

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR



32101 035012770

مانت افورج



الدلائل التي ذكرها المؤلف في القصة المذكورة
وذكره ان كان ذلك من القران
التي فيها استنبطها غيره
المتمت بذلك كما فصله صاحب
في شرحه الفقه حيث جعل الاحكام خبرا
عن الزوات كمدى صفات كشيء غيره
الاختلاف في الجملة ولا كما فصله غيره
احترار اعران القواعد المبدئية لا يفتقد
التصحيح لان قواعدهم الاحكام
استدلوا بان يكون
متممها
الم
بمن لم يذكر
سنة ذاتها
لكن ذلك اذا قلنا
الشرعية الشرعية لا في
ذلك فاعلم ان جعل الخبر
الاحكام الشرعية التي لم يكن
مجرد الاحكام الشرعية قوله والاول
بما اراده المعنى القوي وجه
كون ذلك موحيا لا
لادوية
انزلها المرات
منها لغير الادوية
مقطوعة

بَابُ تَرْغِيبِ الْمُتَّقِينَ فِي الْقِيَامِ
بَابُ تَرْغِيبِ الْمُتَّقِينَ فِي الْقِيَامِ
بَابُ تَرْغِيبِ الْمُتَّقِينَ فِي الْقِيَامِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا لهذا الفروع وفروع الأصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بما تباعه الكتاب سنة
الرسول وقفاها بايبيان اهل الذكر ومعادن التزويج الذينهم الخلفاء من الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة
كثيرة متالفة مقترنة بالكرامة متعلقة بالقبول ما دامت عقدا المشككات فمخلة بانامل الدلائل ونظم الشبهات
مخيلة بانوار العقول اما بعد فبهذه من المسائل الاصولية ومجمل من مباني المسائل الفقهية
جعلتها تذكرة لتقسي للطلابين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وفخيرة مرجوة لاجل فقري
فاقوى يوم الدين حداني الى رسمها مذكرة رجميع من فضله الاحباب ومباخره حبله من ازيكاء الاجاب كان
ذلك عند تارخه على اصول كتاب معالم الدين الفاضل المحقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشمة الله
مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم اجمعين فامتذنت ثمار تحقيقات عند التترة في بسايتين عوائد ووضعت
هذه الوديقات على ترتيبه واضفت مسائل الى مسائله وفوائد الى فوائده ونبهت على ما في بعض اقاويله واقرنت
عن كثير من وايداه واذا وجدت وضع شيئا منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم ضده الحصر على تكثير الفائدة
مع عدم اقتضاء المعام الا لذلك فاقتضت با دنى مناسبة في الانعام لجعل الزوائد مقدمة لاصل او خامتها او غير
ذلك وبما اضفت اصلا عليه حسياسا على في الوقت والمجال واقرنت قانوفا في هذه القاعدة التي لو تذكر فيه
على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبه على مقدمة ابواب خاتمة وهذا الكتاب مع ان وهو
قصير الباع وفاصل الذراع وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشان ويؤسر هذا البسب وليس ضمنا الا ان
الاكثر اكبا القصب او كراج النقس ساقه بالتاق فهو من فضل الله مشتمل على الرشملة علي زبالتابعين و
نخرج لجاورها الخفي من الحفاين في كوز كلمات الغايقين فان وجدتها بعد استيقان الفكر واستقصاء النظر
حقيقا بالقبول فلله الحمد وعلى ذلك والاولا فالمتمسك صلتنا الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت
والايريب اما المقدمه ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبتذ من القواعد الثغورية واعلم ان قولنا اصول
الفقه علم لهذا العلم ولا عينا وان من جهة الاصناف ومن جهة العلية فاما رسمه باعبار العلية فهو العلم بالقواعد
لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية يخرج بالقواعد العلم بالجزئيات ويقولنا المبدئية المنطقية والبرية وغيرها مما

المستدل بان يكون
الاحكام الشرعية التي لم يكن
مجرد الاحكام الشرعية قوله والاول
بما اراده المعنى القوي وجه
كون ذلك موحيا لا
لادوية
انزلها المرات
منها لغير الادوية
مقطوعة
النظر
المرجوع
والادوية
لذلك في
نقل اللفظ
الفقه عن غيره
الاضافي الى اللفظ
از هو سائلنا من
في المقام بل المراد لزوم
المقتضى من اجل العلية
ذلك ان المصنفات
متعلقة به التماس قطع النظر
عن قولنا الخواصا والعلومها
ادراكها امر اخر فقلنا سائلنا
ادراك تلك المعلومات ايضا
محصل سبب اولها التفتيش
القواعد قد تفرقت كل فاعلم قوله
مفهوم فصوص امور متعلقة تامة في
نفس الامر وادراكها شي اخر يتعلق بها
وعلمه ادراكه بقواعد شي اخر يتعلق بها
في قولنا على النحو وعلى تصرف على الاصول
عبارة عن ملة ادراك تلك القواعد
بما انقول انما اصول الفقه باعتبار
الاضافة اذا كان مقابله
اول الفقه والعلم
بما وادراكها تنم
ان الملكة مما صلته من
ادراكها وبقا على اصول الفقه
علم من العلوم المتداولة
رؤاؤر علم الادراك
مستلها
على

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a dense, cursive script.

Main body of handwritten text, consisting of several columns of dense script. The text appears to be a philosophical or theological treatise, discussing concepts like 'evidence' (dalil), 'proof' (qiyas), and 'reason' (aql). The script is highly stylized and fills most of the page.

Vertical marginal notes on the right side of the page, continuing the discourse or providing commentary on the main text.

Vertical marginal notes on the left side of the page, written in a smaller, more compact script.

Small handwritten notes or signatures at the bottom left corner of the page.



لربيت كون ما ادركه حكم شرعا حقيقيا ولا ظاهريا لان القلب لا يقم على ذلك فيكون موضوعه هو الفعل
وهو الكتاب والسنن والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فدخل في السنن والافيد خلق
واما القياس فليس من مذهبنا فنقلنا اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى الكلي المعنى
فما يمنع نفس تصورهن وتوقع الشرية فخر في وما لا يمنع فهو كمال فان تساوى صدق في جميع افراده فتوافق في الا
وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاطلاق بل الفعل الشري انظر
في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهوم بل هو ليس به رابط واللفظ
لملاحظة حال الغير في الموارد الشخصية المعينة ولا يتصور انفا كما ان الابدان تلك الموارد فهي اعم لمواردها وكل
الفعل بالنسبة الى الوضع المشي فان لم يضعين بالنسبة الى الحدش كما الاسم وبالنسبة الى نسبة الى فاعل ما كالحرف
واما اسماء الاشارة والموصول فالتصوير ونحوها فان قلت يكون وضعها عام او الموضوع لخاصة فيبشر
لمناسبتها اياه في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية واما المتصف فهو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك
هو الشرع عدم النقائت كبرهنهم في تقسيمها للمعاني والالفاظ اليها واما على القول بكون الموضوع له فيها ما
كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا اذ الحقيقة لان الاستعمال المربع الا في الجزئية
ثم ان اللفظ والمعنى اما ان يتحد بان يكون لفظ واحد المعنى باللفظ المعنى والمعنى متحد اللفظ او لا فان تكرر
كل واحد منهما فالالفاظ متباينة سواء توافقت المعاني او خافت طان تكثر في الاتفاق واخذ المعنى في ذاته
اخذ اللفظ وتكرر المعاني فان وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الاخر ومناسبة سواء كان مع عدم الاطلاق كما هو
الواضع وعدم التذكر اوسع التذكر ولكن لملاحظة المناسبة فشرية ويعدل قبل الترجل ودعا جعل تسمية النظر الى ان
هو ما لم يلاحظ في المعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة بينه بخلاف الترجل فلا يلاحظ في عدم المناسبة
فيرفع بتعبير وفيتصرف على هذا يخرج المبهمان من الشرية على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبة
الى كل واحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فتم واما على القول الاخر فلان المعنى الواحد
هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات موضع واحد لا متعدد ولا يتباين في ذلك بثبوت الاشارة الشري الجزئية
الى المفهومات الكلية كالتبعض والتبيين وان لم نقل باشارة في خصوص الموارد الجزئية وان اخص الوضع
المستقل بواحدة فبصحة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها مجزئيا والتناسب والعلاقة مع الغير وان كان
مجزئيا الشهيرة لتدخل المجاز المشهور كما ينبغي ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي او لا ووضع معنى اخر بمناسبة الاول
او استعمال المعنى المجازي وكما استعمل الى ان وصل الى هذا الحقيقة فالقول نعمان تخصيصي وبخصوص الشائ
يتم بعد من خارج التخصص وهذا كله في الاسماء ظاهرة واما الاضداد والحروف فالحقيقة والمجاز فيها اما
بملاحظة متعلقها وتبعيتها كما في بظفت الحال وليكون لهم عدة فلهذا يجب الموارد واما الحقيقة فقد يتصف
الفعل بالحقيقة والمجاز والاشراك والفعل كالمضارع والاشراك والاضداد والاشراك والاشراك والاشراك
ولا يذهب علمه ان الحقيقة معتبرة في هذه الاقسام فبذلك يكون المشرك سببا او مرادفا والمرادف هي التي هي
صاحب الظاهر ان الظاهر يتبع المرادف في كل واحد من هذه الاقسام فبذلك يكون المشرك سببا او مرادفا والمرادف هي التي هي

الاشارة الى ان الظاهر يتبع المرادف في كل واحد من هذه الاقسام فبذلك يكون المشرك سببا او مرادفا والمرادف هي التي هي

الاشارة الى ان الظاهر يتبع المرادف في كل واحد من هذه الاقسام فبذلك يكون المشرك سببا او مرادفا والمرادف هي التي هي

وضع على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين
واليمين على اليمين

ذلك فلاحظ ولا تغفل فان اللفظ انما يشعير فيما وضع له من حيث هو كما تحققت في غير هذا
فجازوا الحقيقة تناسبها الوضوح في معنى الوضع استعمال اللفظ في شيء مع الفرية مكررا الى ان يستفحق عن الفرية
فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الوضوح والتشعير في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللعوية والرفية الخاصة مثل الشريعة والنورية والعامرة وكذلك المجاز بالاناسبة واعلم ان المجاز المشهور المشرك
في السنتهم المعبر عن المجاز الراجح بعنوان به الراجح على الحقيقة ويبدون به ما يتبادر من المعنى بفرية الشعر
واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يرجح على الحقيقة وان كان استعمال اللفظ في أكثر من موضع فالحق في الكلام واما
صاحفنا الشهرة فمجيئ غلب على الحقيقة ويتبادر ولومع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بيننا فان
اعلم ان المجاز بكل اصطلاح لغوي اذا اراد معرقة حقا أو الفناظره مجازا انه في كل طرف الا في اولى تخصيصه من
الفلا في موضوع للمعنى الفلا في وان استعماله في الفلا في خلاف موضوعه الثاني التبادر وهو علامته الحقيقة
كما ان تبادر الخبر علامته المجاز والمد التبادر ان الجاهل بمصطلح هذه الطائفة اذا تتبع موارد استعماله
ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بالاعتناء في فرية حاله او صفاته ولو
شرفه في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط بعرضات هذا
موضوع عنهم لهذا المعنى وينقل اليه انتقالا لا يتأخر التبادر معاولا للوضع واما العالمون بالاصطلاح
بمجانسون الى اعمال هذه العلامة الامن جهة اعلم الجاهل ولما كان استناد الانقياد الى الفهم المجرم اللفظ وعدم مد
الفرية في امر عام ايضا التفاوت الفهم في التحلية وعدمه وتفاوت الفرائد في المخا والوضوح فمن ذلك في الاحتلال
في دعوى التبادر من الاجلانية بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانقياد عند اهل هذا الاصطلاح من جهة الفرائد
ويذكر الغافل التبادر بزعمه منقضاء الفرية ويذكر خصم التبادر في معنى اخر وهكذا لذلك وجبوا استقرار غالب
موارد الاستعمال في هذه الاحتمال فالاشباه والمخاطبات اما لعدم استقرار الوضع في الاستقرار واما ليس
الوهم وايضا الفرية على المدعى ولذلك قالوا ان الفرية فيهم في حدس النسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف
لكثرة وفور الاحتمال من عليه في اوله المخالف من الاستعمال مع ما يسفر من المناقبات من جهة الادلة العقلية
فلذلك قد يدعي احد من الامر بالشي لا يدل على التي عن صفة الخاص فباحد من الدلائل كما هو المحذور ويذكر
اخر ذلك انما التبعية عليه الامر من جهة الادلة العقلية التي فرقت له بمقصوده وكما في فعدة الواجب في بيان رجح
العرض عوام العرب فانهم هم الذين لا يفرقون شيئا الامن جهة نفس اللفظ فالتفويض كما الجاهل بالاصطلاح فان
من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالحجة لا بد من يدل الجهد في معرفة ان انقياد المعنى انما هو من جهة اللفظ
عنه وبما ذكرنا تبين ما تبين ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور
فلا يكون علامة للحقيقة فلا لازما خاصا لها بل هو اعم من الحقيقة ونوضح ذلك ان المجاز
المشهور هو ما يبلغ في الاشهار بحيث تباين الحقيقة في الاستعمال او بعلمها ثم ان ال
الامر فيه الى حيث تبين من المعنى بدون الفرية ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة
وذلك ان اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم

اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم

ايضا في اللفظ
واللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم
اللفظ استعماله في غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن الفرية يتقدم

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in Arabic script.

الحقبة فانهم لما ثالثا كما ذكر في عدم صحة السلب للحقبة في غير ما سبق من كونها خروفاً للبحث
في ان العام اذا استعمل في الخاص ولو لم يكن مجازاً اذا ارد من المخصوص به لا مطروح ارادة المخصوصة فان كان في صحة
سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيات وقابلية ايضاً بان المراد سلب استعمال
فيه اللفظ المحرر عن القرينة وما يتهم منه كذا اذا لا شك في انه يسبح عرفاً ان في البلديات ليس مجاز ولا يصح ان
ليس برجل ولا يكثر اوبنسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدعى السؤال فان معرفة ما يفهم من اللفظ
عرفاً مجرد عن القرآن هو بعينه معرفة الحقايق سواء اتحد المفهوم العرفي وفهم معناه او تعدد الاشتراك ففهم الكل
اجل او بدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون استعماله في غير ما يفهم عرفاً على التعيين او من جهة
ما يفهم عرفاً على الاجمال فيجب الدور بمجرى ان في لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل في مجازاً
بل يكفي عدم ثبوت كون حقيقة سلب عدم الاتهام العرفي فاذا سلب ما علم كون حقيقة سلب بكم بكون المستعمل فيه
مجازاً لان اضمال الاشتراك مدفوع بان الاصل عدمه والمجاز خبر من الاشتراك فلهذا العلامة مع هذا الاصل
القاعدة ثبتت المجازية وفيه ان من انما لا تطلق بان هذه علامة المجاز والحقيقة فان ظاهره كونه سلباً
تاماً لفهم المجازية والحقيقة لاجز سبب من ان ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خبر من الاشتراك وظاهر
الاطلاق فالذي يخرج بالبال في حل الاشكال ههنا الاول ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة
المجازية في صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية من المعجزة علامة المجازية بالنسبة الى ذلك المعنى السلوب فان كان
السلب الحقيقي واحداً في نفس الامر فيكون ذلك المعجزة عن مجازاً مطروحاً وان تعدد فيكون مجازاً بالنسبة الى ما
سلب عنه لا مطروحاً فاذا استعمل العين بمعنى النابغة في النابغة في اليافعة اليافعة صلاته حرمان الماء فصيحاً لما يقع عنها
ويكون ذلك علامة كون الباكبة معنى مجازاً بالنسبة الى العين بمعنى النابغة وان كانت حقيقة في الباكبة ايضاً من جهة
وضع اخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازاً بالعلم الصادق
قلت هذا لو اردنا كون مجازاً عنها بالفعل واما اذا كان المراد كون مجازاً بالنسبة اليها لو استعمل في غير ذلك
وهو كان فيما اردنا وما ذكرنا في المثال انما هو من باب المثال فافهم وبالحيلة ففهم للبلدية ليس مجازاً اذا ارد
سلب الحيوان النابغة الذي هو معنى حقيقي للمجاز في الجملة خبر ما فيكون السلب معنى مجازاً بالنسبة الى ذلك المعنى
الحقيقي وان اقبل ان يكون الحمار منوعاً بوضع اخر للحيوان الفاسل الادراك ويكون البلدية حقيقة بالنسبة الى
فلا يكون سلب المعنى الاول موجباً للمجازية بالنسبة الى هذا المعنى كونه حقيقة بالنسبة الى المعنى واما ذكرنا في
خال عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فوق ان علامة كون
ما لا يصح سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقياً بالنسبة الى ذلك المعنى الذي يجوز سلبه عنه وان اقبل ان يكون
اللفظ معنى حقيقياً اخر يصح سلبه عن المعجزة عنه فيكون مجازاً بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون المعجزة حقيقة
على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقايق على حقيقة لو فرض كون اللفظ مشتركاً في
يحل ذلك من الاشكال كما ففهم في جانب المجاز وهذا التصور مني على جعل قولهم عدم صحة سلب الحقايق سلباً

Handwritten marginal notes on the left side of the page, written in Arabic script.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, written in Arabic script.

الاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة
والاشارة الى ان اللفظ هو الذي
يكون له المعنى في اللغة

الاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة
والاشارة الى ان اللفظ هو الذي
يكون له المعنى في اللغة

الاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة
والاشارة الى ان اللفظ هو الذي
يكون له المعنى في اللغة

الاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة
والاشارة الى ان اللفظ هو الذي
يكون له المعنى في اللغة

المعنى هو الذي يكون له اللفظ في اللغة
واللفظ هو الذي يكون له المعنى في اللغة
وهذا هو المعنى الحقيقي
والاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة

المعنى هو الذي يكون له اللفظ في اللغة
واللفظ هو الذي يكون له المعنى في اللغة
وهذا هو المعنى الحقيقي
والاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة

المعنى هو الذي يكون له اللفظ في اللغة
واللفظ هو الذي يكون له المعنى في اللغة
وهذا هو المعنى الحقيقي
والاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة

المعنى هو الذي يكون له اللفظ في اللغة
واللفظ هو الذي يكون له المعنى في اللغة
وهذا هو المعنى الحقيقي
والاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة

المعنى هو الذي يكون له اللفظ في اللغة
واللفظ هو الذي يكون له المعنى في اللغة
وهذا هو المعنى الحقيقي
والاشارة الى ان المعنى هو الذي
يكون له اللفظ في اللغة

كلما كان في الجاز وأما الوجه سلباً خبرياً فلا يرد ذلك إلا بحتاج إلى إضمار اللفظ ولا يكتفي بالاشارة
مطرباً يناسب اشباتها في الجملة فليغيرها في الجاز أيضاً وكل ما يوضع في اللفظ لا يكتفي بالاشارة
ان معرفة كون حقيقة في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دوراً الثاني
ان يكون المراد من صحة السلب وعدم صحته السلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتل فيه لانه يعلم اللفظ معني
ذو ايراد وشك في دخول الجوز غير فيها وعدمه وخاتمة ان الشك في كون ذلك مصداقاً ما علم كونه موضوعاً لا
في كون ذلك موضوعاً له ام لا مثل اننا نعلم ان المعنى حقيقياً ونعلم ان الماء الصافي الخارج من البئير من افراده
ان الوجه خارج منها ولكن نشك في ماء السيل العليل انه هل خرج من هذه الحقيقة لا وكذا الجلاب للسلوب
والراجح هل دخل فيها ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدوراً فانه في ذلك وهذا ان الوجه
لم يستغنى اليها احد في العلم والحكمة الرابع الأثر وعدم الأثر والاول علامة للحقيقة والثاني للجهالة
فقول هيشة الفاعل حقيقة لذات ثبوت المبدء فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق
اسئل موضوع لطلب شيء عن شأنه ذلك فيقاسئل زيداً او اسئل عداً المغير ذلك بخلاف اسئل اللفظ فنسب السؤال
مجازاً الى شيء وارادة اهلها غير مطرد فلا يقاسئل الباطل واسئل الجدار وبين ان ذلك يحتاج الى تهذيب
ان الحقايق وضعها شخصي والمجازان وضعها نوعي والمراد بالاول ان الواضع عين اللفظ الخاص المعين باللفظ
معين سواء كان المعنى عاماً او خاصاً وسواء كان وضع اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة
فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة فيقتصر عليه في أنواع المشتقات لا ما خرج بالدليل كالجوز
والسعي والمجوز ونحوها المنع الشرعي وان اسما الله توفيقية والمراد بالثاني ان الواضع يجوز استعمال اللفظ فماتنا
معناه الحقيقي باحد من العلايق المعهودة فالجوازات كلها قياساً لعدم مدخلية خصوص المادة وهيئة فهناك المعنى
هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج الجواز الى نقل خصوصاً من العرب بل يكفي
ان يحصل العلم او الظن برخصة ملاحظة نوع العلاقة في الاستعمال فيها من استقرار كلام العرب في قياسه عليه كما ورد
المجازات الحادثة وغيرها ولا يتوقف على النقل ولا التوقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل بلما احتج
المجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكفي بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثة مع عدم معرفة اهل
بتلك المعاني وبطلان اللوازم بينه وذهب جماعة الى اشتراط نقل احادها بوجهين احدهما انه لو لم يكن كل
لزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله نعم اننا انزلناه قرآناً عربياً توحيه ان ما لم ينقل من العرب فليس عربي
والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه اولى النقض بالصواب والصورة
وعبرها على مذهب غير القاضى وثانياً ان ما ذكره يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لاجتماع المجازات
ثالثاً ان النحاة العربيين نقلوا عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعاً ان كون القرآن سبباً في استعماله
على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربياً في الاسلوب مع انه منقوض باشتقائه على الهندى والرومى والمغربى
والمشكوة والتجليل وخامساً ان بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بصيغة اننا انزلناه مجموع القرآن كما لا يكون

المراد

فازيح من اجل العرف ...
وقد اوضحنا في بعض النسخ ان معنى ...
الذي هو المقصود ...

المادة البعض للهمود كالسورة التي وهذه الابهة فيها اشارة الى المتري والمذكور لان المراد مشترك معنوي بين الكما
والبعض فطلب على كل واحد من اجزاها واثبتهم ان كان نقل نوع العلامة كما في الجواز استعمال الختار
الحايط والجبل الطولين للشاكلة والشبكة للصيد وبالعكس للجاءورة والابن اللان وبالعكس للسبب والسبب
والثاني باطلاقها لتقدم مثله وقد اعين فلان ذلك من جهة المانع لاعداد القضي وان لو يعلم المانع بالحصر
اقول الصواب الجواب ان ين ان المتضغ ومعان فان الصل عدم جواز الاستعمال لكون القانون قيفة الاما
الرضة فيقول ان الجواز على احقوه هو ما يتقل به من الملزوم الى اللزوم فلا بد من علامة واضحة فيجب
ولذلك اعبر في الاستغارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه بجزءها حاصل الفريضة على عدم اربعة
اللازم كالشجاع في الاستغارة الاستغارة الاسد جل باعنا الجعية او الحر كوز وعوها وكل حال
فلا بد ان يكون ذلك المعنى ايضا في ظاهره ولذلك ذهب بعضهم الى ان الاستغارة حقيقة وان التجوز في الحقيقة
ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل الاسد وان حقيقة واقعا في فالاتح هذا يطلق على المعنى
بعد ذلك لثبوت العطف وهذا المعنى مفود بين الختار والحايط والجبل فان التجوز لا يستغارة الختار للرجل لظهور
هو المشاهدة الخاصة من حصول الطول مع تقاربها في القطر وهو غير موجود في جبل والحايط وهكذا ملاحظة الجاء
فان الجاءورة لانه يكون بالنسبة الى المسكين مكموم ملحوظ في الانتظار كما الماء والانه والانه الى الشبكة
والصيدان الجاءورة فيهما اتقافية بل الاستغارة من الجاءورة العترة هو المراد والتشاوية الشبكة والصيد
ولما الاب لانه في علاقة التسمية هو السببية فيمنا ايضا حقيقة عرا وليس اظهر خواص الابن والابن
معها السببية والسببية هم التسمية والرباية والرواية من الخواص الظاهرة فيمنا مع ان التقابل الحاصل من
التضامات ويجب قطع النظر عن سائر المنااسبات واما جملها كما كان الغرض من الجواز الانتقال من الملزوم الى
الملزوم فلم يقتر من العرب لا تجوز العلاقة الظاهرة الا ترى استعمال اللفظ الموضوع للجزم في الكل ليس محض علا
الجزئية والكلية بل لو حفظه كمال النسبة بين الجزم والكل بان يكون مما يند في بانقنا الجزم كما ترمي للاسنان و
للاينية باعتبار وصف كونها ويشير في جملة التهمة المحاصلة في النوع برادها المحاصلة في جملة هذا النوع وان كان
في صنف من اجسامها او في افرادها الشاكلة والظاهرة وهكذا فالاتقراء في كلام العرب لم يحصل من الرض
في مثل هذه الامراء من الشاكلة والسببية والجاورة ويخبرها لانه حصل الرض في نوعها بصورة وخرج المذكور
بالدليل فلاحظوا فامل انما تزد ذلك مقول فلما ورد على كونا الاطراد لسل الحقيقة التقص بمثل الاسد مع
فانه مظرد ويجاز فيختلف الدليل عن المذكور وعلى كون عدم الاطراد دليل الجواز التقص بمثل الفاضل
الشي في اتمام موضوعان لغات ثبوت الفصل والتقاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودها في الفاءورة فب
موضوعنا لا يستقر فيه الحق ولا يطلق على غير التر جاجز واجيب عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا بان الفاضل في نوع
من شانه الجبل والشي لمن من شانه الجبل فلا يشمله مع بالوضع والفاءورة للترجاج لكل ما يستقر فيه الشتي
اقول والفاءورة منقولة وقد ثبوت المعنى الاول والا الجواز الاطراد والتحقيق ان ين ان اريد يكون عدم

فانما هو المقصود ...
وقد اوضحنا في بعض النسخ ان معنى ...
الذي هو المقصود ...

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script, likely providing commentary or definitions related to the main text.

Main body of handwritten text in Arabic script, consisting of several paragraphs. The text discusses philosophical or linguistic concepts, possibly related to logic or semantics, as indicated by the use of terms like 'اللفظ' (word), 'المعنى' (meaning), and 'الاستعمال' (usage).

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, continuing the commentary or providing additional examples related to the main text.

لبله القدر هذه اليلة فلانا وتوقفه والمستعمل فيخرج فينضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم السيد ومن قال
 بمقالة القول بعدد الموضوع له ولو عموماً المظالم وهو كما زوى والثاني اننا نعلم ان اللفظ مستعمل في معنى او اكثر ولا
 ان له معنى اخر صفيماً معينا في نفس الامر بل ولكن نشك في ان المستعمل فيه ايضا حقيقياً لا وذلك يتصور على وجهين
 احدهما ان نشك في انه هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل
 وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركاً ام لا مثل اننا نعلم ان للصلوة معنى حقيقياً في الشرع وقد استعمل في بعضها
 وهو المشروط بالنيك والتبلة والقيام فاذا استعمل في الافراد المشروط بالطهارة والركوع والتسبيح ومنها ايضا
 نعلم خبرها منها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة النبي صلى الله عليه واله الاطلاق علامة حقيقته بمعنى ان المعنى
 للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والتسبيح وايضا بمعنى انها موضوع بوضع على حدة
 المتبعض والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والتبسط
 يجعلها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة العلوية فيجعلها يميناً او الاضحية يكونها حقيقة بالوضع
 المستقل فيكون مشتركاً لفظياً وكلنا اذا راينا اطلاق الحجر على الفخار ونظير في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك
 فيه على المشهور واجراءه على مذهب التبسط على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن
 على الثاني مثلاً اذا راينا ان الحكم بوجوب تزوج تمام ماء البئر للحجر الخالي عن فريضة المراء مع علمنا بان المسك
 من الغيب غير حقيقة فيرد الامر بين ان يكون المراد ان الفخار مثل الحجر في الحرم فيكون مجازاً فلا يثبت جميع احكام
 الحقيقة فينتزع عليه تزوج جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد من الحجر الواقع اما بعضه ان الحجر هو اسم للفرد المشكوك
 بينهما فيدخل الفخار في الحجر المطلق المحكوم عليها بوجوب تزوج الجميع او بمعنى ان الحجر كما انه موضوع للمفرد من الغيب
 فكذلك موضوع للفخار ايضاً فيخبر يتوقف حتى يظهر من الفريضة ان اي المعنيين هو المراد في الحجر المطلق المحكوم عليها
 بوجوب تزوج الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظي معنى او معان ما اذا وان المراد بالمعنى
 ما اذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا التحد المستعمل في العلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المشكوك
 فيه في الجازية فيرسله انما التزاع في ان الحقيقة اعم لا وذلك لا ينشأ في القول بصحة حقيقته في غير مسمى
 حقيقاً ظهر لك انما نفاه بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل
 فيه وقولهم بان المجاز جنس من الاشياء التي صورته التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً او فرداً من افراد ما
 هو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشراك لفظي هناك برجح المجاز عليه وهو غالب ووارد قولهم ان
 الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك في مجاز
 اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازاً كما لو سلم كون صفة فعل حقيقة في
 الوجوب شك في كون حقيقة في التذبذب لاجل الاستعمال فرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما
 الرد على السيد ومن قال بمقالة فاذا نظنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب استعمال الا التوقف ان لا يمكن ترجيح
 المجاز به بل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في التذبذب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فنصرت حتى لا يجتلط

قوله ان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا التحد المستعمل في العلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المشكوك فيه في الجازية فيرسله انما التزاع في ان الحقيقة اعم لا وذلك لا ينشأ في القول بصحة حقيقته في غير مسمى حقيقاً ظهر لك انما نفاه بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز جنس من الاشياء التي صورته التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً او فرداً من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشراك لفظي هناك برجح المجاز عليه وهو غالب ووارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك في مجاز اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازاً كما لو سلم كون صفة فعل حقيقة في الوجوب شك في كون حقيقة في التذبذب لاجل الاستعمال فرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما الرد على السيد ومن قال بمقالة فاذا نظنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب استعمال الا التوقف ان لا يمكن ترجيح المجاز به بل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في التذبذب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فنصرت حتى لا يجتلط

هذا هو المراد بالمشكوك فيه المشكوك في حقيقة كونه فرداً من افراد المعنى الحقيقي او مجازاً بالنسبة اليه
 المشكوك في ان اللفظ هل هو فرد من افراد المعنى الحقيقي او مجاز بالنسبة اليه وثانيهما ان نشك في ان اللفظ هل
 وضع له ايضا بوضع على حدة فيكون مشتركاً ام لا مثل اننا نعلم ان للصلوة معنى حقيقياً في الشرع وقد استعمل في بعضها
 وهو المشروط بالنيك والتبلة والقيام فاذا استعمل في الافراد المشروط بالطهارة والركوع والتسبيح ومنها ايضا
 نعلم خبرها منها من معانيها الحقيقية واذا اطلقت على صلوة النبي صلى الله عليه واله الاطلاق علامة حقيقته بمعنى ان المعنى
 للصلوة هو المعنى الاول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والتسبيح وايضا بمعنى انها موضوع بوضع على حدة
 المتبعض والاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز فالشهور على التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة والتبسط
 يجعلها على الحقيقة فان ظهر عنده انها من افراد الحقيقة العلوية فيجعلها يميناً او الاضحية يكونها حقيقة بالوضع
 المستقل فيكون مشتركاً لفظياً وكلنا اذا راينا اطلاق الحجر على الفخار ونظير في عدم اجراء حكم الحقيقة على المشكوك
 فيه على المشهور واجراءه على مذهب التبسط على الاحتمال الاول والتوقف في اصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن
 على الثاني مثلاً اذا راينا ان الحكم بوجوب تزوج تمام ماء البئر للحجر الخالي عن فريضة المراء مع علمنا بان المسك
 من الغيب غير حقيقة فيرد الامر بين ان يكون المراد ان الفخار مثل الحجر في الحرم فيكون مجازاً فلا يثبت جميع احكام
 الحقيقة فينتزع عليه تزوج جميع ماء البئر وبين ان يكون المراد من الحجر الواقع اما بعضه ان الحجر هو اسم للفرد المشكوك
 بينهما فيدخل الفخار في الحجر المطلق المحكوم عليها بوجوب تزوج الجميع او بمعنى ان الحجر كما انه موضوع للمفرد من الغيب
 فكذلك موضوع للفخار ايضاً فيخبر يتوقف حتى يظهر من الفريضة ان اي المعنيين هو المراد في الحجر المطلق المحكوم عليها
 بوجوب تزوج الجميع فظهر بما ذكرنا ان المراد بالمعنى في قولنا اما اذا استعمل لفظي معنى او معان ما اذا وان المراد بالمعنى
 ما اذا وان الاول انما يتم بالنظر الى الوجه الاول اذا التحد المستعمل في العلوم واما مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المشكوك
 فيه في الجازية فيرسله انما التزاع في ان الحقيقة اعم لا وذلك لا ينشأ في القول بصحة حقيقته في غير مسمى حقيقاً ظهر لك انما نفاه بين قول المشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال اعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بان المجاز جنس من الاشياء التي صورته التردد بين كون المستعمل فيه مجازاً او فرداً من افراد ما هو القدر المشترك بينهما فظ لعدم اشراك لفظي هناك برجح المجاز عليه وهو غالب ووارد قولهم ان الاستعمال اعم من الحقيقة يعنون بذلك انه لا يثبت حكم ما هو من افراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك في مجاز اطلاق الاسم عليه واما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة او مجازاً كما لو سلم كون صفة فعل حقيقة في الوجوب شك في كون حقيقة في التذبذب لاجل الاستعمال فرادهم بقولهم ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة وانما الرد على السيد ومن قال بمقالة فاذا نظنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب استعمال الا التوقف ان لا يمكن ترجيح المجاز به بل اخر فلذلك يقولون بان الصيغة في التذبذب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فنصرت حتى لا يجتلط

وهو بالظاهر والظاهر
لان قولنا
وان جعلنا
ولكن قوله الجواز من الاشتراك
انما يثبت احتمال الاشتراك للفظ
والاشتراك انما يكون في تصور اراة
معنى المشترك من حيث
من خارج المصطلحات
المتفق
بل خلاف اللفظ
افضل على اللفظ
مقتضى

عليك الامر ولا باس ان تسمية البعض الغفلة فيها ما وقع عن صاحب المداركة قال في منزهات البئر
واعلم ان النصوص مما تضمنت نزع الجميع في الخمر الا ان معظم اصحاب لم يفروا بينه وبين سائر المسكرات في ام
واجتوا عليه باطلا في الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيجب فان الاطلاق عم من حقيقة الجواز
خبر من الاشتراك انتهى ونظير ذلك ما في الرد من اوجب نزع الجميع للفقاع مستك بالاطلاق الخمر عليه في الاخبار
وانت خير بعدم صحة الجمع بين قوله فان الاطلاق عم وقوله والجواز خبر من الاشتراك ونظير وجهه بالنه فيما حقتنا
واما نظره بوجهه على اننا هم الله في الاستدلال بلك الاخبار فليس الى كون المسكرات خبر حقيقة والفقاع خبر كمال
وجراستك لاهم هو ان الاستغارة والتشبه المطلق يقتضي اخبار المشابهة في جميع الاحكام لو توقع في كلام الحكم والام
الظاهرة الشاذية ومنها حكم التجاسة ومقدار الترح فقد ذكر وفي مثل ذلك وجهها ثلثة احدها الاجمال لحد
نصين وجه الشبه والثاني العموم لو توقع في كلام الحكم والثالث التشابه في الاحكام الشاذية وهو ظاهر الاحتمال
ومن هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلوة فان توقف في ذلك كذا في الفصل في التمهيد في التمهيد
وابتداء الاصل والظن يقتضيان عدم ارادة الزيادة على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ الاكثر من معنى حتى يكون شريكا
او مفعولا وعدم ارادة معنى اخر من اللفظ غير المعنى الاول بسبب علما قد يكون مجازا لثب علم وجود هذه الخانات
وارادة هذه الامور من اللفظ بغيره حاله او معنوية فهو وان اخلا ارادة هذه الامور ولم يكن فرني عليها فلا
ربا انه يجب الحمل على الموضوع له الاولى كما تقدم واما لو كان الاحتمال والتزويد بين هذه الامور المتخالف لا
الموضوع له المتجددة الطارئة لا محالة بسبب وع خارجي فتصوفا لصحة هذه باعتبارها الاصول في غير الاصل
يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاحتمال والمجاز وبعض اخر والتخصيص والاحتمال
وان كانا متعينين من المجاز لكنه لما كان لهما من ايد اختصاص وامتيان افردهما من اقسام المجاز وجعلها متعينين
ذكر الكل واحد منها مما تجام على الاخر مثل ان المجاز ارجح من الاشتراك اكثر من اوسع في العبارة وكونه ازيد كونه
لا توقف فيه اربدا بخلاف المشترك والاشتركا ارجح من المجاز من حيث ابعده عن الخطا اذ مع عدم القرينة يتوقف
بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير اذ في نفس الامر وان المجاز يتبع من كل من المعنيين فيكثر القضا
بخلاف المجاز والاشتركا ارجح من النقل لان النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الاول
بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتركا يقتضي التوقف فيكون اول وان الاشتراك اكثر
من النقل والاحتمال ارجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال لاصل بسبب لاختصاصه ببعض الصور ولا يثبت
يتعين المضمرة وتعمير في المشترك وان الاحتمال ارجح وهو من محاسن الكلام والتخصيص ارجح من الاشتراك لا يخبر
المجاز وهو خبر من الاشتراك والمجاز ارجح من النقل لاجتناب النقل الى اتفاق اهل اللسان على تغيير الوضع والمجاز
يفتر الى فرنيه صار فرنيه متبصرة والاول معتبرة والمجاز فرنيه اكثر من النقل وبمن ذلك نزع الاحتمال عليه ايضا
التخصيص ارجح من النقل لان ارجح من المجاز وهو ارجح من النقل والتخصيص ارجح من المجاز لخصوص الماد وغيره مع عدم
الوقوف على فرنيه التخصيص والمجاز اذا لم يعرف فرنيه يحمل على الحقيقة وهي غير اذ والتخصيص ارجح من الاحتمال اكثر

لان ذلك
المجاز ارجح من الاشتراك
لان الاشتراك ارجح
شأنه
صحة المجاز للاشتراك
ولا شك انما كان اباؤكم فان نقل
انه حقيقة في الوطى مجاز في العقيد
فيما كبرته الموطوءة دون المعقود
وان قيل بالتمسك فمخرج المعقود
فقط ايضا على الاشتراك
لزم التوقف
منه في الاشتراك
وجعل الخبر شاذ
محمدا

لان ذلك
المجاز ارجح من الاشتراك
لان الاشتراك ارجح
شأنه
صحة المجاز للاشتراك
ولا شك انما كان اباؤكم فان نقل
انه حقيقة في الوطى مجاز في العقيد
فيما كبرته الموطوءة دون المعقود
وان قيل بالتمسك فمخرج المعقود
فقط ايضا على الاشتراك
لزم التوقف
منه في الاشتراك
وجعل الخبر شاذ
محمدا

ارجح

هذا هو المعنى الذي...

والتي هي المراد...

والمقصود من...

والذي هو المراد...

ارجح من المجاز المساوي للاضمار الى غير ذلك من الوجه الذي ذكره وهو في كثير منها نظر اذ اكثرها معارض مثلاً
والسقط في تحقيقها ويحكيها الا بعد هذا المختصر وحاصل غير السدل في الترجيح بهذه الوجه لانه لو كان صاحب
الكاملة اولاً بالارادة للتكم فلا بد من حمل كلامه على ما هو حمل واحد وانتم فائدة فلا يختار المتكلم ما هو المختص
واقول فائدة الا في حال الضرورة وحال الضرورة فائدة بالنسبة الى غيرها والظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وقيل انتم
ان غالب المتكلمين في غالب الكلام يعتبرون ذلك فان قيل الحكام منهم يعتبرون ذلك وما يجري الاصول هو ملاحظة
كلام الله وهو حكمه فيون الحكمة لا يقتضى ذكر الاعم والاحسن قالوا بل ربما يقتضى ذكر الانقض نعم اذا كان المراد
البلاغة لا المجاز ونحوه فيعتبر ما لم يدره بل هو باق في مقتضى المقام والمخالص عن التعقيد للفظ والمضوى
يرتبط بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وهذا شاملاً من كلامهم ليس من يدخل
في بيان الاحكام الشرعية الذي هو محط نظر الاصول ومع تسليم ذلك فنحن نحجبه هذا الظن والتحقيق ان
المجاز في نفس الامر اغلب من غيره من المذكورات في اكثر كلام المتكلمين ولا يمكن انكار هذه الغلبة وكذلك
التخصيص اغلب فاما المجاز في العام لا مطلقاً واما حصول الغلبة في غيرهما فغير معلوم بل يندرج فيهما معلومة
فقط هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل لا يعد ترجمته على الاضمار ويقدم التخصيص على غيره من اقسام
المجاز وغيره لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب با ما حججه مثل هذا الظن فبدل عليه ما يدل على حججه اصلاً
الحقيق مع احتمال ارادة المجاز واخفاء القرينة فكما ان الوضع من الواضع هذه الامور المخالفة لظاهره عليه
ابهم من جانب الواضع ولذا بان المعنى المجازي وضع ثانوي كما يكفي في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة المعدة
فكذلك يكفي في معرفة ان ذلك اللفظ مجاز لا مشرط ولا منقول بقرينة الغلبة سبهما ولا أصل عدم الوضع الحديده
عدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك وله توقف على من منع اعتبار مثل هذا الظن من القسمة وبالحجج فلا
مانع عن العمل بالظن في ذلك لانه لا ينافي خصوصاً على قول من يجعل الاصل جواز العمل بالظن الا ما خرج بال
مع انه يطرأ من يتبع نضاب احكام الشرعية والاحاديث اعتبار هذا الظن فلا حظ وما مثل وان شئت واشد
الى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما يسع في سوا المسلمين وانما نحن من يدرجه مجبول الاسلام فرجى
اسحق بن قمار في الموثق عن العبد الصالح ان قال لا باسني الصلوة في فردي الباني فيما صنع في ارض الاسلام
فان كان فيها غير اهل الاسلام قال اذا كان الغالب عليها المسلمون فلا باس ويذكر على ذلك العرف ايضا فلا حظ
فان قيل كل لفظ وفي كل امر شائع فلا بد له من اسم على ما عمل المراد منه ولو كان معناه مجازاً ولم يكن المراد
فلا بد من ان يحل على حقيق اصطلاحه ثم لا يثبت له اصطلاح خاص فيها ولو ثبت بل كان هو اصطلاح اهل ما
وان لم يحتم ذلك ايضا فيعمل على اللغوي والعربي ان يوجد احدهما بضمه اصلاً لعدم النقل فاذا وجد احدهما
واخذ من هو ان يعدد في محصل الحقيقة باستعمال ما رانها او القرينة المعينة للاثر ثم يعمل على مقتضى
او النوقف ان وجد كلاهما فان كان المعنى العرفي هو عرف للشيء فهو محل التراجع في ثبوت الحقيقة الشرعية والا
فاشتهور تقدم العرف العامة فائدة الاستفراء ذلك وفيه يقدم اللفظ الاصالة عدم النقل والاول في
المراد من المعنى الذي هو المراد...

المجازية وقد توجه المقام
بين الفائدة في ترجم واحد على الآخر
فيما جعل احدهما مرجحاً للدليل احدهما
كاذب الاستلزام ولعل فائدة مجاز في اعط
والآخر مختص من ترجح التخصيص
استلزامه ومن انعكس انعكاسه ورجح
ترجح التخصيص الغلبة في الاحكام
شبهه وقد وافق
واضح وعلية
التخصيص انما في العام
بالنسبة الى سائر المجازات لا سقوط
التخصيص ان المعارضة قد تحقق لفظاً
وقد تحقق لفظاً من لفظ واحد وقد تحقق
في لفظين من لفظين اما الاول مثل ان
يقول ان الصلاة فرض موعود في ثلث
اسقط من شاء ان اسقطه جارحان
المعنى في الاوقات المذكور
تم بعد القول
في بعض النسخ
التخصيص ان
في بعض النسخ
قال التخصيص ارادة التمام
من الصلوة فيقول التخصيص ان
التخصيص من مجازات المجاز فلا بد ان
بعض افراد الصلوة مخبري فالدليل المذكور
وبعض الفائدة وتسمى القول بالترجيح
جنبه الغلبة ايضا اذ ذلك المجاز التخصيص
مجازات لفظ العام بالعرض
ان في لفظ قوله اذا
فان الامر
فمن التخصيص
صفة الامر بارادة التمام
الراجح ليشمل الامر الذي يتبادر الى
ما فهمه بعض الاصوليين من ارادة التمام
من الاستطاعة والتخصيص في كل ما لا
معنى للاستدلال بالظن لالتقارر للفظين
فعل القول المجازية يرتب كون الامر
للتخصيص التخصيص في الامر
وما ذكرناه في التمام
في اللبيب
المقارن في النظرين
وكان لان مراد استدلال هذا الدليل
ترجيح التخصيص على المجاز ان المجاز
التخصيص كالمضام في الاصل ولكن احدا
احد انما في الخارج ورتخصيص من جانب
الواضع اقل مقدرة من الآخر فترجى
التجوز في نفس الامر يستلزم تجوز
من جميع المراد في تيقن
الاحسان كما
لو كان الامر
من اللفظ
المعنى المجازي وحيث
القصة فاذا اجتمع على الحقيقة
كما هو مقتضى الاستدلال
فليس كقولنا
فان قيل...

هذا هو المعنى الذي...
والتي هي المراد...
والمقصود من...
والذي هو المراد...

ولما ثبتت الحقيقة الشرعية ضمنية خلاف المشهور بينهم ان التراجع في الثبوت عظم والنفي عظم والحج كما ينظر من بعض المتأخرين
التفصيل وتحرر محل التراجع هو ان كثيرا من الالفاظ المداولة على لسان المتشعرين لغيرهم من يتشعر بشعرها
كان او عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استخدمها الشارع ولم يكن يعرفها اهل اللغة مثل الصلوة في الاز
المخصوصة والصوم في الامساك المخصوصة وغير ذلك فمثل ذلك بوضع الشارع اباها في اراء هذه المعاني بان نقلها
من المعاني اللغوية ووضيها هذه المعاني الجديدة واستعملها مجازا في هذه المعاني مع لفظة وكثيرا استعمالها فيها
الى ان يستغنى عن اللفظة فصار حقايق ولم يحصل التراجع في كلامه باحد من الوجهين وكان استعمالها فيها
باللفظة وبظهور التراجع اذ وجدت في كلامه بلا لفظية فان قلنا يثبت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني
والاعلى اللغوية وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية وافوى ادلة الناظرين اصالة
المقل وافوى ادلة المثبتين الاستقراء فنجدوا الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بانها اذا معناه هذه الالفاظ
في كلام الشريفة في اذهانتها تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من غير ان يجيء الاجماع الى البيان اذ
ان المعبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظة عند المتخاورين بذلك اللفظ فاذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي ^{تبادر}
الى هذه ما دل على معنى في نفسه ومقرن باحد الاثمنة الثلاثة لا يلزم من كونها حقيقة في عند اللغوي ايها وربما زاد
مصادره وقال الظن ان ذلك التبادر لكثرة استعمال اللفظ المتشعرية بهذا المعنى ثم اعرب وقال ان التبادر
معلوم وكونه لاجل امر غير الوضع غير معلوم بمعنى وضع اللفظ وهو مفاد وعلما بان التبادر معلوم وكونه من اجل
وضع اللفظ غير معلوم وعلى المسند الى التبادر لا يكفي الاحتمال فكيف كان فالحج ثبوت الحقيقة الشرعية في الجملة
واما في جميع الالفاظ والازمان فلا والذي يظن من استفادة كلمات الشان مثل الصلوة والصوم والزكوة والحج والربيع
والسجود ونحو ذلك فصار حقايق في صدر الاسلام بل ربما يكون لها حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا ايها لكن
حصل اختلاف في الكيفية وحصولها فيها في غيرهما من الالفاظ الكثرة الدوران في زمان الصادقين ^{ها} ومن بعد
تاما لا ينبغي التفتير كما صرح به جماعة من المحققين واما مثل لفظ الوجوب بالسنة والكرامة ونحو ذلك فثبتت الحقيقة
فيها في كلامها ومن بعد هاتين ايضا محل تام فلا بد للعقبة من التبع والتحرر لا يقصر ولا يغلد ثم ما ذكرناه
من الوجهين في كيفية صبر وورثنا حقيقة فالاول منهما في غاية التعديل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا يحصل التمر
الا فيما علم انه صدر بعد الاشهاد في هذه المعاني التي استغنى عن اللفظة فان علم انه كان به نجح على الحقيقة
والا فيمكن صدوره فباروخ فيمكن اعادة المعاني الجديدة ولخفي اللفظة ويمكن اعادة المعاني اللغوية والاصل عدتها
فيحمل على اللغوية وهذا امر فليرجع الى التفصيل الذي ذكرنا ولسنا نامل وليستبع لنا لاجل الخط الامر والله الهادي
ثم اعلم انه فلا ينسب الى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بان اللفظة لم يستعمل تلك الالفاظ في المعاني المتشعرية بل يقو
انه استعمالها في المعاني اللغوية والشرط صحة العبادة فالصلوة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقربا الى الرب
شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكتك الغسل هو غسل مشروط بزيادته هكذا فلا ينقل عنه ولا حقيقة
ورد بان يلزم ان لا يكون المصلي صلبا اذا لم يكن داعيا فيها كما لاخر من اوله يمكن متبعا كما المنفرد وهو باطل و

ويكون

وبلغتم هذا الشأن في التركيب في المبدأ المحرر عندنا وبظهر الثمرة في إمكان جريان أصل العدم في إشارات
الاجزاء والشرائط وعندها وبين ان ذلك امر لا خلاف ولا ريب في كون الاحكام الشرعية توقيفية لا بد ان يتلقى من
الشئ واما موضوعات الاحكام فان كان من قبيل المعاملات فراجع فيها الى العرف واللغة واهل الخبرة كما يقع
والا في غيرها من كل العظم في كلام الشئ لانه الحكم اوله فانه فيان بمعنى العبادة كالغسل بفتح العين المسح
ونحوها وان كان من قبيل العبادات كالصلوة والغسل ونحوها فنوايه كقول الاحكام فانها احاديث محدثة
من الشارع لا يعلمها الا هو واما هذا القائل فيرجع فيها ايضا الى اللغة والعرف كما لعاملات لانه لم يقل بكونها
منقولة فانه الامر ان يشار بها بما ثبت عنده من الشرائط فان قلت بجعل المبدأ الحديثة من جانب الشارع
واحدتها فيصير العبادات من باب مركبة في اجزاء تنفي بانتفاء احد اجزائه فلا بد من حصول العلم بجميع اجزائه و
يشترطه فانما اشك في كون شئ جزءا لشرطه فلا يمكن القول بان الاصل عدم المدخلية للزوم العلم بالاشيان
لشبه المبدأ المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاشيان واما على القول بعدم تركيب حديثه فالمكلف هو
المعنى الغوى ولا تامل فيه والباقي امور خارجة عنه يمكن نفي ما شك في ثبوته من الشرائط الخارجية باصل عدم
كالمعاملات واما بناءه ووقع كلام هذا القائل بالبناء على القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بان يوجب بطلان
قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فان الصلوة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يمكنها
الدعاء والغسل بفتح العين وعلى القول بعدم وجود الفيزية الصادقة عن الغوى لا بد ان يجعل على الشرع لكونه اشرف
بما زانه واسمها من غير ما عرف من انه منكر للحقيقة الشرعية بل الماهيات الحديثة ^{منكر} فشم هذا القول بطلان منذ
الذات والبناء على المشهور من ثبوت تلك العبادات ماهيات محدثة بل يجوز اجراء اصل العدم فيها بمعنى انما شككت في كون
شئ جزءا لها او شرطها الصحيح فان قيل يمكن نفيه باصالة العدم او لا بد من الاشيان بما يوجب اليقين بحصول المبدأ في الحاضر
فخر خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تهكم مقدمه وهي انهم اختلفوا في كون العبادات اسما للصححة او الاعم منها
وهذا الخلاف ابيح لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكفي في ثبوت الحقيقة الشرعية وطلق
الشارع تلك اللفاظ فيها فالتراع في الحقيقة في ان معنى اطلاق لفظه على تلك الماهية الحديثة من قبل ايراد الصححة
منها او الاعم والتمتع في هذا التراع يظهر فيما لم يعلم فسادها مما يحصل الاشارة بمجرد عدم العلم بالفساد والصد
المهية عليها او لا بد من العلم بالصححة فع الشك في مدعية شئ في تلك المهية جزا كان او شرط فلا يحكم بمجرد مقتضا
ذلك بالبطلان على الشايات بخلاف الاول للشك في الصححة وانما يظهر من كلام بعضهم من التفرقة بين الشك في الجزا
والشرط وان الاول ضروري على القول الثاني ايضا فلعله ينبغي على المركب لا يتم الا بشام الاجزاء فكيف يوجب صدق
على الشايات مع الشك في جزا شئ اخر لم يفسد ان معنى كلام القوم على الرضا وانقا وكل جزا لا يوجب انقضا
المركب عفا ولا يوجب عدم صدق الاسم في التعاريف الا ترى ان الانسان لا ينبغي بانقضاء اذن منه او اصبح عرفا
بخلاف ما وردت به والحاصل ان لا ريب في ان الماهيات الحديثة امور مخرجة من الشئ ولا شك ان ما احدث
الشئ منصف بالصححة لا غير بمعنى ان حيث لو اقي به على ما اضرع الشئ يكون موجبا للاشارة الامر بالمهية من حيث هو

اشاحي للشيعة لزوم القول بالنسبة لصلوة الظهر مثلا فصوله الظاهر لما ذكره في الملحقين في آخر الملحق
شئ وللناسي شئ اخر وكان الشاك والنوم والضحك والرؤية والمصطر والغزو الى غير ذلك من
الناسي في جزيات مسائل النسيان والشاك في جزيات مسائله وهكذا الى غير ذلك وانما على القول يكونها اشاحي
للانعم فلا يلزم شئ من ذلك لان هذه احكام مختلفة بر د على مية واحدة مع ان الصلوة شئ والوضوء والغسل والوقوف
والسائر والقبلية وغيرها اشيا اخر وكانت اتصاف الصلوة بالثلثين بها فالظن لكل شئ منها اسما اخر
في اشراط شئ شئ اعتباره في نسبه به وجما يؤيد كونها اشاحي الاعم اتفاق الفقهاء على ان ركان الصلوة هي
ما تبطل الصلوة بزادتها ونقصانها عمدا وسهوا اذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا جعل الاعصيانا ولا يربح كونها
منها عند ومع ذلك بعد كوفها لاي ان مرادهم صورة الركوع لا الركوع الحقيقي وان لم يكن صحفان من اشاحي
في الصلوة بمقدار الركوع لاجل شئ من الارض سيما مع وضع اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر انه قد ركع فلا يربو
بطلان الصلوة من اجل زيادة الركوع فالمراد اطلاق الاسم في عرف المنسب عنه حقيقته ولا يخفى الاعم كون الركوع
اسما للاعم من الصحيحه واحسبها بالباد ومحة السلب عن العاري والشرايط وكون الاصل في مثل الصلوة
بظهور الاستعمال في الحقيقة لانه المعنى الحقيقي في الاولين منع واصل المدعى لذلك انما غفل عن حجة الاصل
فان الامر لا يتعاق بالفساد وهذا فاسد عدم انحصار محل النزاع في الاوامر فالامر فرنية لارادة الصحيحه وذلك
لا يسئلزم وضعها لها واما قولهم لا صلوة الا بطور في وجوب المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى
من لاحظ النظائر في قوله لا عمل الامة ولا كلح الابوي ولا صلوة لجاار المسجد الاتي المسجد وغيره لان
الغد المسلم في اصالة الحقيقة انما هو في مثل لاجل في الدار ولما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات
موجودة فيها في الجملة غير ان ليس المراد منها الا في صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى صل الحقيقة فيها وفيما لا يخفى
كونه من هذه الجملة مثل ما انعم فيه خصوص الصلوة والصيام ونحوها مما يحتمل في هذا الاحتمال الخفيف وهو
زاد كونها اشاحي الصحيحه بحيث يمكن عرفانها في الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر
في العرض ولذا كالتداول والعلم هذا التداول في محب المحل والمبتين ولم يحتمل اارادة في الحقيقة والذات الا
لقد تعدر بهذا القول الضعيف وذلك ليس لان الاصل المحل على الحقيقة بل الاصل ضاخر فلان دعوى كون
كأهذه الالفاظ اشاحي للصحيحه صارت فتية محل هذه العبارة على مقتضى القديمة التي هي الموضوع للكلمة لان قالوا
انما يمكن اذا ثبت كون الصلوة اسما للصحيحه والافوضناق بيان نظرها سائما مثل قوله لا صلوة لجاار
الاتي المسجد اذ اردنا اثبات كون الصلوة اسما للصحيحه لسبب مقتضى الحقيقة القديمة ذلك بوجود الدلالة
ان يكون مراد المستدل ان اصالة الحقيقة يقضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقى الباقي فببدا
نقول ان مثل قوله لا صلوة الا بطور مما كان العقل المتقضي عبادة خارج عن سباق النظر وربان على مقتضى
الاصول فلا يبيانه ذلك خلافا لاضافة فان هذه في حيز الباقي ليست الا كشرعة سوداء في بفره ايضا وذلك

منه قد يتحقق بان
سنت ان
من الصلوة
الصحيحه هو الجامعة لا
الموتيه وشرايط صحيحه وانما
الصلوة تنقسم اولا الى اقل
والثاني فاما مقتضى
بعض الركعة
فبغير ما
قل قسم من
قام
حده
لان ركان
الظهر لتمام
من اربع ركعات
باخرها ركانه
فاذا كانت جامعة للصحف
والا فلا يربو من فيها سائر
لو رة او ذكر ركوع او سجود او سجدة
واحدة او شهادتين او ذلك
فاذا علم بان
اسما للصحيحه
يقولون بانها
مع انبساط
الاكثر او
فلا يربو
اما القول بانها
موتيه على عدة او بانها
بصلوة صحيحه او اطلاق الصلوة
عليها مجاز ولا اشتمل بقول
بلك لم يربو
انها
حقيقة في
الذات
ملاحظة
نحو الاصل
والاراد
ان في قول
تختلف التامين
اسما للاعم فانهم يقولون ان
صلوة الظهر اربعة ركعات واحدة لاجزها
من كصفة سائر ركعات واحدة او
شهادتين ذلك يمكن لهم
التمسك في
لصدق
الاسم وهو
الاشارة الى
الاتقان
بعضه
خصم
الكلمة التي
في التقدير
بانها غير
الاسم او
بصلوة لتمام
منسطة
عن صلوة
بيت

معا
شك
بصحة
بعض
مما
مما

منه قد يتحقق بان
سنت ان
من الصلوة
الصحيحه هو الجامعة لا
الموتيه وشرايط صحيحه وانما
الصلوة تنقسم اولا الى اقل
والثاني فاما مقتضى
بعض الركعة
فبغير ما
قل قسم من
قام
حده
لان ركان
الظهر لتمام
من اربع ركعات
باخرها ركانه
فاذا كانت جامعة للصحف
والا فلا يربو من فيها سائر
لو رة او ذكر ركوع او سجود او سجدة
واحدة او شهادتين او ذلك
فاذا علم بان
اسما للصحيحه
يقولون بانها
مع انبساط
الاكثر او
فلا يربو
اما القول بانها
موتيه على عدة او بانها
بصلوة صحيحه او اطلاق الصلوة
عليها مجاز ولا اشتمل بقول
بلك لم يربو
انها
حقيقة في
الذات
ملاحظة
نحو الاصل
والاراد
ان في قول
تختلف التامين
اسما للاعم فانهم يقولون ان
صلوة الظهر اربعة ركعات واحدة لاجزها
من كصفة سائر ركعات واحدة او
شهادتين ذلك يمكن لهم
التمسك في
لصدق
الاسم وهو
الاشارة الى
الاتقان
بعضه
خصم
الكلمة التي
في التقدير
بانها غير
الاسم او
بصلوة لتمام
منسطة
عن صلوة
بيت

لم يتسك احد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لا يثبت في الاجمال باصالة الحقيقة وتمسكوا بالقول بكونها موقوفة
للتصحيح من العباد أو لانضاف ان كون هذه منسقة لبيان النظائر من الأدلة على كون العباد اسما للام في علم الله
اول مما اراده المسندك وايضا نقول بعد التسليم ان هذا انما يدل على ان الصلوة التي لا ظهور لها ولا فاتحة
فيها ليست بصلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم للصحيح كما لا يخفى اذ لو حصل الفاتحة والظهور للصلوة وشككت ان التور
ايضا واجبة مع الفاتحة ام لا فهذا الحديث لا ينبغي كون الصلوة خالية عنها صلوة ولا يدل على ان الصلوة اسم لكل ما جاء
جميع الشاريط ثم اعلم ان الله سبحانه في القواعد المهمة الحكيمية كالصلوة والصوم وسائر العبادات لا يطلق على الفا
الآتية لوجوب المضي فيه ولو خلف على ترك الصلوة والصوم الكتي بمسمى الصلوة وهو الدخول بها فلما وجدها بعد
ذلك لم يزل الحنف ومجمل عدمه لانه لا يثبت في شرعا ولا صوم مع الفساد واقا الوتر في الصلوة او دخل في
الصوم مع مانع من الدخول في الحنف قطع انتهى والظن ان مراده الكتي بمسمى الصلوة في الحنف يعني لو خلف على ترك الصلوة
مثلا في مكان مكره يحصل الحنف في الدخول وافول فيمن قوله عمدة الاصح لوجوب المضي فيها ان
كلامهم في الاوامر والمطلوبات الشرعية وان مرادهم ان الفاسدة لا يكون مطلوبا الا في الحنف فانه يجب المضي في
فاسده لا في مطلق التسمية والاصطلاح ولو لا غرض اخر مثل كونها علامة للاسلام وموجبا لاجواز اكل الذبيحة
ذلك بحيث قلنا بذلك ونحو ذلك وذلك لانزلة ان كان اراد من الاطلاق الحقيقي فلا ريب ان اطلاق الصلوة
مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الله والمتشعبة فوق حد الاحصاء وان اراد من اطلاق الحقيقي فلا
مغنى لتخصيص الحقيقة بالصح والتقصيل اذ محض الامر بالمضي لوجوب كون اللفظ حقيقة في نظر ان مراده الا
على سبيل الطلب المطلوبة فان التسمية في كلام الله مما لا يقابل بالانكار وتسمية البعض ما يفيد ذلك هو
ما رواه الكليني في الموثوق الصحيح لابان بن عثمان بن الفضل بن يسار عن ابي جعفر عليه السلام قال في الاسلام على
خمسة على الصلوة والزكوة والحج والصوم والولاية ولم يناد احد بشيء كما نودي بالولاية فاخذ الناس اربع وتروكا
هذه يعني الولاية فان الظاهر ان المراد بالاربع هو الاربع من الخمس والتخصيص بعبادة هؤلاء فاسدة
كما دل عليه الاخبار وكلام الاصحاب فالاحتذاء بالاربع على هذا الوجه لا يمكن الا مع جعلها اسما للاربع وذلك لا
ينافي كون المظ في نفس الامر هو الصحيح والاكثاف في التسمية لا عم كما نشير من ان التسمية غيرية وان كان المشي
ومن جعله ما ذكره في قوله عليه السلام في الصلوة ايام افرائك فان صيرورة الصلوة حقيقة انما يكون بان لا تكون في
ايام الحيض التسمية بالصلوة انما كانت قبل هذا المعنى وليس المعنى الصلوة التي لا تكون في حال الحيض انما هي
حال الحيض بل المعنى اترك الصلوة في حال الحيض وادعاء التسمية واشتات الشرط هنا فاصلا يجعل واحد كذا
الوجدان السليم لتقدم التسمية وصعابا وطبعيا وما ذكرنا من انا يصح انما فعل عن امان الاركان المحض التي جامعة
لجميع الشاريط وكونها في غير هذه الايام واسمها صلوة لا تقبلها في هذه الايام والمفروض ان كونها في غير هذه
الايام انما استفيد من قوله لا تقبلها في هذه الايام واما على القول بكونها اسم للاربع فلا يرد شيء من ذلك اذ
يصح المنع عن الصلوة مع قطع النظر عن كونها في هذه الايام وفي غير هذه الايام وما ذكرنا من ان في قوله الله

لا يرد شيء

لا يسمي صلوة شرعا ولا صوما مع الفساو لعل نظره ونظر من واقفه الى ان الظن من حال المسلم في ترك الفعل
او الحلف عليه هو فساد الفعل الصحيح فالحث انما هو لاجل التصحیح وعدم التصحیح لانه ليس بصلوة فقد وامن عدم
التصحیح الى نقي الذات فلو نذر احدان بصلی كعتين في وقت خاص فالتفان يكون بها اسم اللانيم ايضاً يقولون يا الفساو
لا تكفى وكذا لو نذر ان يعطي صلواتاً فلا يبر عنده باعطائه لمن علم فساد صلوته ويظهر الثمرة فهل جعل حاله
بالخصوص من جهة نفس الامر لعدم المعرفة بحال المصلی او من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الادلة في
حقيقة العبادة ولا مرجع عنده لاعتبار التصحیح عنده او عند المصلی الذي يريد ان يعطيه مثلاً وعلى هذا فلو حلف ان
لا يبيع الخمر فيحتمل بيعها وان كان بيعها فسادا كما ذهب اليه الاكثر لاجل تحقيق البيع ولا ينافي في ذلك حال فعل المسلم
على التصحیح كما كان ينافي في المثال المتقدم والظن كذلك ان يبيع كقول السبع اسم اللانيم وتنبه المصنف ان
في المعاملات يتم وما يؤيد كونها السامی لازم لانه لا اشكال عندهم في صحة اليمين على ترك الصلوة في مكان مكروه او
مباح مثلاً وصول الخمر بعينها او يلزمهم على ذلك المحال لانه يلزمهم من ثبوت اليمين فيهما فان ثبوتها يقتضي كون
الصلوة منها عبادة والنه عن العبادة مثلان للفساو وكونها فاسدة مثلان لعدم تعاقب اليمين بها اذ هي تتعلق
بالتصحیح على مفر وضمان فهم يحكم بصدقها او بعد تعاقب اليمين لا يتحقق الحث لعدم تحقق الصلوة التصحیح والقول بان
المراد الصلوة التصحیح لولا اليمين لا يجعلها الصحيحة في نفس الامر حقيقة كما هو القائل ويجوز هذا الكلام في المعاملات
ايضاً ان قلنا بل لانه النهي على الفساد فيها ايضاً وما يؤيد اية انه يلزم على القول بان السامی الصحيح ان يقتضيه حال
المصلی اذا اراد ان يعطيه شيئاً لاجل التذرع اذا لم يعلم مذهب وصحة صلوته في نفس الامر فان حمل فعل المسلم على
لا يكفي هنا فان غاية ذلك حمل فعل المسلم على التصحیح عنده والتصحیح قد يختلف باختلاف الاراء فاذا اراد من نذر
شيئاً للمصلی جعله صالحاً يصلح جميع الاركان والاجزاء ولكن لا يدري انه هل يصلح غير الجنبلة بلا وضوء او مع
الوضوء وهو يرى بطلان الصلوة وذلك الصالح قد يكون رايه او راي مجتهد التصحیح والمفروض ان العترة وفقاً
التذرع على تكليفه ولا خفة التصحیح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكان ملاحظه غيره من الاختلافات في الاجزاء
سائر الشروط ولا ريب ان التصحیح من العبادة ليس شيئاً واحداً حتى ينوي عليه في الجمول الحال على حمل فعل المسلم على التصحیح
ولم يفتقر الى ان على من التزم هذه التخصیص والتدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاة وليس ذلك للاجل
كونها السامی لازم وعلته لاجل ذلك لا ينفع المؤمنون في الاعصار والامصار على مذهبهم في جزئيات سائل
الصلوة مثل انه هل يتعد جرم السورة او نذر بها او وجود القنوت او نذبه ويا نعمون بعد ثبوت عدالة نعم
اذ اعلم المخالفه فلا يصح الاقضاء فيما يعتقده باطلاً مثل ما لو نذر الامام السورة او نحو ذلك فالم يعلم بطلان
يجوز الاقضاء به ويصح صلوة لانه انتم بمن يحكم بصحة صلوته شرعا والقدرة الثابتة من المنع هو ما علم بطلانه
وان كان صحيحاً عند الامام فليس هذا الا من جهة كفاية مسمى الصلوة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهب لانه
لا يصح الاقضاء حتى يعلم انه صحيح على مذهب باقي الكلام من حيث انما التمسك بالدين الله ابيه صلى الله عليه وآله وسلم
من ان الحقائق الشرعية كما ثبت في العبادات ثبت في المعاملات ايضاً وهو كذلك وقد ظهر من بعضهم اختصاص ذلك

بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله وسائر العبود على التسمية بالعبادات المحل ايضا
الشبه بالعبادات كون الالفاظ اسما للتحقيق والاعمال لا يختص بمثل الصلوة والقوم بل يجري في سائر العبودية
وهو ايضا بك قال المحقق رحمه الله في الشرايع في كتاب الايمان اطلاق العبادة بضم العين والعبادة بفتح العين
الفاصد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف ليعين وكذا يقرب من العبود وقال الشهاب الثاني رحمه الله في شرحه
البيع وغيره من العبودية حقيقة في الصحيح بخلافه في الفاسد بوجوده من خواص الحقيقة والمجاز فيها كما كابد المعنى الى
التاسع عند اطلاق قوله باع فلان داره وغيره ومن ثم حل الاقرب على كسبه لولا ان زيادة الفاسد لم يسمع احكاما
وعدم صحة التسليم غير ذلك من خواصه ولو كان مشتركين الصحيح والفاصد لقبيل يقسره باحداهما غير من الالفاظ
المشتركة وانفساه الى الصحيح والفاصد من الحقيقة أقول ويمكن حل كلام المحقق على ما ذكرنا من ان الظاهر
والغالب في المسلمين ارادة الصحيح فينبغي ان اللفظ حقيقة فيه فلفظ لا يفسر في المعنى لكونه مجازا وانما
ما ذكره الشارح من دعوى الشارح ان اراد به ما ذكرنا فلا يتغير وان اراد كون المعنى الحقيقي فيه المنع المقدم
عدم سماع دعوى الفساق في صورة الاقرب ايضا لما ذكرنا كظاهرة وانما تسكه بعدم صحة التسليم فلم يتحقق معناه لانه
لا تنكر كون حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت واما قوله وانما التعلق الصحيح والفاصد من الحقيقة
فان اراد ان التقسيم ليس بحقيقة في قسم المعنى فيها اطلاق المضم بل ام من قسم اللفظ والمعنى فليس الشارح
التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى لا ما يطابق عليه اللفظ ولو كان مجازا وان اراد ان الدليل لما دل على كون الفاسد
معنى مجازا فلا بد ان يراد من المضم معنى مجازا ياشتملها في نوعه لانه لا يساعده ظاهر كلامه في اول الكلام الثاني
ان الدخول في العمل على وجه الحقيقة يكفي فيكون صحيحا أقول والظاهر عدم الاكتفاء في الدخول على وجه الصحيح
الايمان بالعمل الصحيح والمفروض ان الحلف انما وضع على الشاذ فان الصلوة والصدقة ليس من باب العزائم
المحتمل وضعه للجمع وللحكمة المنزلة على سبيل الاجازة المحقوقة في ضمن كل من اجازته بل هما اسماء للجمع وعلى
ما ذكره بل يزم الحث وان لم يتمها فاسدا ابريم وهو كما ترى بل هذا لا يصح على المختار ايضا بل يمكن ان يقال ان
يحصل الحث على المختار لو انما فاسدا ابريم فالما بالفساد لما ذكرناه في فوجبه كلامه من ومن وانفسه من ارادة
الصحيح في مثل ذلك وان بنى على المختار اذ عرف هذا فاعلم ان اللفظ انما لا اشكال في جواز اجراء العمل العبد
في وصية العبادات كغسل الاحكام والعامات بل الظاهر انه لا خلاف فيهما كما يظن من كلمات الارباب والاولى ولم
نقف على نصريح بخلافه في كلام الفقهاء واما ما اراه كثيرا في كلامهم من التمسك بالاحتمال واستصحاب اشغل
الذممة واما مبنى على مسألة الاحتمال والقول بوجوبه وسنرفضه فليسنا سيد الدليل به فلا حظ الانتصار وقد
يتمسك بالاجتماع وطريقة الاحتمال في اشياء اصل الحكم كما تمسك في وجوب صاوة العبد بخلافه للشارح
وفي مسألة المنع عن صلوة الاصح وغير ذلك واما استدلالهم بالاصل في وصية العبادات فهو في هذا الاحتمال
وكيف كانت المتبع هو الدليل ولا ينبغي التوهم مع الانتزاع اذا وانفسنا الدليل فكيف وجب الاحتمال ان
كلامه شقون في عدم الفرق بين جعل بالاصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فاقول ان من البقينة ان

انا مكلف

انما مكلفون بما جاء به محمد من الاحكام والشرايع والعبادات وكما ان سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسدا
فكذلك بمعرفة همة العبادات وكما يمكن ان يكون التكليف بالعبادات امر شبي غير معلوم لنا ولا يحصل الاشارة بها الا
بأشياء نراها هي انما كما وردت فكذلك سائر الاحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الاشارة بها الا بأشياء نراها
كما وردت وكما ان اشداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وتجب مكلف ما لا يطاف به حرجا والعمل بالظن في الاحكام
بعد المقصود والتحسس عن الادلة وحصول الظن بسبب حجان الدليل على المعارضات او بسبب اجتناب عدم معارض اخر
فكذلك في مهية العبادات وكما لا يمكن في مهية العبادات التمسك بالاصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع
لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسبب الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التحصيص ويبلغ الاجتهاد والتقليد فيقول
انه لا مانع من اجراء اصاله العدم في اثبات مهية العبادات كفسل الاحكام اذ لو قيل ان المانع هو ان اشتغال الله
بالعبادة في الجملة فاطع لاصالة العدم السابق فيصير الاصل بقاء شغل الذم حتى تثبت المبرر فغلبه وجوب في الاحكام
ايضا فان اشتغال الذم بتحصيص حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم اجالا بالضرورة من بين محله فاطع
ولذلك اشترطوا في اعمال الاصل البراءة واصالة العدم في الاحكام الشرعية الفحص عن الادلة ولا فتن فاعلم ان
انفس الجموع من الاحكام من الشارع ولا تغلب بعد البحث والفحص وعدم حجان دليل الوجوب فيقول الاصل عدم الوجوب
عدم معارض اخر يرجع على ما ظهر علينا من ادلة الاستحسان ولا يمكن ان ذلك قبله ولا يوجب امتزاج امور متعددة وثبوت
حكم فيها الفرقة في ذلك كما تفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع فنخرج الى الاصل البراءة واصال العدم في عدم ما
يدل على خلافه فانها وظننا ه من قبل الادلة فكذلك في مهية العبادات المكملة فاذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجما
المنقول بانضمام الاصل اليان من سلفنا الصالحين يدان مهية الصلوة لا بد فيها من التنية والتكبير والقراءة و
الركوع والسجود وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككتنا في ان الاستعادة قبل القراءة في الركعة الاولى مثلا هل هو
من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا وراينا ان دليله على الوجوب معارض دليل اخر على التذبح تعارضهما
لنا فظننا ان في احتمال الوجوب لا مكان بثبوت دليل اخر يدل على بقاء حيزنا فنبهنا باصل العدم واصالة عدم الوجوب
فانه يفيد الظن بالعدم ويحصل من مجموع الامر بالظن بان مهية العبادة هو ما ذكره غيره وان قلت يلزم تحصيل اليقين
قلنا بمثل في نفس الحكم مع اننا نقول لم يشد انقطاع اصل البراءة السابق وعدم اشتغال الذم السابق الا بهذا القدر
فكيف يحكم بانقطاعه راسا حتى تولى لا يمكن التمسك بالاصل لا تقطاعه بالدليل مع ان ذلك يجري في الحكم الشرعي ايضا
فان من المعلوم ان اصل العدم في الاحكام الشرعية ايضا انقطع بثبوت حكم محمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بان
الاصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم اخر والحاصل انا اذا ثبتنا على كفاية الظن عندنا سد باب العلم فلا فرق بين الحكم
ومهية العبادات هذا مع اننا ان نقول في الاخبار ايضا ما يدل على بيان المهية وان العبادات هي هذه مشتمل
حما الواردة في بيان اداب الصلوة وغيرها في يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الاحكام في اجراء اصاله العدم وقد
ظهر ما ذكرنا انما اثبات مهية العبادات بضميمة اصل العدم مطسوا وحصل لنا ظن من جهة خبر ان هذا
المهية واصال الظن من جهة مجموع ما ورد من الادلة في خصوص جزئها واصالة عدم شيء اخر مما سبق اليه سبيل ينحصر

في الاجماع فلا نفهم معناه فان اراد انه لا يدان فيعتقد الاجماع على ان هذا هو المهية لا غير فلا يسبيل لنا الى مثل هذا
 الاجماع ولو يدعى احد من العلماء وان ادعاه احد فهو ايضاً مثل الظن الحاصل من تلك التواريخ ومن الاصل ولا يتم الا
 بضمته صالحة عدم دليل اخر يدل على ثبوت جزء اخر او شرط اخر له وان اراد ان ما حصل الاجماع على صفة فالمهية موجودة
 جزها فنفية ان هذا ليس اثبات المهية وتعيينها بل هو اثبات لما اندرج فيه المهية جزها الاحتمال اشتمالها على المشيئة
 التي ليست داخلية في صفة العبادة مع ذلك فلا يمكن غالباً كما دار الامر بين الوجوب والحزم في شيء من الاخر او مثل
 الحجر يسبب الله في الصلوة الاضائية ويطلبان الصلوة بتذكر اسقاط الركوع بعكس كمال التجدد مع ملاحظة ^{القول}
 بلزوم صدقها وتدارك الركوع فيما بعد وربما يتكلف دفع هذا الاشكال بان المخالف في المسئلة اذا سلم انه لو كان
 دليلاً باطلاً لكان المهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمها وواضح بذلك التسليم ام لا فهذا يكفي في كون المهية ^{عامة}
 عند الخصم انما ظهر بطلان دليل المخالف وغلطه عن الحق وفيه مع ان هذا انما يتم بالنسبة الى المخالفه الخاصه
 دون سائر المخالفات وذلك لا يثبت المهية مطلقاً ان ظهور بطلان دليل المخالف غالباً انما هو بحسب اجتهاد الخصم
 وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع ان هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف ايضاً بالنظر
 الى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعاً للجهاد المجتهد وهو كما ترى وبزيد شناعة ذلك لو قلنا في الاقوال زيد بن اسين
 كما في الحجر يسبب الله الرحمن الرحيم فان الاقوال فيه ثلثة الحرمه والوجوب والاستحباب وان قلت الاجماع يحصل
 بتكرير الصلوة فيصير الاستماع ومثال هذا القول الى وجوب الاحتياط وهو مع انه لم يتم عليه دليل من العقل النقل
 بوجوب العسر والحرج او الذبح بلا مرجح واما ما اورد على احوال الاصل في ذلك بانها انما يتم اذا اجاز العمل
 بالاستحباب حتى في نقل الحكم الشرعي مع انه معارض باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وان الذم ^{اليقيني}
 مستقيم حتى يثبت خلافه فنفى مع ان الحق في محله كما ينبغي انشاء الله ثم حجية الاستحباب مطلقاً من
 عدم حجته في اثبات نفس الحكم الشرعي انما يكون الاستحباب ثبت النفس الحكم مثل ان يكون الذي غير ناقص
 للوضوء ومثلاً الاستحباب بالطهارة السابقة فاستحباب الطهارة هو المثبت لعدم كون الذي ناقصا واصل العدة
 مقفراً لا يثبت به المهية بل هي بضمته سائر الادلة المثبتة لها كما لا يخفى مع انه مغلوب على المعترض انه كيف يجوز
 في اثبات استحباب غسل الجمعة مثلاً بعد غا من الادلة باصالة عدم شيء اخر يدل على الوجوب فيجزم بالاستحباب
 الذي يثبت من نفس ادلة الطرفين انما هو الفدر الراجح لا شترهما في الرجحان فيبقى في الوجوب تعيين نفس
 الاستحباب مستقاراً من نفس الاستحباب باصالة عدم اذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب واما المعارض
 باصالة عدم كونها العبادة المطلوبة فنفى انه الموجود الخارج كما يجمل كون غير العبادة المطلوبة بمحمل كونها
 محضاً صدها هو الاصل دون الاخر رجح بلا مرجح نفسه يمكن ان ينق الاصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في
 بمعنى عدم حصول اليقين بالاثبات بالعبادة المطلوبة ولا يحصل لهذا الاستحباب الابقاء المكلف به في الذم
 وهو يرجع الى استحباب غسل الذم اليقيني وجوابه ان اشتغال الذم اليقيني مقتضى اليقين بابر الادلة
 اذا امكن والظن الاجتهادي الحاصل من الاصل بضمته سائر الادلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع ان

شغل الذم بما يزيد من ذلك لم يثبت من الأدلة واصل البرائة السابق لم يقطع الايمضا ما ثبت اشتغال الذم
 بروايتها علينا من الأدلة واصلنا ههنا اشتغال ذمتنا بما يظا علينا من الظنون الاجتهادية بثبوتها وقد يمتك
 في اثبات مهنة العبادات بطريق آخر وهو ان يرجع الى اصطلاح المتشرعة وبين المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو
 مطلوب اليه اما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظن وانما على القول بالعدم فمع التزنية الصارفة عن اللغوي بحل
 عاير لكونه اذرب بجازا انه واشبهها لكن يشكل ذلك على القول بكون الفاظ العبادات اسما للصحة الشرعية
 الصفة ظم وعلى القول بكونها اسما للادغم من الصحة لو كان الاشكال والتشكيك في الاجزاء واما وكان الاشكال
 في ثبوت شرطها فبغير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم من عرفنا ونفي الشرط الختم بالاصل واما انما
 لو كان الحيرة والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها اسما للادغم فلان غاية ما يتبادر من الصواب
 مثلا هو ذات الركوع والسجود فيخرج صلوة الميث وكأن يمكن عندهم سلب اسم الصلوة عن صلوة وقع فيها صلوات
 بخوصرة الصلوة ولا يثبت بهاميتها الصلوة تمامها كما لا يخفى وفيه نظر من وجه اما اوله فلان دعوى
 الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرعة انما هو في المعنى المحض الذي ابدع الله في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في
 تفرقة واردة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي واسمى من الصور في الجملة ولا يلزم في ذلك تصوره بالكثر ويحتمل الاجزاء
 والشرائط وما ذكر من الرجوع الى غير المتشرعة والتماسها بما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون
 تصور الكثرة شرطا في كونها من اللفظا لتفصيل المذكور لا دخل له في اثبات ما هو بصدده واما ثانيا فتقول
 انما يبين بيان المهية بالرجوع الى اصطلاح المتشرعة او الله فقوله هنا فما من الكلام الا ان بيان تلك المهية
 المتشرعة وتميزها من بين ما هي من صنعة من المتشرعات مثل ان يقول المعنى المخرج الذي نقل الله اسم الصلوة اليه
 هو ذات الركوع والسجود والشرط بالقبلة والقيام فترجع الى التفرقة عن ثبوتها مما هو الله والثاني ان بعد البيان
 ان المراد بها قد يقع الاشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للوضوع لفردا للمثل انما تعلم ان ذات الركوع والسجود
 هو معنى الصلوة ولكن نشك في ان الصلوة المذكورة اذا كانت بحيث وقع في بعضها فعل كثيرا اكثر من هل
 هو فرد حقيقي لها ام لا نظير ما تقدم في ما السيل في مسألة عدم صحة التلبس والذي يناسب ما يخرج فيه هو المقام
 الثالث لا المقام الاول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلوة الميث لا يناسب المقام واما الثالث فتقول
 لا يتفاوت الحال بعد القولين في الفاظ العبادات اذ حقيقة المتشرعة نابعة لما هي عليه عند الله فان كانت
 عند الله هي الصحيحة فكذلك عند المتشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها وقد بينت سابقا ان الاختلاف
 ليس عزيمة في الحقيقة عرفا وان اضربها عقلا والمعبارة هو العرض خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شاع
 فساده تحت الحقيقة العرفية لا يثبت ان هذه التسمية شرعية ولا يستلزم حتى يجعل من الامور العرفية لانا نقول المعنى
 شرعية والتسمية ليست بشرعية فالتسمية مبنية على طرية العرض والعادة فان الله ايضا من اهل العرض فالتسمية
 وان كان من الامور التوقيفية المحذرة من الله لكن طريق التسمية والطريق العرفي فافهم وبالحيلة لا يفرق بين
 العبادات والعاملات في ذلك الا ترى انهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فتقبل بدخل فيه العرف في التبادر قبل

وان كان الاشكال في كونها اسما للصحة الشرعية

يدخل في مهية اخراج الماء منه وقيل يحصل بقاء المضاف وقيل يشترط المطلق وهكذا وبعضهم فرق بين صب الماء
والغسل ونحو ذلك كما يؤخذ في الفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامة اهل العرف واغلبهم فكذلك يؤخذ
الفاظ العبادات ما هو متداول عند المتشرعة سواء قلنا بلانها اسامي للصحة او للاتم فقولنا مثلا المناد عند
المتشرعة لو كانت الصلوة المتلبسة بالركوع والتسبيح والقيام والقراءة والشهادة والسلام مع كونها مصاحبة ^{للطهارة}
من الحدث والخشوع حصل الشك في ان المهية هل ينتم بهذا المجموع ام يجب فيه كون المصلي في مكان مباح ايضاً فيمكن
اجراء اصل العدم فيه نظراً لاشتراط ذلك في غسل الثياب والعصر فيها وكذا لو قلنا ان المناد من الصلوة هو ان
التكبير والقيام والقراءة والركوع والتسبيح وشكنا في كون الشهادة والسلام ايضاً جزءاً لها ام لا وفي كون
ايضاً جزءاً لها وهل هو شرط طبيعي احرام لا نعم واذ علمنا مدخلة شئ اخر فيه ولو علم بعينه فلا يمكن
اجراء اصل العدم ويجب ابراء الذمة بالاثبات بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ^{شتم} ان الفرق بين الشك
في الجزء والشرطية قد عرفت انه لا وجه له لما ثبتنا كعليه هناك واشترنا اليه في المقدمة ايضاً مع ان تجديد الشرط
والجزء في غايه الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما الى ان الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وانما خبير
بان الشرطية قد يكون داخل في المهية فان قولنا الطهانية بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا
الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن ان يوجب الطهانية في القيام بعد الركوع يمكن ان
يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا ^{تمت} يمكن ان يستفاد مما ذكرنا في
المقام من باب التأييد والاشارة والاشارة يكون مهية الصلوة مثلاً هو التكبير والقيام والركوع والتسبيح
في تحقق كل ذلك مجزئ حصول المهية واما الزايد على المهية وغيرهما من الواجبات فشرط وزياد ولعل ذلك
ينظر اصطلاح العلي في الاركان وجعل الركن في كل من المذكورات المستوي ان يلتصقوا كل منها ينفي الركن
جعل لبلدة الواجبات احكام اخر فليتامل تذييلنا الاول قد ذكرنا بتقديم عرف المش على غيره وهو
بمفهوم مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لا تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذي اعدناه انما هو لا جعل تعيين
المكلفين الخطابين فاذا اخطأ بلهم به فلا بد ان يجعل على ارادة هذا المعنى طمأنينة بالبحث به بل كان عرفاً لا هل لنا
فكذلك ايضاً كالدينار قد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرف الخاص الذي لا يخص به بل وافتق طائفة من قوم
عرف طائفة اخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه اهل المدينة والعرف فاذا اخطأ طائفة الامام مع كونه من
اهل المدينة مع من كان من اهل العرف فهل يقدم عرف المروي عن المروي عن غيره اشكال وانما الرجوع الى العرف
الخارجية ومع عدمها التوقف ^{الشيء} اذا اطلق الشارع لفظاً على شئ مما مثل قوله الطواف بالبيت صلوة
وتارك الصلوة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظن ان المروضة المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجه القول
بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم المظهور وذلك لا يخلو كلام الحكم والقول ببناء في الاحكام
الشائعة لو كان المشبه بحكم شائع والافعال العموم والواجب الوجوب الاجبر والظن ان افعال فلان بمنزلة فلان ايضاً
كل بل هو اظهر في العموم لصحة الاستثناطة ^{فان} اختلفوا في جواز ارادة اكثر من مخون معان في

العرف في جواز ارادة اكثر من مخون معان في

الشرح

فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة...

المشتركة في الالفاظ واحد على اقول فتبين ان في ذلك توقف على بيان مقدمة الاوائل المشتركة حقيقة في كل واحد من معانيه وقد عرفنا ان الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت المراد عنها لفظ للمعنى عليه بنفسه في اصطلاحه التحاطب فنبدا الاستعمال مبن على اعتبار الاستعمال في الحقيقة والقبول الثاني الجاز فان دل على المعنى ليس بنفسه لانا من جهة الغرض وانما المشتركة فانه وان كان قد عين في كل موضع على المعنى نفسه لكن الاجمال وعدم الدلالة انما نشأت من جهة عدمه في الموضوع فالغرض في المشترك انما هو لاجل تعيين احد المعاني المدلول عليه بالاجمال لا لتفسير الالفاظ ان الدلالة من الاطلاق حاصله اجالا لكنها غير معينة متصلة لغرضها بخلاف الجاز فاننا اذا علمنا من ميزان المعنى الحقيقي بمراد فيتوقف في المعنى الواحد حتى يبين بغيره اخرى ولا يتحقق انما من نفسه شي لا اجمالا ولا تفصيلا وهذا معي بان ان الجاز يحتاج الى تعريفين صار فزه وبمعنىه مختلفا للمشارك وقد يكفي تعريف واحد اذا اجتمع في الحقيقة لا اقول ان مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعينين غير معين كما هو بوجه من نظم كلام السكاكي بل مدلول واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لظهور الاجمال بسبب عدمه في الموضوع وانما القيد لا يخرج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح اخر فاستعمال الفعل في طلق الحديث واصطلاح الغرض ليس حثيفا وان كان مستعملا بناوسع له في الجاه وقد استغن عن بيان كيفية اشتراط الالفاظ في اول الكتاب الثاني ان الالفاظ المفردة اعني اليك بثنائية جميع اذا وضعت على كل اخرى في حقيقة نفسى المحكمة في الموضوع ان يكون المعنى مراد في اللغة لعله بذلك مقفرا فوضع الالفاظ من وضع الالفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دالة الالفاظ الموضوع بافاد معنى كل اخرى مدخله لشي اخر او كان الالفاظ شريك اخر في ارادة الواضع بان يريد لغة الالفاظ عليه ايعما لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التيب عليه لافق الالفاظ الواضع يصح بان يوضع ذلك الالفاظ هذا المعنى بشرط ان لا يراد معنى شي اخر بشرط الوحدة ولا يجب ان يتوقف ذلك من الموضوع ايقبل اقول ان الالفاظ الواضع مع الاتقار وفي حال الاتقار لا بشرط الاتقار حتى يكون الوحدة جزءا للموضوع لم كما ذكره بعضهم فيكون المعنى المفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يطمق ما يفتح من بعض المحققين ايق من ان الموضوع له هو الغرض لا بشرط الوحدة ولا عدمه بانفك يستعمل في الواحد وقد يستعمل في الاكثر والموضوع له هو ذاته المعنى في التصورين فان الوجوه الخارجية الذي هو الموضوع له مثله هو حيزي حقيقي وان كان فلا يكون الموضوع له كل بابا بالنسبة الى افراده واعتبار الكلية والحيزية الحليتين الحاسبتين مع ملاحظة انضمام الغير وعدمه لئلا هو باعتبار المعبر ومع عدم الاعمال فالمشبه هو حاصل العلم يكون موضوعا له وهو ان الالفاظ في حال الاتقار لا بشرط الاتقار ولا لا بشرط الاتقار فان شئت فوضع ذلك في اخر نفسك في نفسك ولله هل تجد من نفسك الرخصة بان تقول اني وصفت هذا الاسم له بشرط ان يراه الوحدة او لا بشرط الوحدة ولا عدمه فان هذا الاطلاق والتقييد انما هو باعتبار الواضع لا الموضوع له لظفر عدم ثبوت ذلك الاعتراف الواضع والاصل عدمه والحاصل ان الالفاظ الحقيقية في موضوعه القيد في تمامه وضع الواضع له وفيما نحن في الالفاظ غير المعنى الواحد وهو قوله الالفاظ فاله

فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة...

ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة...

فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة... فان قيل ان الالفاظ قد تأتي في اماكن متعددة...

لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة الا في المعنى في حالة الوحدة لا بشرط الوحدة الشائنة المجاز مثل الحقيقة
 في انه لا يجوز التعدي مما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوع بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع
 نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضاً وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل ان الرخصة لا يجب الرخصة من
 العرب في كل واحد من الاستعمال الا بالجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنوع من العرب تصريح
 بل يحصل لنا من استقراء استعمال اللفظ الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال في ضمن اي فرد من افراد ذلك
 النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذ عرفنا هذا فاعلم انه قد يوجد
 تلك الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعبر في المجاز او نوع من انواع اجنس
 منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز
 فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد في الاستعمال في جزئيات
 الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلاً اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكتنا
 وجبنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له فوازم في تحقق الكل كالتعبير في الانسان
 العين في الرية فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتيادية
 وكنا وحدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركباً حقيقياً كما لا صاع في الانامل
 في قوله تعالى يحلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكفة في اية السرة والى المرفق في الوضوء والى
 الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضاً انا وجدنا العرب يستعمل اللفظ الموضوع
 الحقيقية في المعاني المجازية مع الرية الصارفة من فرداً منفرداً اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازياً واحداً
 وبالمجازات المستعملة وحدها فالباقي لم يحصل لنا العلم بتجويزهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم
 العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم والظن بالرخصة الى ابعده
 المتبادر من التشبيه والجمع هو الفردان او الافراد من مهيبة الشيطان او الاشياء المنقطة في الاسم فيكون
 في ذلك فان المتبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغرض من علام المجاز فان شئت خضرت في مثل ما يثبت
 مسلمين او مسلمين فانه يتبادر من رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسلمان بمسلم او المسلمون بمسكون
 فبعضه في الاعلام المنقطة والمجموعات مفهوم كلي في مفرد ما تجاز مثل المسمى بمسلم او المسمى بثلثا ثم يشق
 ويجمع ويؤتى ما ذكرنا وان لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التشبيه والجمع للزم الاشارة في مثل
 عينين اذا جازنا استعمال الحقيقة في الشمس والميزان او البصر واليبسوع فلا بد التوقف فيلزم ههنا في نية
 لان التشبيه للوعين لا الفردين من نوع والمجاز خبر من الاشارة فكثير الاحتياج الى القران الخامسة
 المتبادر من التكرار المنقبة المفيدة للعموم هو تفرد ما هيبة واحدة وايضاً الاسم المنكر اذا اعتبر بالباع اللام
 او التووين وعلامة التشبيه والجمع حقيقة في الهيبة لا بشرط شي وانما الحقة التووين براديه فرد من افراد تلك الهيبة
 غير معينة واذا الحقة الالف والنون او الواو والنون مثلاً براديه فردان او افراد من تلك الهيبة واذا الحقة الالف

في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة
 في انه لا يجوز التعدي مما حصل الرخصة من العرب في نوعه فان الحقيقة كما انها موضوع بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد من ملاحظة الوضع النوعي ايضاً وان الرخصة في اي نوع حصل والحاصل ان الرخصة لا يجب الرخصة من العرب في كل واحد من الاستعمال الا بالجزئية اذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنوع من العرب تصريح بل يحصل لنا من استقراء استعمال اللفظ الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمال في ضمن اي فرد من افراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الادب الى عدم وجوب الرخصة في الجزئيات اذ عرفنا هذا فاعلم انه قد يوجد تلك الاستعمال في جزئيات صنف من اصناف نوع من انواع العلاقات المعبر في المجاز او نوع من انواع اجنس منها ولم يوجد في صنف اخر من ذلك النوع ولا نوع اخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من انفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من ساير جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد في الاستعمال في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلاً اذا راينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكتنا وجبنا ذلك فيما كان للكل تركيب حقيقي خارجي وكان الجزء مما له فوازم في تحقق الكل كالتعبير في الانسان العين في الرية فلا يجوز القياس باستعمال ساير الاجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتيادية وكنا وحدنا انهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء اذا كان المركب مركباً حقيقياً كما لا صاع في الانامل في قوله تعالى يحلون اصابعهم في اذانهم واليد في الاصابع الى نصف الكفة في اية السرة والى المرفق في الوضوء والى الزند في اية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وايضاً انا وجدنا العرب يستعمل اللفظ الموضوع الحقيقية في المعاني المجازية مع الرية الصارفة من فرداً منفرداً اعني لا يريد في الاستعمال الواحد الا معنى مجازياً واحداً وبالمجازات المستعملة وحدها فالباقي لم يحصل لنا العلم بتجويزهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم جواز الاستعمال فان جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم والظن بالرخصة الى ابعده المتبادر من التشبيه والجمع هو الفردان او الافراد من مهيبة الشيطان او الاشياء المنقطة في الاسم فيكون في ذلك فان المتبادر علامة الحقيقة وعدم تبادر الغرض من علام المجاز فان شئت خضرت في مثل ما يثبت مسلمين او مسلمين فانه يتبادر من رجلان مسلمان او رجال مسلمون لا الرجلان المسلمان بمسلم او المسلمون بمسكون فبعضه في الاعلام المنقطة والمجموعات مفهوم كلي في مفرد ما تجاز مثل المسمى بمسلم او المسمى بثلثا ثم يشق ويجمع ويؤتى ما ذكرنا وان لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التشبيه والجمع للزم الاشارة في مثل عينين اذا جازنا استعمال الحقيقة في الشمس والميزان او البصر واليبسوع فلا بد التوقف فيلزم ههنا في نية لان التشبيه للوعين لا الفردين من نوع والمجاز خبر من الاشارة فكثير الاحتياج الى القران الخامسة المتبادر من التكرار المنقبة المفيدة للعموم هو تفرد ما هيبة واحدة وايضاً الاسم المنكر اذا اعتبر بالباع اللام او التووين وعلامة التشبيه والجمع حقيقة في الهيبة لا بشرط شي وانما الحقة التووين براديه فرد من افراد تلك الهيبة غير معينة واذا الحقة الالف والنون او الواو والنون مثلاً براديه فردان او افراد من تلك الهيبة واذا الحقة الالف

الاول وهو انما هو الذي لا يشارك في اللفظ... العبادات كما لا يستغفر في غيرها... مع نفعه كجمله معناه لا يشارك في العبادات... مع نفعه كجمله معناه لا يشارك في العبادات...

واللام فاما ان يشار بها الى الفرد او لا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والاول فاما ان يراد به الاشارة الى فرد غير معين فهو المعهود الذي وهو في معنى النكرة او الى فرد معين فهو المعهود الخاص والى جميع الا فصول الاستغفار اذا عرفت هذا فاعلم ان دخول حرف النفي على النكرة لا يقتضي اطلاقا تلك المهمة و اذا ثبت ان اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شئ يوجب دخول معنى اخر من معانيه فيما دخل حرف النفي اذا نمت ذلك هذه المقدمة فتقول استعمال المشترك في اكثر من معنى يفتقر الى وجه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع ومنها استعماله في كل واحد منها على البدل بان يكون كل واحد منها مناط الحكم والفرق بينهما الفرق بين الكل الجزعي والافزادى ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يعمى ذلك بعموم الاشتراك والظن انه لا اشكال كما انه لا خلاف في جواز الاضطرار اما الاول فالظن انه لا اشكال في عدم الجواز اما حقيقة فقط وانما الجواز فلا اشتراط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل يكون الجزم مما ينفي الكل بانقائه مع اشتراط كون الكل ماله تركيب حقيقي كما مرث اليه الاشارة وهو ضعف فيما نحن فيه واما المعنى الثاني فهو محل النزاع فتبين في الاول ثالثة الجواز في التشبيه والجمع ودون المفرد وما الجواز في النفي ودون الاثبات ثم اختلف الجوزوز على احوال ثالثة كما ذكرنا في المفرد وحقيقة في التشبيه والجمع والآخر عندي عدم الجواز مطلقا اما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت في المقدمة الثانية من ان اللفظ المفرد موضوع لمعنى الالانفراد والعدول عنه في استعماله في غيره حال الالانفراد ليس استعماله ما وضعه لا حقيقة واما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من عدم ثبوت الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت اعادة اكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني واما ما ذكره بعضهم من ان الصلوة فيه هو ان اللفظ الموضوع للكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له فلا استعمال في المعنى باسقاط هذا الوحدة وهو جزء الموضوع له فيطام فيه ما ذكرنا في المقدمات مع ان في الاستعمال وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة الى سبعين حقيقة وهو الحق بالنسبة الى موارد استعمال العرب واما في التشبيه والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من انهما حقيقتان في فردا وافراد من مهية لافي الشئين المتفقين في اللفظ والاشباكات وللزوم الاشتراك وتكثر الخشاج الى المراد لو كان كذلك والجاز خبر من الاشتراك واما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا الجواز فان الظن بالخازم في التشبيه والجمع انما يرجع الى ما حتمت علائقها الى العلامة والمخبر معا فان الالف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيها الحال في حال من الاحوال فان لفظ عين او عينين مثلا يراد به الشيطان سواء اردت منها الفرد من عين او سبعين مسميين بالعين انما التفاوت في لفظ العين فراد في احد الاستعمالين منها اسعفة الاستعمال الحقيقي المهمة المعينة الواحدة وبشار بالالف والنون ونحوهما الى الفردين منها او اكثر وفي حال الاخر لا يمكن اعادة كل واحد بان يكون مجازا المرسل من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء فلا بد ان يراد منها السبعين بالعين يكون كليا لافراد وبقية الالف والنون الى الفردين من السبعين او اكثر

من صفات النكاح... ما هو محل النزاع ان... المحض الطهر من صفات... النساء لا كل واحد من... الجبص والظلم من صفات... انت وازمن الواسع... ان معنى القبول ليس... واحد من الامر حقيقة... مع ان محل النزاع لا بد... ان يكون قابلا لقول... القائل يكون حقيقة فينا... ايضا فان قلت بعد... ما ثبت جواز استعمال... بعنوان عموم الاشياء... او بعنوان اعادة الجزم... من حيث الجموع عند... بجوزة او تشبيه ذلك... لا نصب القدر على اعادة... ذلك فانما حتمت على... ايات جواز الاستعمال... الذي هو محل النزاع... قلت قد لا يصح الالاف... غير ما هو محل النزاع من... المعاني فيحتاج الى تصحيح... ذلك وتتمثل في الاشكال... وهو قوله تعالى وما هي... ناء وكم وبالمثل اللاتي... في جوارك من ساكنكم... اللاتي ظلمت بين يمين... بشرط في تحريم اوصيات... النساء والصادق للنساء... يجعل المحرم متعلقا بغيره... شاء كما يكون بيانية... مع انهما مستغفر بانك... جزا وعلى هذا الحكم من... ابتدائه فادارة عموم... الاشتراك بينهما لا... مسح لولا اجتماع... يجعل كل من جزا وال... مثل قوله تعالى المناقوش... ولما فقت بعضهم... بعض هذا الاحتمال كما... لا يقبله الطبع عليهم فيها... سخن فلا يمكن اعادة... المعنيين على هذا القول... كذا في اللسان لا... صراطه اذ لا يصح... الاصول في... وما ذكرنا من... لا يشارك في العبادات... مع نفعه كجمله معناه... العبادات كما لا يستغفر في غيرها... مع نفعه كجمله معناه لا يشارك في العبادات...

الاول وهو انما هو الذي لا يشارك في اللفظ... العبادات كما لا يستغفر في غيرها... مع نفعه كجمله معناه لا يشارك في العبادات... مع نفعه كجمله معناه لا يشارك في العبادات...

وهذا واضح مما ذكرنا وهذا الجواز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم إلا أن يقال
 أن مدلول العلاقة ليس محجوراً بالإشارة إلى الاثنينية أو التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص
 برادها اشتان من حيثها وإفرادها يكون التثنية والجمع مستبدلاً بوضع محله فيمكن مع القول بالجواز في هذا
 باجمعه فسبعل اللفظ الموضوع لإفادة الفردين من مهنية أو الأفراد من مهنية في شيئين متفقين في الاسم لا يكون
 فردين من المسمى بهذا الاسم بل يكون مسمى ما شابه الفردين من مهنية معنية وعلاقة المشابهة اشتراكها في الاسم
 الاسم عليهما لفظاً وان لم يرتبطا معني والحاصل تشبه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارته الآن
 ذلك لا يثير فائدة بعد تجوز إرادة الفردين من المسمى بالعين مجازاً وذلك لأن ثمة التراجع في استعمال اللفظ
 ومجازاً يحصل بذلك الجواز فإذا علم بالقرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي فصح الجواز على هذا الجواز في عموم الاشتراك
 فتبوت الجواز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت عدم غاية الإجازة
 وهو لا يبيد وتوقعه فامل مع أن الجواز الأول أقرب إلى شائع من واحد بالأزادة لا يفي بكون القول بوجود ثمة
 ضيق نظير الثمرة الحاصلة في الفردين قول المعتزلة والاستعارة في الواجب التغييرية لأن مورد الحكم
 الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المناهل فامل ولما وقف على من ذهب إلى أن كثر في مجازية
 التثنية والجمع من كون من باب الاستعارة وأما في النفي فظهر الكلام في عامته وأنه حقيقة في جميع أفرادها
 واحدة وإن الجوز فيها إنما يكون بإرادة فرد من أفراد المسمى بالعين مثلاً فيكون خارجاً عن المتنازع ويجوز
 الذي ذكره في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة مستهاناً ببعض من جواز استعمال المشترك في أكثر
 من معنى حقيق أو ظرفي القول حتى قال إن ظرفي الجمع عند النجدة عن الفران فلا مجال عنده في المشترك عند النجدة
 الفرنية وأسندل على ذلك بقوله من الله وما لا يملكه يصلون على النبي وإن الله يبجده من في السموات ومن في الأرض
 والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فإن الصلوة من الله التزم من الملكة الأخفا
 والعبود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم على نهب آخر وأجيب عن ذلك بوجوب الأول
 الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي أي غاية الخضوع أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت
 الشرعية فإدمنه غاية الخضوع ومن الصلوة الإهتاء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يتبع الخضوع
 التكليفي والنكوبي وهذا المراد في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع النكوبي في الكل الثاني إن ذلك
 محالاً لحقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة يصح لا يتم الاستدلال
 بما على ظهورها في إرادة الجمع عند النجدة عن الفران إذ القرينة على إرادة الجمع هي ما موجودة وأما سائر المدا
 فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا وأخرج من جواز الاستعمال حقيقة مطر بان الموضوع له هو كل واحد من المتأ
 لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال إرادة الواحد والأكثر والجواب عن أن الموضوع له هو كل واحد
 من المعاني في حال الانفراد كما ترى في المفردات وأخرج من جواز المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة أما
 على الجواز في المفرد فيان المانع من ضعف ما نكبت بل المانع كما سيحى وأما على كون مجازاً افتقار الوحدة

وهذا واضح مما ذكرنا وهذا الجواز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم إلا أن يقال
 أن مدلول العلاقة ليس محجوراً بالإشارة إلى الاثنينية أو التعدد بل الاثنينية الخاصة والتعدد الخاص
 برادها اشتان من حيثها وإفرادها يكون التثنية والجمع مستبدلاً بوضع محله فيمكن مع القول بالجواز في هذا
 باجمعه فسبعل اللفظ الموضوع لإفادة الفردين من مهنية أو الأفراد من مهنية في شيئين متفقين في الاسم لا يكون
 فردين من المسمى بهذا الاسم بل يكون مسمى ما شابه الفردين من مهنية معنية وعلاقة المشابهة اشتراكها في الاسم
 الاسم عليهما لفظاً وان لم يرتبطا معني والحاصل تشبه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعارته الآن
 ذلك لا يثير فائدة بعد تجوز إرادة الفردين من المسمى بالعين مجازاً وذلك لأن ثمة التراجع في استعمال اللفظ
 ومجازاً يحصل بذلك الجواز فإذا علم بالقرينة عدم إرادة المعنى الحقيقي فصح الجواز على هذا الجواز في عموم الاشتراك
 فتبوت الجواز الآخر الذي هو داخل في محل النزاع غير معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت عدم غاية الإجازة
 وهو لا يبيد وتوقعه فامل مع أن الجواز الأول أقرب إلى شائع من واحد بالأزادة لا يفي بكون القول بوجود ثمة
 ضيق نظير الثمرة الحاصلة في الفردين قول المعتزلة والاستعارة في الواجب التغييرية لأن مورد الحكم
 الفردان على التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المناهل فامل ولما وقف على من ذهب إلى أن كثر في مجازية
 التثنية والجمع من كون من باب الاستعارة وأما في النفي فظهر الكلام في عامته وأنه حقيقة في جميع أفرادها
 واحدة وإن الجوز فيها إنما يكون بإرادة فرد من أفراد المسمى بالعين مثلاً فيكون خارجاً عن المتنازع ويجوز
 الذي ذكره في التثنية والجمع من اعتبار الاستعارة مستهاناً ببعض من جواز استعمال المشترك في أكثر
 من معنى حقيق أو ظرفي القول حتى قال إن ظرفي الجمع عند النجدة عن الفران فلا مجال عنده في المشترك عند النجدة
 الفرنية وأسندل على ذلك بقوله من الله وما لا يملكه يصلون على النبي وإن الله يبجده من في السموات ومن في الأرض
 والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فإن الصلوة من الله التزم من الملكة الأخفا
 والعبود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم على نهب آخر وأجيب عن ذلك بوجوب الأول
 الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي أي غاية الخضوع أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت
 الشرعية فإدمنه غاية الخضوع ومن الصلوة الإهتاء باظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يتبع الخضوع
 التكليفي والنكوبي وهذا المراد في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع النكوبي في الكل الثاني إن ذلك
 محالاً لحقيقة وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة يصح لا يتم الاستدلال
 بما على ظهورها في إرادة الجمع عند النجدة عن الفران إذ القرينة على إرادة الجمع هي ما موجودة وأما سائر المدا
 فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا وأخرج من جواز الاستعمال حقيقة مطر بان الموضوع له هو كل واحد من المتأ
 لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق في حال إرادة الواحد والأكثر والجواب عن أن الموضوع له هو كل واحد
 من المعاني في حال الانفراد كما ترى في المفردات وأخرج من جواز المفرد مجازاً وفي التثنية والجمع حقيقة أما
 على الجواز في المفرد فيان المانع من ضعف ما نكبت بل المانع كما سيحى وأما على كون مجازاً افتقار الوحدة

عند الاختلاف

عند الاطلاق يكون الوحدة جزء الموضوع له فاذا استعمل فيه غايات الوحدة فيكون مجازا الا استعمال اللفظ
 الموضوع للكلمة في الجزء واما على كون حقيقة التشبيه والجمع في انهما في قوة تكرار المفرد ولا يشترط فيها الا
 في المعنى بل يكفي الاتقان في اللفظ كما في زيدان وزيدون وفي ذلك المانع ليس محصرا فيما يملك به المانع
 بل المانع هو ان اللغات توقيفية والوضع لو ثبت في المفرد الا في حال انقراض المعنى في الازالة كما حققنا سابقا
 واما مجازيته فهو وصف على حصول الارضية في نوع هذا الجواز كما اشترنا وان كان ولا بد فالاولى ان يقال العلة
 هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى واما كون حقيقة التشبيه والجمع فبما ان المتبادر منها
 هو الاطلاق في المعنى كما بينا سابقا وحجتنا من خص المنع بالمفرد دون التشبيه والجمع ان التشبيه
 والجمع متعددان في التقدير فيكون نعتا ومدلولها مختلفا المفرد والمدعى في المفرد هو الجواب عن التشبيه
 والجمع بظواهره الا ان براديهما ذكرنا من الاستعارة وحجتنا من خص الجواز بالتقيد ان التقيد بقيد العموم
 فيبعد مختلفا في الابدان وادعاء في الميثاق وجواب عن التجوز في التقيد انما يقيد عموم التقيد في افراد
 المهمة المشبهة لاني المشترك في الاسم كما حققناه الا ان براد الاستعارة كما اشترنا ولعنق المانع مطبقة لوجوب
 الاستعمال في المعين لكان ذلك بغير تحقيقه اذ المراد بالمعنى الحقيقي فيلزم التساوق اذ يكون ح له ثلثة
 معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا واداءهما معا مستلزم لعدم ارادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس
 والمنع من استعماله في المعاني الثلثة واجب عن بيان المراد ليس ارادة المعاني مع بقاء لكل واحد منها منفردا
 بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانقراض في جميع التزاع الى ان ذلك ليس استعمالا في المعين وهذا مشا
 لفظية والاولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا فان اختلف في جواز استعمال اللفظ في
 المعنى الحقيقي والمجازي على نهم استعمال المشترك في اكثر من معنى بان يكون كل واحد منهما محلا للحكم ومورد للتقيد
 والاثبات فبهم من مع وضمهم من جواز مجازا وضمهم من جملة حقيقة ومجازا بالنسبة الى المعين والاولى المنع
 مطبقة للمعنى في معان المسئلة السابقة من ان وضع الحقائق والمجازات وكذا نية نظر الى التوظيف في التقيد
 فرع القرينية المانعة عن ارادة ما وضع له وادارة معنى مجازي لا يمكن ارادة ما وضع له وادارة معنى مجازي لا
 يمكن ارادة ما وضع له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني المجازية الاخر ويتم بذلك عدم جواز ارادة المعين من
 اللفظ وقد استدل على ذلك بان الجواز ملازم للقرينية المعاندة للمعنى الحقيقي وملزوم معاندا الشيء معاندا له
 ومناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الارادتين عقلا كما ان مناط ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد
 قد اعترض على هذا الاستدلال بان غاية ما يثبت كون المجاز ملازما للقرينية مانعة عن ارادة المعنى الحقيقي متقدا
 واما ارادة المعنى مطبقة فلا معنى ان يرى في قولنا اربابا سدابي بدل على ان المراد من الاسد ليس الحيوان اللفظ
 فقط واما هو مع الرجل الشجاع فلا وايضا فقد استعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرتبة في الانسان
 ولا ينبغي بيقوت ارادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بان مرادنا من القرينية المانعة عن ارادة
 المعنى الحقيقي هي المانعة عن ارادة الذات لا مطبقة فكذلك يمكن ان يبقى بان مرادنا منها المانعة عن ارادتها منفردا

بما
 ذلك ليس استعمال
 استعمال اللفظ الموضوع
 للكل وادارة الجواز
 استعمال اللفظ الموضوع
 للكل وادارة جزئين من مفردين
 وانه ان الاجتماع غير معتبر جزئيا
 محل التزاع والاستعمال
 في كل واحد من المعينين
 في جزئها
 مسترر محمد بن محمد
 الحجة سنة 1040

فمن إن يحكم بالمراد هو الأول لا الثاني فكما لا يوجب كونها ما نغز عن إرادة المعنى الحقيقي فصن المجازي
كذا لا يجب كونها ما نغز عن إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما مورداً للنفى والاثبات أو لا
ويمكن الجواب عن الأول بأن ذلك مبني على كون اللفظ موضوعاً للمعنى لا بشرط الاتقار ولا عدمه حتى يصح القول
بكون اللفظ مستعملاً في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الأصل السابق بطلان ذلك ولكن يدعي أن ذلك مستعمل
لفظية فإن ما يرجع إلى عدم تسمية ذلك استعمالاً في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء الحقيقي على حقيقته والأول
أنه صدق استعماله في المعنويين كما منظر ذلك في جواب حجة المانع مطبق في البحث السابق فالأولى في الاستعمال
هو ما ذكرنا وأما الجواب عن الثاني فإن إرادة الخبز في المركب كإرادة الرقيم من الإنسان إذا استعملت في إرادة
الإنسان غير معلوم لا مجتمعاً مع الكل لا بالذات بل بعدم معلوم غاية الأمر إقناعها بالاتباع لا بمعنى التصديق اليها بل
الاتزام وإقناعها من اللفظ عفاً كما في دلالة التمييز بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلالة الأشتاق
غير المضوذة من اللفظ كدلالة الأيتين على أقل الجمل وهذه الدلالة مركبة في نظر أرباب الفقه وأيضاً المراد
الاستعمال في الشيء هو الاستعمال فضلاً لا الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه تبعاً كما لا يخفى وقد عرفت أيضاً
التزاع المفسد في هذا المقام هو أنه هل يجوز استعمال اللفظ في الموضوع له وغيره أم لا وليس يلزم في كل ما استعمل
في غير الموضوع له أن يكون له فريضة ما نغز عن إرادة الموضوع له غاية الأمر أن يسمي للاستعمال اللفظ في
الحقيقي والكافي لا الحقيقي والمجازي فإن الكتابة إنما استعملت في غير الموضوع له مع جواز إرادة ما نغز
له فثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام الفريضة المعادلة للحقيقة لعدم ضرورة الاتزام والجواب عن ذلك
أما أولاً فيما قيل إنه إنما يتم لو قلنا إن الكتابة هي إرادة المعنى غير الموضوع له من اللفظ بل إقناعها إلى الفريضة
المانعة وأما إن قلنا بأنها إرادة المعنى الحقيقي لينقل من المعنى المجازي فلا إذا لا ينقل استعمال اللفظ
غير ما وضع له عن الفريضة المانعة عن إرادة ما وضع له فلا يصح فرض المعنى من اللفظ بل يستعمل في المعنى الموضوع
له وغير الموضوع له معاً وصحح بان لهم في تعريف الكتابة طريقتين المحقق القناري في شرح المنهاج لأن
المفروض أن المجاز إنما حصلت بإسقاط مبدأ الوحدة ومع إسقاطه صححت إرادته مع المعنى المجازي لأن الفريضة
كما أنها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي لا بد أن يكون مانعة عن إرادة المعنى المجازي لإقناعه والراغبين المراد
الآن بقى أن الفريضة مانعة عن المجازات إلا أن يفهم فريضة على إرادة بعضها كما في ما نحن فيه فإن
المفروض وجوب فريضة أخرى على إرادة المعنويين كما في المشتق لثابتهم والافتكف يعلم إرادة المعنويين
من اللفظ ومع ما عرفت من كون أوضاع الحفاش والمجازات وحدانية فالأمر واضح والمشتق كالمفعل
والمفعول والصفة المشبهة حاضرة فيما نلبس بالمبدوء دون ما وجد المبدوء فيه في حال التكلم فكذا هو بعضهم
يكون قولنا زيد كان قائماً فعدا وسببها قائماً مجازاً والظن أن هذا قائم في إعادته جماعة مجازاً فيما لم
يلبس بعد سواء أريد بذلك إطلاقه على من لم يلبس بالمبدوء وأما ثانياً كما قلنا نجعل البحث فيما يتناصان
وقامت الفريضة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكتابة وقد عرفت أن إرادته في المقام الفريضة المانعة قائم ما يمنع

الاستعمال في الشيء هو الاستعمال فضلاً لا الاستعمال فيما يتبعه ويستلزمه تبعاً كما لا يخفى وقد عرفت أيضاً

فإن أراد باللفظ

عن ارادة المعنى الحقيقي منفردا ويجتمع مع المعنى المجازي في خارج محل النزاع فان التراجع في هذه المسئلة مثل
 المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان ارد يكون هناك ارادة المعنى
 الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كون من باب الكناية فمنه وقد ينزى انهم بان الفرعية المانعة عن ارادة الحقيقة في الجا
 انما يمنع عن ارادتها تلك الازادة بدلا عن المعنى المجازي وانما بالنظر الى ارادة اخرى منسمة لها فلا اراد
 من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من النظم معا هو كون كل واحد منهما مأمرا بآرادة علي حدة بالاعتبارين وهذا
 الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الازاحة انما هو من باب خول المجاز
 في العام الاصولي على ما صرح به في حواشي لم وقال انه هو المراد في المشترك انهم ولا يخفى ان ارادة
 كل واحد من الازاد في ضمن العام ليس بآرادة مشاركة بل المراد كل واحد بعينه ان لكل الازادى وليس هنا
 ارادتان مفضاتان فبعض المحذور ومن لزوم اجتماع المتناهيين لعدم وجوب ارادتهما من البدلية ارادة
 وهذا لكل واحد كما هو التحقيق مع ان الظن ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
 يستلزم فرعية معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى الاز
 نائبة له واحتمح من قال بالجواز عدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فان لم يكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع
 الازادتين عند المتكلم ويظهر جازما تقدم ولعله نظر في تعدد الازادة وقد عرض عطلة له وزاد من قال
 بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه
 مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موصوفا للمعنى لا بشرط وقد ع
 بطلانه واحتمح من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط تقيده الوحدة المعبره في الموضوع له فيكون مجازا
 بمعنى المعنى الموضوع له والمعنى الحقيقي وحده فاذا اراد بكل واحد من المعنيين على سبيل الكل الازادى كما هو
 محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط تقيده الوحدة فيكون مجازا لان ايراد معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون
 باب عموم الجواز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضع وانما ما فصل بان
 في محل النزاع من المعنى المستعمل في ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيدا الوحدة فالما نفع مستظرف لان المجاز
 معانده للحقيقة من وجهين من جهة الفرعية المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون
 اعتبار الازاد انما هو لان المعنى الحقيقي بصير مجازا باسقاط تقيده الوحدة فالفرعية اللازمة للمجاز لا تمان
 فبها مع ان ذلك يستلزم عدم الفرعية والكناية والمجازح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقا
 قيدا الوحدة ومع اسقاط بحث ارادته مع المعنى المجازي ان الفرعية كما انها من ارادة المعنى الحقيقي لا بد
 ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والامر بتعيين المراد الا ان يقول ان الفرعية مانعة عن
 المجازات الاخر الا ان يفهم فرعية على ارادة بعضها كما في ما نحن فيه فان المفروض وجوبها فانه في غيره
 على ارادة المعنيين معا كما في المشترك انهم والاذك بجهل ارادة المعنيين معا كما في المشترك انهم والاذك ب
 يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الخطاب والمجازات وحداثة فالامر او صح

من ارادة المعنى الحقيقي منفردا ويجتمع مع المعنى المجازي في خارج محل النزاع فان التراجع في هذه المسئلة مثل
 المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان ارد يكون هناك ارادة المعنى
 الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كون من باب الكناية فمنه وقد ينزى انهم بان الفرعية المانعة عن ارادة الحقيقة في الجا
 انما يمنع عن ارادتها تلك الازادة بدلا عن المعنى المجازي وانما بالنظر الى ارادة اخرى منسمة لها فلا اراد
 من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من النظم معا هو كون كل واحد منهما مأمرا بآرادة علي حدة بالاعتبارين وهذا
 الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الازاحة انما هو من باب خول المجاز
 في العام الاصولي على ما صرح به في حواشي لم وقال انه هو المراد في المشترك انهم ولا يخفى ان ارادة
 كل واحد من الازاد في ضمن العام ليس بآرادة مشاركة بل المراد كل واحد بعينه ان لكل الازادى وليس هنا
 ارادتان مفضاتان فبعض المحذور ومن لزوم اجتماع المتناهيين لعدم وجوب ارادتهما من البدلية ارادة
 وهذا لكل واحد كما هو التحقيق مع ان الظن ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
 يستلزم فرعية معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى الاز
 نائبة له واحتمح من قال بالجواز عدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فان لم يكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع
 الازادتين عند المتكلم ويظهر جازما تقدم ولعله نظر في تعدد الازادة وقد عرض عطلة له وزاد من قال
 بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه
 مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موصوفا للمعنى لا بشرط وقد ع
 بطلانه واحتمح من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط تقيده الوحدة المعبره في الموضوع له فيكون مجازا
 بمعنى المعنى الموضوع له والمعنى الحقيقي وحده فاذا اراد بكل واحد من المعنيين على سبيل الكل الازادى كما هو
 محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط تقيده الوحدة فيكون مجازا لان ايراد معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون
 باب عموم الجواز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضع وانما ما فصل بان
 في محل النزاع من المعنى المستعمل في ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيدا الوحدة فالما نفع مستظرف لان المجاز

معانده للحقيقة من وجهين من جهة الفرعية المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وان اراد مطلق المدلول من دون
 اعتبار الازاد انما هو لان المعنى الحقيقي بصير مجازا باسقاط تقيده الوحدة فالفرعية اللازمة للمجاز لا تمان
 فبها مع ان ذلك يستلزم عدم الفرعية والكناية والمجازح لان المفروض ان المجازية انما حصلت باسقا
 قيدا الوحدة ومع اسقاط بحث ارادته مع المعنى المجازي ان الفرعية كما انها من ارادة المعنى الحقيقي لا بد
 ان يكون مانعة عن ارادة المعنى المجازي الاخر ايضا والامر بتعيين المراد الا ان يقول ان الفرعية مانعة عن
 المجازات الاخر الا ان يفهم فرعية على ارادة بعضها كما في ما نحن فيه فان المفروض وجوبها فانه في غيره
 على ارادة المعنيين معا كما في المشترك انهم والاذك بجهل ارادة المعنيين معا كما في المشترك انهم والاذك ب
 يعلم ارادة المعنيين من اللفظ ومع ما عرفت من كون اوضاع الخطاب والمجازات وحداثة فالامر او صح

فان قيل مستعمل اللفظ مع المعنى المجازي في خارج محل النزاع فان التراجع في هذه المسئلة مثل
 المسئلة السابقة فيما يمكن ارادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن اصلا وان ارد يكون هناك ارادة المعنى
 الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كون من باب الكناية فمنه وقد ينزى انهم بان الفرعية المانعة عن ارادة الحقيقة في الجا
 انما يمنع عن ارادتها تلك الازادة بدلا عن المعنى المجازي وانما بالنظر الى ارادة اخرى منسمة لها فلا اراد
 من ارادة المعنى الحقيقي والمجازي من النظم معا هو كون كل واحد منهما مأمرا بآرادة علي حدة بالاعتبارين وهذا
 الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء وفيه ان دخول المجاز في الازاحة انما هو من باب خول المجاز
 في العام الاصولي على ما صرح به في حواشي لم وقال انه هو المراد في المشترك انهم ولا يخفى ان ارادة
 كل واحد من الازاد في ضمن العام ليس بآرادة مشاركة بل المراد كل واحد بعينه ان لكل الازادى وليس هنا
 ارادتان مفضاتان فبعض المحذور ومن لزوم اجتماع المتناهيين لعدم وجوب ارادتهما من البدلية ارادة
 وهذا لكل واحد كما هو التحقيق مع ان الظن ان الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان ان المجاز
 يستلزم فرعية معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وانما هو لاجل الدلالة على المعنى الاز
 نائبة له واحتمح من قال بالجواز عدم تنافي ارادة الحقيقة والمجاز معا فان لم يكن هناك منافاة فلم يمنع اجتماع
 الازادتين عند المتكلم ويظهر جازما تقدم ولعله نظر في تعدد الازادة وقد عرض عطلة له وزاد من قال
 بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه
 مع ما عرفت ان الاستعمال لا تعدد فيه مع انه لو صح فانما يتم على القول بكون اللفظ موصوفا للمعنى لا بشرط وقد ع
 بطلانه واحتمح من قال بكونه مجازا بان ذلك يستلزم سقوط تقيده الوحدة المعبره في الموضوع له فيكون مجازا
 بمعنى المعنى الموضوع له والمعنى الحقيقي وحده فاذا اراد بكل واحد من المعنيين على سبيل الكل الازادى كما هو
 محل النزاع فيستلزم ذلك اسقاط تقيده الوحدة فيكون مجازا لان ايراد معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون
 باب عموم الجواز الذي لا نزاع فيه والجواب عن ذلك بعد بطلان اصل الجواز واضع وانما ما فصل بان
 في محل النزاع من المعنى المستعمل في ان كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيدا الوحدة فالما نفع مستظرف لان المجاز

المبدء هو المعنى العام والأفلا منافتح ولا يلزم اجتماع الضدين السراج انما لا يفهم من لفظ المشتق الا
الذات المبهمة والحديث والنسبة ولكن يتبادر من حصول المبدء في زمان صدق النسبة المحببة ولا يذهب عليك
ان هذا الزمان ليس باحد من الازمنة المعهودة بل هو اعم من الجميع فلسنا ندعي دلالة على زمان كيف وقد اهلج
العربية على ان الدال على الزمان انما هو الفعل الازم انهم يفتيدون هذا الفعل بانهم ما يقرون باحد الازمنة
الثلاثة يخرج اسم الفاعل وما في معناه ولا منافات بين ذلك وبين ما يقولون ان اسم الفاعل بمعنى الحال
الاستقبال يجعل عمل النصب وبمعنى الماضي لا يجعل فان مرادهم بالاقران باحد الازمنة في هذا الفعل انما هو
الوضع ومرادهم في اسم الفاعل انما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد وجب بان هذا هو مقتضى الوضع الثانوي
الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وانما في الفعل بمقتضى الوضع الاول وهو بعيد فان غاب عنه لم يكن ان بدعي فيه
الوضع الثانوي والتبادر من جهة لغاها والحال فتم فان ذلك يتم لا يطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بالانبا
هو والتبني والحاصل ان تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كما يجوز مدعيها فلا يوجب للهواء
المتقلب عن الماء هو ماء حقيقته ومرادنا من هذه النسبة ان من الجزية الصريحة او اللازمة للنسبة التقييدية
فان قولنا رب ماء صافا يقتضئ النسبة وكيفية لزم الاخبار عن الماء بالصفاء فلا يظن هذه النسبة ويعتبر
الانصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقته وان صار في
زمان التكلم كدرا وقد يكون كك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك اشترى ماء صافيا وكل الحاصل
في الجوامد كقولك اشترى عبد او اشترى خرا فان حقيقته وان كان ما يشترى به لم يصير حين التكلم
خرا حجة فانها ما لم يكن حقيقته المشتق فلا يستعمل في الازمنة الثلاثة والاصل في الاستعمال الحقيقة
خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما يتبين سابقا فلا سند
بعضهم بعد الاستدلال بذلك بان معنى المشتق من حصول المشتق من اي خرج من القوة الى الفعل فيشمل
حقيقته وفيه مع انزني في الاستدلال الاول لان مفاده ارادة الحوضه للمعنى العام منع قد عرفه حجة
مشرط بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السبالة امتناعها لانها تقتضي شيئا فشيئا وهو قبل
حصول اجزائه غير متحقق وبعده مفقود والحج اعني العرف في ذلك ولا يسبب العرف بحكم على من يكلم وهو
مستغل به ولو مجرد منه انه متكلم ولا يضره التكويت القليل بمقدار التنفس او ان يزيد بل بقدر شرب الماء فيه
في بعض الاحيان وحجته من شرط البقاء في الحدوث دون الثبوت انه لو كان شرطا لم يلزم ان يكون الطلق
المؤمن على النائم مجازا ان لا تصديق في حال النوم واجيب عن ذلك بان ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل
في الخزانة حال النوم وان لم يكن خاصا في المدرك وحجته من ضمن الاشارة بماطر على المحل صفة
وجودية انه لو لم يكن كذلك لم يكن كون الاطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحوضه
السابقه حقيقته وهو خلاف الاجماع وايضا يلزم ان يكون اكابر الصحابة كقار حقيقته وقد يجاب عن الثاني
بان ذلك انما هو من جهة الشرع لا اللغة والحج المنع في الجميع لغزوغنا فيه وحجته من شرط البقاء في

بما قاله
المصادر من قول
القبيل
انها قائم
فانما حال النطق فكيف
تكون ذلك قلنا ما كان
صغرى وكبرى فالنسبة الموحدة
في المشتق لا يفيد الا مجرد
التبني والتبدي
فان
المتحقق ان معنى
المشتق هو
اسم
سببها
سأ هو وجب من وجه
الذات المتكلم
في ظرف العمل
الى ذات المبدء كما
ان في بعض المحققين معنى قائم
على هذا هو التبني والقيام ولا دلالة
على احد الازمنة وانما النسبة كبرى
استواء مع في الوجود ان
فان كان ظرف
هذه النسبة
هو اللفظ على
تبادر
مثل هذا
اللفظ كما في
روابط الزمان
ان فان الظاهر
منه هو انما في زمان الاخبار
وزمان النسبة فيقول من ذلك ان
المشتق يتبادر منه التبني حال زمان
النطق وبالنسبة حال معنى هذا الترتيب
التبني والقيام متحد مع زيد في
الوجود ولا يربطها
تبادر
حال النطق في زمانه
كون زيد
فان حال
النطق في زمانه
من ذلك
كون معنى التبني
بالقيام والتبني حال
النطق فليس يرتد عن الوجود
الجهة مشواه خسرته من الوجود
الظاهر من صلوات
السلامة
عليهم من النبي
ومومنين

المحكوم بدون المحكوم عليه هو انه لو اشترط في المحكوم عليه ايضاً للزم عدم جواز الاستدلال بثبوت قوله تعالى
 الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة ولا تقبلوا لَهُم ميثاقاً ولا رزقاً من الله ولا من احد من الناس الا انهما
 اتفقا على ذلك فلو اتفقا على ذلك لم يكن رزقاً من الله ولا من احد من الناس الا انهما اتفقا على ذلك فلو اتفقا على ذلك
 وظاهرهم اعادة الحقيقة فيكون المشتق حقيقة في كل واحد من الازمنة اقول ويلزم من ذلك ان ذلك
 القائل بقول يكون المشتق حقيقة في المستقبل ايضاً وقد يجرب ان ملاده ان المحكوم عليه حقيقة فيما ليس بالبدء
 في الجملة يعني المعنى العام السابق لهما هو ان لا يشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل تماماً اولاً فلا في هذا
 الكلام مبنى على ان المراد بالتحال واخوه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه واما
 ثانياً فلان المشتق كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وان كان محكوماً عليه فلو جعلنا حقيقة
 في القند المشتركة لزم الاشتراك والمجاز اول منه وكونه محكوماً عليه من غير التجاز مع ان الاستدلال به
 من لم يتلبس بعد من الاطلاق اوله يوجد ايضاً هو من قبيل الاستدلال بالحطبات الشفاهة فان ذلك الخطأ
 لا يثبت الاصل التكليف واما خصوصاً فكيفما ثبت دليل خارج كاجماع وغيره واما على ما حققنا
 النزاع من عدم مدخلية الزمان اصلاً وعدم اعتبار حال النطق فلا اشكال اذ المراد ان المتلبس بالزمان والاشارة
 مثلاً حكمه كذا سواء كان تلبس حال النطق او قبله او بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وان طال المدخل
 لان اجراء الحكم ناسخ بالاستصحاب وغيره من الادلة التي ينبغي ان لا يتبادر اليك شفاهاً
 فقد يكون المبدء حالاً كالضارب المضروب وقد يكون ملكة وقد يعبر مع كونه ملكة كونه حرفاً وصفة مثل الجار
 والتجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظاً محتملاً كالحال والملكه والحرف كالفاري والكاتب المعبر بالالتبس وعدم
 التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها بسبب حصول النسيان وفي الصانع لا
 الطويل بدون قصد الرجوع واما الاعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوماً او يوماً بل وشهراً او شهراً ايضاً
 مع ارادة العود غير مضر وبصدق على من لم ينس ومن اعرض بقصد العود في العرفان من تلبس بالمبدء فيها وان
 طرء الضد الوجودي لاصل فلك الفعل ايضاً واما في الاحوال فالالتبس فيها ايضاً يختلف في العرف فاما في
 المصادر والسبب في الاشتغال بجزء من اجزائه واما في غيرها كالتوارد والباخر وغيرهما من الصفات
 والباطنة فالعبر بقاء نفس الصفات وذلك لخلط على بعض الناظرين واشتبه عليه الامر ما حدثت
 في المقصود فقال ان اطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة ان كان انضاف للذات بالمبدء اكثر مما يثبت
 يكون عدم الانضاف بالمبدء مضمحلاً في جنب الانضاف له لئلا يكون الذات معرضاً عن المبدء وراغب عن سواها
 المشتق محكوم عليه ووسواء طرء الضد الوجودي ولا لانهم يطعنون المشتق على المعنى المذكور من دون
 نصب لفظة كالكاتب والجار والفاري والذات والمعين ونحوها ولو كان المحل متصفاً بالضد الوجودي
 كالنوم ونحوه والفول بان الالفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعات للمكان هذه الافعال مما ياتي عنه
 الطبع السليم في اثر الامثلة وغيره موافق المعنى مما يدل على ما في كتب اللغة انتهى وبعبارة ملحقنا

لا ينبغي عليك

لا يخفى عليك ما فيه إذ الحق ذلك فقول أن ما جلوه ثمرة التزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المسمومة
يتبع التأمل في وضع الثمرة منها فإن الثمرة يجوز أن يكون السبد فيها هو المذكور في الشجرة أيضا يتصور نظرا
يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالسبد فيها إلا أن يحصل للشجرة حالة لا يحصل
معها الثمرة أصلاً بالتحترق ونحوها شبه النسيان للانسان ويجوز أن يكون هو الحال والحال أيضا يحصل لمعينين
أحد فاصيرورة ثمرة مثل أغد الجير والثاق المعقود المعقود والحال قطعت بالثمر والتمر تفرق كل موضع يرد عليك

السبب الأول في الأمر والتفويض في السبب الأول في الأمر

فإن الأمر على كراهة أكثر الأقسام فهو طلب الفعل والقول المستعمل والأمر في العجب العجيب مع
كما اختار جماعة وشبهه في آخر البحث بالمراد العالي من كان له تقوى وجب الطاعة فعلاً أو شراً وقبل
هو الطلب من العالي ومما قيل بالاشتراك مع ذلك بين الفعل والثاق وغير ذلك بعيد لخدمته وأنها والحجاز خبر من
الاشتراك والاستعمال في الحقيقة وظن أن من يقول بان الأمر عن المركب من أمر حقيقة في الوجوب ومن
يقول بالفعل الأول ولا بد أن يقول بربنا سبب غير هذا الاصطلاح معناه العرف في الاستعلاء ظاهر في الأمر الأول
مضى لظهور العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى وهو الظاهر عند السبادر والابان والاختار مثل فيلجند
يخالفون الخ وما فعلت أن لا تجعل لمرتك ولولا أن اشتق على التواتر منهم بالسواك وقوله بغيره بعد قولها
أما من يارسل الله حيث طلبت عنها أمر لجهنم التي وجدنا بالإنسانا شافع فكما ثبت كون الأمر وصدر عليك
هذا المفهوم يستفاد من الوجوب لأن كون المشتقات من هذا السبب حقيقة في الوجوب وكون السبب لهم منه
كما ترى فالوجوب ما خوفي مفهوم الأمر فأكبرها الأول مناسب لغناه العرفي للسبادر ومن يقول بعدم افادة
الوجوب ولا باخذ الوجوب في مفهوم الأمر فوأمنا من يقول بان الأمر هو الطلب من العالي لمن حيث لم يستعمل
وقد عرفت بطلانها وأيضاً الاستعلاء في مفهوم التدبير ويجعلهم من التدب واستغفر بطلانهم
وأصح من قال بعدم افادة لفظ الأمر الوجوب بتقسيم الأمر الواجب والتدبير هو لا يستلزم كون حقيقة
أدواريدان الأمر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وأن أريد الأمر فلا ينفص مع أنه ينقسم إلى الحقيقة الحقيقية فيها اتفاقاً
كالخير والتعجيز ومجربها وكذا الكلام في قولهم إن المندوب طاعة والطاعة فصل المأمور به فإن الطاعة
أما فصل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب فصل المأمور به الحقيقي فقط وأن أريد الأمر من المأمور به الحقيقي
فلا يجيبهم نفعاً ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن كالمسبب الاستعلاء كالمندوب فانه ارشاداً وهذا
ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد أن يميز بين انقسام طلبه بالتميز بين الألفاظ التي يطلب بها حتى يعلم أنها
أمر وإيهام تدبير ارشاد وقد ظهر لك أن الطلب إذا كان بما يشق من أصل الأمر كقولك بكذا وانت أمر
بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو حقيقة وإنما كان الطلب من العالي بغيره يشق من لفظ الأمر كما الصنع
الموضوعة للطلب مثل الفعل واخواته ووريدوا خواتمه هو الذي جعله الأصوليون أصلاً على حدة وحمل
نسباً وبأسبق قرايمهم في دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصور على صور واحد هذا إن العالي إذا

والاستعمال فيها والاصل فيه حقيقته وقد عرضنا استعمالها في غيرها وقد دللنا على كونها حقيقته في الوجوب
 فقط وجبته الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض المسائل بالاوامر المطلقة من غير
 تكبير واجماع الامامية على ذلك والاول مدحوع بان الظاهر ان اسناد الانتم من جهة دلالة لفظه والاصل عند
 طرو وضع جديد والاجماع اوسلم فلا ينبغي كونها حقيقته فيه في اللفظة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات
 والاحبار مثل قوله ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من غير حساب فان امثال الامر طاعة وثلث الطاعة هي
 وفيه منع كناية الكبرى مع انه لو لم ذلك لم في الدلالة عليه لفظه ايضا ولا خصصنا ذلك بالشرع اذا الواجب ليس
 الامامة تاركه غاصبا ومثل قوله اطعوا الله واطعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة
 على عدمه من ابيهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم خفيظا ومثل الاجبا
 الدالة على وجوب طاعة الائمة وان اطاعتهم مغضنة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الاقتداء لا
 والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان تدبا قديك والحاصل ان الائمة دلالة هذه الايات والام
 الاعلى عدم جواز مخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما يطلبوا به بصغرها فاعلم ما في معناها مع ان الظاهر ان المراد
 الاخبار وانهم هم احق بالاتباع من الجيت والطاعون واسماها كما قيل والاتباع اعم من المدعي كما لا يخفى
 حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقته في شئ لان الطرفين منصرف في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمترو
 منه مغفول لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجهل وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا
 بل يكفي الظن ومنع الاختصاص ثانيا ثبوتها بما ذكرنا من الادلة وبظهر عن الشافعيين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوب
 تنبيهه قال في المعالم المستقاة من تنبيهه مضافا الى اننا المراد من الائمة على ما مر في المتن
 كان شافعي عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية لهما من اللفظ لاجل الحقيقة عند انفا الراجح
 الخارج فيشكل التعلق في اثبات وجوبه بمجرد ورود الامر به عنهم وبقية بعض من تاخر عنه كصاحب التفتيز
 وبره عليه ان هذا مما يصح اثبات استعماله في التدب بلا فريضة خالصة والقطعة ونفهم ارادة التدب من دليل
 اخر ولو ثبت وايضا قد عرضنا المجاز الرابع رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معرفة شافعي انه مع
 الحقيقة ثم اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعها بدلا فيصير حقيقة في المعنى الثاني واتى له باثباته فيما نحن
 مع انه لم يبدع فيه والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال
 في غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ان اللفظ الذي اوردوا صبره في خلافه شرعية في المعنى
 الشرعية استعمالها في المعنى الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك جعلها المنكروا عند الضرورة في المعنى اللغوية
 منهم وكذا العام مع انه يبلغ في التخصص الى ان قيل ما من عام الا وخصص وايضا تلك الكثرة انما حصلت على حصة
 مجموع الروايات عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فانهم
 فان اوردوا مع الامر عقبة على ان معانيها في الائمة على ما يكون بل لا بد من الوجوب كحقيقته
 في الوجوب المجازي التدب والاباحة والنزول وانما يفتيها الما قبل المحل الذي هو الامر من اهل علمه عرض انتهى

والاستعمال فيها والاصل فيه حقيقته وقد عرضنا استعمالها في غيرها وقد دللنا على كونها حقيقته في الوجوب
 فقط وجبته الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصحابة على بعض المسائل بالاوامر المطلقة من غير
 تكبير واجماع الامامية على ذلك والاول مدحوع بان الظاهر ان اسناد الانتم من جهة دلالة لفظه والاصل عند
 طرو وضع جديد والاجماع اوسلم فلا ينبغي كونها حقيقته فيه في اللفظة ايضا وقد يستدل على ذلك ببعض الايات
 والاحبار مثل قوله ومن يعص الله ورسوله فان له اجره من غير حساب فان امثال الامر طاعة وثلث الطاعة هي
 وفيه منع كناية الكبرى مع انه لو لم ذلك لم في الدلالة عليه لفظه ايضا ولا خصصنا ذلك بالشرع اذا الواجب ليس
 الامامة تاركه غاصبا ومثل قوله اطعوا الله واطعوا الرسول واولي الامر منكم مضافا الى الايات الدالة
 على عدمه من ابيهم مثل من يطع الرسول فقد اطاع الله ومن تولى فما ارسلناك عليهم خفيظا ومثل الاجبا
 الدالة على وجوب طاعة الائمة وان اطاعتهم مغضنة وهي كثيرة وفيه ان الطاعة هو الاقتداء لا
 والاذعان بما يحكم ان واجبا فواجب وان تدبا قديك والحاصل ان الائمة دلالة هذه الايات والام
 الاعلى عدم جواز مخالفة وهو لا يستلزم ايجاب جميع ما يطلبوا به بصغرها فاعلم ما في معناها مع ان الظاهر ان المراد
 الاخبار وانهم هم احق بالاتباع من الجيت والطاعون واسماها كما قيل والاتباع اعم من المدعي كما لا يخفى
 حجة التوقف عدم ثبوت كونها حقيقته في شئ لان الطرفين منصرف في النقل والاحاد منه لا يفيد العلم والمترو
 منه مغفول لان العادة تقضي بالاطلاع لمن يبحث ويجهل وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم اولا
 بل يكفي الظن ومنع الاختصاص ثانيا ثبوتها بما ذكرنا من الادلة وبظهر عن الشافعيين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوب
 تنبيهه قال في المعالم المستقاة من تنبيهه مضافا الى اننا المراد من الائمة على ما مر في المتن
 كان شافعي عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوية لهما من اللفظ لاجل الحقيقة عند انفا الراجح
 الخارج فيشكل التعلق في اثبات وجوبه بمجرد ورود الامر به عنهم وبقية بعض من تاخر عنه كصاحب التفتيز
 وبره عليه ان هذا مما يصح اثبات استعماله في التدب بلا فريضة خالصة والقطعة ونفهم ارادة التدب من دليل
 اخر ولو ثبت وايضا قد عرضنا المجاز الرابع رجحانه انما هو مع قطع النظر عن الوضع واما معرفة شافعي انه مع
 الحقيقة ثم اذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعها بدلا فيصير حقيقة في المعنى الثاني واتى له باثباته فيما نحن
 مع انه لم يبدع فيه والحاصل ان مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وان كان الاستعمال
 في غاية الكثرة بل اكثر من استعماله في الحقيقة بكثير الا ان اللفظ الذي اوردوا صبره في خلافه شرعية في المعنى
 الشرعية استعمالها في المعنى الشرعية اكثر من اللغوية ومع ذلك جعلها المنكروا عند الضرورة في المعنى اللغوية
 منهم وكذا العام مع انه يبلغ في التخصص الى ان قيل ما من عام الا وخصص وايضا تلك الكثرة انما حصلت على حصة
 مجموع الروايات عن مجموع الائمة والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كل واحد واحد فانهم
 فان اوردوا مع الامر عقبة على ان معانيها في الائمة على ما يكون بل لا بد من الوجوب كحقيقته
 في الوجوب المجازي التدب والاباحة والنزول وانما يفتيها الما قبل المحل الذي هو الامر من اهل علمه عرض انتهى

بالادبنا المتعظن لساننا
 في الله عز وجل
 من مع الاطراف
 الصفا اخبرنا
 سبب حبس الارقم
 ان الاستدلال على ذلك
 مستلزما للحجج
 المتماثلة في القاطن
 التي توفى من الايات
 حتى يثبت الارقم
 في ذلك اخذ الارقم
 على حدة احكام
 فليس مع ان بيانها
 المتضمن ان ليس
 يعلم منه انه امر
 الاخر من في ضمن
 ولم يفر من جواب
 الواحدة تنقيح
 اركان الدم على الارقم
 المطلقة حتى يستدرك
 نقالي وانما يقع
 الاقرار في صحة الملازمة
 ان لوقوع ان ليس ايضا
 الاشارة الى القتين الا
 في من واخرها وانه تقا
 في قوله عليه ابو جابر
 في قوله عليه ابو جابر
 من اية المجازة
 الواردة على طبق افهام
 الواردة على طبق افهام
 العادة فليقتضيه ضرورة
 وجعل التفتيز
 مع الائمة على
 انه عليه
 ثم جازي ان
 في حقه
 ١١٥

والا ترى كونه الاباحة بمعنى الخمسة في الفعل ويلزمه تبادر المعنى السابق للتبادر بمعنى حجية النظر من الوجوه
 اذ ما تقدم من تقدم حقيقة على المجازات اتفاقا اتمها هو اذ اذ الامر بين المعنى الحقيقي والمجازي اذ اخلا المقام
 قرينة مرجحة لاحد ما مع القرينة الموجبة للمجاز مبادرة المجاز فيقدم المجاز اتفاقا وكذا مع اذ هذا الظن
 مع كون اصل الحقيقة في النظريات فلفصوصا من ملاحظة المقام والاتفاق التي هذه القرينة اعني وقوع الصيغة
 عقبة الحظر يجب تقديم ارادة المعنى المجازي وهو الاباحة على الحقيقي فيرد مرجح المعنى الحقيقي والمجازي مع
 القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان قرينة الشبهة لبس من قبيل القران الاخر وكانت منطوقة اذ
 الكلام فيها في باب تعارض الاحوال والآمال والقرائن والتعارض حاصل في جميع القران كما في غير منضبطة
 فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة الى تفاوت الناظرين وبالنسبة الى المقامات فاصط ذلك ويدل على ذلك
 ايضا تتبع موارد الاستعمال فانك لو تتبعتها وانما مثلها لبعض الانصاف تجد ما ذكرنا ولو في ذلك شك في موضع
 فالحجة بالغالب لان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب وهذه قاعدة نفيسة مبهر من علمها بالعدل والعرفان
 فدرج من نوابه ما من لم يصل الحقيقة منها وقد اشترنا اليه سابقا ثم ان بعضهم لا يخطئ قول المولى السيد
 اخرج من الحبس الى المكب ومثل قوله فاذا نسخ الشئ حرمه فاقولوا المشركين ولا تخلفوا وركبتم حتى تبلغ الله
 محله وامر الخاضع والتشا بالصلوة والصوم بعد دفع المانع وقال بالوجوب مضافا الى ان المقصود هو
 الادلة على دلالتها على الوجوب وجود المانع موقوف لان الاباحة لا تنافي الوجوب في غيرنا فنقول
 ان المراد من الامر هنا مجرد دفع الحظر المذكور اذ لا دلالة فيها على ازيد من ذلك واما عدم منافاة لشئ العجز
 فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر بل من جهة هذا الامر موجودا اكثرهم قد تروا
 هذا الدليل على ما خرج اضعف وهو ان المقصود موجودا عن صيغة الامر لما تقدم من الادلة والمانع لا يصح للمانع
 وهو ما ذكره الحزم من ان الوجوبية للحظر لا يجوز الانتقال منه اليه لان الاباحة ايضا ضد له انك
 بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الادلة على ذلك لمطلق الصيغة على الوجوبية تنافي في عدم دلالتها
 عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات ولما الشال المذكور والابان المذكورة فاجواب
 عنها ان محل التراجع اتما هو ما اذ لظن عن شئ مخربا او تترجمها ام من دون اكتنافه شئ لم يخرج من حقيقة
 الجسبة او التوعية والمراد من قولنا ان ما ورد في الامر من كبر واجب بل انما هو مخصص في ان الوجوب لا يرد
 من هذا الامر حيث هو هذا الامر ولا يمنع من شئ الوجوب من موضع الحظر فنقول مثل قول المولى
 للبعد بعد فهمه عن الخروج عن الحبس اخرج الى المكب خارج عن موضع التراجع فان الامر ليس بعين ما نفي عنه بل
 المحذور خروج من الحبس من حيث هو خروج عن الحبس والمأثور هو خروج وجهها الى الكتب ولا يفر هذا بل لانه
 الامر على الوجوب واما قوله شالي فاقولوا المشركين فهو رفع الحظر لا غير الوجوب انما هو لثبوت قبل الحظر
 وعدم حصول النسخ فيرجع الى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقلوا على الوجوبية شئ وكان ترخيص الخاضع
 والتشا ووجوب الحظر بعد التمتع عنها يثبت ما يثبت بل خارجا لانه ايضا من التملك وانما التامل فيما ذكرنا

اذا كان
 محل النزاع هو
 الكلام الذي يكون المقصود
 هو الادلة التي تقرر الصيغة
 وهذا ظاهر
 في جميع
 النسخ

قدس على

وقد عر على استخراج أدلة الفاعلين بالثابت لما قبله والتوقف والجواب عنها وأما الفاعل بالثابت فاعلمه نظر إلى
 التدبير في الحركات لا وجوب فإذ انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر في الجواب واستبعد ما حذرنا ذكره فأنفذ على
 الجاهل ذلك أيضاً وأما أثره في خصائصه كونهما حقيقة في الأباخر في ذلك فهو ضعف لعدم الفرق بينه وبين غيره
 في أنواع الشهوات أصغر فاعلم ذلك لا على طلب المصالح وقيل ذلك على النكران في العزم الكثرة الأولى
 ويكون ذلك ثانياً قبل على المرء ونظ من بعضهم أن مراد الفاعلين بالمرء هو الدلالة على الهيئة المقيدة بالوجود لا بشرط النكران
 ولا عدمه فاعلمه على المرء لا يكون أمثالاً ولا مخالفاً ومن بعضهم أنه لا ينافي على عدم النكران فيكون الزيادة عاماً والفاعل
 بالهيئة بين مصحح مجزول الامتثال في ثانياً وذلك أو هكذا فلا يتم على ذلك الزيادة على المرء ويحصل الثواب
 بفعل الزيادة وبين فاعل بأن الامتثال إنما يحصل بالمرء ولا معنى للامتثال في مقابلة مع ما يمكن أن يكون من قبيل
 الاحتمال الأول في المرء فليكن عفاً كما يكون ثانياً فينتق ثمة الترتيبين هما ويمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثاني
 فيها فينتق ثمة الترتيبين أيضاً وما ذكرنا من الاحتمالين فيثان القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليلاً شريعياً
 حراماً كما هو المشهور المحقق وعدمه والخبر هو الأول وعلى هذا فلا يظهر من القولين في المرء أيضاً ثمة والأبخر
 عندي أنها لا تدل على طلب الهيئة وإن امتثالها يحصل بالمرء الأولى لأن الأمر يقتضي الإجراء و
 الأثران برئانياً والثابت في شرح محرم كون أحكام الشرع توقيفية موفوف على التوظيف لئلا يؤول الأمر وسائر
 المشتقات مأخوذة من الصراط والمخالف من الأدم والتوزين هي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شيء اتفاقاً كما صرح به
 الشكاكي وما قبل من أن اسم الجنس موضوع للهيئة مع قيد الوحدة المطلقة فإما لم إذا كان مع التوزين ولو
 والنكران مثل سائر صفات الطبيعة فهو خارج عنها فلا دلالة لللفظ الدال على الطبيعة الكلية على شيء من
 ضوره إلا أن العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تقيد بزيادة من طلبها بحكم الفرق الثابت
 بعنوان الإيجاب لا الزام كما هو والأصل عدم إرادة شيء آخر معها فإما قبل من أن المادة لا تدل على القيد في الهيئة
 تدل عليه في عرض المنع ومغايرة الفاعلين بالنكران الأمر بالتي يجامع الطلب باطل لأنه في اللغة ومع الفاروق
 لأن نفي الحقيقة كما هو مدلول التي يقتضي استغراق الأوقات كما سيحجج بخلاف إيجابها والتروك يجامع كل فعل
 بخلاف نكرانها مؤبره وفولهم بأنه لو لم يكن الدلالة على النكران لما تكررت الصوم والصلوة مع انه معارض بالجمود
 بانه من دليل خارج كما هو كقضية النكران المفردة وأصحها بهم بان الأمر يستلزم الترخي الضد الذي يفيد عدم
 التروك ويلزمه دوام فعل المأمور به من غير منع الاستلزام أولاً أن إرادته الخاص كما سيحجج ومنع استلزام دوام التروك
 الفعل ثانياً الآتي صديقاً لانه كما ذكره في التكون لعدم استلزام ارتفاع الضد من مضم فلا يتم الأطلاق و
 منع دلالة التي على التكرار مطلقاً كما سيحجج ومنع دلالة خصوص التي التي في ضمن الأمر على الدوام إنما بل إنما
 هو تابع للأصلين دائماً دائماً وان في وقت وطان إريد من الضد العام على التروك فيحفظ المعنى الأول
 ويحجج عليه الثاني وإخراج الفاعل بالمرء باشتغال العبد عرفاً وأمره بالسبب بدخول الدار فدخل ثم مردود بان
 ذلك لعدم من جهة الأثران بالطبيعة كذا ذكره في الأمر لا يظهر في ثمة وأما ما ذكرنا من حصول الأمر

في قوله
 فاعلم ذلك أيضاً
 أي الترتيبين
 كما سيحجج بالمرء
 في قوله
 ويمكن أن يكون من قبيل
 الاحتمال الثاني

ولما في
 دلالة التي
 استغراق الأوقات
 كما سيحجج إن شاء الله تعالى
 في قوله
 ومنع استلزام دوام التروك

من حصول العلم بالشرط
والادراك في العلم بالشرط
وان كان العلم بالشرط
مستقلاً عن العلم بالامر
فان العلم بالشرط
هو العلم بالامر
فيما هو شرط له
فان العلم بالشرط
هو العلم بالامر
فيما هو شرط له
فان العلم بالشرط
هو العلم بالامر
فيما هو شرط له

ايتم وأما اذا فهم العلية الشاذة بمجرى الخارج فيفيد العموم والتكرار ينكر العلم سواء كان في الشرط او المصنف
الزانية والزاني فاجلدوا وان زنى فاجلدوا ونحوهما ولستنج الغائبون بالتكرار مطب بالاستقراء فان قوله تعالى
الو الصلوة فاعلموا وان كنتم جنبا فاطهروا وان لم تجدوا ماء فامسوا بالوامئ والزانية والزاني فاجلدوا والتاري
فانظروا الى غير ذلك من الايات والاشارة يكرر الامر فيها ينكر الشرط هكذا فيما يحصل الشك الحائبا بالعمامة
فان حمل على التكرار فيما ذكر انما هو لاجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واخرجنا في مثل ان دخلت المتوفى
فاشته اللحم او لعط هذا وهما ان دخل الدار فلا يفهم من التكرار وفي ان ذلك لعدم فهم العلية وذلك لاستلزام الاطلاق
ان ذلك للفرقة فان من قال العبد اذا شبعت فحمد الله فهم من التكرار في مثل ان يعلب بل ذلك ايضا لقام العلية
فانقول ان ذلك لا يعلب على من قال العبد اذا شبعت فحمد الله فهم من التكرار في مثل ان يعلب بل ذلك ايضا لقام العلية
بل هو طلب المصلحة وبها حصل الامتثال كما ذهب اليه جماعة من المحققين واما القول بتعيين التراضي فلم نفقه على
مع ترجيح بلساننا نظرا من ترى العاين السابق واستدلال العاين بالفور عند من العبد اذا التزم في المسعى عند قول
استغنى مدفع بانه لا يبره بتركه لا تراعى مثل استدلالهم بعدم ايلبس على تركه التجرى بقوله نعم فاستغنى ان لا يتجدد
امرتك مع امكان ان يعتقد بعدم كفاية الامر على الفور لان الفاء في قوله ففعلوا ايضا التوقيف فلم يثبت في الاما
على الفور وان الذم لعله من جهة الاستكبار وايضا كباية قوله خلقني من نار وخلقتني من طين لانه كما شق
عن الاعراض والا واما استدلالهم بانه يجوز الناحر لجواز اللفظ معين والالزام ان يجوز الى اخره في الاما
وهو محمول وتكليف المكلف بعدم الشاخر عن وقت لا يعلمه تكليف المحج ولا دلالة في الصيغة على وقت معين
فاجب عنه مرة بان يجوز الناحر المحصول ظن الموت وهو من المصنوع غالب الاكابر الواجبات المقتضى
بامتداد العمر ومرة بالنقض بصورة الصريح بجواز الشاخر واخرى بان يجوز الناحر لا يلائم وجوبه فلا يشاء
مكن واورد عليه ان هذا وان كان برفع تكليف المحج الا انه لزمه وجوب الفور في العمل لتحقيق البراءة الذم
وان لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغيره اذ جواز الناحر مشروط بغيره فلا يمكن تلك المعرفة فيحصي الامتثال
بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز الناحر ليس بغيره وط بغيره المكلف باخرازة الامكان بل انما يتوقف
على عدم كون اخرازة الامكان والموقوف على معرفة اخرازة الامكان انما هو العلم بجواز الناحر لا يجوز
الجواز في نفس الامر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقضيه الصلة الاباخر وعلى
هذا فبصرف الكلام المحجب تسليم انه يجب عدم ناخر الفعل عن اخرازة الامكان ويمكن تحصيل البراءة
بالمبادرة مع عدم لزوم وجوب المبادرة فلو يادر فخرج عن عبدة التكليف فلو لم يادر وفعله ثانيا فكذا
وهكذا ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فبصرفه انما فلم يلزم من ذلك فور ولا خرج الواجب عن الوجوب وتقوم
كون المبادرة مقدمة للواجب اعني عدم ناخر الفعل عن اخرازة الامكان مددفع بمنع التوقف نفسه واما
يتوقف حصول العلم بعدم ناخره عن اخرازة الامكان في اول زمان التكليف بل لا وجوده وما بين
من ان يحصل البراءة اليقينية المسببة عن فعل الذم فيستلزم لا مكان ان يقاها الموت في

زادوا وخرجوا من
القول بل هو من
الاشارة الى ان
عدم تعيين التام
الوضع الى التام
العدول الى ان
مكان التام من
في ان التام من
قد يترتب الى
على تحقيق التام
القول بشرط
اشارة الى ان
يتوقف التام
البرهان على

الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيا تم بالترك فهو م مثل ما بالواجبات الموسعة والتمتد بالتمتد العرفان
 الامر وجوب بحصول اليقين بالماوريه وانما وجوبه في الخارج الى الدليل بغيره ذلك على القول بوجوب
 الاحباط مع احتمال وجوب الفوران باشتراك في الصفة او في حصول الامم فهو م وكيف كان فهذا الدليل
 مع تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج واستدوا ايضا بالاستقراء
 مقتضى النسب الجبرية مثل زيد قائم وعم وعالم والانثانية كانت طاق وهو حصر قصد الحال فلذا الامر كما قاله
 بالاعم الاعلى وظنة بعضهم قياسا وردده بان القياس غير جائز سيما في اللغة وسبها مع الفارق فان الامر لا يمكن
 موجهه الى الحال الاستحالة طلب الحاصل بل الى الاستقبال وهو اما الاقرب الى الحال المعبر عنه بالفور وما بعده
 فلا يتعين الاول لا بدليل وردت بعدم ارادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر ايضا والكلام في الاستقبال
 نظير الكلام في الامر فان التفهيم لا يمكن في ان الاستفهام وكذلك النهي وفيه ان ذلك يستلزم تفاوت
 مدلولات المواد المستقرية فيها اذا لفرق واضح بين هو حرم وهي طاق وبين الاستفهام والفعل المشترك لا يستلزم
 الان يقر ان المعلوم من هذه المواد ارادة احدا المعنيين انا حصول مدلولها مقارنا لخصوها او في الان
 بها وانما يمكن الاول في الامر فبعين الثاني والتحقق يتبين ان المطلوب استدلال ان كان ان حصل له من الاستقبال
 ان النسب الجبرية والانثانية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجدي به لانه اشكال في ان
 النسبة الانثانية في الامر هي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن التراجع فيه وان كان ان مفا
 تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرم زيد بل هو مرفوض بمثل كان
 زيدا قائما وعمرو صوف محي وموقوف على كون المستوقفة في الحال المقابل للاستقبال الاحال المتكلمين
 فاما ان وقد عرفت ان التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في اثبات اللغة وهنالك
 طرف اخر يمكن اثبات المطلوب به وهو ان النخاة ذكر وان الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل باحد الان
 هو المعنى الحادي وان شئت قلت انتسابه الى الفاعل مقرب باحد الازمنة وانما نسبة المتكلم حكما واقصه في حال
 التكلم فلي هذا اذا انضم الى ذلك الصلة لعدم النقل فيثبت كونها للحال لتفريقت الفور ولكنه مدق بان
 كلام النخاة مع انه لا يثبت اتفاقهم على ذلك بصيغة خلاف علماء الاصول والبيان فالظن ان نظرهم الى ال
 من اسكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل ان الامر اخذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشارة اليه
 الحال والاستقبال وقد استدلوا ايضا بقولهم وساروا الى مغفرة من تكلم الا به وبقولهم فاستبقوا
 الجزاء الا بتقريب ان المراد من المغفرة سببها لا سببها المسارعة الى فعل الله وفعل المأمور به سببا فذلك
 بعض الواجبات سببا لازلة الذنوب كما ورد في الصادق الحسن والحج وغيرهما سيما على القول بالاحباط كما
 ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد ان سبب المغفرة انما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة الى
 الاستدلال ولا يتم المطم بعدم القول بالفصل ايضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على ارادة فعل المأمور
 بناء على الاحباط ان هذا انما يتم فيما حصل الذنب فلا يجمع جميع الاوامر وانما ما هو من ان بعض المتحجب

غرض استدلال
 في الفرض
 المقابل للاستقبال
 الامر الذي لا يدل على حال
 التمس الذي هو اتم منه وان
 تراعى الحضان اتفاقا في
 ان لا يبين المذكور
 وجه الاستدلال
 في قوله

ايضا مما ذكره

٢٤
ايضا مما ورد كون سبب المغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب فغير ان العلم بمختص المطلق يقتدر
التخصيص والتقييد ولو من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله فاستبقوا الخيرات وقد يجاب عن
الايئين بالحمل على الاستحباب فان مدلول الهيئة للآفة لو حملت على الوجوب لعدم اطلاق المسارع و
الاستباق عرفا الاعلى الموضع فالحكم بوجوب الفور اثبات التضييق والاثبات بالتضييق عرفا ليس بمسارع ولا
استباق فان المسارع بصوم رمضان اذا صام فيه لا يقال انه مسارع وقبرانه كما يمكن تحقق المسارع عرفا
بملاحظة الوعدة في زمان التخصر كمن يمكن تحققها بملاحظة الوعدة في زمان الصحة فعلى القول بالصحة في صورة
التاخير في الفور في صدق المسارع باثباته في اول زمان الصحة كما بين من حج في العام الاول من الاعتقاد
انه مسارع في حجره وكل من عمل في اداءه وينتهي من القدرة ومطالبة الدين وهذا واضح مع ان قابلية الاداء المطلقة
للتوسعة يكفي في صدق المسارع عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقق في الجواب بعد منع من هذا الاستدلال
على اثبات الفور لغد وعرفا بل ولا شرعا ان الايتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات
من ظهورهما وذكرنا من التبادر في الهيئة في الاوامر المطلقة ظهور ولا يربط هذا اقوى من فصل الاثبات على الا
الاستحباب فكيف ولا يظهر في اية المسارع اعتداء فان الامر بالمسارعة الى سبب المغفرة كما هو مناط الاستدلال
لا يفيد الا وجوب المسارعة الى السبب في الجملة فاذا تعدد الاسباب كما في ما نحن فيه فان احد الاسباب فيه التوبة
التي فوريتها تجمع عليه فلا يفيد الا فوريتها احدهما وهو لا يستلزم المطم كما لا يخفى واتجه السبب الاستماع
والاصل فيه الحقيقة وبحسن الاستفهام ولا يحسن الجمع الاخالف في اللفظ وقيرات الاستعمال اعم من الحقيقة
وتبادر الهيئة لا بشرطين غيرهما وان الاستفهام يحس على القول بالهيئة لا بشرط احدهما ان يكون مراد الامر
بعض الافراد بخلاف الشيوع استعمال الكل في المفرد مجازا وذلك لا يندلج على عدم انفهام الهيئة مستقلة ووجوب
التوقف حتى يثبت الاشتراك بل انما ذلك لشرحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم اوتكار
خلاف الظاهر خلافا لصورة الاشتراك فانما لا يجوز كما اخبرناه وحققتناه او يجوز مجازا ثم ان الفور
على القول به تحديده موكول الى العرف ويتفاوت بقاؤه المأمور به ونحوه كالسفر القريب الغير المحتاج الى زمان
معتد به للتنبؤ له والبعيد المحتاج اليه ان لم يقل بان الكلام في الخبر عن الفران وهذه الامور فران يجوز التأخير
فانما تلذذت بغيره ^{انما} اختلف القائلون بكون الامر للفور في سبب التكليف على من ترك الاشياء القوي في التماس
المتاخر وعدمه وفرعوا الكلام في غير ان في افضل كل هو افضل في الزمان الثاني وان لم تفعل في الثالث وهكذا او معنا
افضل في الزمان الثاني مع التكرار مما بعده وانما كون المعنى عدم الفعل في الزمان الثالث فلم ينق على صرح به
قبل وهذا كلام غير مفيد والقاعدة في بيان صحة المشي والتحقق ان اوله القول بالفور على تسليمها صفتان
منها ما يدل على ان الصفة نفسها لا تدل على الفور ومنها ما يدل على وجوب المبادرة بالاشغال كما في المسارعة
والاستباق فمن اعتمد على الاول فيلزم القول بالتفويت لصبره وبقية من باب الوقت ومن اعتمد على الثاني
فيلزم القول بالثبوت لاطلاق اصل الامر ^{منه} ورد بعض المحققين بمنع صيرورة الوقت على الاول لاحتمال اداء

التمجيل بالماورين فان لم يفصل فوجب التجميل ايضاً في الزمان الثاني وهكذا ومنع عدم وجوب الوقت مع قولنا
الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وان وجوب الفوزان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا
تفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الوقت فان
من يقول بقوات الوقت بقوات وقته لا يفرقها بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تقديم المسئلة
على ان التكليف بالوقت هل هو تكليف واحد او كليفتان وهل ينفي المقيد بانتفاء الفاعل ام لا كما ذكرنا
في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والخم من الضيق على الفاعل بل لا يلزم انتفاء الفاعل
هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظن هو الحجة وهو تكليف واحد والحجتان المقيد ينفي بانتفاء القيد
فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يوجب التخصيص بالتوقيت وشيوع وجوب الوقت بتعددات الوقت بخلاف
التخصيص لان الجنب لا يفتأ له بعد انتفاء الفضل كما حقق في عمله فالحجتان القضاء في الوقت انما هو ليس
حديداً وقا ذكر ان لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج فحيث ان في المسئلة تكليفين
والاول لا يفتى بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد بقياسه بالوقت قياسه مع الفارق اذ ما
يفهم من الوقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضاً ويسلم المساواة او كان معنى الوقت مجرد بالوجوب في الوقت
وبالحكمة عدم الحكم اقامت جملة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظن ان الوقتين من الثانية
وما يثبت في الفروع من دليل خارج من الاول واذا لم يثبت الاصوليين اذ عوا في عينية مفهوم الزمان
وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون الاقطة اذ لا تنسطقية ومفهومه متعلقين
في التقى والاشباث فانهم ذلك فانتظر له اياه فوضح في مباحث المفاهيم
فان اثنان اخلافاً في اصولي واثنان في الامر بالشئ هل يقتضي ايجاباً ام لا اقول في الاصل
انتفاء الايجاب في السبب دون غيره وواجباً في الشرط الشرعي دون غيره وتبين هذا الاصل يقتضي تهيه مقدمها
الاولى ان الواجب كما انه يفهم باعتبار المكلف العكسي والكفائي وباعتبار المكلف بالاعين والتخييري
وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق وباعتبار المطلوبية بالذات وعدمها الى النفس والغيرى وباعتبار متعلق
المخاطب به بالاصالة وعدمه الى الاصل والتبني وغير ذلك فكذلك يقع باعتبار مقدمه الى المطلق والشرط
وقد يطلق عليه المفيد ونسبة الثاني بالواجب يجوز في الحقيقة تسمية باسم ما يؤول اليه ولذلك لم يفسد الا
في صدر البحث بالمطلق مع كون البحث محضاً مقدمه والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف
عليه وجوده وان كان في العادة اذ في نظر الامر المقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده
الثانية ان الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الاصح لا لتبادر واستحقاق العبد الثاني للاشتراك
المعتاد بان امر المولى له مكان مشروطاً بشرط اللذم ولاصلاً بعدم العقيد ويقع من السبب المرضي به القول
بالاشتراك يلزمه التوقف حتى يضمن الخارج وديله الاستعمال اعم من حقيقة نفسه استثنى السبب الواجب
بالنسبة الى السبب فقال بكونه معاً بالنسبة اليه مع عدم امكان الاشتراط لعدم انفكاك السبب عن السبب

والمشكوك فيه في وقت
الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وان وجوب الفوزان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا تفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الوقت فان من يقول بقوات الوقت بقوات وقته لا يفرقها بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تقديم المسئلة على ان التكليف بالوقت هل هو تكليف واحد او كليفتان وهل ينفي المقيد بانتفاء الفاعل ام لا كما ذكرنا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والخم من الضيق على الفاعل بل لا يلزم انتفاء الفاعل هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظن هو الحجة وهو تكليف واحد والحجتان المقيد ينفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يوجب التخصيص بالتوقيت وشيوع وجوب الوقت بتعددات الوقت بخلاف التخصيص لان الجنب لا يفتأ له بعد انتفاء الفضل كما حقق في عمله فالحجتان القضاء في الوقت انما هو ليس حديداً وقا ذكر ان لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج فحيث ان في المسئلة تكليفين والاول لا يفتى بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد بقياسه بالوقت قياسه مع الفارق اذ ما يفهم من الوقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضاً ويسلم المساواة او كان معنى الوقت مجرد بالوجوب في الوقت وبالحكمة عدم الحكم اقامت جملة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظن ان الوقتين من الثانية وما يثبت في الفروع من دليل خارج من الاول واذا لم يثبت الاصوليين اذ عوا في عينية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون الاقطة اذ لا تنسطقية ومفهومه متعلقين في التقى والاشباث فانهم ذلك فانتظر له اياه فوضح في مباحث المفاهيم

الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وان وجوب الفوزان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا تفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الوقت فان من يقول بقوات الوقت بقوات وقته لا يفرقها بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تقديم المسئلة على ان التكليف بالوقت هل هو تكليف واحد او كليفتان وهل ينفي المقيد بانتفاء الفاعل ام لا كما ذكرنا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والخم من الضيق على الفاعل بل لا يلزم انتفاء الفاعل هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظن هو الحجة وهو تكليف واحد والحجتان المقيد ينفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يوجب التخصيص بالتوقيت وشيوع وجوب الوقت بتعددات الوقت بخلاف التخصيص لان الجنب لا يفتأ له بعد انتفاء الفضل كما حقق في عمله فالحجتان القضاء في الوقت انما هو ليس حديداً وقا ذكر ان لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج فحيث ان في المسئلة تكليفين والاول لا يفتى بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد بقياسه بالوقت قياسه مع الفارق اذ ما يفهم من الوقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضاً ويسلم المساواة او كان معنى الوقت مجرد بالوجوب في الوقت وبالحكمة عدم الحكم اقامت جملة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظن ان الوقتين من الثانية وما يثبت في الفروع من دليل خارج من الاول واذا لم يثبت الاصوليين اذ عوا في عينية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون الاقطة اذ لا تنسطقية ومفهومه متعلقين في التقى والاشباث فانهم ذلك فانتظر له اياه فوضح في مباحث المفاهيم

ان من اعتمد على
دلالة نفس الضيق على الفروع
مقبول التوقف على
زمنه كما لم
لا يتوقف
ول
ان مراد
من التوقف هو
من الممكن ان يقع
هو عدم سبب
التكليف
وقد
يشق من قلده
ويعود هذا المعنى
من الوقت انه لا
فرق في عدم حجية
الافعال
مشارك
امر او يكون
مشارك
كلامه هذا المحقق انما
هو من خارج حجب
الوقت
سنة

فما سبقت هذا الاراد قد رفته
والمشكوك فيه في وقت
الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وان وجوب الفوزان اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا تفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج كما اذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الوقت فان من يقول بقوات الوقت بقوات وقته لا يفرقها بين ما ثبت التوقيت من خارج ام لا فالاولى تقديم المسئلة على ان التكليف بالوقت هل هو تكليف واحد او كليفتان وهل ينفي المقيد بانتفاء الفاعل ام لا كما ذكرنا في مسئلة تبعية القضاء للاداء وعدمها اقول والخم من الضيق على الفاعل بل لا يلزم انتفاء الفاعل هو الوجوب في اول الوقت لا ما ذكره والظن هو الحجة وهو تكليف واحد والحجتان المقيد ينفي بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع ان الاصل عدمه ولا يوجب التخصيص بالتوقيت وشيوع وجوب الوقت بتعددات الوقت بخلاف التخصيص لان الجنب لا يفتأ له بعد انتفاء الفضل كما حقق في عمله فالحجتان القضاء في الوقت انما هو ليس حديداً وقا ذكر ان لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الضيق او من الخارج فحيث ان في المسئلة تكليفين والاول لا يفتى بانتفاء الثاني بخلاف الاول لانه تكليف واحد بقياسه بالوقت قياسه مع الفارق اذ ما يفهم من الوقت عدم الوجوب بعد الوقت ايضاً ويسلم المساواة او كان معنى الوقت مجرد بالوجوب في الوقت وبالحكمة عدم الحكم اقامت جملة عدم الدليل عليه او من جهة الدليل على العدم والظن ان الوقتين من الثانية وما يثبت في الفروع من دليل خارج من الاول واذا لم يثبت الاصوليين اذ عوا في عينية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو كون الاقطة اذ لا تنسطقية ومفهومه متعلقين في التقى والاشباث فانهم ذلك فانتظر له اياه فوضح في مباحث المفاهيم

وسفرنا الكلام فيه الثالث ما يتوقف عليه الواجب لعاسب أو شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود
 الشيء من عدمه لثلاثة فخرج الشرط والمانع فان الشرط هو ما يلزم من هدم الشرط ولا يلزم من وجوده وجود
 والمانع لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء واما المقيد بقولنا لثلاثة احراز عن مفارقة
 وجود السبب عدم الشرط او وجود المانع فلا يلزم الوجود او قيامه بل يلزم عدمه الاول مقامه فلا يلزم العدم
 ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المفدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد لا يحيطان
 بالنسبة الى الحكم الشرعي فيكون من الاحكام الموضعية وقد لا يحيطان بالنسبة الى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع
 وان كان قد يكون موضعهما كالماتما وفي الثاني وبيان اخر عن ان الكلام في مفدمات الواجب المقدمات
 الرجوب وكل منهما اما شرعي او عقلي او عادي فالسبب الشرعي كما يصغره بالنسبة الى العنق الواجب والوضوء والعسل
 بالنسبة الى الطهارة عن الحدث والعقل بالنسبة الى الخبز والعقل كما نظر المحصل العلم الواجب والعادى كمن
 الرقيب في القتل الواجب والشرط الشرعي كما لو صوره بالنسبة الى الصلوة والعقل كترك الاضداد في الايمان بالمأثور
 بدو العادى كعقل شيء من الصلوة لعسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك بما روي لعبد بالكون على السطح فالتسلق
 ويضرب من الشرط والصعود سبب اذا عرفت هذا فيلزم ان ما يتفاد من بعض الحكم ان السبب هو ما
 يستحيل انفكاك عن السبب مطهرا وفا للعدالة التامة او الجبر والآخر منها ليس كما ينبغي بخلاف ما صرحوا به في الكتب
 الاصولية فتمت هذه المفدمات التي يتوقف عليها وجوده كما ترى ويوقف عليها صحة الطهارة للصلوة على
 القول يكون التيارات اسماى الاثم او يتوقف عليها العلم بوجوده كوقف العلم بانسان بالصلوة الى القبلة عند
 استحبابها على الايمان باكثر من صلوة ولو اعيننا كون الواجب محصل العلم فيكون هذا انتم مفدمات وجوده وان
 المفدمات كما تكون فعلا او تركا ومن المفدمات الفعلية نذكر ان نفس الواجب كالصلوة الى اكثر من جانب وفي اكثر من
 ثوب عند استحباب القبلة والثوب الظاهر ومن المفدمات التركية ترك الاماين المشتهين ونظيره من البنية المحسوس
 الرابع ان الواجب بالنسبة الى كل مفدومة غير مفدومة مشروطة بتقدير اكثر من الاصوليتين المفدمات بلهذه
 ههنا لا وجه له الا توضيح هذا المعنى والافضل مفدمات الواجب المشروطة بما يتنازع في وجودها بل عدم وجودها
 يجمع عليه والمفدوم به انهم من المفدوم به بالذات او بواسطة الافعال التوليدية ككلمة مفدومة اذا حصل الفد
 على المباشرية واعلم ان الاطلاق والمقتيد للواجبات اضافة بالنسبة الى المفدمات فقد يكون الشيء واحدا
 بالنسبة الى مفدومه مشروطا بالنسبة الى اخرى الخامسة من مدعي الواجب المطلق وبراءة الاطلاق بالنسبة الى
 وقد يضاف الى اقتضا الحكمة والعدل والتام والالتزم التكافؤ بالجم وهذا اخر من الاصل ما يضاف في وجوب
 مفدمات الواجب يجري فيما ثبت وجوب الواجب من غير ان يلاحظ وما في معناه ايضا كالاجماع والعقل وغيرهما وان
 كان سببا للاستدلال بقاوتها في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع به هو الوجوب الشرعي لا الوجوب
 العقلي معنيون في الواجب عليه لانهما في الامتثال فالايضا فيه وسكته والمراد من الوجوب الشرعي هو الاصل
 الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا وبالجملة التنازع في الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واجب

عم
 ومن
 سبب الحكم الشرعي
 الحكم المكلف
 فانه سبب جواز الا
 الاستفاعة والاختلاف في الفقه
 الصانع والزمان سبب احد
 وقد يكون وقفا كما ذكره في الصلوة
 وقد يكون وضعيا كما يلزم للتكليف
 والحدث لوجوب الطهارة وقد
 يكون فعلا كالتعاطف
 واتجاره وحقا
 الموات وقد يحتمل
 في ذلك
 والالاب
 كالاخذ في الوضوء
 لغسل الي
 غير ذلك من الاشياء
 ومن اشياء شرطية كالمجلس في
 الصرف ولم يدخل في الزكوة
 اشياء المانع الذي المانع عن وجوبه
 في ارباع المكاتب الرصاع والمنا
 عن الكساح والجر المانع
 عن اجراء
 الحد الذي غير ذلك
 من الاشياء التي
 لا ما جاز
 ان
 ذكرنا من اشياء
 صفة يعني ان لا يحد
 قيد القدر
 في كلامه توضيحا
 بل جعلنا تقديرا فلا بد ان يحد
 المحدث اعني من الجوز المطلق ليدخل في
 تعدد ما هو مفدوم حتى يصح الاخر
 عن غير المفدوم منها في غير حمل
 التنازع في مفدمات
 لوجوب الشرط
 الصانع هو خلاف
 اوجه من غير مائة
 قالوا

عليه عدم الاجتماع مع الحرام وأن يكون بالمخاطب الأصلي ليرتب العقاب عليه وإن لم يباشرها ثم أتت بها الخبي
 لا استلزام العقلي وهو ان العقل يحكم بوجود المقدمة عند وجوب ذي المقدمة من غير ان أحداهما بل بان الرسول
 الظاهر وأنها بل بان الرسول الباطن وإلى هذا ينظر أسند لا لهم إلا في على إباحة وجوب طلاق المقدمة وانت حبي
 تسميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق الثامن فداشتر أن وجوب المقدمة من التوسل
 والمراد بالواجب التوسل هو ما علم ان المراد به الوصول إلى الغير وليس هو مطلقاً في ذاته ولذلك يسقط وجوب التوسل
 به بفعل الغير ايضاً كغسل الثوب بالنجس للصلوة وبالانسان بعلى الوجه المذموم عن كغسل بالما المقصود به نحو ذلك
 وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات التي يحصل العبد بالحضارة حكمه منها في شيء وعلم ان
 المراد منها تكيل النفس ورفع الدرجة وحصول التقرب فانها لا تصح بدون النية لعدم حصول الاستئصال عرفاً
 الآبصار طاعة الأمر اذا عرف هذا فاعلم ان المقدمة لا تنحصر فيما كان مقدوراً المكلف وفي ما لا يكون فيها
 بتفطنة وكان مستشعراً به وقد ذكرنا سابقاً ان الواجب بالنسبة إلى المقدمة ان الغير المقدور مشروط بتكليفها
 في مقدمات الواجب المطلق لكن لا بد ان يعمل ان يقدح في الغير المقدور وسقطا عن المقدور وفعل الغير انما
 عن فعل المكلف وما لا ينفطنة ولا يستشعر به ايضاً من المقدمات فان من وجب عليه السعي في حصول الماء ولو
 ان ناجاه من اعطاه الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير ناسياً عن فعله فالمقدمة هو القدر المشترك بين
 المقدور وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمره التزاع انما يحصل فيما كان مقدوراً المكلف وفعله فالق
 بوجوب المقدمة انما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبة إلى مثل هذه المقدمة
 هو الكلام في مثل حصوله على عمل الغير فرب من دون اطلاع نفسه انما يثاب على نية لو نوى ذلك ثم نابع فعل
 الغير فظهر من جميع ذلك ان الواجب قد يكون مطراً وان كان مقدراً فلهذا المشترك بين المقدور وغير المقدور
 فليكن على ذكر منك اذا نمت ذلك هذا فنقول القول بالواجب مطراً لاكثر الاصوليين وبعد مطراً نقلاً عن
 في المنهاج عن بعض الاصوليين والشهيد الثاني في تفهيد الفواعل بوجوب الشرط الشرعي لا من الحاجب بوجوب السبب
 دون غيره للواقعية ونسب جاعلة الاستدود هو وهم لان جعل الواجب بالنسبة إلى السبب مطراً والنسبة إلى غيره محتملاً
 للأطلاق والقييد فحكم بوجوب السبب مطراً لعدم احتمال التقييد وينوقف في غيره لا احتمال كون الواجب مقيداً
 بالنسبة اليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والآخر بعند عدم الواجب مطراً لنا
 الاصل وعدم دلالة الامر عليه باحد من ذلك لان اما المطابقة والضمين فظهما اما الأكثر انما فلا تنقضاء للزوم
 واما الغير البين فهو ايضاً منسب بالنسبة إلى ذلك اللفظ اذ لا يوجب بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة
 ان ههنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم أهل العرف بان من في بالماوربه امثال امثال الا
 وان اثنى بمقدمات لا تخصي وكذا لو نزلت المامور به بل يحكم الا بصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بوجوب
 المقدمة والعقاب على ذلك المقدمة من في نفسها اذ المذمة والعقاب لما الفحمة تقبها وحصول العيصان

بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شي قبيحا بالذات ولا يكون ترك مفد من قبيحا بالذات وحصول العضا
 بلا فخره من العرف كما يتألف من يمكن القول باستلزام الخطا بالذات وانها حقا بالذات معبى تركه لا يرضى بترك مفد
 ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطاوعتها بالزوم التناقض من باب كراهة الاشارة ولا يستلزم استفادة شيء من الخطا
 كون مفد والامر مشعور وابلده حتى بان انما امر بشي ولا يحظر بيان المفد من فكيف يكون واجبا الا ترى اننا
 نحكم باستفاده كون اقل الحمل ستة اشهر من الاليتين مع عدم كون مفد في الاليتين والحاصل ان الامناع من
 استفادة وجوب المفد من قبيحا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك
 ذى المفد من وقد سبقتنا الى هذا التحقيق جماعة من المحققين واما المدح والثواب على فعلها فالترتيب لبعض المحققين
 ونقلنا عن الفرائد لا غائلة فيه ظاهر الا انه قول بالاستحباب فترشكال الا ان يوجب بانها تحت الحجز العام
 بمن بلغه ثواب على عمل فعله التماسا للثواب او سبوا له لو كان كما بلغه فانهم جميع اشياء البلوغ حتى فتوى الفقيه
 فتأمل احتج الاكثرون بالامناع ونقله جماعة من ائمة بعضهم الضرورة واما المفد من لولم تكن واجبة فجاز تركها
 وحي فان بقي التكليف لزم التكليف بالتح والآن خروج الواجب المطلق عن كونها واجبا وكلاهما باطلان وان العقلاء
 يذون ناركت المفد من وسط والواجب في الاول والاعمال في المسائل الاسولية غير ثابتة بالتحجيز ودعوى بعضهم الضرورة
 مع دعوى الجماعه الاجماع يوجب كونها الاكثر بنافهم الوجوب بالمعنى الذي اخبرناه لا الوجوب الاصلي الغايير
 وعن الثاني اننا نختار الشق الاول ونجيب اولها بالنقض بما لو تركت عسبا ناعا على القول بالوجوب لانه لا مدخل للوجوب
 في العذرة فان قلنا للعصيان موجب حصول التكليف بالتح ولا مانع من ذلك اذا كان السبب والمكلف كما في دخول
 دار قوم عسبا او زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه واخراج فرج من فرجها وعدمه فلانها محض في ارض صا
 المكلف هو سببا للتكليف بالتح لان الفعل كان مفد والاولا فهو بنفسه جعله من مفد وثانها سببا بالحل وهو
 ان العذرة لا يصير متمقا اذا امتنع هو التكليف بشرط عدم المفد من نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر
 وان وضعت الكلام في اجزوات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فلزم بقاء التكليف ايضا لعدم استثناء
 مثل هذا التكليف لانه بنفسه سبب للتكليف بالتح وسبب المفد من متمقا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك
 ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوجب اننا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المفد من تح ينسظر الفاعل بالوجوب
 ويقول ان ذلك تصحيح الحكم فكيف يجوز تجوز الترك من وما لا يجوز تجوز تركه يكون واجبا ولكننا انما
 فنزاهنا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخبرناه وحققناه فلا بد من علمي ما ذكرنا لاننا لا نقول
 بجواز تجوز ترك المفد من وان قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المفد من وان العقاب انما هو على
 ترك ذى المفد من ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب السببي واما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا
 الاشكال بان هذا التجوز انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعسبا وان استقصينا الشامل
 في جواز انفك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه بعيد عليه وقد بوجه ذلك بان اصل البراءة
 التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك بنا لا نص في وهو غير من التحقيق اذ المراد من حكم العقل هنا ان كان

المراد
 انه محض مفد
 في الاليتين
 الى الخطا
 مع قطع النظر عن
 الحكم وكلام الشيخ مع عباد
 مسو على ذلك مما ذكرهم
 في الاليتين من عدم مفد
 فذلك يحكم بوجوبها في الاليتين
 لاس من الاليتين لان الذي
 يقتضيه الظن
 ان يكون
 المقصود من مفد
 المقصود
 في الاليتين هو
 مفد الخطا
 والمنسحق
 اما قوله في قوله
 من الاليتين من حيث انها كانت
 من مفد لان تعلام في ادائها
 هذه العقاب في الاخر وهو الذي
 في الاليتين من حيث انها كانت
 سببا كما ترى في سببها وهذا
 نافي ان يكون
 المقصود من
 الاليتين من حيث
 انها تاتيان
 اعمى
 الجماعه من حيث
 الجبرسان
 الجمل
 ان المقصود من الاليتين
 واما المعنى الاول
 شي آخر وهو
 ذلك لانه في ان يكون المقصود
 حيث انما قد قد من
 عا اشارة الى انه يخرج عن
 السيد المصطفى
 الذي
 مع في الاليتين
 ولكن لا مانع
 ان
 الحكم او سببه
 الا ان
 ان ذلك انما هو
 الاحكام
 ذلك من اشبهات
 من جهة الله وجعل
 مشوا حتى
 وعترت
 الطاهر
 المان

مع قطع النظر

قوله وانما العلة العلة التي لا تدرك بالحواس
 العلة التي لا تدرك بالحواس هي التي لا تدرك بالحواس
 العلة التي لا تدرك بالحواس هي التي لا تدرك بالحواس
 العلة التي لا تدرك بالحواس هي التي لا تدرك بالحواس

مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوبه في المقدم فلا اختصاص له بالعقل وامامه فلا يمكن الحكم
 للعقل ايضا اذ هو من اذ لنا الشرع مع انه لا يجري فيها يستعمل بوجوبه للعقل كعقله فلا فائدة بالعرف وبالحاجة
 لا بد من التفرقة بين قول المولى العبد كن على السطح واخره ان لا تنسب السلم او لا تضعدو بين قول
 كن على السطح وان لم تكن عليه فاعاقتك على ترك الكون ولا اعاقبتك على ترك التصب ولا على ترك الفرق على كل
 واحد من الدرجات والذي يتجزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعراض هو الاول وعن الثالث منع كون المذنب
 على ترك المقدمة لذاتها بل انها لا جعل ترك ذى المقدمة حيث لا ينفك عن غيرها ولهم حجج اخرى صغيفة اخرى
 ما ذكرنا حجتها الفاتنين بوجوب السبب ومن غيرهما في غير السبب فامر ما في السبب فهو ان السبب لا
 عن السبب وجودا وعدمه فالقدرة لا تتحقق بالسبب بل القدرة على السبب باعتبار القدرة على السبب لا بد
 فالتحظ بالمشرعي وان تعلق على المظاهر بالسبب لا انه يحجب من التناول الى السبب فلا يحذف الا بالقدرة
 من حيث هو مفقود فماذا كلف المكلف كان تكليفا بايجابا بسبب ان القدرة انما تتعلق بالسبب من هذه الطبيعة
 بخلاف ما اذا كانت المقدمة شرط للواجب غير مستلزم اياه كالطهارة للصلاة والمشى للتحقق ان الواجب هنا متعلق
 بالقدرة بحسب سائر فلا يلزم ان يكون ايجابا بايجابا بالمقدمة وحاصله ان السبب لا ينفك عن السبب قطعه ووجوده
 واجب ويتحقق عنده من التكليف بالسبب ما تكليف بايجاد الوجود والامتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق
 التكليف بالتكليف وتعلق بالسبب وجوبه ان القدرة لا يصير متعاقبا للوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار
 وكذلك الامتناع بالاختيار وبالحاجة السبب مقدور وان كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون الى جواز كون
 المقدم بالادام وهو المفهوم من الكثرة وان لم يكن وجودها الا في ضمن الفرد مع امتناع المعنى المذكور يمتنع في
 الشرط ايضا وقد يرد عليه ايضا بان ذلك مستلزم لارتفاع التكليف في كل سبب سبب ايضا لا خراج الممكن الى
 المؤثر حتى ينفي الى الواجب وقد يجاب بان المراد بالسبب هنا ما له واسطة مقدوره بينه وبين المكلف لا كل ما
 علة واتجاه العلة الى الواجب فقال لا يستلزم الجرح كما يشهد به الضرورة والشبهة الشهيرة لا يعنى بها في هذا
 البديهة وما بين ان التزاع في السبب ليل المحمدي لان غليظ الامر بالسبب نادى بل الغالب الغالب بالاسباب
 كالامر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا فغيره لا يتحقق في التعلق بالاسباب ايضا كثيرا لم يقل كونه
 اكثر كالامر بالكفارة والامر بالعتق ونحوها فان الصغرى سبب الصق والعتق سبب الكفارة ولا يخفى تعلق التكاليف
 بالكلية مع ان العرف ما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل ان المختار عدم دلالة الامر بالسبب على وجود
 كثره من المقدمات بدله لانها قدمت سابقا نعم يمكن ان يقال ان الامر بالسبب لا ينافي اذا كان السبب
 الغير مثل الامر بالاحراق فانه حقيقة امر بالفناء المشتمل في النار مثلا لان الاحراق انما هو فصل النار ولكن
 الظاهر ان المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادئ المستلزمة للاحراق مجازا لان لا يكون
 نفس الاحراق ما موراه ويكون دال على وجود السبب بالزوم العظمي من جهة استعمال حصول الاحراق عنه
 وهذا هو مقتضى استعمال الاستدلال بقوله فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الاصل وتعلق التزاع فالتزاع

استلزام عدم السبب
 ضرورة ما يوجب
 بل المراد من السبب
 وتسمى السبب
 لغزق المعارضة
 الضرورة يقتضيان
 الافعال مقدورة
 كون العباد عبادا
 من جهة السبب
 من جهة الضرورة
 وجوب الضرورة
 انما انما فان
 سبب السبب
 الرتبة فانما في
 نفس السبب
 فصل السبب
 الجرح لا يتخلل
 التقتضين فيكون
 في تمام التزاع
 المقدورة فلا يخفى
 الى ابطال العدم
 المستلزم من العدم
 لا اثر له في التزاع
 نفع من الاستدلال
 في جميع الحالات
 متمم الدعي كما
 تتمم التزاع
 باطل ان كل قضية
 قد يكون اما
 في الوجدان على
 انما اصله في التزاع
 ذلك بيان ان
 التقتضين اذ
 وان لم يكن
 فصل السبب
 ذلك السبب
 التقتضين فيكون
 بالترتيب

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script.

ان من قول بطلان الامر على وجوب السبب لا يقول بطلان عليه مطابقة فالامر حقيقة انما برهناك مطابقة
وان كان باللفظ المجازي فانهم ذلك فانه يقين ^{مستأن} ما ذكرنا من ان لا يكون الافعال التي لا يستندة
العلة الاولى حقيقة والاطراف من اسناد الاحراف الى المخاطب كما في امر الملك احد امرائه بفتح البلاد فلا يتقوا
المقام في دعوى كون الامر بالسبب متلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقة
ولكن ظاهر كلام السندل هو المعنى الثاني فيختلف موضع التزاع بالنسبة الى السبب بخبر من المقدمات ومع ذلك
فقد عرف بطلان دليله بما لا يزيد عليه حجته القبول يتخصص الوجوب الشرعي انه لو لم يكن ولجباله
يكن شرطاً وانما في باطل فالقدم مثله اما الملازمة فلا تلزم يجب تجاز ذكره وحق فاما ان يكون الاثر بالشرط
انما بنها المأمور به بل لا والثاني في بطلان الامر عن ان المأمور به منصرف في الشرط فيلزم تمامية المأمور
بدون الشرط فيلزم عدم توفيقه على الشرط هذا خلف واما بطلان الثاني فواضح والدليل على عدم الوجوب غير
بطلان تقدمه والجواب اخبار الشق الثاني وان عدم الاثبات بنها المأمور به لا يلزم ان يكون من جهة عدم الا
ببعض المأمور به بل يجوز ان يكون لغوات وصف من اوصاف المأمور به بخلاف كيفية المأمور به بسببه وكون
ما يستلزم عدم المأمور به لوجبا اول الكلام وسيجي بيان ان العلة المحرم ليست بحرام كما تقدمت سبب
الواجب ليس بواجب ومن هذا يدفع ما قبل ان الواجب هو الصلوة المنصبة كونه صادرة عن المظهر لا كونه
المختص مع الطهارة ح يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة الحقيقية المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا
ذلك انما يتم اذا قلنا ان الجزم يجب بوجوب الكل وسيج الكلام فيه وتحقق المقام هو ما تقدمت من اثبات
الحتمى البقي ولكنه ليس بمجمل التزاع في شئ ثم ان تكون هذه المحجة يحكم في غير الشرط الشرعي
المقدمات العقلية والعا دية اية ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب
تتمت الاول برهاننا في خلافه في وجوبه كذا في المقدمات او اثباتا او محصل الوجوب ضمنها كما
الى اكثر من جانب الاثبات بالظن والحجة معا عند من استدل على المسئلة وواجبا للاجتناب ونحو ذلك لان عين الاثبات
بالواجب بل هو منصوص في بعض الموارد كالصلوة الى اربع جهات وفيما لا يتحقق على المناظر لهما بعد ما بينا من معنى
الوجوب ثم التزاع والاجماع المنهزم واما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فمن اية لا تخشى ذلك
بالوجوب هناك ولا اختصاص له بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الوضوء اذا الوضوء وجوبه المستفاد
النص اذا الوجوب فيها الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغرضي من المنصوص وغير المنصوص انما يحصل
في كون الخطاب باصلها او ببيانها فوجوبها من المقدمات تنجى وجوب ذلك اصلي ولا يذهب عليك ان
ما ذكرنا هنا الاثبات في ما سبق منا من منع وجوب الشرط الشرعي من المقدمات اذا الشرطية غير الوجوب كما هو
مصتح به في كلام الاعلام مع ان ما تقدم من الكلام انما هو في الوجوب المستفاد من ايجابه بشرط الواجب هو
بأن مجاله بالنسبة الى مثل الوضوء اية والحاصل اننا نقول بان الامر بالصلوة ليس امرا بالوضوء وذلك لانها في
كون الوضوء شرطاً من قبل الشرط ولا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل لا يتناقض في نوب العقاب على ذلك

Extensive handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the discussion or providing additional examples.

Handwritten note at the bottom left corner, possibly a reference or a signature.

من ادلتهم الآية واما البين بالمعنى الاصح فابقم غيره وجوباً لانه لا يلزم من صدور الامر ونصو الضد والنية
بينهما كون الامر قاصداً حرمة الضد وسبطل ما ثبت به التحريم في ذلك نفساً بديلاً عليه دلالة تبيته من قبل
دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثير فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقتضيات المأمور به وجوب تركه تعالى
والوجوب السعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر بما يقتضيه ان مقتضوا لذلك هو الايمان بالمأمور به وطلب
ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على تركه بل يثبت فعل الضد فلا يثبت عقاباً
منه الاشارة واخرج المدعون للدلالة اللفظية بان امره لا يجاب طلب فعله بل على تركه اتفاقاً ولا يلزم الا على
فعل لانه المفيد وهو ليس الا الكثر او فعل ضده والذم بايها كان يستلزم النهي عنه لانه لا يلزم بالنية عنه
لانه معناه ومنع انحطاط الذم على الفعل لما استحققه من ان مطلق تركه الفعل ايضاً مفيد وسبب القدر
استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في تركه انما هو بغيره من المدخلية التزجر والاكرام في مفهومه وان
به مطلق صرف عن الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم اتفاقها
بهذا المعنى بل ان نقول ان هذا الاستلزام سعي لا اصلي كما مر ولا يصح بل العدم والمسلم في الكف ايضاً هو ذلك
والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصيل لا السعي كما ينظر من ترتيب الثابت في اللفظ واتج المشهور للاستلزام العقل
بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم في ذلك اصله لا العقل بل معنى السعي فانه ليس
مخاطب التزاع في شيء الا ان ترك الضد مما لا يتم فعل المأمور به الا به فيكون واجباً فيكون فعله حراماً
وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عن بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقتضيات المأمور به وقد عرفت بطلان
بما لا يزيد عليه والتحقق في الجواب منع وجوب المقدمة من اصالة التسليم وتجاوزها وهو لا ينعق المسئلة كما ذكرنا
وقد اجيب ايضاً بان وجوب المقدمة من توصل الى الوجوب بالتوصل يقضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
من فعل المأمور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيما لا يخفى ان اختيار الصارف بالاختيار لا ينعق
امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكل من مكلف باصل الواجب مكلف
بإيمان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد عرفت في المقدمة الثانية ما ينعق هنا وقد اجيب ايضاً
بانه دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم قائماً بسلم في حال اعادة الفعل واذا كان له صار في فعله فعله فلا
يلزم تكليفه الاطراف او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا
يشترط فعلية انتم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل التزاع ويظهر ما ذكرنا ايضاً من التامل
في المقدمة الثانية المستلزم ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب
بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فممنع الكبرى والالتصاق
الكبرى بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقتضياته وان لم يكن سبباً وعلية فبها ايضاً منع الكبرى بل الصغر
ايضاً وان اريد عليه فعل الضد لترك المأمور به او كونه معاً معلولين له لانه ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك
لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المستقب من دون السبب لانه انتفاء الخبر في احد المعلولين

من ادلتهم الآية واما البين بالمعنى الاصح فابقم غيره وجوباً لانه لا يلزم من صدور الامر ونصو الضد والنية
بينهما كون الامر قاصداً حرمة الضد وسبطل ما ثبت به التحريم في ذلك نفساً بديلاً عليه دلالة تبيته من قبل
دلالة الاشارة ولكن ذلك ليس مما يثير فيما نحن فيه فان ترك الضد من مقتضيات المأمور به وجوب تركه تعالى
والوجوب السعي لا يفيد الا ان ترك الضد مطلوب الامر بما يقتضيه ان مقتضوا لذلك هو الايمان بالمأمور به وطلب
ترك الضد انما هو لاجل الوصول اليه فلا يثبت بذلك عقاب على تركه بل يثبت فعل الضد فلا يثبت عقاباً
منه الاشارة واخرج المدعون للدلالة اللفظية بان امره لا يجاب طلب فعله بل على تركه اتفاقاً ولا يلزم الا على
فعل لانه المفيد وهو ليس الا الكثر او فعل ضده والذم بايها كان يستلزم النهي عنه لانه لا يلزم بالنية عنه
لانه معناه ومنع انحطاط الذم على الفعل لما استحققه من ان مطلق تركه الفعل ايضاً مفيد وسبب القدر
استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا يتحقق في تركه انما هو بغيره من المدخلية التزجر والاكرام في مفهومه وان
به مطلق صرف عن الارادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الاضداد الخاصة لعدم اتفاقها
بهذا المعنى بل ان نقول ان هذا الاستلزام سعي لا اصلي كما مر ولا يصح بل العدم والمسلم في الكف ايضاً هو ذلك
والذي هو مراد القائلين هو الحكم الاصيل لا السعي كما ينظر من ترتيب الثابت في اللفظ واتج المشهور للاستلزام العقل
بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم في ذلك اصله لا العقل بل معنى السعي فانه ليس
مخاطب التزاع في شيء الا ان ترك الضد مما لا يتم فعل المأمور به الا به فيكون واجباً فيكون فعله حراماً
وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عن بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقتضيات المأمور به وقد عرفت بطلان
بما لا يزيد عليه والتحقق في الجواب منع وجوب المقدمة من اصالة التسليم وتجاوزها وهو لا ينعق المسئلة كما ذكرنا
وقد اجيب ايضاً بان وجوب المقدمة من توصل الى الوجوب بالتوصل يقضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
من فعل المأمور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيما لا يخفى ان اختيار الصارف بالاختيار لا ينعق
امكان تركه واختيار الفعل والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكل من مكلف باصل الواجب مكلف
بإيمان ما يتوصل اليه على القول بوجوب المقدمة وقد عرفت في المقدمة الثانية ما ينعق هنا وقد اجيب ايضاً
بانه دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم قائماً بسلم في حال اعادة الفعل واذا كان له صار في فعله فعله فلا
يلزم تكليفه الاطراف او خروج الواجب عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا
يشترط فعلية انتم وجودها لا بد ان يكون في حال الارادة فهو غير محل التزاع ويظهر ما ذكرنا ايضاً من التامل
في المقدمة الثانية المستلزم ان فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب
بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فممنع الكبرى والالتصاق
الكبرى بانتفاء المباح وان اريد به كونه من جملة مقتضياته وان لم يكن سبباً وعلية فبها ايضاً منع الكبرى بل الصغر
ايضاً وان اريد عليه فعل الضد لترك المأمور به او كونه معاً معلولين له لانه ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك
لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجوب المستقب من دون السبب لانه انتفاء الخبر في احد المعلولين

يستلزم

يستدعي انتفاءه في العلة فيحصن المعاول الاخر الذي هو المحرم بالشرع من دون علة ولكنها ممنوعان فيما نحن
 اذ العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابداسيا بلا علة انه مقدم على فعل
 طبعيا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف متفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل
 علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لانه اذا ما تصور كون علة لها هو الصارف عن المأمور به وليس
 علة لفعل الضد بل يكون من مقدماته اول الظاهر الجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ذلك ان
 لا يستلزم الشرع بل يثبت فكيف يثبت فانك قد عرضنا وجوب السبب لا يدل على وجوب السبب مثلا الكلا
 في علة الحرام بل الظاهر ان كل ما اراد من العلة العلة القائمة بغيره وكل ما كانه معلولا لعلة واحدة فان
 الشرع في معاوله انما يقضي عدم محرمه من حيث انها علة فلا يلزم عدم محرمها مع كونها بالانساب الى العلو
 الاخر وبما تجمله لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك لما من محرمه كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن
 الواجب وفيه ان توقف تحقق ذلك الواجب عليهم اول ما علمنا لكن الخطاب يبقى في علة مقدمه ان لا
 يثبت المحرم المقص نظر وجوب مقدمه وانما من جهته استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتبع مواردنا
 انما توقف على ما يفيد ذلك بل الاستفادة من تتبع ما خلاه ويرشدك الى ذلك مثلا علة فتوى الفقهاء بكون
 صنابع نجر الى الحر الحر وانما من محرمه حكم العقل صريحه وانما من لان العلة لا يستعمل كون الشيء حراما من دون
 بل يتبعه فلا مانع من الحكم بغيره من اعم حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامن باب التكليف التحو
 الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة الجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالانزال لكون
 التكليف بالجم والافرج الواجب المضي عن وجوبه وقد اجاب بان الاوامر الدالة على وجوبه لا زالت ونحوها
 فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف ملتبسا بواجب والاولى الخو لا يختار الشق الاول ويستلزم هذا التكلف
 لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على تركه الا انه لا يجب بغيره الصلوة ولا منافاة بينهما فان
 الاول ان يفر المحققين فذكر اذلة المبشرين والثانين وضعتهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد بالحرام بعدم
 الامر فيبطل كان اذ ب وفاضلان الامر بالشيء وان لم يقض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد
 عقليا لامتناع الامر بالمضاد في وقت واحد فاذا اراد ان الضد مأمور به فيبطل لان الضد انما هو مقتضى
 وبدون يبطل فان الاصل عدم الضد وفيه اول ان ذلك على تسليم صحة مقابله في العبادات واما في المعاملات
 فلا يتم مطر وثان منع امتناع عدم الامر به اذا الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مقتضا
 اذا كان مستعاضا كما هو المفروض فلا ولا استحال في اجماع الامر المضي والامر الموسع فان معنى الموسع انه يحرم
 ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في وقت واحد مثل ولو يتعين عليه الايمان في ان معين من
 وهذا نظره ما ينبغي تحقيقه من جواز اجماع الامر والله في الشيء الواحد مع تعدد الجمل فان ذلك من اجنب
 المكلف كما اذا اخار المكلف ليقام مطلق الصلوة في خصوص الدار النصيب الشبهة ان النزاع في ان
 النهي عن الشيء عمل هو امر بوضده ام لا يعينه هو النزاع في الامر في اوقاف العينية والاستلزام ويمكن استنباط

والصواب في ذلك ان العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابداسيا بلا علة انه مقدم على فعل طبعيا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف متفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لانه اذا ما تصور كون علة لها هو الصارف عن المأمور به وليس علة لفعل الضد بل يكون من مقدماته اول الظاهر الجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ذلك ان لا يستلزم الشرع بل يثبت فكيف يثبت فانك قد عرضنا وجوب السبب لا يدل على وجوب السبب مثلا الكلا في علة الحرام بل الظاهر ان كل ما اراد من العلة العلة القائمة بغيره وكل ما كانه معلولا لعلة واحدة فان الشرع في معاوله انما يقضي عدم محرمه من حيث انها علة فلا يلزم عدم محرمها مع كونها بالانساب الى العلو الاخر وبما تجمله لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك لما من محرمه كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن الواجب وفيه ان توقف تحقق ذلك الواجب عليهم اول ما علمنا لكن الخطاب يبقى في علة مقدمه ان لا يثبت المحرم المقص نظر وجوب مقدمه وانما من جهته استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتبع مواردنا انما توقف على ما يفيد ذلك بل الاستفادة من تتبع ما خلاه ويرشدك الى ذلك مثلا علة فتوى الفقهاء بكون صنابع نجر الى الحر الحر وانما من محرمه حكم العقل صريحه وانما من لان العلة لا يستعمل كون الشيء حراما من دون بل يتبعه فلا مانع من الحكم بغيره من اعم حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامن باب التكليف التحو الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة الجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالانزال لكون التكليف بالجم والافرج الواجب المضي عن وجوبه وقد اجاب بان الاوامر الدالة على وجوبه لا زالت ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف ملتبسا بواجب والاولى الخو لا يختار الشق الاول ويستلزم هذا التكلف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على تركه الا انه لا يجب بغيره الصلوة ولا منافاة بينهما فان الاول ان يفر المحققين فذكر اذلة المبشرين والثانين وضعتهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد بالحرام بعدم الامر فيبطل كان اذ ب وفاضلان الامر بالشيء وان لم يقض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد عقليا لامتناع الامر بالمضاد في وقت واحد فاذا اراد ان الضد مأمور به فيبطل لان الضد انما هو مقتضى وبدون يبطل فان الاصل عدم الضد وفيه اول ان ذلك على تسليم صحة مقابله في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطر وثان منع امتناع عدم الامر به اذا الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مقتضا اذا كان مستعاضا كما هو المفروض فلا ولا استحال في اجماع الامر المضي والامر الموسع فان معنى الموسع انه يحرم ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في وقت واحد مثل ولو يتعين عليه الايمان في ان معين من وهذا نظره ما ينبغي تحقيقه من جواز اجماع الامر والله في الشيء الواحد مع تعدد الجمل فان ذلك من اجنب المكلف كما اذا اخار المكلف ليقام مطلق الصلوة في خصوص الدار النصيب الشبهة ان النزاع في ان النهي عن الشيء عمل هو امر بوضده ام لا يعينه هو النزاع في الامر في اوقاف العينية والاستلزام ويمكن استنباط

والصواب في ذلك ان العلة في ترك المأمور به انما هو الصارف وهو عدم الارادة فهو المانع ابداسيا بلا علة انه مقدم على فعل طبعيا الا ان يجبر على الضد وكان الصارف متفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف فليس فعل علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لانه اذا ما تصور كون علة لها هو الصارف عن المأمور به وليس علة لفعل الضد بل يكون من مقدماته اول الظاهر الجيب من العلة هو السبب والتحقيق ان ذلك ان لا يستلزم الشرع بل يثبت فكيف يثبت فانك قد عرضنا وجوب السبب لا يدل على وجوب السبب مثلا الكلا في علة الحرام بل الظاهر ان كل ما اراد من العلة العلة القائمة بغيره وكل ما كانه معلولا لعلة واحدة فان الشرع في معاوله انما يقضي عدم محرمه من حيث انها علة فلا يلزم عدم محرمها مع كونها بالانساب الى العلو الاخر وبما تجمله لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك لما من محرمه كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن الواجب وفيه ان توقف تحقق ذلك الواجب عليهم اول ما علمنا لكن الخطاب يبقى في علة مقدمه ان لا يثبت المحرم المقص نظر وجوب مقدمه وانما من جهته استفادة ذلك من سائر احكام الشرع وتبع مواردنا انما توقف على ما يفيد ذلك بل الاستفادة من تتبع ما خلاه ويرشدك الى ذلك مثلا علة فتوى الفقهاء بكون صنابع نجر الى الحر الحر وانما من محرمه حكم العقل صريحه وانما من لان العلة لا يستعمل كون الشيء حراما من دون بل يتبعه فلا مانع من الحكم بغيره من اعم حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الامن باب التكليف التحو الثالث لو لم يحرم الضد وتلبس به كالصلوة بالنسبة الى ازالة الجاسة مثلا فان بقي الخطاب بالانزال لكون التكليف بالجم والافرج الواجب المضي عن وجوبه وقد اجاب بان الاوامر الدالة على وجوبه لا زالت ونحوها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف ملتبسا بواجب والاولى الخو لا يختار الشق الاول ويستلزم هذا التكلف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على تركه الا انه لا يجب بغيره الصلوة ولا منافاة بينهما فان الاول ان يفر المحققين فذكر اذلة المبشرين والثانين وضعتهما ثم قال ولو ابدل النهي عن الضد بالحرام بعدم الامر فيبطل كان اذ ب وفاضلان الامر بالشيء وان لم يقض النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الامر بالضد عقليا لامتناع الامر بالمضاد في وقت واحد فاذا اراد ان الضد مأمور به فيبطل لان الضد انما هو مقتضى وبدون يبطل فان الاصل عدم الضد وفيه اول ان ذلك على تسليم صحة مقابله في العبادات واما في المعاملات فلا يتم مطر وثان منع امتناع عدم الامر به اذا الذي يقتضيه الامر بالشيء عدم الامر بالضد اذا كان مقتضا اذا كان مستعاضا كما هو المفروض فلا ولا استحال في اجماع الامر المضي والامر الموسع فان معنى الموسع انه يحرم ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في وقت واحد مثل ولو يتعين عليه الايمان في ان معين من وهذا نظره ما ينبغي تحقيقه من جواز اجماع الامر والله في الشيء الواحد مع تعدد الجمل فان ذلك من اجنب المكلف كما اذا اخار المكلف ليقام مطلق الصلوة في خصوص الدار النصيب الشبهة ان النزاع في ان النهي عن الشيء عمل هو امر بوضده ام لا يعينه هو النزاع في الامر في اوقاف العينية والاستلزام ويمكن استنباط

سخران الواجب الكفاي لا يستطاع حصول العلم بفعل الاخر وهل يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها
فيقولان لا في اعتبار الظن بجزء العلم بحصول الفعل بل يكون في اجراء الفعل على الصحيح فيصير هذا القائل يعتبر تمام هذا الكلام
فان قيل لا في اعتبار الظن الكلي بل في اعتبار الظن الجزئي وهو المسمى بالاعتقاد او الجرح في الظن والاعتقاد هو
المان حصول وصح بعضهم بوصفه بالتحقيق اي لانه هو الموجود في الاعيان والاعتقاد الاول للبناء وعرفنا
ولان الاوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الهيئة لا بشرط شي ومفادها السكاك لاجتماع
اهل العربية ولا يفيد الهيئة الاطلاق هذا الحديث مع ان الاصل عدم الزيادة والظن ان من يدعي ان المظم هو الفرد
ايضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف والتعريف ولكنه يدعي انك بثبوت الفريضة على خلافه من جهة العقل فقدره
لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل انهم يقولون في مجتازة الامر للفرق او التكرار والفرد وعدمه غير
ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان المطلوب الشئ هو ما يمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل
طلبه من الشئ للزم التكليف بالجمع المهيبة مما لا وجود له في الاعيان فيثبت ان المظم هو الفرد وجوابه ان المستحيل
وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون مع قيد وتخصيص وانما هي لا بشرط شي فكيف وجودها بايجاد
والمكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المفترضة وذلك
يستلزم نفى طلويتها الطبيعية فان قلت التزاع في هذا الاصل متفرع على التزاع في وجود الكلي الطبيعي وعنده
وما ذكرنا انما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الحزم لا يسلم ذلك قلت اولاً ان ما حققه المحققون وهو
وان وجوده عين وجود الافراد ويتوزع في محله وثانياً ان المقام يتم بدون ذلك ايتم فان تنكر وجود الكلي
الطبيعي لا ينكرون ان العقل يتفرع من الافراد صوراً كلية مختلفة نارة من ذواتها واخرى من الاعراض المكتشفة
بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل لتلك
الصور هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان لزوم اتحاد مع الفرد لصداها عليه عرفاً وعدم وجودها
في الخارج انما ينظر بعد التدقيق الفلسفي وانما اهل العرف لا يفهمون ذلك ولا يفهمون بين ما كان وجوده
مناصلاً ومتحققاً او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر ان مطلوب الامر هو هذه الطبيعة المطلقة لا
بشرط غائبة الامر اسخالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ينظر فيه مع القدرة عليه بالواسطة
ويكفي في انقضاءهم ذلك تولد الامر الاتزاعي مما يبره الاتزاع وان كان امر اعتبارياً وخصص المراد ان اهل
العرف يفهمون من ذلك ان الخصوصيات المعنية لا تدخلها في الاستئصال ويكفي تحقيق هذا المفهوم في الخارج
على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحقيقه في الخارج فاسد في نفس الامر لا يضر صادق هذا الاعتقاد في
الاستئصال نعم هذا التزاع يثير في المسائل الحكمية على انما نقول فبانه ما دل عليه ولكم ان المظم لا بد ان يكون هو
الفرد وانما تعتبر وتختصه وارادة فرد معين فظم بدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فرادها
من الطبيعة ايضا لا يتحقق له في الخارج على مذاقكم وارادة فرد خاص حكم ببحث فان قلنا نازد من فرغ
ما اصدا الافراد بمعنى ان المظم هو كل واحد من الجزئيات المعنية المشخصة على سبيل التخيير فيعتاق الطلب بكل

واحد منها

واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعاقب الكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني
وان تخيير المكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب بالتخيير والالاما في فرق بينهما مع انهم نازحوا في
الواجب التخييري على اقرار شتى ولم يزارعوا في ما نحن فيه اصلاً وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شئ
واحد وان التخيير بين الافراد ما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدّم من خطاب الشرع ايضاً
بخطاب ينبغي ان يكون خطاباً مانصلاً كما هو مقتضى قول المحقق فانه يقول ان مقتضى الشارع في الامر المتعلق
بالكلي هو الافراد تخييراً بالاصالة ونحن نقول بان وجوب المقدّم يقتضي التخيير في بيان ايهما اشبهت بقدر الحاجة
بالكلي وايضاً الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطمع هنا التخيير ايضاً
هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء مانصلاً بل من حيث
انها صادرة عن هذا المفهوم فيقول الكلام في وجوبها الى الخصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج
ولو في نظر اصل العرف وما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرح مجازاً فان قلت على ما ذكرنا من كفاية مطاق اتخاذ
الكلي مع الفرد فيصاح اطلاق الكلي واردة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت
قررت بين قولنا ان التخيير يوجب رجوعاً الى المصلحة والمصلحة في كون الكلي حقيقة في الفرد هو
الصورة الاولى وفي الثانية اشكال فان المراد منه شخص خاص وانما علم الحكم على المطلق او لا يسير الى الفرد
المطوي في ضمير المنكلم انما هو الرجل الخاص بل قوله رقم وجاز رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم او لا على الفرد كما
ولم يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراج تحت الحقيقة ايضاً واما الثالث فلا التعاقب
بين الكلي والفرد الا اولاً وبالذات ولا ثانياً واكثر لا يمكن الامتناع الا بالفرد وجب من باب المقدّم ولا بد ان
من قبل الثالث فلا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجازة وانظر لتمام التحقيق باب العموم والخصوص واما ما قيل من ان
في هذا الاصل انما اشياء علم التميز بين المميز لا ينظر بينه وبينه الا وحمل كلام الناقد على ارادة التام من انظار الحكماء
تبيينه في التحقيق على ان التمييز بين الواجبات التخييرية لا يشترط الكيفية الجزئية التامة بل الاول
ملاحظة كونها بالنسبة الى الطلب الخارج فعلى القول بكونه حقيقة في استعمال كل واحد من الواجبات التخييرية
افرادها والثاني ملاحظة بالنسبة الى الطلب الخارج فعلى القول بكونه حقيقة في استعمال كل واحد من الواجبات
والثاني استعمال افراد الضرب والثالث ملاحظة بالنسبة الى مخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات
وبالحكم ووضعها بالنسبة الى الثالث في نسي والموضوع له هو الافراد فلا مجاز في استعمالها في الافراد في
في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفنا حكم الثاني منهما مفضلاً والوضع هنا وضع المتفعل
فيه هو المادة واما الاول فالظن ان من باب وجاز رجل من اقصى المدينة بكونه حقيقة وانما هو لاجل التعاقب بالطبيعة والظن
ايضاً كما نبهه واما هو متعلق بالهزيمة لا المادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد اشبهت الامر ببعض
الغول فحسب وضع الامر حيث كيفية الطلب ضعفاً كما ضرب بالنسبة الى ملاحظة النسبة الى الفاعل فتم وانظر لتمام الكلام
في التخيير بين الافراد في الامور العقلية ايضاً في باب التخيير بين الواجبات التخييرية في باب التخيير بين الواجبات التخييرية

في نفس الامر هو المطلوب في قوله تعالى والله على الناس حجة البيت
 من استطاع او يحجب الضياع على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه
 فيوقف عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف الايمان ومعنى الشريعة اي المعايير على ما يفهم منها مما لا يصحح على العا
 بالعواقب لا يحسن الشرط من على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوفاة وهو ينافي العلم فيجعل الاشتراط على الحكيم
 مطلقا ينوب بالنسبة الى الواحد وسبغ بالنسبة الى العاقبة فمما اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر بالاجاب
 فالعمومات الشاملة بظواهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرايط
 العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من اداة فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشرط
 فيركا لفرض السابق في اول الوقت لمن لم يجز صاندا بقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة
 اليها كما في الصحيح السليم الذي يضمن بقاؤه الى ان يتم الواجب ولا ريب ان مع هذا الظن يحجب الارتفاع على الواجب بعد
 وقبل بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلدان التي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حجة التكليف الشرعية
 الا بذلك سيما في المضيفات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش
 بني آدم على ذلك فكيف الظن ويحجب بالتعبير والقول بان التكليف يتميز بالنسبة الى اجزاء المكلف برفوع ان في
 محل التلويح بالنسبة الى الدلالة لانه المضمرة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمه الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
 وبعد تحققه يخرج عن المشارة فيرجع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرطي محل النزاع هو
 شرطا الوجوب سواء كان شرطا للوفاة ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمة فان العقلية المحضه وعدم السفر و عدم
 الحيض للصوم فيما حمله الشرط للوفاة ولا كذلك التصابي في الزكاة في الزيادة الماكلف
 ذلك فهو لا يتم الاعلى مذهب الجبرية وبالحكمة لا كلام فيما كان مقدما للوفاة فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
 لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقصه وبيع وان علم انه بتركه اختيارا لان الامتناع
 بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا اقتصر هذا فقولا ان ههنا مفايين من الكلام الاول الشرطي بمجرد توجيه
 الامر الى المكلف العاقد للشرط مع علم الامر بانتفاؤه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى
 خاصة من نفس الامر من العزم على الفعل ونوطين النفس على الامتثال والابتداء والامتنان ام لا والشكنا
 انه صلح بجزا اراة نفس المأمور به العلم بعدم الشرط ام لا والظن ان كليهما ما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة
 الاصوليين الصندي في تقريبها هو النزاع الثاني وقد اختلفت المقامان على كثير منهم كما ينظر من استدلالهم ونحن
 في الاول الجواز ولا يحضر في الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميد في شرحه سبحانه حيث قال ان ذلك غير جائز لما
 يتفق من الاخره بالجهل الماستانم من اعتقاد المأمور اراة الامر للفعل المأمور به ونحو ذلك من صالح العالم
 ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا يوجب في ذلك ما اذا قلنا بيننا ان الفرق ما يحصل العلم بالامور بكونه مكلفا باكمل
 الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستانم الاعتقاد الجازم ولا ينصر الظن مع انكشاف
 كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لفاطمة المكلفين مع ان كثير منهم لا يتمكن عن الاتمام ولا الاتساع الواجب
 في نفس الامر هو المطلوب في قوله تعالى والله على الناس حجة البيت

توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما يعلم بتفصيل الامر على الاشارة الى مثل قوله تعالى والله على الناس حجة البيت
 من استطاع او يحجب الضياع على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه
 فيوقف عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف الايمان ومعنى الشريعة اي المعايير على ما يفهم منها مما لا يصحح على العا
 بالعواقب لا يحسن الشرط من على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوفاة وهو ينافي العلم فيجعل الاشتراط على الحكيم
 مطلقا ينوب بالنسبة الى الواحد وسبغ بالنسبة الى العاقبة فمما اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر بالاجاب
 فالعمومات الشاملة بظواهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرايط
 العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من اداة فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشرط
 فيركا لفرض السابق في اول الوقت لمن لم يجز صاندا بقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة
 اليها كما في الصحيح السليم الذي يضمن بقاؤه الى ان يتم الواجب ولا ريب ان مع هذا الظن يحجب الارتفاع على الواجب بعد
 وقبل بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلدان التي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حجة التكليف الشرعية
 الا بذلك سيما في المضيفات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش
 بني آدم على ذلك فكيف الظن ويحجب بالتعبير والقول بان التكليف يتميز بالنسبة الى اجزاء المكلف برفوع ان في
 محل التلويح بالنسبة الى الدلالة لانه المضمرة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمه الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
 وبعد تحققه يخرج عن المشارة فيرجع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرطي محل النزاع هو
 شرطا الوجوب سواء كان شرطا للوفاة ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمة فان العقلية المحضه وعدم السفر و عدم
 الحيض للصوم فيما حمله الشرط للوفاة ولا كذلك التصابي في الزكاة في الزيادة الماكلف
 ذلك فهو لا يتم الاعلى مذهب الجبرية وبالحكمة لا كلام فيما كان مقدما للوفاة فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
 لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقصه وبيع وان علم انه بتركه اختيارا لان الامتناع
 بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا اقتصر هذا فقولا ان ههنا مفايين من الكلام الاول الشرطي بمجرد توجيه
 الامر الى المكلف العاقد للشرط مع علم الامر بانتفاؤه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى
 خاصة من نفس الامر من العزم على الفعل ونوطين النفس على الامتثال والابتداء والامتنان ام لا والشكنا
 انه صلح بجزا اراة نفس المأمور به العلم بعدم الشرط ام لا والظن ان كليهما ما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة
 الاصوليين الصندي في تقريبها هو النزاع الثاني وقد اختلفت المقامان على كثير منهم كما ينظر من استدلالهم ونحن
 في الاول الجواز ولا يحضر في الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميد في شرحه سبحانه حيث قال ان ذلك غير جائز لما
 يتفق من الاخره بالجهل الماستانم من اعتقاد المأمور اراة الامر للفعل المأمور به ونحو ذلك من صالح العالم
 ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا يوجب في ذلك ما اذا قلنا بيننا ان الفرق ما يحصل العلم بالامور بكونه مكلفا باكمل
 الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستانم الاعتقاد الجازم ولا ينصر الظن مع انكشاف
 كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لفاطمة المكلفين مع ان كثير منهم لا يتمكن عن الاتمام ولا الاتساع الواجب

وذلك يستلزم الاستحسان والاشارة الى ما قد ذكره في نفس الامر هو المطلوب في قوله تعالى والله على الناس حجة البيت
 من استطاع او يحجب الضياع على من كان حاضرا ونحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه
 فيوقف عليه وجوده ايضا لئلا يلزم تكليف الايمان ومعنى الشريعة اي المعايير على ما يفهم منها مما لا يصحح على العا
 بالعواقب لا يحسن الشرط من على ظاهره فان ظاهره الجهل بالوفاة وهو ينافي العلم فيجعل الاشتراط على الحكيم
 مطلقا ينوب بالنسبة الى الواحد وسبغ بالنسبة الى العاقبة فمما اشتراطه انما هو بالنسبة الى المكلف والامر بالاجاب
 فالعمومات الشاملة بظواهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا وهو اذا جمع المكلف جميع الشرايط
 العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يمكن من اداة فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبة الى الشرط
 فيركا لفرض السابق في اول الوقت لمن لم يجز صاندا بقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة
 اليها كما في الصحيح السليم الذي يضمن بقاؤه الى ان يتم الواجب ولا ريب ان مع هذا الظن يحجب الارتفاع على الواجب بعد
 وقبل بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلدان التي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن حجة التكليف الشرعية
 الا بذلك سيما في المضيفات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار نظام العالم واساس عيش
 بني آدم على ذلك فكيف الظن ويحجب بالتعبير والقول بان التكليف يتميز بالنسبة الى اجزاء المكلف برفوع ان في
 محل التلويح بالنسبة الى الدلالة لانه المضمرة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمه الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء
 وبعد تحققه يخرج عن المشارة فيرجع ان الكلام في نفس التكليفات لا اجزائها والمراد بالشرطي محل النزاع هو
 شرطا الوجوب سواء كان شرطا للوفاة ايضا كالقدرة والتمكن من المقدمة فان العقلية المحضه وعدم السفر و عدم
 الحيض للصوم فيما حمله الشرط للوفاة ولا كذلك التصابي في الزكاة في الزيادة الماكلف
 ذلك فهو لا يتم الاعلى مذهب الجبرية وبالحكمة لا كلام فيما كان مقدما للوفاة فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلوة
 لانه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من امر الامر اذا علم انتفاؤه نقصه وبيع وان علم انه بتركه اختيارا لان الامتناع
 بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا اقتصر هذا فقولا ان ههنا مفايين من الكلام الاول الشرطي بمجرد توجيه
 الامر الى المكلف العاقد للشرط مع علم الامر بانتفاؤه ان لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة اخرى
 خاصة من نفس الامر من العزم على الفعل ونوطين النفس على الامتثال والابتداء والامتنان ام لا والشكنا
 انه صلح بجزا اراة نفس المأمور به العلم بعدم الشرط ام لا والظن ان كليهما ما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة
 الاصوليين الصندي في تقريبها هو النزاع الثاني وقد اختلفت المقامان على كثير منهم كما ينظر من استدلالهم ونحن
 في الاول الجواز ولا يحضر في الان كلام من انكر جواز ذلك الا العميد في شرحه سبحانه حيث قال ان ذلك غير جائز لما
 يتفق من الاخره بالجهل الماستانم من اعتقاد المأمور اراة الامر للفعل المأمور به ونحو ذلك من صالح العالم
 ايضا في اواخر المبحث وفيه انه لا يوجب في ذلك ما اذا قلنا بيننا ان الفرق ما يحصل العلم بالامور بكونه مكلفا باكمل
 الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكن بل المدار على الظن فلا يستانم الاعتقاد الجازم ولا ينصر الظن مع انكشاف
 كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لفاطمة المكلفين مع ان كثير منهم لا يتمكن عن الاتمام ولا الاتساع الواجب

غالب الظاهر الامر

غالب الغاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازيا تاخرت فريته وناخرتها انما يقع اذا كان عن وقت الحاجة واما عن
وقت الخطاب فلا يقع فيه كما سيخ واما ثانياً فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهراً فان نظام الحكم الشايد وعلى القول
بجوازها قبل حضور وقت العمل بالملازمة من اظرفها كما حصل ان الامم حقة في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب الغرض عليه
التوطين له لخصه الامتحان وغيره وانكشف عدم الشرايطية على ذلك من اخرة عن الخطاب وما قبله الاقناع
لا يقع في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب فيعلم ما لا يخفى اذ لا يتحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل
يكون للغير والمكلف ولا ينام المحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما تروى في هذا المقام ايتم بان لو جاز الامر بحج
مصلحة في نفس الامر ما ذكر الماد للامر على وجوب المفدته ولا النهي عن صده ولا على كون المأمور به حسناً فان
الدلالة على المذكور انما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها الا بالقرينة على الجواز ومجزة الاستعمال لا يوجب
حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجبال المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم
عدم دلالة اللفظ من حيث هو اما المقام الثاني فذهب صاحبنا في عدم الجواز وجهه العامة على الجواز وما
افترط بعضهم فجزوه مع علم المأمور بانقضاء الشرط ايضا لانه تكليف بالاطا اذ انما في ما انتهى اليه العمل
في شرطه الوجوب والوفوع مع عدم السفر والحيز ونحوهما فلا يخر في السفر وضع في حال الحيز وقد اختلف
في صحة الصوم فلا يجوز فعله فيمنع شرعا وكذلك يحر في حال الحيز فيمنع فعله شرعا فالتكليف بالوجوب والحزم مع
توابع اتحاد المحجة متمم كما سيخ ولا فرق عندنا بين المتنع بالذات والمتنع بالغير في وجوب التكليف الا فيما صا الامتناع
من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو الملح الذي لا
يؤثر في ما اراده عن النقص بل يتم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشترائه امتناع الامتناع وفيه انما لا نقول بان
في جميعه في امتناع الامتناع بل هو ذلك مع علم الامر به والقبول انما هو في هذه الصورة اختلفوا بوجوه الاول
ان حسن الامر قد يكون للمصلحة المتعاقبة وقد دوننا المأمور به كالغرم والتوطين ونحوهما وفيه ان هذا يخرج عن
والثاني ان لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعين احد اللزوم بطبا للضرورة من الدين واما الملازمة فلا
كل ما يقع فقد انقضى شرطه ووافيها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب بالارادة من
الوفاة لا غير يصح ذلك على الفور يكون مجبوراً في الارادة وبطلان بدعي الثالث لو لم يصح لم يعلم اصدارة
وهو باطل بالضرورة اما الملازمة فلا ترفع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات
التكليف الى المقام المراد العلم بالامتناع به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الواسع بعد تقضي الوقت بمقدار
الواجب سيما للشرط مع عدم الفعل قبل اخط هذا الكلام بالنسبة لجزء من الزمان يمكن ابقاء الفعل فيه
وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اتم من الظن المعلوم المحجة كما مرنا الاشارة وتقع بطلان الثالث لو اراد
العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع انقطاع التكليف حال الفعل ايتم ككلامه والرابع لو لم يصح
لم يعلم ابراهيم في وجوبه بل ولد لا تنقضاء شرطه عند وقوعه وهو عدم النسخ وقد علمه فطعا والامر يقدم على قتل
ولده ولم يوجب الى فداء واجب عنه بالمنع من تكليف ابراهيم به بالذبح الحقيقي بل انما تكلف بمقدار ما كالاختصاص

اما لو حرمه او صرح ببلوغ مجموع مدلول الامر فلا اشكال ان يجوز على بقاء الجواز بان الامر لا يجازي على الجواز المنع
من الترك فالعقوى الجواز موجود ونسخ الوجوب يحصل مع الباقين برفع حصول معناه برفع المنع عن الترك فان
رفع المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انقضاء الفسلك انما يسلم لولم يخالفه فصل اخر ولا ريب ان في
المنع عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انقضاء الجواز الفعل يحصل الا باحد وجه ان الجنس الفصل موجود
في الخارج متحد بوجودها انما هو في ضمن الفرع فلا معنى للتفكيك بينهما مع ان المحققين منهم من هو يكون الفصل
علته لوجود الجنس مع ان الاحكام مخصرة في المحنة فلا يمتنع بالانفكاك عن واحد من الفصول الاربعة التي يتركب
الجواز منها وما قيل في الاحتجاج من بقاء الفصل الاخر فيه ان تحصل الجنس ضمن الفصل الاول فيحصل
في ضمن فصل اخر فاذا انتفى الفصل الاول فالذي لا يوجب حصوله ثانيا فان قلت ان وجوده مستحبه قلت
عليه الفصل لوجود الجنس والفرق بين التخصيص لا يجمع القول بالاستصحاب ان تعارض رفع الفصل بوجوده
اخر في الخارج في الخارج سلمنا لكنه يعارض بالاستصحاب عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان معد
يقينا وحصوله الان شكوك فان قلت لا يسي في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطم
رفع استصحاب الجواز بهم المطم قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الابطال والتقييد فان قلت لا يتباط والتقييد
اراعنا روى وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن نقول
الاصل عدم يقين الجوز وهو مستحب غايته الا حصوله بل بالخوف بالاستصحاب ولا يقين لان الاضطرار
في نفسه يحتاج الى دليل بل ان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت المضم اليه وهو غير متيقن لان حكم
تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التناقض بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مفيد لعدم اليقين بالانضمام عما هو
اليقين ببقاء المضم اليه كما ان بقاء المضم اليه اعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم
سوق القيد به متى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين في تعارض الاستصحابان و
ببساطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة اخرى كما ان الاصل بقاء الجواز الذي في ضمن الوجوب فالاصل عدم
محقق الا باحد المعنى الاضطرار والاستصحاب فان جميع الاحكام الشرعية الاصل عدمها ومن طرفي بيان المنع
علم ان الباقي على القول بالبقاء هو الاستصحاب الا باحد وجه اخر فان جاز الوجوب هو الطلب الرجح
ثم ان هذا الاصل في نفسه لا يوجب الاضطرار الا في بعض الاحكام من جواز العقد المتعلق
الغنى لبيد شرطه اعني حضور الامام او نائبه وغيره لبقاء دليله والعبادة بلا دليل حرام وهو يطعم كما سطر
لان له نظير كثير في فرع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر في السننهم من ان بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام
التحقق بخلافه كما بينا فمن فرغ من القضاء تابع للاداء والتحقيق خلاف ومنها ان الوضوء لا يخرج عن الغسل
اذ اعتد ومنها التلوذ واطباع صلوة في مكان لا رجحان فيه والتحقق كيق انه لو نذر اطفاع صلوة الظهر مثلا
او نذر في مكان لا رجحان فيه فلا يعتد على القول باشراط الرجحان في النذر طالما لو نذر اطفاع ركعتين مبتدئة
في المكان المذكور فيعتد لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد ان يعتد ويفعلها

ع
ما لا ان
الجنس كما لا بد
الامر المستعمل
معنا القوة وهو
معلول والفصل المستقر
في ان الشيء حاصل معناه الفعل
وهو علة ومرادهم من علة الفصل
للجنس على الصفات الخمس في ذلك
وهي التبيين وزوال الابطال و
التحصل اعني الالتحاق
تمام المرتبة
في العقل او مبهم
مردود
كثرة وهو
حز كل واحد منها
محتاج
وغير متعلق على عام
حقيقة واحد منها وهو علم
من حيث هو ضرورة ان العلم
والا فليس علمه في العقل
الا فيلزم ان لا يعقل الجنس
بدون العقل والاشياء
محتاج
شأنه في العقل
واشياء الجوارح
حالة

من غير ان يكون له وجود في ذاته
 بل لان مورد انذاره هو ذلك المفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها الوباغ والخليل
 او اعتقده ففى انزاله ومجبال الوجمان يجبان لو صرح بكونه وكبلا ايتم فان الاذن الحاصل من جهة كونه ما الكاف قد
 ويعى كلى الاذن الى غير ذلك من الفرع مثل ان ينذر صيغة حيوان خاص فاست قبل ذلك فلا يجب اخذ بل القه ان
 كالايجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاشياء الاحكام كى لا يمكن الاستدلال عليه مثل قولهم ما لا يدركه
 لا يزل كلفه والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرت بشئ فانما امرت بما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب عند
 الاقطع بقية العضوف والوضوء ونحو ذلك وانما انقضاء الشرط فليس مما نحن فيه في شئ فبانقضاءه بقية الشرط راسا
 وهو ليس ينسخ جزئيا ويبدئه للجدده انا فانا في جميع الاوقات ومصلحة صلوة الحجفة المتقدمة من هذا القبيل وما فرنا
 يظنك بعد التمهات لانتج الاستنباط وبتسخ الكراهة وغيرها وكذلك الكلام في اقتسام العام والخاص في
 المحي ان الامر يقتضى الاجراء في هذا الاصل يقتضى مرقما الاول هو كون الفعل ففلا لا يقتضى ان يكون
 اذا ان الكلف يستجمع الجميع الامور المعبرة في فعل وهو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيج نظره في الصحة وهو اخص من الصغر
 اذ مورد الصحة اعم من موارد التقيد فيشمل العفود والابطاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بورد التقيد فالظن ان الاجزاء
 في العبارة هو اللازم المسارى للصحة فيها ونه يفى الاجزاء بهذا اللفظ ندرع في كلام بعضهم وهو موهم بخلاف
 والاول ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال عن الثاني بسقوط فعله ثابت اعم من الاعداده والقضاء فان ما لا
 يكون سقطا للقضاء لا يكون سقطا للاعادة بطريق اولي والظن ان مراد من غير ما ذكر هو ذلك ايضا وان لم
 يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء والمعنى الاول دون الثاني الثانية
 كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الذى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفاد
 من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرف ولكن الاشكال في حقيقة الامر واعتينه فان التكليف قد يكون
 بشئ واحد في نفس الامر وقد حصل العلم بالكلف واستجمع جميع الامور المعبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كلف
 ولكن المكلف له يحصل السوى الظن بربو استجماع تلك الامور كما يحصل للجهل في الفتاوى فان اعتمادا على الظن
 المستفاد حجة عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشك في خصوص على كفاية الظن عن اليقين كما
 المظنفة بسبب الشك في حصول الحدوث وكذلك قد يكون التكليف بشئ واحد لا مع الامكان وببداية ثانيا مع عدمه
 كالتميم عن الماء والاشكال فان المكلف مكلف بالعمل بالظن مادام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجراء عمله كذلك
 او مطر وعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل يقتضاه في الحال بالماضى الا في حال عدم التمكن منه وهو
 منقطع بالظن ولا يثبت على الماضى شئ وكلت الكلام في المبدل والمبدل فن يتم عندئذ تمكن عن الماء في الوقت
 فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وعبارة اخرى انه مكلف بالمبدل بالتميم مادام
 مستغذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايتم مطلقا فلا يظن
 ان هذا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان المظن ان التكليف يتعدى
 اختلاف الازمان والاحوال فالمكلف به في الاوامر المطلقة انما هو الطبيعة لا بشرط المرف ولا التكرار والطبيعة

من غير ان يكون له وجود في ذاته
 بل لان مورد انذاره هو ذلك المفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها الوباغ والخليل
 او اعتقده ففى انزاله ومجبال الوجمان يجبان لو صرح بكونه وكبلا ايتم فان الاذن الحاصل من جهة كونه ما الكاف قد
 ويعى كلى الاذن الى غير ذلك من الفرع مثل ان ينذر صيغة حيوان خاص فاست قبل ذلك فلا يجب اخذ بل القه ان
 كالايجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاشياء الاحكام كى لا يمكن الاستدلال عليه مثل قولهم ما لا يدركه
 لا يزل كلفه والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرت بشئ فانما امرت بما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب عند
 الاقطع بقية العضوف والوضوء ونحو ذلك وانما انقضاء الشرط فليس مما نحن فيه في شئ فبانقضاءه بقية الشرط راسا
 وهو ليس ينسخ جزئيا ويبدئه للجدده انا فانا في جميع الاوقات ومصلحة صلوة الحجفة المتقدمة من هذا القبيل وما فرنا
 يظنك بعد التمهات لانتج الاستنباط وبتسخ الكراهة وغيرها وكذلك الكلام في اقتسام العام والخاص في
 المحي ان الامر يقتضى الاجراء في هذا الاصل يقتضى مرقما الاول هو كون الفعل ففلا لا يقتضى ان يكون
 اذا ان الكلف يستجمع الجميع الامور المعبرة في فعل وهو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيج نظره في الصحة وهو اخص من الصغر
 اذ مورد الصحة اعم من موارد التقيد فيشمل العفود والابطاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بورد التقيد فالظن ان الاجزاء
 في العبارة هو اللازم المسارى للصحة فيها ونه يفى الاجزاء بهذا اللفظ ندرع في كلام بعضهم وهو موهم بخلاف
 والاول ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال عن الثاني بسقوط فعله ثابت اعم من الاعداده والقضاء فان ما لا
 يكون سقطا للقضاء لا يكون سقطا للاعادة بطريق اولي والظن ان مراد من غير ما ذكر هو ذلك ايضا وان لم
 يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء والمعنى الاول دون الثاني الثانية
 كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الذى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفاد
 من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرف ولكن الاشكال في حقيقة الامر واعتينه فان التكليف قد يكون
 بشئ واحد في نفس الامر وقد حصل العلم بالكلف واستجمع جميع الامور المعبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كلف
 ولكن المكلف له يحصل السوى الظن بربو استجماع تلك الامور كما يحصل للجهل في الفتاوى فان اعتمادا على الظن
 المستفاد حجة عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشك في خصوص على كفاية الظن عن اليقين كما
 المظنفة بسبب الشك في حصول الحدوث وكذلك قد يكون التكليف بشئ واحد لا مع الامكان وببداية ثانيا مع عدمه
 كالتميم عن الماء والاشكال فان المكلف مكلف بالعمل بالظن مادام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجراء عمله كذلك
 او مطر وعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل يقتضاه في الحال بالماضى الا في حال عدم التمكن منه وهو
 منقطع بالظن ولا يثبت على الماضى شئ وكلت الكلام في المبدل والمبدل فن يتم عندئذ تمكن عن الماء في الوقت
 فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وعبارة اخرى انه مكلف بالمبدل بالتميم مادام
 مستغذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايتم مطلقا فلا يظن
 ان هذا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان المظن ان التكليف يتعدى

من غير ان يكون له وجود في ذاته
 بل لان مورد انذاره هو ذلك المفرد وهو راجح باعتبار الكلي الموجود فيه ومنها الوباغ والخليل
 او اعتقده ففى انزاله ومجبال الوجمان يجبان لو صرح بكونه وكبلا ايتم فان الاذن الحاصل من جهة كونه ما الكاف قد
 ويعى كلى الاذن الى غير ذلك من الفرع مثل ان ينذر صيغة حيوان خاص فاست قبل ذلك فلا يجب اخذ بل القه ان
 كالايجري الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاشياء الاحكام كى لا يمكن الاستدلال عليه مثل قولهم ما لا يدركه
 لا يزل كلفه والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرت بشئ فانما امرت بما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية فيجب عند
 الاقطع بقية العضوف والوضوء ونحو ذلك وانما انقضاء الشرط فليس مما نحن فيه في شئ فبانقضاءه بقية الشرط راسا
 وهو ليس ينسخ جزئيا ويبدئه للجدده انا فانا في جميع الاوقات ومصلحة صلوة الحجفة المتقدمة من هذا القبيل وما فرنا
 يظنك بعد التمهات لانتج الاستنباط وبتسخ الكراهة وغيرها وكذلك الكلام في اقتسام العام والخاص في
 المحي ان الامر يقتضى الاجراء في هذا الاصل يقتضى مرقما الاول هو كون الفعل ففلا لا يقتضى ان يكون
 اذا ان الكلف يستجمع الجميع الامور المعبرة في فعل وهو عبارة عن اسقاط القضاء كما سيج نظره في الصحة وهو اخص من الصغر
 اذ مورد الصحة اعم من موارد التقيد فيشمل العفود والابطاعات بخلاف الاجزاء فانه مختص بورد التقيد فالظن ان الاجزاء
 في العبارة هو اللازم المسارى للصحة فيها ونه يفى الاجزاء بهذا اللفظ ندرع في كلام بعضهم وهو موهم بخلاف
 والاول ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال عن الثاني بسقوط فعله ثابت اعم من الاعداده والقضاء فان ما لا
 يكون سقطا للقضاء لا يكون سقطا للاعادة بطريق اولي والظن ان مراد من غير ما ذكر هو ذلك ايضا وان لم
 يساعده العبارة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء والمعنى الاول دون الثاني الثانية
 كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الذى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفاد
 من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرف ولكن الاشكال في حقيقة الامر واعتينه فان التكليف قد يكون
 بشئ واحد في نفس الامر وقد حصل العلم بالكلف واستجمع جميع الامور المعبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كلف
 ولكن المكلف له يحصل السوى الظن بربو استجماع تلك الامور كما يحصل للجهل في الفتاوى فان اعتمادا على الظن
 المستفاد حجة عموما من العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشك في خصوص على كفاية الظن عن اليقين كما
 المظنفة بسبب الشك في حصول الحدوث وكذلك قد يكون التكليف بشئ واحد لا مع الامكان وببداية ثانيا مع عدمه
 كالتميم عن الماء والاشكال فان المكلف مكلف بالعمل بالظن مادام غير متمكن عن اليقين ومحكوم باجراء عمله كذلك
 او مطر وعبارة اخرى هل هو مكلف باليقين والعمل يقتضاه في الحال بالماضى الا في حال عدم التمكن منه وهو
 منقطع بالظن ولا يثبت على الماضى شئ وكلت الكلام في المبدل والمبدل فن يتم عندئذ تمكن عن الماء في الوقت
 فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا في حال عدم التمكن عنه وعبارة اخرى انه مكلف بالمبدل بالتميم مادام
 مستغذرا فيجب عليه الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايتم مطلقا فلا يظن
 ان هذا يندرج تحت اصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم ان المظن ان التكليف يتعدى

فصل بوجود

تحصل بوجوده من افضالها الظاهر قد تجب مع الوضوء في وقت ومع التيمم في اخرها انتهى ما حصل فلهذا حصلت
فقول موضع الخلاف ان كان بالنسبة لكل واحد من الحالات فلا شك في الاجزاء وبتصديق المحصول الاستدلال
وجوبه عاد والقضاء بسبب نقصان بالنسبة الى التكليف ما لم يكن عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر فوجوب
القضاء والاعادة من انكشف فساد طهارة انما هو لعدم حصول الصلوة بالطهارة اليقينية لا للاختلال في
الطهارة الفنية ففعلها ثانيا هو لعدم الايمان بالاولى الثانية وكذلك فعل الصلوة ثانيا بالثانية لاجل احتلال
المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترابية وان كان بالنسبة الى طلق الامر من الدليل المبدل لا
مدعى الدلالة على سقوط القضاء على سقوطه بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه المسئلة لفظي فان الذي
يقول بالاجزاء انما يقول بالنظر الى كل واحد من الازمان بالنسبة الى الحال التي وقع المأمور به عليها او من يقول بعدم
انما يقول بالنسبة الى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالث محل النزاع في هذه المسئلة مجرد
وجوب الأدل هو ان ايمان المأمور به على وجه هل هو مستقط للتعبير بمعنى انه لا يتحقق ذلك الامر فعلة ثانيا
قضاء ام لا والظن ان المخالف يقول ان لا مانع من اقتصار فعلة ثانيا قضاء في الجملة لانه لا يمان يقتضى فعله
ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني ان يكون معنى اسقاط القضاء انه لا يجوز ان يكون مع امر اخر بفعله ثانيا قضاء او
يجوز والظن ان النزاع على الثاني يكون لفتريا اذ لا يمكن انكاره امكن ذلك فيعود النزاع في تسمية القضاء
ومعنى ايضا اسقاط هذا المقرر يدخر في الاستدلال على الخبر بالاولى من الادلة على ما يطبقه ثم ان هذا
قطع النظر عن الخلاف الذي في كون القضاء ثانيا بالازمان او بغيره فاجيبه بما يفرق على القولين كما لا يخفى
وكان قطع النظر عن كون الامر الطبعي اذ في المرة للغير انما هو بالتصيص واسقاط القضاء
على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الاستدلال فلا يرثى ثانيا فقط
لان التبرع وكل ثبوت فعلة ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار في معنى فعل القول بعدم دلالة على
انما هو من باب اقتصارها والاعادة الربيع من القضاء بطلان على خمسة وعشرين الاولى هو الفعل المذكور
اذ انقضت الصلوة او افاضتيم مناسكها الثاني فعل بانها في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان
عليه في الوقت كشارك الصلوة عدمه وجوبه عليه ام لا يجب كالتائم والناسي والمخاض والمساوق في الصوم او وجوب
غيره كقضاء الويل وهذا هو المعنى المصطلح عليه لغيره الى الاطلاق الثالث استدل الله القين وقته
اما بالشرع فيرك الاحتكاك او بوجوبه فورا كما لو اذ ان فطلق على الما في ثانيا القضاء وان لم يرد القضاء
الشرعي ما وقع في بعض الاوضاع المعبر فيها كقوت التبرع والجمعة يقتضى هذا التسليم كما كان
مبصورا القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعة يقتضى ظهرا اذا نمت هذه
المقدمة فتقول اختلاف الاصلين في ان ايمان المأمور به على وجه هل يقتضى الاجزاء بمعنى سقوط القضاء
بعد اتمامه على اقتصار الاستدلال على قولين المشهورين وخالفوا في وجهه ثم وعدها بغيره ان الامر لا يقتضى
الاطلب لامية المطلق بغيره اعتبارا في ولا تكرر كما مر تحقيره ومعناه ان الظن به انما هو الطبيعي وهو يحصل بالاجزاء

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in dense Arabic script.

هو شيء واحد والمتبادر هو المحذور فلا تقهمن قولك ثم حم الحنجر الأكلية واحدا والزيد منفي بالإسلاف فاذا استحق الحنجر
فيفتحن المامور به بل إسفاد منه على القول بحجبه معنوم الزمان ومعنوم الكف بغيره الكذا لا على عدم إتيان من ذلك
بظاهرة لا يمكن إجراء الاستصحاب فيها أيضا لانقضاء الموضوع ولا قولهم عمالا لا يدركه كماله لا يثبت كماله والمبتدأ
وتحذ ذلك وكما الكلام في غير الوقت من الضمور فلا فرق بين المفعول فيه كالحنجر وبين المفعول به والحال وغيرها
فلا يصح تعريض بعضهم على ذلك وجوب العسكات الثلاث بالقرح لو فقدت السد والكار فوالا ان يثبت
من خارج وقد استدل على المخارفة ببيان الأمر فبدأ بتسبع القضاء كاليومية وقد لا كالحجزة والعبد فهو اعلم
لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك لما تبين ان لو كان الاستصحاب من جهة الأمر الاول وهو محذور وقد
بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه والتخلف شاهد عدم الانقضاء وفيه ما لا يخفى اذ التخلف اعم من
دليل آخر فهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل بغيره بل زوم كون القضاء اداء ومساويا للاول لو كان بالامر
الاول فلا يصح بالناظر وفيه ان الحضم يدعي الترتيب لا التحجير والشوية استحجابا بوجه الاول ان الرضا
ظهر من ظروف المامور به غير داخل في الاثر فلو اثير اختلافه في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع انه لو لم يكن في
لجاز قد يرد عليه ايضا فمثل الشا في ان الوقت كاجل الدين حكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا الكمال
براذله يؤدى في الوقت وفيه ما نه فاس مع الفار فاذ وجوب اداء الدين يؤتى في المصلحة المطاوعة باقية
وهو براءة الذمة وايصال الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها تنبه ولعل الوقت
مدخل في حصول صلاحها وايضا العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاش
وسيجي تخفيفه الثالث لو وجب بامر جديد لكان اداءه لا تزامر بالفعل بعد الوقت فيكون
ما شابا في وقت وجوبه ان اداءه لا يكون اسندا كما للمصلحة فائنة وما نحن فيه اسندا كالمصلحة
فالموت الاظهر الامر الامر من فاذا قال القائل كغيره من فلانا انفع لنا فلانا او فلانا انفع لنا فلانا
فهذا امر بالثالث مثل ان يقول لا يفعل فلان كذا القوم لم عرف المتبادر داخل التركيب المراد وجوبه على من فعل
نفسه بعد رجوع وان كان فاذا كنا مستنزا للاصناف وهو من قبله بوقت اداءه انا ما مؤورون باوامر الرسول
عن الله تعالى باذا الطلع الثالث على الامر قبل ان يبلغه الثاني ولم يفعل والطلع الاخر على ذلك فيصح ان يضافه
على الثالث بان يذمه العفلاء على ذلك استحجابا بقوله من وهم بالصلاة وهم ابنا سبع فانه لا وجوب الصلوة
اجماعا وبيان الفائل لو قال انهم من عبدك بان يشجره بغيره ولو قال لذلك العبد لا يتجره لربنا فكل من لا اول
والجواب عن الاول الرجاء اوجب الخروج عن الظاهر عن الثاني ان الفريضة والاعمال لا يشار ولذا ذلك
فقول استحباب عبادة الصلوة يقتضيه كونها محض الفريضة ومن فزع المسئلة فلو قال زيد كرمي بكرابا
يبيع هذا الفريضة فهل يكون قبل ان يامر عمره وان ينصرف فبم لا وهل يصح بيعه واما الامر بالعلم بالشيء
فهو يستلزم حصول ذلك الشيء في تلك الحالة الا الاظهر لان الامر بالعلم به في المستقبل فقد وجد
فلا يوجد فقول الفائل اعلم اني طلقك فزجني لوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن

Handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the discussion in Arabic script.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, including some concluding remarks and additional script.

الى طرفي القتيض منساوية والا لكان وجوبا او استناعا فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون مستلزما
 بحض الموافقة لا تقا قبله لوجب عدم القدرة على الفعل وعدم ارادته وعجزه ذلك قلت اولاً انه مغاير للكف
 بقصد التبا وتاسبا ان الكلام انما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا اننا لا ندعي الكلية بل ندعي امكان حصول الامتنان
 بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على الامتنان سواء كان محمدا في الغرض الى الكف او ضارضا لخر ولو يكن بل
 يكفي في ذلك توفه الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتنان والانهاء عن كل ما ينافي عنه وان لم يكن فادع على الفعل
 بل وغير مستعراية ويؤيد ذلك انه لو لم يكن نفي الفعل مفذوما للزم عدم العقاب على ترك الواجب الا مع الكف عنه
 وهو باطل جزئيا فان قلت على ما ذكرنا ايضا يؤول الكلام الى ان المكلف بترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي
 وهو باقيا العدم واستمراره ولو كان مجرد توطين النفس على الامتنان بمجرد حضوره يمكن ان يصدر عنه الفعل وان لم
 يكن فادع عليه بالفعل ايضا والافتقار يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل احدا لا تضاد الوجود بينهما الكف
 فالذي يكون مفذورا له هو احده هذه الامور على التفصيل الملمح انما هو ذلك الامر الوجودي كالامر باحراق الخبث
 فانه حقيقة امر بالقاء الخبث النار قلت قد مر الكلام في نظره في مقدمه الواجب فتذكر ونقول هنا ان ذلك
 من قبيل طلب حركة المفتاح المفدورة بحركة اليد لا مانع منه لان المفذور وبواسطة المفذور مفذور وان
 كان مفذورا وبواسطة فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مفذور وبواسطة احد الامور المذكورة وهو
 بالذات مساويا لغيره مكلفا بها بالتبع من باب المقدم ومن جميع ما ذكرنا بظن حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الانتصار
 في البداية الى ان ذلك لا ينافي في ذلك لانه التمسك على التمسك على التمسك على التمسك على التمسك على التمسك
 بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون الملمح هو الكف فهو وجه القول بالعتية هنا ويمكن الفرق بان الكلام قد كان
 في اللفظ التمسك على الامر مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل استماع فاعق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هنا
 وهو ايضا مشكل العموم الكلام ثم اية وعلى اي تقدير فهم هنا اشكال اخر هو انه على القول بكون الملمح بالتمسك
 يؤول الامر الى التمسك عن صد الكف ايضا على القول بان الامر بالشئ يقتضي التمسك عنه فيلزم الدور ثم المشاهدة
 اختلفوا في ان هذا الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر التمسك في مثل الوعد والتمسك
 على فعل البس فيرى الله فترك صوراً او صلوة وما هو الفع في النار وتكون في الخضر فلم يتصلح عن ان في قول بقوله والادب
 فان اقول اختلفوا في ذلك لانه التمسك على التمسك على التمسك على التمسك على التمسك على التمسك
 الاوامر والنواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالصة عن الادم والتوطين وهي حقيقة في الهيئة لا بشرط شي ولا بشرط الهيئة
 على المادة الا الطلب المحض الخيري والايجابي والاصل عدم شئ اخر في بدعيه فطلبه بالبيان مع اننا نرى بالبيان استماعا
 في كل واحد من المعنيين كالزنا و صلوة كالحايف ونحوه الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لها وسعيل بينهما و
 المجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى يثبت بالدليل احتجوا بان التمسك بترك الطبيب وسع المكلف عن ادخال
 الهيئة في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع عن احوال كل فرد كما ان الطلب الايجابي يحصل الامتنان في بيان
 ومبناه ان ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخولا للطلب الخيري الهيئة بشرط الوحدة او بشرط العموم المجموع ايضا

رفقاً
 اشارة الى ان ذلك
 ليس دوراً
 التوقف الخال
 بل هو دور متى ما كثر
 كذا الكف عن التمسك عن قدينا
 تركه لانه ليس كما التمسك عنه من قدينا
 الترك بل هو من طرز منه والاشتراك
 غير التوقف فتدبره
 رحمه الله وحيداً
 شواه
 حشره مع التمسك
 الطاهر من التمسك
 حجة

مع كونها

مع كونها مفيدتين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في بدء الاستقاف
اذ كان المطر محتمل الاطلاق والتقييد لكنه لك الطلبي يفرجهما فكما يصحح ان بن اطلب منك عدم الزنا الحاصل ما
العموم عدم الزنا في شهر او سنة كذلك يصحح ان بن اطلب ما دام العموم ترك الزنا او اطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا
ولا دلالة في اللفظ على احد التقييد بن فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراف الطبيعة في الجملة لا دائما او في
المطلقة من الدائمة فلا يمكن اشارة الدوام والتكرار للمنى لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترتك اللهم الا ان
بالبناء والعرف كما يظن من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المسند مع انه في معرض المنع او يتشبه في ذلك بان طلب
الترتك مطلق واردة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجملة فوفى عن كلام المحكم يقتضيه على العموم وهذا
وجوه وجيهه ولكنه اصره خلاف ظاهر المسند وعلى هذا فانكرناه هو دلالة الصفة عليه باعتبار الدلالة اللفظية
كما هو المبحر في نظائر المبحث والاتقلا منع الحمل على العموم صح فصوله الخائض وما مضى الطيب قد قيدا ولا بالو
والزمان المطاوب تركه فيه ولو حظ مفيدا بذلك ثم وقع عليه النهي ولذلك يحمل الاطلاق في ذلك الزمان بالنسبة
الى جميع اجزاءه وان كان تطلقا بالنسبة اليها ولا يذهب عليك لانه لا يمكن اجراء هذه الطريقة في الامر لانه اجل
مطلق على الدوام محصور الامتثال هنا بفرع ما وعدم لزوم اللغوي القبيح في كلام المحكم بخلاف ما نحن فيه نعم محم
هذا الكلام في مثل اصل الله البيع كما يصح هذا ولكن للثان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي اذ بان يقال لا
يلزم من الاطلاق في الصفة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل يقول المراد
مطلق طلب تركه طاق الطبيعة وبما يحصل الامتثال بترك جميع افراف المنهى عنه في لان المتأخر عن النهي في زمان
حصول الفعل فيه ثمة ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات يحصل
الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطر ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه اثنان
عدم الامتثال بالترك في بعض الافراد ومقتضى ما ذكرنا من انهما التكرار من وقوع المطلق في كلام المحكم هو حصول
الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك اسماءه واما على الاستدلال بالبناء فلا بد من التماثل في سائر مقتضى
التروك المفضل بتركه لا وفات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالتمام والالتصاف الامتثال به قبل البعض
وزيت العقاب على ترك الاغراء والحق على الخضراء حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرج الدليل لتركه الاكل
في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله لا تغربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر
ثم اننا ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب ما ذكره واما
الافراد المتعاقبة في سائر الشخصات فكلا من ترك الزنا بامرة معينة وان كتب الزمان مع الاخرى فلا يحصل الامتثال بحسب
ذلك لتركه فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك الاخرى مع عدم المفردية لان المفرد وما يشا ويرى
فكما لا يمكن تحصيل زمانين في ان واحد لا يمكن ترك احد هاتين ان اركاب الاخرى بالجملة فلا بد من ترك الطبيعة واما
في ان من الاوان ليحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد ^{نفسه} ^{ممكن} ^{فان} ^{كان} ^{يكون} ^{الترك} ^{للذات} ^{لا} ^{يبدل} ^ب ^{ذلك}
يقول بكونه للفعل ليحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم القول بمر هذه الحجة فاذا دعاه بعضهم من ان كل من

هذا الكلام في مثل اصل الله البيع كما يصح هذا ولكن للثان تمنع اجراء هذه الطريقة في النهي اذ بان يقال لا يلزم من الاطلاق في الصفة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الاغراء القبيح بل يقول المراد مطلق طلب تركه طاق الطبيعة وبما يحصل الامتثال بترك جميع افراف المنهى عنه في لان المتأخر عن النهي في زمان حصول الفعل فيه ثمة ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد او تكليفات يحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطر ترك الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركه اثنان عدم الامتثال بالترك في بعض الافراد ومقتضى ما ذكرنا من انهما التكرار من وقوع المطلق في كلام المحكم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق النهي وان عصى بترك اسماءه واما على الاستدلال بالبناء فلا بد من التماثل في سائر مقتضى التروك المفضل بتركه لا وفات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالتمام والالتصاف الامتثال به قبل البعض وزيت العقاب على ترك الاغراء والحق على الخضراء حصول الامتثال بالترك في الجملة الا ما اخرج الدليل لتركه الاكل في الصوم وليس ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله لا تغربوا الزنا فان الامتثال يحصل بتركه في شهر او عام او اقل او اكثر ثم اننا ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب ما ذكره واما الافراد المتعاقبة في سائر الشخصات فكلا من ترك الزنا بامرة معينة وان كتب الزمان مع الاخرى فلا يحصل الامتثال بحسب ذلك لتركه فان الطبيعة لم يترك مع ان الامتثال بالترك الاخرى مع عدم المفردية لان المفرد وما يشا ويرى فكما لا يمكن تحصيل زمانين في ان واحد لا يمكن ترك احد هاتين ان اركاب الاخرى بالجملة فلا بد من ترك الطبيعة واما في ان من الاوان ليحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد نفسه ممكن فان كان يكون الترك للذات لا يبدل بذلك يقول بكونه للفعل ليحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم القول بمر هذه الحجة فاذا دعاه بعضهم من ان كل من

لا يقول بالثكرار بل يزعم عدم القول القوي بما فيه مع ان الشيخ في العبد ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالثكرار نعم
 ذهب العلامة في الهندية الى عدم الفور مع عدم قوله بالثكرار ولا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بين القولين في غير
 بالفور مع عدم قوله بالثكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول بان العبد لا يدعون ان العبد المستوفى لا مثاله
 المولى في النبي واما على ما ذكرنا من اخراج الكلام عن الاعراض بالاجل فيلزم القول بالفور
 فان قيل ان قيل انما في اجتماع الامر والنهي في شيء واحد وهو الترتيب ما اذا كان الواحد بالثكرار
 مع تعدد الجبر اما الواحد بالشخص الذي لم يتعد الجبر في بان يكون مورد الحكم من جهة واحدة فهو الترتيب في عدم
 جوازه الا عند بعض من يجوز التكليف بالتحريم وما سنعرضهم فتسكا بان هذا التكليف محال ان التكليف بالتحريم والعهدة
 نظر الى كون الامر والطلب سببوا بالارادة واجتماع ارادة الفعل والترك صح واما الواحد بالجنس فهو الترتيب في عدم
 في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود لله وللشتم والفرمان من غير بعض المقترنة نظرا الى
 الحسن والقيح من مقتضيات المهية الجنسية وهو في غايبة الضعف وكما ان المخالف الاول لفرط هذا قدر
 ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن ساذان من قدماءنا وهو الظاهر من كلام
 السيد في الذريعة وذهب اليه جلته من مخولنا خربنا كولا نا المحقق الاردبيلي وسليمان العلاء والمحقق الخراساني
 وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرازي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين واما الحكم بل
 ويظهر من الكافي حيث نقل كلام الفضل بن ساذان في كتاب الاطلاق ولو يطعن عليه رضاه بذلك بل يظهر من
 كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة واما المخالف فيمكن ان من العامة كما اشار الى ذلك العلامة
 المجلسي في كتاب مجاز الانوار ايضا وانظر هذا المذهب جماعة من افاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو
 المنقول عن اكثر اصحابنا والمعتزلة وهذه المسئلة وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت تفرع
 عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فحق نقض آثارهم في ذلك والذي يهوى في
 نفسى ويترجم في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة في الدار الغضبية
 فان المفروض انها شيء واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلوة فانه هو الذي يحصل به
 الغضب يحصل به جزء الصلوة فهذا الكون شيء واحد له جثمان من حيث انه من اجزاء الصلوة ما مورس به من حيث
 انه يرضف في مال الغضب من غير ان يكون على الجواز وجوب الاول **ان الحكم انما لغا في الطبيعة**
 ما اسلفنا لك تحقيقه فتعلق الامر بطبيعة الصلوة ومعان النبي بطبيعة الغضب فدا وجدهما المكلفين بالتحديد
 في شخص واحد ولا يرد من ذلك فيج على الامر لتغاير معان المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء
 الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت الكلي لا وجود له الا بالفرق فالمراد بالتكليف بالكلية هو ايجاد
 الفرد وان كان مغلفا بالكلية على الظاهر وما لا يمكن وجوده في الخارج بفتح التكليف بايجاد في الخارج قلت
 ان اردت عدم امكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلوك لا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط
 فهو باطل جز ما لان وجود الكلي لا بشرط لا ينافي وجوده مع الشرط فاذا تمكن من استانه في صفه فمقد تمكن

البيان

إشارة لا بشرط غاية الأمر بوقوع حصوله في الخارج على وجود العزم والمكان بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان
كان مستغابا دون الوساطة وهذا كلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمات فالعزم هنا مقدر ^{للتحقق}
الكلي في الخارج فلا غابا بل في التكليف بمرع المكان عن المقدمات فان قلت لمنا ذلك لكن نقول ان الامر
بالمقدمة اللزوم من الامر الكلي على ما بينت عليه الامر كفيما فان الامر بالصلوة امر بالكون والامر بالكون امر بهد
لكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزو الصلوة فهذا الكون الخاص ما هو به ويعينه من عنده
لا يفر من الغصب الذي في الطبيعة بسننم النهي عن جميع افراده ولو كان ذلك اضر من باب مقدم الامتثال
بمقتضى النهي ان مقدمه الحرام حرام ايضا فاذ المحذور وهو اجتماع الامر والنهي شيئا واحدا شخصيا ^{لأنه} يمنع
اولا وجوب المقدم ثم تسليم وجوب النهي الذي يتناه في موضعه ولكن غايته الامر بوقوع الصلوة على فرد ما
من الكون لا الكون الخاص الجزئي وانما اختيار المكلف طلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فان قلت ^{لكن}
ما ذكرت من كون الامر الكلي مقضيا للامر بالفرد يقضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد ما ما هو به
من باب المقدم ايضا والامر وان لم يبعين بظن ان الكون الخاص عين الكون فلو كان بغيره ايضا للمحذور لان
الوجوب التخييري اضر بغير اجتماعه مع الحرام قلت اما اولاه هذا ليس بواجب تخييري كما حققنا في محبت
التخييري والامر في بين الواجبات العينية والتخييرية وخاصة ان التخيير اضر بالواجب العيني بحكم ^{المطل}
وجوب الافراد فانه نابع لوجوب الكلي والامر التخييري بالعكس فوجوب الافراد في العيني هو صلي لا مانع من
اجتماعه مع الحرام كما يعرف في الحكم وثابت اننا منع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل نقول ان الامر الش
بالكلي فان اخذت فردا واحدا من المباح في فرد في صفة العزم والشخصية عينها كما صلا الكلي والافان كان
الكلي مباحا فالتخيير بين المجمع والافراد المباحة فليس ذلك الفرد المباح مطلوبيا ولكنه لا يلزم بطلا
الطبيعة الخاصة في ضمنه لان الحرام قد يصير مسقطا عن الواجبة الوصلية بل التحقيق ان قولهم ان الواجب
الوصولي يجمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بان يكون معناه انه مسقط عن الواجب لانه واجب حرام كما لا يخفى
حققت ان مقدمه الواجبات المقدمه التي هي موضع التزاع في الوجوب وعدمه هي المقدمورات المباحة التي
كانت من افعال المكلف بالافراد يصير مقدمه الواجب شيئا غير مقدم بل من غير فعل المكلف مثل غسل التوب
الذي حصل من البر من دون الخلاء وقد يكون شيئا حراما وبهم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا
ديب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمه مطروبا بالامر وكل واحد مما يمكن ان يتحقق
بالواجب واجب تخييري نعم لو فرض تحقق الصلوة مثلا في الدار المضمونه فحق ايضا نقول بامتناع
الاجتماع فلا بد اما من الوجوب بل والخبر به ان قلت هذا انما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو تم طك
مع ان الثابت في موضعنا عند المحققين هو الوجود وقد بينا ذلك في مسألة تعلق الامر الكلي بالخاص من ذلك
على القول بهد مراتب فان قلت المقدمه المشتركة الامتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كفيته يجوز طلبه
كيف يمتاز عن الحرام ويخلص عنه قلت ان شبهة الصلوة المنزعة من الافراد انما هي منزهة عنها باعتبارها

انما افراد للصلوة لا باعتبار انها عصب المنتزع عنها من هذا الاعتبار وهو مية العصب الشا في انما يكون
 ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثير منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المشهورة انما هي من جهة اجتماع
 الضدين والاحكام الحسنة كاجتماع مصادرة بالبدية فالاولى ان تعدد اليمين في الواحد الشخصي مجبياً للزم القبح والنجس
 وهو صحيح على الشا الحكيم مع ان هذا يدل على المظهر بطريق اولي اذ انتهى في المكروهات تعلق بالعبادات دون
 نحن فيه وبعبارة اخرى المنهى عنه بالتمهي الترتيبى اخص من المأمور به ومختلف بل نحن فيه فان النسب بينهما
 فيما نحن فيه عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهى عنه بخبرهما ولو كان
 اخص من المأمور به ومطابقه وان امكن اشتراك من جهة فهم العرف كما سنخففه ان شاء الله تعالى ولذا لا يفرق
 الاصوليون الكلام في المسئلة والمختار فيه اشبه بالمفاد الكلاسيكية وان كان لا يرد في المسائل الاصولية
 ايضاً وجبر ولكن المسئلة الاثنية انك بالمسائل الاصولية لا يقتضية على لالة الالفاظ وان كانت لا حجة في الاصول
 الكلاسيكية ايضاً على بعض الوجوه فلنرجع الى خبرنا الذي اوردناه ونقول معنى قول الشا لا يمتنع في الحمام ولا يتطوع وقد
 طلوع الشمس ان ترك هذه الصاورة ارجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع انها واجبة واستحبة ومعنى الوجوب والاشياء
 هو رجحان الفضل امام مع المنع من الترتيب او عدمه ورجحان الترتيبان والفضل تضادان لا يجوز ان يمتدعا في
 محل واحد وقد اجيب عن ذلك بعبارة الاولى ان الشا في الترتيبية راجعة الى شئ خارج من البناء
 بخلاف الخبرية بحكم الاستفراء فالمنهى عن الصاورة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش وفي هذا المنع لا يمتنع
 البعبور في المطابح عن تعرض السبل ونحو ذلك فم يجتمع الكراهة والوجوب في قولنا لا يمنع هذا الاستفراء وحديثه
 وثانياً ان معنى كراهة تعرض الرشاش ان الكون في معرض الرشاش كراهة وهذا الكون لا يكون الا في الصاورة
 فلان من اجتماع الكونين في كون واحد وان قلت ان مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو
 التعرض له حال الصاورة قلت ان المعنى ان الصاورة في الحمام منهي عنها لكونها معرضة عن الرشاش فالمنهى ان يمتنع
 بالصاورة وعاد المحذور وان قلت ان مطلق التعرض للرشاش مكروه والمنهى عن الصاورة في الحمام لان من وفده ان
 وعلايه فيعود المحذور وايضاً وثالثاً ان العرف بين قولنا لا يمتنع في الحمام ولا يمتنع في الدار المعصومة بحكم تجب
 قلت ان نقول ان حرمة الصلوة في الدار المعصومة انما هو لاجل التعرض للعصب وهو خارج عن حقيقة الصاورة و
 اتحاد كون العصب مع كون الصاورة ليس بارضخ من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصاورة وراياً ان هذا
 يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلوة بما لو كان في معرض الرشاش يتم
 بعدم الكراهة في غيرها انهم في غايبة الجسد كون العادة والنكته هو ذلك في اصل الحكم كونه ارباب الا باطن
 المحجة لا يستلزم كون الكراهة في ذلك كما نشاهد في غسل الحجة هذا الحكم فيما ورد من الشا المنهى عن واما
 في مثل الصلوة في مواضع التهمة بما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يصح فيه هذا الكلام ولا يرد
 للتخصم ان يقول بطلانها جزئاً ما وله بعد ذلك منه ولا مانع له عن ذلك بوجه هذا ايضاً بل على طين ان هذا
 الشا في ان كراهة الكراهة هو كونه اقل ثواباً بمعنى الصلوة في الحمام مثلاً اقل ثواباً منها في غيره ومن ادعى

مطلقاً

لطلق الصلوة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وفدرا بعد ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة
 وقد يفرض كالصلوة في الحمام وقد يفتى بجوازها كالصلوة في البيت فلا يرد ما بين ابن ابي ليلى من ذلك كون جل العبادات
 لكون بعضها دون بعض في الثواب فلزم كراهة الصلوة في مسجد الكوفة مثلا لاننا اقل ثوابا منها في المسجد الحرام
 وما حصل هذا الجواب ان مراد الشئ من التمام ترك هذه الصلوة واختيار ما هو ارجح منها الحسن فان ترك الصلوة في
 الحمام واخذ الصلوة في المسجد والبيت وانت خبير بان ذلك باقهما لا يمتنع ولا يفتى بان التمام المطلوب المغان
 بهذا الشخص من الصلوة من جهة هذا التي لا يجمع مع الفعل المطلوب من جهة طلق الامر بالصلوة مع انك اعتبر
 بان الخصوصيات وجبت فصلا لهذا الفرض الموجود عن اصل العبادة فمع هذه المنقصة اما يطلب فعلها بدون تركها
 او تركها بدون فعلها وكلاهما ضل على الاول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم الجحود
 وان قلت ان المراد بالثواب هو الطلب الحقيقي بل هو كونه من بيان حال الفعل بانها ثوابا عن غيره فلا
 حتى يلزم اجتماع الامر بالثواب مع ان هذا يقتضيه بحيث لا يجدي بالنسبة الى نفس الامر فقول مع قطع النظر
 عن ذلك لانه هذا الذي على طلب التمام من هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب التمام او مجتمعا الى امر ما ذكرنا على
 نفول ترك الفرض لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يتبع فيما لا يرد من العبادات وانما لا يبدل له
 كالمتطوع في الاوقات المكره وعلى القول بها والقطع بالصيام في السفر والايام المكره فلهذا يصح ما ذكرت
 لان كل ان يصح الصلوة وتعتبر يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما بين ان
 الاحكام وارادة على طين العباد وعادة اغلب الناس بل كما ان يكون كلام عدم استغراقها وانهم بالتوافق ان كان
 المراد من ان يكلف في هذا الوقت الذي يصل فيه لا عن الصلوة المكره وهذا فلهذا وهذا الذي يوصفها في هو
 التي كانت وتظيفة الوقت المرجح فيه البراءة من ان يكون ان هذا هو الصلوة التي هي مظيفة هذا الوقت ولم
 يكلف في الوقت المكره بصلوة وان كان المراد ان يعلم ان لا يتغير فوافاته بالتوافق يقال لا فصل
 هذا الوقت المكره وصل وتظيفة الوقت الاخر فلهذا اعتراف من ان الرجح ترك الصلوة المكره ومن دون ذلك
 مع ان هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واوله وجب رايام البيض والايام المحض من شعبان وغيرها مما جازي
 فان صوم مثل الغدير الذي يتفق في عرف السنة ليس مما يحالف العادة ويتروك من المؤمنين بل يتروك من الغساق
 ومع ذلك ينهى عنه الشئ في السفر ويبره من قبله الذي لا وجوب له اصلا بل لا معنى له مطم كما عرضت فان قلت فاقول
 انهم في العبادات تنزهها كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقتها
 بذاتها سئل ان تقول ان فراهه القرآن مكرهه للحايط على التقرب الذي سببته في جعل صلوة الحائض من جملة
 ما ينهى لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ورجحية فعلها ولا حاجة في ان يكلف اصلا وانما الحكم بحا
 يكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون النهي عنها هو فراهه ما زاد على صبح او سبعين فيرجح الى النهي باعتبار الوصف انهم
 والحاصل ان المفضل ان كان للعلق بالذات فقد عرفنا الا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك و
 بالمرجحية ولا اشكال في احد منهما فان الفعل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن خصوصيات

كراهة الصلوة في
 عن ورودها في
 في وقتها
 هذا اذا استدار ان يغير
 ولا يردع الا بارتباطه بغيره
 بالاسناد لا بغيره وصياتها وان
 تخير او ذلك كما سبب في
 تعلق الحكم بالبطية وعلى هذا
 يلزم عليهم ان يترنوا ان
 في وقتها ان هو
 اصل الا فراد
 المطلوب في خصوص
 ما سببها
 ان
 العبادة
 لا يكون مرجحة ولا
 مغفوة
 يكون مباحة ايضا
 فان قلت المباح هو واقعا
 في البيت نفسها فنقول ان لا يغير
 الحرام هو فعلها في الدار المنصبة
 والمكره هو فعلها في الحمام لان
 وذلك بغيره مرجح الا ما ذكرنا
 فانما يطلب فراهه في
 في وقتها
 الا اذا كان في وقتها
 تغفل عن ذلك في وقتها
 في وقتها
 من غير وقتها
 وجعل حكمه مشاه
 في وقتها
 في وقتها

انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وان فرضت تعلقتها بذاتها سئل ان تقول ان فراهه القرآن مكرهه للحايط على التقرب الذي سببته في جعل صلوة الحائض من جملة ما ينهى لذاتها فلا اشكال عندنا في رجحان تركها ورجحية فعلها ولا حاجة في ان يكلف اصلا وانما الحكم بحا يكونها كالصلوة لاحتمال ان يكون النهي عنها هو فراهه ما زاد على صبح او سبعين فيرجح الى النهي باعتبار الوصف انهم والحاصل ان المفضل ان كان للعلق بالذات فقد عرفنا الا فلنا ان نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجحية ولا اشكال في احد منهما فان الفعل لا يستبعد من ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن خصوصيات

احد فردي الوجوب المحض وكما ان يجمع الوجوب التقسي مع الاستحباب لا غير كما استحباب غسل الجنابة للصلاة المندرجة
على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغير مع الاستحباب التقسي على القول الاخر فكذلك يجمع الرجحان الذي
مع الكراهة لا غير كصلاة الصائم مع انتظار الرقعة والمكروهات لا غير كثيرة مثل الاثر في وقت الغيبص للصلوة
ومصلحة الحد يد الباز لها ونحوها وفيه ان المراد بالمرجحة الاضافة ان كان مع حصول منفعة في
ايه يستحق الثرك بالنسبة الى ذاتها ايضا فيعود المحذور والاقصير معناه كون الغير افضل منه وارجح
تقول ذلك الغير بما يكون ما يوازي اصل الطبع في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجحا بالنسبة الى اصل الطبع
ايه يحصل بذلك لهذا الفرع ايضا منفعة فاشبهه لا ينال هذه المنفعة انما هي من جهة حصوله لا من جهة
العبادة لان ذلك خلاف اصل الجيب فان مشابهة عدم اعتبارها في المحض **ثم ان الكلام في غير هذا الموضوع**
ايه اعني ما كان مرجحا بالنسبة الى السابق الا اذا لم يفرق بين اصل الطبع ولا يجدي ما ذكره الجيب في قول
بعد بسايم كونها واجبا لذاتها ورجحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوباً او زكراً او كلاهما الى امر
ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطاوب بطله لانه ومطلوب تركه من جهة انه مفقود للصلح الزائدة
الحاصلة في الدنيا فذكرت ما ذكرته فان المطاوب شيء واحد لا يعتبر عندك غنة المحبة فان قلت لما ابد
الفعل والتركة معا فلا يلزم التكليف المجمع قلت اننا نكلم فيما لو ارد الفعل واختر الغير المرجح وجواز الفعل
والتركة لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اخباره وهو واضح مع انه لا يفرق بين قولنا لا تضل في الدار المنصوبة
ولا تضل في الحمام ناعين في الرجحان الذي والمرجحة الاضافة ايهم وما بين ان الغار في الصلوة ثم عين الغيب
وهنا غير الكون في الحمام مع ما بين التكليف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاتحاد في الوجود بخاذ
بوجوبه في ناع لا يشترط في الحقيقة بوجه ما ان ذلك يوجب على الخاطبين ما عاون به القانون وبين ما يشترط فيما
تأمره في الصلوة في الدار المنصوبة لا بالصلاة لانه غضب بعينها والغضب منه غير الذي ذكرناه من
المقتض انما كان من باب الاولوية والاكتفاء بل يوزم اجتناب المتشاقين من مطاوبين مثل ان العبادة المكروهة
للجحد في النوع ولزم تأخرنا القول بذلك فيما لو كان المنه عن اخضر من الماء ورجح وان شئت تطبقوا
على المقامين فطابقين قولنا تضل ولا تضل بين قولنا تضل ولا تضل في مواضع التهم وطابق قولنا لا تضل في
الحمام ولا تضل في الدار المنصوبة فان كنت تقدر على ان تقول ان المرجحة في الصلوة في مواضع التهم ايضا
بالنسبة الى غيرها في المثال الاول فخذ بان قول مرجحة الصلوة في الدار المنصوبة ايضا فبالنسبة الى
الصلوة في غيرها في المثال الثاني والنقض الذي اردناه في الاستدلال انما هو بالفقرة الاولى من المثال الثاني
على الفقرة الاولى من المثال الاول والمعارضه التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال
الثاني بالنسبة الى ما ذكرته في الفقرة الاولى من ردنا وضعت بالمعارضه بناسب او اردنا بالمعارضه المعارضه
بالفقرة الاولى من المثال الاول بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني فلو وكما ان يجمع آه في رجع
اول الكلام ان المرجحة بالنسبة الى الغير غير المرجحة للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وهذا خلط في

س

ينكون
المرجحة من
جهة استحبابه
لا بالنسبة
الى خصوصية اخرى
وهو ثانيا ما ذكره ان المرجحة
اصافة فالاصل ان المرجحة هنا
للغير من حيث هو لا بالنسبة الى فرد
اخر والقول بان الطبع المراد
فيه راجح وان كان في
خصوصية اخرى
من مقتضى اصل الجيب
ورجوعه الى الجيب

مخارفاً مما ترمسه رحمة

المفاجرة...
 ان الاستحباب...
 فمختلف الزمان...
 مقفلاً لا انه يستحب...
 فهو مستحب...
 وهو شئ واحد...
 وكذلك افضل...
 يقول المجيب...
 الاخر وان كان...
 دائر يخرج عن...
 وكان الموضوع...
 بعيد عن الصواب...
 الشهادة امر...
 خاص للمجيب...
 باي وكما اتفق...
 منع كونه مطبقاً...
 ويقين هذا الكلام...
 وكما اتفق هو معنى...
 وعدم الظهور...
 الحباطة توصلي...
 على مذهب المجيب...
 يصير واجباً...
 في الوضلي...
 بل مناطه ان...
 الامر الذي...
 الجواب وبالجملة...
 الحرام واما على...

المفاجرة...
 ان الاستحباب...
 فمختلف الزمان...
 مقفلاً لا انه يستحب...
 فهو مستحب...
 وهو شئ واحد...
 وكذلك افضل...
 يقول المجيب...
 الاخر وان كان...
 دائر يخرج عن...
 وكان الموضوع...
 بعيد عن الصواب...
 الشهادة امر...
 خاص للمجيب...
 باي وكما اتفق...
 منع كونه مطبقاً...
 ويقين هذا الكلام...
 وكما اتفق هو معنى...
 وعدم الظهور...
 الحباطة توصلي...
 على مذهب المجيب...
 يصير واجباً...
 في الوضلي...
 بل مناطه ان...
 الامر الذي...
 الجواب وبالجملة...
 الحرام واما على...

سعد
 لا في ضا
 المولى الامين
 فان انحصر لا يعرف
 يجوز الا اجتماع
 الترتيب
 حجة

في فضل الاحسان

في بعض الاجان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقتضى فيكون هو ايضاً وتصلباً بما وصل
 البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة فوصل كما ذكرنا في مقدمته الواجب
 قد يحصل الجزء ووجوبه عن ايقامه كما اشترط في ذلك البحث وليسبب بخلاف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم
 فلهذا انكار كون شريك الاصبع وادخال الابن في الثوب واخراج غيره للخياطة والفرق بينه وبين حركات
 والركوع والتجويد مكابرة وتعلل حل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه
 الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضاً ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون
 في هذا المكان او ما يشمل عليه الخياطة لتبليغ على مدعاها في حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه
 ان اهل العرف فاطعون بانهم متشكك ولو عاينوا لولوا على عدم الامتثال من جهة الخياطة لانه العفلة اشبه
 الظم ولكن لو عاينوا على الجاوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراد الخياطة في غير هذا المكان وان
 مطلوبه كان لما ذكره وكبره وما يجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف انقضى فتعني الامتثال بعد ذلك فتم
 مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقضة في المثال فانه مثل ما ذكره بعض المتقنين بامر الولد عبده بمشي في خطوه
 في كل يوم ونهاه عن التحويل في الحرم فاذا مشى المفرد المذكور الى محل الحرم يكون عاصياً مطيعاً من الجنبين
 بان الامر طلب على الجوارح والتميز طلب العدة فجميع بينهما في امر واحد يمنع وتعددية الجنبين مع اتحاد المغلوق
 اذا الاستماع انما نشأ من لزوم اجتماع المشافين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بعدد المغلوق بحيث يفتقد في
 امرين هذا ما مور به ذلك منى عنه ومن البين ان التعدد في الجنب لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة
 الدار المعصوية شيء واحد ويمتنع ان يكون ما مور به ومنها عدة فعيون بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى
 ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المعصوية لا تزك فان ركعتك لعاقبتك ويقول ايضاً اركع هذا وغيره
 والاعاقبتك اولك وبطلان الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضاً قوله فاجمع بينهما في امر واحد
 متمنع ان ارد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي يعينه هو الغضب الذي يعينه هو الكون الحاصل في
 الصلوة متمنع الاجماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي ليرد الاطلاقين والحاصل ان حجب الامر والنهي ههنا
 تقيديتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم احداً وتعددية الجنبين قوله بحيث يفتقد في الواقع امرين
 ان اراد بذلك لزوم تعدد ههنا في الحسن فبمعنى ظاهر وان اراد سطاق الغد فلا ريب انما امتنع بان لم يفتقد
 الحقيقيين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصير شيئاً ثالثاً ايضاً بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر
 في الخارج وذلك كان في اختلاف المورد وقد مر في الشرع في غايبة الكثرة فان الجنب الذي يقتل
 يوم الجمعة غسله واما عن الجنابة والحجزة يجوز ذلك هذا الفصل له من حيث انه عينه ولا يجوز ذلك من حيث انه جنابة
 ولا ضد في الخارج في نظر الحسن مطلقاً وكذلك المكروهات وغيرها مما مر وقوله وايضاً كيف يجوز الخ قد مر
 ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تقصّب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما
 ان التخيير للاركان باعتبار وجوب المقتضى انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مستفصل من المباح

في بعض الاجان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقتضى فيكون هو ايضاً وتصلباً بما وصل
 البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلوة ووجوبه بالنسبة الى اصل الصلوة فوصل كما ذكرنا في مقدمته الواجب
 قد يحصل الجزء ووجوبه عن ايقامه كما اشترط في ذلك البحث وليسبب بخلاف الحكم قوله فان الكون ليس جزء من مفهوم
 فلهذا انكار كون شريك الاصبع وادخال الابن في الثوب واخراج غيره للخياطة والفرق بينه وبين حركات
 والركوع والتجويد مكابرة وتعلل حل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه
 الذي يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك في الصلوة ايضاً ولا ريب ان مراد المستدل المنع من جميع صور الكون
 في هذا المكان او ما يشمل عليه الخياطة لتبليغ على مدعاها في حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفق فيه
 ان اهل العرف فاطعون بانهم متشكك ولو عاينوا لولوا على عدم الامتثال من جهة الخياطة لانه العفلة اشبه
 الظم ولكن لو عاينوا على الجاوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان مراد الخياطة في غير هذا المكان وان
 مطلوبه كان لما ذكره وكبره وما يجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف انقضى فتعني الامتثال بعد ذلك فتم
 مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقضة في المثال فانه مثل ما ذكره بعض المتقنين بامر الولد عبده بمشي في خطوه
 في كل يوم ونهاه عن التحويل في الحرم فاذا مشى المفرد المذكور الى محل الحرم يكون عاصياً مطيعاً من الجنبين
 بان الامر طلب على الجوارح والتميز طلب العدة فجميع بينهما في امر واحد يمنع وتعددية الجنبين مع اتحاد المغلوق
 اذا الاستماع انما نشأ من لزوم اجتماع المشافين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بعدد المغلوق بحيث يفتقد في
 امرين هذا ما مور به ذلك منى عنه ومن البين ان التعدد في الجنب لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في الصلوة
 الدار المعصوية شيء واحد ويمتنع ان يكون ما مور به ومنها عدة فعيون بطلانها وايضا كيف يجوز على الله تعالى
 ان يقول للمصلي اذا اراد الصلوة في الدار المعصوية لا تزك فان ركعتك لعاقبتك ويقول ايضاً اركع هذا وغيره
 والاعاقبتك اولك وبطلان الجواب عن ذلك بالتامل فيما مر ونقول ههنا ايضاً قوله فاجمع بينهما في امر واحد
 متمنع ان ارد ان الامر بالصلوة من حيث انه هو هذا الفرد الذي يعينه هو الغضب الذي يعينه هو الكون الحاصل في
 الصلوة متمنع الاجماع فهو كما ذكره لكن الامر والنهي ليرد الاطلاقين والحاصل ان حجب الامر والنهي ههنا
 تقيديتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم احداً وتعددية الجنبين قوله بحيث يفتقد في الواقع امرين
 ان اراد بذلك لزوم تعدد ههنا في الحسن فبمعنى ظاهر وان اراد سطاق الغد فلا ريب انما امتنع بان لم يفتقد
 الحقيقيين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ولم يصير شيئاً ثالثاً ايضاً بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر
 في الخارج وذلك كان في اختلاف المورد وقد مر في الشرع في غايبة الكثرة فان الجنب الذي يقتل
 يوم الجمعة غسله واما عن الجنابة والحجزة يجوز ذلك هذا الفصل له من حيث انه عينه ولا يجوز ذلك من حيث انه جنابة
 ولا ضد في الخارج في نظر الحسن مطلقاً وكذلك المكروهات وغيرها مما مر وقوله وايضاً كيف يجوز الخ قد مر
 ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تقصّب ويقول اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما
 ان التخيير للاركان باعتبار وجوب المقتضى انما هو بالنسبة الى الافراد المباحة نعم ذلك مستفصل من المباح

في بعض الاجان ايضا هذا كله مع ما ذكرنا من ان وجوب الفرد من باب المقتضى فيكون هو ايضاً وتصلباً بما وصل

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

الامر بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

كما اشترنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلف خلا الفعل انما هو باتمام مطاق التكليف لامع اعتبار
 الخصوصية وبشرطها فلا يرد ان ينزل من مطلوبة الفرد الخاص فان قلت ان الحكم العالم بعواف الامور المحيطة
 افراد المأمور به كيف يحكي عليه هذا الفرد فاذا كان عالما به نفقضي الحكمة انه لا يريد ان يكون من افراد المأمور به
 باطلا قلت لعل هذا البحث اسند ذلك من اجل ما ذكرنا من كون دلاله الواجب على مفدا ما تدعوا ومن باب
 الاشارة وان محاورات الشارع على طري مجاورات العرف والمعبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ وهو اسند ذلك
 لكننا نجيب عن بيان المأمور به بايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان الفرد مما امر به الشارع وايضا الطبيعة لا
 خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما فصل الشارع في ايجاد الطبيعة مطم وامننا بايجادها في ضمن الافراد
 بالبعد فلابد ان يكون ايجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من ايجادات قلت كاشفا للحجج عن وجه
 المطلوب وايضا للفتاب عن الشر المحبوب انه لا استحالة في ان يقول الحكم هذه الطبيعة مطلوبة ولا رضى
 في ضمن هذا الفرد ايضا ولكن لو عصبتي واحدتها فلعاقبتك لما خالفتي في كيفية الايجاد لانه لا يكون
 مطلوب في ذلك الامر المنهي عنه شئ خارج عن العبادة فهذا معنى مطلوبة الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد
 لانها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد فقد اسفر الصبح وارفع الظلام فالي كم قلت فقلت ومن ذلك ينظر
 الجواب عن الاشكال في نسبة التقرب بل ان تضاد التقرب انما هو في الانسان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن
 هذا الفرد لا باسناد في ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم ان هذا التقرب بين الاشياء من مقتضى عدم جواز
 اجتماع الامر والمنهي شئ واحد عدم امكان كون الشئ الواحد مطلوباً ومقبوضاً واما اقتضاء ذلك تخصيص الامر
 بالذي والحكم بالظلال دون العكس وكذا فان قول الشئ صل طاق والامر بغيض الجزاء في ضمن كل ما صدق
 المأمور به كما هو وقوله لا تضرب ايها مطوق يقضي حرملك ما يصدف عليه ان عصبك القاعدة المبيح عنها بعد
 استقرارها على عدم الجواز لا يقضي الا زوم ارجاع احد العالمين الى الاخر فواجب تخصيص الامر والقول بالظلال
 كما اخاروه بل لنا ان نقول العصب كما اذا كان كونا من اكون الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت
 محصلة للعصب لذلك ذهب بعض المتأخرين الى الصلوة مع القول بعدم جواز الاجتماع في فصل المسئلة وبوجه بعض
 الاخبار الدالة على ان الناس من الاصل حقا في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجة وقد ذكرنا في وجه
 ترجيح التي وجوها منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطم ان في ذلك الواجب ايهم مفسدة اذا
 ومنها ان التي اقوى دلالة استلزاما منقبا جميع الافراد بخلاف الامر فقد من ما يعضد في مجتكر التي
 ومنها ما يوافق الاستفهام يقضي ترجيح حمل الحرمة على حمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام الاستظهار والتجيب
 عن الانا بمن المشتملين ويخوذ ذلك وصفه انه لو نظر ان هذا الحكم في امثال ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب
 بل احله كان لدليل اخر مع ان الحرمة في الانا من مقطوع بها بخلافهنا بل يمكن القلب بان الاجتناب التحا
 واجب وذلك الموضوع مع ان ذلك الاستفهام على فرض ثبوته لم يثبت حجته مع مغايرتها باصل البراءة وكذلك ما دل
 من الاخبار على تغليب الحرمة على الحد بل حارص بما دل على اصل الا باصر فيما توارض في القاص وبالحل فلا بد من ترجيح

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو
 من اللفظ مخصوص بالامر
 في جملة ما هو

بطلان البر

فان الحكم على مقتضاه بالصفة او البطلان المشكك في انما هو الكلام في شي مجتمعة
لا بد ان يكون الحكم مقتضاه بالصفة او البطلان المشكك في انما هو الكلام في شي مجتمعة

الاشارة الى جواز الاجتماع في غير عقلا ولفظة وان لفظ العرف خلافه وسبج الكلام فيه وانما لا يمكن الاشكال
عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره وعصبا فيقول اول اول انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
في الخروج والثاني انه عاصر لكن لا يتعلق به النهي عن الخروج فالثالث انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
بالفعل والترك كما يحتمل وهو من حيث انما هو بالخروج فالثالث انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية

فان الحكم على مقتضاه بالصفة او البطلان المشكك في انما هو الكلام في شي مجتمعة
لا بد ان يكون الحكم مقتضاه بالصفة او البطلان المشكك في انما هو الكلام في شي مجتمعة

يطعن اليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصفة او البطلان المشكك في انما هو الكلام في شي مجتمعة
يمكن اشكاله كل منهما في الاخر وانما يمكن الانتكاح عن احدهما دون الاخر لقول وصل ولا فصل في لدار الغضوب
فقدرة الاشارة الى جواز الاجتماع في غير عقلا ولفظة وان لفظ العرف خلافه وسبج الكلام فيه وانما لا يمكن الاشكال
عن احد الطرفين مثل من دخل دار غيره وعصبا فيقول اول اول انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
في الخروج والثاني انه عاصر لكن لا يتعلق به النهي عن الخروج فالثالث انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
بالفعل والترك كما يحتمل وهو من حيث انما هو بالخروج فالثالث انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
دليلان يجب اعمالهما لا موجب الجمع والتمسك بالواجب انما هو بالخروج فالثالث انه ما هو بالخروج وليس عنده عقلة ولا معصية
اشارة اليه وسببها والعقل كما لو دخل في دار الغير هو وان الامر بالخروج والنهي عن تركه لا يتكلف الا ليطبق
فهو ما هو بالخروج لا غير وانما يتحقق فيه فانه وان كان يلزم تكليفه الا يطبق ايضا ولكن لا دليل على استحباب
ان كان موجب هو وسوء اختيار المكلف كما يظهر من التقاضي كون المستطوع مكلفا باجتناب الخبز اختيارا
وان فات استطاعه لا يبين ان الخروج من الغضب مظهر فم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص اذ كانا
مطلقين لا ناقضين لان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لا يتخلص عن الغضب كان الكون في الدار
المغضوب ليس حراما الا من جهة انه غضب الغضب من الغضب بالخروج موعوم من وجه والظن ان ذلك الامر مقتضى
من جهة كونه من مقتضاهات ترك الغضب الواجب مقتضى تركه من الخروج وان انحصر في ذلك في الخروج يجب
العامة فان الظن العام الذي اغتره الموجود في الخارج مضمرة في العرف مجبلة بل في نفس الامر لا يخرج
عن كونه عاما في باب المغار من فلو فرض زور الامر بالخروج ايضا بخصوص فالظن انه العرف الغالب الوجود لا شك
التخلص بوجه اخر اما بان يحمله غيره على غيره ويخرج من دون اختياره او غير ذلك فليضبط ذلك فانه فائدة جلية
لموافق على تصحيح به في كلامهم وانما القول الاول فلنخاره ابن الحارث من موافقه مستدل بان ما اذا تعين في
للامر من النهي بدليل عليه فالقطع بتفي المعصية عن اخراج ما هو شرطه من السرعة وسلكه في الطرف
وانها ضرورية لا معصية باجتماع المأمور به الذي لا يفي عنه وفيه ما عرفت انه لا يجب لتخصيص النهي بذلك الامر
فالنهي بان يجال ويطلب حصول المعصية ايضا وانما القول الثاني فاخاره في الدين الرازي وقال ان حكم المعصية
عليه مستحب مع ايجاب الخروج وفيه لانه لا معنى للمعصية الا في ترك المأمور به وفعل النهي عنه فاذا لا يفي فلا معصية
مع ان النهي ايم مستحب ولا وجه لتخصيصه كما تم يمكن ان ين على اصولنا ان التراجع بين هذا وبين ما اخترنا
لفظي انه مني ما اخترناه من اجتماع الامر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتدائي والتبني على احتساب
العقاب لا طلب للترك في نفس الامر مع عمل الامر لانه لا يمكن لصوم امثال الامر والمكروه هو طلب حصول الترك في
الخارج وقد وجه كلامه بوجه اخر بعيد فلو كان الصواب في نفي ذلك النهي على الفساق في اجتماع
والعام لا يفي على قولنا في المعصية مستحب في قوله الاول المراد بالعباد انما هو الخارج عنها الى التوبة
وهو قصد الاشارة والتقرب من جهة ذلك فان امثال الامر لا يحكم الا بقصد اطاعة في العرف والعامة والموا

لكن
واعا عليك على
في الجاردا في صفين هذا الفرد
فقط هذا يمكن اجتماع
في العام ويجازي
المطلق
الضمان ولكن اهل
العرف ففهم من ذلك ان مراد
الشرع انما انطقه الموجودة في كل فرد
مراده وظهر بان انطقه الموجودة في العام
وتعبارة اخرى ان النهي قد تعلق ايضا بالنفس
في لدار الغضبة لا بالنفس الطيبة في نفس هذا
الفردنا اذا خرج هذا الفرد عن مراد الشرع
فلا يبقى وجه الصحة فيكون باطلا وهذا الغم
على هذا الوجه لم يمكن تصويره في العالمين
فلم يحكم فيه بالتخصيص لا عقلا ولا عرفا ولا غيره
فان اصل القاعدة في التخصيص هو حصول
فما وجد الثاني من المقارنة فيخرج الى التماثل
من اصل اعتبار المقارنة المعاصرة وقبول المقابلة
في المساقطين والعام وانما المطلقين وانما
من وجود مساواة في الاعتبار فرضه الى التخصيص
في الاول والاخر فقل على مقتضى الراجح
احد ما على الاخر فقل على مقتضى الراجح
صالحا لم يوجد الثاني شيئا
عاطفيا
والذي منون
به القانون هو من
العقل على ما بناه وهو
من المتشابهين على المقارنة
الناظر في الكلام في
الموضوع المستقل
فقد وجد
لقد وجد
كلامه ورواه
المعصية
في الفعل لا يتصور
المأمور به من تركه
الامر والا فقد كتمت بفعل
ككون حاصله بسبب فعله
الاختصاصي
سنة
المراد من التخصيص
مشاهدة
المراد

الانفاقية لا تلي في غير لو عمل المصالح في شيء خاص فيبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه نفوا
فيسقط الموافقة الانتقائية الايمان بالفعل ثانياً لان ذلك هو نفس الامتثال والمبادى المعاملات هي انما بل
ذلك اى ما لا يخرج صحتها الى التنبؤ سواء كان من الوجبات كخسب الثابت لا وائى او من العهود والابقاء
فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الوجبات حصل العقب
في ايمانها وايمان المعاملات على الطرفين المحرم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بآء معصوبه وبل جبار غيره عليه
او بحصوله من مسلم دون اطلاقه باعادة القبل وكذلك ترتب الاثار على الافعال المحترمة في المعاملات كترتيب المهر
والارث والولدان دخل بزوجه في حال الجحش وغير ذلك الثانية الاصل في الجواز في المعاملات هو الفسالة
الاشكالم الشرعية كلها ثوقفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفسالة وان كان هو ايقين من
الشرعية لان عدم الدليل بليل لعدمها وانما استدل بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملات
ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو هو الا ان يراد بها النجواز اعطى
ماله غيره واخذ مال غيره مثلاً لان الناس سلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترت
الاثار وما يقين ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى اخر والمرد بان ما تحقق صحيح عن فاسد في يقين
الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح والفساد فيجوز على الصحيح ان صدر عن مسلم لا بمعنى ان الصحة
اصل المعاملة تثبت بغير فعل المسلم فالذبح المحمل كونه على الوجه المحرم والمحل محل على المحل اذا صدر عن مسلم
لان الاصل في الذبح ان يكون صحيحاً بل الاصل عدم الترتيب والمحترمة حتى يثبت الترتيب الصحيحة وسدوره عن
قام مقام ثبوت الترتيب الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجامى مدلول عليه بالادلة المتينة القوية مصرح به في
الاجبار والكثرة الشك في محل التزاع في هذا الاصل ما تعاقب النهى كشيء بعد ما كان على الشك في صحة
النهى عن بعض افراده او خوطب برعاية المكلفين ثم استثنى بعضهم عند مثل الامساك ذلك ايام والغار
ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والتزاع في دلالة النهى على الفسالة وعدمه وما ذكر فاسد الاصل
الاصل عدم الصحة وانما الفساد فيدل عليه عدم الدليل وما ذكرنا بظن ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي
كان بين المأمور به والنهي عنه عموم من وجه سواء اتحد في الوجود ام لا ايضا خارج عن هذا الاصل بل هذا
العموم واذا دناه بالذكر وبالجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والنهي عنه او المأمور به والنهي
وخصوصاً ثم اعلم ان النهى المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات لها متعلق بل نفسه او بجزء او بشرط
او بوصف الداخل او بوصف الخارج او بشئ مفارقه منه في الوجود او بشئ مفارقه في الوجود والوجود
بالمشقة بل نفسه ان يكون النهى عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة مع قطع النظر عن الافراد والعوارض
الارصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثالة النهى عن صلوة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقين ان النهى هنا
تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الجحش فالنهي عنه هو الصلوة الكاسية في حال الحيض فالنهي انما يتعلق بها الو
ويؤيده ما قيل ان مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار وجودها وجوداً حقيقياً فقولنا زيد اعلم من

النهي

في الحديث

في الهيئة وعمر واعلم من زيد في الطب بعناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمر وعلم الطب في عمر واكثر من زيد
 بذلك يدنع ما اورد على قولهم ان صبغ المفضل يقتضي الزيادة في الفعل مع قطع النظر عن الافراد من ان يلزم
 ان يرجع العقل عانه اولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا يصلح الحائض ان الصلوة الحاصلة في حال
 الحيض منى عنها فيكون المنى عن نفسه منحصرا في مثل المثالين المتقدمين لا نأقول ان الحيض من شخصات
 الموضوع لا المحمول وما ذكر في التأييد من جعل القبول من تعلقات المادة ثم سلمنا عدم كون قيد الموضوع
 لا يكون من قبور الحكم والنسب الحكيم فان سلمنا كون القضية عرفية غامضا بان يكون المراد الحائض منهن في
 ما دامت حائضا فلا ينسبها انما منتهية عن الصلوة الكاشفة في حال الحيض بل المراد منها منتهية في حال الحيض عن
 والحاصل ان المنى عن نفسه انما هو بعد النظر في المكلف لا مطر فالظاهر مكلف بالصلوة والحائض منهن
 واما ما وقع النهي عن بيع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالامساك بثلاثة ايام فيها هو في صورة العباد
 والزنا والظهار فيها هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما المعاملة المنهية عنها لنفسها فمثل
 تكاليف الخامسة من عند اربع وبيع العبد والتفدية ويحذر ذلك ويظهر وجهه ما تقدم في صلوة الحائض واما المنهية
 بجزء فكالتى عن قراءة العزائم في الصلوة وكسب الغاصب مع جعل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب
 الثاني للمالك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واخصر النهي عن الجراء ايضا في حال ان يكون لنفسه او غيره او شرط
 الاخر الاحتمالات ويظهر حكمها بما لفظ احكام اصل الاقسام وكلها الشرط واما المنهية بشرط فانما بان يكون
 افتقار الشرط للصلوة بلاظهاره وبيع الملاءمة فان التفرقة على المسلم حال البيع شرط وهو مفقود فيها ولو
 الشرط منبها عنه لوصف اللازم او المفارق او غير ذلك من الاحتمالات مثل كون السائر غيبا في الصلوة والوضوء
 بالماء المتبر للصلوة وكالتى عن الذبح بغير الحد يدعى غير الضرورة واما المنهية عن بوضف الداخل وبقوله الوصف
 كالجهر بالاحتفاء لفرقة فانها لا تنفك عن احدهما فالتى عن كل منهما من الوصف اللازم والتى عن سوا
 التخر يكون الصلوة في يوم الشهر من اوصاف اللازم وكسب الحساء وهو ان يقول بعك ثوبا من هذه الاثر والبيع
 ما وقع عليه هذه الحساء فاذا ربي فان النهي عن ذلك البيع لو وصفه الذى هو كون تعيين المبيع فيه هذا الترخ
 وكالتى عن ذبح الذمى وعن البيع المشتمل على الربا واما المنهية عن بوضف الخارج فهو مثل قوله لا يصلح في الدار
 المعصوبه فان كون الصلوة في الدار العصبية ووصف خارج عن حقيقة الصلوة ولا ينسب من مفومها غير انما
 نفسه كونها في هذه الدار من احد مفوماتها كالدار الانزى والمكان الاخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغنم
 وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظن ان قوله لا يصلح متكثرا اية مثل ذلك اذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا
 النوع من الوصف في الصلوة من الشارع وجودا ولا اعتبارا فهو منى عن وصف خارج اية وكالتى عن ذبح مال الغنم
 وبيع العنب على حبة او بيع تلمح الركبان واما المنهية عن لبس مفارق اتخذه مصر في اليوم وكقول الشارع وصل
 ولا تعصب النهي عن المكالم مع الاجنبية واجراء صبغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا وكالبيع
 الداء ان فاشا بان المنى انما هو من تقويم المجنة والافن من القسم الاول واما المنهية عن لبس مفارق في غير

النهي عن

النهي عن

النهي عن الداخل

النهي عن الخارج

النهي عن الترخ

النهي عن الخارج

Handwritten marginal notes at the top of the page, written in a cursive script, likely providing commentary or additional legal points related to the main text.

معنى الوجود فكان المنى عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذا انفسا خارجا عن محل التراجع
في هذه المسئلة وذكرنا مما تطلقا وقد تقدم الكلام في الاول منها مستفصا وكلام القوم في تفصيل الافسا
والامثلة مغشوشة ومخلطة عرضا عن ذكره والكلام فيما استوفيناها لذلك والافلا بتفادنا الحال ان
تلك الافسام في اكثر الاقوال الالهية **الرابعة** اختلف الفقهاء والمشكوك في صحة الحديث في العبادات
فقد المتكلمين هو موافقة الامثال الشرعية وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكره في ثمة التراجع ما لو نزلت
من صلى صلوة صحيحة درهما فهل يبرء بان اعطى من صلى بظن الطهارة اذ اظن انه كونه فافلا هل في نفس الامر صلى الود
فيم لا ترموا في الشرعية وطابق الامثال بما امر به الشارع في هذا الحال وعلى الثاني لا لا غير مسقط للقضاء
فأعلم به بعد الصلوة يجب على القضاء وما بين ان مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الامر اعني الامر بالصلوة
الطهارة وان الذي لا يفسد قضاءه هو الصلوة مع يقين الطهارة فبممكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء
بالنسبة الى كل التكليف المحفل وفوعه على وجه متعدده بعضها مقام على بعض بحسب المكان والعجز وظن الطهارة
وتعيينها لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجازيان ذلك الاعراض مني على كون القضاء
للاداء وهو باطل وفيه ما لا يخفى ان لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة لو اقر بظن الطهارة بالقرين
ايضا على المعنى المصطلح الا مع فوث هذه الصلوة ايتم من مسقط للقضاء على القولين والظن من الالفها
اسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر والاف الصلوة بظن الطهارة مسقط للقضاء فلان على من فهم القوم
باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهوره والحد في عدمه فيصح في ان دردن ان اوجبه
مراعي فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا او بحكم عليه بالصحة الى ان يتكشف
فحكم بالفساد من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محدد ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير مراد المتكلمين من
الشرعية هو الموافقة ولو ظننا والافا لتكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر انما
فام الظن يكون هذه الصلوة هي الصلوة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين به فيجوز الشارع فلا
سنا فاة بين موافقة الشرعية وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بعقبات الاداء لان المكلف يجوز له
بالظن ما دام غير متيقن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الامر من الاعادة فان
الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء وبعد الصلوة في الوقت ايتم بل بطريق اولي فاسقط القضاء
في غير فهم كتابه عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشرعية وجوب فعله ثانيا انما
من عدم حصول الامتثال فيجب اعادته وطمان قلنا يكون القضاء تابعا للاداء او تثبت بامر جديد بالفعل خارج
الوقت ايضا في الوقت فقط ان لم يكن كذلك وانما من جهة جديد وان حصل الامتثال ظاهرا والامر من فهم
ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يبرأ النقص في عكس التعريف بصلوة العبد الصحيح ان
اورد ما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشرعية ولا في طرده بفساد من ان اورد ما اسقط القضاء ما
سقط مع القضاء وان كان من جهة عدم مشروعية القضاء وانما في العقود والافاعاات في عبارة عن ثبوت

Extensive handwritten marginal notes on the right side of the page, continuing the legal discussion and providing further analysis or references.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, likely concluding the text or providing a summary of the key points.

الاثر الشرعي عليها كما تملك العين في البيع وجواز التزويج باخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرّفه صطلق الصحبة
 ولا بأس بروح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بان حصول الامتثال
 او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحبة ويعلم بغيره بالمقاييس وهو مرادف للفاسخ خلافاً للحنفية
 حيث يحلون الفساد عبارة عما كان مشروعاً باصلا دون وصفه كالبيع الربوي فيصح مع اسقاط الزيادة
 والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً باصلا ووصف كبيع الملائحة وشا والباطل بالصلوة في الدار المصنوعة والفساد
 بصوم العيد وغيره معلوم لانه لا مشاحة في الاصطلاح ان كان بناؤه على تغيير الاصطلاح اذ اتمت ذلك
 فنقول الا قول في المسئلة الاولى الكملة على الفساد مطلق والثانية عليها مطلقه فخر الدين عن اكثره
 والاول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث للدلالة في العبادات لافي المعاملات مطلقه
 فخر الدين عن اكثر اصحابنا وبعض العامة الرابع الكملة لغيرها مشاعاً لا لغة وهو مذهب السبعية وابن الحاجرة
 الخامس الدلالة في العبادات مشاعاً لا لغة وقد سببه بعض الاصحاب الجاهل اكثرهم والاشرف القول الثالث لسانا
 على دلالة على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بامور به فيكون فاسدا اذ الصحبة في العبادات هو موافقة الامر
 يمكن ذلك الامع الاشارة واذا لم يمتثال فان قلت ان هذا القابلية لو لم يكن امرا صلا ولكن الامر موجود وهو
 الامر بالعام فيكون موافقة العمومات فالصلوة في الدار المصنوعة وان لم يكن مأمورا بها بالخصوص كتحريم ما مور
 بالعموم فثبت الصحبة وهو موافقة الامر بل واسقاط القضاء اليه لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فنون المأمور
 كما مر الاشارة في صحبة لانه لا امر على الاجزاء فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنها ما عمنها من حيث كمالها في
 اجتماع الامر والنتي قلنت نعم لا يستحيل المعقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المصنوعة
 لكن لو صل فيها العاقبة على افعالها فيها واكتفى بالثبوت على اولي ولا يدل للغير اية على خلافه ولم يثبت اطلاق
 من الشارع في بيانه ولكن المشارة في العرف من ذلك التخصيص بمعنى ان هذا الفرع من العام خارج عن المطلق والعرف
 انما هو الحكم لان المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية وهذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص
 في ظاهره واضع لان التخصيص فيه بالنسبة الى المكاتبين لا التكليف كما اشترنا واما التخصيص المعاملات بان التجارة اية
 قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا اقل من الاباحه ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد من التخصيص اية فقيهه
 ان منافات الوجوب والاستحباب للتحريم لا تنافي في صحة المعاملات بمعنى ثبوت الاثر في التجارة بالنسبة الى الوجوب
 والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الجملة بمعنى عدم الثواب وحصول العقاب لاسان في صحتها من جهة
 ثبوت الاثر وكل الكلام في الاباحه فان منافاة التحريم معها لا تنافي ثبوت الاثر عليها وسيج الكلام واما عدم
 الدلالة على الفساد في المعاملات فلا مدلول لانه انما هو التحريم وهو لا ينافي في الصحبة بمعنى ثبوت الاثر كما لا يخفى
 فيصح ان يلا يبيع ببيع الثلثي ولا يبيع الملائحة ونحو ذلك وكذلك لو بعث بعصبه ولكن يصير الثمن ملكا للثمن
 ملكا للمشتري وما من من ان التصريح بذلك غيرية للجواز ان الظن عن المنهي ليس مراد فقهاء ان الفرعية دافعة
 للعنف الظاهر من اللفظ ومنافضة كما في برى بالنسبة الى الاسد ولا منافضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يد

٩٥

يقول
 بان في الواجب
 ما على ان النبي
 في العبادات مستعمل في العبادات
 ما رواه الكليني عن احمد بن محمد
 بن عيسى عن يزيد بن
 عن ابن
 الكافي

عن ابن
 حلت لك العذر في نقل الغائبين
 واحد ما ذكره القائل في الغائبين
 على بيان ذلك كما ان مقتضى عدم
 صلوة له ولا صوم تكسب الغائبة مما يفسد
 في تجارة من ركعها وجوز الخراج او جازية و
 يظهر منه ان هذا الحديث بان الغائبة انما
 فيها التحسين اربح ايجارها وانما الغائبة
 بلا حيلة ما رواه قائل في ذلك من رواه محمد بن
 بن عيسى موثقة سمعته ورواه الاستاذ
 تقرر الامة معتقدا الراوي في ان يعرف
 في حال تحريمه كما ان المصنف والبا سائل
 للصلوة بل من الاستدلال به على عدم جواز
 اجتماع الامر والنتي ما كان بينهما عموم
 وبطلان اصله في الدار المصنوعة وان
 لم يرد في غيره بالخصوص كمن الجواب
 اوله لا يصح في غيره

ثمنا يمنع
 الزيادة
 سببا مع انضمام
 الصوم الى الصلوة
 اطلاق كل الحرام ليس مستلزم
 بالعموم ولا سببا
 هذا اعطى قسمة
 على اركان
 الخ

الكلمات
 كما ورد في
 الفصول مشروطة
 لعدم
 الحرام على ان تقول
 في جواز كل ما لم يمتنع
 الحج النبي مثل صحبة سيدان
 قال سئلنا يا محسن عن ارض القبر
 ما يحج عن نفسه من ما له وهو محج عن
 المستل كان للضرورة حال وان
 لم يكن له مال فيقرب الى
 على
 الفضل
 به على رضا ان احد
 مستدركين
 يا

انما هو ان
 يوفق النبي من هذه
 انما هو ان
 يدل على ان
 في قوله
 انما هو ان

لا يخرج
 من القرآن
 الذي حمله أو شابه
 نطقاً
 في الروي فاق رسالة
 على الاجماع من اصحابنا والاشقي
 خلافاً للفتنة كما صرح به المحقق الأبي
 في آيات الاحكام بل على اخبار
 كما صرح به في نسخة فان قلت ان
 المستدل ان الامر يقتضي
 بمعنى ان امره
 يشي كالتف
 عن ان المأمور
 صحيح
 لا يثبت
 الاشارة الى ان
 لا بد من ان لا يثبت
 غاية شئ في نفسه او لا يثبت
 يقتضيه فبذلك ان يكون كاشفاً
 يكون المنهى عنه فاسد اقلت
 مع ان هذا خلاف ذلك بل
 بل هو كونه ان
 ان اراد ان
 الامر كاشف

ان اراد ان
 الامر كاشف
 عن كون المأمور به
 صحيحاً لا بل وصفت العف ذواتها
 المنهى عنه في الطرف المقابل فهو فاسد
 التصوم والصدقة في قول الشارع
 قابل للاقتضاب الفقه واجب وكما
 ان اراد ان الامر كاشف عن كون المراد
 بالمأمور به هو الفدية الصحيح منه وان
 عن كون المنهى عنه هو الفاسد فالمراد
 والمقابلة يقتضيان ان يكون التصوم
 يوم النحر مشافراً وان احد ما صحح والآخر
 فاسد وانها اتاوع عن فاسد ما
 فاسد ايضاً وان اراد ان الامر كاشف عن
 الصفة بالمعنى الثاني وانها كاشف عن
 الفيا بالمعنى الاول فهو مجموع ما
 اوردها على المستدل
 من عدم
 المقابلة

هذا كالمع
 والما في قوله
 ما اوردها على المستدل
 والله المنهى عنه في المتن
 ان يكون ان يكون مقتضى
 للمنهى عنه الفاسد ولا
 لفساد

انما يدل على الفساد شرعاً
 والحق في الجواب ان عمل العباد ليس بحجة الا ان يكون اجماعاً وهو غير معلوم وان
 الامر يقتضي الصحة والاجراء والمنهى يقتضيه والنقضان مقتضاهما يقتضيان المنهى يقتضي الفساد الذي هو مقتضى
 الصحة ومنه مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيهما الامر وان اصل المقابلة باطله لان الامر يقتضي الصحة
 موافقه والامتنان والفساد المستفاد من المنهى لو سلم فانما هو لا جل مخالفته وتسلم التساؤل وحل التساؤل
 في الاستدلال

على الفساد عفا ولم يثبت دلالة من جانب الشرع ايضاً كما يبيح واما اللغز والعرف نكث انهم لعدم دلالة على
 الفساد باحد من الدلائل اما الاطلاق فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بان ما كان مقتضى
 الصحة فيه من المعاملات محضاً فيما اقتضى التحريم فيدل على الفساد في دون غيره ونوجب بان المعاملات مما
 لم يخبره الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزها الشارع وفرزه وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان
 ذلك الاثر ايضاً ثابتاً قبل الشرع او وسع الشارع وما لم يخبره فلا يترتب عليه الاثار الشرعية فان كان تجوز
 بل يقتضي اقتضى التحريم مثل الحلية والاباحه والوجوب ونحو ذلك كما في محل الله البيع وبخاره عن نوازل المستثنى عن المنهى
 عن كل المال بالباطل واوفاها بغيره ونحوها فانها في مثال ذلك يدل على الفساد لان المنهى يدل على الحرمة
 فاذا كان بيع محض حراماً او عفا محضاً وركب فلا يكون ذلك من حيلة ما احل الله ولا مما يجب الموافقة له
 اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم احل وارادوا مثلاً بذلك فيخرج عما يثبت مقتضى الصحة
 فاسداً من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الله
 على الفساد وما كان من جهة اخرى لا تناقض التحريم فلا يدل كما في قوله اذا التقى المختاران وجب المهر فلا ينافي
 وجوب المهر للحرمة في حال الجبض ونحو ذلك وهذا المتأخر بناء على ما سلمناه وحققناه من التاخي في عرفنا وانضمام
 التخصص والاقلاقه ولا استحالة في عباد المحبتين في غير ما كان المنهى منه نفس المعاملة بعين ما امر
 ويشكل بان اختصاص مقتضى البيع في مثل محل الله ونحوه ثم لا يكون مقتضى قوله في البيعان بالخيار ما لم
 يفترقا وكلت ساير العفود ولا يمكن التمسك باصله تاخر ذلك اذا الاصل في كل حادث الاخر فان قلت لما كان
 الاصل في المعاملات الفساد كما مر في المقدمات فهو بعبارة كون مقتضى ما يوجب الفساد لان غاية الامر بفساد
 الاحتمالين وتساوقهما قلت لا تغاير بينهما لا تناقض حفي موجب المزجج والاصل اعمال الدليلين مع الامكان
 فيخصص المنهى عموم احل ويقع مدلول قوله البيعان بالخيار بخلافه مستلزماً للزوم بعد الاضراف وان كان حراماً
 وقيل كان عفاً من العفود بخلافه مثل ذلك ثم ان ذلك المفضل جعله لك عفاً من الفقهائين ثبت لمنهى بالمنهى
 الفساد في البيوع والاكتمه قد اعلى من ادعى اجاع العباد على دلالة المنهى على الفساد حيث يستدلون في جميع الاحتمال
 والامتنان بالمنهى على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال لما هو في الموضوع المذكور في كل موضع وانما خبير
 بان اكثر تلك الاستدلال في البيع والنكاح ونحوها وقد عرضنا للحال والتحفظ في ان المنهى لا يدل على الفساد
 فيها مظهر ويحتاج ثبوتها لفساد الى دليل من خارج من اجماع او غير ذلك من القران خارجة نحية القول بالادلة
 مطلقاً في العبادات والمعاملات ان العباد كما نوايستدلون به على الفساد في جميع الاعضاء من غير تكبير ورد بانه
 انما يدل على الفساد شرعاً والحق في الجواب ان عمل العباد ليس بحجة الا ان يكون اجماعاً وهو غير معلوم وان
 الامر يقتضي الصحة والاجراء والمنهى يقتضيه والنقضان مقتضاهما يقتضيان المنهى يقتضي الفساد الذي هو مقتضى
 الصحة ومنه مع عدم جريانها فيما ليس مقتضيهما الامر وان اصل المقابلة باطله لان الامر يقتضي الصحة
 موافقه والامتنان والفساد المستفاد من المنهى لو سلم فانما هو لا جل مخالفته وتسلم التساؤل وحل التساؤل

القول بكون الامر مقتضياً للاجزاء وان كان لجملة اسم الامر وبالعكس فانهم قد غنم منه عمله

في الاستدلال

في الاستدلال على مطلق التعاقب انما يمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او متقابلين ان قد يشتركان في لازم واحد
 سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضى الصحة لا يقتضى الصحة لانه يقتضى عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني
 ومقتضى الدليل هو الاول حجة القول بالدلالة شرطا فقط استدلال العلماء كما ترون ترجموا برمع ان ذلك لا يستلزم
 كونهم من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في الفساد كما يظن من بعضهم ايضا في معرض المنع حجة
 ايضا بان لو لم يفسد لزمن من فيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوت حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكيم
 ان كانتا متساويتين تعارضتا وتساقتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه بخلافه عن الحكمة وان
 كان حكمة النهي مجردة فنواولى الامتناع لانه معقوف للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصه اذ لا معارض
 لها من باب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة متمتعة بخلافها عن المصلحة بل لغوات قدر الرجحان
 من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصه لا يعارض بالثمن من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة اصل النهي راجحة
 لا يقتضى مرجحيتها ترتيب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اقلا راجح على فعله لما لو فعل وعصى فترتب
 الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو على الفعل ورجحان الترتيب انما هو
 على عدم الترتيب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الاثر بالذات لانه يبرهن من مصلحة الترتيب بعد
 اختيار الفعل كما ترونهم المدقق الشيرازي وقد استدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقدا للملوك اذ كان
 بغير اذن مولاه ثم رضى به معللا بان له يعص الله بل يعصى سنده ما نريد على انه اذا كان في موصفة بالنسبة اليه
 وكان منهيا عنه فيكون فاسدا ومنه ما نرى على خلاف المظ اول ما نرى من المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون هو
 مجرد عدم الاذن والرضى عن الشئ والاتخاذ لفظ السبدايض ومعصية والحاصل ان لما كان في مثل هذا العقد
 اذن من الله تع من جهة العمومات غيرهما بما يدل على صحة الفصول بعد الاجازة فيصح وعدم اذن السند
 غير ضروري بالتحية المراد ان ليس العقد خالبا عن مقتضى الصحة وان كان معلفا على اذن المولى ايضا واحتمل
 على عدم الدلالة لفظه بان فساد الشئ عبارة عن سلب الحكم ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في
 المعاملات على ما حققناه واما في العبادات فتدعيته وتشكل الجمع بين هذا الاجحاج والاجحاج الثاني
 لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو ممدول النهي الغرض فكيف يتكرد له لفظه لانه الآن
 يكون مراد السند في الدلالة اللقطية والذي اقتضاه الخبر انما هو من باب الاستلزام العقلي وانما ينبغي
 على القول بكونه دلالة النهي على التحريم ايضا شرعا فقط حجة القول بعدم الدلالة لمظ هو عدم استحالة النهي في الضرر
 بالصحة كما ترونه في جواب تمامر واما القول الخامس فلم نقف على حجة بعدتها وما يمكن استنباط دليله والجواب
 تدبيرنا الاول انه يخلو في النهي كونه موصفاً له في حقيقته لا انه يوصف بالوصف الموضوع
 فصوص يوم التحريم لانه يوم وقبح لانه في يوم التحريم ويلزمه القول بجلية البيع الربوي والبيع بربعد اسقاط الزيادة
 والشاخي والقر المحققين الى انه يرجع الى الموضوعات وهو الحريته على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص
 ان كان الفعل لا يحكم به ومناط من يرجع الكراهة الى الوصف في المناهي الترتيبية دون التحريمية لعله هو

رواه زياره
 في الحسن قال
 سئل عن
 ملك تزوج بغير
 اذن سيده فقال ذلك
 سيده ان شاء اجازته وان شاء
 فرق بينهما فقلت اصلك ان الحكم
 من تحريمه وانه يبرهن التحريم
 بغير كون ان اصل النكاح فاسدا
 سئل لاجازة سيده فقال
 حصره ان لم يعقل
 انما عصى
 سيده فاذا اتفق
 فهو حرام في ذلك
 رواه
 في القوي
 الباقية قال
 من دخل
 تزوج عذرة بغير
 اذن سيده فله بها ثم اطلع على
 ذلك مولاه فقال ذلك مولاه
 فان ش فرقتها وان ش اجاز
 كما حرام ان قال فقلت لا في حصره
 فانه في اصل النكاح كان فاصلا
 فقال بوجه من انما في شيا
 حلا وليس من
 رواه
 عصى سيده ولم يعقل
 رواه
 ذلك
 ليس كما ترونه
 رواه
 حجاج في عده
 رواه
 ان المراد من تزوج الاما عليه
 السلم ان النهي هنا ورد بالمرز
 خارج عن المعاملة حتى يصح
 من الرجل المعاملة
 رواه
 رواه
 رواه

ادعاء الاستقراء وقد عرف بطلانه الثاني المنع من الشرطية ان كان صحيحا ففقد الشرط فليس الفساد في من جهة
 النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء الشرط وان كان باعتبار خرازة في الشرط بان يكون منها
 عند لوصفها ويجزئها ونحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد اذ يتم وان فلنا باسراع اجتماع الامر والنهي ويكون النهي
 والاعلى الغشا في الجملة اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه نوصليا كغسل الثوب والبدن
 ونحو ذلك ولا يضره كونه منها عند نعم انما يصح فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسألة اجتماع
 الامر والنهي يظهر ان هذا الاشكال يجري في المنع من جهة اخرى ايضا في الجملة فراجع وانما الثالث الشرطية
 وصاحبها فانا لا بد لالة النهي على الصحة وهو في غابرة الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في الخبر وليس كذلك
 الصحة ولا مستلزما لها بوجوب الوجود والظن انهم لم يريدوا ان النهي يدل على الصحة بل ان النهي
 يستلزم اطلاق الاسم فقول الشئ لا يصح يوم الخبر والحائض لا تصلح استلزام اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكانت
 الصلوة والاصل في الاطلاق الحقيقية وذلك معنى على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت
 لها حدود وشرايط من الشارع السامعي للصحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا لم يصح تعلق النهي على امر شرعي
 المنع عن مثل الاساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نخرج بان المنع من جهة اخرى في نفسه اول ما منع كونها
 للصحة بل ان المنع عن ليس الصلوة المقيدة بكونها صلوة الحائض بل بل المراد ان الحائض منتهى عن طهر
 الصحة فان قالوا ان الحائض ما تمكن من الصلوة الجماعية للشرايط او لا الثاني باطل لاستلزامه طلب غير
 المفدور ولا استحالة التحصيل الحاصل واستلزامه عدم القدرة على الاجادة لا يجدي في مفدورين في اثنين
 الاول والنهي لا يدل على الغناء وهي باقية على صحة قلنا اختار الاول ونقول انها متمكنة عن الصلوة الصحيحة
 في الجملة وان لم تكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب ان الصلوة الجماعية للشرايط غير عدم كونها في الهم
 الحائض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر اليها افضل لك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة
 الى نفسها وامتناعها انما هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك المنع لا مانع من عدمهم منقوضة بصلوة
 الحائض وبكاح المخارم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي مما لا يجوز وجعل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على
 المعنى اللغوي غلط لا يستجيب بالدعاء لها بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب لا يقع

بمنع

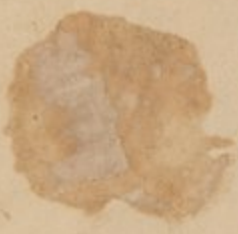
البيان الثاني في صحة كمال المشية والنية في المفهوم ومصداق

الاول في الحكم بالمشية قال العلامة في سبب اللفظ المعين ان لو احتمل غير معناه فهو التصرف الراجح المانع عن اليقظ
 وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشرك بينهما وهو مطاق الرجحان المحكم وان تساويا فهو الجمل ويرجع الظاهر
 المأول والمشرك بينه وبين الجمل وهو في الرجحان المشابهة ونسبة الشارح العميدى المفيدة بالدال على المعنى الراجح
 وزاد قيد الاخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها الخطاب قال انما قيد
 بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر الى لغة عدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة وبجمل بالقياس
 الى لغة اخرى ومثل للظاهر بلفظ الاسد وللجمل بلفظ الفرس ولم يمثل النص وقال شيخنا اليه في زيدته

اللفظان

اللفظان لم يحتمل غير ما يفهم من لغة فنصر والآثار خارج ظاهر الرجوح ما اول والساوي مجمل والمشتراك بين الآدميين
 محكم وبين الاخيرين متشابه ومثل الشاح الجواد للفرس والسماء والارض بالظاهر في اواخر الكتاب بالاسد
 والعايط والصاوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة
 متفاهم اللغة بخوله ما في السموات وما في الارض فقوله لغة قيد لقوله لا يحتمل ويجوز ان يكون قيد للفتلين
 معانا محله قيدا للاخير اعني يفهم دون الاول فلا لغيا بالاضمال العقلي في اكثر النصوص انتهى ثم مثل
 في الحاشية ايضا للظاهر بالماثل بقوله تم واسموا بوزنهم واربطكم فجعلها على المسح ظاهرا وعلى الغسل الخفيف
 كما فعله في الكشاف ما اول وظاهر كلام العميد في تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات
 وكلام غيره اعم وهو ان يبان المجازات ايضا تنقسم الى هذه الاصناف فان الفرقين قد تصيد القطع بالمراد
 لاقتيد الا لظن وقد يكون مجازا ثم ان كلام الفهم هنا لا يخرج عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد
 يجعل الاولين نصا والثالث ظاهرا محكم بحيث اذا احتمال التجوز هو الداعي الى طينة الدلالة لكون اللفظ ظاهرا
 وهو فاهم في السماء والارض كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الا فرادى فان القطع فيه غير وعدم
 القطع انما هو من جهة ثبوت اللغة بالنوازل والاحاد وبعد الثبوت فالقسيم انما هو بالنظر الى الوضع التركيبي
 وفي اعادة المراد من اللفظ في كلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك
 رابت اسدا بارادة الرجل الشجاع وينفي اجماله الحقيقية فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء وانظر الى
 الارض بارادة مطلق العنق والتحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع من الشارح لجواد ليس
 محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي بمثله بقوله تعالى وله ما في السموات وما في الارض ووضح محققين
 المقام ان هذا التقسيم لا يبان بعينه بالنسبة الى دلالة اللفظ مطم حقيقة كان او مجازا ولا يبان نيات القطع
 في الارادة والنظر بهما بالفردين كما راجية فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موفقة على عدم التفرقة على
 ارادة المجاز فان ثبت القرينة على عدم ارادة المجاز فقطع بارادة المعنى الحقيقي واذا لم يكن هناك قرينة
 على نفي التجوز فباصالة عدم واصالة الحقيقة يحصل الظن بارادة الحقيقة فاوادة المعنى الحقيقي من اللفظ
 قد يكون قطعيا وقد يكون ظاهريا ولعل مراد شيخنا البهائي انه ان السموات والارض في هذا التاليف نص
 في الخلقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو انهما محل ناقلة لاحتمال ارادة العالم العاوي والسفلي
 وان اشتمل على هذين الخلقين ايضا من باب عموم المجاز وان اراد جميع الكلام فالتامل في نظر ثم ان مراد
 من القسمة بقوله لغة لا يبان يكون هو ما قابل العقل لا اللفظ فقط ثم ان اراد بهذا القسمة جواز الاضمال
 العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع لبع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخا
 فهو صحيح ولكنه لا يدخل فيه ما نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص بان اراد تجوز العقل بالنظر الى هذا
 الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس بقطعي بالنظر اليه بل يلاحظ تلك اللغة ايضا ومع كونه غاطا فهو خارج عن
 مورد كلامهم ايضا انما الغلط في الكلام لا يصعد عن الحكم الذي كلام الاصوليين على كلامه وان اراد بذلك

ع
 فان
 في السعاطفين كما هو
 صدر الزاوية
 الرطلين على
 الغسل الخفيف المشابه
 للمسح كما قال صاحب الكشاف
 اول وكذا عطف الارجل في قوله
 البحر وانصب على الرجوه المرجح
 اجواز وقبح قول من ضربت زيدا وعروا
 وكرست خالدا وكرت بارادة
 ان كرا منقوبة
 لا تفرق منه
 رجعتا في قوله
 مشواه جرحين
 الاية



تفاوت الظهور فلا يربان مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الاظر نضابا بالنسبة الى المظ وهكذا ولا يجعل
 التباير فالنص هو ما لا يحمل غير المعنى عطفاً ايضاً بالنظر الى هذه اللغة والاستعمال وهذا القطع يحصل بحسب
 الطرائق الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان التصو صفة بالظهور في امور اضافية فقد تدرى الغضاب
 الخاص نضاباً والعام ظاهراً وقد يطفون العطف على الخاص والظن على العام مع ان الخاص ايضاً عام بالنسبة الى
 ما يختص مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضاً من جهة اخرى غير التخصيص كونه ظاهراً بالنسبة الى المعنى المجازي
 فلا حظ اكرم العلماء ولا نكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال
 ارادة الصوفيين منهم لما فيه من العلم فالمد بالنسبة هو بالنسبة الى العام بغض عن دلالة الاشتقاقيين
 عليهم فطعن من حيث تصورهم في الجملة وان كان عنوان المجاز بخلاف لانه العكس عليهم فان دلالة عليهم انما

ما قيل
 على ان المراد
 النص ليس ما
 يحتمل غيره
 عقلاً تجوز به الاشتقاق
 من أسماء الورد وغيره من النقص
 النصوص كالكتابة في سياق آخر
 من جهة الامة وحمد الله شراً
 وحسنه اتمن الله
 الطاهر
 صلوات الله
 وسلامه عليه
 وآله

هي بضمها اصاله الحقيقية واصالة عدم التخصيص وهما الايضان الا الظن

المفصّل الثاني في المنطوق والمفهوم وضع المدلول في الكلام كونه مفهوماً في اللفظ والاول في اللفظ
 ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما عليه اللفظ في محل النطق والمفهوم هو ما له اللفظ في محل النطق
 هكذا عرفتهما ومنه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول في الموضوع في محل
 النطق وعدمه والمفهوم من المدلول هو الحكم او الوصف فالمدلول في محل النطق حال من الموضوع
 الا باركارب نوع من الاستخدام ولو جعل الموضوع كناية عن الموضوع بلزم خروج الصطلح واركان استخدام في
 اللفظ الضمير المحرر وكيف كان فالامر في ذلك سهل فالمدلول بيان الفرق فيقول ان المنطوق هو
 مدلول يكون حكماً من احكام شئ مذكورا وخالاً من احواله والمفهوم مدلول يكون حكماً من احكام
 شئ غير مذكورا وخالاً من احواله وانما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق بل قد يكون
 في المنطوق اما صريحاً او مجرّجاً فالاول هو المنطوق بطريق التضمن وتكون التضمن على الحكم
 بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما في الاشارة اليه في مقدمه الواجب فالاول جعله من باب الغيبة الصريح فهو

صاحب الخلاف
 قلنا فان المعيار
 الفرق بين المفهوم
 وان اردت ان تضع
 نصاً فيهم مفهوم
 وانما جعل المدلول في
 اللفظ هو المدلول
 لان المنطوق
 لان المدلول
 مدلول من اجل المفهوم
 لم يكن لاجل المفهوم
 سابقاً او لاحقاً
 قلنا المفهوم
 ضد المدلول
 لا يجعله بياناً
 نحو الاصحاب فان
 وصف لثبته
 ولا يجعله
 المدلول

المدلول الاتراخي وهو على ثلاثة اصناف المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التبيين والامارة
 والمدلول عليه بدلالة الاشارة لانه اما ان يكون الدلالة مفصولة للحكم اولا فاما الاول فهو على ضربين الاول
 ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله قد فرغ عن امشي الخطاء والنسيان فان المراد رفع المواقفة عنها والا لكانت
 عقلاً كقوله تعالى واسئل العزيرة فالوله بقدر الامل لما صدق الكلام عقلاً او شراً كقول الغائل اعنق عبدك يعني
 على الفناء مما كالى على الف الف لان العتق شرعاً الا في ملك وهذا يسمى مدلولاً بدلالة الاقتضاء واعلم ان
 يظهر من تشبيههم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب او ما يكون فريضة العطف ولكن
 لفظاً فصلي هذا فدلالة قولنا رابنا سداً برح على الشجاع ونحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح ولا بد من
 ذكر ضم اشترط ليشمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترناً
 لولو يكن ذلك الشئ علمه له بعد الاقراران فبهم من التعليل فالمدلول هو عليه ذلك الحكم الشارع مثل قوله

كفر بعدد

كفر بعد قول الاعراب هلك وامسكت واقمت اهل في نهار رمضان فنعلم من ذلك ان الواقع على الوجوه المكفأة
عليه وهذا يستعمل لولا كيد لالة التنبية والايمان وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في قوة ان
اذا واقعت فكفر ما اما التعدية الى غير الاعراب وغير الامل فانه يحصل بتفسيح المناط وحذف الاضافات مثل
الاعرابية وكون المحل اهلا وغيره ذلك وربما يفرط في القول في حذف الواقعة ويعبر بمحض اصناف الصوم
تمام الكلام في ذلك سيجي انشاء الله تعالى في اواخر الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد
المتكلم على ظاهر المعارف في المحاورات مثل لالة قوله نعم وحمله ونصا لفلان شهر مع قوله نعم والوالد
يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل المحل ستة اشهر فانه غير مقصور في الايتين والمقصود في الايتين
تعب الاية في المحل والفضال في الثانية بيان الكثرة الفضال هذه اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون
الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور في النفي والاشبات فهو مفهوم الواقع كلاله لانه من التنا
على حرمة الضرب ويأتي لبعض الخطاب مخوى الخطاب سيجي الكلام في بيان في اواخر الكتاب الا وهو مفهوم الخطاب
وياتي بليل الخطاب هو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحكم واللقب وغيرها التي سيجي بقصد اذنها
ثم ان تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما سأل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح
فيجيب ما سوى الصريح مفهوماً ولعل وجهه كون ماله المدلول غير المذكور في بعض الامثلة التي ذكرها المنطوق
الغير الصريح فان اقل المحل مثل غير المذكور في الايتين فانه هو الموضوع لا مطلق المحل وكذلك حرمة الضرب حكم
من احكام الوالدين وهما المذكوران صريحاً في الاية وقد يذنب عن ذلك باعتبار الحثيات والاعتبار فان
جعل المفهوم في اية النافيه هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير المذكور وان جعل المفهوم هو حرمة الضرب
والموضوع هو الوالدين فهو المذكور وكذلك الحكم اقل المحل

فان قيل الخلق الاصول في سيجي مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الاصل من شرطه الاول واللفظ
الشرط يستعمل في معان قال في الصلاح الشرط معناه وكذلك الشرطية واجمع شرط وشرابط وقد شرط عليه
كشرط وشرطوا شرط عليه ويفهم من ذلك انه اراد به مجزئ الالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاص
الزام الشيء والقرامة في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلاحرف لشرط مظهر او ما علق عليه جملته وجوز ان يعنى
بمحصول ضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاء الشرط
به ولا يستلزم وجوده وجوز لشرط فن صادق الاستعمال لارا النذر والعمد ونحوهما والشرط في ضمن
العقد مثاله انكحت ابنتي بشرط عليك ان لا تحرجا عن البلد ومن صادق الثاني ما علمت من غيره
وان كان شقاً لدره وقد استعمله النحاة ان الوصلية ومثل لا تتركه هو انما علم على الغناء ان اردت تحسن او شق
ان كان هذا اسماً كما كان حيواناً من مصداق الثالث وان كنت جنباً فاطه بها ومن مصداق الرابع الوضوء
شرط الصلوة بالقبض في المجلس شرط صحته الصوفين محول المحول شرط الوجوب المذكورة واما العلامة فقد جعله
به ضمهم من جملة اطلاقها ولكنه خلاف ما مرع به عمل اللغة فان شرط السابعة جمع شرط بالشرط وهو
العلامة

ع
الفاظ
المراد بالامر
لبيان الفارق
اما في قوله
المناط فهو المنطوق
في اشياء على النحو الذي
ول على انضمام الاجماع وكان عليه
كالاعتبار في معرفة كون الاسكار على
كثرة اشهر حتى تقاس عليه في ذلك
كالنبيذ واما تحسين المناط فهو عبارة
عن النظر في وجود اعماله في
عليها بالشرط والاشبات
في الفرض
رسخ في الكلام
في محلهما لانه
تعالى سنة
وه

كذلك بعض الاستعمالات الاخرى مثل شرط المحجام اذا شق للجلد بمصغية ولم يدم ماخوذ من المشترك الثاني
 الجملة الشرطية ايضا تستعمل في معان كثيرة امدتها ما يفيد تعليق وجود الجراء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان
 كان هذا انسانا كان جونا وليس عدو معلقا على عدمه ومنه قوله نعم لو كان فيها الهة الا الله لفسدنا
 وهذا الاستعمال يجرى على قاعدة اهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانقضاء المقدم
 سببا انتقا الثاني ويقولون ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس فيعلم من انتقا الحيوانية انتقا
 الانسانية ومن انتقا الفساد انتقا تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجراء على عدم الشرط ايضا مثل اذا
 الماء قد كثر لم ينتج شئ لعدم التبخير وجوده معلق على وجود الكثرة وانتقائه معلق على انتقائه وهذا هو مصطلح
 اهل العربية ومغارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني والتظانما هو بظاهر الحال
 مع وضع النظر عن نفس الامر وما قيل من ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتقائه انتقائه المستبجوز بقاعدة
 الاسباب بل العكس اولى بالذعان كما يشهد بقوله تعالى لو كان فيها الهة ففبها اذ لا اثر ناش من الخلط بين
 الاصطلاحين وقوله بل العكس اولى به ان العكس هو كون انتقائه الثاني علته لانتقائه الاول ولم يقل بواحد بل هو
 للعلم بانقضاء الاول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره وثانيه ان المراد بالخصا والفتيح الظاهر والثالث ان الاصل
 سببا اخر واذا علم لسبب اخر فالسبب واحد ما لا يوجب له معنى ومن هذا الباب ما لا يحل على هلك امره وقوله تعالى
 ولو طار ذر و صافر قبلها الطارث واكثر لم يطر فان رفع المقدم لا يفيج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان ومعنى
 الاشكال في اطلاق الشرط على السبب والنظر انه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول
 له التخاصة وهو الواقع بعد ان واخره يمتد على حصوله ضمن الجملة التي بعد كما هو محل نزاع الاصوليين
 كما يشهد بقولهم الامر المعلق بكلمة ان عدمه عند شرطه يمتد كذلك اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخره شرطا
 اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقبل ان قبضت في الجائز
 الصرف يجوز ان يكون اذا غفلت ثوبك من البول فبطه مع انه اذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون
 انتقائه الحكم بانقضاءه مفهوما للربل هو معنى الشرط نفسه فالخااصل ان حدوث تلك الهيئة بغيره عن معناه و
 يصير سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك الشرطية التي يسمونها التخاصة شرطا
 في محل التكون حجة وبعبارة اخرى يعلق الحكم على شئ بكلمة ان واخره ايضا انتقائه الحكم بانقضاء ذلك القيد
 بدلالة الترامية لفظية بنية فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين والسببية فلا منافاة اذن
 الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فاجب من ان قولنا ان قبضت في المجلس صحى الصرف
 هو عبارة اخرى عن قولنا شرطا صحى الصرف القبض في المجلس والفرف هو الاسمية والحرفية كالرفرفين من والى
 والابتداء والانهاء ان اراد به الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا يتم اذ قد بينا ان الظن من الجملة الشرطية على
 الحجة وفهم انتقائه الحكم عند انتقائه الشرط هو السببية كما ساء ما كان فكيف يصير سببا فالشرط الاصولي محال
 قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية سببية الاولى والثانية والا لزم التناقض وان اراد به معنى اخر

في قوله تعالى لو كان فيها الهة
 انتقائه الحكم بانقضاءه مفهوما للربل
 هو معنى الشرط نفسه فالخااصل ان
 حدوث تلك الهيئة بغيره عن معناه و
 يصير سببا على الظاهر فقولهم مفهوم
 الشرط حجة معناه ان ما يفهم من تلك
 الشرطية التي يسمونها التخاصة شرطا
 في محل التكون حجة وبعبارة اخرى
 يعلق الحكم على شئ بكلمة ان واخره
 ايضا انتقائه الحكم بانقضاء ذلك
 القيد بدلالة الترامية لفظية بنية
 فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
 المصطلحة للاصوليين والسببية فلا
 منافاة اذن الشرطية والسببية
 لتغاير الموضوعين بالنظر الى
 الاصطلاح فاجب من ان قولنا ان
 قبضت في المجلس صحى الصرف هو
 عبارة اخرى عن قولنا شرطا صحى
 الصرف القبض في المجلس والفرف هو
 الاسمية والحرفية كالرفرفين من
 والى والابتداء والانهاء ان اراد
 به الشرط الاصولي كما هو الظاهر
 فلا يتم اذ قد بينا ان الظن من
 الجملة الشرطية على الحجة وفهم
 انتقائه الحكم عند انتقائه الشرط
 هو السببية كما ساء ما كان فكيف
 يصير سببا فالشرط الاصولي محال
 قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم
 الجملة الشرطية سببية الاولى والثانية
 والا لزم التناقض وان اراد به معنى
 اخر

مثل ذلك

مثل ان يتا بالشرط هو ما علق انتقائه انتقاء شئ اخر وثوقه وجود الاخر عليه مثل السبب ثم وان
 الجملة الشرطية ايضاً بقيد هذا المعنى فهذا وان كان اوجه من سابقه لكنه لا يتم لان الجملة الشرطية لخص من
 اذ لا تقيد الا التبيية الثالث ما يكون شرطاً للصدور الحكم عن المثال لا لبثوث في نفس الامر مثل ان تنزل الثلج
 فالزئمان شتاء فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالث الشرط قد اشترى ان محل النزاع هو الجملة الواقعة
 ان واخرها فالظاهر ان لا فرق بين ادوات الشرط وادوات العلق من مجاها وتضمنها فالاسماء المتضمنة معنى
 كالحرف مثل فولر في ان من لم يستطع منكم طولاً ان ينكح المحسنات فما ملكنا بما نكم وموثق من كبير الملقه
 بحجية مفهومها بالخصوص اذا ثبت ذلك فقوله ذهب لاكثر من ان يعلق الحكم على شئ بجملة ان واخرها
 يدل على انتقاء الحكم عند انتقائه وذهب جماعة الى العدم والاول اقرب لثبات ان المبادر من قول ان جاء
 زيد فامر ان لم يجئك فلا يجيب عليك الا مالا لا تكرر كما توفهم وهو علامة للحقيقة فاذا ثبت التبادر العرفي
 ثبت في الشرع واللغة لاصالة العدم النقل واما ما قيل معناه في تعريف الشرط في الاصل باه محييه ابا اليس
 على ما ينبغي وكذا ما ذكره مرة في بيحس قال الامر المعلن بجملة ان بعدم عند الشرط لا تلبس عليه لوجوده
 مستلزماً له فلو لم يستلزم العدم الخروج عن كونه شرطاً ويؤدى واداه كالمعنى ايضاً وهذا ان الكلامان
 على الخلط بين اصطلاح النجاة واصطلاح الاصوليين في الشرط وقد عرفت ان المبادر هو السببية ظاهره ان
 كان مدخولاً بالذات شرطاً مع قطع النظر عن مدخول ان في هذا الكلامان ناظر الى اعتبار لفظ الشرط والعقله
 عن ان الشرط معناه في الاصول هو ما ذكر لا مطر ونحن اثبتنا التبادر لهذه الهيئه التركيبية فنقول اسائر
 الاستعمالات التي ذكرها بمجازات لتبادر غير ما ولا نخرج من الاشارة فاقب من انها مستعملة في جميع
 المعاني والاشارة والتجياز كلها ما خلا الاصل فلا بد ان يكون حقيقته في الفقد الشرط وهو ما علق عليه
 وجود الشرط لا وجبه بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان قد اذ
 عن محل النزاع لكن هذا حصل العقلة لبعض القول هنا فخط الاصول انما فتحقق القول في ان المبادر
 في العرف احد من المتكلمين اما ما يتوقف عليه وجود شئ وينبغي بعد اعم من ان يكون وجوده علامة او لا واما
 الاثر والالتزام فلا وجه لهما على المعنى الاصولي حيث ما ردد هذا واحتملوا على حجية مفهوم الشرط ايضاً بان
 لو لم يفد العلق انه ناعمة انتقاء الشرط لكان التعليق لغواً يجب تنزيه كلام الحكم عنه وانه اولاً ان الخرج
 عن اللغوية لا يخرج في اعتبار هذه الفائدة بل يكفي مطابقتها واصالة العدم الفائدة الاخرى لا تفي احتمال مع ان
 الغالب وجود الفوائد وثانياً ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللغوية كما هو المهور
 في هذا المقام في السنة الثمانين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات انما هي الحقيقة والتثبت
 باصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل على خلافه من الخارج و
 لذلك يتمسكون بالقياس وفهم اهل اللسان كما يستفاد من اسناد الهم ببعض الاخبار المذكورة في كتب
 الاصول واما اثبات الكلية القاطنة من حجة الدلالة العقلية بمعنى العقل بكم بان كل موضع له نظره

مثل
 روى ان
 بن ابي اسلم
 الخطيب
 ما ان تصدق
 وقد قال تعالى لا جناح عليكم
 ان تنقصوا من الصلوة ان قصرت
 حال عرفة حجبت ما حجبت من فضل
 التزم فقال صدق صدق الله كما
 فاقدر ان يكون انزل ان
 تستقر له حين تراه
 لانه على
 شين
 سنة

للشرط فائدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمل على ارادة ذلك فع ذلك لا اختصاص بحجج المفاهيم فضلا عن
 خصوص مفهوم الشرط ولا يقتضي ناصلا على حدة حكم مفهوم الشرط او مطاوع المفهوم بل هو يجري في جميع
 المواضع وانما يتم لو وجد مقام له يحمل فائدة اخرى نوجب الخروج عن القوتية وهو محمى بره عليه ان يقول النزاع
 ح بين الميثاق والمنكر الى تجوز اللغو في كلام الحكم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين
 يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود موضع لا يحمل فائدة اخرى بل ذلك ثابت اللفظ بالعقل وما
 من اذ الاستقراء بحكم بان كل ما وجد لفظ لا يتصور فائدة سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو معجز عن التحقيق
 غايبا الامر استفادة كون المعنى مراد من اللفظ واما كونه مذكورا بالذلة اللفظية فكذلك فان قبل ان يخرج نقول
 بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى تنقاه الحكم عند انتقائه ظهورا مساويا لها او ازديادها و
 بالجملة اذا كان هذا الظاهر الفوائد اذا لم يحمل فائدة اخرى ايضا فلنا هذا ايضا لا يثبت الذلة اللفظية
 العقلية الحاصلة بسبب الفرقين الخارجية فالظن ان المنكر ايضا يعترف بحجته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص
 المقام كما هو مقتضى القواعد اصولية فالذي يلتزم بقواعد القن اثبات اظهرها من بين القواعد اطلاقا لانها اذا كان
 القواعد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واجتج الثاقون بان تأثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يتبعه ان يخلف
 وينوب من شرطه الاخر ولا يخرج من ان يكون شرط الاخرى ان انضمام احد الطرفين الى الاخر شرط في قبول شهادته
 الاخر وقد نوب عنه انضمام امرتين او التميز فلا يصدق تعليق الحكم بشرط انتقائه الحكم عند انتقائه يجوز ثبوت
 له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به ينسك في نفي حجته باحتمال التناوب فلا
 يكفي مجرد تعليق الحكم عند انتقائه وانتخيار بان الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر والاشهاد باب
 الاستدلال في الايات والاحياء فتقول فيما لا يثبت شرطه الاخر ولا يعلم بحق سبب اخر الاصل عدمه لا يثبت
 ما ذكرت سابقا ان معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مادرا لللفظ في محل التكون وهذا ليس من قبيل
 اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصله عدم بعد السبب لا نأقول التبادر يقتضي انضمام المدلول به
 فعين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع اللفظ المستعمل
 في معانيها الحقيقية ولا يصحى برادها والاسما كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت
 دليل اخر وجود سبب كالمثال المذكور في نقول الشرط او السبب عند المذكورات كان الظاهر من الامر
 الوجوب المعنى فاذا ورد امر متضاد ان في محل واحد يحملها على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر
 عن كونها حقيقة في المعنى واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تذكروا انما كنتم على البغاء ان اردت شخصا فانه
 يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اردت بغاء الحكم عند انتقائه الشرط وجوابه ان التناوب هنا بانقضاء
 الموضوع وما بين الواسطة يمكن فلا يستلزم نفي اعادة التخصيص ارادة البغاء خوفا لا يمكن الاكراه فقد يحصل
 الذمول عنها فهو مدفع باثباته تنقضي عند التثنية وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة اذا لم
 يظهر له فائدة سواء وهو متحقق هنا مثل تنبيه المولى على انهم ان اردن التخصيص مع ما بين من الضعيف والقصير

الحكم بالشرط

في قوله
 على ظاهر كلامه
 فانه جعل
 والرد على
 استدلاله على لزوم حمل
 الحرام من الشارع
 وضع لزوم ذلك بان الاكراه
 وغير ممكن حتى يستلزم جواز
 واما لو جعل مجارا لللفظ
 المفهوم من حيث المعنى
 ما ذكره في الجواب
 وجعل الحكم مستلزما
 وعبر به

فانتم اولى

فانهم اولى بذلك ونظير ذلك ما في هذا الجواب، فما سلفنا انك سابقا ويمكن ان يكون الشرط فصار بغير
 الغالب ان الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة النفس، فان تجوز فيه كما سببنا في الاول ان يكون مطلقا لا
 لا يدل على الحقيقة ويهدى به، والحقيقة في هذا استعمال مجازي، يكون المجاز جزئيا من الاشتراك وبن ان اللفظ
 يقتضي ذلك ولكن الفريضة الخارجية لا تكون الفريضة على عدم ارادة المفهوم من الاجماع المتعلق لعمدنا
 على مفهومه، فالاجماع هو الفريضة على عدم ارادة ذلك واولى المعاني التي يمكن حمل الابهة عليها مع هو التنبية
 على علة الحكم فان القيد الوارد بعد التمسك على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون للفعل مثل لا مضل اذا
 كنت محمدا واولئك مثل لا سباع في الاختصاص ان حائل هو قوله الفهم واللفظة مثل لا شرع الجحيم ان كنت
 وما نحن في هذا القبيل اول من هذا القبيل فلا بد ولا يمكن ان يكون ما خلق الله في ارضه من ان كان بغيره باقلا
 فان قوله لا خلقوا في آفة الحكم على وصفه بدل على ان نقله عن الوصف كما كان الوصف من حيث الهم
 رجل عالم او في السائمة زكوة ولى الواجد جعل غوينا ومفدا وكه قوله لان يبنى بطن الرجل فجاء خبره ان يبنى شعر
 فامثلة البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فهو مائة لا يصر الشعر الضليل اخرج المشبون بمثل ما تقدم في
 الشرط من لزوم اللغوي في كلام الحكم فلم يفد انقضاء الحكم عند انقضاء لعمري الوصف مع عن الفائدة ولعله العفارة
 مستلجنا مثل قولك الانسان لا يصر لا يعلم العيب بان ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الواجد يجعل
 وعرضه ان في غير الواجد لا يجعل عرضة وقال لا بد في ذلك وهو من اهل اللسان والجواب عن الاول نظرا
 سبق فانه يلزم اللغوي ولو لم يجعل فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاصنام مجال المذكور مثل حافظوا على
 والصلوة الوسطى والحياج السامع اليه او سبق بيان غيره او يستدل السامع على السكوت عنه فحصل له رتبة
 الاجتهاد او غيره ذلك ما ذكره فان قيل نقول بذلك ان كان اظهر الفوائد فيجاء عنه بما تقدم في مفهوم الشرط
 وبالجملة الضليل بلزوم العار عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الاثبات فائدة فانما ثبت من الفريضة
 الخارجية ظاهرة هذه الفائدة المتنازع فيها فانه اظن المنكر مخالفا عن القول بمقتضاها ومما يظن انكاره
 من بعضهم لاحتمال ارادة العير كما يظهر بظهوره من السيرة في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمحرم
 بعد ذلك السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول ابو عبد الله عليه السلام في صحيحه الفضيل قال قلت له ما
 الشرط في الحيوان قال ثلاثة ايام للشرعي قلت وما الشرط في غير الحيوان قال البيعة بالخيار ما لم يفرق واما
 الاستصحابان فمهما يترأى محبة في المثال المذكور فانما هو لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضح
 وكذلك ذكر الوصف هنا والافتد يكون فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخضر وجماعة من ائمة العز
 ان وضع الصفة فقط للتوضيح لا للسقييد وان محبتها للتقييد بخلاف الوضع غائبة الامر فافرض ذلك مع ما
 نقل من فهم ابي عبيدة وظهور خلافه في فهمنا ايضا فبنتنا فظان فيبقى عدم الدلالة على المدعى واما
 الجواب عن الثاني فيظهر ما ذكرنا من المعارض مع ان فهمه له كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين
 واجمع الناظرين بانه لو دل الدل باحدى الثلث وكلها مستقيمة اما المطابقة والتضمن فظن والا لكان سقوطا

وإنما الإلتزام فاعدهما اللزوم الذي لا يعشرون ولا عرفا وفي المسئلة التوقف وان كان الظاهر في النظر ان
 لا يحج عن اشعار كما هو المشهور ان العليل بالوصف مشعب بالعلية لكن لا يحجث بعينه عليه في الاختصاص الا ان ينضم
 اليه فربية كما في حجة الفضيل المتقدمين وهذا القليل العيب والاضراب في الهمود والرتوم واما مثل قوله
 اعنى رقبته ومنه فلا لعل على عدم كفاية عن الكافر لكن من جهة مفهوم الوصف كما هو موقوم ولا من جهة مجرم الا
 عليه كما نقله العلامة في بيان لان اتحاد موجب المطاوع والقسيد مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على
 لان العمل على المطلق يترك المفسد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطاوع يرفع تركه لا يحصل الامتنال فعدم الامتنال
 يعقب الكافة انما هو لعدم صدق الامتنال بالمؤمنه التي ورد الخطاب بها مع كون المظهر رقبته واحدا
 ثم ان من جهة قولهم الا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد
 وذا بشك الذي في محجور كذا ولا يحجث في منهم كلام في بيان ذلك وعندى ان وجه ان التادير انما هو المحتاج حكمه
 الى التنبية والافراد الشايعة تخضع في الازمان عند طراف اللفظ المعرفي فلو حصل احتياج في الاتهام من اللفظ
 فانما يحصل في التادير فانكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا اخر لا تخصيه الحكم بالثالب وهو فيما نحن فيه التشبيه
 بالولد وقا ينظر المستر في عدم طراد الحكم فيما اذا ورد مورد العالنج غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انما لا يجوز
 التيم لو اجلنا آمل من منفرد نظام المحجبه عن الخروج وايضا فالوا باشرط عدم كون المخالفه في الحكم مثل ولا
 اولاد كخشبة امراء والنكتة في التنبية على خطاهم في العلة والحجة ويمكن اوجاعه الى القسم الاول وبالجملة
 المعبر في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم الفرية الظاهرة على ارادة الخلاف فكما ظهر من غير على ارادة
 غيره فعملها عليه لان الحجة انما هو اذ المر بظهر القيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية بل الثبوت
 على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الشاينة قد يكون في بعضه من انفاية المعنى في ذلك الحلال انما
 اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل البس الغتم المخلو فزكوة اوليس في الغتم زكوة اذا كانت معلومة او الى ان
 واما اذا كان موافقا للاصل كما في قوله في الغتم الشائمة زكوة فلا لان بقى الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى
 الحجة انما نشأ من العفلة عن ذلك لكون المفهوم مكوونا في العفول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون
 الامثلة المذكورة في استدلالهم من هذا القبيل وان شجره بما فيه كمال وضع الثمرة والقائمة في الموضع
 للاصل اي لان المدعى بالحجة يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعانوة
 كما ان المنكر يحتاج وكونه موافقا للاصل لا يكفي الا بعد استفرغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما شيئا
 انشاء الله تم في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين بنفا رضان ويحتاج المقام الى الترجيح فانما
 اتفق ورود دليل اخر على خلاف المفهوم فعمل عليه من مدن مماثل على القول بعدم الحجة ويقع الفارض بينه
 وبين المفهوم على القول بالحجة وربما يترجح المفهوم على الناطق اذا كان اقوى فضلا عن منطوق واصلها
 منشا العفلة هو عفلة عن الموقوم اذ كلما منهم مشهوره بالحكم في المخالف للاصل والموانف والامثلة وارادة على الصبين
 كما لا يخفى على المتبع الشاينة مقتضى المعنى والمخالف انما هو في حجة الشاينة في ذلك على المظهر

لا يجوز ان يكون العمل على المطلق يترك المفسد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطاوع يرفع تركه لا يحصل الامتنال فعدم الامتنال يعقب الكافة انما هو لعدم صدق الامتنال بالمؤمنه التي ورد الخطاب بها مع كون المظهر رقبته واحدا ثم ان من جهة قولهم الا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد كذا في التمهيد

بان يكون السائمة صفة للغم لا للبعض كما هو الظن من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فتح بنو حكمة حكيم نبياً و
 اشياءاً الى البعض فانه القيد الاخر لا السوم والنفى والاشياء انما يرجعان الى القيد الاخر على التحقيق فمخرج ان
 البعض الاخر من السائمة ليس بجيبين الزكوة وهذا مما يعزى ويقل وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم محمول
 وبالجملة فالاستفاد من العقل والعرف هو فاضل الشيخ وصاحب المعاملة لا ما منهم فالتحقيق ان توان جعلنا
 الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالأقرب ما ذكره هو لاء وان جعلناه جزء الموضوع بان يرجع القيد الى كل واحد
 مما يشمله السور فالأقرب ما اخبرناه مثلاً ما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه جزء استعمال سور وكل واحد من
 او نقول كل واحد من افراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جزء استعمال سور فلا بد ان ينامل في ان معنى قولنا كل ما
 يؤكل لحمه يتوضاً من سور موافق لاهما واتهما يتبادر منه في العرف والظاهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قدماً
 لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتض في الحكم حيث انقضى ذلك القيد الرابع من ذلك ان في قولنا في
 السائمة زكوة على نفى الزكوة من معلوفة الابل باحد من الدلائل واستدل فخر الدين على ذلك بان دليل الخطاب
 يقتض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان يقتض مقتضبا للمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا
 الاستدلال ضعيف لما اشترناه والاولى ما ذكرنا اخرج بعض الشافعية على الدلالة بان التوم يجري مجرى العلة
 المحكم بشئونها وينبغي ان يتقاهما وضم العلة العامة ثم والا لكان وجهها وجهها
 فان قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضاً من سور موافق لاهما واتهما يتبادر منه في العرف والظاهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قدماً
 بجيبين مفهوم الشرط وبعض من اقبل والمداد الغائبة هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النجاة بخلافه في قولهم الى
 لانها والغاية فالمداد ان تعلبوا الحكم لغايتها بدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما فنسب النهاية فيها
 خلاف اخر ذكره في ما في محبت بان ان لا نهائها الغائبة فلتقدم الكلام قبل مقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا في
 افعالها التي ادخلها في المعنى ان كانتا من جنس واحد كقولك بعنت هذا الثوب من هذا الطرف لهذا الطرف
 والاقول كقول الغافل صوموا الى الليل والظاهر ان طلبهم في ذلك عدم التعارض فيجب ان خال من باب المقدم كحل
 في ادخال المرفوع في الغسل بخلافه والواضع في المهية ويمتنع في الخارج فلا يفتح ثم في هذا القول وبين المعنى
 بالعدم مظم وابعها التوقف لتعارض الاستعمال وعدم ارادة المتكلم ذلك والافتقار يكون الدخول واما
 للاصل بل المتبار من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضاً مفهوماً من التعارض بكلمة الى واما ادخال المرفوع في اية
 الوضوء فانه من دليل خارج لان الابعق مع لانها لا نهائها الغائبة وكونه بمعنى مع محذوراً واما ايضاً
 البه من جهة الدليل الخارجي ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشترائك كما نوقه فخر الدين وبطلانه لا يمكن القول
 بالاشترائك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اماً ولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم
 من الاشترائك ولا يبيح التوقف في صورة الاشترائك واما ثانياً فلجواز الاشترائك بين الوجود والعدم كما
 في الفرع واما ما قاله فخر الدين من انه لغو كقولنا الكلام عن الفائدة حين التردد وبين الوجود والعدم لان التردد
 بين النفي والاشياء حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ايضاً فبقب انه قد يحصل الغاية بمثل قولنا الغاية

بان يكون السائمة صفة للغم لا للبعض كما هو الظن من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان فتح بنو حكمة حكيم نبياً و

التوجه الى قولنا لا يصلح ان التوقف لا يبيح الدخول في كل حال

اعدت في غير

اعتد عميقة فما لم في ذلك فانه يمكن الرجوع الى الظاهر في الوجود ايضا اذا عرف هذا فلنرجع الى اصل المسألة ونحن
ناقشناه لان المتبادر من قول القائل صوموا الى الليل ان اخره جوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى
ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المفارقة بعد حصول الظه فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا وحرمة المفارقة
بعد حصول الظه ايضا لما كان الغاية فاقية وهو خلاف المنطوق فان قلت ان لو كان خلاف المنطوق فيكون
الكلام مع الضريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك اخره جوب الصوم
الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما انتهى عنده الصوم سواء
انقطع اوله وينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت عنه ما بعد الغاية قلت ان اردت من الضريح بعد
ارادة المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز
وهو لا زم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف يقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد
ان يحل ذلك على المتخ فيما كان اخره معلوما خصوصا اذا كان قبل ضرورت العمل ولا يفتيح صدره عن الحكم
ان اردت من ذلك مثل ان يقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد فغاية ان امثال ذلك التي
تعرف للتحديد المنازل ولا اعلام المعامل فيتحدها المسافر من كل علم ومنزل فلكل سافة مبدؤها ونهايتها خطأ
بالنسبة اليها ويعتبر ان مخصوصها فلا يرد مجوز ولا يحصل منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقص مثل قوله تعالى
سبحان الذي اسرى بعبيده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرته الى السماء وكذلك يقول الفقهاء
اذا ضام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الاطعام احد من بعض الفضلاء فان القرنية قائمة على
الخلاف مطلق الاستعمال من الحقيقة والاستعمال في معنى المجازي لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة غير
والتكثير في الاول ان المحسوس المعاني في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الاية وكان يمكن
ايات هذه الدعوى يحصل لهم المشاهدة كما خابروهم عن قائلهم وعمادتهم في اثناء الطريق وكان يحصل
المعجزة ويحجز ذلك عنهم فالمدكور ما بعد الى انما هو انتهى فيما هو مفقود والبيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك
المراد من قوله اذا ضام المسافر الى نصف النهار هو الامساك بالمعنى المشروط بالشرط لا بغير الصوم والا فلا
معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا سجد بمعنى ان العنبر فيها لم يدخل في عدم جواز
هو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخل له في ذلك مكانة فالواجب عدم الاطعام
انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه واما قولك وايضا الى اخره فتقول
هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الاخر والمنتهى لا بشرط شيء مط لا بخصوص ملاحظة ان ما بعد الاخر ونفسه مخالف
لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان ملاحظة الليل اخره سواء كان ما بعد الدخول مخالفا
او موافقا منقطعاً عنده الصوم ام لا ثم يدعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله حتى
المسكوت عندهم دلالة اللفظ على ذلك باحد من الدلائل اما الاول ان ظاهره واما الاثر الامتثال فلعدم اللزوم
وبالاستعمال فيه ما معاً فيكون للقدر المشترك كون المجاز والاشراك خلاف الاصل ويظن الجواز عنها بالتم فيما ذكر

في
العرف للتحديد
المسافر في نصف النهار
المسافر الى نصف النهار
المسافر الى نصف النهار
المسافر الى نصف النهار
المسافر الى نصف النهار

قالوا مفهومه من غير انما ذكره علماء في جملة من المحققين هو ان ينفرد الوصف على الموضوع الخاص
 مثل الامير زيد والجماع في فيستفاد الحصر لان الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد يكون الامر
 تعبه المبحث في كل ما قدم وكان حصرنا خيرا على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفاعله مثل الاهتمام
 بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من دعوى التبادر وهو غير م في الجمع اذ ذكر دليل اخر وسيج الدليل في
 ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيها نحن في من باب المعنوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع
 لان الحصر معنوم كتب من اثبات ونفي وماله المدلول المذكور في احداهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعلنا
 عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على فائدة الحصر ان الاول الشارح ان الشارح
 من قولنا العالم زيدان العالمية لا يتجاوز عن زيد الى غيره ويكرر غيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر للزم الاجتناب
 بالاضح عن الاعم وهو باطل وقته ان المراد بالصفة ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي
 والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فيجب ان يراد منه مصداق وهو ليس بفرع خاص لعدم العهد وعدم افادة
 العهد الذهني فيحمل على الاستغناء في صير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا اخذ
 مصداق في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض الخضار الامارة في الخارج واما
 ادعاء ومبالغة كما في قولنا الجماع عمر والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الصفة الى
 استغناء الافراد ان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك كل من هذا الاسد ونفرض حقيقة في زيد هو
 بعينه كما ذكره عبد القاهر في الحجة المحلى باللام وهو الظاهر في التحسين في تفسيره لانهما اولئك هم المنفردون وهذا
 معنى اعلى من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير زيد واجمع التافون بان ذلك لو صح لفتح في العكس
 يعني مثل زيد الامير وعو العالم الجريان ما ذكر فيه ايضا وانه لو كان الاصل مفيد له دون العكس لظرف التغيير
 في مفهوم الكلمة لسبب التقديم والناخير مع عدم تفرقة تغيير في المفردات ولما وقع في الهيئة التركيبية اقول
 اما الجواب عن الاول فاما اولنا القول بالوجه كما صرح به علماء المعاني فيظهر وجهه كما سبق واما ثانيا
 في الفرق بين صورة التقديم والناخير فان الموضوع هو الذات والمعرض المحمول هو الوصف والعارض ولذلك
 اصطلح بعض المتكلمين على ان الذات على المبتداء والوصف على الخبر فاذا وقع الوصف عند الير فالمراد به
 الموصوف به فالمراد بالامير في قولنا الامير زيد بالذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم
 الحصر عن امر الامارة في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد به هو المسمى بزيد ولم يفد الخضار وصف في
 فاذا وقع مسندا فالمراد بكونه ذاتا موصوفه به وهو عارض للذات والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد ولكن
 حمل الاعم على الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلي الطبيعي
 بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود بوجود الموضوع او ان المحمول والموضوع موجودان بوجود
 واحد لانها موجود واحد وبهذا يتدفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد ووجب القصر فيما نحن فيه للزم
 ذلك في الخبر المتكسر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم فردية ما لا مصداق كما اشهر بينهم

ان المراد بالحمل

ان المراد بالجمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا انه افرم معين هو زيد او غير زيد ولو اراد
كل منهما حال الاستحالة الشئ على نفسه وعلى غيره ومفهومه ما قبل الجميع الا ان ارادنا اتحاد الموضوع في الوجود
سبب التحليل في الجنس اذ ذكرنا ان ذلك لا يفيد الاتحاد مع الموضوع في الوجود كما انهما موجود واحد والجنس ان
العكس اذ يفيد المحسلة لا مادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد ان الاتحاد لا يقتضي ذلك بل ان حمل الجنس
والاستغناء يفيد ذلك اما الاستغناء في ظرف واما الجنس فلان المفهوم ومن ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو
من حيث انه فرد منه لم ذلك بحمل المنكوسل زيدا من فقي التعريفات فاعلم ان المقصود ان زيدا هو حقيقة الافر
شاهة فيفيد التعريف الذي هو على من المحسلة بالاشارة وأشار الى ما ذكرنا الحق التعريف في بعض خواصه فظهر ان
جميع ما ذكرنا ان قولنا الامير زيد يدل على المحسنة من وجهين احدهما تقديم المشارة بالطبع وان صدره موضوع الان
الثاني التعريف على ما مر بيانه واما صورة العكس من جهة واحدة هو التعريف واما الجواب عن الثاني فيظن ما تقدم
ايه وتوضيحه منع بطان الثالث لو اريد مجرد المغايرة في اراء ذلك ذات والصفة وضع الملازم من ان زيد غير
والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالعرف بالذم بل كماله بل هو بالجنس حكمة ذلك مثل قولك صدق زيد حيث لا
عند خارجي فالحمل على الجنس والاستغناء في كافي قولك صري زيدا اما انما فالحجتان المقدمتان حاصلتان
واما صورة العكس فلا يجوز ما تقدمنا في المنزلة بالذم في اللفظان معناه زيد صدق في كل طرفي الاشارة
ثم قد ظهر ان تمام من تعدد وجهين ان المسند اليه اذا كان معرفا بالذم يفيد حصرة في المسند وان لم يكن حقا
التاخير اي كافي قولهم الكرم التقوى والعلم الخاشعون والكرم في العرب والاعلام من قرين كاصح علماء
ولا يلزم من كون كل ما في العرب كرميا ولا كل من في القرين اما ما كان لا يلزم في زيد قائم او انما انحصار القائم او
الانسان في زيد واما المحسنة والاراد بقرين غير المذكور لغير القول انما زيد قائم في قصر الموصوف على الصفة
القائم زيد في العكس فالاشارة الاقوى في الحقيقة للتبادر عرفا ونقله الفارس عن النخاعة وصوبهم وكان لغة ائمة مع
عدم الثقل ويدل عليه ايضا استدلال العلم بمثل قوله انما الاعمال بالنيات وانما الاكامل اعترق على نفي العمل
من دون نية وتوفي الولا لغير المعنى من دون نية وان كان يمكن الفتح فبانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما
فولنا انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية لنا قضية للاتباع الجزئية وانما خير بكامل وضوح الفرق
بين المحقق بانما وعدمه وان قلنا بل لا تعريف المسند اليه ولا انما ان من اعتمد على الال تعريف المسند اليه
على ذلك لا يعتمد على الال انما عليهم كمال وضوح وكيف كان فالعده هو التبادر في اثار الموارد وقد يستدل
صحة انقصال الضمير في مثل قول الفرزدق وانما يداغ عن احسابهم فان الوجه المحمودة للفصا
مفقودة سوى ان يكون الفصل النقص وهو ان يكون الضمير يداغ عن احسابهم الا اننا وقد يستدل ايضا بان
للإثبات وما للنفق ولا يجوز ان يكون الاثبات ما بعدة وتغير بل يحتمل ان يكون الاثبات ما بعدة ونفي ما سواه او
العكس والثاني باطل بالإجماع فتعين الاول وضعيف لا تاق انما هو انكيد الكلام في كان او اثباتا
كقوله تعالى فان الله لا يعظم الناس شيئا وما التا في لا يفي الا ما دخلت به يد باجاء النخاعة في كاتر في لينا

انما الاعمال بالنيات

ولعلها وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره بالتحقيق وكلمة متضمنة لمعنى ما والا يحكم التبادر واستعمال الفصحى
وقد نوقض بقوله نعم انما المؤمنون الذين اذكروا الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اجمعين اذكروا الله في اذها بالتحسين عنهم وانما استند من تحسبها الى الساعه لانها
غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول التكلم منهم وفي الثاني ان ارادة اذها بالتحسين فصور على اهل البيت
في زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق ارادة الله في ذلك اذ عرضت ان النبي يرجع الى غير المذكور اجزا وفي الثالث
الانذار التامع وعلى فرض التسليم فالجواز خبر من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت
كوبها حقيقة فيما ذكرنا واجتج منكر الحجة بانه لا فرق بين ان زيد قائم وانما زيد قائم وما زاد في قوله العدم
قد عرضت الفرق واختلف الشئون ايضا فتقبل انه بالمطوف لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله
ويظهر لك بطلان تمامه في تعريف المفهوم والمطوف وقد اشارنا اليه ايضا وانما والا فلا خلاف في حجية
مفهومها ظاهر والمظهر ان الدلالة فيها بالمطوف فلا وجه لمجمله من باب المفهوم **فان** قوله الحق
لا يحجب في مفهومه الا انما بالعدوك لانه لا يقطع عليه بانه اجزاء الدلالة لانه لا يرد له الا انما بالعدوك لانه لا يرد له الا انما بالعدوك
كفر الاستلزام في الضائع ومسا الترتيبات صلى الله عليه واله والواجب الدقائق وبعض الحساب على الدلالة بان التخصيص
بالذكر لا يتبدل من مختص وفي الحكم عن غيره صالح له الاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اخي زانية
يدل على ان الخطاب باخنة زانية وان واجبا بحسب الدلالة الحجة على هذا الجواب عن الاول ان تناق الارادة مختص وليس
الاسم واللقب قيما في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في فكه وظاهرة فائدة اصل الكلام وعن الثاني ان
المرتبة قائمة على ارادة التعريف وانما مفهوم العدد فذهب المحققين عدم الحجة في قول من صام ثلثة ايام من
كان لمن الاجر كما لا يدل على عدمه اذ اصام خمسة نعم يحتاج جوارزه الى التخصيص من الشارع لان العبادة توفيقه
يحتاج الى التوظيف لان العول الاول منافاه فاصام الزايد من باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذلك الكلام
في عدم الادكار والتشبهات ولكن في بعض الاجزاء المنع عن التعدي والظاهر ان من جهة اعتقاد ان الزايد مثل
المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز وانما اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فلا يجوز الاكفاء بالخمسة لعدم الاشياء
بالمطوف لان المفهوم يقتضي لك ولو ورد الامر بمحبة اخرى فلا يبارض السابق بان بان مفهوم القول
الاول يقتضي عدمه نافلا بد من الترجيح وانما تبين المواضع التي لا يجوز التعدي الى ما فوفها تحت قائما هو
خارج عن جوارزه بانه لا يتشابه على التماثل والمائة طرفة فاما هو محررا الا بان من دون ان من الشارع
فيقتضي التوظيف وعدم قول الشاهد الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المطوف كما
اشترنا وكل كون الماء اقرب من كراو فلتين في النجاسة ولذا نزلت في الاكثر ايضا لا ينحس لان المناط في الحكم هو
الكثره وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لعدم كونه اكثر من ذلك ايضا وبالجملة الاعداد المعبره في الشرع قد
يتوافق حكمها مع الاقل والاكثر وقد يخالف استعمال العام والعام لا يدل على الخاص وقد يترجم ان تحديد الفعل
بالثلاثة والكثره بال عشرة انما استفيد من مفهوم العدم في قوله عليه السلام اقل الحبض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام

سواء في قوله تعالى

فانما لا يجوز

بأنها حقيقة في الحضور وجمان الأول أن الحضور متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء أورد منها الحضور
فقط أو في ضمن العموم بخلاف العموم فإنه مشكوك الإرادة ولما كان المراد من الحضور مستلماً للحضيم ولا بد من مرجح فالمراد
أن يقول المراد موضوع التيقن المراد فإنه وفق بحكمة الواضع حيث أن غرضه من الوضع التفهيم وبهذا التقرر بالمدفع
ما أورد على الدليل بأنه تأييد له على تيقن الإرادة لا على الوضع والجواب أن هذا ثابت اللفظ بالترجيح العقلي وهو
باطل لأن طريقة بخصر في النقل إما صريحاً بالتحقق أو التواتر والأحوال أو باعانة تصرف من العقل كما لو استفيد من
مقتدتين بقلبتين وضع مثل عموم الحج المحلى فإنه ثبت بواسطة مقتدتين مستفادتين من النقل صدها ما ثبت من أهل
اللفظ جواز الاستثناء من باب ما يمكن إرادته من الجمع واحتمل ثبوت له في كل موضع وثانيتها ما ما ثبتت الاستثناء
هو إخراج ما الولاء للدخل ويحصل من ذلك أنه يجوز إخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بأن الشيء ما لم يكن داخل في
لا يمكن إخراج منه فثبت أن جميع الأفراد داخل فيه وهو معنى كون موضوعه للعموم وهكذا وأما العقل المحض فلا مدخل
له في إثبات اللغات وأما البنادور وضعه الثابت ونحوها فإتمامها دلالة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات أصل الوضوح
ولا باسم توضيح المفهوم وإن كان خارجاً عما نحن فيه لتعريفه الغافلين فقوله لنا الوضع لا يثبت إلا بالنقل أن
الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان التميمي وأصحاب التكسير من أن دلالة اللفظ على المعنى إنما تثبت من
ذاتية والالتسارث المعاني بالتسبب إلى اللفظ فإما أن يكون هناك تخصيص ورجح في الدلالة على المعنى أو لا
الثاني يلزم التخصص من غير تخصص على الأول التخصص بلا تخصيص وبما عدا ذلك ويجوز إبقاء ما بالمرجع هو الإرادة
أما من الله لو كان هو الواضع كما في الحوادث في وقائعها أو من الخلق لو كان هو الواضع كتحصيل الأعلام بالاختصاص
أو يمنع إحصاء المرشح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى إلى الذهن من بين المعاني في غيره فغالب ما هو
في ما مضى مع أنه يدل على الوضع للقيضين والصددين واقتضا اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت أو شخص
دون شخص ما لا معنى له لأن الذي لا يختلف ولما كانت بقية المذهب وأولها باتت إرادته من الواضع له
لهل المناسبة بين اللفظ والمعنى هو مذهب أهل الاشتقاق فذكر وإن الضم بالفاء لكسر الشيء مع عدم
الابانة والقسم بالفان مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخا كما قسمين من الكسر فثبت أن
أن طرف ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من غير أخرى والمرجحات العقائدية والمناسبات الذوقية
مما لم يثبت جواز الاستناد إليها في إثبات الاستثناء التوظيفية التوظيفية كالأحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز
إثباته بالعباس أيضاً كما جوزه فرح من العامة فيما الوارد التسمية بالاسم مع معنى في المسمى وجوداً وعدمه كما كثر
فإنها أدلة مع تخيير العقل وجوداً وعدمه قبله عصبة وبعده ظل والدوران يفيد العلية وكان الواضع قال سميت
هذا خيراً لأنه يحجز العقل كما تجوز تسمية كل ما فيه هذه العلة خيراً فيكون تزيحاً منه العموم كترخيصه في سائر
الكليات كما أشرف الير في أوائل الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع أن جماعة من جواز العمل بالقياس
ثم يجوز في اللفظ وقد قلب الدوران على السند بل إن التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو اللفظ أيضاً فان المجموع
إذا وجد وجد التسمية فإذا انقضى انقضى فعله كبرية ثم لا يذهب عليك أن وضع كل فاعل له يسمع رغبة من العرب

قلت انشأ
من بين ريد
تخصيص العلم
لا يحكم عن
بذمة من يحصل المعرفة
باعتبار لا يمكن من بعض الألفاظ
الظن لا يستدرك بالعلم وهو يتبين
حجته من علمه في الحكم الشرعية
وضع هذا فاسم القول كحضور
إثبات اللفظ في نقل الألفاظ
حصول الظن
بعض الأدلة
العقلية والبرهان
نوع من
الظن كما
سئل عن الأعداد وهو
كما ترى في
المقدم على التمييز
بما أن المراد للظن فثبت
من بطران قلت تعيين الوضع هو
التوقيفي بالظن كما لا يستدرك العلم
وكن تعيين الوضع بالمشاهدة العقلية
غير جائز عندنا فادعها الظن إرادة
مرجع للفظ في الأمر
كما لا يخفى
الشرعية في العلم
تقديره في العلم
الكلية
بما لا يمكن
باعتبار العلية في
الوضع التوقيفي
من جهة الدوران
لا يمكن كما في سائر الأحكام
الشرعية وإنما تقدم الوصف للموضوع
فلا شك في أنه كان المشكوك في التسمية
كأمره إذا كان متسكفاً هو بطران
المحدثات هو ما لا يرد في رادته
وغيره أو نقل من
تخصيص المصطلح
الأحكام الشرعية
بعمومها في العلم
بمقتضاها

ونصب كل فعل له فيصع ونحو ذلك وكذلك اطلاق الرجل على من له بطافة العرب وكذلك اشتمال المجازات
انواع العلان ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتبع تراكمهم بحيث حصل الجزم بتجزيهم
ذلك وهذا مما لا خلاف في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة التسلب وبيان المجاز على
الاشراك ونحو ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتميز والتفريق بين التماثل والمجازات والحال
ان الابن باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كل امهم اذا راي امهم يستعملون لفظا في معان متعددة ولا يعرف
ايها حقيقة وانه مجاز فلا يربطها في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعا للمعاني الشخصية او التو
والفاظ مركبة موضوعا للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات لها اجلا تميز نوعها من الواضع
ونحو ذلك كما هو الذئب والتمدين في جميع اللغات والاصطلاحات وتعلم ان ما يتكلمون به قد بلغ اليهم من واضع
اصطلاحهم حقيقة كان مجازا واكثر يريدان يميز بين الحقيقة والمجاز ويعرفان المعاني المتعددة التي يتبعون
فيها لفظا واحدا على التماثل وبتأثير حقيقة وبتأثير مجاز فتقتصر عن احكامها فاما بصريحه لنقل الوضع وظهر
عليه من اذلة محاوراتهم فواضع الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فنخلص الحقيقة التبادر وعدم صحة
السلب من خواص المجازات بقاها في صحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص بحصول العلم بالمعروض ومعرفة خاصته
من تخرج لا يحتاج الى النقل من الواضع فالصواب لذات من استعمال هذه الخواص بحصول العلم بالوضع
الحقيقة لا بحصول العلم بطريق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فانما القدر المشترك بين الوضعين
والمجازي حاصل لذلك الجاهل انما اشكاله في تعيين الخصومة فطلب بحصول العلم بالقد المشترك في حصول العلم
فان قلت نعم ولكن ذلك لا يفي بالقول باثبات اللغز والعقل فان اللغز هو اللفظ الذي وضع لعرضه سوا
بالوضع الشخصي والتعريف الحقيقي والمجازي ما يثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغز باللفظ المفروض انما
المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلي مع ان اثبات الوضع للخصوم على اذكاره المستدل هنا اي ثبات
للحقيقة المطلقة لللفظ قلت المراد من عدم ثبوت اللغز بالعقل عدم امكان الاستدلال عليه من غير العلم
من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع واما طريق الاق والادستاد الى وضع الواضع من
حيث هو فلامانع منه فان التبادر وعدم صحة التسلب والنقل المتواتر والاحاد كلها معلولات للوضع وادعاهم
انته غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظاهريا فلا يبدان بوجوده ما ذكره من ان طريق اثبات اللغز المتواتر
احاد بان مرادهم ان طريقه اما ظاهري او ظاهري فغير الوجود والتبادر وعدم صحة التسلب الاستدلال على كون هذه
الهيئة الخاصة مثلا مستعملة في معن خاص في اكثر الموارد واما في ذلك كلها من الظنيات وكلها معلولات للوضع
اما حامية العقل وكون الاقل متيقن المراد واما الثاني على فرض تسليمها من العلة الموجدة للوضع التي يستدل
بوجودها على العلم بوجود الوضع ايضا وهذا هو المنوع ومثل التبادر والخوانة في ادلة الوضع من جملة التوقيفية
قبلا لللفظ المتواتر والاحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن راي المعصوم وتقريره الكاشف عن رايه لا يعنى
المتواتر والاحاد في الشرعيات فانهم في ذلك مضطربون فلزجج الى الكنا في فتوى وقد يجازى الدليل على

سنة ١٢٠٠
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على
سيدنا محمد وآله الطيبين
الطاهرين

فرض التسليم بان العمل على العموم هو باطل لا ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاعتدال هكذا
قبل ما ورد عليه بالمنع في الواجب عظم ايضا كما في قول المشركين فان قل النفس المحترمة اشده من مخالفة الامر الشا
انه اشترى في الالسن حتى صار مثلا انما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعد
والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليدا للجواز واجيب انه احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص
بمخصص ظاهر في انها للعموم وهو من التمسك بمثل هذه الشبهة اقول في نظر امان في الاول فلان احتياج
العموم الى مخصص عند الاستدلال ليس بظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صد عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين واما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض فالمخصص انما يحتاج اليه لبيان المراد
من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج اعادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم ناشئ من لفظ
وقد خص منه وتعبه المستدل بذلك انما هو ذهاب على معنى الختم وتكلم باصطلاحه والافضل اصل مراد المستدل ان
غالب استعمال الالفاظ التي يدعى عنونها في بعض ما يصلح له الالفاظ والغلبة علاقة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع
كون غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سيما لكنه بصير دليل اذا المرئى للدليل على كونهما حقيقة في الاقل وقد بينا
الادلة واما في الثاني فلازم مقتضى الاستدلال ليس هو نفس الاستدلال بل لان ذلك المعلوم حقيقة له والمثل
مطابق للواقع حتى ان ذلك المثل ايضا مخصص في نفس الامر انما هو بجائز شيء علمي وانما قاله وارد على سبيل المبالغة
لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل بالاشارة الى الاستعمال فيها وظاهر
الاستعمال الحقيقة وفيها استعمال العموم للحقيقة كما هو مراد اوابا انه لو كانت حقيقة في العموم لعلم العالم بالعمل
اوبا لنقله الى مجال العطف والنقل اما نوازا او احادا والاحاد لا تقيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكثر
وقلة التميز بين الحقيقة والمجاز لا يخصص في نفس الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجوده من كل اشياء موجودة
فيها وهو ثابتا كقيد يامع ان لا دليل على وجوب تخصيص المقيدين بل يلزم استواء الكل في المتواليات الاختلاف والذوات والمواعظ والمواعظ
وهذا من شأنه في العموم على القول بوجوه اللفظ الكثير من اللفظ الكثير في اللفظ الكثير في الحقيقة في العموم
وارادة الهيئة الاجتماعية منه مجازا لثبانه خلافه وهو العموم الا فرادى وكان لفظ الجميع وما يتصرف منه كاجمع حقيقيا
واجمعين ونوا بعلته شهيرة ومنها اللفظ ساير على التلاقيه وان كان اظهر في ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الشا
ومنها كافر وفاطنة وسن وما الشيطان والاستفهامتان واما الموصولان فلا عموم فيهما الا ان يقتض
الشرط ويقدم ذلك من الخارج والافا لظهر الجمل على الموصول ولا عموم الا ان يجعل من بابها طرادا في الجنس كما في
المعنى المحلى باللام والافا لافوا في الحقيقة في غير اولى العلم وعموم في الحقيقة في الاعراض كما ذهب اليه جماعة ممن
وكذلك المتكرران الموصوفان لا عموم فيهما نحو من رث من او بما معك وعن بعضهم الحاقه بالثباتية مثل الات
مادة من عليه فاما المصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجز ما تصنع ومنها اي في الشرط والاستفهام
وعن جمهور الاصوليين انها عامرة في اولى العلم وغيرهم الا انها ليست للتفادير بخلاف كل قول في لو كبد اي رجل
استجد فاعطوهم اقتصرا على اعطاء واحد بخلاف ما لو فاعطوا كل رجل فانه يعطى جميع فاعطوا يكون عموم اي عموم ما بدليا

كما في المطلق بخلاف كل منهما مهما واذ ما واثان واثق ومنها ماضي وجبت وابن وكيف واذا الشرطية اذا
 بواحد منها اما واما اذا منقولة فقد يحل على العموم اذا اقتضاها المحكمه مثل ان وهناك الفاظ اخره المذكورة في
 تمهيد الفواعل وغيره والمعاني الكلي الثابتة وفان فهم التبادر فيثبت الحقيقة والافان اقتضاه المحكمه
 ايضا فكما عرف والافلام عموم وكسفرة الكلام في بعضها للاشكال والخلاف فيه بالخصوص
 وان قيل لخصيصها بعد انما في قوله تعالى والافلام على الالف العموم في قوله لا لانه على الالف
 ونفيع المطلب بسند من اسم فاعلان الاول المراد بالمعنى هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والقر
 في علم الجنس والذكورة والمعرف بله الجنس والجمع واسم الجمع فاعلان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المفردة في نفس الامر مع
 الا نظر عن وضع لفظ المفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة وهو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهوم
 وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد ما فوقه والقبيل والكثير بل فظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اخذوا
 في ان المراد باسم الجنس هو الهيئة المطلقة لا بشرطه فيكون مطابقا للشيء والمهية مع وحدة لا بعينها ويسمي فرد
 منتزعا والاقوي الاول وذلك لان الاسماء التي تتجاوز عليها المعاني المختلفة بسبب تقاوار اللفاظ الغير
 المستقلة عليها كاللأم والتؤين والالف والتؤين وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها
 معنى شخصي وضع اللفظ لهما لانهما يوجب هذه الالواح اوضاع نوعية مستفادة من استقرار كلامهم
 والقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من الالواح في كل واحد من الاسماء
 لعله جزاء فيستفاد من ملاحظة تقاوار المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تقاوار المحطات بحسب المقامات ان هذا
 مفهومها مشتركا مع قطع النظر عن الالواح يوجد من شيء في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل
 رجل الا معنى الهيئة لا بشرط لا يقال في الاسم لا يحل عن شيء من الالواح ولا يجوز استعماله بدون شيء منها فلم لا
 نقول بان رجلا متوقفا على موضوع هكذا ومعتزبا بالدم موضوع هكذا وملاحظا بالالف والنون لكذا فلا يجب
 فرض الرجل خاليا عن تلك الالواح حتى يلزم الاشتباك بمعنى ويقاوم موضوع الجنس والمهية لا بشرط لاننا نقول اولا
 ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم مستقل يحتاج الى لفظ في التفهيم وثانيا
 انه مستعمل في الاسماء المعدودة ولا يربطه ليس به بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا واثالث ان كل الالواح
 ليس ايضاً بمعنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في المعنى ثابرا ومنشأ التوقف في الاعراض لزوم تمام الاسم باحد
 المذكورات ويدفعان تنوين التامين بانهما يربط بالاسم ولاكتسب الغرض منه الا امر متعلقا بالاعراب كما في جاشي
 زيد فنقول رجل جاشي لا امره انما يربط به ريبان المهية وكلنا اسد على وفي الحروب نعامه وكيف كان فالظان
 لفظ رجل اذا خلا عن التنوين موضوع للهيئة لا بشرط ويؤيد ما نقلنا سابقا عن السكاكي اتفاقهم على كون
 المصادر الخالصة عن اللأم والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فاصلة مادة الرجل مع قطع النظر عن الالواح
 اسم جنس وموضوع للهيئة لا بشرط شيء واذا دخل التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد بالطبيعة
 الوجودية في ضمن فرد غير معيّن ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير المقتضية في تعريف اسم الجنس واخذها في معناها

في الالف التنوين بالجمع
 في الالف التنوين بالجمع

نظراً إلى أن الموضع التركيب لا يقيم المعنى الاسم لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المفاتيح التي تنبئ
بأنها لا يدرك على العام وتكون كذلك في بعض الأحيان لا يستعمل مع ضمها فان ذلك لا ينفى في مثل الرجل خبر المرءة فان قلت
اخذه في تعريف المتكلمة قلت مع انه ينافي اطلاق القائل لا ينفى في مثل المثالين المقدمين وفي مثل قولك ان يمشي
يتردد في كون خبر جلا او امرأة انه رجل فان المراد من التنوين هنا ليس الاشارة الى الفاعل الغير المعين بل المراد انه هذه المهمة
والى هذا ينظر من قال ان اسم الجنس موضوع للمهية المطلقة فنقولنا رجل في جاني رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جازم النكرة
لا اسم الجنس والآفة لتكاد قد لا حظ بالنسبة الى الطبيعة لغيره مما يحيط بخصه في الذهن وعدم فرجه في المثال
نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة في المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفاعل وبالحجة انما اربعة اشياء
رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجاني رجل او جني رجل والرجل خبر من المرءة اما
الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل يدخل الوحدة الغير المعينة فمغفل عن هذا لان نظر
الى المركبات لا الى مثل الاسماء المعدودة لتندرج استعمالها في الحوادث والافلا تدين بقول يدخل الوحدة
ايضاً واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التذكير في أصل الطبيعة مقابل تعيينها في الذهن واما الثالث فهو
بمعنى ان المراد منه فرد من فئات الجنس اما غير معين اصلاً كما في جني رجل او عند السامع كما في جاني رجل وعلى
قول من يقول يدخل الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم جنس فلا يفيق فرد عند هذا القائل بين اسم الجنس
النكرة ولا يصح له جعل النكرة فبما لا اسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين
والاشارة الى حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لا اسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة
جزماً فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجيء الكلام في باقي اقسام المعرفة باللام وخصائص الكلام وتقييم المرء
ان رجلاً مثلاً مع قطع النظر عن اللام والتنوين لوضع والقول بان لا يبدان يكون الوضوح اما مع التنوين واللام
غيرها يحتاج الى دليل فان حرف تلك المحركات في احاد جميع اللفاظ ليس هو عا من العرب بل الجنس فيمن العرب
هو نوعها ولا يرين هذه اللواحق تتقارر على لفظ واحد على مقتضى المعاني والقول بثبوت تقدم خصه بعضها على
بعض بان يقال مثلاً رجل العرب لانه في استعمال اللفظ مع التنوين لا فائدة الوحدة ثم مع اللام لسلبك
وارادة المهية ثم مع الالف النون لسلبك التداودة التنسية وهكذا اجزافاً وعندنا في القول بان الجنس
باللام كان اصلاً متوناً ثم عرف باللام او بالعكس وهكذا قول بلا دليل وترجيح بلا مرجع فلا بد من اثبات شيء
خال عن جميع تلك العوارض شيئاً او شيئاً الى الجميع فلا بد من القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق
معنى واما تفاوت المعنى في باب الحركات بمقتضى حاجة المتكلمين بمضامين ولا ريب انهم اتفقوا في مثل
رجل ان هذه الحروف الثلاثة بهذا الترتيب موضوع للمهية المعهودة واما وضع الخلاف في اعتبار خصوصها في
ضمن فرد غير معين وعدمه وللناصح مستظهر والوضع ترفيقي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان
المصادر الخالية عن اللام والتنوين موضوع للمهية لا بشرط ويبعد الفرق بينهما وبين غيرها فتح نقول اسم
الجنس عبارة عما دل على المهية الكلية لا بشرط شيء وهو الاسم الخالي عن المحركات وقد لم يحضر تنوين المتكلم

لم يستعمل في جزء ما وضع له

في تعريف اسم الجنس

كافضل

كما في مثل هذا رجل الامراء ومنه قول الشاعر اسد على وفي الخروب تقامه وقد لحقت الالف واللام والاشارة
 الى نفس الطبيعة وتعيين في مثل الرجل خبر من المارة وفي هذه الامثلة لا نقاس الى جانب الفرد ولا واحدا ولا
 واما اذ لحقت التنوين فمفيدة للوحدة فتح بصيرتكه ولا يقال لرجل اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا
 لحقت الالف والنون فيصير تنبيه فالمراد به فردان من ذلك الجنس وهكذا الجمع واذا لحقت الالف واللام فان
 اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد في الخارج فهو المعهود الخارجي وهو ما باعتبار ذكره سابقا كقول
 نغص فرعون الرسول والمصباح في فحاجه فيقال للمعهده الذكرى او باعتبار حضوره كقولهم اليوم اجتمعنا
 دينك ومنه بانها الرجل وهذا الرجل وكما يشاهد هذه اللام الى الفرد المعين للمعهود فمفيدة لبيانها الى الصف
 المعين من الجنس كما بدت اذ ذلك من ارجاع المفرد المحلى باللام الى الافراد المتعارفة وسنشير اليه كما يمكن
 الفرد والمعين من الطبيعة الداخلة عليها باللام المعكده هذه يمكن ارادة احد معني المشتبه اللفظي ايها كما
 هو احد الاحتمالين في الاربع الافراد المتساوية كما سبقت ما نشأناه فقال وان اشبهها الى تعيين المنة
 فهو لغريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل بين المارة وهو ثمان فسم بصح ارادة
 الافراد منه لكنه لا يراد في المثال المذكور كما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وسم لا يمكن ارادة الافراد
 كقولك الحيوان جنس والافسان نوع ثم قد يراد باللسان المنة باعتبار الوجود بمعنى يطابق المعرف بالدم الجنس ويراد منه فردا
 الموجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابفا لما يصح اطلاقها عليه
 كما في قولنا دخل السور طاشرة اللحم وذلك انما يكون اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة المنة من حيث هو كما
 وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى التكره وان كان يجري على احكام المعارف وقد يواضا
 المنة باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقولهم ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا وجعل المعهود الخارجي
 عن المعرف بالدم الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شيء من افرادها بل يحتاج
 الى معرفة اخرى وفيه استغراف واردة فردا ايضا لا يكفي فيها معرفة الجنس بل يحتاج الى امراض وهو ما
 يدل على عدم امكان ارادة المنة من حيث هي فيما وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراف
 فالاولى ان يجعل المضم اسم الجنس في عرف بالدم وبين اما بقصد بالدم محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو
 اصل موضوع الالف واللام ولم يقصد ان يد من باصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف للجنس ولما ان يقصد به الطبيعة
 باعتبار الوجود فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز
 ارادة جميع الافراد فهو العهد الذهني والافلاستغراف وسبق الكلام في امور الالف التي هي كفي مجرد المعهودية
 الخارج في جعل اللفظ عليها ويحتاج الى خبر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم امكان الحمل
 على الاستغراف والثالث ما وجد الحمل على الاستغراف اذ لم يعهد شيء في الخارج وهل هو من باب دلالة العفل
 او اللفظ وسبق الكلام فيها ثم ان الفرق بين العهد الذهني والتكره ليس الا من جهة الدلالة على الفرد في العهد
 بالقرينة وفي التكره بالوضع والظن ايضا يستعمل في كلام معني التكره اعني ما كان من اسبغ له رجل من اخص المنة

سما هو الاسم ما كان
 الاشارة الى الطبيعة
 كما في المعهود
 معناه الالف
 الاشارة
 الى

العهد الذهني
 في الغرض

الاستغراف

الفرد في العهد
 الذهني الثالث

الفرق بين الجنس والجنس

الفرق بين الجنس والجنس

وما أوردني وسوف أعالجها
صده
وأيضا

الفرق بين الجنس والجنس

الفرق بين الجنس والجنس

ومن باب جنى رجل ولما الفرف بين علم الجنس واسم الجنس فنون علم الجنس قد وضع للمية المتحدة مع ملاحظة تعيينها
 وحضورها في الذهن كاسانته فقدرتهم بما ملون مما معاملة العارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف
 انما يحصل بهما لا لاشكال الالف واللام فالعلم يدل على جوهره واسم الجنس بالالف واللام الكلي الطبعي فلا مناسبة
 بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو الجنس وليس كل جنس يكون كليا طبعيا فان الجنس اسم فان الكلي الطبعي
 معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس عام مطلقا وانما الفرف بين اسم الجمع واسم الجنس فنون اسم الجنس يقع على الواجب
 والاشتباه بالوضع بخلاف اسم الجمع ^{الاشتباه بين الاسم والجنس} الا ان خصا بالجنس المقتضى ان كل كنه يحصل في الجمع ايضا
 لا بمعنى الالف من الجمع هو الجنس الموجود في جماعة كما يقال في النكرة انه الجنس والطبعت مع قيد وحدة غير معية بكل
 بمعنى الجماعة انهم مفهوم كل ان جماعة الرجال ايضه مفهوم كل فالتصوير جميع الصور المتعددة في قول لفظ الرجال
 مع قطع النظر عن اللام والتونين ووضوح لما عرفوا الاشياء وهو يشمل المشقة والابدية وجميع رجال العالم فقدرتهم ويرى
 به الوحدة اعرف جماعة واحدة مثل النكرة الافرادية في المفرد وقديتون لخص التمكن ويراد به المية بدون ملاحظة التعيين
 كما في قول الشاعر **اقوم الحسن ام يساء** وقد يعرف ويراد به الجنس والمية مثل **والله الا تزوج الثبات بل**
الابكار انما اراد الجنس الجمع وقد يراد به الجمع المهورا اذا كان هناك عهد خراجي وقد يراد به العهد الذي كونهتم
الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا ان قلنا يكون الكلمة
 صفرا للشيئين بل قد يثنى بن جالان وقد يجمع كما قيل **وجالان لا لا العزف** وانما التثنية فلا يجرى جميع ما
 ذكر فيه فان الفدر المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجلان فان
 مفهوم اشان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنين بخلاف المجموع فانه ليس من افراد اشان من الرجال
 ولكن التثنية ايضه قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذي ايضه قد يراد به الاستعارة في المحبة
 لغرض الجمع كان الجمعية لغرض الجنس **ثم ان الجمع المعروض باللام قد يراد به الجنس بخلاف الجمع يعرف به اسم الجنس فيسقط**
عنه اعتبار الجمعية وسبق ارادة الجنس فح يجوز ارادة الواحد ايضه من والى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بان خطا
 المتعلق بانفعال المكلفين حيث نفرض بالخواص مثل **يجوز لولة الليل على النبي** بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف
 لكنه يجوز لان اسلاف معنى الجمعية لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز
 بنون لان قلنا فلانا وقد قلنا واحد منهم مع ان اسلاف الجمعية لا يوجب اسلاف العموم فعلى القول بان حقيقة في
 العموم كما هو المشهور المعروف فيكون ح ايضا مجازا نفسه يمكن ان يقال **يجوز ارادة الجنس** فلا يكون
 اواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وصل قوله تعالى **الرجال** فواوون على التثنية **يجمع** اسلاف الجمعية
 جنس الجمع كونهما ولعل الثاني اظهر **الكشاف** قد علم ان الالف الموضوعة للفظها هي الكلية
 هذا رشح شخصي مع قطع النظر عن الواو ووضع نوعي لنظر المحو فاعلم ان الالف الموضوعة النوعي الحاصل بسبب الواو
 قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما ان الحاخاخ المجازات فيحصل الاشكال هنا في الالف الموضوعة المستفادة بسبب
 اللام او التونين او غيرهما ايضا حقيقة وايضا مجازا كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة انواع العلائق

وضع الحاخاخ

الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجولة فيها لاسم الجنس ويحمل ارادة نفس المبتدئ بدون ان يضاف
 في الذهن والظن انه حقيقة في النكرة المصطلحة فالظن ان على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحمل كونه حقيقة في ال
 تبيين ما عملت ان اسمها الكلي في الكفر يبين على ان يكون الابد من غير انها وتسمى انما حقيقة ان
 منها حمل الكلي على الكفر من كما مثل ان يكون زيدان فاننا نعلم انهما رجلان ولكن ان يستعمل في زيد بل يستعمل
 في مفهومه الكلي الذي زيد احد افراده وتوحيدها لا يمكن لا التكرار لانهما اسمان يحملان معنى واحد فاذ كان
 بالانسان هو المفهوم الكلي فليزم ان يكون الانسان حقيقة في زيد لاننا نقول الاتحاد الحلي يقتضي الاتحاد مع
 في الوجود ولا يقتضون كونهما موجودا واحدا ولا يطلون فيهم الا على ما يقصد في على النفس صديقا كما يدون العكس كما
 ان زيد الانسان موجود في وجود واحد وان كان الانسان مع غيره ايضا بوجود واحد وهكذا وان
 كونهما موجودا واحدا فلا يربط بينهما الا على سبيل المبالغة وهذا هو ما تقوم ان الانسان يحمل على زيد المعنى
 يعني ان زيد الانسان يكون موجودا واحدا وهذا هو الوجه في تفاد الخصم مثل قوله زيد السباع على احد
 وح فلا يجازي في اللفظ اصلا بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم ان اللفظ لا يلائم
 معنى بالاسم بل ان ساد مجازي في الكون لا يخرج هذا من انفسا المطلق الكلي على الفرض ومنها ان اللفظ الكلي
 يد الفرض وهذا يتصور على انفسا مثل جاني رجل ويبنى رجل وهذا الرجل ذلك اذا ناول اتحاد المفهوم مع الفرض
 في كل منها بل يكون المذموم انما هو الرجل لا غير ان يكون مع الفرض موجودا واحدا ويكون هو هو فلا يربط
 في الجمع وهذا معنى فليزم ان المطلق العام على الخاص مع قبله خصوصية في مجاز وان اردوا كونهما موجودين بوجود
 فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى التفرقة بين سبب اننا ناطق حقيقة ذلك اللفظ الموضوع الكلي وهو الجنس
 اعنى الشامل للقبائل والكثير المتشابهة بسبب خلقه هو مادة اللفظ المفرد بدو ان اللفظ والتون او اذ دخلت في التكون
 ايضا في بعض التهور واما فينا دخلت في التكرار فلا يربط انما يحمل له معنى اخر يوضع نوع هو معنى النكرة كسائر الضمائر
 الاخر الموجبة لتوزيع الالوان كالنسبة في الجمع وغيره فانها لا يربط رجل اريد شخص معين في الخارج عند الحكم
 عند الخطاب ومعناه في ظرف التحليل جاء شخص متصرفا في رجل فيسئل ان النسبة التسمية المستفاد من
 المادة والتون في نسبة جنس تارة هو قولنا هو رجل يحمل المعاني والكلام فيه هو الكلام في زيادة كماله ولا يجازي في اطراف
 ولا في نسبة كائنا ولو اريد جاء شخص هو لا غير رجل فيسئل ان المجاز في اللفظ بظواهر الالوان فان الحبيب المجاز لا
 مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رجل فان قلت ارادة الخصم صيغة من الفرض لا تستلزم اعضارا الكلي في الفرض بل معنا
 ان هذا الشخص مع الخصومة رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطل في الرجل المتعاقب وهو لا ينافي تحقق
 الرجل في غير هذا الشخص ايضا والحاصل ان اللفظ هنا استعمل في الفرض مع فيدا خصوصية واطلق عليه والمفروض ان
 لم يوضع الالهية ومنعها في الهية والشخص استعمال في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فاعنى
 قولك لا غير في هذا المعنى فلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحتب بق الغام ان الحقيقة
 هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزم في ظرف التحليل الحلي الذي فاعنا اناس معنا ان العرب وضع اللفظ الاسدي

من حيث
 ان حاسبه
 اللفظة لا تستعمل
 على النسبة كما تستعمل
 ضمن الوجود كغير حقيقة واللفظ
 يجوز حملها على الواحد
 اكثر مما هو طبيعة
 في شرطه
 في الواحد
 في حين الواحد وكثير
 مع الرعدة واللفظة لا تستعمل
 الرعدة والكثرة واما اذا اطلقت
 لشيء في الرعدة والكثرة بمعنى كونها
 في كمال لاشارة في الوجود وقتها
 للتحقق فلا يصح حمل اللفظة لاشارة
 انما معنى ان حقيقة اللفظ
 في ان المجاز
 هذا الوجه الذي
 الفهم الذي يقتضيه استعماله
 التسمية لا تستعمل في الالوان
 اللفظ فيجمع في الالوان في الالوان
 الحقيقة وانما في الالوان في الحقيقة
 مستلزم لكن اللفظ عند الالوان
 حقيقة لغوية وانما في مجاز
 عقلية في اللفظ
 اللفظ مجاز
 مجازا
 لغوا عند الالوان
 وهذا هو المراد قولنا
 نظرا الى الالوان في الالوان
 جعلت في الالوان
 في الالوان
 في الالوان

من الجوز

من الحيوان ولشبهه علينا هذا النوع فاذا وصفنا هذا الحيوان وتميز بين الحيوانات وقيل لنا هذا الاسد
فلا ريب ان هذا محل ذان وان المجاز ايضا هو استعمال اللفظ الموضوع للمعنى في معنى اخر ان يفيد ان هذا ذلك
بعنوان الحمل الذاتي لا بالحمل المتعارف فان اسدنا في قولنا رابث اسدا كرمي لم يستعمل الا في الرجل الشجاع ولم
يستعمل في زيد مثلا نعم استعمال الرجل الشجاع الذي يريد من هذا اللفظ في زيد على نهم يتضمن الحمل المتعارف اذ النسبة
انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا شجاعا من جهة انه رجل شجاع والحيوان المقترن لان
حيث الخصوصية واستعمال اللفظ الاسد الموضوع له لا يزيد من حيث انه رجل شجاع لان حيث الخصوصية فلفظ اسد
في هذا التركيب مجاز من حيث انه يريد من الرجل الشجاع وحقيقته من حيث اطلاقه على زيد فاطلاق اسد على زيد مجاز
من احد ما مجاز وهو اطلاقه على من حيث انه رجل شجاع ومن الاخرى حقيقته وهو اطلاقه على من حيث انه فرد من
الرجل الشجاع وهذا الاجز بعد جعل الاسد عبارة عن الرجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى
الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل هو ذان فان الرجل الشجاع ليس من افراده المعنى الحقيقي الا على
منهيب التكاليف من باب الادعاء حتى يمكن ان ينحل الاسد عليه لا يفيد انحصارا فزاده فيه فظهر ان اطلاق المعنى
الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونها موجودة واحدا
ادعاء وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه واذا عرفت هذا في الاستدانة
للكمال في غيرهما من انواع المجاز فان قولنا ربنا الغيث طلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء
يعني ان النبات غيث لا بمعنى انه فرد من افراده الغيث الحقيقي بل هو ناعم لما يريد من النبات الخاص الذي يدعو به
الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقته من باب اطلاق الكل على الفرع بل الحمل المتعارف في كل ما ناهة بين كون
اللفظ مجازا في معنى وحقيقته في جملة على بعض افراده ذلك المعنى المجازي من جهة اطلاق الكل على الفرع اذ تحقق ذلك
فاعلم ان استعمال العام في الخاص بمعنى الكل في الفرع ان كان من باب الحمل المتعارف بان كان المراد بيان انحاء العام
مع الخاص في الوجود لا كونها موجودة واحدا وبعبارة اخرى اطلاق العام على الفرع باعتبار الخصم الموجودة في فرد
حقيقة كما يتبين ان المجاز لا يبدى من الحمل الذاتي وانما اذا اردت الخاص بفرط الخصوصية مع اعتبار التقيده فلا يمكن
في الحمل المتعارف اذ لا وجود للاشياء بهذا المعنى في فرعا لا يستحال تحقق الخصوصية في موارد متعددة ضرورة
وامكان صدق على عمل الحمل المتعارف لنا هو بانسلاخ الخصوصية ومع الاستدانة هو معنى اخر هو الموضوع له
هذا المعنى المراد من الحمل المتعارف في حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه وحمل
المعنى الحقيقي بالمجازي على معنیه ومن الشامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص
باعتبار الخصوصية معناه اذ علمه كون العام مختصا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعو الى ان يقول لانه ذلك
فان ارادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية اخرى فلا يفيد الحكم وقد عرفت بطلان ما يستعمل
في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عن غفلة بالرغم حتى يصح استعماله في خصوصية
المعددة وكذا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلمنا هذا

في اللفظ
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

حقيقان لان المراد بان
هذا اللفظ الذي هو مصدر
الاشراى المراد فاللفظان
في المعنى حقيقة ذلك لان
شئ في نفسه لا يمتنع
اللام في اللفظين في هذا
للاشارة الى اللفظين
شئ في اللفظين
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

فدخل اللام الذي يفيد العمد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل حين من المية ونحو ذلك وذلك لان اللام اللام
الى شئ يتصرف بمدحها اذ انصافا يستلزم كمال الذات كما في تعريف حقيقة او كمال المعارف كالعهد الخارجي
وابا ما كان فلفظ المدخول استعمال في معناه الحقيقي ولا ينافي كون المعرف باللام حقيقة في تعريف كماله في ان
العهد الخارجي كما حقيقته مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفراء وجزا ولفظ الكلي هو مدخول اللام
فلا مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيره من العوارض فان اشير باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فتفتح
المقصود اما اذا اشير الى اثنين كالجسد فلان يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعرأة عن الفرد فاشترى بينهم من ان
الفرد المحلى بلام الجسد اذا استعمال في ارادة فردا وبقا وبقا للمعهود الذهني فهو حقيقة غير باخ لان معيار كلامهم في
ذلك هو انهم من باب اطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ينافي تعريف بلام الجسد معناه المية المتحدة المتعينة
في الذهن المعرأة عن ملاحظة الافراد عموما ونصوصا واطلاقه و ارادة المية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي
فان قلت ان المية المعرأة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عددها قلت نعم لكنها تاتي في اعتبار وجود الافراد
وان لم تناف تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في ذلك لانه لفظ الكلي على فرد فيصير اللام ملغيا
فان اللفظ الموضوع للكلي من حيث هو كلى مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا الى انه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد
لان الوجود في اللفظ في ضمن فرد مع ان المعرف باللام قد وضع للمية المعرأة في حال عدم ملاحظة الافراد وذلك
مثلا بقوله الرجل حين من المية ونحوه استعماله في حال ملاحظة الافراد لم يثبت من الواضع كالمشتركي في اكثر من
معنى لا ينفرد هذا في اصل المادة بقربها منها في موضوع المية في حال عدم ملاحظة الافراد لا نأقول ان
على هذا الوجه ايضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة كماله من جهة اطلاقه وهو غير متصور في
لعدم صحه جعل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود الكلي واتحاده مع الفرد انما يتحقق في الفرد الموجود الذي
هو مصدر فرد ما والمطلب هنا من المعرف بلام الجسد هو مفهوم فرد ما وهو مفهوم فرد ما لا وجوده حتى يتحقق الطبيعة
في ضمنه وبكلمة مقتضى ذلك وان المراد بالمعرف باللام اذ اطلق واريد منه العهد الذي هو الطبيعة بشرط
وجودها في ضمن فرد ما الاحال وجودها في الاعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك الارادة مفهوم فرد ما من
الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجوده بغير مصدره في وجوده
معها في الوجود وليس يبرأ جز ما هذا من باب اشتباها العارض بالمعروض فان قلت هذا يعنى بردي في قول الجني
برجل فانما يريد منه المية بشرط الوجود في ضمن فرد ما بعض مصدره فرد ما فقلت ان حقيقة ذلك
فيما نحن فيه فقلت كون حقيقة من جهة ارادة النكرة للمعروض في مقابل اسم الجسد ولم وضع نوعي من جهة التركيب
مع التكوين ونفس معناه فرد ما وهو باق على طلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد
منه فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الكاملة في ضمن فرد ما الا ان الايمان بالكلي يتوقف على الايمان بمصدره
فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المحاط به فلاراد من قولك جني برجل جني بالطبيعة الموجودة في ضمن
الفرد فهو مجاز ايضا لعدم الوجود بالفعل للام لصحة الاطلاق بالفعل بخلاف هذا الرجل اشير الى الطبيعة الموجود

بالفرد في ضمن الفرد

المعنى
فرد ما هو
فرد ما هو
فرد ما هو

اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة
اللفظ في الحقيقة

بالفعل في ضمن فزود واما مثل جاء رجل فان ارادنا ان نذكره فهو عينه مثل هذا الرجل لاننا اطلق على الطبيعة الموجود
 فان الرجل الجاني هو مصداق في هذا المفهوم وطبيعة فزود ما موجودة في ضمنه وان ارادنا ان نعلم الجنس فبفتح اي حقيقة
 الاطلاق على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالجيب من هو لا اتم اخرجوا الصمد الخارج عن حقيقة الجنس وهو اولى
 بالدخول ولعلمهم فزودوا ان ههنا ما اطلقوا به الفرض بخصوصه فزودوا وهو فزود فسد لان هذا ليس في ارض
 الخصوصية كما بينا فان قرنا هذا الرجل ايضا باب الصمد الخارج المحسوس ولا ريب ان المشار اليه هو الهيئة الموجودة
 في الفرض لان المراد من المشار اليه هو هذا الكلي لا يخرج فزود فزودا ونطقنا في قولنا كون المعرف بلاد الجنس
 حقيقة في الصمد الذي انما نشأ من اتم اوا والاحكام المتعلقة بالطابع على انواع منها ما يقيد حكما
 للهيئة من حسن او قبح او حل او حرم ونحو ذلك مثل البيع حلالا والربوي حرام والصاوة واجبة والصوم حرم من النار
 والحجر كذا والمختار كذا والتم كذا واما في ذلك مما لا يحتاج تصور معناه ولا تحققه في الاظفر فزودها ما يقيد
 بحصول الهيئة مثل وصل واشترى اللحم وجبى اللحم وغير ذلك وفي هذه الامثلة يدل الامر على ان هذا الهيئة في الفرض
 والاشيان يعرف منها كذا لتبعية غير مفصولة بالذات من باب المفادمة وههنا لا يتم مدلول الحقيقة للفظ
 بالذات من قولنا اشترى اللحم طلب فاعل طبيعة اللحم لا يشترط الى المشتري من دون التفات الى ان يكون
 وجوب كون فزود ما اطوارا بالاتباع وهو عين المعرف بلاد الجنس ولم يرد من اللفظ فزود ما مطلقا فزودوا ان هذا الشيء
 المتبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مرادهم هو اذ كذا ايضا هو ما ذكرنا لا غير قلت ليس كذلك بل ان المعرف
 مستعمل في فزود ما لان العقل يحكم بتبعا وجوبا ايجاد فزودا وان شئت لاحظ كلام القائل ان في المطول
 وقد بان المعرف بلاد الحقيقة لو امد من الافراد باعتبار عينه في الذهن بلطابق ذلك الواحد الحقيقة يعني بطلان
 المعرف بلاد الحقيقة الذي هو موضوع الحقيقة المتحد في الذهن على فزود موجود باعتبار كونه موجودا في الذهن و
 جزئيا من جزئيات تلك الحقيقة طابقا باها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل من جزئياته الى اخر ما ذكره وصرح
 في موضع اخر باننا اطلقنا على الفرد الوجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع اخر والحاصل
 ان الصمد الجنس المعرف بلاد اما ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو نصف
 الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كما ساءه واما على حصة غير معينة وهو الصمد الذي نجي ومثله النكوة كرجل واما
 على كل الافراد وهو الاستغناء ومثله كل مضاف الى ذكره وقد صرح بذلك في مواضع اخر ثم قال في اخر كلامه فان
 قلت للمعرف بلاد الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على واحد كما في ادخل السوق وايت سائمه مقبلة للحقيقة هو اتم
 قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا بتباعد له الى ان قال ويستضح هذا في بحث الاستعارة وخاصة ما ذكره ههنا ان
 الاسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا المعنى عام فيمثل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كما حيوان الجربى والالكان استعمل
 الاسد في الرجل الشجاع في قولنا وايت اسدا يرمي حقيقة لا يجاز العرفا فقل هذا عن الجمهور ولا تشهد بذلك على
 ان استعمل اللفظ في خاص حقيقة كما قالوا وايت زيدا فقلت رايث انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل
 الا في موضع له لكمة فزود وضع في الخارج على زيد وكذا اذا قال الفاضل الكرم زيد واطعمته وكسوته فقلت نعم ما
 فعلت

حقيقة تامة من الجنس
 انما حقيقة تامة من الجنس
 هي انما حقيقة تامة من الجنس

الاول
من باب استعمال
اللفظ في

المعنى الحقيقي
المجازي فهو غير جائز كما
حققناه في محلهين ما ذكرنا في
المشرك وانما ان في تقدم صحة
الصدق كما يشاهد انما ذكره واراد
منه مجازا فلما عاينه في غيره
المقصود ومشتهر عند
السراة في
حده في غيره
سواء مجازا او
عزيمه

حقيقة

ثم قال وقد سبق في بحث التعريف بالذم اشارة الى الحقيقة وهذا كله كما ترى يشهد بان ايراد التعريف بل التعريف اذا
اطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل الذي اقول لو اريد من التعريف بل التعريف في مقابل الطبيعة التي توجد في ضمن
فرد ما فهو مجاز وهم يقولون انه حقيقة فبقصر بعين الاعتبار ونظر الى ما قبله الى من قال لا يقال كيف تجزئ على
مخالفة ائمة الفن في ذلك وهذا من باب حاشا اللفاظ لا ما يقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم في فهم اطلاق
الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مستورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخل ففكر مع ان الفضل الجليل
الاعتراض على دعوى الحقيقة في قول براهين غير من مضافا الى ما يظهر من غيره ايضا والحاصل انتم ان اريد
ان مثل ادخل السوف واشتر اللحم ونحو ان الانسان الحي خسر لغيره الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام ان اتنا
فرد ما مطلوب بالاتباع وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فمع الوفاق لكنه غير موافق للكلام
المتقدمه فاتها صريح في الاطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرقين في الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق
ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام يرجع طاصلا الى ما ذكرناه من الدلالة التيقية فلا يربطان وجب في
في قوله تعالى وجاء رجل من ارضي المدينة ليس من هذا القبيل وكان له اسناد او رجلا ونحو ذلك فكيف يجوز
المقام على ما يذكره في الاستعارة وان ارادوا ان اطلقوا اريد من فرد ما وجميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي
في ضمنها مثل ايتنا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع كما يتبينه نقابة الامر في
الكلي في ضمن الفرد علمه المجاز وكذا ما سببه الكلي لفرد ما علاقته به ففي الكلام في بيان مطلب من قال ان صيغة
حقيقة في الفرد المشترك بين الوجوب والتدبير هو الطلب الرابع لانه قد استعمل فيها فلو كان حقيقة في احدهما
او كليهما لزم المجاز والاشتركت في الفرد المشترك وما اوجب عن ذلك بان يلزم على هذا تفهيد المجاز لو استعمل في
منه لان استعمالها هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما راد من ان ذلك لا اريد الفرد مع قيد خصوصية لا مطلقا لا يخرج
عن اشكال واغلا في ذلك لانه صيغة افضل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة فام والموضوع
غامر اما بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة لاسناد بن احدهما اسناد الفعل الى الحكم من حيث الطلب والثاني ان سادته
المخاطب من حيث قيام الفعل برصد رده عن وضعها بالنسبة اليها ووضع حرف المصنف بالوجوب الذي الرجاء
هو النسبة الطلبية الصادقة في الحكم فعلى هذا فالموضوع لكل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحرف في
الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لانها من قبيل استعمال العام في فرد بل هو استعمال
الموضوع باعتبار معنى عام الجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما ان كل طلب خاص من كل حكم خاص ولتنت
الفعل الى كل الكلي مخاطب خاص فنفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيد اذا قال
لعمرا ضرب ابوكرا قال كذا لضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فكل الكيفية الطارئة للنسبة في هذه
المواضع من الوجوب والتدبير او الطلب الرابع ايضا لاجتهادنا في نفس ما وضعه فلا يصح القول بان ذلك استعمال العام
في الخاص في يتفرع عليه جواب المذكور وايضا على هذا القول ان فلنا باننا الصيغة موضوعه جزئيات الطلب المحمي الاجمالي
بعدد وفلك المفهوم الكلي من الوضع وجب التلاخطة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لا فائدة الاجمالي

الاجمالي
الخاص
الطلب
المحمي
الاجمالي

مثل ان يصح

مثل ان يقول زيد لعبداه افضل ان اذني مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في التدب وكذا الطلب الراجح لا فرق في
 في هذا المقام ان اراد ان الموقوفين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ما حظرت الوجوب والاستحباب بالفضل عن
 الرجحان وكيفية ويكون انما يرجح الكلمات الرجحة المتبادرة عن خصوصية المتكلمين بل بدون قصد وجوب او اجبار فان
 هذا يمكن العقل الى الطلب وان كان المقام لا يخلو في نفس الامر عن احدهما فانما يتحقق انما في الرجحان انما يتحقق وتبين
 المتكلمين والمخاطبين لا يتفاوت الطلب ولا حظرة الوجوب والتدب فلما استعمل في الرجحان والتدب فيكون محال
 وان اراد القدر المشترك المتفرع من الوجوب والتدب بمعنى الامر بالبين الامر بفتح كلام الاستدلال منه حقيقة
 فيما على الخيارات الموضوع لم يظهر بطلان كمال الجيب والالتزام اراد ذلك ثم افترض استعمال الصيغة
 في القدر المشترك بين الطرفين بالحق الاول اعني الطلب الراجح الخالي من لاصحة الوجوب والتدب وعدم الالتفات
 اسلافه يكون مجازا كما يازم هذا الوكيل بوضوح الوجوب فخطا والتدب فخطا فعدلت التام في موازاة اطلاق الكلا
 رتبة انواعها واقسامها حتى لا يتخلط عليك الامر وهذا ان الله وياك ان الله استقيم التواضع فتنفي في كمال
 من التفرقة في الجمع اقل ان يكون عموم الجمع بالتب الى الجماعات كالمعنى النسبة الى افراد فان جعل الجماعة
 يارم الجنب لا بد منه الاستغناء لا بد ان يراد منه استغناء جميع ما يصدق عليه من غير ان يكون عمده مثل الجماع
 يكون معنى جازم في الجمال اثنى كل جماعته من مجموع الرجال وورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة اذ الوجه
 بل اورد بلان ورد بان رجلا ورجلين انما انضم الى غيرها من جازا او بعضهم يصير ايضا جمعا اخر فلم يصدق
 كل جمع من المجموع والمراد ثبوت الحكم لاماد كل جمع لا يجمع كل جمع لا ياتي في خروج الواحد والاشين لا يجمع
 جمع من الرجال باعتبار مجموع فردا ومنه وورد عليه ايضا بان مرادة ذلك تستلزم تكرار في مفهوم الجمع المستغنى
 لان الثلاثة مثلا جماعة فتدفع في بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فتدرج في بعضها في ضمنها
 بل يقول الكل من حيث هو وكل جماعة فيكون اعتبار في الجمع المستغنى وما عداه من الجماعات مندرج في مفهومه
 واحدتها ايضا كان تكرارا محضا ولذلك ترى الاكثر فيفسر من الجمع المستغنى وانما بكل فردا وانما بالجمع من حيث
 المجموع وورد عليه اولاً بالتفتق بقوله في الجمال كل حروب بما لديهم وكون وكلما دخلت امة لعنتها ونحو ذلك
 وفيه ان الحروب والامة في الايات قد عبرت مفردة مفردة ولو عبرت في الايات لخلت باعتبار مفهوم الحروب
 حكم على حدة وهكذا في الامة فاليهود امة والنصارى امة والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف
 اليهود ايضا وهكذا غيرهم وثانياً بالحل وهو ان يريد التكرار ان من يحكم بالقرام العلم الا بان يلاحظ ثبوت الحكم
 للثلاثة مرات متعددة فهو باطل فخرها وان اريد ان لا بد ان يكون الحكم ثابتا في نفس الامر مراعاة مذهب
 اللفظ مع انه ليس حكما فهو انهم وان ايدان اثان تغيب عن الاكثر في الحكم باعتبار ان ذلك لا يثبت على التفرقة
 ان يشترط عدم تامل الجماعات واهلها في التكرار المذكور فاعبار العموم بالنسبة الى كل فردا وانما يكون
 ابطال الجمعية باعتبارها بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على الامة الاصلية من اعتبار الجمعية والظن ايضا
 يفيد عموم الافراد صحتها وانما اعتبارها بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان ينزل الرجال عن

عطف على فردا فانما يعنى
 كان المراد من مجموع
 جميع كل جمع فلا ياتي
 الورد الا بالاشين فان
 فاقوا ان الى اربعة
 كل واحد من مجموع
 والاشين لانهما
 اجمع الوترين
 فلا يصلح ان ياتي
 مع من الرجال
 على ان الفرد او الفرد
 لا يصدق على
 على اربعة
 الورد الا بالاشين
 ان اجمع الوترين
 معهما فتنفي

الاشارة
الى
الاشارة
الى
الاشارة
الى

درهم على هذا اذا كان الكل مشتركاً في استحقات درهم واحد ولا يثبت لكل واحد منهم درهم اذا انفقت درهمه
 فنقول اما الجمع للمعرف باللام فالظن انه لا خلاف بين اصحابنا في فائدة العموم ولا يصر في ذلك ما ذكرناه من جواز اراؤه
 الجنس والعهد غير بل الظاهر ان المتبادر هو العموم لا فردي لا الجمعي فيلحق منه معنى الجمعية فالظن ان هذا مستقل
 الهيئة التركيبية على حده وصار ذلك سبباً للحجج المعنى الذي كان يقضية الاصل المفرد في المقدمات من ارادة جنس
 على طريق المفرد المحلى وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازاً او الدليل الاتفاق
 والبادر جواز الاستثناء مطرد الا يقال في اهل جواز الاستثناء لاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة العموم
 عند المتكلم لاننا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطرد في كل مقام لم يرد فيه غير على
 لا الجواز العقلي لئلا يمكن ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطرد على العموم فقد
 مر وكذلك الجمع المضاعف عند جمهور الاصوليين ومن زعم المستلزمين بالواو صي للفقر او فقره البلد فان كان اوجه
 محصورين صرفاً بهم جميعاً مع الاحتمال والافضل ان لا يصر في ذلك ثلثة فضاء عدل الان المقام فربما عدم ارادة الحقيقة واما
 المفرد المعرف باللام فتقبل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقه تقسيمهم الجنس العرف باللام الى اقسامه فتعنى القول
 بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكل في الافراد كما اشارنا اليه وقد يستعمل
 من بعضهم القول بالاشراك اللفظي واما الفائل بافادته العموم فذهبوا بحقيقة في الاستغناء ولعله يدعى وضع
 الهيئة التركيبية للاستغناء والاشارة عندي كونه حقيقة في الجنس للبادر في الحال عن فريضة العهد والاستغناء
 ولان المدخول في موضوع الهيئة لا يشترط اذا خلا عن التوزين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير في ذلك
 الزيادة فعلية والاشارة وما حصل هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادى في كل واحد من اللام بالمد
 والخصه النوعية في مجرى التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا الاشارة اللفظية بالفرج لا
 يمكن ان يقربها من الخصه النوعية كما اصله في انواع الاشارة افعال ارادة المتكلم بالنسبة الى الكلام او تارة فلا يجازي
 اصل المعدم في واحد منها والكلام فان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا يشترط في الاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في
 الهيئة التركيبية فالاولى التمسك بالتمسك بالتمسك يمكن الاستدلال هكذا في مقابله من يخرج من كون تعريف الجنس معنى
 اما متوحداً او يكون احد المعاني المشتركة فيها اللفظ الزاماً بان يكون حقيقة فيه اتفاقاً والاصل عدم غيره والمجاز
 خير من الاشارة ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقة في الاستغناء وسببها انشاء الله تعالى ويدل عليه
 عدم اطلاق الاستثناء بمعنى انه لا يقع في العرف في كل موضع وان لم يوجد هنا فريضة او اعادة خلاف العموم ايضاً
 لفتح جاني الرجل الا البصري وكرم الرجل الاستفهام واما الاستدلال بجواز اكل الخبز وشرب الماء وعدم جواز
 جاني الرجل كلهم فضعيف لان عدم مكان اكل جميع الاجزاء وشرب جميع المياه فريضة على عدم العموم وعدم جواز
 التاكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للنسبة اللفظية واحتمالها بحكاية بعضهم عن الاحتشام ان الناس الذين
 البصر والدينار والصفراء اجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول العام كل فرد من مجموع الافراد وفيه
 ما فيه لما عرفت من ان عموم الجمع ايضاً فردى بقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وفعالان ما يدعى على

كون الفضا

كون اللفظ العموم اطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ العموم وغيره على التورية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا فنية على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك بظ التحقيق في الجواب عن الاول ايضا فان اللفظ^{صفت} بالعام فنية على ارادة الاستغراق ونحن لا نكثر مطلق الاستغراق وما ين في الجواب عن الرجلين ان الظاهرة لا يجاز لانها زيادة المفرد بالمعرف بالدم العموم في بعض الموارد حقيقة كلف ولا لزيادة التعريف على الاستغراق حقيقة وكونه احده معانيها اما لا ينظر في خلافه فنهمه فالكلام محتمل هو في دلالة على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غير مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا شأنها والذليل لا يثبت الا افادة العموم في الجملة وهو غير المتسارع فيه فانما هو منوع على الاشتراك اللفظي اولى الاماكن الكلي على الفردية وهذا بطلانها ثم اعلم اننا وان في هذا الكلي اللفظ لا يدل على العموم لكنه لا يزعمها اختراجه من كون حقيقة في تعريف الجسد الحكم ايقين الطبعة من حيث هو من انما لا تمتنع عن شئ من افرادها في الحكم لكل افرادها والنو ايقان الطبايع انما نصير متعلقة للحكام بما وجودها فالكلام ظاهره بل الطبايع بنفسها متصلة للاحكام ومتصفه بالحسن والفتح وغاية ما يمكن ان يقر ان لا وجودها الا بالافراد وبها انا نقول بعلقها بانها لا بشرط شئ لا بشرط ان لا يكون معاشي شئ لا يمكن التكليف واذا تمكن المكلف من الاثبات بها في ضمن الفرد فيصير فعله انه يتمكن منها كما اشترانا في محضه ولا فرق بين تعلق الامر به وتعلق الحل والجواز والحرمه ونحوها فبعد الامتثال بغير في الاوامر يقطر التكليف وذلك لا يستلزم عدم التغيير في الاثبات باق فرد يمكن حصول الطبعة في ضمنها واما في مثل اجل ان البيع فلا سقوط الحل والجواز بثبوت فرد منها وافراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك هنا مسلكا اخر في استفادة العموم اذا وقع المفرد المحلي في كلام الحكم فقال بان الطبعة لا يمكن تعلق الحكم بها ولا معها بخارجي يكون مراد بالفرص ولا فائدة في ارادة فرد مما الزعم الاعراب بل جعلت في اعادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على هذا من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد به الطبعة في استفادة العموم باعتبار الطبعة على ما اخترناه وبها عينها الحكمه على الاثر من ان الاستغراق في ثبوتها الثاني في ثبوتها في احوال كون اللفظ كونه وكوننا لا يعرفها كالجسد العموم جعلت على العمد لاصالة البراءة عن الزيادة لان قد مره فنية مرشدة اليه ومن فرغ عنها ما لو حلف لا يشرب الماء فان شرب على الامور حتى بحيث بعضها اذ جعل على العموم له بحيث ومنها اذ حلف باكل البطح فاعلم ان بعضهم لا يهتدى وهو الاخصر وهذا لم يحدث لا يكون الاخصر فهو عندنا كالحالفين في اقله الا يقيد ومنها كالحالفين ككل الجوز لا يشرب الجوز الهدي والكلام فيه كالسابق اذ لو كان الحلف عليه فمعهودا في عرفنا من حيث بر الان الغاظة بخلاف السابق فان على العكس اقول بعد الاغراض عما بيننا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاع الى ارادة المية فنقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحل على التمهيد ثم اذا قد تقتضي الحل على الجنس والعموم فاذا قال الشايب جوز السجود على الجوز فاذا جوزنا السجود على اي حجر كان فلا يجب علينا تكليف تحصيل المهور لو فرغ حصول غير المهور مثل المقضاطس وانما المشقة في احكام الشرع كغيره مع ان ما ذكره في كتابه شره بل المتكلم مع المناقشة في عدم كونه مثلا لانها فبراد العهد يبرأنا هو في الشرب لا الماء يقتضيه في اعادة ما وبالجمله فاصالة البراءة قد تقتضي الحل على المهور

المفرد المضاف

عنه وجوبه ان اللفظ المثار
 يكون ان يراد به الماء
 او مقارنا لغيره او
 او من بين او من غير
 او ان لا يخلص على
 واذ لا يخلص على
 الماء كالمعتاد والحق
 عليه على المهور والحق
 فحصل حشر
 المهور بين الماء
 او على ذلك
 يحصل حشر
 لا يقتضي الحل على
 جمع المياه فوافق على
 جمع المياه فوافق
 في العدم لا يقتضي الحل
 الا بالاول والاصالة
 البراءة وان لم يوافق
 ان على الاثر
 منجابه

لان اللفظ العموم
 في كل من يركب
 على الماء فوافق
 في العدم لا يقتضي
 الحل على الماء
 فانما هو في
 الشرب لا الماء
 يقتضيه في اعادة
 ما وبالجمله
 فاصالة البراءة
 قد تقتضي الحل
 على المهور

كما في المثالين الآخرين وقد تقتضى الحمل على العموم مع ان فيما تقتضى الحمل على العموم ما قد يكون في الجنس ان اريد
 ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد ما يشمل المصنوع الذي فلا توافقا ايضا لانه قد يكون اصالة البراءة مقتضية
 للتكثير وان حمل العمود في كلامه على الاعم من الذي وقع بعده ايضا لانه لان اصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم
 مع انه لا يناسب قوله لان تقدمه في مية مرشدة اليه هذا كله مع انه لا يقتضى ما ذكره الا لعدم ثبوت التكليف في
 غير العمود لعدم العلم بان يدعيه لان المشكل استعمال اللفظ في العمود لا ولى ان في موضع اصالة البراءة صا
 عدم ثبوت الحكم الاتي المصنوع في ايراد الامر بين ارادة الجنس والعمود فالعمود هو ما يرد بالضرورة في اللفظية
 والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وحيث يرد عليه ان يتم ولو لم يحمل الجنس ارادة وجوده في ضمنه فمما ان المصنوع
 غير طلوع المار بجزء ما نفسه لو ارد بالجنس ما يستلزم العموم كما بينا سابقا فلذلك وجب ان يبقى عليه الانظار
 الاخر واما قوله لان تقدمه في مية مرشدة اليه فبقية ان ان اراد ان حصل العلم بسبب تقدمه هو المراد والظن
 فيكون ذلك في مية معينة لاحد المعاني المشتركة في لاي حق احضار لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك
 بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان التقدم والمصنوع يرد بمجوز اعادة العمود ويصح في غير ارجح الاجمل المقام فابلا
 للاضطرار لتحقيقه لايجال بسبب اعادة كل واحد من المعاني المشتركة ويجوز صلاح اعادة احد المعاني من المشترك
 لا يرد اذ انه كما لا يخفى ثم ما ينبغي ان ما ليس المقام وظط الكلام في هذا المراد هو ما عارض بينهم ان الظن
 بصرفه الى الافراد الشائعة فيجعل التمهيد الثاني في عمدة الافراد الشائعة معروفة وجعل الالف واللام اشارة
 الى المصنوع المصنوع المتعارف في المحاورات ثم عمدة الكلام في مطلق العمود ونظر الى التقدم في اللفظية مرشدة
 الى اعادة المذكور سابقا في العمدة المذكور في التقدم في المتعارف والاصطلاح مرشدة الى اعادة المتعارف فما
 كان العمدة من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم في مية معينة لا اعادة لا يجوز و يرد عليه ح مضافا الى ما في
 ان التقدم في الذكر لا يعين اعادة المذكور والالف في الاحوال المذكور في صدر المقال واما تعيين المتعارف ذلك
 فالظن انه لا مدخلية للالف واللام في احواله ولا يضر في جوهر اللفظية كما هو شأن المطلق واضر الى الافراد الشائعة
 فلقد تم الكلام في معنى اضراف المطلق الى الافراد الشائعة حتى يتبين انهم فيقول ان ذلك لا يضر في ثبوت الحقيقة
 لذلك للفظ في الافراد المتعارفة بحيث يجرى المعنى المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد في كلام الشارع
 هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقدم العرف واثبات الحقيقة العرفية ونحوه في التاد ولذا لا يضر في ذلك على
 ويراعى اصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد التاد واما ان اريد ثبت الحقيقة العرفية بمعنى هو اللغوية بل حصل حقيقة
 عرفت للفظ في المعاني المتعارفة مع بقائه المعنى الحقيقي في جميع اللفظية مشتركة بين الكل وبعض الافراد لكن يكون استعمال
 في احد المعنيين اشركا في العين بالنسبة الى الباصرة والناسبة من بين ساير المعاني او حصل هناك مجاز مشهور
 بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجزئة الشهرة في احد معاني المشترك في
 من جهة المتعارفة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة الا ان ارادة الافراد الشائعة لما كان محتقوا لعموم
 اى تقدير فمعين ارادة ويصير الباقي شكوكا في ذلك ليس لارجح المجاز المشهور واحد معين المشترك بسبب

في انصاف الاطلاق

ص
 مع ذلك
 استدل على
 حواجز النظرية
 بالماء المصنوع
 افضل ومنه القول بان
 يضر الى الافراد المتعارفة
 كذا لما جاز اظهار ما
 اللفظ ولا يرد في مجزئة
 من جهة
 عمل
 حتى يجرى

الذي هو

بالدخول في اللفظ على أي التقديرين إذا تقرر هذا فنقول ان العهد الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى
وهذا لا مدخلة له في اللام اللهم الا ان يكون اللام شارة الى احد معني المشترك اللفظي كما اشار الى امكان
ساقا الى ان ليس في ذلك كفاية فائدة مع افادته جوهرا للفظ وحق ساق الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد المذكور
فانقول المشهور ان الحكم المنكر لا يقيد بالعموم خلافا للشيخ فقال بافادته العموم نظرا الى الحكمة التي يحتاج اليها
المشتركة عنده على جميع معانيه اعتبر اباة قابل الاحاد الجماعات ومنها الجميع وذلك لانه على الجميع يحتاج الى دليل واللام
اللفظية مفعولة فانها محضرة في الثالثة وانتفا الاولين معلوم وكذا الثالث لعدم لزوم فان العام لا يدل على الخاص
نفسه اقل المراتب معلوم المراد جزم اوله لانه على ما فرقا خرج الشيخ رحمه الله عن اللقبان اللفظيين على الفسلة
والكثرة فاذا صدر عن الحكم ولم يبين القلة فعلم عدم ارادتها فيجمل على ارادة الكل حيث لا يربطه على غير ذلك لا يفرق
الحكم واتجه الجبائي بانا لو حملناه على الجميع كانا على جميع حقايق وكان اولي والجميع عن الاول بان الاقل معلوم الا اذا
جزمنا فعل عليه ويتوقف الباقي فينتهي وهو لا ينافي بالحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ حقيقة في كل واحد من المراتب
بل هو لفظ المشترك بينهما مع ان يلازم من لزوم المشترك على جميع المعاني اذا لم يربطه في تبيينه على تعيين مفهوم
التوقف والاجمال نحو يظهر المراد اقول والتحقيق ان يوان الجمع المنكر يتصور استعماله على صواب الاول الاجتناب عنه
بمثل جاني رجاله على قراهم الثانية الحكم عليه في مثل احل الله بيوعا والثالثة الامر باجتنابه مثل اقموا زواجر
والاربع جعله متعلقا بالامور مثل اعطتلك ما لي رجلا لا اوعاك او اوضحهم في ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد
لا يرد من الاجتناب محرق حال الجمع عنه ولا يقصد الاسناد الفعل اليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من
معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب كما في قوله نعم رجلا رجل من اقصى المدينة فحق مثل ذلك لا يقصد الحكم على
على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يبين من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزمنا فان الذي نستفاد من المثال
الاولين بعنوان الجزم هو محقق ثلثة رجال وثبوت ثلثة دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع
فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة خاصة بها او بما يعينها فلا ياتي الجواب المذكور فيه وجعلها على الاقل ساقا في الحكمة
لعدم تعيين الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاسكال في تعيين البيوع في تعيين البيوع بان
في بيان العرف بحيث ياتي في الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وانما يحتاج الى البيان
في غيره وهو تعيين اشخاص البيوع كعقبن الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض
المفروض ان المقصود في مثل بيان حكم شخص البيوع ومعلومية حاله كما هو شان الحكيم في بيان الحكم وتما ذكرنا انظر
ما اورد على الجواب المذكور بالتفصيل بان اذا حصل عدم المناقاة للحكمة بحال اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله في
ذلك في المفروضات فموجه حمله على العموم نظر الاحكام لا يتم الا ان ينزل كلام المستدل والجميع
هذه الصورة لانه ان اراد فعله بيوع غير معين في قوله نعم احل الله البيوع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام
الجمع المنكر واما الصوران الاخيران فان اراد بهما مثل ما اراد في قوله نعم رجلا رجل من اقصى المدينة فالحكمة تقتضي
الحمل على العموم وان كنا نيقن باعادة الاقل بحسب المعنى ايضا وان اراد الاشارة بان مع عدم قصد التعيين

اما الصورة الاولى

في الكلام
ارادة ان يخلص
الاطلاق لا
على خصوص
سئل ارادة الاطلاق
بقوله لا يكون المراد الاطلاق
بالمستحق فيكون المراد
خصوص سئل ارادة الاطلاق
في الاطلاق على قول المستحق
الاشارة كما هو مقتضى
مقتضى الاطلاق

من جملة المعاني
من جملة المعاني
المعاني لا
بنا في القول

حقيقة اذا استعمل
شبهه المعاني معاه ان
اختار استعماله في هذا
لان الاستعمال هنا هو
احتمال ان يكون
عن كونها صادقا في الحقيقة
استعمل الجمع لانه مشترك

الجموع للمعنى
الجموع للمعنى
الجموع للمعنى
الجموع للمعنى

المعاني التي
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة

اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة

اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة
اشارة الى الارادة

عند المنكح فلا يحتاج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الاشارة باقل الافراد يحصل الاشارة بايجاد الطبيعة
في ضمن فرد فيمن باب التخيير المستفاد من الامر الكلي فكما ان قولك حتى رجل يقتضي الاشارة بلبيان اني جارك
فكذلك فيما نحن فيه اذ كان كل رجل صيدق عليه لانه رجل كذلك كل رجال صيدق عليه لانه رجال ولما كان ذلك في
معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الاكثر الاصل فالأقل يقتضي المراد العامة في تحقيق المسئلة
الامر الى ان المراد بالجمع المنكح في الكلام هو المعين عند المنكح المبهم عند الخاطبة بحجة الطبيعة المبهمة فضلا عن الاول
ان يحمل على العموم كما في الحكمة وعلى الثاني يقتضي الاصل الاشارة البراءة عن ان لا يدع حصول الاشارة بالاقول
حصول العلم بادرارة الاقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعينين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في المعينين
والظهور في الصورة الاولى بل المعين هو الاول وكذا في الصورة الثانية وانما في باقي الصور فالظاهر هو المعنى الثاني
فيحمل عليه ويكتفى بالاقول الى ان يظهر من الخارج ارادة التبيين فما يحمل على العموم ويقتصر اليان ان كان لا يحمل
ثم انما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل على العموم فيما يحتاج اليه اذ اليمين لا يمكن الاجمال يقتضي الحكمة والاقتضاء يكون
الانعام اذ لم يكن وقت الحاضر اليان وكذا لم يكن الاصل عدم تلك الحكمة والظهور اكثر الكلمات انما كانت
فيحمل على العموم كقولهم المجهول في ان الاقل يقتضي الارادة والباقي شكوك وهذه الاية من قوله فان الاشارة الى
التخيير في ايجاد الطبيعة لا يقتضي معاشة في عدم وجوب الادب من اقل الافراد فيقول القائل اعطوا زيدواهم ما هم
ظاهرا من خالص الحكم بالطبيعة المبهمة ولا يجب ان يبيحوا رجل من اقل المدينة فتصرف لغيره ثلثة دراهم
ولا يقتضي معاشة في عدم وجوب الادب ثم ان الظاهر ان الجموع في الحمل على الجميع من حيثه مجموع معانيها لانه
لفظا لا من حيث انه هو احد معانيها اضلي هذا مع معنى هو من الافراد في الجموع كلها فتجب ان يمنع الاشارة الى المعنى
الظهور في الجميع ثانياً ويمنع اولاً ويراد به الارادة للجميع ثالثاً والقول بان الحمل على الجميع لحوط معارضه بانه قد يكون خلافه
احوط وعلى ما ذكرنا فلا بد مما يقال ان منع الاشارة الى اللفظ لا يقتضي الاستدلال اذ يمكن ان يكون هذا المراد من افراد الحقيقة
وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد ولفظ من جميع ما ذكرنا ان القول بالجموع المتكررة على العموم ليس من جهة ولا
اللفظ حقيقة بل على هذه الجبليات ايضا فان حمل على الجميع ليس من جهة انه احد معانيه بل انه يشمل جميع المعاني
فانفدح من ذلك انه لا نزاع في عدم دلالة الجموع المتكررة على العموم بوجه بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازاً
سكند في الجموع اقلها وعلية من جميع حقيقة ثلثة في اقل بعض العامة ثلثة اشارة الى القول بغيره
اطلاقها على الاثنين مطشاذ في ولا فرق في ذلك بين الكثرة والتسامح وصاحبها والظن انه لا نزاع في خروج
واشاً وجبنا انه موضوع المنكح مع غيره ولو وضع لنفسه المنكح لفظاً لتساوينا في اليمين عند الا
وعدم تبادل الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتعيين بين التثنية والجمع علامان واما ان مثل الالف والنون
الواو والنون وغير ذلك احتملوا بقوله ثم فان كان لغيره فلا تارة للشمس للجمع على اقل من جملة ما زاد
السند فاطلاق الاشارة على الاخرين فافاد والاصل في الاستعمال الحقيقية وفيها ان الاجماع انما هو الدال على المعنى
لا لا ينسبنا الكثرة بضم الفرنسية لا منفرده واطلاق الاستعمال العم من الحقيقة ويقولون انما معكم مستمعون والمخ

موسى وهو من غير منع الاختصاص بل هو صامع فزعموا تعليقا مع ان الاستعمال العام من الحقيقة كما في من سمعوا
 الاثنان فافترقا جماعة وفيه ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انزود في الخبرات المومن وحدها جماعة اذا
 لو يكن معه من يصيلي معه مع ان بيان اللغات ليس من شأنه فالقصر بيان الحكم وقد يجاب بالقبض بان التزاع هنا
 في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فانه معنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المنبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها
 فكذلك لفظ الجمع اذا يقصد به المعنى المصدى اعنى الانضمام والظن انهما يقصم محل التزاع والذي هو خارج عن محل التزاع
 وهو مادة جمع مع معنى مطلق الضم والاختلاف فانه يصدق في الاثنين ايضا حقيقة وانما لا يصدق في الاثني
 ظاهر في ان التكرار في سبب التثنية كقيد العموم في الجملة ففي بعضها بالظهور اما الاثني فبما اذا وقعت لا الحكاية
 لفظي الجنس فكذلك فيما كانت صادرة على الغلب والكثرة كشيء وفيما كانت ملزمة للشيء كما صدقوا بدار مدغولين ولا فرق
 بين كون الثاني هو الاول والاولى او غيرهما وانما الثاني فهو اذا وقعت بعد ايسر وما والا الشبهتين بل ليس وقد خالفه
 بعضهم والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار
 بل رجلان وجواز الاستدلال بان يقال لا رجل في الدار لا يزيد الاثني في التصويت كما نوهتم كما لا يثنيها في الا
 بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراود بالتثنية الاثني
 الى الوحدة العددية المعينة ويكون التقى اجمالي الوحدة لكن الظاهر من الوحدة الغير المعينة فوظاهر في العموم
 فالتساوي المذكور واخراج عن الظاهر كما قبل ما في الدار رجل لا يزيد وما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما قبل عدده
 فليس حكما بالسلب عن كل شيء وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين الفرد والجمع والتثنية
 في ذلك وانما حكم في الظهور والتصويت ايضا لا يختلف فيما فعلوا ذلك لا رجلا في الدار يقصم في العموم لكنه نقص
 في افراد الجموع وان قلنا يكون ظاهرا في عموم الافراد يقصم كالمجموع المحل للجمع المعينة ولذلك يجوز ان يقال لا رجل في
 بل رجل ورجلان بخلاف المفرد كما مر في التثنية فبما ذكرنا والظاهر ان التكرار في سبب الاستفهام اخص مثلا في
 سبب التقى في فائدة العموم وذهب عن من الامور الى عموم التكرار في سبب الشرط اخص وقد عول على ما لو قال الموم
 ان وكذلك تكرر الالف وان وكذلك يثنى فلها المائة فوارث ذكرين والتثنية بين الذكرين في الالف
 بين الاثنين في المائة لا يلبس احدهما الى من الاخر فيكون عامما والاعظم اخص جميع ذلك لتعلق الحكم بالطبيعة فتعقرو
 من هذه الجملة كما اخبرناه في المفرد المحل والامثلة ففقد العموم من اللفظ واما التكرار في سبب الاثني فلا يند
 على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او يكون في عرض الامتنان عنده بضم واما لو كانت كمنغولة لا تخرج
 اعتقوت رتبة فيفيد العموم على البدل لا التثنية وهذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد
 من الايمان وغيره فالاطلاق مع اصل البراءة يقضي بان كفاية ما صنف عليه الرتبة في فرع يكون منه ولذلك يصح
 الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يبدل على العموم بخلاف العام فعموم
 المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من ثنائيات الحكم على الصيغة من حيث كفايتها وهذا ان ولو فرغ في عرض
 الاستثناء والوقوف في كلام الحكم وامثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جملة اللفظ المعنون الوضوح بل

ظاهر في ان التكرار في سبب التثنية كقيد العموم في الجملة ففي بعضها بالظهور اما الاثني فبما اذا وقعت لا الحكاية

هو مستبعد من الخارج ولهذا لم يخل على الافراد الشايرة لا ينهاهي مورد الاستعمال في الاطلاقات فخرج كلام
الحكيم عن اللغوية بخبر ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والاطلاق كلاما
بدل على ذلك ايضا لان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقل في تهذيب الفواعل وليس بجيد الاولى التفرقة
بين الفرغ من النادرة فتصريف المطلقات ونحوها على الافراد الشايرة وتعدى في العمومات الى الافراد الغير
الشايرة ايضا ان لم تكن في غلبة النادرة وانما ما هو في غلبة النادرة فيوقفه ويحصل الاشكال فيما استقام من تعليل
الحكم على الطبيعة فان الطبيعة لا تنقل عن واحد من افراده فبمثل الاندراج ايضا لان من لم يكن الحكم على الطبيعة
وجرد ما ينصرف الى الوجود الغالب في مثل الاشياء فتقوم اتم هذا يرجع عن القول بكون الطبايع متعلقة الاحكام كما
تتم في كونه في ميثاق الكفر في المطلق والخاص المطلق هو المبدأ لا يشترط في العلم والاشياء المبدأية كما في الكثرة المستغنى
وهذا لا يخرج عن تضاء فان المطلق على ما هو في ابه هو حصة الشايرة في جنسها او عبارة اخرى هو الفرغ المنتشر وقد
بعضهم بالفرد بين المطلق والكثرة ايضا بان المطلق هو المبدأ لا يشترط في الكثرة هو المبدأ لا يشترط في الوحدة الغير العينية
الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها غلط من قال بان المطلق هو الدال على واحد لا يعبه وانما خبر بان ذلك ساقى ما
ذكره في تعريف المطلق وانما فهم على التمثل مثل اعتق قبه ويمكن توجيهه ما ذكره في الفرغ من العام والمطلق بان
المراد من المطلق هو المبدأ لا يشترط في العام هو المبدأ لا يشترط في ان المبدأ لا يشترط في قوله واعتق قبه هو مثل
باسد في قول الشارح على في الحروب عامه او رجل في مثل رجل جاني لا المرأة كما اشترنا سابقا مقتضاح جرد
عق الكثر من واحد في كثره واحدة ولكن لما كان الامتثال يحصل به من الكلي سيما اذا كان ندر في الحروف فلا
ما بعد الواحد امتثالا لا يمتنع الامر لا يتقيد بعد الامتثال كما حقت في الولوج التغيير كونه مقتضا اقتضا الا لا
فليس لوجده مراد من المفضل استفيد من خارج او بان الطبيعة لا يشترط ان تصور لها قيود وشروط مستعدة
بمقتضى القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة لهذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فان
في قوله اعتق قبه قطع النظر عن التنوين وموضوعه الطبيعة لا يشترط في الوحدة والكثرة والاشياء والكثرة والاشياء
والصغر والكبر والبيضاء والاشارة اليه وبعد نحو التنوين صبره ورتبه ودخل الامر في هذا الكلام بقيد
بارادة فرد ما منه وهذا يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى اعادة الوحدة ولكن بقي بعد شرطه ومبته لا يشترط بالنسبة الى
القيود فلو قيل اعتق قبه ومنه فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد تعلقه بالنسبة الى سائر القيود
وماردهم في باب المطلق فالتقيد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فممكن توجيه كلام بعضهم الفرغ بين المطلق
ايضا باعتبار الخيصة فرقة مطلق بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة الغير العينية وكذا باعتبار مالا لوجده الغير العينية فانهم في ذلك
نسبة فالقول المرفوع من المرفوع هو المشي والجمع هو المشي والجمع هو المشي والجمع هو المشي والجمع هو المشي
يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد من غيرهما لان يعتبر منضما الى الواحد من فردي الاثنين المتعددة كما اشترنا في
عموم الجمع الا انه لا يتم في النسبة المقيدة فيصعد الرجلان في الدار او ازيد منها رجل واحد بخلاف لاجل في الدار
عموم الجمع فيتم ما ذكره وهذا اردنا نسبة العموم المحكي على اشكاله ايضا كما اشترنا وانما العموم الاخرى كما بينا ان

انما هو في كونه في ميثاق الكفر في المطلق والخاص المطلق هو المبدأ لا يشترط في العلم والاشياء المبدأية كما في الكثرة المستغنى

مواظف الجمع

هو الظرف في الجمع المحلى فلا يفتاوت نعمه قديمتاوت باعتبار التصويت والظهور فالنكرة المنقبة في المفرد يفتاوت في
جموع الاقتران في مثل الارجل في الدار واما الجمع المنكر المنقبي فاما لا يشمل بعض الاحاد كما في الارجل في الدار بل رجل او
رجلان او يكون ظاهره في الوصل كما في الجمية والمفرد يفتاوت واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجل في الدار
ايضا اظهر في الجمول لان في احصائها الكبر اراوة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احوالات ثلث في العموم كالمفرد
ايضا في الجمية وفي الجمع الواحد واثبات الجماعات وفي الجمع واثبات الواحد والاثني واما المفرد المعروف
الجمع المعرف فالامر فيه واضح مما لم يظن الاضمار في المفرد وكثير في الجمع باضمار اراوة العموم المحكي والجموع ايضا
وقد نزلت في الاستفصال في حكاية الخالق مع قيار الاحتمال كمن انعمت في العموم في الفاعل في التثنية كمن
من المحققين وقال ان اصل الفاعل من الشاخص وفعل عن كلام اخر يعارض ظاهره وهو ان حكايات الاحوال
اذ انظر في اليقظة الاحتمال كما انها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاطمئنان لا يعارض بينهما وانهما
فانما ان مختلفتا المورد في الاول هي ما كان جوابا لمن سؤل العجلا في الثانية وتفضل القول فيها اما الاولى
ان السؤال ما عن قضية وقت وهي محتملة ان تقع على وجه مختلف واما عنهما على تقدير وقوعها كذلك وعلى
الاول فانما ان يعلم بالتحال على التبع الذي وقع في نفس الامر ولا يعلم سواء علم انه لا يعلم او جهل الحال اما الاول
في الاستفصال في الجواب بل هو انما ينصرف الى الواقع حسب ما وقع في نفس الامر واما الثاني فان كان الواقعة وجهها
ينصرف الى خلاف السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه ولا ينحل على العموم لانه هو المناسب للارشاد و
ترك الاستفصال مع تفاوت حال والظن انصرف الى الجواب في السؤال يستلزم الايضاح والاشارة
وهذا ايضا عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو ايضا كذلك لاصلا لعدم العلم فان علوم المعصومين ايضا
وكل فائدة مسبوقة بالعدم الازلي يقين ولا يجوز نقض اليقين الا يقين مثله للاستصحاب ودلالة الاجتناب
الصحيحة وما بين ان شوب علم بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو ما نقض قولنا لا يفتاوت من العلم بحاصل
فتبوت بعض العلوم لم يقين ان يفتاوت عدم شوب العلم لم شوب يقين فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام
فهو كلام ظاهر في ملازمة اليقين والشك بالنسبة لكل واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضية المتضمنة
عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم لا يحصل اليقين بحصوله وما يقاوم القضية الجزئية متبينة الحصول
وان هذا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق انما هو بالشك الحاصل من يقين اخر ولا
يظن ان راجع هذا الشك في التمام اوار في فهمه لا في نقض اليقين بالشك فهو ايضا في غاية الوهن اما اول فلان
منع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل في حصول الشك مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان
لفظ الشك واليقين عام في الحديث يشمل جميع الاقتران واما ثالثا فان كل معلول يتحتم وجوده في الخارج
بدون وجوده فان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بحصول الوهم وقد يحصل بسبب
ارضية وعلى المتقدمين انما استندت عن شوب يقين فان شوب على ذلك لا يكون واما الرابع فيكون لا يخفى نعم يمكن
كلام القائل بان من الاستدلال انما هو معلوم لهم جزئيا ومنها ما هو غير معلوم وهذا خلافا لعدم العلم بكون ذلك

من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بغيره من غير المعلوم من اجز الاستصحاب عدم العلم وقبر ان ذلك ما تبين اذا علمنا
بان فيما لا يعلم حاله من الاشياء من جهة العلوية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه من ادلا العلم نحن
في ذمة ما لا يعلم حاله من الاشياء الان ما يعقل المعصوم ^{ان} واما الثاني وهو السؤال عما لم يقع به من اجز الحكم
العموم ان لم يكن له اثر في ظاهره ينعين البراحتمال ان يكون المقام مقتضيا للايهام فلعل السؤال ان الحكم بالنسبة
بعض الاحوال وركز بياننا في وقت الحاجة مع انه خلاف الاصل لا يلتفت اليه شرح الظهور في العموم ضد العلم
يكون المقام مقتضيا للايهام يكفي في الحمل على العموم واما الثاني فهو انه افضل فعل المعصوم ^{ان} سواء علم به
الفعل كما ارادوا الا نحن مسلم بشا عده وبعين اوله يعلم كما لو احتد المال من زيادة ولم يعلم وجهه فلا يجوز
الان يثبت بديلا من خارج او نقل حكمه في مادة مخصوصه مع احتمال وقوعه على كفتين مختلفتين ^{ان}
لحكم من دون سب و سؤال وما يفرقون لها قضاء بالاحوال وانه لا عموم فيها فانها محتملة لاقتضا في المادة
فصيرت غير ما جعل الحكم فلا يصح الاستدلال واما القدي في مثل قوله في جواب الاعراب كقولهم حيث سئله عن واقعته
في نهاية رمضان من من جزمهم العلة كما اشرنا في باب المفهوم في شرحه في باب الياس ولهذا ذكر للفائدة في مثالين الاول
ان امره سئله عن الحج عن امهات بعدة و من انفعال نعم ولم يستفصل هل او سئله اول والثانية حديث ابى بكر
لما ركب وشوا الى الصنف حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وسلم زادك الله حرصا ولا تفرغ فلا يجوز الاستدلال
بها على جواز الشيء وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون معنى ابى بكر فلا يقدرا المتقين بالمرجع الكفر عا
وقفت الامم في ذلك لا يحتمل ان واقع خطب المشركين في مثل قوله ان النبي صلى الله عليه وسلم سئله عن ذلك لا يفرغ
ناشر عن زين الخطاب بل يظهر من بعضهم انه اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم
والقول بالخروج هو الاول لنا ان نظار لعدم دفع عقدا وشرعا و قول الاشعره يجوز مكافرة ناشية عن
تقديم الكلام التقسي وجعل التكليف من جهة وقبره ان الكلام التقسي عن معقول ان التكليف طلب ^{ان}
شي لا يتحقق الا بتحقق التمسين والمفروض انعدام المطلوب فينتفي عن الطلب بانقضاء التمسين فينتفي التمسين
جزئه والقول بخبره التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا يدفع التوام حذر التكليف تنق الكلي في الاول بانقضاء
جزئه فيكون الكلام تاما وايضا جواز التكليف شرطيا فهم فاذا ريجر تكليف الغافل والنائم والساهي بل يصير
المحبون فالعدم اول بالعدم وكل ذلك عند الفنايين بحسين العقل وتبسيح واضح وايضا المفروض كون تلك الانقضاء
موضوعة للحاضر بحكم نقل الواضع والبناء و صفة سلة الخطاب على مخاطبة العدم والمفروض من الوجوه بالعدم فلا
ارادة الحقيقة ولا يجوز العدد عند الامع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه او لا على ثبوت الفرية تانيا اما
الاول فهم لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المععدم فان قلت ان الطلب من المععدم قبح اذا كان على سبيل
التحقيق المجز لا يجوز الطلب عن على سبيل التعليل قلت اول ان الطلب التعليل ايضا لا يحصل في المعدم
لاقتضا الطلب مطلوب با من وجوده وان حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدمين يصيرون
بذلك حين وجودهم وبلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بان بان المطلوب في وجوده وان ذلك من قبيل انت في

وربما يتقصد

وزيد تفعلان كذا وثانيا على تسليم جواز ذلك وان المراد من الجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصير
 مكلفين وامرهم بتقليبهم ذلك اياهم نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اراد التغليب
 وهو كازى وان اراد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه سابقا وما
 بين في دفع ذلك من ان جميع الخطابات معلقة على شرط التكليف وهو مختلف بالنسبة الى احوال المكلفين فمن حيث
 له يدخل تحته وهذا امر عام لا يقد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعينين الحقيقي والمجازي فغير التحسين ان
 الخطابات المشروطة لا تتعلق بغايات الشرط قطعا كما حققناه سابقا والتعلق لا يصح من العالم بالعواقب
 فديتنا في مباحث الارامعنى الوجوب المشروط فلا يفيدنا الخطابات المطلقة لا تتعلق بالواحد والآخر من
 التعلق بالشرط هو اعلام الحال وان انفاذا للشرط اذا صار واحدا فيعلق به الحكم وقد بينا سابقا ان الاصل في
 الوجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرط الثابتة سواء كان
 ذكر الشرط الاصل الخطاب وثبت من دليل خارج فثبت لزوم ازالة المعينين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتأخر
 منها على ما ذكرنا من ان الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقاييس ولما الثاني فغدوم لان المفروض انما
 الدليل عليه والاشارة في اصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى كافة لا يثبت الخطاب كما لا يخفى وما ذكرنا
 بظان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتب والمراسلة الى الثاني في الخطاب
 في الكتاب المن يصل اليه بعد سنه واذا ينفك الجوز للعالم بالعواقب مخاطبين من سيوجد ولو بعد مدة فهذا الكتاب
 لا وجه له لان الكلام في المكاتب والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لانها لا توضح الا الى الوجود والفهم اذ اراد منه
 الطلب الحقيقي والا فكون المراد من المكاتب ايضا هو العمل على ما يمتثل من الاحكام من باب الوصية لا التكليف والتفاه
 مع ان احتمال ذلك لا يخفى فلا بد للمدعي ان يثبت ذلك فان قلت فان امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فالذي
 يثبت التكليف المعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون مخاطبين
 بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفاءه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق
 الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى اعمام الاجماع على الاشارة
 فالحاصل اننا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا بل نقول باشارة الحكم معهم في الحكم
 بدليل اخر من الاجماع والضرورة والاحتمال والوارد في ذلك المدعى فيها التوازن من غير واحد فان قلت لو
 يجوز شمول المعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين بان المعدومين مكلفون بذلك بقية اشارة الحكم في التكليف
 الثابت بالاجماع والضرورة او قلنا بعدم شمول اصلا وقلنا بالاشارة من دليل اخر مثل الاجماع والاحتمال
 الواردة في ذلك فاي ثمرة للتراع بين القول بكون حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب المفقود من الموجود
 المعدوم او عدم الشمول اصلا وثبوت الاشارة من الخارج قلت بظن ثمرة في فهم الخطاب فان كانت
 بما لظاهر واردة غير بدون فغير فصح فان قلنا بتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم من ان يبينوا
 الخطاب على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح من الخطاب بل لا يجوز لهم ذلك بخلاف الواجب

الخطاب بالخاصين فيجب على المأخوذ الترخي والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة ادراكهم ولو بصيغة الظن
الاجتهادية ومنها الصلح عدم النقل واصلاح عدم التقيد والتحريف وعدم التزنية الحالية الدائرة على خلاف الظن وانما التي
وربما يذكر هنا في اخرى وهو ان شرط اشترائه الغائبين للمأخوذ من في الشرايع والاحكام مع قطع النظر عن الورود
الجمع وان يكونا من صنف واحد وجوب صلوة الجمعة مثلاً على المأخوذ من مع كونهم يصلون خلف النبي ص أو نائبه الحاكم
لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لا خلافاً في الصنف من حيث انهم مدكون للسلطان العادل او
نائبه بخلاف الغائبين فعلى الاول يشترط الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على قول شرط حضور الاما
او نائبه بخلاف الراخضين بالمأخوذ من لانهم واحدون للسلطان العادل او نائبه فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين
الفاقدين لا خلافاً في الصنف وان شجرة بما فيها اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحد قلم ولا يحيط بيانه رفق
واحتمال مدخلية كونهم في عصر النجوم او انهم كان صلواتهم خافتة وامثال ذلك في الاحكام الشرعية ومضمون التقاد
بذلك وعدم الحكم باشترائه الغائبين معهم من جهة هذه الخاتمة والتقاروت مما يهدم اساس الشرع والاحكام
واساسها لا يخفى ومضمية حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول بما هو من دليل خارج من اجاع او غيره
مع قول او ورود على القول باشترائه السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل على ابطال الاشتراط ان
عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مخصصاً بالمأخوذ من وورود الاية بمورد الغالب هو حصول الشرط
يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب مخصصاً للغائبين لزم الاستدلال
باطلاق الاية في دفع الاشتراط لزم القبيح بآراء المطلق واردة المشروط والحاصل ان القول بان الاجتماع
على الاشتراك لا يتناقض فيما التزاع لا معنى له الا لزم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعارضة
الفرعيين فيها والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستأنم لبيان ان وجوده هو ما به الاشتراك فيها
لا يمكن تفسيره بان المراد الفرعيين مشترك كان التزاع فيه فيكون لكل ما يقع فيه التزاع صنفاً مستقداً
ما وقع فيه التزاع مختلفاً فتحقق المقام المستقار من الادلة هو ثبوت الاشتراك مع لزوم ادعاء الاجماع
في كل واقعة واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واحد الشرط ومقتد بالنسبة الى الفاعل ولا مدنية
في ذلك لان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصلح الواجب بالنسبة اليه كما لو وجد الواحد في
زمان الحضور وقد يحصل الشرط بنفس زمان الحضور فظن ان التقادرت انما كان من جهة زمان الحضور ان ذلك الصا
سبباً لاختلاف الصنف فلو زعم في زمان النسخ اسر جماعة من المسلمين بغتة في ايدي الكفار وادهاهم الى بلاد
من دون بخصنة اباهم في صلوة الجمعة فلا يربط عليهم صلوة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض طوب
صاحب التماسه اليوم او نائبه الخاص فلا يربط عليهم على من ادركه اقامة الصلوة فالالكلام الى ان القادرات
لعدم الاشتراك وحدان الشرط وقد انه لا الغيبة والحضور من حيث هو لا شرط الاية في قولنا يشترط
للمعديين وعدمه فالكلام انما هو في اثبات الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية كونهم مدكون خلف النبي
ومصلين خلفه مثلاً للشرط كما نرى اذا ما لاذ ذلك مما لا يخص ولم يفعل احد ذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم

الشر

الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مع معنى الواجب بطلان مع وجود الشرط مع ومشرط مع فقد
 مطر ولكن النزاع في ثبوت الشرط فإما استدلالنا في الشرط على الميثب بالطلاق الأير فيمكنح الزب ان الخطاب مخصوص
 بالخاصين بنحو الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لانه لو كانهم واجدين للشرطين الخطاب ونحو فاقدر ذلك فلا يجي
 علينا ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضاً لكان واجبا مطر لفتح الخطاب عن الحكيم بما لظاهره واردة خلافه فاستدل
 بالطلاق الاير يدين في الاشتراط مطر والجب بان الخطاب مخصوص بالخاصين يريد دفع ذلك لانه ذلك على اذعاه الا
 اثبات الاشتراط من كون ذلك خطبا بالخاصين وهم صنف مخالف للغائبين فلا بد للاستدلال بالاشتراط التمسك
 بدليل اخر فاذا عورض ذلك للتدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها الى الغائبين فرجع الثمرة
 الى فرع من فروع الثمرة الأولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين فيجب ان يعاود على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الا
 كالحاضرين بخلافه فالو لو كان كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد اشتراط اتحاد الصنف بعدم كونه
 مما وقع النزاع في وقوع الاجماع على عدم الاتحاد انه لا يقع ان تصلوة الجمعة مثلا ولجبة على المشاهدين لانهم كما
 يصلون مع السجود لهم وعلى كل من هو مسلم في وجود المنصوبين المعاديين منهم مشاركون لهم الى يوم القيمة ^{لقد}
 المسلم من الاجماع هو ذلك واما المعدومون العاقدون لذلك فلا يجمع على مشاركتهم في غير القول بشمول الخطاب
 للمعدومين فعلى القول بربطت الوجوب عليهم ايضاً من غير تقييد بوجود المنصوب لاطلاق الاية ويرد عليه ان العيا
 في المشاركة اذا كان هو الاجماع فلا يربط بائنا بعد المسلم الثابت للمشاهدين من وجوب الصلوة هو ما داموا واحداً
 للصلوة وتختلف النبي صها ومن ينسبه فاذا افقد هؤلاء المشاهدين ذلك المنصب عسب انهم او ممنوعينهم عن ذلك
 بمثل فوت النبي ص وغير ذلك فلا يربط بائنا لاجماع على مشاركتهم مع المدركين فم مشاركون للعاقدين من العاق
 فاذا انزل القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على العاقدين منهم ايضاً لاجل العموم فلا بد ان يثبت القول
 باختصاص الخطاب للموجودين وجوباً على العاقدين منهم لاجل العموم هذا من ثمرات الاطلاق والتقييد للعموم
 التخصيص في الخطاب لامن ثمرات التعاقب الغائبين والخاصين ومع حصول الشك في عموم العاقدين على القول
 باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عموم العاقدين على القول بشموله للمعدومين ايضاً ولو فرض ذلك ^{في ذلك}
 وتفرقة لفهم الخطاب للخاصين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفنا ذلك على تقدير صحة رجوع ^{الثرمة}
 الاصل فثمره نفي اشتراط اذن المعصوم انما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقاً بالمعدوم
 يعني ان العموم لما كان غير مقيد بوجوب اذن وهو شامل للعاقدين والواحد فينفي اشتراط الاذن لان الخطاب
 لما كان للمعدومين قاطبة فانتهى اشتراط الاذن ودعوى كونها ما وبين معنى ان كل معدوم فهو قاطبة وكل جوف
 هو واحد مع بطلانه في نفسه ومغايرتها في المضمون باختلاف الاحكام بالعنوانات وان تضاد وقت مضارقتها
 قد عرفت فيه الخلف وعدم الاستلزام فان قلت على القول باختصاص الخطاب للموجودين خرج العاقدون منهم
 بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج العاقدون منهم ايضاً بالدليل فان الدليل اذا كان هو فقد ان الشرط
 فما مشترك كان فيه وان كان شئ اخر فلا بد من بيانه لا ين ان التخصيص الاول من جهة والثاني لكون الباقي اقل

تفسير

في ذلك
 هذه الثمرة من
 ان بين الموجود
 لما كان
 واحد من الصلوة
 حلف النبي ص فانهم من العاقدين
 والخطاب انما هو لاجل العموم
 بكلام المعدومين فانهم من العاقدين
 وتوقف التعميم على قطع النزاع عنه
 فوجه رجوعه الى الثمرة الأولى
 لا يحتاج الى البيان اذ الخطاب
 المستثنى من العاقدين
 وان كان
 حال الرجوع وان كان
 ليس شرطاً
 حلال
 على من يظن
 انكاره بالطلاق
 سكاره
 سنة

بعد

لان المفروض عدم اختصاص الخطاب بالعدو ومن مع ملائحة الموجودين والعدو من معاوضف المعدوم حتى جنب
الموجود يندفع هذه الخرازة اصح الخالفان رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة
الابتكالية الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد من الصحابة الى الان من دون
تكثير وذلك اجماع منهم والجواب في الاول منع المقدمة الثانية ان اريد بتكليفه على سبيل المشافهة وعدم لزوم
الخطاب لو اريد ما يتم ايضا الموجودين باخبار المعدومين بثبوت التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على
الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع ان احتجاج
عليهم من جهة ان الخطاب يتوجه اليهم بل اثبات اصل الحكم فيما جعل اصل الحكم واختلف فيه بعد ثبوت اصل الحكم في
معتبره بنبوته لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام والاجماع والضرورة ونظيره ذلك في الفقهاء
غاية الكثرة الاتري ان التخاصين في افعال الماء القليل بملء الفجاسات وعدم اذ او واحد مما على الاخر بربوة
تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطى العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوسى
به للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تجسس القرية بموت الجز فيها لحمه لا يرد احدهما على الاخر بان ذلك
في مورد خاص لا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي وعدم الشرب وكان لا يشمل الجز غيرهما من النجاسات
ولا القرية غيرهما من المياه القليلة بل منع احدهما دليل الاخر انما هو من جهة القمع في التسد والذلة والاول
او غير ذلك وذلك لانما يلزم ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعا فالفرق من الاستدلال
اثبات نقل الحكم لا عمومته وشموله وجانها مثل في هذه الظاهر يندفع استبعاد بعض المشافهة من عدم ذكر مستند
الاشارة اليه في الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العذرة واذعان ظهور الاستدلال بحيث يعمل لكل احد من
ما يحكم المديهة فساده مع ان جماعه منهم ادعى ان الشراكة في الحكم بدية معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق
الذي لا يحجب عنه وبالحجة فثبتت من الضرورة والاجماع بل الاخبار المتواترة على ما ادعى وتواترها البضاعة
في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا وان المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرج الدلائل
بل الظاهر ان الدلائل المخرج انما هو من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وبلوغ
الحجبة على القول باشتراك حصول السلطان او نائبه لامن جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد امكن
للشرط كباثوا كالفائدين وكو فرض وحدان الغائبين له كباثوا مثل الموجودين كما اشترنا سابقا وقد نص بذلك
مولانا الصادق في رواية ابي عمير والزيد في الجهاد لان حكم الله في الاولين والآخرين وقرايض عليهم سواء
الامن على او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع حوادث شركاء والغايبين عليهم واحدة يسئل الاخر
عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الاولون الحديث وما يوضح ما ذكرنا ان العلماء لا يستدلون في جميع الاعصار
بالخطابات المفردة انهم مثل اصله واصلها بخلافه في عدم شمولها فانما هو اثبات بنفس الحكم
واحتجاج بعضهم بالروايات الواردة في ان كثير من تلك الخطابات تركت في جملة نسا أو بعد التبرع وما ورد
في ان كثير منها وردت في الائمة مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس من دفع بيان ذلك من البطون والكلام

انما هو

اثباته في الظن مع انه تعالى قال لليهود فلم يقتلوا انبياء الله من قبله ريبك ذلك مجازا ويبدو مطلق التبليغ
 ولا يخصص التبليغ في الخطاب كما اشترنا ومن ذلك يندفع ايضا ما اخرج من ورد في الامر بقول النبي بعد قول يا
 ايها الذين امنوا ولا تبئوا من الاوثان يا رب الكذب بعد قراة فباي الاء ريبا تكذب بان مع ان لبيتك لا يدلك
 كون الخطاب معهم بل الظاهر المراد منها اظهار الايمان سبها مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا ايها الذين
 واستحبابه بعد قوله يا ايها الذين امنوا الا من فوضوا الصلوات فوضوا الحق وكلمت في الآية الثانية مع ان غير
 ما مورون بقوله النبي والمكذوبون لا يقولون ذلك وكذلك اخطا جرحه على قوله تعالى لا يذكره من يرفع ولعدم
 اختصاص الاء في الخطاب كما ذكره وكذلك يندفع ما قيل في تلك الغايب بل هو على خلاف ما مر اول وهما كالمثل
 واهية واسند الاء في تخييفه اخر لا يليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وقد تروا رب
 انه مجازا ويبدو الا بصواب بل ضرب علامة للاختلاف والاشكال كالمصنفين في كتبهم اعلم وتامل وقد تروا رب
 بالخاصين ولكن قام الكتاب المبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها الا الموجود بالخاصة
 الكتابية من انباء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والتميزان المذكورين لا يتقبل من الوجود الكلي
 الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو فادى متكلم ومن حيث انه من المقتضين بل الخطاب سمع ومخاطب
 في ان ذلك مجرود عن دليل عليه ما ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كل زمان بالنسبة الى اهله
 وكان في زمان الحضور لا يجوز مخاطبة تلك الالفاظ مع المعدومين لانقاء احد المتبئين فكذلك في الاء
 المشارة لا يتحقق مخاطبة عن الله تعالى لفظا واما معناه مجبلا زمانا واول الاء هو علم سبق الاء بكنه نفس
 الحكم وهو مسلم قوله في حيث هو فارستكم فمستكم لانه حال الخطاب المتقدم لانه مخاطب بكنه والطاء
 تنبيهك ان الاء قبل بقوله الخطاب المذكورين للمكلفين لا يجوز ان يكونا معا في مجلس الاء ولا
 الخطاب عن الله تعالى ولا يتفاوتان في الاء ولا يمكنه من بعضهم عدم الثبوت لعلنا نأخذ في تفاوت الاء والخاصين
 والغائبين وكيفيته فم الخطاب فان قوله رقم واذا فرغ من القران فاستمعوا له وانصتوا لئلا تنسوا في الاخبار الصحيحة
 بالقران فظن الامام فاعلم في مجلس الاء كان فرعية لارادة ذلك كانت خافية عن الغائبين مخاطبة بهذا
 مع اعادة الخاص فبمع فلا بد من القول بغير تكريم معهم بليل اخر مثل الاجماع وغيره وليس بعيدا على اي تقدير
 فيخص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف بعد من الخطاب وان كان موجودا ويظهر الوجه مما تقدم
 الشان في الصنيع المفرد مثل الصلوات والاعمال ذلك لا يشمل بصيغتها غير مخاطب بها وانما المشاركة
 بالدليل الخارج وهو الاجماع على الاشتراك وكما خطاب الرجل لا يشمل المرأة والعكس ولكن الاجماع على الاء
 اثبت الاشتراك في غير ما يخص احد ما يقيت كما احكام الجبض والقاسر ونحوها بالمرأة واحكام غيرية الخشف
 وما يتعلق بالخصيان ونحوها بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فليس بان الاصل في الاشتراك الا ما اخرج
 الدليل وقيل بالعكس والاول اظهر فثبتت الجهر في الصلوة الجهرية انما ثبتت لخصاصة الرجل بسبب الدليل
 استحباب وضع اليدين على الفخذين في الركعتين طال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار

والادوات فاشارة دعوى ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبت الاجماع دون شرط القنود لا يثبت ان الاجماع لا يقبل
التخصيص كونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشارة
الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح بعضهم ومنهم المحقق الخواص ان في شرح من يبالي ان في بحث
بجاسة المحرم المحقق لا رد يبالي في اوائل كتاب المحرم ومن شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باجدا الفريدين
من الرجال والنساء مثل فيك القطن مختصة بها ومثل لفظ الناس وذرية ادم ايها ومثل المؤمنات والمسلمات
يختص بها وامثال المؤمنين والمؤمنات فغير خلاف والاطراف الاختصاص من قول الغرض ونه العرف والجمع الحصر بالاستعمال
فيها كالتقنين والبطون انكم لبعض عدد ونحو ذلك وقيل الاستعمال من الحقيقة والتعليق مجاز ويؤيد ما ية
المجاز وغيرها وما ذكرنا في ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بالانبياء والمرسلين وغيره الا يتم غيره المقصد
المفك الثاني في بيان بعض التخصيص هو قصر العار على بعض ايتنا والله قد يطلق على غيره كالتقنين
حقيقة كذلك كالمجموع المعهود ومن ذلك تخصيص عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائها والتخصيص قد يكون بالتفصيل
وهو الاستقلال بنفسه بل يحتاج الى انضمام العرف كما الاستثناء المتصل الشرط والغاية والصفة وبدل البعض
بالمقتضى وهو ما يستقل بنفسه وهو ما عطف كقولنا كل شيء والمراد غير فانه في افعال الصلوات واما القولي كقول
خالق كرماني الا من جمع يقرب من مذكوره العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من
العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهرا بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك اكرم اهل مصر
الازيدا وعموما وقيل لا بد في ذلك من بقاء جميع غير محصور وفيه جماعة الى جواز حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى ثلثه
وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثه وفي غير ما يجوز الى الواحد وقيل ان التخصيص ان كان بالاشارة
او بدلا البعض جاز الى الواحد نحو قوله على عشرة الا تسعة واثني عشر احدها وان كان متصل غيرهما كما في
والصفة والغاية او كان منفصلا في محصور فليس يجوز التخصيص الى الاثنين مثل اكرم مني فيم الطوال وان
كانوا طولا الا الى ان ينفصروا وقت كل زنديق وهم ثلثة واعلمناظر الى صدق تلك العبارات مع الثلثة
واكثرها اثنان وهذا من الشواهد على ان العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشترنا وان كان التخصيص
بمنفصل في عدد غير محصور او في عدد محصور كثير فقول اكثر والاثر عندهم قول اكثر لما تقدم من ان
المفاتيح والمجازات شخصية كانت او نوعية يتوقف على التوقف ولا يشهد جواز الاستعمال الى الواحد من
اللفظ وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والعدد المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التثنية في مراتب
القريب وهو سهل اذ في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعام النظر كما في الالفاظ الحقة الفردية في
العام والاوزام الغير البينة للزوم فمما تخرج جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما تخرج عدمه فلا وما ورد في ترجيح
الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في الجواز بوجوب العموم في الجواز غفلة عما
حقيقته في اوائل الكتاب في اوائل الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة اطرافه غير معلوم بالنسبة الى جميع

الاصناف

الاخصاف وفي جميع انواع العلايق وسبطل ما استدلل به المجوزون واخرج الاكثر من على ذلك لفتح قول الفاضل
اقلت كل مائة في النسان وفيه الاف وفداكل واحدة او ثلثا ولعل مرادهم استقبال اهل اللسان واستنكار
ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثل عن العرب لا محض الغراب والمنافرة الموحين من لفظ الفصل اذ عده
الفصاحة لا يسئل من عدم الجواز الا ان يراد استقباله في كلام الحكمين سيما الحكم على الاطلاق الذي هو موضوع
علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت في الجواز لغة والقطع بعدم في كلام الحكم ايضا مطع غير واضح والمقام قد يقضي لك
اخرج مجوزه الى الواحد بما هو الاول ان استعمل العام في الاستغناء عن محله على التحقيق وليس بعض الافراد من القبض
الى ان ينهى الى الواحد وقد يمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر افرس الى الجميع وعمود بان الافل متيقن الارادة
مع الكل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فان متيقن المراد من الكل خاصة على ان افرسية الاكثر تقتضي ارجحية ارادة من على
ارادة الافل لا استماع ارادة الافل في اصل الاستدلال وجميع الاعراضات نظر اما في الاعراضات فان تبنا
على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لبيان اني فر من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانما
يتمشى هذه اذا عمل التخصيص في الجملة فلماذا لا يفر بين التخصيصات المختلفة امكن التمسك بامثال ما ذكره
يمكن ذلك في اثبات اصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات في ايضا مثلا اذا قيل امتوا المشركين والمفروض
المشركين مائة واحد منهم مجوسى والباقيون اهل الكتاب وقد بعد ذلك فهو عن قول المجوسى وورد منى اخر عن قول
اهل الكتاب فرضنا ان اوى الخاصين من حيث القوة فنلاحظ الافرسية الى الجميع فلا بد ان يبنى على النهى الاول
ومن يلاحظ يتيقن الارادة فلا بد ان يبنى على الثاني ولكنك خبير بان لا معنى لادخول الافل في الاكثر فان الحجر
ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقولوا المشركين لا بعضهم ولكن
لا ثمرة فيه لسقوط العام عن المحبة بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اردت من بعضهم التكرة المطلقة الموكول
تعيينها الى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا ينفذ قاعدة كلية تنفع للاصول في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر
فيما نحن بصده فالتحقيق ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستغناء جوازها كما بينت والاراد بلفظ الاول
في كلام المستدل وفي جوابها هو المنحى ولكن المحصول مقابل المنع مثل قوله نعم واولوا الارحام بعضهم على بعض الا ان
كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب فيها بل من هذه الاجوزة والاعراضات فحاصل مراد
ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في المخصوص والعوم والمخصوص وهو في الكل موجودا الوجه لتخصيص بعض الافراد
بالجواز دون بعض وليس مراده بيان في المزمع بعد قبول الجواز في جواب ما ذكره وما صل جوابا ان الذي ثبت عن استغناء
كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو لاستعمال في الجميع القريب بالمدلول لا مطلقا
والخصوصية في اولى الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو علاقة الكل والجزء وتسمى اللفظ الموضوع للكل
الجزء غير مشروط بشئ كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينفع بانتقائه الكل وهو مساو في الجميع فبقية ان افراد العام
ليس اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء انما يثبت
الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك

الكلام لا يخرج في مثل العشرة ايضاً راساً فضلاً عن ضرورة ابقاء الواحد وافتقار الفصحى على ان من قال له عشرة
الادوية يلزمه واحد كما يدعى صحة هذا الاطلاق كما سيجي وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيرابط لا يلزم ان يكون
بسبب علاقة الجزئية فان الحثيات بعينها والمعتبر هو علاقة العموم والحضور وان لم يكن من باب المصطلح
المشهور وان كان يرجع اليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو ميمه مثل الدرهم والدينار فيصير من باب الجمع
المعهور وكان المعنى على دراهم عددها عشرة وكنا الكلام في الاعداد التي ميزها في صورة المفرد فان معناها
جمع ومما ذكرنا ظهر ايضاً ان العلاقة تكثرت من باب استعمال الكل في الجزئي ايضاً وانما هو في العام والخاص المنطقيين
ثم نزل المصطلح اجاب عن كراهة الدليل بان العلاقة في ذلك الجازمانا هو انما كانت بتعدد تخويل الجزئية في أفراد العام
انما تتحقق في كثرة تغريب من مداول العام وهذا وجه الاختصاص وفيه منع كراهة لعلاقة انما هو العموم والخصوص كون
ذلك من جملة العلائق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصدح به في كلام اهل الأصول والبيان والظن ان كون
علاقة التقافي وما يترتب من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدي حيث نسب كون العلائق
وعشرين ومن جملةنا العموم والخصوص المشهور والمحقق الهنائي في خصائص الزبدي حيث نسب الى القدماء
فهو ناظر الى تغيير عبارات من حيث اليجاز والاطراف بعضهم ردها الى اثنين وبعضهم الى خمسة وبعضهم الى اثنين
وكل ذلك اختلاف في اللفظ والاقوال ولاف والاصح في هذا القول ان يجمع واهية اخرى منها قوله ثم وانا الجازمان
وفيها من باب التشبيه لقصده العظيم لان باب ذكر العام واردة الخاص وكانه لاجتماع جميع صفات الجمالات
الحاصلة في كل واحد منها وصفها كما قضيته صارت من لغة العام اولاً وان العظماء ما جرت عادة منهم باثم بتكليم عنهم
وعن اتباعهم فيغلبون المشكل فصار ذلك كناية ومهملات قوله ثم الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والرأى عنهم بن مسعود باقاف المفسرين واجيب عن باقاف المفسرين اولاً وان الناس يجمع بل المعهود ثانياً
والظمان مرادهم الجمع وغير اشكال لان الناس اسم جمع والظان على الواحد على سبيل التعمير واضح وهذا
وهذا التفسير رواه أصحابنا عن ائمتهم فلا وجبر لده والصلوب في الجواب ان يوان ذلك بقوله ليس من باب التخصيص
من باب التشبيه فانما بالسفبان لما خرج الى معاد رسول الله للحرب بعد عام احد الف الله العجب عليه فاراد الرجع وكبر
ان يكون ذلك على وجه التضاو والاحجام عن الحرب يكون ذلك سبباً لجزءه اهل الاسلام فاراد تشييط رسول الله
عن الحرب على سبيل الخناع بان يجوز فيهم حتى يتقاعدوا فلتقي بعضهم بن مسعود واشترط لعشرة من الابن على ان يشترط
الحرب فجاء نعم وقال لهم ان الناس قد جمعوا لكم فآخسواهم ووجه التشبيه انما اجز عن لسان الناس يعني بسفبان
جيشه وتكلم عن مقتضى تصدقهم وكان ذلك رساله عنهم وكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا مجاز شائع في المحاور
وفي تاريخ المغرب باللام ايام الى المباغرة في الاتحاد ومنها انتم علم بالصبر وروية من اللغة نسخة قولنا اكلت الخبز وشرب
الماء ويزاد براف القليل مما يتا وللماء والخبز وفيه انا قد حققنا في اول الباب ان اللفظ المحلي باللام حصفاً
في الخبز ومجاز في غيره والفريضة فانها على ارادة المفرد المعين عند المتكلم المطابق للعموم الذي وهو نظير
قولنا جاء رجل بالامر عندى لامن قبل جئني رجل فكانت الامثلة فديت بانها فكذا ذلك المعنى الذي

ع
جني والامر
رواه في نسخة
كان في نسخة
والامر اشرك في نسخة
والكون واولا في نسخة
والامام الرازي في نسخة
القصة وعلم وتنتهي في نسخة
بسم الله ووجه اشراك في نسخة
وكون والمجاز في نسخة
للجماع والمجاز في نسخة
تفسير يتفق في نسخة
عنه
رواه في نسخة
المشهور في نسخة
بسم الله

الناوذة

فأجرح ما حققناك في أوائل الكتاب بمقتضى وإلى ما ذكرنا في نظر كلام المحقق الطوسي قدس سره القدوس في بيان علم
اجتناب مدد الدلالة التي لا يقدح في جديتها ولا يباس ان تشير اليه وان كان خروجا عن مقتضى البحث فاعلم ان الاعتدال
الحكي قدس سره في شرح منطق الخجيري بعد ما اورد الاشكال المشهور على جدو الدلالة بقوله واعلم ان اللفظ
يكون مشتركا بين المعنى جزئيا وبينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من مجتمعين باعتبار
دلالة من حيث الوضع يكون مطابقة باعتبار دلالة عليه من حيث دعول في المسمى يكون تفتتا وكذا في الالات
فكان الواجب عليه في المصنفان يفيد في الدلالة الثالث بقوله من حيث هو كمال والاختلاف الترتيب قال وقد
اوردت عليه قدس سره في هذه الاشكال بحجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والتفكير
واللفظ حين يراد منه معناه المطابق لارادته معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل
ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت متعلقة بآرادة اللانظر ارادة حيازة
على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق وارتد به معنى وفهم من ذلك المعنى هو اللفظ والافلا فالاشتراك اذا اطلق وارتد
بمعنى المعنيين لارادته بالمعنى الاخر ولو ارتد ايضا لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا
يراد بالاشتراك الا احد المعنيين فاللفظ انما لا يدل على معنى واحد يمكن المعنى ان كان تمام الموضوع له فقط
وان كان جزؤه فقط فالالاتر ام وتوضيح ما ان التكلم بالالفاظ الموضوع له ان كان مقتضاه ان تكون صان
على طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ارادة الواضع على حسب ارادته ومن المحقق ان وضع المشترك لكل واحد
من معانيه مستقل عن معلقته قبل الى معناه الاخر فلم يحصل التخصيص من الواضع الا في استعماله في حال الاتقار ولم يجر
مادة بنوهم استعمال المشترك في معنيين بخلافه صدق الدلالة المطابقة والتضمينية وثلاثا فانما يستعمل
اللفظ في الكل وفي الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد من الالاتر ام ويكون الجزء ايضا معنى
له لا يستلزم جواز ارادته من حيث يدل عليه لانه فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى الاخر الذي هو الجزء ولما
يجوز تصور مع فلا يستلزم كون مدلوله بالفعل على ما قلنا الكون ذلك خلاف مقتضى الوضع ومع فلا يراد من اللفظ
الامعنى واحد فان اعتبره ولا لانه على ذلك المعنى بماهية فطابقة وان اعتبره لا لانه على جزئه من مجتمعين في ضمن
الكل فتضمن وان اعتبره لا لانه على لازم لان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى على ذلك اللازم فهو الترتام
ولا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ في الجزء خارجا كما
بنوهم وكل في الاتر ام واما استعماله في الجزء منفردا اذا وضع له بوضع علمية فهو مطابقة جزئيا مع ما علم من الترتام
فاللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمينية والالاتر ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن
تصادف الدلالة التضمينية الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة
وضعه له على حدة واستعماله في ذلك الدلالة التضمينية لا تتفك من المطابقة التي هي في حقه وهو
معنى المشترك ولا يجوز مع ارادته ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستعمل في ظاهره ان لا
ينفصل كل واحد من التضمن والاتر ام بالآخر بان يكون جزءا من المعنيين لازما للآخر وبالعكس فانما يرد

كلمة

كل سماعي الاخر يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقتين فلنقتصر الكلام ليتضح المراد فقولا ان المعنى يتلوه
ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالة الجزئية مقتضاة لصحة صيدف عليها التهاد لا لـ
اللفظ على تمامها وضع فيقتضى باعتماد المطابقة واذا اطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقة ويصدق عليها
استنادا لدلالة اللفظ على جزءها وضع لو كان الحال في الملزوم واللازم واقول انا لانتم ان دلالة اللفظ على الجزء
في ضمن الكل وتبعية كما هو معنى دلالة التضمن بصيدف عليها استنادا لدلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك
للموضع لم يوضع لغيره لان الدلالة على تمام الموضوع لانها هو تمام جواز الارادة الجارية على قانون الوضع وقد
ان المشتراذ الريد من احد معانيه فلا يجوز ارادة الاخر معه مثلاً في قولنا سنان سمي بالكرم ويشتمل على
قري كثيرة احدها سمسماة بالكرم فاذا اطلق الكرم اراد منه ذلك التسمي وانما تفهم ذلك التسمية
هو التبع وفي ضمن اتمام الكل ولا يرب التحريك لا يدل على تلك التسمية الخاصة بخصوصها ولا يجوز ارادتها ايضا
فوضع هذا اللفظ بالاستقلال في نفسه لوجوب ارادة المعنيين ولر تحالف قانون الوضع لا يحتاج الوضع
فيما يخصه والقول بان تلك التسمية من حيث ان جزء واحد المعنيين المطابقتين كدلول يقتضي من حيث ان
احدهما الاخر فهو مطابق قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقة الى اخرة فلانتم صيدف ان دلالة
اللفظ على جزءها وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذا المراد بها دلالة عليه في ضمن الكل وتبعية وهو موقوف
على ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزئية وهو متوقع لما ذكرنا وما ذكرنا ايضا الكلام في الملزوم واللازم والجملة
فلزوم كون الدلالة المطابقة مطابقة لارادة اللفظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع امتناع ذلك
واحد من الدلالة الاخر وما ذكرنا نظرا ان مراد المحقق الطوسي من قوله لا يراد من معنى التضمنية
عنه لا يراد من معناه التقضي الحاصل بسبب ذلك المطابق لارادة مستقلة مطابقة اخرى بالنظر الى وضعه الاخر
ومن قوله هو انما يدل على معنى واحد لا غير ان لا يدل الا على معنى مطابق واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقتين
الذي هو الكل وتبعية فهم الجزء ضمنه فلا يدل على المطابق الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال من ذلك فقد دل على
اخر ما نقله عن الشافعي في توضيحه وبما نقل فيما ذكرنا انما يظهر ان كبر من الشافعي في غفلوا عن مراده وهو
عليه ما مر ولا يراد من اللفظ الاجتماع بين الدلالة الثلاث لما ذكرنا من امتناع ان يراد بلفظ واحد
من معنى واحد ويندفع بان مراد اجتماع الدلالة الثلاث التي يتوقف على الارادة وهي الدلالة المطابقة والتضمن
والاخرام ليس من هذا القبيل وبمثل ان يراد من كون الدلالة التضمنية والاولى موقوفين على الارادة من اللفظ
يندفع بالمقابلة اذ طول الدلالة لا يتوقف عند على الارادة وبمثل ما قبل انه بعد تسليم عدم ورود ما ذكرنا لا يفيد
في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق اراد به الجزء لا يظهر انها مطابقة وتضمنية
المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بان لا يربح مطابقة كما تقدم فاما تقدم فذلك ما وصل اليه في القاصد
المراد وبعد هذا كله فالمراد انما هو كرمي والله سبحانه وتعالى اعلم بما في القلوب من الغيب اذا نظر في ذلك فلتعد الى ما
كتابه فقولا انهم قيدوا الالفاظ بالمفردة مقتضاة ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو اعادة معانيها

حصله الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا وقتله او جريتا بسبب اختلاف طوعهم ولا ينصح الخطأ فيما لو لم يكن قصد
 حتى لا يصح الاستثناء من عدم الرخصة الثالثة **الثالث** التباين في قهر الدلالة في الاستثناء من جهة كونه
 تناقضاً محسب الظاهر فيقول ان المراد بالعبارة مثلاً في قولنا له على عشرة الاثنية هو ومعناه الحقيقي ثم اخرج الثالثة
 بحرف الاستثناء ثم استدلك على الباقي بمعنى السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اخاره مرة
 واكثر المتأخرين والاكثرون ومنهم الشكاكي في الفتحاح على ان المراد بالعبارة هو السبعة وهو الاستثناء في
 الجواز والقاضي ابو بكر على ان مجموع عشرة الاثنية باسم سبعة كلفظ سبعة ولو وسط الاقوال وسطها البطلان
 القولين الاخرين ولا رابع اما بطلان الاول فلا يستلزم ان لا يكون الاستثناء من المعنى ثباتاً كما هو عند
 وهو خلاف التحقيق كما ترى في قوله من قال ليس له على ثمن الا خمسة شيء لان الخمسة يخرج عن
 شيء قبل اسناد الثمن الى شيء فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات ايضا **الثاني**
 فلو اشير الى عشرة بمجتمعة شخصية وقيل هذه العبارة الاثنية من غير ان يتصور هناك اخراج الا من الحكم فان
 انه لا يخرج اشخاص المثلثة من جملة العشرة بل المراد اخرجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم
 المتعلق بالمجموع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كذا على ما اوردت من لزوم التنا
 وكيف المنصر عن ذلك على الخبر قلت فاني اظنك غافلاً عن حقيقة التخصيص وملتبأ عليك امره بالبداهة ان
 اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما الرواه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المنكلم بعنوان
 الجرم وهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كالوسم المنكلم وتقل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم
 على المخرج من ارجل يكونه داخل ارجل المجموع ثم علم فخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله
 واما تأثر في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزواً فان قلت فعمل
 فيكون الهيئة الاستثنائية استغارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازاً وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء
 ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت من الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون
 المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتاً في نفس الامر فلا تناقض ايضاً وهو المراد في التخصيص
 بيان ان القائل بسند الحكم او الالباب في بؤرته يملقظ الاسناد الى الكل لكنه ثم محي بل فقد ادى الى الاخراج القريبة
 على ارادة الباقي ويظهر بذلك ان ارادة ابر الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رايت
 اسداً ويرى فلان يباح في ان المراد بالادعية فيه هو الرجل الجماع ويرى للعدول عما هو ظاهر المراد من
 الاسد لا يمكن فيه ارادة الحيوان المفترس الاعلى جعل الاستغارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب الشكاكي
 بجعل الاسد مثلاً للاسد الاعلى مع انما في مجاز ايضاً كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جرمياً
 كما لا يخفى ولما التكت القائل اشترنا اليها فهو ان المنكلم اذا اراد التبيين الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم
 بقداً اسماً الباقي وهو معتد غالباً او معتد فلا بد ان يجعل مقامه شيئاً يمكن به عن ذلك فيطلق عليه
 نفس العام مجازاً مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء او ما يجري مجراه من الخصصات المتصلة او بانى باسم اخر

للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم الذي ذكر العام وفي غيره الاخر ايضا لا بد
 يكون ليكثر كما في قوله ولشقيهم الف سنة الا تخين فاما مع التمكن عن قوله اشعاعه وخمين عامما وهو ان
 الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمعانم مقام بيان طول المكث والحاصل ان مقتضى ارادة التخصيص للذي في كلام الله
 واو الياء الذي هو محط نظر الاصول هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تأديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخر
 بلا نظر ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث قال ذلك
 ان قريدا يخرج عن النسبة الى المقعد بان تربيع المقعد ونسب الشيء اليه قائل بالاشتقاق اخرجه عن النسبة
 ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة اعادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لخرج
 شيئا ثم تقيدا للاعتقاد فان اراد به ما ذكرنا فهو والا فلا تركب في النسبة الاستفادة من الكلام ليقول ويجعل
 بعضها مغلقا للاخراج وبعضها مغلقا للاعتقاد مع انه لا يتأتى حرج على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي
 اشباها وبالعكس كما لا يخفى على المشاغل ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايراد التي وردت في المذهب المختار
 من لزوم الاستثناء المستغنى في قولك اشترت التجارية الاضغفة الواردة بالجارية نصف كلها التسلسل
 لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالانصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه
 الثمن وهلم جرا ومن ان صفة نصفها عايدة الى الجارية بكما لها قطعاً وان المراد بالانصف كلها فيكون المراد
 من الجارية كلها الاضغفة وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو الغريبة نصفها الا المراد
 بالجارية وحدها وبعدم لحظة الانضمام فلا يبقى استثناء اخر يلزم المحذور واما الرجوع الصميم الى كل الجارية
 تجوابه ان الاخراج اذا كان من ظاهر المراد لا ينقل الامر على ما حققناه فالصميم ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ
 على سبيل الاستخدام ويظهر ما ذكر الجواب عن ساير الارادات التي لم تذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي
 ابطناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء او المخصص المتصل وزاد بعضهم نحو هذا القول في المخصص المتصل
 ايضا وقال انه لا يتبع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى بعضه بعبارة الخارج من سمع او عقل
 ودعوى فجرد دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل خارج محكم فان الكلام انما
 هو في تصرف المنكح بانتهل تصرف في معنى اللفظ واجال العلم به الى الخارج او تصرف في الحكم واحال الامر اليه
 ولزوم الاخر اوجبه اشرك واقول مضافا الى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم
 ذلك بطريقه الاولى ان من فاسد هذا القول لزوم اللغو في ارادة الحكم فان ارادة الاستغراق من اللفظ
 لا فائدة فيه بل هو غلط فانما تدبیرت لك في المقدمة الاولى ان الغرض من وضع اللفظ تركيب معانيها وتضمين
 التركيب والاحكام المتعلقة بغيرها تلك اللفاظ فاذا لم يرد في الكلام اسناد الى نفس مفهوم العام ولا
 اسناده الى شئ سواه كان اسنادا تاما او ناقصا فما القايل في ارادتها فان قلت فكر العام واردة معناه
 اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم اسناد الحكم الى بعضه واخراج بعضه عن نفسه قلت انما يتم هذا الوجه
 العام في الكلام موضوعا لان يحمل عليه هذان الحكمان مثل ان يقال كل انسان اما كاتب او غير كاتب وان هذا

ما خرج

مما نحن فيه وليس معنى قولنا اكرم العلاء الا زيدا العلاء يجب اخراجه زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلا
 في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محظوظ
 ارباب البلاغة في اوطاع العالين وابطها ما هم انما هو بكد تصحيح اللفظ بل جعله لشيء فصيحاً نعم ملاحظة اعتبارهم
 في البلاغة يتم في ما اخترناه كما استرنا من جعل الاسناد اولاً وسوجاً الى العام ثم نصب القرينة على خلاف للثبوت
 التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلك المرام ان علينا ما نعت وضع الواضع او رخصه في نوع المجاز الذي
 نفهم من اللفظ كون لفظ العام مورداً للاسناد ومقتضاه كون مفهومه مورداً للاسناد وليس في الكلام اسناد
 اخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصريح في لفظ العام بمؤنة قرينة المخصص والعصدي استوفنا اسماً
 جديداً في تحقيق المقام وبما خرج كلام الفوم عن ظاهره وردوا الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصلها انهما من
 احدهما عشرة ووصوته بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلت ان
 قولنا عشرة الا الثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازاً في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان قلنا ان
 الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى ان وضع له وصفاً واحداً بل على انه يعتبر عنه بلازم مركب ثم
 القول الثالث الذي هو مجازاً ابن الحارثي العلامة والثالثين اللاحقين من القولين وطريق الروي على انهم
 القائلان ان القول الثالث بيان لعاني مفردات الهيئة التركيبية قال وعلى اي حال فالمفردات مستقلة
 في معانيها الحقيقية اما الخلاف في المركب عند الجمهور مجازاً في السبعة وعند القاضى حقيقة فيروى بظهوره بان
 بما حررنا ان الجمهور لا يمترون بذلك بل يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو احد المفردات في السبعة مع ان
 قولهم بانهم يرون بالمركب العشرة الموصوفة بالاخراج المذكور من اوضاع الاستثناء والنبذ من الاخراج
 وغير ذلك ايضا واما قول القاضى يعني كون مجموع التركيب اسماً للسبعة لا بمعنى كونه موضوعاً للموضوع على حدة حتى
 عليه ان يخرج عن قانون اللفظ اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة الفاظ غير الجبرع الا انه وهو غير مضاف
 وان يلزم إعادة الضم على جزء الاسم في اشتراكه الجارية الانضمام مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التغيير عنه بلازم
 كالطائر الوارد للحقائش ومثل ذلك اربعة مائة ومثلها الثلاثة لها وصل بنت سبع واربعة وثلاث اربعة عشر
 فيرد على ايضاً مستلزم خلاف الحقيقي من كون الاستثناء من التقياس انا وبالعكس فان ذلك يتم لو كان معنى عشرة
 الاثنية الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة وتبادر منه كحرره والعصدي وهو مستلزم لان لا يكون الاستثناء
 تخصيصاً ايضاً كما لا يخفى في قول الجمهور والذي اخترناه على ارادة العشرة الموصوفة بالاخراج الثلاثة معناه كما منه
 العصدي ايضاً يستلزم وحدة الحكم فليس هناك تقييد الاثبات وان جبريان جميع ذلك يخرج عن الظاهر في
 امور اعدا العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقص والابرام على ما ذكره الفوم في هذا المقام فتسبيح للابرام
 الرباعية الاستثناء المستثنى لفظاً ايضاً سواء وسواء استثنى منها او زاد عليه في الحكم الوارد في
 المستثنى منه واستثناء الاقل من النصف صحيح ثقافاً ايضاً واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقول
 كون اقل وقيل لا يجوز الا الاقل في العدة دون غيره فيجوز اكرم بن تميم الا الجبال وان كان العام فيهم واحداً واعتبر

كلام العصب

قول القاضى

جواز المساواة لاكثر من على جواز الاكثر بل هو
 جواز المساواة بل هو في جواز المساواة

المحقق في الجواز ان لا يتبين في الكثرة الى حد يتبع استثناءها عاده مثل ان ينزل على ما نهى الاستثناء وتسعين
 ونصفا احتج الاكثرون بامور الاول قوله تعالى ان عبادي لكثير الساعين سلطان الامن ابتعد من الغاوين
 مع قوله في ذلك لا غويهم جميعين لا غاوين الا غاوين من المخلصين فان قلنا باسئله كون المستثنى اقل من المستثنى
 من يلزم ان يكون من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو صحيح فان الآية الثانية تدل على ان غير المخلصين كما علم
 ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين في الآية الاولى هم المخلصين اعداء الواسطة وما قرنا
 وحرزناه في وجه الاستدلال بطلان ما اورد عليه فلا نطيل ببياننا نعم وعلينا ان لا يدعى على جواز
 الاكثري جواز التساوي وقد يقر بالاستدلال على وجه اخر وهو ان يفتى الى الآية الاولى وما اكثر الناس ولو حسرت
 بمؤمنين بتقريبان كلمة من بيانته والغاوين المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير مؤمنين بحكم الآية
 الثانية فيكون متبعوا الغاوين اكثر الناس ودعوا بالمراد من قوله تم عبادي هم المؤمنون لكون الاضافة
 للتشريف فيكون المستثنى منقطعاً فلا يخرج سلبنا لكن لا تم الكثرة الغاوين لان من العباد الملكة والحق وكل
 الغاوين اقل من الملكة واجيب بان المنقطع مجاز ومضى امكان الجمل على الحقيقة فلا يضاف الى الجواز ولذلك جعل قول
 الفائل على الف عدم الاثر باعلى قيمة الثوب وكون الاضافة للتشريف تم وصريح المفسرون بان المراد من
 بنوادم الثاني اجماع العلماء على ان من قال له على عشرة الاستعانة بزم واحد فلو اصبحت حكوا بالقاء استثناء
 والزوم بعشرة كما في المستغفر الثالث قوله نعم في الحديث القديم كلكم جامع الامن اطعمه ووجه الاستدلال
 واضح ثم ان في شكك لا في هذا المقام بل في معنى الير فيما علم احد من الاعلام بتحقيقا في المخلص عن من واهب
 المنعام وكثير لا ينفع لما يرد من جهة على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في معنى التخصيص ذهب المحققون
 من الجمهور الى انه لا يثبت بقاء جميع بعرب من مدلول المقام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واستدلوا
 القول بوجوب بقاء الاكثر الى شاذ من العامة وجواز استثناء الاكثر الى اكثر المحققين فان كان وجه التفرقة
 الفرق بين المضل والمنفصل وان الكلام في البحث السابق كان فيما كان المخصص في منفصل وفي هذا البحث
 في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المنفصل بالمفصل ثم من الاقوال وان قلت انما منع كون
 الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث السابق اما كما ان التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول بالفرق
 المذكور ثم فيها ان جمهور الاصوليين فانوا كون الاستثناء تخصيصا الماعرف من انهم فانوا كون
 من العام هو الباقي والاستثناء فرزيره وهذا معنى التخصيص فلي هذا يلزم ان يكون مختارا الاكثرين في الاستثناء
 لزوم بقاء الاكثر وكون المخرج اقل وكيف يجمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الاكثر وكيف يجمع بين
 في المقامين وما تحقيقا بحال والذي يمتنع بالبال انهم قد غفلوا عما سوا علمه الامور انما هذه الادلة والتحقيق
 حقه في البحث السابق كما اختاره وشيدناه واما الجواب عن تلك الادلة فيوقف على تحديد مقدمته وهو انما هو
 تدبيرنا الذي ادبنا الكتابان وضع الحتمين شخصية ووضع الحجازات نوعية وترتبات ههنا ان الحقيقة
 ليرضاهن للركبات كما يرضاهن للمفردات ووضع الركبات فاطمة نوعية حقيقية كانت او مجازية والادعاء

فولدت

الذرية

التوعية انما هو للقد المستفاد من تتبع كل ائمة من الرخصة فالاستثناء مثل تركيب وضع بالوضع النوعي لا يخرج
بمعنى انه لا يتوقف على سماع كل واحد من افراد كل فريق في الحفاين المفردة والقد الذي يستفاد من الرخصة
في ذلك النوع انما هو المنع نظير ما بيناه في العلالي المجازية الا ترى انهم يحكون بان الاستثناء المنقطع مجازي
انه في المتصل حقيقة وكذلك يحكون بان الاستثناء من التقي اسبغ بعضون الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس
وهكذا ان القدر الذي يقين ثبوته من اهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن سعة وفي الجملة انما ان يكتفى في ذلك
اي اخرج يكون ام لا بد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه وانما
الرخصة فيه من جهة اهل اللغة وكما ان الحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة التلب
وامثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظائر ومجرب والاستعمال لا يثبت الحقيقة كحقيقته في محله وبيننا
ان الاستعمال اعم من الحقيقة فحجرت الاستعمال في اخرج الاكثر لا يدل على كون حقيقة في المقصود الاصل الاصل
هو ذلك لا مطلق الاستعمال فتح نقول القدر الثابت للثبوت هو ما كان المخرج اقل ويكون ما لو كان المخرج اكثر
من الباقي مما رخص فيه من الربيع عنوان اوضع الحقيقة ممنوع وعدم البشوت دليل لعدم كون الوضع نوعيا
وح فالصور المشكوكه مثل ما لو كان المخرج اكثر فيمكن كونها من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء فيه بعبارة
مشابهة او ادعاء القلة في الباقي في التحية وان كان كثيرا او نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة مع انه لا يجردان
التبادر فيها لو كان المخرج اقل وهو علامته الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف بعد ذلك مثل قول القائل له على مائة
الاستعة وتسعين متممجا ركبكا لانه اطالة مملدة بل المحاضر بل المعهم من الاستعمال ثم قد في ذلك في موضع
والتمليل بل وكذلك له على عشرة الاستعة فضلا عن قوله الاستعة ونصف ذلك وما يؤيد ما ذكرناه ان المستثنى
في معرض التبيين غالب الفكرة وان انما التبرع في الاستثناء البدائي كما هو غالب السنة العوام هو اخرج
القليل وليس ذلك الا لمطابقة لكل وضع الاستثناء ورح فقد ظهر لك مجاز الله تعالى ان التحقيق هو ما حقيقته
من لزوم بقا جمع بغير من المدلول وقلة الاكثر بر انما حصل من جهة الامثلة المذكورة فذكره في ان مجز الال
لا يدل على الحقيقة كما هو محقق الاصول والحاصل انهم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخرج الاصل ولقد
جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الاكثر كما بيناه انما فلا علينا ان نجيب عن الامثلة المزبورة التي استند
بها الاكثرون ونقول يمكن دفع الاول مع الدلالة من جهة ان ظاهر الصام قابل لاصناف كثيرة فخرج صنف منه
يكون افراده اكثر من ساير الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف السابقة اقل والمقصود هنا اخرج الصنف يعني
افراد صنف خاص من حيث انما افراد ذلك الصنف الخاص قطا لانه استثناء صنف من الاصناف الاقرون جميع
الافراد واكثرية الصنف لا تستلزم اكثرية الافراد وبالمجمل اذ الوجه الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل
للانصاف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الجينات
والاعتبارات فلو انهم اجمعوا على اقسامه والذي يؤيد ما ذكرناه ان المقصد الاصل لله تعالى لما كان
هو الهداية والرشاد فجعل الغاوب مخرجا جعل لما ليس موافقا للعرض الاصل كالفعل الذي لا يفتى به وفي

الحقيقة وكذا من افراد المجاز

بالعكس بل ذلك المعنى مما يلاحظ بالفتحة الى قابلية العام لافعلية تحقق الاصناف في فني كل واحد من الاثنين استثنائا
الاقل من الاكثر وتوضيح ما يتينا ان لو فرض انك اصفت جماعة من العلم والشعر والظرفاء وكان عدد كل
العلم والشعر ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاصناف الاظرفاء فيمكن تضييقها ذكرنا لان السبا
ح اكثر مما لو قيل جاء الاصناف الازيدا وعمرا وبكرا وخالد الى اخر المائة من الظرفاء ولقد تبيننا ودفع لنا
بان اتقانهم على التزام الواحد لا يدل على اتقانهم على صحة الاستثناء او كونه حقيقة فان قولى الاكثرين لعله سمي
على تجويزهم ذلك وبناء السابقين على ان الاضرب عبارة عما يفهم من اشتغال الذمة بعنوان التخصيصية لو
كان بلفظ غلط او لفظ مجازي ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاستعمال فلفظ قابلية اللفظ
للدلالة على المراد وان فهم المعنى عن غيره المفهوم والسبب للتشبيه بالاستثناء مع فريته واضح لا يحكم باستعمال الذمة
بالعشرة لكون اللفظ غلطاً كما ان في قولهم له على عشرة الاستعبار الرفع لا يحكم باستعمال الذمة بالعشرة ليكون
الاستثناء غلطاً بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لو تجت في قوله باول الكلام وبتركه اخره ودفع الثالث
بان المراد والله يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم سقى على صفة الجمع لو اراد الاطعام من غيره
معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة له في علمه ان ذمته هذا
فقولنا كما في موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفة فلا بد من تحريم التراجع بحسب
الاقوال عليه وذلك لان بعض الثابتين بالحقيقة يريدون كون العام مع التخصيص حقيقة في السابق وبعضهم يريدون
كون نفس العام حقيقة وهو لا يوافقوا ايضا مختلفون في التفرقة فلا بد ان يكون في قولهم التراجع ان لفظ العام في
التركيب هل استعمل في معنى مجازي ام لا فذهب الاكثر الى كون العام مجازيا في السابق وقيل حقيقة وقيل
ان كان السابق غير محصور له كثرة بعين العلم بقدرها والاتجاه وقيل حقيقة ان خصص بقدره كالمطلوب
والصفة والغايبة والاستثناء ومجازان خصص بالمستقل من عقل وسمع وظاهر هو له وانهم يريدون ان مجموع
حقيقة في ارادة السابق وهكذا اما في معناه من التفصيلين اللذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا
وقيل حقيقة ان خصص بشرط الاستثناء لاصفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اصل وانفصل وقيل
حقيقة في تناوله ومجاز في الاقتصار عليه والاول اترى بان انه لو كان حقيقة في السابق كما كان في الكل لزم
الاشراك والمفروض خلافه وقد بان ارادة الاستغراق باقته فلا يراد به السابق حتى يلزم الاشتراك على تقدير
كونه حقيقة فان المراد بقول الثابتين الاكرم بنى عليهم الطوال عند انخصم الكرم من بنى عليهم من فذلت من صفتهم انهم الطوال
سواء عم الطوال او خصص بعضهم ولذلك تقول واما الفصا ومنهم فلا تكن لهم برج الصفة التي بنى عليهم لا الى الطوال
منهم وكان معنى الكرم بنى عليهم الى الليل وان دخلوا الدار والحكم على جميعهم غابته انه ليس في جميعه لانه في الار
وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا الكرم بنى عليهم بجمال منهم الحكم على كل واحد بشرط انصافهم بالعلم وان
بان ذلك كلمة تكلفات باردة وتجتسم حل الهيئة التركيبية على خلافه وضع مع استلزامه التجوز في بعض
ايضا ليس باولى من حمل العام فقط على المعنى المجازي لا سيما الهيئة المفردة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما

الاشراك والمفروض خلافه

موضوع

موضوع لمعنى وأول معنى قولنا رابث اسدا يرمى مع قولنا رابث شجاعا مثله الى امر واحد لا يقتضوا اتحادها ولكن
نادية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في اللغاة. وأما الربط الضمير اليه ميم فجزءا يربطها من
في قولنا شيرت جاريتا لا نضمها وأما قوله الكرم في نهم الى الليل الى اخره فهو من غير اسب الكلام اذ التحسين
ليس متوجها الى نهم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكان ان دخلوا ان ليريدوا الدخاين منهم
والمثال المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا وان يجهلوا وغراية تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى
البيان وما بين ايضاً ان هذا التاميم لو كان المقطع معلماً في الباقي بعد اخراج البعض من العام فلا يلزم الاشارة
انا فكله المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفها قد ساءه في القديس الثالث سيما في المخصصات المتصلة كما نقلنا في
القول فيه عن بعضهم وما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يتا هذا التاميم لو بطل القول بكون المجموع
الحقيقية في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقية في معناها او عدم كون واحد منها حقيقية ولا مجازاً فلا يتم
القول بكون العام مجازاً في الباقي بحجة القول بكونه حقيقة في الباقي وط ان اللفظ كان متاولة الحقيقية بالانقاس
والتساؤل باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسوق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول انه ان اراد من تناول حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فلا يثبت الحقيقة المطلقة
المجوز عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المطلقة فتمنع ذلك اولاً لثبوت التخصيص او للتصنيف بالحقيقة
وهو اللفظ باعتبار تناول الجميع لا الباقي وكون الباقي داخل في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه
لئلا من حجة ان الباقي جزء للمجموع وان الدلالة الضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به على ما
البيان وجبلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية معنى وان الخاص ليس بجزء العام بل لان دلة العام على كل واحد
من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانتزاد ولا قيدا لاجتماع لا معنى له
كل فرد لا يشترط الاضتمام ولا عدم حتى يبين انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل معنى ان الوضع انما يثبت في حاله
جميع الافراد بعنوان الكل القضي الى الافراد كما حققناه في بحث استعمال المشترك في منبذ فانهم ذلك ثمة
لا ينافي احققناه سابقا من ان دلة العام على افراده دلة لثامته ومما ذكرنا ايضاً انه لا معنى للقسمة بال
اذ لم يكن العام للباقي في حال تناول الجميع بعنوان الحقيقة حتى يستحب بل لان كان تابعا للمدلول الحقيقي
وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فاما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تميز الموضوع والجزء عن الثاني
بالمعنى من السابق بلا فرعية وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما بين ان ارادة الباقي معلومة
الفرعية واما الخلل البها هو زوج غيره فبصيه ان العلم باعادة الباقي انما هو لاجل دخول تحت المراد وذلك لا
يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضيه كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم باعادة على ان ينقل الى افراده
ذلك فيما نحن فيه الا بالقرنية وهو معنى المجاز واتج من مقال بان حقيقته ان في غير مخصص ان معنى العموم حقيقة هو
اللفظ لا على غير مخصص في علمه واجيب عن كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار
مع ان الكلام في سياق العموم لا في نفس العام فكل ان كوننا فعل حقيقة في الوجوب لا يقتضيه كون مفهوم الاكرك

انا فكله المجاز فلا يتم الدليل في يظهر ضعفها قد ساءه في القديس الثالث سيما في المخصصات المتصلة كما نقلنا في القول فيه عن بعضهم وما حققناه ثم يظهر لك انه لا يمكن ان يتا هذا التاميم لو بطل القول بكون المجموع الحقيقية في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقية في معناها او عدم كون واحد منها حقيقية ولا مجازاً فلا يتم القول بكون العام مجازاً في الباقي بحجة القول بكونه حقيقة في الباقي وط ان اللفظ كان متاولة الحقيقية بالانقاس والتساؤل باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير وان الباقي يسوق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد من تناول حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فلا يثبت الحقيقة المطلقة المجوز عنها وان اراد تناولها بعنوان الحقيقة المطلقة فتمنع ذلك اولاً لثبوت التخصيص او للتصنيف بالحقيقة وهو اللفظ باعتبار تناول الجميع لا الباقي وكون الباقي داخل في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لئلا من حجة ان الباقي جزء للمجموع وان الدلالة الضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به على ما البيان وجبلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية معنى وان الخاص ليس بجزء العام بل لان دلة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانتزاد ولا قيدا لاجتماع لا معنى له كل فرد لا يشترط الاضتمام ولا عدم حتى يبين انه لا ينافي كونه حقيقة في المفرد بل معنى ان الوضع انما يثبت في حاله جميع الافراد بعنوان الكل القضي الى الافراد كما حققناه في بحث استعمال المشترك في منبذ فانهم ذلك ثمة لا ينافي احققناه سابقا من ان دلة العام على افراده دلة لثامته ومما ذكرنا ايضاً انه لا معنى للقسمة بال اذ لم يكن العام للباقي في حال تناول الجميع بعنوان الحقيقة حتى يستحب بل لان كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فاما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع وقد تميز الموضوع والجزء عن الثاني بالمعنى من السابق بلا فرعية وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما بين ان ارادة الباقي معلومة الفرعية واما الخلل البها هو زوج غيره فبصيه ان العلم باعادة الباقي انما هو لاجل دخول تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه انما الذي يقتضيه كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم باعادة على ان ينقل الى افراده ذلك فيما نحن فيه الا بالقرنية وهو معنى المجاز واتج من مقال بان حقيقته ان في غير مخصص ان معنى العموم حقيقة هو اللفظ لا على غير مخصص في علمه واجيب عن كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الان لغيره فصار مع ان الكلام في سياق العموم لا في نفس العام فكل ان كوننا فعل حقيقة في الوجوب لا يقتضيه كون مفهوم الاكرك

كذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر غير افي الاجاب كون صفة اصل حقيقة في الوحد هكذا ما نحن فيه ونظرك
 ان كان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه بل قد لا يكون باخراج ما
 لدخل اجماع القائل بان حقيقة ان خص غير مستغل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيداً للبعض
 اعني ما عدا المخرج بالمخصص لا نه لو كان كذلك لما افرغ شي بعيد المخصص فلا يكون مجازاً في البعض بل المجموع منه
 ومن المتصل بعيد البعض حقيقة وفيه ان ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان
 انه لا يفيد البعض بحسب اعادة اللفظ فهو م غايه الامر عدم الافاده من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا
 في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخرج البعض الاخر ايضاً وايضاً يرجع
 هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التافرض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة
 في معناه والنسبة الى التباين ورفع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجازاً ان فلنا بالوضع الجدي وقد علمت
 بطلانها افعالاً واستدلنا ايضاً بان لو كان القيد بما لا يستقل موجباً للتجوز في نحو الرجال المسلمون وكرم
 بنو نهم ان دخلوا وكرم الناس الاجمالي كان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعمد والفتنة الاخيرين علماً
 مجازات واللازم باطله اما الاولان فاجاماً واما الاخيرين التام انهم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورين
 يقيد بقيد وهو كجزء له وقد صار ببعض غير ما وضع له اولاً وهي يدونه للقول عنه ومعها للقول اليه ولا
 يحقل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوز فالفرق في حكمه والتحقيق في الجواب ان اردت ان لفظ مسلم
 المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب الهيئة فهو م فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون
 حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعمد فهو ثابت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة
 في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشترنا سابقاً فوضع الاعلام
 واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتشبيه والحج ونحوها وضع نوعي وان
 المركبات كلها نوعية ومنظمة الى الحقيقة والمجاز كما اشترنا وكان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون
 بعض مفرداتها مجازاً لما ذكرنا في المقدمة من الاول كل كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض
 اجزائها مجازاً وانما ان لا ينافي كون العام مستعملاً في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية
 في الاخراج فلا ينافي كون الماهون مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبجارية اخرى المسلم
 في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازاً كما لا يخفى هذا ان اعبرنا دلالة الكلمة على الجنس
 دلالة علامته الجمع والعمد بتعيين المهية على مدلولها ان جعلنا هاهنا كلمة واحدة موضوعية بالاستقلال للجمع
 هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال فياس مع الفارق لو كان القيد عليه كلمة مستقلة وهو موضوع واحد
 لم يلاحظ فيه ذلك القيد والمضد بل وضع مجموع اللفظ بازا مجموع المعنى بخلاف القيد فانها من كل كلمة
 معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن التباين بينان الحقيقة فهو مع بطلانها كما بينا سابقاً في الكلام
 ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المنسبطة في قياسه والحاصل ان المسلمون لانه اراءه مقايضة المركبات المذكورة

في قوله لا يقتضي كون مفهوم الامر غير افي الاجاب كون صفة اصل حقيقة في الوحد هكذا ما نحن فيه ونظرك
 ان كان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه بل قد لا يكون باخراج ما
 لدخل اجماع القائل بان حقيقة ان خص غير مستغل بان لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيداً للبعض
 اعني ما عدا المخرج بالمخصص لا نه لو كان كذلك لما افرغ شي بعيد المخصص فلا يكون مجازاً في البعض بل المجموع منه
 ومن المتصل بعيد البعض حقيقة وفيه ان ان اراد عدم افادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وان
 انه لا يفيد البعض بحسب اعادة اللفظ فهو م غايه الامر عدم الافاده من حيث هو واما مع انضمام المخصص فلا
 في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخرج البعض الاخر ايضاً وايضاً يرجع
 هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التافرض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام اما حقيقة
 في معناه والنسبة الى التباين ورفع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجازاً ان فلنا بالوضع الجدي وقد علمت
 بطلانها افعالاً واستدلنا ايضاً بان لو كان القيد بما لا يستقل موجباً للتجوز في نحو الرجال المسلمون وكرم
 بنو نهم ان دخلوا وكرم الناس الاجمالي كان نحو مسلمون للجماعة والمسلم للجنس والعمد والفتنة الاخيرين علماً
 مجازات واللازم باطله اما الاولان فاجاماً واما الاخيرين التام انهم بيان الملازمة ان كل واحد من المذكورين
 يقيد بقيد وهو كجزء له وقد صار ببعض غير ما وضع له اولاً وهي يدونه للقول عنه ومعها للقول اليه ولا
 يحقل غيره وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوز فالفرق في حكمه والتحقيق في الجواب ان اردت ان لفظ مسلم
 المسلمون والمسلم حقيقة مع تغير معناه بسبب الهيئة فهو م فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمون
 حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس والعمد فهو ثابت حقيقة المركب من حيث التركيب لا من حيث انه حقيقة
 في معنى مفرد وهو خارج عن البحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما اشترنا سابقاً فوضع الاعلام
 واسماء الاجناس ونحوها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتشبيه والحج ونحوها وضع نوعي وان
 المركبات كلها نوعية ومنظمة الى الحقيقة والمجاز كما اشترنا وكان كون وضع المركبات حقيقة لا ينافي كون
 بعض مفرداتها مجازاً لما ذكرنا في المقدمة من الاول كل كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا ينافي كون بعض
 اجزائها مجازاً وانما ان لا ينافي كون العام مستعملاً في المعنى المجازي على ما اخترنا كون الهيئة الاستثنائية
 في الاخراج فلا ينافي كون الماهون مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبجارية اخرى المسلم
 في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازاً كما لا يخفى هذا ان اعبرنا دلالة الكلمة على الجنس
 دلالة علامته الجمع والعمد بتعيين المهية على مدلولها ان جعلنا هاهنا كلمة واحدة موضوعية بالاستقلال للجمع
 هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال فياس مع الفارق لو كان القيد عليه كلمة مستقلة وهو موضوع واحد
 لم يلاحظ فيه ذلك القيد والمضد بل وضع مجموع اللفظ بازا مجموع المعنى بخلاف القيد فانها من كل كلمة
 معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن التباين بينان الحقيقة فهو مع بطلانها كما بينا سابقاً في الكلام
 ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المنسبطة في قياسه والحاصل ان المسلمون لانه اراءه مقايضة المركبات المذكورة

قرأه

الشيء هو موضوعه بوضع حقيقي نوعي لعنان مركبة معروفة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفرد
المشتقة الموضوعية بالوضع النوعي للعنان المتخلة باجزاء متعددة. مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها
فلا يزالان ليس من محل النزاع في شيء وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مفادته بعض اجزاها
المقيدات بما في الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبت الحقيقة في المقيس عليه اول الدعوى و
ان ادعى في المقدمات وضعاً مستقلاً فلا مانع من استبراح بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر ال
ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح
بين المقيس والمقيس عليه و ذلك لوضع لربث في المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى
فان الوضع لو ثبت في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى لبيد القيد حتى يقر انه موجود في المقيس بل بسبب جعل
الواضع وهو قبحاً حتى في اول الكلام وفي الكلام في المثال الاخر وجعله مقيساً او وجهه ان الخصم يعرف بين اسما
العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم
يقول في المثال المذكور بان المراد باللفظ المذكور وان الاخراج وقع قبل الاستناد والحكم وفيه مع مفسر
من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو خطأ هو الوجه والقائل وجهه
التفصيل الثالث هو المحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكان محجة
التفصيل الرابع هو المحجة السابقة وضعها حق عن البيان واما محجة القول الاخير وهو قول فخر الدين فقال
البرهان والذي اراه اجتماع هجتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تنازله بقية السمتا لا يجوز فيه فهو من هذا النوع
حقيقة في المتناول واختصاصها بوضووعها محجة في التجوز وضعها ظاهر مما مر سابقاً
العام المخصص بحال ليس محجة ايضاً فان كل محجة لا يجمع الوجود في جميع قولها بل قولها في الجملة كما فهمت الاضاف
الامة انبلى عليكم ومثل اقولوا المشركين لا يعضهم وان كان اجماله في الجملة ففيه للاجمال مثل لا يعض الميت ولا اجمل
في غير البرية واما المخصصين فالمراد من مذهبنا المحجة في الباقي مضمون وفعل بعض الاصحاب انما فهم
ذلك واختلفوا فيهم من قال بعدم المحجة مضمون منهم من خص المحجة بما لو كان المخصص متصلاً ومنهم من قال
بمحجة في اقل الجمع ومنهم من قال بالمحجة فيما لو كان العلم متبناً عن الباقي في قبل التخصيص كما ذكرنا بالنسبة الى
الحرى بخلاف مثل السلف فانه لا يضرنا الذين من يبرق ربيع دينار فانها من الحر ومنهم من خص المحجة بما
وكان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كما لمشركين قبل اخراج الذي بخلاف اقولوا الصلوة قبل اخراج
لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف على العلم في فهم ذلك حتى يفسد في غيره على غير المخصص
زي العفلة يدعون عبداً قال له المولى اكرم من دخل ارضي ثم قال لا تكلم زيداً اذ اترك اكرام غيره زيداً ايضاً
العام كان محجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى انه كان بحيث يحيل العمل على مقتضاه في كل واحد من
خرج المحرج بالدلالة في الباقي فيستصحى محجته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بان كان متشاوراً للباقي في قبل
التخصيص وهو مستحب فان اراد المتناول الواقع في غلط لعدم العلم بل لزوم البدء في التخصيص وان اراد

وهو مستحب فان اراد المتناول الواقع في غلط لعدم العلم بل لزوم البدء في التخصيص وان اراد

التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا
ايضا احتجاج السلف من العلماء واهل العظمة عليهم السلام بالعمومات المختصة بحيث لا يقبل الانكار وربما
يسندك ايضاً بان لو لم يكن حجة في الباقي كانت افادة العموم لدخول الباقي وقوة على افادة المخرج انفس من قوة
على ذلك لزم التدبر والالتزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالتضاييفين والبنين المتساويين
احتج المنكر مطلقاً بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا يعين الحمل عليه
لاحتفال رادته ساير مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجعلاً والثاني انه يخرج بالتخصيص عن كون ظاهره وما لا يكون
ظاهره الا يكون حجة والجواب عن الاول منع الاجمال وعدم المرجح اذا افرقت الى العام مرجح ومدار مباحث
الافعال على الظنون فكما ان التبادر علامة للحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل ان
اسد ابراهيم اباد الى الذهن معنى الشجاع لا البحر ولا ريب ان العام المختص يتابع ما لفظه عدم ذكر خصص انهم
ينصرف من الباقي لكونه افرق بل اصل المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الالزام ان الوضع في حكم الحكم
ايضاً بصرفه عن الاجمال لا بمعنى انه لا يقع الحمل في كلام الحكم ابدأ وقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى ان الاصل و
القاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضيه حتى يثبت بالدليل وقوعه ككل كلامه على خلاف الظاهر والادلة
والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي اول من تضعف بل به الظهور
العزيز بن الحجج والعام كما مر لا فاعلم بارادة غيره بما لا يخصه من شأنه الى ما سنده في بطلان ذلك القول ايضاً
وما ذكرنا بطلان الجواب عن الثاني فهذا ولكن الاشكال في ان مقتضى حمل التراجع ان القول بعدم الحجية يستلزم
وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المختص مجازاً في الباقي ولا ينحصر على من قال ان حقيقة
وكيف ذلك وكيف يجمع هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثم يقتضي حث في الباقي سواء كان
حقيقة او مجازاً لان كلام الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام هذا يقتضي الجواز في الحجية وقد يوجب
الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المختص حقيقة في الباقي ان حقيقة فيه من
حيث انه احد ابعاض العام لا ان حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فتحق في الاستدلال ان تمام الباقي احد
الحقايق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بان لا يجوز على القول بكون المجموع اسم الباقي فكما لا يقول احد ان السبعة
مشابهة لهذا العدد فادري ان ذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك في عشرة الاثنية ولا على القول بان الاستناد
وضع وانما الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الاصل لا الباقي فخطوه عين الحقيقة لا احد الحقايق
ولا على القول بان حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة عدم تناول الغير لتناول الباقي
فان ظاهره انه لم يطرح عليه شيئ الا خرج ما اخرج المختص فلا ينبغي الا تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الا
الذي هو سبق الباقي الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد ابعاض من دون تعيين ولا على القول بكون حقيقة فيما
لوقوعه غير محتمل ان هذا القول منهم ليس لانه احد ابعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام
ان التراجع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفضل

بالمتناول

بالمفصل والمنفصل ايضاً مبنى على ذلك فان مبنى على ان المخصص بالمفصل مجاز دون الفصل القول ولعل التفصيلات
الآخر في المسئلة ايضاً على هذا ناظرة الى ملائمة من نسبة بعض المجازات العام دون بعض مجيب المفاتيح فان ما استأنا
عن الباقي قبل التخصيص اقوى من غير المنبئ وكان ما لا يحتاج الى البيان اقوى مما يحتاج اليه ونظر من قال بالحجة
في اقل الجمع هو ان اقل الجمع هو المتين من المجازات يعني جميع افراد الباقي والزيادة مشترك في فضاء حاصل
الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلاننا
عن الحجية وان قلنا بالمجازية نفخ في هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وما ذكره من دفع المناقاة المتوقعة
بين الاصلين ايضاً واقول الاضافات ما ذكر في التذييل لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بان
حقيقة في الباقي ان حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل
وكانت متعددة ولم يطبع الاعلى التخصيص الاول فاحتمال التخصيص حاصل عند السامع ولا ريب ان الفاعل يكون
في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الاخرى ايضاً كما هو مقصود ليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروج هذا التخصيص وان
احتمل خروج عن تخصيص اخرج فالعام يحمل خطاباً متعدداً فاذا فاستقرت على عدم ارادة الجمع فتساوي
احتمال ما لم يخاطب ويتم الدليل اذ الكلام في هذا المقام بعد تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير
اطلاق العام المنطقي على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمع جريان
الاسناد لا يكابر فيتم الكلام في مثل القول بالمجازية فمما ذكرنا تفيد بعد التامل على اجراء
الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة فان مراد من قال ان عشرة الاثنية اسم للتبعية لعل كون المستثنى والمتبوع
اسماً للباقي وذكر التبعية بعنوان المثال ويسمى الكلام السابق في الباقي من انه يحمل مراتب متعددة وكلها
معنى حتى مجموع التركيب على قول هذا المثال وكان الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصولان لغبر
المحصول ايضاً مراتب متعددة كلها معنى تحقيق العام على قول هذا المثال نفسه بخلاف ذلك ان ذلك
انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه واما على القول بكون
الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول علم ان الكلام في الحجية
وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس له بالنسبة الى الباقي والتخصيص لم
يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام بل انما تحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا خص الاسناد وبغير اللفظ المخرج
فهو يحمل مراتب متعددة ويجري فيه الكلام السابق وما ذكرنا من ان دفع المناقاة بين الاصلين ايضاً
والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال بل انما هو اذ الربط بهما اجال فعد مجاز الحقيقة
الى الفرعية كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعدت مجازات بل وكان المشترك المعنى اذ اريد من فرد
معين فان معرفتان المراد برجل في قوله نعم وجارجل من ارض المدينة هو مجيب التجار يحتاج الى الفرعية
مع انه حقيقة على الظاهر كما يتأه في مباحث الارام وقد بين ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم
الحجية فلا مناقاة وهو ايضاً باطل وما ينادي ببطلان بناء اسند الهم على عدم الحجية في هذا الاصل

وتحقق معنى العدم في خصوصها في الروي وكيفية الحصول من تركيبة عدلها أو عدلين ومن جهة الاختلاف
في المتن من جهة النقل بالمعنى ثم أوامر مختلفة واحتمال التقطيع والتحريك والتبديل وحصول التقطيع فيها ^{حصة}
لتفاوت الحال من جهة التسند والدلالة ومن جهة الاختلاف في الدلالة بسبب تفاوت العرف في الاصطلاح وتفاوت
القرائن وحصول المعارضات اليقينية والاشكال في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في المعارض
وان التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا يمكن تحصيله من جهة برهني به صاحب الشرع ^{سبيل}
العلم به منسداً غالباً وليس لنا وجه وسبيل في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارضة والكتاب العزيز لا يستفاد
منه الا اقل قليل من الاحكام مع اختلاف واشكال في كيفية الدلالة في كبرها والابحاح اليقيني نادراً والحصول
وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد الا الظن والاحتمال مع احتمال تغلب الا للظن متخالفه ومنعاً عنه
في غلبة الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين الادلة التي قبل الاختلاف ^{الادلة} وجودها في جميع
ولا يفتى الاعتماد على شيء منها على ما يان مرجح لثابت بل مرجح المرجح والمساوي والقول بالتحريم طرأوا لاخذ
بأحد الطرفين من باب التسليم تماماً مع العجز عن التبرجج كما هو منصوص عليه في الاخبار مذكول عليه بالآثار
والاخذ بكل ما اوتناه أو لا من حديث او ظاهر اية واستصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجاز
من القول لا يلزم على هذا التخيير في العمل طم وطمس وهو باطل جزئياً وبالجملة الذي يخبر به ويمكن ان نعتقده ^{ثبوت}
العجز عن تحصيل العلم وسد باب هو استخراج الحكم عن هذه الادلة في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على ما حصل ^{الظن}
بجقته من جعلها الا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يتم الا
على هذا القدر مع اننا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثاً او فهم استصحاباً بان يعمل عليه وكان سائر الادلة ^{الفقه}
ح من باب المرجح والمرج ولا يكاد ينظم له شق فان قلت انك فاعلم بان الجدل الصحيح من اجزائه واحد مثلاً
فاذا رأينا حديثاً صحيحاً نعمل عليه لان الاصل عدم المعارض ولا علمنا بوجوده فيه مخصوصه وهكذا في غيره
قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالباً لا معنى له فان قلت العلم بوجود المعارضات انما
هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث قلت ان هذا يصير من باب التهمة المحصورة التي حكوا ابو جوب ^{الاجتهاد}
عنها مع اننا لو قلنا اجواز الاركان التهمة المحصورة ايضا الى ان يلزم من العمل بالجملة ان يكون الكلام هنا لان
فتح باب التهمة في ذلك لا حداً للكافرين يقضي تحريم الاركان للجمع فاقن اعتبار ملاحظة المعارض مع ان
الغالب في ذلك هو المعارض ومضاهم وجوده معارض لمن انشأ طريقة الاستنباط في غاية التندة وان كان في
اول امره والحاصل ان التهمة اذا علمت ان دليل الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة المختلفة لا
يقدر كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بايتها هو الواجب في ظننا لا يكون مؤتمراً ^{للجمع}
ولا يكون تاركاً للاخبار والمستقبضة الواردة بالعلاج والتبرجج فيما لو كان الخبران متساويين اذا العلم بوجود ^{الخبرين}
المعارضين في جملة تلك الاخبار حاصل التوازي يجب علينا علاج وعدم العلم بالفعل بان هذا الخبر الذي رآه أو
هل هو من هذا الباب لا لا يوجد العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين متساويين على ما ورد عليهما

في جملة الادلة

في جمل الأدلة مع امكان معرفتها بعينها وتمام ذكرها بظان لا يمكن التمسك باصا للعدم المعارض في كل رواية
اذ المفروض اننا طردنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الاصل عدم كون
الحديث الذي نراه اولاهو ما لا معارض له ليس يوجب من كونه هو الذي له معارض فيجب ان يحكم كل من التصديق
وهو لا يتم الا بعد البحث والفحص وخصاصل المقام ان حجة الله على العباد منحصرة في المعنى والوصف وبعد الفجر او
اليه ما وبقاها التكليف فلذلك لا بد على جواز الاعتقاد الا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الأدلة
المسوية اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والاعتقاد على التزجيات وسبب الكلام في كفاية الظن
وعدم وجوب تحصيل العلم اليقيني اذ انهم قد اذنبوا في قولهم ان العلم المتنازع فيه واحد من الأدلة والاضال وجود
المعارضات من المناقض الراجع بحكمه او المخصص الراجع لبعضه ولما كان الغالب على العرفيات التخصيص بتحصيل
ما من تمام الأدلة فنحن نقول على جواز المعارضات اذ لا يمكن ان يكون في ذلك اولى بوجوب الفحص عن المعارض
فيها عن سائر الأدلة وبشبهة من لا يقول بوجوب الفحص عن المخصص العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك في طلب الحقيقة اذ احتمال رادها خلاف الظن ولزوم الوقوع في الخطا بالعمل على
الظن قائم فيها ولا يجب في ذلك في الحقيقة اتفاقا ولهذا لا نقض العرف بذلك فكان العام وفيه اوله انه
ان اراد انه لا يجب التمسك عن الحقيقة اصلا بمعنى ان اذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن
احتمل احتمال الارباح وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فهو في الحقيقة احتمل
المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يتبع عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة طلب المجاز اذ
لم يكن متعلق بوجود المعارض من الأدلة بل في الاحتمال المعنى ان يتخصص احتمال قيام فرضية طائفة او مبالغة
على ارادة المعنى المجازي في الكلية فهو صحيح وسلم في العام ايتم من هذه الجهة فانما لا يتخصص في العام عن المخصص
لا يقال ان يكون المراد معناه المجازي بل لا يتصور دليل خاص يرفع احكام بعضها في العام محتمل او مضمون وان
البدل الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل البحثين لا يوجب كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العلم
من جهة الأدلة اكثر احتمالاً لوجود المعارض خصوصاً بالبحث دون سائر الأدلة وثانياً على فرض تسليم كون
البحث عن العام من جهة الأدلة التظن وحقيقته والاحراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي ذكره المسند هو
العراق بين انواع الحفان لهدم حقيقة فيما نحن فيه بل يتحقق خلافه فعدا عن جميع من المحققين الاجماع على وجوب
الفحص عن المعارض وبطلان القياس مع ان العراق وجود بوجوه اخرى وهو تفاوت الحفان في الظهور والابتن
انهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حدا لا يراعى
الى ان قبل ما من عام مختلف سائر الحفان فان لم يترجح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالغلبة من جهة
للتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص الحقيقة فيصير مجازاً فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحفان فان الغلبة
ليس فيها وهذا السد بل اكثر الالفاظ محمول على الحفان وما بين ان اكثر كلام العرب مجازات فهو غرق
على حقيقة ومما ابرئ ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايتم كما اذا احتمل اطلاق

العام على شخص باعتبار جامعته جميع اوصاف افرادها العام فاذا قيل علمه العلم اخص بما ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه
 مساو لعلم كلهم بعلامة المشابهة ويحتمل ان يراد منه من هم او حكمهم لو نوابهم بعلامة المجاورة او التعلق ويحتمل ان
 تحمله على حقيقة من هذا الوجه بخلاف احتمال التخصيص بزيادة بعضهم دون البعض وكان عقل من عقل في هذا الا
 من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات او عن ان الكلام في الفصح عن المعارض من حيث انه معارض له في صلب المجاز
 عرفت ان كان اجتماع الحثيات واقترانها فتم فيما ذكرنا بعين الانصاف تجارة حقيقة القول وانما الدليل على كفا
 الظن بعدم وجود التخصص بعد الفحص هو الدليل على كفاية الظن في عطف معارضات الازالة وهو ان ضرورة بقاء
 التكليف عام السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية عن ان اليقين يفيد جواز العمل بدون فرض امکان الوصول اليه
 في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان مركبا وكان جزء العبادات المركبة فتحصل العلم بالجزء
 تحصيل العلم بالكل وما يفتقر الى كفاية العلم في جز ما هو واضح فتحصل العلم بالكل في غابرة الجهد وان كان
 بسببها او كان هو نفس المركب فاستقرغ الرغوع في تحصيله لئلا يكون بمثابة جميع الازالة وهو مستغرف للاوقات
 مفوت المقصود من عظم ورجح شديد وهما متعنان في الدين والاجماع والابان والاختيار فثبت كفاية العمل بال
 مظهر مقبول فيما نحن فيه ان العلم بعدم التخصص في العام غير ممكن غالباً فتحصل العلم بالعلم مستلزم لتقويت العمل
 باكثر العومات وهذا التقدير يندفع ما نذكره من ان ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وان العمل
 بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو محال في العلم والمعمور من طريقته في الفقه من جواز العمل بالظن وان
 امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايتم فان المراد في هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان
 العلم فيما يمكن فيه من الصور السائدة بوجوب تقويت العمل بالاكثروا الصريح بالرجح لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن
 القطع وانما يمكن ان يوجب القول بزم تحصيل القطع بعدم التخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط
 بعدم امکان تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يتم البحث فيه وكان مما يدل على عموماً، العادة تفضي باطلاع الكفا
 عليه وتخصيصه على وجوده وعدمه وانما الذي ليس بهذه المشابهة للمجهود بعد البحث في تحصيل القطع بذلك ان
 لو كان مختصراً لذكره وبق مع ما فيه من حصول القطع في المفاهيم اذا غاب الازالة لعدم الوضوح وهو لا يدل
 على عدم الوجود ان شرط العمل بالظن بعدم امکان تحصيل اليقين لا دليل عليه اذا يقين بحكم الله الواقعي لا
 يحصل القطع بعدم التخصص اذ عدم التخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا فكيف يحصل القطع بان المراد من
 العام هو جميع الافراد بل علمه كان في مقام الخطاب في شرطية البينة افضت اعادة البعض مجازاً مع ما في سند العام و
 دلالة من غير جهة العمود والخصم بضم وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله الواقعي وهكذا الكلام في ما
 الازالة بالنسبة الى المعارض وبما لم يوجد المعارض وعدم احد اسباب الحل كما امرنا سابقاً فدعوى انه سبب
 القطع بعدم المعارض والمخصص تحصيل القطع بحكم الله تعالى جزاً من القول بل كان سبباً لجميع الخلق في
 والتسديد والبركيفية الدلالة لمرادنا الان سبباً الى التمكن عنه ودعوى ان شرطاً قطعية بعض مقدماً
 الدليل انما يمكن مع عدم اداة الدليل الا الظن بجمع بلا مرجح فان قلت ان ما ذكرنا بوجوب الاكتفاء بالظن

في بعض الاحكام ايضا

الظواهر

الظاهر بحكم الله الظاهر في الحجج البحت عن المعارض أصلاً فضلاً عن تحصيل القطع قلنا ان المراد من الظاهر هو
الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض اصلاً لا سيما لا سيما في قوله لا بد من الظاهر
في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولها وهو لا يكفي لنا نفساً بل يكفي لصحة الاستدلال
والخاصة بين مجالس خطاب ومن قار بهم وشاهدتهم هذا البناء على المطلوب وهو ما يظهر من ملاحظة مجموع الاول والعدد
الحجج في الخصم لا كل واحد مما يمكن ان يصير دليلاً ولكن لا يوجب الحكم بذلك الظهور والقطع بعدم المعارض بل يكفي
الظن ^{شأنه} كغيره فاضل الشاخرين خبطاً عظيماً وتبعه بعضنا فاضل من ناخره وهو ان يمنع عن
لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الامور سواء كان العام او غيره واستدل على ذلك
بوجوه الاول ^{منها} ان احد المنازعين والباحثين في المسائل من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في
الوقف من صاحب حتى يثبت وينفي عن المعارض والتخصيص بل سكن او تلقى بالقبول والانتقال اليها انما
على عدم البحث عن التخصيص بالمعارض وادبهم على الناشئة وقالوا ايضا الاصول لا ينبغي ان تكون موجودة عند
اكثر اصحاب الائمة بل كان عند بعضهم واحد وعند الاخرين اثنين والثالثة وهكذا والائمة كانوا يكتفون بان كل منهم
يعمل في الغالب بما عنده ولا يتم البحث عن التخصيص لجميها فلو كان واجباً لامرهم الائمة في تحصيل الكل
ونوهم عن العمل ببعضها والحوار عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التقاوت الظاهر بين
وذهاب الائمة وهذا الكلام يجري في خطاب الائمة مع اصحابهم ايضا حيث لم يشل الاصحاب عنهم من التخصيص
فروهم على مقدم من المسموم وتريد توضيحاً ونقول ان الاستدلال بالعموم غالباً ليس في جميع الافراد وكان خطاب
الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون الحاضر في زمن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المتطابقين بخطاب الائمة
وكان ذلك موضع حاجته وبين الخصوص في موضع آخر وكان المنازعين والباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد
العام وكانوا غافلين عن العام فاستدلوا صاحب بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير الملك
الافراد اذ العام المخصص جهة في الباقي كما هو حقيقة فانه من قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن التخصيص العمل
في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارى من جهة شيوخ التخصيص وغلبت بالتخصيص في الجملة فاذا ظهر وجود
مخصص ما فلا دليل على وجوب التخصيص ازيد من ذلك لا طناً ولا قطعاً لاصالة الحقيقة الاتم افعال وجود مخصص
راجع على عدم بالخصوص وليس ذلك من باب اصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة طلق وجود المعارض للدليل
فانه في ذلك ونازل حتى يتحقق ذلك ان دعوى مثل ذلك الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل
على ذلك مثل ما يرسلهم بن تفسير الهدى في الكافي في امر المؤمنين على الاستحباب على خلاف اصحاب رسول الله وفي
اخرها فان امر النبي صلى الله عليه وسلم مثل القرآن من ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحمد ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله
الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن الى ان قال فما ترك على رسول الله صلى الله عليه وسلم من القرآن او غيرها
واملاها على من كتبها حتى علموا نزلها ونفسها وانما نسخها ومنسوخها ومحمد ومتشابهها وخصها وعامها
الحديث وفي معناها غيرها وانما هو الزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة ان في الايات والاحاديث عاماتاً وخصاتاً

ولا يندفع الاختلاف في الحجارة الأجملة لظنها وإنما مؤدونها بمعرفة نظامها والخاص فكيف بناتال نور بالبحر عن
الخاص واحد مثل الأئمة مثل حديث الرسول وقد فعل الصادق في مخطبه ما ودين من قوله في معاني الاخبار
انتم انتم ما تاسر فالعقود معاني كل ما ان الكثرة لشرف على وجهه فلو شدة انما انصرف كلامه كيف شدة
ولا يكذب ويدل على المطابقة الاخبار المستنبضة الدالة على معاني الاخبار المتخالفه على الكتاب ولا ينسب
الكتاب وعدمها لا يعلم الا بعد معرفة نظام الكتاب وخاصة معرفة ذلك في فهم الكتاب كما يستفاد من
فيلزم ذلك لزوم معرفة نظام الخبر من خاصه ايضاً وهو معنى البحث عن المختص واما الجواب مما زاد كعضو
فقول ضافاً الى ما ظهر مما تقدم ان الاخبار المجمعة عندنا من الكتب لا ربعه وغيرها اكثر مما كان عند
واحد من اصحاب الأئمة فمن تلك الاصول بالهتكت ولا ريب مع ذلك فالرؤس المتكثرة في كتب الفقهاء الخ
عن التصور اكثر مما وجد في النص ايضاً شتى وما لم يفكره في كتب الفروع وما يتجدد يوماً فبعضها الصغار
ما ذكره بل لا يتناهى ولا بعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجبج بالخصوص فيلزم انهم العباد بالله
في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص مما فطر الله الكون في جميع ذلك بالاصول للمفاتيح اجابوا
ان تلقى اليك الاصول وعلمك ان تعرفوا وهذا من افعوى الادلة على جواز العمل بالظن في الاحكام الشرعية
اذ فانه ما في الباب جعل الفروع من جنسها اصل وفاعله ولا يبين ذلك في الامام والقاعدة على شيء
ظنية فنقول ان الواجب الاصل بالاصلين من اصحاب الأئمة ان كان عالماً بالاصول الاصلية التي هي امثبات
المسائل مثل اصل العبادية وعدم جواز تقصير اليقين بالثبوت وعدم العسر واليسر وعدم التكليف بالاطلاق
والحالة الا باضيقها لا ضرر فيه وفيه الظلم والصدور والاختيار وهو ذلك وشبهها في جواب مسائلهم كثيراً
من الخصوصيات وكثير من العمومات الواردة في الكتابات ولم ينظر في علم ان تلك العمومات الثابتة في
الاصول والاصلين كانت ليجاز ان يصلها ابدى التخصص فعمل الروايات كما هو اجابوا ان مرادهم من تلك العمومات
الاستدلال على الباقي بعد التخصص كما نشأ وانما الحاضر من ذلك من خارج التخصص على جميع الخبرات ليس
بواجب على الميتة واحتمال وجوده مختص بالخبر فافهم ولا يضر كما يتبين لان الظن بالعدم كاف بل يكفي اصله
ح ولو ظهر من حال صاحب الاصل والاصلين انه يظن بوجوده خاص ومعارض في سائر الاصول وعلى فرض الثبوت
ان كان منكم من الرجوع اليه بفعله على فرض ذلك من الامام اطاع عليه فترده وكل ذلك دعاوى لا يثبت
عليها بخلاف فعلنا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا بد ان يرد عليه ولا يضر بربك فكيف يضر بما
اصحاب الأئمة ولعمري ان مثل هذه الكلمات ممن يتبع الاخبار وعرض طريقه الفقه والعقوبات مما يقع
العجب وما ذكرنا من عدم امر الامام بتبليغ سائر الكتب له يكن لاجل ان التخصص في الخصص او العباد
حاجة اليه مع قيام الاحتمال الذي لم يرد عليه وسببه على ذلك بانارة الشكل على الامر في العام يرجع الى العلم
والثبوت في قوله انما هو سبباً فثبتوا الخ وجه الاستدلال انه ينفى بالمتنوع المتبني عند
والجواب المختص ثبت واثبتت وبما ان الظاهر من الاية لزوم التثبت في خبر الناس الذي بينهم

مراده بعنوان القطع او الظن في انه هو صادقا وكاذبا والتخصيص بالبحث عن المراد من خبر العدل اذا كان محتملا
لغيره كما مر واحتمل الاستواء الذي ثبتنا في انه هو صادقا وكاذبا والحاصل ان خبر العدل لا ينافي في
قبوله من حيث احتمال الكذب بل انما هو في فهم المراد وانه يظهر من الابهة نفي كونه لا يخفى الا ان قد
تقييد خبر العدل بالاصل عدمه واطراف الابهة يقتضي عدم التثبت في خبر العدل على الاثر في الكذب فقط لاننا نقول اننا
منع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حتى يتطابق به بل التقييد بل نقول ان المشارة من الابهة المقتيد واخاره مكابرة
مع انه يرد على الاستدلال القطعي بخبر العدل فان قيل ان المحل يخرج بالاتفاق وحكم العقل للزوم الحكم في حمل الكلام
على بعض المحتملات فلا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادل العموم لاصاله
الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المحل يرجع عن القول بكون الفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول
الاجمال من جهة اشار واحتمال اعادة الخصوص لاصالة الحقيقة لا ينافي في القول بكونه حقيقة في العموم كما في المحل
المشهور عند من يتبادر عنده احتمال مع حقيقة والنباد والحاصل في المحل المشهور القول الحقيقي كما انه بعد قطع
النظر عن الشبهة وكذلك المسلم الشاردها هو بعد قطع النظر عن شيع غلبة التخصيص مع ان هناك فاعتر
وهو ان العام يثبت والتخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما في خبر الجبل والمشرق ولئن سلمنا ^{طريف}
الابهة حتى التمس الى الدلالة فتقول ان ما ذكرناهما من الادلة على المخارفة يقيد بها والافلا ريبا نصيب
على ما من خبري العدلين المتخالفين ولا ريب انهما لا يمكن العلاج من ظهور المراد من الابهة ان خبر العدل من حيث
انه خبر العدل لا يوجب فيه التخصيص عن الصدق والكذب وان وجب في من حيث انه خبر خبره عن اخر فضلا عما كان
التثبت من جهة تمام المراد الثالثية التفرقة ووجوب الاستدلال انما هو في وجهي الحذر وعندنا ان هذا الواحد لا يقيد
بالبحث عن التخصيص ويظهر الجواب عما سبق مما مر من ان مناط القول بالمخارفة لا يحصل الظن بارادة المعنى ^{الحقيقي}
للعام لا يكتفي بالاحتمال ان يحصل الظن فيصالة الحقيقة ولكن لا يكتفي بهذا الظن بل يوجب الظن الذي لا يكتفي
بقول ان اصالة الحقيقة اياه والظن فاما حينه بعد قطع النظر عن شيع التخصيص بالمراد من خبره فتفك فلا
معنى لما لم يخارنا باننا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يقال ان الظن حاصل مع شيع
التخصيص ايضا وجواب المنع ثم ان مطلق الظن كاف في الابدان فيشكل الابدان فيقولون بل تقاوت مراتب
الظن المتماثل للعلم ايضا فلو قلنا باشتراكهما لزم المرجح الشديد مع انها غير متباعدة عما ذكرنا من تحصيله فيه فخرجنا
الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر ان كفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوجه في كتاب الاضاح
لكل مطالب وكل ما يظن ويجوز ما مدغلية في المسئلة في من ساير ابواب وان كان في كتاب اخر مثلا ان ملة
ابواب ليس الصلي في كتاب الصلوة له مدغلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له مدغلية في
احكام الاستحاضة والحيفه بنحو ذلك وهكذا وقد صار الان تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة ما ليس الكتب ^{المؤتمة}
مثل الكافي وميب والاصحبار وزاد في ذلك ان كتابه في الفاضل الكاشاني وكتاب مسائل الشيعة
لمحمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن التخصيص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الالهة

منها الطلع على سوردا الإجماع أيضاً وذلك مما عيّن على الإطلاع بحال الأخبار وضوضها وعمومها أيضاً سيما
ملاحظة كتبنا آخرين من أصحابنا مثل المعبر وهي ولت ولك وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب
الأخبار من أهلها إلى آخرها في كل مسألة وكان الكتب المفصلة معاً ثم ما يوجد المعبر الشدود والخرج الوكيل

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمتخص

فإن إذا انتخب المتخص من الأجزاء كان كغيرها من غير المتخصصين في كل واحد
خلافه فإن الأخيرة مختصة به جزماً أما الخلاف في غيرها فموضوع الكلام في الاستثناء ثم فأسوأ عليه غيره
فذهب الشيخ والشافعية إلى الاستثناء المتقرب للجمال المتأخفة ظاهر في رجوعه إلى الجميع وقدره العضي على كل
واحد أبو حنيفة واتباعه إلى أنظر في العمود إلى الأخيرة والسيدة إلى أن مشتركة بينهما فيقولون لا فرق بينه وبين
إلى الوصف فلا بد من حقيقة في أيها وهذا القولان موافقان لعمود إلى حيث في الحكم وإن كانا في الماخذ لأن
الاستثناء يرجع إلى القولين إلى الأخيرة فثبت حكمها ولا يثبت في غيرها القولين حيث لا يكون هو لا لعدم ظهورها
وأبو حنيفة لظهور عدم تناولها هكذا في العضي وجاز من الأصولتين ولغير مرادهم محض الوافق في تخصيص

الأخيرة فإن قول الشافعية يوافق في ذلك ولا أن غير الأخيرة فإن العموم على القولين محمول على ظاهرها
ليتحقق تمام الحكم مع قول الحنفية لينا في التوقف والاشارة بل مرادهم بيان موافقة القولين لعمود إلى حيث من
جملة لزوم تخصيص الأخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصص لعموم القولين المرادهم عدم تخصيص الغير عند أبو حنيفة
كحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ وما حذره الجدل على أصل الحقيقة وعندنا التوقف في التخصص وعدم ريب
منه في الحال وما حذره أيضاً عدم الأدلة والأجزاء المتأخر عن الاشتراك فيظهر من الخلاف بين الحنفية وبينها

في أمرين أحدهما أن غير الأخيرة غير معلوم الحال عندها معلوم العموم هذا الحنفية وثانيهما أن لو استعمل في الأخر
عن غير الأخيرة أيضاً كان مجازاً عند الحنفية حقيقة عند السيدة صحتها عند القراني والعجب من الفاضل الذي
الشيء في حيث في الأشكال في موافقة القولين الأخيرين للقول الثاني في تمام الحكم وقال يجب لك لا يعمل في
الأخيرة أصحابها الأعلى العموم لأن له صفة خاصة بمرادها على ذلك لا معتبرة ولا يتحقق في الكلام ولا الأخر
بها وصحتها وتجرباً خال المعارض لا يكفي في الصفة منها والآكان ذلك ما على تقدير عدم الاستثناء فيهم والمفروض
أن أصحاب المذهبين يجوزوا لقبول المسئلة إلى آخر ما ذكره وفيه مائة لويظهر من كلام الأصوليين نسبة ذلك إلى

صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة رادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا أدل وأوفى ومرادهم
مجرد نسبة التخصص إلى الجدل من حيث ثبوت التخصص وعدمه لأن حيث رادة العموم من غير الأخيرة وعدمه مع أن
تلك الأقوال أن الخلاف إنما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتقرب للجمال كما ينظر من ملاحظة أدلتهم أنهم
كما سيجي فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع إلى الأخيرة فقط والرجوع إلى الجميع معناه بقاء العموم على حاله في
أن تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع إلى الجميع أن العموم ليس على حاله في
منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع إلى الأخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض أن الأمر هو في بيان

من اللفظ هل هو العمومات المختصة باحتمال ارادة المعنى الاول من معني المشترك والعمومات الغير المختصة
 باحتمال ارادة المعنى الثاني والثالث في ان المراد من ذلك اللفظ هو العام المخصص ام العام الغير المخصص عن
 ان العام هل خص ام لا فيجوز فيه اصاله عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي له نظير له المخصص
 الفحص والبحث حتى يبين ان لا يصغر خاصة به في المعنى ولم يوجد له معارض فكأن العام مخصصا اثر
 مخصص جزءه مذلول اللفظ فيها غير والثالث في ان المراد من المدلولين لانهما خارج عنها يمكن تقييدهما
 الحقيقة واصل عدم التخصيص ونحوها وظنى ان ذلك واضح لا يحتاج الى مزيد الاطراب وبالمسرة اخذ
 موضع مقابلة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص فما يستجوز العمل بالعام المخصص بالمحل والحاصل ان
 بالاشارة يتوقف عن العمل على العموم لانه لا يظفر عليه ان اراد من المخصص المعنى الذي لا يميز تخصيص الكل او اراد
 منها المعنى الذي لا يميز تعميم ما سوى الاخره والمتوقف يتوقف لما يرتفع عنده المعنى الحقيقي للهئية الترتيبية
 حتى ينجى على اصل الحقيقة والاشارة مع انه يعلم ان اللفظ حقيقة معتبه لا بد من العمل عليه ولم يبق العمومات
 على حقيقتها الاصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجة راسا باصاله عدم وهمتها فاول ما استغنى
 صاحب كونه وهو القول بالاشارة المعنوية وحاصله ان الاستثناء موضوع المطلق الاخراج واستعماله في ان
 ايراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاجتناب الى الفرنسية في فهم المراد كون افراد الكل غير متناهية وظاهر هذا القول
 بل صريحه انه لو اعتبر الهئية التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء واردة الاخراج عن كل واحد
 حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخره فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعبه لعام واحد او لعمومات
 وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى الفرنسية لكن لا من قبيل الفرنسية المشتركة اللفظي فانه للتعيين بالاشارة
 ثم انه قد تم تحقيق اخباره مقدمه لمرادها مع توضيح معنى يخرج من صلاح وهي ان الواضع لا يميز
 من تصور المعنى في الوضع فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا كمراد ليدعم ولو الفاظ المخصص
 منصوره تفصيلا كمراد وضياء الدين وابي الفضل لهما واجمالا كوضع ما اشتق من كماله مثل محمد وحمد وما
 ومحمود فيكون الوضع خاصا مخصوصا بالتصور المعنوية اعني تصور المعنى والوضع له ايضا خاصا وهو ظاهر
 وان تصور معنى عام تحتها جزئيات اضافة او حقيقة فلهذا ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة
 بالتفصيل والاجمال بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما للعموم التصور المعنوية والموضوع له ايضا
 مثال الاول للحيوان ومثال الثاني للانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتقات لها مثل ما فعل
 لذات فامر بالفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع اللفاظ التفصيلية في الاوضاع
 النوعية كوضع فعال وفعل للمباغرة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما او الفاظا
 معاومنا بالتفصيل والاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المتدرجتها لانها معلومنا اجمالا اذا توجه
 العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا
 مثال الاول الحروف فاطبة فان من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابداء والانهاء وال

بيان أصل اللفظ

ووضع تلك الحروف بجزء تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مدكر ومثال الثاني دى ونى ونهى لكل
 مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى الاضال الثامنة فانها باعتبار النسبة وضعها في اجمال وان كان باعتبار
 المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب
 الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام في قولنا ان وضع المشتقات كما سمى الفاعل
 والمفعول يتصور على وجه واحد ان يوضع صيغة فاعل مثلاً أى كل ما كان على نفع فاعل من رأى ما رى يثبت
 انما هو لكل من قام به تلك المادة وبجارية اخرى لكل واحد من الصيغ البنية على نفع فاعل موضوع لمن قام به
 ذلك الواحد يعنى ضارب موضوع لمن قام بالضرب وفاعل لمن قام بالقتل وغالب لمن قام بالعلم وهكذا على
 هذا فالوضع عام والموضوع عام لان الواضع تصور من الوضع معنى عاماً وهو لكل واحد من الذوات القائمة
 بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يثبت من ذلك الحدس على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى قد
 لوحظ الالفاظ الموضوعه اجمالاً في ضمن الهيئة الخاصة فتولدت الهيئة فاعل موضوع لمن قام به يد وما يثبت منه
 في قوة قولنا كل ما كان على نفع فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالاً عند وضع الهيئة والثاني ان يوضع
 صيغة فاعل وضعت لمن قام بالمبدء يعنى هذا الجنس من اللفظ وهو ما يثبت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى
 هذا انما كذا يفرق لكن المراد بالعام في الاول هو العلم الاصولى في الثاني العلم المنطقي لا يربط ان هذا يتلزم كون
 ضارب وفاعل وغالب مثلاً موضوعاً لهذا المفهوم الكلى والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك
 الكلى يعنى من قام بالمبدء بل معناها من قام بالضرب والقتل والعلم لاننا نقول الذى يدل عليه الهيئة هو نفس الكلى
 وانما خصوصية قيام الضرب والقتل بخبرها فموضوع مقصبات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة
 الهيئة فالهيئة من حيثها لا تدل على هذا المعنى الكلى والثاني كدولة المادة والثالث ان يوضع لفظاً
 موضوع لمن قام بالضرب وعالم لمن قام بالعلم وهكذا وهذا ايضا كما سبق في كون الوضع عاماً والموضوع له عاماً
 لكن الوضع فيه شخصى من جهة اللفظ والخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه
 العموم فوضع نوعى وحقيقة الوضع التوعى يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى
 اذ اعرف هذا فاعلم ان جميعاً من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبانيات من حيث ان
 الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلى ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف
 المبانيات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات والجزئيات الانشائية ولهذا ان الواضع حين الوضع
 تصور معنى كلياً وهو من قام به بكيداً ما ووضع بازاء جزئياتها الاضافة يعنى من قام بالضرب والقتل مثلاً
 الالفاظ متصورة بالاجمال وهو ضارب وفاعل ونحوها وفيما لا يخفى ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة
 يتبع أى ما كان على نفع فاعل لمن قام بالمبدء فتح انما وضع لفظاً كلياً منطقياً المعنى كلى منطقي وكما يتشخص كل اللفظ
 انما في ضمن مثل ضارب فكانت يتشخص كل المعنى في ضمن من قام بالضرب كما ان لا يربط التجزئى في اطلاق الكلى على الفاعل
 مثل زيدان وبالجمله وضع اللفظ الكلى المعنى الكلى مستلزماً لوضع اللفظ الجزئى المعنى الجزئى لان اللفظ

وضع تلك الحروف بجزء تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو لكل مفرد مدكر ومثال الثاني دى ونى ونهى لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئى الاضال الثامنة فانها باعتبار النسبة وضعها في اجمال وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام في قولنا ان وضع المشتقات كما سمى الفاعل والمفعول يتصور على وجه واحد ان يوضع صيغة فاعل مثلاً أى كل ما كان على نفع فاعل من رأى ما رى يثبت انما هو لكل من قام به تلك المادة وبجارية اخرى لكل واحد من الصيغ البنية على نفع فاعل موضوع لمن قام به ذلك الواحد يعنى ضارب موضوع لمن قام بالضرب وفاعل لمن قام بالقتل وغالب لمن قام بالعلم وهكذا على هذا فالوضع عام والموضوع عام لان الواضع تصور من الوضع معنى عاماً وهو لكل واحد من الذوات القائمة بها احداث ووضع بازاء كل واحد منها ما يثبت من ذلك الحدس على هيئة فاعل وهذا من باب الوضع النوعى قد لوحظ الالفاظ الموضوعه اجمالاً في ضمن الهيئة الخاصة فتولدت الهيئة فاعل موضوع لمن قام به يد وما يثبت منه في قوة قولنا كل ما كان على نفع فاعل الخ فقد تصور الواضع الالفاظ اجمالاً عند وضع الهيئة والثاني ان يوضع صيغة فاعل وضعت لمن قام بالمبدء يعنى هذا الجنس من اللفظ وهو ما يثبت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى هذا انما كذا يفرق لكن المراد بالعام في الاول هو العلم الاصولى في الثاني العلم المنطقي لا يربط ان هذا يتلزم كون ضارب وفاعل وغالب مثلاً موضوعاً لهذا المفهوم الكلى والمفروض خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلى يعنى من قام بالمبدء بل معناها من قام بالضرب والقتل والعلم لاننا نقول الذى يدل عليه الهيئة هو نفس الكلى وانما خصوصية قيام الضرب والقتل بخبرها فموضوع مقصبات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيثها لا تدل على هذا المعنى الكلى والثاني كدولة المادة والثالث ان يوضع لفظاً موضوع لمن قام بالضرب وعالم لمن قام بالعلم وهكذا وهذا ايضا كما سبق في كون الوضع عاماً والموضوع له عاماً لكن الوضع فيه شخصى من جهة اللفظ والخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضع نوعى وحقيقة الوضع التوعى يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى اذ اعرف هذا فاعلم ان جميعاً من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبانيات من حيث ان الواضع للفظ فيها تصور المعنى الكلى ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا ان الموضوع له في الحروف المبانيات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات والجزئيات الانشائية ولهذا ان الواضع حين الوضع تصور معنى كلياً وهو من قام به بكيداً ما ووضع بازاء جزئياتها الاضافة يعنى من قام بالضرب والقتل مثلاً الالفاظ متصورة بالاجمال وهو ضارب وفاعل ونحوها وفيما لا يخفى ان الواضع ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة يتبع أى ما كان على نفع فاعل لمن قام بالمبدء فتح انما وضع لفظاً كلياً منطقياً المعنى كلى منطقي وكما يتشخص كل اللفظ انما في ضمن مثل ضارب فكانت يتشخص كل المعنى في ضمن من قام بالضرب كما ان لا يربط التجزئى في اطلاق الكلى على الفاعل مثل زيدان وبالجمله وضع اللفظ الكلى المعنى الكلى مستلزماً لوضع اللفظ الجزئى المعنى الجزئى لان اللفظ

الجزئى

الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بلا حطة المعنى الكلي وأن كان غير متعلق بوضع كل واحد مما كان
على هذه الصيغة من الالفاظ فاما وضع كل واحد من أفراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي لكل واحد من قام
به موزعاً تلك الالفاظ على تلك المعاني فهذهما ايقم فوضع الالفاظ بعنوان العموم الاصولي بازاء المعاني
ان اللفظ معنى كلياً ثم يضع جزئياته الامتيازية وايضاً فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات
وما ذكره من ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات اتماماً ليقع لو اراد تصور الكلي
جميع شئ الجزئيات يمكن ان يوضع جميعها لفظاً واحداً وهذا اللفظ متعدد من مراد في مثل من هو في اللفظ
والمعنى الكلي كلاهما جامعاً لشيئ الجزئيات وبما نحن فيه ليس كذلك لانه لفظاً متضاداً بقيد معنى وفائق بقيد معنى
وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ هنا موزعة على الجزئيات الاضافة بخلاف اسماء الاشارة
كما ان من بعدة هي كيد المتعددة من معنى واحد على وضع اداة الاستثناء من قبيل وضع حرف عام والموضوع
هو خصوصيات الاخرجات والمفروض المستثنى ايضاً صالح للعود الى الاخر والى الجمع وفرض الصلاحية بان يكون
وضع المستثنى شيئاً عاماً ما لو كان الموضوع لانه عاماً كما استثنى التكرار او كان الموضوع لخاصة كما لو كان
من قبيل المبهات ولا بد ان يكون مراداً مثل الموصولات او بان يكون مشتركاً بين معنيين يصلح من جهة واحدة الكلي
الى الجمع ومن جهة الاخر للاخر فقط مثل الكرم في عجم واطلع في اسد الا فاساً اذا فرض كون شخص من بني اسد مستثنى
وفرض وجود الفارس من بني الكلب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بين الكلب وبني اسد وجه الصلاحية لا
فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال فتدبر في الصلاحية للجمع في الاعلام المختصة ايقم وفي اسماء الاشارة
ايقم اذا فرض اتحاد المستثنى من مع اختلاف الجمل كما قول اصنف بن عجم واطلعهم لا يزيدوا الا هذا اتم لانهم فلك اذا
اختلف المستثنى من وان اتحاد الحكم وايضاً فرض كون المستثنى مشتركاً على النسخ الذي ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع
اذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحاً لان يختص به كل واحد من العمومات السابقة ولا خلاف بين ارباب القول
في تخصيص الاخر بالنسبة لهذا المخصص الذي يصلح للجمع ولا يبيح في الصورة المفترضة لا يمكن الحكم
بالصلاحية ولا لاحتمال ارادة المعنى المخصص للاخر وهو المعنى العملي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرهما اذا لم يكن
هذا الشخص اكراً وكما يقين ارادة الكلب بالهزيمة والرجوع الى البحث فيه فبغض عن اعتبار الاشراك في الصلاحية
كما لا يخفى فاما يدخل في البحث بعد احوال ارادة المعنى العملي ان يصير من باب الموضوع لربا الوضع العام وان فرض
عبد الكرم بن عجم واصنف بن عجم فاطلع بن اسد الا يزيد من مع فرض وجود شخص مستثنى في كل واحد من القبائل
وستقي بن عجم بن عجم بن اسد فهو وان كانا فرض بين المثال السابق كما في خارج عن البحث لزوم ارادة كل واحد من
العمومات على الاجتماع لا على البديل لان اللفظ اتم راد واصلية المخصص بالمفعل كل واحد لاصلاحية لفظه
معنيين بنسبتهما للاخرية بحيث لا يجوز استعماله في الغير الاخر للجمع بحيث لا يجوز استعماله في الاخرية فاللذان
بالمبحث ان يلفظ المخصص صالح لان مراده من المخصص الاخر ولا يمكن ان يرد في غير هذا صالح لان مراده
ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخرية فقط منه لانه هو المذكور في السنة القوم في محرم من كل النزاع من صلا

والله اعلم
بما لا يعلمون
بكون مراداً وهو
بصفة كذا
مثل الذين او اراوه
الذين من المذمومين او القابل
الذي جاء بالصدق وصدق به او نائب
المشكور فان ارادة اجمع كفاً او
انما قرأ لاني في كون الموضوع لربا
عموم الموضوع ولا يحظر الموصول في
المعنى من ان يترك
صورة
ارادته الى كل
احد من العمومات
استعمال اللفظ
المرتب
معنى مستثنى
عموم
بغير ان يرد
بان
لا يشترط ان يرد
للرجوع الى الجمع الى الاخر
المعنيين في صفة المثال
في يتم الى اخره فهو وان كان
اقرب من المثال السابق
فانما هو كذا
يراد عليه فادارة
حيث
المعنى
او الى اخره
وهو صلا
لنلاحظ
الذين على اناه
صحيح فقولنا لرجوع الى الجمع
بمعنى الجمع الذي من الاخره
للرجوع الى الاخره فقط لان
المعنى من عدم وجود جماعة
الذين بنسبتهما
على المفروض
او يرد واحد
مخصص

هذا هو المعنى المستثنى من المخصص في قوله تعالى ولا يبيح في الصورة المفترضة لا يمكن الحكم بالصلاحية ولا لاحتمال ارادة المعنى المخصص للاخر وهو المعنى العملي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرهما اذا لم يكن هذا الشخص اكراً وكما يقين ارادة الكلب بالهزيمة والرجوع الى البحث فيه فبغض عن اعتبار الاشراك في الصلاحية كما لا يخفى فاما يدخل في البحث بعد احوال ارادة المعنى العملي ان يصير من باب الموضوع لربا الوضع العام وان فرض عبد الكرم بن عجم واصنف بن عجم فاطلع بن اسد الا يزيد من مع فرض وجود شخص مستثنى في كل واحد من القبائل وستقي بن عجم بن عجم بن اسد فهو وان كانا فرض بين المثال السابق كما في خارج عن البحث لزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البديل لان اللفظ اتم راد واصلية المخصص بالمفعل كل واحد لاصلاحية لفظه معنيين بنسبتهما للاخرية بحيث لا يجوز استعماله في الغير الاخر للجمع بحيث لا يجوز استعماله في الاخرية فاللذان بالمبحث ان يلفظ المخصص صالح لان مراده من المخصص الاخر ولا يمكن ان يرد في غير هذا صالح لان مراده ما يختص بالجميع ولا يمكن ارادة الاخرية فقط منه لانه هو المذكور في السنة القوم في محرم من كل النزاع من صلا

مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلامهم والعجب التره من حصول الاشتراك في هذه التصرف
 فقط وغيره على من قال بالاشتراك فقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا يتقد في وضع المفرد
 غالب كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعا وضعا مستعدا لكل من الامرين وفيه ان القائل
 بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للمجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انفرادا بذلك الاستثناء الذي
 يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخرى او الاخراج من الكل لا بمعنى اننا لا نعلم انه هل يريد بالاستثنى ما يصلح
 ان يخرج من الكل او ما يصلح الا لاخرى وبذلك يكون بعيدا وبالحل هو انه وان اتعب في التفتيش والتدقيق
 واستمر سائر التحقيق لكنه فلا خلط عليه الشان بعض الاختلاف لو ثبت ما مر الى الاقناع في الازدياد والله
 هو فكرى العناصر والله ولي الشرائر والتحقيق عندى انه لا اشكال ولا خلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء
 لاجزاء شتى خاصة من نعتها فاصرف بالظواهر اما وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كل ما عرف في وان كان
 بعضها اما كغيره وسوى واما الاضمار فوضعت ايضا لانه عرف في لان الاجزاء اقما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي
 والاشياء ايضا وان كان لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعرف في المستعمل ليس
 الاضمار وحيث ان الاجزاء وكون خصوصية الاجزاء جزئيا حقيقة لا ينافي كونها كليا كما لا يخفى
 والخاصة ان العبار في الكلام هو عموم الوضع فلم يفتقر الى وضع تلك الادوات خصوصية لاجزاء خاصة
 بل بوضع عموم معنى الاجزاء ووضع تلك اللفظ لكل واحد من جزئيات الاجزاء ثم انه لم يثبت طرياق وضع
 جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع المجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وهو قوله في الاخر حقيقة لا يحض
 انه حقيقة في الرجوع الى الاخرى فقط بل بمعنى الرجوع الى الاخرى مضمون حقيقة له ولو ثبت استعماله واجازته معه
 في غيره وبيان ذلك بنوقف على امور الاول ان وضع الحفظ في المجازات وصدق كما حققناه وبيانه في
 استعمال اللفظ المشترك في معنيته ومن الناقل فيه بظهور وضع الادوات وكذلك وضع المستثنى لا بد ان يكون
 وحدانيا فلا يجوز زيادة اجزائين من الادوات ولا ارادة فردين من المستثنى والثاني ان محل الترتيب هو
 جواز كون كل من الجمل وورد للاخراج على البدل لا كون المجموع وورد له كما بينهم من تفسير العاصدي لفظا لا شافعي
 من ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره السيد بقوله اضرب غلمانا والواحد غلاما الا
 واحدا فان اخرج الواحد من كليهما محال اذ لفظ واحد موضوعا مفردا وتخيير المخاطب فلتخيير اتي فردا يريد
 اذ قبل ليجزى واحد من الغلمان لا يخرج عن المفردة فلا يصح جريان الكلام والجموع في هذا المثال لا بارادته
 واحدا من الاصداف وواحد من الغلمان فيقتبان ولارادة اعادة الاجزاء بالنسبة الى كل منها في الواحد من الغلمان
 انه يرجع الى الجميع بقول ان المراد ضرب غلمانا واحدا منهم والواحد غلاما في الواحد منهم وان شئت لم يجمع
 لكل واحد كفي اخرج واحدا من المجموع الثالث ان جعل قول القائل لا اكل ولا شرب ولا غفث الا
 بالليل بمعنى لم افعل هذه الاعمال الا بالليل مجازا وخروج عن الاصل لا بصار الى الابدال وايضا جعل قول
 القائل الا غلاما بعد قوله اضرب غلامي واهن بنو اسد واشتم بنو خالد راجعا الى الجميع اتمها ولاجل ان الجمع

الظاهر ان
 مراد من الاستثناء
 التكميلية هي
 التي حصلت من
 وقوع المخصص في الموضوع
 عقبة المخصصات الموصولة
 كما سلمت من الاداة ويستثنى من ذلك
 الهيئة لا تزيد على وضع الاداة شيئا
 قد لا يبعد الهيئة التي هي نسبة الاجزاء
 من اجزاء استثنى من
 ذلك المراتب
 الهيئة فاعلم
 منه وجهه انه جعل
 مستجوابه

وضع
 المجرى
 الواحد
 كترسان
 قلة
 شدة
 الواحد
 استعمال
 من

المحل بالانتم حقيقة في العموم واردة على آباء بنى فاللفظ توجب التخصص وهو خلاف الاصل ولكن اجازة
لزوم تخصيص بنى عم وبجسده واردة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر بالبدور فير بين مجازات ثالثة اذ تحقق هذا
فقول كل استثناء يستثنى من واحد فلا بد ان يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدانياً فلا يجوز
استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ في معنيين الحقيقي والمجازي كما بينا فكان لا يمكن ايراد
فرد من المهيئة بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل ولو فرض ارادة الارجاع الى الكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى منفرد
من جملة السابقة مثل هذه الاعمال وهذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان اللفظ
مرتباً بالاختصاص فترجم اليها من جهة اخرى من افراد الاستثناء لا من حيث ان خصوصية الاخرى ولا يحكم بالخرق في غير
لكونه خلاف الوضع وخلاف الاصل والحاصل انه اذا ثبت من الخارج كون المقعدة السابقة في حكم الواحد فلا اشكال
في الرجوع الى المجمع وانها حقيقة ايضاً وان حصل التجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشترطنا اليه في المبحث السابق
ولكنه ليس من محل التراجع في شيء لان التراجع في ايراد كل واحد منها على البدل والا فلا وجه له وجعله لا يطاعه اليه الا حقيقة لا مجازاً
وخاصة اللفظ بين ما اختاره وما اختاره صاحب المعاملة هو انه يقول ان الواضع تصور من الاخراج عن المقعدة
العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده فبشمل المعنى العام المقصود ما صدق عليه الاخراج عن
الواحد الاخراج عن المقعدة والمقعد على البدل وعن المقعدة الواحدة وبالواحد وعن متعدد واحد من المقدمات مثل
الاخرى فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعية وانها تحمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا استعمل الاستثناء في
اكثر من المذكورات كان خصيصاً وان احتاج في التخصيص الى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الاخراج عن المقعدة
وضع اللفظ بازا جزئياً وليس المعنى العام المقصود الا مفهوم الاخراج عن متعدد واحد ولو كان واحداً بالقرينة او
متعدداً تناولت بالواحد مجازاً كنهه الاعمال وهذه الجماعات وكان الخصوصيات الموضوعية بازا جزئياً وخصوصيات
هذا الكلي ويدل على ما اختاره تبادر الوحدة وعدم تبادل الاخرى انما المشاكلة فيكون في المشاكلة مجازاً ان وضع
وكما انه لا يتبادر من قولنا جاء رجل الرجل واحد وان كان قابلاً للاستعمال في كل واحد من افراد الرجال ولا يجوز
ارادة احاد كثيرة على التبادر من لفظ رجل الكون وضميره وحلا تبا على احققتنا فكل لا يتبادر من قولنا اضررت
علماني والواحد في الاوحد الاخراج واحداً من العلمان او من الاصداق وانما خصصنا الاخرى ونحو
من جهة خارجة مثل القرية والاشباع وان كان رجوعه الى الاولى فقط ايضاً وانما انما الحقيقة لا نه انهم فرد من افراد
الاخراج واما ما اختاره في انه فلا يدل عليه دليل منع كون العموم التصور عين الوضع شاملاً للتصور والمذكورة المقعدة
ودعوى تحقق الوضع لا فرد ذلك العموم المقصود الكداني اول الكلام لا بين ان الوضع انما هو افراد الاخراج عن المقعدة
وهو مطابق لانه تمييز ومواد كثر من اعتبار الوحدة خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع المهيئة ليستزم جواز استعنا
في كل الافراد حقيقة لا نأقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى قبح انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت
من الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظراً ما ذكرنا في مجب المشترك فالاطلاق ايضاً قيد يجامح الى
الدليل فاذا ذكرناه معنوق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالاشكال على التوظيف والتوقف

٤٤
المرا
لاجماع وانما الات
تفاق من الخصم
كأن حكم
في المسئلة كان
يقول بخصوص الاخرى
ومر التخصص لخصم
من جهة اعداء الوصية التركيبية
بعض من اهل وعلم في الكلي
ذلك بل يزعم من دعوى الاجماع
الهيئة التركيبية حقيقة في
الدلالة على ذلك
لما في قوله
مشاه من تفرقت
عليه برنة

ان مراد الله
بالاحتمال هو ما يقتضيه
الجملة الاخرى
بحسب المعنى
ومن طبعه فليس من الامور
فقد سده اذا المراد من الظاهر الذوق
والحس لا يشترط ان الشئ كما هو المراد
من قوله فمن شئت فقل لا يمكن
فان الاستثناء من الجملة الاولى
كالمسوق ليس كما يفهم
الا ان يكون المراد
من الاحتمال
وهو واحد
اجمل لا يخل واحد منها
سنة

اصح الشاخصية
الجملة الاولى

الجملة الثانية

مع اننا نعلم التبادلية وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحبنا وما بطلان ما سائر
الاقوال فمع ما ظهر بما ذكرنا بطلان ما سائر في نقل دلالتهم اصح السببية بوجه ضعيفة اقربها وجهاً الاول
حسن الاستقحام بان المتكلم هل اراد تخصص الاخرى او الجميع وقد مدفع بان تخصيص القول بالوقف على القول بالا
المعنى ايضاً فاننا قبل لك جاء رجل بالامر عند فخص ان يقول من الرجل وثانها ان الاصل في الاستعمال
الحقيقة ولا ينسب استعمال الصورة المفروض في الخارج عن الكل ثم كلف في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة
الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا واخرجوا من الاخرة
اخرى كما في قوله تعالى ان الله مثليكم بسقر فن شرب من ظلمين فمن لم يطعمه حتى الامن اغرف غزيبه فسبوا
منه من غير فريضة على الجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما في عمله واصح الشاخصية بوجه ضعيف
اقربها وجهاً الاول ان حرف العطف يصير الجملة المتقدمة في حكم المفرد وفردوه على وجهين الاول
الاول ان الجملة في قولنا زيد اكرم اباه وصرب اخاه ومثل بعده في قوة قولنا زيد فعل هذه الافعال كما ان الجملة
الواحدة من المختصات يرجع اليها فكذا ما في حكمنا وفي موضع واضح لان العطف لا يقتضي الامتصاصاً وما يقابله
تاو وجوباً اعطاه في قوة شئ محكم ذلك الشئ ثم والفاصل باطل تماماً في اللغة والثاني ان حكم الجملة
المحافظة حكم الافعال المتقدمة فان قولنا احترق الذين قتلوا وسرقتوا ووزوا الامن تاب في قوة قولنا احترق الذين
هم قتلوا وسرقتوا ووزوا ومنه ما تقدم من المعان ذلك معنى على كون ذلك متققاً عليه في المفرد والتراخي
موجوداً في اجتهاد الثاني ان الاستثناء بمشبهة الله اذا عقب جملة يعنى الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء
بجامع كون كل منها استثناءً وغير مستقل وفيه ان كونها مستثناءة تم ولو سلم فالاجماع فائق وقد يجاب بان
من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطية الجملة في الشرط كلاًهما ممنوعان وبين كونها ليس
بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما في ولا يربك هذا الكلام لا يربك فعله على المشبهة بل يربك
وكيف ما يذكر في التجزئات المقطوع بفعلها او كما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكل وبين ان الاعتقاد بان الامتنان
عن مشبهة الله واداءه واداءه او من جهة امثال الامر لا يفوت المصنوع وبالجملة المراد منه غالباً ايقاف
عن القفوز والمضى فاذا فالاصح كذا عندنا هو جازم في نفسه بان يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل
عنه لا يكون الا بمشبهة الله فهو جازم في الاجماع شاك في الوضوح لعدم الاعتماد على نفسه وبؤيد الشاخصية
لسبب عمل في الماضي ايتم مثل قولك سبحان وزدت انشاء الله مع ان كلمة ان يصير الماضي مضارعاً ومراد القائل
الحج والزيارة في المضى ولا يذهب بطلبك ان المراد ليس انما مقبول ان انشاء الله اذ هو خارج عن فرض المثال
بل المراد بفسر الحج والزيارة واداءه من الغالب بالمشبهة ان حصولها انما كان بمشبهة الله وتوفيقه ولما بيان
كونه ليس باستثناءة فهو عدم استماله على شئ من ادائه ولو كانت بنا وبشرط الاستثناء بان هو معناه
الان له يشاء الله فقبه الكلام السابق في الشرط من ان المراد انما هو الايقاف عن القفوز والمضى لا التعليق
لعمري قد يسبب عمل هذه الكلمة في الشرط المحتتم لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الاسباب الظاهرة

الغالب للزوم

الغالبة للزوم حصول السبب مثل ان يسئل عن جامع امر متروك هل انعقد منك عند في الزم بقول الله
 انصتد بان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب التدارك في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انزلنا
 للاجماع المدعى في هذه الكلمة الى الجميع اذ ذلك مشقة لغوية وانقطاع الاجماع على ان مراد كل من تكلم بهذه
 الكلمة في الصورة المفروضه والرجوع الى الجميع شطط من الكلام الا ان مراد الاجماع في كل ما ورد في كلام
 الله او بين ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لان من فروع الايمان والتوكل والاذعان بهذه الاكس
 الوجه الثالث ان الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع والحكمه او لغير البعض حكم فيجب ان يرد الى الجميع كان
 الفاظ العموم لما لم تكن ساوياً للبعض ولو من الاخرتنا ولنا جميع وفيه ان الصلابة للجمع لا توجب ظهور
 فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج كلام الحكم عن اللغوية وعن الاحتمال
 بتخصيص الاخره وان لم يكن من باب التعيين فلا وجه لاجراء الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الضيقه
 اذا كان موافقاً للاصل ايضاً والهباس الفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لوضع الحكم
 نعمه بم هذا القياس في مثل النكرة المنبته والجمع المنكر ونحوها مما يرجع الى العموم في بعض الفاظنا كما بينا
 في محله صونا لكلام الحكم عن اللغوية مع انه يفتي بواجب حصول الضايمه بالافراد الشايعه واقل مراتب الجمع فلا
 يرد الى الكل على الجميع وقد بنوهم على القول بالاشترتان الظاهر هو العود الى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظر
 في غلبة الرفع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح لما اخذ وقد اشترنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور
 المحصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح امثال ذلك نعم بما حصل التوقف في ترجيح الجواز الراجح المشهور على
 الحقيقة المتبادره ولكن غلبه استعمال بعض معاني الشرك لا يوجب ترجيح اوله وان بادوا ذهن الانفس
 عند الاطلاق ولو توقف على مثل به والشر في الغلبة في جانب الجواز ورجحه على الحقيقة والتوقف في
 ترجيح هو احتمال حصول النقل بهج الحقيقة وهو منف بيا نحن فيما ذكرنا استعمال لفظ العين مثلاً في النار
 والباصرة لا يوجب منعاً في دلالتها على المذهب وكونها من معانيه الحقيقية والاستعمال في المعنيين لا يرد
 لم يجز ان من جهة مناسبة في المعنى الثالث لها وعلامه كما كان ذلك في الجواز المشهور فانهم ذلك اخرج الحقيقة
 بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لا سيما على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدم تركها
 العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهدية فيصير الدليل بما في الجمل من المعاني المعارضه وانما خصصنا
 كونهما قريب ولا ينافي بالعود الى غير الاخره خاصة واعترض عليه بما ان كان المراد مخالفة الاستثناء
 للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم ستم على مذهب الجمهور ولكن فطلبه مخالفة الحكم الاول فاستد
 اذ لا مخالفة للحكم الاول على قول من الاصول في وجوه تفر الجملة الاستثنائية كما تر سابقاً وايضا عليه
 ترك العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهدية في غلطاً لانه نص الواضع وخصية النوعية على ان الخروج
 عن اصله الحقيقة تالي الجواز عند قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخره مقطوع به ولا حاجة فيه الى
 برفع الهدية لانه لو صلح بغيره سبباً للخروج عن الاصل الجواز في المقصود في لفظ انتم عرفاً وان كان المراد

في
 قوله
 ان
 قوله
 قوله

في قوله
 قوله
 قوله

ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة العموم و ارادة العموم فراروا الاستثناء مستلزما لا يحار بعضه ولا يسمع لا يحار
 الا فراروا بالاستثناء مخالف للاصل يعني هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستحقة والاستثناء
 من يلزمه هو مخالف الاستصحاب فبقية ان المتكلم مادام متشاغلا بالكلام ان يلجئ به ما شاء من اللواتق فلا
 يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدق اللفظ مقتضيا للحل على الحقيقة لكان
 التصريح بخلافه قبل فوات وقته ما ياله ووجوبه ويقتضى ذلك الى الاخرة ولا ينفع في ذلك دفع محذور
 الهندية لما مر فالربيع الفراع لم يتجه للتامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه
 بالاجزى محققا للزوم على كلا التقديرين فنجزم به فيتمسك في انقضاء العلق بالباقي بالاصل فلا يس من
 القول بالاختصاص بالاجزى في شيء اقول ويمكن تفكيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة اما الاول
 فنقول في تقريره ان المراد بالجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فوجب اخراج الكلام عن ظاهره
 باحدا القريتنا المقدمة في محله فالغرض من التعليق ان الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء الحكم الاول
 ظاهرا كما صرحوا به في محله لا المخالفة للنس الامرية فمنع المخالفة للنس الامرية بعد القول بالتجوز الثاني عن
 توهم المخالفة وحصول المخالفة الظاهرة غريب وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فلي هذا يمكن
 العنوان انهم بان ين ان الاستثناء خلاف الاصل يعني وجب مخالفة اللفظ لانه بظاهره مخالف للحكم الاول
 فلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احدا الامرين بالاجزين ولا يربط
 كلها خلاف اللفظ ثم ان المسند لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للخروج عن المغددة
 وانه تصبير في غير اللجواز لكن القدر السلم الثابت هو ما اطلق بمقتضى خاص ولما لو ورد استثناء محتمل للمغددة
 ولم يعلم منعلق فلم يظهر من الواضع الرخصة في تعليقها بما لا يمكن وقوعه في كلام الحكم لا بد ان لا يكون لغوا فيصير
 من باب الجمل والعقل الحاكم بنفي اللغوي كان الحكم يحكم برجوعه الى واحد من المغدات لا ازيد منها لان
 مقتضى الاصل عدم الغاي بالكل و دفع الهندية يحصل بالاجماع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا
 يحتاج الى دليل فيتمسك غير بالامرية وبالقطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برغ الهندية ليس لاجل
 تفكيح اصل التعليق في الاستثناء فانه لا يربطه من جهة الواضع وكان تخصيص الاجزى ايضا ليس من جهة
 الهندية لرغوعه بغيره انما هو من جهة الامرية ونحوها فهذه مقامات ثلثة اعتبرها المسند
 وغفل عنها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا فبها ان عدم سماع الاستثناء المنفصل عن
 انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل تعليق الاستثناء في مثل فصل ترتيب الكلام في غلط مخالف
 لضوابط الوضع بخلاف المنح فبها ان استعماله بعد العمومات المغددة صحيح واد في كلام النص الكثرة
 تحذف الاجمال فصار مثل المحلات فلا بدح لرفع الفيج عن كلام الحكم ودفع لزوم ناخر البيان عن وقت الحاجة
 من الادجاع الى احدا العمومات والتمسك في نفيه عن كثرته بالاصل والاكتفاء بالاجزى اعمالا للدليلين ولما
 التقرير الثاني فقضاة ان توهم التناقض وظهور المخالفة للاول في الاستثناء صاد سببا للعدول عن القاعد

قلت ان في
 الجملة لطلان
 حتم
 ان التمسك في
 بيان مخالفة الاستثناء
 لا يصلح بان يخالف
 مخالفة التمسك
 كما جعله في قوله
 فذكره بقوله قوله
 وجعل
 في قوله قوله قوله
 في قوله قوله قوله

ان كون ال
 استثناء الاجزى
 من جهة الرخصة الواضع
 ولكن ان التمسك في
 التعليق لا يصلح وان
 الحكم يستلزم في قوله
 الاجمال في التمسك
 في قوله قوله قوله
 في قوله قوله قوله

وهو لا

وهي لا يسمع الا انكار بعد الاقرار فلو كان ظاهر الجملة الاستثنائية يسمع الا انكار بعد الاقرار مثلاً فاصحاً تماماً
 للاصل بعد انما في جملة واحدة لدفع المذمومة الى اخر ما ذكرنا في التقرير الاول وتحريره والفرق بين التقريرين
 مع ان مقتضاها واحدة لان في العموم ايقم من اجل كون اللفظ حقيقة فبان هذه القاعدة غير مخصوصة بالحقيقة
 وان تقويت اتحاد موردها فقد يحصل الاقرار الاعتراف بلفظ مجازي مخالفاً للاعراف ومضاداً لمتخالفه
 القاعدة سواء دل على الاعتراف باصل الحقيقة او غيرهما ان المخالف للحقيقة والمجاز ايقم قد يكون
 بالتصميم وقد يكون بغيره فان خالف التقريرين فهو ما وان اتحد مصدرهما فيما نحن فيه في العالم الذي له لفظ حقيقي في
 بيانها في مخالفتها للاستصحاب فهو غلط فحش ولا يمكن تطبيقه الا على الاستثناء البدائي وهو خارج عن الاستثناء
 كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الادوات في كمالها لا يخفى وانما ما ذكره المعتز في دفع هذا التقرير في الموضع
 الادارة وانت خبير بما في ادعاءنا فكالمنا في لا يخرج الحقيقة عن الظهور في معناها الحقيقي بنا في ذلك اصلهم
 المشهور في الاستثناء علاج ظهورها في كمالها لا يخفى ولا ريب ان استثناء احتمال الخبر لا يحصل بعد انهما الكلام
 لا احتمال المحصل لفصل خبره ولا احتمال مادام الكلام له في نفسه غير يظهر والدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع انكار
 ظهور الادارة في هذا التقرير مع قبول ان الخبر في أصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ
 الحقيقة ان اللفظ الذي لموضع له معين واستعمل في شي لم يظلم الشام لا بان يجعل على معناه الحقيقي ما لم يخبر به
 على خلافه وقد حقق ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة ان المقصود في الوضع هو غير التركيب لا بما في ما نقول
 هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم الله اماً ولا يفتقر في فهم معناه التركيب بل في جعله متعدداً مبدئياً ومجتمعاً
 الكل فقد تم الكلام الفخري ولم يبق الكلام الاصطلاحي كبد والمعاير في هذه الفهم هو الاول وان كان التركيب
 في جعل اللوازم بوضوئها وبقا وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناه اذ لا نقول ان مجرد صدور اللفظ بغير
 الخبر يباراة الحقيقة حتى ياتي التصريح بخلافه بل نقول ان ظاهره اعادة الحقيقة ويحكم به حكماً ظاهرياً لا قطعياً
 اذ اجزاء المنا في قضاة الكلام فيكسب عن بطلان الظن وينجده للقرن تصدق بجد يد بارادة المعنى المجازي ولا يملك
 في اصداء ونما قوله في الوضع الفراغ لم يتجمل الى اخره فبقي تناقض وهو ان لما تقدم من المعترض فانما قال سابقاً
 انه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينبغي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الا
 لا ينبغي احتمال التخصيص كما هو المفروض فامعنى ابقاء غير الاخرى على عمومته متمسكاً بالاصل والمعنى الاصل هنا تقدم
 بطلان اعادة الاستصحاب ذلك القاعدة على هذا المعترض فلم يبق الا لفظ اعنى اصل الحقيقة اذ ليس كل عموم موافقاً
 لاصل العبارة حتى ياتي هو المراد والتحقيق في الجواب انه هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق للمعترض
 الاشارة المعنوية وان ما ذكره المستدل من تعيين احد افراده وان هذا من اثبات كون حقيقة مخصوصة في
 الاخراج عن الاخرية فهذا دليل ما اخترناه في المسئلة بلا تصور ولا غفلة ومنها انه لو رجح الى الجميع لم يرد في
 قوله والذين يرون المحضات ثم لم ياتوا اربعة شهداء فاجابهم ثمانية بكلمة ولا تقبلوا لهم شهادة ابداً
 واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انهم لا يمسقوا الجدل بالتوبة اتماماً وخلاف الشيعي لا يعيرونه

وهنا ما في
 قول المعتز في
 الاستثناء
 في الاستثناء
 انما يريد في قوله
 لا يمسقوا لهم
 بعض الاكابر
 وهذا هو المراد
 من قوله
 والذين تابوا
 مع انهم لا يمسقوا
 الجدل بالتوبة
 اتماماً

الجملة الثانية

ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي كون حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج من مقتضاه في الجاهل بالدليل
 الخارجي وهو الاجتماع وانزاع الناس فلا يسقط بالتوهم مع انه لا يدل على الاختصاص الا بغير لقبول الشارة بعد التوبة
 الا ان عينها المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكون كما لا يربط بالمتخصص بعد السكون والافتصال من
 النطق الى ما تقدمه فكانت في حكمه وجواب المنع ودعوى انه لا يتقبل الجملة الاولى الا بعد استيفاء الغرض منها اول
 الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضم مع كل منها استثناء لم خلافه حصل ولا فيكون العامل في الاستثناء
 اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على جملة واحد في اعراب واحد من سبب عليه ولذا لا يجمع المورثان المستقلا
 على اثر واحد واجيب باختبار الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء
 كما هو مذهب جماعة من النحاة لغيبا مع الاستثناء عنها والعامل هو ما يتقوم بالمعنى المتعصب للاعراب لكونها ثابتة
 عن استثنى كحرف النداء عن دعوتها لكن يمنع امتناع اجتماع العاملين على معول واحد ولا يحجز في نفس سبب ولا خلاف
 ان يكون ذلك من اجتهاده لا من نقله كما ان رواية الثقة بحجة على غيره لا اجتهاده ورأيه مع انه معارض بان نقل عن
 تجويزه نحو فام زيد وذهب عن الظرفان مع انه فاعل بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وبسبب الكسائي
 الجواز وكذا تجويز الفراء لسريته الفاعل في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا اطلاقا
 لعدم جواز اخلاصها عن الضمير كما يختص احداهما به فحين ان يكون بينهما ضمير واحد وفيه اشكال لاحتمال ان فيهما
 كالكلية الواحدة وهو موافق مع احتمال ان يكون حاضرا صفة كحلو لا خبر بعد خبر واما حكاية عدم اجتماع المورثين
 المستقلين ففيه ما لا يحق اذ العلة الاعرابية كالعلة الشرعية معارف وعلامات لا على حقيقة ولا ريب
 في جواز اجتماع المعارف اقوال وبرر عليه مضافا الى ما ذكره النقض بصوره التجوز فلا يستعمل الهيئة المذكورة
 في الاخراج للجمع فيكون مجازا على ما في الاستدلال ولا يقل عن القول بطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا
 يمكنهم دفع ذلك بالترام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان المراد بالتجوز التجوز عنه
 هو استعمال لفظ وضع لاخراج شيء عن مام واحد في الاخراج عن مومات متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضا
 مع كل واحدنا لاختلافه خلاصا لاصل الخرجية المحرزة على القول بالاجازية رتبته ثم ان فهم التجوز وبما ان العلاقة في
 المخارز دون خط القناد ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للخروج في المكارز الاخراج عن الاخرى ليس
 للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان هذه العلاقة
 شرطا وهو مفقود ولا العكس تقر بان في ان موضوع للاخراج الموضوع هو الاخراج عن الاخرى كما يستعمل في
 الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخرى والخراج من غيرها فان جزء الموضوع له هو مطلق الاخراج الى الهيئة
 الحسية ولا ريب انه لو استعمل في فرع خاص اخر منه وهو الاخراج عن كل واحد هذا ليس من باب
 المشفر على شقة الانسان اذ الشقة ممتدة بينهما وبين غيرهما اليهم من صفات الحيوانات ومع ملاحظة هذا
 النوع من العلاقة يصح استنباطه في كل شقة بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج ثم لو رجع الى الكل
 الذي هو جزء الاخراج عن الاخرى هو العلة المشتركة بينهما وبين الاخراج عن الجميع لعماد ذكر وليس وليس وما ذكرنا

في قوله لا يدل على الحقيقة

الجواز ان العلة

ايضا ما هو

المسألة الخامسة

ايضا مما يورث هذا القول ويضعف هذا كله مع ان لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخرناه في المسئلة اصلا
 لان قول مجاز رجوع الى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما له
 دون ما تقدمه مرافقا فانما اللفظ من حيث اللفظ لا يلائم الا واحد كان الواحد المستثنى واجمالا الى الجملة
 تليد دون ما تقدمه فانكذ في غيره دفعا لك شريك وفيه اولاً ان الكلام في الجملة المغاطفة لا يخرج سلمنا
 لكن الاتفاق قادر وسلمنا لكن المانع في المنع عليه موجود من جهة لزوم الغوية لو عاد الى غير الاخيرة ايضا لان لو
 رجع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منهم لزم ان يخرج من المستثنى من مثل ما دخل فيقول لا
 الاخر ايضا كما لو قيل له على عشرة الاثنتا الواحدة فالكلام بعد استثناء الثلث عشرة وبالجملة وانما
 من الثلث واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية ثم ارجعناه الى العشرة ثانياً فيخرج من العشرة
 اربعة واحد ويصير اربعة بالسبقة وهو المستفاد من الاستثناء الاول فيسمى الاستثناء الثاني لغواً ويجعل القول
 بالتوقف هو مضام الادلة وعدم ظهور شيء من مرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا عطلت خبراً بما ذكرنا فقد عطلت
 الادلة على حكمها بالخصوص وانما الكلام فيها واحدة خاصة بالامارة

فان قيل انما الغيبة كغيرها يرجع الى البعض ليشارة بمقتضى تخصيصه في الاول والآخر في المثالين
 والمطالعان يرتضيان بالثمنين ثلثة فيقولون ان قال بقولهم ان حق بردهم فان الضمير قوله فيقال يرتضيان فيقولون
 للرجعتان فيقولون لا يخرجون من قوله وعلى الثاني يتم البيانات على الثالث يتوقف ايضاً المبتدئ بان تخصيص
 مع بقا عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للرجوع اليه فلا بد من تخصيص لتمام كذا يلزم الاستخدام فانه وان كان
 واقفاً في الكلام لكنه مجاز واحتمال التافؤ بان اللفظ عام فيجوز اجراءه على غيره مما لا يدل على تخصيصه ومجرد
 اختصاص الضمير بالعبارة في الظاهر المير لا يصلح لذلك لان كل منهما اللفظ مستقل فلا يلزم من خروج احدهما عن
 خروج الاخر واحتمال المتوقفين بتعارض المجازين وتساويهما وعدم المبرج وقد بين في جميع الاول بان عدم
 التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله وهو لهن اجولة بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد عيبت
 بان الضمير كناية عن البعض فلا اضماراً الامر مرتد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا يرجع للتخصيص
 المجاز وقد بين ان ذلك يرتد بين التخصيصين ولا وجه لرجوع احدهما على الاخر وفي ما فيه المراد التجوز والحاصل
 من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للرجوع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفقوا تحققت في ضمنه
 في بعض الاحيان مع ان العموم غير مسلم في الضمير فان وضع الجميع لا غير الاول التمسك بوجه التخصيص على المجاز
 وقد رجح الثاني بانه يستلزم مجازاً اطلاق الضمير بخلاف الاول فان مجازية العاطفة يستلزم مجازية الضمير ايضا
 المجاز قد يتطابق ذلك بان مني على كون وضع الضمير لما كان المرجح ظاهره حقيقة له لكن المجاز حقيقة مما هو
 مراد من المرجح ولو كان معنى مجازاً وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد
 فهو المجازة فكيف في هوط اللفظ اذ اعرفت هذا فالظاهر عندى هو القول الاول وسيأتي توقيف على ذلك فايدان
 الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للرجوع وكون وضع الضمير في الاصل المهوراً حقيقة له او المراد

المسألة السادسة
 في قوله تعالى
 ما تفرقت
 القبائل
 الا بآيات
 الله
 والذين
 كفروا
 هم
 الذين
 كفروا
 على
 ما
 كانوا
 على
 حجة
 واضحة
 انهم
 اقرابكم
 فمن
 حسن
 الله
 حال
 ارضائه
 ترويض
 شيطان

الفتاوى الاولى

آلية الثانية الثانية

من غير وضو وذلك لان وضع الضمير يفيد عرفنا من قبل الوضع العام بان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات
الافراد لكن بوضع واحد اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشترنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المذكر
الغائب مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المذكر الغائب يكون حقيقة وكل اسم الاشارة مثلها لكنها تحتاج
في فادة المعاني الى القرينة نظرا استعمال النكرة في المفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل حقيقة
المرجع ومجازة في وضع الضمير بهذا المعنى نعم كان المعنى في وضع ضمير الغائب مثلا مبهودا ليرجع بين المتكلم والمخاطب
ولو بمقتضى الحال والمعام فلا بد ان يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المبهود والعهد ان كان باللفظ الذي
اريد به المعنى الحقيقي او كان بغير اللفظ مقتضى المعام او يلفظ مجازي مفردون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع الا
ووروده على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى اصل الحقيقة
حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضى ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهريا به ويحصل العهد
بدلالة الظاهر فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فكيف عن عدم مبهودا ليرجع
وفلذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير الا انه من على تقدير تخصيص العام
وبما ذكرنا فنقدر على فهم المجازية في سائر انواع الاستخدام الذي يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع ليرسأ
العلائق والحاصل ان مقتضى وضع الضمير الغائب يرجع الى تقدم مبهودا مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او
الحاصلة بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية فان قد
عرفنا سابقا ان التشاغل بالكلام مع احاطة المرء به ما يخرج عن الظن من اللواحق وبقية مجال الخاف اللواحق
لا يخرج اللفظ الظاهر في معن مثل العموم عن الظن حتى يثبت لغاى اللواحق به واخرجه عن الظن فالعام المذكور اولا
ظاهر في معناه الحقيقي حتى ياتي ما تحقق كونه مخصصا له وما يتوهم ان ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل
التخصيص عن التخصيص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم باعادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في
الحقيقي اذ مع استقنا احتمال ارادة المجازية فيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه عن البحث عن كون ذلك الشيء
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصل الحقيقة تقتضى الحكم بظهورها في المعنى
وغلبة التخصيص يقتضى الحكم بعدمه فهو مراد حتى يتحقق وبعد التخصيص والتوقف ان ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق
هل يقتضى التخصيص ام لا فاذا رجعت الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالحكمة الذي يضر باصل الحقيقة فهو
التخصيص لا يجب اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم التخصيص بل عدم الظن به كاف هذا مع اننا لو فرضنا التخصيص
من الخارج وثبت تخصيص له من وجه اخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشترنا في اللواحق السابق وكذلك لو حصل
الظن بعدم من خارج وتبقى الاشكال في كون اللواحق في الكلام مخصصا وبالحكمة ان بين تبيين توقيت العام
العمل حتى يحصل الظن بعدم التخصيص الواقع بين توقيت العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا
من اللواحق في الكلام او غيرها مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا تم هذا فنقول في توضيح جميع الفا
المذكورة فيما نحن فيه اننا اذا استدلنا في الكلام بذكر العام مثل لفظ المظلة فاننا نعلم ان العام هو العموم واذا قيل ان

الاشارة

بانفسه ثلثة قريه فنقول ان المراد منها غير المذكورات وغير الياسات على الاقوى فيبقى العام ظاهراً في الباقي اذ
 مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة لا وليته او الظهور كالحال في الباقي وان قلنا بحجازية في الباقي ابقح
 المطلقات اية ظاهرة في ذوات الافراء مطر واذا قيل ويؤول من اعم برده من علمنا ان الحكم بالرخص ^{جنان} الرخص
 لكن لو نظر من ذلك ان المرجح اوله هل كان هو الرجحان او الاعم فاصل العموم بحال وان كان المراد به تمام الباقي
 لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العدة بالرجحان وعدم ثبوت الاجماع كاف ولا يجب ثبوت العدم فظهر ان
 ان احتمال كون مخالفة الضمير خصوصاً للرجحان لا يضر بظهور المرجح في العموم مع انه يمكن التلبس بقاعدة لزوم ط
 الضمير للرجحان ايضاً عام ويمكن ان يكون مختصاً بما سبقه ظاهراً في جملة على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان
 الظاهر اصل والضمير تابع والدلالة الاصلية اقوى من الدلالة التبعية والضمير في الاضعف اسهل
 فان قوله لا خلاف ان اللفظ الراجح هو الذي لا يرد في جميع الشواهد في تلك الجارية في العموم
 والمخصوص ان كان اللفظ غير متقارباً بنفسه فيحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على ما انا الدالة باعتبار
 الوضع كقولهم وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر ان يفيض فاجف قيل نعم فقال فلا اذن او يحسب العرف مثل ذلك
 لا اكل في جواب عن قال كل عدى فان اهل العرف فيهم تقييد الجواب يعني لا اكل عندك وكذا لو كان مستفلاً
 مياً ويا للسؤال في العموم والمخصوص مثل ما اقول على الجماع في نهار رمضان فيقول على الجماع في نهار رمضان
 الكفارة او اخبر من السؤال مع دلالة على حكم الباقي على سبيل التبيين مع كون التاسع من اهل الاجتهاد وسبعة
 الوقت لذلك لثلاث بقوت الفرز كان ين في جواب السؤال عن الزكوة في الخيل في ذكر الخيل زكوة او ليس في امانه
 فزكوة فان الاناث لما كانت محل التوقف ايشاءها في الذكر ثبت في الاناث بطريق الاولي ومن قبها في الاناث في
 عن الذكر كذلك ولو كان اعم منه في غير محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الظهور مادة الحبل ميتة فان
 السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في الضامير ايضاً لعدم مانع من ذلك واما لو كان
 اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله وقد سئل عن بئر يفيض عن خلق الله الماء طهوراً لا يجسده شئ الا ما غير لونه
 او طعمه او رائحته وقوله اما ريشاة ميمونة على ما رواه العامة ايتها الهاتيدبع فقد طهر فاختاروا فيه والحق
 كما هو مخار المحققين ان العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يختص بالجواب في سبب
 مختص للجواب لنا ان المقضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمالغ مفقود وما يتصوره ما نفعا سطة
 ولعل العلمان والخطابة والتابعين على العرفان الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلك لا
 يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الاخبار احتجوا بان لو كان غامضاً في السبب غيره لفاستالمطابقين ^{الجواب}
 والسؤال وفيه ان المطابقة انما يحصل بافادة مقضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما في من كقول افادة
 وبانه لو كان يتم غير السبب بحال تخصيص السبب باخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل فالسنة
 مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة الموضوع عليه المقطع به وبانه لو لم يخص
 بالسبب لما كان لنقل السبب بافادة مع انهم بالغوا في ضبطه وتدرينه وليس ذلك الا لاجل الاختصاص به وفيه

الغير

ان الفوائد كثيرة منها معرفة شان وود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرع بمنزلة المقطوع به لا يخرج بالانها
ومنها معرفة التبر والفصم وغير ذلك من الفوائد وياق من حلف والله لا نقديت بعد قول القائل له فقد عتد
لا يثبت بكل تقدير بل انما يثبت بالتقدير عند حفظه ولو كان التبر مخصصا لمحل الخشب بكل تقدير وهو نظم بالان
وبان العرف ذلك على هذا التخصيص كما اننا البسابقا

فان قوله في بيان تخصيص الخبز في قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسمه على الارض
نحوه الاكثري انما يدل على ان الخبز في قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسمه على الارض
لكون ذلك له على الخبز اولى من ذلك العام على ذلك والقوم اضعف كدلالة من المنطوق فلا يجوز عليه وقد اورد
عنزة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان كان اضعف واخرى منع كون العام اقوى بل لا يقصر المعنى
الخاص فالبا عن العام المنطوق في سماعه شوبوع تخصيص العمومات اقول وفي اوضاع الحجج والبراهين مع ملاحظة
ما في رده في باب التعادل والترجيح كسري واضطرار ذلك لا يتم ذكره في باب التعادل ان تعادل الامارين و
دناويهما في جميع الوجوه بوجوب التخيير والتفاضل والرجوع الى الاصل او التوقف على الخلاف المذكور وان ذلك انما
بعد فقد المرجحات وعدم امكان الجمع بين الدليلين وكما انه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع
الامكان وان التخيير وغيره من الافعال انما هو بعد تقدم فرض الامكان ومن منزه يكون ذلك اجماع العمل الفاعل
ابن الجوزي في قوله في اللغات حيث قال بعد ذكره في قوله تعالى لا تأكلوا مما لم يذكر اسمه على الارض
التعارض يجب طلبك اوله البحث عن ضاهما وكيفيات دلالة الفاظهما فان امكنا المنطوق بينهما العمل على جملة
التاويل والدلالة فانها صريحة واضحة في تحصيله فان العمل بالدليلين هما امكن خبر من قولنا احداهما وتقطيعها
العكس فاما التي يمكن من ذلك اوله يظهر ان وجهه خارج الى العمل بهذا الحد ياتسقى فضل هذا لانه اضعف من
الاول لاسل جزئيهما حين اشراط القول وظاهره ان بينه وبين ذلك فلا يتاخر الا من ملاحظة الجمع والعمل بها امسا
بالتحصيل او بالقييد اذا كان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او اطلاق على من الافراد على الاعراض
فان كان بينهما تناقض او تخوف ذلك ومع العجز عن ذلك لما خرج من مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدم
يترجع الى المرجحات مع التناقض والافعال المذكورة فتقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات فتسكتا يكون جمعاً
الدليلين ينافي تحليل تقديم الخاص على العام بكونه اقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الاول وغيره بالجمع
الدليلين وان كان اضعف ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن
بجز الواحد غيره من مقامات الجمع فانهم يعتبرون المرجحات لقيم فالناسخ عن هذا الاشكال وتحقيق المقام و
محصل ما ذكره في قاعدة التعادل على جميع مع خريفة ونصيح على اقتضاه الحال والمقام انما هو في مقام
لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع الى المرجحات الخارجية انما هو بالنسبة الى الحجر والمترك والاسقاط لا بالنسبة
الى اجماع احدهما الى الاخر فان ارجح احد الدليلين الى الاخر او اجماعها الى ذلك يقتضي ارجح القطع عن الحقيقة
الى المجازة والعمل بالمتخالفين مع ضمانها على حقيقة ما لا يمكن بالتصريح فكما يمكن اخرج عن حقيقة العموم يمكن

انها

اخر المع الخاص عن حقيقة الخوص ايضا فلا بد في توجيه التاويل الى احد هادون الاخرين من حقلنا في عدم الرجوع الى
 المرجحات فيما يمكن فيه الجمع من جهة القبول وط لا اسقاطكم وجوب الرجوع اليها في ارجاع التاويل الى احدهما
 بدون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بمعا على ما هو مقتضى مدلولها اما بالحقيقة او بالمجاز الذي يصح في
 محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند اهل البيان والقرينة الصادقة
 عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ او مقارنته معها او كاشفة عن
 كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك
 معنى ارجاع احدهما الى الاخر ايضا احدهما على حقيقته وارجاع الاخر اليه كان ومعنى ارجاعهما الى الثالث اشارة
 للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال الاول العام والخاص المطلقين فان العمل بالخاص
 يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص في حقيقة واما في العام فيجازه المعارف وهو التخصيص وتجزم
 وقوع العام والخاص التام في الظاهر في كلام متكلم واحد او متكلمين كانا في حكم واحد فرنية على اعادة التخصيص
 سبما وفيه اشارات من كلام الشاه ايضا بان في كلامه فاما وخصوصا ولا بد من معرفتها ومثال الثاني ارجاع
 عامين متساويين الى الخاصين وذلك يحصل بين المتساويين مثل ان ورد في الاخبار ان الام حق بخصه الاول
 الى سبع سنين وورد ايضا ان الاربعة المحببات الى سبع سنين فالتجمع بينهما بان المراد بالولد في الاول الاربعة
 وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج كليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر
 فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيهه على مجاز معارف عند اهل اللسان لعدم القرينة عليه
 الا ان يجعل الشبهة بين الاحصاء بقرينة على انها العلم ما كانتا مقترنتين بقرينة مفهومة لذلك واما الذي وجد
 القرينة من الاخبار فامر واضح مثل الاخبار الواردة في ان العادي يصل دائما ويؤى والاخبار الواردة في ان يصل
 فاعدا فالتشهور ان الاخبار الاولى محمولة على الامن من المطلق والثاني على العدم وهذا التفصيل رواية صحيحة
 كالتخصيص كليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من افترق التاويل
 فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا راى خبرا ورد بلفظ الامر واخر بلفظ التثنية في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الابن
 والتمني بمعنى مطلق الرجوعية ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا الركن فرنية على ذلك طلبة
 او مفالية فلا تجوز ذلك بمجرد جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقة ولا بمجازة اما الحقيقة
 فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي فهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها وتجزم ايضا
 وجود فرنية توجب فهم مخاطبين المتساويين كذلك لا يجوز الحكم باعادة ذلك ولا يورث الظن باعادة ذلك
 منذ اما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس عملا بالدليل
 بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من العام المنطوق مع
 سبما مع غلبة تخصيص العومات وشيوع ومع التاويل فيجعل العام على الخاص لا يجمع بين الدليلين نحو قوله
 لا دليل عليه كما يتأهل لان اجزاءها مع تساويها قرينة لارادة ذلك في العرف سبما مع غلبة التخصيص وشيوعه

واما ما يق من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن اقوى من العام فخص به والا
فهو خروج عن طريقه ان باب الفتن ويرجع الى الفرائض ومخط نظر الاصولي هو ملاحظة المقام خالصا على القرائن
والافغ الالتفات الى المرجحات الخارجية في ذلك في رجع التاويل الى احد الدليلين دون الاخر مع شوبها
او اليهما معام التساوي والامكان او التحجير بينهما اية فتقول مع كون الخاص اقوى فلا يجوز ان كان العام
لا اقوى من جهة الاعتقاد او كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام واقامع التساوي فالمرجع للخصيص
شيوخ التخصيص وكونه خبرا من سائر المجازات لاجل ما ذكره في تقاض الاحوال من ان الغفلة عنه لا يوجب ترك
المراد من سائر المجازات فليس الاغناء في التخصيص بحض ان جميع بين الدليلين كما ظن بعض المحققين
في الامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الخاص بمجازا فالاعناء هنا ايق على المخرج فمع وجود
في احد الطرفين وموافقة لحوارات اهل اللسان من مراعات شرايط المجاز لا يجوز التجوز في الطرف الاخر
الكلام جلية الى ما يرجح في النظر ويحصل به الظن من الامارتين بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا
ايضا يرجع الى ملاحظة التراجع وبعد العجز عنه يرجع الى التحجير والتوقف فالتخصيص والتقييد وامثالها ايق في
الحقيقة ترجع الى الاثبات والاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وقيل لا يمكن الجمع
كل ما ثبت الكمال مع ان القول بان التخصيص فيما نحن فيه على الدليلين شكل بل هو الفاء احدها واعمال الا
فان المخالف لهما هو في بعض مداول العام ونفس الخاص ولا يربط مع العمل بالخاص بل في ذلك البعض وان لو حظ
مجموع مداول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم ايق ليس تمام مداول اللفظ بل بعضه كما اشار اليه بعض الاعمال
فلا مناص عن ملاحظة المرجحات في الكل اعنى في العمل بالدليلين معاني الجملة وفي طرح احدهما ويشهد بطلان
الاجزاء الواردة في علاج الاخبار المختلفة وسيجي غام الكلام في آخر الكتاب انشاء الله تعالى وقد اكد المقام
في ضابطه الجمع والتراجع ان التخالف الحاصل بين الدليلين يسبب لان يكون العمل باحدهما تركا لظاهر الاخر
وحقيقته او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل في شئ على ارادة خلاف لظاهر من نفس المتعارضين
او الخارج فهذا يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا مع الغريبة من جملة الظواهر ولا
ومع ذلك فاما يمكن تاويل هناك بمعنى اجمال يتولى عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا او لا يمكن فتح نقول ان اراد
القوم من قولهم الجمع منها امكان اولي المخرج انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو جملة على محتمل صحيح بنا سبب كل
وان كان بعيدا ولم يخله حكما شرعيا دفعا للزوم التاقتض كما فعله الشيخ في سبب اخر من دعواه الى ذلك كما ذكر
في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه لا يدل دليل على وجوبه مع ان الظن ان لفظ الاول في كلامه بمعنى التاقتض
كما في قوله تعالى واووا الارحام بعضهم اولى ببعض وان ارادوا التاقتض في تنزيل المتخالفين على افعالهم بحيث
لا يوجب لهما ويكون مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظن له فريسة في نفس المتعاد
ولا الخارج بل المحض اجمال على لرفع التاقتض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجهه مستندا شرعيا
فانه يؤيد الى المخرج عن كلام الشارع راسا وفي العمل باحدهما عمل بجملة في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم

من العباد

من الاول

من الاولوية اما مطاوع الرجحان والوجوب فيما يمكن جمع توافق طريقتهما هم اهل اللسان كال تخصيص ويكون وغيره
 يكون غيره داخلا في غير الممكن فالمد من الامكان ما يعبر الامكان بلا حظ العرف ثم ان مجرد ظهور العرفية من
 نفس المتعارضين وغيرهما على مجازية احداهما او كليهما لا يوجب الدخايل الاعتماد عليهما واعمالها الا اذا لم
 يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجازي في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل الدليل اخر وهو لا يصح الا اذا
 تساوى او ترجح العرفية على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيح في مقام الارجاع ايضا كما
 ترهم يعتبرون ذلك في القانون الا في غيره ايضا وبظهر ذلك ضعف ما ذكره العبد وغيره من لزوم الجمع
 بين الدليلين وان كان بارجاع القوي الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجهم ونسب ما ادعاه من الارجاع هو
 اذ عندنا هو اقوى في العمل من ذلك الارجاع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع ان الرواية صريحة في ايراد
 المتأخرين الذين لا يمكن الجمع بينهما رسوا الراوي فيها انما هو عن طريق البسبب خصوصا الجواب عن التصرح في غير المتأخرين
 ايضا والترجيح فان في ذلك تخصيصا بالكلية لا بالاجزاء بل بالكلية والوجه ظاهر في خلافه
 في جواز تجزئ الواحد على احوال ثالثها التخصيص فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي درابعا التخصيص ايضا بتخصيصه
 ان خص قبله بمفصل قطعي كان او ظاهريا واما سبب التوقف قد ينسب الى المحقق نظر الى ان قال الدليل على العمل
 بخبر الواحد هو الارجاع على استعماله فيقال لا يوجد عليه دلالة مع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل وهذا
 ليس معنى التوقف بل هو نفى للتخصيص كما لا يخفى والاطراف الجواز كما هو مذهب اكثر المحققين واحتجوا على ابيهم بالدلائل
 تعارضا فانها لو لم يكن وجه اولي ولا ريب في ذلك لا يحصل الامتع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص
 لغى بالمرء وبعبارة ما حققنا ذلك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته بالتخصيص لابد من تجا
 ح ومع ذلك نقول انه قد عمل به فكأن الخاص ان اريد به معنى مجازي ايضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته
 محض كون جميعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من ان ليس جميعا بين الدليلين بل هو الغاؤه
 اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من احوال الخاص ونفس الخاص وهو ملغى باجماع فلا بد من بيان وجه التخصيص
 واختياره فالاولى ان يقد دليلان تعارضا وشاوبا واحدهما عام والاخر خاص فمهم العرف وشيوع التخصيص وكونه
 اقل استلزاما للمخالفه المرد في نفس الامر كما هو محتمل لاختيار تخصيص العام بالخاص واما وجه التساوي فانه
 اجمع المانع بان اكثر ما يطعن به على الواحد ظني والظن لا يعارض القطع لعدم مفاومته بل يلغى وبان التخصيص
 مجازي لا يمنع وهو باطل اما الملازمة فلا تترخصيص في الا زمان فهو من افر التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولى
 تخصيص العام عن الغاء الخاص وهو موجود في التسامح واما بطلان التالي فبالا اتفاق الجواب وعن الاول ان
 الكتاب ان كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وضاح الخبر ان كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة
 لكل قوة من وجه فتساويا معارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكره وانت خبير بان الخاص ايضا ليس قطعي الدلالة
 سيما اذا كان عاما بالنسبة الى المتحملة لاحتمال مجازي اخر غير التخصيص من افرع المجازة ضافة الى احتمال التخصيص
 عاما ايضا نعم وهو نص بالاصافة الى العام وظني بهذا المعنى وهو لا يستلزم قطعية مطلقا وقد تر وضع ذلك

ان مقتضى
 الآراء عليه السلام
 في الرواية
 واداره بالرجوع الى
 المرجحات انما هو في جواب
 السؤال عما لا يمكن الجمع فيه كمن يابح
 اعتبار عدم اسكان الجمع وشيئا من بعض
 الاتفاق والسؤال التخصيص نحو ان
 متر في القانون السابق فهم الجواب
 عن التخصيص انهم ملغى
 العام
 كما هو المتنا
 خصين بالذات
 الجمع بين الرواية

في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو انهما نظمان تعارضا وتساويا ولا جرح ان التخصص ارجح انواع الجواز
والفهم العرفي تخننا التخصص واما الشاوي فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو
الذي يقطع بصدده هو لفظ العام واما ان المراد منه هو ومعناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو
لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشارع مظنون وكل الحكم في الخاص على الخصوص مظنون
والقول بان الخطاب بما لظاهره واردة غيره فيجب وثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعنا عن المخاطبة بل بما تيمم بالنية
الى من يوجه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلة خصوصية بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة
بقراين تخرجها عن الظاهر قد اختلفنا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في غير ما ظهر ايضا محتمل فلم سبق القطع بالمراد فيما
لم يظهر وجه الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القراين وعدم اقران القرينية باللفظ لا يجب
تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او كانت مقترنة بالقول
منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك وشكرت الحاضرين في التكليف انما
هو فيما علم المراد منها او ظن فاذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف الحاضرين اي شيء كان فلا ريب في الاكتفاء بما
ظن انه مراد فان العلم ومما ذكرنا يظهر النقص بحصول العلم بمبدل او جزا الواحد ايضا لكونه خطابا بما لظاهره ^{طبي}
فيحصل من ذلك قوة اخرى في الجبر ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف في الاجتهاد
والتمسك في حجته واثبات جواز العمل به بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع مدفوع بمبغ
في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب كما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل
بجز الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعمامة في ما ثبت من الاجتهاد
الخاصة ما يعارضه سببا والقائلون بجواز التخصص جماعة كثيرة وعدم الاعتناء بحججهم مشكل مع ان في كون
العام حقيقة في العموم كلاما وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد ذكرنا ذلك العام المتخصص بسد باب تخصيص
الكتاب بجز الواحد يوجب المنع من العمل بجز الواحد اذ قلنا ما وجد جبر لم يكن مخالفا لظاهره من عموما الكتاب
اقل من مخالفة لاصل البرائة الثابتة بنص الكتاب بل لا يكلف الله نفسا الا ما آتاهوا ونحو ذلك مضافا
الى ما يظفره لك من تتبع احوال التلف من العلماء والصحابة والتابعين كما اشار اليه بعض الافاضل وبالحجاة
مع ملاحظة ما ذكرنا من اضعاف ما ذكره مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول ثبوت
من ظاهر الكتاب بمراة الله ولا ريب ان خبر الواحد الجامع لشروط العمل اية يورد ذلك الظن فان قلت ان الاز
الكثيرة ورددت بان الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرده ونحوه على الجدار ونحو ذلك فكيف صح الخروج عن ظاهر الكتاب
بجز الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة مغلوطة معارضة بمثلها او باقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة
والاحذ بحالها فهم ونحو ذلك ينبغي على اطلاقها قبل غير معمول بها مع ان الظاهر من مخالفة هو رفع حكم الكتاب كلياً
وان كان يتحقق سبب البعض ايضا سلمنا الكثرة المتخصصة بذلك لعلنا نسميها بما هو اقوى منها من الادلة الدالة
على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب من الادلة اية اذ قد عرفت ان الخاص انما يقدم على

العام مع المقارعة مع ان من جملة ادلة حجة جزا الواحد هو قوله ان جائك فاسق الخ واية النقر وما اسك الرسول فخذ
والعمل بهذه الاجاز بوجوب تخصيصها وهو كسر على ما فرزت منه وما ذكرنا بطرابطان مما قيل في هذا المقام ايض
ان تخصيص الكتاب بجزا الواحد يستلزم تخصيص اجزا الواحد بهذه الاجاز فلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بجزا
الواحد لان ما يستلزم ثبوت انتفاءه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاجاز فالقول
بتخصيص الكتاب بجزا الواحد مخصوص بغير هذه الاجاز في المخالفة الخاصة فانها اما مجبوزة او مخصوصة
بصورة المناقضة والمناقضة مرسا واما الجواب عن الثاني من الشق الاول من الترددين ان المسلم من التخصيص
الذي ندعيه هو الفرق الخاص بعني التخصيص والافراد لا جميع افراده او ما يشملها وعن الشق الثاني فبإبداء
العارق بالاجماع المدعى في النسخ اوله وبيان التخصيص اغلب واشيع وان سح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة
التخصيص ثانيا وقد استمسك في ابداء الفرق بان التخصيص هو من النسخ لانه دفع لبعض المدلول قبل العمل
به والنسخ رفع للمدلول المعول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الحوادث محتاج الى العلة ويكتفي في بقائه
الوجود فندفع حصوله بسبب عدم ثبوت علة اسهل من رفعه فان ثبت عدم احياجه في الثبوت الى علة اخرى هو
مع انه لا معنى له في احكام الله تعالى وفعالته ولا يصعب عليه شئ ابداءه موقوف على اثبات عدم احياج البقا
الى المؤثر الجديده وهم وان حصول المكين في الواقع والخارج ليس اقبل من بقاء ما ثبت فهو مرد وبانه لا يرجح
الى محصل اذا الاشكال فان خاص الجزا اذا ورد مع عام الكتاب فعمل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ
حمله على النسخ والتخصيص وايهما ارجح وكون احدهما اضعف في نفس الامر عن الاخر مع عدم اقلية بالنسبة الى
الى الاخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نفس خصوص شيع التخصيص وارجحته توجب حجيظ فضل القول
بعدم الفرق بذلك وتبقي في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يادد لالة اللفظ على جميع الاز
وان لم يكن وقوع المدلول مراد بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض ولا يقطع بذلك لانه في التخصيص
بخلاف النسخ فان فيه رفعا في الجملة وفيه ان ذلك حكم من فاعله فان امكان اادة الالة في العام و
وجود الملحة في ذلك اية قائم ان اريد مجزرا الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو اية
ثم لا مكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مجازا ولكن ناخر بياننا فالفرق بذلك شكل
احتج المنقولون بما يرجع حاصله بعد النسخ الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم ولا مع ظهور ضعف فيه
وذلك عند الفرقة الاولى ان تخصصه بديل قطعي وعند الفرقة الثانية بهذا الالة المجازية اضعف
الدلالة الحقيقية كما سيح في باب التراجع وجوابه نظر علمه فان القطعية انما كانت في المتن لافي الدلالة و
التخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي في قطعية المتن وحجة الموقف تصادم ادة الطرفين وعدم المرجح وجوابه ان ادة
بيتا اثبات المرجح فان انة اداة علم خاص شذبا الظاهر انما ينعقد بها الاقتران او تعديا الخاص
او تقديم العام او يجبل نار يخملها وان كان يجمل نار يخملها من اقسام اربعة واعلم ان ادة الاصوليين بالعام
والخاص في هذا البحث هو العام والخاص المطلقان فان العامين من وجه لا يمكن ان يكون موضوعا لهذا البحث

بعض
ان تخصص
الكتاب بجزا الواحد
يجزى في جزا
هذه الاجاز ويجزى
فيها ايضا بالنسبة الى الخالصة
الخاصة وهو ان تفضي تخصص عموم
اية الشا مشا بهذه الروايات اذا كان
الاجاز الخالصة للكتاب فضلا للكتاب
لا خاصا بالنسبة اليه فان اية
النسبة لا تخص بهذه
الروايات
بل تفضل على
الخاصة من جهة
حقيقتها
في الخالصة
الخاصة اذ هي في
سان كما انما
بلفظ بعض ان
التخصص لا الخالصة
العموم ورفع حكم الكتاب لهما
واكمل ان هذه الاجاز تفضل على
احدنا وجوب طرح ما خلف الكتاب
بعضان الخاص من اثاره في طرح
خالصه بعنوان التفاضل
الرفع الكتاب
بجزا واحد
بجزا واحد
مدلول رواية ثابتة
الروايات
طرح ما خلفه
الكتاب كذا في نقل
تخصص الكتاب بجزا الواحد
فيما لم يكن من سواد الروايات
تمه رجمة التمه وصل اجتهاد
سواء حجة
الطاهر من قبله
الروايات

ما يخص تخصص
مفضل وذلك لان العام عند الفرقة
الاولى بجزا في الباقي وعند الفرقة الثانية

من دون مانع ومن دون عذر ظاهر فلا بد ان يكون ظهوره مكلفا بالعام الى ذلك الحين من جهة اخرى غير
النسخ مثل تقيده وضروره او نحو ذلك عليها الا انام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم مجرد ذلك القول بالنسخ حتى لا
المحذور فتاخير بيان الزمان ونهاية ما يقع قد يكون من غير جهة النسخ فليفتهم ذلك وان كان ورود الخاص
قبل حضور وقت العمل بالعام فالأقوى كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما استحققه وأما
من لا يقول بجوازه فاما يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ويجعله كالمعارضين ويرجع
المرجحات الخارجية ان لم يقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالأقوى وفاقا لأكثر المحققين
ان العام يبنى على الخاص وهذا جماعهم منهم السيد الشيخ الى كونه ناسخا للخاص لتاخر بيان التخصيص بما يرجح
الراجح واجب واستدلوا ايضا فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم الغاء الخاص وان كان ورود
العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد الجمع لا يصير دليلا على
اختيار التخصيص مكانه بغيره بان يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه اختياره على غيره
وقد عرفنا ان التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في افراد العام لا في زمانه فلا ينافي في ما ذكرنا كون النسخ
نوعا من التخصيص ايضا واستدلوا ايضا بان الولا لم يخص العام والغنيا الخاص لزم ابطال القطعي بالظني وهو باطل
بالضرورة بيان الملازمة دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز ان يرد بالخاص ومرجح هذا
الاستدلال ترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب التصويية وان لم يكن قطعا في معناه كما اشترنا اليه مرارا ولا
ياس به وترك صاحب العالم الاستدلال به وقال في الحاشية انما عدلنا عنه في الاصل لانه لا يتم الا في بعض
صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة اذ لو كان له عموم من جهة اخرى
لم يكن قطعا فليتام انتهى والظاهر ان ارد ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا تحقيقا
مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق ان اراد
بذلك ما كان الخاص اعم من وجهه من العام وجعل ذلك شاهدا على عواده في عموم محل النزاع بل جعله صريحا في
ذلك واستخرجنا فيه اقاويله فلا نراه وجه جعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة
مشرا بقلنا بل هو الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل
بالعام يقضي الغاء الخاص دون العكس جازيا في المعنيين وهو مما لا مسامحة له في العام والخاص من وجه لعدم
الفرق بينهما فلنرجع الى الجواب عما اورده صاحب العالم على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا تنفي خصوصية
ووضعها بالنسبة الى فردا من الخاص بخلاف العام فانه لا يقطع فيه الا على دلالة على فردا من العام مع ان
التجوز في الجزئي الحقيقي ايضا قائم وكذا في الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من ساير الجازات فالمراد
بالقطعية هنا قطعية ارادة فردا من عام الاستدلال اخرج الفاضل بالنسخ بوجه الاول ان قول الفاضل
اقتل زهرا لا تقتل المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا ولا بكررا الى اخر الافراد ولا شتان هذا
ناسخا فلانها هو بمثابة وجوب المنع عن الشاوي فان التخصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلقط
العام

والمعنى انما هو بمثابة وجوب المنع عن الشاوي فان التخصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلقط العام

والمعنى انما هو بمثابة وجوب المنع عن الشاوي فان التخصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلقط العام

سواء تقدم على المطلق أو تأخر عنه لكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون ناسخاً ضمنياً
مستلثان الأولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونها بياناً لا استخفافاً على المقام الأول نظراً
في حمل العام على الخاص بشوع القيد وشهرته ورجحانه واقترانه في العرف فانه في الحقيقة ايضاً نوع من التخصيص
كما سنشير اليه واحجج الاكثرون بان جميع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق وذا العكس
وهذا بنفسه لا يتم لاسكان الاعتراض بان الجمع لا ينجح في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما
سند هذا المنع فقد يقر بوجوه الأول انه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب مع جعل الامر في قوله
اعتق رتبة مؤمنة مثلاً على الاستحباب فيكون المؤمنة افضل افراد الواجب التحيري والثاني ان يحمل الامر
في غير الواجب التحيري مع جعل التحيري المصطلح لا التحيري المستفاد من العقل فيما لو كان للمؤمرين كلياً فبالاكتفاء
فانه كان مستفاداً من الامر بالمطلق باضمام حكم العقل اليه وفيها انما هو جرحان بالنسبة الى ما ذكرنا من ان
سما الاخر وقد يندب عنها ايضاً بان حمل الامر على الاستحباب مجازاً وكذا حمل على التحير بخلاف استعمال
في المقيد فانه ليس مجازاً مطلقاً بل رتبة حقيقة كما هو جرحاً به وفيها ما ان اريد بذلك تجرد هذه الملازمة لا كون
مستعملاً فيه بعنوان الحقيقة فيما نحن فيه فله وجه وان اريد ان يستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في
بعض الاحيان ففيها ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال المجازي لارادة الخصوصية من حيث وان لم يقين
المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم اليقين عند المخاطبة اذ الشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء
رجل من ارض المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحبابه لتعليق الحكم على المبهم من الحكم ولو فرض
ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون بياناً للجهل بعينه نظير بعد القرينة انه كان مجازاً
في المجاز اني معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية واللهذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بياناً للمطلق والعام
المحمل بما يظهر وما ليس لظاهر فعمل ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح اختراجه من
المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمال فيقول ان البرائة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد
كما ذكره في غير وقد يعترض عليه بانه لو حصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يحصل
اليقين بالبرائة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف يرجح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او
المطلق ويعلم انما مكلفون باحدهما فان شغل الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البرائة منه الا بالامتنان بالمقيد
واما يتم كلام المعارض لو سلمنا انما مكلفون بعنق رتبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فيمكن نفيه
باصل البرائة وليس كذلك بل نقول بعد معارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به
هل هو المطلق او المقيد وليس هناك مشقة مشتركة يقيني يحكم بنفي الابد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن
المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تقارقه بينهما فليما قلنا والشك ان يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن
حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على طلاقه فلا يحجب ايد كتاب يجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك
لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان مخيياً في مدلول المقيد بل هو عام منه وما يصح للتقيد بل

في المجاز اني معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية واللهذا ينظر قولهم يكون المقيد والخاص بياناً للمطلق والعام المحمل بما يظهر وما ليس لظاهر فعمل ان ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح اختراجه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا تساوي الاحتمال فيقول ان البرائة اليقينية لا تحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره في غير وقد يعترض عليه بانه لو حصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يحصل اليقين بالبرائة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف يرجح هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق ويعلم انما مكلفون باحدهما فان شغل الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل البرائة منه الا بالامتنان بالمقيد واما يتم كلام المعارض لو سلمنا انما مكلفون بعنق رتبة ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فيمكن نفيه باصل البرائة وليس كذلك بل نقول بعد معارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في ان المكلف به هل هو المطلق او المقيد وليس هناك مشقة مشتركة يقيني يحكم بنفي الابد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تقارقه بينهما فليما قلنا والشك ان يمكن العمل بهما من دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على طلاقه فلا يحجب ايد كتاب يجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة العمل باي فرد كان مخيياً في مدلول المقيد بل هو عام منه وما يصح للتقيد بل

في الواقع الاتري انه معرض للقيّد كقولنا رقبته مؤمنة اذ الاشك ان مذكول رقبته في قولنا رقبته مؤمنة المطلق
 والا لز حصل المقيّد بل دون المطلق مع انه لا يصلح لاي رقبه كانت قطرات مقتضى المطلق ليس ذلك والا
 لم يتخلف عنه وفيما ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضاه هو فلك بالوجهين اللذين سنذكرهما
 فمقتضاه ينافي مقتضى المقيّد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيّد بدون تعريف واخراج عن الظاهر قوله بل هو
 اعم الخ ان اراد ان مدلول المطلق هو الامر الدائر بين الامرين اي فرد كان على البدل والمقيّد فهو باطل خبراً
 لان مدلول الحصة الشائعة او المهيمنة لا بشرط كالمتر وان اراد انه معنى عام قابل لصدقة على الحسين فهو صحيح
 ولكن مقتضاه صحة العمل باي فرد كان منه وان كان بضميمة حكم العقل لان الطبيعة توجد في ضمن اي فرد يكون
 والاشكال بها يحصل بالاثبات اي فرد كان منه وايضاً الاصل براءة الذمة عن التعمين فهو مقتضى التخيير في الاثر
 ولا ريب ان هذا ينافي مقتضى المقيّد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع
 ان المراد من المطلق رقبته ليس اي فرد كان من افراد المهيمنة على البدل بل كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن
 اللفظ مستعملاً في التعمين بل هذا الظاهر واكثر في الاخبار نعم في الاوامر يحصل الاحتمالين فلا يكون المقيّد تخصيصاً
 وفردية على المجاز انتهى ملخصاً وانت خبير بان كل ما تعلق بالحكم الشرعي على سبيل التعمين في الواقع فلا بد ان يكون
 معرفة المحاطب للتعمين مقصوداً فيمن الشارع سواء قارنه ذكر التعمين او فاقه وسواء كان في صورة الاخبار كقولنا
 احل الله البيع او في صورة الاشياء كما كان كاعتق او نهياً للتمكّن الامتثال فذكر لفظه المطلق واردة المعين الواقعي
 مجازاً خبراً نعم وتباين ذلك في القصص والحكايات مثل قوله نعم وجاء رجل من اقصى المدينة ومحل التراسل
 وموضع البحث ليس من هذا القبيل وكل فرض استعمال مطلق واردة فرد معين واقفي منه ولم يقترن بفردية فهو
 حقيقة في نادر النظر ويحصل العلم بكونه مجازاً بعد ظهور القرينة والخاص ان استعمال المطلق في المقيّد حقيقة
 على وجهين ومجازاً على وجهين والوجهين يرجع الى كون المصعب بالذات الحكم على الكلي ويكون ارادة الفرد مقصوداً بالعرض
 وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة وفي مثل ائتمني رجل اذا اراد فرداً منه لئلا يكون ومثال الوجه
 الاخر الى ذكر المطلق واردة في خاص من مداماً باقرانه بما يدل على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة
 وكلاهما انما هو في الاخر وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيّد فلو قيل بعد قوله نعم جاء رجل من اقصى المدينة
 بسعي جاء جيبك التجار بسعي اجاب قيل مؤمن من ال فرعون بسعي يكون بياناً للجمل لا تقيداً للمطلق فقد حبط
 القائل حبطاً عظيماً واختلف عليه الامر فلا تغفل وقوله الاتري انه معرض للقيّد في قولنا رقبته مؤمنة اذ الاشك ان مد
 رقبته في قولنا رقبته مؤمنة هو المقيّد المطلق والمؤمنة قيد للمقيّد فوله والا لزم حصول المقيّد بدون المطلق فيه
 انه لا يستلزم ذلك محالاً وقبحاً بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيّد عنه انما هو المفهوم الكلي القدر
 المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبته في قولنا رقبته مؤمنة وبالجملة لفظ رقبته وان كان ذلك
 المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه في المطلق اذا استعمل وحده ويقى للمقيّد اذا استعمل مع المقيّد
 فلا يلزم من وجود المقيّد في الخارج وجود المطلق بل انما يلزم من وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي سُمّي

جاز قد ورد في قولك كبرج در منزل اسم
 بنى في الانشاء وجره قوله ان
 خست اسم كبرج في قوله
 القيد والى رتبة بعض الافعال كقول
 رقبته مؤمنة الناس كالاشارة

عند
 عند
 عند

ثم اتفقنا كلاما من الحق البهائي في حاشية زبدة في مباحث المفاهيم وهو ان قال قد يقال ان العالمين معلوم حجة
 مفهوم الصفة قد يدور المطلق بمفهومها في محروقات في الظاهر وقد اعتق في الظاهر رتبة مؤمنة قد لا يمكن مفهوم الصفة
 حجة عندهم كيف يقيدون به المطلق فاهذا الا التناقض والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابلته
 كما في المثال اوله في جلاء العالم في الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم بحج العالم نفي حجة الجاهل
 الا اذا قامت قينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اصحابنا على ان مفهوم الصفة في حجة كما نقله طائفة
 في مناهية الاصول فالعلمكون بعدم حجة مفهوم الصفة يختصون بكلامهم بما اذا لم يكن في مقابلها مطلق او مفهوم
 في حجة ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيح التامسيع على التاكيد وقرئ من هذا الاستراض على العالمين بان
 حقيقة في الوجوب كيف تار ابا ان الامر لو ارد عقيب المحظر حقيقة في الاباحة انتهى اول قول ولا يخاف في بطلان
 الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قول اعتق في الظاهر رتبة مؤمنة عدم وجوب عقوب غير
 المؤمنة لا حجة عن عقوب مؤمنة فلا ينافي جواز اعتق الكافرة وحمل المطلق على المفيد اما هو من حجة ملاحظة النظر
 لا المفهوم فان المطلوب ان كان عقوب فرد واحد فلا ريب ان مع وجود عقوب المؤمنة لا يمكن الامتناع بغيرها وان كان
 مطلق الطبيعة فبعدم وجود عقوب المؤمنة وحصول الامتناع لا يوجب الطبيعة في ضمنه لا يوجب طلب حجة الامتناع
 بغيرها فيكون الانبئان ثانيا حراما فلا مانع بين القول بعدم حجة المفهوم ووجوب حمل المطلق على المفيد بان
 اول قول اعتق رتبة مؤمنة بان المراد منها ان كفارة الظاهر عقوب رتبة مؤمنة لا مجرد الجواب عن رتبة مؤمنة
 في الجملة ولكن لا يتم اية اذ يكون في جواز الغير وحدة المطمع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى استفادة من المفهوم
 نفسه يمكن جريان هذا التوفيق في العام والخاص المترافقين في الحكم والنفي والاثبات مثل قولك اكرم جريم اكرم
 جريم الطوال فان نفي وجوب الاكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق بالمفيد لعدم التعميم
 الا في احدى في المطلق ولذلك ترانم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثم وقد ذكرنا ما عندنا على هذا
 الاتفاق في ابتداء قانون بناء العام على الخاص فيليرج اليه واما ناضر الجملة بالعام والخاص المتناهي في الظاهر
 واما الجواب فبانه انهم منقول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع في
 لا يثبت حجة المفهوم في الوضع الخاص بل انما يثبت وجوب العمل بالمفيد والظاهر ان العلامة من اتم لم يقدم الاجماع
 الاعلى فلان ولو حضر في الان كتاب النهاية لا الاخط وايضا التمسك بترجيح التامسيع على التاكيد اتم بما لا يثبت
 المقام اذ هو مما يصلح ترجيح جميع موارد المفهوم والاختصاص بما نحن فيه وان قيل انه فيما يخص فائدة المفيد في
 اعتبار المفهوم فمنع الاختصاص بما نحن فيه اذ التامسيع يحصل بجملة على ابدان الاضلية ايضا وما ذكرنا في
 ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب المحظر وقد مر التحقيق فيه ولما على المقام الثاني انه نوع التخصيص فان
 الاستفادة من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل اليه حصول الامتناع باي فرد كان من افراده فهو عام لكنه
 على البديهة قد عرفت في العام والخاص ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقديم العام حضور وقت العمل
 فكذلك المطلق والمفيد واجتنب من قال يكون المفيد ناسخا اذا ناسخا عن المطلق والظاهر انه لا يستلزم حضور وقت

العمل للشيخ بان الدلالة لا بد ان يكون مفارقتها باللفظ ولو كان المقيد بياناً للطلق كان المطلق مجازاً فيه وهو في
الدلالة وهو متفق عليه والجواب منع لزوم المفارقتها ولا يلزم من شئ الا فاحيز السبان عن وقت الخيارات لا دليل على ^{استناده}
ولجيب ايضاً بالنقض بصورة تقدم المقيد فالطلق لو اورد بعد الدلالة كان المقيد من دون دلالة وبقي المقيد ^{المتقيد}
بالسلامة عندهم ايضاً وعرض على الاول بان تقدم المقيد يصلح فنية لاستقلال الذهن من المطلق الى المقيد
بخلاف العكس وعلى الثاني يمنع تناول الرقبة للمناقضة حتى يكون مجازاً في السليمة واوسلم فالطلق ينصرف الى المفرد
الكامل والشايع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بهما اتفاقاً ومثل له الاكثرون بقوله
في كفارة الظهار لا تعتق مكاتباً لا تعتق مكاتباً كافر^{اً} واورد عليه بان من تخصيص العام لا تقيد المطلق فان النكوة
المنفية تقيد العموم وبذلك بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد ذلك بعدم قصد الاستغراف
بل جعله من العمدة الذي واورد عليه بان معناه لا تعتق مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاضمان ^{من}
مصدراً الى الاستغراف ويكفي الاستغراف بعد عتق فرد واحد من المكاتب بلفظ ويجوز ان قوله لا تعتق مكاتباً كافر^{اً}
بيان لهذا الفرع المنفي فن ان يحصل الحكم بعدم اجراء عتاق المكاتب لصلحهما فالو في حكم هذه المسئلة سيما اعتبار
مفهوم الصفة اقل ويمكن دفع اليراد عن مثال الاكثرين بارة الجنس فيكون التوزيع تنوين التمكن ويصلح المثال
الثاني ايضاً بارة المبهمة ايضاً كابتها سابقاً ولا حاجة الى جعله من باب العمدة الذي مع انه ايضاً في معنى النكوة ولا يلزم
الاشكال مع ان المقيد بعدم الاستغراف لا فائدة فيه الا ان يراد دفع نوقم ان يجعل من قبيل والله لا يجب كل مخالفة
فحور والاقالام داخل على المتقيد والتمني ايضاً في العموم لا عموم المتقيد فهو ارفق بالطلق من العام واما ما ذكره
المورد من ان معناه الخ فيه انه ان اراد ان مكاتباً ما من المكاتب على سبيل البدل والاضمان ^{متعلق} بورد للمنفرد
لمع وصف كونه محتملاً فهو عين النكوة المنفية المفيدة للعموم وان اراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد
معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج الى تقديره وواضحه ومع ذلك وكيف يكون المقيد بياناً له كما ذكره اذ السبب
انما حصل باختيار المكلف ذلك الفرع وان اراد جعله من باب اجراء رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه تمامه ليس
من موضوع المسئلة في شئ فيردان هذا الصنف بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه في الضرورة
لابد ان يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا ثم يصح ما ذكره لو اخرج النعم عن معناه الى معنى اشبه مثل ان يراد
ابق على الرق مكاتباً ما وجم معنى المطلق وكيف في الامثال بعدم عتق فرد واحد الى اخر ما ذكره لكنك خبيراً
خارج عن مفاصل الفرع واغلب موارد الاستعمال في الشرع والعرف ان المقصود من امثال ذلك بيان مورد
العتق لا بيان مورد ابقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا ابقاء الرق للمكاتب مع ان ارادة فرد ما
بعد انتهى بدون العموم مما يجدره غالباً اذ يصير المعنى كونه غير ذلك المنفرد من الافراد محكوماً عليها
بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتباً ما اعتق من عندهم من العبد وهو ان كان منه في مثل هذا المثال لو
كان فالعالم المكاتب بغير مكاتب ولكن كيف يتم في مثل لاقتلوا صيدا ما الا ان يخرج ايضا الى المعنى الاشارة
مثل ان يبق اذا اصبت صيداً فابعوا منها واحداً ويجوز لكم قتل الباقى وهذا كله خارج عن العرف والعادة

فاذا كان في تقديره انما هو بطلان الفعول
 لا بطلان في الالفاظ بل بطلان في المعنى
 كما ان الالفاظ قد تكون صحيحة والمعنى
 قد يكون باطلاً كما في قوله تعالى
 يا ايها الذين آمنوا اذكروا نعم الله
 التي لا تحصى ان كان الله قد خلق
 لكم من نفسه زوجات لعلكم تتقون
 فلو كان الالفاظ باطلة لكانت
 هذه الآية باطلة لانها لا معنى لها
 وانما هي باطلة لان المعنى باطل
 والالفاظ صحيحة

فان كان الحكم بوجوب العمل بالطلاق
 والمقتضى لا يتم الا بغيرها عاماً وخصوصاً
 والمقتضى ان تقام على ذلك
 على مثالهم المشهور والافعال التي
 لا يكون لها مقتضى في ذلك
 اللبس لا ان يعيد على الإجماع في ذلك
 معنيان يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح
 عند أهل العربية متفقاً عليه
 وهو كما ترى وان اراد الإجماع الفهمي
 فلا يخفى بعبء الثالث وهو ما كانا
 مختلفين مثل ان ظاهره ما عتق قبة
 وان ظاهره ما عتق قبة كإفراجه
 على المطلق على مقتضى قوله
 كقارة الظاهر بقيد ما في كقارة
 القتل فذهب الاصحاب لغير عدم
 الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة
 فيقضي كونها مثبتين او مضمينين
 او مختلفين واختلف مخالفون
 فمن الحنفية المنع عن شرط وعن
 الكثر الشاخيية انه يحمل على مقتضى
 القياس مع عدم شرطه وعن بعضهم
 حمل مطلقاً وحججه واهية لا تليق
 بالذكر والحج ما اخاره الاحكام
 المقصود

آيات الخالص في الجمل من الظاهر المتأول

فان الجمل ما كان لا يشترط فيه
 ان يكون له مقتضى في ذلك
 اما الفعل فبطلان مقتضى
 ما يدل على بطلان مقتضى
 والذبح غيرهما اذا اوصى
 التوجه صلوة ولو بظن وجهها
 واما القول فهو تام فمركب
 اما المقدم فاما الجمال بسبب
 بقده من المعاني بسبب الاشتراك
 اللفظي في الامر كالمقروء
 وبسبب اعلال كالمختار او بسبب
 الاشتراك المعنوي وهو في
 الوارد منه فمما عتق قبة
 عند المخاطب وذلك اما في
 الاخبار مثل جاء رجل من
 اقصى المدينة واقام في
 الايام والادامه الامام
 مثل ان بقره واعتق قبة اذا
 ربه المؤتمرة والى هذا
 ينظر قولهم ان الحاضر
 والمقيد بيان لانما
 وقع فيه اسياق انه لا يجوز
 تاخير العنان عن وقت
 الخطاب فيها للظاهر ومرادهم
 بكونه ميتاً بالخاص المستلزم
 لاطلاق الجمل عليه هو الجمل
 في النظر الثاني فلا يتم
 التناقض بين وصف العام
 بالظاهر والمجمل والخاص
 ان مرادهم بكون العام والمطلق
 مفصلاً عن الجمل او كون
 الخاص والمقيد بياناً هو ان
 الخاص والمقيد كسنان عن ان
 مراد المتكلم بالعام والمطلق
 كان فرداً معناه وهذا هو
 الاكثر في الاحكام والافند
 يقرون العام والمطلق بقرينة
 تليق الى اعادة من تارة
 وفرد خاص من المطلق
 ولكنه لم يقرون ببيان ذلك
 المرتبة فذلك مجمل في اول
 النظر ايضا ولكنه مجاز
 ولا يقول انه مما اظهره
 فالتقريب لخرجته من الظهور
 في اول النظر ايضا وقد يجعل
 من الاجمال لاجل اجتناب
 الاشتراك المعنوي قوله واتوا
 حقه يوم حصاده باعتبار
 امكان صدق الحس على كل واحد
 من الابعاض من الاجمال
 هو العشر لغيره والتحقق
 ان يرجع الى الاشارة الى
 القدر المخرج من المال الذي
 بقده المثل الزكوة مثلاً فلا
 سبب للاشتراك المعنوي
 انما هو فيما لو قال اخرج
 قدر من مالك واو اقدرا
 معينة او لم يتين واما اذا
 سمى ذلك القدر بالحق
 فهمت الحق معتبر لان
 المراد منه هو القدر المذكور
 فالاجمال في الحق انما هو باعتبار
 الاجمال في سماءه ومن
 الاجمال تردد اللفظ بين
 مجازاته اذا قام قرينة على
 تفي الحقيقة وانشاوت مجازاته
 واما المكت فاما ان يكون
 الاجمال فيه مجليه مثل
 توارثها ويعفو الذي يبيد
 عقده فالتكاح المتردد بين
 الزوج ولو المدة او باعتبار
 تخصيصه بمحل مثل اقتلوا
 المشركين الا بعضهم مع
 ارادة البعض المعتين
 وطول الام

فان كان الحكم بوجوب العمل بالطلاق
 والمقتضى لا يتم الا بغيرها عاماً وخصوصاً
 والمقتضى ان تقام على ذلك
 على مثالهم المشهور والافعال التي
 لا يكون لها مقتضى في ذلك
 اللبس لا ان يعيد على الإجماع في ذلك
 معنيان يكون ذلك كاشفاً عن اصطلاح
 عند أهل العربية متفقاً عليه
 وهو كما ترى وان اراد الإجماع الفهمي
 فلا يخفى بعبء الثالث وهو ما كانا
 مختلفين مثل ان ظاهره ما عتق قبة
 وان ظاهره ما عتق قبة كإفراجه
 على المطلق على مقتضى قوله
 كقارة الظاهر بقيد ما في كقارة
 القتل فذهب الاصحاب لغير عدم
 الحمل ولا فرق بين الاقسام المتصورة
 فيقضي كونها مثبتين او مضمينين
 او مختلفين واختلف مخالفون
 فمن الحنفية المنع عن شرط وعن
 الكثر الشاخيية انه يحمل على مقتضى
 القياس مع عدم شرطه وعن بعضهم
 حمل مطلقاً وحججه واهية لا تليق
 بالذكر والحج ما اخاره الاحكام
 المقصود

بهيمة الاضام الامايتي عليكم واحل لكم ما وراه ذلكم ان يتفقوا بامو الكم محصين كجباله معنى الاحصان فانه قد يحى
 معنى الحفظ كما في احصنت فرجها وقد يحى بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال لئيب ترد مرج القمير ان يتقدم
 شيان يحتمل رجلا لكل منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمه ومرجع الصفة مثل زيد طيب طاهر لا ضلال كون المما
 في الطب والزيد مطلقا اذا عرف هذا فاعلم ان التكليف بالمجل جازن عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم القطع لعدم
 الاضام فاسد لان ذلك التامية اذا كان وقت الحاجة والفائدة فيقبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للاقتال
 وتوطين النفس وقوع في الايات والاخبار اكثر من ان يحتاج الى الذكر وقد سمعت بعضها وتسمع ثمان ههنا
 فرؤية الاصل ذهب الكراصوليين الى انه الاجمال في التامة لا من جهة اليد بل من جهة القطع وقد
 السيد المسمى وجماعة من العامة الى اجالها بسبب اشتراك اليدين جلتهما وبين كل واحد من اجزائها وقيل
 باجالها باعتبار القطع اية لا اشتراك بين الابانة والجرح حجة السيدة مع تخبره قولها ان السيد يطلق على الجملة
 وعلى كل بعض من كاي في خصوص يدي في الماء اذا غوص الى الاسباح او الى الزند او الى الرفق واعطيت يدي كقوت
 يدي مع انها متصلة بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال طبرستان زيد يدي مجرى قولنا
 انسان كما ظنة قوم لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على اجزائها بخلاف
 اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع اية في الاجمال والجرح ان الاستعمال يتم من الحقيقة كما مر في
 والشاورد علامة الحقيقة والمبادر من اليد انما هو المجموع الى النكب والشاهد على ما ذكرنا ان اذا قيل فان يديه
 وضع يدي في الماء وضع يده به وضع يدي به وضع يدي به وضع يدي به وضع يدي به وضع يدي به وضع يدي به
 انه موضوع للفهوم الكلي الذي صدقته مجموع ذلك العضو لا يربطه ان كان اليد موضوعا لكل واحد من
 الاجزاء لصح الاستعمال بان يدي ومن القطع الابانة طافا ليست بالاشان وتمثله في مقابل اليد
 زيد لان الانسان لم يوضع الا للفهوم الكلي باطلاقة على الشخص من باب اطلاق الكلي على الفرد والمناصب
 والتمثيل ولا يخفى عليك ان كليهما مثل اليد وقيل زيد او انسانا او انما قبل وجهه وضربت زيدا او انسانا او
 انما ضرب بجله وهكذا بل الظان مرادهم في النزاع في ذلك انما هو بعضون المثال وهذا الكلام يجري في الرجل
 والوجه والرأس والجسد اليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا اجزاء وكل جزء منه مستقيا باسم على حدة ويطلق اسم
 المجموع على كل منهما والتحقيق في الكليات الاسماي في الكل موضوع للمجموع واطلاقها على الانفراد مجاز
 ههنا معنى رقيقا نحو في حل الامسكال في بعض موارد هذه المسئلة وهو انتم اختلفوا في حقيقة الليل والليل
 وطال التساجر بينهم فقيل بان ما بين طلوع الفجر الثاني والغروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس والغروب
 وقيل بالاشترار وقيل ما بين طلوع العين واسطة والتحقيق عندي لقول الاول ولكني اقول من استغل
 في اول طلوع الشمس الى الغروب جعل في صدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجزاء يومه بصدقه وكذا الورق
 مؤرد نذروا كذا الورق في بلد في اول طلوع الشمس بحسب ذلك اليوم من ايام اقامته وبيان ذلك ان هذان
 خواص الاضامة لان المضاف الى حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة واقامة يوم حقيقة لا يتعمل

القطع الاول

في بيان معنى الليل والليل

واليوم

في اليوم الحقيقي واقامة في اليوم الحقيقي هذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك يقال في هذه الاورد
 منذ القدم المتعارف بها العشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يفرع مفردا والمضاجعة في قسم الزوج و
 هكذا في النظائر فلو قيل ضرب زيد فلان لا يربا حقيقة وان كان الضرب وقع على بعض اعضاءه وكذا لو قال حج
 زيدا وحج يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل ابن يده عن حبه لا يتأمل وان المراد هو مجموع العضو الى النكح
 ولا يستل هل ابن كفة او ساعده او عضده وكان اذا قيل اغسل جسدك فيهم من تمام الجسد وانما اذا قيل اغسل
 يده زيدا وجسد زيدا وضرب يده على جسده زيدا فيهم تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولذلك يمكن الاستفهام بانه
 في اي موضع لا اي يده الاى جسد وعلى هذا فاذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه وكان اغسلوا اليديكم
 لو لم تكن قوله تم الى المرافق وكان لو قيل امسحوا رؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله نعم وامسحوا رؤسكم مع ذكر الباقي
 كونه مجزأ وعدمه ونحن قد اختلفنا عن الاجمال بيان امتناعه من كون الباء التبقيض المنقح الصحيح واختلفنا
 فيه على احوال فذهب الحقيقة الى انها مجزأة وبينها النبي صلى الله عليه وسلم ناصيته ودليله ان الباء اذا دخلت في محل المسح تعدى
 الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الالة واذا دخلت في الالة تعدى الفعل الى محله فيستوعب دون الالة
 مثل مسح رأس اليتيم بيدي وهو جسد ذلك في الالة مسح بعض الرأس والبعض يخيل السدس والربع وغيرها ومنه
 ان المراد هو مطلق البعض ومتمامه وهو يحصل في ضمن اي الابعاض اختاره فلا مجال وذهب جماعة منهم الى ان
 مسح الكل المنعم بحج الباء للتبقيض يقولون انه لا لاصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى ان المشرط
 لجيئها الكلا المعنيين والمجاز والاشترط خلاف الاصل فتعين الفعل المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها
 للتبقيض مدعين انها اذا دخلت على اللازم كانت للتقدير واذا دخلت على المتعدى كانت للتبقيض وكان الغرض
 انما يفهم في مثل مسح يدي بالمزيد البعض واجب بالمنع وبيان الباء في المنديل الاستغناء والالاية وهو يقتضي
 ذلك بخلاف ما نحن فيه والحق بجسده التبقيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على جسيها في نظهم وترجم
 وهو المقول عن ابي على الفارسي وابن كيسان وعده صلعب القاسوس من معانيه وكان ابن هشام في المعنى لا يعبر
 بانكار سيبويه وابن جنى ذلك مع ان الشهادة على الابنات معدوم ومع جميع ذلك فصحة زياره عن ابي جعفر ^{طرفة} نا
 بذلك الثاني اختلفوا في نحو قوله لا صلوة الا يطهور ولا صلوة الا يباغض الكتاب ولا صلوات
 لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا تكاح الابوتى مما في غير الفعل ظاهر والمراد في صفة من صفاته هل هو محجل ام لا
 على احوال ثانيا ان كان الفعل المنقح شرعا كالصلوة والصيام او لغويا اذ احكم واحفظ الاجال وان كان
 لغويا لا اكثر من معنى فهو محجل والحق عدم الاجال كما اخبره الاكثر واحسنوا عليه بما عثر به وتوضيح ان الفعل
 المنقح في هذه التركيبان كان من قبيل العبادات وقلمنا بانها حقيقة شرعية في الصحيح منها في بعض نفي الذات
 ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافات وجوده عامنا اذ كان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة حقيقة
 على القول بكونها اسمي اللازم لغير اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول ومعنا اذ صح حمل على المعنى الحقيقي فتحملها
 عليها اذا لم يمنع عنه لم يكن الاعمى الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انقضى اعتبار ذلك على هذا القول

المسح الثاني

فاذا صح الحمل على نفى الذات فبعلم ان ذلك بسبب كون ما فسد مع تلك الازكان من مثل الطهور والغائبة ثم لما
 اوجزها والاملاح نفى الذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا او جزءا فيهما فينتفى الاجمال فلا اجمال وان لم يكن من نفى
 قبيل العبادات او كان ولم نقل كونهما حقا في الصحة بل يكون حقيقة في الاعم فان قلنا بثبوت معنوع في هذه
 التركيب بان نفى المراد من امثالها نفى الفائدة كما في قولهم لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما فاد فيجوز عليه ويعبر عن
 الفائدة بالصحة اذا كان في مثل العبادات اذ الصحة هو رتبة الاثر وهو مساوق الفائدة وان لم نقل بثبوت
 ذلك فالامر بمرته وفيها بين ان يكون المراد نفى الفائدة او نفى الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول
 ان نفى الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفى الكمال فيجوز عليه فلا اجمال ايضا اقول وما حققنا في اول
 الكتاب نفى الا حاشا الى ان تمام كونها حقيقة شرعية في الصحة يجب ان يفي ارادة الشارع من الازكان المحترمة
 الصحيحة منها ثم ان التمسك باقرية المجاز ليس من باب البينات للغة والرجح بل من باب تعيين احد المجازات
 بكثرة المعارف ولذلك يقر هو العدم اذا كان بلا مقتضى ولا ابركة كثرة المعارف كثرة ارادة هذا المجاز وظهور
 في العرف في نفى الصحة والكمال وتروده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل العرف يختلفون في الفهم فبعضهم
 يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عندنا منهم وكل يحمل على ما يفهمه وان اريد ان اهل العرف متردد
 بمعنى عدم استقرار احدى صدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد قلنا لا ثم المتردد وان سلم ضو في البناء
 واقام بعد ذلك مثل نفى الصحة بل كونه اقرب الى الحقيقة فيقدم على غيره وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم
 فيهم من قوله لاصولها المسجد الا في المسجد نفى الجمال ومن قوله لاصولها الا في الفاتحة الكتاب نفى الصحة وهكذا
 قلنا ثم بل الظم في الكل نفى الصحة والاجماع وسائر الالفاظ هو المخرج عن مقتضى الظم في الاول وينظر في الفصل
 مما تقدم باننا امل والظاهر ان الفصل من يدعي الالفاظ الشرعية غيرها حقيقة في الصحة الثالث
 اختلفوا في التحليل والتخريف المضافين الى الاعيان مثل حرمتم عليكم ايمانكم والحرم والخبر والمائة ولعلكم لا
 الالفاظ وما وازد لكم والطيبات وغيرها ذلك وكل من لفظ الحلال والحرام من الاحكام ولا اكثر على عدم الاجمال و
 احتجوا عليه بان استقرار كلام العرب في بيادان في مثل ذلك المراد هو الفعل المضمون من ذلك كالأكل من المأكول و
 الشرب من المشروب واللبن من اللبن والخبز من الخبز واللبس من اللبس والركب من الركوب وان خبير بان المضافات في مثل ذلك مختلفة اذ
 الشيء قد يقصد بكونه مأكولا او بكونه مبيعا او بكونه مشريا وهكذا المشروب قد يقصد به الخمر الشرب وقد يقصد
 البيع وقد يقصد الشرب وغير ذلك وكل قد يكون الشيء الواحد شتملا على شيئا كالمية المشتملة على اللحم والشحم
 والاهاب العظم والصوف المقصود من الالهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد
 من ملاحظة ذلك فإرادة المنكوح والموطوء من الالهاب والبنات ونحوها والقول بان المقصود منها ذلك لا
 معنى له الا بارادة بعض النسوان منها فمقابلته الماء بالرجل مضلقة النسوان يعجزان عن المقصود للمعارف
 منها الوطى واقام عنون الامة والبنات بدون قرينة على ذكرها في مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث
 في كل دعوى في ذلك وكل المية في مقام لو ظهر في غير ذلك المراد بيان المأكولات فالاستصحاب والاكل

الفتح الثالث

وتحذره

واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا
 كلام فيما ظهر من القران اعادة ذم من الافعال والظواهر ان مراد النكره وعدم دلالة اللفظ بالذات على شئ مع
 الافعال الا في مثل آية النحر بالمناذرة بان المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا
 ذم فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في امثال ذلك بجملها على الجميع كذا يلزم القبح في كلام الحكيم وعلمه عن الفائدة وتصح
 القائل بالاجمال بان نحره العين غير مفقولة فلا بد من اضرار فعل يصلح تعلقه لان الاحكام انما تتعلق بافعال المكلفين
 ولا يمكن احكام كل الافعال المتعلقة بها لان اضرارا خلاف الاصل فلا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترفع باضرار البغض
 ولا دليل على خصوصية شئ منها فيقع الاجمال واجابوا عن منع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهورها هو المقصود في الخبر
 برجح ذلك قوله وتقدم ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحكام المعاني فعملها
 على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقولوه وهو يرتفع باضرار البعض مطلقا ثم **سأول**
 المبين يقتضى المحل فهو مادة له على المراد اضراره وهو قد يكون بيننا بنفسه مثل قوله نعم والله بكل شئ عليم فان اعادة لشمول
 علمه تعالى بجميع الاشياء فيفسر اللفظ لا بشئ خارج وفي هذا المثال نأمل ان العام ظاهر في الشمول وليس يقتضيه انضغام
 الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللفظ وقد مر من الفرق بين الضم والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع
 اجمال كقولهم نعم اقبوا الصلوة بعد حصول البيان بفعله والعام المخصص وغيرهما وتسمية الفهم الاول بالمبين اما ما سجد
 واما لان من يربطه في الركبة فان اهل اللغة وضعه مبتدئا والبيان ما خرد من بان معنى ظهر اوجه البين وهو الفرق بين
 الشئين وهو ما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والتسليم بمعنى التسليم واما الدليل على ذلك اى بابه
 التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول وصاحح العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبتدئا على لفظ الفاعل وهو
 يحصل بالقول جماعا وبالفعل على الاقوى واما القول من الله تعالى كقوله تعالى صفره فاعلم فان بيان للمبكرة في قوله تعالى
 ان تدعوا بغيره على الاصح ومن الرسول كقوله نعم فيما سقت التمام العشرة فان بيان لغذار الزكوة المأمور بانها واما
 الفعل فهو قد يكون دلالته على البيان بمواضعه كالكتابة وعند الاضباع والاشارة بالاضباع في تعيين عدد ايام الشهر
 وغيره او بغيرها كما بينت في الصلوة والنج بفعله وانما يلائم بالاركان على ما هو عليه وقد يكون تركا كما ركع في الثانية بغير
 قنوت فانريد له عدم وجوب ثم العلم يكون الفعل بيان انا ما يعلم بالضرورة من ضده او بقوله ان ما فعله بيان للمجل
 او امره بان يفعل مشابهة لما فعله مثل قوله صلوا كما رايتوني في اصلي فان ليس فيه بيان قولي لا فعال الصلوة بل انا
 على ما فعله في الخارج فبطل ان قوله ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالادليل العقل كما لو امر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا
 يصلح لكونه بياننا فالعقل يحكم بان بيان له والاي لم نأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون
 الفعل بياننا حتى بان البيان بالفعل بوجبه الطول فتأخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول
 اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير البيان لولم يشع بالفعل بعد امكن الشروع وبعده اشع فاذا احتاج انما
 الى زمان طويل لا يمتد ذلك تاخير البيان عرفا كما لا يمتد ذلك في القول في الزمان المحتاج اليه والثالث انه لا يقع
 في هذا التأخير شيئا اذا كان اصح واربعا ان امتناع تأخير البيان التبعيل انما يسم فحده اذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج

فان في ذلك خطابا وجميع أهل العدل الى التراجع بالخيار في ذلك الحجة لا سيما انهم كلفوا الاطراف انما
 تاخير عن وقت الخطاب فقيل ان المصلحة المشهورة يجوز وتفصل بعضهم يجوز في غير ماله ظاهر واقاما لظاهر الحكم المطبق
 والامر الظاهر في الرجوع فلا يجوز فيه تاخير البيان لربا واقاما مع البيان الاجمالي بان في وقت الخطاب ان هذا الحكم ينبغي
 جواز تاخير البيان في المنسوخ بايقه فذهب الى لزوم اقران البيان الاجمالي بان في وقت الخطاب ان هذا الحكم ينبغي
 وهو في غاب الصعق للاجتماع من العامة والخاصة على عدم ارجحها وانما في بيان التاسع من شروط الترخيس
 على الجواز مطع عدم المانع عقلا وقوع في الرضا والشرع اما الاول فالتاسين من صنف علمت المانع وانما
 الصلح في التأخير مثل بوطين المكلف نفس على الفعل بالغرم عليه الى وقت الحاجة وتيقنوا للتعلل حتى يكون عليه ايسر بل
 قد يكون التأخير صالح لان مع اقران البيان وقما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما عدم
 الاقران فيرعى بحيث يكون المكلف يمتنع ما هو اولى في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب
 هو الاسهل وفي صور اقران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاداء والتكليف
 والحكايات والفصص فانهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب من عدم جواز في الاخبار والحكايات
 نظر الى انها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التقييم ولا بد ان يكون مقترنا بالخطاب لا يصح له ان يكون
 المراد من الجواز انما فائدة مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر يحصل ويحصل من خفية المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج
 الى البيان فنظر المراد والعلم باصل الخبر يحصل فائدة بل ان يقول فلان مع انه من غير ما يشاء اذ الاجل قد
 اوليا انه وكسوتهم ولا اجل فيجوز اعدائهم ثم يتبين ان المراد الصبر الشديد واما الثاني فكثير لا حاجة الى
 البيان اما في الرضا فلا يصح عرق ان يقول الملك كصحة من المصلحة والبلد الفدا في ما ذهب اليه في وقت
 وصاكت ملك كذا في بيان ما قلناه ان العاقبة ان الملك بعد استقراءك في ذلك اما في الشرع فتمت اقول تعالى
 ادع لنا ربك سبب لنا ما هي ما اوفى ما يستحقنا في بقوله لا يرضى ولا يكره الى قوله فاعلموا ان الله لا يكره
 وقبل لا يرضى من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبذب بقوله فانه يفيد التخيير وقوله واكادوا يفعلون فانه ظاهر في قدوم
 على الفعل واما وقع السؤال فتمت اشد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو زجرت بقوله لا يرضى عنهم
 ولكنهم شذوا على اقسامهم فشد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا لوعده الى ان يقره اجزاهم ولكنهم شذوا
 فشد الله عليهم اقول ظاهر تكبيره يندفع بالفراغ من الماخرة وقوله واكادوا يفعلون بعض من جهة التواني
 في الامتثال ومن جهة عظيم عن البقرة فقد دوى ان يبلغ الى ملاءمة كما ذهبنا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الحجج عليهم
 على ذلك وانها هم موسى حذاهم عليه واما قول ابن عباس في قوله من سلبها لا يرضى واما حديث العيون فغرضه بان
 تفسير الامام وبما في تفسيره على ما يراه من الصادقة وغيرها ومنها قوله فاعلموا ان الله لا يرضى والشارف
 السائرة فافظهوا ايدها والترانيم والترانيم فاحلوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار
 اشتراط الحرز والرضا بخصيص الزاني بالمحصن واما بيان الغلبة في تاخير بيان ماله ظاهر فيجوز واما موضوع في الشرع
 والشرع ايضا فالكثير من ان يجسسى ومنها الاجابات المتقدمة في حكم السارفة والترانيم وغيرها وكذا في ملاحضة عموم

انما هو ان يكتفي به وكان من غير ذلك ولا السائل ان يكتفي به

للظاهر ايضا

الظن بين لغاتهم الى اخر الامثال الجامع للشرايط مع ان الصائم قد يرضى الصائغ وقد تجبض المصل قد يكون بين الصلوة
الى غير ذلك واجتنب المانع مطلقا على عدم التاخر في المجلس فبانه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير بيان الحال
وهو قبح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرف بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بجنى الاصناف
الكلام وضرب القول حتى لا يميز بين كون خبر او انشاء مدمحا او ذمما شاء او شتما بخلاف المجلس فان مخاطبة
انريد به احد جانبي المحملة ويوطن نفسه على الامثال باهتاتين له المراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول
فهم في الجملة للسامع بقرين المفهوم وكان له رجحا تفسيره لفظا ثم بطلان الازم مع واما عدم الجواز في ظاهره فبان
به المنقول ولما ذكره ونجيب عنه واتحج المنقول اما في المجلس فيما بيننا فيما اخبرناه واما على عدم جواز ناخر بيان
ظاهره في خطاب الحكم بلفظ الحقيقة وهو لا يريد بها من دون نصب فنزول على المراد بل ذلك لانه على غير المراد لان
الاصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي واما المجلس فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد جانبيه فيقتصر على اقتضاه الوضع
الحقيقي ويوقف لسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل في دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف
الحقيقة التي ازيد منها المعنى المجازي بدون نصب الفريضة وبان الخطاب وضع للافادة ومن مع العام مثلا مع مجوز
ان يكون مخصوصا ويقتضي الاستقبال فلا يفتقد في هذه الحالة الرئيسية والتحقق في الجواب عن الدليل الاول ان
مناظر لزوم التبع من جهة ان اغراء بالحمل وهو قبح وفيه منع كلية الكبر والافانة وفور التكليفات الابدانية فكيف
ابراهيم مبدج ولده وما قيل ان التكليف لما كان بالمقدّمات وجبر عما كان من جهة خوفه من ان يؤمر بتفويض التبع
بعده لا يليق مع ابراهيم ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك والتكليفات الاختيارية في العرف والعادة اكثر من
محصى وقد حققناه في محبت تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحا في وطن المكلف نفسه على ظاهره
الورقة الحاجزة وعلى الوجوب في الامر وقت الحاجة ويحصل لهذا الثواب ثم يبين ان المراد هو الخصوص والثناء
فانما منع منه وقد يجاب عن لزوم الاغراء لا يبرهنه حيث يتحقق احتمال التجوز وانقاؤه فيما قيل وفي الحاجة وهو فرض على
ثبوت منع الناخر مطلقا وقد فرضنا عدمه وما بان ان الاصل في الكلام الحقيقة ومعناه ان معوقات وقت الفريضة وهو الحيا
في هذا المقام ونجده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلق الا ترى انه يحمل اللفظ على حقيقة حتى يتم الكلام وان تجوز ناخر
عن وقت اللفظ كما في المجلس المنطوق المتعقبة فيحصر واقع فذلك هو اجواز السماع العام المخصوص بادلة العقل وان
يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه فينبغي جواز ناخر الفريضة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكان قد تجوز والسمع
المخصوص بالدليل التام من دون سماع المخصص فكما ان احتمال وجود المخصص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل
التخصيص فكما احتمال ذكر الفريضة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظن والظن والمدد
على الظنون في باحث اللفاظ ولا ريب في احتمال التجوز ضعيف في جنب اعادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد
الفرغ من الكلام لعدم الفريضة وان المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بان معنى الاصل في قولهم الاصل هو الحقيقة هو الظن
وما ذكره الحديث في معنى صالة الحقيقة فهو مخصص به وما استشهد به من جواز ناخر الفريضة عن اللفظ الى اخر الكلام
هو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل التكلم بالكلام محتمل لما لا يتحمله حال السكون عن كايقة العرف والعادة

لام

وذلك ليس لتفاوت زمان التأخر في القول والضرب كما نوهتم ^{العلمية} المشاغلة وعدم المشاغلة في ذلك وإنما الاستشهاد
بالعام المحصور بدليل العقل من دون اعلام السامع ذلك فصيحة من غير ضرورة لان اعطاء العقل للكلف في الاعزاء وكلا لشر
فرية على ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الاخر ومع تعقل الخطاب فلا ريب في صحة الا ان
يتعقل للعموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو ايقين كما في عدم الاعزاء ولو فرض تعقل للعموم وعدم تعقل للتخصيص الا
بعد زمان فهذا يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب وملتزم في الاعزاء ومنع فحج كما مر وأما تجوز اسماع العام
المخصص بالدليل السمي فلا دخل له بالبحث فيلزم ان كان فاما خطاب المخاطب من لسان الشارع مواجها المراد
افهامه والعمل به على مقتضاه فعلاً وتعلماً للغير فحريه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة و
اما عن وقت الخطاب فاذا اقره فيلزم الاعزاء جزماً لا يتجمل على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع تعقل ذلك الاعزاء حتى
له المخصص ما يذكره قبل وقت الحاجة او اطالة على رايه او اصيله او كتابه واما اذا لم يكن السامع ممن يراد منه الخطاب
كالعجمي الفح والعامي المبحث فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يرتب عليه احكام الخطاب بل هو مخاطب بالاحكام العامة
من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو
كان بالنسبة الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص خطابات المشاهدين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم
الاعزاء وقيل الخطاب فخطابناج هو العمل بمقتضى هذا العام الذي مرنا به او بمعناه مع ما يقتضيه سائر الادلة التي لم
نشر عليها وهي في الاصول يقيناً او ظناً لا خصوصاً العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الاصول
فخطابناج هو العمل بما يفهم من مجموع الادلة والجمال في هذا الخطاب ليس من باب الخطاب بما يظهر واداء غيره
ايضاً وهذه الفرض الحاصل في زماننا الآن هو ايقين يحصل في زمن الشارع اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع
الخطابات شفاهاً عموماً كان او خصوصاً بعنوان ان يراد منه فهم والعمل به لا اتمه كما كانوا يقررون اصحابها على
العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب بمذاهب العامة وبسنة النبي
وغيرها فالكلام في الادعاء ان يكون العام باقياً على عمومهم لا في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب
بالعام المحصور شفاهاً مراداً بالافهام مع عدم اسماع مخصصه وملتزم في زمن الاول وما ذكره المحققين قبل
الثاني وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشروع والغلبة في التخصيص اجماعاً اصل الحقيقة في العام وذلك لا يوجب
القاعدة التي هي عليه الامر وهو ان جمال التجوز يوجب التوقف عن العمل على اصل الحقيقة مع اننا قد اشرنا في بحث
عن المخصص ان البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن العمل بظاهر الدليل حتى
عن معارضة اعمام كان الدليل وغيره من الظواهر مثل الامر والتمني غير التوقف عن حمله على اصل الحقيقة حتى يعلم عد
الفرنية على المجاز وهذا التوقف الذي ورد للمجيب من باب الاول لا الثاني وقد يجاب بالنقص بالتمسك وتوجيه الشرع
لا بد ان يكون ظاهراً في الدوام وان كان عن الفرائد الخارجة لاسم دلالة اللفظ والحقيقة وينبغي ان يعلم ان غير
ومن هنا التفت بعضهم الى القول بلزوم اقرار المنسوخ بالبيان الالهي وهو باطل فاما الجواب عن قولنا ان الخطاب وضع
للاعادة الى اخره فهو اولاً منسوخ بلخبر بيان المجل وثانياً بان الفائدة حاصلة من التزم والتولين على الظاهر

بشر

تفسيره قد عرف وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان لما يجب لمن اراد الله ان ينادي به من لا يراه
 للزوم التكليف المعلوم في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخبر ان تضمن مقادير العالم في
 الصاوة وقد لا يراد منه الا معرفة المضمون لا ارشاد الغير كما في الخبر له والثاني قد لا يراد منه العمل بضمون الخطاب
 كالعوام بالنسبة الى مسائل الجيوش وقد يراد منه فعله كالعباد بالنسبة الى العوام ومسائل الجيوش بالنسبة الى النساء
 وظيفتهم الاخذ من العالم فانها قد عرفت معنى الظاهر في النساء والحكماء قد عرفت معنى الماويل ايضا
 ونقول ههنا ايضاً الظاهر ما دل على معنى ذلك لظنية راجح مع احتمال غيره كالمناط التي لها معانٍ حقيقة اذا استعملت بلا
 تجوز سواء كانت لغوية وشعرية او غيرها ومنه المجاز المقترن بالقرينة الواضحة على اشتراك اليرسا فيها واقا الاول
 فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجح وان اردت تعريف الصحيح من قوله على قرينة مقتضية والقرينة
 انما عطفية مثل قوله تعالى فويل للذين كفروا من ربهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء واقا لفظية كقول الصدقة
 على بيان المصروف الا استحقاق الملك بقرينة مدحظة ما قبلها وهو قوله وهم من يلائق في الصدقات فان
 اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذام يحطون فالآية رد عليهم ودفع عما اعتقد انه مجوز في ذلك بل التفسير
 في مصره وثمره ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف والمخاطبة وربما يكون القرينة مفصلة مثل الاجزاء الخمسة
 بالسنة والجماع وغيرها وان شئت جعلت الجملتين من باب الماويل بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة
 سواء قارنها بالقرينة او قارنها مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهره مع قطع النظر عن القرينة
 وهو بعيد والتحقيق ان بيان المجاز ما اقرب بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ والماويل يقتضيان
 برو على هذا فاكد في الآية ليست مجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي عند غائبة العرب محمولة على خلاف ظاهره
 عند اهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو الفصل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا ارباب اسد يرمي يداقه فوف
 ايدهم وعلى هذا انكل الجملات التي لها اظاهر وناظرينها من وقت الخطاب فاولاها وكن العوامان المحصنة
 بما هو مفصول عنها واطلق عليها المجاز توسعاً من اجل احتمال ان يكون الفاظها وادواتها من التكلم ما ظهر ارادته
 اجزاء ونصب قرينة عليها من التكلم بما اذا خفت علينا ولا يجوز ان تكون ارباب اسد يرمي يداقه فوف
 عليه دليل يبرح على ظهور اللفظ وكما ان الراجح متفاوت في مقدار الرخاوة فالراجح ايضا متفاوت فيها فرب
 ومنها بعيد ومنها بعيد واقا اما لا يحتمل اللفظ فلا يجوز تزيده عليه وتفاوت القرين والعباد انما يكون
 تفاوتها من الناظرين وانتقالهم وتفاوت القرين فربما يكون اللفظ عند ادهم ظاهراً وعند الاخرى
 وبالعكس وقد ذكر الاصوليون لا تمام الناويل وقرينها وبعيدها في كنه الاصولية اشبه لا فائدة في التفرغها الكلام

السالك في الراجح من بين ما قد يكون في الراجح
 فان الراجح اعني الراجح في الراجح
 ذكر ما ذكره وجرحها وقد بانها فلتفسر على غير وجهها ولعلها سبب هذا الغائبة ثم ذكر ما سببها من الحاصد اما
 الاول فهو ان اتفاق المجتهد من هذه الامة على انه يرمي في غير من الاحصار فبعد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام

النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخص في اصحابهم حتى يستعمل
 في الامام المنتظر وثانيها ما اخباره الشيخ في عدة بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر انه
 موافق من اصحابنا ايضاً من تقدم عليه وحين توافر في هذه الطريقة وهي لغة اعتد في ذلك على ما رواه اصحابنا
 من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخرج عن حجة كذا ان زاد المؤمنون شيئاً ردهم وان نقصوا اتمه لهم ولو لا
 ذلك لاختلط على الناس امورهم ويظهر ثمة هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في
 الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالفات بل وكما لم يعرف مع ذلك ايضاً كونه قول الامام ومخاره
 فقال ح اننا نعلم انه قول الامام ومخاره لانه لو لم يكن كذلك لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو
 كان باطلاً فلما لم يظهر خلافه حتى يظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذ اظهر قول ابن
 الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم يجد ما يدل على صحة ذلك ولا على ضاده وجب القطع على صحة ذلك القول
 وان موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم مخالفاً لوجب عليه ان يظهره والا كان يقع التكليف الذي
 القول لطفه في موافقة مخالفاً ذلك وقال قبل ذلك في مقام اخر وهو فيها لو اختلف الامامية على قولين
 لا يخرج فيهما التخيير كما الرجوع في الحرمة مثلاً ولو كان احداهما قول الامام ولم يشارك احد من العلماء في ذلك كان
 متفقين على الباطل فقال وفي اتفاق ذلك وكان على القول الذي يفرق به الامام دليل من كتاب الله وسنة
 بن النبي عليه الظهور والدلالة على ذلك ان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في بابنا اذ اختلف التكليف
 ومضى لم يكن على القول الذي يفرق به دليل على ما قلناه يعني على القول الذي يفرق من الكتاب والسنة المتقطع على
 وجب عليه الظهور واظهار الحق واعلام بعض ثمة حتى يؤدي الحق الى الاثمة بشرط ان يكون معه معجزة تدل
 على صدق والا الحسن التكليف وقد اورده عليه بن المحققين بان يكفي في الفاء الخلف عنهم بان يظهر القول
 وان لم يعرفه العلماء ان الامام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك ايضاً بل يكفي وجود روايته من روايات اصحابنا
 والزيادة على خلاف ما اجمعوا عليه نظر ظاهر انما طرأ كلام الشيخ في غير ان الاجتماع على الخط الما كان باطلاً لوجب
 الامام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجتماع ولو كان موجوداً مخالفاً بل ساط كلامه ان لا يظهره في الدعوى الى
 نصب الامام او جبه دع الامم عن الباطل وذلك لا يتم الا بما يوجب دعاهم فلما لم يحصل ذلك علم انه واضح على
 ما اجمعوا عليه والتحقيق في جوابه من ذلك وانما الواجب على الله تفضيه والواجب عليه السلام الابلاغ والتعم
 عن الباطل ان لم ينفذ ما منع ولم يثبت حكم في غيبته واستناده لا مطر وبهذا رد هذا القول السني المرشعي في قوله
 ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن السبغ استناده فكل ما يفتقر من الاعتقاد به وبصرفه وبما يعمد من الاحكام
 يكون قد اتينا من قبل نفوسنا في ولو ان سبب الاستنار لظهر وانقضاءه واذى اليه الحق الذي عنده حاصل
 هنا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي في الخبر يدعي حال وجوده لطف ونقصه لطف اخر وعنده متا
 هذا مع ان انزل ان خلاف مقتضى اللطف التلخيص موجود الى غير انما بنوا لاقوال الخلق في غاية الكثرة مع
 فظن الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحكم وود وقد يجاب عن وجود الاخلاق في الاقوال

اي انما هو المنتظر
 من قولهم
 انما هو المنتظر
 العبد
 المستظهر
 اي انما هو المنتظر
 المطبق للواقع
 فان ذلك في القول
 بان اذ انما هو المنتظر
 كان قالوا المشرك المشرك
 في اشهر عيات في دعوى اهل البيت
 انما هو المنتظر
 لا الضمير
 في قوله
 فانتم ذلك في قوله

بأنهم أو ضوا الاختلاف ويتوالىنا علما جوهريا وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات التي لا يمكن ذلك
فيرا بهم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب كما يستحي وقد ينص لطريقة الشيخ وداعلى الجواب الذي ذكرنا من ان
عدم اظهار المخالفة لعلمه كان لاجل تقيه او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على المشقة من ان
الحكمة لعلمها اقتضت خلو الزمان عن الحجج ايضا و بان ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجة خصوصا في كل
على امر مع ان الحكمة اذا اقتضت بقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت المطلق
مع انه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقى الخلاف بينهم وبين لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية المجهول
معروف مخالفة كما نوقم لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرقابة الشاذة والقول
التادد واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلا يرضى باجتهاد المجهدين وتقليد
المقلدين مع انهم أو ضوا الخلاف بينهم فيظهر من في الخلافات بان راض باحد طرفي التقدير المجهدين وبالآخر المجهدين
اخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس لأرضاه بشي واحد فلا يجوز مخالفة اقواله في غير من الحكمة السابعة على
الامام وعلى نقضه جميع الاحكام سيما اذا تسبب بعد المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام بسط الكلام
وهذا واضح سيما في مسائل الفروع واما كون تقرير المعصوم حجة فهو انما يسلم اذا علم اطلاع عليه وتمكنه من المنع وكان
باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ثم ولما رضاه على بقاءهم على مقتداهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بل ينافي
عنهم في المخالفة اذ ذلك يقع من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلافات اذ ليس في كل قول من
الاقوال المتخالفة حديث او دليل بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قبيل نسخ ومخطا وغفلة ومع ذلك
بان الامام راض باجتهاده وتقليده فقلده له فاعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل ولا مانع من مخالفتهم
اذا دل عليه دليل بل ان عدم الامتثال منهم للشريعة في هذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة الشريعة وانه لا يمكن ان يثبت
دليل يترجم على الشريعة وهو لم يقع عليه دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو مرادك والعلامة برضا الامام بذلك
بالخصوص من حيث هو لا من حيث انما يرضى من الاجتهادات المعقولة واما ردعهم بعنوان مجهول للتبنيح تجوز رضا
الامام بمخالفتهم المجهدين وعلم المقلدين كما ذكرنا فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع
عليه جماعة ورضاه على هذا الاجماع لا يسلم الا من جهة كونها اجتهادهم المعصوم عنهم وذلك لا يوجب عدم رضا المخالفين
اذا دلت دليل للمخالفة منهم مع ان جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية العبدل لا وجعله نعم يمكن تقويم هذه
هيما الواجبة الطائفة على نفوي ولم يعلم موافقة الامام لهم وكذا اعلى قولين او ثلثة بالاجتهاد بل قوله عليه السلام
لنخرج مني على الخطا ونحوه بان يقول يتبع اجماعهم على الخطا ولو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الامام ردعهم
عن الاجماع ولزمه لاكتفاء بحجج الفاء والخلاف ولكن الكلام في اثبات ذلك لانه تلك الاخبار وحجتها وسخى الكلام
فيها مع ان مدلولها المطابق يقتضي اجماع كل الامم ومع عدم العلم بقول الامام يخرج عن مدلولها وقالها
ما الغنائه جماعة من محققي المتأخرين وهو انه يمكن حصول العلم برأي الامام من اجماع جماعة من خواصه على نفوي
عدم ظهور مخالفتهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بلاخطة اقواله بقبوله وما لو فرض ان قبضها له تلامذة ثقا

عندنا

عدول لا يرون الا نحن كراي فقيهم ولا يصدر من الاثنان معتقده فاجتمعوا على نفوي من دون ائسندوه الى
فقيهم ولم يعلم مخالفة لاحدهم فيمكن حصول العلم بذلك بانراي فقيهم فكذلك يمكن العلم بفتوى جميع كثير من
اصحاب الصادق من قبيل زيارته بن اعين ومحمد بن مسلم وابي المرادي وغيرهم وغير العجلي والفضل بن
من الفضلاء والثقات الحدود واما علم من دون ظهور مخالفة عنهم ان ذلك نفوي لمامهم ^ع ومعتقده وطرف
ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقتهم معرفة لا يجوز انكارها فاذا حصل العلم بذلك بمعتقده لمام فلا ريب
في محيية بل يمكن ان يدعى ثبوتها في امثال زيارات ايضا بملاحظة تتبع احوال علماءنا فانه لا شك في انه اذا اتقى فقيهه
عادلا ما لم يحكم فهو بنفسه يورث ظنا بجميعة وانه ما خرد من امامه واذا اتقى اليه فتوى فقيه اخر مثله يزيد ذلك
فاذا انضم اليه اخر واخر حتى استوعب قلوبهم بحيث لم يعرف لهم مخالفة فيكون حصول العلم بانه راى امامهم واذا انضم اليك
بعض اوثيات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبه في كتبهم الى مذهب علماءنا وجمعا منهم نفى الخلاف فبه وبعضهم ذكر المذاهب
معسكون عن فكر مخالفة بل واذا راى بعضهم واجماعهم فكر في كتابه اشارة اجماع في زيد ذلك الدعوى وضوحا واذا اتم
الى ذلك كون الطرف الى الف مدلوله اعليا واخبار كثيرة صحيح السند في يدي وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك
ورود خبر في اصل الحكم او ورود خبر ضعيف عن ظاهره لا لا في قطع فائدة الوضوح واذا انضم الى ذلك ملاحظة
اختلاف شاربه وموضوع الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقيل ما يوجد خبر ضعيف وبره قابل وملاحظة غايبه امامهم في
نقل الخلاف من اوله كان قولنا ما اذا زاد بل القول المتكرر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة اتم لا يجوزون
التقليد المجهد سيما تقليد الوفا وان كثيرا منهم يؤججون بخدمة النظر ولو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع بان البنا
على هذا الاجماع هو كونها بالامامهم ورئيسهم الواجب الاطاعة على معتقدهم سيما لا يجوزون العمل بالقباس و
الاسحسان والمخرج من دولات التصور وخصوصا مع كون القياس واما العلم بالافقة العقلية مما يختلف فيه
المشرب غايبه الاختلاف من جهة تخرج المناط بالمنايات الذوقية واستنباط الحكمة بالبرهان والذوق والبرهان
ومخرد ذلك لكان ذلك مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظان مدار كل من يدعى الاجماع من علماءنا
على هذه الطريقة لا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور ومع انه اذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئوس ^{الضيق}
كما وصل في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوة والخمس ومس الرحيل وحلية المعتبين فحوا حصول العلم بالحد
اليقين بالظن اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل العلم
بالبداهة من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذلك يجوز ان يصير بعض احكام يقينيا
نظرا بالعلم لا سبب لملاحظة احوال العلم او فتاوى اهل هذا الدين والمذهب في الغالب في الضروريات منسوبة
باليقين النظري فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فغلب هذه الطريقة ^{الاصح} عبارة عن اجماع
طائفة دل بنفسه او مع اضمام بعض الظاهرين الاخر على رضا المعصوم بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضره مخالفة
بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجبول النسبة العلم بدخول شخص الامام فيهم ولا قوله فيهم ولا يتقاوننا الا من ذمنا
الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه لا يشترط وحدة العصر في غيرهم الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في

افادة المطلوب فان قلت امثال ذلك لا يكون الا من ضروريات الدين او المذهب قلت ان كنت من اهل الفقه
والتتبع فلا يليق لك القول بذلك وان لم تكن من اهلنا فاستمع لبعض الامثلة تهتم على الحق فنقول لك ^{صروا} الى
دلت على نجاسة الفكر من الجلاب بل فان مقدار راس ابرة من البول هل يعرف ذلك العوام والشوان والنجاسات
وهل يعلم ذلك العاقل النجول من جهة الاخبار المتواترة مع ان له رصير جز واحد فضلا عن المتواتر فان قلت انهم قالوا في
هذا القول من غير دليل فقد جنوت عليهم جدا وان قلت بلهم غير الاجماع من اية وقمل او غيره فان بران كنت من
الصادقين والافعقدان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والامصار على ذلك ووافقنا المنكر
على ذلك من حيث لا يشرون بل لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب السنة الا بانضمام الاجماع اليه سبطا او
مركبا فانظر اليهم بسند لون على نجاسة ابوال واروات مما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله اغسل ثوبك من بول ال اية
لحم مط مع ان ذلك ليس كدوية مطابقتا للفظ ولا تضمننا ولا التراميا اذ وجوب الغسل اعم من نجاسة ^{الثوب}
غير المدين وغيره من الملاقيات المأكولة والمشروبة وغيرها وكذلك البول غير الروث الى غير ذلك من المخالفات
فليس فيم نجاسة الشعرية من الامن جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من باب التقيد وان لا في
بين الثوب والحسد ولا البول والروث وكانت غيرهما من المخالفات وكان في مسئلة نجاسة الماء الفليل كل من ^{يستدل}
على التجسس فيستدل ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ في في الاثا
وكل من يستدل على الطهارة يستدل على بعض اخر يخص بعض النجاسات وبعض المياه كالجرة المثبتة والفر من الماء
مع ان في الخبر الاول فم نجاسة من الابر الصب او النبي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامير التوضي ولا ريب ان ^{الاصح}
لا يدل على النجاسة وكذا النبي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعل بالروايتين ولم يقرها على الها مع عدم التعا
بينها وليس لك الا الاجماع المركب عدم القول بالفر بين المسئلين ولست شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان
وفوعا والعلم به باي شئ يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول فم كذا من اللفظ فاعنه مكابرة واقتراح وخرج
اللفظ والعرف فلم لا يفهم فيها لوامر الشارع بالحجر في المصلاة للرجل وجوبه على المرأة وفيهم من قوله اغسل ثوبك
دون قوله اغسل وجوبه عليها واما حجة الواردنا شرح هذه المقامات وبارادها ليس فيها ما من عن الاحتجاج بالاجماع
بسبطا او مركبا لكن اركبنا بيان المعسور والمحال وفيما ذكرنا الغاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفهم
الفحكاية ثم لا باس ان نجد الامثال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة احدتها حتى في بعضها
تباينهم به البلوى ويحتاج اليه الناس في كل يوم او في اغلب الاوان كنجاسة البول والغائط وجوب الصلوة والحس وامثال
ذلك فذلك بسبب كثرة تكرر وكثرة الشامع والتظافر بين اهل هذا الدين والملة بصير ضرورتا يحصل العلم
لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة اذ ادخل فيهم وعاش معهم يوما او يومين او ازيد فيحصل العلم بان
هذه الطريقة من رئيسهم والعمدة فيهم ملائمتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك وبخالفهم او منكر
لا يعتقد في لذة او ظهور نفاقه وعناده في هذا الشيء الذي يدعيه الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة للبلوى
التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن عليا هذه الامة واربابها منهم المترددون عند ذلك النبي والرئيس الذين

مع ان الهدى المعبر في المعطوف عليه وهو متين الهدى غير في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع
 فلم يثبت حجته وايضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن افرق مجازا في دليلهم وهو مستند الاجماع لان هذا
 حجة ما ذكره في هذا المقام وقد اطلب الاصحاب في هذا المقام بما الاحظ الى برادها والادوار ان يقال
 المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو فاضل وبار مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين
 عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم مقيد ووعده على انك المناجعة راسا لايقون ترك البنا
 راسا هو متابعه غير سبيل المؤمنين لا نقول المتابعة وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انقاؤه ومنها
 قوله تعالى ولقد جعلنا الامم وسما لكونوا شهداء على الناس وان وسط كل شئ عدله وخيار في اللغة فن عدله
 الله تعالى يكون معصوما عن الخطا فلولم حجة وفيه ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطا عنهم مطلقا وهو
 باطل وما بين ان ذلك اذا اجتمعوا المطلقا فبقي انه تقييد بالدليل وتخصيص فيجب مع ان التعليل في قوله
 تعالى التكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا للجموع من حيث المجموع فكل لا يتبع ان المراد انما
 في الاخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدة عند الاداء لا التحليل فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا
 فهو انما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجة قوم فلا يثبت مشابها له لانه لا اولى ان من المراد بهم اقتسام كما
 روي في تفسيرها ومنها قوله فان تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول فان مفهوم عدم وجوب الرجوع
 مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرجوع اعم من ان يكون جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان سناجل
 ان عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل ونقل من عموم الجمع في قوله تنازعتم وروى الفردي لا يجوز
 كما لا يخفى وسيجي ان بعض العامة استدلت بهذه الآية على عدم حجة الاجماع واما الاخبار فبها اما ادواتها
 مصنوعة معني باظهارها دلالة وهو قوله لا يجمع على الخطا وفي لفظ اخر لو كان الله يجمع على الخطا ومنها
 قوله لو نواع اجماعه ويده الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه اول ما منع صحتها وتواترها بل هي اخبار واحدة لا يمكن
 التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي ينوارينهم عليه فضلا عن فهمهم ولا يثبت دلالتها على الفقه المشترك
 على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثابت اضعف دلالتها اول فلان الظن من الاجماع هو التجمع والاداء
 لا من حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجة جميع الاجماع اذ لا يتوقف تحقق الاجماع على اجماع اراهم على سبيل
 اطلاع كل منهم على راي الاخر واختياره موافقة الاخر وتقيده بالاجماع المركب وبعد القول بالفصل دور وهذا
 واضح الامين يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطر وبسبيل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثانيا ان لام الخطا
 جنسية لما حققنا سابقا في محله من انها حقيقة في مقتضاها عدم جواز اجماعهم على جنس الخطا وهو قد يحصل
 بان يختار كل واحد من الامة خطاه غير خطاه الاخر فذلك بوجوب عصمتهم ولا يقولون برصد من ادلة الشعرة على
 القول بوجوب الامام المعصوم والتعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاها من حيث لا يشعرون نقله المحقق
 عن صاحب المحصول وهو نسبة في اكثرهم وسيجي في سلة تصاكن نظري الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه
 الدلالة على القول بجنسية الامام بان يقينهم اتحاد الفرد من لفظ الاجماع لان لفظ الخطا فيكون المراد بالاجماع

الاجماع
 من دليل الاجماع
 المستند
 انفسا والاجماع
 الامم والادوار
 ذمت البرا لكون من العامة
 وقد قيل يجوز تحقق الاجماع بخص الخب
 وانما توافق تخر الاكثرون القول في تخر
 دليل خطاه الذم على القول على انه راسا
 محل فلان افعالهم على انما يوجب
 على الخطا ووجوب حجة
 الاجماع
 حجة الاخرين
 لزوم
 انقضاء
 الاجماع فلا يفي
 للاجماع فائدة
 فالاستد
 بر اجتهاد الاجماع
 ورد بان العامة هو العلم
 بوجوب الدليل الجملة وتحرر العامة
 وتقدية على ما مضى من الاول
 النظر من الادلة واجتنب من كيفة
 وايضا لا يلزم من انقضاء الغيبة
 انقضاء فائدة حجة اتفاقا
 وان كان
 دليل الاجماع
 في الاجماع من مقتضى
 المحققين
 هذا
 ذكره في
 عرف مقتضاها
 على منعه
 ان اجماعنا انما يكون حجة
 لكشف عن راي المعصوم فلا يجب
 تحقق سبيلهم على الاكثرين
 الاولين ولكن على الطريقة التي
 يكون حصول العلم بالاجماع اليقيني
 عن راي المعصوم اذا علموا
 قالوا من مقتضى
 قدم العلم
 بانهم قالوا من مقتضى
 الحجة
 الى
 وهو علم مقتضى
 قول الحق
 حجة

اجماع على

ص

انما قلنا يؤيد به
 ويشعر لان الحديث
 راجح لانه
 لا يجوز ما ذكر
 الا في بعضها الاول
 ان اراد من ذلك لغة الاشخاص
 المتعينة بالذات بمعنى هذه
 الاشخاص المتعينة ثم على الحق في
 امورهم وادواتهم حتى تقوم الساعة
 وهذا يستلزم القول بغيره
 ام اريد به ان
 القصة تارة
 تحقق في العتق
 على قول الا
 مطابقة من
 اهل العتق وان كان
 قاصدا
 اريد به مقادير
 بعضهم وعلى هذا فكل طائفة
 اسم لكل من ازال الثاني ان يربط
 اسم لانه لا يربط الثاني والملازمة
 اتم من الواحد كما هو مقتضى
 كما في قوله تعالى فلو انتم من كل قبيلة
 دلت بقوله على الذين منهم طائفة
 فان الفقرة
 يطلق على العتق
 فالمعنى ان
 التي تارة
 القصة
 وانما يكون
 طائفة من
 الحق في صحيح
 امورهم ولو
 نقادهم بقوله الله وهذا
 يعنى على قول الامامية المستلزم
 الامية واحد بعد واحد الثاني ان يربط
 اسم لكل من ازال ايضا من ان يكون
 يراد من الطوائف جماعة المتبادر
 بحسب الاوقات فصدق اذا
 سلكنا طائفة
 الحق في وقت
 ثم صدر منهم احكام
 ونقول من
 طائفة
 اخرى وانما حصل
 كونه لانه ان
 يكون في كل
 زمان من الزمان طائفة
 من الامية على الحق في جميع تلك
 الزمان في جميع الاوقات الا
 تعال حتى لا تصدق بجماعتهم
 على اختلافه وهذا
 مقصود
 الخالفين من
 ذكر هذه الزواجر
 عه

اسم على جنس الخطا بان يختاروا فزادها كما انما مثالا فاجتمعوا عليه فوصواب هو قبيح بلا دليل نعم يتم
 ذلك لو جعل اللام للعبد الذي يصير من باب النكوة المنفية مفيدا للعموم لكنه ايضا معنى مجازي للملفظ وايضا الظن
 من اللفظ سبها على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الارادي ان اجتماع الامم لا يحصل على ما هو خطأ لان ما
 عليه يعلم ان ليس بخطا ونظام الاول ان المعبر في الخطا كون خطائهم ثابتة قبل الاجتماع فالغرض من اجتماع الامم على
 ما هو خطأ عندهم لان ما اجتمعوا عليه كيف عن انصواب وليس بخطا وان قلنا بكون اللفظ اسما
 للمباني النفس الامرية والحاصل ان هذه الروايات وما في معناها ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم مصو
 في كل زمان وتوجد ما يقام ووه من قوله لان اللفظ من معنى على الحق حتى يصير الساعه وهو ايضا
 نفسه اجتماعهم على الخطا انما هو لاجل ان لا بد ان يكون طائفة من امر على الحق كما تبين على بعض المحققين قال
 وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجتماع حتى يكون حجة فليزم الخالفين ان يقولوا بان حجة
 الاجتماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لانه اجتماع من حيث انه اجتماع واما قوله ان الله لم يجعل خطا
 منع ما فيه من اكثر ما تر من الفتح في السند والذلة ان ظاهرها مقبول عندها ولا يصدر مثل هذا الفتح عن الله
 تعالى ولكن لا ينبغي صدوره عن الخلق وبطالكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اقاموها على ذلك
 فانورها ان العلم اجمع على القطع بتخطئه الخالف للاجماع فذلك على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد
 من العلم المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي مجردوا طوطى وطن بل لا يكون قطعهم الا عن فاطم فوجب الحكم
 بوجود نص فاطم بلغيهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطأ الخالف للاجماع صوابا وهو يقتضي حقيقة ما عليه الاجماع
 وهو المطلوب واجيب اولا بالتمسك باجماع الفلاسفة على قدم العالم واجماع اليهود على ان لا يوجب موسى
 امثال ذلك ورد بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي ونفاض الشبهة واستباه الصحيح والفاصد في كثير
 في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشبه على اهل المعرفة والتميز واجماع اليهود والنصارى عن
 الاتباع لاحاد الاوايل احدى محققهم والعادة لا تخيل بخلاف ما ذكرنا وبما يجمل فانما يريد نقضا لانه
 ما ذكرنا من اليهود والنصارى واهل الجاهلية من انما لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع على
 الخالف لانه لو صح لاستلزم وجود فاطم في كل حكم وقع الاجماع عليه ويوجب ان كل الجمع ليسوا باطالعين
 خطأ مخالفينهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا الى اماره لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكثر
 ولذلك فالاستدلال اجمع على القطع بتخطئه الخالف ولو قيل على تخطئه الخالف واعتراضه على الرض
 بان سنلزم للدور ان اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود هذا الاجماع الخالص وجود هذا الاجماع الخالص
 بثبوت امر قطعي يدل عليها كما ترى حجة الاجماع موقوفة على وجود هذه الاجماع الخالص وجود هذا الاجماع الخالص
 لا يتوقف على حجة مطلق الاجماع وكذا لا بد على جرد فاطم يدل عليها الاستوقف على حجة مطلق الاجماع
 هكذا مرد الدليل والاعتراضات وانواع ان كان مراد الخالفين من حجة الاجماع هو حجة من حيث
 هو اجماع كما هو لازم طريقهم بل هو صريح اكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلم بالجمعين على القطع

بخطئه الخالف للاجماع صحيح

صدق ذلك في
قدش لا يجزم
تجميع ابي
على الخطا مع
اللام لصدق الاجتماع على
المستخرج انه خلاف الكتاب
احوال الناس حدس لا يزال
ايضه الرابع ان راد من الطائفة
الحاجة المندثرة بظرف فحاشه
لا الاستي من التينة
والاستاء
يعني ان راد
منه شيئا على وجه
عديم
بما ارضاه
كله في نفسه
لا يزال
اشارة الى ان
التا هي من قول الامام
واحد على هذا من ابي
الذين احيى لا مطلق احيى
استخدم عصمة مع الطائفة
الخطا فيكون المراد ان هذه الطريقة
الخاصة هي من قول الطائفة
انما هي من ان
يراد ذلك
ايضا جعل كلمة
سؤال جبر
هنا
نقد الشارح
الطوائف تكون
المعنى ان
الشان ان الطائفة
من الامة متدبرين احيى
المخ ابدوا ان سادوا في اختيار
الذين احيى من غير غيب اى الحكم ان
المخ كلف حتى الاجتماع المصطلح على
لاجل مشاهد العادة وذلك لان
زمان امكان تحقق الاجتماع
على مصطلح العادة
يكون الاشياء
بكل واحد من الاربعة
ظا لغير مرة
لهذا
رعدة على
هذا قاس
استقنا
احوال الناس متشابهة
نفي ان في القاس الاول
وكلمة ليراد الاستثناء
في الاخر متبين على الاول
لنقصه رعدة
حلال الحنة
شواه مجرودة
الطوائف

بتحطه مخالفة الاجماع علم الامامية ايضه ومن الاجماع الذي يحطه مخالفة ما اشتل على الامام المعصوم فلا بد
في حقيقة ما ذكره ولكن ذلك لا يثبت حجة الاجماع من حيث هو ولا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم حثو
عن الاجماع الذي يحطه مخالفة فلا تم اجماع جميع العلم احيى الامامية على القطع بتحطه مخالفة من غير منع حكم العا
على ما ذكره ولو فرض موافقة الامامية على القطع بتحطه مخالفة وان لم يعلم دخول المعصوم فيهم فتح نقول ان
كان موافقة الامامية في القطع في التحطه بحيث يحصل القطع مع عدمه فيكون المعصوم فيكون حجة الاجماع الذي يحطه
مخاطفة الاجماع المصطلح لاجل قضاء العادة بذلك وبدون منع ايضه حكم العادة على ما ذكره ونظير
ثم في هذا الكلام في امثال زماننا حيث يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المستطر
فيهم وكل في عصر النبي مع فرض عدم معصوم اخر حال انعقاد الاجماع لانه لا يستحيل ذلك عندنا ايضه مع ان
الفدية المسلم في قضاء العادة على ما ذكره وهو لو كان عدد المجعدين عددا الفوارخ حتى يمكن القطع بتحطه مخالفة
واجاب بان الدليل ناهض فاجماع المسلمين من غير تقييد بشرط انهم خطاوا مخالفة علم لا يخفى ما فيه
فان دعوى كونهم فاطمين بتحطه مخالفة لا بد ان تكون قطعية ومجزة وظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي
ذلك مع ان المجعدين على القطع بالتحطه لو اردوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدد معد التوا
لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة مع على ما ذكره غير مسموع نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المطاويب
الجمعة في الجملة لا مطر وكيف كان فاذا ذكره من الادلة من العقل والنقل لو تمت فلا يقرب بل ينفعنا ولو لم يتم
فايضه لا يخ من ناسية لاشياء حجة الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لقضية مذهب الشيعة في حجة الاجماع بظن ان
نا مل فيها بين التدقيق والاضاف ولذا ذكره ناسية من الشكوك والاشبهات التي اردوها في الهامات
الثلاثة المقدمة ولنجعلها ففها ما ذكره في نفي مكانه وهو ان الاتفاق اما قطعي او ظني وكلاهما
باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نفلة البناء لو كان نقل وليس فليس ولو نقل لا يفتق عن الاجتماع واما الظني
فلتقتضا العادة بامتاع الاتفاق عليه لاختلاف الفرائج وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان
واحد فانه معلوم الاتفاق وما ذلك الا لاختلاف الدواعي وردد منع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه وهو
افزى منه وهو الاجتماع ونفلة ايضه لا يفتق عن الاجتماع لظهور كمال الغايلة في نغدة الادلة سيما مع كون الغلطيا
متفاوتة في مراتب القطع وبمع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضحا لانه معلوم الجرح
انما استنبنا مكان العلم فكيف يمكن التشكيك في مكانه ومنها ما ذكره في نفي امكان العلم به وهو انه
لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في شارق الارض ومغاربها بل لا يمكن معرفتها منهم فضلا
عن اتوالم مع احتمال خفاء بعضهم لثا ويلزمه الموافقة او المخالفة او انقطاعه لظهور عينه فلا يعلم الخبر اولسه
في المطبوعة او كذبه في مؤلفه وايضا كما مع ان العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قاله من الاستماع
عن الاخر ومنه ان هذه شبهة في مقابل البداهة بخصوص العلم بغير جميع علماء الاسلام بان رايهم ووجوب
الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوها ومذهب علم الشيعة بان رايهم حجة المتعة وصدق الرقبان فاذا امكن

حصول

حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البداية فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع ان مرتبة البداية هنا اخره عن
 النظر ولا ريب ان اعيان العلم غير مرتبة باجماعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي الى
 ذلك امر عقلي حتى يقال العلم باجتماعهم انما هو حكم العقل بان العباد لا يجتمعون على ذلك لاجل عقولهم مع ان
 العقليات انهم مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على الطالع بها ومنها ما ذكره في نفق حجة فيها
 ما ذكره العامة مثل قوله نعم وتزلنا عليك الكتاب نبيا انما اكل شئ فان تنازعتم في شئ فمن قوله الى الله الرجوع
 فظهر منها ان المرجع والمؤول انما هو الكتاب والسنة وفيما ان كون الكتاب نبيا انما لا ينافي في بيانته غيره وان الجمع
 لا تنازع فيه ومثل قوله نعم وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض الفاضل من
 الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من الجمعين فكذلك المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردوها
 على نفق المتواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان الاجتماع ناثيرا واضح في حصول الاعتماد
 بل هو في الاجتماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجتماع ولا فلا يمكن الا
 على ما يرد قوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى حذرة ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه وقد ثبتت امكان
 العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وان لم يمكن العلم برأيه في ذاته ان حضوره ليس بواجب فيمكن حيزه ورضاه
 بديهيات في زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ومن ذلك بظهور الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث
 ونوع الخلاف في حجة الاجتماع وفي ادلة حجة كثر وفيه مع ان علماء الشيعة المعتنقين باقوالهم لم يختلفوا في
 حجته وكان المحققون من العامة ونسبوا بعض العامة القول بعدم الحجية الى الشيعة فراءوا اشتباه لهم مقصود
 فانهم ينعون حجية الاجتماع من حيث ان اجتماع لا مطابيع وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكان اختلاف مدارك الحجية كما
 يلاحظ في حجة خبر الواحد وغيره بل الخلاف في وجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع العقليات الا ما
 يندر السرايع وجود المخالف في اكثر الاجتماعات وفيه انما ان اراد ان وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجتماع
 فهو انما يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم انهم لا يعتبر خلاف الشارح انما على يقين فلا يضر وجود المخالف انما على
 المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ولو باقتفاء جماعة من الاصحاب
 واما على المشهورين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب انما اذا علم ان ليس بمعصوم
 يكفي فيه العلم الاجمالي بان غير الخارجين الذين علم انهم ليسوا بامام كالمعتقون على ان بحيث حصل العلم بان الا
 فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجتماع او تاخره مع عدم اطلاعه على الاجتماع اذ لو نقل بان كل اجتماع
 تحقق لا يبدان بحصول العلم به لكل احد سواء كان في حال الحضور والغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على
 منها بديهي ومنها يقيني نظري الخواص ومنها نظري الخواص مجبول للمعوم والنظري يقيني بما يكون يقينا
 لبعض الخواص نظريا لبعض اخر ومرجوعا عند بعض اخر اذا سبب الحذور والتبع مختلفة فيقارن بحال البنية
 الى الناظرين والمتبعين الا ان الشيعة مجمعون على صحة العمل بالقياس مع ان ابن الجني قال يجوز ولا ريب ان الحذور
 ح الاجماع وكذا عدم وجوب فراءه دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا

رد على الكفر
 على الطريقة الثالثة
 من طريق
 من يستأذ على خبر
 العامة في الاجتماع ان يتعدوا
 على الدليل العقلي لكنه لا يتم الابعاد
 دعوى القطع من الاجتماعات العقولية
 بدون توسط الاجتماع على القطع بخطوة
 فما لفت الاجتماع او لم يكن الا اراد على
 الاجتماع المتوسط في ثمانية
 الاجتماعات
 من رعدة الترويض
 جعل الحجة مشروطة
 وغيره

وما يمكن استناد من العقل فان كان من جهة ادراك حسن فاذن او فخر ذاتي فلا اشكال في كونها متبعا لسواها
عليه الاجماع اولا وان كان من باب استنباط او تخريج او تفرع فالعقل بحكم والعادة يقتضي بعدم اتفاقنا في هذا
الجم الغفير المتخالف المذاهب المتباينة المشرك على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واحسانا لا يعلو
بامثال ذلك وان كان شاخذا من النص فهو المطروب نفسه نظرا لاشكال فيما لو استدلووا بعبارة غير معلومة
المأخذ كما استدوا في لزوم تقديم الشاهد التركيبي على اليقين اذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليقين لانه
لو قدم اليقين مقتضاها بان وظيفة المدعى هو اليقين واليقين متم ويمكن ان يقال ان هذا اليقين في الحقيقة اتفاقا
على امر شرعي وهو كون اليقين مكلف بوصف المتمم فاقناهم على هذا التعادل ايضا اتفاقا على امر شرعي فاذا
حصل من التبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يتصور هذا التعليل كما يفصح في امكان دعوى الاجماع ان
العلم غير اليقيني المأخذ لا دليل على حجيتها بالامكان دعوى الاجماع على اصل العلم ايضا نفسه على انما هو من الظن
لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال هذا الزعمان بل يشكك في ثبوتها في زمان الحضور ايضا الا بانها اول كلام
بما ذكرنا سابقا من ان براد من حصول العلم باقوال العلماء ائمة العلم الاجمالي العلم بهم تفصيلا لا يتبع
قاعدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفتنا اذ انهم تفصيلا وان فرغ من فهمها بشخصهم مفصلا لو شاهدتهم في
وبالتجربة انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكاربه وان كانا نفعاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن
قبول امكان حصول العلم بالبدهي بسبب السامع والتظافر للعوام والخواص لا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء
المتفحصين المدققين وباجمالة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ومنها الظن
المشايخ العلم اذ كثيرا ما يحصل ان الظن المشايخ للعلم بكون المسئلة اجماعية بسبب الغرض والتتابع الشامخ ويختلف
الحال في اليقين وسراية والظن وسراية بحسب المتبعين ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كما سنشير اليه فيما بعد
يكن هناك دليل اقوى منه والى ما بيننا برجع كلام العلامة في جواب ما نقله في آية من بعض علماء اهل الخلاف حيث قال
انا نخرج بالمسائل المجمع عليها اجزئا قطعا ونعلم اتفاقا لامة عليها علما وجدانيا حصل السامع ونظرا لا
عليه وخاصة لانه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا ايضا بالسامع والظن
ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل اليها اصل الاجماع من الزمان السابق الى الزمان اللاحق وغفل صاحب
عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي بما ذكره بعض العامة حيث اراد حصول العلم الاشد او وما ذكره العلامة
ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا الاعتراض افراد الضمير المحرور في كلمة عليه وفيه من المصاحف ومقابلته
للسؤال شاهد على ان مرجع الضمير كل واحد من فاعول العلم المجمعين كما لا يخفى وما ذكرنا نظرا في قوله فكل اجماع يد
في كلام الصحابة لانه عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة خبر صحيح
اخبر به العدل عن امامه بلا واسطة مع اننا ذكره موافقا للشهيد من ارادة الشهادة لا يليق من هو دونهم بمراتب
فكيف وهم ائمة الامم ونواب الائمة ومكفولوا بانامهم الورعون المقنون الحجج على الخلق بعد انتمهم وهذا منهم
تدابير وجداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو الاجماع الكاشف عن ايمانهم وبطلانهم في

كتبهم الفقهية على محض الشهرة خاشاهم عن ذلك نعم نظر في العقلية والاشتباه عليهم لا تمنع واحتمال الخطأ لا يجوز
 الحكم بطلان في نفس الامر وعدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به ولو لم يزل من اقوى وله يظهر من الخارج فرائض
 تدل على عقلية في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكان لا وجه لساير التوجيهات التي ذكره الشهيد في الذكر
 ايقه من انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الا ان يرجع الى الاجماع على صطلح الشيخ
 وقد عرف ضعفه وان خلافه صطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مطلق مصطلح المشهور
 كما نسيه اليه ارادوا بالاجماع على رواية بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او بناه بل الخلاف على وجهين مجاز
 لدعوى الاجماع وان بعد جعل الحكم من باب التخيير وكل ذلك بعيدا عما جاز فيقول تلك الاجماعا اجتماعات
 نقلها العلم ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بحج الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وهو
 الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعا باطلة في نفسها الا ان
 قد عرفنا الاجماع هو اتفاق الكل واتفاق جماعة يكفي عن اتمام فاما الواقي جماعة من الاصحاب لم يعلم لهم
 مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزءا قال الشهيد في الذكرى كقولهم وجميعهم عدم منسك
 ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاتحاق على الافتاء بغير علم ولا يلزم من علم الظن
 بالدليل عدم الدليل خصوصاً وقد نظر في التدوير الكثير من الاحاديد بحار صفة الذكر في المخالفين وما بين الفرق المتنازعة
 وعدم نظر في الباقي الى المرة لم يمنع الظاهر قوفهم عليهم واتهم لا يقر من ما يعلون خلافه فان قلت هل سكتوا عنهم
 الظفر يستندون بالجماعين قلت فيقول اولئك سلموا عن المعارض كما فرغوا من كثرة الفائل بذلك وان قلت مع علم
 معارضه وان كان الاصحاب يتسكنون بما عجزوا عنه في شرايح الشيخ ابي الحسن بن ابي ريرة عند اعواز النصوص حسن نظيرهم
 بدوان فتوهمه كرواية وبالحجزة يزل فتاويهم بمنزلة روايتهم هذا مع ندوة هذه الفرقة الصالبة وجود دليل على خلاف ذلك
 الفروع عند المنازل وقال في المعارض ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة
 يؤمن بها امتداد الافتاء بغير ما نقلت بالاجتهاد ولا يوجب الخطأ بما هو على الظنون انزل ويصح منه وفي حاشية
 الاخبار استدل بما يدل على كفاية الظن مطلقا اذا استدل بالعلم والتدبير ان ما ذكره من الظنون القوية فالاولى به
 ما هو اقوى منه فلا يجد الاعتماد عليه بما اذا كان المثال بر في غلبة الكثرة الا ان الفرض بعيد كما ذكره في الذكرى
 الرابع قال في الذكرى الحى بعضهم المشهور بالجمع عليهم فان اراد في الاجماع فهو وهم وان اراد في الحجية فهو ضرب
 لمثل ما قلناه يعني في ذلك لان عدالتهم تمنع من الاتحاق على الافتاء بغير علم الى اخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة
 سواء كان اشتها را في الروايات ان يكسر تدوينها او الفتوى اقوى وقوله لقوة الظن بجمل ان يكون المراد ببيان
 كون الظن الحاصل من جانب المشهور واقوى من الظن الحاصل من مخالفتهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم
 العلم بالمخالف فلم يغير ذلك وما ذكره فوى ويؤيده قوله ثم خذوا الشهرة بين اصحابها وانك الشاذ انما
 فان الجمع عليه لا يغير فان ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية يقتضي اعادة الشهرة من الجمع جازية او الاقوى من العلة
 المنصوصة والتخصيص الرواية ترجح عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل

غيب الثالث

غيب الرابع

بعد انداد العلم الا ما اخرج الدليل بقوى حجة الشبهة واذا كان معناه دليل ضعيف فاولى القول بما اذا كان
 الذي في الطرفين المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف اكثر واطح يتقوى وجانب الشهرة ويضعف
 الاخر ثم ان صاحب المعاد اعترض على الشهيد بمثل ما سبق وبان الشهرة التي تحصل منها قوة الظن هي الحاصلة قبل
 الشيخ لا الواقعة بعده قال واكثر ما يوجب شبهة في كلام الاصحاب حدث بعد من الشيخ كان عليه والذي في كتاب
 الرعاية الذي لفتني في رواية الحديث بيننا الوجه وهوان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد من الشيخ كانوا يتبعون
 في الفتوى تقليدا لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا الحكماء مشورة قد عمل بها
 الشيخ وما بعده فحبوها شدة بين العبد وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بما يصح ثم نقل
 عن والده تاييدا لما ذكره من كلام بعض اصحابنا واستخبرنا ان هذا الكلام في غاية الجدة فان ترجمه كلام والده
 لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد فيقال لم يعرف خلاف للجماعة ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي
 لم يظهر مستند الحكم ولا باسرح بما يعينهم حصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد
 زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب انه اعتساف وان اقيست كلامه على ظاهره من تجوز تقليد الجاهل للشيخ مع
 نصر بجهنم بجرم التقليد على المجتهد بنو حجة عظيمة ولا ريب ان ذلك في معنى تفسيرهم مع اننا نرى مخالفتهم لكثيرا
 بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعراضهم عليه في غاية الكثرة على اننا نقول ان كتب الشيخ به كثيرة وفوائده
 في كتبه تتخالف بل في كتاب واحد فاولى مخالفة هذه الشهرة حصل في ابي موضع وتبعه ابي قزوين من فتاويه
 وتقليديا في كتاب من كتبه اذ قلنا يوجد قول بين الاصحاب الاول للشيخ موافقة فيه فربما واقوا الشهرة فتومروا في
 وخالف فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا اوبالجملة هذا الكلام من الغرابية
 بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان اعتمادهم على كتاب التمهية فصاروا كتب من اخره عنه في ابي الاذعان مع ان المشهور
 ربما كان موافقا للخلاف والمبسط وان كان بالعكس ربما كانت موافقة للتمهية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة في حجة
 بين القدماء من حجة فيهم بزمان المعصوم وان كان ترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجعل كونهم اذ في نظرنا واكثرنا مثلا
 فزيت حائل اقلية الى من هو وافقه منه فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المفاضات ومقدرة
 المفاضات مختلفه في غاية الاختلاف ونرجح عندنا شهرة القدماء وتأثره وشهرة المتأخرين اخرى وتأثره وجدنا
 مشهور الاصله واخرى وجدناها مستقلة في الحكم وبحال لا عفاذ ثم ان ههنا كلاما وهو ان المشهور عدم حجة
 الشهرة فالقول بحجة الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن وضعه ان الذي
 يقول القايل هو حجيتها الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم عدم حجيتها هو الشهرة في المسئلة الاصولية وهي عند
 حجيتها الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق في ابتناء المسئلة الاصولية على دليل عقلي يمكن الضدح فيه وهو عدم الايمان على
 الخطاء في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجيتها الظن بعد انداد العلم الا ما اخرج الدليل كما سيح والعلامة المعصوم
 وغيرهما ما يحصل من الظن بصحة الجماعه في الحكم الشرعي اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعه بعدم جواز العمل بال
 الخامس فديطلقنا الاجماع على غير مصطلح الاصول كما جاع اهل العتبة والاصوليين والفقهاء ومثل قولهم

في كلام
 ان العاقل لا يفتي بحجة
 الشهرة لا
 يقول بحجيتها
 حتى يشهده من الاصوليين
 ليستلزم من قوله بعدم حجة
 عدم حجيتها في الفروع لان ما شاهد المشهور
 بينهم هو اقلية وهو عدم الايمان على
 الخطاء في الظنون بخلاف الشهرة
 الفروع فان فتاوى حكم
 في الاصولية
 في العقل
 فانما في الظن انما
 في الشهرة الفروع
 وهي

في قوله العاقل لا يفتي بحجة الشهرة لا يقول بحجيتها حتى يشهده من الاصوليين ليستلزم من قوله بعدم حجة عدم حجيتها في الفروع لان ما شاهد المشهور بينهم هو اقلية وهو عدم الايمان على الخطاء في الظنون بخلاف الشهرة الفروع فان فتاوى حكم في الاصولية في العقل فانما في الظن انما في الشهرة الفروع وهي

اجعت الصابرة على الصبح ما يصح عنه ولجمع الشيعة على روايات فذلك وهذا ليس كما شقنا عن قول الحجة لكنه ما بعد عليه

في مقام الترجيحات ومراتب القنون

والأخرى من حرف الإجماع المركب عندنا سوكتا من كلفه فواين أو أكثر فلا يجوز القول بأن هذا على الجموع أهلية
وذلك قد يحصل بملاحظة نواردها من أحكام متعددة من الأحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب القول الامتياز حكم
أخر من آخر وقد يحصل بملاحظة نواردها من حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم حكم من فريق آخر مثال الأول أن القول
من الشيعة من غير استصحاب الخبر بالقرينة في ظنهم معناه مثلا والقول بغيره من القول بوجوب حرف الإجماع المركب ومثل أن
المشرك في ظاهره الجارية المبكرة ثم وجب عليها أفضل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الاوش وهو تفاوت ما بين الشيوخ
والبكاره فالقول بوجوبها بما نأخر حرف الإجماع المركب ومثال الثاني أن الشيعة مختلفة في وجوب الفصل بطلان التدبير
فال بوجوبه في المرأة قال بوجوبه في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في شيء منها فالقول بوجوبه في بعض أفراد التدبير وهو در المرأة
دون الرجل حرف الإجماع المركب وكذلك مسألة الفتح بالعبودية من بعض فرق الشيعة في مختلفه فيقبل بفتحها كقولنا لا يفتح
بها كلها فالقول بالفتح في بعض العبودية من بعض فرق الإجماع المركب وقد يفتي هذا القول بالفضل وتبين لا يجوز القول
بالفضل وبه تكون بغير القول بالفضل في حكم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة إلى أفراد الموضوع وقد يقولون
إذا لم يفصل الامتياز بين مسئلتين في حكم فلا يجوز القول بالفضل بينهما وذلك إذا لم يكن هناك كل واحد من الموضوعين
مثل التدبير والعبودية ومن أمثلته أن بعضهم قال بأن السلم لا يقتل بالذمي ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقول السلم
بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفضل بين المسئلتين فقد يجمع حرف الإجماع المركب بفتح
بالفضل فقد يتقاربان من الجانبين فآفة الإجماع هو مسألة وطى التدبير والفتوح بالعبودية ومما لا يفتقر
من جانب حرف الإجماع المركب ومسألة الحجر في ظنهم من جهة الموطوءة ومما لا يفتقر من جانب القول بالفضل
فأمثلة كثيرة ينضح في ضمن ما شاع عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يفتقد من كلامهم وهو أنه إذا انفصل
بين مسئلتين وأكثر فإن نتوان الفصل بينهما بان يعلم من خالفه الاتفاق على ذلك وإن لم يجد التصريح برب كل منهما
فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعد في كل الأحكام وبعض الأحكام وله صورتان الأولى أن يحكم الامتياز بحكم
فيها مثل أنهم يستدلون بوجوب الاحتساب عن البول بقوله اغسل ثوبك من البول ما لا يؤكل مما يحكم من الامتياز للبول
واحد وهو نجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتزويد المأكول والمشرب والنجاسة
والمصاحف وغيرها لك ذلك سائر أحكام النجاسة فاتفقوا على عدم الفصل بين أحكام المذكورات بالنسبة إلى البول
البول مع كون الحكم واحدا أيضا فهذا في الحقيقة إجماعا من بيطان وليس لنا هنا إجماع مركب وموارد هذه الصورة في
الأحكام الشرعية فوفقنا لاحصاء الثانية أن يحكم بعض الامتياز في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل
أن بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الأناة بولوغ الكلب كنجاسة القليل الذي يدخل فيه التاجات التي
وطأت العذرة وكل غيرها من أفراد الماء القليل وقسام النجاسة والآخر يقول بعدم تجنيس شيء منها في شيء من
أفرادها وهذا أيضا ما اجتمع فيه الإجماع المركب مع عدم الاتفاق على عدم الفصل فيما إذا اجتمع بسبب مركب

وذلك ثابت في الاحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم من فيها بخصوصه وان اتفقوا على الحكم
 بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث يعتقد عليها اجماع بسيط او مركب
 كان في اول الاطلاع على المسئلة وابتناء البحث في خصوص حكمها او بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على
 او صكين مثل تا اذا لم يعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملة ما من اجل ما دل على جواز تذكية
 السباع فتحكم بجواز التذكية في الباقى فان ثبت الاقناع على عدم القول بالفضل وهكذا في الحشرات بعد اثبات حكم
 المسوخ بما ذكرنا وقد اثبتنا جوازها فيها وامثال ذلك اية كثيرة وان لم يتصور على عدم الفضل لم يعلم انتقال
 على ذلك يمكن ان يكون فهم من فرق بينهما ايضا فان علم الخاطرين الحكم فيها فهو في معنى ايقانهم على عدم الفرق مثله
 من وردت العمدة ورتب الخالز ومن منع احدهما منع الاخرى لا تخادها في الطريقة وهو قوله نعم ولو اوجاج بعضهم
 اول بعض ومكروه فوج ابوان وامرأة وابوان فمن قال الامم تلك اصل التركة كان يعباس قال بر في الموضوعين ومن قال
 لها تلك الباقى بعد بعضها قال في الموضوعين الابن سبعين فقال في الزوج مثل قول ابن عباس دون التوجه وعكس
 وان لم يعلم الخاد الطريقة فقال العلامة في جواز الفرق من بعدهم عملا بالاصل السائر عن معارضة مخالف حكم
 مجمع عليه وشك ولا منع المخالفة يستلزم ان من قلده مجتهدا في حكم ان يوافق في حكم ذهب اليه وهو وظائف البطلان
 وقال في لم الذي ياتي على من بعد عدم الجواز لان الامام مع احدى الطائفتين فطمه اقول وهذا لا يتم الا مع العلم
 بعدم خروج قول الامام عن القولين بالفرق وعدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في اجماع كلامه في صورة الاجماع
 ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرف الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول الامام ليس بخارج عن
 الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره بوجوب ترك قول الامام قبيحا فبذلك هو الوجه فيما اخرناه من المنع مطلقا
 واما العامة فاكرههم قد وافقنا على ذلك وذهب الاقوال منهم الى الجواز وقيل ان الخابج من تعبر ان الثالث
 ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كسئلة رد البر كجاءنا فلا يجوز ولا يفتقر كسئلة فتح التكاثر ببعض العيوب لانه
 في كل مسئلة مذهبنا علم يخالف اجماعا ويوضح مثل قول الذي يبيع الغائب المتقدم فهنا سئل ان خالف في
 احداهما بعضا وفي الاخرى بعضا وانما المنوع مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المتأخرون منهم بطهائهم اتفقوا
 على عدم التفصيل في مسئلة العيوب بسئلة الامم فلفصل خالف الاجماع وقد منع ايقانهم على عدم التفصيل فان
 بالفضل ليس ولا بعدم الفضل وانما المنع مخالفة ما لا يفتقر الى ما لم يفولوا بشيئونه وبوجه مسئلة قول الذي يبيع
 الغائب واعترض ان من قال بالاجمال الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو
 فطم بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو تقيض فطم بل بطلان
 التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالركب منهما باطل على القولين باعتبار احد جزئيه فطم ولا يخفى ما
 فان ذلك لانه القول القضية الكلية اصل من باب الالزام التي بال معنى الاعم كافي في ذلك الامر الذي هو على التام
 التركة كما ترك بطلان الجزئي المركب انما يستلزم بطلان المركب من حيث تركب الامم من حيث بطلان الاجزاء ايضا
 مع انه لا مركب حقيقة بل الجزئيين كل منهما اصلها اتفق للفعل في القولين لاطم لا بشرط اجماع كل منهما مع

كل

ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد من القولين الا على بطلان احدهما من الجزئيين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما ما قيل من ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم للقول لكل الامة وان لم يقوا صريحا والقتيل ينافيه فغيبه ان اللازم للقول هو نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بلزم وتبقي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سائنا الزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لان الحكم اتما يتعلق بكل واحد من الافراد بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سائنا جميع ذلك لكن السلم من العتاب على مخالفة الاجماع والعقد الثابت للحجة من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلا لانهم المقصود به الاتقيا وادلتهم التي اتمت على ذلك اتفاقهم في ذلك واستدلوا بما عرفت ايضا في تحفظه كل فريق في سئلته وفي تحفظه كل الامة والادلة الشرعية تقهها ورد بان المنقح تحفظه لكل الامة فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفقوا عليه وان يخفى كل بعض في سئلته غير الخطافية الاخر فلا ينبغي اقول وقد مر مما لم نجد في هذا الكلام وما يصلح في حضوره من اشكال بقوله لا يجمع اتمى على الخطا يجعل اللام الجنس والعهد ولكن الاطر على من ذهب في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى اليه فيجوز احداث الثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة الامم مخالفة ابن سهرين وتابعي اخر وعدم انكارهم عليها واجيب بانها كان قسما من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة للاجماع كالفتح العيوب ويشكل هذا الجواب بان الظاهر انه مما اتحد فيه طرفي المسئلتين لان يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم ان الكلام في تحقق الاجماع المركب ومجيبته واقسامه من القطعي والظني وغير ذلك فليقر بها

بمعنى ان التقدير المستعمل هو لزوم حصوله في كل الافراد من اجماع الاصول القول في الاعتدال او باسما وحكمه الذي هو المقيد من الاجماع وتحققه مع ذلك كما اقتدر في حكم من الزوم هو الزوم السابق للزوم في حاله لادلة المقصود من كل قسم وقاوم سائنا لزوم الثاني بمعنى حصول القول والاعتقاد في اتحاد الحكم لا ينعقد الا ارادة ان ينعقد وان كان في احد من اجتهاد واحد من القول والاعتقاد في كل من الاجماع مع بعض النظر عن اعتبارهم على بعض الافراد بعض في الحكم وان لا هو اعتقادهم وقولهم وجماعهم على الاتمام مع اعتبار انضمام بعض الافراد في المسئلة هو المعنى الاول لا الثاني

بمعنى ان التقدير المستعمل هو لزوم حصوله في كل الافراد من اجماع الاصول القول في الاعتدال او باسما وحكمه الذي هو المقيد من الاجماع وتحققه مع ذلك كما اقتدر في حكم من الزوم هو الزوم السابق للزوم في حاله لادلة المقصود من كل قسم وقاوم سائنا لزوم الثاني بمعنى حصول القول والاعتقاد في اتحاد الحكم لا ينعقد الا ارادة ان ينعقد وان كان في احد من اجتهاد واحد من القول والاعتقاد في كل من الاجماع مع بعض النظر عن اعتبارهم على بعض الافراد بعض في الحكم وان لا هو اعتقادهم وقولهم وجماعهم على الاتمام مع اعتبار انضمام بعض الافراد في المسئلة هو المعنى الاول لا الثاني

بمعنى ان التقدير المستعمل هو لزوم حصوله في كل الافراد من اجماع الاصول القول في الاعتدال او باسما وحكمه الذي هو المقيد من الاجماع وتحققه مع ذلك كما اقتدر في حكم من الزوم هو الزوم السابق للزوم في حاله لادلة المقصود من كل قسم وقاوم سائنا لزوم الثاني بمعنى حصول القول والاعتقاد في اتحاد الحكم لا ينعقد الا ارادة ان ينعقد وان كان في احد من اجتهاد واحد من القول والاعتقاد في كل من الاجماع مع بعض النظر عن اعتبارهم على بعض الافراد بعض في الحكم وان لا هو اعتقادهم وقولهم وجماعهم على الاتمام مع اعتبار انضمام بعض الافراد في المسئلة هو المعنى الاول لا الثاني

في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الامارة

قالت انما اختلفت الامة على قولين ولم يدل على احدهما دليل قطعي او ظني من جهة الاقتضا طريقا العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا للتحقق عليه والافتحشير واما على هذا الامة فغيبه قولها الشخ في العدة اهدما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظها وابعث على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التحشير وانه يجرى مجرى خبرين فعارضوا ولم يكن مرجح لاحد مما ورد في الشخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واخرا الثاني واعرضه المحقق به بان التحشير ايضا بطلا للقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله وينبغي من القول الاخر فلو جازنا الاستسحا ما عظمه المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التحشير في العمل بالخالف باحكم لا قول في المسئلة بوجي طرح كل واحد من القولين كالتحشير في العمل بالخبرين بالمعاضين وحكم كل واحد منهما بطلا القول الاخر وعدم صحته في نفس الامر لا ينافي تجوز العمل بالخالف كما انه لا يجوز للجهنم منع مقلد مجتهد اخر عن تقليد وان علم خطاه في المسئلة بل انه يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد وبخصه فان الترخيص في التقليد غير مفسر الحكم واطنار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد اختلاف على احد القولين فقال الشخ بوجي ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واستسما القولين لا انعقاد الاجماع ح على ما اجمعوا عليه واما على عثمان

عنه

من التخيير فينبغي ان يوجب بطلان القول الاخر والمفروض ان كان التخيير بينهما وهو متين في البطلان وهو ضعيف في التخيير
 انما كان في العمل كجاء في قول الامام مخصوصه وبعد اعتقاد الاجماع بتعيين قول الامام ويظهر بطلان القول الاخر
 منافاة بين عدم ظهور البطلان وجران العمل في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل في وقت اخر ولا يخبر
 معاكر الفريقين عند اصحابنا لزوم رجوع المعصوم عن قوله الكهنة الا اذا كان القولان منه وكان احدهما
 من باب التخيير وهو خلاف الاصل لا بصار اليه الامع الثبوت وبما يستدل على عدم جواز المغاكر بقوله لا يتخيم
 ائق على الخطا بناء على كون اللام للجنس لزوم الاجماع على جنس الخطا فان من عدل عن الخطا فيلزم الخطا اولاً ويكفر
 الفرق الاخرى بعد ذلك من الضوابط الى ذلك الخطا ضد ركن كل منهما جنس الخطا وان كان في وقتين وربما
 يستدل بذلك على هذا على انهم عدم خلو الزمان عن المعصوم لا قاسبان كل واحد من الامن خطا وان كان خطا
 كل منهم غير خطا الاخر بوجوب اجتماعهم على جنس الخطا فلا بد من معصوم حتى يصدف عدم الاجماع على الخطا ويؤيد
 قوله لا يزال طائفة من ائق على التخيير بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا صفة الشان والشان

فان قيل لا يخرج من الاجماع المنقول بحجة واحدة من غير اوله فحاشا ما الا اوله لا يخرج من الاجماع
 على كذا بديل الا انهم على قول المعصوم او ضلوا وتقر به الكاشفات عن اعتقاده على قولهم لا يخرج من الاجماع
 على الطريقة التي اخبرنا عنها من اجتناب عن اعتقاده المعصوم اخبارا فاشيا عن علم ضررنا وخر واما الثاني فلما عجزت
 الاخبار والفرد بين الطرفين ان الاول فيد كونه صديقا مصطفا والاشارة لغيره لغة وعرفا وما ذكرنا من وجوب
 الاستدلال باية التباين واما اية الفرق في ايضا اذ علمه كالجريان في تحصيل المعرفة برتقده والاجاب بارتقار واما
 الاجماع الذي تقاوه في حجة خبر الواحد فلما كان بالنسبة اليها منقولة فالتمس برود في من ظهر القطع بذلك
 الاجماع بحيث يمثل هذا البناء الذي هو كقول التراخي للاجماع المنقول الذي نحن متكلم فيه فهو الا فلا وجه للاستدلال
 به واما الاستدلال بالعلم والحصار والطريق في الظن فذلك لا دليل عليه واخصه لان مقتضا حجة الظن من حيث انه نظر لا
 ظن خاص اقول اننا استنادا بالعلم لوسم قائما هو مسلم في الاحكام الاولية واستدوا ايضا على حجة
 بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول خبر الواحد اذا كان حجة فالقطع المنقول به اولي وسيجي الكلام في
 توضيح هذا الاستدلال وبقره عن محكم بالظاهر ولجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه
 من الظن بوقوع الخبر وربما منع من جهة ذلك التباين او يقر عن الاول والثاني بانها لا يفيدان الا الظن وهو غير
 في الاصول اقول واحتمال الخطا في مدعى الاجماع معارض بكثرة الحوادث التي لا حقيقة بالاجناس من حيث المتن و
 الاستدلال بالثبوت والتقارض والاختلاف والاضطرار والسهو والغفلة والتقليل بالمعنى مع الاستثناء في فهم المقصود
 والاجماع المنقول غال عن اكثرنا ذكره في غير هذا العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل
 وقد مر الاشارة اليه وسيج والحق ان المقامات تختلف في الترجيح فربما يجرى مقدم على اجماع منقول بل واجماعين
 منقولين وربما اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واجماع صحيح فلهذا من ملاحظة خصوصيات والترجمات الحارة
 واجتماع المنكر للحجة بان مقتضى الابان والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع

والايتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل يعني اننا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجة هذا الخبر الذي هو المدلول الاكثر
لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث اقوال اما الاثنان فقد ذكرنا انهما اثبتان لانه واما
الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجفوه ولا يدل على حجة الخبر طم ايضا بل غاية ما ثبت به هو اجراء الاحاد مع وصف
تدويناها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط والامكان
حصول الفرقين على صدوره عن الامام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع وسائر القصرات وكانت يثبت اعتبار
الاصطلاحات وتفاوت الفرقين في فهم النقط وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى الزمانين فالاعتماد
الاجماع المدعى الذي لا يعلم دعوى ولا وقوعه الا على العمل باخبار الاحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل
بغير زماننا اتم فاقول في اخبار الاحاد في زماننا نقول في الاجماع المنقول فان اردت اثبات جواز العمل
على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الاحاد في زماننا من جهة المن والسنن والادلة لا بد من غيرها من اجز
كلها بالادلة من اجماع او غيره فلا ريب انه يتحمل فاسد بل العمل بظواهر الايات ايضا كما لا ريب ان القدر الثابت
كون الاية حجة هو مقام المشافين ومتكامل مقامهم يحتاج الى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع
حجة كل واحد احدها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان دعوى انه لا يجوز العمل به الا بظن ثبت
حجته من الاجماع او دليل فاطع اخر مجازفة فاذا لم يوف في عين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول عما يثبت
بل ما يثبتنا طمنا افعى من ظواهر الخبر بل الاثبات ايضا فالآيات والاحبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصه
بصورة امكن تحصيل العلم او باصول الدين فقط كما هو مورد اكثر الايات نعم مثل الفاسل الذي اجمع الشيعة
بطلانه وصار حرم من ضروريات المذهب فهو انا خارج بالدليل فاقضوا الدليل جواز العمل بالظن الا ما اخرج به الدليل
ولذلك ذهبنا سابقا الى تقوية حجة الشبهة والاجماع الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعمال
الاغلب وان كان ذلك مما استنفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الاجماع
المنقولة بسبب وجود المخالف وفارضا حتى من مدعيها كما اشارة اليه قد ظهر لنا الجواب عنه ونقول هنا
ايتم ان وجود المخالف غير ضروري في تحقق الاجماع كما عرف ووروع الخطأ من المدعى ايضا في استنباطه لانكرهه
من هذا القبيل في اخبار الاحاد مع اننا نقول بحجتها فكذلك التعارض والاختلاف كما يمكن حصول الاختلاف في
الاجاد من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والتفريط المعنى وغير ذلك وهو لا يقدح في حجة حجة خبر الواحد
فكل ما نحن فيه فان معنى الاطلاع على الاجماع غالب على الحدس وهو مما يرجع في الخطأ والخطأ في الغفلة بان في
غاية الكثرة الا ترى ان بعض ارباب المعقول يدعي ان الجسم بعد الانقضاء هو بالبدن والجزء يدعي انه غير
بالبدن فمعارض الاجماع وانما القياسين على ذلك الا ترى ان السيد رفاي الاجماع على عدم حجة خبر الواحد
وادعي الشيخ الاجماع على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المنكهن والناظرين في اصول العقائد والقسم
الذي في نظره ذرائع اخرى وغفل عن طريقه اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل بظواهر اجماعنا والشيخ الى
طريقة الفقهاء واهل الحديث وغفل عن طريقه المنكهن وحكم بكون جواز العمل بظواهر اجماعنا وكما ان سبب الاختلاف

من جانب الشارع يمكن في الاخبار كما صرحوا به فكأن فيما نحن فيه فرقا بين انعقاد اجتماع على مستند صدر قطم من الأمام
وانعقاد اجتماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عن قطم وهذا ليس مستبعدا ولا مستكره وجب صدوره والمتخالف من الحكم
عندهم ظاهر من جهة النقية وغيره فلا مانع من رجوع المدعى عن دعوى رابطة من جهة هذه الأمور نعم ههنا كلام آخر
وهو اننا بيننا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتقدون في اثبات موافقة قول الامام ^{الجميع}
بانه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه او بغيره ضعيفا ولا يمكن الاعتماد عليها
فكيف يجوز الاعتماد على اجماعهم المنفولة مع انكم لا تقرن بينهما فاذا كان الاجماع المنقول من مسلمهم ومحملا لا يكون
قاندا يكون اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه وهو نظير الاشكال الذي ذكره المنكرون اعلم الرجال ^{المتأثرين}
للأصحاب الميرانية كيف يعرف عدالة الراوي مع وجود الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بخال المذكور واعتقاد
العدالة ونسب عندهم في محلة انشاء الله تعالى واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه
غير الشيخ من لم يقل بهذه المقالة وهم الاكثر من بل لو نقف على مخرج هذه الطريقة من بعد الشيخ وقد دعت هذه الطريقة
وزيفها سيدنا المرتضى به واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الاجماع
هذه الطريقة المدخول بل يصحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام وان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرها
من الاصحاب والاجماع الواقع عنده انضه هو ما ذكره الفوم فلا حظ لنا بالعداه مصرح فيها بذلك في مواضعها نعم
ذكر فلان انضه في طرفه معرفة قول الامام حيث لم يوجد الامام به مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقا فهم ولم يعرف بموافقة
انما هم لم يرضوا من عدم ظهور المخالفه يعلم انراض بما اتفقوا عليه والالوجب عليه الظهور بنفسه وبغيره وردا
عن ذلك وكذا لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقة فلهم فقال ان هذا يدل على ان الامام حريم
بين القولين والالظهور وانهم على الحق فمضى ذكر الشيخ ان الاصحاب اجتمعوا على كذا واتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكر
في ههنا المقام فنورد على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن راي
رئيسهم بلا اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحا في الاجماع والظن من حاله ان اراد حكاية الاجماع على غير الطريق
المستمر بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم الاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد
اصطلاحه يدل على منة فالظن من حيث يطلق الاجماع ارادة المعنى المعهود كما ذكره وانظر في ذلك في الجواب عن الشبهة في التقد
فان ظاهر حال المذكي ان يذكر في كتابه ليكون عنده الكل من سيجي بعده فاننا فان قال فلان عدله لا بد ان يريد من العدالة
التي تكون كافية عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماع ان هو ما كان على طين مصطلح المشهور فالطريق في كتابهم
يصرف الى الاثر والغالب مع ان حصوله قائم لم يعرف في الامامة مخالف في الحكم ولم يوافقوا على الظاهر لو جرح المخا
قلمنا يفتك عن حصول العلم بموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يخرج الى اثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره
الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ اليه لم يصح اجماعا فلا ريب ان تنفيذنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه
فليجعل الاجماع المنفولة على تسعين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول واسا وههنا اشكالا اخرى وهو
بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى انه يدعى الاجماع بمقتضى حصوله واخرون لا يعتمدون الا على القطع فكيف يجوز

الاعتماد على مطلق الاجامات المنفولة مع عدم العلم بانها من قبيل الاول والثاني وغيره ايضا اتا لو سلم انهم يعبرون
ذلك فلا يخفى انهم سيجدون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الاصولية والفقهية هو القسم الثاني فبما اطلاقها
عليه وكلما كان من قبيل الاول فصرحوا بما يدل على طينته مثل انهم يقولون النظر الجماعي او لعلة اجماعي واما ان ذلك
واما قولهم اجمع العمل على كذا واقفوا وانه كذلك عند علماءنا ونحو ذلك فلا ريب انها صريحة في دعوى العلم والتكلم
بمثل هذه الالفاظ واردة الظن بالاجماع تدل على ما في عدلهم حاشا لهم عن ذلك مع انه لا يبعد القول بجمية الاجماع
المظنون كالاجماع المتقول نظر الشهرة بالنسبة الى الاجماع على ما وجهه الشريعة كما ذكره ولكن لا بد من البيان ان تفاوت
في الاجماع وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه قسامه وحكا
من الرد والقبول والتعادل والترجيح فيفسم بالمنقول بخبر الواحد والمتوازن والصحيح والضعيف والسند والمرسل
وغيرها وكل اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الوساطة والافتقار والاعدية وغيرها ذلك من المرجحات الشرعية
والضعف يحصل بغيره التاقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باقتبال السند الى التاقل وعدمه وخطه
بعض التسلسل وعدمه مثل ان الشيخ يسمع عن شيخه المعبود ان المسئلة اجماعية فقال هو اجماع الاححاب من دون رواية
عن شيخه فهذا موقوف وروى ابن ادریس عن المعبد بواسطة الشيخ بخلاف الوساطة واما كون خبر الواحد ومتوازنا
فكداورد المحقق البهائي سؤالا فبني على القوم بانهم مطبقون على شرط الحسن في التوازن وانه لا يثبت بالتوازن
الاما كان محسوسا والاجماع هو نظاير آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتوازن هو قولهم وقولهم ثبت لا
ازعانهم بغير نفس الامر وان قال كل منهم فاما مدعي بذلك لاحتمال التفتت والكذب من بعضهم نعم فيضد الظن
بذلك لاضالته وعدمها وسببها الثاني لمصادمها للعدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الى اجماع الى طبعي ثابت
بالتوازن وطبعي ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين ان القطع بحديث العالم حاصل من
الاجماع المتوازن على حدته اقول وفرض توازن الاجماع وان كان فلما ينفك عن الضرورى فرضه بدونه ناد
وسببها مع كثرة الوساطة ولكن يمكن ان يفي في جواب الاسكال اما اولها فبمنع انحصار التوازن في المحسوس بل يمكن
ببراهين غيره ايضه فيمكن حصول العلم بمسئلة علمية باجماع كثير من العقلاء الازكي استبها مع عدم قيام دليل على
قولهم كما استدك بعضهم على اثبات الصانع ووحده وابقا لانبياء والاوصياء والعلماء فاطن على ذلك فان
العقل يستحيل اجماع امثال ذلك على الخطاء فكذلك فيما نحن فيه فانقل جماعة كثيرة يؤمنون بظواهرهم على الخطا اقول
المجيبين مع دعوتهم بغير فهم من حالهم اذ عانهم بما قالوا وانهم صادفون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم ونقل
القول واصابته في ادراك مطابقتهم قولهم لانهم سبها مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بان عند
بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك يظهر
ما يعلم اتفاق كل العلماء اجمالا في اصل انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم
براي اكثرهم وعانهم وان كان ذلك بسبب انضمام الفران فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة
تتحقق الاجماع وان كان بسبب انضمام بعض الفران فيراد القوم بالاجماع الثابت بالتوازن هو ذلك مع انه يكفي

بشأن

بثبوت قولهم بالتواتر ففهم نحن بتحقيق الاجماع لسبب اجتماع اقوالهم فالقواتر انما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه
 كما استدركه في التواتر بالمعنى وقال بعض الأفاضل في مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقتين العامة
 الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث اجتماع واقفاق بان يتقارن الزوايا والالتفات على قول مثل ان الملك الكبير
 لا يتجسس بالملافة لا بد من ان يكون كذلك في الواقع وليس علينا ان نتجسس عن مطابقة الالزام لان قوله لا يتجمع
 على الخط كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطا يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطا انهم فلو اجتمعوا على هذا القول
 الكاذب لم يكن كذباً وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر قطعي والاعتقادي نظرية طريقاً نظرية
 فهو كما لمن القطعي الثابت بالاعتقادي قال الحاجبي في مقام الاستدلال بحالة الاجماع قطعية ووجه الاستدلال نظرية
 واذا وجب العمل ونقل الخبر القطعي فوجوبه مع نقل القطعي أولى وليس فيه ان اجماع المقول بخبر الواحد في القطع
 حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول احدان العمل بالظاهر المحكي عن المعصوم مثلاً اذا كان واجباً فالقول المحكي اوله فهو
 اقول ولا يخفى ما في ذلك لانه لا معنى لمصطلح الاجماع على القول الخطا والالتفات على القول الصواب اذا اريد من محض
 اللفظ الا اتفاقهم في كيفية فراهة اللفظ والحراب والافاقا لظاهر من الاجماع على القول هو الاجماع على مؤداه وهو
 ومع ذلك فتأني فائدة له في المسائل العقائدية الا ان يوافقه من هو صيرورة المتن قطباً وان كان الدلالة نظرية
 كالجزم المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر قطعي يعني ان هذا اللفظ محقق الواقع ونفس العمل بالحق المقام
 قطعي الدلالة على ما لم يجتمع وح فلا معنى لقوله والاعتقادي نظرية طريقاً نظرية نفسه فاداه من ذلك
 بقرينة المصداق لا بد ان يكون امثله دون التواتر لا يعلم كون اللفظ سوا هذا الواقع ونفس الامر لكن ذلك بسبب نظرية
 لا بسبب نظرية نفسه لان مقتضى موافق لغيره هو كما نرى وان اراد من نظرية نفسه كونه قطعي الدلالة
 نصية ان المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمراعاة مقتضى هذا الاتفاق
 فان قلت لعل مراده تظان احدية يزيد كذا من القرآن لمن يعلم قطعاً بان القرآن قطعي وموافق لنفس الامر
 محدود وسعياً ولكن لا يعلم هذه الاية هل هي من القرآن ام لا فهذا انما هو قطعي بالظن قلت ليس ما نحن فيه من هذا
 القبيل بل من قبيل ما روي في الشواهد زيادة بعض الكلمات والايات فالكلام في ذلك انما لانعلم ان هذه الاية قرأ
 في ام لا لانها من القرآن ام لا لان الاجاميات ليست معينة في الخارج بشخصها لا يتجاوزها حتى يثبت ان
 هذا الجماعي ام لا فاقام الحق فهم الفرق ولا يختلط عليهما الامر قوله هو كما لمن القطعي الثابت له افرام معنى هذا
 التشبيه فان اراد من المتن القطعي القطعي الوفوع فلا معنى له مع كوننا السند نظياً وان اراد القطعي الدلالة فالمراد
 بقوله قال الحاجبي الى اخره لا يخفى ان الخبر الذي يجعل الراوي عن المعصوم بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا قطعي بل هو
 نقل قطعي الصدور ثم هذا الخبر ان يروي عن اذ لم يحتمت بقرينة توجب القطع قطعي ودلالة انهم قطعي ومراد ان
 الحاجبي وعمره في هذا المعنى جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الاحاد فاذا جاز نقل ما هو نقله من الشارع
 ودلالة وسد نقل ما هو قطعي اوله بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعى الاجماع فان من يدعى الاجماع
 فهو محكي لغيره ما هو يعني له ان من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فان محكي ما هو قطعي له انه

بل في قوله
 كلاته بان مراده
 من القول القطعي
 على القول
 الذي اذ يثبت الالزام
 اتفاق عليه كون حقا فهو من
 ثبت بالتواتر قطعي بمعنى حصول القطع
 حصوله اذا حصل التواتر كان حقا
 وان لم يثبت التواتر فحصل اذا
 ثبت الاتفاق عليه كون حقا
 نظرية طريقاً نظرية
 لا لفظية
 بمعنى لا لا يروى
 حصل الاتفاق على
 ذلك القول
 انما
 لا يكون حقا
 واقفاً ويكون حقا
 قوله هو كما
 المتن قطعي
 السند القطعي
 محض لثبته في نظرية القطع
 وان كان هو والقرينة كما يحتمل
 ما يقطع الدلالة السند قطعي كذا الخبر
 ما هو حقا حصل الاتفاق عليه كون حقا
 حقا وقيل سبب نظرية غير حقا
 هذا تشبيه بقرينة
 كون القطعي
 فنادون نفسه
 بهذا التوجيه
 مع
 من الاما الالزامية
 كذا في قوله
 ومع ذلك ينبغي
 على الاعتراف بالامر
 ان ذلك لا يفيد تواتر الاجماع
 على الفتوى ولا يلتزم على
 مراد الجمع كما لا يخفى
 من قوله
 حصل القطع
 من قوله
 الحقا

من الشارع فانما تقتصر على نسبة الدلالة فيجوز ذلك المقابلة بالنسبة الى اول صدور الخبر اي قوله وليس غرضه
لا يتوهم هذا المعنى احد من كلامه قوله فالنص المحكي اوله قد عرفنا ان هذا التشبيه لا يصح على ما ينبغي للمقام وان
كان موافقا للفرز الحاجي كيف وليس موافقا للفرز كما عرفنا

المفصل الثاني في الكتاب

قال المؤلف رحمه الله في كتابه الكافي في الاخبار قال في الاخبار ما ينبغي ان لا يفتقر الى بيان
ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل الفران متشابه بالنسبة اليها ولا يجوز اخذ حكم من الاثر من لالة الاجناد
على بيانها وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر فقط على ما يظهر من اخر فصل بعض الاضلال ان اراد ان لا يجوز العمل
بالظواهر التي ادعت افاذتها للظن المحتملة مثل التخصيص والتقييد والتخفيف وغيرها الصبرية التي لها متشابهات
البنافذ فيفيد الظن وما افاد الظن من قد منعنا عن العمل بجمع قبول ان في الفران محكما بالنسبة اليها اي ذلك كلامهم
وان ارادوا ان لا يحكم فيه اصلا فهو باطل اقول هذا التخصيص غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه
الذي ذكره لا يختص بالكتاب بل هو محكي في الاخبار ايضا وقد مر بيانها في باب جوب البحث عن المخصص في العام
النزاع في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب انما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على ان الفران
مخصص بالمعصومين وان لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يخفى بوقف دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره
المفصل فهو انما يصح في زمان عرض الاختلاف لان في اول زمان النزاع فقوله الحق القول يجوز العمل بما
في الصدق الاول الذي هو طيب بل المشافهون فلان الضرورة فاضت بان الله تعالى بعث رسوله واتزل اليه الكتاب طيبا
مومنا مشتملا على اوامر ونواهي ودلائل المعرفه وقصصا عن غيره ووعدا ووعيدا واخبارا بما سيجي وما كان ذلك الا
لان يفهم مومنا ويعتبر عليه وقد فعلوا وقطعوا بمراده من دون بيانهم وما جعل الفران من باب الفرز المتعاقبات بالنسبة
اليهم مع ان الفرز المتعاقبات مما يظهر للذكي المتأمل من اهل اللسان والاضطراح بل اصل الذين واثباته انما
هو مبنى على ان ذلك النبوة انما نسبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجرات فينبأه واجملها واقعتها هو الفران
الحق ان اعجاز الفران هو من وجوه اجملها وافضلها بلا غش ولا حجب ومخالفة لسوابر الحكما ولا يخفى ان البلاغة
هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم الا بغير من المعاني والقول بان العربي كانت توقف في فهم المعاني
على بيان التوضيح من دون ان يفهمه بانفسهم ثم يعلم البلاغة من الكلام مع ان الاخبار الدالة على جواز الاستدلال
بدون التمسك به قريب من التوازن ومنوازه مما ذكره اسر المؤمنين في خطبه المذكورة في نهج البلاغة قال
فيها والصلوة على نبيه الذي ارسل بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا واتزل عليه الفران فيكون الحق فهاديا وحميما
بشيرا فالفران تاجروا وصامتا ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقا الى اخر ما ذكره في هذا المقام ومنها
خبر الثقلين الذي دعواوا اذنه بالخصوص فان الامر بالنسبة الى الكتاب سيما مع عطف اهل البيت عليهم السلام عليه
صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراءهما كما في بعض روايات لا يدل على توقف جميع الفران بين
اهل البيت فان ذلك لا جل اتمام المتشابهات وما لا يعلم الا بالله والرسول في العلم فانما دعواون بما قالوا

هو الذي تزل اليك الكتاب من باب محكمات من اهل الكتاب لا ينفقان المراد بالمتشابه هو مشتبه لانه والحكم
 في مقابلة مما قبل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحمل ان يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالتبسيط الى الواقع وكان
 المراد بالحكم لما استنفاد من بعض الاخبار ان الحكم هو ما يراد في النطق والمراد به التام لا يخفى ان من المعاني
 التي عن البيان ان مجرى عادة الله في بيان الاحكام على النطق والحكام وان الكلام كله لا يفيد اليقين بل الكثرة ^{مستن}
 على النطق من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقرائن في المجازات مع احتمال اعادة الجواز واختفاء القرينة على التام
 واحتمال اشتباه القرينة بغيرها اخرى ولو بعد من غير لا وصح ولا منكم اني من حكمه وغافل وسفيه وجاهل التوفيق
 في حال النكاح مع مخاطبة فانه حصل اليقين بما مراد الكفي بالنظر بل لو توقف وكمر عليه القول واستفسر
 له ثابته فلا تنفك ذلك ايضا غالباً عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجه وهكذا وسيجيء زيادة توضيح لذلك المراد
 من المتشابه هو ما لا يتبعه ولا للبيان بصير السامع مرة ولا اجل فعدد الحقايق ولا اجل خفاء القرينة المعتبرة للجواز
 لتعدد المجازات وهكذا والحاصل ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له ظاهر اركان ولم يردوا شبيهه ولا لانه
 في غيره فواضح دلالة لانه اللقطع بالمراد والظهور المعهود الذي يكفي العقلاء وارباب اللسان به فهو الحكم ومقابلته
 المتشابه فخذ هذا وادع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لا يطلق الحكم في كلام بعض العلماء على ما يراد في النص
 او يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في بعض الاخبار ما يدل على ان الحكم هو الثابت لا المنسوخ وان ^{المفروق}
 من المتشابهات فان الظاهر ان المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان التام
 يحكم انه يجب العمل بهذه الاية محكمة لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى الكلام الائمة وما ذكرنا يندفع
 ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من ان الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على انه يمكن الفهم بنفسه بل الذي
 لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الايقان فان لفظ ما ان تمسك به لن تضلوا لفظ النبي لا لفظ الكتاب ^{والمعنى}
 معركة التوام ولا سيما ان المشاور من التمسك بلا واسطة والاجتناب الى الترجيح للجمي مثل الذين من باب الاجتناب الى
 بيان الامام فانه يشمل العربي الفصح ايضا فخص لا تلتزم وجوب ان يمكن الفهم بنفسه بل يجوز اجتناب الترجيح والتمسك
 عجميا مثله لا البيان ولو كان عبرتيا ايضا وهذا الاسباب في دلالة الحديث على عدم الاجتناب الى البيان الامام اعني
 الذي يحتاج اليه العجمية ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا ثبوتها في عهد الحديث المشكوك في على كتاب الله
 والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه اهل اللسان من وما يثبتهم ان العرض على بيان الائمة للكتاب ايضا فتمسك بالكتاب ^{والمعنى}
 على الكتاب غلط لان الاعتماد على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الا
 بالكتاب لا اخبارهم مرشد بن اياهم لذلك واستدل بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في واردة
 لا ينظر بذكرها والخاص ان هذا المقصود من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان وامت ادلة الاخباريين
 الاخبار التي دل بعضها على حصر القرآن في النبي والائمة مثل ما رواه الكليني في الصادق قال ما علم القرآن
 خوطب ويصدق ان جميع حاضر من مجلس الرضا والموحين في زمانه كانوا ممن خوطب فلا يخفى بوجهه وما رواه ايضا
 في الروضة عنه وابطلوا الذين من علم الله ولا من امره ان واحدا من خلق الله في دينه يورى ولا يراى ولا مفاتيح قد

انزل الله القرآن وجعل فيه بيان كل شيء وجعل القرآن ولعلم القرآن اهلاً الى ان قال وهم اهل الذكر الذمير الله هذه
الامة كبواهم الحديث وفيه تارة ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر والجواب في الكل والحد
ولو فرض ورود حديث صحيح صريح بل اخبار صحيح ايضاً في ان العلم منحصراً فيهم راساً وقطعاً ولا يفهم احد سواه ولا
يجوز العمل الايبانهم لثابتها وتدره في سبيلها كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحاً ولا ظاهراً ومنها الاخبار
التي دللت على عدم جواز التفسير بالرأي وافق مضمونها الحق الطبرسي في حيث قال في مجمع البيان واعلم ان الخبر قد صرح
عن النجاشي والائمة بما يقتضيه من مفسر ان تفسير القرآن لا يجوز الا بالانزاح الصحيح والنقل الصحيح قال وردى العا
عن النجاشي انه قال من قسر القرآن بغيره فاصاب الخوف فداخلاً وقدر ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي
وهو ايضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير ككشف المعنى ولا يبيح لا يجوز بالمراد من الالفاظ المشتركة والمجمله
في القرآن بالرأي وتجوز الاستحسان العقل من دون نص صريح من الائمة او دليل معتبر فلا منافاه بين المنع من
التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد ان من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان
المعنى بائد معنى للفظ مجرد الاستهزاء فهو مع ان انزيان المحقق الطبرسي في كثير من اقسامه ايضا الالفاظ وبين المعاني
من دون نص واضح واما ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للتفسير والتخصير
وغيره فغير ما مر من ان محل التراجع ان كان ظاهر الكتاب من حيث انه هو ظاهر الكتاب فلا يضر هذه المحتملات فيل
طروها مثل او اهل نزول الكتاب فاذا تزل اية كان يجوز العمل بها حتى ثبت لها ناسخ او متخصر او مفيد واما
بعد نسخ هذه العوارض فجعل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها ولا فالحال في جميع ما يورد علينا
في امثال زماننا من معارضات الادلة والمجتهدين ايقنوا بانها لا يجوز العمل بها الا بعد ملاحظة الالفاظ
ينادي بذلك تقاضاهم على لزوم الفحص المخصص في العام وجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعي ان
الحاصل من تتبع الاخبار ان اصحاب الائمة كانوا يعاونوا بالاخبار العامة بمجس الورود من دون فحص عن المخصص وانهم
ما كانوا يعملون بالابيات ككثرت واجماعهم المستفاد من طريقهم هو الذي لا يخرج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف
فهو من اعزب الدعاوى فمن يقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار وانما يحجب الفحص التام والمناسخ والمنسوخ والنا
والخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهر بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع واما الاستد
بماد على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالابيات فيصير ان كان لا يثبت الا الزمان والاعتد
هذا المفصل ان ادعى ان هذا من المحكمات القطعية الدالة من الظواهر ان دلالتها تنوعت لظهورها في اصول
الدين ثم قطعها لانها اطلاقاً وعمومات مخصصة بالظواهر لما بيننا من الادلة على حجية الظن الحاصل من
التحاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبيته ومن جميع ذلك
ظهران حجية ظواهر القرآن على وجهه في النسبة الى بعض الاحوال معلوم بحجية مثل حال الخاطبين بها والنسبة
الى غير المشافهين مضمون بحجية وكونها مضمون بحجية اما بظن اخر علم حجية كان يستلزم من دلالة الاخبار
وجوب التمسك بها للكل من يفهم منها شيئاً واما بظن لم يعلم بحجية بالخصوص كان نعمته على مجرد الظن الحاصل

من ذلك الظن

من تلك الظواهر ولو بضميمة اتصال عدم النقل وعدم التخصيص والتأكيد غير ذلك فان ذلك مما ثبت بحجته
وقد استند باب العلم بالاحكام الشرعية ولانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطاب
الشفاهية فكيف دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجة انما هو لما ضمن تلك الاخبار وطرحها بالنسبة اليها
ايضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص في ذلك ايضا في القسم الاخر فلين على ذلك منكم وانظر لتمام الكلام
ق انوار فان القرآن من انوارنا فقال الحاد ليس بقدره مما يتوقر الدواعي على نقلها كما هو كذلك انما
تقتضي سواها بتفاصيلها الصغرى بل انتمت من التقدير والاجاز ولو نزل اصلها بالاحكام وانما الثاني في ظاهره
اقول اما قوله القرآن في الحجة ويجوز العمل بما في ايدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تقرب اليه لكن في ارجح
نزل على محمد غير معلوم وكذا وجوب نوازه اما الثاني فلا تارة انما يتم لو انحصر طرفي الحجر واشتات النبوة لمن سلف
غيره في الاترى لثب بعض المعجزات مما لم يثبت قوازه وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما مضى
في مشهود الامامة واما الاول اعني نوازه جميع ما نزل في ظهره فوضيحه بوجه مباحث الاول انتم تذكروا في موضع
التحريف نقصان في القرآن وعدمه فمن الاخبار بين ان وقع في التحريف الزيادة والنقصان وهو الظاهر
الكاتب شيخ علي بن ابراهيم الفسفي المشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد الصدوق المحقق
الطبرسي وجهه وجه المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاده انه يعبر عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على
في القرآن الذي جمعه المؤمنون فكان زيادة لم تكن في غير انما كانت من باب الاحاديث الفقهية لا القرآن
هو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعم الله رحمه الله في تيسر النزاع الحجة ووجه منها الاخبار
المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين ع ما سئل عن المناسبات بين قوله وان خفتم الاقطار في
في اليتامى فانكم افعال اهدى سطونها اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق ع في قوله نعم كنتم خير امة اخرجت
كيف يكون هذه الامتيازات بعدتنا والابن رسول الله ليس هكذا نزلت وانما نزلوا ما كنتم خير امة اخرجت من
البيت ومنها الاخبار المستفيضة في ان اية العنبر هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك في حق ان
تفعل فما بعد رسالة العنبر ذلك مما اوجب لصار كذا باكثر الحجج ومنها ان القرآن كان ينزل جنيا على المصالح
والوقايح وكما في الوحي كما نزل في عشرين رجلا من الصحابة وكان يابسه امير المؤمنين ع وقد كانوا في الاعمال ما يكتبون
الامانيات بالاحكام والامانيات في الحافل والحجج واما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في خلواته ومنازله
فليس هو الا امير المؤمنين ع لانه كان يدر معه كيف ما دار فكان مصحفا جميع من غيره من الصحاف فلما مضى رسول
الى القاصحيه وتفرقت الالهواء بعد جمع امير المؤمنين ع القرآن كما نزل وشده بردائه طي الى المسجد فقال
فقال لهم هذا كتاب يتكلم كما نزل فقال ع ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا ما صحف عثمان فقال لمن نزهه ولن يراه
احد حتى يظهر الغمام الى ان قال وهذا القرآن كان عند الامم عينا نزل في خلواتهم وقد با اطلعوا على بعض خواصهم
كما رواه ثقة الاسلام الكليني عظم الله من غده باسناده الى سالم بن سلمة قال فرج رجل على ابي عبد الله ع هو انما استمع
حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس فقال ابو عبد الله ع كيف عن هذه القراءة وقرأ كما يقرأ الناس حتى

وقد اورد ابن عسكارة

بمفهوم القائم ، فاذا قام فرع كتاب الله على حده واخرج المصحف الذي كتبه على ما وقده بوجه هذا الحديث وامثالها ما يدل
على شئ من غير نقص من هذا القرآن الذي في ايدينا بان المراد ما نقص المعنى وتغيره الى ما ليس مراده تعالى ^{نقص}
ما فسر به بمعنى انهم كانوا في مصاحفهم تفسير الابيات واحكامهم كانوا يتلفظون بها فتعومهم عن ذلك لوان اصحابهم
كانوا يفسرون الابيات بشئ لم يكن اظهاره صلاحا لوقتهم فامروهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم فيظهره لانه
كان شئ في القرآن داخل في حيزه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الاخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد
بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما معنا مقداره العبد في ملائمتنا من هذا المصحف والعمل باحكامه ثم ذكر مكانه
طبع عثمان ماعدا مصحفة من مصاحف كتاب العجمي فلو اصبحت الخلفاء ينهوا الى ارتكاب هذا الامر الشنيع الذي صار
من اعظم المطامع عليهم ثم نقل عن كتاب عبد السعود للسيد بن طاووس انه نقل عن محمد بن بجر الرقي عن ابي ابي بصير
العامة في بيان التقاوت في المصاحف التي جرت بها عثمان الى اهل الامصار وقال تحت عثمان سبع نسخ فبعض منها
بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل الشام مصحفا والى اهل الكوفة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا
والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلية والحروف مع انها كلها
عثمان فكيف حال ما ليس بمجمل ثم ذكر السيد الاختلاف الواضع في ازمان الفراء وذلك ان المصحف الذي وضع في
خال من الاعراب النقط كما هو لان موجود في المصاحف التي هي نسخة مولانا امير المؤمنين هو اولاد المعصومين
وقد شاهدنا عدة منها في خزائن الرضاعة نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة
ان ابا الاسود الذي اعراب مصحفا واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لا وقت لهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا
في اعرابها ونقطها وادغامها واما النما ونحو ذلك من الفوائد المختلفة بينهم على ما وافق ذاهبهم في اللغة العربية
كما تصرفوا في نحو وادغامها والى ما دونه من القواعد المختلفة قال محمد بن بجر الرقي في كتابه واحد من الفراء قبل ان يتجدد
الفارسي الذي عده كانوا لا يجزؤون الا فراسه ثم لما جاء الفارسي الثاني انتقلوا عن ذلك المنع الجواز فقرأه الثاني
وكان في الفراءات السبعة فاشتمل كل واحد على احوال فراسه ثم عادوا الى خلافه اكثر ثم اقتصر على هؤلاء السبعة
مع انه قد حصل في علماء المسلمين والعالمين بالقران ارجح منهم مع ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا
عددا معلوما من الصحابة للتاسر ياخذون الفراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لئيبهم على الحوض اذا سلمتم
كيف خلفتموني في الثقلين من بعدى فيقولون اما الاكبر فخرقناه وبتنا هو اما الاصغر فقتلناه ثم ينادون عن
الحوض ولما الدليل الثاني في قوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ولا لانه في اصلها لا يخفى
وقوله تعالى اتا يخفى تركنا الذكر وانما لم نحافظون وقيل لا بد على عدم التغيير في القرآن الذي ابدى بنا فيكون
محفوظا عند الائمة في حفظ اصل القرآن في مصداق الابنة ولا ريب ان ما في ايدينا ايضاً محفوظ من ان يظن
اليفض اخرا وزيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى نحافظون لغالون وان القول يجوز التبدل في فتح الباب
الكلام على اعجاز القرآن وعلى استنباط الاحكام من وجوهه انه لم يخرج بذلك عن كونهم محققين بالاسلوب
والبلاغه الذين هما مناط الاعجاز جلالا بل ساير وجوه الاعجاز وايضا مع انه لم يبدل الاخبار على حصول الزيادة

وذكر على

وادعى على علمها ايضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي لم يندخل في الاخراج كقول
 الاعجاز هو الزيادة غالباً وكلت لروايتها وقوع التحريف في ابيات الاحكام مع انه لو وقع فلبس باعظم من غيبته امام
 وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والام بتابعه وعرض الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك فيه
 ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي لا ينافي ما ذكرنا فانها ايضا بالتمسك بالاصلاء مع انهم صاروا ممنوعين
 التبليغ كما هو حقه واما ما ورد في الاثمة فلا ينافي بتجزيهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهر كما استقر
 في الفرائد السبعة المتوازنة ما يقرب من ذلك ونقول اننا لاندر تغير الاحكام فيما ذكر في الكتاب الذي يلدنا
 اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عند ذكر اسماء اهل البيت المناضين وعدم ذكر
 الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب عوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب بوجوب تغيير الحكم
 المشاكلة التي تكون في الفرائد السبع متوازنة وهي الكفاية في كتابها التبعه فافهم ان في الكتاب
 وخرجه ابن غارم وابن كثير وغاصم وادعى على توازنها الاجماع جامع من اصحابنا وبعضهم الخ في الفرائد الثلاثة الباقية
 ايضا وشايعها ابو جعفر ويعقوب وخالف وهو المشهور بين المتأخرين ومن صرح بكونها متوازنة الشهيد الذي
 والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد على ذلك قال ولا يقصر ذلك
 بثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القراءة بهما مع ان بعض محققي الفراء من المتأخرين افرم كتابا في اسماء الرجال الذي
 نقلوهما في كل طبقة وهم يزيدون عما يعتبر في التوازن فيجوز القراءة بها النساء الله تعالى انتهى كلامه وبعضهم
 على ذلك وهو مجرب وكرر المحشي توازن السبعة ووافقه على ذلك جامع من الاصحاب قال الشهيد الفاضل المعتمد
 ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا عليه السيد الاجل على بن طاووس في مواضع من كتاب بعد السجود وغيره
 وصاحب الكشاف عند قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم ونجم الائمة الرضوخ في موضعين
 في شرح الرسالة الزاهد ما عند قول ابن الحاجب ان عطف على الضمير الجبر واعدل الخافض ثم ان ظاهرا لاكثرهما
 متوازنة ان كانت جوهريا من قبل جوهرا للفظ كلك وذلك مما يختلف في المصنف والمعنى باختلافه لا يقرأ
 وقد ثبت اشتراط التوازن فيه واما ان كانت ادائية اي من قبيل الهيئته كالاناء والذوالدين فلا لان القرآن هو
 وصفات الالفاظ ليست كلاما ولا تارة لا يوجب ذلك باختلاف المعنى فلا يتعلق فائدة مهمتها متواتره اقول الظاهر
 ان مراد الاصحاب من يدعي توازن السبعة والعشرة هو توازنها عن النبي من الله تعالى كما يشهد اليه باستقلاله
 شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفنا منقلنا في القانون الثاني نعم ان كان مرادهم توازنها عن الائمة
 بمعنى تجزيهم فافهم انهم ارجعوا العمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن ان يدعى مغاوتتها من الشارع لا مرهم بقراءة
 القرآن كما يعرفه الناس وتقريرهم لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي في عدم عليه صاها عن النبي وقوع الزيادة و
 النقصان فيه والاذعان بذلك والتكوت عما سواه اوفى بطريقه الاحتياط واما الاستدلال على كون التسبع
 من الله تعالى بما ورد في الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة توازن
 واختلفوا في معناه على ما يقرب من رابعين قولاً وقال ابن الاثير في نهايته في الحديث نزل القرآن على سبعة احرف

بيننا عليه من كون ذلك مجوزاً عن الائمة فصيح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البيعة
جزءاً وانعقاد اجتماعهم عليه ثم ان الشبه الثاني قال في شرح الالفية واعلم ان ليس المراد بكل ما ورد من هذه
الفرائد منواثر ابل المراد انحصار المنواثر الان فيما نقل من هذه الفرائد فان بعض ما نقل من السبعة شاذ
عن غيرهم كما حققه جماعة من اهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما نواتر من هذه الفرائد وان ركب بعضها في بعض
ما لم يرتب بعضها على بعض اخرج بحسب العربية فيجب مراعاة ذلك في ادم من ركب كل اب فانه لا يجوز الرفع فيها ولا التصب
وان كان كل منهما منواثر ابا ان يؤخذ برفع ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كل ان من فرائد فان ذلك لا يصح لفساد
المعنى ونحوه وكفها اذكرها بالتشديد مع الرفع وبالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن اكثر الفراء جواز ذلك
واخبار ما ذكرناه واما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع التور فيجب بل ولا مستحب فان الكل من
الله تزل بالروح الامين على قلب سيد المرسلين تحقيقاً عن الائمة ونهوضاً على اهل هذه الملة وانحصار الفرائد
فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن السابق بل كثير من الفضلاء السابقين انكر ذلك خوفاً من الشك في الامر ونحوهم
ان المراد بالسبعة هي الاحرف التي وردت في النقل ان القرآن تزل عليها والامر ليس كذلك فالوجه في القراءة بما نواتر
فولده وانحصار الفرائد الخ منسباً بالمقصود والاطراف ابتداء تحقيق بعضها في الصد الاول او ثانياً في
التسعة والعشر بل كانت زبد من ذلك وانكر كثير منهم ذلك حتى لا يؤتم ان المختص في الصد الاول انما هو هذا
العدد كما يشهد اليه ما نقلناه عن الثمانيه ثم ان ما توافق في الفرائد فلا شك في المشهور في المخلقات
لعدم المرجح وبشكل الامر فيها يخلف بالحكم في ظاهر اللفظ مثل بطر بن بطن فان ثبت مرجح كما ثبت التخفيف
هنا جعل عليه وحملاً يؤيد ما ذكرنا في خلاف في هذه الابنية والالتفات في التخيير في العلة وقال العلاء في التنوير
واجب الفرائد ما فرغوا من طربوا بركن عباس وطربوا بركن عمرو بن العلاء فانها اول من فرغ من قراءة حمزة والكتاب
لما فيها من الادغام والامالة وزيادة المدة وذلك كله تكلف ولو فرغ بوجه صلوة في خلاف الثالث لا عمل
بالسواء لعدم ثبوت كونها فرعاً وانها بعض العامة التي انما كذا في الاتحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان ثبات
التسعة في الواحد في الدليل عليه بخلاف الكتاب ذلك كقراءة ابن مسعود في قراءة البين فصيماً ثلثة ايام متتال
فيل يزل من ثلثة ايام متتال لانها لا تثبت بالاطحاد وينفرع عليه وجوب التسعة في قراءة
اليمن وعدمه ولكن ثبت الحكم عند ثمة الفراء

المفصل الثالث في التسعة في قول المعصوم او قوله في غير القرآن العار انما في غير ذلك المطلب الاول في قول
ف ان الحديث هو ما يحكي قول المعصوم او فعله او تقريره والظان حكايته الحديث القدي في داخله في التسعة
حكايته هذه الحكايه في الحديث واما نقل الحديث القدي في فوارج غير التسعة والحديث في القرآن والقرآن
بين وبين القرآن ان القرآن هو النقل المتحدى والاعجاز بخلاف الحديث القدي وقد عرف الحديث بان قول المعصوم
او حكايته قوله او فعله او تقريره وليدخل في اصل الكلام المسموع عن المعصوم والانسب بقاعدة النقل هو عدم
الدخول كون كلامه في الاعراب او في غير الاعراب فانه دائماً اخبار ونقل الكلام المسموع هو الذي يثبتونه

مد

عدم اتصال
 نفس الامر للحوادث
 كما لو كان
 سواها للواقع
 فالاعتقاد بالامر المشهور
 قد يكون مطابقا للواقع وهو لا
 يتقبل التحليل فيشعر بالواقع كما لو احدثت
 عدم قبول التشكيك عدم اتصال الحوادث
 في الواقع فلا بد ان يكون معنى قبول
 التشكيك هو احتمال الحوادث
 في الواقع والمفروض
 ان يكون
 للواقع لا يتقبل
 في الواقع كما
 قد يتصور ان
 هناك من يقول
 ان الصدق
 في الواقع قد لا يكون
 واحدا لارسل كما هو في الصدق
 وهو متنازعة ما استفاد من الر
 كفي في اشياء المطبقه في الواقع
 قد لا يكون
 عندك ان
 حيزان او حيزان
 لا اجل الحوادث
 في الصدق
 في الصدق في الحادثة
 وان اصل
 ذلك في الصدق
 ومجرد ثبوت الحادثة وكان
 فردا لكون كذا من عدم كونه صدقا
 انما يكفي في ثبوت الصدق في ثبوت
 صدق قدرته ان لا يقرر عدم الدلالة
 في قولهم ان خبره على معنى ام
 صدق فان لم يلق صدق
 على الظن
 بالصدق في الصدق
 الصدق
 حقا في
 الكليات الصادقة
 وفردان الترتيب
 على تسليم
 ان كذا هو مقتضى كلام
 والهمزة وهو لا يشترط من كونه الترتيب
 من الكليات ما هو مقتضى صدق في الصدق
 لا بد ان يكون من باب خبره او من
 كون صدق او اخبار حال اجتهاد
 اعم من الصدق فقايل
 الكليات
 ارادة الصدق
 وهو المطبقه في الصدق
 من رتبة
 التي

ان ارادوا من قول التشكيك في الاعتقاد المشهور الغيول في بعض افراده فيشمل العلم والافتحاح عن العلم وبلا
 يقبل التشكيك من ايراد الجمل المركب ويدخل في الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يقبل التشكيك وربما
 ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله وفيه الاعتقاد الى هذين والظن
 وهو مقبول للجمل المركب مما قيل في بعض ان الجمل المركب يقبل التشكيك مطم بعضه يمكن زواله بافهامه اليقين
 فيرد عليه ان العلم ايضا بما يقبل التشكيك بالفاء التبيين فان قلت المراد من قبول التشكيك احتمال اتصال
 للحوادث لا مجرد حصول الشك الخ فيرد عليه ان الاعتقاد الجازم المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا
 للواقع ايضا وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والخبر مبرر بالاعتقاد المشهور يصادف عند النظام بخلافه
 بعض اذ ادل الخبر على الطرف الذي هو مرجح عند الخبر وكذا ما كان شكوكا عند عدم كونه مطابقا
 لاعتقاده وان كان سبب تنقوا الاعتقاد راسا والمدان مذكور الخبر متصف بالكذب لا فراهم للشك الخ
 بن ان خبره صادف او كاذب واخرج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان السابقين الجاهلون فانه تعالى حكم
 بكونهم كاذبين في قولهم انك لسول الله مع انهم مطابق للواقع فاضافة بالكذب عما يكون من جهة مخالفة
 اعتقادهم واجيب عن جوابه احداهم انهم كاذبون في ما نشاهد من ادعائهم انهم جميعا فليس يدان
 تأكيد الكلام بانواع التأكيدات من ذكر كل ان والدم والحجة الالهية لا يقال ان هذا لا يتطابق له لان دعوى
 المواطاة وكون الشهادة من جميع القلوب الخ لاعتقادهم ايضا لاننا نقول ان خبر مطابق للواقع ايضا فلم يشهد ان
 وصفه بالكذب ما ذكره دون ما ذكرنا وثانيتها ان راجع الى دعوى الالهية ان كذب الخبر المضارعة وثالثها
 انه راجع الى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المناقضين فهم متصفون بالكذب
 وهو عاديهم وسببهم فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فان الكذب قد يصدف وخامسها انهم كاذبون
 في شبهة شهادة اشراط مواطاة القلب اللسان في مفهوم الشهادة وتوجهها ان تسميتهم كاذبين اخباريات
 ذلك شهادة بقول التسمية الخبر والافان التسمية ليس بخبر وربما منع اشراط المواطاة في مفهوم الشهادة و
 سادسها انه على فرض تسليم بوجع الكذب الى قولهم انك لسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم لاف
 لانهم يعتقدون ان هذا خبر مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى الخلفهم على انهم لم يقولوا لا تتفقوا على عدم صدق
 ولم يقولوا ان رجعا الى المدعي الخبر من الاعتراف الاذل وذهب الجاحظ الى ان الصدق مطابق للواقع
 الاعتقاد والكذب مخالفا معا وان هناك واسطة واصله ان الخبر اما مطابق للواقع او لا وكل منهما اما مع
 اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او الشك او عدم الشعور والصدق هو المطابقة مع اعتقاد المطابقة والكذب
 هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والشك البواني وساطة بينهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى
 كذبا ام بوجبه فان الكفاية خبر بالخيار النبي صلى الله عليه واله والنبي صلى الله عليه واله وهو الكذب الاحتمار
 حال الخجة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر معناه كذا والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقصبا
 الترتيب غير رتبة وغير الصدق لاعتقادهم عدمه وعدم دلالة قولهم ام بوجبه على ارادة ذلك فلا بد

فذاك واسطر يجعل عليها قولهم لا يتم عقلا من أهل اللسان غادرون بالصدق وكون الخبر صادقا في نفس الامر كما يستلزم
كونه واسطر بينهما على زعمهم وانما حاصل انهم يعتقدون ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب بل هو شيء
ثالث وخطاؤهم في انه شيء ثالث لا يفي صحة اطلائهم دليل على صحة اطلائهم عليه واجيب بان التردد بين الا
وعدم الاقراء والاقراء هو الكذب عن عمد ولا عمل للمجنون فهذا تردد بين نوعي الكذب وتوضيح ان القصد اما داخل
في مفهوم الاقراء وهو المنبسط من الافعال المنسوبة الى ذوى الارادات ولذلك ذكرنا في خيار المجلس المسفاد من قوله
البيعان بالخيار ما لم يتفرقا ان التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد اجراء ذلك في نفس الاقراء
فصبر في عدم الاقراء ايضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في الموضوع لولا من جهة الاستعمال
فتقول ان الدليل المادى على ما اخترناه من مذهب المشهور فخطا هنا على ارادة القصد لو كان مجازا سمجا بين الادلة
وربما يجاب بانه تردد بين الكذب وما ليس بخبر فان الكلام الذي لا قصد معه ليس بخبر وبيان مدخلية القصد في
كون الكلام خبرا ثم الا ان يمنع كونه كلاما حيا وهو كما ترى واعلم ان هذه الابرة على فرض تسليم كلالها فاما انما على
ثبوت الواسطر لا على تحقيق معنى الصدق والكذب فان غايته ما ثبت من الابرة اطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع
والاعتقاد بزعمهم واما الخصارة فيه فلا واذ اليبس حقيقة الكذب منها فالصدق بطريق الاولى ثم على فرض تسليم
ايات الواسطر فاما تثبت واسطر واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقد على ما
فيه المصنف وذكر شيخنا البهائي ان الثابت بها تلك وسائط الخبر لا عن قصد شعور ومع الشك في مطابقة الواقع
ومع اعتقادها بان يكون في زعمهم الفاسدان الشك في الصدق لا يكون الا عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق في
اقول وتوضيح ان الكفار يقولون ان خبره ص مخالف للواقع جزما فان كان مع اخباره بثبوتة يعقده عدم المطا
للو واقع فهو كذب لا ينافي في طريقة العقل وان كان يعقده المطابقة للواقع ويشك في المطابقة وعدما هو مجنون
شبهه بالمجنون حيث ان الشك في المطا بقدر عدم المطابقة لا يصد عن عاقل ولا ينبغي ان يصد مثل الا عن
المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره انه لا يثبت الا واسطتين لانه لا يفتق حجال ادخالها
لا تصدق ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون اما من جهة خيالنا وافكاره او من جهة عكلمانه واطواره
ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فان خبره صام واحد وجز في حقيقة موجود في الخارج لا يقبل الا احد المحتملات اما
كونه لا عن شعور العباد بالله او عن اعتقاد المطابقة او مع الشك لا يجمع احدا الاحتمالات مع الاخر في الوجود فاما
يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون او يقال انه يشك كالمجنون او يعقده المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع الا
ايضا الا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل انه لا يمكن الجمع في تشبيه خبر بين ذي الاعتقاد ولا عن شعور
فالتحقيق ان الابرة لا تثبت الا الخبر لا عن قصد شعور لواريد التشبيه في طور كلام المجنون وخاله او المجنون
اعتقاد مع المطابقة للواقع لواريد التشبيه بافكار المجنون وخاله لا يبعد ترجيح الاول لكونه كذا في سقوط الار
صوره ومعنى بلغة الاقراء الذي هو الكذب عن عمد فذكره المصنف في ظاهره وافقر الجماعة ايضا فلا يخط
الشبه الثاني وما مضى في تمديد القواعد حيث جعل مذهب الجمل لا ينافي ثابتهما الاخبار بدين اعتقاد والظاهر

ان الشبه

ان المراد بالاعتقاد هو فإلية كيد كل الشك أيضاً ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة ثم ان في هذا كلاماً طارفاً
 يلتفت اليه من قبل هذا في البهنا كما قلنا فيما ذكره شيخنا البهنا في من فرغ هذه المسئلة في حواشي زبدة ومما يتفرع
 كون صدق الخبر وكذب وطائفة للواقع وعدمها لا ان المدعى لو قال بعد اقامة البينة كذب فهو يروي في فعل المدعي
 المخارق تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق فهو يروي
 فان دعواه على المخارق تسقط دون المذهبين الاخرين ولو قال له النكر صدق فهو يروي في فعل المدعي
 دون مذهب النظام ولو قال لم يصدق فهو يروي في فعل المدعي الاخرين ومما يتفرع على هذا الخلاف
 ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق في فعل المذهب الجاحظ وهو افرار كما هو مذكور في كتب
 الفروع لا انه لو لم يكن الحكي ثابتاً لم يكن صادقاً وان شهد ما على مذهب النظام فلا يفرار انتهى كلامه في قول الذي
 في منطوق الاقوال الثلاثة في حوازي وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بان صدقاً وكذباً عند التحقيق هو
 مطابقة الواقع وعدمه فان النظام أيضاً مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد المتقدم
 ثابت في الواقع فالذي يصف بالصدق هو ما يتقدم مطابقة للواقع وكان الجاحظ لا يصف به الا ما يتقدم
 واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعقائه وانما هو في وصفهم بالصدق مما يكون بعد اعتقادهم المطابقة
 بما لا بد من الاظهار في وصف الخبر بالصدق والكذب فان ذلك لا يكون بالصدق في امران غير الامرين والخبر
 بالصدق والكذب النفس الامرية لا ما يصدق صدقاً وكذباً ولو كان شئ مطابقتاً للواقع ولو قد صدق
 بكذب ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه كاذباً ولو كان احدان يعطي عن خبر يصدق في شئ فاعطاه الشخص لو
 يعتقد في حقه الصدق كانه في نفس الامر صادقاً فابتنه اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقاً وبالعكس قائم
 انصافاً بما هو كاذب في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يشر في الفروع هو ما عرفنا انصافاً في نفس الامر
 واعتقاده وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يحري ذلك على المذهبين الاخرين ايضاً
 تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضاً بخلاف الاعتقاد في ذلك الخبر وكان الجاحظ كالجواب للموافق للاعتقاد عند
 مادام كاذب واذا تبدل فبصرف الكذب بمعنى ان ذلك الخبر صادقاً كذا بالاسلام ان صدقاً كذا بالان ولا معنى لكون
 صدقاً في نفسه كذا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم انه معنى اننا كتبنا انه صدق ما هو
 في نفس الامر لا ما هو كذا في نفسه فلا يتبدل الاستان من ملاحظة السند والسند اليه الاستان فالكنا به امر مستقل
 ملحوظ في نفسه قبل الاستناد غاية الامر انه يتقدم بدارك المدعي له ضرورة بعض من يلاحظ نسبتها الى فلان
 ويعلم انها كناية ثم يسند لها الا فلان اذا عرف هذا واملت فيما ذكرنا فاعلم انه لا يحصل للغير قياس الى كذا
 لان قول المدعي كذا في شئ هو معناه كذا في شئ هو في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني فالواقد كاذب في الواقع
 اقول كان من الاقوال الثلاثة وهو يشتمل على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر بمذهب الاعتقاد
 مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذا في شئ هو في الواقع كذا في الواقع
 على ما بينا للتصديق ولو لم يكن ريطلاً في حقه الا في انما يقع الاعتقاد الواقع وكل ادل عليه فهو يثبت وان ذلك

وهذا هو المراد بالاعتقاد
 فان كان المراد بالاعتقاد هو فإلية كيد كل الشك أيضاً ولذلك لم يلتفت اليه الجماعة
 بل يلتفت اليه من قبل هذا في البهنا كما قلنا فيما ذكره شيخنا البهنا في من فرغ هذه المسئلة
 في حواشي زبدة ومما يتفرع كون صدق الخبر وكذب وطائفة للواقع وعدمها لا ان المدعى
 لو قال بعد اقامة البينة كذب فهو يروي في فعل المدعي المخارق تسقط دعواه
 وكذا على مذهب الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق فهو يروي
 فان دعواه على المخارق تسقط دون المذهبين الاخرين ولو قال له النكر صدق فهو يروي في فعل المدعي
 دون مذهب النظام ولو قال لم يصدق فهو يروي في فعل المدعي الاخرين ومما يتفرع على هذا
 الخلاف ما لو قال المنكر ان شهد فلان فهو صادق في فعل المذهب الجاحظ وهو افرار كما هو مذكور
 في كتب الفروع لا انه لو لم يكن الحكي ثابتاً لم يكن صادقاً وان شهد ما على مذهب النظام
 فلا يفرار انتهى كلامه في قول الذي في منطوق الاقوال الثلاثة في حوازي وصف الخبر
 بالصدق والكذب والحكم عليه بان صدقاً وكذباً عند التحقيق هو مطابقة الواقع
 وعدمه فان النظام أيضاً مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاد
 المتقدم ثابت في الواقع فالذي يصف بالصدق هو ما يتقدم مطابقة للواقع وكان
 الجاحظ لا يصف به الا ما يتقدم واما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع الا باعقائه
 وانما هو في وصفهم بالصدق مما يكون بعد اعتقادهم المطابقة بما لا بد من
 الاظهار في وصف الخبر بالصدق والكذب فان ذلك لا يكون بالصدق في امران غير
 الامرين والخبر بالصدق والكذب النفس الامرية لا ما يصدق صدقاً وكذباً ولو كان
 شئ مطابقتاً للواقع ولو قد صدق بكذب ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بانه
 كاذباً ولو كان احدان يعطي عن خبر يصدق في شئ فاعطاه الشخص لو يعتقد في حقه
 الصدق كانه في نفس الامر صادقاً فابتنه اذا ظهر له بعد ذلك انه كان صادقاً
 وبالعكس قائم انصافاً بما هو كاذب في نفس الامر انما هو في نفس الامر لا عندنا
 والذي يشر في الفروع هو ما عرفنا انصافاً في نفس الامر واعتقاده وبر النذر في
 الصورة المفروضة وعدمه في عكسها مع انه يحري ذلك على المذهبين الاخرين ايضاً
 تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضاً بخلاف الاعتقاد في ذلك الخبر وكان الجاحظ
 كالجواب للموافق للاعتقاد عند مادام كاذب واذا تبدل فبصرف الكذب بمعنى
 ان ذلك الخبر صادقاً كذا بالاسلام ان صدقاً كذا بالان ولا معنى لكون صدقاً في
 نفسه كذا في اخر في نفس الامر بل انما ذلك من جهة الاعتقاد ثم اعلم انه معنى
 اننا كتبنا انه صدق ما هو في نفس الامر لا ما هو كذا في نفسه فلا يتبدل الاستان
 من ملاحظة السند والسند اليه الاستان فالكنا به امر مستقل ملحوظ في نفسه
 قبل الاستناد غاية الامر انه يتقدم بدارك المدعي له ضرورة بعض من يلاحظ نسبتها
 الى فلان ويعلم انها كناية ثم يسند لها الا فلان اذا عرف هذا واملت فيما ذكرنا
 فاعلم انه لا يحصل للغير قياس الى كذا لان قول المدعي كذا في شئ هو معناه كذا
 في شئ هو في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني فالواقد كاذب في الواقع اقول كان
 من الاقوال الثلاثة وهو يشتمل على الاقوال الثلاثة فان كل واحد منها يعتبر بمذهب
 الاعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل ان معنى قول المدعي كذا في شئ هو
 في الواقع كذا في الواقع على ما بينا للتصديق ولو لم يكن ريطلاً في حقه الا في انما
 يقع الاعتقاد الواقع وكل ادل عليه فهو يثبت وان ذلك

يقصد وليس معنى كذبوا أنهم اجزوا من غير علم ولعقود فان هذا معقولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولنا
للعقودهم واذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تقريرا على لفظ الكذب المطبق
وبالجمله كما ان نفس الخبر اذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره من وصف
ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد ان يريد ان يغير موافق لاعتقاده وحق فهو اذ لم يعد بثبوت في الواقع كما
وتوضيح هذا المطلب ان الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج بطابقه لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول
وان كان في الذهن كما اشرفنا ولا ريب ان النسبة التي هو خارج المدلول ما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ وما يرد
المدرك وينزع ان هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا للكون في الواقع فحقيقة مذهب المشهور
في الصدق هو مطابق مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه مما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو
هناك وان اعطاء الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابق لما يقصد
المدرك انه كذب في اللوح المحفوظ من حيث ان اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب لا يلاحظ
بالنسبة الى الخبر من حيث هو جبر لا من حيث صدوره عن الخبر فاذا قال احدنا قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد
وكان اعتقاد الخبر عدم قيامه بالخارج عند الخبر عدم القيام يعني يعتقد ان ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقولنا
قائم عند الخبر كذب لان مخالف لاعتقاده من حيث ان مخالف لاعتقاده واما غير الخبر من يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام
زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام ايضا الكون موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام ايضا لا بد ان يصف
بالصدق والكذب عظم فان الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع انصافه يكون صادرا عن الخبر فابنوه ان هذا
النظام ان الصدق هو مطابق لاعتقاد الخبر ففظ والكذب هو مخالف لاعتقاد الخبر ففظ لذلك يستلزم ان يكون مذهب
عدم انصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير الخبر بصدق ولا كذب هو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه
صادر عن الخبر ولا بد من خارج اعتقادي على مذهب وهو يختلف بحسب الاعتقادات فلا بد ان يكون مراد النظام من الخبر
في قوله صدق الخبر هو مطابق لاعتقاد الخبر هو مطابق من لفظ الخبر لانفس من حكمه فقط ^{الخبر} والذي يجب التمييز به
العبارة في مذهب النظام وادفع الموقوم في الوهم هو الاستدلال بعقوله تعالى انهم كاذبون من حيث ان الواصف بالكذب
هو الله تعالى مع ان عمله تعالى مخالف لما اعتقده فوصف الله تعالى في هذا الخبر بالكذب لاجل محض كون مخالف لاعتقاد
الخبر وينبغي ان ذلك الاستدلال لا بد ان يكون بالنظر الى اعتقاد الخبر يعني انهم كاذبون بالنظر الى اعتقاد
انهم موضوعون بالكذب عند انفسهم وفي اعتقادهم بالنظر الى ملاحظة مخالفته لاعتقادهم لا كذب عند غيرهم
ممن لم يعتقد ذلك ولا يلزم ان يخص انصاف الخبر بكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة مخالفة الخبر فظ ولا يمكن
بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتامل حتى لا تتوهم ان ما ذكرناه هو ما ذكره في الجواب عن الاستدلال بالابدية
بعد تسليم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بان المراد انهم كاذبون في زعمهم فانه معنى اخر وحاصله انهم
يزعمون ويعتقدون ان هذا الكذب مخالف للواقع لا انهم كاذبون لاجل مخالفة لاعتقادهم والحاصل ان مذهب
النظام لا بد ان يكون الصدق والكذب هما مطابقا للخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر وبالاعتقاد سواد كان نفس الخبر

والا

والاستدلال بالآية بتقريرها ان الله تعالى اطلق الكذب على مثل ذلك فان ما شهدوا به كذب يكون مخالفا لاعتقادهم
والجواب عن منع رجوع قولنا الى كاذبون الى هذا الخبر ولا يمنع كونه لاجل مخالفة الاعتقاد منهم من حيث انه مخالف
لمعتقدهم بل لاجل انه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا ومن جميع ما ذكرنا يظ
جوابا اخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو ان ذلك يحتمل اطلاق الآية وضاد ظاهرها فلا بد من
على احد الوجوه المتقدمين لا يلزم ذلك وان كان كلامه من التقييد فتعيده بما ذكره في جوابه على التبع الذي في ثنا
ههنا ثم بالتامل فيما ذكرنا فقد علم على غير بطلان ما بر الفروع التي ذكرها في وادقة الشاهد الثاني في تسمية
في ذكر الفروع الاخرى كونه لم ينقل فيه مذهب النظام بل الكفر ينقل مذهب المشهور ومذهب الجاهل كما علمت في
التهذيب ثم قال اذا عرفنا ذلك من فروع القاعدة ما لو قال ان شهد شاهدان بان على كذا فها صادفان فانه
يلزم ان على القولين معا لا ينافرنا ان الصدق هو المطابق للواقع واذا كان مطابعا على تقدير الشهادة لزم ان يكون
ذلك عليه لا يصدق كماله بل ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقه على تقديرها
فيكون ذلك عليه الا ان وشك في ذلك لان شهد على شاهد الى اخره اقول ان اراد ان يثبت الحق على الذين
دون مذهب النظام فبما علمنا اوضح لظهور ان مراد القائل ليس مجرد ان ما يجزه الشاهد هو مطابقت
بعض وان هذا الاحتمال في غاية العدم من هذا الاطلاق في هذا المثال وان كان القائل على مذهب النظام
وان اراد نفس تفرع المسئلة على معنى الصدق على المذهبين فبغير نظر اخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام
ذلك في ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للناظرين وتفصيلا في كتب الفروع ثم ان الصدق قال في آخر كلامه
هذه المسئلة لفظية لا يجدي الاطباغ فيها كثير نفع والظاهر انه اراد من كون المسئلة لفظية هو كون الخلاف في
اللفظ لا المعنى المشهور للتراع اللفظي كما يظهر من التفتا اذ في ايضا ولكن يمكن ان يكون مراده من عدم التفرع هو
ما ذكرنا لا ما ذكره التفتا اذ في فانه قال في شرح هذا الكلام المسئلة لفظية اي لغوية لا بلفظي بعلم الاصول كثير يقال
اذ المعصوم تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب زائره وليس الرافعة نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما
يشعر بكلام الامدي لانه لا فاعل قبل اللفظين عن معناهما اللغوية انتهى وفيما ذكره تامل اذ كون المسئلة
لا يوجب عدم تعلقها بعلم الاصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الاصولية من المسائل اللغوية كالتراع وان تصغر
افضل للوجوب بل لا وكذا يصنع لا تفعل الحرم ام لا وان الجمع المحلى بالدم يفيد الحرم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا
لان فان قيل نعم ولكن هناك فرفه وهو ان ما يجز عن علم الاصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لا يتج
المسائل الفرعية كالتراع في الاوضاع الهيكلية كصنع فعل المشتق والجمع المحلى وامثال ذلك مما كان او مفردا
ومثل ان الضمير المتعقب العام هل يختص ام لا في مثل وبولتين احق برودهن ومثل ان الضمير الذي سبقه مضاف
يضمين اليه مثل على الفهم الاضغف هل يرجح الاقرب بالابعد مع امكانها فيفتح عليه استثناء ضمير اللزوم
او الحسنة بل بعض الاوضاع المادية ايضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالتراع في كلمة كل انه للعموم ام لا وكذا
من وفاء اتمم الذوق العفول والغيرهم بل في اصل سبيلنا اللفظية فبما حصل في تغيير الاصطلاح كالتراع في ان الصلوة

والصوم معناها الاركان المخصوصة لا مما أدى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغير هابل وكثير من القواعد المذكورة
في علم العربية مثل معاني الحروف كالبا من والى وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفة حال استخراج الاحكام الشرعية
بان يتلوه في ان اللفظ هل يفيد هذا الحكم كصيغة الامر والنهي وهل يفيد عموم الحكم او خصوصه وهل يفيد
عن الحكم ام لا كالفاظ العام والخاص وكل ما يتعلق بالموضوعات التي اخبرها الشارع فهل تصرف الشارع في
اوضاع الالفاظ ليحل على ما فيها التي اصطلمها ام لا وهكذا لا يجب في علم اصول من سائر الاوضاع المتأدية
مثل ان الصعده والتراب ووجوه الارض وهل لا ينفع هو الكبر أو الشئ الاصف الذي ينجد فيمن السماء وهكذا لا
ان الصدق والكذب من قبيل الصعده والافتح لا من قبيل صيغة فعل وامثالها لا من قبيل الصلوة والصوم وامثالها
لعدم تجدد اصطلاح فيها كما اشار اليه المتقاضي في قلت نعم ولكن زى ان الاصولية ينجون عن معنى الخبر والاشارة
التي وامثالها ما يرتب عليها من الثمرات وذلك لاجل احتمال تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوتها وتباير العرف واللغة
فيها ولما كان معرفة امثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطرق استنباطها ولذلك يجب فيها
علم الاصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان لفظ مستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا في
اللغة فلا يتم معرفة المذكورات الا بتحقق معنى ذلك اللفظ فقط الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر والاشارة
عن حال الخبر ولا يتم حقيقة الامور فيها فليس حال الصعده والافتح فالتحقيقات البحث في هذين ^{اللفظين}
من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الامدعي وان بعض الكلام في المعنى الغريحي لا يكون له معنى
بمباحث الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناه هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور او نزاع
وقد عرف الوجه وان اللفظ ليس بلفظي لكن لا ثمة فيه تعديها ثم ان كلام الصعده على ان كان في الخبر المصحح بالاداء
فكرنا لان ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حتى حكمت اصدقه
واذا قال خلاف حكمت بالكذب وهذه المسئلة لفظية لا مجرد الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسئلة
لفظية الى ما ذكرنا واما كلام غيره فلا يمكن تنزيه على ذلك بل مرادهم ان النزاع في ثبوت الواسطة لفظية منهم التمسك
في شرح التهنيد بل هو الظن من ابن الحاجب في عقد المسئلة لبيان حصر الخبر في الغيبين ونقل القول بالواسطة عن
وقال في اخر كلامه وهي لفظية ومرجع التفسير المسئلة المعفودة ونقله الفاضل الجواد في شرح التهنيد ايضا وتطابق في
نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ووجه واعمال النزاع في هذه المسئلة اللفظية فانقطع ان كل خبر فاما ما نقل
عنه وان كان كق في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بان لا واسطة وان اعتبر
بالمطابقة ايضا في الصدق والعلم بالعدم في الكذب بحيث لا يثبت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا نعلم فيه المطابقة كذا قيل
وفيه نظر يعلم وجها في ملاحظته انتهى اقوال وجه النظر ان النزاع في اثبات الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق
والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير النزاع لفظيا فلذلك عدل الصعدي عما هو ظاهر عبارة ابن
وقرر اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال ليس فيها كثير نفع اذا النزاع اللفظي المصطلح لان نفعه في اصلاح الانقياد للشيخ
فاخذت بجوامع المسئلة وتوابعها ولو انظر الى امثال المنازعات وجعلت نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال

ان خلافه

انه خلاف لغوي قليل الفائدة فقوله لا يجدي الاطراب فيها كثير يقع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان النزوع
 ذكره شيخنا اليه في ذكره كما ذكره لكان فيه نفع كثير فتمثل في اطراف هذا الكلام ومعانيه ونعم النظر في محاورها
 ومبانيه ولا تنظر الى تفرعيها كما ذكر مقاصد الكتاب لا تلحظ اليه عين الحفارة والى عين العباب ثم بعد ذلك كما
 بقوله واما اصلاصا واما عموما والله الموفق للصواب تبيينه من الاول المعبر في الاضاف بالصدق
 هو ما يقم من الكلام ظاهر الاما هو المراد منه فلو قال لبس حمارا واراد من البليد من ومن نصب غزيرة فهو
 بالكذب وان لو كان المراد مخالفا للواقع وكذا اذا ارادى زيدا واعتقد انه عمر وقال لبس رجلا فهو صادق لان
 من اللفظ مطابق للواقع بل الاعتقاد ايضا وان لو كان معتقدا في شخص الرجل وانما للواقع فهو على وجه
 ايضا صدق والمعبر في مطابقة الواقع هو مطابقة واقعا ولكن يكفي في الكف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان
 مخالفا للواقع لانه نظيره ما اشترنا اليه في العدا لانه اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في انصافه بالعدل نعم
 ذلك الانصاف لا يرد ادم ظهور الفساق ثم يتبدل الثاني المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة
 الحيزية دون التقييدية مثل بازيد الفاضل وعلاء زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية
 اما مطابق للواقع او غير مطابق للواقع فياخذ الانسان صادقا وياخذ الزور كاذبا وياخذ الفاضل محتمل التحقيق
 على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركبات الحيزية تستغر من حيث هي وقوع نسبة اخرى خارجة عنها
 ولذلك احتلت عند العقل مطابقتها الاولى مطابقتها واما النسبة الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعا
 لها من حيث هي وقوع نسبة اخرى تطابقها ولا تطابقها بل اما اشعبت بذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة
 اخرى جزئية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل فقد اعبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بانها بوجه نسبة
 اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية
 استلزاما معقليا فان كانت النسبة الخارجية الشعرية واقعة كانت الاصل صدقا والاكاذيب واذ الاصل العقل
 تلك النسبة الذهنية من حيث هي جوازها كالاتي على السواء وهو معنى الاحتمال واما انك انما تباينها
 صدق اعترت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هو بان الفضل ثابت له في الواقع بل من حيث ان فيها اشارة
 الى معنى قولك زيد فاضل اذا اشار الى الافهام ان لا يوصف شي الا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الحيزية
 من حيث هي بما يوصف باعتبارها بالمطابقة والامطابقة اي الصدق والكذب فهي من حيث هي محتملة لها واما
 التقييدية فاثباتها تثير الى نسبة جزئية والاشارة تستلزم نسبة جزئية فما بذلك الاشارة بجملة ان الصدق والكذب
 واما يجب فهمها فلا فصلان الحيزي هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الحيزية انتهى ويمكن ان يكون مرادهم بالاختصاص
 هو الاطلاق العرفي حقيقة يعنى انهم لا يصفون الصدق والكذب حقيقة الا بالنسبة الحيزية المفضولة بالذات ^{طالها}
 على غيرهما مما يجوز ويقع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب في ندر من قال صدقا درهما وقال اخر

بازيد الفاضل لا يبر التذبا عطاء وان وافق فضل الواقع كما يقضيه اصل الحقيقة
 فان الحيزية تقسم الى ما هو معلوم بالصدق من قوله انك كاذب بالاجمال والكذب بالصدق وانما يقين

واكد برامدنا و بان فيه اقسام ستة فالاول اما ضرورية بنفسه كقضية التواتر او بغيره كقولنا الواحد ^{الاشد} تصديق
قان ضرورية ليست من مقتضى الخبر من حيث لينة هذا الخبر بل المطابقة الخبر لها وكذلك في نفس الامر ضرورة ^{والتثان}
مثل خبر الله والمعصومين والخبر الموافق للنظر الصحيح ^{والتالث} هو الخبر الذي علم مخالفة الواقع ^{والرابع} مثل خبر العدل
الواحد والخامس مثل خبر الكذب ^{والسادس} مثل خبر تحوّل الحال ثم ينقسم خبر بلعبا اخر الى متواتر واحاد اما التواتر
فقره الاكثر وان بانه خبر جماعة فيفيد بنفسه القطع بصدقه وذكر ان القيد بنفسه يخرج خبر جماعة علم صدقهم ^{بنفس}
الخبر بل اما بالقران الزايدة على ما لا يتفك الخبر عنه عادة من الامور الخارجية كما سيجي في الخبر الخوف بالقران ^{باعتبار}
القران كالعالم بخبره ضرورة او نظر او ادهم بالقران التي لا يتفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر ككونه موسوما
بالصدق وعدمه والتسامع كونه خالي الذهن وعدمه والخبر عنه كونه في موضوع وعدمه ونفس الخبر كالهيات ^{المعنى}
له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكره بانهم ^{لشروط}
في التواتر تعدد الخبرين وكثيرتهم الى حد يؤمن نواطمهم على الكذب عادة ولا ريب ان مقتضى ذلك ان يكون الكثرة
مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم ^{وقوله} ان القيد بنفسه اخر او عما حصل العلم من القران الحان
عن لوازم الخبر من الامور المتقدمة فيقتضى ان يحصل العلم لسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر كونه متواترا
مطلقا سببها مع ما لا حظ ما يذكره في نفي تعيين العدد وان المدار بما يحصل من العلم وهو يختلف باختلاف الواقع ^{فلا}
يقضي ما ذكره اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا الواجب ثلثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظ صدق
الخبرين وخالفه من السامع من الشبهة يلزم ان يكون هذا متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان ^{اشراط}
الكثرة امر زايد على اعتبار كون الخبرين جماعة فالعبرة بالجماعة الكثرة لا مطلق الجماعة للتعريف على ما ذكره ^{مطابق}
فلو لم يمنع من مدخلية حال الخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد ان يعبر بها في حصول العلم ^{للكثرة}
فالاول ان يتي جماعه يؤمن نواطمهم على الكذب عادة وان كان لوازم الخبر مدخلية في اعادة ذلك الكثرة ^{للكثرة}
ثم ان الحان امكن تحقيق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السنية والبراهمة وهما طائفتان من
اهل الهند اولهما عبدة الاوثان قائلان بالتساخ والثانية من الحكماء اعلى زعمهم وكلاهما نافيان للادب ^{النسب}
وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عن ماضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كاهند والصين والامم
الخالية كفوم فرعون وفوم موسى ضرورة من دون استبكات كالجزم بالمشاهدات والتسمية شبه وايهة مثل انهم
قالوا اولاً انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مائة مدفوع بوفوع كما ذكرنا قياسا مع
الفارق لوجود الداعي فيما يخبر به دون ما ذكرنا وثانياً انه لو حصل العلم بزم اجتماع التقيضين لو تواتر ^{نقصه}
ايضا وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم بحصل تماثله للمود والتصار عن نبيهم بانه لا يتحقق
فيطل دين محمدي وفيه منع تحقيق التواتر فيما ذكره لاشترط ان لا يكون الوسائط في اعادة العلم بالكثرة ^{ويجب}
قد استحصل اليه فظلم يتوهم عدد التواتر وكان التصار في اول الامر لم يكونوا عداة التواتر مع ان عدم العلم
بشأوى الطبقات يكفي في المنع ولا يمتنا اثبات العدم واعلم انهم قد اذنبوا ذنبا لا ينسب اليها الاصل

يشبه ما يحصل العلم فيه بسبب التماثل والتظافر وعدم وجود المخالف بالتوازن فنقل علمنا بالهند والصين وروم
 وعالم ليس من جهة التوازن لانه لم يسمع الا من اهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن ان يحصل
 به التوازن وهكذا وذلك وان لم يستلزم عدم حصول التوازن في نفس الامر لان علمنا يحصل من جهة الظاهر من
 ان اهل العصر فاطية مجعون على ذلك اما بالنص فيجوز ان يكون من غير علم بطلان هذا النقل فكثره تدارك
 على الاستدلال وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر لا نقل عن سلف في غيره تقبدا لقطع بصحة ذلك نظرا للاجماع على
 وليس ذلك من باب التوازن لظاهره وجود البلاد التامة والامم الخالصة لان هذا الباب لا من باب التوازن بل الذي
 لنا من باب التوازن في هذا العصر ليس من باب تلك الامثلة وانما المثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزلة وصف في بلدنا
 الوارد في تلك الشاهدون لتلك وتظافر في الاختار حتى حصل القطع على هذا اجتماع البهوت والمضاري على التوازن
 ملتهم ليس من احدى القبيلتين اما التوازن فلعدم العلم بتاوى الطبقات بل العلم بالعدم كما ذكرنا واما الاجماع
 فلو جرد المخالف من المسلمين وغيرهم لا تغفل ان اكثر الامثلة التي يذكر في هذا الباب من باب الثاني لا الاول
 وكون من فرغ منها وارجاع ان الكذب يجوز على كل واحد من الاحاد فيجوز على الجميع لا سيما في الاحاد وفيه من
 حكم المجمع مع الاحاد فان العسكريين في بلادهم لا يتقوى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزؤها
 بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار المجمع بسبب لغاضد التقوى حصوله من كل واحد وذكرنا في ذلك
 ايضا من الشبه الواهية الظاهرة في الدعوى مع انها شبيهة كما في مقابلته الضرورة فلا يستحق المبالغة الشبه الواسطة
 المتكبر في الحسابات غلبة مراتب الجواب الضرورة وهم يتكرونها وكلمة شبيهة ان اخبارنا انما تزداد على من قال بان العلم
 الحاصل من التوازن ضروري كما هو المشهور وهو ان يحصل العلم بالضرورة فضلا عن قباينة وبين ساير الضروريات
 واللازم باطل لا تافهين وجود اسكندر يكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف غير نحن
 لكم مخالفون وفيها مع انها لا يرد ان الاعلى القول يكون العلم بضروريا لا مطلقا انه يرد على الاول ان الفرق
 هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة الموانع بعضها دون بعض وعلى الثاني ان الضرورة لا
 عدم المخالف كانا هديا في السوسطة واما هو من جهة تقييد وعناد تقييداته الاول انهم اختلفوا
 كيفية العلم الحاصل بالتوازن فاشهر انه ضروري وقال الكهوي والنجاشي والنجاشي ولما لم يجر من انظره وعن القرشي
 الميل الى الواسطة وذهب السيد الى التوقف في موضع والى التفصيل في موضع اخر وارضاه الشيخ في العدة والافرب
 القول بالتفصيل اصح المشهور بانهم لو كان نظرا بالتوقف على توسط المفسدين واللازم من ذلك ان العلم على اقطاب
 بالموازات مثل وجود مكة وهند وغيرها مع انفاء ذلك وايضا لو كان نظرا بالمحصل لزم لا قدره له على النظر كما
 وايضا يلزم ان لا يعلم من ترات النظر قصد اذ كل علم نظري فان العالم به يجب بقصد ولا شك ان طالبنا ونحن
 لا نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول باننا منع عدم الاحتياج الى توسط المفسدين في الموازات
 مطمئنت بهم فيما حصل القطع من جهة التوازن اضطرارا فان الموازات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد حصول
 مباديها اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات والذين ووجود مكة وهند وامثال ذلك ومنها

كأنه عظم وما ذكرنا من بيان التفصيل بغير حقيقة الحال ان الحق هو التفصيل واما هذا الغرالى فكذلك
نقل عن كتاب المستصفى ان قال العالم الخاصل بالتواتر فهو ضروري بمعنى انه لا يحتاج الى الشكوية بتوسط واسطة
مفصلة اليه وان الواسطة حاضرة في الذهن وليس ضروريا بمعنى ان حاصل من غير واسطة كقول الموجوده يكون
فانه لا بد من حصول مفهوتين احدهما ان هو لا يوافق كثيرهم واخلافه لا يجتمعهم على الكذب فجامع
الناسية انهم قد اتفقوا على الاجماع عن الاعتقاد لا يقتضون ترتيب المقدمات بل فقط منظورا الى الشكوية
وافضلها اليه وقال القضاة ان حاصل كلامه ان ليس وليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياتها
مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت بعد التامل فيما ذكرنا فترى ان ليس من هذا القبيل ولذا لم يذكرنا
من التفصيل والنظر ان ما ذكره الغرالى نوع التطريخ لا واسطة ولذلك نسب في حق القول بالنظرية اليه واعلم مراد
الغرالى ان من ياب نظريات العوام فاتهم وان استفادوها من المقدمات لكنهم لم يتقنوا بها كيفيتها والترتيب
نفس الامر وكان الغرالى قسم النظرية الى قسمين بالنسبة الى الناظرين وهو في الحقيقة تقسيم الناظرين لا للتطريخ كما
قال العالم والعامي كلاهما ساويان في النظر فيما يخبرون ساير النظريات الشائفة انهم بعد ما قرروا
الشوازي بما نقلنا عنهم فانوا ان هذا المعنى يتحقق بما هو في شرطه في تحقيق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه وبنها
ما يتعلق بالخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون الخبرين بالاعتين في الكثرة حدا يمتنع معه العا
تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا الى الخبر فانه في مثل حديث العالم لا يفيد قطع واسنواه الطائرين و
الواسطة بمعنى ان يبلغ كل واحد من الطبقات حدا الكثرة المذكورة وذلك فيما الوصل هناك اكثر من طبقة والاقلا
واسطة ولا تعد في الطبقات وبنها بعضهم اشترطوا كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه بل يكفي حصول العلم من
وان كان بعضهم ظاهرين مع كون الباقيين عالمين واقول الكثرة المذكورة التي اشترطوا انها ان كانت مما تجوز
في مهية الموازاة فالتعريف بمثل عدم دلالة على ذلك اذ مع ملاحظة ما عليه لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرورية
الحق في الخارج الى الكثرة فاذا حصل العلم بخبره لا يشترط صدقهم وصلاحهم وقصدهم سماعهم فتمام حال نفس الخبر
العلم ويصدق الحكم على ذلك فيكون ذلك في تحقق التوازي وان لم تكن مأخوذة في ما هيته فامتنع قولهم ويشترط في
حصول التوازي وتحقق كون الخبرين في الكثرة في هذا الحد اذ ذلك من مقومات المهية عندهم والافلا معنى كون ذلك
شرطا لخصو العلم بالتوازي بعد ما اخذوا افادة العلم بتعريفه فانه ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم
بسببه على شرط اخر كما لا يخفى وايضا قولهم ويشترط في حصول التوازي كون الخبرين في الكثرة في هذا الحد اما ان
يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجمل والاصطلاح في التوازي فمعنى تعيينه يكونهم حدا يمتنع تواطؤوا
على الكذب وما وجد تحلية التعريف عن لفظ الكثرة اذ المراد الكثرة الجماعية لا الكثرة مطه حتى تشمل الثلاثة
تماما اقوى في صدق في الثلاثة ايضا فلا يحسن ان يقال ان الثلاثة ايضا كثيرة واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر
وتم فقولا ان ارب من امتناع تواطؤهم على الكذب عمادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن
كل شيء دفع انهم لا يتوازيون بل لا يلائم تخصيصهم الاخر اذ بما كان العلم من جهة الغرالى الخارج عن لوازم الخبر بل

لابد ان يحترزوا من القرين اللازم للخبر ايضا فالمتواتر هو ما كان فائدة العلم من جهة الكثرة لا خيره مع ان ليس ذلك
معياري معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزئيا ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وان اردت استماع
استماع تواترهم على الكذب بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجح هذا الى ان هذا الشرط
اذا جاز قيد الكثرة اذا امتنع تواترهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستقدا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجح
فيه الى البحث الاول وهو ان التعريف مختل للزوم اذ راجح قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يفتي عنه وبالجملة كما
هنا وغاية الاختلال الاول في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرن من كلام القوم ما يوافق النسخة التعريف
والذي اخذناه السيد عميد الدين وفي شرح التمهيد حيث قال هو في الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا في الكثرة
الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون الشايع غير عالم بالخبر بل استحال التحصيل الحاصل وان لا يكون قد
سبق شيئا وتقليدا الى اعتقاد نفى موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المصطفى ووافقه المحققون ممن تلمذوا
وهو شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام وهذا الما مية في انكارهم حصول العلم بما تواتر من
البحث والنظر على الوضوح وكذلك كل من اشرب بطلبه حجب خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له الا مع
تمامه عن ذلك الا نادرا الثالث اختلفوا في اقل عدد للتواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار
الاكثرين فالجبار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدده يوجب القطع في موضع
اخر وقيل الفلحة الحمد وقيل الفلحة عشرة وقيل عشرة ونقول ان يعبرون وقيل سبعون وقيل غير ذلك ويحتمل ان يكون
لا يليق بالذكر فلا يظلم بذكرها او ذكرها فيها وقد اشترط بعض الناس في شرطها اخر لا يظلم عليها فادها واضح
من ان يحتاج الى الذكر فتم من شرط الاسلام والعدل ومنهم من اشترط ان لا يجوز عليهم بل لا يتسع تواترهم من شرط
اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشترطوا حصول التصحيح فيهم وهو قرا
او اشتباه بالاجماع تنكيم اذا تكثر الاخبار في الوفايع واختلفت لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها
بالنظر او الاتزام وحصل العلم بذلك لعدم المشترك بسبب كثرة الاخبار بحيث في ذلك موازاة بالحق وقد مثلوا ذلك
بشيء اعلم على وجودها ثم ضدوا عندهم في عرفة بدليها وفي احد كذا وفي جيم كذا وهكذا وكل عن طاعة الله
فلانا كذا وفلا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكماء الاول يستلزم مخالفة عنده وكل واحد من الحكماء الاخر
يوجد حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه ما يحذر لان الجود صفة للنفس وليس من جهة الافعال حتى تتضمنه
بل هو مبدءها وعليها قد لا يكون ايضا من باب الاستلزام وتحقق المقام ان التواتر يتصور على وجه الاول ان يتواتر
الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل اعمال البنيات على قدر تواترهم كما قد عرفت
كلفظ من كنت مولاه فعلى مولاه ولفظ ان نار الكيفيكة القلوب لوجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك
الاخبار والثاني ان يتواتر بلفظين مراد من الالفاظ مراد من الالفاظ المتفاوتة مثل ان اظلم ظلمات الليل والظلمة تظلم
الستور ظاهر وهكذا فيكون اختلاف الاخبار باختلاف الالفاظ المراد منه والثالث ان يتواتر الاخبار بلفظ
على معنى مستقل وان كان كلاله بعضها بالمفهوم والاخرى بالمعنى المتظرف وان اختلف الالفاظها ايضا مثل نجاسة الماء

الظلمة

الفيل بلا فاه التجاسة الحاصلة من مثل ان يرد في بعض الاخبار ان الماء الفليل يخسر بالملاقاة في آخر الماء الا
من الكريخين بالملاقاة وفي آخره ان الماء قد ذكر لم يخسره شيء بالملاقاة وفي آخره ان الماء قد ذكر لم يخسره شيء
بل وبهم ذلك على وجهها كان التجاسة في تلك الاخبار مختلفة كما في قوله ولا تشرب ثورا الكلب الا ان يكون حيا كبيرا
ليسقى منه الماء وعلاء حين سئل عن الوضوء في ماء دخله لاجاجة التي وطئت العذرة لا الا ان يكون الماء كثيرا فاع
كر وهكذا فان المطلوب بالنسبة الى الماء الفليل وهو انفعال امر مستقل مضمون بالذات كما ان فطرته مشتركة فطر
من مؤرقان الحكم المفهوم الماء الفليل لخصوصيات افراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك ايضا اعم من ان يكون
الاخبار مخصصة في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب اخر ايضا والرابع ان يتوارز الاخبار
بدلالة تقسيمه على شيء مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول المشترك في ذلك الاخبار مثل ان يخبر احد
ان زيدا اليوم ضرب عمر واخر انه ضرب بكر واخر انه ضرب بخالد وهكذا الى ان يحصل حد التوازن مع فرض الوضوء
واحدا فانه يحصل العلم برفع الضرب من زيد عن الحصول العلم بالضرب وكذا واختلف في كيفية الضرب
ذلك ووردوا الاخبار فيما اخر عنه الرتبة من المرات بان بن حرماني في الجمل يقضي لكن الخلاف فيما اخر عنه
فالعلم المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحمايات والخامس ان يتوارز الاخبار بدلالة الترتيب
بكون ذلك المدلول الاخر اعم من المراتب كما بينها مثل ان ينسب السابع عن الوضوء عن مطلق الماء الفليل اذا لاقا
العذرة وعن الشرب عند اذولغ وفيه الكلب وعن الاعتسالة عند الاقاه الميتر وهكذا فان النهي عن الوضوء
الشارع بالاتزام على التجاسة وهكذا الشرب والاعتسالة فانه يحصل العلم بتجاسة الماء الفليل بذلك والسادس
ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء تكون مكرهات للزوم يكون ذلك اللازم منشأ الظهور تلك الاشياء مثل الاخبار
الواردة في غزوات علي وما ورد في عطا باحاثهم وذلك بنصه على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقائع بحيث
بالا التزام على الشجاعة والشجاعة مثل ان يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور هذا التفصيل
والتعويل والمقام الطويل والكرار من دون الفرار الا عن شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وهكذا في غير
احد وفي الاخبار وغيرها فاجتماع هذه الدلالة لا يحصل العلم بشجاعة الشجاعة التي هي منشأ هذه الآثار
وهكذا عطا باحاثهم والفرق بين هذا وسابقه ان الدلالة في الاول مفسودة بخرها والاخبار مسوقة لبيان ذلك
الاتزام بخلاف ما نحن فيه فانه قد يكون بيان الشجاعة مفسودة اصلا وان دل عليها بتبع الخضول العلم بها نحن فيه
من ملاحظة كل واحد من الاخبار ثم تلاخ كل منها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع لا بحيث تدل على الشجاعة
مثل ان يقاتل في حرب يكره جلا وقال اخر انه قتل في حرب اخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل
العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناسخ عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتساق او مع الحجب او احل
الفضائل ومخوذ ذلك وكذلك في قضية الجود والقد المشرقة الحاصل من تلك الوقائع على التمام السابق هو القتل
والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الماكتان وتعل
حبل الجود من باب الدلالة التقسبية فغلغل هذا واختلفا على الفرق بين الجود والاعطاء وتعل كلام العبد

بدل

ناظر الى هذا الوجه حيث قال واعلم ان الواحدة الواحدة لا تضمن التجاوة ولا التجاوة بل القدر المشترك الحاصل من
الجزئيات ذلك وهو المتوازن لان احادها صدف قطعاً بالعادة انتهى والظمانه فجزء المقام خالي عن وجه
يدل على التجاوة بالالتزام ومع هذا الفرز فالامر كما ذكره من عدم ذلك لكل واحد من الرفاع على التجاوة والتجاوة و
لذلك فالبل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لكل واحد منها هو
والتجاوة لا فادها كبر في الملكة المقابلة واما قوله لان احادها صدف يعني ان المتوازن في سائر الاقسام
لا ينفك عن صدف الاحاد بناء على المشهور في معنى الصدف بل يشهد بان كان من جهة الدلالة الا الترابية كما لم
كل منها او التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين واما في ذلك فلا يستلزم صدف واحد من
الرفاع فضلاً عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه ذواتها وهو
التجاوة والتجاوة من طاع تلك الواضحات وان لم يحكم العقل بصدف واحد من الواضحات بعنوان القطع فلا يشترط
بينها في الدلالة لرفع القدر المشترك تماماً يحصل من جميعها هذا ويظهر من العصدى في هذا المقام ان حصل المتوازن
في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه ان يحصل مجموع الاحاد الثلاثة على القدر المشترك بعنوان القطع لان الدلالة
كانت خاصة في كل واحد من الاحاد ولكن القطع حصل مجزئاً والافتحان للذم عليه ان يثبت على ان ذلك مستلزم
في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكل الوجودين كما عرفنا وادخل الوجه الاول تحت المتوازن القطعي وكذلك بعض
ما تقدم من الاقسام بشكل وعلى هذا يجمع اقسام المتوازن يجمعها فاما ان احدهما ان يبدل احاد الاحاد على شيء
كثرت مع ذلك لها على ذلك الشيء القطع يحصل ذلك الشيء او ذلك هو ما عدا الوجه الثاني من القسم السادس من الام
والثاني ان يحصل من مجموع احاد متكررة الدلالة على شيء وكانت كقطوعاً عليها ويمكن ان يمثل الوجه الثاني بالاجزاء
التي وردت في نجاسة الماء الغليل بالمخصوصيات المعينة من جهة التجانس ومن جهة الماء معاً فان بملاحظة مجموعها
يمكن دعوى القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء الغليل بل الظاهر ان الحكم كذلك ولو كان الحكم بالتجانسات
المخصوصة كان وارداً في مطلق الماء الغليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفك مع خصوص الحكم او
اذ عرفنا هذا فاعلم ان ما ذكره في تعريف المتوازن من اشتراط كونه متوسطاً بالحسن فان اردوا وادراج المشترك المعنوي
في التعريف فلا بد ان يكون المتوازن هو ما يكون نفع الجزئ متوسطاً بالحسن وموجباً بنفسه العلم بذلك الحسب او القدر
بين الاحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض الحسوسية لسبب وجوده في ضمن الفرد او بل
سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الاحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع الاشكال الذي عارضه المحقق الهادي
على الاجماع المنقول بالجزئ المتوازن كما اشترطنا سابقاً فيكون هذا القسم من الجزئ المتوازن والاجماع المتوازن من قبيل
الاجماع وفهم اتفاق اراء الكل مطابقتهم لا قولهم كما ان هناك الاقوال الحسوسية ومطابقتهم الا ان مدرك
بالعقل فكذلك في الاجماع المتوازن والجزئ المتوازن معق بالمعنى الاخر ويمكن ان يبين في الوجه الاول من الوجهين
وغير محسوس من الافراد مع العلم بمفادتها مع لانه الذي دل عليه كل واحد من الاحاد يحصل السامع وكان فيها
والتقريب الواحد من الترتيبات الحاصل من التوازن في ذاته امر فقلت في قولنا اما فاد الظن في سائر الاحاد

الظن

فانهم
 نقول اول الفهم
 والى الحسين
 الصورة
 في الخبر المتعارفان
 كل جزاء في دعوى الواقعة لبعض
 وثمة عند العلم بغير تلك الواقعة
 لكن الخبر الحزيم قالوا وهذا صحيح بشرط
 تشاؤم الخبرين والواقعة والخبر
 كل بغير علمت من تقابرت
 افادته العارضة
 وذلك
 بعد ذلك
 وتتمت اعازة مسته
 كصحة الفقه
 سب

كالخبر المتوارث وانفساء اللازم بين الثاني انه لو حصل العلم به لا دخل في تناقض المعلومتين اذا خبر عدلان با
 متناقضين فان ذلك جازم بالضرورة بل باضع واللازم باطل لان المعلومتين واقعان في الواقع والا لكان العلم
 فليزاج جمع التقيضين الثالث لو حصل العلم بلوجب القطع بتجته من يخالفه بالاجهاد وهو خلاف الاجماع
 والمجرب عن الاول منع بطلان الثاني ان اراد انه لا يفيد القطع اذا فرض صورة اخرى مثله ان يخبر بقول في الصورة
 التي فرضها كون خبر الواحد مفيد للعلم من جهة الفرائض الداخلة انما اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع اخر له يتقاربت فيه
 الفرائض المذكورة ايضا يفيد العلم فان اراد عدم الاطراد عدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فوهم وان اراد في
 افراد جزاء الواحد فلا يضرنا كما المتوارث فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما صرح جوابه فكل ارادوا من الاطراد وجوبا
 العادة في المتوارث فريد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة له اذا لو كان عقليا
 الاطراد بطريقا لا يوارده فكون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك ياباه التحليل بقوله لا علمه ولا نرتب فيه
 ان هذا الدليل من الاشاعة وهم لا جعلوا عدم العلية والترتيب القطعي مفر وعاغنه ففرضهم ان الامر هنا منصرف كون
 الترتيب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاها لا دوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافي التحليل
 بقوله لا علمه ولا يترتب له فان الحجة بالنسبة الى المحض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل انما ينص على القائل
 بالاطراد ونحن لا نقول به في كل جزاء بل في حصول العلم بالمتناقضين وان هذا الخبر من غير تحقق كما نرى
 شبه التوهمانية في المتوارث ولو فرض ان احد ادعى اولا حصول العلم بخبر بسبب الفرائض الداخلة واخر بيقينه فظهر ان
 احدهما خطأ في دعوى العلم وكل ما ادعى اولا حصول العلم بخبر ثم ظهر العلم بيقينه بخبر اخر فقولان ذلك جازم
 بالضرورة بل واقع ان اراد مجرد صدق خبره في طرفي التقيض فهو كل لكانه لا يقول بحصول العلم منهما وان اراد
 حصول العلم بشئ واحد من خبر بسبب الفرائض الداخلة ولا خبر بيقينه فهو جازم في الواقع لكن ذلك كاشف عن خطأ
 في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد ما لو حصل العلم للخالف بالاجهاد ايضا
 فلا يربط الخالف له بخبر جازما ودعوى الاجماع على خلافه باطل فظم وان اراد ما لو حصل العلم بالخالف
 فهو كما ذكره من جواز الخالف ولا فائده فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشئ ولا يحصل لآخر وكل مكلف باحصل
 والظمان الدليلين الاخرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحض بالفرائض الخارجة فالظاهر فيه انه يفيد
 القطع وذهب قوم الى المنع ان الخبر لو خبرت بك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه الفرائض من صراح وجبا
 وخروج المحدثات على حاله منكرة غير معنادة من دون موث مثله وكل الملك واكابر مملكته فانه يحصل بذلك
 العلم بصحة الخبر ويعلم بموت الولد صديقا خبرا وربما لا يعتبر يربك ورب بل وقد يحصل من دون ذلك واما
 ما اورد عليه من الشكوك ومنع العلم اذ علمه عشق عليه فافا واثبات ولد اخر له فجاء واعتقد الخبر المشرف
 الموت فقيدهما الاحتمالات عقلية لا تا في العلوم العلية مع اننا نعرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات كون
 ما قيل ان ذلك العلم لعلم من جهة الفرائض من دون مدخلية الخبر كالعالم بحل الخجل وجعل الوكيل والرضاع والطفل
 اللذين من الشكوك ونحوها فان الفرية قد تستعمل بافاده العلم مدعوم باثر حصل بالخبر بضميمة الفرائض اذ لو لا الخبر

١٣٦
لجوز موت شخص آخر والحق ان امكان حصول العلم بدعي لا يقبل التشكيك واجتج المنكرون بالوجه الثالث المتقدّم
والجواب عنها يظهر بما ذكرناه فلا غيبها ثم ان بعضها ذكر ان الخبر المحض بالفرائض القطعية لم يقع في الشرعيات
اقول امكان حصوله للحاضر من المستمعين من الصحابة تلك البعدين والمقارن من عهد الامم مما لا يمكن انكاره وكان
المخوف بالفرائض الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ زاهد في قوله
استبصاره من الفرائض المفيدة للقطع مثل موافقة الكفار والاشراك والجماع والعقل فهو ليس بما يفيد القطع اذ غا
الامر موافقة الخبر الواحد المذكور وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالة ولو فرض كون مضمونه قطعيا لبيد احد
تلك الفرائض فهو الخبر المفرد بالقرينة الدالة على صحته مضمون الخبر لا صحته نفس الخبر وموضع المسئلة انما هو الثاني لا
الاول فاجازنا اليوم كلها ظنية الايمانند ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها بما لا يصح في اليد
لعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد **واشرون** اختلفوا في حجية خبر الواحد العاد
عن الفرائض المفيدة للعلم بصدق مضمونه وان كان نصا في الدلالة واما في ذلك لانه قد يكون
قطعيا باعتبار موافقة دليل قطعي ولم يتغير ظاهرها للخلاف فيه لعدم فائدة متميز في الخلاف من حيث حجيتها في ^{نفسه}
مع ثبوت قطعية مضمونه وقد يكون هو نفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالة الظاهر الانصافا
وخلافهم في هذا المقام ايقولون فيل التزاع في جواز العمل به هو التزاع في جواز العمل بالنظر مطلقا واما الخبر الذي كان صد
قطعيا بنفسه ومضمونه فخرج عن البحث ظاهر فالحجج فيما لم يحصل العلم من حيث التسند والمضمون معا والحق
انه يجوز التسديد بعقل اى لا يلزم من تجوز العمل به محال او قبيح بل خلافه من اصحابنا اما ما نقل عن ابن
قبة ^ت وتبعه جماعة من الناس تسكبا بانه يورث في التحليل الحرام ويحرم الحلال وانه لو جاز التسديد في الاخبار عن
المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا لجامع كون الخبر عادة في التصورين وفيهما فيمكن توجيه الاستدلال الاول
بان للحرمان مثلا فيما ذكرا وكذا الواجبات وربما يحرم شيء لكونه موقعا او موجبا للفساد في العقل والجسم كالحرق
الموجبين للفساد وظلمة القلب وتلك خاصيته مما لا يورث العمل فاذا جاز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يكون
عن الوقوع في تلك المفاسد فحيز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة ويمكن دفعه بان يرى بالعبان ان الشك المحكم جواز
اخذ العلم عن اسواق المسلمين وحكم بالحل وان لم يعلم كونه مذموم وكذلك رفع المواخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما
فعلم من ذلك انه قد ارتكبه هذا النفس من شيء اخر من الشرايع من الاعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر
التكليفات فلا مانع من ان يتجوز العمل بالنظر الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام و
الواجب ثم اختلفوا في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد بالوجوب
اذا جاز العمل به شرعا فلا بد ان يحبان يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب بعنوان الاستحباب في المستحب
وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو متناجيه والمشاخرين خلافا لجماعة من قدموا مسائل التبدل بين
وابن البراج وابن اديس ولو انهم لم يبدلوا على ذلك السمع والعقل كلاهما كما سيح خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة
العقل عليه لئلا وجهه الاول قوله ثم ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا او ما يجمل انه قد يصح

ما تعلمنا نؤمن به وجدلنا لانه سبحانه علق وجوب التبيين على محي الفاسق فينتفي عند انتفاء عملا بمفهوم
واذ المحي التبيين عند محي غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المظن والقرع وهو باطل لانه يقتضي كون كسرها الامن
الفاسق وهو واضح الفاسق هكذا ذكره كثير من الأصوليين والوجه عندنا انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن
توجيهه على ذلك ان يكون المعنى ان جبانكم خبر الفاسق فبتينوا ومفهوم ان لم يجبكم خبر الفاسق فلا يجب التبيين سواء لم
يجبكم خبرا صلا او جبانكم خبر عدل فالمطلوب داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وفيه اول ان ظاهر الآية ان جبانكم الفاسق
بالخبر ومفهوم ان لم يجب الفاسق بالخبر لان لم يجب خبر الفاسق وثاني ان المراد بالتبيين والتثبت طلبه في حال
خبر الفاسق والثبات والفراخ في تقرير حال خبر الفاسق فكانه قال تبيينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم وجوب تبيين
حال خبر الفاسق لانه العادل للزوم صحة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في الشرط والخبر نعم لما كان مقدم المفهوم
ان لم يجبكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبرا صلا او محي خبر عادل وبالمية لا يجب تبيين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن
هناك خبرا صلا او كان ولكن كان خبر العادل فيندرج في خبر العادل ولكن لا يدرك على عدم وجوب تبيينه مع ان ذلك
خروج عن حجاب الكلام ويزك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة مستقيمة الموضوع ولا يرتب انجاز لاصنا
البرهنة المنطقية السالبة الوجود للموضوع والمستفي الموضوع لا توجب كونه من حقيقتها لها او عرفها والكتاب
والسنن انما ورد على مصطلح اهل اللغة والعرف لا مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فاقول ان
يجب في نفسه لانه قد يصير محي بانضمامه فنية المقام كما اننا في مباحث المنهاهم وعلى فرض ان كان محي
الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان محي مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من محي هذا الفرد من المفهوم الشرطي
نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنجى فاسقا فينتوا الصادق ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظن وكيف كان
فتح الاستدلال بالآية والخبر في الاستدلال بان المفهوم نفى وجوب التبيين وهو لا يدل الاعلى جواز العمل المقصود
اثبات الوجوب لا وجهه في الشرط اليه من معنى جواز وعدم القائل بالفصل فن قال بالجواز قال بالجواز
تمام الكلام ثم ان هذا الاستدلال انما ينهض على من جوز العمل بالمنهاهم وبالظن الحاصل من الظاهر في مسائل
الأصول وقد عرفت في المباحث السابقة التحقيق فيما استعرضنا في الثاني ايضا واعترض ايضا بان سبب دلالة الآية
ان رسول الله لعن وليد بن عتبة بن ابي معيط الى بنى المصطلق مصادقا لقرس المديارهم ركبوا استقبالين
فحسبهم مقاتليه فزع واخبر رسول الله ص بانهم ارتدوا فترك الآية وايضا التعليل بقوله ان تصيبوا الى اخره فاعلم
فيه وفي مثله مطلق الخبر والمقصد اثبات محي مطلق الخبر والاول مردود بلحققنا سابقا من ان العبرة بمفهوم
اللفظ ولقط فاسق وينبأ ان على العموم كما لا يخفى ان ذلك كان المراد بخصوصه لناسب المصداق القريب بالذم و
الثاني بان التعليل لبيان ان خبر الفاسق معر من مثل هذه المفسدة العظيمة لانه كل من لم يظن في جميع الافراد ذلك
لا يوجب اختصاص التبيين بمثل هذه الواقعة مع ان ذلك ايقه في هذا المطلوب اذ مفهومه يقتضي عدم التثبت في
هذه الواقعة وغيرها خبر العادل عملا بالعدالة المنصوصة في المنطوق وقد عرفت ايضا بان العمل بخبر العدل لا
في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارادة فلا يدل على محي خبر العدل بل مصل هذا

فذكر

في ذكر العناصق التسمية على صنق الوليد وتغييره عليه والامكان يكفي ان يقول ان جاءه كواحد ونحوه وفيه ان عدم
العمل بخبر العدل في الرتبة لا يصح تسمية المفهوم لامكان التخصيص يعني اخراج المورد عن عالم المفهوم بدليل خارجي والنا
للتعريف هو التسمية التامة فالعدد وعنه لا يكثر من ذلك كما في احد ونحوه يدل على ان ذلك من جهة اعتبار المفهوم
مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الرتبة انما هو اذا الرتبة لم ينضم اليها خبر اخر فالعناصق فانه لا يقبل اصلا كما ان اريد ان
جانك فاسن بخبر لو كان خبر غير الارتياد فلا يقبله اصلا ولا منضم او لا منفردا الا مع التثبت بخبر العدل فانه
يقبل في الجملة انما في غير الرتبة فطفا واما في الرتبة فمع انضمام الخبر التام فانه لا يقبل فلو لا فخر من كل رتبة منهم
ليتفقوا في الدين وليتذروا قومهم اذ رجوا اليهم لعلهم يحذرون وجب الدلالة انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الطوا
للاقوم وهو تحقيق بانذار كل طائفة من الطوائف لقومهم وكما يدل انما الفرق على كونهم عدد الطوائف فلفظ الطوا
او في عدم الدلالة بل الظان الفرق بطل على الشبهة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يصح ضمير الجمع
في قوله ليتفقوا في شموله الواحد ايضا لا يتعمد عن الطوائف كما بل من ذلك انهم عبادا والانداز من جميع الطوا
لصدف حصوله بانذار كل واحد منهم كل واحد من اقوام ثم يصدق حصوله بلا حذر كل واحد منهم بالنسبة الى قومه و
كان فالتصويبان حجة خبر الواحد لا حجة خبر رجل واحد مع انه لا فائل بالفرق في جانب المنع واما دلالة الاية على
الحذر فلان التمهيد المستفاد من كلمة لا يدل على وجوب التقرب وتغلب التقرب بالثقة يد على وجوبه وكذا تغلب الانذار
ومن المستبعد جدا وجوب الانذار وعدم وجوب اطاعة المستمع بل السند ووجوب اطاعة المذنبين والمشهور في وجبه
الدلالة ان كلمة لعل للترجي وهو متنع على الله تعالى فلا بد في اخر اجسام عن ظاهرها وافر حجاز انما الطالب الذي هو
مكي لامر الظاهر في الوجوب وهو سادسا بيناه في مكي الامر وقيل ان افر حجاز انما اطراف الطالب من حمله على الوجوب
لا معنى له في الحذر ووجوهه فانه ان حصل المقصود في حجب الا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر ولا معنى له اذا كان المقصود
موجودا قطعاً او ظاهراً واما مع احتمال وجود المقصود فيما كان الحذر مندوبا كما حذر عن الظهارة بالملك المشتمل
حصول البر من قول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى ان يتجنب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى الوجوب
مفك فانه قد يكون خبر الواحد الا على الوجوب لا معنى لاستحباب الحذر عن ذلك العمل بهذا الخبر بان يتجنب ان يعمل
بهذا الواجب وكان لا يصح حمل الطلب على العذر المشترك بينه فاما معنى تجنب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع و
يتجنب ان يحصل منه لظن فان معناه استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الاحتياط والحاصل
الكلام ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المعين للوجوب مع بقائه الوجوب على معناه الحقيقي لا يتصور له معنى
فان استحباب الواجب لا يتصور الا في افضل فروع الواجب التخييري والمفروض انه لا يتصور له فروع من العمل بمقتضى
الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا لظواهر الاية او الاجماع او غيرها والتخييريان
بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانهما يعتبر مفهوم الاصل في قابل مفهوم خبر الواحد كليتين فوق ان المكلف
مخارجه ان يعمل على مقتضى الاصل ان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من السابعة لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبيان
يعمل على مقتضى خبر الواحد بان يقول ود في المسئلة حكم من الشارع فيرجع هذا الى التخييري لان ان يثبت الحكم

وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما يعتبر الاصل الخاص في مقابل الجزاء الخاص مثل ان يقول الاصل
برأية الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الجزاء الخاص مثلاً فيقول ان المكلف بخبر بين ان يعلم ذمته بريئة
من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى هذا المقتضى لا يصح جواز اعتقاد الوجوب
مدلول الجزاء وما يتوهم ان هذا من باب التخيير في الرجوع الى المجهدين المتخالفين في الراي الى الجزاء المتعارضين
المستأويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين كما هو في حال الاضطرار وارتداد بطبيعة
العمل في صورة جملة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب ان لا يعلم في هاتين الصورتين كون حصول
احد الحكمين من الشارع بل يتحمل ان يكون كل منهما متحققاً ولكن لما لم يتعين في سبيل العلم فرض الشارع
الاختصاص بينهما من باب التسليم فاما فيما نحن فيه فليس كذلك وهو انشاء الحكم الاولي من حصول الشارع
والاصل الثابت بالفضل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزمًا وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم
التخيير فيها نحن فيه من باب التخيير في حصول الكفارة المصريح في الكتاب السنة لا من باب التخيير الذي قلنا عليه
الاجزاء والاضطرار حين جملة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل ويجوز العمل بغيره الواحد والاول
انما هو من المسائل الاصولية المجتوز عنها والذي يمكن ان يستدل عليه بوجاهة الحد الاستفاد من الآية على ما بين
المأول انما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من اطراف اخبار الاحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر
عن ذلك لانهما على الوجوب مثلاً يعني ان اعارض جزم الواحد للاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يتجوز اختيار العمل بالواحد
فهو في معنى التخيير في المطلوب بجزء واحد من الاشياء بوجه عدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجمع اشياء على
الوجوب كما نوهه فهذا الخارج للخبر عن المدلول الحقيقي واما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد
بجواز العمل بغيره الواحد عند عدم دليل اخر رافض للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط لا يتوقف فيعارض
وتناقض حتى يستلزم التخيير وارجحية احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الا
يجوز العمل بغير الواحد في الصورة المفترضة فان قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بغير الواحد لا ينافي استحباب العمل
قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استنتاج الحكم منه فيمكن من العمل فيحصل
مقدمه الوجوب فيجوز الايمان به فلا معنى لاستحبابه فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الاصل ايضاً فهو مخير
بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكن معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز وهذا الشرط الاصولي
في جواز العمل باصل البرائة الاستقامة والتدبير بل وجوب ذلك في العام مع انه اولى بعدم الوجوب كيف يقال بالاجزاء
مع انه لا دليل على الاستحباب في ذلك يعني الكلام في تاويل كلمة العمل بنا على ما اخبرناه وابتسائه في محله فيمكن جعلها
من باب اللزم في قوله نعم ليكون لهم عدواً وحرماً بان يكون استعانة بتعبية في حصول الحرف الاطاعة مرة وعدمه
اخرى ما من جهة تفاوت الازدواج بالقطع والظن والمخبرين بالصدق والاستعانة بالاطاعة وعدمها بالترجيح
لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعانة العمل لذلك ويمكن ان يحصل حكمه في حال المنذرين فانهم من غير
حصول الحذر وما يقال انه لا بد الا على وجوب الحذر عند الازدواج وهو التخوف فهو مختص من المدعى كدفع

الاجزاء
الاول
المسائل
الفقهية
المستنبطة
من اطراف
اخبار الاحاد

بعد القول بالفصل وبأنه ثبت بذلك غير بطر الأول لإثبات الحرمة والوجوب بصعب من الكراهة والاحتجاب
للسامع في دليلها دون الأولين ولو وافقها الفصل بحال ما بين الأولين لم يقدح في الاستدلال بقوله
مقتضى الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول بواحد واجب بتخصيص بالدليل والأولان بقوله المردف
في الآية الجامعة العظيمة التي تحتاج العند مستقلة مثل جربا وبغلا سد نحوها الاخص ما يصعد على الفرقة
لغة فصيح الوجوب الكفائي في الكل واعترض أيضا بما حمل التقيد في أصول الدين وهو واضح بعيد لأن المعنى
منه في العرف هو لفرض مع انه لم يثبت على ذلك التقيد في الاستقلال العقل في البادون الفروع مع انه
ان الخطاب يعلق بالمتضمنين وانصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون الاعداد منهم غالبين بما يعبر في الايمان واعترض
ايضاحان التقيد ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الاهل لزوم عمل التقيد بقوله المجتهد وهو خارج
المجرب وهو التقاتل واجب بغير شئ كون حقيقة في ذلك في عرف الشبل هو اصطلاح جديد فيجعل على معنى اللغو
وهو مطلق الفهم وهو صادر على سماع الخبر ونقله مع انه مستلزم لتخصيص القوم بالمفادين وهو واضح مجاز نعم
يمكن ان يدعى ان المسناد من الفهم والانداء وهو المنزلة نقل الخبر فامل هذا كله متج على الشهور في تفسير الآية ولما
على التفسير الاخر وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التقيد واجبا على المتخالفين فيمكن الاستدلال
ايضا بملاحظة ما سبق كالانجفي والثالث قوله نعم والذين يكفون ما اتوا من بينات الهدى
فان المنقول عن النبي والائمة ايضا من الهدى ويظهر من الاستدلال مما بينت سابقا من التبادر فان
الظاهر من وجوب اظهاره التحجيج على السامع الامتثال بمقتضى السامع اشتمار العمل بخير العمل
في زمان رسول الله وعلى الصحابة عليهم من غير تكبر وفكر الخاصة العامة وفاعل كثيرة ذكرها في هذا العمل الصحابة
برحمتهم من مجموعها العلم باقتضائهم الكاشف عن رضاهم بل كان بهاميرهم ويحجزه حيث كان يرسل الرسل و
الولاية الى القبايل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعيانهم والتواتر وكل اصحاب الائمة ومن يليهم من
اصحابنا القدماء كان طريقهم رواية اخبار الاحاد وتدبيرها وضبطها والتعرض بحال حالها وتوثيقها
وتصحيحها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل بها كما استفاد من تتبع اخبار كثيرة لا تطبل يذكرها
فلهذا اجتمعا من ارادها في مظانها بل من الواضح الجملي الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة
المرتدين عندهم السائلين عنهم كانوا يخذون الخبر ويقولون لا غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخير كل واحد منهم
العلم السامع ومع ذلك كان ائمتهم مطلعين على طريقهم ويبرونهم على ذلك واخطا ان ذلك كما من القران
المقيدة للعلم بما ياباه العقل السليم والفهم المستقيم يحصل من جميع ما ذكرنا ان اطنبا فهم على هذه الطريقة
من غير تكبر منهم اجماع منهم على الجواز فذلك عليه الاجماع وتقرير العصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ في
حيث قال واقاما اخر من المذهب فنوا جزوا واحدا اذا كان من طرف اصحابنا الفاطميين بالامانة وكان
ذلك من رعا عن النبي من اهل البيت والائمة وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديا في نقله ولم يكن هنا
فرقة تدل على ذلك كالأخبار بالفرقة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر المراتب فيما بعد جاز العمل

فمنه
فمنه ما نقله
للمرارة كما قاله

والذي يدل على ذلك اجتماع الفرقة المحقة فاق وجدة فاجمعة على العمل بهذه الاخبار التي وردت في تصانيفهم
وروتها في اصولهم لا يتساكرون ذلك ولا يتدافعون حتى ان واحدا منهم اذا اقر بشي لا يبرونه سناوه من بن
هذا فاذا اختلفوا على كتاب معروف او اصل شهور وكان رواية ثمة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الا في ذلك
وقبلوا قوله هذه عاينهم وبجيتهم من عهد النجاشي ومن بعدهم من الامم على انهما ان الصادق حين بن محمد عليهم
الذي انتسب عن العلم فكثيرا الرولية من جهة فلو ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك كما نكروا
لان اجماعهم لا يكون الا عن مقصود لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي كيف عن ذلك انه لما كان العلم بالشيا
مخطوفا في الشريعة عندهم لم يعملوا ابدا واذا شد واحد منهم على بعض السائل او استعماله على بعض الحاجز
وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكره واعلمه وبنوا من قوله حتى انهم يتركون تصانيفهم وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بنجبر الواحد يجري هذا الجري لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافا انتهى
ما اردت فقله وقال العلامة في النهاية اما الامامية فالاجناد يكون منهم كما يقولوا في اصول الدين وفي غيره
الاعلى اخبار الاحاد المرئية عن الامم عليهم السلام والاصوليون منهم كما في جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول الخبر الواحد
ولم ينكروه سوى المرتضى واتباعه لم يشبهت حصل لهم انتهى ويظهر منه ان المخالفات ما هو السيد من تبعه بعد
ويظهر دعوى الاجماع ايضا من المحقق وعليه ما نقل عنه وبالجمله من تتبع سيرة الفقه وتبع احوال اصحاب الرسول
الائمة ولا حظ الاخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاحاديث الواردة في بيان علاج
المخالفة سبها مع ملاحظه ان ذلك هو طريق العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار العلم والاساس على
اذم غالب السالكان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بنجبر الواحد في الجمله وما يستبعدون من انه لو كان العمل بنجبر الواحد
جائزا ووافقا في زمان الامم لم يخفف على مثل السيد مع فريز ما منهم وكما في فطانتهم واطلاعه في مذهبهم
باستعداد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الاخبار المتواترة والمحققه بالقرينة ونحوها
وكان المنع من العمل بنجبر الواحد طريق الامم ومذهبها لم يصادوا شيئا من باب جوهرة القياس ولم يخفف على مثل الشيخ
رحمته في دعوى اجماعهم على جواز العمل بل التحقيق ان الاشياء انما حصل السيد ومن تبعه بالبين والماستين ان
نعالى وقدس الحواس الادلة الدالة على حجيتهم في حال غيبة الامام عن امثال زماننا
المتابعين زمان الامم واعلم ان ما تقدم من الادلة مما يدل على حجيتهم المراد بنجبر الواحد فانه هو المتبادر
السبب والاندازه المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجيت ما ينهم من لفظ بنجبر والظن الحاصل من
دلائل وان هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك لسبب انما الظن والمعاين للامم والشيء
فهو يحتاج الى دليل اخر من اجماع على حجيتهم امثال هذه الظنون او غيرهم من الادلة التي تدل على حجيتهم بنجبر
في امثال زماننا هذه الادلة دالة لها على حجيتهم بنجبر الواحد ليس من حيث ان بنجبر الواحد لا تشمل جميع الازمان
والاوقات بل هي تمامة في امثال زماننا وتدل على حجيتهم مطلق الظن وهي حقيقة ادلة على جواز العمل بنجبر
الاما خبر الدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقين او الظن الذي ثبت به الرخصة من الشارع والادلة

اشهر واظهر بل الظاهر من طريقه الفعليا هو الاول ولعل وجه نزاعهم في جزا الواحد استندة لهم على حدة انما
لايات حجيت بذاته من قبل الشارع لستم حجيت في زمان امكان العلم ايضا ولا جعل دفعه حرمه العمل خصوصا
كالتي لم يزل ادعاء السبده من الاجماع على الحرمة كما سيحى والافندة الاذلة على جواز العمل بالظن عند الا
يكتفيهم في جواز العمل بجزا الواحد وكل استندة لهم في حجيت ظواهر الكتاب لدفع ما زعموا من الاخبار يرون من المنع على
هذا قصر ساير المقامات التي استندوا على حجيتها بالخصوص من القياس النصوص العلة ووهو موافقة و
استصحاب حال الشرع وغيرها والاذلة على ذلك من وجوه وانما لنا ما ملناها نقد على استنباط حجيت الجزا الواحد
منها الاول ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية مفسد في امثال نهائنا في غير الضروريات
ولا يربا تلتشركون لاهل زمان المعصومين في التكليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم العقل
الفاطع ما يدل على الحكم باليقين فاق الكتاب بنفسه لا الاظن وكان اصل البراهة والضرورة والاجماع
والعقل الفاطع لا يثبت بها شئ ينفعنا في الفقه غالبا بل هي انما ثبتت بجزا الاحكام لاجل الاذلة لا يحصل منها
التصليات وعلى هذا فينحصر الامثال في العمل بالظن والآن التكليف بما لا يطاق ويندفع في ذلك الظن الحما
من الجزا الواحد فانه لا فارق بين افراد الظن من حيث هو فاذا وصل من ظن اقوى من غيره فيجب اعتبار الامتوخ
لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة وملا حظ القوة والضعف انما هو بعد الاضطرار كل منها على حدة لا محضا
وقد ورد على ذلك باق اسناد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث لظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع في
مخصوصة مخصوصة من حيث انها ظن كظواهر الكتاب واصل البراهة لا انما ظن بل للاجماع على حجيتها
وقد ايدت حجيت ظواهر الكتاب من حيث مخصوص بعد تسليم معلومته من لا يثبت الاقل فليس من الاحكام كالا
على المطلاع والاجماع على اصالة البراهة فيما ورد في خلافه جزا الواحد اول الكلام ان مقتضى الاجماع على
تفاوته وورد على هذا الدليل ايضا ان اسناد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبيا لا يوجب العمل بالظن
فيما حتى يتجه ما ذكره يجوز ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع حكم به واما
العلم برحمة فيه باصالة البراهة لا كونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل ان العقل حكم
بان لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يفوق على اعتباره دليل يفيد العلم فصيما اتفق الامر في حكم
العقل براهة الذم عنده وعدم جواز الغياب على ذلك لان الاصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض الظن
الحاصل من اخبار الامداد بخلافها بل الما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به
ولا يكفي الظن به ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا فصيما لم يحصل العلم به على احد الو
وكان لنا مندوحة عن فضل الجعة مثلا فالحظ سهل في حكمه يجوز تركه بمقتضى العمل المذكور واما فيما كان
مندوحة عن كمال التسمية والاختلاف بها في الصلوة الاختامية التي قال بوجوب كل منها فموم ولا يمكن
لنا ترك التسمية فلا محذور في الانسان باحد ما حكم بالتحية فيها الثبوت ووجوب اصل التسمية وعدم
خصوص الجبر والاختلاف فلا يخرج لنا في مثل شئ منها وعلى هذا فلا يبرر الدليل المذكور لانا لا نعقل بالظن

ورد في الفقه الصلوة على الدبر في سجدة ركعتين في كل ركعة

العلم

أقول وبغير نظر من وجوهه أما أولاً فلأن قوله وما يحصل العلم به يحكم فيه أنه إن أراد منه عدم حصول العلم
الاجمالي بغيره فهو كالتكليف لكنه خلاف المفروض فإن أراد منه عدم حصول التقصيل لا يوجب البرهنة مع ثبوت التكليف
بالمجمل سيما مع التمكن بالإنسان ببيان بآني بالاختلاف بحسب القدرة والاستطاعة فإن قبل إتمام العلم إلا
بالتكليف بغير الضروريات في أمثال زنا نسائيل إنما تكليفنا هو العمل بالضرورة وباليقينيات قلنا التكليف
بغير الضروريات يقيني فإنا نعلم بالضرورة أن في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها
أو مطلق أو تركه والتجويد أيقن مع أنها لا يمكن معرفتها تلك التقصيلات إلا بالظنون وأيضاً الضروريات أمور
اجمالية غالباً لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصلها فالحكم بين المسلمين قطع الدعوى ثبت وجوبه مثلاً بالضرورة
أو بالاجماع لكن معرفة كيفية ذلك يحتاج إلى الظنون التي تشمل عليها كتب الفقهاء غاية الوصول القطع وكيفية
بان البينة على المدعي واليمين على من أنكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتعريف بينهما ومعرفة معنى البينة من أجل
امرأة أو واحداً وصعداً وشتر طرفة بعد الزام لا وإن العدة التي شيء وبأي شيء ثبت وإن الحكم أي شيء غير ذلك
مما لا يحصل للفقهاء إلا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلاً فضلاً عن المتدرب فيه وهكذا
أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام فمن قال لا يمكن الاحتجاج على علم ضرورة أو بالاجماع في تحصيل
الفقه فقد اغفل وأغفله فمناق مقام الجارزة والتدقيق في نفس الدليل واستخراجه لا وجه له وإنما ثانياً
فلأن قوله لأن العقل يحكم بآية لا يثبت تكليف علينا أنه هذا قول الكلام لأن حكم العقل إما يرد الحكم الظاهري
أو الظني فإن كان الأول فدعوى كونه مقتضى أصل البرهنة قطعاً أو الكلام كما لا يخفى على من لاحظ المقتضى
والتأني من النقل والثقل سلباً كونه قطعياً في الجملة لكن السلب إنما هو قبل ورود الشرع وأما بعد ورود
فالعلم بان فيه أحكاماً اجالية يعنون اليقين يتبطن عن الحكم بالعدم قطعاً كما لا يخفى سيما ذلك أيضاً
ولكن لا يتم حصول القطع بعد ورود مثل خبر الواحد الصحيح بخلافه وأن أراد الحكم الظاهري كما يشعر به كلامه أيضاً
سواء كان بسبب كونه بآية مفيدة للظن أو من جهة استحباب الجملة السابقة فهو أيضاً ظاهر مستفاد من ظاهر
الأخبار والآيات التي لم يثبت حجتها بالحضور مع أنه لم يرد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر أو أحدهما لا يحصل
ظن قوي منه وإنما ثالثاً فلأن قوله ويؤكد ذلك أنه يرد عليه تناهات لا تقيد إلا بالظن وإن كان
قطعاً بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على حجيتها ظاهر القرآن لما نحن فيه ثم لأن كان هو الإجماع
نحو فبدول الكلام وإن كان غير مفيد للظن الحاصلة من الأخبار وإن فرض التواتر في تلك الأخبار فقد
مر الكلام في الاستدلال بها وإنما رابعاً فلأن قوله إذ يحكم بجواز تركه مقتضى الأصل فإن ذلك لا ينطبق على
إذ المفروض أن رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مرهون بين الوجوب والاستحباب ثالثاً لما ذكره من الحكم
بجواز الترك وأصل البرهنة أن أراد في الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلامم ما ثبت يقيناً من الشرع
وإن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلا معنى زجج أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب ليد الإعتقاد
بالأصل وأما الحكم بسبب الأصل بان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد أن يكون هو الرجحان الاستحباباً

دون الوجوب

اذ قد علمنا
 اننا نرى في النسخ
 او انما
 استشهدنا بالخط
 معا من الذين من مثل
 نظام المورد حيث جعلت
 لامه وفتح مستندا وتقول
 فيه بوجه آخر من بوجه
 الاضافة وفتح القولين
 عتار من
 الاقتصار
 فلو كان ذلك
 احدنا
 على الاثر
 كان من المطبقين
 الا ان مقتضى
 باصل البراءة
 الاخر وكان مما قد
 كالاكتفى كما يرجع الى
 ح عمار عليه السلام
 قلت لعل المورد فرض
 التعيين ثلث او احد
 عتار من
 ذلك
 قلت لا
 على الصورة الاولى
 انها ما لا
 في
 في
 كليهما وان
 في الاضافات
 عن احداهما لانت
 بها على سبيل
 ولما الصورة
 الحكم بالتحريم
 البراءة
 مع
 احد وان
 رفع المدرك
 العا الا ان
 ما في من
 عتار من
 الاصل براءة
 جحا لا
 ايضا لا
 بل من
 ذلك
 وبالحكم ان
 المورد
 الامر
 الاثر
 الاثر
 بالتحريم
 عن
 وحسب
 القوم
 صاحب
 صاحب

دون الوجوب وهو لا يتم الا بتبريح اصل البراءة على الاحتياط فهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة المحذور
 بقاء له بدون الفصل والثابت من الشرع احدا لا من باصل البراءة لا يفيق الا المنع عن الترتك وعلى فرض ان يكون
 الرجحان الثابت بالاجماع هو كاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر في المنع من الترتك باصل البراءة
 لا يفيق رجحان اصلا لا يتقاضى الحسن باقتضاها واصل البراءة من المنع عن الترتك لا يوجب كون الثابت بالاجماع
 في نفس الامر هو الاستصحاب فكيف يحكم بالاستصحاب نعم يصح ترجيح الحدس الدال على الاستصحاب على الحدس الدال
 على الوجوب ليدفع تضاده باصل البراءة وهذا ليس له وانما المناشئ ارام من المثال هو ان يكون في خمسة
 الحب بالحرام مثلا ان خبر الواحد لو ارد في ذلك الاجماع المنقول الدال على ذلك لا يجزئ في الاصل براءة
 عن وجوب الاجتناب وح فاجواب عن ذلك يظهر مما قد مناه من حصول الجزم والظن باصل البراءة مع ورود
 الخبر الصحيح وما ذكرنا من حكم غسل الجمعة نظير الخبر بالتميم والاضحاض على ما فهمه والحاصل ان الكلام
 فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع
 والتعيين من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله وانما فيما لم يكن كسند ضعيفه ان اراد ان هذا التحريم
 الذي هو في مقابل اصل البراءة في مقابل الدليل الخفي وهو مقدم فهو فاسد اذا بعد ما اضطرنا من دليل القولين لا يفيق
 في مقابل اصل البراءة حتى يقال انظري ولا تفعل بل يرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا يفتقر الى
 ح هو اذ لا تتوفر الاحتياط وهو لا يقول به والمسد ايضا لا يقول به وان اراد ان هذا التمييز هو في العمل بالهما
 اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا فلا معنى لاصل البراءة مع نظير التخيير بين الرجوع الى الجهدين
 كما مر فان المفروض ان القولين في وجوب الجهاد ووجوب الاضحاض وان احدهما ثابت في نفس الامر جزم الا ان الاصل
 وجوب شي من الدليل الظني على وجوب احدهما ففاه باصل البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا ثبت حكم جزمها والتخيير
 في الرجوع الى الدليلين والقولين غير التخيير في اختيار احد المدلولين يكون تخييرا في اصل المسئلة كما اشار اليه
 في اذ من جانب مثل الفناس والاستحسان ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاذا حصل الظن بكون
 في الواحد اكثر مما دال عليه اصل البراءة وغيرها فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك ان الثاني
 لا يحصل الشاهد من حيث تمام اشهادان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كما الفتوى والاخراد وغيرهما والشاهد
 في ان لو لم يجز العمل بالظن لزم ترجيح المرجح على الرجح وهو يدعي الجلال ذكره العلامة في التمهات وغيرها فيوضح ان لفظ
 في قولنا ترجح المرجح بمعنى الاختيار ولفظ المرجح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بقضاه والراجح
 عن القول بان المظنون حكم الله تعالى والعمل بقضاه وبيد الاستشقا في لفظ الرجح والمرجح هو الرجحان بمعنى
 في فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون التوجه المصلحة الذاعية الى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرجح والمرجح في تركيب التبريح
 بلا مرجح ورجح المرجح المصطلح عند تراجمهم في ان الترجيح بالمرجح محال وخلافه وكذا ان رجح المرجح وبالحكم
 ان الفتوى والعمل بالموهوم مرجح عند الفتوى والعمل بالراجح حسن ووجه ان الاول يشبه الكذب بالهو
 بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن في الصحيح او رد على هذا بما تمناهم اذا ثبت وجوب انشاء العمل ولا دليل على
 اختيار

فبينة القول غير
 أصالة
 الرادة عن العلم
 لكنه نافي ما ذكره من
 ذلك ما لا سند وحقه في وجوده
 هذا الكشانه هو لفظه عن ان
 لا يمكن المحرر عنها
 نفس خبره
 الاختصاص
 وجوبها بالابتن
 تركها
 ما سقتها
 مع الاصل في وجوب
 وجوبها
 فالجواب
 بان كل منها لا يشترط
 الترتيب فيما سطره من العلم
 الحجة سواء في العلم بالاطراف
 مجردة والى غير ذلك من العلم
 المبارك من شدة
 ايقن
 حينئذ
 التي توضح العلم
 على الله

من الضل ولا من النقل اذا العقل انما يدل على انه لو وجب الافتاء او العمل بحجة الخيارات والواجب وبثبوت وجوب الافتاء
 لا يحكم بالعقل واما النقل فلا بد من دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه على وجوب الافتاء
 على المفنى فيما نحن فيه ممنوع اذا الاخباريون الذين يعترفونهم في افتقار الاجماع مخالفاً في ذلك ويقولون بوجوب
 التوقف او الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع اقول وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل
 الاول وكما انزفراط هذا تقريرا وافتقار بطلان العمل باصل البرهنة فمطلان التوقف والاحتياط هنا اولي فانا
 نقول اولاً وجوب العمل بالقطع في الفرعية اول الكلام وما دل عليه من ظواهر الابتن مع ان ظواهرها
 ليست بحجة عند الاخباريين لبس الاطراف مع ان الظواهر فيها اصول الدين سلكنا لكنها مخصوصة بحال الامكان
 ودعوى ان الاخبارية قطعاً وانهم يعملون بالقطع في غلبة الوهم فان عيان وجوب الاختلاف في منها وسند ما ذكره
 وبغرضها الوجوب لعدم الوثوق بها فضلاً عن حصول اليقين منها يعني عن البيان وقد اشترنا اليقينا بقا وسنشير
 انه لا دليل على حجةها اذا لا يشترط على فرض تسليم دلالتها فيها من ظواهر الفران وقد عرفت حالها مع ان تارة الفران
 ظاهرة في المقفة وان التبا معلة بما علل ولا ريب ان اذا وجد من اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد في
 العلة فيه واما الاجماع فهو لا يشترط على حجةها مع وفي جميع الاحوال والافان خصوصاً فان كان هناك ظن
 منه لا يقبل بثبوت الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين كجني في ثبوت موطع لعدم القول بالفصل في
 نقول اولاً لم يخل الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدق الاول فيفرق
 بين الزمانين وثابت ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم مستند الجمعين ونحو علمنا ان مستند
 من جانب القول بالحجة هو الايشان والاجماع وقد عرفت حال الاثنين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدق الاول
 ولا معنى للتمسك بعدم القول بالفصل لعدم شرطى الاجماع المركب في تحقق ذلك الشرط انما هو بهذا الاجماع
 البسيط ولم يتحقق الا في هذا المقدر فلهذا ذلك وبالحجة عدم امكان القطع في الفرقة في امثال زماننا عالماً
 مما لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفيها كما اشترنا وايضاً العمل بالتوقف والعنفوى بالتوقف
 أيضاً يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمكوا في الاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع ان تلك الاخبار
 تفيد القطع كما بينا عدم تأثيرها معارضة بما دل على اصالة البرهنة ولزوم العسر والحرج ولو فرض جرح ذلك
 الاخبار عليها فلا ريب ان جميع ظني ايضاً مع انه قد يمكن الاحتياط في العمل والتوقف كما لو دار المال بين شخصين
 ولا يقض الاحتياط اعطاه بل احدهما ووالاخر وكان بين تيميم فان قلت اننا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم
 به لاحدهما في الفسوى قلت ايضاً وقد يوجب التلف فكيف تجزم بان نقول ان الله تعالى يرضى عنك بذلك حتى
 شئ ذلك على ان دليل هذا العمل قطع وان لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للجهد فترك الفسوى وترك
 ايضاً يحتاج الى الدليل فعمل الله عيبك على عدم الاحتشاء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من ادلتها بحيث يورث
 المظنون في انذار مال البتة ونقطيل الامر والقرام العسر والحرج فلنات بمثال من جهة التفسير فيقول ان الشهور
 بين اصحابنا ان لكل من اولاد الابن واولاد البنت من مال عبدهما نصبه يتصرفان بهما الثلثان لاولاد الابن و

الاولاد البت خلافا للسيد من تعرجت يحولون الجميع مقام اولاد الحجة فيسبونهم للذكر مثل خط الاله
 ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصه كل واحد من الفريقين بينهم الذكر مثل خط
 ولا دليل لهم ظاهر الا الشرة فان جعلنا الشرة حجة فهو الا فلا بد ان يوقف المال ويهلك الابن من الحجر والشك
 الاخبار الواردة في ان كل رسم يرث نصيب من يتقرب به لا يعطى الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب الام ولا يعطى
 كيفية التميز بينهم بانفسهم والعمل بجموع ابناء يوسف في الله في اولادهم كما ذهب اليه السيد ومن يعبر عنه في الرجوع
 الى قول السيد في الاصل وان في نفسه ممنوع كون الاولاد حقة في ولد الصلب انما هو ظاهر اية ولا يخبره
 عندهم فلا بد الاخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف الاخبار وارشادهم باناسيل الاحباط
 كان الفريقان كلاهما ابنا صغارا فصار الاجل لهم في العيشة الا اخذوا لهم وباجل من سلك سبيل الفضة
 واطاع على احكام وعامة الناس لا حظ وقابيلهم الحقة وقصبا انهم المتأقصة وتتبع الادلة وموداها
 ونامل فينا الحق السامد ومبتر فالحق القبر عرفنا الفرق بين زمان المعصوم وغير زمانه يعلم ان ما ذكره
 الاخباريون محض كلام محصل ولو فرضنا في سئلة قيام الشرة في احد طرفي المسئلة وخبر واحد في الطرف الاخر
 من دون عامل ارفع العمل فادري في الاخبار وان يثبت اقداله بحجة خبر واحد كمثل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل
 بالشرة فان قال الا اولئك سبغ العمل لا يجوز بكل توقف واحاطا فاقول كيف تضمن فيها لا يمكن ذلك فيقول
 لك هنا كلاما هو بمنزلة الشر الخيارات العالمين بالظنون في مثال ذلك وهو ان العاقل الصير لا بد ان يلاحظ
 مضار في الفعل والترك في كل ما يريد ولا ينصرف على احد الطرفين ولذا كانت المسئلة كثيرة منها الاجتناب عن
 مساورة عامة الناس كون غالبهم غير محرمين عن التجاسات فان الاحتياط عن التجاسات حسن لكن الاجتناب
 كره بل هو للمؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس في مقام صفاءه ايضا حسن بل هو
 يمكن الاحتياط في الفتوى والعلم لكن اقامه المعروف واعانة المكلف ورفع المفاسد وفتح الفتاوى بين الناس
 والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا ورد عليك مسئلة وتردد امرك بين ان تحكم فيها بما ارادى
 الشيطان وان تحاط كما تحاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ذلك عليه من الابان والاحتياط والدلالة على من
 العمل بالظن ويندكها استنبط عن الدخول في فسادك من الابان والاحتياط والدلالة على ان
 المعروف والاصلاح بين الناس وان لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وان التسبب لتلف الاموال والنفوس
 تعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحاط من ان يكون ذلك من جهة الوسواس وتحويل الشيطان فان الشيطان
 قد يصير عالمنا حيا مستكرا لاجل تقرب الصلح والعبادة الا ترى ان يوسف من احكام التجاسات وعبادة
 التي يحيل الانسان من ادبها عن طاعة الله ولا يضر حال امر الانسان في الاجتناب عن المحرمات للمالبة
 وحقوق الناس فيرى الوسواسين مخنبيين عن الطاهر الصفي ليدبوا له في ربه بالتحسن ولا يخاطبون اياهم
 من كل حرم التوف مع ظهور ان اكثر التجاربين تحالا بعدد على منهم وتقومهم بل لا بد من كثير منهم مسائل الله

والتذكية فلعلة اكل لحم الميتة غالباً وكذلك لا يجنبون عن اكل السكر بل وليس منسوجات اهل الكفر مع ان
انهم ملائمها بالطوبى وكان عدم التزوم عن التجاسة يوجب الهلاك فكان كل الحرام وهكذا الكلام في فتوى
القصاص فيما ينظر لتفسيره والقصاص ويحاط لاجل الضرر عن الذنوب في احكام الله ويني عاذر الله
في كتابه ان في القصاص جوهرة وعن النظر الى حال الدنيا والدم مع ما بهم من الوجع والالام وان تركه وما يوجب
زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لا اضره بما يكون ظن اعدمه مناخا للعلم بل يصير الى هذا العلم بالعباد
ولا يجرى على فتوى القصاص فان سئل عن ذلك فيجب بانه يخاف الله عن سوء الحساب وان شئت حاله لا يتعد
بالمعاذ عدا جتم اكثر مما ظهر من حقيقة الامر فكيف يصير الفرع زليدا على الاصل وبالمجمل لا بد من ملاحظة
الافراط والتقريب اغاذا الله من الميكال الى الهوى ومناجاة النفس وطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغريب
عن الترام الاحتياط ويصير ذلك سبباً للمساخنة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الويقا المملكة
ومن اعظمها بل عليك بالاعتقاد وبذلك الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث في مخالفة ملاحظة
حكم الله مظنة للضرر ورفع الضرر المظنون واجب وقد يمنع ان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا
بوجوب نصب الدلالة من الشارع على ما يوجب التكليف به مؤثرا للضرر عند صدق الخبر مع انه منقوض بوجوب
الفايق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولا يمكن ان ينه عنه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي
لا يخلف بحسب مفاخرة ولا بد ان يكون مطردا وربما يمنع وجوب دفع الضرر والمظنون بل هو اول الاحتياط
وعلى تقدير التسليم فاما سلم في العقليات الضرورية المتعلقة بالمعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة
بالمعاد فان العقل يستقل بعرف حكم العقليات دون الشرعية اقول هو المستدل ان اذا علم بقاء
التكليف ضرورة واخص طريق معرفة الحكم الشرعي في الظن فيجب ما يعتد به ولا يجوز تركه بان يقال الاصل
براءة الذمة من هذا التكليف اذا ما ظنته حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى يؤاخذ على عمارة
وظن المؤاخذة موجب لوجوب الخبر عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السد فدين وجوب
نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع ممنوع وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية تقول بوجوب اللطف
ونصب الامام لاجراء الاحكام المحدث ووقع الفساد والاصلاح بين الناس ولما قدر المعروف ومع ذلك يخفى عن الامامية
كان سبب ظلم ظالمهم وكان الجهد صلنا يباغضنا العقل والنقل وكان ابتداء واجبا كما تباعه كذلك نحن
يقولهم وبينهم وشرايعهم صارنا مباحين بغيره كما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام يجب
اجتاج الامنة اعلم بها وان لم يكن محتاجا للفعل بها فكان يجب للجهد الاستعداد بجميع الاحكام بقدر طاقته
اجتاج الامنة عند احتياجهم وان لم يكن ضللة الاجتهاد واجبا ولا ريب ان لا يمكن له تحصيل الكل باليقين فباب
مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات اليقين بحجة اخبار الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما اشترت اساقنا
فتاية الامر حصول ظن بحجة النوا والاعتماد على اصل البراءة فمدع في حاله وكان التوقيد الاحتياط مع عدم
عليها نعم اذا فرض عدم حصول ظن للجهد في مسألة اصلا فيرجع الى اصل البراءة لا ينفع على هذا التقرير

تعيينه

الاشارة

عالم الله

الاجتهاد

وجوبه

برجح ما لهذا الدليل الى الدليل الاول لان مرجح الدليل الاول الى لزوم تكليف ما لا يطابق في معرفة الاحكام
 لو لم يعمل بظن المجتهد و مرجح هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قولهم ان ضرر ضرر في
 الفاسق وفيه ان عدم جواز العمل بخبر الفاسق اذا افاد الظن اوله بل يرد ان شرط العدالة في معرفة الضرر والاول
 بالاية غاية الظن ولم يحصل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر المتحرر عن الكذب وان كان
 فاسقا يجوز ارجح ولا ريب ان ذلك من انما يدل على الفاسق الخارج مع ان المشهور بينهم جواز العمل بالخبر
 الضعيف المنقضي بعد الاحتياط لا ريب ان ذلك لا يفيد الا الظن وغاية اريثت بحجية هذا الظن بما ورد
 الاخذ بالمشهور بين الاصحاب وهو مع انه قد يعارض بغيره من المرجحات فمن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح
 الحاصل بين مختلفا فاقا قد عرفت حاله والحاصل انما ان يجوز العمل بخبر الفاسق فاقا هو لاجل عدم حصول
 الظن به او حصول الظن بعده لا لانه فاسق وان حصل الظن به وهكذا في اذا ورد التقتض بالقياس ايضا بل يفوق
 ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يورد به الى الظن بالحكم من الادلة التي تتداولها الاخير الفاسق مثلا او
 مثلا وذلك اما لانه لا يفيد ان الظن وذلك هو على منع الشارع عنها او لانها مستثناة من الادلة المفيدة
 للظن لان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يحوي في الوجه الاول ايضا بل تكليف
 ما لا يطابق اذا اقتضى العمل بالظن بعد استناد باب العمل فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والاحتياط
 ان تكليف ما لا يطابق وان استناد باب العمل من جهة الادلة المتقتضية للعلم او الظن المعلوم بحجية مع بقاء التكليف
 يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه ومع قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وباجله ما يدل على مراد
 ولو ظنا ولكن لا من حيث انه يفيد الظن بل لانه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الامر وهذا المعنى قابل
 للاستثناء فبقي ان يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد وضع القياس من
 السبب فاذا عارض باقي الادلة المفيدة للظن فيعتبر الظن النفس الامر وبلاضا القوة والضعف بل لا يفرق
 ح ظن ضعيف بل الاقوى بصيرتها والاعتقاد بها ويمكن ان يثبت في مورد القياس لم يثبت استناد باب العلم
 بالنسبة الى مقتضاه فانما علم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فيعلم ان حكم الله غيره وان لم
 يعلم انما شيء هو فوقي تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان ووداهما عين مؤداه فليست امل فانه يمكن منع
 بداهة حرمة القياس حتى في موضع لا يسل الى الحكم الانية فان قلت لو لم يحصل الظن بشي من استناد باب العمل
 حتى بالقياس ايضا فما المناسخ في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطابق فان علمت باصل البراءة مع فم لم تعمل
 براءولا قلت المناسخ هو المناسخين بفاراض الادلة لمن لم يرجح شيئا مع وجود الادلة المعارة من حجية فيسوق
 في الفتوى او يبنى على اصل البراءة وكذا في الظنون الغير المعلوم الحجية اذا عارضنا او فعدت فيسوقنا ويعمل
 على اصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة او لا لان الثابت من الادلة ان جواز العمل على مقتضى
 القياس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد القياس من الادلة في الاختيارية فكذلك الحال في الا
 الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلا او غيره من الظنون التي

انما هو جواز العمل
 بالظن وانما التكليف
 بالعلم والاحتياط
 في جواز العمل بالظن
 هو العلم بان القياس
 هو من جزمه
 الدال على ان
 كان ذلك في القياس
 لا من غير القياس
 الحاصل من قوله

لم تثبت حرمتها بالخصوص ايضاً يدفع منع بقاء التكليف ايضاً قلت مادام على حرمة العمل بالقياس او غيره من
الظنون ليس باقوى دلالة واشتمل افراداً او اوقافاً مادام على بقاء التكليف الى اجزائه لا بدغاية الامر عدم الوجوب
الدليل على الحرمة ثم اجدد القول في هذا المجال ليظهر جلية الحال واقول غير الجهدى في قامة الدليل على الظنون
وايثاب العلم في حجية بعضها بالخصوص متمم اباها عن غيرها ان لا ريب ولا شك ان الله بعث رسوله واتزل كتاباً
وسنن شرائع واحكاماً واراد من عباده العمل عليها وطرقياً بلاغ الاحكام الى العباد على ما هو وفق مجرى عادة تعاقب
انما هو بالنطق والكلام غالباً ونطقه تعالى مع عباده ليس الالبسان رسولاً ما تبلاوة كتاب عليهم او بحكمه نفسه
ويبان ايها البلسان الشريف فاحصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب سنة ص فلا كلام
وفي نه حجة على العباد ويوجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب لو يفهم المقام مما لا يداني مكانه ريب وشك وكان
ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقايق والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم الغزبية على خلافها
والبناء على القران في العمل على المعاني المجازية لان ذلك كان طريقاً للعرف والعادة من لدن خلقه ادم الى يومنا
وانهم كانوا يبينون المحاورات على ذلك يعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علماء وجدانياً فالشارع الكفوي في
المحاورات مع اصحابه يحصل لهم الظن ببر في التكليف ايضاً والشرع في ذلك مع ان المحقق عند اصحابنا هو التخصيص ان
حكم الله الواضي واحد في نفس الامر ان عمدة العادة في الدين والايان بالله هو اصل التوحيد وخلق الابدان والادوار
والتعليم والانقياد ونوط بن النفس على محل المشارة الواردة من قبله تعالى فالاحكام الشرعية وان كانت من
الامور الحقيقية المناصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن العدة في تاسيسها هو الابدان والاشجان تقوية
الايان بسبب الامثال بها والتقريب بها من جهة اطاعة فاذنهم المكلف من خطاب الشارع فهما علياً بنفس
الحكم وامثالهما جامع للتعاديين اعني الفوز بالمصلحة الكاشرة فيه والفوز بالمصلحة العائمة التي هي نفس الانقياد
والاطاعة واذنهم فهما ظنياً على مقتضى محاوره لسان القوم الذي انزل الله الكتاب بعث الرسول عليه فهو وان
مضد المصلحة الخاصة لكنه ادراك المصلحة العائمة بعون المصلحة الخاصة ايضاً لا يتخلو عملاً عن الاجور فالعدل
لحصول الانقياد بغيره ايضاً وبعد ملاحظة هذا التسند فمع ما يوقعه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام
في نفس الامر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب
ان كان حصول نفس الحكم النفس الامرية لكن يظهر من جعل الشارع مناط فهمه النطق بالالفاظ التي جرى عادة الله
بانها الاقنيد اليقين في الاغلب ارض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لا غير فاذ المصلحة ايضاً
عرفت بهذا الظن مما علم بحجته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجته من دون خلاف بينهم فاني لئن ان الظن
في موضوعات الاحكام من مباحث الالفاظ وغيرها حجة لجماعاً ثم ان هذا الكلام اذا نقل الى غير المشافهين
لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله بعينه بمعنى ان مراده الواضي صار يقيناً لهم وعلموا انه اراد ذلك لا غير فلا
كلام في ايضاً وان كان نقله بلفظة خبري اذا حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فلا شك في ان الظن كما
لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور بحجج عليهم ام لا فنقول ان هذا اللفظ على قمين بسم محتمل ان يكون مما يقصد به

في اللغة

وفي الدهر والاستفادة من كذا اليقات المصنفين وقسم لا يقصد بذلك بل انما قصد به تقويم الخاطئين وان كان
 لا يمكن ان يكون من القسم الاول وذلك لاننا وان لم نقل بعينه وخطاب المشافهة الغائبين كما حقت في محله كما
 لا نقول بان الله تعالى يريد من جميع الامم فهمه والى ترفيد العمل على مقتضاه خلافا للاخبارين كما بيناه سابقا
 فيكون هذا الظن ايضا حجة بالخصوص لان طريقته العرف والعادة في اليقات الكتب وارسال المكاتب والرسائل
 في البلاد البعيدة سيما مع مخالفة الاستسنة ومبانيه الاصطلاحية بقتة فذلك فانه المصنفين واهل المكاتب
 في الرسائل لا يريدون من يبلغ اليه كتابهم الا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسمهم فالذي يحجب على الله تعالى
 عننا بما نفهمه من كتابه ما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتاً علمياً الاضلال ان يكون له كتاب الغرضين باب
 القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية من وسما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك مع
 بقاء هذا الدهر ايضا نحو الاما انما نسير العوايد مع ذلك ايضا فان قلت ان اجاب القائلين بغيرها مما لا على
 العرض على كتاب الله تعالى بقيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا نقل الكلام الى تلك الاخبار ونقول
 ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان يكون تلك الاخبار من قبيل القسم الاول من اجابنا انما الخطا الشفا
 مع الاحصاء ونسبنا ان لا قطع لانه يكون في الظن الدلالة بالنسبة الى المشافهة في هذا المعنى كما ذكرنا الفتح من
 الاخباريين في ذلك انها وان كان خلاف الظن فان عاينها الظن يكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جازيا
 لهم ولا فاطح الحجة هذا الظن ويمكن ان يكون المراد منها انما افترها الائمة كما ذكره الاخباريون وان كان
 خلاف الظن وان سلمنا ان ناصد تلك الاخبار بعضها ببعض مع فخر اجابنا بغيره فيفيد القطع بجواز العمل بذلك
 ايضا لا يفيد الاجواز العمل في الجملة واما لو حصل ذلك في ظاهرها الكتاب من جهة الواحد وغيره من الائمة
 لم يثبت حجتها بالخصوص فلا يقطع لوجوب العمل على ظاهرها الكتاب حجج واما التسليم المعلوم الصدور عنه فيحصل
 صغيفا ان تكون مثل المصنفات والمكاتب ولكن الاظهر ان يكون المراد منها انه يعلم الخاطئين ويبلغ نقل الحكم اليه
 من سويهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عما يفيد العجز المشافهة حتى يكون ظنا معلوما بحجة
 فندا هو الفهم الذي يمكن ان يترى ان الظن المعلوم بالحجة واما اصل البرهنة فهو ليس من الظنون التي علم حجتها بل هو
 من الادلة الظنية كما اشرفنا واستشيرنا في محله واما خبر الواحد فقد عرفنا انه لا دليل على وجوب العمل به
 اذ انه لا يجمع وهو على فرض انه لا يثبت الاحتمال في الجملة في زمان فاق وفي نوع خاص اذ حجته في الاحصاء
 المشافهة عن زمن العضا بغير معلومته وكان الفهم من جهة التعامل المعلوم والعدل والمسلم من زمانه بعد
 مثلا او لم يعارضه اضعف من اذ كان محمولا به وهو يجوز ولا يسخر التراجع من المعارضات والاشكال التي
 التعارض وغيرها مما ليس من اجل البسط وقد اشرفنا الى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها واكثر هذه التواريخ
 الى كيفية الاستنباط من الكتاب السنن المتواترة ايضا باعنا حصول العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى
 العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم يظلم عليه في الجملة والنقص الى ان يحصل الظن بعد ما كان في
 محله ما بيننا من ارب الخطابات الشفاهية المفصولة منها تقويم الخاطئين واحتمال ان يكون سهم من الفرائض

ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب انما يكفى
اشراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشراكنا معهم في كيفية العلم من هذه الادلة ونزج الخطاب والنبأ ولا
الجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا كما حصل لنا العمل على مقتضى الظن المعلوم بحجية مجرد كلام لا
يحصل منه الفقه وبعد حصول العلم ببقا التكليف بالتقصير في الجملة وكيف يمكن تحصيل العلم بما يجزى حصول العلم
العمل بجز واحد الذي علم كون رابعا دلا على التبع المتقوله مع كون غير معارض شيئا اخر طالبا عن السماع
التي لا تناسر عنها الا بالعلم بالظن مع انه ان لم نقل بامتناع وجوده في اخبارنا وفي غاية التردد ولا اجماع ولا
دليل وظني اخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة العالجات كما لا يخفى سببا مع ملائمة الاختلاف في الاخبار
التي وردت في علاج العوارض بينهما وذلك الكلام في الكتاب الستة المتواترة باللفظ مع غايرة ندره عليه مد
وكان اصل البراءة ان سلمنا كونها ظنا معلوما بحجية اذا العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا أقوى منه وظن
ممنوع ودعوى الاجماع على حجية اخرى فيها مخ في غير مسؤوم وظن الاجماع لا يثبت الا بالظن لو ثبت
خال الظنون المعلوم بحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومه اجبا لانا الضرورة من الدين فكما ان العلم الا
بنفس الاحكام لا يفيد في التقصير فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجماعي في استقائها لا يفيد فيها العلم
بجواز العمل بظاهر الكتاب والستة المتواترة في الجملة ومع خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما استفاد
منها مفصلا بضميمة ما لا تناسر لثبته في علاج الاختلافات الحاصلة من المعارضات اليقينية والظنية وكيف
يجوزنا فيما نريد من العلم باحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بالظن لا تعلم بحجية بالخصوص وليس ذلك قالبا
الامثل من يتكلف في جعل احدي معناه في سبب فظن مع كون الاخرى ظنية فهل يقع ذلك في خبره في ضرورة التيقينية
او من يحصل العلم في بعض اجزاء صلواته مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل يقع ذلك في خبره وضرورة يقينية
مع ملاحظة عدم كون الجزء مطوبا بالبداهة وغيره في نفسه ولو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون
المعلوم بحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية التردد وشكك فيها لا يمكن ذلك في غير شوب التكليف
في يقينية اذ ثبت من جميع ذلك انه لا مانع من العمل بالظن الا ما خرج الدليل الكافي من الاستحسان ونحوها من
جميع ما ذكرنا ثبت بحجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها ثم قد ظهر لك بما حققنا لك
انه لا فرق بين مسائل اصول الفقه وفي جواز البناء على الظن وانتهى لادليل على اشتراط القطع في الاصول نعم
لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل وظني مستنشر في موضعين من الاصول الكلامية لا الاصول الفقهية
واذا صار رخصة مجتهد فلا فرق بين الاصول والفروع وسبب زيادة توضيح هذا في باب الاستحسان والتقليد
فلنرجع الى كرامة السانين بحجية خبر الواحد وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرم العمل بالظن
الاما اثبات الدليل عندنا ذكرناه في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول
فهو الايات والاحاديث الدالة على حرم العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف على الاثر من قبل ان ياتك
الا الظن ان الظن لا يقضي من الحق شيئا وغير ذلك فان التمسك بالظن على امتناع الظن دليل على حرمه وخبر الواحد

لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن اية التقي فانها مختصة باليقين ولا دليل على مشاركتها في جميع
الخطابات لمن كان الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها باصول الدين اذ
ينسب الى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اجتنبوا كثير من الظن ان بعض الظن اثم ومن ارادة
الرجوع من العلم بجواز اعم ان اشرك غير المشافرة اما هو بالاجماع والضرورة وهما متفقان في موضع
وهو ضرورة انسداد باب العلم وايضا التمسك بهذه الاية يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن بالحاصل
بها هو مانعها نفس الاية وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال ودعوى قطعية بحجية الظن بالحاصل من الكتاب
عرفت الكلام فيه ولتدليلين شابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدعي حكم
بالخصوص مع ان الاية انما تنفي العموم لو كانت كلمة مانكرة ولو كانت رصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون
واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور وعلى خلاف الاصل فان الظن من ايدى كل التمسك بالظن
واما عن اية الذم فمع ان ترد عليه بعض ما ذكره في تظاهره في اصول الدين بالنظر الى سياقها وان قلنا بان السبب
والمحل يخص اللفظ سلك العموم في جميع الايات لكن ما ذكرنا من الاية يختص بها لان الخاص مقدم على العام
واما الثاني فهو ما ذكره السيد المصنف في جواب المسائل الثمانية من ان اخبارنا لا يعاون بخبر الواحد
ادعاء ذلك عليهم دفع للضرورة قال لا نعلم على ضرورة لا يدخل في قوله لا يشك ان علم الشيعة الامانة
يذهبون الى ان اخبار الامانة لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانما ليست بحجة ولا دالة وقد ملوا الطور
صطرا بالاساطير في الاجماع على ذلك والنقض على ما فيهم فيه ومنها من يورد على هذه الحجة ويذهب الى انه مستحيل
من طرف العرفان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهورهم في اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال
القياس في الشريعة وحظه وقيل في المسئلة العرفية في البحث عن الخبر الواحد بين في جواب المسائل الثمانية
ان العلم بالضرورة حاصل لكل مخالف الامامة اجزائهم لا يعاون في الشريعة بخبر الواحد بل العلم وان ذلك قد
شعار لهم يعرفون به وكان تقي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمونهم كل حال طمعه وحكم في الدرر على
التعاقب على العتابة وانما بعين بان الامامة تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الاحاد من الصحابة المشاهير من
الذين ينقسم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فمسالك التكبير عليهم لا يدل على الرضاء بما فعلوه لان الشراطين
دلالة الامانة على الرضاء لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقيته وخوفه مما الشبه ذلك هكذا نقله عن في القفا
والجواب عن منعه ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه ولا اشكال على نقل الاجماع
رجوع الى العمل بخبر الواحد مع انه لو سلم الاجماع فاما سلم فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما
مر فالعلم المسلم منه في زمان اصحاب الامامة الكونهم فادرن على تحصيل العلم بل وبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم
وجواز امتناع اصحاب الامامة عن العمل باخبار الاحاد لعله كان لا جمل تمكنهم بل الظن ان السيد ايضا كان متمكنا
لترتيب عمده بصاحب الشرع ووجوب القرينة والامارات ولذلك قال ان معظم الفقهاء على الضرورة من مذهب
امتثالوا باخبار المؤثره والله يتحقق فيه ذلك فيقول في علم الاجماع الامامية وفي سائر المتخالفات يرجع الى

بين الاقوال واتخيم بانه لا يحصل للناسيل الى العلم تقيصيل الفقهاء مما ذكر فكيف يكون حالنا ^{جاء} مع
السيد واصحابه ^{المثال} مع ان السبدا يصح كفي بالظن فيما لا سبيل في العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر
زواتا وكان غرضنا القول بحجته العمل به في مثال هذا الزمان واما الواردنا اثبات جواز العمل به بطلقا ومع
العلم فيحتاج الى تميم ^{اطلاق} الادلة ^{المطلقة} الخاصة باثبات حجية خبر الواحد ^{المطلقة} وطلفا والظن من الاجماع الذي اتعاه الشيخ والعلاء
هو ذلك بغير الكلام في تحقيق الحق وهذا الاجماع المدعى على طرفي التقضي من التسبده والشيخ ووجه ذلك المخالفه
فاعلم انكار العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهب الامامية وعلى ذلك تزل دعوى السبداون
في تعبه الدعوى وذكر في لفظه المخالفه في الدعوى ان التسبدا كان اعتمادا في هذه الدعوى على ما عهد من كلام
اوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقهم حتى قال بعضهم باستحالة عقده وتحويل الشيخ والعلاء كما
على ما ظهر لها من حال علمائنا المعتبين بالفقه والحديث حيث وردوا الاخبار في كتبهم ولسن احوالها في المسائل
الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العده موافقة للسبدا في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد كما ذكره
هو ما رواه المخالفون في كتبهم واما الذي رواه اصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها
وصاحب العالم به بعد ما ذكر في بعض الدعوى من ما ذكرنا اوله لا كتب في الحاشية ان ذلك كان قبل وقوعه على كتاب
العده ثم نقل في الحاشية في وجهها عن الشيخ واستبعد عن التصواب لان الاعتراف بانكار العمل بالامامية باخبار
لا يعقل صرفه الى روايات مخالفيهم كمشراط العدا له عندهم وانقفا وهما في خبرهم كما في الاضراب عنها ما ذكره
للبيا لغيره في نفي العمل بخبره وروايت في يمكن دفع الاشبه بان الامامية كما كانوا مخالطين مع مخالفيهم
كان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطالع على طريقهم ومنها لما اشتهر ان سمرة
بن جندب خلقه روي عن رسول الله باسرها في رواه اربعة الف وهم بان اية اشتملت على من عظمه
تزل في شان على رواية اخرى مشتملة على مدح عظيم تزل في شان ثالثة وكذا اجبته من المعروف بان الكتب وما
كانوا مفكرين عن التصريح بكتبهم وضع قبول اخبارهم من حيث انها اخبارهم فحاشا لو اذيعوا ما صاروا اعتمادا في اخبارهم
على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب لهذا الاشبهنا
حتى ظن التسبده ونظروا ان ذلك كان مذهبهم في خبر الواحد ان كان من طرف اصحاب فرم مع المسائل
والحق ان العقلة انما وقع عن التسبده في التعظيم وان العمل باخبار الاحاد من طرف الاصحاب كان جائزا عند الامامية
وعلمها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المسائل ثم اصل الجدل في هذا الموضع في التسبده في الدعوى بين
بين المدعيين وقال ايضا انه لا يصح من حال الشيخ ومواقفة مخالفة التسبده ان كانت اخبار الاصحاب
فربما العهد بزمان لبقاء المعصومين واستفاد الاحكام منهم وكانت النفس انما تعاضده لها مستمرة كما
اليد التسبده ولم يجعلهم اعلموا على الخبر المحترم ليعظم مخالفتهم من ابراهيم عن تسبده على ذلك الكلام المحقق وانك
اذا ما ملكت كتاب العده فترت هذا الكلام بل احسن التصواب كانت لشيء اذ في كلام المحقق له وعظمت
انه لو كان عند كتاب العده حين نالها المصلح والمخاض ان في العده مواضع مستعدة من كلامه بناوي على

صرنا ان كلامه في الاخبار المجردة عن القران الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة الى نقلها عن
 الشيخ لقول جواز العمل باخبار الامامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة بين الاصحاب سواء رواها الاما
 او غيرهم ايضا اذ كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا وانما خبر بان محرم ذلك
 لا يوجب كون تلك الاخبار مفروضة بالقران المفيدة للقطع بالصدور سيما مع نص محقق في مواضع كثيرة بما يدل على
 انها غير موجبة للعلم فلا قطع ان كون تلك الاخبار مقترنة بالقران المفيدة للقطع لا يحتمل الاثمة لا يفيد كون
 عند الشيخ ايضا ولا دلاله في كلام الشيخ انها كانت كل عند هذا ولكن الحق والتخصيص الاعتماد في الاستدلال
 بخبر الواحد في امثال مناهنا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد محبة الكتب المتداولة لغير
 عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد حدوري والعلم بجواز العمل بجميعها لانفسنا
 فلا يكتفى اليوم دعوى الاجماع على محبة جميع ما في الكتب المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الاجواز العمل في الجملة وقضية
 محبة بعضها في الجملة مع الاجمال والاستنباه لا يحصل من شيء ودعوى الاجماع على العمل بالثبوت الذي خصوه في الجمع
 والترجيح وتقدم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لا خلاف في جوه الجمع والترجيح بالنسبة
 الى الاخبار وغيرها مما لا يقين ولا يقين فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد التسليم محبة الاجمالية لا يحصل
 العلم بقا صحتها فالرجح في محبة خبر الواحد حقيقة تماما هو الدليل الخاص كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتأخرين يفتن
 بالاخبار الواردة في امرهم عليهم السلام بحفظ الكتب العمل بها ولو سلم التوازن فيها فانها ايضا لا يقيد الا بالاجماع اجمالا
 فان قيل في كمالها لا يوجب العمل بالاجماع ايضا بل هو في البلوع والعقل والادراك والاعتقاد والاعتقاد
 والضبط والتحقيق ان هذه الشروط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة الخاصة به وعلى القول بجواز
 العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة تقييد المظن كما هو مقتضى الدليل الخاص فلا معنى لهذه الشر
 بل الامر بمدار حصول الظن فتح اشتراط هذه الشروط لا بد ان يكون للثبوت على ان الخلق عن المذكور لا يفيد
 الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات خبر العمل بالخالق عن الشرط كالقياس وقد عرف انه ليس كذلك اذ قد يحصل
 الظن بخبر الفاسق والخالف مما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القران الخارجية ايضا واستعر في الكلام في دعوى
 حرمة العمل في الخال عنهما في اكثر معارف من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس و
 اما تفصيل القول في الشروط فاما البلوغ والعقل فقلوا الاجماع على عدم قبول الخبر المجنون المطلق والضعيف
 المميز واما المجنون الاداري فلا مانع من قبوله واية حال افاقته اذا انتفع عنه امر المجنون واما الضعيف
 فالمعروف من مذهب الاصحاب رجحوا العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول دلالة محبة خبر الواحد له وربما
 يستدل بالويرة بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشيته من الله ريبا منعه عن الكذب بخلاف الضعيف وفيه تماثل
 وذهب آخرون الى القول بقياسه على جواز الاقتداء به ورد بطلان القياس او لا ومعنى الاصل ثانيا وبوجود الفاسق
 ثالثا فانهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما اذا رواه بعده
 قبله فلا اشكال في قبوله اذ اجمع سائر الشروط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحلل

الردية قبل البلوغ وما ذكره بعض الاصحاب من ان وجه رد الصدوق في ما روي عن محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه
واما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا الى قوله تعالى انما اتاكم بها التام الاجماع فيشكل
دعوى مطلقا حتى في صورة اسنادها بالعلم بغيره دعوى في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل انه يمكن الا
على الاجماع وان كان منقولاً لوثقت بحجة خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكن تحصيل العلم واما في غيره فلا
الا اذا وجب في الظن واما الاستناد الى الامة فان كان مستندا لاجماع هو ايضا هذه الامة فلا يبقى اعتماد على
الاجماع اصلاً وان كان المستند من الامة فيصير مع ذلك لا يمنع اطلاق الفاسق على الكافر المومن الغير العاصي
حقيقة والاستدلال بطريق الا ولو تخرج ممنوع فانه قد يكون الاعتماد على الكافر المقتة اكثر من الفاسق الغير المقتة
عن الكذب نعم يمكن ان يقول سلم عدم سباده الكافر من الفاسق فلا نسلم سباده عدمه فغاية الامر الشك كذلك
كاستنبته فيشرط قبول الخبر بغيره ولا نعلم الا بالعلم بعدم كونه فاسقاً والمجاهلة كما قد تكون في كون الشيء من اجزاء
المعلوم الفرعية لفهم فقد تكون في كون الشيء من افراد ذلك المفهوم مطم وهاهنا سببان فيما نحن بصدده ويمكن ان
ان ينسب صدق الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الامة على عدم قبول رواية اذا كان ثقة لان معرفة ثقة يورث
ثبت في خبره ولو كان اجمالاً كما استنبته في خبر المخالفين وكيف كان فالاشارة يعتد بها في خصوص العلم بربها
وان كان يتم في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات واما الأيمان طم اذ يبره كونه امامياً انتهى
فالمشهور بين الاصحاب شرط لقوله تعالى ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم بل انظر مقتضى هذا الشرط
عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرقة الشيعة وقال الشيخ في العدة يجوز العمل بخبر المخالفين اذا وروى عن
امتناع عليهم السلم اذا لم يكن في رواية الاصحاب ما يخالفه ولا يعرفهم قول فيلما روي عن الصادق ع انه قال
اذا نزلت بكم خادثة لا تجردون حكمها فيما روي عنها فانظر الى ما روي عن علي ع فاعلموا به ولاجل ما قلناه علمت
الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغياث بن كلاب بن روح بن دراج والشك في غيرهم من العامة عن ائمة فيها
لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد منع صحة الرواية التي اسندل بها الشيخ ومنع اجماع الطائفة على العمل بخبر
هؤلاء او اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا الفر بعض العامة برباها لاحتلال ان يروى من قوله ع ودوره
على روايته وما ذكرنا سابقاً من حصول التثبت الاجمالي بحريتها فيمن وثقوا لاصحاب منهم كما تكفي فان المحقق
في المعبر وثقة في مسائل الفسار وكل غيره واما على الباع على الدليل الخامس فالامر واضح مما بينا واما ما
الشيعة مثل الفطحية والواقفية والشاوية وغيرهم فقال الشيخ ايضا في العدة ان كان ما روي عن ائمة
ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخبره وجب ان يعمل به اذا كان مخبراً في روايته موثقاً في امانته وان
صحتها في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه علمت الطائفة بلخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره واخبار
الواقفية شامة ابن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء بما رواه بنو فضال وبنو
والصاطرة بن وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف وردة المحقق وانا لانعلم الا ان الطائفة علمت بانها
مؤولة ولعلها اراد منع اجماعهم على العمل بانه لا حجة في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل مطم واختلفت

العدالة

العلم في الخلاصة اكثر من قبوله واثبات فاسد في لذهب مع اشتراطه الايمان في التذنب ونقل صاحب
 عن والده في فرائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سئل والده عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم
 قبول روايته لقوله تعالى ان جانك فاسق ولا منق اعظم من عدم الايمان واثار بذلك ان رواه الكشي من ان
 ابانا كان من التاوسية اقول والاظهر قبول اخبار المؤمنين منهم ان لو قلنا صيد في العدة مع فساد العقيد
 وعدم اطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجية مفهوم الاية كما سيجي وان لم نقل بذلك وفلكا يكونهم قسا قال
 عفايدهم فيدل على الحجة منطوق الاية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فان التثبت
 انما يحصل بتحقق حال كل واحد واحد من الاخبار او بتحقق حال الرجل في خبره فاذا حصل التثبت في حال الرجل
 انه لا يكذب في خبره فهذه تثبت في خبره لاتحاد العائده وان ابيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي
 في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس فالامر واضح واما العدة فهي في الاصل الاستقامة والاسنوءة
 فكيفية الحاصلة من تعديل القوي التمسانية وكسورة كل منها بعد عملها واقعا لها من الطرفين بحيث
 يحصل شبه مزاج منها عدالة واما القوة العاقلة اذا عندك بين طرفي افراطها وهو الجبرفة وتفرطها وهو
 البلادة فتسمى حكمة والقوة الشهوية اذا عندك بين الشرف والخورد تسمى عفة والقوة الغضبية اذا عندك
 بين التهور والخبث تسمى شجاعة وحلم واما في عرفنا الفقهاء والاصوليين فالشورى بين الشاخرين انما ملكة
 في النفس تبينها من فعل الكبار والاصرار على الصغار ومنها في المروة بمعنى ما يدل على خسة النفس وندانة
 بحسب الرسوخة كانت صغيرة كالطفيف بحيرة او سرقها او مباحا كليل الفصيل باس الجندى والاكل في الار
 في بعض الافاق والازمان والكاشف عن ذلك كيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا
 او شهادة عدلين والخيار الاكتفاء بحسن الظن وظهور الصلاح وكون الشخص سائر العيوب بحيث يابن الكبار
 مواظبا للطاعات على ما اشقل عليه صحبه عبدالله بن ابي بصير والربيعي في كتابه لا يحضره العقيد وغيره
 اما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسوق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف تفصيل الكلام
 والخلافات في معنى العدة والكاشف عنها وادلتها ونقضها واثباتها فادناه في كتبنا الفقهية والمشهور
 اشتراط العدالة في قبول الرواية وكفى الشيخ بكون الراوي ثقة متفراغا عن الكذب في الرواية وان كان ساقا
 بجوارحه وهذه عبارة في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة
 في روايته متفراغا فيها فان ذلك لا يوجب تخرجه ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حال
 فيه واما الفسوق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس يمانع من قبول خبره ولا جل ذلك قبلت
 اخبار جماعة هذه صفتهم وعن ظاهر جماعة من متأخرى الاخبار المبطل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب
 العامة والظن هذا القول ليس من جهة اخبار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظن الاسلام وعدم
 الفسوق هو مذهب بعض العامة لان التثبت وعرفنا ذلك على حيزه العمل بخبر المجهول وان لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم
 حجة المشهور في ان جانك فاسق وجب الكفالة التماسه هو تثبت للفاسق من انما فاد التثبت بتعدد من هذا الصنف
 في الواقع

الواجب بالنسبة للعلم مطلق

فيوقف القبول على العلم بانقائها وهو يقتضي شرط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق والعاقل في نفس الامر فيما
 يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول سن الباعث مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ
 يتجاوز عن اول زمان التكليف عبداً يحصل له الملكة وله بعد عن فاسق ايضا ومن نادى لا نقا اليه وامان
 ذلك فهو اما فاسق في نفس الامر وعاقل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالة من علم فسقه وهو من يشك في
 عادة او فاسقا وذلك الواسطة انما هو في ذهنه لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخله في ثبوت
 الوصف والواجب الشرطي بوجوده في ثبوتها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فانها النسبة الى العلم
 مطلق لا مشروط مثل ان من شك في كون ما له بعد استطاعة الحج لعدم علمه بقدار المال لا يمكن ان يقول اني
 لا اعلم اني مستطيع ولا يجب علي شيء بل يجب عليه محاسبته بالعلم انه واجب الاستطاعة او فانه لها نعم لو شك بعد
 المحاسبة فان هذا المال هل كيفية في الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حتى تقتضي خلو الحكم على المقتضى
 في نفس الامر لزوم الفحص عن العمل على مقتضاها فاقبل احكام كل ما يقع رشيد من هذه الجماعات وما يقتضي اعادة السؤال
 جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم الجنبه عما فيه وثبوته التعليل المذكور في الابهة فان الوقوع في التدم يحصل
 خبره من كان فاسقا في نفس الامر وان لم يحصل العلم به فيه واما خبر العدل وان ظهر كونه فيها بعد فلا يتم عليه
 ذم فيه على عدم الفحص لا تعلق مقتضى الدليل ومقتضى طيبة العرفه والعلوه بخلاف مجبول الحال ومن حكاه
 التعليل يظهر ان في صورة فرض ثبوت الواسطة انما لا يجوز العمل بعدم الاطمینان بخبره فلو لم يوجب التدم
 ايقع مع ان العمل يتحققها مستغنى لعدم مكان العلم بانقائها المعاصي الباطنية غلوة وقد صدق بعضهم بان
 الفاسق انفس الامر بما لا كراهية فيه فقال اذا علمت امر شي فانظرت المراد ما هو مدلول ذلك الشيء في الواقع
 فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد انصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب مقتضى
 والا استغنى من الكلام الذي لا فرعية على اعادة افادة معنى الخبر المتعارف افادة معنى الخبر والمحصلة الافادة في افادة
 لازم معنى الخبر وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب مقتضى الخطاب لخرج الخطاب الخبر بكدب المتكلم بحسب
 عدم اعتقاده بما الخبره وايضا الدليل اثبات المتكلم بمقتضى صريح زيد مثلا في نفس الامر انما الخبره وايضا
 لا يصح طلب الدليل بما الخبره بل يخرج غير لئلا يقول ان الدليل على ان مقتضى صريح زيد مثلا في نفس الامر انما الخبره وايضا
 من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه ما لا يخفى من
 بين النسبة الخبرية المصروفة والادوية للنسبة التعييد بها الحاصلة في كل واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبة
 ذاتها والوصف العنوي الثابت لهما فان مقتضى ثبوتها في الواقع ان ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع
 كلمة في الواقع في الموضوعين من المصروف في النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل شرط علم الخطاب لا مقابل اليمين
 والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا يلزم ان تكون مقيدة بالواقع
 فتم ظاهر المتكلم دعوى مطابقا للواقع وان مقتضى ذلك وضع الجملة الخبرية لا فائدة هذه النسبة ولا يخرج
 فوهم اعادة ثبوت النسبة على مقتضى الخطاب حتى يلزم انحصارها في الجملة في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم

من حيث
 يقول
 من حيث
 التوقف
 من حيث

المذكور مثلا

المذكورة فالمدعى المدعى في كلامه منوعه وان كان بطلان اللوازم ظاهراً وتحت القول بالعلم بجبري
 ان الله تعالى علو وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقع وان لم يعلم به الا لزم التكليف بما لا يطاق
 فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانقاء الامر بالتثبت ليس بالزوم كونه اسوأ حالاً من معلو الفسق وهو با
 فهو بالقبول وما بيننا يظهر لك جوابه من ان المراد بالفسق هو الفسق النقص الامرى وبعد ما كان تحصيل العلم به
 الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد ثبت بالاضطرار في نفي الفسق وهو باطل لان الاطراف العدا لزام وجوب
 فالاصل بالنسبة اليهما سواء مع ائمة معارضة بطلان الفسق في الوجود وان مقتضى الشهوة والغضب اللين هما غير متنا
 في الانسان والاعوج ونوع مقتضاها ما لم يظهر عدمه والحاصل ان محمول الحال يلحق بالفسق في الحكم واما قبول
 قول المسلم المحمول الحال في التذكية والطهارة ورفق الجارية ونحوها فمن دليل خارجي من القاعدة المقضية
 محل فعل المسلم وقوله على الصحة وطائفة للاصل في بعضها واما الخراج والخير والشهادة من البين فلا تفتاخصا
 بالدليل الخاص والسر فيها التماثل في الحكم على الغير الباطل لذلك لا يسمع قول المدعى بمجرد ولو كان عد
 واما حجة الشيخ فالتظاهر بها ايضا اية التثبت لا ما فهم صاحب المعالم من كلام المحقق به ان دليل الشيخ هو
 عمل الطائفة ورده بما للمحققه اما اولاً لا يسمع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانياً فان علمهم بما يدل
 على قبول تلك الاخبار بخصوصه لا يقطع فلعلمه كان لا يضمن القرائن العينية لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من لا
 كلام الشيخ وتامل فيه وجب الاستدلال باية التثبت ان معرفته حال الراوى باية متحضر عن الكذب الرقابة تثبت
 اجمالى محصل للظن بصداها او في نفي العمل بركا في جناب الموثقين من المخالفين وسائر فرق الشيعة والظاهر
 كفاية الظن فان الظن من الائمة ائمة الاصل الاطمینان من جهة الفساق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل
 فهو يكفي سبها العدل الذي ثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعدا ل النقص الامرى هو ما اقتضى الدليل
 اطراف العادل عليه في نفس الامر لما كان عادلاً في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء
 على الدليل الخاص في امثال زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق رده دعوى المخبر عن الكذب مع ظهور القصور مستبعد
 واستجوبه في العالم اقول وجب الاستبغاث الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون
 لاجل انكار الطبيعة خصوص المعصية وقد يكون من اجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله وهذا هو الذي
 يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان قاسماً بالجوارح ولا يبالي عن معصية
 الخلق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقاً لا وجه له كما ترى بالعيان ان
 كثيراً من لا يجتنب عن اكل المال الحرام ان يهتم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكثيراً من هو متبلي بانواع
 الفسوق انه لا يستخف بكباب الله وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصاً في الرواية بالنسبة الى الائمة عليهم السلام
 كما هو ظاهر كلام الشيخ في ظهور سائر الفسوق عن بعض في نظره الكذب على الامام لا يوجب عدم حصول الظن
 صفة وكانت انا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب محضاً من جهة
 ان الشارع منعوا وعلمه لا يحصل الظن به مع صدقها هو اعظم منه مما يدل على عدم الاحتساب بوجوبه نعم

وتواهميه فالأقوى إذن ما ذهب إليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة إلى التثبت الإجمالي وإلى مطلق العمل بالظن عند
السداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال المحسن من أقسام الخبر وإن جئنا أيضاً من جهة حصول التثبت
الإجمالي وهو تابع لما ذكره في مدح الرجل فتبع ما إذا دونه غيره وأما الضبط فلا خلاف في اشتراطه إذا لا
ولا وثوقاً لا مع الضبط لأنه قد يبدل في الحديث وينقص أو يغير أو يبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال الحكم
المفصود وقد يسهو عن الواسط مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك
والمراد من يغلب ذكره سهو الأمل من لا يسهو أبداً والماضي العمل إلا عن بعض من السهو وهو ما يطل أجماعاً عن
العلماء بالخبر ففهوم الآية المقضي لقبول خبر العدل مع مخصصه بالضابط لا شعار المنطوق به من حيث التعديل و
لأجماعهم ظاهر وأما ثبت العمل بمقتضى الدليل الخامس فالأمر واضح ومرادك الرجال حيث يقولون في مقام
التركيب فلا يفتقر هو العدل والضابط إذ لا وثوق إلا مع الضبط ولذلك اختاروا هذا اللفظ لآبوان العدل كما
عن هذا الشرط لأن العدل لا يروى إلا ما تحققه لا نأقول إن العدل لا يكذب عن عمد إلا عن كفو فانه قد يسهو
عن كونه غير مضبوط عنده أو عن كونه ساهياً والظاهر أنه يكفي في إطلاق الضبط كثرة الاهتمام في فعل الحد
بأنه يجرد سمع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويؤاخره بحيث يحصل له الاعتماد وإن كان كثير السهو وأذرتما
يكون الإنسان متفطناً ذكياً لا يغفل عن ذلك المطلب حين الاستماع ولكن بعرضه السهو بعد ما علمه أو أكثر قبل
هذا إذا كتب وأقر حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وعمل هذا يمكن أن يجاب بما يقال إن جميعاً
من وثقوه في الرجال مع أن الصدوق روى في الفقيه عن سئل أبا عبد الله فقال لا تنزل رجل كثير السهو في حفظ
صلى الحديث ويمكن أن يثبت كثرة السهو في الصلوة لا تنافي في الضبط في الرواية وإن كان كثيراً
بكثره استعمال السهو في الشك وأعمالهم من حفظ الضبط أيضاً ما تحصل مما استحال الرواية باختبار روايات
اعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والافتقار وموافقتهما ولو من حيث المعنى فظاً وبشهادة العدل
وقد ذكرنا أن قولهم ثقة شهادة على ذلك تنسب إلى المعنى في شرط الرواية وهو حال الأداء لإحاطة الخبر
الذي في الضبط فلا إشكال في جواز الرواية عن نائبه ورجح عما كان عليه من مخالفة في دينه ونفسه في حال استقامته
وكذا في عدم الجواز عن خطيبه بالاستقامة في حال الخطأ إن كان نسقاً مطلقاً وعلى المشهور إن كان مخالفاً
والمذهب لهم قال الشيخ في العدة فاما ما يروى الغلاة والتمهون والمضعفون وغيرهم ولاه فما يخطئ الغلاة
برواية فان كانوا ممن عرفهم حال استقامتهم وخالفوا عمل بارووه حال الاستقامة وثبت ما روه في حال
خطأهم فلا جعل ذلك عمل الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمد بن أبي زينب في حال استقامته ورواه ما رواه
حال تخطئه وكذلك القول في حديث هلال العبثي وأبي العزاف وغيرهم هؤلاء فاما ما يروى في حال
تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جعل التاريخ إلا أن يكون
موثقاً عند من يعمل بالموثوق كما هو الأظهر وقد يماثل في ذلك لأن خطأ مثل أبي الخطاب لم يكن بعنوان
السهو والغفلة بل بدعة الأهواء الفاسدة التي تمد الكذب والظواهر أنه لم يكن في المدة التي لم يظهر فيها

برئاً من غلبة الشقاوة لكن جعل اختراع العصية واطهار الطاعة وسبيلين الى ما اراد من الرياسة واضلال
 الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته ورواية امثاله في وقت من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيداً للضعف
 يكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين اقول فحازاه من اخباره ^{امثاله} قد عدل به الاحصاء لم يظهر لنا تاريخ
 الرواية فعلياً ان نرجع الى القران الخارج جيداً لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القران الخارج جيداً لا يكون
 في حال الاستقامة فعلياً ان نجتهد في القران ايضاً ومن القران المعينة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب
 والحاصل ان المعيار في امثال ذلك قوة الظن من القران الخارج جيداً فلا بد من التامل والتقصص مثل ما روي
 عن الحسين بن يسار وعلي بن سباط من كانوا من غير الامامة ثم تابوا ورجعوا واعند الاحصاء على روايتهم
 مثل علي بن محمد بن بلاح وعلي بن حمزة واسحق بن جبر بن الواقفة الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى
 ثقات الاحصاء صرح جلالة المناخين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لاجل ما ذكر
 لان المعهود من حال اصحاب الامامة كحال الجنتاهم عن الواقفة وامثالهم من فرق الشيعة وكان معانديهم
 وتبريم عنهم ازيد منها عن العامة سيما الواقفة حتى انهم كانوا يهتفونهم المنظورة في الحلاب التي اصابتها
 ونيزهون عن صحبتهم والمكاملة معهم وكان ائمتهم يأمرونهم باللعن عليهم والبراء عنهم فرواية ثقاتهم واجل
 عنهم فنية على الرواية كانت حال الاستقامة وان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة
 المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا الكتب على بن الحسن الطاطري فان الشيخ ذكر في الفهرست انه روى عنه
 عن الرجال الموثوق بهم وروايتهم قال المحقق الهادي في كتاب شرف التمسكين والظمان قول المحقق طاب ثراه
 رواية علي بن حمزة مع شدة تعصبه في مذهبه لفساد ما روي على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن اصله وتعليل
 يشهد بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول وكنت قول العلامة بصحة رواية اسحق بن جبر عن الصادق ع فانه ثقة
 اصحاب الاصول ايضاً واليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن
 مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من اصحاب الاصول اتم ذمهم من احد الامامة حديثاً باذروا الى ايشانه
 في اصولهم كما لا يعرفونهم نسياناً لبعضه وكله تبادر الالهام ومنوال الشهور والاعوام ^{الاولى} فانهم يعرفون عدالة
 باللائمة والصحة المأكدة حتى يظهر سره على اوطناً وباشتهارها بين العلماء واهل الحديث كالصدقة
 ره فان علماء الرجال هم يدركوا الوثيقاً واشتهاره بذلك كفنا ناس غيره وبشهادة القران الكثرة المتعاضدة
 كون مرجع العلماء والفقهاء وكونه من كبار الروايات من لا يروى الا عن عدل ونحو ذلك من القران وبالتركيب
 من العالم بها اما بان يقول هو عدل او ما يشمله او يقبل شهادته ان كان ممن يرى العدل التشرطاً ونحو ذلك
 واختلافوا في ان الواحد هل يكفي في التركيب ولا بد من المتعدد على قولين وبني كثير منهم ذلك على ان التركيب
 رواية وشهادة ضلي الاول يكفي دون الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدم وهو ان الرواية والشهادة
 والفتوى كلها من افراد الخلق المقابل للانشاء والشهادة في اللغة الخبر عن اليقين وعلى ما عرفت فيها الفقهاء
 اخبار جازم حتى لا يزم للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد

في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجرم وتنفردان في ان الجرح عنه اذا كان امر عام لا يختص بمعين فهو
الرواية لقوله لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين فهو الشهادة لقوله
عند الحاكم اشهد بكذا فلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاولى روية الهلال فان الصوم مثل لا يختص بمعين
فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلفت
التعدد الثانية المرجح عند الحاكم من حيث يصير عاماً للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والافوى الغد
في الموضوعين الثالثة المفهوم من حيث انه منصوب لقوميات لانها تارة فهو رواية ومن اثر الزام لمعين الربيع
الفايد من حيث نصيب لكل قسمه ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات والاشواط
من اثر لا يخبر عن الزام حكمه بخلاف بل الخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن اثر الزام لمعين لا يستغناء الساد
المخبر بالطهارة او النجاسة زدة في الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك
خلاف في الاخبار بالنجاسة اما لو كان عكسها فلا شك في القبول السابع المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر
القبلة التاسعة الخارص والافرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان تكون يده ثابتة
عليه باذن المالك اما المضي فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه نافل عن الدعوى رجل الى الخاف
فهو كالرواية ولا توارث النبي او الامام الذي هو واحد واما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول
دار الغير فليس من باب الشهادة لانه رواية اذ هو خاص بل هو شهادة لكن الكفر فيها بالواحد عملاً بالقرين المعينة
للقطع ولهذا قبل وان كان صبياً ومنه اخبار المرأة في هداها العروس الى زوجها ولو قيل بان هذه الامور
ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان كان مشبهاً للرواية كان قولها وليس اخباراً وهذا لا يمتحى الا من المخبر
ضلع شاهداً ولا رواياً مع قبول قوله وحده هذا مذكى اوميتة لما في يده وقول الوكيل بعث وان اوكيل وهذا
انتهى ما اردنا ذكره اقوال لا يخفى على المتأمل في كلامه مرة ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود
من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان
اراد بالرواية هو الخبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة العقبة بناء على حجية خبر الواحد مطلق الخبر المتقابل للاشياء
فهو لا يتم لانه لا معنى للمترغبات التي ذكرها من حكاية روية الهلال والمنجم وغيرها مما ذكره ولا يجعل الترتيب
رواية بهذا المعنى كما لا يخفى وان قيل ان المارءة مقابل الشهادة بساير افراد الخبر والغرض من الرواية هو
افراد الخبر فيتم الخبر المصطلح وغيره ايضا فنه انه لا معنى له لا شرط ان يكون المخبر عن في الخبر عاماً في الشهادة
اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصاً مع كونه غير شهادة كاجاز زيد مجي ولده من السفر مثلاً مع ان اكثر الروايات
اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع خاص او روية خاصة فان قول الراوي قال النجم كذا الامام كذا الخبر عن
حقيق وان لم يفسر الزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر من قوله في اول كلامه
ولا لتخصيص الحق بالخلاف في الشهادة كما يظن من واسط كلامه لانه قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة
على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله الامور المذكورة اخيراً كما نالنا أيضاً في ارادة المعنى الاعجم ايضاً والظان

من الامور

التبعية والاستلزام كالقنوى وأما قوله فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن مؤثر الهلال
الجزئي المنتهك لا عموم فيه بالضرورة وذلك بوجوب اثبات حواشيه تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الحرام
على عباده كاثبات الحد على شارب الخمر ونوهم عمو الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا أكثر
المراد بان مفيد الحكم لموضوع مفروض وان لم يتحقق ولم ينصوّر تخفّف كالفقهاء في قوله لا شفعة فيما لا يقسم
كلما وجد ما لا يقسم فحكمه لا شفعة فيه لان الاملاك الموجودة الغير المنصومة حكمه كذا بخلاف غيره من الهلال
فان ثبت الصوم والافطار الواحدى الشرايط من الحيوة والعقل والبلوغ وغيرها بالافعال بل لا الهل بالادخال
بخلاف مثل يجيب الصوم للرؤية والفطر للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة
ررد عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقة متعين من حيث المورد وان لم يرد الشروع والاستمرار بالتبعية في افراد الوقف
عليه واشخاصه وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن الانتساب الى الغير لا يتبعه
وأما المترجم فهو ايضا اخبار عن جزئ معين مشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يق مراد المترجم لكل
من يقو على هذا الكلام فراه هذا ولا يخفى بعده وأما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيما ذكرنا في
المترجم والتوجيه فيما اظهر من المترجم وأما قوله الخامس الخبر عن عدد الركعات والاشواط آه فبها ما قدنا
من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم ان تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد وحدها ليس بطلب
هذا الكتاب لحظا الاصولي في هذا الباب المقرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا
فيها العدد وهو مشكل اذا ما ذكره من المتميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة
الآما اخرج الدليل لبريولي من دعوى كفاية مطلق الخبر الآما اثبت الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الادلة في خصوص
المقامات لان يتمك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضى كون الاصل فيها العدد وانما الكفوفيه
بالواحد فاما خارج بدليل خاص بقى الكلام في الفرق بين القنوى والحكم وهو ان القنوى هو اخبار عن الله تعالى
بان حكمه في هذه القضية كذا ومن خواص عدم المنع من مخالفة من المجتهد والمقلد اما المجتهد فظاهر وأما المقلد
فلان لانه يستغنى عن اخر ومع التعدد فيختار الاعلم ثم لا يورع ومع التساوي تخير الحكم هو انشاء اطلاق او
الزام في المسائل الاجتهادية وغيرهما مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع فيه خصوصا المصالح المعاش هكذا في
الشهادة في القواعد وحكمه لانه لا يجوز لغيره نقضه وان كان مجتهدا مخالفا لغيره في الرأي لاستلزام ذلك عدم
الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد بان انشاء يخرج القنوى
لانها اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثل للاطلاق باطلاق مسجون لعدم ثبوت
الحق عليه وبالاطلاق حر من يدين آدمى ثم يلا بنية وغير ذلك قال وتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية
يخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتصديق قتل المسلم بالكافر فانه لو حكم به حاكم وجب نقضه ومصالح المعاش
يخرج العبادات فانه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لو يلزم صحته بل ان كانت صحيحة في نفس
نذلك والافني فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيه وان المباش لا يمن فيه فان الحكم برباوع الحلال

لا خلاف

بل تخاكر غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ الحاكم من حكمه بالوجوب مثلاً لم يجز تقصير الحكم الجرد
عن اتصال الاخذ اخبار كالفتوى واخذ الفقهاء حكم باستحقاقهم فلا يفتقر اذا كان في محل الاجتهاد ولو اختلف
الواقع على امرين احدهما من مصالح المعاد والاخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من ادرك اضطرار
المسافر وكان ناسباً فانه لا اثر له في براءة ذمته التائب في بعض الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالاجرة انتهى
وسيجي تحقيق المقام في اخر الكتاب اذا تم هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية الزكوة الواحدة في الرواية وهو
مذهب العلامة في سبب وذهب المحقرون ومن تبعه الى انه لا يقبل فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عند
وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيها فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض الى فكر اوله الاقوال فانه
غير محتمر في كلام الفوم وافول ان حجة خبر الواحد اما من حيث نظرنا كما هو مقتضى الدليل الخامس ومن حيث
هو خبر كما هو مقتضى اية النبا ومن حيث انه الخبر المصطلح اعني المراد من المصنوع كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع
ثم ان شرط العدالة لا معنى له على الاول لا باعتبار اعلام طرفي الظن والتبعية عليهما والتبعية على ان خبر الفاعل
لا يفيد الظن كما اشترنا اليه سابقاً واما على الثاني فمقتضى خبر العدل مطلق سواء كان رواية مصطلحاً او شهادة ^{غيرها}
وكذلك استدلال الاحكام بآية النبا على شرط عدل الشاهد ايضاً ومقتضى خبر العدل الواحد في التزكية ^{مطلقاً}
ولما ثبت من دليل خارجي شرط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوتها
شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له اذ عدل الراوي ان ثبت تزكية
الواحد فهو عدل يجوز قبوله شهادة ايضاً والاقداء به والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضاً لان معنى العدالة الشيء
واحدة لا معنى لكون الشخص عادلاً بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة من الفرق بين عدل
الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوتوف بالصدق كاف لان محض ذلك عدل الزوان كان فاسقاً بالجوارح فلا يقع
في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العمل فلا بد ان يوافق هذا في جميع فارجع الكلام في هذا الفرع ايضاً الى ان المذاهب
هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو يرجع الى الوجه الاول اعني الاعتماد على الدليل الخارجي
وجعل المعيار هو مطلق ولا يفيد ذلك اثبات شرط العدل الذي في الخبر من حيث خبره والحاصل تسهيل العمل ^{بالحكم}
الشرعي اذا كان مستنداً فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر مجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله وحقوق ^{الظن}
فالمدار فيها على العلم والبيينة او اليقين فلم يخص المصنف فيهما في العلم بطلق الظن فمثل اخبار الطبيب عن اثبات ^{الحكم}
وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضر للمريض ولخيار اهل الخبزة بالقيمة والارض ومخوف ذلك في مثل الفتوى
فيكي فيها الواحد وجه الحكم بوجود الاشياء كما وقع من بعض الفقهاء ونوصي ان الاحكام الشرعية المتعلقة
بالموضوعات التي ليس بينها وظيفة الشارع مثل ان يقول بجواز الصلوة في الخمر واسنات اللحم محرمة او المرضى
يسبح للافتطار ومخوف ذلك لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر مكان فان حصل للكلف العلم به فهو والا
فيرجع الى الظن لاستحالة التكليف بالتح والعدالة من هذا القبيل فالعبرة في الطبيب واهل الخبزة والركن هو كونه
معتمداً بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخر هو لاء بالنسبة الى كون ما ذكره

مطابقاً للفقهاء لا يمتنع عليهم ومجسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لأجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك
وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل قد يكفي بما يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقابل وكما
ايضاً بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الاطباء اذا افاد الوثوق مطم وهو مقتضى الاخبار الواردة في مسألة
القيام في الصلوة ويقضي ذلك تخصيص اية التثبيت عند خبر الفاسق بما لم يفيد الظن فالاصل يقتضي الاكتمال
في مطلق التركيبة الا ان تركية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم ولا جملنا ذكرنا من مقابلته حتى
ولذلك خص حل افعال المسلمين واقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله واقوى منه مع ما مل في الاخير لكون الخبر
يكون كذلك كما اشرنا من انما ثبتت حقا على احد بالآخرة ولكن بقي الاشكال الذي اردناه اولاً من ان العدالة
شيء واحد والمشرط بالعدالة مشروط بمهمة العدالة فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فتتحقق العدالة في الخارج وتحتل
القبول في مشروطها فاما معنى الفرق واي معنى للجماع على ثبوت العدالة في الرواية والشهادة ويمكن دفعه بان المراد
ان قبول شهادة العدل وقوفه على كون تركية اثنين دون الرواية لان ثبوت العدل فيها مشروط بتركية اثنين دون
فمشرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة وانما مثل من خبر الفاسق بخبر المغلغل مثله يقتوي المجتهد واعلام المأموم
ما شك فيه واخباره التائب عن افعال الخرج ونحو ذلك فيكون فيه الواحد خبره ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من
واحد واما مثل الاخبار عن القبلة او الوقت او نحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناه على المسلمين
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاد فهو مثل ما مر من ان خبره عن مطابقة ما
فيه فالتجربة المطلقا قوتى من يقبها ومن هو في معناه من اهل الخبرة او شهادة او مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف كما
حسبنا ذكرنا فلا حظ وما مل وميز بينهما حتى لا يختلط عليهما الامر واما على الثالث فاشبات شرط العدالة
من جهة اية التباين وقدم الكلام فيه ومقتضى افضلية المزمع الواحد واما من جهة الاجماع والاشباع لم يثبت على المراد
العدالة الثابتة بترك واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على المذهب المختار فاما بناء على الدليل الخامس كما هو
المعتاد في الاستدلال فظاهر حصول الظن بتركية الواحد واما على غيره من الادلة فانه التباين وقدمه صدق التباين
على التركيبة من جهة الاخبار ومن موافقة المعتقد كما بيننا ولكن نجد شرا لا يدل الاعلى في قوله في الجملة كما مر في الاشارة
التي في الشهادة الا ان يثبت بالعموم واخراج الشهادة بالدليل كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه من مؤداه
التناقض في عدول الابه لا يندل على ان قبول خبر الواحد وقوف على انقضاء الفسوق في نفس الامر كما مر وانقضاء
في نفس الامر لا يعلم الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزمع الواحد لا يفيد العلم وان كان
عدلا فان اعتبرنا تركية العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بالعدالة الراوي لعدم افادته العلم بهذا
تناقض فلا بد من علمها على ما سوى الاخبار بالعدالة فبما ان المراد بالفاسق النفس الامرئ والعاقل النفس الامرئ
هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجبول الحال لا مقابل مظهر الفسوق والعدا
الامرئ تاكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم بالبطلان لعدالة ايضا لا يفيد العلم
فمن ظنناه عادلا لا باحدا لا مورد المذكورة فنقول انه عادل ويؤيده قوله ثم من رضون وكذا المختار المبيح للتبني

الانظار

الأقطار وانبثات الخمر وشدة العظم وغير ذلك فان يطلق على ما هو مضمون التركيب والكلام فيها في العدل على السواء
سلنا لكن لا يربحان مع انسد باب العلم بيقين بالظن في الاحكام والموضوعات جميعاً مع ان شرط العلم بالعدل التردد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث فادى بمومه قبول خبر العدل الواحد في التركيبة وما قبل ان تخصص
بالمفهوم ليس الى من العكس بل العكس والى في دعوى المفهوم اذا كان أقوى بسبب العاقد الخارجه في تخصيص المنطوق
بدهو معتضد بالشبهة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه متخصص بشهادة العدلين خبراً وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا
يوجب هتافاً في عمومهم وان كان العالم المخصص مختبر في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا
المذهب هو ان العدل الشرطي في الرواية وشرط الشئ فرع والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وقد اتفق
في الاصل وهو الرواية بواحد يكفي الواحد في الفرع ايضا اعني العدل الزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانما خبر
بضعف هذا الاستدلال ويشبان يكون بناء القياس كما ذكره بعض القامة وانظر من بعض أصحابنا ان قياس الرواية
المضعف بغير العالم والفاضل بجماد والمأز في ٢٠٠
ايضا ممنوع بل لا يعد دعوى امر شئت الحكم في الاصل اقوى من الفرع لان الاصل هو الرواية معلوم ان ليس بشهادة فلا
يعتبر فيه التعدد جزم ما يخالف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الاخر وان كان ضعيفاً على الاحتياط
قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل شرط بثلاثة الراوي ومركبه والفرع باثنين وهما التركيبان
فالفرع لم يزد على الاصل فهو مدخوع بانك تقبل رواية عدل واحد كاه عدلان ولا تقبل تركيبة عدل واحد كاه عدل
فيثبت زيادة الفرع على الاصل والتحقيق في الحل منع عدم حراز زيادة الفرع على الاصل بهذا العوض لا دليل عليه من
عقل ونقل وما قيل ان المتبادر من الشرط ان لا يكون موجوده واعتباره زائداً على الشرط كما هو شأن المفيد ذلك
مكارة فيدفع عن ذلك لوسم فائده من جهة التبعية لا من حيث هو الاتري ان الايمان شرط الصحة الصلوة مع ان
وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالنظر في المشروط وكونه من اصول الدين
وهي من فروع مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان بعض المحققين ثبتت الشا
واحد بل مرة واحدة كرجع ميراث السهل وربع الوصية مع ان تركيبة الشاهدة بدين من عدلين واقامة مثل بين
وجرب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على شاهدين
ففيه نظر فان ان اريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد من الرواية الدالة على اصل المسئلة
لغير مشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو اجراءه في المادة المخصوصة وما قيل في دفع من ان هذا شيئاً
وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها وبعبارة اخرى ان هذا يخرج بالدليل يقين عدم زيادة الفرع على الاصل
ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصص وما يؤيد بطلان شرط التعدد ان المداد في امثال زماننا تتركب الشيخ
والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم يقولون بتعديل الرواية عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التركيبة كما اتفق لوعلم
مذهب كل واحد منهم في التركيبة اشارة العدد وهو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كما العلامة حيث اتفق
في كبر الاصولية بالمركي الواحد فقول باشرط التعدد في امثال زماننا الثمانية لو كان هؤلاء المكونين من العدل
من جهة العاشر او بشهادة العدلين واتى الشرط باثنان ويخرج من اعتبار اثنين بوجهين الاول انما شهادة من

شأنها اعتبار التعدد وقد يجاب بالمعاصرة ما هنا خبر ومن شأنه قبول الواحد وانت بعد التام فيما ذكرناه في المقدم
تعرض صفحا المعاصرة فم يخرج في الجواب منع كونها شهادة أو لا ينبغي تحت باقي أقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد. ^{الجواب القائل الصواب في قوله خبر على المعاصر}
الثبوت ويدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وأنه ظن من الظنون الإيجابية الحاصلة لا وباب الخبرة بكل مسلك كغير الخبر
المضمر والقيمة والارث وغير ذلك وإن اعتبر خبر الخبر بالاعتراض أيضا من جهة إخباره عما هو مطابق لظنه ومع كونه الكبري
وسنده ما قرئ من ثبوت مبرأ السهل ورب الوصية وثبوت هلال رمضان رجل واحد عند بعض علماءنا وإن
دفع ذلك بان اعتبار التعدد صارا أصلا في الشهادة من جهة تتبع الآيات والأخبار فخرج ما خرج بالدليل لا بقوله
الباقي تحت الأصل حتى سبب الخرج فالأولى منع الصغرى والثاني أن مقتضى شرط العدد الذي اعتبار حصول
العلم بها ولا يحصل بالواحد والثقتنا بالعدلين مع عدم إفاضة العلم لقيام مقامه شرعا وبطورهما السلفنا
من منع اعتبار العلم فيها كيف كان مجاوبه طريقا لمعرفة العدد لا يفيده إلا الظن سلمنا كونهما بسم إذا لم يكن
ومع انه إذا ما يرى الظن كما هو يحصل بالترك الواحد ثم إن الظن كنهية تركيز غير الإماحي العادل أيضا مثل على
الحسن ففصل وغيره لأنه نوع تثبت يؤيده أن الفضل ما شهد به الأعداء ومقتضى بقية المشهور عدم الاعتناء بالواحد
اعتبارها فإدانة الظن وهو علم الختراه من البناء على الدليل الخامس في أصل صحة الخبر أوضح وأما الجرح فالكلام فيه
هو الكلام في التركيبة ونقل من المحقق الهادي في قول الفرق بين التركيبة والجرح فإصدا عن غير الإماحي ففصل الأول
دون الثاني والثم الخبرنا من الأذكار وأن جميع ما ذكرناه لا وجه للجرح في مثل إبان بن عثمان لأجل ما رواه الكشي
عن علي الحسن ففصل أنه كان من التاوية فإني كونه الجرح غير الإماحي كان جرحا خارجا جرحا والافتلاوية
إبان جرحا وعلى هذا فإني المحققين عن والده وذكرناه في المناقشة الثانية في إطلافة إن يكون إطلافة
على هذا من جهة هذه الرواية **فإن** أو لا تختلف الأصول في قولنا في الخبر الواحد والثقتنا بالعدلين في قولنا
عدلا وضعفت من دون ذلك بسبب العدالة والضعف على أقوالنا في الثمنا قبول في التعدد بل دون الجرح ورايها العكس
خامسها أنهما ان كانا من الأسباب قبل الافتلاوية سادسها القبول مع العلم بالواقعة ففصل الجرح والتعد
والأقوال الأربعة من العامة والخامس من العلامة والسادس هو مختار الشهيد الثاني في وقوله السيد محمد الثاني
شرح سيده هو الأنوي حجة الأولين أن كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاشتمسا وإن لم يكن
لم يصلح للتركيبة وفيه ما منع لخلاف المجتهدين في معنى العدالة والجرح وعدد الكبار وغير ذلك فلا يخفى كونه ذا
إذ حله يبي كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقة الحاكم والمجتهد إلا أن إطلافة مع عدم العلم بالواقعة واحتمال
الموافقة تدليس وظاهر العدالة عدم التدليس بذلك بتدفع أشكال احتمالات عقلية عن هذا الصنفان المعينان
وأنه خير بيان الحلايين في محل المنع فمهم ذلك فيما إذا كان تركيبة لأجل عامة المكلفين أو لم يكن قولنا عليه
ومن هذا يحصل الجواب عن أشكال مشهوره وهو مذهب علماء الرجال غير معلوم لنا الآن فكيف نعلم موافقة
هو مختارنا في العدالة حتى يرجع إلى تعدد بلهم أزم بطلان العدالة والجرح ولا نعلم سبب عدم بلوغنا العدالة
يبني تعدد على تعدد الشيخ مثلا مع اننا نعلم مخالفا في المذهب وتوضيحه ان احتمال تركيز تعدد بلهم على قولنا

خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع اننا نفهم اننا هو للمجتهدين وادبار النظر لا المتفلسف
 في زمانهم اذ لا يحتاج المتفلسف الى معرفة الرجال والنظر المصنف مثل هذه الكتب الا يريد اخصاص مجتهدين من زمانه
 بان تصنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقته اهل العصر من العمل عدم الرجوع الى كتب معاصريهم من جهة الاستنباط
 غالباً او ما ينفذ المصنفات بعد كون مصنفه غالباً وسمي انما ساعد الزمان فغده مفاصلهم في الفقه
 بقاؤها ابدانهم وانقطاع من سيجي بعدهم منهم فاذا رخص هذا الموضوع الى عدالة المصنفين وورعهم
 نظامهم وعدهم بنظرهم ايراد ما يذكر من العدالة المعنى الذي هو مسلماً لكل حتى ينفع الكل واحتمال العقل
 للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما مع تقادم زمان التاليف لا تنقطع به في حيوة في غاية البعد وضوحاً
 من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل ان ما ذكرت محاضراته ان ارادة المعنى الاعلى وان كان مستلزماً
 لتعليم النفع ولكنه مفوت لقابلية اخرى وهي انه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الاذي
 فلا يعلم حهل كان الراوي متصفاً بهذا المعنى ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع التوقيف مع
 هذا النفع بالنسبة الى الاول اقل المحورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انما تروم
 كثيراً ما يدعون الرجل بمباح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل واكثر منه ومع ذلك لا يصحون
 بعد التزم من معنى هؤلاء وليس مذهب في العدالة هو المعنى الاعلى نلباخذ بقصو هذا المدح ويجعله عدالة
 هذا من اعظم الشواهد انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لا حظوا الاطراف واتخذوا بما جمع النفع سيما
 وفولهم تقه لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسوق كما هو واضح بل الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر
 فان الوثوق غالباً لا يحصل الا مع اعتبار الملكة وتوحيده ان العكس الكفر والمجهر التعديل لم يتاملوا من هذه
 الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما
 مختلف فيما فلا بد من بيانها وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم الواقعة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث هو
 مذهب الشافعي وكثير من اصحاب اختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية في جرحها ليس جرحاً وفيه انه لا
 فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة نابع للجرح فانها نزلت لها هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب
 اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت سبب واحد لا يقع في دفع هذا الجرح وحجة القول الرابع ان
 الجرح كاف في ابطال الثقة برواية الجرح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الى البناء على الظاهر فيها
 فلا بد من ذكر السبب وفيه ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكفي بمطلقة في ابطال الاعتماد مع ان البناء
 الى البناء على الجرح اغلب وافرب على طابع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيراً من الظن مضافاً الى ان البناء
 الى البناء على الظاهر في العدالة المتبق على القول المجوز عند عامة متأخري اصحابنا بل واكثر متقدميهم ايضا و
 وحجة القولين الاخيرين يحتاج الى البيان وكلاهما ضعفاً ولهما وقوة الثاني فان ائمة الفقه
 الجرح والتعديل فقيل بقدم الجرح مطلقاً وقيل بالتعديل مطلقاً وقيل بالفضل بل وان امكن الجمع بينهما
 ان لا يلزم نكدياً أحدهما ودعوية فقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسوق

الثاس

صادقان بمعنى انه معدوم في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين الشيخ
بسبب الحجج وعدهم وذلك مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات الكاظمية وقول الشيخ انه ضعيف ^{لحج}
اطلاع الشيخ على ما يطبع على المفيد وان لم يمكن الحجج بينهما كما لو عين الجراح التبيين فاه المعدل كما لو
الجراح رايته في اول النظر يوم الحجج بشر الحجج وقال المعدل ان رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا يخرج من
الرجوع الى المرجحات كالكرة والاعدلية والاعرية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي وروايته في شان ان الصادق قال تزواد اود الرقي متى منبره المفضل عن رسول الله
ومن سمره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم فلينظر الى هذا يعنى داود وقيل انه موافق لما رواه الصدوق ايضا
الجاشع وقول ابن الفضال في غير ما ذكره كان فاسدا المذهب ضعيفا رايته لا يلتفت اليه فرجع الى الاكثرية ^{تضعف}
ابن الفضال في حاله لا يعتمد عليه غالباً وان جرحه بتضعيف الجاشع المعتمد الاقوى عندى فافا ^{المحقق} الجاشع من
من اصحاب الرجوع الى المرجحات في القسم الاول ايضا غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الحجج
النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالتبديل الاقل قولهم ضعيف ومجروح ايضا ظاهر والظاهر قد
يقدم على النص بسبب المرجحات كما مر في الاشارة اليه في باب التخصص ومن هذا الباب تقديم قول الجاشع في داود بن
الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقاً معاً بين القولين ولكن الظاهر من
حيث يطلق الثقة وليكت عن حال المذهب الرجالي ما حتى فلا يمكن الجمع بينهما ما وكون الجاشع اضبط من الشيخ
برجح كونه امامياً ان لم يكافئه كان الشيخ وكان الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والجاشع على جرح ابن الفضال
في ابن يميم بن سليمان وغيره والحاصل ان المعتمد الرجوع الى المرجحات مطم وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه
من الشواهد على كون التركيبة من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على
مخبر يكون كيف لا والمركون ليطبقوا الصحابة لائمة وانما عندنا وعلى مثل ما رواه الكشي وقد يفتون من الاكثية
او فيه دلالة على خلافه وكل منهم قد يعتمد على تركيبة من تقدم حكاية الخاصة باجتهاده ومن ذلك قد ينطبق
من جهة فهم كلام من تقدمه ايضا فضلاً عن عدم كونه موثقاً للحق او كونه موثقاً مثل العلامة وهو في الخلا
حزمة بن بزيع مع انه لم يوثق احد من اعقده عليه العلامة ولعله فهم من جهة عبارة الجاشع كما تبين عليه جماعة من
فان الجاشع قال في ترجمة محمد بن اسمعيل بن يعان ولد بزيع لم يست منهم حزمة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان هذا من
صالح هذه الطائفة وثقاتهم ومروءة محمد لا حزمة ولعلك تقول فاذا كان الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة
وه مقلد لمن تقدمه وكان من تقدمه من تقدمه فانه قلما ثبت لهم عدالة الرواة من جهة الاشهاد كما ان واني
او من جهة التركيبين للذين عاشوا الراوى ومع ذلك فلم يميز بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالة عندهم من مثل
ما ذكرنا من جهة الاجتهاد ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للجهد واذ كان كذلك فلا فرق بين ما ذكرنا
ان بقول الصدوق مثلاً او الكاشي مثلاً ان ما ذكرنا من الروايات صحيحة او بقول العلامة هذه الرواية صحيحة مع كون
التسند مشتملاً على من لم يوثق احد من علماء الرجال فلن ان اشراط العدالة في الراوى والامام والابن اما الا

خالفاً

فليس

فلم يثبت الاعلى اشتراط لقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثر الاصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة
 والضعيفة المعول بها عند جلهم واما الامة فتطوقها يد على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسد فضلا عن حصول
 الحال وهذا نوع ثبتت مع اتنا فحققتنا سابقا ان المعيار في حجية خبر الواحد والمقدم هو الدليل الخامس والمعتبر هو
 الظن واما ذكرنا سابقا الامة على فرض تسليمها بالبيان ان كان لثبات حجية ما مع طمع النظر عن انسداد باب العلم
 ايضا وكان الكلام في اثبات العدا لفقاهي مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل من مفيد
 للظن للمجتهد كما يرجع الى قول اللغوي بل واجتهاد ان المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمته تقليد في المروغ
 فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدق والمراعاة وتصحيح العلامة له لتسند له يحصل ظن أقوى منه من جهة تركه غير
 الراوي من جهة اخرى ذلك فيتميمه ولا مانع عنه تنبيهه اعمارة القول في الركن الرابع هو القول في الامة
 المتعارضة فكما ان لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص معارضه وبالعام قبل الفحص فخصه فكل لا يجوز العمل بقول
 احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى مرواة الاخبار واما
 التريكة والجرح فليترك مثل ان يترك عدل في هذا الزمان وجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور
 خلاف في ذلك نظير العام المسفوح من الامام حين المخالفة وقد بينت الفرقة بين زمان الغيبة والخسوف في بحث العلم
 بالعام قبل الفحص المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين يفتري بين قول العلامة في مرواية كان
 هو في سنده مثلا صحيح في انه لا يثبت ان يرحم رجال الشيخ وغيره في من شرط الوجود للمعارض وعدمه ويتطرق الاشكال
 تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجال اكثر الرجال اشتراك فلا بد من الاجتهاد في تعيين
 المشتركة او لا بل العمل على اداة النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تريكة الركن الرابع
 المعين انما هو في تريكه واما ما في التسند المعين ففي ذلك فهو كون الرجل هو الرجل الذي راى فيه العدا او الجرح هذا
 كذا اذا تعين الرجل والتسندا اذا قال حديثي عدل من اصحابنا فان كان ذلك الركن والمركب من جملة مرواة اصحابنا
 الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص خلا ليدب جهالة وكان لو قال عام
 في كتابه في حديثي محمول التسند صحیح واما لو كان ذلك في غير مواضع الاختلاف في رواة الخبرنا احد في رواية
 هذا قال خبري عدل كذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان الخبر المستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل يتفحصون
 الراي او مقلدين لجهته واحد اذا لم يكن الخالف في الجرح والتعديل وفي هذا البلد موجودة في حق العدا واما
 ما ذهب اليه المحقق من الاكفا بقول العدل متفق عدل بل يادون حيث قال اذا قال خبري بعض اصحابنا وعنى الامة
 يقبل وان لم يصفه بالعدل اذا لم يصفه بالجرح لان اخباره بمذهبه شديدة بل من اهل الامانة ولم يعلم منه
 الجرح المانع من القبول فان قال غرض اصحابه لم يقبل لان معنى نسبة البعض الرواة او اهل العلم فيكون
 فيه كالمحمول انتمى وهو في غاية العبد مع قوله باشرط العدل الذي في الراي عدل فخصنا اصحابنا في العدا و
 لعل مراد هذا نوع مدح بوجوب التشبيه بلفظ الصاحب المقيد للاختصاص ثم لا فرق فيما اتفق جميعا
 بين ما خبر عدل واحد او عدل على القولين في اعتبار الركن الواحد والمعتقد كما لا يخفى فان

في الحديث

اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم ولم يلقه او ذكر الواسطة صهبة مثل ان يقول عن رجل ارعن بعض اصحابنا وبقوله
 المسئل فيه خلاف بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بقبوله لذكر الراوي من غير
 انه لا يرسل الامع عدالة الواسطة كما يرسل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبة ابن
 الفضل يروي الى بن احمد ايضا والثاني حد قول العلامة في قوله الاخر وذبح الشيخ الى قوله ان كان الراوي
 ممن عرفناه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والافيشة طان لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق
 التوقف والاقوى هو القول الثالث لان ذلك تعدل الواسطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة المخبر
 العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجراح كما تقدم بل لا يفيد نوع تثبت الجمالي اذ غاية ان العدل يعتمد
 صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بغيره وان لم يكن من جهة العدالة عنده ايضا ولا يرسل ذلك يفيد تطنا صدقا
 وهو لا يفرض عن الظن الحاصل بصدق الخبر الفاسد بعد التثبت ولذلك تعتمد على مسانيد ابن ابي عمير مثلا وان كان
 عند المذكور من لا يوثق على الرجال فان رواية ابن ابي عمير عن يفيد الظن بكون الراوي عن ثقة معتدلا عليه في الحديث
 لما ذكر الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولم يذكره الكشي انه من اجتمع العصابة على تصحيح ما ينسخه
 ولما ذكره ان اصحابنا يسكنون الى مراسيلهم وغير ذلك وكذلك نظروا مثل البرزقلى وصفوان بن يحيى والحماد بن
 وغيرهم والحاصل ان ذلك يوجب الوثوق بما لم يعارضه قوى منه وبالجملة حجية الخبر لا تنحصر في الصحيحين والعدل بل المراد
 اشتراط العدالة في قبول الخبر هو انه شرط في قبوله بتفكيره واما من جهة ما حظته التثبت والاعتضاد ان الاحتية
 فلا يرسل لا ينحصر الخبر في خبر العدل وغرضنا اثبات حجية مثل هذه المراسيل لاثبات ان اصحابنا الصحيحة في الاصطلاح
 والواسطة عادلة واجتج المثبت مطلقا بوجوه اقربها المران الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعدل
 لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله كان ذلك غشا وتديسا وهو مناف للعدالة وفيه ما اولاه انما يتم فيما لو
 اسقط الواسطة لاما ابيهم وثانيا ان يتم لو انحصر العدل في رواية العدل او عن الموثوق بصدقه وهو تم كما
 لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما ينظر من كلام الصدوق في اول من لا يخبره الفقيه حيث قال في كتابه
 ليس رواية المصنفين والثاني ان اسناد الحديث الى المعصوم يقتضيه صدقنا فانه اسناد الكذب للعدل فيقتضيه
 وفيه مع انه لا يتم في صورة اتمام الواسطة انما يدل على كونه الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه
 وهو وثوق الجمهور العين فلعل له جارحا والاولى بنا على ما تم تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا بل عدل يريده
 الظن الحاصل بحجج اخبار المسلم ويمكن وضع بيان الظن ان العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فاما
 يتكلم على عدالة الاصل او التثبت الحاصل للمفيد لصدقه ودعوى الاستشهاد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم في
 غاية العدل كما هو الغالب في الاجتراء فلا يضاف ان ذلك لا يخرج عن قوة سيما في غير المواضع والمنذوبان والمقامات
 الخطائية فان العدل لا ينسب الى المعصوم في بيان مقام الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق واما من جهة العدالة
 او التثبت وكلاهما يفيد الظن واجتج الثاني مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة عدل الراوي
 ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير ايضا فان عدالة الواسطة ان تثبت

حجج التثبت

حجج الثاني

فمنه شهادة

هو شهادة من على عدل ويجوز الحين وان علم ذلك من استقراء من اسيله والاطلاع عن خارج على انه لا يبرر الا ^س
ثقة فهو في معنى الاستناد ولا نزاع فيه وبظهر الجواب عن مما قرر واجتج الشيخ لما ذكره اجبر العمل بالطائفة على المراتب ^س
مطلقا اذ لم يبارضها من المسانيد الصحيحة فان اداد الاجماع فلم يثبت والا فلا تجز في غير الاطلاق فاشق
الاخلاف بين اصحابنا ظاهر في جواز نقل الحديث بالمعنى فذهب بعض العامة الى المنع عنه مطم وبعضهم في غير المراتب
وشرط الجواز هو كون الناقل عادقا بما في اللفاظ موضعها وبالقرين للدلالة على خلافه وان لا يقصر الخبر عن ^{افادة}
المراد وان اقتصر على نقل بعضه فلا يصح ان لم يكن بخلافه كما ذكر وان يكون مساويا في الحفظ والجاء وعلله بعضهم
بان الخطأ بالشرع نادر يكون بالحكم ونادر بالمشابهة بحكم واسر ان لا يصل اليها عقول البشر هو غير واضح والنتيجة
اذا اقرن بقربية تدل الشائع على المراد فلا يصح نقله بالمعنى فانه ليس بمشابه عند السامع بل هو كاحد الظواهر فلا
يصح تغييره وان لم يقترن بقربية فمخاطبة على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط
المساواة في الحفظ والجراح بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنزا ذلك نعم لو اورد به مثل ما لو نقل غير السامع من ^{الرواية}
الوسائط واداه بمعنى ادى اليه جهاده بملاحظة سائر الاجبار والادلة فهو كذلك اذ ربما كان الرواية في الاصل متساوية
بالنسبة الى السامع ايضا والحكمة اقتضت ذلك او الحكمة اقتضت ان يرصد الى المرجح الاجتهاد والفحص لا بد ^{منه}
للتاقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعيينه التقبي الذي فيه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو وسيلة اخرى ^{فيها}
بعنوان اخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه لو ادى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالذات ^{بميتين}
للتامع بانضمام القرين فيجب على الناقل في هذا اللفظ المتشابه وان عقبه بيديان مما قرره بالعرض من الغير ^{بشيء}
المبني له بانضمام احوال التجاور والتخاطب بناء على الفرق بين اقسام الله لان مثل ما حصل من المشرك مع ^{الشيء}
او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي مراعاة النص واللفظ ايضا بل وانضمام الظواهر اذ في عدم
مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غايته الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ الفرق في بيان العدة
وقيم الراوي بقربية فالتمام الظاهر فلا يروى الحديث بلفظ الطاهر اذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه ^{بشيء}
عليه ولو اورد بيان ذلك فليذكر لفظ الفرق ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي
من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص بقرينة الراوي بقوله اذ بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص
بقرينة صلوة العصر ايضا اذ يتفاوت الابرار للفظين بملاحظة شمول صلوة العصر لغير المسافر واقل منه
كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء ونصف الليل ومن اجل ذلك الفرق في افرق في هذه ^{المسئلة}
عن الاصحاب في جواز الابتنان بصلوة المغرب العساكليه ما اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم
يخصون به بالشاء وانا اجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح من ادركت ركعة من الوقت فصدق على هذا
انه يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الصلوتين وان لم يدرك وقت الثلث والاربع وباجل ذلك فلا بد ^{منه}
لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات الواردة على مصدر واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة ^{المغاورة}
تفاوت الاحكام بتفاوت العنوانات اهم شئ للجهد في المسائل الشرعية في افرق في غفلة بخيل الامر ويحصل ^{الاشياء}

هذا وما ضبط مراتب الوضوح والكفابة بالنسبة إلى مؤدعي اللفاظ فهو ما يصعب إشبات شرطية إذا لفظ المعصوم
أما بقصد من الاجتهاد غالباً فبغير المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة بالمخاطب إليها بحسب انقباض الوفاة
دعوتهم إلى التناول عندها وعلم المعصوم لاحتياجهم إليها فهم يكونون مع اصحابهم بقدر فهمهم لا أنهم يكونون على
مبار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للأخر ذلك المقدار بل التافل للغير أيضاً لا بدان بل لاحظ
فهم مخاطبة لكل مخاطب وهكذا فنقل المطلوب بعبارة أو جزأ إذا كان المخاطب أخصاً فظناً ذكياً لا مانع
وكل نقله لا يكتب وأوضع إذا كان بليداً غيبياً وكيف كان فالنحو جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرط المذكور
لأن ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف والعادة من لدن آدم إلى زماننا هذا والشارع أيضاً بانه في
على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو فهم المراد من دون اعتبار خصوصية لفظه وان
بلسان قوم ومن ذلك نقل الروي إلى العجمي باللسان العجمية وكذا التافل من المجتهد إلى اهل المدينة والاشارة
الواردة عنهم فمنها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لأبي عبد الله ع اسمع الحديث منك فاذ بدت
قال ان كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخل له في تغيير اللفظ
جاء لنا الروي وجواب الامام ع وفعله ان كنت تريد معانيه يعني ان نقله بقصد نسبة اللفظ اليها فانه كذب ولا يخفى
ان أفراد العام كلما من مدلولات العام وكل لوازم المفهوم فيصدق ان الكلام معاني اللفظ فاذا اراد ان
عن الامام انه قال اتقوا الله مثلاً فيقول قال الامام ع ما عفا عن الله ولجنبوا عما نسيكم الله عن من الشك
والفسق وشرب الخمر والزنا الى غير ذلك وواظبوا على ما اوجب عليكم من فائتة الصلوة وايضا الركوة ونحو ذلك
على ذلك انه نقل المعاني كلام الامام بل وكذلك ايضا لو كان مما ذكر عليه بالاشارة فانه مع اشكال فيجب
العقله وجود الثمرة بين الخطابات الاصلية والتبعية كما اشترنا سابقاً ويبدل على المختار ايضاً انه تعالى قصر
الفصحة الواحدة بعبارة مختلفة ومن المعلوم على هذا الطور الغريب لاسلوب العجمي من قوله في القرآن الذي هو
منه على سبيل الاجازة فمثل ويظهر جواز ذلك من تتبع الآثار والخبار فان تتبعها يفيد ان ذلك كان من
اصحاب النبي والصلوات الله عليهم لجمعين واتحج المنكر بان ذلك هو جواز لفظ المعصوم واسحق المعنى
مع كثرة الطبقات وظاير الازمنة وتغيير كل منهم للفظ باختلاف اهل اللسان بل العلماء فيهم اللفاظ او
استنباط المفصود وفهارة بعد ما ذكرنا من الشروط لا تقع لهذا الاجتهاد سيما وذلك ما ذكرنا من
الادلة فلوفرز الاستنباط والعقله مع ذلك فهو مفهوم عن اعتبار النقل باللفظ في الجميع بقرب من الخيال بل
هو محال عادة نعم يتم في مثل الادعية التي اعتبر فيها الالفاظ المخصوصة وطريقهم عن ذلك غالباً انهم كانوا
على اصحابهم وهم يكونون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار ويقولون انهم من مع مفاخر عاقلها
ثم اذا ما كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداره كما سمعها فرب حامل فقه اللفظ السموع ومنع
الصحة اولاً ومنع الدلالة على الوجوب ثانياً كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب المشاورة ثالثاً الصديق الثالث
كما سمعها فرب حامل فقه الى المعنى كما هو مع ان الظاهر ان هذا الحديث واحد وقد اختلفت الفاظه في رواية حماد

وهو المنكر

وهو المنكر

وفي اخرى نقل الله بالصاد المجزء وفي اخرى رحم الله وفي رواية اخرى من لافقه له فهذا الحديث لنا الاغلبنا الا
ان يمنع الظهور ويثبت باصالة عدم التغيير وهو معارض باصالة عدم التعدد واما الفصل في نظريتنا
تقدم بقا الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان الراوي الثقة اذا روى بحجلا وقره باحد محاملا فالأكثر على الروي
عليه بخلاف ما روى ظاهره وحمله على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة في رواية وليس له معارض من جهة اللفظ
لعدم دلالة الجمل على شيء بخلاف الثاني فان منه معارض بالظاهر الذي هو حجة افوك وكان مقتضى الظاهر
العامل به فقط مقتضى الجمل السكون عنه ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهرية هو الظاهر عند
المخاطب بالحديث لا ظهوره عندنا لان الخطاب يختص بالمسألهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب بان
مراده هو ما هو خلاف الظاهر لاعتباره غاية الامر التوقف اما مقتضى الظاهر فلا وبالجملة فالمراد هو حصول
الظن خاتمة فيهما ما بلحت الاول اصطلاح المناظر من الحاشية بان يوجب خبر الواحد باعتبار اختلاف
روايتي الانصاف بالايان والعدالة والضبط وعدما بانواع اربعة الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة
سنداه اما اثنين معدودين بالوثوق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وان سقط عن الحجية خلافا لبعض العلماء
حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مثملا على اقله فخرية في متناه وسنده لا يطلع
عليها الا الماهر كما لارسال فيما ظاهرها الاتصال ومخالف لصريح العقل والحسن واعتناء عدم كونه معللا
مستغنى عنه اذ ما ظاهرا كونه منقطعاً واما ما شك فيه فلا يصح الحكم بانه متصل بالسند الى المعصوم بالامام العبد
الثقة فان ظاهر هذا التعريف هو المحصل اليقين بذلك واما ما ترجح النظر كونه كذلك فالعقل اعني ما حصل
في ذلك خارج عن التعريف بوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند اخر من يوجب غفلة الوا
وخطاه في الجهاده ورجحانه غير معلل واما عيب المن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني للحسن وهو
ما كانوا الامامين ومدعيهين بغير التوثيق كالأبغضاء مع توثيق الباقي الثالث الموثوق وهو ما كان كلامهم او
غير الامامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي ايضاً وقد يطلق القوي على ما كان رجاله امامين مسكوناً عن مدعيهم
ذمتهم كروح بن دراج ولحميد بن عبد الله بن جعفر الجعفي وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصراً في الامامي المذبح
بدون التوثيق وغير الامامي الموثوق في خوف باهما خلاف يرجع الى الترجيح بين الموثوق والحسن لان السند يتبع
في التوثيق احسن رجاله كما نتيجته تتبع احسن مقدمتها والاطمئنان كون الموثوق اقوى في تصف بالحسن بغير تدبير
اقوى ليدب خصوص المدح في خصوص الرجل وهو لا يوجب ترجيح مسمى ثم انه قد يطلق الصحيح مضافاً الى الراويين
على خبر كان سنده الى هذا الرجل تصفاً بصفتا الرجال الصحيح وان حقه بعد ذلك ضعف ارسال مثل ان بن
يدل على ذلك صححة ابن ابي عمير عن جابر الصادق ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة
بل هو غفلة او اصطلاح لاعلام صحيح السند الى الرجل المعين واما قولهم اجعت العصاة على الصحيح ما يصح عن عبد
بن بكير مثلاً وليس من هذا القبيل كما توهم من يحسب احدهما انه ليس المراد في الصحة المصطلح والثاني انه
اريد به بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضاً وقد يطلق على حجة محمد بن زعفران السند للتخصيصا جامعاً لاد

كلام

رجال الصحيح مثل أن يروى الشيخ في الصحيح فلا يروى إلا من كان القلان ولا ما قبله متصفا بها ويشترط ذلك في
الأغلب فيما كان القلان من اجتمع العصابة على الصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحدوث
رواية والأصطلاح المذكور في بيان في الصيغتين الأخرين أيضاً الرابع الضعيف وهو ما يجمع فيه
أحد الثلثة وقد عرفنا ما سبق كون الصحيح والموقوف حجة وكل الحسن إذا فاد منه التثبت الاجمالي وإنما
الضعيف فلا حجة فيه إلا إذا اشهر العمل به وروى عنه مقبولاً وهو حجة سبباً إذا كان الاشتباه بين قديماً
الأصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المدونات والمكروهات للأخبار المستفيضة المعنوية حجة منها الدال
على أن من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوثق وإن لم يكن كما بلغه رواها العامة والخاصة
وعنه من الأدلة وقد بيناها وحققنا ما في كتابنا من الأحكام وغيره ثم ان نسبة هذا الاصطلاح
الناشرين لأن قديماً الأصحاب لم يكن ذلك معروفاً بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتقدوا بما يقتضيه
اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الأصول لا سيما الأثر في أصله وأصله فصلاً بطرق متعددة أو
في أصل واحد من الجماعة الذين اجتمعت العصابة على الصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى وأحمد بن أبي نصر ويونس بن
الرحمن وعلى تصديهم كزهر بن محمد وسليمان بن فضال بن يسار وعلى العلو بن رواحة كعمار الساباطي ونظره من عده
الشيخ في كتاب العدة أو فروع في أحد الكتب المعروفة على الأئمة فاشوا على مؤلفها الكتاب عبد الله الحلبي المعروف
الصادق وكان في يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على العسكري أو كونه مأخوذاً من أحد الكتب
شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها الكتاب الصلوة لخير بن عبد الله التجستاني في مكتبته ابن سعد وعلي بن
مهران وكتاب حصن بن غياث القاسمي ومثاله على هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه فيمن لا يخبره الفقيه كمن
ما أورده فيه مع عدم كون المجمع صحيحاً باصطلاح الناشرين وقد اشار إلى هذه الطريقة للقديماً وبينها شيخنا البها
في مشرف السنين ثم قال ما حاصله ان الباعث للناشرين على عدولهم عن طريقة القديماً ووضع هذا الاصطلاح
هو تظاول الأئمة بينهم وبين صدر السلف واندر من بعض الأصول المعتمدة لنسالة الظلمة والجاهل بن من أهل
والخوف من اظهاره ولتساخا وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الأصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان
فالتبست لما خوزة من الأصول المعتمدة بغيرها واشبهت المنكورة فيها بغير المنكورة وخفي عليهم كثير من القرائن
فأحاجوا إلى قانون يميز به الأحاديث المعبرة عن غيرها فظروا هذا الاصطلاح وقالوا من سلك هذا الطريق
العلماء قولوا لا بهم ذلك لا بعدوا لحظة ان التوثيق والتعديل أيضاً كان أحد القرائن الموجبة للاعتماد عند
ابنهم والظلمة ان كان كذلك كما يستفاد من طريقة في تعديل الرجال وتوثيقهم وأخبارهم المنقولة في الرجوع إلى
والافتقار عنهما فالظاهر أن القديماً أيضاً كانوا يعتبرون ذلك كما ان الناشرين أيضاً قد يسلكون القديماً
في الصحيح بسبب الاعتقاد بالقرآن أيضاً فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليها ولكن ذلك نادراً والاعتماد
في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتماد أعلى القرائن واعتقادهم أنهم قد يعتمدون على الحديث مع
التصريح بالعدالة وان كان نوصيهم بأه بالصححة بخارجاً على مصطلحهم فلا بد من التفتيش لتلك القرائن وعدم
الاعتماد

على الصلوة

Handwritten marginal notes at the top of the page, including names like 'عبد الرحمن بن محمد' and 'ابن ابي عمير'.

Main body of handwritten text in Arabic script, discussing various topics related to Islamic scholarship and hadith.

Vertical marginal notes on the left side of the page, providing commentary or additional information.

Handwritten marginal notes at the bottom of the page, including names like 'عبد الرحمن بن محمد' and 'ابن ابي عمير'.

والاطراف متصل كما عليه الاكثر انما يظهر في غير على عدم اللقاء ومن التاليس ومنها المدبج وهو ان يديج في الخد
كلام بعض الرواة فيظن انتم منه ومنها المشهور وهو ان يتابع عند اهل الحديث بان ينقله جماعة منهم ومنها الشاخي
وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو ما عرفت في
والمتن بان ينفرد بروايته واحدا وغريب الاسناد خاصة كخبر يعرف من جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد
برويته واحدا عن اخر غيرهم او غريب المتراخنة بان ينفرد بروايته واحدا ثم يروي عنه جماعة ويشتر فيسعى غيبا
مشهور الانصاف والغزالي في طرفه الاول وبالشيعة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتحريف
بريد بالثابت الموحدة المضمومة والراء المهملة بغير الياء المشاة التحاتية والراء المعجمة في المتن وهو كثير
منها الغريب لفظا واكثره مذكور في الكتب الموضوع لغريب الحديث كالتأني لابلان الاثير والفايق للتحشيري
غيرها ومنها المقبول ^{المعروف} في نقلوه وعلوا بسواء ورواية ثقة ام لا ومنها الزيد على غيره مما في معناه اما في المتن
كان يزيد فيما لا يفهم من الاخر او في السند كان يروي احدهم من اثنين والاخر من ثلثه سواء كان في الوسط او في
الاخر ومنها السلسل وهو ما يتابع في رجال الاسناد على صفته او حاله من قول او فعل كالمسلسل بالتحديد
بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او بالاسماء نحو اخبرنا محمد او بالاباء نحو فلان عن ابيه فلان
ابيه عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصالح والمشاكلة واحدا للثقة وغير ذلك فان اتصل السند كان في المعصوم
تمامه والافحس وهذه المذكورات مما يشترك في اصول الانواع الاربعه واما ما يختص بالضعيف فبها المقطوع
وقد بين له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حقه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل العلق والمسل والمنقطع
الوسط وغير ذلك ثم ان كان الساقط من السند اكثر من واحد حتى يفضله بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل والاع
منقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره من اهل بيته او لم يلقه من دون واسطه وبواسطه منها
او بعض احبابنا واخصاص هذا القسم بالضعيف على اصطلاحنا من الاقدمين وبعض المرسلات
في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن صاحب المعصوم من غير ان يسند الى المعصوم واما الضعيف
كان يقول صاحب المعصوم مسئلة عن كذا قال كذا فان كان من مثل زارة وحماد بن مسلم واخرها من الاجل فان
مجته بل الظاهر مطلق الموثقين من احبابنا ايضا لان تظاهر حال احبابنا ائمة ائمة انهم لا يستلون الاعنهم
والذي صار سببا للاضمان التقيته او تقطيع الاخبار من الاصول فانهم كانوا يكبرون في صدره واولئهم سلك
فلا تاع عن فلان قال كذا وسئل عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها او جمعها في الكتب المتألفه صامتها
والاطراف الاعتماد على الغزالي واشتغال الرواة ومنها المدرك بان يقول الراوي قال فلان علي وجوه رويته عن
بلا واسطه مع انه ليس بك فان قال حدثني فلان وكذب وهكذا ان سقط عن السند جلا مجر وحقا لقوية الحديث
او يذكر بعض الرجال باسم او لقب ونسبة غير مشتهرة فان كل ذلك قبيح ومنه يوم الاجل تقية او غيرها من الا
الصحيح ومنها المضطرب وهو اختلف فيه الروايات اما بالسند كان يروي نارة بواسطه واخرى بدونها او
المتن كحديث تميز الدم المشبه بدم الحوض والغزاليان خرج عن الامم عن ائمة الحوض كما في بعض النسخ من الايسر

كافي الاخر

كما في الآخر ومنها المعلق وقد مر الاشارة اليه ومنها المقلوب وهو حديث يروي بطريقين في غير كل الطريق
 بعض رجاله ليس فيه وهو مردود الا اذا كان سهواً فيقتصر عن صلاحه ومنها الموضوع وهو معلوم الشا
 لا بد له روى الحديث من مستند يصح من جهة رواية الحديث ويقبل من تمام الرواية عن المعصوم فله وجوه اعلا
 السماع ولقطة ان يقول معصوم يقول كذا او اسمعني او سافهني او حدثني ثم ان يقول قال كذا لا ضم
 كون السماع صح بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم ان يقول امر بكذا او نهى عن كذا فانما يحتمل ضمناً قال الى احتما
 الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهاي اما اطلاق الامر والنهاي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او
 الامر به وان كان بعيداً واما مثل امرنا بكذا او نهينا عن كذا ونحو ذلك بصيغة الجول ومن السنة
 كذا او قول الصحابي تفعل كذا وامثال ذلك هي ادون الكل ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهة الغرض
 واما الرواية عن الراوي فله ايضا وجوه اعلاها السماع من الشيخ سواء كان يقرأ منه من كتابه او يامله من
 فبقول سمعنا او حدثني واخبرني ان فصد الشيخ سماعه وان فصد سماع غيره فبقول حدث فلانا وانا سمع
 وعلل الشبهة كونه اعلا بان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث وتاديبه ولا يخلفه رسول الله صلى الله عليه وسلم
 والاحتياط كما لاخذ منه ولان النبي صلى الله عليه وسلم اجابهم ما جاء به بالقرآن على ما جرى مجرى
 ولان السماع اربط حاشا وادعى قلبا وشغل القلب بنوع الفكر الى الفارغ سارع وفي صحيحه عبد الله بن سنان
 قال قلت لابي عبد الله مجيبتي القوم فيسئعون مني حديثكم فاصححوا ولا افوي قال فافرو عليهم من اوله حديثا
 ومن وسط حديثا ومن اخره حديثا فصدوا له الى فرائض هذه الاحاديث مع الخبر يد على اوليهم من قراءة
 الراوي والامر بها انتهى وفي دلالة الصحيح على صدقها ناسا ظاهرا ثم دون القراءة على الشيخ مع اقراره
 ونصحه بالاعتراف بمضمونه وشيئ فلك عرضا والظن ان يكون التكون مع توجيه اليه وعدم مانع عن المنع
 الرد من غفلة او اكرام او خوف وانضمام الغرض بالرضا كقبا وعبارته فرائض على فلان واقر به واعترفا
 حدثنا واخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة عليه عند جماعته واخى المنع اذ لم يقم فرائضه على
 ارادة ذلك فان ظاهر سماعه من الشيخ وعن السيد المنع عنه مقيدا ايضا محتجا بانها منافية لان
 الاخبار والتحديث هو السماع منه وقوله قراءة عليه يكذب وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فيستند
 باب المجاز ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مطبوعة معلومة مأمون عليها من الغلط او
 التصحيف ومخوها وفلك اما بتخص الكتاب كقوله اجزئت لك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه المتعبر في
 نفس الامر الصحيح في الواضع مثل تهذيب الشيخ واستبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل والرواية و
 العمل بسبب الاجازة وعبارته الشائعة انبانا ونبانا ويجوز حديثنا واخبرنا ايضا والاطهر عدم المجاز على
 الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبانا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة على
 اقسام الاول اجازة معينين بعين كقوله اجزئت لك تهذيب وهذه النسخة من هذه وهذا اعلى اقسام الاجازة
 والثاني اجازة معينين بغير معين كان يقول اجزئت لك مسموعا في فيقتصر على ما ثبت عنده انه مسموعا

القول الثاني لنا امثاله البراءة عن الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحه وهو وبالكثرة
 المراجحة في افعالهم ولا ن ذلك مقتضى الاحتياط الاحتمال الوجوب بل والتدبير فيستحب لان ذلك مقتضى
 عموميات ما دل على حسن الناس بعد قبح ذلك لهما على الوجوب لاحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة افوها الآبا
 الاسوة باتباعه مثل قوله نعم فاتبعوه وفيه ان المشايخ والناس هو الايمان بمثل فعل الغير على الوجوب الذي
 ضل لا فعله ففعل ما فعله بفصل التدبير بعنوان الوجوب ليس من اجتهاد كما يمكن التجوز في مادة التصغير لانها
 هيته على حقيقتها يمكن العكس بارادة الطليح المراجحة سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب
 في كثير من الافعال وفي خصوص احوالها مع انما ذابقي الاتباع على معناه الحقيقي وهو بان الفعل على فعل
 لاجل انه فعله على الوجوب الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة تصغير الامر انما يتعلو بالفتية بالمقيد
 مجاز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجد الاستدلال بها ان جعل الوجوب
 معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا وما اجيب بان وجود الشرط غير مستلزم للشرط وهو فاسد لا يتناه
 الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله
 حنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر وتقديره من كان يرجو الله واليوم الآخر فله في اسوة حسنة ويلزم من ذلك
 ان من لم تكن فيه اسوة حسنة فليس من يرجو الله واليوم الآخر وهذا تصديق ووعيد على ترك الاسوة وهو دليل
 الوجوب ويظهر الجواب عن حقا تقدم فان التاسر هو من اجتهاد الفعل لاجل انه فعله على الوجوب الذي فعله لا بعنوان
 الوجوب مطلقا والقدر في عموم اسوة في معان الجواب كما لا كراهة في رجاء العوم في امثال هذا المقام في
 والعادة والوجوب عن سائر الابان مثل اطعموا الرسول وما انتمك الرسول فخذوه فبما اقتضى زيد منها وطرا
 لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراء بالما في القول با
 سيمامع مقابله قوله وما منكم عندها فتواتر ما يدل عليه لاية الاخيرة الاباحه سيما وهو في مقام نفي
 الحظر وان هو من الوجوب واما الاستدلال بالاحتياط فضعف ان لا يتم لاجل احتمال الحزم لانهما لكونها
 فعله من الحضا بصل دليل على وجوب بل انما يتم لو سلم فيما ثبت التكليف قيسا وتوقف بانه الذم على العمل وهو
 اول الكلام وان بعد التامل في جميع ما ذكرنا تقدم على استنباط دليل القائل بالاباحه والتوقف بالوجوب
 عنها ما لفتا بالاباحه يقول ان فعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر وجب الرجوع الى الاصل وهو الاباحه
 المتوقف بتوقف مظهر الجواب مما تر مضافا الى احتمال الحظر من جهة كون من الحضا بصل ادوية بلنقت اليها
 الغالب وواقعة التوجه والائمة لا منهم وثاب عليهم فالاصل هو المشا ركة الاما خرج الدليل واما ما عكرو
 معني ان يعلم انه واجب عليه او مندوب وغيره ولو يعلم انه من خصا بصره فالاطر لزوم اتباعه مع اشتراكنا مع
 الوجوب الذي يعمله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المنكحات والعاملات واخر الى انكار ذلك
 لنا الادلة المتقدمة للفائدين بالوجوب في المسئلة السابقة وضعف احتمال الاحتضا من فيما لم يعلم
 من الحضا بصل واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فظهر وجوبه فيما يحتملها

وكان يمكن التجرز
 انه حاصل ان مراد
 المستدل بظاهر الاتباع
 صفة الادب لانهما حقيقة
 في الوجوب لانهما مراعاة
 مدلولها حيث ما يمكن
 فيها هو مجرول الوجوب
 انما على ما بينه
 حجب
 على ما بينه
 لظهور صفة الامر
 في الوجوب كما حصل في
 ان ذلك يرجع التجوز في
 اذا اتبعه احتمل انما حصل
 هو بالاثبات بمثل فعل الغير
 الرتبة الذي فعله لا فعله
 وحصره في مجرول
 الوجوب
 على وجه الوجوب
 غير معلوم ليس اختيار
 التجوز في المادة او في
 التصغير على الصفة وطالب
 المراجحة لانهما حقيقة
 في المادة ولو هو ان
 حصره في فعله
 على ما بينه
 سئل الرد
 مع انه لا يقع في
 من التجوز في الصفة لاقا
 الحقيقة لانه مستلزم للتصغير
 انما علاوة على قوله التجوز
 في المادة تجوز ما معلوم
 الذم لانه ليس بوجوب
 اجابا وكذا قال
 من اجازة
 من اجازة فان
 فيما لو حصل في ما هو في
 لا غير فهو من اجازة
 مثل التصغير من اجازة
 ما اخبرنا عن خلافه
 المستدل كما لا يخفى
 كيف كان
 على
 عاة المادة
 اولى من مراعاة
 الصفة في اما لوجوبها
 حال المادة فلا يصح
 على الوجوب ايضا فان
 متعلق بالقد يعني الاتباع
 على الوجه الذي يفرض
 الوجوب يقول
 قلنا

الوجه هو ان
 قوله تعالى
 ان كنتم تحبون الله
 فاتبعوني
 دليل على
 وجوبه
 بل انما يتم
 لو سلم فيما
 ثبت التكليف
 قيسا وتوقف
 بانه الذم على
 العمل وهو
 اول الكلام
 وان بعد التامل
 في جميع ما
 ذكرنا تقدم
 على استنباط
 دليل القائل
 بالاباحه
 والتوقف
 بالوجوب
 عنها ما لفتا
 بالاباحه
 يقول ان
 فعارض
 الاحتمالات
 من الرجحان
 والحظر
 وجب الرجوع
 الى الاصل
 وهو الاباحه
 المتوقف
 بتوقف
 مظهر
 الجواب
 مما تر
 مضافا
 الى
 احتمال
 الحظر
 من
 جهة
 كون
 من
 الحضا
 بصل
 ادوية
 بلنقت
 اليها
 الغالب
 وواقعة
 التوجه
 والائمة
 لا
 منهم
 وثاب
 عليهم
 فالاصل
 هو
 المشا
 ركة
 الاما
 خرج
 الدليل
 واما
 ما
 عكرو
 معني
 ان
 يعلم
 انه
 واجب
 عليه
 او
 مندوب
 وغيره
 ولو
 يعلم
 انه
 من
 خصا
 بصره
 فالاطر
 لزوم
 اتباعه
 مع
 اشتراكنا
 مع
 الوجوب
 الذي
 يعمله
 وذهب
 بعضهم
 الى
 ذلك
 في
 العبادات
 دون
 المنكحات
 والعاملات
 واخر
 الى
 انكار
 ذلك
 لنا
 الادلة
 المتقدمة
 للفائدين
 بالوجوب
 في
 المسئلة
 السابقة
 وضعف
 احتمال
 الاحتضا
 من
 فيما
 لم
 يعلم
 من
 الحضا
 بصل
 واما
 ما
 علم
 انه
 ليس
 منها
 فلا
 اشكال
 فيه
 وضعف
 قول
 المنكر
 مطلقا
 فظهر
 وجوبه
 فيما
 يحتملها

عدم الالتفات الى التاثير بما مع قيام الادلة على حسن الناسي واما الفصل فلا دليل له بعد به وقد استدل
 على المختار مضافا الى ما مر باجماع العصاينة على الرجوع في الاحكام الى افعال الكيفية الصائم لما رواه لم سلمه
 عن فعله غسل عجزه بغير النقاء المختارين وان لم يترك لما رواه عابدة عن فعله نظر الى الزجر لا ذلك معلوم فانه
 للاباحه وان غسل من النقاء المختارين ظاهر في انه كان يفعل بعنوان الوجوب لانهم كان يجعل غسل الجنابة و
 يترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزمًا والظاهر ان الحكم في الزك هو الحكم في الفعل ومما يتفرغ
 على هذا الناسي به في النباعد عن التاثير عند التحلل المعلوم انه كان على سبيل الاستحبابا ثم ان معرفة وجوب
 فعله اما يعرف بصريان هذا الذي فعله بعنوان الوجوب ويعلم انه كان امثالا لا امر يدلك على الوجوب مثل
 قوله نعم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدلك على مجرد الرجوع او امر يدق والتفصيل لذلك بقوله نعم اذا ظلم
 فاصطادوا وكان يومهم سهولهم الخطاب فيهما او يعلم بانضمام القران كما اشترنا في قبلة الصائم والتساعده عندك
 او غير ذلك من القران ومنها اصله عدم الوجوب الدالة على الاباحه عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والتدب
 في قوله اذا وقع الفعل بياننا الجمل فيك في وجوبه كونهما سببا في ذلك فذكر في باب المختار والبيان
 حكمه في الفعل بياننا وانما ما يدل على سببنا في فعله ان المعصوم اذا صدق فعله في مقام البيان فاعلمه من خطبه
 وما علمه من خطبه في من الحركات والتكلمات وغيرها فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استحدثه ولم
 منسبا بغير الفعل فالظاهر دخوله في البيان وما كان منسبا بغيره كما لتر في الصلوة بل مثل الطهارة
 لصلوة الميت اذا كان فعليا في حاله تروضا قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخله الا ان يثبت دليل
 خارج وكذا الكلام في عوارضها استحدث مثل التقصير والمقرب والسرعة والبطء الغير المعتاد بها عرفا مثل تقاد
 القراءة بسبب طاعة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تقويل الغسل في كل واحد من اعضاء الوضوء ويجعلها بحيث
 يتفاوت في المصداق العرفي غالباً لا يبعد بها لاقتضاء العرف ذلك تحت حجة محدودة لا يتجاوز عن التكليف
 به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن هذه معارف الاوسط فالظاهر اعتباره فتشكك الا
 بوضوء يغسل كل واحد من اعضاءه في ظرف معلوم مثلاً واما ما يثبت في دخوله في البيان وعدمه مثل التواتر
 الاعضا في الوضوء بحيث اذ فرغ من عضو شرع في الاخر بلا فصل فحسب غسل الوجه من الاعلى وحسب اليد من
 من الاعلى فان كل ذلك مما يثبت في دخوله لان الغسل العرفي الاعضا يصدق مع الفصل وعلى اى وجه اتفق
 لكن اختيار هذا الفرع من الماهية هنا مما يثبت في انه هل هو مجرد الاتفاق لانه فرغ من ماهية الغسل او انه يعتبر
 وكذا الكلام فيما لو علم اشتمال الجمل على واجباته وصنديات وحصل الشك في بعضها ان من الواجبات والمدنبا
 كالستورة في الصلوة فضية الاشكال المتقدم في اوائل الكتاب من انه يمكن الاعتماد على الاصل ونفي الجزم والوجوب
 باصالة عدمها بما لا وقد بينت ان التحقيق يمكن جريان الاصل في ماهية العبادات كغسل الاحكام الشرعية وان لا
 فرق بينهما فاعتبار المذكور في الماهية موقوف على شوبها من دليل خارجي ومما حققنا ذلك في الفانورن الشا
 يظهر ان الاقوى في امثال المذكور ان هو الباعث على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجبه وقد عرفت ان التحقيق

انصاف الله
 عدم وجه

فيما الاستحباب

فيها الاستحباب بحسن الشائى والاحتياط واما الوجوب فلا دليل عليه وما يفرق من اشتغال الذم بها المحل يقتضى
وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في اول الكتاب بان الاشتغال بازيد مما يقتضيه
ظن الجهد فيها لا يمكن تحصيل العلم به بتخصيص موضوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك نظر ان مقتضى ما ذكره
الشبهة من محل الافعال المنزفة في كونها من افعال الجمل والعلية والاشع والعبادة هو الشرعى وهو المحل على الاستحباب
لاختلافه من الدليل على ما فرقه **فان قيل** تصرف المصوم اما بالامانة كما يجزى والتصرف في يد المال او بالقضاء
كرض التراجع بين الخصمين بالينة او اليمين او الاقرار او علمه او بالقوى والتبليغ وتصرفه في العبادات كلها من باب
التبليغ وفي غيرها فالتبليغ من القضاء والقوى كقولهم لهند زوجنا بغيرنا خذى لك ولو لك ما كنت
بالعز وحيث شك اليه وفالتان باسئنان رجل شحج لا يطين وولدي ما يكفني فلو كان فزوى ثبت من جواز
السلط باذن الحاكم وغيره ولو كان قضاء فلا يجوز لاحدا لا بقضاء فاض قال الشبهة في الفواعل ان حمل على
الاقفاء اولى لان تصرفه بها التبليغ اغلب المحل على الغالب اولى من التادير وقد يشترط بين التصرف بالامانة وهو
كقوله من اجور ضامته في لرضي الاو كما هو قول الاكثر لا يجوز الاحتياط باذن الامام وعلى الثاني يجوز
ذهب اليه بعض اصحابنا ويرى عليه ان التصرف بالتبليغ اغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن واجبة
الشبهة بان اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل **فان قيل** لو ثبت ان هذا العلم بالاشع
كان معتادا ولكن لا بشرطه من قبله من الانبياء وقيل لم يكن معتادا بشئ وقيل كان معتادا بشرطه من قبله على
اختلاف في مذاهم فقيل بشرطه بزوج وقيل بازهم وقيل بموسى وقيل بعيسى وقيل بكل الشرايع وقيل بالوقف
لنا ان ضروره ديننا يقتضى فضليته عن كل الانبياء وفيما ذكره يلزم تقديم الفضول وهو صحيح ولا نزك لو كان كذا
لكان اما بالوحى او بالتعليم من علمائهم والاول هو معنى الرسالة والواقعة لا يقتضى ما ابعد واما الثاني فلو ثبت
لا فخر اهل الاديان بذلك ولو اقر وايرسلناع ولم يعثر اهل الكتاب لم يأخذ منهم شيا والاقوال العادة يقتضى
بنقله ولا من كتبهم لا نه كان امتيا لا يفرق ولا يكتب مع ما روى الخاصه والعامانه من صفه قال كنى بيتا وادم بين المنا
والطبن وايضا كون عيسى في المهد نبيا ومحيى في الصميم ون نبينا ثم الى امرين سنة نبيا في افضليته ولما اطلان
بعدهم تعبده بشئ فاوضح لاستلزامه كمال التقصير كونها سوء حالاً من احاد الناس مع ما ورد مما كان يفعل من الا
واجح في الاخبار واما بعد البعثة فالمحى ايضا انه لم يكن معتادا بشرطه من قبله وواقعه مع غيره في كثير من النسخ
المسابقة واختلف الناس فيه ايضا فقال بعضهم بما يفرق من قبله في الجملة مستدكاً بظواهر بعض الايات لنا اما
تقدم من الادلة وان هو الاوى يوحى وان شرع كان ناسخا وكان ينظر الوحى في كل مسألة ولا يقتضى بالادب
التابرة واخباره عن التوراة يبرحم الزانية لا نعلم الحجة على اليهود واطنا وعلمه واما الايهات مثل قوله نعم ثم اوجنا
البيان لتبع ملأ برهم ويهدم اقتده وشرع لكم من الدين ما وصى به نوحا فمحمول على اصول العبادات الا
فلم يحى التسخير بملاحظة قوله تعالى ومن يرغب عن ملة ابراهيم الا من سفه نفسه وكان المراد به جميع ما
الجميع فيه وهو اصول العبادات والا فادبائهم مختلفه ويظهر من ذلك الجواب عن ساير الايات فابده

علاوة على ما ذكره
الاكثر اذ عالج كل
من صور الاستحباب ان
تقتضى المحل على التبليغ فلا
استحبابه فضلا عن جواز
الاشارة على ما ثبت في
الاذن وما هو من
الشبهة
ان
اجتازوا في
الاشارة على كل
حرة الغلبة بل ما هو
خارج عن جوان الملت من
الارضين فله الامام عليه السلام
ولا يجوز تصرف في مال غيره
الا باذن فان قيل في ان
اللفظ جازم
بما التقط
فان قيل لا يقتضى
من مواضع الاستحباب
قطع النظر عن خارج
ملاحظة ما خرج من هذا الدليل
الا يقتضى اجازة التصرف
بالامانة وان يقتضى
الغلبة على
التبليغ
واعلم ان
القول المذكور
عن بعض اصحابنا
ان مقتضى الايمان
في عدا وادعى بعض الاصحاب
الاجماع على اشتراط الاذن
كله في عدا وادعى
على حال التصرف في
المسئلة بالاشارة

في قوله تعالى فادبائهم مختلفه

في قوله تعالى
 انما اتيناكم بالبينات
 والذمير في قوله تعالى
 انما اتيناكم بالبينات
 والذمير في قوله تعالى
 انما اتيناكم بالبينات

اذا ثبت بطريق صحيح من الشرايع السابقة ولم يثبت نفي في ديننا فهل يجوز لنا اتباعهم لامثال ان يذكر في القرآن
 او في الاخبار المتواترة حكم من الاحكام في شرع من الشرايع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى انه كان سيدا وحصو
 ونحو ذلك لخلف الاصوليين في قولين والاولى انهم انما اتوا في ديننا انما اتوا في ديننا انما اتوا في ديننا
 الامتياز ايضا ويجب يدل على حسنه منقلا من الاملا وبقا يقال ان عدم علم الناس في استصحاب بقاءه في حجة
 مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الاشياء ذاتيا وهو ممنوع بل التحقيق انه بالوجود والاعتبا
 وان كنا لا نتمتع الذاتية في بعض الاشياء لكن اعمال الاستصحاب لا يمكن الاتع قابلية المحل و
 يتفرع على المسئلة فروع ذكرها في تمهيد الفوائد منها الاحتجاج على عجيبة العبادة
 على التزوج بالآية المقدمة ومنها لو حلف بضمير زيدا مثلاً مائة خشية فصره
 بالعتك والحوه لفعله تعالى خديك ضغنا لا يوجب الوفاء وهو الشارح الفوائد على
 الثاني الواحد وهو المستحق بالعتك قال في تمهيد الفوائد وهذا الحكم مروى عندنا في اليمن
 بشرط خاصة وفي الحدو كذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وان جاء به
 حمل بعير وانما به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجعولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما
 امرنا الا لعباد الله تعالى فكل من استرط الاضطرار ان لم يضم اليها قوله تعالى وذلك

على
 الرضا عليه
 السلام
 انه قال له
 عن ابي عبد الله
 عليه السلام
 انما اتيناكم
 بالبينات
 والذمير في
 قوله تعالى
 انما اتيناكم
 بالبينات

دين القيمة فقد يفسر القيمة بالثابتة التي لا يثنى

فان قيل تقرير المعصوم حجة وهو ان فعله في حق غيره
 فهو يدل على الجواز ان لم ينع ما نفع من خوفه وقتها او سبق منه عابه او معلومته عدلها
 في المنع ونحو ذلك من المصالح واصالة عدمه يكفي في المقام وكذلك اذا اطلع ان المكلف اعتقد
 شيئا على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم التمسك بما على المعصوم وان التمسك على
 حراما لو كان عا نزع على الاثر فالظاهر من التمسك الرضا بفعله قال المحقق في المعية واما ما ينسب فلا
 حجة كما روي عن بعض الصحابة قال كنا نجتمع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه واله فلا نقبل
 لجواز ان يخفى فعل ذلك على التمسك فلا يكون سكونه عنك وليد على حوازه لا يقال قول الصحابي كنا
 نفعل دليل على عمل الصحابة واكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه واله لانا نمنع اذ لم يخبر

طاعتى
 واما
 شعاع
 ومن كان
 كان على
 الجن والانس
 والقيس
 من
 رسول الله
 صلى الله
 عليه واله
 صلى الله
 عليه واله
 صلى الله
 عليه واله

بمثل ذلك عن نفسه وعن جماعة يمكن ان يخفى حالهم عن التمسك

ابقنا اذ قيل ان الحكم الذي حكم به المعصوم في الكفر باجتهادنا وروى في الا ففكره الا وابت
 الشيطان لا يقتل به ورد بانة فرج ان يعرف بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه انه راه فلا يتم الا
 واجب بانة راها احد رسول الله صلى الله عليه واله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام
 فقال عليه السلام هو رسول الله صلى الله عليه واله من راه ففكره وامن المعلو من الرضا عليه السلام
 ويدفعه ان كثيرا ما ترى في المنام صورهم ويظهر في اليقظة انه كان عالما صالحا كما ترى بصورته انما

القادر
 من
 النبوة
 وحمل
 مع
 المهدى
 من
 النبي
 صلى الله
 عليه واله

بجلالة كفا في حكاية رؤيا المنبج حيث رأى في المنام فاطمة الزهراء صلوات الله عليها والحسن معها
قالت له في المنام يا شيخ علمها الفقير فجاث في يومه والدة السيد بن الرضي والرضي بهما وقالت
يا شيخ علمها الفقير وكيف كان فالاعتماد مشكلا سيما اذا خالف الاحكام الشرعية الواصلة اليها
مع ان ترك الاعتماد مطلقا حتى فيها لولم يخالف شيئا ايضا مشكلا سيما اذا حصل الظن بصحة ونصو
لمن كان اغلب رؤياه صادقة سيما بما يلاحظه ما رواه الكليني في الحسن كبراهيم بن هاشم عن
بن سالم عن ابي عبد الله قال سمعته يقول رأى المؤمن رؤياه

في اخر الزمان على سبعين جزءا من اجزاء النبوة ^{التي} في صحيح

عنه من غلاد في الرضا قال ان رسول الله كان

اذا اصبح قال لا يحيا مني من مشركي

بما رواه في معارف ابيان

في المجلد الاول

الاول بلاول

في شهر

المكر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَيَسْتَعِينُ

المفصل الرابع في ادلة العقلية والمراد بالدليل العقلي هو حكم عقلي يتوصل به الى الحكم الشرعي وينقل من العلم
بالحكم العقلي الى العلم بالحكم الشرعي وهو اقسام يذكروا في علمي فوائدها منها ما يحكم العقل من دون واسطه خطاب الشرع
ومنها ما يحكم به بواسطه خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات فانها قد يكون من حيث يستقل به العقل
ويصرفه كوجوب قضاء الدين ورد الوديعه وحرمة الظلم واستنباط الاحسان ونحو ذلك دليل حكم الشرع اية كانت
عندنا معاشرة الامامة وفاقا لاكثر العفلاء من ارباب الدعيانك وغيرهم من الحكماء والبراهمة والملاحدة وغيرهم
بالادلة القاطعة والبراهين الشاطعة بالضرورة الوجودية التي لا يعارضها شبهة ورياسة العقل في
الحسن والقبح بمعنى ان بعض الافعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح وبعضها بحيث يستحق فاعله
وان لم يظفر من الشرع خطاب فيه ويظهر عنده هذا الحسن والبعث في المواد المختلفة على مراتبها المرتبة فيها
نفس الامر قد يدرك في شئ حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الاتيان به وفي بعضها قبيحا يحكم بلزوم تركه
وقد يجوز الترك في بعضها والفعل في بعضها وهكذا فكذلك من الواضح انه يدرك ان بعض هذه الافعال مما
لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم وبعضها مما لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم
مما يستحق بها عن الله المجازات ان خيرا فخير وان شرا فشر ولازم ذلك انه طلب مستل للفعل والترك بلسان العقل
نكاح ان الرسول الظاهر بين احكام الله تعالى ومما مورانه ومنها انه فكذلك العقل يستبين بعضها فن حكم
عقله بوجود المبدء الحكيم الصادر العقل الصانع العالم فيحكم بانه يجازى العبد القوي بسبب ظلمه على العبد
الضعيف بالعقاب وكذا الودعي الذي اتمنه عبده من عباده سيما اذا كان ذلك العبد محتاجا غائبا
الا هنا سبب ترك ردها اليه ويجازى العبد القوي الترفع برافعة على العبد الضعيف العاخر المحتاج
بالثواب فلو لم يكن نهينا عن الظلم وامرنا بورد الوديعه ولو لم يكن الظلم ونترك الردنخا لفعله لما حكم العقل
بمواخذة الله وعقابه فان القبح الذي يكفي في محض استحسان الدم فيثبت من ذلك ان الظلم حرام شرعا

ورد الوديعه

وردد الوديعه واجب شرعاً وما زعمه بعض المشاخر من تبعاً لبعض العامة من ان حكم العقل هو محض استحقاق
المدح والذم لا ترتيب الثواب والعقاب ايضاً الذي هو لازم حكم الشرع فلم يبدل الحكم العقلي على الحكم الشرعي فهو
مبنى على العقل عن مراد القوم من الحكم العقلي وحسبان ان حكم العقل ايضاً هو الذي ذكره وفي محبت ^{العقل} ^{الشرعي}
للحسنة والقيح قبالاً للاشاعة المنكرين لذلك وقد عرفنا بحكم بازيد من ذلك ايضاً مع ان الاستفاد من الاحكام
الواردة في العقل والحجج ايضاً هو ذلك واتر مما يشاب ويغاب وانما يكسب بالحنان وغير ذلك مع ان
ان ين بعد ما ثبت ان لكل امر من الامور حكماً من الله بالضرورة والاختيار وثبت من الاختيار انما موجود عن المعصوم
وان لم يصل اليها كلها ان كل ما يدرك العقل فيجوز فلا بد ان يكون من جملة ما نهي الله تعالى عنه وما يبدل بحسنة
ان يكون مما امر به فاذا استقل العقل بامر الحكيم والقيح بلا تامل في توقفه على شرط او زمان او مكان او متع
بشيء من المذكور ان يحكم بان الشرع ايقه حكمه بركت لا تترجم لا يامر بالقيح ولا ينعى الحسن بل اتمر بالعدل والاحسان
وينهى عن الفحشاء والمنكر وقد يعارض الثواب والعقاب ايضاً بترتيب ان هلي الاطاعة والمخالفة لا غير الاطاعة والمخالفة
لا يتحقق الا بموافقة الاوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتها وحيث لا امر ولا نهي ولا اطاعة فلا اطاعة فلا نهي
ولا عقاب ومما انحصرت الاطاعة والمخالفة في موافقة الخطا واللفظي ومخالفة دعوى بلا دليل بل هما موافقة
طلب الشارع ومخالفة الله وان كان ذلك الطلب بلسان العقل ونظر ذلك ان الله تعالى اذا كلف تيمية بواسطة الهام
من دون نزول وحى من جبرئيل واسنان كلام وامتناعه فيق ان اطاع الله جرم ما فان العقل فيما نظره الالهام والقول
بان العدل الثابت من الادلة ان ما يجوز ان يتابعه ويجب من اطاعة او الظن من قول المعصوم او قوله
او تقريره دون غيره فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرأيا اذا ارى احد اعداء المعصومين
وحكم بحكم ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم فهو كلام ظاهر مما اذا من يدعي حكم العقل بوجوده الوديعه وعونه
الظلم يدعي القطع بان الله خاطب بذلك بلسان العقل فكيف يجوز العمل بالظن بخطاب الله وتكليفه ولا يجوز العمل
مع اليقين به فان كان ولا بد من المناقشة فليكتفي في منع حصول هذا القطع من جهة العقل وانه لا يمكن ذلك
وانت خبير بان دعوى ذلك بعيد عن السداد ولا يرد هذا على من ادعى ذلك انه لم يبدل دليل على امتناعه ان الراسم
البرهان على وقوعه فاذا ادعاه مدعي فكيف تكذب بغيره لا تمنع تفاوت الافهام في ذلك وتبدل المواضع التي يستقل
بأدراك الحكم وذلك لا يوجب نفي الحكم اساساً ولا يرد نقضاً على من جزم بذلك فان كل مجتهد مكلف يؤدي فيه
مطعاً كان او ظنياً ومعدوم في خطائه ثم اتر عن قولهم ان العقل والشرع متطابقان فكل حكم بالشرع فقد
به العقل وبالعكس ان كل حكم بالشرع يحكم لو اطاع العقل على الوجه الذي دعي الشارع الى تعيين الحكم الخاص في ذلك
الشيء حكم العقل موافقاً للشرع ولذلك ان الحكم العدل الذي لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح وترجم المرجح
قبيح والرجح بلا مرجح محال فتعين الوجوب مثلاً للصلاة والزكوة وفيمن الحرمة للغير والخير بما كان محبة
مرتبجة لذلك من حسن او قبح ذاتي او بحسب زمان او مكان او شخص وتلك المحبة علة نامرة لا اختيار ذلك الحكم
انما بذاتها ومع ملاحظة قيد من زمان او مكان او غيرها فلو فرض اطالع عقولنا على تلك العلة على ما

علة حكم فيه مثل ما حكم به لسان ظاهر الشرع وما يتوهم انه قد لا يكون في اصل الفعل بخان لكن بما مر به امتحان العبد في
بين في ما ذكرنا اذ نفس الابتلاء ايضا مصلحة فان لم يكن في نفس المأمور به مصلحة مع انه قد يكون المراد بالاصح ^{مجان}
مثل حكمنا برهيم ^ع فالصحة انما هي في الامتحان لا في الذبح مع ان لا يشار امر بخصوص الامتحان بقصد دون الشر
جمه مقتضية ومصلحة معينة لان لا يلزم الرجوع بل مرجح في اشارة ذلك الامر للامتحان وعدم ادراكنا اياها
لا يدل على عدمه وباجل العفل تابع لما افاده الشارع فاذا اطاع على طلب الفعل من حيث هو هذا الفعل بحكم
بحسن طلبه كل واذا اطاع على طلبه من حيث الامتحان فطلبه من حيث الامتحان وهكذا او اما العكس
كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع فينتصور له تقرير ان احد ههنا ان ما حكم العقل بحسنه فيجب بعنوان لزوم الفعل
عدم الرضا بالترك او بالعكس او غيرهما من الاحكام فيحكم الشرع به بمعنى ان العفل يدل على انه مطلوب الش ومراة
ونحن مكلفون بفعله او بغيره ومكر وههنا ونحن مكلفون بتركه ويشيئا على الاول ويعاقبنا على الاخر وثانها
ان ما حكم العقل بانمراد الله ومطويرة وارادنا فضلا او تركه بعنوان الاثم او غيره فهو موافق لما صدر عن الله
من الاحكام وهو مخير وعنده اهل من المعصومين وذلك معنى الاعتقاد بان كل شئ ورد عن الله على النبي ^{بلغنا}
الكرها وبقب بعضنا مخير وناعد اهلها لاجل مصلحة ^{الحكم} برؤفها ذلك الحكم العقل كما شرف عن ان ما هو مخير من
عنده اهل في شان هذا الذي ذكره العفل حكمه هو ما حكم به العقل من الاحكام والاطم هو التقرير الاول وباجل
لا وجه لما من الاشكال في كون دليل العفل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعي مع انه متفق عليه عند اصحابنا فانهم يصر
في الكتب الاصولية والفقهية ان من ادلة احكام الشرع هو العفل ثم يذكر في اقسام الادلة العقلية ما يستقل به ^{العفل}
كقضا الدين ورد الوديع والظلم وينادي بذلك قولهم في الكتب الكلامية بوجوب اللطف على الله وتفسيرهم اللطف
بما يقرب من الطاعة ويبعد عن العصية وجعلوا من اللطف ارسال الرسل ونزال الكتب وليس مخير ذلك الا ان العفل
بدلالة الاحكام الشرعية من ان الله تعالى يريد منهم العدم ورد الامانة وينههم عن الظلم والنفسا والصدف
النواضع والتخاء والنفوس حسن طن الكذب والكبر والنجل والتقا وقبح ما شان ذلك فاللطف انما هو تعاقد ^{العفل}
بالنقل حتى بكل البيان وشبته بالحجة وفدا ويرد على هذا القسم من الادلة العقلية وجوبها من الاعراض حتى لا يلبق
كثير منها بالذكر عرضا عنها او غيرها امور احدثها قوله ومما كنا معذبين حتى ننبش بهوكا فانها انما ^{المورد}
التعذيب لا تعذب الرسول وتبليغ فلا يكون ما حكم العقل بوجوبه او حرمة واجبا شرعيا او حراما شرعيا بل هو ^{المعنى}
شرعية ورويان الواجب ما يستحق تاركه العقاب والحرام ما يستحق فاعلة العقاب ولا ملازمة بين الاستحقاق ^{فصلته}
الجزاء واعرض عليه بان الواجب الشرعي مثلا هو ما يجوز المكلف العقاب على تركه ومع الجرم عدمه لاخباره بذلك
فلا يجوز فلا وجوب ومية ان هذا مناقرة في الاصطلاح واعترض ايضا بان الواجب الشرعي مثلا ما يوجب ^{الغرض}
الثواب من حيث هو اطاعة وتوكة العقاب من حيث هو مخالفة واختيار الله تعجب العقاب لاجل الفعل فلا اطاعة ^{المعنى}
مخالفة ولا وجوب لاحرمه وقد ظهر ضرورة مما من ان العفل يحكم بان الله تعالى ارنا بالفعل ونهنا ^{الاطاعة}
والمخالفة ولا يخصص ان في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفة ذلك لشرعي التعذيب على الاباحية منع ظاهر وعلى

القول بان

القول يكون جميع الاحكام مخروفاً عند اهله والاستقلال من ادراك العقل الى ما هو الموجود عند اهله قصد
 الاطاعة والخالفه نظر في صدق بعث الرسول مع حصول التبليغ منه وهذا الحكم ايضا اقتب الحكم الشرعي بالعقل
 ويثبت الحكم بالثواب والعقاب بما قبل في دفعه من ان المراد بعث الرسول هو بعثه بالبيان التفصيلي الامثل
 هذا البيان الذي يبين العقل تفصيله ويظهر بيان من حكم العقل فهو بعيد جداً الا ترى ان ثبت كذا احكام
 الله تعالى بالاجماع مع انك لا تقول بان هذا ليس بتكليف تفصيلي فان اتفاق الفقهاء كان في غير ما هو
 وحكمه المعلوم لاجل الاقبال العلم بالاجماع تفصيلاً وليس كما شفع في قوله التفصيلي وحال استخراج العقل للحكم حال
 استخراج اتفاق العقل في التحقيق في الجواب عن الاية لئلا من قبيل قوله لم يهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى
 بيته ولا يكلف الله الاما انما ولا يكلف الابد البيان ونحو ذلك وانما كان اغل الكاليف الشرعية مما لا
 بر العقل فاكفي في الاية بذكر الرسول في الحقيقة والله يعلم وان كانت معذبين حتى يتم الحجة ولا ريب ان مع امر الله
 الحجة تمام او يقول ان الرسول اعم من الرسول الباطن كما ورد ان الله تعالى يجتبي في الباطن وهو العقل والحجة
 الظاهر وهو الرسول مع ان الاية ظاهرة وفيه الف كلام فلا يفتقر الى الدليل الظاهر من حكم العقل فيما يستقل
 ولو نوقر في امر الله العقل بالاستقلال قائما هو كلام في التصريح وكلامنا انما هو على فرضه والمفروض ان الله
 استقلاله في بعض الامور وكل مجتهد مكلف يتقوى فمما اذا جرم بشئ فهو المتبع واذا ظهر بعد ذلك خطاه فهو معذور
 كما هو معذور في خطاه فظنوه بل استقلاله في بعض الامور يدعي لا يقبل التشكيك ومنه مكابرة واخذ الغريب
 حيث سلم ذلك في المعارف والقياد ما دل عليه الاطلاقات الاخبار الدالة على تعذيب عبدة الاوثان فانها تشمل
 حال الفترة انهم بخلاف الاعمال وهو مع انه معارض بالاطلاقات الدالة على العذاب اللغو على الظلم والكذب وغيرها
 في ان مال التعذيب على عبادة الاوثان مثلاً يرجع الى التعذيب على الاغفال فان الاعتقاد ان ليس باختيار
 بل المقدور منها هو النظر الذي هو من مقدما منها والتخلية واندر ارج النظر مجتهد ان في تركه فظنة الضرر في
 الضرر بالمظنون واجب عقاب في الواجبات الشرعية وتسلم العقاب على تركه ليس باوضح من اندراج الظلم في الحرمان
 الشرعية ورد الوديعه والدين في واجباتها فمما احكم باراد بل يرجع المروج وثانيتها الاخبار التي دللت على
 انه لا يعلق التكليف الا بعد بعث الرسول لهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى وعلى الله البيان ما يصلح
 للناس وما يقصد وعلى انه لا يخالو زمان عن امام معصوم ليعرف الناس ما يصلحهم وما يقصد لهم وعلى الله تعالى
 يخرج على العباد انهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسوله واتزل اليهم الكتاب فامرهم ونهى فيم بالصلوة والصيام
 ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ويظهر الجواب عنها مما تقدم فان المراد من بعث الرسول هو التبليغ ولا معنى للتبليغ
 بعد ادراك العقل مستقلاً فان تحصيل الحاصل نعم هو لطف تبايناً وتاكيداً وعظماً الواعظين في التكليف
 التي صارت كثر منها من ضروريات الدين مع ان البيئته اعم من الشرع والغلب يبيد انحصار البيئته في الشرع ولا يتم
 الا فيما لا يدركه العقل سلباً الدلالة لكتبتها تخصصاً بالادلة المتقدمة وبيان ما يصلح ويقصد لا ينحصر في بيان
 الرسول فقد بين الله تعالى كثيراً من الصالح والفساد بسبب غلغلة العقل وتغيرت المصلح والمنسب ينحصر في المعصو

ص
 ان مقتضى
 تقدم من رد الاية
 سلم مقتضى
 العقل
 الواجبات العقلية العقلية
 قبل البعث ان حصول الاستقلال
 مع ان الذي ان العقل حكم العقل
 عقاب من سمانه فلو ان جرم شخص من الاية
 حيث لا يشاء في حكم العقل شخص من العقاب
 وجود ترتيب على المعنى لقرآن لم
 يتحقق كسب وجرماتها
 تعالى اسباب من
 عن بينة من
 عقاب

اذ لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقل به واما الرواية الاخيرة فهي على خلاف طلب المورد اولاً والنظر
مما اتاهم وعرفهم هو ما ارشد به العقل ليراد المذكور في الخبر من واما الكتاب فواهيده هو مثل الضلالة والضيقة
مما لا يستقل به العقل ولا دلالة في الخبر على ان المراد ان الاحتجاج لا يتم الا بتجموع الامرين من الاثبات والتعريف
وارسال الرسل واما مثل قوله كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي فلا يدل على ان كل شيء يرد فيه نهي وهو مباح وان
ادرك العقل صحة كونه بل المراد منه ما لا يدركه العقل فلا بد انما من تخصيص كلمة شيء او نعيم التي بحيث يشمل
منها هي العقل وقد ذكر بعضهم في تقريب الاستدلال بوجهين الاول ان الرواية من باب الجحالة الانشاء ومعنا
ان كل شيء لم يرد من الشارع منع فيه ولم يبطل اليقظة فلا يحكم عليه بالمنع الشرعي وان كان محظوراً عند العقل
استناداً الى منع ادراك العقل العلة المقتضية لحكم الشرع فيبقى على اصله البراءة حتى يصل اليه في الخبر
على انه لا يصح الحكم بوجوب شيء او حرمة شيء بالحكم العقل المجسّد ونحوه والثاني انما انشاء الحكم ما لم يرد فيه
نهي ومعناها ان حكم ما لم يرد فيه نهي هو الا باحذ وان ادرك العقل فبحه وانما خبر بان المعنى الاول انشاء
الحكم فان المنع عن الحكم بالمنع الشرعي وان حرمة شيء مثلاً اذا صدر عن الامام فلا يرد به بيان الاصطلاح
وانه لا يجوز اطلاق الحرمة الشرعية عليه في الاصطلاح بل وظن ببيان الحكم وحاصله ان ذلك ليس بحرام شرعي
فاذا لم يكن حراماً فهو مباح فيرجع الى المعنى الثاني فان قلت المراد من المعنى الاول بيان ان الحكم الظاهري المكلف
هو الا باحذ نظر الى اصل البراءة حتى يصل اليه لان حكمه الا باحذ في نفس الامر والمراد من المعنى الثاني بيان ان حكم
ما لم يصل حكمه هو الا باحذ النفس الامرية منقط قلت لا يصح حمل المعنى الثاني على الا باحذ الواقعة لا يصح حملها
بغاية ويدفع كونه حتى وان اراد ان المكلف لا يبدان بغير هذا حتى يظهر له خلافه فهذا يرجع الى بيان الحكم الظاهري
فيرجع الى الاول وليس معنى اخر فالتحقيق ان المعنى في الدلالة هو لظاهره التاويل وقوله مطلق مساوٍ لقوله
مباح ولما كان العقل يحكم بغيره باحذ القبيح فما يدركه عقولنا ان قبيح لا يجوز ان يسيء الشارع وبخصوصه كما
سابقاً ومنع ادراك العقل لعله الفصح فدفع ففساده وان كلامنا على فرض ان ذلك فخصص الحديث بما لا يدرك
العقول او نعيم النبي فان قلت ان اطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول ايضا بوجوب الرخصة في القبيح في الجملة
القبيح النفس الامرية في نفس الامر وله خاصية ذاتية بوجوب ثبوتها كالتيمم ولا يبيح في جملة ما لم يرد فيه نهي
ولم يصل الى المكلف بعد مباح فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه قلت بعد ما قد منالك في مباحث
الاخبار في مقام بيان ان الشارع التقى عن مخاطبين بما يفهمون بظنهم وان لم يكن موافقاً للواقع لا يتقيد
بمجال هذا البحث فراجع ثم وما يوافق هذا الخبر من رخصة تقاطع ما فيه حرام وحلال حتى يعرف الحرام بعينه
ويخصصه اخذ اللحوم والحالود من سوا المسلمين وغيره لكل طعام اهل الكتاب من غير اللحم وغير ذلك في
غاية الكثرة والجواب عن الكل واحد فان الحسن والفصح قد يكون بالوجوه والاعتبارات فتاثير الاثبات تابع
لذلك الوجوه مثل تفاوت الاشخاص والازمان والامكنة وحال العلم والمجمل وغيرهما وقد يندرك ناسخ
التيمم بربا والاثبات من باب التسليم والاعتقاد والامتنان لحكم الله الظاهري وثالثها ان اصحاحاً

والغرض

والمعتاد قالوا ان التكليف فيما يستعمل به العقل لطف بمعنى انهما لم يتكلفا للشرع بالتكليف العقل بعينه
 نواردهما مع اللطف كما ان مطلق التكليف التام لطف فيما لا يستعمل به العقل والعقاب بدو اللطف فخرج
 فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشرع نص لعدم اللطف فخرج اقول سلمنا وجوب اللطف لكن وجوب كل لطف
 ممنوع اذ كثير من الاطراف مندوبة فان التكليفات المندوبة ايضا اللطف في المندوبات العقلية او موكدة للواجبات
 العقلية وقد يكفي في باب اللطف بالتكليف بمعنى لا يستعمل به العقل لا ينفس التكليف العقل كما يشترط في قوله
 ان الصاوة تنهى عن الفحشاء والمنكر فوجوب كل الاطراف اذا لم يثبت فان اراد من قوله ان العقاب بدو اللطف
 فيجب قبحه مع عدم شيء من الاطراف سلمنا لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف التام ونوارده مع التكليف
 وانقاء القرب الى الطاعة والبعد عن المعصية بدون ذلك ثم اذ البلاد والمرض والموت وامثال ذلك وكما سائر
 التكليفات التامة كلها اللطف مع انا نقول ان بعض الانبياء ونصب الاوصيا واتزال الكتب من الاطراف
 الباقية ومع ذلك فاما النبي بمبابعة العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتبعية لا حاجة
 الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل فتولده فلا يجوز العقاب الخ ان اراد عدمه بصله ففرض تسليم
 نسبه ولكن الضر على لزوم مباحة العقل وجوده وان اراد عدمه بصله ففرض تسليم نسبه ولكن الضر على لزوم مباحة العقل وجوده وان اراد عدمه بصله ففرض تسليم نسبه
 عدم جواز العقاب ثم ثم اعلم ان ما ذكرنا من حكمه لا يستعمل به العقل وانما هو لعل الشرع انما كان نبيا على
 بان العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب المعتزلة واكثر العقلاء وحكمهم باذنه انما هو على طريق الاجتهاد
 فان بعض الاشياء لا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصدق والكذب الضار وبعضها بالنظر فيجيب الصدق
 وحسن الكذب النافع وبعضها مما لا يدركه العقل فيه شيئا والاشعة يقولون بعدم ادراكه على طريق السلب الكلي
 ثم انهم بعد الترتل والمباشرة ناظر وامع الفاعلين في الاشياء الغير الضرورية للتعيش كالنقش في الحجر وشرب
 الماعند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النفع فيها كتم الطيب اكل الفاكهة وقالوا بان العقل لا
 يدرك فيها شيئا واختلف الفاعلون بالتحسين والقبح فوافق بعضهم وذهب آخرون الى الخطأ ونوقت بعضهم
 وذهب الاكثر الى ان العقل يدرك ابا حتما فيكون وليا على الاباحة الشرعية ويظهر من ذلك ان ما هو
 المسلم عند كل الفاعلين بالتحسين والقبح العقلين والمتفق عليه بينهم انما هو الاحكام الاربعة في الجملة ليس
 عندهم شيء مباح عقلا كان متفقاً عليه بينهم اذ الحكم بالاباحة العقلية موقوف على حكم العقل باسئوا العقل
 الغرض في المصلحة والفسدة بان لا يكون في شيء منها مصلحة ولا مفسدة فاذا كان مثل اكل الفاكهة وشتم
 الطيب من الخلافات بينهم فاقى شيء يبقى بعد ذلك لان يحكموا عليه بالاباحة لا يتناقضها لا مفسدة فيها
 مثل تحريك اليد بلا حجة ولا داع وموضع الخشب بالناس الغير اللذين لا يحكم العقل فيها عند الحكم ولذلك عقده
 مسألة الترتيل فيما يشتمل على منفعة وما هو من ضره بيان العيش بحكم العقل الرخصة فيها اتفاقا بل يجوز
 لان تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا لما في تعرض الحائق من خلقه ولذلك لم يخلف فيه الفاعلون
 باذنه الحسن والقبح للعقل وما ذكرنا ظاهره في كلام الفاضل الجواد حيث قال الاشياء الغير الضرورية

الدافع

وهو مخزون عند اهله فان من المعان المحسوس ان ذلك ليس بحيث يمكن وصوله الى كل احد من المكلفين مع ان بيان
الاحكام ندر ينجي نعم بعد ما ورد الاحكام الشرعية وظهورها حرمة بعض الاشياء الذي امر به الله فعقولنا احرمها ووجوب
بعض اخرى كالتفليس فلا يجوز الاعتماد على ذلك الاصل حتى يقع التسليم التام كما في كل ما لا يرضى فيه فانه لا يجوز التمسك
باصول البراءة ولا يجوز جعل الظن بعدم المعارض كما سيحج انشاء الله تعالى ثمرات القول بان كل ما فيه منفعة
خالصة عن المصرة قبل ورود الشرع مما يتقبل بحكم العقل على القول بالاباحة والحظر انما يتم ان لو قلنا بان
الدليل على ذلك على ذلك فليست بعيد القطع كما في قبح الظلم والتعدوان وحسن العدل والاحسان لعدم دليل على كونه
المفطوح بر دلهال للشرع بالمخصوص ودعوى مظهره من حيث عدم كون التصرف في مال الغير مباحا وان كان يمكن لكن دعوى
دعوى عدم مفسده اخرى محتملة في بعنوان القطع فيما يقع اليوم اعني بعد ثبوت الشرع وبعث النبي ورضي
الارضا من ثمرات هذه المسئلة مشكلة اذا المفروض ان كبريما يتقبل على المنفعة الخالية عن المصرة في عقولنا قد
ينبغي عنها الشارع وصاد ذلك كاشفا عن قبح وافعي ويجعل فيما انفق في فعله ان يكون مثل ذلك وعدمه مضمون
لا مفطوح به فالاعتماد اذا اتم استصحاب الاباحة السابقة على بعث النبي وورود الشرع في الجملة او باستحسان
عدم ورود النبي بذلك او بالظن بالحاصل بلا حجة محض من منفعة خالية عن مصرة لا مؤاخذه فيه وكيف كان
فالحكم بالاباحة في مثل ذلك في امثال زماننا من الظنيات والدليل عليه في كيف يقال انها مما يتقبل بحكمها
العقل بعنوان القطع نعم يمكن ان يتبين ان العمل بظن المجتهد بما يستقبل بالعقل بعنوان القطع لان ادب
العلم والنحصا المناصر في الظن وذلك من جزئيات هذه الحجة بصيرة من جملة ما يستقبل بالعقل ومن ذلك
ان ما بين ان التكلم في هذا القسم من الادلة العقلية قليل الجدي لعدم انفكاكها عن استقلال العقل من الدليل
عليه كما يلاحظ في قبح الظلم وحسن العدل وجوبها لو تدبره وغير ذلك لا وجه له فان العمل بظن المجتهد من اعظم
ثمرات هذا الاصل واثق فائدة اعظم من ذلك ولا ريب ان الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل انما استفاد من
الشرع في هذا السبيل لا يفيد الاظنا والتمسك به بدون دليل فاطع لا وجه له وهذا هو الوجه في جعل الظن د
من الاستصحاب بعينه ايضا من الادلة العقلية وبعد ما لاحظنا هذا المعنى واندرج المذكورات في افراد ظن المجتهد
فيغاضدها الادلة الشرعية ايضا من الايات والاجبار في اصل الاباحة والاستصحاب غيرها كما سنشير اليها في
مواضعنا انشاء الله تعالى هذا ولكن اشياء حجية ظن المجتهد لا دخل له في الادلة الشرعية التي هي المناط لاستفا
الاحكام الشرعية وهي الموضوع لعلم اصول الفقه والمخرج في استنباط المسائل الفقهية بل هو يشبه المسائل الكلامية
كما سنشير اليه في مباحث الاجتهاد والتقليد نعم يمكن ان يتبين من المجتهد بالمسائل الفقهية كما قد يحصل من الادلة
الكلامية استنباطها من الادلة العقلية واذا حصل الظن فيحصل الظن بالضرر ويجوز ان يستأجر
ومن ذلك يظهر الكلام في الاستصحاب غيره ايضا فاحصل الكلام في هذا المقام ان الدليل العقل على الحكم
بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا كما لو بدد احد منكم كالتظلم واستحسانه كالتحاشا وهكذا ومن
جملتها حكمه بالاباحة في المناضع الخالية عن المصرة قبل ورود الشرع على القول بما هو حكم بعنوان الظن به مثل ان

بحكم حكماً إجماعياً ما كان على ما كان عند عرض الشك في نزول الوبان ما ثبت يدوم إلى أن يحصل الراجع فاذا ظن
 بقاء الحرمة السابقة أو الوجوب السابق بسبب حصولها في الآن السابق فيظن الضرر بخالف الحالين السابقين ويحكم
 بعد ملاحظة أن دفع الضرر المظنون واجب بان متابعة الحالين السابقين واجبة فهذا هو الحالين السابقين لا بد من التقيد
 الظن المتجه بماذا يفيد الظن من جهة كدام الشارع وبعضها يفيد الظن من جهة حكم العقل ولو كان حكماً
 ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بما باخراً ما لم يفسد المنع عنه بعد ظهور الشارع ايضاً حصول الظن من جهة العقل
 فالعقل لما حكم في الموضوعات الخاصة صرحاً قطعاً كالعدل والظلم مطروحة الورد واكل الفاكهة قبل ورود الشارع
 واما من جهة عموم حكمه فيجب تكليف ما لا يطاق ويندرج تحت نفى وجوب الموضوع على من فقد الماء والصوم على من لم يقيد
 وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الامر فيما لا يفسد فيه ولو يدرج حكم العقل في حكم العقل بعدم الوجوب عدم الحرمة
 لم يثبت الحكم بغيره وعقل فاطم وهذا هو الاصل المعبر عن البراءة الاصلية بل وكل حكم الظاهر كما سنبينه وهو
 ما استازع فيه الفرقيان في الاباحة والحظر والتوقف كما سيح في اصل البراءة والظن العقل ايضاً بحكم برفع التكليف
 واما من جهة عموم حكمه بان ما ثبت فالظنون بقاءه اذا كان ثابتاً ثبوتاً محققاً من عقل او شرع ثم يجب العمل
 استناداً الى ان دفع الضرر المظنون واجب وهذا هو ما ثبت بالعقل القاطع وهذا هو الاستصحاب في كل الامر
 في انحاء الاباحه فيما لا يدرك العقل اباحتها فالظنون ح ارتفاع المنع والوجوب يثبت الاباحه مثل ما ثبت فيما
 لا يفسد فيه ولم يحكم العقل في شيء فهذا حاصل الكلام في مباحي الادلة العقلية ومعنى انتسابها الى العقل ولما غير
 الثلاثة المذكورة مما ذكره فها مثل ان عدم الدليل دليل لعدم والاخذ بالافل عند عدم الدليل على الاكثر غيرها

فترجع اليها كما سيظهر لك في المباحث الالهيّة افشاء الله تعالى

قال في حجية الادلة العقلية اصل البراءة وما يثبت لها الحاشية التي والحاصل في مصطلح
 معان كثيرة مرجعها الى اربعة الدليل والقاعدة والاستصحاب الرابع وهو هنا قابل الثلاثة منها الاول استصحاب البر
 السابقة في حال الضرر والخروج او حاله علم فيما عدم اشتغال الذممة بشئ مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين
 قبل زمان اداء المظالم في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه واشتغال الذممة وهذا الا
 امتاناسب بالنسبة الى اشك في تخريمه او وجوبه لان اشتغال الذممة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصراً
 فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى اتم يتحقق في مقابل عوى الحرمة او الوجوب والثاني القاعدة المستفادة
 العقل والنقل ان لا تكليف لا بعد البيان او وصول البيان اليه بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل في الحكم
 المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق اولاه والثالث ان الرجوع عند العقل براءة الذممة ان جعلنا الرابع
 من معان الاصل اعم من المتيق والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من العيين الاولين اصلاً واثراً ودليلاً
 علمية واصله البراءة دليلاً ثالثاً والاول هو ما يثبتونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيح الكلام في
 والثاني هو الاصل المقبول عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل لعدم جعل اصاله البراءة فيما علم
 مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الا

عند عدم الرجوع في شيء من هذه الاصول الثلاثة في حال الضرر والخروج او حاله علم فيما عدم اشتغال الذممة بشئ مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان اداء المظالم في ذلك الزمان واجراء حكم هذه الحالة في الآن الذي شك فيه واشتغال الذممة وهذا الا
 امتاناسب بالنسبة الى اشك في تخريمه او وجوبه لان اشتغال الذممة لا يكون الا بالتكليف والتكليف منحصراً فالتمسك باصل البراءة بهذا المعنى اتم يتحقق في مقابل عوى الحرمة او الوجوب والثاني القاعدة المستفادة
 العقل والنقل ان لا تكليف لا بعد البيان او وصول البيان اليه بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل في الحكم المخالف للاصل للزوم التكليف بما لا يطاق اولاه والثالث ان الرجوع عند العقل براءة الذممة ان جعلنا الرابع من معان الاصل اعم من المتيق والمظنون ولكن الاصوليين جعلوا كل واحد من العيين الاولين اصلاً واثراً ودليلاً علمية واصله البراءة دليلاً ثالثاً والاول هو ما يثبتونه استصحاب النفي واستصحاب حال العقل وسيح الكلام في
 والثاني هو الاصل المقبول عليه المعروف بينهم من ان عدم الدليل دليل لعدم جعل اصاله البراءة فيما علم مشكل نعم هو نوع خاص من هذا الاصل كان الاصل الاخر المعروف بينهم من نفي الاكثر عند تردد الامر بينه وبين الا

نوع من اصل البراءة وذلك لان هذا الاصل يجري في جميع الاحكام الشرعية واصل البراءة مختص ببعضها ويمكن
العرف بنحو آخر وهو ان ذلك الاصل ناظر الى اشياء الاحكام الشرعية وفيها الموضوعات العامة من حيث انها امر
شرعية وهي ناظرة الى علقها بخصوص ذمة احاد المكلفين والحاصل ان نفس البراءة الثابتة لا يمكن ان تصير
الشرعية بمعنى ان تثبت حكماً شرعياً فينبغي عدم الوجوب وعدم الحرمة من حيثها الى الشارع فيحكم الشارع في المشا
هو في الحرمة مثلاً في الواضع او في ظنتها اذ غاية الامر عدم ثبوت حكم الشارع بالحرمة مثلاً اما تقيده فلا يمكن
الحكم من جهة القاعدة المذكورة والاصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق وهو مما يصح ان يجعل مناط الحكم الشرعي كما
مر في البحث الاول وتوافق مقتضى هذه القاعدة من نفي الحرمة او الوجوب مثلاً لنفس البراءة لا يقتضيان ان يكون ذلك
ناشياً من البراءة بل انما هو من باب التوافق الاتقافي وربما قيل وهكذا عند التحقيق حال استحباب النفي بالاشياء
ايضاً في مواضع طرقت في حكمها لانه يعلم ثبوت الحكم الاول لها ايضاً انهما ليسا اماراً على شيء ولا يثبت بهما حكم
بل يحصل منها العقائد لزوم العمل على طبقها الا ان حكم الشارع الواضع هو عدم رفع ما يثبت بهما القول وفي نظر
اذ غاية الامر الاستصحاب لا يدل على عدم الحكم من الشارع بخلافه لكنه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان وهذا الحكم
منه في الاثر الثالث ثبت اما من جهة الظن الحاصل بالبقاء من الكون الاول ومن جهة الاخبار الصحيحة مع ان مقتضى ذلك
الاخبار نفي الغير ايضاً فلا حظاً وكيف كان فاصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما يمكن جعله موضوعاً للسئلة
التي نحن على صديقيتها والحق اننا بالمعنيين حجة شرعية ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه وهو مختار
اكثر العمل آه وذهب جماعة الى التوقف لزوم الاحتياط ثم ان الاستدلال باصل البراءة اما فيما يستقل العقل
بالحكم باباحة قبل وصول الشرع كتم الورد واكل الفاكهة والا في الثاني اما رديف نضان متعارضان او ليرد فيه
اصلاً فالاباح في القسم الاول انما يثبت بالعقل وقائده التمسك باصل البراءة نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع
بدليل يقطع العذر اذ قد بينا فيما سبق ان حكم العقل بالاباح لا ينافي ان يكون في ذلك الشيء مفسدة كما من
لا يظن الايمان الشرع وان احتمال ذلك لا يضر فلا بد ان يرد عليه من اشياء فالتمسك باصل البراءة حقيقة اعم
نفي ذلك لا لا اشياء الاباح العقلية واما ما لا يستقل العقل بالاباح كالتكفير خال الصلوة مثلاً وعدم وضع
على الارض حال التجمد فاصل البراءة تنفي الحرمة في الاول ولو لم يثبت النص عليها والوجوب في الثاني فينفي الفعل
الاول والثالث في الثاني سكوناً عنه عند العقل انهما ليسا كتم الورد واكل الفاكهة ولكن يلزمه البقاء على مقتضى
البراءة الاصلية وان لم يحكم العقل بالتحصن فيه ونقول لهم الحكم بالاباح بالشرع مثل قوله كل شيء مطلق حتى
يرد فيه نفي كما انه يمكن في القسم الاول ايضاً اشياء الاباح بالشرع باعمال ذلك ايضاً وما ذكرنا من الحرمان
بالعقل انما كان مضافاً الى اصل البراءة لا الى الشرع ومن ذلك يظهر حال ما ورد رديف نضان متعارضان متساوياً
وسيجي الكلام في تفصيل المفامات ثم ان الحقوة بعد اختياره حجية اصل البراءة في كتاب الاصول ثم خصصنا
المعنى بما يقع به السبوي ونوجه ان القاعدة تقتضي ان لو كان حكم من الشارع فيما يقع به السبوي لفعل البناء يحصل
من عدم الوجدان بعدم الوجود بخلافه فيما يقع به السبوي وهذا الكلام انما يناسب ان الغيبة وما يشبهها

كما هو المثل المحتاج اليه الا اول زمان صدره الشرع وتوجهه على مذهبنا من صدور جميع الاحكام عن النبي وكيفية
مخبره عند الامتداد وانما يوق شي الا وقد صدر حكمه عن ان مراد المحقوقه ان في ما يقع به البراءة يحصل الظن
الحكم الذي صدر فيه عنده انما هو الا باحتمال ما يصير فيه ولكنه لكونه غير محتاج اليه لواقعة الاصل لا يفتل البناء
واما بتقريره من انما هو مقتضى الاصل بخلاف ما لا يتم به البراءة فيحمل ان يكون حكمه الصادر عنه مخالفا للاصل
ولكن لو حصل البناء لعدم توفيق الداعي وانما خبره بانها ما يحسن نكته وعلة الحكم بالاباحة الشرعية وعدم حصولها
ولكن لا ينافي ذلك كون حكمه ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص وهو البراءة للزوم التكليف بما لا يطاق ولو لاه وان
في البيان هو البيان الواصل الى المكلف لا مطلق البيان ومقتضى ان التكليف يقع الابدع وصول البيان الى تقا
فيه الامران وبالجملة المحي والتحقق جواز التمسك باصل البراءة فيما لم يبلغ اليه فيرضى وان كان مما يحتمل الوجوه
الحكمة واقعة الاخبار يرون على ما يحتمل الوجوب وغير المحرم وهو البراءة في غير مرادنا بالبراءة هو الدليل
وان كان هو العقل الفاطم كما في البحث الاول وان فرض فلما انفكاك عن النص الشرعي وحجية اصل البراءة هو
المجتهدين وما يترأى في الكتب الفقهية مثل كتب الفاضلين وغيرهما من المؤلفين في القنوي ويقولون في توفيق او
تردد او نحو ذلك فليس تولا بوجوب التوفيق منهم او العمل عليه بل ارادهم بيان فعارض الامارات من الطرفين من حيث
بين الحكم في المسئلة بالخصوص ولو يترجح عندهم احد الطرفين فيظنون ان محل التوقف عندهم من حيث خصوص المسئلة
بالنظر الى الدليل الخاص وان كان قووم وعلم بعد ذلك الرجوع الى الاصل والتخير بين بعد ذلك الى اخبار
ايضا يحتمل على ذلك اي على التوقف في الخصوص فالجهدون والاجابون كلاهما متوقفون على الحكم من حيث الخصوص
ثم يختلفون في حكم الواقعة بعد ذلك من حيث انها محمول الحكم فذهب المجتهدون الى البراءة الاصلية والاجابون
الى لزوم الاحتياط وكيف كان فالقوى والاطهر هو العمل على البراءة الاصلية وادعى عليه الاجماع جماعة منهم الصادق
وه في اعتقادنا في باب الخطر والاباحة في الاشياء المطلقة قال اعتقادنا في ذلك ان الاستدلال بطلت حتى يرد
منها من فظير منها ندين الامامية وعن المحققوه انه قال ان اصل الشرع كاقرة لا يخطون من ياد الى تساؤل شي
من المشتهر ساروا علم الاذن فيها من الشرع ولو يعلم ولا يجوزون عليه عند تساؤل شي من الماكل ان يعلم التصدير
اباحة ويعيدرون في كثير من المحتمات اذات اولها من غير علم ولو كانت محظورة لامر عوا الى تحطه حتى يعلم الاذن
انتهى وايضا يحكم العقل بعدم التكليف الابدع البيان ويبدأ عليه الكتاب والسنة اما الكتاب فقولهم وما كنا
معديين حتى نبعث رسولا والمتبادر من اننا لانعلمهم على ما يفعلون حتى نبعثهم الاحكام ببعث الرسول وبعد ذلك
ما سبق في البحث الاول يظهر ان المراد الافعال التي لاحكم للعقل فيها بالامر والتمني او قول ان الرسول اتم من الظواهر
وعدم التعبد كناية عن انه ليس هناك اجاب محرم حتى نبعث رسولا ولا قبل من تفكاك الامر عن اللزوم
والاجابة عن العفو عن المواخذة عن جميع المحرمات وذلك الوجبات الى زمان يستلزم الفاء لا يجاب بالخير
العجب من بعض الاعاظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالابنة الاصل البراءة وادفع الاشكال الوارد من جهة
الاية على الاحكام العقلية الا لزامية بجواز العفو عن الله تعالى ثم ان في الاجاب المحرم من الشارع يستلزم

فلا اشكال واما الوجه الثاني فمقتضى الرتبة كون حلال الاضطرار يعلم ان تصف بواحد من جهات الحرمه فالتاثير في
 على التخصيص لا مشايخ لانه لا يملك اللحم المشترى من التوف الذي لا يعلم انه من ذلك او ميتة وهذا هو الشبهة
 الموضوع اعني ما يكون اشتباهاً في الحكم الشرعي في انه داخل تحت احد القسمين اللذين علمناهما بالدليل الشرعي فلو
 ارتفع الجدل يحصل العلم بكونه احدهما فلا يحتاج الى دليل اخر في معرفة الحكم واما الشبهة في نفس الحكم الشرعي فوان
 من جهة عدم الدليل اصلاً في هذا الشيء ولا في شيء اخر يندرج هذا في كثر البينات مثلاً او من جهة تعارض الدليلين
 وقد يوجب الرتبة بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليم الاستدلال بها على اصاله البراهة فيما لا يتصرف ويقال
 معنى الحديث ان كل فعل من جملة الافعال التي يتصف بالحل والحرمه وكذا كل عين مما يتعلق بفعل المكلف يتصف
 بالحل والحرمه اذ العلم بالحكم الخاص من الحل والحرمه هو ذلك حلال فخرج ما لا يتصف بهما جميعاً من الافعال
 الاضطرارية والاعيان التي لا تتعلق بمفاضل المكلف وما علم انه حلال لاحرامه فبوجوبه لا حلاله في نفس
 من فكر هذا الوصف مجرد الاخترازال هو مع بيان ما فيه الاشتباه فصار الحاصل ان ما اشتبهه حكمه وكان محتملاً
 يكون حلالاً اولاً وان يكون حراماً فهو حلال سواء علم حكمه الكلي فبقية او تخبره بحيث لو فرض العلم بان ذلك اجتهاداً وتحققه
 ضمنه العلم حكمه ايضا ام لا وبعبارة اخرى ان كل شيء في الحلال والحرام عندك بمعنى انك تقسم الى هذين وتعلم حكمه
 باحدهما الاعلى الثمين ولا تدعى المعين منهما فهو ذلك حلال فيقوح ان الرتبة صادرة على اللحم المشترى من التوف
 المحتمل للذنب والميتة وعلى شر البينات وعلى جلية كالحيران لم يقل بوضوحه وشككنا فيه لا تصدق على كل
 انه شيء في حلاله وحرامه عندنا بمعنى انه يجوز لنا ان نجعله مقسماً الحكمين فنقول هذا اما حلال واما حرام وانما مجموع
 التي يكون بعضها انواعها او اسماؤها حلالاً وبعضها حراماً واشتركت في ان الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم اقول
 نظر في هذا التفسير يجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف اللباد من الرتبة ايضا بيان ان خروج المعنى
 التي لا يتعلق بها فعل المكلف كالسقاء وذلك الباري تعالى مثلاً انما هو لاجل عدم امكان الاتصاف بشئ
 من الحل والحرمه لانه من جهة عدم اتصافها بهما معاً وعدم قابليتها لانقسامها اليهما وخروج الافعال الضو
 لبقاء الحيوة انما هو لاجل انه لا يتصف الا باحدهما ايضا شرعاً وان كان يمكن اتصافها بهما جميعاً لاجل انه فعل
 مكلف اختياري وكذا هو خروج ما تعين حله او حرمة لانه لا يتصف الا باحدهما فيلزم استعمال قوله في حلال
 وحرام في معنيين احدهما انه قابل للاتصاف باحدهما وبعبارة اخرى يمكن ان يعلق الحكم الشرعي بغير ما لا يقبل
 الاتصاف بشئ منها والثاني انه ينقسم اليهما ويوجد النوعان فيما في نفس الامر وهذا هو هذا غير جائز
 مع انه لا معنى لاجزاء المذكورات لان المراد بقوله في حلال ان مجموع الحلال فلا يتصور الجاهل في الجزاء
 حتى يحتاج الى الاجزاء مع انه لا معنى للاجزاء مع واعتبار المفهوم المخالف لا يتناول التالفة المتبقية الموضوع
 وهو غير مفيد فان قلت ان هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بالشبهة الموضوع ايضا قلت نعم ولكن
 نقول فائدة هذه التسمية على ان الغالبية لها واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمه ولما كان
 الحرمه والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة واذ هان المكلفين من وجه اليها فيحتاج الى التنبية لئلا يردوها

كذا في الكلام ان
 كذا في الكلام ان
 كذا في الكلام ان

الى اجمال الحرمة بخلاف مجرول الحكم اصلاً فالقيدها بالنسبة لاجل الاحتراز ولا اعتبار معنوماً هذا مع ان
 ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمالاً آخر للفظ في المعين اذ قوله في تعريف الحرام من بعينه قد عجز
 ان يكون المراد من قوله في الاولية الشرعية الحرمة اذ اريد معرفة الحكم المشبه وحتى يعرف من الخارج من
 او غيرها الحرمة اذ اريد معرفة الموضوع المشبه فلينامل والحاصل ان الترتيب مع قطع النظر عن كل ذلك اظهر
 فيما ذكرنا وهو المعنى المنساق منها الى الادهان الخالية وبؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لاجل
 حتى يعلم ان حرام بعينه قد عجز من قبل نفسك ذلك يكون مثل الثوب عليك فقد اشترت به وهو سرقة والماء
 عندك ولعله حر قد باع نفسه وصدع فيع او غيرها وامرأة تحتك وهي اخنك او صبغتك والاشياء كلها على هذا
 حتى يستبين لك غير ذلك او يفهم بالبيئته فان التمثيل وان لم يكن مخصوصاً للعام ولكن في شمول العام لنفسك
 تأمل مع ان قيام البيئته ايضاً على ما ذكرنا باسمه سبب التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا تخصيص
 الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضاً البناء من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب
 الموضوع وبأجله فالظواهر من الروايات ان كل شيء له نوعان او صفات حكم الشارع في احدهما بالكل في الآخر
 بالحرمة فهو يعني صدق ذلك لاجل ان لم يظلم بان فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز ذلك تناوله
 حتى يعرف الحرام بعينه بمعنى ان هذا العيب حرام واعلم ان البناء الظاهر من ملاحظة المصادف والمفهوم
 الكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقاً على الفرد في اصطلاح الخطاب لكل ما يمكن
 وفرد من الاجناس البعيدة والافراد الفرعية وكذلك المعبر في الكلي ما لو حظي عنوان الحكم من الصفات المكنة
 له على هذا الوصل الثالث في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال
 يعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقر ان الميتة من حيث انه ما كولد والمأكول منه حلال ومن حرام فهو حلال
 يعرف انه حرام اذ المأكول ليس عنواناً للحكم الشرعي فمصلحة الشرح ومكالمته بل هو اما الكلي والمذكور
 وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقر ان من اللحم ما هو حلال وما هو
 حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقر انه حلال حتى يعرف انه من اتيها او كلت اللحم الحبيثان لحم
 الدواب ليس عنواناً للحكم حتى يجعل له فرداً او افراداً وكلامنا في معرفة لحم الحبيث من حيث ان لحم الحبيثان
 من قوله فهو لك حلال يعني ان المصادق الاقوى المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثله
 مثل الصادق في الرواية واضحة وما ذكرنا بظن الكلام في التهن والصوت المشبه بالغناء فان الكلي
 المنصوب في التهن ان جعل نفس الشرب والمنقسم بالطيب والخبيث صدق الشرب عليه اولاً ثم حرمة مطلق
 استعمال الخبيث ثم ايضاً فلم يزد هذا الكلي بين كلبين فيبقى انهما حبيثان لاجل انهما بنفس الحكم الشرعي
 الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن لا
 فيه ايضاً جملة الحكم كالاخفى ثم ما ذكرنا ظاهره ان الاصل في شبهة الموضوع ايضاً اصله البراءة والظن
 انه لا خلاف في حتى من الاخبار بين وجهه ظاهرهما ثم احق الفاعلون بوجوب التوقف ايضاً بالاثبات والاجبا

هذا هو المعنى المنساق منها الى الادهان الخالية وبؤيده ما روي عن الصادق ع كل شيء هو لاجل
 حتى يعلم ان حرام بعينه قد عجز من قبل نفسك ذلك يكون مثل الثوب عليك فقد اشترت به وهو سرقة والماء
 عندك ولعله حر قد باع نفسه وصدع فيع او غيرها وامرأة تحتك وهي اخنك او صبغتك والاشياء كلها على هذا
 حتى يستبين لك غير ذلك او يفهم بالبيئته فان التمثيل وان لم يكن مخصوصاً للعام ولكن في شمول العام لنفسك
 تأمل مع ان قيام البيئته ايضاً على ما ذكرنا باسمه سبب التعميم بقوله ع والاشياء كلها على هذا تخصيص
 الثاني ليس باولى من تخصيص الاول وايضاً البناء من العين الشخص الموجود في الخارج وهو انما يناسب
 الموضوع وبأجله فالظواهر من الروايات ان كل شيء له نوعان او صفات حكم الشارع في احدهما بالكل في الآخر
 بالحرمة فهو يعني صدق ذلك لاجل ان لم يظلم بان فرد من افراد الحلال او من افراد الحرام ويجوز ذلك تناوله
 حتى يعرف الحرام بعينه بمعنى ان هذا العيب حرام واعلم ان البناء الظاهر من ملاحظة المصادف والمفهوم
 الكلي والفرد في العرف والعادة هو الكلي القريب المعهود اطلاقاً على الفرد في اصطلاح الخطاب لكل ما يمكن
 وفرد من الاجناس البعيدة والافراد الفرعية وكذلك المعبر في الكلي ما لو حظي عنوان الحكم من الصفات المكنة
 له على هذا الوصل الثالث في حرمة الميتة فنقول ان الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال انه حلال
 يعرف الحرام بعينه وان امكن ان يقر ان الميتة من حيث انه ما كولد والمأكول منه حلال ومن حرام فهو حلال
 يعرف انه حرام اذ المأكول ليس عنواناً للحكم الشرعي فمصلحة الشرح ومكالمته بل هو اما الكلي والمذكور
 وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقر ان من اللحم ما هو حلال وما هو
 حرام وكذا الكلام ليس في اكل الطيب والخبيث حتى يقر انه حلال حتى يعرف انه من اتيها او كلت اللحم الحبيثان لحم
 الدواب ليس عنواناً للحكم حتى يجعل له فرداً او افراداً وكلامنا في معرفة لحم الحبيث من حيث ان لحم الحبيثان
 من قوله فهو لك حلال يعني ان المصادق الاقوى المعهود المتعارف من عنوان الكلي الصادق عليه وامثله
 مثل الصادق في الرواية واضحة وما ذكرنا بظن الكلام في التهن والصوت المشبه بالغناء فان الكلي
 المنصوب في التهن ان جعل نفس الشرب والمنقسم بالطيب والخبيث صدق الشرب عليه اولاً ثم حرمة مطلق
 استعمال الخبيث ثم ايضاً فلم يزد هذا الكلي بين كلبين فيبقى انهما حبيثان لاجل انهما بنفس الحكم الشرعي
 الادلة السابقة حله واما الغناء فانه وان امكن اثبات عنوانين للصوت هو الغناء وغير الغناء ولكن لا
 فيه ايضاً جملة الحكم كالاخفى ثم ما ذكرنا ظاهره ان الاصل في شبهة الموضوع ايضاً اصله البراءة والظن
 انه لا خلاف في حتى من الاخبار بين وجهه ظاهرهما ثم احق الفاعلون بوجوب التوقف ايضاً بالاثبات والاجبا

اما الآيات فمثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ولا تلغو بايديكم الي التهلكة وامثالها واما الاخبار
 فمثل ما رواه الكليني في الموثق عن سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى قال في جعلنا او ما لكم والقياس انما
 هلك من هلك قبلكم الفياس ثم قال اذا جئناكم ما نعلمون فتولوا بوان جئناكم بالاعمال فينا وهو يبيد
 فيه وفي الحسن عرشا م بنسائه قال قلت لابي عبد الله عما حق الله تعالى على خلقه فقال ان يقولوا ما يعجبوا
 ويكفوا عما لا يعجبون فافعلوا ذلك فقد اذوا الى الله حقة وفي الموثق عن ابن بكير عن حمزة بن طيار عن
 علي بن عبد الله بعض خطبائه حتى اذ بلغ موضعا منها قال لا تكف واسكت ثم قال ابو عبد الله لا يبعثكم
 فينا ينزل بكم مما لا تعلمون الا الكف عنه والتثبت له والتمس الهدى حتى يجلوكم فيه على الفصد يجلوا
 عنكم فيه العصى ويعرفوكم فيه الحق قال الله تعالى فاستلو اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون الى غير ذلك من الاخبار
 الكثيره وهذه اوضحها دلالة واسندوا ايضا بحديث التشبيه المشهور بين الخاصه والعامة قال الصادق ع فيما رواه
 في عن عمر بن حفص قال قال رسول الله ص لاني بين حرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجس ما
 ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات فهلك من حيث لا يعلم وتقريب الاسناد لان من الاشياء ما يجوز فعله
 لقيام دليل معتبر عليه ومنها ما لا يجوز فعله كل ومنها ما يحتمل الامر بما اهدم بلوغ دليله اليه او الاحتمال
 الاستيهاء في الدليل فمن ترك الشبهات نجس جميعا حتى من المحرمات اي مما هو حرام في الواقع ومن اخذ بها اي
 بجميعها ارتكب المحرمات لوجوده فيها جزء من الاخبار المعصومين ثم اول العلم العادي بذلك والمراد بحجاز المشا
 ان له يحمل الشبهات على العموم وبغيره من الاخبار الدالة على التوقف على الشبهة والحجوب عن الادلة الاولى القوي
 بموجبها اذ نحن ايضا نكف عن حكم ما لم يعلم حكمه بالخصوص والذي يحكم به هو حكم ما لم يعرف حكمه بالخصوص حيث انما
 لا نعرف حكمه بالخصوص ولا من حيث هو بالخصوص فمن لا يحكم فيما لا ينص فيه الا بما علم من الكتاب والسنة والاجماع
 وهو اصالة البراءة فان قلت اخبار التوقف مطلقه ولا وجه لتقيدها بما ذكره بل مقتضاها التوقف عن
 الحكم فيما لا يعلم حكمه بالخصوص خصوصا وعموما قلت ولا ان من تتبع تلك الاخبار يظهر له ان مرادهم من ذلك
 المنع عن العمل بالقياس ولا تطيل الكلام بذكر تلك الاخبار وان شئت فراجع الى مظانها من كتب الحاشي وغيره
 واكثر الكتب جعل ذلك هو كتاب مسائل الشيعة في ابواب القضاء ولا ريب ان القياس ائتمن ائتمن حكم الشريعة
 لا الكليات وثانيا ان المعارضات مما دل على اصل البراءة اقوى سنداً ودلالة واعتقادا بالكتاب والسنة
 والعقل والعمل بل الاجماع والمواقفة للذات الصحيحة التمسك وفقى العرف والحجج والضروري اولي بالقياس والتناول
 فحاصل النبي انكم تقولون ان حكم المشبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص هو التوقف لهذه الاخبار ونحن نقول هو
 اصالة البراءة لتلك الاخبار والادلة وادلت القوي فطرح ادلتكم او تقول غايبة الامر لها في الطرفين غير
 الى ما اشار فيه النصفان وسيجئ الختار في التغيير فيرجع الى اصالة البراءة ايضا وثالث ان دلالة
 تلك الاخبار على الوجوب ممنوعه بل الظاهر من كلامها او من ملاحظتها مجموعها الاستحباب والاولوية ونحن لا
 نمنع بل نقول باستحباب الاخبار والترك فيما يحتمل الحرمه والتوقف في العمل والقنوي والعمل على الاحتياط

ولا يخفى ما ذكرنا على من لا حظها في ملاحظة فأنها مفكر في سياق الوعد والترهيد والترغيب في الخبر والبر
عما عسى ان يصير موجبا للدخول في الحرمة الذي للجزر الصريح في الحرمة وراي ان بما ذكرنا يحصل الجمع الادلة
جمعا فربما لا يثبت من الاتهام المستقيمة بخلاف ما هو على ظاهر ما ذكرنا فان حمل اخبار اصل البرائة على
خلاف ظاهرها مثل حملها اما على شبهة الموضوع او على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة بعيد بل لا يحتمل ان
جر يائني في بعضها مثل قوله بما امرتكم بالجماعة الذميمة ورد في لسان المخطط للأحرام وحكاية الترويح في
العدة المذكورة في صحيح عبد الرحمن بن الحجاج الاشارة في حكم الاضطراب وكان حملها على التقية لاختلاف
العام في المسئلة وخاصة نقول ان ذلك حيث يمكن الرجوع الى الائمة كما يستفاد من بعضها والى اصحابهم
وكتب اخبارهم ونحن نقول ان من شرط العمل باصل البرائة الفحص والبحث عن الدليل المطلق كما سيأتي وسادنا
يمكن ان يقال ان ذلك حكم بالانضواء في قبل الاطلاع بما صدر عنهم في حكمه من الاباحة واما حديث التثابت
عنه اما اوله فانه لا يدل على الحرمة بل انما يدل على ان ارتكاب الشبهة مظنة الوقوع في الحرمة واذا وقع في الحرمة
الواقعي فهو يملكه بالخاصة كالمجهول او ان من ارتكب جميع الشبهات فلا يتقن من فعل الحرمة وعلى فرض سائر
ذلك الحرمة انما يدل على الحرمة اذا استوعب جميع الشبهات وهو غير محل التراجع بل التراجع في عطف المشتبه وكل
ما صدق عليه لا يجمعها فلا يصدق ذلك انما ذكرنا من الكراهة كالتدبير عن التصرف بخوف الوقوع في الربا عن بيع الاكفان
مخوف الوقوع في محبة موت الناس وامثال ذلك والحاصل ان مطلب المسئلة اشياء الواحدة والعقاب
في ارتكاب الانضواء وهذا لا يدل عليه واما ثانياً فنقول ان ما لانضواء فيه ليس بشبهة لادلة المتقدمه
غاية الامر يقال انه شبهة من حيث الحكم بالخصوص واما من حيث العموم وانه من جملة ما لا يعلم حكمه
الواضح البين هو الحلية سيما هو منفعة خالصة ولا يدرك العقل فيها مضرة ولو فرض فيها مضرة كانت
لانفائها فان ارتكابها من جهة الاعتماد على رخصة الشارع لعلة تروا في الائمة الكامن فيه فلا مانع من
باستعمال الاجتناب فيما لانضواء فيه من جهة جهالة حكمه بالخصوص وكذا الكلام في شبهة الموضوع وفيما
تعارض في النضوان فلذلك جنبنا ان يستحب الاجتناب عنها من جهة الخصوصية ويجوز ارتكابها من جهة
عموم الادلة فيما لا يعلم واما ثالثا فالحال بهذا الحديث بوجوب حرمة الموضوع المشبهة ايضا والقول بان
اكل الفاكهة الغير الموضوعة حرام لهذا الحديث واكل مال العاشر الذي يعيشه من العسور حلال اذا احتل
وجرد الحلال في غير ذلك بل هذه الرواية في موضوع الحكم الشرعي اظهر من غيره وحمل ما تروى من الادلة المتبخرة
لانضواء على الشبهة في موضوع الحكم وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى في كبار هذه الرواية تقصا علينا
ايضا واما رابعا فعلى فرض ذلك لهما على الحرمة بخلافها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقتها ايضا الكون ما
ذكرناهما من الادلة اقوى من جهات شتى كما ترى فان قلت ان مقبوله غير حظه التي ذكر فيها هذا الحديث فكذلك
الصديق غيرنا اولاً من حله وجوه التراجع بين الاخبار تقدم المشهور على الساذج مطلقاً لانه لا يجمع والمصلحة
لا يربيه ثم قال واما الا موثقة امرين رتبه فيتمتع وامرين غيبه فيجذب امر مشكل برؤية الله تعالى

ورسولة قال رسول الله ص حلال يتر الى اخر ما ذكرنا وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات فان تغلب الامام
تقديم الجمع عليه بانه لا يرب فيه وبان الشاذ النادر من الامر المشكل الذي لا يجوز القول به ويجب ردّه الى الله ورسوله
يدل على وجوب ترك الشبهة قلنا استدلاله بكلامه في هذا المقام ابداء للحكمة ووجوب المنع عن اتباع الاحكام
فان وجب منع رسول الله ص عن الشبهة انما كان هو الواقع في الحرام فاذا كان الواقع في الحرام مع الجملة المنهية لا يمنع
معلومية الخي الجمع عليه وشيوت المحجة فهو اولى بالمنع فاذا كان ذلك مكرهًا فيكون هذا حرامًا وان لم يوجب المقام
بذلك فلا بد ان تقول بعدم وجوب العمل بالمحجج المذكورة في هذه المضبوطة وان العمل عليها يكون مستحبًا وانتم لا
تقولون به وان جعلتم المراءى من الشبهات في قوله نظر الشاذ النادر فيها تخريفه فحق ايضا نقول بوجوبها فلا ترا
بيننا ولكن التراجع فيما تكفي الاحتمال ان الامار ان بالنسبة الى الشرع وما استدلك عليه الصادق ع ليس
واما خامس فلان الظاهر من بعض الروايات ان الاعقاب على الشبهات منها ما رواه علي بن محمد الحراني في كفاية
النصوص على ما نقل عنه بسند عن الحسن ع ان قال في جملة حديث ان في حلالها اي الدنيا حسبا وفي حرامها اي
وفي الشبهات عتابا فانزل الدنيا بمنزلة الميتة خذ منها ما يضيئك ان كان ذلك حلالا لا كنت قد نزلت هديتها
ان كان حراما لم تكن اخذت من الميتة وان كان العتاب لعتاب سهل في هذه الكلام فيما لا يضره واما الكلام
فيما يضره في النصان فالخيار فيه ايضا اصل البراءة عن تعيين احدهما والتخير في العمل بايهما اراد وسخى الكلام
فيه في باب التراجع واما الشبهة في موضوع الحكم فقد عرف حالها ايضا في الجملة ونقول ههنا النظر لاختلاف
في اصل البراءة فيها والاختلاف بين ايضا واقفوا الاصوليين في ذلك وحلوا الادلة الدالة على اصل البراءة التي
ذكرناها فيما لا يضره في على شبهة الموضوع واخبار التثليث وما دل على التوقف على شبهة نفس الحكم وجعلها
لا يضر فيه من جملة ذلك وقد عرف بطلان ذلك وكيف كان فالظاهرة في الاشكال هي ان الاشكال في ان الاصل في
شبهة الموضوع الاباحه ولكن يستحب اجتنابها ونظر من الاخباريين دخولها في الحلال البين بمقتضى حديث التثليث
وقد شرنا الى ان ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا يضر فيه غريب ثم ان الادلة على هذا المطلب غايبة الكثر
منها العمومات المتقدمة فيما لا يضر فيه مثل صحيح عبد الله بن سنان المتقدمة وغيرها من الاخبار المتقدمة
الستفيضة الدالة على ان كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يفرضا حرام بعينه وسخى بعضها ايضا ثم
ان الاستنباه في الموضوع يتصور على وجه واحد ما مجرد احتمال تصاق الموضوع بالحكمه مثل احتمال طرابا في الغضب
ما حازه المسلم من المباحات كالخطب والحشيش بل يتساوى احتمالهما مع احتمال عدمه والثاني ان يحاط بالحلال و
اختلاف طرجه وشوب لا يتمايزان عادة كاختلاف حبوب الحنظل والجزء السمن والذئب والثالث ان يحصل العلم
للكبان هذا الموضوع واحد من الامور التي بعضها حرام يقينًا ولا تعلم انه هل هو او غيره وهو على ضمن الاول
ان الامور المراد فيها محصورة معدودة يمكن الاطاحة بها بلا عسر وصعوبة والثاني ان يكون مرادها بين امور
غير محصورة عادة بمعنى عسر الاطاحة وتقدرها ولا خلاف في حرمة القسم الثاني كما انه لا خلاف في جعلية
القسم الاول من القسم الثالث واما هو فاختلوا فيه فذهب جماعة من الاصوليين الى وجوب اجتنابها فقالوا

يجب اجتناب الشبهة المحصورة دون غيرها واستدل عليها بان الحكم بجلية الجوع يستلزم الحكم بجلية ما هو حرام
 علينا قطعاً وطهارة ما هو نجس حرماً كالانائين المشبهين والثوبين ككث والذين احدهما غصب
 وان حكما بان احدهما نجس او حرام فهو مرجح من غيره شرعاً وبان الحرمة والنجاسة تكليفاً يجب اجتنابهما
 ولا يتم الا باجتناب الجميع وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والفرف بين المحصور وغير المحصور بان ارتكاب جميع المحظور
 ممكن عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام او التجسس بخلاف غير المحصور فلا يتحقق العلم فيه عادة للكلف
 واحداً باستعمال المحظور وحصوله لجميع المكلفين غير مضر لان كلاما مكلف يعلم نفسه وادليس فليس وذلك كواجب
 في الثوب المشتركة وبيان الشبهة المحصورة ليست بداخله فيما لا يعلم حتى يشمله ادلة الاصل لان حرمة احدهما او
 نجاسته يقينية فيجب امتثالها يقيناً لعموم اطعوا الله وغيره اقول والا فوى من ايضا اصل البراءة بمعنى
 يجوز الاستعمال بحيث لا يحصل العلم بارتكاب الحرام ونحن لانحكم بجلية الجوع ابد الحق بلزوم الحكم بجلية الحرام الواجب
 اليقيني ولا نحكم بجلية احدهما بعينه او حرمة بلزوم الحكم بل نقول بجلية الاستعمال انما يتحقق استعمال ما لا يفتقد
 عن استعمال الحرام حرماً لا بمعنى الحكم بانه الحلال الوافي بلزوم الحكم بل بمعنى التخيير في استعمال احدى منها الا
 من حيث انه محمول الحرمة لعدم المرجح ونحن نقول بوجوب بقاء ما هو مساو للحرام الوافي او ازديته فان قلت
 اذا جعلت المبدأ عدم العلم بارتكاب الحرام الوافي فلم لانقول بجواز ارتكاب الجميع على التدرج لعدم حصول العلم
 في كل مرتبة من الاستعمال والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام انما هو اذا ارتكب الجميع دفعة قلت
 اولاً نقول بزيادة دليل عقلاً وشرعاً يدلك على الحرمة والعقاب لا اجماع على بطلانه واقفاً بل هو موجود كما
 الير وثانياً نقول كما ان ارتكاب الحرام الوافي المنهين حرام فحصل اليقين بارتكاب الحرام ايضا حرام ونحرم
 من هذه الخيفة ارتكاب لغز الاخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الوافي مقدمه فحصل اليقين بارتكاب
 ومقدمة الحرام حرام ويمكن منع المقدمة من نعم يثبت اشتغال الذمة بحج العزم وحصول النجاسة بعد استعمال
 الجميع ويترتب عليها اثارها وان لم يحصل العقاب بالارتكاب فليست اتم وكيفية بيان ذلك فلا دليل على حرمة ارتكاب
 ما لا يحصل العلم به بالحرام لعموم الادلة المتقدمة واما التمسك بان الاجتناب عن الحرام والتجسس واجب لان
 الا باجتناب عن الجميع فبطلانه واضح لمنع حرمة ما لم يعلم حرمة ونجاسته ما لم يعلم نجاسته بيان ذلك ان
 اتصاف الاعيان بالحل والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع في ملاحظته حال فعل المكلف وان كان الحكمة
 الباعثة للحكم كامة في تلك الاعيان فالاعيان وان اتصفت بذاتها من جهة تلك الحكمة بالحرام والتجسس
 من دون تقييد بالعلم والحمل ولكن اتصافها بهما من جهة ملاحظة اضافة فعل المكلف اليها لا يكون الا
 في صورة العلم هذا مع انه برء على ذلك التقصير المحصور فان الحرام والتجسس فيها ايضاً يقيني والتمسك بلزوم
 والرجح لا يثبت الحل والطهارة بمعنى ترتب جميع اثارها سيما بحيث يصير عادة كلية مثبتة للحكم مطرد لان
 ذلك الحكم بطهارة صحاء وسيع الفضل الذي يتجسس بعضه ولم يعلم محلها لمن يراؤها بالاطمئنان ويجتاز
 مزاولتها ولا يخرج على من لا يراؤها ولا يجتاز اليها في الاجتناب عنها وليس نظير عضو من اعضاء التقويم

في قوله
 ما لا يحصل العلم به بالحرام
 لعموم الادلة المتقدمة

السلطان من اهل البيت عليه السلام في قوله تعالى انما حرام ما حرم الله ورسوله

عسراً وحرماً كما لا يخفى وقد يكون اجتناب التوبين للذين احدهما يخرج جميعاً كما لو احتج الى التبرأ مما
 في السفر في ايام الشتاء ووقع المطر فان كان لزوم العسر بوجوب الحكم بالطهارة فاحكم هنا بالطهارة ولكن
 الكلام في الاضطرار الى كل الميتة وشرب الماء الخس فان الاضطرار والعسر والخرج لا بوجوب الحكم بالطهارة
 واما ما قد يفتك بذلك في مثل طهارة الحديد مع ورود الاخبار بالنجاسة فذلك تاسيس للحكم ورفع لرفع
 الحكم ثابت فيمنه ما فرغ من اجماع وان الاجماع واصل الطهارة الثابتة بالاخبار والادلة موجودة والحاضر
 يعارض العلم لوقاومه والاخبار الواردة في الحديد لا تقاوم تلك الادلة التي احدها في الحرج والعسر والحاصل
 ان الفتك بالعسر والحرج حيث استقل بالادلة لا يوجب دوران الحكم مداركها لزمها سببها والاضطرار الى
 الحرام غايته عدم العقاب على اكله مثلاً ولا يوجب ذلك دفع جميع اثاره فاذا اضطر الى شرب ماء الفجر لجمع
 المملوك عندهم العقاب على الاكل لا يستلزم عدم اشتغال الذم ببعضه سيما اذا كان قادراً عليه واما الفر
 بان ارتكاب جميع المحظورات ممكن ومتحقق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنفس دون غيره فسه
 ان امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن
 يستعملها جميعاً وما ذكره من حكم واحد في التوب المشرك بحري في التوب المحصور اذا ارتكب كل من المكلفين
 بعض افراده واما ان الشبهة المحصورة ليست بها خلط فيما لا يعلم الى اخره فيعلم جوازه مما لان كون حرمته احد
 يقينية او نجاسة يقينية بمعنى انصاره في نفس الامر بالحكمة الموجبة للحرم او النجاسة لا بوجوب اليقين بانصاف الح
 والنجاسة مضافاً الى المكلف فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يوجب الاجتناب عن ما لم يقدّم من ان الاختيار
 وردت في حلية الشراء من العامل والشارف مثل صحبة ابي عبيدة عن الباقر قال سئل عن الرجل يثاثر
 من السلطان من ابل الصدقة وغنمها وهو يعلم انهم يأخذون منهم اكثر من الخ الذي يبيع عليهم قال فقال ما
 الابل والغنم الا مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا باس به حتى يعرف الحرام بعينه وصحبه معاوية بن وهب قال
 قلت لابي عبد الله ما اشتري من العامل الشيء وانا اعلم انه يظلم فقال اشتره وصحبه ابي بصير قال سئل
 عن شراء الصدقة والحجبانة فقال لا الا ان يكون قد خلط مع غيره واما الشرف بعينها فلا الا ان يكون
 من السلطان فلا باس بذلك وموثقة اسحق بن عمار ورواية محمد بن ابي حمزة ورواية عبد الرحمن بن ابي عبد
 وغيرها ولا حاجة الى ذكرها ويذكرها أيضاً ما ورد من حلية ما يخلط بالحرام باخراج الخس وهذا كالموا
 للاصل الذي مرنا والاخبار العامة الدالة على عدم المواخذة بدوز العلم والفتنة للاطلاع والتخصيص
 حتى يرد في نهي ما دل بالعموم على ان كل ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يبرهن الحرام بعينه والقول بان
 قاعدة الشبهة المحصورة ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مفيداً للوجوب اصل وخروج جواز الظاهر
 والشراء من العامل والشارف بسبب تلك الاخبار ليس باولى من ان يترقى قاعدة اصل البراءة الثابتة بالآ
 العقلية والتقليدية يقتضيان الحرج جناناً عن مقتضاها في الانا بين المشتهين والوطي في المشبهة بالاجنبية
 ان كان اجاعياً وهو غير معلوم والغضاير في المشبهة مجرم الدم ونحوها بالادلة وبغى الباقي في اصل

مع أنك قد عرفت بطلان كونه مقدّمه للوجوب مع الوجوب ثم هنا هو الآخر وهو التحليل المشبه بالحرام
يجب التخصيص من الفرع لما ورد من أنها لكل أمر شكل وخصوص بعض الاخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن
علي بن ابي شعبة في تحف العقول عن موسى بن محمد بن الرضا عن اخيه الحسن الثالث حين سئل يحيى بن ابي عمير
مسائل فسئل عنها اخاه عم فاجاب وكان من جملة تلك المسائل ان سئل عن رجل اثنى الى قطع عثم فراجع الراعي يتردد
على شياه منها فلما تبصر بصاحبها على سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تدحج وهل يجوز اكلها ام لا فاجاب عم
ان عمرها يدبها واحرقها وان لم يبرقها فتم الغنم بضعين وسام بينهما فاذا وضع على احد النصفين فقد يجب
النصف الاخر ثم يفرق النصف الاخر فلا يزال كل حتى يبقى شاة فيفرق بينهما فاما ما وقع التهم بها فذكرت واخر
ونحو ما ير الغنم والجواب عن العمومات في الفرع ان الاشكال فيما تحرفه بعد ما عرفت من الادلة وعن
الرواية محلها على الاستحباب لعدم مفاومتها للعمومات والخصوصات المتقدمة او يجعل بها بالخصوص في هذا
المورد كما يتوابع الاجتناب في الاماين المشبهين بالدليل الخاص به قال العلامة المجلسي في الاربعين بعد ذكر
هذه الروايات ان هذا الخبر يدل على ان التحليل المشبه بالحرام يجب التخصيص عن الفرع كما اخبره بعض الاصحاب
مؤيد بما ورد في الاخبار المستفيضة ان كل مشكل في الفرع وقيل يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدمة قبل
يجوز التصرف في جميع الامور عند التصرف في علم انه اكل الحرام او وطى بالحرام واما ما قيل في محل له
الجميع لما ورد في الاخبار الصحيحة اذا تشبهت عليك الحلال والحرام فانت على حل حتى تعرف الحرام بعينه وهذا
اقوى عقلاً ونقلًا ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب والعمل به في خصوص تلك المادة والعمل بتلك الاخبار في
المواد والاحوط اجتناب الجميع في المحصور ولتفضل الكلام في مقام اخر انتهى كلامه في موضع مقامه ثم ان بعضهم
الى الاخبار بين اقول الا ربعه فيما لا يرض فيه التوقف وهو المشهور بالحرمه ظاهرًا والحرمه واقعة وجوب الاحتياط
وصرح بعضهم بان هذه المذاهب فيما اذا احتمل الحرمه وغيرها من الاحكام اما اذا احتمل الوجوب وغيرها
الحرمه فهم مثل المجتهدين اقول ولعل القائل بالحرمه ظاهرًا ينظر الى قاعدة الاخبار الدالة على ترك الشبهة
واخبار التثنية حكم الشبهة على الظاهر وان كان حلالا في الواقع يتفرق بها عنها حكم الواقعة من حيث انها محجوزة
لامن حيث هي والقائل بها واقعا ينظر الى ظاهر الحكم فانه يفيد الحرمه واقعا ولا يخفى ضعفها بعد ما مر ولما
التوقف والاحتياط فلم يتحقق الفرع من موارد ما وقال بعض المشايخ بان التوقف عبارة عن ترك الامر المحتمل
للحرمه وحكم اخر من الاحكام المحتملة والاحتياط عبارة عن ارتكاب الامر المحتمل للوجوب وحكم اخر ما عدا التحريم كما
هو ظاهر موارد التوقف والاحتياط ومن توهم ان التوقف هو الاحتياط فقد انتهى وغفل قول المراد بالتوقف
هو التكون عن الفتوى في الواقعة الخاصة وعدم الازعان بالمطلوبية والمغوضيه والحاصل الازعان بان
ثم بعد ذلك فاما بحكم باصالة البراءة والرضة وبحكم بلزوم الاحتياط فاقول بالتوقف لا يفتك عن احد
القولين اما عن قول المجتهدين في ان محلها على التوقف عن الحكم للواقعة من حيث خصوصها امرنا سابقا
وذكرنا ان ظاهرها ايضا التوقف ايضا المنع عن العمل بالقباس والعرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم

الخاص

الخاص بالواقعة من جهة الغياب ونحوه وهو لا يتأ في الحكم باصالة البراءة من جهة لنا محمول الحكم بالعموم لنا
 من الادلة المختار ولما عن قول الاخباريين فيان نعلمها على ذلك ونقول ان الحكم العام من حيث الجملة هو
 الاحتياط اذا لثالث والرابع بالاحتياط هو الاحتياط لا يحتمل الضربا وما كان اقل ضررا سواء كان فعلا او تركا كما هو
 المتبادر من في العرف والشرع بل هو الظاهر من اصل اللغز وتخصيصها بما احتل الوجوب وغيره لا وجوبه فالظاهر ان
 كل من يوجب الاحتياط يوجب التوقف عن الحكم الخاص والحكم بالبراءة الاصلية عموما وان القائل يوجب التوقف
 الاحتياط ويشهد بما ذكرناه ان الفاضل المحدث الحر العاملي قال في الوسائل باب وجوب التوقف الاحتياط في
 القضاء والقوى والعمل في كل مسألة نظير له يعلم حكمه لبعض عندهم ثم ذكر في الباب اخبار التوقف الاحتياط
 في البيا ايضا مواضع كانه على ما قلناه في نقول المجتهدون والوجوب للاحتياط كلاهما مشوقون عن الحكم
 الخاص بالواقعة وتزعمهم فان الحكم العام حهل هو البراءة الاصلية او الاحتياط واما ما يترجم من ان المراد
 من التوقف التوقف عن الاثناء والمراد من الاحتياط الاحتياط في العمل فهو غلط لان من وجب الاحتياط يفتي
 بوجوب الاحتياط والاحتياط لا يحتمل الضربا ويكون اقل ضررا لابان الحكم الخاص بالواقعة هو هذه والحاصل ان
 التوقف الاحتياط فولين في المسئلة لا يرجح المحصل فظهر ان ما ذكرنا من الايات والاخبار الدالة على التوقف
 بيان الجزء مطلب المصاطين وهو التوقف عن الحكم الخاص او هو مع الحكم باصالة البراءة اما ادلتهم على وجوب
 الاحتياط منها انا اذكر الكلام في الاحتياط ويعلم ادلتهم في تضاعفه فقول فالتوقف في المقام العمل
 بالاحتياط غير لازم وصار حزون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمير يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع
 لا يجبي مثال ذلك اذا وقع الكلب في الائمة ضد نجس واختلفوا هل ظهر بفسلة واحدة ام لا من سبهم وفيما
 الولوغ هل يظهر بفسلة ام لا بد من ثلث غسلات اخرج الفايهون بالاحتياط بقوله مع ما يريه الى ما لا يريه
 بيان الثابت اشتغال الذمير بقينا فنجبان لا يحكم براءتها الا يقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن
 ان نقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول لسناه لكن الزام المكلف بالاشغال مظنة التبرئة لان التام
 لم يدل الشرع عليها فنجيب اطرافها بوجوب الخبر والجواب عن الثاني ان نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة
 الشافعية واذا كان التقدير بقدر عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وحي لا تم
 اشتغال الذمير مطبل لان اشتغالها لا يحصل الا بتاقل عليه او اشتغالها بالحد الا يريه ويمكن ان يفتي
 قد اجفنا على الحكم بنجاسة الائمة واختلفنا فيما بينه فنجيب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه الطهارة ليرول
 اجفنا عليه من النجاسة عما اجفنا عليه من الحكم بالطهارة انتهى اقول قلنا عرف عدم الاشكال في عدم وجوب
 الاحتياط فيما لا نضيقه وشبهة الموضوع العقل والنقل واستعرف فيما نعارضه النصان في محله فالقول
 بوجوب الاحتياط مط لا يحتاج صغفرا الى البيان ولعل القول بمختص بالاخباريين واما ما يظهر من بعض
 المجتهدين العمل عليه بوجوبها كالسيد وغيره فهو غير ما انضيقه بل هو مما ثبت اشتغال الذمير بغيرهم
 لا يخفى على من لاحظ مظاهرها فلا حظ الانتصار والمسائل الناصرية وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقة

كالشهادة في كثير من كلانية واما التقصير فيحتاج الكلام في البيان المعنى المراد من اشتغال الذممة فان الارب
ان الاقوى بل المتعين ان مع اشتغال الذممة لشي لا بد من حصول اليقين برفعه والظن القائم مقامه للاستصحاب
وقوله ثم لا تقص اليقين الا يقين مثل والمدى بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم كما قالوا في الميزان لا بد
ان يكون كآن وفي غيره لم يثبت فاذا علمنا التكليف بالصلوة في الجملة فلا يثبت اشتغال ذمتنا الا بما ظهر لنا
ان صلوة اما بالعلم والظن الاجتهادي بانها هو الصلوة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلوة في نفس الامر خاصة
فان الالفاظ وان كانت اسما للامور النفس الامرية ولكن التكليف لم يثبت الا بما امكنت معرفة لعدم نوجوه
الخطاب الشفاهي المتاحي تتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره في عدم ثبوت الاشتراك بسبب الاجماع الا بما
امكنت معرفة علمك او ظنتا لاستحالة التكليف بالجمع في بعضها ولزوم العسر والحرج المقتضى في اكثرها مع اننا قد اشترنا
في مباحث الاخبار الى ان طريقة مكالمه الشارع هو طريق العسر في فهمه فيكون نظام فهم المكلفين فلا يجب
على الشارع ان يتحقق عن الخطاب ايضا هل فهم المراد الواقعي النفس الامرية وشي اخر فانه مما لا يمكن غالباً بل يؤد
الى التسلسل اذ إعادة الكلام في فهمه ايضا بما يكون في ذلك الحد ومع انهم كبره اما رادوا من الخطابين غفلت
واشتباههم فيما هو مرادهم فقالوا ان تدبوا في قلتي كذا وهو فهمه كذا ومع ذلك فيكون يحجز ظهور فهم المراد
والظن به ايضا فلم يعلم من الخطابات المنوجهة الى المشافهين الا تكليفهم بما يتوهمه ولم يعلم انه هو الصلوة مثل
قوله صلوا كما رايتهم في اصل او امكنتهم مع انه هو الصلوة ولم يظهر ان الخطابات المنوجهة اليهم كان خطاباً
بما في نفس الامر مع عدم علم المخاطبين بما في نفس الامر حتى ياتوا بغيره مشتركين معهم في ذلك للاجماع على الاشتراك
ولا ريب ان الظن الاجتهادي فيما لم يعلم مدخلية في العبادة يحصل في جانب العدم لاصل العدم واصل البراءة
وعدم العلم بغيره ولا الظن به فاذا راينا الادلة متعارضة في وجوب الصلوة في الصلوة ولم يحصل لنا مرجح
فالظن الاجتهادي بعيد التحيز غفلاً ونفلاً ولم يثبت علينا في تحصيل ما هي الصلوة والمعرفة بها الا ما اجبه
الظن الاجتهادي وهو عدم الوجوب واما فيما لم ينعرض فيه النقص لعدم بلوغ تصرفه اليها كما شكك
في مدخلية شيء في العبادة وعدمها مثل بعض الحركات والاحمال الضليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصلوة
ويشكك في مدخلية تركها فيها فنقول ايضا لاصل عدم مدخلية ذلك في العبادة والاصل براءة الذممة عن
التكليف فيها اذ لم يثبت من ادلة وجوب الصلوة الا هذا المعدر من الاجزاء والشرايط فان تكليفنا
ليس الا تحصيل الظن بتلك المهتمة ولم يثبت اشتغال ذمتنا بتحصيلا ازيد من ذلك والقول بعدم جواز العمل
بالظن الاجتهادي وجوب الاحباط في اول الامر كلام متخيف وخيال وكيف لا يذهب اليه الا فهم المستقيمة
كما حققناه سابقا في مباحث الاخبار وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ عن ان الظن الاجتهادي حجة و
اشكالنا في وجوب الاحباط وعدمه فيما لم يحصل ظن من حجة الادلة غير الاصل مع ان تحصيل اليقين في
الصلوة من جهة قراءة السورة لا يجدي في صبره الصلوة هو الصلوة النفس الامرية لا تشمل الصلوة على
مسائل لا تحصى لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما اشترنا اليه ثم وما بعضه فظني فليس حجة بقطعي فالقول

باز الشفا

بان اشتغال الذم بمهمة العباده بوجوب الاحتياط في اجرائها المشكوكه من غير تقدير ضعيف جداً
 فضلاً عما شك فيه من جهة غرض النصوص ثم القول بان اشتغال الذم بيقيناً يرجح حصول القطع بالبراءة
 بفتح فيما لو شك في حصول المهمة الثابتة بالدليل المفروض عنها في الخارج بسبب الشك في حصول بعض اجزائها
 وهو معنى الاستصحاب ومقتضى قولهم لا تنتقض اليقين بالشك ابدأ وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلوة مع بقاء الوقت
 او في بعض اجزائها ما لم يدخل في آخره غير ذلك مما لا يحصى واتما ما ذكره المحققون من مثالا للولوع فالمفصل يقول
 ان الذم مشغول بوجوب تطهير الآماء ولا يحصل اليقين الا بالتبع وفيه انه لو ثبت اشتغال الذم في التطهير
 الا باحد الامرين او باقلهما لا يترتب اليقين الثبوت والجمع على شئ وان لم يكن مجمعا على مطهره فالظهير تكليف
 لوجوب الاجتناب عن الآماء وهذا التكليف خالف في الألتان فاذا لم يترجح احداهما على الآخر فنقول مقتضى الأدلة
 التحيرية وهو مقتضى اصل البراءة واما استحجاب وجوب الاجتناب فهو امر اخر وهذا ايضا مستصحب بان يكون مؤثرا
 لاحدى الامارين وهو اماراة التسبع وهذا ليس معنى استحجاب شغل الذم بالتطهير المقضى لا يجال التسبع فان
 التطهير تكليف جديد ورد في امارتان مستقلتان وحكم المعارض فيهما التحيرية وجواز اختيار الاقل في قول الا
 براءة الذم عن وجوب التطهير الا بما يتقن اشتغالها به وهو الغسل مرة والاخر معنى بالاصل وان كان استحجاب
 التجاسية يؤيد العمل بالتسبع وهذا هو المراد المحقوقه لان اشتغال الذم بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى
 التجاسية يقضى ان يكون المطهر هو التسبع لا غير فانه لا يقضى الا بوجوب حصول ما يرفع التجاسية في نفس الامر فلا يمكن
 تحصيل العلم بالرفع بالظن الاجتهادي في مقتضى الظن الاجتهادي هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التحيرية فافان
 بين العمل على مقتضى استحجاب التجاسية والعمل على كون الواضع هو نفسه الواحد لان الظن الاجتهادي في مقتضى
 العلم واليقين الراجع اليقين فنقول ح استحجاب قولهم لا تنتقض اليقين الا بيقين يقضيان التجاسية في الا
 المذكور ثابتة حتى يحصل في الخارج ما يثبت رافعيها في نفس الامر لانها ثابتة حتى يثبت رافعيها هو ثابت
 في نفس الامر سلتا لكن نقول قد ثبت رافعيته بالامارة الشرعية وهو التحيرية من الامارين المقضى للاكتفاء
 بالاقل وسبب اختلاف الاستصحاب في الموارد من جهة المطابقة لاصل البراءة وعدمها راجعاً بقوم الاستصحاب
 قد يصير مؤثراً لاثبات حكم شرعي كما بان ان استحجاب الطهارة يدل على ان الذي ليس بناقض ثابت الاستصحاب
 هذا الحكم اعني عدم الشاقصة لهذا الموضوع اعني الذي وكذا فيما نحن فيه يقال ان استحجاب التجاسية اشتغال
 الذم بالاجتناب هو الذي وجب التسبع وهذا عقلة اذ المقضى للحكم بعدم الشاقصة هو اصل البراءة والتحيرية
 بين الامارين فان الامارين في المذموم فلهذا غرضنا في ان نقض الموضوع ام لا واصل البراءة وعدمه بموت التكليف
 بالطهارة الجديدة وعدمه بترجح احدى الامارين على الاخرى المقضى للتحيرية اثبت هذا الحكم والمنوهم قد بان
 ان الثبوت هو استحجاب الطهارة وهو كما ترى فانما يثبت بقاء الطهارة ولو لم يثبت رافعيها في الاصل
 فرضنا موضع هذا المثال ان الموضوع التجديدي اذ ظهر مسبوقة بالحدث فهل يكون رافعي الحدث ام لا وقطار
 الامارنان في مقتضى التحيرية والاصل هو كون رافعيها وان كان مقتضى استحجاب الحدث هو عدمه فبما نحن

فقول ان استصحاب التجاسة وان كان يقتضو عدم الطهارة الا بالتبع ولكن استصحاب براءة الذم عن التكليف
بالتبع وتكافؤ الامارين الموجب للتخيير اثبت الاكتفاء بالاقل ولعله الى ما ذكرنا في نظر كلام العضد كما في
التقاراضي قال في الاستصحاب اكثر الحنفية على بطلانها فلا يثبت حكم شرعي قال التقاراضي كما في تفسيره ان خلا
الحقيقة في اثبات حكم الشرع دون النقي الاصل وهذا ما يقولون انه محذور في الدفع لافي الاثبات حتى ان صورة المفقود
بالاستصحاب يصلح حجرا لبقاء ملكة الاثبات الملكة في مال مورث اقول والوجه في ذلك ان اصله عدم انتقال
المال الى المفقود بنا في ما يقتضيه استصحاب البقاء فحتاج في اثبات الانتقال الى المفقود الى دليل اخر فاصل
المحقوقه انه لا يمكن الفصل في اثبات التبع باشغال الذم من النظير لانه لو ثبتت الاباحه لامرنا و بالاقل
خاصه نعم يمكن ان يكون بما هو موافق للرجح التبع من جهة الاستصحاب وانما خبر بان الاصل والاستصحاب
تعارضان الدليل وقد عرفنا ان الدليل وهو التخيير بين الامارين موجود ومقتضاه الاكتفاء بالاقل وان ثبت
فلهناك تعارض اصلان ولا مرجح لاحدهما او الترجيح لنا اخر نعم بما حققناه انه لا نزاع في وجوب الاحتياط
اذا ثبت اشغال الذم والتراع انما هو في موضع الاشغال وعدم الاشغال فالتراع لفظي نعم هناك اخر
وهو ما ذكره المحقق العلامة الخوارزمي في شرحه بعد ما اخبرنا به وايضا ما اخبرنا به من جواز التسليم بالاقل
وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات ايضا فالذي في مسألة اشغال الماء المشبه بالجنس في رد الاستدلال
على عدم جواز التوضي بيان اشغال الذم من متيقن ولا يزول بالصلوة معه ان اليقين بوجوب الصلوة يقتضيه
اليقين بالانسان باجرها وشراؤها التي ثبتت بالدليل وقد علمت انه لو ثبت بالدليل سوى شراؤها
بالطهارة بالماء وبعدهم التطهير بالماء المنجسه المتبقية او المظنونة على وجوه هذا ليس منها ما سلمنا اثبت
اشراطها بالماء الطاهر لكن نقول انه ظاهر بالوجوه الذي في زمانه لو حصل يقين بالتكليف بامره ولو نظر معنى
الامر بل يكون منزها بين امور فلا يبيح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل اليقين بالبرائة وكذا في قول
الامر ان الامر الفلاني مشروط بكذا ولم يعلم او يظن المراد من كذا فعل في هذا ايضا الظاهر وجوب الابان بكل ما
يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله انتهى ما اردناه وصرح بعدم وجوب الاحتياط في اجراء
العبادة وشراؤها في مواضع كثيرة اخر ايضا ويمكن ان يكون مراده بما استثناءه بقوله نعم الخ مثل الامر
بقضاء الفائسة المنسفة المنزدة بين الجنس مثل اشراط صحة الصلوة بعدم النكح المختلف في تفسيره بانه
وضع الكف اليمني على اليسرى او بالعكس وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الامر في وجوب الفضة في الصلوة والاقلام
او الظفر والمجعة ونقول وان كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك في
التكليف بالامر الجليل المحمل لافراد متعددة بارادة فرد معينة عند الشارع محمول عند الخاطب سلمنا
البيان عن وقت الحاجة الذي يتفق اهل العدل على استحبابه وكلما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منع
اذا غاب ما سلم في الفضة والاقلام والظفر والمجعة وما هما ان الاجماع وقع على ان من ترك الامر بان لا يفعل
شيئا منها استحق العقاب لان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبيح عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين

في وجوب الاحتياط
في اشغال الذم
في وجوب الصلوة
في وجوب التطهير
في وجوب الفضة
في وجوب الاقلام
في وجوب الظفر
في وجوب المجعة

في وجوب الاحتياط
في اشغال الذم
في وجوب الصلوة
في وجوب التطهير
في وجوب الفضة
في وجوب الاقلام
في وجوب الظفر
في وجوب المجعة

في وجوب الاحتياط

يستحق العقاب وتظهر ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعية سيما في مسائل من شأنها على مذهب أهل الحق ^{الخاصة}
 فان التحقيق ان الذي ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكن تحصيله من الأدلة الظنية لا تحصيل الحكم التام
 في كل واقعة ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط وترك العمل بالظن الاجتهادي في اول الامر ايضا نعم لو فرض حصول
 الاجماع او ورود النص على وجوب شيء معين عند الله مرة عندنا بين امور من دون اشتراط العلم بالمستلزم ^{عالمه اعمد للوجوب}
 ذلك الفرض لا سقوط قصد التعيين في الطاعة لم ذلك ولكن لا يمكن ح قوله فلا يبيح القول بالوجوب
 بل لابد من القول باليقين والجزم بالوجوب ولكن من اين هذا الفرض وان يمكن اشارة وحكاية التكليف ^{ثالث}
 صلوات فمن قاسته احدي الجسرها هو بالنص والدليل الخاص لانه مكلف بالاشارة بذلك المحجوب ولا يتم
 الا بالمجموع ولذلك اقتصر المشهور على الثالث دون الجسركا ذهب اليه بعضهم فان الاول هو مورد النص ولو كان
 ذلك من جهة امثال التكليف المجهول من باب المقدمة التي هو الاحتياط للزم الجسرو صامع ملاحظه ^{حج}
 الجبر والاختصاص وبالحكمة لو لم يكن النص لم نقل بوجوب قضاء المنبسط سيما على المختار من كون القضاء بالنص
 الجديد وعموم الاوامر الدالة على وجوب قضاء ما فات لا يشمل المجهول لما ذكرنا من استحالة ذلك ولا خلاف ان ذلك لا
 فان ظاهرها صورة العلم فلا حظها ولو قلنا بالوجوب لقلنا انه لم يثبت الا العضا على ترك جميع المحتمل الا على ^{ذلك}
 الثالث النفس امرى حتى يلزم الاشارة بالجميع كما اشرنا فان قلت نعم جهالة الامر بوجوب استحقاقه لطلبه ولكن
 ناخر البيان عن وقت الحاجة ويل على ارادة فعل كليها فلا مانع من الامر بقضاء المنبسط مع جهالة النهاية واخر البيان
 فيكشف ذلك عن ارادة كليها بل يلزم المحذور وذلك نظير من يحمل المفرد المحلى في مثل قوله نعم لعل الله البيع ^{العموم}
 على القول باشارة كبرين العهد والجسور الاستغناء فيجب ان يحمل الامر بقضاء الثالث على كل الخبر وكل التو
 عن التكثير على كل احتمال انه قلت مع ان هذا البلى تابا بالاحتياط والترام الافراد المتعددة لاجل تحصيل ^{المكلف}
 كما هو المطلب هو اثبات ارادة العموم وهو شيء اخر برده عليه انه لو بنو جبر البيا خطاب حتى يخرج فيه فاذا ذكره
 كان البيان موجوبا واخفى علينا فلا بد ان يبين حكم مثل ذلك مضافا الى ان اخراج كلام الحكم عن الغزبية
 والاخر ابا القبيح كما يحصل بالجماع على العموم فقد يحصل التخيير لا يكون ناخر البيان مع تعدد الاحتمال فربما
 للتخيير فان فرض الامر بالاعتداد بالفرع مثلا مع عدم البيان فنقول ان ذلك فربما على التخيير كما ان الكلام
 في الفريضة المنسبة لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها مع ان الفائدة في الانسان بالكل ان كان ^{حاصل}
 اليقين بالمكلف بالواقع فلا ريب انه لا يحصل بذلك ايضا لان اشتراط قصد التعيين في الامتثال بالمكلف ^{انما قلنا بوجوبها لثبوتها في التمام من التمام في المقدمتين من عدم الرضا}
 من المسائل الاجتهادية وهو مما لا يمكن هنا فنعدهم كيف يحصل اليقين بانها هو ويجوز المطابقة في عدد
 الركعة لا يكفي في الاشارة به سيما مع المخالفة في الجبر والاختصاص كما ان عدد الركعات دليل في المنة ^{لنسه}
 والجبر والاختصاص ايضا كذا لان من بعد تسليم ثبوت الخطاب ووجوب تحصيل البراهة عما في نفس الامر فيكفي
 بالظن مع عدم تعدد العلم وهو ما يتم في الاشارة بالجميع لان الصلوة الواقعة للفائتة في العدا فربما ^{ثالث}
 من المخالفة ويدفعان غابنة فلان ذلك اقرب البديلين ومطلوبك اثبات وجوب الاشارة بقضاء الثالث

لا يبدل فمادنا من هذه البدلية غير مثل المغايرة الحاصلة لاصل الفائت المعلوم مع تداركها فانما لا بد من
بل المراد من البدلية هنا بدل القضا لا بدل الاداء فان الفرع الموافق للفائت في العدد فيما بين الخمس بدل القضا
المتعين في صورة العلم كان احد الخمس على التخيير ايضا بدل عنهما واحدا البدين وان كان افر من الاخر وارجح
لكن لو ثبت وجوب البدلية عن القضاء وما يثبت به هنا هو اذ وجوب القضاء لا بد القضا ومن هذا
التي عن البهيمية الموطوءة المجهولة في جملة ظهير ولكن النص ورد هناك بالفرع وهو انهم مشكل الحارضين
ذكرنا من الادلة وقد بينا الحال فيها واما الكلام في مثل التكفير فاعل الكلام في انهم يرجع الى الكلام في السببية
وقد حققنا انه لا يجب فيها الاجتناب عن اجمع الاصل لقوله عن كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف
الحرام بعينه ومن هذا الباب الصلوة فيما شئت في كونها يجوز فيه الصلوة وعدمها كما المشبه بالتحريم والاشبه
عنه بالاكل كالعظم المرتدين كونهم من البعير والقبيل وكذا الكلام في صورة اشتباه القبلة فان الاصل عدم
وجوب الاستقبال اذ لو ثبت من الادلة الاحوال الامكان وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بان تكلف
بالصلوة مستقبلا وهو لا يتم الا بالصلوة الى اربع جوانب نعم استدلال المشهور على ذلك هو انهم اشرف وضعفها
معارضه بوضوح صحيح يدل على كفاية الصلوة الواحدة باى جهة شئت وما ذكرنا بضعف القول بوجوب
الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشبه عليه الامر فكذلك الفضة والائتمام في الاربعه فرائض ونحو ذلك مما عارض
الاماراتان او اخلفا لانه فيها على قولين لان مقتضى فرائض الاماراتين والاحتمالين التخيير والاصل عدم
وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصية والتكليف باحدهما المعين عند الشارع المجهول عند المكلف لم يثبت
لما اشترنا سابقا مع انه لا معنى للاختصاص هنا حرمة كل منهما على فرض ثبوت الاخر فالكلف المختلط وان كان
خرج من ذلك عن بعض ترك الواجب لانه لا يثبت له كونه في طاعة الله بل هو في طاعة الله والواجب في ذلك
ان ارتكاب ما لم يعلم في ارتكاب الحرام واحتمل في ارتكاب الواجب سلم من ارتكاب الحرام وانما الواجب فان
قلت فعلى هذا يلزم حرمة الجمع لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه بل جواز ايقظ قلت
التمتع بالحرم انما هو باذخا لخال ما ليس من الدين اوشك انه من غير بعضه انه من الايمان بما احتل ان
منه فيه رجاء ان يكون منه فالانسان بها مجتمعا باعتماد اثاره احد افراد المأمورين وان التكليف من دين
كل منهما منفردا وكلها مجتمعا ليطرقة دليل بل هو تشريع محرم ولكن الانسان بهما من حيث ان كلا منهما
ان يكون فرض مطلوب بالشارع الواقع الذي نابع التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمة الاصل
ولكنه يحتاج الى اثبات رجحان ذلك فان العبادة مشروطة بوجوبه فذلك هو ان المكلف يرجع هو احدهما
تخييرا لكنه اذا فعل احدهما لاجل الامتثال ثم فعل الاخر لاحتمال ان يكون هو المراد في نفس الامر الذي لم يصلحه
خاصة وان لم يكن مطلوباً منه بالخصوص رجحان يحصل له ذلك المصلحة مع عدم اعتقاد ان الجميع من افراد
المأمورين فهو انما يباين في احتمال ثبوت هذه المصلحة منه ولما كان المستفاد من الكتاب العزيز ان الحسنة
يذهب السبب فاعل في هذا الفعل حسنة تذهب السيئة ففعله لخطا بهذا المعنى وهو حسن وبمصلحة عموم مثل

قوله دع ما يريدك الى ما لا يريدك فانه محمول على مطلق الرجحان كما سيحكي بيان من هذا القبيل ما يجعله ^{الصلوات}
 من اعاده عباداتهم بعد زيادة معرفتهم بمسائل العبادات كما هو المنقول عن اعظم العلماء والصلوات مع عدم ^{تسلط}
 دليل على وجوب بل لا ينعى بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد في قواعد مع ان ذلك ايضا لا يوجب تحصيل
 اليقين كما لا يخفى فان تعيين النبي من المسائل الخلافية وانما يجوز هذا الفعل عند من يكتفي بالنية المترد فيها
 وكذلك الكلام في اعادة الوضوء احتياطاً لمن يشك في الحدث قال الشهيد في فطر الاحتياط لا
 يحصل بمجرد الفعل في مسائل الاحداث والشك في الطهارات بل ينبغي ايجاد السبب اليقيني عن الفعل لان الفعل
 لان الفعل مع النية المشكوك فيها كلافعل عند بعض الاحصاء بانها هذا ولغايل ان يمنع التسرع على ^{الفعل}
 بالوجوب ايضا اذ اجل من باب المقدمة فالاولى منع الوجوب وذكر الشهيد في الذكرى كلاماً لا بأس به
 قال في خاتمة مباحث الارفات اشتهر بين متأخري الاحصاء قولاً وضلاً الاحتياط بقضاء صلوة يتحيل
 استمالها على خلل بل جميع العبادات الموهوم فيها ذلك وربما تداركوا ما لا يدخل الوهم في صحته وبطلانه
 في الحيرة ولو صيته بعد الوفاة ولم تظفر بنص في ذلك بالخصوص وللبحث فيه مجال اذ يمكن ان يوجب عتبه
 بوجوه منها قوله تعالى فاتقوا الله حق تقاتر و اتقوا الله ما استطعتم وجاهدوا في الله حق جهاده والذين جاهدوا
 فينا لنهدينهم سبلنا والذين يؤتوا اموالهم بطول وجوههم وقول النبي دع ما يريدك الى ما لا يريدك وانما
 الاعمال بالنيات ومن اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه وقوله لما اعاد صلواته لوجوه الماء
 في الوقت للاجر مرتين والذي لم يعيد صلب السنه وقول الصادق في الجمل السالف انظر الى عتدي ^{بعض}
 ما لم افترض عليه وقول العبد الصالح مع في مكانة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنظر حتى تذهب الحيرة و
 ناخذ الحجاب لديك وربما يتحيل المنع بوجوه منها قوله نعم يريد الله بكم اليسر ويريد ان يخفف عنكم وما جعل
 عليكم في الدين من حرج وفتح باب الاحتياط في الير وقول النبي بعثت بالحنيفية السمحة التسهلة وروى عن
 بن حمران عن ابي عبد الله ما اعاد الصلوة فقيه مجال لها لا يريد ما حيا لا يعيدها ولا يريد الا لاول التعموم
 قوله ثم ارباب الذي يهني عبد اذ صلى وقول النبي ص الصلوة خير من صوم من شاء استقل ومن شاء استكثر
 ولان الاحتياط المشروع في الصلوة من هذا القبيل فان غابته التجوز ولهذا قال ابو عبد الله مع ان كان يحل
 اربعاً كان هاتان نافلتين ولا تاجماع شعبة عصرا وما راهق عليه فانهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات
 مع ظلم آياتها ويعيدون كثير منها قضاء اداء والتمتع عن اعادة الصلوة هو في الشك الذي يمكن فيه البناء
 انتهى كلامه في اصول النظر في اكثر اذلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن ناملها ولكن ما ذكره الشهيد مع
 ما تحقق في جملة من السامع في اذلة التن التاب بالاجماع والاختيار المعقولة يكفي في جواز هذا الاحتياط و
 استحبابه ويذكر عليه قول امير المؤمنين لكل من زاد اخوك دينك فاحظ لدينك ما شئت وسئبت به
 دلالة هذا ولكن خوف الوضوء في الوسوس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوضوء في اكثر الناس
 من خاف الوضوء فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط وهذا شرنا الى ذلك في مباحث الاخبار ايضا فلا حظ ثم ان

الاحتياط هو الاحتياط بما هو اوقى النفس من هلاكه في صورة الاحتمال لا في صورة الجرم فالانسان بالواجب العلو
وزك المحرم كالتيسر باحتياط فكلما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط فمثل الانبان بالفعل المشرك
في من افعال الصلوة ما لم يتجاوز حدك والثبات في فعل الصلوة مادام وقتها وقتاً والشك في عدد ركعات الشك
والشك في ما دام في الصلوة وامثال ذلك حكمه وجوب الانبان للاصل والاستصحاب فالظنون بالعدم وامام
خروج الوقت في الصلوة والدخول في الفعل الاخر في اجرائها فالظاهر من حال المسلم الانبان بها وهو مظهر
فلا يجب ذلك فيها لذلك او لاجل تباين الطرفين واصالة البراءة مع ان الشارع نصح على المذكور فلا حرج
الى التمسك بالقاعدة واما البناء على الاكثر في الرباعية فهو وان كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ولكن
ملاحظة جبره بصلوة الاحتياط فهو ايضا يصير من هذا القبيل والحج ان امثال هذه المقامات لا يحسن ايرادها
في هذه المسئلة وقد وافقنا فيه الشهادة فان دابر في القواعد الانبان بما يمكن تحقوا القاعدة في موضع
النظر عن النص وان ورد فيه النص ايضا وقد ترى انه يذكر في قاعدة نفى العسر والحرج الفصر والتيسر ونحوها وفي
قاعدة الاحتياط امثال ما ذكرنا ثم انزله قال في اخر القاعدة اما سنارة الخشي كما المراد وجهها بين
احرام الرجل والمرأة فالانزيب وجوبه لنا وفي الاحتمالين ومن هذا الباب الجمع بين المذاهبهما الممكن في
العبادة والمعاملة اعول وما ذكره ثم وهذا باب مطرد شائع في الفقه يجرى فيه المسئلة فانهم كثيرا ما يستكافون
في حكم الخشي فترام يختلفون في وجوب الاجتناب عن الجبر عليها وذلك لعدم ورود النص فيها بالخصوص
فهي مكلفة جزما لكنها لا تعلم ان تكليفها تكليف الرجل والمرأة فمن وجوب الاحتياط بوجوب عليها الاجتناب
الحري في الصلوة فقال في الذكرى يجرى على الخشي بسبب احتياطها في المدارك هل يجرى على الخشي ليس
الحري قيل نعم اخذوا بالاحتياط وقيل لا يخضاص من الخشي بالرجل والخشي ليست جلا على اليقين وكذا في
السنة قال في الذكرى والافزيب الخشي بالمرأة في وجوب الاسترخاء بالبراءة للذمة وهكذا مقتضى اختار
في اصل المسئلة التحية وبراءة ذمتها عن زيادة التكليف وخالف في الذكرى هذه الطريقة في مسائل الجبر
الاختلاف فقال الخشي تخبر في الجبر والاختلاف وان سمحت في مواضع الجبر فهو اول ذلة المستلزم من تخبر
سماه واما ما ذكره من وجوب الصلوة على جميع الفئتي اذا اشبه الكافر بالمسلم بنية الصلوة على المسلمين
معللا بعدم حصول الامتثال لان ذلك نوع الاكثر اعتبر امرعاة كبس الذكر في الرواية الواردة في فعله
بقلي بل في موارة من كان منهم كك فبرانه لا دليل عليه والتكليف لم يثبت بالصلوة على من هو مسلم ونفس
بل المسلم انما هو الصلوة على من علم اسلامه نعم لو ثبت الاجماع على وجوبها ذلة تميز ملاحظة الذكر ايضا مع
قصد التعيين في الامتثال فالوجوب على الجميع وجه كما اشترنا سابقا وذهب بعضهم هنا الى وجوب التميز
صغف في الذكرى وقال ان محلها الاشكال في مواضع مخصوصة ولو اطرقت الفرع ليجنح اليها فيما اختلف
من الاحكام فيستغنى عن الاجتهاد فتمسك الاسلام اقول وان سلم كون القول بالفرع ضعيفا لعدم ثبوت
والاشكال في الامر لكن ما ذكره اضعف فان التمسك بالفرع في موضع الحكم بعد ما ثبت بطلان الحكم

مطرد لعموم الحديث الواردة فيها من انها لكل امرٍ مشكل حو ان السبب الجليل بن طاووس ذهب الى العمل بالقرينة
 في الصلوة الى اى الجهات للمتحجر واما استنباط الفتاوى الاحكام بالقرينة فهو محال للاجماع على خلافه وخرج
 من العموم بالدليل كما صرح به في القواعد فانه بعد ذكر مقارنات ما يجري فيه القرينة مثل ائمة الصلوة
 الاستواء في التجهيزات والاولياء في تجزية الميقات مع الاستواء والموتى في الصلوة والدفن مع الاستواء في الاصلية
 وعدمها وبين المرحومين في الصف الاول مع استوائهم في الورد وفي المرحومين في الدعاء والدفن ونحوه
 البنات وغير ذلك قال ولا تستعمل في العبادات غير ما ذكرناه في الفتاوى الاحكام المشتهرة لاجتماع
 اقول ما ذكره من عدم استعمالها في غير ما ذكره في العبادات ينافي ما نقلنا عن ابن طاووس وان كان
 ايضا لما اشنا اليه سابقا ثم ان الفائل بوجوب الاحتياط استدلل بروايات منها قوله عدع ما يربك
 الى ما لا يربك وفيه بعد سلامة استدلاله جواز اثبات مثل هذا الاصل على هذا الخبرين القائل بوجوب الاحتياط
 يقول به في الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط سيما اذا كان حاصله من مجمع بين المذاهب كما اشار اليه
 الشهيد في القواعد وصار شافعا على المكلف فيتحمل هذه الكلفة على عباده الله محمل الرتبة والخوف من
 مع ان مله النبي صرح به سنة والعسر والحرج فغنيان بالكتاب السنة فالرواية مقلوبة على المستدل كاتبة
 عليه السلام المحقق السابق مع ان العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما ردد الامر بينهما اوجب قصد الوجوب فيما
 يحتمل كونه مستحبا في نفس الامر وجواز مثل ذلك التمايز على القول بعدم اعتبار رتبة الوجوه ولم يظهر من ادلة الاحتياط
 ان عدم الاعتبار بنية الوجوه والاحتياط مع قطع النظر عن عدم التمكن مما هو مطلوب الواجب من الجهات الاخر
 ايضا وصيرورة بعض اجزاء المركب قطعا لا يوجب قطعه بنفسه كما ذكره مرارا وهذا مع اننا بعد ما ورد من ادلة
 القاطعة في ان الحكم فيما لم يبلغنا فيه نص او دليل شرعي عام او خاص هو الا باحتمال الشك فلا يبقى لنا رتبة
 ندعم الى ما يربينا وكذا فيما غاير في الامارات فان الادلة من العسل والنقل ذلك على ان الحكم فيها التحجير
 او الاباح والرجوع الى اصل البراءة لفساؤها فان الرتبة مع انه لو كان الاحتياط واجبا لتحل الاحتياط
 الواردة في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط والتي ذكر فيها الاحتياط ليس الا قليلا منها واولا منها على الترتيب
 ايضا ممنوع مع انه يمكن ان يمنع دلالة الرواية على المطمان بق الرتبة هنا بمعنى التهمة بعون ما يوجب فوعك
 في التهمة الى ما لا يوجبها قال الجوهري التيب الشك والرتبة ما رابك من الامر والاسم الرتبة بالكسر وهي التهمة
 والشك انتهى فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم اتقوا مواضع التهم مع ان الظاهر عدم الصحة فيما نحن فيه
 ان اردنا التشكيك فان المناسب للعمل بالاصل والتحجير انه على ما لا يوجب اليقين بالبراءة لا بما يوجب الشك
 والحال على ارادة ان لا تفعل ما يحدث الشك بمعنى ان يبدل يمين عدم حصول المأمور به بالشك في حصوله
 بعيد مع انه يلزم من التفتك بين الرتبين فانه يصير معنى قوله الى ما لا يربك الى ما لا يوجد مع الشك
 في حصول الامتثال وان حصل اليقين باوقاع عدم الامتثال وانما قلنا ذلك لان الشك لنا يكون سنو
 وحدوثه ثابت هناك يمين سابق واليقين السابق هو عدم الامتثال والمقصود بالذات ليس بقاء ذلك

العدم بل يحصل اليقين بتحقق الامتثال واللفظ انما يناسب الاول ولكنه لا يصلح فالظن ان مراده هو ترك ما يوجب
التمتع وبراءة الذليل ونظافة التلذذ واطلاق التمتع على من له سبيل الاحتياط بعيدا عن كل مع
ان المظن ان كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقن فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب والكراهة مع الاحتياط فيلزم انما
اخراج المسحوب المكروه او ارادة مطلق الرجحان من صيغة الامر اهدم جواز استعمال اللفظ في معنيه كما حققنا
في محله والثاني بوجوب بطلان الاستئلال والاول بعيدا فالاولى حمل الرواية على الاستحباب وكيف كان فهو
لا ينافي اوله اذ اصاب البراءة فتحملها على الاستحباب ومنها ما نقل عن امير المؤمنين ع انه قال كسبل بز يا فتى
دينك فاخط للدينك بما شئت وفيه بعد الانما عن السنن ان لا يدل الاعلى الرخص بقربة التقيد بشية
المخاطبة بانه الامر الاستحباب فان الظاهر ان المراد حصول الاخ في الدين ادعاء من قبل قولهم الاستدلال يعني
فكما ان الاحتياط لحفظ الاخ ونفاط ما هو مصلحه مركز في طبيعتك لا حاجة الى الامر به فكان لا بد ان يكون
دينك ولا مانع لك من هبة الشارع من اخذ ما هو حاظر له او استحبابنا خذ بما هو الحاظر له بما شئت
ومنها ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمد بن ماعة عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضاح قال كتب الي
الصالح بن عيسى بنواري الفرس ويقتل اللبس ثم يزيد الليل ارتقاغا وستر عا الثمر وترتفع فوق الجبل حمرة ويور
عندنا المؤذنون فاصليج او افطر ان كنت صائما او انظر حتى تذهب حمرة التي فوق الجبل فكتب اني ارى
ان تنظر حتى تذهب حمرة وناخذ بالحاظر لدينك وفيه بعد الانما عن السنن ان لا دلالة فيها على ما
بند ان الظن ان الحمرة المشكوك فيها هي المرادة بين كونها من شعاع الحمرة الغربية او من نور الشمس فوق الافق
اللائحة على ذروة الجبل على القول بكنائز استار الشمس بحيث لا يبقى صنم في الجبال والحديدان ونحوها و
فلا ريب في وجوب الاحتياط لاجل استحباب عدم الغروب وان شئت فقل لاجل استعمال الذمة الشائنة
المغرب على الظاهر لصحة اطلاق استعمال الذمة فان الظاهر من حال المكلف الصحيح السالم المشرف بالوقت
الثاني في تحقيقه كونه مكلفا بالفعل فصالح ان يوفى فعل الصلوة ح فلا يبرء ذمته ويبقى شغل ذمته مستصحا
وتدبر فان التمسك بالاصل لا يجوز في مثل ذلك فذكرنا في مجت الامر مع علم الامر بفقد الشرط ما يوضع هذا
المطلب سلمنا لكنها لا تدل الاعلى الاستحباب كما لا يخفى على من لاحظ الاسلوب ومنها ما رواه الشيخ
عن علي بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن بن كحاج قال سئلت ابا الحسن عن رجل بن اصابا بصيدا
وهما محرمان الجزاء بينهما ام على كل واحد منهما جزء فقال لا بل عليهما جميعا ويخري كل واحد منهما الصيد فقلت
ان بعض اصحابنا سئلت عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال اذا اصبت مثل هذا فلم تدروا فعلكم بالاحتياط حتى
عند تعلم وفيه بعد سلمنا السنن ان ذلك لا ينافي العمل بالاصل اذ هو مشروط بالياس عن الدليل عند
وهو موقوف على التسبغ التام كما سنذكره كما اننا الآن لا يمكننا الحكم باصل البراءة حتى نتحقق عن الادلة فقلنا ان
اصحاب الامنة ع اذ هم ايضا كثر اما ظنهم ان الشيء حكما بالاجمال ولم يعرفوه بالتفصيل وعرفوا انهم مكلفون بالسؤال
والتحصيل سيما فيما ورد احكامهم في نوع مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه وقد عرفنا ما بين هذا المقصد في مجت

ع
ان يترك ذلك
من سبيل الاحتياط
وقد نقلنا في المتن
اقتداء بناس الجيرة
ان الاول العادى الوقت
مؤخره والآخر كان
مختلفا حال الاحتياط
الا كذا في الخبر
مؤخره
خلافت
الا كذا في الخبر
مؤخره
اقتداء بناس الجيرة
الجزء بالفرس مطروا مثل
العدو لا على اطلاق الماء
وهو سبب في الاحتياط
من احكامنا فاستغنى
لاننا في الخبر
الا
مختلفة
الذي هو موضوع
الشيء فليس
مؤخره
مؤخره

الاستقصاء في الفحص المختصر ويظهر من ذلك الجحوظ بان قول من لا يرجع الفحص ثم واما ما قيل في الجواب ان
 ذلك مما ثبت فيرثتغال الذم من شئ مجمل له فزجران والمعلم في واحد معين عند الشارع بهم عند الخطاب وذلك مما لا
 لا خلاف في جوب الاتيان بما يحصل اليقين ببراهة الذم فقد عرفت بطلان تسمية الامر بدعي عليه ودعوى عدم الخلاء
 مع ما عرفت كاد المحقق وقلة الاموال الثلثة كما ترى وصحة ادواه ابن جمهور وعولى اللبالي عن العلامة زكريا
 الى زكريا قال سئلت الباقية فقلت جعلت فداك بان عنكم الجحوظ والحديثان المتعارضان فيما هما الخدم
 فقال فيهما براهة خذ باثباته من اصحابك ودع الشاذ التام فقلت باستدعيتهما معا مشهوران من بيان ما اثر
 عنكم فقال خذ بما يقول اعدلهما عندك ووقفهما في نفسك فقلت انهما اعدان في ضمان موثقان فقال نظر
 الى ما وافقهما من مذهب العامة فانكره وخذ بما خالفهما فان لم يخفهما خالفهما فقلت وما كانا معا موثقيين لهم
 او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بهما بالحابط لديك وانزك ما خالف الاضابط فقلت انهما معا موثقان
 للاضابط او مخالفان فكيف اصنع فقال اذن فخذ بهما فاضاخذ به ودع الاخر وفيه بعد تسليم السند انما
 باقوى منه مما دل على التحير او براهة الذم عن التكليف من جهة التسايط والرجوع الى الاصل كما سيأتي في آخر الكتاب
 ان شاء الله تعالى بل ببعض اخبار التوفيق الداعي الى الاحتياط اذ هما من باب التسليم ايضا غاية الامر بغرض تلك الا
 الواردة في العلاج وتسايطهما فارجع الى اصل البراهة ايضا فالاولى حمل الزيادة مثل نظائر مما على الاستحباب
 وقد يؤيد ذلك بصحة عبد الرحمن بن الحجاج عن ابي ابراهيم قال سئل عن الرجل يتزوج المرأة في عهدنا يجملها له
 اهي من لا تحل له ابد فقال نعم الا ما اذا كان بجملها فقلية زجها بعد ما ينقض عدها وقد عده الناس في الجملة
 بما هو اعظم من ذلك فقلت يا ابا جعفر انما يعلم ان ذلك محرم عليهم بجملها انما في عده فقال
 احدهما بجملها انما هو من الاخرى بجملها انما هو محرم عليه ذلك وذلك لانه لا يقدر على الاحتياط معها
 فقلت هو في الاخرى معدوقل نعم اذا انقضت عدها من معدوقل ان يتزوجها كحديث قطعه من الزيادة جواز
 ترك الاحتياط مع امكان ان يحصل العلم بانها في العدة وان الاحتياط احسن كما يشعر بكلمة اهلون تنبيهه
 لا اشكال في جواز اعمال اصل البراهة قبل الشرع سيما في الاشياء النافعة الخالية عن المضرة بل العقل يحكم بالابا
 لما رواه ابا عبد الله النجاشي وبسط الشريعة فلا يرب ان المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى
 مضارها منبهة عنها وكثيرا من الامور التي لم تبلغ عقولهم الى مضارها وحصول الضرر في تركها ما مورانا
 ففيها لم تبلغهم حقيقة الامر من جهة عدم كونهم تجاوبين في خدمة النجاشي مستمرين في صحبة فرددت في كون
 ذلك باقيا على حاله الاول او ردد في حكم فلا يحكم العقل بالا باخر من الخوف الضرر الا بعد الفحص والتسوال
 ثم اذا لم يبلغهم شئ بعد ذلك يحكم ايضا بالا باخر والبراهة ثم يستمر هذا التحية الى زمان الغيبة بل يصير ذلك
 فيها اظرف فلا يجوز العمل بالاصل من دون فحص لذلك ولا من يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو
 بنى الامر عليه ولم يشهدت اعمال اصل البراهة شرط غير ذلك ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا الجواز العمل بالاصل
 البراهة واصالة التوقي واصالة عدم تقدم الحادث شروطا ثالثة ونحن نذكرها محتمرا كلامه عمالا يحتاج اليه

فلا يمكن توحيده ونظول الكلام بدفعه الاول ان لا يكون اعمال الاصل شتبا الحكم شرعي من جهة اخرى مثل ان
يقع الانا بين المشبهين او الثوبين المشبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احدهما فانه بوجوب الحكم بوجوب
الاجتناب عن الاخر او يقع الماء الملاقي للنجاسة المشكوك كونه الاصل عدم بلوغه كذا فانه بوجوب الاجتناب عنه
او يقع في الكرا التدرج نحو الحصول الملاقي للنجاسة الاصل عدم تقدم حصول الكربة فانه بوجوب الحكم بالنجاسة الثالث
ان لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم مثل ما وقع انما ان قضا الطيور فطار او جسر شاة فان ولدها او امسك
رجلا فزرب بانه فالتمسك باصل بوجوب قصر المالك ويمكن ان يندرج تحت قاعدة الاطلاق الموجب للضمان
او يكون المراد بقوله لا ضرر ولا ضرار ما يشمل ما نحن فيه فلا بد للفتن التوقف لصاحب الواقعة الصلح الثالث
ان لا يكون ذلك الامر عبادا مركبة بل الميث لتلك الاجزاء هو التصرف في الكل نظر اما الاول فلا يعقل
بحكم يجوز التمسك باصل البراءة اذا ثبت دليل على ثبوتها فاذ فرض كون الاستدلال بوجوب التمسك بالبراءة
اخرى فلا وجه لبعده لان ذلك دليل ايضا وليس في التماسك الحكم من غير دليل مثلا اذا شئت في اشتغال التمسك
بدين عظيم وكان له مال يشطبع به بل كراهه فالتمسك باصالة البراءة عن ذلك الدين بوجوب الجلب عليه
وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل بل هو موافق لهما واما ما ذكره من الامثلة التي اوجب دفعه في هذا التوقم
فكلها غير منطبعة على مدعاها اما الاول فلان الدليل قام على وجوب اجتنابها من التصرف والاجماع ولذلك لا يصح
التمسك باصل واما ما لا دليل عليه بالخصوص كالذمهم الحراري في دراهم محصورة فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع
ويمكن جريان الاصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي سيما مع ملاحظة الاجزاء الواردة
فيه كما تقدم واما الثاني فالظاهر فرضه فيما حصل الماء منه جوارا والافتقار بغير ماء في العذر بعد ما كان كثيرا
غاية الكربة فلا معنى للاصل هنا صح نقول ان التمسك باصالة عدم الكربة صحيح ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب اجتناب
عما لا فاه لمعارضته باسحاب طهارتها او طهارة الملاقي ولو فرض جمل استلزامه حكما كما لو اردنا بذلك
الماء نظهره بحسب فلا مانع من استلزام التمسك باصالة عدم الكربة فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما اشترنا
سابقا كما ان التمسك باصالة طهارة الماء كما هو جرح وجوب الاجتناب عنه ثبت وجوب التزويج فلا يجوز
الثبوت واما الثالث ففيه ان المراد باصل عدم تقدم الحادث التمسك بعدم الاصل بالمعلوم بالنسبة الى
وجود ذلك الحادث بعينه فوق الاصل عدم تقدم الحادث على الزمان الذي علم بوجوده سواء كان ذلك الحادث
ظرفا للحصول في الواضع او ظرفا لعلم ففظ واما اذا لوحظ احد الحادثين بالنسبة الى الاخر فلا يمكن دعوى اصالة
عدم تقدم وجود احدهما على الاخر فان الحادثين المتحققين في الخارج اللذين لم يعلم تقدم احدهما على الاخر
فنسبة التقدم والتاخر في الوجود اليهما متساوية فلا يمكن التمسك باصالة عدم تقدم احدهما على الاخر
هو الوجوب في عدم الجواز نعم يمكن ان يقال استعمل ذلك الما ثم علم بالنجاسة وشك في ان الكربة متقدمة
ام ووقع النجاسة وان الاستعمال هل كان بعد النجاسة او قبله فيمكن ان يتمك باصالة عدم تقدم النجاسة
الاستعمال وذلك ليس باصالة عدم تقدم احد الحادثين على الاخر بل لان العلم بالنجاسة لا كان متأخر عن

الاستعمال واصالة العدم المحفوظ بالنسبة الى النجاسة مستحجة الى ان العلم بما يقطن بقا عدم النجاسة الى حين
حصول العلم والاستعمال ايضا قد فرض حصوله في زمان من بقاء عدم النجاسة وهذا لا غائلة في اصله ولما الشا
ضمان بقى الضرر من الاول في الشرع المحجم عليها ولا فرق بينه وبين غيره وقد عرفنا انه لا يجوز التمسك باصل النجاسة
مع ثبوت الدليل بل قبل التخصيص عن الدليل فان ثبت الضرر وتحقق اندراج محل التراجع فيه فلا اشكال في عدم الجواز
وان ثبت عدمه فلا اشكال في الجواز وان شك فيه فكذلك لا يثبت عدمه ثبوت الدليل فلا يحصل لما ذكره والمشهور
دخول امثال ذلك تحت قاعدة الاتلاف لصدقه على عرفه واما مشمول قوله لا ضرر ولا ضرر بل ذلك فهو موقوف
على فهم فقهاء الحديث فقوله لا يربى الله لغيره بل على حقيقة يقين الوجود والضرر في الاسلام في غاية الكثرة فاما
المراد من التقي النهي يعني مجرم الضرر والضرار والمرادان المنع هو الضرر والحال عن الجواز فالضمان ضرر لكنه مع
الجواز لسبب وقته بقبل التمسك عدوانا وكان معناه الحن والتزامه عن الغاصب بل يمكن ان يقال انما ثبت ضرر
فان قلنا ان المراد بالنهي فلا دلالة لغيرها على الضمان المذكور ان لان غاية العنا على تلك الاضال اما الضمان
فمحتاج الى دليل اخر مثل قاعدة الاتلاف واما على ابقائها على الحقيقة وتقيدها بعدم الجواز فلان على الضمان
ايضا لان معنى الواجب له يجوز الله للعباد وله شرع لهم ضرر بل يجوز ان فعل ما اضر في الشارع من اقتسام الضرر
فهو مع الجواز ولا يستلزم ذلك ان كل ضرر حصل من فعل المكلف وان لم يضره الشارع فيجوز ان يضره غيره
الجواز ان ذل من معنى الجواز لا ينبغي الضرر والحاصل من المكلف على ان يخرج كان بلا جواز بل جعله المالك ضرر جبرائلا
وان فعله المكلف بدون اذن الشارع وان الجواز يتعلق بما لا يضره بل ما اضره ونحو ذلك ففي كلنا الصور
يجوز اجراء اصل البراءة في عدم الضمان بل وعدم التعيز ايضا ويندرج في ثمرات المنع الاول مثل ثبوت جواز
الغبين فيقال الزام البيع وعدم ثبوت الجواز للبايع وعدم رد المنة في ضرر بالبايع ورفض هذا الضرر ويجعل
بثبوت الجواز ولكن لا يجزى في مثل الامثلة المذكورة فتوجب على المثلث الغرامة والالتزم الضرر وهو
حرام المحذوب فان الضرر وفحصه وهذا عدم تدارك الضرر لا نفس الضرر ويمكن ان يوجح يجب تدارك من يضر
المال والالتزم الضرر فمقتضى التدارك من مال المثلث يحتاج الى الرجوع الى قاعدة الاتلاف وهو خروج عن الاستدلال
بمعنى الضرر مع ان حكايته مبررة بزجندب المشتملة على هذا اللفظ التي فاما الاصحاب لى ندلا الاعلى على الضرر
ويصح في ذكرها منهم وهو البرز نظري في الصحيح عن حماد عن المعلى بن الحنفية عن الصادق ع قال من اضر بطريق المسلمين شيئا
فهو ضامن وهو غير المدعي وقال بعض الافاضل في صورة كون الاضرار ظل الظم مع ملاحظة قوله لا ضرر ولا
ضرا الحكم يلزم الجواز والزام المضار لما يحكم به اهل الحجة ثم الصلح او ابراء المستضطر تحصيله لا يقين البراءة للاحتمال
الزيادة بحسب الشرع وفيها تارة ان اراد استفاضة ذلك من الرواية فهو م كما ذكرنا وان اراد من قاعدة الاتلاف فهو
مع انه خروج عما نحن فيه ولا وجه للزوم الصلح وغيره مع الرجوع الى اهل الحجة لانه الحكم شرعا ثم ان ظاهر استدلال
في كثير من المواضع يفيد ان المراد من الرواية عدم اضرار الله تعالى بعباده وايضا كما يظن من استدلالهم في اخراج المولى
في الزكوة بتقي الضرر ونجيار الغبن في البيع فان الله تعالى لوجعل البيع لازما فيلزم من اضرار عبده وهو من اضرار

العبد بعضهم بعضاً أيضاً فيكون معنى الرواية لم يرض لعباده بضره لا من جانب ولا من جانب بعضهم لبعض وهذا
 معنى ثالث للرواية وهو الاطراف بالنسبة الى الرواية والنسبة الى العقل وعلى الاحتجاب هو نظرية اسئلة لهم في العسر
 والحرج فاذا اخرج الكلام الى هنا فلا بأس ان نشرح هذا المعنى ونبين طبيعة الحال فان كلامهم خال عن بيان ولم
 نقف في عقالاتهم شيئاً في توضيح هذا المفصل بتبيان مع انه في غاية الاجمال ونهاية الاشكال فقولهم هذا هو العلم
 الاسئلة في العسر والحرج ونفي الضر في الموارد الكثرة غايتها الكثرة سواء كان الضر والحرج من جانب الله او جانب
 والاباء والاحبار والدالة على نفي العسر والحرج كثيرة وبعضها مبرح في العموم واما خبر الضر فقد ذكر في التذكرة قوله
 لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ومن طرفها الخاصة كقوله اكثرها في حكاية سمرة بن جندب منها ما رواه في الكافي في
 التهذيب في الوثق لابن بكير عن زرارة عن الباقر قال ان سمرة بن جندب كان له غدي في حياط رجل من
 الانصار وكان منزله الانصاري بياض البستان وكان يمر به في تخلفه ولا يساذن فكل الانصاري ان يستأذنه
 اذا جاء فابي سمرة فلما جاء الى رسول الله فشيكى اليه فخصمه الخبر فادرس اليه رسول الله وخبره بقول الانصاري
 وما شكاه وقال اذا اردت الدخول فاستاذن فابي فلما ابى ساوم حتى يبلغ من الثمن ما شاء الله فابي ان
 يبيعه فقال لك بها عذق بعذقت في الجنة فابي ان يقبل فقال رسول الله لا انصاري اذ هب فقلها وارام
 بها اليه فانه لا ضرر ولا ضرار وليس فيها قيد في الاسلام وروي طلحة بن زيد عن الصادق قال ان الحار
 كالنفس غير مضارة ولا اثم وصححة الزنطى وقد تقدمت ومعنى العسر والحرج هو المشقة والشدة والضيق ومعنى الضر
 هو ما قابل الانقاع وسجى الكلام في تفاوت معنى لفظ الضر والتصور والعسر المتفق عن فعل الله تعالى مثل خصه
 القعود في الصلوة والافطار في الصوم للبر عن افعال العباد كتكليف الوالد بن ولده بما يكون حرجاً ثم ان تلك
 المذكورات اما ترد على التكليف الثابت نوعاً كما ذكرنا على نقل التكليف فيفسد كما قدم نجاسة الحديث ثم ان هنا
 اشكالا من وجوه الاول ان نفي المذكورات بعنوان العموم كيف يجمع مع ما شاهد من التكليف بالحج والعمرة والصوم
 في الصفة الحار والجماد الاكبر الذي هو مجاهد الضر وتخليتها عن الزايل وتخليتها باقتضائهم وادفع الشكوك
 والشبهات والتولى عن ادب ان الابعاء والامهات والثاني هل للمذكورات حدا وموكل الى العرف واللغة
 والثالث انها مثل اصل البراءة واصل العدم وغيرها فلا يعارض بها الدليل وهي من الادلة وعلى الثاني فهل
 يختص بها سائر الادلة او يرجع الى المرجحات لان بينها افتراضاً من وجوه الرابع انما يرى بعض التكليف لم يرض
 الشبهات النابذة مشقة كما يظن من باب الشتم وكان الكلام في الضر فانما نرى التكليف بالحج والزكوة وصورة
 في الحج ونفي انفاق الوالد بن وغيرها وكان الاشكال من سائر الوجوه فقول الذي يقضيه النظر في مجامع الكلام
 اطرافها بعد حصول القطع بان التكليف الشاق واردة في الشرع بان العسر والحرج الضر المنتفحات هي التي ترد
 على ما هي لزمه لطابع التكليف الثابتة من حيث هي اعمها طاعة شعائر الاسلام من الانسان الذين هم
 الاحتجاب الخالون عن المرض والعجز والعذر بل مستفيدة من الاصل الامتنان بقدمه ثابت وهو لا يفتن عن
 الناس سألهم عن الامراض والاعراض فقول ان الله تعالى لا يريد عباده العسر والحرج والضر الا ما حصل من جهة

قال
 العسر والحرج
 اي عذبه عليه
 بقا فخر ما في فعل الرواية
 بالحدث كما ان اصل الاقضية
 شفه اسئلة ان من نفسه لا يفتن
 الا من عليه انما تكلفه عسر
 لا يضار بها رسول الله
 الى الامم
 خطاه واهل
 العسر والحرج
 عسر

التكليف

التكاليف الثابتة بحسب احوال معارف اوساط الناس وهم الاعلمون غالباً في معنى سواء لم يثبت اصله اصلاً او ثبت
ولكن على منج لا يستلزم هذه الزيادة ثم ان في تلك التقديرات من جهة تخصيص الشك كالفصل والامانة والانتظار والعود
الاضطباع في الصلوة والنبه وكل الميتة في الاضطراب والنفية وبيع البضج ونحوها قبل الاختيار وشو
لخبارات في البيع وجواز ترويج المرأة من دون نظره ولا وصفه فعلى المشتري لا يارب المراء وللحيا واما من جهة
كجواز الاختيار في الجزئيات كالقبلة والوقت والكسب كالاحكام الشرعية للعقلاء وهذه المذكورات من باب الدليل
والافلا فائدة في الاستدلال بها فتقول قاعدة لزوم البيع بغير ضرورة فيه من وجوه وجوه
بلخبارات في الثاني من جهة العقل والعمل وغيرهما ولو كانت من باب الاصل لما عارضت الدليل ثم ان في الاشكال
في الاضرار ولو استلزم نفي الضرر والغير سيما اذا استلزم النضر في ملكه بضره بغيره بصرح بعضهم بجواز وجع والاول
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار مع عدم تضرر نفسه بتركه واما مع تضرر نفسه بتركه فهو اولي بعدم
والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقاً من الاكفاء باقل الضررين اذا دار الامر بينهما وارجمها اختياراً فلم ينظم
وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرر نفسه فلا حظ الروايات الواردة في حكاية تيممة فانه صار له الجمع بين الحقيقتين
يستاذن سمة في الدخول ويبيع خلفه باعلى القيم او نحو ذلك فلم يرض حكيم بقطعها او ربما كان تضرر سمة كان في ملكه
ولكن بحيث يتضرر الاضار فقط ان الضرر في ملكه مع تضرر الجار اذا امكن دفعه بحيث لا يتضرر نفسه حرام منفي
لو قصد الاضرار فهو حرام مطر وهو غير ما تخفيه وهو واحد محتمل حكاية تيممة كما بنى من باب وجوب عيدة في اخرها ما
ما اربك يا سمة الاضار اذا ذهب ابلان فاطعها واضربها بواجبها ولكن سائر الاخبار مطلقة لا يمكن حملها على
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم بقول الكلام في معنى الضرر ان قال ابن الاثير معنى قوله لا ضرر ولا ضرار اي لا يضر
الرجل لخاله فيقتصد شيئاً من حقه والضرر بفعل من الضرا اي لا يجازي به على اضراره باوخال الضرر عليه والضرر فعل ال
والضرر فعل الاثمين والضرر ابتداء الفعل والضرر الجراء عليه وقيل الضرر ما تضرر به صاحبك وتتفق ان
الضرر ان تضره من غير ان تتفق وقيل هما بمعنى واحد وتكرارها لك اكد انهي وقيل الضرر هو الاسم والضرر الضمير
منها عن افضل الذي هو المصدر وعن ابي صالح الضرر الذي هو الاسم ولا يذهب عليك ان حرفة الضرر على المعنى الاول
لا يستلزم حرمة المفاسد مع انه لا يضر الا مع ان الحرام هو المضارة من حيث هي واما الشك في هذا فمما
ترتها واما سلفنا في ارباب الكتاب وما ذكره من اشياء من الضرر فلا وجه له في الضرر في كون الشيء محرراً عبادة
يدل على انتقائه واما ما ورد في بيان العبادات كصحة سجدة وفضلها والارادة في بيان الوضوء في اضره لا
تم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات وعدم تميز الواجب المستحب فيها وكل سائر الاستبانهات التي ليس لها مقادير
ذكرها لا يخفى على من لا حظها فانحصر انما المية بضميمة الاصل فانها لا تتصلح في الحال وهو كقولهم حكمه او
يقين حصوله في الانساب وشكوك البقاء في الان الاصح والمدرك من المشكوك اعم من المتساوي الطرفين ليشمل المظن
القبول وغيره وان كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجح في الواقع لان بناءهم في الحجية على حصول الظن
ونحن انما حملنا الشك لاننا لا ننقض اليقين الا بيقين بسبب الاخبار الاربعة فلا يضرنا تساوي الطرفين بل
المراد من الشك هنا

وانما نظرنا الى الاشكال الثالث
فيما عارضت الدليل ثم ان في الاشكال
في الاضرار ولو استلزم نفي الضرر
ان يقال انه يجوز اذا لم يتضرر الجار
والحديث يحكم بنفي الضرر مطلقاً
يستاذن سمة في الدخول ويبيع خلفه
ولكن بحيث يتضرر الاضار فقط ان
لو قصد الاضرار فهو حرام مطر وهو
ما اربك يا سمة الاضار اذا ذهب ابلان
للاطلاق وظاهر اتفاقهم على العموم
الرجل لخاله فيقتصد شيئاً من حقه
والضرر بفعل من الضرا اي لا يجازي به
والضرر فعل الاثمين والضرر ابتداء
الضرر ان تضره من غير ان تتفق
منها عن افضل الذي هو المصدر وعن
لا يستلزم حرمة المفاسد مع انه لا يضر
ترتها واما سلفنا في ارباب الكتاب
يدل على انتقائه واما ما ورد في بيان
تم لعدم دلالتها على اكثر الواجبات
ذكرها لا يخفى على من لا حظها فانحصر
يقين حصوله في الانساب وشكوك البقاء
القبول وغيره وان كان مراد القوم من
ونحن انما حملنا الشك لاننا لا ننقض
المراد من الشك هنا

كون البقاس جرحاً أيضاً فالاستصحاب عندنا قد يستند في حجته الى الظن الحاصل من جهة اليقين السابق وقد
يستند في حجته الى الاخبار وهو لا يستلزم حصول الظن الا ان يدعى ان الاخبار ايضا بمنسبة على الاعتقاد بالظن
الحاصل من الوجود السابق وهو مشكل واعلم ان الاستصحاب انما يجري فيما يحصل فيه الاحتمال فاعلم استمارة
استمارة فليس باستصحاب ولا في ذلك بين الوقتين والوقتين لا بين الاحكام الطبية والوضعية وما قيل بعد
جربانه في الاحكام الطبية لانها اما المراد من كل منهما موث او غير موث وعلى التقديرين اما ان في ذلك انها
على التكرار ولا وكان الفور وعدمه ولا معنى للاستصحاب في شيء منها لان ما يفعل في الوقت فهو بحيث وما
خارج الوقت فهو غير جرحه بل وفي غير الوقت فان قيل بالتكرار فهو من مقتضى التكرار وان لم يفعل هو مقتضى
اللازم للطبيعة بعد حصول اشتغال الذم بها المستلزم لجوبها بالذم فهو من غير ابي الكلام اذ الشك قد
في التكليف في الوقت كن شك في جوبها بالصوم لو حصل المرض في اثنا النهار مع شك في نية هل يسبح الفطر
ام لا وكانت في صورة الدلالة على التكرار وغيره وهذا واضح ثم ان الاستصحاب في العكس التوضيحي على ما ذكره
لا يجري فيما كان من قبيل الوقت كالحض او السابك بالزلة ويجري في بعض الطلقات كالتيقن بالنجاسة
الذي هو سبب لتنجيس الكر والظهاره التي هو شرط لجواز المضى في الصلوة وانت خبير بان الكلام في الاول يظهر
تما ذكرنا سابقا لا يمكن حصول الشك فيها والاجتماع الى التمسك بالاستصحاب واما الاخير فالجواب فيه واضح وهو
انما باجرائه في نفس السبب كما لو شك في بقاء التغير كما لو مزج المتعجب جسم طاهر لونه اوفى سببه والمستبب اما هو
الحالة الحاصلة من النجاسة المغيرة واما الحكم الشرعي الذي هو جوب الاجتناب عنه وفرض عليه حال الطهارة
تما ذكرنا ان الاستصحاب يجري في الاحكام الطبية اللازم لها ثم ان الاستصحاب يقسم على اشياء كثيرة فارة
الحال السابق الوجود والعدم وانه ما ثبت من الشرع او العقل والحسن وان ما ثبت من الشرع وصحى وغيره
ثبت بالاجماع او غيره من الادلة وتارة من جهة الملازم فقد يكون الملازم ثابتا بمعنى انه يعلم ان الملازم يفتقر الى
شانه اذ لا يكون ماهية معلومة لنا ولكن وقع الشك في حصوله وقد يكون معلوما ويحصل الشك في حصوله
وقد لا يكون لنا معلوما اصلا وشك في حصوله اوفى صدق على شيء حاصل وقد لا يكون ثابتا بل شك في الشيء القلا
هل هو في العلم لا وسيجي امثلها وتارة من جهة حصول الحكم السابق فقد ثبت الحكم في الجملة ولا يعلم شيء من الاسماء
وعدم الاسماء اصلا وقد ثبت الحكم مع الاسماء في الجملة وقد ثبت الحكم مع الاسماء المقيد الى غاية معينة
كله القوم في حجته وعدمه في المقامات الثلاثة قال الفاضل في معنى استصحاب الحال ان الحكم القلا في مكان
لو نطق قد وكل ما هو كذا فهو مظنون بالبقاء وقد اختلف في صحة الاستدلال به فادنه نطق البقاء وعدمه بالعد
ايما فكر المحققين كالزيت والصبغ في العرق على صفة الكبر والخفة على بطلان فلا يشك في حكم شرعي لا فرق عند
يرى تخمينه بين ان يكون الثابت بقبها اصلها كما هو في خلاف في كونها بالركن الزكوة واجبة عليه والاصل
بقاؤه او حكما شرعيا مثل قول الشافعية في الخارج من التسليد ان كان قبل خروج الحمار فظهر بالاصل الثبا
حتى ثبتت معارضه والاصل عندنا الى اخر ما ذكره ويظهر من ان قال بالحجة لغيره في بين استصحاب اجال الشرع وغيره

والقول

والنق الاصلي الذي ذكره قديم من البراءة الاصلية التي بقى استحبابها استحباب ابطال العقل بل يمكن اورد حجج استحبابها
بما عجز الحكم الشرعي كالرطوبة واليووسة ايضا فانه استحباب البقاء لا يتم الا باعتبار استحباب عدم المزيل فيقتل
ولكن المحقق الخوانساري في شرح الدرر في محبت الاستحباب بالاجاز قال وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انفس الحكم
المأخوذة في الشرع وغيره ومثل الاول نجاسة ثوب اوبدن والثاني بطونته ثم قال وذهب بعضهم الى حجية بقية
وبعضهم الى حجية الضم الاول فقط اقول ويدخل في غير الشرع جميع ما يتعلق بالحكم وغيره مثل مطلق اصل العقد
التي هو اصل في كل حادث بل في كل يمكن ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوي وعدم تعدد الوضع وعدم التقيد في
المثلون وعدم التذكير في الجلد المطروح ومثل اصل النقاء المعنى اللغوي على حاله واصل البقاء المفقود وهو يستلزم
كون مثل اصل عدم النقل واصل النقاء المعنى اللغوي ايضا خلافا وبعضهم فرق في استحباب حال الشرع بين ما
ثبت بالاجماع او غيره ففي الاول دون الثاني كالقولي وذهب المحقق الخوانساري الى منع حجية الاستحباب
المشهور يعني اثبات حكم في زمان او وجوده في زمان سابق عليه بلاكتميمه اللذين نقلناهما عنه ثم قال نعم الظاهر
حجية الاستحباب بمعنى اخر وهو ان يكون دليل شرعي على ان الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت له حدوث حال كذا او وقت
مثلا معين في الواقع بلا شرط بشي اصله اذ لصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باسمه الى ان يعلم ويجوز ما جعل من بلا
ولا يحكم بنفسه بحج بالشك في وجوده واسند اوله بالانفاذا كان امره مني بفعل الغاية مثلا فنقد الشك لحدث
تلك الغاية لولم يمثل التكليف المذكور ليحصل الظن بالامتنال والخروج عن العهد وهو المصطلح ^{الاستمال} الحاصل
والخروج عن العهد فلا بد من بقاء ذلك التكليف حال الشك ايضا وهو المظن وثانيا بالروايات الالتهية ثم قال فان
هذا كما يدل على حجية ما ذكره كل ذلك على حجية ما ذكره القوم لانه اذ لصل اليقين في زمان فينبغي ان لا يتصرف في
اخر بالشك نظر الى الروايات وهو عينه مما ذكره قلت الظن المراد من عدم نقض اليقين بالشك ان عند الغرض
لا ينقض به المراد بالغارض ان يكون شئ يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكره ليس كذلك لان اليقين يحكم في زمان
ليس مما يوجب حصوله في زمان اخر لولا عزمه وشكك وهو ظاهر ثم قال فان قلت هل الشك في كون الشئ من بلا الحكم
مع اليقين بوجوده كالثبات في وجود المزيل اولا قلت فيه تفصيل لان ثبت بالدليل ان ذلك الحكم سمي الغاية
معينة في الواقع ثم علمت اصدف تلك الغاية على شئ وشككتنا في صدقها على شئ اخر اذ لا ينقض اليقين بالشك
واما اذا لم يتثبت ذلك بل اتما ثبت ان ذلك الحكم مسمى في الجملة ومن بلا الشئ الفلاني وشككتنا في ان الشئ الاخر ايضا
من بلاه لا تخ لظهور في عدم نقض الحكم وشيوت اسماره انتهى فظهر مما ذكره المخالف في الغامضين الاجزيب وقال
المحقق التبريزي في الدرر بعد نقل الاستدلال على نجاسة الماء المطلق الكبر الذي سلب الاطلاق عنه بعد ما وجبه
بالمضاف الخمس ان الماء المضاف قبل امتزاجه بالكركان نجسا فيستصحى فيه الحكم المذكور لان شيب الواقع لان
لا ينقض الا باليقين واذا ثبت نجاسة الماء المتراج يلزم منه نجاسة الجميع لان الكبر المفروض بعد سلبهم الاطلاق
ينفعل بذلك المضاف المتزج به ويرد عليه ان التحقيق ان اسم الحكم تابع لدلالة الدليل الذي على الحكم فاذا ثبت
الدليل على الاسم كان ثابتا والا فلا فهو هذا الدال الاجماع على اسم النجاسة في الماء المضاف الخمس

فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع وانت جبرياً فبإفراز المقضي الحكم الاول ان سلم كونه مقضياً حتى في الاوان اللاحقة
 فلا معنى للاستصحاب بل هو محض الضوابط فرض كونه مقضياً في الاوان الاول فقط فلا معنى لامتناعه في غيره وان اخذ
 كونه مقضياً في الجملة فتساوى احتمال وجود الرافع وعدمه وقتما افقهما الاتيقع في اشياء الحكم في الاوان اللاحقة
 حمية المقضي بل عدم المقضي هو مقضي لعدم كونه اليه الاشارة الثانية الاخبار المستفيدة عن امتناع الدلالة على
 عمومها مثل صحة زهر عن البافرة قال قلت له الرجل ينام وهو على وضوء او يربح الخفقة والحققان على الوضوء
 فقال باذراوة قد تقام العين ولا ينام القلب في الاذن فاذا نامت العين والاذن والقلب جبال الوضوء فقلت فان حرك
 على جنبه شيء وهو لا يعلم به قال لا حتى يستيقن انه قد نام حتى يحس من ذلك السر من والا فانه على يقين من وضوءه ولا
 ينقض اليقين بالشك ابداً ولكنه ينقض يقين آخر واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم اما اخرنا في
 من كون المضمحل محلي باللام حقيقة في فرضها الجنس وجواز تطبيق الاحكام بالطبائع فواضح لعدم انفكاك الطبيعة عن
 الافراد واما على القول بالاشترط والعدم فعلق الاحكام بالطبائع مع عدم التفرقة على الفرد الخاص المعين واستلزام
 فرد ما الاغراب بالجملة عين الحمل على الاستفراغ ولا بد عليه ان يصير من باب رفع الاحجاب الكلية لوقوعه في جنس الشيء لا في
 بعيد عن اللفظ ونسبة التاكيد بقوله ابداً فيصير من باب لا يجب كل محال فموضع ان كون قوله ولا ينقض اليقين ابداً
 في قوة الكبرى الكلية لا يثبت المطيعين ذلك ايضاً وجعل الكبرى منزلة على ارادة يقين الوضوء بعد الاشارة
 فانه على يقين من وضوءه على ذلك فيكون الكبرى مع منزلة التكرار من ذلك بظان القول بان سبق حكمه يقين الوضوء
 يمكن ان يصير من غير المعنى فحمل عليه ايضاً صحتها مع ملاحظة ان المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء الا ان
 يرتكب في نوع استخدام وهو خلاف الظن والحاصل انه لا يحسن الاشكال في العموم في اليقين وكان لفظ الشك لا ينافي
 لليقين والمعنوم من الكلام ان موضوعها واحد هذا ولما كان من البدييات الاولى لعدم اجتماع اليقين والشك
 في شيء واحد بل ولا الظن والشك ايضاً فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره فوضوهم جواز نقض اليقين بالشك عدم جواز
 نقض حكم اليقين فلو كان حكم الوضوء في حال يقينه هو جواز الدعوى في الصلوة مثلاً لا يجوز نقضه بالشك في
 الوضوء ثم انك اذا نامت في فضاء الحديث تعلم ان نظراً لاهتمامه بالشيء تحقق النوم في الخارج ليس اقل من نظره ان
 الطهارة وتوجهه الى بيان ما يتحقق النوم وغلبته باستيلاءه على القلب والاذن دون العين فقط فيبداً من غير
 اليقين في الامور الخارجية ايضاً وان كان من اسباب الامور الشرعية فلا وجه للمعنى بتخصيصه دلالة الحديث باستصحاب
 الاحكام الشرعية دون الخارجية لان ذلك انما هو من شأنه ومن قبيل حصول النوم في الخارج حصول الجفاف
 والطوبة وامثال ذلك مما ينعان بها الاحكام الشرعية ولما اذكرة المحقق الحوافر في من ان الرواية
 لا تدل الا على ما ثبت استمارة الغاية من جهة الشرع فتسكا بان المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم
 النقص عند المفارضة ومعنى المفارضة هو ان يكون الشيء موجباً لليقين كولا الشك فقد اورد عليه بانه كما في
 استصحاب الفوم ايضاً يعني ما الميتب الاستمارة الى غاية يقينية ايضاً سواء ثبت الاستمارة في الجملة او ثبت الحكم على
 الاطلاق اذا المفروض ان الكلام ليس فيما كان مفيداً بوقت او ما يخص ثبوته بان فان الشك لو فرض عدم عزمه

في الزمان

في الزمان الذي هو غير اعمد الجاهل الذي فرضه عن غيره عند ما حاك كذا فاطعن بالبقاء ايضا لان عدم العوض
 انما يكون عند القطع بان جزء من اجزاء علته الوجود لم يرتفع ومع عدم ارتفاعه يحصل اليقين بوجود المعلول لان بقاء
 المعلول انما هو بقاء العلة التامة وزوالها انما هو بعدها واصل هذا الابدان هو استدلال الذي على ان علة
 الوجود في هذا المعلول هو علة البقاء الى ان حصول الشك يغير من فرض انتفاء الشك ان العلة الموجودة هي ^{المقينة}
 فلا يرد الاعتراض على الابدان بان انتفاء الشك انما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت ان علة الوجود في الان الاول هو
 علة الوجود في الان الثاني ايضا فكما ان انتفاء الشك في الصورة التي فرضها المستدل يوجب اليقين بالحكم ^{سبب}
 الاستمرار المخصوص عليه من الشارع فكذلك فيما ذكره الفوم انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ضرورة عدم ^{سبب}
 بين الشك واليقين بالحكم السابق فان المراد هنا من الشك ما ينافي في اليقين السابق وهو اعم من الظن والقطع
 بانتفاء الحكم السابق ايضا ليس كلامنا في حق ان انتفاء الشك فقد ثبت اليقين بالوجود وقد ثبت اليقين
 بالعدم بل الكلام انما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله بحيث لو انه ثبت الحكم السابق مع الفراغ من
 انتفاء احتمال القطع بالعدم والحاصل ان المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق لا مجرد التردد بين الوجود
 فاذا انتفى هذا الاحتمال لا يبقى لليقين السابق مع ان ذلك بغير المستدل ايضا فان الشك فيما فرضه على هذا التقدير
 اذا فرض انتفاءه فلا يثبت استحالة احتمال تحققه في ضمن القطع بعدم الحكم السابق لا باستحالة بل بان ^{الشك}
 قد توجب بغير التدخل في الوقت الثاني وفرض عدمه بل انما هو بغير فرض عدم الوقت الثاني وهو لا يثبت الا باليقين
 في الان الاول فلم يتجدد مورد الشك واليقين بخلاف ما ذكره المستدل فانما اذا فرض انتفاء الشك في ثبوت اليقين
 في محله من جهة بعض الشك على الاستمرار لا نناقول مع ان هذا الفرض نادرا لوضع سيماني الاحكام الشرعية المفروض ^{عامة}
 ملاحظة اعتبار الان الاول ولا عدم اعتبار الان الثاني غاية الامر حصول اليقين في الان الاول لا بشرط
 الان الاول فالقدرة المتحقق انما هو ثبوت في ظرف الخارج وانتفاء الشك يحصل مع ملاحظة عدم اعتبار زمانه
 الان الثاني ولا يحتاج الى اعتبار عدم الان الثاني حتى ينقل الى الان الاول ويفيد اليقين في الان الاول ^{انه}
 يرد التقصير فيما لو فرض فيما فرضه المستدل ايضا ان نصير الان للناخر سببا للشك في ثبوت الاستمرار المنصوص
 عليه في غاية معينة هل هو ثابت فيلزم ان يتحقق في الانات المقدمه عليه حرجا محجوبا والحاصل ان ما ذكره في معنى
 الحديث لا ينفصل اليقين المفروض في زمان الشك الذي لا الشك لكان ثابتا بالشك وهو مع انه يجري
 استصحاب الفوم ليس باولى من ان المراد بالحديث لا ينقض حكم اليقين الثابت سابقا لسبب الشك كما اشترنا
 بل هذا اولى واظهر وهو المنبسط من الحديث واما قوله في جملة ما نقلنا عنه سابقا فالتفصيل في حجه ليس
 القول بعدم التفرقة بين الصورتين وان الفرق انما يتحقق بثبوت الاستمرار الى غاية وعدمه كما اخاره اولها كما
 قد توهم بل الى التفصيل في الصورة الاولى فالفرق بين الشك في كون الشيء من ازيد المزيل مع كون العلم بكونه
 ماهية واحدة والشك في تعدد ماهية المزيل ولم يعرض لبيان الفرق وسببته واما ما ذكره المحقق السبزواري
 من الفرق بين الامسام المذكورة في كلامه فواظبا لا يرجع الى محصل فلذلك اولاه امثلة للصورتين المذكورتين ثم

عنه
 ان الفرض
 بغير الفرض
 المنقوض
 انتفاء الشك
 مع قطع النظر عن ثبوت
 الان الثاني ومع عدم ثبوت رده
 ح فلا يلزم منه انتفاء اليقين الاول
 الاول بل ثبت في الان الثاني
 اليقين ولا يلزم فرض انتفاء
 الشك
 بغير انتفاء
 الان الثاني
 حجة
 صلوات الله
 اذا المفروض
 لم يثبت
 ان الشك في حقه
 الحكم بالان الاول انتفاء عن
 الان الثاني في بل ان ثبوتها هو
 ثبوت في الان الاول لا شرط
 كونه في فقط ولا شرط عدمه
 مع الان الثاني
 كما ذكرناه
 يلزم من ثبوتها

نقطة لا يطال لفرف فتال الاول اسماء علاقة الرقيقة مع الشك في ثبوت الزوج واسمها نجاسة البدن
والثوب مع الشك في الغسل ومثال الثاني اسماء الطهارة الى زمان الحدوث مع الشك في كون الذي حدثنا
حصل الذي من جهة تعارض الادلة واسمها نجاسة البدن والثوب الى زمان الظهير بالماء مع غسله بآلة السيل المشكوك
في كونه ملكا ومثال الثالث كل شيء محمول الحال الذي فيه حلال وحرام فهو حلال حتى يعرفه حرام فان الحلال
ما هبتان معلومتان وافرادها الواقعية ايضا معلومة متعينة في متن الواقع بحيث لو علم انه مفضوب بغيره حرام ولو
علم انه من المباهات الاصلية المحازمة من دون تعديده انه حلال لكن بسبب الاختلاط والاشتباك الحاصين للذين
او جبا نقده المعروف لا يعلم ان هذا الشخص الموجود المحمول الحال فرد من اى الصنفين ومتصف بهما ومثال الرابع
الشك في كون استحالة الكلب الملح اذا وقع في الملح مطرا او قولا ان دلالة الخبر على الاقسام الاربعة واضحة ولا
اختصاص له بالصورة الاولى فان كل ذلك من موارد نقض اليقين بالشك قوله بل انما حصل النقص باليقين بوجوه
ما يشك الى اخره ان المتبادر من الخبر ان موضوع الشك واليقين وتوردهما شئ واحد فاليقين بوجود الذي
لم يرد على اليقين بالطهارة بل هما امران متغايران فالشك واليقين كلاهما لا بدان يلاحظ بالنسبة الى الطهارة
فمرد من لا يفرق بين الصوران وجود الذي بعنوان اليقين لما كان يستوعب الشك بزوال الطهارة التي كانت
يقينية فقد صدق تواردها على موضوع واحد وهكذا غيره من الامثلة قوله فان الشك في تلك الصور كذا
من قبل اه فيها ان ما كان حاصله من قبل هو الشك في كون نوع هذا الشئ واما النوع ذلك الحكم واما الشك
في دفع الحكم الخاص فاما حصل الشك الخاص من جهة يقين حصول هذا الشئ الخاص فان حصول ما هو مشكوك
في كون من الارتفاع مثلزم للشك في دفع الحكم الخاص بحصوله الخاص بعد الحكم الخاص وهذا الشك لم يكن
قبل صدق اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهرا وما ذكرنا ان العلة التامة او الجزئية الاخر فيها هو الشك
السبب عن هذا اليقين لا نقض اليقين وصحيفة الاخرى هي مذكورة في زبادان كتاب الطهارة من يسهل طوله
وفيها مواضع من الدلالة بما يقرب من صحيفة المقدمة وصحيفة الاخرى ايضا هي مذكورة في باب التهور والشك
الاربع من الكافي عن احدهما قال واذا الريد في تلك هو اربع وقد احرز الشك قام فاضاف اليها الاخرى
ولا شئ عليه ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر ولكنه ينقض الشك
باليقين ويهيم على اليقين فينبغي عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات وما رواه الشيخة عن الصادق عن
بن محمد الفاساني قال كتبت اليك وانا بالمدينة عن اليوم الذي ينك في من رمضان هل يصام ام لا فكتب
اليقين لا يدخل فيه الشك ثم للرؤية وافطر للرؤية وما رواه العلامة المجلسي في البحار في باب من شئ او
في شئ من افعال الوضوء عن الخصال عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله بن يقطين عن القاسم بن
عن جده الحسن بن اشعث عن ابي بصير ومحمد بن مسلم عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع من كان على يقين
فشك فلمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وفي اخر الخصال في حديثه لا يفتن عن الباطن عن
المؤمنين ع من كان على يقين فشك فلمض على يقينه فان الشك لا ينقض اليقين وعن البحار ايضا ان امير المؤمنين ع

قال من كان على يقين فاصاب الشك فاصبر على يقينه فان اليقين لا يذبح بالشك ثم قال اصل هذا الخبر في علمه
الوثاقرة والاعتبار على طريقه القدماء وان لم يكن صحيحا بزعم المشايخ واعتماد عليه الكلي في ذكر اكثر اجرامه متفرقة
في ابواب الكافي وكذا غيره من كتاب المحدثين انتهى ولا يخفى ان ما ذكره مع اعتضادهما بغيرها من الاخبار الصحيحة
ودليل العقل يجعلها اقوى من الصحيح باصطلاح المشايخ بكثر الشك الروايات الكثرة الذالذ عليه باب اجتهاد
فانها وان كانت واردة في موارد خاصة لكن استقرؤها والناسل فيها بورد الظن القوي بان العلة في تلك
الاحكام هو الاغتماع على اليقين السابق وهذا ليس من القياس في شيء بل في كل من الروايات اشعار بالعلية
لولا نقلها باستقلالها في الدلالة لولا اقل من انه يفيد ظنا ضعيفا بها فاذا اجتمع الظنون الضعيفة فيقوى
في غاية القوة ويصدق عليها بظن حصل من كلام الشا من التزويد والدوران ونحوها وان شئت جعلته من
عموم ظن المجتهد الذي اشتبا حجيته والفرق بينه وبين الدليل الاول ان المعتمد في الاول الظن الحاصل بسبب
وجود الحكم في الان السابق وفيما نحن فيه الظن الحاصل من تلك الاخبار بان العمل على مقتضى اليقين السابق
لازم وان لم يكن منظونا في نفسه وبغيرها فربما فن الروايات قول الصادق ع في موثقة مما ذكر كل شيء يُظن
حتى تعلم انه قد روي قوله ع ايضا بطرق متعددة كل ما ظاهر حتى تعلم انه قد روي وعبارتها على الاستصحاب
ظاهر فا جعلنا المراد ان كل شيء او كل ماء يحكم بظهارته حتى يحصل العلم باصانته ما يعلم انه نجس اياه مثل
الشك في اصانته البول للشرب والماء وهناك معنيين اخران يمكن حمل الروايتين عليهما فانظروا في كل شيء
هو للتحليل حتى تعلم ان حرام كما تقدم الكلام فيه فتقول على حملها على الشبهة في الموضوع ان الاشياء او المباح بعضها
متصف بما خارج بالنجاسة الواقعة التي يعلم ان ملاقيتها نجس وبعضها غير متصف بها ولكن اشبهت حاله في من
ان من اتيما فتقول ان الشيء المجهول الحال والماء المجهول يحكم بانه ظاهر واقعا من حيث انه مجهول الحال وظاهر من
حيث هو هذا الفرع يحصل العلم بانه هو الفرج المتنجس وعلى حملها على الشبهة في الحكم الشرعي فتقول ان هذا الشيء المتشبه
الحكم في انه نجس ام لا مثل العصب الذي بعد الغليان او الجسم الملاقى له هل حكمه الشرعي بالحصول الطهارة او النجاسة
فهو ظاهر حتى تعلم انه قد روي من هذا الباب ما استدك بعضهم على عدم تنجس الماء الغليل ببلادة النجاسات بقوله
كل ماء ظاهر حتى تعلم انه قد روي في معنى ثلثة الاول كل خير حقيقي من الاشياء علم طهارته سابقا واقعا او شرعا
وهذا المعنى
فهو محكوم بظهارته حتى تعلم انه صار قد روي ببلادات ما ينجسه شرعا كما اذا شك عند ترش البول في اصانته للشرب
والثاني كل خير حقيقي لم يعلم انه هل هو من الاشياء التي انصف بالنجاسة بسبب بلادتها فالنجاسة من الاشياء
كل شيء ينظف عن
الباقية على طهارتها فما حكم بكونه من الاشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم انه من الاشياء التي انصف بالنجاسة كما لو
اشبهت للشرب المتنجس بالثوب لظاهر ركاب الكلام فيما لو اشبهت لجز في الطاهر العين كالعدوة المترددة بين عدو
الانسان وعدوه البفر والثالث كل مجهول الحكم بكنية وبشخصية الحمل لان يكون حكمه حكم الاعيان النجسة
بالتذات بكنيتها كالكلب والعدوة او حكم الاعيان الطاهرة بالذات بكنيتها كالنعم والطبي وذلك مثل ابن ابي
فهو ظاهر حتى تعلم انه نجس وكذا المعاني الثلثة في قوله ع كل ماء ظاهر حتى تعلم انه قد روي في معنى الثالث

كل شيء ينظف عن
بالتذات بكنيتها
بالتذات بكنيتها
بالتذات بكنيتها

والمعنيين الاولين لزوم المفهوم الكلي في ذلك الشيء هنا اذا جماله لم يتعلق بحكم الجزئي من حيث انه جزئي بل من حيث ^{كل} كونه
او فرد لكل نظير قوله كل شيء مطوق حتى يرد فيه من خلاف الاولين وكذا يعتبر هنا العلم بالنجاسة من حيث الثبوت ^{الدليل}
الشرعي على الوجه الكلي بخلاف السابقين فان العلم انما يحصل من الامور الخارجة كالبيضة والفران فهذا من جملة الشبهة
في الحكم والسابقان من جملة الشبهة في الموضوع اذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفان المعاني متعاقبة
متباعدة لا يجوز ايرادها جميعا في اطلاق واحد كما حققناه في ارباب الكنايب القول بان كل شيء عام قابل لاراد
الكلي والجزئي وكذا العلم بتمثيل العلم بالكلي والجزئي فيصير ارادة معنى عام يندرج الكلي فيه لا يصلح مع تفاديه اضافة
الطهارة والقنطرة الى الاستثنا وكان سبب العلم ولا يربحان كلام المعصوم منزلة على موارد حاجات المكلفين
وقد يختلف موارد الحاجات فقد يمكن ان يرد بسبب موضع الحاجة ان كل شيء ظاهر ظاهر باليقين السابق حتى يعلم
من الخارج ملافاة النجاسة او ان كل شيء مشتبه بين امور ظاهرة وبخبر فيحكم بانها من الاستثناء الطاهرة حتى
يعلم من الخارج انه من الاستثناء النجسة او ان كل شيء محتمل ان يكون حكمه الشرعي الطهارة او النجاسة فيحكم انه
ظاهر حتى يعلم من جانب الشرع ان حكمه النجاسة مع ان المعنى الثالث دينا واصل البراءة وقد عرفت اشتراط العلم
ببراهن الفحص والتجسس الدليل بخلاف المعنيين الاولين والرابطة ظاهرة في البناء على الطهارة من دون الفحص
وهو يناسب المعنيين الاولين لا المعنى الثالث لانه من المسائل الاجتهادية المحتاجة الى التجسس والفحص و
او حال المعنيين الاولين في الثالث بان كل شيء محمول طهارة ونجاسة سواء كان ابن اوى او الفاروق
كالجسم الطاهر المشترك الملافاة بالنجس وكما حد الانا بين المشتبهين فهو ظاهر حتى يعلم من الشرع حكمه فخص
الكل من باب الجمل بالحكم الشرعي لا ينافي في ثبوتها لزوم الفحص عن الدليل في غيبة البعد من اللفظ والمعنى
والحاصل ان الجملة بالحكم الشرعي اما جملة من حيث الحضور او جملة من حيث الاستثناء بالحكم في الحضور
بعد وضوح في كل من المشتبهين او جملة من حيث تطلقه وكذا العلم الذي يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجملة
ولا يفتقر ارادة كل منها من فكر لفظي يدعي عليه فلا بد ان يحمل اللفظ على ما هو الظاهر فيه فقول ظاهر العموم هو العموم
الافتردي واردة الاتحاص لا انواع فليس بظاهر في ارادة الكلي ولا الجزئي بملاحظة الكلي فهو يرجع الى المعنيين
والثاني اظهرهما فالاستدلال على المعنى الثالث غير واضح سيما مع ملاحظة ان المنبأ من العلم هو اليقين
الوافي والغالبية يحصل في الموضوع لا الحكم لان العلم بالحكم الشرعي غالب الاما هو من الادلة الظنية غاية
كونها واجبا للعلم وهو لا يرجح العلمية الحقيقية ولذلك قال في بيان الحكم المحمول محضا كل شيء مطوق حتى
فيه من لا حتى يعلم انه حرام مع ان جملة على المعنى الثالث مع ورود قوله كل شيء مطوق حتى يرد فيه من وكذا على
المعنى الاول مع ما ورد من الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين بالشك يشبه التاكيد بخلاف ارادة المعنى
الثاني فانه تاسيس كيان المحل في قوله كل شيء في حلال وحرام فهو حلال وما سيجد ارادة المعنى الاول
ويغرب المعنى الثاني ان الطمان لفظا قد رصفه مشبهة بالدلالة على الثبوت مناسبة لارادته ما ثبت قد ارادته
او بسبب الملافاة لافضل ما مضى مفيد لتجد حصول القنطرة فيصير الشك انما هو في ان الشيء هو الطاهر

او القدر في ان الشيء يحصل له مقداره ام لا وحاصل المقام ان ارادة معنى عام ليشمل المعاني الثلاثة لا يمكن
الامع التجوز والتكلف الذي لا يناسب الاستدلال والحمل على المعنى الثالث دون الاولين بعيد لفظا ومعنى ولكن
ارادة المعنى الاول دون الثاني وفيهم هذا المراد يحتاج الى امل تام ثم ترجع الى ما كنا فيه ونقول ان انطباق
بالمعنى الاول على الاستصحاب ظاهر وكان على المعنيين الاخرين ولكنهما يرجعا الى استصحاب حال العقل وهو
البراءة الاصلية واما المعنى الاول فيمكن حمله عليه وعلى استصحاب حال الشئ اذ اعلم طهارته سابقا شرعا ومنها
صحة عبد الله بن سنان الذي ادلى على طهارة الثوب الذي اغارته الذي عدم وجوب غسله لانه اغارته طاهرا ولم
يستيقن نجاسته وقد تم صحة صحة الاخرى في شبهة الموضوع وما في معناها الى غير ذلك من الروايات الاربعة
ان ربيث الاجماع على اعماره وفي بعض المسائل كفن الطهارة والشك في الحدث وعكس وتبعض طهارة الثوب
الجسد والشك في نجاستها اظهرها وبناء الشاهد على ما شهد به من العلم بافعالها والحكم ببقاء علاقتها
في المفرد وكذا السائل وغيره فيصير من المبرث وغير ذلك مما لا يحصى فيكون محجة لان عملة علم فيها هو اليقين
فيجب العمل فيها بالتحقق علمه اذ ان ثبت محجة في بعض المسائل ولا فائلا بالفصل واورده عليهما بالعلية لعلها
في خصوصها من اجماع وغير ذلك فدعوى العلية تم وكذا دعوى الاجماع المركبة هي ايمانهم لو ثبت ان علم
ايمانهم من جهة الاستصحاب والاضافة ان ملاحظة هذه الموارد الكثيرة يورث الظن القوي ولو لم نقل بالعلم
بان المناهضة والاستصحاب وبالمجمل الادلة التي ذكرنا سماع اجماعها لا يفي معها بحال الشك والريب في محجة
الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه واتبع الناقون بالابيات والاختيار الذي ذكره من العمل بالظن الا انما خرج الدليل
محجة هذا الظن وانما يجوز اثبات المسائل الاصلية باختار الاحاد وربما منع بعضهم حصول الظن عنهم وقد عرفت
الجواب عن ادلة حرمة العمل بالظن في بابية الواحد واثبات محجة ظن المجتهد مع انك قد عرفت دلالة الاخبار عليه
بل الحق ان محجة الاخبار ايضا لا تثبت الا باثبات محجة ظن المجتهد كما بيناه في غير ما ان المسئلة الاصلية لا تثبت با
قد عرفت ان التحقيق خلافه في غير ما واما انكار حصول الظن من غير انه مكابرة لا يلبس بل الجواب مدفوع بعدم الاحتياج
اليه نظر الى الاخبار ايضا محجة القول بالبحجية في نفس الحكم الشرعي دون الامور الخارجية فهو دليل التاثير من منع محجة
مطلق الظن او نفي الظن ومنع دلالة الاجماع فانه لا يظن شمولها للامور الخارجية مثل وطوبى الثوب ونحوها اذ
ان يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور الذي ليس حكما شرعيا وان كان يمكن ان يصير نشاء الحكم الشرعي
ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها هكذا في المنع المحقق نحونا في حاشية شرح التدوير قال هذا ما اتى
ان الاستصحاب في الامور الخارجية لا يبرهن بقرول وفلان اليقين والشك غامان سبما في رواية الخصال وقد يكون
المراد بيان حكم الامور الخارجية سبما اذا كان مستلزما للاحكام الشرعية ثم مع ان عدم جواز نفي اليقين في
كل مرجع في الطهارة عن الحديث والاحتجاج الى ابقا الطهارة بالمعنيين فيرجع الى عدم النجاسة وعدم حصول النجس
عدم حصول ما يوجب الحدث ايضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تأمل في الروايات مثل ما في صحة رواية فلان
في ثوبي وانا في الصلوة قال تقص الصلوة وتعيد اذا شككت في موضع من موضعها وان لم تشك ثم رابن رطبيا حفظ

كلا دليل

وعلمته ثم ثبت على الصلوة لانك لا تدري علمه شي ووقع عليك قلبه ينبغي ان ينقض اليقين بالشك الحديث بل
الحديث البارع المحرر العاملي في كتاب الفصول المهمة في اصول الامنة بعد ما ذكر في قوله من الاخبار التي ذكرنا افول هذا
الاخبار بل انك على حجة الاستصحاب في نفس حكم الشرع وانما يدل عليه في موضوعه وشعاره كحجته وحديثه
او طهاره بعد الحداش وطلوع الشمس وغيره بها او تجده ملكا وكساح اوزر والمطارد نحو ذلك كما هو من احاديث
وقد حققناه في الفوائد الطوسية افول وبما ذكرنا حجة القول بالعكس وجوابه ايضا وحجة القول بنفي حجة في حكم
الشرع وان ثبت من الاجماع ان ثبوت الحكم في الان المتأخر يحتاج الى دليل ولو كان الاجماع ثابتا في الان المتأخر
ايضا لمحصلها خلافه فالحال في مسألة التسم الذي اصار اليه في انشاء الصلوة مثلا كما شاف عن ان الاجماع
لم ينعقد الا على وجوب الموضع الحال الاول وهو ما قبل رؤية الماء والالكان المتخالف خارقا للاجماع واذا لم يثبت
الاجماع والمفروض عدم دليل اخر على الانتحاب فلا يثبت حكم السابق في الان المتأخر وقبران هذا الكلام بحري
غيره ما ثبت الحكم من الاجماع ايضا اذ لو كان النص الدال على ثبوت الحكم في الان الاول شاملا للان المتأخر
بعمومه فهذا السند لا بالعموم بما الاستصحاب ان لم يكن في شموله فلا دليل على ثبوت الحكم في الان المتأخر
وهذا الدليل انما يناسب القول بنفي حجة الاستصحاب على التفصيل والحال انما لا ينقول في ضرورة استصحاب
الاجماع ان الاجماع موجود في الان المتأخر ولا ينقول ايضا لا يبدان يكون المسئلة في الان المتأخر ايضا اجمل بل
فقول ان الاجماع ايضا كالتص كاشف من حكمة وافعية واجب صدور الحكم عن التيقن بالحكم ولم يقيد بثبوت الحكم
بالان الاول بان يكون الاجماع بشرط الان الاول وعدم انضمام الان الاخر اليه وكان النص بل انما ثبت
الحكم في الان الاول وهو لا يفيد اختصاصه به ثم لا ينقول بان علمه حصوله في الاوان المتأخرة هو حصوله
في الان الاول لعدم الدليل على ذلك بل ينقول ان الظن حاصل ببقاء ما ثبت في الان الاول نظر المصلح
اغلب الموارد في تتبع ذلك الظن ثم يكشف ذلك عن كون مراد الشك في اثبات الحكم هو اثباته مستمرا كما اشارنا
ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالاجماع وغيره وحجة التفصيل في الحكم الوضعي وغير الوضعي مع ظهوره في حجة
لا يحتاج الى البيان فظهر مع جوابه تمام حجة القول بحجته اذ كان استمرا الحكم ثابتا من الشرع الى غاية معينة
دون غيره فقد عرفت مما نقلناه عن شرح التدوين حاصلا ان الدليل على الحجية فيما الوثبت استمرا الحكم الى
غاية معينة في الواقع بدون اشتراط العلم به امر ان احدهما الاخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك
انه لا يحصل بالامتنان الا باستصحاب حصول اليقين بالغاية وذلك في الجواب والتحريم وما استلزمها من
الاحكام الوضعية ظاهرا وما في الاباخرة وما يستلزمها من الاحكام الوضعية فلان عدم اعتقاد اباخرة بوجوب عدم
امتنان امر الله تعالى فان الاعتقاد بما استلزمه واجبا كان او مباحا وغيره ما ولعل نظره الى ان اشتغال
الذمة مستصحب في شغل الذمة اليقيني مستدع حصول البراءة اليقينية بالاجماع كما ادعا بعضهم ورفع الاستغناء
لا يحصل الا بالاستصحاب الى الغاية اليقينية فالمكلف به ان نفس حكم اجرائه الى غاية ولا يحصل الامتنان الا
باثباتها معا فلا بد من دليل على ان هذا الدليل جار فيما اذا ثبت تحقق حكم في الواقع مع الشك في تحققه بعد

انقضاء

انقضاء زمان لا بد للتحقق منه وهذا هو الذي اعجز القوم فيه الاستصحاب بتقريب الدليل الحكم بحتم ان براد من
الحكم في الزمان الذي يشك في وجوده الحكم فيه وان براد من عدم وجوده فيحصل اليقين بالبراءة لا بالامتنان
في زمان الشك انهم فان الامتنان لا الغاية جزء المأمور به فلا يفتقر الى فرض استصحاب القوم فواستصحابهم
يثبت شغل الذمة الا بالحكم في الجملة ولا ما قيل ان تحصيل القطع او الظن بالامتنان بما يلزم مع القطع او الظن
ببوث التكليف وفي زمان الشك ليس شيء منها حاصل ولا ناقول لاحاطة العقل على شرب التكليف
في ان الشك بل التكليف الاول لما كان ركبا لا يحصل الامتنان به الا باتيان جميع لجزءه سواء بقي اليقين بان
او الظن او الشك والحاصل ان الاستصحاب ان ما يمكن فرضه تحققه فيما عدا غيره لكنه لا حاجة الى تحققه ولا التمسك
به وذلك نظرا لاصل البراءة فكما ان بالذات يقتضي دفع التكليف حتى يثبت التكليف سواء اعتبر استصحابه لا يقتل
الذمة ايضا يقتضي برائها سواء اعتبر استصحابه ام لا وانما الكافي محمول على الامتنان مع ان المعبر في دفع شغل الذمة
اليقين هو اليقين بالرفع تنبها على كفاية الظن الاجتهادي الذي هو بمنزلة اليقين فلو كان حصول الغاية الموضوع
المذكورة بظن معتبر في كفي في الامتنان وهذا كلام سا في مطلق التكليف الثابت لا انخفاضه لبراسم الحكم
وعدمه قال في شرح من بعد كلام في هذا المقام والحاصل ان اذا ورد نص واجماع على شيء معين مثلا معلوم عندها
او بوث حكم الغاية معلوم عندها فلا بد من الحكم بلزم وحصول اليقين او الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى
الامتنان ولا يكفي الشك في وجوده وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى ان يحصل العلم او الظن بوجود ذلك الغاية
المعلومة فلا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم وكذا اذا ورد نص واجماع على وجوب شيء معين في الواقع
مرد في نظرنا من امور وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشي من العلم بذلك الشيء مثلا او على ثبوت حكم الغاية
معتبر في الواقع مردة عندها بين اشياء وعلم ايضا عدم شرطه بالعلم مثلا لا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المراد
فيها في نظرنا وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الاشياء ايضا ولا يكفي الايمان بشي واحد منها في سقوط التكليف
وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم وسواء في ذلك كون ذلك الواجب شيئا معين في الواقع محبوسا عندها او
كل او غايته معينة في الواقع محبوسا عندها او غايات كل سواء ايضا تحققه في شرهات بين تلك الاشياء انما
او تباينها بالكلية وانما اذا لم يكن كل بل ورد نص مثلا على ان الواجب الشيء الفلاني ونص اخر على ان ذلك الواجب
اخر اذهب بعض الامتياز وجوب شيء والاخرين الى وجوب شيء اخر ووجه نظرنا بالنص والاجماع في صورتين ان
ترك ذلك الشيئين معا سبب استصحاب العقاب مع لم يظروا وجوب الايمان بهما معا حتى يتحقق الامتنان بل
الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في امر او تباينا بالكلية وكل الحكم في ثبوت الحكم الى الغاية اقول وقد
اشترنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور على هذا الكلام في البحث السابق واوردنا على ما قلنا من بعض
كلماته في شرح من ما يدف في تفسيره هنا بقوله وعلم ان ذلك التكليف غير مشروط بشي من العلم بذلك
الشيء فلا حظ لنا من هذا ولكن التميز بين الموارد ومعرفة ما يجري فيه هذا الاستصحاب اعني لزوم العلم على
الاستصحاب حتى يحصل اليقين بالبراءة وان الحكم برفي القديين امور هل هو احدها المعين عند الله المهم

على كل حال

عندنا او المكلف بان لا يترك مجموع التعمير في كفي الايمان ببعض او مبهم وشكل وانما اثبات الاول في غاية
ونهاية الندرة ان له نقل بان غير محقق وكلمات الكلام في الامر المسمى في غاية معينة عند الله مبهم عندنا وقد ذكرنا بعض
الامثلة في المبحث السابق ونقول هنا ايضاً لو استدللنا القائل بوجوب ثلثة اشجار في الاستحباب بان حكم النجاسة مستمر الى
حصول المطهر الشرعي بالاجماع ولو تحقق المطهر الا بالثلثة فوق لانم الاجماع على ان النجاسة ثابتة الى ان يحصل المطهر
الشرعي بل انما نسلم على ان الصلوة لا تقع بعد التعوط الامع حصول احد من اشياء ثلثة اما الغسل بالمال او التمسح
بثلثة اجسام طاهرة او التمسح بطاهر فلو قال الاجماع ثبت على وجوب شئ وهو احدها المعين عند الله عليهم عندنا
فوق الاجماع على ذلك ثم باننا نسلم الاجماع على ان نترك مجموع الثلثة موجب للعقاب وهكذا في كل ما يرد عليك
فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه ثم انما ذكرنا عن المحقق الخوانساري هو ظاهر ما اختار
المحقق في اخر كلامه بعدما اختار اول حجج الاستصحاب بطلان واستحباب المعالمرة الا ان قال هذا يرجع
القول بالاستصحاب فان اراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد ونحن وان اراد ان يرجع عن بطلان
هو ظم كلامه فهو غير صحيح لما ظهر لنا من اننا ايضا انحاب الحكم في زمان الشك في الاستحباب وهذا معنى الاستصحاب
حجة القول الاخير وجوابه فيظهر مما ذكرنا مفصلاً فلا تعيد ويينبغي هنا التنبه لامور الاول ان الاستصحاب يتبع الرجوع
وحكمه في مقدار قابلية الاستدلال وملا الغلبة فيه فلا بد من التامل في انه كلي او جزئي فقد يكون الموضوع الثابت
حكمة او لا فهو ما كلياً مرة دائرين امور وقد يكون جزئياً حقيقياً معناه وبذلك يتفاوت الحال اذ قد تختلف
الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب مريض في اولها استعداد الامتداد وهذا الظنفة يعني
ان اذكرها من باب التفرع على هذا الاصل مما اوصى الله تعالى به في الاسلام والصادق عليه الصلوة والسلام
وهو ان بعض زيادة الفضل الا ذكرنا من اصحابنا اذ اكره في حكاية ما جرى بينه وبين احد من اهل الكتاب من اليهود
او النصارى من انهم سمك بان المسلمين فان يكون بنو نبينا نحن وهم متفقون على حقيقة بنو نبي في اول الامر
المسلمين ان يثبتوا بطلان دينهم ذكرنا اننا اجاب عما هو المشهور من اننا لا نتم بنو نبي الا بقول بنو نبي محمد بن موسى او عيسى
الذي يقول بنو نبي اليهود والنصارى نحن لانفقده بل نفتقد موسى وعيسى الذي اخبر عن بنو نبي محمد وصده
وهذا مضمون ما ذكره الرضا في جوابه بجا نلقونه فان قال له ما تقول في بنو عيسى وكتابه هل تذكر منها شيئاً
قال الرضا انما مقرر بنو عيسى وكتابه وما بشر به امنه وما اقرت به الحواريون وكافر بنو كل عيسى لم يقربوا
محمد بنو نبي الله ولم يشبهوا امنه قال الفاضل فاجابني بان عيسى بن مريم المعبود الذي لا يخفى على احد طاهر شخصه
بن عمر بن الخطاب الذي لا يشبه حاله على احد من المسلمين ولا اهل الكتاب جاءه بن وارسله الله تعنياً وهذا
مسلم الطرفين ولا يتفاوت ثبوت رسالة هذا الشخص وانما نريد ان يقول بنو نبي محمد ام لا فنحن نقول
دين هذا الرجل المعبود بنو نبي الله بحكم الاستصحاب بطلان باطله وبذلك الحكم الفاضل المذكور في الجواب
فناملك هو بنو نبي الله في ابطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به في اصول الدين ان موضوع
لا بد ان يكون متعينا حتى يجري على منواله ولا ينبغي هنا الا النبوة في الجملة وهو كقوله في النبوة الى اخر الابد

بان بنو نبي

٤٦
بان يقول الله تعالى وصاحب ديني يوم القيمة والنبوة الممتدة الى زمان محمد بان يقول الله تعالى بان
بان الى زمان محمد لان هو لا يتغير بدون احد الصيدين على الخلفان يثبت لما التصريح بالامتداد الى اخر الا
وان لم يثبت في الكلام ليس فيه ايضاً ولما الاطلاق في معنى العهد ولا بد من اشارة ومن
الواضح ان مطلق النبوة غير المطلق والذي يمكن استصحابه هو النبوة المطلقة لا مطلق النبوة فان الكل لا
يمكن استصحابه الا بما يمكن من بناء اقل الخرافة امتدادا واستعدادا كما ذكرنا ولنا في التوضيح المقام وهو
اننا اذا علمنا ان في هذه الفريضة حيوانا ولكن لا تعلم اى نوع هو من الطيور او البهائم او الحشرات والديدان ثم غلبنا
مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها الطول الحيوان عمره فيكون الفرض الاول عمر من الغنم والبعض
اطول عمر من الخنازير والبق من الديدان وهكذا فاذا حصل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاص من
عصفور او قار او دود قر فكيف يحكم بسبب العلم بحصول الفقد المشترك باستصحابها الى زمان بل بقاها
اعمارا فذلك بطل ما هاهل الكتاب في قوله من التسليم والتتريل والمباشرة معهم فقولنا ان الفقد الذي ثبت لنا
من بنو نوح هو الفقد المشترك بين احد المضادات المشتركة فمع امكان كونها النبوة الممتدة الى زمان نبوة محمد وكيف
يجري الاستصحاب الى اخر الابد ثم انك بعد ما بينت الكسابقا لا اظنك راوية اعلى امر الاستصحاب في الحكم
الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام بان يقول يمكن ان يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك وبان الاحكام الواردة
الشرع انما يسلّم بان الاستصحاب فيها ان ثبت كونها مطلقا ولو تكن مقيدة الى وقت خاص واغلبنا
او ممتدة الى اخر الابد والذي يجوز اجراء الاستصحاب فيه هو الاول وذلك لان التسليم والاستقرار والحكم بان
بان غالب الاحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد ثابت بانها لا تحدودة الى حد معين وان الشارع يمكن
فيما ورد عنه مطر في سائر احواله ويظهر من الخارج ان زاد من الاستمرار فان يتبع اكثر الموارد واستقر بها يحصل الظن
القوي بان مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى ان يثبت الراجع من دليل عيني او نقلي فان قيل فهذا لا يرد
عليك في حكاية النبوة فلنا البرهان لان الغالب في النبوة هو الحد بدل انما الذي ثبت علينا ونسب الامتدة
القبال لان تمتدته الى الابد هو نبوة نبي تام مع انما الاحتجاج في اشارة الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك
الحكم بان نبوته ايضا ممتدة بين الامور الثلاثة بل نحن متمسكون بما نقطع به من النصوص والاجماع ثم لو كان
تمسكنا بالاستصحاب في الدوام لاستظهر علينا الخصم بما نبهناه عليه فان قيل فلوكم بالنسخ يعني الاطلاق
ويبطل الحد بل ان لبقاء المدة وعدم بيان الاخر ما خوذ في ما هيبة النسخ هو عينه مورد الاستصحاب فلنا
ما سمعت من مباحث مشايخ اليهود في نصح النسخ وابطال قوله في بطلان ما هو من باب المباشرة معهم في عدم
نسبهم الحد وابطال قولنا بفتح النسخ والا فالتحقيق ان موسى وعيسى علي نبينا وعليهما السلام اخبروا بنبوة محمد
وكشاهما ناطق به لان نبوتهم مطلقا ونسخ بطلان النسخ فلما كان اليهود منكر النطق كشاهم ونبوتهم بطلان
رزعوا وادام دينهم والاطلاق النبوة ونسكوا بالاستصحاب من باب المباشرة معنا ونسكوا بطلان النسخ
عليه ايضا فمن خصصهم على هذا الفرض في نصح النسخ وهذا لا يضرنا اودناه عليهم في نسكهم بالاستصحاب

التبلي الثاني

فان قيل احكام شرع عيسى مثلاً مطلقاً والنسخ يتعلق بالاحكام فلن اطلاق الاحكام مع اقرارها ببشارة عيسى
 برسول بعده اسم لجملة لا يفهم لاستلزامه وجوب قبول رسالته وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب احكامهم كالا
 يخفى فانهم ذلك ولغتم الثاني فذكر ان الاستصحاب المصطلح لا يتحقق الا مع حصول الشك في نفع الحكم الثاني
 فاعلم ان ذلك الشك انما يحصل ببدل يحصل لغيره في الموضوع اما في وصف من اوصافه مثلاً العذرة والكثرة في الماء
 القليل المتنجس في ثم كرا وفي سببه كالكثرة المتغيرة بالنجاسة اذ ان التغير من قبل نفسه وفي حال من احواله كالاناب من
 المشبهين فان الاجتناب عن الاناء النجس في حال العلم بركان وجبا وحصل الشك في الوجوب بسبب حصول الجبال
 في وقت الاشتباه واما مع تغير حقيقة قظامهم اذ لا مجال للاستصحاب وذلك مناط فهم بان الاستحالة من المطر
 وربما يستدل على ذلك بان النجس الحرام مثلاً انما هو الكلب العذرة مثلاً لا الملح والذرة والتراب الرطاب مثلاً
 اذ انقلب الكلب في الملح العذرة بالذرة والتراب والذرة والتراب من هذا القبيل استحالة النطفة بقراؤها
 والماء النجس في الاحيوان ما كولا اللحم وقد اشكال من وجهين الاول ان المناط في الحكم ان كان هو التسمية فاذا
 تحولت الحظيرة طحينا او خبزاً او اللبن سمناً فليزوم طهارتها وهو باطل جزماً وان كان المناط بتبدل الحقيقة
 الممتية فالدليل عليه ثم ما دام عبارة بتدليل الممتية والحقيقة فقد تروم يحكون بطهارة الرطاد دون الفهم وطهارة
 الخبز بانقلابه خلافاً للفرق بين الامرين بل بتدليل العذرة بالفهم ليس باخفى من تبدل الخبز بالحل وان لوحظ فببطل
 الخواص بالمرء ففي ذلك ايضا عرض عرضة يمكن ضبط غالباً ويمكن ان ين العبار هو بتدليل الخبز عن فالأخص
 تغير الاسماء وهذا يتم فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقة كالعذرة والكلب فان علة الحرمة والنجاسة واملها
 من النجاسات عينها هو ذاتها فيتبع ثبوت الحكم ببقاء الحقيقة ومع انتفاء الحقيقة فلا حكم بكانه قال الشك الكلب
 نجس او حرام مادام كلباً والعذرة نجس مادامت عذرة فاذا استحال ما هيته فينتفي حكمه والنجس بعض الفهم
 المتنجس كالحب المتنجس بالنجس بالاولوية وفيه نظر فان من الظان نجاسة الخشب ليس لان خشب لا في نجس
 لان نجس لا في نجاسة وهذا المعقول بطل والحاصل ان الجفا بن المتخالفه فاذا العذرة والتراب الرطاب لها
 احكام مستقلة براسها سواء كانت موافقة في الحكم او متخالفه واما مسخوف ما هيته كالحب النجس او النجس
 كالحب المطبوخ والنجس ونحو ذلك فلا يتبدل بذلك حقيقة باعرا كما لا يتبدل حقيقة ايضاً فثبت تبدل
 حقيقة عرافة فينتفي فيه حكم الاستصحاب لثبوت الثغراض ج بين ماد على حكم حقيقة المستحال اليه وما يصح
 حكم الاستحالة فيقوم ماد على طهارة التراب والذرة والملح وحلها باعاد من استصحاب النجاسة وسبب ان
 الاستصحاب من حيث هو لا يعارض الدليل من حيث هو مع ان حصول الظن بالبقاء في مثل ذلك ثم ودلالة الاخبار
 غير واضحة اذ حكم اليقين انما كان ثابتاً الشيء الاخر الذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالمهية الشا
 ولم يتبق مجاله حتى تحكمه بعد جواز نقض حكمها فاحصل الجزم بالاستحالة لثبوتها في فهم بانقطع الاستصحاب
 وما حصل الجزم بعده فيجزم بجزم الاستصحاب فيه وما حصل الشك في مرجع الى سائر الادلة ثم الى الاصا وما
 ذكرنا في الكلام في الانتقال مثل انتقال الدم الانسان الى جن الغل والبرغوث والبق وهذا وان كان

بطلان الحقيقة

بما الحقيقة في غاية الحفاء سيما في أول عصر هذه الحيوانات للدم ومضروبا في العروق ولكن اطلاق دم الحيوان الغير
 ذى النفس على هذا الدم مع عدم تصور دم لا غلب هذه الاما في بطنها من جهة المضرب بحكم بالطهارة في الحقيقة
 يرجع الكلام في امثال ذلك الى وجود المعارض لادم امكان جريان الاستصحاب لذلك توقف بعض المتأخرين
 في افادة تغير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب تاما في كون تغير الموضوع قاطعا للاستصحاب الثالث
 ذكر بعض المتأخرين للعمل بالاستصحاب بعض الشرط مثل ان لا يكون هناك دليل شرعي اخر يوجب انقضاء الحكم
 الثابت اولاً في الوقت الثاني والاقعين العمل بذلك الدليل اجماعا ومثل ان لا يعارضه استصحاب اخر اقول ان
 اراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضة فلا اختصاص بهذا الشرط بالاستصحاب بل كل دليل عارضه دليل اقوى
 منه ترجح عليه فلا حجة فيه ويعمل على الدليل الرابع فلا مناسبت لذكر ذلك في شرط الاستصحاب وان اراد من الدليل
 ما يقابل الاصل فحين ان اجماع على ذلك ان سلم في اصل البراءة واصل العدم فهو في الاستصحاب ثم الاترى
 ان جمهور المتأخرين قالوا ان مال المفقود في حكم ما له حتى يحصل العلم العادي بونه استصحابا للحال السابق مع ما
 ورد من الاخبار المعتبرة بالفصل اربع سنين ثم التقسيم بين الوثيرة وعمل عليها باجماع من المحققين فكيف يدعى اجماعا
 على ذلك وان اراد ان الاستصحاب من حيث انه استصحابا ليعارض الدليل النطقي من حيث هو اجماعا فلا وجه كما
 ان العام من حيث انه عام لا يعارض الخاص من حيث انه خاص والمفهوم من حيث انه مفهوم لا يعارض النطوي وكان
 وذلك لا ينافي في تقديمه على الدليل من حيث الاعتصا بالخارج كما هو كذا في العام والمفهوم ايضا ثم ان اخذنا
 كون الحكم مضمونا للبقاء في تعريف الاستصحاب فلا معنى لمجمل عدم الدليل المعارض شرط انقضاء الظن على الدليل
 على خلافه فلا استصحاب وان لم نأخذ الظن في ماهيته فنقول ان جعلنا وجه حجة الاستصحاب هو الظن الحاصل
 من الوجود الاول فاذا تحقق دليل بدل للظن بالوهم هذا يبطل الاستدلال به ويصح ان يعدم الدليل شرط لجز
 العمل به اذ ليس هناك ظن بالبقاء ولكن برده لانه لا اختصاص له بالاستصحاب كما اشرنا سابقا وان جعلنا ما
 هو عدم جواز نقض اليقين الا باليقين كما هو مدلول الاخبار فاذا ثبت دليل على رفع الحكم فان كان يقينا واقعا
 فهو ليس عن يقين برفع اليقين وهو مقتضى مدلول تلك الاخبار وكان ان كان ظنيا واجب العمل ولا يربط عدم
 اليقين بالخلو بشرط في العمل باليقين السابق وهذا ايضا يرجع الى اشراط العمل باحد الدليلين بعدم ما يوجب
 بطلانه من يقين على خلافه وظن اقوى منه ولا اختصاص له بالاستصحاب وان شئت نوجي الكلام على نحو ما ذكرنا
 نقل المراد ان الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الاطلافي على الوجه الاول وعدم جواز نقض اليقين الثالث بغير
 الاجتناب لاعتقاد ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص بضم الاستصحاب اما من جهة كونها استصحابا للحكم لا
 حكما مستقلا واما من جهة انه عام ليشترط عموم الاخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين الا بيقين ولا يقينا
 ما يدل على نفى مورده بالخصوص وذلك لا ينافي جواز العمل به في بعض موارد الدليل الثاني للحكم بالخصوص من
 جهة المرجحات الخارجة كما اشرنا وما ذكرنا بظن حال اشراط عدم معارضة الاستصحاب الاخر ثم ان يعارض لا
 الاستصحاب اين قد يكون في موضوع واحد كما في الجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحيوة

الحقن العدا واج
 بن الشيخ
 التبيين الثالث

يقضي طهارته واستصحاب عدم التذكية يقتضي كون وقت الاستنزال للنجاسة وقد بقر بان الموت يحذف لانتفاء الموت
بالتذكية كلاهما حادثان في مرتبة واحدة واصل عدم المذبوحية الى زمان الموت يقتضي النجاسة لاستنزال
مفارقة مع الموت تحذف لانتفاء الموت تحذف لانتفاء الموت يقتضي مفارقة للتذكية
المستلز من الطهارة فان ثبت مرجح لاحدهما فهو لا يتساوفان والتحقيق ان تضافتهما اذا هو في محل التناهي
والا فيبقى كل منهما على مقتضاه في غيره وكذا اذا حصل الترجيح لاحدهما في محل التناهي لا ينعى حكم الاخر في غيره
فيمكن ان يبق في مثل ان لا ينجس من الاضحية مع الطوبى ولكن لا يجوز الصلوة معه وما يرجح الطهارة الاصل
استصحاب طهارة الملا في غيره فلك وما يعاصد عدم جواز الصلوة معه استصحاب اشتغال الذمير بالصلوة
ولذلك في تحققات الشارح وقد يكون في موضوعين مثل الموضوع الظاهر الذي نشر عليه الثوب الغسول من المني
شك في ازالة النجاسة فيحكم بطهارة الموضوع وجواز السبم والتجود عليه لاستصحاب طهارته السابقة وجوب غسل
الثوب ثانياً وعدم جواز الصلوة فيه لا يعلق ان الثوب محكوم بنجاسته شرعاً لا لاستصحابه كل نجس في مع الطوبى
ما يقبل النجاسة فيجس لا تقول المحل ايضاً بعد المافات محكوم بطهارته شرعاً لا لاستصحابه مع كل نجاسة كبرى
وان المسلم في نجاسة التجسس هو غير ثابت بنجاسته من الاستصحابا وكون المحل ما يقبل النجاسة علم اقسام ومن هذا الباب
ايضاً الصبي الواقع في الماء العليل بعد مهبه بما يمكن موثبه واشتب استناد الموت الى الكا والى الحجج فتعارض
طهارته واستصحاب عدم حصول التذكية اعني الموت بالمذكي الشرع المستنزل للنجاسة والا فربما يفتى العمل
بهما في غير زيادة التناهي لاستحالة الحكم بطهارة الماء وبنجاسته ولكن يمكن الحكم بطهارة الماء وحرمته الصبي واما
نجاسة الصبي في غير الكلام السابق في جلد الطروح وذلك يصير محالاً لظهور الماء ايضاً مع سائر المراتب لعال
الاصول المتناهي في غير موضع التناهي في الشرع كغيره فقد يحكم بجمع من الجمع لاحد الترجحين وجلبه الاخر بان
على نفسه بما يحرم عليها وانكر الترجيح ونحو ذلك فان قيل الاستنزال هو الحكم على الكلي بما يوجد في الجزئيات
وهو امانام واما ناقص ما الاول فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات مثل ان يكون الحكيم اما حيوان او نبات او جاد
كل منها متخير فكل جسم متخير وهو الذي يمتون بالقياس المقسم وهو يقيد اليقين ولا ريب في جسيمة لكن مما لا كما
يوجد في الاحكام الشرعية واما الثاني فهو ما ثبت الحكم في الاعلى هو مما يقيد الظن الغالب يتفاوت الظن الغالب
فيه تفاوت مراتب الكثرة فربما يصير الظن مناخا للعلم وامثلة في الشرع كغيره منها الحكم ببيع شهادة الغد
ومنها الحكم بان كل صلوة واجبة لا يجوز ان يفعل على الرحلة لان كل ما وجدناه من افرادها فهو كذا فيحكم على
بذلك ويترتب عليه استحباب الوتر جوازها على الرحلة والظن انه حجة لا فائدة للظن بالحكم الشرعي فلا يشترط
مشروطان ظن المجتهد حجة وليس ذلك من باب القياس حتى يشمله اوله حرمته كما لا يخفى فان قيل القياس
اللغة التقدير والمساواة كما في من ارض بالفضيلة اي فدية لها وفلان لا يقاس بفلان اي لا يساوي وفي
الاصطلاح اجراء حكم الاصل في الفرع بجماع بينهما وهو عليه ثبوت الحكم في الاصل وهي اما مستنبط او منصوص
فيجوز الكلام فيه واما الاول فذهب الاصحاب كما في عدل ابن الجني من قدما شافى اول امره وبعض العامة الى حرمته
الظن وبعض المتأخرين

دفع الحجج

وذهب الآخرون الى جوازها وتباعدوا عن الاستدلال على الحرمة بالابايات والاختيار الدالة على حرمة العمل بالظن وليس بذلك من
من انها ظاهرة في اصول الدين مع ما اذا اشتهر جواز العمل بظن المجتهد من الآما خرج الدليل فلا يتم الاستدلال
بها البتة اذ حرمت بعد التسليم ايماننا لم مع عدم استنادنا بالعلم فالاولى الاستدلال بالاختيار المتوازنة على ما اذا
جماعة من اصحابنا روتها العامة عن النبي والحاصلة عن ائمتهم ومنها ما نقله البيضاوي وغيره عنه انه قال تعقل هذا
الامر بوجهه بالكتاب بوجهه بالسنن وبرهنة بالقياس واذا فعلوا ذلك فقد فعلوا ومنها ما رواه صاحب المحصول قال
استقر قراعتي على بضع وسبعين فقرة اعظمهم فقرة قوم يقيسون الامور بربابهم فيخرجون الحلال ويحلالون الحرام
واما اخبار الخاصة فكثير منهم مشحونة بها الاحاجية الى نقلها وما يترأى في بعض اخبارنا من عمل امتناعا بالقياس
فهو اما من باب القينة والمجادلة بالحقى هو الحسن او لتعليم اصحابهم طريق دفع المخالفين كما لا يخفى على البصير بل حرم
ضروري من المذهب بحيث لا يتخالفه شك وريبة فانما ترى علماءنا في جميع الاعصا ولا مصانينا دون كتبهم
الاصولية والفقهيية بحجة مستند اباها الى ائمتهم فمن ثبت اوجه حرمة العمل بالقياس كسائر اصول ديننا
مذهبنا بالاجماع والضرورة والاختيار المتوازنة ثم نقول ان الاصل في الاحكام الفقهيية جواز العمل بالظن لا
يحرّم العمل بالظن الا ما ثبته الدليل فان طريق الاجراء يمكن انما هو كما شرعناه مسوق في مباحث الاجراء واليك
يتخلص عن الاشكال فان دليل وجوب عمل المجتهد بالظن عطف على فطري من غير ان يكون مكلف الا بطواف وزجج الجرح
لولا ان الدليل الفطري لا يقبل التخصيص فكيف يستثنى من ذلك القياس او نقول ان ما ذكره من طرف استنباط
العلة في القياس مما لا يفيد الظن سيما بعد ملاحظة ما ورد في الاخبار وكلمات اصحابنا الاجماع من المنع
سيما مع ملاحظة ان مبنى الشريعة على جميع المخالفات وتفرق المتقنات فقد يرى ان الشارع حكم باتحاد التزويج من
البشر لجانسة الكل بالاحتساب والقائه وباختلاف الابوال الخمسة والى البول وجمع في موجبا الوضوء بين التزويج
والغنايط وحكم بحرمه صوم العبد ووجوب البقرة ونذبحه ولا يقطع البدل لتاخره دون الغنايط ان ذلك
لا بعد ولا يصح ومع ذلك فكيف يحصل الظن بعلة الحكم من دون تضييق الشارع العالم بالحكم الخفية والمضاح
الكامنة سيما مع ملاحظة مثل قوله تعالى فظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم طيبات احلنا لهم وقوله تعالى و
حرمنا عليهم كل ذي ظفر من البقر والغنم حرمنا عليهم مشحونها الا ما احلنا لهم ورهنا الا بقره فان يدعى ان علة
الحريم عصبانهم لا وصف ثابت في المذكورات والاضافة ان منع حصول الظن بكثير من الطوائف التي ذكرها مكافئة
فالاولى الاعتماد على الجواب الاول واما الاثبات فلا تافان جواز القياس والامكان القياس من افعال القول بالمنع
ولم يقل بواحد وايضا سنيين ان علة الحكم قد تكون غائبة وقد تكون فاعلية وقد تكون مادية فالقياس يرجع الى
ملاحظة العلة الباعثة على التحريم وهو العصبان الا بالنسبة الى حسن او فح في نفس الفعل فيمكن ان يقاس عن الهوى
من الطالين عليهم في حرمة الطيبان لا شرعهم في الظلم والعصبان اخرجوا بقوله تعالى فاعينوا باي اولى الاصبان
فان العبور لغرض المجاوزة والقياس عبوعن حكم الاصل الى الفرع وفي هذا الاستدلال من العبد العمل بالاحكام
على ذى بصيرة بل الظاهر من الاعيان الاتفاظ وان كان فيه ارض مجاوزة وعبوعن حال تغير الى حال نفسه سلمنا

لكن سبوا الآية يقتضي ذلك فالله تعالى يقول يومئذ يبين لهم ما كان عملهم في غابرة البعد عن الاستقامة ولا يلبث ذلك
 اريد منحه جاوزوا من حكم الحجر الى التبيد ومن البر الى الذرة لكان في غابرة البعد عن الاستقامة ولا يلبث ذلك
 بجاهل فضلا عن قوله فضلا عن الله تعالى ويقول تعالى ان انتم الاكثر مثلنا مع انهم لا يرد عليهم الفياس
 فيه مع منع عدم الرد لقوله نعم حكاه عن الرسل ان نحن الاكثر مثلكم ولكن الله بمن علي من بشاء من عباده ان
 كون ذلك استدلال بالقياس ثم بل يجوز ان يكون مرادهم ان النبي لا يمكن ان يكون بشا لعدم قابلية البشر لهذا التبرار
 اشارة علينا في النبوة نرجح بل يرجح مع ان ذلك استدلال بالقياس في العقليات وقياس القياس في الاحكام الشرعية
 التي هو محل النزاع بالعقليات يقتضيه مصادره لا يخفى ان المنكر ينكر القياس في الجميع واخبارنا ببعض الاجبا
 الضعيفة ولا لئلا وسندا ويجعل الصحابة بشاء من دون نكرو وهو ميم بل نقل خلافه عن ابي بكر وعمر وابن عباس
 عنهم وبما حمله فطعن بطالنا عندنا من جهة مذاهب ائمتنا يعني عن اطالنا الكلام في هذا المرام بالقض
 الابرام وذكر شرط القياس واقسامه واحكامه فذكر في هذا الباب يذكر مسئلتين الاولى في حجية المصو
 العلة اعني ما استفيدت عليه الحكم من كلام الشارع قبالا لما يستنبط من العقل سواء كان صريحا او ضمنا اصطحا
 بمعنى مقابل الظاهر لقوله لعله كذا او لاجل كذا او كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والامثال كالتنبيه ويمكن ان
 به المعنى المقابل للظاهر فيكون مقابلا لدلالة التنبيه كما ينظم بعضهم فتح لا بد من ذكر دلالة التنبيه عليه
 واختلف الاصحاب في حجية فتحة المتضمنة واثبتة الاخرى وقال المحققة اذ انصر الشارع على العلة وكان
 هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تقديرا للحكم وكان ذلك
 ولعل مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع كما في بعض المسائل ولكن عبارة الشارع في مجت الصلوة في ذلك
 تشهد بان يريد من شاهد الحال اعم مما يفيد القطع حيث جعل من افراد المأذون فيه ما حصل الاذن بشاهد
 كما اذا كان هناك امانة تشهد له ان المالك لا يكرهه واعترضه في المدارك بان ذلك لا يكفي بل يلزم العلم
 بالرضا واما كلام العلامة فليس فيه هذا القيد بل اطلق وقال ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها
 في الفرع كان حجة وان قلنا ان مراد المحقق من شاهد الحال الدال على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة كون
 خالبا عما يفيد اشترى اخرى في سبب الحكم فيرجع كلامنا الى ما هو شرط كلامه مرة وكيفية كان فوجه حجة
 ذكره المحقق لان التعليل يصير معتبرا كناية كبرى يضمن لها صغرى وجدانية فتقوان معنى قول الشرح
 الخمر لا تسكران الخمر حرام لا تسكر وكل مسكر حرام فقولنا ان التبيد مسكر وكل مسكر حرام فهو حرام واما حجة
 اطلاق قوله فتوان المسكر من التعليل هو ذلك باعتبار القيد الذي ذكره المحقق لكونه حجة ما لا يمكن على
 التعليل عن محل النزاع فلا ضرورة الى اخرج بيان ذلك ان قول الشرح حرم الخمر لا تسكر معناه المشاهدة
 من افراد المسكر من مصادره لانه هذا الفرع الخاص من المسكر وكان قوله حرم الخمر لا تسكره المشاهدة
 لاجل الاسكار الحاصل في الخمر لا تسكره لاجل الاسكار المحض بالخمر لا تسكره لاجل الاسكار الحاصل في غيره
 فوجه ذلك ان الفرع لا يكون للصفة وقد يكون للموضوع فاذا اخذنا كون الخمر من افراد كلمات متعدده

المسئلة الاولى

كالما بعد والمكروه والحاصل من الغيب فاذا اضمنا احد الكتابات اليها فاضد نريد بالاضافة مفسور بنحو حكم عليها
 من جهة كونها من افراد ذلك الكلام دون غيره من الكتابات فيجوز من جهة لاجل اسكاره لاجل معانته ولا لاجل
 كونها من ماء الغيب وقد زيد مفسور بنحو حكم عليها من جهة تحقق ذلك الكلام في ضمن هذا الفرد لا الفرد الاخر
 فيجوز من جهة لاجل الاسكار المخصوص بها لاجل مطلق الاسكار فلا بد ان يلاحظ ان الشارح من اللفظ والاعتناء
 والاضافة ان الشارح هو المعنى الاول والثاني في غايته البعد وهو محض احتمال لا يفتقر اليه ومن ذلك
 بطلان حجة المانعين وهو ان العلة كما يمكن ان تكون هي الاسكار في المثال المذكور فيجوز ان تكون هي اسكار
 بحيث تكون الاضافة الى الجزئية في العلة فان لم نقل بحصول القطع بذلك فلا يثبت حصول الظن القوي والظن
 المستفاد من ذلك لانه لا ينافي في جزمه ولا اشكال في جواز العمل به وليس الظن الحاصل من فرض من سائر
 الظنون وانما دعوى المحقق وانما له الى الفرعية الى ما هو وظكلامه واعتبار شاهد الحال على تقدير اعتبار غيرها
 الخوف من الوقوع في الغيب واستخبر بان هذا ليس بقياس بل هو مبدل لكلام الشارح في الحقيقة قضية كسبية
 من الشرع بتدريج تحريم ما هو افراده وعلى فرض تسليم تشبيهه قياسا فلا دليل على حرمة والحاصل ان الجماع
 الضرورة ليرتبط في حرمة العمل بهذا القسم من الغيب لو سلم كون قياسه وكلمة الكلام في المسئلة الاية لوها
 من الغيب واما الاجتناب فذلك لانه ما موقوف على ثبوت الحقيقة الشرعية للفظ الغيب في هذا القسم وانما هو
 من الاجتناب ويشمل ذلك وله يثبت الحقيقة الشرعية ولم يعلم ان مصطلح زمانهم ايقه ذلك والقد لا يشترط هو
 المستبطن بها ومن المعلوم ان ردعهم انما كان عن العمل بما حدثوه وابدعوه من قبل انفسهم ومن جهة عقاب
 الفاسد وقصر العقول عن البلوغ الى مصابح الاحكام المخفية ولم يفسك من شك بذلك فيما تخوفوا من جهة
 الاعتماد على كلام الشارع غايته الامر بالتنكح في الدخول وعدم الدخول فلم يثبت الحرمة واما الجواز فيمكن
 اشباة لانه لا يخرج عموم من المجتهد او يقول ان النسبية بين ما دل على حرمة العمل بالغياب ووجوب العمل
 بمداولة الاخبار تعارض من جهة ذلك فويقتضاهما بالاصل والشرع وغيرها ثم ان العلامة في قوله لا
 تراعى بين الفريقيين في العلة المستفادة من الشرع بعبارة الاستقلال ولجواب الاستبعاد بعضنا اذا علمنا ان العلة
 حرمة الجز هو مطلق الاسكار مستقلا فلا تراعى في التعمد في التراجع في معنى قول الشرع حرمة الجز لانه مستكبر هل
 ذلك ام لا واعتبر صحتها المعاملة بالاسكار مستقلة معترف بان يفسد العلية في موضع المانعين فلعل العلامة في قوله
 على احتياجه فانه يخرج على المنع بان علة الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه فلا يشترط
 الشيطان في صفة واحدة وتكون في احدهما داعية الى الفعل دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة
 وقد يدعى الشيء الى غيره في حاله دون حاله وعلى وجه دون وجه وقد يدعى دون ذلك في حاله وهذا باب في الدواعي
 معروف وهذا اجازان يعطى على وجه الاحسان فقبحه دون فصحه ودرهم دون درهم وفي حاله دون حاله وان كان
 فيما لم يفعل الوجه الذي فعلنا بعينه الى اخر ما ذكره ثم قال به وذلك لانه على كون التراجع في المعنى الظاهر بمعنى ان
 في اعادة العلة بعد اتمام الحكم لا في مجرد ان اللفظ هل يفسد العلية ام لا اقول وحاصل كلام السادة على ما فهمه

المحققين انهم هو ما ذكرناه في حجة الماسعين من انه يمكن ان يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحل الخاص لا مطاوعا
 تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحل لا غير سلبا لكن يرجع التراجع مع السبب الى ان المشبطين يقولون يستفاد العلية
 من قوله لا نسكروا ولكن المراد من العلة هو العلة الشاملة العامة الغير المختصة بالمحل والسيد ايضا يقول يستفاد العلية
 من قوله لا نسكروا فيرجع التراجع الى نفسه معنى العلة كما ان على ما ذكر العلامة به يرجع التراجع الى تفسير قوله لا نسكروا
 لا نسكروا ثم ان العلة المستفادة قد تكون من جملة العلل الفاعلية وقد تكون من جملة العلل العائنة وقد
 تكون غيرهما وكلها داخل في البحث ووجه المصالح الكامنة في نفس الشيء الواجب والحرام من الاسباب التي تفسر ان تكون
 من العلل المادية فقوله الشارع اذا وجدت طعم النوم فموضا يدل على ان العلة في وجوب الوضوء هو النوم وكذا
 غيره من الوجبات وكل ما اذا قمنا الى الصلوة فاعسلوا وجوهكم يدك على ان الصلوة عائنة والمراد بالعلة هنا هو
 السبب ولا مانع من تعدد الاسباب وكل ما يحرم الخمر لا نسكروا على ان العلة في الحرمة هو حجة الفيلج الحاصلة
 من الخمر من حجة الاسكار ويمكن ادراج تحت العلة الفاعلية يعني لا يحصل السكر كما يمكن ادراج تحت المادية
 وكل ما البئر واسع لا يفسده شيء لان له مادة يدلك على ان تلك العلة المادية يقتضي عدم التنجس وياد في اصل
 يظهر لك وجه التعدي وطريقه في كل موضع فالتعدي في الاولين من الخطاب بالوضوء والصلوة شفاها التي غير
 حصل في العلة وفي الثالث من الخمر الى كل سكر وفي الرابع من البئر الى ماء الحمام ونحوه وهكذا ثم ان العلة قد تكون
 علة لتفرض حكم من حيث هو فلا يتخلف عنها ابدا وحدث ولا يشب بدونها ابدا وقد تكون علة لتفرض عبادته و
 ناسبها اساسا وعبادة اخرى يؤسس اساسا ويشترع عبادته لاجل حصول مصلحة وذلك لا يسلم ثم لا زلنا العلة
 مع جميع افراد تلك العبادات والاساس كما ان سور البلد يحاط عليه لاجل دفع ما عسى ان يستخرج وان يستخرج
 في الغالب من هذا القبيل تحليل عمل الحجج برفع الرياح الا باط وتسنين العدة لاجل عدم اختلاط الماء فذلك
 لا ينافي عدم الرخصة في تركها اذا انتفى العلة والمصلحة كما لا ينافي حمانه في حق من يوجب لك من غسل البدن
 التطفيف وغيره من غير حجة عبادته شرعية تنبئ لمعرفه العلة طرفه فمعرفة الفاعلين مضبوطة في مظهرها
 وطااصل الكلام في العلة اما تستفاد من جملة من اجماع بسيط او مركب او كتاب سنة او من جملة غيرها اما الاد
 فاما المستفاد من الاجماع فكثير مثل ان التعدي من قوله عم الغسل ثوبك من ابوالعلاء هو كل حجر الى وجوب الغسل
 والازالة عن المسجد والماكول والمشروب غيرها اما هو لاجل استفادة ان علة وجوب الغسل عن الثوب هي الخمر
 ودليله الاجماع فيجب الاخر اعني في كل ما يشترط فيه الطهارة واما الكتاب السنة فاما استفادة العلة منها
 بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع او بالنسبة والامنا المحسوب من الدلالة الا لتمامه وكل منهما ما يتخلف في
 الوضوح والخفا اما الاول فمكوله لعله كذلك الا انه كذلك الا ان يكون كذلك واذا ن يكون كذلك ونحو ذلك ودونها في
 اللام والباوان كانت هذه ايضا ظاهرة واما الثاني اعني دلالة التنبيه والايما فمصدر الاشارة اليه في بعض المقام
 ونقول هنا ايضا ان الضابطة في كل اقران بوصف لولم يكن هو وانظر للتعليل كان جيدا فيجوز على التعليل
 للاشبهاء لقوله ص لا امرابي الذي قال واعتصم اهلي في هذا رمضان اعتصم فيه فان السؤال عن مثله يقتضي

لولم يكن

الجواب المطابق بمزاجه لا بد ان يكون حصوله عن غيره فكانه قال اذا واقعت فكيف كان ان هذا اللفظ والى الغلب
فكذلك تقدره وان كان دور في الظهور وحصول الاحتمال البعيد بجد من صد الوجوب كما اذا قال الصديق لعل الشمس
فقال المولى اسقف ماء ولكن هذا الاحتمال في مثل ما نحن فيه لا يلقن اليه بل وهذا الضم قد يصير قطعاً فان زاد
عدم مدخله ببعض الاوصاف فحذف وعلل بالباقي سمي بتفخيخ المناط العظمي وهذا هو مراد المحقق في العنبر حيث
بجية تفخيخ المناط العظمي كما اذا قيل له صلبت مع النخاسة فيقول اعدا صلوتك فانه يعلم من ان عملة الاعادة هي
بخاسة البدن والثوب ولا مدخله مخصوص بالصلوة والصلاة وكلت لا مدخل في الاعرابية اذ الهندية والاعرابية كما
في الشرع واحد وكذا كون المحل اهلا فان الزنا جدر واخر الحقيقة فالاولى امدخله لكونه وفاعاً ايضاً فيكون الاكل
وغيره من العطران ايضاً كما قول ان ثبت انحصار العلية من الفاعل الخارج كما لا يخفى فلا كلام فيه ولكن خذ
عما نحن فيه والافرجح الكلام في ذلك الى السير والتقسيم وسيجي ان لا يفيد القطع ولا يجوز الاعادة عليه مع ان الحكم
باراديه لزوم العتق في صورة الزنا ثم وسفر في الكلام في تحقيق ما هو المعنى في الفاس بظن الاولى اذ غاية الامر
ان يحكم العقل بان الزنا جدر واولى بالاستقام لكنه هل هو في الاخرة او في الدنيا وانه القتل والرحم والكتان
او غيرهما فيحتاج تعيينها الى دليل فالتحقيق ان ذلك لا التنبيه مبنية على الاستفاد من اللفظ من باب الترام وجية
هذه الاستفاد تثبت بما ثبت من حجية سائر الدلائل اللفظية وليس ذلك من جهة تفخيخ المناط اعني الفأ
الفارز واثبات الجامع كاستنباطه ومن امثلة التفسير ان سئل عن جواز بيع الرطب بالتمر فقال ينقص الرطب
اذا جفت ثمراته فقال فلا اذن فاقرا ان الحكم اعني قوله فلا بالنقصا ينبغي ان يعلل منع البيع هو النقصا واعلم
ان في هذا المثال فدا جرح التصريح والتبني كان الفأ واذن ولا منافاة لاستفاد العلية بينهما ومثله
ان يفرق بين حكيم بوصف من مثل الارجل سهم والفسار سهمان وكذلك ذكر الوصف المناسب هو في الاصطلاح
وصف ظاهر منضبط يحصل من ثوب الحكم عليه ما يصلح ان يكون مفضو للعقل من حصول صلحة او دفع مفسد
مثل قوله لا يقضي الفاضل وهو غضبنا ومثل الكرم العلى واهن الجمال فيغلب الظن من المقارن مع المناسبة
الاعتبار واما مثال التطير فهو ما رواه الجمهور من حكايته وشوال الحشمة فاتها قال لانه ان ابادر كنه الوفاة وعليه
فرضه الحج فان حجج عنده تنفع ذلك فقال النبي ما ارب او كان على ابيك دين ففضيته اكان يقعه ذلك نقا
نعم قال غديب الله احسن ان يقضى فانها سئل عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس فبني على الغلب بل هو
للفرع والالزم العتق فيهم من ان نظيره وهو دين الله ايضاً عملة للفرع واما الثاني اي ما يستفاد من غير الشرع في
وجوه منها الدوران وهو الاستلزام في الوجود والعدم وسمي الاول بالطرد والثاني بالعكس وقد يكون في محل
واحد كما سكارا الحرفان الحرف وادارة معد وجودا معدا فقبل حصول السكر لجل وبعد انفاد الحرف خالدا
وفي حال الاسكار حرام وقد يكون في محله ان يكون الشيء مكبلا بمجره النفاضل فان النفاضل لجل في الشاي
الحظوة والتعير مثلاً والاول اقوى لكونه في الاحتمال من الثاني فاخذل فوافيه الاكثر على المنع لان بعض الدوران
لا يقيد ظن العلية كدوران الحد والمحدود والعلو والعلول المنساري والمعلول المنساري والعلو والعلو والعلو

والزمان ونحو ذلك فلا يصدق اصله بان الملازم من ان اقتضاء ان كان من ماهية فلا يمكن التخالف وان كان من
نحو محل خاص فلم يصدق من الدوران والاضاف ان حصول الظن بكبرتها مثل ما كان العلة وصفنا سائيا
يمكن انكاره بل قد يوجب افادة القطع كما في التجريبات ولكن ليس ذلك من جهة الدوران من حيث هو ومنها السيرة
التقسيم وهو عبارة عن قدا واصفا دعوى الاستقراء الانحصارها وسلب العلة عن كل واحد منها الا المدعى بقوا
قد يفيد القطع اذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الاوصاف في العدد وثبت بالقاطع سلب العلة من غير احد
منها وهو في العقليات كبر كبتها في الشيعيات لا يكاد يوجد وكيف كان فالكلام في افادة الظن بالعلة في الشيعيات
واخرج المذهب بان الاحكام لا كانت في الغالب معللة بعلة ظاهرة ولو نظر للمجهد بعد البحث والتأمل على الاثر
المذكورة وانفق العلة عن كل واحد سوى الوصف الذي هو غلب الظن بتعليل الحكم به واخرج النافون وهم الاكثر
يجوز الاستغناء عن العلة لانه لو وجب التعليل لزم التسلسل فان الحكم بعلة العلة يحتاج الى علة وهكذا العلة تلك
العلة وهم جراسلنا لكن يجوز ان يكون العلة جزئية احدها او ما يتركب من بعضها مثل وصفين منها او ثلثة او
سنة لكن يجوز كون الحكم مؤثرا على شرط موجود في الاصل مفعول في الفرع او شوبت مانع في الفرع والتحقق في
الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ولكن لا يحجز في العمل بهذا الظن بل غام الدليل والضرورة على طلائع ثم ذكرها
الحاق حكم السكرت عند المنصوح عليه قد يكون بالفاء الفارضية لا في بين الاصل والفرع الا كما وكذا وكل
ذلك لا تاثر له في الحكم وهذا الذي نسميه بحقيقة استدلال الاوصاف الغرائبية في مقتضى المناط وهو ان في هذا الحكم
لا بد من مؤثر وهو ما افاد المشترك بين الاصل والفرع او العلة التي امتازت بالاصل من الفرع والتا
باطل لان الفارضية ملغى فثبت ان المشترك هو العلة وهو متحقق في الفرع فيجب تحقق الحكم فيه وانت خبير بان هذا
ايضا يرجع الى السيرة والتقسيم ويرد عليه ما يرد عليه وفرض حصول القطع في ذلك انما يكون من جهة امور خارجة
كاشترنا سابقا ومنها تخيير المناط ووجه تسميته انما ايد المناط الحكم وحاصله تعيين العلة في الاصل عجز الابد
النسبية بينها وبين الحكم من دون نص وغيره كالاسكار لتحرير المحنة فانه مناسب لشرع التحرير وكالقتل العمد
فانه مناسب لشرع القصاص وبسبب مناسبة واخالة ايضا لان النظر اليه يخال انه علة اي يقين واما تحقيق المناط فهو
عن النظر والاجتهاد في وجود العلة المعلومة عليها بنقل الشارع او استنباط في الفرع المسئلة الثانية القياس
بطريق الاولى وهو ما كان اقتضاء الجامع في الحكم بالفرع اقوى واكد عنه في الاصل ويظهر من بعضهم انه هو القياس
الجلي كما يستفاد من المعالم والظن ان اعم منه من وجب كما يظهر من تعريف الاكثر من القياس الجلي بانه ما كان الفار
بين اصله وفرعه مقطوعا بنفسيه يبقى تاثيره سواء كانت العلة اجماعية بينهما منصوصة ولو بالاتزام كالحاق
ضرب بالدين بخيرها التاثير لهما العلة كقتل الاذى عنهما او غير منصوصة كالحاق الاثم بالعبء في تقويم الضيب
العتق يعني ان العتق احد الشريكين شفعه حيث عفا عنه لا فاد فبينهما الا المذكورة في الاصل والا توثيق في الفرع
وعلمنا عدم القياس الشارع الى ذلك في العتق خاصة واما الخفي فهو لا يكون نفى تاثير الفارضية بين الاصل والفرع
مقطوعا به كقياس القتل بالقتل على القتل بالحدود وانت خبير بان هذا الغريب الجلي اشبه ما لو كان العلة في الفرع

اضافة

اضعنا و مساويا ايضا ثم ان دعوى كونها كان الجامع في الفرع اقوى مما يحصل به العلم الشرعي بيب العلم
بعدم تاثير الفارق فيه مطلقا ناسل واضح لا ينافي ذلك العلة مستفاد من غير النقص من وجوه الاستنباط فاذا
لو صيد عليها في الاصل ولم يحصل الاطيان بالعلية فكيف يكتفي بوجودها في الفرع وان كان اقوى مع انه كيف يحصل
العلم بعدم تاثير الفارق بمجرد كون العلة كذلك في الفرع الا ان بين ان المفروض في تاثير الفارق من جميع الوجوه الا
حجية مدخلية خصوصية المادة وفي ما كان الوصف المناسب للفرع الذي ينفي هذا الاحتمال ايضا فان الابداء
اذا كان علة للخرير كما افق القول بان له ان كان خصوصية الابداء الخاص بالناصفة مناسبة للخرير لو كان حاله
في الضرب باطل لان احتمال مدخلية الخصوصية انما هو لا محالة ان يكون للمادة مدخلية في الخمر ومناسبة للحكم
بالخرير لو كان له مادة اخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء فالاحتمال ان الفاسر من حيث اصل الظن بالعلية في مورد
الحكم ولو من غير حجة النص وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعلية مطلقا في احتمال مدخلية المادة واذا استفي هذا
الاحتمال بسبب الا ولو بنظر العلة مستقلة وهذا هو الباعث لبعض اصحابنا على العمل بروايتهم ان حصول الظن
بالعلية لو ثبت جواز الاكتفاء به مطلقا لا بد اما من القطع او الظن الذي هو بدل دليل على بطلان كل نص في العلة
قالوا ولا من اثبات علة الحكم في الاصل في الجملة ثم ابطال تاثير الفارق بينه وبين الفرع بحيث يصير العلة قطعية
مفسر الامر و قطعية العمل في العمل عليه والا فلا دليل على جواز العمل عليه وان كان علمنا في الفرع كذلك و باجملة
القول بحجة الفاسر بطريق الاولى انما من حجة نحن كون العلة في الفرع كذلك وان كان استنباط العلة من مثل الدورا
والترديد فلا دليل على حجية اصله واما من جهة الاجماع على كون الوصف علة مستقلة او غيره مما يفيد القطع فلا حجة
في الحجية التي لاكتدبر في الفرع واما من جهة النص بالعلية في الاصل بان يفهم من كونها علة مستقلة فلا حاجة في
ايضا الى كونها في الفرع كذلك اذ ان النصور العلة وكان ما كان من قياسه لا التنبية واما من جهة ان الاستقنا
من النصور العلة في الجملة بمعنى اننا فهم من ان العلة مع خصوصية مثبتة للحكم ونسب ان الخصوصية مدخلية ام لا
ولم يكن ناقلا في استقلال العلة الا من حجة الخصوصية والاحتمال مدخلية الاصل في علة العلة لاجل مناسبة ثانيا
وبين العلة بقرتها وح يمكن ان بين ان الاكتدبة في الفرع ينفي هذا الاحتمال فان في ما يفتقر الى مناسبة العلة
الحكم في الاصل فينتفي الفارق والسائل المفروض من ذلك يعلم ان مرادهم من القطع بانساق الفارق وانما مرادهم
تحت الفاسر الجلي هو ان الخصوصية لا مدخلية لجزءها فظهر من جميع ما ذكرنا انه لا يجوز الاعتماد على مجرد العلة
في الفرع بل انما يجوز العمل بها اذا كان في النصور تسمية على العلة وانتقال الى الاصل من الفرع وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم
الموافق وذكره الاملية منها قوله تعالى فلا تقل لها مات ومنها قوله تعالى فمن جعل مثقال ذر فضرب به الابر ومنها قوله
من ان نامنه بقطار برودة البك لا يبر وهو الذي يقولون انه تنبيه بالادنى على الاعلى او بالاعلى على الادنى اي بالناس
على الضرب مثلا او بالقطار على الدينار وان شئت فقل تنبيه بالادنى على الاعلى بان يجعل الادنى عبارة على
الافل مناسبة للترتيب الحكم عليه والاعلى على الاكثر مناسبة فان التاخير في مناسبة بالخرير من النصور والذرة بالخرير
مما فوقها والقطار اقل مناسبة بالنادية عماد ونوال الدينار اقل مناسبة بعدها مما فوقه ولذلك كان الحكم

المكوت اولى ولا جل مدخلية المناسبة اختلفوا في ان دلالة هذه الايات على العمل هل هو من باب القياس الجلي او
او المنظور فضل ان من باب قياس وهو ظاهر العلامة في باب حيث قال بعد نقل منع التعبد بالقياس من الشبهة
والا توى عندي ان العلة اذا كانت مضمونة وعلم وجودها في الفرع كان تجزؤا كذا قياس نحو ضرب على نحو الشا
قال في موضع اخر بعد ذلك اما اذا نض على العلة ثم علم بوجود تلك العلة في الفرع فان الحكم يفتدى اليه لولا
لوجد المقضى على انتفاء معاولة وهو باطل ولا يمكن ان يكون ما نقل الشارع عليه محصا بمحل الوفاق واللام يكن
العلة نامرة وقياس الضرب على الشاقف ليس من هذا الباب لان الحكم في الفرع اقوى انتهى وظاهر كلامه انه
يجل محج كون العلة في الفرع اقوى وان لم يثبت العلية بالفاطم من اجماع او نض صريح او تنبيه وهو مشكل لظهور
قياسا واندر اجرت ما دل على حرمة من الاخبار وان لم يسل ثبوت الاجماع والضرورة في سماع ورود الاجماع في
خصوص ما كان الفرع اقوى ايضا مثل ما رواه الصدوق في باب الديات عن ابان قال قلت لابي عبد الله ع ما
في رجل قطع اصبعاً من اصابع المرأة كم فيها قال عشرة من الابل قلت قطع اثنين قال عشرين قلت قطع ثلثا قال
ثلثون قلت قطع اربعا قال عشرين قلت سبحان الله يقطع ثلثا فيكون عليه ثلثون ويقطع اربعا فيكون عليه عشرين
ان هذا كان يبلغنا ونحن بالعرفاء فنبهنا عن ذلك ونقول ان الذي قاله الشيطان فقال مهلا يا ابان هذا حكم
رسول الله ص ان المرأة تغافل الرجل ثلث الدية فاذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النصف يا ابان انك اخذت
بالقياس والسنة اذا قيست محي الدين وما رو عن قوله ع لا يحنف لوكان الدين يوحى بالقياس ليجعل الحكم
ان تقضى المساواة لانها افضل من الصوم وبالحجة نظا كلامه هذا وكثير استسكه لانه واستسكه لان غيره من
في كثير من المواضع يابي عن حمل قولهم على ما لو كان في دليل الاصل تنبيه على العلة او نض واجماع والا لما اخرج الى
الاعتماد على الاولوية والذي يظهر منهم الاعتماد على مجرد الاولوية مع ان كثير من تلك المواضع انما ثبت الحكم في
الاصل بالاجماع او بلازم دليل اخر وليس من الادلة النطقية التي يستفاد منها العلة بالتنصيص وبالتنبيه او
بالكتابة السنة لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعلة فقد تروى في مسئلة كون الزنا بائنا البعل
محرم ابدا بالاولوية بالنسبة الى تزويجها مع انهم يثبتون في كون تزويجها محرما ايضا في الاولوية بالنسبة الى تزويجها
في العدة الرجعية الثابت تحريمها بالنص مثل موثقة ابن اديم بن الحر قال قال ابو عبد الله ع الذي تزوج لها
زوج يفرق بينهما ثم لا يتعاودان ابدا فنقول لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا الظن ان العلة هو ذلك
عرض الزوج والدخول في حرمه المترجم حتى يبين ان الدخول في الحرم هو ذلك العرض في جانب الزنا اقوى
مع انه لو سلم فلان فبمع كونها اقوى بل التزويج يدخل في الاعراض عن الاعتناء بشان التزويج وهو كلام وقع
في البين بقرينة ان كلام العلامة انه ان مراده ليس بيان تفرع محض بل التام فيف وامثال بل مراده حكم
جواز قياس ما كان العلة في الفرع اقوى سواء ورد باصالة نص ام لا فلنرجع الى ما كنا فيهم في تعريفه
الثاقف وامثاله على القياس الجلي والمفهوم او المنظور فالذي يقول بان من باب القياس الجلي لا بد ان يقول
من ملاحظة الفرع ان القار الذي يقصرون بجانبه الاصل وهو مخصوصه ملغ لان الفرع اشده مناسبه للحكم

بالفرض فان العوض على العلة والتشبيه عليه
مع انه استدل في كل التزويج بوجها محققا
ابدا

فينبغي

فتعدى اليه من هذه الجملة والذي يقول بان من باب المفهوم الموافق يقول انه دلالة التزامية للفظ ويمون نحو
 وكذا الخطاب والذي يقول انه منطوق يقول ان المنع من الشافعي في العرف حقيقة في المنع عن الاذنية للشا در وكل
 مثل قولهم لا تظن فرة حقيقة في المنع عن العطاء مطم وهكذا واحج الفاعل بان ليس من باب القياس بانقطع باق
 الصبغة للمعنى من غير توقف على استحضار القياس المصطلح واجب بان المتوقف على استحضار القياس الشرعي لا
 الجلي فانه مما يعبر عنه كل من يعرف اللفظ من غير افتقار الى نظر واجتهاد اقول بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجلي
 لك بطلان هذا الاطلاق في كلام الجليل ان يريد بالجلي هذا القسم الخاص منه واحج الفاعل بان من باب القياس
 انه لو قطع النظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما وعن كونه الكافي الفرع لما حكم به وهو معنى القياس
 بانه لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل كونه شرط في دلالة اللفظ على حكم المفهوم يعني ان الانتقال الفرع
 بواسطة ملاحظة معنى المناسب ليس من باب القياس ان يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسط كونه حيث شرعية
 الاصل الى الفرع وملاحظة المعنى المناسب للحكم بل بواسطة تبادر المعنى الى الذهن من اللفظ وبواسطة الدلالة
 اللفظية الا انرا ايسر لو كان قياسا لما قال بل اننا في القياس ورد باننا في القياس الجلي الذي يعرف بالحكم
 فيه بطريق الاو حتى يصلح ان ين انه فاعل هذا المفهوم دون القياس ويجعل هذا حجة على انه ليس بقياس وقد ترى
 ان هذا دفع للسند ولا يضر الجواب وهو كذا لكنه جعل بعضهم من ادلة المناهضين كونه قياسا في ينطبق الرخ عليه
 ويذهب وقال القنازاني والحنان التراجع لفظي واستحسن في المعالم ولعل وجهان الطرفين انقضاء على انقضاء
 من اللفظ وانه لا حاجة الى الانضمام الى ملاحظة الاصل والفرع والعللة واستحضار القياس المصطلح فالتمس
 في سببه ذلك بالمفهوم او القياس الجلي وذلك ايضا من على اودة هذا القسم الخاص من الجلي وهو القياس بطريق
 الاو لما اثر اقول وهذا السبب انما يتم اذا سلمنا ان كل قياس بطريق الاو مما لا ينقل تصور الفرع عن تصور
 الاصل حتى يصح ان يزان التراجع لفظي وقد عرفت الكلام فيه في كتابنا الحاوي الذي بابا الفرع الا ان براد ورد في
 بين المفهوم وبين هذا القسم الخاص من القياس بطريق الاو الذي هو قسم خاص من القياس الجلي واعلم
 ان ما ذكرنا من تغيير الجلي في الترم المذكور هو عبارة التنازاع وهو موهوم كون القياس الجلي نفس القياس
 بطريق الاو كما يفهم من المعالم وليس كذلك بل لا ينافي في كلامه اودة كونه اعم منه كما هو صريح الاكثر فان
 الموصول وصلته وصف تفسيرا لا توضيحي فاحصل الكلام في القياس بطريق الاو الذي يقول به الشيعة لا بد
 يكون قياسا فقص على علمنا ونب عليها ودفع احتمال مدخلية خصوصية الاصل فيها من جهة كون العللة في
 الفرع اولى لا غير فكل من ينكر من اصحابنا العمل بالمنصوص العللة مثل السبب دة تمسكا باحتمال مدخلية
 لا بد ان يختص كلامه بما لو كان الفرع اولى بالحكم لان ذلك الاحتمال مندفع فبرج ثم فان ذلك ايضا ينحصر فيما
 لو كان الاحتمال من جهة ملاحظة اشبه مناسبة الخصوصية العللة لا مطم فاحفظ ما ذكرنا في كتابنا المختلط عليك
 الامر ثم ان اصحابنا قد يتكلمون في خلاف حكم بالاخر بانحاء الطرقتين المستكلمين ويقولون انه ليس بقيا
 كما قال الشهيد الثالثة في الروضة في مسألة الحاف الغائب والمجنون والطفل اذا كانوا مدعى عليهم باللبث

في وجوب اليقين الاستظهارى ان ذلك من باب اتحاد طرفي المسئلةين لا من باب القياس ثم تنظر في مواده
من اتحاد الطرفين ان دليلها واحد من جهة اشتمال دليل احدهما على نص بالعللة وتبيينه عليها بحيث ليحل الآخر
فيستفاد من النص الوارد في المسئلة العلة في وجوب اليقين وهو ان لا لسان له للجواب ووجه النظر ان العلة
انما يسمي مجتهدا اذا ثبت دلالة النص على استقلالها مطرد وكلما التبت بما يسمي اذا ثبت عدم الفارق بينهما
ويمكن ان ين بالفرق هنا لعدم رجوع المسئلة الى الدنيا واحتمال رجوعه ^{الى الله تعالى} هو لا الى الدعوى كما لا اذا عرفت
هذا فلا تقترب بما اوردناه على مآزقه ونظره في العمل بالقياس بطريق الاولى في غير صورة التبيين على العلة وان الظاهر
ذلت ان اهل مراده ان يفهم استقفا والعللة من النص واعتماده على الاولوية لاثبات الاستقلال فيما يحتمل ^{في} ^{غلبة}
المادة وكذا فيما تمسكوا فيه باحادي الطرفين والتفعل في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا بوجوب القول
بانهم يعملون بالقياس المحرم وقد ذكرنا نظرية ذلك في الاجامات المنفردة فكما ان تدقيق التفعل في دعوى الاجماع
يحصل الخطا في الحدس فكذلك في فهم العلة من النص واستقلاله فهم معدرون في خطاهم بعد الاجتهاد لانهم
عاملون بالقياس المحرم وليقوم المشهور عالميا بالاجماع وذلك لا بوجوب الفتح في اصل العمل بالعللة المنصو
او المنبهة والاجماع المنقول **وان** **من** **استدل** **بالعاملة** **الاشتمال** **من** **المصالح** **الرسالة** **انما** **الاشتمال**
فقال بالحقيقة والحائلة وانكره غيرهم قال الشافعي من سخط فصد شرع واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن ان
يكون محل النزاع ولا حجة لنا الى ذكرها واظهرها ان دليل يفدح في نفس المجتهد وهو عليه التعبدية وانما العدل
من حكم الدليل الى العادة لمصلحة الناس والمناسبت لغيرهم ان بوجوب ان يكون مرادهم ان يفدح في نفس المجتهد ^{ان}
واستحسن من غير ان يكون مستندا الى دليل شرعي وانما العدل من حكم الدليل الشرعي الى العادة التي لم يقرب شرعا
فالحاكم بالعادة المعبر شرعا ليس استحسن مرود مثل العدل وما يقتضيه قاعدة الاجارة في دخول الحاكم من غير
تعيين مدة المكث ومقدار الماء المسكوب وشرب الماء من السفاء من غير تعيين لان تلك العادة كالاجماع
هو اجماع والحاصل ان الاستحسن هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه او بعدا وخواص ذلك من دون اشارة شرعية وهو
باطل لعدم الدليل عليه ولا يفيده الظن بكونه حكما شرعيا في الحقيقة والاجماع الامامية والخيارهم واخبر عليه ^{في}
فيقولون احسنوا وانبعوا احسن ما اتزل اليكم واجيب بان المراد الاظهر الاول في عند المعارض الرجح بلا لفظا
نشا وبالقارح بحكمه وبفوله عمارة المسكون حسنا فمرعنا الله حسن واجيب بان المراد ما راه جميع المسلمين
وهو الاجماع واما المصالح المسئلة فالمراد بالمصلحة دفع ضرر او جلب منفعة للدين والدنيا والمصالح اما معتبر
في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل من جهة ادراك المصلحة خالصة عن الفساد فكيف حفظ الدين والنفس والعقل
والمال والتسل فقد اعتبر الشرع صانها ورتك ما يؤدي الى فسادها واما مغلغاة كما يجب صيام الشهرين لا
الكفارة على الغنى كما الكوفة زجره واما مسئلة يعني لم يعينها الله ولا العاقل وكان شر محجزة خالصة
وهذا هو الذي ذهب الى مجتهد بعض العامة ونفاها اصحابنا واكثر العامة وهو الحق لعدم الدليل على مجتهد
ولا تاترى ان الشارع الذي بعضها واعتبر بعضها فالخافي المسئلة باحاديها ووزاخر رجح بل من احتجوا بان

اعتبار

اعتبارها يؤدي المخلو وفابع عن الحكم وهو باطل الماعرف في حكمه فالانض فيه ومن امثلتها ضرب الميثم بالشرقة
محافظة على المال ومنها فصد الحامل او شربها الدواء اذا علم انها بوجيان شفاؤها وسقوط ولدها فانها بوجيا
ابقاء نفس وركها بوجبا ثلاث نفس ومن امثلتها ان اهل الحرب اذا تروا باسارى المسلمين فيجوز زبهم
وان ادوى الى تلف الاسارى اذا علم انهم اذا ريووا ظفروا على الاسلام وانما افنى بجوارحه اصحابنا الدليل خارجي
ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله انه لو لم يقتل لا وجب تلف جماعة المقصد الحامس في النسخ وهو في اللغة
الانزال وفي الاصطلاح رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر على بطلان الحكم بالشرع لا حرا
رفع مقتضى البراءة الاصلية بالدليل الشرعي والدليل الشرعي لا يخرج الادعاء بالموت والحجون ونحوها وبالمناخر
لاخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات واما القيد الاخير فلا يخرج الحكم المحدود الى وقت والواردة
الامر على القول بعدم افادته للذكر فيبقى اثبات الحكم بصون الاطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحل الاشياء
حرمها ونحو ذلك وما ين ان هذا القيد مستغنى عنه لان في مثال الخراجات لا رفع احد الثبوت فيخرج بقيد الرفع
يمكن دفع بيان الرفع ليس مستعلا في حقيقته والامر بالبدل المحال على الله تعالى ولذلك قيل النسخ هو رفع مثل الحكم
الشرعي الثابت وذلك يتحقق في المخجات ايض مع ان ذلك يرد على القيد المتأخر ايضا اذا الكلام لا يتم الا باخره فلم
يثبت شئ حتى يرفع الان بن المراد بالرفع الظن والمنزى على الثبوت ظاهر فان حقيقته النسخ هو التخصيص فانه يتخصص
في الزمان الحكم فيصبح يعقبة للضريح بالديموم ايض ولا تستاقص ولا يصح يعقبة للمحدود الى زمان ولا امر على القول
بعدم افادته للذكر **فان** اقول يجوز النسخ ووقوعه في الشرع والمخالف في الاول بعض فراهة في الثاني
ابو مسلم بن نجار الاصفهاني في الفران لقوله تعالى لا ياتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه لنا على الجواز عدم
على استحالة النسخ وسنسمع بطلان ما عمتك به اليهودي على فروع اية العدة فان قوله نعم والذين يوقون منكم وينذرون
وصية لازواهم مناعا الى الحول غير اخرج الدائرة على وجوب الانفاق عليها في حول وهو عدها ما لم يخرج من
ينقض عدها ولا شئ لها انتفى باية اربع اشهر وعشر وتخلص عنها الاصفهاني بان حكمها باقية في الجملة فان
الحاصل اذا كان مدة حملها عامات فعدت بالحول وهو مدفع بان الاعتداد بحول ليس بالحول من حيث هو بل بالوضع
واية القبلة نسخ الصلوة الى بيت المقدس واجاب عنه بان حكمها باق ابقاء الاستنباط اليه عند الاشتباه وهو
مدفع ايضا بان ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى وكذلك اية الصدقة قبل التجري مع الرسول وغيرهما
لان قيل بذكرها وذكر **تراهات** او مسلم والعرا شرف ان يضع في امثاله ولعل با مسلم بقول فيما ثبت بالبدن
لنسخه كما ذكرنا وورد في الشرايع التلقينها كانت محدودة فلا ينافي في نكاحه اسدهم واما ما عمتك به من **الدين**
فمدفع بان المراد انه لا ياتيه كتاب يبطله ولو يقيد عليه كتاب يرد مع ان النسخ ليس بابطال بل بيان لانتفاء
مدة الحكم او مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع واما اليهود فمفرد منهم منعه عقلا ومفرد من معارف
جوزه مطم لكنها الترتك معجرات يتبناه ومفرد اقرب بها واعتبرت بنبوته للرب دون غيرهم وتسل من
باستحالة عقلا باستحالة الترتك التي محسنا فيجاء والامر يقضى كونه حسنا وورفع يقضى كونه فيجاء وجوابه مع

كون الحسن والقبح ذاتين في جميع الاشياء بل قد يكون بالوجوه والاعتبارات وذلك ككثير الادوية وكل الاغذية
فقد يكون مصلحاً في وقت ومفسد في آخر وقد يكون الفعل مصلحاً الى زمان ومفسد بعده وبذلك يتدفع ما
بعضهم بقوله نعم فلن نجد السنة الله بتدبيره في باب الالتزام فان السنة هو مجموع الامرين فالجوع سنة واحدة ولا
تبدل في غير خلاف سنة العبا فان طباً الايدان قد يهدون شر بالدواء على كيفية خاصة على زيد خاصة للنفخ
المسهل والمضوي وغير ذلك وقد يحصل لهم البداء في هذا التمهيد والترتيب بخلافه فانه لا يمكن في فصل البداء
والنسخ بيان كونه سنة مدة الحكم الاول بعد ختامها المصلحة لاداء ولا ظهور له بعد الجمل والحفاظ على ذلك
واجب الاخرين بقوله موسى علم نبينا وعلينا التمس هذه شريعة مؤبدة ما دامت السموات والارض وقوله فتكوا
بالسنة ابداً والجواب الشنع ودعى التوارخ غير موعود لانقطاع عدد التوارخ عنهم عندما استاصلهم بخلافه
مختلفة من ابن الروندي سلك الكثر المراد بالثابت طول الزمان كما ورد في التوراة ان العبد يستخدم سنتين
ثم يعرض على العتق فان ابى فليدفع ثمنه ويستخدم ابداً وفي موضع اخر منها يستخدم العبد خمس سنين ثم يعقب
ان المراد من الاول طول المدة هذا مع ما ورد عليهم المعارض بوقوع النسخ عندهم فقد ورد في التوراة انها
امر آدم عتق بروج يسانه من بنيده ثم حرم ذلك في شريعة موسى وانما حلال النوح وقت خروج من الفلك كل ما ترم
حرم كثير منها في شرع موسى مع ان التاسيد في الزمان منزلة كذا في العام على الافراد فيجوز التخصيص فيها معاً
والشاقص الموقوف مندفع بذلك كظاير واجتاج اليهود ايضاً بانها بين شرع موسى للفظ الدال عليه ما ان
يدل على دوام شرعه ولا وعلى الاول فاما ان تقرن بشيء يدل على انه سينسخ ام لا اما على الاول فمع انه مستلزم
للتناقص برده عليه انما يقضى العادة بغيره من التوارخ الدواعي عليه ولو فعل الما وقع الخلاف فيه مع انه لو جاز
ولم ينقل لورد عليهم ايضاً ان يجوز ان يكون شرع نبيكم ايها المسلمون مفرقاً بذلك ولو ينقل واما على الثاني
فيلزم التلبس والاعراض بالقبض وعلى الثاني فلا يقضى الا بغيره واحدة لان الامر لا يقضى الدوام وذلك
بشيء مستحاً وفيه انما تختار اذ ان ذكر ما يدل على الدوام ولا يضره التصريح بخلافه ولا عدلهما الاول فلا
التصريح بانه سينسخ فربما يدل على التجرى في الدوام فلا تناقض واما الثاني فلا يضره التصريح لو كان وقت
الحاجز الى البيان واما ما اخبر البيان عن وقت الخطاب فلا يضره كما ترى في محله وثاناً انه لم يذكر ذلك ولكن
الشرائح ليس من باب الامر في بيان الحلية والحكمة للاشياء مما يقبل الاسم وعدم الاسم واذا كان ظاهره
فبطل النسخ وتحقق حقيقتها وثالثاً نقول ان هذا الاستدلال منهم وان كان لا يبطل النسخ لكن لا يرد
اشبات دوام شرع موسى ايضاً وانما خبر ما بين هناك شفاً اخر لم يذكره وهو ان يكون البيان على سبيل
التجدد الى زمان محدد لم لا يكون البيان كذلك فلا يلزم محال ولا يضره القول بان الحسن لا يمكن ان يضر
وبالعكس يرجع الى الدليل الاول نعم ينهض هذا الدليل مع الاعراض عما وردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل
من يريد بيان ثبوت الاسلام باشبات نسخ شرع موسى لم يمكن ان يرد هذا الاعتراض بان هذا الشرع ليس
باب النسخ مع ان لهم ان يثبتوا النسخ من راسه بدون التمسك بهذه الاحتمالات لكن لا ينعقد في اشباتهم

الامر

الامع التمسك بالروايات او بالاستصحاب قد عرفنا حال الروايات هنا و حال الاستصحاب فيجب الاستصحاب
 فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ولما سبق في انهم يلزمون ما به بحول الله وقوته وفي الكلام
 مع التحقيق وهو يحتاج الى الانضمام ففتح عين البصير ^{فان} ^{القول} ^{لا} ^{يكون} ^{في} ^{ان} ^{التنسخ} ^{بعد} ^{حضور} ^{وقت} ^{العمل} ^{بها}
 والتفكير منه سواء فعله او لم يفعله ^{لا} ^{يكون} ^{الكفار} ^{مكلفين} ^{بالفرع} ^{بل} ^{العصاة} ^{الشاركون} ^{الفعل} ^{اسمع} ^{ان}
 المصلحة الباعثة عليه يحصل بدونها ^{ان} ^{يتمكن} ^{ان} ^{تم} ^{من} ^{ارتفاع} ^{المانع} ^{الحاصل} ^{من} ^{جنب} ^{الله} ^{او} ^{من} ^{جانب}
 العبد من جهة ترضيه تعالى ^{ان} ^{يدخل} ^{في} ^{جملة} ^{التنسخ} ^{قبل} ^{حضور} ^{وقت} ^{العمل} ^{الواجب} ^{الموسع} ^{قبل} ^{الانسان} ^{بل} ^{للمصلحة}
 المؤخر اياه من جهة رخصة الشارع ^{ان} ^{لا} ^{يكون} ^{المطمئن} ^{الحصول} ^{من} ^{مجموع} ^{المكلفين} ^{لان} ^{كل} ^{واحد} ^{فيكم} ^{اشيان} ^{بعضهم}
 دون الباقي في جواز التنسخ ولعله من هذا الباب ^{ان} ^{يقدم} ^{الصدقة} ^{على} ^{التجوى} ^{وكل} ^{المنوع} ^{عنه} ^{في} ^{اول} ^{الوقت}
 لمرض او انما ^و ^{تخذ} ^{لك} ^{ومن} ^{هذا} ^{الباب} ^{حكاية} ^{ذبح} ^{اسماعيل} ^{فانه} ^{تعالى} ^{منع} ^{منه} ^{وحججه} ^{من} ^{عن} ^{الانسان} ^{به} ^{وكل} ^{من}
 من تمكن عن بعضه دون بعض اخر منه واختلفوا في جوازها قبل حضور وقت العمل ^{فان} ^{كانت} ^{اصحابنا} ^{او} ^{المعتزلة} ^{وبعض} ^{الاشاعرة}
 على عدم والمنقول عن القيد المجاوز وهو مذاهب اكثر الاشاعرة وقيل بالوقف ^{والاول} ^{القوى} ^{لقبح} ^{الامر} ^{بالبيع} ^{والثاني}
 عن الحسن فان مقتضى النهي اولا عن شيء محض فاذا جاء الامر بالتنسخ فيعطى حسن البيع اذ المفروض اتحاد متعلقها
 وكل حكاية النهي عن الحسن وللزوم اجتماع الحسن والبيع في شيء واحد من جهة واحدة وهو محتمل وما يقال ان النهي قد
 يتعلق بمثل الامر بل بنفسه ^{وكل} ^{الامر} ^{هو} ^{باطل} ^{لان} ^{المكلف} ^{به} ^{اولاهو} ^{الطبيعة} ^{لم} ^{كان} ^{ان} ^{وهي} ^{اقدم} ^{وقدم} ^{التنسخ} ^{بها}
 ايضا ^{اذا} ^{المفروض} ^{عدم} ^{تحصيل} ^{الطبيعة} ^{في} ^{مفروض} ^{ذو} ^{حقي} ^{يتصور} ^{هناك} ^{ما} ^{يزيد} ^{فيها} ^{وكل} ^{ما} ^{يوان} ^{الامر} ^{الاول}
 يتعلق باعتقاد وجوب الفعل والتنسخ بنفسه ^{وكل} ^{النهي} ^{الاول} ^{والتنسخ} ^{اذ} ^{ذلك} ^{خروج} ^{عن} ^{المتنازع} ^{اذ} ^{بعد} ^{تسليم}
 جواز الامر والنهي ^{وارادة} ^{الاعتقاد} ^{بالوجوب} ^{للمهمزة} ^{والنوطين} ^{عليها} ^{لانفس} ^{المسورة} ^{وبه} ^{والمنهني} ^{عنه} ^{كاعمال}
 وقد بيناه في محبت عدم جواز الامر مع علم الامر بانتفاء الشرط فلم ينوار التنسخ والمنسوخ على شيء واحد ^{والكلام}
^{ان} ^{يكون} ^{ذلك} ^{لتحقيق} ^{مخرج} ^{الى} ^{المناسفة} ^{في} ^{الاصطلاح} ^{والاطلاق} ^{المنسوخ} ^{على} ^{مثل} ^{ذلك} ^{والا} ^{فلا} ^{تذكر} ^{جواز} ^{ذلك}
 كما بيناه منة والقول بان حسن الاعتقاد يتبع حسن الاعتقاد ^{فالذي} ^{يكن} ^{في} ^{نفس} ^{المعتقد} ^{حسن} ^{لا} ^{يجوز} ^{الامر} ^{به} ^{للزوم}
 الاغراء بالقبول ^{ان} ^{يقتضي} ^{نفس} ^{الامر} ^{والنوطين} ^{على} ^{شيء} ^{مع} ^{علمه} ^{بان} ^{سبب} ^{منع} ^{من} ^{جهة} ^{مصلحة} ^{وانما} ^{انتم} ^{تبيع} ^{لك}
 لو ثبت عليه ^{فصحة} ^{وفاخر} ^{بينا} ^{عن} ^{وقت} ^{الحاجز} ^{ويؤيده} ^{ما} ^{في} ^{الاخبار} ^{ايضا} ^{مثل} ^{قوية} ^{ابى} ^{المعز} ^{العثمان} ^{بن} ^{عيسى} ^{عن}
 ابي بصير قال سئل عن رجل فجر بامرأة ثم اراد بعد ان يتزوجها فقال اذا فابت حل لركنهما ^{فلك} ^{كيف} ^{تفرق} ^{بينهما}
 قال تدعوها الى ما كان عليه من الحرام فان امتعت فاستغفر الله ^{تبارك} ^{وتعالى} ^{وموتقة} ^{عما} ^{عن} ^{الصادق} ^{عليه} ^{السلام}
 سئل عن الرجل يحل له ان يتزوج امرأة كان يفجر بها فقال ان انس منها سرشدا نغم والا فلا يزوجها ^{على} ^{الحرام}
 فان تابته ففي عليه حرام وان ابته فلينكحها ^{والحاصل} ^{انه} ^{ان} ^{ريد} ^{من} ^{جواز} ^{التنسخ} ^{قبل} ^{حضور} ^{وقت} ^{العمل} ^{مثل}
 ذلك فمن تجوزة وان اراد ارادة نفس الفعل ثم تنسخ قبل التمكن منه فيستحيله ^{والكلام} ^{في} ^{تظهير} ^{ما} ^{حققنا} ^{في}
 محبت الامر مع العلم بانتفاء الشرط ^{ان} ^{تصح} ^{المجوزون} ^{بوجوه} ^{ضعيفة} ^{افواها} ^{ثلاثة} ^{الاول} ^{قوله} ^{تعالى} ^{بحول} ^{الله} ^{ما}

بشاء ويثبت وقيل ان اريد به ما يتم بحوال الامر لا ابتداء الذي مضى منه محض الاعتقاد فقد عرفنا الكلام في وان اريد
محض الاجباد والاعلام مثل احبنا زيد واما ان نعلمه وهو ايضا خارج عما نحن فيه وان اريد محض الامر بالمأمور به المظ
بذاته في نفس الامر فهو مستلزم للبدء الحقيقي المحال الذي على الله تعالى لا اجتماع الحسن والقبح وتحسين القبيح وتخي
الحسن فلا بد من تخصيص الابدان بغيره لقيام البرهان على استحالة النسخ من ان مدلول الابدان انه محض ما يشاء والكلام
ثبوت مثبت لهذا المحو وهو مبل الظن من الابدان هو البداية الاصطلاحية التي الذي هو من خواص مذهب الشيعة الشاف
انتم امر ابراهيم ثم يدعي ولله اسمعيل ثم نسخ ذلك قبل وفات النبي فان الظن من قول اسمعيل يا ابا عبد الله ما توعد
قولا ابراهيم قاري في المنام ابي اذ جئت وغير ذلك مما هو يستفاد من المقام في لا يتصل بالعداء والافهام على ان
الولد الذي لم يكن مأمورا به لا يمنع من مثله وغير ذلك فالله على ان كان مأمورا بالذي لا يحصى المقدمات كما قيل ان
مناف لفظ شامنا وعبرنا لفظ المدح العظيم ولا يدل عليه قوله نعم قد صدقت الرؤيا ولا ينافي كون مأمورا به
الذي وفيه ان هذا الامر ايضا لا ينافي لامتحان ابراهيم واسماعيل واما ظاهره فانه على الناس ان كان النسخ في
تعالى مطلقا وظاهر الامر وان كان هو ارادة المأمور به لكن القاطع على اخراجه من ظاهره وحمله على ارادة التوطين
وقد رتب بعض الكلام في مباحث الاوامر والفتاوى يمكن ان يكون من اجل ما اعتقدنا ظاهره من فعل المأمور به وقا
بما روي انه قد نسخ لكن كل اقطع النسخ وهو مع سلامة غيره ان التبادر من النسخ المأمور به وقد يجاب بما روي انه قد نسخ
هو ما يراه الروح فيرجع الى اخراج الكلام عن الظن مع انه لا معنى للنسخ ان المأمور به لو لم يكن الا الطبيعة وهي
بغير واحد والامر لا يقتضي المنكر او ظم من مورد للنسخ الثالث ما روي ان النبي لم يزل المبرج يحسن صلواته
الى ان عادت الى خمس وفيه بعد اورد عليه من ان فيه من علامات الوضع من جهة ان فيه طعنا على الابدان بالامتنان
على المرجعية في الاوامر المطلقة وسلامته من ان ذلك نسخ قبل المنكر لان علم المكلفين من شرائط العلم وقد حصل
فلك قبله ويمكن ان يوان ذلك كان احبا واعن الايجاب فيما بعد علمه في عدم شفاعته النبي ثم في نسخ
البدء المصطلح الرابع ان المصلحة قد تعارضت بنفس الامر التي في الاقتصار عليها من دون ارادة الفعل ويظهر
الجواب عنه بملاحظة ما تم فلا يبعد **فان نسخ الكتاب بالكتاب** انما هو في قوله تعالى **فان نسخ الكتاب بالكتاب** **فان نسخ الكتاب بالكتاب**
وبالسنة المتواترة خلافا للشايع من تبديل استناد التي قوله نعم ما ننسخ من اياتنا ونسختها فان نسخها او مثلها والسنة
ليس نسخها من الكتاب بل مثلها واما الضعيف فانها قد قبل ان الظان المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثابت بالاية لا
الاية وثلاثة والمراد من كونها نسخا على مصلحة مثل المصلحة السابقة او غيرها هو لا يتقارب بالكتاب
والسنة واما اضافة الابدان اليه نعم فلا يضر في ما ياتي الرسول هو انا الله بلا ريب كل يجوز نسخ السنة المتواترة
بالكتاب خالف بعض العاشر اية وهو ايضا ضعيف لا يليق بالنظر اليه واما نسخ الكتاب السنة المتواترة بخبر الواحد
فالأكثر من على المنع وجوزه بعض العامة وقال بعضهم لا خلاف في جوازها انما الخلاف في الوضوح واستدلال الأكثرين
بانها قطعيا بخبر الواحد ظني ولا يترك القطعي بالظني وادعى بعضهم الاجماع عليه فان ثبت الاجماع فهو الاطلاق
ان الدليل الاول قد حدى بما في بحث التخصيص اذ الغد المسلم طعيته هو متن الكتاب السنة المتواترة واما

دلالة ما عدا

دلالة ما على التأييد فلا قطع بمرع انه لو صرح بالتأييد فهذا يصير كالعام بالنسبة الى الايمان فلم لا يجوز
 بظن اقوى منه فاذا فرض حصوله من خبر الواحد فيلحق بالحاصل من عموم الدوام في الكتاب السنة بالنسبة
 الوقت الذي نفاء خبر الواحد فلا مانع من العمل به وفائدة التراجع وثمة قبله عند التردد ومثله وذكر القائلون
 بامثلة لوقوع منها ان اهل قياسه معوا ناديه الان القبلة قد تحولت واستداروا ولم ينكروا عليهم احد من
 وهو م باننا لانعلم ان خبر واحد ولعله حقت بقرينة افا قطع لهم ثم ان المراد يكون خبر الواحد ناسخا ان يكون نفس
 واصلا للحكم كما سنشير اليه واما دلالة الخبر على كون اية فلا ينسوخه كذا فهو خارج عما نحن فيه والاظهر حيز
 ايشاء النسخ بربيد المعنى والا فالفائدة ليست بناذرة على ذلك واما الاجماع فاختلّفوا في جواز نسخ النسخ
 وبنو الخلاف على ان الاجماع هل يتحقق قبل انقطاع الوجوه الا لا كرون على عدم انعقاد الاجماع الا بعد فانه
 لان ان كان قوله فيهم فلا عبرة بقوله غيره والا فلا عبرة بقوله المجعدين وح فلا يجوز ان يكون منسوخا لان النسخ
 الكتاب والسنة واما الاجماع واما القياس واما القياس فاما يكون حجج عندهم اذا لم يعقدوا الاجماع على
 واما الكتاب السنة فلان المفروض انها قبل الاجماع والنسخ لا بد ان يساخرها واما الاجماع فلا بد ان يستند
 فهو اما تقوى قياس فان كان نصا فيكون الاجماع الاول باطلا لكونه على خلاف النص فلا نسخ وان كان قياسا
 فيكون الثاني باطلا لما قرنا ان لا يجوز ان يكون ناسخا فلان المنسوخ اما ان يكون نصا او اجماعا او قياسا
 والكل باطل اما الاولان فلا متاع انعقاد الاجماع على خلاف النص والاجماع واما الثالث فليطالنه بالذات
 ح فلا نسخ هذا ما ذكره الجمهور وعند الرضوية من اصحابنا في عدم الجواز على الاجماع والنسخ على ان الاجماع دليل
 والنسخ لا يكون الا بدليل شرعي وذكر بعضهم ان الاجماع انما يكون من مستند قطع فيكون النسخ هو لا نفس الاجماع
 ودعوى الاجماع مشكوكا وكون الاجماع دليلا شرعيا واضح وقد مر ما يدل عليه في محله ولا حاجة عندنا في حجية الاجماع
 الى مستند اخر كشيء عن ابي المعصوم والمراد من ناسخية الاجماع او منسوخية هو باعتبار كنفه والمناقشة في ذلك
 النسخ الى المستند دون الاجماع مناقشة ضعيفة والتحقيق عندنا ان الاجماع يعقد في زمان التوهم وما بعد
 كما يظهر من ملاحظة ما قد مره في محله ولا مانع من كون ناسخا ولا منسوخا واما المخالفون فبدلوا على بطلان
 ذهبوا اليه ومضافا الى ما ظهر هنا في بحث الاجماع ان اولئك على حجة الاجماع ينادى بعدم اخضاعه تحققة بما
 وفاته مثل قوله نعم ومن ينبع عن سبيل المؤمنين وقوله لا يجمع ائمة على الخط ونحو ذلك كما لا يخفى فان
 زيادة العبارة المستقلة على العبارة ليست بغير الابداع بل هي كالتصديق او غيرهما عند العمل بالاولى لانه لا يرفع الا العدم
 الاصل وهو ليس بحك شرعي ولعل مرادهم لو لم يفتى في حكم المستفاد من الشرع والاقضية النسخ للحكم ولكن هذا ليس
 للمزيد عليه وذهب جماعة من العامة الى ان زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها يخرج الوسط عن كونها
 وسطى واورد عليه بان ذلك نسخ حكم عقلي وهو كونه وسطا فيكون نسخا مع انه يرد عليهم ان الزيادة المستقلة
 انسخ نسخ لانها يخرج الاجزء عن كونها اجزءا وبقا المراد واليهما يتربط الوسط من الاحكام الشرعية مثل اشد
 المحاققة غير ما هو ليس في الاجزء وقيل بل الحى ان نسخ ان كان ذلك الاجماع كونهما وسطا للصلوات المفروضا

اذ الفقه هو العالم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها وهو يتحقق لا يكون مجتهدا فلا فقه الا مع الاجتهاد
 وقد يثبت عن ذلك بان المراد بالفقير من مارس الفن اجتهادا عن الاجتهاد مثل المنطق المجتهد وان لم يكن فيها اصطلاحا
 وفسر مع انه مجازي وروعيان استفرغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقق الاجتهاد اذ من قرأ الكتب الفقهية
 وزاولها من المسائل وبعض الكتب الاستدلالية ايضا ولكن لم يحصل له بعد قوة رد الفرع الى الاصل لا يسمى استفرغ
 وسع اجتهادا فان قلت لا يحصل الاستفرغ للوسع مع الابعاد تحصيلها ايضا فقلت فصل هذا في الكلام في المنطق
 ايضا فكيف قيد الاستفرغ من قيدا العقيدة الاحسن ان يوافق هذا مرفعا للحال والفعل فالمراد بالفقير هو ضا
 الاستعداد والاعمالية الغربية لفيض العلم بالاحكام الشرعية الفرعية على سبب كونها بالمبادئ والادلة
 وواحدة للقوة القدسية التي يمكن بها على رد الفرع الى الاصل مثل هذا الشخص اذ اذ الحكم الشرعي الفرعي الى الاصل
 باعمال النظر واعتبار خاطر واستفرغ وسع في ذلك فهذا الفعل من هذا الشخص يقتضي اجتهادا ومن هذه الجنبية
 يقتضي هذا الشخص مجتهدا من حيث حصول العلم بالاحكام الناشئة من الادلة فعلا او قوة فربما من الفصل
 ومن حيث استنباط الفرع من الاصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا او قوة فربما من الفصل مجتهدا والتحقيق ان
 بان احد اطلق الاجتهاد لا الصحيح كما ثبتنا عليه في الفقه ايضا فعلى هذا نقول ان الفقه هو العلم بالاحكام
 الناشئة من الادلة والاجتهاد هو استنباط الاحكام منها والاستنباط مقدم على العلم فلا انفاس في الفرع
 الى الشخص الذي يقوم به الا ان ذلك ترتيب بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفة بما يتوقف عليه ومنه القوة القدية
 من شرائطه لمن مفسدانه فاذا اريد تعريف مجتهدا في الاجتهاد هو استفرغ الوسع في تحصيل الحكم الشرعي الفرعي
 من ادلتها المنعفة من الادلة واحوالها وكان له القوة القدسية التي يمكن بها عن مطلق رد الفرع الى الاصل والفقه
 هو العلم الحاصل بالاحكام الشرعية الفرعية من ادلتها المنعفة من ادلتها فلا يدخل في تعريفه الاخر ولا يلزم دور
 وقيد الظن لاجراء الاحكام الضرورية والقطعية النظرية وقيد ان الاول يخرج بقيد الاستفرغ والثاني لا يحسن
 اخراجه لان معرفة النظر باياته تسمى فقها وتحصيلها واستنباطها من ادلتها اجتهادا الذي يجتهد قد لا يعرف حكم
 الشيء اولا ويحتاج الى النظر في الادلة وبعده يحصل القطع به من الدليل وقد اشترنا الى ذلك في اول الكتاب ^{تعبير}
 الحكم بالشرعي لاجراء العطلات فان استنباطها لا يقتضي اجتهادا اصطلاحا وربما قيد بالفرع لاجراء استنباط
 مسائل اصول الدين بل اصول الفقه فقط ايضا وان كان اجتهادا في اللغة ايضا وفي اصطلاح اخر كما نرى مجتهدون في
 الاجتهاد والتقليد عن وجوب الاجتهاد في اصول الدين وعدمه ولا حاجة اليه اذا المبادئ من الشرعي الفرعي واما
 الفرع الثاني وهو ما ذكره المحقق الهبائي في نقال الفاضل الجواد يخرج بقيد الملكة المستنبط لبعض الاحكام
 ادلتها بالفعل من غير ان يصير للملكة له بل كان حاله ان لا يفسر اجتهادا وكذا من حفظ جملة من الاحكام تلقينا
 وعرف مع ذلك ادلتها لعدم حصول الملكة معقول وما ذكره في غير اصطلاح الاجتهاد في اصطلاحهم على
 الملكة دون حاله وهو خلاف التحقيق وخلاف ما ذكره الاكثر ونعم يصح هنا تعريف الملكة الاجتهاد لاجتهاد لا كما ذكر
 ان اللام في الحكم الحسن فيدخل المعجزة والتقييد بالشرعي لاجراء العطلات وبالفرع الاصل كالاقتضاء ان ^{الاصول}

الضروري كالصلوة والزكوة ثم قال وبالقدرة الفرية يدخل من له تلك الملكة من غير ان يستبطن بالفعل الاحتياج
 الى زمان اما الغاية الاصلية او لعدم استحضا الدليل ولا احتياج الى الالتفات ويحوز ذلك وجبت ان الاجتهاد
 هو الملكة فالجهد من له تلك الملكة والجهد فيه هو الحكم المستنبط من الاصل اقول ولعل الباعث على حصر الاد
 في الملكة ظاهر لفظ الجهد فيه وانما خبر بان لا ملازمة ثم ان هذا الاطلاق في الجهد اصطلاح خاص مشهور وقد
 يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلال لا التقصيلة سواء كان في المعنوي والمقول او في الفرع والاصل
 والمفرد من باخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي **فمنه** اذا عرفت انه لا حاجة الى اذراج قيد الظن في
 الاجتهاد فظهر ان ما يحصل من الاجتهاد قد يكون فطريا وقد يكون ظاهريا وكلاهما حجة على الجهد والمفرد اما الاول
 فظاهر واما الثاني فلان استدلال باب العلم غالب لعدم الدليل على حرمة العمل برح مع بقاء التكليف جزاء الوعد
 بثبوت الدليل على جواز العمل به اذ قد عرفت انه لا دليل على وجوب الاحتياط وذلك لان ادلة حرمة العمل بالظن ظنية وقد
 بينا ان لا دليل على حجية تلك الظنون الحاصلة من تلك الادلة الدالة على حرمة العمل بالظن سوى انظر الجهد ولا
 مناصر من العمل ببقاء التكليف واستدلال باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمة باكثر من ذلك حتى يبان اليقين
 بشغل الذمة يستدعي تحصيل اليقين بهما مع ان الاستدلال بما يدل على حرمة العمل بالظن على عدم جواز العمل
 في المسائل التفهيمية نظرية محال لان جواز العمل به ينزل مع عدمه وما ينزل مع وجوده عدمه فوجه بيان ان الادلة
 على حرمة العمل بالظن عمومات ظنية والاصح تخصيصها اذ الظنون المجوزة في الشريعة نافية عن حد الاحتياط وكفا
 قوله تعان بعض المظن اثم فاذا كانت العمومات ظنية فلا استدلال بها لا ينفيد الا الظن وح فقوله ما الدليل
 على جواز العمل بهذا الظن فان قلت الدليل عليه انه ظاهر الكتاب مثلا وهو حجة الخلق فانعام الدار على حرمة العمل
 بالظن مطلقا فيقال قلت المسلم من الاجماع هو حجة ما هو مراد من الكتاب لا ما هو ظاهر منه فان حجة ظاهر الكتاب
 مسئلة اجتهادية وانفاذ الاجماع عليها تم لمخالفه الاخبار بغير اعتماده اعل اخبار كثيرة مذكورة في محلها قلنا
 عدم الاعتناء بشانهم وامكان اخراج تلك الاخبار عن ظاهرها المعارضتها بما قوى منها الكتاب بقول المسلم منه
 هو حجة مقام المشاهدين والمخاطبين ومن يحدوهم لان مخاطبة كان معهم والظن الحاصل للمخاطبين من
 اصالة الحقيقة والفران المجازية حجة اجماعا لان الله ارسل رسوله وكتابه ليبلان قومهم والمرويات القوم هو
 ما يفهمون وكان الفهم يختلف باختلاف اللسان فكذلك يختلف باختلاف الزمان وان توافق اللسان فحجة
 مقام المشاهدين من من الخطاب وظنهم يحتاج الى دليل اخر غير ما دل على حجة مقام المخاطبين المشاهدين
 لمنع الاجماع عليه بالخصوص ولا يمكن اثبات ذلك الا باحد وجهين الاول انحصار السبل الى الحكم في العمل
 الظنون ودلالة استحالة التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه لان ذلك هو مقتضى الدليل العقلي المقضي
 بحجية ما يقع التسبل من الظنون من حيث هي ظن لا من حيث انه ظن خاصه الدليل القطعي لا يدل على حجية ظن خاص
 والمفروض ان الاجماع غير مسلم في الظن الحاصل لغير المشاهدين والثاني ان الكتاب العزيز من قبيل **المصنفين**
 الذين يقصدون بكتابتهم بقاءه ابد الدهر ليفهم منه المشاؤون فيكبروا لا يابا على عقولهم ويعلمون عليه

العمل

وكذلك

وكذلك المكاتب المراسيل الواردة من البلاد البعيدة سبها مع مخالفة لسان المكاتب مع المكاتب الميرفان لا يسيق
 جواز العمل للمدرسين في الثاليفات والمنع من المناهين فيها وحملها على مقتضى ما هو مقرر بقدر طاقتهم
 وكذلك المكاتب لهم المكاتب هو سبها فيما اشتمل على الاحكام الفرعية لا الظاهر منها الفاء الاحكام بين الامة
 وقصد واعلام المحاطين بالشرائع واعادتها بينهم وذلك لا ينافي في قصد عمل الابتن بعدهم ولو بعد الف سنة
 لاجل حصول الطريقة واستقرار الشريعة بعمل الحاضرين وفضلهم ومنزلهم ومنزلهم في ذلك لا ينافي في ذلك
 فعلق الغرض بقائه ابد الدهر حصول الامعان في الفوائد اذ ذلك يحصل بلا فخر ولا سخر ولا سخر في الحكم
 الاستفادة منها مع قطع النظر عن الاحكام الفرعية الظاهرة التي هي فطره من مجاز فوائده فاشياء ان يكون
 الغرض من باب اليف المصنفين سبها الاحكام الفرعية بان يكون الغرض من الابتن الواردة فيها ايضا تلك الا
 واستفادة كل من يحج به ذلك من تلك الالفاظ على مقتضى فهمه فظنه ولو لم يكن موافقا لما فيه فافهم سبها
 بعنوان القطع والخبر وادعاء انا علم انه نعم اذ ذلك يحتاج الى دليل واضح بل الاضافه ان لم تدع العلم
 بان الله نعم لم يرد من الابتن هذا المعنى فلا اقل من الظهور في الهدم او سواى الاحتمالين فكيف يدعى العلم
 بان مراد الله نعم من انزال قوله من بعد وصية يوصى بها او دين ان يبقى هذه اللفظة ومن فهم منها من المحدثين
 الجاهلين بعد الف سنة ان المراد من بعد اخذ المال الوصية والدين والميراث وانشاء غيرها بان يفضل عنها
 ما سواى الاضياء ويرتب عليه ان يكتفى في التملك وجواز التصرف ان يعزل الدين والوصية كما فهم بعضهم
 تحج عليه ومن فهم من ان هؤلاء الاحكام تملكون هذه الاضياء بعد ابقاء الدين والوصية ووصول نصيبها
 اليها اما بعد ما اوردوا وكلمها اوردوا ولها ولو كان هو الحاكم او المؤمن العدل ولا يحصل ما الكينهم لا بعد
 تملكها نصيبها واوله اليها ففقدت بقى لم شئ يملكونه وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم فوايض تحج عليه
 ومن فهم من ان استقرار ملك الارحام انما يثبت بعد وفاة الدين والوصية وان ثبت قبله فترت الا وهو عليه
 وهكذا بل الاولى ان يدعى العلم بان مراد الله نعم من كلامه في الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعاني
 ومنها المحاطون المشافون وكان مقصودهم ابلغ الحكم وفدا بلغ ولكن اختلفوا في بعضه فاداه لمدى كما خفي
 الاحكام والحاصل ان دعوى العلم بان وضع الكتاب الغرض انما هو على وضع المصنفين سبها في الاحكام الفرعية
 لا يفي باشتائها بقية فان قلت ان اخبار الثقلين وما دل على عرض الاخبار على الكتاب يدل على ان الكتاب من هذا
 القبيل قلت بعد قبول علمية تلك الاخبار صدقها هو ظاهر بعضها منع اوله دلالتها على التمسك بتقاضي
 اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ لا يكون المراد من التمسك بالاحكام الثابتة والمراد ان المعلوم عنهما
 هو ثابت في اكثرها وركت ما دل على عرض الاخبار على الكتاب ثانيا بعد تسليم ذلك فقول ان دلالتها على
 بالالفاظ والعرض عليها بمعنى ظهورها على طواها ظاهريه اذ ذهب جماعة من الاخباريين الى ان المراد التمسك
 منها الامة بها والعرض عليها ما فتره به وان كان خلاف الظاهر في نقل الكلام الى هذه الاخبار وقوله لا
 على ما نحن فيه من انما يثبت لو قلنا بالعلم بان تلك الاخبار ايضا من قبيل الثاليفات المصنفين الذين يرضون بما

بذلك

فهم

بذلك

فيه المخاورون يعني ان الظن الحاصل لنا من تلك الاخبار كما يكون حجة لاجل ذلك وهو في غاية الجهد ^{بمخ}
فمن خلاف الكتاب العزيز ونوع العلم بان مفاهيم المخاطبين بها على اوطانها كان ذلك واقف لك بايات
العلم في المقامين بل ان الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنفين لكن مقتضى ذلك ان يكون الظن الحاصل
حجة من جهة انه ظن حاصل منه والمفروض ان الظنون الحاصلة اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون ماصلة
لفظ اذ الظن الحاصل من اللفظ انما هو من جهة وضع اللفظ وحقيقته او مجازته والاعتماد على اصل الحقيقة
او الفرضية الظاهرة في المعنى المجازي ونحو ذلك واما الظن الحاصل بعد ملاحظة المعارض والعلاج والتمسك
التي حصلت في الشريعة فهو ظن حاصل للجهد بنفسه لا يمكن ملاحظة الادلة وجمعها وجرها وتعليلها الا
حاصل من الكتاب والحاصل ان الظن الحاصل من الدليل ما يلاحظ في باري النظر ويعينه ما حصل من لو علم ^{بوجه}
واما ملاحظة ما يستقر عليه ظن بعد ملاحظة المعارض ورفض الموانع ورفع الفرائض الدالة على خلافه فاما الادلة
لمنع الاجماع على بطلان العمل في امثال زماننا فلكر المنع في القول به فضلا عن دعاء الاجماع على جواز او حرمة
العمل بزماننا في امثال زماننا اختلاط الادلة ووقع الخلاف بين العلماء والاختلاف في الادلة بين ظواهر
الكتاب السنة المنوارة والخبار الاحاد وعرضها واشتراك حال بسبب التخصيص والتشعب والمعارض والمخالفات
ان لا يجوز العمل قبل الفحص عن الادلة بالظن الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظن الكتاب الا ان الخصم ^{بوجه}
جواز ذلك وكيف يمكن ادعاءه حتى يعبر عن العلم ودعوى الاجماع حتى ان كثير من العلماء لا يجوزون التجرى في اجتهادنا
لاجل احتمال الخفاء معارضات الادلة وان كان احدا لا ضعيفا واما الثاني فهو ليس بظن حاصل من الكتاب
مثلا بل هو ظن الجهد بحكم الله وقرانه من مجموع الابتناء ورفض معارضاتها ومنع الفرائض الدالة على خلافها ^{ادلة}
ما هو خلاف الظن منها وبالجملة اما نقول بحجة ظاهري ظن الكتاب زماننا لا بشرط ملاحظة المعارض ولا
عدمه او بشرط عدم ملاحظة المعارض او بشرط ملاحظة المعارض والفحص عنه وتعيينه بالدليل حتى يفي الظن ^{بأن}
باطلان وفاقا من الخصم وانك تنفع الخصم ودعوى الاجماع على جحيمه لو تمكن من دعوى الاجماع على جحيمه ^{الظنون}
التي يباعد المعارض حتى يقول ان العمل على الظنون الحاصلة من اجل الكتاب بعد اعمال هذه الظنون اجبا
ولقد لم بذلك وكيف يتمكن من الاثبات بقولها بالاجماع على جحيمه ظن الجهد من تلقى شيء يكون انما اخرج الدليل
لذجل هذه الظنون لم يفهم عليها دليل الا كونه ظن الجهد فان قلت نعم ولكن ظننا اذا معلق بكيفية الاستدراج
من الابتناء فحجة الاجماعه لا اذا معلق بغيره ^{العلم} اقول كما انهم معنى هذا الكلام فان اختلف العلماء في ان
المختص بحجة الباقى ام لا مثلا فم الكتاب السنة المنوارة و اخبار الاحاد وعرضها كلها والمسئلة اجتهاد
فاجراء العام من الكتاب على ظاهره بمعنى ان العام المختص بحجة في الباقى وان اوله المختص باطلاق في تلك المسئلة
الاصولية مسئلة نظرية ودعوى الاجماع على ان اعمال هذه المسئلة الاصولية في خصوص الكتاب جائز دون غيرها
شطط من الكلام ويلزم في العكس ان لو قال احد بعدم حجة في عام الكتاب لا دافعة الى ان العام المختص
بحجة في الباقى ان يكون اجامعا ولكن من حيث انه معلق بالكتاب ايضا فنقول في مثل قوله نعم واحل لكم ما رواه

ذلك الكتاب

ذلك انه ظاهر في العموم ومقتضاه عدم نشر الزمان سابقا لحرمة كراهية الجاهل من محقق الاخبار في عموم
 الى الحرمة والاخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجودة ولا ريب ان ترجيح عموم الابدان بقاءه على ظاهره واظهار
 الظن به بنوقف على ترجيح اخبار الكل على اخبار الحرمة اذ بعد تسليم جواز تخصص الكتاب بخبر الواحد لا مجال لمنع
 الاخبار واسا فلان من الرجوع الى المرجحات بين الاخبار ولا ريب ان جماع على كيفية ترجيح الاخبار لا خلاف
 العمل في وجوه الترجيح واختلف الاخبار في بيان علمها بحيث لا يمكن علمها كما سيح في الحاشية ولا مناص
 الكج بين الاخبار والارجوع الى المرجحات الاجتهادية مع ان يقول كل واحد من الاخبار وردها من حيث السنة
 والمدن وبثوث العدالة وكيفية الكاشف عنها والمثبت لها وعدد الزكي وغير ذلك لا يكون في الاكثر الا الظن
 الاجتهادي ولا قطع في شيء منها كما لا يخفى على السائل المنصف المشدود وعمري الاجماع على حجية كل ما يتعلق
 بعنوان العموم اذ عاها الحد من حصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوص ^{بشأن} والنصوص لا تارة من
 لزوم تكليف ما لا يطاق ولو لم يعمل بما عهدت عليه وبيننا وبين هذا الدعوى بوزن بعيد واما جعله من حيثها
 لزوم تكليف ما لا يطاق فلا تمتعه ولا يجدي السند بل هو مذهبنا وطريقنا فظهر مما ذكرنا ان الفرق بين الظن
 الحاصل من الكتاب من حيث هو والظن الحاصل بعد ذلك الجهد في المعارض من جهة من هذا القبيل العقلة التي
 لبعضهم واشتبه عليه الامر في غير هذا المجالز والعام ناقض في القبول بوجوب الفحص المخصص بعدم وجوب
 الحقيقة عن الجواز وهو غلط لان الفحص عن المخصص يرجع الى الفحص عن المعارض بخلاف الجواز فانه يخص عن القرينة
 وقد يحصل الاعتباران في العام والمجاز بكلا المعنيين ضلكت بالناسا والتفرقة وقد حققنا ذلك في مسأ
 العام والخاص فراجعها فالحكمة بحجة العمل بالظن الذي لم يثبت بحجته بالخصوص من دليل قطعي مثل الشرع ^{الغلبة}
 ونحوها من جهة قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم ونحوه انما هو من جهة ظن حاصل للجهد بعد التامل في
 وفي القواعد الاصولية ودفع الادلة التي اقاموها على عدم حجية العام المخصص للاجماع على ان الابدان ^{الآية}
 كثيرة وملاحظة عدم المعارض والظن به والقطع من جهة لزوم الفحص المخصص وذلك ظن حصل للجهد من
 مجموع ذلك لا ظن حاصل من الابدان وبعد ملاحظة ذلك فان سلكنا امتك الاجماع على العمل بالظن الحاصل
 الكتاب على هذا الوجه فلا نسلم في حضور العام المخصص لانه موضع خلاف والتراع فيه معروف وليس محسوسا
 بعمومات اخبار الاحاد بل هو جاء في المتن القطعية كالكتاب السنة المتوازية ايضا فلم يثبت الاجماع على حجة
 عموم ايات التخيير في امثال نهاننا بل مطر بعد القطع بتخصيصها ببعض الظنون فان قلت التراجع في حجة العام
 المخصص في الحقيقة راجع الى النزاع في حصول الظن منه في الباقي وعدمه كما ينظر من ادلتهم المذكورة من الطرفين
 لا الى الحجة وعدمها مع حصول الظن ايضا فالمنكر يقول انه لا يحصل الظن من بدلة له على الباقي ولو فرض
 حصول الظن فهو حجة باق فان قلت المنكر يقول انه لا يمكن حصول الظن منه ولو فرض حصول الظن منه
 في نفس الامر كان حجة لا انه لا يحصل في متن ولو فرض حصوله حكيم فهو حجة عليه حتى يصير بذلك اجماعا هو
 في حجة بل لا يظن مدعى حصول الظن ويقول انه ضرب في الاجتهاد حيث لم يثبت الظن فيما لا يمكن حصول
 الظن فيه

ولما حصل ان القدر المسلم من الاجماع الفرضي الذي يمكن ان يدعى في هذا المقام هو ان يقول المنكر المحجة ان العام
يحصل منه الظن في نفس الامر ولو حصل منه ظن في نفس الامر فهو حجة وليس فليس ولا يظهر من هذا الكلام انه يسلم حجة
الظن الحاصل المدعية بسبب جهته وتمدك بالادلة التي هي مبرر من المنكر ومسمع عنه فامل في ذلك فان
دقة ما وان سلك منك دعوى الاجماع اعني الاجماع من الخصم على حجة الظن اذا حصل خصمه عليه دون غيره فاما
نسبة من جهة ان ظن المجتهد وكل ظن المجتهد حجة عليه وان لم يحصل للاخر الظن على وفرة وان هذا من اشياء
الاجماع على حجة ظنة الحاصل من جهة العام المخصوص من حيث هو فان قلت يكفي ثبوت حجة هذا الظن بالاجماع
وان كان من جهة كونه ظن المجتهد لا يثبت اصالة حرمة العمل بالظن وهو المطلوب قلت اذا سلمنا الاجماع
على ذلك من اجل كونه ظن المجتهد فلا يتم انه من اجل ان حصل من الكتاب بل من حيث ان ظن المجتهد وهو حجة
وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير حجة على الغير والحاصل اننا نعرض المسئلة اصولية ونقول هل يجوز العمل في الآ
الشريعة سواء كانت اصولية وفقهية على الظن مطلقا او لا يجوز العمل الا باليقين والظن المعلوم المحجة ^{عليه} _{من الكتاب}
كل من اخبر احد طرفي المسئلة من فامة الدليل على مطلبه فان استدلك المنكر العمل بالظن بمثل قوله نعم ولا تقبل
لك به علم فنقول لكان الظن الحاصل من هذه الابنة قبل استفراغ الوسع والفحص المخصص والمعارض ^{من} _{الاشياء}
ابطال دليل الخصم من اسناد باب العلم والخصا الطريق في الظن فلا اجماع على حجة مثل هذا الظن الحاصل من
كما هو واضح وان كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطريق فيحصل الظن للمنكر بسبب الابنة بعد الجواز ذلك
بان يدعى عدم اسناد باب العلم ويثبت كونه لادلة المعهودة من جز الواحد والاستصحاب وغيرها اضعى العمل ^{من} _{الظن}
ح عليه وعلى مقلده كما ان المجوز ايضا اذا اطل فظن هذه الادلة واثبت اسناد باب العلم ينبغي على العمل ^{من} _{الظن}
فراي كل من هذين المجتهدين حجة عليه وعلى مقلده بالاجماع ولا يصير احداهما حجة على الاخر لا يجوز ^{من} _{المنكر}
ان يحتج على المجوز بالابنة بل وان كان لا بد ان يحتج عليه فلا بد ان يثبت بابطال اسناد باب العلم واثبات الادل
المعلوم المحجة فالاستدلال بالابنة فيما نحن فيه على اثبات حرمة العمل بالظن مع اسناد باب العلم غلط فان ^{من} _{الظن}
منسك اسناد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ولا يصح معارضة حجة العمل بالظن مقم ومن الغرائب
وضع من جماعة من الاصحاب مثل صاحب لم وغيره حيث جمعوا بين منسكهم باصالة حرمة العمل بالظن في ابطال
حجة الشريعة وتقليد الموفى وغير ذلك ومنسكهم في حجة اخبار الاحاد وغيرها باسناد باب العلم والخصا
الطريق في الظن كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشترطهم في العمل بها ايمان الراوي وعدالة وغير ذلك من
الشروط كما فعله صاحب المعالم وغيره وهذا تناقض واضح فان قلت ان حجة العام المخصص اجماعي لان الحما
ينها ليس لا بعض المخالفين قلت كونه اجماعي وان كان هو المشهور بين الاصحاب لا اعتماد على الشريعة
والاجماع المذكور يدل بالكلام السابق مع ان الاجماع المدعى في ذلك ان كان على الحجة وعدمها مع قطع
عن حصول الظن وعدمه فلا يلائم اسناد لا لهم بدعوى الظهور ونحو ذلك كما لا يخفى مع كمال بعده ^{من} _{الظن}
المسائل الاصولية وان كان على الظهور في الباطن ويحصل الظن فهو ليس من شان الشارع والامور التي يد

فمنها

فيهما الإجماع المصطلح وأما إجماع الأصوليين فغاية فائدة الظن وهو يدبر الكلام السابق أيضا والحاصل أن
الإجماع المدعى في هذا المقام على حجية ظواهر الكتاب إذا كان هو لإجماع المنقول والاستنباط على من دخل في عموم
أيات الخبر فلا يدل على حجيتها ما سوى كونها ظاهرا للمجهول وإن كان هو لإجماع المحقق فإن كان على الجملة فهو لا
يحدى نقعا وإن كان على كل الظواهر فمع ما يرد عليه ما سبق مما فصلناه فبذلك مستلزم حجية الظن الحاصل من خبر
ولا يقف بالبسلك بعلم وإنما لمن الظواهر والظنون الحاصلة بأن العمل على ظن الكتاب لا يجوز ذاتها عامة
ذلك باق فالإجماع على حجية الظواهر حتى الظاهر الدال على حرمة العمل بالظن عموما يثبت عدم حجية الظن الحاصل
القرآن وما يثبت وجوده عدمه فهو صحيح فإن قلت إنه يخص الإجماع المتقدم فقلت لو سلمنا صحة هذا التخصيص
عليك ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع ومن ذلك يلزم كون الإجماع ظاهرا لأن التخصيص لا يكون إلا في العام
فإن قلت وإن كان ظاهرا في الجملة لكنه قطعي في الجملة أيضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدم القطعي بقا
فرد واحد بعد التخصيص فإن كان ذلك ظاهرا بآيات الخبر فلا يتبعك فيما رمت من الاستدلال وإن كان هو
الظن المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن ولكن في غير ظن الحاصل من الآية فبقدر ما يغني هذا الظن
أيضا عن بعض ما قد أخرج منه لفظ ظن كالبينة والافرار والبدو وغير ذلك فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع إلا
مثل الفياس ونحن نقول برباطها ولا يتبعك فيما رمته فإن قلت إن الإجماع إنما هو على حجية جميع مقتضيات الظواهر
حتى المستفاد من الآيات الدالة على حرمة العمل بالظن لكن في غير ظواهر القرآن ونظيره يعنى وقع الإجماع على أن كل
الظنون الحاصلة من القرآن ولجبا العمل غير الظن الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظن الحاصل من القرآن قلت
بعد تسليم صحة هذه الدعوى يرجع هذه إلى دعوى الإجماع على حرمة بعض الظنون دون بعض لا على وجوب العمل على
الظواهر الدال بعضها على حرمة العمل بالظن إلا الظن الفلاني وليس هذا من باب حجية العام بالإجماع إلا ما خرج
حتى يتبعك في مقام إثبات حجية الظنون الحاصلة من القرآن بل هو من باب إثبات حجية بعض الظنون بالإجماع وهو
ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلولها على حرمة العمل بظواهر القرآن وهو غير حرمة الظن الحاصل من القرآن الدال
في آيات تحريم العمل بالظن ونحوه وبعبارة أخرى هذا إجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظن وهو حرمة العمل على
غير الظن الحاصل من القرآن ونحوه وهذا البعض ليس ظاهرا لهذا الآية حتى نقول أنه من الظواهر التي تثبت حجيةها بالإجماع
فإن قلت إن الإجماع انعقد على أن الأصل جواز العمل بما يحصل الظن به من الكتاب صم فالإجماع إنما هو على جعل الحجة
هو الظن الحاصل من الكتاب بالبرهان المخرج عنه فقلت لو سلمنا أنك هذا الإجماع فهذا عدول عن أصل الدعوى لأن
الدعوى إنما هي الإجماع على حجية الظواهر بعنوان العموم يعني حجية كل واحد منها بحيث يكون الأثر متعلقا بالدعوى
وهذا الكلام يقتضيه دعوى الإجماع على فاعدا كلبه ومع ذلك فنقول خرج الظن الحاصل من الكتاب عن عموم آيات
تحريم الظن لا بد أن يكون من دليل قطعي أو ظن علم حجية فاعدا الدليل وقد فرضنا أن الدليل القطعي هو الإجماع المذكور
وقد اطلقت أظنه لدخول العام الفصيح في آيات تحريم العمل بالظن في مورده وإذا بطل فظنه فلا دليل على حجية
لدخول تحت عمومات الآيات المذكورة وإن كان الدليل سائبا آخر من خبر مؤثر أو شيء آخر فمع أنه غير مسلم وغير معلوم

فإن قلت وإن كان ظاهرا في الجملة لكنه قطعي في الجملة أيضا قلت سلمنا ذلك لكن يكفي في تحقق المقدم القطعي بقا

فإن قلت

خروج عن اثبات المطلوب بالاجماع فلم يبق الا الاعتماد على الظن الاجتهادي فان قلت قد يخرج من ان الاجماع على مجموع
قولنا ان كل الظواهر مجزئة لا يثبت المخرج عن فاعده قطعية خصصتها بعموم ابان الخبر ويخرج
الظواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي قلت انما يثبت انما يثبت ان هذه الدعوى ومنها يقولنا لو
سلمنا صحة هذا التخصيص ويعللنا ذلك مستانم لتخصيص ذلك الاجماع الى اخرى فان شئت ان يثبت ان
المنع وعدم التسليم حتى يندفع عنك هذه الشهية بان الاصوليين قد ذكره وان ذلك العام على كل واحد من
دلالة نامته ويعبرون عن الكلي المتخصص والكلي العدمي فتقول ذلك لهذه القاعدة التي اثبتنا الاجماع على جواز
العمل بابان بخبر الظن ذلك نامته وليس من باب ذلك المشرك على معني جواز استعمالها في القول بجوازه ولا
من باب الكلي المجزئ ولا من باب ذلك واحد من الفاعل الكلية المركبة على معناها فتقول فذلك ان كل واحد من
ظواهر الكتاب حجة الاثبات لا يخرج الدليل ينطبق به على ابان الخبر ويبدل على حجة ساد لا نامته وخرج فلا بد ان يكون
المخرج والمخصص والكلي مغاير للعام والمخصص بالفتح والاول يمكن ذلك العام على الابان المذكورة ^{كان} لولا نامته فانما
جواز العمل بابان الخبر هو مقصود بغير تلك القاعدة العامة فلا بد ان يكون المخصص والمخرج شيئا اخر لا ساحة
المخصص والمخصص لان كل واحد من افراد العام متساو والشبه مع الاخر في ذلك العام عليه حجة العام فيتم بفتح
الكلام ان قلت وقع الاجماع على حجة ابان الخبر بعمومها وانفرد الاجماع اخر على حجة سائر الظواهر وهذا الاجماع
الثاني يختص بقصدي الاجماع الاول والمفروض ان الاجماع المدعى هو واحد وهو الاجماع على حجة ظواهر الكتاب
حيث انها ظواهر الكتاب من حيث انها ظواهر الكتاب لم يرد احد الاجماع على حجة ابان الخبر من حيث انها ابان
الخبر ولو ادعاه احد فهو مخرج عما نحن فيه والكلام عليه على منج اخرا والحاصل ان القاعدة التي ادعيناها بالاجماع
عام منطبق على حجة ابانها بالدلالة الشاملة ولا يجوز ان يدفع ذلك لها على بعض حجة ابانها بالدلالة على البعض الاخر
للتزم التفاضل في الكلام ويعود عليه البحث الذي ذكرنا سابقا وهو انما يثبت مجرد عدمه ومخالفة
ذلك يظهر الجواب عما يمكن ان يوهن في مقام التوجيه ببيان ما خفي وهو ان الاجماع انفسه على حجة كل الظواهر
يعنون العموم وانفرد اجماع اخر على عدم حجة هذا الظاهر الخاص عودا لانه ابان الخبر على حرمه العمل بظاهر
القرآن وهذا الاجماع الثاني يختص للاجماع الاول وذلك لان هذا الاجماع الثاني لا مقول في الحقيقة الا
الاجماع الاول فاما ذلك للاجماع فلا اصل له واما ابان الخبر فلا عموم فيها اصلا بل هي خصوصية بمعنى مقبول مثل
اصول الدين او ما يثبتهم بالمسئولين ومخوذ ذلك واثباته كقضايا في تمام المطر وهو بطلان حرمته العمل بالظن قائل
فيما ذكره بعين الدقة والانصاف بخبر حقيقيا بالقبول انشاء الله تعالى ثم ان نقب الخصم بما ذكره من
واعرض عما حواه اوله ولا من تخصص عموم ابان الخبر بالاجماع المدعى ورام سلوك مسلك اخر لنا سبيل صالح
حرمه العمل بالظن وقال انه لا يختص بها اصلا بل ذلك القاعدة المستفاد من الاجماع ذلك نامته واردة
جميع حجة ابانها بتبريات مثل قوله تعالى لا تقف بالسر لك بعلم وامثالها بقية على ظاهرها فان المراد منها ان
عن الظن الذي لم يكن مستندا الى قاطع وسائر الظنون الحاصلة من سائر الابان مستفاد من القاطع وهو

مستقيم

المعلوم

المعلومه بالاجماع فلم يدخل تحتها بايات الخبر بحيث يحتاج الى التخصيص والى اجماع اخر فنقول في جوابه ان هذا عقلة
العرف بين الظاهر والباطن بل الحقيقة والحجاز فان الضمير الجوزي في قوله نعم لا تقف ما ليس لك به علم يعود الى قوله
نفسه لا الى وجوب العمل به فيحتاج ما ذكرنا الى احتساب بل يلزم استعمال الضمير في المعنى الحقيقي والحجازي في استعماله
وهو باطل بعين لا تقف ما ليس لك به علم ولا بوجوب العمل به علم اولاد ان يحمل العلم على معنى يشمل العلم وما يوجب العلم
وهو ايضا الحجازي فان مقتضى القاعدة الحاصلة من الاجماع وهو العمل على ظواهر الايات نصية واردة بعض مدلولات القادة
فربما التجوز في بعضها الاخر ليس باولى من العكس لوفوع الكل في مرتبة واحدة فيحتاج الى دعوى اجماع اخر بل اجبا
اخرين وقد عرفت حاله وكذا في الايات التامية عن اتباع الظن فان حمل الظن على الظن الذي لا فاطح على العمل
بمختص صريح وهو كونه على ما قرئته وبالحجة لا ريب ان ما يحصل من قوله نعم وشايات فطره مثلا الظن بان حمل
عالي في الواقع وجوبه بطريق التوثيق عن التجاسر لا العلم به لا خصال اذ ان مطلق التنظير في التفسير وهذا هو المعنى
الظن ووجوب العمل على هذا الظن لا يخرج ذلك الحكم عن كونه مضمونا وهذا واضح لا ستره فيه ثم ان رجوع
وقال ان كل ظاهر قام عليه دليل فاطع فهو معلوم بحسب الظن مضمون بحسب الواقع كالعلم يكون مالا يزيد ولا ينقص
يخرج البدل والنقص ذلك كما في في توجيه لفظ العلم في تعريفه ان العلم بالاحكام الشرعية وهذا هو معنى قوله
ظنية الظن في لسانه في طعنه الحكم كما هو الاظهر في توجيهها فنقول في وضمان كلامه هذا يحفل معان ثلاثة اما ان
معلوم انه ظاهر ومضمون من الابهز واما انه معلوم انه يحجب العمل بما هو ظن عن الابهز واما ان ما هو مقتضى الظن
اللفظ فهو معلوم اما الثالث فبدهي البطلان لوضوح المغايرة بين المضمون والمعلوم والظن والعلم واما الثالث
فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم المعلوم وجوب عمله وهو معنى مجازي للعلم ويرد عليه ما سبق واما الابهز
فكانه هو المراد بغيره الاستشهاد بحجاجة اليد وعلم الفقه فانه المراد في تعريف الفقه من العلم هو الابهز
للاحكام الظاهرة في الظنية من الادلة التفصيلية على اظهر الوجوه في معنى العلم هنا كما حققناه في اول الكتاب
ذلك لا ينفك ان يحصل العلم بما هو مضمون انه حكم الله وذلك لا يجدي في كون الحكم عليا بمعنى كون ذلك التصديق
مطابقا للواقع ولكن لما ثبت بالبرهان القطعي كون ذلك المضمون حكما شرعيا له حينئذ اسناد باب العلم فيجب العمل به
فحصول العلم بالمضمون لا يجعل المضمون معلوما بل يجعل الكبرى الكلية للجهل مضمونة واجبا للعمل والحاصل
ان المراد بالعمل في تعريف الفقه وان كان هو معناه الحقيقي على اظهر الوجوه لكن مغلفا للظن بمعنى يحصل للفقيه
بظنه الذي هو حكم الله في حده بسبب تلك الكبرى الكلية الشابتة من الخارج فيصير معنى قوله نعم لا تقف ما ليس
به علم منطبقا على المدعى ولكن لا يتبع للضم في شيء فاننا نسلم ان المضمون من ايات القرآن كذا ولا تقف
غيره بيان فنقول هذا ليس بمضمون من الكتاب ولكن هذا لا يتبع الا مع اثبات وجوب العمل عليها من الخارج وتبين
ثبوته لا يحصل منه شيء الا وجوب العمل على ذلك الظن ولا يثبت من ذلك كون عمل اخص يقع في هذا المقام والحاصل
ان معنى العلم قد يكون ظنيا وقد يكون شيئا ثابتا في الواقع وصيرورة الظن معان العلم لا يجعل الظن على او
واضح ثم لما طال الكلام لما سألنا الضمير في تسليم الاجماع فانها طاع القائل والقبل هو العود الى منع الاجماع

وقول ان الاجتماع هو اجتماع الفرق بحيث يوجب القطع برأى الامام ولم يتحقق لنا بعد فروع هذا الاجتماع فان
الاجتماع اما من ملكة فساوهم صريحا واما من حصول العلم برضاهم بذلك بحيث يحصل القطع برضاهم
القنوي فلم يجمع عندنا من فتاوى اصحابنا الرسول والائمة والتابعين لهم النص صريح بان كل من يحصل من ظهور
الكتاب في كل وقت وزمان وان كان بعد الف سنة حجة لكل من يحصل له من العمل وان كان بعنوان القاعده
واما ارباب التصانيف من متأخري اصحابنا فان سلم اجتماعهم على تلك القنوي فغير معلوم ان فتوهم بذلك و
يجوزهم العمل بتلك الظواهر انما كان لاجل انها ظواهر الكتاب بل كان من جهة انه ظن من الظنون الاجتهادية
واما حصول العلم برضاهم بتقرير حصول العلم بالتدريج من احوال السلف انهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومقتضى
بالايات القرآنية من دون تكبرها ولا يستلزم ان ذلك كان من جهة اجاعهم على حجة الظواهر بل كان
القطع بها بسبب الغراب والامارات وقد كان مخفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه كتابة الصادق عليه السلام
الذي كان يسلم الى غناء الجوارى حين جلوسه على الخلافة لظنه انه ليس بجوارى لانها ابان بها برجله بقوله ^{الله}
الله يقول ان التمتع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولا واستدلوا به بكرهه حيث شك في موت النبي ^{صلى}
صلى الله عليه وآله فقال انك ميت وانهم ميتون ثم ادعى حقوق الاجتماع فالعمدة عليه ولا حجة علينا والحاصل ان دعوى الاجتماع
على حجة ظواهر الكتاب حتى في ايات غير العمل بالظن ثم بعد ذلك دعوى ظهور ايات الختم في كل ظن لم يتم
حجة فاطح حتى في امثال زماننا التي انشد باب العلم فيها غالب ودعوى لندراج كل هذه الظنون تحت القاعده
المدعى عليها الاجتماع في غايته الغرابية ومن الغرابية ان الجماعة الممتسكين في الصالة حرمة الظن مطحون في امثال
زماننا بهذه الايات يستدلون في اثبات حجة اخبار الاحاد والاستصحاب وغيرهما من الادلة الظنية بان
العلم في امثال زماننا مستد والتكليف في البصيرة فيجوز العمل بالظن والالزام تكليف الاطيان كصاحب
وعنده وفيه لا يخفى ان الاستدلال بهذا الدليل يقتضي حجة الظن مطحون الاضيق فاطح على عدم حجة الختم
ان ين مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظن المعلوم المحجة اذ الظن المعلوم المحجة لا يحتاج الى الاستدلال
العمل عليه وعلى قول الخصم من ان الظن المعلوم المحجة ليس بظن كما مر فالظن يخرج بنوعه عن ارضاء بان هذا
العقل الفاطح في امثال زماننا يفيد جواز العمل بالظن مطحون الاضيق فاطح على بطلان بل لا حاجة الى
لان ليس بظن بل هو مطحون بعد حجة العمل به قطعاً فانما حصل ان الايات ان سئلنا وجوب العمل على عمومها
مع اخراج الظن المعلوم المحجة فيجب العمل على هذا الدليل ايضا مع اخراج الظن المعلوم عدم حجة فارتفع بهذا
الفضي العقلي الظهور الذي ادعت من الايات نصا والحاصل ان كل ظن لم يثبت بطلانه فهو حجة وبطل الفو
بان الاصل حرمة كل ظن الا ما ثبت حجة وان كان ذلك كلام في هذا البرهان العقلي الذي ندوا له الحمد
في كتبهم في الاعصار ولا مصانف ويحتاج الى بسط اكثر ونظير غيره وقد شرحت ذلك واخصناه في بحث حجة
اخبار الاحاد وبيانا ان الاصل حجة جميع ظنون المجهدة وان الاصل في ظن المحجة الا ما خرج الدليل وبيانا حجة
الاستدلال من الدليل العقلي مع ان التخصص من شأن الادلة الظنية وان شئت فراجع ومن قبل البرهان

الم

براهينهم

برهانهم الاخر التي اولها على حجة من المجتهدين فيهم ترجيح المرجح لولاها ومن وجوب الاخر عن الضرر للظنون
 ونحو ذلك فان كل ذلك اخل على حجة من المجتهدين من حيث انه ظن خاص من دليل خاص وتداول
 هذه الطريقة ونظائر كل انهم بذلك من اجلي الشواهد على بطلان دعوى ان مقتضى الاجماع المدعى حجة ظهور
 المخبر مطلقا ولو سلمنا ذلك لاجماع في الجملة فكما انهم هذه تنادي بانها مخصصة بغير ابان مخبر الظن
 فيصير دعوى الاجماع مخصصة بغير ان الاجماع وضع على حجة ظهور الكتاب الاطراف ابان المخبر في زمانه
 باب العلم فكما في اول المسئلة نسق في ذلك بان لا ترد قولنا منع تحقق الاجماع في حجة ظهور المخبر بحيث يشمل ابان
 المخبر مطلقا وان تكلمنا الى ما اكتسبنا به من ان تلك الابان ظنون وظواهر لا فاطع عليها والآن يوشك ان ندعى
 على ان تلك الظواهر ليست بحجة فيما الماعرف ان جماهير العلماء المحققين يثبتون في كتبهم على ترجيح الظنون
 بالادلة المذكورة التي مفادها حجة من المجتهدين من حيث انه ظن لا من حيث انه مستفاد من دليل خاص واللامحجج
 هذا الاستدلال ثم تجد اننا في جميع ما ذكرنا يظهر لنا الجواب عما كان يرد على ذلك البرهان الفاضل من باب
 المعارضة بان مقتضى ذلك البرهان العلم على الظن مطلقا من ابان المخبر في تلك ابان ظنون وظواهر في الالام
 من حجة ظهور الكتاب تحت ابان المخبر فان قيل ان البراهين في حجة الظن في تلك المخبر فيقال ان الاجماع على
 الظواهر اجلا في حجة على تخصيص ابان المخبر او الجوز فيها وذلك لان تلك البراهين فاعلمة لا يقبل التخصص مطلقا
 لابان المخبر بغيرها ومخصصة لها بغير استدلال العلم ولا يمكن تخصيصها بظواهر ابان المخبر لعدم امكان
 تخصص القطعي وتخصص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوها ليس من باب التخصص فديت الوجود فلا
 وسببية ايضا وحاصلها ان مقتضى الظن بها سماع ملاحظة البناء الشرعية على جمع المختلفات وتقرير التوافقا
 واما بان الاستدلال بما يدل على مراد الشارع غنا لان الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن واما منع
 بابر العلم في موارد مثل القياس النسبية في مقتضى الثبوت ثم من العمل بمؤداه فيرجع المسائل بالادلة ويعمل عليه وان
 مؤداه مؤدى القياس واما منع ثبوت مخبر العمل عليه ضرورة حتى في زمان الحجرة والاضطرار وانسداد باب العلم على
 المدعى عمده ودعوى العلم والضرورة ومن القياس لغيره مما استقر بنا سابقا من الجمع بين الاستدلال بجموع ما
 العلم بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العلم بالظن مثل جواز الواحد وغيره بانسداد باب العلم لزوم تكليف الابطال
 كما فعله صلح له ما قد شنع وعرضا من اننا تكلفنا بالواقع لا يعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع فلنا
 انما مكلفون بالعلم لما استدل بابر يفتح باب الظن على الاطلاق كونه كمال التيقن في المخصصة فيفقد ما يند
 به الحاجة وهو ظن المجتهدين في بعض الاشياء وهو الدليل لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ولا ظن البعض في الكل
 وذلك لان التيقن من ادعاء اصله من العلم بالظن مطلقا والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور
 ووهن هذا الكلام لا يحتاج الى البيان لكن لما صار في ذهننا متحيزين بما اشار ذلك اليه كوضع من هذا القبيل في
 الاوابل والاخر فتقول دعوا الماعرف ان يشبه الامر على بعض الطلبة في انكم في هذه المقالة في ظن المجتهدين
 انعدا الى غير تقبل المؤنة ونسب المعونة فاذا سلمنا انسداد باب العلم المجتهدين في بعض المسائل او اغلها فلما

فما الظن الذي يجوز للجهد العمل عليه من باب لكل المسئلة فان كان هو طنة من حيث هو طنة الاما ثبت بطلان ذلك
فهو مطلوبنا لعدم اختصاصه بظن دون ظن وان كان ظن علمي محيية فنقول لك بين ان اهل بيت محيية مطبق في
حال حضور الامام وغيره وفي امثال زماننا جميعا او في زمان الغيبة وعدم الامكان فقط فان كان الاول فمع
تما لا يمكن اثباته في اكثر الادلة فان خبر الواحد لو سلم الاجماع فيه فلا يثبت الا في الجملة كما هو واضح وفضلناه في محله وهو
لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح وكذا الاستصحاب غيره ان سلمنا ان حجية الكتاب اجليا كما امر الكلام في مع
لا يثبت من الاقل قليل من الاحكام ولا يثبت اصل البراه ان سلمنا طعية شيئا من الفقهاء ايضا فنقول ان ذلك ليس
من باب اسناد باب العلم سيما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم محيية علم وان كان الشافعيين في ان اهل بيت
لا يجوز العمل به للجهد في حال الحضور وفام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة ولتختم الكلام بما عسى ان يختم
به الكلام وان كان ذلك غير مرجح من مثل بل واتي كلام لا يرد عليه كلام عدكلام الملك العلام واولاثة الكرام
وفورد الى ما كتبه من الفصح في الاجماع المدعى على محيية ظهور الكتاب فنقول ان السلم من انما هو الاجماع على
هو ظاهر عند المشافعين بنا ومظنون عندهم او فيما يحصل الظن بكل اهل اللسان وكل العلم او اما ما حصل
الظن فيه للبعض دون البعض فلا معنى للاجماع على محيية ذلك الادعوى ان كل من يحصل له الظن فهو محيية عليه دون
وامثبات الاجماع على ذلك بمعنى ان علم الامم اجمعا على ان كل من يحصل له الظن بشئ فهو محيية عليه بحيث يحصل
للقطع بان راي الامام في هذه المسئلة ان من يحصل له الظن من مفهوم الخالفون له فهو محيية عليه ومن لا يحصل
فلا ومن يعتبر العام المخصص فهو محيية عليه ومن لا يثبت فلا بد من شرط التثاوت فان قلت ان حجية ظن الجهد
فلا معنى للتشكيك في ذلك قلت هذه مغفلة محيية فان كلامنا في اثبات الاجماع على محيية الظن الحاصل
الكتاب بالحضور من حيث هو فلا كلام لنا في محيية من حيث ان ظن من ظنون الجهد وايضا ظاهر دعوى الاجماع
على محيية الظواهر على ما هو ظاهر من الابتنى في نفس الامر لما هو ظاهر عند كل مجتهد فالاجماع انما سلم فيما هو
ظهوره عند كل اهل اللسان فالخلف في ظهوره لا يدخل في الاجماع ويلزم من ذلك ان مدعى الاجماع على محيية
الظواهر فيكون العام المخصص ظاهر في الباقي بقوله ما خرج الظنون المجوزة مثل قول في البد والعدلين و
في الغلبة والوقت ونحو ذلك من عموم ايات الخبر يعني تلك الايات ظاهرة في تحريم العمل بالشرع بالغلبة ونحو
وتحتم وان سلمنا ذلك لكن نقول هناك تخصص اخر في اوقات العام ولا سلم منك الظهور في الباقي بالنسبة
تم دعوى الاجماع عليه والخاص ان نقول بكون محيية الظواهر اجماعية لا بد ان بناطها هو ظاهر في نفس الامر مستقلا
او محيية مدعى الاجماع والاول تم والثاني لا يتفق في حصة دعوى الاجماع وهذا بخلاف دعوى الاجماع على محيية
المجتهد فان معناه الاجماع على ان ظن كل مجتهد محيية عنده وعليه وعلى مقلده لا في نفس الامر بخلاف الاجماع على
الظواهر فان معناه انها محيية على كل احد وهو شئ واحد لا انما يخلف باختلاف الاشخاص ويختلف المحيية باختلاف
اشخاص الاشخاص في كونه ظاهرا فان قلت اننا ندعى الاجماع على ان الاجماع على ان الظن الحاصل من القران محيية لان
الاجماع على ان العمل بالظواهر واجبا بضر في ذلك الاختلاف في الظن فان ذلك اختلاف في الموضوع وهو

لا يثنى في

وان ادعى الخصوم في ذلك فبعدمه عليه والنو تجر الى الفدح في حُرثبات وارده هذه الدعوى يقضي سبطاً
أطناً بالالكلام في ذلك مما لا يتأهي ولكن تذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب العانون لما نظوى عن ذكره وهو
ان الاجماع المدعى على حجية الظنون المتعلقة بالمذكورين اما على الظنون الذالزة على حجيتهما او دلالة لهما او كيفية ج
في مغايرتها والقدر الذي يمكن ان يسلم ويتصور من هذه الدعوى انما هو الظنون المتعلقة بالاجبار المعلوم
الاعتناء بشانها والتكلم عليها لانه وجمعا وتزبلا وترجيحا لان ههنا نوعا من الاجبار لا غائلة فيها بالذات
لكن الاشكال في منافع بعضها مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها واما الكلام في ان هذا الصنف
هل هو من جملة تلك الاخبار ام لا فليس كذلك كما استعلقنا بالخبير بل هو متعلق بابشاث حجية مثل التراجع في ان خبر
القصي المتهرجة ام لا والموثوق حجة ام لا وخبر المتر عن الكذب حجة ام لا وخبر الضعيف المنجرب بالشهرة في العمل حجة ام لا
وما نذكر مراد به العدل الواحد حجة ام لا والمرسل حجة ام لا ونقل الخبر بالمعنى جازم لا فان دعوى الاجماع على حجية الظن
الحاصل بحجة نفس الخبر من غير حجة من ظن المجتهد كإبرة فان قلت ان الاخبار الواردة في علاج الغاير من الاخبار
مستفيدة بل قسيرة من التوازي وهي كما تدل على حجية خبر الواحد في المحل تدل على جواز الاجتهاد في التقيد والانتخاب في
الاجبار واخذ الخبر ونزلت عنهما قلت بعد تسليم نوازهنا بالمعنى بحيث يجدي لك نفعها انما تدل على الاد
فيما ثبت جواز العمل به منها وترجيح بعضها على بعض في اثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز فكما ان الاخبار الوا
في تعيين الامام اذا انتساح الامتزاز والامام مؤمن انما هو بعد صلح حجة الامام عند الامامة فكذا فيما نحن فيه
فان قلت نعم ولكن هذه الدعوى تندرج في دعوى الاجماع على حجية الظن المتعلق بالكفائات في مقتضى حجة من
قولهم ان جانتكم فاسونيبنا الابنة فالابنة تدل على حجية خبر العادل وخبر الفاسق الذي ثبت خبره فافكر هذه الا
اما دخلت في منطوق الابنة ومفهومها قلت اولاً فلو لم يحج حجة الخبر الضعيف المنجرب بالعمل ان كان من حجة التبيين
يقضي نظامه حصول العلم بالصدق لا الكفاية الظن سلك الكفاية الظن بتقريب العدل ايضا لا يفيان منه
فاذ ادل الابنة بمفهومها على سماع خبر العدل المصدق فلم لم يكف في جانب المنطوق بالظن الحاصل من التثبت
بمقدار ما يحصل من الخبر العدل لكن نقول بلزم من هذا جواز العمل بالشهرة ايضا وهو ايضا بناء مقيد بالظن من
التثبت فان قلت ان البناء ظاهر في الخبر عن التبيين والشهرة اخبار عن الرأي الاجتهاد قلت فاقول في الت
لاجل اثبات العدالة البسرها على البسيرة على الاخبار عن الرأي والاجتهاد فان جعلت البناء اعم ليشمل في شمل
ايضا وان جعلت مخصوصا بالاجبار عن المحسوسات واليقينيات فبمقدمات على اثبات العدالة التي هو شرط قبول
في نفسه وان اعتمدت فيها على الظن الاجتهادي فالدليل على حجية هذا الظن والاعتماد على الاجماع الذي يجب
يدبر الكلام مع انما نقول ان تلك الابنة تدل على ان الحجة انما هو من اجل حصول الظن فان الاعتماد على العدالة
يقضي ان الكفاية بالعدل ايضا انما هو لاجل حصول الظن بخبره وذلك واضح مما ذكرنا فان اصابنا القوم حجا
علة لعدم الاعتماد الاعلى ايضا الظن بالصدق وذلك لا يفسر في الخبر فدلنا الابنة على الاكتفاء بالاطمئنان الظن
فانه سلك الابنة نفعاً ولا يضرنا ومن ذلك يحصل قوة اخرى لما ذهبنا اليه فان ذلك يخرب مدار الخضم في

الاعتماد على الاجماع على حجة الظنون المتعلقة بالاية والاختبار في غير جهة الاستنباط والدلالة ويثبت ان المقدمات
هو لظن المودث للاطمينان عادة وينسب من ذلك احكام كثيرة وتواين كلية كلما بسنية على ذلك وحصل
التخلص من الاشكال في وجه الاعتماد في مثل تركية الراوي وتبول قول الطبيب في المرض السج للغير والتميم وفي انما
التميم وشدا العظم وقول المقوم والماسم والمنزج وغير ذلك مما هو في غاية الكثرة في ابواب الفقه فقدرت من مختلفون
ويترددون في كفاية الواحد في الامور المذكورة لاجل ترددهم في ايمانها وشهادة ومما ذكرنا في ان لا حجة
في ذلك بل هذه الامور من خبريات ظن المجتهد في الموضوعات والمعلمات هو المظن وهذه الابواب تبدل على
الاعتماد بملاحظة العلة مع ان في الاستدلال لا يفي حجة اصل خبر الواحد اشكالاً عظيمة من جعلها ان لا يدل على
على جواز العمل بخبر الواحد منفرد وان كان الراوي عدل ايضاً وذلك لان الشا اعم من الرواية والشهادة وغيرهما
اسم الخبر المقابل للانشاء وقد اغتربوا في الشهادة والتميم في الرواية ومع ذلك استدلوا في المقام
لاشراط العدل في رواية الشبان كان الية دليل على اشراط العدل في الشهادة فيلزم ان يكون المراد من الية ان
الواحد العادل كلامه ع في الجملة ولكن لم يعلم انه منفرد او بشرط انضمام مع الغير ليشمل المقامين فلا يدل على
قبول قول الواحد منفرد في غير الشهادة في استعمال واحد غير صحيح كتحققناه في محله اذ هو استعمال اللفظ في
الحقيقي والجازي معاً والقول بان الاصل والظن من الية كفاية الواحد والشهادة مخرج بالدليل عن كون الية
فيما هو بالشهادة اشبه من كونها اخباراً عن شخص معين مستلزم لتخصيص خبر المنظور بالثبوت الدليل في الحاشية
على عدم كفاية التثبت للعاسق في الشهادة فلا يمكن الاستدلال بالاية على عدم قبول شهادة العاسق والخالف
فلزم عليهم احد الامرين اما بطلان الاستدلال بكفاية الامر في الرواية او الاستدلال باشراط اتقاء النسق
والخلاف في الشاهد والثاني في اظهر نظر الى الامر بالتثبت فلا بد في نصح الاستدلال بالاية على حجة الخبر منفرد
ابطال استدلالهم بها في الشهادة ولا عائل في التزام ثبوت دليل آخر في الشهادة ولكن سفي ما ذكرنا
من الابداع اعني ان الية تبدل على حجة الخبر من حيث انه موجب للاعتماد والحاصل بالظن لان من حيث خبره
التعليل من هذه الية ايضاً لنا لعلنا نأخذ الكسب الذي هو مدارهم في حجة خبر ايضاً بعد فرض تسليم كونها
يثبت مدعانا ومما يؤيد ذلك ان العدة المشترط في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الامتياز والاختلاف في ثبوت
تركيب العدل الواحد عدله فضل بثبوت العدالة بتركيب الواحد مطلقاً وقيل بالاجتماع الى اثنين عظم
بثبوتها في الراوي بالواحد دون الشاهدان قبل ان التركيب شهادة فلا معنى للتصديق للزوم التعدد في الشاهد
ان قبل بانها خبر فاجر اعتبار التعدد فيها في الشاهدنا لتحقين كفاية الواحد في الراوي لاجل حصول الظن بها
بمجرد تعديل عدل واحد او يميناً لا لان خبر واحد يكفي فيه الواحد لاجل انه شهادة ولا يشترط فيها التعدد
بالخصوص اما ان ذلك لاجل حصول الظن الاجتهادي لاجل كون خبره فلاق المبادر من الخبر والشبان في الية
هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الخبر والتركيب غالباً بسنية على الاجتهاد والظن فهو من قبيل الفتوى وخبر
انما هو للاجماع او لاية النقل وغيرهما من الاخبار لا لان خبر واحد وهذه الادلة مفقودة في التركيبة كالاجتهاد

منه من الية

فهو من باب العمل بقول الطبيب واهل الخبرة فإما الامراضا لم يكن لنبأ تبعوا بالعرض من جهة الاخبار عن موافقة
 ما يقوله لنفس الامر بظنة ومجرب معتقد وهذه لا يجدي في حجتها من حيث انها بائنا فان المناط في الحجية هي ^{انصافا}
 هو الظن وهذا الخبر عاجز ومجرب قول الطبيب لاهل الخبرة لاجل كونها موجبا للظن وتردد الفقهاء واختلافها
 في الاكتفاء بالواحد والاشين فيها استقر على كونها خبرا او شهادة لا وجوبها فانها ليس لها اهلين في تمامها ظاهر
 فيكون هذا الواحد من يحصل بالوثوق وان كان كافرا او ما ان لم يكن بشهادة فلا يتساوى على العلم والعلم
 اعتبار التعدد فيها فالقول بان شهادة ولم يعتبر فيها التعدد هنا يخرج الادل كما ان من فصل ولكن هنا الوا ^{لقد}
 دون الشاهد عندك الاجماع والحاصل ان من يقول بان الترتيب شهادة فلا بد ان يكون اكتفاؤه بالشاهد ^{الزائد}
 لاجل كفاية الظن لا انشائه واعتبار التعدد في تركيبة الشاهد لعدم اهتبا بالظن مما اولى به العلم امر ^{مؤيد}
 مقامه ومن يقول بامتناد واكثر لا بد ان يقول بتخصيص حجته خبر الواحد بشرط تعدد الخبر في ما لو كان الاختار في ^{كيفية}
 الشاهد من الرايتين لا الشاهد من وقد لمع وروى المنع عليه كونها بائنا وخبر اخر ما تون من محاورهم فلما
 لم نضع من احد شرط الرايتين في شيء واحد وانما سمعنا اعتبار الشاهد من فالتخصيص من جميع ما ذكرنا
 ان الاعتبار في الترتيب انما هو بالظن الاجتهادي وهذا الظن لا يحصل من الكتاب لان السنة لا تدعى قولا
 من انظر التبا في الاغلب نعم يمكن استنباط حكمه من الصلة المستفاد من اية التبا وقد بينت التوضيحية مفسورا
 فنزلنا الاعيان ثم اسفح لما ينسب عليك مما عدناك سابقا من ذكر بعض كل ان الفقهاء الدالة على كون ^{الظن}
 للجهد حجتها ما ناول بينهم من ترجيح الظاهر على الاصل في جميع هذا الاصلين ببداهة تضاده بالظن والعمل
 الظن من حيث هو وظن كلامهم في الجملة اجابني ولذا ذكر بعض كلامهم في هذا الباب عليك بملاحظة التبا في قول
 الشهيد الثاني في تهديد القواعد في خاتمة باب الغاوض اذا غاوض من الاصل والظن فان كان الظن حجريا ^{لها}
 شرعا كاشهارة والروايات والاختار فهو مقدم على الاصل غير اشكال وان لم يكن كذلك بل كان مستقده والعرف
 او العادة العالمة او القران او غلبة الظن ونحو ذلك فتاوة بعمل الاصل ولا يلتفت الى الظن وهو الاعلى ^{عليه}
 يعمل بالظن ولا يلتفت الى هذا الاصل ونارة يخرج في المسئلة خلاف فهمنا الضام الاول ما نزلت العمل ^{بالمصل}
 الحجية الشرعية وهو قول من يجبا العمل بقوله ولو صور كبره من انشائه العديلين بيشغل فمما المتعز عليه وسان
 الكلام في الفروع الى ان قال القسم الثاني ما عمل به الاصل ولو يلتفت الى القران من الخارجة الظاهرية ولو صور
 كثيرة منها اذا تيقن الظهارة او التجاسد في ماء او ثوب او ارض لو بدت وشك في نزولها فانه ينبغي على الاصل
 وان دلت الظن على خلافه الى ان قال القسم الثالث ما عمل به بالظن ولم يلتفت الى الاصل ولو صور منها اذا شك
 بعد الفراغ من الظهارة او الصلوة او غيرها من العبادات في فعل من افعالها بحيث يرتب عليه حكم فالتفت ^{بالتفت}
 الى الشك وان كان الاصل عدم الايمان برور عدم بلادة الذن من التكليف ولكن الظن من افعال المكلفين
 بالعبادات ان تقع على الوجه المأمور به فترجح هذا الظن على الاصل والهرج وساق الكلام في فكر فروع كثيرة فذلك
 ثم قال القسم الرابع ما اختلف في ترجيح الظن على الاصل او بالعكس هو امور منها غسل الخاتم الى اخر ^{كده}

اقول لا ريب ان الاصل من الادلة الشرعية ومعارضه الظم مع ما يمكن الاتم كونه دليلا بقره ثم ان الظهور اذا كان
من دليل اخر معلوم مجتبه مع نفع النظر عن الظهور كالرؤية والشاهد وغيرهما فقد يمد على الاصل انما هو من جهة
الدليل الخارجي من اجماع او غيره والا فالظهور ان كان مما يمكن اثبات الحكم به فواجب تقديم غيره عليه وان
كان لا يمكن اثبات الحكم به فامعنى تقدمه على الاصل في بعض المواضع فان قلت تقدمه على الاصل في كل ما تقدم عليه
انما هو الدليل لا من حيث هو ظهور قلت نعم فاي فائدة في عقد هذا الباب فالكلام في الترجيح يدور مدار الدليل
القائم على حقيقة ما هو الظم المطابق له فيرجح على الاصل والدليلين المتخالفين المتوافق احدهما للاصل والا
للظاهر فيرجح الاقوى منها بسبب المعاصد والمجبات على الاخر وان كانت كما ترى كتب الفقهية والاصولية مشحونة
بالمواضع التي وقع فيها بين الاصل ونفس الظم ويكلمون عليها ويختلفون فيها فبعضهم يرجح الظم وبعضهم
الاصول بل الظم من كلام الحكماء ان الشارع جعل ذلك مناطا للحكم وبني في بعض المواضع الحكم على الظم وفي بعضها
على الاصل بحيث يظن من كلامهم ان الظم ايضا اصل من الاصول وذلك كما في نفي الضر ونفي الرجح فقد نفيهم
لتنفي الضر والرجح بايا في الاصول ثم يذكر من فروعهما الفرض في السفر والتمتع عند الضرورة والخيار عند العتق
وغیره ذلك والافق حكم الشارع بوجوب الفرض والتيمم لاحاجته الى الاعتماد على الضر والرجح ولذلك يستدل
بنفي الضر والرجح مستقلا في غالب الكثرة من دون نظري وورد نص بخصوص فيما يوافقه وكان الكلام في قاي
اليقين وغير ذلك وكلامهم في هذا الباب ايضا نظير البابين المتقدمين فلا يحكم بذكره بعد عقد الباب
ذكر الفروع الامثلة التي ثبت من الشارع تقدم الاصل كما في الطهارات والتجاسات كقولهم كل شيء نظيف
حتى يعلم انه قد روي وحقق تسببه حتى انفق فيها الاحتمال الجديل فله يجوزون الحيلة في اخفاء الامر كما روي
رس على ثوبه بعد الخروج عن الصلاة لاجل وضع لزوم الاجتناب عن البول ولو فرض رؤيته فيه بعد الخروج ^{مطل} _{مطل}
بان يؤول لوصول الشك ان هذا من ذلك وكان في تقدم الظم مثل ما لو حصل الشك في ثوبه او في الصلوة بعد
في جزء اخر فان الظان المكلف لا يخرج من فعله الا بعد الايمان به وهذه المسئلة ايضا ثبت اجماعهم واختيارهم
وكان العمل بقضي الظن في الصلوة وبالحيلة الذي يظهر من كلام الحكماء ان ههنا قواعد معتدلة من الادلة الشرعية
المعروفة مثل نفي الضر ونفي الرجح ولزوم التيمم وقاعدة اليقين بمعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين حتى
يثبت الرفع ومن جعلها استصحاب براءة الذم وغيرها من اسام الاستصحاب ومثل ما حصل الظن به وكان
ظاهر السبب المعتاد او الغلبة او غلبة الظن من جهة القرين ونحو ذلك وكل ذلك مما استفيد جواز الاعتماد
من الشارع اما من جهة التنبية ومن جهة التنصيص والنسبة بين المذكورات عموم من وجه فكذا ان يحصل بين نفس الادلة
من الايات والاحبار عموم من وجه فتك في المذكورات فقد يقع بين قاعدة اليقين وقاعدة العمل بالظن
من وجه وهذا هو الذي ذكره الاصوليون ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض فوقع الا
على احد الطرفين فلا اشكال فيه وما اختلف فيه فاما بعض هذا الطرفين برواية او ظاهرا او نحوها فارجح
على الاخر وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فاما يحصل للجهد ظن في الترجيح من جهة الاعتصام بظاهر او اصل

بعض

فعمل عليه واما لا يحصل فهو قهرا فعمل على مقتضا من التخييل والاختيار فظهر من جميع ما ذكرنا ان الظن
 الحاصل من العادة والغلبة والعراين ايضا مما اعتمد عليه الشارع وهذا با بيطر في الفقه لا ينكره الا من
 لا حجة له بطرائقهم فان قلت ان كلامهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعى في صورة الدعوى فمن يقدم الظن
 فاما يريد ان الظن يقضي كون من يخالف مدعى هذا المحقق حقيقة لفظ المدعى الوارد في الاخبار فقولهم
 ان الظن مقدم على الاصل يريدون بيان من يدعي الظن هو المنكر ويقدم قوله على عند البينة وذلك كما تقدم
 قول البايع في مقام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل لان الظن ان المشتري
 لا يسامح في ذلك فالقول قول البايع وهكذا قلت ليس كذلك بل كلامهم اعم من ذلك كما ترى خلافاً في غساله الحام
 وطين الظن وغيرهما وكذا الكلام في الترجيح بين التلعين والتلعين في مقدار المهر حيث تدعي الزوجة المثل
 والترجيح اقل منه فالكلام في ترجيح احدهما مع قطع النظر عن كون احدهما مدعياً والاخر منكر او كذا في مع
 البيت لو تدعي صاحبه ثوب يدعيها مع اعليها ويدلرثها ويظهر ذلك غلبه الموضوع فيها لو يكن هناك نداع اصلاً
 مثل ما لو كان الوارثان صغيرين واراد احدهما كراهة الحو مع ان قول الفول في تحقيق المدعي بالنكر انهم ينزلون
 بعض العمل على الظن فانهم عرفوا المدعي بخبرين احدهما انه من بئر كذا لو تركه والثاني انه من يدعي امر اخفياً بخلاف
 الاخر فيكون الترجيح هو قول الاخر والرجحان اما من جهة مطابقة للاصل او للظاهر فاذا نوارداً خلا اشكال وان
 كان موافقاً لاحدهما دون الاخر فينبغي على تقديم الاصل والظاهر فالكلام في تقديم احدهما على الاخر اصل
 الاصول ومن فرعه مع مرفق المدعي والمنكر فتقدم المنكر لاجل ان قوله موافق للظاهر مثلاً لان الظن مقدم لان
 الغائب به والمنكر والفول قوله على المدعي البينة ولعل ما يظهر من بعض الاصحاب ان الاقوال في خبر المدعي
 ثلاثة احدها من بئر كذا لو تركه والثاني من يدعي خلاف الظن والثالث من يدعي خلاف الاصل مسامحة باعتبار
 ملاحظة المال والاقوال في حقيقة الشان كما يظن من ساير الفقهاء وصرح بائسنية القولين في المحققين
 الانصاح فان قلت غايته ما افاده هذا الباب بخبرهم العمل بالظن والظن في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعي ومحل
 حرمته العمل بالظن في نفس الحكم الشرعي فلا حظ وتبع موارد تقدم الظن فان المراد في العمل بالظن في الغائب في
 الطرفين وغيرها ان ظل حصول ملاقات النجاسة بوجوب الحكم بالنجاسة فان ملاقات النجاسة من الاسباب الشرعية التي
 للحكم بنجاسة الملاقاة وكذا الظن بكون الجلد المطروح من كذا اذا كان مفروضاً بغيره من مبيدة للظن لكونه جليداً
 التي لا يند والد الكفار فالبايع ان الاصل عدم التدكير وكذا الظن بكون الشهر الثامن على رمضان مما سبب
 عليه كون شهره ما وشهر اخر ناصراً وهكذا الى اخر السنة وكون رمضان ناقصاً لذلك بوجوب الظن بكون اليوم
 الاخر من رمضان عبداً بسبب الظن بكونه عبداً يجوز الاضطرار على قول من يعمل بهذا الظن وهكذا العمل على الصحة
 فيما لو شك في جزء من الصلوة بعد وجوبه الى جزء اخر فان كون المكلف غالباً بحيث لا يخرج عن فعله الا بعد
 بوجوب الظن بوجوب الفعل فينبغي عليه حكمه من الاجزاء وعدم لزوم العود وهكذا الكلام فيمن يدعي صحة المعاملة
 اذا اختلف فيها مثلاً اذا تنازع في كون العقد حال الجنون والافاق او الصغر والكبر او الرشد وعدمه وهكذا

فالظن يكون كبراً حياً أو شيداً أو غافلاً يترتب عليه الحكم بمقتضاه من التصريح وكذا التراجع فيما لو ادعت الزوجة المهر
المنكوح الزوج من الاصل فان الظان المرأة لا تخلو من مهر بل ومن مهر المثل فحصول الظن بثبوت المهر امر المثل
يوجب الحكم بلزومه عليه وهكذا في كل ما يرد عليك من مواضع معارضة الاصل والظن فكلها من باب اثبات الموضوع
بالظن ليرتب عليه الحكم ولا تترادف في جواز العمل بالظن في الموضوع وانما المراد انه لا يجوز اثبات الحكم من ايراد
فلا يجوز ان يقولوا الشيء القلاني واجب للشهره او حرام كل لان الشيء القلاني الثابت حكمه في الواقع فدل على
فترتب عليه حكمه فلت ان السبب ايضا من الاحكام الشرعية الموضوعية مع انه دليل على جواز العمل بالظن في وجود
الموضوعات في اثبات الحكم والذي فرغ سمعك في ذلك انما هو في مهنة الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه
اللغة والعرف ويثبت فيها الاصول الظنية مثل اصل الحقيقة لاصال عدم النقل ونحو ذلك كالبيع والافئاض
والنصف والعيوب ونحو ذلك وكذا الكلام في مثل مقدار الفضة والارش ونحو ذلك مع اشكال في بعضها انه هل
هو من باب الاضطرار وكونه من جملة ظنون المجتهدين وان من باب الخبر والراية والشهادة ومن هذا الباب تركيز
العدل ايضا واما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتى يترتب عليه الحكم فلم يثبت على جواز العمل بالظن في دليل
بالخصوص من اجماع او خبر قطعي فان كان من جهة انفراد باب العلم وكون ذلك من جملة ظنون المجتهدين هو انما
ولا ينفك فان ذلك ليس بخصوصه كونه في الموضوع بل هو عام والخاص ان في موارد تقديم الظن على
اقتضائاً في الحكم الشرعي يجوز ان يحصل سببه ونحو نظائركم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظن اذا
نظر هذا فقولنا اننا نسلم ان العمل على الظن متى استفيد من الشرع فهو قاطع الكلام من امر فان الظن معناه
ما يرجح الظن كاشاً ما كان خصوصاً مع ملائمة نصهم بالاكتفاء بغلبة الظن والعرائن وان لم نسلم ذلك
فاما ان يقولوا ان الفقهاء استسوا هذا الاساس بعد غيبة الامام او انقطاعهم عن تحصيل العلم فهو ايضا يفتينا
لظواهر اجماعهم على ذلك في الجملة وانما الاختلاف في بعض الموارد دون بعض وان لم نسلم ذلك ايضا وقلنا ان ذلك
انما هو في كلام اكثرهم وبعضهم لا يجمعهم حتى يكون اجماعاً فنقول ان ذلك ايضا يفتينا لان ذلك يدفع عن
الجماعك على ان حجة ظواهر الكتاب بخبره من باب اجماع على الخصوصية لان حيث لها ظن فان ذلك انما يتم
اذا كان كل المفتين بذلك عن لا يكون ممن اعتمد عليها من حيث ان ظن المجتهدين وان ذلك يثبت ان مع خلا
ما ذكره وان ابلغ الكلام الى هنا فان كان امكنك نوع من الترابادعاء فربما في الموضوع ونفس الحكم على التبع
الذي يثبت ان عليه فنقول وان فتحنا بهذا التقريب لك باباً ولكن اغلق ذلك عليك اغلها فان كان كلامه
بنادي باعلى صورته ان هذا الباب ايضا يحتاج الى الاحتياط على ظن المجتهدين من حيث هو في باب الزجج كبراً
الاصل والظن فقد اختلفوا غاية الاختلاف وروي بعضهم الظن في بعض المواضع والآخر العكس وعكسوا في موضع
فانقطع المناهل من الرجوع الى ظن المجتهدين هناك اشكال اخر وهو ان من جملة الظواهر غلبة التصريح في
اصال المسلمين ولا يريانه يختلف باختلاف الاوقات والازمان ففعله لا يحصل الظن ابداً في فعل جماعة منهم
او في زمان دون زمان فيحتاج بعض اصال الظواهر والتميز في نفسها الى اجتهاد اخر فضلاً عن ملائمة سائر

وبما ذكرنا كلام امير المؤمنين في منع البلاغ اذا استولى الصالح على الزمان واهلته ثم استرجل الظن
 برجل ليريطه من خربة فقد ظلم واذا استولى الفسار على الزمان واهلته ثم احسن رجل الظن برجل فقد غررنا
 ان قاعدة اليقين المستفاد من الاخبار لا بد ان يكون معناها لا يجوز نقض اليقين النفس الامرى والظن اليقيني
 العمل الا باليقين كل والمفروض ان ظهور حصول سبب الحكم من جهة الغلبة والقرائن ظن يسيى العمل والاملاجا
 تقديم على الاصل والفاضة في القاعدة جواز نقض اليقين السابق بكل ظن حصل يتحقق سبب الحكم المخالف
 للحكم الاول فتح يحتاج فيما يعمل على الاصل ويترك الظن الى دليل خارجي فقديم الاصل على الظن هو مخالف للقاعدة و
 محصورها فيصير المعنى يجوز نقض اليقين السابق باى من العيين باليقين الا ان باى من العيين الا في مثل
 اليقين بالظاهرة مثلاً في ثوب المصلى او يدنه فانه لا يجوز نقضه باليقين الا ان يطمى بل انما يجوز نقضه باليقين
 الامرى مثل رمي يورع البول عليه او بعض الظنون القطعية العمل كشهادة العدلين ان قولنا يقبونها الا مطلق
 الظن بحصول السبب ملاقات النجاسة او نقول ان المراد باليقين في الموضوعين وفي حصول اليقين الثاني هو
 الامرى والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل يعني لا يجوز نقض اليقين النفس الامرى الا في بعض صور الظاهر الذي
 يثبت العمل عليه بدليل خارجي على هذا فنقدم الظاهر على الاصل مخالف للقاعدة فاما لا بد من القول بتقديم الاصل
 او الظن مطلقاً وجعل الفرق والتفصيل الامن اجل ما بعد الادلة الخارجة وهو خروج عن ملاحظة الاصل والظاهر
 التحقيق ان تنهات الشارع في الاخبار يفيد اعتبار غلبة الظن لا حصول الظن الحاصل من الغلبة فلا حظ اخبار
 احكام واخبار مسئلة ادعى الزوجين وسائر الشارع من تفصيل الميث المحبول في بلاد الاسلام واستصحاب السلام
 الردى في بلاد المسلمين مع الجباله وامثال ذلك فتبع كل اسمهم في موارد اعمال الظن ولا عظم لا يقتصرون بالظن الحاصل
 من الغلبة واذ لتحقق ذلك ما ذكرناه يمكنك ان نظره الكلام الى جانب حجية الشبهة وامثالها مثل الظن بتحقق الاجماع
 مما ثبت بان الحكم الشرعى وادراجها فيما حصل الظن بسبب الحكم الشرعى فان اعنا ما فعله الشبهة مثلاً ان ملا
 كثرة فتاوى العلماء الصالحين يورث الظن بوجود سبب لهذا الحكم الذي اقتوا به من خبر واجماع فالظن بالسبب
 الظن بالسبب فاذا جاز لا اكتفاء بظن السبب في اجراء السبب عليه فقول به في مثل الشبهة اية فليعتبر ومنها
 ما ذكره الشهيد في الذكرى في واقعة القضاء في مسألة الحمل بترتيب الفواش فالظن بسبب بعض الامر
 العمل بالظن لا يراجع فلا يعمل بالرجوع فان هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظن مطلقاً كما لا يخفى ثم قال في الباب
 في مسئلة ما لو فانه ما لم يحضره حتى يطلب على الظن الوفاء الى ان قال وللفاضل وجب بالنسبة على الأقل لانه المتفق
 ولان الظاهر ان المسلم لا يترك الصلوة ومنها ما ذكره العلامة في التمهيد في حجة الاستصحاب ان لو لم يحجب
 بالظن لزم ترجيح الرجوع على الرجوع وهو يهيى البطلان وهذا ايضا يقتضى العموم وامثال ذلك كثيرة ومنها
 ما ذكره الشهيد في الذكرى في مسئلة حجة الشبهة فانه تمسك في ذلك بقوة الظن وهذا ايضا يقتضى العموم
 ومنها ما ذكره العلامة في المختلف في وجوب استقبال القبلة في من الميث حيث تمسك فيه بالشبهة
 وقد استدل في استحباب رفع اليدين بالكبر في صلوة الاموات ايضا بالشبهة ولكنه يمكن ان يحدس ما يترتب
 من ذلك في غير ذلك من الامور

استنباط ما ذكره العلامة
 في باب الظن في مسألة
 انما فانه صلوة في
 لا يعبر عنها في مثل
 ان الظن لا يراجع على
 الرجوع في قولنا ان
 من جهة الظن في مثل
 في اوله وهو ان
 في قوله انما فانه
 في قوله لا يعبر
 في قوله ان الظن
 في قوله من جهة
 في قوله في اوله

الساححة في السنن ومنها ترددهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الاصل واطلاق كلام الاصحاب بخلاف ومنها
ما ذكره العلامة زعي في المنهوي في المسئلة الحاف غير صوم رمضان من الصيام الواجب في بطلانها بعد الجنازة حتى التسب
فان قاعدتهم في الموقف هو بطلانها من لدن الطرفين في خصوص المسئلة وان كان مذهبهم التغيير بالنظر في عموم مسائل
كما صرح به في التحقيق في رسالة الموسوعة من جماع القواعد في شرح دليل الجواز والاعتدال في الادب
في التقليد معللين بكونه ارجح والقدرة اقوى وان كان لسلكهم على اطلاق القول بالاجتزائية في محله ان شاء الله تعالى
ومن ذلك يظهر ان البناء في الظن كما ان المجتهد ايضا بناءه على الظن في شائبة الامارة واختيار الاقوى من ذلك
يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطم مستدلابان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الظن الحاصل من غير
المحج ويقي الباقي فانه لا معنى لذلك الا العمل على قول المحي تصدداً الا لانه مظنون والا فكيف اما لا يحصل الظن بقول
مع وجود قول الميت العلم الاورع ومع حصول قوة الظن في جانب الميت لا يكون العمل بقول المحي الا من محض التقليد
القول بان قول الميت لا يفيد الظن جواز من القول اذ لا مدخله للموت والحياة في حصول الظن اذ كلاهما انما يعتد
على اوله متخذة السأخذ والحاصل ان الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزمه من غير ان يظن به ان حكم الله تعالى من اي
يكون كما ستحققه ان شاء الله تعالى فالعالم بما دام غافلا ليس تكليفه الا ان يبرر بعد تقضه لا الشكالات والحالات
هو مكلف بما اذا ما علمه او ظن في الكلام في تحقيق العلم المسئلة لاجل تبيين العوام وارشادهم من باب الاستكمال
واقامة المعروف فالعلم احسن مناظرهم في المسئلة اما بلا حظون بحال المسئلة في نفس الامر معني انهم يبالحوز ويناطرون
في ان المعتد في نفس الامر شخص هو حفي بامر المقلد المتقطن بما بعينه في لا معنى لاستدلالهم بمجره العمل بالظن
الا الظن الحاصل بتقليد المحي لا يملكهم ان يقولوا ان الاعتماد على قول احد في نفس الامر لا على قول المجتهد المحي
فايها المقلدون المتقطنون اعلموا على هذا دون غيره في لا يديان يشبوا ان قول الميت ليس معتد وقول المحي معتد ولا
مدخله هنا الاصاله حرمة العمل بالظن ولا مناصر في ذلك الا بالنسك بامر يتبدى وليس لهم في ذلك شئ الا الشك
وظاهر دعوى الاجماع من بعضهم وسنين صغيف في محله واما بلا حظون الظنون الحاصلة للمقلد المتقطن بالنسبة
الى قول الاجماء والاموات وهما معاً ويقولون ان الاصل حرمة العمل بالظن للمقلد الا الظن الحاصل من تقليد
المحج في الظن الحاصل من تقليد الميت حرماً فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم اياه ان الاصل حرمة العمل بالظن
يتسهل عليه وانب خبير بان الظاهر من الظن في اوله حرمة هو الظن النفس الامر والظن ان النفس الامر ان على
التفويض مما لا يجتمعان ابداً فلا يمكن ان ينحصل الظن النفس الامر بقول الميت والظن النفس الامر على
خلافه يقول المحي فاصالة حرمة العمل بالظن يقتضو عدم جواز العمل به بخرج تقليد المحي بالاجماع وفي تقليد الميت
مخت العموم وكذلك لا يمكن هذا الكلام ان يحصل الظن النفس الامر بقول الميت فقط اذ ليس ح ما حصل
المحج ظناً وكذا العكس فلا بد ان ينال المراد بالظن في ابان الخبر وهو الامور التي تقيد الظن لو حلت وطبعتا
حرام الا انما اخرج الدليل كقول المحي او يقال المراد بالظن في الابان هو عدم العلم ببعض محر العمل بغير علم الا
فيما اخرج الدليل كقول المحي في بصيرة وجوده في نسبة المحج وروى الميت من باب التقليد وبصيرة العمل بقول المحي من

البيئتان حجيتان من باب وضع الشارع لا من باب فادها الظن وان كان غالباً بعيد الظن فمنها أيضاً من باب التقيد
 ولذلك يسمع في بعض المواضع شهادة رجل وامرأتين ولا يسمع في موضع آخر وان فادتها اقوى من شهادة رجلين
 وهكذا واذا صار من باب التقيد فكيف يتم ذلك مع لزوم منابغة العلم والادرع في الاحكام الكونرا رجح وافوى مع
 ان ذلك تحصيل للظن النفس الامري فلوفر حصول الظن النفس الامري بقول الميت وعمل المصلحة عند الاحكام
 المختلفين مع الميت في القول المتقرين في الآراء فكيف يتبع تجري الاقوى والادرع والا فرب من فتاوى الاحكام
 الى نفس الامر ان هذا افرى الى نفس الامر مع ان الفروض كون فتوى الميت عنده افرى بالنفس الامر ولا معنى للاقتناء
 الى نفس الامر باعادة الاقرب اليه بالنسبة الى ساير الاحكام اذ ذلك ليس معنى الظن النفس الامري فظن ان المعيار
 لا بد ان يكون في اول الامر هو الراجح في نفس الامر وان كان هو قول الميت هذا الكلام بالنظر الى ملاحظة الكلام
 المختلفين في المقضوا على فوطم بتقديم العلم والادرع وفولهم بوجوب تقليد الحق واما التحقيق فهو ان الاقنأ
 والتقليد ليس من باب البيئتين بل هو حكم عقلي فان مناه وجوب معرفة احكام الله تعالى افعالاً او ظناً وهو
 وجوب معرفة الله ومعرفة نبيه واما ذلك من المسائل العلمية العقلية فاذا حصل العلم الاجمالي للمقلد بان الله
 ثم احكاماً او شرايع فهو لما بنفسه كتحصيله ويتنبه الامر من بالمرور وكيف كان فاما يحصل للاخترا حكم الله
 بتقليد اتمه والظن براه والظن باحد الامور التي حكم الله فيها سواء كان غافلاً او اراه فتمه الى مرتبة من تلك الميت
 او مطلقاً وحصل له بحسن ظنه خبر شدة احد المذكورات ولا ريب في الاقنأ الدالة على جواز التقليد من النقل والعقل
 ايضاً فاما يدرك على لزوم تتبع نفس الامر افعالاً او ظناً فان اية التفريد على ان البعيد من عن ساحة الشارع ومن
 يقوم مقامه لا بد ان يحصلوا حكم النفس الامري بالاخذ عن الناظرين افعالاً او ظناً وكلنا الاخبار الدالة على
 ذلك وكذا دليل العقل يقتضيه وجوب تحصيل تلك الاحكام افعالاً او ظناً تفصيلاً او ظناً اجمالاً او
 بالاخذ من احد من الامور التي يوجب ذلك وظن ان الذي دعي من قال من اصحابنا يكون الفتوى مثل البيئتين هو ما
 بينهم من عدم جواز تقليد الميت وهو مع ما فيه على اطلاقه مما سيأتي في عمله ان في كلامهم ما ينسب فيه ايضاً كما عرفت من
 هذا بظبطلان فواضحاً ان في المسئلة الفنائين بجزمة عمل الجهد على الظن الا انظنون المعلوم بالحجة اذ ليس
 قولنا ان المسئلة العقلية اذا كان الشرف ذلك على احد طرفيها وجب الواحد على الطرفين الاخر مقدم مقتضى الخبر فيها
 معلوم بالحجة دون مقتضى الشرف الا ان الشارع جعل الخبر كالبينة دون الشرف لانه يجوز العمل بهذا الظن دون ذلك
 لعدم امكان اجتماع الظنين في موضوع واحد مقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وان لم يقيد الظن بالحكم بحسب
 المسئلة في نفس الامر وهو كما ترى مخالف لكل استحضار فضلاً عن موافقته في القول ولا يمكنهم الغلب علينا
 بان ذلك يرد عليهم بالنسبة الى القياس لو حصل من الظن في احد طرفي المسئلة وكان في الطرف الاخر خبر مثلاً
 حصول الظن النفس الامري بحجة فيكون العمل به مقتضى ذلك لا نالنا حصول الظن بالقياس سيما
 ما خلا خبره وسنشير اليه لئلا نكن نقول لا نعمل بالقياس ولا بالخبر بجزمة هذا وعدم حصول الظن بهذا بل
 نعمل بالاصول والقواعد فحكم بالتحجج وعلما ان على ما هو مقتضى القياس واخترناه ليس من جهة مقتضا

بل لانه احد طرفي التغيير واما على طرفيهم فيعملون بالخبر لا يتجزؤ وان لو بقيد الظن اصلا مع ان ذلك كيف يجمع مع غيره
من مرعات التراجيح بينها اذا اختلفت ولزوم تحصيل ما هو اقرب الي نفس الامر كما يستفاد من ملاحظة الاخبار العادلة
سما مقبولة غير مختلة ولا ريب ان ذلك ليس من باب التعبد بل يستدرك في الجملة باوضح بيان بطلان رفع القياس
بين الاخبار بالاجزاء والعلاجية وان لا مانع في باب التراجيح عن الاعتماد على الظن والتركيب بالبناء على الظن هو الظن
الامر في نفس الامر لا الظن بنفس الامر كسرطان يكون الظن حاصل من الخبر من حيث حصول الظن بنفس الامر في
الامر قد يحصل بالشره دون الخبر فيكون مقتضى الخبر موهوما فلو علمنا عليه ح ما علمنا اصلا بالظن بنفس
في نفس الامر هذا خلف فانه اردت المفهم والتخصيص في اصل حمة العمل بالظن فيصح ان ينزل الخبر بالعمل بالظن
في حال الاضطرار مثلا لانه لا يجوز العمل بالظن فيصح ان ينزل الخبر بالعمل بالظن في المسئلة الخاصة بسبب الشرف و
يجوز فيها بسبب الخبر وقد مر ما نريد على بطلان القول بان حجة خبر الواحد مثل حجة البيئته وقد ذكرنا ان
اثر البناء لا يدل الا على ان حجته ليس الا من حجة افادة الظن من حيث هو وذلك ايضا ان اشراط العدل التي
ايضا الاجل بيان تفاوت مراتب الظنون وينادي بذلك ساير الحكماء والاعخبار الواردة في علاج المعارض سيما
مقبولة غير مختلة وسند كرها في آخر الكتاب فان كماله يدل على ان ذلك من باب تحقيق مراتب الظن وانما المستفاد
الاخبار الدالة على حجة خبر الواحد سيما الاخبار العلاجية ان الظن الحاصل بالارباب حجة لانه حجة من حيث انه
خبر ورواية فعلية مدعى الخصوصية الاثبات كما في البيئته واثباتها فان قلت ما ذكره من برد على التراجيح
المذكورة في مفارض البينات فانها ايضا مستنبذة على تحصيل الاقرب الي نفس الامر فيلزم على هذا عدم كون البيئته ايضا
تعبدية ولا بد ان يكون ناسبا للظن النفس الامري قلت فثبت كون البيئته تعبديا بالبدل ومحدودة عند الشارع
بالحكمة المقررة لثابت بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحجة فان ثبوتها بثبوت حجةها لا انحصار الحجة فيها ولا استبعادها
في ان ينوب الشارع عما ثبت المطالب على شيء خاص تعبدا كما فعله في قاعدة اليقين مثلا استبعاد ذلك في صورة
معارض اشخاص هذه التعدييات في الحكم بالرجوع الي تحصيل ما هو الاقرب الي نفس الامر منها كما في قاعدة من
قواعد اليقين اذا تعارضت كما في الذبابة الواقعة على الثور الطاهر من نجاسة رطبة عن قريب فاذا تعارضت
فلا مانع من ان يحكم الشارع بالعمل على ما هو ارجح منهما اصولا من حيث المدلول بالنسبة الي نفس الامر ان لم يكن
هنا لظن ثالث منع عن تحصيل الاقرب الي نفس الامر في نفس الامر وان فرض ذلك فيكون الرجوع الي المرجح اتم
تعبدا كما ينظر من ملاحظة كلام العلماء في مفارض بيئته الداخل والخارج فان ترجح احدهما على الاخر اما من جهة
الاقرب الي نفس الامر كما فائدة البدال لظن بذلك والاستصحاب نحوها منضمما الي الاخبار الواردة في تقديم البدل
او كما فائدة كون الناسس اول من الشاك بدونه منضمما الي الاخبار الواردة فيه في تقديم الخارج وان كان هنا
ظن ثالث منع عن تحصيل الظن النفس الامري باحدهما فيقتصر في المرجحات على التعبد وتعمل بما ورد في الاخبار
تقديمها اتم لانه لا مانع بعد ذلك في مفارض ذلك الاخبار الواردة في حكمها ايضا من العمل بالظن النفس
بالنظر الي من اعتبرتها تعبدا ولا يمكن حرجا في ذلك في الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية اذ لا يمكن حمل الا

العلاجية

لو اطلع عليه وكذا اذا كان شيء في نفس الامر تريا فانحك في نفس الامر زوم ارتكاب الماطلع عليه والعقل يستقبل بهذا
فهو لاو القاسيون اذا راوا ان الله تعالى حكم بحكم في شيء خاص فيجوزون في تحصيل العلة والحكمة الباعثة على الحكم
فاذا حصل لهم الظن بالعلة فيمكنون من عند انفسهم بالحكم المذكور في الشيء المماثل لامتناء العلة ذلك لان
حكمه في ذلك ايضا كذا الاجز هذه العلة وقولهم لم يجزوا لظن الحاصل من اجزاء الاحاد دورا في معناه فان
معناه لاجل انه كاشف عن قول الشارع وحكمه فروع الكلي عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن موسى الى ان
قال فريما ورد علينا الشيء لم ياتنا فيه عنك ولا عن ابائنا شيء فمظننا الى احسن ما يحضرنا او قولا الاشياء المما
عنكم فما خذ به فقال ههنا ههنا في ذلك والله هلك من هلك باين حكمه قال ثم قال لعن الله فلانا كان
يقول قال علي وقتك الحديث ويؤدى مؤداه موثقة بما عنده وعن الرضا في ربيع الابرار قال يوسف بن
اسباط ردا بوخيفة على رسول الله صلى الله عليه وسلم اربعائة حديث والقريل مثل ما اذا قال رسول الله صلى الله عليه وسلم
والذي اجل بهم قال ابو خيفة لا اجعل لهم بهيمة اكثر من المؤمن واسم رسول الله صلى الله عليه وسلم البدن وقال ابو خيفة
مشبه وقال البيهقي بل بخيار ما لم يفتروا وقال ابو خيفة اذا وجب البيع فلا خيار وكان عليه يقرع بين نسائه
اذا اراد سفر او فرغ اصحابه وقال ابو خيفة الفرقة فارادما الثاني يعني ان يخرجهم عن العمل بخير الواحد ليس
لاجل انه ظن مخصوص بل كونه مفيدا للظن بما ردهم عن نقدتهم وجهه وقد لكمة المقام ان الحكم الشرعي هو
كتب الله على عباده في نقل الامر والكاشف عنه والدليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله صلى الله عليه وسلم وامانة والعمل الفاعل
والراد بكلامه وكلام رسوله وامانة هو ما هو المراد منها في ضمن الامر فان تحقق العلم بالمذكورات المكلف
ادرك الحكم وعلم بروان لم يتحقق العلم فتكليفه الظن بهما امر بانه شئته ههنا ظنونا فاقابل لتجوز العمل
بهما من الشارع وهي اقسام منها ما يثبت اصل الحكم بخير الواحد والاجماع المنقول والظن بالاجماع والشهر
ومنها ما يثبت تحقق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالغلبة والعادة والقران التي تعتبر
في باب ترجيح الظاهر على الاصل واحدا الاصلين المتضدين على الاخر والبيضة والافراد واليدقات
بالعمل من الشارع في الفرقة الاولى انما هو ترخيص للعمل بالظن بحكم الله تعالى في الفرقة الثانية ترخيص
بترتيب الحكم الثابت المعلوم للموضوع المعلوم ونفريج السبب المعلوم للسبب المعلوم بخير الظن الحاصل
ذلك الموضوع ووجود ذلك السبب والكلام في الفرقة الثانية لا ينحصر في ان اسناد باب العلم بالحكم الشرعي
في امثال نهاتنا بل هو حكم وضع الشارع مطم وفي جميع الاحوال بل هو ثابت في بعضها ولو لم يكن
العلم كما يجمل فعل المسلم على الصحة وان امكن التفتيش ويحصل العلم بنقل الامر والحاصل ان هناك امور
ينبغي لاجل وضع الشارع مع قطع النظر عن اصابتة نفس الامر وعدمه سواء كان مظنون الاصابة او عدو المظنون
العدم فهنا العمل على الظن من الغلبة والعادة والقران التي قد حصل الاختلاف في تعيين موارد العمل
وان كان العمل بها في الجملة اجماعا ومنها العمل على قاعدة اليقين التي هي اعم من الاستصحاب اذ لا يجب
ما خور فيه الظن بخلاف قاعدة اليقين فانها جعل عليها وان لم يحصل الظن بمقاد مقضاه بل ولو ظن بعد

حكمة

ومنها الذي

ومنها الرجوع الى الفرع فانها اية حكم وضعي يثبت عليه الحكم بتحقيق الموضوع والسبب لثبوت علمها الحكم
المستبب وان لم يحصل الظن بنفس نفس الامر مع نقول التراجع بيننا وبين خصمانا ان كان في مثل الفرع الثاني
فقد عرفنا انهم يتكفون من التراجع فبالعمل عليهما في الجملة اجماع لا يعنى اجماع وضع في العمل ببعضها نحو
يقال ان ذلك تمامه والادعاء بل يعنى اجماع ان العمل عليهما في الجملة وتعيين موضوعهما هو ما يوجب لراى ^{المجهد}
بحسب ترجيح وقد يبره ولا اختصاص باسما لزمانا وان كان في الفرقة الاولى فنقول انى دليل ولم على حيز
العمل بخبر الواحد دون الشبهة واخرها فان كان الدليل هو الاجماع والاخبار الدالة على الجواز فنقول انما
على تسليمها انما يدلان على ان يجوز العمل بها الا انه لا يجوز العمل بغيرها او يفي جواز العمل بالغير انما لم يوسم اصلا
محرمة العمل بالظن وقد عرفنا الحال بجواز العمل بما مطلق وليس مفقدا بان لا اجل انه الظن الحاصل منها وان
بذلك فلا يتصور معنى الا ان مدلول الاخبار مقام مقام الحكم الشرعي وان لم يفد الظن ايضا جلاله من باب الوضع
او ان غير الاخبار مثل الشبهة والنظر بالاجماع مما لا يحصل بهما الظن والثاني مما يكذب بالوحدان بل العيان والاد
مما لا يصدق الاخبار وكلام الاخبار ولا النظر والاعتبار بل المستفاد من الاخبار والقناوى والاعتبار هو ان
العمل بها لاجل انها مخبر عن الامام وكاشفة عن اراء الملك العلام اخبارا ظنيها وكشفا راجحيا ولا يثبت ان قد
يحصل من اشتهاى العمل بين الاصحاب ظن بان مراد الامام ومذهب لا يحصل من خبره غارضا وان عمل باناد
من الاخبار والاعتبار شاهدا على ان حصول الظن بنفس الامر لا يتفاوت بتفاوت الاسباب الا اذا كان ^{السبب}
مما لا يحصل به الظن كالقياس على ما بيننا بل الظن بالاجماع اقوى في افادة الظن بمذهب الامام عن خبر الواحد
وبالجملة مرجع الظن بالاجماع والشبهة الى الظن بقول الامام كالجبر وعلى من يفرق ابداء الفارق فلا بد ان
القول بان خبر الواحد كاليقين السابق في قاعدة اليقين فكما يجب ان يتبع حكم اليقين السابق وان ^{يحصل}
الظن ببقائه بل لو حصل الظن بعد من فيجب العمل بخبر الواحد وان لم يورث الظن بنفس الامر بل لو كان خلافة ^{مظنونا}
واما من القول بان اخريا لا يفيدان الظن والافتقار المجهد بنفس الامر ليس له اختيارا ياتى بحصول سبب الخبر
رجحان مقصود الشبهة في نظره فلم يبق ثبوت من الظنون الا مثل الرمل والنجم وانت خبير بانها مما لا سبيل لها
الحكم الشرعي حتى يثبت باسكان حصول الظن بها فلا حاجة الى الاخراج نعم قد يحصل الظن بها في الاسباب ^{عاش}
كالسبله ودخول الوقت في مثل الاثبات التي يستفاد منها الساعه والقبلة ولا تترك جواز العمل بها مع عدم ظن ^{الذي}
منها ثم ان الاخبار تين انكروا الاكتمال بالظن وجرموا العمل عليه ونفوا الاجتهاد والافتقار والتقليد فظننا منهم بان
بان باب العلم عند منسدة بدعي وان اخبارنا فطبعة فخر العمل بالظن ويجوز اخبارنا بخبر التقليد بل يجب على
كل احدنا اخبارنا كلام المصومين وهذا كلام لا يفهمه غيرهم فان دعوى فطبعة اخبارنا مع ان البدية ينادى ^{بها}
ونسرها مفضلا في شرايط الاجتهاد لا يقيد طائلا مع خيبة دلالتها واخلافا لها واخلافا لها وتعار ^{ضها}
وعدم المناصر عن تلك الاخلاجات الا بالظنون الاجتهادية لا خلافا للخيار الواردة في العلاج اخصيصة
يكن الجمع بينهما بنوع يدل عليه دليل قطعي ويدل على جواز الافتاء والتقليد مضافا الى البراهين العقلية المتقد ^{مة}

والاشارة الايات والاجبار مثل اية النور قوله تعالى فاسئلو اهل الذكر قول الصادق عم لابان بن قنبل انما
عليكم بقلان وفلان وهذا معارم دينكم عن فلان والطريقة المشتملة في الاعصار السابقة الى زمان الامنة من
رجوع الشون والعوام الى قول العلماء من دون ان يقولوا لهم من الحديث وكيف يمكن فهم الحديث للجمهور ومن ان
ينفع من جهة العالم له الامع اعتماد العاصم على فهمه واجتهاده الى فهم معناه الى غير ذلك من المفاسد التي لا بعد ولا
يخص فيها ذكره وقد مر بعض كلامهم في مسألة البحث عن مخصص العام وسيجيء بعض منها في شرايط الاجتهاد والحق
ان الوفا شرف من ان يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ولذلك طوى بحول العلماء ذكر كل ما منهم في كتب الأصول
ولم يفرضوا الذكرها وذكرها فيها ولما اشاع في الاعصار المتأخرة هذه الطريقة ونكلم بعض اصحابنا في بعضها
لم يخل هذا الكتاب من الاشارة الى بعض كلامهم وفيها والجدير بالصبر كيفية ملاحظة ما ذكرنا في هذا الكتاب
لم نذكره فنسئل الله العظمى في كل باباثة وفي الخبر والصواب فان الله لا يفتقر في جزاء الخبير في
وتحقير القول فيه يتوقف على بيان مقدمته وهي اجواز الاضمار والقلب ووجوب الرجوع الى المجتهد من المسائل
الكلامية المتعلقة باصول الدين والمذهب لان اصول الفقه لا من اصول الفقه ولا من فروعها وهي مجرى وجوب طاعة الامام ^{تعيينه}
لان الاما من عن زعم معرفة ان الحجج بعد غيبة الامام من هو ولا دخل لذلك في مسائل الفروع فان المراد بالقر
هو الاحكام المتعلقة بتكيفية العمل بلا واسطه ونسب الاحكام اليها ايضا ومقابلها الاصول وهي الاعتقادات التي
لا تتعلق بالتكليف بلا واسطه وان كان لها تعلق بها في الجملة ولا في مسائل اصول الفقه فانها الباسحة عن
الادلة وليس ذلك من عوارض الادلة ايضا كما لا يخفى بل معرفة حقيقة الاجتهاد والمجتهدين ايضا ليس من مسائل
اصول الفقه ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والرجوع من جملة موضوع هذا العلم والحاصل ان الرجوع الى العا
باحكام الشرع في غير حضرة الامام من مسائل اصول الدين والمذهب التي تثبت بالعقل وبالقول ايضا
المعاد ومثل وجوب الامام بعد النبي للتحية ونحوها كما لا بد للمكلف الاعتقاد بتابعه الامام ما بالفضل
او بالنقص فكذلك لا بد من الاعتقاد بوجوب متابعت العالم بعد هذا الامام اما بالعقل او بالنقص فكذلك لا بد
من الاعتقاد بوجوب متابعت العالم بالفضل وهذا حال عدم حضور الامام سواء كان في حال حيوة وظهور
او في حال غيبته المنقطع اما بالعقل فلان كل من يدخل في اهل ديننا مثلا يعلم بالضرورة من شرع نبينا
ان له احكاما كثيرة في كل شئ على سبيل الاجمال وان التكليف باق لم ينقطع وان لا بد من تعلم هذه الام
على سبيل التفصيل يمكن الرجوع اليه لا يلزم التكليف بالجمال وليس ذلك الا في جملة العلماء واما النقل
فلنكون ما ورد من الامر بالسؤال عن اهل الذكر وما ورد من الامر بالرجوع الى اصحابهم في الاحكام مع بداهة
شركتنا مع الحاضر في التكليف بغير الكلام في تحديد العالم وبين المراد منه ولا يرسل العالم بلحا
على سبيل القطع باجمعها داخل فيرونك ان الظن ان العالم بما ظنا من الطرف الصحيحة وهو المسمى بالمجتهد ايضا
داخل فيه سواء كان في ظهور الامام او غيبته المنقطع ولا يرسل لا يشك في جواز اخذ منه اذا كان عالما
بكل الاحكام او طائفا لها على الوجه المذكور وهو المسمى بالمجتهد المطلق والمجتهدين في الكل وكل اذا كانا

غالباً بالبعض على سبيل القطع في حضور ما علمه وأما جوارحه عن الظان ببعضها من الطرف الصحيح على الوجه الذي ظهر المجتهد
 المطلق وهو المسمى بالمتخري وعن الظان ببعضها أو كلها من غير جهة الطرف الصحيحة كما اخبرنا بالغ رتبة الاحتمال
 ليس له من العلم حظ الا التقليد بجهدها وغير مجتهد فيها خلاف واشكال فهمنا ممان الأول انه هل يجوز لا
 من غير المجتهد كالعالمى البحث او من هو ارفع درجته ولو كان لم يبلغ رتبة الاجتهاد ام لا والثاني هل يصح الرجوع الى
 المتخري ام لا وهل يجوز للتخري العمل بظنه ام لا فنجمل التحقيق فيما اذا من وجب الرجوع الى المجتهد المصطلح
 ان لم ادر مطلقاً حتى على الغافل والجاهل بل ان هو خرج عن مذهب الامامية وذهب الى القول بجواز تكليف
 ما لا يظان ومن جوز الرجوع الى غيره فان اراد ذلك مع تفضله لاحتمال بطلان ما ارتكبه من الاخذ من غير المجتهد
 واحتمال وجوب الاخذ من المجتهد فهو خروج عن مقتضى الدليل وتقصير في حق التكليف كما ان غير الغافل اذا
 نطق لجوب القول بالتحليقة بعد الرسول وتقطع للاختلاف والزموم معرفة حال الامام وان لا يد من انصاف
 بوصف يمتاز به عاقداه وقصر في الاجتهاد في تعيينه والتمسك بتقليد امير واسناده وغيرهما فهو مؤاخذ ومعاقب
 فكذلك ما تخفى في بلدان يتفحص ويتامل في ان يعلم بثبوتها كما لا يضره الدين ويعلم انه يجب عليه اشارة والامتنان
 به من الذي يجيبان يرجع اليه في بيان تفاصيلها واما الغافل عن لزوم التامل في المرجع والمطاع الذي يعتقد
 لا امام الا من قال والده بما مائة ولا يختلج بين الاحتمال سواء ولا يبلغ فطنته فوق ذلك وكذلك من يعتقد ان
 الدين هو ما علمه ابوه او امته ولا يختلج بين الاحتمال سواء كالأطفال في اوائل البلوغ سيما اطفال العوام بل و
 نسوانهم واكثر رجالهم منهم مندرجون في عنوان الغافل وتكليف الغافل صحيح فالعبادات الصادرة منهم ان وفق
 الواضع ونفس الامر فلا قضاء عليهم بل لان الامر يقتضوا الاجراء وتكليفهم في هذا الحين ليس الا ذلك بل ولو تعلم
 مطابقتهم للواقع اي بل ولو علم عدم مطابقتهم للواقع اي بل ولو علم عدم مطابقتهم للواقع اي بل ولو علم عدم مطابقتهم للواقع اي بل
 عبادته للواقع واما القضاء فحينما لم يطابق الواقع فلا اشكال فيه وفيما لم يعلم فيه المطابقتهم والعبادات
 وجوب القضاء اي الاشكال في صورة المطابقتهم ولا يبعد القول بوجوب القضاء اي عدم صحة قضاء التقيين
 في هذه العبادة فيكون باطلاً في قول مشهور علماء ائمة من بطلان عبادة من لم يأخذها من المجتهد ولو طاقوا
 لا بد ان ينزل على ذلك ولكن كلام كثير منهم مطلق ومرادهم من قولهم ان الجاهل غير معذور الا في موارد خاصة هو
 الجاهل تفصيلاً لا اجمالاً اي لا يقران الاصل حرمة العمل بالظن خارج عن المجتهد المطلق ومقلده بالاجماع ويعقب
 البناء في لانا نقول ان الطفل في اول البلوغ لا يمكن معرفته وجوب الاخذ من المجتهد ولا معرفة المجتهد وشرايطه
 ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ سئلنا لكن يمكن في حق ان لا يقطن لذلك وكان غافلاً عن وجوب تحصيل ذلك
 ولم يظن له ما وجب تنزيهه بل يعتقد بسبب حسن ظنه بالديار ويعلم ان العبادات والاحكام فتاها ما يعلم هو لا
 وعلوماً اباه سيما اذا كان ابوه من العلماء في الجملة وان لم يكن له قوة الاستنباط ولم يكن ناقل عن مجتهد
 لا مقلداً له بل يقول هذا الطفل الغافل الذي لا يختلج بين الاحتمال ان المفهوم منه غير ذلك ان يعتد به الله تعالى
 على تركه التقليد وعلى فصل العبادة على النهج الذي علمه هو لا فان قلت لا يوجد هذا القرص فلنا كلامنا على هذا

الموضوع ومع تسليم الكبرى فلا يضربها القدر في الصغرى كما تبا وجدا نية مع انكار ذلك مكابرة ومخالفة للحق والبرهان
ثم اذا صار الطفل اكبر قليلا واد اطلاقه ومعرفة سبب عاشرة الناس وملاقاته لمن هو اعلم من هؤلاء وراى مخالفة
من هو انهم من هؤلاء اياهم يرتفع ظنة السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ويعقد ان الشرعيتا هو ذلك لا ما علم هؤلاء
الاولون وفي هذه المراتبة ايضا غافل عن احتمال ان يكون التكليف غير ذلك وعن احتمال ان يوجد شخص اعلم وتكليفه هو
العمل بظنه الذي اطمن به الى ان يعثر على العقيقة في الكل والمجتهد المطلق وما مراد من المجتهد هنا مقابل المقلد
والعامي لا المجتهد المصطلح الذي هو مقابل الاخبارى فان العالم الاخبارى ايضا مجتهد بهذا المعنى والحاصل
ان المراد من المجتهد في هذا المقام هو البصير الذي يجوز الرجوع اليه ثم اذا تدرج الى ان يحصل له العلم وقوة فهم
في الجملة فيظهر له ان الطريق انما هو الاستنباط من الادلة وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الادلة ثم ان في
الرحلة عرضا عرضا من ان المعية هنا هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على انه يكون او لا يبدان يكون على
قواعد المجتهدين او على وفق قواعد الاخباريين وهل يكفي التجري في الاجتهاد او يجب ان يصير مجتهدا مطلقا
وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرايط التي تذكرها او بعضها وهل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الاول او يجب
التكرير في كل واحد وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظن او لا بد من تحصيل الظن القوي فكل هذه المراتب
الظنون والاسباب الى العلم في اكثرها فالقول بان البرهان القاطع انما دل على مجية ظن المجتهد المطلق وغيره داخل في
الظن المحرم المنوع منه شطط من الكلام اذ قد اشتبا ان الاصل حين اسناد باب العلم بالعمل بالظن الى ان يثبت
المخرج منه وقد ظهر مما ذكرنا صعوبة بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق فان كل واحد من الاخباريين والمجتهدين
يغلط صاحبه في الطريقة والقول باخراج الاخباريين عن زمرة العلماء ايضا شطط من الكلام فهل نجد من نفسنا
في ان نقول مثل الشيخ الفاضل المتبحر الشيخ محمد بن الحسن الخراساني ان لا يثبت ان لا يجوز الاستغناء
ولا يجوز له العمل برأيه لا تراخي اري اوقان العلامة على الاطلاق الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي ليس اهلا لذلك
فظهر ان المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن احاد افراد المجمع عندنا وتعيينه ليس الا باجتهادنا وفتنا فان
المجمع عليه حتى يتكامل عليه فيبقى المجتهدا بالاصطلاح المناخر والاخبارى والتجري كلما داخل تحت دليل جواز العمل بالظن
مع ان غاية ما ثبت على هذا الشخص الاجماع على جواز العمل بظن المجتهد في الكل وهو في غير مسائل وذلك لا يوجب
العمل على الاول وحكمه مجرد من غيره والاصل ينبغي تعيين الوجوب والذي ثبت اشتغال الذم به هو وجوب ان لا يترك
كلها معا لا وجوب احدها المعين عندها عليهم عنده مع عدم العلم بعينه كما اشترنا في مباحث الاصل والاستحسان
فراجع وما قل ثم ستترق هكذا الى ان يصل الى الطفل في اول البلوغ وما ذكره يظهر انه يجوز ان يبقى ظن التجري بحاله
مع مخالفة المجتهد المطلق ايضا ثم اعلم ان باب الظنون المذكورة مختلفة في تصاحبها فتبطل كونها ظنا وقد
لا يتفطن ويحسب على الاجتمعيان الحاصل له وذلك لا ينافي كونها ظنا اذ ليس كل واحد واحد شيئا بل ان ذلك
الشيء بل قد تعلم شيئا ولا تعلم انا تعلم فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقة الطفل في اول البلوغ مثلا بين الظن والعلم
واعلم ايضا ان لكل مرتبة من تلك المراتب عددا هو دليل الحكم ودليل على جواز العمل بها هو الثاني في القطعية

ايضا

ايضا ذر في الطفل في كالفه و قول ابيها و امه و معلمه و دليله على حجيت ذلك عليه هو ما استحسنت من ان الكبره
 و اقر بالى الشرع و اسن من فواته بان يكون طلعا بحال الشرع و هكذا دليل من نرى عن هذه المرتبة بالنسبة الى علم
 الاعلم و هكذا الى ان يحصل الرغوة الاستنباط فذكر كرح هو اذلة الفقه و دليله على حجيت هو كبره الكلية الشائبة باليد
 مثل الاجماع و لزوم التكليف بالاطراف لولا ان بقام للتكليف و سد باب العلم عليه الا من هذه الحجية و لا فرق في فن
 لتدليل على حجيت الاستنباط من المدرك و ان يجوز له الاستنباط مما لا بد منه بين المجتهد و غيره و المتجرى و غيره
 فنقول ان جواز عمل المجتهد المطلق برأي في كل واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل و جواز
 في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في انه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل ام لا و لذا التجزى جواز العمل على اجتهاده
 شخص مسألة احاط به كما موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي احاط بمداكمها و هو موقوف على جواز
 في انه يجوز له الاجتهاد و هكذا تنزل الى الطفل و احاصل ان اقول لا بد ان يكون كل واحد من المكلفين اخذ
 بالاستدلال في حجيت المدرك فان لم يكن يحصل العلم في الاستدلال فال المطلوب هو العلم و لا فهو الوطن على هذا
 ان المجتهد المطلق يستدل على جزئيات المسائل بنظره في كل واحد منها و على حجيت نظره في كل واحد منها كبرية
 الماخوذة من الادلة المتقدمة و المقلد يستدل على جزئيات المسائل بقول مجتهد و على حجيت قول مجتهد
 كبرية الكلية فكذلك الطفل يستدل على جزئيات المسائل بقول ابيه مثلا و على حجيت قول ابيه بما ذكرنا من الاستحسان
 و كان المقلد لا بد ان يجتهد في تحصيل المجتهد و يكتفى بالظن في تعيينه مع فندان الظن الى العلم فكذلك الطفل
 يجتهد بغيره في تعيين المعول والمرجع و كما ان تشكيك المشكك بان مجتهد المقلد غير لا و الاتباع يوجب
 المقلد عن اطمينانه و يجب عليه التفتيش والاجتهاد ثانيا في التحصيل مجتهدا و ابطال تشكيك المشكك
 فكذلك حال الطفل فكما ان استفراغ الوضوء معتبر في تحصيل المجتهد ولا يجوز على المقلد العاسف السامح في ذلك
 فكذلك الطفل و من فرق من العوام اذا شكك له مشكك بان يقول ان اباك لا يليق بالتقليد و يجب عليك معرفة
 الاحكام و تحصيلها من مجتهد مقبول فترزق اطمينانه و لا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن بل لا يفتح ظن كما
 ان المجتهد بعدما استفراغ و سعد واستقر ظنه على حكم فاجزه معتمد من العليق ان في الكتاب الفلاني حديثا
 يدل على خلاف ما ذكرنا وان فلانا ادعى الاجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرنا فيتميزه و لا يجوز له
 العمل حتى يتقن و يثبت في ذلك ثم يعمل على ما اقتضاه و اما تفصيل الكلام في المقام الاول فهو ان المشهور
 بين فقهاء ان الناس في غير زمان حضور الامام سنفان اما مجتهد و اما مقلد و من لم يكن من احد صنفتين
 فبادر باطله وان وافق الواقع و يؤدي هذا المؤدى قولهم بان الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور و ذهب جماعة
 من المشايخ منهم المحقق الارديسيلي به الى ثبوت الواسطة و معذورية الجاهل و صحة عباداته اذا واقفت الواقع
 حجة المشهور ان التكليف باقتية بالضرورة و بسبيل العلم اليه ما سد و لا دليل على العمل بالظن الا على المجتهد
 لقضاء الاجماع و الضرورة بذلك و المقلد للزوم اختلال نظام العالم لو اوجبنا الاجتهاد على الجميع و بيان
 و جوب الرجوع الى المجتهد ان اريد بالنسبة الى من تقطنه لوجوب المعرفة و لم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو

في تفصيل الكلام في المسألة
 من الاخذ من قول الاعلى

في خارج الشريعة
 معذرة الجاهل

دون المجتهد فسلم وان اريد نظم فممنوع لان الغافل عن هذا المفاد من وجوب المعرفة الذي وجب معرفته انما ^{بفعله}
ابوه او امته وما لا يحتمل البطان وليس الصلوة مثلا غير ما يفعلونه ولا تنزل في خاطره في هذا المعنى كيف ^{كلف}
بالرجوع الى المجتهد ومعرفة المجتهد وتعيينه وهل هذا الا التكليف بما لا يطاق ولذلك يكفي في من بلغ فطنة ^{المجتهد}
الرجوع الى المجتهد بحصول ظاهريان هذا الشخص مجتهد ويكفيه ذلك وان اتفق في الواقع كونه غير مجتهد وهل ذلك الا
لان كان تكليفه يازيد من ذلك تكليف بما لا يطاق اما لاجل ان غافل عن احتمال ان يكون شخص افضل من ذلك ^{او}
احتمال ان يكون ذلك قاصر في رتبة الاجتهاد واما لاجل انه جاهل بحقيقة الاجتهاد فما الفرق بين ذلك وبين ما
فيه فالطفل في اول بلوغه على الفرض الذي ذكرنا في تعيين ابيه وامته للرجوع اليه مثل هذا المثل في تعيين مجتهد ^{المجتهد}
ايضا بالاخبار الدالة على الرجوع الى الغيا مثل مقبولة عمر بن حفص بن غنيم وعنه ما وبمثل قوله تعالى فاستأوا اهل الذك
ان كنتم لا تعلمون وبمثل الاخبار الحاكية ان اصحاب الامم اذا كانوا ايسر منهم ممن نأخذ معالم ديننا كما نوا
بقولون عن زهراء ابوس بن عبد الرحمن مثلا ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم بل انهم ممن نأخذ معالم ديننا ^{لهم}
فضلا عن غير العالم ولم يبالوا بالرجوع الى العالم الزاهد بخود ذلك وفيه ان هذه كل الخطابات معتقدهم من ضم
ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين وكون الغافلين والجاهلين واسا العجز المتقنين لازيد ما بلغهم ^{تد}
الذي يفعل السائر ابوهم وامهم مخاطبين بهذه الخطابات اول الكلام واما الغافلون بذلك المسموع ^{له}
الخطابات والمنتصون لوجود هذه الخطابات واحتمالها بحيث يحصل لهم التزل في معتقدهم فمن يقول ايضا
بانهم لو ضرروا في تحصيل ما يجب عليهم لكانوا معاقبين وكان طاعانهم باطلا غير مقبولة اخرج الاخر ^{ون} بالاصل
وصعوبة حصول العلم بالمجتهد وشرايطه وعدا التسمي مع الاشكال في معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت ^{لها}
للطفال في اول السماع والتسوية بل وكثير من العوام وفيه انهم ان ارادوا بذلك الغافل بالمرءة او العاخر عن ادراك
ما ذكر كما هو غالب الوجود في المذكورين فهو كما ذكره والاصل والعسر والحرج بل تكليف بما لا يطاق وكلها دليل على ^{ذلك}
ولكن يرد عليهم ان تخصيص ذلك بما كان واقفا صلوة لتفصيل الامر لا دليل عليه اذ هؤلاء ليس تكليفهم الا ما فهموه و
لذلك لا يشترط في صحة صلوة المجتهد واقفا صلوة لنفس الامر ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات ^{بعض}
هؤلاء ايضا كما سنشير اليه وان كان صريح كلام المحقق الا يدل على اعتبار الواقفة لنفس الامر واما مع فرض التقطن و
الامكان فلا يتم الاصل للعلم باستغناء الله ^م واما مكان التحصيل لان العلم الاجمالي كاف في وجوب تحصيل التفصيل
كافي المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطوما زال المهور ولا حرج فيه بوجوب سقوط التكليف ^{بوجوبه}
بان المأمور به هو نفس العباده وكونها مأخوذة من الامام ومن المجتهد غير داخل في حقيقة فهو بعيد في الخارج
بحصل الامتثال والاصل عدم مدخلية كونها مأخوذة منهم في هيئة العبادات وكلامهم هذا يقتضي كفاية ذلك
ان علم بوجوب المعرفة والتحصيل وفرضه لاكتفي بقطعة او تقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم وقد يفتيد ^{بعدم}
العلم بهتية عن ذلك حين الفعل اقول لا ماصح في صحة العبادات من قصد الامتثال كما حققنا سابقا في محله وهو ^{الماد}
من قصد التقرب ولا يصح قصد الامتثال الا مع معرفة كون ذلك الفعل هو ما امر به الامر فاذا لم يعرف ذلك فكيف ^{بعدم}

بالثقة وهذا هو الفارق بين الوجبات التوقيفية والوجبات التوصلية كما بيناه سابقا فان اعتبره ^{الموافقة} ^{والمعجزة}
 وان كان المصلح عالما بوجوب التحصيل مقتصرا في ذلك فهو باطل لعدم تحقق الامتثال العرفي للزوم المعجز بالاطا
 والمفروض ان مع العلم بوجوب التحصيل لا يبقى الاطمئنان بظنه وتقلبه فهو في الحقيقة ليس بظن كما اشرنا سابقا و
 الحاصل ان الامتثال العرفي لا يحصل الا بقصد الامتثال وفصل الامتثال بالفعل لا يتم الا بمجرد ان الفعل هو
 المأمور به والمفروض ان العلم بذلك علمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بان ذلك هو المأمور به بل لا الظن ايضا كما اشرنا
 وتوفر حصول ظن فلا محجة فيه مع الاحتمال الظاهر كما اشرنا في الجهد اذا اخبره عدل بوجوب معارضه ^{المجهد} ^{باعتباره}
 وبدل على ذلك ايضا فلو لم يعمل الا بالنية وانما الاعمال بالنيات وغيرها وان اعتبره بشرط ان لا يتقطن المكلف
 بوجوب التحصيل ولا يحصل العلم بذلك فحينئذ اعتبار الواقعة هنا لا دليل عليه لان التكليف بالواقعة تكليف ^{بما}
 لا يطاق فليس ذلك تكليفا له فكيف يطالبه مع انه لا معنى يحصل الواقعة نفس الامر ولا يظهر ان المراد منه هو حكم ^{الله}
 الواقعي الذي لا يطبع عليه احد الا الله وما وافق رأي المجتهد الذي في ذلك البعد واحد المجتهدين وما الدليل على ذلك
 كونه وما السببين والميراث وحكم المجتهد بعد اطلاقه بالموافقة وعدم الموافقة اى فائدة فيما اضطررنا اليه ذلك اللهم الا
 ان المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه فينبغ ذلك مراعاة المجتهد الذي يقلده بعد المعرفة فيحكم بانها فانما من الصلوة او لم
 يفت وانت خبير بان الحكم بانوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حيا مكلفا بشئ ثم فان منه وهو اول الكلام ولزوم
 القضاء على التام والتاسي انما خرج بدليل هو النص وما يوجب الفرقان فيقتضي القول بعدم جواز الترجيح بالارجح ان
 تكون مخصوصة لهيئة الصادقة من الشارع مدخلية في اكتمال النفس وحصول الفرق الذي هو المطلوب في التامور ^{بما}
 المخالفة لا يحصل ذلك كما في تركيب الادوية عند اطباء الابدان فليسوع ان تلك الهيئة المنخرجة كما انه لا يجوز انقاصها
 عما ركبها عليه اطباء الاديان ورتفع خاصيتها بل ذلك لا يجوز خلوها عن قصد التقرب بالامتثال الذي هو من ^{كسبات}
 هذا التركيب وشرايطه وضع اشتراطه كما برهنا في العرف والعادة والعقل والنقل انه برهنا ان ما نقول في
 مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها فصل التركيب واحد في نفس الامر مختلف يجوز كلها بقصود ^{الاراء}
 او غير الواثق بدلك عن الواثق كبدل الادوية فان كان واحدا في ما ذكرته على المجتهد ايضا وان كان مختلفا في رده ^{عليه}
 بيان الفرق بين المجتهد وغيره وما الدليل الذي حوز ذلك في المجتهد ولم يجوز في غيره مثل جواز عمل المجتهد
 برأيه وجواز تقليد الغير اياه الا لزوم تكليفه بالاطا والولاه وقد عرفنا انه موجود في الغير المقصر كما عمل الغافل ^{بما}
 كما بيناه مع ان نية الترتيب قد يكون فيما يحل من الذي علم بوجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم بل وهمه واقف موافقة
 للواقع وباجل هذا الفرق بين الواثق للمواقع وغيره في الثواب والعقاب والمدح والذم وغيرهما خلافا لطريقة العدل
 كما اشار اليه بعض المحققين قال ان احدا جاهلين بوجوب معرفة الوقت ان صلى في الوقت والاخر في غير الوقت
 فلا يخلو اما النبي شيئا العقاب اول استحتما اصلا او استحتما احدثا دون الاخر وعلى الاول يثبت المطلوب لان
 استحتما والعقاب مما يكون لعدم الاشارة بالمأمور به على وجهه وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطاوع عن لونه ^{المطلوب}
 واجبا ولو انفتح هذا الباب جرى الكلام في واحد واحد من افعال الصلوة ويفضي الامر الى ارتفاع جمل التكليف

عن ابي عبد الله قال سألته عن امرأة تزوجت بجلاد وهما زوج قال فقال ان كان زوجها الاول قتيماً معها في البصر
التي هي فيه تصل اليه ويصل اليها فان عليها ما على الزاني المحسن الرجم الى ان قال قلت فان كانت جاهلة بما صنعت
قال فقال للبست هي في دار الحجر قلت بل قال فما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان المرأة المسلمة لا يصلح
ان تزوج زوجين قال ولو ان المرأة اذا فخرت قالت لم اذرا وجهت ان الذي فعلت حرام ولم يفهم عليها الحد اذا
لتصلت الحدود وكان في الكافي وايضا في الحسن لا يبرهنهم بنهاشم عن ابي ايوب عن زيد الكندي قال قلت لابي
عن امرأة تزوجت في عدتها قال ان كانت تزوجت في عدتها فلا تزوجها عليها الرجعة فان عليها الرجم وان كان
تزوجت في عدتها ليس لزوجها عليها الرجعة فان عليها حد الزاني غير المحسن الى ان قال قلت لابي ان كان ذلك منها
بجهاذا قال فقال ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين الا وهي تعلم ان عليها عدة في طلاق او موت وقد كان نسيان
الجاهلية يعرف ذلك قلت فان كانت تعلم ان عليها عدة ولا يذكر هو في ذلك اذ علمت ان عليها عدة لم ينسها
فتسأل حتى تعلم وهكذا ايضا في الكافي والقيس ومارواه المشايخ الثلاثة في كتبهم وسند بعضها معتبر عن الصادق
ان رجلاً جاء اليه فقال ان زوجي انا لم يجز انهم جواريتي ويضربون بالعمى وقرتها دخلت المخرج فاطبل الجلبون اسمها
متى لم فقال لا تفعل فقال والله ما هو وشي ايت به رجل انما هو سمع اسمها يا ذئب فقال الصادق انت
امامنا الله يقول ان التمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسؤولاً وقال الرجل كافي لم اسمع بهذا الاية من كتاب
الله عز وجل من عرج ولا عجب ولا جرم ان قدر كتمانها واتى استغفر الله فقال الصادق فمخ فاغسل وصل ما يده
فلقد كنت عقيماً على امر عظيم ما كان اسوءها لك الموت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة من كل ما كرهه فانه لا
يكروه الا القبيح فالقبيح دعواه له فان لكل املاً الى غير ذلك من الاخبار مثل ما دل على انه لا ينفع الطاعة الا بقره
ولي الله وبان يكون جميع اعماله لا لئلا يلهيه ومثل ما ورد في عمل الابدان بالقدرة والمعرفة وبالعلم وباصابة السنن
يؤيده الخبر المشهور ان النضار العبد والتاسع منها واحد والباقي في التارفات هذه الاخبار تدل على ان العلم الا
كافي في التكليف بالتفصيل وثاناً مذهب المذاهب الاخرى لانه لا الى العمل على حسب فهم المكلف فكذلك أيضاً
السنن والافان لم تكلف ما لا يطاوع ولا يريد ذلك على سبيل العموم ولم يترك تكليف الا لاطان في الغافل والجاهل ايها
هو المتخصص لكل ما يمكن ان يستدل به من العمومات والاطلاعات لوسم عمومها وكذا لانه ان الظن لا يعارض القطع
واحتموا انصار ارباب مثل ما ورد في كتابه تعالى انما ارادنا بصاحبنا ففعلت في الزمان فقال له رسول الله كذا كذا
الحمار الا صنعت كذا فعلمه التيم ومثل ما ورد في كتابه براه من مغرور حيث ظهر الماء وصلار بهذا مدوحاً مع انهم ابا
من الشارع ونحو ذلك وفي ان هذه الاخبار ليست باقية على ظاهرها ولا بد من تاويلها بخلافها الدليل القطع
فيمن يمكن من التحصيل وقطع بوجود معرفة الاحكام بالتفصيل والتشديد والتوقيع على عمارة انما يرجع الى تقصير في
عدم السؤال حتى يفعل صحيحاً وان فرض ان عمارة كان جاهلاً بلزوم السؤال وغافلاً عن حقيقة الحال وغافراً عن
العلم بالتفصيل والاجمال فالرأى دليل على جواز عمل بظن محض ونحوه لا يتماشى عن مع ان استعمال هذا اللفظ وما في
شأنه في العرف في الروايات بيان ما هو حقيق وان يفعل والافلا معنى للتدبير والظن يقع على الجاهل والغافل واما

وأما الحكاية الأخرى فيظهر الجواب عنها بما لاحظت ذلك فان اتفاق مطابقه ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن
ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحة فيه وان كان متصوفاً من تلك التظيف لا الظاهر الشرعي وان ظنهم انهم
الى هذا الاختيار باعتبار حكم الله مع عدم تفصيلهم في تحصيل المعرفة فصاروا ممدوحين بهذا الفعل المطابقه
للمصلحة الواضحة وكان يظهر الجواب أيضاً لو استدل بمثل ما رواه الكليني في الكافي عن عبد الله بن عطاء قال قلت لابي
رجلان من أهل الكوفة اخذاً فقبلهما تبرغا من اهل المؤمنين عمقبره واحدهما وابي الآخر فقبل سبيل النبي
وقتل الآخر فقال ما الذي تبرأ فقبل فقيهه في دينه واما الذي لم يتبرأ رجل قبل الحجة فان الظاهر ان الذي لم
يتبرأ كان جاهلاً بوجوب التبرأ ووجد دخوله الحجة انه غير مقصود في ذلك لعدم تقطنه وفذلكه المعام ان التواب
العقاب على الفعل والترك انما يتبع العلم والحج مع عدم التقصير فدعوى كون من قلده غير من هو اهل التقلد في
الاحكام الشرعية معافاً ما ثوماً مطلقاً شرط من الكلام ومدعى ذلك انما لا بد له من القول بحجركا كيف العاقل
او دعوى عدم امكان حصول هذا القول انما الاول فالاضاع في خبر بل الاشاعرة مع تفهيم للفتح العقلي لم يجوزوه
الثاني فهو يرجع الى التراجع في الصغرى ونحن نتكلم على فرض ثبوتها فلا يجب علينا مع ان هذه الدعوى تشبه المكابرة
اذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول المجتهدين في المعقول والمنقول بما غفلوا عما بان لهم معرفته في الفرع والاصول
فضلاً عن الاطفال والنسوان وضعفاء العقول وكثيراً ما رايانا الصالحين الذين ليس هم فيهم الا معرفة الدين وتحصيل
الشرايع باليقين وكان شغلهم مجالسة العلماء والنزول في ابواب العرفاء والسئلة عن احوالهم وطهاراتهم
وصيامهم ثم ظهر لهم انهم غفلوا عن السوال عن بعض ما هو من واجبات عبادتهم وكانوا يجهلون بشيء من احكامها
على سبيل ظنهم بصحة من دون اخذ من العالم لاجل عدم تقطنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقة الحال وربما حكم
مخالفاً لراي مجتهديهم فكيف يدعى عدم تحقق فرض العقلة الا ترى انهم لا يحكون بكثرة تكرار الصواب ان
في حقه الشبهة فاذا جرتنا الشبهة في الضروريات فكيف لا يجوز العقلة في النظرية والامور الخفية فم العقلة
في الامور العامة البلوى من زوال الشريعة وخالط اهلها ابيدتها اذ انب عليه مضافاً الى ان عموم البلوى
متبدياً عن كاشف اليقين في الروايات مثل صحيح ابي عبيد دور وابنة يزيد الكاسي المتقدمين فان امرأة عرف عليها
الزنى بعد الطلاق بزمان محمول لها مقدار مسمى فخل تزوج اخر فكيف يجوز لها التزوج باعتبارها التي لا عرف
مقدار الزمان بل يحجبها السوال حصول العلم لها بالنكاح على الاجمال ولو فرض وجود امرأة لم يفرح بها
لزوم العدة فلا ريب انما معدومة وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك لانه اكثر الاطفال في ارباب البلوغ
كثير من النسوان والعوام في غالب احكامهم يلجفون بالمستضعفين بهذا المعنى وان لم يكونوا مستضعفين من
العقل بل قد عرفنا ان العقلة يحصل للعلاء والفضلاء ايضا فالتراع بين عملاً انما والمحقق الا ردسلي وموافقة
لا بد ان يكون فهم حصل العلم بالاجمال وتقتضون لوجوب التفصيل لكن قصر في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله
من لم يكن اهلاً للفنوى وحقيقاً بالتقليد او ظنة ولذلك شرطوا موافقة الواقع وقد عرفنا المحقق وان لم يكن
قاله ثم ان قلت ان ما ذكرت هو جيب على ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر الا للفتنة المتعاضد عن التفصيل على

بوجوب المعرفة فلا يجب نمو الغافلين عن الاعمال الشيعية ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفي فائدة بعث الرسل
 وانزال الكتب قلت ما ذكرته بعين شبهة ترد على الله في اصل بعث الانبياء وانزال الكتب وناسب الاحكام وحلها
 ان هذه الاحكام والاداب والاعمال لها اثار وثمرات وخراس بها يستكمل تقبل الانسان ويحصل اليه يستحقها
 فرب الخالق اللطيف والطف الله تعالى يقضي ابلغ ذلك بحسب سعة عباده ومقتضى طاقتهم الا ترى ان الانبياء انقذوا
 في زمان بعثهم على تبليغ جميع الاحكام الى جميع اهل العالم ونصوصات المكلفين في كل واحد من البلاد وكيفية
 تعالى اقضى تبليغ ذلك وتقييمه متدرجا ومن لم يكمل عليه الحجة ولم ينضج له الحجة منهم في زمانهم فلا سبيل للثواب
 عليهم ومن فرغ سمع شئ من ذلك فيجب عليه التقصير عنه بعد ان يصل فهم الى وجوبه وكيفي بمقدار يبلغ فطنة الى كفا
 ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبوة ومن يفهم مقامه على غفلة خصوص شخص عما جاء به الخلق للارشاد والتعليم فحجب
 عليه تنبيهه وارشاده فكذلك الامر من بالعرف والتأهون عن المنكر بحجب عليهم تنبيهه وارشاده وارشادهم طريقه
 الحق لانه مقتضى اللطف ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطريقه وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذلك
 معصية حتى يكون ردع من يلبس النية عن المنكر والحاصل ان مقتضى اللطف بتبليغ العمل الذي له خاصية وارشاد
 لتحصيل الكمال وما يعمل ذلك المكلف بمقتضى سعوان لم يكن عليه مؤاخذة لكن لا يترتب على عمله الاثر الذي
 يترتب على العمل الصحيح الموافق لارادة الشارع وان كان لا يخالو عن اثر وثواب يقبله لا يلزم الحجب والجور والفرق
 بين من ياتي بالعمل على حدوده ومن لا ياتي بهتمام حدوده مع اشركه في عدم التقصير في التحصيل لا يوجب
 الظلم والحجب بل انما يوجب الحيف والظلم ان قلنا لا يخالو عمل التاقرص عن الاجر رسا ونحن لا نقول به ونشعر
 الكلام في هذا في الغالب الى تفاوت الاستعدادات وتفاوت العمل بسبب تفاوت الاستعداد وتفاوت الاجر
 لذلك لا يوجب ظما والافلا بدان لا يتفاوت حال المعصوم من حال مؤمن لم يفسر في تحصيل واجباته بحسب طاقته
 وهو كما ترى ولتفصيل هذا الكلام محل اخر وسنسمى الكلام في الاخر في ملح مسائل القدر وهو متي عن وما
 يتعلق من المسئلة بما نحن فيه فالمتصور منه واضح هذا الكلام في الثواب والعقاب اما الكلام في الاعادة و
 فهو مسئلة فقهية تابعة للكلام في مسئلة اصولية ويظهر لك حقيقة الحال فيه بما يتاه في مسئلة ان الامر يقضى
 الاجراء ومسئلة ان القضاء ليس يتابع للاداء وقد عرفنا ان الحق ان القضاء انما يثبت بدليل جديد كماله
 فيرد ايل على الوجوب فالاصل عدمه والذي يمكن ان يصير قاعدة في الضام مع قطع النظر عن الادلة المختصة بالمنا
 الخاصة هو مثل ما ورد في صححة زرارة عن الباقر ع ومضى ما ذكرت صلوة فانتك حلتها ولكن الاشكال في
 معنى الفوات في التفرقة بين مثل المحبون وفاقد الطهور والحائض والتاسي والتائم حيث يحكم على بعضها بالقضاء
 دون البعض وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع فعدم الفوت عن المحبون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلق به
 شئ حتى يصيد والفوات وكذا فاقد الطهور على القول بخلاف التائم والتاسي فان التوم والتاسي مانعان و
 الشرط غير مفصود وهو التكليف وهو تكلف واضح فليس كون التوم مانعا او اشلا باولى من كون البقطة شرطا
 وليس انتساب سقوط التكليف الى فقد الشرط باولى من انتسابه الى وجود المانع فكما ان الحائض يمكن ان يكون

سقوط صلواتنا لاجل عدم الظهارة فيمكن ان يكون لاجل وجود الحيض فالاولى الرجوع الى الفهم العرفي وان اطلاق القول
في العرف ينزل على اقل شيء فابنت في الاطلاق فيحكم بالقضاء ومانبت عدمه وما شك فيه فلا يثبت المقضاه الايقا
لا يدخل العرف فيما هو من الاحكام الشرعية فان المدار في الاطاعة والامتثال على الظنون كما يحكم به العرف والعاد
فكما يحسن بل يجب على السافر تهيئة السفر بل في العداخذ السافر مع احتمال العرف قبل الاحتياج الى الاستماع
فكان التصحيح السالم العاقل المتقطن التمتين للعبادة قبل الوقت من كان في نظر اهل العرف من المستعدين لتعلق
التكليف به ثم فأتى بفتح الطلاق العرف عليه كالتام والتاسع في الصلوة بخلاف الصغيرة والمجنون ولذلك يفرق في
العرف للناجر المالك للقيمة الطالب للاستبراء اذ اذ من سفر خاص فأتى من هذا الرجوع بخلاف الفقير الذي
شئ له فارجع الى ما نحن فيه ونقول ان المكلف الذي استقر بانه على طاعة وعلم ان تكليفه ليس الا ذلك وظنه كان
بميت اطمئن به من دون تنزيل فيكون ذلك تكليفه واذا اتى به على ما فهمه فخرج عن عمدة تكليفه ولم يفت منه ما
كان مكلفاً به عرفاً فالدليل على وجوب القضاء خارج الوقت كما ان المجتهد والمفلس اذا ظهر لهما بعد الوقت
ما افلا في الوقت بحسب غنهما وكان عدم مطابقة الواقع لا يضر بهما فلا يضر بالجاهل اليقظة اما الاعادة فالأ
فربما عدم لان الامر يقضي الاجراء وكان ما موراً بما فضل وقد فعل والقول بان ما موراً بملك ما دام متصفاً
بصفة الجبل فهو دعوى خالية عن الدليل بل الامر مطلق والامتناع يحصل بالمرء هذا واعلم ان الكلام فيما ذكرنا انما
هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها ومهية العبادات وكيفيتها واما الصور والقضايا المترتبة على
المعاملات والاسباب الشرعية كالنعوذ والجنابات ونحو ذلك فموقوف ترتيب الامار على الاسباب وان لم يكن المكلف
عالمًا بترتيبها ولا يتوقف الترتيب بالعلم بان الشارع رتب هذا على ذلك ورواها الواجبات والصورات ايضا غير الترتيب
والا فالواجبات التوصلية انهم لا يضر في ترتيب الامار عليها كما لو كان من الشارع ضلوك بالناسل في مواضع
المسئلة والقبر والقهالموقف وتعلم ان الكلام في هذه المسئلة بالنظر الى العاقل والجاهل العرف المقتصر فغيره
في وجوب الاستغفار وعدم لزوم القضاء واما بالنسبة الى الباحثين عنها فمسئلة علمية لا علمية فغيره بالنسبة
اليهم في التبليغ والارشاد وعدمه واما تقصير الكلام في المقام الثاني فهو ان المشهور بجواز التجري في الاجتهاد
ومضج جماعة والمراد بالتجري علم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه وبحسب ظنه وان
يكن كذا في نفس الامر ان يكون قادراً على استخراج برهنة من الاحكام من المأخذ فقط مثل ان يحصل بتباعدن الا
الدالة على احكام مسائل الوضوء او مطان الظهارة او الصلوة انهم هي الوعتر عليها وعلم اجالاً ان لامعارض لها
في الاجتهاد الدالة على احكام المناكح والموارث والحدد والديات وغير ذلك وعلم ان اطار الاحكام في هذه المسئلة
انما هي الوعتر عليها ولا معارض لها وكل علم مواضع الخلاف والوفاء في المسئلة لتتبع في كتب الفروع في ظان هذه
المسائل وكان عالمك بعلم الاصول وطريقة الاستدلال فيرجع ذلك الى تجري الملكة والافتقار اذ الملكة والافتقار
فالان للزيادة والتقصان بحسب القضاء والاستعمال والى تجري المسائل بالنسبة الى الملكة بمعنى ان يكون
وطبيعه ملائمة لبرهنة من المسائل دون بعض فيكون له ملكة هذا البعض دون الآخر وكان الانسان قد يكون

سليقة فهم المعقولان دون المفولات وسليقة نظم الشرودون التمسائل والخطاب بالعكس والغالب الوقوع في العقب
هو المعقول الاول اذا الغالب فيه وخطبة الانس والمزاولة والضرورة والكمال ولذلك يحصل ذلك غالباً في اول بلوغ
مرتبة الاجتهاد واما تجري الاجتهاد بمعنى ان يكون هذا اجتهاد في بعض المسائل بالفعل دون الباقي فهو ليس بمعنى
التجري في شيء من الحال عادة ان يوجد عالم اجتهاد في جميع المسائل بل هو محال عفاً اذا المسائل القهية غيرتها هي
وهي تجدد كل يوم وساعة والحج ان النزاع في امكان التجري وتحققه بالمعنى الذي ذكرنا ومنع ذلك مستند بان القوة
الاستنباطية لا يفتاوت في المسائل فن كان له قوة البعض فله قوة الجميع تشبهاً للكثرة فنقتصر المقام على الكلام في
النزاع الواقع في جواز العمل به وعدمه والافروي جوازها واخيروا على الجواز اذ اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء
فقد ساء في المجتهدين تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرهما لا يدخل فيها كما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذلك
واعرض بان كل ما يقدر عليه يجوز بطلان الحكم المفروض فلا يحصل الزن عدم المنافع من مقتضى ما يعلمه من الدليل
واجيب بان المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وعدم تعاقب غيره بها واعرض ايضا بان
ذلك قياس غير جائز لعدم التصريح بالعلّة ولا القطع بان العلة هي العلة في الاستنباط او وجود المدارك لا يحتمل
كونها هي العلة الكاملة بل هو اولى في الاعتبار كونها العبد من الخطا ورد بان العلة هي الضرورة والاحتياج
باب العلم واجيب عنه بان الضرورة مع وجود ظن المجتهد المطلق وايضاً الاصل حرمة العمل بالظن خرج عنه ظن
المجتهد المطلق بالاجماع وبقي الباقي اتوا محرمين بالاستدلال بظن بعد التام فيما يتناه في اجمال المقال وان
ذلك ليس بقياس فاننا نقول بعد انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية على العالم الممارس لمدارك الاحكام لا مناصر له
العمل بالظن المحاصل له من تلك المدارك فكما ان المجتهد المطلق يعمل بظنه لذلك فكذلك هذا في الاستدلال بان
الدليل القطعي القائم على عمل المجتهد المطلق بظنه قائم فيها محرم وحرمة العمل بالظن مطلقاً قائم بل الظن من ادلة
الظن في اصول الدين سلباً لكنه حرام مع امكان العلم لامع انسداده فلو لم يكن ان الضرورة بتقدير يقدرها وهي
ترفع بظن المجتهد المطلق قلنا هو ايضاً ظن فواجب الرجوع فلو لم يكن العمل برأى جامع وهو المنحصر قلنا الاجماع على اي فله
وعلى اي حال فان الاجماع على اعتبار ظن المجتهد في الكل اعرض عن بعض بل لا يوجد له مصداق اذ قد بينا ان المراد
من المجتهد في الكل هنا مقابل التجري وهو ايضاً على اقسام منهم من يكون على طريقة الاصوليين ومنهم من يكون على
طريقة الاخباريين ومنهم من يتوسطون وكل من اراد بهذه الطريقة في حق الاخر واخباراً واحدة هذه الطريقة ايضاً
مسئلة اجتهاد بظنه فان الجمع عليه القطعي المقابل للظني واعتبار القطعية من جهة كون اجتهاد في الكل لا يفيد
كونه ظنياً بحسب الطريقة ففي افراد المجتهد المطلق ايضاً تحت الظن فان قلت نعم ولكن ظن المجتهد في الكل افروي
قلت لا ثم وجوب متابعة الاخرى والا فلزم رجوع احد المجتهدين المطلعين اذا كان ظن احدهما اضعف من الآخر
سلباً لكن قد يكون ظن التجري بما فهم فوي من الظن المحاصل مما فهم المجتهد المطلق او سلباً وهذا كله مع ان
الكلام في تكليف التجري لا بد للتجري هو ان يعرف تكليفه واعتبار الظن لا يلاحظ الا بالنسبة اليه في نفسه فاننا
حصل له ظن بان هذا الحكم كذا في الواقع فهو لا يجامع حصول الظن لبيان الحكم كما فهم المجتهد في الكل حتى

احدهما اضعف عنده والاخر اقوى فمع حصول الظن له بما فهم بصير ظن المجتهد في الكل المخالف له وما عنده ولو فرض
عنده احتمال ان يكون لكمال قوة المجتهد في الكل مدخل في فهم المسئلة ليست هي موجودة عنده فلا يحصل له الظن
بالحكم اصلاً وهو خلاف المفروض والقول بان فهم المجتهد في الكل ابعد من الخطأ في نفس الامر عن فهم المتجزي ان اريد منه
بالنسبة للمجموع المسائل فهو كقولك ولا كلام لنا فيه وان اريد بالنسبة الى ما فرض كون المتجزي مستقلاً فيجب ان يجمع مدارك
فكلامه ان الكلام ليس في ذلك بل في تكليف المتجزي وان اريد ان كثرة الاعتقاد على قوة المطلق من جهة الغلبة يوجب
ترجيح تقليده على تقليد المتجزي فهو كلام اخر لا يمتنع بين المطلقين المتفاوتين في العلم فكيف بالمتجزي والمطلق ^{لا يدخل}
له بما نحن فيه مع اننا نقول كما ان العمل بالظن حرام فكان التقليد باق حرام فاذا قسم جواز عمل المتجزي بنظره فكيف يجوز
له التقليد مع ان التقليد باق ظن فان قلتم ان الاجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزي
بنظره قلنا الاجماع قد عرف محل في المجتهد المطلق والاشكال فيرسل ان الاجماع على وجوب تقليد حق على
المتجزي ايضاً اول الكلام كيف المشهور بين العلماء جواز التجزي فعناية الامر بشاوي الاحتمالين ولا ينافي عن
التجزي وهو ايضاً يقتضي جواز التجزي واحتمال وجوب التوقف والاحتياط ضعيف لا دليل عليه واذ ثبت الجواز
بطل المنع وان لم يثبت اليقين ويمكن اثباته بعدم القول بالفصل ايضاً وثوبه اليقين ان نزل التقليد وان اخذ
من المدارك نفسها مما يمكن وموافقة العوامة وجوب العمل بالابواب والاختيار وغير ذلك ويدل على جواز
التجزي ايضاً مشهورة ابي حنيفة عن الصادق ع حيث قال نظر الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاذا جعلوه
بينكم فاضياً فاني قد جعلته فاضياً فاحكموا له واعرضوا عليه بالخاصة ان العلم بشئ من القضاء بان اريد به ما
يشمل الظن العلوم المحيطة بالمتجزي يدعى ^{لا يحصل} الا لمن احاط بمدارك جميع المسائل فالعلم بشئ من القضاء
لا ينفك عن المجتهد المطلق وان اريد العلم الحقيقي فوضع التراجع التراجع انما هو ظن المتجزي لا عمله ^{اقول} ويمكن دفع
ذلك بان اصحابنا رضوان الله عليهم استدلوا بمقبولة عمر بن حفظة على جواز عمل المجتهد المطلق بنظره والتحكم
البيد حيث قال فيها انظر والى من كان منكم فدرى حديثنا ونظر في حالنا وحرماننا وعرف احكامنا فان
يرحماً فاني قد جعلته عليك حاكماً الحديث فنقول اولاً ان ظاهر الروايتين هو العلم والخطا بالمشافه وان كان
مخصوصاً بالحاضر لكن الغائبين مشتركون معهم في اصل التكليف فاذا لم يمكن للغائبين الرجوع الى العالم بالا
بالعلم الحقيقي فيبقى بالظان من جهة استفراغ الوسع في الادلة المعهودة فكما ان الظان بجميع الاحكام من جهة
استفراغ وسعته في جميع ادلتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبولة عمر بن حفظة فكان الظان ببعض الاحكام
من جهة استفراغ وسعته في ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في رواية ابي حنيفة فان قلت
ذلك الظن ثبت حججياً بالاجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا قلت هذا خروج عن الاستدلال بالرواية
ورجوع الى اصالة حرمة العمل بالظن وقدم الكلام فيه وكلامنا هنا في الاستدلال بالرواية وثانياً نقول يمكن
ان يبين انه يظهر من التمسك في سائر الامثلة واصحابهم وطريقه رواية الاخبار ونحوهم يرجع الناس الى اصحابهم
وخصمهم لاصحابهم في الاحكام يخرج دانهم علومهم طريقه الجمع بين مختلفات الاحاديث واستخراجهم الفروع

عن اصول مع انهم ليسوا بمصوبين عن الخطاء والسيئات والاستثناء انهم كانوا راضين بعلمهم بطونهم المحاصلة
من تلك الطرائق ودعوى انهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعي ولو كان عندهم احتمال الخطا بخارجة
من القول فلي هذا فيمكن حمل العلم والمعرفة في الروايتين على ما يشتمل الظن فيتم دلاله لروايتها في جديحة على التجري
في الاجتهاد والقول بالفرض بين الظن الحاصل لاصحاب الائمة دون الموجدون في زمان الغيبة لعقاف سيما
والاضطرار في هذا الزمان الى العمل بالظن استكمال حصول العلم فيه بعد اخراج المتأخرين بوجهين الاول لزوم اللزوم
وقد رده على وجهه فذكر بعضها فقها ان صحة اجتهاد التجري في المسائل موقوفة على صحة اجتهاده في جواز التجري
وصحة اجتهاده في هذه المسئلة اعني جواز التجري موقوفة على صحة اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا من المسائل
المجتهديتها ووجوه في ذلك ان نفي المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المفروض ان المراد الحاف بالمجتهد
اوه وهذا الحاف له بالمفهوم بالذات وان كان الحاف بالمجتهد بالعرض وقد انحل النزاع جواز اجتهاد التجري في
المسائل الفرعية فنقول جواز اجتهاد التجري في المسائل القفية موقوف على صحة اجتهاده في مسئلة جواز التجري في
الاجتهاد وجواز الاجتهاد في هذه المسئلة لا يوقف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية بل هو ما يوقف على صحة
دليل الذي استدل به في اثبات هذه المسئلة الاصولية واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال لير اجتهادا امته
المسائل القفية بل اجتهاده في المسائل الاصولية ولا خلاف في جوازها كما يظهر من المحقق البهائي و غيره ووجه
ان مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في ادراك كل مسئلة بدون ملاحة مسئلة اخرى بحيث
يجزى بعدم المعارض ما يمكن انكاره نظرا لاجتهاد في المسائل الحكمية مع انه لا يلزم ان يكون التجري متجريا في الا
واما بنهم الحلال والتجري في الاظننا جميع مسائل الاصول الفرعية وجعلنا مسئلة جواز الاجتهاد في التجري
جزء من المجموع وانت خبير بان لا ملازمة بين التجري في الفرع والتجري في الاصول فانا نقرر كون مجتهدا في جميع
مسائل الاصول مقرر ضاوعا لعلم الاصول على استقلاله في الاجتهاد المطلق في هذا العلم ولما كان علم
الفقه موقفا على معرفة اشياء اخرى غير هذا العلم فيمكن عدم الامتداد على الاجتهاد في جميع مسائلها كونه
مجتهدا في جميع مسائل الاصول وحاصل الكلام ان جواز التجري في الفرع موقوف على صحة الاجتهاد في مسئلة
جواز التجري في الفرع وصحة اجتهاده في هذه المسئلة موقوف على صحة الاجتهاد في هذه المسئلة الاصولية سواء
كان متجريا في المسائل الاصولية او مجتهدا مطلقا فيها فلا دور وانت خبير بان نظريتنا ذكره المانع تجري في المجتهد
المطلق ايضا فانا نقول جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسئلة انه يجوز له الاجتهاد وجواز
في هذه المسئلة ايضا يوقف على جواز اجتهاده في المسائل اذ هذه ايضا مسئلة من المسائل وطرفيها الذي ان جواز
الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلامية والاصولية موقوف جواز اجتهاده في الفرع على جواز اجتهاده
في مسئلة الاصول اعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور وضرورات ذلك ثبت بالاجماع والضرب
غير صحيح لما يتبين من كون دليله ايضا ظنيا في اكثر افراده نعم يمكن ذلك في اشك اصول الدين بان يتوان
وجود الصانع مما ثبت بحكم العقل وحججه حكم العقل ثبتت بالضرورة فمائل ومنها ان اعتماد التجري

هذا هو الوجه في صحة اجتهاد التجري في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية
والاجتهاد في المسائل الاصولية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
وهذا هو الوجه في صحة اجتهاد التجري في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية
والاجتهاد في المسائل الاصولية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية

من ان العلم في هذه المسئلة لا يوقف على العلم في المسائل الاصولية بل هو ما يوقف على العلم في المسائل الفرعية
وهذا هو الوجه في صحة اجتهاد التجري في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية
والاجتهاد في المسائل الاصولية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية

وهذا هو الوجه في صحة اجتهاد التجري في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية
والاجتهاد في المسائل الاصولية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية
وهذا هو الوجه في صحة اجتهاد التجري في المسائل الفرعية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الاصولية
والاجتهاد في المسائل الاصولية موقوف على صحة اجتهاده في المسائل الفرعية

فان قيل ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لا يخرج عن التقليد على الاصطلاح الثاني
لان التقليد هو الاخذ بقول الغير في كل ما هو من جنس ما قيل به من غير دليل فلا يجوز في ذلك ما عدا ما قيل به من غير دليل
فان قيل ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لا يخرج عن التقليد على الاصطلاح الثاني
لان التقليد هو الاخذ بقول الغير في كل ما هو من جنس ما قيل به من غير دليل فلا يجوز في ذلك ما عدا ما قيل به من غير دليل

ذلك في معنى ان هذا القسم من الاخذ بقول الغير يخرج عن التقليد على الاصطلاح الاول لا يخرج عن التقليد على الاصطلاح الثاني
بجوز ما غير ذلك وهو على قول الغير من غير دليل فلا يجوز في ذلك ما عدا ما قيل به من غير دليل قد يكون من جهة
من عنده وان مكلف به فيكون هو مثل تقليد الجهد واعتبار كون الدليل على الاخذ في نفس الامر عند المكلف
لا يتم للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الاخذين احدهما بقول الجهد والاخر بقول غيره مع عدم معرفة كليهما بحججه
الاخذ من الجهد وعدم اخذ الاخذ من الجهد من جهة الدليل بل اخذه رجاء الغيب وبطنة انما يقضي مثل الضام
الذي اخذ من الاخر واعتبار ان يكون الدليل له لا عنده وفي نفس الامر كليهما في جواز التقليد ايضا مما يدل عليه دليل
كأنه روي في بعض النسخ ويمكن رفع هذا الاشكال بتخصيص التراجع في الصورة التي تزال العقلية بالمره وكما حصل الشك في الصحه
هو مخصوص بالعلماء والاركياء كما سنرى اليه ولكن كلامهم مطلقه ولم تقف على تفصيل في كلامهم لان ابن ابي عمير
في التقييد على اصولهم المرفقة النافيه للظلم المنبسط للعديد وكيف كان فالشهور بين علماءنا المدعي عليه الاجماع ان
لمن لم يبلغ رتبة الاجتهاد التقليد للجهد في المسائل الفرعية بمعنى انه لا يجب على كل مكلف الاجتهاد اعتبارا بالعلم
قال في الذكري وعليه اكثر الامامية وظاهف فيه بعض قدمائهم ونقبا حطب وجوبه على العوام الاستكمال والتفويت
بمعرفة الاجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوفاء بالنص والظاهر وان الاصل في المنافع الايجاب
وفي المضار الحر منوع فمقتضى ما طرقت في سنة وادلة التصور من صورته انتهى وقال بعض الفقهاء من المعتزلة انما
يجب على العوام ان يسئل العالم بشرط ان يتبين له صحة اجتهاد الجهد بدليله وانما يجوز ما لم يكن فاما اجتهاد العوام
بطرف من العلوم للاجماع المعلوم بتبع حال التلف في الافشاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم انكارهم والمدعى في كل
وصرح بالاجماع السيد المرتضى وغيره من علماء الخاصة والعامة قال في الذكري اجدها من قبلنا عندهم في التلف
والخلف على الاستفتاء من غير تكبر ولا نفي لدليل بوجوه من الوجوه انتهى سيدنا عليه السلام في قوله فاسئلو اهل الذكر
ان كنتم لا تعلمون وكل ما ذكر من الاجتهاد على جواز الاخذ من العمل او غيره كثيرا وقد استدل بعضهم او يدعي عليه لزوم
والحجج الشديدة بالاختلاف في نظام العالم اذا اجتهاد وليس امره بالاجتهاد عند وقوع الواقعة بل يحتاج الى صرف مدة
العلم او اقله فيه واما ما ذكره الفقهاء من فوائدهم ضعيف لعموم الادلة وضعف الاستدلال من ان يجوز الاستفتاء
على المفتي المحض يمنع من قبول قوله لعدم الامن من الاقدام على البيع وانما لا يجوز التقليد بالاجتهاد في الاصول فادان
مكلفا بالاجتهاد والعلم في الاصول فلا بد ان يكون متمكنا منه والامر التكليف بالاجتهاد ومن تمكن من الاجتهاد في الاصول
فيمكن منه في الفروع ايضا لانها اشكل من الفروع واكثر شبهتها منها ويرد على الاول منع كون مطلق تجوز الخطا
عن العمل والامتناع على الجهد لنفسه وثانيا منع زوال تجوز الخطا بذكر الدليل كما لا يخفى على الثاني منع كون
الاجتهاد في الاصول اصعب فانها مبني على قواعد عقلية وشواهد وقدر وجدانية ليسهل ادراكها اجما الاكل من القسط
اليها وليس المطلوب فيها الا الدليل الاجمالي كما سنرى مع ان سائلها قبله فاية الفصل في جنب الفروع والادلة
جزئية متفرقة متشعبة واكثرها مبني على مدركات خفية محفوفة باختلافات واختلافات لا يبرح من الهاتئ
منها ثم قال في الذكري بعد العبارتين السابقتين وما ذكره لا يخرج عن التقليد عند التحقيق وهو صاعدا عن العباد

بجوز

مجتهدين الواحد فان في البحث عن ضاءه ايضا ^{اولا} والظن ان مراده ان الرجوع الى اجماع العلماء الى التصريح وغيرهما
 كما ذكره مبنى على صحة الاستدلال بالاجماع والتصور وهو من المسائل الاجتهادية سيما اذا كان التصريح من اخبار الاحا
 التي فيها الحركة العظيمة فلا يجوز الا اعتماد على الاجماع والتصور لا بعد الاجتهاد في محبتها وحوار العمل عليها فاذا اعمدنا
 على العمل او تقليد ان كان يجتهد في ذلك ايضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد مع ان ظاهرهم انهم يعرفون حيث قال
 والكيفية مع جرح الاجماع الى اخره وكيف كان فالمسئلة واضحة وضعف القولين اظهر من ان يبين نعم ههنا كلام اخر
 وهوان اشياء جواز التقليد العامي في الفروع او وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بد ان يجتهد فيها ^{اجتهاد}
 المجتهد فيها كيف ينفع العامي ورجوع العامي الى المجتهد فيها اما بالتقليد فينبغي ان يتوقف على جواز التقليد فيه وهو ^{دور}
 نظري ما اورد على التجري واما بالاجتهاد وهو ضايف الفروع ويمكن دفعه بان عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلية
 التي لا بد ان يستقل بها المقلد فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد بل يجتهد المقلد فيها فيحكم عقلا اما بعدم وجوب ^{الاجتهاد}
 في الجزئيات او بجواز تقليد في عدم وجوب الاجتهاد ثم التقليد فيها لان الفصل بعد التامل سيما بعد ما عرفت ^{العلماء}
 انه يجوز للتقليد تقيح التكليف بما يوجب اخلال النظام ويستلزم العسر والحرج او المحال بحكم عدم وجوب الاجتهاد
 فهذا ايضا اجتهاد للعامي ويحيط عليه الرجوع الى اجتهاده مع كما انه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد في الكبرى الكلية ^{الكبرى}
 له من الادلة المذكورة مع بقاء التكليف بالضرورة وسيعالج الكلام في تمام المقام عند بيان لزوم النظر في اصول الدين
 للعامي وكيفية ومقدار تكليفه فان هذه المسئلة ترجع الى المسائل الاصولية والمباحث العقلية الكلامية وما
 حردنا في القانون السابق وما ذكرنا ههنا اعلم ان هذا التراجع انما هو بعد زوال الغفلة والجمالة الحاصلة في
 المراتب الاولى من التكليف ان يحصل له الاسكال في انه هل يجب عليه الاجتهاد في جزئيات المسائل او يجوز له ^{التقليد}
 فيها وذلك انما هو من حصل خطأ وافر من العلم او في قسطا عظيما من الغفلة والذكاء سيما بعد التمييز ^{العلم}
 الصالح والاستماع منهم على القول بوجوب الاجتهاد في الفروع للعوام ايضا لا بد ان يخص الكلام بما بعد الفطن لذلك
 لا في حال الغفلة هذا هو الكلام في العامي واما المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين اجماعا اذا اجتهاد
 المسئلة واما قبل الاجتهاد في المسئلة فبالاجواز مطر وعدم مطر والتفصيل بتضييق الوقت وعدمه ^{التفصيل}
 بما يخصه وما لا يخصه من الاحكام والتفصيل بتقليد العلم من غيره والتفصيل بتقليد الصحابي وغيره ^{مط}
 عموم قوله نعم فاستأوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه ان المجتهد في غيره حال الضيق ليس ممن لا يعلم بل الظاهر ان
 اهل الذكر واهل العلم الذي في مقابل العالم ودليل المانع مطر وجوب العمل بظنه اذا كان له طريق البر اجماعا خرج العامي
 بالدليل وبقي السابق وقدر منع الاجماع فبما نحن فيه وضع الفكن من الظن مع ضيق الوقت فظن ان الامر في اجواز مع الضيق
 واخصا من حكمه بما اعدم الجواز في غيره فلان ظنه اقوى من الظن الحاصل بالتقليد لانه احتمال الخطأ في اجتهاد
 من وجوب اجتهاد من قبله من وجهين احتمال الخطأ في الاجتهاد وفي اخباره عن نفسه انما اجتهاد صحيحا
 بخلاف اجتهاد نفسه فانه يعلم بانه وظنونه ومثال هذا الكلام الى عدم حصول الظن بقوى المجتهد اذا لا معنى حصول ^{الظنين}
 في ان واحدا حدتها اقوى من الآخر وما فرغ من معلق فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظن الاقوى للمجتهد بل يكفي ^{الظن}

أصول الظن بعد استقراغ الوضع فهو معنى اخر لا يشبهه لفرق بينهما على المناظر ولما تقلدنا العلم ضوابط لا يجوز
 لانه لا يلزم من كونه اعلم عدم الخطا في اجتهاده وعدم احتمال عدم كونهما اجتهاد في الواقع نعم ربما يكون اجتهاد
 الاعلم معينا في اجتهاد نفسه مثل ان يلاحظ المجتهد المسئلة وملاحظه اجتهاد النفس الى ادائها على سبيل الاجمال ولم
 يعرض النظر فيها ولكن حصل في قطع الظن باحد طرفي المسئلة في اذ اصادف ذلك وانظر الى المجتهد الاعلم الاذرع
 فقد قطع نفسه بذلك فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وهو اقل من جملته اذ المسئلة والامارات المحصلة للظن الموحدة
 للاطيان عنده وانما حيز اجتهاد الاعلم والاروع فلا يكفي ويتعارف المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ وباعتبار
 عموم الباري وعدمه وباعتبار كونها من الامارات او من الفرع ونحو ذلك وربما وجد في نهاية مرتبة الحاصل التردد
 للحصل بين ان يجوز له الاعتماد على المجتهد او يجب عليه النظر في فرقة اخرى المجتهد الاعلم يصير معينا لاجتهاده على نظر
 ولا يبعد العمل عليه مع قطع النظر عن كونه تقلدا بل اعتمادا على الحاصل والفرق بين هذا والتاثير ان المجتهد
 في السابق لا ينظر من النظر ولا يتامل من التامل ويتم نظره باعانة وفاق المجتهد الاخر بخلاف ما نحن فيه فانتم
 نظره بقدر طاقته لكنه لا يطمئن بمجرد استقراغ نفسه فيتم حجته بما اقتضه مجتهد **فمن ان الشبهة عند جواز التقليد**
 في اصول الدين وقيل يجوز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلقد قدمنا عندنا في المسئلة وبلغ مجموعنا ان يكون
 معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ونظير بحال النزاع في المسئلة ثم نعرض للاضوال والادلة مفصلا وان
 فيها فنقول ولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوزنا الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كل في الفرع
 فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذا المعيار في الاصول هو الادعان والاعتقاد وجواز الادعان بقول الغير
 مما لا يحصل له الاصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مردا للتكليف وانما يصح
 بقول الغير في الفرع لان المراد به العمل على مقتضى الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هذا وربما اخذ
 بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من قبل المجتهد الذي يقول بنبوة نبي تام معقول تقليده ان جعل على شراعية
 ويشع سنن وان لم يحصل له ادعان بحجته بما بالحضور قطع او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي
 بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا بطلت الفرقة بين المسائل المتداولة بيننا هنا احد ما جاز التقليد في الاصول
 وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالظن الا الظن بالظن قد يجامع النظر وقد ينفك
 عن التقليد في القاصيل وموضوعات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعد جواز التقليد مع
 بالظن المقتضى بالظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالحضور وبالقبض وان كان
 معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو موضح ان باب المعقول بقول النزاع في انه هل يجب عليه
 اقامة الدليل المقيد للشك على مقتضى خبره ام لا وعلى هذا فنقول المحقق اليك ربه في آخر الكلام على جواز التقليد في الا
 وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع بعين فلنا باشرط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل
 باشرطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يجوز عننا مثل ان قلنا ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا
 كما نسبه اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفنا ان العلم والظن ليسا من الامور
 الاختيارية

في اصول الدين وقيل يجوز التقليد وهذه المسئلة من المشكلات فلقد قدمنا عندنا في المسئلة وبلغ مجموعنا ان يكون
 معينا على بيان الادلة وتوضيح مطالب القوم ونظير بحال النزاع في المسئلة ثم نعرض للاضوال والادلة مفصلا وان
 فيها فنقول ولنا يجوز التقليد في الاصول ان كان معناه يجوزنا الاخذ بقول الغير في الاصول كما هو كل في الفرع
 فيشكل بان الاخذ بقول الغير هنا لا يمكن اذا المعيار في الاصول هو الادعان والاعتقاد وجواز الادعان بقول الغير
 مما لا يحصل له الاصول الظن واليقين من قول شخص ليس من الامور الاختيارية حتى يصير مردا للتكليف وانما يصح
 بقول الغير في الفرع لان المراد به العمل على مقتضى الاعتقاد به في نفس الامر فلا بد ان يتكلف هذا وربما اخذ
 بقول الغير هو العمل على مقتضاه مثل ان من قبل المجتهد الذي يقول بنبوة نبي تام معقول تقليده ان جعل على شراعية
 ويشع سنن وان لم يحصل له ادعان بحجته بما بالحضور قطع او ظنا وان كان قد يحصل له الظن الاجمالي الذي
 بسببه يعتمد على هذا المجتهد وبهذا بطلت الفرقة بين المسائل المتداولة بيننا هنا احد ما جاز التقليد في الاصول
 وعدمه والثانية جواز الاكتفاء بالظن وعدمه اذ قد لا يحصل بالظن الا الظن بالظن قد يجامع النظر وقد ينفك
 عن التقليد في القاصيل وموضوعات المسائل وان امكن حصوله بالاجمال فيمكن القول بعد جواز التقليد مع
 بالظن المقتضى بالظن في بعض الاحيان والقول بجواز التقليد مع عدم حصول الظن بالحضور وبالقبض وان كان
 معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت كما هو موضح ان باب المعقول بقول النزاع في انه هل يجب عليه
 اقامة الدليل المقيد للشك على مقتضى خبره ام لا وعلى هذا فنقول المحقق اليك ربه في آخر الكلام على جواز التقليد في الا
 وعدمه ان هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع بعين فلنا باشرط القطع فلا يجوز التقليد وان لم نقل
 باشرطه واكتفينا بالظن فيجوز لا يجوز عننا مثل ان قلنا ان يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التقليد معا
 كما نسبه اليه او انه قد يحصل القطع مع التقليد على الاصطلاح الاخر واذ قد عرفنا ان العلم والظن ليسا من الامور
 الاختيارية

الاختيارية

الاختيارية فن يقول بوجوب تحصيل القطع والنظر في الاصول لا بد ان يريد بذلك وجوب النظر في العلم والنظر في
 نفسها ليس من الامور الاختيارية بالذات والنظر قد يحصل باليقين وقد يحصل بالنظر ^{والا يحصل} بشئ منها كما سائل
 المتردد فيها المنوقفة عنها فيرجع الكلام في كفاية النظر في الفرع دون الاصول الى ان الجهد في الفرع يجب عليه
 النظر الى ان يحصل له القطع واذا حصل النظر فلا يجب عليه زيادة النظر لتحصيل العلم لانه يجب عليه تحصيل القطع
 بهذا الترتيب اذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله كما لا يخفى واما الجهد في الاصول فلا يجوز له الاكتفاء بالنظر مع ان
 زيادة النظر المرجو له في حصول العلم فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظن والعمل على دفعه بل يتوقف مثل من لا يحصل له
 القطع في الفرع بقربنية القرينة المتعارفة اي الاجتهاد في الفرع فموجب القول بوجوب تحصيل العلم في الاصول
 ووجوب النظر حتى يحصل العلم باطلا في دعوى ان مسائل الاصول كلها مما ينهي النظر في ادلتها الى العلم فيجب
 النظر حتى يحصل العلم من له يحصل له فلم يورد النظر حقه ولم يخل بقسمة عن الشوايب وهو في المسائل الخلافية
 في غيبة التصوية ودعوى كون كل محقق في نفس الامر مؤد بانظره من النظر وكل مبطل معص في غيبة الاشكال واما
 مجرد الموازنة لنفس الامر والمخالفه فيحتمل الاتفاق فلا يوجب الفرق كما لا يخفى فكما ان الجهد في التكاليف المتأخرين
 لا يواحد اهما بما في الفرع في الفرع وكذا الجهد في المتخالفات فيها فكذلك الجهد في المؤديان من النظر
 المتخالفان في الاصول والقول بان المطلوب اذا كان واحدا في الاصول فيجب عليه نصب الدليل عليه والآن
 الظلم واللغو والعبث من لم يصبر فقد ضل عما ينهى ان ثبت بوجوب اصالة الحق والواقع في نفس الامر بل المسلم انما هو
 الحق في نظره مع عدم التصبر والتفريط وما ذهب اليه جمهور العلماء من ان المصيب العقليات واحده وغيره
 اتم كما ينبغي فيها بعد فلوسنا ههنا نسئل في الجهد من الكاملين المنتهين للادلة لا مطلق المكلفين ^{سنة}
 انشاء الله تعالى فتم فصل احد مقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة او ذلك مع وحدته او ذلك مع
 النبوة او ذلك مع اصل المعاد لو كان بعيدا اذ الظان ادلة المذكورات مما يمكن فيه دعوى لزوم اصالة الحق
 الامر في سائل مجردة تعالى وعينية الصفات وحدوث العالم ونفي العفول وكيفية المعاد وغير ذلك فلا
 اللهم الاما ثبت من هذه المذكورات بالظن من الله ورسوله بعد ثبوتها في ثبوت الضروريات ايضا اختلافات
 وكذا في مقدار ما ثبت منها وكيفيةها كما سنسئله اليها وكان يقين النبي والوصي بعدهما لا دليل على ذلك
 ايضا اذ فائدة جوب النبي والامام هوارشاد الخلق والطاعة لها الاتمما ليعان من الله تعالى فينا بعبادتها تحقيقنا
 امر الله تعالى فاذا اجاز ان يقتضى فيما بلغاه بالظنة الحاصلة من الاجتهاد بعد عرض الحوادث وطرق المراتب عن
 تحصيل الخرج منها فلم لا يجوز ان يقتضى في اصل التعيين اذ حصل الاستنباط بسبب حصول المراتب ولا يذهب علم بان ما
 ذكرته لا ينافي في فائدة ادلة نبوة نبينا ام اليقين لنا وكذا الدلالة الامتعة والحاصل في قول لا يحيا فائدة اليقين
 مظ لكل احد وكل زمان الاثرية لا يوجب فائدة ادلة الفرع اليقين مع انها قد يفيد اليقين في بعض الموارد ^{التي}
 القول بان ما حصل في اليقين خارج عن الفرع شطط من الكلام وقد يشاهد في اوائل الكتاب وكان الاصل في اصول
 الدين واحد فكذلك الاصل في الفرع فاذا اجاز استنباط الحكم الفرعي بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الاسلام

وصلت سبباً لا خفاء الحق واهله فلم لا يجوز حصول الاشتباه في الاصول بسبب اختلاف ادلته مثل حال النبي والامام
بل اقول ان النبي معوث لا رسال الخلق والابلاغ الحكم الذي هو واحد في نفس الامر الى عباده ومقصوده تعالى ان يعبد
بالحكم الخاص والطريق الخاص فالمراد بقصر النبي في الابلاغ وتكلم مع قوم بلسانهم في ذلك لكن اتفق ان الخطاب اشبه
في فهم الخطاب في بضد الصواب فلم لا نقول ان هذا الخطاب محض ايم لان الله تعالى اراد منه شيئاً آخر ونصب على امر
دليله فهو مقصود ليس مجرد واذ كان غفلة الخطاب اشبهت في فهم ما شانه النبي بالخطاب بلسانه مفقود
فلم لا يكون دلته في فهم ادلة الامامة والنبوة مع عدم التخصيص عندنا والقول بان جعل الخطاب مناطاً للفرع مع
فائتيه لوجوه الدلالة وتفاوت فهم مخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنه الخطاب من الخطاب لا يجب
عليه اصابة الحق الحقيقي بخلاف ما جعل مناطه العقل الغيبى القابل لذلك جزاً من القول باختلاف العقول في
مراتب الادراك وتفاوتها في المدارك بحيث لا يمكن انكاره ومن ينكره فهو كافر بمقتضى عقلة فالذي هو محجة الله
عباده هو العقل والتفكير والتدبر مع التحلية والاضاف وترك العناد بفقد الوسع والطاق والاستعداد والكلام
في ان المتخالفين في المسئلة كل منهما يدعي التحلية والاضاف ايقم هو الكلام فيما نحن فيه اذ كل منهما في ادراك التحلية
والاضاف وان نظره وفكره مفرد فيهما مكاف بما يلفظه طائفة في ذلك اذ البراهات الكامنة في النفوس والذوات
الحالية لا يخبر الطريق فلا يخفى على النفوس الكاملة الواصلة اعلى الدرجات ما لو يبلغ حد العصمة فكيف ما يجا
الذي لم يفرغ بعد وواقع الخط من دفاين معايب النفس والاطفال في اوابل البلوغ فان فهم ان محض موافقة الآباء
الامهات مما يوجب التبسط عن البلوغ الى الحق مما لا يحظر بال اكثر ثم بل يصعب ان الله تعالى اعلى العلم المرئى
الذين يحسبون انهم خلصوا هذه الطريق عن عنانهم فضلاً عن دونهم وكان الكلام في ما يرب معايب النفس من حيث
امكاره الدقيقة التي استغل بها ودم تقاعده عن مكافئ الحضور وتقديره بخوف التضعف عن درجات العلوم
فان هذه المعايب في ركان تحت دركات لا يندرج منها كل احد الى درجات التسعد وربما يكون منها ما هو خفي
من دينية التمسك على الصفة في اللبلة التلكا ومن الواضح ان الخلق من جميع عروق الاخلاق الرديئة لا يمكن لكل
احد بل ولا اكثر العلم فضلاً عن العوام بل ولا واسط الناس بعدة ممددة من الجاهل من رتبة ما يكون
منها ما ناهية العرف فكيف ين بطلان العقائد والاعمال لكافة الناس في غالب اعمارهم بل الظاهر ان من احكم الله
وراقته بل بعدة فظهر من ذلك ان مراتب التكليف مختلفة وكل مرتبة لها خلق قال الشهيد في الفروع ان
الربايمان حقي حلي فالحق ظاهر والحقى انما يطلع عليه ولو المكاشفة والمعاملة لله كما روى عن بعضهم ان تلك
القرى وتواتر البرهنة ففقدتها فاذا هو محبت المدح بقولهم فلان غاير فكره قاتت نفس البرهنة فاقبل
يعرض عن ذلك الربا حى ان الزوم قبل يتفقد ما شانه عبادى حقى بعد الاخلاص مع بقا الانبعاث فانهم بقصة
تفقد احوالها فاذا هو محبت ان بن ان فلان مات شهيداً الحسن سعة في الناس بعد وبنه الى اخر ما ذكره
والحاصل ان التكليف باستنباط عرف الاخلاق الرديئة لكل الناس في اول التكليف عرس عظيم ولو نقل
ان التكليف بالاطراف ولذلك جعل المناص من ذلك طائفة من الصوفية باخذ بغير الملازمة وجعلوا يباشرون

خلعوا

الامر

الامور التي يثبت بها الافعال الشريفة والاعمال البشيرة لا سقاط نفوسهم من اعيان الناس حتى لا يبقى لهم واعية يتصلوا
 بذلك الى ككتاب المثال وانت خبير بان كل ذلك معصية ومخالفة للشرع مذموم ومبادرة الى الهلكة ربما التجاهة
 هو مذموم بالعدل والشرع فترخص الشارع لكل اللجم بل الامر به مع كونه نفوق بالقوة البهيمية لا ينفعك عن تقوية تلك
 العرف وما يجازيها التي ذكرها الشارع وان كانت دافعة لها ولكن لم يجز عباد الله بذلك في اغلب الناس وبالحكمة
 ما يقضيه دين النظر هنا غير ما اقتضته الا نظار الجبلية فتسعين الله على الهام الحق والصواب واصابة التحقيق
 في كل باب فان قلت ان ما ذكره من التفصيل في المسئلة والفرق بين مسائل الاصول قول بالفصل وغيره الاجماع
 قلت لا معنى له سوى الاجماع في هذا المقام ان نحن مع قطع النظر عن الشرع في صدق بيان اشياء الشرع مع عدم وجود
 القول بعدم الفصل ليس نورا لعدم الفصل بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة كما يظهر من الشارح الجواد وغيره فقد
 بما قرره ان الجزم المطلق يكفي في سقوط الائم مع عدم التفصيل في حصول الجزم ويكفي بالظن اذ لم يمكن تحصيل الجزم
 دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفصيله الخاص المستحق باليقين في الاصطلاح وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع
 لا يحصل ما يقبله ولكن كان تطابقا للواقع وتربا بحكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا يمنع ولا ينافي الحكم
 بسقوط الائم كما سنبينه ان شاء الله ثم ان تحصيل العقاب في الاصول ينبغي تصور على صور تلك الاولى باحصله بالنظر في
 الدليل والثانية ما يحصل بالتقليد نظر ما يحصل في الفروع اعني ما يستلزم الظن التفصيلي باوان امكن حصول
 اجالي كما في الفروع والثالثة ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بنا والنظر ان كلمات الاصوليين انما هي في الاصل
 وان مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل نظر التقليد في الفروع المدلول بينهم المصطلح عندهم لا مجرد الاعتقاد
 الغير وان لم يكن مجتهدا وهذا مختص بالذين زال عقلهم وحصل لهم العلم بان الازم على الكلف انما الاجتهاد او
 التقليد وراي الحق البهائية من قوله والى اشتراط القطع بجمع الكلام بعق الكلام في جواز التقليد وعدمه من تقليد
 بهذا المعنى هو الذي لا يفيد الا الظن لا المعنى الثالث واما الثالث فان امكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكا
 لهؤلاء الازكي الذين زال عنهم العقل المتقنين لان تكليفهم احد الامرين فهو يرجع ايقا الى النظر والاجتهاد مع
 بانظر واجتهاد فانه يثبت اوله بالنظر صدق المجتهد ثم يليه ويرجع الى القسم الاول ولكن حصول الجزم نادرا
 الجزم الحاصل الغير هو لاه من غير تقليد المجتهد من الكاملين مثل الجزم الحاصل للاطفال والنساء والعموم ^{شبه} الناضج
 على الاعتقاد بقول ابائهم وامهاتهم واستيادهم وان كانوا هم مقلدون لآبائهم يقبل عمل اؤم المجتهدين بغير مع
 معرفة ان المجتهدين هم المستحقون للاعتماد لا غير فالظن ان ذلك خارج عن مطرح انظارهم في هذا المقام لانهم يعرفون
 يجرى التقليد في الفروع ولا يجوز في الاصول وموضوع المسئلة واحد الا ان يفكك لفظ التقليد في عنوان المسئلة
 وجعل المراد من المقلد في مسئلة الاصول من لم ياتخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن
 باحد فاستعمل ما نحن فيه فتح يحتمل القسم الثالث لصورتين احدهما حصول الجزم للعارف العالم المتقن بمعنى الجزم
 الظن والفرق بين المجتهد وغير المجتهد والثانية حصول الجزم للاطفال والنساء والعموم مع عدم
 ثباتهم في معنى الجزم والظن وعدم تفطنهم لاحتمال عدم جواز اخذ من احد وهو الفرق بين ابائهم وامهاتهم

ومقلدة الكفار انما هو في غير الامم والهداب والجلبة فاعادة العدل عينها عن الاقدام في الفرغ فيما لا فرغ بينهم
 وطما الايات والاختلاف الدائر على خلود الكفار في التا وفلا ينال ومنها امثال هو لاد بالظن من الكافر مؤمن كفر
 الحق احد ظهوره وهذا امر جوري لا يمكن حصول الامع التيسير والتقصير وتقل تعريف اكثر للكلمين بل انه عدم الايمان
 من شانه الايمان ان يدبر عدم الملكة بالنسبة الى المرتبة الاخرى من كليتها فالمراد من شانه الايمان هو الذي هو عليه
 ومفسر فهو مثل اطلاق الاعي على الانسان لاعلى العرفيا ويجعل تعريف الكافر الذي يجري عليه الاحكام الفقهية لان
 يعذب ويخلد في النار في الاخرة فان ذلك يكفي في الاول دون الثاني في غاية الامر انهم مما لا يسلموا ولم يؤمنوا واما
 انهم من كفر وانفسكل انفسهم عن الايات والاختار وتقصيل الكلام في هذا المقام ان الانسان انما يتفطن بوجوه
 معرفة الاصول في الجلبة ام لا الثاني يلحق باليهام كالمجانين لا يتعلق بهم تكليف طامنا الاول فهو اما في حلاله
 عن كل خيا الدين ومذهب مثل ان يكفر انسان في بلاد خالية عن سلم او عارفا او يدخله من الاضطر حال غير المشددين
 بدين او مذهب مثل ايسلوا او مسانده وعلى اى المقدرين فاما باخذ طرفة مؤنة عقله وبطنان بها او يحصل
 لظن بطرفه او يبقى من ردا ومتحيرا وعلى الاول فيسقط عنه التكليف لشي اخر تفطنه عن وجوب شي اخر عليه وان كان
 اطمينا من مجحسن ظنه باي رامة ولا فرق في ذلك بين ما صادف الحق وعدمه في عدم التعاطب الامم وان ثبت العرف
 من جهة التمرات الدينوتية من زنت الاحكام الشرعية لتعجب تكليف العاقل ولا ينبغي التراجع في ذلك والظن عدم العرف
 بين افراد المعارف المحسنة حتى لو كبر صغير في جماعة الطبيعيين او الدهريين وفرض انهم يتفطن للتفكير في بطم طريقتهم
 فهم كذلك فضلا عن الفرق المختلفة في الاسلام وشعبه وطرافة فافرض الطفيل بالفطر او السماع من ابيهم ولما
 وجرو الصانع في الجلبة وحصل في ذهنه ان جسم وان في السماء ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره يتسب على ذلك حتى
 كبر فلا اثم عليه ولا مؤاخذة حتى اذا تفطن لاحتمال الخلاف او سمع من غيره المنع عن اعتقاد ذلك بحيث يحصل للتر
 قح يجيب عليه الفحص والنظر والقصر فيه اثم ولا فرق في ذلك بين ان يتفطن للكلف لان اطمينا له الحاصل له هل هو معين
 في نفس الامر بمعنى عدم قبول التشكيك لو صادف شكك او لم يتفطن لذلك فلا يضره في هذه الحالة حصول التشكيك
 بعد ما صادف المشكك انما الكلام بعذر والاطمينا ثم بعذر والاطمينا فاما ان يقع الظن او يحصل
 الشك مع معرفة ان ظن او شك قح اذا تفطن لوجوب المعرفة وتفطن انه لم يحصل له الاطمينا فان امكن حصول
 له بسبب الاعتماد على شخص اخر افضل عن الاول فكلا الاول والاخير يتوجب حصول الاطمينا فالذي يحصل
 به الاطمينا انما الاعتماد على قول شخص كامل من جهة كماله والنظر والاجتهاد وفي حقيقة الرجوع الى ذلك الشخص
 نوع من النظر والاجتهاد كما اشترنا اليه اثم اذا ال الامر بعذر زوال الاطمينا اول الامر الى الرجوع الى النظر
 الاعتماد على شخص كامل قح بنفس النظر الى قسمين وكذا الاعتماد على ذلك الشخص اذا النظر قد يفيد القطع وقد
 الظن وكذلك الرجوع الى شخص فان من تردد دلمه بين صيرورته يهوديا او مسليا او اماميا او مخالفا فقد حصل
 له بسبب الاعتماد على عالم الاطمينا الذي يحسبه قطعاً وجزماً وان امكن في نفس الامر زوال التشكيك المشكك
 وكذا بسبب الالة التي ينظر فيها وقد يحصل الظن بصحة الاسلام والتشيع ولا يحصل القطع قح عليه تجديداً

ان يكبر

النظر فكريه ليحصل له القطع والاطمينان والتفحص عن الاعلم والاضل الذي يطعن بالنفس ويكنى الاكفء بالظن
والظن انه لا يجوز في الاكفء بالظن منها امكن النظر والاجتهاد واحمل حصول القطع لعدم زوال الخوف وحال هذا
الشخص كما ان في المسائل الفقهية اذ ذكر انما يحصل ان الظن في بادئ النظر في المسئلة قبل الخوض للمقام في الادلة با
طرف المسئلة ولا تعمل به لعدم حصول الاطمينان وزوال الخوف عن المواخذة بمجرد ذلك ولكن اذا استفغنا الوسخ والحسنا
العجز عن المزيد عليه فكيف تخبطنا فنقول فيما نحن فيه ما عجز عن النظر فوف ما عمله ولحق من نفسه العجز عن تحصيل
العلم فكيف يحصل العلم ايضا تكليفه بالاطمينان فاذا اتقوا في مسألة النبوة او الامامة بعد التحليل وبذلك ^{المجد}
النام ظن باحد الطرفين ولو يمكن تحصيل القطع فالظن انه يكفي في الظن لا يحجب حصول اليقين والذي شبهه الاضبا
ورثة العصية لا ياتي عن هذا الكلام وقد ينكر تحقق هذه الصورة وانت خبير بانها غير غريبة فان من تولد في بلاد الحجاز
ولم يسمع من علماءهم الا التبري عن الشيعة وكونهم كفر الكفرة ولا يسمع الا احاديثهم الموضوعية في مدح خلفائهم ولو فرض
سمع بعض اخبار الشيعة لكان معها سماعنا وبياننا المطابق لاثرائهم ورأي ادلتهم على مذاهبهم متوفر بالقرائن مشتملة ^{تمام}
مقاصدهم مما يقوون على الاشباع وادلة الشيعة شعيرة في كبر الارس والبد مفضوغة الاطراف متمركزة مواضع الكلاله
اقابذل مجده ولو يحصل له الظن باحد الطرفين فكيف يق انه مكلف بالعلم او يتبرجج المرجح غاية الامر انه كسب ^{الاحتمال}
التفكير الذي يتوقف عن حكم القطعي بنفس الامر وهو لا ينافي لزوم ما يفصلين من حصول الظن بحسبته وقد عرف
وستعرف ان القول بان ادلة المعارف كلها مما يوجب اليقين هو الغوام وغير الكاملين من العلم او ان عدم الا
كاشف عن التقصير غير تمام ولو سلم فاعلم في بعض مجالات المعارف لا في كلها ولا في تفاصيل بعضها والويل لغير
اليقين في الحجة وفي العلم الكاملين لا غيرهم فالاحسن ان يجعل التبرع هو هذه الصورة وان المراد هل يجلي النظر ^{المحصل}
للفطع في صورة امكان حصوله ام يجوز لا اكفء بالظن الحاصل لوان لا يفرق بين كون النظر اجاليا خاصا لا ^{المحصل}
مجرد فانه شخص او تفصيليا خاصا من دليل فاسئل عن لا يدب عليك ان اطلاق التقصيل على مقابل الاجالي ^{بند}
المعنى لا ينافي كونها اجاليا بالمعنى الذي ياتي من عدم اشتراط ملاحظة ترتيب المقدمتين تفصيلا والمفروض تفصيل ^{مصطلح}
ادباب الميزان فظهر ما ذكرنا ان ينبغي ان يكون محل التبرع في النظر في الاصول انما هو اذ حصل الخوف من جهة تفتنة ^{المحصل}
شكر المنعم في اول النظر كما يجب واذا حصل الخوف لم بعد زوال الاطمينان الحاصل له اول من اقرب من حصوله فاشتهر ^{المحصل}
والخالف يجوز التقليد بالمعنى الاول اعني ما يساروا التقليد في الفروع واذا انحصر التبرع في ذلك فالحج مع جمهور علماءنا
من وجوب النظر وليس من باب الفروع هو يكفي بالظن مع امكان تحصيل القطع اية كما مر في محله فالخيار هو ان عند ^{التفتن}
في اول الامر زوال الاطمينان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص يحصل القطع لعدم زوال الخوف للنفس ^{المضغ}
الابدلك وما لا يتم الواجب الابر فهو واجب واذا لم يقدر على تحصيل القطع فكيف بالظن للزوم التكليف بالتحليل لولا ^{المضغ}
وتسجيبا في الادلة تفصيلا واما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثابت المطابق للواقع مضمون في غاية العبادا قد
يحصل الجزم بنفس الامر وينزل بتشكيك المشكك والكرالثاس ايمانهم من هذا القبيل ان كانوا اجازيين فاذا جازوا ^{المضغ}
المطابق فكيف بغير المطابق ثم ان ما ذكرنا من عدم زوال الخوف لا يتحصيل اليقين مع الامكان على الاطلاق ايضا

لا يجوز

لا يخلو عن اشكال بل لا بد من التفصيل فاننا اذا دارنا بين الازعان بوجود الصانع وبعض النسخ وحقبة العباد
وعدم المذكورات فالظن بوجود المذكورات ينزل الخوف لان ما يتصور في الخوف لكان المذكورات لا الاقتران
دوران الارض بين النبيين والوصيين مثلاً الا ان يقنع كون الاعتقاد يقيناً مطلوباً لذات وصول اليقين
مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال وفيه انما منع وجوبه اولاً وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق
لواقع الذي يسميه بعضهم بسبب اليقين ثانياً فانه قد يزول بالشبهة وقد يزول بحكمة لسبب الامتثال عباداً وهذا
حال القسم الاول واما الثاني والثالث اعني المحصل للظن او يبقى متردداً بعد النقطة والشعور يعرف
بما ذكرنا في القسم الاول من ان الخوف في وجود النظر الى ان يحصل الاطمئنان ومع عدم الامكان فيكتفي
بالظن والمتردد متوقف حتى يهدى الله الى الصواب اذا تمت هذا فقول الخلف العباد في جواز التقليد في
الاصول وعدمها المشهور المعروف من مذهب اصحابنا واكره اهل العلم العدم وذهب جماعة منهم الى الحق الطوي
الى الجواز وذهب طائفة الى حرمة النظر واعلم ان هذه المقامات الاولى انه هل يجب معرفة الله ام لا والثاني ان
الوجوب على فرض ثبوت عظمى او شرعي والثالث ان الوجوب يثبت بالعقل او بالشرع هل يكفي في المعرفة
او يجب الاجتهاد هل يكفي الظن بها او يجب القطع وعلى شرط القطع هل يكفي طلق الخبر او يلزم اليقين المصطلح
اي الخبر والثالث المطابق للواقع وعلى فرض كفاية الخبر مطلق هل يلزم المطابق للواقع اولاً وقد مر الكلام في كثير
من هذه الاقسام والتراع في المقام الاول بين ميثبي الصانع ومكرر في المقام الثاني بين الحكماء والامثال
والمعتزلة وبين الاشاعرة فالاشاعرة يقولون بالثاني والثالث والاول والثالث هو المسئلة المتجر منها
فالمقام الاول يستغنى عن البحث عنها والبحث في المقام الثاني واما البحث في المقام الثاني فهو ان الامامية والمعتزلة
والحكاه يقولون بوجود عقله اما الحكاه فظفر في معرفة الاشياء بالذات ولا يقولون بشيء حتى يقع الخلاف
بينهم في كون شرعيها ام لا فيخص طريقه اثباته في العقل وطريقه ان كل عاقل يرجع تفسيره في علمه تعالى ظاهر
وباطنه جسيمة وحاوية عما لا يحصى كثرة ولا يشك ولا يريبها من غير هذا العاقل ان لم يلتفت الى منع
بغيره لربحان ولورز عن يكون معاً ولم يتقرب الى مرضائه بدم العقلاء ويشخص سلب تلك النعمة عنه
وهذا معنى الوجوب العظمى وايضا اذا اراد العاقل نفسه مستغفره بغير المقام يجوز ان المنعم بها اقدار ومنه الشكر
عليها وان لم يشكرها يسلبها عنه فيحصل الخوف العفوية ولا اقل من سلب تلك النعمة ورفع الخوف عن النفس واجب
مع القدرة وهو قادر على ذلك فلورز كان مستحقاً للذم فاذا ثبت وجوب شكر المنعم وجوباً لازماً الخوف عن
النفس وهو لا يتم الامعرفة المنعم حتى يعرفه بئذ يشكره على ما يستحقه هذا دليل على وجوب معرفة الله عقلاً و
الدليل الى هياتب وجوب معرفة المنعم اما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلاً والادعاء
بما يقول في وصف ذلك المنعم وحاله او يجب النظر فهذا هو الكلام في المقام الثالث فيلحق بما مر من تقرير الدليل
ان المعرفة يتم بالنظر لان التقليد لا يفيد الا الظن وهو لا ينزل الخوف وما لا يتم الواجب الا بغيره ولو واجب النظر
واجب البحث على هذا الدليل اما على عدم اقداره لوجوب تحصيل المعرفة او على عدم اقداره لوجوب كون التحصيل

دليل على وجوب العلم بالحكمة

والاشاعرية عليهم السلام

على سبيل الاجتهاد فقد منع استلزام مجرد التجوز بالخوف وان ذلك ربما يحصل لبعض الناس دون بعض فلا وجه للاطلاق
 لكن قد يحق وجزم به واطن نفسه وان فرض افعال التصبر بالتقليد ولا يوجب الخوف وان فرض حصول الخوف فقد
 يزول بما ظن به اذا شكره على حسب ما ظن ذلك من قلة بطلان واطن به وجزم فلا يحصل الخوف اصلا بتركه والتجوز
 عن جميع ذلك يظهر مما فصلنا في المقدمة اذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ولا بدان ينزل الاطلاق وكلام العلماء
 مثل العلامة في الباب الحادي عشر وغيره على ذلك اذ من اصولهم المهتدة وفواعلهم المسئلة عدم تكليف الغافل
 وتكليف ما لا يطاق وانكار حصول الخوف مطلقا كما بره ستمام مع ملاحظة اختلاف العقلاء في تلك المسئلة
 وستمام مع تبليغ النجوم والتكليف بالنظر الى المعجزة وغير ذلك والحاصل ان المراد بذلك الاستلال ان العقل
 يحكم بوجوب النظر في الجملة وانه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيحج لان العقل يحكم بالوجوب
 بالنسبة الى جميع المكلفين وبالنسبة الى جميع احوالهم بل التحقيق هو ما قد متناه من التفصيل واكثر من الاشاعرية
 هذا الدليل ولا يمنع الحكم العقل بل الحسن والفتح وهو انكار اللبدي كما اشرنا سابقا وحق مستقصى في محله
 وبما بان العقل والنقل يدلان على خلافة اما العقل فقوله نعم وما كنا معذبين حتى نبعث من يسهل ولا قدر التجوز
 عنه في الادلة العقلية واما النقل فلانه ان كان وجوبه له فائدة فهو عبث غير جان عفا وان كان له فائدة
 يعود الى المشكور فهو منفعال عن ذلك واما الى الشاكر فهو مستفاد في الدنيا فلا يشق بل احيى واما في
 الآخرة فلا استقلال للعقل فيها وايضا هو بصر في مال الغير بدون اذنه فلا يجوز وفيه فانقول فائدة
 تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب من الذات ولا يقتضي فائدة اخرى مع ان غرض العقل من حكمه
 بالفائدة الاجلة محض الدعوى وهذا مبتناه في محله بل نحن لا نحتاج في اثبات مطلق المعاد الى الشرع والعقل
 حاكم به وليس هنا مقام لبط الكلام فيه وثالثا يمنع توقف الشكر وزوال الخوف على العرفه المستفاد من النظر
 بل يكفي فيها العرفه السابقه على النظر التي هو شرط النظر بل ان عدم كفايتها ولكن لا تم توقفها على النظر بل
 حصولها بالتعليم كما هو راي الملاحدة وبالاهتمام على ما يراه البراهمة وبصفتية الباطن بالمجاهد كما يراه الصوفى
 واجيب بان المذكور لا يحتاج الى النظر ليقين صحيحها عن ماسد ما وايضا الكلام في المعذور وفيه لا مفذور لنا
 من طرف العرفه الا النظر والتعليم والاهتمام من قبل الغير فليس شيء منها مفذور او التصفية كما هو حوضها ايضا
 عن المعذور ولا حينا جما الى المجاهدات شارة ومخاطبات كثيرة فلما يعني بها المزاج وابعاد منع انما يتوقف عليه
 الراجح واجبا ويظهر جوابه ما حققناه في محله واما المعتزلة والامامية بل الحكماء ايضا اذ ارادوا ابطال مذهب
 الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النظر انه هو العقل لا غير فمضاجون الى ابطال مذهب الخصم وهو ان قلب يكون حجة
 شرعية الزمنة الدور بل من انعام الانبياء لان ثبوت قولهم في معرفة الله موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم
 وهو موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم موقوف على وجوب النظر الى معجزتهم وهو موقوف على ثبوت صدقهم
 وهو دور مستلزم لانهم كل من شئ الى بيانه فيما بعد ومن ذلك ظهر اننا نخصار الحكم بوجوب النظر في العقل
 لانهم لا يضمنه ابطال حكومة الشرع في ذلك هذا الدليل اعني لزوم اهتمام الانبياء منهم للدليل الاول على الخصا

حاشية

الحاكم في العقل وان كان الدليل الاول مستقلا في اثبات ان العقل حاكم في الجملة ففي جعلها دليلين لا يشاء
كون الحاكم هو العقل محل نظر الذي ظهر بما ذكرنا ان الذي يختص باثبات المقام الثالث من هذا الدليل هو علم
زوال الخوف لا بالنظر وقد عرفت التحقيق والتفصيل في المقدمة وما ذكرنا ظهر دليل الاشارة على وجود الخبر
وانه هو الايات الاخبار وجوابه وهو استلزام التدبر واخام الايقان واخرج الوجوب للنظر ايضا من احسانا وغيرهم
بالادلة الشرعية وهو من وجوه الايات الواردة في المنع عن التقليد عموما مثل ما دل على حرمة العمل بالظن والقول
من غير علم مثل قوله تعالى ولا تقف على اسنابك بغير علم وانما امركم بالسوء والفتن وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وما
يملك الذين يدعون من دون الله الشفاعة الا من شهد بالحج وهم يعلمون وما لو اماهي الاحياء التي تباعون ونحوها
يملك الا الله وما يعلم ذلك من علم انهم لا يظنون شئ في كتاب من قبل هذا واثاره من علم ان كنتم صادقين
الناس من يجادل في اهل غير علم ولا هدى ولا كتاب منبر اتخذوا من دون الله فضلا فانوا ربها انكم هذا ذكر من
وذكر من قبل بل اكثرهم لا يعلمون الحج وقوله تعالى وما لهم به من علم ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني
من الحق شئاً ويخو ذلك فخذوا الايات تدل على حرمة العمل بالظن خرج المخرج بالدليل وبغالب في ومثل الايات الدالة
عليه خصوصا مثل قوله تعالى واذا قيل لهم اتبعوا ما اتزله الله قالوا بل نبتج ما ائبنا عليه اياتا او لو كان اباؤهم لا يعقلون
شئاً ولا يهتدون وقالوا احببتنا العباد لله وحده ونذرنا ما كان يعبد اباؤنا وقالوا الوشاء الرحمن ما عبدناهم
لهم بذلك من علم انهم لا يخشون ام ائبناهم كما تبا من قبلهم بوسمكون بل قالوا انا وجدنا اياتا على امرنا وانا
على اثارهم مسنون وكذا لك ما ارسلنا من قبلك في شيء من نذير الا قال من نوحها انا وجدنا اياتا على امرنا وانا
على اثارهم معتدون قالوا ولجئكم باهدى مما وجدتم عليه اباؤنا انكم قالوا اتابنا ارسلتم بركا فزون فانتم
الاية اقول على ما حققت للفقهاء في صفة الحج لا ناتي عن العمل بمقتضاها في الجملة واكثرها اوردت في المتعين
المعاندن الذين ظهر عليهم الحج وذكره فقهاء اقيم عليه الحج من الارشاد والهداية وكانوا بعضهم في النظر ولا
تدل على ان الحاصل الفاضل والذي حصل له الاطمينان ولو تقلد غيره من جهة حسن ظن به والذي حصل له الظن بطرف
ولا يمكن تحصيل ازيد من معانين على ذلك من هذه الايات وما في معانها لا نذكرها على الشرط العلم بمعنى اليقين
المصطلح ودعى ان حقيقة خبره فالغرض من بل الغرض المسلم من الرتبة واللفظ هو الجزم وعدم التزلزل فقد زعموا
اليقين في كتب اللغة والعلم ووزال الشك كما شرح به الجوهري بل الظن ان ما ذكره في معنى اليقين اصطلاح ارباب
لا اصطلاح اللفظ والعرف هو في اللفظ والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال والحاصل ان العلم مشتمل
معان منها الصورة الحاصلة في الذهن التي فهمها الى التصور والنصد في بائنا من الظن والجزم الثابت
المطابق للواقع الذي يتقون بقبولها في الاصطلاح والغير المطابق الذي هو عبارة عن الجملة المركبة بالجزم المطابق
الثابت الذي يتقون تقليدا في بعض الاصطلاحات واعتقادا في بعض اخرى فذلك الاعتقاد على ما يشل الاقسام الثلاثة
بل الاربعة ومنها ما يشل التصور واليقين ومنها اليقين وهذا هو الذي يدعون انه هو معناه العرف واللغوي هو
نعم هو اصطلاح ارباب الفقه ومنها الاعتقاد بالمعنى الاعم فمثل الظن وغيره والظاهر ان هذه المعاني مجازات لا لغير

الدليل الاول في العلم
والدليل الاخر في العلم
والدليل الثالث في العلم

المطابق بل يطلق الجزم فمن بدع اشترطه الثبات مع المطابقة فخصه باليقين المصطلح ومن لا فلا اذا عرف هذا فتقر
اولا ان هذه الابايات ظواهر لا تقيد القطع اذ غاية ما يفيدُه اصالة الحقيقة القطن واصل المسئلة من المسائل الكلية
التي يشترط فيها القطع باعتبار اسند بل لا يبقى هناك اصل حقيقة من جهة الاطلاق والعموم لانها مختصة
بالفروع جزما والعام المختص في الف كلام فيقولون القطن كالحاصل من عن الظن كالحاصل من اصل الحقيقة والحاصل
ان مقصود المسئلة من الاستدلال ان التقليد ظن والظن لا يجوز العمل به لهذه الابايات وهو من اخصر لطيفة العمل
بالظن اذا كان حرا فلم يثبت بهذه الابايات التي لا يقيد الظن والقول بان هذا الظن يخرج بالدليل يحتاج الى الاثبات
اذ غاية ما في الباب تسليم خروج الفروع وهذا ليس من الفروع بل هو اساس الفروع والاصول الا ان يكون الفروع
مخرج بالدليل للزوم تكليفه الا يطابق مع فرض ثبوت التكليف وسد باب العلم لولم فعل به في هذه المسئلة فان
التكليف يوجب معرفة الله تعالى في الجملة ثابتة والاشكال في كيفية تاداة امر يمكن تحصيل العلم بحقيقة التكليف في
الكيفية فيبقى بالظن بل يمكن ان يوان المسئلة ابيض فرعية ولا مانع بينه وبين نفعها بالاصول فكان الش اوجب
علينا اقامة الدليل على ما اذعنا به من العضايد ولكن هذا انما يثبت بوجوبه على حدة لا ان شرط تحقق الاما
بالمعنى المتنازع وهو خلاف مقتضى كلام الاكثرين فانهم يجعلونه شرط تحقق الايمان بالمعنى المتنازع وان الكفر في
الايمان بمعنى الاسلام ليرتبه الثمات الذميمة على محرر الافرار باللسان فان قلت التكليف ثابت في الجملة والبر
اليقينية لا يتحقق الا بالنظر والقطع فلت مع ان هذا خروج عن الاستدلال بالابايات مدفوع بان الغد المسلم
هو انما نطق بالموافقة على ترك كلا الامرين العلم والظن لاننا مكلفون باحدا الامرين المسمي الذي لا يحصل البر
منه لا بتحصيل اليقين فلن بدع كفاية الظن ان يقول الاصل براءة الذمزة ولا دليل على وجوب تحصيل العلم والحاصل
ان التمسك بالادلة الشرعية الظنية لا يتم الا بجعل المسئلة فرعية وان تعلق بالاصول وحصر الغرض من تحقيقها في
بيان الحق وتبين المكلفين العاقلين واداءة طريقتهم كما ينبغي والبر وثابت الفرية فائمة على انما تستعمل في مفا
الظن كما نظروا اكثر الابايات فالمراد ترك العمل بما لا يقيد الا الظن بل لا يبقى مع معارضتهم بالادلة الفاطمة الا
الاحتمال وثالث ما منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كون حقيقة فيه في الجزم والجزم المطابق وان لم يكن
زواله بالتشكيك وهم لا يرضون به ويشهد به قوله تعالى في سورة يوسف حكما يتر عن يوسف ما خروا رجاوا الى ابيكم
فقولوا يا ابا اننا انزلناك سرف وما شهدنا الا بما علمنا فما لم قبله وبعد حتى يظهر لك الحال وراعب ان التكليف
انما يدعى على مقتضى الفهم والادراك فهم وان كانوا مكلفين بالجزم وما هو ثابت في نفس الامر لكن المسلم منه هو ما يفهمون
انه هو الذي مطابق لنفس الامر لا ما هو مطابق لنفس الامر وان لم يمكن تحصيله والذي يعمل بجزم يعتقد انه مطابق
للاوضاع عامل بالعلم على زعمه وليس تكليفه ازيد من ذلك وخامس ان التكليف بالجزم الكذا في انما هو بعد الا
فقد لا يمكن في كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن النصف المتأمل فلا وجه لاطلاق وجوب تحصيل العلم
وسادس ان المتأمل في تلك الابايات يظهر لزيد من النهي عن العمل بما لا يقيد في نفسه الا الظن وان لم يقيد الظن
معنى حضور العظام لا ما يفيد الظن مطلقا فان كون عبادة الاصنام مذهبا لا يابا لهم بعد اقامة البراهين

الشاط

الساطعة عليهم لا يبقى مع الظن بحقيقتها في نفس الامر كما يشهد به حكاية ابراهيم مع فرعون حيث قال بل فعلكم كبيره هذا
 فاسئلوهم ان كانوا ينطقون فرجوا الى انفسهم فقالوا انكم انتم الظالمون ثم قالوا بعد ذلك حرفوه واضروا الهنكم نعم
 بعض الايات المطلقة يدل على حرمة العمل بالظن وفيها ايضا اكثر الاجاث لتسابقه وسابعا ان التقليد ايضا قد
 يفيد الجرم بل اليقين ولكن التحقيق ان هذا ليس بتقليد حقيقة كما شرنا اليه من اياه وانما استدله او غافل من حقيقة الا
 وليس عليه ما شئ ثم ان الاستدلال بهذه الايات بما سببه الاشمري اما الامامية والمعتزلة لم يمكنهم الاستدلال
 الدور لا ثبوت وجوب تحصيل العلم بحقيقة الله الذي لا يمكن الا بالنظر بقول الله مستلزم للدور والناصح عن ذلك
 من باب المشي على طريقه الخضم فانه يكفي في معرفة الله بالتقليد وبالظن نعم ان الزايم يقول الله تعالى واما بان ين
 من باب تحقيق اهل المعرفة ومناظرة المجهد بن التحقيق الحق وما هو ثابت في نفس الامر بعد معرفتهم الله وفرغهم عن تحصيل
 اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام امثاله ويشير ذلك في العلم لانفسهم وفي العمل للتبليغ والارشاد اذ
 المكلفون يختلف مراتبهم في الذكاء والفظانة فقد يجلسون الى التنبه وما ذكرنا ان العاقل لا يعاقب على ما لم يفسد
 لا يستلزم عدم لزوم تبينه على ما يمكن كما هو مقتضى اللطف والافهم يكن بعث الايضا وانزال الكتب ولجبا على اهلها
 وقد اشترنا الى مثل ذلك في مسألة معدود بن الجاهل في الفروع الثاني قوله نعم فاعلم ان الله لا اله الا الله فان الامر للوجوه
 واذا كان النبي ثم ما مورنا بالعلم فالامر والى ان يجب عليهم من باب الناسي واجب عنه منبغ الا ولو لم تجزوه من جبرهم وصور
 افعالهم الامر ومع وجوب كمال ما يجب عليه وقدر المنع انما يشي فينا العلم وجبه من نفعه واما ما علم وجبه فيجب على
 الامر ما يعنى الانسان على ما ياتيه بران واجبا فواجب ان ندبا فندب كما يتبادر في محله واحتمال كون من خواصه
 الظم ويحتاج اخر لجه من عموم قوله نعم فاعلم الى اهل وهو مفقود والتحقيق في الجواب ان بنان ظم الاية ومراعاة نشأ
 وقت قول الاية انما يقبل احدانه او ما تزل عليه كلما شاهد على ان المراد بذلك اذ عرف حال المؤمنين وحال غير
 فانت على ما انت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم ثم ان الاية بالعلم ليس
 حصل العلم حتى بنان امر شئ لا يتم الا بالنظر بخبر من باب المقدم بل هو اثبات العلم واجبا له بهذا القول فكما ان معلم
 الكتاب يقول للاطفال اعلم ان الالف كذا والباء كذا فنحضر هذا القول بقصد العلم للطفل فكذلك قوله نعم لتبنيه اعلم
 يقصد العلم بالتوحيد له وقد بين في الجواب ان من باب العلم بالاعتق واسمع ما جاره فتح يمكن ان يكون المراد بالعلم الظن كما
 الرازي قول ولعل وجه انما اخرج اللفظ عن حقيقة وهو ازالة الخاطب لا غير الخاطب فلا يبقى على اصالة الحقيقة
 فعمل المراد بالظن وقيل ان خروج الصيغة عن الحقيقة لا يجب خروج المادة نعم يرد عليه ما مر من الاجاث المقدمة في
 لفظ العلم وغيره مما ذكرنا سابقا فذكر الثالث انقضاء الاجماع من المسلمين على وجوب العلم باصول الدين
 والتقليد لا يحصل من العلم بجواز كذب المفسد نفع اللام فلا يكون مطابقا للواقع فلا يكون علما ولا نه لو حصل من العلم
 لزوم اجماع التقيضين في المسائل الخلافية مثل حدوث العالم وقد مر ان المفسر ان خبر كل من الخبرين يقصد العلم
 لو حصل العلم فالعلم بان صادقا خبرا اما ان يكون ضروريا او نظريا او الاول باطل جرم والثاني محتاج الى
 والمفسر من عدمه واللام يمكن تقليدا ومن صرح بهذا الاجماع الغضدي قال ان الامر اجمعي على وجوب معرفة الله

الدليل الثاني

انك

الدليل الثالث

وانما لا يحصل بالتقليد وذكر الوجه الثالث لذلك وقال العلامة في الباب الحادي عشر من مختصر المصباح لعلم
كافة على وجوب معرفة الله وصفاته الثبوتية والسلبية وما يصح عليه ويمتنع والنبوة والامانة والمعاد بالدليل لا
بالتقليد فلا بد من ذكر ما لا يمكن جملة على احد من المسلمين ومن جهل شيئا من خرج عن رتبة المؤمنين واستحق
العقاب الدائم وادعى الاجماع غيرها اضر وقد اورد على الاستدلال بالاجماع بالذم ولا تحجية الاجماع انما هو
عن قول المعصوم عندنا واللاية والاختيار الدالة عليه عندهم والتمسك في اثبات وجوب معرفة اصول الدين التي
احدها حجية قول المعصوم ومعرفة مثلزم الدور ويمكن دفع ما يزم من باب الزام الخصم اذ الخصم يكفي بالمعرفة بعين
التقليد بالاستدلال بالاجماع مسبوق بتسلم الخصم لقول الشارح وبان ذلك من باب اثبات المسئلة بين المجتهدين
للعلم بالمسئلة لانفسهم ولتحقيق الحال في وجوب تبلغ ذلك وتبني المكلفين على ذلك لاجل التكميل كما اشترنا سابقا
سفيرا ايضا نعم يريد الاستدلال على هذا الدعوى فان دعوى الاجماع على وجوب العلم بكل المعارف لفاطمة المكلفين
ممنوعه اما اولها فلان من المشاهدين ان لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها فكل ما اورد من اية او خبر في ذلك فهو
او مؤلفه بالخبر او القدر المشترك بين الظن والخبر فكيف يكلف بهما فاطمة المكلفين وهذا مما لا يخفى على
تاثيره التامل في كثير من المسائل وعلى نفسه عن التقليد مع انه يستلزم العسر والحرج المنفيين شرعا مع ان الاصل
عدم الوجوب وما قد يستعمل على الوجوب فذلك لانها على العموم ممنوعة والحاصل فان منع ثبوت التكليف بالعلم
وفي جميع الاحوال وفيما يستلزم تحصيل العسر والحرج اذ غاية ما ثبت لالة الاذلة فيما يمكن فيها تحصيل العلم ايضا
انما هو اذالم يستلزم العسر والحرج نظرا لذكرناه في الاكتفاء بالظن في الفروع وبذلك يتدفع القول بان اشتغال
الذمة بالقدر المشترك يقتضي ولا يثبت البراءة الا بتحصي اليقين فانما منع اشتغال الذمة في هذه المواد واما
ثانيا فنقول ان الظن من كلام جماعة من اعلام كفاية الظن وهو المستفاد من كلام المحقق الطوسي في بعض الرسائل
المسوية اليد ونقل عن فصوله ايضا وكذلك المولى الورع المقدس الارمني قدس سره وهو الظن من شجرة الحق
البنائي وهو حيث قال شرط القطع في اصول الدين شكل وعبرهم ومن صرح بكفاية الظن العلامة الحلي وغيره
مع ان العلامة قد قال في النهاية ان الاخباريين من الامامية كان علمهم في اصول الدين وفروعها الاخبار الاحاد كما
نقلنا عنه في بلخ الاخبار كما رتب اخبار الاحاد لا ايضا لا الظن فكيف يدعى اجماع العلم على وجوب تحصيل العلم
اللام الا ان يبراهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذي ذكرناه في التقليد
في الفروع على ما هو المصطلح وهو ان يحصل للمفطن العالم بالقرينين المجتهدين والمفلس لا ما يشتمل الاعتماد
على شخص بحيث يطمئن النفس اليه بسبب حسن ظنه به وعدم اخلاص تشكيك في خاطره في قوله كما هو الحال في
العوام في الفروع والاصول نعم فالدعوى وجوب النظر لتحصي العلم فان حصل فهو والا فيكفي بالظن بل لا يبعد ان
بالظن مع امكان تحصيل القطع ايضا فيحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظن كما اشترنا سابقا في مثل الظن
باحدا الطرفين الذي لا خوف الا من كتمت فذلك الطرف فكيف كان هذه الدعوى من دعوى يبراهم بالبدان مختصر
بغير القائل المظن على مقتضى ما اخذه وبغيره من لا يمكن من تحصيل القطع اما ما نفع من النظر واحدهم بلوغ

العلم

من ايجابه يتم معرفته على معرفة الله وانتهى هل يجيب العلم لا ومعرفة ذلك موقوف على وجوب النظر في معرفة الله المنقولة
وجوابه ان الوجوب عندنا على الشرع كما اشرفنا وذكرنا في شرح الزبدة في بيان ان النظر لوجوب
على العلم بصدق الرسول اذا وجوب ثبت بالشرع والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في محجزة اذ لو لم ينظر في محجزة
لم يعلم كونه صادقا من كونه كاذبا ووجوب النظر في محجزة يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله اما لانها اجرة في مطلقه
واما لان النظر في معرفة الله تعالى من حيث انه مرسل الرسول وهذا دور اقول وفيه نظر اذ وجوب النظر في المحجزة لا
يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله بل انما يتوقف على صدق الرسول فان المعتبر من ان وجوبه شرع في حصول اللدور
بين العلم بالصدق ووجوب النظر في المحجزة فيلزم توقف العلم بالصدق على العلم بالصدق وليس هذا هو اللدور الذي
هو بصدق بيانها فالاولى على ما سبقنا من الخبر يهدى شرح ان في وجوب النظر لكان وجوبه شرعا لطلان الوجوب
العقلي ولو فرض ان كونه شرعا لزم من اللدور وهو صحيح فيلزم اتفاقا كونه واجبا شرعا وما لم يستلزم شيئا اتفاقا فهو
صح هذا التقدير بهم بادراج مقدمه اخرى وهو ان في توقفه بالاستدلال ان الوجوب لكان بالشرع متوقفا على
العلم بصدق الرسول والعلم بصدق الرسول يتوقف على النظر في محجزة انما فضل صادرا من الله فمصدقها بالوجوب
النظر في محجزة انما ثبت بالشرع ايضا اما لانها اجرة في مطلق النظر اما لانه نظر في معرفة الله فمن حيث انه مرسل
للرسول ولا يثبت فالتا لوجوب العلم بصدق الذي لا يعلم الا بالنظر في محجزة نعم لو قال وجوب النظر في محجزة
فمن وجوب معرفة الله الى اخره في وضع يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله لكان له وجوب ان كان مكلفا ومحتملا
وقد يفرض اللدور بان وجوب النظر في معرفة الله تعالى نظري وموقوف على النظر في دليل ذلك وهو نظر آخر في ذلك
النظر ووجوبه موقوف على وجوب النظر في معرفة الله تعالى اذ لو لم يجيب النظر في معرفة الله لم يجيب هذا النظر في
في دليله وهذا التفسير عجزت على فهمه العجز باسا اقول في ان يتوقف وجوب النظر في معرفة الله واحدها
على سبيل الاستدلال وان كان متوقفا على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال في معرفة الله ولكن
وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر في معرفة الله واحدها بالاستدلال بل انما يتوقف على مطلق
وجوب المعرفة المشتركة بين التقليد والاجتهاد فاذا ثبت وجوب حصول المعرفة في الجملة فبمعنى الاشكال في انه هل
يجب النظر او يكفي التقليد وبعد النظر في ذلك فاما يستقر الرأي على وجوب النظر وكفاية التقليد فالذي يتوقف
على النظر هو اختيار احد طرفي المسئلة اجمالا وهو لا يستلزم كون احد الطرفين بالخصوص موقوفه على النظر
الثاني انه كان يكفي من الكفاية كفاية الشهادة وبجزم باسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على الصواب منهم
ولو كان واجبا الكلفهم ولو كلفهم لتقليل البنا القضا العادة اقول في محجزة هذا الدليل يتوقف على بيان
مقدمته وهو ان الايمان في اللغة هو الصدق واختلفوا في حقيقة شرعا والكلام في بيان حقيقة بيان
الى القلب والجوارح واما في حقيقة بالنسبة الى معقول الاعتقاد واما في حقيقة بالنسبة الى كيفية حصول الاعتقاد
ووضع اصل البحث للاجتهاد في الكلام في كفاية الظن والتقليد اذ لو لم يقطع والنظر واما الثاني فنشر
اليه فيها بعد واما الاول فتقول في ان فعل القلب فقط وقبل ان فعل الجوارح وقبل ان فعلها معا ذهب
الى الاول

الدليل الثاني

الحصل

المحقق الطوسي في بعض آياته وجماعة من أصحابنا والشاعرة والتحقق ان يكفي فيه مجرد حصول العمل لا بد من عقد
 على مقتضاه وجعله دينا لا غاير ما على الامر به في غير حال الضرورة والخوف بشرط ان لا يظهر منه ما يدل على الكفر ^{صحت}
 فيحصل العلم لا يكفي والا لزم ايمان العائدين من الكفار والذين كانوا يجذون ما استيقن انهم كانوا يظنون به الا ^{صحت}
 والاشارة الكريمة فحمله عبارة عن التلقظ بالشهادتين والخروج عنهم انه تعالى قائم صلوه فعل جميع الواجبات
 المستحبات وذهب بعضهم الى امر اخر وما الثالث ففعل عن المضيدة والمحدثين من اصحابنا وجماعة من العامة امر
 التصديق بالصلب الا فرأى الانسان والعمل بالاعتقاد والجوارح وذهب المحقق الطوسي في التبريد الى انه الاعتقاد بالاجتناب
 والافراجه للشان ومقتضى اطلاق اكثر الامامية ونورد الاجراء بمقتضى اكثر هذه الاقوال فاعلم ان مقتضاها مطلق الاضا
 هو الاذعان بالعقائد المحتمة مع اليقين الكامل مع الايمان بالواجبات والمستحبات وركب جميع المحرمات والمكروهات والخطا
 بالاضلاف الكريمة والخط عن الاخلاق الذميمة وهذا هو المحصور بالصومين وانما مقتضاه هو التلقظ بالشهادتين
 مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه وان لم يكن في القلب ذنبا مما ايضا ويدخل فيه المناقوز وعلى هذا فالايان اما
 مشتركة بين هذه العاين اوصية في بعضها ومجاز في الاخر ولكل منها ثمره مثل ان ثمره الاولى حصول جميع ثمرات
 سائر العاين مع زيادة حصول درجة كمال القرب والاستحقاق للشعائر الكبرى وصبره ومودة اللوح والالمام بثمره
 الاخرة فاما مقتضى الدم وحلية النكاح واستحقاق الهبات وامثال ذلك ولكن لا يحل في الاخرة والحذال وسط ^{بينها}
 اما من يلحق بالمؤمنين ويحشر مع الصديقين مع زيادة الثواب والاجر واقام من كثر صفاته بل اجتناب الكبار اذا ^{حسب}
 الكبار فيصير مغفورا مرحوما واما من يعتد به في البرزخ والقيمة الكبرى ثم يخرج من النار او يعتد به في البرزخ
 فقط فلا يدخل نار جهنم على القولين في التلكاين والاوساط فرق ثلثة الاولى من يعتقد بالعقائد المحتمة ^{بفعل}
 كل الواجبات ويترك كل المحرمات والثانية من يعتقد بالعقائد المحتمة ويترك الكبار ويبقى بالفرائض التي تركها
 كبرية والثالثة من يعتقد بالعقائد المحتمة من دون عمل وهذا هو اطلاق اكثر الامامية وكيف كان ففي مقابل كل اليان
 كثر فاذي يبر في الحكم بوجود الاهانة والاذلال والنجاسة وعدم حل المنافع والموارث ونحو ذلك هو نفي الايمان ^{منها}
 بمعنى عدم التلقظ بالشهادتين ايضا والكفر الذي يوجب العذاب ان تعقبه النجاة هو نفي الايمان بالمعنى الذي نورد ^{هذا}
 وهكذا واما الاسلام فقبل ان يفرق بالشهادتين مع الاذعان بجماع عدم انكار الضرورية من الدين وقيل ان اطلاق
 المكلفين وان يعتقد بها والحق انه يطلق على كل ما يطلق عليه الايمان ايضا واما لو ذكر مع الايمان وفي مقابله
 نفي واحد المعنيين اذا تم هذا فنقول ان المراد بالسند بقوله انه كان يكتفي من الكفار بكلمة الشهادة ^{محكم}
 باسلامهم الذين كانوا ينظرون الى محجره وصفاته واخلاقه الحسنة وسبباته المحسنة وسيكون بالكلية من ضوابط ^{الايان}
 المعرفه بالظن والدليل اذ لا يزيد بالدليل الا ما يوجب الايمان كما سنشير اليه وان اراد غير ذلك جعل في تسليم
 نقول ان اردت من الاكفاء بالكلية في الحكم بالاسلام الاسلام بمعنى الايمان الذي لا يتحقق الا مع الاذعان
 بالعقائد المحتمة والاطمينان به فلا نسلم ان كان يكتفي في ذلك بذلك وان اردت ما هو اعلم من ذلك ليدخل ^{مطلق}
 المفر بالشهادتين ليرتب عليه الاحكام الظاهرية فلا يضرنا ولا يفتعل اذ من العيان المقصود من البيان ان النبي ^{كان}

الدليل الثاني

طريقه في بدو الاسلام الساعه والمشاة مع الاجلاف والاعتياد واسما لهم على التدرج لتيقوى شوكة الاسلام بالا
والكثرة ولا ريب ان اكثرهم كانوا منافقين ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين وسبب كرمهم وبنوارهم وسبب
مع الرطوبة الى غير ذلك فهو كان يرى من حال بعضهم ان يكتفي بمجرد اظهار الاسلام ليكون وسيلة الى حصول شوكة الاسلام
ثم يحمله بالتدريج ان امكن ويتركه على تقادم مع عدم الامكان فاذا حصل الكفاية لادارة هذه المعنى بل يظهره او ادنيا
مع ارادة الاسلام الوافي فبطل الاستدلال الثالث قوله صلى الله عليه وسلم العجايز ولا ريب ان دينهم بطريق التقليد
لعدم اقتدارهم على النظر ولغفلة على تدبره على الوجوب فحجوا النظر وفيه منع صحة الرواية عنه بل قد قيل انه من كلام
سفيان والمذكور في السنة والمستفاد من كلام المحقق البهائي في حاشية الزبدة ان هذا هو حكاية دولة بهاء
كف اليد عن تحريكها لظنها اعتقادها بوجود التصانيع المختركة للافلاك المدبر للعالم والذي ذكره الفوسنجي في شرح
النجريد وتبعه الفاضل الجواد هو ما روي ان عمرو بن عبد الله لما ثبت من الذين الكفر والايمان فقالت عجوز قال الله
هو الذي خلقكم فتم كافر ومنكم مؤمن فلم يجعل الله من عبادة الكافر المؤمن فقال سفيان عليكم بدين العجايز
اقول والمناسب للمقام هو الحكاية الاولى سلنا انهارا وابنة كتمانها خيرا واحدا معارض بالفواطم سلنا انها خيطي
لكنها لا تدل على مطلوبكم بل منع عدم فذرة العجايز على الاستدلال سبب ما سئلين من كفاية الدليل الاجمالي عدم
الاحتجاج الى معرفة طريقة اهل البهتان مع ان ما ظهر من العجوزة نوع من الاستدلال كما لا يخفى ثم ان المراد بالعجايز
حينئذ جميع لا العموم نظير قول عمر كل الناس اقر من عمر حتى المخدرات في الحال لعدم اقتدار اكثرهن وبعضهن على
الاستدلال لا ينافي في اقتدار بعضهن في الكلام في كلمة عليكم اذ الرجوع الى الاستدلال لا يترك التقليد لا ينافي
الامر بالرجوع الى العجايز كما لا يخفى حتى ان المراد الاخذ بالاستدلال لا التقليد فلبا على السند له والذي
يخالف في وجه وجهان الاول انه عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوزة فانها اجلت وجود التصانيع وكوثر مدبر
الافلاك ومحررها كالمحسوس من وفوف ولا ينافي عن الحركة في حيزها عن يدها والثاني ان الابق والابن
في الاستدلال والاسم الكافر الناس والاسهل لعامة هو طريقة الان وهو الاستدلال بالاثار على المؤثر و
بالخلق على الخالق لا النظر في نفس الوجود والوجود المحتاج الى التمسك ببطان الدور والنسب لعدم بلوغهم
العامة اليه ولا التمسك بملاحظة نفس الوجود وادعاء ناصلة على طريقة وحدة الوجود التي يتم منها المنصديق
لها استدلالا لمن الخلق الى الحق لان محقق المنصديق لذلك مفرون بانه لا يتم الا بالكشف والشهود الذي لا
يحصل الا بالرياضة والمجاهدة وليس ادراكه في وسع العقل والنظر والمنصديقون لا يناموا بالاستدلال كما صدر
عن بعض متأخريهم لو فرض تسليم مقدم مانر فاعنا هو مما لا يصل اليه يد اكثر العقل فضلا عن العوام ولا ريب ان غير
ومرافقة للحواص فضلا عن العوام فكيف يكلف بذلك عامة الناس فلذلك مغالبا المكلفين بقوله عليكم بدين
العجايز والظاهر ان هذه الطريقة اجنبية بالنسبة للطريقة الشرعية ولم يدركها علماء البهية ولا خبر ما بين ان قوله تعالى
سُرِّبَهُمْ اِيَّاتِنَا فِي الْاَفَاقِ فِي انفسهم حتى يبين لهم انه الحق اولم يكف بربك انه على كل شئ شهيد اشارة الى
الطريقين فاولها اشارة الى الاستدلال من الاثار الى المؤثر كما هو طريقة المحجوبين على الشهود واخرها يفتي

والله اعلم

قوله نعم اوله يكف بربك الخ اشارة الى الطريقة الاخرى بمعنى وحدة الوجود فهو من الشا وبلات التي دعا اليها رسول
 صافه وهو بافتاناهم في خواطهم بل الظن من الاية انما على نسو واحد كما بنا دى واستفهام عدم الكفاية فانه متعار
 في تأكيد الكلام السابق وتقييمه لا انه ميان الاول مع معنى ما ورد في الادعية مما يشير بالطريقة الاخرى مثل قول
 المؤمنين هم بان دللنا على انه في قول التجاد عم بك عرفك وانث للتي عليك ومثلهما فيعمل معنيين احد
 ان الظهور والاجمال الذي حصل منك في فطرته بل فطرة البهائم صا رسببا للتوجهنا نحو معرفتك الى ان عرفنا
 بما استطعناه وان خلفك باننا جوارحنا ونفوسنا وحواسنا والامور الغريبة التي يحصل منها العبرة ويحجزنا الى واد
 الفكرة صادت سبب المعرفة بانك في سببك وعنايتك عرفناك وهذا ان فلنا بالفطرة كما هو الظن وسنشير الى
 بيانها في الحجة والافانيتين هو الثاني ويرجع الى الاستدلال العجوز الرابع انه صهي عن الحجة كما في مسألة
 القدم روى انه خرج على اصحابه فراهم يتكلمون في القدم فغضب حتى احمرت وجشاه وقال لانا هلك من كان فيكم
 نحوهم في هذا عرفت عليهم ان لا يجوزوا في ابداء وقال بما اذا ذكر القدم فاسكوا وقران التي عن الحجة بل ان
 عية التي عن النظر ان قد يكون الجدل مر اجراما وقد يكون فيما لا طائل تحته فكون تصديقا للوقت وقد يكون في ثمة
 حكمة وفي ضلعة مضنفة مثل ان الكفار في بد والاسلام اذا كانوا يرون المسلمين يتباحثون في المسائل ويجادلون
 بحجهم مظنة ان يوان هؤلاء بعدم يستقر لهم بينهم ويدعوننا اليه ونحو ذلك واما التي عن خصوص الحوض في
 القدم فهو لا يستلزم اليقين عن النظر في المعارف المحققة ان الفكرة التي كلفنا به هو ما يمكن ان يبلغه عقولنا و
 القدم فيها لا يبلغه عقولنا فالنظر والكلام في غير لغة عظيمة لا يوان ذلك ايضا يرجع الى معرفة الله فم بصعابته
 الغائبة والفعالية والامر فيه واربين التقى والاشبات فامعنى التي عن النظر في لا تا نقول النظر في المطالب التي
 بين الحق والباطل واختبار التقى والاشبات اما يحصل باقامة البرهان على حقيقة احد الطرفين وبطلان الاخر
 بابطال دليل الطرف الاخر واما قيام البرهان على حقيقة احد الطرفين فينتفي بقضية لا تتسع اجتماع التقضين
 الصدين ولا يضره عدم الاقتدار على ابطال دليل الاخر لاحضال عدم القدم في ادراكنا المعايير الثابتة في منا
 برهاننا وميسر وصول اليقين في الطرف المقابل شاهد على بطلان الذي اقيم على خلافه فاذا انما لنا في مسألة
 فصل الصبد مثلا واقفا البرهان على كونه مختارا بالبراهين الفاعلة من الضرورة العقلية ونزوم الغيرية في ارسا
 الرسل والوعد والوعيد ومدح الصالحين وازم العساف وغير ذلك مما ملئ به الكتاب السنن فلا يضره العجز عن
 الجبر ولذلك فالبحق المحققين اذا عاوا من الشبهة البدئية فلا يلتفت اليها في مثل شبهة خلق الكافر المنداوله
 في الاسنن والكتب اذا اثبتنا بالبرهان الفناطع عدم صدور الفع عن تعالى وانه لا ينظم عبادته شيئا فان سلم
 بقاء جرة لنا في وجه حكمة خلقه فهو لا يوجب الشامل في انه لا يصد عن الظلم وقد يكون الشامل في الصغرى هو
 لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث ان موسى قال اله اربى عدلك فامر ان يخفى في جنب عين على
 طريق فضل نجاة فارس فاستراح ساعة وراح ونوى مما فاقه الف دينار ثم جده صبي واخذه وذهب ثم جاءه
 فاذا الفارس قد عاوا اخذ الاعمى بالهتبا وسل سيفه وجزر اسر فقال موسى اله اربى صبري وانث عادل

الدليل الرابع

الدليل الثاني

فقال يا موسى قد كان لا يحق قتل ابا القاسم وكان لاب القصبى الف دينار عند القاسم من اجرة من اياه فقد استوفى
كل حقه وكذلك حكاية صحبة موسى مع الخضر وجره في غلته في المفامات الثلاثة فاذا عجزت عن ادراك حكمة
فكيف بالعبء عن ادراك حكمة الله الحكيم العليم وبالحجة لا دلالة في التي عن الحوض والبحث في مسألة الهندس على
وجوب التقليد في اصول الدين وعدم جواز النظر فيها الخاضع ان يدعى في الدين اذا لم ينقل عن النبي واصحابه
الاشغال بزيادة واستغلو النقل بالنسبة للدواعي وقضاء العادة كما نقل استغلام بالمسائل الصعبة
على خلاف اصنافها وكل بدعة مردودة وقبر منع عدم نقله ولا بل هو من اليقينات والقران الكريم ملون
المناظرات مع الكفار وما وقع من الانبياء السابقين وامر ينبتهم به فقال نعم وجادلهم بالتي هي احسن وغفر
من الآيات والاجزاء التي وردت في مناظرات اهل الكتاب وسما من رواة اصحابنا اثبتنا في باطنهم
مع الزنادقة وامرهم واصحابهم بذلك مع ان اصحاب النبي كانوا اقل حجة في النظر لانهم كانوا اشد هدى
الباقيات بل كان كيفهم رؤيتهم ورؤيتهم احوال وافعالهم سبما مع فلة الشبهات وعدم طر التشكيكات
حصلت بعد زمانهم وان اريد ان تدور الادلة والابواب على جميع الكتب الكلاسيكية بلغة ذلك حال الفقه فلا بد
يكون هو ايضاً حرام ان البدعة المحرمة هو ادخال ما ليس من الدين في الدين بفساد من الدين لا الاهتمام
الجهد في تدوين ما سمعوه من الدين وضبط العقائد اللازمة وذكر ما يذب عن شبهات الملحدين وتشكيكات
الضالين المضلين بل هو عين العبادة والطلعة وان سميت بدعة فممنع كون كل بدعة محرمة هذا واعلم ان
الدليل وما تقدمت معارضته على القول بوجوب النظر شرعا والاقول بوجوب هذه الادلة على من قال بان الوجوب
عقل لا شرعي وذلك لان التراجع في وجوب النظر وكفاية التقليد سبب في التراجع في ان وجوب معرفة الله تعالى
عقل او شرعي فكل من الفرقين يختلفان بعدايات مذهبي في المقام الثاني قد ليل القائل بان وجوب معرفة الله
عقل هو وجوب شكر المنعم وازالة الخوف منه يقضي معرفة المنعم ودليل اشتراطهم القطع والاجتهاد هو ان الخوف
لا يزول الا بذلك ومن يكفي بالنظر الظن والتقليد يقول ان الخوف يزول بالظن والتقليد بقره ودليل القائل
بالوجوب الشرعي هو منع حكم العقل وان الشرع قال بوجوب المعرفة فتمثل القائل من هو لا بوجوب النظر والعلم
ببندل عقل النظر واعلم ان لا اله الا هو والقائل بكفاية الظن والتقليد ببندل عقل هذه الادلة فالاول
في مقام البحث عن وجوب المعرفة بالنظر وعينه بعدايات شرعية حتى يخرج عليهم بمثل هذه الادلة بخلاف
الآخرين اللهم الا ان بن المراد هذه الادلة تبينهم بعداياتهم الشرعية بطرف النظر على بطلان مقاديرهم
واسندوا به على وجوب النظر فتمثل امثال هذه الادلة انما تنفع بعد ثبوت الاسلام ولا تنفع المكلفين من
اليهود والنصارى وتقعها للمسلمين انما هو في بعض المسائل وتتم بحجاجة الى القول بعدم الفرقه ايضا
هذه الاستدلالات وما يجي بعد ذلك مما ينفع في العلم للمناظرين المحمدين ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم
اذا ارادوا عند النظر في مسألة جواز التقليد وعدمه لا ان يثبت حقيقة المناظرين ينفع في معرفتهم الحق
عن الباطل فاذا ثبت وجوب النظر عندهم فيجب عليهم الامر بالمعروف وبالنظر في هذه

السنة

المثلث بل لا يندفع ما عليه سيور على ما حققناه انما من ان الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك من ان هذا لا يتر
 حتمه طريقا اكثر الخطئين فلا يجب اعلامهم لعدم كونهم اعميين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع ووجوب الدفع
 يظهر مما بيننا فانه فان الاستكمال مقصود من الله تعالى ولو وكيف تعالى شانه عن العباد بعدد كونهم معديين ولا
 بتعليل من الخير والفيض بل اراؤهم الكمال ومنها القرب على حساب استعداد العباد فبعد تحقيق الحال واخبار
 المحتمدين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فيحصل لهم توبة وتيقظ فيجب على المكلفين اتباع طرق قيمهم في الاجتهاد
 والنظر بحسب طاقتهم وطريقة التيسير يختلف باختلاف المكلفين وكل طريقة النظر بما كان المكلف من جملة الظلمة
 وقد حصل حظا وافرا من العلم ويطبق انهم هذه الادلة التي يتداولها المجتهدون والمجتهدون يلقون اليهم بتلك الا
 لتفكروها ويجتهدوا في مسألة لزوم النظر وعدمه اذ قد ذكرنا ان ذلك من المسائل الكلامية التي من ذابغ اصول الدين
 وان لم يكن المكلف في هذه المرتبة فيكفي التيسير بان يراى انما المكلف لا تكلف بتقليد ابيك وامك وراجع الى عقلك
 فان محض التقليد يصلح للاطمينان فان الكلف ح يمكن التميز في هذه المسئلة اعني لزوم النظر والمرجعة وعدمه وكيفية
 في المرجعة الاعتماد على عالم ورع يطهر بقوله اذ لا يستطيع فوق ذلك وهكذا اقتصر مراتب المكلفين ومراتب التنبهات
 ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم وبذلك يختلف تكليفهم في نفس العباد ايضا وهذا هو واحد من الكائنات
 التي كان يكفي عن الاعراب بالشهادتين لاجلها فان التكليف بغير التوحيد الكامل والتبشير الشامل واقناع
 التجرود وعينية الصفات وعدم كونه تعالى في حجة ولا مكان ولا في أرض ولا في السماء وانه لا يرى ولا يعرضه الرضا
 السخى المغموسان للعامة ومخوف ذلك في اول التكليف لكل واحد مما لا يصح ولا يمكن في الاغلب فكان ان اجزاء الاله
 مما ينبغي في الاكثر ان يحصل له حيا كما كان الحال في كيفية حصولها بالادلة التفصيلية والاجمالية ولو تميز الاعمال
 على معتد وسبغ تمام الكلام التسامع ان الشهادتين في الاصول كثيرة والنظر مظنة الوجود في الشبهة وهو من
 للضلالة فيحجز النظر ويقتل التقليد اذ هو اسلم وقبر مع انه وارد على التقليد ان يجتهد ذلك المصلدا ايضا محرم
 عليه النظر فيجرب تقليد غيره فيتمسك وينتهي الى ناظر فيعود المحذور مع انه يزيد على احتمال كذب المجتهد في ان هذا
 اير ان هذا يجري في كل صاحب دين ومذهب بتخصيصه في الاسلام موقوف على ثبوت فقوله ثبوت هل يحصل بالا
 او بالتقليد فيعود الاشكال والظن ان معنى هذا الدليل هو ان المشرك اذا ابا من ان هذا كلام مسلم بين مجتهدى اكل
 الاسلام بلفونه الى الفاصدين من باب الامر بالمعروف وهم يطمنون بذلك يصير تكليفهم ذلك بجرهم بان عدم النظر
 لا يضرهم وذلك مما بين في سلمت الشرح مثل ان اهل الشرع يعنون الطلبة عن النظر في حكمه لان اهل الحكمه يند
 خالفوا اسلم ان الشرع من حدود العالم وعدم كون العقول مؤثرات في التقلبات وكون المعاجماتيا وانما
 الحرف والالتيام في الافلاك وتحققه وامثال ذلك فان كل مسلم يحكم بان عدم الاعتقاد بالقدم واستحالة الحرف
 الالهيام ومخوف ذلك لا يوجب العذاب فان اوجب فهو الاعتقاد بما فلا يضر المنع عن النظر في ادلة الخلاف والمفروض
 هذا ان المكلف بجمله ولا داعي الى تنبهه على الاشكال بل الداعي على خلافه ثابت اما من حصل مرتبة من العلم
 وفرغ شعيرة الحكماء فلا ريب ان الاكتفاء بقول الحكماء في حرمه النظر انما هو تقليد لهم في هذه المسئلة التي هي

ما تان م

الدليل الثاني

من الاصول وانح واحد الشبهة ومثبه لا شك لان انه مظنة للشبهة وحق قول ان كان شبهتهم ومخالفتهم مما هو عا
علم صدوره عن الشرع فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وادلتهم مع الاعتقاد بالشرع لا متناع اجماع التقنين
المتخالفين وان كان فيما يحتمل ان يكون مراد بالشرع غير ذلك كما يدعيه حكما الاسلام في كثير من المسائل فلا بد من
المرحبة والتمامل فان حصل اليقين على ما قالوه واحتل الشرع ولو انفتحهم فلا مناص من القول به وان لم يحصل اليقين
على ما قالوه فيقدهم الشرع وان كان مضمونا لان الظن الحاصل من ظواهر الشرع مما كسب في حجية ما له معياره فاطع بخلاف
الظن الحاصل من العفل وان كان قويا في نفسه وهذا هو مراد اهل الشرع من قولهم بوجوب اتباع الشرع بيقينهم
بان هذا مقضى ظاهر الشرع وتبيح تمام الكلام والحاصل ان هذا الدليل لا يناسب اطلاق موضع المسئلة ومن
هذا القبيل منع الشارع من الخوض في مسئلة الفدر من هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوام او للطلبة الفاضل
عن مباحثه على اليهود او النصارى في مسئلة النبوه والحاصل ان هذا الكلام يتم ما في اطنان المكلف بحال
تزلزل فكيف يتم بالمنع عن النظر في السامع ان الاصول الغرض من الفرع واعبد عن الانعام منها فاذا اجاز التقليد
في الاصول والى هذا الدليل يتم انما يقع في الاغلب للعلم الجهد من المناظرين ويصير اختيار المذهب فيه ثم يجوز
تبيين العوام وامرهم بمقتضى اراده وفي منع الاغصبة فيما يحتاج اليه المكلفون ويثبت التكليف به من حيث انه اصول الدين
فلم يحصل الاغصبة في عرف مسالمتنا وانما هذا الذي لم يثبت كليف الناس بها وانما يجب الغور فيها والنظر واليد
والتشبيب بعرفه الشبهان وطريقه فيها كفاية لمن كان فابلا لذلك واستعماله له حراسة الدين المبين وارغامنا
لا نعرف الجاهدين والمبطلين ولا مدخله لذلك فيما نحن بصده بل ادلة اصول الدين بغيره على قواعد ضوابط
محدوده يحصل لمن يعرف بغيره فظلية من الزمان ولم يتم دليل على وجوبه بل يتم اقتضيه هذه الادلة بخلاف
فروع الدين فانه مستثنى من مقتضى منبته على ادلة متخالفه فظلية لا مدخله لادلة العقول فيها ويحتاج الى صرف
جميع العلم او اغلبها وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان والذي جعله الطلبة في امثال زماننا وسيلة
لاخراجهم عن تحصيل الفقه واستغالهم بتجمل حكمة اليونانيين من المشائين والاشراقيين تمسك بان معرفتهم
مقدم على عبادته وطاعته ولا يمكن الا بتجصيل هذه العلوم فومن وساوس الوساوس الحساس الذي يوسوس
في صدور الناس من تباصر فون عمهم جميعا في تحصيل هذه العلوم تمسك بان من فدييات الفقه والفقه
بالاحكام الشرعية وذلك يتوقف على معرفة الشارع وما لا يتم الواجبات به فهو واجب حاشا وكل ان يكون ذلك
موجبا للعرف او موجبا لمزبدها او مما يتوقف معرفة الفقه والشرع عليها فم فدي صيرورة اللزوم والاحاد
بوجوب كثرة البعد عن ساحل القرب والندامة والحسرة ثم التادور بما يهون احداهم بعد مضي سنه من
او تسعين سنه وبعد اربعين مسائل وضروب وثبته وصلوته وليس علمه في عباداته الا ما علمه امره وابوه وعلمه في
الكتاب مع ذلك يستهزون بالفقيه ويحقرون اهل الشرع فسبائهم انباء ما كانوا يريتهون وسبعلهم الذي
ظلموا الاي تغلبون انهم من اسر اسر الشرع وتقوم واستعد للنظر في هذه المباحث فلا يفر النظر بها
وانتامل فيما من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لئلا يعجز عن مكالمهم ومناظرهم حال البحث لادليله من مداهمة

الدليل

لا بد من

لا يتم الامع معرفة ما يقوله وكل كلمة من كلماتهم مبني على اصطلاح خاص عندهم واصل مؤسسن بزعمهم ولما لم يكن للمفاتيح
 عن هذه الاصطلاحات في حال التخاطب الجواب على فوسوالم يقطن العاقل ان هذا من جهة اقتدار المتشرع على ذلك
 وهذا كما ترى ان العالم الفحل يجبر عن فهم اللغة التركيبية وسببكم الطفل له سنن ان اولئك سنين في غابة التسلط
 لانضائق القول بالوجوب كغاية على من يدفع به ومصره اهل البشيرة والاضلال الثامن اننا تعلم ان قول النبي
 والافانم بل العدل العارف وقع في النفس مما يفيد الادلة المدونة في علم الكلام اذ هي موقوفة على مفاهيم نظرية
 يتوقف اشبارها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلص عنها الا من ابده الله تعالى ويظهر الجواب عن ذلك بما نظره ما
 اذ من ابي قول المعصوم بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غائباً ومع الاطمان الراض للخوف فلا حاجة
 الي غيره وليس هذا تقليداً التاسع قوله تعالى فاستأوا اهل الذكرا كنتم لا تعلمون وفي رواية انها مختصة
 بحكاية بشيرة الانبياء كما يدل عليه صدر الآية وثاناً منع ان العاقل المتفكر عن المعرفة ليس عن اهل العلم وثالثاً ان
 الاية خطاب للكهنة كما قرأناها ايها الذين لا يعلمون استأوا من الذين يعلمون فاذا اردنا سؤال الآية الاصول
 والفرع فيمثل اهل جميع المذاهب لا يربط اهل العلم وغير اهل العلم من اليهودم الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى
 الاتعرفا وان قيل المراد من غير العلم من كافة الناس يجب ان يسئل اهل العلم الخاص وهو المحي الوافي فذا روي تخصيصاً
 اهل الذكرا فيهم المحاطون مع ان المفروض ان الامر في تحصيل الجهد والعلم والذكرا لابدان يكون موكولاً اليهم
 ولا معنى للتقليد في ايضاً الا على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا فيكون نوعاً من الاجتهاد فيكون مختصة بجموع
 الى علمائهم والصدور الى علمائهم وهذا الاستدلال انما يقع لمن يجر النظر والافال امر ظاهر في الوجه العيني واخر
 عن الظاهر واردة الاختص ليس ياول من تحصيل المعلوم بالفرع مع ان التخصيص مقدم على المجاز واربعا ان ظاهر
 لا يقاوم ما ذكرنا من الاية على وجوب نظر ثمة هذا الاستدلال ايضا فانما يقع المناظر الخبيثة من اهل العلم
 في تحقيق الحال وامر ساير المكلفين وتبيينهم على مقتضى ما وجدوه كما اشركنا بقا ثمة في بعض فاضل المشايخ من اهل العلم
 بوجوب المعرفة بالدليل على الاطلاع ووجوهها التي اعراضها بانها بالارادها الاول انه كيف يجوز لمن لم يكن حاضراً عند اظها
 المنجزة العلم بل الا بالاجابة بعنوان التواتر وكيف يحصل العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكل احد هو
 من حصل قدر كمالاً من العلم فيلزم الحجج ولو سلم كونه كوجود الهند والمكة فاقى لهم العلم بامانة الامنة ومخبراتهم ليس
 في الكتب الان ما يحصل بالتواتر لكل واحد منهم وكذا الخبر المحقق بالقران لكل احد بل غاية الامر حصول التواتر بالمعنى
 اهل العلم وكذا الكلام في اشبات العصمة مع ان فهم المنجزة وغيره ما عن التخر ليس شان كل احد سيما اذا كان من جهة
 البلاغة والنظر ان عامة العرب قلدوا واخراصهم في ذلك اقوال قد ذكرنا انه لا بد من توجيه كلام الموقنين ان
 الكلام وتعيينه بما لا يلزم منه محال اعتماد اعل قواعدهم المؤسسة في العدم من تيج تكليف العاقل وتكليف ما لا يطيق
 ونحو ذلك ثم ان كان مراده تجوز التقليد المصطلح في الفرع اعني الاعتماد على الظن الاجالي وان لم يحصل له الجزم
 في نفس الامر ولا الظن الذي يطمن به النفس فيقول بالخوف في الخبر عما ذكره لا يدل على جواز الاكتفاء به وان اراد انه
 لا يجب الاستدلال بالادلة القيسية ومعرفة المنجزة على التفصيل في حصول الاطمان فهو كما ذكره وقد مر بيان ذلك

عدم
الدليل الثالث

الدليل التاسع

الدليل الرابع

ونقول هنا ان ثبوت النبوة والامامة لا ينحصر في ثبوت المعجزة بل له طريق اخر مثل الافضل في ثبوت النبوة والامامة
 واذ ثبت عند لزوم النبي او الوصي فيمكن ان يحصل المعجزة الذي يطمئن به النفس ويروى بالحرف فيلعب جماعه بمن
 عليه من العلم بل واحد منهم كما هو وايضا بمنزلة الاستدلال ولا يضربنا اطلاق التقليد عليه فان المعجاز في الجواز
 عدم الجواز هو الدليل لا الاطلاق والاسم فاذ ثبت عند المكلف بدليل اما من عنده او بالاعتماد على احد بطعن بقوله
 اصل لزوم بعث النبي ونصب الوصي ثم يذكر ان الواسطة بين الله وعباده لا بد ان يكون امينا معتمدا عليه افضل
 من كل من يجيبه منا عبدا ومصعوبا او محضوفا من اللؤلؤ والحطاب والحقن المكلف بذلك ثم ذكر ان هذا الشخص
 هذا الذي هو محمد بن عبد الله ص فان كان كذا في اخلاقه وكذا في فضائله وكذا في خلقه وكذا فيما اظهره من الخوارق
 وذكر له برهمن الاحوال وفان بذلك امور وفرايز من حال هذا الذي يتبعه عليه ثم صادف في ذلك وانضم اليه
 عالم اخر مثله وكذا وهكذا فانما حصول الاطمينان له بحيث يزول الخوف عنه مكابرة غاية الامر انظر في نفس الامر
 وجرم عنده يعني انه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك فقد يحصل الاضال الخلاق والظن بالخلاف وهو لا يفتقر
 مادام باقيا على خبره غافلا عن لزوم شئ اخر عليه وهذا الذي يسميه أهل العقول اعتقاد الرضان وهو غير الظن عند
 وقد ذكرنا ان كاف وكذا الكلام في معرفة حال الامم فان حصول المعرفة بها للعوام طرفا سوى معرفة حضور المعجز
 منها انه قد يمكن معرفة معرفان بقدر رسول الله ص في فرقتين منهم من جعل الوصي بعد النبي بلا واسطة فلا نا
 ومنهم من جعله فلا تا وهذا حال هذه الجماعة وفولهم وطريقهم وهذا حال هذا الشخص وطريقه وهذا حال الجماعة
 الاخرى وطريقهم وحال الشخص الذي اتبعوه ويحصل للكلف الجزر بصدف هذا القائل المعجز ثم يتامل هو ويختار
 احدهما لما يراه مؤثقا لما يحكم به العقل الصريح ولا يلزم في صورة الاكتفاء بما ذكره لا حرج وقد يشكك
 للكلف فتم بعض مطالب احد المذاهبين كالوفد على الازعان بنده لاما سبه ووصل الى الجزر ولكن في شبهة
 غيبة امام الزمان من جهة ولم يحصل له الاطمينان بانته كيف يصير شخص واجبا لاطاعة من عنده ولا يعرف
 بشخصه ولا يمكن الوصول اليه ابدا ولحقى عليه فائدة ذلك فاذا لم يكن لتحصيل الجزر بالنص والادلة العقلية
 على لزوم وجود معصوم في كل عصر فكيف ان بلا حظ ان ثبوت احد المذاهبين من طريق الامانة ونحوها فيحقق
 فان حصل الجزر باختيار مذهب الامامية فيلزم الازعان بذلك لعدم افتكائه في نفس الامر من ذلك وان لم
 يبلغ عقله الى ادراك حقيقة الامر في حضور ذلك واما احكامه فهم المعجزة فيع شكهم ما ذكره من عجز العوام عن فهمها
 فلا ريب ان تبكي كبر انهم والزامهم يكفي وليلا لمن دونهم فلعلهم اعتمدوا عليه الثاني تقر بالمعصومين في
 امامتهم بعد نصب كل منهم عقبا لآخر فان العوام والاطفال والنسوان الثابتين عنهم لا يمكن لهم العلم بذلك الا بال
 ولا يمكن غالباً بل يستحيل عادة حصول التواتر لهم كما اشترنا سابقا فلا محالة ثبوتهم عن فروهم على التقليد وظهر
 الكلام فيه بما مر ولا ينحصر طريقه الجزر في شهادة المعجزة او سماع النص بالتواتر والحاصل ان اولاد
 كهناية الجزر الذي ذكرناه والاطمئنان الذي يتنا فتم الوفاق ويدل على العقل والتقرير وغيرها وان اراد كفا
 التقليد بالمعنى المصطلح اعني الظن الاجمالي القرون لاحوال في نظره الذي يرفع الحرف فكلما الثالث انتمع هذا

الثاني
 الاصل

الثالث
 الاصل

في

يلزم كون المشتغلين في النظر اذا لم يبلغوا بعد غايتهم وما توكلوا كانوا كما رأوا مخلدين وقبران الظاهر انهم لا يريدون ذلك
 للزوم التكليف بالمح ولا ريب انهم في هذا الحال معذورون نعم يظهر مما نقل عن السيد رده ذلك ولا بد من ما يليه
 ولعلنا نشير اليه فيما بعد الرابع ان الايمان على قسمين مستقر وسودع ويشهد له الاخبار الواردة في تفسير
 قوله تعالى فيستقر وسودع وكل من ايمانته مسنودة عالمه يمكن ايمانه ما حوز اعنى الادلة اليقينية بل هو ما شرعن المظننة
 والقليد والائمة عكاً نوا بعاملون معهم معاملة المؤمنين وورد في حقهم انهم اذا ما تاولم يؤخذ منهم ايمانهم المعام
 لهم لما مؤمنين ورد ان ايمانهم بقي لهم لو قصر عوا والحوا في المسئلة عن الله تعالى اقوالاً فليخلف المنكوبين
 في جواز زوال الايمان وعدمه والاكثر من على الاول للابان كثيرة مثل قوله نعم الذين كفروا بعد ايمانهم ثم ازوا
 كفروا وقوله تعالى يا ايها الذين امنوا ان تطعوا فرقا من الذين اوتوا الكتاب يردوكم بعد ايمانكم كافرين وقول
 ان الذين ارتدوا على اذانهم بعد ما تبين لهم الهدى الشيطان سول لهم الى غير ذلك من الابان الكثيرة ونقل
 عن السيد ع وجماعه من اصحابنا الثاني فيقولون ان الازداد كاشف عن عدم الايمان الحقيقي باسما يكون منهم متا
 اونا بعين النظر حوا ولو الابان بارادة الايمان اللساني من الذين امنوا باقوا هم ولو مؤمن قلوبهم جعلوا
 الاحكام المذكورة في الشرع لمن يحكم عليه بالارادة في ظاهر الشرع فكما انه يحكم عليه بالايمان باظهاره وان لم
 مؤمناً في الواقع فكل يحكم بالارادة بما يوجبه وان لم يكن في الاصل مؤمناً بل وان يقع على ايمانه الواقع ايضاً عند
 عفو به لهنك حرمة الشرع والتحقيق لكان زوال الايمان متاباً بحجود مع اليقين كما وضع من ان يجعلوا لغيرهم
 وقد لشرنا فيما سبقاً واما سبب طر الشبهة لعدم كون جزم في الدين بعنوان حق اليقين وقد بينا انه لا ينحصر
 الايمان فيه بل لا يمكن حصوله عادة الا للمعتصمين والاصدق من المؤمنين الكل الذي لا يسمي الزمان بمثل الا
 في غاية التدمر بل يحصل بما يظن به النفس سيما اذا لم يكن عند احتمال التفتيش واما ان اغلب الناس معنى على
 والاخبار الواردة في المعارين والسودعين كلمات اهد عليه وكما ما ورد في الادعية من الاستعاذة بابا
 من مضلات الفتن فان ذلك من المعصومين ان لم يكن بعنوان الحقيقة فلا ريب ان مرادهم بتعليم ساير المؤمنين
 ولا معنى مع عدم الامكان والحاصل اننا قد بينا ان للايمان مراتب ومعاني متعددة والناس يختلفون فيها
 وكلام مؤمنون وما ورد في الابان والاخبار الدالة على زواله واردة على نفس الامر لا على مجرد من يحكم بايمانه
 ظاهراً ولا داعي الى ما قبله فاذا ايقن البرهان على اشتراط حق اليقين في ايمان كل الناس فهذه الظواهر كلها
 دليل على كفاية مجرد اطمينان النفس فيما والا لم يتحقق الزوال ولم يثبت مصداق لهذه الابان والاخبار
 مناط الاستدلال باخبار المعارين والسودعين انهم كانوا بعاملون معهم معاملة المؤمنين لا المتا
 حتى يبين انهم كانوا بعاملون مع المنافقين ايضاً معاملة المؤمنين كما يدل عليه رواية عيسى الغضبي الدالة على ان
 الامام اولاً بحجة ابي الخطاب ثم من بلغته وغيرها الخامس اربعة الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم عند السيد
 لان اشياء عينية الصفات واشياء التجرد ونفي الرتبة وعدم صدور اليقين لغير شأن كل احد فغرض ادلتها
 ونفس مسائلها مع اننا نعلم ان اصحاب الائمة ع بعد عهدهم كما كانوا في حداثتهم ايضاً يفتنهم وزعمنا ان ذلك

الكتاب

الكتاب

التاسع

الاصول

معنى لسان الاصول المنطق

كما يشهد به حديث علي بن ابي طالب وهو كما ذكره وقد اشترنا اليه وسنشير بعد ذلك ايضا السادس ان الشيخ
 روى في كتاب الغيبة عن الصحابي ان جماعة من اهل الحنفية وهم الذين يسمون بحج علي لم يجتهدوا في
 وفصله وهم يدخلون الحجة فان الظن ان هؤلاء اما من مقلدي الشيعة او مقلدي اهل السنة فلا وجه للحكم بان كل من
 لا يعتقد باسامة الاثر يدخل النار اقول لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصر ولا يمنع
 ذلك فيه كما اشترنا ثم ان تميم هذا المقام يقتضي سب مباحث الاول ان المراد بالدليل عند من يقول بوجود المعرفة
 بالدليل لا بالتقليد هو ما اصطلح عليه الاصوليون من انه ما يمكن التوصل به اليه بطريق العقل في العلم لا
 او مركبا خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيبا قاضيا فالعالم عند الاصوليين دليل على اثبات الصانع
 وعند المنطقيين العالم حادث وكل حادث له صانع ولذلك توهم يريدون بالادلة الفقهية الكتاب السنن
 وقيد الامكان لا دخال الدليل الذي عقل عنه فلا يشترط فعلية التوصل في اطلاق الدليل وقيد الحيزي لاخراج
 الحد وهو يشمل الامارة ايضا واما عند المنطقيين فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قول اخر وذلك يختص
 بالبرهان لهدم استلزام غيره شيئا لانه لا يعدم العلاقة بين المقدمات النظرية ونسائجها فتدبر اول الظن
 ويبقى سببه كما يشاهد في حصول الظن بتزول الغيب بلا حظة العيتم الرطب ثم يظهر خلافه مع بقائه وقد يسقط
 الاستلزام ربي قولان فصاعدا يكونان اخر ليدخل الصناعات الحس البرهانية والحجديات والحجيات
 والشعريات والمفاهيم والاستقراء والتمثيل وادورد على الكتابان الاستلزام لا يتوقف على تحقق الملزوم
 ولا اللازم وكيف لا يستلزام القياس الصحيح الصورة النتيجة قطعي فالعقل ان لو تحقق الاول تحقق الثاني
 وهذا يشمل جميع الصناعات واما درجة المنطقيين في تعريف القياس من قولهم مني سلك استلزم قول اخر كقبيته
 عدم اشتراط مسلمة للقدمت في تحقيق القياس من حيث هو ثم ان اطلاق الاصوليين الدليل على المفرد العالم
 مجرر واصطلاح والا فلا يمكن اثبات المطلوب الحيزي المتقدمين فان الدليل من حيث انه يتوصل اليه ثبوت
 المحكوم به المحكوم عليه لا يتبين من الملزوم المحكوم به يكون ثابتا المحكوم عليه ليقبل الذهن من ان المحكوم عليه
 ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم المحكوم عليه ثبوت لازم له فالقضية المشرفة باللزوم هي الكبرى والاخرى الدال
 على ثبوت الملزوم المحكوم عليه هي الصغرى واعبار المتقدمين في تعريف المنطقيين مصرح به في اصطلاح الاصوليين
 مندرج في صحيح نظر اذا عرف هذا فاعلم ان المراد بصحح النظر هو الصحيح عند المسند والمراد بالنظر التام في العلم
 لتحصي المحبوبات فالنام في العالم بان مقتضى في المتغير بان حادثه بوجوب الوصول الى العالم حادث
 فالنام في المفرد ان حقيقة هو ترتيب قضاها موصلة الى المقدم وهذا هو المراد بقولهم ان العالم دليل وجود الصانع
 لان المفرد من حيث انه مفرد موصول الى التصديق اذ لا ريب ان محض تصور شيء لا بوجوب الوصول الى كقولنا
 وكلنا الكلام في قولهم ان الدخان يدل على النار فان محض تصور الدخان واحساسه لا يدل على النار بل من حيث
 التام في ان من الاجزاء اللطيفة المستحيلة من الحظ مجاورا النار واثارة ملزوم النار غاية الامر ان بعض الاصوليين
 اقرب من بعض وبعضها بصير الى حذر بما يفعل عن مبادئ حصولها الكثرة المارسة ومثل ذلك لان

واما الله

وأما الدلالة الوضعية فلها حيثبان اشرفا اليهما في مباحث العام والخاص احدتهما ضرورة والاخرى تصدق
 فاستحضر المعنى الموضوع بحضور الشيء الموضوع هو معناه التصوري والتصديق بان ذلك هو المعنى الذي وضع
 ذلك الشيء هو معناه التصديقي وهو لا يحصل من الوضع لاستانام الدور كما اشرفا وبيننا ان الغرض من وضع اللفظ
 انما هو التركيب لا تفهيم المعاني نعم يمكن تحصيل التصديق بارادة اللفظ والناصح في المعنى نظر الى قاعدة الاستعمال
 كما بينتاه وهو بهذا الاعتبار ايضا معلول للقيستين فلكل منهما معنى البرهان على النتيجة ايضا دالة عقلية لانه
 من العلم بالعلم بالنتيجة وهو معنى الدلالة ولا فرق بين دالة العالم على الصانع ودلالة الدخان على النار من
 انه يحصل من الشامل في كل منهما لبا عبادت رضاء بالضمنية فهما الى مطلوب جزئي ثم الاستدلال والاستقراء
 من المبادى الى المظهر لا يختص باهل النظر ويفترق العلم بالعلم بالنظر وشرايط البرهان والاقول يحصل لاحد
 الناس يفهم بطول وجزى ومن البيان القتي عن البيان ان كل الناس يميزون بين يقينياتهم وظنبياتهم ويستندون
 اعتقاداتهم وادعائاتهم في امور معاشهم الى مبادى وثلث المبادى مشرتبة في اذهانهم على مراتبها الطبيعية مع
 لا يفتنون بها وكيفية ترتيبها وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم اعدم ترتيب يقينهم على تلك المبادى بل
 كثير من المعلومات ما لا يعلم العالم بها انه يعلمها وذلك لا يوجب عدم العلم بها فقد ترتبهم يفرون عن تحت الحياطة
 المائل مخافة السقوط وذلك مبني على ما في ذهنه من ان هذا الحياطة مائل وكل حياطة مائل مما يترقب سقوطه
 فهذا مما يترقب سقوطه ولكن لا يستدرك حين الفراهمة المفردة ما يترقبها في الذهن بهذا الترتيب بالتفصيل
 حتى يترتب الاستدلال بالبرهان المنطقي التفصيلي بل هو استدلال بذلك البرهان اجمالا فادعاه الى الفراهمة لجمال
 المفردتين لا تفصيلهما اذ لا يقولان السباع على الفراهمة هو ما لفظه محض الجدارا الخاص فاذا طولب في ذلك العاى
 بدليل الفراهمة واوضح بانك لا تعرف البرهان المنطقي وشرايطها فكيف حصل لك العلم والظن بذلك ^{العقلية} لخصك
 بذلك الطالب الواخذ بل هذا كلام يصح من الشكلى ومطالب العقلاء متشابهة وكلها مبنية على المبادى ^{المناسبة}
 لها بل الاستعداد ان اول بوجود تلك المبادى وحصول الاستدلال للبهائم فلا حظ الكلب في الخنثى ^{الارض}
 لترفع حجرا كيف يفتر والظن ان الداعي على ذلك هو المفردتان بمعنى هذا الشخص من بيان ضرورة كل من يريد ضرورة
 بحجة الفراهمة وتخصيص المعارف الحسن واليقين نهيا للدليل التفصيلي دون سائر المطالب المعقولة لا وجوبه
 ذلك ليس من الامور العقيدة حتى يختص بالنقص مع عدم نص على لزومها وهذا هو الجواب الدليل الاجمالي وان
 شئت فوضعت الحال فنفس حال العلم بالعمل والدليل على النسبة وكما ان التحقيق في نية العمل هو الداعي الى الفعل لا الخيال
 بالبال فكذلك فيما نحن فيه السباع على حصول العلم هو المبادى الحاصلة في النفس وان لم يخطر لها تفصيلا بالبال
 سيما بعد التفصيل الخاص واما قولنا انها سبق من كفاية ما يطمان اليه النفس هو بيان مقدار دالة الدليل
 وليس في ذلك ضمنا اخر من الدليل وليس في ذلك معنى الدليل الاجمالي وتفسيره كما يتوهم وبعبارة اخرى في اسما
 سائل هل يجيب الدليل ان يفيد اليقين اعني الاعتقاد الثابت الجازم المطابق للواقع او يكفي مطلق الجزم ^{بشيء}
 مطلق الظن فنقول يكفي ما يطمان به النفس على التفصيل الذي هو مفرد ومجهر والماد ذكرنا في بيان الدليل الا

ينظر كلام من مثل في الضمان أي كفاية الدليل الإجمالي معقول الاعرابي البعرة فمدل على البعرة بل لا يندم على البعرة أصفا
ذات ابراج والارض ذات فجاج لا تدلان على القطب الخبير وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال بالتفصيل مع العلم بشرط
البرهان المنطقي وكيفية الترتيب واخذ النتيجة تفصيلاً وان لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظة الاثر بالمؤثر ومن المصنوع
بالصانع الا مع ما ذكره من غريب القول واعرب منه ما يدعي المصنوع الى المناقشة في المثال المذكور وان استدلال
الاعرابي باطل لانه قياس مع الفارق لان اثر المكثات بدهي الدلالة على الممكن بخلاف اثر الواجب فان كون
البعرة فضلاً واثرها من الحسبات وكون الفعل يحتاج الى فاعل ايضا بدهي بخلاف دلالة السماء على الله ذكون
السماء اثر نظري موقوف على بيان انه ممكن وكل ممكن اثره وكله انظر بان وفيه اقل ما يقع كون كل اثار المكثات
بدهيته الاثر فانما قد تتردد في كون اثره واقعة في حلة الجبل ومغارة واقعة فيها انها من فعل الواجب في فعل الممكن
ولا فرق بين هذا وبين نفس الجبل فانما محلها الجبل الى مؤثرها ولكن لا يعلم بالتجربة والشواهد الظاهرة بان
الاجسام ليست من خلق العباد تتردد في البر من كونها اثر الواجب والممكن بخلاف اصل الجبل ودور تجسده
اثر الممكن لا يقتضي الحكم بكونها مظهره كذلك بل يحتاج اثبات كون هذا النوع من البراوشخصها اثر الممكن فضلاً
الى الدليل وهو ما يدل على مؤثره الا خصوص الممكن فقول ان ذلك البراوما كونه اثره فضلاً بدهي ونظر في فان
كان نظرياً فلا يصح قولك ان كل اثر الممكن بدهي لا اثر وان كان بدهيياً فصح ان اثر الواجب ايضاً قد يكون بدهي
الاثر انما الكلام في تعيين المؤثر انه واجب وممكن ومن هذا القبيل اللؤلؤ والمصنوع والمهر المصنوع مع انه واجب البر
احد بعض اثار الممكن ولا نوعه ويحكم بان لصانعه مثل بعض الالات المصنوعة معرفة التسعة والقول بان التسعة
يتقضى الحكم بانها من اثار المكثات فيلحق بها يدفع اصل كلام المصنوع ويثبت المظهر ان ذلك اثره في الاستدلال
حصل الحكم بان بعض الاشباه اثر الواجب بعضها اثر الممكن فانما التفرقة بين الاثرين من حيث كونها اثرين ليستلزم
تصور اثارها وان لم يثبت ان ضرورتها اثارها وبذلك ظهر ايضا ان كثير من اثار المكثات نظرياً لا اثره
استفاد من الاستفهام والتسليم المحتاج الى النظر وثاناً نقول ان البرق والذباب والحشرات الصغيرة والديدان
القليلة الاعمار المسبوقة بالعدم المحرقة به يمكن واثرها بدهيته ودلالتها على اثارها ظاهرة وكان انها يحتاج الى
واذا الحق به عدم رؤيته صدوره وانما عن ممكن يحكم بان مؤثرها غير الممكن وحاصل استدلال الاعرابي ان الاثار
التي يعلم انها من صنع اثار المكثات اذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعرة واثر الاقدام وحركة
دولاب العجوز فكان الاثار التي يعلم انها ليست بحسب قدرة المكثات لخلق الحيوانات والنباتات وطاقية
الاجسام وليس مراد الاعرابي والعجوز الاستدلال بالبعرة على فسر البعير من حيث انه يعبر ويسكون والدولاب بعد
تخراب العجوز ان التخراب من العجوز بل هي اولى بالدلالة ان تحقق الامور المكثات الغريبة العميقة الغور في الخارج
بل مؤثرها السماء والارض لغرب من تحقق الامور المهينة المهينة كالبعرة واثر القدم لا استدلال الاول الذي
بلا مرجح الاثرين الثاني فكل دقيقة منها يحتاج الى تاثير ومؤثر فتحققات الثابتات الكثيرة اذ في حصولها في الخارج
من حصول تاثير قابل وثالث الميقيل احد الان المصنوع بدنه يد على الصانع بالاعتبار وانما تضمنه من المفيد

طالما

كما اشتراطهم قد يكون بعض المصنوعات والاعمال الصانع كماله سره من جهة بداية الصدور التي اوجبت الغفلة
عن المبادى واعتنا الحاجة عن ملاحظتها فذلك ايضا لا يخرج عن قياس لكن قياسه والحاصل ان الباعث على
العلم هو انظار ضمير بهر وان لم يعذر على ترتيبه ونحوه والزام تعلم المنطق وفواعل البرهان لعامة العوام مما يات
بفساده البديهية وليس ابتداء استفادة المجموعات واستعلامها من العلومات على القواعد المنطقية في ضمن الامر
حصولها من جهة ما هو قواعدا على معرفة هذا الطريق على التفصيل المعهود كما اشتراطنا بقا وليس خلال المنطق الاحكام
العرض فان من لطبع موزون لا معرفة له مجال الجور والتقطيعات فاني بالاستعداد الموزونة المتينة ولا يحتاج
الى استحضار قواعده وكيفيته من ان الطبع وحال التقطيع وهكذا حال الفصاحة والبلاغة فان اهل المبادى ربما
لم يسمع احد منهم اسم الاستعداد فضلا عن المصحة والتعبير وبالكناية والتخييل والترشيح والتجريد وكل شيئا
من قواعل المحسنات اللفظية ولا المعنوية ولا معنى الجناس والطباق والابهام والترشيح وذى العنايتين نحو
ذلك ويأتى بكلام مشتمل على جميع قواعده هذه القنون ولحسب حاج التيسير على الغفلة لعنايتى الطبع ومعرجى السلفية
مشرك بين الجاهلين مثل الموزين وعاليتها والحاصل ان العوام يستدلون في امور معانهم ومفاسدهم
التي يقفوا بالبراهين الصحيحة مع عدم تفتنهم لان تلك البراهين مرتبة في انفسهم على ترتيب طبيعي وعدم علمهم
بان علمهم ناس عن ذلك ولربما قرأ احد منهم في انه كيف حصل ذلك العلم مع انك لا تعرف المنطق وربما
تقول ان العرف بمعنى جملة البعير لجملة العجل لان شلحبت الرمان فانه قد يطلق حبت الرمان وبراهن هذا
من الحبال الغايل حبت الغيب دون ملاحظة اضافة الى الرمان وانه انفصل من رمان خالص وقد يطلق ويراد ان
هذا حبت خرج من الرمان فملاحظة الامتياز وينبغي باضافة الى الحاطب على الاول لا يستلزم الاضافة كون الحاطب
ما الكال رمان بخلاف الاخر في الاطلاقين كليهما نزع استقال من حبت الرمان الى الرمان ولكن الاستقال في الاول
يتبع في الاخر مفضو وبالذلة لانه مراد الاعرابي في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثاني لكن من حيث المضاف لا
الاضافة فقد حصل الانتقال من حبت الرمان وقد يحصل الانتقال من حبت الرمان الى الرمان وكلت حال الجملة
ومراد الاعرابي الانتقال من الجملة الى البعير من جملة البعير الى البعير فعمل يوم الموثوم مني على ان الاعرابي ينتقل من جملة
البعير بالمعنى العلى الى البعير وقال انه يدهي يعني ان اى جملة البعير من يعرفها فيحصل له فوراً استحضار جملة
حجر ولا مدرونة جملة البعير لجملة الغنم وهذا المعنى غير ما هو مراد الاعرابي اذ مراده ان وجود جملة البعير يمكن ان
يستدل به على وجود بعير صدره هذه من وان هذا الجملة لم يتحصل بذاها ولم يوجد من قبل نفسها الا ان هذه
بعير لجملة غنم بالمعنى العلى فليعلم ذلك فليعلم ذلك الثاني قال المحقق في الخارج بعد اقامة الادلة على
عدم جواز التقليد في الاصول عملاً ونقلاً واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضع عنه قال شيخنا ابو
ره وكما قلنا لا يكون احتج به بانقاف فيها الاخصاص على الحكم بشهادة العاقل مع العلم بكونه لا يعلم غير العاقل
بالادلة القاطعة لا يثبت قبول الشهادة انما كان لانهم يعرفون وابل الادلة وهو سهل المتأخذ لا نأقول ان
ذلك حاصل لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الائم وان لو يكن معلوماً لكل

الجملة

لزم ان يكون الحكم بالشهادة موفوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مح ولان النجوم كان يحكم
باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه دلة الاحكام ولا يلزمه ما يلزمه من تعلم الامور الشرعية الا لزمنه كما اختلفوا
وما اشبهها انتهى كلامه في قوله وهذه الكلمات لا يلزم ما يظهر من كلام العلامة في الباب الحادي عشر وكلام
الشهيد في الالفية وغيرها ان ظاهرها عدم تحقق الايمان مع التقليد ويظهر من الشيخ الاستدلال واجب
فيلزمه الاكتفاء في اصل الايمان بالتقليد بحيث الايمان يتحقق بالتقليد وان كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام
وعلى هذا فنقول قد ثبت ان الاسلام والايمان عنيين احدهما ما يصل به معاملة المسلمين وهو ما ظهر في الناس
وثانيهما ما يقع في الآخرة وهو الايمان القلبي فان كان مراد الشيخ به بالعموم عن هذا الامة انه لا يؤخذ في تركه في
الآخرة فيلزم منه ان لا يتوقف الايمان الحقيقي التام في الآخرة على الاستدلال وان كان مراده انه لا يضر ترك الاستدلال
بالايمان الظاهري ولا يضر بالعدالة وان كان معاصبا في الآخرة غير مستغف بايمان فيها فيرد عليه امران الاول ان قوله
المسئلة هو الايمان الواقعي فيحصل الخلط في المبحث الثاني ان الاعتبار في العدالة هو الايمان الحقيقي الا ان يكفي فيها
بظاهر الاسلام وبحسن الظن ويمكن ان ينفي تحقيق المقام على ما ذهب اليه الشيخ وتوجيه مقصوده ان وجوب الاجتهاد
النظر لحيثيات من احدهما يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظن ومن الاخرى الوصول الى ما هو الحق فاشتم
لما بنوا امرهم على وجوب العلم في اصول العقائد في كل زمان الى ان الالام الى دين الاسلام وصاح العلم في طلبه بالامر
بالعلم لا يمكن الا مع الامكان فخطاب العامة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد للزوم تكليفه الاطلا
فوجوب النظر والاجتهاد انما هو ليتوصل الى الاسلام ويخرج عن سائر الاديان لناخر العلم عن سائر الاديان فلهذا
الوجوب للتوصل الى ما هو الحق من الاديان وانما الوجوب من الحيثية الاخرى فهو ان نفس العلم واليقين عطف لثلا يحصل
التردد والشك ثم ان التوصل الى المقام فيحصل بشي اخر فهو من هذه الجهة سقط عن التكليف بالتوصل بالوا
الاول وان كان ما يتوصل به الان حراما كما اشترنا اليه في بياض الاوراق اذا امكن الوصول الى الاسلام وما يتبعه
بالجزم الحاصل من التقليد فسقط اعتبار وجوب النظر للتوصل الى الاسلام وبقي اعتبار وجوب الاخر في اداء الشيخ
كون هذه الخطا موضوعا انه لا يوجب انتصاف صاحبها فسقط ذلك من الخارج المانع من النظر لاجل الموضوع
ولجب فوصلت عن اذ النظم الامر في علم الظاهر فان اتفقوا ان المكلف عصو وتكامل عن ذلك فاذا باحد جبا الماء
عنده ونوضا به وصل فلا مانع من القول بعدم المؤاخذه على ترك ذلك الواجب وكذا قال بعدم المؤاخذه على
مع كونه واجبا لا يفسر بحصول اليقين من حيث هو ايضا واستدل على طلبه بالطريقة المستمرة الجارية بحجج الاجماع
كما اشار اليه المحقق في مستدركه ليقين فانما اصل ان الكلام في هذه المسئلة اما على نفس الاصول في مقابل الفروع واما
على حصول الاصول التي هي من الاسلام فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الاسلام ويقولوا
الى الاسلام وخطاب المسلمين خاصة لاجل تحصيل اليقين والفلاح عن التردد وعدم الايلاء لسائر الاديان وكذا الام
في سائر الازمان بالنسبة الى الذين لهم في فقولهم بحجج الاجتهاد في اصول الدين معنى يتم بحجج اهل الذمات مع
قطع النظر عن دين خاص وطريقة خاصة وان كان غاية ما يؤول الى ما هو الحق المقدم وقولهم بحجج العلم باصول الدين

مختلج

الاجتماع ولا الدليل فاطع والثاني ان وضع الخطأ عن مقلدة اهل الحق دون غيرهم يستلزم الظلم والغيث لان المقلدة
 ان كانوا اقلين عن وجوب النظر والاستدلال ومطقتين بما اخذوه عن غيرنا كمن فكلمهم مشاؤون في العفو
 لتلا بلزم الظلم فلا مؤاخذة على مقلدة غير اهل الحق كما اشار اليه الشيخ في آخر كلامه الاول لمقلدة اهل الحق وان
 كانوا مشططين لوجوب الاستدلال ومع ذلك نكره فيهم مشاؤون في عقولهم الاختياري ايضاً بالعرض والفعل
 الاضطرابي لا يصير منشأ الثواب وعقاب الاتقان فان قبل السبل الى من الاسلام فعل اختياري فمقلدة
 الحق اخذوا الحق باختيارهم لا بالاضطرار قلنا البر هذا الاختيار الامن بمجه حسن ظن بهم واختيار جعل حسن
 مثلاً للاختيار مشترك بين الفريقين فأوجب جعل ذلك في حقهم موجباً للتجاوز في الجنة وفي حق الاعيان موجباً للتجاوز
 في النار اذ الفريقان كلاهما بعد النطق لوجوب النظر والاستدلال ما سبقان على اطبائهما السابق او
 يتزك لان فيه فتنشأ بقاء كل منهما على الحال السابق في الاول وهو بقاء الاطباء ان الحاصل من حسن الظن ^{المعروف}
 بينهما بلزم التساوي في الثاني تعصمها وعدم الاعتناء بامر دينها وهما متساويان في ايضا والاصابة الانتفاء
 لا يفيد شيئا مع انه لا يبيح اصابتها بسبب التزك والقول بان الكفر هو الموجب لدخول النار لا عدم الاسلام وغا
 الامر هنا عدم الاسلام في جانب المقلدة للحق غير وجبه لا مانع قطع النظر من ان الكفر هو عدم الاسلام لا مجرد
 كما ذكره الاكثر نقول ان الكفر في جانب الفريق الاخر ايضاً غير متحقق لتزك له فباعتبار عدم الاسلام وعدم الكفر
 ان اراد الشيخ انه لا يضر بالعدالة وقبول الشهادة وهو من الاحكام الوضعية التي لا دخل منها للثواب والعقاب فهو
 مع انه غير ظاهر كلامه لا يصح اية اذا العدة التنبه على عدم الفسق الذي هو الخروج عن الطاعة المستلزم للعقاب
 الثالث ان ما ذكره من تفرق الائمة والعك اباهم على تقليد اهل الحق بل يستلزم عدم التفرق المتكفر فان كان مراد
 من وجوب الاستدلال السنة المؤكدة فهو لا يلام ظاهر ما اخبره من الوجوب في هذا البحث ولا يلام العفو والر
 وان اراد الوجوب المصطلح فلا ريب ان ترك الواجب مما يحجب التمسك بالائمة والعك وان كان المكلف جاهلاً
 وغافلاً لان فائدة النبي والامام والعالم هو تكميل تقوس العلمته وهو لا يلام الا بالابلاغ فكيف يسكت الائمة
 والعك عن ذلك مع الغفلة والجهالة فضلاً عن النطق والتنبه بهذ ويظهر ضعف ما ذكره عن نفسه من
 لزوم الاعراض بالجمل ايضاً الرابع ان اجتماعهم على عدم قطع الموالاة بل وقبول الشهادة لا يدل على ان ترك
 الواجب غير مضر فلعله كان يجوز لهم التقليد والقائم بالاطباء ان الحاصل من تملك الكثرة لعله كان لمعرفتهم
 حالهم انهم يعلمون انه لا اجابة للمكثرت خصوصاً لاعتبار الناس كما في حكاية العجز والاعراض وهذا كجزء
 اخر من الاحتمالات لقبول الشهادة وعدم قطع الموالاة لا يمكن مع ما دعوى الاجتماع على ان القبول من جهة العفو
 الوضع مثل ان القضاة كانوا يعملون بعلمهم بالروايات او باقران شهادتهم بما يفيد القطع من الفريقين ومن جهة جز
 او تقية او نحو ذلك ولا حجة فيها نقله الا اذا ثبت بل اجتماع واقفي له يشانه الخامسة ان ما ذكره من وضع
 الخطا لبيان يخصص بالعدل الشاركن للكبار والافلام على الوضع ويرجع الى عدم كونه معصية وهو عدول عن
 القول بعدم جواز التقليد فاطلاق القول بالوضع محل نظر واما المحقق في كلامه اشارة الى السبل الى مذهب

في كلامه
 من

وفي كلامه مناقشات لا يقتضيان ذكرها والاستدلال الآخر المذكور في كلامه غير صحيح فان حكم النوع باسلام الاخرى
 عدم التزام الاستدلال يدل على عدم وجوب الاستدلال على العفو وايضا ربا كان ذلك لأجل معرفته من حاله ان
 ايمان كان من الدليل اما من جهة عقله او من ملاحظة سحره او غير ذلك وايضا قد بيننا سابقا ان الحكم بالاستدلال
 لمعنيين احدهما لا يتوقف على الاذعان فضلا عن الاستدلال فالحال ان كان لا دخالة في نزع المسلمين الا
 ثم تيقه ايمانه تشييده وشديده على التدرج حسب اقتضائها للمصالح ومما حصل تفصيل احوال المكلفين ان
 الجاهل والعاجل ليسا في كيفية الاخذ بالاجتهاد معذور ولا في غير المحقق وغيره والفرف بينهما مخالفة
 لقواعد العدل والابان والاحكام الشرعية فبيننا سابقا وذكرنا ان الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا ينالونها
 بعد ايمانهم على الكفر في الآخرة فهم في الآخرة من الرجوع كالمؤمنين فكلهم في الآخرة ويعامل معهم بوقوع ما لهم
 وكان ثبوت احكام الاسلام من اظهر وان لم يكن من بغير قلبه ولو يتيقن بولائه في الآخرة وقد اشترانا ان لا
 كلام العالم وغيره من العلم الابان يتول على غير العاجل والجاهل وما يشهد بذلك ان بعض المتكلمين ^{الكلية} صرح بان
 بالمعارف بما يكون له الامكن سواء وصل الى حد البلوغ الشرعي ونجا وزنه كبرام لم يبلغ بعد وقال بعض الفقهاء
 وفن التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادة ويحتمل المسامحة بتفصيل المعارف في اهل البلوغ وعن الشيخ
 ان التكليف بالمعارف في الذكران هو ببلوغ عشرين سنة لو كان غافلا والاحكام الدالة على رفع العلم عن التسيخ
 دالة على ما ذكره بعض الفقهاء وطائفة لاصل البراءة وقد يستشكل في الفرق بين الذكر والاناثة في البلوغ
 بالسن مع انها انقضت عفو لا يوضح فتساو هذا الاشكال مشترك للزوم في الفرع والاصول والجهل بالتحكيم
 انما هو دون الطاقرة بل الوضع والفرف مع الطاقرة والوسع لعله كونه من احد شيخي الحق انقضت عفو من ضمن
 التكليف لعمى ليس الى الخاص من الذكر ولو كان الذكر كونهم اكثر مردود اللحم والخصائب اقل احتمال الحكم
 احتمال الاناثة وتكليفهم مؤنثين لا بد لهم في تحصيل التدرج في المعاش من غير حرج لعل لهم في الجوارح والجملة
 ما يفعله الحكم لا يجمع عن حكمه وان لم يبلغوا عفو لنا. والحق والتحقق ان مراتب ايمان مختلفة باختلاف ^{الوقت}
 المكلفين وكل مبتدئ المخلوق لا يكلف الله نفس الا رُسُعا ولا يكلفها الا انما انما الهلاك من ملك عن بيته
 ويحيى من عونه بيته والابان والاحكام الدالة على رفع التكليف عن الجاهل والعاجل كبر فكذا نسطر انما في
 مباحث الادلة العقلية واما غير العاجل والجاهل على القول بعدم جواز التقليل ان كان مفيدا في الحق جازما
 وغالبا بوجوب النظر اذ الاستدلال مع الاصرار فهو مؤمن فاسق الا على قول الشيخ كما بينا والقول بالكفر
 كما يظهر من ظاهر العلامة وغيره بعد ما بينه العبدان اريد بعدم الايمان الواضح وان اريد بعدم اجراء حكم المؤمنين عليه
 في الدنيا فلا يصح حرمه لانه ليس اذن من السابق واما بدون الاصرار والرجوع الى الاستدلال فلم يحكم بفسقه
 الحاصل ان المفاد الجازم على القول بعدم جواز التقليد ينبغي ان يكون مؤنثا جاسلا معاملة المؤمنين
 في الدنيا واما في الآخرة فهم ان يكون من جملة الرجوع كالمؤمنين المسقطين من المسلمين للاشكال
 في الفرق بينه وبين المفاد في الباطل ويمكن ان يحكم بعدم العذاب من جهة الايمان وهو مقصود ما حققناه بسلا

ولكن تجرى في سائر الفروع أيضاً وأما المقلد للحن الطان العالم بوجوب النظر في المصرفة لظن ان يعامل في الدنيا
معاملة المؤمنين وفي الآخرة من المرجح لا كما فهم أيضاً وأما المقلد في الباطل المجازم اذا علم لوجوب النظر
واصر في الترك عن أداء فروع من الكفر الكفر في الدنيا والآخرة وكل هو كما فر اذا لم يصبر ولم يعاند واذا لم يعلم حجج
النظر فهو محكوم بالكفر في الدنيا وصرح في الآخرة وصبر يظهر حكم الطان وأما على القول بجواز التقليد فلا
في إيمان القسم الأول من المقلد في الحجازم بخصوصه والمقصود من الاطمئنان بالتقليد الحق الذي يكال
النفس من دون ملاحظة وجوهها اذ وجوب الحصول لا ينحصر في البرهان والحذو وغيرها وهو مقصود اطلاقاً
الآيات والاختبار وأما الطان كل فهو مسلم في الظن ومرجى في الآخرة وأما المقلد المجازم في الباطل من دون ظهور الحن
ولا عناد فيجوز عليه احكام الكفر في الدنيا كما ذكره في الآخرة بعد اتمام الحجج وكل الطان وأما المعاند المصنف
كافر في الدنيا والآخرة جازماً ما كان او طائفاً هذا احكام المقلدين فلا حظها ولا حظها قدماها في المقدمة وفي بعضها
الكلمات يظهر الحكم الفسوق والكفر والايمان في الجميع وأما المحمدون فالشهور ان المصنبة الضلالت واحد والآخرة
مُخْلِى ثم قدرة الاشارة الى الكلام فيه وسببته في القانون الا ان شاء الله تعالى الثالث المراد باصول الدين هو
اجزاء الايمان وهو عندنا خمسة وهي المعرفة بوجود الباري الواجبية الذات المستحقة لجميع الكمالات المستمرة عن التقاضير يرجع
تفصيل هذا الاجمال الى الواجبية لوجود العالم القادر المنتزه عن الشريك والاحتياج وفعل البقيع واللغو فيندرج في
ذلك العدل والحكمة فلا حاجة الى افراد العدل لا مزيداً للاهتمام به ولذلك جعلوه احداً لاصول الخمسة ثم
بنية بنيتام وما جاء به تفصيلاً فيما علم واجمالاً فيما لم يعلم والظن انه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقيق
الايمان وان كان قد يجيب كفاية حفظ الشريعة والمراد بالادعان الاجمالي ان يوطن نفسه على ان كل ما لم يطلع عليه
جاء به يد عن بر اذا اطلع عليه وهكذا الكلام فيما علم به اجمالاً من التفاصيل ولم يعلم كيفية الحساب بالظن و
الميزان وامثال ذلك في كيفية الادعان به في الجملة ولا يجب معرفته كفيها ولا الادعان بما لم يفيد اليقين في كفيها ان
اختار الاحاد ثم المعاني الذي جعلوا احداً من اصول الخمسة يمكن ان يدرج فيها جاء به الخوض خصوصاً الجسما في وان قلنا
بحكم العقل بثبوتها في الجملة كما هو الظاهر الواضح فلا شارة الى الكلام الا في حيث قال الخسبتم اما خلفنا كعباً الآ
فيمكن جعل احداً من الخمسة بالاستقلال أيضاً ولكن لا بخصوص الجسما في والحن ان العقل فاطع به في الجملة والشريع
الجسما في البديهة ثم الادعان بما مائة الائمة الاثني عشر هذا اذا اردنا بيان ما يجب علينا اليوم وان جعلنا
في اصول الدين قطباً لا يخص الكلام بنيتام وامتناعه فان البحث عن وجوب النظر في الاصول لا يتحقق بدون دين ودين
دون زمان وأما النظر في جزئيات احوال النبي والوحي مثل كونهم معصومين وكون بنيتام حاتم الانبياء ومعصوم
القتلين وكذلك عصمة الائمة وكونهم معصومين بالنظر لا بلغتيا والناس وان علمهم انهم ليسوا من اجساد وان انفر اضم
بافتراض الدنيا ونحو ذلك فيمكن في الادعان الاجمالي بالحق المقدم والنظام الاكتفاء في الاسلام بالشهادتين
هو لا ندراج غيرها فيها كما لا يخفى على المناظر سيما في اول الاسلام فقد تختلف الحال بالنسبة الى الاشخاص والاجزا
ففي زمان النبي كان التكليف الاولي هو الاقرار بالشهادتين وكان يحصل بالايمان تقصتها اجمالاً لغيرها مع عدم

الاجمال

الاجمال

لكافة معرفة الوصي تكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرسالة وما ارتفع اليه من محصل لهم بعد ذلك بالتدريج
 ومن التام في ذلك يظهر حال زماننا ايضا بالنسبة الى الجزئيات المتعلقة بتتام الاصول الخمسة مثل معرفة الفرد
 عدم امكان الرقية وعدم الجمية وعينية الصفات وعدم افعال العباد مخلوقة قد غالى وصفات النوص وصفات
 الامام وجزئيات احكام ما بعد الموت وخصايل ونايغ المذاهب فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب اوابل
 حتى يتم عليه الحجة ويظهر الحق ثم انهم جعلوا وجوب الاذعان بغيره من اجراء الايمان كما هو اكثر واجتبا
 الى ذلك بعد جعل الاذعان بما جاء به النبي صلى الله عليه واله من اجراء الكلام في الاستدلال والنظر في هذا الخبر يرجع الى الاذعان في
 النبوة اذ الدليل على حمية النبي وصحة هو الدليل على حمية ما علم انهم اجاء به ولكن الاشكال في تحقيق ذلك ان الضمير
 الذي يستلزم الكفر ما هو الضروريات المتضمنة للاعتقادات واما ما يبال في افعال الاعمال وقد وقع الاختلاف
 في كثير منها واكثرها المذكورة في كتب الفقه المتفرقة وقد يقع الاشكال في بعض من افهم حكمة الاسلام والصوفية واد
 كون ما فهمه مطابقا للشرع والاشكال في مقامين احدهما ان ما فهموه من الفنا المانعة اصل الشرع التالكون
 ظاهر الضمير هل يرجع عدم كون ما اقتضاها الظواهر ودينام لا والثاني انه لا فرض كون ما اقتضاها الظواهر
 بديهة الاهل بل يجب تكفير من ذهب الى خلافه لا ولا كان معينا التكفير في انكار الضروريات ^{الكلام} وصدق النبي
 لانه منكم ما يعلم انما الخبرية فالويل ان المنكوه لم يانه ما خبرية لا يمكن تكفيره ومعرفة ان ذلك الشيء ما يعرفه كل
 احد دخل في الدين ايضا من المسائل الاجتهادية ولذلك اختلف العلماء في الضروريات فمنها يدعي احد هم كون شئ
 ضروريا بعنوان القطع وانخرجكم بعد موتي بما حكم يكون خلافا ضروريا وربما يقول بعضهم الاظهر ان هذا ضروري
 كخبرية قبيل النسالة الاجانب والغلبان مع الشهوة ونحوه بل يجمع بين الاثنين وكون المرجح ناقضا للوضو ويقول انه
 ضروري على احتمال مثل حرمه منقعة الفرض ورجحان مطلق صلة الرحم ورجحان السلام وحواله فان حكم يكون شئ ضروريا
 من المسائل الاجتهادية فيجب على من يحكم بكفر احد من جهة انكار الضروريات ان يعلم من حال المنكر انه عالم بان من ين
 الرسول ويكفر وهذا العلم اما يحصل بالخصوص من حال المنكر او من اقراره او من جهة الحدس الحاصل بالخطا
 المكلف وحال التكليف لا بد ان يكون الحدس قطعا لا يتبادر بتكفير مسلم سيما مع علم ادر والحدود بالاشهاد
 ثم اذا اظهر المنكر العند الاحتياط في حقه شبهة فلا اشكال في نقول ان الاستنباط في كون المسئلة من بين النبي صلى الله عليه واله
 الوصول اليه من جهة مانع من الاعتراض على الاسلام بسبب كبره وخوفه وعدم حصول العلم بسبب كبره الاجناد ااحاد او امان
 حجة عدم فهم ذلك من كلامه وان بلغ الكلام حد التوازن والقطع فالاول مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة
 من جهة الاجناد الاحاد والمسائل الظاهرة من كانا سيرا بين الكفار والثاني مثل كون المراد من حيمانه المعناه كونه
 من نواب العالم المثال المرئي في حال الرقوب كما يقوله الاشراقيون او كون المراد ما ذكره الشارع في بيان المعاد ^{بلفظ}
 الجنة والنار والحور والفضور والتما هو التشبيه والتقريب للافهام الظاهرة والافعال المرئية في الحقيقة ولذلك
 والالام الروحانية الحاصلة للتفرد بعد خراب البدن بسبب كبره انا اعمال الحسنه والتيسر في دار الدنيا كما
 يقوله المشايخون ومثل كون المراد من الاخبار الدالة على حدوث العالم هو الحد الثاني اما الاول فلا اشكال فيه

اذا وصل اليه في العلم واما الثاني فهو المنة العظيمة والمذلة الكبرى فان فرضهم عدم التقدير الاجتهاد
واقربهم النظر في ذلك فلا يجوز تكفيرهم ولا هم يعذبون الاخرة بذلك اما عدم التعذيب في الاخرة فللزم الظلم
على الله كما بيناه سابقا واما عدم التكفير وعدم ثواب الحكم الكفر عليهم في الدنيا فلان المعاد الذي هو واحد
الاصول الخمسة بالاستقلال هو مطابق المعاد الذي يمكن ان يستدل عليه بالفضل الفاعل او مع انضمام القدم
من الشارع ايضا واما خصوص الجسماني فالحكم بكفر منكره انما هو من جهة استلزامه لاكار النبي ثم بدعي كونه
ضروريا من ان المنكر يعلم انه دينه وينكره وانه فرضنا عدم علمه بذلك فان قلت انه مقصر في النظر بسبب الشك
في قلبه قواعد الحكمة وحسب ما فهمه من ضوابطهم فهو بسبب هذه الشبهة لا يفهم ذلك من كلام النبي صلى الله عليه وسلم
قلت مع ان هذا خلاف الفرض انما يستلزم ذلك فسقم من حيث التقصير في فهم الكلام وعدم العلم على مقتضى العلم
او العمل لا كونه المستند الى اكار ما قاله النبي صلى الله عليه وسلم مع علمه بان معاقبه والحاصل ان اصول الدين التي هي اصول الهدى
بالاستقلال بعضها من جهنم انكاره يستلزم انكار اصل من اصول الدين فالايان بالله والرسول واليوم الآخر
في الحكمة هو اصل الايمان ومن يزعم هذه الاصول الايمان بما علمه صدره من الله تعالى ورسوله علم كان او عملا
ثم اتفق لما بنى عليك في تحقيق هذا المقام كما لا يخفى عليك الامر في فهم ضروري الدين وغيره ومعاينه وملاحظة
مع ما اول الفصل على خلافه فقوله ان الضروريات ما يحصل بوسائل الاخبار التي يحصل البهارة ويحصل بالتسامع
الطواف واكثر اخبار البلدان والتلف من قبل الثاني كما اشرفنا في محبت الخبر المتواتر وما يبلغ اليها بالبدهة
من دين نبينا اكثرها من باب القرابين والتسامع والتظافر فان علمنا بوجوب صلوات الخمر في ديننا يحصل
ملاحظة فضل الناس ونسبتهم ذلك الى الدين وان لم ينقل هذا الطبقة من سلفهم وهكذا الى زمان النبي صلى الله عليه وسلم
على شرايط التواتر وان لم ينقله واحد بطريق واحد اليه ايضا فضلا عن التواتر فكما ان الافعال قد يصير ضروريا
فقد يصير ايضا ضروريا فقد ترى الامم عوامهم وخواصهم يقولون ان بعد الموت حيوة وحيزة وناز او حورا وصور
ويريدون به ما يفهمونه من ظواهرها فاذا ضمننا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حد الا
والحصر يحصل لنا القطع بان ذلك دين نبينا صلى الله عليه وسلم فمن قال انه لا حيوة بعد الموت ولا جنة ولا نار مع علمه بان
القول صادر من النبي صلى الله عليه وسلم فهو مكذب ببله جرمه وهو كافر واما من يقول ان كل ما اخبره النبي صلى الله عليه وسلم
ويصدقونه انما هو مطابق لبعض الخواص دون جميعهم وان هنا جمعا كثيرا وجمعا غفيرا من الخواص يعقدون
بذلك اجمالا لكم ثم يقولون ان المراد من تلك الظواهر التسيير والمثال كما تقدم وان ما فهمه العوام مطابقا
لبعض الخواص لا محذور فيه فمجوابه من وجهين الاول ان الحجة في فهم الكلام هو مطابقة تفاهم مخاطبين ومقتضى
الحكمة ان الرسول المبعوث على الكافة يتكلم على تفاهم الكافة وحكمة الايات والاجرا جعلهم بل كلهم كانوا
يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطبقة الاخرى يريدون ذلك منها مسلمين اليهم مفا
ان وصل الى رباب التصانيف في الحديث ثم التينا فالحجة انما هو فهم حامل تلك الايات والاجرا ومخاطبيها و
القول بان هؤلاء العلماء الصالح الفحول المتقين لم يكونوا اهلا لتلك الاسرار لكنهم على مقتضى رتبهم

الى من هو انقضى منه قد علموا هذه الظواهر البتة ونحن اهل السراير فحين مكلفون بما تقدم منها محض دعوى ^{نفس}
 عن دليل بل شاهدان كبيران من هؤلاء الاجلة لعظم شأننا واهل مكاننا والراسخون في العلم من اهل زمانه
 من اهل هذه الاسر ومع ذلك ليس عندهم ما ذكره عيني ولا اثر الثاني ان الحكمة في وضع الالفاظ هي افادة
 المعاني الحقيقية واردة المجاز والبطن لا يصح الامع نصب الفرض فيرجع الكلام الى دعوى ان ما حكم عقولنا ^{الفاظ}
 وبراهيننا الطائفة فرضية وانما هو الذي دعانا الى حل الظواهر على ما اردنا وفي ان هذا ليس ^{باعتبار}
 ومناصبها بل انما هو تفضل منهم على التمسك بما علموا الكلام ولم يعلوه فذلك منهم من عظمة على الشك في ^{حجج}
 الكلام الى بيان ما استسوه وتتميم ما ادعوه لا الى ان الشارع اراد هذا او اراد ذلك فان قام البرهان الفاطم
 على شيء مما خالف الظواهر فحين ايض متبعوه كما يؤمن متساهاث اثبات الجبر والتسبير ونحوها عن ظاهرها كون
 فيج انظم والتجسيم قطعاً يقينياً واما مثل قوله تعالى قل يجيبها الذي انشاها اول مرة فبعض الظواهر التي لم يرد بها
 مطلق يد على خلافه في قوله والحاصل ان ما ورد في الشرع وان كان في نظر العقل ضعيفاً غاية الضعف فلا
 يجوز العدول عنه ما لم يجر اجتهال الصخرة وان كان في غاية الضعف ويجب طرح ما غارضه من الادلة العقلية وان كان
 في غاية القوة ما لم يبلغ حد اليقين وان لم يثبت اليقين في استخالة المعاد الجسماني او عذاب القبر وامثال ذلك
 وذلك لان كون الشك صادوا مسلم وكون هذه الظواهر كان صادوا من مسلم بالفرض والعمل على مقتضى الظواهر ^{مقتضى}
 حكمة وضع الالفاظ ومقتضى الحب على الكافة فان قلت ان حمل اللفظ على المجاز بالقضية ايض مقتضى الوضع ^{طريقة}
 العربية القربية هو ما فهمناه من جهة العقل فلتان كان ما فهمناه من جهة الارادة المجاز وان اجعل غير مقتضى
 ذلك في مقابل ارادة الحقيقة وبعدم ذلك المرجح على مرجح الوضع فهذا يؤيد الى جعل الاصول من قبيل الفروع
 مبنياً على الظنون والبرهانات وان قلت لا يحمل غيره فالكلام معك في اثبات البرهان على استخالة مقتضى ^{الظن}
 فان قلت نعم ولكن من اين حصل لك اليقين من جهة الظواهر مع انك معترف بكونه ظاهراً فانك ايض على ظن من
 دعواتك فلتان مقاصد هذه الظنون قد يفيد القطع مع قطع النظر عن ملاحظة العمل والاجتماعات المنقولة
 والطريقة المستمرة الخالصة لا ارباب الذين بل ارباب سائر الادب ان والملل وذلك كما يحصل العلم بالمدى في الاعمال
 كالصلاة والحج وغيرها فانها ايض محتملة لان براد منها اسرار ومطابفة عن هذه الحركات التي يفعله الناس
 فعمل المراد من الصلوة اطهار العبودية من الركوع محض الخشوع والتضعيع ومن السجود اطهار اللذة والتهل ^{حظنا}
 من ثواب هكذا فلما تلت الامثلة الاجبار والاباث الواردة فيها فاهن منها هذه الاعمال عاملين عليها
 زماننا هذا حصل لنا القطع بالمدى منها فكل اخباره عن سؤال القبر والحساب والكتاب المبترن والخبرة والبر
 والحاصل ان ما ورد في المعاد الجسماني من الاباث والاجتار والاجتماعات بحيث لا يحتمل انكارها الامكار
 والمكروون برهنا فليقله منية طريقهم الى منكر الشرايع واسا من حكما يونان وامثالهم فالنصف المشامل اذا
 لاحظ الطريقة واربابها والمخالفين لها واطرافهم لا يشبه عليهم ذلك لا يوجب فدحا وتشويهاً وذلك ^{بظن}
 نظرها الوضع شبهة في ان الارض متحرك والسماء ساكن في مقابل ما دل على حركة الافلاك من الحسن والعقل ^{النقل}

وعبد الدنيا والى الكلام على هؤلاء هو ما تقدم من ان ما يختارونه من مخالفة اصول الدين امان من باب ما يؤول اليه
انكار واحد الاصول بالذات كالنبوة مثلا او الى انكار ما يستلزم انكاره مثل انكار ما اخبره النبي صلى الله عليه وآله من
النبي صلى الله عليه وآله مع القصير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة وبدون القصير مستلزم للادول لا الشا
واما الثاني فمع عدم التقصير لا كفر ولا عذاب ومع القصير لا يستلزم الكفر ولا كفر بوجوب المواظبة والعذاب فلا بد
لمن يحكم بكفر منكر ضروري من الشامل الشام من غير نظر الامر ولا يخاط فان المقام محل الاشتباه ومن جهة
موجبات الاشتباه في هذا المقام ان قولهم انكار الضروري كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع
فيه الى الفهم العربي ويقال ان كل مجتهد يظهر له ان الامر الفلاني ضروري للدين بمعنى انه مما لا يشبه على احد
اهل الدين ويحصل له الظن بذلك فيجب ان يعلى بظنه ويحكم بالكفر فلا يجب عليه التفتيح عن الشخص الخاص المنكر
له هل هو مما يحتل في حصة الشهادة ام لا بل هذا اللفظ معبر عما استفاده العقل من ان من انكر ما علم انه من النبي
فهو منكر للنبي ولا يمكن فيه ان يمشي ما يفي في الصورة الاولى بل لا بد هنا من العلم بكون الشخص منكر لما اخبر
النبي صلى الله عليه وآله وهو لا يحصل الا بعد فزع حاله بالخصوص انه هو ليس من اللفظ الذي ورد بهما الشرع حتى يكفي فيه الظن بالبد
كسائر موضوعات اللفظ ولا يخفى في الان خبر دل على ذلك ولجماعهم المستفاد من كلامهم قابل للفتور المشرك
بين الامر والاجماع على اللفظ غير معلوم بل هذا اللفظ اسما في نفس الامر كما هو التحقيق مما لا يظهر من كونها
عدم ترتيب الحكم عليه سببها مع قولهم عاروا الحدود والشبهات وبالجمله الذي يحسم الاشكال هنا بيان ان ظن
المجتهدين ان هذا ضروري لا يتحقق على الامنة يكفي في حكمه تنكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم اولاد من العلم
بالانكار بالخصوص ولو من جهة ملاحظة القرابين من ملاحظة خصوص الشخص وخصوص البلدا والوقت والاصل ونفي
العسر والحرج ودرؤ الحد وبالشبهة يقتضي اعتبار العلم واستقصاء الكلام في هذه المسألة لئلا يخلوا لكتار ائمتنا
ان تذكر بعضها وتبين بعضها اهلوه كما لا يفتروننا فوائده وعسى ان ينفع بها الخوانا المؤمنين ويكون ذخيرة لنا
فائدة اهلنا خير من الدنيا كما يستلزم ان يكون خير من الدنيا ايضا يستلزم ان يكون خير من الدنيا
وهنا وقد لا بد ان ينبت عليها وهو ان ضروري الدين قد يختلف باعتبار الذهب في شبه ضروري والدين ضروري
المذهب كل اوصافه الشبهة وجوب مع الرجلين ضروريين النبي فانكاره من الشيعة لكار ضروري الدين بخلاف ما
فان في اختلاف الفقهاء في كل مجتهد في ام لا ولا اجتهاد في العقلية والشبهات في ذلك يختلف فائدة الاشياء
الى حال الاجتهاد في العقلية ونقول هنا ايضا التجهيز من المسلمين على ان المصيب فيها واحد وعى عليه
الاجماع بعضهم وان لنا في الاسلام محظي ام كما لا يجتهدون وانما في ذلك الجاحظ حيث قال ان لا
على المجتهدين ان لخطا لانه لا يقصر بالعرض واد عليه عبد الله بن الحسن الغنوي انه مصيب ايضا فان اراد ان
ما طاب الوافع فهو غير معقول للزوم اجماع النقيضين في مثل قدم العالم وحدثة وان اراد عدم الام فهو قول
الجاحظ وان اراد ان تكلفه على الظم معنى ان المط في اصول الظن كالفرع فو ايضا يرجع الى عدم الام قيل
الظم ان مراد المخالف هنا من الاصانبة وعدم الخطا انما هو اذا كان الخلاف في الاسلام مثل الجيرة والعقل وال

بالرؤى

الكلام في الاصول للاعداد

بالرؤية وعدمها والا فلا ينصو رتصويب اليهود والنصارى من المسلمين اقول اذا كان المراد من الاصابة عدم الاثم
فلا يلزم ذلك لما مرنا الاشارة بل لا يصح قول بالاصابة بمعنى ابدانها في نفس الامر وقد عرفت المحقق في المسئلة
وان غير المحض لانهم عليه وان اخطا الحق وان فلنا يجربان حكم الكفار عليه ان اخطا الاسلام اخرج الجيوبان الله تعالى
كلف منها بالعلم وضب عليه دلالة فالحق لم ينصرف في العهدة وجواب منع التكليف بالعلم مطمان اريد باليقين
بل يكفي ما هو اليقين عنده بل يكفي طمأنينة الذي يطمئن بالنفس لانهم قول من كان كفى بالظن كالمحقق الطوى
وغيره ان يكفي بر في غير الاسلام ايضا بالنظر الى المواخذة وعذاب الآخرة وان لم يكن الاكتماء من جهة تقوى الحكم
الاولا يلزم الظم على الله وان جعل المعيار في التكليف هو زوال الخوف وعدم حصول البطلان لنفسه او غيره في الآد
المطابق للواقع وغيره والحاصل انه دليل على كون الكافر المجتهد في دينه مع عدم تقصيره مستحقا للعقاب
المسلم مع تساويه في الرتبة والاجتهاد كما اشترنا بقا ويشكل المقام من جهة دعوى الاجماع من الخاص والعام
كالشيخ والشهد الثاني وغيرها وان الحاجب على استحسان عذاب الكافر والمواخذة في الآخرة ومن يتعد ومن جهة
ما ذكرنا من البرهان العقلي ويمكن دفع هذا الاشكال بان قوله من ادعى الاجماع انما هو في حال العلم بالفضل
المجتهدين المطلعين على دولة المسائل تقبلا واثباتا على التفضيل لا مطاوع من يجتهد في دينه وان كان عاميا و
دعوى ان المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحق ولو خفى نفسه ولو بقصر ليس بعيدا من الصواب بل هي دعوى صحيحة في اغلب
تلك المسائل ويشهد بذلك انهم يدعون هذه المسئلة مع مسئلة الضويب والتخصية في الفرع في وجه واحد
ولكن برود عليه ان الدليل الذي ذكره من ان الله نصب عليه الدليل ليقول العامي والمجتهد وكان ما ذكره من
وجوب النظر والاجتهاد في مسئلة وجوب النظر ليقول العامي والمجتهد فلزم ان يكون الشاظر من العوام ايضا انما
لان لا يمكن ان يخفى عليه الحق وهو مقرر وان خبير بان هذا الكلام في حق اكثر العوام وفي اكثر مسائل اصول
الدين مجازة كما ذكرنا في العناوين السابق ولو سلم حصول الكفر وترتب آثاره في الدنيا فلا يتم الامم مع عدم التقصير
وقد يستدل بقوله نعم والذين جاهدوا فمنا المنكذبين سبيلنا قاله ودي اذا جاهد في الله بهتدي الى الاستقامة
فاذا هم بهتد بظلمة مقرر اقول المراد بكلمة فينا في حقنا والمجاهدة مفاعلة مستلزمة الاثنين وحملها
على الجهد والاجتهاد مجاز لا بصار اليه لا بدليل فالعقبة والله يعلم الذين يداغون الحضم من شياطين الامن
والحق والوهم والخيال والكفار والمخاربين بعضهم في حقنا لترشدتهم الى سبيلنا ولنعينهم على دفع الاعداء
بايضاح الحق والبرهان واعلاء السيف والسنان اولستعز عليهم بهتد بهتدنا الخاصة الموصلة الى مراتب
القراب لا بصله محمد بدون لغاتنا اولستمكن لهم هتد بهتد جميع السبل ولنجمن لهم السبل التي لم يهتدوا اليها
مع ما هتدوا اليها فلا كلفة في الابر على مراد المسند وظاهر الاية ان حقنا اعم من حق الله نفسه وحق بنبيه
فالجهاد في الدفاع عن مسئلة نبوة نبينا بعد نبوته هو دفاع عن حق الله فلا يرد ان حق الاجتهاد في مطلق
النبوة للنصارى واليهود مجاهدة في الله ودفاع عن حق الله نعم انما يصح ذلك في حقهم اذا كان دفاعهم من
انكروا مطلق النبوة لا بتبديل نبوة موسى وعيسى بنبوة محمد مع ان كل من جاهدان كان بمعنى الاجتهاد يتم

ان يكون المراد الدفاع عن الله وعن نبيه بعد المعرفة واليقين لا حال الشك واول النظر والتردد مع ان علي
 بن ابراهيم قال في تفسيره في معناه عهدا وقياسا صبرا واجاهدا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم سبيلنا الى نبيتهم
 مع ان دعوى ذلك في جميع مسائل الاصول مثل التجرّد وعين الصفاة والقدم والحديث وغيرها في غاية البعد
 مع ان الكلام يجري في مسألة جواز العمل بالظن في الاصول وعدمه ووجوب النظر وعدمه فان العلماء اختلفوا
 فيه فلا بد للكاتب في هذه المسئلة من الاعتقاد باحد الطرفين فان قلت ان المجتهد من المتخالفين في كلامه
 مصيب بلزم اجتماع النفيين وان قلنا احدهما محض اثم لان الله تعالى قال لنبيهم سبيلنا فمن لم يصح
 مفسرا ثم فلا بد ان يقول جمهور علماء ان المحقق الطوسي والمحقق الارزبلي ومن تبعهما اثنون مفسرون او
 وورود هذا البحث في الفروع وعدم انطباق الامة اظهر من ان يفتي والقول بان السبيل ههنا هو ما يستقر
 عليه من غير ان يمكن جوازه فيها نحن في كتابنا سابقا في غاية البعد وسبج الكلام في الفروع واخرج الجمهور ان
 المسلمين على قتال الكفار وعلى انهم من اهل النار وانهم كانوا يدعونهم بذلك الى التجاه ولا يفرقون بين معانيد
 مجتهد وخالف عنها والجواب عن ذلك يظهر مما مر اذ الجماع مع الكفار وقيل من الاحكام الثابتة للكفار في الدنيا
 وهو لا يسلزم عندنا غير المفسرين في الاخرة واما الاجماع على انهم من اهل النار فممنع الاجماع في غير
 لزوم الظلم عليه تعالى واما اطوار الاباء والاختيار الذي على ذلك فالسبيل اذ منها العائدون والمفسرون
 هو الظاهر من الكفر كما اشترنا ويؤيد ذلك قول المؤمن من في الخطبة الثانية لبوم الحجة المروية في التفسير اللهم
 عذب كفرة اهل الكتاب الذين تصدقوا عن سبيلك ويحجرون ابا نك ويكذبون رسلك واما حجة الجاحظ
 فهو ما من ان غير مفسر وقد سئلنا اصبهان تكلفهم بنفض اجتهادهم تكليف الا يطابق فان المفسر ورائه هو
 النظر وترتيب المفسرين واما الاعتقاد بالنتيجة فواضطر الى ان يمكن التكليف بخلافه وهذا الاستدلال
 فان التكليف بما لا يطابق اذا نشأ عن سوء الاختيار والحاصل ههنا بالتقصير على من من التقصير لم يثبت استحباب
 هذا حال العقاب والتكليفية العقلية الاصلية واما الفرعية من العقاب العقلية كمنع الظلم والعدوان ووجوب
 الودعة واداء الدين واستحباب التقض والاحسان التي يستعمل بها العقل فلو ان المصيب فيها جزاء الله
 واحد وان المخالف فيها اثم كما صرح به الشيخ في العدة وهذا في حق المجتهد بن ليس بعيد كما ذكرنا بل ذلك مما لا
 يخفى الا على المستضعفين من جهة العقل والمعادن من المفسرين ممن ينكر الحسن والفتح العقلية او يسلمها وبعدها
 في خصوص مسألة من تلك المسائل من جهة داع وغرض الكلام في اصل مسألة الحسن والفتح مثل ما نحن فيه ولو فرض
 عدم التقصير في الكلام في كلامه في امثال ذلك مع الجمهور في ان امثال ذلك هل هي اممكن ان يخفى على احد
 لا واما بعد امكان الاحتفاء فلا معنى للحكم بتعديب من اخفق عليه بلا تقصير والكلام في امكان وعدم الامكان هو
 ما مر من ان لا يجرد دعوى ذلك في حق المجتهد الكاملين لا مطم والكلام في ذلك نظر الكلام في تعديب منكر
 الضرورى ويقع الاشكال في تعيين من يستحق التعديب والثابت ومن لا يستحق وان الاصل ان المكلف مفسر وان
 الاصل عدم التعديب حتى يعلم ذلك فراجع ونامل واما الفرعية الشريعات كالعبادات والبدن

في الاعمال والادب

والاعمال

والعاملان في الروان كان عليهما دليل فاطم فاصيب فيها ايضا واحد المحطى عن كذا ورواها فيهم ان يكون على المسئلة دليل فطحي بحيث لا يتحصن المجتهد بجزء ما عند الوصول اليه كاشف من تفسيره وهو كذا وكذا
كأن ويختلف ذلك ايضا بحسب اقسام المجتهدين اذ قد يحكم احد المجتهدين بان دليل هذه المسئلة فطحي ويحكم الاخر بخلافه ويرجع الكلام فيه الى نظريتها ذكرنا في انكار الضرورى ولما فيها الركن عليه دليل فطحي مثل ساير المسائل الا
بعد استقراء الفقيه وسع في الاجتهاد فلا تم عليه وان لفظا بخلاف الا من بعض العامة ولكنهم اختلفوا في القسمة
والصواب فيقبل الحكم معين لله تعالى فيها بل حكمه تعالى فيها نابع لظن المجتهد وظن كل مجتهد بهما حكم الله في حقه
ورق قلدته وكل مجتهد صيب حكم الله غير اثم وقيل ان الله تعالى في كل مسألة حكما واحدا معينا والمصيب واحد
ومن اخطأ فهو معذور وانه اثم عليه وهذا هو مخاراج اصحابنا على ما نسب اليهم العلامة زرق في ترويه الشهيد الثاني في
في التمهيد وغيره وان كان الشيخ قال في العدة والذى ذهب اليه وهو مذهب جميع شيوخنا التتكيلين المتقدمين
المشايخ وهو الذي اخبرنا الرضوي واليه كان يذهب شيخنا ابو عبد الله زرق ان الحق واحد وان عليه دليل من طائفة
كان مخطئا فاسقا ولكن يمكن تاويل كلام الشيخ بما يرجع الى ما ذكره ساير اصحابنا كما يظهر من ملاحظته ما بعد هذا
الكلام لا يطيل بذكرها وخاصة ان ذلك اذا كان اجتهادهم بالقياس الذي ثم القائلون بالقسمة من العشا
اختلفوا في افعال بعضهم ان الله انصب لبلد على ذلك الحكم المعين وهو غير الذي الذين من عمره عليه من باب الاتفاق
فلا جران ومن لو صيب فله اجر واحد على اجتهاده وقال بعضهم ان نصب عليه دليل لا يقبل ان فطحي وقيل ان فطحي و
القائلون بان فطحي اختلفوا في جودهم عدم الامم وذهب لغير المرجح الى كون المحطى ائمة والقائلون بان فطحي اختلفوا
فقبل ان لم يكف باصنافه ذلك الدليل الحفائفة وعوضه فالحطى معذور وقيل انه ما مور بالطلب ولا اخطا او غلب
على ظنه شيء اخر فقلب التكليف وسقط عنه الامم وذكر الكل من الطرفين ادلة اكثر مما نظول بلا طائل والحق ما ذكر
اليه اصحابنا ونذكر من الادلة عليه ما هو ارفى سبالي القواب وهو الصواب عدم التعدد والاجماع المنقول المستفيض
اصحابنا وشيوخنا تحطت السلف بعضها بعضا من غير تكبر والقول بان مرادهم ظاهرا في الاجتهاد للتصحيح لانهم
لم يكونوا اهلا للاجتهاد خلاف الظاهر والابان الدالة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الامر مثل قوله تعالى
لم يحكم بما انزل الله فاذا كانت الابان الثلث وما فرطنا في الكتاب من شيء فلا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين
فان حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يخرج اليه فلا بد من بيانه في الكتاب السنة وما ورد عن النبي انه قال اذا انزل
الحكم فاصاب فله اجران وان اخطأ فله اجر واحد قال بعض اصحابنا وهذا وان كان جبر واحدا الا ان الامة تلقى به
ولم يحمله رادقا والاعتقاد الدالة على ان الله في كل ما فطر حكما حتى ان الحدس ولا يعبدوا اثرها ورضوا قول امير
المؤمنين ع في نهج البلاغة فيهم اختلفوا في العلماني الفتيا قال من نرد على احدكم القضية في حكم من الاحكام فيحكم
فيها برايم ثم نرد تلك القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم يحجج القضية عند الامام الذي استقصا
فيصوب اراهم جميعا واللهم واحد وفيهم واحد وكتابه واحد وهم الله سبحانه بالاختلاف فاطاعوا مني
عنه فصوده من نزل الله ديننا ناقصا فاستعان بهم على انما سران كانوا اشركاء لهم ان يقولوا وعليه ان يرضى

ام اتزل الله ديناً تاماً فقص الرسول على تبليغه وادائه والله سبحانه يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وقد يتيان كل قول
الى اخر ما ذكره ثم اتركه كجمل بين ما ذكره وما اشغله في امثال هذا الشأن هو ان كلامه على العاملين
بالعباس والراي لا بالكتاب السنة الى هذا يشير اخر كلام الشيخ في العدة ويصيده بانقله من المذهب عن
مشايخ الامامية وان مرادهم انه لا يجوز العدة في حكم الله الواضح وان امكن على الظم بالنسبة الى المعذورين في
زمان الحيرة والاصطراب وبسبب الغفلة في فهم السنة والكتاب في زمان الحضور ايضاً فان المجتهدين المختلفين
بسبب تفاوت الافهام يسند كل منهم الحكم الى الله ورسوله لا الى الراي والعباس وان الخطاء في ذلك معذورة قد
ذكرنا في مباحث اخبار الاحاد والكلام على عجيبة ظن المجتهد بعض ما يوضع للمعام فراجع ولا حظ ثم قد يستدل
على التخصيص بلزوم بطلان التصويب من تحته لان الفاضلين بالتخصيص يعاطون التصويب على التصويب اجتهاداً
صحيح فيكون التصويب باطلاً وهو مرفوض لان الكلام في الفرع والتصويب من اصول الفقه او الكلام وقد مر نظيره في
التجزي وغيره ثم اتركه الشاهد الثاني في ذكره في التمسك بالسنة في دعواه وتبعه ببعضها غير مثل الحق الهادي منها
ان المجتهد في القبلة اذا اظهر خطاؤه كل يجيب عليه القضاء ام لا والتصويب عندهما وجوب الاعادة ان علم في الوقت لا في
خارج مطلقاً ولنا قول اخر ان المسند برعيه مطلق وهذا كله يوجب على المجتهد فله ان يكون مصيباً ومنها الرصي خلف
من لا يرى وجوب التوبة او التسليم او خذ ذلك ولم يفعل او فعله على وجه الاستحباب بحيث يعتبر الوجه في صحة الاقتداء
برؤي لان مرئبان وينبغي على القول بالتخصيص عدم الجواز ومنها انفاذ المجتهد حكم مجتهد اخر في الفقه في ما خذ الحكم
وفي جوازه ايضاً ومجان مرئبان اقول عندني في هذه التفرعات ثامناً فان القضاء والاعادة اثماً اثباتاً في
جدد كما حققناه في محله وسقوطها لا بد على كونها موضع خلاف الحق صواباً بل قد يكون لعدم دليل اخر بعد
الاول ولا جزء ما كان حكم الله الظاهري في حقه فلا اعادة ندل على التخصيص ولا عدهما على التصويب ان لا يمتنع
لكون الخطاء في القبلة موجباً للقضاء مع كون الصلوة مع الخطا فيها صواباً واستلزام القول بالتصويب لصحة
الافتداء عن مخالفة في الراي ثم فان التراجيح على المأمور ان يقتدى بصلوة صحبة عده لا يصح عند غيره ويلزم
على هذا ان يجوز لمن يرى وجوب فرعي لا واجب الا بغيره في النتيجة اكل الذبيحة التي قطع حلقها ما فطم من بري
حلقها بذلك ويجوز المجتهد المقلد المجتهد اخر في الفقه تقليده عموم السيرة عناه انفاذ الحكم الخاص المخالف
وجوازه انفاذ الحكم الخاص المخالف لرايهم والكلام في امضا القضاء السابقين غير ما نحن فيه وهو لا يستلزم ان يكون
ذلك من باب التصويب لعدم ما ذكرناه قال صاحب المعالي في اخر المجتهد وكيف كان فلا ارى للبحث ذلك بعد الحكم بعد التأمير على
فان قوله في الفقه ان الحكم على الامام ما يتوقف عليه حقيقة من الاول الثاني الثالث العمل بغيره من غير رعيه
فان الكتاب الحديث عريتيان ويعرف اصل مفردات الكلام من علم الفقه ونصا فيها الترجيحية لتغير معانيها بالفتوى
الاستقبال والامر والتمني وغيرها من الصفات ومعانيها التركيبية الحاصلة من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع
المعوليات من علم النحو والعلم بالمذكورات اما بسبب كون المجتهد صاحب اللغة كما استمع من الخطا بل المخاورين مع النبي
والائمة من اهل اللسان او بسبب العلم من افواه الرجال ومارسة كلامهم بحيث يحصل الاطلاع او بالرجوع الى

الكسب الزائد

الكتب المولفة فيها فلا وجب لها ان العربية لا يحتاج الى علم الصرف والنحو واللفظ اذ يمكن تحصيل معرفة ما لا ينبغي
والاكثر عن يتبع كل انهم ومزاويلها اذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفة مسائلها التي
يتوقف لفهم عليها باق نحو حصول مع ان كثير من العلماء المتدبرين الممارسين من العرب يلجؤن ربما يحتاجون الى
مراجعة الكتب التي تقوم في هذه العلوم فضلا عن غيرهم خصوصا في بعض اللفاظ الرابع علم الكلام لان المجتهد
يجتهد عن كيفية التكليف وهو مكتوب في البحث عن معرفة نفس التكليف والتكليف فيجب معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع
من حدود العالم وافقاره الى الصانع موصوف بل يجب معرفة عما يستغيبه لا للبناء ومصداق اباهم بالمعجزات
ذلك بالدليل ولو لم يكن الا والتحقيق ان العلم بالمعارف الحقة واليقين بها لا يدخل في حقيقة الفقه نعم هو شرط
مجاز العمل بفقهه وتقليده فاذا فرض ان كافر عالما استفهم وسع في الادلة على ما هو عليه واستقر رايه على
شيء على فرض صحة هذا الدين ثم امر بتابع قطع بانة بقصر في استفهامه وسع شيئا فيجوز العمل بما فهمه ولا ريب
ان محض التوبة والايمان لا يجعل ما فهمه فقها بل كان ما فهمه فقها وكان استفهامه وسع على فرض صحة المبادئ
وهذا هو التحقيق في ردة الاحتياج الى العلم بالمعارف المحض لان ذلك لا يختص بالمجتهد بل هو مشترك بين سائر
المكلفين كما ذكره الشهيد الثاني وفي كتاب القضاء من شرح المعتمد وغيره نعم يمكن ان يعرف ان الحكيم لا يفعل
القبيل ولا يكلف بما لا يطاق يتوقف عليه معرفة الفقه وهو مبني في علم الكلام ووجوه توقف الفقه عليه ان الخطا
بما له ظاهر وارادة خلافة من دون البيان فيجوز العمل بالتظاهر ويرتب عليه المسئلة الفقهية فاذا قلنا ان تبا
البيان عن وقت الحاجة فيجب فترتب عليه ان المسئلة الفقهية هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ فامثال ذلك هو
الموقوف عليه من علم الكلام الخامس معرفة المنطق لان استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال
وهو لا يتم الا بالمنطق وكون الاستدلال بالشكل الاول والقياس الاستثنائي بدنيا وتحصيل النتائج من ث
عزيبيا طبعيا لا ينافي الاحتياج اليه في ذهن معرض الاعوجاج والعقله بسبب الشبهات كما انه
قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العرض لنفسه ولغيره من الغلط والاشباه وذلك غير خفي على من
زاول الاستدلال في العلوم وما يق من ان المنطق لو كان غاصعا عن الخطا لما اخطا المنطقي في الاستدلال
ضعيف اذا الانسان جاز الخطا في كل مرحلة الا من عصمه الله ولكنه محفوظ عن الخطا في الاعلى السادس معرفة
اصول الفقه وهو اهم العلوم للمجتهد لا يمكن تحصيل الفقه الا به ولا بد ان يكون على سبيل الاجتهاد لا كثرة
الخلافا فيرسله وكان الكلام في خلافيات اللغز والنحو والصرف مما يتفاوت به الاحكام كما لا جهاد في معنى
الضعيد ولا زار والافتحة ونحو ذلك ويكفي في الاصول الفقه فيها لم يكن في تحصيل العلم وما قيل من ان سائر
الاصول مما لا يتغير من العلم معظم فلا يتحقق فيه وفلا يشترط اليه سائبا ووجوه توقف الاجتهاد والفقه عليهن
وجوه الاول ان من ادلة الفقه الكتاب والسنة ولا ريب انهما اوردوا قبل الف سنة او ازيد ولا نعلم اتخاذا
الشم وعرضا بل نعلم مما الفقه في كثير ونسكت في كثير نعم يحصل العلم بالاتحاد في بعضها فلا كلام لتساها
عرف مراد الشم واصطلاحه واما بما لا نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا نعلم عرفه بخصوصه ونسكت

التغيير فيحتاج الى معرفة اذ المكالمه كان على وقوعه وعرفنا هل خطابه وقد عرفنا ان التحقيق ان الخطاب مخصوص
 بالخاصين وشراكتنا معهم في التكليف لا يسئلزم كوننا مخاطبين فيحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارح وعرف
 زمانه فثارة فتمت الشارح واما الفيدنا الحقيقة في عرفنا وفي اللغة ثم نضم اليها الصلة عدم النقل
 والتعدد فثبت عرفنا الشرح وأخرى فتمت بالاستغناء كلام الشرح وتنبه موارد استعماله فيحكم بثبوت الحقيقة الجديدة
 في كلامه ومن ذلك فيحتاج الى رسم مباحث من أصول الفقه مثل المباحث الحقيقة الشرعية والاوامر والنواهي المشتق
 والعموم والخصوص ونحوها مما يتعلق بفهم معاني الالفاظ ومن جملة ذلك مباحث المفاهيم ايضاً على وجه هو
 الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلوا به من لزوم اللغوي في كلام الحكم لو لم يكن فائدة القيد بيان انتقال
 الحكم عند انتقال القيد وايضاً ثبت بالاجماع والاختيار ان فيها خاصاً وعموماً ومطلقاً ومقيداً وناضحاً
 ومنسوخاً ومحكماً ومتشابهاً وظاهر ذلك الاختيار بل صريحها لزوم ملاحظة المذكورات وذلك يقتضيه معرفة
 المذكورات وما يتفرع عليها وايضاً تعلم بالعيان ونوع المعارض في الاخبار بل بين الاخبار والكتاب ومع ذلك
 تعلم بقا التكليف وتعلم عدم المناسخ عن العمل بها فلا بد من معرفة العلاج وكيفية العمل وذلك بنوعه على معرفة
 مباحث المزاج وكيفية العلاج وما يتفرع عليها وايضاً الماكان استنباط الاحكام منها مع الاختلافات
 الكبيرة والاختلافات العظيمة المحتاج الى التقدير والانتخاب التي تميز بين الحق والباطل وما ورد على الخبر
 وغيرها والتزجج بين الادلة المتعارضة مضافاً الى المباحث الصعبة في شرائط الفهم وتحصيل معرفة معانيها
 ليس شان كل احد بل لا يمكن منها الا الاوحد في كل زمان فلا بد ان يكون تكليف من ليس له هذه الرتبة
 الاخذ من له هذه الرتبة وذلك فيحتاج الى معرفة مباحث الاختصاص والتقليد وان الجهد من هو والاختصاص
 كيف هو وشرائطها هي وهل يشترط كونها وعبادة واما ما ام لا وهل يشترط تكرار النظر في الواقع ام لا
 وهل يجزى المشاهدة او يكفي مع الواسطة ولا بد ان يكون الواسطة عدلاً وهل يكفي في معرفة الجهد التيقن او يجب العلم
 وكيف يمكن معرفة العامي وغير ذلك وكل ذلك يعلم من علم الاصول والثاني ان من جملة الادلة الاستصحاب
 الاجماع فلا بد من معرفة اقسامها ومعرفة اقسامها ومعرفة ما هو الحجج منها من غيرها وحال المعارض الواقع بين
 الاستصحابين ومعرفة حال كل من اقسامها وكل ذلك في كتب الاصول والثالث ان من جملة الادلة
 العقل ولا بد من معرفة ان اتي حكم من احكامه حجة هل هو مما يستفاد بالعقل وغيره والرابع ان اذالم يوجد
 دليل في مسألة بالخصوص ولم يستفاد بحكمها العقل فهل الحكم فيه البراءة والاباحة او الحرمة او التوقف وغير ذلك
 وكل ذلك يتفقد بيان علم الاصول والخامس ان اذ اقتضى عموم الكتاب والسنة شيئاً واقتضى العقل او عموم
 اخر خلافه واقوى اجماع العامين في فرد كالصلوة في الدار المغصوبة حكمه ما اذا وهل يجوز كون الشيء الواحد محظوراً
 وبغوضاً من جهتين ام لا ومثل ما الوامر الشئ شيئاً مضافاً وتعلل المكلف في هذا الحين ما هو صفة فعل الحكم
 بحرمته الضد وبطلانه لو كان عبادة ام لا ومثل ما الوامر الشئ شيئاً فالتعلل وان كان يحكم بان فعل مفادانه
 مما لا بد منه في تحقيقه لكن الشرح هل اراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات ايضاً بان يكون هناك واجبات

منه

شرعية متعدده ام الواجب انما هو الذي ورد الخطاب به ولا يفتقر الوجوب الشرعي بفعل مقدماته ونحو ذلك
 ريب ان هذه كلها من المسائل الفقهية فلا بد لها من مأخذ فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الامر والشي
 وفي ان الامر بالشي يقتضي النهي عن ضده الخاص ام لا ويقضي بوجوب مقدمه ام لا والمنكفل بكل ذلك هو علم الا
 واورد الاخباريون على اجتناب الی هذا العلم شكوا واهية لا يخفى ان هذا علم على من له ادنى تأمل ولكن انهم
 ويحجب عنها الاثبات منهم من لم يطبع عليها ان لها حقيقة ولا يجب انها كلام تحققي فهذا ان علم الا
 قد حدث تدوينه بعد عصر الائمة وانا نقطع ان قد ما شاؤوا حاصل الجواز ان لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتدبرون
 بدین ائمتهم ويعلمون باخبارهم ومع ذلك فرأهم ائمتهم على ذلك فاسفة ذلك الى زمان ابن ابي عمير وابن الحنبل
 ثم حدث بينهم تدوين علم الاصول والى جواب عنهما اولاً بان ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض
 وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم وعدم تدوين العلم لا يدل على عدم وجوده ورساؤه لعلك قد فرغ
 ما روى ان امير المؤمنين ع امر ابي الاسود الذي علم النحو وتاسيسه فهل يحسن منك ان تقول ان قبل ذلك
 يكن مسائل النحو ثابتة في نفس الامر فمأخذها في قولنا بل نقول يحصل من تتبع الاخبار العلم بوجود ذلك
 في الصدر الاول فان حكم بغاير الادلة وما الاضطر في القياس والاستصحاب والعلم والخاص والمطلق والمقيد
 والتاسخ والمنسوخ والحكم والمتشابه وجواز الرواية والمعنى والافتاء والتقليد وغير ذلك يستفاد من الاخبار
 وجودها في الجملة وكثير من المسائل لم يكونوا مخارج البهاج لعدم تغيير العرف كغيره من مباحث الحقيقة الشرعية
 والاورام والتواهي وامثال ذلك وعدم اجتنابهم الى معرفة هذه المسائل لا يستلزم عدم اجتنابها كما
 لا يخفى على ذي مسكة مع ان في الاخبار اشارة الى كثير منها ايم مثل ما ورد في الروايات ان الراوي سئل الامام
 ان الله تعالى قال لا جناح عليكم ان تقصروا من الصلوة ان خفتم ولم يقبل اقلوا فاجروا وجوب فوزه الامام
 على معتقده مع انه كان من اهل اللسان ايضاً واجاب عن باب الغلب انه تعالى قال في سعي الصفا والمروة ايضاً
 فلا جناح عليكم ان بطونهما مع وجوبه يعني ان الوجوب يستفاد من دليل اخر ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في
 حكاية قول ابراهيم عليه السلام فاستلوهم ان كانوا ينظفون ان الامام ع قال ما كذب ابراهيم فانه قال بل
 فضله كبرهم ان كانوا ينظفون وكث في بعض الاخبار دلالة على ان النبي يدل على الخبر بمراد حكاية مخصوصة
 الزبير ع مع رسول الله ص معرفة واما مثل مسألة جواز العمل بغير الواحد وعدمه وجواز العمل بغير الكتاب عدمه
 ايضاً فيظهر من الاخبار بل ادعى جماعة من القدماء اصحابنا اجماع الامامية على حرمة العمل بغير احدى بعض استحبابه
 عفلاً وليس معنى اجماع الاقناع الامامية الكاشف عن رأي وبسببهم وكث النزاع في ان الامر والنهي هل
 يجتمعان ام لا لا يتم كونهم من المحدثات بل كان شهوراً بين القدماء ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على
 ما نقله الكليني في في كتاب الاطلاق ان طريقة الامامية كانت القول بالاجماع وصحة الصلوة في الدار
 كما اشار اليه العلامة المجلسي في في التجار وكان كل مسألة ادعى اجماع الامامية عليه مثل مسألة دلالة الامر على
 الوجوب والقول ونحو ذلك يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند القدماء وايضاً لا يحسن الخاف الا

العلم
 الاول

دار الامر بين النفي والاثبات وتورد مذهب القدر ما بين احدهما ان يقول لم يكونوا فائلين باحد الطرفين مثلاً
 اذا قلنا لك هل كان اصحاب الائمة فائلين بدلالة الامر على الوجوب لم يكن فائلاً فان قلت لم يكونوا فائلين بشي
 فهذا شطط من الكلام وان قلت كانوا فائلين بدلالة الامر على الوجوب فهو مسئله اصولية وان قلت كانوا فائلين
 الدلالة فهو ايضا مسئله اصولية اذا اصوليون مخالفون في المسائل وقال بكل من الطرفين قائل مع ان الغنيا
 من الاخبار ليس الاقليل مما روت اصحابنا او قلنا كان فيها المصلحة ما يدل عليها وذهب بلجواد في كتابه الار
 او بسبب انهم لم يعتنوا بها بسبب كل وضوحها مع ان الحكمة قد كان يقتضي الفناء العلم تدريجاً كما هو الذي
 والذاب في الفروع عاذ لم يحجر عادة الله تعالى بما كان تعلم الامور الغير المتناهية وضراً وكان تعلمها فقد يتقار
 احوال الامم بل الامتصاص في زمانين ففي مقتضى المصلحة يظهر من ما يظهره في الان الاول فقد يقتضي
 المصلحة في بعض دون بعض وكذا قد يقتضي المصلحة في البعض الذي ذكره ان يجاوز اولاً ثم يفصلوه وقد يقتضي
 الاجال وحواله التفضيل على انها مهم لا مكان تحصله من الاجمال بل هذا هو الطريق في اصول الدين ايضا
 النبي كان يكتفي من الاعراب باظهار الشهادتين مع ان الاسلام امور كثيرة هي اجالها فالشهادة بالتوحيد
 الابتزير الله عن الشرك والنظر بالحتمية والمكان وما هي من مائة وكونه مستجيباً للصفات كما لا يخفى
 من التركيب والاجتناب وحلول الاعراض فيه وغير ذلك وعدم صدور الفح والفرج ونحو ذلك وكذا الشهاد
 بالرسول يقتضون امور كثيرة من صفات النبوة وعصمة وصحة ما جاء به واخره وما قد يوصى به ما بعد
 من المخلات وغيره ولا ريب ان هذه كلها لا يحصل لكل من المكلفين في الان الاول فلما نفع من اقتضاء
 تاخر الاظهر للصدد الاول في كثير من المسائل لانهم كانوا في فهم ما يحتاجون اليه مستغني عن التعلم وفيها
 يحتاجون اليه لم يقتض المصلحة تفضيله ثم ان تراكم مسائل الاصول في الكتب المدونة بعد اشارة بتفصيلها
 وبوت اشارة المصنوع من التباين لا ليس يبدع فيما جرى به عادة الله في سائر العلوم حيث تنويعها
 بحيث تفيد المدققين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الاحوال واكثرها وضوحاً في هذا المعنى هو مسائل الفقه
 اذا الاحكام المتعلقة من الشارع المتداول في اقسام حاملي الاخبار والسننهم ومخارجهم اقل قليل مما
 فرع عليها الفقهاء وفرقوا في كتبهم فقد تفرقت من فنون الفقه ليس فيها الاقل قليل من الاخبار مع وقوع
 مسائلها المتفرقة عن بعضها بعد ذلك في النظر فقد تفرقت في كتاب الاقرار من ابواب الفقه شتمت على مسائل كثيرة
 والاصل فيها هو قوله في الفقه على انقسامها في كتاب الفقه كما يتفرع عنها على حديثه من
 ولا ضرر وكل كتاب الفقه اكثر مسائلها ينشعب من قولهم البيه على الدعوى واليمين على من انكره وهكذا فلا
 غير وان يتفرع على استعمال الفقه على الله تعالى امتاع اجتماع الامر والنهي على القول به وكل وجوب الفقه
 على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق واخراج الواجب عن وجوبه لولا ذلك انحصر
 ما ينشعب من هذه الفروع المذكورة في كتب الاصول والحاصل اننا نقول مثلاً ان من فعل الصلوة في الدار
 الغيبية يحتاج الى معرفة ان صلوة صحته باطلة وعمومات الامر بالصلوة تقتضي الصحة وعمومات النبي عن

قول
 دون
 العلم

يقتضي الخبر

يقضي الخبر به قبل الخبر ويقضي بالاطلاق او موافقة الامر مقضى للصحة فوضع الغراض من مقتضى الدليلين فمن
 لم يبين اساسه على احد الطرفين لا يمكن له معرفة الحكم الشرعي وهكذا من وجب عليه اداء الدين مع المطالبة وضيق
 الوقت وصلى في سعة الوقت حصل صلاحه لا من له حجة في الامر بالشيء هل يقضى النهي عن حذره الخامس
 ام لا وهل انتهى يقضى الفساد ام لا لا يمكن معرفة الحكم وهكذا ولقد مر بعض الافاضل ان المسئلة اما ان يمكن الا
 منها من حيث العمل والتوقف من جهة الامناء كالصلوة في الدار المقصورة مثلا عند تمكن الكلف من الصلوة في غير
 من غير عشره وخرج فلا يصل فيها ويقول للمستفي لان الاخذ بالاحتياط مندوب اليه والحكم غير منصوص
 عليه فاعمل بالاحتياط ولا يضرها واما كالجمل بالحكم او لا يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرم عند فرض دليل
 اخر جبر عن الاحكام الثلاثة الباقية وفقد النص الذي يدل على احدهما مع يعلى بالعمومات المطلقة عملا بقوله
 كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي او بقوله كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال هذا اذا لم يكن عبادة او كان وجاز
 فضلا من حيث هو كك او غير كعبه لا بقوله وشبهات بين ذلك من ترك الشبهات بحج المحرمات او بقوله
 الوقت عند الشبهة جز من الاجتهاد في الهلكة وترك مثل هذا الفعل وفوق كما ان عده الاما او فوف وبالحجة
 فحقير كاشا ثمانية لا تحتاج الى هذه الفواعل الظنية المأخذ افول لا يخفى ما في هذا الكلام من عدم الار
 بالمأخذ ومنها فان الصلوة في الدار الضيقة مما لا اشكال في حرمة نحو لا يحتاج الى الاحتياط بل حرمة اجبا
 اما الكلام في الصحة والاطلاق وما ذكره من الاحتياط لا مدخلية له فيما نحن فيه فالكلام ح اما هو في الوجوب
 او القضاء والحكم بالاطلاق فيكون الاحتياط في القضاء او الاحاد مثلا فتقول ح اذا كان الاحتياط مندوبا
 فللكلف ان يتركه ولا اعراض عليه ولا تكليف مع الجمل للزوم التكليف بالجم فان قلت بعد ثبوت الخبر فلا مانع
 من هذا التكليف لان المكلف صار بنفسه سبباً له قلت ما تقول اذا تاب ورجع واراد التخلص والعقد المسلم
 من جواز ما ذكرت اما هو من التوبة فلا بد مما من القول بوجوب الاحتياط او الرجوع الى البراءة الاصلية او الى
 المسئلة الاصلية والاول مع انه ضعف كما حققناه لا بقوله به والشا في رجوع الى ان النهي لا يدل على القضاء ^{البيش}
 كونهما انصر في ليجري فيه الاصول فهو اختيارا لا صدق المسئلة الاصلية ثم ان الرجوع الى كل واحد من اصل
 او الاحتياط او الخبر مستفاد من اخبار الاحاد ومن ابن جابر ذلك العمل بخبر الواحد ليس جواز العمل بخبر الواحد
 ايضا مسئلة اصولية من جواز ذلك العمل به فان قلت ثبت بالاجماع فقلت بل الاجماع مدعى على خلافه من قديما
 الاخبار وقد حققنا في محله انه لا دليل عليه الا كونه ظنا اجتهادا وبما سلمنا لكن من ابن بزرج احد هذه الاخبار
 والجمع وعلاج الغراض ايهن المسائل الاصلية المقتضية على الظنون ثم ان قلت بالخبر بين مقتضيات تلك
 الاخبار اى الاحتياط والبراءة الاصلية والتوقف قلت من ابن ثبت لك جواز التحجير فان رجعت الى الاصل
 خبر الواحد فخرج المحذور مع ان تلك الاخبار المذكورة لا تدل الا على الاستحباب ثم من العجايب هذا الغنا
 قال يجوز اجتماع الامر والنهي في مجزئ ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام ايضا فتقول اصل البراءة فالاحتياط
 والتوقف ايهن المسائل الاصلية وان جعلت المناسك ان هذه مستفاد من الادلة القطعية وما ذكره

قبل

الأصوليون في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي وجوازه وكذا لانه الأمر بالشئ على بطلان ضده وعدمها من القواعد
كما يظهر من آخر كلامك فقولنا من ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون أخبارها ظنية وكذا علمنا
وثانياً ان كل واحد من الطرفين يدعي القطع في المسئلة الأصولية مثلاً المعتزلة وأكثر الامامية يقولون باستحالة اجتماع
الأمر والنهي لاستزامة التكليف بالتحريم والتكليف بالتحريم ويدعون القطع ومخالفتهم ايضاً يدعون القطع بعدم الاستحالة
وقد حققنا في المباحث السابقة ان المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف اذ لم يقصر وان لم يطابق الواقع
مع انك تعترف بان العقل يستقل بالحكم في بعض الاشياء كالحسن والصدق والتأخر والاحسان وفيما كذب البصائر
والعدوان وكون الشئ مما يستقل به العقل ايضاً من المسائل الاجتهادية فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والاخر بخلافه
ولادب ان كل واحد مكلف بما يفهمه وقد مر في الكلام على الاجتهاد في اصول الدين ما يرشدك الى ما ذكرنا
فتسنيك ذلك فلنا وما استفدنا من اخبار الاحباط والتوقف قطعاً من اي جهة وما وجهه مع اننا قد حققنا ان
مناص عن العمل بالظن وان ظن المجتهد مما لا ماص عن العمل برويتنا ذلك في مباحث اخبار الاحاد وبالاعمال
مزيد عليه وسنبينه ايضاً فيما بعد ان شاء الله تعالى ومنها ان البديهة حاكمة بوجوب العمل باوامر الشرع ونحوها
ومن علم العلوم العربية فهو من يفهم الاوامر والنواهي فالحكم عليه بوجوب التقليد المنهني عنه مجرد جملة مسائل الاصول
مما لا دليل عليه بل لا عدولة في التقليد وليس مثله مع التقليد الا مثل شخص حكى ملك على ناحية وعمل اليه
انتم في اجرة فقتر بان الملك امره بكذا وهناك عن كذا تفليك بالطاعة والعمل بالامر والنهي وبين المختص
عند نقار من الاخبار فهو بطلان العمل بما سمع من الاوامر والنواهي من الثقات معللاً بجملة مسائل الاصول
والمنطق فان استحقاقه للذم مما لا ريب فيه اقول دعوى بدهانه وجوب العمل بالامر والنواهي علمنا عدم
تجوزهم العمل بظواهر الكتاب والترام العظيم بين العباد في حجية اخبار الاحاد ودعوى جملة من الفحول الاجماع على
عدم الجواز غريب وما ذكره انما يتم لو ثبت كون ما ورد في الاخبار امر الشارع لا غيره وهو صحيحا لينا لا الحاضر
وقاية مما يمكن دعوى الظن بكون امر الشارع وستعلم ضعف ما يدعون من قطع اخبارنا بما لا مزيد عليه مع ان من
العربي انما يفهم من هذه الاخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات وانما
الحجة هو الواو المصوم وفهم من مخاطبون الذين وافق اصطلاحهم لغة وفهم مرادهم لا يتم لا بغيره كثير
المسائل الاصولية من مباحث الخطاب الشرعية والتفيل فالاصل والاستصحاب والنجس والتخصيص المحقق من
من القواعد الاصولية وما ذكرنا يعلم الجواب عن المسئلة الذي ذكره فان قياسي مع القار فان زمان الملكين
حكمة واحد وسامتهما متحد ومع مخالفتها فالمرجح والمعرف كاف فقد لا يحتاج الى مسئلة اخرى غير ما بيده
القواعد المتعارفة التي مبنى تجاورها عليها وان لم يبدونها على التفصيل ولو يضبطها على الاقتراح مع اننا
ان غشي مشاك في انكار ما هو الحق الحقيقي بالقبول ونقله عليك ونقول من ابن بجزو للحاكم ان يعمل بما عهد
اليه مع افعال استخمد بعد ذلك او تحصى وان مراده هل الثقة النفس الامر او من هو ثقة عند الملك او من هو
ثقة عند الحاكم فيجب عليه الفحص عن ذلك وايضاً الامر الذي نقله الثقة هل هو على حقيقة ام لا وانما نقله الثقة

الثالث

بعد نقله

بعد نقل النهي في كل كلام في هذا المرام ذلك الامر هل هو للوجوب والالتزام وكلت النهي بعد الامر وغير ذلك من
 من القواعد فاذا فرياع ذلك الحاك هذه القواعد فكيف يمكن العمل على مراد الملك فان قلت ان الحاك سبب اتحاد
 الاصطلاح ومقارنته الصدق ولا حظ للقران فيهم ذلك بدون الاجتناب الى هذه القواعد قلت فان مثل هذه
 نحن في ذلك يظهر الجواب مما ذكره عن قوله وبين له المخلص عندنا من الاخبار فان بيان المخلص ان كان من القواعد
 الاصولية فيضرب ان كان من الاخبار فنقول ما ورد في الاخبار من هذا القبيل مغاير غاية التغاير والرجوع في
 علاج مغايرها التي تنسب تلك الاخبار وروى في شيخ الكلام فيه ومنها ان اصل الاصول ليس الا نقل الاقوال المنقولة و
 الادلة المتخالفه وفيه ان تفرق الاقوال وتختلف الادلة ان كان موجبا للظلال العلم فالسبب في الدنيا علم كان له
 اصل سيماء العلم الذي هو اساس الشرع مع اننا نرسل ان مقتضى قواعد التخيير بين الاخبار واختلاف فهمكم انما هو من
 جهة رخصة الشريعة واعضاها يرد على ذلك فاقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف افهامكم في الجمع بين
 الاخبار وفي فهم معانيها هل العمل على ذلك مقتضى قاعدة الاصولية او ورد النص بذلك فان قلتم ان مقتضى ما
 عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لزم فعل على ما فهمه قلنا نظرية ما قلتم في الاستدراك على العمل بقاعدة
 الامر والنهي فملا ترجعون في مثل ذلك الى العمل باصل البرائة والحظر او التوقف نحوها من اين ثبت لكم ان فهمكم
 هذا حجة عليكم في صورة الاختلاف وباجل هذه الشكوك الواهية عدا شكوكهم ومنها ان عرفوا حال ما لم يذكر
 المسابع القليلة تفسيرها في الحكم او بعضها من الفرائض والكليات لا يمكن تبيينها في حقها انما هي عند بعض
 التي تدل على تسمية القران اطلاقا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم وارباغ ائمتهم وفي عدوهم وفي
 السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد يقتضي مجموع القران من
 الظهور والباطون والافلا يستفاد من ظاهرها الا المعداد والمقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الا
 والجواب عنهم فراجع القائلين بالاجاب المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كانت من اصول محمدية ما يرجع اليها عند
 الاجتناب يعرف مواضع ابوابها وقد اشترنا الى مفاد الحاجز في باب اجتناب العمل بالعام الى الفحص عن المخصص والاحتجاج
 المسابع العمل بالاجل الرقابة من بعد ذلك في مجموع الكتب اجمال بعد الاجتناب عن الاجاب الفخية مشروطة بشروط الاجتناب
 والاعتماد عليهم اذ انبثت اثبات حجية خبر الواحد على الدولة الخاصة به كما اشترنا اليه في بيان شروط العمل به وان مراد
 الظنون تختلف باختلاف حواله رجال السند اذ انبثت اهل الدليل الخامس من جهة ان ظن وملاحظة ذلك يتفاوت
 حال الاخبار ويثبت الرجوع عن المجموع اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدقه خبره وذلك لا ينافي في
 حصول الظن بما هو ارفق فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموقر والحسن اقيم بالكثر
 ما يعمل بها هو ضعف في مصطلحهم لا اعتقاد الخبر بما يوجب ثقته وقد اشترنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع انه مما
 ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عم الحكم ما حكم به اعدائهما وانفقهما واصله ما ورد في قوله
 يقول عدلها عندك واوثقهما في نفسك وقد اوردنا شكوك الاول ما نقل عن الولي محمد امين الاستربادي
 وهو ان احاديثنا كلها ظنية الصدور عن المعصوم فلا تحتاج الى ملاحظة السند الكبري فظن واما الصغر ع

الثالث

الثالث
الاجتناب عن العمل بالاحكام
التي تدل على تسمية القران اطلاقا الى السنن والفرائض وصفة اهل البيت واعدائهم وارباغ ائمتهم وفي عدوهم وفي السنن والامثال وفي الفرائض والاحكام ونحو ذلك فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى ولعل المراد يقتضي مجموع القران من الظهور والباطون والافلا يستفاد من ظاهرها الا المعداد والمقدم وقد مر الكلام على حجية ظواهر القران من الاجتناب والجواب عنهم فراجع القائلين بالاجاب المتعلقة بالاحكام سواء حفظها ام كانت من اصول محمدية ما يرجع اليها عند الاجتناب يعرف مواضع ابوابها وقد اشترنا الى مفاد الحاجز في باب اجتناب العمل بالعام الى الفحص عن المخصص والاحتجاج المسابع العمل بالاجل الرقابة من بعد ذلك في مجموع الكتب اجمال بعد الاجتناب عن الاجاب الفخية مشروطة بشروط الاجتناب والاعتماد عليهم اذ انبثت اثبات حجية خبر الواحد على الدولة الخاصة به كما اشترنا اليه في بيان شروط العمل به وان مراد الظنون تختلف باختلاف حواله رجال السند اذ انبثت اهل الدليل الخامس من جهة ان ظن وملاحظة ذلك يتفاوت حال الاخبار ويثبت الرجوع عن المجموع اذ لا ريب ان كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدقه خبره وذلك لا ينافي في حصول الظن بما هو ارفق فان التحقيق ان جواز العمل باخبار الاحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح بل ولا الموقر والحسن اقيم بالكثر ما يعمل بها هو ضعف في مصطلحهم لا اعتقاد الخبر بما يوجب ثقته وقد اشترنا الى ذلك في مباحث اخبار الاحاد مع انه مما ورد في الاخبار من وجوه الترجيح بين الاخبار مثل قوله عم الحكم ما حكم به اعدائهما وانفقهما واصله ما ورد في قوله يقول عدلها عندك واوثقهما في نفسك وقد اوردنا شكوك الاول ما نقل عن الولي محمد امين الاستربادي وهو ان احاديثنا كلها ظنية الصدور عن المعصوم فلا تحتاج الى ملاحظة السند الكبري فظن واما الصغر ع

الثامن

الثامن

الثالث الاول

النقل بالمعنى ورباعاً ان هذه الاصول لو سلم كونها متوازفة عند الصدوق فلم يثبت توازها عندنا واحتمال التبر
 والخطا والغفلة عن مثل الصدوق غير غريب واما ان حصول العلم من مثل هذه الفرز يزم اذ كثر اما يدرك
 امره ليرى الباطل ويرى من نفسه الزهد والورع لغزير الناس وفي هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعد
 سيما الامثال الثاني زماننا في غاية العدم يمكن حصوله لك اذ في الحاضر الممارس للرجل وكيف يحصل القطع بسبب
 ملاحظة هذه الفرزية بمعون اخبار الاحاد المستمدة على ذلك بعد ان غام او ازيد وسبقا مع ادعاء وفروها سيما
 من الفساق والمخالقين وسادسا ان غاية ما ذكره ان هذا الراوي لا يروي الا ما يقطع بان من المعصوم وليس
 كل قطع مواضع الراض اذ قد يكون قطع من باب الجهل المركب من دون تقصير منه وسابعاً ان هذه الاحوال
 راوى الاصل وغاية ما يشبه المدعى ان ذلك الراوي لا يروي الا ما يقطع به واما حال الواسطة بينه وبيننا
 فلا يعلم من ذلك والقول بان الراوي بذلك بيان صاحب الاصل فلا يضر جملة الواسطة مع فوات الاصل عنه
 وقد عرفنا الجواب عن ذلك فحاصله ان قطع الاصل عند الصدوق مثلاً لا ينعى ولا يفيد الا الاطلاق بالصدق
 الى غير ذلك من الاجاث الكثرة التي ترد عليه لانظيل الكلام بذكرها ثم ان بعض الافاضل قد يجرى المعنى
 يحصل العلم العادي من الفرزية التي ذكرها العنصر لصدوق صاحب الاصل وكذا من اسناد الصدوق في الير هو
 غريب واعلم ان بعض الاخباريين وجه قولهم بقطعية الاخبار ودعوى حصول العلم بصحة الاصل وصدوقه وعن
 او صدق في مثل الصدوق فيما استدل صاحب الاصل ان الرواية العلم هو ما يطمئن به النفس وتقصو العادة باق
 وهذا هو العلم العادي وهو يحصل بخبر الثقة الصواب المخبر عن الكذب بل وغير ثقة اذا علم من حاله انه لا يكذب
 او ذلك العرفان على صدق وهذا هو الذي اعبره الله في ثبوت الاحكام عند العرفه وقد عمل الصحابة واصحاب
 الائمة بخبر العدل الواحد وبالمكاتبه على يد الشخص الواحد ولا ينافي في هذا الخبر مخبر العقل خلافة نظر الى الحكا
 كما لا ينافي في العلم بحجوة زيد الذي غاب عما حظرت مخبره من فحشاء ومن يتبع كلام العرب يظهر عليه ان اطلاق
 العلم على مثل ذلك حقيقة عندهم والحاصل ان مثل هذا الاطمئنان بخبر العدل فان شئت فسمه على وان
 شئت فسمه ظناً فالتراع بين الاخباريين والمجاهدين لفظي اقول وفيه نظر يوقف به ان معنى العلم
 العادي فاعلم انهم بعد ما عرفوا العلم بانتميمه لا يحتمل التقصير او ردوا عليه بالعلوم العادية اعلم بان الجهل
 الغائب عما بعد حظه لم يصفه هباً ولا الاواني الموضوعه في البيت التي غيبنا عنها بعد ساعة على اعان
 بالعلوم التي قبضت بانها علم ويحتمل التقصير فان كان وضع انقلاب العصا جردية وصدوقه للبيت كما الذي جرى
 العادة بعدهما فلا يحتمل تقصير ذلك العدم في زمان النبي صلى الله عليه واله وهو صاحبها تين المخبرين وقد انخر
 تلك العادة فقد يمكن مثل ذلك في الجهل الذي غيبنا عنه ولا وافي التي اخفت عنا بكرامة بعض الاوليا
 فكيف يمكن احتمال التقصير في مثل ذلك بل ذلك انما هو ظن مناخم للعلم كما ذكره بعض الحكماء في الحديثيات
 الخبريات فلا يصح القول بحصول الخبر مع احتمال التقصير وهذا التقصير موقوف عن العادة في التمايز
 واجيب عن مطلق الخبرين لا ينافي في الخبر فان هذا الخبرين الحاصل في العلوم العادية انما هو بالنظر الى الاحكام

ما من العلم العادي

الثاني عموم فطرة الله تعالى وقابلية المادة واما بالنظر الى مجرى عادة الله فلا يحتمل التقيض ولا يجوز التبدل
 وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقق البهائي ان كون الجبل حجر امثالا لا يحتمل نفيضه حال العلم بانه حجر
 كان في شيء من الاوقات وادائما والحاصل ان مادام العادة يقضي استقائه فلا احتمال للتقيض وذلك لان
 امكان تبدل الحجر ذهباً بالذات ومن حيث القابلية وعموم فطرة الله تعالى فنقولنا لا يحتمل التقيض بمعنى ان
 متمنع ولو بالغير وهو لا يمتنع في الامكان الثاني فلا يحتمل جبن علمنا بانه حجر ذاته لا يمتنع في الذهبية لكن العادة تستلزم
 وكذا الكلام في المحسوسات فان العلم بان العالم مضيء النهار لا يمتنع في الاحتمال العقلي وهو ان يكون الباصرة
 مؤثرة في نفس الامر ولشبهه عليه الامر لان ذلك امر ممكن فالجواب عنه مثل ما مر افول ومن العيب غيبة البعد بتزويل
 كلام العلامة على ما ذكره من انه فاعصول الجزم بالشيء مع امكان خلافه بالنظر الى ذاته فانه لا يربط العلم بالعلم
 باختلافه مغلفا منها فالعلم بان الكل اعظم من الجزء وان التقيض لا يحتمل انما يحصل بالجزم ولا يمكن
 في نفس الامر في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتقطعت الولا في غيره بخلاف عدم اعتقادنا بجهنم
 مضيئاً فانه وان كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الامر مع ان حصول العلم ووقت المشاهدة لكن العلم
 مح بالنظر الى ذاته ولو فرض خلافه يعني في وقت الخبر الظاهر ان مرادنا اقتصر ان قولنا في تعريف العلم لا
 التقيض عدم الاحتمال عند العالم لا في نفس الامر واذا كان كذلك فقد لا يحتمل العالم التقيض لغيره بسبب مجرى
 وعدم تفتنه لغيره بان العادة فهو عاقل عن ملاحظة سبب حصول العلم ولو توبه باحتمال الخلاف وان العادة
 لم يثبت عدم انحرافها في مثل ذلك والى هذا القدر فنحصل عنده الاحتمال ويفتح الجزم فان كان له نسبة
 ذوات جيطان واشجار وانهار يتردد اليه في كل يوم فهو في كل ليلة جازم قاطع بوجوده بسببه كما كان ولو اتفق
 في بعض اللبالي ان بعض اعدائه خرب هذا البستان وطلع اشجاره وطم انهاره وزرع في موضع كل ذلك في ليلة
 واحدة لما كان له من كثرة القوة والحزم والحشم مما تمكن به من ذلك في ليلة فهو في الصباح جازم قاطع بوجود
 البستان كما كان فاذا جاءه لم يجد هناك شياً الا زرعاً حديداً وقد وضع مثل ذلك في فرب زماناً كما
 وانما اذا سئل في الصباح عن العلم بوجوده بسببه تعجب عن السؤال ولكن ان بهتمه وفلك اذ لا يمكن ان عدك
 المسلط القوي الفلاني خرب بستانك في الليلة وجعلها فاعاصفصفاً فنحصل الاحتمال عند ذلك و
 يتردد ويوزل عن الجزم فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العادة اليقين باستصحاب الحال السابق فبما
 يحصل له بعد التامل والتفطن للاختلافات ونفها الى حين معين معلوم ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب
 يتفاوت المواد والمفامات والاقوات وهذا لا يحتمل التقيض اذ واحتمال التقيض في غير زمان العلم لا يصبر
 على عدم احتمال في ان العلم نعم يمكن النقص بالجزم بالحاصل قبل التفطن للاختمال المذكور بسبب الغفلة عما
 اقتضاه مقدار العادة وذلك هو الغالب في الوجود في العرف والعادة واطلاق العلم على شيايع وهذا ما
 لاحتمال التقيض بالنظر الى العالم ايضا لكن بالنسبة الى حاله التفتن فلا احتمال عنده في بادي النظر مع
 الغفلة على وجه من الوجوه ويحتمل التقيض عنده بعد التفطن في الوقت الذي كان فيه جازماً ايضا

في الجواب

والمجواب عن هذا التقصير ان المراد بالعلم ما يحمل التقصير في نفس الامر وان كان بسبب العادة فمختصا
 المصطلح او بان المراد من العلم ما لا يحمل التقصير عند العالم فهو علم ما دام كل لا مطر فالكلام هنا يقع في
 موضعين احدهما ان هذا الخبر مهمل هو علم حقيقة ومن اطلاقه انه الحقيقة او المجازية والثاني انه محتمل لا
 الاظهر في الموضوعين نعم اما الاول فلا يستفاد من تتبع كلام العرب واما الثاني فالزوم التكليف بما لا يطاق لو
 لاه ولما يستفاد من تتبع طريقة الشرع وسلكه مع العربية ولزوم العسر بالحرج لولا انه الذي يقع فيما نحن فيه من القطع
 الذي يدعون في الاخبار وان تلك الاصول كانت نظرية وان حكم الصدوق بصحة ما يوجب القطع بالتحقق مهمل هو من قبل
 ذلك الخبر الذي يمكن ارتضاعه بالثبوت والتشكيك اولا بل هو ظن واما دعوى كونه يقيناً مصطلحاً فهو ما لا يحسن
 من عالمه منصف والتحقيق ان دعوى مثل هذا الخبر من خبر الثقة المشافهة الخاصة لا يمكن انكاره قبل التنبه
 عن الغفلة من احتمال السهو والنسيان واما دعوى ترفي حواجز الكتب بعد ما دى الايام المتطاولة وسنخ السوانح
 ووقوع ما وقع من الغفلات والنزلات والاشتباهات واحتمال الخلط تلك الاخبار في الكتب تدخل الاصول
 المعتمدة بغيرها وادخال صاحب التصانيف المشاهدة في الاخبار المعتمدة عن المشايخ مضافاً الى تلك الاصول فيها
 مع ما يطرقت من احتمال الاشتباه في شأن مساجل التصانيف المشاهدة ايقظ غاية العبد والحاصل ان دعوى كونه
 بان كل حديث في الفقيه والكافي إنما هو من المعصوم لا غير في غاية البعد فضلاً عن سبب الاستصحاب والحاصل ان ما
 يحصل للفقيه اما ظن واما جزم في بادى النظر وتيزلزل بالثبوت والقطن لاحتمال الغفلة والسهو والنسيان
 واما جزم يحصل بعد القطن والتنبه للاختلافات ايضا سواء طاب الوافع ام لا ومنها ان تصد بعض الاخبار
 ببعض في ان القاصدان كان على هذا التواتر فلا اشكال في افاضة القطع ولكن من ذلك وانى هو الاقرب غلبة
 التدور ولا كلام فيه ولا يحتاج مثله الى معرفة السند ومنها فضل الثقة العامة الورع في كتابه الذي ألفه لهذا
 التاسر وان يكون مرجع الشيعة اصل رجل ورواية معتمدة من استعمال حال ذلك الاصل او تلك الرواية واخذ
 الاحكام بطريق القطع عنهم وقد بان اظهر افراد ما ذكره من جملة كتبنا هو كتاب من لا يحضره الفقيه وفيه
 ان كون الصدوق ثقة ورعاً لا يوجب عصمة عن السهو والخطا والغفلة وثاناً ان كون النايف من جهة الهدى
 والارشاد لا يوجب كون الرواية مظنة الصدور وثالثاً ان ذلك لولم نقل بحجة اجبا والاحاد وهو اول الكلام
 بل المستفاد من سبل الامعة وطريقهم ثم تجوزة كما اشترنا اليه في محله وثالثاً انه لا ريب ولا شك في ثقة الكبر على
 المتأخرين مع انهم كانوا يعاونوا بالظنون حتى ان مثل الشهيد الاول الذي لا يوصف بكيك كتب كان ينجو العمل
 بالشرع الخالية عن الخبر ايضاً ومع ذلك ألف الكتب لهداية الناس ورابعاً انا لانسلم تمكن الصدوق من
 استعمال حال الاصل على سبيل القطع وكذلك من اخذ الحكم عنهم ثم ووسلم امكان حصول القطع لبعض
 الاخبار وبعض الاحكام فلا يوجب ذلك لاقتضاه على ذلك الامع اثبات حرمة العمل بظننا ما عنده وهو
 الكلام وخامساً ان الاعتماد على نقل الثقة العارفة إنما هو معنى الاجتناب الى علم الرجال فان ما ذكره لا يتم
 الا مع كون الرجل ثقة والعرفه بحال الرجال فانه يثبت بالضرورة وقد يثبت بالنظر ودعوى كون عدل الجمع

الفقيه

الفقيه

أبواب الكتب الموثقة للارشاد بدينه ممنوع وسادسان كون الأصل قطعاً لا بوجبه فطبعة جميع اخباره
مع قوله في أول الفقه لروا الصدق المصنفين في إيراد جميع ما رواه ولا يحصل القطع لنا بان الصدق ومثله
أما ذكره قطعاً من سلمنا لكنه ذكر القطع عنده واتفق له بأنه قطعي في نفس الأمر وأيضاً كون الأصل معتمداً من المسائل
المختلفة فيها وكونه معتمداً عند الصدوق لا يثبت القطع بكونه معتمداً في نفس الأمر ويحقق كونه معتمداً وغير معتمداً أيضاً
يعلم من علم الرجال ومنها ان يكون رواية واحدة من اجتمع العصابة على تصحيح ما يصح عنهم وفيها ما لا
معرفة هؤلاء لا يحصل الا بعلم الرجال وثاناً ان هذا الوجه يدل على عدم قطعنا الاخبار اذا اجتمع على تصحيح ما يصح
عن هؤلاء لا يشعربان غير هؤلاء لا يحكم بصحة روايتهم ولا ريب ان الاصول التي جعلنا المشكك من الاصول المعتمداً
كثيراً ما يكون من غير هؤلاء وهم الاكثرين وهؤلاء الاقلون وثالثاً ان ذلك لا يوجب ما يصح عنهم على القطع غير
كما ان الصحة عند المشايخ لا تدل على القطع وما اشبهه بينهم ان مراد القدر ما من صحة الحديث هو ما صح أيضاً
بالمعصوم فهم يفسرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر ومن جهة احقاقه بغيره ان يوجب ذلك ثم يفسرون
القران بما لا يوجب القطع مثل موافقة ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك فلا حظ اول الاستصحاب وغيره ورابعاً ان
ذلك ليس بالاجماع المصطلح حتى يكون حجة خصوصاً عند المشكك سلمنا لكنه منفرد بخبر الواحد وهو لا يفيده الا
سلمنا لكنه وقع الاختلاف في هؤلاء ايضاً فان بعضهم ذكر مكان الاسدي ليشي الماردي وبعضهم مكان الحسن بن محبوب
فضا الذين يتوب وجعل بعضهم مكان الحسن بن علي بن فضال وبعضهم مكان فضالة الزعماني بن عيسى فاذا حصل
للقدر ما في تعيين هؤلاء فاقى لنا بالقطع بالتعيين وخاصة ان لا يوجد رواية كان جميع رجال سنده هؤلاء
الا ان يكون مراده بيان حال صلح الاصل ووجه برده عليه انه لا يكفي ذلك لتامع ورود سائر الاجابات التي قد تنقل
وعزها القول ويظهر من ذلك الجواب عن رواية جماعة نقل الشيخ نقا ان الطائفة على العمل بروايتهم كتمام السابا
واحد اية فانه مع كونه منفرداً بخبر الواحد في ان ذلك لا يوجب القطع بل غاية جواز العمل بها وانما فطمية الصدوق
فلا وكيف يحصل القطع مع ان اشهرهم واكثرهم رواية هو عمار ولا يخفى على المطالع بروايتهم ما فيها من الاضطراب
الثبات الكاشفين عن سوء فهمه وفعله حفظه وما يشهد به ما رواه عن الصادق ع في وجوب التواتر اليومبة
ولما عرض على صلوات الله عليه قال ابن تذهب تماثلت ان الله يتم الفرائض بالتواتر وامثال ذلك ومنها
ان يكون الراوي من الذين قال الامام ع فيهم انهم ثقات ما مؤنون واحداً عنهم معاملة دينكم وهؤلاء اعماء الله
في الارض وامثال ذلك وفيه اولاً ان ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ومعرفة حال الرجال انه هل هو منهم
اولاً وثاناً ان ما ورد في هذه المعنى اخباراً واحدة لا يوجب العلم بحال هؤلاء بل انما يوجب الظن فكيف يفيد
ذلك العلم بقطع اخبارهم وثالثاً على تقدير افاذتها القطع بان هؤلاء كما ذكرهم ثم لكن وثيقة الرجال وانما
انما يمنع عن تعمد الكذب ولا يمنع عن الخطأ والسهو وكذا الامر بالمشايخ لا يوجب قطعاً ما يرويه غاية الاشارة
بغيره وجوب العمل بقولهم وان هو من فطعة ما يروونه ومنها وجوده في الفقه والكافي واحداً في الشيخ
لاجتماع شهادتهم على صحة احاديث كتبهم او على انها مأخوذة من الاصول المجمع على صحتها وذلك لان الصدوق

منه
القطعة

الفتحة

الفتحة

قال في اول الفقيه في لا اور في هذا الكتاب الاما اتفق به واحكم بصحة وهو حجة ينبغي وبين بقا الكلي في اول
الكافي في محاط بالمتن سئل تصنيفه وقلت انك تحب ان يكون عندك كتاب كاف يجمع فنون علم الدين ما يكتفي به للتعلم
ويرجع اليه المسترشد وبأخذ من يريد علم الدين والعمل به بالانوار الصحيحه عن الصادقين الى ان قال قد تيسر الله
وله الحمد ما لفت ما سئلت فارحان يكون بحيث تحقك والشيخ قال في العدة ان ما علمت به من الاخبار فهو صحيح
وفيها ما لا يدل بصحح هؤلاء الحديث على ان يكون ظاهرا كما ترى ان المناخرين ايضا لا يستلزم تصحيحهم قطعة الخبر
من اتى لنا اثبات هذا المعنى الصحيح عندهم ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق النجاشي في كتاب مشرف الثمسين
ان المعارف بين القدماء كان اطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اغضد بما يقتضى اعتمادهم عليه واقرن بما
يرجى الوثوق به والركون اليه ثم ذكر مما يوجب ذلك امورا لا يستلزم احدها طعية الخبر لا يفيد الا الظن
صدد رها عن المعصوم بل ربما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك فضلا عن ان يصفون بالصححة ويشهد
ما ذكره الشيخ في اول الاستنباط في قسيم خبر فانه جعل ما وافق ظاهر الكتاب بل ومضمونه مخالف من القطعي
فلا حظ حتى يظهر لك ما قلناه مع انه يظهر من التنوع ان الصدوق ايضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الراجح الصدوق هو
كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بصحح شيخه ابن الوليد انه كان يرى قول ما يرويه الثقة الضابط وهذا لا يستلزم
القطع كما لا يخفى فالظان مراد الصدوق من جهة الاصل الذي اخذ الحديث عنه كون الاصل ما يعتمد عليه في
لا كون جميع اخباره ككذلك لان من الاصول ما كان لا يعتمد عليه لاجل روايته وكونه من الكذابين او لتخليط الكذاب
فيه شيئا واعتقاس الامر فيه ومنها ما كان معتمدا لاجل الوثوق بصاحبها والفران التي ذلك على انه صدق عن
صاحبه في حال استقامته وان اعتره بغيره تخليطه فالاعتد في مقابل غير المعتمد وليس معناه قطعي الصدوق وان احتمل
اخبار الاصل المعتمد قطعي الصدوق عنده مع ان ذلك لا يفيد طعية عندها مع ان الصدوق كثيرا ما يرد الروايات
بانه تقر بهما فلان ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد كما في اول باب وجوب الجمعة وفي باب جرم الخايض و
المتخاضة من كتاب الحج وهذا كله يدل على كونها طيبة عنده ويكفي كتاب الكلي في اول كتابه لا يدل على قطعية
الاخبار بل ما ذكرنا مضافا الى ما يشير اليه قوله وارحان يكون بحيث توحيث مع ان القطعية عنده لا يفيد القطعية
عندنا مع ان الصدوق كثيرا ما طرح روايات الكافي كما يظهر في باب الرجل يوصي الى رجلين وفي باب الوصي يمنع
الوارث وغيره وكذلك الشيخ والمرضى وغيرهما من المناخرين واما ما نقل من العدة فلا يخفى في ما ذكره وقال بعض
اصحابنا المناخرين اني تصفحت كتاب العدة ولم اجد ذلك فيها ثم ان بعض المناخرين بعد ما حكم بطلان دعوى
قطعية لخبار تلك الكتب باطلان دعوى عدم الحاجة الى علم الرجال ذهب اليه ان تلك الاخبار قطعية العمل للعلم
بان الكتب الاربعة مأخوذة من الاصول المعتمدة ومعنى كون الاصل معتمدا هو ما ثبت من الفران جواز العمل عليه بانقر
الائمة وتقر بهم وان اشتمل بعضها على ما علم انه من غيرهم لاجل تقيته وضيقه عن البيان والتفصيل وتيمنا
هو الحق من غيره ثم اورده على نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرجال على ما ذكرته واجاب عنه بان ما قلناه مما هو حق
المعارضات واما المعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها الا مع الرجوع الى التراجيح ولم يحصل لنا العلم بخبر

الاصول
التي
يعتمد
عليها

العمل باخذ المعارضين من دون مرجحة الى التراجع ولا ريب ان التقيس عن حال الرواة احد اسباب التراجع
 ان دعوى حصول القطع بجواز العمل بكل ما فيها وان كان راويها من الكذابين المشهورين الذين ورد عنهم ولزوم
 الاحتساب عنهم عن الامتثال من الضعفاء او المجاهيل ممنوع وما استشهد به من عمل التقيس والشيخ وابن ادريس
 وعنههم بالاجبار الضعيف فلا يدل على مدعاها اذ علمهم علموا بها الاحتفاظا بالفرق الموجبة للاعتماد ولذا
 نحن نعمل بالاجبار والضعيف المعمول بهما عند معظم الاصحاب مع ان الامتناع حصول الظن بالاجبار الضعيف بسبب
 ورودها في تلك الكتب في الجملة لكن اذا كان مخالفا لظاهر الكتاب والاصول المهتدة ولو من دليل الفصل
 ضد يحتاج في تقويتها الى ملاحظة الاسباب فهدى بوجوب صحة السند حصوله من بكن بتخصيص القاعدة و
 قبيدها لا بوجوب نفس ورود الخبر في تلك الكتب والحاصل ان التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل بالظن والاحتساب
 وملاحظة الرواة من اسبابه فاما بقاها من حال بسببه فلا بد من ملاحظته سواء كان في الاخبار المعارضة
 الظن بان مراد المعصوم وان كان من رواة ضعيفة او غيرها فلا حاجة الى معرفة حال الرواة بل المستبعد انما هو الظن
 وقد اجب منع ذلك كما يشهد بملاحظة حال السنده وابن ادريس وغيرهما وعلمهم ببعض الاخبار الضعيفة لعلة
 مخوفة بالفرق بين الضعيف عندهم وكيف يجوز العمل بالظن من حيث ان ظن وقد يكون منشأ الهواد والعصية او
 فيحصل المبرج والمبرج في الدين لعدم الانضباط فيجب ان يكون ما جعل به نكاحا مضبوطا ناشيا من الكتاب والحد
 مطلقا او الصحيح منه والتحقيق ان هذا الاستفراغ صحيح بالنسبة الى طريقته اكثر على ما نحن انكاره والسند
 ابن ادريس وما هما كانوا ينعون عن العمل بخبر الواحد المطلق مما يحصل بالظن بمراد المعصوم نعم لا يجوز
 بمثل القياس والاستحسان ونحوها ولو نظر من المشكك ذلك ايضا ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتجاج
 الى علم الرجال اذ معرفة حال الرجل والعلم بثبوتها مما يحصل بالظن ومن الاسباب الموجبة له فهو لا ينافي
 العمل بمطلق الظن فاذا حصل من كون الرجل ثقة الظن بمراد المعصوم وفرض عدمه ولو لم يكن ثقة فكيف يقال
 بعدم مدخلية ذلك في الظن وهو لا يحصل من علم الرجال لا بان الواجب هو ما انفرد ما حصل لنا من الظن
 ولا يجب علينا الفحص من اثار الظن لانا نقول نحن مكلفون بالظن بعد استفراغ الوسع والظن بعد
 الاستفراغ انما يحصل بعد الاستفراغ فيها لمداخلية في حصول الظن وعدمه فالجواب المستبعد هو الظن
 الحاصل بمراد المعصوم وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به وقد لا يحصل باخبار عديدة صحيحة ولذلك قد كفي
 في التراجع بورد الحديث في الكافي والعبارة في مقابل معارضة السادى له في السند مع كونه في غيره اذ الم
 يقترنه ما يرتجى من جهة اخرى وبالحيلة العمد في تصحيح الاخبار عندى على الصحيح انما هو من اجل الظن لا لادب
 ولا لغيرها كما اشرنا سابقا وقد دفع الاثر والمقرب في ذلك فربما يباين بعض ما خرى للاصحاب في
 غير الاخبار الصحيحة ولو بسبب نوم اشتركا وسبب عدم التصريح بالتوشق وان كان الرجل مثل ابراهيم
 هاشم او مثل معاوية بن مهران والحسن بن علي ففقال لا نلتبس بصحيح وربما يباين بعضه في العمل بالخبر

انما
 الكافي

في
 الكافي

واحدًا معينا من المشاركين في الاسم فتبعه فاذا لم يحصل فتوقف وكان كل ما يحتمل البنية تنقيها بصل العدم
اذ حصل فبني يحصل بها الظن بالسقط فتوقف وسابغها انا نرى الغفلة والحلط في كثير من طرفه وروايات
هذه نقل الاخبار من الاصول كما انه روى عن صاحب الاصل عن روى عن الامام مع ان صاحب الاصل واه بوا
او ولسطين عن روى عن الامام هذا من مطلقه والغافل يظنهم كونه مستدا كما وقع ذلك في كتاب الحج في تروا
الشيخ عن موسى بن القاسم الجبلي وكان يما يذكر الشيخ عنه عن الكافي حديثا يحجب الناظر انه معلق لان الكلبني لم
يدر ذلك الراوي مع ان الكلبني روى في الكافي مسندا واما عندنا في السند في اعتماد اهلنا ما تقدم من الروايات
وكان كثير ايشبه في الاسناد كلمة المجاوزة بوا والعطف في ذلك كما كان الاول الثاني وبالعكس وامثال ذلك
فلا يبقى فائدة في الجرح والتعديل وتصحيح الاسناد مع امكان حصول امثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه
والجواب عن جميع ذلك ان التواتر والنادور والغفلة القليلة لا يوجب نقاء الظن بالحاصل من ظاهر حال الثقة
الصابط ومن جهة الكثرة والغلبة اذ لا شك ولا شبهة ان اصابتها هو لولا الاغراض اكثر من لانهم وحفظهم
سهمهم وبالحيلة انكار حصول الظن من ملاحظة حال الرجال مكابرة فالاولى ترك الالتفات اليها
ثامنها ان يكون عالما بوضع الاجماع بخبر ثقة الفقيه هو لا يمكن في امثال مثلنا غالب الامم الكلب
الفقيه الاستدلال به بغيره من الفقه ايضا ومن ذلك يظهر انه معرفة ثقة الفقه ايضا من الشرايط لان المحلات ذكرهم
فان الاضاف ان فهم الاخبار ايضا مما لا يمكن الا بما رتبته تلك الكتب من اولها فقلنا عن معرفة الروايات والخلاف
وموافقة العامة والمخالفة وغيرها تلك تاسيها ان يكون كذلك في طبعها مستقبلة يمكن بها من الفروع الاول
وارجاع الجزئيات الى الكلها والرجوع عند التعارض فان معرفة العلوم السابقة غير كافية في ذلك بل هي امر
غريزي وهو في بعضه بعضه القويرون بعض فاذا كان هذا الحالة موجودة في بعض وانضم اليها معرفة العلوم
السابقة فيحصل له ملكة الفقه بمعنى قوة رد جزئياته الى كليتها واصل تلك الحالة لا يحصل بالكتب بل له
مداخلته في زيادتها وتعميقها وادارت معرفة ذلك فلا حظ من ليس له الطبع الموزون فانه لا يتفهم تعلم
علم العروض وكان سائر العلوم فربما يصير شخص ما هرا في علم الطب لا يفكر على معالجة المرض وكذا في حال
استقامة الطبع فانه ايضا امر غريزي لا مدخلية للكتب فيها والاراد بالملكة المتقدمة هو ان يكون المجتهد في
على رد الجزئيات الى الكلها بحسب نظره لا في نفس الامر والافانزم كون احد من المجتهدين المختلفين
فاملكه دون غيره وهو ظاهر البطلان لانا شاهد الفقهاء الفحول المعتين مختلفين في المسائل غاية
المخالفة ولا ريب في كون الجميع ذوي ملكات قدسية وسرعة الانتقال وبطنة لا مدخلية لها في حقيقة
بل السرعة فضيلة اخرى يؤمنها الله من يشاء واما استقامة الطبع فهي في مقابل اعوجاج التسليق والافان
من المعاييب الحاصل للذم كالاعوجاج الحاصل للبدن ولو كان الاصل والغالب هو الصحة فلما في من
الرجوع الى غالب الافانم والا فالذي يكون عوج التسليق لا يعرف بنفسه ان طبيعته غير مستقيمة ولا يذهب عليه
ان المراد بالاستقامة ليس اصابتها نفس الامر والافانزم الحكم باعوجاج سليقة اغلب الفقهاء ليس بخلافهم

لا يظهر له انه ذو ملكة ام لا فعدم العلم بالشرط كيف يجب عليه مع ان كثير من المشتغلين يظهر بعد السعي وبذلك الحمد
انه فاقد لها فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشرط وقد مر انه لا يجوز التكليف مع علم الامر بانقضاء الشرط
وجوابها ان هذا الكلام يجري في اصل التخصيل وطلب العلم بالعلوم العربية وغيره فان كثير من الناس يعلم من حاله
عدم الاقتدار او لا وكثير منهم يعلم من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدة من عمره والحاصل ان من علم من حاله عدم
الاقتدار وعدم الملكة فليس يكلف جزئاً وهو مخرج عن العمومات البهيمان الفاطح ومن لم يعلم حاله في الاقتدار
والملكة فتكليفه ايندلى كما حققناه في محله في مباحث الاوامر وذلك كتكليف الحائض في الصبح بالصيام مع تحببها
في العصر في نفس الامر فوجوب الاجتهاد للكافرين مثل وجوب الصوم لها ومنها ان اشتراط الملكة يستلزم عدم
العلم بوجود المجتهد ومعه لا يمكن الاستئصال غالباً في امثال هذا الزمان فيقع التكليف اما الاستلزام فلا يمتنع
ان يخرج مع انه غير منضبط لاختلاف الطبائع فيها غاية الاختلاف فلا يظهر منها هو الغالب منها للعوام وقيل ان ذلك
كلامه في اصل معرفة المجتهد فيسجد جوابه وبين ان مكانه وان ذلك شبهة في مقابل البداهة ومنها انهم هم
فردوا قواعد تنبسط منها بعض المسائل ولا حاجة لنا فيها الى تلك الملكة نعم قد وضع الاصوليون قواعد
مبتنية على ذلك كقوله ومباني ضعيفة مثل ان مقدمه الواجب واجب الابرار التي يقضي النهي عن ضده الخاص وان
الامر بالنهي لا يجتاز ان استصحاب الحال بحجة يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة وهذه قواعد
لا يحتاج اليها ولا يجوز التمسك بها اقول من القواعد التي في روايتنا قولهم كل شيء فيه حلال وحرام فهو حلال
حتى يعرف حرام بعينه وقد عرفت الاشكال فيها وان المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحل ابره نفس الحكم او ما
يشملها ثم المراد من الموضوع والمحل التي معنى اجزاء حكم هذه القاعدة في تلك المحملات اصعب شيء وهذه الكلا
في قولهم كل ماء طاهر حتى يعلم انه قد عرفنا الاشكال في ان كل الماء القليل الذي هو محل نزاع الباحثين
يدخل في هذا فيمكن الاستدلال على عدم قبوله طاق ماء القليل للنجاسة من جهة عدم ظهور حكمه من القسم
اختلاف الادلة ويخص بالمصاديق الموجودة في الخارج التي لم يعلم طرايا النجاسة عليها وهل المراد من استصحاب
الطهارة فيكون المراد كل ماء طاهر ام لا الى غير ذلك من المحملات في الحديث ولا ريب ان معنى تلك القواعد
المتنبطة من تلك الاخبار ليست مما اتفق عليه لانها التسمية بل هم مختلفون في ان الظاهر منها ما اذا
انه من النظر بان الحاجة الى الملكة وكل ذي ملكة يحكم بما يفهم من التشريع والرد واما قوله وهذه قواعد
فقد مر اجواب عن مشروحات ومنها ان هذه الاحاديث والاجازات كان يعمل بها في عصر الامة كل من سمعها
عالم كان او غامياً وتقريرهم بما هم على ذلك يادل على ان كل من فهمها يجوز ان يعمل بها من دون توقف على
شرط اخر من الملكة وغيرها وفيه ان العمل على ما يسهل فهمها للعامة وغيره لا يوجب عدم اشتراط العمل على
لانهم كل احد بتلك الملكة ومرادنا ان من يريد اقتصاص كل ما يمكن ان يستخرج من تلك الادلة منها ويحتاج
الى ذلك لا بد ان يكون له تلك الملكة وهو المجتهد وكل اجاب عما يقرونهم كانوا يعملون بالاخبار بدون
عن المعارض وحصول الملكة المحتاج اليها في علاج المعارض فان عدم احتياج المشاهدين للامة ومن في

الاجابة

الاجابة

الاجابة

الاجابة

الى علاج المعارضة وصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على العارض او عدم تفتنهم لاحتمال وجوده اولئك عن
 السؤال عن امامهم لا ينبغي اجتناب غيرهم اليها واما ما بين ان عموم تكليف المكلفين بالعمل بالاجراء يدل على ان العمل
 بالافراد الحقيقية واللوازم الغير البينة التي لا يستدعي اليها الاكثر من ولا يعرفون فريديتها ولزومها الا بعد النظر
 الاستدلال غير لازم واللازم للتكليف بما لا يطاق بالنسبة الى غير ذلك للممكنين فهو غاية الترخا فاذ ذلك
 يستلزم عدم تكليف المجسومين بامثال القرآن والاختيار مطم فان قلت انهم مكلفون بالعمل بها بسبب انهم قادر
 على التعلم والاختد من يعلم مقول مثلها من فيه وايضا فلا ريب في اختلاف مراتب انهاء المكلفين في فهم الاصل
 الظاهر وايضا فيكون التكليف بالظواهر والمنطوقات بعضهم منضبط وهو مناف للحكمة بالصورة ايضا يختلف
 فقد يكون لفظ ضاعده مكلف وظاهر عند اخر وهكذا لتحقيق ان المكلف منها ما يمكن ان يفهم من اللفظ ومع
 صده عن جماعه خالصة من الازكباء وعدم فهم غيرهم من القائلين لا يوجب عدم تكليفهم بها فان لم يتفطنوا لها واحتمال الاز
 ولزوم التفحص عنها فالجاهل والغافل معدودان وان تفتنوا فتكليفهم الرجوع الى العالم المتكفل ثم ان ملاكنا
 لا ينافي ما قدمناه في مباحث العموم والخصوص والاطلاق والتقييد من ان الاطلاق ينصرف الى الافراد التي
 وان لم ينحصر في الافراد التادرة فان المراد من الافراد التادرة ثمة ما لا يحصل الظن بارادتها وان حصل القطع
 بغيريتها ومن الافراد الحقيقية ههنا ما يحصل الظن او القطع بغيريتها وبارادتها بعد التامل والنظر والفرق
 بين ظن فريدي شي للكل وظن ارادة فريدي من الكل واضح والاول يرجع الى نوع تصرف في الكل ويستلزم
 التشكيك في حقيقته فان الشك في كون ماء السبل ماء بوجب الشك في ان ماهية الماء هل له وسعة يستعمل
 هذا الفرع ام لا ولكن الشك في دخول الفللس المجهور في بلد في قول القائل بع بالنقد ليس تصرفا في الكل لا
 لا ريب في كونه نقدا بل الاشكال تمامه في ارادة هذا الفرع ثم انه يدل على جواز العمل بالافراد الحقيقية واللوازم
 الغير البينة ايضا قولهم ٤ علينا ان نلقى اليكم الاصول وعليكم ان تقرعوا ومضمون روايتان صحيحتان روا
 البرنظي عن الرضا ع وهما المذكوران في اخر السرائر ثم ان تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها
 كما ذكره بعض المحققين بسند عي امورا منها عدم اعوجاج السليقة وقدم الاشارة اليه ومنها ان لا
 يكون جبريا لا يعقده عن على شيء ولا يلبدا لا ينقطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق ناطق بل لا بد ان يكون له شيا
 فيما يرجح ويرفضه وذلك كما بنا في جواز تبدل الرأى مع تجديد النظر وان يكون فطنا حاد فاقا ينقل ما ورد عليه
 من المسائل الى مظانها وما خذها ويعود من تلك للاخذ الى تلك المسائل ومنها ان لا يكون جبريا في القفو
 غاية الجبرية ولا مفرطا في الاحتياط فان الاول يهدم المذهب الدين والثاني لا يهدى الى سواء الطرفين ولا
 يقض حاجة المسلمين بل يربايشوه الدين ويشوش الشرع المبين ومنها ان لا يكثر من التوجيه والشايل
 ولا يعود نفسه بذلك فانه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر باقتناء ذلك فان اللانس بكل
 اثر ابيتنا في ادلال الذهن واصلال الفكر عن الصراط السوي ومن جملة ذلك الانس بطريق الحكمة والباطني
 التحوير في ذلك فان طريقه فهم هذه العلوم مبائنة لفهم الفقهاء بما راينا بعضهم يقول في الفتح في بعض

الادلة الفقهية بحمل ان يكون المراد من ذلك اذا قام الاحتمال بطل الاستدلال واستخبر بان الفقه اكثر من
 وادلة ظاهرية ومعنى الظن قيام الاحتمال بذلك لا ينظم اساسه هو لا لتكثيرهم الاحتمال وابطالهم الاستدلال
 ومنها ان لا يكون محتملا فيجب البحث وذلك المراد يكون طبيعيا كما العفارب المحبولة على حب السمع وقد يكون
 الرياسة واطهار الفضيحة مثل هذا الشخص لا يرجح الاستقامة على الخو وياك والمكالمه مع مثله واستعداده الله
 من خلقه لان تظن امكان ارشاده الى الحق ودر عن ذلك المنكر ويقرب من ذلك كون جو جاعل وادب من اهلنا
 كثيرا من صلح العلق امتلى هذا المراد فانكم بشئ في بادى النظر عقلة او لاجل شبهة سبقت له فيلج وكبار و
 يصادر بالمطم وربما يتكلم بما هو اوهن من بيت العنكبوت اما من جهة خروجه عن الحالة الطبيعية المدركة الى
 مقتضى النة الاخرى المنكرة او للعناد والخوف عن نحو ذلك ومنها ان لا يكون مستبدا بالارى في حال قصور
 بل في حال كماله ايضا فان الحمل جيلة الانسان والغفلة والتسوية كالطبيعة الثانية له ^{روى في سنن} تنسب ^{اعلم ان} الى
 بالاجتهاد في قولنا الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة يمكن ان يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرفت شيخنا اليهائي وقد
 ومعنى الفعلية وهو استفراغ الوسع في تحصيل الظن بالحكم الشرعي وما ينهون انه لا يصح على الاول لان الملكة هي نفس
 الاجتهاد لا شرطه فهو مندفع بان الملكة التي هي نفس الاجتهاد هي الملكة الخاصة لترتبة على مجموع شرائط الفقه التي
 من جعلها الملكة العامة اعني تمكن ردمها الخزيات على الكتابات والفروع الى الاصول لا درجتها في الفقه الى
 كليتها فلا تعقل واما ما ينوقف كمال الاجتهاد عليه فهو امر الاول علم المعاني والبيان والبديع
 نقل عن الشهيد الثاني في الشيخ احمد المتبحر الجرجاني انه جعل الثلاثة من شرائط اصل الاجتهاد وعن المستبدا ايضا
 انه جعل الاولين من الشرائط وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات واخفى ان بعض الاولين مما يتوقف عليه
 الاجتهاد مثل مباحث الفصول الانتشاء والحجز من علم المعاني وما يتعلق بمباحث الحقيقة والمجاز واطماد الدلالة
 من علم البيان لكن القدر المحتاج اليه منها ما ذكر في كتب الاصول غالباً وهو لا ينافي كونها مما يتوقف عليه اصل
 الاجتهاد ثم جعلنا الابلغية والاصححية من مرتجات الاخبار والادلة فلا ريب في الاجتهاد الى العلوم الثلاثة
 اذ لا يعرفان عادة في امثال هذا القمان الا بملاحظة العلوم الثلاثة والتحقيقان الفضلحة اذا اوجب العلم بكون
 الكلام عن المعصوم والظن المتأخر للعلم كما يظهر من ملاحظة نهب البلاغة والصحيفة السجادية وسائر كلمات
 امير المؤمنين ع في خطبته واضحه وكل اذا اوجب رجحان كون الحديث من الامام بحيث صار معارضه وهو ما عند
 المجتهدين ولكن ذلك نادر في اخبار الفروع والثاني بعض مسائل الهيئة مثل ما يتعلق بكونية الارض معرفة نقاد
 مطالع البلاد وتباعد ما وتبين عليه جواز كون اول الشهر في ارض غير ما هو اوله في بلاد اخر وجواز كون الشهر ثمانية
 وعشرين يوماً لبعض الانتحاص ولا يبعد كون ذلك من الشرائط ويمكن ان يتحقق في ذلك للفقيه العمل على مقتضى
 فوهم صم للرؤية واضطر للرؤية وكما الحال في معرفة القبلة فانه يكفيه الاستقبال فيما يمكن له العلم والعمل
 بالظن فيما لا يمكن والعمل بما ورد في المضطرب لم يحصل له الظن ايضا والثالث بعض مسائل الطب الاجتهاد الى
 معرفة القرن والمرض السبع للعطر وامثال ذلك وليس ذلك من الشرائط لان شأن الفقهاء بيان الحكم باعتبار الشر
^{بشرائط}

لا يمتد الى

لا يمان نظرنا فيقول القرن بوجوب التسلط على المنع في الكناح والرض المضرب العطر واما حقيقة القرن و
الرض فليس من فنهنا شان الفقه والاكثر ان يعلم الفقه جميع العلوم والصناعات واغلبها الاحتياج اطراف
الشروطات اليها مثلا يجب على الفقيه ان يحكم بان المبيع اذا خرج مبيعاً فليس في الحجار وان ظهر له الغبن فله الحيا
او يثبت في الامر الفلاني الارش واقامه في العيب والغبن والارش فلا يجب عليه كما لا يخفى والاربع بعض مسائل
المقدمة مثل الواجبات بشكل العروس مثلا ويظهر الوجه ما تقدم والخامس بعض مسائل الحساب مثل الجبرين
والخطابين والاربع المتناسبة ما يستخرج بواسطتها المحبوبات ويظهر وجه عدم الاشتراط ما تقدم فان شا
الفقيه فيها الوصل عند اذا قال احدنا يد على عشرة الا نصف ما العمر ولو لم يرد على عشرة الا نصف ما الزيدان فيقول
اقرار العقلاء على انفسهم جاز ولا يجب عليه تعيين المقدار ثم ان القدر الوجوب من تلك الشروط المقدمة هو ما
يندفع بالحاجة فلا يجب صرفه العمر الكثرة في تحصيل المهارة في كل واحد منها فان الفقه الذي هو ذو المقدمة يحتاج الى
صرف عامة العمر فيه صرف العمر في مقداره بوجوب عدم الوصول الى ذي القدر مع ان الفقه ايضا مقدم للعمل و
العباد فلا بد من عدم العقلة و صرف العمر فيها لا يعينه فان شرط في المقول الذي يرجع اليه المقلد بعد
الاجتهاد ان يكون مؤسداً والظان اشتراط الايمان اجماعاً او سني على عدم جواز الرجوع الى احكام المخالفين
مخالفة الحكم لنا والاقول فرض ان مخالفة صدقها في حق اصولنا وطريقها بحيث يحصل الاطمان لنا
مع الحق من اصحابنا في الاستنباط عن اصولنا كما كان جماعة من اصحابنا مفتي الفرق والعامه كانوا يعترضون
عليهم فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع اليه وعدم الاعتقاد بالحكم لاينا في عدم التفسير في الاستنباط وعدم
في الاخبار عنه واما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره وان كان يمكن القول بكفاية الوثوق في الاستنباط والصد
نظير ما كان يقول الشيخ في اخبار المحرز عن الكذب مع كونهم فاسقين بما ارجح ارجح ايضا ويشترط في صحة
المقلد اليه يكون جامع الشروط لافناً بالخالطة المطلعة على حاله او اخبار جماعة يقيد العلم وقيل او بشها
العدلين وفي اشكال وذهب العلامة في بيان كفاية الظن قال لا يشترط في المستفحق علمه بصحة اجتهاد المفتي
لقوله نعم فاسئلو اهل الذكر عن تقييد بل يجب عليهم ان يقلدوا من يغلب على ظنهم من اهل الاجتهاد والوثوق
واما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصباً للفتوى مشهد من الحقائق واجماع المسلمين على استفتاءه و عظيمة
وقال المحقق ولا يكفي في العامي بمشاهدة المفتي مصدر اولاد اعياناً الى نفسه ولا مدعيها ولا باقبال العامة عليه
ولا بانصافه بالزهد والورع فانه قد يكون عالماً في نفسه ومغالباً للابدان يعلم منه الانصاف بالشروط
من ممارسته وممارسته العلم او شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى بلوغه اياه وقال في المعالي بعد نقل كلام
العلامة والمحقق كما نقلنا وكلام المحقق هو الاقوى ووجه واضح لا يحتاج الى البيان والاحتجاج العلامة وبالاشارة على
صان الورد واما اولاً فلتمتع العموم فيها وقدمته عليه في النهاية واما ثانياً فلانه على تقدير العموم لا بد من
تحصيل اهل الذكر عن جميع شروط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء والاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره
بل عدم جواز ورح فلا بد من العلم بحصول الشروط وما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام

المواقفة لما ذكره المحقق ره حيث قال وللعمام طريق المعرفه صفة من يجب عليه ان يستفيه لانه يعلم بالتحالفة و
الاخبار المتوارفة حال العلماء في البلد الذي يسكنه وبتبهم في العلم والصبابة ايضا والديانة قال وليس يطعن في
هذه الحجة قول من يطالفتيا يقول كيف يعلم عالمك وهو لا يعلم شيئا من علومه ما تعلم الناس بالتجارة و
الصباغة في البلد وان لم يعلم شيئا من التجارة والصباغة وكلت العلم بالخز والفن وقول الادب انتهى كلامه و
وتحقق المقام على ما استسنا عليه لاساس في المباحث المتقدمة ان الجاهل والغافل من العوام الذين لا تمه لهم
لا تكلف عليهم الا بما بلغه طاقتهم وعقولهم اتما الكلام في اهل الفطن والذكاء والتميز منهم وطلبه العلوم البصيرة
باحوال اهل العلم الغير البالغين مرتبة الاجتهاد في بيان حال العلماء في مناظر انهم وتحقق المسائل في نفس الامر
ليترتب عليه العلم بحقيقة الحال ويتفرغ عليه الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فقول الاقوى وان كان بالنظر الجاري
النظر هو اشراط العلم مع الامكان والاكتفاء بالنظر مع عدمه ولكن دقيق النظر يعطى كفاية النظر معظم للاصول ^{التي}
المخرج غالبًا فان قلت ان الاصل ارتفع باشتغال الذمير بالاخذ من المجتهد وهو لا يرتفع الا بالعلم قبلنا ال
الذمير بازيد من الاخذ عن نزل اجتهاده غير معلوم وكذا الجواب عن الاجماع لومثلك بتقرير بيان في الاجماع منعقد
على وجوب الاخذ من المجتهد وهو لا يحصل الا لمن علم كونه مجتهدًا فان الاجماع انما هو على العذر المشتركة وهل في
الاموضع التراجع ويدل عليه ايضا ان اعتبار العلم بوجوب الصبر والمجرب غالبًا ويظهر ثمرة هذا التراجع فيما لو كان عالما
في بلد وهو في نفس الامر ليس بمجتهد لكن كل من دونه من العلم في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده وبعضهم
فوق الاما الظانون اذا قطنوا هذه المسئلة اعرفوا العمل بالنظر في ذلك وعدم الجواز فيجب عليهم التخص
المخارج والفتيش حتى يحصل لهم العلم ام لا واما من لم يتفطن للمسئلة او جزم بكونه مجتهدا مع مخالفة نفس الامر فلا
اشكال في انه ليس عليه شيء والحاصل انه لا دليل على وجوب حصول العلم فم هو اولي ولحوط وما حققناه بعلم ان
المراد بالنظر الذي يكفي به هو النظر بعد بذل الجهد لا النظر التبادي كما قلناه في النظر بعد من التخصص فيجب
الجواز العمل بالعام قبل التخصص فلا يفرض التوقف انه لا وجب للاكتفاء بمط النظر ثم ان الظاهر ان مراد العلامة
من الاعتماد على اقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه شمسًا لهم على اهل العلم والفتوى
الفظانة والاجتماع مطلق العوام لا يفيد النظر بشيء والا ان يكون على سبيل الاسم اذا الكاشف عن استحقاق
الرجوع اليه الحكم العادة بارئنا عنهم اذا وصل اليهم خلاف ما همومه بمره والابام المتفاوتة ثم ان الكلام مع اتحاد
المفنى واضح ومع التعقد فان نشا وروفي العلم والورع واقفوا في الصوى فلا اشكال ايضا في التخيير ورتبان
اذا اتفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع فيقدم الاعلم وقبر اشكال وسبيل وجه عما ياتي بطريق الاولى وان
اختلوا في الصوى فان نشا وروفي العلم والورع فهو مخير في تقليد ابيهم شاء لعدم الرجوع وان كان بعضهم اعلم
اورع من غيره فالمرجع من مذهب اصحابنا بل ذكر بعضهم انه لا خلاف في عندنا انه يقدم على غيره لانه اقوى
وارجع واسا عا وولي واحد وانما بمنزلة الاما رتب للمجتهد واختلف في العامة فمنهم من انفق على ذلك والاكثر
سواء بين الافضل وغيره لاشراك الجميع في الصوى والعدالة المصحة للتقليد لان المفضلين من الصلابة وغيره

كلا زيادة

كانوا يفتون من غير ذكر قول ان ثبت الاجماع على مختار الاحزاب فهو راقى لهم باسباب في امثال هذه المسائل
 والا فالاعتماد على هذا الظهور والرجحان شكل ويتشبههم بامارة في الجبهة قياس مع الفارق وفي كلام المحقق الاثر
 رة في شرح الارشاد منع تقديم افضل في المحاكاة والتحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المفيد بطن مجتهد انما هو لاجل
 انه يحصل الظن بحكم الله الوافي بالمجتهدان المختلفان اما ان كان على ذلك الحكم كما مارت في المجتهد عليه تفسيره لا يتم على
 الاطلاق فان مقلدا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الاخر وهما مختلفان في الفنون ففرغ في عصره وجود
 مجتهدين اخرين في بلاد اخرى فيحصل له الظن بان قول اعلم المجتهد من الذين في بلده هو حكم الله الواقع دون من
 هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين في البلاد والاخر مختلف لذلك لا علم موافقا للادون
 مع كون مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه وان سلمنا تقي اعلم الغير باصل العلم لكون الزيادة من الحوادث ولكن
 علم وجود اعلم من ذلك الاعلم واحتمل موافقة لذلك الادون فلا مانع فيه عما ذكرنا فيرجع ماله دعوى ان
 وادعاء حصول الظن بقول الاعلم الى فادة الظن بقيد هذا الحال وهذا الشرط يعني ان فرض انحصار المجتهد
 هذين الموجودين في بلده فيكون العمل على قول اعلم اقر بواجب وليس هذا معنى حصول الظن بحكم الله الوافي لا
 بشرطه على الاطلاق الذي هو مفصولا عن الظن في هذه المسائل بل ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظة تساوي
 الاموات ايضا دعوى حصول الظن بحكم الله الوافي من قول المجتهد المحي الذي هو ادون مراتب من المجتهد
 دون قول ذلك الميت مجازة من القول فان قلت ان فتوى الميت يخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله
 فلتك الدليل العقلي اعرفه باب العلم الموجب للعمل بالظن مع بقاء التكليف ضرورة وتيق كلف الاطلاق لا
 يقبل التخصيص الا ان يثبت عن ذلك بما يثبت عن اخراج القياس والاستحسان ويشي تمام الكلام وعلى هذا فلو
 ان توب الخيرية بين الاعلم وغيره فتح يكون حكم الله الوافي بحسب ظنتها احد هما بل احد المجتهدين الموجودين في العالم
 بل الميتين ايضا لوجوهنا العمل بقولهم فاذا اردوا الحكم الوافي من هؤلاء فنقص الدليل التخييري ان ارادوا ان ذلك
 حكم اخر يورث من باب الحكم الوافي وان لم يحصل الظن بالحكم الوافي كالقبية السائبة عن اهل الخبر فلو قيل على
 في ترجيح الاعلم فان الذي ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمفعل العلم بحكم الله الوافي يجوز العمل بظن من يمكن من
 استنباط الحكم من هذه الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل هو كاشف عن الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا
 في الفرض وح فلا دليل على اعتبار الافتوى والاجماع لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان ارجح بلائذ من
 متعلق ومن بيان ان ارجحية في اي شيء فان قلت المراد ما كان ارجح واطهر الحكم الله الظاهري فهو دور وان قلت
 المراد ما كان ارجح بالنسبة الى ما اراد الله في الواقع عينا فهو الظن بحكم الله الوافي والمفروض عدمه والحاصل
 ان الادلة الشرعية هي حاكمة عن حكم الله الوافي والرجحان حاصل فيها والاضحية المتعلقة بها انما هو بالنسبة
 الى ما هو المراد في الواقع فلا يصح فرض احتمال ارادة حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا ان حكم الله الوافي لا يفسد
 ان الاصل من العمل بالظن خرج الافتوى بالاجماع ولا دليل على العمل بالاضعف لا نافع قولنا في بيان ما يثبت ان
 يثبت اصل هذا الاصل فلا ينفذ واستعمال التمهيد ايضا لم يثبت الا بالاعتدال المشرك بالتحقق ضمن الادلة ولا

عدم لزوم الزيادة فلو كانوا يفضلون بانه اذا انحصرت الجتهد في العالم في العلم وغير العلم ولم يكن هناك مثبت
اعلم ايقه فذاك يرجح اقوى لامر اثنين القائلين على الحكم الواضح على الاخر لكان له وجه ولكن فرضنا ذلك
تحقق في امثال زماننا بل يمكن اجره ما ذكرناه في المصنف في الجتهد ايضا بالنسبة الى اماراته فتقول لزم علم
على اقوى الامارتين انما هو اذا اراد تحصيل ما هو اقرب الى الواضح والظن بحكم الله النفس الامر وهو لا يتم اذا كان
بشرط وحال فلو فرض ان مجتهدا لم يقدر على تحصيل الاسباب كتب الاخبار وتحصيل اقوال الفقهاء وانحصرت
في الاجتهاد فيها عنده من الاسباب مع فرض علم بوجود شيء اخر من الاسباب ولكن هو لا يتمكن منه واحال مدخله ليس
في طلبه احنا الا ظاهر تحصيل الظن لرح انما هو بشرط هذه الاسباب في هذا الحال لا مطم وهو ليس معنى تحصيل الظن
بالحكم الواضح نعم المجتهد الذي جمع الاسباب واستفرغ وسعته في التحصيل ونفى وجود ما يحتمل ان يعارض دليله محتملا
ويخرج عليه باصل العدم يمكن تحصيل الظن بالحكم الواضح والقول بان الاصل عدم مخالفة ما وجد من الاسباب في
العالم وهو لا يتمكن منه العنده من الاسباب فلما قلنا حشر لان الاصل الاستيفاء بالنسبة الى الموافقة والمخالفة
كما لا يخفى فح فالقول بوجوب تقديم قول الاعلم المقلد على الاطلاع لا يتم ودعوى الاجماع في امثال هذه المسائل
مع انها غير ظاهرة منهم وغير واضحة في نفسها نظير بطلانها من استنادهم في دعوتهم هذه الى انه اقرب بالكد والبرهان
ارجح وانهم لا يلائم الجمع بين دعوى الاجماع على منابغة الاعلم في اثبات المطلب وبين الاستدلال الى انه اقرب بالبرهان
فان الاستدلال الى الثاني وهو كونه اقرب والكد استناد الى الدليل العقلي والاستدلال الاول باستناد التقيد
الدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد فلهذا يظهر ذلك في ادلة حجية خبر الواحد والحاصل ان المعنى يرجع
الى المجتهدان كان هو العمل بالظن عند تعدد العلم بالحكم النفس الامر وهو تابع حصول الظن لا بشرط من اي
كان وان كان بتقليد الميت ولا معنى حصول الظن بشرط حال ووقف وان كان المعيار هو الاجماع او غيره من
الشريعة فهو مفطور على ما يدل عليه الدليل ودعوى الاجماع على منابغة الاعلم اجزاء الرتب التي في العلم الذي
يعلم مخالفة لاعم اخر او علم عدم مخالفة له بل الظاهر من دعوى الاجماع على منابغة الاعلم هو العلم على الاطلاع
لا علم بلدا المقلد هذا اذا كان احدهما اعلم واورع من الاخر وان خلفا وكان احدهما اورع والاخر اعلم قيل
يقدم الاعلم لان الورع المصير في العدالة يكتفي في اجتهاد الاعلم ولا يحتاج الى الشهادة التي في الاورع وذلك يخرج
عن التقصير ولكن زيادة العلم في الاخر بوجوب زيادة الاقناع في الفتوى وقبل تقديم الاورع ويمكن الاستدلال
له بان زيادة الورع بوجوب تحمل المشقة في استفرغ الوسع ازيد مما هو دون الوسع وان كان الامتثال يحصل
مما لا يوجب العسر والحرج وذلك قد يوجب ذلك لبعض ما لا يدركه الا علم لكونه استفرغ وسع اقل منه ويظهر
هنا مما حققناه انفا فان قوله الخلفوا في جواز رتبة المجتهدين الفتوى على الاجتهاد التي على قولنا
العدم الا اذا تذكر دليل المسئلة وما ضدها فاذا نسبها وجب عليه التكرار فان وافق الاول فهو الاصح عليه العمل
على الاخر وقبل ان يرضى زمان وتغير الحال يجوز معه زيادة فونه واطلاعه على الادلة فيجب التكرار والا فلا للاول
الاستصحاب اصله عدم الوجوب والثاني احتمال تغير الراي بالنظر فلا يبقى الظن ولثالث كون المسئلة بوجوب

في المسئلة

مقوله

بديهي

واللغو بدليلها بخلاف ما لم يتذكر يظهر دليل التقصيل الاخر مما ذكر المحي هو الاول لما ذكره لزوم العسر والحرج
 حصل ومجرد احتمال التغير لا يوجب ذوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السواخ وتغير الاحوال وتفاوت الارزاق وسبب
 رايد في بعض المسائل الاصلية مشاك في المسئلة بحيث ذال الظن ولو من جهة الاستصحاب ابيض وسارى الطرفان فيجب
 عليه تكرر النظر ثم من تجد رايد بسبب التكرار هل يجيب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول لا يظهر علمه
 وما ينهون من ان المستفتى يحسب علمه بلا دليل ولا موجب فيجب ردعه وقد فرغ بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب
 كافه والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والقنوي في مباحث الاخبار ووزيد لك
 هنا ونقول ان المراد بالقنوي هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء الطليل
 ينجس ببلافات النجاسة والخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس من بلافة لقطرة من البول وفيه من قوله
 اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الرام خاص واطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فمما
 فيه خصوصية بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها ما يندرج تحت كل القنوي
 هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة بحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء
 والافتقار والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله
 منها والظن انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا وامضت كذا وانفذت كذا يحصل بقوله من حكم
 بالمال تصرفي كذا وهذا الكا وبقول المراد تروحي بفلان وكذا تروحيما بنفسه لغيره ومخوذ ذلك ومن خواص
 عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه
 بخلاف القنوي فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما وافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنده ووقيد
 الامر بين القنوي والحكم كما اشرنا اليه في بحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجه ابى سفيان ثم ان رجع خصوص
 اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الحكمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او مخوذ ذلك وكان
 واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها
 مثال الاول ان يدعى احدهما الاخرى يد حاضر او غايب او صغره ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد
 الحاكم باكره بالغير وشيعة يعقد هو حيوة والدها وتعقد هي مونة لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه
 ليس هنا خصوصية بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المرصعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او تبرخيصهما
 عدم تعلق احدهما المسئلة والاشكال فيها بل عدم علمها بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد المرأتين
 الجاهلين بالحال عن جواز تزواجهما بعد ما علم الوالدان ببروثهما عند الحاكم اي ورضعها بالتزويج ولم
 الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحد منهما بالرضاع بعد ذلك
 ولكن الاشكال في ان الظاهر من تصيد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك عناية لزوم تصد الحاكم لذلك فيخرج كثير
 الامثلة منه ولذلك استنبه حكاية هند والمابز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء الزكوة بال
 القير التجارة فقير يتقبله مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير مطم حتى فيما لم يقطن صاحب المال

واللغو بدليلها بخلاف ما لم يتذكر يظهر دليل التقصيل الاخر مما ذكر المحي هو الاول لما ذكره لزوم العسر والحرج
 حصل ومجرد احتمال التغير لا يوجب ذوال الظن كما لا يخفى نعم لو عرض له بسبب السواخ وتغير الاحوال وتفاوت الارزاق وسبب
 رايد في بعض المسائل الاصلية مشاك في المسئلة بحيث ذال الظن ولو من جهة الاستصحاب ابيض وسارى الطرفان فيجب
 عليه تكرر النظر ثم من تجد رايد بسبب التكرار هل يجيب ان يعلم مقلده بذلك ليرجع عن قوله الاول لا يظهر علمه
 وما ينهون من ان المستفتى يحسب علمه بلا دليل ولا موجب فيجب ردعه وقد فرغ بان ظن بقاء الموجب بالاستصحاب
 كافه والاصل عدم وجوب الاخبار ثم انا قد اشرنا الى الفرق بين الحكم والقنوي في مباحث الاخبار ووزيد لك
 هنا ونقول ان المراد بالقنوي هو الاخبار عن الله تعالى بحكم مسئلة سواء كان بعنوان العموم كما لو قال الماء الطليل
 ينجس ببلافات النجاسة والخصوص كقوله هذا القدح من الماء ينجس من بلافة لقطرة من البول وفيه من قوله
 اجتنبه وان كان انشاء باللفظ والحكم هو الرام خاص واطلاق خاص في واقعة خاصة متعلقة بامر المعاش فمما
 فيه خصوصية بين العباد مطابقة لحكم الله تعالى في نظر المجتهد في هذه الواقعة وغيرها ما يندرج تحت كل القنوي
 هو ان كل ما كان مثل هذه الواقعة الخاصة بحكمه كذا وهذه الواقعة حكمها في الواقع كذا والحكم هو الامضاء
 والافتقار والالزام لذلك الحكم العام في هذه الواقعة الخاصة بعنوان انشاء من قبل الحاكم لا اخبار عن الله
 منها والظن انشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله حكمت بكذا وامضت كذا وانفذت كذا يحصل بقوله من حكم
 بالمال تصرفي كذا وهذا الكا وبقول المراد تروحي بفلان وكذا تروحيما بنفسه لغيره ومخوذ ذلك ومن خواص
 عدم التعدية عن الواقعة المخصوصة التي وقع فيها الى غيرها وان كان موافقا لها بعينها وعدم جواز نقضه
 بخلاف القنوي فانه يتعدى من الواقعة الخاصة الى ما وافقها ويجوز نقضها بالمعنى الذي سنده ووقيد
 الامر بين القنوي والحكم كما اشرنا اليه في بحث تصرف المعصوم من حكاية هند زوجه ابى سفيان ثم ان رجع خصوص
 اما ان يكون بعد التداعي والترافع من الحكمين بالفعل او من احدهما مع غيبة الاخر او صغره او مخوذ ذلك وكان
 واما ان يكون قبل ذلك اذا كان هناك خصومة متصورة بالقوة ويكون من شان الواقعة حصول الخصومة فيها
 مثال الاول ان يدعى احدهما الاخرى يد حاضر او غايب او صغره ورفع امره الى الحاكم وحكم به له ومثال الثاني ان يعقد
 الحاكم باكره بالغير وشيعة يعقد هو حيوة والدها وتعقد هي مونة لاحد او باذن لاحد في اجراء الصيغة فانه
 ليس هنا خصوصية بالفعل كما لا يخفى ومن امثلة نكاح احد المرصعين بعشر رضعات للاخر بنفسه او تبرخيصهما
 عدم تعلق احدهما المسئلة والاشكال فيها بل عدم علمها بحصول الرضاع اصلا مثل ان يسئل والد المرأتين
 الجاهلين بالحال عن جواز تزواجهما بعد ما علم الوالدان ببروثهما عند الحاكم اي ورضعها بالتزويج ولم
 الحال اصلا فانه لا ريب ان هناك خصومة بالقوة بين الزوجين بعد حصول العلم لهما او لاحد منهما بالرضاع بعد ذلك
 ولكن الاشكال في ان الظاهر من تصيد الحكم برفع الخصومة وجعل ذلك عناية لزوم تصد الحاكم لذلك فيخرج كثير
 الامثلة منه ولذلك استنبه حكاية هند والمابز بينهما هو القصد وعلى ما ذكرنا فالفرق بين اعطاء الزكوة بال
 القير التجارة فقير يتقبله مجتهد واخذ المجتهد تلك الزكوة واعطاؤها الفقير مطم حتى فيما لم يقطن صاحب المال

للخلاف في المسئلة اصلاً ولا المجتهد لأن ذلك قد يصير مورد التزاع بين الفقير صاحب المال مشكل اللهم لا
ان بن المراد بالاحد هو الاحد على سبيل الحكم ورفع الخصومة للصورة قصداً وعلى ذلك فيرل تيسل الشهيد به
للحكم في القواعد وكذا القول بان المجتهد اذا اوضح عقداً لباكره بدون اذنها او اذن للغير في تزويجها لم يجر
لا يجوز نقضه بخلاف ما اذا اوضحها غيره فان الاول حكم لا يجوز نقضه بخلاف الثاني على الاطلاق مشكل
اذ المسلم ان ما هو حكم لا يصدر الا عن مجتهد ولا يثبت الا اذا صدر عنه لان كل اصدار عن المجتهد فيما يضمن
خصومة بالقره في حكم والحاصل ان الصدور عن المجتهد من شرط صحة الحكم لان مبررات ما هيست نعم اذا كان
مقصود المجتهد قطع الخصومة للصورة كما يجوز ان يقطعها بقوله جوزت لك التزويج بدون اذن ابيك
حكمت لك بهذا يجوز ان يقطعها باجراء الصيغة بنفسه فهذا هو الذي يصير حكماً امطلقاً اجراء الصيغة و
الاشكال في صورة الاذن للغير ظاهر فانه يصير من باب جواز في سبب ان واما قوله عدم جواز
فيما نحن فيه لان المجتهد اذا اذنه فهو ما لا يذهب اليه احد ثم اعلم انه يرد على شرط الحكم ان عدم الاعتكاف
بالحكم بالحدود مما يخفى بحق الله كسب الجحيم الزنا سبها اذا لم يدع على الزاني والشارع يحد في حق
بينها وقد صرحوا بكون ذلك حكماً كما بناه في قوله في مسئلة جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه والتفصيل بالجواز في
حقوق الله دون حقوق الناس وكذا استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى والشارف والشارفة فاطمروا الزانية
والزاني والتبهم بعدم القول بالفصل وغير ذلك وكذا يرد على الحكم بثبوت الهلاك فانهم جعلوه من باب الحكم
ولا ريب انه متعلق بالمعاذة بالمعاش فالقييد بالمتعلق بالمعاش يخرج عن الحد وكان يقيد الحد برفع
لاستقامة فيه غالباً وما يدل على انهم جعلوه من باب الحكم بضمهم بالخلاف في كفاية قول الحاكم بانه يوم نظر
واخاره في التدروس ورتج في المدارات استناداً الى عموم ما دل على ان الحاكم يحكم بعلمه ولا يلوفاصت عنده
البينة فحكم بذلك وجب الرجوع الى حكمة كغيره من الاحكام والعلم اقوى من البينة ولا ريب ان اولئك التي افاها
على عدم جواز نقض الحكم كما سباني بياناً في تفاوت بالنسبة الى هذه الاصنام سبباً الاجماع اذ هو من الادلة
الشرعية ولا بد ان يعلم حال مورده في الشرع وان في هذه المعاني وقع الاجماع عليه ويمكن توجيه المقام لادخال
مثل الحكم بيوم الفطر بان يراد به المعاش امور الاختصاص لها بالشارع بل هي من موضوعات حكمه فيرجع الى
هل تحقق الرؤي بام لا وهل تم عدد الشهر لا ولا مدخل لذلك في اصل الحكم الشرعي وان كان يرجع الى الحكم
الشرعي باعتبار قطع التزاع ويضمن ان الشارع حكم بان يحكم الحاكم ان هذا اليوم يوم الفطر ومن فروع كونه
من الحكم بثبوت حلول الاجال فماتت ازاره فيلخص ما مثل ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم في الجوارح الى اول الشهر
الشهر الفلاني الذي يربط عليه لزوم بانتقاء الشرطي في اول الشهر ثم وقع التزاع بينه في اليوم الخاص انه
اول الشهر لا يكفي في ذلك حكم الحاكم بانه اول الشهر فيربط عليه لزوم وعدمه ولا يحتاج الى حكمة بالزوم
وعدم اللزوم فالحكم بانه اول الشهر حكم وحكمه بالزوم او عدمه حكم اخر ولا يدخل الحكم الشرعي بزيادة ثبوت
الواجب وعدمه والخصومة في ذلك مضمرة ايضاً بين العباد في التصديق والتكذيب الموافقة والمخالفة

فلان نص

فالتاخر في نعيم الحكم المذكور ان هو مضمون فصد الحاكم بحكمه وضع ما عسى ان يصبو من المخالفه والمضمون ان يظن ان
 يكون بالفعل هناك خصوصاً في دخل كثير مما خرج منه وما يوزن دخوله فيه وقد يحصل الحكم الجهد العباد
 من احدهما فتوى ومن الاخر حكم كما لو حكم بصحة الحج النائية اذ ادرك اضطرار المشرك من حيث ان ثبت
 لاستحقاق الاجرة حكم ومن حيث انه اجاز عن الصحة فتوى وعلى ما تم في دخل في الحكم حكم الجهد يكون الجهد
 حق اذا اشتبه الامر وحكمه يكون اللزم كذا اذا وقع الاشكال فيه وحكمه بان هذا الاثناء من الاثنتين المشبهتين
 هو ما وقع فيه الخامسة ومن ذلك نظر الفرق بين قول الجهد هذا الصريح بحسب ما يقوله اذا اراد كلاهما ان وقع فيه
 فطرة من الحجر واذا عدل المقلد عن تقليد هذا الجهد قبل العمل بقوله من نجاسة الحجر فله من رأى طهارتها يجوز
 استعماله بخلاف ما لو حكم بان الاثناء الذي وقع فيه البول من الاثنتين المشبهتين هو هذا فلا يجوز له الاستعمال بعد
 كما سيحى بيان ذلك وما يفتك به الامر فالتاخر في قول الجهد اليوم يوم الفطر او هذا الجهد خرا وهذا اليوم
 حكمه لزمه ما بعد مجتهد اخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم بناء على ما تم وما سيحى من ان الحكم لا ينقض وان
 معنى عدم النقص لزوم الحكم بترتب الآثار عليه كما سيحى بيان ذلك وذلك مما يوجب من القول بكون امثال ذلك حكماً
 بالمعنى الصريح الذي لا يجوز نقضه بدا ويمكن دفعه بالترام في المحكوم عليهم بالنسبة اليهم فان الحكم امر اضافي
 ثم الحكم اما يتحقق باختيار احدا لا قول في المسئلة المختلف فيها واجرته في القضية الشخصية كسئلة المترا^{صعين}
 والباكرة ونحوها ولو كان بدون مراعاة ومخاصمة بالفعل واما اجراء الحكم على الطريقة المجمع عليها في القضية
 الشخصية المتنازع فيها بسبب دعوا وكل منهما الاستحقاق شرعاً بغيره كمثل المدعى لما في يد المدعى عليه بسبب
 البيعة المقبولة او اجراء ما هو المختار عند الحاكم في طرفي رضى الدعوى مع كونه خلاف امثال اثبات بعض حقوق
 المختلف فيها بالبيعة واليمين كالخلع والعقن ويجب على المتخالفين العمل بقضائى الجميع هذا حال الحكم والام^{حكا}
 واقاذا الامر وامضاء واما حال الاثناء والتقليد فاما التقليد في العبادات فواضح لا يعمل بقول المقلد في
 المسئلة وكانت في الحل والحرم ونحوها في الطعام والشارب الاضال والاعمال البدئية غير العقود والاقبال^{عاش}
 مما يحصل بين الاثنين غالباً فالتاخر اجنبان احدهما الجواز وعدم الجواز والثانية الصحة والبطالان فاما الاول
 فاما الاول فينبغ المقلد ان يجتهد فيه واما الثاني فهو اوضح من التراضو وسواء هما ما يفتي مجتهد في الاصل
 في التراضو في الاستئذان ولما كان قد يحصل فيه التراضو من جهة المنع عن رتب الآثار فيحتاج الى التراضو ووض التراضو ثم ان
 التراضو بين طرفي العقود والمعاملات اما ان يكون من محض مخالفة الطبع او من جهة مخالفة الطرفين في حكم
 الشرع بان يكونا مجتهدين متخالفين او مقلدين لمجتهدين متخالفين فلهما مثل هذا مثلاً بلصحة الامر وهو
 مثال عقد الباكورة الباقية الرشيدة مع وجود الاب وهما صواعده الاولى ان يكونا مقلدين لمجتهدين
 مجتهدين ان اختيارها الثانية الصورة مخالفا مع كون رايه ان الخيار للولي ولا اشكال في الجواز والصحة
 في صورتين الثالثة ان يكونا مقلدين لمجتهد واحد ولكن وضع التراضو بينهما بحسب الطبع والهواء ولا
 ح ايضاً في صحة ما وافق راي المجتهد بطلان ما خالفه كما لا ريب في جوازه الرابع ان يكون احدهما مقلداً

والقضية والاقبال

لمجتهداً آخر مقلداً للمجتهد الآخر مخالفاً له أو يكونان مجتهدين مخالفاً للرأي ان قلنا بعدم اشترط المذكورة في المجتهد
كما هو الظاهر فاما ان يتنازعا قبل العقد وبعد عقد كل منهما الرجل على حدة او بعد عقدهما وفي كل من الصور
يجتاج الى المرافعة الى المجتهدين فان كان النزاع قبل العقد فان واقفوا على الحاكم لاحدهما فحكم له وان كان رأي
التخير في العمل لو فرض قول به في هذه المسئلة او في سئلة اخرى فالتعيين بيد الحاكم او بالقرعة وان تنازعا بعد
عقد كل منهما فان ترتبا فاحكم بما وافق رأي الحاكم ان كان رايه التعيين والحكم لما يخاره ان كان رأي التخير
وان تقاربا فظهر حكمه مما تقدم وما ذكرنا من احكام صور اخرى متصورة هنا من غير ان يكونا مجتهدين ولا
مقلدين وكان احدهما مجتهداً او مقلداً والاخر جاهلاً او غافلاً وسيج تمام الكلام اذا عرفت هذا فاعلم انهم
انه لا يجوز نقض الحكم في الاجتهاد بات من الحاكم اذا تغير احباهه ولا من غيره اذا خالفه بالتمسك بخلاف
الفنوى واجتوا عليه بان جواز نقضه يؤدي الى جواز نقض التقض من مجتهداً اخر فيسلسل ويقرب مصطلح الحكم
وهو فضل الحضورات وادعوا الاجماع عليه ويبدل عليه الاستصحاب في الصريح والرجح واما جواز نقض الفنوى فكلا
في ذلك غير محققان اذ جواز نقض الفنوى بالحكم بعد تحقق المخاضمة والمرافعة بغيره في الجملة كما اشرنا فان احد
طرفي الدعوى ان يبي مطالبه على فنوى مجتهداً والاخر على خلافه وتخاصموا عند الحاكم فله نقض مقتضى الفنوى بحكم
اذا خالفه رايه في المسئلة وكذا اذا كانا مجتهدين وسند كره المقييد بقولنا في الجملة وان اراد جواز نقض
الفنوى بالفنوى فهو مشكل والذي نقطع بانهم ارادوه من جواز نقض الفنوى في هذا المقام انه يجوز مخالفة مقتضى
اما من المستفتى فاذا لم يعمل بالفنوى لان اجماعهم انما انعقد على عدم جواز العدول بعد العمل بالتمسك بخلاف
الفنوى من راس او عدم استحقات المجتهد للتقليد واما قبل العمل بخلافه وان اعتقد بالحكم بتقليد
مجتهده وكان بعد العمل في واقعة اخرى اذا تغير راي مجتهده او تبدل مجتهداً مجتهداً اخر بخلافه واما المنون
فظم جواز عمل كل مجتهد على ما واه وان كان مخالفاً للاخر وهذا هو ظن المشيخة فانه قال في القواعد بعد العبارة
التي نقلناها عنه في مباحث الاخبار وبالحيلة فان الفنوى ليس فيها للغير عن مخالفة مقتضىها عن المنون ولا من
المستفتين اما من المنون فظم واما من المستفتين فلان المستفتى له ان يستفتى اخر الى اخر ما ذكره واما جواز
الفنوى بالفنوى بمعنى ابطالها من راس او تغييرها من الحال فظم فغير غرض واشكال ونزحنا ان الفنوى على اقساها
منها ما يستلزم الاستدانة من مال بطر عليه من غير محكم وضعي ومنها ما لا يستلزمه فالاول مثل الفنوى في العقود
الابغاث والثاني مثل الفنوى في نجاسة الماء القليل بالملاقات وعدم نجاسة الكروا مثل ذلك من حلبة
المطام وحرمتها مما اختلف فيه وغير ذلك فان فرض ان فقهي احد يجوز عقده بالكره باذنها وفرضنا غيبها
وعقدناها بذلك الفنوى ثم تغير راي المجتهد قبل حضورها وقبل تحقق المخاضمة والمرافعة بينهما فالعمل على
الفنوى واجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام فان العقد يقتضي الاستمرار اما اذا انما الى مدد المنقطع و
قطع الاستمرار فيه يتوقف على ما وضع الشارع لذلك مثل الطلاق والارثاء وانقضاء المدة او هبتها وحصو
الرضاع الاخر او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد ولم يثبت في اثره جزئياً

ان يجتهد

ان نجد في الراي من الفواعل وكذا الحكم يجوز النكاح المراضع بين بشر رضعات عند من لا يراه محرماً وكان مع
 ان يعلم انه يجلبه محرماً ويبع ارواث ما يوكل له او ما لا يوكل له في غير عذرة الانسان وغيرهما مما لا يحصى وكذا
 ان مقتضى الحكم دفع النزاع ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفة الحكم في الحكم لثلاثين اقل الغرض المقص منه فكان
 مقتضى الرجوع الى المقتضى ونصب المقتضى لا رشاد المستفتين ان يفتوا امر دينهم وشرايعهم ومعاشرهم ومعادهم ^{على}
 قوله فالشارع الذي يجوز رجوع المستفتي الى المقتضى في جواز النكاح وعدمه وجواز البيع وعدمه خصه ان يفتي امر
 معاشرهم ومعاملاتهم على فتوى مقتضىه وامر المعاش بعضهما هو من الامور الدائمة فالقول الذي يحصل الرخصة ^{الاستغنى}
 في ايجاد ذلك الامر هو من الامور الدائمة فحصل الرخصة لا دائمة وكان ان مخالفة الحاكم ومخالفة حكمه في
 النظام وبوجوب عدم الاستغناء في مخالفة الفتوى في هذا القسم من الفتوى ولا يصح تجدد رجحان الحجارة
 في نظر المقلد من جهة تغيير راي مجتهد معنى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة كما لا يضر ذلك
 صورة الحكم مع تغير الراي وكان الكلام في المجتهد اذا تغير رايه وكان هو صاحب المعاملة والنكاح ولا ^{يستعد}
 ذلك فيه كما لا يستبعد لو طر عليه حكم خاكر اخر كما ذكره واما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل للملا ^{البحر}
 للجنس فليس حكماً بشئ بوجوب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس بما ينزل من هذا المقتضى فكذلك الحكم
 الاستعمال لا يستلزم الدوام وان استعمله بعد تجدد الراي يحكم بفصل ما لا يراه ووجوب الاجتناب عن بل هو
 كذلك اذا فتى بنجاسة فدم خاص وقع فيه النجاسة قطع كما اشترها البسابقاً ايضاً اذا الحكم بنجاسة لا يستلزم رد
 ذلك الحكم مادام القدرح باقياً فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الراي على كون الماء باقياً على حاله وكذا
 العكس والحاصل ان الحكم بوجوب الاجتناب وعدمه لا يستلزم الدوام مطم ولكن حكم التزجية اذا حصلت
 لسبب الفتوى يستلزم الدوام اذا العلة الواحدة في الثانية هي العلة المبقية بعد العمل بما يخالف الاولى بل ^{لكن}
 ان نقول ان هذا ليس من سئلة نقض الفتوى وعدمه بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى ^{هو}
 يخلف باختلاف الموارد بخلاف اصل الفتوى فانه يجوز نقضه ومخالفة مقتضىه بلا اختلاف في الموارد وان شئت
 اجراء هذا الكلام في العقود فان من الماشال فيما افتى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رايه قبل التزوج فان ^{ذلك}
 مما يجوز نقضه بلا اشكال كما لو تجدد الراي في نجاسة الطليل وعدمه اقبل الاستعمال ايضاً وهذا بخلاف الحكم
 فانه لا يجوز نقضه سواء عمل به ام لا اذ اعرف هذا علمت انه لا يتم فترجع حرمة المنكوحه بلا ولي وان كان يتجوز
 المجتهد تغير راي مجتهد ان لم يلحقه حكم خاكر او لم يباشر عقدها الخاكر بنفسه او بتخصه على من سابعه
 بالفتوى ويجوز نقضه ونسخه اذا تجدد راي المجتهد ومات بجاء مجتهد اخر مخالفاً له في خلاف ما اذا وقع العقد
 بفعل الحاكم او رخصته الخاصه وكذا عقد العارفة بالخالف اذا وقع بتقليد مجتهد بري فلك بل قال بعضهم
 انه يحرم عليه مع خوف حكم الحاكم ايضاً وكذا في المجتهد الذي نكح امرأة جاز نكاحها عنده لنفسه ولا يتم ^{تغير}
 رايه وراه حراماً فالواجب عليه الان بلحقه حكم خاكر وبعضهم حرّمه مع خوف حكم الحاكم ايضاً ووجه عدم ^{الغرامة}
 منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطم كما اشترنا بل المسلم انما هو قبل العمل كما يظن من استدلال الشهد المتقدم

فإن جواز العُدل إنما هو قبل العمل إجماعاً كما سيخ في القانون الثاني وكان يتحقق بترك العمل على مقتضى الفتوى
الأولى فيها يجتهد بعد ذلك من الموارد الواردة عليه فعدم نحو النقض بالحكم إنما هو لعدم التحقق في الحكم
بسبب الامتناع بالذات إذا الحكم إنما هو شخص واحد لا يتجاوز إلى مورد آخر بخلاف الفتوى فكل حكم مشتمل على
الفتوى فهو يتعدى وينقض من حيث الفتوى في مادة أخرى ولا يتعدى من حيث الحكم ولا ينقض ويدل على عدم جواز
النقض في الفتوى بالمعنى المذكور أيضاً الاستصحاب ولزوم العسر والحرج ولزوم المخرج والمخرج وعدم الانظام في
امر المخرج والاموال والاملاك وغيرها مع أن التحقيق أن الرأي لا يتجدد في المسئلة في الصورة المفروضة فإن
الرأي إنما هو جواز الترويج وعدم جواز لا جواز منخ الترويج الحاصل على نهج المشروع المكلف به وعدم ترتيب
الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج إلى دليل والحاصل أن جواز نقض الفتوى بالفتوى في أمثال العقود
والإيقاعات بعد وقوعها مطمئناً ولا يظن عليه دليل وما يظن من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما
لو تغير رأي المجتهد في المعاملة التي حلها أولاً وبقي عليها نفسها وحررها فهو مع أن دعوى الإجماع على المسئلة
التي لم يثبت تداؤها في زمان الأئمة بعيدة لا يعيها ولو فرض أن نقول بإمكانه وقلنا بأنه إجماع مقبول
فهو لا يقاوم ما ذكرنا من الأدلة ولو سلمناه فاعتماد في موردده وهو ما لو تغير رأي المجتهد كان الواقعة
محتفية به وسيج كلام المحقق الأردبيلي في عدم جواز نقض الفتوى بتغير الاجتهاد وأن قلنا بنقضها فلا
بذلان يقول بطلان المهر المستحق مثلاً ولزوم مهر المثل وعدم استحقال الاتفاق جواز الرجوع إلى ما انفقه
وغير ذلك إذ المذكورات من توابع العقد الصحيح والمفروض من تناقضه ولو قلنا بصحة الرجوع ونقضه من حين
التغير وإن المراجحة العمل بالرأي الثاني من حين التغيير إبطال العمل بالرأي الأول من رأس فمع أن ليس ينقض
حقيق بل ليس بتغيير رأي حقيقته في هذه المادة الخاصة كما اشترنا سابقاً بقا لا نلجس حكماً بتغيير العقد مثلاً
بعد الحكم بجله بل هو حكم بجزء الاستدانة بعد الحكم بحل المستلزم الحل استدانة فلا بد من القول بلزوم الاطلاع
والترام توابع العقد الصحيح إذ ذلك لا ينقل من باب الارتداد كما في باب ثبوت الرضاع السابق ولم يقل
بواحد وبالجملة مدار الكل من زمان غيبة الإمام إلى الآن على تقليد المجتهدين بل الغالب الخلاق أنهم
لا يجتهدون ولا يقلدون هب لم هؤلاء فاسد ولكن أم المقلدين في البلاد البعيدة الذين لا ناصر لهم
عن التقليد وأوج معرفتهم هو ذلك إنما هو العمل بفتوى مجتهدهم في العبادات والمعاملات ولا ريب أن العبادات
الكثيرة اختلافية وهذا الاشكال يجري في كلها فلا بد لكل مقلد أن يجري بعبه واجادته ومزارعته وسكاه
وطلافة في حضور المجتهد أو بمباشرة أو بمراغمة لوسلنا أن يحضر ذلك يتحقق الحكم وإن لم يحصل الخضاع
بالفعل إلا فليست بعد الفسخ من كحانة ومعاملاته وتبدل حاله لا تجزئ بتبدل رأي مجتهد أو بتبدل باخر ثم بعد
الفسخ بسبب تغير الرأي والتجدد لتصححاً ثانياً برأي آخر ثم فسخ برأي آخر وهكذا فيستلزم التسلسل وعدم
الاستقرار ولا أقل من موت مجتهد مع قول أكثر العمل بل كلام على ما ادعاه بعضهم من عدم جواز تقليد
الموتى وإن الناس صنفان أما مجتهد وأما مقلد فلا بد أن يعرض جميع معاملاته التي فعل وكل ما في

بده متصل

يده مما حصل له بمعاملة على مجتهده لغيره ليفسخه بالحاصل ان كل اد على جواز العمل برأى المجتهد وهو
 العسر والحرج وغيره يدل على جواز البقاء على مقتضى امثال هذه العقود والعاملات وما يقع على ما ذكرنا
 جواز نكاح امراه وقع طلاقا على خلافه مثلا اختلف العلماء في بعض قسم الطلاق على القول باختصاصه عندهم
 جواز التقض بالحكم دون الفتوى يلزم ان يحكم المجتهد الذي يرى بطلان ذلك بوجوه المراه الى الرجل اذا وقع الطلاق
 بتقليد مجتهد يرى ذلك وان لم يحصل محاصره ومراضه او لبدان مباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الاطلاق
 والالتزام او باذن غيره بالخصوص وكله او يرضيه بعد التوقيع لو سلمنا كفايتها مطم في صيرورتها حكما واقعا على ما
 من عدم جواز تقض الفتوى ايضا بالفتوى وجواز امضاء الحكام وان خالف ما يرفعون للمجتهد الذي لا يرضى
 مثل هذا الطلاق امضاءه اذا وقع بتقليد مجتهد يخرجه ومعنى امضاء الحكم بترتيب اثاره عليه ومن اثاره جواز
 نكاح هذه المطلقة تغيره فكما قلنا انه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى كالحج الباكه بدون اذن الولي ان يقض
 النكاح الواقع بتقليد مجتهد يخرجه قبل تحقق المرافعة فكذا لا يجوز له ان يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى دليله
 ذلك من اثار الطلاق بامضاءه واقبائه معناه حكمه بترتيب اثاره عليه وجواز عقدها ثانيا من اثاره وذلك
 نظير الحكم بين المتخاصمين فكما ان معنى عدم جواز تقض المجتهد اخره لزوم ترتيب ثمراته عليه وان خالف ما به
 فيجوز لذلك المجتهد الاكل من المال الذي انتقل المتدعي بحكم الحاكم المخالف له في الرأي بل لو ادعى عليه احد
 ذلك في هذا المال ولم يقيم البيهنة فيحكم بكون المال ماله وهكذا ساير الثمرات فكذا الفتوى والقول بعدم
 نكاح من وقع طلاقها كان في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم فان قيل يندفع العسر بادعاء المراه خلوقها عن المانع
 عندهم لو طبعه بحقيقة الحال فلنا لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقة في الجملة فان قيل عدم المعرفة بتخصر
 الطلاق كاف كجمله على الصحيح فلنا ذلك باطل اذا الصحيح اذا كان مختلفا فيه فيجوز على الصحيح عند الفاعل لا عند
 هذا المجتهد وما ذكرنا يندفع ما عسى ان يورد على الاصل المسلم عند الكل من حل افعال المسلمين على الصحبة
 في كل ما كان من هذا القبيل يعني العقود والافاعاات المستعقبه لا اثار التي عليها ايتا معاش الخلق فتوى
 المسلمين في كل عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشراء والقرض والنكاح والطلاق وسلوك علماءهم معهم
 الاعلى الحيل على ترتيب الاثار مع احتمال ان يكون معاملتهم على غير طوبى وما يصح عند ذلك العالم والا فلا معنى
 لحل فعل كل مسلم على الصحيح كون اغلب افعال محمدا لوجوه كثيرة بعضها باطلة عند الكل وبعضها صحيحة عند
 الكل وبعضها مما اختلف فيه في الغالب يحصل مخالفة ما وقع من المعاملة لنا هو راي هذا الذي يحملها على
 الصحبة ومع ذلك لا يلتفتون اليه فتوى العلماء يخرجون احكام الزوجية بين الزوجين من دون تقصير عن حالهما
 ان النكاح هل وقع صحيحا بينهما ام لا مع احتمال كون الزوجين باطلا عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر
 لا يلتفت اليه فانه يحمل ان يكون الزوجين باكراه تزوجت بهما بدون اذن ابينها او راضعة مع بعضه
 مع ان ذلك العالم لا يجوز لهما او النكاح وقع على شرط يبطل النكاح بسببه عند ذلك العالم وكل البيوع
 ساير المعاملات فان اختلف في العقود والافاعاات والمدابيات في غاية الكثرة ومع ذلك فبشاء العلماء

والفرام على ترتيب ثانياً افعال التاسع من دون تفحص عن ذلك وأنت خير بان مجرد حمل فعل المسلم على الصحة
 لا يلقى في ذلك لما ذكرنا من ان المراد بحمل فعله على الصحة هو الصحة عند الفاعل لا عند الحامل والصحة عند
 الفاعل كيف ينفع في ترتيب الأثر عند الحامل مع عدم التفحص عن ذلك وإنما ترتب على ان ذلك الاسباب من العفو
 والإبضاعات إذ اؤتمت على وجه صحيح عند الفاعل فلا بد ان يرتب عليها ما سببها وان لم يكن كل عند الحامل
 لا يتقن ان ذلك مبنى على قاعدة اخرى وهو ان آثارها في الغالب باءاء الغالب في تلك الاسباب من العفو
 والإبضاعات وغيرها هو الصحة عند الكل فان ذلك لم لا يخفى على المطلع بالفقه والخرافات الحاصلة في سببها
 وكل واحد من ابواب الفقه مستنبعة للخرافات الكثيرة في نواحيها ففي الطلاق مثلاً فنقول خلاف ذلك كثيرة
 من جهة اللفاظ في الصيغة ومن جهة الاحكام والشرائط في كل واحد من اقسامه وأنه هل وضع رجلاً او خطياً
 فان كان رجلاً هل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل أم لا وهل وضع عند جليل عدلين سوى من يجري صفة في
 او كان احداً العدلين هو وكيل الزوج وان العدلين هل كانا غادلين على ما هو مذهب الحامل والزوج والوكيل
 فان في العدالة والكاشف عنها اختلافاً مع وفاء وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين
 وهل وقع الطلاق في حال الحمل وغيره او في الغيبة او بحضوره وان كان في حال الحمل وهل كان في المرة الاولى
 او الثانية ففي كل ذلك اختلافات وان كان خلقياً فهل يتحقق الشرط فيمن الكراهة على النهج المطم أم لا على
 الوجه الذي يعتبر عند الحامل او الفاعل لوفوع الخلاف في هذا الكراهة وفي صحة الطلاق بعرض من دور الكراهة
 وغير ذلك مما لا يحصى وكل الكلام في النكاح والبيع والقرض مما بطول الكلام نذكرها ثم مع قطع النظر عن
 تلك الاختلافات في أصل تلك الابواب والمسائل هل وضع ذلك بالاجتهاد او التقليد او بدون احد هما
 على الثالث فهل كان ذلك مع الغفلة والجهالة او مع التقصير والمساخطة وهل يرتب الاثار على القسم الثالث
 بتسمية واحد القسمين من دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في أصل المعاملة وتبدل المجتهدات بما
 يقضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يرتب على الراي
 الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل بيانها والاتصالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهران وجوز وانقل
 من الزوجه الى مائة ما وبيع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وجرح عظيم يفتقر لعقل والشرع ولو
 فرض ان المجتهد الثاني اخرج هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا تجد دلي او تغيره يعني ان راي التزم ابطال
 اثار الراي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد بيان عذر عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن
 موضوع المسئلة نعم اذا ظهر جلال الراي السابق من راسه وكلام اخر غير تغير الراي فان من تغير راي
 الاجتهادات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا وسيج الكلام فيه
 بالجملة الكلام في العفو ومخالف للعبادات فلو تجدد راي في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها
 في الركعة الثانية فيجب عليه قراءة في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهداً وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي
 في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين المحسن تقليداً لمن يرى

انما يرتب الاثار على القسم الثالث بتسمية واحد القسمين من دون الاخر وهكذا وبالجملة تغير الراي في أصل المعاملة وتبدل المجتهدات بما يقضي انشاء المعاملة بعد ذلك لو اراد انشاء معاملة جديدة على الراي الثاني لا ابطال ما يرتب على الراي الاول او قول المجتهد الاول ولو حصل بيانها والاتصالات والتصرفات مثل ان جعل المبيع مهران وجوز وانقل من الزوجه الى مائة ما وبيع الوارث بغيره وهكذا ولا ريب ان كل ذلك عسر وجرح عظيم يفتقر لعقل والشرع ولو فرض ان المجتهد الثاني اخرج هذا الراي وقال هذا ابداع راي لا تجد دلي او تغيره يعني ان راي التزم ابطال اثار الراي الاول فكلامنا مع ذلك المجتهد بيان عذر عند الله واقامة البرهان وهو خارج عن موضوع المسئلة نعم اذا ظهر جلال الراي السابق من راسه وكلام اخر غير تغير الراي فان من تغير راي الاجتهادات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ولذلك ربما يعود الى الراي السابق ايضا وسيج الكلام فيه بالجملة الكلام في العفو ومخالف للعبادات فلو تجدد راي في وجوب قراءة السورة بعد ما كان يرى استحبابها في الركعة الثانية فيجب عليه قراءة في الثانية وكذا لو تغير راي مجتهداً وهكذا الحال في القبلة اذا تغير الراي في الركعة الثانية ويقع الاشكال فيما لو جعل فرش المسجد من اجر معمول من الطين المحسن تقليداً لمن يرى

الطهارة

المحترفة السخالة ثم تجدد الرأي وتغير المجهد فهل يجب نزعه وتبديله ام لا وانما ما يفيد الاسم ايكا الزوجية
 حتى يرد عليه عدم جواز التزويج اولا لان المساط في ذلك بعيدا المسجد عن النجاسة وهو متجدد انا فانا وليس مما
 يناط بالاستمرار والادام ولا يبعد التفصيل بان تبيح التزويج ويجب الاجتناب واشكل منه لو حكم بجواز
 المسجد عن ذلك الاجرفان فلنا بوجوب تبديلهم المسجد حتى يجدوا عن النجس فيلزم تحريم المسجد وهو
 مشكل فان قلت قد ذكرت ان الفتوى يجوز نقضها بالحكم وان ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى
 وكثيرا ما ذكرت في نقضها بالفتوى من المفاسد مجرى في نقضها بالحكم انما مثل لزوم الضرر والخرج وغيره
 تحقق الخاصة فالبا انما هو في اول الامر ولا يترتب عليه عسر ووجع ولو فرض تحققها بعد مدة مديدة فحققتها مع
 ثبوت التراضي عليه في اول الامر لا يترتب من المفاسد في ذلك ما يلزم من المفاسد في اصل نقض الفتوى بالفتوى
 واتباع فتوى العسر والخرج في ذلك عن احد المتخاصمين بوجوب ثبوتها على الاخر بخلاف صور الفتوى التي لم يحصل فيها
 خصامة كما هو الغالب في المسائل الخلافية التي هي مبني امور معاش الخلق ومع ثبوت التراضي في اول الامر
 مثل ان يفتى في المسائل الخلافية على رأي مجتهد ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما في الطبع والهوى والسبب
 بتغيير رأي المجتهد وتبديله باخر وتوافقا الى مجتهد يرى ذلك باطلا فالحكم بجواز النقص في ذلك انما مشكل
 اكثر مما ذكر عليه وقد لكته الغام في بيان حال تجدد الرأي وحصول المخالفين بين الرايين وبما الصور التي تحصل
 المخالفين بين الرايين وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ان الصور التي يتصور فيها تخالف الرايين مع قطع
 عن المرافقة والخاصة خمسة الاولى مخالفة المجتهد لغيره السابق بتبديل الحكم بالنسبة اليه كما اذا اعتقد بالاكراه
 لنفسه بدون اذن الولي ثم تجدد رايه فالشهور بينهم بل ادعى عليه السيد عميد الدين والاقا قانه يفتى على الراي الثاني
 فيجزم عليه زوجته قالوا الان يلحق حكمه حاله قبل ذلك فلا يجزم عليه لكثره قوة الحكم وتماثل في بعضهم لان الحرام لا
 يصير حلالا بسبب الحكم اقول ويشكل الحكم بالتحريم وان لم يلحق به حكم الحالك لعدم الدليل عليه غاية ما يدل عليه
 حرمة النكاح بدون اذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى كيفية امره لو قلت انما
 فيفتح النكاح ولا يحتاج الى الطلاق وهذا الفتح عما هو ظاهر عليه من عدم جواز نكاحها من راس لا عدم جواز
 فيما سبقت قضاء الامر عدم الاتم عليه فليس هذا من باب الازداد بل هو من باب ثبوت الرضاغ السابق المشتمل
 على الاظهر لظهور فاده من راس فاذا كان كذلك فاذا انقضى النكاح تجدد الراي بخلافه التزويج بغيره فان تزويج
 ثم تجدد رايه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحة راسا فنقض العمل على الراي الثاني هو جواز الدخول بها والنظر
 اليها وان كان في جبال الغي لان تجدد رايه كسفة عن صحة العقد من راس لا جواز العقد عليه بعد التجدد بغيره
 الاول لا تجدد الراي ومظنة الحرمة ولم يرفع من طلاق وارثا واو نحو ذلك حتى يحتاج العوالي عقد جديد وهو
 جاز اذا تجدد رايه بعد ذلك وهكذا فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الراي وان لم يحكم بها كما وصا ادعاه السيد عميد
 من الاجماع فهو كما اشترنا وما يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة اذ الحق حكمه حاله فان الدليل على الحلته بعد حكم
 الحاكم مع تغير الاجتهاد ان كان هو الاجماع فهو له جواز الخلاف فيروان كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستمرار

وجوه تدل على

ولاه والعصر والحج يلزم ذلك في القنوي ايضاً ومخالفة المجتهد في نفسه ايضاً وكذا الكلام في المقلد الذي يحكم ابداً
اذن الولي اذا تغير راي مجتهد فصاروا فيه ايضاً مجتهداً عليه اذ اجتهد راي مجتهد الا ان يلحق حكم حاكمه لكن السيد
عبد الدين وهذا الذي يقع الاجماع بل جعل الحكم من اظهر الكلام فيه كما مر به واطهر هنا الثانية مخالفة المجتهد
لمجتهد آخر ولا ريب ان ليس له من اجتهاد ولا من اجتهاد مقلده اذ اقلده والظاهر انه يجوز له ان يفتي على صحة ما حصل به
وترتب الأثار عليه كما استرنا في تفريع مسائل الطلاق وكذا الكلام في مقلد ذلك المجتهد اذا تبع مجتده
الثالثة مخالفة من لم يكن مجتهداً ولم يعلم من حاله انه يتقلد المجتهد ام لا ولا يظهر عدم وجوب من اجتهاد ايضاً
حلال الفعل على الصحيح بل الامر كذا لو مات مجتهد ايضاً بناء على ما استحققت فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد
الميت سيما فيمن كان مقلداً له سيما في المسئلة التي قلده سيما في العهود والمعاملات بل الدليل على الجواز
الرابعة مخالفة من علم انه يفتي على احد الافوال في المسئلة بتقليد من لا يجوز تقليده مع كونها هلاماً بتجرب
او غافلاً ولا يظهر فيه وجوب اجتهاد في الارشاد والهداية في الاخذ والعمل لكن الحكم ببطلان عقد اخذه كل مع
موافقة لاحد الاطراف الاجتهاد به المطابقة للافوال الموجودة في المسئلة مشكل والتحقيق في ذلك ينظر بما
في او بل باب الاجتهاد والتقليد ونقول هنا الجاهل الغافل اذا اعتقد ان حكم الله في حقه هو جواز العقد وان يفتي
عليه ثاره فالظاهر ان ثاب لانا وصحة ما لم يظهر كونه باطلاً من امره ان يكون خارجاً عن الافوال المتحققة في ذلك
المسئلة ومن عطف الامارات الشرعية القائمة عليها فانها اذا كان معاً موافقاً لاحد الافوال في المسئلة وكان لو كان
مقلداً لاحد من المجتهدين المختلفين في المسئلة وكما لا يجوز نقض القنوي المجتهد مخالفاً فلا يجوز نقض ما يفتي عليه
ذلك الغافل الجاهل باعتقاده وان حكم الله في حقه اذ لا دليل على بطلان غايته الا من ذلك المجتهد يترجم في نظر غافل
واما الحكم ببطلان في نفس الامر فكلاً واذا كان كليفه من الجمل والفضلة هو البناء على هذا العقد فلا بد من القول
باستدامته اثاره كما كان حاله في المقلد المجتهد بعد تغير الراي وكما كان قولنا بقاء اثار العقد كما حصل
المجتهد بني على الاعتماد على ما هو محجبه عنده من فتوى مجتهد فكذا هذا يفتي على الاعتماد على ما هو محجبه عنده من
فتوى والده الغامض وغيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد مع ان المعاملات من باب الحكم الوحي
ولا مدخلية العلم والجمل فيها ولا يشترط صحتها بالنية وضد الانشاء ولو قلنا بان العقد المنفي على مقتضى العاقبة
الجاهل الغافل مع موافقة لاحد الافوال في المسئلة بطل من مجتهد صدوره عن الاجتهاد والتقليد فيلزم ان
في اكثر المعاملات الواقعة في زمان مع عدم اخذها عن المجتهد وان واقى راي المجتهد العصر وانت خبير بان خلو
المعهود من طرية التلطف والتخلف فلو تزوج المترضعان بعشرة ضعات مثلاً من دون معرفة ما بالمسئلة ولا
بوجوب التقليد واخذ من المجتهد فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرماً ايضاً نقضه اذا اطاع عليه
لانه لم يحصل من جهة التقليد وكان سائر المعاملات ومضى في ذلك راي المجتهد المبرور من باب الاتفاق
لا يجعله وافقاً لنفس الامر ولا يوجب صحته وكذا الجازية بعد الاطلاع لا يوجب صحته من اول الامر كما لا يخفى لان
البطلان بالعرض هو انشاء العقد بدون التقليد ولم يبعد مثل ذلك الحكم من العدم ولو كان ذلك لزم

في الامور

ترك الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وشاع وذاع بحيث لم يخلف هذا الاخفاق وتوحيده الاستصحاب.
وقتي العصر والحج وغيرهم ايضا الخامسة مخالفة لمن كان كذا ولكن لم يكن جاهلا بالامر وغافلا بل ترك
التقليد سائحا ولا يرد في لزوم الهداية والارشاد في الاخذ والعمل واما الكلام في بطلان العقد الذي وضعه
كنا اذا وافق احدى الادلة والاخوال للمجهدين في المسئلة فضا كمال ويمكن توجب القول بعدم جواز النقص فيه
اذا وافق احد الاخوال في المسئلة بان جواز النقص للمجهدين المخالف ان كان لا يخالفه ومظنونه ان خلافت
حكم الله وان لم يربب عليه حكم شرعي فلا بد من القول بجواز النقص فيما لو قلنا للمجهدين الاخرين لان مخالف
حكم الله بحسب ظنه وقد بينا بطلانه وان كان لا يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقصه فيما لو تبع المجتهدا انما هو
لان تبع المجتهد وان مقتضى تكليفه في حكمه ان عليه ان يعلما ذكر من مدخلية مناصبه للمجهدين في ترتيبه لان
يجب عليه النقص لو وافق رايا ايضا لان لم ياخذه من المجتهد وهو فاسد لان الحكم الوضعي لا مدخلية في ترتيبه لان
عليه للعلم والجمل وضد الاستمال وعده من ذلك في العبادات لا شرطا لثبته وضد التقرب في الاستمال فيها
وهو لا يتم الامع العلم او الظن بان حكم الله فلور زوج احدا بغير واحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع انه سمع
اخلاف في بين العلم او باع الغنم لمن يعمل خيرا وهكذا وسمعت المجتهد الذي لم يوافق لذلك كما يجوز نقصه
يصدق عليه ان يحكم ببيع ويترب عليه ما احكامها غايتها الامر كونه مناصبا عنه بدو الاخذ من المجتهد والنهي عنه
لا يدل على الفساق في المعاملات انما اتفقوا بها خارج عن المعاملة وان كان لا يربب له مع الخلاف في المسئلة
يحصل التردد عند اجراء التصغير فلا يتحقق من الانتفاء في الاصل حصول التردد في الايقاع سيما في بيع
الموارد غاية الامر التردد في الوقوع وهو لا ينافي في الجرم في الايقاع فان قلت الاصل عدم ترتيب الاثر والقدرة
من الترتيب هو حاصل المعاملة بالاجتهاد او بالتقليد غاية الامر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتيب فيه
ايضا واما المنطق السامح فلم يعلم دخول معاملة تحت ما يترتب عليه الاثر قلت لا يربب له الدليل الشرعي
الاصول والحكم الوضعي بنفسه ولفظ الاصل من دون مدخلية للعلم والجمل غاية الامر حصول الاختلاف في الحكم
الوضعي بسبب بعض شرايطه فبعد الكلام السابق ونقول ان الحكم بعد ترتيب الاثر اما الاصل بطلان في نفس الامر
لاجل انه مخالف لاي هذا الجهد واما لان لم يحصل من مجتهد اجتهاد وتقليد والاول خلاف المفروض لان من
المسائل الاجتهادية والثاني بوجوب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذا من مجتهد اخر مخالفا لغيره والثالث لا
مدخلية له في الحكم الوضعي اذ لو كان له مدخلية بحري فيما وافق رايا ايضا واحاصل ان الاقوال في المسئلة الا
مبنية على الامارات الشرعية والمفروض عدم ظهور بطلان احد هاتين الحكم بالبطلان غاية الامر عدم جواز
احدهما لهذا السامح رجما بالعيب واما مع اختياره لذلك فالحكم بجواز النقص ايضا يحتاج الى دليل سيما اذا وقع
العقد برضى الطرفين ولم يقع بينهما سائر عدا ولا سيما اذا وافق اجتهاد المجتهد الذي يريد النقص واذ لم
يجب النقص قبله من ترتيب الاثر واما ما دل على لزوم الاخذ من المجتهد وان ما خالف الامارات الشرعية
والاقوال المتداولة تكون باطلة فلم يخضر ما يدل على بطلان مثل ما نحن فيه مما وافق من المعاملات على

تقول
في
الاصول
الاجتهادية

طبق واحد من الاقوال وان كان مع المسامحة واصالة عدم الوجوب عدم ثبوت التكليف فيقضي مقتضى هذا العقد
ايضا بعبارة والمخ ان المقام بعدة يصفون عن ثوب الاشكال وان كان الاظهر الصحة سبها فيما وافق رأي ^{المجتهد}
هذا حال اقسام مخالفة الاراء في الفتوى واما بيان حال الحكم وجواز التفرغ به فنون الحكم الصادر من الحاكم
لا يجوز نقضه لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانها من راسا وان اختلف الراي من نفس الحاكم او غيره
ان الفتوى قد يجوز نقضه بالحكم وقد لا يجوز اما الصورة التي يجوز منوما وقع التراجع في اول زمان العقد اما قبله
وبعدا بعد الاطلاع على ان الحق بالدعوى وان طال المدة واما الصورة التي يجوز منوما التراجع للمخالف
على عقد مع معرفة ما يكون المسئلة خلافا لبيان بنينا على تقليد مجتهد واحد وما يقوم مقامه كما لو كان جاهلين
بلزوم التقليد من راسا ثم عرفنا بعد ذلك الخلاف وسبيل التراجع ودعنا الهواء الى المنازعة والاطهر عند عدم
نقض الفتوى هناك ايضا بالحكم نفيه اذا تخالف البكر والولي وكانت البكر مقلدة لمن يحكم باستقلا
والولي مقلدا لمن يحكم باستقلا فان وقع العقد من احداهما قبل المرافعة فلا يحكم ببطلانها ولا يمنع عن مقتضاها
حتى يقع المرافعة فان تراخا عند من يوافق البكر فيلزم تكاها ويلزم الولى بالتكوث وان تراخا عند من يوافق
الولى وصدر العقد من الولى فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ولو صدر عنها عقدان فنقض الكلام فيه
والغرض هنا بيان ان عدم تحقق المرافعة لا يوجب بطلان العقد وهو مظهر وكان لو كانا مجتهدين او جاهلين
جاهلين راسا وكون العقد في معرض النزاع بسبب اجتهاد الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم
الاثار عليه والى غير ذلك من كسائر المعاملات ونظيره كثير لاحاجة الى ذكره بقول الكلام في بيان جواز التفرغ
اذا ظهر بطلان الحكم او الفتوى فاعلم انهم قالوا ان عدم جواز التفرغ انما هو اذا لم يخالف فاطعا وقصره
التفتازاني بالنقض القطعي والقياس المجلي وقال السيد عبيد الدين انه لا يجوز نقض حكم ماله بكونه منافيا
لمقتضى دليل قطعي كقصر او اجماع او قياس جلي وهو ما نصرت الشريعة على الحكم وعلمتنا نصا فاطعا وثبتت تلك العلة
في الفرع قطعا فان خرج ينقض اجماعا اظهر خطأه قطعا ومراة فقهاء اشكاله عدمه في الارشاد وغيره من
البطلان حيث قال وكل حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل الغزل او بعده او بغيره ينقضه ويبطله هو ذلك اعني الخالق للدليل
القطعي او ظهوره التقصير فيما ليس له دليل قطعي وكان من الاجتهاد باث لا يجر تغيير الراي فان لم ينس ظهور البطلان
مظا اذ ربما يتغير راى المجتهد ويحصل الترجيح للراي مع انه لا يظهر له بطلان الاول ويحتمل بعد صحة ايضه فهو لا
يجوز نقضه الا مع ثبوت التقصير في الاجتهاد وما ذكره المحقق الا رد بسبب رده في شرح الارشاد في تحقيق ظهور البطلان
بول الى ظهور التقصير في الاجتهاد ولاجل قلدة التبع وحسن الظن ببعض الكتب والاعتماد على مجرد ما نقله بعض
المحققين في كتابه وجعل معيار ذلك القاعدة الدالة عليه هو مخالفة ما لو فرض الاطلاع عليه لتتبعه الا بطلان
وان عدم الاطلاع كان من جهة التقصير فعلى هذا لا يضر مخالفة روايته لم يضر عليها الا لاجل كونها في الكتب الغير المتبادر
مثل فرس الاسناد والمحسن ولاجل كونها في غير بابها المعهود وكان لا يضر مخالفة بعض النجيات في هذا
الاحوال او يقتضي بعض المرجحات المذكورة للجمع بين الاجتهاد بسبب تفاوت مراتب الظن في الخالف فقد يتردد

الاجتهاد

الامر من حديثين صحيحين يدق الفرق في مرجحان احدهما على الاخر وقد تكرر الامر من اختيار التخصيص على
 الاضمار او بالعكس وهكذا من هذا الابن لانه ظهور بطلان الاجتهاد بل من انه يتغير رايه ولكن يضرب مخالفة حديث صحيح
 شاذ مذكور في باب العمود فضلا عن الابهة والاجماع والقياس الجلي وغير ذلك فان مخالفة المذکورات كاشفة
 عن التقصير في الاجتهاد بل عدم الاجتهاد الصحيح وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد في الدرر حيث قال يفيض الحكم
 لو اعلم بطلان سواه كان الخاكر او غيره وسواء انقذه الجاهل به ام لا ويجعل ذلك مخالفة نظر الكثر اب والمتمواز
 من السنة والاجماع او خبر واحد صحيح غير شاذ او مفهوم الموافقة او منصوص العلة عند الاجتهاد بخلاف ما لو
 تغاضر فيه الاخبار وان كان بعضها أقوى بزعم من المرجحات انتهى لمختصا ولستشكل المقام الشهيد الثاني
 في المسالك سيماني عبارة الشهيد هذه في غير المسالك الاولى لان جزا الواحد من المسائل الخلافية ودليله ظني
 يضرب مخالفة وكلام الكلام في مفهوم الموافقة والنصوص العلة في الفقه لا يستلزم البطلان وعلى ما تارة عليه
 المحقق الاردبيلي في فقه الشكالات ثم ان المحقق الاردبيلي في قوله فان في صورة ظهور البطلان بنقض الحكم
 والفتوى كلاهما في صورة تغير الرأى لا يفيض شئ منها وهذا هو الذي اشترنا اليه من ان ظاهر عدم الفرق
 بين الحكم والفتوى في عدم النقص وهذا هو التحقيق في المسئلة نعم يجوز مخالفة الحكم الاول في الفتوى فيما وقع
 التراجع فترافعا عند الحاكم على التخصيص الذي قد مناه وفيما بعد التغيير في موضع آخر وفيما لم يتناها النسبة
 الفتوى من الاحكام الملزمة الاسمي رتبة وهذا في الحقيقة لا يسمي نقضا ولا يطلق عليه النقص كما صرح به
 بل هو عمل بالرأى الاخر فلا يرد على المحقق الاردبيلي في قوله ان الفتوى يجوز نقضه فلم يبق بين الحكم والفتوى
 فرق في عدم جواز النقص والترافعا هو في جواز مخالفة في الجملة في الفتوى دون الحكم ثم ان المصنف الذي
 اخذه المحقق الاردبيلي في بني عليه كلام الشهيد ايضا غير مطرد سيما بالنسبة الى المفاهيم ومنصوص العلة وبما
 كلما هم في هذا المقام غير وافية بافاده المرام او غير منقحة وقد ذكرت في المية النظر القاصر ورجاء
 العفو عن المثل عن الله العاقر فان قوله في العمل العامي بقوله مجتهد حكيم مسئلة لا يجوز الرجوع
 في غيره في هذه المسئلة ونقل عليه الاجماع المؤلف والمخالف ولعل مرجحان قول المجتهد كما لا يخارعة الرجوع
 فلا يجوز العدول عنها بلا وجع مع انه يوجب اخذ النظام غالباً اذ قد يتغير رأي المقلد من انا فاقا ثم ان
 ظهر له رجحان سبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اخبره الاصحاب من تقديم الاربع بسبب العلم و
 الورع والاولى ان يجعل الرجحان اعم من ظهور ما لم يظهر من احوال من العلم والورع او ظهور خطا في هذا
 الاجتهاد الخاص من الخارج واما غير تلك المسئلة فالظاهر الجواز للمصل وعدم اللانع وعمل المسلمين في
 الاعصار والامصار والظن ان الكلام يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص او لم يلتزم و
 العام فربما يثبتها واختلفوا فيما لو التزم كان مجتهدا متابع الشافعي او يحنيفة على اقول ثالثا انها
 كالاول يعني غير الملتزم وفيه الكلام فيه فان قوله اختلفوا في اخرج المجتهد من العلم يقتضي ان المجتهد
 من عند نفسه من دون ان يجزي عن عدم لانه يثبت من قول بما لا يعلم فان ظاهر الاجتهاد عن عمل والعنا

قوله في العمل العامي
 بقوله مجتهد حكيم
 مسئلة لا يجوز الرجوع
 في غيره في هذه المسئلة

اقوال شتى اشهرها عندهم الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع فيقولون الاول دون الثاني وربما ادعى بعضهم
 الاجماع على الجواز في الاول دون الثاني وقرئ بعضهم بين وجود المجهد وعدمه فيقولون في الثاني دون الاول
 والكل ضعيف وان لم يكن الاكثر مشافهة المعنى في العمل بقوله بالاختلاف ظاهر بينهم وانما يحق عليه بالاجماع
 على جواز رجوع الحائض الى الزوج العاقر اذ روى عن المعنى بلزوم العسر طرح بل الظاهر الاعتماد على مكوّن مع من
 التزوير ويدل عليه العمل بكتب النبي صلى الله عليه وآله في ارضهم للزوم العسر طرح لولاها وفي جواز العمل بالبرائة عن
 المجهد المبت خلاف والمشهور عند اصحابنا العدم وعندهم الجواز ولذلك صار بناؤهم على تقليد الامّة
 الا ربع بل على الاجتهاد في احوالهم والعمل برونهم من فصل فمع وجود الحجة لا مع عدمه والقائل بالجواز من
 الاصحاب المشايخ قليل بل لم يعرف بالخصوص فانما الاعراض من مباحث المشايخ من الاخبار بين نقل
 الذكرى قولاً بل يذكر فائده والاحتجاجات المذكورة لتخي الحجة في كلام الاصحاب بكمها ضعيفة او من اماره
 صاحب العاقره وموجبها من الاصل حرمة العمل بالظن وما دل على جواز التقليد امان الاول اجماع الذي نقله
 جماعة من العلماء على الاذن للعوام في الاستسقاء وهو ظاهر بل صريح في الاجتيا والشافعي لم يرد العسر طرح لولاها
 وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطم حتى لو كان هناك حتى بل صريح بعضهم بالاجماع على العدم مع وجود الحجة
 اقول في محقق الكلام في هذا المقام يحتاج الى تجديد الكلام في الاصل في امثاله فاننا جاز العمل بال
 للمجهول الاما ثبت حرمة الاصل حرمة العمل بالاما ثبت جوازه وطعن في مباحث الاخبار ان الحق الاول
 لان اثبات الظن المعلوم الحجة دون شرط القضاء وغايتها اثبات حجة اخبار الاحاد وظواهر الكتاب واصل
 البرائة والاستصحاب قد عرف ان اثبات حجة اخبار الاحاد يدل عليه دليل لا مجرد كون ظن المجهد اذا لا اعنا
 على الاجماع المقول عن الشيخ يستلزم الدوراد الدليل على حجتيه هو الدليل على حجتيه المحذور ودعوى الاجماع القطع
 عليه من عندنا فستنا وتكفناه بما نلاحظ احوال السلف فانما هو في الجملة لما اتى من النزاع في اشراط الصحة
 باصطلاح المشايخ او كفايته مطلق التوثيق او مجرد التحرر عن الكذب ومطم للمدح ثم في معنى العدالة وعدة الكبار
 ثم في كفاية اخبار الضعفاء بالثبوت او اعتبار مطم تصحيح القديم ثم بعد ذلك في علاج المعارض فلم يخلص في
 مورد الاجماع شي ينفعه ولا مانع عن التعلو بما يحصل به الظن والاعتماد على الاخبار الواردة في جواز العمل
 باخبار الاحاد وضبطها وتداولها وعلاج المعارض ليس الا اعتمادا باخبار الاحاد لمنع قطعها وكنها كما
 في الاستصحاب واصل البرائة فان الدليل عليها ان كان هو الاخبار فيقدر لكونها احاداً وان كان الظن
 فهو المقص وكنها حجة الكتاب لمنع الاجماع على حجتيه مع ان القدر المجمع عليه لو سلم هو التصحيح والظن الذي لم
 يعارضه شيء والا فاختلاف في المفاهيم وانواع الدلائل وصوره معارضات فاما مع خاص الاخبار وغير ذلك
 مما لا يخفى على احد مع ان مسائل الفقهاء بل كما ان يكون كلها مما لا يتم بواحد من الظنون المتعارف حجة
 اى بالقدر الذي علم حجتيه فلا يجدي حصول القطع في بعض اجزاء المسئلة فظننا تمامها كما لا ينعق قطعية احد
 المتقدمين في القياس قطعية نتيجتها فامحى ان ينحن مكلفون في امثاله فاننا وسبيل العلم بالاحكام

والكلين

والتكليف بما لا يطاق قبيح فليس علينا الاتحصيل الظن بحكم الله الواقعي فاذا اتعنت المظنون فهو ان يرد من بين
 امور فالكلف هو احدها ثم قد عرفت الاشكال الوارد على استثناء العباس ونظايره من جملة الظنون من ان الله
 العفلى والبرهان العفلى لا يقبل التخصص وجوابه وزيد هذا توضيح ان وجه هذا الاستثناء اما انه من جهة عدم
 افادته للظن بملاحظة طريقة الشرع من جميع المختلفات وتفرق في المؤتلفات واما من جهة ان المنه عن مقتد
 على حالة الاضطرار فبعد ما ثبت بالبداهة حرمة وضع الكلام في العمل لسيار الظنون وجرى عليه البرهان العفلى
 واما من جهة ان الشارع كما اذن لنا العمل ببعض الظنون كأخبار الاحاديثنا عن بعض الظنون كالقياس ^{حنا}
 عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل باخبار الاحاد وادعينا ان حجتها ليس من جهة نص الشارح بل من جهة انه
 المجتهد المأخوذ من عدم الفائدة لان القدر المقطوع به منه في غاية العلة فلا يعرف ابن انا هو مورد الاجماع
 والقطع من جملة اخبار الاحاد حتى يجوز العمل به وان كان يعرف في غاية العلة بخلاف حرمة القياس فانه معلوم
 ولذلك نقول بان منصوص العلة ونحو الخطاب ليسا بقياس لانهما من القياس المجاز دون الحرام فلا غاية
 في التمسك في حرمة القياس بالنظر دون جواز العمل بجزء الواحد حتى يعرف الفرق هذا حال المجتهد واما ما
 فاما ان نقول ان رجوعه الى المجتهد تعبدى بمقتضى النص والدليل مثل قولهم لا بان ابن تغلب آفت وامرهم
 بالرجوع الى زهره لم يونس واخذ المعاملة عنهم واما في ذلك بضميمة دعوى الاجماع او البداهة على الاشتراك
 في التكليف ومن جهة الدليل العفلى بان مكلف يقينا بالحكم الواقعي وباب العلم اليقيني فلا مناص له
 عن الظن والمعتمد في امثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى لا يمكن القدح في الاول بمنع الدلالة على التعليل
 المصطلح وان كان الظاهر خلافه ولا نلزم مما يحصل به العلم للقلد ولا الظن الا من جهة التعليل سلمنا الكثرة
 لا يفيد الا الظن فيرجع الى الثاني وكذا الكلام في الاجماع لعدم حصول العلم للقلد بالاجماع غايته ^{الشؤون}
 في الجملة ويحتاج في تعيين من يجب تعليله ايضا الى العمل بالظن واذا عتمدنا على الوجه العفلى فنقول ان العفل
 اما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ومع فاما انكم في حال نفس العاقل ومما يميزه واما انكم
 نفس الامر ومع فواصل المسئلة وتميز العلم بتحقيقهم لاصل المسئلة لتمييز في الارشاد والامر بالمعروف ^{الامر}
 عن المنكر اما الاول فظهر حاله مما تقدم في مباحث الكلام في معرفة اصول الدين وغيره من ان العاقل
 مكلف على مقتضى فهمه وادراكه حتى لو ظهر له ان حكم الله هو ما قاله امره وابوه العاقل فهو مكلف ولا يواخذ عن ذلك
 واذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلم المستنبط من كتابه هو مكلف بمقتضى فهمه من فهم العلم فاذا لم يظهر له العلم
 بين الاصول والافعال والكلية والمنجزية والشكر والنظر وغيره والحج والنبذ فواضح تكليفه الرجوع الى القدر
 المشتركة وبنزاهة التحيز اذ المحصل الذي يجمع كل بين الاصوليين الاجباء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم
 والحاصل انه مكلف بما ظهر عنده وترجح في نظره ان قوله هو حكم الله في نفس الامر اما بخصوصه وبكونه احد
 الامور المظنون كون واحد منها حكم الله في نفس الامر بالحيثيات مجزئةها لا يوجب الظن له بكونه حكم الله في نفس الامر
 هو ما قاله الحجى وكذا الاعلية اذ لم ينحصر الامر في العلم كما اشرنا سابقا فاما ما حصل به الرجحان فمقتد ^{يحصل}

ذلك في المحي وقد يحصل في الميت ومن ذلك بظهور حال تحقيق العمل المسئلة فيما بينهم وبينه الامر بالمعروف والنهي
 عن المنكر اذ الريثب على العاقل لا يوجب الرجوع الى ما هو الاقرب الى طمأنينة حكم الله في نفس الامر روحه ونوره على انهم
 ذلك وتميزه من مسائل الكلامية ومقاصده الاصولية التي لا دليل على لزوم التقليد فيها وليس عليه متابعة العمل
 نعم لو ظهر له بعد امر العاقل بخلافه وتبينهم اياه بخطائه خلاف ما فهمه فهو مكلف بوجه لانه هو مقتضى تميزه وادراكه
 لانه تقليد لتلك العالم والحاصل ان العاقل في ذلك كاحد العمل او مناطه في العمل هو حصول الظن بحكم الله
 فلو خلاص عن درطان التزاع بين الاصول والاحباري مثلا وعرف فيهم او بعلم عالم اياها حقيقة طريقة الاصول بحيث
 يحصل التميز بالاستقلال ولو من جهة الاعتماد على هذا العالم لا من جهة محض تقليد ثم دار امره في مسائل
 الفرع بين تقليد علي بن ابي طالب والاعراب والاعراب في ذلك البتة انما يفر ذلك البتة انما يفر ذلك البتة انما يفر ذلك البتة
 حكم الله تعالى الامارات الخابرة والفران الدالة عليه ولو سبب مدح العلم او وصفهم ذلك الميت بالاتقان
 التحقيق فكيف يحيا ويجوز للعالم الذي لا يجر تقليد الميت من غير ذلك انه يحصل له الظن بقوله بان ما
 بظهور والحاصل ان التحقيق ان معيار تقليد المقلد انما هو حصول الظن بحكم الله فان قلت نعم ولكن شرفه على
 الاصحاب بالنسخ عن تقليد الموقن بل ظهور دعوى الاجماع من بعدهم على حرمته مع وجود المحي يوجب المقلد الظن بان
 متابعة هذا الميت بحكم الله في نفس الامر المقلد اعلم من العاقل بحيث يقطع على الشرف والاجماع المنقول
 فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظن المجتهد قلت اما اولاً فانه ليس من باب القياس
 لكن حرمته قطعاً وغاية الشرف والاجماع المنقول هو الظن وما ذكرناه برهان قطعي لا يجر تخصيصه بالظن
 وثانياً ان دعوى الاجماع في المسائل الاصولية سبما مثل ذلك في غاية العدم تدوير اصحاب الائمة
 وان من المسائل الخادثة ويشبان يكون منشاء حديث التكلم فيه هو اجماع العامة على متابعة الائمة الاربعية
 ويشهد بذلك بعض استدلالهم لاتباع المناسبتهم فلا حظها وثالثاً اننا لو سلمنا عدم القطع باصول
 متابعة الظن للمقلد وقلنا بان ظن لا ينافي هذا الظن بالحاصل بالدليل الذي فكرنا في محي خصوصه وادعاء
 نقول انما منع حصول الظن من اصله مع حصول الظن بخصوص المسئلة الفرعية التي قلد منها الميت فان قلت
 ان المسئلة الاصولية اخرى بالتقديم وحصول الظن في الفرع تابع فاذا حصل الظن بعدم جواز تقليد الميت
 الاصول فكيف يحصل الظن بفتوى في المسائل الفرعية الخاصة قلت نحن انما نقلت الى الان الى القواعد
 بل كان نظراً الى محض الظن الحاصل في خصوص المسائل من جهة انها اولى وخاصة ما حرفة من اولها خاصة
 فلا يروى علياً ما ذكره ومع الاعراض عن ذلك نقول لا ريب ان الحيوان الموتى لا مدخل لهم في الظن بحكم الله
 الواقع بل انما هو تابع لما اخذ فان القول بعدم جواز تقليد الميت لاجل موته وجواز تقليد المحي لاجل حيوته
 انما يصح من اجل محض التعبد يكون ذلك حكماً واضحاً للحكم الظاهري في قول الكلام الى ان المقلد يظن من جهة الشرف
 والاجماع المنقول بان حكم الله الواقع في حقه حكم الله الظاهر في متابعتها الاجيال الموقن لانه يظن ان الحكم
 الواقع في حقه في المسائل الفرعية هو ما اخذ عن المحي لا الميت فمنها ما ان من الكلام لا يرتب الا حداهما

بالامر المذكور

بالانفرد وقد حصل المقلد في كل من المقامين قلنا فعليك بزوم ترجيح بناء المقلد على ما اراه اليه الظن في
 الظاهري دون ما اراه اليه الظن في الحكم الواقع ولا ريب ان البناء على المشاقح ارجح لكشفه عن الواقع ولان المتبع
 بان مراد الشئ هو تحصيل الاقرب اليه نفس الامر لا يحجر وما يقتضيه الدليل وفي مقبوله عن جحظة وما في معناها
 من الاختيار كونه على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلد كليهما فلا حظنا وباجمله عمل المقلد بقول المجتهد
 ليس من باب التعبد المحض بل لانه كما كشف عن نفس الامر طالما ان عمل المجتهد على الاول كان ثابتا ومن هنا يظن
 بطلان القول بان المجتهد يتابع عمل الظنون المعلوم الحجية دون غيرها فانه لا معنى له الا ان غير تلك الظنون
 ليست بظن وان قلنا بكونها ظنا فلا معنى لحصول الظن بغيرها مع كونها الكد في فائدة الظن اذا المراد من الظن
 الظن النفس الامري لا بشرط الا لا يظن بالشئ لو فرض عدم شئ اخر يفيد الظن بخلافه بل لا يفهم من الظن للمعلو
 الحجة لان الشئ جزو العمل بهما م لا بشرط انها هي مكان الشئ حين قال عمل المجتهد الواحد انما اراد اعلم بالظن
 لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر وهذا مما يحتاج منه الى لطف فرجة ثابتة مناضة فقام من جميع ذلك ان
 الدليل في التقليد ليس محض الاجامات المنقولة عن غيرنا بل هو اسناد ابا العلم والنصا
 المناصر في الظن والاعتماد على اصالة حرمة العمل بالظن فان القدر اليقيني هو اخرج تقليد الاثبات عن واضح
 لما مره اذ وتريدك هنا نرضي او نقول على فرض تسليم عموم ما دل على حرمة العمل بالظن فهو مخصوص بقينا بظن
 المجتهد والمقلد في الجملة فان قلنا بان ظن المجتهد والمقلد مجمل فمرد عليه ان العام المختص بالمجمل لا حجية
 في القدر المجمل فلم يثبت حرمة ظننا لم يعلم اخرج من العام واحتمل دخوله وان اردنا ان يثبت القدر المعين يدفع
 الاجمال فلا ريب انه لا يمكن الا بالظن فان هذا الاصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلد فكما ان الا
 حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد فكان الاصل حرمة العمل به الا ظن المقلد لذلك المجتهد وكما ان ظن المجتهد
 امر اجتهادي غير معلوم ولا يتعين انه اى فرد منه هل هو ظن المجتهد في الكل او المتجزى على طريقة الاصول او
 الاخبارى ثم هل هو ظن من جلد النظر في الواقع او من الكفى فيه باستصحاب حال النظر المتأخر ونحو ذلك
 من الاحتمالات المحتاج بترجيح احداهما الى العمل بالظن فكأن الكلام في تقليد المجتهد يتحمل فيه هذه الاحتمالات من
 جملة الاحتمالات في جانب المقلد هو جواز تقليد المبتدع وعدمه وليس اختيارا لاحد المذكورات هناك ايضا بالظن
 والترجيح والحاصل ان الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن اسناد لال بالظن بلا ريب سيما مع التصريح باستثنا
 بعض افرادها عن قولنا الاصل حرمة العمل بالظن الا ظن المجتهد والتقليد المجتهدا لحي معناه اننا نظن حرمة
 العمل بغيرها ونظن ان حكم الله في حقت انزل العمل بغيرها فاذا حصل الظن للمقلد بان ما قاله المبتدع هو حكم
 تكلف بقول مع ذلك اني اظن انه ليس حكم الله نظير ما يقول المجتهد اني اظن ان النظر الاول في الواقع كان
 للاستصحاب واصالة عدم مانع في مقابلته اصالة حرمة غيره ما علم يقينا اجوازه وهو ما نكر من النظر بترجيح
 الكلام الى الترجيح بين العام المختص بالجملة والخاص الحاصل بخصوص المقام فيجب من بعده ما هو الواجب في
 النظر فاسئل بذكره فيقول ونظرا بغيره حتى انظرنا حتى والتحقق في كل ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد

الظن

والاجماع المنقول بغير الواحد وغيرهما ايضا فان التحقيق عدم جواز التمسك في نفي حجيتها بالعمومات الدالة على
حرمة العمل بالظن اذ غايتها الظن بان العمل بالظن حرام ومقتضى هذه الادلة المتنازع فيها حصول الظن بها
بحكم الله تعالى فكيف يصح القول بان المظنون ان حكم الله في نفس الامر هو حرمته العمل بالظن مع القول بان المظنون
ان حكم الله في نفس الامر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظني ولم يرتجح ظن الاول على الظن الثاني مع ان الثاني في
معنى الخاص والخاص مقدم على العام لو فرض كون ذلك مسألة فقهية وسيج تمام الكلام فظهر من جميع ذلك ان
لا مانع عن الاعتماد على الظن مطهرين اسنادا وبالعلم وكما علم مما ذكرنا ان الدليل ليس مخصصا في الاجماع
المنقولة التي نقلها صاحب العالم على ان الدليل في خبره من عدم التصريح ايضاً حتى يبين ان دفعه بتقليد
لان مع انه لا يتم به اطلاق المنع بل هو معتزله بجزاه اذ لم يوجد حتى مع ان المظن العموم يرد عليه ان هذا الاستدلال
انما هو لا يبطال وجوب الاجتهاد على العوام رد اعلى فقهاء الحلب من قال بغير التمسك لاجل اجواز التقليد
الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقلي من اسناد ادب العلم وانحصار الظن في العمل على ما هو ادب العلم
النفس الامر في نظر المكلف بحسب طاقته ونهه فتم يحجب على العمل العارفين الامر بالمعروف والنهي عن المنكر اذا
ثبت عندهم بطلان طريقة المقلد اذ كانت المسئلة فقلية واما المسائل الاصولية كما نحن فيه فلا يجب في التقليد
بل لا يجوز مع ظهور خلافه ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثة العلماء ومناظرهم في المسئلة ونخص في الحال بغير
في الاستدلال الامر بما هو واجب الاستكمال والردع عما هو غير المنقضى والوبال فانه لا يمكن للجهد مع الاستدلال
على حرمة العمل بتقليد المبتدئ باصل حرمة العمل بالظن فانه قد بطل جوازه بالبرهان العقلي فان سد باب العلم وجب
جواز العمل بالظن كما ان ظن المجتهد يحصل من الامارات التقهية فظن المقلد يحصل بمناقب المجتهد والمفروض
حصول الظن المقلد بتقليد المبتدئ ولا يبان العمل بالظن الحاصل من عومات حرمة العمل بالظن تبطل للعمل
بالظن وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل فبقى الكلام في اثبات المطلب بوجوب الظن بحرمة العمل بالظن
كالتمسك بالشرع والاجماع المنقول فانه ما يدان على بطلانه من حيث هو كما من حيث انه ظن وعلى فرض
حصول هذا الظن ففي لزوم امر المقلد باشكال سيما اذا كان المقلد عارفاً معقداً على ظن الحاصل
بالمسائل الفرعية من تقليد المبتدئ وكذلك الكلام في سائر المسائل الكلامية من تراجم اصول الدين
الذي لا يثبت الا بالظن والحاصل ان المقلد اذا حصل له الظن في الفرع بقول المبتدئ فلا يفتقر لترك هذا
الراجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد المبتدئ مع بقاء ذلك الظن بالحكم الفرعي وما يؤيدان بناء المقلد
ايضاً على الظنون كما للجهد لا محض التقيد بتقديم الاعمال لانه افروى الاما وتبين كما مر والاجاعات المنقولة
تقديم الاعمال اوضح واكثر مما نقل في منع تقليد المبتدئ وقد عمل في الاول بكونه افروى وارجح وما يؤيد
البناء في الاجتهاد والتقليد على الظن والرجحان لا محض التقيد بعدم جواز تقليد المجتهد بغير كما حصل
به معللين بان ظن افروى وارجح فتم اذا كان المقلد من بزول ظن الحاصل بتقليد المبتدئ في الفرع بسبب
قول المجتهد لانه لا يجوز تقليد المبتدئ بسبب فصور فظنته وقله ذلك انه فلا يبعد القول بوجوب تركه

ويجوز

ويرجع الى تقليد الحى فيحصر الشرف في التراجع بين العلم في ذلك ولكن الكلام في وجوب التمسك على ذلك من باب
 الامر بالمعروف والارشاد كما سأل الفرغية وعدهم قليلاً واما سائر ادلتهم فاقولها ان المقدما الظنية
 ليس بينهما وبين نتائجها روم عقلي فذلك بل الفضل كما كانت ظنية لم يكن يجنبها الا باعتبار الظن والحاصل معها و
 هذا الظن يمتنع بقائه بعد الموت فيبقى الحكم خالياً عن التسدد ولا يمكن التمسك بالاستصحاب بالاشتراط بقا الموت
 في الاستصحاب فيسقط ما منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنقل لنا طرفة ولئن سلمنا اذوال العلوم والاعتقاد
 القائمة بالنفس بواسطة اكتشاف عقل الامر له وارتفاع الظن وحصول اليقين باحد الطرفين او بقائه خالياً عن الاعتقاد
 فنقول ان الامتناع من ان يكون مستندا الحكم هو طرفة السابق للمرتب به مع عدم العلم بالمراد حال المجموع ان الاستصحاب
 التقليد المقلد يلد على جواز التقليد ولذا قال بعضهم الى جواز التقليد المقلد الذي كان بقلده في جوارحه بخلاف
 الابتداع واستقره بعض المحققين من المشايخ ويمكن ان يعنى الاستصحاب بالنسبة الى الكل فان حكم كل من كان بطلع
 ذلك المجهول في حال جوارحه وعرفه بظلاله التقليد كان جواز التقليد في هذا الحكم مستصحباً لظلاله المقلد بن ومنها
 ان المجهول اذا انان سقط اعتبار قوله وهذا كذا عند الاجماع على خلافه وفيه ان لا يلام مذمبنا في الاجماع فانه لا يمتنع
 بقول ائمة المجتهدين بل انما هو كلف الاتفاق من راي بعضهم ولذلك نقول بعدم ضرر مخالفة مقرره بالنسبة للمجموع
 ايضا وفيه مع ما عرف من عدم صحة اطلاق هذا الكلام ومع هذا الاجماع ان تلك المعرفة يمكنه يتبع الاخبار والسير
 ومنها ان المجهول اذا اقتبر رايه بحيا العمل بولاية الاجرة وهو غير متميز في الاموات وفيه مع ان التميز يمكن للعلم بتوارخ
 المعتقدين وقتا وهم ائمتهم فمن علم في غير رايه اى باحوال التجرد لا يصير الاصل كالحى وهمشاً وجوه اخرى ضعيفة
 لا تجد الا نظيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها ثم لصاحب الجلالة قال في آخر كلامه على ان القول بالجواز قليل
 جدا جدوى على اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العاى فيها الرجوع الى المجهول وح فالتأمل بالجواز ان كان
 مستقفاً فالرجوع الى فتوى فيسأد وورظاها وان جها فانباع فيها والعمل بقوى الوت في غير ما بعيد عن الاعتبار غالباً
 ولا مخالفاً لما يظهر من اتفاق علماء ائمة المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجهول الحى بل قد حكى الاجماع في
 صرح بما يعض الاصل انتم كالمرة وقد ذكر ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسئلة تجرى الاجتهاد ايضا وفيها لا
 يخفى اذ الفائدة عظيمة جدا سيما المقلد مجتهد مات مجتهد وهو مستحضر لفساويكنا او كذا من شاذ في العصر
 القادر على الاخذ عن الرواية وكان اولادها بقوله على اصولنا التعريض الى ان العامر لما كان بناوهم على العمل
 بمذاهبهم الاربع فهو كبر النفع عندهم لا عندنا وقد عرفنا انه ليس كذلك قوله لان المسئلة اجتهادية فيعلم
 مران هذه المسئلة من توابع المسائل الكلامية ويوجبها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مر مراراً
 من معدوية العاقل وكفاية الظن مع تقدم امكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حى او مبتدأ لا يشترط
 في معرفة هذه المسئلة خصوصاً لشرائط الاجتهاد في الفرع مع اننا لو سلمنا كون المسئلة فرعياً فائتمام الكلام على
 بعلم الخبرى ولما على القول به فيجهد في هذه المسئلة وتقليد الاموات في الباقي فلو رده فالتأمل بالجواز ان كان
 مبتدأ الى اخره قلت ان اختيار اوله الاول قوله فالرجوع الى فتوى فيسأد وورظاها اذا افاده العقل الى ما بعث في هذا

عندنا
 كتبنا
 كتبتنا

علم

وتبين

ان

ان

ان

ان

ان

ان

ان

ان

ان

المسئلة الاصولية بحسن ظنه فلا دور لتوقف تقليده في الفروع ح على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسئلة
اصولية مع انه يقتضون بالمثل الذي يقلد العالم الاصولي في الاخذ عن العالم الاصولي دون الاجباري ثم يرجع الى
ذلك العالم الاصولي في الفروع بسبب قوله وثالث الثاني وما ذكره من بعده عن الاعتناء بعيد عن الاعتناء اذ
بعديه صلاحيتها في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حتى وامكنهم العمل بالرواية عن الميت فاتفق وجود مجتهد حتى
بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد الاموات ثم يعملون على قولهم فوله خلاف لما يظن من اتفاق
علمائنا الخ فذكرنا الاشكال في تحقق الاجماع وغاية الامر انه اجماع موقوف على ما حصل الظن العامي بقول
في المسئلة الفرعية انه حكم الله في الواقع فكيف يعارض به الظن الحاصل من الاجماع الموقوف على عدم جواز العمل بتقليد
الميت كما ترى نظيره فحاصل التحقيق في المسئلة ان المقلد ايضا كما المجتهد بناؤه على العمل بالظن لا محض التمسك
في تقليد المجتهد وما يترجم ان المقلد لا يتعصن غالباً لان عمله على قول المجتهد من جهة انه موقوف على حكم الله
يعمل لا نه يحجب اجالا ان العمل بما يقوله حكم الله في حقه لان الاحكام الخاصة كل واحد واحد منها بالخصوص موقوف
انه حكم الله فهو فسادا الداعي على المشايخ هو الايمان بما اراده الله منه في كل واقعه وقد ثبت في هذا المعنى من
العظام الى ان شاتب في فان الطفل في اول الادراك يخرج من ما علمه امره وابوه هو نفس حكم الله في الواقع فضلا
حصول الظن ويؤكد تير في على هذا الحال ويملك عمله علم اخر اعلم من الاول الى ان يصل الى حد تقليد المجتهد فلو لم
نفع اننا نعلم بان حكم الله فلا نصفي الى قولك فانه غير ظان فاذا ال الامر الى العمل بالظن فكل حصل له الظن بعد
سد باب العلم فهو مكلف سواء كان ذلك تقليدا للحق والميت وهو الموقوف في شخص واختار احد الظن والمشا
لعدم الرجوع الى العمل المكتوب الذي ليس من تقليد الميت فانه في الغالب اجتهاد في فهم مرادهم وهو في غاية الصعوبة ان
يلعب رتبة الاجتهاد ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدين محمد بن علي الجرجاني في شرح المباني على ما نقل
قال والاشبه ان يقر ان المستفتي ان وجد المجتهد له بخير الاستفتاء من الحاكم سواء كان عن حق او ميت لانه مكلف بالاجتهاد
بافرى الظن ينفع عليه كما المجتهد فانه يحيط العمل بافرى الدليلين فان لم يجد فلا يخاف ان يجهد من يحل عن
اولا فان وجده فعليه ان يجهد فاما ان يجهد من يحل عن الميت اولاً فان وجده وجب اخذ بقوله وان لم يجد
وجب اخذ من كتب المجتهد من الماضين ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلاله ايضا وثالث بعد الاشارة بما
حقيقا هنا وفي تقليد الاعلم وغيره لفرغ حقيقة الحال ان الميت ما يفتننا بظن انه حكم الله وان وجد من الامور المتسا
منتهيا الى ما هو حكم الله اولى ما يحصل به الظن بما يفتننا بظن بان حكم الله والرواية عن المجتهد والفهم عن كتاب
بالاجتهاد من هذا القبيل ففي كل من تبه من الميت مكلف بالظن بحكم الله منصرفا في واحد من المجالات المتسا
ثم ان بعض المشايخ من فصل قصيداً اخر وقال يجوز تقليد من علم من حاله انه لا يقضي الا بمطوون الادلة ومد
الصرحة او الظاهرة الواضحة دون الافراد الخفية للعمومات واللوازم الغير البيئية للزوم للملزوم كما ان الصدوقين
ومن شابههما من المتقدمين ما كان او ميتا ولا يجوز تقليد من جعل باللوازم والافراد الخفية كما كان او ميتا
وهذا في غاية السخافة والغرابية لاجل الاحكام والقضايا التي يحتاج اليها الرعية انما يستنبط من القسامين

الاجريز

الاخيرين وغالب اجتناب الناس الى المجتهدين كما هو في ذلك ولغيره من ما ينبغي عليه هذا الحكم وهو ان كثرة الاختلاف
 في القسمين الاخيرين كاشف عن فلتانهم بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الاولين فان يرجع الى اختلاف
 فان عدم الاعتماد على الاخيرين ان كان لكون الاختلاف ناشيا عن عدم اصابة الحق بالاختلاف في العمل بالآثار
 انهم يفتي على اختلافهم في الترجيح المأمور بها لئلا يفتي بما يصيد من اراء المجتهدين وقله والغلط فليرجع
 غير عن يمين مع ان الفرق بين الظاهر والتصور وغيرهما انهم من الامور الاجتهادية بنزوت ظاهر عند بعضهم ^{منه}
 اخروا بالعكس الى غير ذلك من المفاسد الواردة على هذا التصكيل لا يخفى على من نامله تنبيهه ^{في} اختلافه في
 جواز خلو العصر عن المجتهد ذهب الاكثر الى جوازه وصحة الحائض والاول اظهره بما فرغ عدم الجواز على ^{الفصل}
 بعدم جواز تقليد الميت ويلزم على الفاتلين بجواز تقليد الميت ايضا على هذا التحجب لا يخفى العصر من الزيادة
 عن الموفى ايضا ولا يخفى ضعف التفرغ وسنعه وجهنا انه لا دليل على الاستحالة والتمسك به من قوله
 لا يزال طائفة من امتي على الحق حتى ياتي امر الله او يظهر الدجال لادلائفه على المقصود استلزام كون
 طائفة على الحق على وجود المجتهد الذي يفتي فيكونها على الحق ولو بالانسان بما اقتضاه التكليف على توسع ^{الطائفة}
 وذلك لا يدل عليه ما ثبت عندنا ان الله في كل عصر حجة بين لهم ما يحاجون اليه فان ذلك مفروض بعدم الوصو
 الى الامام الذي هو الحجة الواقعية وتحقق هذا الطلب انهم يعلمون التوامين الالهية والطريقة المستمرة في
 سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الاحكام والشرايع التامة الى كل احد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لا يشك
 عنهم واحد بل كان يكفي بالبلوغ الى الاغلب فيما جرى العادة ببلوغ ابائهم بل يكفي بالبلوغ في الجملة كما هو المشا
 في حال نبينا ^{او} من المعلوم انه لو يصل كل طريقة الاسلام الى جميع اطراف العالم في عصرهم بل ولا الى جميع ^{الاصحاب}
 المكلفين في الامصار القريبة منه وكذا الحال في الامة بعد بل الامر منهم اظهر واجمع لعدم امتداد علمهم
 على شرا لا يقل من التكليف ايضا وكذا لم يجر العادة باخذ الحاضر بنهضة وعندهم جميع ما بلغوه على ما هو عليه
 في نفس الامر بل كانوا يفتون عنهم بما يقرونه ويغيرونهم على ذلك كما اشرنا اليه وما يستلزم في مباحث خبر الواحد
 فلزوم الرجوع الى المجتهد الحق على القول بما هو مع الاحتمال وعلى ذلك ما جرى العادة بوصول حكمه الى المكلفين
 وعلى هذا معنى القول بجواز تقليد الميت فربما لا يمكن المكلف على الزيادة عن الموفى ايضا ولا على ذلك مقاصد
 من كتبهم او لا يجدون من الكتب شيئا فلا فائدة في تجوز تقليد الموفى للفرار عن الاشكال المذكور ايضا ^{منه} فتفتق
 الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العقل والعدل والشهادة بالعبان هو العمل على ما هو علم انه من الله سواء
 كان باليقين المصطلح او باعتقاد المكلف ثم بالظن بيمين الكتاب الذي هو الحجج من المجتهدين الحق ان اشرطناه
 بالرواية عن الميت ايضا ان قلنا ثم ما يحصل به الظن من تقليد العوام وفي كل ذلك اما بالمتقين او من جهة كونهم
 احدا للظنون واما لزوم العمل بالاجتناب فلم يقم عليهم حجة كحقتنا في محله فانه لا دليل على وجوبه غفلا ولا
 شرعا عند المكلفين حيث يريدون الاجتهاد في المسئلة من جهة كونها كالتيمر ولا عند المجتهدين الناظرين في
 المسئلة لاجل ارشاد العوام وامرهم بما يستلزمون به نفوسهم لما بيناه بل تكليفهم ان لا يتركوا مجموع المخلفات

في حال نبينا
 المكلفين في الامصار
 على شرا لا يقل
 من كتبهم او لا
 الله تعالى مع عباده

التي تقطعون بلونين ان التكليف ليس خارج عنها والحاصل ان اشتراط العمل بقول النبي او الامام او المجتهد
الحق او الراية عن الموقوف عن كنههم في كل عصر ليس الا بالنسبة الى المتكلمين ولا يجب على الله تمكين الكل عن ذلك ان
لو كان واجباً امكن الكل عن ذلك والتالي باطل كما عرفت والمقدم مثله فالشأن في بيان تكليف الغير المتكلمين
فدعوت ان الاجتناب عن فعله واجب فيعملون على مقتضى اصل البراءة في التعيين وفي لزوم الايمان بالمعتمد والمكرر
ومن ذلك بقول الجواب عاين انه لو لم يجز تقليد الميت بل لزم في العصر الحالى عن المجتهد الحى ان يكون كلامه فاسداً لئلا
الواجب الكفائي فيعطل الاحكام فانقول مع ان الاشكال برود على القول بجواز ح ايضاً من جهة تعطيل القضاء
لان محض المجتهد عندهم ورفض الصانع الواجبات الكفائية غالباً ان الوجوب الكفائي انما يسلم مع
الامكان والقول بان اعدام المجتهد في جميع الافوات من جهة تقصير المكلفين ثم مع انه فرض طبقه من المكلفين
فانعدم المجتهد فلا يجز الطبقة الثانية لاشكاله المحصل الاجتهاد من دور الاسناد والكلام فيه هو الكلام
في غيبة الامام بسبب قصير العتبة في الطبقة الاولى وان كان يمكن دفع ذلك بان له عدم قابلية الطبقة
الثانية وعدم ظهوره ومعرفة امامهم انه اذا ظهر لا يعنون من جهة تسويةهم وقبح اختيارهم صان
لعدم ظهوره في الطبقة الثانية ايضاً بخلاف المجتهدين ومن ذلك بقول الجواب عاين ان تقليد الاموات
جائز الخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائي لان المسلم من وجوب الكفائي انما هو في الجملة وهو وقت ثبوت
الاجتناب مع انه يمكن منع اللزوم ايضاً اذا العادة فاضمة بعدم كفاية تقليد الاموات في جميع ما يحتاج اليه الناس
في كل عصر سيما في الفروع المجددة والاحكام الحادثة وخصوصاً من جهة انه حصول الاجتهاد مترد على
بعض عدم الاجتناب في ان الاوان لا يستلزم دفع وجوبه لئلا الحوائج المرفقة والتعاقد من وجوب
عند نزول الواقعة فاحكامه تقضى محصله قبل نزول الواقعة هذا كله مع ان القضاء يحتاج الى المجتهد
الحى عندهم فلا يكفي جواز تقليد الميت في الاحكام مطلقاً خاتمة في المتعارض والتعاقد والخرج
في المتن فعارض الدليلين عبارة عن تناقض دلويهما وهو لا يكون في قطعيتين لاشكاله الاجتماع التقيضين
وما ذكرنا في مباحث الاجتماع من امكان تحقق الاجتماع على طرفي التقيض فهو ليس على حكم واحد بل انما هو على
الحكمين المختلفين بسبب الاشخاص والافوات مثل ما وافقنا الاجتماع على ما هو مقتضى التقيض مرة وعلى ما هو
مرة اخرى وحقيقة ذلك انهم يرجع الى العدم لان ذلك انما يتصور بالنسبة الى الشخصين اطرافاً على احد
الاجتماعين والاخر على الاخر والافاة بالنسبة الى الشخص الواحد لا يتقدم في الاجتماع وكل الجوانب القطعيات كل
وكل لا يكون في قطبي وتبقى استثناء الظن عند حصول القطع فالتعارض انما يكون بين دليلين قطعيين وهو
يحصل بين المتناقضين وقد يحصل بين العموم والخصوص من وجه وقد يحصل في غير ذلك فالوان العمل بها من
اولى من اسقاطها بالكلية وملازم من الاولوية التعيين كما في قوله نعم ولو لولا الارحام بعضهم اولى ببعض
هو صريح العلامة مرة في سبب وجوب الحج بين الدليلين غالباً على العام على الخاص في العام والحاصل المطلعين
ويجمل كل من المتناقضين على بعض افراد موضوع الحكم واما الاثم والاعتصم من وجه فلا يمكن تخصيص كل منهما بالاجتناب

الاجتناب

الاجتناب

للزوم

لزوم الشاظر اللهم لان يرجح احدهما الى بعض افراد العام وسبق الاخر على عمومه كاستنباط البرهان لم يكن
 فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجيه واما بين الامر والنهي فقد يمكن الجمع على الامر على التخصيص والنهي على التعميم
 فيحصل الكراهة ولا يلتفتون في هذا المقام الى ملاحظة التراجيح والقوة والضعف كما اشترنا اليه في بحثنا
 العام بمفهومه والمخالفة وقال في مبادئ الفواعل في مقام التعليل لهذا الحكم لان الاصل في كل واحد منهما
 الاعمال فيجمع بينهما بما يمكن لاستحالة الترجيح من غير ترجيح ولم يتحقق معنى قوله لاستحالة الترجيح من غير ترجيح
 اذ المفروض عدم ملاحظة الترجيح والافتقار بوجوب الترجيح لاحدهما وتوجيهه ان بان ارادة الامكن العمل بكل
 ولو كان با رجاء التوجيه الى كليهما فمع ذلك لو عمل باحدهما وزك الاخر فيكون الترجيح بلا مرجح اذ المفروض ان
 موضوع الحكمين متغاير في الدليلين فلامعنى لملاحظة الترجيح بينهما لان كل واحد من الدليلين ح دليل على
 شئ اخر فضعف احدهما بالنسبة الى الاخر لا يصير مثل الترتيب مدلوله وذلك كما لو فرضنا ان واحدة من دليل
 الفقهية تثبت بعض الكتاب اخرى مما ينزهها بخبر واحد بعد ملاحظة القران والخبر للفظ عن الظاهر يصير
 الدليلين مختلفا فالعمل على احدهما دون الاخر يرجح بلا مرجح اذ كل منهما قام دليل على طيفه وتكليف المكلف في
 كل مسألة العمل بمقتضى ما يدل عليه دليلها فالعمل باحدهما دون الاخر يرجح بلا مرجح هذا ولكن الاشكال في
 قوله هذا مرادهم من الجمع فان كان مرادهم وجوب التخصيص والتقيس عن القران والامارات اللفظية والحال
 والغايرة وحصول ما ظهر للجهل مدانه فترتبه على ارادة خلاف الظن من كل من الدليلين كما في صلوة العاري
 اوجالسا كما مراد من احدهما كما في العام والمخاض المطلقين كما اشترنا في موضع اخر كما في العام والمخاض من وجه
 كما اذا قام فترتبه على ارادة بعض الافراد في احدهما دون الاخر وهكذا فلا ريب ان الامر كما ذكره ولكن ينبغي
 في القرينة انما اذا قامت على معنى خلاف الظن في الدليل الاقوى لم يوجب تقديم الاضعف على الاقوى بل لا بد ان
 يكون تلك القرينة قوية بحيث يغلب قوتها على ظهور الدليل الاقوى حتى لا يلزم ترجيح الاضعف على الاقوى مثلا
 اذا وقع الغارض بين خبر الواحد وظن الكتاب لكن كان هناك خبر اخر معمول به عند المعظم ان المراد بظن الكتاب
 هو خلاف ظاهره فعمل على الدليلين ولم يستلزم ذلك تقديم الاضعف على الاقوى مثلا اذا ورد خبر في جواز
 التكلم والقرائة عند سماع صوت قارئ القران فهو غارض لقوله نعم فاذا قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا
 فح نقول ان صححة زارة المفسرة للاية بقوله نعم في القرائة خلف الامام فترتبه لارادة خلاف الظن من الية
 فح يجمع بين العمل بالرواية الاولى وظن القران بجملة على القرائة خلف الامام فيجوز التكلم والقرائة في غير خلف
 الامام عند قراءة القران وان كان مرادهم كما هو ظاهر كلامهم ان محض الجمع بين الدليلين يكفي لاجراء احدهما
 او كليهما عن الظن وان لم يظن للجهل مدانه فترتبه بظهور المعنى خلاف الظن بحيث يمكن التمسك به في معناه
 الاستدلال فلا دليل عليه ولا بهرمان يرشدا اليه بل ربما يرجح حجج الدليل الشرعي بساوا الاخذ بما يصد
 من الشارع أصلا فلا دليل على ارجاع كل من المتناقضين الى بعض الافراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانا
 كما فعلوه في حمل الولد في الاحاديث الدالة على حسانة الاب على الذكر والام على الان لان يكون الشهادة

على انه كان هناك دليل يدل عليه حتى علمنا كما في صلوة العارى وان كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين
فلا وجه له بل خلاف المستفاد من الاخبار فانهم كانوا اذا سئل عن اختلاف الاخبار حكموا بالرجوع الى المرجح
من ملاحظة الافقه والاعدل وغير ذلك ولم يحكموا بالجمع مما يمكن حتى بالمعنى المذكور بل يظن من كثرة من الاز
انهم كانوا يتكلمون على سبيل الاختلاف مناوئة ابغى لنا وهم وربما يجيبون عن اشكال الاختلاف الوارد في
اخبارهم واخبار اباؤهم باخبار واحد او لا يتكروا الاختلاف ولم يامرهم بالجمع بينهما ولو بالتساوي بل بالتباعد
واما الشيخ فمابني عليه من التاويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالباً بل هو يلاحظ الترجيح الاول
ويقدم الترجيح ثم يذكر المخالف وياوله بما لا يثبت في الرابع كما ذكره في اول التمهيد من ان بعض الشيعة
عن المذهب بسبب حصول التناقض في اخبار الائمة واراؤهم ذلك رفع التناقض بابداء الاحتمال الغير المتساوي
وحاصل ان هذا الحديث اذا كان محتملاً لهذا المعنى فلا تناقض لاحتمال ان يكون مرادهم ذلك وكان عليه
فربما حاله او مضافاً ذهب بالحواشي ولكن هذا لا يصير حجة شرعية ولا يجوز التمسك بمحض الاحتمال اذ
انما هو القطع بمراعاة الظن القائم مقامه واما مجرد الاحتمال فكلا والحاصل انه لا ريب في اشتراك
التعارض بين الادلة الفقهية فما وجد فيها فربما من نفس المتعارضين ومن غير معيار اجماع بسبب او كتب
او نحو ذلك فوجب ان يفهم معنى يمكن معها العمل بكلها على الوجه الصحيح المدلول عليه بالدلالة الحقيقية او المجازية
المعتبرة الظاهرة بسبب وجود الفرية الظاهرة والعلاقة الواضحة بحيث لم يوجب طرح الاقوى واخراج عن النظر
بسبب الاضعف فلا شك ولا ريب في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح احدهما واما ما لم يرد عليه حجة ولا
فرية فوجب حمل اللفظ عليه عرفاً ولغزاً فلا حجة فيه سيما اذا جازى عن ظاهر الاقوى الى الاضعف ولكن لا
مانع من ابداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الامر كما فعله الشيخ ولكن بشرط ان لا يجعل حجة في حكم حجة
فان كان مرادهم من قولهم الجمع مما يمكن اولى من طرح احد المذكورين فيتم الوفاق وان ارادوا ولو رتب في غير
ذلك ايقن وجوبها على التاويل في احد الدليلين واخراج عن النظر او كلها مما يحض الجمع بينهما فلا دليل عليه
ومن جملة ذلك ظن ان محض كون احدى الامارين عاماً مطلقاً والاخرى خاصاً مطلقاً لا يوجب التخصص وان كان
العام اقوى بسبب الاعتقادات ولذلك ترى الفقهاء اكثر ما يطرحون التخصص الفقهى للاصل مع ان الاصل
وهو خاص ومن تلك المواضع رد رواية سيف بن عميرة الصحيح او الوثيقة الدالة على جواز التمتع باحدة المشقة
بدون اذنها بائناً مانعاً للاصل وهو محرم الضر في حال الغير فيحتاج التخصص الى فرية فوية تكسر
العام كما في المثال الذي قدمناه وقد اسند بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين بان دالة اللفظ
على جزء مفهومه دالة نافية للدلالة على كل مفهومه ودلالة على كل مفهومه اصلية فاذا علمنا بكل واحد
من وجه دون اخر فقد تركنا العمل بالدلالة النافية فاذا علمنا باحد فتركنا العمل بالآخر بالكلية
تركنا العمل بالدلالة الاصلية ولا شك في ان الاول اولى واعترض العلامة في النهاية على ما نقل عنه بان
العمل بكل واحد منهما من وجه عمل بالدلالة النافية من الدليلين معاً والعمل باحدهما دون الاخر على الدلالة

الاصلي والذات

الاصلية والتابعة في احد الدليلين وابطالها في الاخر ولا شك في اولية العمل باصل وتابع على العمل بالثابت
 وابطال الاصلين وتوقف فيه بعضهم بان العمل بتابع واصل انما يكون راجعا على العمل بالثابتين اذا كانا
 من دليلين اما اذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين فلا وهو ظاهر فان فيه تقديرا للفظ الاخر
 والقائه بالكناية ومن المعلوم ان التاويل اولى من التعطيل اقول وبظن اني هذا للنظر بما قد ساءه وتحققت
 المعارضتان العمل بالدليلين خرج عن كلام الشارح الاستحسان العمل على حقيقة ما او عدمه في نسبة معينة
 لذلك التجوز بحيث يكون مقبولا عند اهل اللسان بخلاف ما لو عمل على حقيقة احدهما فانها لا مانع منه ولا
 مؤاخذه في ذلك الا بخر لاصل البراءة واستحسان العمل عليها معا على ما ورد عليه ونصوص ما لا يخفى
 ورد من الشرح من التحجير في العمل بايهما ثم انك الشبهة انك في غير بعيد ذكر ما نقلت عنه في المعارض وتزوم الجمع
 بين الدليلين مما امكن جعل من فروع الجمع بين الدليلين اعمال البيتين القائمة على الكيفية رجلين بد
 ثابتة على دار على التواء اوله تكن احدى اعليهما والتحقيق فيه ان ذلك يصح بعد افضلة التراجع ^{البيتين}
 وانقضاءهما وتعادلهما وكيف كان فيمكن القبح في ذلك التفرغ لامكان استناد التصفيف ^{بشيء}
 الداخل فعمل كل منهما ما في يده او نزوح بينه الخارج فبطل كل منهما ما في يده الاخر اذ دخول اليد وخروجها
 اعم من الحقيق والاعتباري كما حقق في جملة ويمكن استناده الى المعارض والتناقض والتخالف فنصف بعد
 التخالف فيجري مجرى ما لو ثبت بداهما اعليهما ولو كان ههنا كيدية كما هو المشهور ولكن يقع الاشكال هنا في
 التصفيف ولعل وجهان اليد وان كانت دالة على الملك لكنها انما تدل على الملك في الجملة لا بعنوان الاستعانة
 فظ بحيث يجمع الموارد فالقدر المسلم فيها اثبت اليدان ولكنها على التواء انما هو الملك في الجملة لكل منهما
 وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحة ^{مضمنا} الى الالة يده على الملكية بحيث لا يرجح لاحدهما على الاخر فيحكم بالثبات
 اذ هو مقتضى نوارد اليدين على وجه الصحة والحكم بالنسبة لرفع الحكم ولكن هذا لا يتم في الدليلين اللفظيين
 اللذين لهما حقيقة ربحا ومقابل يحتاج الى فريضة مصححة لارادة خلاف النظر ثم قال بعيد التفرغ المذكور ولو
 كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه طلبا لزوج بينهما لانه ليس بتقديم خصوص احدهما على عموم الاخر
 اولى من العكس وذكر من جملة فروع مقتضى فعل التناقض في البيت على المسجد الحرام فان قوله صلوة في مسجد
 هذا عند الف صلوة فيما عداه الا المسجد الحرام يقتضى تفضيل فعلها في البيت عموم قوله فيما عدا
 وقوله افصل صلوة المرء في بيتها الا المكونة يقتضى تفضيل فعلها في المسجد الحرام ومسجد المدينة قال ويرجع
 الثاني بان حكمة اختيار البيت من المسجد هو الجدة عن الربا المؤدى الى اجبال الاجرا الكلية وهو حاصل مع المسجد
 واتحاد المسجد بنى الشرفا مقتضى زيادة الفضيلة على ما عداها مع اشترئ الكل في الصحة وحصول الثواب
 ومحصل الصحة اولى من حصل الزيادة فيمكن رد هذا الى الاول بمعنى صورة المعارض التي يجمع فيها بين الدليلين
 امكن فعمل بكل منهما من وجهان بل عمل عموم فضيلة المسجد على الفريضة وعموم فضيلة البيت على التاولة لان التا
 افضال مظنة الربا من الفريضة وهذا هو الاصح وفيه مع ذلك اعمال الدليلين وهو اولى من اطراح احدهما اقول

الفريقين المتفامين ان في الاول برجح الرواية الدالة على فعل التوافقة في البيت وبطرح كدلالة الرواية الاولى على
استحبابها في المسجد في ضمن عموم صلوة في مسجد وفي الثاني لم يطرح تلك الدلالة بل خص عمومها بما خارجا
وحمل قوله صلوة في مسجد على ارادة صلوة فريضة والامر بخارجي هو عدم مزاحمة الرواية بالفريضة غالباً وفيه
على انه ص اراد منها صلوة الفريضة فالتجمع بين الدليلين صار بابقاء احدهما من وجه على عموم وهو ما عدا
وتخصيص العام الاخر وهو صلوة في مسجد بالفريضة بما خارجي لا بالعام الاخر حتى يلزم المحذور فنظر بذلك
امكان الجمع بين العمامين من وجه في العمل في الجملة ولكن لا بد ان يكون الفريضة مما يستبعد عليها كما امرنا سابقاً
الذي ذكره هنا ليس بذلك المعنى الا ان عمل الاححاب والشرف بينهم صار فريضة من جهة هذا الحمل وان وردت
روايات معتبرة في استحباب التوافقة في المسجد انهم وعمل بها الشهد الثاني وفي بعض النسخة ثم ذكر في التمهيد
اعز القامين من وجه ثم قال فابداً اذا عارض ما يقتضي ايجاب شيء مع ما يقتضي تحريمه فانهما يتعارضان كما قال في
المحصل وغيره حتى لا يعمل باحدهما الا لم يخرج لان الخبر المحرم يقتضي استحباب العقاب على الفعل والموجب يقتضي على
الترك وجزء الامدي وجماعه يبرح المحرم لاغتائه بدفع المفاسد ولكن ذكر الامدي وابن الحاجب ايضا من وجه
الامر بالفعل على النهي عن في معنى ما ذكرناه ما لو دار الامر بين تركه المستحب وفعل النهي عن ثم ذكره في قوله
ومن ذلك بظان مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من ان المراد العمل بهما على مقتضى طيبة اهل الكتاب
في اخراج الكلام عن الظاهر المطلق التوجيه والتاويل كيف ما اتفق وبظبطلان ما قد يتخيل ان الجمع ان يحل
على الرخصة والنهي على المرجح اذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل فلا بد من الرجوع الى المرجحات لغتياً
احدهما وطرح الاخر بسبب الترجيح او العمل على احدهما ولو لم يحصل من وجه من باب التخيير كما سيح ومطه الاعتناء بالادلة
والجمع بينهما لا يصير موجبا للتاويل لا بان التعارض وعدم امکان العمل على حقيقة الامارين فريضة على ارادة
المعنى المجازي المحتمل فان الحد المجاز فهو متعين والافعال فربما ان لا يتفاوت في التخيير وذلك لان المظنون ان
اصل الامارين من الشارح وان حصل الاشكال في المراجع بسبب التساقط والتعارض لا تايقول اولاً انا منع لظن
بكون الامارين من الشارح حصول التناقض بل المظنون انما هو واحد ما سلمنا لكن لا تم انه لا بد ان يكون مدلول
كل واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز اذ يحتمل ان يكون احدهما مورد التفسير فيجب الغاؤها راساً فلا
دليل على وجوب التاويل واستعمال كل منهما اذ لم يتم دليل عليه بل لا دليل على جوازه ان اراد الاستدلال بغيره
نضابون عن تاويل المرجح بما لا يشاء في الراجح كما فعله الشيخ من باب الاحتمال ولكن لا يمكن الاعتناء عليه في استدلال
فاذا اردت المعنى الحقيقي لقولهم اجمع مما يمكن او من الطرح فهو ان يجيب الشخص يقتضيه عن الفرائض والعدالة
حتى يظهر لك المعنى الصحيح والمراد الاقرب بشرط عدم اخراج الاقوى عن ظاهرها كما بينا سابقاً وحقيقة يرجع الى
انه لا بد ان يتامل حتى يظهر ان الموضوع في الامارين واحد ومختلف وان التعارض الظاهر فيهما هل هو واقعي او
هو كلف في نظر الظاهر العمل على مقتضاه فخذ هذا ودع عنك ما سواه مما يتبادر عن العاقلون العارفين عن
ثم ان التعارض بين الامر والنهي قد يكون بسبب ورودها على موضوع واحد فيحصل الاستنباه في الحكم وقد يكون بسبب

استنباه الموضوع

اشباه الموضوع بين المأمور به والمنهى عنه كما خلاط موافق المسلمين بموافقة الكفار فيتردد الامر بين وجوب غسلهم و
الصلوة عليهم وحرمتها والشهور وجوب غسلهم جميعا والصلوة عليهم لكن بقصد المسلمين فيكون من باب تخصيص
العام بالنبي ثم ذكر في التمهيد بعد ذلك فعارض الاصلين وقال انه يجعل بالارجح منهما بالاعتقاد وان قصد
في المسئلة وجهان وفروع ذلك كثيرة جدا وذكر كثيرا منها فبه منها مسئلة فعارض الاصلين في الثانية
التي وضعت على نجاسة رطبة ثم سقطت بالفريق على ثوب وشك في جناف النجاسة واستوجبت التمهيد بخلاف
الترتيب لان استصحاب الرطوبة طار على طهارة الثوب وفيه تماثل وقد اشترنا في مبحث الادلة العقلية الى جواز
بالاصليين المتنافيين في الجملة فراجع فان قوله في الاول لا يدل على جواز غسل الثوب بل على ما لا يرد
في امكانه وروعه عقلا كقول البرقي المتوازن في زمن الصبغ فواتره بدل على المطر وكونه في الصبغ على عدمه
شرافا فاختلافه في الاشهر الاظهر امكانه وروعه خلافا لبعض العامة لانه لا يمنع ان يجبرنا رجلا ان ينسأ
في العدل والثقة والصدق فيمكن متنافيين والعلم بضروريه وضاد الامارين قد يكون في المسئلة
كحديثين متساويين بل احدهما على وجوب شيء والاخر على حرمة وقد يكون في موضوعها الامارين المختلفين
في تعيين القبلة مع تساويهما وقد يكون في الحكم والقياس كالهدى واليسب من المشاويين وبقوله يكون في
في حكم مع تنافي الفعلين كالمثال الثاني وبالعكس كالمثال الاول واخرج المتكبرانه لو ضادل اماران على
المحظور الاباح فلا يجوز العمل بهما معا لثنا فبهما ولا فيهما معا للزوم العيش في وضعهما على الحكم ولا
بواحد معتن منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ولا بواحد لا يفسد فانه في معنى اباحة الفعل فيرجع الى الثالث
الاباح وهو واحد معتن منهما وفيه انا مختار تركهما ويرجع الى الاصل ولا محذور اذا لم يثبت في الخارج
امضار التكليف فبهما وان ثبت فتخار الرابع ونقول انه لا يستلزم الاباح بل التماثل منها والاختار
لا مطر وهو مثل التخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العدل والعمل مع مخالفة في الاباح والمحظور
مباختياره وتقليد المبعوض بصيرها حيا وابطاحا وتقليد المحاضر محظورا ثم ان المجتهد يختار في العمل باي الاما
شاء ويخيره مقلده كانت واما التخيير في الحكم والفضا فالمتعين الى الفاضل ولا يجوز تخيير المتداعيين فانه
مع نفع المحض لا خلافا في الدواعي وفي جواز اختيار الفاضل يرجح احدهما في صورة واخرى في اخرى
الافوى نعم لعدم المنافع ثم انما اختلفوا في صورة التعادل فالتكثير المعروف من محقق اصحابنا التخيير
قبل ينسأ فظهما والرجوع الى الاصل وقبل بالتوقف في جميع تمام الكلام فان قوله في الترجيح في الغرض هو
جعل الشيء راجحا في الاصطلاح هو اقتران الامارين بما تقوى به على معارضتها وهو المناسب للعارض
والتعادل اللذين يستعملان مع في هذه الباب فاما صفتان للامارة لاعلان للمجتهد وكان الترجيح
نعم يستعمل الترجيح بمعنى اخر وهو تقديم المجتهد احدي الامارين على الاخرى للعمل بهما ولما لم يكن ذلك
الاقتران الامارين لعدم ضرور التعارض في غيرهما كما في فجاج الى من حج للتقديم حذر عن الحكم وذلك
المرجع هو اقتران الامارة بما تقوى به على معارضتها هذا الاقتران الذي هو سبب الترجيح في اصطلاح

القوم بالترجيح فاعرف بعضهم بتقديم اماره على اخرى في العمل بمؤداهما متبالا للتعريف الذي ذكرنا اليه من اجل ان
التعريف الاول انما هو نفس الامارة والراجحة والثاني لفعل المجتهد مع انه يمكن ان يتوعد الاستقاف فيهما
مختلف كما اشترنا اليه في لفظ الترجيح بل من صح في بحث اخبار الاحاد فان سببه الاستقاف في فعل المجتهد هو
الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور وفي الترجيح الذي هو صفة الامارة هو الرجحان بمعنى الاستمال
على المرتبة والمصلحة كلفظ الترجيح في اللفظ المذكور فلا معنى لترجيح التعريف الثاني على التعريف الاول كما فعله
المحقق الهبائي وهو الشارح الجواد في الامتاحة في الاصطلاح نعم للاعراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح
الترجيح على فعل المجتهد بقره ولعل المناقشة انما هو على من يمنع ذلك وجهه ان مصدره التفضيل النسب على المجتهد
من الامارة والامر في ذلك سهل وافصح الترجيح لاحدى الامارين يجب تقديمها للتلازم ترجيح المرجح وقيل
ان الحكم ايضا اما التخيير والتوقف لان زيادة الظن لو كانت معتبرة في الامارات لكانت معتبرة في الشهادات
والثاني باطل فالقدمة مثله وفيه منع الملازمة وبطلان الثاني كلهما لان المدار في البينة على التقيد بخلاف
الاجتهاد ثم ان المرجحات تبصوري في كل الامارات ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات في الاخبار ونحن ايضا
نذكرها اولاً ثم نسير في حكم الباني فنقول ان الترجيح بينها اما من جهة التساوي ومن جهة المترادف ومن جهة الاعتقاد بالاول
الخارجية واعلم ان مرادنا في هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحات انما هو اذا قطع النظر عن غيره من المرجحات
ففي مقام ذكر كل منهما لا ينبغي اشتراط عدم المرجحية من جهة اخرى كما ينظر من العلامة في النهاية حيث اشترط في كون
الاسناد مرجحاً ان لا يكون في سنده رواية اخرى كثيرة الرواة وتعددها في كل طبقة وان يشاؤوا في سائر الصفات
فانما الحاجة اليه هنا اما الترجيح من جهة التساوي من وجه الاول كثرة الرواة اي تعددها في كل طبقة
في ترجح ما رواه اكثر لقوة الظن لغايد الظنون الحاصلة بعضها ببعض وهذا هو الذي قد ينتمي الى التوازن
اقادة اليقين الثاني فله الوساطة وهو الذي يسمونه علو الاسناد فهو راجح على اكثر وساطة لان
نظر فاحتمال الكذب السهو والغلط وغيره في الاول اقل وهو واضح وغايد العلامة في النهاية بالندوة الصفة
فيكون مرجحاً من هذه الجهة وهذا انما يتم فيها لو يعلم ادراك كل من الوساطة والاخر وكان الفاصلة بين المرجح
والامام المروي عنه مدة بسبعين طول عمر هذه الوساطة بحيث يتنوعها واما فيما علم فيه الحال وادراك كل
منها لمن فوزه وشاع روايته عن فلا وجه له الثالث رجحان دلوي احدهما على الاخرى من حيث الصفات
الموجبة لرجحان الظن مثل العفة والعدالة والضبط والعظمت والورع ولا يخفى وجه الترجيح لان العفة بوجوب معرفة
معرفة اسباب الحكم وموارد وروده ومنا سبب حال المروي له وكيفية الرواية وذكر حال السماع مما يتعارف
بدهم الخاطبة لعنى الحديث وكل سائر الصفات المذكورة بوجوب الظن بالصدق وعدم العفلة فيحصل الفرق
بين العالم والاعلم والورع والاورع والضابط والاضبط وهكذا وليس ذلك من قبيل المجتهد بل الا ان اجعلنا
من باب الامارة للفقهاء كما امر في المجتهد وقد عرف الاسكال في فقهنا في ذلك تفاوت مراتب العدا للترجيح
تركيب الواحد والاشتباه والاكثر وامور اخر مثل كون احد الروايتين مباشرة للفضية دون الاخر كما تقدم روا

الرد على

ابي مرفع ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو محمل وكان هو التفسير بينهما على رواية ابن عباس بائنه فكيف هو محمل
 كون احدهما شامها البروي عن دون الاخر وكان كون احدهما فرس يامنه والاخر بعيدا وهكذا ويندرج في الترجيح
 باعتبار السنن ما كان احدا الراويين غير مشبه الاسم دون الاخر واما الترجيح من جهة المدن فهو ايضا من
 وجوه الاول تقديم المروي باللفظ على المروي بالمعنى وثبوت الشيخ بينهما اذا كان راوي المعنى معروفا بالقبط
 والمعرفة ضعيف وهذه المعرفة بشرط جواز ذلك لا بشرط المساوات ولا ريب ان الاول اعلم من الثاني مطلقا
 الثاني تقدم المرفوع من الشيخ من المرفوع عليه الثالث تقدم المشاكلة له على غيره سواء كان من جهة
 تعدد مواضع الدلالة في احدهما دون الاخر او من جهة اخرى مثل تأكيد الحكم بالنسب والتقليد كما في بعض احكامنا
 الفرضية وان لم يفعل فغدا والله خالفه رسول الله ص ومثل ما كان احدهما معللا دون الاخر او يكون دالة
 احدهما بعنوان الحقيقة والاخر بعنوان المجاز او احدهما بعنوان المجاز الاقرب بالاعتماد واحد منهما بعنوان
 المظروف والاخر بالمفهوم او احدهما بالعموم والاخر بالخصوص ولا يذهب عليك ان المراد من ترجيح الخاص على العام
 هنا تقدم الخاص على القدر المساوي لمن مدلول العام فيكون بينهما التناقض ولا يمكن الجمع فيحتاج الى ريب
 ان الخاص من العام للتوضيح والظهور فهذا لا ينافي قولهم بان في التخصيص جمع بين الدليلين وان
 الجمع مقدم على الترجيح فاذا ارجح مجموع مدلول العام مع الخاص فيمكن الجمع بينهما وبذلك يتدرج الكلام فيه
 تحت قاعدة تقدم الجمع على الترجيح واذا ارجح في الجمع لا بد من ترجيح الخاص على القدر المساوي لمن العام وتخصيص
 الامر في اجزاء الخاص على جماله واسقاط ما يابا وبين العام وابقاء القدر المساوي لمن العام واسقاط الخاص
 بتدرج تحت قاعدة التفاضل والترجيح ومثل ما كان احدهما عامات مخصوصا والاخر غير مخصوص او كان المختص
 في احدهما اقل وفي الاخر اكثر الرابع الفضاخه فقديم الفصيح على الركيب وربما يعبر الاضحية ان وجهها
 انهم قد افصح الناس فالاصح اشبه بكلامهم وبورث الظن بالصدق والتحقيق في ذلك ان الفضاخه اذا كانت
 مما يستبعد صدورها عن غير ملهم كعبارات نهج البلاغه والتصحيحة التجاوزية وبعض كلامهم الاخر من الخطاب
 الادعية فلا ريب انهم من المتجانب بل من افونها والافا الذي يظهر من تدبير الاخبار سيما في مسائل الفروع انهم
 لم يكونوا معتبين بسان الفضاخه ولم يتقاروا وكلامهم فضل تقاروا مع الترجيح بحيث يمكن التميز بذلك خصوص
 الرجحان والظن معه الخاص ان يكون دالة احدهما على المراد محتملا الى توسط واسطر دون الاخر فاشارة
 مقدم على الاول واما الترجيح بالاعتمادات الخارجية فمن وجوه الاول اعتضاد احدهما بديل اخر اذ
 لا ريب في قوة الظن في جانب المعتضد وكذا اذا كان احدهما صديقا فوي من الاخر اذ الاعتضاد كل منهما ليدل
 الثاني اعتضاد احدهما بعلم المشهور سيما المتقدمين لغرب عهدهم بزمان الائمة عن وعظمتهم من معرفة حال
 الاخبار ازيد من المشاخرين ويقع الاشكال فيما لو كان احدهما موافقا للقدماء والاخر موافقا للمشايخين
 وتعارض الثمران فان تقدم القدماء وغرب عهدهم وتمكنهم من الفرائض والامارات بوزن الظن باصناف
 ركوز المشاخرين اكثر فصحا وادق نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وغرب عهدهم وحجهم مع ذلك قوله لم يورد

الظن باصابتهم وكل وجه وينفون المقامات ولا بد للجهل من التامل في كل مقام فربما كان اجتماع الظن
على حد يشد لأجل شدة التقية الباعثة على الخفاء لاختصاصها الفترات فلذلك ولا يظهر الحال بعده بالتدريج
للمتأخرين فذهبوا إلى خلافه وربما كان اجتماعهم لأجل فريضة خفية على المتأخرين ولا بد من التامل والنقص
ذلك والحاصل ان المدار على حصول الظن وهو تابع للقمامات والشبهة كالاجماع ينقسم إلى الظن والظن بالأطلاع
عليها او بالنقل وربما خارضا للفلان كما وقع في مسألة عدد الرضعات بالنسبة إلى العشرة والخمسة عشر وربما
بينهما بان اشبه بالاول من العدة والى الثاني بين المتأخرين الثالث موافقة الاصل وبخالفه وفي المواضع
المفردة والمخالفات فلن بعضهم روح المفردة ولو وجب حمل كلام الشئ على التأسيس والافادة دون التأكيد
العمل على المفردة موجب لتقديم التامل عليه يعني ان الشئ حكمه او لا بالتامل وقائده وضع حكم الاصل ثم قال بالمفردة
لرفع حكم التامل فكل وضع في محله ولو عمل بالتامل لم يحكم بناخره من المفردة فيكون وقوع المفردة قبله بلا فائدة
لاستفادة مفاده من العطف فيكون تأكيدا لا تاسيسا وانت خبير بضعف هذا الاستدلال لان الاحكام الشرعية
للاصل ما فوق حد الاحصاء وهذا الاعتبار الضعيف برفع هذه الغلبة وبعضهم يرجح التامل لانه يستفاد منه
ما لا يستفاد الا منه بخلاف المفردة فحمل كلام الشئ على التأسيس ولو بان العمل يقتضي تقليل النسخ لانه انما
حكم العطف بخلاف المفردة فيرسل حكم العطف بعد ما زال هو حكم العطف ويضعف الاول بان ذلك اذا ظهر بان
المفرد وان قدرناه ما خارا فليس كذلك والثاني بان مع انه معارض بان ذلك نسخ لا يفرى بالضعف لان المنسوخ
ح هو العطف والمفردة معا المتأخران لو قلنا بان وضع حكم العطف بالتامل نسخ وليس كذلك والتحقق ان ما علم فيه
التاريخ من كلام الرسول فلا اشكال في تقديم المتأخرنا فلا كان او مفردا في المحمول التاريخ لا بد من الترتيب
هذا اذا علم بصدورها معا مع عدم العلم بالصدور فالحكام فربما لو كانا في اخبار الامم فربما كان مع
فرض عدم النسخ في كلامهم لا يفرى احتمال الخطاء في احدهما او التقية فسواء كانا فطعيين عنهم او ظنيين فالأولى
تقديم المفردة لكونه معاصدا بابل اخر وهو العطف فيكون أرجح في النظر سواء علم التاريخ في كلامهم اوله يعلم
وكيف كان فالأولى ترجيح المفردة في الأدلة التي يابدين اليوم والعمل على ذلك التراجع مخالفة العامة فيرجح
المخالف على الموافق لاحتمال التقية فيه وفلاشبه اليه في روايات كثيرة وذلك اما بموافقة الرواية بحججهم او الذين
بما صرحت الامام المروي عنه وبما صرحت ذلك الراوي فاتهم بخلافه في المسائل الجدا وكان التقية مختلفة
بملاحظة مذاهم فلا بد من ملاحظة حال الراوي والمروي عنه فقد نقل عن نوارج العامة ان مدار اهل الكوفة
في عصر الصادق كان على فتاوى ابي حنيفة وسفيان الثوري ورجل اخر واهل مكة على فتاوى ابن جريح واهل
مدينة على فتاوى مالك ورجل اخر واهل مصر على فتاوى الليث بن سعد واهل خراسان على فتاوى عبد الله بن
مبارك وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى ان استقر مذاهم في الاربعين سنة خسر وستين وثلاث
مائة فلا بد من التامل في الحمل على التقية والرجوع الى كلامه لنقل الرقابة على ذلك او فريضة خافية وانما
الحال الراوي والمروي عنه وغير ذلك لا الحمل بمجرد موافقة بعضهم على اي نحو يكون ولا يبعد كفاية مجرد

الاحوال الدائم

الاحتمال اذا لم يتحقق الاحتمال في الخبر اصلاً ثم ان المرجحات لاحتمالها دبر وما يرجح الظن بالصحة كثيرة
 بتدرج اكثرها فمما ذكرناه مؤلف الاشارة الى بعضها في مباحث الاخبار وعلى المجهولان يجري ويستتبع ما يورثه
 الظن وان يكون بصري في امره ولا يكتفي بملاحظة رجال السند في نصيب الخبر وتقدم علمه ليس ينبغي التسبب
 اصطلاح المناظر كما اشترنا الى ذلك في مباحث الاخبار فان ههنا مرجحات كثيرة لم يذكرها العلماء مع ان في
 سند الخبر اربعة اشكال الابدان ينتبه له لثلاثاً اورد بالتصحيح والتضعيف فذكر العلامة المجلسي به كلاماً في
 اربعينه كتاباً ما براده لكثرة فوائده فانه قال في الحديث الخامس والثلاثين الذي رواه الكليني عن محمد بن اسعبل
 عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير بعد ما خلق وبين ان محمد بن اسعبل هذا هو السند في التثابور وروى ان
 لا يفتح في صحة الحديث لوجه الاول ان رواية الكليني عنه في اكثر الاخبار التي اوردتها في الكافي واعتمده
 عليه يدل على ثبته وعدالة وفعله وفهمه الثاني ان الفضل لم يربطه بالكليني واشتهاره بين الحديثين
 يكن الكليني يحتاج الى واسطة فربما يكتفي به ولذا الكافي يرفى كثير من الاخبار الثالث ان لفظ ان هذا الخبر
 مأخوذ من كتاب ابن ابي عمير وكثير من غيره كانت اشرف عند الحديثين من اصول الاربعة عندنا بل كانت الاصول
 المعيرة الاربعة عندهم اظهر من الشمس في دابة التمار كما انا لا نحتاج الى سند هذه الاصول الاربعة وانما
 اردنا سنداً فليس الالتمين والتبرك والاقناء بسبب السلف وبما لم يبال بذكر سند في ضعفها وهما
 لذلك فكذلك هؤلاء الاكابر من المؤمنين لذلك كانوا يكفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهورة وان كان
 فيه ضعف ومجبول وهذا باب واسع شائع نافع ان اقبلنا بظهورك صحة كثيرة من الاخبار التي وصفها الفهرست
 بالضعف ولما اهل ذلك شواهد كثيرة لا تظهر على غيرنا الا بما روت الاخبار وتنبع سيرة قدماء علماء الآثار
 ولذا ذكرنا بعض تلك الشواهد لينفع بها من لم يملك سالك السبب المعاند الاول انك ترى الكليني
 يذكر سنداً مثلاً الى ابن محبوب والى ابن ابي عمير والى غيره من اصحاب الكتب المشهورة ثم يبدي ابن محبوب مثلاً
 ويترك ما تقدم من السند وليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفي بايراد السند مرة واحدة فقط من لا
 روي له في الحديث ان الخبر مرسل الثاني انك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبراً واحداً في موضعين و
 يذكرون سنداً الى صاحب الكتاب ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع اخر بسند اخر الى صاحب الكتاب او يضم
 او اسانيد غيره اليه ويرونهم لهم اسانيد صحاح في خبره في موضع ثم يكفون بذكر سند ضعيف في موضع
 ولم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد ذلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق
 مع كونه من اصحابنا عن الكليني اخذ الاخبار في الفقيه عن الاصول المعتمدة والتي يذكر الاسانيد في الفهرست وذكر
 كتاب اسانيد صحيحة ومعبرة ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفي بسند واحد اختصاراً ولذا اصناف الفقيه تتضمن
 للصحاح اكثر من ساير الكتب والعجب من ناخره كيف لم يقف اثره لتكثير الفائدة وقد جمع الكتاب فظهر انهم كانوا
 ياخذون الاخبار من الكتب فكانت الكتب عندهم معروفة مشهورة منوارة الرابع انك ترى الشيخ اذا اضطر
 في الجمع بين الاخبار الى القدر في سند لا يقدح في من هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الاجازة بل يقيد حتماً

امرين مرشده فبتبع وامر بن غيبه فيجبته امر مشكل يريد الى الله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حلال بين وحرام بين وشبهها
 بين ذلك فمن ترك الشبهات نجح من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم
 قلت فان كان الخبران عنكم مشهورين وقد وهما الثقات عنكم قال ينظر فيما وافق حكم الكتاب والسنة
 ومخالفة العامة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت جعلت فداك
 ارايت ان كان الفقهاء عن فاحكم من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفا
 لهم باي الخبرين يؤخذ قال ما خالف العامة فضله الشاذ قلت جعلت فداك فان وافقها الخبران جميعا
 قال ينظر الى ما هم اليه اميل حكمهم وقضائهم فيترك ويؤخذ بالآخر فان وافق حكمهم الخبرين جميعا قال
 اذا كان ذلك فارجح حتى يلقي امامك فان الوفور عند الشبهات خبر من الاقبح في الهلكات وروى ابن
 جهور في غوالي اللغات عن العلامة مرفوعا الى زرارة قال سئلت الباقر ع قلت جعلت فداك باي حكم الخبر
 الواحد يثبتان المتعارضان فبانهما اخذت قال نعم بازاره خذ بما اشهر من اصحابك وروى الشاذ الشاذ
 قلت يا سيدي انما اشهوران مرويان من مؤثران عنكم فقال نعم خذ بما يقول احدكما عندك ووثقهما في
 نفسك قلت انهما معا عدلان مريضان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما مذهب العامة فان ترك
 خذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم قلت عبا كما نامعا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال
 اذا اخذت بما فيه الاحتياط لدينك وانك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط او مخالفا
 له فكيف اصنع فقال نعم اذا فخرت احدهما فخذ به وندع الاخر وفي رواية اخرى قال فاذا فخرت حتى يلقي امامك
 فتسئلته عن كلام الغوالي وانت خبر بان العمل على هذه الاخبار لا يمكن لتعارضها وتناقضها ففي بعضها تقدم
 اعتبار صفات الراوي بالاجماع كما في رواية ابي حنيفة يثبت بين على العرض على الكتاب ولو تعبر شي اخر وفي بعضها
 تقدم الشهرة على الصفات وفي بعضها العرض على العامة الى غير ذلك من المناقضا وقد تصدى بعضهم للجمع
 بينها بوجوه لا يمكن ان يتنظم تحت صنابطة يمكن الركون اليها لانظيل بذكرها وذكر ما فيها وتحقيق المقام انا
 نقول لا شك ان تلك الاخبار اخبار الاحاد وقدرة ان حجيتها اخبار الاحاد اما من جهة الادلة الدالة على
 بنفسها كاتية النبأ والاجماع او من جهة انه مما يحصل بالظن ومن جهة انه ظن المجتهد وقد اخبرنا الثاني وبيننا
 عدم تمامية الدليل عليه الا من جهة انه ظن المجتهد فتح نقول ان كان الدليل على حجيتها هو انه ظن المجتهد فلا بد
 في المسائل الفقهية من الرجوع الى ما يحصل بالظن منها ويترجم حجيتها وموافقها للحق في نظر المجتهد سواء
 وافق واحدا من تلك الاخبار المذكورة في وجوه التراجيح لا فان حجيتها هذه الاخبار الواردة ايقن انما هو من
 انه ظن المجتهد بالفرض فلو فرض حصول الظن باحد طرفي الاخبار الواردة في المسئلة الفقهية انه هو الموافق
 للواقع واقضى الظن الحاصل من جهة بعض هذه الاخبار الواردة في العلاج خلافا لمثل ان الظن الاجتهاد
 اقضى ترجيح الخبر الدال على تقديم موافقة الكتاب على ما دل على ترجيح ما وافق المشهور في الاخبار العلاجية
 لكون راوي الرواية الاولى اوثق واعدل ثم اذا اتينا في المسئلة الفقهية وراينا احد طرفي المسئلة اوثق

في النظر والحديث الدال على ارجح سبب القران الاخر مثل علو الاسناد وموافق دليل العقل وغير ذلك من الكثر
 الاجتهادية وان كان الطرف الاخر موافقا لفظ الكتاب فلو اعتمدنا ظنا هذا باو قعية ما وافق مختارنا من
 الواردين في هذه المسئلة الفقهية لتفسر الامر وارجحنا مختارنا في المسئلة الاصولية وارجحنا المادى على ترجيح
 موافقة الكتاب على ما وافق المشهور فلا بد ان يترك الظن الاول بهذا الظن وانست خيرة ما به لا دليل على ذلك
 ولا ترجيح بينهما بل الترجيح الاول لا يترن بالحكم النفس الامر في المسئلة الفقهية اول والثاني ظل بواسطة
 فمن تقدم اعتبار الظن الحاصل في ترجيح الخبر الذي ورد في المسئلة الاصولية والاول خاص والثاني عام يعنى
 ان الثاني يدل بالعموم على ترجيح موافق الكتاب على غيره والاول يقتضى ترجيح خبر الخاص بالمسئلة الخاصة
 الواردة على خلافه لا يوافق اذا تاملت المجتهدين في المسئلة الفقهية فلا بد ان يتامل في علاج المتعارضين ويراجع
 الواردة فيه وبعد ارجحها والناظر فيها وارجح ما دل منها على تقديم موافق الكتاب على الاخر وحصول الظن له
 بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظن بخلاف من تلك الاخبار المتعارضة في المسئلة الفقهية لاننا نقول
 التيم في مسئلة الجمع بين الاخبار بقول كل مغاير للتم في المسئلة الفقهية المتعقبة لذلك ولا ينافى حصول الظن في
 المسئلة الفقهية ولا بالعكس اما ترى انما ثبتت في الاصول بحجج الاستصحاب والعمل بل وربما يستدل به عليه لا
 التصحيح ثم قد يحصل الظن في القعة على خلاف مقتضاه من جهة اخرى ومكان رجحان دلالة صيغة افعال على الوجه
 لا ينافى حصول الظن بكون المراد منها التدب في المسئلة الفقهية مع اننا نقول التيم في علاج المتعارضين لا
 ينجح في ملاحظة الاخبار العلاجية حتى يلزم المخذول بل يرجع الى جميع القران والامارات المحصلة للظن كما هو
 المسئلة من الرجوع الى ظن المجتهدين من حيث هو ظن المجتهدين الى الخبر العلاجي من حيث هو الخبر العلاجي فلا ينافى
 من حصول الظن في المسئلة الفقهية على خلاف ما اقتضاه المسئلة الاصولية اعني علاج الخبرين المتخالفين والحاصل
 اننا نقول التيم في الاخبار العلاجية من حيث هي ومن حيث انها علاج الخبرين المتعارضين من حيث انها خبران متعا
 يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا لكثرة الاخبار ووثيقة الرواه مثلا مع قطع النظر عن ملاحظة مسئلة من
 المسائل الفقهية والتيم في المسئلة الفقهية الخاصة وقد يقتضى خلافه وان لوحظ الاخبار العلاجية ولو حظ
 الخبران المتعارضان فبدان ملاحظة الخبرين في المسئلة الفقهية ليس من حيث انها خبران مطر بل قد يكون من
 انها دليلان من ادلة المسئلة فلا منافاة بين حصول الظن من الحديث الدال على تقديم موافق الكتاب اذا
 لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقدم حصول الظن في المسئلة الفقهية بتقدم مخالفا
 فلما كان مع حصول الظن يلزم العمل على مقتضى الرواه بتقدم ما وافق الكتاب كيف يحصل الظن باحد طرفي
 المسئلة الفقهية مع مخالفة الكتاب قلت كيف يحصل الظن باحد طرفي المسئلة الفقهية مع كون الطرف الاخر
 موافقا للاستصحاب بتقدمهم قد يفيد من الظن على الاصل وليس ذلك الا لاجل حصول الظن في طرف الظن
 فهذا الظن من ان حصل مع ان ظن المجتهدين في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب المفروض ان العمل على الظن
 ليس الا من جهة حصول الظن للمجهدين بسبب الامارات والقران والغلبة فان قلت مرادنا من البناء على العمل

ما رجحناه

ما ترجمناه من الاخبار العلاجية هو حصول الظن الاجتهادي بتقديم مقتضاه مثل تقديم ما وافق الكتاب على
 غيره من هذه الحجة وهذا لا ينافي في عدم حصول الظن بما وافق مقتضاه في المسئلة الفرعية من جهة اخرى من
 الظنون الاجتهادية فلت مع ان هذا يرجع عما ذكرنا ولا معنى حصول الظن الاجتهادي بتقديم الخبر العلاجي كما
 تقديمه بعد ان دون ملاحظه ان موافقة المسئلة الفقهية له موجب مجانبنا في نفس الامر ومورد حصول الظن
 بموافقتها للواقع ام لا والا لما كان عملا بالخبر العلاجي بل يكون حواله على حصول الظن التفسيري فلا معنى لا
 الحجة وملاحظه الحقيقتة لاننا لا نريد ان نأمر ارادة العمل بالظن من حيث انه ظن كما لا حظوه في الترجمات الاجتهادية لا
 التقيد واما لو اخصر الترجيح في الاخبار الفرعية على العمل بمقتضى الخبر العلاجي من جهة عدم حصول الظن من جهة
 اخرى فمضاهنا ايضا على الظن الاجتهادي لان الخبر العلاجي ايضا ظن بالفرض سئلنا لكن مقتضى الخبر العلا
 افادة الظن فيما نحن فيه مع قطع النظر عن كونه مقتضاه ايضا فلا يبقى شرة في العمل بالخبر العلاجي وايضا ان
 ذلك يشترط تخصيص الدليل القطعي العقلي بالظن وهو باطل كما حققنا سابقا لا يجوز تخصيصه القطعي
 عن الظني وذلك لان بناء العمل على اخبار الاحاد من جهة كونه ظن المجتهد مني على واحد من الاولية القطعية التي
 ذكرنا في بحث خبر الواحد فعلى هذا ان تخصصنا اجواز العمل بالظن بما لم يقم ظن اخر على عدم حجية هذا الظن
 وقلنا بان العمل باحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مضمون الصدق في نفس الامر مشروط بعدم كونه
 مخالفا لمقتضى ما هو اقوى من الاخبار المتعارضة الواردة في علاج المتعارض ومختص به بلزم المحذور والمذكور
 ان لنا ان نقول لا يحصل الظن اصلا في الخبر العلاجي ولا يمكن الحكم بان الخبر الدال على تقديم ما وافق الكتاب
 مطم مثلا مضمون الصدق دراج العمل في علاج المتعارض بالنسبة الى الخبر الوارد في جميع المشهور على ما وافق
 لبيد ان روايته اقل واعلمه او ثق لان المراد في باب الترجيح في الفقه والاصول لا بد ان يكون اخبار ما هو
 اقرب الى الحق التفسيري لا ما هو اقرب بالصدور عن المصوم اذ ليس كل ما يصد عن المصوم موافقا
 للحق التفسيري بل ربما كان من جهة خوف وتقبة وغير ذلك فكيف يحصل الظن المجتهد من جهة ما دل على
 تقديم ما وافق الكتاب قط مع انه يحمل ان يكون الطرفين المخالف في المسئلة الفرعية مضمون المطابق لتفسير
 الامر من جهة الفرائد والامارات الاخر اذ المراد بالكتاب هو الاعم مما علم منه ضرورة من الدين والظواهر
 الحاصل اننا نقول كلما حصل المجتهد الظن بسبب رواية خاصة لا معارض لها فلا اشكال وكذا الوصول الى
 بحقيقة احد المتعارضين في المسئلة الفقهية من اي وجه يكون يحيا العمل عليه لما افدناه من الاولية في وجوب
 بالظن على المجتهد مثلا يلزم ترجيح المرجح وبقية من الادلة سواء اقتضى بعض الاخبار الواردة في علاج المتعارض
 مع كونه اقوى بحسب السند والدلالة وغيرها من غير خلاصه ام لا واذا سئلنا او باق نظرنا فالظنون هو واحد
 فيتمتع بينهما وان وافق ظنه في هذه المسئلة الفرعية لو اريد من الاخبار الواردة في العلاج فهو ليس من جهة العمل
 بذلك الخبر بل انه مقتضى ظنه الواجب الاتباع وان كان دليل حجيتها هو ما استدلوا بها بما يدل على حجيتها
 من حيث هي من الايتين والايضا مع ما بيننا انه لا يتم ومع تسليمنا انما يدل على حجتها في الجملة في ان

حجة تلك الاخبار الواردة في العلاج ايضاً لا بد ان يكون هو تلك الادلة ولا يخفى انها لا تدل على حجة عظيمة المعنى
لاستحالة العمل بها فاذا ثبت على تقديم بعض تلك الاخبار على بعض وزججه فان اعتمدت في الترجيح على بعض تلك
الاخبار حكماً لا خبر واحد ثبت مجتهد منع شمول الدليل لذلك ولزوم ترجيح غيره ترجيحاً مائة قد
يسلزم الدور كما لا يخفى وان اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس الالعمل بظن المجتهد لا الخبر من حيث الخبر وهو
خروج عن الفرض فالتحقيق في توجيه هذه الاخبار ان ين انما وردت في تعليم طريقة الاخبار وفي معرفة حقيقة
الخبر وموافقته للنفس الامري لا يخرج معرفتها وصادرها من الامام عن غيره وظاهرها ان المراد منها الاد
في اخبار الاحاد لا الاخبار القطعية وتلك الاخبار ايضاً من الادلة الدالة على ان جل اخبارنا نظرية وما يتوهم
ان ذكر هذه المرجحات في الاخبار من باب التبعيد لا استعمال الترجيح للنفس الامري فهو من اخبار الان الفاسدة
تقطع السلسلة المستقيمة بفسادها فتحقق قول مقتضى تعليم طريقة الترجيح ملاحظة جميع الوجوه فوجه اقتصار
الامام في بعضها بواحد من الوجوه انما هو مع فرض المساوي في ساير وجوه الترجيح وان ذلك الراوي كما
مخارجاً الى الوجه الذي اقتصر عليه الامام وكل وجه من الوجوه المذكورة مبني على راجع دعي اليه فلما كان ذلك
والغلاة والزنادق خاصة ودين الله وكذا برذعت اهلهم الى وضع اخبار مخالفة للكتاب والسنة وتبنيوا
الى صاحب الشرح لتسوية الدين المبين ووزج طريقة المطلبين فقط الامام في العرض على كتاب الله وسنة
الى ارشاد جماعة كانوا مبتلين بمعاشره امثال هؤلاء واسماع اخبارهم ولما كان المخالفون متسلطين
ومن الامم وكما نواعم يتقونهم وربما كانوا يفتنون موافقاً لارائهم من اجل القيمة ففرضهم في العرض على كتاب
العامة ملاحظة الاحراز عن الاخبار الواقعة لهم ويظهر من رعاها حال الشهرة ولما كثر ان الكذابين والفساد
واهل العقلة والسهو والتسبان فيهم ودخل اخبارهم في اخبار اصحاب الامم فوضع قاعدة الرجوع الى ال
والاعدل والاورع من جهة ذلك الى غيره لك من الوجوه فالاقتصار في بعض الروايات بالبعض دون البعض
اتما بملاحظة حال الراوي واحتمال الرجوع الى تلك القاعدة بالخصوص وانما من جهة كون الراوي من مفرق الشرا
في غيره وانما روايته عن من حفظه فيمكن ان يقال بينها على ان المخالفين لما كان الغالب فيها التمسك
العوامل المقلد من محكم عم اولاً بوجوهها الى رجل عارف من اصحابنا باحكامهم من رواياتهم وامر بالرجوع
الافقه الاعدل والاورع الاصدق في الحديث على الاجماع يكفي معونة النص من حاله وحال حكمه اذا الظاهر
من حال مثله ان اخذ بما هو الراجح لعرفه بحال المشهور ومخلافاتهم وموافق الكتاب بخلافه وموافق الكتاب
ومخالفهم وموافقة الاحتياط ومخالفه فوجود هذه الصفات واجتماعها خصوصاً مع الافقية يعني
التفحص ان المراد انك وان علمت ان جامع هذه الصفات يعني الشاذ التادوا وبما خالف كتاب الله
مثلاً او بكلها انهم فاتبعد وارجع اليه ثم لما فرض الراوي واقفة تمام في الصفات المذكورة فحكم الامام
خ بالرجوع الى اخبار المسائل في الحكم وملاحظة ان انهما موافق للمشهور المجمع عليه وامر بما نبهه وذلك ايضاً
مبني على ان الظاهر من المشهور المجمع عليه انه ليس مخالفاً للكتاب ولا يكفي ذلك للاعتناء على ما نبهه للمشهور

عن النضر

عن التخص عن حال الحكم الا انك وان علمت انه مخالف للكتاب مثلاً يجب عليك الانباع ثم فرض الراوي الشاوي
 في ذلك وهكذا وبالجملة الرجوع الى تلك الاخبار في طريق الترجيح مما لا يمكن بوجه الاختلافات الحاصلة فيها
 بحيث لا يرجح زوالها مع ان فيها اشكالات اخر مثل ان الاضحية والصدقة والاورعية شرط اجتماعها في الرد
 فلا يكفي احدها ومثل ان الورع والصدق لا يستلزم افرسية ما قاله في الواقع بل بما يستلزم افرسية صدور
 عن المعصوم والمقصود في الترجيح الاول اذ ربما كان الحكم صادراً على وقوع التقية عن العامة وهذا صواب
 من سلطان العصر المتقلب وان لم يكن مذهب في المسئلة موافقاً لاحد كما ذكره في مسئلة نجاسة الخمر بحمل الاخبار
 الدالة على الطهارة على التقية من جهة وقوع السلطان على شرها الا من جهة كونها مذهباً للعامة فان عامة الناس على
 ومثل الاشكال في معرفة التقية بالنسبة الى حال كل واحد من الاحكام والرواية والائمة باختلافها بالنسبة اليهم كما
 عرفت ومثل الاشكال في موافقة الكتاب وعدمه لان الضروريات مستفادة من الكتاب بما لا يحتاج الى العرض
 عليها واما الظواهر المختلف فيها فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات وان مخالفتها خرف وباطل سبها
 بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه بوضوح صاعد الاخبار بين المنكرين بحجة ظهوره القائلين
 بان تفسيرها اتمامها بالاجتماع ومع ذلك كلف الاحكام المستنبطة من الكتاب التي يمكن موازنة الاخبار معها ليس
 اقل قليلاً لا يناسبها ورد في تلك الاخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواز الرواية في الاحكام المختلف فيها
 نعم ما دل من الايات على اصل البراءة والاباضة مما يكفر في بعضها في الاحكام لكن مخالفة اصل البراءة ليس
 بوجوب هذه التأكيدات والتشديدات بل يجوز مخالفتها مقتضى ما يجزى الواحد وعجزه من الظنون سماعه الا
 الذين ينكرون حجته ويقولون بالتوقف والاحتياط ومثل الاشكال في لزوم التوقف والارجاع والعمل بالاحتياط
 الوارد في بعضها الماتر من بطلان القول بوجوب الاحتياط ولا يجاب به حجج والقيود ومثل الاشكال في الامر بالتحقق
 في كثير منها في اول الامر المستلزم لترجيح المرجح الا ان يحمل على صورة الشاوي والعجز عن الترجيح ومثل الاشكال
 في ان المسئلة الاصولية لا يثبت باخبار الاحاد وهو ليس بشي الا ان يرجع الى ما ذكرنا من ان الدليل على العمل
 بالادلة الظنية مطم هو كونها من المجهدة لا الخصوصية فتم الكلام كما مر بها الجملة لا ينكر كونها ما ذكر في ذلك الا
 من الوجوه المرجحة في الجملة ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطم والترتيب المذكور في بعضها فالعقد هو ما ترجح في
 المجهدة في الموارد وقد غرّب بعضهم عن انكر طريقة المجهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكرها لانه
 لا دليل على حجيتها مثل هذه الظنون بل لا بد من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج ثم ذكر الروايات
 المختلفة ثم لما ارى اختلافها اخذ من كل منها شيئاً وقدم بعض تلك المرجحات المذكورة فيها على بعض ما
 باجتهاده وحسب ذلك ورجع الى الروايات وغفل من ان هذا ليس علماً بالرواية بل هو عمل باجتهاده فكر
 عما فرغنا لانه لا دليل على مطم الجمع فقال بتقديم العرض على الكتاب كما لا اهتمام به في الاخبار الكثيرة و
 ضم بها والستة المذكورة في بعضها ثم ملاحظة الصفات المذكورة في رواية في جنظلة ان لم يعلم الموافقة
 في مخالفة ومع الشاوي فالترجيح بكثره الراوي وشهره الرواية ومع الشاوي في العرض على روايات العامة

الى اخر ما ذكره ولا يدل على ما ذكره بالمخصوص على التقصيل المذكور واحالين بلبات وغرب من هذا التنا
بعض الافاضل من الاختيارين المتأخرين من حل هذه الاخبار كلها على الاستحباب لاجل اختلافها و
ورود الاشكال^{سعد الدين}ات عليها قال ومن تأمل فيها وفي قول الصادق^ع انه هو الذي وقع الاختلاف من الشيعة
لكونهما بقى لهم ولنا علم ان الاصل هو التخيير في العمل والتوقف في الفتوى وضع وجوب الترجيح مستدبانة ليرسب^{لزم}
التكليف بما هو الواقع او بما حصل الظن بانرك مع كون الحديث المعارض جازيا العمل بظنون الصادق
فالمكلف به هو احد الامرين بعنوان التخيير او التناظر والرجوع الى الاحاديث المطابقة لمقتضى اصول الفروع
وما ذكر من قول الصادق^ع معارض بقولهم^ع كثر علينا الكذابين والغالين وان الملايين والسوا في كتبنا
وقول امير المؤمنين^ع ان في ايدي الناس حشا وباطلا وناسحا ومنسوخا وصدقا وكذبا وهذه الاخبار مع ما
لنا بالعبان من التواضع والاختلاف لا نعتنا سائر الرواة واجازهم وكتبهم وثلف بعضهم ينادى بلزوم^{التخص}
والنقد والانتخاب وكذلك الاخبار الواردة في علاج المعارض دليل على وجوب ذلك كله مع انضمام^{عده}
التحسين والتقبيح العقليتين وبطلان التصويب يقتضي لزوم الاجتهاد والترجيح فاذا وردت المعارضان فلا
يمكن العمل بهما معا فلا بد من بدل الجهد في تحصيل الحق والترجيح لئلا يكون مفصرا في تحصيل الحق قال القائل
المتقدم من قال بالتخيير لا يعمل بالجموع ولا يقول بحقيقتها معا وقد سعى حتى حصل حديثين يجوز العمل بهما
لولا المعارض ومع المعارض فله رخص الائمة على وان كان ما عمل مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الامر^{لزم}
ايضا تقولون بتجوز العمل بخلاف الواقع لانكم ايضا تقولون بالتخيير ولكن بعد العجز عن الترجيح وانت بعد ذلك
ما سبق لا يخفى عليك ما فيه فان هذه الرخصة من اين ثبت ومن اين يحكم بان حديث التخيير اول الامر من^{المقصود}
دون غيره وان مراده هو التخيير قبل العجز عن الترجيح ايضا سبما بعد ملاحظة الاخبار الكثيرة^{ملاحظة} الامة بلزوم
الترجيح وكما يجوز ذلك حل تلك الاخبار على الاستحباب فلما ان محل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح فارجح
ترجيح ما ذكرنا فاننا لو سلمنا عنك جواز العمل باحد الخبرين من دون الترجيح في الفروع كيف نسلم عنك في الا
ولو سلمنا عنك ذلك في الاصول فلما ان تقدم العمل بوجوب الرجوع الى الترجيح يقتضي احدا من الاخبار
الذالعة عليه وبعد الاخذ بتجيب العمل كاختيار احد المجتهدين للمقلد وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح
الراجح وبطلان قول منكره في بحث جنبة الواحد بقول الكلام في ترجيح الاقوال الثلاثة عند التعادل والخبر عن
الترجيح والاطمئنان المعروف من محققى متقدمي اصحابنا ومناخرهم التخيير وقبل بالتناظر والرجوع
الى الاصل وقيل بالتوقف والكلام في ذلك ايضا مثل الكلام في اصل الترجيح من عدم جواز الرجوع الى الاخبار
في ذلك سبما مع اختلافنا في نادية المفضل في محكم فيها بالتخيير ولا يربح محكم به بعد العجز عن الترجيح لكنها
مختلفة فان التخيير بعد التراجع فلا يعرف من الاخبار موضع التخيير الخاص به بحيث يرتفع الاشكال^{ملاحظة}
من كبريتها انه بعد العجز عن الترجيح فاذا حل المطلق على المقتضى يقتضيه الترجيح والتخيير بعد العجز لكن ذلك لا يكفي
لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص نعم هذه الاخبار مؤيدة للخيار واما ما دل على التوقف

فمن لا يفتاح

فهو لا يفتاوم ما دل على التحييم كثر منها وافتقها بالاصول وعمل المعظم ورتما حمل وابات التوقف على
 زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الامام كما يستفاد من صريح بعضها حيث قال ارجع في تلقى امامك
 ومقتضى بعضها ان الامر موسع بعد التوقف حتى تلقى الامام فيكون خالصا لك لا يخرج باحد الطرفين انه حكم الله
 وان جاز لك العمل بكل منهما حتى تلقى امامك ويمكن حملها على الاستحباب ورتما جمع بعضهم بينها بحمل التحييم
 على العبادات والتوقف على المدعاوى والمدانيات كما في رواية ابي حنيفة ولا وجه له لان العبرة بعموم اللفظ مع
 ان في بعض الروايات الدالة على التوقف اشعر بارادة العبادات بل هو الظاهر منها والحاصل ان هجر جميع اصحابنا
 المحمدين لهذه الاخبار في مقام التراجع والرجوع الى المرجحات الاستنباطية التي كثير منها يرجع الى ما ذكره في
 المرجحات الاخبارية انهم شاهد قوي على عدم امكان الاعتماد على من تلك الاخبار في مقام التراجع ويظهر لك
 قوة القول بالتحية عند التراجع وضعف القول بالتوقف بملاحظة ما مر في الادلة العقلية انهم واما القول بالنسبة
 والرجوع الى الاصل فهو ايضا ضعيف لان بعد ملاحظة ورود الشرع والتكليف يتباعد ملاحظة الاخبار والوا
 في انه لم يبق شيء الاورد فيه حكم حتى ارش الحدس وانما يخرجون عن اداهل وخصوصا بعد ملاحظة اخذ التراجع
 من الاخبار المعارضة عند ما كان التراجع واما كان وجود المرجح لا يخرج منه وقد خفي علينا المحصل الظن بان حكم
 الله في هذه المادة الخاصة هو مقتضى احدى الامارين الى اصل البراءة خصوصا بعد ملاحظة الاخبار والوا
 في التحية وفي الان الخلاف ما وانما ينبغي لنا ولكم فلا يجوز ترك المظنون نعم اصل البراءة يقتضي عدم التكليف
 بواحد معين منها معين وكيف كان فالذهب هو التحية هذا الكلام في الاخبار واما اسباب الادلة فان وضع
 ايتين من كتاب الله فان كان بينهما عموم وخصوص واطلاق وتقييد فيعمل بهما بمقتضى ما قرئ فيقيد ويخصص ان
 امكن ويحصل نسخا ومنسوخا ان لم يكن كذلك فان علم الشارع ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على المنهج الذي يتبناه
 في معنى الجمع فالمقدم منسوخ والمشاخر ناسخ وان لم يعلم الشارع ولم يحصل المرجح بوجه من جهة قوة الدلالة و
 ضعفها واعضاء واحدا مما يدل اخرها لمختار التحية وكذا الكلام في الكتاب السنة المنوارة النبوية واما الكوا
 من الائمة فلرجل الضمالم القسبة يمكن تقديم الكتاب مع انشاء احتمال قطعية المراد من السنة وظنة الكتاب
 فلا ريب في تقديم السنة ومع ظنية دلالة السنة فنواظرة مثل سنة النبوية الا في احتمال النسخ واما بين الكتاب
 الواحد فقد عرف حال العام والخاص منهما واما غيرهما فالكتاب مقدم مع والاجماع المنفرد بجملة الواحد
 الاستصحاب واما الغرض من بين خبر الواحد والاجماع المنقول فلا يبعد ترجيح الخبر لانه منسوخ بالاجماع بالحدس
 والاولا بعد عن الزلل ومع فرض التساوي محكمها لغرض الخبرين واما الاجماعان القطعيان وفدا شرنا
 امكانه وكذا الاجماعان الظنيان فيلاحظ فيهما موافقة العامة ومخالفتهم ومع الجبا التي يرجع الى المرجحات
 المخارجه واما الغرض من بين الاستصحابين فيلاحظ فيهما موافقة الاصل الثابت فيهما ومأخذة في حجج الدليل الذي
 ثبت اصل الحكم المنسوخ منه بوجوب المرجحان وكذا يتفاوتان فسام الاستصحابات بتفاوت الادلة على
 جبينها كما اشترنا اية في حملها وكذلك يلاحظ اعتضاد كل منهما بالاصل او بديل اخر وهذاذا ومع التساوي

الاصول

ان

فالتقدم

وعدم امکان التزجج وعدم امکان اعمالها كما في بعض الصور التي اشترنا اليها فالتخيير واما المتعارض بين
الاصل والظاهر المتداول في السنة الفقهاء والاصوليين وقد فصل الشهد الثاني وفيه مذهب القواعد
تفصيلاً وقال ان الظاهر ان كان حجة يجب قبولها شرعاً كالشهادة والرواية والاحبار فهو مقدم على الاصل
بغير شك وان لم يكن كذلك بل كان مستنده العرف والعادة الغالبة والعراين او غلبة الظن ونحو ذلك
فتارة يعمل بالاصل ولا يلتفت الى الظاهر وهو الاغلب تارة يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الاصل وتارة
يخرج في المسئلة خلاف ومن امثلة الاول اثبات شغل ذمة المدعي اليه بالبيعة واجبار ذي اليد الطيبة
ما في يده بعد العلم بنجاسته وبالعكس ومثل الاخبار يلوغ الظل في موضع يعلم منه دخول الظن في الاخبار يتبين
ومن امثلة الثاني اباحة الاكل في شهر رمضان مع الشك في طلوع الفجر وثياب من لا يثوب في النجاسة التي غير ذلك
لا يعده ومن امثلة الثالث ان يشك بعد الفراغ من الصلوة او الطهارة في فعل من اضلها فان الظاهر هو
على الوجه المأمور به والعمل بظن دخول الوقت مع عدم امکان تحصيل العلم وترجع امارة المفقود بعد الفحص أربع
على التفصيل المعهود الى غير ذلك ومن امثلة الرابع غسل الاحمام وطين الطر بواذا الاغلب على الظن بنجاسته
وطهارة ما في ايدي المخالفين من اللحم والجلد والشعر في الاول النجاسة وفي الثاني والثالث الطهارة اقول
وقبلاً ذكره تاقل فان الخلاف والوفاء في المقامات غير مطرد والتحقيق ان الادلة الشرعية وافدة للاصل
والقول بان الاصل مقدم على الظاهر فيما استفاد الظهور من الادلة الشرعية المعهودة لما ذكرنا غير ظاهر
بل الاظهر فيه ايضاً تقديم الظاهر الا ما خرج الدليل وما يقدم فيه الظاهر على الاصل في الشريعة غير محصورة
بما ذكرنا وان كان تقديم الاصل على الظاهر اضعف كثيراً سيما في ابواب الطهارة والنجاسة والاحداث والحج
ان غاية المذكورات مما ثبت عليه الدليل بالخصوص في الموارد في تقديم كل منها على الاخر ولذلك اختلفوا
في بعضها المتعارض ادلة الطرفين كغسل الاحمام وما في ايدي المخالفين من اللحم والحرم والجلود فيحصر الثمرة فيها
خلاف الظن فان من دليل خارجي وقدم التفصيل في مبحث الاجتهاد والحاصل ان العبارة في التراجم هو ما حصل
به الظن فاذا حصل ظن المجهد بتبرج احد الطرفين فهو المشع سواء كانت من الادلة المعهودة او من الظهور والحاصل
ليسبب العرف والعادة والعراين وحجة هذه الظنون مع امارة المناصر عن كحقتنا في محلة استفاد من تتبع
الاحبار وقضاة المسائل الشرعية ثم ان المرجحات في الادلة المتعارضة قد تتركب ويختلف فلا بد من
ملاحظة المجموع وموازنة بعضها مع بعض التزام الراجح وترك الرجوح ربح الله حسنة تينا في ميزان الحسنة
على التبتات ولقبنا محنتنا يوم يسئلكنا عن تعصيرنا وتمامنا وقتنا من الخطيئات وكنا ما استبتنا
في هذه الصفتان في صحايف الحسنة واقال بها الزلات والعثرات ونفعنا بها وجميع المؤمنين الله
ولي الخيرات وغافر الخطيئات وصلى الله على محمد واهل بيته الطاهرين المطهرين عن الانجاس والاذناس
افضل الصلوات فدر فرغ مؤلفه الفقيه الى الله العلي القائم ابن الحسن الجليلي ابو القاسم في بلدة البر
فمر في سلخ الربيع الثاني من شهر رمضان سنة الف وثمانين وخمسة مائة مصلحاً مسلماً والحمد لله رب العالمين

من ميان

۱۳۱۲

