این کتاب معالم الاصول از متعلقات جامی شیخ
محمد رضا ثبت ۱۳۰۱

۲-۴
۴۹۹

اس کتاب معالم الاصول از متعلقات جامی شیخ محمد رضا

۱۲۴۵۶

معالم الاصول

حسن بن الشهید الثانی

این کتاب معالم الاصول از متعلقات جانب شیخ
محمد رضا تاب ۱۳۱۰
اس کتاب معالم الاصول از متعلقات جانب شیخ محمد رضا
۱۲۴۵۶
۷۱
۴۹۹
۴-۴

معالم الاصول

حسن بن الشهید الثانی

امانت جناب الشیخ محمد رئیس بسده
عبدالحسین الموسوی سنه ۱۳۲۹

٢٣٧٣٨١
اهداني

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعال في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام لا يبلغ صفته الواصفون المتفضل على جميع الانعام فلا يحصى نعمه العادون المتطول بالمنن الجسام فلا يؤدي حق شكره الحامدون القديم الازلي فلا أول قبله سواه الدائم السرمدي فكل شيء هالك ما عداه أحمده سبحانه حمدا يقربني الى رضاه واشكره شكرا يوجب المزيد من مواهبه وعطاياه واستقيله من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطأ والخطل والسداد في القول والعمل أشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له الكريم المتفضل الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فعال لما يشاء فعال واشهد ان

صورة ضوئية من عبد العزيز

محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين الناسخ بشريعته المطهرة شرايع الاولين والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين الهداة المهديين وعترته الكرام الطيبين صلوة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم وتكون لنا عدة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه وتعالى ونلقاهم وسلم تسليما أما بعد فان اولى ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار واطالت التردد بين العين والاثر في معالمه الافكار وهو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا وتنال به السعادة في الدار الاخرى ولقد بذل علماؤنا السابقون وسلفنا الصالحون رضوان الله عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم واكثروا في تنقيح مسائله كدهم فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم وكم شرحوا منه مجملا ببيان اثارهم وكم صنفوا فيه من كتاب هدى سلم الجهالة الى سنن الصواب نكبه مسرى كافل في تبليغ الغاية ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية واجح يضل محل من قواعده المشكل وبيان يكشف من سرائره المعضل وتهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم ويحلو

بانارة مسالكه عن تراكم ظلمات الشك والوهم وذكرى دروس معقدة
في تلخيص الخلاف والوفاق ومحرر تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق
ومهذب جمل يعسف في مختلف الاحكام بكامل الانتصاف ومعتبر مدارك
يحسم مواد النزاع من صحيح الاثار ولمعة روض تزاح لتمهيد اصوله
الجنان وروضة بحث تدهش بارشاد فروعها الاذهان فشكر الله
سعيهم واجزل من جوده مثوبتهم وبرهم وحيث كان من فضل الله
علينا ان اهلنا لاقتفاء اثارهم احيينا الاسوة بهم في اضاهم فشرعنا
بتوفيق الله نعم في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ
المجتهدين وجددنا به معاهد المسائل الشرعية واحيينا به مدارس
المباحث الفقهية وشفعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول
وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول بعبارات قريبة الى الطباع
وتقريرات مقبولة عند الاسماع من غير ايجاز موجب للاخلال ولا اطناب
معقب للملال وانا ابتهل الى الله سبحانه ان يجعله خالصا لوجهه
الكريم وان يضرع اليه ان يهدينا يوم حين تضل الافهام الى المنهج
القويم ويثبتنا حيث تزل الاقدام على صراط المستقيم وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة والغرض من المقدمة منحصر في
مقصدين المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر بعض

مما يجب على العلماء مراعاته وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
ووجه الحاجة اليه وذكر حده ومرتبته وبيان موضوعه ومباديه
ومسائله واعلم ان فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلو مرتبته امر
كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة الاهتمام ببيانه غير انا نذكر
على سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من حجة العقل والنقل
كتابا وسنة مقتصرين على ما يتبادر به الغرض فان الاستيفاء في
ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصد فاما الحجة
العقلية فهي ان المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة وظاهر
ان الشرف للموجود ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي
اشرف ثم النامي ينقسم الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف
ثم الحساس ينقسم الى عاقل وغيره ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل
ينقسم الى عالم وجاهل ولا شك ان العالم اشرف فالعالم اشرف
المعقولات فضلا واما الكتاب الكريم فقد اشير الى ذلك
في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي اول ما نزل على
نبينا صلى الله عليه وآله في قول اكثر المفسرين اقرا باسم ربك الذي خلق خلق الانسان
من علق اقرا وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم
حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو

بعد بغية الايجاز بغية اعلى من العلم لكانت احد يا الذكر وقد قيل في وجه
التناسب بين الايات المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على
خلق الانسان من علق وبعضها على تعليم ما لم يعلم انه تعالى ذكر اول
حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة واخر حاله وهو
صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلال فكانه سبحانه قال كنت
في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في اخره الا الى
هذه الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعم اللّٰهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ
سَمٰوٰتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا الآية فانه
سبحانه جعل العلم علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا ويعين
جلالة وقدرا وفخرا الثالث قوله سبحانه وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ
خَيْرًا كَثِيرًا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع قوله تعم هَلْ يَسْتَوِي
الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ الخامس قوله تعم إِنَّمَا يَخْشَى اللّٰهَ مِنْ عِبَادِهِ
الْعُلَمٰؤُا السادس قوله تعم شَهِدَ اللّٰهُ أَنَّهُ لَا إِلٰهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلٰئِكَةُ
وَأُولُوا الْعِلْمِ السابع قوله تعم وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللّٰهُ وَالرّٰسِخُونَ
فِي الْعِلْمِ الثامن قوله تعم قُلْ كَفٰى بِاللّٰهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ وَمَنْ
عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتٰابِ التاسع قوله تعم يَرْفَعِ اللّٰهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ
وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجٰاتٍ العاشر قوله تعم مخاطبا لنبيه

امره الله مع ما اتاه من العلم والحكمة وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا الحادي عشر
قوله تعم بَلْ هُوَ آيٰاتٌ بَيِّنٰاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ الثاني عشر
قوله تعم وَتِلْكَ الْأَمْثٰالُ نَضْرِبُهَا لِلنّٰاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعٰالِمُونَ

فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى فمنها
ما اخبرني به اجازة عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور
الدين علي بن الحسين بن ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تأييده
والشيخ الفاضل غرة الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي قدس الله
روحه والسيد العابد نور الدين علي بن السيد فخر الدين الهاشمي
قدس الله روحه تجويز وايتهم اجازة عن والدي السعيد الشهيد
زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف خاتمته عن شيخه الامام
نور الدين علي بن محمد بن عبد العالي العاملي المكي عن الشيخ شمس
الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا
الشهيد عن والده قدس الله سره عن الشيخ فخر الدين ابي طالب
محمد بن الشيخ الامام العلامة جمال الملة والدين الحسن بن يوسف
المطهر عن والده رضي عن شيخه المحقق السعيد نجم الملة والدين
ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله نفسه
عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ

الامام ابي الفضل بن شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه
العماد ابي جعفر محمد بن ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي بن الحسن
بن الشيخ السعيد الفقيه ابي جعفر محمد بن الحسن الطوسي عن والده رض
عن الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمن عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن
محمد بن قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني
عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن
سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون
القداح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد
بن يحيى عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح
عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب
فيه علما سلك الله به طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع لنخصها
لطالب العلم رضا به وانه ليستغفر لطالب العلم من في السموات
ومن في الارض حتى الحوت في البحر وفضل العالم على العابد كفضل
القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان العلماء ورثة الانبياء وان
وان الأنبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن ورثوا العلم
فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن

النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي ره
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن العبيد اليقطيني عن
يونس بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن طريف عن
الاصبغ بن نباته قال قال امير المؤمنين علي بن ابي طالب ع تعلموا العلم
فان تعلمه حسنة ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه
من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه معالم الحلال والحرام
ومسالك طالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة وصاحب في الوحدة
وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما فيجعلهم في الخير
ائمة يقتدى بهم وترمق اعمالهم وتقتبس اثارهم وترغب الملائكة في خلتهم
بمسحوهم باجنحتهم في صلوتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار
ويمنحه مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم يطاع الله ويعبد
وبالعلم يعرف الله ويوحد وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال
والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه
الاشقياء **فصل** وروينا بالاسناد عن محمد بن يعقوب
عن علي بن ابرهيم بن هاشم عن ابيه عن الحسن بن الحسين الفارسي
عن عبد الرحمن بن زيد عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله

طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة الا ان الله يحب بغاة العلم

محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن

هشام بن سالم عن ابي حمزة عن ابي اسحق السبيعي عن حدثه قال سمعت

امير المؤمنين ع يقول ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم

والعمل به الا وان طلب العلم اوجب عليكم من طلب المال ان المال

مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه سيفي لكم والعلم

مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه

عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البحتري

عن ابي عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء

لم يورثوا دينارا ولا درهما وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ

منها شيئا فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تاخذونه فان

فينا اهل البيت في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال

المبطلين وتاويل الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه

عن ابي حمزة عن علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه

ولو بسفك المهج وخوض اللجج ان الله تبارك وتعالى اوحى الى

دانيال ان امقت عبيدي الى الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك

للاقتداء بهم وان احب عبيدي الى التقي الطالب للثواب الجزيل اللازم

قوله وجب بنا استشهاد العلي في عظم الكبائر وعدها ثانية

للعلماء التابع للحكماء القابل عن الحكماء وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه

وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة

عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه افضل من سبعين الف

عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق عن سعد بن مسلم

عن معاوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله ع رجل راوية لحديثكم يبث

ذلك في الناس ويسنده في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعل رجلا من عابدي

شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية لحديثنا

يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم ما

يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب

من دنس الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العلمية وتزكيتها

باجتناب الرذائل وافتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الغضبية

والشهوية وقد روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب رفعه

عن علي بن ابرهيم رفعه الى ابي عبد الله ع وعن محمد بن يعقوب

قال حدثني محمد بن محمود ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا

منهم جعفر بن احمد الصيقل بقزوين عن احمد بن عيسى العلوي عن عباد

بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة فاعرفهم

باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه

للاستطالة والخطل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجميل
والمراء مودع ممار متعرض للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم
قد تسربل بالخشوع وتخلى من الورع فمقته الله من هذا خشوعه وقطع منه
حيزومه وصاحب الاستطالة والخطل ذو جحفل ملوق يستطيل على مثله
من اشباهه ويتواضع للاغنياء من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينهم هاضم
فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل
ذو كآبة وحزن وسهر قد تهتك في برنسه وقام الليل في حندسه
يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شانه عارفا باهل زمانه
مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطى الله يوم
القيمة امانه وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى
وعن علي بن ابرهيم عن ابيه جميعا عن حسين بن عيسى عن عمر بن اذينة
عن ابان بن ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال
رسول الله ص من لا يشبع من طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من
الدنيا على ما احل الله له سلم ومن تناول منها من غير حلها هلك الا
ان يتوب او يراجع ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجى ومن اراد به الدنيا
فهو حظه **فصل** عنه عن علي بن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى

بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله
قال من اراد الحديث لمنفعة الدنيا لم يكن له في الاخرة نصيب ومن اراد به
خير الاخرة اعطاه الله خير الدنيا والاخرة **فصل** عنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد الاصفهاني عن المنقري عن حفص بن غياث
عن ابي عبد الله ع قال اذا رايتم العالم محبا لدنياه فاتهموه على دينكم
فان كل محب لشئ يحوط ما احب وقال اوحى الله الى داود ع لا تجعل بيني
وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة
مناجاتي عن قلوبهم وعنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن
حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب
العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء او يصرف به وجوه الناس
اليه فليتبوء مقعده من النار ان الرياسة لا تصلح الا لاهلها **فصل** ورويناه بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمن
عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه رض عن علي بن احمد بن موسى
الدقاق رض قال حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الاسدي قال حدثنا محمد بن
اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله بن احمد قال حدثنا اسمعيل
بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالي عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي

بن ابيطالب ع قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن
الاستماع اليه والاقبال عليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا
يسأله عن شئ حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عندك بسوء وان تستر عيوبه وتظهر
مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك شهد
لك ملائكة الله بانك قصدته وتعلمت علمه لله عز وجل اسمه لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما
اتاك من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم
تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس
علمك او خرقت بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله عز وجل ان
يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من القلوب محلك وبالاسناد عن المفيد عن
احمد بن محمد بن سليمان الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعد
ابادي ابو الحسن القمي قال حدثني احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه
عن سليمان بن جعفر الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع
يقول ان من حق العالم ان لا تكثر عليه السؤال ولا تاخذ بثوبه واذا
دخلت عليه وعنده قوم فسلم عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم
واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا تغمز بعينك ولا تشر بيدك

ولا تكثر

ولا تكثر من قول قال فلان وقال فلان خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته
فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها حتى يسقط عليك منها شئ وان
العالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في سبيل الله واذا مات العالم
ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شئ الى يوم القيمة **فصل** ويجب
على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم اكد ومن ثم جعل الله
ثواب المطيعات من نساء النبي ص وعقاب العاصيات منهن ضعف
ما لغيرهن وليجعل له حظا وافرا من الطاعات والقربات فانهما تفيد
النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد رويناها
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن
ابي عياش عن سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين ع يحدث
عن النبي ص انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه
فهذا ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتاذون
من ريح العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة
رجل دعا عبدا الى الله سبحانه فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله
فادخله الجنة وادخل الداعي النار بترك علمه واتباعه الهوى وطول
الامل واما اتباع الهوى فيصد عن الحق وطول الامل ينسي الآخرة

وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن محمد
بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابي عبد الله ع قال العلم مقرون بالعمل
فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه بقي معه
والا ارتحل عنه وعنه عن عدة من اصحابنا عن حمد بن محمد بن خالد عن
علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القسم الجعفري عن ابي
عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن
القلوب كما يزل المطر عن الصفا وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القاسم
بن محمد عن المنقري عن هاشم بن البريد عن ابيه قال جاء رجل الى
علي بن الحسين فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد ليسئل عن مثلها
فقال علي بن الحسين مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا تعلمون
ولما تعملوا بما علمتم فان العلم اذا لم يعمل به لم يزد صاحبه
الا كفرا ولم يزد من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن
محمد بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين في خطب له
المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون
ان العالم العامل بغيره كالجاهل الحاير الذي لا يستفيق عن جهله
بل قد رايت ان الحجة عليه اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المتمسك
عن عليه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله وكلاهما حائر بائر

لا تنابزوا فتشلوا ولا تشكلوا فتكفروا ولا تبخصوا لانفسكم فتدهنوا ولا
تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا ومن الفقه ان لا تغتروا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن
يطع الله يامن ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن
محمد عن سهل بن زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن
ميمون القداح عن ابي عبد الله ع عن ابائه قال جاء رجل الى رسول
الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال الانصات قال ثم مه يا رسول
الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ قال ثم مه قال العمل به
قال ثم مه يا رسول الله قال نشره **فصل** وروينا بالاسناد
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن محمد
بن عيسى عن الحسن بن محبوب عن معاوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع
يقول اطلبوا العلم وتزينوا معه بالحلم وتواضعوا لمن تعلمونه العلم
وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم ولا تكونوا علماء جبابرة فيذهب
باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابرهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النصري عن ابي عبد الله ع في
قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه

عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي
سعيد القماط عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم
بالفقيه حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ولم يؤمنهم من عذاب
الله ولم يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره
الا لا خير في علم ليس فيه تفهم الا لا خير في قرائة ليس فيها تدبر الا لا خير
في عبادة لا فقه فيها الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي بن
ابرهيم عن ابيه عن علي بن معبد عمن ذكره عن معاوية بن وهب عن ابي عبد الله
قال كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات
العلم والحلم والصمت وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية
ويظلم من دونه بالغلبة ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا
عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله
الدهقان عن درست بن ابي منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي
عن شعيب عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع
يقول يا طالب العلم ان العلم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه
البرائة من الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه
حسن النية وعقله معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله
زيارة العلماء وهمته السلامة وحكمته الورع ومستقره النجاة و

وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه
المداراة وجيشه مجاورة العلماء ومماله الادب وذخيرته اجتناب
الذنوب وزاده المعروف وماويه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه
محبة الاخيار وعنه عن علي بن ابرهيم عن ابيه عن القسم بن محمد عن
سليمن بن داود المنقري عن حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله
من تعلم العلم وعمل به وعلم لله دعي في ملكوت السموات عظيما
فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله **فصل** وما ثبت ان كمال
العلم انما هو بالعمل يتبين انه ليس في العلوم بعد المعرفة اشرف
من علم الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به يعرف
اوامر الله فيمتثل ونواهيه فيجتنب لان معلوميته اعني احكام الله
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش
وبه يتم كمال نوع الانسان وقد روينا بطرقنا عن محمد بن يعقوب
عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد
بن علي عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست الواسطي عن
ابرهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى ع قال دخل رسول الله
المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل فقال ما هذا فقيل علامة
فقال وما العلامة فقال له اعلم الناس بانساب العرب وقايعها

وايام الجاهلية والاشعار العربية قال فقال النبي ص ذلك علم لا
يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة آية
محكمة او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل عنه
عن الحسين بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشا عن حماد
بن عثمان عن ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين
عنه عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عثمان
عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي عبد الله ع قال قال الكمال الكمال
التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب
الخزاز عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت
من المؤمنين احب الى ابليس من موت فقيه وعنه عن علي بن ابراهيم
عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا
مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء وعنه
عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن علي بن ابي
حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا مات المؤمن
الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد الله
عليها وابواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام

ثمة لا يبدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن
سور المدينة لها وبالاسناد السالف عن الشيخ المفيد محمد بن
النعمان عن احمد بن محمد بن سليمان الرازي عن علي بن الحسين
السعد ابادي عن احمد بن محمد بن عبد الله البرقي وعن محمد بن
عبد الحميد العطار عن عمه عبد السلام بن سالم عن رجل عن ابي عبد الله
قال حديث في حلاله وحرامه تأخذه من صادق خير من الدنيا وما فيها
من ذهب وفضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد
الحميد عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع ان
ابنا قد احب ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه
قال فقال لي وهل يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام

فصل نحن عندنا ان الله تعالى انما فضل الاشياء المحكمة المتقنة
لغرض وغاية ولا يبعد ان نوع الانسان اشرف ما في العالم السفلي
من الاجسام فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان يكون ذلك
الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج تعالى
الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان
يعود اليه سبحانه لاستغنائه وكماله فلا بد ان يكون عائدا الى
العبد وحيث كانت المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع

النوعي قوله فان قيل لم يصدق على كل سورة انها بعض القرآن بعض الشيء لا يصدق على انه نفس ذلك الشيء لم يرد ان السورة من حيث انها بعض القرآن وجزء الشيء لا يصدق على انه نفس ذلك الشيء وهذا ظاهر لان كل ما يصدق عليه انه جزء شيء يصدق عليه انه بعض ذلك الشيء لعدم صدق اسم الكل على الجزء كما لا يصدق الجزء على البعض والعرض بان كون السورة قرآنا وعدم الضمير
لمنع فبطلان التعليل يقتضي بطلان المنع ضرورة انه اذا لم يطلق القرآن عليها ابطل الاستدلال فقد تقدير تسليمه لا يجدي نفعا اذ المنع بحاله واجيب بان هذه السند مسانة
عدم صدق اسم الكل على البعض منه وانما يصح فيما اذا لم يتحقق البعض والكل معدوم والاسم الذي يصح اطلاقه على الكل والبعض معا كلفظ الشيء والموجود
هو كذا وجه بعض كلية الاعتبارين فقولهم والقرآن مثلا لعدم صدق الاسم الذي يصح اطلاقه على الكل والبعض معا اذا انتفيا كما فيما نحن فيه صحيح ان تم
ما لا خفاء فيه وورد بان شبه القرآن بالمال هل يصح لوصح اطلاقه على البعض كان مذهب المالكية كذلك اذ لا يسمى كل حرف من كلمة قرآنا وجب بان هذه الشبهة
لا يتوقف على صحة اطلاقه على البعض منه مثل شبهة بعض المالكية به ومنع الصدق عليه لغير الذي وضع القرآن بازائه وهو ما ذكرناه ومنهم من فسر القرآن بالمعنى اللغوي
اعني للتلو وليلج في هو بهذا التفسير يصدق ايضا على الكل والجزء والسؤال المذكور لا يرد عليه فقولهم على انا نقول جواب اخر يتعلق بمنع الكبرى بيانه ان لم
عدم صدق اسم الكل على الجزء وانما يكون هذا دليلا اذا لم يشترك اللفظ بينهما فلعله اعني لعل الذي تركه اللفظة بان يكون القرآن موضوعا للكل
بعض وللمجموع الشامل وضعا اخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن والمراد بالقرآن المجموع من حيث هو بقرينة ذكر البعض وللاباء عن ذلك يصح اطلاق
القرآن عليها بوضع اخر اذ جواز اشتراك اللفظ بين الكل والجزء مما لا سبيل الى نفي جوازه لكون القرآن مشتركا معنويا بين الكل والجزء لما كان اظهر واقوى
كونه مشتركا لفظيا بينهما لقلة الوضع في الاول وكثرة استعمال المشترك في الثاني ولكون الاشتراك اللفظي خلاف الاصل بخلاف الاشتراك المعنوي اولا وذكر الجواب المبني على
الاشتراك اللفظ بعد ما وعد بالشعير بالتبعة لا يصلح حاشية صارف اعجب قولهم ان القائلين بالوضع اختلفوا في استعماله في الاكثر من معنى فوجد
لا بد من جواز محل النزاع فنقول المشترك في اطلاقه على معانيه احوال الاول ان يطلق تارة على هذا واخرى على ذلك ولا نزاع في صحته وفي كونه حقيقة
الثاني ان يطلق اطلاقا واحدا على المجموع من حيث هو المجموع بان يكون المجموع مناط الحكم ولا نزاع في امتناعه حقيقة وفي جوازه مجازا ان وجد شرطه اطلاق
الجزء على الكل الثالث ان يطلق اطلاقا واحدا على هذا وعلى ذاك بان يكون كل واحد منهما مناط الحكم وهذا هو المتنازع فيه والفرق بينه وبين
الذي قبله الخ الاولى ان يقول الفرق بين هذا وبين الذي قبله ان الاطلاق في الذي قبله على هذا وذاك اطلاقان وفي هذا اطلاق واحد على المجموع
الذي هو هذا وذاك وهذا الفرق لا يجدي نفعا في دفع ما اورد على الذي قبله من ان الكلام في جواز ارادة المجموع من حيث هو المجموع من اللفظ
المشترك بين الكل والجزء وهو يتحقق في هذا ايضا كما لا يخفى على المتأمل ثم ان هذا كله بناء على ان المراد بالاطلاق في قولهم ان يطلق اللفظ
ارادة المعنى منه واما لو اريد به استعمال اللفظ في المعنى بقصد الحكاية عن حال نفسه كما هو المشهور في تعريف الاستعمال فلا يتحقق في هذا
الاطلاق اصلا لان اللفظ لم يستعمل في المجموع بل في نفسه وهذا ظاهر ثم ان ما ذكره من ان الاطلاق على المجموع من حيث هو المجموع
يكون بان يكون المجموع مناط الحكم ليس على ما ينبغي لان الاطلاق على المجموع من حيث هو المجموع لا يستلزم ان يكون المجموع مناط الحكم
فقد يطلق على المجموع من حيث هو المجموع ويحكم على كل واحد منه بحكم على حدة كما في قولك هذه عشرة اكرمها او اضربها ونحو ذلك
فتدبر

وانما هي دفع آلام فلا يكاد يطلق اسم النفع الاعلى ما ندر منها لم يعقل
ان يكون هو الغرض من ايجاد هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه
منقطعا مشوبا بالآلام المتضاعفة فلا بد ان يكون الغرض شيئا آخر
مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان ذلك النفع من اعظم المطالب
وانفس المواهب لم يكن مبذولا لكل طالب بل انما يحصل لاستحقاق
وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار المسبوق بمعرفة كيفية العمل
المشتمل عليها هذا العلم فكانت الحاجة ماسة الى تحصيل
هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره عن محمد بن
يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن ابي عمير
عن جميل بن درّاج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال لوددت
ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي بن
محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن
علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين
فانه من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله تعالى يقول في كتابه
ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون
وعنه عن الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القسم بن ربيع عن
المفضل بن عمر قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه

في دين الله

في دين الله تعالى ولا تكونوا اعرابا فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله
اليه يوم القيمة ولم يزك له عملا وبالاسناد السالف عن المفيد عن
الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا احمد بن عبد الله بن بنت
البرني قال حدثنا احمد بن محمد بن خالد عن ابيه عن ابن ابي عمير
عن العلا عن محمد بن مسلم قال قال ابو عبد الله ع لو اتيت بشاب
من شباب الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر يقول
تفقهوا والا فانتم اعراب وبالاسناد عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابنا عن علي بن رئاب عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
يقول لبث السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل

الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم
بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالقيد
الاول العلم بالاحكام الغير الشرعية كالعقلية والحسية والعلم
بالاحكام الشرعية الغير الفرعية كالعلم بالذوات كزيد مثلا وبالصفات ككونه شجاعا
وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية
المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية ويعولنا عن ادلتها
علم الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم
المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد
في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى

هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد
اورد على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول
المقلد اذا عرف بعض الاحكام كذلك لانا لا نريد به العامي بل من بلغ
رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما ممتنعا من تحصيل ذلك لعلو رتبته
مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد بها الكل لم ينعكس
لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع الاحكام
بل بعضها واكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب
اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد
لدخول المقلد فيه قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام
كل عن الاجتهاد فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما
على القول بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك العلم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ملعدا
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلا

فصل

اعلم ان بعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاده

باللام ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر
الفقهاء عنه قلنا مم اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده
ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم و
اطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال لفلان
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل مع
فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضرة لا ينافيه واما عن سؤال الظن
فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجح احد الطرفين وان لم يمنع من
النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال
سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب ايضا من ان الظن في
طريق الحكم لا في نفسه وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم ففيه
ظاهر عندنا واما عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب فلان
كما سبأتي الكلام فيه انشاء الله في بحث الاجتهاد فله وجه وكانه
لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل غفلة عن حقيقة
الحال **فصل** اعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض اما
لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم
المتاخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها و
مرتبة هذا العلم متاخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره

على القول بالتحري فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير في اصطلاح
عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم
اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة الى ما عداه
ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلا

الى سائر العلوم واستغنائها عنه اما تاخره عن علم الكلام فلانه
يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبوق بالبحث عن
معرفة نفس التكليف والمكلف واما تاخره عن علم اصول الفقه فظ
لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول
الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تاخره
عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة الطرق وفسادها واما
تاخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من مبادي هذا العلم
الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه
هي العلوم التي يجب تقديم معرفتها عليه في الجملة وليبان مقدار الحاجة
منها محل اخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور
لاحقة لغيرها ونسمي تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه
ولا بد له من مقدمات يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات
الموضوع واجزائه وجزئياته وليسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان
البحث في علم الفقه عن الاحكام الخمسة اعني الوجوب والندب
والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة والبطلان من حيث كونها
عوارض لافعال المكلفين فلاجرم كان موضوعه هو افعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما يتوقف عليه من المقدمات

كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات كمعرفة الموضوع واجزائه
وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل عليها في **المقصد**
الثاني في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لبناء الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ تقسيم اللفظ والمعنى ان اتحدا فاما
ان يمنع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي او لا يمنع
وهو الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو
المتواطي او يتفاوت وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة
سواء كانت المعاني متصلة كالذات والصفة او منفصلة كالضدين
وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى وهي مترادفة وان تكثرت المعاني
واتحد اللفظ من وضع واحد فهو المشترك وان اختص الوضع باحدها
ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز وان غلب
وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او الشرعي او العرفي
وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل **اصل** لا ريب في وجود
الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل

الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقائق في
تلك المعاني كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها
في اللغة للدعاء واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها
في اللغة للنمو واستعمال الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعها في
اللغة لمطلق القصد وانما النزاع في ان صيرورتها كذلك هل هي بوضع
الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير
قرينة لتكون حقائق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع
فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن فتكون حقائق عرفية خاصة
لا شرعية ويظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في
كلام الشارع فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى
اللغوية بناء على الثاني واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها
تحمل على الشرعي بغير خلاف احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة مثلا
اسم للاركان المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة
لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم عند اطلاقها
وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع

ونقله لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية وأورد عليه انه لا يلزم
من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها
مجازات وردّ بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها
في معانيها لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل
اللغة ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية
وقد ثبت المدعى وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها
في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان
حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى
فرع معرفته وتأيينها ان هذه المعاني تفهم من الالفاظ عند الاطلاق
بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا بالقرينة وفي كلا
هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان دعوى كونها
اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند اطلاقها ان
كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر
الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم من كونها حقائق عرفية لهم لا
حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة
الشرعية ثم اذا لاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل
الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما

في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان الاول
انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها
المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط
التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا مشاركتنا لهم في التكليف
ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والاما وقع
الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي في مثله بالتواتر
الوجه الثاني انها لو كانت حقايق شرعية لكانت غير عربية واللازم
بطل فالملزوم ومثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات
انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض
فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران
عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي لا يكون عربيا كله
وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرانا عربيا واجيب عن الاول
بان فهمها لهم ولنا باعتبار التردد بالقرائن كالاطفال يتعلمون
اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالبديهة
الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق قطعي لا ينكر فان عنيتم
بالتفهيم وبالنقل ما يتناول هذا منعنا بطلان اللازم وان

عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى منعنا الملازمة وعن الثاني
بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد جعلها الشارع حقايق شرعية
في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي فان المجاز الحادث
عربية وان لم يصرح العرب باحادها لدلالة الاستقراء على تجويزهم
نوعها ومع التنزل نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه
للسورة لا للقران وقد يطلق القران على السورة والاية فان قيل
يصدق على كل سورة وايه انها بعض القران وبعض الشيء لا يصدق
عليه انه نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في مفهوم الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا يصدق
على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع
فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال هذا البحر ماء
ويراد به المفهوم الكلي ويقال انه بعض الماء ويراد به مجموع المياه الذي
هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا القبيل فيصدق
على السورة انها قران وبعض من القران بالاعتبارين على انا نقول
ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي وضعا آخر
فيصح بهذا الاعتبار ان يقال ان السورة بعض القران اذ لغرو في هذا
فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع هذه

الالفاظ للمعانى اللغوية وكونها حقايق فيها لغة ولم يعلم حال
الشارع الا انه استعملها فى المعانى المذكورة واما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب فى زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس بمعلوم
لجواز الاستناد فى فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية فلا
يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت الظهور فا
لترجيح لاحد المذهبين النافين وان كان المنقول من دليلهم مشاركا فى الضعف
لدليل المثبتين **اصل** الحق ان الاشتراك واقع فى لغة
العرب وقد احاله الشريف المرتضى وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان
القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى اكثر من معنى اذا كان
الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا فجوزه قوم مطلقا ومنعه
آخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه فى المفرد وجوزه فى التثنية
والجمع ورابع ففاه فى الاثبات واثبته فى النفى ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر فى الجميع عند
تجرده عن القرائن فيجب حمله عليه خ وقال الباقون انه بطريق المجاز
والاقوى عندى جوازه لكنه فى المفرد مجاز وفى غيره حقيقة لنا على الجواز
انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى
كونه مجازا فى المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فيفتقر

ارادة الجميع الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعنى علاقة الكل والجزء يجوز
فيكون مجازا فان قلت محل النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كل
المعنيين بان يراد به فى اطلاق واحد هذا وذلك على ان يكون كل منهما
مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى لا فى المجموع المركب الذى احد
المعنيين جزء منه سلمنا لكن ليس كل جزء يصح اطلاق اسمه على الكل بل اذا
كان للكل تركب حقيقى وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف ايضا
كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم اراد بوجود
علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ويستعمل فى مجموعهما
فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة الكل كما توهمه بعضهم
ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة فى كل من المعنيين لكن
مع قيد الوحدة كان استعماله فى الجميع مقتضيا الغاء اعتبار قيد الوحدة
كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له اعنى ما سوى الوحدة فيكون
من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة الجزء وهو غير مشروط بثبوت
ما اشترط فى عكسه فلا اشكال ولنا على كونه حقيقة فى التثنية والجمع
انهما فى قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق فى اللفظ
دون المعنى والمفردات الا ترى انه يقال الذيدان وزيدون وما اشبه

ذلك

هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتاويل بعضهم له بالمسمى يعسف

بعيد وح فكما يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ المفردة المتحدة

المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقة

فكذا ما هو في قوته احتج المانعون مطلقا بانه لو جاز استعماله فيهما معا

لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع لكل من المعنيين

وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة يلزم كونه مريدا

لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال ببيان الملازمة ان لح ثلاث

معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وقد فرض استعماله في جميع

معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه مريدا لهما

معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته لهما

على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما وكونهما مرادين على الانفراد

ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع

وهو ما ذكرناه من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس

المدلولين معا لا بقائه لكل واحد منفردا وغايته ما يمكن ان يقال

ان مفهومي المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا

في مفهوميه فيرجع البحث الى تتميمه ذلك استعمالا له في مفهوميه

لا الى ابطال اصل الاستعمال وذلك قليل الجدوى واحتج من خص

المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان فى التقدير فجاز تعدد المدلول بهما
بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية والجمع انما يفيدان تعدد المعنى
المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد افاداه والا فلا وفيه نظر
بعلم مما قلناه فى حجة ما اخترناه والحق ان يقال ان هذا الدليل انما
يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة واما
نفى الصحة مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص
الجواز بالنفى بان النفى يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه
ان النفى انما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات واذا لم يكن متعددا
فمن اين يجيئ التعدد فى النفى حجة يجوز به حقيقة ان ما وضع له اللفظ
واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط
كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شئ وهو متحقق فى حال
الانفراد عن الاخر والاجتماع معه فيكون حقيقة فى كل منهما والجواب
ان الوحدة يتبادر من المفرد عند اطلاقه ويرد ذلك آية الحقيقة
وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شئ بل هو بشرط
شئ واما فيما عداه فالمدعى حق كما اسلفناه وحجة من زعم انه ظاهر
فى الجميع عند التجرد عن القرائن قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من فى
السموات ومن فى الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر

والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض
ومن غيرهم امر مخالف لذلك قطعا وقوله تع ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه احدها ان معنى السجود في الكل واحد وهو
غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
وثانيها ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل ويسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات وقوله وملائكته يصلون مقارن له وهو
مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قولك نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا فيكون
قد ذكر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور وذلك
جائز بالاتفاق وثالثها انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة بل يقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على
خلاف الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع فيه
ظاهرة فان وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة
كما هو المدعى **اصل** واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى
الحقيقي والمجازي كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه

قوم وجوزه قوم اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما
قيل يكون حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال
اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان من
شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل
البيان ان المجاز ملزوم وقرينته معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشئ معاند لذلك الشئ والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم
وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية وح فاذا استعمل
المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة
المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي وهو ما ذكرناه من اللازم
واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة الحقيقة وارادة
المجاز معا منافات واذا لم يكن ثمة منافات لم يمتنع اجتماع الارادتين
عند المتكلم واحتجوا لكونه مجازا بانا نراه استعمل لهما استعمالا في غير ما
وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو لان
داخل فكان مجازا ولنا ان القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ
مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
ومجاز في الاخر فلكل من الاستعمالين حكم وجواب المانعين عن حجة
الجواز ظاهر بعد ما قرروه في وجه الثاني واما الحجتان الاخرتان

فهما ساقطتان بعد بطال الاولى وتزيد الحجة على مجازيته بان فيها خروجا
عن محل النزاع اذ موضع البحث هو استعمال اللفظ فى المعنيين على الا كون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفى كما مر آنفا فى المشترك
وما ذكر فى الحجة يدل على ان اللفظ مستعمل فى معنى مجازى شامل للمعنى
الحقيقى والمجازى الاول فهو معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان
الناقى للصحة يجوز ارادة المعنى المجازى الشامل ويسمى ذلك بعموم
المجاز مثل ان تريد بوضع القدم فى قولك لا اضع قدمى فى دار فلان
الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا وراكبا وهما
مجازان والتحقيق عند فى هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى الحقيقى
الذى يستعمل فيه اللفظ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
فى اللفظ المفرد كما علم فى المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة
المجاز تفاندة من جهتين منافيتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة
المانعة وان ارادوا بها المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه منفردا
كما فر هو فى جواب حجة المانع فى المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى
الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازا فاللفظ فالقرينة اللازمة
للمجاز لا تعانده وحيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى
فالظاهر اعتباره هنا ايضا ولعل المانع فى الموضعين بناه على الاعتبار

الاخر

الاخر وكالمدح متجه لكن قد عرفت ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا
يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازا ح فان المعنى الحقيقى لم يرد
بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ فيه مجازا ايضا

المطلب الثانى فى الاوامر والنواهى وفيه بحثان

البحث الاول فى الاوامر

اصل صيغة افعل وما فى معناها حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا
لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة فى الندب فقط وقيل
فى الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب وقال علم الهدى
انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا فى اللغة واما فى العرف
الشرعى فهى حقيقة فى الوجوب فقط وتوقف فى ذلك قوم فلم يدر ما
للوجوب هى ام للندب وقيل هى مشتركة بين ثلثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو
الاذن وزعم قوم انها مشتركة بين اربعة امور وهى الثلاثة السابقة
والتهديد وقيل فيها اشياء اخر لكنها شاذة بينة الوهن فلا جدوى
فى التعرض لنقلها لنا وجوه الاول انا نقطع بان السيد اذا قال
لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا وذم العقلاء معللين حسن ذمه
بمجرد ترك الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة

الباب الثانى فى الاوامر والنواهى وفيه بحثان
البحث الاول فى الاوامر وفيه مطالب
المطلب الاول فى ان صيغة افعل وما فى معناها حقيقة فى الوجوب فقط بحسب اللغة وفيه مسائل
المسألة الاولى فى ان صيغة افعل حقيقة فى الوجوب فقط

الوجوب في مثله موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها الامر مجردا لامر
لانا نقول المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فلنفقد كذلك لو كانت
في الواقع موجودة فالوجدان يشهد ببقاء الذهن عريا وبضميمة اصالة
عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب الثاني قوله ثم مخاطبا لابليس ما
منعك أن لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا في قوله نعم واذ
قلنا للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض
ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان موبخا الثالث قوله تعالى
فليحذر الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب
اليم حيث هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان
قيل الاية انما دلت على ان مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة
في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع
فيه قلنا هذا الامر للايجاب والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر
عن العذاب واباحته ومع التنزل فلا اقل من دلالته على حسن الحذر
ح ولا يعني انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد
المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك مما يقبح على الله سبحانه
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب

هو مخالفة الواجب المندوب فان قيل هذا الاستدلال مبني على ان
المراد بمخالفة الامر ترك المامور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما
يخالفه بان يكون للوجوب او الندب فيحمل على غيره قلنا المتبادر الى
الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والاتيان بالمامور به واما المعنى
الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم غير متبادر عند اطلاق اللفظ ولا
يصار اليه الا بدليل وكانها في الاية اعتبرت متضمنة معنى الاعراض
فعديت بعن فان قيل قوله في الاية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى
افادته الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة المصدر عند عدم العهد
للعموم مثل ضرب زيد والكاف وواو ذلك جواز الاستثناء منه
فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني
على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا
لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفته مطلق الامر الرابع
قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم
للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض ولا يمنع كون الذم
على ترك المامور به دليل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله تعالى
ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند
انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي

هو مخالفة

كونه للوجوب وأجيب عن الأول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم
يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم
بترك الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون
على الفروع كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل
لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذم قوم بتركهم ما امر وا به وعن الثاني
بانه تعريف الذم على مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار بالقرينة
احتج القائلون بانه للندب بوجهين احدهما قوله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمامور به الى مشيئتنا
وهو معنى الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى
استطاعتنا وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا الافعال
بين السؤال والامر لا بالرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل
والسؤال انما يدل على الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب
لكان بينهما فرق ظاهر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل يكون
الامر للايجاب يقول بان السؤال يدل عليه لان صيغة افعل عند
موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل
فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب فان الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك
لا يلزم المسؤل القبول وفيه نظر والتحقيق ان النقل المذكور عن اهل

اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته وحجة القائلين بانه للقدر
المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة
واخرى في الندب كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا فان كانت موضوعة
لكل منهما لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في
القدر المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز
والجواب ان المجاز وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا
دل الدليل عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب
مخصوصه فلا بد من كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف
للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا على ان المجاز لازم
بتقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان استعماله في كل واحد
من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية
فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز لازم
في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة ومجازا او للقدر المشترك
ومع ذلك فالمجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز افل منه بتقدير
القدر المشترك لانه في الاول مختص باحد المعنيين وفي الثاني حاصل
فيهما وربما توهم تساويهما باعتبار ان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الاخر على الثاني

فيتساويان وليس كما توهم لان الاستعمال في الفرد المشترك ان وقع
فعلى غاية الندرة والشذوذ وانما هو من اشتهار الاستعمال في كل من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز انما اللازم على التقدير الاول
اقل كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق وانجح السيد ره على انها
مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب
معا في اللغة والتعارف في القرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي
الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج ره على كونها حقيقة في الوجوب بالغلبة العرف
الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن او السنة على الوجوب وكان
يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى ورد احدهم على صاحبه
امر من الله او من رسوله صلى لم يقبل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب
او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر
وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شأن
التابعين لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم
يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم
بذلك حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة

في هذا الباب قال ره واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في
هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع
اللغة لم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا
على الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب
عن احتجاجه الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا
مع قطع النظر عن وجود القرائن لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
ثم ان مجردا استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا
لوجوا ما ذكرناه وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشئ الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
واما مع التفاوت بالتبادر وعدمه او بما اشبه هذا من علامات الحقيقة
والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه في العرف
الشرعي للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب
انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير
اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو مخالف للاصل هذا ولا بد هناك من
ان ما ادعاه في اول الحجة من استعمال الصيغة للوجوب والندب في القرآن
والسنة منافي لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد في القرآن والسنة
على الوجوب فنحتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا

لشئ من المعانى لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا
مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد وهو لا يفيد العلم او التواتر و
المعادة تقضى بامتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد
فى الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فان ههنا
قسما اخر وهو ثبوته بالادلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق فحجة
من قال بالاشتراك بين ثلاثة اشياء استعماله فيها على حد وما سبق
فى احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب حجة
القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة وهو الاذن كحجة من قال بانه
لمطلق الطلب هو القدر المشترك بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها
واحتج من زعم انها مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم فى احتجاج
من قال بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر فى الندب كان
شائعا فى عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوى احتمالها من
اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجى فيشكل التعلق
فى اثبات وجوب امر مجرد ورود الامر به منهم عليهم السلم **اصل**
الحق ان صيغة الامر مجردها لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما تدل

على طلب الماهية وخالف فى ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار ونزلوها
منزلة ان يقع افعل ابدا واخرون فجعلوها للمرة من غير زيادة عليها و
توقف فى ذلك جماعة فلم يدروا لانتمائهم لنا ان المتبادر من الامر طلب
ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته كالزمان و
المكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول لمكان ولا زمان
ولا آلة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد فى كثرة ولا قلة
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة و
بحصولها الامتثال لصدق الحقيقة التى هى المطلوبة بالامر بها
وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان المرة والتكرار من صفات الفعل اعنى
المصدر كالقليل والكثير لانك تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا
مكررا او غير مكرر فتقيده بصفاته المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف
بالصفات المتقابلة لا دلالة له على خصوصية شئ منها ثم انه لا خفاء
فى انه ليس المفهوم من الامر الا طلب ايجاد الفعل اعنى المعنى المصدرى
فيكون معنى اضرب مثلا اطلب ضربا فلا يدل على صفة الضرب من
تكرار او مرة او نحو ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة
الامر الوحدة او التكرار بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا
قد بينا اختصاص مدلول الصيغة بمقتضى حكم التبادر فى طلب ايجاد

الفعل وابن هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار احتج الاولون بوجوه
احدها انه لو لم تكن للتكرار لما تكرر الصلوة والصوم وقد تكرر قطعا
والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما
في الدلالة على الطلب والثالث ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي
يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار في المامور به والجواب عن الاول
المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما يفهم من دليل آخر سلمناه لكنه
معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين احدهما
انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفاء
في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا
التكرار في الامر مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ الترك
يجتمع ويتجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي
الذي في ضمن الامر مانعا عن المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي
هو في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت فحسب
وقت مثلا الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والا
بالحركة في ساعة يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال

بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا
عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور
به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها الا
اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها ولا ريب في شهادة
العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا وآتيا بما
المامور به وما ذاك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج
المتوقفون بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل
له والآحاد لا يفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب على سنن ما سبق
بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة
وضعه له وعدمه دليل على عدمه وقد بينا انه لا تبادر من الامر
الا طلب ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله **اصل**
ذهب الشيخ وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل
فلو اخر المكلف عصى وقال السيد هو مشترك بين الفور والتراخي
فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك وذهب جماعة
منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة الى انه لا يدل على الفور
ولا على التراخي بل يدل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا

وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر
طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان عنها لان الفور و
التراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امو
ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم من العرف ولولا افادته الفور
لم يعد من العصاة واجيب عنه بان ذلك انما يفهم بالقرينة لان
العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلا
ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعم ذم ابليس لعنه الله
على ترك السجود لادم بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
فلو لم يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك
لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر
مقيدا بوقت معين وقد بات فيه بالفعل والدليل على التقييد قوله
تعم فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث
انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم منتف
اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان اتفاقا ولا
يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على
المكلف ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي

كلف بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا دليل عليه من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه يلزم
تكليف المحال لو كان التاخير متعينا اذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذي
يؤخر اليه واما اذا كان جائزا فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعم وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها
فعل الله سبحانه تعم فيستحيل مسارعة العبد اليها وح يجب الحمل
على فعل المامور به وقوله تعم فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به
من الخيرات فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق
بان يفعل بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة
والاستباق لا على وجوبهما والا لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة
والاستباق لانهما انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى
انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق والحاصل
ان العرف قاض بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره
عنه لا يسمى مسارعة واستباقا فلا بد من حمل الامر في الآيتين على
الندب والا لكان مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة

المادة وذلك ليس بجائز فتامل الخامس ان كل مخبر كالقائل زيد قائم
وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هل طالق وانت حرا نما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب وجوابه اما اولا فبانه قياس
في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والاستفهام
وبطلانه بخصوصه ظاهر واما ثانيا فالفرق بينهما بان الامر لا يمكن
توجهه الى الحال اذ الحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا
واما الاقرب الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلا هما محتمل فلا يصار
الى الحمل على الثاني الا للدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده
الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن ضده وهو يقتضي
الفور بنحو ما مر في التكرار آنفا وجوابه يعلم من الجواب السابق فلا حاجة
الى تقريره احتج السيد بانا لا نعلم قد ورد في القرآن واستعمال
اهل اللغة وقد يراد به التراخي وقد يستعمل ويراد به الفور وطما
استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انها حقيقة فيهما ومشترك بينهما
وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع تجرد العادات
والامارات هل يريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن
الا مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر
ليس الا الطلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من لفظه

بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد
يستفهم عن افراد المتواطي لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام
رفع الاحتمال ولهذا يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين
حيث يراد المفهوم من حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول
اللفظ ولو كان موضوعا لكل منهما واحد بخصوصه لكان في ارادة التخيير
بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للمجوز ومن المعلوم خلافه
فائدة اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به في اول
اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا ذهب الى
كل فريق واحتجوا للاول بان الامر يقتضي كون المامور فاعلا على
الاطلاق وذلك يوجب استمرار الامر وللثاني بان قوله افعل يجري
مجرى قوله افعل في الان الثاني من الامر ولو صرح بذلك لما وجب
الاتيان به فيما بعد لقبح المحقق والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا
شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل افعل هل معناه
افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث وهكذا او معناه
افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده
فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الاوقات وان قلنا
بالثاني لم يقتضه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام

بعض العامة وهو وان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال
انما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الاولى
ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان الادلة التي استدلوا بها على ان
الامر للفور ليس مفادها على تقدير تسليمها متحدا بل بعضها ما يدل على
ان الصيغة بنفسها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
والتمايل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الاتيان المامور
فيها بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد في استدلاله على الاولى ليس له
عن القول بسقوط الوجوب حيث يعصى اولا وقات الامكان مفر
لان ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر
فكان بمنزلة ان يقول له اوجبت عليك الامر الفلاني في اول اوقات
الامكان فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن
اعتمد على الاخير فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان
الامر يقتضي باطلاقه وجوب الاتيان بالمامور به في اي وقت كان و
ايجاب المسارعة والاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب
المبادرة فحيث يعصي المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله
هذا والذي يظهر من مساق كلامهم ارادة المعنى الاول وينبغي ح
القول بسقوط الوجوب **اصل** الاكثرون على ان الامر بالشيء

مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان او سببا او غيرهما مع
كونه مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال
بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى وكلامه الذي
والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه يوهم ذلك في بادي الراي حيث حكى
فيهما عن بعض العامة اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به
وقال ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به
سببا فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب فانما
هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به
ثم اخذ في الاحتجاج لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في
الشريعة على ضربين احدهما يقتضي ايجاب الفعل ومن مقدماته
كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب
ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب الاخر يجب فيه مقدمات
الفعل كما يجب هو في نفسه وهو كالصلوة وما يجري مجراها
بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشريعة على قسمين فكيف
يجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه محال ان
يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب ابي مع وجود السبب
لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال ان يكلفنا الفعل بشرط

وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة
بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة كما في الزكوة والحج وبنى على هذا
في الشافي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية
بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا به وهذا كما ترى مبني على المغايرة
للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد
فيه محل تامل ولعل التعرض لتحقيق حاله هنا مهم فلنعد الى البحث في
المعنى المعروف والحجة لحكم السبب فيه انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى
بعضهم فيه الاجماع وان القدرة غير حاصلة مع المسبب فيتعلق
التكليف بها وحدها بل قد قيل ان الوجوب في الحقيقة لا يتعلق
بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها امابدون الاسباب فلامتناعها واما
معها فلكونها لازمة لا يمكن تركها فحينئذ يرد امر متعلق ظاهرا بمسبب
فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في
الظاهر وسيلة له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات
وان كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط
الاسباب وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد ومن
ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن بعض

ولكنه

ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراه ان البحث في السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب انما يثمر الشك في وجوب هذين واما
غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة
على الجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح
الامر بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر
مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب
في غير السبب ايضا للزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن
كونه واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب
كما هو المفروض يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق
واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك
المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بعد قطع
بقاء الوجوب ان المقدور كيف يكون ممتنعا والبحث انما هو في
المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول والحكم بجواز الترك هنا
عقلي لا شرعي لان الخطاب به عبث فلا يقع من الحكيم واطلاق القول
فيه يوهم ارادة المعنى الشرعي فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا

دون الشرعي يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم على ترك المقدور

وانما هو على ترك الفعل المامور به حيث لا ينفك عن تركها **اصل**

الحق ان الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لا

لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص بل هو عينه في الحقيقة فلا يقتضي النهي

عنه ايضا وقد يطلق ويراد به الترك وعلى هذا يدل الامر على النهي

عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان

محله من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل النزاع في الضد العام

بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من اطلق لفظ

الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من قال ان النزاع انما هو في الضد

الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشئ

على النهي عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر

لان النزاع ليس منحصرا في اثبات الاقتضاء ونفيه ليرتفع في الضد

العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه

واجبا بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في انه هل هو عينه او

يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام

بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر

بالشئ عين النهي عن ضده في المعنى واخرون الى انه يستلزمه وهم بين

مطلق للاستلزام ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم ففي الدلالة

لفظا واثبت اللزوم معنى مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا

على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه لو دل لكانت بواحدة من الثلث

وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد الامر لغة وعرفا هو الوجوب

على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست الا رجحان الفعل مع

المنع من الترك وليس هذا معنى النهي عن الضد الخاص ضرورة واما

التضمن فلان جزئه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته للاضداد

الوجودية المعبر عنها بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم العقلي

او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال

الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه فقد

ما سنبينه من ضعف تمسك مثبتيه وعدم قيام دليل صالح

سواه غلبة ولنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك ما علم من ان

ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة الامر

الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح

واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن ضده بانه لو لم يكن نفسه لكان اما

مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل بيان الملازمة ان كل

تقتضي الامر بها فان الوجوب حكم فرع حكام المامور به

وليس بمقصود عين مفهوم الامر عن يحق استوفى

الامر بالشئ النهي عن تركه فلا ذهب

بالشئ

متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد
بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زايد
كالانسانية للانسان وبقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زايد
كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيهما مثلان كسوادين وبياضين
والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر
الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد والبياض والا
فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم بافسامه انهما لو كانا
ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان ضرورة انه يتحقق
في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها ولو كانا مختلفين
لجاز اجتماع كل واحد منهما مع ضد الاخر لان ذلك حكم الخلافين كاجتماع
السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر بالشيء
مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال اما الاولان فلتضادهما
اذ بعد فعل هذا وافعل ضده امر امتثل قضاء كما بعد فعله وفعل ضده
خبر امتثل قضاء واما الثاني فتكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان كان
المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه
طلب لفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المامور به فالنزاع لفظي
لرجوعه الى تسمية فعل المامور به تركا لضده وتسمية طلبه نهيا

وطريق ثبوته النقل لغة ولم يثبت ولو ثبت فمحصله ان الامر بالشئ
لعبارة اخرى كالاجحية بخوات ابن اخت خالتك ومثله لا يليق
ان يدون فى الكتب العلمية وان كان المراد انه طلب للكف عن ضده
منعنا ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الاخر لان الخلافين
قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك اذ اجتماع احد المتلازمين
مع الشئ يوجب اجتماع الاخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال
وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة فاجتماع كل مع
ضد الاخر يستلزم اجتماع الضدين حجة القائلين بالاستلزام
وجهان الاول ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ
الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم
عن اخذ المدعى الاستلزام واقتضاء الدليل التضمن بان الكل
يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانهم ان ارادوا بالنقيض الذى هو
جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع فى شئ اذ لا خلاف
فى ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا خرج الواجب عن
كونه واجبا وان ارادوا احد الاضداد الوجودية فليس بصحيح اذ مفهوم
الوجوب ليس مركبا على رجحان الفعل مع المنع من الترك واين هو من ذلك
وانت اذا احطت خبرا بما حكيناه فى بيان محل النزاع علمت ان الحق

حاشية ٣٢ از صفحه ٤ فى صفحه

الامر الدال على الوجوب دال على النهى عن الترك بالتضمن وذلك واضح لان الامر موضوع للوجوب والوجوب طلب الفعل مع المنع من الترك
فالامر دال على المنع من الترك بالتضمن وهو المعنى من النهى عنه وفيه نظر لان هذا انما يتم لو ثبت ان المنع عن الترك داخل فى حقيقة الوجوب على ان يكون
المؤلف المذكور حده الله وهو ثم كونه ان يكون ... فالمنع من الترك ... لازم له فى الوجه ... لكن النهى عن الترك مستلزم للنهى عن الضد ... الضد
لو جاز فعله ... الترك منها ... والنهى عن جزئيات ... يستلزم النهى ... عليها وقد يجاب
عنه بان النهى عن الجزئيات ... لا يستلزم النهى عن الافعال الوجودية ... عليه فليتأمل

ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة وكذا
اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين يقيد
انتفائه في العلة فيخصص المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون
علته واما اذا انتفى العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين
اتفاقا مع عدم تحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها مانعة
من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفعه ان المستحيل انما هو
اجتماع الضدين في موضوع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي
بانتفاء المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل
من الافعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل
المتحقق في ضمنه مباحا لانه لازم للترك ويمنع اختلاف المتلازمين
في الحكم وشناعة هذا القول غير خفية وفهم في رده وجوه في بعضها
تكلف حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا
لظنهم ان ترك الواجب لا يتم الا في ضمن فعل من الافعال فتكون واجبة
تخييرا والتحقيق في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج
الترك الى شيء من الافعال وانما هي من لوازم الوجود حيث يقول
بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي الى المؤثر وان قلنا بالبقاء

والاستغناء جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يكون هناك الا الترك
واما مع انتفاء الصارف وتوقف الاشتغال على فعل منهما للعلم بانه لا
يتحقق الترك ولا يحصل الامتثال فعله فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه
بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره اذا تمهد هذا فاعلم
انه ان كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك المامور به انه لا ينفك
عنه وليس بينهما علية ولا اشتراكه في علة فقد عرفت ان القول بتحريم
الملزوم لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد انه علة فيه ومقتض له
فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف
عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه وذلك مستمر مع فعل الاضداد
الخاصة فلا يتصور صدورها ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف
الا على سبيل الالجاء والتكليف معه ساقط وهكذا القول بتقدير
ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة فانه ممنوع ايضا لظهور ان
الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد بل هو مع ارادة
الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد فاذا كان واجبا كانا ما لا يتم
الواجب الا به واجبا وقد اثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب
فلا حكم فيهما بواسطة ما هما مقدمة له لكن الصارف باعتبار اقتضائه

المامور به يكون منهيا عنه كما عرف فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك

الجهة وذلك لانها في التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان به الذي

هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة

ومعلولها الا بالضد المصاحب للمعلول وحيث رجع حاصل البحث بهما

الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو رام الخصم التعلق

بما نبهنا عليه بعد تقريره بنوع من التوجيه كان يقول لو لم يكن الضد

منهيا عنه لصح فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح فالواجب

الموسع لان فعل الضد يتوقف على وجود الصارف عن الفعل المامور

به وهو محرم قطعا فلو صح مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هذا

الصارف واجبا باعتبار كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب

والتحريم في امر واحد شخصي ولا ريب في بطلانه لقد فعناه بان صحة الاتيان

على وجوب ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الوجهين فلا

يحتاج الى هذا الوجه الطويل على ان الوجه الذي يقتضيه التدبر في وجوب

ما لا يتم الواجب الا به مطلقا على القول به انه ليس على حد غيره من القواعد

والا لكان اللازم في مثل الحج الواجب على النائي فقط السافة او بعضها

على وجه منهي عنه ان لا يحصل الامتثال ح فيجب عليه اعادة السعي وجه

سايغ لعدم صلاحية الفعل المنهي عنه للامتثال كما سيجيء بيانه وهم

لا يقولون

لا يقولون بوجوب الاعادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو للتوصل

بها الى الواجب ولا ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل

فيسقط الوجوب لانتفاء غايته اذ لا معرف ذلك فمقول الواجب الموسع

كالصلوة مثلا يتوقف حصوله بحيث يتحقق به الامتثال على ارادته

وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب لكانت تلك

الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد

الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع ح الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي

وهو باطل كما سيجيء لكن قد عرفت ان الوجوب في مثله انما هو للتوصل الى

ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى وكره ضدا واجبا حصل

له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب لفوات الغرض منه كما

علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضد

الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون وجوبه للتوصل

يقتضي اختصاصه بحالة امكانه ولا ريب انه مع وجود الصارف عن

الفعل الواجب وعدم الداعي اليه لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة

ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد

الخاصة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تقتضي

دلالة على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها

كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر وح فالملازم عدم وجوب ترك الضد
الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له نعم
فلا يتم الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك بامعان النظر في هذه
المباحث فاني لا اعلم احدا حام حولها **اصل** المشهور بين اصحابنا
ان الامر بالشيئين او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تجب
بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا
بالاصالة وهو اختيار جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد
لا بعينه ويتعين بفعل المكلف قال العلامة رة ونعم ما قال الظاهر انه لا
خلاف بين القولين في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز
للمكلف الاخلال بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايتها
شاء والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي
بينهم نعم هيهنا مذهب ثيري كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه
ونسبه كل منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد
معين عند الله غير معين عندنا الا انه قد يعلم انه ما يختاره المكلف
هو ذلك المعين عند الله ثم انه اطال الكلام في البحث عن هذا القول
وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا مهمة في اطالة القول في
توجيهه وردّه ولقد احسن المحقق رة حيث قال بعد نقل الخلاف

في هذه المسئلة ولبست المسئلة كثيرة الفائدة **اصل** الامر
بالفعل في وقت يفضل عنه جايز عقلا واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب
الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ
والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك قوم
لظنهم ان ذلك يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلاثة
مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك
مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رة على ما ذكره العلامة
وثانيها انها مختص باخر الوقت ولكن لو فعله في اول الوقت كان مجزيا
مجرى تقديم الزكوة فتكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انها مختص
بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات التكليف كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طائفتنا وانما هما
لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه وآخره وفي اي جزء اتفق ابقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف
وعدمه ففي الحقيقة يكون واجبا الى الوجب المخير وهل يجب البدل
وهو العزم على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت

ووسطه قال السيد المرتضى وهو نعم واختاره الشيخ وه على ما حكاه المحقق
عنه وتبعهما ابن زهرة والقاضي سعد الدين بن البراج وجماعة من المعتزلة
والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامة وهو الاقرب فيحصل
مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى منهما ان الوجوب مستفاد
من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام فيما هو كذلك وليس المراد
تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون جزء الاول من الفعل
منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير فان ذلك باطل
اجماعا ولا تكرار في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء بسعة من اجزاء
الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او اخره ولا بجزء
من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالته
على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء
الوقت ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب
مختصا بجزء معين فان كان اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في
غيره مقدما للصلوة على الوقت فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال
وان كان اولا كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته
عاصيا كما لو اخر الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية

ان الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم
بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم
يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا تحكما كتخصيص
الوجوب بجزء معين احتجوا الوجوب العزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من ايجاب
البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو الا العزم للاجماع
على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة
وهو انه لو اتى باحدهما اجزء ولو اخل بهما عصى وذلك معنى وجوب احدهما
فثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب ظاهر فان اجزاء
الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل
التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو
قائم مقام ايقاعه في الاجزاء الباقي فكما ان حصول الامتثال في المخير
بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييري
كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا
يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك
ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك وهذا كاف
في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا بمثل

باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا

اعني الفعل والعزم فلو كان ثمة تخيير بينهما لكان الاشتغال بها من حيث

انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فالاتمام الحاصل

على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا بينه

وبين الصلوة حتى يكون لها خصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل فرد

اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا عند

كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان

سواء دخل وقت الواجب ولم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات

الى الواجبات اجمالا او تفصيلا فليس هو وجوبه على سبيل التخيير

بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم

على الوجه الذي ذكرناه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما

استدل له بتحريم العزم على ترك الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب

العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث

لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما ترى حجة من خص

الوجوب باول الوقت ان الفضيلة في الوقت ممتنعة لادائها الى

جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وح فاللازم صرف الامر الى

جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير لانتفاء القول بالواسطة

ولو كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا

فتعين ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفضيلة في الوقت

فقد اتضح مما حققناه آنفا فلا نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب

بالاول فبانه لو لم يجاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت

الاشارة اليه وانحتم من علق الوجوب بآخر الوقت بانه لو كان واجبا

في الاول لعصى بتاخيره لانه ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن

التالي باطل بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة وسنده

ظاهر مما تقدم فان اللازم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول

واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك

ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت الموسع ومنعه من

اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف

ايقاعه في اوله او وسطه او اخره فقد فعل الواجب وكما ان جميع الخصال

في الواجب المخير يتصف بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع

ولا يجب الاتيان بالجميع بل للمكلف اختيار ما شاء منها

فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء

الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت متسعا فاذا

تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الوضعين

فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المخالفة الحقايق فيما
تحرفه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء من
اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من اجزاء الباقية والمكلف مخير
بين هذه الاشخاص المخالفة بمخصصاتها المتماثلة بالحقيقة وقيل
بل الفرق ان التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في اجزاء الوقت
والامر فيه سهل **اصل** لخوان تعليق الامر بل مطلق الحكم على
شرط يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو مختار اكثر المحققين و
منهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى ره الى انه لا يدل الا بدليل
منفصل عنه وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة لنا ان قوله
القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى قولنا الشرط
في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفا
الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون الاول
ايضا هكذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك
مقدمة اخرى سبق التنبيه عليها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك
لغة احتج السيد بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به ولا يمتنع ان يخلفه
ويناوب منابه شرط اخر ويجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا
الا ترى ان قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول

الشاهد الواحد حتى ينضم اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في
القبول ثم نعلم ان ضم امراتين الى الشاهد الاول يقوم مقام الثاني
ثم نعلم بدليل اخر ان ضم اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا وينابه
بعض الشروط عن بعض اكثر من ان تحصى احتج موافقوه مع ذلك بانه
لو كان انتفاء الشرط مقتضيا لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى
لا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا دالا على عدم تحريم
الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك بل هو حرام مطلقا والجواب
عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كما في المثال الذي ذكره لم يكن
ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما فيتوقف انتفاء المشروط
على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم الا بعدمهما وان لم
يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به ولزم من عدمه
عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها ان
ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا
يلزم من عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل
وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق
بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع ههنا منتف
لانه اذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغا

يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا
يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق به الحرمة وثانيها ان التعليق
بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه اذا لم يظهر للشرط فائدة
اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الآية المبالغة في النهي عن الاكراه
يعني نهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان الآية نزلت
فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا وثالثها انا سلمنا
ان الآية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط
لكن الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع

اصل واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند
انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من كلام الشيخ وجنح اليه
الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة وكثير من
الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكان باحد الثلث وهي باطلة
منتفية اما الملازمة فبينة واما انتفاء اللازم فظاهر بالنسبة الى
المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته
فيه ولا جزئه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا
بالمفهوم والحصر معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام فلانه
لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب

الزكوة في السائمة مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفة
واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن
الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغربان والاسود
اذا نام لم يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة غير منحصرة فيما
ذكروه بل هي كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف
اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون ما لكا للسائمة مثلا دون
غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها
ان تكون المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها
بالبحث والفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره
فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير نحو هذا من قبل واعترض بان
الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف على نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكروه من الفوائد
لا يبقى من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا
يحتمل فائدة من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء
النفي الذي صيروه اليه صونا للكلام البليغ عن التخصيص لا لفائدة

ازمع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدى ما لابد في الحكمة
منه فيحتاج اثبات ما سواه الى دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض و
الاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه هو عدم انتفاء الحكم فيه
عند عدم الوصف وانما هو لكونه بيانا للواضحات **اصل**
والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا لاكثر المحققين وخالف في ذلك السيدرة فقال ان تعليق
الحكم بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه
وواقفه على هذا بعض الغاية لنا ان قول القائل صوموا الى الليل مثلا
آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت وجوبه بعد مجيئه لم يكن
الليل آخرا وهو خلاف المنطوق احتج السيدرة بنحو ما سبق في الاحتجاج
على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال من فرق بين تعليق
الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى وهو كالمناقض لفرقه
بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى ثم اتموا الصيام
الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه الصوم قلنا اوفى
معنى لقوله ع في سائمة الغنم زكوة والمعلوفة مثلها فان قبل لا
يمتنع ان يكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا لا يمتنع فيما علق

بغاية

بغاية حرفا بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم
هنا ظاهر اذ لا يتفك تصور الصوم المقيد بكونه آخره الليل مثلا عن عدم
آخر الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيدرة في التسوية بينهما
لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة من التعليق
بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم
يقل بها **اصل** قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط
جائز وان علم الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض متاخريهم فاجازه
وان علم المامور ايضا مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط
اصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط كون الامر جاهلا بالانتفاء كان
يامر السيد عبده بالفعل غدا مثلا ويتفق موته قبله فان الامر هنا
جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطا ببقاء العبد
الى الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيدا بصوم غد وهو يعلم
موته فيه فليس بجائز وهو الحق ولكن لا يخفى الرجحة عن المبحث بما ترى
وان لكثرة ايرادها في كتب القوم وسيظهر لك سر ما قلته وانما لم اعدل
عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى حيث
جعله على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى حيث تحامى عن
هذا المسلك واحسن الناديه عن اصل المطلب فقال ومن الفقها

والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف عن الفعل الى الشرط
او يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط
انما
لان الشرط حسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم با
لعواقب وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص فصح
ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا
بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح فيه العلم ولنا
اليه طريق نحو حسن الفعل لانه مما يصح ان نعلمه وكون المامور متمكنا
لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان يكون
احدنا في امره بحصل في حكم الظان بتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان التقدير
تعالى عالما بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه
لا يتمكن فالرسول لحالة كحالتنا اذا اعلمنا الله ثم حال من نامره فعند
ذلك نامره بلا شرط قلت هذه الجملة التي افادها السيد كافية
في تحرير المقام واقية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان نقلناها هاهنا
بطولها واكتفينا عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون

بوجوه الاول انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يصح احد اللازم
باطل بالضرورة من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط
من شروطه واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني
انما اضاف الارادة الى المكلف مع ان المستدل وهو الاشعري
لو لم يصح لم يعلم احدنا مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع
الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم الجواز ان لم يوجد شرط من
شروطه فلا يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كمل
الوقت متسعا واجتمعت الشرائط عنده خول الوقت وذلك كاف
في تحقق التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمنا زمنا ونرد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا يبقى
في الجزء الاخير
بصفة التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح
لم يعلم ابراهيم عند وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو علمه
بنسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان
الامر يحسن لمصالح تنشأ من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس
الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه
بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه فيحصل له على الامتثال بذلك
لطف في الاخرة وفي الدنيا لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد
يستصلح بعض عبيده بامر يظهر امتناعه عليه مع عزمه على نسخها اتفاقا

له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدك مثلا مع علمه بانه
سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في امر العبد والجواب
عن الاول ظاهر مما حققه السيد رة اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع
وانما هو في الشرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على
امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما تتم بتقدير
كونها منه وح فوجه المنع عليها جلي وعن الثاني في المنع من بطلان اللازم
وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد ذكر السيد رة في تتمة
تنقيح المقام ما ينتفع به سند هذا المنع فقال ولهذا يذهب الى انه لا يعلم
بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت وخروجه فيعلم انه كان مامورا
به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور ان يسقط عنه وجوب التحرز
لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها
الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز
من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء به ولذلك مثال في
العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم السبع
قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا كلام جيد
ما علمت في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم

على حصول العلم وعن الثالث بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلام بالذبح الذ
هو فرى الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية و
ما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى قد صدقت الرؤيا وانا مجزئة فلا شفاقه من ان يؤمر
بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء
فيجوز ان يكون عالما انه سيؤمر بعد الذبح او عن مقدمات الذبح
زيادة على ما فعل لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان تكون من
جنس المفدى وعن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما
قد علم من امتناعه بل للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال
وليس النزاع فيه بل في نفس الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن
لكان التوصل الى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل وذلك ممنع
في حقه تعالى **اصل** الامر عند ان تنخ مدلول الامر وهو الوجوب
لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم الذي كان قبل
الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة
وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما
يدل على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك
بين الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيها

من القيود ولا يدخل بدونه شيء منها البتة الوجود فادعاء بقاء
بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في
الترك اليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على
كون النسخ متعلقا بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب
دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ
نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع
من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق
بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض
وان كان قليل الجدوى لكونه في الحقيقة راجعا الى التعلق با
لمجموع احتجوا بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي
للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني فلان الموانع كلها منتفية بحكم
الاصل والفرض سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية لان
الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع احد اجزائه فيكفي
في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه وح فلا يدل
نسخه على ارتفاع الجواز فان قيل لا نسلم عدم مانعية نسخ الوجوب
لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس كما نص

عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بد للواجب
من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله مقتض لزوال
الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فيثبت ما نفيته النسخ لبقاء
الجواز قلنا هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في كون
الفصل علة للجنس وقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة
واحدة وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا
كونه علة له فلا نسلم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع
بارتفاعه اذا لم يخلفه فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى الفصل
ما دام موجودا ومن البين ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه
وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز والحاصل ان للجواز قيدين احدهما
المنع من الترك والاخر الاذن فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني و
من هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الامر بل به وبالناسخ
فجنسه بالاول وفصله بالثاني ولا ينافي هذا اطلاق القول بان
اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره استقلال الامر بذلك فان
ذلك توسع في العبارة واكثرهم مصرحون بما قلناه فان قيل
كان رفع المركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه واخرى برفع بعضها
لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لتساوي احتمال رفع البعض

الذى يتحقق معه البقاء ودفع الجميع الذى معه يزول قلنا الظ

يقتضى البقاء لتحقق مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع

بالاحتمال وتوضيح ذلك ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضى

للجواز هو الامر فيستصحب الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع

الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت

المنافى فيتم الجواز ظاهرا وهذا معنى ظهور بقائه والجواز المنع

من وجود المقتضى فان الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب وقد

مشترك بينه وبين الاحكام الثلثة الاخر لا تحقق له بدون انضمام

احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت عليه الفصل للجنس لان الخصم

الاحكام فى الجملة بعد فى الضرورة بان رفع الثلث فى وجود

القيد يوجب الثلث فى وجود المقتضى وقد علمت ان نسخ الوجوب

كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعنى المنع من الترك فيقتضى ثبوت

نقيضه الذى هو قبد اخر كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى

قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه

وجود المقتضى ولو ثبت الخصم فى ترجيح الاحتمال الاول باصالة

عدم تعلق النسخ بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود

القيد فينا قطان وبهذا يظهر فساد قولهم فى الحجة ان الظاهر

البحث الثانى فى النواهى وبيان معناها وبيان ان الاختلاف فيه لا فى الصيغة

البحث الثانى فى النواهى اصل اختلف الناس

فى مدلول صيغة النهى حقيقة على نحو اختلافهم فى الامر والحق

انها حقيقة فى التحريم ومجاز فى غيره لانه المتبادر منها فى العرف

العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على مخالفة ما نهاه المولى عنه

بقوله لا تفعله والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه

فانهوا وجب سجانه الانتهاء عما نهى الرسول عنه لما ثبت من ان
الامر حقيقة فى الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فهو حرم فعله وما يلى
من ان هذا مختص بما نهى الرسول وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب
عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول صلى يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله
عنه مع ما فى احتمال الفصل من البعد هذا واستعمال النهى فى الكراهة
شايع فى اخبارنا المروية عن الائمة على نحو ما قلناه فى الامر **اصل**
وقد اختلفوا فى ان المطلوب بالنهى ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو
الكف عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلامة رحمه فى تهذيبه وقال
فى النهاية المطلوب بالنهى نفس ان لا يفعل وحكى انه قول جماعة كثيرة
وهذا هو الاقوى لنا ان تارك المنهى عنه كالزنا مثلا يعد فى العرف
ممتثلا ويمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون نظر الى تحقق الكف
عنه بل لا يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق
التكليف ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا يحسن المدح
على مجرد الترك احتجوا بان النهى تكليف ولا تكليف الا بمقدور
للمكلف ونفى الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدميا اصليا
والعدم الاصلى سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل
محال والجواب المنع من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفى الوجود
والعدم متساوية فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا
اذ تاثير صفة القدرة فى الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد
للقدرة من اثر عقلا والعدم لا يصلح اثرا لانه نفى محض وايضا فان
لا اثر لا بد ان يستند الى المؤثر ويتجدد به والعدم سابق مستمر فلا يصلح
اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم انما يجعل اثرا للقدرة باعتبار
استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار انما هو فى حيز المنع وذلك لان
القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر فاثر القدرة
انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها ويتجدد بها

اصل قال السيد المرتضى وجماعة منهم العلامة فى احد قوليه
ان النهى كالامر فى عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وقال
قوم بافادته الدوام والتكرار وهو القول الثانى للعلامة رحمه الله وخاله
فى النهاية ناقلا له عن الاكثر واليه ذهب لنا ان النهى يقتضى منع
المكلف من ادخال ماهية الفعل وحقيقته فى الوجود وهو انما
يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من افرادها فيه ادمع ادخال
فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية فى الوجود لصدقها به وهذا
اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل
فيها ثم فعل عد فى العرف عاصيا مخالفا لسيده وحسن منه عقابه
فى النهى المجرد عن القرائن والا فالامر بعكسه
والاصل سبب ترك التكرار ممنوعا
والله تعالى

وكان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه
الفعل فيها وهو تارك ولين نهى السيد بمناول غيرها له يقبل
ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه
لو كان النهي للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان الحايض نهيت
عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله تع ولا تقربوا
الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم والاشتراك
والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه يصح تقييده
بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك والجواب عن
الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذلك مختص بوقت الحيض لانه
مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن الثاني
ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في المثال
ولولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره
سابقا ان ما فر وامنه يجعل الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك
او المجاز لا دم عليهم من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين يصير
مجازا فلا يتم لهم الاستدلال وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد
واقع في الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة
المجاز وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تاكيدا فائدة لما اثبتنا كون

النهي للدوام والتكرار وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه
ومن نفى كونه للتكرار نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح

اصل

المحل امتناع توجه الامر والنهي الى شئ واحد ولا نعلم في ذلك مخالفا من
اصحابنا وواقعنا عليه كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل
النزاع اولا فنقول الوحدة تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك
فيه بان يؤمر بفرد وينهى عن فرد كالسجود لله تع وللشمس والقمر وربما
منعه مانع لكنه شديد الضعف شاذ والثاني اما ان يتحد فيه الجهة
او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشئ الواحد من الجهة الواحدة مامورا
به ومنهيا عنه فذلك مستحيل قطعا وقد يجيزه بعض من جوز تكليف
المحال فيهم الله ومنعه بعض المجيزين لذلك نظرا الى ان هذا ليس
تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم بان الفعل يجوز
تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل جهتان يتوجه اليه
الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث وذلك كالصلوة
في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلوة مطلقا وينهى عنها
من حيث كونها غصبا فمن اجاز اجتماع الامر والنهي جوز ان يتعلق
كل منهما بما تعلق به الاخر وان يتعلق احدهما بما تعلق به الاخر
لانا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في
امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع

انما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يتعدد الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه
قطعا فالصلوة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي
لكن المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث
انه احد الاجزاء المامور بها للصلوة والامر بالمركب امر باجزائه ومنهيا
عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي
وهو محذور وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين
الاول ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون
في مكان مخصوص ثم خاط في ذلك المكان فانا نقطع بانه عاص ومطيع
لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني انه لو امتنع الجمع لكان
باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه اتفاقا واللازم بط
اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة ومتعلق النهي الغصب
وكل منهما يستقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف جمعهما مع امكان
عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا الامر والنهي
حتى لا يبقيا لا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق والجواب عن الاول
ان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه

اتفق سلمنا الكن المتعلق فيه مختلف فان الكون فيه ليس جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا الكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى
حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت
وعن الثاني ان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان
الكون الذي هو جزئها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما تتعلق
بالكليات باعتبار وجودها انما الفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي
يتعلق به الحكم حقيقة وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور
به فيها وان كان كليا لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في
الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه
من الحقيقة الكلية على ابعد الرايين في وجود الكلي الطبيعي وكما ان الصلوة
الكلية يتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية يتضمن كونا جزئيا
فاذا اختار المكلف ايجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار
ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة
وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد
قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اه ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع

الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة و
التعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة
لا يرتاب فيها ذو مسكة وبالجملة هذا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع
وجدانه ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه **اصل**
اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في
العبادات لا في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة
واختلف القائلون بالدلالة فقال الجمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع
لا باللغة وقال اخرون بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى انه يدل في
العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهيهنا دعويان
لنا على اوليهما ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد
للمكلف والامر يقتضي كونه مصلحة ومرادا وهما متضادان فالاتي
بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به ولازم ذلك عدم حصول الامتثال
والخروج عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه
لو دل لكانت باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاولى والثانية
فظاهر واما الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو
معلوم وكلاهما مفقود فيدل على ذلك انه يجوز عند العقل والعرف
ان يصرح بالنهي عنها وانها لا تفسد بالمخالفة من دون حصول

تناف بين الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم حجة القائلين با
لدلالة مطلقا بحسب الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار
لم يزالوا يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها
وايضا لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه
عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت
للزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن
المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة
لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة واما انتفاء الدلالة لغة فلان فساد
الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ النهي ما يدل عليه لغة قطعا
والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع
ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جلي وعن
الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء
مثلا مع ترتب اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات

معقول فان الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال يدل
على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في دلالة النهي
على الفساد العبادات يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة
لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوها
كذلك لغة ايضا بوجهين احدهما استدل به على دلالته شرعا من انه
لم يزل العلماء يستدلون بالنهي على الفساد واجاب عنه اولئك
بانه انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم لدلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من عدم
الحجة في ذلك وهم ان اصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة
لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدل للنائبة سابقا
والوجه الثاني لهم ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
بكلا تفسيريه والنهي يقتضيه والتقيض مقتضى سما فيقتضيان فيكون
النهي مقتضيا لتقيض الصحة وهو الفساد واجاب الاولون بان الامر
يقتضي الصحة شرعا لا لغة ونقول بمثله في النهي وانتم تدعون دلالته
لغة ومثله ممنوع في الامر والحق ان بين لا تسلم وجوب اختلافهما حكما
المتقابلان لجواز اشتراكهما في لازم واحد فضلا عن تناقض احكامهما

سلمنا

سلمنا لكن يقتضي قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم منه ان
يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به حجة النافين لذلك
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا
ولو فعلت لعاقبتك عليه لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع
الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه
وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه
عند التجرد عنها وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر
ويناقضه قطعا وليس بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ
وبين قوله نهيتك عنه مناقضة ولا منافاة يشهد بذلك الذوق
السليم فالحق ان الكلام يتجه في غير العبادات وهو الذي مثل به وما
فيها فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تفعل
في المكان المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور
لا ينكرها الا مكابر **المطلب الثالث في العموم والخصوص وفيه**
فصول الفصل الاول في الكلام على الفاظ العموم اصل
الحق ان للعموم في لغة العرب صيغة تخصه وهو اختيار الشيخ وا
والمحققين وجمهور المحققين وقال السيد جماعة انه ليس له لفظ موضوع

اذا استعمل في غيره كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين العموم
والخصوص ونص السيد على ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى
العموم كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم
الى ان جميع تلك الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص
وانما يستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد اذا قال لعبده لا تضرب احدا
فهم من اللفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر دليل
الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر ازا فالنكرة في
سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان نحو كل
واجمعين من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص لكان
قولنا لقائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك بط
بيان الملازمة ان كلا واجمعين مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ
واللفظ الدال على شيء بتاكيد بتكريره فلزم ان يكون الالتباس متاكدا
عند التكرير واما بطلان اللازم فلانا نعلم ضرورة ان مقاصد اهل
اللغة في ذلك تكثير الايضاح وازالة الاشتباه احتج القائلون با
لاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم
يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر
وظاهر استعمال اللفظ في شيئين احدهما انه حقيقة فيهما وقد سبق

مثله الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو محال اذ
لا مجال للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والآحاد منه لا يفيد اليقين
ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك آية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك
حيث لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان ثبات
المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل على كونه موضوعا له وقد بينا
ان المتبادر هو العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في
الخصوص ان الخصوص متيقن لانها ان كانت له فراد وان كانت
للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم
فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا
داخلا فيه فجعله حقيقة للخصوص المتيقن اولى من جعله للعموم
المشكوك فيه وايضا اشتهر في الالسن جوصار مثلا انه ما من عام
الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل
تقليلا للمجاز والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة
بالترجيح وهو غير جايز على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل

ان يكون هو مقصود المتكلم فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما
يدخل في العموم وهذا لا يخ من نظر اما عن الاخبر فان احتاج خروج
البعض عنها الى التخصيص يخصص نظر في انها للعموم على ان ظهور
كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على انها حقيقة
في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه هذا مع ما في التمسك بمثل
هذه الشهرة من الوهن **اصل** الجمع المعرف بالاداة يفيد العموم
حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب ومحققو مخالفينا
على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد به منهم وهو
شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب جمع من
الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وقال قوم بعدم
افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر العموم
منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف قطعا
احتجوا بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من قولهم
اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله تعالى انّ الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وأجيب عن
الاول بالمنع من دلالته على العموم وذلك لان مدلول العام
كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وبينهما بون بعيد وعن الثاني

بانه مجاز لعدم الاطراد وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فلا
مبني على ان عموم الجمع ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قررنا في
موضعه واما الثاني فلان الظاهر انه لا مجال لانكار افادة المفرد المعرف
باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة اداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونها احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف
بينهم فالكلام انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل
في غيره لكان مجازا على حد جميع العموم التي هذا شانها ومن البين
ان هذه الحجة لا تنهض باثبات ذلك بل انما تثبت المعنى الاول الذي
لا نزاع فيه فائدة مهمة حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد
المعرف على العموم كونه ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم
افادته اياه مطلقا فاعلم ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية
غالبا على ارادة العموم منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى
واحل الله البيع وحرم الربوا وفي قوله ع اذا كان الماء قدر كر لم
ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع ارادة
الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما تجري على الكليات باعتبار
وجودها كما علم آنفا وح فاما ان يراد الوجود الحاصل لجميع الافراد
او لبعض غير معين لكن ارادة البعض هنا في الحكمة اذ لا معنى لتخليل

بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تخميس مقدار الكر من نبع الماء
الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة فعين في هذا كله
ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا نبه لذلك من متقدمي
الاصحاب سوى المحقق قدس الله نفسه حيث قال في آخر هذا المبحث
ولو قيل اذا لم يكن ثمة معهود وصدر من حكيم فان القرينة الحالية
تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك بالنظر الى الحكمة **اصل** اكثر
العلماء على ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب
بعضهم الى افادته ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ نظرا الى الحكمة والاصح
الاول لنا القطع بان رجالا مثلا بين الجموع في صلوحه لكل عدد
بلا كرجل بين الآحاد في صلوحه لكل واحد فكما ان رجلا اللبس للعموم
فيما بتنا وله من الاحاد كذلك رجال اللبس للعموم فيما بتنا وله من
مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونها مرادة
وبقي ما سواها على حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا
دلت على القلة والكثرة وصدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها
وحيث لا قرينة وجب حمله على الكل وزاد من واظبه من العامة
انه ثبت على اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه
على الجميع فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن

عن احتجاج الشيخ اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه ايضا واما
ثانيا فبانا لا نسلم عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه
نظر والتحقيق ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص
كان عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعاني
المشتركة الا ان اقل المراتب لخصوصيته بالعتبا القطع بارادته يصير متيقنا
ويبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا نجد في هذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخر فانا نمنع كون
اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا دلالة له
على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان الواجب
حينئذ التوقف على ما هو المحقق من ان المشترك لا يحمل على شئ من معانيه
الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا فيحتاج الحمل عليه
الى الدليل فائدة اقل مراتب صيغ الجمع الثلثة على الاصح وقيل اقلها
اثنان لنا انه لا يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه الصيغة بلا قرينة الا زايد
على الاثنين وذلك دليل على انه حقيقة في الزايد دونه لما هو معلوم
من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى فان
كان له اخوة والمراد به ما بتنا ولا الاخوين اتفاقا والاصل في الاطلاق
الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم مستمعون خطابا لموسى وهرون

فاطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما
فوقهما جماعة والجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب مع
الاخوين لا على استفادته من الاية فلا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع من
ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما يدل على
الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون
الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في شيء اذ الخلاف في صيغة
الجموع لا في ج ع **اصل** ما وضع لخطاب المشافهة نحو يا ايها
الناس يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر من زمان الخطاب
وانما يثبت حكمه لهم بدليل اخر وهو قول اصحابنا واكثر اهل الخلاف
وذهب قوم منهم الى تناوله بصيغته لمن بعدهم لنا انه لا يقال
للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم اجدر
ان يمتنع احتجوا بوجهين احدهما لو لم يكن الرسول مخاطبا لمن بعده
لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف بيان الملازمة انه لا معنى لارساله
الا ان يقال له بلغ احكامي ولا تبليغ الا بهذه العمومات وقد فرض
انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع

والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار من بعد الصحابة
في المسائل الشرعية بالايات والاخبار المنقولة عن النبي ص وذلك
اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول فبالمنع من انه
لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة اذ التبليغ لا
يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها وللباقين بنصب
الدلايل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم واما عن الثاني
فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم بل
يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان الحكم ثابت عليهم بدليل آخر وهذا
مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من
الدين **الفصل الثاني** في جملة من مباحث التخصيص
اصل اختلف القول في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب
بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي
المكارم بن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثرون
ومنهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان
يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع
بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد
اكل واحدة او ثلاثة وقوله اخذت كل ما في الصندوق من الذهب

وفيه الف وقد اخذ دينارا الى ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو
حر او كل من جائك فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة فقال اردت زيدا
او هو مع عمرو وبكر ولا كذلك لو اريد من اللفظ في جميعها اكثرة قرينة
من مدلوله واحتج مجوزوه الى الواحد بوجوه الاول ان استعمال
العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض
الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان
ينتهي الى الواحد الثاني انه لو امتنع ذلك لكان التخصيص واخراج
اللفظ عن موضوعه الى غيره وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث
قوله تعالى وانا له لحافظون والمراد هو الله تعالى وحده الرابع قوله تعالى
الذين قال لهم الناس والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم
يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول المنع من عدم الاولوية
فان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل هكذا اجاب العلامة قدس سره
في النهاية وفيه نظر لان اقربية الاكثر الى الجميع يقتضي ارجحية
ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق

في الجواب ان ما ذكر لما كان مبنى الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجاز
كما هو الحق وستسمعه ولا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز
لا جرم كان الحكم مختصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره
فان قلت كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة
الكل والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروطة
بشيء كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ
الموضوع للجزء في الكل على ما مر تحقيقه وح فما وجه تخصيص وجود العلاقة
بالاكثر قلت لا يتم ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنها
ليست اجزاء له كيف وقد عرف ان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد
وانما يتصور في مدلوله تحقق الكل والجزء لو كان بالمعنى الثاني وليس كذلك
فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة الكل والجزء كما توهم وانما هو علاقة
المشابهة اعني الاشتراك في صفة العموم وهي ههنا الكثرة فلا بد
في استعمال اللفظ العام في الخصوص من تحقق كثرة تقرب من مدلول
العام ليتحقق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى
بقولهم لا بد من بقاء جمع يقرب اليه وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع
للتخصيص مطلقا بل لتخصيص خاص وهو ما بعد في اللغة لغوا وينكر
عرفا وعن الثالث انه غير محل النزاع فانه للتعظيم فليس من التعميم و

المستدل لم يجد عليه دليلا صحيح

والتخصيص في شيء وذلك لما جرت العادة بين العلماء بتكلمون
عنهم وعن اتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة
ولا يبقى معنى العموم ملحوظا فيه اصلا والوجه الرابع انه على تقدير ثبوته
كالثالث فخروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والنا
على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود والمعهود غير عام وقد يتوقف في
هذا العدم ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عندنا
سهل وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز
في المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني
اعني الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار ما معلوم
وحاصل الامر انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم من
تعريف الجنس على موجود معين يحتمله وغيره اللفظ واريد بخصوصه
من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق المعرف بلام
العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات خارجية كقولك
لمخاطبك ادخل السوق مريدا به واحدا من اسواق معهودة بينك وبينه
عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينة ولو بالعادة فكما ان ذلك
ليس من تخصيص العموم في شيء فكذا هذا حجة مجوز به الى الثلث والاثنين
ما قيل في الجمع وان اقله ثلثة او اثنان كانهم جعلوه فرعا لكون الجمع

حقيقة

البها العام لا في اقل مرتبة يطلق عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام
ولم يقم دليل على تلازم حكمهما فلا تعلق لاحدهما بالاخر فلا يكون المتيقن
لاحدهما مثبتا للاخر **اصل** واذا خص العام واريد به الباقي فهو
مجاز مط على الاقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في احد قوليه وكثير
من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مط وقيل هو حقيقة ان كان
الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة تعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب
آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او
صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز
وهو القول الثاني للعلامة اختاره في التهذيب ونقل هيهنا
للناس مذاهب كثيرة سوى هذه لكنها شديدة الوهن فلا جدوى في
التعرض لنقلها لنا انه لو كان حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا
بينهما واللازم منتف بيان الملازمة انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا
ريب ان البعض مخالف له بحسب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه
ايضا فيكون حقيقة في معنيين مختلفين وهو معنى المشترك وبيان
انتفاء اللازم ان الفرض واقع في مثله اذ الكلام في الفاظ العموم
التي قد ثبت اختصاصها في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مط

امران احدهما ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والمتناول بالى

على ما كان لم يتغير انما طرء عدم تناول الغير والثانى انه يسبق الى الفهم

اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول

ان تناول اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده بتناوله وحده

وهما مغايران فقد استعمل فى غير ما وضع له واعترض بان عدم تناوله

للغير وتناوله له لا يغير صفة تناوله لما بتناوله وجوابه كون اللفظ

حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقى حتى يكون بقاء الثانى

مستلزما البقاء كونه حقيقة بل من حيث انه مستعمل فى المعنى الذى ذلك

الباقى بعض منه وبعد التخصيص يستعمل فى نفس الباقى فلا يبقى حقيقة

والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام فى الحقيقة

المقابلة للمجاز وهى صفة اللفظ وعن الثانى بالمنع من السبق الى الفهم

وانما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل المجاز

واعترض بان ارادة الباقى معلومة بدون القرينة وانما المحتاج الى

القرينة عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقى قبل

القرينة انما هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضى

لكون اللفظ حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وهذا لم

يحصل الا بمعونة القرينة وهو معنى المجاز فحجة من قال بانه حقيقة

ان بقى غير منحصر ان معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على اثر غير

منحصر فى عدد واذا كان الباقى غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معنا

ذلك بل معناه تناوله للجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا

ولا يذهب عليك ان منشأ الغلط فى هذه الحجة اشتباه كون النزاع

فى لفظ العام او فى الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين فى مواضع

متعددة ككون الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجازا فى

المنقطع وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض وحجة القائل بانه

حقيقة ان خص بغير مستقل انه لو كان التقييد بالاستقلال يوجب

تجوزا فى نحو الرجال المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بنى تميم ان دخلوا

من المقيد بالشرط ولغزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء

لكان نحو مسلمون للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس وللعهد مجازا

ولكان نحو الفسنة الاخمسين عاما مجازا واللوازم الثلاثة باطلة اما

الاولان فاجماعا واما الاخير فلكونه موضوع وفاق من الخصم بيان

الملازمة ان كل واحد من المذكورات يقيد بقيد وهو كالجزء له

وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهى بدونه لما نقلت

عنه ومعه لما نقلت اليه ولا يحتمل غيره وقد جعلتم ذلك موجبا

للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر فان الواو فى مسلمون

كالف ضارب واو مضروب جزء الكلمة والمجموع لفظ واحد والالف
واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة الا ان المجموع بعد دخول العرف كلمة واحدة
ويفهم منه معنى واحد من غير تجوز وتنقل من معنى الى اخر فلا يقال ان
مسلم للجنس والالف واللام للتفيد والحكم بكون الف سنة الا خمسين
عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني على ان المراد به تمام مدلوله وان
الاخراج منه وقع قبل الاسناد والحكم وانت خبير بانه لا يثبت بما ذكرنا
في هذه الصورة الثالث بمتحقق في العام المخصوص لظهور الامتياز بين لفظ
العام والمخصص وكون كل منهما كلمة برأسها ولان المفروض ارادة التجا
من لفظ العام لاتمام المدلول مقدما على الاسناد مع فكيف يلزم من
كونه مجازا كون هذه مجازات **اصل** الاقرب عند ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا ولا عرفا
في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتاخرين ما يشعر
بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل واختلفوا
في التفصيل على اقوال شتى منها الفرق بين المتصل والمنفصل فالاول
حجة لا الثاني ولا حاجة هنا الى التعرض لما فيها فانه تطويل بلا طائل
اذ هي في غاية الضعف والسقوط وذهب بعض الى انه يبقى حجة في اقل
الجمع من اثنين او ثلثة على الرايكين لنا القطع بان السيد اذا قال

لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعدا لا تكرم فلانا او قال في الحال
الا فلانا فترك اكرام غيره من وقع النص على اخراجه عد في العرف عاصيا
وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل ظهوره في ارادة الباقي وهو
المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هو
العموم وليرد وسايرما تحته من المراتب مجازاته واذا لم ترد الحقيقة و
تعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شئ منها وتمام
الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص
فلا يكون حجة في شئ منها ومن هذا يظهر حجة المفصل فان المجاز يترجح عند
انما يتحقق في المنفصل للبناء على الخلاف في الاصل السابق الثاني انه
بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة
والجواب عن الاول ان ما ذكر يتوجه صحيحا اذا كانت المجازات متساوية
ولا دليل على ترجيح احدها اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة ووجد
الدليل على ترجيحه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يفيد ايضا لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة
في ارادته مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في كلام الحكيم
بتقريب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف العموم اذا المفروض انتفاء
الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فيجب الحمل على ذلك البعض

ولبسقط ما ذكروه هذا مع ان الحجة غير وافية بدفع القول بحجية ما دون
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز المجاز في التخصيص الى الواحد
لكون اقل الجمع حقيقة مقطوعا به على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم
الظهور في الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر مما ذكرناه
السابق وانتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى
انه حجة في اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يصلح
للبيه والجواب لانا نمنع ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب
الحمل على ما بقي **اصل** ذهب العلامة رحمه في التهذيب الى جواز
الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب
في النهاية عدم الجواز ما لم يستقص في الطلب وحكى فيها من القولين
عن بعض من العامة وقد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع ففي
بعضهم ان النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص وهو
الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب وصرح به في النهاية وانكر ذلك
جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم قبل البحث عن المخصص ممنوع
اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال الاكثر يكفي بحيث يبلغ
معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه لا يكفي ذلك بل لا بد من
القطع بانتفائه والظاهر ان الخلاف موجود في المقامين لنقل جما

القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض المتقدمين
وتصريح اخرين باختياره لكنه ضعيف وربما قيل ان مراد قائله انه قبل
وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان لم يتبين
المخصص فذاك والا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض العلماء انه قال بعد
ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا غير معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وانما قول صدر عن غباوة ولسنا مرادين في
عناد واذا عرفت هذا فالاقوى عندنا انه لا يجوز المبادرة الى الحكم قبل
البحث عن المخصص بل يجب التخصص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب في ذلك في كل دليل يحتمل ان يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في
الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد يجب عليه البحث عن الادلة
وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد شاع ايضاحه
قبل ما من عام الا وقد خص قضا احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه
وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه مما لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم
الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترطنا لادى الى ابطال
العمل باكثر العمومات واحتج مجوز التمسك به قبل البحث بانه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة
اللازم باطل فكذا الملزوم والجواب ان الملازمة ممنوعة لان الاصل في
الحقيقة عدم المجاز ولا كذلك العام بالنسبة الى المخصص

بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطأ وهذا
المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز مسلم فانه
ليس بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير
بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة ره
على مختاره في التهذيب وهو كما لا يصح في موافقة هذا القائل فتم
والجواب الفرق بين العام والحقيقة فان العمومات اكثرها مخصوصة
كما عرفت فصار احمال اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن
المخصص ولا كذلك الحقيقة فان اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وحينئذ
مشترطوا القطع بانه ان كان المسئلة مما كثر فيه البحث ولم يطلع على
تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه اذ لو كان لوجد مع كثرة
البحث قطعا وان لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيها يوجب القطع
بانتفائه ايضا لانه لو اريد بالعام الخاص لنصب لذلك دليل يطلع
عليه فاذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه و
اجيب بمنع المقدمتين اعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل
عند كثرة بحث المجتهدين فانه كثيرا ما تكون المسئلة مما تكرر فيها
البحث ويبحث فيها المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر

الفصل الثالث فيما يتعلق بالمخصص اصلا

قد ذكر لا ذوا به لهم اي يتبين
للمدونة لظهور اذ اوكلهم لا يحل لفظا
على الجاز ومن غير قرينة عليه ٢٩

انا نقول

تعقب المخصص متعددا سواء كان جملا او غيرها وهو عوده الى كل واحد
كان الاخير مخصوصا قطعا وهل يخص معه الباقي او يخص هو به اقوال
وقد جرت عاداتهم بفرض الخلاف والاحتجاج في تعقب الاستثناء
ثم يشيرون بباقي انواع المخصصات الى ان الحال فيها كما في الاستثناء ونحن
نجري على منهجهم حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه
لاحتياجه الى تغيير اوضاع الاحتجاجات فنقول ذهب قوم الى ان
الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره
بعضهم بكل واحدة ويحكى هذا القول عن الشيخ رضي وقال اخرون
انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقة
في اي الامرين وقال السيد المرتضى انه مشترك بينهما فيتوقف الى
ظهور القرينة وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم
لان الاخيرة مخصوصة على كل حال نعم يظهر ثمرة الخلاف في استعمال
الاستثناء في الاخراج من الجميع فانه مجاز على ذلك القول محتمل
عند اولهذين حقيقة عند ثانيهما وفصل بعضهم تفصيلا اطول
يرجع حاصله الى اعتماد القرينة على الامرين واختاره العلامة في
التهذيب وليس بجيد لان فرض وجود القرينة يخرج عن محل
النزاع اذ هو فيما عرى عن القرينة والذي يقوى في نفسي ان اللفظ

محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينة وليس ذلك لعدم
العلم بما هو حقيقة فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما مطلقا
كما يقوله المرتضى رحمه وان كانا موافقين في المعنى له ولا لتصريحه
بلفظ الاشتراك في اثناء الاحتجاج لما يأتي كلامه الحمل على ما اخترناه
فانه قال والذي ذهب اليه ان الاستثناء اذا تعقب جملا وصح
رجوعه الى كل واحدة منها لو انفردت فالواجب تجويز رجوعه الى جميع
الجمل كما قال الشافعي وتجويز رجوعه الى ما يليه كما قال ابو حنيفة ولا
نقطع على ذلك الا بدليل منفصل عادة او امارة وفي الجملة لا يجوز
القطع على ذلك لشيء يرجع الى اللفظ هذا والحال فما صرنا اليه نظير
نظير ما عرف في مذهبي الوقف والاشتراك من الموافقة بحسب الحكم
للقول بتخصيص الاخيرة لكونها متيقنة التخصيص على كل تقدير غاية
ما يجوز ان يقال هناك انه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها او في جملة
الجميع وهذا لا اثر له في الحكم المطلوب كما هو الظاهر فالمحتاج الى
القرينة في الحقيقة انما هو تخصيص ما سواها ولتقدم على توجيه المختار
مقدمة يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المراد ويزداد بتذكرها
بصيرة في تحقيق المقام وهي ان الواضع لا بد له من تصور المعنى ثم الوضع
فان تصور معنى جزئيا وعين بازائه لفظا مخصوصا او الفاظا مخصوصة

منصوبة تفصيلا او اجمالا كان الوضع خاصا لخصوص المتصور المعتبر
فيه اعني تصور المعنى والموضوع له خاصا ايضا وهو الظاهر لا البين فيه
وان تصور معنى عاما يندرج تحته جزئيات اضافية او حقيقية فله
ان يعين لفظا معلوما او الفاظا معلومة بالتفصيل او الاجمال
بازاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم المتصور المعتبر فيه
والموضوع له ايضا عاما ولو ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم المتصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فالقسم الاول من هذين
القسمين المشتقات فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام
به مدلوله وصيغة مفعوله لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضع
له في ذلك بين ومن القسم الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ
هذا مثلا موضوع لخصوص كل مفرد يشار اليه لكن باعتبار
تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه مفرد مذكر ولم يضع
اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته
وانما ذكرنا ذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات فلا يقال
هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لا بد في الطلاقه من القصد الى خصوص

معينة فلو كان موضوعا للمعنى العام كرجل لجاز فيه ذلك وهكذا في
الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحرف فانها موضوعة باعتبار
معنى عام وهو نوع من النسبة لكل واحدة من خصوصياتها فمن والى وعلى
مثلا موضوعات باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء
وانتهاء واستعلاء معين مخصوصه وفي معناها الافعال الناقصة
واما الافعال التامة فلها جهتان وضعها من احديهما عام ومن الاخرى
خاص فالعام بالقياس الى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية فانها في حكم
المعاني الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء
معين مخصوصه كذلك لفظة ضرب مثلا موضوعة وضعا عاما
لكل نسبة للحدث الذي دلت عليه الى فاعل مخصوص وامام الخاص
فبالنسبة الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا قلنا ان ادوات
الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج
اما الحرف منها فظاهر واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار
النسبة وقد علمت ان الوضع بالاضافة اليها عام واما الاسم
فلانه من قبيل المشتقات والوضع فيه عام كما عرفت ثم ان فرض
امكان عود الاستثناء الى كل واحد يقتضي صلاحية المستثنى
كذلك وهي تحصل بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات اعني

بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما بهما او نحوهما مما هو
موضوع كذلك وعلى هذا فاي الامرين اريد من الاستثناء كان استعمالها
فيه حقيقة ولا حاجة في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادة
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من
الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه وتعدده في المشترك لكنه في حكمه
باعتبار الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان
احتياج اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا
لمسميات متشابهة فحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم
بالوضع حاصلا ويحتاج في تعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الوضع
بالوضع العام فان مسمياته غير متشابهة فلا يمكن حصول جميعها في
الذهن ولا البعض دون البعض لاستواء نسبة الوضع اليها فاحتيج
الى القرينة انما هو لاجل الافادة لا للتعيين ومنها كونه من الالفاظ
المشتركة بحيث يكون صلاحيته للعود الى الاخيرة باعتبار معنى والى
الجميع باعتبار معنى آخر وحكمه حكم المشترك وقد اتضح بهذا بطلان
القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات غالبا
كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا عاما
متعددا لكل من الامرين كما ظهر في القولين بالعود الى الجميع مطلقا الى

الاجزة مطمع كون الوضع فى الاصل للاعم وعدم ثبوت خلافه ورجح
المرتضى بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلمانى
والى اصدقائى الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء
الواحد من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال
اللفظ واشتراكه الثانى ان الظاهر من استعمال اللفظ فى معنيين مختلفين
من غير ان تقوم دلالة على انها مجموع بها فى احدهما انها حقيقة فيهما
ولا خلاف فى انه وجد فى القرآن واستعمال اهل اللغة استثناء يتعقب
جملتين عاد اليهما تارة وعاد الى احديهما اخرى وانما يدعى من خصه
باحديهما انه اذا عاد اليهما فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا
اختص بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من الجماعة اعتراف بانه مستعمل
فى الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون تعقيب الاستثناء
الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل للعموم للامرين وحقيقة
فى كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد فى الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما
راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال ان لا يكون راجعا
الى شئ منهما وقد نظرنا فى كل شئ يعتمده من قطع على رجوعه اليهما
فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به

يقطع على عوده الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما
يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما تقدمها فوجب
مع عدم القطع على كل واحد من الامرين ان يقف فيهما ولا يقطع على شئ
منهما الا بدلالة الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى
واخرجت زكوتى قائما او قاعدا صباحا او مساء او فى مكان كذا احتمل
ما عقب بذكره من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل
فيه والمتعلق به جميع ما تقدمه من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به
ما هو اقرب اليه وليس لنا مع ذلك ان نقطع على ان العامل فيما عقب
بذكره الكل ولا البعض الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب فى الاستثناء
والحال والظروف الزمانية والمكانية فصلة فى الكلام يأتى بعد
تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب فيما ذكرناه
القطع على ان العامل فيه جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل على
خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل
الذى تعقبه الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما يعلم فى
بعض المواضع ان الكل عامل بدليل والجواب اما عن الاول فبالمنع
من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضى لحسنه

هو الاحتمال سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع
العام ولعدم معرفة ما هو حقيقة فيه كما يقوله اهل الوقف او لغير
ذلك من الاسباب المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه
انما يدل على كون اللفظ حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه
موضوعا بوضع واحد كما قلناه ولا بد في الاشتراك من وضعين واما
عن الثالث فبان عدم الدليل المعين على تحتم عوده الى الجميع واختصاصه
بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك بل يتردد الامر بينه وبين ما قلنا
وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في اللغة مع انه لا يدل على
الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه صحة القول بالرجوع الى الجميع
امور ستة احدها ان الشرط المتعقب للجمل يعود الى الجميع فكذا
الاستثناء بجامع عدم استقلال كل منهما بنفسه واتحاد معنييهما
فان قوله تعم فاية القذف الا من تاب جار مجرى قوله ان لم يتوبوا
وثانيها ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم الواحدة اذ لا فرق
بين قولنا رايت زيدين عبد الله ورايت زيدين عمرو وبين قولنا
رايت الزيدين واذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة
راجعا اليها لامحالة فكذا ما هو بحكمها وثالثها ان الاستثناء
بمشيئة الله تعم اذا تعقب جملا يعود الى جميعها بلا خلاف فكذلك

الاستثناء وبعد الا يخص وهذا لا يجوز عند الاكثر
مع ان الاول والاول به لا يجوز عند الاكثر
في جميع الاحكام

الاستثناء بغيرها والجامع بينهما ان كلا منهما استثناء غير مستقل
ورابعها ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة من الجمل والحكم بانه
البعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم لما لم يكن تناولها
لبعض اولى من اخر تناولت الجميع وخامسها ان طريقة العرب الاختصار
وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلا بد لهم حيث تتعلق ارادة الاستثناء
بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى كانهم ذكروه
عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا لما
ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في اية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا كان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام
ذلك ذكر التوبة مثلا مرة واحدة عقيب الجملتين وسادسها ان لو
الكلام وتوابعه من شرط واستثناء يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه
لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فما دام متصلا لم ينقطع فالواو حقيقة
بر وموثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف بعضها
على بعض يجب ان يوثر في جميعها والجواب عن الاول المنع من ثبوت
الحكم في الاصل بل هو محتمل كما قلنا في الاستثناء ولو سلم فهو قياس
في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث بان ذكر المشية
عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط لانه لو كان استثناء لكان فيه

واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا

الاستثناء يعود الى الجميع

بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي وقد
يذكر المشيئة في الماضي ويقول القائل جئت وذرت انشاء الله وانما
ادخلت المشيئة في الماضي في كل هذه المواضع ليقف الكلام عن النفوذ
والمضي لاغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقيب المشيئة اكثر من جملة
ووقوف حكم الجميع ولا يحمل التعليق بالاخيرة فقط قلنا لولا تقلهم الاجماع
على ذلك لكان القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا اجماع الامة على ان
حكم الجميع يقف وعن الرابع ان صلاحيته للجميع لا يوجب ظهوره فيه
وانما يقتضي التجويز لذلك والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه
وبين ما لا يصح وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باغلب صلاحيتها لذلك
بل لانها موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلا وجه للمشيئة بها
في هذا المقام وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع
ذلك ليس بظاهر فيه ولا في شيء مما يصلح له من مراتب الجمع الا ترى
ان القائل اذا قال رايت رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود
والطوال والقصار ولا يظهر منه مع ذلك اسم قدر اراد كل من يصلح
هذا اللفظ له وعن الخامس انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة
فيقصرون فيه بذكره ما يدل على مرادهم في اواخر الجمل هربا من التطويل
بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الاخيرة

فقط فلا بد من القرينة في الحكم بالاختصاص وعنه وعن السادس ان اعتبار
الانصاف في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى اللواحق كالشرط والاستثناء
والمشيئة انما هو لصحة اللحوق والتاثير فيه ليتقرر حكم ما يصح لحوقه في
الكلام مما لا يصح لا لصيرورته ظاهرة في التعلق بجميعه وان كان بعضه
منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة بوجوه الاول
ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم الاول فالدليل
يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة
لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدم عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق
بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه
اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا
بنفسه ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه
وظاهره الا لضرورة يقتضي خلاف ذلك ولما خصصنا الجملة التي
يليها الاستثناء بالضرورة فلم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فانا ضم مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضم كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد

ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه
عليه وقوله حجة ولان لا يجتمع المؤثران المستقلان على الاثر الواحد
الخامس انه لا خلاف في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه
دون ما تقدمه فاذا قال القائل ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا
كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا
في غير موضعا للاشتراك السادس ان الظاهر من حال المتكلم انه لم ينتقل
من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو سكت فانه
يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت يحول بين
الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية حائلة بين
الاستثناء وبين الاولى فتكون مانعة من تعلقه بها والجواب عن
الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز
في لفظ العام والاصل الحقيقة فله وجه صحة لكن تعليله بمخالفة
الحكم الاول فاسد لان لا مخالفة فيه للحكم بحال اما على القول بان
الاستثناء اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم
والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين فظاهر وكذا على القول بان
المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة عن الباقي فله
اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه ما بقي منه

بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة الا بحسب الحقيقة
وقوله ان ترك العمل بالدليل يعني الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذرية هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند
قيام القرينة مما لا ابداء به شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك وتعلق
الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فعلى تقدير ترك العمل حينئذ
بالاصل يدفع محذور الهذرية فضول بل غفلة وذهول لان دفع
الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع من المستثنى منه حسا بل وغيره
من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من التكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
يعني القاعدة او استصحابها هذه الارادة فوجه المنع اليه ظاهر لان الانفكاك
واضح على ان المتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من
اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ويتنفي احتمال ارادة غيره ولو كان
صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه
قبل فوات وقته منافيا له ووجوبه ويتمشى ذلك الى الاخير

ايضا ولا يجدى معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضى
لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان المريد
العدول عن الظاهر ان يأتى بدليله فى حال تشاغله بالكلام حيث
شاء منه فلو يقع الفراغ منه لا يتجه للسامع الحكم بارادة الحقيقة
لبقاء محال الاحتمال نعم لما كان الغرض قد يتعلق بتخصيص الاخيرة
فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصاص واللفظ صالح بحسب
وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل الا بالقرينة
وكان تعلقه بالاخيرة محققا للزومه على كلا التقديرين وصح
التمسك فى انتفاء التعلق بالباقى بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة فى شئ وان قدر
عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر فى صيغة الامر
فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا وردت مجردة
عن القرائن تدل على الندب فى ذلك لان اقتضائها كون الفعل راجحا
امر متفق وما زاد عليه مشكوك فيه فيتمسك فى نفيه بالاصل
لكونه زيادة فى التكليف غير انه اذا قامت القرينة على ارادته كان
استعمال اللفظ فيه واقعا فى محله غير منتقل به عنه الى غيره كما يقوله
من ذهب الى كونه حقيقة فى الندب فقط وهذا مما يفرق به بين

القولين

القولين حيث ان الاحتياج الى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك
انما هو فى الحمل على الوجوب وهكذا الحال عند من يقول بانها حقيقة
فى الندب وعند بعض الاصوليين القول بالاشتراك فى قدر الوقت انما
هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعون على ارادة الندب بخصوصه
منه وذلك لا ينافى الدلالة عليه بالاعتبار الذى ذكرناه وحالنا
فيما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقصد المتكلم الكل او الاخيرة وحدها
لكنا نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك فى قصد غيرها ولو
فرض ان المتكلم نصب قرينة على ارادة الكل لم يكن خارجا عندنا عن
موضوع اللفظ ولا عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع
له عموما ويلزم من قال باختصاص الاخيرة ان يكون المتكلم اراد تلها
مع الباقى مجازا ومتعدبا عن موضوع اللفظ الى غيره وهذا بعيد جدا
بعد ما علمت من عموم الوضع فى المفردات وانتفاء الدليل فى كلامه
وذب الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلق بالاخيرة فقط
على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها فى الاخراج من الجميع
على وجود العلاقة وفى تحققها نظر وقد مر غير مرة ان علاقة الكل
بالنسبة الى استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل ليست على اطلاقها بل
شرائط وهى هيهنا مفقودة والجواب عن الثانى ان حصول الاستقلال

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما ان
حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن يمنع علم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر
نحو الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه
قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور
وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في دفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع و
وافقه على ذلك بعض متأخري المتأخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوى توهم تواردا لمؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل
على ذلك جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض اذ لا يجوز خلوه عنا عن الضمير ايفاقا فهو
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر وفيهما

بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به
اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد يرة محتمل لا واجب واما قوله الوجه
مع افادته واستقلاله الى آخره فقط البطلان لان ما يستقل بنفسه
ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف
ما نحن فيه فانه من المجاز مع حصول الاستقلال بالتعلق بالاخيرة
ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال علم الهدى رده مشيرا الى هذه الحجة
في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة توخذ على المستدل بها ان الانقطاع
بالظاهر من غير دليل على ان الاستثناء ما تعلق بما تقدم ويقتضي
ان يوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه مبني في اصله على ان الاستقلال
يقتضي ان لا يجب تعلقه بغيره وهذا صحيح غير انه وان لم يجب فهو جائز
فمن اين قطع على ان هذا الذي ليس بواجب لم يرده المتكلم وليس فيما
اقتص عليه دلالة على ذلك وعن الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان
غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع على تخصيص غير الاخيرة بمجرد اللفظ
ونحن نقول به لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل الى منعه وعن الرابع
انا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل فيما بعد الاستثنا
اكثر من واحد قلنا ممنوع وانما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى
هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع ايضا لضعف دليله

الاستثناء وزيادة في نفس الامر للمستثنى فهذا لا ينافي كونه
استعمالا في بعض ما وضع له اللفظ فتأمل
في الفاء ما يقتضي عدم جواز الاستثناء وجوابه ما مر
مصلح

ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا لقيامها
بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها نائبة عن استثنى كما
حرف النداء نائب عن انادي وهو المتجه سلمنا لكن يمنع علم جواز اجتماع
العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا له حجة يعتد بها وانما ذكر
نحو الائمة رض انهم حملوها على المؤثرات الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوز
في العلل الشرعية الاجتماع لكونها معرفات والعلل الاعرابية كذلك
وانما هي علامات وما نقل عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه
قد عورض بنص الكسائي على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور
وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما
واحدا كاعطاني واكرمني الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان
في المثالين مشتركان في دفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع و
وافقه على ذلك بعض متأخري المتأخرين مستدلا عليه باصالة
الجواز وانتفاء المانع سوى توهم تواردا لمؤثرين على اثر واحد وهو مدفوع
بان العامل عندهم كالعلامة ويجوز تعدد العلامات قال ويدل
على ذلك جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون عن الشيء الواحد بامرين
متضادين نحو هذا حلو حامض اذ لا يجوز خلوه عنا عن الضمير ايفاقا فهو
اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الاخر وفيهما

ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتداء وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء
الخبرية عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف
المفروض والثالث هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وقعد
عمرو الزيدان والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب
عليك ان هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمة من النص
على عدم الجواز وقد نقل هذا الحكم ايضا عن الائمة وعن الخليل ونقل
عن سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وايضا

والجواب عن الخامس ان الاستثناء من الاثبات انما وجب رجوعه الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه واسقاطه
فائدة فان القائل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين
يرجع الاقرار الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين للدين وقع استثناؤهما
من العشرة فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده
كعدمه لاخراجه منها مثل ما ادخل ولم يفدنا غيرا استفدناه بقوله
على عشرة الا درهمين وهو الاقرار بالثمانية من غير زيادة عليها
او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد
الاقرار الى التسعة فيفيد ذلك ظاهر وعن السادس بالمنع من انه

لم ينقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين المنازع
فيه ومنه يعلم فساد القول بجملة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة فاذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثنا
من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصلح الكل واحد منه حكم الاستثنا
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا غير ان بعض من قال بعود الاستثناء الى
الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لمحال فاسد والامر فيه هين وانت
اذا امعنت النظر في الحجج السابقة لم تشتبه عليك طريق سوقها الى
هنا وتميز المختار منها عن المزيف **اصل** ذهب جمع من الناس
الى ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله كان ذلك تخصيصا
له واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق عن الشيخ انكار ذلك وهو
قول جماعة من العامة واختاره هو التوقف ووافقه العلامة في ج وهو
مذهب المرتضى ايضا ومنها قوله تعالى والمطلقات يتربصن
بانفسهن ثلثة قروء ثم قال وبعولتهن احق بردهن والضمير في بردهن
للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالمتربصات وعلى الثاني لا يختص
بل يبقى على عمومه للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا
هو الاقرب عندي لنا ان في كل من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز
اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز

كما عرفت وهو ظاهر وأما الثاني فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع
على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم
يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به سبيل الاستخدام فان
من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي وما نحن فيه
منه اذ قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي له واريد
من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات واذا ظهر هذا فلا بد في الحكم بترجيح
احد المجازين على الآخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت
تخصيص العام اعني المظهر فصيرورته مجازا يستلزم تخصيص المضمر و
صيرورته مثله ولا كذلك العكس فان تخصيص المضمر لا يعدّي الى العام
ولا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص ارجح مما
يستلزمه التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت هذا
مبني على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد
بالمرجع وان كان معنى مجازيا له فانه يتحقق المجاز في المضمر ايضا على
تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته وذلك
خلاف التحقيق والاظهر ان وضعه لما يراد بالمرجع فاذا اريد بالعام
الخصوص لم يكن الضمير عاما البتة فتخصيصه صيرورته مجازا فليس هناك
الا مجاز واحد على التقديرين وما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو

الاضمار

الاضمار لان التقدير في الآية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها
واما مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار
فضعفه ظاهر بعدما قررنا اذ لا حاجة الى اضمار البعض بل يجوز بالضمير
عنه فالتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز والظاهر انهما سيان
ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان تخصيص الضمير
مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع اليه وانه نمط
والجواب منع بطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم
الاستخدام شايع حجة الشيخ ومتابعيه ان اللفظ عام فيجب اجراؤه
على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص الضمير
العائد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج
الآخر وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء
الضمير على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقة للمرجع يستلزم
تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للمجوز في لفظ العام
فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به
وبقاء المرجع على حاله في العموم ولما لم يكن ثمة وجه لترجيح لاحد
المجازين على الآخر لا جرم وجب الوقف **اصل** لا ريب

في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم
المخالفة خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب اعتبار المخالف بان
الخاص انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة
العام على خصوص ذلك الخاص وارجحية الاقوى ظاهرة وليس الامر
ههنا كذلك فانا لمنطوق اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم
خاصا فلا يصلح للمعارضة وح فلا يجب حمله عليه والجواب منع كون
دلالة العام بالنسبة لخصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم المخالفة
مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها لا يقصر
في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد بعد شيوع
تخصيص العموم **اصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب
بالخبر المتواتر ووجه ظ ايضا واما تخصيصه بخبر الواحد على تقدير
العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قال العلامة وجمع من العامة وحكي
المحقق عن الشيخ وجماعة منهم انكاره مطلقا وهو مذهب السيد ره فانه
قال في اثناء كلامه على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد في الشرع به لم يكن
في ذلك دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجاز
ان كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا

وقيل ان كان العام قد خص بدليل منفصل سواء كان قطعيا او
ظنيا والبه يميل المحقق لكنه بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا
على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع على استعماله فيما لا يوجد
عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرائنية سقط وجوب العمل به لنا
انهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك
لا يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام لبطل الخاص ولغي بالمرة
احتجوا للمنع بوجهين احدهما ان الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني والظني
لا يعارض القطعي لعدم مقاومته له فيلغى والثاني انه لو جاز التخصيص
به لجاز النسخ ايضا والتالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان النسخ نوع من التخصيص فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق
اعم منه فلو جاز التخصيص بخبر الواحد لكانت العلة او لو التخصيص
العام على الغاء الخاص وهو قائم في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص
وقع في الدلالة لانه وضع للدلالة في بعض الموارد وهي ظنية وان كان
المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل هو ترك للظني بالظني
وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان قطعي المتن لكنه ظني
الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني المتن لكنه قطعي الدلالة فصارا
لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب

وتوقف بعض

الجمع بينهما وعن الثاني ان الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ
والتخصيص على ان التخصيص اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف
تاثيره في القوي فليتامل حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي ولا
تعارض الا ان يضعف العام وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل
قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل
لان المخصص بالمنفصل مجاز عندهما دون المتصل والقطعي يترك بما
لظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبته الى جميع مراتب التجوز
بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع والجواب
بمثل ما تقدم فان التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنية فلا يبقى قطعية
المتن احتج المتوقف بان كلا منهما قطعي من وجه وظني من آخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب بترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا
بين الدليلين واعتبار الكتاب ابطالا للخبر بالكلية والجمع اولى من
الابطال هذا ودفع ما قاله المحقق يعلم هنا مما تذكره في محله من بحث
الاخبار ان شاء الله تعالى **خاتمة** في بناء العام على الخاص اذا ورد
عام وخاص متناقيا الظاهر فاما ان يعلم تاريخهما اولا والاول اما
مقترنين اولا والثاني اما ان يتقدم الخاص او العام فهذه اقسام اربعة
الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على الخاص بلا خلاف

يعنيه الثاني ان يتقدم العام فان كان له ورود الخاص بعد حضور
وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله بني على جواز تاخير بيان
العام فمن جوزه جعله مخصصا وسيانيه كالاول وهو الحق وغير المجوزين
بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت
العمل وبين ذاهب الى المانعون من النسخ قبل حضور وقت العمل وسيأتي
تحقيق ذلك الثالث ان يتقدم الخاص والاقوى ان العام يبنى عليه
ايضا وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا
للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى و
صريح ابي المكارم بن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام
يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به وبنسخه
ان كان بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة العام
على بعض جزئياته وجعله مجازا فيما عداه وهو بين عندنا يترك
المحذورين فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير
التاخر عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ تخصيص في الازمان
وليس التخصيص في اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص
فضعيف ظ لان مرجوحية النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف
لا مساغ لانكارها ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص لا يفيد

لا يقتضي المساواة كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثرة الى
حد قيل معه ما من عام الا وقد خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما
ان القائل اذا قال اقتل زيدا ثم قال لا تقتل المشركين فهو بمثابة ان
يقول لا تقتل زيدا ولا عمرا الى ان ياتي على الافراد واحدا بعد واحد
وهذا اخصاص الذلك المطول واجماله لذلك المفصل ولا شك
انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته
والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون معدودا عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتصوير
يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة
باللفظ العام فان التخصيص ح ممكن فلا بد صا الى النسخ لما بيناه من
اولوية التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه
وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض
اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام اخر يرد بعده وبحقيقته
انه يتقدم ذاته ويتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه اذ لم نعرف هذا
فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانه
لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام عند ارادة
التخصيص من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح

للبيان والا فلا معنى لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب
عن هذا التعليل اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على
تقدير تسليمه لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا
للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشتركا
الامر ان في التخصيص القسم الرابع ان يجهل التاريخ وعندنا انه يح
يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة
وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر
ان ورد قبل حضور وقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد
بعده كان ناسخا وح فان كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا
والخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون
مخصصا وناسخا وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان
يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول يعمل بالخاص ايضا واما
على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص مع جهل
التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا متاخرا وبين ان
يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه
ان احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل
واحتمال التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط

والاصل يقتضي عدم الحان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم
عند عدم شرطه فلا يصلح احتمال النسخ لمعارضة احتمال التخصيص
لا يقال هذا معارض بمثله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط
بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وذلك غير معلوم حيث يجهل
الحال فنتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط الذي هو
التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ وانه
اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار الى النسخ الا
حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تاخير الخاص عن وقت العمل فان
التخصيص يمتنع حينئذ لاستلزامه تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جايز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه
دليل فالاشتراط انما هو في المعدول عنه لا اليه ومن البين ان مع
جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا و
الخاص ظنيا فيختص التوقف به اذ ما عداه من الصور خالص عن هذا
الشوب وح فلا وجه لتحمل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين
ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود

الثالث وان قصرت العبارة عن تادية الا ان سوق كلامه ياباه
هذا وينبغي ان يعلم ان اثر هذا الاشكال على تقدير ثبوته عند
اصحابنا سهل اذ الظاهر ان جهل التاريخ لا يكون الا في الاخبار
واحتمال النسخ انما يتصور في النبوي منها وهو قليل عندهم كما لا يخفى قال
المرتضى رحمه الله عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم
احدهما او تاخره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول
آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه وانما يصح تقديره في اخبار
الآحاد لانها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار
الآحاد فقد سقط عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق
الفرض والتقدير والذي يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف
عن البناء والرجوع الى ما يدل عليه الدليل من العمل باحدهما انتهى
كلامه وما ذهب اليه من التوقف فيهما هو مذهب من قال بالنسخ
في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك
ظ الدور ان الخاص بين ان يكون مخصصا او منسوخا ولا ترجيح لاحدهما

المطلب الرابع في المطلق والمقيد والمجمل والمبين

اصل المطلق ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة
محتملة لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه

فهو مايدل لا على شايع في جنسه وقد يطلق المقيد على معنى اخر وهو ما
اخرج عن شياع مثل رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقاب
المؤمنات لكنها اخرجت من الشياع بوجه ما من حيث كانت شايعة
بين المؤمنة وغير المؤمنة فاريد بذلك الشياع عنه وقيد بالمؤمنة
فهو مطلق من وجه اخر والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق
الثاني اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف
حكمهما نحو اكرم هاشميا جالسا هاشميا عالما فلا يحمل احدهما على الآخر
بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد
ما ان كانا امرين او نهيين ام لا كان يكون احدهما امرا والاخر نهيا او سواء
اتحد موجبهما او اختلف لا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق
رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر
وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك
واما ان لا يختلف نحو اكرم هاشميا اكرم هاشميا عالما فواضح فاما
ان يتحد موجبهما او يختلف ان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين
فهذه اقسام ثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت
فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على
المقيد اجماعا نقله في به ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له

ثم من التقييد بالمتصل ما يدخل المتصور في رجوع الضمير الا ان الأولى ان يقال
تقدم عليه او تاخر عنه وقيل ينسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان
حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما انه يحمل المطلق على المقيد
فلانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق و
العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه مع غير ذلك المقيد
وبهذا استدل القوم وهو جيد حيث ينتفي احتمال التجوز في المقيد
بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد وبارادة الوجوب التخييري
وكذا لو لم يكن احتمال التجوز بما ذكرناه منتفيا ولكنه كان مرجوحا
بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه امع قيام
الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد المجازين بل يحصل التعارض
للتساقط او التوقف ويبقى المطلق سليما من المعارض وقد اشار الى
بعض هذا الاشكال في النهاية واجاب عنه بما يرجع الى ان حمله على
المقيد يقتضي يقين البراءة والخروج عن العهدة بخلاف ابقائه على
اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليلا
على الحكم مبتدء مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى
واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من
المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا انه
على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا

لبعض المتأخرين من ان يصلح بيانا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص
فيسمى تقييدا اصطلاحا تحكيما حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر
بيان للعام المتقدم وليس ناسخا له فكذلك المقيد المتأخر حيث الذات
الى كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بما
المطلق هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانها
منتفية اذ المطلق لا دلالة له على مقيد خاص والجواب ان المعنى المجازي
انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي هنا المقيد فيجب حصول
الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكروه انما يلزم لو وجب حصولها
قبل وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب الثاني ان نجد
موجبهما منفيين فعمل بهما معا انفاقا مثل ان يقول في كفارة الظهار
لا تعتق المكاتب الكافر حيث لا يقصد الاسترقاق كما في شراء اللحم
فلا يجزي عتاق المكاتب اصلا الثالث ان يختلف موجبهما كاطلاق
الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه
لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له وذهب كثير من مخالفينا الى انه
يحمل عليه قياسا مع وجود شرايطه وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه
مطلقا وكلاهما باطل لا سيما الاخير **اصل** المجمل هو ما لم
يتضح دلالته فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فحيث لا يقترن

ولا تعتق المكاتب

تمايل على وجه وقوعه واما اللفظ المفرد المشترك المتردد بين معانيه
اما بالاصالة كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل
والمفعول اذ لولا الاعلال لكان مختبرا بكسر الباء للفاعل وبالفتح
للمفعول فينتفي الاجمال واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي
بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير
حيث يفقده امران وبصلح لكل منهما واحد نحو ضرب زيد عمرا
فضربته لتردده بين زيد وعمرو وكالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى وأحل
لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا بأموالكم محصنين فان تقييد الحل بالابتغاء
مع الجهل به يوجب الاجمال فيما احل وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام
الا ما يتلى عليكم اذا عرفت هذا فيهنا فوائد الاولى ذهب السيد المرتضى
وجماعة من العامة الى ان اية السرقة وهي قوله والسارق والسارقة
فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل باعتبار القطع ايضا والاكثرون
على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر من لفظ اليد
عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة فيه ظاهرا
منه حال الاستعمال فلا اجمال ويتبادر ايضا من لفظ القطع ابانة
الشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فاين الاجمال احتج السيد بان
اليد يقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه وان كان لها اسماء تخصها

فيقولون غوصت يدى فى الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب واعطيت كذا بيدى وانما اعطى بانامله وكذلك كتبت بيدى
وانما كتب باصابعه وقال لبس مجرى قولنا يد مجرى قولنا انسان كما ظنه قوم
لان الانسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان
على ابعاضها كما يقع اسم يد على كل بعض من هذا العضو واحتج معتبر
القطع ايضا مع ذلك بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح كما يقال
لمن جرح يده بالسكين قطع يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول
ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا
فى الكل والبعض الان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة
وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق الذى ادعاه بين لفظ اليد ولفظ
الانسان غير مقبول بل هما مشتركان فى تبادر الجملة عند الاطلاق
وتوقف ما سواها على القرينة وان كان استعمال اليد فى الابعاض
متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضى الاجمال بل لا بد
من كونه ظاهرا فى الكل بحيث لا يسبق احدهما مخصوصا الى الفهم و
الواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا قد بينا ان القطع ظاهر فى الابانة
الثانية عد جماعة فى المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا
بفاتحة الكتاب لاصيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا

بولى مما ينفى فيه الفعل ظاهرا مطلقا وقبل ان كان الفعل المنفى شرعيا
كما فى الامثلة المذكورة او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
له اكثر من حكم واحد فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا وفاقا للاكثر
لنا انه ان ثبت كونه حقيقة شرعية فى الصحيح من هذه الافعال
كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفى المسمى ممكن
باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين للارادة فلا
اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر وقد ثبت
له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفى الفائدة والجدوى
نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان متعينا
ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على نفى الصحة
دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم فى عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل
فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان ظاهرا فيه فلا
اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف فلذلك
يقال هو كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف فى
مثله مختلف فيفهم منه نفى الصحة تارة ونفى الكمال اخرى فكان
مترددا بينهما ولزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم

ان كان فانما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال
فكل صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده لا انه متردد
بينهما فهو ظاهر عندهما بالاجمال الا انه ظاهر عند كل في شيء ولو سلمنا
الى تسليم تردده بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا
من اقربيته الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفاء الفعل الشرعي ممكن
لفوات شرطه او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك
اجمال وكذا مع اتحاد حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه هو ظ
واما اذا كان لاحكمان الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من
الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظ مما قدمناه فلا نعيده الثالثة
اكثر الناس على انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان نحو قوله تع
حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه البعض والحق الاول لنا ان
من استقراء كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما
هو تحريم الفعل المقصود من ذلك كالاكل في الماكول والشرب
في المشروب واللبس في الملبوس والوطي في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم
لحم الخنزير او الخمر او الحرير او الامهات فهم من ذلك سابقا الى الافهام
عرفا هو مقتضى الدلالة فلا اجمال احتج المخالف بان محرم العين غير
معقول فلا بد من اضمار فعل يصح متعلقا له والاضمار كثرة ولا يمكن

اضمار الجميع لان ما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فنعين اضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة
وهو معنى الاجمال والجواب المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك
البعض المعرف من دلالة العرف على ارادة المقصود من مثله

اصل المبين يقتضي المجمل فهو مقتضى الدلالة سواء كان بنفسه مثل
والله بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا وينقسم كما
المجمل الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح والبعض
انا نر خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول
صلى الله عليه واله وهو كثير كقوله نعم صفراء فاقع لونها الى آخر
الآية فانه بيان لقوله سبحانه ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر
الوجهين وكقوله فيما سقت السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة
المامور باتيانها والفعل من الرسول كصلوته فانها بيان لقوله تع
واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله ولله على الناس حج البيت
ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى بنصبه كقوله
صلوا كما رايتموني اصلي وخذوا عني مناسككم وحينا بالدليل العقلي
كما لو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل به ثم فعل فعلا يصلح بيانا له
ولم يصدر عنه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا لزم

ناخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين اهل العدل
في عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب
الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل
المرتضى ره فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير
بيانه الى وقت الحاجة والعموم لو كان باقيا على اصل اللغة فان
الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف
الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى
العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها
وغيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له
وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز تاخير بيانه
التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب بهذا العام مخصوص
وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وقال انه الحق ولا يكاد
يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرقا الا في جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل المبحث وانما ذكره في اثناء
الاحتجاج ان الاجماع من الكل واقع على انه ثم يحسن منه تاخير بيان
مدة الفعل المامور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب
وان كان مرادا بالخطاب والعجب بعد هذا من دعوة العلامة ره

عن قول السيد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان التخ
به مع ما فيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط
تاخير الناسخ حتى انه في مباحث النسخ عده شرطا من غير توقف ولا
استشكال وجعله كغيره وجها للفرق بين التخصيص والنسخ واما ما
يوهمه ظاهر عبارة السيد من تخصيصه المنع من جواز التاخير بالعام و
عدم تعرضه للمراد من البيان انه هو التفصيلي او غيره بحيث يعد ان
وجهين في المخالفة لذلك القول اذ عمم فيه المنع لكل ما له ظاهر
اريد منه خلافه واكتفى بالبيان الاجمالي فمدفوع بان كلام السيد
في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه وكان العلامة
به لم يبطل الحجة حق النظر والا تبين له الحال وانما الذي يقوى في نفسي
هو القول الاول لنا انا لا نتصور مانعا من التاخير سوى ما يخيله
الخصم من قبح الخطاب بمعه على ما استمعته وسنبين ضعفه ولا
يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لاجلها كغرم المكلف و
توطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان الغرم وما يلحقه طاعة
يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المامور به
حجة المانعين على عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون الكلام

لا يعرف المراد منها والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الرنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد احد
مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل او الترك اذا بين له وما
حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فمعلوم من حجة المفصل وكذا
بجواب احتج المرتضى رض على جواز تاخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه وهو انه
لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية بحسن لاجلها قال وليس لهم ان
يقولوا هيهنا وجه قبيح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب بمعناه
فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن من
الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد ولينك البلد الفلاني
وعولت على كفايتك فاخرج اليه غدا وفي وقت بعينه وانا
اكتب لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها
اليك عند تودیعك او انفذها اليك عند استقرارك
في عملك وايضا فتاخير العلم بتفصيل صفات الفعل ليس باكثر
من تاخير اقدار المكلف على الفعل ولا خلاف في انه لا يجب ان
يكون في حال الخطاب قادرا ولا على سائر وجوه الممكن فكذلك
العلم بصفة الفعل هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الاول
من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على الثاني بانه

انما يمنع تاخير بيان العام المخصوص بوجوه ثلثة الاول ان العام
لفظ موضوع لحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو
لا يريد ها من غير ان يدل في حال خطابه انه متجوز باللفظ ولا اشكال
في قبح ذلك والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير
دلالة قال والذي يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم منا لغير
افعل كذا وهو يريد بالتهديد والوعيد او افعل زيدا وهو يريد به
الضرب الشديد بالذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا ولا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك
ولهذا المعنى بانت الحقيقة من غيرها لان الحقيقة من غيرها لان الحقيقة
تستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له من دليل وليس تاخير بيان المجمل
جاريا هذا المجرى لان المخاطب بالمجمل لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه
ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله تعالى خذ من اموالهم صدقة
اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد به الا ما اللفظ بحقيقته موضوع له
وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع في
اللغة للاجمال فيما وضعوه له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم
وهو يريد الخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه
دليل الثاني ان جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على

الشئ بخلاف ما هو به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق
فاذا خاطب به مطلقا لم يخل من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي
كونه دالا بما لا دلالة فيه او يكون قد دل به على العموم فقد دل على
خلاف مراده لان مراده الخصوص فكيف يدل عليه بلفظ العموم
فان قيل انما يستقر كونه دالا عند الحاجة الى الفعل قلنا حضور ما
الحاجة ليس بموثر في دلالة اللفظ فان دل اللفظ على العموم فيه فانما
يدل لشئ يرجع اليه وذلك قائم قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة
على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن تكليفا فاما ما
لا يتعلق بالتكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب ان يجوز تاخير
بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل الاوقات
وهذا يودي الى سقوط الاستفادة من الكلام الثالث ان الخطاب
وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويزه ان يكون مخصوصا
ويتبين له في المستقبل الا يستفيد في هذه الحالة شيئا ويكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين
قولك وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يدل دليل
في المستقبل على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروط وكذلك
اعتقاده للخصوص وليس بعد هذا الا ان يتبين اعتقاده على احد

الامرين اما بالعموم او الخصوص وينتظر وقت الحاجة فاما ان يترك
على حاله فيعتقد العموم او يدل على الخصوص فيعمل عليه وهذا هو
نص قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من يذهب الى ان لفظ
العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذا جملة ما احتج به على
هذه الدعوى مبالغا في تقريبه حفظا لما رامه من زيادة التقريب
والجواب عن الاول فبالنقض بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ
كما اعترف به ان لا يكون موقتا بغاية يقتضي ارتفاعه حتى انه عدل من
الموقت بما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة ويحتاج في تفصيلها
الى دليل سمعي نحو قوله دوموا على هذا الفعل الى ان انهكم عنكم و
نحو قوله فلا يلزمكم كون لفظ المنسوخ ظاهرا في الدوام والاستمرار وبعد فرض
نسخه يعلم ان المراد خلاف ذلك الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي
لا حقيقة في غير ذلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد
ومن ههنا التجا بعض اصحاب هذا القول الى طرد المنع في النسخ ايضا
كما حكيناه عن العلامة رده فاوجب اقتران بيانه الاجمالي بالنسخ
فرارا من هذا المحذور لكن السيد رده ادعى الاجماع على خلاف هذه
المقالة كما مر ونبه الاشارة وجعله وجها للرد على من منع تاخير
بيان المجمل فقال قد اجمعنا على انه يحسن منه تاخير بيان مدة

الفعل المامور به والوقت الذي يقبح فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب لانه اذا قال صلوا واراد بذلك غاية معينة فالاتيان
بها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب وهو من فوائده ومراد المخاطب
به وهذا هو نص مذهب القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز
عند احد مجرى خطاب العربي بالرتجية وان قالوا ليس يجب ابين
في حال الخطاب كل مراد بالخطاب قلنا اصبتم اصبتم فاقبلوا لي الخطاب
بالمجمل مثل ذلك فان قالوا لا حاجة الى بيان مدة النسخ وغايته العبادة
لان ذلك بيان لما لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحالة الى
بيان صفة ما يجب ان يفعله قلنا هذا هدم لكل ما تعتمدون
عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم توجبون البيان لئلا يرجع الخطاب
الا مر يرجع الى ازاحة علة المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير
البيان لامر يرجع الى العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون
المكلف في حال الخطاب غير قادر ولا متمكن بالآلات وذلك ابلغ
في دفع التمكن من فقد العلم بصفة الفعل وان كان امتناعكم لا
يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان المخاطب لابد ان يكون لاطريق
الى العلم بجميع فوائده فهذا منتقض بمدة الفعل وغايته لانهما من جملة
المراد وقد اجزتم تاخير بيان المجمل لانه يذهب الجاهل انه يستفيد بالخطاب

المجمل بعض فوائده دون بعض وقد اجزتم مثله فالرجوع الى ازاحة العلة
نقض منكم لهذا الاعتبار كله هذه عبارة بعينها وانما نقلناها
بطولها لتضمنها تحقيق المقام له وعليه ونحن نعيد عليه كلامه
فيهما ونقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين
الى تثنية التقرير فان مواضع الامتياز على نزاريتها للانكاد تخفى على
المتامل طريق تغييرها وسوقها بحيث تنتظم مع محل النزاع واما ثانيا
فبالحل وتحقيقه انه لا ريب في انفكاك استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع
له الى القرينة وان ذلك هو المايز بين الحقيقة والمجاز وفي منع تاخير
القرينة عن وقت الحاجة فاما تاخيرها عن وقت التكلم الى وقت
الحاجة فلم ينقل على المنع منه مطلقا من جهة الوضع دليل وما
يتخيل من استلزام الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء
انما يحصل حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وقولهم الاصل
في الكلام الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده
عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا ويدلك على هذا انه لا نزاع في جواز
تاخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه
لاحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء

ونحوه اذا قام المتكلم القرينة على ارادة العود الى الكل كما مر تحقيقه

ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه الى الحقيقة لم يجز ذلك

لاستلزامه المحذور الذي نظن في موضع النزاع اعني الاغراء بالجهل

انا نقول على انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل

وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم ينقلوا في ذلك

خلافا عن احد وجوزا كثر المحققين كالسيد والمحقق والعلامة وغيرهم

من محققي اعامة اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع هنا

لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا من القرينة

كاظن وليس مرادة فيكون اغراء بالجهل فان اجابوا

حينئذ بحمله على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو رتبة

التجوز وبعد فرض وجودها الا بدان يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها

قلنا في موضع النزاع انه لا يجوز الحمل على ظاهر حتى يحضر وقت الحاجة

وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما يقتضيه

والعجب من السيد انه تكلم على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل

هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه حيث قال ومن قوي ما يلزمونه

ان يقال لهم اذا جوزتم ان يخاطب بالمجمل ويكون بيانه في الاصول والتكليف

المخاطب بالرجوع الى الاصول ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده

هذا المخاطب الى ان يعرف من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد

التفصيل وبعقده والجملة انه يمتنع بما بينا له قلنا اي فرق بين

هذا القول وبين قول من جوز تاخير البيان فاذا قالوا الفرق بينهما

انا اذا خوطب في الاصول ببيان فهو متمكن من الرجوع اليها ومعرفة

المراد ولا كذلك اذا اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان

في الاصول فلا بد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا

الزمان قصيرا وطويلا مكلف بالفعل وما مور باعتقاد وجوبه

والعزم على ادائه على طريق الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح

ان يعرف المراد بعد هذا الزمان فقد عاد الامر الى انه مخاطب بما لا

يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو قول من جوز تاخير البيان

ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره فان قالوا هذا الزمان

الذي اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري مجرى زمان مهلة

النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك لان زمان

مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان يقع المعرفة الكسبية في اقصر منه

وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه نعم قادر على ان

يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج في زمان الرجوع الى تامل الاصول

هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه

فيقال له اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون اسماع مخصصه

لكنه يكون موجودا في الاصول والمخاطب به مكلفا بالرجوع اليها
فما الذي يجب ان يفهمه المكلف من العام قبل ان يعثر على المخصص
في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه ويعتقد
انه يمثل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا وبين
ما قلنا من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود القرينة
وتمكنه من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
تلنا القرينة وان كانت موجودة لكن العلم بها موقوف على زمان
يرجع فيه اليها فهي في ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها
المخاطب به من غير دلالة على انه مجوز وهو الذي نفيت الاشكال
عن قبحه فان قلت هذا الزمان مستثنى من البين وانما يستقبح الخلو
عن الدلالة فيما بعده قلنا فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع ويبقى
الكلام على ما ادعاه من دلالة العرف على قبح تاخير القرينة عن حال
الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة فانه يقال عليه
لانم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل النزاع موجودة وان
ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية في جميع الاحكام
واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان وقت الحاجة في
الوجه الاول وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه مقارن للخطاب

فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد عرفا انما تحصل مع
مقارنة قرينة اللفظ فالصبح الناشئ من تاخير القرينة حينئذ انما هو عبث و
عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله لا بمجرد كونه تاخيرا والوجه
الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا قبح التاخير فيه وان
فرضه مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه نفعا والوجه الثالث ليس من
محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها وقت حاجة يتصور
التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب وقضاء العرف بذلك
فيها ظاهر ايضا مع ان تجريدها عن القرينة المبينة للمراد منها حال
العدول عن موضوعها بصيرها كذبا على ما هو المحقق في نفسه
من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن هذا التحقيق يظهر
الجواب عن الثاني فانا لا نم انه بالتاخير يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو به قوله لان لفظ العموم مع تجرده الخ قلنا مسلم ولكن لا بد من
بيان محل التجرد فان جعلتموه وقت الخطاب فمم لانه هو المدعى وان
كان بينه وبين وقت الحاجة تم ولا ينفعكم قوله فاذا خاطبه مطلقا
لا يخ من ان يكون دل به على الخصوص الخ قلنا هو لم يدل به فقط
على الخصوص بل مع القرينة التي ينصبها على ذلك بحيث لا يستقل
واحد منهما بالدلالة عليه ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا

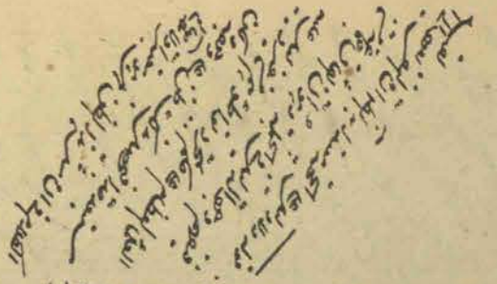
عدمها مع انضمام القرينة والا لانتفى المجاز رأسا اذ من المعلوم ان
اللفظ لا دلالة له مجرده على المعنى المجازى قوله حضور زمان الحاجة
ليس بمؤثر فى دلالة اللفظ الخ قلنا ما المانع من تاثيره بمعنى انه يقطع
به احتمال العروض ليتجوز فيحمل اللفظ على حقيقته ان لم يكن قد وجدت
القرينة والا فعلى المجاز وای بعد فى هذا التاثير وانتم تقولون بمثله
فى زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم مشغولا بكلام
الواحد فما لم ينقطع لم يتجه للسامع الحكم بارادة شئ من اللفظ وعند
انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة فالمجاز واما بعدمها فالحقيقة
فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما يستقر بعد مضى زمان ما واختلافنا
بالطول والقصر لا يجوز انكار اصل التاثير وبهذا يتضح فساد قوله
وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه بعد ما علمت من
جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما يقوله فى وقت الخطاب فيجئ
الاحتمال المنافى لقيام الدلالة قبل وينتفى فتحصل الدلالة من بعد
قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر فى القول الذى يتضمن تكليفا قلنا
ونحن لا نجيز التاخير الا فيما يتضمن التكليف اعنى الانشاء لانه الذى
يعقل فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار فلا بد من اقتران بيان
المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث فواضح لا يكاد يحتاج

الى البيان لان فرض الفائدة فى الخطاب بالمجمل يقتضى مثله فى العام
اذ غاية ان يصير مجملا فى المعنيين وهو غرضنا ولا فيه خروج عن
القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع الى القول بالوقف
لا وجه له فان الوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة الوقف الى اكمال
الخطاب ومن المعلوم ان ذلك لا يعد وقفا والتفرقة فيما بعد الحاجة
جلية لان الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة وبدونها يكون للعموم
واهل الوقف يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص
مبقى الارادة على كل حال

المطلب الخامس فى الاجماع

الاجماع يطلق لغة على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تعالى فاجمعوا
امركم اى اعزموا وثانيهما الاتفاق وقد نقل فى الاصطلاح الى اتفاق
خاص وهو اتفاق من يعتبر قوله من الامة فى الفتاوى الشرعية على امر
من الامور الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس
خلاف فى المواضع الثلثة فزعم قوم منهم انه محال ولحال آخرون العلم
به مع تجويز وقوعه ونفى ثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم
والكل باطل والذاهب اليه شاذ وحجه ركيكة واهية فهى
بالاعراض عنها احدر والاضراب عن حكايتها والجواب عنها ابق
وقد وقع الاختلاف بيننا وبين من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف

في مدركها فانهم لفقوا لذلك وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا
ومن شاء ان يقف عليها فليطلبها من مظانها اذ ليس في التعرض لنقلها
كثير فائدة ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى
في كتب اصحابنا الكلامية ان زمان التكليف لا يخلو من امام معصوم
حافظ للشرع يجب الرجوع الى قوله فيه فمتى اجمعت الامة على قول كان
داخلا في جملتها لانه سيدها والخطأ مامون على قوله فيكون ذلك
الاجماع حجة فحجية الاجماع في الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن
الحجة التي هي قول المعصوم والى هذا المعنى اشار المحقق رحمه الله حيث قال
بعد بيان وجه الحجية على طريقتنا وعلى هذا فالاجماع كاشف عن قول
الامام لا ان الاجماع حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى
عليك ان فائدة الاجماع تعدم عندنا اذا علم الامام بعينه ثم يموت
وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين ولا بد في
ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم اذ مع علم اصل الكل
ونسبهم يقطع بخروجه عنهم ومن هنا يتجه ان يقال ان المدار في الحجية
على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين من غير حاجة الى اشتراط
اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم لا سيما مع عروض الاصل والنسب قال
المحقق في المعتبر واما الاجماع عندنا هو حجة بانضمام المعصوم فلو خلى
العالم اتفاق الجماعة من الاصحاب فصدر لوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم
الشهيد رحمه الله في كرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بنا وبل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرنا وهي العدول
عن المصطلح المعنى المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا
مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا من
الفساد من ان يبين وقريب منه في الفساد تاويل الخلاف فانا نرى



المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة ولو حصل في اثنين لكان قولهما
حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله فلا تغتر ايها المنصف بحكم فيدعي الاجماع
باتفاق الخمسة والعشرة من الاصحاب مع جهالة اسماء الباقين الا مع العلم
القطعي بدخول الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب
من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع
عند احتجاجهم به للمسائل الفقهية كما حكاه رحمه الله عن جعلوه عبارة
عن مجرد اتفاق الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح
من غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به عنهم
الشهيد رحمه الله في كرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر حين
دعوى الاجماع بالمخالف او بنا وبل الخلاف على وجه يمكن مجامعته
لدعوى الاجماع وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه
في كتبهم منسوبا الى الائمة عليهم السلام لا يخفى عليك ما فيه فان
تسمية الشهرة اجماعا لا يدفع المناقشة التي ذكرنا وهي العدول
عن المصطلح المعنى المقرر في الاصول من غير اقامة قرينة على ذلك هذا
مع ما فيه من الضعف لانتفاء الدليل على حجيته مثله كما سنذكره
واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع فاوضح حالا من
الفساد من ان يبين وقريب منه في الفساد تاويل الخلاف فانا نرى

في مواضع لا يكاد تنالها يد التأويل وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
في كثير من المواضع اخف من ارتكاب الاعتذار ولعل هذا منها والله
اعلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل
اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف هو موقوف على دخول المجتهد
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا
مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر
الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل واحد حيث تعتبر
او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد من
الشهرة واما الزمان السابق على ما ذكرناه المقارب لعصر ظهور
الائمة عليهم السلام وامكان العلم باقوالهم فيمكن فيه حصول الاجماع
والعلم به بطريق التتبع والى مثل هذا نظر بعض علماء اهل الخلاف
حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في
زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على
التفصيل واعترضه العلامة رحمه الله بانا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما
قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حاصلا بالتتبع
وتظافر الاخبار عليه وانت بعد الاحاطة بما قررناه حين يوجه

اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل لان ظاهر كلامه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة لا مطلقا
وكلام العلامة انما يدل على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرح
به قوله اخرا علما وجدانيا حاصلا بالتتبع وتظافر الاخبار الثانية
قال الشهيد رحمه الله في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف فليس اجماعا قطعا وخصوصا مع علم العين للجزم بعدم
دخول الامام ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا
يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم مستند ظاهر حجة نقلية او عقلية الظاهر
ذلك لان عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم
من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف
لان العدالة انما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد
دليلا وليس الخطأ مما مون على الظنون الثالثة حكى فيها ايضا
عن بعض الاصحاب الحاق المشهور بالمجمع عليه واستقربه ان كان
مراد قائله اللحوق في الحجية لا في كونه اجماعا واحتج له بمثل ما قاله
في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة الظن في جانب الشهرة
سواء كان اشتهارا في الرواية بان يكثر ناقلوها او الفتوى بها

وبضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة التي تحصل معها قوة
الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة بعده واكثر ما يوجد
مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ ره كما نبه عليه الكركي
في كتاب الرعاية التي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان
اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا
له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا
احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين
العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت
بمتابعته قال الوالد قدس نفسه وممن اطلع على هذا الذي بينته
وتحققته من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود
الحمصي والسيد رضي الدين بن طاوس وجماعة قال السيد في كتابه
المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس
قدس روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحقيق
بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والان فقد ظهر ان الذي
يفتي به ويجاب على سبيل ما لحظ من كلام العلماء المتقدمين

اصل اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يجوز احداث
قول ثالث خلافا بين اهل الخلاف ومثلوا

باشلة منها ان يطأ المشتري البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد
وقيل بل يردها مع ارش النقصان وهو تفاوت قيمتها بكرا وثيبا فالقول
بردها مجانا قول ثالث ومنها منع النكاح بالعيوب المخصوصة قيل يفسخ
بها كلها وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض
دون البعض قول ثالث ومحققوهم على التفصيل بانه ان كان الثالث
يرفع متفقا عليه قدم والا فلا فالاول كمسئلة البكر للاتفاق على انها
لا ترد مجانا والثاني كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب لانه وافق
في كل مسئلة مذهبا وهذا التفصيل جيد على اصولهم لانه نزل صورة
المنع اذا وقع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع فلم يجز واما في صورة
الجواز فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه على اصولنا المنع مطلقا
لان الامام في احدى الطائفتين فرضا قطعا فالحق مع واحدة منهما
والاخرى على خلافه واذا كانت الثالثة بهذه الصفة فالثالثة
كذلك بطريق اولى وهكذا القول فيما زاد **اصل** اذا لم يفصل
الامة بين المسئلتين فان نصت على المنع من الفصل فلا اشكال وان
عدم النص فان كان بين المسئلتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحدهما
العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامراة وابوين فمن قال
للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال بثلث الباقي قال في

في الموضعين الا ابن سريين فانه فصل وان لم تكن بينهما علاقة فالقوم
يجوزا الفصل بينهما والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد
الطائفتين قطعا ولازم ذلك وجوب متابعته في الجميع وهذا كله
واضح **اصل** اذا اختلفت الامامية على قولين فان كانت احدى
الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في الطائفة
الاخرى وان لم تكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين دلالة
قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا وان
لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير في
العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين
والتماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه
يلزم منه اطراح قول الامام وهو مثل هذا يبطل ما ذكره لان الامامية
اذا اختلف على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من
العمل بالقول الاخر ولو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم قلت
كلام المحقق هنا جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله
كما تقدمت الاشارة اليه **فائدة** قال المحقق اذا اختلف الامامية
على قولين فهل يجوز اتفاقهما بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ لا
ان قلنا بالتخيير لم يصح اتفاقهم بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان

القول الاخر بطل وقد قلنا انهم مخيرون ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان
يكون التخيير مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح
الاجماع بعد الاختلاف وكلام المحقق رده هذا كالسابق في غاية الحسن
والوضوح **اصل** اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد
بناء على كونه حجة فضاد اليه قوم وانكره اخرون والاقرب الاول لنا
ان دليل حجية الخبر الواحد كما سنعرفه بيننا وله بعضهم فيثبت به كما
يثبت غيره احتج الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت
بخبر الواحد وجوابه منع كلية الثانية فان السنة اعني كلام الرسول ص
اصل من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة ان لا بد لحاكي
الاجماع من ان يكون عليه باحد الطرق المفيدة للعلم واقلها الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم وكان وصوله باخبار من يقبل اخباره لكان
حجة وجب البيان حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى
العلم والفرض استنادها الى الرواية فترك البيان تدليس وبالجملة فحكم
الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر الواحد فيشترط في قبوله ما
يشترط هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة لاحق حكم
التعادل والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق الى الكثير من
الاوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة تامل وح فقد يقع التعارض

بين اجماعين منقولين وبين اجماع وخبر فيحتاج الى النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والاحكم بالتعادل وربما يستبعد
حصول التعادل بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن
الى تعدد الوسائط في النقل وانتفاء مثله في الاجماع وسيأتي ان قلة
الوسائط من جملة وجوه الترجيح ويندفع بان هذا الوجه وان اقتضى
ترجيح الاجماع على الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل
الاجماع من المتصدين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب الترجيح
الى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في الجانب
الآخر كما ستعرفه الثانية قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ
الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شأنه
لا يعتد بما يدعيه من الاجماع الا ان يبين ان المراد به المعنى المصطلح
وما اظنه واقعا اللهم الا ان يذهب الى مساواة الشهرة للاجماع
في الحجية كما اتفق كذلك فلا مجسر عليه في الاعتداد به وذلك

ظام المطلب السادس في الاخبار

اصل بنفسم الخبر الى متواتر وآحاد فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه
ولا ريب في امكانه ووقوعه ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوي
الملل الفاسدة في ذلك فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري

بالبلاد

بالبلاد النائية والامم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات لا فرق بينهما
فيما يعود الى الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوكا
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة اذ لا شيء
كذب واحد كذب الاخرين قطعا ولان المجموع مركب من الاحاد بل هو
نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد كذب الجميع ومع وجوده لا يحصل
العلم ومنها انه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى
وعيسى انه قال لا نبي بعدي وهو بنا في نبوة نبينا فيكون باطلا
ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة و
منها ان حصول العلم به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير
بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري
لما افترقنا بين ما يحصل منه كما مثلتم به وبين العلم بالضروريات و
اللازم باطل لانا اذا عرضنا على انفسنا وجود الاسكندر مثلا
وقولنا الواحد نصف الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى
بالضرورة ومنها ان الضرورة تستلزم الوفاق فيه وهو منتف
لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة اما الجملة فلانها تشكيك
في الضروري فهي كشبه السوفسطائية فلا يستحق الجواب واما التفصيلا
فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم الجملة حكم الاحاد فان الواحد

جزء العشرة وهو بخلافها والعسكر مؤلف من الاشخاص وهو يغلب
ويفتح البلاد دون كل شخص على انفراده وعن الثاني ان نقل اليهود
والنصارى لم يحصل بشرايط التواتر فلذلك لم يحصل العلم وعن
الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجماع على الاكل وجود
الداعي بخلاف اكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها
هناك ظ وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس
ان الفرق الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما
نوعا من الضروري وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها الكثرة استينا
العقل باحدهما دون الاخر وعن السادس ان الضروري لا يستلزم
الوفاق لجواز المباهتة والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت
هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط بعضها
في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول ثلثة الاول ان يبلغوا
في الكثرة حدا يمتنع معه في العادة تواطؤهم على الكذب الثاني ان
يستند علمهم الى الحس فانه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا
الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والاخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران
الاول ان لا يكونوا عالمين بما اخبروا عنه اضطرارا لاستحالة

تحصيل الحاصل الثاني ان لا يكون السامع قد سبق لشبهة او تقليد
الى اعتقاد نفي موجب الخبر وهذا الشرط ذكره السيد وهو جيد
وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه قال السيد رة اذا كان هذا
العلم يعني الحاصل من التواتر مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب
جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلمه الله تعالى منا من المصلحة وانما
احتجنا الى هذا الشرط لئلا يتوهم لنا اي فرق بين خبر البلدي والاخبار
الواردة بمعجزات النبي ص سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر
وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين خبر البلدي وخبر
النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تفرد الامامية بنقله والا
اجزنا ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اجزموه في اخبار البلدان
وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا اخر ظاهرة الفساد فهي بالاضراب
عنها احرى فائدة قد تتكثر الاخبار في الوقايع ويختلف لكن يشتمل
كل واحد منها على معنى مشترك بينها بالجهة التضمن او الالتزام فيحصل
العلم بذلك القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك
كوقايع امير المؤمنين ع في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله
في احد كذا الى غير ذلك فانه يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر
ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء من قتلك الجزئيات درجة

اصل وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر سواء كثرت رواته
ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده بانضمام القرائن
اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن والاصح
الاول لنا انه لو اخبر ملك بموت ولده مشرف على الموت وانضم
اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكر غير
معتاد من دون موت مثله وكان الملك واكابر مملكته فانا نقطع
بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد بجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا حالنا في كل ما يوجد من الاخبار
التي تحف بمثل هذه القرائن بل بما دونها فانا نجزم بصحة مضمونها
بحيث لا تخالجنا في ذلك ريب ولا يعتريانا فيه شك احتج المخالف
بوجوه احدها انه لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عليه ولا تاثر
الا باجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد
وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد العلم لادى الى تناقض المعلوم
اذ لحصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين المتناقضين فان ذلك
جائز واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع والا لكان العلم
جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم لوجب العلم
بمخطئه من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما
عن الاول

عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام الاطراد في مثله فانه لا يخ
عن العلم واما عن الثاني فبانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله
في نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام المخطئ ولو وقع
لم يخرج مخالفته بالاجتهاد الا انه لم يقع في الشرعيات والاجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد **اصل** وما عرى من خبر الواحد
عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق رة عن ابن قبة ويعزى الى جماعة
من اهل الخلاف وكيف كان فهو يا لاعراض عنه حقيق وهل هو واقع
او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد المرتضى
وابي المكارم بن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني وصار
جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب وله وجوه من الادلة الا
قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين وليندروا
قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية على وجوب
الحذر عند انذار الطوائف لهم وهو يحقق بانذار كل واحد
من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى ضمير الجمع
العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع اعني القوم ففي كليهما اريب
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يخص بكل

بعض من القوم بعض الطوائف قل او كثر ولو كان بلوغ النواتر
شرطا لقيل وليندروا كل واحد من قومهم او وليندر البعض
الذي يحصل به النواتر كل واحد من القوم او ما يؤدي الى هذا المعنى
فوجوب الحذر عليهم بالانذار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل
على وجوب العمل بخبر الواحد فان قيل من اين علم وجوب الحذر والذي في
الاية ما يدل عليه فان امتناع حمل كلمة لعل على معناها الحقيقي باعتبار
استحالته على الله تعالى يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق
الطلب لا الايجاب قلت قد بينا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او
ندبه لانه ان حصل المقتضي لوجوب فالا لم يحصل فطلبه دليل على
ولا يحصل الا عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب لا يقع
الا على وجه الايجاب على ان ادعاء كون مطلق الطلب اقرب المجازات
لا الايجاب في موضع النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح
بمجرده دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر
ان الخبر اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قال ولا يكون
الا في التخويف وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف ويؤيده
ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع
بنوع من الاعتبار اليهما وهما لا ينفكان عن التخويف فان الواجب

يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة فاعله واذا انضمت
الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب فيما سواهما سهل اذ القول
بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يمكن ادعاء الدلالة على القبول فيه ايضا
بلحن الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان المراد بالانذار
التفقه في قبول الواحد فيهما موضع وفاق قلت هذا موقوف على ثبوت
عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه في زمن الرسول
على الوجه المعتبر ليحمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومعناه اللغوي
مطلق الفهم فيجب الحمل عليه لاصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه ولم يثبت
حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبإ فتبينوا وجه
الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق
فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه
اسوء حالا من الفاسق وفساده بين وما بين من ان دلالة المفهوم ضعيفة
مدفوع بان الاحتجاج به مبني على القول بحجيته فيكون حينئذ من جملة الظواهر
التي يجب التمسك بها الثالث اطباق قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة واخذوا عنهم او قاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وقد بينا
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن الثقة

والضعيف واشتهارها ذلك بينهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن امام بعد
امام ولم ينقل عن احد منهم انكار لذلك او مصير للخلافه ولا روى عن الائمة
حديث بضاده مع كثرة رواياته عنهم في فنون الاحكام قال العلامة في
النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه
الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلم والاصوليون منهم كالشيخ
الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رضه واتباعا
لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق رضه عن الشيخ سلوك هذا الطريق في
الاحتجاج للعمل باخبارنا المروية عن الائمة مقتصرا عليه فادعى الاجماع على ذلك
وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بصحة ما افتى به المفتى منهم عولوا
على المنقول من اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه بهم الله عليه
في ذلك وهذه سجية منهم من زمن النبي صلعم الى زمن الائمة فلولا ان العمل بهذه
الاخبار جايز لانكروه وبترأوا من العامل به وهو افقونا من اهل الخلاف احتجوا
بمثل هذه الطريقة ايضا فقالوا ان الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك
بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقايع المختلفة
التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر
عليهم احد والا لنقل وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول
الصريح الرابع ان باب العلم القطعي بالاحكام الشرعية التي لو تعلم بالضرورة

ادلتها لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع
على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة
لا تفيد غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب
العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا والعقل قاض بان الظن
اذا كان لجهات متعددة يتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الاحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب تقديم
العمل بها لا بقولنا هذا الوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل
الواحد او دعواه ظن اقوى عن الظن الحاصل بشهادة العدلين ان يحكم
بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة
منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فينتفي بانتفائها ومثلها الفتوى
والاقرار وهي كما اشار اليه المرتضى رضه في معنى الاسباب او الشروط الشرعية
كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بهما بخلاف
محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن لا بقال
الحكم المستفاد من ظاهر حكم الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي فتح خطاب الحكيم بما لا ظاهره وهو يريد

خلافه من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا ولكن ظن مخصوص فهو
من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانا نقول احكام الكتاب
كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين وزمن الخطاب وان
ثبوت حكمه في حق من تاخر انما هو بالاجماع وقضاء الضرورة باشتراك
التكليف بين الكل وح فنقول الجائز ان يكون قد اقترن ببعض تلك الظواهر ما
يدلهم على ارادة خلافها وقد وضع ذلك في مواضع علمناها بالاجماع ونحوه
فيحتمل الاعتماد في تعريفنا بسائرها على الامارات المفيدة للظن القوي
وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم ويستوي
حينئذ الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره بالنظر الى اناطة
التكليف به لانتفاء الفرق بينهما على كون الخطاب متوجها الينا وقد تبين
خلافه والظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين على الشاركة في التكليف
المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود المخبر الجامع للشرائط الا نادرة
للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك الظاهر ومثله يقال في اصالة
البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرا خيرا في ظاهر الكتاب حجة القول الآخر
عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فانه نهى عن اتباع الظن وقوله تعالى
ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من
الايات الدالة على ذم اتباع الظن والنهي والذم دليل الحرمة وهي تنافي

الوجوب ولا شك ان الخبر الواحد لا يفيد الا الظن وما ذكره السيد المرتضى
في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء
خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل مثله
ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار الاحاد
لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة
وقد ملأوا الطوامير وسطروا الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على
مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق
العقول ان يتعبد الله بالعمل باخبار الاحاد ويجري ظهور مذهبهم في
اخبار الاحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في
المسئلة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل
التبانيات ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية وموافق بانهم
لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعار من الذي يعلم منهم كل مخالطهم
وتكلم في الذريعة على التعليل بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع
ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين يحتشم
التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على
الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له

وجه سوى الرضا من بقية او خوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالآيات ان العام يخصص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على ان
ايات الذم ظاهرة بحسب السوق في الاختصاص باتباع الظن في اصول الدين
لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وانه النهي محتمل لذلك
ولغيره مما يناسب عمومها او صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع لا سيما
بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم
في الوجه الرابع من الحجة لما صرنا اليه ولو اجماع او ضرورة يقتضيان كوننا
لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به علينا دونهم
وهذا واضح لمن تدبر وتذكر واما ما ذكره المرتضى رض في جوابه اولا ان العلم
الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن
قطعا واعتمادنا في الحكم بذلك على ما نقله له نقض لغرضه ان لم يصل
الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر واحد وثانيا ان التكليف بالمحال ليس بجائز
عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي في محل الحاجة الى
العمل بخبر الواحد الان مستحيل عادة وامكانه في عصره وما قبله من
ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يجدي بالنسبة الى زمان عدم الامكان
ولعل الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل تمكنهم
في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين عليهم السلام

فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يثبتوه
على العلم وقد اورد السيد المرتضى على نفسه في بعض كلامه سؤالا هذا لفظه
فان قيل اذا سددتم طريق العمل بالاخبار فعلى اي شئ تعولون في الفقه
كله واجاب بما حاصله ان معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب الشيعة
فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعل الاقل يعول فيه على
اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم
ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق ما ذكرناها
تعين العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد دليل
التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة وباجماع
الامامية امر ممتنع في هذا الزمان واشباهه فالتكليف فيها بتحصيل
العلم غير جايز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم مما لا شك فيه ولا
نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فتنزح الاخبار وغيرها
من الادلة المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية في
الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما لا يفيد
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة لنا الان الى تحمل مشقة البحث
عن قيام ما يدل على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
المسائل التبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلومة مقطوعة

على صحتها اما بالتواتر او بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق رواتها
فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب بسند
مخصوص من طريق الاحاد وبقي الكلام في المتدافع الواقع بين ما عزاه الى
الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فانه عجيب ويمكن ان يقال
ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوائل المتكلمين منهم والعمل
بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم وقد مرت حكاية المحقق عن ابن قبة وهو
من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا وتعويل العلامة على ما ظهر له من حال
الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل
على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من حالهم المخالفة له ايضا اذ
كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء ائمتنا المعصومين
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار
اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرواته وقد
تقدم نقل المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد ان ذكر عنه في حكاية الخلاف
هنا انه عمل بخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة المحقة واورد احتجاج
القوم من الجانبين معا فقال وذهب شيخنا ابو جعفر رحمه الله الى العمل بخبر
العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا عند المحقق

تبين انه لا يعمل بالخبر الواحد مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة
عليهم السلام ودونها الاصحاب لان كل خبر يرويه امامي يجب العمل به هذا الذي
تبين لي في كلامه ويدعي اجماع الاصحاب على العمل بهذه الاخبار حتى لو رواها
غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر بنقله في هذه الكتب
الدائرة بين الاصحاب عمل به ثم اخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه
سابقا من ان قديم الاصحاب وحديثهم الى اخره اذكر هناك وزاد في تقريبه
ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي ينبغي ان
يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن
القدماء بالبحث عن احوال الرجال فمن الجايز ان يكون طلبا لتكثير القرائن
وتسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر لا لما مر في الوجه الثالث من حجة القول
الاول وكذا اعتناؤهم بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا
عليه وعلى هذا تحمل رواياتهم لاخبار اصول الدين فان التعويل على الاحاد
فيها غير معقول وقد طعن لذلك المرتضى رضي الله عنه على بعضها حيث ظن منهم الاعتماد
عليها ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان اقتضى ضعف الوجه المذكور
من الحجة لما صرنا اليه فان في بقية الوجوه لا سيما الاخير كفاية انشاء الله

اصل وللعمل بخبر الواحد شرايط كلها يتعلق بالراوي الاول
التكليف فلا يقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون

وغير المميز ظاهر ونقل الاجماع عليه من الكل واما المميز فلا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى بعض منهم القبول
قياسا على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم في المقيس
عليه اولا سلمنا لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم في القدوة ومنع
اصل القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم
قبوله بطريق اولى لان للفاسق باعتبار التكليف خشية من الله تعم ربما منعته
عن الكذب والصبي باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه
الكذب ولا يستحق به العقاب لامانع له من الاقدام عليه هذا اذا سمع
ورأى قبل البلوغ اما الرواية بعد البلوغ لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجمع
غيره من الشرائط لوجود المقتضي وهو اخبار العدل الضابط وعدم
صلاحية ما يقدر مانعا للمانعية الثاني الاسلام ولا ريب عندنا في
اشتراطه لقوله تعالى ان جائكم فاسق بنبإ وهو شامل للكافر وغيره وان
قيل باختصاصه بالعرف المتأخر بالمسلم لدلالة مفهوم الموافقة على عدم قبول
خبر الكافر كما هو الظاهر الثالث الايمان واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب
وحجتهم قوله تعالى ان جائكم فاسق بنبإ فتبينوا وحكى المحقق عن الشيخ انه
اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضاهاهم بشرط ان لا يكون متهما بالكذب
محتجا بان الطائفة قد عملت بخبر عبد الله بن بكير وسماعة وعلي بن

حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو فضال والطاطريون واجاب المحقق رحمه الله
لا نعلم الى الان ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط
في التهذيب اكثر في الخلاصة من ترجيح قبول رواياتهم فاسد المذهب وحكى
والدي قدس سره في فوائده على الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سئلت
والدي عن ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله
تعالى ان جائكم فاسق الآية ولا فسق اعظم من عدم الايمان واشار بذلك الى
ما رواه الكشي من ان ابانا كان من الناووسية هذا والاعتماد عندي
على المشهور الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة واعتبار هذا الشرط هو المشهور
بين الاصحاب ايضا وظاهر جماعة من متأخريهم الميل الى العمل بخبر المجهول
الحال كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون
الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ونحن نمنع هذه
الدعوى ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت
فيها باخبار خاصة ولم يجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز من
الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط
العدالة عندي هو الاقرب لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين وصفي

العدالة والفسق في موضع الحاجة فاعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة
ان كانت حاصلة فهو العدل ولا فالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين
من علم فسقه او عدالته ولا ريب ان تقدم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته
ووجوب التثبت في الآية معلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه
ومقتضى ذلك ارادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه الا ترى ان قول
القائل اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلا ادرهما تقتضي ارادة السؤال
والتفحص عن جمع هذين الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما
فيه ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى ان قولهم ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين تعليل للامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا
ومن البين ان الوقوع في الندم بظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول
اخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب ولا مدخلية
لسبق العلم بحصولها في ذلك اذا عرفت هذا ظهر لك انه يصير مقتضى
الآية وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الامر
فتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي عمل الحفظة نفي الواسطة
اشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية
المجهول لانه مبني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين
فساده واما قول الشيخ فلا تعلق له بحديث الواسطة وانما نظره فيه

الى قضية العمل اذ عاه ولو تخصيصا لما خصصنا به عموم ظاهر الآية لكنه
مردود بما اشار اليه المحقق وحاصله منع اصل العمل اولا بمعنى نفي العلم
بحصوله فيحتاج مدعيه الى اثباته وبتقدير التنزل للموافقة على الحصول
يرد الاحتجاج ثانيا بان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة
لا مطلقا ومن الجايز ان يكون العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد
الاخبار وبقي في المقام اشكال اشرنا اليه بقيد نفي الواسطة في صدر
الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان انتفاء الواسطة بالتقرير الذي ذكرانما
يتم فيمن بعد عهده عن اول زمان التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة
الاخبار التي هي محل الحاجة الى هذا البحث فان العادة قاضية بعدم
من هو كذلك عن احد الوصفين واما حديث العهد بالتكليف فيمكن
في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع منه معصية توجب الفسق ولا يكون
له ملكة تصدق بها العدالة فان ذلك غير ممتنع فلا تقوم الحجة باشتراط
العدالة مطلقا وحله ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر
لنفس الامر ولكن العلم بوجودها متعذر لان المعاصي غير منحصرة
في الافعال الظاهرة ولا ريب ان العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة
بدون الملكة سلمنا لكن التعليل الواقع في الآية لوجوب التثبت
عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له لمشاركة

وهذا السيد عز نانا معتدا به كبعيد جدا فان قلت هب يمكن تحقق الملكة في اول التكليف
كما اشرت اليه فلم يمكن في تحققه تحقق الواسطة قلت نعم لجواز ان يصيد للصبي في
باب التمرين ملكة ترك المحرمات فيكون هو عند البلوغ عادلا ملكة

الفاسق في عدم الحجر عن الكذب فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع
في الندم بظهور عدم صدق الخبر على حد قياسه في خبر الفاسق وسيأتي
ان العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم الى كل محل يوجد فيه الشرط الخامس
الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن بعض
الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم بعده او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا باخر او يروي عن
المعصوم ويسهو عن الواسطة مع وجودها الى غير ذلك من اسباب
الاختلال فيجب ان يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ
غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد قال
المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا شرطا في القبول لما صح العمل
عن معصوم من السهو وهو بط اجماعا من العاملين بالخبر **الاصل**
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا
وهو واضح ومع عدم باشتهارها بين العلماء واهل الحديث وشهادة
القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها وهل يكفي
فيها الواحد او لا بد من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب
وعزاه في النهاية الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا

لا تقبل فيها الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا
عندي هو الحق لنا انها شهادة ومن شأننا اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر
مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقاما
شرعا فيغني عنه وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل ويحتج
بان التعديل شرط للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل
الرواية بالواحد وانتصر لهم بعض افاضل المتاخرين فاحتج بعموم المفهوم
في آية ان جاءكم فاسق بنبإ نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه
فحيث يكون المزكي عدلا لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك
الاكتفاء به والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على
المشروط فلا ينهاه الا مجرد دعوى سلمنا ولكن الشرط في قبول الرواية
هو العدالة لا التعديل نعم هو احدى الطرق الى المعرفة بالشرط سلمنا
ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة
اظهر في الاحكام الشرعية عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين اذ اكثر
شروطها ينتفي المعرفة بحصولها على بعض الوجوه الى شهادة الشاهدين
والمشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجيه بعض الفضلاء المعاصرين
لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في الاحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه
هذا والذي يقتضيه الاحتياط ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة

الشرط بناء على طريقة اهل القياس فكانه وقع في كلامهم وتبعهم عليه
من غير تامل من غير العمل بالقياس ومما ينبه على ذلك ما وجد في كلام
بعض العامة حكاية عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد في تزكية
الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط العدالة
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما
بيناه آنفا وانما صرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى
حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة
بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق
ضرورة ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف القبول على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها
على ارادة الاخبار بما سوى العدالة لا بقي ما ذكروه وارد على قبول
شهادة العدلين اذ لا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين
تخصيص الاية بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها
لازم وان وافقنا على تناولها للاخبار بالعدالة من حيث ان
تزكية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد

على ان

ان يكون ابا حنيفة اراد بما نقدم من كلامه ما ذكر لما يعلم من حاله
الظن بصيغة فعل بالاول ظاهر بالنسبة الى الثاني وظن
فلان اسهاده ذا عاجز نفسه بقوله لقوله
وحسن بقولهما هذا هو الذي يدل عليه ان
احتج ابو حنيفة بما ذكر ليظهر ما هنه
فلا يمنع من ذكر السبب ليظهر اسبابه وقد كان
ان يظهر لهما او لاحدهما خلاف ما ظهر له
لا يظهر لهما الا بعد حصول العلم بعدم جهالة
اطلاقه مع احتمال ان يكون قد اطلق بناء على ان
الجرح والتعديل لا يسمعان الا من عالم بالاسباب
فلا يحتاج الى ذكر السبب فيتم الاستدلال
ان يكون ابا حنيفة اراد بما نقدم من كلامه ما ذكر لما يعلم من حاله
الظن بصيغة فعل بالاول ظاهر بالنسبة الى الثاني وظن
فلان اسهاده ذا عاجز نفسه بقوله لقوله
وحسن بقولهما هذا هو الذي يدل عليه ان
احتج ابو حنيفة بما ذكر ليظهر ما هنه
فلا يمنع من ذكر السبب ليظهر اسبابه وقد كان
ان يظهر لهما او لاحدهما خلاف ما ظهر له
لا يظهر لهما الا بعد حصول العلم بعدم جهالة
اطلاقه مع احتمال ان يكون قد اطلق بناء على ان
الجرح والتعديل لا يسمعان الا من عالم بالاسباب
فلا يحتاج الى ذكر السبب فيتم الاستدلال

والا وجب ذكر السبب فيهما

على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى القياس كما بنينا عليه اذا عرفت هذا
فاعلم ان طريقة معرفة الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط
التعدد جار فيه والمختار في المقامين واحد **اصل** اختلف الناس
في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب فقال قوم بالقبول فيهما وقال
اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في
الجرح دون التعديل ورابع فعكس واستدل في هذه الاقوال الى اعتبارات
واهية ووجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب
قائلا بشيء منها اذ المتعرض منهم للبحث في هذا الاصل قليل على ما وصل
الينا والذي استوجهه العلامة رض فيهما هو ان المزكي والجارح ان كانا عارفين
بالاسباب قبل الاطلاق فيهما وذهب الدهدرة الى الاكتفاء بالاطلاق
فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما يتحقق العدالة والجرح ومع انتفاء
ذلك يكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقوى ووجهه ظ
لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة رض **اصل**
اذا تعارض الجرح والتعديل والتعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح
لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول
انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا
صادقين والجمع اولى بهما امكن وهذه الحجة مدخولة ومن ثم قال العلامة

جمال الدين بن طاوس قدس الله روحه انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التقدم
الصحيح باعتباره فالعمل على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الحق

فائدة اذا قال العدل حدثني عدل لم يكتف في العمل بروايته على تقدير
الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبارهما
وهو اختيار والدي ره وذهب المحقق الى الاكتفاء به بل بمادونه حيث قال
اذا قال اخبرني بعض اصحابنا الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة
اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامة
ولم يعلم منه الفسق المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابنا
لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواة او اهل العلم فيكون البحث
فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه بعد اشتراطه العدالة في الراوي
لان الاصحاب ينحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء
معارضة الجرح له وانما يعلم الحال مع تعيين المعدل وتسميته لينظر
هل له جارح او لا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك في نفيه بالاصل
غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة
وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل حال مما يحتمل ان يكون له معارض
حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل
البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب

كثيرا

كثير من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بعدالة
رواتها وهو مجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بد من مراجعة
السند والنظر في حال الرواة ليؤمن معارضة الجرح

اصل لا بد للاخذ
من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في
الرواية من المعصوم نفسه ظاهر معروف واما في الرواية عن الراوي فله
وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتاب او باملائه
من حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه
ودون ذلك اجازة رواية كتاب ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار
جواز الرواية بالاجازة ويعزى الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير
منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع
الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به
ونقله من المجازله الى غيره بلفظ يدل على الواقع كاخبرني باجازته ونحو ذلك
بقي في غاية السقوط لانا لاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة
معلومة مامون عليها من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا
وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بتوليه
اجازة بجوز مع القرينة فلا مانع منه ومثله آت في القراءة على الراوي
لان الاعتراف اخبار اجمالي ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم

ان قوله موضع وفاق وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جمعا من الناس اجازوا
في صورة الاعتراف ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد
بقوله قرائة عليه ونحوه والباقون على جوازه مقيدا بما ذكرا لا المرتضى رحمه
فانه منع من استعمال هذه الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال
واما قول بعضهم يجب ان يقول حدثني قرائة عليه حتى يزول الابهام ويعلم
ان لفظ حدثني ليست على ظاهرها مناقضة لان قوله حدثني يقتضي
انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله قرائة عليه يقتضي ذلك فكما
نفى ما اثبت وهذا من السيد رحمه في غاية الغرابة فانه سد لباب المجاز
اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى
قوله حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قرائة عليه قرينة على انه ليس المراد
حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قرأه عليه تشبيها له بالحديث
لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة رحمه الى اخره هذا الكلام
عن السيد رضي في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني حال
انضمامها الى لفظ قرائة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو جيد
وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد واتفاق
من عداه من علمائنا على صحة اطلاق المقيد على القرائة مع الاعتراف
فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتماد فيهما واحد

والمعنى الثاني لجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي بها حدثني واخبرني وما
اشبه ذلك من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا وقد عزى
الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا ويظهر من العلامة
في النهاية انه فهم من كلام السيد المرتضى رحمه القول بعدم جواز الرواية بالاجازة
مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فلا حكم لها
لانه ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجازة له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وانا فهم ظاهرها
القول بنفي الاجازة على الاطلاق الا ان المتدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه
ذكر قبل ذلك في البحث عن القرائة على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه
اجاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قرء عليه فاقر به اخبرني وحدثني
واجروه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا اقر به عليه واقر له
انه يجوز ان يعمل به اذا كان من يذهب الى العمل بخبر الواحد ويعلم انه حدثه وانه
سمعه لاقراره له بذلك ولا يجوز ان يقول حدثني واخبرني لان معنى حدثني
واخبرني انه نقل حديثا واخبر عن ذلك وهذا كذب لم يجز وذكر بعد هذا
ان المناولة وهي ان يناول المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا
سماعي من فلان يجري مجرى ان يقرئه عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه

قال فان كان ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد لم يعمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها واكثر ما يمكن
ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث اثر في ان الاجازة جارية مجرى ان يقول
في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عند من عمل باخبار الآحاد
فاما ان يروي فيقول اخبرني او حدثني فذلك كذب وسوء وهذا الكلام
كله كما ترى يدل على ان نفي حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية
بلفظ حدثني ونحوه لا مطلقا ويجوز ذلك في القرائن على الراوي كما عرفت
فيما عنده في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في المناداة عن القبول
فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القرائن وعبر هنا بما يشعر بنوع
شك نظرا منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة
القرائن والامر كذلك وقد عرفت فظهر ان ما توهمه ظاهر تلك العبارة
غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل
انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا الاربعة
فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا لا يستفاد من قرائن
الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها حينئذ بقاء اتصال
سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب مرغوب اليه
للتيمن به كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة ربما اتى

في غيرها

في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح والامن من حدوث التصحيف
وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي
في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في كتب الفن يعلم حكمها مما ذكرناه فلذلك
اثرنا طي ذكرها على غرة

اصل يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون
الناقل عارفا بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى
وتساويهما له في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب
نعم لبعض اهل الخلاف فيه خلاف ولبس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز
وجوه منها ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس
ومنها ان الله سبحانه قص القصة الواحدة بالفاظ مختلفة ومن المعلوم
ان تلك القصة وقعت اما بغير العربية او بعبارة واحدة منها وذلك
دليل على جواز نسبة المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

اصل اذا ارسل
العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلفقه سواء ترك ذكر الواسطة
راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ان
ففي قبوله خلاف بين الخاصة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقا
وهو مختار والدة وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف
انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية وكلابن

في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما سنبينه وحكى في النهاية
القول بالقبول عن جماعة ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء اصحابنا
وقال المحقق اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرفنا انه
لا يروي الا عن ثقة قبلت ما لم يكن هناك قبلت بشرط ان لا يكون لها
معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك بان الطائفة عملت باخبار
عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد فمن اجاز احدهما اجاز الآخر
هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على
نقله عن الشيخ بحجة من غير اشعار بالقبول والرد لنا ان من شرط القبول
معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانا وهي منتفية في موضع النزاع اذ لم
يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا
نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع فرض اقتصاره على
الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف
لجواز ان يكون لجارح لا يعلمه كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا
الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة
في النهاية من قبول مخبر مراسيل ابن ابي عمير ونحوه اذا عرف ان الراوي فيه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة لان العلم بعدالة الواسطة ان كان مستندا الى اخبار
الراوي بانه لا يرسل الا عن ثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم

حاله وان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على ان
المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب
ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة
الاصل مجهولة لان عينه غير معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا
رواية الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يأمن
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين
بمجرده فتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله
في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت واما كلام
الشيخ ره فيرد على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة
بتوقف التمسك به عندنا على بلوغ حد الاجماع ولا نعلم حجة القائلين
بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه
تعديل له لانه لو روى عمن لا يعتد بروايته لكان ملبسا
غاشا وهذا لا يليق بحال العدل ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول
يقتضي صدقه لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه
تعين قبوله وذكروا وجوها اخر رديئة تركنا نقلها لظهور فسادها

والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا نطيل بتقريره تتمة
ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان
والعدالة والضبط وعدمها الى اربعة اقسام يخص كل قسم منها في
الاصطلاح باسم الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل
العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات وربما يطلق هذا اللفظ
مضافا الى راو معين على ما جمع السند اليه الشرايط خلا الانتهاء الى
المعصوم وان اعتراه بعد ذلك ارسال او غيره من وجوه الاخلال في
صحيح فلان عن بعض اصحابنا عن الصدع مثلا وقد يطلق على جملة من
الاسناد جامعة للشرايط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار
فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد من ذلك بيان
حال تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون
المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن وهو متصل السند
الى المعصوم بالامامي الممدوح من غير معارضة ذم مقبول ولا ثبوت
عدالة في جميع المراتب وبعضها مع كون الباقي في نهاية رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل
في طريقه من ليس بامامي لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب و
لم يشتمل باقي الطريق على ضعف فرجحه اخرى وربما اقوى ايضا ويستعمل

اللفظ الاول في المعنيين المذكورين وذينك القسمين الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلاثة بان يشتمل طريقه على مجروح
بغير فساد المذهب او مجهول وربما سمي هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث
لان له اقساما اخر باعتبارات شتى وكلها يرجع الى هذه الاقسام الاربعة
وليس هذا موضع تفصيلها وانما تعرضنا لبيان الاربعة لكثرة دوران
الفاظها على السن الفقهاء **المطلب السابع في النسخ اصل**
لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف لا يعتنى بنظر
اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط الحضور وقت الفعل المنسوخ سواء
فعل ام لم يفعل ووافقهم في ذلك جمع من العامة وحكى المحقق رده عن
المفيد رده القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب اكثر
اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس
ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على كونه حسنا والنهي يقتضي
قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا وهو ظاهر الاستحالة ولان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فيتقدير ان يكون حسنا يكون النهي
عنه قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه بيننا ولا بمحو
موضع النزاع الثاني امره تعالى ابراهيم عليه السلام بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل

وقت الفعل الثالث ما روى ان النبى ص امر ليلة المعراج بخمس صلوة
ثم راجع الى ان عادت الى خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان الصلوة
قد يتعلق بنفس الامر والنهى فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل
والجواب عن الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا نسلم
انه يشاء مثل هذا وعن الثانى ان ابرهيم ع لم يؤمر بالذبح الذى هو
فرى الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه قوله قد صدقت الرؤيا ولو كان
ما فعله بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك
وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان فيها طعنا على الانبياء
بالاقدام على المراجعة فى الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهى
يتبعان متعلقهما فان كان حسنا كانا كذلك والاقبحا على انه لو صح ذلك
لم يكن متعلق الامر مرادا فلا يكون ماموراً به فينتفى النسخ **اصل**
يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه
ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهى بيرو لا يعرف فيه من الاصحاب
مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه وانكره شذوذ منهم وهو
ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالاحاد
عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وما معلوما ولا يجوز ترك
المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى جوازه وربما انتمى بعضهم

الخلاف

الخلاف فى الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما اصل الجواز فوضع وفاق وارى
البحث فى ذلك قليل الجدوى قليل الاشتغال بتحقيقه احرى واما الاجماع فمتى جاز
نسخه والنسخ به خلاف مبنى على الخلاف فى ان الاجماع هل يمكن استقراره قبل
انقطاع الوحى او لا قال المرتضى ره واعلم ان مصنفى اصول الفقه ذهبوا كلهم الى
ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلوا فى ذلك بانه دليل مستقر
بعد انقطاع الوحى فلا يجوز نسخه ولا النسخ به وهذا القدر غير كاف لانا نقول
ان يعترضه فيقول اما الاجماع عندنا فدلالته مستقرة فى كل حال قبل انقطاع
الوحى وبعده واذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب مخالفينا
فى كون الاجماع حجة يقتضى انه فى الاحوال كلها مستقرة لان الله تعالى عصم
المؤمنين وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحى وبعده والنبى ص اخبر على
مذهبهم بان امته لا يجتمع على خطا وهذا ثابت فى سائر الاحوال واذا كان
الاجماع دليلا على الاحكام كما يدل الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول
الادلة وانما يتناول الاحكام التى تثبت بها فالمانع من ان يثبت حكم
باجماع الامة قبل انقطاع الوحى ثم ينسخ بآية تنزل او يثبت حكم بآية تنزل
فينسخ باجماع الامة على خلافه والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان
ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به هذا الكلام للسيد ره وعلى المحقق
من الشيخ بعد ان نقل مضمون كلام السيد انه قال الاجماع دليل عقلى و

لا يكون الا بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن
بعض المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون ناسخا وانما يكون عن مستند قطعي
فيكون الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحققون وفي هذه الوجوه
اشكال وانما يجيء على مذهبنا انه يصح دخول النسخ فيه بناء على ان الاجماع
انضمام اقوال الى قول لو انفرد لكانت الحجة فيه فجائز حصول مثل هذا في
زمان النبي ﷺ ثم ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية وكل ما يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة والقرآن بأقوال تدخل في جملتها قول النبي ﷺ
وهذا الكلام جيد غير انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كما لا يخفى **اصل**
معنى النسخ شرعا هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بدليل شرعي متراخ
عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبادة
المستقلة على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك
العبادة او غيرها وهو قول جمهور العلماء ويعزى الى قوم من العامة بأن
زيادة صلوة على الصلوات الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو الفساد واما العبادة الغير المستقلة فقد اختلف الناسخ ان
زيادتها هل هي نسخ او لا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لما علم من تفسيره
وقال المرتضى رحمه ان كانت الزيادة مغيرة لحكم المزيد عليه في الشريعة حتى يصير

لو وقع مستقلا من دون تلك الزيادة لكان عاريا عن كل تلك الاحكام الشرعية
التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة تقتضي النسخ ومثل الزيادة ركعتين على
ركعتين على سبيل الاتصال قال وانما قلنا ان هذه الزيادة قد غيرت
الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلها عليه
اولا لم يكن لهما حكم وكانه ما فعلهما ويجب عليه استيناف الان مع هذه الزيادة
بناء على ما يجب من التشهد والتسليم ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه
يقتضي تغيير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد حكى المحقق عن الشيخ والد
السيد على هذا المقالة واختارها وهو ما حكيناه اولا محتجا بان شرط النسخ
ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي فيقتضي ان
يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا والا لكان
كل خبر يرفع البراءة الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على
الركعتين بطريق السؤال واجاب عنها بانا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين
لا للتشهد وان كان التغيير فيهما ثابتا بل يقتضي ان يكون الشرع دل على
وجوب تعقيب التشهد الثاني بالرفع ان يكون الامر بتاخره نسخا للتعجيل
اذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا وأما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما
واجبتين غاية ما في الباب ان وجوبهما كان منفردا فصار منضما والشيء
لا ينسخ بانضمام غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها

اخرى واما كونهما لو انفردتا لما اجزتا بعد ان كانتا مجزئتين فان الاجزاء
يعلم لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس الدليل
الشرعي لكان المنسوخ اجزاؤهما منفردتين لا وجوبهما اذ لا عرف هذا
فاعلم ان اثر هذا الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد بناء على
انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه ناسخا لا يجوز اثباته
به وهذا عند التحقيق اثر هين كغيره من اثار اكثر مباحث هذا الباب

المطلب الثامن في القياس والاستصحاب

اصل القياس

هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم اخر لاشتراكهما في علة الحكم
فوضع الحكم الثابت يسمى اصلا او موضع الاخر يسمى فرعا والمشترك معنى
وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
الا من شذ وحكى اجماعهم في غير واحد منهم وتواتر الاخبار بانكاره عن
اهل البيت ع وبالجملة فمنعه بعد مرضوريا المذهب واما المنصوصة
ففي العمل بها خلاف بينهم فظاهر المرتضى وجوده المنع منه ابضا وقال المحقق
اذا نص الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط
اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك
برهانا وقال العلامة في الاقوى عندي ان العلة اذا كانت منصوصة
وعلم وجودها في الفرع كان حجة واحتج في النهاية لذلك بان الاحكام

الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها فاذا نص على العلة
عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك الحكم فاين وجدت وجب وجود
المعلول ثم حكى عن بعض المانعين الاحتجاج بان قول الشارع حرمت الخمر
لكونها مسكرة يحتمل ان يكون العلة هي الاسكار ويحتمل ان يكون اسكار
الخمر بحيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا احتمل الامران
لم يجز القياس واجاب بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة فان تجويز ذلك
يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى في الحركة انما اقتضت المتحركية
لقيامها بمحل خاص وهو محلها والحركة القائمة بغيره لا يكون علة للمتحركية
سلمنا امكان كون القيد معتبرا في الجملة لكن العرف يسقط هذا القيد
عن درجة الاعتبار فان قول الاب لابنه لا تاكل هذه الحشيشة لانها سم
يقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سلمنا عدم ظهور الغاء القيد
لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر لكونه مسكرا اما القائل
علة حرمة الخمر هي الاسكار او انتفى ذلك الاحتمال ثم اورد الاعتراض بان الحركة
ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحركية
وان عنيتم بها امرا اخر يبقى فيه ذلك الاحتمال فهناك نسلم انه لا بد
في ابطاله من دليل منفصل وقولكم العرف يقتضي الغاء هذا القيد قلنا
ذلك عرف بالقرينة وهي شفقة الاب المانعة من تناول المضر فلم قلتم

انه فى العلة المنصوصة كذلك قولكم لو صح بان العلة هى الاسكار انتفى ذلك
الاحتمال قلنا فى هذه الصورة يستلزم اسكاره الحرمة اينما وجد لكنه ليس قياسا
لان نعلم بان الاسكار من حيث هو اسكار يقتضى الحرمة يوجب العلم بثبوت هذا
الحكم فى كل محاله ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحال متاخرا عن العلم بالبعض
فلم يكن جعل البعض وزعا والاخر اصلا اولى من العكس فلا يكون هذا قياسا
وقال بعد ذلك والتحقيق فى هذا الباب ان يقع النزاع هنا لفظيا لان الشافعى
انما منع من التعدية لان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا محتمل لان يكون فى تقدير
التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وانه يكون فى تقدير التعليل باطلق
الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل
بالمطلق يعم نظهر انهم متفقون على ذلك نعم النزاع وقع فى ان قوله حرمت الخمر
لكونه مسكرا هل هو بمنزلة ان علة التحريم الاسكار دام لا فيجب ان يحمل البحث
فى هذا الا فى ان النص على العلة هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع مواردها
فان ذلك متفق عليه وان قول كان العلامة رده لم يقف على احتجاج المرتضى فى
هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيا وانهم متفقون فى
المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما تبنى عن الدواعى الى الفعل او عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
فى صفة واحدة وتكون فى احدهما داعية الى فعله دون الاخر مع ثبوتها فيه

وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشئ الى غيره فى حال دون حال
وعلى وجه دون وجه وقد رمنه دون قدر قال وهذا فى باب الدواعى معروف
ولهذا جاز ان يعطى لوجه الاحسان فقير دون فقير ودرهم دون درهم فى حال
دون حال وان كان فيما لم يفعله الوجه الذى لاجله فعلناه بعينه ثم قال واذا صح
هذه الجملة لم يكن فى النص على العلة ما يوجب التخطى والقياس وجرى النص على
العلة مجرى النص على الحكم فى قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم
يوجب النص على العلة التخطى كان عبثا وذلك انه يفيد بانا لم نكن نعلمه
لولاه وهو ما لو كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه ودلالته على
كون النزاع فى المعنى ظاهرة فلا وجه لدعوى العلامة الاتفاق فيه نعم من جعل
الحجة ما ذكره فهو موافق فى المعنى فلا ينبغى ان يعد من المانعين اذا عرفت هذا
فاعلم ان الاظهر عندى ما قاله المحقق ره ووجهه يظهر من تضاعيف الكلام الذى ذكرناه
فى هذا المقام فلا نطيل بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان المتبادر من
العلة حيث يشهد الحال بالملاحظ الخصوصية منها تعلق الحكم بها لانها
الداعى ووجه المصلحة **اصل** ذهب العلامة ره فى التهذيب وكثير
من العامة الى ان تعدية الحكم فى تحريم الشافيف الى النوع الاذى الزائد عنه
من باب القياس وسموه بالقياس الجلى وانكر ذلك المحقق ره وجمع من المتاخرين
واختلفوا فى وجه التعدية فقيل انه دلالة مفهوم وفحواه عليه وسموه بهذا

الاعتبار مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله
مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم
الشرط والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب
ولحن الخطاب وقال قوم انه منقول عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى
وهو صريح كلام المحقق وحجة الذاهبين الى كونه مثله قياسا انه لو قطع
النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التأفيف
وعن كونه اكد في الفرع لما حكم به ولا معنى للقياس الا ذلك واجيب بان المعنى
المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا بل لكونه شرطا في دلالة اللفظ
على حكم المفهوم لغة وهذا يقول به كل من لا يقول بحجية القياس ولو كان قياسا
لما قال به النافي له وورد بانه لا ينافي للقياس الجلي اعني ما يعرف الحكم فيه بطريق
اولى حتى لو قال قائل بهذا المفهوم دون القياس ويجعل ذلك حجة على انه
ليس بقياس وحجة النافين القطع بافادة الصيغة في مثله للمعنى المذكور
من غير توقف على استخضاء القياس واجيب بان المتوقف على استخضائه هو
القياس الشرعي لا الجلي فانه مما يعرفه كل من يعرف اللغة من غير افتقار الى نظر
واجتهاد واذا عرفت ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان النزاع ههنا
لفظي لا طائل تحته **اصل** اختلف الناس في استصحاب الحال ومحله
ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك

الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام بعدمه الحكم بثبوته في الوقت الثاني
الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكى عن المفيد المصير الى الاول
وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها
والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده
استصحابا للحال الاول ام يستانفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول
ومن اطرحه قال بالثاني احتج المرتضى بانا نستصحب الحال اجماعا بين الحالين
فنحكم بعدم الصلوة الاولى الى ان يتم لانهما مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما
واجدا له في الآخر فكيف تستوي بين الحالين من غير دلالة قال واذا كنا قد اثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فالواجب ان ننظر فان كان الدليل يتناول الحالين
سوينا بينهما فيه وليس ههنا استصحاب وان كان تناول الدليل انما هو للحال
الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات مثل الحكم لها من غير
دليل وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة
فاذا لم يجز اثبات الحكم للاولى الا بدليل فكذلك الثانية ثم اورد سؤالا واصله
ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك
لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث الحوادث لا يمنع من ذلك
كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث فيجب ان تصحب الحال
ما لم يمنع مانع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال على ثبوت الحكم

في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل يثبت في ذلك في حالة واحدة او على سبيل الاستمرار
وهل يتعلق مراعى بشرط او لم يتعلق قال وقد علمنا ان الحكم الثابت في الحال الاولى
انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة الثانية موجود واتفقت الامة على
ثبوته في الاولى واختلفت الثانية فالحالتان مختلفتان وقد ثبت في المعقول
ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لم يحسن ان يعتقد استمرار كونه في الدار
الا بدليل يتجدد فصار كونه في الدار في الثاني وقد ذالت الرؤية بمنزلة كون
عمرو فيها مع فقد الرؤية واما القضاء بان حركة الفلك وما جرى مجراها لا
يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالادلة وعلى من ادعى ان رؤية الماء
لم يغير الحكم الدلالة ثم قال فمثل ذلك يجب من قال فيجب ان لا يقطع بخبر من اخبرنا
عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار وجودها وذلك انه لا بد
للقطع على الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامها ولو كان البلد الذي
اخبرنا عنه على ساحل البحر لجوز نا زواله لغلبة البحر الا ان يمنع من ذلك خبر
متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة القول الاخر وجوه الاول ان المقتضي
للحكم الاول ثابت والعارض لا يصلح رافعا له فيجب الحكم ببقائه في الثاني انا
ان مقتضي الحكم الاول ثابت فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح رافعا فلان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم لكن
احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد منهما مدفوعا بمقابله

فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا
والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان الثاني
جايز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا المؤثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه
الى الاخر الا المؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه راجح
من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف وذلك
كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس
من تيقن طهارة ثوبه وحال بني على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة
بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء الكلمة ولم
تقسم ماله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا لاستصحاب حال حياته
وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل به الرابع ان العلماء
مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه
البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب الا هذا اذا تقرر ذلك فاعلم ان
المحفوظ ذكره في اول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد وقال انه المختار
واحتج له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر المانع حجة والجواب عنها وقال بعد ذلك
والذي نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه
مطلقا وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلا فانه يوجب حل الوطء

مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية برية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بها لو قال لعل الوطي ثابت قبل النطق بهذه
فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي للتحليل وهو
العقد اقتضاه مطلقا ولا نعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء
فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لان المقتضي هو العقد ولم يثبت انه بانى
فلم يثبت الحكم لانا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطي لا مقيدا بوقت فالرفع
دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضي لا الى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع
فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس ذلك عملا بغير دليل
وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه وهذا الكلام جيد لكنه
عند التحقيق رجوع عما اختاره اولا ومصير الى القول الآخر كما يرشد اليه
تمثيلهم لموضع النزاع بمسئلة المبهم وبفصح عنه تمثيل المرتضى فكانه تنبه واستشعر
ورد على الحاجب من المنافسة فاستدل بهذا الكلام وقد اختلف في المعتبر قول
المرتضى هو الاول

المطلب الثامن في الاجتهاد والتقليد

اصل الاجتهاد في اللغة تحمل المجهد وهو المشقة في امر يقال اجتهد في حمل
الثقيل ولا يقال ذلك في الحبر وامثاله في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه
وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قوله للمجتهد يسعى
جريانه في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم في هذا

عليه وقضاء الضرورة بر وافضى ما يتصور فى موضع النزاع ان يحصل دليل
ظنى يدل على مساواة التجزى للاجتهاد المطلق واعتماد المتجزى عليه يفضى الى
الدور لانه تجزى فى مسئلة التجزى وتعلق بالظن فى العمل بالظن ودجوعه عند ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الغرض الحاقه ابتداء
بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد
ومع ذلك فالحكم فى نفسه مستبعد لافضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم
بالاستنباط والرجوع فيه الى المقلد وان شئت قلت ترك التقليد و
الاجتهاد وهو غير معروف **اصل** وللاجتهاد المطلق شرائط يتوقف
عليها وهى بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه فى اقامة الادلة على المسائل
الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومتعلقاتها الالفاظ العربية فى
ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع الى الكتب
المعتمدة وتدخل فى ذلك معرفة النحو والصرف ومن الكتاب قدر ما يتعلق
بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند الحاجة من الرجوع اليها ولو فى
كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده
من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف موضع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع
اليها وان يعلم احوال الرواة فى الجرح والتعديل ولو بالمراجعة وان يعرف
مواقع الاجماع ليتحرز عن مخالفته وان يكون عالما بالمطالب الاصولية

من احكام الاوامر والنواهى والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف
الاستنباط عليها وهو اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان
يكون ذلك كله بطريق الاستدلال على كل اصل منها بما فيها من الاختلاف وكما
يتوهمه القاصرون وان يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه
الا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة
ادراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الاصول وورد الجزئيات الى اقوالها
والترجيح فى موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصحاب وغيرهم
عدوا فى الشرائط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم و
افتقاره الى صانع موصوف بما يجب بمرة عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالى وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو داب المتبحرين فى علم الكلام وناقشهم فى ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان
ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف
عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت فى هذا الزمان طريقا يحصل به
الدربة فيه ويعين على التوصل اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض
اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور وراء ما ذكرناه فمن الخيالات
التى يشهد البديهة بفسادها والدعاوى التى تقضى الضرورة من الدين

من احكام

بكذبها **اصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الاخر مخطئ آثم
لان الله تعالى كلف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في
العهدة وخالف في ذلك شذوذ من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما
الاحكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فالواجب
على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه حينئذ قطعا بغير خلاف يعتد
به نعم اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم
معينا لله فيها بل حكم الله فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد
فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله
فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول
هو الاقرب الى الصواب قد جعله العلامة في النهاية راي الامامية وهو يؤذن
بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم
التأثيم كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من
الاشكال اوفق بمقتضى الحال **اصل** التقليد هو العمل بقول الغير
من غير حجة كاخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله
مثلا ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول بالمعجزة

وفي الثاني

وفي الثاني بما سنذكره هنا بالنظر الى اصل الاستعمال والا فلا ريب في تسمية
اخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر اذا تقرر هذا
فاكثر العلماء على جواز التقليد لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا
او عالما بطرف من العلوم وعزى الذكرى الى بعض قدماء الاصحاب وفقهاء
حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وانهم اكتفوا فيه بمعرفة الاجماع
الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة الى الوقايع او النصوص الظاهرة او ان
الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته
والنصوص محصورة وضعف هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب
اتفاق العلماء على الاذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتجوا مع ذلك
بانه لو وجب على العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل
وقوع الحادثة او عندها والقسمان باطلان اما قبلها فبالاجماع ولانه يؤدي
الى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر في امر المعاش المضطر اليه
واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف كل عامي
عند نزول الحادثة بصفة المجتهد وبالجملة فهذا الحكم لا مجال للتوقف فيه
اصل والحق منع التقليد في اصول العقائد وهو قول جمهور علماء
الاسلام الا من شذ من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه ولا الى التعرض
البلة داع هنا فاعلم ان المحقق رحمه الله بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل ذكر

الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ موضوع عنه قال
شيخنا ابو جعفر رحمه نعم وخالفه الاكثرون لحجة رحمه باتفاق فقهاء الامصار
على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة
لانه قبول الشهادة انما كان لانهم كانوا يعرفون اوائل الادلة وهو سهل المأخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من وصف المؤاخذة فيحصل
الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف لم يكن الحكم با
لشهادة موقوفا على العلم بحصول تلك الادلة للشاهد منهم لكن ذلك مع
ولان النبي كان يحكم باسلام الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه
بها بل يامره بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها في هذا الكلام
اشعارا بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه لا بد
بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبه الواردة فيها
ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمانينة وهذا
يحصل بادنى نظر فلذلك لم يوقفوا قبول الشهادة على استعلام المعرفة
ولم يكن النبي يعرض الدلايل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا
القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثر الاقدام يدل على المسير افما
ذات ابراج وارض ذات فجاج لا بد لا على اللطيف الخبير اصل ويعتبر في
المفتي الذي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا عدلا وفي صحة

رجوع المقلد اليه على حصول الشرايط فيه اما بالمخالطة المطلعة او بالاخبار
المتواترة او بالقراين الكثيرة المتعاضدة او بشهادة اهل العلم وفي
لانها حجة شرعية الا ان اجتماع شرايط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود
كما لا يخفى على المتامل ويظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان العلامة
قال في النهاية لا يشترط في المستفتى علمه بصحة احتمالها المفتي لقولهم فاسئلوا اهل
الذكر من غير تقييد بل يجب على المقلد من يغلب على ظنه انه من اهل الاجتهاد
والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منصبا للفتوى يشهد من الخلق
واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه وقال المحقق رحمه لا يكفي العامي
بمشاهدة المفتي مصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا متدينا ولا بإقبال الناس
عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه او
مغالطا بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرايط المعتبرة من ممارسته و
ممارسة العلماء ومدارسته وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه اياه
والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى
ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاجماع على ما حكاه اليه
مردود دائما اولا فلمنع العموم فيها وقد تنبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه
على تقدير العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن جمع شرايط الفتوى بالنظر
الى سؤال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل على عد

جوازه وح فلا بد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة
العدلين ويظهر من كلام المرتضى الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي
طريق الى معرفة صفة من يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار
المتواترة حال العلماء في البلد الذي يسكنه وورعهم في العلم والصيانة
والديانة ايضا قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول
كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم من التجارة والصناعة شيئا وكذلك العلم بالنحو
واللغة وفنون الاداب اذا عرفت هذا فاعلم ان حكم التقليد مع اتحاد
المفتي وكذا مع التعدد والاتفاق في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم
استواؤهم في المعرفة والعدالة من بعض تخير المستفتي تقليد ايهم شاء وان
كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقوى
وقد يحكى عن بعض الناس القول بالتخيير ههنا ايضا والاعتماد على ما
الاصحاب لو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق وتقدم الاعلم
لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي عنده من الورع
مجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار بهما ان ورع الاخر وهو حسن

اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم

على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك المحقق بعد في شرائط تسويغ الفتوى ان
يكون المفتي بحيث اذا سئل عن المسئلة الحكم في كل واقعة يفتي بها الى ان يجمع
اصوله التي يبني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد عن نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا للدليل لها جاز له الفتوى وان
نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى الاول فلا كلام وان
خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان ما ذكره المحقق اولى عيان ما
ذهب اليه العلامة متوجه لان الواجب على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد
وقد حصل فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج الى الدليل وليس

اصل لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل
بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك بالاجماع على جواز
رجوع الحايض الى الزوج العامي اذا روى عن المفتي ويلزم العسر بالتزام
السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق
على عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في كلام الاصحاب
على ما وصل الينا ردية جدا الا يستحق ان يذكر ويمكن الاحتجاج له بان
التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا وللزوم الحرج الشديد والعسر
بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في موضع النزاع
لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج

العسر بيد فعان بتسويغ التقليد الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على
اصولنا لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى المجتهد وح
فالقائل بالجواز ان كان ميتا فالرجوع الى فتواه فيها ودظاهر وان كان حيا
فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى وغيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف
لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد
الحي بل قد حكى الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب **خاتمة** في التعادل و
الترجيح تعادل الامارتين اى الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضى
تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك مخالفا من الاصحاب وعليه اكثر اهل
الخلاف ومنهم من حكم بتساقطهما والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل
التعادل مع التياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية عندنا منحصرا في الاخبار
لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند
ويحصل بامور الاول كثرة الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا
من رواة الاخر فيرجح ما رواته اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد
عن الخطأ من الاقل ولان كل واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى
ينتهي الى التواتر المفيد لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي
الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم

والضبط

والضبط قال المحقق ره ورجح الشيخ بالضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم وبريد بن معوية والفضيل
بن يسار ونظائرهم على من لم يعرف له حالهم قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواة
العالم والاعلم ابعد من احتمال الخطأ والنسيان فيقبل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو على الاستناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره
من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في النهاية على الاسناد وان كان راجحا من
حيث انه كلما كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه يرجح
باعتبار الندور وايضا فان احتمال الخطأ والغلط في العدد الاقل انما يكون
اقل لو لم يحدث اشتباه الرواة في الخبرين ابتداء وفي الصفات اما اذا تعددت
او كانت صفات الكثير اكثر فلا وهذا الكلام ليس بشيء لان تاثير الندور
في مثله غير معقول واشتراط الاتحاد والمساواة في الصفات مستدرك لان
المفروض في باب التراجيح استيفاء احد الدليلين بجهة الترجيح وانما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويه او يرجح عليها لم
يعقل استيفاء الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار
الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين اللفظ والاخر المعنى وتعارضا
فان كان راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه

بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق رح وهذا حق لانه ابعد من الزلل
والعجب منه كيف رضي قال الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه مع ان صحة الرواية
بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتقابله ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل
يقتضي التقديم فقط لا مع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ و
منها الترجيح بالنظر الى المتن وهو من وجوه احدها ان يكون لفظ احد الخبرين
فصيحا ولفظ الاخر ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر
واما الافصح فلا يرجح على الفصيح خلافا للعلامة في بحث المتكلم الفصيح لا يجب
ان يكون كل كلامه افصح وثانيها ان يتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد جهات
دلالته او يكون قوي الدلالة بوجه مثله في الاخر فيرجح متأكد الدلالة ومن امثلته
ما جاء في بعض اخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله قصر وان لم يفعل
فقد والله خالف سنة رسول الله وثالثها ان يكون مدلول اللفظ في احدهما
حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة او يكون فيهما مجازيا
لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب
ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه
غير محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الاخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج وقد
ذكر بعض الناس ههنا وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرنا
وان كان في كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي

لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما افتقر فيه
على المحكم وكترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلاثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان الاول
يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى دلالة على الاضعف
لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث ومنها الترجيح بالامور الخارجية
وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه يرجح به على ما لا يعتضد بدليل
الثاني عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق رح اذا عمل اكثر
الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم
لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل
وموافقة الاخر له فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم
الى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رح حجة الاول وجهان احدهما ان المخالف
للاصل يعبر عنه بالناقل لاستفادة منه ما لا يعلم الا منه والموافق و
يسمونه بالمقرر حكم معلوم بالعقل فكان اعني الاول اولى الثاني ان
العمل بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب تكثيره لانه يزيل حكم الناقل بعد ازالة الناقل حكم العقل حجة الثاني
ان حمل الحديث على ما لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل
العقل بمعرفته اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الثا

على الاكثر فائدة اولى والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه وذلك
يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم اذ ذاك بالعقل فلا
يفيد سوى التاكيد وقد علم مرجوحيته بخلاف ما اذا رجحنا المقرر فان
ترجيحه يقتضي تقدم الناقل عليه فيكون كل منهما واردا في موضع الحاجة اما
الناقل فظاهر واما المقرر فلورود بعده فيوسس او رفعه الناقل فيكون
هذا اولى وكلنا الحجتين لا ينتهض باثبات المدعى قال المحقق ره بعد نقله
للقولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرضا
او عن الائمة عليهم السلم فان كان عن النبي ص وكان المتاخر اولى سواء كان
مطابقا للاصل او لم يكن مطابقا ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه
كما يحتمل ان يكون احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة
عليهم السلم وجب القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود
هنا والنسخ لا يكون بعد النبوة الرابع ان يكون احدهما مخالفا لاهل الخلاف
والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق ره
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان في العدالة والعدد عمل بما بعد هما
من قول العامة ثم قال المحقق ره والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية زرارة
عن الصادق ع وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما فيه مع انه
قد طعن فيه فضلا من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان الابعد لا يحتمل

فائدة التاريخ

الا التقوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب الرجوع الى ما يحتمل قلنا
لا نم انه لا يحتمل الا التقوى لانه كما جاز التقوى لمصلحة الامام كذلك يجوز التقوى لمصلحة
بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان كنا لا نعلمها فان قال
ذلك يستدعي العمل بالحديث قلنا انما نصير الى ذلك على تقدير التعارض
وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا كلامه وهو
ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه اثبات لمسئلة علمية
بخبر الواحد ليس بسديد اذ لا مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الاحاد ونحن
ما نطالبه بدليل منعه نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لو ثبت صحته فلا ينتهض
حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان كان محتملا الا ان
احتمال التقية على ما هو المعلوم من احوال الائمة اقرب واظهر وذلك كاف
في الترجيح فكلام الشيخ عندي هو الحق قد تمت وكملت هذه النسخة
الشريفة المسماة بمعالم الاصول بعون الله الملك الوهاب

یا حضرت عباس