



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه صلوات الله
عليه و آله

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

قواعد ابن أبي شوارب

للشيخ الفقيه أبي بكر بن أبي شوارب

المؤرخ سنة ١٢٣١هـ

بمطبعة دار الكتب

القاهرة

مكتبة الفقه الإسلامي

بمطبعة دار الكتب

١٩٥٥١

١٩٥٥١

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قوانين الاصول

کاتب:

ابوالقاسم بن محمد حسن گیلانی میرزای قمی

نشرت فی الطباعة:

المکتبه الاسلامیه

رقمی الناشر:

مركز القائمیة باصفهان للتحريات الكمبيوتریة

الفهرس

٥	الفهرس
١٧	قوانين الاصول
١٧	اشاره
١٧	خطبه الكتاب
٢١	أما المقدمه ففي بيان
٢١	اشاره
٢٥	قانون اللفظ قد يتصف بالكلية و الجزئية باعتبار ملاحظه المعنى
٢٩	قانون اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقه
٢٩	قانون اعلم أن الجاهل بكل اصطلاح و لغه إذا أراد معرفه حقائق ألفاظه و مجازاته فله طرق
٢٩	الأول تنصيصهم بأن اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى
٢٩	الثانى التبادر
٣٣	الثالث صحه التسلب
٣٨	الرابع الاطراد و عدم الاطراد
٤٥	قانون إذا تميز
٤٧	قانون قد ذكرنا أن الأصل فى التفهيم و التفهم هو الوضع
٥١	قانون كل لفظ ورد فى كلام الشارع فلا بد أن يحمل على ما علم إرادته منه و لو كان معنى
٥١	اشاره
٧٦	تنبيه
٧٦	تذنيبان
٧٦	الأول
٧٦	الثانى
٧٦	قانون اختلفوا فى جواز إرادته أكثر من معنى من معانى المشترك فى إطلاق واحد على أقوال
٧٦	و تحقيق
٧٦	اشاره

٧٦	الأولى
٨٠	الثانية
٨١	الثالثة
٨١	الرابعة
٨٤	الخامسة
٨٧	قانون اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و
٩٢	قانون المشتق
٩٢	اشاره
٩٥	تتميم
٩٨	الباب الأول: في الأوامر و التواهي
٩٨	اشاره
٩٨	الأول في الأوامر
٩٨	قانون الأمر على ما ذكره
١٠٠	قانون اختلف الأصوليون في صيغه افعال و ما في معناه
١٠٠	اشاره
١٠٥	تنبيه
١٠٦	قانون إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أوهمه فاختلف
١٠٧	قانون
١٠٧	اشاره
١٠٩	تذنيب
١١٢	قانون لا دلالة
١١٢	اشاره
١١٥	تذنيب
١١٦	قانون اختلف الأصوليون في أنّ الأمر بالشئ هل يقتضى إيجاب مقدماته مطلقا
١١٦	اشاره
١١٦	و

١١٦ اشاره

١١٦ الأولى

١١٨ الثانيه

١١٨ الثالثه

١١٩ الرابعه

١١٩ الخامسه

١١٩ السادسه

١٢٠ السابعه

١٢١ الثامنه

١٢٥ تنبيهات

١٢٥ الأول

١٢٦ الثاني

١٢٦ الثالث

١٢٦ قانون الحق أن الأمر بالشىء لا يقتضى التهى عن ضده الخاص مطلقا و أما الضد العام فيقتضيه -

١٢٦ اشاره

١٢٦ و توضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات

١٢٦ الأولى

١٢٧ الثانيه

١٣١ الثالثه

١٣٢ الرابعه

١٣٤ تنبيهات

١٣٤ الأول

١٣٥ الثاني

١٣٥ قانون لا خلاف فى ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهرا و اختلفوا

١٣٥ اشاره

١٣٦ فائده

- ١٣٦ قانون
- ١٣٦ اشاره
- ١٣٩ تنميم
- ١٣٩ تنبيه
- ١٣٩ قانون الواجب الكفائي
- ١٤٠ قانون اختلفوا فى أن الأمر المعلق بالكلية ظاهرا هل المطلوب به هو الماهيه
- ١٤٠ اشاره
- ١٤٢ تنبيه و تحقيق
- ١٤٣ قانون الحق عدم جواز الأمر مع العلم
- ١٤٦ قانون اختلفوا فى أن الشارع إذا أوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا
- ١٤٨ قانون الحق أن الأمر يقتضى الإجزاء
- ١٤٨ و تحقيق هذا الأصل يقتضى
- ١٤٨ اشاره
- ١٤٨ الأولى
- ١٥٠ الثانية
- ١٥١ الثالثة
- ١٥١ الرابعة
- ١٥٣ قانون اختلفوا فى أن الأمر إذا كان مقيدا بوقت
- ١٥٥ قانون الأظهر أن الأمر بالأمر أمر
- ١٥٥ المقصد الثانى فى التواهى
- ١٥٥ قانون التهى هو طلب ترك الفعل
- ١٥٧ قانون اختلفوا فى أن المراد من التهى هو الكف أو نفس أن لا تفعل
- ١٥٧ اشاره
- ١٥٧ فائدتان
- ١٥٧ الأولى
- ١٥٨ الثانية

١٥٨	قانون اختلفوا فى دلاله
١٥٨	اشاره
١٥٩	تنبيه
١٦٠	قانون
١٦٠	اشاره
١٧٠	ثم إن هاهنا تنبيهين
١٧٠	الأول
١٧٣	الثانى
١٧٤	قانون اختلف
١٧٤	اشاره
١٧٤	و تحقيق المقام يستدعى
١٧٤	اشاره
١٧٤	الأولى
١٧٦	الثانى
١٧٦	الثالث
١٧٨	الرابع
١٨٣	تذنيبات
١٨٣	الأول
١٨٣	الثانى
١٨٤	الثالث
١٨٤	الباب الثانى: فى المحكم و المتشابه و المنطوق و المفهوم
١٨٤	اشاره
١٨٤	المقصد الأول فى المحكم و المتشابه
١٨٩	المقصد الثانى فى المنطوق و المفهوم
١٨٩	اشاره
١٩٠	قانون المنطوق و المفهوم

- المنطوق ١٩٠
- و أما المفهوم ١٩٠
- قانون اختلف الأصوليون في ١٩٣
- اشاره ١٩٣
- و لا بدّ في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات ١٩٣
- الأولى ١٩٣
- الثانيه ١٩٣
- الثالثه ١٩٨
- احتجوا على حجته مفهوم الشرط أيضا ١٩٩
- و احتج التافون ٢٠٠
- قانون اختلفوا في أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء ٢٠١
- اشاره ٢٠١
- احتجّ المثبتون ٢٠١
- و احتج التافون ٢٠٤
- ثم إنّ هاهنا ٢٠٤
- اشاره ٢٠٤
- الأولى ٢٠٤
- الثانيه ٢٠٥
- الثالثه ٢٠٦
- الرابعه ٢١٠
- قانون ٢١٠
- قانون مفهوم الحصر حجّه ٢١٢
- قانون الحقّ أنه لا حجته في مفهوم الألقاب ٢١٥
- الباب الثالث: في العموم و الخصوص و فيه مقدّمه و مقاصد ٢١٦
- أما المقدّمه ٢١٦
- المقصد الأوّل في صيغ العموم ٢١٧

- ٢١٧ قانون اختلفوا
- ٢١٧ اشاره
- ٢١٧ حجه القائلين بأنها حقيقه فى الخصوص وجهان
- ٢١٧ الأول
- ٢٢١ الأمر التانى
- ٢٢٢ واحتج القائل بالاشتراك
- ٢٢٢ قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيره
- ٢٢٢ قانون اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى إفاده الجمع المحلى باللام للعموم
- ٢٢٢ اشاره
- ٢٢٣ وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات
- ٢٢٣ الأولى
- ٢٢٨ التانى
- ٢٢٩ الثالثه
- ٢٢٩ اشاره
- ٢٣٣ تنبيه
- ٢٣٩ بقى الكلام فى بيان مطلب من قال إن صيغه فعل حقيقه فى
- ٢٤٠ الرابعه
- ٢٤٥ قانون
- ٢٤٥ اشاره
- ٢٤٧ تذييب
- ٢٤٨ قانون لا خلاف ظاهرا
- ٢٤٨ اشاره
- ٢٥٠ تنبيه
- ٢٥٠ قانون ترك الاستفصال
- ٢٥٤ قانون المعروف من مذهب
- ٢٥٤ اشاره

- ٢٦٥ تنبيهان
- ٢٦٥ الأول
- ٢٦٥ الثاني
- ٢٦٦ المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص
- ٢٦٦ اشاره
- ٢٧٢ قانون
- ٢٧٢ اشاره
- ٢٧٢ وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات
- ٢٧٢ الأولى
- ٢٧٧ الثانيه
- ٢٧٨ الثالثه
- ٢٨١ الرابعه
- ٢٩١ قانون العام المخصّص بمجمل ليس بحجّه اتفاقاً
- ٢٩١ اشاره
- ٢٩٧ تنبيه
- ٢٩٨ قانون الحقّ موافقاً للأكثرين حتّى ادعى عليه جمع منهم الإجماع عدم جواز
- ٣٠٩ المقصد الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص
- ٣٠٩ قانون إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده جملاً كانت أو غيرها متعاطفه بالواو أو
- ٣٢٦ قانون إذا تعقّب العام
- ٣٢٦ اشاره
- ٣٢٧ فالأظهر عندي هو القول الأوسط و بيانه يتوقّف على ذكر فائدتين
- ٣٢٧ الأولى
- ٣٢٧ الثانيه
- ٣٢٩ قانون لا خلاف في أنّ اللفظ
- ٣٣٠ قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفه
- ٣٣٤ قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب و لا بالإجماع و لا بالخبر

- ٣٣٤ اشارة
- ٣٣٤ واحتجوا عليه
- ٣٣٥ احتج المانع
- ٣٤٠ قانون إذا ورد عام و خاص متنافيي الظاهر فإما أن يعلم تأريخهما
- ٣٤٧ الباب الرابع: فى المطلق و المقتيد
- ٣٥٨ الباب الخامس: فى المجمل و المبتين و الظاهر و المؤول
- ٣٥٨ قانون المجمل ما كان دلالتة غير واضحه
- ٣٥٨ اشارة
- ٣٤٢ ثم إن هاهنا فروعا مهمه
- ٣٤٢ الأول
- ٣٤٤ الثانى
- ٣٤٥ الثالث
- ٣٤٦ قانون المبين نقيض المجمل
- ٣٤٧ قانون ذهب
- ٣٤٧ اشارة
- ٣٧١ تنبيه
- ٣٧١ قانون قد عرفت معنى الظاهر فى أقسام المحكم و تنبهت على معنى المؤول أيضا
- ٣٧٢ الباب السادس: فى الأدله الشرعيه و فيه مقاصد
- ٣٧٢ المقصد الأول فى
- ٣٧٢ اشارة
- ٣٧٢ قانون الإجماع
- ٣٧٢ اشارة
- ٣٧٢ أما الأول فهو أنه
- ٣٧٦ و أما الثانى فهو اتفاق جماعه يكشف اتفاقهم عن رأى المعصوم عليه السلام
- ٣٩٥ تنبيهات
- ٣٩٥ الأول

- الثانى ٣٩٦
- الثالث ٤٠٠
- الرابع ٤٠١
- الخامس ٤٠٤
- قانون لا يجوز خرق الإجماع المركب عندنا ٤٠٥
- قانون إذا اختلف الأئمة ٤١٠
- قانون الأقرب حجته الإجماع المنقول بخبر الواحد ٤١١
- المقصد الثانى فى الكتاب ٤٢٠
- قانون الحق جواز العمل بمحكّمات ٤٢٠
- قانون قالوا القرآن متواتر فما نقل أحادا ليس بقرآن ٤٣٠
- اشاره ٤٣٠
- فيظهر توضيحه برسم مباحث ٤٣٠
- الأول ٤٣٠
- الثانى ٤٣٣
- الثالث ٤٣٤
- المقصد الثالث فى السنه و هو قول المعصوم عليه أو فعله أو تقريره الغير ٤٣٤
- اشاره ٤٣٤
- المطلب الأول فى القول ٤٣٤
- قانون الحديث ٤٣٤
- قانون اختلفوا فى حجيه خبر الواحد العارى عن القرائن المفيده للعلم ٤٤٧
- اشاره ٤٤٧
- لنا وجوه ٤٤٨
- الأول ٤٤٨
- الثانى ٤٥٠
- الثالث ٤٥٢
- الرابع ٤٥٢

- ٤٥٤ الخامس
- ٤٥٥ والأدله على ذلك من وجوه و أنت إذا تأملتھا تقدر على
- ٤٥٥ اشاره
- ٤٥٥ الأول
- ٤٥٨ والثاني
- ٤٦٢ الثالث
- ٤٦٨ فلنرجع إلى ذكر أدله التافين لحجتيه خبر الواحد
- ٤٦٨ اشاره
- ٤٦٨ أما الأول فهو الآيات والأخبار الداله على حرمه العمل بالظن
- ٤٦٨ و أما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله في جواب المسائل
- ٤٧٢ قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الزاوى
- ٤٧٢ اشاره
- ٤٧٢ فأما البلوغ و العقل
- ٤٧٣ و أما
- ٤٧٣ و أما
- ٤٧٥ و أما العدالة
- ٤٧٩ و أما الضبط
- ٤٨٠ تنبيه
- ٤٨١ قانون تعرف عداله
- ٤٨١ اشاره
- ٤٨٧ فلنرجع إلى ذكر أدله الأقوال
- ٤٨٧ أما على المذهب المختار
- ٤٨٩ و احتج من اعتبر اثنين بوجهين
- ٤٨٩ الأول
- ٤٩٠ و الثاني
- ٤٩٠ قانون اختلف الأصوليون فى قبول الجرح و التعديل مطلقين

٤٩٠ اشاره

٤٩٠ حجّه الأولين

٤٩٣ و حجّه القول الثالث

٤٩٣ و

٤٩٣ و حجّه القولين

٤٩٣ قانون إذا تعارض الجرح

٤٩٣ اشاره

٤٩٦ تنبيه

٤٩٧ قانون إذا أسند العدل الحديث إلى المعصوم عليه السلام و لم يلقه

٤٩٨ قانون لا خلاف بين أصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى

٥٠١ خاتمه فيها مباحث

٥٠١ الأول اصطلاح المتأخرون من أصحابنا بتنوع خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته

٥٠٥ الثاني أنهم ذكروا للخبر أقساما آخر باعتبار شتى كلها ترجع إلى الأقسام الأربعة

٥٠٧ الثالث لا بد لراوى الحديث من مستند يصح من جهته روايه الحديث

٥٠٩ المطلوب الثاني في الفعل و التقرير

٥٠٩ قانون فعل المعصوم عليه السلام حجّه

٥١١ قانون إذا وقع الفعل بيانا

٥١٢ قانون تصرف المعصوم عليه الصلاة و

٥١٣ قانون الحق أنّ نبينا صلى الله

٥١٣ اشاره

٥١٤ فائده

٥١٤ قانون تقرير المعصوم عليه السلام حجّه

٥١٤ اشاره

٥١٤ إيقاظ

٥١٧ تعريف مركز

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمد حسن، ق ۱۲۲۱ - ۱۱۵۱

عنوان و نام پدیدآور: قوانین الاصول / نویسنده ابوالقاسم القمی؛ [بخط عبدالرحیم بن محمد تقی التبریزی]

مشخصات نشر: تهران: علمیه اسلامیة، [۱۳۶۳؟].

مشخصات ظاهری: ج. جدول

شابک: بها: ۱۲۰۰ ریال (ج. ۱).

یادداشت: در حاشیه این کتاب شرح حسین قمی... [و دیگران] آمده است

یادداشت: افست از روی نسخه سنگی: چاپ تبریز: دار الطباعة حاج ابراهیم: ق ۱۳۰۳.

یادداشت: ۱۳۷۸ ق = ۱۳۳۵

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: القمی، محمد حسین بن بهاآالدین محمد، حاشیه نویس

رده بندی کنگره: BP۱۵۸/۸۸/م ۹ ق ۱۳۶۳

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۲۴

شماره کتابشناسی ملی: م ۶۳-۸۵۶

ص: ۱

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله الذي هدانا إلى أصول الفروع و فروع الأصول و أَرشدنا إلى شرائع الأحكام بمتابعه الكتاب و سنه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و قفّاهما ببيان أهل الذكر و معادن التنزيل العذيين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه و عليهم صلاه كثيره متتاليه مقترنه بالكرامه متلقاه بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحله بأنامل الدلائل و ظلم الشبهات منجليه بأنوار العقول أمّا بعد فهذه نبذه من المسائل الأصوليه و جملة من مباني المسائل الفقهيّه جعلتها تذكّره لنفسى و للطالبيين و تبصره لمن استرشد فى سلوك نهج الحق المبين و ذخيره مرجّوه لأجل فقرى و فاقتى يوم الدين حدانى إلى رسمها مذاكره جميع من فضلاء الأصحاب و مباحثه جملة من أزياء الأجانب و كان ذلك عند قراءتهم على أصول كتاب معالم الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين فافتلذت ثمار تحقيقات عند التنزه فى بساتين عوائده و وضعت هذه الوريقات على ترتيبه و أضفت مسائل إلى مسائله و فوائد إلى فوائده و تبّهت على ما فى بعض إفاداته و أعرضت عن كثير عن زوائده و إذا وجدت وضع شىء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذرته الحرص على تكثير الفائده مع عدم اقتضاء المقام إلا لذلك فاقتصرت بأدنى مناسبة فى الإحكام بجعل الزوائد إمّا مقدّمه لأصل أو خاتمه أو غير ذلك و ربّما أضفت أصلاً عليه حسب ما ساعدنى الوقت و المجال و أفردت قانوناً فى هذه القاعده الّتى لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال و سمّيته بالقوانين المحكمه و ربّته على مقدّمه و أبواب و خاتمه و هذا الكتاب مع أنّ مؤلّفه قصير الباع و قاصر الذراع و ليس محسوباً من جملة من يرتكب هذا الشأن و يؤسس هذا البنيان و ليس فى مضممار الاستباق إلا كراكب القصب أو كراجل التفت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زير السابقين و مخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق فى كنوز كلمات الفائقين فإن وجدتّها بعد

استيفاء الفكر و استقصاء النَّظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك و إلا فالملتمس منك الإصلاح ما استطعت و ما توفيقى إلا بالله عليه توكلت و إليه أنيب

أما المقدمه ففي بيان

إشاره

رسم هذا العلم و موضوعه و نبذ من القواعد اللغويّه

و اعلم أنّ قولنا أصول الفقه علم لهذا العلم و له اعتباران من جهة الإضافه من جهة العلميه فأمرًا رسمه باعتبار العلميه فهو العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الأحكام الشرعيّه الفرعيه فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات و بقولنا الممهده المنطق و العربيّه و غيرها مما يستنبط منه الأحكام و لكن لم يمهد لذلك و بالأحكام ما يستنبط منها الماهيات و غيرها و بالشرعيه العقلية و بالفرعيه الأصوليه و أمّا رسمه باعتبار الإضافه فالأصول جمع أصل و هو فى اللغة ما يبتنى عليه شىء فى العرف يطلق على معان كثيره منها الأربعة المتداوله فى ألسنه الأصوليين و هى الظاهر و الدليل و القاعدة و الاستصحاب و الأولى هنا إرادته اللغوى ليشتمل أدلّه الفقه إجمالاً- و غيرها من عوارضها و مباحث الاجتهاد و التقليد و غيرهما و الفقه فى اللغة الفهم و فى العرف هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه و المراد بالأحكام هى النسب الجزئيه و بالشرعيّه ما من شأنه أن يؤخذ من الشّارع و إن استقل بإثبات بعضها العقل أيضا فخرج بالشرعيّه العقلية المحضه التى ليس من بيانها ذلك كبيان أنّ الكل أعظم من الجزء و النقيضان لا يجتمعان و بالفرعيه ما يتعلق بالعمل بلا واسطه فخرج بها الأصوليه و هو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطه و إن كان لها تعلق بعيد و هاهنا إشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعى بأنه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين مع كون الكتاب من أدلّه الأحكام و هو أيضا خطاب الله فيلزم اتّحاد الدليل و المدلول و استراح الأشاعره عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسى و الدليل هو اللفظى و فيه مع أن الكلام النفسى فاسد فى أصله أنّ الكتاب مثلا حينئذ كاشف عن المدعى لا أنه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا فى الاصطلاح و الّذى يخالجنى فى حلّه هو جعل الأحكام عباره عمّا علم ثبوته من الدّين بديهه بالإجمال و الأدله عباره عن الخطابات المفصله فإننا نعلم أولا- بالبديهه أنّ لأكل الميتة و أكل الرّبا و غيرهما حكما من الأحكام و لكن لا نعرفه بالتفصيل إلا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة و حرم الرّبا و نحو ذلك و هاهنا إشكال آخر و هو أنّ الأحكام كما ذكرت هى النسب الجزئيه فموضوعاتها خارجة و قد تكون نفس العباره و لا ريب أنّ معرفه ماهيه العباده وظيفه الفقه فلا ينعكس الحدّ و يمكن دفعه بالتزام الخروج لأنّ تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم و تصوّر الموضوع و جزئياته من مبادئ العلم و المبادئ قد تبين فى ذلك العلم و قد تبين فى غيره و تصوّر الموضوع و أجزاءه و جزئياته يحصل غالبا فى أصل العلم و لا منافاه بين خروجه عن تعريف

العلم و دخوله فى طى مسائله و قولنا عن أدلتها من متعلقات العلم لا- الأحكام فخرج علم الله و علم الملائكة و الأنبياء عليهم السلام و يمكن إخراج الضروريات أيضا عن ذلك فإنها من جملة القضايا التى قياساتها معها و لا- يسمى ذلك فى العرف استدلالا و لا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل و إن كان تلك الضروره عله لتلك العلوم فى نفس الأمر و أما إخراج مطلق القطعيّات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا- وجه له إذ الاستدلال قد يفيد القطع و قبله لم يكن قطع بالحكم و خرج بالتفصيليه علم المقامد فى المسائل فإنه ناش عن دليل إجمالى مطرد فى جميع المسائل و هو أنّ كلّما أفتى به المفتى فهو حكم الله فى حقى هكذا قرره القوم أقول و يرد عليه أنّ ذلك الدليل الإجمالى بعينه موجود للمجتهد و هو أنّ كلما أذى إليه ظنى فهو حكم الله فى حقى و حق مقامدى فإن قلت نعم و لكن له أدله تفصيليه أيضا مثل أقيموا الصلاه و آتوا الزكاه و نحوهما و المراد هنا تلك و ليس مثلها للمقامد قلت للمقلد أيضا أدله تفصيليه فإن كل واحد من فتاوى المفتى فى كل واقعه دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالأولى فى الإخراج التمسك بإضافه الأدله إلى الأحكام و إرادته الأدله المعهوده فإن الإضافة للعهد فيكون التفصيليه قيما توضيحيا ثم إنّ ما ذكرته بناء على عدم الإغماض عن طريقه القوم رأسا و إلا فأقول إنّ ما ذكره القوم من كون التفصيليه احترازا عن علم المقلد إنما يصحّ إذا كان ما ذكره من الدليل الإجمالى للمقلد دليلا لعلمه بالحكم و ليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به و وجوب امثاله و كونه حجّه عليه كما أنّ الدليل الإجمالى الذى ذكرناه للمجتهد هو أيضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عمّا ذكره و يمكن أن يقال إنّ قيد التفصيليه لإخراج الأدله الإجماليه كما بينا سابقا من أن ثبوت الأحكام فى الجملة من ضروريات الدين فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالا من الضروره و غيرها مثل عمومات الآيات و الأخبار الداله على ثبوت التكليف إجمالا- أدله إجمالا لا تفصيلا و هذا لا يسمى فقها بل الفقه هو معرفه تلك الأحكام الإجماليه من الأدله التفصيليه و العجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك و لم يسبقنى إلى ما ذكرته أحد فيما أعلم ثم إنهم أوردوا على الحدّ بأمرين الأول أنّ الفقه أكثره من باب الظنّ لا بتناؤه غالبا على ما هو ظنى الدلاله أو السند فما معنى العلم و أجيب عنه بوجوه أوجهها أنّ المراد بالأحكام الشرعيّه أعم من الظاهريه و النفس الأمريّه فإن ظنّ المجتهد من بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبه إليه كالتقيه فى زمان المعصوم عليه السلام فإذا سمع المكلف من لفظ فى حال التقيه يحصل العلم به مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمري و لكن هو حكم الله بالنسبه إليه و إلى ذلك ينظر قول من قال إنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فى نفسه و إنّ ظنيه الطريق لا ينافى

قطعيه الحكم و ذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الأصحاب و منها أن المراد بالعلم هو الظن أو الاعتقاد الراجح يشتمل الظن و هو مجاز يبعد استعماله فى الحدود و منها أن المراد به العلم بوجود العمل به و منها أن المراد العلم بأنه مدلول الدليل و كلها بعيد و الثانى أن المراد بالأحكام إن كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه أكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم و إن كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل و الجواب إننا نختار أولا إرادته الكل و لكن المراد بالعلم التهيؤ و الاقتدار و الملكة التى بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلة و لا ينافى ذلك ما مر من الأجوبة عن السؤال من جهة أنها مبتنية على جعل العلم بمعنى الإدراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الإدراك يقينيا أو ظنيا و الملكة لا تتصف بالظن و العلميه لأننا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الإدراك فتتصف بالظن و العلميه باعتبار الإدراك أيضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين إن المراد الملكة التى يقتدر بها على الإدراكات الظنيه غايه الأمر أنه يلزم على إرادته الظن من العلم سبب مجاز من مجاز فالعلم بالحكم مجاز عن الظن به و الظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به و كذلك يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين فالعلم على أول الوجهين استعاره للظن بمشابهة وجوب العمل كما أن فى الصورة السابقه كان استعاره بمشابهة رجحان الحصول أو مجازا مرسلا بذكر الخاص و إرادته العام ثم يترتب على ذلك إرادته الملكة من ذلك بعلاقه السببيه و المسببيه و يظهر من ذلك الكلام فى الوجه الأخير أيضا و هو أبدأ الوجوه و أما على ما اخترناه من الوجه الأول فلا يلزم ذلك و ثانيا إرادته البعض و تقول أما أن يمكن تحقق التجري بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المآخذ كما هو حقه دون بعض أو لا- يمكن فعلى الثانى فلا ينفك الفرض عن المجتهد فى الكل و على الأول كما هو الأظهر فأما أن نقول بحجته و جواز العمل به كما هو الأظهر أولا- و على الأول فلا- إشكال أيضا لأنه من أفراد المحدود و على الثانى فإن قلنا إن التعريف لمطلق الفقه فيصح أيضا و إن قلنا إنه للفقه الصيحيح فيقع الإشكال فى إخراج و استراح من جعل العلم فى التعريف عباره عميا يجب العمل به بأن ذلك خرج عن العلم فإنه ليس بذلك و يمكن دفعه على ما اخترناه أيضا بأنه لم يثبت كون ما أدركه حكما شرعيا حقيقيا و لا ظاهريا لأن الدليل لم يقم على ذلك فيه و أما موضوعه فهو أدله الفقه و هى الكتاب و السنه و الإجماع و العقل و أما الاستصحاب فإن أخذ من الأخبار فيدخل فى السنه و إلا فيدخل فى العقل و أما القياس فليس من مذهبنا

قانون اللفظ قد يتصف بالكلية و الجزئية باعتبار ملاحظه المعنى

كنفس المعنى

فما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركه فجزئى و ما لا يمنع فهو كلى فإن تساوى صدقه فى

جميع أفرادها فمتواط وإلا- فمشكك وهذا التقسيم فى الاسم واضح و أميا الفعل و الحرف فلا يتصفان بالكلية و الجزئية فى الاصطلاح و لعل السرّ فيه أن نظرهم فى التقسيم إلى المفاهيم المستقلة التى يمكن تصوّرها بنفسها و المعنى الحرفى غير مستقل بالمفهوميه بل هو أمر نسبى رابطى داله لملا-حظه حال الغير فى الموارد المشخصه المعينه و لا يتصور انفكاكها أبدا عن تلك الموارد فهى تابعه لمواردها و كذلك الفعل بالنسبه إلى الوضع النسبى فإن له وضيعين فبالنسبه إلى الحدث كالاسم و بالنسبه إلى نسبه إلى فاعل ما كالحرف و أمّا أسماء الإشاره و الموصولات و الضمائر و نحوها فإن قلنا بكون وضعها عامًا و الموضوع له خاصًا فيشبه الحروف لمناسبتها إياها فى الوضع فلا بدّ أن لا يتّصف بالكلية و الجزئية و إنّما المتّصف هو كل واحد من الموارد الخاصّه و لعل ذلك هو السرّ فى عدم التفات كثير منهم فى تقسيماتهم للمعاني و الألفاظ إليها و أمّا على القول بكون الموضوع له فيها عامًا كالوضع كما هو مذهب قدماء أهل العرييه فهو داخل فى الكلى فيكون مجازًا بلا حقيقه لأنّ الاستعمال لم يقع إلا فى الجزئيات ثم إنّ اللفظ و المعنى إمّا أن يتّحدا بأن يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متّحد المعنى و المعنى متّحد اللفظ أو لا فإن تكثّر كل منهما فالألفاظ متباينه سواء توافقت المعانى أو تعاندت و إن تكثرت الألفاظ و اتخذ المعنى فترادفه و إن اتّحد اللفظ و تكثرت المعانى فإن وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الآخر و مناسبهه سواء كان مع عدم الأطلاق كما لو تعدّد الواضعون أو عدم التذکر أو مع التذکر و لكن لم يلاحظ المناسبه فمشترك و يدخل فيه المرتجل و ربّما جعل قسيما له نظر إلى أنّ المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر و إن كان من جهه عدم المناسبه أيضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبه فيحصل فيه نوع تبعيّه و فيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين لعدم تعدّد الوضع المستقل بالنسبه إلى كل واحد من الجزئيات أمّا على قول قدماء أهل العرييه فظاهر و أمّا على القول الآخر فلأنّ الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلى و وضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدّد و لا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك فى الحروف بالنسبه إلى المفهومات الكليه كالتبعيض و التبيين و إن لم نقل باشتراكها فى خصوص الموارد الجزئيه و إن اختصّ الوضع المستقل بواحد فهو الحقيقه و الباقي مجاز إن كان الاستعمال فيها بمجرّد المناسبه و العلاقه مع القرينه و إن كانت مجرد الشهره ليدخل المجاز المشهور كما سيجىء أو منقول إن ترك المعنى الحقيقى أولا و وضع لمعنى آخر بمناسبه الأول أو استعمل فى المعنى المجازى و كثر استعماله إلى أن وصل إلى حدّ الحقيقه فالمنقول قسما تخصيصى و تخصّصى و الثانى يثمر بعد معرفه تاريخه التخصيص و هذا كلّه فى الأسماء ظاهر و أمّا الأفعال و الحروف

فالحقيقه و المجاز فيهما إنّما هو بملاحظه متعلقاتها و تبعيتها كما في نطق الحال و ليكون لهم عدوا هذا بحسب المواد و أمّا الهيئه فقد يتّصف الفعل بالحقيقه و المجاز و الاشتراك و النقل كالماضى للأخبار و الإنشاء و المضارع للحال و الاستقبال و الأمر للوجوب و الندب و لا يذهب عليك أن الحيشه معتبره في هذه الأقسام فقد يكون المشترك مبائنا أو مرادفا و المرادف مبائنا إلى غير ذلك فلاحظ و لا تغفل

قانون اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقه

و في غيره لعلاقه فمجاز

و الحقيقه تنسب إلى المواضع و في معنى الوضع استعمال اللفظ في شىء مع القرينه فتكزّر إلى أن يستغنى من القرينه فيصير حقيقه فالحقيقه باعتبار الواضعين و المستعملين في غير ما وضع له إلى حدّ الاستغناء عن القرينه تنقسم إلى اللغويّه و العرفيه الخاصّه مثل الشرعيّه و النحويه و العامه و كذلك المجاز بالمقاييسه و اعلم أنّ المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم المعبر عنه بالمجاز الزاجح يعنون به الراجح على الحقيقه يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينه الشهره و أمّا مع قطع النظر عن الشهره فلا يترجّح على الحقيقه و إن كان استعمال اللفظ فيه أكثر و سيجىء تمام الكلام و أمّا المجاز الذى صار في الشهره بحيث يغلب على الحقيقه و يتبادر و لو مع قطع النظر عن الشهره فهو حقيقه كما بينا

قانون اعلم أنّ الجاهل بكل اصطلاح و لغه إذا أراد معرفه حقائق ألفاظه و مجازاته فله طرق

الأول تنصيصهم بأنّ اللفظ الفلانى موضوع للمعنى الفلانى

و أنّ استعماله فى الفلانى خلاف موضوعه

الثانى التبادر

و هو علامه الحقيقه كما أنّ تبادر الغير علامه المجاز و المراد بالتبادر أنّ الجاهل بمصطلح هذه الطائفه إذا تتبّع موارد استعمالاتهم و محاوراتهم و علم من حالهم أنهم يفهمون من لفظ خاصّ معنى مخصوصا بلا معاونه قرينه حاله أو مقالته و لو كان شهره فى الاستعمال فى المعنى الغير الموضوع له و عرف أنّ ذلك الفهم من جهه نفس اللفظ فقط يعرف أنّ هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى و ينتقل إليه انتقالا-إنيا فيكون التبادر معلولا للوضع و أمّا العالمون بالأوضاع فلا يحتاجون إلى إعمال هذه علامه إلاّ من جهه إعلام الجاهل و لمّا كان استناد الانفهام إلى مجرّد اللفظ و عدم مدخله القرينه فيه أمرا غامضا لتفاوت الأفهام فى التخليه و عدمه و تفاوت القرائن فى الخفاء و الوضوح فمن ذلك يجىء الاختلاف فى دعوى التبادر من الأجانبه بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند أهل هذا الاصطلاح من جهه القرائن الخفيّه و يدعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينه و يدعى خصمه التبادر فى معنى آخر و هكذا و لذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه و الخلط إمّا لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء و إمّا لتبيين الوهم و

إخفاء القرينه على المدعى و لذلك قالوا إنّ الفقيه متهم في حدسه بالنسبه إلى العرف و إن كان هو من أهل العرف لكثره وفور الاحتمالات و غلبه مزاوله المتخالفه من الاستعمالات مع ما ينسخه من المنافيات من جهه الأدله العقلية و النقليه فذلك قد يدعى أحدهم أنّ الأمر بالشىء لا يدل على النهى عن ضده الخاص عرفا بأحد من الدلالات كما هو الحقّ و يدعى آخر دلالتة لما التبس عليه الأمر من جهه الأدله العقلية التي قربت إليه مقصوده و كذلك في مقدمه الواجب فلا بدّ أن يرجع إلى عرف عوام العرب فإنهم هم اللّمدّين لا يفهمون شيئا إلاّ من جهه نفس وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح و إن كان من جمله أهل هذا الاصطلاح و بالجملة لا بدّ من بذل الجهد في معرفه أنّ انفهام المعنى إنّما هو من جهه اللفظ لا غير ربما ذكرناه يندفع ما يتوهم أنّ التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامه للحقيقه و لا لازما خاصّا لها بل هو أعمّ من الحقيقه و توضيح ذلك أنّ المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوى الحقيقه في الاستعمال أو يغلب ثم إن الأمر فيه إلى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينه و يتبادر ذلك حتّى مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره أيضا فلا ريب أنّه يصير بذلك حقيقه عرفيه كما ذكرنا سابقا و هذا أيضا وضع فالتبادر كاشف عنه و إن لم يكن كذلك بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانه الشهره و سببته و إن يلاحظ تفصيلا و هو الذى ذكره الأصوليون في باب تعارض الأحوال و اختلفوا في ترجيحه على الحقيقه المرجوحه في الاستعمال فالحقّ أنّ هذا مجاز و التبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقه و الذى اعتبر في معرفه الحقيقه هو التبادر من جهه اللفظ مع قطع النظر عن القرائن و إن كانت القرينه هى الشهره و الموجود فيما نحن فيه إنّما هو من جهه القرينه و بعد ما بينا لك سابقا لا مجال لتوهم أن يقال إنّ الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أنّ أهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى و لا يظهر عليه أنّ ذلك من جهه الشهره أو من جهه نفس اللفظ فينفى القرينه بأصل العدم و يحكم بالحقيقه مع أنه في نفس الأمر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقه فقط و ذلك لأن أصل العدم لا يثبت إلاّ عدم العلم بالقرينه و ما ذكرنا مبنيّ على لزوم العلم بعدم القرينه حتّى يختص بالحقيقه هذا إذا قلنا بلزوم تحصيل العلم فى الأصول و أمّا على القول بعدمه كما هو الحقّ و المحقق فهذا الظنّ الحاصل من الأصل مع التبع التامّ فى محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما فى سائر المسائل الأصوليه و الفقيهيه و غيرها فاعتقاد كونها حقيقه مع كونها مجازا فى نفس الأمر غير مضرّ مع أنّ هذا لا يتصوّر إلاّ فى فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح فى القواعد المبتنيه على الغالب و ينبه على ما ذكرنا البناء على أصاله الحقيقه فيما لم يظهر قرينه المجاز و إن كان المراد هو المجاز فى نفس الأمر فإن قلت

فأى فائده فى هذا الفرق و ما الفرق بين المجاز المشتهر إلى أن يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة و ما يتبادر منه المعنى مع ملاحظه الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح و لا يثمر ثمره فى الأحكام قلت الفرق واضح فإن الحقيقة فى الأول مهجوره و فى الثانى غير مهجوره فإن قلت إذا كان الحقيقة الأولى محتاجه فى الانفهام إلى القرينه فهو أيضا فى معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصوره الأولى قلت ليس كذلك أما أولا فلأن احتياج الحقيقة حينئذ إلى القرينه إنما هو لعدم إرادته المعنى المجازى فإن دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينه المجاز حقيقه أو حكما و لا شبهه فى ذلك فإن انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان أن يرمى مثلا و لما لم يمكن إزاله الشهرة التى هى قرينه فى هذا المجاز حقيقه فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينه تدل على المعنى الحقيقى كما أشار إليه الفاضل المدقق الشيرازى و أما ثانيا فلأن اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى حينئذ أيضا بلا قرينه غايه الأمر حصول الاحتمال فينوب ذلك مناب الاشتراك و لا يسقط عن كونه حقيقه و لا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا ألا ترى أن صاحب المعالم رحمه الله مع أنه جعل الأمر فى أخبار الأئمة عليهم السلام مجازا راجحا فى الندب مساويا للحقيقه من جهة التبادر و عدمه لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم فإن الذى يصح أن يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الأمر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينه و انفهام إرادته الندب من روايه أخرى أو إجماع أو غير ذلك فإن كثرة الاستعمال مع القرينه لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى و هو لا ينكر أن الأمر فى كلامهم عليهم السلام أيضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينه و إن علم الوجوب من الخارج و لا يتفاوت الأمر حينئذ بين تبادر المجاز الراجح أو حصول التوقف و الظاهر أن من يقول بتبادر المجاز الراجح أيضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينه غايه الأمر توقف الفهم على القرينه و مطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازيه و لذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الأحوال فى حكم اللفظ إذا دار الأمر بين الحقيقة و المجاز الراجح فليل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع و قيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبه فإن الظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب و مثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر فى أحد معانيه مثل العين فى الباصره أو هى مع الينبوع أو هى مع الذهب فإنه لا ريب أنه عند إطلاقها ينصرف الذهن إلى أحد المذكورات لا إلى غيرها من المعانى و مع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف و بالجمله التبادر مع ملاحظه الشهرة لا يثبت كونها حقيقه و لا يخرج الحقيقة الأولى عن كونها حقيقه فتأمل و افهم و استقم و بالتأمل فيما حققنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامه للمجاز

الثالث صحه السلب

يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقة بعدمها و المعتبر فيه أيضا اصطلاح التخاطب فصحه السلب و عدمها فى اصطلاح لا يدل إلا على كون

اللفظ مجازاً أو حقيقه في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر و المراد صحه سلب المعانى الحقيقه عن مورد الاستعمال و عدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار و عدم جواز ليس برجل و زاد بعضهم في نفس الأمر احترازاً عن مثل قولهم للبليد ليس بإنسان و لا حاجه إليه لأن المراد صحه سلب المعانى الحقيقه حقيقه و الأصل في الاستعمال الحقيقه فالقيد غير محتاج إليه و إن كان مؤداه صحيحاً في نفس الأمر و قد أورد على ذلك باستلزامه الدور المضمّر بواسطتين فإن كون المستعمل فيه مجازاً لا يعرف إلا بصحه سلب جميع المعانى الحقيقه و لا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقه إلا بعد معرفه أن المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فإنه يصح سلب بعض معانى المشترك عن بعض و هو موقوف على معرفه كونه مجازاً فلو أثبت كونه مجازاً بصحه السلب لزم الدور المذكور و أما لزوم الدور في عدم صحه السلب فإن عدم صحه سلب المعنى الحقيقى موقوف على معرفه المعنى الحقيقى فلو توقف معرفه المعنى الحقيقى على عدم صحه سلب المعنى الحقيقى لزم الدور هكذا قيل و الحق أن الدور فيه أيضاً مضمّر لأن معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد موقوف على عدم صحه سلب المعانى الحقيقه للإنسان عنه و عدم صحه سلب المعانى الحقيقه للإنسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الإنسانيه و معرفه عدم هذا المعنى موقوف على معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد نعم لو قلنا إن قولنا عدم صحه سلب الحقائق علامه الحقيقه سالبه جزئيه كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى إضمار الدور لكنّه لا يثبت إلا الحقيقه في الجملة و بالنسبه كما سنذكره و على هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضاً بالموجه الجزئيه و يقولوا إن صحه سلب بعض الحقائق علامه للمجاز في الجملة و بالنسبه و قد أجاب عنه بعضهم بأن المراد أننا إذا علمنا الحقيقى للفظ و معناه المجازى و لم نعلم ما أراد القائل منه فإننا نعلم بصحه سلب المعنى الحقيقى عن المورد أن المراد المعنى المجازى و ذلك ظاهر ثم قال إن ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحه السلب علامه للحقيقه لعدم جريان هذا الجواب فيه و يبقى الدور فيه بحاله فإننا إذا علمنا المعنيين و لم نعلم أيهما المراد فلا يمكن معرفه كونه حقيقه لعدم صحه سلب المعنى الحقيقى فإن العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقى عن مورد استعماله و أنت خبير بما فيه أما أولاً فلأنه خروج عن محل البحث فإن الكلام فيما علم المستعمل فيه و لم يتميّز الحقائق من المجازات لا فيما علم الحقيقه و المجاز و لم يعلم المستعمل فيه و لا ريب أن الأصل في الثانى هو الحمل على الحقيقه و أما ثانياً فلأن صحه سلب المعنى المجازى حينئذ أيضاً يدل على إرادته المعنى الحقيقى فلا اختصاص لهذه العلامه بالمجاز لا يقال إن المجازات قد تتعدد فنفى الحقيقه لا يوجب تعيين بعضها لأن هذا القائل قد

عين المجاز و المفروض أيضا إرادته تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع أنّ لنا أيضا أن نقول سلب مطلق المعنى المجازى علامه لمطلق الحقيقه فافهم و أمّا ثالثا فما ذكره فى عدم صحّه السلب للحقيقه فمع أنه يرد عليه ما سبق من كونه خروجا عن المبحث فيه أن العام إذا استعمل فى الخاصّ فهو إنما يكون مجازا إذا أريد منه الخصوصيه لا مطلقا و مع إرادته الخصوصيه فلا ريب فى صحه سلب معناه الحقيقى بهذا الاعتبار و إنما يختلف ذلك باعتبار الحثيات و قد أجب أيضا بأن المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينه و ما يفهم منه كذلك عرفا إذ لا شك فى أنه يصحّ عرفا أن يقال للبليد إنه ليس بحمار و لا يصحّ أن يقال ليس برجل و لا ببشر أو بإنسان و فيه إن ذلك مجرد تغيير عبارته و لا يدفع السؤال فإن معرفه ما يفهم من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفه الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفى و فهم معينا أو تعدّد بالاشتراك ففهم الكل إجمالا و بدون التعيين و ذلك يتوقف على معرفه كون المستعمل ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين أو من جمله ما يفهم عرفا على الإجمال فيبقى الدور بحاله و يمكن أن يقال لا يلزم من نفي المعانى الحقيقه العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفى عدم ثبوت كونه حقيقه بسبب عدم الانفهام العرفى فإذا سلب ما علم كونه حقيقه يحكم بكون المستعمل فيه مجازا لأن احتمال الاشتراك مدفوع بأن الأصل عدمه و المجاز خير من الاشتراك فهذه علامه مع هذا الأصل و القاعده يثبت المجازيه و فيه أنه مناف لإطلاقهم بأن هذه علامه المجاز أو الحقيقه فإنّ ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازيه أو الحقيقه لا جزء سبب مع أنّ ذلك إنما يتم عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك و ظاهرهم الإطلاق و الذى يختلج بالبال فى حلّ الإشكال و جهان الأوّل أن يقال إنّ المراد بكون صحه السلب علامه المجاز إنّ صحه سلب كل واحد من المعانى الحقيقه عن المعنى المبحوث عنه علامه المجازيه بالنسبه إلى ذلك المعنى المسلوب فإن كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الأمر فيكون ذلك المسلوب عنه مجازا مطلقا و إن تعدّد فيكون مجازا بالنسبه إلى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فإذا استعمل العين بمعنى النابعه فى الباصره الباكيه لعلاقه جريان الماء فيصحّ سلب النابعه عنها و يكون ذلك علامه كون الباكيه معنى مجازيا بالنسبه إلى المعين بمعنى النابعه و إن كانت حقيقه و الباكيه أيضا من جهه وضع آخر فإن قلت إنّ سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم العلاقه قلت هذا لو أردنا كونه مجازا عنها بالفعل و أمّا إذا كان المراد كونه مجازا بالنسبه إليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك و هو كاف فيما أردنا و ما ذكرنا فى المثال إنّما هو من باب المثال فافهم و بالجمله قولهم للبليد ليس بحمار إذا أريد به سلب الحيوان الناهق الذى هو معنى حقيقى للحمار فى الجمله

جزما فيكون البليد معنى مجازياً بالنسبة إلى ذلك المعنى الحقيقي و إن احتمل أن يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الإدراك و يكون البليد حقيقه بالنسبة إليه فلا يكون سلبه بالمعنى الأول موجبا لمجازيته بالنسبة إلى هذا المعنى لكونه حقيقه بالنسبة إليه حينئذ و ممّا ذكرنا يظهر حال عدم صحّة السلب بالنسبة إلى المعنى الحقيقي فإن المراد عدم صحه سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال إنه علامه لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة إلى ذلك المعنى الذى لا يجوز إليه سلبه عنه و إن احتمل أن يكون للفظ معنى حقيقى آخر يصحّ سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة إليه فلا يتوقف معرفه كون المبحوث عنه حقيقه على العلم بكونه حقيقه حتى يلزم الدور و كيف يتصور صدق جميع الحقائق على حقيقه لو فرض كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للإشكال كما توهم فى جانب المجاز إذ هذا التصور مبنى على جعل قولهم عدم صحّة سلب الحقائق سلبا كليا كما فى المجاز و أمّا لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك و لا يحتاج إلى إضمار الدور و لكنّه لا يناسب حينئذ إثبات الحقيقه مطلقا بل يناسب إثباتها فى الجملة فليعتبروا فى المجاز أيضا كذلك و يضيفوا إليه ملاحظه النسبه حتى يرتفع الدور و الحاصل أنّ معرفه كونه حقيقه فى هذا المعنى الخاصّ متوقف على معرفه الحقيقه فى الجملة و ذلك لا يستلزم دور الثانى أن يكون المراد من صحّة السلب و عدم صحّة السلب سلب المعنى الحقيقي و عدمه عمّا احتمل فرديته له بأن يعلم للفظ معنى حقيقى ذو أفراد و شكّ فى دخول المبحوث عنه فيها و عدمه و حاصله أنّ الشكّ فى كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا- فى كون ذلك موضوعا له أم لا مثل أنا نعلم أنّ للماء معنى حقيقيا و نعلم أنّ الماء الصافى الخارج من ينبوع من أفراده و نعلم أنّ الوحل خارج منها و لكن نشكّ فى ماء السيل الغليظ أنه هل خرج عن هذه الحقيقه أم لا و كذا الجلاب المسلوب الطعم و الرائحة هل دخل فيها أم لا فيختبر بصحّة السلب و عدمها و هذا أيضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك و هذان الوجهان ممّا لم يسبقنى إليهما أحد فيما أعلم و الحمد لله

الزابع الاطراد و عدم الاطراد

فالأول علامه للحقيقه و الثانى للمجاز فنقول هيئه الفاعل حقيقه لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كلّ ذات ثبت له العلم و كذا الجاهل و الفاسق و كذلك سئل موضوع لطلب شيء عمّن شأنه ذلك فيقال اسئل زيدا أو اسئل عمرا إلى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبه السؤال مجازا إلى شيء و إرادته أهلها غير مطرّد فلا يقال اسئل البساط و اسئل الجدار و بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمه هي أنّ الحقائق وضعها شخصى و المجازات وضعها نوعى و المراد بالأول أنّ الواضع عين اللفظ الخاصّ المعين بإزاء معنى خاصّ معين سواء كان المعنى عامّا أو خاصّا و سواء كان وضع اللفظ باعتبار المادّه أو الهيئه

أمّا ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السّماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئه فيقاس عليه كأنواع المشتقات إلاّ ما خرج بالدليل كالزّحمن و الفاضل و السيّخى و المتجوّز و نحوها للمنع الشرعىّ و أنّ أسماء الله تعالى توقيفيه و المراد الثّانى أنّ الواضع جوّز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقى بأحد من العلائق المعهوده فالمجازات كلّها قياسى لعدم مدخله خصوص المادة و الهيئه فيها بل المعتبر فيها هو معرفه العلاقه بينها و بين المعانى الحقيقيه و بعبارة أخرى لا يحتاج المجاز إلى نقل خصوصياته من العرب بل يكفى يحصل العلم أو الظنّ برخصه ملاحظه نوع العلاقه فى الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثه و غيرها و لا يتوقف على النّقل و إلاّ لتوقف أهل اللسان فى محاوراتهم على ثبوت النّقل و لما احتاج المتجوّز إلى النظر إلى العلاقه بل كان يكفى بالنقل و لما ثبت التجوّز فى المعانى الشرعيه المحدثه مع عدم معرفه أهل اللغه بتلك المعانى و بطلان اللوازم يبين و ذهب جماعه إلى اشتراط نقل آحادها لوجهين أحدهما أنه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربىّ و قد قال الله تعالى إنّنا أنزلناه قرآنا عربيا توضيحه أنّ ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربىّ و القرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقوله عنهم يلزم ما ذكر و فيه أوّلا النقص بالصّلاه و الصّوم و غيرها على مذهب غير القاضى و ثانيا أنّ ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات و ثالثا لا نسلم انحصار العربى فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفى نقل النوع و رابعا لا نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربىّ لأنّ المراد كونه عربىّ الأسلوب مع أنه منقوض باشتماله على الرّومى و الهندى و المعرّب كالقسطاس و المشكاه و السيّجيل و خامسا لا نسلم بطلان كونه غير عربىّ فإنّه مسلم لو أريد بضمير أنزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسّوره التى هذه الآيه فيها بتأويل المنزل أو المذكور لأنّ القرآن مشترك معنوى بين الكل و البعض فيطلق على كل واحد من أجزائها و ثانيهما أنه إن كان نقل نوع العلاقه كافيا لجاز استعمال النّخله فى الحائط و الجبل الطويلين للشباهه و الشبكه للصيد و بالعكس للمجاوره و الابن للأب و بالعكس للسيّبيه و المسببيه و هكذا و التالى باطل فالمقدّم مثله و قد أجيب عن ذلك بأنّ ذلك من جهه المانع لا عدم المقتضى و إن لم يعلم المانع بالخصوص أقول الصّواب فى الجواب أن يقال إنّ المقتضى غير معلوم فإنّ الأصل عدم جواز الاستعمال لكون اللّغات توقيفيه أمّا ما ثبت الرّخصه فنقول إنّ المجاز على ما حقّقه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم إلى اللازم فلا بدّ فيه من علاقه واضحه توجب الانتقال و لذلك

اعتبروا في الاستعارة أن يكون وجه الشبه من أشهر خواصّ المشبّه به حتى إذا حصل القرينه على عدم إرادته انتقل إلى لازمه كالشجاعه في الأسد فلا يجوز استعاره الأسد لرجل باعتبار الجسميّة أو الحركة و نحوهما و كذلك الحال في المشبّه فلا بدّ أن يكون ذلك المعنى أيضا فيه ظاهر أو لذلك ذهب بعضهم إلى كون الاستعاره حقيقه فإنّ التجوّز في أمر عقلي و هو أن يجعل الرّجل الشجاع من أفراد الأسد بأن يجعل للأسد فردان حقيقي و ادّعائي فالأسد حينئذ قد أطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرّف العقلي و هذا المعنى مفقود بين النخلة و الحائط و الجبل فإنّ المجوّز لاستعاره النّخله للرّجل الطويل هو المشابهه الخاصّه من حصول الطّول مع تقاربهما في القطر و هو غير موجود في الجبل و الحائط و هكذا ملاحظه المجاوره فإنّ المجاوره لا بدّ أن يكون بالنّسبه إلى المعنيين معهودا ملحوظا في الأنظار كالماء و النّهر و الميزاب لا كالشّبكه و الصّيد فإن المجاوره فيهما اتفقيه بل المستفاد من المحاوره المعبره هو المؤانسه و التنافر بين الشّبكه و الصّيد واضح و أمّا الأب و الابن فعلاقه السّيبه و المسبّيه فيهما أيضا خفيّه عرفا و ليس أظهر خواصّ الابن و الأب حين ملاحظتهما معا السّيبه و المسبّيه نعم التريه و الرئاسه و المرءوسيه من الخواصّ الظاهره فيهما مع أنّ التقابل الحاصل من جهه التّضاييف يوجب قطع النّظر عن سائر المناسبات و بالجمله لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلم يظهر من العرب إلا تجويز العلاقه الظاهره أ لا ترى أنّ استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقته الجزئيه و الكليّه بل لوحظ فيه كمال المناسبه بين الجزء و الكل بأن يكون ممّا ينتفى بانتفاء الجزء كالرّقبه للإنسان و العين للرّيئه باعتبار وصف كونه ربيئه و بالجمله الرخصه الحاصله في النوع يراد بها الحاصله في جملة هذا النوع و إن كان في صنف من أصنافها أو في أفرادها الشّاعه الظاهره و هكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل منه الرّخصه في مثل هذه الأفراد من الشّباهه و السّيبه و المجاوره و نحوها لا أنه حصل الرّخصه في نوعها بعمومه و خرج المذكورات بالدليل فلاحظ و تأمّل إذا تقرّر ذلك فنقول قد أورد على كون الاطراد دليل الحقيقه النّقض بمثل أسد للشّجاع فإنّه مطّرد و مجاز فيتخلّف الدليل عن المدلول و على كون عدم الاطراد دليل المجاز النّقض بمثل الفاضل أو السّخي فإنّهما موضوعان لذات ثبت له الفضيله و السّخاء و لا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه و القاروره فإنّهما موضوعه لما يستقر فيه الشّيء و لا يطلق على غير الرّجاجة و أجيب عن الثّاني مضافا إلى ما ذكرنا بأنّ الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل و السّخاء موضوع لمن من شأنه البخل فلا يشملته تعالى بالوضع و القاروره للرّجاجة لا كل ما يستقر فيه الشّيء أقول و القاروره منقوله و قد ترك المعنى الأوّل و إلا لجاز الاطراد و التّحقيق أن يقال إن أريد بكون عدم

الاطراد دليل المجاز أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة و لو فى صنف من أصنافه فلا ريب أن المجاز حينئذ ينحصر فيما حصل فيه الرخصة و هو مطرد و إن أريد أنه بعد حصول الرخصة فى النوع غير مطرد فقد عرفت أنه ليس كذلك فنقول إن عدم جواز اسئل الجدار مثلا إنما هو لعدم مناسبه الأهل للجدار المناسبه الظاهره المعبره فى المجاز و كذلك اسئل الشجره و اسئل الإبريق و نحو ذلك فذلك لعدم انفهام الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم أ ما ترى أنه يجوز أن يقال اسئل الدار و اسئل البلده و اسئل الرستاق و اسئل المزرعه و اسئل البستان و غير ذلك و مثله اطراد الأسد لذات ثبت له الشجاعه و إن كان من سائر أفراد الحيوان غير الإنسان و بالجملة المجاز أيضا بالنسبه إلى ما ثبت نوع العلاقة مطرد و لو كان فى صنف من أصناف ذلك النوع

قانون إذا تميز

المعنى الحقيقى من المجازى فكلمًا استعمل اللفظ خاليا عن القرينه فالأصل الحقيقه

أعنى به الظاهر لأن مبنى التفهيم و التفهم على الوضع اللفظى غالبا و لا خلاف لهم فى ذلك و أما إذا استعمل لفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقه فيه أو مجازا أو حقيقه إذا كان واحدا دون المتعدّد أو التوقف لأن الاستعمال أعمّ المشهور الأخير و هو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقه و السيد المرتضى رحمه الله على الأوّل لظهور الاستعمال فيه و هو ممنوع و الثانى منقول عن ابن جنى و جنح إليه بعض المتأخرين لأن أغلب لغه العرب مجازات و الظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب و هو أيضا ممنوع و لو سلّم فمقاومته للظنّ الحاصل عن الوضع ممنوع و الثالث مبنى على أن المجاز مستلزم للحقيقه فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته و أما مع التعدّد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر فيه و يترتب على ذلك لزوم استعمال أمارات الحقيقه و المجاز فى التمييز و حيث لم يتميّز فالوقف و ردّ بمنع استلزام المجاز للحقيقه بل إنما هو مستلزم للوضع كالترحمين و الحقيقه مستلزم للاستعمال و إن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم اعلم أن عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الأوّل أن يعلم لفظ استعمل فى معنى واحد أو فى مكان متعدده و لم يعلم أنه موضوع لذلك المعنى أو المعانى أم لا فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له و يحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له و يكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له أصلا - معينا و لا غير معين و على هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقه - على الوجه الآتى و لكن ذلك الفرض مع وحده المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه أصلا و الثانى أن يعلم الموضوع له الحقيقى فى الجملة و هو يتصور أيضا على وجهين أحدهما أننا نعلم أن له معنى حقيقيا و نعلم أنه استعمل فى معنى خاص أيضا و لا نعلم أنه هل هو أو غيره و ذلك

الجهالة إنّما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل أنّنا نعلم أنّ ليله القدر موضوعه ليله خاصّه و استعمال فيها أيضا مثل قوله تعالى إنّنا أنزلناه في ليله القدر و لكن لا نعلمها بعينها فإذا أطلقها الشّارع على ليله النّصف من شعبان مثلا أو ليله الإحدى و العشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك الإطلاق أنّها هي الموضوع له اللفظ أو يقال إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة إذ يمكن إطلاقها عليها من باب الاستعارة و يكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا إذا لم يكن من باب التّنصيب أو الحمل الظاهر في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد و قال بأنّ ليله القدر هي هذه و ذلك مثل أن يقول اقرأ في ليله القدر هذه الليلة فلانا و لو تعدّد المستعمل فيه حينئذ فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء و يلزم السيّد من قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمّموا المقال حينئذ و هو كما ترى و الثاني أنّنا نعلم أنّ اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر و نعلم أنّ له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الأمر أيضا و لكن نشكّ في أنّ المستعمل فيه أيضا حقيقه أم لا- و ذلك يتصور على وجهين أحدهما أنّ نشكّ في أنه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي أو مجاز بالنّسبة إليه و ثانيهما أنّ نشكّ في أنّ اللفظ هل وضع له أيضا بوضع على حده فيكون مشتركا أم لا مثل أنّنا نعلم أنّ للصّلاه معنى حقيقيا في الشّرع قد استعمل فيه لفظها و هو المشروط بالتكبير و القبلة و القيام فإذا استعملت في الأفراد المشروطة بالطهاره و الركوع و السّجود منها أيضا نعلم جزما أنّها من معانيها الحقيقيه و إذا أطلقت على صلاه الميت فهل هذا الإطلاق علامه الحقيقيه بمعنى أنّ المعنى الحقيقي للصّلاه هو المعنى الأوّل العامّ لا المشروط بالطهاره و الرّكوع و السّجود أيضا أو أنّها موضوعه بوضع على حده لصلاه الميت أيضا أو الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز فالمشهور على التوقّف لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة و السيّد يحملها على الحقيقة فإنّ ظهر عنده أنّها من أفراد الحقيقة المعلومه فيلحقها بها و إلّا فيحكم بكونها حقيقه بالوضع المستقلّ فيكون مشتركا لفظيا و كذلك إذا رأينا إطلاق الخمر على الفقاع و يظهر الثمره في عدم إجراء حكم الحقيقة على المشكوك فيه على المشهور و إجراؤه على مذهب السيّد على الاحتمال الأوّل و التوقّف في أصل حكم الحقيقة حتى يظهر المراد منها بالقرائن على الثاني مثلا إذا رأينا أنّ الشّارع حكم بوجوب نزع تمام ماء البئر للخمر الخاليه عن قرينه المراد مع علمنا بأنّ المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقه فيتردّد الأمر بين أن يكون المراد أنّ الفقاع مثل الخمر في الحرمة فيكون مجازا فلا- يثبت جميع أحكام الحقيقة فيه ليتفرّع عليه نزع جميع ماء البئر و بين أن يكون المراد منه الخمر الواقعي أمّا بمعنى أنّ الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقاع في الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزع الجميع أو بمعنى أنّ الخمر كما أنه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك

موضوع

للفقاع أيضا فحينئذ يتوقف حتى يظهر من القرينه أن أى المعنيين هو المراد فى الخمر المطلق المحكوم عليها بوجوب نزع الجميع فظهر بما ذكرنا أن المراد بالمعنى فى قولنا أما إذا استعمل لفظ فى معنى أو معان ما ذا و أن المراد بالمعانى ما ذا و أن الأول إنما يتم بالنظر إلى الوجه الأول إذا اتحد المستعمل فيه المعلوم و أما مثل كلمه الرّحمن فهو خارج عن المتنازع فيه فإنّ المجازيه فيه مسلّمه إنّما النزاع فى أن له حقيقه أم لا و ذلك لا ينافى القول بصيرورتها حقيقه عرفيه فيه تعالى و ممّا حقّقنا ظهر لك أنّه لا- منافاه بين قول مشهور بوجوب التوقّف لأنّ الاستعمال أعم من الحقيقه فى صورته تعدّد المستعمل فيه و قولهم بأنّ المجاز خير من الاشتراك أمّا فى صورته التردّد بين كون المستعمل فيه مجازا أو فردا من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظى هناك يربّح المجاز عليه و هو غالب موارد قولهم إن الاستعمال أعم من الحقيقه يعنون بذلك أنه لا يثبت حكم ما هو من أفراد الكلّى حقيقه لهذا المشكوك فيه بمجرد إطلاق الاسم عليه و أمّا فى صورته التردّد بين كون المستعمل فيه حقيقه أو مجازا كما لو سلم كون صيغه أفعال حقيقه فى الوجوب و شكّ فى كونه حقيقه فى الندب أيضا لأجل الاستعمال فمرادهم بقولهم إن الاستعمال لا- يدل على الحقيقه و إنه أعمّ للزد على السيّد و من قال بمقالته فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا يوجب الاستعمال إلا لتوقّف لا أنه لا يمكن ترجيح المجازيه بدليل آخر فلذلك يقولون بأنّ الصيغه فى الندب مجاز و لا- يتوقفون فى ذلك فتبصّر حتى لا يختلط عليك الأمر و لا بأس أن نشير إلى بعض الغفلات فمنها ما وقع عن صاحب المدارك قال فى منزوحات البئر و اعلم أنّ النصوص إنّما تضمّنت نزع الجميع فى الخمر إلا أن معظم الأصحاب لم يفرقوا بينه و بين سائر المسكرات فى هذا الحكم و احتجوا عليه بإطلاق الخمر فى كثير من الأخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه و فيه بحث فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقه و المجاز خير من الاشتراك انتهى و نظير ذلك أيضا قال فى ردّ من أوجب نزع الجميع للفقاع مستدلا بإطلاق الخمر عليه فى الأخبار و أنت خبير بعدم صحّه الجمع بين قوله فإنّ الإطلاق أعمّ و قوله و المجاز خير من الاشتراك و يظهر وجهه بالتأمل فيما حقّقناه و أمّا نظر جمهور علمائنا رحمهم الله فى الاستدلال بتلك الأخبار فليس إلى كون المسكرات خمرا حقيقه أو الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو أنّ الاستعاره و التشبيه المطلق يقتضى اعتبار المشابهة فى جميع الأحكام لوقوعه فى كلام الحكيم أو الأحكام الظاهره الشائعه و منها حكم النجاسه و مقدار النزع فقد ذكروا فى مثل ذلك وجوها ثلاثه أحدها الإجمال لعدم تعيين وجه الشبهه و الثانى العموم لوقوعه فى كلام الحكيم و الثالث التشريك فى الأحكام الشائعه و هو أظهر الاحتمالات و من هذا القبيل قولهم الطواف فى البيت صلاه

قانون قد ذكرنا أنّ الأصل فى التفهيم و التفهم هو الوضع

و أيضا الأصل و الظاهر يقتضيان عدم إرادته الزائد على المعنى الواحد و عدم وضع اللفظ لأكثر من معنى حتى يكون مشتركا أو منقولاً- و عدم إرادته معنى آخر من اللفظ غير المعنى الأول بسبب علاقه حتى يكون مجازا فحيث علم وجود هذه المخالفات و إرادته هذه الأمور من اللفظ بقرينه حالتيه أو مقالتيه فهو و إن احتمل إرادته هذه الأمور و لم يكن قرينه عليها فلا ريب أنه يجب الحمل على الموضوع له الأولى كما تقدم و أما لو كان الاحتمال و التردد بين هذه الأمور المخالفه لأصل الموضوع له المتجدده الطارئة له الحاصله بسبب دواع خارجيه فيتصور هناك صور عديده يعبر عنها الأصوليون بتعارض الأحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك و النقل و التخصيص و الإضمار و المجاز و بعض آخر و التخصيص و الإضمار و إن كانا قسمين من المجاز لكنّه لما كان لهما مزيد اختصاص و امتياز أفردوهما من أقسام المجاز و جعلوهما قسيما له و ذكروا لكل واحد منهما مرجحا على الآخر مثل أنّ المجاز أرجح من الاشتراك لكثرتة و أوسعيته في العبارة و كونه أفيد لأنه لا توقّف فيه أبدا بخلاف المشترك و الاشتراك أرجح من المجاز من حيث أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القرينه يتوقّف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقيه و قد يكون غير مراد في نفس الأمر و أنّ المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائده بخلاف المجاز و الاشتراك أرجح من النقل لأنّ النقل يقتضى الوضع في المعنيين على التعاقب و نسخ الوضع الأول بخلاف الاشتراك و النسخ يقتضى بطلان المنسوخ و الاشتراك يقتضى التوقف فيكون أولى و إنّ الاشتراك أكثر من النقل و الإضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص الإجمال الحاصل بسبب الإضمار ببعض الصور و ذلك حيث لا يتعين المضمّر و تعميمه في المشترك و إن الإضمار أوجز و هو من محاسن الكلام و التخصيص أرجح من الاشتراك لأنه خير من المجاز و هو خير من الاشتراك و المجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع و المجاز يفتقر إلى قرينه صارفه و هي متيسره و الأول متعير و المجاز فوائده أكثر من النقل و يظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضا و التخصيص أرجح من النقل لأنه أرجح من المجاز و هو أرجح من النقل و التخصيص أرجح من المجاز لحصول المراد و غيره مع عدم الوقوف على قرينه التخصيص و المجاز إذا لم تعرف قرينه يحمل على الحقيقيه و هي غير مراده و التخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار إلى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها و في كثير منها نظر إذ أكثرها معارض بمثلها و البسط في تحقيقها و تصحيحها لا يسعه هذا المختصر و حاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه إبداء كون صاحب المزيه الكامله أولى بالإرادته للمتكلم فلا بدّ من حمل كلامه على ما هو أكمل و أحسن و أتم فائده فلا يختار المتكلم ما هو أخسّ و أقصّ و أقل فائده إلا في حال الضروره و حال الضروره نادره بالنسبه إلى غيرها و الظن يلحق

الشيء بالأعم الأغلب و فيه أنا نمنع أن غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك فإن قيل الحكماء منهم يعتبرون ذلك و ما يجدى للأصولى هو ملاحظه كلام الشارع و هو حكيم فيقال إن الحكمه لا تقتضى ذكر الأتم و الأحسن غالبا بل ربما يقتضى ذكر الأنقص نعم إذا كان المراد إظهار البلاغه للإعجاز و نحوه فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقته مقتضى المقام و الخلوص عن التّعقيد اللفظى و المعنوى و ما يرتبط بالمحسّنات اللفظيه و المعنويه و لكن مقتضى المقامات مختلفه و ما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل في بيان الأحكام الشرعيّه الذى هو محطّ نظر الأصولى و مع تسليم ذلك فممنع حجّيه مثل هذا الظنّ و التحقيق أنّ المجاز في نفس الأمر أغلب من غيره من المذكورات في أكثر كلام المتكلمين و لا يمكن إنكار هذه الغلبه و كذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز في العام لا مطلقا و أما حصول الغلبه في غيرهما فغير معلوم بل و ندرتها معلومه و على هذا يقدم المجاز على الاشتراك و التقل بل و لا يبعد ترجيحه على الإضمار أيضا و يقدم التخصيص على غيره من أقسام المجاز و غيرها لأنّ الظنّ يلحق الشيء بالأعم الأغلب و أمّا حجّيه مثل هذا الظنّ فيدل عليه ما يدل على حجّيه أصاله الحقيقه مع احتمال إرادته المجاز و خفاء القرينه فكما أنّ الوضع من الواضع فهذه الأمور المخالفه له الطارئه عليه أيضا من جانب الواضع و لذا يقال أنّ المعنى المجازى وضع ثانوى فكما يكتفى في المعنى المجازى بالقرائن المعهوده المعدوده فكذا يكتفى في معرفه أنّ ذلك اللفظ مجاز لا مشترك و لا منقول بقرينه الغلبه سيما و الأصل عدم الوضع الجديد و عدم تعدّده و عدم الإضمار و غير ذلك و لم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظنّ من الفقهاء و بالجمله فلا مناص عن العمل بالظنّ في دلالة الألفاظ خصوصا على قول من يجعل الأصل جواز العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل مع أنه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعيه و الأحاديث اعتبار هذا الظنّ فلاحظ و تأمل و إن شئت أرشدك إلى موضع واحد منها و هو ما دل على حليه ما يباع في أسواق المسلمين و إن أخذ من يد رجل مجهول الإسلام فروى إسحاق بن عمار في الموثّق عن العبد الصّالح عليه السلام أنه قال لا بأس بالصّلاه في فرو يمانى و فيما صنع في أرض الإسلام قلت فإن كان فيها غير أهل الإسلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس و يدلّ على ذلك العرف أيضا فلاحظ

قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بدّ أن يحمل على ما علم إرادته منه و لو كان معنى

إشاره

مجازيا و إن لم يعلم المراد منه فلا بدّ من أن يحمل على حقيقه اصطلاحه

سواء ثبت له اصطلاح خاصّ فيه أو لم يثبت بل كان هو اصطلاح أهل زمانه و إن لم يعلم ذلك أيضا فيحمل على اللغوى أو العرفى إن وجد أحدهما بضميمه أصاله عدم النقل فإذا وجد واحد منهما فهو و إن تعدّد فيتحرّى في تحصيل

ص: ٣٥

الحقيقه باستعمال أماراتها أو القرينه المعينه للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقف و إن وجد كلاهما فإن كان المعنى العرفى هو عرف المتشرعه فهو محل النزاع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه و إلا فالمشهور تقديم العرف العام لإفاده الاستقراء ذلك و قيل يقدم اللغه لأصالة عدم النقل و الأول أظهر و أما ثبوت الحقيقه الشرعيه ففيه خلاف و المشهور بينهم أن النزاع فى الثبوت مطلقا و النفي مطلقا و الحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل و تحرير محل النزاع هو أن كثيرا من الألفاظ المتداوله على لسان المتشرعه أعنى بهم من يتشرع بشرعنا فقيها كان أو عاميا صار حقائق فى المعانى الجديده التى استحدثها الشارح و لم يكن يعرفها أهل اللغه مثل الصيلاه فى الأركان المخصوصه و الصوم فى الإمساك المخصوص إلى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارح إياها فى إزاء هذه المعانى بأن نقلها من المعانى اللغويه و وضعها لهذه المعانى الجديده أو استعمالها مجازا فى هذه المعانى مع القرينه و كثر استعمالها فيها إلى أن استغنى عن القرينه فصارت حقائق أو لم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه بأحد من الوجهين و كان استعماله فيها بالقرينه و يظهر ثمره النزاع إذا وجدت فى كلامه بلا قرينه فإن قلنا بثبوت الحقيقه فلا بد من حملها على هذه المعانى و إلا فعلى اللغوى و قد طال التشاجر بينهم فى الاستدلال و لكل من الطرفين حجج واهيه و أقوى أدله الثافين أصالة عدم النقل و أقوى أدله المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء و قد يستدل بالتبادر بأنا إذا سمعنا هذه الألفاظ فى كلام الشارح يتبادر فى أذهاننا تلك المعانى و هو علامه الحقيقه و هذا الاستدلال من الغرابه بحيث لا يحتاج إلى البيان إذ من الظاهر أن المعبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فإذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللغوى و تبادر إلى ذهنه ما دل على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه لا يلزم منه كونه حقيقه فيه عند اللغوى أيضا و ربما زاد بعضهم مصادره و قال الظاهر أن ذلك التبادر لكثرة استعمال الشارح لا لأجل ألف المتشرعه بهذا المعنى ثم اغرب و قال إن التبادر معلوم و كونه لأجل أمر غير الوضع غير معلوم يعنى وضع الشارح و هو مقلوب عليه بأن التبادر معلوم و كونه من أجل وضع الشارح غير معلوم و على المستدل الإثبات و لا يكفيه الاحتمال و كيف كان فالحق ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الجمله و أميا فى جميع الألفاظ و الأزمان فلا- و الذى يظهر من استقراء كلمات الشارح أن مثل الصيلاه و الصوم و الزكاه و الحج و الركوع و السجود و نحو ذلك قد صارت حقائق فى صدر الإسلام بل ربما يقال إنها كانت حقائق فى هذه المعانى قبل شرعنا أيضا لكن حصل اختلاف فى الكيفيه و حصولها فيها و فى غيرها من الألفاظ الكثيره الدوران فى زمان الصادقين عليهما السلام و من بعدهما ممّا لا ينبغى التأمل

فيه كما صرّح به جماعه من المحققين و أمّا مثل لفظ الوجوب و السّينه و الكراهه و نحو ذلك فثبوت الحقيقه فيها فى كلامهما عليهما السلام و من بعدهما أيضا محل تأمل فلا بدّ للفقيه من التتبع و التحرى و لا يقتصر و لا يقلد ثم إنّ ما ذكرناه من الوجهين فى كيفيته صيرورتها حقيقه فالأوّل منهما فى غايه البعد بل الظاهر هو الوجه الثانى و عليه فلا تحصل الثمره إلاّ فيما علم أنه صدر بعد الاشتهار فى هذه المعانى إلى أن استغنى عن القرينه فإن علم أنه كان بعده فيحمل على الحقيقه و إلاّ فيمكن صدوره قبله و حينئذ فيمكن إرادته المعانى الجديده و اختفى القرينه و يمكن إرادته المعنى اللغوى و الأصل عدمها فيحمل على اللغوى و هذا أقرب فليرجع إلى التفصيل الذى ذكرنا و ليتأمل و ليتتبع لثلا يختلط الأمر و الله الهادى ثم اعلم أنه قد نسب إلى بعض المنكرين للحقيقه الشرعيه القول بأنّ الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ فى المعانى المخترعه بل يقول إنّه استعملها فى المعانى اللغويه و الزوائد شروط لصحه العباده فالصّلاه مثلا مستعمله فى الدّعاء و كونه مقترنا بالركعات شرط الصّحه الدّعاء و الشّروط خارج عن المشروط و كذلك الغسل هو غسل مشروط بزوائد و هكذا فلا نقل عنده و لا حقيقه جديده و ردّ بأنه يلزم أن لا يكون المصلّى مصليا إذا لم يكن داعيا فيها كالأخرس أو لم يكن متبعا كالمنفرد و هو باطل و يلزم هذا القائل نفى التركيب و الماهيات المخترعه عند الشارع و يظهر الثمره فى إمكان جريان أصل العدم فى إثبات الأجزاء و الشرائط و عدمه و بيان ذلك أنه لا خلاف و لا ريب فى كون الأحكام الشرعيه توقيفيه لا بدّ أن يتلقى من الشارع و أمّا موضوعات الأحكام فإن كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها إلى العرف و اللغه و أهل الخبره كالبيع و الأرش و نحوهما و كذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لإفاده الحكم أو لإفاده بيان ماهيه العباده كالغسل بفتح العين و المسح و نحوهما و إن كان من قبيل العبادات كالصّلاه و الغسل و نحوهما فهو أيضا كنفس الأحكام فإنّها حقائق محدثه من الشارع لا يعلمها إلاّ هو و أمّا هذا القائل فيرجع فيها أيضا إلى اللغه و العرف كالمعاملات لأنه لم يقل بكونها منقولات غايه الأمر أن يقارنها بما يثبت عنده من الشرائط فإن قلنا بجعل الماهيات الجديده من جانب الشارع و إحداثها فيصير العبادات من باب مركّب ذى أجزاء ينتفى بانتفاء أحد أجزائه فلا بدّ فى حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع أجزائه و شرائطه فإذا شك فى كون شىء جزء له أو شرطا له فلا يمكن القول بأنّ الأصل عدم المدخله للزوم العلم بالإتيان بالماهيه المعينه و لا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الإتيان و أمّا على القول بعدم تركيب جديد فالمكّلف به هو المعنى اللغوى و لا تأمل فيه و الباقي أمور خارجه عنه يمكن نفى ما شكّ فى ثبوته من الشرائط الخارجيه بأصل العدم كالمعاملات و أمّا بناء دفع كلام هذا القائل بالبناء على

القول بثبوت الحقيقة الشرعية و عدمه بأن يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية واضح فإن الصيلا اسم لهذا المركب و كذا الغسل و الوضوء فكيف يحملها على الدعاء و الغسل بفتح العين و على القول بعدمها فبعد وجود القرينه الصارفه عن اللغوى لا بد أن يحمل على الشرعى لكونه أشهر مجازاته و أشيعها فهو غريب لما عرفت من أنه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر للماهيات المحدثه ثم بعد القول بطلان مذهب هذا النافى و البناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثه فهل يجوز إجراء أصل العدم فيها بمعنى أنا إذا شككنا فى كون شىء جزء لها أو شرطاً لصحتها فهل يمكن نفيه بأصالة العدم أو لا بد من الإتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية فى الخارج فيه خلاف و لا بد فى تحقيق ذلك من تمهيد مقدمه و هى أنهم اختلفوا فى كون العبادات أسامى للصحيحه أو الأعم منها و هذا الخلاف أيضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فيها بل يكتفى فيه بثبوت الحقيقة المتشرعه و مطلق استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها فالنزاع فى الحقيقة فى أنه متى أطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثه فهل يراد الصحيحه منها أو الأعم و الثمره فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهية عليها أو لا بد من العلم بالصحة فمع الشك فى مدخليته شىء فى تلك الماهية جزء كان أو شرطاً فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى بخلاف الأول للشك فى الصحة و ما يظهر من كلام بعضهم من التفرقه بين الشك فى الجزء و الشرط و أن الأول مضر على القول الثانى أيضا فلعله مبنى على أن المركب لا يتم إلا بتمام الأجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثانى مع الشك فى جزئيه شىء آخر له و فيه أن مبنى كلام القوم على العرف و انتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفاً و لا يوجب عدم صدق الاسم فى التعارف ألا ترى أن الإنسان لا ينتفى بانتفاء أذن منه أو إصبع عرفاً بخلاف مثل رأسه و رقبته و الحاصل أنه لا ريب فى أن الماهيات المحدثه أمور مخترعه من الشارع و لا شك أن ما أحدثه الشارع متصفاً بالصيحه لا غير بمعنى أنه بحيث لو أتى به على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للأمر بالماهية من حيث هو أمر بالماهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين أحدهما أن نقول إذا وضع الشارع أسماء لهذه المركبات أو استعمل فيها بمناسبه فهو يريد تلك الماهية على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من حيثيه المذكوره و هذا القدر متيقن بالإرادته و لكنّه لما كان الماهية عبارته من المركب عن الأجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرائط و الشرائط خارجه عنها و لا مانع من وضع اللفظ بإزاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعاً للشرائط و لا من وضعه بإزاء الماهية مع ملاحظه

اجتماعها لشرائط الصحه فاختلفوا في أنّ الألفاظ هل هي موضوعه للماهيه مع اجتماع الشرائط أو الماهيه المطلقه فمراد من يقول إنها أسام للصحه جميعه منها أنّها أسام للماهيه مجتمعه لشرائط الصحه الزائده على الصحه الحاصله من جهه الماهيه من حيث هي و مراد من يقول بأنّها أسام للأعم أسام لنفس الماهيه الصححيه من حيث هي القابله للصحه الزائده على هذه الحيشه و عدمها و الحاصل أنّ الأوّل يقول بأنّ الصّلاه مثلا اسم للأركان المخصوصه حالكونها جامعه للشرائط مثل الطهاره عن الحدث و الخبث و القبله و نحو ذلك لا- أنّها اسم للأركان المخصوصه و الشرائط معا و الثاني يقول بأنّها اسم للصّلاه بدون اشتراط اجتماعها للشرائط و لا- مع الشرائط فحينئذ تظهر الثمره فيما لو حصل الشكّ في شرطيه شيء لصّحه الماهيه فعلى القول بكونها أسامى للصحيه الجامعه لشرائط الصحه فلا- بدّ من العلم بحصول الموضوع له في امثال الأمر بها و لا يحصل إلّا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحه و أمّا على القول الآخر أعنى وضعها لنفس الأجزاء المجتمعه مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل امثال الأمر الوارد بالعباده بمجرد الإتيان بها و بما علم من شرائطها و ما يقال إنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط معناه الشكّ في تحقق الشرط المعلوم الشرطيه لا الشكّ في أنّ لهذا الشيء شرطا يتوقف صحته عليه أم لا و الوجه الثاني أنّ مع قطع النظر عن الشرائط أيضا قد يحصل الإشكال بالنظر إلى ملاحظه الأجزاء فإنّ النقص في أجزاء المركّب قد لا يوجب سلب اسم المركّب عنه عرفا كما ذكرنا في الإنسان المقطوع الأذن و الإصبع فالصّلاه إذا كانت في الأصل موضوعه للماهيه التامه الأجزاء و لكن لم يصحّ سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الأجزاء فيتم القول بكونها اسما للأعمّ من الصححيه فيرجع الكلام إلى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من الحقيقه عرفا و ذلك لا يستلزم كون الناقصه مأمورا بها و مطلوبه لأنّ مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبه له و يظهر الثمره فحينئذ فيما لو نذر أحد أن يعطى شيئا بمن رآه يصلى فرأى من صلى و نقص طمأنينته في إحدى السّجدتين مثلا و لم يقرأ السّوره في إحدى الرّكعتين فتبرأ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصّلاه مطلوبه للشارع و مأمورا بها فكونها مصداق الاسم معنى و كونها مأمورا و مطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر إذ لا بدّ في الامتثال مضافا إلى صدق الاسم كونها صححيه أيضا و يتفاوت الأحكام بالنسبه إلى الأمرين و يظهر الثمره أو أزيد إثبات المطلوبيه و الصحه فحينئذ بمجرد صدق الاسم فيما لو شك في جزئيه شيء للصّلاه و لم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها اسما للأعم يتم المقصود و على القول بكونها اسما للصحيه التامه الأجزاء الجامعه للشرائط فلا لعدم معلوميه

تماميّه الأجزاء حينئذ و جامعيتّه لشرائط الصّحه من الحيثيه التي قدّمنا ذكرها و غيرها من سائر شرائط الصّحه ثمّ إنّ الأظهر عندي هو كونها أسامى للأعمّ بالمعنيين كما يظهر من تتبع الأخبار و يدل عليه عدم صحه السلب عمّا لم يعلم فساده و صحّته بل و أكثر ما علم فساده أيضا و تبادر القدر المشترك منها و يلزم على القول بكونها أسامى للصّحيحه لزوم القول بألف ماهيّة لصلاه الظهر مثلا فصلاه الظهر للمسافر شيء و للحاضر شيء آخر و للحافظ شيء و للناسي شيء آخر و كذلك للشاك و للمتوهم و الصّحيح و المريض و المحبوس و المضطرّ و الغريق إلى غير ذلك و أمّا على القول بكونها أسامى للأعمّ فلا يلزم شيء من ذلك لأن هذه أحكام مختلفه ترد على ماهيته واحده مع أنّ الصّلاه شيء و الوضوء و الغسل و الوقت و السّاتر و القبلة و غيرها أشياء أخرى و كذلك أنّصاف الصّلاه بالتلبس بها فالظاهر أنّ لكل شيء منها أسماء أخرى و لا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به و ممّا يؤيد كونها أسامى للأعمّ اتفاق الفقهاء على أنّ أركان الصّلاه هي ما تبطل الصلاه بزيادتها و نقصانها عمدا و سهوا إذ لا يمكن زياده الركوع مثلا عمدا إلاّ عصيانا و لا ريب في كونه منهيا عنه و مع ذلك يعدّ ركوعا لا يقال إنّ مرادهم صورته الركوع لا الرّكوع الحقيقي و إن لم يكن صحيحا فإنّ من انحنى في الصّلاه بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض سيّما مع وضع اليد على الركبه بحيث يحسب الناظر أنه قد ركع فلا يوجب بطلان الصّلاه من أجل زياده الركن فالمراد إطلاق الاسم في عرف المتشرعه حقيقه و هو لا يتحقق إلاّ مع كون الركوع اسما للأعمّ من الصّحيحه و احتجوا بالتبادر و صحه السلب عن العارى عن الشرائط و كون الأصل في مثل لا-صلاه إلا- بظهور الاستعمال في نفى الحقيقه لأنه المعنى الحقيقي و في الأولين منع و لعل المدعى لذلك إنما غفل من جهه الأوامر فإنّ الأمر لا يتعلق بالفاسد و هذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الأوامر فالأمر قرينه لإرادته الصّحيحه و ذلك لا يستلزم وضعها لها و أما قوله عليه السلام لا صلاه إلا بظهور فيتوجه المنع فيما ادعوه في خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام لا عمل إلاّ بنيه و لا نكاح إلا بوليّ و لا صلاه لجار المسجد إلاّ في المسجد و غير ذلك فإنّ القدر المسلّم في أصاله الحقيقه إنّما هو في مثل لا رجل في الدّار و أمّا مثل هذه الهيئات التركيبه التي نفس الذات موجوده فيها في الجملة جزما و ليس المراد فيها إلاّ نفى صفه من صفاتها فلا يمكن دعوى أصل الحقيقه فيها و فيما يشك كونه من هذه الجملة مثل ما أقحم فيه خصوص الصّلاه و الصّيام و نحوهما ممّا يحتمل فيه هذا الاحتمال السّخيف و هو كونها أسامى للصّحيحه بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل و مع الشكّ في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج مع هذه الهيئه عما هو ظاهر فيه العرف و لذلك تداولها العلماء هذا

التداول في مبحث المجمل و المبيّن و لم يحتملوا إرادته نفي الحقيقة و الذات إلا على تقدير هذا القول الضعيف و ذلك ليس لأن الأصل الحمل على الحقيقة بل الأصل هنا خلافه بل لأن دعوى كون هذه الألفاظ أسامى للصحيحه صارت قرينه لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقة القديمه التي هي الموضوع له لكلمه إلا فقالوا بأن حملها على نفي الذات حينئذ ممكن فحينئذ نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهره في نفي صفه من صفاتها إنما يمكن إذا ثبت كون الصلاه اسما للصحيحه و إلا فهي منساقه بسياق نظائرها سيما مثل قوله عليه السلام لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد فإذا أثبات كون الصلاه اسما للصحيحه بسبب مقتضى الحقيقة القديمه فذلك يوجب الدور إلا أن يكون مراد المستدل أن أصله الحقيقة يقتضى ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل و بقى الباقي فهذا نقول إن مثل قوله عليه السلام لا صلاه إلا بطهور مما كان الفعل المنفى عباده خارج عن سياق النظائر و باق على مقتضى الأصل فلا ريب أن ذلك خلاف الإنصاف فإن هذه في جنب الباقي ليست إلا كشره سوداء في بقره بيضاء و لذلك لم يتميـك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصله الحقيقة و تمـيـكوا بالقول بكونها موضوعه للصحيحه من العبادات و الإنصاف أن كون هذه منساقه بسياق النظائر من الأدله على كون العبادات أسامى للأعم فهو على ذلك أدل مما أرادته المستدل و أيضا نقول بعد التسليم أن هذا إنما يدل على أن الصلاه التي لا- تطهور لها و لا- فاتحه فيها ليست بصلاه و لا يدل على أن الصلاه اسم للصحيحه كما لا يخفى إذ لو حصل الفاتحه و الطهور للصلاه و شككنا أن السوره أيضا واجبه مع الفاتحه أم لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاه الخاليه عنها صلاه و لا يدل على أن الصلاه اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم أن الشهيد رحمه الله قال في القواعد الماهيات الجعليه كالصلاه و الصوم و سائر العقود لا يطلق على الفاسد إلا الحجّ لوجوب المضى فيه فلو خلف على ترك الصلاه أو الصوم اكتفى بمسمى الصّحه و هو الدخول فيها فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث و يحتمل عدمه لأنه لا يسمّى صلاه شرعا و لا صوما مع الفساد أمّا لو تحرّم في الصلاه أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا انتهى و الظاهر أن مراده اكتفى بمسمى الصّحه في الحنث يعنى لو حلف على ترك الصلاه مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول و أقول يظهر من قوله رحمه الله إلا الحجّ لوجوب المضى فيه أن كلامهم في الأوامر و المطلوبات الشرعيه أن مرادهم أن الفاسد لا يكون مطلوبا له إلا في الحجّ فإنه يجب المضى في فاسده لا- في مطلق التسميه و الاصطلاح و لو لأغراض آخر مثل كونها علامه للإسلام و موجبا لجواز أكل الذبيحه بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك و نحو ذلك

و ذلك لأنه رحمه الله إن كان أراد من الإطلاق أعم من الإطلاق الحقيقي فلا- ريب أن إطلاق الصَّلاه مثلا- على الفاسده و استعمالها فيها في كلام الشارع و المتشرعه فوق حد الإحصاء و إن أراد منه الإطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيصه الحقيقيه بالحج و التفصيل إذ محض الأمر بالمضى لا- يوجب كون اللفظ حقيقه فيه فظهر أن مراده الإطلاق على سبيل الطلب و المطلوبه فإن التسميه في كلام الشارع ممّا لا يقابل بالإنكار و لنشر إلى بعض ما يفيد ذلك و هو ما رواه الكليني في الموثق كالصحيح لأبان بن عثمان عن الفضل بن يسار عن أبي جعفر عليه الصَّلاه و السَّلام قال بنى الإسلام على خمس الصَّلاه و الزكاه و الحجّ و الصَّوم و الولايه و لم يناد أحد بشيء كما نودى بالولايه فأخذ الناس بأربع و تركوا هذه يعنى الولايه فإن الظاهر الواضح أن المراد بالأربع هو الأربع من الخمس و التحقيق أن عباده هؤلاء فاسده كما دلّ عليه الأخبار و كلام الأصحاب فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لا- يمكن إلا- مع جعلها أسامى للأعمّ و ذلك لا ينافى كون المطلوب في نفس الأمر هو الصحيح و الاكتفاء في التسميه بالأعمّ كما نشير إليه من أن التسميه عرفيه و إن كان المسّمى شرعيًا و من جمله ما ذكرنا قوله عليه السَّلام دعى الصَّلاه أيام أقرائك فإن صيروره الصَّلاه صحيحه إنما يكون بأن لا تكون في أيام الحيض و التسميه بالصَّلاه إنما كانت قبل هذا النهى و ليس المعنى أن الصَّلاه التي لا- تكون في حال الحيض اتركها في حال الحيض بل المعنى اترك الصَّلاه في حال الحيض و ادعاء أن التسميه و إثبات الشرط هنا قد حصلنا بجعل واحد يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسميه وضعًا و طبعًا و ما ذكر إنما يصحّ إذا قيل معناه أن الأركان المخصوصه التي هي جامعها لجميع الشرائط و لكونها في غير هذه الأيام و اسمها صلاه على القول بكونها اسما للصحيحه لا تفعليها في هذه الأيام و المفروض أن كونها في غير هذه الأيام إنما استفيد من قوله لا تفعليها في هذه الأيام و أمّا على القول بكونها أسماء للأعم فلا يرد شيء من ذلك إذ يصحّ المنع عن الصَّلاه مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام و ممّا ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله لأنه لا يسمى صلاه شرعا و لا صوما مع الفساد و لعل نظره و نظر من وافقه إلى أن الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل أو الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث إنما هو لأجل الصَّحه و عدم الصَّحه لا لأنه ليس بصلاه فتعذرا من عدم الصَّحه إلى نفى الذات فلو نذر أحد أن يصلى ركعتين في وقت خاص فالقائلون بكونها اسما للأعم أيضا يقولون بأن الفاسده لا تكفى و كذا لو نذر أن يعطى مصليا شيئا فلا يبرأ نذره بإعطائه لمن علم فساد صلاته و يظهر الثمره فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الأمر لعدم معرفه بحال المصلى أو من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الأدله في حقيقه العباده و لا مرجح عنده

لاعتبار الصَّيِّحِ عِنْدَهُ أَوْ عِنْدَ الْمُصَلِّيِّ الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يُعْطِيَهُ مِثْلًا وَعَلَى هَذَا فَلَوْ حَلَفَ أَنْ لَا يُبِيعَ الْخَمْرَ فَيُحْنِثُ بِبَيْعِهَا وَإِنْ كَانَ يُبِيعُهَا فَاسِدًا كَمَا ذَهَبَ إِلَيْهِ الْأَكْثَرُ لِأَجْلِ تَحَقُّقِ الْبَيْعِ وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ حَمْلَ فِعْلِ الْمُسْلِمِ عَلَى الصَّيِّحِ كَمَا كَانَ يَنَافِيهِ فِي الْمِثَالِ الْمُتَقَدِّمِ وَالظَّاهِرُ أَنَّ ذَلِكَ أَيْضًا لِكُونَ الْبَيْعِ اسْمًا لِلْأَعْمِ وَسَنْشِيرٌ إِلَى جَرِيَانِ الْخِلَافِ فِي الْمَعَامَلَاتِ أَيْضًا وَمِمَّا يُؤَيِّدُ كَوْنَهَا أَسْمَى لِلْأَعْمِ أَنَّهُ لَا إِشْكَالَ عِنْدَهُمْ فِي صَحِّهِ الْيَمِينِ عَلَى تَرْكِ الصَّيِّلَاةِ فِي مَكَانٍ مُكْرَاهٍ أَوْ مُبَاحٍ مِثْلًا وَحُصُولِ الْحَنْثِ بِفِعْلِهَا وَيَلْزِمُهُمْ عَلَى ذَلِكَ الْمَحَالُ لِأَنَّهُ يَلْزَمُ حِينَئِذٍ مِنْ ثُبُوتِ الْيَمِينِ نَفِيهَا فَإِنَّ ثُبُوتَهَا يَقْتَضِي كَوْنَ الصَّيِّلَاةِ مِنْهَا عِنْدَ النَّهْيِ فِي الْعِبَادَةِ مُسْتَلْزِمًا لِلْفَسَادِ وَكَوْنَهَا فَاسِدَةً مُسْتَلْزِمًا لِعَدَمِ تَعَلُّقِ الْيَمِينِ بِهَا إِذْ هِيَ إِنَّمَا تَتَعَلَّقُ بِالصَّحِيحِ عَلَى مَفْرُوضِهِمْ فَيُحْكَمُ بِصَحَّتِهَا وَبَعْدَ تَعَلُّقِ الْيَمِينِ لَا يَتَحَقَّقُ الْحَنْثُ لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الصَّيِّلَاةِ الصَّحِيحِ وَالْقَوْلُ أَنَّ الْمُرَادَ الصَّيِّلَاةَ الصَّحِيحَةَ لَوْ لَا الْيَمِينُ لَا يَجْعَلُهَا صَحِيحَةً فِي نَفْسِ الْأَمْرِ حَقِيقَةً كَمَا هُوَ مُرَادُ الْقَائِلِ وَيَجْرِي هَذَا الْكَلَامُ فِي الْمَعَامَلَاتِ أَيْضًا إِنْ قُلْنَا بِدَلَالَةِ النَّهْيِ عَلَى الْفَسَادِ فِيهَا أَيْضًا وَمِمَّا يُؤَيِّدُهُ أَيْضًا أَنَّهُ يَلْزَمُ عَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِهَا أَسْمَى لِلصَّحِيحِ أَنْ يَفْتَشَّ عَنْ أَحْوَالِ الْمُصَلِّيِّ إِذَا أَرَادَ أَنْ يُعْطِيَهُ شَيْئًا لِأَجْلِ النَّذْرِ إِذَا لَمْ يَعْلَمْ مَذْهَبَهُ وَصَحِّهِ صَلَاتِهِ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ فَإِنَّ حَمْلَ فِعْلِ الْمُسْلِمِ عَلَى الصَّحِّهِ لَا يَكْفِي هُنَا فَإِنَّ غَايَةَ ذَلِكَ حَمْلَ فِعْلِ الْمُسْلِمِ عَلَى الصَّيِّحِ عِنْدَهُ وَالصَّيِّحِ قَدْ تَخْتَلَفَ بِاخْتِلَافِ الْأَرْاءِ إِذَا رَأَى مِنْ نَذْرِ شَيْئًا لِلْمُصَلِّيِّ رَجُلًا صَالِحًا يُصَلِّيُ بِجَمِيعِ الْأَرْكَانِ وَالْأَجْزَاءِ وَلَكِنْ لَا يَدْرِي أَنَّهُ هَلْ صَلَّى بِغَسَلِ غَيْرِ الْجَنَابَةِ بِلَا وُضُوءٍ أَوْ مَعَ الْوُضُوءِ وَهُوَ يَرَى بَطْلَانَ الصَّيِّلَاةِ بِهِ وَذَلِكَ الصَّالِحُ قَدْ يَكُونُ رَأْيُهُ أَوْ رَأْيُ مُجْتَهِدِهِ الصَّحِّهِ وَالْمَفْرُوضُ أَنَّ الْمَعْتَبَرَ فِي وِفَاءِ النَّاذِرِ عَلَى تَكْلِيْفِهِ مَلَاحِظَةُ الصَّحِيحِ عِنْدَهُ الْمُطَابِقُ لِنَفْسِ الْأَمْرِ بَطْنُهُ وَكَذَلِكَ مَلَاحِظُهُ غَيْرَهُ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ فِي الْأَجْزَاءِ وَسَائِرِ الشَّرُوطِ وَلَا رَيْبَ أَنَّ الصَّيِّحِ مِنْ الْعِبَادَةِ لَيْسَ شَيْئًا وَاحِدًا حَتَّى يَبْنَى عَلَيْهِ فِي الْمَجْهُولِ الْحَالِ عَلَى حَمْلِ فِعْلِ الْمُسْلِمِ عَلَى الصَّحِّهِ وَ لَمْ نَقِفْ إِلَى الْآنَ عَلَى مَنْ التَّرَمَّ هَذِهِ التَّفْحِصَاتُ وَالتَّدْقِيقَاتُ وَيَعْطُونَ عَلَى مَنْ ظَاهِرَهُ الْوِفَاءُ وَ لَيْسَ ذَلِكَ إِلَّا لِأَجْلِ كَوْنِهَا أَسْمَى لِلْأَعْمِ وَ لَعَلَّهُ لِأَجْلِ ذَلِكَ لَا يَتَفَحَّصُ الْمُؤْمِنُونَ فِي الْأَعْصَارِ وَالْأَمْصَارِ عَنِ مَذْهَبِ الْإِمَامِ فِي جَزَائِمَاتِ مَسَائِلِ الصَّيِّلَاةِ مِثْلَ أَنَّهُ هَلْ يُعْتَقَدُ وَجُوبُ السُّورَةِ أَوْ نَدْبُهَا أَوْ وَجُوبُ الْقَنُوتِ أَوْ نَدْبُهُ وَ يَأْتَمُونَ بِهِ بَعْدَ ثُبُوتِ عَدَالَتِهِ نَعْمَ إِذَا عَلِمَ الْمُخَالَفَةَ فَلَا يَصِحُّ الْاِقْتِدَاءُ فِيْمَا يُعْتَقَدُ بِاطْلَا مِثْلَ مَا لَوْ تَرَكَ الْإِمَامُ السُّورَةَ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ فَمَا لَمْ يَعْلَمْ بَطْلَانَهُ يَجُوزُ الْاِقْتِدَاءُ بِهِ وَ يَصِحُّ صَلَاتُهُ لِأَنَّهُ اتَّمَّ بِمَنْ يُحْكَمُ بِصَحِّهِ صَلَاتُهُ شَرْعًا وَ الْقَدْرُ الثَّابِتُ مِنَ الْمَنْعِ هُوَ مَا عَلِمَ بَطْلَانَهُ وَ إِنْ كَانَ صَحِيحًا عِنْدَ الْإِمَامِ فَلَيْسَ هَذَا إِلَّا مِنْ جِهَةِ كِفَايَةِ مَسْمَى الصَّلَاةِ مَا لَمْ يَعْلَمْ الْمَأْمُومُ بَطْلَانَهَا عَلَى مَذْهَبِهِ لَا أَنَّهُ لَا يَصِحُّ الْاِقْتِدَاءُ حَتَّى يَعْلَمْ أَنَّهُ صَحِيحٌ عَلَى مَذْهَبِهِ بَقِيَ الْكَلَامُ فِي بَيَانِ

بعض ما أشار إليه الشَّهيد رحمه الله و هو أمور الأوَّل أنه يستفاد منه أنَّ الحقائق الشرعيه كما ثبتت في العبادات تثبت في المعاملات أيضا و هو كذلك و قد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات و هو ضعيف و على هذا فيمكن عطف قوله رحمه الله و سائر العقود على تاليه لا- الماهيات الجعليه أيضا الثاني أن الخلاف في كون الألفاظ أسامي للصحيحه أو الأعم لا يختص بمثل الصِّيلاه و الصوم بل يجرى في سائر العقود أيضا و هو أيضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرائع في كتاب الأيمان إطلاق العقد ينصرف إلى العقد الصحيح دون الفاسد و لا يبر بالبيع الفاسد لو حلف لبيعن و كذا غيره من العقود و قال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه عقد البيع و غيره من العقود حقيقه في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقه و المجاز فيهما كمبادره المعنى إلى ذهن السِّماع عند إطلاق قولهم باع فلان داره و غيره و من ثم حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا و عدم صحَّه السِّلب و غير ذلك من خواصه و لو كان مشتركا بين الصحيح و الفاسد لقبلى تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركه و انقسامه إلى الصحيح و الفاسد أعم من الحقيقه أقول و يمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أنَّ الظاهر و الغالب في المسلمين إرادته الصَّحيح فينصرف إليه لا لأنَّ اللفظ حقيقه فيه فقط فلا ينصرف إلى غيره لكونه مجازا و أمّا ما ذكره الشَّارح من دعوى التبادر فإن أراد به ما ذكرنا فلا ينفعه و إن أراد كونه المعنى الحقيقى ففيه المنع المتقدّم و عدم سماع دعوى الفساد فى صورته الإقرار أيضا لما ذكرنا كظائره و أمّا تمسِّكه بعدم صحَّه السِّلب فلم أتحقّق معناه لأننا لا- ننكر كونه حقيقه إنَّما الكلام فى الاختصاص و هو لا يثبت و أمّا قوله رحمه الله و انقسامه إلى الصَّحيح و الفاسد أعم من الحقيقه فإن أراد أنَّ التقسيم ليس بحقيقه فى تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم بل أعم من تقسيم اللفظ و المعنى ففيه أنَّ المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم و المعنى لا ما يطلق عليه اللفظ و لو كان مجازا و إن أراد أنَّ الدليل لَمَّا دلَّ على كون الفاسد معنى مجازيا فلا- بدّ أن يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما فهو مع أنّه لا يساعده ظاهر كلامه رحمه الله أوّل الكلام الثالث أن الدخول فى العمل على وجه الصَّيحه يكفى فى كونه صحيحا أقول و الأظهر عدم الاكتفاء فإنَّ الدخول على وجه الصَّحه غير الإتيان بالفعل الصحيح و المفروض أنَّ الحلف إنما وقع على الثَّانى فإنَّ الصِّيلاه و الصِّييام ليس من باب القران المحتمل وضعه للمجموع و للكلام المنزل على سبيل الإعجاز المتحقق فى ضمن كل من أبعاضه بل هما اسمان للمجموع و على ما ذكره يلزم الحنث و إن لم يتمها فاسد أيضا و هو كما ترى بل هذا لا يصحّ على المختار أيضا بل يمكن أن يقال إنه لا يحصل الحنث على المختار لو أتّمه فاسدا أيضا عالما بالفساد لما ذكرناه فى توجيه كلامه رحمه الله و من وافقه من إرادته الصحيحه فى أمثال ذلك و إن بنى على المختار إذا عرفت هذا فاعلم أن الظاهر أنه لا إشكال

فى جواز إجراء أصل العدم فى ماهية العبادات كنفس الأحكام و المعاملات بل الظاهر أنه لا خلاف فىه كما يظهر من كلمات الأوائل و الأواخر و لم نقف على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء و أميا ما نراه كثيرا فى كلماتهم من التمسك بالاحتياط و استصحاب شغل الذمه فهو إما مبنى على مسأله الاحتياط و القول بوجوبه و ستعرف ضعفه أو تأييد الدليل به فلاحظ الإنتصار و قد يتمسك بالإجماع و طريقه الاحتياط فى إثبات أصل الحكم كما يتمسك به فى وجوب صلاه العيدين خلافا للشافعى و فى مسأله المنع عن صلاه الأضحى و غير ذلك و أميا استدلالهم بالأصل فى ماهية العبادات فهو فوق حد الإحصاء و كيف كان فالمتبع هو الدليل و لا- ينبغى التوخش مع الانفراد إذا وافقنا الدليل فكيف و جلّ الأصحاب إن لم نقل كلّهم متفقون فى عدم الفرق فمن يعمل بالأصل لا يفرق بين العبادات و غيرها فنقول إن من اليقينيّات أننا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه و آله من الأحكام و الشرائع و العبادات و كما أنّ سبيل القطع بمعرفه الأحكام كما وردت منسداً لنا فكذلك بمعرفه ماهية العبادات و كما يمكن أن يقال التكليف بالعبادات أمر بشىء غير معلوم لنا و لا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهيّاتها كما وردت فكذلك سائر الأحكام الشرعيه غير معلوم لنا و لا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهيّاتها كما وردت و كما أنّ انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة و قبح تكليف ما لا- يطاق يوجب جواز العمل بالظنّ فى الأحكام بعد التفحص و التجسس عن الأدله و حصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات أو بسبب أصاله عدم معارض آخر فكذلك فى ماهية العبادات و كما لا يمكن فى ماهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص و التفهيش و استفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك فى نفس الأحكام و سيجىء الكلام فى ذلك مستقصى فى مباحث التخصيص و مباحث الاجتهاد و التقليد فنقول إنه لا مانع من إجراء أصاله العدم فى إثبات ماهية العبادات كنفس الأحكام إذ لو قيل إنّ المانع هو أنّ اشتغال الذمه بالعباده فى الجمله قاطع لأصاله العدم السابق فيصير الأصل بقاء شغل الذمه حتى يثبت المبرئ فمثله موجود فى الأحكام أيضا فإنّ اشتغال الذمه بتحصيل حقيقه كل واحد من الأحكام الذى علم إجمالاً بالضرورة من دين محمد صلى الله عليه و آله قاطع و لذلك اشترطوا فى أعمال أصل البراءه و أصاله العدم فى الأحكام الشرعيه الفحص عن الأدله أوّلا- فنحن نعلم جزما أنّ الغسل الجمعه مثلا حكما من الشارع و لا تعلمه فبعد البحث و الفحص و عدم رجحان دليل الوجوب نقول الأصل عدم الوجوب و الأصل عدم معارض آخر يترجح على ما ظهر علينا من أدله الاستحباب و لا يمكننا ذلك قبله و لا يوجب امتزاج أمور متعدده و ثبوت الحكم فيها الفرق فى ذلك فكما نتفحص من حكم المفرده و بعد استفراغ الوسع نستريح إلى أصل

البراءة و أصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه و ظنناه من قبل الأدلة فكذلك في ماهية العبادات المركبة فإذا حصل لنا من جهة الأخبار و الإجماعات المنقولة بانضمام ما وصل إلينا من سلفنا الصالحين يدا بيد أنّ ماهية الصلاة لا بد فيها من التيه و التكبير و القراءة و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء المعلومه و شككنا في أنّ الاستعاذه قبل القراءة في الركعة الأولى مثلا هل هي أيضا من الواجبات كما ذهب إليه بعض العلماء أم لا و رأينا أنّ دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على الندب فمع تعارضهما و تساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لإمكان ثبوت دليل آخر يدل عليه فحينئذ جوز لنا نفيه بأصل العدم و أصاله عدم الوجوب فإنّه يفيد الظن بالعدم و يحصل من مجموع الأمرين الظن بأنّ ماهية العبادة هو ما ذكر لا غير و إن قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا بمثله في نفس الحكم مع أنّنا نقول لم يثبت انقطاع أصل البراءة السابقة و عدم اشتغال الذمه السابقة إلاّ بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالأصل لانقطاعه بالدليل مع أنّ ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضا فإنّ من المعلوم أنّ أصل العدم في الأحكام الشرعية أيضا القطع بثبوت حكم مجمل الكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بأنّ الأصل عدم هذا الحكم و ثبوت حكم آخر و الحاصل أنّ إذا بنينا على كفايه الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم و ماهية العبادات هذا مع أنّ لنا أن نقول في الأخبار أيضا ما يدل على بيان ماهية و أنّ العبادات هي هذه مثل صحيحه حماد الواردة في بيان آداب الصلاة و نحوها فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها و بين نفس الأحكام في إجراء أصاله العدم و قد ظهر مما ذكرنا إمكان إثبات ماهية العبادات بضميمه أصل العدم مطلقا سواء حصل لنا ظنّ من جهة خبر أنّ هذا هو الماهية أو حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الأدلة في خصوص جزء جزء و أصاله عدم شيء آخر و أمّا ما يقال إنّ السبيل منحصر في الإجماع فلا نفهم معناه فإن أراد أنّه لا بدّ أن ينعقد الإجماع على أنّ هذا هو الماهية لا غير فلا سبيل لنا إلى مثل هذا الإجماع و لم يدعه أحد من العلماء و إن ادّعه أحد فهو أيضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية أو من الأصل و لا يتمّ إلاّ بضميمه أصاله عدم دليل آخر يدلّ على ثبوت جزء آخر له أو شرط آخر له و إن أراد أنّ ما حصل الإجماع على صحته فالماهية موجوده فيه جزء ما ففيه أنّ هذا ليس إثبات الماهية و تعيينها بل هو إثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتغالها على المستحبات التي ليست داخله في ماهية العبادة مع أنّ ذلك ممّا لا يمكن غالبا كما لو دار الأمر بين الوجوب و الحرمة في شيء من الأجزاء مثل الجهر بسم الله الرحمن الرحيم في الصلاة الإخفائية و بطلان الصلاة بتذكر إسقاط الركوع بعد إكمال السجدين

مع ملاحظه القول بلزوم حذفهما و تدارك الزكوع فيما بعده و ربّما يتكلّف في دفع هذا الإشكال بأنّ المخالف في المسأله إذا سلّم أنه لو كان دليله باطلا لكان الماهيّة هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه سواء صرّح بذلك التّسليم أم لا فهذا يكفي في كون الماهيّة إجماعيه عند الخصم إذا ظهر له بطلان دليل المخالف و غفلته عن الحقّ و فيه مع أنّ هذا إنّما يتم بالنّسبه إلى المخالفه الخاصّه دون سائر المخالفات و ذلك لا يثبت الماهيّة مطلقا إنّ ظهور بطلان دليل المخالف غالبا إنّما هو بحسب اجتهاد الخصم و قد يكون الغفله في نفس الأمر من جهه الخصم لا المخالف مع أنّ هذا الاحتمال حاصل بالنّسبه إلى المخالف أيضا بالنظر إلى دليل الخصم فيصير الإجماع تابعا لاجتهاد المجتهد و هو كما ترى و يزيد شناعه ذلك لو تعدّد الأقوال أزيد من اثنين كما في الجهر بيسم الله فإنّ الأقوال فيه ثلاثه الحرمة و الوجوب و الاستحباب و إن قلت الإجماع حينئذ يحصل بتكرير الصّلاه فيصير الأمر أشنع و مال هذا القول إلى وجوب الاحتياط و هو مع أنه لم يقدّم عليه دليل من العقل و النقل يوجب العسر و الحرج أو الترجيح بلا مرجح و أمّا ما أورد على إعمال الأصل في ذلك بأنّه إنّما يتمّ إذا جاز العمل بالاستصحاب حتى في نفس الحكم الشرعي مع أنه معارض بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه و أنّ شغل الذمه اليقيني مستصحب حتّى يثبت خلافه ففيه مع أنّ المحقّق في محلّه كما سيّجىء إن شاء الله تعالى حجّيه الاستصحاب مطلقا إنّ مرادهم من عدم حجّيته في إثبات نفس الحكم الشرعي أن يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم مثل أن يقال إنّ المذمى غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهاره السابقه فاستصحاب الطهاره هو المثبت لعدم كون المذمى ناقضا و أصل العدم منفردا لا يثبت به الماهيّة بل هي بضميمه سائر الأدله المثبتة لها كما لا يخفى مع أنه مقلوب على المعترض بأنّه كيف يجوز التمسك في إثبات استحباب غسل الجمعة مثلا- بعد تعارض الأدله بأصالة عدم شىء آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فإنّ الذى يثبت من نفس أدله الطرفين إنّما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرّجحان فيبقى نفى الوجوب و يعيّن نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب و أصالة العدم إذ ليس مطلق الرّجحان معنى الاستحباب و أما المعارضه بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه ففيه أنّ الموجود الخارجى كما يحتمل كونه غير العباده المطلوبه يحتمل كونه هي فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن أن يقال الأصل عدم تحقق العباده المطلوبه في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالإتيان بالعباده المطلوبه و لا- محصّل لهذا الاستصحاب إلّا بقاء المكلف به في الذّمه و هو يرجع إلى استصحاب شغل الذّمه اليقيني و جوابه أنّ اشتغال الذّمه اليقيني مقتض لليقين بإبراء الذّمه إذا أمكن و الظن الاجتهاد الحاصل من الأصل

بضميمه سائر الأدله قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع أنّ شغل الذمه بأزيد من ذلك لم يثبت من الأدله و أصل البراءه السابق لم ينقطع إلا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمه به و ما ثبت علينا من الأدله و سلّمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهاديّه ثبوته و قد يتمسك في إثبات ماهيّه العبادات بطريق آخر و هو أن يرجع إلى اصطلاح المتشرّعه و يقال المتبادر في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشّارع أمّا على القول بثبوت الحقيقه الشّريعه فظاهر و أمّا على القول بالعدم فمع القرينه الصّارفه عن اللّغوى يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته و أشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات أسامى للصحيحه الجامعه لشرائط الصّحّه مطلقا و على القول بكونها اسما للأعم من الصحيحه لو كان الإشكال و التشكيك في الأجزاء و أمّا لو كان الإشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا و ينفي الشرط المحتمل بالأصل و إنما قلنا إنه لو كان الحيره و الإشكال في الأجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها أسامى للأعم فلائ غايه ما يتبادر من الصّلاه مثلا هو ذات الركوع و السّجود فيخرج صلاه الميّت و كذلك يمكن عندهم سلب اسم الصّلاه عن صلاه وقع فيها فعل كثير بمحو صوره الصّلاه و لا يثبت بهما ماهيه الصلاه بتمامها كما لا يخفى و فيه نظر من وجوه أمّا أولا فلائ دعوى الحقيقه الشّريعه و ثبوت الحقيقه المتشرّعه إنما هو في المعنى المحدث الذي أبدعه الشّارع في مقابل المعنى اللغوى و يكفي في تصوّر إرادته ذلك المعنى دون المعنى اللغوى أو معنى آخر التصوّر في الجملة فلا يلزم في ذلك تصوّره بالكنه و بجميع الأجزاء و الشرائط و ما ذكره من الرّجوع إلى عرف المتشرّعه و الشّارع إنما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه شرطا في كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في إثبات ما هو بصدده و أمّا ثانيا فمقول إذا بنينا بيان ماهيّه بالرّجوع إلى مصطلح المتشرّعه أو الشّارع فنقول ها هنا مقامان من الكلام الأول بيان تلك الماهيّه المخترعه و تميّزها من بين ما هي من صنفه من المخترعات مثل أن يقال المعنى المخترع الذي نقل الشّارع اسم الصّلاه إليه هل هو ذات الركوع و السّجود أو المشروط بالقبله و القيام فنرجع إلى عرف المتشرّعه و نثبت به مراد الشّارع و الثّاني أن بعد بيان أن المراد أيهما قد يقع الإشكال في كون بعض ما يحتمل كونه فردا للموضوع له فردا له مثل أنا نعلم أن ذات الركوع و السّجود هو معنى الصّلاه لكن نشك في أن الصّلاه المذكوره إذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غايه الكثره هل هو فرد حقيقي لها أم لا نظير ما تقدم في ماء السّيل في مسأله عدم صحّه السلب و الذي يناسب ما نحن فيه هو المقام الثّاني

لا-المقام الأوّل فذكر تبادر ذات الركوع و السّجود و صلاه الميّت لا- يناسب المقام و أمّا ثالثا فنقول لا يتفاوت الحال بتعدّد القولين فى ألفاظ العبادات إذ حقيقه المتشرّعه تابعه لما هى عليها عند الشارع فإن كانت عند الشارع هى الصحيحه فكذلك عند المتشرّعه و إن كانت الأعم فكذلك عند المتشرّعه و اختلاف عرف المتشرّعه و عدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها و قد بيّنا سابقا أنّ الاختلاف اليسير غير مضرّ فى الحقيقه عرفا و إن أضرّ بها عقلا و المعيار هو العرف خرج ما ثبت فساده بالدليل و بقى ما شكّ فى فساده تحت الحقيقه العرفيه لا يقال إن هذه التسميه شرعيّه و ليست بعرفيه حتّى يجعل من الأمور العرفيه لأنّنا نقول إن المسمّى شرعيه و التسميه ليست بشرعيّه فالتسميه مبنيّه على طريق العرف و العاده فإنّ الشارع أيضا من أهل العرف فالمسمّى و إن كان من الأمور التوقيفيه المحدثه من الشارع لكن طريق التسميه هو الطريق العرفى فافهم و بالجملة لا فرق بين العبادات و المعاملات فى ذلك ألا ترى أنهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل فقليل يدخل فيه العصر فى الثياب و قيل يدخل فى ماهيته إخراج الماء منه و قيل يحصل بالماء المضاف و قيل يشترط المطلق و هكذا و بعضهم فرّق بين صبّ الماء و الغسل و نحو ذلك فكما يؤخذ فى ألفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامّه أهل العرف و أغلبهم فكذلك يؤخذ فى ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرّعه سواء قلنا بأنّها أسام للصّحيحه أو الأعم فنقول مثلا المتبادر عند المتشرّعه لو كان الصّلاه المتلبّسه بالركوع و السّجود و القراءه و القيام و التّشهد و السّلام مع كونها مصاحبه للطهاره من الحدث و الخبث و حصل الشكّ فى أنّ الماهيه هل تتم بهذا المجموع أم يجب فيه كون المصلّى فى مكان مباح أيضا فيمكن إجراء أصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك فى غسل غير الثياب و العصير فيها و كذا لو قلنا إنّ المتبادر من الصّلاه هو ذات التكبير و القيام و الفاتحه و الركوع و السّجود و شككنا فى كون التّشهد و السّلام أيضا جزءا لها أم لا و فى كون السّوره أيضا جزءا لها أم لا أو هل هو مشروط بشرط آخر أم لا نعم إذا علمنا مدخليته شىء آخر فيه و لم نعلمه بعينه فلا يمكن إجراء الأصل حينئذ و يجب إبراء الذمّه بالإتيان بالمحتملات و هذا غير ما نحن فيه ثم إنّ الفرق بين الشكّ فى الجزء و الشرط أيضا قد عرفت أنّه لا وجه له لما نبهناك عليه هنا و أشرنا إليه فى المقدمه أيضا مع أنّ تحديد الشرط و الجزء فى غايه الإشكال و لعل نظر من فرق بينهما إلى أنّ الشرط خارج عن الماهيه و الجزء داخل فيها و أنت خبير بأنّ الشرط أيضا قد يكون داخلا فى الماهيه فإنّ قولنا الطمأنينه بمقدار الذكر شرط فى صحّه الركوع فى قوّه قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم فى حال الركوع و كما يمكن أن يقال يجب الطمأنينه فى القيام بعد الركوع يمكن أن

يقال يجب المقدار الزائد عن تحقق طبيعه القيام بعد الركوع و هكذا

تنبيه

يمكن أن يستفاد ممّا ذكرنا فى هذا المقام من باب التأييد و الإشاره و الأشعار كون ماهية الصلاه مثلا هو التكبير و القيام و الركوع و السجود و يكفى فى تحقّق كل ذلك مجرد حصول الماهيه و أمّا الزائد على الماهيه و غيرها من الواجبات فشرط و زوائد و لعلّه إلى ذلك ينظر اصطلاح العلماء فى الأركان و جعل الركن فى كل من المذكورات المسمّى و أنّ بانتفاء كل منها ينتفى المركب و جعل لباقي الواجبات أحكام آخر فليتأمل

تذنيبان

الأول

قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره و هو فيما خصّ به ممّا حصل فيه الحقيقه الشرعيه واضح لأنّ تعيينه و وضعه لهذا المعنى الذى أحدثه إنّما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين فإذا خاطبهم به فلا بدّ أن يحمل على إرادته هذا المعنى و أما فيما لم يخصّ به بل كان عرفا لأهل زمانه فكذلك أيضا كالدينار و قد يقع الإشكال فيما لو اختلف عرفه الخاصّ الذى لا يختصّ به بل يوافقه طائفه من قومه مع عرف طائفه أخرى منهم كلفظ الرطل الذى اختلف فيه أهل المدينه و العراق فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينه مع من كان من أهل العراق فهل يقدم عرف الراوى أو المروى عنه فيه إشكال و الحقّ الرجوع إلى القرائن الخارجيه و مع عدمها التوقّف

الثانى

إذا أطلق الشارع لفظا على شىء مجازا مثل قوله صلى الله عليه و آله الطّواف بالبيت صلاه و تارك الصّلاه كافر و كذا تارك الحج و نحو ذلك فالظاهر أن المراد منه المشاركه فى الحكم الشرعى و فيه وجوه القول بالإجمال لعدم ما يدلّ على التعيين و القول بالعموم للظهور و لثلا يلغو كلام الحكيم و القول بتساويهما فى الأحكام الشائعه لو كان للمشبّه به حكم شائع و إلّا فالعموم و الأوجه الوجه الأخير و الظاهر أنّه إذا قال فلان بمنزله فلان أيضا كذلك بل هو أظهر فى العموم لصحّه الاستثناء مطلقا

قانون اختلفوا فى جواز إرادته أكثر من معنى من معانى المشترك فى إطلاق واحد على أقوال

و تحقيق

اشاره

الحقّ فى ذلك يتوقّف على بيان مقدّمات

الأولى

أنَّ المشترك حقيقه في كل واحد من معانيه و قد عرفت أنَّ الحقيقه هي الكلمه المستعمله فيما وضعت له أى فيما عيّن الواضع اللفظ للدلاله عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب و قيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في الحقيقه و القيد الثاني لإخراج المجاز فإن دلالته على المعنى ليس بنفسه بل إنما هو من جهه القرينه و أمّا المشترك فإنه و إن كان قد عيّن في كل وضع للدّلاله على المعنى بنفسه لكنّ الإجمال و عدم الدّلاله إنما نشأ من جهه تعدّد الوضع فالقرينه في المشترك إنما هي لأجل تعيين أحد المعانى المدلول عليه إجمالاً لا لنفس الدّلاله فإنّ الدّلاله حين الإطلاق حاصله إجمالاً لكنها غير معيّنه حتى تنصب القرينه

بخلاف المجاز فإننا إذا علمنا من قرينه أن المعنى الحقيقي غير مراد فتوقف في المعنى المراد حتى يعين بقرينه أخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا إجمالاً ولا تفصيلاً وهذا معنى ما يقال إن المجاز يحتاج إلى قرينتين صارفه ومعينه بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينه واحده إذا اجتمع فيه الحثيتان لا- أقول إن مدلول المشترك عند الإطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام السيكاكى بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الإجمال بسبب تعدد الوضع وأما القيد الأخير فهو لإخراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوى ليس حقيقه وإن كان مستعملاً فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحثيه كما أشرنا إليه في أول الكتاب

الثانيه

أن اللفظ المفرد أعنى ما ليس بثنيه و جمع إذا وضع بمعنى كلى أو جزئى حقيقى فمقتضى الحكمه فى الوضع أن يكون المعنى مرادا فى الدلاله عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه أن غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان فى دلاله اللفظ الموضوع بإزاء معنى كلى أو جزئى مدخلية لشيء آخر أو كان للمعنى شريك آخر فى إرادته الواضع بأن يريد دلاله اللفظ عليه أيضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بدّ من التنبيه عليه لا أقول إن الواضع يصرّح بأننى أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط أن لا يراد معه شيء آخر و بشرط الوحده و لا يجب أن ينوى ذلك حين الوضع أيضا بل أقول إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد و فى حال الانفراد لا- بشرط الانفراد حتى تكون الوحده جزءا للموضوع له كما ذكره بعضهم فىكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحده لا- المعنى و الوحده فلا- يتمّ ما يفهم من بعض المحققين أيضا من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحده و لا عدمها فقد يستعمل فى الواحد و قد يستعمل فى الأكثر و الموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين فإنّ الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا هو جزئى حقيقى و إن كان قد يكون الموضوع له كلياً بالنسبه إلى أفراد و اعتبار الكليه و الجزئيه الجعيلتين الحاصلتين من ملاحظه انضمامه مع الغير و عدمه إنّما هو باعتبار المعنى و مع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له و هو ليس إلا المعنى فى حال الانفراد لا بشرط الانفراد و لا بشرط الانفراد فإن شئت توضيح ذلك فاختر نفسك فى تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصه بأن تقول إننى وضعت هذا الاسم له بشرط أن يراد الوحده أو لا بشرط الوحده و لا عدمها فهذا الإطلاق و التقييد إنّما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له و المفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع و الأصل عدمه و الحاصل أنّ المعنى الحقيقى توقيفى لا يجوز التعدى فيه عمّا علم وضع الواضع له و فيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد

موضوعا له اللفظ فلا رخصه لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلا في المعنى حاله الوحده لا بشرط الوحده

الثالث

المجاز مثل الحقيقة في أنه لا- يجوز التعدى عما حصل الرخصه من العرب في نوعه فإن الحقيقة كما أنها موضوعه بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي و لا بد من ملاحظه الوضع النوعي أيضا و أن الرخصه في أي نوع حصل و الحاصل أنه لا يجب الرخصه من العرب في كل واحد من الاستعمالات الجزئية إذا حصل الرخصه في كليها و هذه الرخصه ليست بنص من العرب و تصريح منه بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أي فرد من أفراد ذلك النوع و قد ذهب المحققون من علماء الأدب إلى عدم وجوب الرخصه في الجزئيات إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من أصناف نوع من أنواع العلاقات المعتره في المجاز أو نوع من أنواع جنس منها و لم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع و لا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصه من أنفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال لا في جزئيات الصنف الآخر و هكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا- إذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكننا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركب حقيقي خارجي و كان الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبه في الإنسان و العين في الربيثه فلا يجوز القياس باستعمال سائر الأجزاء في المركبات الحقيقية و جميع الأجزاء في المركبات الاعتباريه و كذلك وجدنا أنهم يستعملون اللفظ الموضوع للكل في الجزء إذا كان المركب حقيقيا كالأصابع في الأنامل في قوله تعالى يجعلون أصابعهم في آذانهم و اليد في الأصابع إلى نصف الكف في آيه السرقه و إلى المرفق في آيه الوضوء و إلى الزند في آيه التيمم فلا- يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية و أيضا إنا وجدنا العرب يستعمل الألفاظ الموضوعه للمعاني الحقيقية في المعاني المجازيه مع القرينه الصارفه منفردا منفردا أعنى لا يريد في الاستعمال الواحد إلا معنى مجازيا واحدا و بالجمله المجازات المستعمله وحداني غالبا و لم يحصل لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين و عدم العلم بالرخصه كاف في عدم جواز الاستعمال فإن جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظن بالرخصه

الزابعه

المتبادر من التشبيه و الجمع هو الفردان أو الأفراد من ماهيته واحده لا- الشيطان أو الأشياء المتفقات في الاسم فيكون حقيقه في ذلك فإن التبادر علامه الحقيقة و عدم تبادر الغير من علائم المجاز فإن شئت اختبر نفسك في مثل رأيت مسلمين أو مسلمين فإنه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا الرجلان

المسمّيان بمسلم أو الرّجال المسمّون بمسلم فيعْتبر في الأعلام المثبّيات و المجموعات مفهوم كلى في مفردھا مجازا مثل المسمّى بمسلم أو المسمّى بزيد مثلا ثم يثنى و يجمع و يؤيّد ما ذكرنا و يؤكّده أنه لو قلنا بكفايه مجرد اتفاق اللفظ في التثنيه و الجمع للزم الاشتراك في مثل عينين إذا جوّزنا استعماله حقيقه في الشمس و الميزان أو البصر و ينبوع فلا بدّ من التوقف فيلزم هاهنا قرينه أخرى لأنّ التثنيه للنوعين لا للفردين من نوع و المجاز خير من الاشتراك فيتكثّر الاحتياج إلى القرائن

الخامسة

المتبادر من التّكره المنفيّه المفيده للعموم هو نفى أفراد ماهيه واحده و أيضا الاسم المنكر إذا اعتبر خاليا عن اللام و التنوين و علامه التثنيه و الجمع حقيقه في الماهيه لا بشرط شيء و إذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهيه غير معيّن و إذا لحقه الألف و النون أو الواو و النون مثلا- يراد به فردان أو أفراد من تلك الماهيه و إذا لحقه الألف و اللام فإما أن يشار بها إلى الفرد أو لا فالثاني يراد به تعريف الجنس و تعيينه و الأوّل فإما أن يراد به الإشاره إلى فرد غير معيّن فهو المعهود الذّهني و هو في معنى النكره أو إلى فرد معيّن فهو المعهود الخارجيّ أو إلى جميع الأفراد فهو الاستغراق إذا عرفت هذا فاعلم أنّ دخول حرف النفي على النكره لا- تفيد إلا نفى أفراد تلك الماهيه و إذا ثبت أنّ اللفظ المشترك حقيقه في كل واحد من المعاني منفردا فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي إذا تمهّد لك هذه المقدمات فنقول استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصوّر على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع و منها استعماله في كل منها على البدل بأن يكون كل واحد منها مناطا للحكم و الفرق بينهما الفرق بين الكل المجموعى و الأفرادى و منها استعماله في معنى مجازى عامّ يشمل جميع المعاني و قد يسمّى ذلك بعموم الاشتراك و الظاهر أنه لا إشكال كما أنه لا خلاف في جواز الأخير و أمّا الأوّل فالظاهر أنه لا إشكال في عدم الجواز أمّا حقيقه فظاهر و أمّا مجازا فلاشروط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ بكون الجزء ممّا ينتفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل ممّا له تركيب حقيقى كما مرّت إليه الإشاره و هو منتف في ما نحن فيه و أمّا المعنى الثّاني فهو محل النزاع فقليل فيه أقوال ثالثها الجواز في التثنيه و الجمع دون المفرد و رابعها الجواز في النفي دون الإثبات ثمّ اختلف المجوّزون على أقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد و حقيقه في التثنيه و الجمع و الأظهر عندى عدم الجواز مطلقا أمّا في المفرد فعدم الجواز حقيقه لما عرفت في المقدمه الثانيه من أنّ اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد و العدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقه و أمّا عدم الجواز مجاز فلما عرفت في المقدمه الثالثه من عدم ثبوت

الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت إرادته أكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازى عام يشمل جميع المعاني و أما ما ذكره بعضهم من أن العلاقة فيه هو أن اللفظ الموضوع للكُلِّ و هو كل واحد من المعاني مع الوحده المعبره في الموضوع له قد استعمل في المعنى بإسقاط قيد الوحده و هو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع أن ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبه إلى سبعين حقيقه و هو أجنبي بالنسبه إلى موارد استعمال العرب و أما في التشبيه و الجمع حقيقه فلما عرفت في المقدمه الرابعه من أنهما حقيقتان في فردين أو أفراد من ماهيته لا- في الشئيين المتفقين في اللفظ و الأشياء كذلك و للزوم الاشتراك و تكثر الاحتياج إلى القرائن لو كان كذلك و المجاز خير من الاشتراك و أمّا مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فإنّ الظاهر أنّ المجاز في التشبيه و الجمع إنما يرجع إلى ما لحقه علامتهما لا إلى العلامه و الملحق به معا فإنّ الألف و النون و نحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الأحوال فإنّ لفظ عينان أو عينين مثلا- يراد به الشئيان سواء أردت منهما الفردين من عين أو شئيين مسميين بالعين إنّما التفاوت في لفظ العين فيراد في أحد الاستعمالين منهما أعنى الاستعمال الحقيقي الماهيه المعينه الواحده و يشار بالألف و النون و نحوهما إلى الفردين منها أو أكثر و في الاستعمال الآخر لا يمكن إرادته كل واحد بأن يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكُلِّ في الجزء فلا بد أن يراد منها المسمّى بالعين ليكون كليًا له أفراد فيشار بالألف و النون حينئذ إلى الفردين من المسمّى بالعين أو أكثر و هذا واضح مما ذكرنا و هذا المجاز خارج عن المتنازع و يكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم إلا أن يقال إن مدلول العلامات ليس مجرد الإشاره إلى الاثنيّيه أو التعدد بل الاثنيّيه الخاصه و التعدد الخاص أعنى ما يراد بها اثنان من ماهيته أو أفراد منها فيكون التشبيه و الجمع مستبدًا بوضع على حده فيمكن حينئذ القول بالتجاوز في هذا اللفظ بأجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لإفاده الفردين من ماهيه أو الأفراد من ماهيه في شئيين متفقين في الاسم لا- لكونهما فردين من المسمّى بهذا الاسم بل لكونهما مشابهيين لفردين من ماهيته معينه و علاقته المشابهه اشتراكهما في الاسم و صدق الاسم عليهما لفظا و إن لم يرتبطا معنى و الحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون استعاره إلا أن ذلك لا يثمر فائده بعد تجويز إرادته الفردين من المسمّى بالعين مجازا و ذلك لأن ثمره النزاع في استعمال اللفظ حقيقه و مجازا يحصل بذلك المجاز فإذا علم بالقرينه عدم إرادته المعنى الحقيقي فيصحّ الحمل على هذا المجازى أعنى عموم الاشتراك فثبوت المجاز الآخر الذى هو داخل في محل النزاع غير

معلوم و عدم الثبوت يكفى فى ثبوت العدم غايه الأمر جوازه و هو لا يفيد وقوعه فتأمل مع أنّ المجاز الأول أقرب و أشيع فهو أولى بالإرادة لا- يقال يمكن القول بوجود ثمره ضعيفه حينئذ نظير الثمره الحاصله فى الفرق بين قول المعتزله و الأشاعره فى الواجب التخييري لأنّ مورد الحكم هنا الفردان على التقديرين لا- الطّبيعه كما لا- يخفى على المتأمل فتأمل و لم أقف على من ذهب إلى المذهب الذى ذكرته فى مجازيه التشبيه و الجمع من كونه من باب الاستعاره و أما فى النّفى فيظهر الكلام فيه مما مرّ و أنّه حقيقه فى نفى جميع أفراد ماهيّة واحده و أنّ التجوز فيه إنّما يكون بإرادته فرد من أفراد المسمّى بالعين مثلا فيكون خارجا عن المتنازع و يجرى التكلّف الذى ذكرته فى التشبيه و الجمع من اعتبار الاستعاره ثمّ إنّ بعض من جوّز استعمال المشترك فى أكثر من معنى حقيقه أفرط فى القول حتى قال إنه ظاهر فى الجميع عند التّجرد عن القرائن فلا إجمال عنده فى المشترك عند التّجّرد عن القرينه و استدلال على ذلك بقوله تعالى إنّ الله و ملائكته يصلون على النّبي و إنّ الله يسجد له من فى السماوات و من فى الأرض و الشمس و القمر و النجوم و الجبال و الشجر و الدواب و كثير من الناس فإنّ الصّلاه من الله الرّحمة و من الملائكه الاستغفار و الّسجد من الناس وضع الجبهه على الأرض و من غيرهم على نهج آخر و أوجب عن ذلك بوجوه الأوّل منع ثبوت الحقيقه الشرعيه فالمراد هو المعنى اللغوى أعنى غايه الخضوع أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلّم ثبوت الحقيقه الشرعيه فيراد منه غايه الخضوع و من الصّلاه الاعتناء بإظهار الشّرف و المراد من غايه الخضوع ما يعمّ الخضوع التكليفى و التكوينى و لهذا لم يذكر فى الآيه جميع النّاس مع ثبوت الخضوع التكوينى فى الكلّ الثانى أن ذلك مجاز لا حقيقه و هذا الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقه أيضا لا يتم الاستدلال بهما على ظهورهما فى إرادته الجميع عند التّجّرد عن القرائن إذ القرينه على إرادته الجميع هاهنا موجوده و أمّا حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظه ما ذكرنا و احتجّ من جواز الاستعمال حقيقه مطلقا بأنّ الموضوع له هو كل واحد من المعانى لا بشرط الوحده و لا عدمها و هو متحقق فى حال إرادته الواحد و الأ-كثر و الجواب عنه أنّ الموضوع له هو كل واحد من المعانى فى حال الانفراد كما مرّ فى المقدّمات و احتجّ من جوّز فى المفرد مجازا و فى التشبيه و الجمع حقيقه أمّا على الجواز فى المفرد فبأنّ المانع منتف لضعف ما تمسّيك به المانع كما سيجىء و أمّا على كونه مجازا فيتبادر الوحده منه عند الإطلاق فيكون الوحده جزء للموضوع له فإذا استعمل فيه عاريا عن الوحده فيكون مجازا لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء و أمّا على كونه حقيقه فى التشبيه و الجمع فبأنهما فى قوه تكرر المفرد و لا

يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفى الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان و زيدون و فيه أنّ المانع ليس منحصرًا فيما تمسك به المانع بل المانع هو أن اللغات توقيفيه و الوضع لم يثبت في المفرد إلا في حال انفراد المعنى في الإرادة كما حققنا سابقًا و أمّا مجازيته فيتوقف على حصول الرخصه في نوع هذا المجاز كما أشرنا و إن كان و لا بدّ فالأولى أن يقال علاقته هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى و أمّا كونه حقيقه في التشبيه و الجمع ففيه أنّ المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقًا و حجه من خصّ المنع بالمفرد دون التشبيه و الجمع أنّ التشبيه و الجمع متعدّدان في التقدير فيجوز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد و المدعى في المفرد حقّ و الجواب عن التشبيه و الجمع يظهر مما مرّ إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعمال و حجه من خصّ الجواز بالنفى أنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد بخلاف الإثبات و مدّعا في المثبت حقّ و جوابه عن التجويز في النفي أنه إنما يفيد عموم النفي في أفراد الماهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه إلا أن يراد الاستعارة كما أشرنا و احتج المانع مطلقًا بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقه إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقى فيلزم التناقض إذ يكون حينئذ له ثلاثة معان هذا وحده و هذا وحده و هما معا و إرادتهما معا مستلزم لعدم إرادته هذا وحده و هذا وحده و بالعكس و المفروض استعماله في المعانى الثلاثة و أجيب عنه بأن المراد ليس إرادته المعانى مع بقائه لكل واحد منها منفردا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع إلى أن ذلك ليس استعمالا في المعنيين و هذا مناقشه لفظيه و الأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا

قانون اختلافوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى و

المجازى على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى

بأن يكون كل واحد منهما محلاً للحكم و موردا للنفي و الإثبات فمنهم من منع مطلقا و منهم من جوّز مجازا و منهم من جعله حقيقه و مجازا بالنسبه إلى المعنيين و الأقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدّمات المسأله السّابقيه من أنّ وضع الحقائق و المجازات وحدانيه نظرا إلى التوظيف و التوقيف فمع القرينه المانعه عن إرادته ما وضعت له و إرادته معنى مجازى لا يمكن إرادته ما وضعت له كما ذكرنا بل و لا غيره من المعانى المجازيه الأخر و يتم بذلك عدم جواز إرادته المعنيين من اللفظ و قد يستدل على ذلك بأن المجاز ملزوم للقرينه المعانده للمعنى الحقيقى و ملزوم معاند الشىء معاند له و مناط هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلا كما أنّ مناط ما ذكرنا عدم الرخصه من الواضع و قد اعترض على هذا الاستدلال بأنّ غايه ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقى منفردا و أمّا عن إرادته المعنى

الحقيقي مطلقا فلا يعنى أن يرمى فى قولنا رأيت أسدا يرمى يدل على أنّ المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط و أما هو مع الرّجل الشّجاع فلا- و أيضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل مثل الرقبه فى الإنسان و لا ريب فى ثبوت إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى و كما يمكن دفع ذلك بأن مرادنا من القرينه المانعه عن إرادته المعنى الحقيقي هى المانعه عن إرادته بالذات لا- مطلقا فكذا يمكن أن يقال بأنّ مرادنا منها المانعه عن إرادته منفردا فمن أين يحكم بأنّ المراد هو الأوّل لا الثّانى فكما لا- يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي فى ضمن المجازى كذا لا- يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى بحيث يكون كل منهما موردا للنفى و الإثبات أقول و يمكن الجواب عن الأوّل بأنّ ذلك مبنى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد و لا علامه حتى يصحّ القول بكون اللفظ مستعملا حينئذ فى المعنى الحقيقي و المجازى و قد عرفت فى الأصل السّابق بطلانه و لكن يدفعه أنّ ذلك مناقشه لفظيه فإنّ مآله يرجع إلى عدم تسميه ذلك استعمالا فى المعنى الحقيقي و المجازى مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته و إلا فلا ريب أنه يصدق عليه أنّه استعمال فى المفهومين كما مرّ نظير ذلك فى جواب حجّه المانع مطلقا فى المبحث السّابق فالأولى فى الاستدلال هو ما ذكرنا و أما الجواب عن الثّانى فبأنّ إرادته الجزء فى المركب كإرادته الرقبه من الإنسان إذا استعملت و أريد منها الإنسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل و لا بالذات بل عدمه معلوم غايه الأمر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد إليها بدلاله الالتزام أو انفهامها من اللفظ عرفا كما فى دلاله التنبيه بل بمعنى كونها لازم المراد فيكون من باب دلاله الإشاره الغير المقصوده من اللفظ كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل و هذه الدلاله متروكه فى نظر أرباب الفنّ و أيضا المراد من الاستعمال فى الشىء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه و يستلزمه تبعا كما لا يخفى و قد يعترض أيضا بأن النزاع المفيد فى هذا المقام هو أنه هل يجوز استعمال اللفظ فى الموضوع له و غيره أم لا و ليس يلزم فى كل ما استعمل فى غير الموضوع له أن يكون له قرينه مانعه عن إرادته الموضوع له غايه الأمر أن يسمّى ذلك استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقي و الكنائى لا- الحقيقي و المجازى فإنّ الكنايه أيضا استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز إرادته ما وضع له فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالترام القرينه المعانده للحقيقه لعدم ضروره الالتزام و الجواب عن ذلك أمّا أولا- فبما قيل إنه إنما يتم لو قلنا إنّ الكنايه هى إرادته المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز إرادته الموضوع له فيتم حينئذ جواز إرادته المعنيين من اللفظ بلا احتياج إلى القرينه المانعه و أمّا إن قلنا بأنّها إرادته المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المعنى المجازى فلا إذ لا ينفك حينئذ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له

عن القرينه المانعه عن إرادته ما وضع له فلا- يصحّ فرض المعترض إذ اللفظ لم يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع له و الغير الموضوع له معا و صرّح بأنّ لهم في تعريف الكنايه طريقتين للمحقق التفتازانى فى شرح المفتاح و أمّا ثانياً فبأننا نجعل البحث فيما يتناقضان و قامت القرينه المانعه فلا يمكن جعله من باب الكنايه و يدفعه أنّه إن أريد بقيام القرينه المانعه قيام ما يمنع عن إرادته المعنى الحقيقى منفردا و مجتمعا مع المعنى المجازى فهو خارج عن محل النزاع فإنّ النزاع فى هذه المسأله مثل المسأله السابقيه فيما يمكن إرادته المعنيين بالذات لا- فيما لا يمكن أصلا و إن أريد كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقى منفردا فهو لا ينافى كونه من باب الكنايه فتأمّل و قد يعترض أيضا بأنّ القرينه المانعه عن إرادته الحقيقه فى المجاز إنّما تمنع عن إرادتها بتلك الإراده بدلا عن المعنى المجازى و أمّا بالنظر إلى إرادته أخرى منضمّه إليها فلا إذ المراد من إرادته المعنى الحقيقى و المجازى من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مرادا بإرادته على حده بالاعتبارين و هذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء رحمه الله و فيه أن دخول المجاز فى الإراده حينئذ إنّما هو من باب دخول الخاص فى العام الأصولى على ما صرّح هو رحمه الله به فى حواشى المعالم و قال إنّهُ هو المراد فى المشترك أيضا و لا يخفى أنّ إرادته كل واحد من الأفراد فى ضمن العامّ ليس بإرادته ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الأفرادى و ليس هنا إرادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه إن أريد من البدليه إرادته هذا و هذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع أنّ من الظاهر أن الاستعمال لا تعدّد فيه و ظاهر كلمات علماء البيان أنّ المجاز يستلزم قرينه معانده لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى فالاستعمال واحد و إنّما هو لأجل الدلاله على المعنى و الإراده تابعه له و احتج من قال بالجواز بعدم تنافى إرادته الحقيقه و المجاز معا فإذا لم يكن هناك منافاه فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم و يظهر جوابه ممّا تقدم و لعلّه نظر إلى إرادته و قد عرفت بطلانه و زاد من قال مع ذلك بكونه حقيقه و مجازا بأنّ اللفظ مستعمل فى كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه و فيه مع ما عرفت أن الاستعمال لا تعدد فيه مع أنه لو صحّ فإنما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط و قد عرفت بطلانه و احتج من قال بكونه مجازا بأنّ ذلك يستلزم سقوط قيد الوحده المعتبره فى الموضوع له فيكون مجازا يعنى أنّ المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده فإذا أريد كل واحد من المعنيين من اللفظ على سبيل الكل الأفرادى كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحده فيكون مجازا إلا أنّه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه و الجواب عن ذلك بعد بطلان

أصل الجواز واضح و أمّا ما فصل بأنّ المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه إن كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحده فالمانع مستظهر لأنّ المجاز معاند للحقيقه حينئذ من وجهين من جهه القرينه المانعه و من جهه اعتبار الوحده و إن أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لأن المعنى الحقيقي حينئذ يصير مجازا بإسقاط قيد الوحده فالقرينه اللازمه للمجاز لا- تعانده ففيه مع أنّ ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكنايه و المجاز حينئذ لأنّ المفروض أن المجازيه إنما حصلت بإسقاط قيد الوحده و مع إسقاطه صحّت إرادته مع المعنى المجازي إنّ القرينه كما أنّها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي لا بدّ أن تكون مانعه عن إرادته المعنى المجازي الآخر أيضا و إلاّ لم يتعيّن المراد إلاّ أن يقال إنّ القرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي المجازات الآخر إلاّ- أن يقوم قرينه على إرادته بعضها كما فيما نحن فيه فإنّ المفروض وجوب إقامه قرينه أخرى على إرادته المعنيين معا كما في المشترك أيضا و إلاّ- فكيف يعلم إرادته المعنيين من اللفظ و مع ما عرفت من كون أوضاع الحقائق و المجازات وحدائيه فالأمر أوضح

قانون المشتق

إشاره

كاسم الفاعل و المفعول و الصفه المشبهه حقيقه فيما تلتبس بالمبداء دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد أو سيصير قائما مجازا و الظاهر أنّ هذا وفاقى كما ادّعا جماعه و مجاز فيما لم يتلبس بعد سواء أريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبداء في المستقبل بأن يكون الزمان مأخوذا في مفهومه أو إطلاقه عليه بعلاقه أوله إليه و الظاهر أنّ ذلك أيضا اتفأقى كما صرّح به جماعه و قد يتوهم أنّ إطلاق النجاه مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد ضارب غدا ينافى دعوى الإجماع و هو باطل لما حققنا سابقا من أنّ الاستعمال أعّم من الحقيقه و فيما انقضى عنه المبدأ أعنى إطلاق اللفظ المشتق و إرادته ما حصل له المبدأ في الماضي من الأزمنه بالنسبه إلى زمان حصول النسبه في المشتق إلى من قام به خلاف و قد يعبر بإرادته ما حصل له المبدأ و انقضى قبل زمان النطق فيعتبر المضى بالنسبه إلى زمان النطق و ما ذكرناه أحسن و يظهر الثمره في مثل قولنا كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقه و على ما ذكره هذا القائل يكون محلاً للخلاف نعم إذا قلنا كان زيد قائما أمس باعتبار كونه قائما قبل أمس فيصير محلاً للخلاف على ما ذكرنا أيضا و من هذا يظهر لك جواز إجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبداء أيضا فتأمل و هناك تعبيران آخران أحدهما استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ بعلاقه ما كان عليه و ثانيهما استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة أى ما خرج من العدم إلى الوجود من دون اعتبار القدم و الحدوث و البقاء و الزوال و الظاهر أنّ المعنى الأخير أيضا ممّا وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك و أمّا المعنى الأوّل فالظاهر عدم الخلاف

فى كونه مجازا و المشهور بينهم فى محل الخلاف قولان المجاز مطلقا و هو مذهب أكثر الأشاعره و الحقيقه مطلقا و هو المشهور من الشيعه و المعتزله و هناك أقوال آخر منتشره و الظاهر أنها محدثه من إلقاء كل واحد من الطرفين فى مقام العجز عن ردّ شبهه خصمه ففصل جماعه و فرقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السّياله كالتكلم و الإخبار و غيره فاشترطوا البقاء فى الأول دون غيره و أخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا أو ثبوتيا فاشترطوا البقاء فى الأول دون الثانى و أخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودى على المحل سواء ناقض الضد الأول كالحركه و السّكون أو ضادّه و غيره فاشترطوا البقاء فى الأول دون الثانى و فصل بعضهم بين ما كان المشتقّ محكوما عليه أو به فاشترط فى الثانى دون الأول و الأقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الأول تبادل الغير منه و هو المتلبس بالمبدأ و هو علامه المجاز و الثانى أنه لا-ريب فى كونه حقيقه فى حال التلبس فلو كان حقيقه فيما انقضى عنه أيضا للزم الاشتراك و المجاز خير منه كما مرّ مرارا و ما يقال من أن المشتقّ إنما يستعمل فى المعنى الأخير من الثلاثه المتقدمه و هو أعمّ من الماضى و الحال و استعمال العامّ فى الخاصّ حقيقه إذا لم يرد منه الخاصّ من حيث الخصوصيّة فلا-مجاز و لا اشتراك فيه أنه مناف لكلمات أكثرهم و كثير منهم ادعى الإجماع على كونه حقيقه فى الحال و لو كان حقيقه فى ذلك المعنى العام أيضا للزم الاشتراك أيضا و ممّا ينادى ببطان ذلك أنّ المستدلين بكونه حقيقه فيما انقضى عند المبدأ يستدلون باستعمال النّحاه فإنّهم يستعملونه فى الماضى و فى الحال و فى الاستقبال و لا يريدون به المعنى الأعمّ جزما الثالث أنه إذا كان جسم أبيض ثم صار أسود فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزما و إلّا للزم اجتماع المتضادين فإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه إطلاق على غير ما وضع له و يرد عليه أنّه إنّما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العامّ و إلّا- فلا منافاه حينئذ و لا يلزم اجتماع الضدّين الرابع أنا لا نفهم من لفظ المشتقّ إلا الذات المبهمه و الحدث و النسبه و لكن يتبادر منه حصول المبدأ فى زمان صدق النسبه الحكيمه و لا يذهب عليك أنّ هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنه المعهوده بل هو أعمّ من الجميع فلسنا ندعى دلالتة على زمان كيف و قد أجمع أهل العربية على أن الدال على الزمان إنما هو الفعل أ لا تريهم أنهم يقيّدون حدّ الفعل بأنه ما يقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ليخرج اسم الفاعل و ما فى معناه و لا منافاه بين ذلك و بين ما يقولون إنّ اسم الفاعل بمعنى الحال و الاستقبال يعمل عمل النّصب و بمعنى الماضى لا يعمل فإن مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنه فى حدّ الفعل إنما هو بسبب الوضع و مرادهم فى اسم الفاعل إنما هو بالقرينه فيكون مجازا و قد يوجّه بأنّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوى

الحاصل بسبب كثرة الاستعمال و أمّا في الفعل فبمقتضى الوضع الأوّل و هو بعيد فإنّ غايه ما يمكن أن يدعى فيه الوضع الثانوى و التبادر من جهته إنما هو الحال فتأمل فإنّ ذلك أيضا لا ينطبق على الزّمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس و الحاصل أن تحقق المبدأ شرط في صحّه الإطلاق حين النسبه كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقه و مرادنا من هذه النسبه أعمّ من الخبريه الصّريحه و اللازمه للنسبه التقيديه فإنّ قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبه الخبريه و يستلزم الإخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبه و يعتبر الاتصاف بالمبدأ حين تحقق هذه النسبه و ذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضى فهو حقيقه و إن صار في زمان التكلّم كدرا و قد يكون كذلك في الحال و قد يكون في الاستقبال كقولك سأشترى ماء صافيا و كذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا أو خمرا أو سأشترى خمرا فإنه حقيقه و إن كان ما سيشير به لم يضر حين التكلّم خمرا حجّه القائلين بكونه حقيقه إنّ المشتق قد استعمل في الأزمنه الثلاثه و الأصل في الاستعمال الحقيقه خرج الاستقبال بالاتفاق و بقى الباقي و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه كما بينا سابقا و قد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بأنّ معنى المشتق من حصل له المشتق منه أى خرج من القوّه إلى الفعل فيشمل الماضى حقيقه و فيه مع أنه ينافى الاستدلال الأوّل لأنّ مفاده إرادته الخصوصيّة لا المعنى العامّ منع قد عرفته حجّه مشروطى بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيّاله امتناعه فيها لأنّها تنقضى شيئا فشيئا فهو قبل حصول إجرائه غير متحقق و بعده منعدم و الحقّ اعتبار العرف في ذلك و لا ريب أنّ العرف يحكم على من يتكلم و هو مشغول به و لو بحرف منه أنه متكلم و لا يضرّه السيّكوت القليل بمقدار التنفس أو أزيد بل بمقدار شرب الماء أيضا في بعض الأحيان و حجّه من اشترط البقاء في الحدوثى دون الثبوتى أنه لو كان شرطا مطلقا للزم أن يكون إطلاق المؤمن على النائم مجازا إذ لا تصديق في حال النوم و أجيب عن ذلك بأنّ ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم و إن لم يكن حاصلًا في المدركه حينئذ و حجّه من خصّ الاشتراط بما طرء على المحل ضدّ وجودى أنه لو لم يكن كذا يلزم كون إطلاق النائم على اليقظان و الحامض على الحلو باعتبار النوم السابق و الحموضه السابقه حقيقه و هو خلاف الإجماع و أيضا يلزم أن يكون أكابر الصّحابه كفارا حقيقه و قد يجاب عن الثانى بأن ذلك إنما هو من جهه الشرع لا- اللغه و الحق المنع في الجميع لغه و عرفا أيضا و حجّه من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو أنه لو اشترط في المحكوم عليه أيضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانيه و الزانى فاجلدوا و السارق و السارقه فاقطعوا و نحو ذلك بالنسبه إلى

من لم يكن زانيا أو سارقا حال الإطلاق بل المعتبر أتصافه في أحد الأزمنة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال أنهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم إرادته الحقيقة فيكون المشتق حينئذ حقيقه في كل واحد من الأزمنة أقول ويلزم من ذلك أن ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقه في المستقبل أيضا وقد يوجه بأن مراده حينئذ إن المحكوم عليه حقيقه فيما تلبس بالمبدأ في الجملة يعنى المعنى العام السابق أو ما هو أعَم منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل أما أولا فلأن هذا الكلام مبنى على أن المراد بالحال وأخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه وأما ثانيا فلأن المشتق كونه حقيقه في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وإن كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقه في القدر المشترك أيضا للزم الاشتراك والمجاز أولى منه وكونه محكوما عليه قرينه للمجاز مع أن الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الإطلاق أو لم يوجد أيضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهيه فإن تلك الخطابات لا تثبت إلا أصل التكليف وأما خصوص تكليفنا فإنما يثبت بدليل خارج كالإجماع وغيره وأما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخليه الزمان أصلا وعدم اعتبار حال النطق فلا إشكال إذ المراد أن المتلبس بالزنا أو السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال النطق أو قبله أو بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإن طال المدّة لأن إجراء الحكم ثابت حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدله

تتميم

ينبغي أن يعلم أن مبادئ المشتقات مختلفه فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكه وقد يعتبر مع كونه ملكه كونه حرفه وصنعه مثل الخياط والتجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكه والحرفه كالقارئ والكاتب والمعلم والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذى يضر بالتلبس في الملكه هو زوالها بسبب حصول النسيان في الصنعه الإعراض الطويل بدون قصد الرجوع وأما الإعراض مع قصد الرجوع ولو كان يوما أو يومين بل وشهرا أو شهرين أيضا مع إرادته العود فغير مضر ويصدق على من لم ينس ومن أعرض وقصد العود في العرف أنه متلبس بالمبدأ فيهما وإن طرء الضدّ الوجودى لأصل ذلك الفعل أيضا وأما في الأحوال فالتلبس فيها أيضا يختلف في العرف فأما في المصادر السّيالّه فيكفى الاشتغال بجزء من أجزائه وأما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهره والباطنه فالمعتبر بقاء نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين واشتبه عليه الأمر وأحدث مذهباً في التفصيل فقال إن إطلاق المشتق باعتبار الماضى حقيقه إن كان أتصاف الذات بالمبدأ أكثريا بحيث يكون عدم الاتصاف بالمبدأ مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه سواء كان

المشتق محكوما عليه أو به سواء طرء الضد الوجودى أو لا لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينه كالكتاب و الخياط و القارى و المتعلم و المعلم و نحوها و لو كان المحل متصفا بالضد الوجودى كالتوم و نحوه و القول بأن الألفاظ المذكوره و نحوها كلها موضوعه لملكات هذه الأفعال ممّا أبى عنه الطبع السليم فى أكثر الأمثله و غير موافق لمعنى مباديها على ما فى كتب اللغه انتهى و بعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه إذا تحقق ذلك فنقول إن ما جعلوه ثمره النزاع من مثل كراهه الجلوس تحت الشجره المثمره ينبغى التأمل فى موضع الثمره منها فإن المثمره يجوز أن يكون المبدأ فيها هو الملكه فإن للشجره أيضا يتصور نظير ما يتصور للإنسان و على هذا فلا يضّر عدم وجود الثمره بالتلبس بالمبدأ فيها إلا أن يحصل للشجره حاله لا- يحصل معها الثمره أصلا بالتجربه و نحوها شبيهة للنسيان للإنسان و يجوز أن يكون هو الحال و الحال أيضا يحتمل معنيين أحدهما صيرورته ذا ثمره مثل غدا البعير و الثانى المعنى المعهود الحالى فعليك بالتأمل و التفرقه فى كل موضع يرد عليك

الباب الأوّل: فى الأوامر و النواهي

إشارة

و فيه مقصدان

الأوّل فى الأوامر

قانون الأمر على ما ذكره

أكثر الأصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء

و الأولى اعتبار العلوّ مع ذلك كما اختاره جماعه و سنشير إليه فى آخر المبحث و المراد بالعالى من كان له تفوق يوجب إطاعته عقلا أو شرعا و قيل هو الطلب من العالى و ما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل و الشأن و غير ذلك بعيد لعدم تبادرها و المجاز خير من الاشتراك و الاستعمال أعمّ من الحقيقة و ظنّى أنّ من يقول بأنّ الأمر أعنى المركّب من أم ر حقيقه فى الوجوب هو ممنّ يقول بالقول الأوّل و لا بدّ أن يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه العرفى إذ الاستعلاء ظاهر فى الإلزام إذ لا معنى لإظهار العلوّ فى المندوب و ادّعائه كما لا يخفى و هو الأظهر عندى للتبادر و للآيات و الأخبار مثل فليحذر الذين يخالفون إلى آخره و ما منعك أن تسجد إذ أمرتك و لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك و قوله صلى الله عليه و آله لبريره بعد قولها أ تأمرنى يا رسول الله حيث طلب عليه السلام مراجعتها إلى زوجها لا بل إنّما أنا شافع فكلما ثبت كونه أمرا و صدق عليه هذا المفهوم يستفاد منه الوجوب لأنّ كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقه فى الوجوب و كون المبدأ أعمّ منه كما ترى فالوجوب مأخوذ فى مفهوم الأمر فالتعريف الأوّل مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه و من يقول بعدم إفادته الوجوب و لا يأخذ الوجوب فى مفهوم الأمر فهو إما ممنّ يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالى لا من حيث إنه مستعمل و قد عرفت بطلانه أو يأخذ الاستعلاء فى مفهوم التدب أيضا و يجعله أعمّ من التدب و ستعرف بطلانه و احتج من قال بعدم إفاده لفظ الأمر الوجوب بتقسيم

الأمر إلى الواجب و الندب و هو لا يستلزم كونه حقيقه فيهما إذ لو أريد أنّ الأمر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلّم و إن أريد الأعم فلا ينفع مع أنه ينقسم إلى ما ليس بحقيقه فيه اتفاقا كالتسخير و التعجيز و نحوهما و كذلك الكلام فى قولهم إنّ المندوب طاعه و الطاعه فعل المأمور به فإنّ الطاعه أمّا فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب لا فعل المأمور به الحقيقي فقط و إن أريد الأعم من المأمور به الحقيقي فلا يجد بهم نفعاً و لما كان العالى قد يطلب الشىء و لكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فإنّه إرشاد و هدايه و لا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بدّ أن يميز بين أقسام طلبه بالتمييز بين الألفاظ التى يطلب بها حتّى يعلم أيها أمر و أيها ندب و إرشاد و قد ظهر لك أنّ الطلب إذا كان بما يشق من أصل الأمر كقوله أمرك بكذا أو أنت مأمور بكذا و نحو ذلك يفيد الوجوب و هو أمر حقيقه و أمّا إذا كان الطلب من العالى بغير ما يشق من لفظ الأمر كالصيغ الموضوعه للطلب مثل افعل و أخواته و رويد و أخواته فهو الذى جعله الأصوليون أصلاً على حده و محلّ نزاع برأسه فتزاعهم فى دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصوّر على صور إحداها أنّ العالى إذا طلب شيئاً بهذا اللفظ هل يفهم منه الإلزام حتّى يثبت خلافه فيكون حقيقه فى ذلك أو مطلق الرّجحان أو غير ذلك و ثانيها أنّ هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل و القرينه هل تفيد الإلزام و الحتم أم لا مثل أن يسمع لفظ افعل من قائل من وراء الجدار و لم يعرف حال المتكلم و المخاطب فهل يفهم منه الإلزام ثم يعرف الذمّ و اللوم على التّرك و عدمهما بعد معرفه حالهما أم لا- و ثالثها الصّوره بحالها و لكنّه هل يفهم منه الإلزام من العالى المستحق تاركه اللوم و العقاب أو لا و بعبارة أخرى يفهم منها أنّ القائل بها شخص عال أو جب الفعل على المخاطب أم لا و مرجع الأولى إلى الثانيه إذ الذى ظهر من الصّيغ هو مجرّد الحتم و الإلزام و حصول الذمّ و العقاب على التّرك إنّما هو من لوازم خصوص المقام و على هذا فيمكن إجراء النزاع فى الصّيغ إذا صدرت عن السّافل و المساوى أيضاً فإنّ طلبهما أيضاً قد يكون على سبيل الحتم و اللزوم و قد يكون غير ذلك من المعانى و على هذا فما استدللّ به بعض القائلين بكونها حقيقه فى الندب من أنّ الفرق بين الأمر و السّؤال ليس إلا تفاوت رتبه الطالب فالوجوب شىء زائد و السّؤال إنّما يدل على الندب فكذا الأمر فجوابه التحقيقى بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو أنّ النزاع إنّما هو فى الصّيغ و القائل بكونها للوجوب يقول به فى السّؤال أيضاً يعنى به الحتم و الإلزام غايه الأمر أنّ حصول الذمّ و العقاب ثمّه يحصل بالتّرك بخصوص المقام دون ما نحن فيه و الحاصل أنّ صيغته افعل مع قطع النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوى و بضميمه المقام يتم الوجوب الاصطلاحى و هذا هو مراد

القائل بكونها حقيقه في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الأوليين بإمكان المناقشه في الصوره الأولى بأن الدلاله على الإلزام لعله يكون من جهه أنه صدر عن العالى فلا يتم القول بالدلاله على الإلزام لغه في السؤال أيضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغه إذا صدرت عن السائل أنها حقيقه فيه أو مجاز فاستدلّاهم في دلاله الصيغه على الوجوب بدمّ العقلاء على التّرك إذا قال السيّد لعبده افعل و لم يفعل كما سيحجىء ليس على ما ينبغى اللّهم إلا أن يجعل النزاع في خصوص الصيغه إذا صدرت عن العالى و هو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب أيضا و أمّا على الصوره الثالثه فلا يرد السؤال المتقدم أصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى و الفرق بين الصورتين هو أن حصول الدّم و العقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصوره الأولى و داخل فيه في الصوره الأخيره فلا بدّ أن يكون افعل مثلا حقيقه في كل من الأمر السؤال و الالتماس إذا أراد كل منهم اللزوم و الحتم على الصوره الأولى و حقيقه في الأمر فقط على الصوره الأخيره فيكون استعماله في الالتماس و السؤال مجازا و الذى يترجّح في النظر القاصر هو الصوره الأخيره و إن لم يساعدها تحرير محلّ النزاع في كلام كثير منهم و اعلم أنّ ما ذكرناه من الصّور الثلاث يجرى في لفظ أم ر أيضا و الكلام فيه الكلام في الصيغه بعينه و يظهر الثمره في كون هذا اللفظ من الملتمس و السائل مجازا أو حقيقه أيضا و عليك بالتأمّل فيما ذكرنا و التحفّظ به فإنّ كلام القوم هاهنا مشوّش فربما وقع الاشتباه بين المادّه و الصيغه و ربما حصل الخلط و عدم التمييز بين الصّور المتقدّمه و الله الهادى

قانون اختلف الأصوليون في صيغه افعل و ما فى معناه

اشاره

على أقوال المشهور بين الأصوليين أنه حقيقه في الوجوب لغه و ذهب جماعه إلى أنها حقيقه في الندب و قيل بالاشتراك بينهما معنى و علم الهدى رحمه الله بالاشتراك بينهما لفظا لغه و بكونها حقيقه في الوجوب فى عرف الشارع و توقّف بعضهم فى الوجوب و الندب و قيل بالاشتراك بينهما و الإباحه لفظا و قيل معنى و هاهنا مذاهب آخر ضعيفه و الأقرب الأوّل للتبادر عرفا و ثبت فى اللغه و الشّرع بضميمه أصاله عدم النقل لا يقال إنّنا لا نفهم من الصيغه غير طلب الفعل و لا يخطر ببالنا التّرك فضلا عن المنع منه فإنّ معنى الوجوب غيره أمر بسيط إجمالى و هو الطلب الحتمى الخاص و لكنه ينحل عند العقل بأجزاء كسائر الماهيات المركبه كالإنسان و الفرس و غيرهما فهذا الطّلب البسيط الإجمالى الخاص إذا تحلّل عند العقل ينحلّ إلى طلب الفعل مع المنع من التّرك فانظر إلى العرف ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده افعل كذا فلم يفعل عد عاصيا و ذمّه العقلاء للتّرك و إن لم يكن هناك قرينه تدل على الوجوب و ما يتوهم من منافاه ذلك الاستعمال الشارع إيّاه متعلّقا بأمر كثيره بعضها واجب و بعضها مندوب مثل قوله اغتسل للجمعه و للزياره

و للجنابه و لمس الميِّت و غير ذلك مدفوع بأنه لا يتصوّر في ذلك قبح إلا لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب سيّما فيما له ظاهر و قبحه ممنوع و كون ذلك في كل المواضع موضع الحاجه سيّما موضع معرفه الوجه و اعتقاد أنّ هذا واجب و ذلك مندوب أيضا غير ظاهر و الحاصل أنّ الدليل قام على تعيين الحقيقه و لا- مانع من استعماله في المعنى المجازى و هو عموم المجاز بقرينه من خارج و لا يجب وجود القرينه في اللفظ و كذلك استعمال الصيغه في المندوبات فقط بدون قرينه في اللفظ و قد استدل أيضا بآيات منها قوله تعالى فليحذر الذين إلخ هدد سبحانه مخالف الأمر و حذره من العذاب و هو يفيد الوجوب و ما ذكرنا هو مدلول السّياق لا صيغه ليحذر ليستلزم الدّور و المصدر المضاف يفيد العموم حيث لا عهد فلا يرد أنّ الأمر لا عموم فيه و العموم الأفرادى لا المجموعى ليرد النقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصيه و كل واحد منها على البديله لا السّالبه الكلّيه بمعنى لا- يأتون بشيء من أوامره ليرتفع بالموجبه الجزئيه فيلزم عدم العقاب على بعضها و الأولى أن يقال المراد بالأمر الطّبيعه الكلّيه و هو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كل فرد و كيف كان فهذه الآيه إنما تدل على وجوب الأمر الشرعى لا الوجوب لغه و أيضا لا- تدل على دلالة الصّيغه على الوجوب بل الأمر و ما قيل من أنّ الأمر حقيقه فى الصّيغه المخصوصه و التهديد على مخالفه ما صدق عليه الأمر من الصّيغ ففيه ما لا يخفى إذ الأمر إنما يسلم صدقه على الصّيغه إذا كان الطّلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب و أمّا إذا أريد منها مجرد التّذب أو الإرشاد أو الإذن أو غير ذلك فلا يصدق عليه أنه أمر و الحاصل أنّ قولهم فى تعريف الأمر مطابقا لمعناه العرفى طلب بالقول على سبيل الاستعلاء أو طلب بالقول من العالى يعتبرون فى ذلك حيثه العلوّ سيّما فى التّعريف الأول و هو مستلزم للوجوب عرفا و لا ريب أنّ صيغه افعال الصّادره عن العالى ليس يعتبر فيها الاستعلاء فى جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الأمر على الوجوب دلالة الصّيغه المطلقه عليه حتى يجدى فى المواضع الخاليه عن القرينه التى هى محطّ نظر الأصولى و أيضا فعلى هذا فلا معنى للنزاع فى دلالة صيغه افعال على الوجوب و يكفى فى ثبوت ذلك إثبات دلالة لفظ الأمر عليه و هو كما ترى خلاف ما اتّفقت عليه كلمه الأصوليين و التحقيق أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الطّلب الاستعلائى على سبيل الوجوب و هو المتبادر منه عرفا و صيغه افعال كثيرا ما تستعمل فى غير هذا المعنى فكون الأمر حقيقه فى الوجوب لا- يستلزم كون افعال حقيقه فيه و لذلك أفردوا البحث فى كل منهما فما اخترناه من كون الصّيغه للوجوب إنما هو للتّباعد فى الصّيغه لا من أجل كونها مصداقا للأمر و إن كنّا نقول بكون الأمر أيضا حقيقه فى الوجوب لما دللنا عليه سابقا و ممّا ينادى بذلك قوله صلى الله عليه و آله لو لا أن أشقّ على أمتى

لأمرتهم بالسواك فإن طلبه للسواك بصيغته افعال في غايه الكثره و أما ما يقال إنه لا بدّ من تضمين الإعراض و نحوه ليكون متعلقا بكلمه المجاوزه فهذا لا يدلّ إلا على التهديد على المخالفه على سبيل الإعراض و التولّى و هو يتم إذا كان الأمر للندب أيضا فيه أنّ ذلك ليس إلا من جهه صحّه التركيب النحوى و لا يشترط في ذلك اعتبار التولى كما لا يخفى و منها قوله تعالى و ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك فإن الاستفهام إنكارى لاستحاله على الله و هو يفيد التهديد لا يجوز إلا على ترك الواجب و هذه الآيه أيضا لا تدل إلا على دلالة الأمر على الوجوب بل و خصوص أمر الشارع إلا أن يقال المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا و أنّ المتبادر من التعليل هو كون العله مخالفه الأمر من حيث إنه أمر لا من حيث هو أمره تعالى فتأمل و ما يتوهم من أنّ التهديد لعله من جهه اكتناف الصيغه بقرينه حاله تدل على الوجوب لا من جهه دلالة نفس الصيغه يدفعه أصله عدمه لا يقال إنّ هذا إنما يتمّ لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكه لأنّ حكاية أحوال كل أهل لسان لآخرين إنّما تصحّ من الحكيم إذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين و يستعمل حقيقتهم في حقيقتهم و مجازهم في مجازهم و هو ظاهر و ما يقال أيضا أن الاستفهام تقريرى لإتمام الحجّه فالغرض إقرار إبليس باستكباره و أنّ المخالفه إنّما كانت من جهه الاستكبار حيث قال أنا خير منه و هذا يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضا ففيه أنّ الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبه إلى الله إلى محض المخالفه التبعية الغير المقصوده بالذات المتولّده من المخالفه الحاصله من الحميه و العصيّه و هذه شىء ربّما يعد من تبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم و منها قوله تعالى و إذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفه الأمر و احتمال كون الذم على ترك الأمر مشاقه و تكذيبا خلاف الظاهر و قوله تعالى بعد ذلك و يل يومئذ إلخ لا يدل على ذلك لجواز ذمهم على الجهتين إن كانوا هم المكذبين و اختصاص الذمّ بهم و الويل للمكذبين إن كانوا غيرهم و احتمال ثبوت القرينه على الوجوب ينفية الأصل و احتج من قال بكونها حقيقه في الندب بما مرّ في القانون السابق و بقوله صلى الله عليه و آله و إذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم فإنّ الرّد إلى مشيئتنا يفيد الندب و فيه أنّ الاستطاعه غير المشيئه بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع أنّ بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقه في الندب و إلا لما احتاج إلى البيان و لو سلّم جميع ذلك فإنما يدل على أنّ أمر الشارع كذلك لا أنّ الأمر فى اللغه كذا و الكلام فى عدم دلالاته على حكم الصيغه نظير ما مرّ حجّه القول بكونها حقيقه فى الطلب مضافا إلى ما مرّ فى أوائل القانون مع جوابه أنّ الحقيقه الواحده خير من الاشتراك و المجاز لو قيل بوضعها لكل منهما على حده أو لأحدهما فقط و جوابه أن المصير إلى المجاز فى الندب لدلاله الدليل الذى قدمناه و أنّه

خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع أنّ المجاز لازم على ما ذكروا أيضا إذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع أنّ لزوم المجاز حينئذ أكثر لأنّ المجاز على المختار مختص بالتدبب إلاّ- أن يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضا وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغه الاستعمال فيهما والأصل فيه الحقيقة وقد عرفت أنّ الاستعمال أعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط و حجة الدلالة على الوجوب شرعا احتجاج بعض الصّحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير تكبير و إجماع الإمامية على ذلك و الأوّل مدفوع بأنّ الظاهر أنّ استدلالاتهم من جهة دلالة لغه و الأصل عدم طرو و وضع جديد و الإجماع لو سلّم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة أيضا و قد يستدل على ذلك ببعض الآيات و الأخبار مثل قوله تعالى و من يعص الله و رسوله فإنّ له نار جهنم فإنّ امتثال الأمر طاعة و ترك الطاعة عصيان و فيه منع كلبه الكبرى مع أنه لو تمّ ذلك لثم في الدلالة عليه لغه أيضا و لا اختصاص لذلك بالشّرع إذ الواجب ليس إلاّ- ما يعدّ تاركه عاصيا و مثل قوله تعالى أطيعوا الله و أطيعوا الرّسول و أولى الأمر منكم مضافا إلى الآيات الدالة على مذمه من لم يطعمهم مثل من يطع الرّسول فقد أطاع الله و من تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا و مثل الأخبار الدالة على وجوب إطاعة الأئمة عليهم السلام و أنّ إطاعتهم مفترضة و هي كثيرة و فيه أنّ الطاعة هو الانقياد للأمر و الإذعان بما يحكم إن واجبا فواجب و إن ندبا فندب و الحاصل لا- نسلم دلالة هذه الآيات و الأخبار إلاّ على عدم جواز المخالفة و هو لا يستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغته افعال و ما في معناها مع أنّ الظاهر أنّ المراد من الأخبار أنهم عليهم السلام أحقّ بالاتباع من الحب و الطاعات و أشياعهما كما قيل و الاتباع أعمّ من المدعى كما لا يخفى حجة التوقّف عدم ثبوت كونها حقيقة في شيء لأنّ الطريق منحصر في النقل و الأحاد منه لا يفيد العلم و المتواتر منه مفقود لأنّ العادة تقضى بالاطلاع لمن يبحث و يجتهد و ليس فليس و الجواب منع اشتراط العلم أولا- بل يكفي الظنّ و منع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الأدلّة و يظهر حجة الباقيين بملاحظه ما ذكرنا و كذا جوابه

تنبيه

قال في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام أنّ استعمال صيغته الأمر في التدبب كان شائعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به عنهم و تبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة و يرد عليه أن هذا إنما يصحّ إذا ثبت استعمالهم في التدبب بلا قرينه حالته أو لفظيه و نفهم إرادته التدبب من دليل آخر و لم يثبت و أيضا قد عرفت أنّ المجاز

الرّاجح رجحانه إنّما هو مع قطع النّظر عن الوضع و أمّا معه فمساواته مع الحقيقة ممنوع إلاّ إذا غلب في المجاز بحيث يصير وضعاً حديداً فيصير حقيقة في المعنى الثّاني و أنّي له بإثباته فيما نحن فيه مع أنه لم يدعّه أيضاً و الحاصل أنّ مجرد كثره الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة و إن كان الاستعمال في غاية الكثرة بل و أكثر من استعماله في الحقيقة بكثير أ لا ترى أنّ الألفاظ التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعيّة في المعاني الشرعيّة استعمالها في المعاني اللّغويّة و مع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينه على المعاني اللّغويّة و هو رحمه الله منهم و كذلك العام مع أنه بلغ في التخصيص إلى أن قيل ما من عامٍ إلاّ و قد خصّ و أيضاً تلك الكثرة إنّما حصلت بملاحظه مجموع روايات مجموع الزواه عن مجموع الأئمه عليهم الصّلاه و السّلام و الذي يضرّ على سبيل التسليم هو الكثرة بالنّسبه إلى كل واحد واحد فافهم

قانون إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو همه فاختلف

القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب أو مجازاً في التدب أو الإباحه أو التوقف

أو تابعيتها لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال عله عروض النهي

و الأقوى كونه للإباحه بمعنى الرخصه في الفعل و يلزمه بيّننا رفع المنع السابق للتبادر بمعنى أرجحيته في النظر من الوجوب إذ ما نقدم من تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقاً إنّما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي و المجازي إذا خلا المقام عن قرينه مرجحه لأحدهما و أمّا مع القرينه الموجهه للجزم بإرادته المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً و كذا مع إفادتها الظن به مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضاً فالمقصود أن ملاحظه المقام و الالتفات إلى هذه القرينه أعنى وقوع الصّيغه عقيب الحظر يوجب تقديم إرادته المعنى المجازي و هو الإباحه على الحقيقي فيدور ترجيح المعنى الحقيقي أو المجازي مع القرينه على حصول الترجيح و الظهور و لما كان قرينه الشهره ليست من قبيل القرائن الأخر و كانت منضبطه أفردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال و إلا فالدوران و التّعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطه فالترجيح فيها يتفاوت بالنّسبه إلى تفاوت الناظرين و بالنّسبه إلى المقامات فاضبط ذلك و يدل على ذلك أيضاً تتبع موارد الاستعمال فإنك لو تتبعتها و تأملتّها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا و لو بقي لك شكّ في موضع فألحقه بالغالب لأنّ الظنّ يلحق الشّيء بالأعمّ الأغلب و هذه قاعده نفيسه ميرهن عليها بالعقل و العرف و الشّرع قد جرم عن فوائدها من لم يصل إلى حقيقتها و قد أشرنا إليه سابقاً ثم إنّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده اخرج من المحبس إلى المكتب و مثل قوله تعالى فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين و لا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محلّه و أمر الحائض و النفساء بالصّلاه و الصّوم بعد رفع

المانع وقال بالوجوب مضافا إلى أنّ المقتضى و هو الأدله على دلالتها على الوجوب موجود و المانع منه مفقود لأنّ الإباحه لا تنافى الوجوب و فيه أنّا نقول أنّ المراد من الأمر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على مزيد من ذلك و أمّا عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الأمر فالمانع عن الدّلاله من جهة هذا الأمر موجود و أكثرهم قد قرّروا هذا الدّليل على نهج آخر أضعف و هو أنّ المقتضى موجود أعنى صيغه الأمر لما تقدّم من الأدله و المانع لا يصلح للمانعیه و هو ما ذكره الخصم من أنّ الوجوب ضدّ للحظر و لا يجوز الانتقال منه إليه لأنّ الإباحه أيضا ضدّ له أقول بل المانع هو قرينه المقام كما بيّنا و دلالة الأدله على دلالة مطلق الصّيغه على الوجوب لا تنافى عدم دلالتها عليه فى خصوص موضع باعتبار القرينه كما فى سائر المجازات و أمّا المثال المذكور و الآيات المذكوره فالجواب عنها أنّ محلّ النزاع هو ما إذا حظر عن شىء تحريما أو تنزيها ثم أمر به من دون اكتنافه بشىء يخرجّه عن حقيقه الجنسیه أو النوعیه و المراد من قولنا أنّ ما ورد الأمر به حينئذ ليس واجبا بل إنما هو أمر مرخص فيه إنّ الوجوب لا يراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر و لا- نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فحينئذ نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج إلى المكتب خارج عن موضع النزاع فإن الأمر ليس بعين ما نهى عنه بل المحذور خروجه من المحبس من حيث هو خروج عن المحبس و المأمور به هو خروجه ذاهبا إلى المكتب و لا يضرّ هذا بدلالة الأمر على الوجوب و أمّا قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير و الوجوب إنما هو لثبوته قبل الحظر و عدم حصول النسخ فيرجع إلى الحكم السابق و هذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب فى شىء و كذلك ترخيص الحائض و النفساء و وجوب الحلق بعد النهى عنه أيضا ثابت بدليل خارجيّ لأنه أيضا من التّسكك و لعلك بالتأميل فيما ذكرنا تقدّر على استخراج أدله القائلين بالتابعيه لما قبله و التوقف و الجواب عنها و أمّا القائل بالنّيب فلعله نظر إلى أنّ الندب أقرب المجازات للوجوب فإذا انتفى الدّلاله عليه ببعض ما ذكر فيحمل عليه و أنت بعد ملاحظه ما ذكرنا تقدّر على إبطال ذلك أيضا و أمّا توهم اختصاص كونها حقيقه فى الإباحه فى عرف الشّارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه و بين العرف العام

قانون

اشاره

المشهور أنّ صيغه افعّل لا تدلّ إلاّ على طلب الماهيه

و قيل تدلّ على التكرار مدّه العمر إن أمكن عقلا و شرعا و يكون تركه إنما و قيل على المره و يظهر من بعضهم أنّ مراد القائلين بالمره هو الدلالة على الماهيه المقيده بالوحده لا بشرط التكرار و لا عدمه فالزائد على المره لا يكون امتثالا و لا مخالفه و من بعضهم دلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة دائما و القائلون بالماهيه أيضا بين مصرّح بحصول

الامتثال لو أتى به ثانيا و ثالثا و هكذا فلا إثم على ترك الزيادة على المره و يحصل الثواب بفعل الزائد و بين قائل بأن الامتثال إنما يحصل بالمره و لا معنى للامتثال عقيب الامتثال و حينئذ فيمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الأول في المره فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفى ثمره النزاع بينهما و يمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفى ثمره النزاع بينهما أيضا و ما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق و عدمه و الحق هو الأول و على هذا فلا يظهر بين القولين في المره أيضا ثمره و الأقرب عندي أنها لا تدل إلا على طلب الماهيه و أن الامتثال إنما يحصل بالمره الأولى لأن الأمر يقتضى الإجزاء و الإتيان به ثانيا و ثالثا تشريع محرّم لكون أحكام الشرع توقيفيه موقوفه على التوظيف لنا أن الأوامر و سائر المشتقات مأخوذه من المصادر الخاليه عن اللّام و التنوين و هي حقيقه في الطبيعه لا بشرط شيء اتفاقا كما صرح به السكاكي و ما قيل من أن اسم الجنس موضوع للماهيه مع قيد الوحده المطلقه فإنما يسلم إذا كان مع التنوين و الوحده و التكرار مثل سائر صفات الطبيعه قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعه الكليه على شيء من قيودها لأن العام لا يدل على الخاص و الهيئه العارضه لهذه الماده لا تفيد أزيد من طلبها بحكم العرف و التبادر بعنوان الإيجاب و الإلزام كما مرّ و الأصل عدم إرادته شيء آخر معها فما قبل من أن الماده إن لم تدل على القيد فالهيئه تدل عليه في معرض المنع و مقايسه القائلين بالتكرار الأمر بالنهي يجمع الطلب باطل لأنه في اللغه و مع الفارق لأن نفى الحقيقه كما هو مدلول النهي يقتضى استغراق الأوقات كما سيجيء بخلاف إيجادها و التروك تجماع كل فعل بخلاف تكرار المأمور به و قولهم بأنه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم و الصلاه مع أنه معارض بالحج مدفوع بأنه من دليل خارج كما توضحه كيفية التكرار المقرره و احتجاجهم بأن الأمر يستلزم النهي عن الضدّ و النهي يفيد دوام الترك و يلزمه دوام فعل المأمور به فيه منع الاستلزام أولا إن أريد الخاص كما سيجيء و منع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا في ضدّين لا ثالث لهما كالحركه و السكون لعدم استحاله ارتفاع الضدين مطلقا فلا يتم الإطلاق و منع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيء و منع دلالة خصوص النهي الذي في ضمن الأمر على الدوام دائما بل إنما هو تابع للأمر إن دائما فدائما و إن في وقت ففى وقت و إن أريد من الضد العام أعنى الترك فيسقط المنعان الأولان و يجيء عليه الباقي و احتجاج القائل بالمره بامتثال العبد عرفا لو أمره السيد بدخوله الدار فدخل مره مردود بأن ذلك لعله من جهة الإتيان بالطبيعه كما ذكرنا لا لأن الأمر ظاهر في المره و اعلم أن ما ذكرنا من حصول الثمره و عدمها فيما بين

القول بالمره و الماهيه إنما هو فى الإتيان بالأفراد متعاقبه و أما لو أوجد أفرادا متعدده فى آن واحد مثل أن يقول المأمور بالعتق لعيده المتعدده أنتم أحرار لوجه الله فقيل على القول بالماهيه يحصل الامتثال بالجميع و أما على القول بالمره فأما على القول الثانى فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع الأمر و النهى مع اختلاف الجبهه فإن قلنا بجوازه كما هو الأصح فيستخرج المطلوب بالقرعه لو احتيج إلى التعيين و يكون غيره معصيه فإن الظاهر أن المراد بالمره هو الفرد الواحد لا مجرد كونه فى الزمان الواحد و إن لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال أصلا و أما على القول الأول فلا إثم و يستخرج المطلوب بالقرعه أيضا هذا و قد ذكرنا أن الأقوى بالنظر إلى هذا القول أيضا حصول الإثم بقى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالإتيان ثانيا و هكذا مع قوله بالماهيه كصاحب المعالم رحمه الله و التحقيق أنه إن أراد حصول الامتثال فى الجملة أى و لو فى ضمن المره الأولى فحسن و إلا فنقول إنه لا معنى للامتثال عقيب للامتثال فإن الامتثال قد حصل بالأولى جزما و ما يتوهم أنه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد و الاثنى و الأزيد ففيه أنه إن أريد التخيير المستفاد من العقل فى الواجبات العييه فإن الكلى المكلف به عينا لا يمكن الإتيان به إلا بإتيان الأفراد فيكون الأفراد من باب مقدمه الواجب و العقل يحكم بجواز الإتيان بأى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى فلا ريب أنه مع ذلك يوجب الإتيان بالمره الأولى سقوط الواجب عن ذمه المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الإتيان بمقدمته فضلا عن الوجوب و إن أريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر ففيه منع ظاهر مع أنه لا معنى للتخيير بين فعل الواجب و تركه و ليس هذا من باب التخيير بين القصر و الإتمام فى الأماكن الأربعه فإنهما حقيقتان مختلفتان و لو بالقصد و النهى و جعل الشارع بخلاف ما نحن فيه بل ليس من قبيل التسيحه الثلاثه فى الركوع و السجود و الركعه فإذا عرفت هذا فيرد على هذا القائل أيضا أنه إن كان قول باتصاف المره الثانيه و الثالثه و هكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار و إن كان يقول بالنذب فمع أنه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ فى معنيه الحقيقى و المجازى على القول بكون الصيغه حقيقه فى الوجوب و أنت بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف أنه لا يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال فى الجميع على القول بالماهيه فى صورته الإتيان بالأفراد مجتمعه أيضا و كذلك تتمه ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر و النهى على القول الثانى فى المره و غيره فتأمل حتى يظهر لك حقيقه الأمر

تذويب

الأمر المعلق على شرط أو صفة يتكرر بتكرار الشرط و الصيغه عند القائلين بدلالته على التكرار قولاً واحداً لوجود المقتضى و عدم المانع غايه الأمر

تقليل التكرار بالنسبة إلى الأمر المطلق و أمّا غيرهم فذهبوا إلى أقوال ثالثها دلالتها عليه مع فهم العليه يعنى كون الشرط أو الوصف عله فيكون من باب المنصوص العله و السيد المرتضى رحمه الله هنا أيضا من المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العله مطلقا و سيجىء إن شاء الله تعالى أنّ الحق حجيتها فالأقرب إذا التفصيل و تحرير المقام أن كل ما دل على العموم من أدوات الشرط مثل كلما و مهما و نحوهما فلا ينبغي التأمل في تكرر الأمر بتكرر الشرط و أمّا ما لم يدل على العموم مثل إن و إذا فلا يفيد التكرار أصلا إلا أن يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم و كون الشرط لغوا لولاه و أمّا الصّيه فهى أيضا لما لم تدل على العليه على ما هو التحقيق كما سيجىء إن شاء الله تعالى بل فيها إشعار بالعليه و المعتبر هو العله الثابته كما صرّحوا به فلا- اعتبار بها أيضا و أما إذا فهم العليه الثابته بمعونه الخارج فيفيد العموم و التكرار بتكرر العله سواء كان في الشرط أو الصّيه فه مثل الزانية و الزانى فاجلدوا و إن زنى فاجلدوا و نحوهما و احتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فإنّ قوله تعالى و إذا قمتم إلى الصّيه فاعسلوا و إن كنتم جنبا فاطهروا و إن لم تجدوا ماء فتيمموا و الزانية و الزانى فاجلدوا و السارق و السارقه فاقطعوا إلى غير ذلك من الآيات و الأخبار يتكرر الأمر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشكّ إلحاقا بالغالب و فيه أنّ حمله على التكرار فيما ذكر إنما هو لأجل فهم العليه و هو مسلم عندنا و احتج النافى بمثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم أو أعط هذا درهما إن دخل الدار فلا يفهم منه التكرار و فيه أنّ ذلك لعدم فهم العليه و ذلك لا يستلزم الاطراد و قيل إنّ ذلك للقريه فإنّ من قال لعبداه إذا شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار و هو مقلوب عليه بل ذلك أيضا لفهم العليه

قانون لا دلالة

إشارة

لصيغه الأمر على وجوب الفور

كما ذهب إليه جماعه و ليست مشتركة بينه و بين جواز التراخي كما ذهب إليه الشهيد رحمه الله بل هى لطلب الماهيه و أيهما حصل حصل الامتثال كما ذهب إليه جماعه من المحققين و أمّا القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرّح به لنا نظير ما مرّ في القانون السابق و استدلال القائلين بالفور بمذمّه العبد إذا أخر في السّقى عند قول مولاه اسقنى مدفوع بأنه للقريه و لا نزاع فيه مثل استدلالهم بدم إبليس لعنه الله على تركه السجود بقوله تعالى ما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك مع إمكان أن يعتذر بعدم دلالة الأمر على الفور لأنّ الفاء فى قوله فقعدوا يفيد التوقيت فلم يثبت دلالتها على الفور و أنّ الذمّ لعلّه من جهه الاستكبار و أيضا ينافيه قوله خلقتنى من نار و خلقتة من طين لأنه كاشف عن الإعراض أولا و أمّا استدلالهم بأنه لو جاز التأخير لجاز إلى وقت معيّن و إلّا لزم أن يجوز إلى آخر وقت الإمكان و هو مجهول و تكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت

لا- يعلمه تكليف بالمحال و لا دلالة فى الصيغه على وقت معين فأجيب عنه مرّه بأننا نجوز التأخير إلى حصول الظن الموت و هو ممكن الحصول غالبا كسائر الواجبات الممتدة بامتداد العمر و مرّه بالتقضى بصوره التصريح بجواز التأخير و أخرى بأن جواز التأخير لا- يستلزم وجوبه فالامتنال ممكن و أورد عليه أنّ هذا و إن كان يرفع تكليف المحال إلا- أنه التزام بوجود الفور فى العمل التحصيل براءة الذمه و إن لم يثبت كونه مدلول الصيغه لغيره إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفه لا يمكن تلك المعرفه فينحصر الامتنال بالمبادره فيجب الفور و ردّ بأنّ جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفه المكلف بآخر أزمه الإمكان بل إنّما يتوقف على عدم كونه آخر أزمه الإمكان و الموقوف على معرفه آخر أزمه الإمكان إنّما هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فإنّ الجواز فى نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالجواز بل يكفى فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه أصالة الإباحه و على هذا فيصير مال كلامه المجيب تسليم أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمه الإمكان و يمكن تحصيل البراءه بالمبادره مع عدم لزوم وجوب المبادره فلو بادر فيخرج عن عهده التكليف و لو لم يبادر و فعله ثانيا فكذا و هكذا و لو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فور و لا- خروج الواجب عن الوجوب و توهم كون البدار مقدمه للواجب أعنى عدم تأخير الفعل عن آخر أزمه الإمكان مدفوع بمنع التوقف نعم إنّما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر أزمه الإمكان فى أوّل زمان التكليف بذلك و وجوبه ممنوع و ما يقال من أن تحصيل البراءه اليقنيه المسببه عن شغل الذمه يقينا يستلزم الفور لإمكان أن يفاجأ الموت فى الجزء الثانى من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسّعه أو الممتده بامتداد العمر فإنّ غايه الأمر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به و أمّا وجوبه فورا فيحتاج إلى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور إمّا باشرطه فى الصيغه أو فى مجرد حصول الإثم و هو ممنوع و كيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا- يدل على كون الصيغه للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج و استدلووا أيضا بالاستقراء فإنّ مقتضى النسب الخبريه مثل زيد قائم و عمر و عالم و الإنشائيه كانت طالق و هو حرّ قصد الحال فكذا الأمر إلحاقا له بالأعم الأغلب و ظنه بعضهم قياسا و ردّه بأن القياس غير جازم سيما فى اللغه و سيما مع الفارق فإنّ الأمر لا يمكن توجيهه إلى الحال لاستحاله طلب الحاصل بل إلى الاستقبال و هو إمّا الأقرب إلى الحال المعبر عنه بالفور أو ما بعده فلا يتعيّن الأوّل إلا بدليل ورد بعد إرادته الحال الحقيقى و الحال العرفى متحقق فى الأمر أيضا و الكلام فى الاستفهام

نظير الكلام في الأمر فإن التفهيم لا- يمكن في أن الاستفهام وكذلك النهى و فيه أن ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئه فيها إذ الفرق واضح بين هو حرّ و هى طالق و بين الاستفهام و القدر المشترك لا- يثبت المطلوب إلا- أن يقال إنّ المعلوم من هذه المواد إرادته أحد المعنيين إما حصول مدلولها مقارنة لحصولها أو فى الآن المتصل بها و لما لم يكن الأول فى الأمر فتعين الثانى و التحقيق أن مطلوب المستدل إن كان حصل له من الاستقراء أنّ النسب الخبريه و الإنشائيه الصيادره عن المتكلم حاصله فى الحال الحاضر فهو لا يجديه لأنه لا إشكال فى أنّ النسبه الإنشائيه فى الأمر و هى الطلّب القائم بنفس المتكلم حاصله فى الحال فلا يمكن النزاع فيه و إن كان مفاد تلك الجمل و مدلولاتها حاصله فى الحال كقيام زيد و علم عمرو و طلاق هند و حريه بلابل فهو مع أنّه منقوض بمثل كان زيد قائما و عمرو سوف يجيء و موقوف على كون المشتق حقيقه فى الحال المقابل للاستقبال لا حال المتلبس كائنا ما كان و قد عرفت أنّ التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء فى إثبات اللغه و هناك طريق آخر يمكن إثبات المطلوب به و هو أنّ النحاه ذكروا أنّ الأمر للحال و غرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنه هو المعنى الحدى و إن شئت قلت انتسابه إلى الفاعل مقترن بأحد الأزمنه و أمّا نسبه المتكلم فكّلها واقعه فى حال التكلم فعلى هذا إذا انضم إلى ذلك أصاله عدم النقل فيثبت كونها للحال لغه فيثبت الفور و لكنّه مدفوع بأنّ كلام النحاه مع أنه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الأصول و البيان فالظاهر أنّ نظرهم إلى الأغلب من إمكان حصول الطبعه فى الحال و الحاصل أنّ الأمر مأخوذ من المضارع و لا فرق بينهما فى الاشتراك بين الحال و الاستقبال و قد استدّلوا أيضا بقوله تعالى و سارعوا إلى مغفره من ربكم الآيه و بقوله تعالى فاستبقوا الخيرات الآيه بتقريب أنّ المراد من المغفره سببها لاستحاله المسارعه إلى فعل الله و فعل المأمور به سبب إذ قد يكون بعض الواجبات سببا لإزاله الذنوب كما ورد فى الصلوات الخمس و الحج و غيرهما سيما على القول بالإيجاب كما هو الحقّ و يثبت فى الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد أنّ سبب المغفره إنّما هو التوبه و هو فورى اتفاقا و لا حاجه إلى الاستدلال و لا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل أيضا لاتفاق الفريقين فيه و كذا لا يرد على إرادته فعل المأمور به بناء على الإيجاب هذا إنّما يتم فيما حصل الذنب فلا- يعمّ جميع الأوامر و أمّا ما يقال من بعض المستحبات أيضا مّا ورد كونه سببا للمغفره فلا- بدّ من حمل الأمر على الاستحباب ففیه العامّ يخصص و المطلق يقيد و التخصيص و التقييد أولى من غيرهما من المجازات و كذلك الكلام فى قوله تعالى فاستبقوا الخيرات و قد يجاب عن الآيتين

بالحمل على الاستحباب لمنافاه مدلول الهيئه للماده لو حملت على الوجوب لعدم إطلاق المسارعه و الاستباق عرفا إلا على الموسع بالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق و الإتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعه و استباق فإنّ المأمور بصوم رمضان إذا صام فيه لا- يقال إنّه مسارع و فيه أنه كما يمكن تحقق المسارعه عرفا بملا-حظه الوسعه في زمان الرّخصه كذلك يمكن تحقّقها بملاحظه الوسعه في زمان الصّحّه فعلى القول بالصّحّه في صورته التأخير في الفورى يصدق عرفا المسارعه بإتيانه في أوّل زمان الصّحّه كما يقال لمن حجّ في العام الأوّل من الاستطاعه إنّه سارع في حجّه و كذلك لمن عجلّ في أداء دينه حين القدره و مطالبه الدائن و هذا واضح مع أنّ قابليه الأوامر المطلقه للتوسعه يكفى في صدق المسارعه عرفا و لا يلزم ثبوتها بالفعل فالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على إثبات الفور لغه و عرفا بل و لا شرعا إنّ الآيتين لو سلّم ظهورهما في الوجوب مع ملا-حظه هذه المذكورات فهو ظهور و ما ذكرنا من التبادر في الماهيه في الأوامر المطلقه ظهور و لا ريب أنّ هذا أقوى منه فيحمل الإتيان على الاستحباب فكيف و لا ظهور في آيه المسارعه أصلا فإنّ الأمر بالمسارعه إلى سبب المغفره كما هو مناط الاستدلال لا يفيد إلاّ وجوب المسارعه إلى السّيب في الجملة فإذا تعدّد الأسباب كما فيما نحن فيه فإنّ أحد الأسباب فيه التوبه التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد إلاّ فوريه أحدها و هو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى و احتج السيّد رحمه الله بالاستعمال و أنّ الأصل فيه الحقيقه و بحسن الاستفهام و لا- يحسن إلاّ- مع الاحتمال في اللفظ و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و تبادر الماهيه لا بشرط ينفي غيرها و أنّ الاستفهام يحسن على القول بالماهيه أيضا احتياطا عن أن يكون مراد الأمر بعض الأفراد مجازا لشيوع استعمال الكلّي في الفرد مجازا و ذلك لا يدل على عدم انفهام الماهيه مستقلّه و وجوب التوقف حتى يثبت الاشتراك بل إنّما ذلك لرجحان الاحتياط و لذلك يصحّ التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر خلافا لصوره الاشتراك فإنّه أمّا لا- يجوز كما اخترناه و حققناه سابقا أو يجوز مجازا ثم إنّ الفور على القول به تحديده موكول إلى العرف و يتفاوت بتفاوت المأمور به و نحوه كالسّيف القريب الغير المحتاج إلى زمان معتد به للتهيؤ له و البعيد المحتاج إليه إن لم نقل بأنّ الكلام في المجرد عن القرائن و هذه الأمور قرائن لجواز التأخير و الجملة فتأمل

تذيب

اختلف القائلون بكون الأمر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر و عدمه و فرّعوا الكلام فيه على أنّ معنى افعّل هل هو افعّل في الزمان الثّاني و إن لم تفعل ففي الثّالث و هكذا و معناه افعّل في الزمان الثّاني مع السّيكوت عمّا بعده و أمّا كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخره فلم نقف على مصرّح به قيل و هذا الكلام غير

مفيد و الفائدة في بيان صحه المبني و التحقيق أن أدله القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على أن الصيغه بنفسها داله على الفور و منها ما يدل على وجوب المبادره بالامثال كآيه المسارعه و الاستباق فمن اعتمد على الأول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت و من اعتمد على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لإطلاق أصل الأمر و رده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت على الأول لاحتمال إرادته التعجيل بالمأموره به فإن لم يفعل فيجب التعجيل أيضا في الزمان الثاني و هكذا و منع عدم وجوب الوقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله و بأن وجوب الفور إن اقتضى التوقيت و خصوصيه الزمان المعين فلا- يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصيغه أو من الخارج كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فإن من يقول بفوات الموقت بفوات وقته لا- يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم لا فالأولى تفرغ المسأله على أن التكليف بالموقت هل هو تكليف واحد أو تكليفان و هل ينتفى المقيد بانتفاء القيد أم لا كما ذكروا في المسأله تبعيه القضاء للأداء و عدمها أقول و الظاهر من الصيغه على القول بدلالاتها بنفسها على الفور هو الوجوب في أول الوقت لا ما ذكره و الظاهر هو الحجّه و هو تكليف واحد و الحق أن المقيد ينتفى بانتفاء القيد فلا يبقى تكليف مع أن الأصل عدمه و لا يجب التنصيص بالتوقيت و ثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق لأنّ الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محلّه فالحق أن القضاء في الموقت إنما هو بفرض جديد و ما ذكر أنه لا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصيغه أو من الخارج ففيه أن في الثاني تكليفين فالأول لا ينتفى بانتفاء الثاني بخلاف الأول لأنه تكليف واحد و قياسه بالموقت قياس مع الفارق إذ ربّما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت أيضا و يسلم المساواه لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت و بالجملة عدم الحكم إمّا من جهه عدم الدليل عليه أو من جهه الدليل على العدم و الظاهر أن الموقت من الثاني و ما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأول و لذلك ترى الأصوليين نازعوا في حجّيه مفهوم الزمان و عدمها و معنى حجّيه المفهوم المخالف هو كون اللفظ ذا دلالتين منطوقيه و مفهوميه متخالفتين في النفي و الإثبات فافهم ذلك و انتظر لزياده توضيح في مباحث المفاهيم

قانون اختلف الأصوليون في أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى إيجاب مقدّماته مطلقا

أشاره

أم لا على أقوال

ثالثها اقتضاء الإيجاب في السبب دون غيره و رابعها في الشرط الشرعي دون غيره

و

أشاره

تحقيق هذا الأصل يقتضى تمهيد مقدّمات

الأولى

أنّ الواجب كما أنه ينقسم باعتبار المكلف إلى العيني و الكفائي و باعتبار المكلف به إلى العيني و التخييري و باعتبار الوقت إلى الموسّع و المضيق

ص: ٩٩

و باعتبار المطلوبية بالذات و عدمها إلى النفسى و الغيرى و باعتبار تعلق الخطاب به بالأصالة و عدمه إلى الأصلى و التبعى و غير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته إلى المطلق و المشروط و قد يطلق عليه المقيّد و تسميته الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقة تسميه باسم ما يؤول إليه و لذلك لم نقيّد الأمر فى صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته و الواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده و إن كان فى العاده أو فى نظر الأمر و المقيّد ما توقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك

الثانية

أنّ الأمر المطلق حقيقة فى الواجب المطلق على الأصح للتبادر و استحقاق العبد التارك للامتنال المعتذر بأن أمر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم و لأصالة عدم التقييد و يظهر من السيّد المرتضى رحمه الله القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج و دليله الاستعمال و الجواب أنّ الاستعمال أعم من الحقيقة نعم استثنى السيّد الواجب بالنسبة إلى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة إليه مطلقا لعدم إمكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب و ستعرف الكلام فيه

الثالثة

ما يتوقّف عليه الواجب إمّا سبب أو شرط و السبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء و من عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط و المانع فإن الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط و لا يلزم من وجوده وجوده و المانع ما لا يلزم من عدمه عدم شىء بل يلزم من وجوده عدم شىء و أمّا التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مفارنه وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو قيام سبب آخر حاله عدم الأول مقامه فلا يلزم العدم و يدخل فى الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية و العادية و الشرعية و السبب و الشرط قد يلاحظان بالنسبة إلى الحكم الشرعى فيكونان من الأحكام الوضعيه و قد يلاحظان بالنسبة إلى موضوع الحكم و لا يتوقفان على وضع الشارع حينئذ و إن كان قد يكون بوضعه و كلامنا إنما هو فى الثانى و بعبارة أخرى إنّما الكلام فى مقدمات الواجب لا فى مقدمات الوجوب و كل منهما إمّا شرعى أو عقلى أو عادى فالسبب الشرعى كالصبيغ بالنسبة إلى العتق الواجب و الوضوء و الغسل بالنسبة إلى الطهارة عن الحدث و الغسل بالنسبة إلى إزالة الخبث و العقلى كالنظر المحض للعلم الواجب و العادى كجزّ الرّقبه فى القتل الواجب و الشرط الشرعى كالوضوء بالنسبة إلى الصّلاه و العقلى كترك الأضداد فى الإتيان بالمأمور به و العادى كغسل شىء من العضد لغسل اليد فى الوضوء و شاع التمثيل لذلك بأمر المولى عبده بالكون على السّطح فالسلم و نصبه من الشروط و الصعود سبب إذا عرفت هذا يظهر لك أنّ ما يستفاد من بعض الكلمات أنّ السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلّة التامه و الجزء الأخير منها ليس كما ينبغي و خلاف ما صرّحوا به فى الكتب الأصوليه ثمّ إنّ مقدّمه الواجب تنقسم إلى

ما يتوقّف عليها وجوده كما مرّ أو يتوقّف عليها صحّته كالطهاره للصلاه على القول بكون العبادات أسامى للأعم أو يتوقف عليها العلم بوجوده لتوقّف العلم بالإتيان بالصّلاه إلى القبلة عند اشتباهها على الإتيان بأكثر من صلاه و لو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا أيضا مقدّمه للوجود و أيضا المقدمه إمّا تكون فعلا- أو تركا و من المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصّلاه إلى أكثر من جانب و في أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة و الثوب الطاهر و من المقدمات التركيبيه ترك الإناءين المشتبهين و نظيره من الشبه المحصوره

الزابعه

الواجب بالنسبه إلى كل مقدمه غير مقدوره مشروط فتقييد كثير من الأصوليين المقدمات بالمقدوره هاهنا لا وجه له إلا توضيح هذا المعنى و إلا- فليس مقدمات الواجب المشروط ممّا يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع عليه و المقدوريه أعم من المقدوريه بالذات أو بواسطه فالأفعال التوليديه كلها مقدوره إذا حصل القدره على المباشريه و اعلم أنّ الإطلاق و التقييد للواجبات إضافيه بالنسبه إلى المقدمات فقد يكون الشيء واجبا مطلقا بالنسبه إلى مقدّمه و مشروطا بالنسبه إلى أخرى

الخامسه

قد يقال الواجب المطلق و يراد منه الإطلاق بالنسبه إلى اللفظ و قد يضاف إلى ذلك اقتضاء الحكمه و العدل ذلك أيضا و إلا- لزم التكليف بالمحال و هذا أخص من الأول و أيضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب يجرى في ما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ افعال و ما في معناه أيضا كالإجماع و العقل و غيرهما و إن كان سياق الاستدلال بتفاوت في بعض المواد

السادسه

الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى لأنّ الوجوب العقلى بمعنى توقف الواجب عليه و أنه لا- بدّ منها في الامتثال ممّا لا يريب فيه ذو مسكه و المراد من الوجوب الشرعى هو الأصلي الذي حصل من اللفظ و ثبت من الخطاب قصد أو بالجملة النزاع في أن الخطاب بالكون على السّطح هل هو تكليف واحد و خطاب بشيء واحد أو تكليفات و خطاب بأمر واحد الكون و الثانی نصب السّلم و التدرج بكل درجه و غيرهما و يظهر الثمره فيما لو وجب عليه واجب بالنذر و اليمين و نحوهما و في ثبوت العقاب و الثواب على ترك كل من المقدمات و فعلها و ربّما يقال إنّ القائل بوجوب المقدمه أيضا لا يقول بترتب الثواب و العقاب على فعل المقدمات و تركها بل الثمره تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمه واجبه شرعا فلا يجوز أن يجتمع مع الحرام و فيه مع أنه خلاف ما صرح به بعضهم أنّ وجوب المقدمه من باب التوصل و الواجب التوصل إلى يجتمع مع الحرام غايه الأمر عدم الثواب حينئذ و أمّا البطالان فلا- نعم يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمه أيضا من العبادات التوقيفيه كالوضوء و الغسل و لا يريب أنّ ذلك حينئذ إنما هو من

جهه كونها مطلوبه بالذات مع جهاله عله تخصيصها باشتراط الواجب بها و توقفه عليها لا من جهه كونها مطلوبه بالذات مع جهاله الوجوب الحاصل من إيجاب ذى المقدمه فإن الواجب قد يجتمع فيه التوضيحه و التوقيفه بالاعتبارين و ممّا يؤيد ما ذكرنا من أنهم يقولون بثبوت العقاب استدلالهم فى دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد بأن ترك الضد واجب من باب المقدمه فيكون فعله حراما فثبت حرمة الضد و يترتب عليه أحكامه من الفساد و غيره فإنّ القائل بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعى كما سنحققه بل مراده الخطاب الأصلي و وجه التأيد أنّ النهى المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقبا

السابعه

دلالة الالتزام إمّا لفظيه و إمّا عقليه و اللفظيه على قسمين إمّا بين بالمعنى الأخصّ كدلالة صيغه افعل على الحتم و الإلزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق و المراد به دلالة اللفظ عليه و كونه مقصودا للافظ أيضا و إمّا بين بالمعنى الأعمّ كدلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد العام بمعنى الترك فبعد التأمل فى الطرفين و النسبه بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم أيضا بذلك الخطاب و أمّا العقليه فهو أن يحكم العقل بعد التأمل فى الخطاب و فى شىء آخر كون ذلك الشىء لازما مرادا عند المتكلم و إن لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع و لم يقصده المتكلم أيضا بذلك الخطاب بل و لم يستشعر به أيضا كوجوب المقدمه على ما سنحققه و دلالة الآيتين على أقلّ الحمل و نحو ذلك فهذا الحكم و إن كان حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع و يقال لذلك إنّه خطاب حصل بتبعيه الخطاب الشرعى و إن كان الحاكم بالزوم هو العقل و لا يخفى أنّ هذه الدلالة معتبره أيضا محكمه فى المسائل سواء كان من أحكام الوضع كأقلّ الحمل المستفاد من الآيتين أو من أحكام الطلب و أمّا الوجوب المذكور أى وجوب المقدمه فلما كان هو أيضا تبعيا كأصل الخطاب به بمعنى أنه لازم لأجل التوصل إلى ذى المقدمه و حكمه حكم الخطاب الأصليه التوصليه كإنقاذ الغريق و إطفاء الحريق و غسل الثوب النجس للصلاه فلم يحكم بكونه واجبا أصليا و لم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الذاتى فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعى كما سنشير إليه و يجتمع مع الحرام لأجل كونه توصيلىا نظير الإنقاذ و الغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه و الصلاه فى الثوب الطاهر و لذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضا بل بفعل الغير أيضا فيرجع هذه الدلالة أيضا إلى بين بالمعنى الأعمّ لكن بالنسبه إلى المأمور به لا الأمر نظير توابع الماهيه فى الوجود و غاياتها و أمّا القائل بوجوب المقدمه فلا بدّ أن يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصلى و يقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي و إلا فلا معنى للثمرات التى أخذوها

لمحلّ النزاع فلا بدّ لهم من القول بأنها واجبه في حدّ ذاتها أيضا كما أنها واجبه للوصول إلى الغير ليرتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام وأن يكون بالخطاب الأصلي ليرتّب العقاب عليه و أنّي لهم بإثباتها ثم إنّ هاهنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو أنّ العقل يحكم بوجود المقدمه عند وجود ذى المقدمه يعنى أنّ وجود أصل الفعل يحصل من الأمر و وجود مقدمته يحصل من العقل وهو من أدلّه الشّرع فهاهنا خطابان أصليّان للشّارع تعالى أحدهما بلسان الرّسول الظّاهر و ثانيهما بلسان الرّسول الباطن و إلى هذا ينظر استدلالهم الآتى على إثبات وجود مطلق المقدمه و أنت خبير بأنّ ذلك لا يتم حين انفراد كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتى للمقدمه فتأمل و لعلنا نتكلّم بعض الكلام فى تميم هذا المراد فى مباحث المفهوم و المنطوق

الثامنه

قد أشرنا أنّ وجوب المقدمه من التوضيحيات و المراد بالواجب التوصلى هو ما علم أنّ المراد به الوصول إلى الغير و ليس هو مطلوباً فى ذاته و لذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضا كغسل الثوب النجس للصلاه و بالإتيان به على الوجه المنهى عنه كالغسل بالماء المغصوب و نحو ذلك و هذا هو السرّ فى عدم اشتراط التيه فيها دون الواجبات التى لم يحصل العلم بانحصار الحكمه ما فى شىء أو علم أنّ المراد منها تكميل النفس و رفع الدرجه و حصول التقريب فإنها لا تصحّ بدون التيه لعدم حصول الامتثال عرفاً إلا بقصد إطاعه الأمر إذا عرفت هذا فاعلم أنّ المقدمه لا ينحصر فيما كان مقدوراً للمكلف أو فيما أتى به فيما تفتّنه و كان مستشعراً به و قد ذكرنا سابقاً أنّ الواجب بالنسبه إلى المقدمات الغير المقدوره مشروط و كلامنا هنا فى مقدمات الواجب المطلق لكن لا بدّ أن يعلم أنه قد يكون الغير المقدور و مسقطاً عن المقدور و فعل الغير نائباً عن فعل المكلف و ما لا يتفتّنه و لا يستشعر به أيضا من المقدمات فإنّ من وجب عليه السّعى فى تحصيل الماء للوضوء إن فاجأه من أعطاه الماء فسقط عنه ذلك السّعى و يكون فعل الغير نائباً عن فعله فالمقدمه هو القدر المشترك بين المقدور و غيره و القدر المشترك بينهما مقدور و ثمره النزاع إنّما تحصل فيما كان مقدوراً للمكلف و فعله فالقائل بوجود المقدمه إنّما يقول بوجود القدر المشترك و الكلام فى حصول الثواب و عدمه بالنسبه إلى مثل هذه المقدمه هو الكلام فى مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه نعم إنّما يثاب على تيّته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك أنّ الواجب قد يكون مطلقاً و إن كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور و غير المقدور فليكن على ذكر منك إذا تمهّد هذا لك فنقول القول بالوجوب مطلقاً لأكثر الأصوليين و بعدمه مطلقاً نقله البيضاوى فى المنهاج عن بعض الأصوليين و الشهيد الثانى رحمه الله فى تمهيد القواعد و بوجود الشرط الشرعى لابن الحاجب و

بوجوب السَّبب دون غيره للواقفِيه و نسبه جماعه إلى السَّيد رحمه الله و هو وهم لأنَّه جعل الواجب بالنسبه إلى السَّبب مطلقا و بالنسبه إلى غيره محتملا للإطلاق و التقييد فيحكم بوجوب السَّبب مطلقا لعدم احتمال التقييد و يتوقف في غير الاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبه إليه و هذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق و الأقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الأصل و عدم دلالة الأمر عليه بإحدى من الدلالات أمَّا المطابقه و التضمَّن فظاهر و أمَّا الالتزام فلانتفاء اللزوم البيِّن و أمَّا الغير البيِّن فهو أيضا منتف بالنسبه إلى دلالة اللفظ إذ لا يقال بعد ملاحظه الخطاب و المقدمه و النسبه بينهما أن هاهنا خطابين و تكليفين كما هو واضح و لذلك يحكم أهل العرف بأنَّ من أتى بالمأمور به امثل امثالا واحدا و إن أتى بمقدمات لا تحصى و كذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلا بعصيان واحد و لا يحكم العقل و العرف بترتب المذمه و العقاب على ترك المقدمه في نفسها إذ المذمه و العقاب إمَّا لقبحه أو لحصول العصيان بتركها و لا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات و لا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات و حصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيَّنا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتما بالتبع بمعنى أنه لا يرضى بترك مقدمه و لا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشاره و لا يستلزم استفاده شيء من الخطاب كونه مقصودا للأمر مشعورا به له حتى يقال إنَّه ربَّما نأمر بشيء و لا يخطر ببالنا المقدمه فكيف يكون واجبا أ لا ترى أنا نحكم باستفاده كون أقل الحمل ستَّه أشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين و الحاصل أنه لا مانع من استفاده وجوب المقدمه تبعا بالمعنى المتقدم و لا يكون على تركها ذمَّ و لا عقاب بل يكون الذمَّ و العقاب على ترك ذى المقدمه و قد سبقنا إلى هذا التحقيق جماعه من المحققين و أمَّا المدح و الثواب على فعلها فالترمه بعض المحققين و نقله عن الغزالي و لا غائله فيه ظاهرا إلاَّ أنه قول بالاستحباب و فيه إشكال إلاَّ أن يقال باندرجاه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه و إن لم يكن كما بلغه فإنه يعم جميع أقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتأمِّل احتج الأَكثرون بالإجماع نقله جماعه و ربَّما ادعى بعضهم الضَّروره و بأنَّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها و حينئذ فإن بقي التكليف لزم التكليف بالمحال و إلاَّ لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا و كلاهما باطلان و أنَّ العقلاء يذمُّون تارك المقدمه مطلقا و الجواب عن الأوَّل أنَّ الإجماع في المسائل الأصوليه غير ثابت الحجَّيه و دعوى بعضهم الضَّروره مع دعوى الجماعه بالإجماع يقرب كون مراد الأكثرين أيضا الوجوب بالمعنى الذى اخترناه لا الوجوب الأصلي لغايه بعده و عن الثَّانى أنا نختر الشَّقَّ الأوَّل و نجيب أولا بالنقض لو ترك عصيانا على القول بالوجوب

إذ لا مدخله للوجوب في القدره فإن قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال و لا مانع منه إذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا أو زنى بامرأه فهو مكلف بالخروج و عدمه و إخراج فرجه من فرجها و عدمه قلنا فيما نحن فيه أيضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لأن الفعل كان مقدورا له أولا فهو بنفسه جعله غير مقدور و ثانيا بالحل و هو أن المقدور لا يصير ممتنعا إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمه لا حال عدم المقدمه نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر و إن فرضت الكلام في آخر أوقات الإمكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف أيضا لعدم استحاله مثل هذا التكليف لأنه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال و صير المقدور ممتنعا باختياره و لا يستحيل العقل مثل ذلك و لا يذهب عليك أن هذا الجواب يوهم أنا نقول بجواز تصريح الأمر بجواز ترك المقدمه فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب و يقول إن ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه و ما لا تجويز تركه يكون واجبا و لكننا إنما قررنا هذا الدليل و الجواب على مذاق القوم و أما على ما اخترناه و حققناه فلا يرد ما ذكر لأننا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمه و إن قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمه و إن العقاب إنما هو على ترك ذى المقدمه و لا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي أيضا و أما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الإشكال بأن هذا التجويز إنما هو يحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها و عبثا و إننا و إن استقصينا التأمل في جواز انفكاك حكم العقل هاهنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه و قد يوجه ذلك بأن أصله البراءة التي هي حكم العقل تقتضى جواز الترك فيما لا نص فيه و هو بمعزل عن التحقيق إذ المراد من حكم العقل هنا إن كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشرع بوجوب ذى المقدمه فلا اختصاص له بالعقل و أما معه فلا يمكن الحكم للعقل أيضا إذ هو من أدله الشرع مع أنه لا يجرى فيما يستقل بوجوبه العقل كمعرفه الله تعالى و لا قائل بالفرق و بالجمله لا بد من التفرقه بين قول المولى للعبد كن على السطح و أجزت لك أن لا تنصب السلم أو لا تصعد و بين قوله كن على السطح و إن لم تكن عليه فأعاقبك على ترك الكون و لا أعاقبك على ترك النصب و لا على ترك الترقى على كل واحد من الدرجات و الذى نجوزه هو الثانى و الذى يرد عليه الاعتراض هو الأول و عن الثالث منع كون المذمه على ترك المقدمه لذاتها بل إنما هو لأجل ترك ذى المقدمه حيث لا ينفك عن تركها و لهم حجج أخرى ضعيفه أقواها ما ذكرنا حجه القائلين بوجوب السبب دون غيره أما فى غير السبب فما مرّ و أما فى السبب فهو أن المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا و عدما فالقدره لا تتعلق بالمسبب بل القدره على المسبب باعتبار القدره على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعى و إن تعلق على الظاهر بالمسبب

إلا- أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور فإذا كلف المكلف كان تكليفا بإيجاد سببه لأنَّ القدره إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية بخلاف ما إذا كانت المقدمه شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالتطهارة للصلاه و المشى للحجَّ فإنَّ الواجب هاهنا يتعلق به القدره بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا للمقدمه و حاصله أنَّ المسبب لا ينفك عن السبب قطعا و وجوده واجب حينئذ و يمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب إنما تكليف بإيجاد الموجود أو الممتنع و كلاهما محال فلا يصحَّ تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب و جوابه أنَّ المقدور لا يصير ممتنعا فإنَّ الوجوب بالاختيار لا- ينافي الاختيار و كذلك الامتناع بالاختيار و بالجملة المسبب مقدور و إن كان بواسطة السبب و لذلك ذهب المحققون إلى جواز كون المطلوب بالأوامر هو المفهومات الكليه و إن لم يمكن وجودها إلا- فى ضمن الفرد مع أنَّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى فى الشروط أيضا و قد يورد عليه أيضا بأنَّ ذلك مستلزم لارتفاع التكليف إذ كل سبب مسبب أيضا لاحتياج الممكن إلى المؤثر حتى ينتهى إلى الواجب و قد يجاب بأنَّ المراد بالمسبب هاهنا ماله واسطه مقدوره بينه و بين المكلف لا كل ماله علّه و انتهاء العلل إلى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضروره و الشبهه المشهوره لا يعنى بها فى مقابله البداهه و ما يقال إنَّ النزاع فى السبب قليل الجدوى لأنَّ تعليق الأمر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء و الغسل دون رفع الحدث نفيه ما لا- يخفى إذ التعليق بالمسببات أيضا كثير إن لم نقل بكونه أكثر كالأمر بالكفاره و الأمر بالعتق و نحوهما فإنَّ الصيغه سبب العتق و العتق سبب الكفاره و لاحظ تعلق التكليف بالكليات مع أنَّ الفرد إنما هو السبب لوجود الكلى فالحاصل أنَّ المختار عدم دلالة الأمر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلاله ما قدّمنا سابقا نعم يمكن أن يقال إنَّ الأمر بالمسبب أمر بالسبب إذا كان المسبب فعل الغير مثل الأمر بالإحراق فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحشيش فى النار مثلا- لأنَّ الإحراق إنما هو فعل النار و لكنَّ الظاهر أنَّ المراد بالإحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادى المستلزمه للإحراق مجازا لا أن يكون نفس الإحراق مأمورا به و يكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلى من جهة استحاله حصول الإحراق عنه و هذا هو مقتضى استدلال المستدل أيضا فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الأصل و محل النزاع فإنَّ الظاهر أنَّ من يقول بدلاله الأمر على وجوب السبب لا- يقول بدلالته عليه مطابقه فالأمر حقيقه إنما يوجه هناك إلى السبب مطابقه و إن كان باللفظ المجازى فافهم ذلك فإنه دقيق ثمَّ إنَّ ما ذكرنا مبنى على أن لا يكون الأفعال التوليديه مستنده إلى العلّه الأولى حقيقه و إلا

فلا- مانع من إسناد الإحراق إلى المخاطب كما في أمر الملك أحد أمرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الأمر بالمسبب مستلزما للأمر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازيه المطابقه و لكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثانى فيختلف موضع النزاع بالنسبه إلى السبب و غيره من المقدمات و مع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجّه القول بتخصيص الوجوب بالشّرط الشرعى أنه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا و التالى باطل فالمقدّم مثله أمّا الملازمه فلاّنه لو لم يجب لجاز تركه و حينئذ فإمّا أن يكون الآتى بالمشروط آتيا بتمام المأمور به أم لا و الثانى باطل لأنّ المفروض أنّ المأمور به منحصر فى المشروط فيلزم تماميّة المأمور به بدون الشّرط فيلزم عدم توقفه على الشرط و هذا خلف و أمّا بطلان التالى فواضح و الدليل على عدم الوجوب فى غيره يظهر ممّا تقدم و الجواب اختيار الشقّ الثانى و إن عدم الإتيان بتمام المأمور به لا يلزم أن يكون من جهه عدم الإتيان ببعض المأمور به بل يجوز أن يكون لفوات وصف من أوصاف المأمور به يختلف كيفيّة المأمور به بسببه و كون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا أوّل الكلام و سيجىء بيان أنّ علّه الحرام ليست بحرام كما تقدّم أن سبب الواجب ليس بواجب و من هذا يندفع ما قيل إنّ الواجب هو الصلاه المتّصفه بكونها صادرة عن المتطهر فالأركان المخصوصه مع الطهاره حينئذ يكون سببا لإيجاد الهيئه المحصله لحقيقه المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع أنّ ذلك إنّما يتم إذا قلنا إن الجزء يجب بوجوب الكل و سيجىء الكلام فيه و تحقيق المقام هو ما تقدّم من إثبات الوجوب الحتمى و التبعى و لكنّه ليس بمحلّ النزاع فى شىء ثم إنّ سوق هذه الحجّه يجرى فى غير الشّرط الشرعى من المقدمات العقلية و العاديه أيضا و لا اختصاص لها بالشّرط الشرعى و الجواب الجواب

تنبيهات

الأول

ربّما يتوهم أنه لا خلاف فى وجوب المقدّمه إذا كانت المقدّمه هو إتيان أمور يحصل الواجب فى ضمنها كالصلاه إلى أكثر من جانب و الإتيان بالظهر و الجمعه معا عند من اشتبه عليه المسأله و أوجب الاحتياط و نحو ذلك لأنّه عين الإتيان بالواجب بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلاه إلى أربع جهات و فيه ما لا يخفى على المتأمل سيّما بعد ما بيّنا من معنى الوجوب و ثمره النزاع و الإجماع المتوهم ممنوع و أمّا الكلام فى النصّ الوارد فى بعض هذه الموارد فنحن أيضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك و لا اختصاص به بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام فى مثل الوضوء إذا لوحظ وجوبه المستفاد من النصّ إذ الوجوب فيهما الحاصل من النصّ عليه هو الوجوب الغيرى و الفرق بين المنصوص و غير المنصوص إنّما يحصل فى كون الخطاب به أصليا أو تبعيا فوجوب سائر المقدمات تبعى و وجوب مثل ذلك أصليا و لا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق ممّا من منع

وجوب الشرط الشرعي من المقدمات إذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الأعلام مع أنّ ما تقدم من الكلام إنما هو في الوجوب المستفاد من إيجاد نفس الواجب و هو باق بحاله بالنسبة إلى مثل الموضوع أيضا والحاصل أنّنا نقول بأنّ الأمر بالصيلا لا ليس أمرا بالموضوع وذلك لا- ينافي كون الموضوع شرطا من قبل الشارع ولا كونه مأمورا به بخطاب على حده بل لا تضائق في ترتب العقاب على ترك الموضوع من جهة خصوص الأمر به وإن كان وجوبه للغير كما هو مدلول أصل لفظ الأمر وصرح به في كلام جماعه من المحققين و نفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلّق به الوجوب على حده المحقق الشيرازي في حاشية العضدي

الثاني

صرح جماعه بوجوب التروك المستلزمه للترك الواجب كالمطلقة المشتبهه فيما بين الأربع أو أقل و الدينار المحرّم في الدنانير المحصوره و نحوهما من باب المقدمه و الذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب و إن قلنا بوجوب المقدمه إذ الواجب إنّما هو الاجتناب عمّا علم حرّمته لا- عن الحرام النفس الأمري لعدم الدليل على ذلك و الأصل و الأخبار المعتمده يساعدنا و كيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع و أمّا إذا بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه و تمام التحقيق في ذلك يجيء في أواخر الكتاب إن شاء الله تعالى

الثالث

الظاهر أن الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته و القدر المسلّم من الدلالة هو التبعية إلا أن ينصّ عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مرّ في حكم المقدمه الخارجه و ربّما نفى الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلاله الواجب عليه تضمّنا و هو ممنوع قد جعل العلامه من فروع المسأله الصيلا في الدار المغصوبه من جهة أنّ الكون الذي هو جزء الصلاه واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز أن يكون منهيّا عنه

قانون الحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهي عن ضده الخاصّ مطلقا و أمّا الضدّ العامّ فيقتضيه

إشاره

التزاما

و توضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات

الأولى

الضدّ الخاصّ للمأمور به هو كل واحد من الأمور الوجوديّة المضادّه له عقلا أو شرعا و أمّا العام فقد يطلق على أحد الأضداد

الوجوديه لا بعينه و هو يرجع إلى الأول و قد يطلق على التّرك إمّا بجعله عباره عن الكفّ أو مجاز للمناسبه و المجاوره و المراد فى هذا المبحث هو المعنى الثّانى

الثّانى

أن ترك الضد ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به لاستحاله وجود الضّدين فى محل واحد فوجود أحدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلى و إن كان الضدّ شرعيّا إذ المراد بعد فرضه ضداً و قد أغرب بعض المحققين فأنكر كونه مقدّمه و قال إنّه من المقارنات الاتفاقيه فلو كان ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضده فكون فعل الضدّ مقدّمه لترك ضده أولى بالإذعان و لما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنه الاتفاقيه حصل ذلك الاشتباه فى المقامين مع أنّه محال و غرضه من المقام الثّانى هو شبهه الكعبى الآتية فإنه جعل فعل المباح مقدّمه لترك الحرام يعنى

ص: ١٠٨

أنه لَمَّا قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم أن المباح مقدّمه له فكما أن ذلك باطل لأنه من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه و أنت خبير بأن الفرق بينهما في كمال الوضوح فإن ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الأفعال مع وجود الصّارف و مع عدم التخلف فلا- يتوقّف عليه غالباً بخلاف فعل المأمور به فإنه لا يمكنه التخلف أبداً و قوله مع أنه محال الظاهر أنه أراد منه لزوم الدّور و هو أغرب من سابقه لأنّ المقامين متغايران و إن أراد أن ترك الضدّ كما أنه مقدّمه لفعل الضدّ الآخر على ما قلت ففعل الضدّ للآخر أيضاً علّه لترك هذا الضدّ ففيه أن في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فإن ترك أحد الضدّين لا يتوقف على فعل الضدّ الآخر لجواز خلوّ المكلف عنهما جميعاً نعم فعل الضدّ للآخر يستلزم ترك الآخر و أين هذا من التوقف و الظاهر أن منشأ توهمه النظر إلى أن ترك الضدّ يتخلف غالباً من فعل ضده فحسب من ذلك أنه لا مدخلية لترك الضدّ في فعل ضده و حسب أن مقدّمه الشيء هي ما يتوقّف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفتّنه بكونه ممّا يتوقّف عليه و أمّا مع وجود الصّارف عن المكلف به و عدم حصوله في الخارج فلا يتحقّق واجب في الخارج حتى يتحقّق توقف ثم طرد الكلام غفله إلى حال الاشتغال و التفتن و أنكروا التوقّف هنا أيضاً و أنت خبير بأنّ عدم تفتن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الأمر و الثّاني إنّما هو معنى ما لا- يتمّ إلّا- به لا- الأوّل مع أن هذا الكلام يجري في سائر المقدمات أيضاً فإن قلت إذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفى الواجب فما معنى وجوب المقدّمه مع أن وجوبه للتوصل إلى الواجب فإذا كان معنى المقدّمه هو ما يتوقّف عليه الواجب في نفس الأمر سواء تفتن به المكلف أم لا و سواء أتى بالواجب أم لا فكيف يصحّ لك الحكم بالوجوب شرعاً حينئذ كما هو مقتضى القول بوجوب المقدّمه على ما ذكرت قلت علم الأمر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدره المكلف و إلّا لزم الجبر و توهم كون الخطاب بالمقدّمه حينئذ قبيحاً لأنّ مع عدم الواجب لا- معنى لطلب المقدّمه لأنها ليست مطلوبة في نفسها و مع وجود الصّارف لا- يمكن صدره مدفوع بالنقض بأصل الواجب أولاً و بمنع امتناع الواجب ثانياً و بأنّ التكليف للامتحان ثالثاً فاللازم على القائل بوجوب المقدّمه القول بالعقاب على ترك المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفاً عليه و عدم وجود الواجب و عدم التأثير في الوجود في الخارج و في نظر المكلف لا يضرّ و هذا من أفضح ما يلزم القائل بوجوب المقدّمه فإنّ إجراء أحكام الواجب على تلك المقدمات أصعب شيء فمن كان عليه أداء دين مع المطالبه و كان له صارف عن أدائه يلزمه عدم صحّه عباداته من أوّل العمر إلى آخره غاية ما في الباب أنه لا يترتب ثواب على ترك الضدّ لو لم يتفتن المكلف له في صورته الامتثال بالمأمور به لو قلنا بأنّ الامتثال

بالتّهي إنّما يكون بالكفّ لا بنفس أن لا يفعل و ذلك مع أنه غير مسلم كما سيّجىء لا ينفى ترتب العقاب على فعله على القول
بوجوب المقدّمه

الثّالثه

المباح يجوز تركه خلافا للكعبى فإنه قال بوجوب المباح و المنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال إنّ مراده أنّ كل ما هو مباح
عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير و قد يقال إنّ مراده أنّ كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض و على أنّ التقديرين
فالتّزاع معنوى و المنقول عنه فى دليله وجهان أحدهما أنّ ترك الحرام واجب و هو متلازم الوجود مع فعل من الأفعال فكلّ ما
يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم و ثانيهما أنّه لا يتم ترك الحرام إلّا بإتيان فعل من الأفعال و هو واجب
فذلك الفعل أيضا واجب لأنّ ما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب و الجواب عن الأوّل منع ذلك فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدين
فى محل واحد لا فى المتقارنين فى الوجود إلّا فى العلّه و المعلول عند بعضهم و أمّا الثّانى فأجيب عنه بوجوه الأوّل أنّ هذا لا
يختصّ بالمباح فقد يتم بالواجب و فيه أنه لا يرفع الإشكال لأنه يقول حينئذ بكونه أحد أفراد الواجب المخير و الثّانى أنه يلزم
كون الحرام واجبا كالشرب لترك القذف و الواجب حراما كالصلاه لترك الواجب و يدفعه اعتبار الجهتين و الثالث منع وجوب
المقدّمه و التحقيق فى الجواب أنّ ذلك ليس بمقدّمه مطلقا إذ الصّيارف يكفى فى ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن
التخلّص إلّا- بإتيان شىء فنقول بوجوبه إن قلنا بوجوب المقدّمه و ذلك لا يثبت الكليّه المدّعاة خصوصا إن قلنا بأنّ المراد من
ترك الحرام هو نفس أن لا يفعل فإنه يحصل غالبا و لا يحتاج إلى شىء أصلا بل و قد يكون المكلف حينئذ خاليا عن كل فعل
إن قلنا ببقاء الأكوان و عدم احتياج الباقي إلى المؤثر فكذلك إن قلنا بكونه الكفّ إذ كثيرا ما لا يتصوّر فعل الحرام حتى يجب
الكف عنه فحينئذ لا- يكون المباح أحد أفراد الواجب المخير أيضا اللهم إلّا- أن يقال بالنظر إلى ما حقّقناه سابقا فى مقدّمات
القانون السّابق من أنّ المقدمات قد تكون غير مقدورات و أنه قد يقوم غير المقدور مقام المقدور إن المباح أحد أفراد الواجب
المخير و لكن قد يقوم مقامه و مقام سائر أفراد بعض الأمور الغير المقدوره مثل عدم شرط الحرام و وجود المانع عنه و نحو
ذلك فالصّيارف أيضا من أحد أفراد الواجب المخير لو كان هو ترك الإراده بالاختيار و من جمله ما يقوم مقام تلك الأفراد لو
كان شيئا خارجا عن الاختيار و أنت خبير بأنّ هذا فى الحقيقة يتخير بين الأمور المقدوره و الغير المقدورات مسقطات لها لا أنّه
تخير بين المقدورات و غير المقدورات كما قد يتوهم مع أنّا لو سلّمنا التّخيير مطلقا فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخير
بهذا المعنى و لكن ليس هذا مراد الكعبى و أمّا ما ذكره المحقق السّابق الذكر من أنه لا مدخلية للمباح فى ترك الحرام أصلا و
مطلقا و أنّه من مقارناته الاتفاقيه مطلقا ففيه ما فيه إذ كثيرا ما نجد من أنفسنا توقّف ترك الحرام على فعل و جودى بحيث لو لم
نشغل به لفعلنا الحرام و لا يمكن إنكاره و أطلنا الكلام فى إبطال توهمه و توضيحه فيما

الرابعه

موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقاً والضدّ موسعاً و لو كانا موسعين فلا نزاع و أمّا لو كانا مضيقين فيلاحظ ما هو الأهمّ و قد يفصل بأنّ الفعلين أمّا كلاهما من حقّ الله أو حقّ الناس أو مختلفان و على التقديرات إمّا معاً موسّعان أو مضيقان أو مختلفان فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقاً و مع سعتهما التخيير مطلقاً و أمّا الثاني فمع اتحاد الحقيقه التخيير مطلقاً إلا إذا كان أحدهما أهمّ في نظر الشارع كحفظ بيضه الإسلام و مع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس إلا مع الأهميّة إذا تمهد هذا فنقول يكثّر النزاع في اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده بكل من المعنيين و عدمه و في كيفيّة الاقتضاء بالعيّة أو التضمّن أو الاستلزام اللفظى أو العقلى و لما كان بعض الخلافات و الأقوال فى المسألة فى غاية السّيخافه فنقتصر الكلام فى بيان مقامين الأوّل الأقوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاماً لا- تضمّناً كما توهم بعضهم إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الأمر فإنّ معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم و يلزمه إذا صدر عن الشارع ترتّب العقاب على تركه و الممنوعيه عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا- يلزم منه كون جزء معنى افعل كما توهم و بتذكّر ما أسلفنا فى مباحث دلالة الصيغ على الوجوب تتبصر هنا فالصيغ تدل عليه التزاماً بينا بالمعنى الأعمّ و القول بالعدم منقول عن السيّد رحمه الله و بعض العامه محتجّاً بأنّ الأمر قد يكون غافلاً- فلا يتحقق النهى و فيه أنّ الغفله مطلقاً حتى إجمالاً ممنوع و هو يكفى و لذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الأعمّ مع أنّ القصد غير معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الإشاره و لكن ذلك خارج عن محلّ النزاع و كما أنّ القول بالعيّة فى الضدّ الخاصّ إفراط فهذا القول تفريط و لا ثمره فى هذا النزاع الثانى الحقّ عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ الخاصّ و المثبتون بين من يظهر منه الالتزام اللفظيه و من يظهر منه الالتزام العقبه لنا أنه لا دلالة لقولنا أزل النجاسه عن المسجد على قولنا لا تصلّ و نحوه بإحدى من الدلالات الثلاث أمّا المطابقه فظاهر و كذا التضمّن و قد مرّ ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى و أمّا الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الأخصّ فيه منتف كما هو ظاهر و لم يدّعه الخصم أيضاً كما يظهر من أدلّتهم الآتيه و أمّا البين بالمعنى الأعمّ فأيضاً غير موجود لأنه لا يلزم من تصوّر الأمر و تصوّر الضدّ و النسبه بينهما كون الأمر قاصداً حرمة الضدّ و سنبطل ما تشبّث به الخصم فى ذلك نعم يدلّ عليه دلالة تبعيّة من قبيل دلالة الإشاره و لكن ذلك ليس ممّا يثمر فيما نحن فيه فإنّ ترك الضدّ من مقدمات المأمور به و وجوب تركه تبعىّ و الوجوب التبعى لا يفيد إلا أنّ ترك الضدّ مطلوب الأمر تبعاً بمعنى أنّ المقصود بالذات هو الإتيان بالمأمور به و طلب ترك الضدّ إنّما هو لأجل الوصول إليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك

التَّرك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرّت الإشارةه واحتج المدعون للدّلاله اللفظيه بأنّ أمر الإيجاب طلب فعل يذمّ على تركه اتفاقاً ولازم إلّا على فعل لأنه المقدور وهو ليس إلّا الكفّ أو فعل ضده و الذمّ بأيّهما كان يستلزم النّهي عنه إذ لازم بما لم ينه عنه لأنه معناه وفيه منع انحصار الذمّ على الفعل لما سنحقّقه من أنّ مطلق ترك الفعل أيضاً مقدور بسبب قدره على استمراره ولا يحتاج إلى الكفّ مع أنّ الكفّ لا يتحقّق في ترك المأمور به عرفاً لمدخله الزجر والإكراه في مفهومه وإن أريد به مطلق صرف عنان الإراده فيكفي في ذلك الكفّ ولا يثبت بذلك حرمة الأضداد الخاصه لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلّمنا لكن نقول إنّ هذا الاستلزام تبعي لا أصلي كما مرّ ولا يضرّ بل القدر المسلم في الكفّ أيضاً هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التبعي كما يظهر من ترتّب الثمرات في الفقه واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوده ويريدون بالاستلزام العقلي أنّ العقل يحكم بأن مراد المتكلم ذلك أصاله لا العقلي بمعنى التبعي فإنه ليس من محطّ النزاع في شيء الأوّل أنّ ترك الضدّ ممّا لا يتم فعل المأمور به إلّا به فيكون فعله حراماً وهو معنى النّهي عنه وقد أجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضدّ من مقدّمات المأمور به وقد عرفت بطلانه بما لا يزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمه أصاله وتسلمه تبعاً وهو لا ينفع المستدلّ كما تكرر الإشارةه وقد أجب أيضاً بأنّ وجوب المقدمه توصّلي و الوجوب للتوصّل يقتضي اختصاصه بحاله الإمكان ومع وجود الصّارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصّل إليه بترك الضدّ وفيه ما لا يخفى إذ اختيار الصّارف بالاختيار لا ينفي إمكان تركه واختيار الفعل والتوصّل إليه بالمقدمه كما في تكليف الكافر بالعباده فكما أنه مكلف بأصل الواجب مكلف بإتيان ما يتوصّل إليه على القول بوجود المقدمه وقد مرّ في المقدمه الثانيه ما ينفعك هنا وقد أجب أيضاً بأنّ دليل القول بوجود المقدمه لو سلّم فإنما يسلم في حال إرادته الفعل وإذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن الواجب وفيه أنه يدل على الوجوب في حال إمكان الإراده ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بدّ أن يكون في حال الإراده فهو غير محلّ النزاع ويظهر ما ذكرنا أيضاً من التأمّل في المقدمه الثانيه الثاني أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرّم والمستلزم للمحرّم محرّم وقد أجب بأنّ الاستلزام إن أريد به محض المقارنه في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجى فنمنع الكبرى وإلّا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وإن أريد به كونه من جمله مقدّماته وإن لم يكن سبباً وعله ففيه أيضاً منع الكبرى بل الصغرى أيضاً وإن أريد عليه فعل الضدّ لترك المأمور به أو كونهما معا معلولين لعلّه ثالثه فهو وإن كان يستلزم ذلك لاستبعاد

حرمه المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب و لأنّ انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علة و لكنهما ممنوعان فيما نحن فيه إذ العلة في ترك المأمور به إنّما هو الصّارف و هو عدم الإرادة فهو المانع أبدا سيّما بملاحظه أنه مقدم على فعل الضدّ طبعاً إلّا أن يجبر على فعل الضدّ و كان الصّارف منتفياً و هو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضدّ عله و لا هو مع ترك المأمور به معلولاً لعله ثالثه إذ ما يتصوّر كونه عله لهما هو الصّارف عن المأمور به و هو ليس عله لفعل الضدّ بل قد يكون من مقدّماته أقول الظاهر أنّ مراد المجيب من العلة هو السبب و التحقيق أنّ ما ذكره أيضاً لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف و لم يثبت فإنّك قد عرفت أنّ وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب و مثله الكلام في عله الحرام بل الظاهر أنه كذلك لو أراد من العلة العلة التامّة أيضاً و كذلك إذا كانا معلولين لعله واحده إذ انتفاء التحريم هي معلول إنّما يقتضى عدم تحريم علة من حيث إنها علة فلا يلزم عدم تحريمها مطلقاً فيكون حراماً بالنسبة إلى المعلول الآخر و بالجملة لا دليل على كون عله الحرام حراماً فإنّ ذلك إمّا من جهة كونها مقدّمة للحرام فيدل على حرمتها النهى عن ترك الواجب و فيه أنّ توقّف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع أولاً سلّمنا لكن الخطاب تبعيّ توصّلي عقليّ و قد تقدّم أنه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدّمه و إمّا من جهة استفادته ذلك من سائر أحكام الشّرع و تتبّع مواردها و فيه أنا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه و يرشدك إلى ذلك ملاحظه فتوى الفقهاء بكراهه صنائع تنجرّ إلى الحرام و إمّا من جهة حكم العقل صريحاً و هو أيضاً ممنوع لأنّ العقل لا يستحيل كون الشيء حراماً من دون علة بل لا يستبعد فلا مانع من الحكم بحرمه الزّنا مع حلّيته أكل الطّعام الذي يوجب القوّه عليه إلّا من باب التكليف التبعي الثالث لو لم يحرم الضدّ و تلبّس به كالصّلاه بالنسبه إلى إزاله النجاسه مثلاً فإن بقي الخطاب بالإزالة لزم التكليف بالمحال و إلّا خرج الواجب المضيق عن وجوبه و قد أجب بأنّ الأوامر الدّالة على وجوب الإزالة و نحوها فوراً مخصوصه بما لم يكن المكلف متلبّساً بواجب و الأولى في الجواب اختيار الشّق الأول و تسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الإزالة و يحكم بصحّه الصّلاه و لا منافاه

تنبيهات

الأول

أنّ بعض المحققين ذكر أدلّه المثبتين و النّافين و ضعّفهما ثم قال و لو أبدل النهى عن الضدّ الخاصّ بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب و حاصله أنّ الأمر بالشيء و إن لم يقبض النهى عن ضده لكن يقتضى عدم الأمر بالضدّ اقتضاء عقلياً لامتناع الأمر بالمتضادّين في وقت واحد

فإذا لم يكن الضدّ مأمورا به فيبطل لأنّ الصّحّه إنّما هو مقتضى الأمر و بدونه يبطل فإنّ الأصل عدم الصّحّه و فيه أوّلا أنّ ذلك على تسليم صحّته إنّما يتمّ في العبادات و أمّا في المعاملات فلا يتمّ مطلقا و ثانيا منع اقتضائه عدم الأمر مطلقا إذ الذي يقتضيه الأمر بالشئء عدم الأمر بالضدّ إذا كان مضيقا و أمّا إذا كان موسعا كما هو المفروض فلا و لا استحاله في اجتماع الأمر المضيق و الأمر الموسع فإنّ معنى الموسع أنه يجب أن يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في أى جزء منه امتثل و لم يتعين عليه الإتيان في آن معيّن من آياته و هذا نظير ما سيجىء تحقيقه من جواز اجتماع الأمر و النهى في الشئء الواحد مع تعدد الجبهه فإنّ ذلك من سوء اختيار المكلف كما إذا اختار المكلف إيقاع مطلق الصلاه في خصوص الدّار الغصبيّ

الثانى

أنّ النزاع في أنّ النهى عن الشئء هل هو أمر بضدّه أم لا بعينه هو النزاع في الأمر في ادعاء العينه و الاستلزام و يمكن استنباط الأدلّه بملاحظه ما سبق و الحق عدم الاقتضاء و لو دلّ على الأمر بضدّها بخلاف الأمر فإنه يقتضى النهى عن جميع الأضداد و الأمر الندبي أيضا فيه قولان و قد يقال لو دلّ على النهى عن الضدّ تنزيها لصار جميع المباحات مكروهه لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمل و الحق عدم الدلاله فيه أيضا و يظهر من ذلك الكلام في المكروه و ضده أيضا

قانون لا خلاف في ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهرا و اختلفوا

اشاره

في المأمور به

فذهب أصحابنا و جمهور المعتزله إلى أنه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع و لا يجوز الإخلال بالجميع و أيها فعل كان واجبا في نفسه لا- أن يكون بدلا عما هو واجب و ذهب الأشاعره إلى أنه أحد الأبدال لا بعينه و هناك أقوال أخر شاذه فمنها أنه هو الجميع و يسقط بفعل البعض و منها أنه معيّن عند الله و لكن يسقط به و بالآخر و هما أيضا للمعتزله و منها ما تبرء كل من الفريقين منه و نسبه إلى الآخر و هو أنّ ما يفعله المكلف و يختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف المكلفين و كلها باطله مخالفه للإجماع و الاعتبار فأجود الأقوال القولان الأوّل و لكنّ الإشكال في تحقّق معنى التخيير على مذهب الأشاعره من جهه أنّ الكلى لا- تعدّد فيه و لا- تخيير فيه و إلّا- لزم التخيير بين فعل الواجب و عدمه و يندفع بأنّ المراد المخير في أفراده فالوصف بحال المتعلّق و يشكل هذا بالواجبات العيئيه فإنها أيضا كليات مخير في أفرادها و يمكن دفعه بأنّ الكلى في المخير جعلىّ منتزع من الأفراد تابع لها في الوجود كأحد الأبدال بخلافه في العيئيات فإنه متأصل و علّه للأفراد سابق عليها طبعاً و قد يجتمع الاعتباران كالكفّاره بالنسبه إلى الخصال فالخطاب بالكفّاره عينيّ يستتبع التخيير في أفرادها و الخطاب بإحدى الخصال تخييريّ و يبقى الكلام ثمره النزاع بين الفريقين فرّبما قيل إنّ

النزاع لفظي و ليس كذلك و لكنّه قليل الفائدة في الفقه و ممّا يمكن أن يكون ثمره النزاع بين الفريقين أنه إذا نذر أن يأتي بثلاث واجبات شرعيّه تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبّر نذره بالإتيان بخصال الكفّاره الثلاث مطلقا على الأول بخلاف مذهب الأشاعره فإنّ الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها و أمّا الدليل على المذهبين فالأولون يتمسّكون بالتبادر من قوله تعالى فكفّارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة فإنّ الظاهر منه إيجاب الإطعام و الكسوه و التحرير على سبيل البدليّه و الأشاعره يقولون كلمه أو لأحد الشّيئين أو الأشياء مبهما و إذا جاز تعلق الأمر بواحد مبهم كما هو محقق و مستقيم و النصّ دل بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى ظاهره و لكلّ وجه و لمّا كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر على ذلك و لا نطيل الكلام بالكلام في سائر الأقوال و عليها و قد أطلنا الكلام في تعليقاتنا على التّهذيب

فأنده

قد عرفت أنّ المكلف بالواجبات العينيّه أيضا معيّر في إتيانها في ضمن أيّ فرد شاء و هذا التخيير عقليّ فاعلم أنّ الأفراد قد يكون بعضها أزيد من بعض فالامتنال بالأمر بالتصدّق يمكن بدرهم و بدينار و بمطلق الذكر في الركعتين الأخيرتين على القول به يحصل بتسيّحه و بأكثر و هكذا و كذا الواجبات التخييرية فقد تكون متقفات في الحقيقه مختلفات في الزيادة و النقصان كالقصر و الإتمام في المواطن الأربعة و الأربعين و الخمسين في بعض متزوحات البئر و السنّه و الخمسه في ضرب التأديب و اختلفوا في اتّصاف الزائد بالوجوب على أقوال أظهرها ثالثها و هو أنه إن كان حصوله تدريجيّا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزائد كما في التسيّحه في الأوّل و الأربعين في الثّاني فالمتّصف بالوجوب هو الأوّل لا- غير لحصول طبيعه في الأوّل و به يحصل الامتنال و حصول أحد الأفراد في الثّاني و إن لم يكن ذلك فواجب كلّ لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحبّ لكونه أكمل الأفراد فيكون ثوابه أزيد و هذا هو دليل من أطلق الوجوب و غفل عن صورته التدريج و أمّا القائل باستحباب الزائد فيستدلّ بأنّه يجوز تركه لا إلى بدل فلا يجب و فيه أنّ الأقلّ بدل عن المجموع و على ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن يمسح بثلاث أصابع إذا قصد كون الاثنين مستحبّا و الواحد واجبا و على ما ذكرنا فالواجب واحد و هو أكمل أفراده و يمكن جعل التمام ماهيّة مخالفه للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرّد الزائد و الناقص و لذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين إذا نوى التمام أوّلا فتدبر في الأمثله و الأمكنه فلا تغفل

قانون

اشاره

لا خلاف في جواز الأمر بالشىء في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا إشكال في عدم جواز الأمر بشىء في وقت

ينقص عنه للزوم المحال

و إطلاق الأداء على مجموع الصلاه المدرك ركعه منها في الوقت اصطلاح أو من ينقص منه

جعل الشارع للنَّصِّ الصَّيْحِ المستفيض بأنَّ من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزله إدراك الوقت أجمع و يتفرَّع عليه كونه مؤدِّيا للجمع و يضعف كونه قاضيا مطلقا أو لما وقع في خارج الوقت كما صرَّح به في تمهيد القواعد و اختلفوا في جواز الأمر بشيء في وقت يزيد عليه و يطلق عليه الواجب الموسع و الحق وقوعه وفاقا لأكثر المحققين لإمكانه عقلا- و وقوعه شرعا أمَّا جوازه عقلا فلأنه لا مانع منه إلَّا ما تخيَّله الخصم من لزوم ترك الواجب و هو باطل جزما لأنه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما أنه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفه الحقائق فيجوز تخيره بين أفراد متفقه الحقائق متمايزه بخصوصيات أجزاء الوقت و نظير ذلك التوسعه في المكان كوقوف عرفات و غيرها و أمَّا وقوعه فلأمر بصلاه الظهر و صلاه الزلزله و غيرهما فلما كان تطبيق أوّل جزء من الفعل بأوّل جزء من الوقت و آخره بآخره غير مراد إجماعا و غير ممكن عادة في الأغلب و كذا تكريره إلى انقضاء الوقت و لا مرجح لأحد من الأجزاء على الآخر فينبغي أن يراد ما ذكرنا جوازه عقلا و هو التخيير بين الإيقاعات الممكنه في أجزاء ذلك الوقت و الخصم لما أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب فيلزمه التجشّم في تأويل أمثال هذه الأوامر فافتروا على مذاهب فذهب بعض الشافعيه إلى اختصاص الفعل بأوّل الوقت و نقل ذلك عن ظاهر المفيد و ابن أبي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير و صيرورته قضاء و الظاهر أنّ مرادهم بالعقاب هو إذا تركه رأسا لا- بمعنى كون العقاب على التّرك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على التّرك في الأوّل و لكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا و لا كذلك المضيقات فإنه لا عفو حتميا فيها فالتوسعه في وقت العفو احتجوا بأنه لو لم يكن الوقت هو الأوّل للزم كونه قبل الوقت و هو باطل كما في الصّلاه قبل الزوال و فيه أنه إنما يتم في مقابل من خصّه بالآخر مع أنّ بطلان التّالي على قوله أيضا ممنوع للنقض بتقديم الزكاه نفلا و تقديم غسل الجمعة يوم الخميس و أمّا نحن ففي فسحه عن ذلك و غيره و بعض الحنفيّه إلى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم المعصيه في التأخير لولاه و هو منفي بالإجماع و فيه أنّ الإجماع ممنوع لو أريد أصل المعصيه و مع حصول العفو فلا يضرّ كما ورد أنّ أوّل الوقت رضوان الله و آخره عفو الله فحصل الفارق و قيل إنّه مراعى فإن أدرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا و إلّا فهو نفل ففعله في الأوّل نفل لكنه قد يسقط الفرض و لعله أراد أنّ الوجوب مشروط بإدراك مجموع الوقت و هو في غايه الوهن بعد ما بيّنا و قد ذكروا في تفسيره و جوابه و جوها ذكرناها في حواشى التهذيب لا فائده في ذكرها و على ما اخترناه من كونه من باب التخيير في الإيقاعات فهل يجب في كلّ من التّروك بدليّه العزم عليه ثانيا حتى تضيق الوقت فيتعيّن الواجب أو لا قولان

أظهرهما العدم لعدم الدليل و عدم دلاله الأمر عليه بأحد من الدلالات و أما سائر الأدله فمدخوله مثل أنه لا بد من مساواه البديل و المبدل و الفعل واحد و العزم متعدد من لزوم تساويهما فى الحكم و الفعل مسقط للتكليف دون العزم و فيهما معا أنّ المبدل منه هو الإيقاعات إلى أن يتضيق فيتعين و مثل دعوى القطع بأن الامتثال بالفعل يحصل من غير جهه البديله و فيه أنّ ثبوت البديئه لا يقتضى قصد الفعل من جهتها و قد يجاب أيضا بأنّ البديل هاهنا تابع مسبب عن ترك مبدله كالتيمم بدل الوضوء و كخصال الكفار على القول بالترتيب و كتحصيل الظن بوقوع الكفائي عند تركه فإطلاق البديل عليه اصطلاح و جهه البديئه لا يعتبر فى مثل ذلك احتجوا بأنه لو جاز الترك بلا بديل لما فصل عن المندوب و فيه أنه لا كلام لنا فى الفرد الأخير و أما فى الباقي فالبديل محقق و هو كل واحد من الجزئيات المتمايه بالوقت و بلزوم خلوّ الترك عن بديل فيما إذا مات فجأه و لا إثم لجواز التأخير و فيه أنّ الواجب ما يستحق تاركه العقاب فى الجملة و يصدق عليه أنه لو لم يفعله و لا سائر الأفراد مع ظنّ الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت لاستحق العقاب و سيجيء أنه يجوز التأخير مع ظنّ السيّلامه فالموت فجأه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب بأنه لولاه لزم تساويه فى الوقت و قبله فيخرج عن الوجوب و فيه أنّ تركه فى الوقت ليس بدون البديل و هو الجزئى الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت و بأنه ثبت فيه حكم خصال الكفار لسقوط كل بفعل الآخر و حصول العصيان بتركهما و فيه أنّ سقوط كل بفعل الآخر بمجرد لا يستلزم الوجوب إن أريد مجرد الرخصه فى الترك و إن أريد حصول العصيان أيضا بتركهما فهو أوّل الكلام فإنّ الكلام إنما هو قبل تضيق الوقت مع أنّ كون الرخصه فى الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر أوّل الكلام و مع تسليم وجوب العزم فقد يقال إنه ليس من جهه أنه بديل الفعل بل لأن غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً حين استشعرها كذلك و هو من أحكام الإيمان و لوازم المؤمن و لا اختصاص له بالواجب الموسع و لا بها بعد الوقت بل يجب و لو قبل عشرين سنه فوجوب العزم ليس من جهه أنه بديل الواجب و لكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعاً فيتوهم بعد الفعل أنه كان أحد الواجبين التخييريين و أسقطه الآخر مع أنه قد يتأمل فى أصل وجوبه أيضا لأن غايه الأمر أنه يجب على المؤمن أن لا يعزم على الترك حين الالتفات و أمّا وجوب العزم على الفعل ففيه إشكال و لا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطه و يؤيده ما قيل إنه لو وجب العزم فيلزم انضمام بديل آخر فى بعض الأحيان مثل العزم على صوم رمضان أو اختيار سفر مباح و لم يقل به أحد

التوسعة في الوقت إما محدود كالظهر أو غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج و صلاة الزلزله و التذير المطلق و يتضيق الأول بتضيق وقته أو بظن الموت و الثاني بظن الموت و مثل ظن الموت بظن عدم التمكن فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لأن اليقين بالبراء لا يحصل إلا بذلك و تحصيله واجب عند اشتغال الذمه يقينا و المراد اليقين في موافقه الأمر و الإطاعه لا أن براه الذمه لا يحصل بالإتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالظاهر بقاء المعصيه لأنه مكلف بالعمل بالظن و قد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته بمظنه الأجنبية و شرب خلا بمظنه الخمر و نحو ذلك فلا ريب في العصيان إنما الإشكال في أنه قضاء أو أداء الأشهر الأقوى الثاني لأنه وقع في وقته و قيل إنه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه و ضعفه ظاهر و أما ظان السلامه الذي فاجأ الموت فلا عصيان عليه بالتأخير و قيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن الوجوب لولاه بخلاف الموقت فإنه يجوز التأخير فيه إلى تضيق الوقت و تعيين الوجوب و هو تحكم بحت لأن ذلك يرد في المحدود لو ظن السلامه إلى آخر الوقت مع أن غير المحدود أيضا يتضيق وقته و يتعين عند ظن الموت

تنبيه

و مما يتفرع على توسيع الوقت و التأخير فيه التخيير في لوازمه بدلاله الإشاره فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في أول الوقت في جزء آخر فالمكلف في أول الظهر إنما هو مكلف بمطلق صلاه الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسأله القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام أول الوقت لأن المكلف مخير في أول الوقت بأداء مطلق صلاه الظهر في أى جزء من الأجزاء و يمكن المخالفه في الأجزاء في نفس الأمر بالقصر و الإتمام و الصلاه بالتميم و الغسل و الوضوء و صلاه الخوف و صلاه المريض و غير ذلك فتخيير المكلف بإيقاعها في هذه الأجزاء تخيير في لوازمها فافهم ذلك و اضبطه و إن شئت تقريرا أوضح فاعتبر الإشاره من ملاحظه ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على إباحه السفر مطلقا مثلا كما يستفاد أقل الحمل من الآيتين فتأمل

قانون الواجب الكفائي

ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض و لا يتعلق الغرض بحصوله من كل واحد من المكلفين أو بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه و آله و لا ريب في جوازه عقلا و وقوعه شرعا كالجهد المقصود منه حفظ الإسلام و إذلال الكفار و صلاه الميت المقصود منه احترام الميت و الحق أنه واجب على الجميع و يسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع و لا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا أنهم لو تركوا جميعا لدموا بالترك و استحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم و هو معنى الوجوب و أما السقوط بفعل البعض فإجماعى حجه القول الثاني أنه لو تعين على

كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد و لا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الإيجاب على كل واحد و يكون التأييم للجميع بالذات و لكل واحد بالعرض و أوجب بأن سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علّة الوجوب كاحترام الميت مثلا فإنه يحصل بفعل البعض و لهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض و بأن الوجوب لو لم يتعلّق بكل واحد فكيف ينوي كل واحد منهم الوجوب و حجّه الآخريين وجوه الأوّل أنّ الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض و فيه أنّه استبعاد محض و مثله يجرى في الواجبات العيية أيضا كإسقاط دين رجل بأداء متبرّع عنه الثاني كما أنه يجوز الأمر بواحد منهم اتفاقا يجوز الأمر ببعض منهم فإنّ ما يحصل مانعا هو الإيهام و قد لغى و قد يسقط بفعل أيّ بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم و فيه أنه قياس مع الفارق لأنكم تقولون بتأييم الكلّ على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الأمر بواحد مبهم فإنّ التأييم ليس إلّا على ترك الواحد بل التأييم للكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكلّ و لا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمره النزاع إذا إنّما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب و عدمه إذا صدر عن الكلّ و يتفرّع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ الْآيَةِ فَإِنِ التَّنْذِيمِ وَ التَّهْدِيدِ عَلَى طَائِفِهِ مَنكَرَهُ مَبْهَمُهُ وَ أَجِيبُ بِأَنَّ الْمُرَادَ بَيَانُ مَا يَسْقُطُ الْوَجُوبُ جَمْعًا بَيْنَ الْأَدْلَةِ مَعَ أَنَّ اشْتِغَالَ الْجَمِيعِ يُوْجِبُ اخْتِلَالَ النِّظَامِ وَ الْعَسْرَ وَ الْحَرْجَ وَ كَمَا أَنَّ الشَّرْعَ وَاجِبٌ فَالْإِتِمَامُ أَيْضًا وَاجِبٌ فَالسَّقُوطُ إِنَّمَا هُوَ بَعْدَ التَّفَقُّهِ ثُمَّ إِنَّ الْوَاجِبَ الْكِفَائِيَّ لَا يَسْقُطُ إِلَّا مَعَ حَصُولِ الْعِلْمِ بِفِعْلِ الْآخَرِ وَ هَلْ يَعْتَبَرُ الظَّنُّ الشَّرْعِيُّ مِثْلَ شَهَادَةِ الْعَدْلَيْنِ وَ نَحْوِهَا فِيهِ قَوْلَانِ الْأَقْرَبُ الْإِعْتِبَارُ وَ الظَّاهِرُ أَنَّ مَجْرَدَ الْعِلْمِ بِحَصُولِ الْفِعْلِ مِنْ مُسْلِمٍ يَكُونُ كَافِيًا حَمَلًا لِفِعْلِهِ عَلَى الصَّحِّحَةِ بِمُقْتَضَى الْأَدْلَةِ الْقَاطِعَةِ فَلَا يَعْتَبَرُ الْعَدَالَةُ وَ تَمَامُ هَذَا الْكَلَامِ فِي الْفُرُوعِ

قانون اختلفوا في أنّ الأمر المعلق بالكلّي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية

إشارة

أو الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول

و صرّح بعضهم بوصفه بالحقيقي أيضا لأنه هو الموجود في الأعيان و الأقرب الأوّل للتبادر عرفا و لأنّ الأوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّام و التنوين و هي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء و نقل فيه السيكاكي إجماع أهل العربية و لا يفيد الهيئة إلّا طلب ذلك الحدث مع أنّ الأصل عدم الزيادة و الظاهر أنّ من يدعى أنّ المطلوب هو الفرد أيضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ و العرف و اللغة و لكنه يدعى ذلك بثبوت القرينه على خلافه من جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شيء من الموارد مثل أنّهم يقولون في مبحث إفاده

الأمر للمرّه أو التكرار أو الفور و عدمه و غير ذلك إنّ الأمر لا يقتضى إلّا طلب الماهيّة فلعلّ مرادهم أنّ حقيقه اللفظ و إنّ كان يقتضى ذلك إلّا أنّ العقل يحكم بأنّ المراد هنا هو الفرد لأنّ المطلوب الشارع هو ما أمكن وجوده و ما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التّكليف بالمحال و الماهيّة ممّا لا وجود له فى الأعيان فثبت أنّ المطلوب هو الفرد و جوابه أنّ المستحيل وجوده فى الخارج هو الطّبيعه بشرط أن لا يكون مع قيد و تشخّص و أمّا هى لا بشرط شىء فيمكن وجودها بإيجاد الفرد و الممكن بالواسطة ممكن فيجوز التّكليف به فيكون الفرد من مقدّمات حصولها فيجب من باب المقدّمه و ذلك لا يستلزم نفى مطلوبه الطّبيعه فإن قلت النزاع فى هذا الأصل متفرع على النزاع فى وجود الكلى الطّبيعى و عدمه و ما ذكرته إنّما يتم على تقدير تسليم وجوده و لعلّ الخصم لا يسلم ذلك قلت أوّلا إنّ ما حقّقه المحقّقون هو وجوده و إنّ وجوده عين وجود الأفراد و بينوه فى محلّه و ثانيا إنّ المقام يتم بدون ذلك أيضا فإنّ منكرى وجود الكلى الطّبيعى لا ينكرون أنّ العقل ينتزع من الأفراد صورا كليه مختلفه تاره من ذواتها و أخرى من الأعراض المكتنفه بها بحسب استعدادات مختلفه و اعتبارات شتى كما صرّحوا به و إنّ لم يكن لتلك الصّور وجود إلّا فى العقل و تلك الصّور هو الكلى الطّبيعى على مذاق هؤلاء و لا ريب أنّ له نوع اتحاد مع الفرد لصدّقها عليه عرفا و عدم وجودها فى الخارج إنّما يظهر بعد التّيدقيق الفلسفى و أمّا أهل العرف فلا يفهمون ذلك و لا يفرقون بين ما كان وجوده متاصّلا و متحقّقا أو بالإضافة و الاعتبار فيفهمون من الأمر أنّ المطلوب الأمر هو هذه الطّبيعه المطلقه لا بشرط غايه الأمر استحاله تحقّقها فى نفس الأمر إلّا بإيجاد الفرد و لا ضمير فيه مع القدره عليه بالواسطة و يكفى فى انفعالهم ذلك تولّد الأمر الانتزاعى ممّا به الانتزاع و إنّ كان أمرا اعتباريا و حاصل المرام أنّ أهل العرف يفهمون من ذلك أنّ الخصوصيات المعينه لا مدخلية لها فى الامتثال و يكفى تحقّق هذا المفهوم فى الخارج على أىّ نحو يكون و إنّ كان اعتقادهم بتحقيقه فى الخارج فاسدا فى نفس الأمر و لا يضرّ فساد هذا الاعتقاد فى حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر فى المسائل الحكميّه على أنّنا نقول غايه ما دلّ عليه دليلكم أنّ المطلوب لا بدّ أن يكون هو الفرد و أمّا تعينه و تشخصه و إرادته فرد معيّن فلم يدلّ عليه دليل لا من اللفظ و لا من العقل و لا ريب أنّ فردا ما من الطّبيعه أيضا كلى و لا تحقّق له فى الخارج على مذاقكم و إرادته فرد خاصّ تحكّم بحت فإن قلت إنّنا نريد من فرد ما أحد الأفراد بمعنى أنّ المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينه المشخّصه على سبيل التّخيير فيتعلّق الطّلب بكل واحد منها على سبيل التّخيير و ليس ذلك من باب التّعلّق بالكلى قلت قد مرّ الفرق بين الواجب التّخييرى

و العيني و إنّ تخيير المكلف في أفراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري و إلاّ- لما بقى فرق بينهما مع أنهم نازعوا في الواجب التخييري على أقوال شتى و لم ينازعوا فيما نحن فيه أصلا و هو من أعظم الشواهد على أنّ المطلوب هنا شيء واحد و أنّ التخيير بين الأفراد إنما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمه أو من خطاب الشرع أيضا بخطاب تبعي لا أن يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم فإنه يقول إنّ مطلوب الشارع في الأمر المتعلق بالكلّي هو الأفراد تخييرا بالأصالة و نحن نقول بأنّ وجوب المقدمه يقتضى الرّخصه في إتيان أيّها شاء تبعا للخطاب بالكلّي و أيضا الأفراد في الواجبات التخييرية لا بدّ أن يكون منظوره بالذات و مفضّله و المطلوب هنا التخيير في إتيان هذه الطبعه في ضمن أيّ فرد من الأفراد شاء فالتخيير بينهما ليس من حيث إنها أشياء متأصّله بذاتها بل من حيث إنّها مصاديق لهذا المفهوم فيقول الكلام في وجوبها إلى تحصيل الامتثال بإيجاد المفهوم و تحصيله في الخارج و لو في نظر أهل العرف و ممّا يلزمهم كون أكثر خطابات الشرع مجازا فإن قلت على ما ذكرت من كفايه مطلق اتحاد الكلّي مع الفرد فيصح إطلاق الكلّي و إرادته الفرد حقيقه و إن كان الاتحاد غير واقع في نفس الأمر فلا- مجاز قلت فرق بين قولنا اتنى برجل و أتانى رجل و سلم أمرى إلى الرّجل لا إلى المرأه و المسلّم في كون الكلّي حقيقه في الفرد هو الصّوره الأولى و في الثانيه إشكال فإن المراد منه شخص خاصّ و إنّما علق الحكم على المطلق أولا ليسرى إلى الفرد و المطوّى في ضمير المتكلم إنما هو الرّجل الخاصّ مثل قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ فلم يعلق الحكم أولا على الفرد الخاصّ و لم يقصد من اللفظ دلالتة على الخصوصيه و بذلك يمكن إدراجه تحت الحقيقه أيضا و أمّا الثالثه فلا التفات فيه إلى الفرد أولا و بالذات و لا ثانيا و لكن لما لم يمكن الامتثال إلاّ بالفرد وجب من باب المقدمه و لا ريب أنّ الأوامر من قبيل الثالث فلا ريب أنّ إرادته الفرد من ذلك مجاز فتأمل و انتظر لتمام التّحقيق في باب العموم و الخصوص و أمّا ما قيل من أنّ الخلاف في هذا الأصل إنما نشأ من عدم التّمييز بين الماهيّة لا بشرط و بينها بشرط لا و حمل كلام النّافى على إرادته الثاني فهو بعيد من إنظار العلماء

تنبیه و تحقیق

اعلم أنّ صيغه الأمر مثل اضرب لها اعتبارات ثلاث يلاحظ الكليّه و الجزئيه بالنّسبه إليها الأول ملاحظه كونها كليّا بالنسبه إلى الطّلب الرّاجح فعلى القول بكونه حقيقه فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب و الندب استعمال في أفرادها و الثاني ملاحظتها بالنسبه إلى أفراد الضّرب و الثالث ملاحظتها بالنسبه إلى المخاطبين و هذه المواضع متغايره بالذات و الحكم و وضعها بالنّسبه إلى الثالث حرفى نسبي و الموضوع له هو الأفراد فلا- مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التّحقيق في وضع الأفعال و الحروف و أمّا الأولان فقد

عرفت حكم الثاني منهما هاهنا مفضيلا و الوضع هنا وضع المشتقات و الملحوظ فيه هو المادة و أما الأول فالظاهر أنه من باب و جاء رجلٌ من أقصى المدينه و كونه حقيقه حينئذ إنما هو لأجل التعلق بالطبيعه و الظاهر أن الوضع فيه أيضا كسابقه و إنما هو متعلق بالهيئه لا- بالماده و لكن مع قطع النظر عن النسبه إلى الفاعل و قد اشتبه الأمر على بعض الفحول فحسب وضع الأمر من حيث كفيته الطلب وضا حرفيا كوضعه بالنسبه إلى ملاحظه النسبه إلى الفاعل فتأمل و انتظر لتمام الكلام

قانون الحق عدم جواز الأمر مع العلم

بانتفاء شرطه

و تنقيح ذلك يستدعى رسم مقدمه و هي أن الواجب المشروط أعنى ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده إما أن يعلم بتنصيب الأمر على الاشتراط قوله تعالى و لله على الناس حجج أليبت من استطاع إليه سبيلا و يجب الصيام على من كان حاضرا و نحو ذلك أو يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه أيضا لثلا- يلزم تكليف ما لا يطاق و معنى الشرطيه أى التعليق على ما يفهم منه هنا ممّا لا يصحّ على العالم بالعواقب و لا يحسن الشرط منه على ظاهره فإنّ ظاهره الجهل بالوقوع و هو ينافى العلم فينحلّ الاشتراط حينئذ إلى حكيمين مطلقين ثوتى بالنسبه إلى الواجد و سلبى بالنسبه إلى الفاقد نعم اشتراطه إنما هو بالنسبه إلى المكلف و الأمر الجاهلين فالعمومات الشامله بظاهاها لكلّ المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا و هو إذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية و الشرعية و مضى من الوقت مقدار ما يتمكن من أدائه فيه و منها ما يحصل العلم بكونها مطلقا بالنسبه إلى الشروع فيه كالفرض السابق فى أول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه إلى التمام و منها ما يحصل الظنّ بالإطلاق بالنسبه إليهما كالصّحيح السليم الذى يظنّ بقاءه إلى أن يتم الواجب و لا ريب أنه مع هذا الظنّ يجب الإقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه أيضا كالحجّ عن البلد النائي و هذا ممّا لا ريب فيه بل لا يمكن صحه التكاليف الشرعية إلا بذلك سيما فى المضيقات و مدار إرسال الرّسل و إنزال الكتب و شرع الشرائع بل مدار نظام العالم و انتظام عيش بنى آدم على ذلك فيكفى الظنّ و يجب التّعبد به و القول بأنّ التكاليف يتجزأ بالنسبه إلى أجزاء المكلف به فهو مع أنه فى محل المنع بالنسبه إلى الدلالات المقصوده من اللفظ كما ذكرنا فى مقدمه الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء و بعد تحقّقه يخرج عن المتنازع فيه مع أنّ الكلام فى نفس التكاليفات لا أجزاءها و المراد بالشرط فى محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع أيضا كالقدره و التمكن من المقدمات العقلية المحضه و عدم السفر و عدم الحيض للصوم فيما جعله الشّارع شرطا للوقوع أو لا- كتملك النصاب من الزراعه فى الزكاه و أمّا جعل إرادته المكلف من ذلك فهو لا يتم إلا على مذهب الجبريّه و بالجمله

لا كلام فيما كان مقدّمه للوقوع فقط كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه لأنه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من أمر الأمر إذا علم انتفائه نقص و قبح و إن علم أنه يتركه اختيارا لأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار إذا تقرّر هذا فنقول إنّ هاهنا مقامين من الكلام الأوّل أنه هل يجوز توجيه الأمر إلى المكلف الفاقد للشرط مع علم الأمر بانتفائه و إن لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحه أخرى حاصله من نفس الأمر من العزم على الفعل و توطین النفس على الامتثال و الابتلاء و الامتحان أم لا- و الثاني أنه هل يجوز إرادته نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط أم لا- و الظاهر أن كليهما مما وقع النزاع فيه و لكنّ المتداول في ألسنه الأصوليين المفيد في تعريفاتهم هو الثاني و قد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم و الحق في الأوّل الجواز و لا- يحضرنى الآن كلام من أنكر جواز ذلك إلا العميدى رحمه الله في شرح التهذيب حيث قال إنّ ذلك غير جائز لما يتضمّن من الإغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور إرادته الأمر الفعل المأمور به منه و يظهر ذلك من صاحب المعالم أيضا في أواخر المبحث و فيه أنه لا- قبح في ذلك أما أولا فلما بيّنا أنه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكّن بل المدار على الظنّ فلا يستلزم الاعتقاد الجازم و لا يضرّ الظن مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشّامله لقاطبه المكلفين مع أنّ كثيرا منهم لا يتمكّن الإتمام و إلا لانتفى الواجب المشروط غالبا غايه الأمر كون ذلك الاستعمال مجازيا تأخرت عنه قرينته و تأخيرها إنما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة و أما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيجيء تحقيقه و أما ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فإنّ ظاهر الحكم التأييد و على القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمه أظهر و الحاصل أنّ الأمر حقيقه في طلب نفس الفعل و مجاز في طلب العزم عليه و التوطین له لقصد الامتحان و غيره و انكشاف عدم الشرط قرينه على ذلك متأخره عن الخطاب و ما قيل إن الامتحان لا يصحّ في حقه تعالى لأنه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى إذ لا تنحصر فائده الامتحان في خصوص حصول العلم للأمر بل قد يكون للغير و للمكلف لإتمام الحجّه كما لا- يخفى و بما ذكرنا يعلم الجواب عمّا يقال في هذا المقام أيضا بأنه لو جاز الأمر لمجرد مصلحه في نفس الأمر ممّا ذكر لما دلّ الأمر على وجوب المقدّمه و لا- النهى عن ضده و لا- على كون المأمور به حسنا فإنّ الدّلاله على المذكورات إنما هي من خواصّ الصّيغه فلا- يخرج عنها إلا- بالقرينه على المجاز و مجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقه حتى يحصل الاشتراك الموجب للإجمال المانع عن الدّلاله و من عدم إرادته المذكورات في بعض الأحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو و أما المقام الثاني فذهب أصحابنا فيه إلى عدم الجواز و

جمهور العامه على الجواز وربما أفرط بعضهم فجوزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط أيضا لنا أنه تكليف بما لا يطاق أما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا- فواضح و أميا فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب و الوقوع معا كعدم السيفر و الحيض و نحوهما فلأنه رخص في السيفر و منع في حال الحيض فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا و كذلك يحرم في حال الحيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب و الحرمة معا مع اتحاد الجبهه ممتنع كما سيجيء و لا فرق عندنا بين الممتنع بالذات و الممتنع بالغير في قبح التكليف به إلا- فيما صار الامتناع من جهه سوء اختيار المكلف فلا يرد ما أجاب به ابن الحاجب و غيره بأن ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الإضافي و لا ما أورده من النقض بلزوم عدم صحه التكليف مع جهل الأمر أيضا لا- اشتراك امتناع الامتثال و فيه أنا لا نقول بانحصار جهه قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الأمر به و القبح إنما هو في هذه الصوره احتجوا بوجوه الأول أن حسن الأمر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم و التوطين و نحوهما و فيه أن هذا خروج عن المتنازع و الثاني أنه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص أحد و اللازم باطل بالضرورة من الدين و أميا الملازمه فلأن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه و أقلها إرادته المكلف و فيه أن الكلام في شرط الوجوب و الإراده من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الإراده و بطلانه بديهي و الثالث لو لم يصح لم يعلم أحد أنه مكلف و هو باطل بالضرورة أما الملازمه فلأنه مع الفعل و بعده ينقطع التكليف عنه و قبله لا- يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف إلى التمام و المراد العلم بالإتيان به فيما بعد فلا يضر حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضى الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبه إلى جزء جزء من الزمان يمكن إيقاع الفعل فيه و فيه منع الملازمه لو أراد من العلم أعم من الظن المعلوم الحجية كما مرّت الإشارة إليه و منع بطلان التالي لو أراد خصوص العلم و دعوى الضروره فيه مكابره و عناد مع أن انقطاع التكليف حال الفعل أيضا محل كلام و الرابع لو لم يصح لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته و هو عدم النسخ و قد علمه قطعا و إلا لم يقدم على قتل ولده و لم يحتج إلى فداء و أجيب عنه بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الحقيقي بل إنما كلف بمقدماته كالإضجاع و تناول المديه و نحو ذلك بدليل قوله تعالى قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا و أمّا جزعه فلاشفاقه عن أن يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العاده بذلك و أميا الفداء فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنه سيؤمر به أو عمّا لم يؤمر به من المقدمات إذ لا يجب أن يكون الفديه من جنس المفدى و فيه أن ذلك لا يناسب امتحان مثل إبراهيم عليه السلام و اشتهاره

بالفضل لذلك و كذلك ولده إسماعيل عليه السلام و لا اشتهاره بذبيح الله و لا ما ورد أنّ المراد بذبح عظيم هو الحسين صلوات الله و سلامه عليه و الاستشهاد بتصديق الرّؤيا معارض بأني أذبحك مع كون المجاز في الأول أظهر كما لا يخفى و قد يجب أيضا بأنّ ذلك من باب البداء الذي يقول به الشيعة و هو مشكل لأنّ البداء إنما هو في الأفعال التكوينية الإلهية لا الأحكام و الذي يجري في الأحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا فيقال إنّ النسخ بداء في الأحكام كما أنّ البداء نسخ في الأفعال و يمكن توجيهه بأن المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى و علم من قبله أنه يذبحه و يصدر عنه الذبح بقريته قوله تعالى أرى في المنام أنّي أذبحك لا أمرني تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل أخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه أن رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام مسببه عن أمره تعالى فيدور الكلام و يشهد بذلك قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام يا أبتِ افعل ما تؤمر فالأولى جعله إما من باب النسخ و القول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته أو من باب إرادته العزم و التوطين فتأمل مع أنّ حصول العلم لإبراهيم عليه السلام في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظنّ المتبع في مثل هذا المقام مع أنّ الوجوب الشرطي فيما لو كان المكلف واحدا و الحال واحدا أيضا مشكل فتدبر و ممّا يتفرّع على المسألة لزوم القضاء على المكلف إذا دخل الوقت و جنّ أو حاضت المرأة قبل مضيّ زمان يسع الصّلاه و انتقاض التيمم ممن وجد الماء و إن لم يمض زمان يتمكن عن المائه أو منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائه فلا ينتقض و المشهور انتقاضه و لعله من جهة ظواهر النصوص و منها ما لو منع عن الحج في العام الأوّل ثم مات أو تلف ماله فلا قضاء و فروع المسألة كثيرة و ربّما جعل منها لزوم الكفّاره على من أفطر في شهر رمضان ثم فرض في ذلك اليوم أو حصل له مفطر آخر من سفر ضروري أو غير ضروري و نحو ذلك و فيه إشكال إذ لا دليل على انحصار الكفّاره في إفطار الصّوم التام النفس الأمرى بل قد يجب لأنه فعل فعلا حراما و أفطر صوم رمضان بحسب ظنّه الذي عليه المعوّل في التكليف و لذلك وقع الخلاف فيه بين الأصحاب

قانون اختلفوا في أنّ الشارع إذا أوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا

و الظاهر أنّ الجواز الثابت بالبراءة الأصلية ثابت حيثئذ جزما و إنما الإشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الأمر فمحل النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعى من الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب و عدمه فالأقوى عدمه بل يرجع إلى الحكم السابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم بالنظر إلى الموارد مثل أن يكون من العبادات فيحرم لكونها تشريعا بدون الإذن أو العادات و التلذذات فيكون مباحا أو المعاملات فالأصل البراءة من اللزوم لأصالة عدم ترتّب الأثر أو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه نصّ فإنّ منهم من قال فيه

بالتحريم و منهم من قال غير ذلك فما يتوهم من أنّ المراد رجوع الحرمة المنسوخة مثلا- لو فرضت ثبوتها قبله أيضا باطل و بالجمله المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الأمر بالدّلاله التّضمنيه مطلقا لا رجوع الحكم السابق و إن كان حكما شرعيّا منسوخا و محل النزاع ما إذا قال نسخت الوجوب أو رفعته أو نسخت المنع عن التّرك و نحوها أمّا لو حرّمه أو صرّح بنسخ مجموع مدلول الأمر فلا إشكال احتجّوا على بقاء الجواز بأنّ الأمر الإيجابى دلّ على الجواز مع المنع من التّرك فالمقتضى للجواز موجود و نسخ الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن التّرك فإنّ رفع المركّب يحصل برفع أحد جزئيه و عدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنّما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر و لا- ريب أنّ رفع المنع عن التّرك يستلزم جواز التّرك فمع انضمامه إلى جواز الفعل يحصل الإباحه و فيه أن الجنس و الفصل وجودهما فى الخارج متحد و وجودهما إنّما هو فى ضمن الفرد فلا- معنى للتفكيك بينهما مع أنّ المحققين منهم صرّحوا بكون الفصل علّه لوجود الجنس مع أنّ الأحكام منحصره فى الخمسه فلا- يتصور الانفكاك عن واحد من الفصول الأربعة التى يتركّب الجواز معها و ما قيل فى الاحتجاج من نيابه الفصل الآ-خر ففيه أنّ تحصل الجنس فى ضمن الفصل الأوّل غير تحصيله فى ضمن فصل آخر فإذا انتفى التحصيل الأوّل فما الذى أوجب حصوله ثانيا فإن قلت إنّ وجوده مستصحب قلت عليه الفصل لوجود الجنس و التفرقه بين التحصيلين لا- يجامع القول بالاستصحاب و إن تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر فى الخارج سلّمنا لكنّه معارض باستصحاب عدم القيد فإنّ جواز التّرك حال ثبوت الوجوب كان منعدا يقينا و حصوله الآن مشكوك فيه فإن قلت لا ريب فى حصول القيد لأنّ جواز التّرك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلّمنا ذلك لكن الأصل عدم الارتباط و التقييد أمر اعتبارى و بعد حصول الطرفين و اتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلّمنا ذلك لكن نقول الأصل عدم تيقّن اللّحوق و هو مستصحب غايه الأمر حصول ظن باللحوق بالاستصحاب و لا يقين لا لأنّ الانضمام فى نفسه يحتاج إلى دليل بل لأنّ اليقين بالانضمام يحتاج إلى اليقين بثبوت المنضم إليه و هو غير متيقّن لأنه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن التّرك فقط يحتمل التعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد و لا مقيد فعدم اليقين بالانضمام إنّما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم إليه فكما أنّ بقاء المنضم إليه أعنى الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه و الاستصحاب لا- يوجب اليقين بتعارض الاستصحابيين و يتساقطان فيبقى المورد بلا- حكم و بعبارة أخرى فكما أنّ الأصل بقاء الجواز الذى فى ضمن الوجوب فالأصل

عدم تحقق الإباحه بالمعنى الأخص أو الاستحباب فإن جميع الأحكام الشرعية الأصل عدمها و من طريق بيان المبحث علم أن الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الإباحه و لا غيرها مما توهم فإن جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم إن هذا الأصل و إن قل فروع بل لا يحضرني الآن له فرع إلا ما توهمه بعض الأصحاب من تفریع جواز الجمع بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه أعنى حضور الإمام عليه السلام أو نائبه أو تحريمه لبقائه بلا دليل و العباده بلا دليل حرام و هو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة و هو ما اشتهر في ألسنتهم من أن بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام و التحقيق خلافه كما بينا فمن فروع أن القضاء تابع للأداء و التحقيق خلافه و منها أن الوضوء لا يجزى عن الغسل إذا تعدد و منها أنه لو نذر إيقاع صلاته في مكان لا رجحان فيه و التحقيق أنه لو نذر إيقاع صلاه الظهر مثلا أو نافلته في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشرط الرجحان في النذر و أما لو نذر إيقاع ركعتين مبتدئه في المكان المذكور فينعقد لا لأن عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد أن ينعقد و يفعلها و لو في غير ذلك الموضع بل لأن مورد النذر هو ذلك الفرد و هو راجح باعتبار الكلى الموجود فيه و منها ما لو باع العبد المأذون أو أعتقه ففي انزاله و جهان فالوجهان يجريان لو صرح بكونه و كيلا أيضا فإن الإذن الحاصل من جهه كونه مالكا قد ارتفع و بقي كلى الإذن إلى غير ذلك من الفروع مثل أن ينذر أضحيه حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر أنه كما لا يجرى الاستصحاب في الأجزاء العقلية لإثبات الأحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله و الميسور لا يسقط بالمعسور و إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الأجزاء الخارجيه فيجب غسل الأقطع بقيه العضو في الوضوء و نحو ذلك و أما انتفاء الشرط فليس ممّا نحن فيه في شيء فبانتفاءه ينتفى المشروط رأسا و هو ليس بنسخ جزما و بداهه لتجدده آنا فأنا في جميع الأزمان و مسأله صلاه الجمع المتقدمه من هذا القبيل و ممّا قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب و نسخ الكراهه و غيرها و كذلك الكلام في أقسام العام و الخاص

قانون الحق أن الأمر يقتضى الإجزاء

و تحقيق هذا الأصل يقتضى

إشاره

رسم مقدمات

الأولى

الإجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبّد به و إنما يكون إذا أتى المكلف به مستجمعا لجميع الأمور المعتره فيه و قيل هو عباره عن إسقاط القضاء كما سيجىء نظيره في الصّحه و هو أخص من الصّحه إذ مورد الصّحه أعم من موارد التعبد فيشمل العقود و الإيقاعات بخلاف الإجزاء فإنه مختص بموارد التعبد فالظاهر أن الإجزاء في العبادات هو اللّازم المساوى للصّحه فيها و تعريف الإجزاء بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم و هو موهوم لخلاف المقصود و الأولى أن يعبر عن المعنى الأول بحصول

الامتثال و عن الثاني بسقوط فعله ثانيا أعم من الإعادة و القضاء فإن ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للإعادة بطريق أولى و الظاهر أن مراد من عتر بما ذكر هو ذلك أيضا و إن لم يساعده العباده و يشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الأمر على الإجزاء بالمعنى الأول دون الثاني

الثانيه

كون الأمر مقتضيا للإجزاء هو إذا أتى به المكلف على ما هو مقتضى الأمر و المفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفاده له من الشرع بحسب فهمه و على مقتضى تكليفه كما عرفت و لكن الإشكال في حقيقه الأمر و تعيينه فإن التكليف قد يكون بشيء واحد في نفس الأمر و قد حصل العلم به للمكلف و استجمع جميع الأمور المعتره فيه على سبيل اليقين و قد يكون كذلك و لكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به و باستجماع تلك الأمور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فإن اعتماده على الظن المستفاد حجتيه عموما من العقل و النقل و قد يكون كذلك و لكن الشارع نصّ بالخصوص على كفايه الظن عن اليقين كالطهاره المظنونه بسبب الشك في حصول الحدث و كذلك قد يكون التكليف بشيء أولا مع الإمكان و ببدله ثانيا مع عدمه كالتييم عن الماء و الإشكال في أن المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين و محكوم بإجراء عمله كذلك أو مطلقا و بعباره أخرى هل هو مكلف باليقين و العمل بمقتضاه في الحال و الماضي إلا في حال عدم التمكن منه أو هو منقطع بالظن و لا يترتب على الماضي شيء و كذلك الكلام في المبدل و البديل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فإن قلنا إن المكلف به هو الوضوء في الوقت إلا في حال عدم التمكن منه و بعباره أخرى إنه مكلف بإبداله بالتييم ما دام متعذرا فيجب عليه الإعادة في الوقت و إن قلنا إن التكليف الأول انقطع و التكليف الثاني أيضا مطلق فلا و الظاهر أن هذا لا يندرج تحت أصل و يختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظه الخارج ثم إن الظاهر أن التكليف يتعدد بحسب اختلاف الأزمان و الأحوال و المكلف به في الأوامر المطلقة إنما هو الطيبه لا بشرط المره و لا التكرار و الطيبه تحصل بوجود فرد منها فصلاه الظهر قد تجب مع الوضوء في وقت و مع التيمم في آخر فبأيهما حصلت فقد حصلت فحينئذ نقول موضع الخلاف إن كان بالنسبه إلى كل واحد من الحالات فلا إشكال في الإجزاء بمعنييه لحصول الامتثال و عدم وجوب الإعادة و القضاء بسبب نقصان بالنسبه إلى ذلك التكليف و إنما يكون عدم الإجزاء بالنسبه إلى الأمر الآخر فوجوب القضاء أو الإعادة لمن انكشف فساد ظن طهارته إنما هو لعدم حصول الصلاه بالطهاره اليقينيّه لا للاختلال في الصلاه بالطهاره الظنيه ففعلها ثانيا إنما هو لعدم الإتيان بالأولى لا الثانيه و كذلك فعل الصلاه ثانيا بالمائيه لأجل اختلال المبدل لا البديل و لذلك لا تعاد بالطهاره الترابيه و إن كان بالنسبه إلى

مطلق الأمر أعم من المبدل و البديل فلا أظنّ مدعى الدلالة على سقوط القضاء يدعى السقوط حتّى بالنسبه إلى المبدل و لعلّ النزاع فى هذه المسأله لفظى فإنّ الذى يقول بالإجزاء إنما يقول بالنظر إلى كل واحد من الأوامر بالنسبه إلى الحال التى وقع الأمور به عليها و من يقول بعدمه إنما يقول بالنسبه إلى مطلق الأمر الحاصل فى ضمن البديل و المبدل

الثالثه

محل النزاع فى هذه المسأله يحرر على وجهين الأول هو أنّ إتيان الأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعييد به بمعنى أنه لا يقتضى ذلك الأمر فعله ثانيا قضاء أم لا و الظاهر أنّ المخالف حينئذ يقول إنّ لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة لا أنه لا بدّ أن يقتضى فعله ثانيا دائما كما لا يخفى و الثانى أن يكون معنى إسقاط القضاء أنه لا يجوز أن يكون معه أمر آخر يفعله ثانيا قضاء أو يجوز و الظاهر أنّ النزاع على الثانى يكون لفظيا إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك فيعود النزاع فى تسميه ذلك قضاء و نحن أيضا نسقط هذا التقرير و نجرى فى الاستدلال على التحرير الأول و نقرّر الأدله على ما يطابقه ثم إنّ هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضايا تابعا للأداء أو بفرض جديد فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى و كذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعه أو المرّه أو التكرار إذ نفى المره للغير إنما هو بالتنصيص و إسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنّما هو من جهه عدم الدليل إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال فلا أمر يتمثل به ثانيا فيسقط لأنه تشريع و كذلك ثبوت فعله ثانيا فى التكرار إنّما هو بالأصله و التكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالتة على الإجزاء إنما هو من باب القضاء أو الإعادة

الزابعه

القضاء يطلق على خمسّه معان الأول هو الفعل كقوله تعالى فَإِذَا قُضِيََتِ الصَّلَاةُ وَ فَإِذَا قُضِيََتِ مَنَاسِكَكُمْ الثانى فعل ما فات فى الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه فى الوقت كتارك الصلاه عمدا مع وجوبه عليه أم لم يجب كالتائم و الناسى و الحائض و المسافر فى الصوم أو وجب على غيره كقضاء الولي و هذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الإطلاق الثالث استدراك ما تعين وقته إمّا بالشروع فيه كالاكتكاف أو بوجوبه فورا كالحجّ إذا فسد فيطلق على المأتى به ثانيا القضاء و إن لم ينه القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الأوضاع المعبره فيه كما يقال التشهد و السجده يقضى بعد التسليم الخامس ما كان بصوره القضاء المصطلح عليه فى فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم الجمعه يقضى ظهرا إذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الأصوليون فى أنّ إتيان الأمور به على وجهه هل يقتضى الإجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاهم على اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم و خالف فيه أبو هاشم و عبد الجبار لنا أنّ الأمر لا يقتضى إلا طلب الماهية المطلقة

بدون اعتبار مرّه و لا- تكرر كما مرّ تحقيقه و معناه أن المطلوب به إيجاد الطّبيعه و هو يحصل بإيجاد فرد منه و المفروض حصوله فحصل المطلوب فلا- يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل المشروعيه أيضا لما مرّ تحقيقه في نفى دلالة الأمر على التكرار فلو قيل إن حصول الامتثال بالنسبه إلى ذلك الأمر إنما هو بالنسبه إلى بعض الأحوال دون بعض و إنما الساقط هو الأمر بالبدل دون المبدل فأقول إن ذلك باطل من وجهين الأول أنّ ذلك خروج عن المتنازع إذ ما ذكرته يصير أمرين و كلامنا في الأمر الواحد و الثاني أنّ المكلف بالصلاه مع الوضوء مثلا إنما هو مكلف بصلاه واحده كما هو مقتضى صيغه الأمر من حيث إنّ المطلوب بها الماهيّة لا بشرط فإذا تعذر عليه ذلك فهو مكلف بهذه الصلاه مع التيمم و هو أيضا لا يقتضى إلا فعلها مره و ظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل فعوده يحتاج إلى دليل و الاستصحاب و أصالة العدم و عدم الدليل كلّها يقتضى ذلك مضافا إلى فهم العرف و اللغه و ما ترى أنّ الصّلاه بظن الطّهاره تقضى بعد انكشاف فساد الظن فإنما هو بأمر جديد و دليل خارجي نعم لو ثبت من الخارج أنّ كل مبدل إنما يسقط عن المكلف بفعل البديل ما دام غير متمكّن عنه فلما ذكر وجه و أنّي لك بإثباته بل الظاهر الإسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسأله إلى إثبات هذه الدّعوى لا أنّ الأمر مطلقا يقتضى القضاء أو يفيد سقوطه فالمسأله تصير فقهيّه لا أصوليه و قد استدلوا على المشهور أيضا بوجهين آخرين الأوّل أنه لو كان مكلفا بذلك الأمر بعينه بفعل ما أتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل و هو محال و إن كان مكلفا بذلك الأمر بإتيان غير المأتيّ به أولا فيلزم أن لا يكون المأتيّ به أولا- تمام المأمور به هذا خلف أمّا الثاني فظاهر و أمّا الأوّل فهو مبنى على ما حقّقناه من أنّ حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل الامتثال الثاني لا يتمّ إلا بإعادة الامتثال الأوّل و هو تحصيل الحاصل و بذلك يندفع ما يقال إنّ فعله ثانيا مثل المأتيّ به أولا- لا نفسه فإنّ ذلك إنما يصحّ لو كان فعله ثانيا بأمر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محلّ النزاع و أمّا على التحرير الأوّل فلا- يبقى طلب و أمر حتى يستدعى إثباته ثانيا بحيث يكون غير الأوّل و أمّا ما قيل في ردّه من أنّ المطلوب هو الطبيعه لا الأفراد و لا شك في أنّ تحصيل الطبيعه بعد حصوله أولا تحصيل للحاصل فهو قريب من الهديان إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجه تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلًا للحاصل الثاني أنه لو لم يكتف بإتيان المأمور به على وجهه في حصول الامتثال و اقتضى الأمر فعله ثانيا لزم كون الأمر للتكرار و هو خلاف التحقيق أو خلاف المفروض و يرد عليه أن منكر الدلاله على الإجزاء لا يقول بأنّ الأمر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلّف منه بالذات كما يقوله

القائل بالتكرار بل يقول إنه لا مانع من اقتضائه ذلك كما أشرنا في المقدمات و أيضا التكرار على القول به إنما هو على مقتضى العقل و العاده إلا أن يمنع مانع عنه كما مرّ في مبحثه و ما نحن فيه ليس كذلك احتج المانع بوجود إتمام الحجج الفاسد فلو كان الأمر مقتضيا للإجزاء لكان إتمامه مسقطا للقضاء و فيه أنّ القضاء للفائت و هو الحجج الصّحيح و إتمام الفاسد أمر على حده و لا يجب له قضاء و بأنه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلّى بظن الطّهاره ثم انكشف فساد ظنّه و قد أجيب عن ذلك بوجوه ضعيفه منها أنّ تسميته ذلك قضاء مجاز بل هو أمر على حده و فيه أنه مستلزم للواسطه بين القضاء و الأداء و ليس بإعاده أيضا و منها منع بطلان اللازم و التحقيق في الجواب يظهر بعد التأمّل فيما ذكرنا فنقول إنّ هذا القضاء إنما يجب من جهه دلالة الدليل على أنّ المطلوب هو الصّلاه بالطّهور و يجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فإذا حصل فيقضى الفائت فالقضاء إنما هو للمبدل بالدليل البديل فيصح إطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقه هذا و إنّي لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا و وجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتأمّل فيما يرد عليك من الفروع لكى لا تخبط و الله الهادى

قانون اختلفوا في أنّ الأمر إذا كان مقيدا بوقت

إذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الأمر أم لا و هذا هو الخلاف المشهور بينهم من أنّ القضاء تابع

للأداء أو بفرض جديد

و الحق أنّ الأمر لا يقتضى إلاّ الإتيان فى الوقت و وجوب القضاء يحتاج إلى أمر جديد و بنى العضدى المسأله على أن قولنا صم يوم الخميس المركب فى اللفظ و الذّهن من شيئين هل المأمور به فيه شيئا فىبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر أو شيء واحد و قال إنّ هذا الخلاف أعنى كون المطلق و المقيّد شيئين فى الوجود الخارجى أو شيئا واحدا مبنى على الخلاف فى أنّ الجنس و الفصل متمايزان فى الوجود الخارجى أم لا- و الظاهر أنّ مراده التّنظير و إلا فالقيد أعنى الزّمان خارج عن الماهيه و رده بعض المحققين بأن كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الأول و لا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال أن يكون غرض الأمر إتيانها مجتمعا فمع انتفاء أحدهما ينتفى الاجتماع و كذا لا يجدى كونهما شيئا واحدا فى نفي كون القضاء بالفرض الأول و إثبات كونه بفرض جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصيه و ذكر الخاصّ لكونه محصّيا للمطلق بلا نظر إلى خصوصيه الشىء المذكور فلا- ينتفى المطلق بانتفاء هذا القيد فالنافى لكون القضاء بالفرض الأوّل مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء و على المثبت نفي ذلك الاحتمال و فيه أنّ احتمال اعتبار الاجتماع و إن كان يعضده أصاله البراءه عن القضاء و لكن يعضد الاحتمال الآخر أصاله عدم اعتبار الاجتماع

و استصحاب البقاء فاشتغال الذمه بمجمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه إلا بالقضاء و لا يكفي فيه البراءة الاحتماليه و احتمال الإرادة المطلق من المقيّد لا يكفي في نفي البراءة الأصليه مع أنّ الظاهر من المقيّد هو الفرد الخاصّ بشرط خصوصيه و الحجّه إنما هو الظاهر هذا و لكن يرد على العضدي أيضا أنّ مجرد تمايز الجنس و الفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الأول إلا إذا ثبت جواز انفكاك أحدهما عن الآخر و مجرد التمايز في الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك سيّما على القول بكون الفصل علّه للجنس و أمّا على القول بعدمه فنقول إن المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج إلا في ضمن أحد الفصول فمع انتفاء أحدها ينتفى الجنس و نيابه الفصل الآخر عنه الأصل عدمه كما مر تحقيقه في مسأله نسخ الوجوب و نظير الجنس و الفصل فيما نحن فيه هو الصوم و إيقاعه في يوم الخميس و في يوم آخر و نيابه يوم آخر عن الخميس يحتاج إلى جعل الشّارع و ما يتوهّم أنّ يوما ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شيء إذ الصوم الذى هو عبارته عن إمساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس أو يوم ما غير الخميس لا- يوم ما مطلقا الذى كان مأخوذا في مفهوم الصوم فإذا انتفى الخميس فلا يبقى إلا إمساك يوم ما مطلقا و لا وجود له في الخارج فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى أمسك في يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقرره و التحقيق أن الفرق بين ما نحن فيه و بين الجنس و الفصل واضح و لا يصحّ التنظير و لا التفريع لإمكان تحقق المقيّد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الإمساك في المثال المذكور و كذلك بمطلق صلاه ركعتين في قولنا صلّ ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخت الوجوب كما مرّ فالحقّ و التحقيق أمّا في حكايه الجنس و الفصل فما مرّ من عدم التمايز و إلا لما جاز الحمل بهو هو و أنه لا يبقى الجنس بدون الفصل و أنّ الأصل عدم لحوق فصل آخر و أمّا فيما نحن فيه فإنّ المتبادر من المقيّد هو شيء واحد و التبادر هو الحجّه فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس إلا- تكليفا واحدا و الزائد منفى بالأصل فإذا انتفى الخميس فينتفى المأمور به بل يستفاد منه على القول بحجّيته مفهوم الزّمان و مفهوم اللقب و غيرهما الدّلاله على العدم أيضا و من ذلك يظهر أنه لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه أيضا لانتهاء الموضوع و لا قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله و الميسور إلخ و نحو ذلك و كذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه و المفعول به و الحال و غيرهما فلا يصحّ تفريع بعضهم على ذلك و جوب الغسلات الثلاث بالقراح لو فقد السّدر و الكافور إلا أن يثبت بدليل من خارج و قد استدل على المختار أيضا بأن الأمر قد يستتبع القضاء كاليوميه و قد لا يستتبع كالجمعه و العيد فهو أعمّ و العام لا يدلّ على الخاص و فيه ما لا يخفى إذ ذلك إنما يصحّ لو كان

الاستتباع من جهة الأمر الأول و هو ممنوع و قد يوجّه بأن المراد أن مقتضى الشيء لا يتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء و فيه أيضا ما لا يخفى إذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضى إلا أن يمنع مانع و قد يستدل أيضا بلزوم كون القضاء أداء و مساويا للأول لو كان بالأمر الأول فلا يعصى بالتأخير و فيه أن الخصم يدعى الترتيب لا التخيير و التسويه احتجوا بوجوه الأول أن الزمان ظرف من ظروف الأمور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه و يعلم جوابه مما سبق مع أنه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه أيضا فتأمل الثاني أن الوقت كأجل الدين فكما يجب أدائه بعد انقضاء الأجل فكذا الأمور به إذا لم يؤد في الوقت و فيه أنه قياس مع الفارق إذ وجوب أداء الدين توصلى و المصلحة المطلوبة باقيه و هى براءة الذمه و إيصال الحق إلى صاحبه بخلاف العبادات فإن المصالح فيها مخفيّة و لعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها و بالجمله العبادات توقيفيه لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات و سيجىء تحقيقه الثالث لو وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بالفعل لا بعد الوقت فيكون مأثما به فى وقته و جوابه أنّ الأداء ما لا يكون استدراكا لمصلحه فائته و ما نحن فيه استدراك للمصلحه الفائته

قانون الأظهر أنّ الأمر بالأمر أمر

فإذا قال القائل لغيره مر فلانا أن يفعل كذا أو قل له أن يفعل كذا فهذا أمر بالثالث مثل أن يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف و التبادر و احتمال أن يكون المراد وجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح و إن كان ما ذكرنا مستلزما للإضمار و هو من قبلى و يؤيده أنا مأمورون بأوامر الرسول صلى الله عليه و آله عن الله تعالى بل إذا أطلع الثالث على الأمر قبل أن يبلغه الثانى و لم يفعل و أطلع الأمر على ذلك فيصح أن يعاقبه على الترك و أن يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه و آله و سلم مروهم بالصيلاه و هم أبناء سبع فإنه لا وجوب على الصبيان إجماعا و بأن القائل لو قال لغيره مر عبدك بأن يتجر لم يتعد و لو قال لذلك العبد لا- تتجر لم يناقض كلامه الأول و الجواب عن الأول أنّ الإجماع أوجب الخروج عن الظاهر و عن الثانى أن القرينه داله على أنه للإرشاد و لذلك نقول باستحباب عباده الصبى و نضعف كونها محض التمرين و من فروع المسأله ما لو قال زيد لعمر و مر بكرا بأن يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل أن يأمره عمر و أن يتصرّف فيه أم لا و هل يصح بيعه أم لا و أمّا الأمر بالعلم بالشيء فهل يستلزم حصول ذلك الشيء فى تلك الحاله أم لا الأظهر لا فإن الأمر طلب ماهيه فى المستقبل فقد يوجد و قد لا يوجد فقول القائل اعلم أنّى طلقت زوجتى لا يوجب الإقرار بالطلاق بالنظر إلى القاعده و لكن المتفاهم فى العرف فى مثله الإقرار و إن لم يتم على تلك القاعده فافهم

المقصد الثانى فى التّواهى

قانون التّهى هو طلب ترك الفعل

بقول من العالى على سبيل الاستعلاء و يدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه الماده فى العرف أيضا و أما مثل اكفف عن الزنا فيدخل فى الأمر من حيث ملاحظه الكف بالذات و أنه فعل من الأفعال و نهى من حيث إنه آله لملاحظه فعل آخر و هو الزنا و حال من الأحوال و ربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم و الكراهه أو قدر مشترك بينهما و الأقرب الأول و يظهر وجهها مما تقدم فى الأمر و أمّا صيغه لا- تفعل و ما معناها فالأشهر الأظهر أنها أيضا حقيقه فى الحرمة و قيل بأنها حقيقه فى الكراهه و قيل بالاشتراك لفظا و قيل معنى و قيل بالوقف لنا التبادر عرفا و كذلك لغه و شرعا لأصاله عدم النقل و الاحتمالات المتقدمه فى صيغه الأمر آتية هنا فعليك بالتأمل و تطبيقها على ما نحن فيه و كذلك يظهر أدله سائر الأقوال و أجوبتها مما تقدم و ربما يستدل على المشهور بقوله تعالى و ما نهيكم عنه فانتهاوا فإنّ صيغه افعل للجوب و وجوب الانتهاء عن الشىء ليس إلاّ تحريم فعله فدل على تحريم المنهى عنه و فيه أن هذا إنما يتم لو قلنا كل صيغه لا تفعل نهى و هو مسلم إن لم نقل بكون النهى بلفظه مأخوذا فى معناه التحريم و هو خلاف التحقيق كما عرفت فحينئذ فلا يصدق النهى على صيغه لا تفعل إلاّ ما علم إرادته الحرمة منه و النزاع فى صيغه لا- تفعل مجردة عن القرائن لا- فيما علم كونه للحرمة فحينئذ يكفى صدق النهى عليها فى إفاده الحرمة و لا- حاجه إلى دليل آخر كما مرّ نظيره فى الأمر و إن لم يجعل لفظ نهى ينهى مأخوذا فى معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهرا ففيه أولا ما بيناه من أن الحقّ خلاف ذلك و ثانيا أنّ هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغه و إلا لما احتاج إلى الاستدلال و أمّا فى خصوص نهيه صلى الله عليه و آله و سلم فصيورته بذلك مدلول حقيقيا له أيضا محل الكلام بل يصير ذلك من باب الأسباب و العلامات و لا يفيد أن مدلول لا تفعل فى كلامه يصير كذلك حقيقه بل إنما يدل على أن كل ما منعه بقوله لا تفعل يجب الانتهاء عنه و ثالثا أنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز و تخصيص كلمه الموصول مجاز آخر و لا محاله لا بدّ من إخراج المكروهات و لا ترجيح لأحدهما على الآخر و أرجحّيه التخصيص يعارضه لزوم إخراج الأكثر مع أنه يحتمل أن يكون المراد أنه يجب الإذعان على مقتضى مناهيه و امثالها على طبق مدلولاتها إن حرمة فبالانزجار البت و إن كراهه فبالانزجار تنزيها و الاعتقاد على مقتضاهما فى المقامين و بالجملة المطلوب الإذعان على مقتضاه و رابعا أنه لا يدل إلاّ على حكم مناهى الرسول صلى الله عليه و آله و انفهام حرمة مخالفه الله تعالى عن حرمة مخالفته صلى الله عليه و آله و سلم بالفحوى لا يدل على دلالة لفظ لا تفعل فى كلامه تعالى على ذلك لعدم الملازمه بينهما كما هو واضح بين إلاّ أن يتشبه بعدم القول بالفصل و فيه أيضا إشكال ثم إنّ صاحب المعالم رحمه الله و من تبعه تأملوا فى دلالة المناهى الوارده فى كلام أئمتنا عليهم السلام

على الحرمة بعد تسليمها في أصل الصِّيغَة لما ذكره في صيغته الأمر من جهة كثره الاستعمال في المكروهات و صيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساويه للحقيقه و الجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدّم في الأمر فلاحظ

قانون اختلفوا في أنّ المراد من النهي هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل

إشارة

و الأقرب الثّاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظه أنه كان مشتاقا إلى الفعل فكفّ نفسه عنه فإن قلت العدم الأزليّ سابق و يمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع أنّ أثر القدره متأخر عنها قلت الممتنع هو إيجاد العدم السّابق لا-استمراره و أثر القدره يظهر في الاستمرار فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل فيثبت إمكان إبقائه باستمرار التّرك إذ القدره بالنّسبه إلى طرفي النقيض متساويه و إلّا لكان وجوبا و امتناعا فإن قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم أن يكون ممثلا- و مثابا بمحض الموافقه الاتفاقيه أو بسبب عدم القدره على الفعل أو عدم إرادته أو غير ذلك قلت أوّلا إنه معارض بالكفّ بقصد الرّبا و ثانيا إنّ الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم و ثالثا إنّنا لا ندعى الكليه بل ندعى إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فإن الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في التّرك إلى الكفّ أو فعل ضد آخر أو لم يكن بل يكفي في ذلك قوّه الدّاعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال و الانتهاء عن كل ما نهى عنه و إن لم يكن قادرا على الفعل بل و غير مستشعر أيضا و يؤيد ذلك أنه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلّا مع الكفّ عنه و هو باطل جزما فإن قلت على ما ذكرت أيضا يثول الكلام إلى أنّ المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو أمر وجودي و هو إبقاء العدم و استمراره و لو كان بمجرد توطين النّفس على الامتثال بمجرد تصوّر تمكّن أن يصدر عنه الفعل و إن لم يكن قادرا عليه بالفعل أيضا و إلّا فقد يكون مكلفا بالكفّ و قد يكون مكلفا بفعل أحد الأضداد الوجوديّة غير الكفّ فالذي يكون مقدورا له هو أحد هذه الأمور على التفصيل فالمطلوب إنما هو ذلك الأمر الوجودي كالأمر بإحراق الحطب فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحطب في النّار قلت قد مرّ الكلام في نظيره في مقدّمه الواجب فتذكّر و نقول هنا إنّ ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدوره بحركه اليد و لا مانع منه لأنّ المقدور بواسطه المقدور مقدور و إن كان غير مقدور بلا واسطه فعدم الفعل في الآن الثّاني من التّكليف مقدور بواسطه أحد الأمور المذكوره فهو المكلف به بالذات و سائر الأمور مكلف بها بالتّبع من باب المقدمه و من جميع ما ذكرنا يظهر حجّج القول الآخر و جوابه و عدم حسن الاقتصار على الكفّ فقط

فائدتان

الأولى

قد عرفت أنهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الأمر بضدّه على حدو ما ذكره في الأمر و

يشكل الفرق بين هذا المقام و ما تقدّم و على القول بكون المطلوب هو الكف يتوجّه القول بالعيّة هنا و يمكن الفرق بأنّ الكلام ثمّه كان فى دلالة لفظ النهى على الأمر مع قطع النظر عن الأدلّة الخارجيّة مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم و نحوه بخلافه هاهنا و هو أيضا مشكل لعموم الكلام ثمّه أيضا و على أىّ تقدير فهاهنا إشكال آخر و هو أنه على القول بكون المطلوب بالنهى هو الكفّ يثول الأمر إلى النهى عن ضدّ الكفّ أيضا على القول بأنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضدّه فيلزم الدور فتأمل

الثانيه

اختلفوا فى أنّ هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ذهب المحققون إلى الأوّل و يظهر الثمره فى مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما أو صلاه و ما لو ألقى فى النار و تمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه و إلا فيجب القصاص له

قانون اختلفوا فى دلالة

اشاره

النهى على التكرار على قولين

فعن الأكثر أنه للتكرار و الأقوى العدم لنا ما مرّ مرارا من أنّ الأوامر و التّواهي و غيرها مأخوذه من المصادر الخاليه عن اللام و التنوين و هى حقيقه فى الماهيه لا بشرط شىء و لا يزيد الهيئه على المادّه إلاّ الطلب الحتمى التحريمى و الإيجابى و الأصل عدم شىء آخر فمن يدّعيه فعليه بالبيان مع أنّا نرى بالعيان استعماله فى كل واحد من المعنيين كالزّنا و صلاه الحائض و نهى الطّيب عن الضّار فى المرض فاللفظ قابل لهما و مستعمل فيهما و المجاز و الاشتراك خلاف الأصل حتى يثبت بالدليل احتجّوا بأنّ النهى طلب ترك الطّبيعه و منع المكلف عن إدخال الماهيه فى الوجود و هو إنّما يتحقق بالامتناع عن إدخال كل فرد كما أنّ الطلب الإيجابى يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد و فيه أنّ ذلك لا يفيد ذلك و لو كان مدخول الطلب التحريمى الماهيه يشترط الوحده أو بشرط العموم المجموعى أيضا مع كونهما مفيدين للعموم فى الجملة فضلا عمّا لو كان المدخول هو الطّبيعه المطلقه كما هو القدر المسلّم فى مبدأ الاشتقاق إذ كما أنّ المطلوب يحتمل الإطلاق و التّقييد كذلك الطلب أيضا يحتملها فكما يصحّ أن يقال أطلب منك عدم الزّنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزّنا فى شهر أو سنه كذلك يصحّ أن يقال أطلب منك ما دام العمر ترك الزّنا أو أطلب فى هذا الشهر منك ترك الزّنا و لا دلالة فى اللفظ على أحد التّقييدى فطلب ترك الطّبيعه إنّما يقتضى ترك جميع أفراد الطّبيعه فى الجملة لا دائما و أين المطلقه من الدائمه فلا يمكن إثبات الدوام و التكرار للنهى لا من جهة الماده و لا- من جهة طلب الترك اللهم إلا- أن يثبت بالتّباعد العرفى كما يظهر من بعضهم و هو خلاف ما ذكره المستدل مع أنه فى معرض المنع أو يتشبّث فى ذلك بأن طلب الترك مطلق و إرادته ترك الطّبيعه فى وقت غير معيّن إغراء بالجهل فوقوعه فى كلام الحكيم يقتضى حملة على العموم و هذا وجه وجيه

و لكنّه أيضا خلاف ظاهر المستدل و على هذا فما أنكرناه هو دلالة طبيعه عليه باعتبار الدّلاله اللفظيه كما هو المعيار فى نظائر المبحث و إلا فلا نمنع الحمل على العموم و حينئذ فصلاه الحائض و ما نهاه الطيب قد قيّد أولا بالوقت و الزمان المطلوب تركه فيه و لوحظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهى و لذلك يحمل إطلاقه فى ذلك الزمان بالنسبه إلى جميع أجزائه و إن كان مطلقا بالنسبه إليها و لا يذهب عليك أنه لا يمكن إجراء هذه الطريقه فى الأمر و ادّعاء حمل مطلقه على الدّوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما و عدم لزوم اللغو و القبح فى كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجرى هذا الكلام فى مثل **أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ** كما سيجىء هذا و لكن لك أن تمنع إجراء هذه الطريقه فى النهى أيضا بأن يقال لا يلزم من الإطلاق فى الصيغه كون المطلوب ترك الطبيعه فى وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح بل نقول المراد مطلق طلب مطلق الطبيعه و ربما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنتهى عنه فى الآن المتأخر عن النهى فى زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم إنّ التكليف بترك الطبيعه و تكراره على القول بالتكرار هل هو تكليف واحد أو تكليفات فيحصل الامتثال بتركه على الثانى دون الأوّل مقتضى الاستدلال على التكرار بأن المطلوب ترك الطبيعه و هو لا يحصل إلا بتركه دائما على عدم الامتثال بالترك فى بعض الأوقات و مقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار من وقوع المطلق فى كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقته مطلق النهى و إن عصى بترك استمراره و أمّا على الاستدلال بالتبادر فلا بدّ من التأمّل فإن تبادر مع تقييد التروك المفروضه بحسب الأوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال إلا بالدّوام و إلا- فيحصل الامتثال بفعل البعض و ترتّب العقاب على ترك الآخر و الحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك فى الجمله إلا- ما أخرجه الدليل كترك الأكل فى الصوم و ليس ذلك لدلاله النهى بخلاف قوله تعالى لا تَقْرُبُوا الزّنى فإنّ الامتثال يحصل بتركه فى شهر أو عام أو أقلّ أو أكثر ثم إنّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعه فى الجمله إنما هو بالنسبه إلى الزّمان و الأفراد المتعاقبه بحسب تماديه و أمّا الأفراد المتمايزه بسائر المشخصات فكلا فمن ترك الزّنا بامرأه معيّنه و ارتكب الزّنا مع الأخرى فلا- يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك التّرك فإنّ الطبيعه لم تترك حينئذ مع أنّ الامتثال بالترك الآخر حينئذ ممنوع لعدم المقدوريه لأنّ المقدور ما يتساوى طرفاه فكما لا يمكن تحصيل زنايين فى آن واحد لا يمكن ترك أحدهما فى آن ارتكاب الآخر و بالجمله فلا بدّ من ترك الطبيعه رأسا فى آن من الأوان ليتحقق الامتثال و لا يحصل إلا بترك جميع الأفراد

تنبيه

كلّ من قال بكون النهى للدّوام لا بدّ أن يقول بكونه للفور ليتحقّق الدّوام و أمّا من لا يقول به فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجبهه فما ادّعاء بعضهم من أنّ كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم القول بالفور

و فيه ما فيه مع أنّ الشيخ في العده ذهب إلى كونه للفور و لا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب إلى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار و لا يلزم أن يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعى التبادر في الفور و يقول إنّ العقلاء يذمّون العبد المسوف لامتثال المولى في النهى و أمّا على ما ذكرنا من إخراج الكلام عن الإغراء بالجهل فيلزم القول بالفور أيضا

قانون

إشارة

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد

و موضع النزاع ما إذا كان الواحد بالشخص لكن مع تعدّد الجبهه و أمّا الواحد بالشخص الذى لم يتعدّد الجبهه فيه بأن يكون موردا لهما من جهه واحده فهو ممّا لا نزاع فى عدم جوازه إلاّ عند بعض من يجوز التكليف بالمحال و ربّما منعه بعضهم تمسكا بأنّ هذا التكليف محال لا أنّه تكليف بالمحال و لعلّه نظر إلى كون الأمر و الطلب مسبوqa بالإراداه و اجتماع إراداه الفعل و الترك محال و أمّا الواحد بالجنس فهو أيضا ممّا لا- نزاع فى جواز الاجتماع فيه بالنسبه إلى أنواعه و أفراداه كالسّجود لله تعالى و للشمس و القمر و إن منعه بعض المعتزله أيضا نظرا إلى جعل الحسن و القبح من مقتضيات الماهيّه الجنسيه و هو فى غايه الضّعف و كما أنّ المخالف الأول أفرط فهذا قد فرط ثم إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره و الفضل بن شاذان رحمه الله من قدمائنا و هو الظاهر من كلام السيّد رحمه الله فى الدرعيه و ذهب إليه جلّه من فحول متأخرينا كمولانا المحقّق الأردبيلي و سلطان العلماء و المحقّق الخوانسارى و ولده المحقق و الفاضل المدقّق الشيروانى و الفاضل الكاشانى و السيّد الفاضل صدر الدين و أمثالهم رحمهم الله تعالى بل و يظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان فى كتاب الطلاق و لم يطعن عليه رضائوه بذلك بل و يظهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلمات الشيعه و إنّما المخالف فيه كان من العامه كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسى رحمه الله فى كتاب بحار الأنوار أيضا و انتصر هذا المذهب جماعه من أفاضل المعاصرين و القول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا و المعتزله و هذه المسأله و إن كانت من المسائل الكلاميه و لكنها لما كانت يتفرّع عليها كثير من المسائل الفرعيّه ذكرها الأصوليون فى كتبهم فنحن نفتى آثارهم فى ذلك و الذى يقوى فى نفسى و يترجّح فى نظرى هو جواز الاجتماع و قد جرى ديدنهم فى هذا المقام بالتمثيل بالصّلاه فى الدار المغصوبه فإنّ المفروض أنّها شىء واحد شخصى و محطّ البحث فيها هو الكون الذى هو جزء الصّلاه فهذا الكون هو شىء واحد له جهتان فمن أنه من أجزاء الصّلاه مأمور به و من حيث إنه تصرّف فى مال الغير و غضب منهى عنه لنا على الجواز وجوه الأول أن الحكم إنّما تعلق بالطبيعه على ما أسلفنا لك حقيقه فمتعلّق الأمر بطبيعه الصّلاه و متعلّق النهى بطبيعه الغضب و قد أوجدهما المكلف بسوء اختياره فى شخص واحد

ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغاير متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا و مبعوضا من جهة واحده فإن قلت الكلى لا- وجود له إلا- بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلى هو إيجاد الفرد و إن كان متعلقا بالكلى على الظاهر و ما لا يمكن وجوده فى الخارج يقبح التكليف بإيجاده فى الخارج قلت إن أردت عدم إمكان الوجود فى الخارج بشرط لا فهو مسلم و لا كلام لنا فيه و إن أردت استحاله وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لأن وجود الكلى لا بشرط لا ينافى وجوده مع ألف شرط فإذا تمكّن من إتيانه فى ضمن فرد فقد تمكن من إتيانه لا بشرط غايه الأمر توقف حصوله فى الخارج على وجود الفرد و الممكن بالواسطة لا يخرج عن الإمكان و إن كان ممتنعا بدون الواسطه و هذا كلام سار فى جميع الواجبات بالنسبه إلى المقدمات فالفرد هنا مقدّمه لتحقيق الكلى فى الخارج فلا غائله فى التكليف به مع التمكّن عن المقدمات فإن قلت سلّمنا ذلك لكن نقول إنّ الأمر بالمقدمه اللازم من الأمر بالكلى على ما بنيت عليه الأمر يكفينا فإنّ الأمر بالصلاه أمر بالكون و الأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاص الذى هو مقدمه الكون الذى هو جزء الصلاه فهذا الكون الخاص مأمور به و هو بعينه منهى عنه لأنه فرد من الغصب و النهى عن الطبعه يستلزم النهى عن جميع أفراده و لو كان ذلك أيضا من باب مقدمه الامتثال بمقتضى النهى فإنّ مقدمه الحرام حرام أيضا فعاد المحذور و هو اجتماع الأمر و النهى فى شيء واحد شخصى قلت نمنع أولا وجوب المقدمه ثم نسلم وجوبه التبعى الذى بيناه فى موضعه و لكن غايه الأمر حينئذ توقف الصلاه على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئى و إنما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن هذا الشخص المحرّم فإن قلت نعم لكن ما ذكرت من كون الأمر بالكلى مقتضيا للأمر بالفرد يقتضى كون كل واحد ممّا يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمه أيضا و الأمر و إنّ لم يتعين تعلّقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخيرا فعاد المحذور لأن الوجوب التخييري أيضا بقبح اجتماعه مع الحرام قلت أمّا أولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حقّقنا لك فى مبحث الواجب التخييري و إلا- لم يبق فرق بين الواجبات العينية و التخييريّه و حاصله أن التخيير فى أفراد الواجب العينى بحكم العقل و وجوب الأفراد فيه تابع لوجوب الكلى و الأمر فى التخييري بالعكس فوجوب الأفراد فى العينى توصّلى و لا- مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم و ثانيا أنّا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه الفرد بل لقول إذا أمر الشارع بالكلى فإن انحصر فى فرد أو انحصر الفرد المباح فى فرد فيصير الفرد و الشخص أيضا عيتا كأصل الكلى و إلا- فإن كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع و إلا ففى الأفراد المباحه فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا و لكنّه لا يلزم منه بطلان الطبعه الحاصله فى ضمنه لأنّ الحرام قد يصير

مسقطاً عن الواجب في التوصلات بل التحقيق أنّ قولهم إن الواجب التوصلى يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بدّ أن يكون معناه أنه مسقط عن الواجب لا أنه واجب و حرام كما لا يخفى و قد حققنا لك في مقدمه الواجب أنّ المقدمه التي هي موضع النزاع في الوجوب و عدمه هي المقدورات المباحه التي كانت من أفعال المكلف و إلا فقد يصير مقدمه الواجب شيئاً غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون اطلاعه و قد يكون شيئاً حراماً و يتم الواجب به فغايه الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبعه في الخارج و ذلك لا يستلزم كون المقدمه مطلقاً مطلوباً للآمر و كل واحد ممّا يمكن أن يتحقق به الواجب واجبا تخييراً نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاه مثلاً في الدار المغصوبه فنحن أيضاً نقول بامتناع الاجتماع فلا بدّ إمّا من الوجوب أو التحريم فإن قلت هذا إنما يتم على القول بوجود الكلّي الطبيعي و هو ممنوع قلت مع أنّ الثابت في موضعه عند المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسأله تعلق الأمر بالكلّي المناس عن ذلك على القول بعدمه أيضاً فإن قلت القدر المشترك الانتزاعي من الأفراد التي من جملتها المحرّم كيف يجوز طلبه و كيف يمتاز عن الحرام و يتخلّص عنه قلت إنّ ماهيه الصلاه المنتزعه من الأفراد إنما هي منتزعه عنها باعتبار أنها أفراد للصلاه لا باعتبار أنها غضب و المنتزعه عنها من هذا الاعتبار هو ماهيه الغضب الثاني أنه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع و قد وقع كثيراً منها العبادات المكروهه فإن الاستحاله المتصوره إنما هي من جهه اجتماع الضدين و الأحكام الخمسه كلها متضاده بالبدهاه فلو لم يكن تعدّد الجهه في الواحد الشخصى مجدياً للزم القبح و المحال و هو محال على الشارع الحكيم مع أنّ هذا يدل على المطلوب بطريق أولى إذ النهى في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه و بعباره أخرى المنهى عنه بالنهى التّزهيى أخصّ من المأمور به مطلقاً بخلاف ما نحن فيه فإنّ النسبه بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه و من كل ذلك ظهر أنّ العقل لا يدلّ على امتناع الاجتماع في المنهى عنه تحريماً أيضاً لو كان أخصّ من المأمور به مطلقاً أيضاً و إن أمكن إثباته من جهه فهم العرف كما سنحققه إن شاء الله تعالى و لذلك أفرد الأصوليون الكلام في المسألتين و ما نحن فيه أشبه بالمقاصد الكلاميه و إن كان لإدراجه في المسائل الأصوليه أيضاً وجه و لكن المسأله الآتيه أنسب بالمسائل الأصوليه لابتنائها على دلالة الألفاظ و إن كانت راجعه إلى الأصول الكلاميه أيضاً على بعض الوجوه فلنرجع إلى تحرير الدليل و نقول معنى قول الشارع لا- تصلّ في الحّمّام و لا تتطوّع وقت طلوع الشمس إن ترك هذه الصلاه أرجح من فعلها كما هو معنى المكروه مع أنها واجبه أو مستحبّه و معنى الوجوب و الاستحباب هو رجحان الفعل إمّا مع المنع من الترك أو عدمه و رجحان الترك و رجحان الفعل متضادّان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد و قد أجيب عن ذلك بوجوه الأوّل أن

المناهى التزيهيه راجعه إلى شىء خارج من العباده بخلاف التحريميه بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاه فى الحمام إنما هو عن التعرض للرشاش و فى معاطن الإبل عن انفار البعير و فى البطائح عن تعرض السيل و نحو ذلك فلم يجتمع الكراهه و الوجوب و فيه أولا منع هذا الاستقراء و حجيتة و ثانيا أن معنى كراهه تعرض الرشاش أن الكون فى معرض الرشاش مكروه و هذا الكون هو بعينه الكون الحاصل فى الصلاه فلا مناص عن اجتماع الكونين فى كون واحد و إن قلت إن مطلق الكون فى معرض الرشاش لا كراهه فيه إنما المكروه هو التعرض له حال الصلاه قلت إن المعنى حينئذ أن الصلاه فى الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي أيضا تعلق بالصلاه و عاد المحذور و إن قلت إن مطلق التعرض للرشاش مكروه و النهى عن الصلاه فى الحمام لأنه من مقدماته و الله فيعود المحذور أيضا و ثالثا أن الفرق بين قولنا لا تصل فى الحمام و لا تصل فى الدار المغصوبه تحكم بحت فلنا أن نقول إن حرمة الصلاه فى الدار المغصوبه إنما هو لأجل التعرض للغصب و هو خارج عن حقيقه الصلاه و اتحاد كون الغصب مع كون الصلاه ليس بأوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلاه و رابعا أن هذا لا يتم فى كثير من الحمامات و فى كثير من الأوقات و تخصيص ما دل على كراهه الصلاه بما لو كان فى معرض الرشاش و الحكم بعدم الكراهه فى غيرها أيضا فى غايه البعد و كون العله و النكته هو ذلك فى أصل الحكم كرفع أرياح الأباط فى غسل الجمعه لا يستلزم كون الكراهه دائما لذلك كما نشاهد فى غسل الجمعه هذا كله فيما ورد من الشارع النهى عنه و أما فى مثل الصلاه فى مواضع التهمه مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا- يجرى فيه هذا الكلام فلا بد للخصم أن يقول بطلانها جزما و لم يعهد ذلك منه و لا مناص له عن ذلك بوجه فهذا أيضا يدل على بطلان مذهبه الثانى أن المراد بالكراهه هو كونه أقل ثوابا يعنى أن الصلاه فى الحمام مثلا أقل ثوابا منها فى غيره و مرادهم أن لمطلق الصلاه مع قطع النظر من الخصوصيات ثوابا و قد يزيد عن ذلك من جهه بعض الخصوصيات كالصلاه فى المسجد و قد ينقص كالصلاه فى الحمام و قد يبقى بحاله كالصلاه فى البيت فلا يرد ما يقال إنه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهه لكون بعضها دون بعض فى الثواب فيلزم كراهه الصلاه فى مسجد الكوفه مثلا- لأنها أقل ثوابا منها فى المسجد الحرام و حاصل هذا الجواب أن مراد الشارع من النهى أن ترك هذه الصلاه و اختيار ما هو أرجح منها أحسن فاترك الصلاه فى الحمام و اختر الصلاه فى المسجد أو البيت و أنت خير بأن ذلك أيضا ممالا يسمن و لا يعنى فإن الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلاه من جهه هذا النهى لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهه مطلق الأمر بالصلاه مع أنك اعترفت بأن الخصوصيه أوجبت نقصا لهذا الفرد

الموجود عن أصل العباده فمع هذه المنقصة إما أن يطلب فعلها بدون تركها أو تركها بدون فعلها أو كلاهما فعلى الأول يلزم عدم الكراهه و على الثانى عدم الوجوب و على الثالث يلزم المحذور و إن قلت إن المراد بالنهاى ليس هو الطلب الحقيقى بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنه أقل ثوابا عن غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الأمر و النهى قلت مع أن هذا تعسف بحت لا يجدى بالنسبه إلى نفس الأمر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهى على طلب الترك فهل هذا الفعل فى نفس الأمر مطلوب الفعل أو مطلوب الترك أو مجتمعهما إلى آخر ما ذكرنا على أننا نقول ترك الفرد لكونه أقل ثوابا و اختيار ما هو أعلى منه إنما يصح فيما له بدل من العبادات و أما فى ما لا بدل له كالتطوع فى الأوقات المكروهه على القول بها و التطوع بالصيام فى السيفر أو الأيام المكروهه فلا يصح ما ذكرت بوجه لأن كل آن يسع لصلاه ركعتين يستحب فيه ركعتان و كذلك كل يوم من الأيام يستحب فيه الصيام و ما يقال إن الأحكام وارده على طبق المعتاد و عاده أغلب الناس بل كاد أن يكون كلهم عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل فإن كان المراد منه أنه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلى فيه بدلا عن الصلاه المكروهه بنافله و هذا الذى يوقعها فيه هو الصلاه التى كانت وظيفه الوقت المرجوح فهذا ليس بأولى من أن يقال إن هذا هو الصلاه التى هى وظيفه هذا الوقت و لم يكلف فى الوقت المكروه بصلاه و إن كان المراد أنه لما علم الشارع أنه لا يستغرق أوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفه هذا الوقت المكروه و صل وظيفه الوقت الآخر فهذا اعتراف منك بأن الرجح ترك الصلاه المكروهه من دون بدل مع أن هذا الكلام فى مثل صوم يوم الغدير و أول رجب و أيام البيض و الأيام المخصوصه من شعبان و غيرها كما ترى فإن صوم مثل الغدير الذى يتفق مره فى عرض السنه ليس ممّا يخالف العاده و يترقبه المؤمنون بل يتبرك به الفساق و مع ذلك ينهى عنه الشارع فى السيفر و لا يريد منه بدله الذى لا وجود له أصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فإن قلت فما تقولون أنتم فى العبادات المكروهه فهل يترجح فعلها على تركها أو بالعكس قلت المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلها إنما تعلقت بها باعتبار وصفها و ليس فيها ما تعلقت بذاتها و إن فرضت تعلقها بذاتها مثل أن تقول إن قراءه القرآن مكروهه للحائض على التقريب الذى سنيته فى جعل الصلاه الحائض من جمله ما نهى عنه لذاتها فلا إشكال عندنا فى رجحان تركها و مرجوحه فعلها و لا حاجه فيه إلى تكلف أصلا و إنما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاه لاحتمال أن يقال إن المنهى عنه هو قراءه ما زاد على سبع أو سبعين فيرجع إلى النهى باعتبار الوصف أيضا و الحاصل أن المفروض إن كان المتعلق بالذات فقد عرفت و إلا فلنا أن نقول برجحان الفعل على الترك و بالمرجوحه و لا إشكال فى أحد

منهما فإنَّ العقل لا يستبعد من أن يكون لأصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان و للخصوصية التي تحصل معها في فرد خاصٍّ مرجوحته من جهة تلك الخصوصية و هذه المرجوحته قد توازى الرّجحان الثابت لأصل العبادة و تساويه أو تزيد عليه أو تنقص عنه فعلى الأول يصير متساوي الطرفين و على الثاني يصير تركه راجحا على فعله و على الثالث بالعكس ففيما له بدل من العبادات كالصّلاه في الحّيّام فلا- إشكال لأنّ النهى عن الخصوصية لا- يستلزم طلب ترك الماهية فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الأقسام الثلاثة المتقدّمة و أمّا فيما لا بدل له كالصّيام في الأيام المكروهه و النافله في الأوقات المكروهه فنقول هي إمّا مباحه أو مكروهه على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل الثاني هو المتعيّن هناك لثلا يخلو النهى عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحه الحاصله بسبب الخصوصية على الرّجحان الحاصل لأصل العبادة و يرفعه و لذلك كان المعصومون عليهم الصّلاه و السّلام يتركون تلك العبادات و ينهون عنها و إلّا- فلا- معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرّجحان و المثوبه على أنفسهم و على شيعتهم بمحض كونها أقل ثوبا من سائر العبادات سيّما إذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع التّوجيه المتقدّم فإن قلت فكيف يمكن بها نيّه التقرب و كيف يصير ذلك عباده مع أنّ العباده لا بدّ فيها من رجحان جزما قلت إنّ القدر المسلّم في اشتراط الرّجحان إنما هو في أصل العبادات و ماهيتها و أمّا لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت و أمّا قصد التّقرب فهو أيضا يمكن بالنسبه إلى أصل العباده و إن كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التّقرب حصول القرب و إلّا فلا يصحّ أكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها أصلا لو لم نقل بأنّ فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب و وقوع الخزازات الغير المبطله على ظاهر الشّرع فيها مع أنّ قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب و الزلفى و الوصول إلى الرّحمه فإنّ من معانيه موافقه أمر الأمر فهذه العباده من حيث إنها موافقه لأمر الأمر يمكن قصد التقرب بها و إن لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمه منقصه الخصوصية أ لا ترى أنّ الإمام موسى بن جعفر عليهما الصّلاه و السّلام كان يترك النوافل إذا اهتّم أو اغتم كما ورد في الروايات و أفتى بمضمونه في الذّكري فترك التكلّم و المخاطبه مع الله سبحانه متكاسلا و متشاغلا أولى من فعله و لذلك ارتكبه الإمام عليه السلام و لو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيّما متكرّرا و سيّما في مثل الرواتب المتأكده غايه التأكيد المتممه للفرائض و مع ذلك فلا- ريب في صحّتها لو فعل بهذه الحاله و جواز قصد التقرب بها و أمّا الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فإنما هو لحمايه الحمى و لثلا يفتح سبيل تسويل النفس و مكيدته الشّيطان فيما هو بمنزله العمود لفسطاط الدّين فإنّ أكثر أحكام الشّرع

من هذا الباب كتشريع العده مطلقا و إن كان العله فيها عدم اختلاط الأنساب فلعلّ صورته العباده تكفى فى صحّه قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج و إن لم يكن ممّا يحصل له ثواب فى الخارج فحينئذ فإن ورد فى أمثال هذه العبادات المكروهه معارض فلا بدّ من طرحها كما ورد فى بعض الأخبار الضعيفه أن الإمام عليه السلام صام فى السفر فى شعبان مع أنه ليس بصريح فى كونه مندوبا بل ربّما كان مندورا بقاء السيفر أو غير ذلك من الاحتمالات فإنّ لا بد من نفي الكراهه فيما لا بدل له أو من القول برجحان تركه مطلقا و الأظهر فى صوم السفر الكراهه و فى التطوع فى الأوقات المكروهه العدم ففيما يثبت الكراهه فالكلام فيه ما مر و فيما لم يثبت فلا إشكال الثالث أنّ المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها بالنسبه إلى غيرها من الأفراد و سمّاه بعضهم بخلاف الأولى فرجحانها ذاتيه و المرجوحيه إضافيه و لا منافاه بينهما كالقصر فى المواطن الأربعة فهو مرجوح بالنسبه إلى التمام مع كونه أحد فردى الواجب المخير و كما أنه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابه للصلّاه المندوبه على القول بوجوده لنفسه و كذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الآخر فكذا يجتمع الرّجحان الذاتى مع الكراهه للغير كصلاه الصّائم مع انتظار الرّفقه و المكروهات للغير كثيره مثل الاتزار فوق القميص للصلّاه و مصاحبه الحديد البارز لها و نحوها و فيه أنّ المراد بالمرجوحيه الإضافيه إن كان مع حصول منقصه فى ذاتها أيضا يستحق التّرك بالنسبه إلى ذاتها أيضا فيعود المحذور و إلا فيصير معناه كون الغير أفضل منه و أرجح و حينئذ فنقول ذلك الغير ربما يكون ممّا يوازى أصل الطّبيعه فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبه إلى أصل الطّبيعه أيضا فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضا منقصه ذاتيه لا يقال إنّ هذه المنقصه إنما هى من جهه الخصوصيه لا من جهه أصل العباده لأنّ ذلك خلاف أصل المجيب فإنّ مبناه عدم اعتبار تعدّد الجهه ثم إنّ الكلام لا يتم فى غير هذه الصوره أيضا أعنى ما كان مرجوحا بالنسبه إلى سائر الأفراد التى لها مزيه على أصل الطّبيعه و لا يجدى ما ذكره المجيب إذ نقول حينئذ بعد تسليم كونه راجحا بالذات و مرجوحا بالنسبه إلى الغير فإنّ ما أن يكون فعل ذلك مطلوباً أو تركه أو كلاهما إلى آخر ما ذكرنا فى ردّ الجواب الثّانى فإن قلت مطلوب فعله لذاته و مطلوب تركه من جهه أنه مفوت للمصلحه الزائده الحاصله فى الغير فقد كررت على ما فررت عنه فإنّ المطلوب شىء واحد و لا يعتبر عندك تعدّد الجهه فإن قلت مطلوب فعله لذاته و مطلوب تركه من جهه أنه مفوت للمصلحه لما جاز الفعل و التّرك معا فلا يلزم التّكليف بالمحال قلت إنّنا نتكلّم فيما لو أراد الفعل و اختار الفرد المرجوح و جواز الفعل و التّرك لا يجوز اجتماع

المتضادين في صورته اختياره و هو واضح مع أنه لا- فارق بين قولنا لا تصل في الدار المغصوبه و لا تصل في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي و المرجوحه الإضافيه أيضا و ما يقال إنَّ الفارق أنَّ الصَّيْلَ لاه ثمَّ حين الغصب و هاهنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح و إنَّ ذلك إنما هو بعد تسليم أن الاتحاد في الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنيته في الحقيقه يرد عليه أنَّ ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون و بين ما سيجىء فيما بعد فالنهي ثمه تعلق بالصَّيْلَ لاه في الدار المغصوبه لا بالصَّيْلَ لاه لأنَّها غصب بعينها و الغصب منهي عنه و الذى ذكرناه من النَّقْضِ إنما كان من باب الأولويّه و الاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا و ليس مثالنا في العباده المكروهه مطابقا في النوع و لزم مما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهى عنه أخص من المأمور به أيضا و إن شئت تطبق المثال على المقامين فطابق بين قولنا صلّ و لا تغصب و بين قولنا صلّ و لا تكن في مواضع التَّهمه و طابق بين قولنا لا تصل في الحمام و لا تصل في الدار المغصوبه فإن كنت تقدر على أن تقول إنَّ المرجوحه في الصَّلاه في مواضع التَّهم إضافيه بالنسبه إلى غيرها في المثال الأوّل فنحن أقدر بأن نقول مرجوحه الصَّيْلَ لاه في الدار الغصبيه إضافيه بالنسبه إلى الصَّيْلَ لاه في غيرها في المثال الثَّاني و النَّقْضِ الذى أوردناه فى الاستدلال إنما هو بالفقره الأولى من المثال الثَّاني على الفقره الأولى من المثال الأوّل و المعارضه التى ذكرناها فى دفع جوابك إنما هو بالفقره الثَّانيه من المثال الثَّاني بالنسبه إلى ما ذكرته فى الفقره الأولى منه و ما دفعت به المعارضه يناسب لو أردنا بالمعارضه بالفقره الأولى من المثال الأوّل بالنسبه إلى الفقره الأولى من المثال الثَّاني قوله و كما أنه يجتمع إلخ فيه أنه مرجوح عن أوّل الكلام فإنَّ المرجوحه بالنسبه إلى الغير غير المرجوحه للغير و كذلك الوجوب و الاستحباب و قد اختلط فى هذا المقام و يشهد به التشبيه بالغسل و التمثيل بالاتزار مع أن الكلام فى الواجب النفسى و الغيرى أيضا هو الكلام فيما نحن فيه و هو أيضا من المواضع التى أشرنا إلى ورودها فى الشرع بملاحظه اعتبار الجهه و لا يصح ذلك إلا بهذه الملاحظه مع أن الاستحباب النفسى على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطَّهاره و بعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزَّمان و أمّا على القول الآخر فالاستحباب الغيرى معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل فى حال كون المكلف مغتسلا لا أنه يستحب الغسل له إلا أن يقال استحباب الفعل فى حال الغسل لا- يتم إلا- بالغسل و ما لا- يتم المستحب إلا- به فهو مستحب فيستحب الغسل فالمناص هو اعتبار تعدّد الجهه و إلا فلا يصح التكليف لأنَّ المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد و هو شىء واحد شخصى لا تعدّد فيه و من المواضع التى ذكرناها هو الصَّلاه فى المسجد فإنَّ المستحب و الواجب

أيضا متضادان و كذلك أفضل أفراد الواجب التخييري فإنه واجب من حيث كونه فردا من الكلّي و مستحبّ من حيث الشخص و ما أدري ما يقول المجيب هنا قبلا لما ذكره في الفرد المرجوح اللهم إلا أن يقول الفرد الأفضل راجح بالنسبه إلى الفرد الآخر و إن كان فاقدا لذلك الرّجحان و المزيه الموجوده في الأفضل بالنظر إلى أنه أحد فردى المخيّر لا- بالنسبه إلى ذاته فحينئذ يخرج عن المقابله و منها ما ورد في الأخبار الكثيره و أفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبه و المستحبّه و كذلك الوضوءات و نحو ذلك و اضطرب فيه كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام و ذهب كل منهم إلى صوب و الكل بعيد عن الصواب و أمّا على ما اخترناه فلا إشكال و قد بيّنا ذلك في كتاب مناهج الأحكام الثالث أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب و نهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فإننا نقطع أنه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطه و النهى عن الكون و أجب عنه بأنّ الظاهر في المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأيّ وجه اتفق سلّمنا لكن المتعلّق فيه مختلف فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه بخلاف الصّلاه سلّمنا لكن نمنع كونه مطيعا و الحال هذه و دعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع حيث لا- تعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت و فيه أنّ هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصيه الفرد فإن إرادته الخياطه بأيّ وجه اتفق هو معنى كون المطلوب هو الطبيعه و أيضا فإنّما الكلام في جواز اجتماع الأمر و النهى في نفس الأمر عقلا و عدمه و الظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلا عقلا اللهم إلا أن يقال مراد المجيب أنّ وجوب الخياطه توصلى و لا مانع من اجتماعه مع الحرام و هذا معنى قوله بأيّ وجه اتفق و فيه ما أشرنا من أنّ المحال وارد على مذهب المجيب في صورته الاجتماع توصليا كان الواجب أو غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب لا أنّ الواحد يصير واجبا و حراما و ليس مناط الاستدلال نفس الصّحّه بأن يتمسك بها في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلى و يقال بأنه صحيح من أجل إسقاط الحرام ذلك لا لجواز الاجتماع فلا يدلّ مطلق الصّحّه على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه أنّ الامتثال العرفى للأمر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع و كلام المستدل من قوله مطيع عاص من جهتي الأمر و النهى صريح في أنّ حصول الإطاعه من جهه موافقه الأمر لا لأنّ الحرام مسقط عن الواجب فلا فائده في هذا الجواب و بالجمله فالقول باجتماع الواجب التوصلى مع الحرام على مذهب المجيب إنما يصحّ إذا أريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام و أمّا على المذهب المنصور فيصحّ بإرادته ذلك و إرادته حصول الإطاعه من جهه كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان أيضا هذا كله مع ما ذكرنا من أن وجوب الفرد من باب المقدّمه فيكون هو أيضا

توضيحيًا سيّما و محل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصّلاه وجوبه بالنسبه إلى أصل الصلاه توصلى كما ذكرنا في مقدمه الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيرى أيضا كما أشرنا في ذلك المبحث و بسببه يختلف الحكم قوله فإنّ الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطه فيه أنّ إنكار كون تحريك الإصبع و إدخال الإبره فى الثوب و إخراجة عنه جزء للخياطه و الفرق بينه و بين حركات القيام و الركوع و السّجود مكابره و لعلّه حمل الكون فى كلام المستدل على خصوص الكون الذى هو من لوازم الجسم فإنه هو الذى يمكن منع جزئيته كما يمكن منع ذلك فى الصّلاه أيضا و لا ريب أنّ مراد المستدل المنع من جميع صور الكون فى هذا المكان أو ما يشتمل عليه الخياطه لينطبق على مدّعاة قوله حيث لا نعلم إرادته الخياطه كيفما اتفقت فيه أنّ أهل العرف قاطعون بأنه ممثّل حينئذ و لو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهه الخياطه لذمه العقلاء أشدّ الذّم و لكن لو عاقبه على الجلوس فى المكان لم يتوجّه عليه ذمّ نعم لو علم أنّ مراده الخياطه فى غير هذا المكان و أنّ الخياطه فى هذا المكان ليست مطلوبه لكان لما ذكره وجه و أمّا بمجرد عدم العلم بإرادته الخياطه كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظه فهم العرف مكابره و مع ذلك كله فذلك مناقشه فى المثال فلمنّثل بما ذكره بعض المدقّقين بأمر المولى عبده بمشى خمسين خطوه فى كلّ يوم و نهيه عن الدّخول فى الحرم فإذا مشى المقدار المذكور إلى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجّوا بأنّ الأمر طلب لإيجاد الفعل و النهى طلب لعدمه فالجمع بينهما فى أمر واحد ممتنع و تعدّد الجهه غير مجد مع اتّحاد المتعلق إذ الامتناع إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين فى شىء واحد و ذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلق بحيث يعدّ فى الواقع أمرين هذا مأمور به و ذلك منهى عنه و من البيّن أن التعدد فى الجهه لا يقتضى ذلك و الكون الحاصل فى الصّلاه فى الدّار المغصوبه شىء واحد و يمتنع أن يكون مأمورا به و منهيا عنه فتعيّن بطلانها و أيضا كيف يجوز على الله تعالى أن يقول للمصلّى إذا أراد الصّلاه فى الدار المغصوبه لا- تركع فإذا ركعت لعاقبتك و يقول أيضا اركع هذا أو غيره و إلّا لعاقبتك أقول و يظهر الجواب عن ذلك بالتأمّل فيما مرّ و نقول هاهنا أيضا قوله فالجمع بينهما فى أمر واحد ممتنع إن أراد أنّ الأمر بالصّلاه من حيث إنه هو هذا الفرد الذى بعينه هو الغصب و النهى عن الغصب الذى بعينه هو الكون الحاصل فى الصّلاه ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكنّ الأمر و النهى لم يرد إلّا- مطلقين و الحاصل أنّ جهتى الأمر و النهى هنا تقييدتان لا تعليلتان كما أشار إليه بعض المحققين و ما ذكره من عدم إجداء تعدّد الجهه ممنوع قوله بحيث يعدّ فى الواقع أمرين إن أراد بذلك لزوم تعدّدهما فى الحسّ ففيه منع ظاهر و إن

أراد مطلق التعدد فلا ريب أنّهما متعدّدان و لم ينتف إحدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد و لم يصيرا شيئا ثالثا أيضا بل هما متغايران في الحقيقة متّحدان في نظر الحسّ في الخارج و ذلك كاف في اختلاف المورد و قد عرفت ورودها في الشرع في غايه الكثره فإنّ الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابه و الجمعه يجوز ترك هذا الغسل له من حيث إنه جمعه و لا يجوز تركه من حيث إنه جنابه و لا تعدّد في الخارج في نظر الحس مطلقا و كذلك المكروهات و غيرها مما مرّ قوله و أيضا كيف يجوز إلخ قد عرفت أنّ الشارع لا يقول له لا تركع و لا اركع هذا أو غيره بل يقول لا تغصب و يقول اركع و لا يقول اركع هذا الركوع لما مرّ أن التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمه إنما هو بالنسبه إلى الأفراد المباحه نعم ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا و التكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلّقه حال الفعل إنّما هو بإتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصيه و بشرطها فلا- يرد أنه يستلزم مطلوبيّه الفرد الخاصّ فإن قلت إنّ الحكيم العالم بعواقب الأمور المحيط بجميع أفراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فإذا كان عالما به فمقتضى الحكمه أنه لا يريد به فلا يكون من أفراد المأمور به فيكون باطلا- قلت لعلّ هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدّماته تبعيّا و من باب الإشاره و أنّ محاورات الشارع على طبق محاورات العرف و المعترف في الدلالة هو المقصود من اللفظ و هو استدراك حسن لكننا نجيب عنه بأنّ المأمور به إيجاد الطبيعه لا الفرد و لا نقول نحن إن هذا الفرد ممّا أمر به الشارع و إيجاد الطبيعه لا يستلزم خصوصيه هذا الفرد فإن قلت نعم لكن لما رخص الشارع في إيجاد الطبيعه مطلقا و أمرنا بإيجادها في ضمن الأفراد من باب المقدمه فلا بدّ أن يكون إيجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الإيجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب و رافعا للنقاب عن السرّ المحجوب أنه لا- استحاله في أن يقول الحكيم هذه الطبيعه مطلوبى و لا- أرضى بإيجادها في ضمن هذا الفرد أيضا و لكن لو عصيتنى و أوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتنى في كيفية الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى لأنّ ذلك الأمر المنهى عنه شيء خارج عن العباده فهذا معنى مطلوبيّه الطبيعه الحاصله في ضمن هذا الفرد لا أنّها مطلوبه مع كونها في ضمن الفرد فقد أسفر الصبح و ارتفع الظلام فإلى كم قلت و قلت و من ذلك يظهر الجواب عن الإشكال في تيّه التقرب لأنّ قصد التقرب إنما هو في الإتيان بالطبيعه لا بشرط الحاصله في ضمن هذا الفرد لا يأتيناه في ضمن هذا الفرد الخاص المنهى عنه

ثمّ إنّ هاهنا تبين

الأول

أنّ مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر و النهى في شيء واحد عدم إمكان كون الشيء الواحد مطلوبا و مبعوضا و أمّا اقتضاء ذلك

ص: ١٥٠

تخصيص الأمر بالنهي و الحكم بالبطلان دون العكس فكلا فإن قول الشارع صل مطلق و الأمر يقتضى الإجزاء فى ضمن كل ما صدق عليه الأمور به كما مر و قوله لا تغضب أيضا مطلق يقتضى حرمه كل ما صدق عليه أنه غضب و القاعده المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضى إلا لزوم إرجاع أحد العامين إلى الآخر فما وجه تخصيص الأمر و القول بالبطلان كما اختاروه بل لنا أن نقول الغضب حرام إلا إذا كان كونا من أكوان الصلاه كما تقول الصلاه واجبه إلا إذا كانت محصله للغضب و لذلك ذهب بعض المتأخرين إلى الصحه مع القول بعدم جواز الاجتماع فى أصل المسأله و يؤيده بعض الأخبار الداله على أن للناس من الأرض حقًا فى الصلاه فلا بدّ من الرجوع إلى المرجحات الخارجيه و قد ذكروا فى وجه ترجيح النهى و جوها منها أن دفع المفسده أهم من جلب المنفعه و هو مطلقا ممنوع أو فى ترك الواجب أيضا مفسده إذا تعين و منها أن النهى أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد بخلاف الأمر و قد مرّ ما يضعفه فى مبحث تكرار النهى و منها ما يقال إن الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب كحرمه العباده فى أيام الاستظهار و التجنب عن الإناءين المشتبهين و نحو ذلك و فيه أنه لم يظهر أن هذا الحكم فى أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع أن الحرمة فى الإناء من مقطوع بها بخلافه هنا بل يمكن القلب بأن الاجتناب عن النجاسه واجب و ترك الوضوء حرام مع أن ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجتيه مع معارضته بأصل البراءه و كذلك ما دلّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على أصل الإباحه فيما تعارض فيه النّصان و بالجمله فلا بد من مرجح يطمئن إليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصّحه أو لبطلان

الثانى

أن ما عنون به القانون هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر و أمّا ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر كقوله صل و لا- تصلّ فى الدار المغصوبه فقد مرّت الإشاره إلى جواز الاجتماع فيه عقلا و لغه و إن فهم العرف خلافه و سيجىء الكلام فيه و أمّا ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل من دخل دار غيره غضبا ففيه أقوال الأول أنه مأمور بالخروج و ليس منهيا عنه و لا معصيه فى الخروج و الثانى أنه عاص لكن لم يتعلق به النهى عن الخروج و الثالث أنه مأمور به و منهى عنه أيضا و يحصل العصيان بالفعل و الترك كليهما و هو مذهب أبى هاشم و أكثر أفاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء و هو الأقرب فإنهما دليلان يجب إعمالهما و لا- موجب للجمع و التقييد إذ الموجب إمّا فهم العرف كما فى العام و الخاصّ المطلقين على ما أشرنا إليه و سنبينه أو العقل كما لو دخل فى دار الغير سهوا فإنّ الأمر بالخروج و النهى عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير و أمّا فيما نحن فيه و إن كان يلزم

تكليف ما لا- يطاق أيضا و لكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج إذا أخره اختيارا و إن فات استطاعته لا يقال إن الخروج أخص من الغضب مطلقا و فهم العرف يقتضى الجمع بين العام و الخاص إذا كانا مطلقين لأننا نقول إن الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج بل لأنه تخلص عن الغضب كما أن الكون في الدار المغصوبه ليس حراما إلا من جهه أنه غضب و النسبه بين الخروج و الغضب عموم من وجه و الظاهر أن ذلك الأمر إنما استفيد من جهه كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب و مقدمه الترك أعم من الخروج و إن انحصر أفراده في الخروج بحسب العاده فإن الظاهر أن العام الذى أفراده الموجوده في الخارج منحصره في الفرد بحسب العاده بل في نفس الأمر أيضا لا- يخرج عن كونه عاميا في باب التعارض فلو فرض ورود الأمر بالخروج أيضا بالخصوص فالظاهر أنه من جهه أنه الفرد الغالب الوجود لإمكان التخلص بوجه آخر إما بأن يحمله غيره على ظهره و يخرج من دون اختياره أو غير ذلك فليضبط ذلك فإنه فائده جليله لم أقف على تصريح بها في كلامهم و أما القول الأول فاختراره ابن الحاجب و موافقوه مستدلّين بأنه إذا تعين الخروج للأمر دون النهى بدليل يدلّ عليه فالقطع بنفى المعصيه عنه إذا خرج بما هو شرطه من السّرعه و سلوك أقرب الطرق و أقلها ضررا إذ لا- معصيه بإيقاع الأمور به الذى لا نهى عنه و فيه ما عرفت أنه لا وجه لتخصيص النهى بذلك الأمر فالنّهى باق بحاله و يلزمه حصول المعصيه أيضا و أمّا القول الثانى فاختراره فخر الدين الرّازى و قال إن حكم المعصيه عليه مستصحب مع إيجابه الخروج و فيه أنه لا معنى للمعصيه إلا في ترك الأمور به أو فعل المنهى عنه فإذا لا نهى فلا معصيه مع أن النهى أيضا مستصحب و لا وجه لتخصيصه كما مرّ ثم يمكن أن يقال على أصولنا إن النزاع بين هذا القول و بين ما اخترناه لفظى إذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الأمر و النهى جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائى و التنبيه على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الأمر مع علم الأمر بأنه لا يمكن حصوله مع امتثال الأمر و مراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج و قد يوجّه كلامه بوجه آخر بعيد

قانون اختلف

اشاره

الأصوليون في دلالة النهى على الفساد في العبادات و المعاملات على أقوال

و تحقيق المقام يستدعى

اشاره

رسم مقدمات

الأولى

المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى التّيه و بعبارة أخرى ما لم يعلم انحصار المصلحه فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحه

ففيها أصلاً و علمت في الجملة و احتياجها إلى النية و هو قصد الامتثال و التقرب من جهة ذلك فإنّ امتثال الأمر لا يحصل إلاّ بقصد إطاعته في العرف و العاده و الموافقه الاتفاقيه لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحه في شيء خاصّ فبعد حصوله لا يبقى

ص: ١٥٤

وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقه الاتفاقيه الإتيان بالفعل ثانيا لا أنّ ذلك هو نفس الامتثال و المراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك أى ما لا- يحتاج صحتها إلى التيه سواء كان من الواجبات كغسل الثياب و الأواني أو من العقود أو الإيقاعات فإن المصالح فيها واضحه لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال و إن لم يحصل الثواب فى الواجبات و حصل العقاب فى إتيانها و إتيان المعاملات على الطريق المحرّم و لذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب أو بإجبار غيره عليه أو بحصوله من مسلم دون اطلاعه بإعادة الغسل و كذلك ترتب الآثار على الأفعال المحرّمه فى المعاملات كترتب المهر و الإرث و الولد لمن دخل بزوجه فى حال الحيض و غير ذلك

الثانيه

الأصل فى العبادات و المعاملات هو الفساد لأن الأحكام الشرعيه كلها توقيفيه و منها الصّحّه و الأصل عدمها و عدمها يكفى فى ثبوت الفساد و إن كان هو أيضا من الأحكام الشرعيه لأنّ عدم الدليل دليل على العدم و أمّا استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصّحّه و أصالة الجواز فى المعاملات فالظاهر أنّ مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعده و إن كان مراده غير ذلك فهو سهو إلا أن يراد به أصالة جواز إعطاء ماله بغيره و أخذ مال غيره مثلا لأنّ الناس مسلطون على أموالهم و لكن ذلك لا يفيد الصّحّه الشرعيه بمعنى اللزوم و ترتب الآثار و ما يقال إن الأصل فى معاملات المسلمين الصّحّه فهو معنى آخر و المراد به أنّ ما تحقق صحّحه عن فاسده فى نفس الأمر و لم يعلم أنّ ما حصل فى الخارج هل هو من الصّحّيح أو الفاسد فيحمل على الصّحّيح إذا صدر من مسلم لا بمعنى أنّ صحّه أصل المعامله تثبت بمجرد فعل المسلم فالمدبوح المحتمل كونه على الوجه المحرّم و المحلّل يحمل على المحلّل إذا صدر عن مسلم لا أنّ الأصل فى الذبح أن يكون صحّحا بل الأصل عدم التذكيه و الحرمة حتى تثبت التذكيه الصّحّحه و صدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكيه الصّحّحه فى نفس الأمر و هذا الأصل إجماعى مدلول عليه بالأدله المتينه القويمه مصرح به فى الأخبار الكثيره

الثالثه

محلّ النزاع فى هذا الأصل ما تعلق التّهى بشيء بعد ما ورد عن الشّارع له جهه صحّه ثم ورد التّهى عن بعض أفراده أو خوطب به عامّه المكلفين ثم استثنى عنه بعضهم فمثل الإمساك ثلاثه أيام و القمار و نحو ذلك ليس من محلّ النزاع فى شيء إذ الكلام و النزاع فى دلاله التّهى على الفساد و عدمه و ما ذكر فاسد بالأصل لأنّ الأصل عدم الصّحّه و أما الفساد فيدل عليه عدم الدليل و مما ذكرنا يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر و النهى فيما كان بين المأمور به و المنهى عنه عموم من وجه سواء اتحدا فى الوجود أم لا أيضا خارج عن هذا الأصل و لذا أفردته القوم و أفردناه بالذكر و بالجمله النزاع فى هذا الأصل فيما كان بين المأمور به و المنهى عنه أو المأمور و المنهى عموم و خصوص مطلقا ثم اعلم

أنّ النهى المتعلق بكل واحد من العبادات و المعاملات إمّا يتعلّق به لنفسه أو لجزئه أو لشرطه أو لوصفه الداخِل أو لوصفه الخارج أو لشيء مفارق له متحد معه فى الوجود أو لشيء مفارق غير متحد معه فى الوجود و المراد بالمتعلّق به لنفسه أن يكون المنهى عنه طبيعه تلك العباده أو المعامله مع قطع النظر عن الأفراد و العوارض و الأوصاف كالزمان و المكان و غير ذلك مثاله النهى عن صلاه الحائض و صومها و نحو ذلك لا يقال إنّ النهى هنا تعلق بالصّلاه باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهى عنه هو الصّلاه الكائنه فى حال الحيض فالنهي إنّما تعلق بها لوصفها و يؤيده ما قيل إنّ مفهوم الصيغه إنّما يرد على المادّه بعد اعتبار قيودها و حيثياتها فقولنا زيد أعلم من عمرو فى الهيئه و عمرو أعلم من زيد فى الطّب معناه أنّ علم الهيئه فى زيد أكثر من عمرو و علم الطّب فى عمرو أكثر من زيد و بذلك يندفع ما أورد على قولهم إنّ صيغه التفضيل تقتضى الزيادة فى أصل الفعل مع قطع النظر عن الأفراد من أنه يلزم أن يرجع العقل عما فهمه أوّلا فى مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصلّ الحائض أنّ الصلاه الحاصله فى حاصل الحيض منهيّ عنها فيكون المنهى عنه لنفسه منحصرًا فى مثل المثالين المتقدمين لأننا نقول إن الحيض من مشخّصات الموضوع لا المحمول و ما ذكر فى التأييد من جعل القيود من متعلقات المادّه ممنوع سلّمنا عدم كونه قيودا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم و النسبه الحكميه فإن سلّمنا كون القضيّه عرفيه عامّه بأن يكون المراد الحائض منهيّه عن الصلاه ما دامت حائضا ليس معناها أنّها منهيّه عن الصّلاه الكائنه فى حال الحيض بل المراد أنّها منهيّه فى حال الحيض عن الصلاه و الحاصل أنّ المنهى عنه لنفسه إنّما هو بعد ملاحظه حال المكلف لا مطلقا فالظاهر مكلف بالصّلاه و الحائض منهيّه عنها و أمّا ما وقع النهى عنه مع قطع النظر عن ملاحظه حال المكلف أيضا كالإمساك ثلاثه أيام فيما هو فى صوره العباده و الزّنا و القمار فيما هو فى صوره المعامله فهو خارج عن محلّ النزاع كما ذكرنا و أمّا المعامله المنهيّ عنها لنفسها فمثل نكاح الخمسه لمن عنده أربع و بيع العبد و السفينه و نحو ذلك و يظهر وجهه ممّا تقدّم فى صلاه الحائض و أمّا المنهى عنه لجزئه فكالنهي من قراءته للعزائم فى الصّلاه و كبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع لو نقص الإيجاب و القبول الناقلين للملك و أمّا على القول الآخر فالأمثله كثيره واضحه و النهى عن الجزء أيضا يحتمل أن يكون لجزئه أو لشرطه إلى آخر الاحتمالات و يظهر حكمها بملاحظه أحكام أصل الأقسام و كذلك الشرط و أمّا المنهى عنه لشرطه فإمّا بأن يكون لفقدان الشرط كالصّلاه بلا طهاره و بيع الملاقيح فإنّ قدره على التعليم حال البيع شرطه و هو مفقود فيه أو لكون الشرط منهيّا عنه لوصفه اللّازم أو المفارق أو غير ذلك من

الاحتمالات مثل كون السّاتر غصبا في الصّلاه و الوضوء بالماء المتغيّر للصّلاه و كالتّهي عن الذّبح بغير الحديد في غير الضروره و أمّا المنهى عنه لوصفه الداخلة و يقال له الوصف اللازم كالجهر و الإخفات للقراءه فإنّها لا تنفك عن أحدهما فالنهي عن كل منهما نهى عن الوصف اللازم و التّهي عن صوم يوم النحر فيكون الصّوم في يوم النحر من أوصافه اللازمه و كبيع الحصاه و هو أن يقول بعثك ثوبا من هذه الأثواب و المبيع ما وقع عليه هذه الحصاه إذا رميت فإنّ النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين المبيع فيه بهذا التّهج و كالتّهي عن ذبح الدّمي و كالبيع المشتمل على الربا و أمّا المنهى عنه لوصفه الخارج فهو مثل قوله في الدار المغصوبه فإنّ كون الصّلاه في الدار الغصبيه وصف خارج عن حقيقه الصّلاه و ليس من مقوماتها و مميّزاتها نعم كونها في هذه الدار من أحد مقوماتها كالدار الأخرى و المكان الآخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير و كونها غصبا لا مدخله له في ذلك و الظاهر أن قوله لا- تصل متلقنا أيضا مثل ذلك إذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصّلاه من الشارع وجودا و لا- عدما فهو نهى عن وصف خارج أيضا و كالتّهي عن ذبح مال الغير و بيع العنب ليعمل خمرا و بيع تلقى الركبان و أمّا المنهى عنه لشيء مفارق اتّحد معه في الوجود فكقول الشّارع صلّ و لا تغصب و التّهي عن المكالمه مع الأجنبيه و إجراء صيغه البيع معها على القول بكون المعاطاه بيعا و كالبيع وقت التّداء إن قلنا بأن النهي إنما هو عن تفويت الجمعه و إلا فهو من القسم الأوّل و أمّا المنهى عنه لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود فكالتّهي عن النظر إلى الأجنبيه حال الصّلاه أو البيع و هذان القسمان خارجان عن محلّ النزاع في هذه المسأله و ذكرناهما تطفلا و قد تقدّم الكلام في الأوّل منهما مستقصى و كلام القوم في تفصيل الأقسام و الأمثله مغشوشه مختلطه أعرضنا عن ذكره و الكلام فيه و إنّما استوفيناها لذلك و إلا فلا يتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتيه

الزّابعه

اختلف الفقهاء و المتكلّمون في معنى الصّحّه و الفساد في العبادات فعند المتكلمين هو موافقه الامتثال للشّريعه و عند الفقهاء إسقاط القضاء و ذكروا في ثمره النزاع ما لو نذر أن يعطى من صلّى صلاه صحيحه درهما فهل يبر بأن أعطى من صلّى بظنّ الطهاره إذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الأمر فعلى الأوّل نعم لأنه موافق للشّريعه و مطابق للامتثال بما أمر به الشّارع في هذا الحال و على الثاني لا لأنه غير مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصّلاه يجب عليه القضاء و ما يقال أنه مسقط للقضاء بالنسبه إلى هذا الأمر أعنى الأمر بالصّلاه المظنون الطهاره و أنّ الذي لا يسقط قضاؤه هو الصّلاه مع يقين الطهاره فيمكن دفعه بأن المراد إسقاط القضاء بالنسبه إلى كلى التكليف المحتمل وقوعه على وجوده

متعدده بعضها مقدّم على بعض بحسب التمكن و الفجر بظن الطهاره و يقينها لا يؤثران في وحده صلاه الظهر بحسب النوع و قد يجاب أن ذلك الاعتراض مبنى على كون القضاء تابعا للأداء و هو باطل و فيه ما لا يخفى إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاه الواقعه بظن الطهاره بالفرض الجديد أيضا على المعنى المصطلح إلا مع فوت هذه الصلاه أيضا فهى مسقطه للقضاء على القولين و الظاهر أن مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقينا و فى نفس الأمر و إلا فالصلاه بظن الطهاره أيضا مسقطه للقضاء ظنا فلا بدّ على مذهبهم إمّا القول باختلاف وصف الفعل بالصحه و الفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف و عدمه فيصحّ فى آن دون آن أو يجعله مراعى فلا يوصف بالصحه فيما لو ظنّ الطهاره إلا إذا حصل اليقين أو بكونه صحيحا و يحكم عليه بالصحه إلى أن ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من أول الأمر و كلامهم فى ذلك غير مجرّد و لعل مرادهم هو الاحتمال الأخير و مراد المتكلمين من موافقه الشريعه هو الموافقه و لو ظنّا و إلا فالتكليف فى نفس الأمر إنما هو بالصلاه مع الوضوء الثابت فى نفس الأمر و إنما قام الظنّ بكون هذه الصلاه هى الصلاه مع الطهاره الثابته فى نفس الأمر مقام اليقين به بتجويز الشارع فلا منافاه بين موافقه الشريعه و ثبوت القضاء مع كون القضاء إنما يتحقق بفوات الأداء لأنّ المكلف يجوز له التعيّد بالظنّ ما دام غير متمكن عن اليقين و على هذا فلا بدّ أن يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الأعمّ من الإعادة فإنّ الإعادة واجبه على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاه فى الوقت أيضا بل بطريق أولى فما أسقط القضاء فى تعريفهم كناية عن عدم اختلال المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت فى الشريعه وجوب فعله ثانيا أمّا من جهة عدم حصول الامتثال فيجب إعادته مطلقا إن قلنا بكون القضاء تابعا للأداء أو ثبت بأمر جديد بالفعل خارج الوقت أيضا و فى الوقت فقط إن لم يكن كذلك و أمّا من جهة أمر جديد و إن حصل الامتثال ظاهرا أو المراد من قولهم ما أسقط القضاء هو ما أسقط القضاء إن فرض له قضاء فلا يرد النقض فى عكس التعريف بصلاه العيد الصحيحه إن أريد بما أسقط القضاء فى الحدّ هو ما ثبت له قضاء فى الشريعه و لا فى طرده بفسادته إن أريد بما أسقط القضاء ما ثبت معه القضاء و إن كان من جهة عدم مشروعية القضاء و أمّا فى العقود و الإيقاعات فهى عبارته عن ترتّب الأثر الشرعى عليها كتملك العين فى البيع و جواز التزويج بأخر فى الطلاق و نحو ذلك و قد يعرف مطلق الصحه بذلك و لا بأس به و حينئذ فلا بدّ من بيان المراد من الأثر فى العبادات عند الفقهاء و عند المتكلمين بأنه حصول الامتثال أو سقوط القضاء و أمّا البطلان فهو مقابل الصحه و يعلم تعريفه بالمقاييسه و هو مرادف

للفساد خلافا للحنفيّ حيث يجعلون الفساد عبارة عمّا لم يكن مشروعاً بأصله دون وصفه كالبيع الرّبوّي فيصححونه مع إسقاط الزيادة و البطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً بأصله و وصفه كبيع الملاقح و مثلوا للباطل بالصّلاه في الدّار المغصوبه و للفساد بصوم العيد و وجهه غير معلوم إلّا أنّه لا مشاحه في الاصطلاح إن كان بنائهم على تغيير الاصطلاح إذا تمهّد ذلك فنقول الأقوال في المسأله خمس الأول الدّلاله على الفساد مطلقاً و الثّاني عدمها مطلقاً نقله فخر الدّين عن أكثر أصحابه و الأوّل عن بعضهم و هو مذهب جمهور الشّافعيه و الحنابله و الثّالث الدّلاله في العبادات لا في المعاملات مطلقاً و هو مذهب أكثر أصحابنا و بعض العاقه و الرّابع الدّلاله فيها شرعاً لا لغه و هو مذهب السّيد رحمه الله و ابن الحاجب و الخامس الدّلاله في العبادات شرعاً لا لغه و قد نسبه بعض الأصحاب إلى أكثرهم و الأقرب القول الثّالث لنا على دلالتة على الفساد في العبادات أنّ المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسداً إذ الصّحّه في العبادات هو موافقه الأمر و لا يمكن ذلك إلّا مع الامتثال و إذ لا أمر فلا امتثال فإن قلت إنّ هذا إنما يتم لو لم يكن أمر أصلاً و لكن الأمر موجود و هو الأمر العام فيكفي موافقه العمومات فالصّلاه في الدار المغصوبه و إن لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنّها مأمور بها بالعموم فثبت الصّحّه و هو موافقه الأمر بل و إسقاط القضاء أيضاً لأنّ القضاء المصطلح لا يتحقق إلّا مع فوات المأمور به كما مرّ الإشارة في مبحث دلالة الأمر على الإجزاء فلا مانع من كونها مأموراً بها و منهيّاً عنها من جهتين كما أشرنا في مسأله اجتماع الأمر و النهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك و لا مانع أن يقول الشّارع صلّ لا تصل في الدار المغصوبه و لكن لو صلّيت فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها و لكنك أتيت بمطلوبى و لا يدلّ اللّغه أيضاً على خلافه و لم يثبت اصطلاح من الشّارع فيه أيضاً و لكنّ المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى أنّ هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب و العرف إنما هو المحكم لا أنّ المنهى عنه محض الصفه دون الموصوف كما يقول الحنفيّ هذا في غير المنهى عنه لنفسه و أما هو فالتخصيص فيه أظهر و أوضح لأنّ التخصيص فيه بالنسبه إلى المكلفين لا التكليف كما أشرنا و أما النقض بالمعاملات بأنّ التجاره أيضاً قد تكون واجبه و قد تكون مستحبه و لا أقل من الإباحه و لا ريب في تضادّ الأحكام فلا بدّ فيه من التخصيص أيضاً ففيه أن منافاه الوجوب و الاستحباب للتّحريم لا تنافى صّحّه المعاملات بمعنى ترتب الأثر بالتّجاره بالنسبه إلى الوجوب و الاستحباب من العبادات أو بطلانها من هذه الحيشه بمعنى عدم الثواب أو حصول العقاب لا ينافى صحتها من جهه ترتب الأثر و كذلك الكلام في الإباحه فإن منافاه التّحريم معها لا تنافى ترتب الأثر عليها و سيجيء تمام

الكلام و أما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلأن مدلول النهى إنما هو التحريم و هو لا ينافى الصّحّه بمعنى ترتب الأثر كما لا يخفى فيصحّ أن يقال لا تبع بيع التلقّى و لا بيع الملاقيح و نحو ذلك و لكنك لو بعت لعصيت و لكن يصير الثمن ملكا لك و المثلن ملكا للمشتري و ما يقال من أنّ التصريح بذلك قرينه للمجاز و أنّ الظاهر عن النهى ليس بمراد ففيه أنّ القرينه دافعه للمعنى الظاهر من اللفظ و مناقضه له كما فى يرمى بالنسبه إلى الأسد و لا مناقضه هنا و لا مدافعه كما لا يخفى فلم يدلّ على الفساد عقلا و لم يثبت دلالتة من جانب الشرع أيضا كما سيجىء و أمّا اللّغه و العرف فكذلك أيضا لعدم دلالتة على الفساد بأحد من الدلالات أمّا الأولان فظاهر و أمّا الالتزام فلعدم اللزوم و قد يفصل بأنّ ما كان مقتضى الصّحّه فيه من المعاملات منحصرًا فيما يناقض التحريم فيدلّ على الفساد فيه دون غيره و توضيحات المعاملات مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع و قرره و أمضاه فيترتب عليه الآثار الشرعيّه سواء كان ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع و ما لم يجوّزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعيه فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحليّه و الإباحه و الوجوب و نحو ذلك كما فى أحلّ الله البيع و تجارّه عن تراض المستثنى عن النهى عن أكل المال بالباطل و أوفوا بالعقود و نحوها فالنّهى فى أمثال ذلك يدلّ على الفساد لأنّ النهى يدلّ على الحرمة فإذا كان بيع مخصوص حراما أو عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما أحلّ الله و لا ممّا يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة و الحليّه و الحرمة و الوجوب فيخصّص عموم أحلّ و أوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصّحّه فيصير فاسدا من جهة رجوعه إلى الأصل و هو عدم الدليل على الصّحّه و قد مر فى المقدمات أنّ عدم الصّحّه هو الدليل على الفساد و ما كان من جهة أخرى لا تناقض التحريم فلا يدلّ كما فى قوله عليه السلام إذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافى وجوب المهر للحرمة فى حال الحيض و نحو ذلك و هذا إنما يتم بناء على ما سلمناه و حقّقناه من التنافى عرفا و انفهام التخصيص و إلا فلا منافاه و لا استحاله فى اعتبار الجهتين فى غير ما كان المنهى عنه نفس المعامله بعين ما مرّ و يشكل بأنّ انحصار المقتضى فى البيع فى مثل أحلّ الله و نحوه ممنوع لم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا و كذلك سائر العقود و لا يمكن التمسك بأصالة تأخر ذلك إذ الأصل فى كل حادث التأخر فإن قلت لمتا كان الأصل فى المعاملات الفساد كما مر فى المقدمات فهو يعارض كون المقتضى مما يوجب الفساد لأنّ غايه الأمر تعارض الاحتمالين و تساقطهما قلت لا تعارض بينهما و لا تناقض حتى يوجب الترجيح و الأصل إعمال الدليلين مع الإمكان

يخصص النهى عموم أحلّ و يبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق و إن كان حراما و قلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم إن ذلك المفضل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهى على الفساد فى البيوع و الأنكحة رداً على من ادعى إجماع العلماء على دلالة النهى على الفساد حيث يستدلون فى جميع الأعصار و الأمصار بالنهى على الفساد و قال إن ذلك الاستدلال إنما هو فى الموضوع المذكور لا فى كل موضع و أنت خير بأن أكثر تلك الاستدلالات فى البيع و النكاح و نحوهما و قد عرفت الحال و التحقيق أنّ النهى لا يدل على الفساد فيها مطلقا و يحتاج ثبوت الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نصّ أو غير ذلك من القرائن الخارجيه حجه القول بالدلالة مطلقا فى العبادات و المعاملات أنّ العلماء كانوا يستدلون به على الفساد فى جميع الأعصار و الأمصار من غير تكبير و ردّ بأنّه إنما يدلّ على الفساد شرعا و الحقّ فى الجواب أنّ عمل العلماء ليس بحجّه إلاّ أن يكون إجماعا و هو غير معلوم و أنّ الأمر يقتضى الصحه و الإجزاء و النهى نقيضه و النقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهى يقتضى الفساد الذى هو نقيض الصحه و فيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيا الأمر و أنّ أصل المقاييسه باطله لأنّ الأمر يقتضى الصحه لأجل موافقته و الامتثال به و الفساد المستفاد من النهى لو سلم فإنّما هو لأجل مخالفته و تسليم التناقض أو حمل التناقض فى الاستدلال على مطلق التقابل إما نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين أو متقابلين إذ قد يشتركان فى لازم واحد سلّمناه لكن نقيض قولنا يقتضى الصحه لا يقتضى الصحه لا أنه يقتضى عدم الصحه و الذى يستلزم الفساد هو الثانى و مقتضى الدليل هو الأوّل حجه القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مرّ و مرّ جوابه مع أنّ ذلك لا يستلزم كونه من جهه الشرع فلا وجه للتخصيص و ادعاء الحقيقه الشرعيه فى الفساد كما يظهر من بعضهم أيضا فى معرض المنع احتجوا أيضا بأنه لم يفسد لزوم من نفيه حكمه يدل عليها النهى و من ثبوته حكمه يدل عليها الصحه و اللازم باطل لأنّ الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا و كان الفعل و عدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوه عن الحكمه و إن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع لأنه مفوت للزائد من مصلحه الصحه و هو مصلحه خالصه إذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض و إن كانت راجحه فالصحه ممتنع لخلوها عن المصلحه بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحه النهى و هو مصلحه خالصه لا يعارضها شىء من مصلحه الصحه و جوابه أن كون مصلحه أصل النهى راجحه لا يقتضى مرجوحيه ترتب الأثر بالنسبه إلى عدمه فترك الفعل أوّلا راجح على فعله أمّا لو فعل و عصى فترتب الأثر عليه راجح على عدمه و لا منافاه بينهما أصلا إذ رجحان النهى إنما هو على الفعل و

رجحان الترتب إنما هو على عدم الترتب و هاتان المصلحتان ثابتتان للنهي و ترتب الأثر بالذات لا أنه يعرض مصلحه الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي و قد يستدل بما ورد في بعض أخبار من صحه عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثم رضى به معللا بأنه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده فإنه يدل على أنه إذا كان فيه معصيه بالنسبه إليه تعالى و كان منهياً عنه فيكون فاسداً و فيه أنه على خلاف المطلوب أدلّ فإنّ المراد من المعصيه فى الروايه لا- بدّ أن يكون هو مجرد عدم الإذن و الرخصه من الشارع و إلاّ- فمخالفه السيّد أيضاً معصيه و الحاصل أنه لما كان فى مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهه العمومات و غيرها ممّا يدل على صحّهُ الفضولى بعد الإجازة فيصح و عدم إذن السيّد غير مضرّ و بالجملة المراد أن ليس العقد خالياً عن مقتضى الصحّهِ و إن كان معلقاً على إذن المولى أيضاً و احتجوا على عدم الدلالة لغه بأن فساد الشىء عباره عن سلب أحكامه و لا دلالة للنهي على ذلك بوجه و هو مسلّم فى المعاملات على ما حقّقناه و أمّا فى العبادات فقد بيّناه و يشكل الجمع بين هذا الاحتجاج و الاحتجاج السابق لأن مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم و هو مدلول النهى اللغوى فكيف ينكر دلالته عليه لغه إلاّ- أن يكون مراد المستدلّ نفي الدلالة اللفظيه و الذى اقتضاه التحريم إنما هو من باب الاستلزام العقلى أو أنه مبنى على القول بكون الدلالة النهى على التحريم أيضاً شرعيّاً فقط حجه القول بعدم الدلالة مطلقاً هو عدم استحاله النهى ثمّ التصريح بالصّحّه كما مرّ و يظهر الجواب ممّا مرّ و أمّا القول الخامس فلم يقف له على حجه يعتد بها و يمكن استنباط دليل و الجواب عنه مما تقدّم

تذنيبات

الأول

أنهم اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه فذهب أبو حنيفه إلى أنه يرجع إلى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لأنه صوم و فيصح لأنه فى يوم النحر و يلزمه القول بحلّيه البيع الربوى و المبيع به بعد إسقاط الزيادة و الشافعى و أكثر المحقّقين على أنه يرجع إلى الموصوف أيضاً و هو الحقّ بناء على ما حقّقناه من فهم العرف فى التخصيص و إن كان العقل لا يحكم به و مناط من أرجع الكراهه إلى الوصف فى المناهى التّزبيهيّه دون التّحريميه لعلّه هو ادعاء الاستقراء و قد عرفت بطلانه

الثانى

المنهى عنه لشرطه إن كان من جهه فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهه التّهى بل إنما هو لأنّ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط و إن كان باعتبار حراره فى الشرط بأن يكون منهياً عنه لوصفه أو لجزئه أو نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد أيضاً مطلقاً و إن قلنا بامتناع اجتماع الأمر و النهى و يكون النهى دالاً- على الفساد فى الجملة أيضاً إذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات و يكون وجوبه توصيئاً كغسل الثوب و البدن و نحو ذلك و لا يضره كونه منهياً عنه نعم إنّما يصح فيما كان من قبيل العبادات

كالوضوء و مما ذكرنا فى مسأله اجتماع الأمر و النهى يظهر أن هذا الإشكال يجرى فى المنهى عنه لجزئه أيضا فى الجملة فراجع و تأمل

الثالث

أفرط أبو حنيفه و صاحباة فقالا بدلاله النهى على الصّحّه و هو فى غايه الظهور من البطلان لأنّ النهى حقيقه فى التحريم و ليس ذلك عين الصّحّه و لا- مستلزما لها بوجه من الوجوه و الظاهر أنهم أيضا لم يريدوا أنّ النهى يدل على الصّحّه بل مرادهم أن النهى يستلزم إطلاق الاسم فقول الشّارع لا تصم يوم النحر و للحائض لا تصلّ يستلزم إطلاق الصّوم على ذلك الصّوم و كذلك الصلاه و الأصل فى الإطلاق الحقيقه و ذلك مبنى على كون العبادات و ما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود و شرائط من الشّارع أسامى للصّحّيه منها فلو لم يكن مورد النهى صحيحا لم يصدق تعلق النهى على أمر شرعى فيكون المنهى عنه مثل الإمساك و الدعاء و نحو ذلك و هو باطل إذ نحن نجزم بأنّ المنهى عنه أمر شرعى و فيه أولا- منع كونها أسامى للصّحّيه سلّمنا لكن المنهى عنه ليس الصلاه المقيده بكونها صلاه الحائض مثلا بل المراد أنّ الحائض منهى عن مطلق الصّلاه الصّحّيه فإن قالوا إنّ الحائض إمّا تتمكن من الصلاه الجامعه للشرائط أو لا و الثانى باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحاله تحصيل الحاصل و استمرار العدم مع عدم القدره على الإيجاد لا يجرى فى مقدوريتها فتعيّن الأول و النهى لا يدل على الفساد فهى باقيه على صحتها قلنا نختار الأوّل و نقول إنها متمكنه عن الصّلاه الصّحّيه الشرعيه فى الجملة و إن لم تكن صحيحه بالنسبه إلى خصوص الحائض و لا ريب أنّ الصّلاه الجامعه للشرائط غير عدم كونها فى أيام الحيض صحيحه بالنظر إلى سائر المكلفين و بالنظر إليها قبل تلك الأيام و عدم تمكنها من الصّلاه الصّحّيه بالنسبه إلى نفسها و امتناعها عنها إنما هو بهذا المنع و النهى و طلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع أنّ قاعدتهم منقوضه بصلاه الحائض و نكاح المحارم اتفاقا و تخصيص الدليل القطعى مما لا يجوز و حمل المناهى الوارده عن صلاه الحائض على المنع اللغوى غلط لاستحباب الدّعاء لها بالاتفاق و كذلك حمل النكاح على مجرّد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه و الله الهادى

الباب الثّانى: فى المحكم و المتشابه و المنطوق و المفهوم

إشاره

و فيه مقصدان

المقصد الأوّل فى المحكم و المتشابه

قال العلامة رحمه الله فى التهذيب اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو النصّ و هو الرّاجح المانع عن النقيض و إن احتمل و كان راجحا فهو الظاهر و المشترك بينهما و هو مطلق الرّجحان المحكم و إن تساويا فهو المجمل و مرجوح الظاهر المؤوّل و المشترك بينه و بين المجمل و هو نفى الرّجحان المتشابه و فسّر الشارح العميدى المفيد بالبدال على المعنى بالوضع و زاد قيادا آخر و هو أنّ الاحتمال و عدم الاحتمال إنما هو بالنظر إلى اللّغه التى وقع بها التخاطب قال و إنّما قيدنا

بذلك لأن اللفظ قد يكون نصًا بالنظر إلى لغه لعدم احتمال إرادته غير معناه بحسب تلك اللغه و مجملًا بالقياس إلى لغه أخرى و مثل للظاهر بلفظ الأسد و للمجمل بلفظ القراء و لم يمثل للنص و قال شيخنا البهائي رحمه الله في زبدته اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغه فهو نصّ و إلا فالراجح ظاهر و المرجوح مأوّل و المساوى مجمل و المشترك بين الأوّلين محكم و بين الأخيرين متشابه و مثل الشارح الجواد رحمه الله للنصّ بالسّماء و الأرض و للظاهر في أواخر الكتاب بالأسد و الغائط و الصلاه بالنسبه إلى اللغه و العرف و الشرع على الترتب و قال شيخنا البهائي في الحاشيه على قوله لغه أى بحسب متفاهم اللغه نحو له ما في السّموات و ما في الأرض فقله لغه قيد لقوله لم يحتمل و يجوز أن يكون قيدًا للفعلين معا أما جعله قيدًا للأخير أعنى يفهم دون الأوّل فلا- لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص انتهى ثم مثل في الحاشيه أيضا للظاهر و المؤوّل بقوله تعالى و امسحوا برءوسكم و أرجلكم فحملها على المسح ظاهر و على الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأوّل و ظاهر كلام العميدى تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغه فلا يشمل المجازات و كلام غيره أعمّ و هو أقرب لأنّ المجازات أيضا تنقسم إلى هذه الأقسام فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد و قد لا تفيد إلاّ الظن و قد يكون مجملًا ثم إنّ كلام القوم هنا لا يخلو عن إجمال فإنّ الفرق بين السّماء و الأرض و الأسد بجعل الأوّلين نصًا و الثالث ظاهرا تحكّم بحت إذ احتمال التجوز هو الداعى إلى ظنيّه الدلاله و كون اللفظ ظاهرا و هو قائم فى السّماء و الأرض كما لا يخفى إذ ليس هذا التقسيم بالنظر إلى الوضع الأفرادى فإنّ القطع فيه و عدم القطع إنما هو من جهة ثبوت اللغه بالتواتر و الآحاد و بعد الثبوت فالتقسيم إنما هو بالنظر إلى الوضع التركيبى و فى إفاده المراد من اللفظ فى الكلام المؤلّف كما لا- يخفى فكما يجوز احتمال المجاز فى إطلاق الأسد فى قولك رأيت أسدا ياراده الرّجل الشجاع و ينفى بأصالة الحقيقة فكذلك يجوز فى قولك انظر إلى السماء و انظر إلى الأرض ياراده مطلق الفوق و التحت كما لا- يخفى فالتمثيل بالسّماء و الأرض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محله و لعلّه غفل عن مراد شيخنا البهائي بتمثيله بقوله تعالى و له ما فى السماوات و ما فى الأرض و الفرق واضح و تحقيق المقام أنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبه إلى دلاله اللفظ مطلقا حقيقة كان أو مجازا و لا بدّ أن يناط القطع فى الإراده و الظن بها بالقرائن الخارجيه فإنّ دلاله اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفه على عدم القرينه على إرادته المجاز فإنّ ثبت القرينه على عدم إرادته المجاز فنقطع ياراده المعنى الحقيقى و إذا لم يكن هناك قرينه على نفي التجوز فأصالة العدم و أصالة الحقيقة يحصل الظنّ ياراده الحقيقة ياراده المعنى الحقيقى

من اللفظ قد يكون قطعياً و قد يكون ظنياً و لعل مراد شيخنا البهائي رحمه الله أن السّماوات و الأرض في هذا التّأليف نصّ في المخلوقين المعلومين بسبب قرينه المقام و هو أيضا محل تأمل لاحتمال إرادته العالم العلوى و السّفلوى و إن اشتمل على هذين المخلوقين أيضا من باب عموم المجاز و إن أراد جميع الكلام فالتأمل فيه أظهر ثم إنّ مراده من التقييد بقوله لغه لا بدّ أن يكون هو ما قابل العقلى لا اللغه فقط ثم إن أراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلى بمعنى أنّ العقل يجوز أن يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاصّ فهو صحيح و لكنّه لا دخل له فيما نحن فيه إذ الكلام في الاستعمال الخاصّ و إن أراد تجويز العقل بالنظر إلى هذا الاستعمال الخاصّ مع صحّته فهو ليس بقطعيّ بالنظر إليه بملاحظه تلك اللغه أيضا و مع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم أيضا إذ الغلط في الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الأصوليين على كلامه و إن أراد بذلك تفاوت الظهور فلا-ريب أنّ مراتب الظواهر مختلفه و ذلك لا يجعل الأظهر نصّا بالنسبه إلى الظاهر و هكذا و لا يحصل التّغاير فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا أيضا بالنظر إلى هذه اللغه و الاستعمال و هذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجيه و يتفاوت بتفاوتها و اعلم أنّ النصوصيه و الظهوريه أمور إضافيه فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاصّ نصّا و العامّ ظاهرا و قد يطلقون القطعيّ على الخاصّ و الظنى على العامّ مع أنّ الخاصّ أيضا عامّ بالنسبه إلى ما تحته مع احتمال إرادته المجاز من الخاصّ أيضا من جهه أخرى غير التّخصيص و كونه ظاهرا بالنسبه إلى المعنى المجازى فلاحظ أكرم العلماء و لا تكرم الاشتقاقين لاحتمال إرادته البصريين من الاشتقاقين دون الكوفيين و احتمال إرادته الصّيرفيين منهم لمشابهتهم فى العلم فالمراد بالنصوصيه هو بالنسبه إلى العامّ يعنى أنّ دلالاته الاشتقاقيين عليهم قطعيّ من حيث تصوّرهم فى الجملة و إن كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فإنّ دلالاته عليهم إنّما هى بضميمه أصاله الحقيقه و أصاله عدم التّخصيص و هما لا يفيدان إلاّ الظنّ

المقصد الثّانى فى المنطوق و المفهوم

إشاره

و هما وصفان للمدلول و يظهر من بعضهم أنّهما من صفات الدّلاله و الأوّل أظهر و لا مشاحه فى الاصطلاح فالمنطوق هو ما دلّ عليه اللفظ فى محلّ النطق و المفهوم هو ما دلّ عليه اللفظ لا فى محلّ النطق هكذا عرفوهما و فيه مسامحه فإنّ المعيار فى الفرق بينهما هو كون ما له المدلول أى الموضوع فى محلّ النطق و عدمه و المقصود من المدلول هو الحكم و الوصف فلا يتم جعل قوله فى محلّ النطق حالا- من الموصول إلاّ- بارتكاب نوع من الاستخدام و لو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح و ارتكاب نوع استخدام فى الضمير المجرور و كيف كان

فالأمر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول إنَّ المنطوق هو مدلول يكون حكماً من أحكام شيء مذکور و حالاً من أحواله و
أمّا نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذکوراً في المنطوق أيضاً كما ستعرف و الله الهادي

قانون المنطوق و المفهوم

المنطوق

إمّا صريح أو غير صريح فالأول هو المعنى المطابقى أو التضمّنى و لى فى كون التضمّنى صريحا إشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما مرت الإشارة إليه فى مقدّمه الواجب فالأولى جعله من باب الغير الصريح و أمّا الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى و هو على ثلاثة أقسام المدلول عليه بدلاله الاقتضاء و المدلول عليه بدلاله التنبيه و الإيماء و المدلول عليه بدلاله الإشارة لأنه إما أن يكون الدلالة مقصوده لتكلم أو لا- فأمّا الأول فهو على قسمين الأول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه و آله رفع عن أمتى الخطأ و النسيان فإنّ المراد رفع المؤاخذه عنها و إلا لكذب أو صحته عقلا كقوله تعالى وَ سئلَ الْقُرْبَى فَلو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام عقلا أو شرعا كقول القائل أعتق عبدك عنى على ألف أى مملكا لى على ألف إذ لا يصحّ العتق شرعا إلا فى ملك و هذا يسمّى مدلولاً بدلاله الاقتضاء و اعلم أنّ الذى يظهر من تمثيلهم بالأمثله المذكوره أنّ دلالة الاقتضاء مختصّه بالمجاز فى الإعراب أو ما يكون قرينته العقل و لم يكن لفظيا فعلى هذا فدلاله قولنا رأيت أسدا يرمى على الشجاع و نحو ذلك يكون من باب المنطوق الصريح أو لا بدّ من ذكر قسم آخر ليشتمل سائر المجازات و الثانى ما لا يتوقف صدق الكلام و لا صحته عليه و لكنّه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّه له لبعده الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو عليه ذلك الشيء لحكم الشارع مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم كفر بعد قول الأعرابى هلكت و أهلكت واقعت أهلى فى نهار رمضان فيعلم من ذلك أنّ الوقاع علّه لوجوب الكفاره عليه و هذا يسمّى مدلولاً بدلاله التنبيه و الإيماء و هذا فى مقابل المنصوص العلّه فيصير الكلام فى قوه أن يقال إذا وقعت فكفر و أمّا التعديه إلى غير الأعرابى و غير الأهل فإنما يحصل تنقيح المناط و حذف الإضافات مثل الأعرابيه و كون المحلّ أهلا و غير ذلك و ربّما يفرط فى القول فيحذف الوقاعيه و يعتبر محض إفساد الصّيام و تمام الكلام فى ذلك سيجىء إن شاء الله تعالى فى أواخر الكتاب و أمّا الثانى فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وَ حَمَلُهُ وَ فَصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا مع قوله تعالى وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِينَ عَنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ على كون أقلّ الحمل ستّه أشهر فإنه غير مقصود فى الآيتين و المقصود فى الأولى بيان تعب الأمّ فى الحمل و الفصل فى الثّانيه بيان أكثر مده الفصل هذه أقسام المنطوق

و أمّا المفهوم

فإنّما أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا

للحكم المذكور في النفي والإثبات فهو مفهوم موافقه كدلاله حرمة التأفيف على حرمة الضرب و يسمى بلحن الخطاب و فحوى الخطاب و سيجىء الكلام في بيانه في أواخر الكتاب و إلا فهو مفهوم المخالفة و يسمى بدليل الخطاب و هو أقسام مفهوم الشرط و الغايه و الصيغه و الحصر و اللقب و غير ذلك و سيجىء تفصيلاتها ثم إن تقسيم المنطوق و المفهوم كما ذكرنا هو المشهور و ربما يتأمل في الفرق بين المفهوم و المنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما و لعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الأمثله التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فإن أقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل و كذلك حرمة الضرب حكم من أحكام الوالدين و هما مذكوران صريحا في الآيه و قد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات و الاعتبارات فإن جعل المفهوم في آيه التأفيف هو الحرمة و موضوعه هو الضرب فهو غير مذكور و إن جعل المفهوم هو حرمة الضرب و الموضوع هو الوالدين فهو مذكور و كذلك الحمل و أقل الحمل

قانون اختلف الأصوليون في

اشاره

حجته مفهوم الشرط

و لا بد في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات

الأولى

أن لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصيغ حاح الشرط معروف و كذلك الشريطه و الجمع شروط و شرائط و قد شرط عليه كذا بشرط و يشترط و اشترط عليه و يفهم من ذلك أنه أراد به مجرد الإلزام و الالتزام و لو بمثل النذر و اليمين و عن القاموس إلزام الشيء و التزامه في البيع و نحوه و استعمله النحاه فيما تلا- حرف الشرط مطلقا أو ما علق عليه جملة و جودا يعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله و قد يستعمل في العله و في مصطلح الأصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به و لا يستلزم وجوده و جود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الأول النذر و العهد و نحوهما و الشرط في ضمن العقد مثاله أنكحتك ابنتى و شرطت عليك أن لا تخرجها عن البلد و من مصاديق الثانى ما علمت من خير تجز به و إن كان مثقال ذره و قد تسميه النحاه إن الوصلية و مثل لا- تکرهوا فتياتکم على البغاء إن أردن تحصينا و مثل إن كان هذا إنسانا كان حيوانا و من مصاديق الثالث و إن كنتم جنبا فاطهروا و من مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلاه و القبض في المجلس شرط صحه الصيرف و حلول الحول شرط لوجوب الزكاه و أميا العلامه فقد جعله بعضهم من جملة إطلاقاته و لكنّه خلاف ما صرح به أهل اللغه فإن أشرط الساعه هي جمع شرط بالتحريك و هو العلامه و كذلك بعض الاستعمالات الأخر مثل شرط الحجام إذا شق الجلد بمبضعته و لم يدم مأخوذ من المتحرّك

الثانية

الجملة الشرطية أيضا تستعمل في معان كثيرة أحدها ما يفيد تعليق وجود الجزء على وجود الشرط فقط مثل قولهم إن كان

ص: ١٧١

هذا إنسانا كان حيوانا و ليس عدمه معلقا على عدمه و منه قوله تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا و هذا الاستعمال مبنى على قاعده أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي و يقولون إن استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعنى يعلم من انتفاء الحيوانيه انتفاء الإنسانيه و من انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهه و الثانى ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضا مثل إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شىء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكريه و انتفاؤه معلق على انتفائه و هذا هو مصطلح أهل العربيه و متعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الأول سببا للثانى و النظر إنما هو على ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الأمر و ما قيل من أن الأول إذا كان سببا فلا يفيد انتفائه انتفاء المسبب لجواز تعدد الأسباب بل العكس أولى بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ فَفِيهِ أُولَا أَنَّهُ نَاشٍ مِنَ الْخَلْطِ بَيْنِ الْأَصْطِلَاحِينَ و قوله بل العكس أولى فيه أن العكس هو كون انتفاء الثانى علّه لانتفاء الأول و لم يقل به أحد بل هو علّه للعلم بانتفاء الأول فلا وجه لهذا الكلام بظاهره و ثانيا أن المراد انحصار السبب فى الظاهر و ثالثا أن الأصل عدم سبب آخر و إذا علم له سبب آخر فالسبب هو أحدهما لا بعينه لا معينا و من هذا الباب لو لا على لهلك عمر و قول الحماسى و لو طار ذو حافر قبلها لطارت و لكنّه لم يطر فإنّ رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعده أهل الميزان و حينئذ يبقى الإشكال فى إطلاق الشرط على السبب و للظاهر أنه لأن قولنا مفهوم الشرط حجه معناه مفهوم الجمله الشرطيه أى ما يقول له النّحاء شرطا و هو الواقع بعد إن و أخواته معلقا عليه حصول مضمون الجمله التى بعده كما هو محل نزاع الأصوليين كما يشهد به قولهم الأمر المعلق بكلمه إن عدم عند عدم شرطه و نحو ذلك لا إذا كان ذلك الواقع بعد إن و أخواته شرطا أصوليا أيضا فإنّ الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا و قد يكون سببا فكما يجوز أن يقال إن قبضت فى المجلس يصح الصّيرف يجوز أن يقال إذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع أنه إذا كان ذلك الواقع شرطا أصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوم ما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل أن حدوث تلك كهيئه يغيّره عن معناه و يصيّر سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجه معناه أن ما يفهم من تلك الجمله الشرطيه التى يسمونها النّحاء شرطا فى محلّ السكوت حجه و بعبارة أخرى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن و أخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلاله التزاميه لفظيه بينه فيكون حجه سواء فهم منه الشرطيه المصطلحه للأصوليين أو السببيه فلا منافاه إذن بين الشرطيه و السببيه لتغاير الموضوعين بالنظر إلى

الاصطلاح فما يقال من أن قولنا إن قبضت في المجلس يصح الصّيرف هو عبارته أخرى عن قولنا شرط صحّه الصّرف القبض في المجلس و الفرق هو الاسميه و الحرفيه كالفرق بين من و إلى و الابتداء و الانتهاء إن أريد به الشرط الأصولي كما هو الظاهر فلا يتم إذ قد بينا أن الظاهر من الجمله الشرطيه على تقدير الحجّيه و فهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السبب كائنا ما كان فكيف يصير مساوقا للشرط الأصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجه أن مفهوم الجمله الشرطيه سببّه الأولى للثانيه و إلا لزم التناقض و إن أريد به معنى آخر مثل أن يقال المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر و توقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب أيضا و أن الجمله الشرطيه أيضا تفيد هذا المعنى فهذا و إن كان أوجه من سابقه لكنّه أيضا لا يتم لأنّ الجمله الشرطيه أخصّ من هذا إذ لا تفيد إلا السبب الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الأمر مثل إن نزل الثلج فالزّمان شتاء فإنه قد لا ينزل الثلج في الشتاء

الثالث

قد أشرنا أن محل النزاع هو الجمله الواقعه عقيب إن و أخواتها فالظاهر أنه لا فرق بين أدوات الشرط و ما دلّ على التعليق صريحا أو تضمنا فالأسماء المتضمنه معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى وَ مَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ ...

فَمِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ و موثقه ابن بكير ناطقه بحجّيه مفهومها بالخصوص إذا تمهيد ذلك فنقول ذهب الأكثرون إلى أن تعليق الحكم على شيء بكلمه إن و أخواتها يدلّ على انتفاء الحكم عند انتفائه و ذهب جماعه إلى العدم و الأوّل أقرب لنا أن المتبادر من قولنا إن جاءك زيد فأكرمه إن لم يجئك فلا- يجب عليك إكرامه لا- لا تكرمه كما توهم و هو علامه الحقيقه فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع و اللغه لأصالة عدم النّقل و أمّا ما قيل معناه في العرف الشرط في إكرامك إياه مجيئه إياك فليس على ما ينبغي و كذا ما ذكره العلامة رحمه الله في التهذيب حيث قال الأمر المعلق بكلمه إن يعدم عند عدم الشرط لأنه ليس على لوجوده و لا- مستلزما له فلو لم يستلزم العدم الخروج عن كونه شرطا و يؤدي مؤداه كلام غيره أيضا و هذان الكلامان مبتدان على الخلط بين اصطلاح النّحاه و اصطلاح الأصوليين في الشرط و قد عرفت أن المتبادر هو السبب ظاهرا و إن كان مدخول إن بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول إن فهذان الكلامان ناظران إلى اعتبار لفظ الشرط و الغفله عن أن الشرط معناه في الأصول هو ما ذكره لا- مطلقا و نحن لما أثبتنا التبادر لهذه الهيئه التركيبيه فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلّها مجازات لتبادر غيرها و لأنه خير من الاشتراك فما يقال من أنها مستعمله في جميع هذه المعاني و الاشتراك و المجاز كلاهما

خلاف الأصل فلا بدّ أن يكون حقيقه في القدر المشترك و هو ما علّق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطيه و أمّا لفظ الشرط فهو و إن كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفله لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات فتحقيق القول فيه أنّ المتبادر منه في العرف أحد من المعنيين أمّا ما يتوقف عليه وجود شيء و ينتفى بعدمه أعمّ من أن يكون وجوده علّه أم لا و أمّا معنى الإلزام و الالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الأصولي حيث ما ورد هذا

احتجوا على حجته مفهوم الشرط أيضا

بأنه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه و فيه أولا أن الخروج عن اللغويه لا- ينحصر في اعتبار هذه الفائده بل يكفي مطلقها و أصاله عدم الفائده الأخرى لا تنفي احتمالها مع أنّ الغالب وجود الفوائد و ثانيا أنّ هذا لا يناسب القول بالحجته و لا يوافق القول بالدلاله اللفظيه كما هو المعهود في هذا المقام في السنه القائلين بالحجته فإن المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقه و التشبث بأصاله الحقيقه ليكون قاعده في اللفظ المخصوص و لا يخرج عن مقتضاه إلا- فيما دلّ دليل على خلافه من الخارج و لذلك يتمسكون بالتبادر و فهم أهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم ببعض الأخبار المذكوره في كتب الأصول و أمّا إثبات الكليه اللفظيه من جهه الدلاله العقليه بمعنى أنّ العقل يحكم بأن كل موضع لم يظهر للشرط فائده أخرى سوى ما ذكر فلا بدّ من حمله على إرادته ذلك فمع أنّ ذلك لا اختصاص له بحجته المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط و لا يقتضى تأصيل أصل على حده لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم بل هو يجرى في جميع المواضع و إنه إنما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائده أخرى توجب الخروج عن اللغويه و هو ممنوع يرد عليه أنه يئول النزاع حينئذ بين المثبت و المنكر إلى تجويز اللغو في كلام الحكيم و عدمه لو وجد مثل هذا الفرض و لا أظنّ أحدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم أنهم إما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائده أخرى و أنّ ذلك إثبات اللغه بالعقل و ما يقال من أنّ الاستقراء يحكم بأن كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائده أخرى و أنّ سوى فائده معيّنه فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غايه الأمر استفاده كون المعنى مرادا من اللفظ و أمّا كونه مدلولاً بالدلاله اللفظيه فكلا- فإن قيل إنما نحن نقول بأنّ مفهوم الشرط حجّه إذا لم يظهر فائده سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها أو أزيد منها و بالجملة إذا كان هذه أظهر الفوائد لا إذا لم يحتمل فائده أخرى أيضا قلنا هذا أيضا لا يثبت الدلاله اللفظيه و أمّا العقليه الحاصله بسبب القرائن الخارجيه فالظاهر أنّ المنكر أيضا

العقلية الحاصله بسبب القرائن الخارجيه فالظاهر أنّ المنكر أيضا يعترف بحجّيه و لكنّه لا يصير قاعده كليّه بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الأصوليه فالذى يليق بقواعد الفن إثبات أظهرتّها من بين الفوائد مطلقا لا أنّه إذا كان أظهر الفوائد فى موضع يكون حجّه فى ذلك الموضوع

و احتج النافون

بأن الشرط هو تعليق الحكم به و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر و لا- يخرج من أن يكون شرطا أ لا- ترى أنّ انضمام أحد الرّجلين إلى الآخر شرط فى قبول شهاده الآخر و قد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له و ظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السبب كما ذكرنا لكنّ المستدلّ به يتمسك فى نفي الحجّيه باحتمال النائب فلا- يكفى مجرد تعليق الحكم بالشرط فى نفي الحكم عند انتفائه و أنت خبير بأن الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر و إلا لانسد باب الاستدلال فى الآيات و الأخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر و لم يعلم تحقّق سبب آخر الأصل عدمه لا يقال هذا ينافى ما ذكرت سابقا أنّ معنى حجّيه المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ فى محلّ السكوت و هذا ليس من قبيل دلالة اللفظ إذ لا يتم ذلك إلا بانضمام أصاله عدم تعدّد السبب لأننا نقول التبادر يقتضى انحصار المدلول و يفيد تعيين السبب فى الظاهر و ذلك الاحتمال هو احتمال التجوّز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الألفاظ المستعمله فى معانيها الحقيقيه و لا يعتنى به أبدا و إلا لما كان للتمسك بأصل الحقيقه معنى و هو خلاف الإجماع و إن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فحينئذ نقول الشرط أو السبب أحد المذكورات كما أنّ الظاهر من الأمر الوجوب العينى فإذا ورد أمران متضادان فى محلّ واحد نحملهما على التخيير و ذلك فلا يوجب خروج صيغه الأمر عن كونها حقيقه فى العينى و احتجوا أيضا بقوله تعالى و لا تُكْرَهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الْإِكْرَاهُ مطلقا فلا يصح التعليق لو أريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط و جوابه أنّ السالبه هنا بانتفاء الموضوع و ما يقال إنّ الواسطه ممكن فلا يستلزم نفي إرادته التحصّن إرادته البغاء حتى لا يمكن الإكراه فقد يحصل الذّهول عنهما فهو مدفوع بأنها تتنفي عند التنبيه و قد يجاب أيضا بأن مفهوم الشرط إنما يكون حجّه إذا لم يظهر له فائده سواه و هو متحقق هنا مثل تنبيه الموالى على أنهم إن أردن التحصّن مع ما بهنّ من الضعف و القصور فأنتم أولى بذلك و يظهر لك ما فى هذا الجواب ممّا أسلفنا لك سابقا و يمكن أن يقال إنّ الشرط هنا ورد مورد الغالب إذ الغالب فى تحقق الإكراه هو مع إرادته التحصّن فلا- حجّه فيه كما سيأتى و الأولى أن يقال إن مطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه و بعد ثبوت الحقيقه فهذا استعمال مجازى لكون المجاز خيرا من

الاشتراك أو يقال إنَّ اللَّفْظَ يَقْتَضِي ذَلِكَ و لكن القرينه الخارجيه مانعه و لو لا القرينه على عدم إرادته المفهوم من الإجماع القاطع لعملنا على مفهومه فالإجماع هو القرينه على عدم إرادته ذلك و أولى المعانى التى يمكن حمل الآيه عليها حينئذ هو التنبيه على عله الحكم فإنَّ القيد الوارد بعد النهى على ما ذكره بعض المحققين إمَّا أن يكون للفعل مثل لا تصل إذا كنت محدثا أو للترك مثل لا تبالح فى الاختصار إن حاولت سهوله الفهم أو للعله مثل لا تشرب الخمر إن كنت مؤمنا و ما نحن فيه من هذا القبيل أقول و من هذا القبيل قوله تعالى وَ لَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ الْآيَه

قانون اختلفوا فى أن تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء

اشاره

الوصف أم لا

سواء كان الوصف صريحا مثل أكرم كل رجل عالم أو فى السائمه زكاه و لى الواجد يحل عقوبته أو مقدرا كقوله عليه السلام لأين يمتلى بطن الرجل قيحا خير من أن يمتلى شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير مفهومه أنه لا يضر الشعر القليل

احتج المثبتون

بمثل ما تقدم فى مفهوم الشرط من لزوم اللغو فى كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعرى الوصف حينئذ عن الفائده و لعدّه العقلاء مستهجنا مثل قولك الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب و بأن أبا عبيده الكوفى فهم من قول النبى صلى الله عليه و آله و سلم لى الواجد يحل عقوبته و غرضه أن لى غير الواجد لا يحل عرضه و قال إنه يدل على ذلك و هو من أهل اللسان و الجواب عن الأوّل يظهر ممّا سبق فإنه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائده أخرى و الفوائد المحتمله كثيره مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات و الصلاه الوسطى أو احتياج السامع إليه أو سبق بيان غيره أو ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبه الاجتهاد أو غير ذلك ممّا ذكروه فإن قيل نقول بذلك إذا كان ذلك أظهر الفوائد فيجاب عنه بما تقدم فى مفهوم الشرط و بالجمله التعليل بلزوم العراء عن الفائده و إخراج الكلام عن اللغويه لا يقتضى إلا ثبوت فائده ما فإذا ثبت من القرينه الخارجيه أظهره هذه الفائده المتنازع فيها فلا أظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه أيضا و ما يظهر إنكاره من بعضهم لاحتمال إرادته الغير كما يظهر نظيره من السيد رحمه الله فى مفهوم الشرط حيث اكتفى فى نفى الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا و من هذا القبيل قول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحه الفضيل قال قلت له عليه السلام ما الشرط فى الحيوان قال عليه السلام ثلاثه أيام للمشتري قلت و ما الشرط فى غير الحيوان قال عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا و أمّا الاستهجان فممنوع و ما يترأى هجته فى المثال المذكور فإنما هو لكون أصل الحكم فى هذا المثال من باب توضيح الواضحات و كذلك ذكر الوصف هنا و إلا فقد يكون فائده الوصف

مجزّد التّوضيح بل نقل عن الأَخفش و جماعه من أئمّه العرب أنّ وضع الصّيفه للتّوضيح فقط لا- للتّقييد و أنّ مجيئها للتّقييد خلاف الوضع غايه الأمر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبي عبيده و ظهور خلافه في أفهامنا أيضا فيتساقطان فيبقى عدم الدّلاله على المدّعى و أمّا الجواب عن الثّاني فيظهر ممّا ذكرنا من المعارضه مع أنّ فهمه لعلّه كان عن اجتهاده في اللّغه و كلام اللّغويين

و احتج النّافون

بأنه لو دلّ لدلّ بإحدى الثّلاث و كلّها منتفيه أمّا المطابقه و التّضمّن فظاهر و إلّا لكان منطوقا و أمّا الالتزام فلعدم اللّزوم الدّهني لا عقلا و لا عرفا و لى في المسأله التوقف و إن كان الظاهر في النظر له أنّه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور إذ التّعليق بالوصف مشعر بالعليه لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلّا أن ينضمّ إليه قرينه كما في صحيحه الفضيل المتقدّمه و من هذا القبيل القيود الاحترازيه في الحدود و الرّسوم و أمّا مثل قوله تعالى أعتق رقبة مؤمنه فدلالته على عدم كفايه عتق الكافر ليس من جهه مفهوم الوصف كما توهم و لا- من جهه مجرد الإجماع عليه كما نقله العلّامه رحمه الله في النهايه بل لأنّ اتحاد الموجب المطلق و المقيّد مع كون التّكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيّد لأنّ العمل على المطلق ترك للمقيّد بخلاف العكس و بالجمله القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعق الكافره إنّما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنه التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبه واحده

ثم إنّ هاهنا

إشاره

فوائد

الأولى

أنهم ذكروا أنّ حجّيه مفهوم الشرط و الوصف و نحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب مثل و ربائبكم اللاتى فى حجوركم و لا- يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك و عندى أنّ وجهه أنّ النّادر إنّما هو المحتاج حكمه إلى التّنبيه و الأفراد الشّائعه تحضر فى الأذهان عند إطلاق اللفظ المعزى فلو حصل احتياج فى الانفهام من اللفظ فإنّما يحصل فى النّادر فالنّكته فى الذّكر لا بدّ أن يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب و هو فيما نحن فيه التشبيه بالولد و ممّا بيّنا ظهر السّر فى عدم اطراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفاهيم أيضا ألا ترى أنّا لا نجوز التّيمّم لواجد الماء لمن منعه زحام الجمعه أنّ الخروج مع أنّ الشارع أطلق الحكم بالتّيمّم لمن منعه زحام الجمعه عن الخروج و أيضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم مثل و لا- تقتلوا أولادكم خشيه إملاق و النّكته فيه التّنبيه على خطايهم فى العلّه و الحجّه و يمكن إرجاعه إلى القسم الأول و بالجمله المعبر فى دلّاله اللفظ على المعنى الحقيقى هو عدم القرينه الظاهره على إرادته الخلاف فكلمّا ظهر قرينه على إرادته غيره فنحملها عليه لا لأنّ الحجّيه إنّما هو إذا لم يظهر للقيّد فائده أخرى كما هو مقتضى الدّلاله العقليه بل لثبوت القرينه

على الخلاف كما هو مقتضى الدلاله اللفظيه

الثانيه

قد توهم بعضهم

ص: ١٨١

أن فائده المفهوم و ثمره الخلاف إنما تظهر إذا كان المفهوم مخالفا للأصل مثل ليس في الغنم المعلوفه زكاه أو ليس في الغنم زكاه إذا كانت معلوفه أو إلى أن تسوم و أميا إذا كان موافقا للأصل كما في قوله في الغنم السائمة زكاه فلا لأن نفى الزكاه هو مقتضى الأصل و قال إن دعوى الحجية إنما نشأ من الغفله عن ذلك لكون المفهوم مركزا في العقول من جهة الأصل و استشهد على ذلك بكون الأمثلة المذكوره في استدلالاتهم من هذا القبيل و أنت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمره و الفائده في الموافق للأصل أيضا لأن المدعى للحجيه يقول بأن هاهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج إلى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفه كما أن المنكر يحتاج و كونه موافقا للأصل لا يكفي إلا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي إن شاء الله تعالى في محله و أيضا الأصل لا يعارض الدليل و لكن الدليلين يتعارضان و يحتاج المقام إلى الترجيح فإذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية و يقع التعارض بينه و بين المفهوم على القول بالحجيه و ربما يترجح المفهوم على المناطق إذا كان أقوى فضلا عن منطوق واحد و ما جعله منشأ للغفله هو غفله عن المتوهم إذ كلماتهم مشحونه بالحكم في المخالف للأصل و الموافق و الأمثلة وارده على القسمين كما لا يخفى على المتتبع

الثالثه

مقتضى المفهوم المخالف إنما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقه الثابته للمذكور و قد وقع هنا توهمان أحدهما ما أشرنا سابقا إليه من أن مفهوم قولنا أعط زيدا إن أكرمك لا تعطه إن لم يكرمك و هو باطل لأن رفع الإيجاب هو عدم الوجوب و هو أعم من الحرمة التي هي مقتضى النهي نعم إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعم يكون مفهومه الحرمة كقوله صلى الله عليه و آله و سلم كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره و يشرب فإن مفهومه أن كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سوره و لا يشرب فإنه و إن كان مفهومه الصيريح نفى الجواز لكنه ملزوم للحرمة و ثانيهما ما صدر عن جماعه من الفحول قال بعضهم إن مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكاه ليس كل غنم معلوفه فيه الزكاه و إن هذا يصدق على تقدير أن يجب في بعض المعلوفه الزكاه و على تقدير أن لا يجب في شيء منها و مفهوم قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفه كذلك و يلزمه أن يصدق قولنا لا شيء من المعلوفه كذلك و يلزمه أن يقول إن مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفه كذلك هو بعض السائمة كذلك و رد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى أن مفهوم قولنا كل حيوان مأكول اللحم يتوضأ من سوره و يشرب منه هو أنه لا شيء مما لا يؤكل لحمه يتوضأ من سوره و يشرب بأن هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل و العرف و العلامه على الشيخ رحمه الله كذلك و أنت خبير بأن ذلك

التوهم يشبه بأن يكون إنما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيًا للمنطوق و إن كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع و لذلك يتصادقان أيضا و الظاهر أن مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي إنما هو أن المفهوم رافع لحكم المنطوق فإن نقيض كل شيء رفعه و المراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع و الحق هو ما فهمه الشيخ و صاحب المعالم فإن الحكم المخالف في جانب المفهوم إنما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قدر يثبت فيه القيد و تعلق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة إلى ذلك القدر و إلا لبقى التعليق بالنسبة إليه بلا فائده و ما يقال من أن الفائده تحصل في الجملة بثبوت المخالفه في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق إذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائده فمفهوم قولنا كل غنم سائمه فيه الزكاه لا شيء من المعلوفه كذلك فإن وجوب الزكاه معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفيه كل غنم و ما قيل إن ذلك لعله لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق و بعض أفراد المسكوت عنه يعني أن جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلا- يجوز الشرب و التوضؤ من سوره فنطق به في الكلام و إنما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أيضا مع كونه شريكا للمنطوق لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه إلى وقت الحاجة ففيه أنه لا ينحصر الإفاده في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح أن يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضؤ من سوره إلا- الكلب مثلا- و كذلك في قوله كل غنم سائمه فيه الزكاه مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفه أيضا يمكن أن يقال كل غنم فيه الزكاه إلا- النوع الفلاني فلا ينقطع المناس حتى يلتزم تأخير البيان و غيره من الخزازات فلا بد للقيد من فائده و المفروض أنه ليس إلا نفى الحكم عن غير محل النطق مع أن القول بكون استعمال القيد هنا لذلك لا لإخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجتيه المفهوم إذ هو إما مبنى على التبادر من اللفظ أو على لزوم خلق كلام الحكيم عن الفائده لولاه كما تقدم و هو إنما يصح لو لم يكن هناك فائده أخرى و أما ما ذكره بعضهم أن مفهوم قولنا بعض الغنم السائمه فيه الزكاه إلخ إن أراد به أن تكون السائمه صفه لبعض الغنم و بيانا له لا- للغنم فقط كما هو المناسب لطريقه أهل الشرع فمفهومه أن ليس في البعض الآخر الذي هو المعلوفه زكاه لا- ما ذكره و إن أراد البعض الغير المعين بل يكون السائمه صفه للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه و هو الموافق لطريقه أهل الميزان فحينئذ يتوجه الحكم نفيا و إثباتا إلى البعض فإنه القيد الأخير السوم و النفي و الإثبات إنما يرجعان إلى القيد الأخير على التحقيق فمفهومه حينئذ إن البعض الآخر من السائمه ليس يجب فيه الزكاه و هذا مما يعز و يقل و روده في كلام

الشارع فإنه تكليف بمبهم مجهول و بالجملة فالمستفاد من العقل و العرف هو ما فهمه الشيخ و صاحب المعالم رحمه الله لا ما فهموه فالتحقيق أن يقال إن جعلنا السور من جملة الحكم و جعلنا الموضوع نفس الطبيعه المقيده فالأقرب ما ذكره هؤلاء و إن جعلناه جزء الموضوع بأن يرجع القيد إلى كل واحد ممّا يشمل السور فالأقرب ما اخترناه مثلا إمّا نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه أنه يجوز استعمال سور كل واحد من أفراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سور فلا بدّ أن يتأمل في أنّ معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضّأ من سورّه موافق لأيهما و أيهما يتبادر منه في العرف و الأظهر الثّاني للتبادر فيكون الوصف قيدا لكل واحد من الأفراد فالمفهوم يقتضى نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد

الزابعه

لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكاه على نفي الزكاه من معلوفه الإبل يا حدى من الدلالات و استدلل فخر الدّين على ذلك بأنّ دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمه الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفه الغنم دون غيرها و هذا الاستدلال ضعيف لما أشرنا إليه و الأولى ما ذكرنا احتجّ بعض الشافعية على الدّلاله بأنّ السوم يجرى مجرى العله فيثبت الحكم بثبوتها و ينتفى بانتفائها و فهم العليه العامه ممنوع و إلا لكان وجها وجيها

قانون

الحقّ أنّ مفهوم الغايه حجّه

وفاقا لأكثر المحققين و الظاهر أنه أقوى من مفهوم الشرط و لذلك قال به كل من قال بحجّيه مفهوم الشرط و بعض من لم يقل بها و المراد بالغايه هنا النّهايه لا المسافه كما هو عند النّحاه بخلافها في قولهم إلى لانتهاه الغايه فالمراد أنّ تعليق الحكم بغايه يدلّ على مخالفه حكم ما بعد النّهايه لما قبلها و أمّا نفس النّهايه ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان إنّ إلى الانتهاه الغايه فلنقدم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على أقوال ثالثها دخولها في المغيا إن كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا الطرف و إلا فلا كقول القائل صوموا إلى الليل و الظاهر أنّ دليلهم في ذلك عدم التّمايز فيجب إدخاله من باب المقدّمه كما في إدخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهيه و تميّزا في الخارج فلا يظهر حينئذ ثمره بين هذا القول و بين القول بعدم مطلقا و رابعها التوقف لتعارض الاستعمالات و عدم التّرجيح و الحقّ عدم الدّخول لأنه الأصل بمعنى أنّ اللفظ لا يدل على الدخول و الأصل عدم إرادته المتكلم ذلك و إلا فقد يكون الدخول موافقا للأصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك أيضا مفهوما من التعليق بكلمه إلى و أمّا دخول المرفق في آيه الوضوء فإنما هو من دليل خارج لا لأنّ إلى بمعنى مع لأنّ الحقّ أنه لانتهاه الغايه و كونه بمعنى مع مجاز و إنّما يصرار إليه من جهه الدليل الخارجى ثم إنّ التوقف

لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين و أبطله بأنه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء و عدمه أمّا أولاً فلائ الاستعمال أعم من الحقيقة و الإجمال أعم من الاشتراك و لا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك و أمّا ثانياً فلجواز الاشتراك بين الوجود و العدم كما في القرء و أمّا ما قاله فخر الدين من أنه لغو لخلو الكلام عن الفائده حين التردّد بين الوجود و العدم لأن التردّد بين النفي و الإثبات حاصل لكل واحد قبل إطلاق اللفظ أيضاً ففيه أنه قد يحصل الفائده بمثل قول القائل اعتدى بقرء فتأمل في ذلك فإنه يمكن إرجاع الطهر إلى الوجودى أيضاً إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة و الحق ما قلناه لأن المتبادر من قول القائل صوموا إلى الليل إن آخر وجوب الصوم الليل و لا يجب بعده و من قوله تعالى وَ لَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ عدم حرمة المقاربه بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضاً أو حرمة المقاربه بعد حصول الطهر أيضاً لما كان الغايه غايه و هو خلاف المنطوق فإن قلت إنه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم إرادته المفهوم مجازاً و لم يقل به أحد و أيضاً فإن كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار و هذا المفهوم من جمله المنطوق و إن كان المراد ما ينتهى عنده و الصوم سواء انقطع أو لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت أعنى ما بعد الغايه قلت إن أردت من التصريح بعدم إرادته المفهوم مثل أن يقول المولى لعبده سر إلى البصره و لا أريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز و هو لازم كل من يقول بحجتيه مفهوم الغايه فكيف تقول بأنه لم يقل به أحد و إن علم من المتكلم إرادته الحقيقة فلا بد أن يحمل ذلك على النسخ إن قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوماً خصوصاً إذا كان قبل حضور وقت العمل و إلا فيقبح صدوره عن الحكيم و إن أردت من ذلك مثل أن يقول سر إلى البصره و منها إلى الكوفه و منها إلى بغداد ففيه أن أمثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل أو لأعلام المعالم فيتجدد المسافه من كل علم و منزل فلكل مسافه مبدأ و نهايه يلاحظان بالنسبه إليها و يعتبران بخصوصها فلا يرد تجوز و لا يحصل منه نقض على القاعده و كذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى مع ثبوت إسرائه إلى السماء و كذلك قول الفقهاء إذا صام المسافر إلى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الإفطار كما صدر من بعض الفضلاء فإن القرينه قائمه على إرادته الخلاف و مطلق الاستعمال أعم من الحقيقة و الاستعمال في المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقه في غيره و النكته في الأول أن المحسوس المعين في نظر الكفار المتعنتين إنما كان ذلك الذي ذكر في

فى الآيه و كان يمكن إثبات هذه الدّعى بما يحصل لهم المشاهده كأخباره صلى الله عليه و آله عن غيرهم و عمّا وقع فيهم فى أثناء الطريق و كان تحصل المعجزه بمجرد ذلك أيضا فالمذكور ما بعد إلى إنما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم لممكن التسليم عندهم و كذلك المراد من قولهم إذا صام المسافر إلى نصف النهار هو الإمساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم و إلاّ- فلا- معنى للصوم الحقيقى إلى نصف النهار ففى الحقيقه مفهوم الغايه هنا حجّه بمعنى أنّ المعبر فيما له مدخلية فى عدم جواز الإفطار هو الإمساك إلى نصف النهار فالإمساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له فى ذلك فكأنه قال الموجب لعدم الإفطار إنما هو الإمساك إلى نصف النهار و هكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه و أمّا قولك و أيضا إلخ فنقول هناك شقّ ثالث و هو أن المراد هو الآخر و المنتهى لا بشرط شىء مطلقا لا خصوص ملاحظه أنّ ما بعد الآخر و نفسه مخالف لما قبله و ينقطع الحكم عنده و لا عموم ذلك بمعنى أن يلاحظ أن الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدّخول مخالفا أو موافقا منقطعا عنده الصوم أم لا ثم ندعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتجّ المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك بإحدى من الدّلالات أمّا الأوّلان فظاهر و أمّا الالتزام فلعدم اللزوم و بالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز و الاشتراك خلاف الأصل و يظهر الجواب عنهما بالتأمّل فيما ذكرناه

قانون مفهوم الحصر حجّه

و المراد على ما ذكره جماعه من المحققين هو أن يقدم الوصف على الموصوف الخاصّ خبرا له مثل الأمير زيد و الشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لأنّ الترتيب الطّبيعى خلافه و العدول عنه إنما هو لذلك و قد يقال إنّ الأولى تعميم المبحث فى كل ما تقدم و كان حقّه التأخير على ما ذكره علماء المعانى و فيه إشكال لتعدد الفائده مثل الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير ذلك فلا بد إمّا من دعوى التبادر و هو غير مسلّم فى الجميع أو ذكر دليل آخر و سيجىء الدّليل فى خصوص ما نحن فيه و اختلفوا فى كون الدّلاله فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق و الصّواب ترك هذا النزاع لأنّ الحصر معنى مركّب من إثبات و نفى و ما له المدلول المذكور فى أحدهما فيستفاد المجموع من المجموع و إن جعل عبارته عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب أنه مفهوم على ما مرّ و الدّليل على إفاده الحصر أمران الأول التبادر فإنّ المتبادر من قولنا العالم زيد أنّ العالميه لا يتجاوز عن زيد إلى عمرو و بكر و غيرهما و الثانى أنه لو لم يفد الحصر للزم الإخبار بالأخصّ عن الأعم و هو باطل و تقريره أنّ المراد بالصّيفه إن كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لأنّ الحمل يقتضى الاتحاد و الفرد الخاصّ ليس عين حقيقه الجنس فينبغى أن يراد منه مصداقه و هو ليس بفرد خاصّ لعدم العهد و عدم إفاده العهد الدّهنى

فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى أن كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح إلا إذا انحصر مصداقه في الفرد لاستحاله اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك إما حقيقه كما لو فرض انحصار الأماره في الخارج وإما ادعاء و مبالغه كما في قولنا الشجاع عمرو و الرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل و قد لا يحتاج إلى صرف الصيغه إلى استغراق الأفراد بأن يدعى وحده الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالأسد و تعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلى باللام و هو الظاهر من الزمخشري في تفسير قوله تعالى أولئك هم المفلحون و هذا معنى أعلى من الحصر في المبالغه و هو بعينه جار في قولنا الأمير زيد و احتج التافون بأن ذلك لو صح في العكس يعنى في مثل زيد الأمير و عمرو العالم لجريان ما ذكر فيه أيضا و بأنه لو كان الأصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلمه بسبب التقديم و التأخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات و إنما وقع في الهيئه التركيبه أقول أما الجواب عن الأول فأميا أولا- فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعانى و يظهر وجهه مما سبق و أما ثانيا فبالفرق بين صوره التقديم و التأخير فإن الموضوع هو الذات و المعروض و المحمول هو الوصف و العارض و لذلك اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على المبتدأ و الوصف على الخبر فإذا وقع الوصف مسندا إليه فالمراد به الذات الموصوفه به فالمراد بالأمير في قولنا الأمير زيد الذات المتصفه بالأماره فإذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر أعنى حصر الأماره في زيد و إن اقتضى قاعده الحمل كون المراد بزيد هو المسمى و لم يفد انحصار وصفه في الأماره و إذا وقع مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفه به و هو عارض للأول و العارض أعم و الحمل و إن كان يوجب الاتحاد لكن حمل الأعم على الأخص معناه صدق الأعم على الأخص و ذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلى الطبيعي بالنسبه إلى أفراده فالمراد من الاتحاد أن المحمول موجود بوجود الموضوع أو أن المحمول و الموضوع موجودان بوجود واحد لا- أنهما موجود واحد و بهذا يندفع ما يورد هنا أن الحمل لو اقتضى الاتحاد و أوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضا مثل زيد إنسان فإن المراد من إنسان هو مفهوم فرد ما لا- مصداقه كما اشتهر بينهم أن المراد بالمحمول هو المفهوم و من الموضوع هو المصداق و المصداق هنا إما فرد معين هو زيد أو غير زيد و إرادته كل منهما محال لاستحاله حمل الشيء على نفسه و على غيره و مفهوم فرد ما قابل لجميع الأفراد فإذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا أن ذلك لا يفيد إلا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا أنهما موجود واحد و الحق أن صورته العكس أيضا يفيد الحصر لا لإفاده الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد أن الاتحاد الحملى لا

يقتضى ذلك بل لأنّ حمل الجنس أو الاستغراق يفيد ذلك أمّا الاستغراق فظاهر و أمّا الجنس فلأنّ المقصود منه إن كان مجرد صدق هذا الجنس و لو من حيث إنه فرد منه لثم ذلك بحمل المنكر مثل زيد أمير فيبقى التعريف لغوا فعلم منه أنّ المقصود أنّ زيدا هو حقيقه الأمير و ماهيته يفيد المعنى الذى هو أعلى من الحصر كما مرّ إليه الإشاره و أشار إلى ما ذكرنا المحقق الشريف فى بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر أنّ قولنا الأمير زيد يدلّ على الحصر من وجهين أحدهما تقديم المتأخر بالطبع و إن صار موضوعا لأنّ و الثانى التعريف على ما مرّ بيانه و أمّا صورته العكس فمن جهة واحده هو التعريف و أمّا الجواب عن الثانى فيظهر ممّا تقدم أيضا و توضيحه منع بطلان التالى لو أريد به مجرد المغايره فى إرادته الذات و الصّفه و منع الملازمه إن أريد غير ذلك و التحقيق و قد مرّ ثمّ إنّ الكلام لا يختص بالمعرف باللام بل كلّما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقى زيد حيث لا عهد خارجى فإنه يحمل على الجنس أو الاستغراق كما فى قولك ضربى زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه و أمّا صورته العكس فلا يجرى ما قدّمنا فى المعرف باللام فيه بل الظاهر أنّ معناه زيد صديق لى على طريق الإضافة اللفظيه ثم قد ظهر لك ممّا مرّ من تعدد الجهتين أنّ المسند إليه إذا كان معرّفا باللام يفيد حصره فى المسند و إن لم يكن حقه التأخير أيضا كما فى قولهم الكرم التقوى و العلماء الخاشعون و الكرم فى العرب و الإمام من قريش كما صرح به علماء المعانى و لا يلزم منه كون كل ما فى العرب كريما و لا كل ما فى القريش إماما كما لا يلزم فى زيد قائم أو انحصار القائم و الإنسان فى زيد و أمّا الحصر بأنّما و المراد به نفى غير المذكور خيرا كقولك إنّما زيد قائم فى قصر الموصوف على الصّفه و إنّما القائم زيد فى العكس فالأشهر الأقوى فيه الحجّيه للتبادر عرفا و نقله الفارسى عن النّحاه و صوبهم و كذلك لغه أيضا مع أصاله عدم النّقل و يدلّ عليه أيضا استدلال العلماء بمثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم إنّما الأعمال بالنيات و إنّما الولاء لمن أعتق على نفى العمل من دون نيّه و نفى الولاء لغير المعتق من دون نكير و إن كان يمكن القدح فيه بأنه مقتضى التعريف فى المسند إليه كما مرّ فقوله عليه السلام إنّما الأعمال بالنيات فى قوه الموجه الكليّه المناقضه للسّالبه الجزئيه و أنت خبير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بأنّما و عدمه و إن قلنا بدلاله تعريف المسند إليه أيضا و لا أظنّ أنّ من يعتمد على دلاله تعريف المسند إليه على ذلك لا يعتمد على دلاله إنّما عليه مع كمال وضوحه و كيف كان فالعمده هو التبادر فى سائر الموارد و قد يستدل بصحة انفصال الضمير معه فى مثل قول الفرزدق و إنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى فإنّ الوجوه المجوّزه للفصل مفقوده سوى أن يكون الفصل لغرض و هو أن يكون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلّا أنا و قد يستدل أيضا بأنّ إنّ للإثبات و ما

لنفي و لا يجوز أن يكونا لإثبات ما بعده و نفيه بل يجب أن يكونا لإثبات ما بعده و نفي ما سواه أو على العكس و الثاني باطل بالإجماع فتعين الأول و هو ضعيف لأنّ إنّ إنما هو لتأكيد الكلام نفيًا كان أو إثباتًا كقوله تعالى إنّ الله لا يظلم الناس شيئاً و ما التّافيه لا تنفي إلّا ما دخلت عليه بإجماع النّحاء فهي كافّه كما في ليتما و لعلمًا و غيرهما كما صرح به ابن هشام و غيره و التحقيق أنه كلمه متضمّنه لمعنى ما و إلّا- بحكم التّبادر و استعمال الفصحاء و قد نوقض بقوله تعالى إنّما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور و إنما يريد الله ليذهب عنكم الرّجس لعدم انحصار إرادته الله في إذهاب الرّجس عنهم و إنّما أنت منذر من يخشيها أى السّاعه لإنذاره غيرهم أيضا و فيه أنّ المراد في الأول الكمل منهم و فى الثاني أنّ إرادته إذهاب الرّجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام فى زمانهم لا غيرهم لا انحصار مطلق إرادته الله فى ذلك إذ عرفت أنّ النفي يرجع إلى غير المذكور أخيرا و فى الثالث الإنذار النافع و على فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك و مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة و قد أثبت التّبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا و احتج منكر الحجية بأنه لا فرق بين إنّ زيدا قائم و إنّما زيد قائم و ما زائده فهي كالعدم و قد عرفت الفرق و اختلف المبتون أيضا فقل إنه بالمنطوق لأنه لا فرق بين إنّما إلهكم الله و بين لا- إله إلّا- الله و يظهر لك بطلانه ممّا مرّ فى تعريف المفهوم و المنطوق و قد أشرنا إليه آنفا أيضا و أمّا ما و إلّا فلا خلاف فى حجيه مفهومهما ظاهرا و الظاهر أنّ الدّلاله فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم

قانون الحقّ أنه لا حجّيه فى مفهوم الألقاب

لعدم دلالة اللفظ عليه بإحدى من الدّلالات و لأنه لو دلّ لكان قولنا زيد موجود و عيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع و رساله نبينا صلى الله عليه و آله و احتج الدّقاق و بعض الحنابلة على الدّلاله بأن التّخصيص بالذكر لا بدّ له من مخصّص و نفي الحكم عن غيره صالح له و الأصل عدم غيره و أيضا قول القائل لست زانيا و لا أختى زانية يدلّ على أنّ المخاطب و أخته زانيان و أوجب الحنابلة الحدّ عليه لهذا و الجواب عن الأول أنّ تعلق الإراده مخصّص و ليس الاسم و اللّقب قيदा زائدا فى الكلام حتى يحتاج إلى فائده خاصّه فى ذكره و فائدته فائده أصل الكلام و عن الثّانى أنّ القرينه قائمه على إرادته التعريض و أمّا مفهوم العدد فمذهب المحققين عدم الحجّيه فلو قيل من صام ثلاثه أيام من رجب كان له من الأجر كذا فلا يدلّ على عدمه إذا صام خمسسه نعم يحتاج جوازه إلى الرّخصه من الشّارع لأنّ العباده توقيفيه يحتاج إلى التّوظيف لا لأنّ القول الأوّل ناف له فإذا صام الزائد من باب عموم الصّوم فلا ضرر أصلا و كذلك الكلام فى عدد الأذكار و التّسيّحات و لكن فى بعض الأخبار المنع عن التعدى و الظاهر أنه من جهه اعتقاد أنّ الزائده

مثل المأمور به في الأ-جر لا لعدم الجواز و أما إذا قيل يجب عليك صوم عشره أيام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسه لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ لا- لأن المفهوم يقتضى ذلك و لورود الأمر بـخمسه أخرى فلا يعارض السابق بأن يقال إن مفهوم القول الأول يقتضى عدمها فلا بد من الترجيح و أما في بعض المواضع الذى لا يجوز التعدى إلى ما فوق و ما تحت فإنما هو بدليل خارجي فعدم جواز زياده الحد مثلا على الثمانين أو المائه جلده فإنما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن من الشارع فيقتصر على التوظيف و عدم قبول الشاهد الواحد إنما هو لفقدان الشرط و هو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا و كذلك كون الماء أقل من كر و قلتين في النجاسه و لذلك ترى أن الأ-كثر أيضا لا ينجس و لأنّ المناط في الحكم هو الكثره و عدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضا و بالجمله الأعداد المعبره في الشرع قد يتوافق حكمها مع الأقل و الأكثر و قد يتخالف فاستعماله عامّ و العام لا يدل على الخاص و قد يتوهم أن تحديد أقل الحيض بالثلاثه و أكثره بالعشره إنما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام أقلّ الحيض ثلاثه أيام و أكثره عشره أيام فإنه لا يجوز التجاوز و لا الاقتصار بالأقل و فيه ما لا يخفى فإنّ تحديد الأقل لا يتم إلا بعدم تحقق الحيض في يومين و إلا لكان هو الأقل و بأن لا يكون الأربعة أقلّ و إلا فلا يتحقق بثلاثه و ليس هذا من مفهوم العدد في شىء و قس عليه حال الأكثر و الظاهر أن الكلام في المقدار و المسافه و أمثالهما هو الكلام في العدد و أمّا مفهوم الزمان و المكان فهو أيضا كذلك و ذهب إلى حجّيتهما جماعه و يظهر الاحتجاج و الجواب مما تقدم فإن قلت إذا قيل به في يوم كذا و خالف الوكيل فالعقد غير صحيح و كذا غيره من العقود قلت لأن التقييد في الوكاله تابع للفظ و مختص بما قيده لا- من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الإذن في ذلك و لذلك لم يخالف من ردّ المفهوم في اختصاص الوكاله و الوقف و نحوهما بما قيده وصفا و شرطا و زمانا و مكانا و غيرها و صرح بما ذكرنا الشهيد الثانى رحمه الله في تمهيد القواعد

الباب الثالث: في العموم و الخصوص و فيه مقدّمه و مقاصد

أما المقدّمه

فالعامّ هو اللفظ الموضوع للدلاله على استغراق أجزائه أو جزئياته كما عرّفه شيخنا البهائى رحمه الله و احترز بقيد الموضوع للدلاله عن المثنى و الجمع المنكر و أسماء العدد فإنّها لم توضع للدلاله على ذلك و إن دلت و قوله أجزائه أو جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الآتين من إرادته العموم الجمعى أو الأفرادى و هذا اصطلاح و إلا فلا مانع من جعل العشره المثبتة أيضا عامّا كما يشهد به صححه الاستثناء فالعامّ على قسمين

إمّا كَلِّي يشمل أفراده أو كل يشمل أجزاءه و العامّ المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الأوّل و لذلك ذكروا أنّ دلالة العموم على كل واحد من أفراده دلالة تامّة و يعبرون عنه بالكَلِّي التفصيلي و الكلي العددي و الأفرادي و ليست من باب الكل أي الهيئه الاجتماعيه المعبر عنه بالكَلِّي المجموعي و يظهر الثمره في المنفى فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى وَ لَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ بِمَعْنَى الكلي المجموعي فلم يدل على حرمه قتل البعض بخلاف المعنى الأوّل نظير ضربت العشره و ما ضربت العشره و سيجيء أن العموم قد يستفاد من جهه المقام لاقتضاء الحكمه ذلك و هو أيضا ليس من العام المصطلح و إن ترتب عليه أحكامه

المقصد الأوّل في صيغ العموم

قانون اختلفوا

إشاره

في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو مشتركا بينه و بين الخصوص أو حقيقه

في الخصوص على أقوال

فقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ و اختلفوا في الآخر فلنقدّم الكلام في الخلاف في أصل الوضع فالأشهر الأظهر كونها حقيقه في العموم لنا التبادر فإنّ أهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت أحدا و من دخل دارى فله درهم و متى جاء زيد فأكرمه و نحو ذلك العموم فلو قال السّيد لعبده لا تضرب أحدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق بذلك عقاب المولى و للاتّفاق على دلالة كلمه التوحيد عليه و للاتّفاق على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحدا بضرب واحد و أنّ من ادعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه قلت ما ضربت أحدا فلو لا أنه سلب كَلِّي لما ناقض الجزئيه فإنّ سلب الجزئى لا يناقض الإيجاب الجزئى و لقصه ابن الزبعرى فإنه لما سمع قوله تعالى إِنَّكُمْ وَ مَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ قَالَ لِأَخْصَمَنْ مُحَمَّدًا صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ سلم ثم جاءه عليه السلام و قال يا محمد صلى الله عليه و آلِهِ وَ سلم أ ليس عبد موسى و عيسى و الملائكه ففهمه دليل العموم لأنّه من أهل اللسان و أدلّ من ذلك جوابه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ حيث قال ما أجهلك بلسان قومك أ ما علمت أنّ ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم و قرّره و أمّا استعمال كلمه ما في ذوى العقول أو أعلى منهم كما في قوله تعالى وَ السَّمَاءِ وَ مَا بَنَاهَا فَإِنَّمَا هُوَ خُرُوجٌ عَنِ الْحَقِيقَةِ لِنُكْتِهِ وَ فِي رِوَايَةٍ أُخْرَى أَجَابَ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِأَنَّ الْمَرَادَ عِتَادَ الشَّيَاطِينِ الَّتِي أَمَرْتَهُمْ بِعِبَادَةِ هَؤُلَاءِ فَتَزَلَهُ قَوْلُهُ تَعَالَى الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَى أُولَئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ

حجّه القائلين بأنها حقيقه في الخصوص و جهان

الأوّل

أنّ الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت سواء أريد منها الخصوص فقط أو في ضمن العموم بخلاف العموم

فإنه مشكوك الإرادة و لَمَّا كان الوضع مسلماً للخصم و لا بد له من مرجح فالأولى أن يقول إنه موضع للمتيقن المراد فإنه أوفق بحكمه الواضع حيث إنَّ غرضه من الوضع

ص: ١٩٣

التفهم و بهذا التقرير اندفع ما أورد على الدليل بأنه إنما يدل على تيقن الإرادة لا على الوضع و الجواب أن هذا إثبات اللغه بالترجيح العقلي و هو باطل لأن طريقه منحصر في النقل إنما صريحا محضا بالتواتر أو الآحاد أو بإعانه تصرف من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلي فإنه ثبت بواسطة مقدمتين استفادتين من النقل إحداهما ما ثبت من أهل اللغه جواز الاستثناء منه بأي فرد أمكن إرادته من الجمع و احتمال شموله له في كل موضع و ثانيتهما ما ثبت أن الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل و يحصل من ذلك أنه يجوز إخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بأن الشيء ما لم يكن داخلا في شيء لا- يمكن إخراجه منه فثبت أن جميع الأفراد داخل فيه و هو معنى كونه موضوعا للعموم و هكذا و أما العقل المحض فلا مدخلية له في إثبات اللغات و أما التبادر و صحه السلب و نحوهما فإنما هي أدله للفرق بين الحقيقة و المجاز لا لإثبات أصل الوضع و لا- بأس بتوضيح المقام و إن كان خارجا عما نحن فيه لتنبية الغافلين فنقول إن الوضع لا يثبت إلا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري و أصحاب التكسير من أن دلالة اللفظ على المعنى إنما نشأت من مناسبة ذاته و إلا لتساوت المعاني بالنسبة إلى اللفظ فإما أن يكون هناك تخصيص و ترجيح في الدلالة على المعنى أو لا- فعلى الثاني يلزم التخصص من غير مخصص و على الأول التخصص بلا مخصص و هما محالان و الجواب إنما بأن المرجح هو الإرادة إما من الله تعالى لو كان هو الواضع كخلق الحوادث في أوقاتها أو من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص الأعلام بالأشخاص أو بمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى إلى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى و مصلحه أخرى فيه تعالى مع أنه يدفعه الوضع للنقيضين و الضدين و اقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص مما لا معنى له لأن الذاتى لا يتخلف و لذلك وجه السكاكى هذا المذهب و أوله بأن مراده أن الواضع لم يهمل المناسبه بين اللفظ و المعنى كما هو مذهب أهل الاشتقاق فذكروا أن الفصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الإبانة و القصم بالقاف له مع الإبانة للفرق بين الفاء و القاف في الشده و الرخاء كالقسمين من الكسر فثبت أن طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من جهة أخرى و المرجحات العقلية و المناسبات الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد إليها في إثبات الأشياء التوظيفية التوقيفيه كالأحكام الشرعية الفرعية و لذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضا كما جوزة قوم من العامه فيما لو دار التسميه الاسم مع معنى فى المسمى وجودا و عدما كالخمر فإنها دائره مع تخمير العقل وجودا و عدما فقبله عصير

و بعده خلّ و الدّوران يفيد العليه فكأنّ الواضع قال سميت هذا خمرا لأنّه يخمر العقل فكأنه جوّز تسميه كل ما فيه هذه العله خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب و هو باطل لعدم ثبوت حجّيه القياس مع أنّ جماعه ممّن جوّز العمل بالقياس لم يجوّز في اللغه و قد يقبّل الدّوران على المستدل بأن التّسميه دارت مع المعنى و المحل و هو ماء العنب أيضا فإنّ المجموع إذا وجد و جدت التّسميه فإذا انتفى انتفت فالعله مركبه ثم لا يذهب عليك أن رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب و نصب كل مفعول لم يسمع نصبه و نحو ذلك و كذلك إطلاق الرجل على من لم يطلقه العرب و كذلك أقسام المجازات و أنواع العلائق ليس من باب القياس بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب و تتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك و هذا ممّا لا خلاف في جواز الاعتماد عليه و أمّا الاعتماد على التبادر و عدم صحّه السلب و رجحان المجاز على الاشتراك و نحو ذلك فليس من باب إثبات الوضع بالعقل بل إنما هو للتمييز و التفرقة بين الحقائق و المجازات و الحاصل أن الأجنبي باصطلاح قوم الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى أنّهم يستعملون لفظا في معان متعدّده و لا يعرف أيّها حقيقه و أيّها مجاز فلا ريب أنه يعرف أنّ في ذلك الاصطلاح ألفاظا مفردة موضوعه للمعاني الشخصيه أو النوعيه و ألفاظا مركبه موضوعه للمعاني النوعيه و ألفاظا مستعمله في غير الموضوعات لها بعلاقه مجوز نوعها من الواضع و نحو ذلك كما هو الدّأب و الدّيدن في جميع اللغات و الاصطلاحات و يعلم أنّ ما يتكلّمون به قد بلغ إليهم من واضع اصطلاحهم حقيقه كان أو مجازا و لكنّه يريد أن يميّز بين الحقيقه و المجاز و يعرف أنّ المعاني المتعدده التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التّناوب أيّها حقيقه و أيّها مجاز فيتفحص عن أحوالهم فإمّا يصرّحون له بنقل الوضع أو يظهر عليه من مزاوله محاوراتهم خواصّ الحقيقه في البعض و خواصّ المجاز في الآخر فمن خواصّ الحقيقه التّبادر و عدم صحّه السّلب و من خواصّ المجاز تبادر الغير و صحّه السّلب و من العلم بالعرض الخاصّ يحصل العلم بالمعروض و معرفه خاصّه الشّيء من خارج لا يحتاج إلى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعمال هذه الخواصّ تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقه لا تحصيل العلم بمطلق الوضع و إن حصل العلم بالوضع في ضمنه أيضا فإنّ القدر المشترك بين الوضع الحقيقي و المجازي حاصل لذلك الجاهل إنما إشكاله في تعيين الخصوصيه فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فإن قلت نعم و لكن ذلك لا ينفي القول بإثبات اللغه بالعقل فإنّ اللغه هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصى أو النّوعى الحقيقى أو المجازى فأیّها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغه بالعقل و المفروض هنا إثبات المعنى الحقيقى مثلا بالتّبادر و هو

دليل عقلي مع أنّ إثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدلّ هنا أيضا إثبات للحقيقه لا لمطلق اللغه قلت المراد من عدم ثبوت اللغه بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون الاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع و إمّا طريق الإثّن والاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه فإنّ التبادر و عدم صحّه السلب و النقل و المتواتر و الآحاد كلها معلولات للوضع و دلالتها إنيّه غايه الأمر كون بعضها قطعيا و بعضها ظنّيا فلا بدّ أن يوجه ما ذكره من أنّ طريق إثبات اللغه إمّا تواتر أو آحاد بأنّ مرادهم أنّ طريقه إمّا قطعي أو ظنّي فخير الواحد و التبادر و التواتر و عدم صحّه السلب و الاستقراء يعنى كون هذه الهيئه الخاصه مثلا- مستعملا في معنى خاصّ في أكثر الموارد و أمثال ذلك كلّها من الظنّيات و كلها معلول للوضع و أمّا خامريه العقل و كون الأقلّ متيقّن المراد و أمثالهما فهى على فرض تسليمها من العلل الموجوده للوضع التى يستدلّ بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضا و هذا هو الممنوع و مثل التبادر و أخواته فى أدله الوضع من جمله التوقيفيات قبالا- للنقل المتواتر و الآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام و تقرير الكاشف عنه قبالا- للأخبار المتواتره و الآحاد فى الشرعيات فافهم ذلك و اضبطه فلنرجع إلى ما كنّا فيه فنقول و قد يعارض الدليل على فرض التسليم بأن العمل على العموم أحوط و هو باطل لأنّ ذلك إنما يتم فى الواجب فقد يكون التكليف بالإباحه هكذا قيل و أورد عليه بالمنع فى الواجب مطلقا أيضا كما فى اقتلوا المشركين فإنّ قتل النفس المحترمه أشدّ من مخالفه

الأمر الثانى

أنه اشتهر فى الألسن حتّى صار مثلا- أنه ما من عام إلّا و قد خصّ منه و هو وارد على سبيل المبالغه و إلحاق القليل بالعدم و الظاهر يقتضى كونه حقيقه فى الأغلب مجازا فى الأقلّ تقريبا للمجاز و أوجب بأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصص ظاهر فى أنّها للعموم و يوهن التمسك بمثل هذه الشهره أقول فيه نظر أمّا فى الأوّل فلأنّ احتياج الخروج إلى مخصص عند المستدل ليس لظهور العامّ فى العموم بل لأنّ اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغه من غير تعيين و لمّا كان ذلك البعض محتملا- لكل واحد من الأبعاض فالتخصيص إنما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العام لأنّ العام ظاهر فى الجميع حتى يحتاج إرادته البعض إلى المخصص و لعلّ هذا التوهم نشأ من لفظ و قد خصّ منه و تعبير المستدلّ بذلك إنما هو ذهاب على ممشى الخصم و تكلم باصطلاحه و إلّا- فحاصل مراد المستدلّ أنّ غالب استعمال الألفاظ التى يدعى عمومها فى بعض ما يصلح له اللفظ و الغلبه علامه الحقيقه فالتحقيق فى الجواب منع كون غلبه الاستعمال دليلا للحقيقه سلّمنا لكنه يصير دليلا إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقه فى الأقلّ و قد بيّنا الأدلّه و أما فى الثانى

فلأنّ متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لأنّ ذلك المطلوب حقيقه و المثل مطابق للواقع حتى إنّ ذلك المثل أيضا مخصّص في نفس الأمر بأنّ الله بكلّ شيء عليم و إنما قال وارد على سبيل المبالغه لأنه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل

و احتج القائل بالاشتراك

بالاستعمال فيهما و ظاهر الاستعمال الحقيقه و فيه أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه و المجاز كما مرّ مرارا و بأنّه لو كانت حقيقه في العموم لعلم إمّا بالتّقل أو بالعقل و لا- مجال للعقل و النقل إمّا تواتر أو آحاد و الآحاد لا يفيد اليقين و لو كان متواترا لاستوى الكل و فيه أن التمييز بين الحقيقه و المجاز لا- ينحصر في نصّ الواضع أو التّقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواصّ كما أشرنا و الخاصّه موجوده فيها و هو التبادر كما بينا مع أنه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين و لا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعى و الموانع و حجّه التوقف عدم ظهور المأخذ و قد عرفته

قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيره

منها لفظ كل و الأظهر له أنه حقيقه في العموم و إرادته الهيئه الاجتماعيه منه مجاز لتبادر خلافه و هو العموم الأفرادى و كذلك لفظ الجميع و ما يتصرّف منه كأجمع و جمع و جمعاء و أجمعين و توابعه المشهوره و منها لفظ سائر على إطلاقيه و إن كان أظهر في إرادته الباقي فإنه ظاهر في تمام الباقي و منها كافه و قاطبه و من و ما الشرطيتان و الاستفهاميتان و أمّا الموصولتان فلا عموم فيهما إلاّ أن يتضمّن معنى الشرطيه و يفهم ذلك من الخارج و إلاّ فالأظهر الحمل على الموصوله و لا عموم إلاّ أن يجعل من باب إطلاق الجنس كما سيجيء في المفرد المحلّى باللام و الأظهر الأقوى أنّ ما حقيقه في غير أولى العلم و دعوى أنّه حقيقه في الأعم منه كما ذهب إليه جماعه ممنوعه و كذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن أو بما معجب لك و عن بعضهم إلحاق ما الزمانيه مثل إلّا ما دمت عليه قائما و المصدريه إذا وصلت بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع و منها أى في الشرط و الاستفهام و عن جمهور الأصوليين أنها عامه في أولى العلم و غيرهم إلاّ أنها ليست للتكرار بخلاف كلّ فلو قال لو كيله أى رجل دخل المسجد فأعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كلّ رجل فإنه يعطى الجميع فعلى هذا يكون عموم أى عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كلّ و منها مهما و إذما و أيان و أنى و منها متى و حيث و أين و كيف و إذا الشرطيه إذا اتّصلت بواحد منها ما و أمّا إذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم إذا اقتضاه الحكمه مثل إن و هناك ألفاظ آخر المذكوره في تمهيد القواعد و غيره و المعيار في الكل التبادر فيثبت الحقيقه و إلاّ فإن اقتضاه الحكمه أيضا فكما عرفت و إلاّ فلا عموم و سفرد الكلام في بعضها و الخلاف فيه بالخصوص

قانون اختلف أصحابنا بعد اتّفاقهم ظاهرا في إفاده الجمع المحلّى باللام للعموم

إشارة

الأولى

المراد بالمفرد هنا اسم الجنس و لا بدّ من بيان المراد من الجنس و اسم الجنس و الفرق بين اسم الجنس و علم الجنس و النكره و المعرّف بلاسم الجنس و الجمع و اسم الجمع فاعلم أنّ المراد من الجنس هو الطبيعه الكليه المقرّره فى نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرّجل بمعنى ذات ثبت له الرّجوليه الذى هو مقابل مفهوم المرأه هو الجنس و لا- يعتبر فى تحقّق مفهومه وحده و لا- كثره بل و يتحقّق مع الواحد و ما فوقه و القليل و الكثير و لفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا فى أنّ المراد باسم الجنس هو الماهيه المطلقه لا- بشرط شىء فىكون مطابقا للمسمّى أو الماهيه مع وحده لا بعينها و يسمّى فردا منتشرأ أو الأقوى الأوّل و ذلك لأنّ الأسماء التى يتعاور عليها المعانى المختلفه بسبب تعاور الألفاظ الغير المستقله عليها كاللأم و التّونين و الألف و النون و غيرها من التّغييرات و المتممات لا بد أن يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصى وضع اللفظ له كما أنه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق أوضاع نوعيه مستفاده من استقراء كلامهم و القول بثبوت الوضع الشخصى بالنسبه إلى كل واحد من المعانى بملاحظه كل واحد من اللواحق فى كل واحد من الأسماء لعلّه جزاف فيستفاد من ملاحظه تعاور المعانى المختلفه على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات أنّ هناك مفهوما مشتركا بينهما مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شىء فى الكل و يتفاوت بحسب المقامات و ليس ذلك فى مثل رجل إلا معنى الماهيه لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شىء من اللواحق و لا يجوز استعمال بدون شىء منها فلم لا تقول بأنّ رجلا منوّنا مثلا موضوع لكذا و معرّفا باللام موضوع لكذا و ملحقا به الألف و التّون لكذا و هكذا فلا يجب فرض الرّجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له إثبات معنى و يقال إنه موضوع للجنس و الماهيه لا بشرط لأننا نقول أوّلا إن مفهوم الرّجل لا بشرط مع قطع النظر عن التّعين فى الذهن مفهوم مستقل يحتاج إلى لفظ فى التّفهيم و ثانيا إنه أيضا مستعمل فى الأسماء المعدوده و لا ريب أنه ليس بمهمل بل موضوع و ليس له معنى إلا- ما ذكرناه و ثالثا إن كل اللواحق ليس ممّا يفيد معنى جديدا و لا يجب أن يؤثر فى المعنى تأثيرا فمنشأ التوهم فى هذه الاعتراض لزوم إتمام الاسم بأحد المذكورات و يدفعه أنّ تنوين التمكن أيضا ممّا يتم به الاسم و لكنه ليس الغرض منه إلا- أمرا متعلّقا بالإعراب كما فى جاءنى زيد فقولك رجل جاءنى لا امرأه إنّما يراد به بيان الماهيه و كذلك أسد علىّ و فى الحروب نعامه و كيف كان فالظاهر أنّ لفظ رجل إذا خلا عن اللام و التّونين موضوع للماهيه لا بشرط و يؤيده ما نقلنا سابقا عن السكاكى اتفاهم على كون المصادر

الخاليه عن اللّام و التنوين حقيقه فى الماهيّه لا- بشرط و على هذا فأصل مادّه الرّجل مع قطع النظر عن اللّواحق اسم جنس و موضوع للماهيّه لا بشرط شىء و إذا دخل التنوين فيصير ظاهرا فى فرد من تلك الطّبيعه فالمراد به الطّبيعه الموجوده فى ضمن فرد غير معيّن و من هنا غلط من أخذ الوحده الغير المعينه فى تعريف اسم الجنس و أدخلها فى معناه نظرا إلى أنّ المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى و الاسم لا يستعمل بدون التنوين و اللّام و غيرهما من المتّمات و أنت خير بأنّ الخاصّ لا يدل على العام و كونه كذلك فى بعض الأحيان لا يستلزمه مطلقا فإن ذلك لا يتم فى مثل الرّجل خير من المرأه فإن قلت إنما أخذ هذه فى تعريف المنكر منه قلت مع أنه ينافى إطلاق القائل لا يتم فى مثل المثاليين المتقدمين و فى مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردّد فى كونه رجلا- أو امرأه إنّ المراد من التنوين هاهنا ليس بالإشاره إلى الفرد الغير المعين بل المراد أنّه هذه الماهيّه لا غيرها و إلى هذا ينظر من قال إنّ اسم الجنس موضوع للماهيه المطلقه فقولنا رجل فى جاءنى رجل نكره لا اسم جنس و لذا جعلوا النكره قسيما لاسم الجنس و إلّا فالنكاره قد تلاحظ بالنسبه إلى الطّبيعه أيضا بحسب ملاحظه حضورها فى الذهن و عدمه فرجل فى المثال المتقدم نكره باعتبار عدم ملاحظه تعين الطّبيعه و فى المثال المتأخر باعتبار ملاحظه عدم تعين الفرد و بالجمله فهنا أربعة أمثله رجل إذا خلا عن اللّام و التنوين و هذا رجل يعنى لا امرأه و جاءنى رجل أو جئنى برجل و الرّجل خير من المرأه أمّا الأوّل فالمراد به الطّبيعه لا بشرط بلا ريب و لعلّ القائل بدخول الوحده الغير المعينه غفل من هذا لأنّ نظره إلى المركّبات لا إلى مثل الأسماء المعدوده لندره استعمالها فى المحاورات و إلّا فلا بدّ أن يقول بدخول الوحده فيه أيضا و أمّا الثانى فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير فى أصل الطّبيعه مقابل تعيينها فى الذهن و أمّا الثالث فهو نكره بمعنى أن المراد منه فرد من ذلك الجنس إما غير معين أصلا كما فى جئنى برجل أو عند السّامع كما فى جاءنى رجل و على قول من يقول بدخول الوحده الغير المعينه فى الجنس فيكون اسم جنس فلا- يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس و النكره و لا يصحّ له جعل النكره قسيما لاسم الجنس إلّا- كان المراد اسم الجنس الغير المعرّف و أمّا الرّابع فهو تعيين للطّبيعه و إشاره إلى حضورها فى الذهن على المختار و معنى مجازى لاسم الجنس على القول الثانى لعدم إرادته الوحده و الكثره جزما فقد استعمل فى جزء ما وضع له و سيجىء الكلام فى باقى أقسام المعرّف باللّام و حاصل الكلام و تتميم المرام أنّ رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللّام و التنوين له وضع و القول بأنه لا بدّ أن يكون الوضع إمّا مع التنوين أو اللّام أو غيرهما يحتاج إلى دليل فإنّ لحوق تلك الملحقات فى آحاد جميع الألفاظ ليس مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب إنما هو نوعها و لا ريب أنّ هذه اللّواحق تتعاور على

لفظ واحد على مقتضى المقام و القول بثبوت تقديم رخصه بعضها على بعض بأن يقال مثلا رخص العرب أولا فى استعمال اللفظ مع التنوين لإفاده الوحده ثم مع اللّام لسلب ذلك و إرادته الماهيه ثم مع الألف و التّون لسلب ذلك و إرادته التّثنيه و هكذا جزاف و اعتساف فالقول بأن الجنس المعرّف باللّام كان أصله منّونا ثم عرّف باللّام أو بالعكس و هكذا قول بلا دليل و ترجيح بلا مرجح فلا بدّ من إثبات شىء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبتة إلى الجميع فلا بدّ من القول بأنّ اللفظ مع اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى و إنما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى حاجه المتكلمين بحسب المقامات و لا ريب أنّهم اتفقوا فى مثل رجل أنّ هذه الحروف الثلاثه بهذا الترتيب موضوعه للماهيه المعهوده و إنما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معيّن و عدمه و المانع مستظهر و الوضع توقيفى مع أنّ السّيكاكى نقل إجماع أهل العرييه على أنّ المصادر الخاليه عن اللّام و التنوين موضوعه للماهيه لا بشرط شىء و يبعد الفرق بينها و بين غيرها فحينئذ نقول اسم الجنس عباره عمّا دل على الماهيه الكليه لا بشرط شىء و هو الاسم الخالى من الملحقات و قد يلحقه تنوين التمكن كما فى مثل هذا رجل -امراه و منه قول الشّاعر أسد علىّ و فى الحروب نعامه و قد يلحقه الألف و اللّام للإشاره إلى نفس الطبيعه و تعيينه فى مثل الرّجل خير من المرأه و فى هذه الأمثله التفتات إلى جانب الفرد لا واحدا و لا أكثر و أمّا إذا لحقه التنوين المفيد للوحده فحينئذ يصير نكره و لا يقال له حينئذ اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس و إذا لحقه الألف و النون فيصير تننيه فالمراد به فرد من ذلك الجنس و هكذا الجمع و إذا لحقه الألف و اللّام فإن أريد بها الإشاره إلى فرد خاصّ باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود الخارجىّ و هو إمّا باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ و المصباح فى زجاجة فيقال له العهد الذكريّ أو باعتبار حضوره كقوله تعالى الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ و منه يا أيّها الرّجل و هذا الرّجل و كما يشار بهذه اللّام إلى الفرد المعيّن المعهود فقد يشار بها إلى النصف المعيّن من الجنس كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلى باللّام إلى الأفراد المتعارفه و سنشير إليه و كما يمكن إرادته الفرد المعيّن من الطبيعه الداخله عليها اللّام بلام العهد هذه فيمكن إرادته أحد معنّى المشترك اللفظى أيضا كما هو أحد الاحتمالين فى الإرجاع إلى الأفراد الغالبه كما سنبينه (إن شاء الله تعالى) و إن أشير بها إلى تعيين الماهيه فهى لتعريف الجنس و تعيينه من غير نظر إلى الفرد كما فى قولك الرّجل خير من المرأه و هو قسمان قسم يصحّ إرادته الأفراد منه لكنه لم يرد كما فى المثال المذكور كما فى المعرّفات مثل الإنسان حيوان ناطق و قسم لا يمكن إرادته الأفراد منه كقولك الحيوان جنس و الإنسان نوع ثم قد يراد بذلك

الماهية باعتبار الوجود يعنى يطلق المعرف بلام الجنس و يراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين لمعهوديته فى الذهن و كونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح إطلاقها عليه كما فى قولك ادخل السوق و اشتر اللحم و ذلك إنما يكون إذا قام القرينه على عدم جواز إرادته الماهية من حيث هى و لا من حيث وجودها فى ضمن جميع الأفراد كالدخول فيما نحن فيه و هو فى معنى النكره و إن كان يجرى عليه أحكام المعارف و قد يراد بها الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الأفراد كقوله تعالى إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا و جعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم و وجهه أن معرفه الجنس لا يكفى فى تعيين شىء من أفرادها بل يحتاج إلى معرفه أخرى و فيه أن الاستغراق و إرادته فرد ما أيضا لا يكفى فيهما معرفه الجنس بل يحتاجان إلى أمر خارج و هو ما يدل على عدم إمكان إرادته الماهية من حيث هى فيهما و عدم إمكان إرادته البعض الغير المعين أيضا فى الاستغراق فالأولى أن يجعل المقسم اسم الجنس إذا عرّف باللام و يقال إمّا يقصد باللام محض تعيين الطبيعه و الإشاره إليها كما هو أصل موضوع الألف و اللام و لم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس و إمّا أن يقصد به الطبيعه باعتبار الوجود فإمّا أن يثبت قرينه على إرادته فرد خاص فهو العهد الخارجى و إلا فإن ثبت قرينه على عدم جواز إرادته جميع الأفراد فهو للعهد الذهنى و إلا فللاستغراق و يبقى الكلام فى أمور الأول أنه هل يكفى مجرد المعهوديه فى الخارج فى حمل اللفظ عليه أو يحتاج إلى نفي آخر و الثانى أن الحمل على العهد الذهنى كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الاستغراق و الثالث ما وجه الحمل على الاستغراق إذا لم يعهد شىء فى الخارج و هل هو من باب دلالة العقل أو اللفظ و سيجىء الكلام فيها ثم إن الفرق بين العهد الذهنى و النكره ليس إلا من جهة أن الدلاله على الفرد فى العهد بالقرينه و فى النكره بالوضع و الظاهر أنه أيضا يستعمل فى كلاً- معنى النكره أعنى ما كان من باب جاء رجل من أقصى المدينه و من باب جئنى برجل و أمّا الفرق بين علم الجنس و اسم الجنس فهو أن علم الجنس قد وضع للماهية المتحده مع ملاحظه تعيينها و حضورها فى الذهن كأسامه فقد تراهم يعاملون معها معامله المعارف بخلاف اسم الجنس فإن التعيين و التعريف إنما يحصل فيه بالآله مثل الألف و اللام فالعلم يدل عليه بجوهره و اسم الجنس بالآله و أما الكلى الطبيعى فلا مناسبه بينه و بين اسم الجنس و المناسب له إنما هو نفس الجنس و ليس كل جنس يكون كلياً طبيعياً فالجنس أعمّ فإن الكلى الطبيعى معروض لمفهوم الكلى و نفس الكلى جنس فالجنس أعمّ مطلقاً و أمّا الفرق بين اسم الجنس و اسم الجمع فهو أن اسم الجنس يقع على الواحد و الاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع

الثانيه

لا اختصاص للجنسيه بالمفردات بل قد يحصل فى الجمع أيضا لا بمعنى أن المراد من الجمع هو

الجنس الموجود في ضمن جماعه كما يقال في النكره إنه الجنس و الطبعه مع قيد وحده غير معينه بل بمعنى أن الجماعه أيضا مفهوم كلى حتى إن جماعه الرجال أيضا مفهوم كلى فلك تصور جميع الصور المتقدمه فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام و التوين موضوع لما فوق الا-ثنين و هو يشمل الثلاثه و الأربعة و جميع رجال العالم فقد ينون و يراد به الواحد أعنى جماعه واحده مثل النكره الأفراده في المفرد و قد ينون لمحض التمكّن و يراد به الماهيه بدون ملاحظه التعيين كما في قول الشاعر أ قوم آل حصن أم نساء و قد يعرف و يراد به الجنس و الماهيه مثل و الله لا- أتزوج الثيبات بل الأبيكار إذا أراد جنس الجمع و قد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجي و قد يراد به العهد الذهني كقوله تعالى إِلَّا الْمُشْتَصِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَ النِّسَاءِ وَ الوُلْدَانِ لَا يَسْتَبِيحُونَ حِيلَهُ وَ لَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا إن قلنا بكون الجملة صفه للمستضعفين بل و قد يشئى و يقال رجلاين و قد يجمع كرجاجيل و جمالات إلى غير ذلك و أمّا التشبيه فلا يجرى جميع ما ذكر فيه فإنّ القدر المشترك بين كل واحد من الجموع و مجموعها موجود و هو مفهوم جماعه الرجال بخلاف رجلاين فإنّ مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنيّات بخلاف المجموع فإنه ليس من أفراد اثنين من الرجال و لكن التشبيه أيضا قد يراد به النكره و قد يراد به العهد الخارجى بل العهد الذهني أيضا و قد يراد به الاستغراق فالجنسيه تعرض الجمع كما أنّ الجمعيه تعرض الجنس ثم إن الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى أنّ الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيه و يبقى إرادته الجنس فحينئذ يجوز إرادته الواحد أيضا عنه و إلى هذا ينظر قولهم فى تعريف الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب صلاه الليل على النبي صلى الله عليه و آله بأن المراد جنس الفعل و جنس المكلف و لكنه مجاز لأن انسلاخ معنى الجمعيه لا- يوجب كون اللفظ حقيقه فى المفرد كما صرحوا بأن قولهم فلان يركب الخيل مجاز و بنو فلان قتلوا فلانا و قد قتله واحد منهم مع أنّ انسلاخ الجمعيه لا- يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بأنه حقيقه فى العموم كما هو المشهور و المعروف فيكون حينئذ أيضا مجازا نعم يمكن أن يقال بعد التجوز و إرادته الجنس فلا يكون إرادته الواحد مجازا بالنسبه إلى هذا المعنى المجازى و مثل قوله تعالى الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ يحتمل انسلاخ الجمعيه و جنس الجمع كليهما و لعلّ الثّانى أظهر

الثّالث

إشاره

قد علمت أنّ الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصى مع قطع النظر عن اللواحق و وضع نوعى بالنظر إلى لحوقها فاعلم أن الوضع النوعى الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا و قد يكون مجازيا كسائر الحقائق و المجازات فيحصل الإشكال هنا فى أنّ المعانى المستفاده بسبب لحوق اللام أو التوين أو غيرهما أيها حقيقه و أيها مجاز إذ كما

أنّ وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظه أنواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق أيضا نوعيًا باعتبار الضمّ و التركيب فمعنى تعريف الماهيه و تعيينها بسبب لحوق اللّام مما لا- ينبغي الرّيب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرّف باللّام و أمّا دلالة على العهد الذّهني أو الخارجيّ أو الاستغراق ففيه إشكال و يظهر من التفتازاني في المطوّل أنّ استعماله في العهد الذّهني حقيقه فإنّه أطلق و أريد منه الجنس و فهم الفرد من القرينه كما في قولك جاء رجل فإنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الأصلي من استعمال اللفظ هو الدلالة عليه و المقصد الأصلي هنا إرادته الجنس لكن فهم إرادته فرد منه بانضمام قرينه المقام و يلزم من ذلك كونه في الاستغراق أيضا حقيقه إذ هو أيضا من أفراد تعريف الجنس و بسبب قيام القرينه على عدم إرادته فرد معيّن أو غير معيّن يحمل عليه و يلزم ذلك في العهد الخارجيّ أيضا على ما بيّناه من عدم الفرق و ضعف إخراجة عن تعريف الجنس و إدخال صاحبيه فيه و يظهر ذلك من غيره من العلماء أيضا و هذا إنما يتمّ لو جعلنا اسم الجنس هو الماهيه لا بشرط و إلّا فعلى اعتبار الوحده الغير المعينه فيه يصير مجازا بسبب التعريف لإسقاط الوحده عنه و إرادته الوحده الثانيه بسبب المقام في العهد الذّهني أو الكثره في الاستغراق إنما هو بقرينه المقام لا بسبب ما كان في أصل الموضوع له و إلّا لم يتمّ في الاستغراق جزما و أنا أقول الظاهر أنّ المعرّف بلام الجنس لا- يصح إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقه لأنّ مدلول المعرّف بلام الجنس هو الماهيه المعرّاه عن ملاحظه الأفراد مع التعيين و الحضور في الذهن و ذكره و إرادته فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا- يقال التعريه عن ملاحظه الأفراد ليس عباره عن ملاحظه عدمها و لا منافاه كما يقال هذا رجل لا امرأه و هو حقيقه جزما لأنّ نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من أنّ الوضع توقيفي كالأحكام الشرعيه و أنّ اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحده لا بشرط الوحده و أنه لا رخصه في إرادته غيره معه و لا ريب أنّ حال عدم الملاحظه مغاير لحال اعتبار الملاحظه و ذكر اللفظ الموضوع لمعنى و إرادته معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له في الجملة و الثاني قد لا يستلزم المجازيه كما في قولك هذا رجل فإن المراد هنا صدق رجل على المشار إليه و غايته إفاده اتحاد وجودهما لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغاير معنى زيد رجل و لذلك يحمل الأوّل على المبالغه لأنّ معناه أنّ زيدا نفس الطبيعه المعينه و معنى الثاني أنّه يصدق عليه أنه رجل إذا عرفت هذا علمت أنّ القول بكون الأقسام المذكوره من أقسام المعرّف بلام الجنس و أنه حقيقه في الكل غير صحيح فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي أو كونه حقيقه في بعضها و مجازا في الآخر و

الَّذِي بترجح في النظر هو كونه حقيقه في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعى الحقيقه في العهد أو الاستغراق لا- بد له من إثبات وضع جديد للهيئه التركيبه أو بقول باشتراك اللام لفظا في إفاده كل واحد منهما و تعيينها يحتاج إلى القرينه و التبادر و غيره مما سندكر سيمًا أصله عدم إرادته الفرد يرحح ما ذكرنا و على ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد أن يقال إنه أيضا حقيقه في الجنس إذا عرّف باللام لكنّ الغالب في استعماله الاستغراق فلعلّه وضع جديد للهيئه التركيبه و سنحقيقه إن شاء الله تعالى و بقى الكلام في النكره و أنه حقيقه في أى شىء فقولنا رجل جاءنى لا امرأه و جاءنى رجل و جئنى برجل و نحو ذلك أيها نكره حقيقه و أيها مجاز أم مشترك بينهما لفظا أو معنى و يظهر الثمره في الخالى عن القرينه كقولنا رجل جاءنى فيحتمل إرادته واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكره المصطلحه المجمعوله قسيما لاسم الجنس و يحتمل إرادته نفس الماهيه بدون اعتبار حضورها في الذهن و الظاهر أنه حقيقه في النكره المصطلحه فإطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا و يحتمل كونها حقيقه في الأعم

تنبيه

اعلم أنّ استعمال الكلى في الفرد يتصوّر على وجوه لا- بد من معرفتها و معرفه أنّ أيها حقيقه و أيها مجاز منها حمل الكلى على الفرد صريحا مثل أن يقال زيد إنسان فالإنسان قد حمل على زيد و لكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلى الذى زيد أحد أفراده و تنوينه تنوين التمكّن لا التنكير لا يقال إنّ الحمل يقتضى الاتحاد فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلى فيلزم أن يكون الإنسان منحصرا في زيد لأننا نقول الاتحاد الحملى لا يقتضى إلاّ اتحاده مع الموضوع في الوجود و لا يقتضى كونهما موجودا واحدا و إلاّ- لبطل قولهم الأعمّ ما يصدق على الأخصّ صدقا كليًا دون العكس فالحاصل أنّ زيدا و الإنسان موجودان بوجود واحد و إن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضا بوجود واحد و هكذا و لو أريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب أنه لا- يصحّ إلاّ- على سبيل المبالغه و هذا هو مال قولهم أنّ الإنسان حمل على زيد مع الخصوصيّة يعنى أنّ زيدا لا غير إنسان و يلزمه كونهما موجودا واحدا و بهذا الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على أحد الوجوه و حينئذ فلا مجاز في اللفظ أصلا بل المجاز إنما هو في الإسناد و هو خارج عمّا نحن فيه و من هذا يعلم حال قولنا زيد الإنسان معرّفا باللام و أنّ إسناده مجازى فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلى على الفرد و منها أن يطلق الكلى و يراد به الفرد و هذا يتصوّر على أقسام مثل جاءنى رجل و جئنى برجل و هذا الرّجل فعل كذا فلو أريد اتحاد المفهوم مع الفرد في كل منها بأن يكون المراد جاءنى شخص هو الرّجل لا- غير بأن يكون مع الفرد موجود واحد أو يكون هو هو فلا ريب أنه مجاز في الجميع و هذا معنى قولهم إذا أطلق العامّ على الخاصّ مع قيد

الخصوصية فهو مجاز و إن أريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقه لكن فهم ذلك يحتاج إلى لطف قريحه و بيانه أنا قد حققنا ذلك أن اللفظ الموضوع للكلى و هو الجنس أعنى الشامل للقليل و الكثير المنشئان بالشئون المختلفه هو ماده اللفظ المفرد بدون اللام و التنوين أو إذا دخله تنوين التمكّن أيضا فى بعض الصور و أما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب أنه يحصل له معنى آخر بوضع نوعى هو معنى النكره كسائر التصرفات الأخر الموجهه لتنويع الأوضاع كالتثنيه و الجمع و غيرهما ففى قولنا جاء رجل أريد شخص معيّن فى الخارج عند المتكلم غير معيّن عند المخاطب و معناه حينئذ فى ظرف التحليل جاء شخص متصف بأنه رجل فيستلزم تلك النسبه التقيديه المستفاده من ماده و التنوين نسبه خبريه و هو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفى و الكلام فيه هو الكلام فى زيد إنسان كما مرّ و لا مجاز فى أطرافه و لا فى نسبته كما بيناه و لو أريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز فى اللفظ بظاهر الإطلاق فإنّ الحبيب النّجار لا غيره مثلا معنى مجازى للفظ المركّب من رج ل فإن قلت إرادته الخصوصيّة من الفرد لا يستلزم انحصار الكلى فى الفرد بل معناه أن هذا الشخص مع الخصوصيه رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكل بطريق الحمل المتعارفى و هو لا ينافى تحقق الرّجل فى غير هذا الشخص أيضا و الحاصل أنّ اللفظ هنا استعمل فى الفرد مع قيد الخصوصيه و أطلق عليه و المفروض أنه لم يوضع إلا للماهيه فاستعماله فى الماهيه و التشخص استعمال فى غير ما وضع له و هو مجاز و ذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير فى هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفله عن فهم الحقيقه و المجاز و تحقيق المقام أن الحقيقه هى الكلم المستعمله فيما وضع له المستلزمه فى طرف التحليل للحمل الذاتى فإننا إذا سمعنا أن العرب وضع لفظ الأسد لنوع من الحيوان و اشتبه علينا هذا النوع فإذا وصف لنا هذا الحيوان و تميز بين الحيوانات و قيل لنا هذا الأسد فلا ريب أن هذا حمل ذاتى و أن المجاز أيضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى آخر بأن يفيد أن هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل التعارفى فإنّ أسدا فى قولنا رأيت أسدا يرمى لم يستعمل إلا فى الرجل الشجاع و لم يستعمل فى زيد مثلا نعم استعمل فى الرّجل الشجاع الذى أريد من هذا اللفظ فى زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفى إذ النسبه إنما وقع بين مفهوم الأسد و مفهوم الرّجل الشجاع معنى أن زيدا شبه من جهه أنه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث الخصوصيه و استعير للفظ الأسد الموضوع له لزيد من حيث إنه رجل شجاع لا من حيث الخصوصيه فلفظ أسد فى هذا التركيب مجاز من حيث إنه أريد منه الرّجل الشجاع و حقيقه من حيث إطلاقه على فرد منه فإطلاق أسد على زيد له جهتان من إحداهما مجاز و هو إطلاقه عليه من حيث إنه رجل شجاع و من الأخرى حقيقه و هو

إطلاقه عليه من حيث إنه فرد من أفراد الرّجل الشجاع و هذا الأخير بعد جعل الأسد عباره عن الرّجل الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبه إلى زيد من حيث إنه رجل شجاع بل حملة ذاتي فإن الرّجل الشجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلا على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن أن يقال حمل الأسد عليه لا يفيد انحصار أفراده فيه فظهر أن إطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس إلا من باب الحمل الذاتي فإذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا ادعاء و هذا معنى انحصار المحمول في الموضوع و انحصار المستعمل في المستعمل فيه و إذا عرفت هذا في الاستعاره يظهر لك الحال غيرها من أنواع المجاز فإن قولنا رعينا الغيث أطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعنى أن النبات غيث لا- بمعنى أنه فرد من أفراد الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لَمَّا أريد منه النبات الخاص الذي رعوه فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد حقيقة من باب إطلاق الكلّي على الفرد بالحمل المتعارف و لا منافاه بين كون اللفظ مجازا في معنى و حقيقة في حملة على بعض أفراد ذلك المعنى المجازي من جهة إطلاق الكلّي على الفرد إذا تحقّق لك هذا فاعلم أن استعمال العام في الخاص يعنى الكلّي في الفرد إن كان من باب الحمل المتعارف بأن كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا- كونهما موجودا واحدا و بعباره أخرى أطلق العام على الفرد باعتبار الحصّه الموجوده فيه فهو حقيقة كما يتّينا لأنّ المجاز لا بدّ فيه من الحمل الذاتي و أمّا إذا أريد الخاص بشرط الخصوصيّة و مع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف إذ لا وجود للإنسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحاله تحقّق الخصوصيه في موارد متعدّده ضروره و إمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارف إنّما هو بانسلاخ الخصوصيه و مع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له لا هذا المعنى و المراد من الحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على أفراده لا- من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه أو حمل المعنى الحقيقي و المجازي على معنييه و من التأمّل في جميع ما ذكرنا ظهر لك أنّ قولنا إن العام إذا أطلق على الخصوص باعتبار الخصوصيه معناه ادعاء كون العام منحصرًا في الخاصّ و غفله المعترض هنا تدعوه إلى أن يقول لا- نسلم ذلك فإن إرادته الخصوصيه هنا لا تمنع استعماله في خصوصيّة أخرى فلا يفيد الحصر و قد عرفت بطلانه فإنّ ما يستعمل في غير هذه الخصوصيّة ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي و الخصوصيه عنه منسلخه بالمرّه حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعدده و كلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله و هو لا ينافي تحقّق هذا الرّجل في غير هذا الشخص و على هذا فمدخول اللّام الّذي يفيد العهد الخارجيّ حقيقه في المشار إليه مثل هذا الرّجل خير من هذه المرأه و نحو ذلك و ذلك لأنّ اللّام للإشاره إلى شيء يتصف بمدخولها إمّا اتصافا

يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة أو الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي و أيا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي و لا- ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقه في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع أن الكلام في كون لفظ الكلّي حقيقه في الفرد أو مجاز و لفظ الكلّي هو مدخول اللام فلا مدخليه في تحقق هذا الإطلاق للام و غيرها من العوارض فإن أشير باللام إلى الفرد كما في العهد الخارجي فيتّضح المقصود و أما إذا أشير إلى تعيين الجنس فلا بد أن يراد من مدخوله نفس الطّبيعه المعزّاه عن الفرد فما اشتهر بينهم من أن الفرد المحلّي بلام الجنس إذا استعمل في إرادته فرد ما و يقال له المعهود الذّهني فهو حقيقه غير واضح لأنّ معيار كلامهم في ذلك هو أنه من باب إطلاق الكلّي على الفرد و هو حقيقه و لا ريب أنّ المعرف بلام الجنس معناه الماهيّة المتحدّه المتعيّنه في الذّهن المعراه عن ملاحظه الأفراد عموما و خصوصا و إطلاقه و إرادته الماهيه باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فإن قلت إنّ الماهيّة المعزّاه عن ملاحظه الأفراد لا- تستلزم ملاحظه عدمها قلت نعم لكنّها تنافي اعتبار وجود الأفراد و إن لم تناف تحقّقها في ضمن الأفراد الموجوده مع أنه لا مدخليه للام في دلالة لفظ الكلّي على فردّه فيصير اللام ملغاه فإنّ اللفظ الموضوع للكلّي من حيث هو كلّي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا إلى أنه لا- معنى لوجود الكلّي في ضمن فرد ما لأنّه لا وجود له إلاّ في ضمن فرد معيّن مع أنّ المعرف باللام قد وضع للماهيّة المعزّاه في حال عدم ملاحظه الأفراد و لذلك مثّلوا له بقولهم الرّجل خير من المرأه و رخصه استعمالها في حال ملاحظه الأفراد لم تثبت من الواضح كالمشترك في أكثر من معنى لا- يقال يرد هذا في أصل المادّه بتقريب أنها أيضا موضوعه للماهيّة في حال عدم ملاحظه الأفراد لأنّنا نقول إنّ استعمالها على هذا الوجه أيضا مجاز و ما ذكرناه من كونها حقيقه إنّما كان من جهه الحمل لا- من جهه الإطلاق و هو غير متصوّر فيما نحن فيه لعدم صحه حمل الطّبيعه على فرد ما و الحاصل أنّ وجود الكلّي و اتحاده مع الفرد إنّما يصحّ في الفرد الموجود الّذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما و المطلوب هنا من المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما و مفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقّق الطّبيعه في ضمنه و بالجمله مقتضى ما ذكرناه أنّ المراد بالمعرف باللام إذا أطلق و أريد منه العهد الذّهني هو الطّبيعه بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا حال وجودها في الأعيان الخارجيه و لا معنى محصّل لذلك إلاّ- إرادته مفهوم فرد ما من الطّبيعه من اللفظ و لا شبهه أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطّبيعه المطلقه و لا وجود له نعم مصداق فرد ما يتّحد معها في الوجود و ليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فإن قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فإنه أريد منه الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما

لا- مفهوم فرد ما فلم قلت هنا إنها حقيقه و لم نقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقه من جهه إرادته النكره الملحوظه فى مقابل اسم الجنس و له وضع نوعى من جهه التركيب مع التنوين و نفس معناه فرد ما و هو أيضا كلى و طلبه يرجع إلى طلب الكلى لا طلب الفرد و لا- طلب الكلى فى ضمن الفرد فالمطلوب منه فرد ما من الرّجل لا طبيعه الرّجل الحاصله فى ضمن فرد ما إلا أنّ الإتيان بالكلى يتوقف على الإتيان بمصداق فرد ما و هو فرد معيّن فى الخارج بتعيين المخاطب فلو أردت من قولك جئنى برجل جئنى بالطبيعه الموجوده فى ضمن الفرد فهو مجاز أيضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحّه الإطلاق بالفعل بخلاف هذا الرّجل مشيرا إلى الطبيعه الموجوده بالفعل فى ضمن فرد و أمّا مثل جاء رجل فإن أريد منه النكره فهو بعينه مثل هذا الرّجل لأنه أطلق على الطبيعه الموجوده فإنّ الرّجل الجانى هو مصداق فرد ما لا مفهومه و طبيعه فرد ما موجوده فى ضمنه و إن أريد منه اسم الجنس فيصح أيضا حقيقه لإطلاقه على الطبيعه الموجوده و مع هذا كله فالعجب من هؤلاء أنهم أخرجوا العهد الخارجى عن حقيقه الجنس و هو أولى بالدخول و لعلمهم توهّموا أن هاهنا لما أطلق و أريد الفرد بخصوصه فهو مجاز و هو توهّم فاسد لأنّ هذا ليس معنى إرادته الخصوصيه كما بينا فإنّ قولنا هذا الرّجل أيضا من باب العهد الخارجى الحضورى و لا ريب أنّ المشار إليه هو الماهيه الموجوده فى الفرد لا- أنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلى لا- غير حتى يكون مجازا و ظنّى أنّ توهّم القول بكون المعرف بلام الجنس حقيقه فى العهد الذهنى إنما نشأ من أنهم لمّا رأوا الأحكام المتعلّقه بالطبائع على أنواع منها ما يفيد حكما للماهيه من حسن أو قبح أو حلّ أو حرمة و نحو ذلك مثل البيع حلال و الزبا حرام و الصّلاه واجبه و الصّوم جنّه من النار و الخنزير كذا و اللحم كذا و أمثال ذلك مما لا يحتاج تصور معناه و لا تحقّقه إلى ملاحظه فرد و منها ما يفيد طلب تحصيل الهيئه مثل صم و صل و اشتر اللحم و جئنى باللحم و غير ذلك و فى هذه الأمثله يدلّ الأمر على إيجاد الماهيه فى ضمن الفرد و الإتيان بفرد منها دلالة طبيعته غير مقصوده بالذات من باب المقدمه و هذا لا يسمّى مدلولاً حقيقياً للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعه اللحم لا بشرط إلى المشتري من دون التفات إلى فرد و لكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوباً بالتبع و هو عين المعرف بلام الجنس و لم يرد من اللفظ فرد ما مطلقاً فظنّوا أنّ هذا المعنى التبعى هو مدلول اللفظ فإن قلت إن مراد هؤلاء أيضا هو ما ذكرت لا غير قلت ليس كذلك بل صرحوا بأن المعرف باللام مستعمل فى فرد ما لأن العقل يحكم تبعاً بوجوب إيجاد فرد ما و إن شئت لاحظ كلام التفتازانى فى المطول و قد يأتى المعرف بلام الحقيقه لواحد من الأفراد باعتبار عهد منه

فى الذّهن لمطابقه ذلك الواحد الحقيقه يعنى يطلق المعرف بلام الحقيقه الذى هو موضوع للحقيقه المتحدّه فى الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا فى الذّهن و جزئيا من جزئيات تلك الحقيقه مطابقا إياها كما يطلق الكلى الطبعى على كل من جزئياته إلى آخر ما ذكره و صرّح فى موضع آخر بأنّه إنّما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أنّ الحقيقه موجوده فيه و فى موضع آخر و الحاصل أنّ اسم الجنس المعرّف باللام إمّا أن يطلق على نفس الحقيقه من غير نظر إلى ما صدقت الحقيقه عليه من الأفراد و هو تعريف الجنس و الحقيقه و نحوه علم الجنس كأسامه و إمّا على حصّه غير معينه و هو العهد الذّهنى و مثله النكره كرجل و إمّا على كل الأفراد و هو الاستغراق و مثله كل مضافا إلى نكره و قد صرّح بذلك فى مواضع آخر ثم قال فى آخر كلامه فإن قلت المعرّف بلام الحقيقه و علم الجنس إذا أطلقا على واحد كما فى ادخل السّوق و رأيت أسامه مقبله أ حقيقه هو أم مجاز قلت بل حقيقه إذ لم يستعمل إلا فيما وضع له إلى أن قال و سيتضح هذا فى بحث الاستعاره و حاصل ما ذكره هنا أنّ لفظ الأسد لم يوضع للرجل الشجاع و لا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع و الحيوان المفترس كالحيوان المجترى و إلا لكان استعمال الأسد فى الرّجل الشجاع فى قولنا رأيت أسدا يرمى حقيقه لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور و استشهد بذلك على أنّ استعمال العام فى الخاص حقيقه كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنسانا أو رجلا فلفظ إنسان و رجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنّه قد وقع فى الخارج على زيد و كذا إذا قال القائل أكرمت زيدا و أطعمته و كسوته فقلت نعم ما فعلت ثمّ قال و قد سبق فى بحث التعريف باللام إشاره إلى الحقيقه و هذا كلّ كما ترى يشهد بأنّه أراد أن المعرف بلام الجنس إذا أطلق على فرد ما يكون حقيقه و الحاصل أنّى أقول لو أريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبعه التى توجد فى ضمن فرد ما فهو مجاز و هم يقولون إنه حقيقه فتبصر لعين الاعتبار و انظر إلى ما قيل لا إلى من قال لا يقال كيف تجترى على مخالفه أئمه الفن فى ذلك و إن هذا من مباحث الألفاظ لأننا نقول هذا الكلام مبنى على اجتهادهم فى فهم إطلاق الكلى على الفرد و ليس ذلك أمرا مقصودا على التّقل بل فيه للفكر و الاجتهاد مدخلية فتفكر و تدبّر مع أنّ الفاضل الجلبى نقل الاعتراض على دعوى الحقيقه فالقول به أيضا غير عزيز مضافا إلى ما يظهر من غيره أيضا و الحاصل أنّهم إن أرادوا أنّ مثل ادخل السّوق و اشتر اللحم و نحو إنّ الإنسان لفى خسر لتعريف الجنس و لكنّ العقل يحكم بسبب المقام أنّ إتيان فرد ما مطلوب بالتّبّع و هو حقيقه من جهه أنه مستعمل فى نفس الموضوع له و هو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق للكلمات المتقدّمه فإنّها صريحه فى الإطلاق على القيد و ما يتوهم من الفرق بين الإطلاق و الاستعمال بأنّ الإطلاق

يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله إلى ما ذكرناه من الدلالة التبعية فلا ريب أن رجل في قوله تعالى وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ وكذلك رأيت أسدا ورجلا و نحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة و إن أرادوا أنه أطلق و أريد منه فرد ما أو جميع الأفراد و هو حقيقة لوجود الكلى في ضمنها مثل رأيت إنسانا و جاء رجل فهو مجاز لا حقيقه لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغايه الأمر أن وجود الكلى في ضمن الفرد علاقه للمجاز و كذا مناسبة الكلى لفرد ما علاقه له

بقي الكلام في بيان مطلب من قال إن صيغه فعل حقيقه في

القدر المشترك بين الوجوب و الندب و هو الطلب الراجح

لأنه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقه في أحدهما أو كليهما لزم المجاز و الاشتراك فهو للقدر المشترك و ما أوجب عن ذلك بأنه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لأن استعمال ما هو موضوع للكلى في الفرد مجاز و ما رد به من أن ذلك إذا أريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فإنه لا يخلو عن إشكال و إغلاق و ذلك لأن صيغه افعال مشتمله على ماده و هيئه و وضعها بالنسبة إلى ماده عام و الموضوع له عام و أما بالنسبة إلى الهيئه فهي متضمنه لإسنادين أحدهما إسناد الفعل إلى المتكلم من حيث الطلب و الثانى إسناده إلى المخاطب من حيث قيام الفعل به و صدوره عنه و وضعها بالنسبة إليهما وضع حرفى و المتصف بالوجوب و الندب و الرجحان هو النسبه الطليه الصادره عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق فى وضع الحروف فإذا استعمل الصيغه فى الموارد الخاصه فهي مستعمله بنفسها فيما وضع له لا- أنها من قبيل استعمال العام فى فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصه فى تلك الجزئيات فكما أن كل طلب خاص من كل متكلم خاص و انتساب الفعل إلى كل مخاطب خاص نفس الموضوع له للصيغه و استعمال الصيغه فيها حقيقه مثل إن زيدا إذا قال لعمر و اضرب أو بكر قال لخالد اضرب و هكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفيه الطارئه للنسبه فى هذه المواضع من الوجوب و الندب أو الطلب الراجح أيضا راجعه إلى نفس ما وضع له فلا يصح القول بأن ذلك استعمال للعام فى الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور أيضا فعلى هذا القول إن قلنا بأن الصيغه موضوعه لجزئيات الطلب الحتمى الإيجابى بعد تصور ذلك المفهوم الكلى حين الوضع و جعله آله لملاحظه الموضوع له فإذا استعمل فى مورد خاص لإفاده الإيجاب مثل أن يقول زيد لعبداه افع كذا فهو مستعمل فى نفس ما وضع له و هكذا فى الندب و كذا الطلب الراجح و لا فرق فالمستدل فى هذا المقام إن أراد أن الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظه الوجوب و الاستحباب

و الغفله عن وجه الرجحان و كيفية فيكون أفراده حينئذ أيضا الطلبيات الراجحه الصادره عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب و إيجاب فإن هذا ممكن بالنظر إلى الطلب و إن كان المطلوب لا يخلو في نفس الأمر عن أحدهما فلا يخفى أن الأفراد حينئذ إنما تتشخص و تتميز بتميز المتكلمين و المخاطبين لا بتفاوت الطلب و ملاحظه الوجوب و الندب فلو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازا و إن أراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب و الندب بمعنى الأمر الدائر بين الأمرين فحينئذ يصح كلام المستدل من أنه حقيقه فيهما على المختار في الموضوع له و يظهر بطلان كلام المجيب و لعل المستدل أراد ذلك نعم لو فرض حينئذ استعمال الصيغه في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأول أعنى الطلب الراجح الخالي من ملاحظه الوجوب و الندب و عدم الالتفات إليهما أصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للندب فقط أيضا فعليك بالتأمل في موارد إطلاق الكلى و تمييز أنواعها و أقسامها حتى لا يختلط عليك الأمر هداانا الله و إياك إلى صراط مستقيم

الزابعه

مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع أولا أن يكون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد فإن حس الجماعه إذا عرّف بلام الجنس و أريد منه الاستغراق لا بد أن يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جاءني الرجال جاءني كل جماعه من جموع الرجال و أورد عليه بأن ذلك يستلزم جواز صحته إذا لم يجئه رجل أو رجلان و ردّ بأن رجلا- أو رجلين إذا انضمّ إلى غيرهما ممنّ جاءوا أو بعضهم يصير أيضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من المجموع و المراد ثبوت الحكم الأحاد كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافى خروج الواحد أو الاثنين فلا- يصحّ جاءني جمع من الرجال باعتبار مجيئ فرد أو فردين و أورد عليه أيضا بأن إرادته ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق لأنّ الثلاثه مثلا جماعه فتندرج فيه بنفسها و جزء من الأربعة و الخمسه و ما فوقهما فتندرج فيه أيضا في ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعه فيكون معتبرا في الجمع المستغرق و ما عداه من الجماعات مندرجه فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها أيضا لكان تكرارا محضا و لذلك ترى الأئمه يفسرون الجمع المستغرق إما بكل فرد فرد و إما بالمجموع من حيث المجموع و أورد عليه أولا- بالنقض بقوله تعالى كُفِّلْ حِزْبٍ بِمَا لَمْ يُحِبُّهُمْ فَرِحُونَ و كلّما دخلت أمه لعنت أختها و نحو ذلك و فيه أنّ الحزب و الأمه في الآيات قد اعتبرت منفرده و لم يعتبر فيه للأحزاب المتداخله باعتبار مفهوم الجزئيه حكم على حده و هكذا في الأمه فاليهود أمّه و النصرارى أمّه و المجوس أمّه و إن كان يصدق على كلّ واحد من أصناف اليهود أمّه أيضا و هكذا غيرهم و ثانيا بالحلّ و هو أنه إن أريد بالتكرار أنّ من يحكم

ياكرام العلماء لا بد أن يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعدده فهو باطل جزما و إن أريد أنه لا بد أن يكون الحكم ثابتا له في نفس الأمر مرارا متعدده بحسب مقتضى اللفظ مع أنه ليس كذلك فهو أيضا ممنوع و إن أريد أن نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبار أن فلا يضّر على أنه يجوز أن يشترط حينئذ عدم تداخل الجماعات و أجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبه إلى كل فرد فرد إنما يكون مع إبطال الجمعيه و اعتباره بالنسبه إلى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعيه و الظاهر أنه أيضا يفيد عموم الأفراد ضمنا و أما اعتباره بالنسبه إلى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح أن يقال للرجال عندي درهم على هذا إذا كان الكلّ مشتركا في استحقاق درهم واحد و لا يثبت به لكل واحد منهم درهم إذا تمهّد هذه فنقول أمّا الجمع المعرّف باللام فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا في إفادته العموم و لا يضّر في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادته الجنس و العهد و غيره بل الظاهر أنّ المتبادر هو العموم الأفرادى لا الجمعى و لا المجموعى فينسلخ منه معنى الجمعيه فالظاهر أنّ هذا وضع مستقل للهيئه التركيبيه على حده و صار ذلك سببا لهجر المعنى الذى كان يقتضيه الأصل المقرّر فى المقدمات من إرادته جنس الجمع على طريق المفرد المحلّى و كيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقه فى العموم فيكون فى غيره مجازا و الدليل الاتفاق ظاهرا و التبادر و جواز الاستثناء مطّردا لا يقال لعلّ جواز الاستثناء لاحتمال إرادته العموم و ذلك لا يفيد إرادته العموم عند المتكلم لأننا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر إلى ظاهر اللفظ مطلقا فى كلّ مقام لم يقم قرينه على خلافه لا الجواز العقلى بسبب إمكان أن يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى و أمّا دلالة جواز الاستثناء مطّردا على العموم فقد مرّ و كذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين و من فروع المسألتين ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد فإن كانوا محصورين صرف إليهم جميعا مع الإمكان و إلاّ فيصرف إلى ثلاثة فصاعدا لأنّ المقام قرينه عدم إرادته الحقيقه و أمّا المفرد المعرّف باللام فقليل بإفادته العموم و قيل بعدمه و طريقه تقسيمهم الجنس المعرّف باللام إلى أقسامه تقتضى القول بكونه حقيقه فى الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلّى فى الأفراد كما أشرنا إليه و قد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظى و أمّا القائل بإفادته العموم فمذهبه أنه حقيقه فى الاستغراق و لعله يدعى وضع الهيئه الترتيبيه للاستغراق و الأظهر عندي كونه حقيقه فى الجنس للتبادر فى الخالى عن قرينه العهد و الاستغراق و لأنّ المدخول موضوع للماهيه لا بشرط إذا خلا عن التنوين و اللام و اللام موضوع للإشاره و التعيين لا غير فمن يدعى الزيادة فعليه بالإثبات و حاصل هذا

الاستدلال يرجع إلى اعتبار الوضع الأفرادى فى كلاً واحد من اللام و المدخول و الرخصه النوعيه فى مجزء التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا- يرد أنّ هذا إثبات اللغه بالترجيح إلاّ أنّه يمكن أن يقال بعد الرّخصه التّوعيه الحاصله فى أنواع الإشاره احتمال إرادته المتكلم بالنّسبه إلى الكل مساو فلا يجرى أصل العدم فى واحد منها و الكلام فى أنّ مدخول اللام حقيقه فى الطبيعه لا- بشرط و الأصل الحقيقه لا يثبت الحقيقه فى الهيئه التركيبيه فالأولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا فى مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له إمّا متوحداً أو بكونه أحد المعانى المشترك فيها اللفظ إلزاماً بأن يقال كونه حقيقه فيه اتفاقي و الأصل عدم غيره و المجاز خير من الاشتراك و يبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقه فى الاستغراق و سنبتله إن شاء الله تعالى و يدلّ عليه أيضاً عدم اطراد الاستثناء بمعنى أنه لا يصح فى العرف فى كل موضع و إن لم يوجد هنا قرينه إرادته خلاف العموم أيضاً لقبج جاءنى الرّجل إلاّ البصرى و أكرم الرّجل إلاّ السّفهاء و أمّا الاستدلال بجواز أكلت الخبز و شربت الماء و عدم جواز جاءنى الرّجل كلّهم فضيف لأنّ عدم إمكان أكل جميع الأخبار و شرب جميع المياه قرينه على عدم العموم و عدم جواز التأكيد بما يؤكّد به العامّ لعلّه مراعاة للمناسبه اللفظيه و احتجوا بما حكاه بعضهم عن الأخصش أهلك الناس الدرهم البيض و الدّينار الصّيفر و أجيب عنه بأنه لا يدلّ على العموم لأنّ مدلول العام كل فرد و مدلول الجمع مجموع الأفراد و فيه ما فيه لما عرفت من أنّ عموم الجمع أيضاً أفرادى و بقوله تعالى إنّ الإنسان لفي خسرٍ إلاّ الذين آمنوا و فيه أنّ ما يدل على كون اللفظ للعموم أطراد الاستثناء فى جميع ما يحتمل اللفظ للعموم و غيره على السويّه لا مطلق جواز الاستثناء و الاستثناء هنا قرينه على استعمال اللفظ فى الاستغراق مجازاً و من ذلك يظهر التحقيق فى الجواب عن الأوّل أيضاً فإنّ التوصيف بالعام قرينه على إرادته الاستغراق و نحن لا- ننكر مطلق الاستعمال و ما يقال فى الجواب عن الوجهين أنّ الظاهر أنّه لا- مجال لإنكار إفاده المفرد المعروف باللام العموم فى بعض الموارد حقيقه كيف و دلالة أداه التعريف على الاستغراق حقيقه و كونه أحد معانيها ممّا لا- يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ إنّما هو فى دلالاته على العموم مطلقاً بحيث لو استعمل فى غيره لكان مجازاً على حدّ جميع صيغ العموم الّتى هذا شأنها و الدليل لا- يثبت إلا- إفادته العموم فى الجملة و هو غير المتنازع فيه فإنما هو مبنى على الاشتراك اللفظى أو على إطلاق الكلّى على الفرد و قد عرفت بطلانهما ثم اعلم أنّا و إن ذهبنا إلى أنّ اللفظ لا يدل على العموم لكنّه لانزم ما اخترناه من كونه حقيقه فى تعريف الجنس إذ الحكم إذا تعلّق بالطبيعه من حيث هى و المفروض أنّها لا ينفكّ عن شىء من أفرادها فيثبت الحكم لكل أفرادها و القول بأنّ الطبائع إنّما تصير متعلقه للأحكام باعتبار وجودها

كلام ظاهرى بل الطباع بنفسها تصير متعلقه للأحكام و متصفه بالحسن و القبح و غايه ما يمكن أن يقال أنه لا وجود لها إلا بالأفراد و فيه أنا نقول بتعلقها بها لا- بشرط شيء لا- بشرط أن لا- يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها و إذا تمكن المكلف من الإتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه أنه متمكن منها كما أشرنا في مبحثه و لا فرق بين تعلق الأمر به أو تعلق الحلّ و الجواز و الحرمة و نحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الأوامر يسقط التكليف و ذلك لا يستلزم عدم التخيير في الإتيان بأى فرد يمكن حصول الطبيعه في ضمنها و أمّا في مثل أحل الله البيع فلا سقوط للحلّ و الجواز بمجرد ثبوته لفرد منه أو أفراد و من لا- يجوز تعلق الحكم بالطباع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفاده العموم إذا وقع المفرد المحلّى في كلام الحكيم فقال بأن الطبيعه لمّا لم يمكن تعلق الحكم بها و لا- عهد خارجيّ يكون مرادا بالفرض و لا فائده في إرادته فرد ما للزوم الإغراء بالجهل فتعيّن إرادته الاستغراق و هذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى و غيره و أمّا المفرد المضاف فالظاهر أنّ المراد به الطبيعه فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعه على ما اخترناه و باعتبار الحكمه على التقرير الآخر ثم إنّ الشهيد الثانى رحمه الله قال في تمهيد القواعد إذا احتتمل كون أل للعهد و كونها لغيره كالجنس أو العموم حملت على العهد لأصالة البراءة عن الزائد و لأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه و من فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فإنه يحمل على المعهود حتى يحث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحث و منها إذا حلف لا- يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحث بالهندي و هو الأخضر و هذا يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلاّ مقتدا و منها الحالف لا يأكل الجوز لا يحث بالجوز الهندي و الكلام فيه كالسابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حث به إلاّ- أنّ الغالب خلافه بخلاف السابق فإنه على العكس أقول بعد الإغماض عمّا بينا من أنه حقيقه في الجنس و أصاله الحقيقه تقتضى إرجاعه إلى إرادته الماهيه نقول إنّ أصاله البراءة لا تقتضى الحمل على العهد مطلقا إذ قد تقتضى الحمل على الجنس أو العموم فإذا قال الشارع يجوز السّجود على الحجر فإذا جوزنا السّجود على أى حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود مثل المقناطيس و أمثله في أحكام الشرع كثيره مع أنّ ما ذكره في حكاية شرب الماء مع المناقشه في عدم كونه مثلا- لما نحن فيه إذ العهد فيه إنما هو في الشرب لا الماء يقتضى خلاف ما ادّعاه و بالجمله فأصالة البراءة قد تقتضى الحمل على المعهود كما في المثالين الأخيرين و قد تقتضى الحمل على العموم مع أنّ فيما يقتضى الحمل على العهد إنّما يتم ما ذكره في الجنس إن أريد به ما يستلزم العموم كما حققناه و إن أريد به ما يشمل المعهود الذهنى فلا توافقه أيضا لأنّه قد يكون أصاله البراءة مقتضيه للتكثير و

إن حمل العهد في كلامه على الأعمّ من الذّهنى فمع بعده أيضا لا يتم لأنّ أصالة البراءة قد تقتضى الحمل على العموم مع أنّه لا يناسب قوله و لأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه هذا كلّ مع أنّه لا يقتضى ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بأزيد منه لا- أنّ المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالأولى أن يقال في موضع أصالة البراءة عدم ثبوت الحكم إلّا في المعهود يعنى إذا دار الأمر بين إرادته الجنس و العهد و العموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها و الأصل عدم ثبوت الحكم في غيره و حينئذ يرد عليه أنه يتم لو لم يحتمل الجنس إرادته وجوده في ضمن فرد ما فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما نعم لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيّناه سابقا فلذلك وجه لكن يبقى عليه الأنظار الأخر و أمّا قوله و لأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه ففيه أنّه إن أراد أنّه حصل العلم بسبب تقدّمه أنّه هو المراد أو الظنّ فيكون ذلك قرينه معيّنه لأحد المعانى المشتركة فحينئذ لا يبقى احتمال لإرادته المعانى الأخر و لا يناسب ذلك التمسك بمقتضى أصالة البراءة و إن أراد أنّ التقدّم و المعهودية يجوز إرادته العهد و يصحّحه فهو ليس إلا جعل المقام قابلا للاحتمال و تحقيقا للإجمال بسبب إرادته كل واحد من المعانى المشتركة و مجرد صلاحية إرادته أحد المعانى من المشترك لا يبرّح إرادته كما لا يخفى ثم ما يظهر لى أنّ ما لبس المقام و خلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم أنّ المطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة فجعل الشّهد الثانى رحمه الله الأفراد الشائعة معهوده و جعل الألف و اللام إشارة إلى الصّنف المعهود المتعارف فى المحاورات ثم عمّم الكلام فى مطلق العهد و نظر إلى أنّ التقدّم فى اللفظ يرشد إلى إرادته المذكور سابقا فى العهد الذكرى و التقدّم فى التعارف و الاصطلاح يرشد إلى إرادته الأفراد المتعارفه فيما كان العهد من جهه ذلك فعلى هذا يكون التقدّم قرينه معيّنه للإرادته لا مجوّزه و يرد عليه حينئذ مضافا إلى ما سبق أنّ التقدّم فى الذكر لا يعين إرادته المذكور و إلّا فلم يبق الاحتمال المذكور فى صدر المقال و أمّا تعيين التعارف ذلك فالظاهر أنّه لا مدخله للألف و اللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ إليه كما هو شأن المطلق و انصرافه إلى الأفراد الشائعة فلنقدم الكلام فى معنى انصراف المطلق إلى الأفراد الشائعة حتّى يتّضح المرام فنقول إنّ ذلك لعلّه مبنى على ثبوت الحقيقة العرفيه لذلك اللفظ فى الأفراد المتعارفه بحيث هجر المعنى الحقيقي و المحقّق فيما دار الأمر بين أن يكون المراد فى كلام الشّارع هو الحقيقة العرفيه أو اللغويه هو تقديم العرف و إثبات الحقيقة العرفيه دونه خرط القتاد و لذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى ره و يراعى أصل الوضع و يجرى الحكم فى جميع الأفراد النادره و أمّا إذا لم يثبت الحقيقة العرفيه بمعنى هجر

اللغوى بل حصل حقيقه عرفيه اللفظ في المعانى المتعارفه مع بقاء المعنى الحقيقى أيضا فيصير اللفظ مشتركا بين الكلى و بعض الأفراد لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر كما في العين بالنسبه إلى الباصره و النَّابعه من بين سائر المعانى أو حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبه الاستعمال فبشكل الحمل على الأفراد الشائعه فقط لعدم مدخلية مجرّد الشهره في أحد معانى المشترك في ترجيحه و لمعارضه الشهره في المجاز المشهور بأصالة الحقيقه إلاّ- أنّ إرادته الأفراد الشائعه لما كان متحقّق الحصول على أى تقدير فتعيّن إرادته و يصير الباقي مشكوكا فيه و ذلك ليس لترجيح المجاز المشهور أو أحد معنئى المشترك بسبب اشتهاه بل لدخوله في اللفظ على أى التقديرين إذا تقرّر هذا فنقول إنّ العهد الذى جعله معيار الكلام هو هذا المعنى و هذا لا مدخلية له في اللام اللهم إلا أن يكون اللام إشاره إلى أحد معنئى المشترك اللفظى كما أشرنا إلى إمكانه سابقا إلاّ أنه ليس في ذلك كثير فائده مع إفاده جوهر اللفظ ذلك و حينئذ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكرى

قانون

إشاره

المشهور أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم

خلافًا للشيخ فقال بإفادته العموم نظرا إلى الحكمة و الجبائى بحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجّوا بأنه قابل لآحاد الجماعات و منها الجميع و دلالة على الجميع تحتاج إلى دليل و الدلالة اللفظية مفقوده فإنّها منحصره في الثلاثه و انتفاء الأولين معلوم و كذا الثالث لعدم لزوم فإنّ العام لا يدل على الخاص نعم أقلّ المراتب معلوم المراد جزما و لا دلالة على ما فوّه احتجّ الشيخ بأن اللفظ يدل على القله و الكثره فإذا صدر عن الحكيم و لم يبيّن القله فعلم عدم إرادتها فيحمل على إرادته الكل حيث لا قرينه على غيره لثلا يلغو كلام الحكيم و احتجّ الجبائى بأنّ لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان أولى و أوجب عن الأوّل بأنّ الأقلّ معلوم الإراده جزما فيعمل عليه و يتوقّف في الباقي حتى يتبين و هو لا ينافى الحكمة و عن الثانى بمنع كون اللفظ حقيقه في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع أنّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعانى إذا لم يظهر قرينه على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقّف و الإجمال حتى يظهر المراد أقول و التحقيق أن يقال إنّ الجمع المنكر يتصوّر استعماله على صور الأولى الإخبار عنه بمثل جاءنى رجال و له علىّ دراهم و الثانى الحكم عليه بشىء مثل أحل الله بيوعا و الثالته الأمر بإيجاده مثل أقم نوافل و الرابعه جعله متعلقا للمأمور به مثل أعط ثلث مالى رجالا أو علماء أو أضفهم في أيام و صم أيّاما و نحو ذلك أمّا الصورة الأولى فقد لا يراد من الإخبار معرفه حال المخبر عنه و لا يقصد إلاّ إسناد الفعل إليه و المقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معيّن عند المتكلم غير متعيّن عند المخاطب

كما فى قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمه حمل اللفظ على العموم أصلا و يبقى فى الجمع إفاده الكثره و لَمَّا لم يتعين من اللفظ فيعلم أَنَّ الأقل مراد جزما فالذى نستفيدة من المثالين الأولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثه رجال و ثبوت ثلاثه دراهم و أما الصوره الثانيه فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بدّ من معرفه أشخاصها بصيغه خاصه بها أو بما يعمّها فلا يتأتى الجواب المذكور فيها و حملها على الأقل ينافى الحكمه لعدم التّعيين إلّا أن يرجع ذلك المثال أيضا إلى الصوره الأولى فيكون الإشكال فى تعيين البيع لا- فى تعيين البيوع بأن يقال لا إجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمه و هو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى جاء رجل من أقصى المدينه و إنّما يحتاج إلى البيان فى غيره و هو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرّجل فيحتاج فى المثال المذكور إلى الذكر و التفصيل و هو خلاف المفروض فإنّ المفروض أنّ المقصود فى مثله بيان حكم شخص البيع و معلوميّه حاله كما هو شأن الحكيم فى بيان الحكم و ممّا ذكرنا يظهر أنّ ما أورد على الجواب المذكور بالنقض بأنه إذا حصل عدم المنافاه للحكمه بحمل اللفظ على القدر المتيقّن من مدلوله فيجربى ذلك فى المفرد المعرف أيضا فما وجه حمله على العموم نظرا إلى الحكمه لا- يتم إلا- أن ينزل كلام المستدلّ و المجيب على بعض هذه الصّور لا مطلقا لأنّ إرادته حليّه بيع غير معين فى قوله تعالى أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ لا يعقل له فائده و حكمه أصلا بخلاف الكلام فى مطلق الجمع المنكر و أمّا الصورتان الأخيرتان فإن أريد منهما مثل ما أريد فى قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ فالحكمه تقتضى الحمل على العموم و إن كنّا نتيقّن بإرادته الأقل بحسب العدد أيضا و إن أريد الإتيان به مع عدم قصد التّعيين عند المتكلم فلا يحتاج إلى الحمل على العموم أصلا بل يحصل الامتثال بأقلّ الأفراد إذ يحصل الامتثال بإيجاد الطبيعه فى ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الأمر بالكلّى إنّ قولك جئنى برجل يقتضى الامتثال بإتيان أى رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه إذ كما أنّ كل رجل يصدق عليه أنه رجل فكذلك كلّ رجال يصدق عليه أنه رجال و لَمَّا كان ذلك فى معنى التخيير و التخيير بين الأقل و الأكثر لا يقتضى إلّا كون الأكثر أفضل فالأقل متيقّن المراد فالعمده فى تحقيق المسأله إرجاع الأمر إلى أنّ المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب أو مجرد الطبيعه المبهمه فعلى الأول لا بدّ أن يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمه و على الثّانى يكتفى بالأقلّ لأصالة البراءه عن الزّائد و حصول الامتثال بالأقل و أمّا حصول العلم بإرادته الأقل و الشّك فى الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا- بدّ أن يعرف أنّ اللفظ أظهر فى أىّ المعنيين و الظاهر فى الصوره الأولى بل المتعين هو الأول و كذا فى الصوره الثانيه و أمّا فى باقى

الصّور فالأظهر هو المعنى الثّانى فيحمل عليه و يكتفى بالأقل إلى أن يظهر من الخارج إرادته التّعين فإمّا يحمل على العموم أو ينتظر البيان إن كان له مجال ثم إنّ ما ذكرنا أنّ الحكمة تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج إليه إنما هو إذا لم يكن الإجمال مقتضى الحكمة و إلاّ فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم يكن وقت الحاجة إلى بيانه و لكن لما كان الأصل عدم تلك الحكمة و الظاهر فى أكثر الخطابات إنّها وقت الحاجة فيحمل على العموم ثم إنّ كلام المجيب ظاهر فى أن الأقل متيقن الإرادة و الباقي مشكوك فيه و هذا لا يتمّ مطلقاً فإنّ الأمر الدّال على التّخيير فى إيجاد الطبيعه لا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد من أقلّ الأفراد فقول القائل أعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعه المبهمه مطلقاً لا يجعله من باب جاء رجل من أقصى المدينة نصّ فى أجزاء ثلاثه دراهم و لا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد ثم إنّ الظاهر أنّ مراد الجبائى الحمل على الجميع من حيث إنه مجموع معانيه المشترك فيهما لفظاً لا من حيث إنه هو أحد معانيها فعلى هذا يصحّ معنى عمومه الأفرادى و الجمعى كليهما فيتجه الجواب بمنع الاشتراك أولاً- و يمنع الظهور فى الجميع ثانياً و يمنع أولويّه إرادته الجميع ثالثاً و القول بأنّ الحمل على الجميع أحوط معارض بأنّه قد يكون خلافه أحوط و على ما ذكرنا فلا يرد ما يقال إنّ منع الاشتراك اللفظى لا يضرّ المستدلّ إذ يكفيه كون هذه المراتب من أفراد الحقيقه و كون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد و قد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بدلاله الجمع المنكر على العموم ليس من جهه دلالة اللفظ حقيقه بل على مذهب الجبائى أيضاً فإنّ حمله على الجميع ليس من جهه أنه من أحد معانيه بل لأنه يشمل جميع المعانى فانقذح من ذلك أنه لا نزاع فى عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل فى غيره يكون مجازاً

تذنيب

الحقّ أنّ أقلّ ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه ثلاثه و قال بعض العامّه إنه اثنان و القول بعدم جواز إطلاقها على الاثنين مطلقاً شاذ ضعيف و لا- فرق فى ذلك بين المكسّر و السّالم و ضمائرهما و الظاهر أنه لا نزاع فى نحو نحن و إنّنا و جنّنا لأنه موضوع للمتكلّم مع الغير و لم يوضع لتثنيه المتكلم لنا تبادل الزائد على الاثنين عند الإطلاق و عدم تبادل الاثنين و يؤيّد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنيه و الجمع علامات و أمارات مثل الألف و النون و الواو و التّون و غير ذلك احتجّوا بقوله تعالى فإنّ كان له إخوة فلأئمه السّدس للإجماع على حجب الأ-خوين عما زاد عن السّيدس فأطلق الإخوه على الأخوين فما زاد و الأصل فى الاستعمال الحقيقه و فيه أنّ الإجماع إنما هو الدّال على المطلوب لا- الآيه سلّمنا لكنه بضمّ القرينه لا- منفرداً و مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقه و بقوله تعالى إنّنا معكمّ مسّ-تمعونّ و المراد موسى و هارون عليه السلام و فيه منع الاختصاص بل هى لهما مع فرعون تغليباً مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه كما فى

مستمعون و بقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعه و فيه أنّ المراد حصول فضيله الجماعه مع أنّه ورد في الخبر أنّ المؤمن وحده أيضا جماعه إذا لم يكن معه من يصلى معه مع أنّ بيان اللغات ليس من شأنه صلى الله عليه و آله و سلم فالمقصود بيان الحكم و قد يجاب أيضا بأن النزاع إنما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فإنه بمعنى مطلق ضمّ شيء إلى شيء و فيه أنّ المتبادر من لفظ الجماعه أيضا الثلاثه و ما فوقها و كذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدرى أعنى الانضمام و الظاهر أنهما أيضا محل النزاع و الذى هو خارج عن محل النزاع هو ماده ج م عليه السلام بمعنى مطلق الضمّ و الإلحاق فإنه يصدق في الاثنين أيضا حقيقه

قانون لا خلاف ظاهرا

اشاره

في أنّ النكره في سياق النفي تفيد العموم في الجمله

ففي بعضها بالنصوصيه و في بعضها بالظهور أما الأول ففيما إذا وقعت بعد لا الكائنه لنفي الجنس و كذلك فيما كانت صادقه على القليل و الكثير كشيء و فيما كانت ملازمه للنفي كأحد و بد أو مدخوله لمن و لا فرق بين كون النافي هو لا أو لم أو لن أو غيرها و أما الثاني فهو ما إذا وقعت بعد ليس و ما و لا المشبّهتين بليس و قد خالف فيه بعضهم الحقّ أنّها ظاهره في العموم ففي الأوّل لا- يجوز أن يقال لا رجل في الدار بل رجلان و ما من رجل في الدار بل رجلان و جواز الاستثناء بأن يقال لا رجل في الدار إلا- زيدا لا- ينافي النصوصيه كما توهم كما لا ينافيها في الأعداد بخلاف الثاني فيجوز أن يقال ليس في الدار رجل بل رجلان و ما في الدار رجل بل رجلان بأن يراد بالتنوين الإشاره إلى الوحده العدديه المعينه و يكون النفي راجعا إلى الوحده و لكنّ الظاهر منه الوحده الغير المعينه فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور إخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل إلا زيد و أمّا سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد و هو مخرج عن هذه القاعده كما لا- يخفى و الظاهر أنه لا- فرق بين المفرد و الجمع و التشبيه في ذلك و أنّ الحكم في الظهور و النصوصيه أيضا لا يختلف فيها فقولك لا- رجال في الدار أيضا نصّ في العموم لكنّه نصّ في أفراد المجموع و إن قلنا بكونه ظاهرا في عموم الأفراد أيضا كالجمع المحليّ بسلب معنى الجمعيه و لذلك يجوز أن يقال لا- رجال في الدار بل رجلا و رجلان بخلاف المفرد كما مرّ و النهى كالنفي فيما ذكرنا و الظاهر أن النكره في سياق الاستفهام أيضا مثلها في سياق النفي في إفاده العموم و ذهب جماعه من الأصوليين إلى عموم النكره في سياق الشرط أيضا و فرعوا عليه ما لو قال الموصى إن ولدت ذكرا فله الألف و إن ولدت أنثى فلها المائه فولدت ذكرا أو أنثى فيشرك بين الذكرا في الألف و بين الأنثيين في المائه لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر فيكون عاميا و الأظهر أنّ مرجع ذلك إلى تعليق الحكم بالطبيعه فعمومه من هذه الجهه كما اخترناه في المفرد المحليّ و إلا فلا يستفاد العموم من اللفظ

و أمّا النكره فى سياق الإثبات فلا يدل على العموم إلا بالنظر إلى الحكمة فى بعض الموارد أو بكونه فى معرض الامتنان عند بعضهم و أمّا لو كانت مدخوله للأمر نحو أعتق رقبه فيفيد العموم على البدل لا الشمول و هذا العموم مستفاد من انضمام أصله البراءة عن اعتبار قيد زائد من الإيمان و غيره فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفايه ما صدق عليه الرقبه أى فرد يكون منه و لذلك يصح الاستثناء منه مطّردا فالفرق بين العامّ و المطلق أنّ المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على طبيعه من حيث هى كما مرّ و هذان و الوقوع فى معرض الامتنان و الوقوع فى كلام الحكيم و أمثال ذلك ممّا يستفاد منها العموم و ليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج و لذلك نحملها على الأفراد الشائعه لأنها هى مورد الاستعمال فى الإطلاقات و لخروج كلام الحكيم عن اللغويه بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فإنّها تشمل الأفراد النادره و إطلاق كلامهم يدل على ذلك أيضا إلا أنّ بعضهم صرّح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله فى تمهيد القواعد و ليس ببعيد و الأولى التفرقه بين العروض النادره فيقتصر فى المطلقات و نحوها على الأفراد الشائعه و يتعدى فى العمومات إلى الأفراد الغير الشائعه أيضا إن لم تكن فى غايه الندره و أمّا ما هو فى غايه الندره فيتوقف فيه و يحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعه فإنّ الطبيعه لا تنفك عن واحد من أفراده فيشمل الأندر أيضا إلا أن يقال لما كان الحكم على الطبيعه باعتبار وجودها فينصرف إلى الوجود الغالب فتأمل لثلاثتهم أنّ هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقه للأحكام كما أشرنا سابقا ثم إنهم ذكروا فى مقام الفرق بين المطلق و العامّ أنّ المطلق هو الماهية لا بشرط شىء و العامّ هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة و هذا لا يخلو عن خفاء فإنّ المطلق على ما عرّفوه فى بابه هو الحصّه الشائعه فى جنسها و بعبارة أخرى هو الفرد المنتشر و قد صرّح بعضهم بالفرق بين المطلق و النكره أيضا بأن المطلق هو الماهية لا بشرط شىء و النكره هو الماهية بشرط الوحده الغير المعينه و جعل الشخص المنتشر عبارة أخرى عنها و غلط من قال بأنّ المطلق هو الدال على واحد لا بعينه و أنت خبير بأنّ ذلك ينافى ما ذكره فى تعريف المطلق و اتّفاقهم على القليل بمثل أعتق رقبه و يمكن توجيه ما ذكره فى الفرق بين العامّ و المطلق بأنّ المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط و العامّ هو الماهية بشرط شىء بأن يقال إنّ المراد برقبه فى قوله أعتق رقبه هو مثل ما أريد بأسد فى قول الشاعر أسد على و فى الحروب نعامه أو رجل فى مثل رجل جاءنى لا امرأه كما أشرنا سابقا و مقتضاه حينئذ جواز عتق أكثر من واحد فى كفايه واحد و لكن

لما

كان الامتثال يحصل بفرد من الكلّي سيمّا إذا كان تدريجي الحصول فلا يعدّ ما بعد الواحد امتثالا لأنه مقتضى الأمر و لا يبقى أمر بعد الامتثال كما حقّقناه في الواجب التخييري و مسأله اقتضاء الأمر للأجزاء فليس الوحده مرادا من اللفظ استفيد من خارج أو يقال إنّ الطبعه لا بشرط إذا تصوّر لها قيود و شرائط متعدّده فتقيدها ببعض القيود إنّما يجعلها مقيده بالنسبه إلى هذا القيد بخصوصه و لا يخرجها عن الإطلاق بالنسبه إلى سائر القيود فالرقبه في قوله أعتق رقبه مع قطع النظر عن التنوين موضوعه للطبعه لا بشرط شيء من الوحده و الكثره و الإيمان و الكفر و الصّحه و المرض و الصّغر و الكبر و البياض و السّواد كما مرّ الإشارة إليه و بعد لحوق التنوين و صيرورته مدخول الأمر في هذا الكلام يتقيّد بإرادته فرد ما منه و هذا يخرجها عن الإطلاق بالنسبه إلى إرادته الوحده و لكن يبقى بعد مطلقا و ماهيته لا بشرط بالنسبه إلى سائر القيود فلو قيل أعتق رقبه مؤمنه فيحصل هناك قيدان للطبعه و يبقى الطبعه بعد مطلقه بالنسبه إلى سائر القيود و هكذا و مرادهم في باب المطلق و المقيد هو الإطلاق بالنسبه إلى غير الوحده فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق و النكره أيضا باعتبار الحيثيه فرقبه مطلقه بالنسبه إلى عدم اعتبار غير الوحده الغير المعيّنه و نكره باعتبار ملاحظه الوحده الغير المعيّنه فافهم ذلك و اغتنم

تنبيه

قالوا إنّ عموم المفرد أشمل من عموم المثني و المجموع و هو في المثني واضح فإنّ عموم المفرد يشمل كل فرد فرد و عموم المثني يشمل كل اثنين اثنين و خروج فرد منه غير مضرّ إلاّ أن يعتبر منضمّا إلى الواحد من فردى الاثنيّات المعدوده كما أشرنا في عموم الجمع إلاّ أنه لا يتم في الثنيه المنفيّه فيصدق لا رجلين في الدار إذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار و أمّا عموم الجمع فيتّم فيه ما ذكره إذا أردنا منه العموم الجمعيّ على إشكال فيه أيضا كما أشرنا و أمّا العموم الأفرادي كما بينا أنه هو الظاهر في الجمع المحليّ فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصيه و الظهور فالنكره المنفيه في المفرد نصّ في عموم الأفراد مثل لا- رجل في الدار و أمّا الجمع المنكر المنفيّ فأما لا يشمل بعض الآحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل أو رجلان أو يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعيه و المفرد نصّ و أمّا في مثل ليس رجل في الدار و ليس رجال في الدار فالمفرد أيضا أظهر في الشّمول لأنّ فيه احتمالين إرادته الوحده المعيّنه و الغير المعيّنه و في الجمع احتمالات ثلاثه العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعيه و نفى الجمع الواحد و إثبات الجماعات و نفى الجمع و إثبات الواحد أو الإثنين و أمّا المفرد المعرفّ و الجمع المعرفّ فالأمر فيه واضح ممّا مرّ لقلّه الاحتمال في المفرد و كثرته في الجمع باحتمال إرادته العموم الجمعيّ و المجموعيّ أيضا

قانون ترك الاستفصال

في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزله العموم في المقال

نقله في التمهيد عن جماعه من المحقّقين و قال

إن أصل القاعده من الشافعي و نقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا و هو أن حكايات الأحوال إذا تطرقت إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال و سقط بها الاستدلال و الأظهر أنه لا تعارض بينهما و أنهما قاعدتان مختلفتا المورد فالأولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانيه و تفصيل القول فيهما أما الأولى فهو أن السؤال إما عن قضيه وقعت و هي محتمله أن تقع على وجوه مختلفه و أما عنها على تقدير وقوعها كذلك و على الأول فإما أن يعلم أن المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر أو لا- يعلم سواء علم أنه لا- يعلم أو جهل الحال أما الأول فلا عموم في الجواب بل هو إنما ينصرف إلى الواقعه حسب ما وقع في نفس الأمر و أمّا الثاني فإن كان للواقع وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السؤال فالظاهر أن الجواب ينزل عليه و إلا فيحمل على العموم لأنه هو المناسب للإرشاد و ترك الاستفصال مع تفاوت الحال و ظاهر انصراف الجواب إلى إطلاق السؤال يستلزم الإبهام و الإضلال و هذا فيما علم عدم العلم واضح و أما فيما لم يعلم فهو أيضا كذلك لأصالة عدم العلم فإن علوم المعصومين عليهم السلام أيضا حادثه و كل حادث مسبوق بالعدم الأزلي يقينا و لا يجوز نقض اليقين إلا بيقين مثله للاستصحاب و دلالة الأخبار الصحيحه و ما يقال إن ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الأمر في الجملة مما لا شك فيه و هو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضيه الكليه في المقام فهو كلام ظاهري إذ ملاحظه اليقين و الشك بالنسبه إلى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبه إلى القضايا المنتزعه عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم إلا بحصول اليقين بحصوله و ما يقال إن القضيه الجزئيه متيقنه الحصول و إن هذا الشك إنما حصل من جهه هذا اليقين و نقض اليقين السابق إنما هو بالشك الحاصل من يقين آخر و لا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم السلام لا ينقض اليقين بالشك فهو أيضا في غايه الوهن أما أولا فلأننا نمنع كون الشك حاصلًا من جهه هذه القضيه بل قد يحصل الشك مع عدم العلم بهذه القضيه أيضا و أما ثانيا فلأن لفظ الشك و اليقين عام في الحديث و يشمل جميع الأفراد و أمّا ثالثا فلأن كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته و إن كانت العله نفس الشك و الوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم و قد يحصل بسبب أمر يقيني و على أي التقديرين إنما تسبب عن شيء يقيني فإن بنى على ذلك لا يوجد مورد للروايه كما لا يخفى نعم يمكن توجيه كلام القائل بأن من هو معلوم لهم جزما و منها ما هو غير معلوم و قد اختلطا فعدم العلم يكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من أجل استصحاب

عدم العلم و فيه أنّ ذلك إنما يتم إذا علمنا بأنّ فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهه المعلوميّة لهم و عدمها ما هو معلوم لهم و هو فيما نحن فيه ممنوع إذ لا نعلم نحن أنّ في زمره ما لا نعلم حاله من المسئولات ما يعلمه المعصوم عليه السلام و أمّا الثاني و هو السؤال عمّا لم يقع بعد فهو أيضا يحمل على العموم إن لم يكن له فرد ظاهر ينصرف إليه و احتمال أن يكون المقام مقتضيا للإيهام ففعلّ المسئول أراد الحكم بالنسبه إلى بعض الأحوال و ترك بيانها إلى وقت الحاجة مع أنّه خلاف الأصل لا يلتفت إليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للإيهام يكفي في الحمل على العموم و أمّا الثانيه فهو أنه إمّا نقل فعل المعصوم عليه السلام سواء علم جهه الفعل كما لو أخذ مالا عن يد مسلم بشاهد و يمين أو لم يعلم كما لو أخذ المال عن يد أحد و لم يعلم وجهه فلا- يجوز التعدّي إلا أن يثبت بدليل من خارج أو نقل حكمه في مادّه مخصوصه مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفه يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال و هذه ممّا يقولون لها قضايا و أحوال و إنه لا عموم فيها فإنّها محتمله لاقتصاره في المادّه المخصوصه فتصير في غيرها مجمل الحكم فلا- يصح الاستدلال و أمّا التعدّي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي كُفّر حيث سأله عن مواقعه أهله في نهار رمضان فهو من جهه فهم العله كما أشرنا في باب المفهوم و سيجيء في باب القياس و لنذكر للقاعدتين مثالين الأولي أنّ امرأه سألت عنه عليه السلام من الحج عن أمّها بعد موتها فقال نعم و لم يستفصل هل أوصت أم لا و الثانيه حديث أبي بكره لما ركع و مشى إلى الصّف حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه و آله زادك الله حرصا و لا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى و إن كان كثيرا إذ يحتمل أن يكون مشى أبي بكره قليلا فالقدر المتيقّن هو ما لم يحصل الكثره عادة

قانون المعروف من مذهب

اشاره

الأصحاب أنّ ما وضع لخطاب المشافهه من قبيل يا أيّها الذين آمنوا و يا أيّها الناس و نحو ذلك لا يعم

من تأخر عن زمن الخطاب

بل يظهر من بعضهم أنه إجماع أصحابنا و هو مذهب أكثر أهل الخلاف و ذهب آخرون إلى العموم و الشمول و الحق هو الأوّل لنا أنّ خطاب المعدوم قبيح عقلا و شرعا و قول الأشاعره بجوازه مكابره ناشئه عن قولهم بقدم الكلام النفسى و جعلهم التكليف من جملته و فيه مع أنّ الكلام النفسى غير معقول إن التكليف طلب و الطّلب أمر إضافى نسبي لا- يتحقق إلا بتحقيق المنتسبين و المفروض انعدام المطلوب منه فينتفى تعلق الطّلب بانتفاء المطلوب منه فينتفى الطّلب بانتفاء جزئه و القول بحدوث التعلق و قدم الطّلب مع أنه لا- معنى له لا- يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الأوّل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا و أيضا جواز التكليف مشروط بالفهم فإذا لم يجز تكليف الغافل و النائم و الساهى بل الصبيّ و المجنون فالمعدوم أولى بالعدم و كلّ ذلك عند القائلين بتحسين

العقل و تقييحه واضح و أيضا المفروض كون تلك الألفاظ موضوعه للحاضر بحكم نصّ الواضع و التبادر و صحّه سلب الخطاب عن مخاطبه المعدوم و الملقّ من الموجود و المعدوم فالأصل إرادته الحقيقيه و لا يجوز العدول عنه إلاّ مع ثبوت المجاز و هو موقوف على جوازه أوّلا و على ثبوت القرينه ثانيا أما الأوّل فممنوع لما ذكرنا من استحاله الطلب عن المعدوم فإن قلت إنّ الطلب من المعدوم قبيح إذا كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعلّيق قلت أوّلا- إنّ الطلب التعلّيقى أيضا لا محصّل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا و إنّ حقيقه ذلك يرجع إلى إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم و بلوغهم لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا و أنّ ذلك ليس من قبيل أنت و زيد تفعلا-ن كذا و ثانيا على التسليم جواز ذلك أو أنّ المراد من التجوّز هو إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلفين و أمرهم بتبليغهم ذلك إياهم نقول إنّ ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشّفاهيه مجازات إن أريد و هو كما ترى و إن أريد استعمال اللفظ فى الحقيقي و المجازى على البدل فهو غير جائز أيضا على ما حققناه سابقا من أن جميع الخطابات الشّفاهيه مجازات إن أريد التغليب و هو كما ترى و إن أريد استعمال اللفظ فى الحقيقي و المجازى على البدل فهو غير جائز أيضا على ما حققناه سابقا و ما يقال فى دفع ذلك من أنّ جميع الخطابات معلقه على شرائط التكليف و هى مختلفه بالنسبه إلى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته و هذا أمر واحد لا تعدّد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقي و المجازى ففيه أنّ التحقيق أن الخطابات المشروطه لا تتعلّق بفاقدى الشرائط قطعاً كما حققناه سابقا و التعلّيق لا يصحّ من العالم بالعواقب و قد بينا فى مباحث الأوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقه لا تتعلّق إلاّ بالواجدين و الغرض من التعلّيق بالشّروط هو إعلام الحال و أنّ الفاقد للشّروط إذا صار واجدا فيتعلّق به الحكم حينئذ و قد بينا سابقا أنّ الأصل فى الواجبات هو الإطلاق حتّى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلّق المطلقات إلاّ بمن وجد الشّرائط الثّانيه سواء قارن ذكر الشّروط لأصل الخطاب أو ثبت من دليل خارج فثبت لزوم إرادته المعنيين الحقيقي و المجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطه و بطل التنظير و المقايسه و أمّا الثّانى فمعدوم لأنّ المفروض انتفاء الدليل عليه و الاشتراك فى أصل التكليف مع كون الرّسول صلى الله عليه و آله و سلم مبعوثا إلى الكافه لا يثبت كما لا يخفى و ممّا ذكرنا يظهر أنّ القول بأنّ تلك الخطابات بالنسبه إلى المعدومين من باب المكاتبه و المراسله إلى الثّائى فكما أنه يجوز الخطاب

فى الكتاب إلى من لا يصل إليه إلا بعد سنه أو أزيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبه من سىوجد و لو بعد مده بهذا الكتاب لا- وجه له لأنّ الكلام فى المكاتبه و المراسله بعينه هو ما ذكرنا لأنّها لا- تصحّ إلا إلى الموجود الفاهم إذا أريد منه الطلب الحقيقى و إلا فيكون المراد من المكاتبه أيضا هو العمل على ما يشمله من الأحكام من باب الوصيه لا التكلم و التخاطب مع أنّ احتمال ذلك لا- يكفى و لا- بدّ للمدعى أن يثبت ذلك فإن قلت فإذا امتنع الخطاب و لو على سبيل المجاز فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم و بلوغهم قلت أخبر الله تعالى رسوله صلى الله عليه و آله بأنهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الأحكام و أخبر رسوله صلى الله عليه و آله و سلم خلفائه عليهم السلام و هكذا و لا يلزم من ذلك أخبار المعدوم حتى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم لأنّ ذلك أخبار الموجود بحال المعدوم و ذلك معنى ادعائهم الإجماع على الاشتراك فالحاصل أنّنا لا نقول بمخاطبه المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقه و لا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل آخر من الإجماع و الضروره و الأخبار الوارده فى ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فإن قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى إخبار الموجودين بأنّ المعدومين مكلفون بذلك بقرينه اشتراكهم فى التكليف الثابت بالإجماع و الضروره أو قلنا بعدم شموله أصلا و قلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الإجماع و الأخبار الوارده فى ذلك فأى ثمره للنزاع بين القول بكونه حقيقه فى الأعمّ أو مجازا فى خطاب الملقّ من الموجود و المعدوم أو عدم الشمول أصلا و ثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمره فى فهم الخطاب فإنّ خطاب الحكيم بما له ظاهر و إراده غيره بدون قرينه قبيح فإن قلنا بتوجه الخطاب إلى المعدومين فلا بدّ لهم من أن يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم و ليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بل و لا- يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحرى و الاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين و طريقه إدراكهم و لو بضميمه الظنون الاجتهاديه و منها أصل عدم النقل و أصل عدم السيقط و التحريف و عدم القرينه الحالیه الداله على خلاف الظاهر و أمثال ذلك و ربّما يذكر هنا ثمره أخرى و هو أنّ شرط اشتراك الغائبين للحاضرين فى الشرائع و الأحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو أن يكونا من صنف واحد فوجب صلاه الجمعه مثلا- على الحاضرين مع كونهم يصلّون خلف النبى صلى الله عليه و آله أو نائبه الخاص لا يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم فى الصّنف من حيث إنهم مدركون للسّيطان العادل أو نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال بإطلاق الآيه

على نفى اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه بخلاف ما لو اختصّ بالحاضرين لأنهم واجدون للسَّيِّدِ العادل أو نائبه فلا يمكن التعدى عنهم إلى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصِّنف و أنت خبير بما فيه إذ اعتبار الاتِّحاد في الصِّنف لا يحده قلم و لا- يحيط ببيانه رقم و احتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه و آله أو أنهم كان صلاتهم خلفه و أمثال ذلك في الأحكام الشرعيه و حصول التفاوت بذلك و عدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفه و التفاوت ممَّا يهدم أساس الشريعة و الأحكام رأسا كما لا يخفى و مدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به إنما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره فحينئذ نقول لو أورد على القول باشتراك السَّيِّدِ السلطان أو نائبه بإطلاق الآيه و استدلال به على إبطال الاشتراط إن وجه عدم التقييد في الآيه بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين و ورود الآيه مورد الغالب و هو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبه إليهم مطلق بالنظر إلى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لتّم الاستدلال بإطلاق الآيه في دفع الاشتراط للزوم القبيح بإيراد المطلق و إرادته المشروط و الحاصل أنّ القول بأنّ الإجماع ثبت على الاشتراك إلا فيما وقع فيه النزاع لا- معنى له إلا- لزوم ادعاء الإجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها و القول بأنّ شرط الاشتراك اتِّحاد الصِّنفين المستلزم لبيان أمر وجودى هو ما به الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بأنّ المراد أنّ الفريقين مشتركان إلا- ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا و ما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام أنّ الاستفادة من الأدلّه هو ثبوت الاشتراك مطلقا و لزوم ادعاء الإجماع بالخصوص في كل واقعه واقعه مجازفه و الواجب المشروط مطلق بالنسبه إلى واجد الشرط و مقيد بالنسبه إلى الفاقد و لا مدخلية في ذلك لزمان الحضور و الغيبه من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبه إليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور و قد يتحصّل الشرط بنفس زمان الحضور فيظنّ أنّ التفاوت إنما كان من جهة زمان الحضور و أنّ ذلك صار سببا لاختلاف الصِّنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه و آله أسر جماعه من المسلمين بغته في أيدي الكفّار و إذهابهم إلى بلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه و آله و سلم إيّاهم في صلاه الجمعة فلا ريب أنه لا يجب عليهم صلاه الجمعة حينئذ على القول بالاشتراط و لو فرض ظهور صاحب الزّمان صلوات الله عليه اليوم أو نائبه الخاصّ فلا ريب أنه يجب على من أدركه إقامه الصَّلاه فآل الكلام إلى أنّ الفارق و الموجب لعدم الاشتراط هو وجدان الشرط و فقدانه لا- الغيبه و الحضور فبعد ثبوت الاشتراط لا- فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين و عدمه فالكلام إنما هو في إثبات الاشتراط

و عدمه و كون مجرّد احتمال مدخليه كونهم مدركين خدمه النبى صلى الله عليه و آله و مصلين خلفه مثبتا للشرط كما ترى إذ أمثال ذلك ممّا لا يحصى و لم يقل أحد بذلك فى غير ما نحن فيه و بعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى أنّ الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا و مشروط مع فقدته مطلقا و لكن وقع النزاع فى ثبوت الشرط فإذا استدلل النافى للشرط على المثبت بإطلاق الآيه فيمكنه حينئذ الردّ بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب و الإطلاق بالنسبه إليهم لعلّه لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب و نحن فاقدون له فلا يجب علينا و لو كان الخطاب مع الغائبين أيضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر و إرادته خلافه فالمستدلّ بإطلاق الآيه يريد نفي الاشتراط مطلقا و المجيب بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد رفع دلالة ذلك على ما ادّعاه لإثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين و هم صنف مخالف للغائبين فلا بدّ للمستدلّ الاشتراط التمسك بدليل آخر فإذا عورض ذلك الدليل بهذا الإطلاق فيجيب بأنّ الإطلاق ليس متوجها إلى الغائبين فرجع الثمره إلى فرع من فروع الثمره الأولى و هو أنّ الخطاب إذا كان مع الغائبين فيجب أن يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب و هو الإطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك و بالجمله حاصل مراد من ذكر هذه الثمره بعد تفسير اشتراط اتّحاد الصّنف بعدم كونه ممّا وقع النزاع فيه أو وقع الإجماع على عدم الاتّحاد أنه لا نزاع أنّ صلاه الجمعه مثلا واجبه على المشافهين لأنّهم كانوا يصلّون مع الرّسول صلى الله عليه و آله و على كل من هو مثلهم فى وجوب المنسوب من المعدومين فهم مشاركون لهم إلى يوم القيامة فالقدر المسلم من الإجماع هو ذلك و أمّا المعدومون الفاقدون لذلك فلا إجماع على مشاركتهم فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم أيضا من غير تقييد بوجوب المنسوب لإطلاق الآيه و يرد عليه أنّ المعيار فى المشاركة إذا كان هو الإجماع فلا ريب أنّ القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصّلاه هو ما داموا واجدين للصّلاه خلف النبى صلى الله عليه و آله أو من ينصبه فإذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب بمسافرتهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبى صلى الله عليه و آله و غير ذلك فلا ريب أنّه لا إجماع على مشاركتهم حينئذ المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فإذا أثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصّلاه على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم فلا بدّ أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم فيصير هذا من ثمرات الإطلاق و التقييد و التعميم و التخصيص فى الخطاب لا من ثمرات التعلّق بالغائبين أو

الحاضرين و مع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضا و لو فرض لك في ذلك توهم و تفرقه لفهم الخطاب للحاضرين و الغائبين في العموم و الخصوص فقد عرفت أن ذلك على تقدير صحته رجوع إلى الثمره الأولى فثمره نفى اشتراط إذن المعصوم عليه السلام إنما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعنى أن العموم لما كان غير مقيد بوجود الإذن و هو شامل للفاقد و الواجد فينتفى اشتراط الإذن لا أن الخطاب لما كان للمعدومين قاطبه فانتفى اشتراط الإذن و دعوى كونهما مساوقين بمعنى أن كل معدوم فهو فاقد و كل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه و مغايرتهما في المفهوم فاختلف الأحكام في العنوانات و إن تصادقت مصاديقها قد عرفت فيه التخلف و عدم الاستلزام فإن قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم أيضا بالدليل فإن الدليل إن كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه و إن كان شيء آخر فلا بد من بيانه لا يقال إن التخصيص الأول مرضى دون الثاني لكون الباقي أقل لأمد المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين و مع ملاحظه الموجودين و المعدومين معا و ضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الخوازه احتج المخالف بأن رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة و لا معنى للرسالة إلا بتبليغ الخطاب و باحتجاج العلماء في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصيحه إلى الآن من دون نكير و ذلك إجماع منهم و الجواب عن الأول منع المقدمه الثانيه إن أريد بتبليغه على سبيل المشافهه و عدم لزوم الخطاب لو أريد ما يعم أيضا الموجودين بأخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد من الحاضرين و مشاركته الرسول بينهم لا تقتضى أزيد من ذلك و الجواب عن الثاني منع أن احتجاجهم عليهم من جهة أن الخطاب متوجه إليهم بل لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه و بعد ثبوت أصل الحكم فى الجملة فيعترفون بثبوتها لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الأحكام بالإجماع و الضروره و نظير ذلك فى الفقه كثير غايه الكثره أ لا ترى أن المتخاصمين فى انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه و عدمه إذا ورد أحدهما على الآخر بروايه تدل على مذهبه فى بعض الأفراد كالروايه الداله على أن الطير إذا وطئ العذره و دخل فى الماء القليل لا يجوز التوضى به للقائل بالنجاسه و الروايه الداله على عدم تنجس القره بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد أحدهما على الآخر بأن ذلك فى مورد خاص و لا يشمل العذره الدم و البول و لا عدم جواز التوضى عدم الشرب و كذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات و

لا القربه غيرها من المياه القليله بل رفع أحدهما دليل الآخر إنما هو من جهه القدح فى السِّند و الدِّلاله أو الاعتضاد أو غير ذلك و ذلك لأنهما يسلمان أنّ عدم الفرق بين أفراد النجاسه و أفراد المياه إجماعى فالغرض من الاستدلال إثبات نفس الحكم لا عمومه و شموله و بالتأمل فى هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع أنّه هو العمده و ادعاء أنّ ظهور المستند بحيث يعلمه كل أحد من الخصوم مّا يحكم البدهاهه بفساده مع أنّ جماعه منهم ادعى أنّ الشراكه فى الحكم بديهى معلوم بالضروره من الدّين و هو الحقّ الذى لا محيص عنه و بالجمله قد ثبت من الضروره و الإجماع بل الأخبار المتواتره على ما ادعى تواترها البيضاوى أيضا فى تفسير قوله تعالى يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا اللَّهَ الْمَعْدُومِينَ مَشَارِكُونَ مَعَ الْحَاضِرِينَ فِي الْأَحْكَامِ إِلَّا مَا أَخْرَجَهُ الدَّلِيلُ بِالظَّاهِرِ أَنَّ الدَّلِيلَ الْمَخْرُجَ إِنَّمَا هُوَ مِنْ جِهَةِ عَدَمِ حُصُولِ الشَّرْطِ فِي الْمَعْدُومِينَ فِي الْوَاجِبَاتِ الْمَشْرُوطَةِ كَالْجِهَادِ وَ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ عَلَى الْقَوْلِ بِاشْتِرَاطِ حُضُورِ السُّلْطَانِ أَوْ نَائِبِهِ لَا مِنْ جِهَةِ تَفَاوُتِ الْحَاضِرِينَ وَ الْغَائِبِينَ بَلْ لَوْ فَضُرَّ فَقَدَ الْمَوْجُودِينَ لِلشَّرْطِ لَكَانُوا كَالْغَائِبِينَ وَ لَوْ فَضُرَّ وَجِدَانِ الْغَائِبِينَ لَهُ لَكَانُوا مِثْلَ الْمَوْجُودِينَ كَمَا أَشْرْنَا سَابِقًا وَ قَدْ نَصَّ بِذَلِكَ مَوْلَانَا الصَّادِقُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ فِي رِوَايَةِ ابْنِ أَبِي عَمِيرٍ وَ الزَّيْدِيِّ فِي الْجِهَادِ لِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ فِي الْأَوَّلِينَ وَ الْآخَرِينَ وَ فَرَائِضَهُ عَلَيْهِمْ سِوَا الْإِلَهِ مِنْ عِلْمِهِ أَوْ حَادِثٍ يَكُونُ وَ الْأَوَّلُونَ وَ الْآخَرُونَ أَيْضًا فِي مَنَعِ الْحَوَادِثِ شُرَكَاءَ وَ الْفَرَائِضُ عَلَيْهِمْ وَاحِدَةٌ يَسْأَلُ الْآخَرُونَ عَنْ أَدَاءِ الْفَرَائِضِ كَمَا يَسْأَلُ عَنْهُ الْأَوَّلُونَ الْحَدِيثُ وَ مِمَّا يَوْضَحُ مَا ذَكَرْنَا أَنَّ الْعُلَمَاءَ يَسْتَدْلُونَ فِي جَمِيعِ الْأَعْصَارِ بِالْخَطَابَاتِ الْمَفْرُودَةِ أَيْضًا مِثْلَ افْعَلْ وَ افْعَلِي وَ نَحْوِ ذَلِكَ فَلَا رَيْبَ فِي عَدَمِ شُمُولِهَا فَالْمَقْصُودُ إِنَّمَا هُوَ إِثْبَاتُ نَفْسِ الْحُكْمِ وَ احْتِجَاجُ بَعْضِهِمْ بِالرِّوَايَاتِ الْوَارِدَةِ فِي أَنَّ كَثِيرًا مِنْ تِلْكَ الْخَطَابَاتِ نَزَلَتْ فِي جَمَاعَةٍ نَشِئُوا بَعْدَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ مَا وَرَدَ فِي أَنَّ كَثِيرًا مِنْهَا وَرَدَتْ فِي الْأَئِمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ مَنَدَفَعُ بِأَنَّ ذَلِكَ مِنَ الْبَطُونِ وَ الْكَلَامِ إِنَّمَا هُوَ فِي الظَّاهِرِ مَعَ أَنَّهُ تَعَالَى قَالَ لِلْيَهُودِ فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلِ وَ لَا رَيْبَ أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ مَجَازٌ أُرِيدُ بِهِ مَطْلَقُ التَّبْلِيغِ وَ لَا يَنْحَصِرُ التَّبْلِيغُ فِي الْخَطَابِ كَمَا أَشْرْنَا وَ مِنْ ذَلِكَ يَنْدَفَعُ أَيْضًا مَا احْتَجَّ بِهِ مِنْ وَرُودِ الْأَمْرِ بِقَوْلِ لِيَكْ بَعْدَ قَوْلِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا وَ لَا بِشَيْءٍ مِنَ آيَاتِكَ يَا رَبِّ أَكْذَبَ بَعْدَ قِرَاءَةِ فَبِأَيِّ آيَةٍ رَبُّكُمْ تَكْذِبَانِ مَعَ أَنَّ لِيَكْ لَا يَدُلُّ عَلَى كَوْنِ الْخَطَابِ مَعَهُمْ بَلِ الظَّاهِرُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْهُ إِظْهَارُ الْإِيمَانِ سَيِّمًا مَعَ مَلَاظَمِهِ عَدَمَ اسْتِحْبَابِهِ بَعْدَ قَوْلِهِ يَا أَيُّهَا النَّاسُ وَ اسْتِحْبَابِهِ بَعْدَ قَوْلِهِ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ وَ كَذَلِكَ فِي الْآيَةِ الثَّانِيَةِ مَعَ أَنَّ غَيْرَ الْمَكْذِبِينَ مَأْمُورُونَ بِذَلِكَ الْبَتِّ وَ الْمَكْذِبُونَ لَا يَقُولُونَ ذَلِكَ وَ كَذَا احْتِجَاجُهُ بِمِثْلِ قَوْلِهِ تَعَالَى لِأَنْذِرْكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ

و لعدم انحصار الإنذار فى الخطاب كما مرّ و كذلك بقوله صلى الله عليه و آله فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده أدلّ و هاهنا كلمات واهيه و استدلالات سخيّفه آخر لا تليق بالذكر منها الاستدلال بقول المصنّفين فى كتبهم اعلم و تدبر و تأمل و لا- ريب أنّه مجاز أريد به الإيحاء بل هو نصب علامه للإغلاق و الإشكال كنصب الأميال للفراسخ و قد يقال إنّ تلك الخطابات مختصّه بالحاضرين و لكن قام الكتّاب و المبلّغون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها فلم يخاطب بها إلا الموجود الحاضر فكان الكتابه نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف و السر فيه أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبيّ إلى الوجود اللفظى و منه إلى المعنى فمن حيث هو قارئ متكلم و من حيث إنّّه من المقصودين بالخطاب مستمع و مخاطب و فيه أنّ ذلك مجرد دعوى لا- دليل عليها و لا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى فى كل زمان بالنسبه إلى أهله و كما أنّ فى زمان الحضور لا- يجوز مخاطبه بتلك الألفاظ مع المعدومين لانتفاء أحد المنتسبين فكذلك فى الأزمنه المتأخّره لا يتحقّق مخاطبه عن الله تعالى لانقطاعه و امتداده بحسب الأزمان أوّل الدّعوى فلم يبق إلا بتبليغ نفس الحكم و هو مسلم قوله فمن حيث هو قارئ متكلم نعم متكلّم لكنّه حاك للخطاب المتقدّم لا أنه مخاطب بكسر الطاء

تنبيهان

الأوّل

قيل بشمول الخطابات المذكوره للمكلّفين الموجودين و إن كانوا غائبين عن مجلس الوحي لأنّ الخطاب عن الله تعالى و لا يتفاوت بتفاوت الأمكنه و يظهر من بعضهم عدم الشمول و لعلّه ناظر إلى تفاوت أحوال الحاضرين و الغائبين و كيفيه فهم الخطاب فإنّ قوله تعالى و إذا قرئ القرآن فاستمعوا له و أنصتوا مثلا قد فسر فى الأخبار الصحيحه بالقراءه خلف الإمام فلعلى فى مجلس الوحي كان قرينه لإيراده ذلك كان خافيه عن الغائبين لمخاطبتهم بذلك مع إرادته الخاصّ قبيح فلا- بدّ من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الإجماع و غيره و ليس ببعيد و على أىّ تقدير فيختص بالمكلّفين فلا- يشمل من بلغ حدّ التكليف بعد زمن الخطاب و إن كان موجودا حينئذ و يظهر الوجه ممّا تقدّم

الثانى

الصّيغ المفرده مثل افعل و افعل و أمثال ذلك لا- تشمل بصيغتها غير المخاطب بها و إنّما المشاركه بالدليل الخارج و هو الإجماع على الاشتراك و كذلك خطاب الرّجل لا يشمل المرأه و لا بالعكس و لكنّ الإجماع على الاشتراك أثبت الاشتراك فى غير ما يختصّ بأحدهما يقينا كأحكام الحيض و النفاس و نحوهما بالمرأه و أحكام غيبوبه الحشفه و ما يتعلق بالخصيان و نحوهما بالرّجال و أمّا الأحكام المختلف فيها فليل بأنّ الأصل فيها الاشتراك إلاّ ما أخرجه الدليل و قيل بالعكس و الأوّل أظهر فإثبات الجهر فى الصّيلاه الجهرية إنّما ثبت اختصاصه بالرّجل بسبب الدليل و كذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال

الركوع في المرأه و ما ذكرنا إنما هو المستفاد من الأخبار والأدله و إثبات دعوى أن الأصل عدم الاشتراك إلا ما أثبتته الإجماع
دونه خرط القتاد لا- يقال إن الإجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الأدله القطعيه لأننا نقول إنهم نقلوه بالعموم و عموم دعوى
الإجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل و هو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء و صرح به بعضهم و منه المحقق
الخوانساري في شرح الدروس و بيالى أنه في مبحث نجاسه الخمر و المحقق الأردبيلي رحمه الله في أوائل كتاب الحدود من
شرح الإرشاد و اعلم أن الألفاظ المختصه بأحد الفريقين من الرجال و النساء مثل ذينك اللفظين مختصه بهما و مثل لفظ الناس
و ذريه آدم يشملهما و منه مؤمنات و المسلمات يختص بها و أما مثل المؤمنين و المسلمين فيه خلاف و الأظهر الاختصاص
لنص اللغه و فهم العرف و احتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقائتين و اهبطوا بعضكم لبعض عدو و نحو ذلك و فيه أن
الاستعمال أعم من الحقيقه و التغليب مجاز و يؤيده آيه الحجاب و غيرها و ممّا ذكرنا يظهر أن خطاب النبي صلى الله عليه و آله
بقوله تعالى يا أيها النبي و يا أيها المزمل و غيرها لا يعم غيره

المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص

إشارة

و هو قصر العام على بعض ما يتناوله و قد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقه كذلك كالجمع المعهود و من ذلك تخصيص
مثل عشره و الرغيف بالنسبه إلى أجزاءهما و التخصيص قد يكون بالمتصل و هو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج إلى انضمامه إلى
غيره كالاستثناء المتصل و الشرط و الغايه و الصفه و بدل البعض و بالفضل و هو ما يستقل بنفسه و هو إما عقلى كقوله خالق كل
شئ و المراد غير ذاته تعالى و أفعال العباد و إما لفظى كقوله تعالى خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً وَ لا تَأْكُلُوا مما لَمْ يُدَكَّرِ اسْمُ
اللَّهِ عَلَيْهِ و اختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو الأشهر أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام و يجوز الاستعمال في
الواحد على سبيل التعظيم و قد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه أكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل أو ظهر
بالقرينه كون الباقي أكثر كقولك أكرم أهل المصر إلا زيدا و عمرا و قيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور و ذهب
جماعه إلى جوازه حتى يبقى واحد و قيل حتى يبقى ثلاثه و قيل اثنان و قيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور و ذهب
جماعه إلى جوازه حتى في صيغه الجمع من بقاء ثلاثه و في غيرها يجوز إلى الواحد و قيل إن التخصيص إن كان بالاستثناء أو
بدل البعض جاز إلى الواحد نحو له على عشره إلا تسعه و اشترت العشره أحدها و إن كان بمتصل غيرهما كالشرط و الصفه و
الغايه أو كان بمنفصل في محصور قليل فيجوز التخصيص إلى الاثنان مثل أكرم بنى تميم الطوال أو إن كانوا طوالا أو إلى أن
يفسقوا و قتلت كل زنديق و هم ثلاثه و لعله ناظر إلى صدق تلك العمومات مع الثلاثه و أكثرها اثنان و هذا من

الشواهد على أن العام يطلق عندهم على الجماعه المعهوده كما أشرنا و إن كان التخصيص بمنفصل فى عدد غير محصور أو فى عدد محصور كثير فكقول الأكثر و الأقرب عندى قول الأكثر لما تقدم من أن وضع الحقائق و المجازات شخصيه كانت أو نوعيه يتوقف على التوقيف و لم يثبت جواز الاستعمال إلى الواحد من أهل اللغه و عدم الثبوت دليل عدم الجواز و القدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غايه الأمر التشكيك فى مراتب القرب و هو سهل إذ ذاك فى الأحكام الفقهيه و الأصوليه ليس بعادم النظير كما فى الأفراد الخفيه الفرديه فى العام و اللوازم الغير البينه اللزوم فما ترجح جوازه فى ظن المجتهد فيجوز و ما ترجح عدمه فلا و ما تردد فيه فيرجع فيه إلى الأصل من عدم الجواز و القول بأن الرخصه فى نوع العلاقه فى المجاز يوجب العموم فى الجواز غفله عما حققناه فى أوائل الكتاب و فى أوائل الباب إذ قد عرفت أن نوع العلاقه اطراده غير معلوم بالنسبه إلى جميع الأصناف و فى جميع أنواع الحقائق و ستبطل ما استدل به المجوزون و احتج الأ-كثرون على ذلك بقبح قول القائل أكلت كل رمانه فى البستان و فيه آلاف و قد أكل واحده أو ثلاثا و لعل مرادهم استقباح أهل اللسان و استنكارهم ذلك من جهه ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا- محض الغرابه و المنافره الموجبين لنفى الفصاحه إذ عدم الفصاحه لا يستلزم عدم الجواز إلا أن يراد استقباحه فى كلام الحكيم سيما الحكيم على الإطلاق الذى هو موضوع علم الأ-صول و لكن ذلك لا يثبت نفى الجواز لغه و القطع بعدمه فى كلام الحكيم أيضا مطلقا غير واضح و المقام قد يقتضى ذلك احتج مجوزوه إلى الواحد بأمر الأول أن استعمال العام فى غير الاستغراق مجاز على التحقيق و ليس بعض الأفراد أولى من البعض فيجوز إلى أن ينتهى إلى الواحد و ردّ بمنع عدم أولويه البعض لأن الأكثر أقرب إلى الجميع و عورض بأن الأقل متيقن الإراده مع الكل و مع الأكثر بخلاف الأكثر فإنه متيقن المراد من الكل خاصه على أن أقربيه الأ-كثرتقتضى أرجحيه إرادته على إرادته الأقل لا- امتناع إرادته الأقل و فى أصل الاستدلال و جميع الاعتراضات نظر أما فى الاعتراضات فإن مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز أى فرد من أفراد التخصيص و عدمه كما هو المدعى فإنما يتمشى هذه إذا علم التخصيص فى الجمله فلو دار الأمر بين التخصيصات المختلفه أمكن التمسك بأمثال ما ذكر و لا- يمكن ذلك فى إثبات أصل الجواز و عدمه بل لا- يجرى بعض المذكورات فيه أيضا مثلا إذا قيل اقتلوا المشركين و المفروض أن المشركين مائه واحد منهم مجوسى و الباكون أهل الكتاب و ورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس و ورد نهى آخر عن قتل أهل الكتاب و فرضنا تساوى الخاصين من حيث القوه فمن يلاحظ الأقربيه إلى الجميع فلا بد أن يبنى على النهى الأول و من يلاحظ تيقن الإراده فلا بد أن يبنى على الثانى و لكنك خبير

بأنه لا معنى حينئذ لدخول الأقل في الأكثر فإن المجوس ليس من جملة أهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن إجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم ولكنه لا ثمره فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الإجمال نعم قد يجرى ذلك فيما لو أريد من بعضهم النكره المطلقه الموكول تعيينها إلى اختيار المخاطب و لكن ذلك لا يفيد قاعده كليه تنفع للأصول في جميع الموارد و كيف كان فلا دخل لما ذكرنا فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب أن الأولويه إنما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه بينا و المراد بلفظ الأولويه في كلام المستدل و في جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ لَّا الْأَرْحَامِ كَمَا هُوَ غَالِبُ الْأَسْتِعْمَالِ وَ الْغَفْلَةُ عَنْ ذَلِكَ إِنَّمَا هُوَ الَّذِي أَوْجِبَ مَقَابَلَتَهُ بِهَذِهِ الْأَجُوبَةِ وَ الْإِعْتِرَاضَاتِ فَحَاصِلُ مَرَادِهِ أَنَّ الْعِلَاقَةَ الْمَجُوزَةَ لِاسْتِعْمَالِ الْعَامِ فِي الْخُصُوصِ هُوَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ وَ هُوَ فِي الْكُلِّ مَوْجُودٌ فَمَا الْوَجْهَ لِتَخْصِيسِ بَعْضِ الْأَفْرَادِ بِالْجُوزِ دُونَ بَعْضٍ وَ لَيْسَ مَرَادُهُ بَيَانُ نَفْيِ الْمُرْجِحِ بَعْدَ قَبُولِ الْجُوزِ حَتَّى يُقَابَلَ مَا ذَكَرَ وَ حَاصِلُ جَوَابِنَا أَنَّ الَّذِي ثَبَتَ عَنْ اسْتِقْرَاءِ كَلَامِ الْعَرَبِ مِنَ الرَّخْصَةِ فِي جُوزِ اسْتِعْمَالِ الْعَامِ فِي الْخَاصِّ إِنَّمَا هُوَ الْاسْتِعْمَالُ فِي الْجَمْعِ الْقَرِيبِ بِالْمَدْلُولِ لَا مَطْلُقَ عِلَاقَةَ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ حَتَّى يُتَسَاوَى الْكُلُّ فِيهِ وَ مَا يَظْهَرُ مِنْ بَعْضِهِمْ أَنَّ الْعِلَاقَةَ هُوَ عِلَاقَةُ الْكُلِّ وَ الْجِزْءِ وَ اسْتِعْمَالُ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْكُلِّ فِي الْجِزْءِ غَيْرُ مَشْرُوطٍ بِشَيْءٍ كَمَا اشْتَرَطَ فِي عَكْسِهِ كَوْنُ الْجِزْءِ مِمَّا يَنْتَفَى بِانْتِفَائِهِ الْكُلِّ وَ هُوَ مَسَاوٍ فِي الْجَمْعِ فَفِيهِ أَنَّ أَفْرَادَ الْعَامِ لَيْسَتْ أَجْزَاءً لَهُ فَإِنَّ مَدْلُولَ الْعَامِ كُلِّ فَرْدٍ لَا مَجْمُوعَ الْأَفْرَادِ مَعَ أَنَّ اسْتِعْمَالَ اللَّفْظِ الْمَوْضُوعِ لِلْكُلِّ فِي الْجِزْءِ إِنَّمَا يَثْبُتُ الرَّخْصَةَ فِيهِ فِيمَا لَوْ كَانَ الْجِزْءُ غَيْرَ مُسْتَقِلٍّ بِنَفْسِهِ وَ يَكُونُ لِلْكُلِّ تَرْكِيبَ حَقِيقِيٍّ وَ هُوَ مُفْقُودٌ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ وَ مِنْ ذَلِكَ يَظْهَرُ أَنَّ الْكَلَامَ لَا يَجْرِي فِي مِثْلِ الْعِشْرَةِ أَيْضًا رَأْسًا فَضْلًا عَنْ صُورِهِ إِبْقَاءَ الْوَاحِدِ وَ اتِّفَاقِ الْفُقَهَاءِ عَلَى أَنَّ مَنْ قَالَ لَهُ عَلَى عِشْرَةٍ إِلَّا تَسَعَهُ يَلْزَمُهُ وَاحِدٌ لَا يَدُلُّ عَلَى صِحِّهِ هَذَا الْإِطْلَاقُ كَمَا سَيَجِيءُ وَ جُوزَ إِبْقَاءِ الْجَمْعِ الْقَرِيبِ بِالْمَدْلُولِ فِيهِ أَيْضًا لَا يَلْزَمُ أَنَّ يَكُونُ سَبَبَ عِلَاقَةِ الْجِزْئِيَّةِ فَإِنَّ الْحَسِيَّاتِ مَعْتَبَرَةٌ وَ الْمَعْتَبَرُ هُوَ عِلَاقَةُ الْعُمُومِ وَ الْخُصُوصِ وَ إِنْ لَمْ يَكُنْ مِنْ بَابِ الْعُمُومِ الْمَصْطَلَحِ الْمَشْهُورِ وَ إِنْ كَانَ يَرْجِعُ إِلَيْهِ بِوَجْهِ لَأَنَّ الْمَرَادَ بِالْعِشْرَةِ فِي الْحَقِيقَةِ هُوَ مُمِيزَةٌ مِثْلُ الدَّرَاهِمِ وَ الدَّنَانِيرِ فَيَصِيرُ مِنْ بَابِ الْجَمْعِ الْمَعْهُودِ فَكَانَ الْمَعْنَى لَهُ عَلَى دَرَاهِمٍ عِدْدُهَا عِشْرَةٌ وَ كَذَلِكَ الْكَلَامُ فِي الْأَعْدَادِ الَّتِي مُمِيزَةٌ فِي صُورِهِ الْمَفْرُودِ فَإِنَّ مَعْنَاهَا جَمْعٌ وَ مِمَّا ذَكَرْنَا ظَهَرَ أَيْضًا أَنَّ الْعِلَاقَةَ لَيْسَتْ مِنْ بَابِ اسْتِعْمَالِ الْكُلِّيِّ فِي الْجِزْئِيِّ أَيْضًا وَ إِنَّمَا هُوَ فِي الْعَامِ وَ الْخَاصِّ الْمُنْطَقِيِّينَ ثُمَّ إِنْ صَاحِبِ الْمَعَالِمِ رَحِمَهُ اللَّهُ أَجَابَ عَنْ أَصْلِ الدَّلِيلِ بِأَنَّ الْعِلَاقَةَ فِي ذَلِكَ الْمَجَازِ إِنَّمَا هِيَ الْمَشَابَهَةُ لِعَدَمِ تَحَقُّقِ الْجِزْئِيَّةِ فِي أَفْرَادِ الْعَامِ وَ هِيَ إِنَّمَا تَتَحَقَّقُ فِي كَثْرَةِ تَقَرُّبِ مَنْ مَدْلُولِ الْعَامِ فَهَذَا وَجْهُ الْإِخْتِصَاصِ وَ فِيهِ مَنَعُ حَصْرِ الْعِلَاقَةِ فِيهِمَا بَلِ الْعِلَاقَةُ إِنَّمَا هِيَ الْعُمُومُ وَ الْخُصُوصُ وَ كَوْنُ ذَلِكَ مِنْ جَمَلَةِ الْعِلَاقَاتِ

من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان مصرح به في كلام أهل الأصول والبيان والظاهر أن كونه علاقة اتفاقى و ما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمى فى شرح الزبده حيث نسب كون العلائق خمسة و عشرين و من جملتها العموم و الخصوص إلى المشهور و المحقق البهائى رحمه الله فى حاشيه الزبده حيث نسبه إلى القدماء فهو ناظر إلى تغيير العبارات من حيث الإيجاز و الإطناب فبعضهم ردها إلى اثنين و بعضهم إلى خمسة و بعضهم إلى اثنى عشر و كل ذلك اختلاف فى اللفظ و إلا فلا خلاف و الأصحاب هذا القول أيضا حجج واهيه أخرى منها قوله تعالى وَ إِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ و فيه أنه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا- من باب ذكر العام و إرادته الخاص فكأنه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصله فى كل واحد سيما وصف الحافظيه صار بمنزله العام أو لأن العظماء لما جرت عادتهم بأنهم يتكلمون عنهم و عن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة و منها قوله تعالى الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ و المراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين و أوجب بمنع اتفاق المفسرين أولا و أن الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا و الظاهر أن مراده عهد الجمع و فيه إشكال لأن الناس اسم جمع و إطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح و هذا التفسير رواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام فلا وجه لرده و الصواب فى الجواب أن ذلك أيضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فإن أبا سفيان لما خرج إلى ميعاد رسول الله صلى الله عليه و آله للحرب بعد عام أحد ألقى الله الرعب عليه فأراد الرجوع و كره أن يكون ذلك على وجه الصغار و الإحجام عن الحرب و يكون ذلك سببا لجراه أهل الإسلام فأراد تشييط رسول الله صلى الله عليه و آله عن الحرب على سبيل الخداع بأن يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقى نعيم بن مسعود و اشترط له عشره من الإبل على أن يثبطهم عن الحرب فجاء نعيم و قال لهم إن الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم و وجه التشبيه أنه لما أخبر عن لسان الناس يعنى أبا سفيان و جيشه و تكلم عن مقتضى مقصدهم و كان ذلك رساله عنهم فكأنهم قالوا ذلك بأنفسهم و هذا مجاز شائع فى المحاورات و فى تكرير المعرف باللام إيهام إلى المبالغه فى الاتحاد و منها أنه علم بالضروره من اللغه صحه قولنا أكلت الخبز و شربت الماء و يراد به أقل القليل مما يتناوله الماء و الخبز و فيه أنا قد حققنا فى أول الباب أن المفرد المحلى باللام حقيقه فى الجنس و مجاز فى غيره و القرينه قائمه هنا على إرادته الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهنى و هو نظير قولنا جاء رجل بالأمس عندى لا من قبيل جثنى برجل فكما أن النكره إطلاقين قد مر بينهما فكذلك للعهد الذهنى المساوق لها فى المعنى و الحاصل أن المراد به المعهود الذهنى سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعانى الأربعة و يعين ذلك بالقرينه أو قلنا بكونه حقيقه فى الجنس و استعمل هنا فى الفرد حقيقه

من باب إطلاق الكلى على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فإن استعمال الكلى فى الفرد و إن كان على سبيل المجاز أيضا فهو من باب استعمال العام المنطقى فى الخاص لا العام الأصولى و كيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه إلى الثلاثه و الاثنين بما قيل فى الجمع و إن أقله ثلاثه أو اثنان و فيه منع واضح إذ لا ملازمه بين الجمع و العام فى الحكم و قد يوجه بأن العام إذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثه و الاثنين و لا قائل بالفصل و فيه أن من ينكر التخصيص إلى الواحد و الاثنين و الثلاثه لا يسلم ذلك فى الجمع المعرف باللام أيضا و حجه التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكر و ما سيجىء

قانون

إشارة

إذا خص العام ففى كونه حقيقه فى الباقي أو مجازا أقوال

و قبل الخوض فى المبحث لا بد من تمهيد مقدمات

الأولى

أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفاده معانيها لاستحاله إفادتها الغير العالم بالوضع بالوضع و استفاده العالم بالوضع أيضا غير ممكن لاستلزامه الدور لأن العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى و اللفظ و وضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى مقدم على العلم بالمعنى بل إنما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب ألفاظها الداله عليها للعالم بالوضع فإن قلت فما معنى الدلاله عليها و ما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلاله على معنى بنفسه و جعل الدلاله عرضا للوضع ينافى ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاه فإن مرادهم من الدلاله على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له و مرادهم ثمه فى نفي كون استفاده المعانى غرضاً فى الوضع التصديق بأن تلك المعانى قد وضعت لها تلك الألفاظ فمجمع القاعدتين أن الألفاظ قد وضعت بإزاء المعانى لأجل أن يحصل تصور المعانى بمجرد تصور الألفاظ ليمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب و يحصل به تفهيم المعنى المركب و لما كان المقصود من وضع الألفاظ تفهيم المعانى المركبه الموقوفه غالبا على استعمال الألفاظ تركيب بعضها مع بعض و لا بد أن يكون الاستعمال أيضا على قانون الوضع و لا ينفك الدلاله غالبا عن الإراده بمعنى أن المدلول غالبا لا بد أن يكون هو المراد و لا بد أن يكون المراد ما هو مدلول اللفظ و يحمل اللفظ عليه و إن لم يكن مراد اللفظ فى نفس الأمر و لا بد أن يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكميّه و الكيفيه فلا استبعاد أن يقال مرادهم من الدلاله فى تعريف الوضع هو الدلاله على مراد اللفظ و يتضح حينئذ عدم المنافاه غايه الوضوح و حينئذ فالمشترك لا يدل إلا على معنى واحد لأن الوضع لم يثبت إلا لمعنى واحد و قد مر تحقيق ذلك فى محله و إن أبيت إلا عن أن مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلاله على معنى هو تعيينه لأجل تصور المعنى مطلقا و قلت إنه حاصل فى المشترك إذا تصور معانيه بمجرد تصور لفظه فكيف ينكر دلالة عليه و عدم جواز إرادته أكثر من معنى فى الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الأكثر من معنى عند تصوره بل

تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ و إن لم يستعمل اللفظ أو استعمله من لا إرادته له أصلاً كالنائم و الساهى فيقول إن تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من تصوره أو الواضع قد عين اللفظ بإزاء كل منهما مستقلاً فلم يثبت من الواضع إلا- كون كل من المعنيين موضوعاً له اللفظ في حال الانفراد و التعدى عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعنى ما عين الواضع للفظ لأجل الدلالة عليه ليس إلا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في أوائل الكتاب و تبصر و إلى ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسى رحمه الله فى بيان عدم احتياج حدود الدلالات إلى قيد الحيثية و لا بأس أن نشير إليه و إن كان خروجاً عن مقتضى المبحث فاعلم أن العلامة الحلى قدس سره فى شرح منطق التجريد بعد ما أورد الإشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله و اعلم أن اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى و جزئه أو بينه و بين لازمه و حينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالة عليه من حيث الوضع يكون مطابقه و باعتبار دلالة عليه من حيث دخوله فى المسمى يكون تضمناً و كذا فى الالتزام فكان الواجب عليه يعنى على المصنف أن يعيد فى الدلالات الثلاث بقوله من حيث هو كذلك و إلا اختلت الرسوم قال و لقد أوردت عليه قدس الله روحه هذا الإشكال فأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الإرادة و القصد و اللفظ حين يراد منه معناه المطابقى لا يراد منه معناه التضمنى فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير و فيه نظر انتهى و حاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى فى موضع آخر أن دلالة اللفظ لما كانت وضعيه كانت متعلقه بإرادته الالفاظ بإرادته جاربه على قانون الوضع فاللفظ إن أطلق و أريد به معنى و فهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه و إلا فلا فالمشترك إذا أطلق و أريد به أحد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر و لو أريد أيضاً لم يكن تلك الإرادة على قانون الوضع لأن قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلا أحد المعنيين فاللفظ أبداً لا يدل إلا على معنى واحد فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فمطابقه و إن كان جزءه متضمن و إلا فالترام و توضيحه أن التضمن التكلم بالألفاظ الموضوعه لما كان مقتضاه أن تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد أن يراد منها ما أرادته الواضع على حسب ما أرادته و من المحقق أن وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت إليه إلى معناه الآخر فلم يحصل الرخصه من الواضع إلا فى استعماله فى حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك فى معنييه حتى يقال إنه اتحد مصداق الدلالة المطابقيه و التضمنيه مثلاً حينئذ فإما يستعمل اللفظ فى الكل أو فى الجزء على سبيل منع الجمع و فى صورته استعماله فى الكل لم يرد منه إلا الكل و كون الجزء أيضاً معنى آخر له لا يستلزم جواز إرادته منه حتى يدل عليه أيضاً فلا دلالة للفظ حين إرادته الكل على المعنى الآخر الذى

هو الجزء و أما مجرد تصويره حينئذ فلا يستلزم كونه مدلولاً له بالفعل على ما قدمنا لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع و حينئذ فلا- يراد من اللفظ إلا- معنى واحد فإن اعتبر دلالاته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقه و إن اعتبر دلالاته على جزئه من جهة كون الجزء فى ضمن الكل فتضمن و إن اعتبر دلالاته على لازم له إن كان له لازم بمعنى الانتقال من أصل المعنى إلى ذلك اللازم فهو التزام و لا يخفى أن الدلالة على الجزء بهذا المعنى يعنى فى ضمن الكل هو معنى التضمن لا إذا استعمل اللفظ فى الجزء مجازاً كما يتوهم و كذلك فى الالتزام و أما استعماله فى الجزء منفرداً إذا وضع له بوضع على حده فهو مطابقه جزماً فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ إما مستعمل فى الكل سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنيه أو الالتزاميه أم لا و إما مستعمل فى الجزء فلا يمكن تصادق الدلالة التضمنيه الحاصله فى الصورة الأولى مع المطابقه التى هى الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضعه له على حده و استعماله فيه إذ تلك الدلالة التضمنيه لا تنفك من المطابقه التى هى فى ضمنه و هو أحد معنى المشترك و لا يجوز مع إرادته إرادته المعنى الآخر الذى هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل و ظهر أيضاً أنه لا ينتفض كل واحد من التضمن و الالتزام بالآخر بأن يكون جزء أحد المعنيين لازماً للآخر أو بالعكس لأن صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز إرادته كل واحد من المطابقين فلنفصل الكلام ليتضح المرام فقولان لأن المعترض يقول إن اللفظ المشترك بين الكل و الجزء إذا أطلق على الكل كان دلالاته على الجزء تضمناً مع أنه يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتفض بها حد المطابقه و إذا أطلق على الجزء كان دلالاته عليه مطابقه و يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ و كذا الحال فى الملزوم و اللازم و أقول إنا لا نسلم حينئذ أن دلالة اللفظ على الجزء فى ضمن الكل و بتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له و إن كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لأن الدلالة على تمام الموضوع له إنما هو تابع جواز الإرادة الجارية على قانون الوضع و قد ذكرنا أن المشترك إذا أريد منه أحد معانيه فلا يجوز إرادته الآخر معه مثلاً فى حوالينا رستاق مسمى بالكزاز فإذا أطلق الكزاز و أريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية إنما هو بالتبع و فى ضمن انفهام الكل و لا ريب أنه حينئذ لا يدل على تلك القرية الخاصه بخصوصها و لا يجوز إرادتها أيضاً فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال حينئذ نعم لو جاز إرادته المعنيين و لم تخالف القانون الوضع لاحتاج حينئذ إلى قيد الحيثيه و القول بأن تلك القرية من حيث إنه جزء أحد المعنيين المطابقتين مدلول تضمنى و من حيث إنه نفس أحدهما الآخر فهو مطابقى قوله و إذا أطلق على الجزء كان دلالاته عليه مطابقه إلخ قلنا لا نسلم حينئذ صدق أنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذى هو الدلالة التضمنيه إذ المراد بها

دلالتة عليه في ضمن الكل و تبعيته و هو موقوف على جواز إرادته الكل الذى ذلك المعنى جزؤه و هو ممنوع لما ذكرنا و مما ذكر يظهر الكلام فى الملزوم و اللازم و بالجمله فلزوم كون الدلاله المطابقيه مطابقه لإرادته الالفاظ الجاربه على قانون الوضع كاف فى دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر و مما ذكرنا ظهر أن مراد المحقق الطوسى رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضمنى فيما نقله العلامة ره عنه لا يراد منه معناه التضمنى الحاصل بسبب ذلك المطابقي إرادته مستقله مطابقه أخرى بالنظر إلى وضعه الآخر و من قوله فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير إنه لا يدل إلا على معنى مطابقى واحد كما لا يخفى فإذا دل على أحد المطابقيين الذى هو الكل و تبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذى هو الجزء بالاستقلال و من ذلك تقدر على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى فى توضيحه و بالتأمل فيما ذكرنا لك يظهر أن كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده و اعترضوا عليه بأمور لا- يرد عليه مثل إلزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلاث لما ذكره من امتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد و يندفع بأن مراده اجتماع الدلالات التى تتوقف على الإراده و هى الدلالات المطابقيات و التضمن و الالتزام ليس من هذا القبيل و مثل أنه يلزمه أن تكون الدلاله التضمنيه و الالتزاميه موقوفتين على الإراده من اللفظ و يندفع بما مر أيضا إذ مطلق الدلاله لا يتوقف عنده على الإراده و مثل ما قيل إنه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر أنه لا يفيد فى هذا المقام لأن اللفظ المشترك بين الجزء و الكل إذا أطلق و أريد به الجزء لا يظهر أنه مطابقه أو تضمن و كذا المشترك بين اللازم و الملزوم و يندفع بأنه لا- ريب أنه حينئذ مطابقه كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل إليه فهمى القاصر فى تحقيق المرام و بعد هذا كله فالمتهم إنما هو فكرى و الله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم إذا تقرر ذلك فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول إنهم قيدوا الألفاظ بالمفردة و مقتضاه أن الغرض من وضع الألفاظ المركبه هو إفاده معانيها و لا يلزم فيها الدور لمنع توقف إفاده الألفاظ المركبه لمعانيها على العلم بكونها موضوعه لها و قد يستند ذلك المنع بأن متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لمعناه و علمنا أيضا كون حركات تلك الألفاظ المفردة داله على النسب المخصوصه لتلك المعانى فإذا توالى الألفاظ بحركاتها المخصوصه على السمع ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها إلى بعض فى ذهن السامع و متى حصلت المعانى المفردة مع نسبه بعضها إلى بعض حصل العلم بالمعانى المركبه لا محاله أقول و تحقيق المقام أن المركبات لا وضع لها بالنظر إلى أشخاصها بل وضع المركبات من حيث إنها مركبات

نوعى وفائده الوضع النوعى إفاده معانى أشخاصها فمن تحقق نوع التركيب فى ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الألفاظ المفردة حكمه ما تقدم و من حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه إفاده تحقق هذا النوع فى ضمن هذا الشخص منه فهيهه تركب الفعل مع الفاعل و المفعول أيضا مثلا على النهج المقرر فى الإعراب و التقديم و التأخير موضوعه لإفاده صدور الفعل عن الفاعل و وقوعه على المفعول فإذا تشخص فى ماده ضرب زيد عمرا أفادت صدور الضرب عن زيد و وقوعه على عمرو ضروره حصول الكلى فى ضمن الفرد و أما فهم معنى الضرب و زيد و عمرو فقد تقدم الكلام فيه و قد يحصل من جهه الهيئه التركيبه تفاوت فى أوضاع المفردات كما فى صوره التوصيف و التقييد و الاستثناء و نحو ذلك فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئه التركيبه لا خصوص وضع المفردات

الثانيه

الاستثناء من النفى إثبات و بالعكس خلافا للحنفيه فى الموضوعين و قيل إن خلافهم إنما هو فى الأول و أما فى الثانى مثل له على عشره إلا ثلاثه فهم أيضا يقولون بإفاده النفى و ربما اعتذر لذلك بأن قولهم بذلك إنما هو لأجل مطابقته لأصل البراءه لا لأجل إفاده اللفظ و قد أشرنا إلى مثل ذلك فى مبحث المفاهيم و كيف كان فالمختار الإفاده فى المقامين للنقل عن أهل اللغه و التبادر و لأن كلمه التوحيد يفيد بلفظه اتفاقا و القول بأن دلالتها شرعيه ظاهر الفساد لأن النبى صلى الله عليه و آله و سلم كان يقبل ذلك من أهل الباديه الغير المطلعين بحال الشرع و لو لا أنهم يريدون به ذلك لما قبله منهم و استدلل الحنفيه بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لا- صلاه إلا- بطهور و لا- نكاح إلا بولى و الوجه فى تقريره أنه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلاه بمجرد الطهور و حصول النكاح بمجرد حصول الولى مع أن حصول الصلاه و النكاح يتوقف على أمور شتى و جوابه أنه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلاه للمخالفه فلا بد من تقدير إما فى جانب المستثنى يعنى لا صلاه صحيحه إلا صلاه متلبسه بطهور أو المستثنى منه يعنى لا- صلاه صحيحه بوجه من الوجوه إلا- باقترانها بالطهور و المطلوب نفى إمكان الصحه بدون الطهور و الاستثناء يقتضى إمكان الصحه معه كما هو مقتضى الشرطيه و حينئذ فالحصص بالنسبه إلى أحوال عدم الطهور و إن جامع جميع الكمالات المتصوره للصلاه لا إلى سائر شروط الصحه حتى يلزم انحصار جهه الصحه فى الطهور فيصير سببا للصحه و يلزم المحذور و قد يوجه بإرادته المبالغه فى المدخله و الحصر الادعائى و ما ذكرناه أوجه و بالجمله فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه و هو عين ما جعلناه حقيقه فى الاستثناء سلمنا عدم الطهور لكن الاستعمال أعم من الحقيقه و المجاز خير من الاشتراك و قد أثبتنا الحقيقه فيما ادعينا بالتبادر

فلا يضر الاستعمال في غيره و من ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وَ مَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً
فإنه استثناء منقطع و المراد إخبار عن حال المؤمن من أنه لا يفعل ذلك إلا خطأ أو المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز
كما إذا حسبه المؤمن صيدا و قتله أو حربيا بسبب اختلاطه معهم و لا ينحصر الخطأ فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح
الاستثناء من عدم الرخصة

الثالث

اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقليل إن المراد بال عشرة مثلا في قولنا له على عشرة إلا
ثلاثة هو معناه الحقيقي ثم أخرج الثلاثة بحرف الاستثناء ثم أسند الحكم إلى الباقي أعني السبعة فليس في الكلام إلا إسناد
واحد فلا تناقض اختاره العلامة رحمه الله و أكثر المتأخرين و الأكثرون و منهم السكاكي في المفتاح على أن المراد بالعشرة هو
السبعة و حرف الاستثناء قرينه المجاز و القاضي أبو بكر على أن مجموع عشرة إلا ثلاثة اسم لسبعة كلفظ سبعة و أوسط الأقوال
أوسطها لبطلان القولين الآخرين و لا- رابع أما بطلان الأول فلأنه يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي إثباتا كما هو مذهب
الحنفية و هو خلاف التحقيق كما مر فيلزم حينئذ أن لا- يثبت في ذمه من قال ليس له على شيء إلا خمسة شيء لأن الخمسة
مخرجه عن شيء قبل إسناد النفي إلى شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم أن لا يكون الاستثناء من الإثبات أيضا نفيًا و
أيضا فلو أشير إلى عشرة مجتمعه شخصيه و قيل خذ هذه العشرة إلا- ثلاثة منه فلا يتصور هناك إخراج إلا من الحكم فإن
المفروض أنه لا يخرج أشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد إخراجها عنها بحسب الحكم فلا بد من القول بإخراجها عن
الحكم المتعلق بالمجموع و المفروض أنه لا حكم إلا الإسناد الموجود في الكلام فإن قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم
التناقض و كيف المناس عن ذلك على ما اخترت قلت و إنني أظنك غافلا عن حقيقة التخصيص و ملتبسا عليك أمره بالبداء
فإنك إن أردت من الإخراج في قولهم الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل هو الإخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم
بعنوان الجزم فهو لا يتحقق إلا في صورته البداء و الاستدراك كما لو سها المتكلم و غفل عن حال المخرج ثم تذكره بعد إيقاع
الحكم على المخرج منه أو جهل بكونه داخلا- و حكم بالمجموع ثم علم فأخرج و أنت خيرير بأن أمثال ذلك لا- يتصور في
كلمات الله تعالى و أمثاله عليهم السلام في الأحكام الشرعية و التخصيص المذكور في ألسنة الأصوليين و الفقهاء ليس ذلك
جزما فإن قلت فعلى هذا فيكون الهيئه الاستثنائية استعاره تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا و هو بعيد قلت كون
معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئه الاستثنائية كما لا يخفى و إن أردت من الإخراج أعم من الإخراج الواقعي

بأن يكون المراد الإخراج عما هو في صورته الثابت و إن لم يكن ثابتا في نفس الأمر فلا تناقض أيضا و هو المراد في التخصيص و بيانه أن القائل يسند الحكم أولا بالباقي و لكن يؤديه بلفظ الإسناد إلى الكل لنكته ثم يجيء بلفظ دال على الإخراج للقرينه على إرادته الباقي و يظهر بذلك أنه أراد به الإخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد و ذلك بعينه مثل قولك رأيت أسدا يرمى فلا يريب أحد في أن المراد بالأسد حقيقه فيه هو الرجل الشجاع و يرمى للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الأسد و لا يمكن فيه إرادته الحيوان المفترس إلا على جعل الاستعاره من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الأسد شاملا للأسد الادعائي مع أنه أيضا مجاز لغوي كما لا يخفى و المراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى و أما النكته التي أشرنا إليها فهو أن المتكلم إذا أراد النسبه إلى الباقي فذكره بعنوان الحقيقه يستلزم تعداد أسامي الباقي و هو متعذر غالبا أو متعسر فلا بد أن يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينه عليه و هو الاستثناء و ما يجري مجراه من المخصصات المتصله أو يأتي باسم آخر للباقي إن كان له اسم كما هو موجود في الأعداد و العدول في الأعداد من الاسم إلى ذكر العام و قرينه الإخراج أيضا لا بد أن يكون لنكته كما في قوله تعالى فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سِنٍ إِلَّا خَمْسِينَ عاماً مع التمكن عن قوله تسعمائه و خمسين عاما و هو أن عدد الألف مما يضرب به المثل للكثرة و المقام مقام بيان طول المكث و الحاصل أن مقتضى إرادته التخصيص اللائق بكلام الله تعالى و أوليائه الذي هو محط نظر الأصولي هو إسناد الحكم إلى الباقي في نفس الأمر مع تأديته بلفظ قابل للإخراج ثم الإخراج بملاحظه ظاهر الإراده و إن لم يكن إخراج في نفس الأمر أصلا و ما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال و لك أن تريد أنه مخرج عن النسبه إلى المتعدد بأن تريد جميع المتعدد و تنسب الشيء إليه فتأتي بالاستثناء لإخراجه عن النسبه و لا تناقض لأن الكذب صفه النسبه المتعلقة للاعتقاد و لم ترد بالنسبه إفاده الاعتقاد بل قصدت النسبه لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فإن أراد به ما ذكرنا فهو و إلا فلا تركب في النسبه المستفاده من الكلام ليفكك و يجعل بعضها متعلقا للإخراج و بعضها متعلقا للاعتقاد مع أنه لا يتأتى حينئذ على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي إثباتا و بالعكس كما لا يخفى على المتأمل و مما حققنا ظهر أنه لا وجه للإيرادات التي أوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشترت الجارية إلا- نصفها لو أردت بالجاريه نصف كلها و التسلسل لو أريد ما بقي من النصف بعد الإخراج و هو الربع و إذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن و هلم جرا و من أن ضمير

نصفها عائد إلى الجاربه بكمالها قطعاً و أن المراد إلا نصف كلها فيكون المراد من الجاربه كلها لا نصفها و ذلك لأن المراد بالجاربه مع انضمام الاستثناء إليه و هو القرينه نصفها لا المراد بالجاربه وحدها و بعد ملاحظه الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور و أما إرجاع الضمير إلى كل الجاربه فجوابه أن الإخراج إذا كان من ظاهر المراد لا نفس الأمر على ما حققناه فالضمير أيضا يعود إلى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام و يظهر مما ذكر الجواب عن سائر الإيرادات التي لم نذكرها أيضا ثم إن هذا القول الذي أبطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء و المخصص المتصل و زاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل أيضا و قال إنه لا يمتنع أن يراد بلفظ العام الاستغراق و يسند الحكم إلى بعضه بمعونه الخارج من سمع أو عقل و دعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم إلا بعد الاطلاع على سمع أو عقل خارج تحكم فإن الكلام إنما هو في تصرف المتكلم في أنه هل تصرف في معنى اللفظ و أحال العلم به إلى الخارج أو تصرف في الحكم و أحال الأمر إليه و لزوم الإغراء بالجهل مشترك و أقول مضافا إلى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق أولى إن من مفسد هذا القول لزوم اللغو في إرادته الحكيم فإن إرادته الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائده فيه بل هو غلط فإننا قد بينا لك في المقدمه الأولى أن الغرض من وضع الألفاظ هو تركيب معانيها و تفهيم التراكيب و الأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى نفس مفهوم العام و لا إسناده إلى شيء سواء كان إسنادا تاما أو ناقصا فما الفائدة في إرادتها فإن قلت ذكر العام و إرادته مفهومه أولا لأجل إحضاره في ذهن السامع ثم إسناد الحكم إلى بعضه و إخراج بعض آخر منه قلت إنما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا لأن يحمل عليه هذان الحكمان مثل أن يقال كل إنسان إما كاتب أو غير كاتب و أين هذا مما نحن فيه و ليس معنى قولنا أكرم العلماء إلا زيدا أن العلماء يجب إخراج زيد من جملتهم و إكرام الباقي فإنه لا خلاف في صحته و كونه حقيقه حينئذ و دعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج إلى الإثبات و الذي هو محط نظر أرباب البلاغه في أداء المعاني و إيهاماتهم إنما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحاً أيضا نعم ملاحظه اعتباراتهم في البلاغه يتم فيما اخترناه كما أشرنا من جعل الإسناد أولا متوجها إلى العام ثم نصب القرينه على خلافه للنكته التي ذكرنا و غيرها و حاصل الكلام و فذلكه المرام أن علينا متابعه وضع الواضع أو رخصه في نوع المجاز و الذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام موردا للإسناد و مقتضاه كون مفهومه موردا للإسناد و ليس في الكلام إسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في لفظ

العام بمعونه قرينه المخصّص و العضدى أسس هنا أساسا جديدا فى تحقيق المقام و به أخرج كلام القوم عن ظاهره و ردّ الأقوال الثلاثة إلى اثنين و حاصله أنّ هنا مفهومين أحدهما عشره موصوفه بأنّها أخرجت عنها الثلاثة و ثانيهما الباقي من العشره بعد إخراج الثلاثة فإن قلنا إن قولنا عشره إلا الثلاثة معناه الحقيقى المفهوم الأوّل فيكون مجازا فى السّبعه كما هو مذهب الجمهور و إن قلنا إنّ معناه الحقيقى هو الثانى فيكون حقيقه فى السّبعه لا بمعنى أنه وضع له وضعاً واحدا بل على أنه يعبر عنه بلازم مركب ثمّ ردّ القول الثالث الذى هو مختار ابن الحاجب و العلامه و المتأخرين إلى أحد هذين القولين و طريق الرد على ما فهمه التفتازانى أنّ القول الثالث بيان المعانى مفردات الهيئه التركيبه قال و على أى حال فالمفردات مستعمله فى معانيها الحقيقه إنّما الخلاف فى المركّب فعند الجمهور مجاز فى السّبعه و عند القاضى حقيقه فيه هذا و قد ظهر لك بما حرّرتنا أن الجمهور لا يقولون بمجازته لفظ العشره التى هو أحد المفردات فى السّبعه مع أنّ تفسير قولهم بأنهم يريدون بالمركّب العشره الموصوفه بالإخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء و المتبادر من الإخراج و غير ذلك أيضا و أمّا قول القاضى يعنى كون مجموع المركب اسما للسّبعه لا- بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حده حتى يرد عليه أنه خارج عن قانون اللغه إذ ليس فى لغتهم اسم مركب من ثلاثة ألفاظ يعرب الجزء الأوّل منه و هو غير مضاف و أنه يلزم إعادته الضمير على جزء الاسم فى اشترت الجاربه إلا نصفها مع عدم دلالة فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالتائر الولود للخفاش و مثل ذلك أربعة مضمومه إلى الثلاثة لها و مثل بنت سبع و أربع و ثلاث لأربعة عشر و هكذا فيرد عليه أيضا أنه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفى إثباتا و بالعكس و إن ذلك يتم لو كان معنى عشره إلا ثلاثة الباقي من العشره بعد إخراج الثلاثة و تبادر منه كما حرره العضدى و هو ممنوع و مستلزم لأن لا يكون الاستثناء تخصيصا أيضا كما لا يخفى و تنزيل مذهب الجمهور الذى اخترناه على إرادته العشره الموصوفه بإخراج الثلاثة عنه كما فهمه العضدى أيضا يستلزم وحده الحكم فليس هناك نفى و لا إثبات و أنت خبير بأن جميع ذلك خروج من الظاهر و مخالف لقواعد العرف و العاده و استقصاء الكلام فى النقض و الإبرام على ما ذكره القوم فى هذا المقام تضييع للأيام

الرابعه

الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى المستثنى منه أو زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه و استثناء الأقل من النصف صحيح اتفاقا أيضا و اختلفوا فى جواز استثناء الأكثر و المساوى فليل بوجوب كونه أقل و قبل بجواز المساوى و الأكثرين على جواز الأكثر و يلزمهم جواز المساوى بطريق الأولى و قيل لا يجوز إلا الأقل فى العدد دون غيره

فيجوز أكرم بنى تميم إلا- الجهال و إن كان العالم فيهم واحدا و اعتبر المحقق في الجواز أن لا- ينتهى الكثره إلى حد يقبح استثناءها عاده مثل أن يقال له على مائه إلا تسعه و تسعين و نصفا احتج الأكثرون بأمر الأول قوله تعالى إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا- مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ مع قوله فَبِعِزَّتِكَ لَأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ فَإِنْ قَلْنَا بِاشْتِرَاطٍ كُونَ الْمُسْتَنَى أَقْلَ مِنَ الْمُسْتَنَى مِنْهُ يَلْزَمُ أَنْ يَكُونَ كُلُّ مِنَ الْمَخْلِصِينَ وَالْغَاوِينَ أَقْلَ مِنَ الْآخِرِ وَ هُوَ مَحَالٌ فَإِنَّ الْآيَةَ الثَّانِيَةَ تَدُلُّ عَلَى أَنَّ غَيْرَ الْمَخْلِصِينَ كُلَّهُمْ غَاوُونَ وَ لَا- وَاسِطَهُ فَيَكُونُ الْبَاقِي مِنَ الْعِبَادِ بَعْدَ إِخْرَاجِ الْغَاوِينَ فِي الْآيَةِ الْأُولَى هُمُ الْمَخْلِصِينَ لِعَدَمِ الْوَاسِطَةِ وَ مِمَّا قَرَّرْنَاهُ وَ حَرَّرْنَاهُ فِي وَجْهِ الْاسْتِدْلَالِ يَظْهَرُ لَكَ فَسَادُ كُلِّ مَا أُورِدَ عَلَيْهِ فَلَا نَطِيلَ بَيَانِهِ نَعَمْ يَرِدُ عَلَيْهِ أَنَّهُ لَا يَدُلُّ عَلَى جَوَازِ اسْتِثْنَاءِ الْأَكْثَرِ لِحُجُوزِ التَّسَاوِيِ وَ قَدْ يَقْرَرُ الْاسْتِدْلَالُ عَلَى وَجْهِ آخِرٍ وَ هُوَ أَنَّ يَضُمُّ إِلَى الْآيَةِ الْأُولَى قَوْلَهُ وَ مَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَ لَوْ حَرَضْتَ بِمُؤْمِنِينَ بِتَقْرِيْبِ أَنْ كَلِمَهُ مِنْ بَيَانِيهِ وَ الْغَاوُونَ الْمُتَبِعُونَ لِلشَّيْطَانِ وَ إِذَا كَانَ أَكْثَرُ النَّاسِ غَيْرَ مُؤْمِنٍ بِحُكْمِ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ فَيَكُونُ مُتَبِعُوا الشَّيْطَانِ الْغَاوُونَ أَكْثَرَ النَّاسِ وَ رَدُّ بَأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى عِبَادِي هُمُ الْمُؤْمِنُونَ لِكُونَ الْإِضَافَةِ لِلتَّشْرِيْفِ فَيَكُونُ الْمُسْتَنَى مُنْقَطِعًا فَلَا إِخْرَاجَ سَلْمَنَا لَكِنْ لَا نَسْلَمُ أَكْثَرِيَةَ الْغَاوِينَ لِأَنَّ مِنَ الْعِبَادِ الْمَلَائِكَةَ وَ الْجِنَّ وَ كُلَّ الْغَاوِينَ أَقْلَ مِنَ الْمَلَائِكَةِ وَ أَجِيبُ بِأَنَّ الْمُنْقَطِعَ مُجَازٌ وَ مَتَى أَمَكَّنَ الْحَمْلَ عَلَى الْحَقِيقَةِ فَلَا يَصَارُ إِلَى الْمَجَازِ وَ لِذَلِكَ يَحْمَلُ قَوْلَ الْقَائِلِ لَهُ عَلَى أَلْفِ دَرَاهِمٍ إِلَّا- ثَوْبًا عَلَى قِيَمَةِ الثَّوْبِ وَ كُونَ الْإِضَافَةِ لِلتَّشْرِيْفِ مَمْنُوعٌ وَ صَرَحَ الْمُفَسِّرُونَ بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْعِبَادِ بَنُو آدَمَ الثَّانِي إِجْمَاعَ الْعُلَمَاءِ عَلَى أَنَّ مَنْ قَالَ لَهُ عَلَى عَشْرِهِ إِلَّا تَسْعَهُ يَلْزَمُ بَوَاحِدٍ فَلَوْ لَا صَحَّتْ لِحُكْمِ الْإِغْيَاءِ الْاسْتِثْنَاءُ وَ أَلْزَمَهُ عَشْرُهُ كَمَا فِي الْمُسْتَعْرَقِ الثَّلَاثِ قَوْلُهُ تَعَالَى فِي الْحَدِيثِ الْقُدْسِيِّ كُلُّكُمْ جَائِعٌ إِلَّا مَنْ أَطْعَمْتَهُ وَ وَجْهِ الْاسْتِدْلَالِ وَاضِحٌ ثُمَّ إِنَّ لِي إِشْكَالًا فِي هَذَا الْمَقَامِ لَمْ يَسْبِقْنِي إِلَيْهِ فِيمَا أَعْلَمُ أَحَدٌ مِنَ الْأَعْلَامِ وَ تَحْقِيقًا فِي الْمَخْلِصِ عَنْهُ مِنْ مَوَاهِبِ كَرِيمِ الْمَنْعَمِ وَ لَكِنَّهُ لَا يَنْفَعُ لِمَا يَرِدُ مِنْ جِهَتِهِ عَلَى الْأَقْوَامِ وَ هُوَ أَنَّهُمْ ذَكَرُوا الْإِخْتِلَافَ فِي مَنْتَهَى التَّخْصِيصِ وَ ذَهَبَ الْمُحَقِّقُونَ مِنَ الْجُمْهُورِ إِلَى أَنَّهُ لَا- بَدَّ مِنْ بَقَاءِ جَمْعٍ يَقْرَبُ مِنْ مَدْلُولِ الْعَامِ ثُمَّ ذَكَرُوا الْإِخْتِلَافَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ وَ أَسْنَدُوا الْقَوْلَ بِوُجُوبِ بَقَاءِ الْأَكْثَرِ إِلَى شَاذٍ مِنَ الْعَامَةِ وَ جَوَازِ اسْتِثْنَاءِ الْأَكْثَرِ إِلَى أَكْثَرِ الْمُحَقِّقِينَ فَإِنَّ كَانَ وَجْهُ التَّفْرِيقِ الْفَرْقَ بَيْنَ الْمُتَمَصِّلِ وَ الْمُنْفَصِلِ وَ إِنَّ الْكَلَامَ فِي الْمَبْحَثِ السَّابِقِ كَانَ فِيمَا كَانَ الْمَخْصَصُ فِيهِ مُنْفَصِلًا وَ فِي هَذَا الْمَبْحَثِ فِي الْمُسْتَنَى فَهَذَا يَنَافِي نَقْلَ الْقَوْلِ بِالْفَرْقِ بَيْنَ الْمُتَمَصِّلِ وَ الْمُنْفَصِلِ ثُمَّ بَيْنَ الْأَقْوَالِ وَ إِنَّ قَلْتُ إِنَّا نَمْنَعُ كُونَ الْاسْتِثْنَاءِ تَخْصِيصًا وَ الْكَلَامَ فِي الْمَبْحَثِ السَّابِقِ إِنَّمَا كَانَ فِي التَّخْصِيصِ قَلْتُ مَعَ أَنَّهُ يَنَافِي نَقْلَ الْقَوْلِ بِالتَّفْصِيلِ الْمَذْكُورِ ثُمَّ فِيهِ أَنَّ جُمْهُورَ الْأَصُولِيِّينَ قَائِلُونَ بِكَوْنِ الْاسْتِثْنَاءِ تَخْصِيصًا لِمَا عَرَفْتُ مِنْ أَنَّهُمْ

قائلون بكون المراد من العام هو الباقي و الاستثناء قرينه له و هذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم أن يكون مختار الأكثرين فى الاستثناء لزوم بقاء الأكثر و كون المخرج أقل و كيف يجتمع هذا مع اختيارهم جواز استثناء الأكثر و كيف يجمع بين أدلتهم فى المقامين و ما تحقيق الحال و الذى يختلج بالبال أنهم قد غفلوا عما بنوا عليه الأمر لظاهر هذه الأدله و التحقيق ما حققوه فى المبحث السابق كما اخترناه و شيدناه و أما الجواب عن ذلك الأدله فيتوقف على تمهيد مقدمه و هى أنا قد بينا لك فى أوائل الكتاب أن وضع الحقائق شخصيه و وضع المجازات نوعيه و نزيدك هاهنا أن الحقيقه و المجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات و وضع المركبات قاطبه نوعيه حقيقه كانت أو مجازيه و الأوضاع النوعيه إنما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرخصه فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعى للإخراج بمعنى أنه لا يتوقف على سماع كل واحد من أفرادها كما يتوقف فى الحقائق المفرده و القدر الذى يستفاد من الرخصه فى ذلك النوع إنما هو المتبع نظير ما بيناه فى العلائق المجازيه أ لا ترى أنهم يحكمون بأن الاستثناء المنقطع مجاز فعلم أنه فى المتصل حقيقه و كذلك يحكمون بأن الاستثناء من النفي إثبات بعنوان الحقيقه لأجل التبادر و بالعكس و هكذا و القدر الذى تيقن من أهل اللغه هنا هو لزوم الإخراج عن متعدد فى الجملة و أما إنه يكفى فى ذلك أى إخراج يكون أم لا- بد أن يكون على وجه خاص من كون المخرج أقل من الباقي فلا بد من إقامه الدليل عليه و إثبات الرخصه فيه من جهه أهل اللغه و كما أن الحقيقه و المجاز فى المفردات يرجع إلى النقل و التبادر و عدم صحه السلب و أمثالها فكذلك فى المركبات كما عرفت فى نظرائه و مجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقه كما حققناه فى محله و بينا أن الاستعمال أعم من الحقيقه فمجرد الاستعمال فى إخراج الأ-كثر لا يدل على كونه حقيقه فيه و المقصود الأصلى للأصولى هو ذلك لا مطلق الاستعمال فحينئذ نقول القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج أقل و كون ما لو كان المخرج أكثر من الباقي مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقى ممنوع و عدم الثبوت دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا و حينئذ فالصور المشكوكه مثل ما لو كان المخرج أكثر فيمكن كونها من أفراد الحقيقه و كونها من أفراد المجاز بأن يستعمل الاستثناء فيه بعلاقه مشابهه أو ادعاء القله فيه للمبالغه فى التحقير و إن كان كثيرا و نحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقه مع أنه لا يبعد أن يدعى التبادر فيما لو كان المخرج أقل و هو علامه الحقيقه و لا ريب أن أهل العرف يعدون مثل قول القائل له على مائه إلا تسعه و تسعين مستهجننا ركيكا لا لأنه إطاله ممله بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك فى موضع السخرية و التمليح بل و كذلك له على

عشره إلا- تسعه فضلا عن قوله إلا تسعه و نصفا و ثلثا و مما يؤيد ما ذكرناه أن المستثنى فى معرض النسيان غالبا لقلته و أن الغالب الوقوع فى الاستثناء البدائى كما هو الغالب فى ألسنه العوام هو إخراج القليل و ليس ذلك إلا لمطابقتها لأصل وضع الاستثناء و حينئذ فقد ظهر لك بحمد الله تعالى أن التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول و غفله الأكثرين إنما حصل من جهه الأمثله المذكوره و قد عرفت أن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقه كما هو محط نظر الأصولى و الحاصل أنه لم يثبت كون الاستثناء حقيقه فى غير إخراج الأقل و لم يثبت جواز التجوز فى المستثنى منه فى غير استعماله فى الأكثر كما بيناه آنفا فلا بأس علينا أن نجيب من الأمثله المذكوره التى استدلت بها الأكثرون و نقول يمكن دفع الأول بمنع الدلاله من جهه أن ظاهر العام قابل لأصناف كثيره فإخراج صنف منه يكون أفراده أكثر من سائر الأصناف لا- يستلزم كون نفس الأصناف الباقيه أقل و المقصود هنا إخراج الصنف يعنى أفراد صنف خاص من حيث إنها أفراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الآيه استثناء صنف من الأصناف لا أفراد من جميع الأفراد و أكثرية الصنف لا تستلزم أكثرية الأفراد و بالجمله إذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبه إلى العام القابل للأصناف فهو أقل من الباقى و إن فرض كونه بالنسبه إلى الأفراد أكثر من الباقى و ذلك يختلف باختلاف الاعتبارات و الحثيات فيه أن عموم الجمع أفرادى لا إضافى و الذى يؤيد ما ذكرنا أن المقصد الأصلى لله تعالى لما كان هو الهدايه و الرشاد فجعل الغاوين مخرجا لا لما ليس موافقا للغرض الأصلى كالقليل الذى لا يعتنى به و فى إبليس بالعكس ذلك المعنى إنما يلاحظ بالنسبه إلى قابليه العام لا فعلية تحقق الأصناف فيه نفى من الآيتين استثناء الأقل من الأكثر و يوضح ما بينا أن لو فرض أنك أضفت جماعه من العلماء و الشعراء و الظرفاء و كان عدد كل واحد من العلماء و الشعراء ثلاثه و عدد الظرفاء مائه فإذا قيل جاء الأضياف إلا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا لأن الباقى حينئذ أكثر و أما لو قيل جاء الأضياف إلا زيدا و عمرا و بكرا و خالدا إلى آخر المائه من الظرفاء لعد قبيحا و دفع الثانى بأن اتفاهم على إلزام الواحد لا يدل على اتفاهم على صحه الاستثناء أو كونه حقيقه فإن فتوى الأ- كثرين لعله مبنى على تجويزهم ذلك و بناء الباقين على أن الإقرار عبارته عما يفهم منه اشتغال الذمه بعنوان النصوصيه و لو كان بلفظ غلط أو لفظ مجازى و لما كان الأصل براءة الذمه حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابليه اللفظ للدلاله على المراد و انفهام المعنى عنه بمعونه المقام أو بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينه واضحه لا يحكم باشتغال الذمه بالعشره لكون

اللفظ غلطا كما أن في قولهم له على عشره إلا تسعه بالرفع لا يحكم باشتغال الذمه بالعشره لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فإنه لغو بحت فيؤخذ بأول الكلام ويترك بآخره و دفع الثالث بأن المراد والله يعلم لعله أنه لا يقدر على الإطعام إلا أنا فكلكم يبقى على صفه الجوع لو أراد الإطعام من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم و سليقه مستقيمه فلا دلاله فيه على مطلبهم إذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسأله فى الأقوال المذكوره فى المسأله مختلفه فلا بد من تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الأقوال عليه و ذلك لأن بعض القائلين بالحقيقه يريدون كون العام مع المخصص حقيقه فى الباقى و بعضهم يريدون كون نفس العام حقيقه و هؤلاء أيضا مختلفون فى التقرير فلا بد أن يقال فى تقرير محل النزاع أن لفظ العام فى هذا التركيب هل استعمل فى معنى مجازى أم لا فذهب الأكثرون إلى كون العام مجازا فى الباقى و قيل حقيقه مطلقا و قيل حقيقه إن كان الباقى غير منحصر أى له كثره يعسر العلم بقدرها و إلا فمجاز و قيل حقيقه إن خصص بغير مستقل كالشرط و الصفه و الغايه و الاستثناء و مجاز إن خصص بالمستقل من عقل أو سمع و ظاهر هؤلاء أنهم يريدون أن مجموع التركيب حقيقه فى إرادته الباقى و هكذا ما فى معناه من التفصيلين الذين بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقه و لا مجاز و قيل حقيقه إن خصص بشرط أو استثناء لا- صفه و غيرها و قيل حقيقه إن خصص بلفظى اتصل أو انفصل و قيل حقيقه فى تناوله و مجاز فى الاقتصار عليه و الأول أقرب لنا أنه لو كان حقيقه فى الباقى كما كان فى الكل لزم الاشتراك و المفروض خلافه و قد يقال إن إرادته الاستغراق باقيه فلا- يراد به الباقى حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقه فإن المراد بقول القائل أكرم بنى تميم الطوال عند الخصم أكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم و لذلك نقول و أما القصار منهم فلا تكريمهم و يرجع الضمير إلى بنى تميم لا إلى الطوال منهم و كذلك معنى أكرم بنى تميم إلى الليل و إن دخلوا الدار الحكم على جميعهم غايته أنه ليس فى جميع الأزمنه فى الأول و على جميع الأحوال فى الثانى و كذا أكرم بنى تميم إلا- الجهال منهم الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم و أنت خير بأن ذلك كله تكلفات بارده و تجشم حمل الهيئه التركيبه على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز فى بعض المفردات أيضا ليس بأولى من حمل العام فقط على المعنى المجازى و لا- ريب أن الهيئه المفسره مغايره للهيئه المفسره و كل منهما موضوع لمعنى و أول معنى قولنا رأيت أسدا يرمى مع قولنا رأيت شجاعا مثلا إلى أمر واحد لا يقتضى اتحادهما و كذلك تأديه التراكيب الحقيقه لمعنى واحد لا يوجب اتحادها فى الدلاله و أما إرجاع الفقير

إلى بنى تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشترت الجارية إلا نصفها و أما قوله أكرم بنى تميم إلى الليل إلى آخره فهو من غرائب الكلام إذ التخصيص هنا ليس متوجها إلى بنى تميم بل إلى زمان الإكرام المستفاد من الإطلاق و كذلك إن دخلوا إن لم يرد به الداخلين منهم و المثال المناسب لتخصيص الغايه أكرم الناس إلى أن يفسقوا أو أن يجهلوا و غرابه تفسير الاستثناء بما ذكره لا- يحتاج إلى البيان و ما يقال أيضا إن هذا إنما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي أما إذا كان مستعملا في العموم و إرادته الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى أن الإسناد وقع إلى الباقي بعد إخراج البعض من العام فلا يلزم الاشتراك و لا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمه الثالثه سيما في المخصصات المنفصله كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم و مما حققناه ثمه يظهر لك أنه لا يمكن أن يقال أيضا إن هذا إنما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقه في الباقي إذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقه في معناه أو عدم كون واحد منها حقيقه و لا- مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجه القول بكونه حقيقه في الباقي مطلقا أن اللفظ كان متناولا- له حقيقه بالاتفاق و التناول باق على ما كان عليه لم يتغير إنما طرء عدم تناول الغير و أن الباقي يسبق إلى الفهم حينئذ و ذلك دليل الحقيقه و الجواب عن الأول أنه إن أراد من تناوله حقيقه ثبوت التناول في نفس الأمر فهو لا- يثبت الحقيقه المصطلحه بالمبحث عنها و إن أراد تناولها بعنوان الحقيقه المصطلحه فنمنع ذلك أولا قبل التخصيص إذ المتصف بالحقيقه هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي و كون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا- يستلزم كون اللفظ حقيقه فيه لا من جهه أن الباقي جزء المجموع و أن الدلاله التضمنيه ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان و جعلوه من الدلاله العقليه لا الوضعيه حتى يقال إن الخاص ليس بجزء للعام بل لأن دلاله العام على كل واحد من الأفراد منفردا غير الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون قيد الانفراد و لا قيد الاجتماع لا بمعنى إرادته كل فرد لا بشرط الانضمام و لا عدمه حتى يقال إنه لا ينافى كونه حقيقه في المنفرد بل بمعنى أن الوضع إنما ثبت في حال إرادته جميع الأفراد بعنوان الكلى التفصيلي الأفرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فإنه لا ينافى ما حققناه سابقا من أن دلاله العام على أفراد دلاله تامه و مما ذكرنا يظهر أنه لا معنى للتمسك بالاستصحاب إذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقه حتى يستصحب بل لأنه كان تابعا للمدلول الحقيقي و هو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقه فإنما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع و قد تغير الموضوع و الجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينه و بدونها

يسبق العموم و سبق الغير علامه المجاز و ما يقال إن إرادته الباقي معلومه بدون القرينه و إنما المحتاج إليها هو خروج غيره ففيه أن العلم بإرادته الباقي إنما هو لأجل دخوله تحت المراد و ذلك لا يوجب كونه حقيقه فيه إنما الذى يقتضى كون اللفظ حقيقه هو سبق المعنى و العلم بإرادته على أنه نفس المراد و لا- يحصل ذلك فيما نحن فيه إلا بالقرينه و هو معنى المجاز و احتج من قال بأنه حقيقه إن بقى غير منحصر أن معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر فى عدد و أوجب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع و قد صار الآن لغيره فصار مجازاً مع أن الكلام فى صيغ العموم لا فى نفس العام فكما أن كون افعال حقيقه فى الوجوب لا- يقتضى كون مفهوم الأمر كذلك و كذلك لا يقتضى كون مفهوم الأمر معتبراً فيه الإيجاب كون صيغه افعال حقيقه فى الوجوب فهكذا ما نحن فيه و نظير ذلك أيضاً أن كون الهيئه الاستثنائيه حقيقه فى المنقطع لا يقتضى كون الاستثناء حقيقه فيه ليرد أنه ليس بإخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بأنه حقيقه أن خصّ بغير مستقل بأن لفظ العام حال انضمام المخصّص المتصل ليس مفيداً للبعض أعنى ما عدا المخرج بالمخصّص لأنه لو كان كذلك لما بقى شىء يفيد المخصّص ص فلا- يكون مجازاً فى البعض بل المجموع منه و من المتصل يفيد البعض حقيقه و فيه أنه إن أراد عدم إفادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه و إن أراد أنه لا يفيد البعض بحسب إرادته الالفاظ فهو ممنوع غايه الأمر عدم الإفاده من حيث هو و أمياً مع انضمام المخصص فلا- ريب فى إفادته ذلك كما هو المدار فى المجازات و أمّا المخصّص ص فهو يدلّ على إخراج البعض الآخر أيضاً و أيضاً يرجع هذا الكلام إلى اختيار مذهب القاضى فى رفع التناقض عن الهيئه الاستثنائيه و لفظ العام حينئذ إمياً حقيقه فى معناه و النسبه إلى الباقي وقع بعد الإخراج و إمّا أنه ليس بحقيقه و لا مجاز إن قلنا بالوضع الجديد و قد عرفت بطلانها سابقاً و استدلل أيضاً بأنه لو كان التقييد بما لا يستقل موجبا للتجوز فى نحو الرجال المسلمون و أكرم بنى تميم إن دخلوا و أكرم الناس إلا- الجهّال لكان نحو المسلمون للجماعه و المسلم للجنس أو العهد و ألف سنه إلا- خمسين عاماً مجازات و اللوازم باطله أمّا الأوّلان فإجماعاً و أمّا الأخير فبالترام الخصم بيان الملازمه أن كل واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزم له و قد صار به لمعنى غير ما وضع له أولاً و هى بدون المنقول عنه و معه للمنقول إليه و لا يحتمل غيره و قد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكّم و التحقيق فى الجواب أنك إن أردت أن لفظه مسلم فى المسلمون و المسلم حقيقه مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فكيف يدعى الاتفاق عليه و إن أردت أن المسلمون حقيقه فى الجماعه و المسلم فى الجنس أو العهد فهو إنما يثبت حقيقه

المركب من حيث التركيب لا- من حيث إنه حقيقه فى معنى منفرد و هو خارج عن المبحث و بيان ذلك أن المفردات مختلفه الأوضاع كما أشرنا سابقا فوضع الأعلام و أسماء الأجناس و نحوها وضع شخصى و وضع الأفعال و المشتقات و التثنيه و الجمع و نحوها وضع نوعى كما أن وضع المركبات كلها نوعيه و منقسمه إلى الحقيقه و المجاز كما أشرنا و كما أن كون وضع المركبات حقيقه لا ينافى كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا فى المقدمه الأولى كذلك كون وضع المفردات النوعيه حقيقه لا- ينافى كون بعض أجزائها مجازا فكما أنه لا- ينافى كون العام مستعملا فى المعنى المجازى على ما اخترناه كون الهيئه الاستثنائيه حقيقه فى الإخراج فلا ينافى كون المراد من مثل مسلمون جماعه من أفراد هذا الجنس يعنى المسلم و بعبارة أخرى المسلم المتحقق فى ضمن أفراد حقيقه كون لفظ المسلم فى هذه الكلمه مجازا كما لا يخفى هذا إن اعتبرنا دلالة الكلمه على الجنس و دلالة علامه الجمع و العهد و تعيين الماهيه على مدلولها و إن جعلناها كلمه واحده موضوعه بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه الدفع أن الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمه مستقله موضوعه بوضع واحد و لم يلاحظ فيها دلالة القيد و المقيّد بل وضع مجموع اللفظ بإزاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فإنه أريد من كل كلمه منه معنى على حده و القول بأن المجموع عبارته عن الباقي بعنوان الحقيقه فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظه العله المستنبطه فى قياسه و الحاصل إنّ المستدل إن أراد مقايسه المركبات المذكوره التى هى موضوعه بوضع حقيقى نوعى لمعانى مركبه معهوده فى كونها حقيقه فى معانيها التركيبيه الحقيقيه على المفردات المشتقه الموضوعه بالوضع النوعى للمعانى المنحلّه بأجزاء متعدده مع قطع النظر عن ملا-حظه مفرداتها و أجزائها فلا-ريب أنه ليس من محلّ النزاع فى شىء و كون كل منهما حقيقه فى معانيها متفق عليه و إن أراد مقايسه بعض أجزائها و هى المقيّدات بباقي الأجزاء فى كونها حقيقه على أجزاء المفردات المقيّده فثبوت الحقيقه فى المقيس عليه أول الدّعوى و إن أراد ادّعى فى المفردات وضعا مستقلا فلا-مناسبه حينئذ بين المقيس و المقيس عليه و لا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال و من هذا يظهر جواب من أراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصّص حقيقه فى الباقي إذ الفرق واضح بين المقيس و المقيس عليه حينئذ و ذلك الوضع لم يثبت فى المقيس و لا معنى للقياس هنا فى إثبات الوضع كما لا- يخفى فإنّ الوضع لم يثبت حينئذ فى المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتّى يقال إنه موجود فى المقيس بل بسبب جعل الواضع و هو فيما نحن فيه أول الكلام بقى الكلام فى المثال الأخير و جعله مقيسا عليه و وجهه أن الخصم

يفرق بين أسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بأن الخصم لعله يقول في المثال المذكور بأن المراد بالألف تمام المدلول وأن الإخراج وقع قبل الإسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة أنه مبنى على الفرق بين أسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل ووجه التفصيل الثالث هو الحجّة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجّة التفصيل الرابع هو الحجّة السابقة وضعفها غنى عن البيان وأمّا حجّة القول الأخير وهو قول فخر الدّين فقال في البرهان والذي أراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لأنّ تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عمّا عداها وجهه في التجوز وضعفه ظاهر ممّا مرّ

قانون العامّ المخصّص بمجمل ليس بحجّة اتفاقاً

إشاره

فإن كان مجملاً من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِيمَهُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ومثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم وإن كان إجماله في الجملة ففي قدر الإجمال مثل إلا بعض اليهود فلا إجمال في غير اليهود وأمّا المخصّص بمبيّن فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجّية في الباقي مطلقاً ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامه فمنهم من قال بعدم الحجّية مطلقاً ومنهم من خصّ الحجّية بما لو كان المخصّص متصلاً ومنهم من قال بحجّيته في أقل الجمع ومنهم من قال بالحجّية فيما لو كان العامّ منبثاً عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة إلى الحربى بخلاف مثل السارق فإنه لا ينصرف الذّهن منه إلى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خصّ الحجّية بما لو كان العامّ قبل التخصيص غير محتاج إلى البيان كالمشركين قبل إخراج الذّمي بخلاف أقيموا الصّلاه قبل إخراج الحائض لنا ظهوره في إرادته الباقي بحيث لا يتوقّف أهل العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينه أخرى عليه غير المخصّص ولذلك ترى العقلاء يذمّون عبداً قال له المولى أكرم من دخل دارى ثم قال لا- تكرم زيدا إذا ترك إكرام غير زيد أيضاً وأيضا العامّ كان حجّيه في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى أنّه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كلّ واحد من الأفراد خرج المخرج بالدليل وبقي فيستصحب حجّيته في الباقي وأمّا ما ذكره بعضهم بأنّه كان متناولاً للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فإن أراد التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البدء في المخصّص وإن أراد التناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور وإن أراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا أيضاً احتجاج السّلف من العلماء وأهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصّصه بحيث لا يقبل الإنكار وربّما يستدل أيضاً بأنه لو لم

يكن حججه في الباقي لكانت إفاده العام لدخول الباقي موقفه على إفادته للمخرج فلو كانت إفادته للمخرج أيضا متوقفه على ذلك لزم الدور و إلا لزم الترجيح بلا مرجح و هو ضعيف لأنه دور معيه كالمتضائفين و المتساندين احتج المنكر مطلقا بوجهين الأول أن حقيقه العموم غير مراد و الباقي أحد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال إرادته سائر مراتب الخصوص و لا مرجح فيصير مجملا و الثاني أنه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا و ما لا يكون ظاهرا لا يكون حججه و الجواب عن الأول منع الإجمال و عدم المرجح إذ الأقربيه إلى العام مرجح و مدار مباحث الألفاظ على الظنون فكما أن التبادر علامه الحقيقه فظهور العلايقه علامه تعيين المجاز و لذلك لو قيل رأيت أسدا يرمى لتبادر إلى الذهن معنى الشجاع لا- البخر و لا- ريب أن العام المخصيص سيمًا مع ملاحظه عدم ذكر مخصيص آخر معه ينصرف منه إلى الباقي لكونه أقرب إلى أصل المقصود المدلول و كفاك في المرجح ما ذكرنا من الأدله مع أن الوقوع في كلام الحكيم أيضا يصرفه عن الإجمال لا بمعنى أنه لا يقع المجمل في كلام الحكيم أبدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى أن الأصل و القاعده الناشئه عن الحكمه و الاعتبار يقتضى عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر إذا دلّ الدليل عليه و الحمل على أقل الجمع كما ذكره القائل به و إن كان يدفع الإجمال لكنّ الحمل على تمام الباقي أولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع و العام كما مرّ و لا قائل بإرادته غيرهما بالخصوص مضافا إلى ما سنذكره في بطلان ذلك القول أيضا و ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا و لكنّ الإشكال في أن مقتضى محل النزاع أن القول بعدم الحجّيه مطلق و هذا الدليل يقتضى اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي و لا- ينهض على من قال بأنه حقيقه في الباقي و كيف ذلك و كيف يجتمع هذا مع الكلام في القانون السابق فإن الكلام ثمّه يقتضى حجّيته في الباقي سواء كان حقيقه أو مجازا لأنّ كلا من الحقيقه و المجاز ظاهر في معناه و الكلام هاهنا يقتضى الخلاف في الحجّيه و قد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقه بأن مراد من قال إنّ العام المخصص حقيقه في الباقي أنه حقيقه فيه من حيث إنه أحد أبعاض العام لا أنه حقيقه في الباقي من حيث إنه تمام الباقي فحينئذ يقال في الاستدلال إنّ تمام الباقي أحد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه و ردّ بأنه لا يجرى على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول أحد إن السبعه مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي أن يجوز ذلك في عشره إلاّ ثلاثه على القول بأنّ الإسناد وقع بعد الإخراج فإنّ المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقى الأصلى الباقي فقط فهو عين الحقيقه لا أحد الحقائق و لا على القول بأنه حقيقه في الباقي لاستصحاب التناول السابق و عدم منافاه

عدم تناول الغير لتناول الباقي فإنّ ظاهره أنه لم يطرأ عليه شيء إلا خروج ما أخرجه المخصّص فلا يبقى إلا تمام الباقي وكذا لا يجرى على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي إلى الدّهن فإنّه لا معنى لسبق أحد الأبعاض من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقه فيما لو بقي غير منحصر لأنّ هذا القول منهم ليس لأنّه أحد أبعاض العامّ كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لأنّه هو عامّ فالظاهر أن النزاع هنا إنّما هو على القول بمجازيّه لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول المفصّل بالمتّصل والمنفصل أيضا مبنّى على ذلك فإنه مبنى على أنّ المخصّص بالمنفصل مجاز دون المتّصل أقول ولعلّ التّفصّيلات الأخرى في المسأله أيضا على هذا ناظره إلى ملاحظه مناسبه بعض المجازات للعامّ دون بعض بحسب المقامات فإنّ ما إنباء عن الباقي قبل التخصيص أقوى من غير المنبئ وكذلك ما لا يحتاج إلى البيان أقوى ممّا يحتاج إليه ونظر من قال بالحجّيه في أقلّ الجمع هو أنّ أقلّ الجمع هو المتيقّن من بين المجازات يعنى جميع أفراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الردّ أنا إن قلنا بأنّ العام لم يستعمل في معنى مجازيّ وبنينا على القول بالحقيقه في القانون السّابق فلا مناص عن الحجّيه وإن قلنا بالمجازيّه فيجىء فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاه المتوهمه بين الأصليين أيضا وأقول الإنصاف أنّ ما ذكر في التريديد لا يدفع التوجيه المذكور لأنّ مراد من يقول بأنه حقيقه في الباقي أنه حقيقه فيما لم يخرج عن حكم العامّ فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرّه أخرى وكزه بعد أولى بل وكزات متعدده ولم نطلع إلا على التخصيص الأوّل فاحتمال التخصيصات حاصل عند السّامع ولا ريب أنّ القائل بكونه حقيقه في الباقي يقول بالحقيقه في المرّه الأخيره أيضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وإن احتمل خروجه عنه بتخصيص آخر وحينئذ فالعامّ محتمل لحقائق متعدده فإذا قامت القرينه على عدم إرادته الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتمّ الدليل إذ الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقه فيصير ذلك نظير إطلاق العامّ المنطقي على أفراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابره فيتمّ الكلام فيه مثل القول بالمجازيّه حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد التأمّل على إجراء الدليل على جميع الأقوال في الحقيقه فإنّ مراد من قال إنّ عشره إلا ثلاثة اسم للسّبعه لعلّه كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي وذكر السّبعه بعنوان المثال وسيجىء الكلام السّابق في الباقي من أنه يحتمل مراتب متعدده كلّها معنى حقيقى لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقه في غير المحصور لأنّ لغير المحصور أيضا مراتب متعدده كلّها معنى حقيقى للعامّ على قول هذا القائل نعم يחדش في ذلك

أن ذلك إنما يتم فيما كان أفراد العام غير محصور و احتمال التخصيص مراتب متعدده منه و أما على القول بكون الإسناد إلى الباقي بعد الإخراج فأنت بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم أن الكلام في الحجية و عدم الحجية إنما يرجع إلى الحكم و الإسناد المتعلق باللفظ و قد فرض أنه ليس إلا بالنسبه إلى الباقي و التخصيص لم يتحقق فيه بالنسبه إلى لفظ العام بل إنما تحقق بالنسبه إلى الإسناد و الحكم فإذا خص الإسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعدده و يجرى فيه الكلام السابق و مما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاه بين الأصلين أيضا إذ الحقيقة و المجاز لا يستلزمان الظهور و الحجية في جميع الأحوال بل إنما هو إذا لم يطءهما إجمال فقد يحتاج الحقيقة إلى القرينه كما في المشترك و كذلك المجاز إذا تعددت المجازات و كذلك المشترك المعنوي إذ أريد منه فرد معين فإن معرفه أن المراد برجل في قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ هُوَ الحبيب النجار يحتاج إلى القرينه مع أنه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الأوامر و قد يقال إن الكلام في القانون السابق إنما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاه و هو أيضا باطل و مما ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الأصل بتعدد المجازات و إجمالها و هو موقوف على كون المجازيه مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة و المجاز مع أنه كان ينبغي حينئذ تقديم هذا القانون على السابق و كتب الأصول التي حضرنا الآن كلها متفقه في تقديم القانون السابق على هذا قيل و الحق أن الخلاف فيما سبق مبنى على فرض إرادته الباقي و أما ظهوره فغير لازم و القائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره و القائل بكونه مجازا على خلافه إذ المجاز قد يكون ظاهرا و قد يكون غيره و قس عليه التفصيل فتأمل أقول و يظهر ما فيه بالتأمل فيما قدّمناه إذ لو بنينا على التحقيق و اقتضاء الدليل فالحق أن الحقيقة و المجاز كليهما ظاهران في معناهما إذا اتحد أو تعين القرينه على كل منهما فيما احتاج إليه على فرض الاشتراك أو تعدد المجاز و قد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة و تعين المجاز في تمام الباقي و احتمال إرادته ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر و لا يصار إليه و لو عرضنا عن التحقيق و تماشنا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين فتأمل و يؤيد ما ذكرنا استدلالهم الثاني فإنه لو لم يكن ناظرا إلى احتمال الحقيقة لرجع إلى الدليل الأول و لكان تكراره لغوا إذ الإجمال من جهة تعدد المجاز أخص من عدم الظهور فإنه أعم من أن يكون من تلك الجهة أو من جهة احتمال الحقائق فحينئذ يصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل النكره التي أريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ و كذلك كل أدله القائلين بالحجيه قابل للقولين من دعوى الظهور و لزوم الدّم و استصحاب التناول و غيرها

كما

بينها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقه أظهر ثم إن هاهنا أمرا لا بد أن ينبه عليه وهو أن ظاهر كلام المستدل في أقل الجمع أن محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين أفراد المخرج والباقي إلى المخاطب كما لو قال كل البيضات إلا ثلاثه منها و نحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص إلى الواحد إن يكون العام حججه في الواحد لأنه المتيقن أيضا ولم يستثنه المستدل وعم في الإجمال ولعل نظر المستدل في ذلك إنما هو الصيحيح لا نظر القائل بالحججه في أقل الجمع فإن الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظه التعينات في الأحكام ولا بد أن يكون مراد من يجوز التخصيص إلى الواحد في القانون المتقدم أيضا التخصيص إلى واحد معين عند المتكلم لا أي واحد يكون وكذلك أقل الجمع عند القائل به ثمه مثلا- قوله تعالى قل لا- أجد في ما أوحى إليّ محرّما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميته أو دما مسفوحا أو لحم خنزير قد تعلق الإخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثه بخصوصها وكذلك إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإذا ورد النص بحرمة لحم الأسد ولحم الكلب فيجب الإخراج أيضا وهكذا وكما أن الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد أن يتعلق بالباقي بتعيينه فلا بد أن يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا أو أقل جمع خاص وإلى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال وإجرائه على القول بالحقيقه أيضا كما نبهنا عليه وسيجيء في القانون الآتي أيضا إشاره إلى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض أقربيه المجاز المرئجه للحججه في تمام الباقي على ما ذكرنا إرادته الواحد أقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضه في بيان عدم جواز التخصيص إلا بإرادته جمع بقرب من المدلول كما أشرنا إليه في محله هذا ولكني لم أقف في كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا فإنهم ذكروا حجه المفصل بالحججه في أقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم أن يجيبوا عنه بأن تيقن الأقل إنما يفيد الحججه إذا تعين فلا ثمره لهذا الكلام وإن اعتمد المفصل في التعيين على قرينه أخرى فهذا ليس من حججه العام في الباقي في شيء كما لا- يخفى بل الحججه حينئذ إنما ثبت في العام مع القرينه المذكوره

تنبيه

قد عرفت أن المخصّص المتّصل هو الاستثناء المتّصل والغايه والشرط والصيغه وبدل البعض ولا- يخفى أن المخرج في الاستثناء والغايه هو المذكور بعد أداتهما في الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا أكرم الناس إلا الجهال هو الناس العلماء وفي أكرم العلماء إلى أن يفسقوا هو غير من فسق من العلماء والمخرج في أكرم العلماء إن كانوا صلحاء هو غير الصيالحين منهم وفي أكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال وفي أكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم و أنت بعد ذلك خبير بطريق إجراء الكلام في الباحث السابقه فيها من بيان مورد الحقيقه والمجاز والحججه وعدم الحججه وغيرها

قانون الحقّ موافقا لأكثرين حتّى ادعى عليه جمع منهم الإجماع عدم جواز

العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص

و قيل يجوز و على المختار فالحقّ الاكتفاء بالظنّ و قيل يجب تحصيل القطع و لا بدّ فى تحرير محل النزاع و تحقيق المقام من تمهيد مقدّمه ينكشف بملاحظتها غواشى الأوهام و هى أنّ الفرق الواضح حاصل بين حالنا و حال أصحاب النبى صلى الله عليه و آله و الأئمه عليهم الصّلاه و السلام فى طريق فهم الأحكام و معرفتها و أخذها منهم عليهم السلام و من أحاديثهم لأنهم كانوا مشافهين لهم و مخاطبين بخطابهم و عارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحاليه و المقائليه عالمين لبعض الأحكام من الصّوره و البدايه آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم و كانوا قد يعلمون العموم و يشتهه عليهم الخصوصيه فى بعض الموارد و يسألون عنه و قد يعلمون الخصوص من الخارج و أنه مخالف لباقي الأفراد و يعرفون أنّ المراد من العامّ هو الباقي بقريته ما سمعوه أو بقريته المقام و أكثرهم كانوا محتاجين حين السّؤال فمكالمه المعصوم عليه السلام لا بدّ معهم أن يكون معهم بحيث يفهمون و لا يؤخر بيانه عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العامّ و المطلق إذ سمعوه بدون التخصيص فربّما كان الوقت يقتضى التعميم له و التخصيص لأخر و ربّما كان يتفاوت الحال من أجل التّقيه و غيرها و إن شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد السائل عن مجتهده فى هذا الزمان و أمّا نقلهم الأخبار إلى آخرين فى زمانهم و عملهم عليه فهو أيضا لا يشتهه الأخبار الموجوده عندنا فإنّه كان أسباب الاختلال و الاشتباه قليلا ألا ترى أنّهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم أخبار مختلفه من أصحابهم و كانوا يسألون عن أئمتهم عليهم السلام فى ذلك و يجيبون بالعلاج بالرجوع إلى موافقه الكتاب أو السنّه أو مخالفه العامّه أو الشهره أو غير ذلك ثم التخيير أو الاحتياط و هو بعينه مثل الخبر المنقول فى زماننا عن مجتهد بعيد عنّا أو أخبار منقوله متخالفه عنه و بالجملة انحصر أمرنا فى هذا الزمان فى الرجوع إلى كتب الأحاديث الموجوده بيننا و لا ريب أنّ المتعارضات فيها فى غايه الكثره بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض إلا فى غايه النّدره فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن إمامه عليه السلام بلا واسطه إلى أهله أو إلى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له و لا ظنّ بذلك مع اتحاد الاصطلاح و قلّه أسباب الاختلال و إنّما عرض الاختلالات بسبب طول الزّمان و كثره تداولها بالأيدى سيّما أيدى الكذّابه و أهل الزّيبه و المعاندين للأئمه عليهم السلام فأدرجوا فيها ما ليس منهم فنحن فى الأخبار التى وصلت إلينا فى وجوه من الاختلال من جهه العلم بالصدور عنهم و عدمه و من جهه جواز العمل بخبر الواحد الظنّى و عدمه و كذلك فى اشتراط العدالة و تحقيق معنى العدالة و معرفه حصولها فى الرّاوى و كيفية الحصول من تزكيه عدل أو عدلين و من جهه

الاختلال فى المتن من جهه النقل بالمعنى مره أو مرارا مختلفه و احتمال السقط و التحريف و التبديل و حصول التقطع فيها الموجه لتفاوت الحال من جهه السند و الدلاله و من جهه الاختلال فى الدلاله بسبب تفاوت العرف و الاصطلاح و خفاء القرائن و حصول المعارضات اليقينيّه و الإشكال فى جهه العلاج من جهه اختلاف النصوص الوارده فى التعارض و أن التكليف اليقيني الثابت بالضرورة من الدين لا بدّ من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشّرع و سبيل العلم به منسد غالبا و ليس لنا وجه و سبيل فى ذلك إلا الرجوع إلى الأدلّه المتعارفه و الكتاب العزيز لا يستفاد منه إلا أقل قليل من الأحكام مع اختلال و إشكال فى كيفيه الدلاله فى أكثرها و الإجماع اليقيني نادر الحصول و كذلك الخبر المتواتر و الاستصحاب لا يفيد إلا الظنّ و الأخبار مع أنّها لا تفيد إلا الظنّ متخالفه و متعارضه فى غايه الاختلاف و التعارض بل الاختلاف حاصل بينها و بين سائر الأدلّه أيضا بل الاختلاف موجود بين جميع الأدلّه و لا بدّ فى الاعتماد على شىء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح أو المساوى و القول بالتخيير مطلقا أو الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم إنما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه فى الأخبار مدلول عليه بالاعتبار فالأخذ بكل ما رأيناه أولا من حديث أو ظاهر آيه أو استصحاب مع وجود الظنّ الغالب بوجود المعارض مجازفه من القول إذ يلزم على هذا التخيير فى العمل مطلقا و رأسا و هو باطل جزما و بالجملة الذى نجزم به و يمكن أن نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم و سدّ بابه هو استخراج الحكم عن هذه الأدلّه فى الجملة بمعنى أنه يمكن الاعتماد على ما حصل الظنّ بحقيته من جملتها لا- الاعتماد على كل واحد منها و الأصل حرمه العمل بالظنّ إلا ما قام عليه الدليل و لم يقم إلا على هذا القدر مع أنا لو قلنا إنه يجوز لكل من رأى حديثا أو فهم استصحابا أن يعمل عليه و كذلك سائر الأدلّه فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج و المرج و لا- يكاد ينتظم له نسق فإن قلت إنك قائل بأن الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجّه مثلا فإذا رأينا حديثا صحيحا نعمل عليه لأن الأصل عدم المعارض و لا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه و هكذا فى غيره قلت إجراء الأصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالبا لا- معنى له فإن قلت العلم بوجود المعارضات إنما هو فى الجملة و ليس فى خصوص هذا الحديث قلت إنّ هذا يصير من باب الشبهه المحصوره التى حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع أنا لو قلنا بجواز الارتكاب فى الشبهه المحصوره أيضا إلى أن يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لأنّ فتح باب الرخصه فى ذلك لآحاد المكلفين يقتضى تجويز الارتكاب فى الجميع فأين اعتبار ملا-حظه المعارض مع أنّ الغالب فى ذلك هو التعارض و خبر لم يوجد له معارض لمن أنس بطريقه الاستنباط

في غاية الندره و إن كان في أول أمره و الحاصل أن المجتهد إذا علم أن دليل الحكم إنما هو في جملة هذه الأدله المتعارضه المتخالفه لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف أن العمل بأيتها هو الرّاجح في ظنّه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح و لئلا يكون تاركا للأخبار المستفيضه الوارده بالعلاج و الترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين إذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الأخبار حاصل لنا و يجب علينا علاجه و عدم العلم بالفعل بأن هذا الخبر الذي رآه أولا هل هو من هذا الباب أم لا- لا يوجب العلم بعدم ذلك لأنّ ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الأدله مع إمكان معرفتهما بعينهما و ممّا ذكرنا يظهر أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم المعارض في كل روايه إذ المفروض أن أحاديثنا مشتمله على الحديث الذي له معارض و الحديث الذي لا معارض له و كون الأصل عدم كون الحديث الذي نراه أولا هو ما لا معارض له ليس بأولى من كونه هو الذي له معارض فيجب إجراء حكم كل من الصّنفين فيه و هو لا- يتم إلا- بعد البحث و الفحص و حاصل المقام أن حجّه الله على العباد منحصر في النبي صلى الله عليه و آله و الوصيّ عليه الصّلاه و السّلام و بعد العجز عن الوصول إليهما و بقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد إلا على ظنّ من استفرغ وسعه في تحصيل الظنّ من جهه الأدله المنسوبه إليهم و لا- يمكن ذلك إلا بعد الفحص عن المعارضات و الاعتماد على التّرجيحات و سيأتي الكلام في كفايه الظنّ و عدم وجوب تحصيل العلم عليه إذا تمهد هذا فنقول إنّ العام المتنازع فيه واحد من الأدله و احتمال وجود المعارض أعمّ من المناقض الراجع لجميع حكمه أو المخصّص الراجع لبعضه و لمّا كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام إلا و قد خصّ أقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مظنونا فصار ذلك أولى بوجود الفحص عن المعارض عن سائر الأدله و شبهه من لا- يقول بوجود الفحص عن المخصّص في العام هو أنه لو وجب طلب المخصّص في التمسّك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقه إذ احتمال إرادته خلاف الظاهر و لزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما و لا يجب ذلك في الحقيقه اتّفاقا و بدلاله قضاء العرف بذلك فكذلك العامّ و فيه أولا أنّه إن أراد أنه لا يجب التفحص عن الحقيقه أصلا بمعنى أنه إذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب و لكن احتمل احتمالا راجحا وجود حديث آخر يدل على أنّ المراد بالأمر في الحديث الأوّل الاستحباب فهو في الحقيقه احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتّفاق و إن أراد أنه لا- يجب في الحقيقه طلب المجاز إذا لم يكن هنا ظنّ بوجود المعارض من الأدله بل و لا احتمال له بمعنى أن يتفحص لاحتمال قيام قرينه حالته أو مقالته دلت على إرادته المعنى المجازي من الكلمه فهو صحيح و مسلم

فى العامّ أفضا من هذه الجهه فإنا لا نتفحص فى العام عن المخصّص لاحتمال إن يكون المراد معناه المجازى بل لأنّ وجود دليل خاصّ ىرفع أحكام بعض أفراد العامّ محتمل أو مظنون و إن آل ذلك إلى حصول التجوز فى العامّ بعد ظهوره فتداخل البحثين لا ىوجب كون كل منهما مقصودا بالذات و لما كان العام من جملة الأدله أكثر احتمالاً لوجود المعارض حضوره بالبحث دون سائر الأدله و ثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العامّ من جهه دلالة اللفظ و حقيقته و الاحتراز عن التجوز و لكن نقول إنّ الاتفاق الذى ذكره المستدل هو الفارق بين أنواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الإجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق و بطل القياس مع أنّ الفارق موجود بوجه آخر و هو تفاوت الحقائق فى الظهور ألا- ترى أنهم اختلفوا فى ترجيح المجاز المشهور على الحقيقه فنقول هنا إنّ استعمال العامّ فى معناه المجازى بلغ حدّ الاشتهار إلى أن قيل ما من عام إلخ بخلاف سائر الحقائق فإن لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا أقل من التوقف فالغلبه مرجحه للتجوز و أصله الحقيقه و عدم التخصيص للحقيقه فىصير مجملاً فىحتاج إلى الفحص بخلاف سائر الحقائق فإن الغلبه ليس فيها إلى هذا الحدّ بل أكثر الألفاظ محمول على الحقائق و ما يقال إن أكثر كلام العرب مجازات فهو إغراق ليس على حقيقته و ممّا ىوضح ما ذكرنا أنه لا ىجب الفحص عن احتمال سائر المجازات فى العامّ أيضاً كما إذا احتمل إطلاق العامّ على شخص باعتبار جامعته جميع أوصاف أفراد العامّ فإذا قيل جاء العلماء فىحتمل أن ىراد منه زيد باعتبار أنّ علمه مساو لعلم كلهم فعلاقه المشابهه و ىحتمل أن ىراد منه أمرهم أو حكمهم أو نوابهم بعلاقه المجاوره أو التعلق أو نحو ذلك بل نحمله على حقيقته من هذه الجهه بخلاف احتمال جهه التخصيص بإرادته بعضهم دون البعض و كأنه غفل من غفل فى هذا الأصل من جهه الغفله عن تفاوت المجازات أو عن أنّ الكلام فى الفحص عن المعارض من حيث إنه معارض لا فى طلب المجاز من حيث إنه طلب المجاز و قد عرفت إمكان اجتماع الحثيات و افتراقها فتأمل فيما ذكرنا بعين الإنصاف تجده حقيقاً بالقبول و أمّا الدليل على كفايه الظنّ فى مطلق معارضات الأدله و هو أنّ ضروره بقاء التّكليف و عدم السّيل إلى تحصيل الأحكام الواقعيه بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به و إن فرض إمكان الوصول إليه فى بعضها لأنّ الحكم الذى ىمكن أن ىحصل فيه العلم إن كان مركّباً أو كان جزءاً للعبادات المركبه فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلاً للعلم بالكل و ما بعضه ظنّى فكّله ليس بعلمىّ جزماً كما هو واضح و تحصيل العلم بالكل فى غايه البعد و إن كان بسيطاً أو كان هو

نفس المركب أيضا فاستفراغ الوسع في تحصيله إنما يمكن بعد تتبع جميع الأدلة و هو مستغرق للأوقات غالبا مفوت للمقصود مع أنه عسر عظيم و حرج شديد و هما منفيتان في الدين بالإجماع و الآيات و الأخبار فثبت كفايه العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه إن العلم بعدم المخصية ص في العام غير ممكن غالبا و تحصيل ما يمكن العلم فيه مستلزم لتفويت العمل بأكثر العمومات و بهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم أن ذلك يقتضى جواز العمل بالظن في البعض دون البعض و أن العمل بالظن إنما هو فيما إذا لم يكن تحصيل القطع و هو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن و إن أمكن تحصيل العلم في بعض الأحكام أيضا فإن المراد في هذا الاستدلال أن العمل بالظن في الكل إنما هو لأجل أن تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالأكثر و العسر و الحرج لا أنه لا يجوز العمل بالظن إلا فيما لا يمكن القطع و أما ما يمكن أن يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصية ص في العمل على العام فهو أن العمل بالظن مشروط بعدم إمكان تحصيل اليقين و هو ممكن لأن ما يعم البحث فيه و كان مما يتلى به عموما فالعادة تقتضى باطلاع الباحثين عليه و تنصيبهم على وجوده و عدمه و أما الذى ليس بهذه المثابه فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك إذ لو كان مخصية ص لذكروه و فيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين إذ غايه الأمر عدم الوجدان و هو لا يدل على عدم الوجود إن اشتراط العمل بالظن بعدم إمكان تحصيل اليقين لا دليل عليه إذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصية ص إذ عدم المخصية ص لو سلم القطع به في نفس الأمر أيضا فكيف يحصل القطع بأن المراد من العام هو جميع الأفراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينه حاله أفهمت إرادته البعض مجازا مع ما في سند العام و دلالته من غير جهة العموم و الخصوص أيضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعي و هكذا الكلام في سائر الأدلة بالنسبة إلى المعارض و بالجمله وجود المعارض و عدمه أحد أسباب الخلل كما أشرنا سابقا فدعوى أنه بعد حصول القطع بعدم المعارض أو المخصية ص يحصل القطع بحكم الله تعالى جزاف من القول و إمكان سد جميع الخلل في المتن و السند و سائر كميّيات الدلالة لم نر إلى الآن سبيلا إلى التمكن عنه و دعوى اشتراط قطعيه بعض مقدمات الدليل إذا أمكن مع عدم إفاده الدليل إلا الظن ترجيح بلا مرجح إن قلت إن ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض أصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت إن المراد من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه و بعد ملاحظه احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى

ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها و هو لا يكفي لنا نعم إنما هو يكفي لأصحاب الأئمة عليهم السلام و الحاضرين مجلس الخطاب و من قاربهم و شابههم فدلينا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظه مجموع الأدله بعد البحث و الفحص لا كل واحد ممّا يمكن أن يصير دليلا و لكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم إن بعض أفاضل المتأخرين خبطا عظيما و تبعه بعض أفاضل من تأخر عنه و هو أنه منع عن لزوم تحصيل القطع و الظن كليهما في طلب المعارض في جميع الأدله سواء كان العام أو غيره و استدلل على ذلك بوجه الأول

عدمه بالخصوص و ليس ذلك من باب أصل التخصيص الرَّاجح بسبب الغلبه بل من جهه مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك و تأمّل حتى يتحقق لك أنّ دعوى مثل ذلك الإجماع لا أصل لها و لا حقيقه مع أنّه ورد في الأخبار ما يدلّ على ذلك مثل روايه سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن أمير المؤمنين عليه الصّلاه و السّلم حيث أجاب عن اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه و آله و في آخرها فإن أمر النبي صلى الله عليه و آله و سلم مثل القرآن منه ناسخ و منسوخ و خاصّ و عامّ و محكم و متشابه و قد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه و آله الكلام له وجهان و كلام عام و خاصّ مثل القرآن إلى أن قال فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه و آله آيه من القرآن إلّا أقرأنيها و أملاها عليّ فكتبتها بخطيّ و علمني تأويلها و تفسيرها و ناسخها و منسوخها و محكمها و متشابهها و خاصّها و عامّها الحديث و في معناها غيرها و ظاهرها لزوم معرفه الجميع فبعد ملاحظه أن في الآيات و الأخبار عامّا و خاصّا و لا يندفع الاختلاف و الحيره إلّا بملاحظتها و إنّنا مأمورون بمعرفه العامّ و الخاصّ فكيف يقال إنّنا لم نؤمر بالبحث عن الخاصّ و أحاديث الأئمه عليهم السّلام مثل أحاديث الرسول صلى الله عليه و آله و قد قال الصادق عليه الصّلاه و السلام في روايه داود بن فرقد المرويّه في معاني الأخبار و أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا إنّ الكلمه لتصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف يشاء و لا يكذب و يدلّ على المطلوب أيضا الأخبار المستفيضه الداله على عرض الأخبار المتخالفه على الكتاب و لا ريب أنّ موافقه الكتاب و عدمها لا يعلم إلّا بعد معرفه عامّ الكتاب و خاصه و معرفه ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الأخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفه عامّ الخبر عن خاصه أيضا و هو معنى البحث عن المخصّص و أمّا الجواب عمّا زاده بعضهم فنقول مضافا إلى ما ظهر ممّا تقدم أنّ الأحاديث المجتمعه عندنا من الكتب الأربعة و غيرها أكثر ممّا كان عند كل واحد من أصحاب الأئمه عليهم السّلام من تلك الأصول بلا شكّ و لا ريب و مع ذلك فالفروع المتكثّره في كتب الفقهاء الخاليه عن النصوص أكثر ممّا وجد فيه النصّ بمراتب شتى و ما لم يذكره في كتب الفروع و ما يتجدّد يوما فيوما أضعاف مضاعف ما ذكره بل لا يتناهى و لا يعدّ فلو كان يلزم عليهم تبليغ أحكام الجميع بالخصوص فيلزم أنّهم العياذ بالله قصّروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر أنّهم اكتفوا في جميع ذلك بالأصول الملتمّاه إلينا بقولهم علينا أن نلقى إليكم الأصول و عليكم أن تفرّعوا و هذا من أقوى الأدلّه على جواز العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيه إذ غايه ما في الباب جعل الفرع من

جزئيات أصل وقاعده ولا ريب أنّ دلاله العامّ والقاعده على جزئياتهما ظنيّه فنقول إنّ الواجد للأصل والأصلين من أصحاب الأئمه عليهم السّلام كان عالماً بالأصول الأصليّه التي هي أمهات المسائل مثل أصل البراءه وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ وعدم العسر والجرّح وعدم التكليف بما لا يطاق وأصالة الإباحه فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والإضرار ونحو ذلك وبيّنوا لهم في جواب مسائلهم كثيراً من الخصوصيّات وكثيراً من العمومات الوارده في الكلّيّات ولم يظهر من حالهم أنّ تلك العمومات الثابته في الأصل والأصلين كانت أبكاراً لم يصلها أيدي التخصيص فلعلّ الرّواه كانوا يعلمون أنّ مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما أشرنا و أنّ الخاصّ بيّن له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات ليس بواجب على بيّننا واحتمال وجود مخصّص آخر غير ما فهموه لا يضّرّ كما بيّننا لأنّ الظنّ بعدم كاف بل يكفي أصاله العدم حينئذ ولم يظهر من حال صاحب الأصل والأصلين أنّه يظنّ بوجود خاصّ أو معارض في سائر الأصول وعلى فرض الثبوت إنّه كان متمكّناً من الرجوع إليه ولم يفعل وعلى فرض ذلك إنّ الإمام عليه السلام اطّلع عليه وقوره وكل ذلك دعاوه لا يبيّنه عليها بخلاف زماننا فإنّ وجود المعارض في جملة الأخبار ممّا لا يدانيه ريب ولا يعتريه شكّ فكيف يقاس بزمان أصحاب الأئمه عليهم السلام ولعمري إنّ أصحاب هذه الكلمات ممن تتبّع الأخبار وعرف طريقه الفقهه والفقهاء ممّا يقضى منه العجب وممّا ذكرنا ظهر أنّ عدم أمر الإمام عليه السّلام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لأجل أنّ الفحص عن المخصّص أو المعارض لا حاجه أوّل مع قيام الاحتمال الراجح إذ لعلّه يعتمد على ذلك بأنه إذا أشكل عليه الأمر في العامّ يرجع إلى الإمام عليه السلام <الثاني

أنه يرد على المستدل التقص بمجمل خبر العدل فإن قيل إن المجمل خرج بالاتفاق و بحكم العقل للزوم التحكم من حمل الكلام على بعض المحتملات و لا- اتفاق هنا و لا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجح من تبادل العموم و لأصالة الحقيقة و أيضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع عن القول بكون ألفاظ العام حقيقه فى العموم قلنا حصول الإجمال من جهة تساوى احتمال إرادته الخصوص لأصالة الحقيقة لا ينافى القول بكونها حقيقه فى العموم كما فى المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتمالاه مع الحقيقة و التبادر الحاصل فى المجاز المشهور للمعنى الحقيقى كما أنه بعد قطع النظر عن الشهره فكذلك المسلم من التبادر ذهنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبه التخصيص مع أن هنا فرقا آخر و هو أن العام بعد ثبوت التخصيص فى الجملة يكون ظاهرا فى الباقي كما مرّ بخلاف المجمل و المشترك و لئن سلّمنا إطلاق الآيه حتى بالنسبه إلى الدلاله فنقول إن ما ذكرناها من الأدله على المختار يقيدها و إلا فلا ريب أنه يصدق على كل من خبرى العدلين المتعارضين و لا- ريب أنه لا يمكن العمل حينئذ مطلقا فظاهر أن المراد من الآيه أن خبر العدل من حيث إنه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق و الكذب و إن وجب فيه من حيث إنه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان الثبت من جهة فهم المراد <الثالث

إعانه كتاب الوافى للفاضل الكاشانى و كتاب وسائل الشيعه لمحيد بن الحسن الحرّ العاملى عظم الله أجورهم و لا بدّ فى الفحص عن المخصّص من ملاحظه الكتب الفقهيّه سيمّا الاستدلاليه منها ليطلع على موارد الإجماع أيضا و ذلك ممّا يعين على الأطلاع بحال الأخبار و خصوصها و عمومها أيضا سيمّا ملاحظه كتب المتأخرين من أصحابنا مثل المعبر و المنتهى و المختلف و المسالك و المدارك و غيرها و لا يجب تتبّع جميع كتب الأخبار من أولها إلى آخرها فى كل مسأله و كذلك الكتب الفقهيّه مع أنّه ممّا يوجب العسر الشديد و الحرج الوكيد

المقصد الثالث فيما يتعلّق بالمخصّص

قانون إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده جملا كانت أو غيرها متعاطفه بالواو أو

غيرها و صحّ عوده إلى كل واحد

فلا خلاف فى أنّ الأخيره مخصّصه به جزما و إنّما الخلاف فى غيرها و فرضوا الكلام فى الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ و الشافعيّه إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ظاهر فى رجوعه إلى الجميع و فسّره العضدى بكل واحد و أبو حنيفه و أتباعه إلى أنه ظاهر فى العود إلى الأخيره و السيّد رحمه الله إلى أنه مشترك بينهما فيتوقف إلى ظهور القرينه و الغزالي إلى الوقف فلا يدري أنه حقيقه فى أيّهما و هذان القولان متوافقان لقول أبى حنيفه فى الحكم و إن تخالفا فى المأخذ لأنّ الاستثناء يرجع على القولين إلى الأخيره فيثبت حكمه فيها و لا يثبت فى غيرها كقول أبى حنيفه لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها و أبو حنيفه لظهور عدم تناولها هكذا قرره العضدى و جماعه من الأصوليين و ليس مرادهم محض الموافقه فى تخصيص الأخيره فإنّ قول الشافعيّ أيضا موافق له فى ذلك و لا أنّ غير الأخيره باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتّحدا فى تمام الحكم مع قول الحنفيّه لينافى التوقّف و الاشتراك بل مرادهم بيان موافقه القولين لقول أبى حنيفه من جهه لزوم تخصيص الأخيره و عدم تخصيص غيرها و عدم تخصيص أعم من القول بالعموم فعدم تخصيص الغير عند أبى حنيفه لحمله على العموم و العمل على ظاهر اللفظ و مأخذه الحمل على أصل الحقيقه و عندهما بالتوقف فى التخصيص و عدمه بسبب عدم معرفه الحال و مأخذه إمّا تصادم الأدلّه أو الإجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمره الخلاف بين الحنفيّه و بينهما فى أمرين أحدهما أنّ غير الأخيره فى التخصيص غير معلوم الحال عندهما و معلوم العموم عند الحنفيّه و ثانيهما أنه لو استعمل فى الإخراج عن غير الأخيره أيضا كان مجازا عند الحنفيّه و حقيقه عند السيّد رحمه الله محتمل لهما عند الغزالي و العجب من الفاضل المدقّق الشيروانى حيث نفى الإشكال فى موافقه القولين الأخيرين للقول الثّانى فى تمام الحكم و قال يجب أن لا يعمل فى غير الأخيره أصحابهما إلا على العموم لأن له صيغه خاصه به

دالّه عليه دلالة معتبره و لم يتحقق في الكلام دلالة أخرى يعارضها و مجرد احتمال المعارض لا يكفي في الصّيرف عنها و إلاّ كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء أيضا و المفروض أنّ أصحاب المذهبين بحثوا و نقبوا في المسألة إلى آخر ما ذكره و فيه أنه لم يظهر من كلام الأصوليين نسبة ذلك إلى صاحب القولين و لا يظهر من كلامهم في بيان موافقه إرادته ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا أدلّ و أوفق و مرادهم مجرد نسبة المخصّص إلى الجمل من حيث ثبوت التخصيص لا من حيث إرادته العموم من غير الأخيره و عدمه مع أنّ مقتضى تلك الأقوال أنّ الخلاف إنما هو في الهيئه التركيبية من الاستثناء المتعقّب للجمل كما يظهر من ملاحظه أدلتهم أيضا كما سيحىء فالقول باشتراك تلك الهيئه بين الرجوع إلى الأخيره فقط و الرجوع إلى الجميع معناه أنّ تلك الهيئه حقيقه في كل واحد منهما و مقتضى كونه حقيقه في الرجوع إلى الجميع أنّ العموم لم يبق على حاله في واحد منها و مقتضى كونه حقيقه في الرجوع إلى الأخيره بقاء العموم على حاله في غيرها و المفروض أن الأمر مرّدّد حينئذ بين أنّ المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصّصه باحتمال إرادته المعنى الأول من معنّى المشترك أو العمومات الغير المخصّصه باحتمال إرادته المعنى الثّاني و الشّك في أنّ المراد من ذلك اللفظ هل هو العامّ المخصّص أم العامّ الغير المخصّص غير الشّك في أنّ العامّ هل خصّ أم لا- فيجربى فيه أصاله عدم التخصيص و ليس ذلك من قبيل العامّ الذى لم يظهر له مخصّص بعد الفحص و البحث حتى يقال إنّ له صيغه خاصّه دالّه على معنى و لم يوجد له معارض فكون العامّ مخصّصا أو غير مخصّص جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه و الشّك في أنّ المراد أى المدلولين لا أنه أمر خارج عنهما يمكن نفيه بأصاله الحقيقه و أصاله عدم التخصيص و نحوهما و ظنّى أن ذلك واضح لا يحتاج إلى مزيد الإطناب و يا ليتة رحمه الله اختار موضع مقايسته ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصّص مقايسته بجواز العمل بالعام المخصّص بالمجمل و الحاصل أنّ القائل بالاشتراك يتوقّف عن الحمل على العموم لأنّه لا- يظهر عليه أنه أريد من الهيئه المعنى الذى لازمه تخصيص الكل أو أريد منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الأخيره و المتوقّف يتوقّف لما لم يتعيّن عنده المعنى الحقيقى للهيئه التركيبية حتّى يبنى على أصل الحقيقه أو الاشتراك مع أنه يعلم أنّ اللفظ حقيقه معيّنه لا بدّ من الحمل عليه و لم يبق العمومات على سجيّتها الأصليه حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجيه رأسا بأصاله العدم و هاهنا قول خامس اختاره صاحب المعالم رحمه الله و هو القول بالاشتراك المعنوى و حاصله أنّ الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج و استعماله في أى فرد من أفراد الإخراج حقيقه غايه الأمر الاحتياج إلى القرينه في فهم المراد لكون أفراد

الكلى غير متناهيه و ظاهر هذا القول بل صريحه انه لم يعتبر لهيئه التركيبه حقيقه جديده و زعم أن ذكر الاستثناء و إرادته الإخراج عن كل واحد حقيقه كما أن إرادته الإخراج عن الأخيره فقط أيضا حقيقه فلا- يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد أو لعمومات متعدده و تعيين كل فرد من أفراد الإخراج يحتاج إلى القرينه لكن لا من قبيل قرينه المشترك اللفظي فإنه للتعيين لا للتفهيم ثم إنه رحمه الله مهّد لتحقيق ما اختاره مقدّمه لا بأس بإيرادها مع توضيح منى و تحرير و إصلاح و هى أن الواضع لا بدّ له من تصوّر المعنى فى الوجود فإن تصوّر معنى جزئيا و عين يازائه لفظ مخصوصا كزيد لولد عمرو أو ألفاظا مخصوصه متصوّره تفصيلا لا كزيد و ضياء الدّين و أبى الفضل له أو إجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمّد و أحمد و حامد و محمود فيكون الوجود خاصيا لخصوص التصوّر المعنى و الموضوع له أيضا خاصيا و هو طاهر و إن تصوّر معنى عاميا تحته جزئيات إضافيه أو حقيقه فله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومه بالتفصيل أو الإجمال بإزاء ذلك المعنى العام فيكون الوجود عاما لعموم التصوّر المعنى فيه و الموضوع له أيضا عاميا مثال الأوّل الحيوان و مثال الثانى الإنسان و البشر و مثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل و المراد بالوضع الإجمالى هو الوجود النوعى و قد يحصل اجتماع الألفاظ التفصيليه فى الأوضاع النوعيه كوضع فعال و فعول للمبالغه فيحصل الترادف فى الوجود النوعى أيضا و له أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومه بالتفصيل أو الإجمال بإزاء خصوصيات الجزئيات المندرجه تحته لأنها معلومه إجمالا إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها و العلم الإجمالى كاف فى الوجود فيكون الوجود عاما و الموضوع له خاصا مثال الأوّل الحروف قاطبه فإن من و إلى و على مثلا- لوحظ فى وضعها معنى عامّ نسبى هو الابتداء و الانتهاء و الاستعلاء و وضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى و مثل لفظ هذا و هو لكل فرد مذكر و مثال الثانى ذى و تى و تهى لكل مفرد مؤنث و مثال الثالث الوجود الهيئى للأفعال التامه فإنها باعتبار النسبه وضعها حرفى نوعى إجمالى و إن كان باعتبار الماده من القسم الأوّل من هذين القسمين وضعها عام و الموضوع له عامّ و ربّما قيل إنّ المشتقات من باب وضع الحروف و أسماء الإشاره و هو غلط واضح و لا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول إنّ وضع المشتقات كاسم الفاعل و المفعول يتصوّر على وجوه أحدها أن يقال إنّ وضع صيغه فاعل مثلا- أى كل ما كان على زنه فاعل من أى ماده بنيت إنما هو لكل من قام به تلك الماده للخصوصيه و بعبارة أخرى كل واحد من الصيغ المبتئيه على زنه فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد يعنى ضارب

موضوع لمن قام به الضرب و قاتل لمن قام به القتل و عالم لمن قام به العلم و هكذا و على هذا فالوضع عامّ و الموضوع له عامّ لأنّ الواضع تصوّر حين الوضع معنى عامّا و هو كل واحد من الذوات القائمة بها أحداث و وضع بإزاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئته فاعل و هذا من باب الوضع التّوعى فإنه قد لوحظ الألفاظ الموضوعه إجمالاً فى ضمن الهيئته الخاصّه فقولنا هيئته فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت منه فى قوه قولنا كلّما كان على زنه فاعل إلخ فقد تصور الواضع الألفاظ إجمالاً عند وضع الهيئته و الثانى أن يقال صيغته فاعل وضعت لمن قام به المبدأ يعنى هذا الجنس من اللفظ هو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلى و هذا أيضا كسابقه لكن المراد بالعام فى الأوّل هو العام الأصولى و فى الثانى العام المنطقى لا يقال إنّ هذا يستلزم كون ضارب و قاتل و عالم مثلا موضوعا لهذا المفهوم الكلىّ و المفروض خلافه لأن معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلىّ يعنى من قام به المبدأ بل معناها من قام به الضرب و القتل و العلم لأننا نقول الذى يدلّ عليه الهيئته هو نفس الكلىّ و أما خصوصيّة قيام الضرب و القتل و نحوهما فهو من مقتضيات المادّه و الكلام فى وضع الهيئته أو اللفظ بواسطة الهيئته فالهيئته من حيث هى لا تدلّ إلّا على هذا المعنى الكلى و الثانى مدلول المادّه و الثالث أن يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضرب و عالم لمن قام به العلم و هكذا و هذا أيضا كسابقه فى كون الوضع عامّا و الموضوع له عامّا لكنّ الوضع فيه شخصى من جهه ملاحظه الخصوصيّة فى اللفظ بخلاف السّابق فإنه لم يعتبر فيه الخصوصيه بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعىّ و حقيقه الوضع النوعى يرجع إلى بيان القاعده و جعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى بعيد إذا عرفت هذا فاعلم أن جمعا من الأصوليين قالوا إنّ وضع المشتقات مثل وضع الحروف و المبهمات من حيث إنّ الواضع للفظ فيها تصوّر المعنى الكلى و وضع الألفاظ بإزاء خصوصيات الأفراد إلّا أنّ الموضوع له فى الحروف و المبهمات هو الجزئيات الحقيقيه و فى المشتقات هو الجزئيات الإضافيه و حاصله أنّ الواضع حين الوضع تصوّر معنى كليّا و هو من قام به مبدأ ما و وضع بإزاء جزئياته الإضافيه يعنى من قام به الضرب أو القتل مثلا- ألفاظا متصوّره بالإجمال و هو ضارب و قاتل و نحوهما و فيه ما لا يخفى إذ الواضع إن كان غرضه تعلق بوضع الهيئته أى ما كان على زنه فاعل لمن قام به المبدأ فحينئذ إنّما وضع لفظا كليّا منطقيا لمعنى كلى منطقى و كما يتشخص كلى اللفظى فى ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلى المعنى فى ضمن من قام به الضرب و لا يستلزم ذلك وضعاً جزئيا لمعنى جزئى بل لفظه ضارب

من حيث إنه تحقق فيه المعنى الكلى أعنى من قام به المبدأ و لا- يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب إذا أريد به من قام به الضرب كما أنه لا يلزم التجوز في إطلاق الكلى على الفرد مثل زيد إنسان و بالجمله وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى للمعنى الجزئى لا- أن اللفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال بملاحظه المعنى الكلى و إن كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الألفاظ فحينئذ إنما وضع كل واحد من أفراد اللفظ الكلى بعنوان العموم الأ-صولى لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الألفاظ على تلك المعانى فهنا أيضا قد وضع الألفاظ بعنوان العموم الأ-صولى بإزاء المعانى بدون أن يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته الإضافيه و أيضا فلا حازه إلى ملاحظه المعنى الكلى فى الوضع للجزئيات حينئذ و ما ذكره من ملاحظه المعنى الكلى فى وضع الألفاظ المتعدده بإزاء الجزئيات إنما ينفع لو أريد بتصور الكلى جميع شتات الجزئيات ليتمكن أن يوضع لجمعها لفظ واحد كهذا أو ألفاظ متعدده مترادفه مثل ته و تى و تهى و ذه و زهى فيكون اللفظ و المعنى الكلى كلاهما جامعين لشتات الجزئيات و فيما نحن فيه ليس كذلك لأن لفظه ضارب يفيد معنى قاتل تفيد معنى آخر و هكذا فلا فائده فى تصور المعنى الكلى لذلك فالألفاظ هنا موزعه على الجزئيات الإضافيه بخلاف أسماء الإشاره ثم إنه رحمه الله بعد تمهيد المقدمه المتقدمه بنى قوله على أن وضع أداه الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام و الموضوع له هو خصوصيات الإخراجات و المفروض أن المستثنى أيضا صالح للعود إلى الأخيره و إلى الجميع و فرض الصي للاحيه بأن يكون وضع المستثنى أيضا عاميا سواء كان الموضوع له أيضا عاميا كالمشتقات و النكرات أو كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات و لا بد أن يكون مراده مثل الموصولات أو بأن يكون مشتركا بين معينين يصلح من جهه أحدهما للرجوع إلى الجميع و من جهه الآخر للأخيره فقط مثل أكرم بنى تميم و اخلع بنى أسد إلا فارسا إذا فرض كون شخص من بنى أسد مسمى بفارس و فرض وجود الفارس بمعنى الراكب فى جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه و بين الراكب و أنت خيرير بأن وجه الصي للاحيه لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف الأوضاع و الأحوال فقد يجرى الصي للاحيه للجميع فى الأعلام المختصه أيضا و فى أسماء الإشاره أيضا إذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل كما تقول أضف بنى تميم و أخلعهم إلا زيدا و إلا هذا نعم لا يتم ذلك إذا اختلف المستثنى منه و إن اتحد الحكم و أيضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذى ذكره يخرج الكلام عن محل النزاع إذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لأن يخصص به كل واحد من العمومات

السابقه و لا خلاف بين أرباب الأقوال فى تخصيص الأخيره بالنسبه إلى هذا المخصّص الذى يصلح للرجوع إلى الجميع و لا ريب أنّ فى الصوره المفروضه لا- يمكن الحكم بالصّيه لاجيه أوّلا- لاحتمال إرادته المعنى المختص بالأخيريه و هو المعنى العلمى و هو لا يصلح للرجوع إلى غيرها سيّما إذا لم يكن هذا الشخص راكبا و بعد تعيين إرادته الراكب بالقرينه و الرجوع إلى البحث فيه فيغنى عن اعتبار الاشتراك فى الصّيه لاجيه كما لا يخفى فإنما يدخل فى المبحث بعد نفي احتمال إرادته المعنى العلمى إذ يصير حينئذ من باب الموضوع له بالوضع العامّ و إن فرض المثال بمثل أكرم بنى تميم و أضف بنى خالد و اخلع بنى أسد إلّا الزيدى مع فرض وجود شخص مسمّى بزید واحد فى كل واحد من القبائل و مسمّى بزیدين فى بنى أسد فهو و إن كان أقرب من المثال السابق لكنّه أيضا خارج عن المبحث للزوم إرادته كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل و لأنّ الظاهر أنّهم أرادوا صلاحيه المخصّص بالفعل لكل واحد لا صلاحيه لفظه لإرادته معينين يناسب أحدهما الأخير بحيث لا يجوز استعماله للغير و الآخر للجميع بحيث لا- يجوز استعماله فى الأخير فاللائق فى المبحث أن يقال لفظ المخصّص صالح لأن يراد منه ما يختصّ بالأخيريه و لا يمكن إرادته فى غيرها و صالح لأن يراد منه ما يختصّ بالجميع و لا يمكن إرادته الأخيره فقط منه لا ما هو المذكور فى ألسنه القوم فى تحرير محل النزاع من صلاحيه مفهوم المخصّص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم و العجب أنه ره فرض حصول الاشتراك فى هذه الصوره فقط و عرّض على من قال بالاشتراك و قال و قد أتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فإنه لا- تعدّد فى وضع المفردات غالبا كما عرفت و لا دليل على كون الهيئه التركيبيه موضوعه وضعا متعددا لكل من الأمرين و فيه أنّ القائل بالاشتراك يقول بأنّ الاستثناء المتعقّب للمجمل مشترك بين الأمرين بمعنى أنه لا يعلم أنه أريد بذلك الاستثناء الذى يصلح لكل من الأمرين الإخراج عن الأخيره أو الإخراج عن الكل لا بمعنى أنا لا نعلم أنه هل أريد بالمستثنى ما يصلح أن يخرج من الكل أو ما لا يصلح إلّا للأخيريه و بينهما بون بعيد و بالجمله هو رحمه الله و إن أتعب باله فى التّقيب و التدقيق و أسّس أساس التحقيق لكنّه قد اختلط عليه الشّأن بعض الاختلاط و لم ينته أمره إلى الإتقان فى الارتباط أو المتّهم هو فكرى القاصر و الله ولىّ السرائر و التحقيق عندى أنه لا- إشكال و لا- خلاف فى أنه لم يوضع أدوات الاستثناء لإخراج شىء خاصّ من متعدد خاصّ بل الظاهر أنها وضعت بوضع عامّ لكل واحد من الأفراد فوضع كلها حرفى و إن كان بعضها اسما كغير و سوى و أمّا الأفعال فوضعها أيضا حرفى لأن الإخراج إنما هو باعتبار النسبه و هو معنى حرفى

و الأسماء أيضا و إن كان لها وضع مستقل لكنه لا بدّ أن يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي و المستعمل فيه ليس إلا خصوصيات الإخراج جزئيا حقيقيا لا- ينافي كون المخرج أمرا كليّا كما لا يخفى و الحاصل أنّ المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصوّر الواضع حين وضع تلك الأدوات خصوصيه إخراج خاصّ بل تصوّر عموم معنى الإخراج و وضع تلك الألفاظ لكل واحد من جزئيات الإخراج ثم إنه لم يثبت طريان وضع جديد لهيئته التركيبيّه الحاصله مع اجتماع الجمل مع الاستثناء و الأصل عدمه و عوده إلى الأخيره حقيقه لا بمعنى أنه حقيقه في الرجوع إلى الأخيره فقط بل بمعنى أنّ رجوعه إلى الأخيره معنى حقيقى له و لم يثبت استعماله و لا- جوازه معه في غيره و بيان ذلك يتوقف على أمور الأول أنّ وضع الحقائق و المجازات وحدانيّ كما حقّقناه و بيّناه في مسأله استعمال اللفظ المشترك في معنييه و من التأمل فيه يظهر أنّ وضع الأدوات و كذلك وضع المستثنى لا بدّ أن يكون وحدانيّا فلا يجوز إرادته إخراجين من الأدوات و لا إرادته فردين من المستثنى و الثّاني أن محل النزاع هو جواز كون كل من الجمل مورد للإخراج على البدل لا كون المجموع مورد له كما يفهم من تفسير العضدى لقول الشافعي من إرادته كل واحد لإرادته الجميع و يؤيّد المثل الذي ذكره السيّد ره بقوله اضرب غلmani و الق أصدقائي إلا واحدا فإنّ إخراج الواحد من كليهما محال إذ لفظه واحد موضوعه لمفرد ما و تخيير المخاطب في اختيار أيّ فرد يريد إذا قيل له جئني بواحد من الغلمان لا يخرج عن المفرديه فلا يصحّ جريان الكلام و البحث في هذا المثل إلا بإرادته واحد من الأصدقاء و واحد من الغلمان فيتبادل إرادته الإخراج بالنسبه إلى كل واحد منهما في الواحد فمن يقول إنه يرجع إلى الجميع يقول إنّ المراد اضرب غلmani إلا واحدا منهم و الق أصدقائي إلا واحدا منهم و إن فسّر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى إخراج واحد من المجموع الثّالث أنّ جعل قول القائل لا- أكلت و لا- شربت و لا- نمت إلا بالليل بمعنى لم أفعل هذه الأفعال إلا بالليل مجاز و خروج عن الأصل لا يصار إليه إلا بدليل و أيضا جعل قول القائل إلا العلماء بعد قوله اضرب بني تميم و بني أسد و اشم بني خالد راجعا إلى الجميع إنّما هو لأجل أنّ الجمع المحلي باللام حقيقه في العموم و إرادته علماء بني خالد منه فقط توجب التخصيص و هو خلاف الأصل و لكن يعارضه لزوم تخصيص بني تميم و بني أسد أو إرادته هذه الجماعات من مجموع الجمل فالأمر يدور فيه بين مجازات ثلاثه إذا تحقّق هذا فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بدّ أن يكون كل من المستثنى منه و الاستثناء و المستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى كما حقّقناه في محلّه و لا

اللفظ في معنييه الحقيقيّ و المجازى كما بيّنا فكذلك لا يمكن إرادته فردين من الماهيّة بالنكره المفرده و لو على سبيل البدل و لو فرض إرادته الإرجاع إلى أكثر من جمله فلا- بدّ من إرادته معنى مفرد منتزع من الجمل السّابقه مثل هذه الأفعال و هذه الجماعات و نحو ذلك و هو مجاز لا- يصار إليه إلّا بدليل و لما كان القرب مرّجحا للأخيره فرجعه إليها من جهه أنه فرد من أفراد الاستثناء لا من حيث إنه خصوصيّة الأخيره و لا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع و خلاف الأصل و الحاصل أنّه إذا ثبت من الخارج كون المتعدّده السّابقه في حكم الواحد فلا- إشكال في الرجوع إلى الجميع و أنّها حقيقه أيضا و إن حصل التجوّز في بعض أجزاء الهيئه التركيبية كما أشرنا إليه في المباحث السّابقه و لكنّه ليس من محلّ النزاع في شيء لأنّ النزاع إنما هو في إرادته كل واحد منها على البدل و إلّا فلا وجه لإرجاعه إليها لا حقيقه و لا مجازا و حاصل الفرق بين ما اخترناه و ما اختاره صاحب المعالم رحمه الله هو أنّه يقول إنّ الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدد بعنوان العموم و وضع أدوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات أفراده فيشمل المعنى العامّ المتصور ما صدق عليه الإخراج عن المتعدد الواحد و الإخراج عن المتعدد المتعدّد على البدل و عن المتعدّد المؤلّ بالواحد و عن متعدّد واحد من المتعدّدات مثل الأخيره فقط و كذلك الخصوصيات الموضوعه بإزائها تحتمل خصوصيات جميع هذه المفاهيم فإذا استعمل الاستثناء في أى شيء من المذكورات كان حقيقه و إن احتاج في التّعيين إلى القرينه و نحن نقول إن الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدد و وضع اللفظ بإزاء جزئياته و ليس المعنى العامّ المتصور إلّا مفهوم الإخراج عن متعدّد واحد سواء كان واحدا بالتّوحد أو متعدّدات تأوّلت بالواحد مجازا كهذه الأفعال و هذه الجماعات و كذلك الخصوصيات الموضوعه بإزائها هو خصوصيات هذا الكلّي و يدلّ على ما اخترناه تبادل الوحده و عدم تبادل الإخراجات المتبادله فيكون في المتبادله مجازا إن صحّ و كما أنه لا يتبادر من قولنا جاء رجل إلّا رجل واحد و إن كان قابلا- للاستعمال في كل واحد من أفراد الرّجال و لا يجوز إرادته آحاد كثيره على التّبادل من لفظ رجل لكون وضعه وحدائيا على ما حقّقناه فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب غلّمانى و الق أصدقائى إلّا واحدا إلّا إخراج واحد إمّا من الغلمان أو من الأصدقاء و إنّما خصّصنا الأخيره و اخترناه من جهه خارجيه مثل القرب أو الإجماع و إلّا لكان رجوعه إلى الأوّل فقط أيضا جائزا بعنوان الحقيقه لأنه أيضا فرد من أفراد الإخراج و أمّا ما اختاره في المعالم فلا يدلّ عليه دليل لمنع كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكوره المتقدّمه و دعوى تحقّق الوضع لأفراد

ذلك العموم المقصود الكذائي أول الكلام لا يقال إن الوضع إنما هو لأفراد الإخراج على المتعدد و هو مطلق و لا تقييد فيه و ما ذكرته من اعتبار الوحده خلاف الأصل و لا دليل عليه و الوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الأفراد حقيقه لأننا نقول إنا لا نقول بأن الواضع اعتبر الوحده حتى يقال إنه خلاف الأصل و لا دليل عليه بل نقول إنه لم يثبت من الواضع إلا الوضع في حال الوحده لا بشرط الوحده نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالإطلاق أيضا قيد يحتاج إلى الدليل فما ذكرناه معنى دقيق لا مطلق و لا مقيّد بشرط الوحده و لا بشرط عدمها فالتكلمان على التوظيف و التوقيف مع أننا ندعى التبادر أيضا و هو دليل الحقيقه فيما ذكرنا و قد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله و أمّا بطلان سائر الأقوال فمع ما ظهر ممّا ذكرنا يظهر ممّا سيأتي في نقل أدلتهم احتج السيد رحمه الله بوجوه ضعيفه أقواها وجهان الأول حسن الاستفهام بأن المتكلم هل أراد تخصيص الأخيره أو الجميع و هو مدفوع بأنه يحسن على القول بالوقف و على القول بالاشتراك المعنوي أيضا فإنه إذا قيل لك جاء رجل بالأمس عندي فيحسن أن تقول من الرجل و ثانيهما أن الأصل في الاستعمال الحقيقه و لا ريب في استعمال الصوره المفروضه في الإخراج عن الكل مرّه كما في قوله تعالى أولئك جزاؤهم أن عليهم لغيره الله و الملائكهِ و الناس أجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب و لا هم ينظرون إلا الذين تابوا و الإخراج عن الأخيره أحرى كما في قوله تعالى إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني و من لم يطعمه فإنه مني إلا من اغترف غرفة بيده فشربوا منه من غير قرينه على التجوز و فيه أن الاستعمال لا يدل على الحقيقه كما مرّ في محلّه و احتج الشافعيه بوجوه ضعيفه أقواها وجوه ثلاثه الوجه الأول أن حرف العطف يصير الجمل المتعدده في حكم المفرد و قرره على وجهين الأول أن الجمل في قولنا زيد أكرم أباه و ضرب أخاه و قتل عبده في قوه قولنا زيد فعل هذه الأفعال فكما أن ما يلي الجمله الواحده من المخصّصات يرجع إليها فكذا ما في حكمها و فيه منع واضح لأن العطف لا يقتضى إلا مناسبة ما و مغايره ما و وجوب إعطاء كل ما هو في قوه شيء حكم ذلك الشيء ممنوع و القياس باطل في اللغه و الثاني أن حكم الجمل المتعاطفه حكم الألفاظ المفرده فإن قولنا اضرب الذين قتلوا و سرقوا و زنوا إلا من تاب في قوه قولنا اضرب الذين هم قتلهم و سراق و زناه و فيه مع ما تقدّم من المنع أن ذلك مبنى على كون ذلك متّفقا عليه في المفردات و النزاع موجوده فيه أيضا الثاني أن الاستثناء بمشيئه الله إذا تعقّب جملا يعود إلى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منها استثناء

و غير مستقلّ و فيه أنّ كونه استثناء ممنوع و لو سلّم فالإجماع فارق و قد يجاب بأنّ ذلك من باب الشرط لا الاستثناء و ذلك يجوز في الشرط و شرطيته و الجواز في الشرط كلاهما ممنوعان و بيانه كونه ليس بشرط إن الظاهر من الشرط هو التعليق كما مرّ و لا ريب أنّ هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشيئة بلا ريب و كثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها و إنّما يذكر ذلك من باب التسليم و التوكّل و بيان الاعتقاد بأنّه لا مناص عن مشيئة الله و إرادته و قدرته أو من جهة امتثال الأمر لئلا يفوت المقصود و بالجمله المراد منه غالبا إيقاف الكلام عن النفوذ و المضىّ فإذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بأنّه يفعل له لكن يظهر من نفسه أنّ صدور الفعل عنه لا- يكون إلا- بمشيئة الله تعالى فهو جازم في الإيقاع شاكّ في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه و يؤيد ذلك أنه يستعمل في الماضي أيضا مثل قولك حججت و زرت إن شاء الله مع أنّ كلمه إن تصير الماضي مضارعا و مراد القائل الحجّ و الزياره في المضىّ و لا- يذهب عليك أنّ المراد ليس أنهما مقبولتان إن شاء الله تعالى إذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحجّ و الزياره و مراده من التعليق بالمشيئة أنّ حصولهما إنّما كان بمشيئة الله و توفيقه و أمّا بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شيء من أدواته و لو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بأن يقال معناه إلاّ إن لم يشأ الله ففيه الكلام السّابق في الشرط من أنّ المراد إنّما هو الإيقاع عن النفوذ و المضىّ لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمه في الشرط الحقيقي لو أريد به التعليق كما في صوره الشكّ و عدم حصول الأسباب الظاهره الغالبه للزوم لحصول المسببات مثل أن يسأل عن امرأته مره هل انعقد ولد منك في الرّحم فيقول إن شاء الله انعقد و إن لم يشأ لم ينعقد و هذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمه كما لا يخفى ثمّ إنّ لا محصل للإجماع المدعى في عود هذه الكلمه إلى الجميع إذ ذلك مسأله لغويه و انعقاد الإجماع على أنّ مراد كل من تكلم بهذه الكلمه في الصّوره المفروضه هو الرّجوع إلى الجميع شطط من الكلام إلاّ أن يقال المراد الإجماع في كل ما ورد في كلام الشّارع أو يقال إنّ المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لأنّه من توابع الإيمان و التوكّل و الإذعان بهذا الأمر الوجه الثالث أنّ الاستثناء صالح للرّجوع إلى الجميع و الحكم بأولويه البعض تحكّم فيجب عوده إلى الجميع كما أنّ ألفاظ العموم لمّا لم يكن تناولها لبعض أولى من الآخر تناولت الجميع و فيه أنّ الصّياحيه للجميع لا- يوجب ظهوره فيه بل إنّما يوجب التجويز و الشكّ و التعيين موقوف على الدليل و إخراج كلام الحكيم عن اللغويه و عن الإجمال يحصل بتخصيص الأخيره و إن لم يكن من باب التعيين فلا وجه

لإخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغه سيمًا إذا كان موافقا للأصل أيضا و القياس بألفاظ العموم في غايه الغرابه فإنّ دلالتها إنما هي بالوضع لا لرفع التّحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكره المثبتة و الجمع المنكّر نحوهما ممّا يرجع إلى العموم في بعض المقامات كما بيّناه في محلّه صوتنا لكلام الحكيم عن اللّغويه مع أنه أيضا تابع لحصول الفائده فإذا حصل الفائده بالأفراد الشّائعه أو أقل مراتب الجمع فلا ضروره إلى الحمل على الجميع و قد يتوهّم على القول بالاشتراك أنّ الظاهر هو العود إلى الجميع فلا يتوقّف على القرينه نظرا إلى غلبه الوقوع و هو مع ما فيه من منع الغلبه غير واضح المآخذ و قد أشرنا في تحقيق معنى التّبادر أنّ الظهور الحاصل من الغلبه لا- يكفي في التّرجيح في أمثال ذلك نعم ربّما حصل التوقّف في ترجيح المجاز الرّاجح المشهور على الحقيقة النّادره و لكن أغلبه استعمال بعض معانى المشترك لا يوجب ترجيح إرادته و إن بادر الدّهن إلى انفهامه عند الإطلاق و لم نقف على قائل به و السّير في ملاحظه الغلبه في جانب المجاز و ترجيحه على الحقيقة أو التوقّف في ترجيحه هو احتمال حصول النّقل و هجر الحقيقة و هو منتف فيما نحن فيه إذ كثره استعمال لفظ العين مثلا في التّابعه و الباصره لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب و كونه من معانيها الحقيقيه و الاستعمال في المعنيين الأوّلين لم يحصل من جهه مناسبتة في المعنى الثّالث لهما و علاقته كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتجّ الحنفية بوجوه منها أنّ الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفه الحكم الأوّل فالدليل يقتضى عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحده لدفع محذور الهذريه فيبقى الدليل في باقى الجمل سالما عن المعارض و إنّما خصّصنا الأخيره لكونها أقرب و لأنه لا قائل بالعود إلى غير الأخيره خاصّه و اعترض عليه بأنّه إن كان المراد بمخالفه الاستثناء للأصل أنه موجب للتجوّز في لفظ العام فهو مسلم سيمًا على مذهب الجمهور و لكن تعليقه بمخالفه الحكم الأوّل فاسد إذ لا مخالفه فيه للحكم الأوّل على قول من الأقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مرّ سابقا و أيضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحده يدفع محذور الهذريه غلط لدلاله نصّ الواضع و رخصته التّوعيه على جواز الخروج عن أصاله الحقيقة إلى المجاز عند قيام القرينه مع أنّ تخصيص الجملة الأخيره مقطوع به و لا- حاجه فيه إلى التمسك برفع الهذريه لأنه لو صلح بمجرّده سببا للخروج عن الأصل لجاز في المنفصل في النّطق عرفا أيضا و إن كان المراد أنّ ظاهر المتكلم بالعام إرادته العموم و إرادته العموم إقرار و الاستثناء مستلزم لإنكار بعضه و لا يسمع الإنكار بعد الإقرار بالاستثناء مخالف للأصل يعنى هذه القاعده أو أنّ إرادته العموم بعد ما بيّنا من الظهور مستصحبه و الاستثناء مزيل له

فهو مخالف للاستصحاب ففيه أن للمتكلم ما دام متشاغلا- بالكلام أن يلحق به ما شاء من الواحق فلا يجوز للسامع أن يحكم بإرادته العموم حتى يتم الكلام و لو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له و وجب ردّه و لا- يتمشى ذلك إلى الأخيره و لا ينفع في ذلك دفع محذور الهذريه لما مرّ فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم بإرادته الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالأخيره متحققا للزومه على كلا التقديرين فنجزم به و نتمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالأصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيره في شيء أقول و يمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين في الجملة أما الأول فنقول في تقريره إن المراد أن الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها التناقض فأوجب إخراج الكلام عن ظاهره بأحد التقريرات المتقدمه في محلّه فالغرض من التعليل أن الداعي على التجوّز هو مخالفه الاستثناء للحكم الأول ظاهرا كما صرحوا به في محلّه لا مخالفه النفس الأمريه فمنع المخالفه النفس الأمريه بعد القول بالتجوّز الناشئ عن توهم المخالفه و حصول المخالفه الظاهريه غريب و إبطال العلّه بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا فيمكن تعميم العنوان أيضا بأن يقال إن الاستثناء خلاف الأصل يعنى موجب لخلاف الظاهر لأنه بظاهره مخالف للحكم الأول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوّز في لفظ العام أو أحد الأمرين الأخيرين و لا ريب أن كلّها خلاف للظاهر ثم إن المستدل لا ينكر ثبوت الرخصه من الواضع بأن الاستثناء وضع للإخراج عن المتعدّد و أنه يصير قرينه للمجاز لكنّ القدر المسلّم الثابت هو ما تعلق بمتعدّد خاصّ و أما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات و لم يعلم متعلقه فلم يظهر من الواضع الرخصه في تعليقه بأيها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بدّ أن لا يكون لغوا فيصير من باب المجمل و العقل الحاكم بنفى اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه إلى واحد من المتعددات لا أزيد منها لأن مقتضى الأصل عدم التعلق بالكل و دفع الهذريه يحصل بالإرجاع إلى الواحد ثم تعيين ذلك البعض أيضا يحتاج إلى دليل فيتمسك فيه بالأقربيه و بالقطعيه و بالإجماع و نحو ذلك فالتمسك برفع الهذريه لرفعه بغيره أيضا بل إنّما هو من جهه الأقربيه و نحوها فهانها مقامات ثلاثه اعتبرها المستدلّ و غفل عنها المعترض و أما العلاوه التي ذكرها المعترض أخيرا ففيه أن عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق إنّما هو لعدم ثبوت الرخصه من الواضع في أصل تعليق الاستثناء في مثله فأصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فإن استعماله بعد العمومات المتعدده صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنّه لحقه الإجمال فصار مثل المجملات فلا بدّ حينئذ لرفع القبح عن كلام الحكيم

و دفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الإرجاع إلى أحد العمومات و التمسك في نفيه عن أكثر منه بالأصل و الاكتفاء بالأخيره إعمالا- للدليلين و أميا التقرير الثانى فمقتضاه أن توهم التناقض و ظهور المخالفه للحكم الأول فى الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة و هى أنه لا يسمع الإنكار بعد الإقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الإنكار بعد الإقرار مثلا فصار مخالفا للأصل فعدلنا عنه فى جملة واحده لدفع الهذريه إلى آخر ما ذكرنا فى التقرير الأول و تحريره و الفرق بين التقريرين مع أن مقتضاهما واحد لأن فهم العموم أيضا من أجل كون اللفظ حقيقه فيه أن هذه القاعدة غير مختصه بالحقيقه و إن اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الإقرار و الاعتراف بلفظ مجازى فمخالفه الاعتراف و مناقضه مخالفه القاعدة سواء دل على الاعتراف بأصالة الحقيقه أو غيره كما أن المخالفه بحسب الحقيقه و المجاز أيضا قد تكون بالتخصيص و قد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما و إن اتحد مصداقهما فيما نحن فيه فى العام الذى له لفظ حقيقى و أما بيانه فى مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش و لا يمكن تطبيقه إلا على الاستثناء البدائى و هو خارج عن المتنازع كما لا يخفى و لا معنى لاستصحاب ظهور الإراده كانت خبير بما فيه إذ احتمال ذكر المنافى لا يخرج الحقيقه عن الظهور فى معناها الحقيقى ينادى بذلك أصلهم المشهور فى الاستثناء و علاج ظهور التناقض فيه و لا- ريب أن انتفاء احتمال التجوز لا- يحصل بعد انتهاء الكلام أيضا لاحتمال المخصيص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضرّ بظهور الدلاله على الحقيقه مع أنه لا يجتمع إنكار ظهور الإراده فى هذا التقرير مع قبول أن التجوز خلاف أصل الحقيقه فى التقرير الأول لأن معنى قولهم الأصل فى اللفظ الحقيقه أن اللفظ الذى له موضوع له معين و استعمل فى شىء لم يظهر للسامع لا بد أن يحمل على معناه الحقيقى ما لم يجئ قرينه على خلافه و مقتضى ما ذكرنا فى مقدمات المباحث السابقه من أن المقصود فى الوضع هو غرض التركيب لا ينافى ما نقول هنا لأن التركيب يتم بقول القائل أكرم العلماء و لا ينتظر فى فهم معناه التركيبى لمجىء جملة متعدده بعده و مجىء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوى و إن لم يتم الكلام الاصطلاحى بعد و المعيار فى صحه الفهم هو الأول و إن كان للمتكلم رخصه فى جعل اللواحق مربوطه بالسوابق و ذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقه فى معناها و لا نقول إن مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بإرادته الحقيقه حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول إن ظاهره إرادته الحقيقه و نحكم به حكما ظاهريا لا قطعيا و إذا جاء المنافى فى تتمه الكلام فيكشف عن بطلان الظن و يتجدد للنفس تصديق

جديد بإرادته المعنى المجازى و لا غائله فيه أصلا و أما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه إلخ ففيه تناقض و هو مناف لما تقدم من المعترض فإنه قال سابقا أيضا إنه لا يحكم بالحقيقه حتى يتحقق الفراغ و ينتفى احتمال غيره و لا ريب أنه بعد الفراغ عن ذكر الجمل و الشروع فى ذكر الاستثناء لا ينتفى احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى إبقاء غير الأخيره على عمومه تمسكا بالأصل و ما معنى الأصل هنا فقد عرفت بطلان إرادته الاستصحاب منه و كذلك القاعده على مذاق المعترض فلم يبق إلا الظاهر أعنى أصل الحقيقه إذ ليس كل عموم موافقا لأصل البراهه حتى يقال إنه هو المراد و التحقيق فى الجواب أن هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوى و أن ما ذكره المستدل قرائن لتعيين أحد أفراده و أين هذا من إثبات كونه حقيقه مخصوصه فى الإخراج عن الأخيره فهذا دليل على ما اخترناه فى المسأله بلا قصور و لا غائله و منها أنه لو رجع إلى الجميع لرجع فى قوله تعالى وَ الَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَ لَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَ أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مَعَهُ أَنَّهُ لَآ يَسْقُطُ الْجَلْدُ بِالتَّوْبَةِ اتِّفَاقًا وَ خِلَافَ الشَّعْبِ لَا يَعْأُ بِهِ وَ فِيهِ أَنَّ مَطْلُقَ الاستعمال لا يدل على الحقيقه فلا ينافى فى ذلك كونه حقيقه فى الرجوع إلى الجميع و الخروج عن مقتضاه فى الجدل بالدليل الخارجى و هو الإجماع و أنه حقّ النَّاسِ فلا يسقط بالتَّوْبَةِ مَعَهُ أَنَّهُ لَآ يَدُلُّ عَلَى الاختصاص بالأخيره لقبول الشهاده بعد التَّوْبَةِ إِلَّا أَن يَمْنَعَهَا الْمُسْتَدَلُّ وَ مِنْهَا أَنَّ الْجُمْلَةَ الثَّانِيَةَ بِمَنْزِلَةِ السِّيَكُوتِ فَكَمَا لَا يَرْجَعُ الْمَخْصِيصُ بَعْدَ السِّيَكُوتِ وَ الْإِنْفِصَالِ عَنِ النَّطْقِ إِلَى مَا تَقَدَّمَ فَكَذَلِكَ مَا فِي حُكْمِهِ وَ جَوَابِهِ الْمَنْعِ وَ دَعْوَى أَنَّهُ لَمْ يَنْتَقِلْ مِنَ الْجُمْلَةِ الْأُولَى إِلَّا بَعْدَ اسْتِيفَاءِ الْغُرُضِ مِنْهَا أَوَّلَ الْكَلَامِ وَ مِنْهَا أَنَّهُ لَوْ رَجَعَ إِلَى الْجَمِيعِ فَإِنَّ أَمْرًا مَعَ كُلِّ مِنْهَا اسْتِثْنَاءٌ لَزِمَ خِلَافَ الْأَصْلِ وَ إِلَّا فَيَكُونُ الْعَامِلُ فِي الْمُسْتَثْنَى أَكْثَرَ مِنْ وَاحِدٍ وَ لَا يَجُوزُ تَعَدُّدُ الْعَامِلِ عَلَى مَعْمُولٍ وَاحِدٍ لِنَصِّ سَبِيئِيهِ عَلَيْهِ وَ لئَلَّا يَجْتَمِعَ الْمُؤَثِّرَانِ الْمُسْتَقْلَانِ عَلَى أَثَرٍ وَاحِدٍ وَ أَجِيبُ بِاخْتِيَارِ الشَّقِّ الثَّانِيِ وَ مَنَعَ كَوْنِ الْعَامِلِ فِي الْمُسْتَثْنَى هُوَ الْعَامِلُ فِي الْمُسْتَثْنَى مِنْهُ بَلْ هُوَ أَدَاةُ الْإِسْتِثْنَاءِ كَمَا هُوَ كَمَا هُوَ مَذْهَبُ جَمَاعَةٍ مِنَ النَّحَاهِ لِقِيَامِ مَعْنَى الْإِسْتِثْنَاءِ بِهَا وَ الْعَامِلُ هُوَ مَا يَتَّقَوْمُ بِهِ الْمَعْنَى الْمَقْتَضَى لِلْإِعْرَابِ وَ لَكُونَهَا نَائِبَةٌ عَنِ اسْتِثْنَى كَحَرْفِ النَّدَاءِ عَنِ أَدْعَاؤِ سَلْمَانَ لَكِنْ نَمْنَعُ امْتِنَاعَ اجْتِمَاعِ الْعَامِلِينَ عَلَى مَعْمُولٍ وَاحِدٍ وَ لَا حِجَّةَ فِي نَصِّ سَبِيئِيهِ لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ ذَلِكَ مِنْ اجْتِهَادِهِ لَا مِنْ نَقْلِهِ كَمَا أَنَّ رِوَايَةَ الثَّقَفِ حِجَّةَ عَلَى غَيْرِهِ لِاجْتِهَادِهِ وَ رَأْيُهُ مَعَ أَنَّهُ مَعَارِضُ بِمَا نَقَلَ عَنْهُ مِنْ تَجْوِيزِهِ نَحْوَ قَامَ زَيْدٌ وَ ذَهَبَ عَمْرُو الظَّرِيفَانِ مَعَ أَنَّهُ قَائِلٌ بِأَنَّ الْعَامِلَ فِي الصِّفَةِ هُوَ الْعَامِلُ

فى الموصوف و بنص الكسائى على الجواز و كذلك بتجوز الفراء بتشريك العاملين فى العمل إذا كان مقتضاهما واحدا و ربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز إخلائهما عن الضمير و لا يختص أحدهما به فتعين أن يكون فيهما ضمير واحد و فيه إشكال لاحتمال أن يقال هما كالكلمة الواحدة و هو مز مع احتمال أن يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر و أما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين فيه ما لا يخفى إذ العلل الإعرابيه كالشرعيه معرّفات و علامات لا علل حقيقيه و لا ريب فى جواز اجتماع المعرّفات أقول و يرد عليه أيضا مضافا إلى ما ذكر النقص بصوره التجوّز فلو استعمل الهيئه المذكوره فى الإخراج عن الجميع فيكون مجازا على رأى المستدل و لم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم و لا- يمكنهم دفع ذلك بالتزام الإضمار مع كل منهما من جهة أنه نفس التجوّز الذى ذهبوا إليه فإن المراد بالتجوّز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لإخراج شىء عن عامّ واحد فى الإخراج عن عمومات متعدده على التبادل و هو لا يستلزم الإضمار مع كل واحد فالإضمار خلاف أصل آخر يجب التحرّز عنه على القول بالمجازيه أيضا ثم إنّ تصحيح التجوّز و بيان العلاقة فى هذا المجاز دونه شرط القتاد و لا- يصحّ جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل إذ الإخراج عن الأخيره ليس جزء للإخراج عن كل واحد كما لا يخفى و أما التجوّز بإرادته الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع أنّ لهذه العلاقة شرطا و هو مفقود و لا- العكس بتقريب أن يقال إنه موضوع للإخراج المخصوص و هو الإخراج عن الأخيره فاستعمل فى الإخراج المطلق الشامل للإخراج عن الحقيقه الأخيره و الإخراج عن غيرها فإنّ جزء الموضوع له هو مطلق الإخراج أى الماهيه الجنسيه و لا ريب أنه لم يستعمل فيه حينئذ بل استعمل فى فرد خاصّ آخر منه و هو الإخراج عن كل واحد و هذا ليس من باب إطلاق المشفر على شفه الإنسان إذ الشفه ماهيه مشتركه بينهما و بين غيرهما أيضا من شفاه الحيوانات و مع ملاحظه هذا النوع من العلاقة يصحّ استعماله فى كل شفه بخلاف ما نحن فيه لعدم جواز استعماله فى كل إخراج نعم لو فرض الكلّى الذى هو جزء الإخراج عن الأخيره هو القدر المشترك بينه و بين الإخراج عن الجميع لتّم ما ذكر و ليس فليس و ما ذكرنا أيضا ممّا يوهن هذا القول و يضعفه هذا كله مع أنه لو تمّ هذا الاستدلال لا يضرّ ما اخترناه فى المسأله أصلا فإنّنا لا نقول بجواز رجوعه إلى كل واحد لا حقيقه و لا مجازا و منها أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه دون ما تقدّمه اتفاقا فإذا قال القائل ضربت غلمانى إلاّ ثلاثة إلاّ واحدا كان

الواحد المستثنى راجعا إلى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه أولا- أن الكلام في الجمل المتعاطفه لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغويه لو عاد إلى غير الأخير أيضا لأنه لو رجع مع الرجوع إلى الاستثناء الأول إلى المستثنى منه أيضا لزم أن يخرج من المستثنى منه مثل ما أدخل فيه فيبقى الاستثناء الأخير لغوا كما لو قيل له على عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلاثة اعتراف بالسبعة وإذا أخرج من الثلاثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف إلى الثمانية ثم إذا رجعناه إلى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة أيضا واحدا و يصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من الاستثناء الأول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا و حجه القول بالتوقف هو تصادم الأدلة و عدم ظهور شيء مرجح لأحد الأقوال عنده ثم إنك إذا أحطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الأدلة على حكم سائر المخصصات و إن الكلام واحد فلا حاجة إلى الإعادة

قانون إذا تعقب العام

إشاره

ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله

ف قيل إنه يخصّص و قيل لا و قيل بالتوقف و ذلك مثل قوله تعالى وَ الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ إلى أن قال تعالى وَ بُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فَإِنَّ الضمير في قوله تعالى بردهن بل في و بعولتهن للرجعيات فعلى الأول يختص التربص بهن و على الثاني يعم البائعات و على الثالث يتوقف احتج المثبتون بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفه الضمير للمرجوع إليه فلا بد من تخصيص العام لثلا يلزم الاستخدام فإنه و إن كان واقعا في الكلام لكنه مجاز و احتج النافون بأن اللفظ عام فيجب إجراؤه على عمومته ما لم يدل دليل على تخصيصه و مجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك لأن كلا منهما لفظ مستقل فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره خروج الآخر و احتج المتوقفون بتعارض المجازين و تساقطهما و عدم المرجح و قد يقال في ترجيح الأول بأن عدم التخصيص مستلزم للإضمار لأن المراد من قوله تعالى و بعولتهن بعوله بعضهن و التخصيص أولى من الإضمار و قد يجاب عنه بأن الضمير كناية عن البعض فلا إضمار فالأمر مردد بين التخصيص و المجاز لا التخصيص و الإضمار و لا ترجيح للتخصيص على المجاز و قد يقال إن ذلك تردّد بين التخصيصين و لا وجه لترجيح أحدهما على الآخر و فيه ما فيه إذ المراد التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه و هو المطابقه للمرجع و هو لا يستلزم كونه من باب التخصيص و إن اتفق تحققه في ضمنه في بعض الأحيان مع أن العموم غير مسلم في الضمير فإن وضعه للجميع لا غير فالأولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز و قد يرجح الثاني بأنه

يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الأول فإن مجازيّه العامّ يستلزم مجازيه الضمير أيضا فيتعدّد المجاز و قد يجاب عن ذلك بأنه مبنّى على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقه له لكنّ الحقّ أنه حقيقه فيما هو مراد من المرجع و لو كان معنى مجازيّا و فيه أنّ الضمير و إن كان حقيقه في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ إذا عرفت هذا

فالأظهر عندي هو القول الأوسط و بيانه يتوقّف على ذكر فائدتين

الأولى

أنّ في معنى كون الأصل في الضمير المطابقه للمرجع و كون وضع الضمير في الأصل لما هو ظاهر فيه حقيقه له أو المراد منه غموضا و ذلك لأنّ وضع الضمائر قد عرفت أنّه من قبيل الوضع العامّ و أنّ الموضوع له فيها كلّ واحد من خصوصيات الأفراد لكن بوضع واحد إجماليّ و بذلك يمتاز عن المشترك كما أشرنا إليه في أوّل الكتاب و على هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا- إذا استعمل في كل واحد من أفراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقه و كذلك اسم الإشارة مثل هذا لكنها تحتاج في إفاده المعاني إلى القرينه نظير استعمال النكره في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقه المرجع و مجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير الغالب مثلا معهوديّ المرجع بين المتكلم و المخاطب و لو بمقتضى الحال و المقام فلا بدّ أن يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود و العهد إن كان باللفظ الذي أريد به المعنى الحقيقي أو كان بغير اللفظ كمقتضى المقام أو بلفظ مجازيّ مقرون بالقرينه فلا إشكال في تحقق الوضع الأصلي و وروده على مقتضاه حينئذ و أمّا إذا كان المرجع لفظا له حقيقه و أريد به المعنى المجازي فلما كان مقتضى أصل الحقيقه حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضى ذلك الأصل أنّ المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه و يحصل للعهد بينهما بدلاله الظاهر فإذا دلّت القرينه على إرادته خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهوديه المرجع و ذلك يستلزم الضمير في غير ما وضع له و هذا هو معنى مجازيه الضمير اللازمه على تقدير تخصيص العامّ و بما ذكرنا تقدر على فهم المجازيه في سائر أنواع الاستخدام الذي يحصل بغير إرادته بعض أفراد الموضوع له من سائر العلاقات و الحاصل أنّ مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه إلى متقدّم معهود مفهوم بينهما بالدلاله الحقيقيه أو الحاصله بالقرينه و إذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد و الدلاله ظهر كونه مجازا

الثانيه

أنّك قد عرفت سابقا أنّ التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن الظاهر من اللواحق و بقاء مجال إلحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل

العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به و إخراجها عن الظاهر فالعام المذكور أولاً- ظاهر في معناه الحقيقي حتى يأتي ما تحقق كونه مخصّصاً له و ما يتوهم أنّ ذلك ينافي عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص و مقتضى ذلك التوقف عن الحكم بإرادته الحقيقية من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي إلا مع انتفاء احتمال إرادته المجاز فيه أنّ البحث عن وجود المخصّص و عدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصّصاً أم لا و الذي يقتضيه تلك القاعدة هو الأوّل لا الثاني و أيضاً فأصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي و غلبه التخصيص تقتضي الحكم بعدمه فهو مراعى حتّى يتفحص و بعد التفحص و التأمل في أنّ ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضى التخصيص أم لا فإذا لم يحصل الظنّ بالتخصيص فيحكم بأصل الحقيقة و بالجمله الذي يضرب بأصل الحقيقة هو ظنّ التخصيص و لا- يجب في أعمال أصل الحقيقة الظنّ بعدم المخصّص بل عدم الظنّ به كاف هذا مع أنا لو فرضنا التفحص من الخارج و ثبت تخصيص ماله من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما أشرنا في القانون السابق و كذلك لو حصل الظنّ بالعدم من الخارج و بقي الإشكال في كون اللاحق في الكلام مخصّصاً و بالجمله فرق بين توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظنّ بعدم المخصص الواقعي و بين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظنّ بعدم كونه مخصّصاً من اللواحق في الكلام أو غيرها مخصّصاً له و الكلام إنّما هو في الثاني إذا تمهّد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه إنه إذا ابتدأ في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول إنّ ظاهرها العموم و إذا قيل يترتب بأنفسهنّ ثلاثة قروء فنقول إنّ المراد منها غير المدخولات و غير اليائسات على الأقوى فبقي العام ظاهراً في الباقي إذ مرادنا من أصل العموم أعمّ من الحقيقة الأولى أو الظهور الحاصل في الباقي و إن قلنا بمجازيته في الباقي أيضاً فحينئذ المطلقات أيضاً ظاهراً في ذوات الأقرء مطلقاً و إذا قيل و بعولتهنّ أحق بردهنّ علمنا أنّ الحكم بالرّد مختصّ بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك أنّ المرجع أولاً هل كان هو الرجعيات أو الأعمّ فأصل العموم بحاله و إن كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول فلا دليل على تخصيص العده بالرجعيات و عدم ثبوت الإرجاع كاف و لا يجب ثبوت عدم فظهر أنّ احتمال كون مخالفه الضمير مخصّصاً للمرجع لا يضرب لظهور المرجع في العموم مع أنه يمكن القلب بأنّ قاعده لزوم مطابقه الضمير للمرجع أيضاً عامّ و يمكن أن يكون مخصّصاً بما سبقه ظاهر ينافي حمله على مقتضى لقاعده هذا مع أن الظاهر أصل و الضمير تابع و الدلالة الأصلية

قانون لا خلاف في أنّ اللفظ

الوارد بعد سؤال أو عند وقوع حادثه يتبع السؤال

و تلك الحادته في العموم و الخصوص إذا كان اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى أنه يحتاج إلى انضمام السؤال إليه في الدلالة على معناه إمّا لذاته و باعتبار الوضع كقوله صلى الله عليه و آله و سلم و قد سئل عن بيع الرطب بالتمر أ تنقص إذا جف فقيل نعم فقال فلا- آذن أو بحسب العرف مثل قولك لا آكل في جواب من قال كل عندى فإنّ أهل العرف يفهم تقييد الجواب يعنى لا آكل عندك و كذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم و الخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان الكفّاره أو أخصّ من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من أهل الاجتهاد و وسعه الوقت لذلك لثلا- يفوت الغرض كان يقال في جواب السؤال عن الزكاه في الخيل في ذكور الخيل زكاه أو ليس في إناثه زكاه فإن الإناث لما كانت هي محلّ النمو ففى إثباتها في الذكور يثبت في الإناث بطريق أولى و من نفيها في الإناث ينفي عن الذكور كذلك و لو كان أعمّ منه في غير محلّ السؤال مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم و قد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحلّ ميتته فإنّ السؤال عن الماء و الجواب عن الماء و عن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين أيضا لعدم مانع من ذلك و و إمّا لو كان اللفظ أعمّ منه في محلّ السؤال مثل قوله صلى الله عليه و آله و سلم و قد سئل عن بثر بضاعه خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته و قوله صلى الله عليه و آله و سلم لما مر بشاه ميمونه على ما رواه العامّه أيما إهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه و الحقّ كما هو مختار المحققين أنّ العبره بعموم اللفظ لا بخصوص المحلّ و بعبارة أخرى السبب لا يخصّ الجواب و قيل إنّ السبب مخصّص للجواب لنا أنّ المقتضى و هو اللفظ الموضوع للعموم موجود و المانع مفقود و ما يتصوّر مانعا سنبطله و لعمل العلماء و الصحابه و التابعين على العمومات الواردة على أسباب خاصّه بحيث يظهر منهم الإجماع على ذلك كما لا- يخفى ذلك على من تتبع الآثار و كلام الأختيار احتجّوا بأنه لو كان عامّا في السبب و غيره لفاتت المطابقه بين الجواب و السؤال و فيه أنّ المطابقه إنما يحصل بإفاده مقتضى السؤال و الزيادة لا تنفى ذلك مع ما فيه من كثره الإفاده و بأنه لو كان يعمّ غير السبب لجاز تخصيص السبب و إخراجة بالاجتهاد كما يجوز في غيره و التالى باطل و المقدم مثله و فيه أنّ عدم جواز إخراج السبب إنّما هو لأجل أنه بمنزله المنصوص عليه المقطوع به و أنّه لو لم يخصّ بالسبب لما كان لنقل السبب فائده مع أنهم بالغوا في ضبطه و تدوينه و ليس ذلك إلا لأجل الاختصاص به و

فيه أنّ الفوائد كثيره منها معرفه شأن ورود الحكم و منها معرفه كون هذا الفرد بمنزله المقطوع به لثلاً- يخرج بالاجتهاد و منها معرفه السّير و القصص و غير ذلك من الفوائد و بأنّ من حلف و الله لا تغدّيت بعد قول القائل له تغدّ عندى لا يحث بكل تغدّ بل إنّما يحث بالتغدّى عنده فقط فلو لم يكن السّيب مخصّصاً لحصل الحث بكل تغدّ و هو باطل بالاتفاق و فيه أنّ العرف دلّ على هذا التخصيص كما أشرنا إليه سابقاً

قانون اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة

بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقه و الأكثر على الجواز حجه الأكثرين أنه دليل شرعى عارض

بمثله و فى العمل به جمع بين الدليلين فيجب

و احتجّ الخصم بأنّ الخاص إنّما يقدم على العامّ بكون دلّالته على ما تحته أقوى من دلّاله العامّ على ذلك و المفهوم أضعف دلّاله من المنطوق فلا يجوز حمله عليه و قد أجيب عنه مرّه بأنّ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما و إن كان أضعف و أخرى بمنع كون العام أقوى بل لا يقصر المفهوم الخاصّ غالباً عن العامّ المنطوق سيّما مع شيوع تخصيص العمومات أقول و فى أوضاع الحجّتين و الجوابين مع ملاحظه ما قرره فى باب التّعادل و الترجيح تشويش و اضطراب و ذلك لأنهم ذكروا فى باب التّعادل أنّ تعادل الأمارتين و تساويهما من جميع الوجوه يوجب التّخيير أو التساقط و الرّجوع إلى الأصل أو التوقّف على اختلاف الآراء و أنّ ذلك إنّما هو بعد فقد المرّجحات و عدم إمكان الجمع بين الدليلين و كأنه لا خلاف بين العلماء فى وجوب الجمع بين الدليلين مع الإمكان و أنّ التّخيير و غيره من الأقوال إنّما هو بعد فرض عدم الإمكان و ممّن صرّح بكون ذلك إجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور فى غوالى اللّئالى حيث قال بعد ذكر مقبوله عمر بن حنظله الوارده فى ذكر المرّجحات إنّ كل حديثين ظاهرهما التّعارض يجب عليك أولاً- البحث عن معناه و كيفيات دلّاله ألفاظهما فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التّأويل و الدّلالات فاحرص عليه و اجتهد فى تحصيله فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما و تعطيله بإجماع العلماء فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا إذا تعارض دليلان من الأدله مثل خيرين جامعين لشرائط القبول أو ظاهر آيتين أو نحو ذلك فلا بدّ أولاً من ملاحظه الجمع و العمل بهما إمّا بالتخصيص أو بالتقييد إذا كان بينهما عموم و خصوص أو إطلاق و تقييد أو بحمل أحدهما على بعض الأفراد و حمل الأخير على بعض آخر إذا كان بينهما تناقض أو نحو ذلك و مع العجز عن ذلك المانع خارجيّ مثل التناقض فى قضيه شخصيه أو إجماع على عدمه فيرجع إلى المرّجحات و مع التّساوى فالأقوال المذكوره فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظه المرّجحات تمسّكا

بكونه جمعا بين الدليلين ينافى تعليل تقديم الخاص على العام بكونه أقوى كما في حجّة الخصم و كذلك قول المجيب الأوّل و غيره بالجمع بين الدليلين و إن كان أحدهما أضعف ينافى رجوعهم إلى المرّجحات و اعتبار القوّه و الضّعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد و غيره من مقامات الجمع فإنّهم يعتبرون الترّجّحات أيضا فالمناس عن هذا الإشكال و تحقيق المقام و محصّل ما ذكره في قاعده التّعادل و الترّجّيح مع تحرير منى و ترّجّيح تصحيح على ما اقتضاه الحال و المقام أنّ مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الإمكان من عدم الرّجوع إلى المرّجحات الخارجيّة إنّما هو بالنسبه إلى الهجر و التّرك و الإسقاط لا بالنسبه إلى إرجاع أحدهما إلى الآخر فإنّ إرجاع أحد الدليلين إلى الآخر و إرجاعهما إلى ثالث يقتضى إخراج اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما ممّا لا يمكن بالضرورة فكما يمكن إخراج العام عن حقيقة العموم يمكن إخراج الخاص عن حقيقة الخصوص أيضا فلا بدّ في توجيه التّأويل إلى أحدهما دون الآخر من مرّجّح فلا ينافى عدم الرّجوع إلى المرّجحات فيما أمكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا و الإسقاط مطلقا و جوب الرّجوع إليها في إرجاع التّأويل إلى أحدهما دون الآخر و مرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما إمّا بالحقيقة أو بالمجاز الذى يصح في محاورات أهل اللسان و هو ما وجد فيه العلاقة المصحّحه المقبوله عند أهل البيان و القرينه الصّارفه عن الحقيقة و المعيّنه لذلك المعنى المجازى كذلك بأن تكون موجوده في اللفظ أو مقارنه معها أو كاشفه عن كون اللفظ مقترنه حين التّكلم بقرينه تدلّ على هذا المعنى و لا يكفى في ذلك مجرّد احتمال اللفظ لذلك و كذلك معنى إرجاع أحدهما إلى الآخر إبقاء أحدهما على حقيقته و إرجاع الآخر إليه كذلك و معنى إرجاعهما إلى ثالث إثبات القرينه للتّجوّز في كليهما بحيث يحصل من التّجوّز فيهما معنى ثالث مثال الأوّل العامّ و الخاصّ المطلقان فإنّ العمل بالخاصّ يوجب العمل بالدليلين في الجمله أمّا في الخاصّ فبحقيقته و أمّا في العامّ فبمجازه المتعارف و هو التّخصيص و مجرّد وقوع العامّ و الخاصّ المتنافى الظاهر في كلام متكلم واحد أو متكلّمين كانا في حكم واحد قرينه على إرادته التّخصيص سيّما و فيه إشارات من كلام الشّارع أيضا بأنّ في كلامه عامّا و خاصّا و لا بدّ من معرفتهما و مثال الثّانى إرجاع عامّين متنافيين إلى خاصّين و ذلك يحصل بين المتناقضين مثل أنّه ورد في الأخبار أنّ الأمّ أحقّ بحضانه الولد إلى سبع سنين و ورد أيضا أنّ الأب أحقّ إلى سبع سنين فالجمع بينهما بأن المراد بالولد في الأوّل الأنثى و فى الثّانى الذكر عمل بالدليلين و إخراج لكليهما عن حقيقتهما

بالتخصيص لكن الخاصّ هنا في الأخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لإخراج اللفظ عن الحقيقة و عدم تنزيله على مجاز متعارف عند أهل اللسان لعدم القرينه عليه إلا أن يجعل الشّهره بين الأصحاب قرينه على أنهما لعلّهما كانتا مقترنتين بقرينه مفهمه لذلك و أمّا الّذى وجد فيه القرينه من الأخبار فأمره واضح مثل الأخبار الواردة في أنّ العارى يصلّى قائما و يومى و الأخبار الواردة في أنّه يصلّى قاعدا فالمشهور أنّ الأخبار الأوّله محموله على الأمن من المطّلع و الثّانيه على العدم و بهذا التّفصيل روايه صحيحه هي كالمخصّص لكليهما و هي قرينه لذلك الحمل و أمّا مطلق الحمل كيفما اتّفق كما يذهب إليه بعض من أفرط في التّأويل فلا- دليل عليه مثل أنّ بعضهم إذا رأى خيرا ورد بلفظ الأمر و آخر بلفظ التّهى في ذلك بعينه فيجعل الأمر بمعنى الإذن و التّهى بمعنى مطلق المرجوحه و يثبت بذلك الكراهه و هو خارج عن مدلول كليهما فإذا لم يكن قرينه على ذلك حاله أو مقالته فلا- يجوز ذلك بمجرد أنه جمع بين الدّليلين و لا- يكون عملا- بكلام الشّارع لا بحقيقته و لا مجازه أمّا الحقيقة فظاهر و أمّا المجاز فلأنّ المجاز هو المعنى الّذى أفهمه القرينه و هو مسبوق بوجود القرينه و العلم بها و مجرد احتمال وجود قرينه توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا- يجوز الحكم بإرادته ذلك فهذا ممّا لا- يمكن فيه الجمع و العمل بالدّليلين و لا بد من التّخيير بعد اليأس عن التّرجيح مع أنّ هذا ليس عملا بالدّليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدّليل فالتّحقيق في جواب حجه الخصم منع كون المفهوم أضعف من العامّ المنطوق مطلقا سيّما مع غلبه تخصيص العمومات و شيوعه و مع التّساوى فيحمل العام على الخاصّ لا- لمحض الجمع بين الدّليلين حتى يرد أنه لا- دليل عليه كما بيّنا بل لأنّ اجتماعهما مع تساويهما قرينه لإيراده ذلك في العرف سيّما مع غلبه التّخصيص و شيوعه و أمّا ما يقال من الرّجوع إلى مراتب الظنّ باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظنّ أقوى من العامّ فيخصّص به و إلاّ- فلا- فهو خروج عن طريقه أرباب الفنّ و رجوع إلى القرائن و محطّ نظر الأ-صولى هو ملا-حظه المقام خاليا عن القرائن و إلاّ فمع الالتفات إلى المرجّحات الخارجه فيعتبر ذلك في إرجاع التّأويل إلى أحد الدّليلين دون الآخر مع ثبوتها أو إليهما معا مع التّساوى و الإمكان أو التّخيير بينهما أيضا فنقول مع كون الخاصّ أقوى فلا- إشكال في ترجيح الخاصّ و إرجاع العامّ إليه و إخراجها عن حقيقته و أمّا مع كون العامّ أقوى فلا يجوز إذا كان العامّ أقوى من جهه الاعتضاد أو كان المفهوم أضعف من جهه خصوص المقام و أمّا مع التّساوى فالمرجح للتّخصيص هو شيوع التّخصيص و كونه خيرا من سائر المجازات لأجل ما ذكره في تعارض الأحوال من أنّ الغفله عنه لا يوجب ترك المراد

رأساً بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض أنه جمع بين الدليلين كما ظنّه بعض المحقّقين لإمكان ذلك بإبقاء العامّ على حقيقته و تأويل الخاصّ بمجاز آخر فالاعتماد هنا أيضاً على المرّجح فمع وجود المرّجح في أحد الطرفين و موافقته لمحاورات أهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز لا يجوز التّجوّز في الطرف الآخر فيرجع مال الكلام جملة إلى ما يترّجح في النظر و يحصل به الظنّ من الأمارتين بعد ملاحظه قواعد اللفظ و فهم المعاني فهذا أيضاً يرجع إلى ملاحظه التراخيح و بعد العجز عنه يرجع إلى التخيير أو التّوقف فالتخصيص و التقييد و أمثالهما أيضاً في الحقيقة يرجع إلى الإثبات و الإسقاط إلّا أنّ في ذلك إثبات البعض و إسقاط البعض و فيما لا يمكن الجمع إسقاط الكلّ و إثبات الكلّ مع أنّ القول بأن التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل بل هو إلقاء أحدهما و إعمال الآخر فإنّ التخالّف إنّما هو في بعض مدلول العامّ و نفس الخاصّ و لا ريب أن مع العمل بالخاصّ يلغى ذلك البعض و إن لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى أنّ المفهوم أيضاً ليس تمام مدلول اللفظ بل بعضه كما أشار إليه بعض الأعلام فلا مناص عن ملاحظه المرّجحات في الكلّ أعنى في العمل بالدليلين معا في الجملة و في طرح أحدهما و يشهد به إطلاق الأخبار الواردة في علاج الأخبار المختلفه و سيجيء تمام الكلام في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى و فذلكه المقام في ضابطه الجمع و الترجيح أنّ التخالّف الحاصل بين الدليلين سبب لأن يكون العمل بأحدهما تركا لظاهر الآخر و حقيقته أو تركا لظاهرهما معا و مع ترك الظاهر إمّا يحصل قرينه على إرادته خلاف الظاهر من نفس المتعارضين أو الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازيّة المتعارفه و يكون هذا أيضاً مع القرينه من جملة الظواهر أو لا تحصل و مع ذلك فإمّا يمكن تأويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف و لو لم يكن ظاهراً أو لا يمكن فحينئذ نقول إن أراد القوم من قولهم الجمع مهما أمكن أولى من الطّرح أنّه لا يجوز ردّ كلام الشّارع و لو يحمله على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته و إن كان بعيدا و لم نجعله حكما شرعيّا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ رحمه الله في التّهذيب لغرض دعاه إلى ذلك كما ذكره في أوّل كتابه فلا- غائله فيه إلا- أنه لا يدل دليل على وجوبه مع أنّ الظاهر أن لفظ الأولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى وَ أُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ و إن أرادوا أنّه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما و يكون ذلك مستندا شرعيّا و دليلا- في جميع الموارد حتّى في معنى مجازيّ لم يظهر له قرينه في نفس المتعارضين و لا في الخارج بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه و جعله مستندا

شرعيًا فإنه يؤول إلى الخروج عن كلام الشارع رأسًا و في العمل بأحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد أن يكون مراد القوم من الأولويه إمّا مطلق الرجحان أو الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقه متفاهم أهل اللسان كالتخصيص وغيره و يكون غيره داخلا- في غير الممكن فالمراد من الإمكان ما يعمّ الإمكان بملاحظه العرف ثم إنّ مجرد ظهور القرينه من نفس المتعارضين أو غيرهما على مجازيه أحدهما أو كليهما لا يوجب الذهاب إلى الاعتماد عليها و إعمالها إلا إذا لم يوجب ترجيح المرجوح فإنّ حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل لدليل آخر و هو لا يصحّ إلا إذا تساويا أو ترجيح القرينه على مقتضى حقيقه اللفظ فلا- بدّ من ملا-حظه الترجيحات في مقام الإرجاع أيضا كما تريهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي و غيره أيضا و يظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي و غيره من لزوم الجمع بين الدليلين و إن كان بإرجاع الأقوى إلى الأضعف و أمّا ظاهر كلام ابن الجمهور فنمنع ما ادّعاه من الإجماع بظاهره إذ عندنا ما هو أقوى في العمل من ذلك الإجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح مع أنّ الروايه صريحه في إرادته المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما و سؤال الراوى فيها إنما هو عنهما و السبب ليس مخصّصا للجواب و لا يمنع الرجوع في غير المتناقضين أيضا إلى الترجيحات

قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب و لا بالإجماع و لا بالخبر

إشارة

المتواتر

و وجهها ظاهر و اختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال ثالثها التفصيل فيجوز إن خصّص قبله بدليل قطعيّ و رابعها التفصيل أيضا بتخصيصه بما خصّ قبله بمنفصل قطعيّا كان أو ظنيّا و خامسها التوقف و قد ينسب إلى المحقق رحمه الله نظرا إلى أنه قال الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة و مع وجود الدلالة القرآنيه يسقط وجوب العمل به و هذا ليس معنى التوقف بل هو نفى للتخصيص كما لا يخفى و الأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين

و احتجوا عليه

بأنهما دليلان تعارضا ما عمالهما و لو من وجه أولى و لا ريب أنّ ذلك لا يحصل إلا مع العمل بالخاصّ إذ لو عمل بالعامّ بطل الخاصّ و لغا بالمّرّه و بعد ما حقّقنا لك سابقا يظهر ما فيه لأنّ العامّ كما أنه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ و مع ذلك فنقول إنه قد عمل به فكذلك الخاصّ إن أريد به معنى مجازيّا أيضا بحيث لا يوجب ترك ظاهر العامّ و حقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا- يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من أنه ليس جمعا بين الدليلين بل هو إلغاء لأحدهما إذ المعارضه إنما هو بين ما دلّ عليه العامّ من أفراد الخاصّ و هو ملغى بأجمعه حينئذ فلا بدّ من بيان وجه التخصيص و اختباره

فالأولى أن يقال دليلان تعارضا و تساويا و أحدهما عامّ و الآخر خاصّ و فهم العرف و شيوع التّخصيص و كونه أقلّ استلزاما لمخالفه المراد في نفس الأمر كلّها مرّجحه لاختيار تخصيص العامّ بالخاصّ و أمّا وجه التّساوي فستعرف

احتجّ المانع

بأنّ الكتاب قطعيّ و خبر الواحد ظنيّ و الظنّ لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى و بأنّ التّخصيص به لو جاز لجاز التّسخ و هو باطل أمّا الملازمه فلأنه تخصيص في الأزمان فهو من أفراد التّخصيص أو أنّ العله في التّخصيص هو أولويّه تخصيص العامّ من إلغاء الخاصّ و هو موجود في النسخ و أمّا بطلان التّالي فبالإتفاق و الجواب عن الأوّل أنّ الكتاب و إن كان قطعيّ الصّدور و لكنّه ظنيّ الدّلاله و خاصّ الخبر و إن كان ظنيّ الصّي دور و لكنّه قطعيّ الدّلاله فصار لكلّ قوه من وجه فتساويا فتعارضها فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه و أنت خبير بأنّ الخاصّ أيضا ليس بقطعيّ الدّلاله سيّما إذا كان عامّا بالنّسبه إلى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التّخصيص من أنواع المجاز مضافا إلى احتمال التّخصيص فيما كان عامّا أيضا نعم هو نصّ بالإضافه إلى العامّ و قطعيّ بهذا المعنى و هو لا- يستلزم قطعيّته و قد مرّ توضيح ذلك في مبحث المفهوم و المنطوق فالتحقيق في الجواب هو أنّهما ظنّان تعارضا و تساويا و لأجل أنّ التّخصيص أرجح أنواع المجاز و الفهم العرفيّ رجّحنا التّخصيص و أمّا التّساوي فلأنّ المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدّلاله لا من حيث هو و الذي نقطع بصدوره هو لفظ العامّ و أمّا أن المراد منه هل هو معناه الحقيقي أم لا فهو غير مقطوع به فاللهي هو قطعيّ الصّي دور هو لفظ العامّ لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الشّارع مظنون و كذلك الحكم في الخاصّ على الخصوص مظنون و القول بأنّ الخطاب بما له ظاهر و إرادته غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعيّه المخاطبه به إنّما يتمّ بالنّسبه إلى من يوجهه الخطاب و الخطابات الشفاهيه و ما في منزلتها مخصوصه بالحاضرين كما تقدم و ربّما كانت مقترنه بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختلفنا علينا كما ظهر في مواضع كثيره و وجوده في غير ما ظهر أيضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر و خبر الواحد المخالف لظاهره يمكن أن يكون من جمله تلك القرائن و عدم اقتران القرينه باللفظ لا- يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة إذ ربّما كانت مقترنه بها من جهه الحال لا من جهه المقال أو كانت مقترنه بالقول منفصله عن ظاهر القرآن أو لم تكن مقترنه بها و لم يكن حينئذ وقت الحاجة و نحو ذلك و شركتنا للحاضرين في التكليف إنّما هو فيما علم المراد منها أو ظنّ فإذا لم يكن العلم بالمراد و أنّ تكليف الحاضرين

أى شىء كان فلا ريب فى الاكتفاء بما ظنّ أنه مراد فأين العلم و ممّا ذكرنا يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد أيضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبه فيحصل من ذلك قوه أخرى فى الخبر أيضا مع أنّ جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهاديه قد خالف فيه الأخباريون و التمسك فى حجّيته و إثبات جواز العمل به بالأخبار يحتاج إلى دفع الأخبار المعارضه و بالإجماع مدفوع بمنعه فى موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقّق أيضا بالمعارضه بالقلب فكما أنّ الإجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عامّ من الكتاب فلم يعلم انعقاد الإجماع على حجّيه ظاهر الكتاب و عامه فيما يثبت من الأخبار الخاصه ما يعارضه سيّما و القائلون بجواز التخصيص جماعه كثيرون و عدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع أنّ فى كون العامّ حقيقه فى العموم كلاما و هو أيضا من المسائل الاجتهاديه و قد مرّ و كذلك العامّ المخصّص بل سدّ باب تخصيص الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد إذ قلّ ما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب فلا أقلّ من مخالفته لأصل البراهه الثابته بنصّ الكتاب مثل لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا و نحو ذلك مضافا إلى ما يظهر ذلك من تتبع أحوال السّلف من العلماء و الصّحابه و التابعين كما أشار إليه بعض الأفاضل و بالجمله مع ملاحظه ما ذكر و أضعاف ما ذكر ممّا لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى إلا مجرد دعوى حصول ظنّ من ظاهر الكتاب بمراد الله تعالى و لا ريب أنّ خبر الواحد الجامع لشرائط العمل أيضا يورث ذلك الظنّ فإن قلت إنّ الأخبار الكثيره وردت بأنّ الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه و ضربه على الجدار و نحو ذلك فكيف يصحّ الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الأخبار مختلفه متعارضه معارضه بمثلها أو بأقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامّه و الأخذ بما خالفهم و نحو ذلك فهى على إطلاقها غير معمول بها مع أنّ الظاهر من المخالفه هو رفع حكم الكتاب كليّا و إن كان يتحقّق بسلب البعض أيضا سلّمنا لكنها مخصّصه بذلك لمعارضتها بما هو أقوى منها من الأدله الدّاله على حجّيه خبر الواحد مطلقا و ما دلّ على جواز تخصيص الكتاب به من الأدله أيضا إذ قد عرفت أنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ مع المقاومه مع أنّ من جمله أدله حجّيه خبر الواحد هو قوله تعالى إنّ جاءكم فاسقٌ فاسقٌ إلخ و آيه النّفرة و ما آتاكم الرّسول فخذوه و العمل بهذه الأخبار يوجب تخصيصها و هو كتر على ما فررت منه و ممّا ذكرنا يظهر بطلان ما قيل فى هذا المقام أيضا من أنّ تخصيص الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص أدله خبر الواحد بهذه الأخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب

بخبر الواحد لأن ما يستلزم ثبوته انتفاءه فهو باطل و ذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الأخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الأخبار في المخالفه الخاصه فإنها إما مهجوره أو مخصوصه بصوره المناقضه و المنافاه رأسا و أما الجواب عن الثاني فعن الشق الأول من الترديد بأن المسلم من التخصيص و الذي تدعيه هو الفرد الخاصّ يعنى التخصيص في الأفراد لا جميع أفراده أو ما يشملهما و عن الشق الثاني فيإبداء الفارق بالإجماع المدعى في النسخ أولا و بأن التخصيص أغلب و أشيع و أرجح من النسخ لكمال و وضوح نذرته و غلبه التخصيص ثانيا و قد يتمسك في إبداء الفرق بأن التخصيص أهون من النسخ لأنه دفع لبعض المدلول قبل العمل به و النسخ رفع للمدلول المعمول عليه و قد يوجه ذلك بأن حدوث الحادث محتاج إلى العله و يكفى في بقائه عله الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته أسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت إلى عله أخرى و هو مع أنه لا معنى في أحكام الله تعالى و أفعاله و لا يصعب عليه شيء أبدا و أنه موقوف على إثبات عدم احتياج البقاء إلى المؤثر الجديد و هو ممنوع و أن حصول ما لم يكن في الواقع و الخارج ليس بأقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بأنه لا يرجع إلى محصل إذ الإشكال في أن خاص الخبر إذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضى معاملة أهل اللسان في فهم الألفاظ حمله على النسخ و التخصيص و أيهما أرجح و كون أحدهما أصعب في نفس الأمر عن الآخر مع عدم أقليته بالنسبه إلى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ و حمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص و أرجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك و ربما يقال في بيان الفرق بين النسخ و التخصيص إن في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الأزمنه و إن لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فإنه لا يراد منه إلا لبعض أولا فظهر بذلك أنه لا رفع في التخصيص أصلا بخلاف النسخ فإن فيه رفعا في الجملة و فيه أن ذلك تحكّم من قائله فإن إمكان إرادته الدلالة في العام و وجود المصلحه في ذلك أيضا قائم إن أريد مجرد الإمكان و إن أريد الفعلية في النسخ دون التخصيص فهو أيضا ممنوع لإمكان أن يكون المراد في النسخ أيضا الحكم في بعض الأزمان مجازا و لكن تأخر بيانه فالفرق بذلك مشكل احتجّ المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير إلى أن الخاصّ ظنى و العام قطعي فلا يقاومه إلا مع ظهور ضعف فيه و ذلك عند الفرقه الأولى بأن يخصص مرّه بدليل قطعي و عند الفرقه الثانيه بأن يخصص بمنخص منفصل و ذلك لأن العامّ عند الفرقه الأولى يصير بذلك مجازا في الباقي و عند الفرقه الثانيه بهذا و الدلالة المجازيه أضعف من الدلالة الحقيقيه كما سيجىء في باب التراجيح و جوابه يظهر ممّا مرّ فإن القطعيه إنما كانت في المتن لا في الدلالة و التخصيص إنما

يقع في الدلالة فلا ينافي قطعيه المتن و حجه المتوقف تصادم أدله الطرفين و عدم المرجح و جوابه إنا قد بينا إثبات المرجح

قانون إذا ورد عام و خاص متنافي الظاهر فإنما أن يعلم تأريخهما

بالاقتران أو تقدم الخاص أو تقدم العام أو يجهل تأريخهما

و إن كان بجهاله تأريخ أحدهما فهذه أقسام أربعة و اعلم أنّ مراد الأصوليين بالعامّ و الخاصّ في هذا المبحث هو العام و الخاصّ المطلقان فإنّ العامين من وجه لا يمكن أن يكون موضوعا لهذا المبحث لأنه لا يقال لهما العامّ و الخاصّ على الإطلاق بل هما عاميان من وجه و خاصان من وجه و لأنّ الأدله المذكوره في هذا المبحث لا تنطبق إلاّ على الأوّل كما لا يخفى على من تأملها فقد تريهم يجعلون في طي هذه الأدله الخاصّ بيانا للعام و يفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان و هو لا يتم في الثاني إذ كلّ منهما متّصف بما اتّصف به الآخر من استعداد البيانيه و المبيته و صيروره أحدهما بيانا للآخر في بعض الأوقات و تخصيصه للآخر ليس بذاته بل إنّما هو بضميمه المرجحات الخارجيه التي قدّمته على الآخر و أيضا قولهم في الصوره الآتيه بنى العامّ على الخاصّ اتّفاقا أو على الأقوى أو نحو ذلك لا يجرى في الثاني إذ لو أريد من بناء العام على الخاصّ في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا و بطلانهما رأسا كما لا يخفى و إن أريد بناء أحدهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح و لا مرجح في أنفسهما كما هو المفروض أي من حيث محض العموم و الخصوص و الاعتماد على المرجحات الخارجيه ليس من جهه بناء العام على الخاصّ بل من جهه ترجيح أحدهما على الآخر في مادّه التعارض و بالجمله المعارضه بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضه بين المتناقضين لا بدّ فيه من ملاحظه المرجحات الخارجيه في التخصيص يعنى بعد ملاحظه المقاومه و نفى رجحان أحدهما على الآخر أو لا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين و قد غفل بعض الأعظم هنا و عمّم البحث و استشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشيء و منشأ اختلاط الأمر عليه اختلاط مباحث التخصيص و مبحث كيفية بناء العام على الخاصّ في بعض الكتب الأصوليه و أنت خبير بأنهما مقامان متفاوتان فضّل بينهما في كثير من كتب الأصول فمن الشواهد الذي ذكره أنّ محققي الأصوليين استدّلوا في هذه المسأله على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بأيّ عدّه الحامل و المتوفى عنها زوجها مع أنّ بينهما عموما من وجه و فيه ما لا يخفى إذ ذكر ذلك ابن الحاجب و من تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب و كلامهم هذا في مقام الرد على الظاهريه حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ و التخصيص بيان فيجب أن يكون بالنسبه و أجابوا عن ذلك بالمعارضه بقوله تعالى

فى صفة القرآن تبياناً لكل شىء و بأن معنى البيان منه صلى الله عليه وآله وسلم تلاوته للآيه المخصيه صه و بأن بيانه مختص بالمشتبه و مع وجود المخصيه ص من الكتاب لا اشتباه و يندفع كلام الظاهريه بمحض إثبات مطلق التخصيص و إن كان بمعاونه المرحج الخارجى و إطلاق التخصيص على قصر أحد العامين من وجه على بعض أفراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث فى بناء العام على الخاص بقول مطلق أعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامه و أما الإماميه فلما كان مذهبهما اعتباراً بعد الأجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورته التخصيص المصطلح بأن المراد أن المتوفى عنها زوجها تربيص أربعة أشهر و عشرًا إلا إذا كانت حاملاً و لم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع و إن الحامل تصبر حتى تضع الحمل إلا إذا كانت متوفى عنها زوجها و لم يبلغ مدّه وضعه له أربعة أشهر و عشرًا فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور و هذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير و الذى دعاهم إلى ذلك إجماعهم و أخبارهم المستفيضه مع أن الظاهر من آيه أولات الأحمال المطلقات فلا تعارض و أمّا العامه فبنوا أمرهم فى ذلك أولاً على ترجيح عموم آيه أولات الأحمال بسبب دلالة اللفظ و اقترانها بالحكمه و غير ذلك ثم خصصوا بها الآيه الأخرى و تمام الكلام فيها فى الفروع مع أن تمثيل ابن الحاجب و نظرائه لا يصير حجه على أحد و أمّا المحققون منا مثل العلامة فى التهذيب و غيره فقد مثلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيه القروء و آيه أولات الأحمال و كلامهم هذا ظاهر فى العام و الخاص المطلقين فإن الظاهر من آيه أولات الأحمال المطلقات و هى أخص من آيه ذوات القروء مطلقاً و منها أنه استشهد بكلام صاحب المعالم رحمه الله فى حواشيه على كتابه و سيجىء الإشارة إليه و إلى أنه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه و بالجمله لا مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع إلى تفصيل الكلام فى الأقسام الأربعة و نقول القسم الأول و هو ما علم اقترانها و هو قد يتصور فى القول و الفعل و الفعلين مع احتمال إرادته القولين المتصلين من دون تراخ أيضاً إن جعلنا المقارنه أعم من الحقيقه و الحق فيه بناء العام على الخاص من دون نقل خلاف إلا عن بعض الحنفية فقالوا إن حكم المقارنه و الجهل بالتأريخ واحد و هو ثبوت حكم التعارض فى قدر ما يتناولانه فيرجع إلى المرحجات الخارجيه و هذا قولهم فى المقارنه الحقيقيه دون القولين المتصلين عرفاً فالخاص المتأخر يخصص عندهم فيها و العام المتأخر ناسخ لنا ما مرّ مرارا من الفهم العرفى و الرجحان النفس الأمري و الشيوع و الغلبه و احتمال التجوز فى الخاص مرجوح بالنسبه إليه و قد يستشكل بأن الأخبار وردت فى تقديم ما هو مخالف العامه أو ما هو

موافق الكتاب و نحو ذلك و هو يقتضى تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعام أو نحو ذلك فيه أن المبحث منعقد لملاحظه العام و الخاص من حيث العموم و الخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجيه إذ قد يصير التجوز فى الخاص أولى من التخصيص فى العام من جهة مرتجح خارجي و هو خارجي عن المتنازع و مما ظهر لك من اتفاق العلماء إلا من شد منهم على بناء العام على الخاص فى صورته الاقتران من جهة محض العموم و الخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام و الخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثانى و هو ما علم تقدم العام و تراخى زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص فيما أن يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة و قد يستشكل ذلك فى أخبارنا المرويّه عن أئمتنا عليهم الصلاه و السّلام فإنه إذا كان الخاص فى كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبى صلى الله عليه و آله و هو باطل لانقطاع الوحي بعده و بهذا يظهر إشكال آخر أورده بعضهم أيضا و هو أنه يلزم عدم جواز العمل بأخبار الأحاد المخصّيه للكتاب أو الأخبار النبويّه رأسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة و الأوّل مدفوع بأن لزوم النسخ إنما هو إذا علم أن هذا البيان و التخصيص كان من الرسول صلى الله عليه و آله بعد حضور وقت العمل لا مجرد تراخى روايه الإمام عليه السلام من حيث هو عن زمان العام فإن الأئمه عليهم السلام حاكون عن النبى صلى الله عليه و آله لا مؤسسون للشريعة فلا بدّ فى لزوم الحكم بالنسخ من إثبات أن الخبر الخاص من حيث إنه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام و هو غير معلوم بل خلافه معلوم لانفاقهم ظاهرا على أن الأحكام الكليّه بعد الرسول صلى الله عليه و آله باقيه إلى يوم القيامة و إن لم يمتنع عقلا أن النبى صلى الله عليه و آله أخبر خلفاءه عليهم السّلام بأن الحكم الفلانى باق بعدى إلى الزّمان الفلانى ثم ينسخ فعليكم بإجرائه إلى ذلك الحين و إخفاء غايته ثم بيان الغايه عند انتهاء المدّه و بذلك ظهر الجواب عن إشكال لزوم تأخير البيان أيضا و الحاصل أن الأئمه عليهم السلام يظهرون ما وصل إليهم عن النبى صلى الله عليه و آله و ينشرون ما وقع فى زمانه و يبينون ما أراد الله فى كتابه و ما رام النبى صلى الله عليه و آله من سنّته فحالهم مع الأئمه كحال الفقيه مع مقلّمه و قد أشار إلى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيروانى فى حاشيته الفارسيّه على المعالم فعلى هذا فلو فرض أن أحد الرّواه سمع العام من إمامه عليه السلام و تأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع و من دون عذر ظاهر

فلا- بد أن يكون ظهور كونه مكلفاً بالعام إلى ذلك الحين من جهة أخرى غير النسخ مثل تقيّه أو ضروره أو نحو ذلك علمها الإمام عليه السلام ولا يعلمها الراوى ولا يلزم بمجرد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ونهايته أيضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك وإن كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالأقوى كونه مخصّصا لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحقّقه و أمّا من لا يقول بجوازه فإنما يجعله ناسخا إن قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالعام أو يجعله كالمعارضين ويرجع إلى المرجحات الخارجيه إن لم يقل بجوازه والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالأقوى وفاقا لأكثر المحققين أنّ العام يبنى على الخاص و ذهب جماعه منهم السيّد والشيخ إلى كونه ناسخا للخاص لنا رجحان التخصيص بما مرّ و ترجيح الراجح واجب و استدلل أيضا بأنّ فيه الجمع بين الدليلين فى الجملة فلو عمل بالعام لزم إلغاء الخاص إن كان ورود العام قبل حضور وقت العمل به و نسخه إن كان بعده و التخصيص أولى منهما و فيه أنّ مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص لإمكانه بغيره بأن يرتكب تجوّز فى جانب الخاص فلا بدّ من ذكر مرجح التخصيص و وجه اختياره على غيره و قد عرفت أنّ التخصيص الذى ثبت رجحانه هو التخصيص فى أفراد العام لا فى زمانه فلا ينافى ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص أيضا و استدلل أيضا بأننا لو لم نخصّص العام و ألغينا الخاص لزم إبطال القطعيّ بالظنى و هو باطل بالضروره بيان الملازمه أنّ دلالة الخاص على مدلوله قطعى و دلالة العام محتمل لجواز أن يراد به الخاص و مرجع هذا الاستدلال إلى الترجيح من جهة قوه الدلالة بسبب النصوصيه و إن لم يكن قطعيا فى معناه كما أشرنا إليه مرارا و لا بأس به و ترك صاحب المعالم رحمه الله الاستدلال به و قال فى الحاشيه إنّما عدلنا عنه فى الأصل لأنه لا يتم إلّا فى بعض صور المعارضه و هو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعى الدلالة إذ لو كان له عموم من جهة أخرى لم يكن قطعيا فليتأمل انتهى و الظاهر أنه أراد ممّا يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذى سنذكره فإنّ الخاص الكلى أيضا عام و ظاهر فى معناه لا قطعى و حسب الفاضل المدقق أنّه أراد بذلك ما كان الخاص أعمّ من وجه من العام و جعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا فى ذلك و أنت خير بما فيه أما أولا- فلأنّه لا- وجه لجعل المعارضه بين العام و الخاص المطلقين من بعض صور المعارضه مشعرا بقلته بل هو الأغلب و أمّا ثانيا فلأنّ مقتضى ذلك أن يكون الدليل الذى ذكره فى الأصل من

أنّ العمل بالعام يقتضى إلغاء الخاصّ دون العكس جاريا في المعنيين و هو ممّا لا مساغ له في العامّ و الخاصّ من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع إلى الجواب عمّا أوردته صاحب المعالم على الدليل و نقول إنّ الخاصّ لا تنفى نصوصيته و قطعته بالنسبه إلى فرد ما من الخاصّ بخلاف العامّ فإنه لا- قطع فيه إلا- على دلّالته على ترديد من العامّ مع أنّ احتمال التجوّز في الجزئيّ الحقيقي أيضا قائم و كذا في الخاصّ و العامّ بالنسبه إلى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعيّه هنا قطعيه إراديه فرّ ما منه بعد فر عن أنّ المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتجّ القائل بالنسخ بوجوه الأوّل أنّ قول القائل اقتل زيدا ثمّ لا تقتل المشركين بمثابه أن يقول لا تقتل زيدا و لا عمرا و لا بكرا إلى آخر الأفراد و لا شكّ أنّ هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته و جوابه المنع عن التساوى فإنّ التخصيص بمنع التخصيص بخلاف ما إذا كان بلفظ العامّ و احتمال غير التخصيص من النسخ و غيره حينئذ مرجوح لما مرّ مرارا فتعيّن التخصيص و الثاني أنّ المخصّص للعامّ بيان فكيف تقدّم عليه و جوابه أنّ المقدم ذات البيان و أما وصف البيانيه فهو متأخر و ما قيل أنّ وصف البيانيه حينئذ مقارن للعامّ فهو وهم لأنّ وصف البيانيه من حيث هي يتوقف على تقدم ما يحتاج إلى البيان و كيف كان فالبيان بوصف البيانيه متأخر عمّا يحتاج إلى البيان طبعا و إن تقدم عليه وضعا من حيث الذات القسم الرابع و هو ما جهل التأريخ و المعروف من مذهب الأصحاب العمل بالخاصّ و هو الأقوى لأنه لا- يخرج عن أحد الأقسام السابقيه و قد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاصّ إمّا من جهه كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ أو لكونه مخصصا كما مرّ مفصّلا ثمّ إنّ الكلام في هذه المقامات إذا كان الخاصّ ممّا يجوز نسخ العامّ به واضح و كذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتأريخ و يظهر الحال في الترجيح ممّا مرّ في المباحث السابقيه و ما سيجيء في مبحث النسخ فإطلاق الكلام في هذه المقامات إنّما هو بالنظر إلى ملاحظه تقديم كل من العامّ و الخاصّ على الآخر من حيث العموم و الخصوص إلاّ فيشكل الأمر فيما يتفاوت الحال فيه من جهه النسخ و التخصيص في صورته جهل التأريخ فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العامّ من الكتاب أو السّينه المتواتره و الخاصّ من أخبار الآحاد و جهل التأريخ فالقول بتقديم العمل بالخاصّ مطلقا يستلزم تجويزه في صورته ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ في نفس الأمر أيضا فيشكل الحكم بتقديم الخاصّ في صورته جهل التأريخ بقول مطلق و ربّما يجاب عن هذا الإشكال في الصّوره المفروضه بأنّ الأصل عدم تحقّق شرط النسخ و هو حضور وقت العمل فينتفى المشروط فيبقى التخصيص و هو معارض بأنّ الأصل عدم تحقّق شرط التخصيص أيضا فإن

تحققه في نفس الأمر أيضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل و ما قيل إنّ الأصل تأخر الحادث و هو يقتضى ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بأن حضور وقت العمل أيضا حادث و الأصل تأخره فالتحقيق في الجواب إن أريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورته جهل التاريخ مع كون الخاص ممّا لا يجوز نسخ العام القطعي به أن يقال إنّ شيوع التخصيص و غلبته و مرجحاته المتقدّمة يقتضى ترجيح التخصيص بمعنى أنّ الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الأمر لا النسخ بمعنى أنّ الظاهر أنّ الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص إلحاقا للشئ بالأعم الأغلب و أتباعا لمرجحات التخصيص و أمّا من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدّم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ و السيّد رحمهما الله تعالى فهو أيضا يتوقّف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصّصا أو منسوخا و يظهر جوابه ممّا مرّ ثمّ إنّ ثمره هذا الإشكال و أثر ذلك في أخبار أئمتنا عليهم السلام غير ظاهره لعدم ورود المنسوخ في كلامهم عليهم السلام كما أشرنا سابقا و لا النسخ من حيث إنه ناسخ بل ما يؤثر عنهم عليهم السلام إنّما هو حكاية ما علم من سنّه النبيّ صلى الله عليه و آله و معاملاته و بياناته في الكتاب و سنّته صلى الله عليه و آله و سلم نعم هم عليهم السلام ربّما يقولون إنّ هذه الآية نسخت بهذه الآية و أمثال ذلك فلو ثبت بأخبارهم شيء فإنّما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرّسول صلى الله عليه و آله و أمّا الأخبار النبويّه فعندنا قليلة جدّا و أمّا الكتاب فقد ادعى السيّد ره أنّ تاريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه و ذلك في الجميع محلّ نظر

الباب الرابع: في المطلق و المقيد

قانون المطلق على ما عرّفه أكثر الأصوليين هو ما دلّ على شائع في جنسه

أى على حصّه محتمله الصّديق على حصص كثيره مندرجه تحت جنس ذلك الحصّه و هو المفهوم الكلّي الذي يصدق على هذه الحصّه و على غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذّهني و يخرج العامّ منه و الجزئيّ الحقيقي و المعهود الخارجيّ و هذا التعريف يصدق على النكره و يظهر من جماعه منهم الشهيد الثّاني رحمه الله في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق و العامّ أنّ المطلق هو الماهيّة لا بشرط شيء و العامّ هو الماهيّة بشرط الكثرة المستغرقة و صرح بعضهم بالفرق بين المطلق و النكره و قد بيّنا ما عندنا في ذلك في مبحث العام و الخاصّ و أنّ التّحقيق إمكان الاعتبارين و صحه الجمع بين التعريفين بملاحظه الحيثيّات فراجع ذلك المقام و أمّا ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصّه من الجنس لا نفس الحقيقة من أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالأفراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه ممّا حقّقناه في مبحث جواز تعلق التكليف

و الأحكام بالطباع فحينئذ نقول إنّ البيع مثلاً في قوله تعالى أحلّ الله البيع مطلق و بيع الغرر مقيد و كذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء و الماء القليل المفهوم من قوله عليه السلام إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء و كذلك صم و لا تصم في السيف و نحو ذلك و عرفوا المقيد بما دلّ لا على شائع في جنسه فيدخل فيه المعارف و العمومات و لهم تعريف آخر و هو ما أخرج من شياخ مثل رقبه مؤمنه و الاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك و على هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشياخ و النسبه بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل و صدق الأول على زيد دون الثاني و الثاني على رقبه مؤمنه دون الأول و كذا بين المطلق و المعنى الثاني لصدقهما على رقبه مؤمنه و الأول على رقبه مؤمنه و الثاني على هذا الرجل دون الأول إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإطلاق و التقييد يثول من وجه إلى التعميم و التخصيص كما سنشير إليه فجميع ما مرّ في أحكام معارضه العامّ و الخاصّ و تخصيص العام بالخاصّ و الفرق بين الظني و القطعي و عدمه و أقسام معلوميه التاريخ و جهالته و غير ذلك يجري هاهنا أيضاً و يزيد هذا المبحث بما سنورده و هو أنه إذا أورد مطلق و مقيد فإمّا أن يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين و إن لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل أطعم يتيماً و أكرم يتيماً هاشمياً أو يتحد حكمهما مثل أطعم يتيماً أطعم هاشمياً أمّا على الأول فلا يحمل المطلق على المقيد إجماعاً إلاّ عن أكثر الشافعيه على ما نقل عنهم فحملوا اليد في آيه التيمم على اليد في آيه الوضوء فقيدوها بالانتهاه إلى المرفق لاتحاد الموجب و هو الحدث و هو باطل لأنه يرجع إلى إثبات العله و العمل بالقياس و فيه منع القياس أولاً و منع العله ثانياً و المختار و هو مختار الأكثرين سواء كانا أمرين أو نهيين أو مختلفين و سواء كانا موجبهما أي عله الحكم متحداً و مختلفاً لعدم مقتضى للجمع و إمكان العمل بكل منهما رأساً إلاّ فيما كان أحدهما مستلزماً لعدم الآخر مثل أن يقال إن ظهرت فاعتق رقبه و لا تملك رقبه كافر فإن العتق و الملك و إن كانا مختلفين لكنّ العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك أيضاً يستلزم عدم العتق فحينئذ يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافر بل و لا يصح أيضاً و أمّا على الثاني فإمّا أن يتحد موجبهما أو يختلف أمّا الأول فإمّا أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو مختلفين فهذه أقسام ثلاثه الأول مثل أن تقول إن ظهرت فاعتق رقبه و إن ظهرت فاعتق رقبه مؤمنه و لا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد إمّا من باب البيان أو من باب النسخ و المختار أنه من باب البيان سواء تقدّم على المطلق أو تأخر عنه و لكن بشرط عدم حضور وقت العمل إذا علم تقدّم المطلق

فيكون ناسخا حينئذ فهاهنا مسألتان الأولى وجوب حمل المطلق على المقيد و الثانيه كونه بيانا لا نسخا لنا على المقام الأول نظير ما مرّ في حمل العام على الخاصّ لشبوع التقييد و شهرته و رجحانه و انفهامه في العرف فإنه في الحقيقة أيضا نوع من التخصيص كما سنشير إليه و احتجّ الأكثرون بأنه جمع بين الدليلين لأنّ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس و هذا بنفسه لا يتمّ لإمكان الاعتراض بأنّ الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح و لا يتمّ إلاّ بما ذكرنا و أمّا سند هذا المنع فقد يقرّر بوجوه الأول أنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيّد على الاستحباب بمعنى حمل الأمر في قوله أعتق رقبه مؤمنه مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنه أفضل أفراد الواجب التخييري و الثاني أن يحمل الأمر فيه على الواجب التخييري بمعنى التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان المأمور به كليا قابلا لكثيرين فإنه كان مستفادا من الأمر بالمطلق بانضمام حكم العقل أيضا و فيهما أنّهما مرجوحان بالنسبه إلى ما ذكرنا لما ذكرنا سيّما الأخير و قد يذّب عنهما أيضا بأنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز جزما و كذا حملة على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فإنه ليس مجازا مطلقا بل له وجه حقيقه كما صرحوا به و فيه أنّه إن أريد بذلك مجرّد هذه الملائمه لا كونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقه فيما نحن فيه فله وجه و إن أريد أنه مستعمل في المقيّد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقه في بعض الأحيان ففيه أنّ هذا الاستعمال ليس إلاّ الاستعمال المجازي لإرادته الخصوصيه منه حينئذ و إن لم يتعيّن عند المخاطب نعم قد يمكن دعوى الحقيقه مع عدم التعيين عند المخاطب إذا أشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل جاء رجل من أقصى المدينة و ما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحاله تعليق الحكم على المبهم من الحكيم و لو فرض مثل ذلك و حصل العلم بعد ذلك بسبب القرينه بإرادته ذلك فيكون حينئذ بيانا للمجمل يعنى يظهر بعد القرينه أنه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون مجازا في معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازيه و إلى هذا ينظر قولهم بكون المقيّد و الخاصّ بيانا للمطلق و العامّ و تقسيمهم المجمل بما له ظاهر و ما ليس له ظاهر فعلم أنّ ذلك خروج عن الظاهر و الظاهر هو الحقيقه فهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع و لئن سلّمنا تساوى الاحتمالين فنقول إنّ البراءه اليقنيه لا تحصل إلاّ بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلّامه رحمه الله في النهايه و قد يعترض عليه بأنه لم يحصل العلم بشغل الذمه مع احتمال إرادته المجاز من المقيد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءه عنه فلا وجه لوجوب العمل به و فيه أنّ المكلف به حينئذ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق و نعلم أنّا مكلفون بأحدهما فاشتغال الذمه إنّما هو بالمجمل و لا

يحصل البراءة منه إلا- بالإتيان بالمقيد و إنما يتم كلام المعترض لو سلمنا أنا مكلفون بعق رقبه ما و لكن لا نعلم هل يشترط الإيمان أم لا فحينئذ يمكن نفيه بأصل البراءة و ليس كذلك بل نقول بعد تعارض المجازين و تصادم الاحتمالين يبقى الشك في أن المكلف به هل هو المطلق أو المقيد و ليس هاهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل لأن الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الأصل و لا تفارق بينهما فليتأمل و الثالث ذكر سلطان العلماء رحمه الله أنه يمكن العمل بهما من دون إخراج أحدهما عن حقيقته بأن يعمل بالمقيد و يبقى المطلق على إطلاقه فلا يجب ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفه المطلق و ذلك لأن مدلول المطلق ليس صحه العمل بأي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو أعم منه و مما يصلح للتقيد بل المقيد في الواقع ألا ترى أنه معروض للقيد كقولنا رقبه مؤمنه إذ لا شك أن مدلول رقبه في قولنا رقبه مؤمنه هو المطلق و إلا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع أنه لا يصلح لأي رقبه كان فظهر أن مقتضى المطلق ليس كذلك و إلا لم يتخلف عنه و فيه أن مدلول المطلق و إن لم يكن ما ذكره و لكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد و لا يمكن الجمع بين مقتضاه و مقتضى المقيد بدون تصرف و إخراج عن الظاهر و قوله بل هو أعم إلخ إن أراد أن مدلول المطلق هو الأمر الدائر بين الأمرين أعني أي فرد كان على البدل و المقيد فهو باطل جزماً لأن مدلوله الحصة الشائعه أو الماهيه لا بشرط كما مر و إن أراد أنه معنى عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح و لكن مقتضاه صحه العمل بأي فرد كان منه و إن كان بضميمه حكم العقل لأن طبيعته توجد في ضمن أي فرد يكون و الامتثال بها يحصل بالإتيان بأي فرد كان منه و أيضا الأصل براءة الذمه عن التعيين فهو يقتضى التخيير في الأفراد و لا ريب أن هذا ينافي مقتضى المقيد و الظاهر أن مراد القائل هو الشق الأول من التردد لأنه ذكر في موضع آخر أن المراد من المطلق كرقبه ليس أي فرد كان من أفراد الماهيه على البدل بل ربما كان مدلوله معيناً في الواقع و إن لم يكن اللفظ مستعملاً في التعيين بل هذا أظهر و أكثر في الأخبار نعم في الأوامر يحتمل الاحتمالين فلا- يكون التقيد تخصيصاً و قرينه على المجاز انتهى ملخصاً و أنت خبير بأن كل ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا- بد أن يكون معرفه المخاطب للتعين مقصوداً فيه من الشارع سواء قارنه ذكر التعيين أو فارقه و سواء كان في صورته الإخبار كقوله تعالى أَحْيَلُ اللَّهُ الْبَيْعَ أَوْ فِي صورته الإنشاء أمراً كان كأعتق أو نهياً لتمكن الامتثال فذكر لفظه المطلق و إرادته المعين الواقعي مجاز جزماً نعم ربما يصح ذلك

فى القصص و الحكايات مثل قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ وَ محل النزاع و موضع المبحث ليس من هذا القبيل
 فكلمًا فرض استعمال مطلق و إرادته فرد معين واقعى منه و لم يقترن بقريته فهو حقيقه فى بادية النظر و يحصل العلم بكونه مجازا
 بعد ظهور القرينه و الحاصل أن استعمال المطلق فى المقيّد حقيقه على وجهين و مجاز على وجه و مآل الوجهين يرجع إلى كون
 المقصود بالذات الحكم على الكلّى و يكون إرادته الفرد مقصودا بالعرض و ذلك يحصل فى مثل جاء رجل من أقصى المدينة و
 فى مثل ائنتى برجل إذا أراد فردا منه أى فرد يكون و مآل الوجه الآخر إلى ذكر المطلق و إرادته فرد خاصّ منه إمّا باقترانه بما
 يدل على ذلك أو بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينه و كلامنا إنما هو فى الأخير و هو المتداول فى مسائل المطلق و المقيّد فلو
 قيل بعد قوله تعالى وَ جَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى جاء حبيب النّجار يسعى أو جاء حزقيل مؤمن آل فرعون يسعى يكون
 بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما و اختلط عليه الأمر فلا تغفل و قوله ألا ترى أنه معروض للقيّد فيه ما
 لا يخفى إذ لا شكّ أنّ مدلول رقبه فى قولنا رقبه مؤمنه هو المقيّد لا المطلق و المؤمنه قيد للمقيّد قوله و إلاّ لزم حصول المقيّد
 بدون المطلق فيه أنه لا يستلزم ذلك محالا و قبيحا بل هو عين الحقّ و الذى لا يمكن تخلف المقيّد عنه إنما هو المفهوم الكلّى
 القدر المشترك بينه و بين غيره من الأفراد و هو ليس معنى الرقبه فى قولنا رقبه مؤمنه و بالجمله لفظ رقبه و إن كان دالا على
 المعنى القدر المشترك بين الأفراد فى الجملة لكنّه يقال له المطلق إذا استعمل وحده و يقال له المقيّد إذا استعمل مع القيد فلا
 يلزم من وجود المقيّد فى الخارج وجود المطلق بل إنّما يلزم منه وجود ما وجد فى المطلق من المعنى الكلّى ثم إن هاهنا كلاما
 من المحقّق البهائى رحمه الله ففى حواشى زبدته فى مباحث المفاهيم و هو أنه قال قد يقال إنّ القائلين بعدم حجّيه مفهوم الصّفه
 قد قيّدوا المطلق بمفهومها فى نحو أعتق فى الظّهار رقبه أعتق فى الظّهار رقبه مؤمنه فإذا لم يكن مفهوم الصّفه حجه عندهم
 كيف يقيّدون به المطلق فما هذا إلاّ التناقض و الجواب أنّ مفهوم الصّفه إمّا أن يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور
 أو لا- نحو جاء العالم ففى الثانى ليس مفهوم الصّفه حجه عندهم فلا يلزم من الحكم بمجىء العالم نفى مجىء الجاهل إلاّ إذا
 قامت قرينه على إرادته ذلك أمّا الأوّل فقد أجمع أصحابنا على أنّ مفهوم الصّفه فيه حجه كما نقله العلامة طاب ثراه فى نهايه
 الأصول فالقائلون بعدم حجّيه مفهوم الصّفه يخصّون كلامهم بما إذا لم يكن فى مقابله مطلق لموافقتهم فى حجّيه ما إذا كان فى
 المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد و قريب من هذا الاعتراض على القائلين بأنّ الأمر

حقيقه فى الوجود كيف قالوا بأن الأمر الوارد عقيب الحظر حقيقه فى الإباحه انتهى أقول و لا خفاء فى بطلان الاعتراض و لا وقع لهذا الجواب أمّا الاعتراض فلأنّ مفهوم قوله أعتق فى الظهار رقبه مؤمنه عدم وجوب عتق غير المؤمنه لا- حرمة عتق غير المؤمنه فلا- ينافى جواز عتق الكافره و حمل المطلق على المقيّد إنّما هو من جهه ملاحظه المنطوق لا المفهوم فإن المطلوب إنّ كان عتق فرد واحد فلا ريب أنّ مع وجوب عتق المؤمنه لا يمكن الامتثال بغيرها و إنّ كان مطلق الطيبعه فبعد وجود عتق المؤمنه و حصول الامتثال بإيجاد الطيبعه فى ضمنه فلا- يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاه بين القول بعدم حجّيه المفهوم و وجوب حمل المطلق على المقيّد و إنّ أول قوله أعتق رقبه مؤمنه بأنّ المراد منه أنّ كفّاره الظهار عتق رقبه مؤمنه لا مجرد إيجاب عتق رقبه مؤمنه فهو و إنّ كان يصحّح الاعتراض فى الجملة و لكنّه لا يتم أيضا إذ يكفى فى نفي الجواز الغير وحده المطلوب مع ملاحظه المنطوق و لا حاجه إلى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهّم فى العامّ و الخاصّ المتوافقين فى الحكم و النفي و الإثبات مثل قولك أكرم بنى تميم أكرم بنى تميم الطوال فإنّ نفي وجوب الإكرام فى البعض ينافى وجوبه فى الكل و لا يجرى فى المطلق و المقيّد لعدم العموم الأفرادى فى المطلق و لذلك نراهم متفقين فى عدم وجوب حمل العام على الخاصّ ثمه و إنّما خصوا الحمل بالعام و الخاصّ المتنافى الظاهر و أمّا الجواب ففيه أنه يفهم منه قبول التناقض فى الجملة و قد ظهر لك بطلانه و أنه لا حاجه إلى التمسك بالإجماع و الإجماع لا يثبت حجّيه المفهوم فى الموضوع الخاص بل إنّما يثبت وجوب العمل بالمقيّد و الظاهر أنّ العلامه رحمه الله أيضا لم يدع الإجماع إلا على ذلك و لم يحضرنى الآن كتاب الرمايه لألاحظ و أيضا التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد أيضا مما لا يناسب المقام إذ هو مما يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم و لا اختصاص له بما نحن فيه و إنّ قيل إنه فيما انحصر فائده القيد فى اعتبار المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه إذ التأسيس يحصل بحمله على إرادته الأفضليه أيضا و مما ذكرنا يظهر أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الأمر الواقع عقيب الحظر و قد مر التحقيق فيه و لنا على المقام الثانى أنه نوع من التخصيص فإنّ المستفاد من المطلق و مقتضاه و لو بانضمام العقل إليه حصول الامتثال بأى فرد كان من أفرادها فهو عام لكنه على البدل و قد عرفت فى العام و الخاص أنّ الخاص مبيّن لا ناسخ إلا فى صورته تقدم العام و حضور وقت العمل فكذلك المطلق و المقيّد و احتج من قال بكون المقيّد ناسخا إذا تأخر عن المطلق و الظاهر أنه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ بأنّ الدلاله

لا- بد أن تكون مقارنه باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه و هو فرع الدلاله و هى منفيه و الجواب منع لزوم المقارنه و لا- يلزم منه شىء إلا- تأخير البيان عن وقت الخطاب و لا دليل على امتناعه و أجب أيضا بالنقض بصوره تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد أن يراد منه المقيد من دون تقييد الرقبه بالسَّلامه عندهم أيضا و اعترض على الأول بأن تقدم المقيد يصلح قرينه لانتقال الذهن من المطلق إلى المقيد بخلاف العكس و على الثانى بمنع تناول الرقبه للناقصه حتى يكون مجازا فى السليمه و لو سلّم فالمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل و الشائع الثانى و هو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه و جوب العمل بهما اتفاقا و مثل له الأ- كثرون بقوله فى كفاره الظهار لا- تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا و أورد عليه بأنه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فإن النكره المنفيه تقييد العموم و بدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهنى و أورد عليه بأن معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل و الاحتمال من غير قصد إلى الاستغراق و يكفى لامتناله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط و يحتمل حينئذ أن قوله لا- تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفى فمن أين يحصل الحكم بعدم أجزاء إعتاق المكاتب أصلا كما قالوا فى حكم هذه المسأله سيما مع اعتبار مفهوم الصفه أقول و يمكن دفع الإ-يراد عن مثال الأ-كثرين بإراداه الجنس فيكون التنوين تنوين التمكّن و يصحّ المثال الثانى أيضا بإراداه الماهيه أيضا كما بينا سابقا فلا حاجه إلى جعله من باب العهد الذهنى مع أنه أيضا فى معنى النكره و لا يدفع الإشكال مع أن التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائده فيه إلا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل و الله لا يحب كل مختال فخور و إلا فاللام داخل على المنفى و النفى إنما يفيد نفى العموم لا عموم النفى أوفق بالمطلق من العام و أما ما ذكره المورد من أن معناه حينئذ إلخ ففيه أنه إن أراد أن مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل و الاحتمال مورد للنهى و متعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكره المنفيه المفيده للعموم و إن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه فى ضمن فرد معين فهو ليس معنى هذا اللفظ بل يحتاج إلى تقدير و إضمار و مع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره إذ البيان إنما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد و إن أراد جعله من باب جاء رجل من أقصى المدينة فهو مع فيه ممّا مرّ أنه ليس من موضوع المسأله فى شىء فيه أن هذا ألصق بالمثال المشهور من هذا المثال فلا وجه للعدول عنه فبالضروره لا بد أن يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا نعم يصحّ

ما ذكره لو أخرج النهى عن معناه إلى معنى إثباتى مثل أن يراد منه أبق على الرق مكاتباً ما وحينئذ يتم معنى المطلق و يكتفى فى الامتثال بعدم عتق فرد واحد إلى آخر ما ذكره لكنك خبير بأنه خارج عن مقاصد الفروع و أغلب موارد الاستعمالات فى الشرع و العرف إذ المقصود من أمثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد إبقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا إبقاء الرق للمكاتب مع أن إرادته فرد ما بعد النهى بدون العموم مما يبعد فرضه غالباً إذ يصير المعنى حينئذ كون غير ذلك المنفى من الأفراد محكوماً عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتباً إما أعتق من عداهم من العبيد و هو و إن كان يتم فى مثل هذا المثال لو كان مالكا لمكاتب و لغير مكاتب و لكن كيف يتم فى مثل لا تقتلوا الصييد مثلاً إذ حينئذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما إلا أن يخرج أيضاً إلى المعنى الإثباتى مثل أن يقال إذا أصبتم صيوداً فأبقوا منها واحداً و يجوز لكم قتل الباقي و هذا كله خارج عن العرف و العادة ثم إن الحكم بوجود العمل بالمطلق و المقيد هنا لا يتم إلا بفرضهما عاماً و خاصاً و الظن أن اتفاقهم على ذلك مبنى على مثالهم المشهور و إلا فعلى الفرض الذى ذكرنا من إرادته الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم إلا أن يعتمد على الإجماع فى ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفاً من اصطلاح عند أهل العرف متفقاً عليه و هو كما ترى و إن أريد الإجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث و هو ما كانا مختلفين مثل إن ظهرت فأعتق رقبه و إن ظهرت فلا تعتق رقبه كافر فحكمه حمل المطلق على المقيد و وجهه ظاهر مما مر و أما الثانى كإطلاق الرقبه فى كفاره الظهر و تقييدها فى كفاره القتل فمذهب الأصحاب فيه عدم الحمل و لا فرق بين الأقسام المتصوره فيه من كونها مثبتين أو منفيين أو مختلفين و اختلف مخالفونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقاً و عن أكثر الشافعية أنه يحمل عليه إن اقتضاه القياس و وجد شرائطه و عن بعضهم الحمل مطلقاً و حججهم واهيه لا تليق بالذكر و الحق ما اختاره الأصحاب لعدم المقتضى

الباب الخامس: فى المجمل و المبين و الظاهر و المؤول

قانون المجمل ما كان دلالة غير واضحة

إشاره

بأن يتردد بين معنيين فصاعداً من معانيه و هو قد يكون فعلاً و قد يكون قولاً أما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على جهة وقوعه من الوجوب و الندب و غيرهما كما إذا صلى النبى صلى الله عليه و آله صلاة و لم يظهر وجهها و أما القول فهو إما مفرد أو مركب أما المفرد فإما إجماله بسبب تردده بين المعانى بسبب الاشتراك اللفظى فى أول الأمر كالقرء أو بسبب الإعلال كالمختار أو بسبب الاشتراك المعنوى

و هو فيما لو أراد منه فردا معينا عنده غير معين عند المخاطب و ذلك أما فى الأخبار مثل جاء رجل من أقصى المدينة و أما فى الأوامر و الأحكام مثل أن تذبحوا بقره و أعتق رقبه إذا أريد بها المؤمنه و إلى هذا ينظر قولهم أن الخاص و المقيد بيان لا ناسخ و قولهم فيما سيأتى أنه لا- يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر و مرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر و فى النظر الأول و مرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لإطلاق المجمل عليه هو المجمل فى النظر الثانى فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالمجمل و الظاهر و الحاصل أن مرادهم بكون العام و المطلق حينئذ مجملا و كون الخاص و المقيد بيانا هو أن الخاص و المقيد يكشفان عن أن مراد المتكلم بالعام و المطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب و هذا هو الأكثرى فى الأحكام و إلا- فقد يقترن العام و المطلق بقرينه تدل على إرادته مرتبه خاصه من العام و فرد خاص من المطلق و لكنه لم يقترن ببيان تلك المرتبه فذلك مجمل فى أول النظر أيضا و لكنه مجاز حينئذ و لا يقال له إنه مما له ظاهر فإن القرينه أخرجته من الظهور فى أول النظر أيضا و قد يجعل من الإجمال باعتبار الاشتراك المعنوى قوله تعالى و ءاتوا حقه يوم حصاده باعتبار إمكان صدق الحق على كل واحد من الأبعاض مع أن المراد هو العشر لا غير و التحقيق أنه يرجع إلى الإشاره إلى القدر المخرج من المال الذى قدره الشارع مثل الزكاه مثلا فالإجمال بسبب الاشتراك المعنوى إنما هو فيما لو قال أخرج قدرا من مالك و أراد قدرا معينا و لم يبين و أما إذا سمي ذلك القدر بالحق فهنا الحق معين لأن المراد منه هو القدر المذكور فالإجمال فى الحق إنما هو باعتبار الإجمال فى مسماه و من الإجمال تردد اللفظ بين مجازاته إذا قام قرينه على نفي الحقيقه و تساوت مجازاته و أما المركب فإما أن يكون الإجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى أو يعفو الذى بيده عقده النكاح المتردد بين الزوج و ولى المرأه أو باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم مع إرادته البعض المعين و أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ و أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحَصَّاتٍ لِحِهَالِهِ مَعْنَى الْإِحْصَانِ فَإِنَّهُ قَدْ يَجِئُ بِمَعْنَى الْحِفْظِ كَمَا فِي أَحْصَنْتَ فَرَجَهَا و قد يجىء بمعنى التزوج و قد يكون الإجمال بسبب تردد مرجع الضمير بأن يتقدمه شيان يحتمل رجوعه إلى كل منهما مثل ضرب زيد عمرا و أكرمته و مرجع الصفه مثل زيد طيب ماهر لاحتمال كون المهاره فى الطب أو لزيد مطلقا إذا عرفت هذا فاعلم أن التكليف بالمجمل جائز عقلا واقع شرعا و توهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد لأن ذلك إنما يتم إذا كان وقت الحاجه و الفائده فيه قبل الحاجه الاستعداد و التهيؤ للامتثال

و توطين النفس و وقوعه فى الآيات و الأخبار أكثر من أن يحتاج إلى الذكر و قد سمعت بعضها و ستمع

ثم إن هاهنا فروعا مهمه

الأول

ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا إجمال فى آيه السرقة لا من جهه اليد و لا من جهه القطع و ذهب السيد المرتضى رحمه الله و جماعه من العامه إلى إجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها و بين كل واحد من أبعاضها و قيل بإجمالها باعتبار القطع أيضا لاشتراكه بين الإبانه و الجرح حجه السيد مع تحرير منى لها أن اليد تطلق على الجمله و على كل بعض منه كما يقال غوصت يدى فى الماء إذا غوصه إلى الأشاجع أو إلى الزند أو إلى المرفق و أعطيته بيدي و كتبت بيدي مع أنهما إنما حصلا بالأنامل و الاستعمال دليل الحقيقه فثبت الاشتراك قال و ليس قولنا يد يجرى مجرى إنسان كما ظنه قوم لأن الإنسان يقع على جمله يختص كل بعض منها باسم من غير أن يقع إنسان على أبعاضها بخلاف اليد و يظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع أيضا فى الإجمال و الجواب أن الاستعمال أعم من الحقيقه كما مر مرارا و التبادر علامه الحقيقه و المتبادر من اليد إنما هو المجموع إلى المنكب و الشاهد على ما ذكرنا أنه إذا قيل فلان بيده و جمع يقال له أى موضع من يده به و جمع لا أى يد منه به و جمع نعم يصح الاستفهام بالنسبه إلى اليمنى و اليسرى فعلم أنه موضوع للمفهوم الكلى الذى مصداقه هو مجموع ذلك العضو و لا ريب أنه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الأجزاء لصح الاستفهام بأنه أى الأيدى و من القطع الإبانه و المقايسه بالإنسان و تمثيله فى مقابل اليد دون زيد لأن الإنسان لم يوضع إلا- للمفهوم الكلى و إطلاقه على الشخص من باب إطلاق الكلى على الفرد فهو المناسب للمقايسه و للتمثيل و لا يخفى عليك أن كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا أو إنسانا و إنما قبل وجهه أو ضربت زيدا أو إنسانا و إنما ضرب رجله و هكذا بل الظاهر أن مرادهم فى النزاع إنما هو بعنوان المثال و هذا الكلام يجرى فى الرجل و الوجه و الرأس و الجسد و اليوم و الليل و غير ذلك مما يكون ذا أجزاء و كل جزء منه مسمى باسم على حده و يطلق اسم المجموع على كل منها و التحقيق فى الكل أن الأسمى فى الكل موضوعه للمجموع و إطلاقها على الأبعاض مجاز نعم هاهنا معنى دقيق خالجنى فى حل الإشكال فى بعض موارد هذه المسأله و هو أنهم اختلفوا فى حقيقه الليل و النهار و طال التشاجر بينهم فقيل بأنه ما بين طلوع الفجر الثانى إلى غروب الشمس و قيل ما بين طلوع الشمس إلى الغروب و قيل بالاشتراك و قيل بكون ما بين الطلوعين واسطه و التحقيق عندى القول الأول و لكنى أقول إن من اشتغل من أول طلوع الشمس إلى الغروب بعمل فيصدق عليه أنه عمل يوما حقيقه فلو صار أجير يوم برأ ذمته و كذا لو وقع مورد نذر و كذا لو دخل

فى بلد فى أوّل طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من أيام إقامته و بيان ذلك أنّ هذا من خواصّ الإضافة لا أنّ المضاف إليه حقيقه فى هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقه لا أنه عمل فى اليوم الحقيقى و إقامته فى اليوم الحقيقى فهذا حقيقه عرفيه للتركيب الإضافى و لذلك يقال نمت ليله فى هذه الدّار و يراد منه القدر المتعارف بعد التعشى و الجلوس بعده و هو معنى حقيقى و عليه يتفرّع مقدار المضاجعه فى قسم الزّوجه و هكذا فى النّظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب أنه حقيقه و إن كان الضّرب وقع على بعض أعضائه و كذلك لو قال جرح زيدا و كذلك جرح يده و رجله و نحو ذلك و لكن إذا قيل ابن يده عن جسده و لا يتأمّل فى أنّ المراد هو مجموع العضو إلى المنكب و لا- يسأل هل أبين كفه أو ساعده أو عضده و كذلك إذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد و أمّا إذا قيل جرح يد زيد أو جسد زيد أو ضرب على جسد زيد لا يفهم تمامه بل يكفى حصوله فى الجملة و لذلك يحسن الاستفهام بأنه فى أىّ موضع منه لا أىّ يد و لا أىّ جسد و على هذا فإذا قيل اغسلوا وجوهكم فيجب غسل تمام الوجه و كذلك اغسلوا أيديكم لو لم يكن قوله تعالى إلى المرافق و كذلك لو قيل امسحوا رءوسكم و لذلك اختلفوا فى قوله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ مع ذكر الباء فى كونه مجملا و عدمه و نحن قد تخلصنا عن الإجمال ببيان أئمتنا عليهم الصّلاه و السّلام من كون الباء للتبويض بالنصّ الصحيح و اختلف النّاس فيه على أقوال فذهب الحنفيّه إلى أنها مجمله و بينها النبى صلى الله عليه و آله بمسح ناصيته و دليله أنّ الباء إذا دخلت فى محلّ المسح تعدّى الفعل إلى الأدله فيستوعبها دون المحلّ كما فى الآيه و إذا دخلت فى آله المسح تعدى الفعل إلى محلّه فيستوعبه دون الآله مثل مسحت رأس اليتيم ييدى و موجب ذلك فى الآيه مسح بعض الرأس و البعض يحتمل السّدىس و الرّبع و غيرهما و فيه أن المراد هو مطلق البعض و مسّماه و هو يحصل فى ضمن أىّ الأبعاض اختاره فلا- إجمال و ذهب جماعه منهم إلى وجوب مسح الكلّ لمنعهم مجيء الباء للتبويض و يقولون إنه للإلصاق و العضو حقيقه فى المجموع و ذهب بعضهم إلى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين و المجاز و الاشتراك خلاف الأصل فتعيّن القدر المشترك و وافقنا جماعه منهم بأنّها للتبويض مدّعين أنها إذا دخلت على اللانزم كانت للتعديه و إذا دخلت على المتعدى كانت للتبويض و لأنّ العرف إنما يفهم فى مثل مسحت يدي بالمنديل البعض و أجيب بالمنع و بأنّ الباء فى المنديل للاستعانه و الآليه و هو يقتضى ذلك بخلاف ما نحن فيه و الحقّ مجيئه للتبويض كما هو مذهب الكوفيّين و نصّ الأصمعى على مجيئها له فى نظمهم و نثرهم و هو المنقول عن أبى على الفارسى و ابن كيسان و عدّه صاحب القاموس من معانيه و كذلك ابن

هشام فى المعنى فلا عبره بإنكار سبويه و ابن جنى ذلك مع أن الشهاده على الإثبات مقدم و مع جميع ذلك فصحيحه زواره
عن أبى جعفر عليه السلام ناطقه بذلك

الثانى

اختلفوا فى نحو قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور و لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب و لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل و لا
نكاح إلا بولي مما نفى فيه الفعل ظاهرا و المراد نفى صفة من صفاته هل هو مجمل أم لا على أقوال ثالثها إن كان الفعل المنفى
شرعيا كالصلاة و الصيام أو لغويا ذا حكم واحد فلا إجمال و إن كان لغويا له أكثر من معنى فهو مجمل و الحق عدم الإجمال
كما فى قوله اختاره الأكثر و احتجوا عليه بما تحريره و توضيحه أن الفعل المنفى فى هذه التراكيب إن كان من قبيل العبادات و
قلنا بأنها حقيقة شرعية فى الصحيحه منها فحينئذ يصح نفى الذات و يمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاه وجود
عامه أركان الصلاه التى يطلق عليها الصلاة حقيقة على القول بكونها أسامى للأعم لنفى اسم الصلاة حقيقة عنها على هذا القول
و حينئذ فإذا صح الحمل على المعنى الحقيقى فنحملها عليه إذ المانع عنه لم يكن إلا عدم الإمكان باعتبار وجود الأركان فى
الجملة و قد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فإذا صح الحمل على نفى الذات فيعلم أن ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك
الأركان من مثل الطهور و الفاتحه شرطا أو جزءا و إلا لما صح نفى الذات فعلم بذلك التنى كونهما شرطا أو جزءا أيضا فينتفى
الإجمال فلا إجمال و إن لم يكن من قبيل العبادات أو كان و لم نقل بكونها حقائق فى الصحيحه بل تكون حقيقة فى الأعم فإن
قلنا بثبوت معنى عرفى لهذه التراكيب بأن يقال المراد من أمثالها نفى الفائدة كما فى قولهم لا علم إلا ما نفع و لا كلام إلا ما أفاد
فيحمل عليه و يعبر عن الفائدة بالصحة إذا كان فى مثل العبادات إذ الصحة هو ترتب الأثر و هو مساوق الفائدة و إن لم نقل
بثبوت ذلك فالأمر متردد فيها بين أن يكون المراد نفى الفائدة أو نفى الكمال و إذا تردد الأمر بين هذين المجازين فنقول إن
نفى الفائدة و الصحة أقرب إلى الحقيقة من نفى الكمال فيحمل عليه فلا إجمال أيضا أقول و بما حققنا فى أوائل الكتاب تعرف
أنه لا حاجة إلى إقحام كونها حقيقة شرعية فى الصحيحه بل يكفى إرادته الشارح من الأركان المخترعه الصحيحه منها ثم إن
التمسك بأقربيه المجاز ليس من باب إثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين أحد المجازات بكثرة التعارف و لذلك يقال هو
العدم إذا كان بلا منفعه و المراد بكثرة التعارف كثره إرادته هذا المجاز و ظهوره فى العرف لا صيرورتها حقيقة فيه ليناقض ما
تقدم احتج القائل بالإجمال باختلاف العرف فى نفى الصحة و الكمال و تردده فيلزم الإجمال و الجواب إن أريد أن أهل العرف
مختلفون فى الفهم فبعضهم يدعى ظهور هذا و بعضهم ظهور ذلك فلا إجمال عند أحد منهم و كل يحمل على ما يفهمه

و إن أريد أنّ العرف متردّدون بمعنى عدم استقرار رأى أحدهم على شىء لتساوى الاحتمالين فى كلّ مورد قلنا لا نسلم التردّد و إن سلّم فهو فى البادى و أمّا بعد التأمل فنفى الصّحّه أرجح لكونه أقرب إلى الحقيقة فيقدم على غيره و إن أريد أنّ الألفاظ مختلفه فى الفهم فيفهم من قوله لا صلاه لجار المسجد إلّا فى المسجد نفى الكمال و من قوله عليه السّلام لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب نفى الصّحّه و هكذا قلنا ممنوع بل الظاهر فى الكل نفى الصّحّه و الإجماع و سائر الأدلّه هو المخرج عن مقتضى الظاهر فى الأول و يظهر حجّه المفصل و جوابها ممّا تقدم بالتأمل و الظاهر أنّ المفصل ممّن يدعى كون الألفاظ الشرعيّه كلها حقيقه فى الصّححه

الثالث

اختلفوا فى التحليل و التحريم المضافين إلى الأعيان مثل حرمت عليكم أمهاتكم و الخمر و الخنزير و الميتة و أحلت لكم بهيمه الأنعام و ما وراء ذلكم و الطيبات و غير ذلك و كذلك غير لفظ الحلّ و الحرمة من الأحكام و الأكثر على عدم الإجمال و احتجّوا عليه بأن استقراء كلام العرب يفيد أنّ فى مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالأكل من المأكول و الشرب من المشروب و اللبس من الملبوس و الوطى من الموطوء و أنت خبير بأنّ المقامات فى أمثال ذلك مختلفه إذ الشىء قد يتّصف بكونه مأكولاً و بكونه مبيعا و بكونه مشترى و هكذا المشروب فقد يقصد بالخمير الشرب و قد يقصد البيع و قد يقصد الشرى و غير ذلك و كذلك قد يكون الشىء الواحد مشتملا على أشياء كالميتة المشتمله على اللحم و الشحم و الإهاب و العظم و الصوف و المقصود من الإهاب قد يكون هو اللبس و قد يكون هو الاستسقاء به و غير ذلك فلا بدّ من ملاحظه ذلك فإنّ إرادته المنكوح و الموطوء من الأمهات و البنات و نحوها و القول بأن المقصود منها ذلك لا معنى له إلّا بإرادته بعض النسوان منها نعم مقابله المرأه بالرّجل و خلقه النسوان يصحّح أن يقال المقصود المتعارف منها الوطى و أمّا مع عنوان الأمّ و البنت بدون قرينه على أنّ ذكرها فى مقام بيان المحرّمات و المحلّلات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك و كذلك الميتة فى مقام لم يظهر قرينه على أنّ المراد بيان المأكولات فالاستصباح و الأكل و اتّخاذ الصابون بالنّسبه إلى الشّحم متساويه فلو قيل حرّم عليكم شحوم الميتة فلا- يخفى أنّ الإجمال ثابت و لا كلام فيما ظهر من القرائن إرادته فرد من الأفراد و الظاهر أن مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شىء مع تعدد الأفعال لا فى آيه التحريم المناديه بأن المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء و من لا يجوز و لا- ريب أن الإجمال فيما لا- قرينه ثابت و يمكن دفع الإجمال فى أمثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح فى كلام الحكيم و عراه عن الفائدة و احتج القائل بالإجمال بأنّ تحريم العين غير معقول فلا بد

من إضمار فعل يصلح متعلقا له لأن الأحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين ولا يمكن إضمار كل الأفعال المتعلقة بها لأن الإضمار خلاف الأصل فلا يرتكب إلا بقدر الضرورة و هي ترتفع بإضمار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فيقع الإجمال و أجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لأن ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك أقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب أن ما لم يثبت من الخارج مرجح لأحد المعاني فنحملها على الجميع إذ قد لا يرتفع الضرورة إلا بذلك فقوله و هو يرتفع بإضمار البعض مطلقا ممنوع

قانون المبين نقيض المجمل

فهو ما دلالاته على المراد واضح و هو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى وَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ فَإِنْ إِفَادَتِهِ لشمول علمه تعالى لجميع الأشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج و في هذا المثال تأمل إذ العام ظاهر في الشمول و ليس بنص نعم مع انضمام الخارج إليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة و قد مر في الفرق بين النص و الظاهر في محله ما ينفعك هنا و قد يكون مع تقدم إجمال كقوله تعالى أقيموا الصلاة بعد حصول البيان بفعله عليه السلام و العام المخصص و غيرهما و تسميه القسم الأول بالمبين إما مسامحة و إما لأنه من باب ضيق فم الركيه فإن أهل اللغة وضعوه مبينا و البيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر أو من البين و هو الفرقه بين الشئيين و هو إما المراد به فعل المبين و هو التبيين كالكلام بمعنى التكليم و السلام بمعنى التسليم و إما الدليل على ذلك أى ما به التبيين و إما متعلق التبيين و هو المدلول و معناه حينئذ العلم من الدليل و قد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل و هو يحصل بالقول إجماعا و بالفعل على الأقوى أما القول فمن الله تعالى كقوله عز و جل صفراء فاقع إلخ فإنه بيان للبقرة في قوله تعالى أَنْ تَذْبُحُوا بَقْرَةً عَلَى الْأَصْحِح و من الرسول كقوله صلى الله عليه و آله فيما سقت السماء العشر فإنه بيان المقدار الزكاه المأمور بإتيانها و أما الفعل فهو قد يكون دلالاته على البيان بمواضعه كالكتابه و عقد الأصابع و الإشاره بالأصابع فى تعيين عدد أيام الشهر و غيره أو غيرها كما بين صلى الله عليه و آله الصلاة و الحج بفعله و إتيانه بالأركان على ما هي عليه و قد يكون تركا كما لو ركع فى الثانية بغير قنوت فإنه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا إما يعلم بالضرورة من قصده أو بقوله إن ما فعله بيان للمجمل أو أمره بأن يفعل مشابها لما فعله مثل قوله عليه السلام صلوا كما رأيتمونى أصلى فإنه ليس فيه بيان قولى لأفعال الصلاة بل إحاله على ما فعله فى الخارج فبطل ما توهم أن هذا بيان قولى لا فعلى أو بالدليل العقلى كما لو أمر بفعل مضيق مجمل و فعل فعلا- يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم بأنه بيان له و إلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و خالف بعض العامه فى جواز كون الفعل بيانا

محتجا بأن البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان مع إمكان تعجيله و فيه أولا أنه قد يكون القول أطول من الفعل و ثانيا أنه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد إمكان الشروع و بعد ما شرع فإذا احتاج إتمامه إلى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج إليه و ثالثا أنه لا قبح في هذا التأخير سيما إذا كان أصلح و رابعا أن امتناع تأخير البيان مع إمكان التعجيل إنما يسلم قبحه إذا كان عن وقت الحاجة و هو خارج عن الفرض

قانون ذهب

إشارة

أصحابنا و جميع أهل العدل إلى امتناع تأخير بيان المجرم عن وقت الحاجة

لاستلزامه تكليف ما لا يطاق و أما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه أقوال ثلاثة المشهور الجواز و فصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر و أما ما له ظاهر كالعام و المطلق و الأمر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير البيان رأسا و أما مع البيان الإجمالي فلا بأس و ربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ أيضا فذهب إلى لزوم اقترانه بالبيان الإجمالي بأن يقال وقت الخطاب أن هذا الحكم سينسخ و هو في غاية الضعف للإجماع من العامة و الخاصة على عدمه بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا و وقوعه في العرف و الشرع أما الأول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع و إمكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل و العزم عليه إلى وقت الحاجة و تهيؤه للفعل حتى يكون عليه أسهل بل قد يكون التأخير أصلح لأن مع اقتران البيان ربما يعلم سهوله التكليف و التوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل و أما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به أشق مما هو مراد في نفس الأمر و يوطن نفسه على الأشق و الأسهل مع أن المطلوب منه هو الأسهل و في صورته اقتران البيان بإرادته الأسهل لا يوطن إلا على الأسهل و لا فرق في ذلك بين الأوامر و التكاليف و الحكايات و القصص فما توهم بعض القائلين بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الأخبار و الحكايات نظرا إلى أنها ليس لها وقت الحاجة بل المراد منها التفهيم و لا بد أن يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له إذ من الجائز أن يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل أن يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقته المراد فيمكن تأخر زمان الاحتياج إلى بيان نفس المراد و العلم بأصل الخبر و حصول فائدته بذاته مثل أن يقال قتل فلان مع أنه ضرب ضربا شديدا لأجل تعذيب أوليائه و تشويشهم أو لأجل تفريح أعدائه و تجربتهم ثم يبين أن المراد الضرب الشديد و أما الثاني فكثير لا حاجة إلى البيان أما في العرف فلأنه يصح عرفا أن يقول الملك لأحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب إليه إلى وقت كذا و سأكتب لك

كتاباً فيه بيان ما عمله هناك و أرسله إليك بعد استقرارك في عملك و أما في الشرع فمنها قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً وَ هِيَ كَانَتْ مَعِينَهُ فِي الْوَاقِعِ وَ إِلَّا سَأَلُوا عَنِ التَّعْيِينِ بِقَوْلِهِمْ ادْعُ إِلَى رَبِّكَ يَبِينُ لَنَا مَا هِيَ وَ مَا لُونَهَا وَ لَمْ يَبَيِّنْهُ تَعَالَى بِقَوْلِهِ بَقَرَةً لَا- فَارِضٌ وَ لَا بَكْرٌ إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى فَاقْعُ لَوْ نُهَا تَسِيرُ النَّاطِرِينَ وَ قِيلَ إِنَّهُ لَيْسَ مِنْ هَذَا الْبَابِ لِظَاهِرِ قَوْلِهِ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَهُ فَإِنَّهُ يَفِيدُ التَّخْيِيرَ وَ قَوْلُهُ وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ فَإِنَّهُ ظَاهِرٌ فِي قَدْرَتِهِمْ عَلَى الْفِعْلِ وَ إِنَّمَا وَقَعَ السُّؤَالُ تَعْنَتَا فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ نَقَلَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ قَالَ لَوْ ذَبَحُوا أَيِّ بَقَرَةٍ لِأَجْزَأَتِهِمْ وَ لَكِنِّهِمْ شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَ فِي عَيُونِ أَخْبَارِ الرِّضَا عَنْهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَوْ عَمِدُوا إِلَى أَيِّ بَقَرَةٍ لِأَجْزَأَتِهِمْ وَ لَكِنِّهِمْ شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ فَشَدَّدَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ أَقُولُ ظَاهِرٌ تَنْكِيرٌ يَنْدَفِعُ بِالْقِرَائِنِ الْمَتَأَخَّرَةِ وَ قَوْلُهُ وَ مَا كَادُوا يَفْعَلُونَ يَعْنِي مِنْ جِهَةِ التَّوَانِي فِي الْاِمْتِثَالِ وَ مِنْ جِهَةِ عَظَمِ ثَمَنِ الْبَقَرَةِ فَقَدْ رُوِيَ أَنَّهُ بَلَغَ إِلَى مَلَاءٍ مَسْكُهَا ذَهَبًا فَأَرَادُوا أَنْ لَا يَفْعَلُوا وَ لَكِنِ اللَّجَاجُ حَمَلَهُمْ عَلَى ذَلِكَ وَ اتِّهَمَهُمْ مُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ حُدَاهُمْ عَلَيْهِ وَ أَمَا قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ فَعَلَى فَرَضِ تَسْلِيمِهِ لَا حُجَّةَ فِيهِ وَ أَمَا حَدِيثُ الْعَيُونِ فَمَعَارِضُ بِمَا فِي تَفْسِيرِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَ بِمَا فِي تَفْسِيرِ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ وَ غَيْرَهُمَا وَ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَ آتُوا الزَّكَاةَ وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا وَ الزَّانِيَةُ وَ الزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مَعَ تَأْخِيرِ بَيَانِ تَفَاصِيلِهَا مِنَ الْأَرْكَانِ وَ الْمَقْدَارِ وَ اشْتِرَاطِ الْحَرَزِ وَ النَّصَابِ وَ تَخْصِيصِ لِلزَّانِي بِالْمَحْضِنِ وَ أَمَا بَيَانُ الْفَائِدَةِ فِي تَأْخِيرِ بَيَانِ مَا لَهُ ظَاهِرٌ فَسَيَجِيءُ وَ أَمَا وَقُوعُهُ فِي الْعَرَفِ وَ الشَّرْعِ أَيْضًا فَأَكْثَرَ مِنْ أَنْ يَحْصِيَ وَ مِنْهَا الْآيَاتُ الْمَتَقَدِّمَةُ فِي حُكْمِ السَّارِقِ وَ الزَّانِي وَ غَيْرِهِمَا وَ كِفَاكَ مَلَاظِمُهُ عَمُومِ التَّكَالِيفِ لِلظَّانِينَ لِبَقَائِهِمْ إِلَى آخِرِ الْاِمْتِثَالِ جَامِعًا لِلشَّرَاطِطِ مَعَ أَنْ الصَّائِمَ قَدْ يَمْرُضُ وَ الصَّائِمَةَ قَدْ تَحِيضُ وَ الْمَصْلِي قَدْ يَمُوتُ بَيْنَ الصَّلَاةِ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ وَ اِحْتِجَّ الْمَانِعَ مَطْلَقًا أَمَا عَلَى عَدَمِ التَّأْخِيرِ فِي الْمَجْمَلِ فَبِأَنَّهُ لَوْ جَازَ لِجَازِ خَطَابِ الْعَرَبِيِّ بِالزَّنْجِيَةِ مِنْ غَيْرِ بَيَانِ فِي الْحَالِ وَ هُوَ قَيِّحٌ لِعَدَمِ فَهْمِ الْمَرَادِ وَ جَوَابِهِ مَنَعَ الْمَلَاظِمَةَ لِلْفَرْقِ بَيْنَهُمَا فَإِنَّ خَطَابَ الْعَرَبِيِّ بِالزَّنْجِيَةِ لَا يَحْصُلُ مِنْهُ الْعِلْمُ بِشَيْءٍ مِنْ أَصْنَافِ الْكَلَامِ وَ ضُرُوبِ الْقَوْلِ حَتَّى إِنَّهُ لَا- يَمِيزُ بَيْنَ كَوْنِهِ خَيْرًا أَوْ إِشَاءً مَدْحًا أَوْ ذَمًّا ثَنَاءً أَوْ شَتْمًا بِخِلَافِ الْمَجْمَلِ فَإِنَّ الْمَخَاطَبَ يَفْهَمُ أَنَّهُ يَرِيدُ بِهِ أَحَدَ مَعَانِيهِ الْمَحْتَمَلَةِ وَ يُوَطِّنُ نَفْسَهُ عَلَى الْاِمْتِثَالِ بِأَيِّهِمَا تَبَيَّنَ لَهُ أَنَّهُ مَرَادٌ وَ لَوْ فَرَضَ فِي خَطَابِ الْعَرَبِيِّ بِالزَّنْجِيَةِ حُصُولَ فَهْمِ فِي الْجُمْلَةِ لِلْسَّامِعِ بِقِرَائِنِ الْمَقَامِ وَ كَانَ لَهُ رَجَاءٌ تَفْسِيرِ لَهُ فَلَا نَسْلَمُ بِطَلَانِ الْاِلْتِزَامِ حِينَئِذٍ وَ أَمَا عَلَى عَدَمِ الْجَوَازِ فِيمَا لَهُ ظَاهِرٌ فِيمَا اِحْتِجَّ بِهِ الْمَفْصَلُ وَ سَنَذَكُرُهُ وَ نَجِيبُ عَنْهُ وَ اِحْتِجَّ الْمَفْصَلُ أَمَا فِي الْمَجْمَلِ فَبِمَا بَيَّنَّا فِيمَا اخْتَرْنَاهُ وَ

أمّا على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقه و هو لا يريد لها من دون نصب قرينه على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لأنّ الأصل في اللفظ حمله على معناه الحقيقي و أمّا المجرى فلما لم يكن فيه مرجح لإرادته أحد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي و يتوقف بسبب الإجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على المراد في الجملة أيضا بخلاف الحقيقة التي أريد منها المعنى المجازى بدون نصب القرينه و بأنّ الخطاب وضع للإفاده و من سمع العام مثلا مع تجويزه أن يكون مخصّصا و يبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة به شيئا و التحقيق في الجواب عن الدليل الأوّل أنّ مناطه لزوم القبح من جهة أنه إغراء بالجهل و هو قبيح و فيه منع كليّه الكبرى لغايه و فور التكاليف الابتدائية كتكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ولده و ما قيل إن التكاليف إنما كان بالمقدمات و جزعه إنما كان من جهة خوفه من أن يؤمر بنفس الذبح بعده لا يليق مدح إبراهيم عليه السلام ذلك المدح و قد مرّ الإشاره إلى ذلك و التكاليف الامتحانيه في العرف و العاده أكثر من أن تحصى و قد حقّقناه في مبحث تكليف الأمر مع العلم بانتفاء الشرط فإذا كان مصلحه في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم إلى وقت الحاجة أو على الوجوب في الأمر إلى وقت الحاجة و يحصل له هذا الثواب ثم يبين له أنّ المراد هو الخصوص و الندب فأى مانع منه و قد يجاب بمنع لزوم الإغراء لأنه يلزم حيث ينتفى احتمال التجوّز و انتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التّأخير مطلقا و قد فرضنا عدمه و ما يقال إنّ الأصل في الكلام الحقيقي معناه أنه مع فوات وقت القرينه و هو الحاجة في هذا المقام و تجرّده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا ألا ترى أنه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتمّ الكلام و أنه يجوز تأخير القرينه عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفه المتعقّبه بمخصّص و أيضا قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بأدله العقل و إن لم يعلم السّامع أنّ العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تأخير القرينه عن اللفظ و عدم لزوم الإغراء و كذلك قد جوّزوا اسماع العام المخصوص بالدليل السّامع من دون اسماع المخصّص فكما أنّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينه في زمان الحاجة يوجب ذلك و فيه أنّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر و الظنّ و المدار على الظنون في مباحث الألفاظ و لا-ريب أنّ احتمال التجوز ضعيف في جنب إرادته الحقيقة و لا-ريب في حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينه و أنّ المراد هو الحقيقة و قد صرّحوا بأن معنى الأصل في قولهم الأصل هو الحقيقة هو الظاهر و ما ذكره المجيب في معنى أصاله الحقيقة فهو مختصّ به و ما

استشهد به من جواز تأخير القرينه عن اللفظ إلى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لأن وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا- يحتمله حال السيكوت عنه كما يقتضيه العرف والعاده وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك وأما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون إعلام السامع ذلك ففيه أنه غير مضر لأن إعطاء العقل للمكلف رافع للإغراء ودلالته قرينه على إرادته التخصيص فإن العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الآخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه إلا أن لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو أيضا كاف في عدم الإغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص إلا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب و نلتزم فيه الإغراء ونمنع قبحه كما مر وأما تجويز اسماع العام المخصيص بالدليل السمعى فلا دخل له بما نحن فيه إذ العام إن كان ممّا خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهها له مريدا إفهامه والعمل على مقتضاه فعلا أو تعليما للغير ليجزى فيه ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصيص من وقت الحاجة وأما عن وقت الخطاب فإذا أخره فيلزم الإغراء جزما لأنه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الإغراء حتى يتبين له المخصيص إماما بذكره له قبل وقت الحاجة وإحاطته على راو أو أصل أو كتاب وأما إذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه أحكام الخطاب بل هو مخاطب بالأخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج إلى العمل به وأما إذا كان العام من باب الأدلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة إلى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فإن الكلام في لزوم الإغراء وقبح الخطاب فخطابنا حينئذ هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه أو سمعناه مع ما يقتضيه سائر الأدلة التي لم نعثر عليها وهي في الأصول يقينا أو ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصيص في الأصول فخطابنا حينئذ هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلة ولا إجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وإرادته غيره أيضا وهذا الفرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضا قد يحصل في زمن الشارع أيضا إذ ليس كل أحد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاهة عموما كان أو خصوصا بعنوان أن يراد منه فهمه والعمل به بل الأئمة عليهم السلام كانوا يقررون أصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنه النبي صلى الله عليه وآله وغيرها فالكلام في الإذعان يكون العام باقيا على عموم أم لا في غير محل

الخطاب الشفاهى و ما فى معناه غير خطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الإفهام مع عدم اسماع مخصّصه و ما نحن فيه من قبيل الأوّل و ما ذكره المجيب من قبيل الثّانى و بينهما بون بعيد هذا مع إنّ الشّيع و الغلبه فى التخصيص زاحم أصله الحقيقه فى العام و ذلك لا- يوجب تأسيس القاعده الّتى بنى عليه الأمر و هو أنّ مجرّد احتمال التجوز يوجب التوقّف عن الحمل على أصل الحقيقه مع أنّا قد أشرنا فى مبحث البحث عن المخصّص أنّ البحث عن المجاز معنى و البحث عن المعارض معنى آخر و لزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدّليل حتى يتفحص عن معارضه عامّا كان الدليل أو غيره من الظواهر مثل الأمر و النهى غير التوقف عن عمله على أصله الحقيقه حتى يعلم عدم القرينه على المجاز و هذا التوقف الذى أوردته المجيب من باب الأوّل لا الثانى و قد يجاب بالنقض بالنسخ و توجيهه أن المنسوخ لا بد أن يكون ظاهرا فى الدوام و إن كان عن القرائن الخارجيه لا من دلالة اللفظ و الحقيقه فبعد مجيء الناسخ يعلم أنه غير مراد و من هنا التجاء بعضهم إلى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالى و هو باطل و أما الجواب عن قوله إن الخطاب وضع للإفاده إلخ فهو أولا- منقوض بتأخير بيان المجمل و ثانيا بأن الفائده حاصله من العزم و التوطين على الظاهر

تنبيه

قد عرفت وجوب البيان فى الجملة فاعلم أن البيان إنما يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب دون من لا يريد إفهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه فى الأوّل دون الثانى ثم الأوّل قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب إن تضمن فعلا كالعالم فى الصلاة و قد لا يراد منه إلا- معرفه المضمون لإرشاد الغير كمسائل الحيض له و الثانى قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضا كالعوام بالنسبه إلى مسائل الحيض و قد يراد كالعبادات بالنسبه إلى العوام و مسائل الحيض بالنسبه إلى النساء فإن وظيفتهم الأخذ عن العالم

قانون قد عرفت معنى الظاهر فى أقسام المحكم و تنبّهت على معنى المؤول أيضا

و نقول هاهنا أيضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنيه راجحه مع احتمال غيره كالألفاظ التى لها معان حقيقه إذا استعملت بلا قرينه تجوز سواء كانت لغويه أو شرعيه أو غيرهما و منه المجاز المقترن بالقرينه الواضحه على ما أشرنا إليه سابقا و أما المؤول فهو فى الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح و إن أردت تعريف الصحيح منه فرد عليه بقرينه مقتضيه له و القرينه إما عقليه مثل قوله تعالى يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ و مثل يضل الله من يشاء و يهدى من يشاء و إما لفظيه كحمل آيه الصدقه على بيان الصرف لا الاستحقاق و الملك بقرينه ملاحظه ما قبلها و هو قوله تعالى وَ مِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رِضْوَانًا وَ إِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ فَالآيه رد عليهم و ردع عما اعتقدوا أنه

يجوز فى ذلك بل إنه صلى الله عليه وآله وسلم يصرف فى مصرفه و ثمره ذلك عدم وجوب التوزيع على الأصناف و وربما يكون القرينه مفصوله مثل الأخبار المخصوصه بالسنة و الإجماع و غيرهما و إن شئت جعلت المجازات كلها من باب المؤول بالنسبه إلى اللفظ مع قطع النظر عن القرينه سواء قارنها القرينه أو فارقها فمع ملاحظه الهيئه المركبه من اللفظ و القرينه ظاهر و مع قطع النظر عن القرينه مأول و هو بعيد و التحقيق أن يقال إن المجاز ما اقترن بالقرينه الداله على خلاف ما وضع له اللفظ و المؤول ما لم يقترن به و على هذا فاليد فى الآيه ليست بمجاز بل هى ظاهره فى معناها الحقيقى عند عامه العرب محموله على خلاف ظاهرها عند أهل المعرفه و القرينه على هذا الحمل هو العقل و على هذا يظهر الفرق بين قولنا رأيت أسدا يرمى و بين يد الله فوق أيديهم و على هذا فكل المجملات التى لها ظاهر و تأخر بياناتها عن وقت الخطاب مأولات و كذلك العمومات المخصصه بما هو مفصول عنها و أطلق عليها المجاز توسعا من أجل احتمال أن يكون القائل أراد منها حين التكلم ما ظهر إرادته تأخير أو نصب قرينه عليها حين التكلم بها قد اختلف علينا و لا يجوز ارتكاب التأويل إلا مع تعذر الحمل على الظاهر بأن يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ و كما أن الراجح متفاوت فى مقدار الرجحان فالمرجوح أيضا متفاوت فمنها قريب و منها بعيد و منها أبعد و أما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه و تفاوت القرب و البعد إنما يكون بسبب تفاوت إفهام الناظرين و انتقالاتهم و تفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند أحدهم ظاهرا و عند الآخر مأولا و بالعكس و قد ذكر الأصوليون لأقسام التأويل و قريبها و بعيدها فى كتبهم الأصوليه أمثله لا فائده فى التعرض لها و الكلام عليها

الباب السادس: فى الأدله الشرعيه و فيه مقاصد

المقصد الأول فى

إشاره

الإجماع

قانون الإجماع

إشاره

لغه العزم و الاتفاق و فى الاصطلاح اتفاق خاص يدل على حقيه مورده و اختلف العلماء فى حده و لا فائده فى ذكر ما ذكره و جرحها و تعديلها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامه ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصه

أما الأول فهو أنه

اتفاق المجتهدين من هذه الأمه على أمر دينى فى عصر من الأعصار

فقد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام و خلافهم و التخصيص بهذه الأمه لأنهم لا يقولون بحجيه إجماع سائر الأمم و إن اقتضى بعض أدلتهم ذلك و أما الشيعه فيلزهم القول بالحجيه لأن حجيه الإجماع عندهم اعتبار دخول المعصوم عليه السلام و هو لا يختص عندهم بزمان دون زمان و أما ما ذكره العلامة فى أول نكاح القواعد و غيره من أن عصمه الأمه من خواص نبينا صلى الله

عليه و آله فقد نقل المحقق البهائي رحمه الله

ص: ٣٤٦

عن والده عن مشايخه رحمهم الله تعالى إن مراده العصمه من المسخ و الخسف و نحو ذلك فلا اعتراض عليه و التقييد بالأمر
الدينى لإخراج ما ليس منه مثل العقلیات المحضه و الدينى أعم من الاعتقادى و الفروعى و قيد عصر من الأعصار لعدم اشتراط
اجتماع ما مضى و ما يأتى و إلا فلم يتحقق بعد إجماع

و أما الثانى فهو اتفاق جماعه يكشف اتفاقهم عن رأى المعصوم عليه السلام

فقد يوافق ذلك مع ما حدّه العامه به و قد يتخلف عنه فإنهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الأمه و مع اتفاق الجميع يظهر موافقه
المعصوم عليه السلام أيضا لعدم خلو العصر عن معصوم عليه السلام عندهم أو لأن مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بأنه مأخوذ
من رئيسهم ثم إن أصحابنا متفقون على حجيه الإجماع و وقوعه موافقا لأكثر المخالفين و لكن منهم من أنكر إمكان حصوله و
منهم من أنكر إمكان العلم به و منهم من أنكر حجيته و الكل ضعيف و أدلتهم سخيفه و سنشير إليها بعد ذلك فلنقدم الكلام
فى مدرك حجيه الإجماع و كونه مناطا للاحتجاج ثم تتبعه بذكر الشكوك و الشبهات فى المقامات الثلاثه و لما كان مدرك
حجيه مختلفا بالنسبه إلى مذاهب العامه و الخاصه فلنذكر أولا ما اعتمد عليه الخاصه ثم نذكر ما اعتمد عليه العامه أما الخاصه
فاعتمدوا فى ذلك على كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام فلا حجيه عندهم فى الإجماع من حيث أنه إجماع بل لأنه كاشف
عن رأى رئيسهم المعصوم عليه السلام و لهم فى بيان ذلك وجوه ثلاثه أولها ما اشتهر بين قدمائهم و هو أنهم يقولون إذا اجتمع
علماء أمه النبى صلى الله عليه و آله على قول فهو قول الإمام المعصوم عليه السلام القائم بعده لأنه عليه السلام من جمله الأمه و
سيدها فإذا ثبت اجتماع الأمه على حكم ثبت موافقته لهم فإن قيل إن علم أنه قال بمثل ما قال سائر الأمه فلا معنى للاعتماد على
اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله عليه السلام و إلا فكيف يقال إنه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الإجمالى و التفصيلى و كلامنا
إنما هو فى العلم الإجمالى و ما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت و ذلك من باب كليه الكبرى فى الشكل الأول
فإن العلم بجسميه الإنسان فى ضمن قولنا كل حيوان جسم إنما هو بالإجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما أورده بعض
المتصوفه على أهل الاستدلال و بهذا يندفع الشبهه التى أوردها من عدم إمكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين فى شرق العالم
و غربه مع عدم معرفتهم و عدم إمكان لقائهم فإن العلم الإجمالى مما يمكن حصوله بلا شك و لا ريب كما فى ضروريات
المذهب و سيجىء تمام الكلام و بالجمله مناط هذا التقرير فى حجيه الإجماع أنى علمت بالعلم الإجمالى أن جميع أمه محمد
صلى الله عليه و آله متفقون على كذا فكلما كان كذلك فهو حجه لأن الإمام عليه السلام فى

جملتهم فهو حجه و هذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الإجمالي و لو بدلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بأجمعهم تفصيلا لكان أولى و لعلهم أيضا يريدون بمجهول النسب ذلك و حاصله فرض إمكان صورته يمكن القول بكون الإمام فيهم إجمالاً لا تفصيلاً و على هذه الطريقة فإن حصل العلم باتفاق الجميع إجمالاً فيتم المطلوب و كذا إن خرج منهم بعض من يعرف بشخصه و نسبه مع العلم الإجمالي باتفاق الباقيين و لكن الإنصاف أن على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الإجماع في أمثال زماننا إلا على سبيل النقل و إن قال بعضهم إن المراد من موافقه الإمام عليه السلام موافقه قوله لقولهم لا دخول شخصه في أشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الإمام المنتظر عليه السلام و ثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعد ما وافق القوم في الطريقة السابقة و الظاهر أن له موافقا من أصحابنا أيضا ممن تقدم عليه و ممن تأخر في هذه الطريقة و هي أنه اعتمد في ذلك على ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواترة من أن الزمان لا يخلو من حجه كي إن زاد المؤمنون شيئا ردهم و إن نقصوا أتمه لهم و لو لا ذلك لاختلط على الناس أمورهم و يظهر ثمره هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الأولى كما لو وجد في الإمامية قول و لم يعرف له دليل و لم يعرف له مخالف أيضا و لكن لم يعرف مع ذلك أيضا كونه قول الإمام و مختاره فقال حينئذ إنا نعلم أنه قول الإمام عليه السلام و مختاره لأنه لو لم يكن كذا لوجب عليه أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر أنه حق و يظهر ذلك منه في مواضع و بعض عباراته في العده هو هذا إذا ظهر قول بين الطائفة و لم يعرف له مخالف و لم نجد ما يدل على صحة ذلك القول و لا على فساده و جب القطع على صحة ذلك القول و أنه موافق لقول المعصوم عليه السلام لأنه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب أن يظهره و إلا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه و قد علمنا خلاف ذلك و قال قبل ذلك في مقام آخر و هو فيما لو اختلف الإمامية على قولين لا يجرى فيهما التخيير كالوجوب و الحرمة مثلا و كان أحدهما قول الإمام عليه السلام و لم يشاركه أحد من العلماء فيه و كان الجميع متفقين على الباطل فقال و متى اتفق ذلك و كان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام دليل من كتاب أو سنه مقطوع بها لم يجب عليه الظهور و الدلالة على ذلك لأن ما هو موجود من الكتاب و السنه كان في باب إزاحه التكليف و متى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني على النحو الذي فرضه من الكتاب أو السنه المقطوع بها و جب عليه الظهور و إظهار الحق و إعلام بعض ثقاته حتى يؤدي الحق إلى الأمة بشرط أن يكون معه معجزه تدل على صدقه و إلا - لم يحسن التكليف و قد أورد عليه

بعض المحققين بأنه يكفي في إلقاء الخلاف بينهم بأن يظهر القول و إن لم يعرفه العلماء أنه إمام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك أيضا بل يكفي وجود روايه بين روايات أصحابنا دالّه على خلاف ما أجمعوا وفيه نظر ظاهر إذ مناط كلام الشيخ ليس أن الاجتماع على الخطأ لما كان باطلا و جب على الإمام عليه السلام دفع ذلك و هذا يتم بنقض الإجماع و لو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه أن لطفه تعالى الداعي إلى نصب الإمام عليه السلام أوجب ردع الأمة عن الباطل و ذلك لا يتم إلا بما يوجب ردعهم فلمّا لم يحصل ذلك علم أنه راض على ما اجتمعوا عليه و التحقيق في جوابه منع ذلك و إنما الواجب على الله تعالى نصبه عليه السلام و الواجب عليه السلام الإبلاغ و الردع عن الباطل إن لم يمنعه مانع و لم يثبت حكمه في غيبته و استتاره عليه السلام لا مطلقا و بهذا ردّ هذا القول السيّد المرتضى رحمه الله و قال و لا يجب عليه الظهور لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره فكلّ ما يفوتنا من الانتفاع به و يتصرّفه و بما معه من الأحكام يكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه و لو أزلنا سبب الاستتار لظهر و انتفعنا به و أدى إلينا الحقّ الذي عنده و حاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد حيث قال وجوده عليه السلام لطف و تصرّفه لطف آخر و عدمه منّا هذا مع أنّا نرى أنّ خلاف مقتضى اللطف و التبليغ موجود إلى غير النّهايه و الأقوال المختلفه في غايه الكثره مع تعطّل الأمر بالمعروف و النهي عن المنكر و إجراء الأحكام و الحدود و قد يجاب عن وجود الاختلاف في الأقوال بأنهم أوقعوا الخلاف و بينوا لنا علاجه و هو و إن كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب أيضا كما سيجيء و قد ينصر لطريقه الشيخ ردّا على الجواب الذي ذكرنا من أنّ عدم إظهار الإمام عليه السلام المخالفه لعلّه كان لأجل تقيّه أو مصلحه بأنّ هذا هو الذي يذكره العامه في الردّ على الشيعه من أن الحكمه لعلّها اقتضت خلوّ الزمان عن الحجّه أيضا و بأنّ ذلك ينافي كون تقرير المعصوم عليه السلام حجّه خصوصا تقرير كل الشيعه على أمر مع أنّ الحكمه إذا اقتضت إبقاءهم على ذلك فيكون راضيا بما اتّفقوا عليه حتّى يتغيّر المصلحه فيثبت المطلوب مع أنه يمكنه ردعهم بأن يظهر بعنوان المجهول النسب و يلقي الخلاف بينهم و يبيّن لهم و لا- يكفي في ذلك وجود روايه أو مجتهد معروف مخالف كما توهم لأنه لا- يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقته من الزوايه الشاذه و القول النادر و أمّا عدم ردعهم في المسائل الخلافيه و عدم رفع الخلاف من بينهم فلأنه رضى باجتهاد المجتهدين و تقليد المقامدين مع أنّهم أوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه في الخلافيات بأنه راض بأحد طرفي النقيض لمجتهد و بآخر لمجتهد آخر و أمّا فيما اجتمعوا عليه فليس إلا

رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته أقول فرق بين الحكمه الباعثه على نصب الإمام و على إنفاذه جميع الأحكام سيما إذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامه و ليس هنا مقام بسط الكلام و هذا واضح سيما فى مسائل الفروع و أما كون تقرير المعصوم عليه السلام حجه فهو إنما يسلم إذا علم اطلاعه عليه و تمكنه من المنع لو كان باطلا- و لم يمنع و هو فيما نحن فيه ممنوع و أما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافى جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر منهم على المخالفه إذ ذلك أيضا من باب الرضا باجتهادهم فى حال الاضطرار كما فى الخلافيات إذ ليس فى كل قول من الأقوال المتخالفه حديث أو آيه بل ربما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس و نحوه خطأ و غفله و مع ذلك نقول بأن الإمام عليه السلام راض باجتهاده و بتقليد مقلده له فلعل اجتماع هؤلاء أيضا يكون من هذا القبيل و لا مانع من مخالفتهم إذا دل عليه دليل لمن بعدهم إلا مخالفتهم للشهره فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفه الشهره و أنه لا يمكن أن يثبت دليل يترجح على الشهره و هو ممنوع لم يقم عليه دليل و لا يفيد إثبات الإجماع كما هو مرادك و العلم برضا الإمام عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هو لا من حيث إنه أيضا من الاجتهادات المعفوه و أما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز رضا الإمام عليه السلام باجتهاد المجتهد و عمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد الخاص الذى اجتمع عليه جماعه و رضاه على هذا الاجتماع لا يسلم إلا من جهه كونهم باجتهادهم المعفوه عنهم و ذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم إذا أدى دليل إلى مخالفتهم مع أن جريان ما ذكره فى مثل زماننا فى غايه البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقه فيما لو اجتمع الطائفه على فتوى و لم يعلم موافقه الإمام عليه السلام لهم و كذا على قولين أو ثلاثه بالأخبار مثل قوله صلى الله عليه و آله لا تجتمع أمتى على الخطأ و نحوه بأن يقول يمنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الاجتماع و يلزمه الاكتفاء بمجرد إلقاء الخلاف و لكن الكلام فى إثبات دلالة تلك الأخبار و حجيتها و سيجىء الكلام فيها مع أن مدلولها المطابقى يقتضى اجتماع كل الأئمه و مع عدم العلم بقول الإمام عليه السلام يخرج عن مدلولها و ثالثها ما اختاره جماعه من محققى المتأخرين و هو أنه يمكن حصول العلم برأى الإمام عليه السلام من اجتماع جماعه من خواصه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم و كذلك يمكن العلم برأى كل رئيس بملاحظه أقوال تبعته فكما لو فرض أن فقيها له تلامذه ثقات عدول لا يروون إلا عن رأى فقيهم و لا يصدرن إلا عن معتقده فاجتمعوا على فتوى من دون أن يسندوه إلى فقيهم و لم يعلم مخالفه لأحدهم فيه يمكن حصول العلم بذلك

بأنه رأى فقيهم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الصادق عليه الصلاه والسلام من قبيل زراره بن أعين و محمد بن مسلم و ليث المرادي و بريد بن معاوية العجلي و الفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول و أمثالهم من دون ظهور مخالف منهم أن ذلك فتوى إمامهم عليهم السلام و معتقده و طريقه ذلك هو الحدس و الوجدان و هذه طريقه معروفه لا يجوز إنكارها فإذا حصل العلم بذلك بمعتقد الإمام عليه السلام فلا ريب في حجتيه بل يمكن أن يدعى ثبوته في أمثال زماننا أيضا بملاحظه تتبع أقوال علمائنا فإنه لا شك في أنه إذا أفتى فقيه عادل ماهر بحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيته و أنه مأخوذ من إمامه و إذا ضم إليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن فإذا انضم إليه آخر و آخر حتى استوعب فتواهم بحيث يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بأنه رأى إمامهم و إذا انضم إلى ذلك البعض المؤيدات الأخر مثل أن جمعا منهم نسبوه في كتبهم إلى مذهب علمائنا و جمعا منهم نفى الخلاف فيه و بعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل و إذا رأى بعضهم أو جماعه منهم ذكر في كتابه أنه إجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا و إذا انضم إلى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه بأخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا أكثر مَرَّ و إذا انضم إلى ذلك عدم ورود خبر في أصل الحكم أو ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غايه الوضوح و إذا انضم إلى ذلك ملاحظه اختلاف مشاربهم و وقوع الخلاف بينهم في أكثر المسائل و قلما يوجد خبر ضعيف إلا و به قائل و ملاحظه غايه اهتمامهم في نقل الخلافات و لو كان قولنا شاذًا نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصه و ملاحظه أنهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى و أن كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بأن الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأيا لإمامهم و رئيسهم الواجب الإطاعة على معتقدهم سيما و لا يجوزون العمل بالقياس و الاستحسان و الخروج عن مدلولات النصوص و خصوصا مع كون القياس و أمثاله من الأدله العقلية مما يختلف فيه المشرب غايه الاختلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقيه و استنباط العله بالترديد و الدوران و نفى الفارق و نحو ذلك لكان ذلك مكابره صرفه لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر أن مدار كل من يدعى الإجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقه و لا يتفاوت فيه زمان الغيبه و الحضور مع أنه إذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس إلى حد الضروره كما وصل في ضروريات الدين و المذهب كوجوب الصلوات الخمس و مسح الرجلين و حليه المتعتين فجواز حصول العلم إلى حد اليقين بالنظر أولى و كما أنه يجوز

أن يصير بعض أحكام النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَالإمام عليه السلام بديهيًا للنساء وَالصِّبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبداهه أنه من دين نبيهم وَمذهب إمامهم بسبب كثره التّصاغر وَالتّسامع فكذا يجوز أن يصير بعض أحكامه يقينًا نظريًا للعلماء بسبب ملاحظه أقوال العلماء وَفتاوى أهل هذا الدّين وَالمذهب إذ الغالب فى الضروريات أنه مسبوق باليقين النظرى فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السّابق وَبالجملة فعلى هذه الطريقه الإجماع عباره عن اجتماع طائفه دل بنفسه أو مع انضمام بعض القرائن الأخر على رضا المعصوم عليه السّلام بالحكم وَيكون كاشفا عن رأيه فلا يضّرّه مخالفه بعضهم وَلا يشترط فيه وجود مجهول التّسبب وَلا العلم بدخول شخص الإمام عليه السلام فيهم وَلا قوله عليه السلام فيهم وَلا يتفاوت الأمر بين زمان الحضور وَالغيه وَيعلم من ذلك أنه لا يشترط وحده العصر فى تعريفهم الإجماع أيضا بل يجوز انضمام أهل عصر آخر فى إفاده المطلوب فإن قلت أمثال ذلك لا تكون إلا من ضروريات الدّين أو المذهب قلت إن كنت من أهل الفقه وَالتّبع فلا يليق لك القول بذلك وَإن لم تكن من أهله فاستمع لبعض الأمثله تهتدى إلى الحقّ فنقول لك قل أى ضروره دلّت على نجاسه ألف كز من الجلائب بملاقاه مقدار رأس إبره من البول فهل يعرف ذلك العوام وَالنسوان وَالصِّبيان وَهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهه الأخبار المتواتره مع أنه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فإن قلت إنهم قالوا فى ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدّا وَإن قلت دليلهم غير الإجماع من آيه أو عقل أو غيره فأنت به إن كنت من الصادقين وَإلا فاعتقد بأن الدليل هو الإجماع بل مدار العلماء فى جميع الأعصار وَالأمصار على ذلك وَوافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل رأيتم مسأله من المسائل الفقهيّه من الكتاب وَالسنة إلا بانضمام الإجماع إليه بسيطا أو مركبا فانظر إليهم يستدلون على نجاسه أبوال وَأرواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله صلى الله عليه وَآلِهِ وَسلم اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع أن ذلك ليس مدلولًا مطابقًا للفظ وَلا تضمنيًا وَلا التزاميًا إذ وجوب الغسل أعم من النجاسه وَالثوب غير البدن وَغيره من الملاقيات المأكوله وَالمشروبه وَغيرهما وَكذلك البول غير الروث إلى غير ذلك من المخالفات فليس فهم النجاسه الشرعيه منه إلا من جهه إجماعهم على أن العله فى هذا الحكم هو النجاسه وَليس من باب التعبد وَأنه لا فرق بين الثوب وَالجسد وَلا البول وَالروث وَكذلك غيرهما من المخالفات وَكذلك فى مسأله نجاسه الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الأخبار الخاصه ببعض

النجاسات و بعض المياه الخاصه كالكلب و الماء الذى ولغ فيه فى الإناء و كل من يستدل على الطهاره يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات و بعض المياه كالجرز الميتة و القربه من الماء مع أن فى الخبر الأول فهم النجاسه من الأمر بالصب أو النهى عن الوضوء و من الثانى من جهه الأمر بالتوضى و لا ريب أن الصب لا يدل على النجاسه و كذا النهى عن التوضى و مع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين و لم يقيوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما و ليس ذلك إلا الإجماع المركب و عدم القول بالفرق بين المسألتين و ليت شعرى من ينكر حجيه الإجماع أو إمكان وقوعه أو العلم به بأى شىء يعتمد فى هذه المسائل فإن كان يقول افهم كذا من اللفظ فمع أنه مكابره و اقتراح و خروج عن اللغه و العرف فلم لا يفهم فيما لو أمر الشارع بالجهر فى الصلاه للرجل وجوبه على المرأه و يفهم من قوله اغسل ثوبك دون قوله اغسلى وجوبه عليها و بالجمله لو أردنا شرح هذه المقامات و إيراد ما ليس فيها مناص من الاحتجاج بالإجماع بسيطاً أو مركباً لكننا ارتكبنا بيان المعسور أو المحال و فيما ذكرنا كفايه لمن كان له درايه و من لا درايه له لا يفيد ألف حكاية ثم لا بأس أن نجدد المقال فى توضيح الحال لرفع الإشكال و نقول كل طريقه أحدثها نبى فبعضها مما يعم به البلوى و يحتاج إليه الناس فى كل يوم أو فى أغلب الأوان كنجاسه البول و الغائط و وجوب الصلوات الخمس و أمثال ذلك فذلك بسبب كثره تكرره و كثره التسامع و التضايف بين أهل هذا الدين و المله يصير ضروريا يحصل العلم به لكل منهم و لكل من كان خارج هذه المله إذا دخل فيهم و عاشرهم يوماً أو يومين أو أزيد فيحصل له العلم بأن الطريقه من رئيسهم و العمده فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر فى ذلك و مخالف لهم أو منكر لا يعتد به لندرته أو ظهور نفاقه و عناده فهذا يسمى بديهى الدين و دون ذلك بعض المسائل الغير العامه البلوى التى لا يحتاج إليها جميعهم و لكن علماء هذه الأمه و أرباب أفهامهم المترددين عند ذلك النبى صلى الله عليه و آله و سلم و الرئيس الذين هم الواسطه بينهم و بينه غالباً يتداولون هذه المسأله بينهم لأجل ضبط المسائل أو لرجوع من يحتاج فى هذه المسائل إلى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم فى هذه المسأله و تسامعهم بينهم من دون إنكار من أحدهم على الآخر العلم بأنه طريقه رئيسهم فكما فى البديهى ليس وجه حصول اليقين إلا التسامع و التضايف بدون إنكار المنكر مع ملاحظه اقتضاء العاده ذكر المخالفه لو كان هناك مخالف فكذلك فى الإجماعى الوجه هو ملاحظه تسامع العلماء و تضايفهم و اتفاقهم فى الفتوى مع كون العاده قاضيه بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض فى عصر

و حصول الحدس فهو من باب النادر الذى ذكرنا فى الضروره بأن يكون بحيث ثبت عندهم غفلته و خطأه من أجل شبهه أو لم يقفوا عليه و أدى اجتهادهم و سعيهم إلى الاعتماد على حدسهم الذى استقر عليه رأيهم إذ لا ننكر احتمال الخطأ فى مدعى الإجماع كما سنحققه فيما بعد و بالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع و تضافر العلماء و العوام و النسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء و تضافرهم و هذا نسميه إجماعا و نظير ذلك فى المتواترات موجود فإن التواتر قد يحصل من دون طلب و تتبع كما لو جاء ألف رجل من مكه و أخبروا بوجود مكه فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء و النسوان و الصبيان و قد يحتاج ذلك إلى تتبع و إعمال رويه كقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات على ما ذكره فإن اليقين بكون ذلك قول النبى صلى الله عليه و آله مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه إلى معرفه الوسائط و تعددها بالعدد المعبر فى كل طبقه فهناك النظر إلى كثره الرواه و النقله و ثمه إلى كثره المفتين و القائلين و لندرج إلى بيان مدرك الإجماع على طريقه العامه و هو من وجوه و ليعلم أولا- أنه لا- جدوى لنا فى التعرض إلى القدرح فى أدلتهم التى أقاموها على حجيه الإجماع لأن الإجماع على مصطلحهم إذا ثبت فلا- ريب أنه حجه عندنا أيضا و لكن نتعرض لذكر أدلتهم و الكلام فيها على وجهين أحدهما بيان نفس الأمر و الثانى إظهار أن ما تشبثوا به فى وجه حجيه الإجماع لا يمكن أن يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون فى إثباته عليه إلزاما عليهم بعد إبطال المستند و من ذلك أصل مذهبهم و دينهم فنحن نلزمهم أما بطلان طريقتهم من جهة عدم حجيه الإجماع إن كان مستنده ما ذكره على معتقدتهم إلزاما أو بمنع تحقق الإجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه فى مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه أم لا مع أن حجيه الإجماع عندهم ليس بوفاقى بل أنكره النظام و جعفر بن حرب و غيرهما على ما نقل عنهم و بعضهم أنكروا إمكان وقوعه و بعضهم العلم به و لكن جمهورهم على حجيته و إن اختلفوا أيضا فى انحصارها فى إجماع الصحابه أو أهل المدينة و عدم الانحصار و استدلال القائلون بحجيته بوجوه من العقل و النقل من الآيات و الأخبار و نحن نقصر بما هو أظهر دلالة منها فأما الآيات فمنها قوله تعالى وَ مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَ نُضِلِّهِ جَهَنَّمَ الْآيَةَ فَإِنَّهُ تَعَالَىٰ جَمَعَ فى الوعيد بين مخالفه سبيل المؤمنين و مشاققه الرسول صلى الله عليه و آله و لا ريب فى حرمه الثانى فكذا الأول و فيه أن الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد و ما قيل إن مشاققه الرسول صلى الله عليه و آله و سلم كافيه فيه مستقلا فلا حاجه إلى ضم غيره ففيه أنه كذلك لكن متابعه غير

سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم إلى مشاقه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا يتم الاستدلال و التمسك بأصالة الاستقلال في كل منهما و أن الأصل عدم انضمام كل منهما إلى الآخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار و جلس فله درهم مع أن القيد المعبر في المعطوف عليه و هو تبين الهدى معتبر في المعطوف و الهدى في المعطوف هو دليل الإجماع فثبت حجته و أيضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقه و من أقرب مجازاته دليلهم و هو مستند الإجماع لا نفسه هذا جملة مما ذكره في هذا المقام و قد أطنب الأصحاب في هذا المقام بما لا حاجة إلى إيرادها و الأوجه أن يقال المراد بسبيل المؤمنين الإيمان و هو ما صاروا به مؤمنين و يرد عليها أيضا أن مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد و وعيد على تارك المتابعة رأسا لا يقال إن ترك المتابعة رأسا هو متابعه غير سبيل المؤمنين لأننا نقول المتابعة أمر وجودي يحصل بحصول المتبوع و المفروض انتفاؤه و منها قوله تعالى وَ كَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيًّا لِّتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ فَإِنَّ وَسْطَ كُلِّ شَيْءٍ عَدْلُهُ وَ خياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجه ففيه أن ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا و هو باطل و ما يقال إن ذلك إذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه أنه تقييد بلا دليل و تخصيص قبيح مع أن التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا-المجموع من حيث المجموع فكذلك الأمة مع أن المراد أما الشهادة في الآخرة كما ورد في الأخبار فهو إنما يستلزم العدالة عند الأداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا و أما في الدنيا فهو إنما يدل على قبول شهادتهم و هو لا يستلزم حجته فتوهم فالآية متشابهة الدلالة فالأولى أن يقال المراد بهم أئمتنا عليهم السلام كما روى في تفسيرها و منها قوله تعالى فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ فَإِنَّ مَفْهُومَهُ عدم وجوب الرد مع الاتفاق و فيه أن عدم وجوب الرد حينئذ أعم من أن يكون جواز العمل لكون إجماعهم حجه بل إنما كان من أجل أن عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل أو نقل مع أن عموم الجمع في قوله تنازعتم و ردوا أفرادى لا-مجموعى كما لا يخفى و سيجيء أن بعض العامة استدلل بهذه الآية على عدم حجيه الإجماع و أما الأخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى و أظهرها دلالة و هو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع أمتي على الخطأ و في لفظ آخر لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ و منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم كونوا مع الجماعة و يد الله على الجماعة و نحو ذلك و فيه أولا منع صحتها و تواترها بل هي أخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في إثبات مثل هذا الأصل الذي بنوا دينهم عليه فضلا عن فقههم و لم يثبت دلالتها على القدر

المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب و ثانيا منع دلالتها أميا أولا- فلأنّ الظاهر من الاجتماع هو التّجامع الإرادى لا محض حصول الموافقه اتفاقا فلا- يثبت حجّيه جميع الإجماعات إذ لا- يتوقف تحقق الإجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأى الآخر و اختياره موافقه الآخر و تتميمه بالإجماع المركّب أو بعدم القول بالفصل دور و هذا واضح إلّا أن يقال مرادهم إثبات الحجّيه فى الجملة لا مطلقا و به يبطل السّلب الكلى الذى يدّعيه الخصم و ثانيا أن لام الخطأ جنسيّه لما حققناه سابقا فى محلّه من أنّها حقيقه فيه و مقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ و هو قد يحصل بأن يختار كل واحد من الأممه خطأ غير خطأ الآخر و ذلك يوجب عصمتهم و لا يقولون به فهذا من أدلّه الشّيعه على القول بوجوب وجود الإمام المعصوم عليه السّلام و العجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا- يشعرون نقله المحقق البهائى رحمه الله عن صاحب المحصول و هو نسبة فيه إلى أكثرهم و سيجىء فى مسأله تعاكس شطرى الإجماع الكلام فى ذلك نعم يمكن توجيه الدّلاله على القول بجنسيّه اللام بأن يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطأ فيكون المراد لا يجتمع أمّتى على جنس الخطأ بأن يختاروا فردا منها كالزّنا مثلا- فما اجتمعوا عليه فهو صواب و هو تقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذّهنى فيصير من باب النكره المنفيه مفيدا للعموم لكنّه أيضا معنى مجازى للفظ و أيضا الظاهر من اللفظ سيّما على القول بكون الاجتماع بمعنى التّجامع الإرادى أنّ اجتماع الأممه لا يحصل على ما خطأيته ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الأممه على ما هو خطأ عندهم لا- أنّ ما اجتمعوا عليه يعلم أنه ليس بخطأ و ظاهر الأوّل أنّ المعتبر فى الخطأ كون خطأيته ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الأممه على ما هو خطأ عندهم لا أنّ ما اجتمعوا عليه يكشف عن أنه صواب و ليس بخطأ و إن قلنا بكون الألفاظ أسامى للماهيّات النفس الأمريه و الحاصل أنّ هذه الزوايه و ما فى معناها ظاهره فى مذهب الإماميه من لزوم معصوم فى كل زمان و يؤيده أيضا ما رووه من قوله صلى الله عليه و آله لا يزال طائفه من أمّتى على الحقّ حتّى يقوم السّاعه و هو أيضا يشعر بأن نفيه صلى الله عليه و آله و سلم اجتماعهم على الخطأ إنما هو لأجل أنّه لا بدّ أن يكون طائفه من أمّته صلى الله عليه و آله و سلم على الحقّ كما نبّه عليه بعض المحقّقين قال و هو ما يقوله أصحابنا من وجوب دخول المعصوم عليه السلام فى الإجماع حتى يكون حجّيه فيلزم المخالفين أن يقولوا بأن حجّيه الإجماع إنما هو من أجل ذلك كما يقوله أصحابنا لا لأنّه إجماع من حيث إنه إجماع و أمّا قوله صلى الله عليه و آله و سلم لم يكن الله ليجمع أمّتى على خطأ فمع ما فيه من أكثر ما مرّ من القدر فى السّند و الدّلاله أن ظاهرها مقبول عندنا و لا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى

و لكن لا- ينفي صدوره عن الخلق و يظهر الكلام فى الباقي ممّا مرّ و أمّا الأدلّه العقليّه التى أقاموها على ذلك فأقواها أنّ العلماء أجمعوا على القطع بتخطئه المخالف للإجماع فدل على أنه حجّه فإنّ العاده تحكم بأنّ هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع فى شرعى بمجرد تواطئ و ظنّ بل لا يكون قطعهم إلّا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بلغهم فى ذلك فيكون مقتضاه و هو خطأ المخالف للإجماع حقا و هو يقتضى حقيه ما عليه الإجماع و هو المطلوب و أوجب أوّلا بالنقض بإجماع الفلاسفه على قدم العالم و إجماع اليهود على أن لا نبىّ بعد موسى عليه السلام و أمثال ذلك و ردّ بأنّ إجماع الفلاسفه عن نظر عقلى و تعارض الشبّه و اشتباه الصّحيح و الفاسد فيه كثير و أما فى الشرعيات فالفرق بين القاطع و الظنى بين لا يشته على أهل المعرفه و التمييز و إجماع اليهود و النصرارى عن الانبعا لأحاد الأوائل لعدم تحقيقهم و العاده لا تحيله بخلاف ما ذكرنا و بالجمله فإنما يرد نقضا إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود و انتفاؤه ظاهر و قد يعترض بأنّه لا حاجه فى هذا الاستدلال إلى توسط الإجماع على تخطئه المخالف لأنه لو صح لاستلزم وجود قاطع فى كل حكم وقع الإجماع عليه و يجاب بأنّ كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطأ مخالفهم بل ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا إلى أماره لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل و لذلك قال فى الاستدلال أجمعوا على القطع بتخطئه المخالف و لم يقل على تخطئه المخالف و اعترض عليه أيضا بأنه مستلزم للدور لأنه إثبات للإجماع بالإجماع و ردّ بأنّ وجود الإجماع الخاص دليل على حجيه الإجماع لاستلزامه ثبوت أمر قطعى يدل عليها كما مرّ فحجيه الإجماع موقوفه على وجود هذا الإجماع الخاص و وجود هذا الإجماع الخاص لا يتوقف على حجيه مطلق الإجماع و كذا دلالتة على وجود قاطع يدل عليها لا تتوقف على حجيه مطلق الإجماع هكذا قرروا الدليل و الاعتراضات و أقول إن كان مراد المخالفين من حجيه الإجماع هو حجيه من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقتهم بل هو صريح أكثرهم فلا يتم الاستدلال لأنّ مرادهم إن كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئه مخالف الإجماع علماء الإماميه أيضا و من الإجماع الذى يخطأ مخالفه ما اشتمل على الإمام المعصوم عليه السلام فلا ريب فى حقيه ما ذكروه و لكن ذلك لا يثبت حجيه الإجماع من حيث هو فلا ينفعهم و إلا فإن لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام أو علم خروجه عن الإجماع الذى يخطأ مخالفه فلا نسلم إجماع جميع العلماء حتى الإماميه على القطع بتخطئه المخالف و بدونه نمنع حكم العاده على ما ذكروه و لو فرض موافقه الإماميه على القطع بتخطئه المخالف و إن لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم فحينئذ نقول إن كان موافقه

الإماميه فى القطع فى التخطئه بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم عليه السلام فىكون حجبه الإجماع الذى يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العاده بذلك و بدونه فمنع أيضا حكم العاده على ما ذكره و يظهر ثمره هذا الكلام فى أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الإجماع على مصطلح العامه بحيث يحكم بكون الإمام المنتظر فيهم و كذلك فى عصر النبى صلى الله عليه و آله مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع لأنه لا يستحيل ذلك عندنا أيضا مع أن القدر المسلم فى قضاء العاده على ما ذكره هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئه مخالفه و الجواب بأن الدليل ناهض فى إجماع المسلمين من غير تقييد و اشتراط فإنهم خطئوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فإن دعوى كونهم قاطعين بتخطئه المخالف لا بد أن تكون قطعيه و مجرد ظهور اللفظ فى إرادته العموم لا يكفى فى ذلك مع أن المجمعين على القطع بالتخطئه لو ادعوا ذلك فى خصوص مثل هذا الإجماع الذى لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم و دعوى حكم العاده حينئذ على ما ذكر غير مسموعه نعم يمكن أن يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجيه فى الجملة لا مطلقا و كيف كان فما ذكره من الأدله من العقل و النقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا و لو لم يتم فأیضا لا يخلو من تأييد لإثبات حجيه الإجماع و أكثر أدلتهم مطابقه لمقتضى مذهب الشيعه فى حجيه الإجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التدقيق و الإنصاف و لنذكر هنا شيئا من الشكوك و الشبهات التى أوردوها فى المقامات الثلاثه المتقدمه و لنجب عنها فمنها ما ذكره فى نفي إمكانه و هو أن الاتفاق إما عن قطعى أو ظنى و كلاهما باطل أما القطعى فلأن العاده تقضى نقله إلينا فلو كان لنقل و ليس فليس و لو نقل لأغنى عن الإجماع و أما الظنى فللقضاء العاده بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح و تباينهم و ذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود فى زمان واحد فإنه معلوم الانتفاء و ما ذلك إلا لاختلاف الدواعى و رد بمنع حكم العاده القطعى إذا أغنى عنه ما هو أقوى عنه و هو الإجماع و نقله أيضا لا يغنى عن الإجماع لظهور كمال الفائده فى تعدد الأدله سيما مع كون القطعيات متفاوتة فى مراتب القطع و بمنع استحاله الاتفاق على الظنى سيما إذا كان جليا واضح الدلاله معلوم الحجيه مع أنا سنثبت إمكان العلم به فكيف يمكن التشكيك فى إمكانه و منها ما ذكره فى نفي إمكان العلم به و هو أنه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الإسلام لانتشارهم فى مشارق الأرض و مغاربها بل لا يمكن معرفه أعيانهم فضلا عن أقوالهم مع احتمال خطأ بعضهم لئلا يلزمه الموافقه أو المخالفه أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو أسره فى المظموره أو كذبه

فى قوله رأى كذا مع أنّ العبره بالرأى دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال بعد الاستماع عن الآخر و فيه أن هذه شبهه فى مقابل البديهيه لحصول العلم بمذهب جميع علماء الإسلام بأن رأيهم وجوب الصلوات الخمس و صوم رمضان و نحوهما و مذهب علماء الشيعة بأن رأيهم حليه المتعه و مسح الرجلين فإذا أمكن حصول العلم برأيهم على سبيل البديهيه فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر مع أن مرتبه البدهاه متأخره عن النظر و لا ريب أن أعيان العلماء غير معروفه بأجمعهم فى ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم و ليس الداعى إلى ذلك أمرا عقليا حتى يقال إن العلم باجتماعهم إنما هو بحكم العقل بأن العقلاء يجتمعون على ذلك لأجل عقلهم مع أن العقليات أيضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها و منها ما ذكره فى نفي حجيتها فمنها ما ذكره العامه مثل قوله تعالى وَ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ . فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ فَظَهَرَ مِنْهَا أَنَّ المرجع و المعول إنما هو الكتاب و السنه و فيه أن كون الكتاب تبيانا لا ينافى تبيانيه غيره و أن المجمع عليه لا تنازع فيه و مثل قوله تعالى وَ أَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ و فيه منع واضح و أما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصه فهو أمور الأول أنه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع و هو بعينه الشبهه التى أوردوها على نفي التواتر و جوابه الفرق بين المجموع و بين كل واحد كما لا يخفى فإن للإجماع تأثيرا واضحا فى حصول الاعتماد بل هو فى الإجماع أظهر منه فى الخبر الثانى أن المعصوم عليه السلام لو كان معلوما بشخصه فلا- حاجه إلى الإجماع و إلا- فلا يمكن الاطلاع على رأيه و قوله و جوابه أنه قد لا يمكن الوصول إلى خدمته و لكن يمكن العلم الإجمالى بقوله و رأيه و قد بينا إمكان العلم الإجمالى كما يحصل فى الضروريات و أنه يمكن العلم برأيه فى زمان حضوره بسبب أقوال تبعته كما يمكن صيروره الحكم بديهيا فى زمانه مع عدم الاستماع من لفظه و من ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور و زمان الغيبه الثالث وقوع الخلاف فى حجيه الإجماع و فى أدله حجيته كما مر و فيه مع أن علماء الشيعة المعتنين بأقوالهم لم يختلفوا فى حجيه و كذلك المحققون من العامه و نسبه بعض العامه القول بعدم الحجيه إلى الشيعة افتراء أو اشتباه لفهم مقصد الشيعة فإنهم يمنعون حجيه الإجماع من حيث إنه إجماع لا- مطلقا إن وجود الخلاف لا ينفى الحجيه و كذلك اختلاف مدرك الحجيه كما يلاحظ فى حجيه خبر الواحد و غيره بل الخلاف موجود فى أصول الدين و أصول المذهب بل فى جميع العقليات إلا ما شذ و ندر الرابع وجود المخالف فى أكثر الإجماعات و فيه أنه إن أراد أن وجود المخالف يمنع عن تحقق الإجماع فهو إنما يصح على طريقه

العامه مع أن بعضهم أيضا لا يعتبر خلاف النادر و أما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف إما على المختار من الطرق الثلاثه فلما عرفت أن المناط هو حصول الجزم بموافقه المعصوم عليه السلام و لو باتفاق جماعه من الأصحاب و أما على المشهور بين القدماء فلأنه لا يضر خروج معلوم النسب بل و لا المجهول النسب أيضا إذا علم أنه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الإجمالي أن غير الخارجين الذين علم أنهم ليسوا بإمام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بأن الإمام فيهم مع أنه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الإجماع أو تأخره مع عدم اطلاعه على الإجماع إذ لم نقل بأن كل إجماع تحقق لا بد أن يحصل العلم به لكل أحد سواء كان في حال الحضور أو الغيبه بل الأحكام الثابته من الشارع على أقسام منها بديهي و منها يقيني نظري للخواص و منها ظني للخواص مجهول للعوام و النظري يقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض آخر و مرجوحا عند بعض آخر إذ أسباب الحدس و التتبع مختلفه في تفاوت الحال بالنسبه إلى الناظر و المتتبعين ألا ترى أن الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع أن ابن الجنيد رحمه الله قال بجوازه و لا- ريب أن الحرمة حينئذ إجماعى و كذا عدم وجوب قراءته دعاء الهلال مع أن ابن أبي عقيل قال بوجوبه و أن شهر رمضان يعتبر فيه الرؤيه لا العدد مع أن الصدوق رحمه الله خالف فيه و هكذا و لا يتفاوت الحال بين زمان الحضور و الغيبه فتحقق الإجماع فى كل واحد من الأزمنه بالنسبه إلى الأشخاص إما يقيني أو ظني و اليقينيات مختلفه فى مراتب القطع و الظنيات فى مراتب الرجحان فلا- يلزم اطراد الحكم و لا- القول بأن الإجماع المتحقق فى نفس الأمر لا بد أن يحصل به العلم لكل أحد و لا بد أن لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو و الغفله و الاشتباه فى الحدس و ذلك لا يوجب بطلان أصل الإجماع كما لا ينافى الغفله و الاشتباه و الخطأ بطلان أصول الدين و العقليات مع حصول الخطأ فيها من كثير و إن أراد أن وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالإجماعات المنقوله و يورث العلم بخطأ المدعين فإن أراد أنا نجزم مع وجود المخالف بخطأهم فى الدعوى فهو فى غايه الظهور من البطلان لما عرفت من إمكان حصول العلم مع وجود المخالف و إن أراد أن ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه ففيه مع أنه ممنوع لما ذكرنا أن ذلك لا يوجب بطلان مطلق الإجماع و لا مطلق الإجماع المنقول ألا ترى أن خروج بعض أخبار الآحاد عن الحجيه لا يوجب عدم حجيه مطلق الأخبار و كذلك تخصيص العام و كثره تخصيصه لا يوجب خروج العام عن أصاله العموم و كذلك المخالفات الواقعه فى سائر المسائل و سائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بأصل العلم

تنبيهات

الأول

إذا قال بعض المجتهدين بقول و شاع بين الباقيين من غير إنكار له و هو المسمى بالإجماع السكونى

فهو ليس بحجّه خلافا لبعض أهل الخلاف لأن الإجماع هو الاتفاق و لم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين و احتمال التوقف و التمهل للنظر أو لتجديد النظر ليكون ذا بصيره فى الرد على مذهبنا فى غير المعصوم و لاحتمال خوف الفتنه بالإنكار أو غير ذلك من الاحتمالات فلا- يكشف السكوت عن الرضا نعم إذا تكرر ذلك فى وقائع متعدده كثيره فى الأمور العامه البلوى بلا تكبير بحيث يحكم العاده بالرضا فهو حجه

الثانى

قال فى المعالم الحق امتناع العلم بكون المسأله إجماعيه فى زماننا هذا و ما ضاهاه إلا من جهه النقل عن الأزمنه السابقه على ذلك إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل فى جملتهم و يكون قوله عليه السلام مستورا بين أقوالهم و هذا مما يقطع بانتفائه فكل إجماع يدعى فى كلام الأصحاب مما يقرب عن عصر الشيخ رحمه الله إلى زماننا هذا و ليس مستندا إلى نقل متواتر و آحاد حيث تعتبر أو مع القرائن المفيده للعلم فلا بد أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهره إلى أن قال و إلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال الإنصاف أنه لا طريق إلى معرفه حصول الإجماع إلا فى زمن الصحابه حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل أقول لا ريب فى إمكان حصول العلم فى هذا الزمان أيضا على الطريقه التى اخترناها فإنه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء و مؤلفاتهم بإجماع جميع الشيعه من زمان حضور الإمام عليه السلام إلى زماننا هذا بسبب اجتماعهم و عدم ظهور مخالف مع قضاء العاده فإن المتصدين لنقل الأقوال حتى الأقوال الشاذه و النادره حتى من الواقفيه و سائر المخالفين لو كان قول فى المسأله من علمائنا لنقلوه و إذا يضاف إلى ذلك دعوى جماعه منهم الإجماع أيضا و كذا سائر القرائن مما أشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه إجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم و ما قيل إنهم لعلهم اعتمدوا على دليل عقلى لو وصلنا لظهر عدم دلالتة على المطلوب و لم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير ففيه ما لا- يخفى إذ هذا الكلام لا يجرى فى الأموال التى لا مجال للعقل فيها و جلّ الفقه بل كلها من هذا الباب و ما يمكن استفادته من العقل فإن كان من جهه إدراك حسن ذاتى أو قبح ذاتى فلا إشكال فى كونه متبعا سواء انعقد عليه الإجماع أو لا و إن كان من باب استنباط أو تخريج أو تفریع فالعقل يحكم و العاده تقتضى بعدم إنفاق آراء هذا الجم الغفير المتخالفه المذاق المتباينه المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما أشرنا سابقا سيما و أصحابنا لا يعملون بأمثال ذلك و إن كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الإشكال فيما لو استدلوا بعله

غير معلومه المأخذ كما استدلووا فى لزوم تقديم الشاهد و التزكيه على اليمين إذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين و أنه لو قدم اليمين وقعت ملغاه بأن وظيفه المدعى هو البيه و اليمين متمم و يمكن أن يقال بأن هذا أيضا فى الحقيقه اتفاق آخر على أمر شرعى و هو كون اليمين متلبسه بوصف المتمميه و لازمه التأخير فاتفاقهم على هذا التعليل أيضا اتفاق على أمر شرعى فإذا حصل من التبع اجتماع السلف و الخلف على أصل الحكم فلا يضر هذا التعليل و لا يقدر فى إمكان دعوى الإجماع أن هذه العله غير واضحه المأخذ و لا- دليل على حجيتها لإمكان دعوى الإجماع على أصل العله أيضا نعم على ما اختاره من الطريقه لا يتم دعوى حصول العلم بالإجماع فى أمثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته فى زمان الحضور أيضا إلا بأن يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من أن يراد من حصول العلم بأقوال العلماء حتى الإمام عليه السلام العلم الإجمالى لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفى فائده الإجماع و يكفى فى ذلك عدم معرفه آرائهم تفصيلا و إن فرض معرفتهم بأشخاصهم مفصلا لو شاهدتهم و لقبهم و بالجمله إنكار إمكان العلم بالإجماع فى هذا الزمان مكابره و إن كان انعقاده فى الأزمنه السابقه و كيف يمكن قبول إمكان حصول العلم بالبديهى بسبب التسامع و التضافر للعوام و الخواص و لا- يمكن دعوى العلم النظرى للعلماء المتفحصين المدققين و بالجمله فيمكن حصول العلم الضرورى بكون الشئ مجمعا عليه و العلم النظرى و دونهما الظن المتأخم للعلم إذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتأخم للعلم بكون المسأله إجماعيه بسبب القرائن و التبع العام و يختلف الحال فى اليقين و مراتبه و الظن و مراتبه بحسب المتتبعين ره لعل الإجماع الظنى أيضا يكون حجه كما سنشير إليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل أقوى منه و إلى ما بينا يرجع كلام- العلامه رحمه الله فى جواب ما نقله فى المعالم عن بعض علماء أهل الخلاف حيث قال إنا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا و نعلم اتفاق الأمه عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع و تضافر الأخبار عليه و حاصله أنه لا ينحصر العلم بحصول الإجماع فى زمن الصحابه بل يحصل فى أمثال زماننا أيضا بالتسامع و التضافر أن المسأله إجماعيه من دون أن ينقل يدا بيد أصل الإجماع من الزمان السابق إلى الزمان اللاحق و غفل صاحب المعالم رحمه الله عن مراده و اعترض عليه بأن ذلك لا ينافى ما ذكره بعض العامه حيث أراد حصول العلم الابتدائى و ما ذكره العلامه ادعاء حصول العلم بالنقل و إنما دعاه إلى هذا الاعتراض أفراد الضمير المجرور فى كلمه عليه و قرينه المقام و مقابله الجواب للسؤال شاهد على أن مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى و مما ذكرنا ظهر ما فى قوله فكل إجماع يدعى فى كلام الأصحاب إلخ لأنهم عدول ثقات و ادعوا العلم بحصول الإجماع فلا يجوز تكذيبهم و يكون

بمنزله خبر صحيح أخبر به العدل عن إمامه عليه السلام بلا واسطه مع أن ما ذكره موافقا للشهيد رحمه الله من إرادته الشهره لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف و هم أمناء الأئمه و نواب الأئمه عليهم الصلاه و السلام و متكفلو أيتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد أئمتهم عليهم السلام و هذا منهم تدليس و خداع حيث يصطلحون في كتبهم الأصوليه أن الإجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأى إمامهم و يطلقونه في كتبهم الفقيهيه على محض الشهره حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفله و الاشتباه عليهم لا- فمنعه و احتمال الخطأ لا يوجب الحكم بطلانه في نفس الأمر أو عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن أقوى أو لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الإجماع و اشتباهه في حدسه و كذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى أيضا من أنهم أرادوا بالإجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الإجماع إلا أن يرجع إلى الإجماع على مصطلح الشيخ رحمه الله و قد عرفت ضعفه و أنه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ أيضا يريد من الإجماع الذى يدعيه مطلق مصطلح المشهور كما سنشير إليه و أرادوا بالإجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا إلى الأئمه عليهم السلام أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع و إن بعد كجعل الحكم من باب التخيير و كل ذلك بعيد لا حاجه إليه فنقول تلك الإجماعات إجماعات نقلها العلماء و من يقول بحجيه الإجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها إلا- أن يعارضها أقوى منها من الأدله و ظهور الخلل فى بعضها لا- يوجب خروج أصل الإجماع المنقول عن الحجيه أو كون جميع تلك الإجماعات باطله فى نفسها

الثالث

قد عرفت أن الإجماع هو اتفاق الكل أو اتفاق جماعه يكشف عن رأى الإمام عليه السلام فأما لو أفتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف و لم يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام فهو ليس بإجماع جزما قال الشهيد رحمه الله فى الذكرى و هل هو حجه مع عدم متمسك ظاهر من حجه عقليه أو نقليه الظاهر ذلك لأن عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الإفتاء بغير علم و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا و قد تطرق الدروس إلى كثير من الأحاديث لمعارضه الدول المتخالفه و مباينه الفرق المنافيه و عدم تطرق الباقيين إلى الرد له مع أن الظاهر وقوفهم عليه و أنهم لا- يقرون ما يعلمون خلافه فإن قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى قول أولئك سليما من المعارض و لا فرق بين كثره القائل بذلك أو قلته مع عدم معارض و قد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فى شرائع الشيخ أبى الحسن بن بابويه رحمه الله تعالى عند إعواز النصوص لحسن ظنهم به و أنّ فتواه كروايته و بالجمله تنزل فتاويهم بمنزله روايتهم هذا مع ندور هذا الفرض

إذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التأمل و قال فى المعالم بعد ما نقل كلامه إلى قوله عدم الدليل و هذا الكلام عندى ضعيف لأن العدالة إنما يؤمن معها تعمد الإفتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلاً و ليس الخطأ بمأمون على الظنون أقول و سيجيء منه رحمه الله فى مباحث الأخبار استدلالاً له بما يدل على كفايه الظن مطلقاً إذا انسد باب العلم و لا ريب أن ما ذكر من الظنون القويه فلو لم يعارضه ما هو أقوى منه فلا- يبعد الاعتماد عليه سيما إذا كان القائل به فى غايه الكثره إلا أن الفرض بعيد كما ذكره فى الذكرى

الرابع

قال فى الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه فإن أراد فى الإجماع فهو ممنوع و إن أراد فى الحجيه فهو قريب لمثل ما قلناه يعنى قوله لأن عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم إلى آخر ما ذكره و لقوه الظن فى جانب الشهره سواء كان اشتهاً فى الروايه بأن يكثر تدوينها أو الفتوى أقول و قوله لقوه الظن يحتمل أن يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل من جانب المشهور أقوى من الظن الحاصل من مخالفهم و لما كان المفروض فى المسأله السابقه عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك و ما ذكره رحمه الله قوى و يؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين أصحابك و اترك الشاذ النادر فإن المجمع عليه لا ريب فيه فإن ملاحظه الحكم و التعليل فى الروايه يقتضى إرادته الشهره من المجمع عليه أو الأعم منه و العله المنصوصه حجه و التخصيص بالروايه خروج عن القول بحجيه العله المنصوصه كما لا يخفى و على القول بكون الأصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم إلا ما أخرجه الدليل يتقوى حجيه الشهره و إذا كان معها دليل ضعيف فأولى بالقبول سيما إذا كان الدليل الذى فى طرف المخالف أقوى بل كلما كان الأدله و الأخبار فى جانب المخالف أكثر و أصح يتقوى جانب الشهره و يضعف الطرق الأخر ثم إن صاحب المعالم رحمه الله اعترض على الشهيد رحمه الله بمثل ما سبق بأن الشهره التى تحصل معها قوه الظن هى الحاصله قبل زمن الشيخ رحمه الله لا الواقعه بعده قال و أكثر ما يوجد مشتهراً فى كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه و الذى فى كتاب الرعايه الذى ألفه فى درايه الحديث مبيناً لوجهه و هو أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليداً له لكثرة اعتقادهم فيه و حسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهوره قد عمل بها الشيخ و متابعوه فحسبوا شهره بين العلماء و ما دروا أن مرجعها إلى الشيخ رحمه الله و أن الشهره إنما حصلت بمتابعته ثم نقل من والده رحمه الله تأييداً لما ذكره من كلام بعض أصحابنا و أنت خير بأن هذا الكلام فى غايه البعد فإن توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد رحمه الله فيما لو يعرف خلاف للجماعه و لم يظهر مستندهم فى الحكم فإن ذلك فى المقام الذى لم يظهر مستند الحكم و لا بأس حينئذ بمتابعتهم لحصول الظن

بأن قولهم كان عن دليل شرعى و أما القول بأن كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب أنه اعتساف و إن أبقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعه للشيخ مع تصريحهم بحرمه التقليد على المجتهد فهو جرأه عظيمه و لا ريب أن ذلك فى معنى تفسيقهم مع أنا نرى مخالفتهم له كثيرا بل أكثر من مخالفه القدماء بعضهم لبعض و اعتراضهم عليه فى غاية الكثره على أنا نقول إن كتب الشيخ كثيره و فتاويه فى كتبه متخالفه بل له فى كتاب واحد فتاوى متخالفه فهذه الشهره حصلت فى أى موضع و تبعيه أى فتوى من فتاويه و تقليد أى كتاب من كتبه إذ قل ما يوجد قول بين الأصحاب إلا و للشيخ موافقه فيه فربما وافق الشهره فتواه فى النهايه و خالفت فتواه فى المبسوط و ربما كان بالعكس و ربما كانت موافقه للخلاف و هكذا و بالجمله هذا الكلام من الغرابه بحيث لا يحتاج إلى البيان فإن كان اعتمادهم على كتاب النهايه فسائر كتبه متأخره عنه فهى أولى بالإذعان مع أن المشهور ربما كان موافقا للخلاف و المبسوط و إن كان بالعكس فربما كانت موافقه للنهايه و هكذا نعم يمكن ترجيح الشهره بين المتأخرين أيضا وجه لكونهم أدق نظرا و أكثر تأملا- فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه فعلى المجتهد التحرى و التأمل و ملاحظه رجحان الظن بحسب المقامات و قد وجدنا المقامات مختلفه فى غاية الاختلاف و ترجح عندنا شهره القدماء تاره و شهره المتأخرين أخرى و تاره وجدنا مشهور الأصل له و أخرى وجدناها مستقله فى الحكم و محلا للاعتماد ثم إن هاهنا كلاما و هو أن المشهور عدم حجيه الشهره فالقول بحجيه الشهره مستلزم للقول بعدم حجيتها و ما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل و يمكن دفعه بأن الذى يقوله القائل هو حجيه الشهره فى مسائل الفروع و الذى يقوله القائل هو حجيه الشهره فى مسائل الفروع و الذى يلزم عدم حجيه هو الشهره و لا منافاه و وجه الفرق ابتناء المسأله الأصوليه على دليل عقلى يمكن القدح فيه و هو عدم الائتمان على الخطأ فى الظنون و هو لا يقاوم ما دل على حجيه الشهره و هو ما دل على حجيه الظن بعد انسداد باب العلم إلا ما أخرجه الدليل كما سيجىء و العله المنصوصه و غيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعه فى الحكم الفرعى أقوى من الظن الحاصل من قول الجماعه بعدم جواز العمل بالمشهور

الخامس

قد يطلقون الإجماع على غير مصطلح الأصولى كإجماع أهل العرييه و الأصوليين و اللغويين و مثل قولهم أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه و أجمع الشيعة على روايات فلان و هذا ليس كاشفا عن قول الحججه و لكنه مما يعتمد عليه

قانون لا يجوز خرق الإجماع المركب عندنا

سواء كان مركبا عن قولين أو أكثر فلا- يجوز الزائد القول على ما أجمعوا عليه و ذلك قد يحصل بملاحظه توارد حكمين أو أحكام متعدده من الأحكام الشرعيه على موضوع واحد بحسب قول الأمه ثم حكم آخر من آخر و قد يحصل بملاحظه توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلى ثم حكم موافق لأحدهما فى بعض أفراد ذلك الموضوع و حكم آخر موافق لآخر فى البعض الآخر من تلك الأفراد من فريق آخر مثال الأول أن القول من الشيعة منحصر فى استحباب الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه مثلا و القول بحرمته فالقول بوجوده خرق للإجماع المركب و مثل أن المشتري إذا وطئ الجاريه البكره ثم وجد بها عيبا فليل لا يجوز الرد و قيل يجوز الرد مع الأرش و هو تفاوت ما بين الثيوبه و البكاره فالقول بردها مجانا خرق للإجماع المركب و مثال الثانى أن الشيعة مختلفه فى وجوب الغسل بوطنى الدبر فمن قال بوجوده فى المرأه قال به فى الغلام و من لم يقل به لم يقل به فى شىء منهما فالقول بوجوده فى بعض أفراد الدبر و هو دبر المرأه دون الرجل خرق للإجماع المركب و كذلك مسأله الفسخ بالعيوب فإن الأمه مختلفه فيه فليل يفسخ بها كلها و قيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ فى بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركب و قد يسمى هذا قولاً بالفصل و يقال لا يجوز القول بالفصل و يتمسكون بعدم القول بالفصل فى تعميم الحكم فى كل واحد من القولين بالنسبه إلى أفراد و قد يقولون إذا لم يفصل الأمه بين مسألتين فى حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما و ذلك إذا لم يكن هناك كلى جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر و العيب و من أمثله أن بعضهم قال بأن المسلم لا يقتل بالذمى و لا يصح بيع الغائب و بعضهم يقتل المسلم بالذمى و يصح بيع الغائب فالقول بالقتل و عدم الصحه قول بالفصل بين المسألتين فقد يجتمع خرق الإجماع المركب مع القول بالفصل فقد يتقارنان من الجانبين فماده الاجتماع هو ماده مسأله و طى الدبر و الفسخ بالعيوب و أمثالهما و ماده الافتراق من جانب خرق الإجماع المركب هو مسأله الجهر فى ظهر الجمعه و رد الجاريه الموطوءه و أمثالهما و أما من جانب القول بالفصل فأمثله كثيره يتضح فى ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم و هو أنه إذا لم يفصل الأمه بين مسألتين أو أكثر فإن نصوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك و إن لم نجد التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه فى كل الأحكام أو بعض الأحكام و له صور ثلاث الأولى أن يحكم الأمه بحكم واحد فيهما مثل أنهم يستدلون لوجوب الاجتناب

عن البول بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الأمه للبول واحد و هو النجاسه و هم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه و البدن و تنزيه المأكول و المشروب و المساجد و المصاحف و غير ذلك و كذلك سائر أحكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين أحكام المذكورات بالنسبه إلى ملاقاته البول مع كون الحكم واحدا أيضا فهذا فى الحقيقه إجماعان بسيطان و ليس لنا هنا إجماع مركب و موارد هذه العوره فى الأحكام الشرعيه فوق حد الإحصاء الثانيه أن يحكم بعض الأمه فى المسألتين بحكم و بعض آخر بحكم آخر مثل أن بعضهم بقول بنجاسه الماء القليل الذى فى الإناء بولوغ الكلب و كذلك بنجاسه القليل الذى دخل فيه الدجاجه التى وطئت العذره و كذلك غيرهما من أفراد الماء القليل و أقسام النجاسه و الآخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها فى شىء من أفرادها و هذا أيضا ممن اجتمع فيه الإجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك إجماع بسيط و مركب و ذلك أيضا فى الأحكام الشرعيه فى غايه الكثره الثالثه أن لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه و إن اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما و ذلك فى الأحكام الاجتهاديه التى لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه إجماع بسيط أو مركب سواء كان فى أول الاطلاع على المسأله و ابتداء البحث فى خصوص حكمها أو بعد الاطلاع و الفحص و قبل استقرار الأمر على حكم أو حكمين مثل أنا إذا لم نعلم حكم تذكىه المسوخ فإذا ثبت جواز تذكىه الذئب من جملتها ما دل على جواز تذكىه السباع فنحكم بجواز التذكىه فى الباقي إن ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل و هكذا فى الحشرات بعد إثبات حكم المسوخ بما ذكرنا فقول بجواز التذكىه فى الفأره لكونها منها و قد أثبتنا جوازها فيها و هكذا و أمثال ذلك أيضا كثيره و إن لم ينصوا على عدم الفصل و لم يعلم اتفاقهم على ذلك و لكن لم يكن فيهم من فرق بينهما أيضا فإن علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو فى معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله من ورث العمه و ورث الخاله و من منع إحداها منع الأخرى لاتحادهما فى الطريقه و هى قوله تعالى وَ أَوْلُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ وَ مثله زوج و أبوان و امرأه و أبوان فمن قال للام ثلث أصل التركه كابن عباس قال به فى الموضوعين و من قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال فى الموضوعين إلا ابن سيرين فقال فى الزوج بمثل قول ابن عباس دون الزوجه و عكس آخر و إن لم يعلم اتحاد الطريقه فقال العلامة رحمه الله الحق جواز الفرق لمن بعدهم عملا- بالأصل السالم عن معارضه مخالفه حكم مجمع عليه أو مثله و لأن منع المخالفه يستلزم أن من قلد مجتهدا فى حكم أن يوافق فى كل حكم ذهب إليه و هو ظاهر البطلان و

قال فى المعالم و العدى يأتى على مذهبنأ عدم الجواز لأن الإمام صلوات الله عليه مع إحدى الطائفتين قطعاً أقول و هذا لا يتم إلا مع العلم بعدم خروج قول الإمام صلوات الله عليه عن القولين و المفروض عدم ثبوت الإجماع و يمكن التكلف فى إرجاع كلامه إلى صورته الإجماع و لكنّه بعيد فلنرجع إلى ما كنأ فيه و نقول لا يجوز خرق الإجماع المركب يعنى ما علم أن قول الإمام عليه السلام ليس بخارج عن أحد الأقوال فإن الخروج عن الكل و اختيار غيره يوجب ترك قول الإمام صلوات الله عليه يقيناً فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقاً و أمياً العامه فأكثرهم قد وافقنا على ذلك و ذهب الأقلون منهم إلى الجواز و فضيل ابن الحاجب و من تبعه بأن الثالث إن كان يرفع شيئاً متفقاً عليه كمسأله ردّ البكر مجاناً فلا يجوز و إلا فيجوز كمسأله فسخ النكاح ببعض العيوب لأنّه وافق فى كل مسأله مذهباً فلم يخالف إجماعاً و يوضحه مثل قتل الدّمى و بيع الغائب المتقدم فهما مسألتان خالف فى إحداهما بعضاً و فى الأخرى بعضاً و إنما الممنوع مخالفه الكل فيما اتفقوا عليه و استدلّ المانعون منهم مطلقاً بأنهم اتفقوا على عدم التفصيل فى مسأله العيوب و مسألتى الأمّ فالمفصل خالف الإجماع و ردّ بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فإنّ عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل و إنما الممتنع مخالفه ما قالوا بنفيه لا ما لم يقولوا بثبوتيه و يوضحه مسأله قتل الدّمى و بيع الغائب و اعترض بأنّ من قال بالإيجاب الكلى فى مثل مسأله العيوب فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئى الذى هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقه و من قال بالسلب الكلى يستلزم قوله بطلان الإيجاب الجزئى الذى هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقه و القول بالتفصيل مركّب من الجزئيين فالمركّب منهما باطل على القولين باعتبار أحد جزئيه قطعاً و لا يخفى عليه فإنّ دلالة القول بالقضيّه الكليه و إن سلمت من باب الالتزام البيّن بالمعنى الأعم كما فى دلالة الأمر بالشىء على النهى عن التّرك كما مرّ لكن بطلان أحد جزئى المركب إنّما يستلزم بطلان المركب من حيث إنّّه مركّب لا من حيث سائر الأجزاء أيضاً مع أنّه لا تركيب هنا حقيقةً بل الجزئيتان كل منهما مسأله برأسها اتفق القائل القول بهما مطلقاً لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر و لا بشرط التركيب فلا دلالة فى أحد من القولين إلا على بطلان أحد من الجزئيتين فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما و أمياً ما قيل من أنّ اتحاد الحكم فى كل الأفراد لازم لقول كل الأمه و إن لم يقولوا به صريحاً و التفصيل ينافيه ففيه أنّ اللازم لقولهم إنّما هو نفس اتحاد الحكم فى كل الأفراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم فى كل الأفراد و ما يفيد فى تحقّق الإجماع هو الثانى لا الأوّل سلّمنا لزوم الثانى أيضاً لكن لا يلزم من القول باتّحاد الكلى فى الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق فى البعض إذ ليس فى القول

بأتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل منهما بالآخر لأن الحكم إنما يتعلّق بكل واحد من الأفراد لا بالأفراد بشرط تركيبها و اجتماعها سلّمنا جميع ذلك لكنّ المسلم من العقاب على مخالفه الإجماع هو ما علم اتفاقهم على شيء بدلالاتهم المقصوده لا التبعيات و أدلتهم التي أقيمت على ذلك إنما تنصرف إلى ذلك و استدلال المانعون أيضا بأنّ فيه تخطئه كل فريق في مسأله و فيه تخطئه كل الأمه و الأدله السّمعيه تنفيها و ردّ بأنّ المنفى تخطئه كل الأّمه فيما اتفقوا عليه و أمّا فيما لم يتفقوا عليه بأن يخطأ كل بعض في مسأله غير ما خطئ فيه الآخر فلا ينفي أقول و قد مرّ منّا ما يخدم في هذا الكلام و ما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله و سلم لا تجتمع أمتى على الخطأ يجعل اللّام للجنس أو للعهد و لكنّ الأظهر على مذهبه في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج المجوزون بأن اختلافهم دليل على أن المسأله اجتهاديه يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد و أدى إليه فيجوز إحداث الثالث و أوجب بأنّ الاختلاف إنما يدل على جواز الاجتهاد إذا لم يكن هناك إجماع مانع فإذا اختلفوا على قولين و لم يستقر خلافهم كانت المسأله اجتهاديه و هنا استقر خلافهم على قولين فلا يجوز الثالث و احتجوا أيضا بمسأله الأّمه و مخالفه ابن سيرين و تابعي آخر و عدم إنكارهم عليهما و أوجب بأنّه كان قسما من الجائر ممّا لم يكن فيه مخالفه الإجماع كالفسخ بالعيوب و يشكل هذا الجواب بأنّ الظاهر أنه ممّا أتحد فيه طريق المسألتين إلّا أن يمنع عن ذلك و أمّا عندنا فلا إشكال لعدم الثبوت ثم إنّ الكلام في تحقق الإجماع المركّب و حجّيته و أقسامه من القطعيّ و الظنّيّ و غير ذلك نظير ما مرّ في الإجماع البسيط فلا حاجة إلى الإعادة

قانون إذا اختلف الأّمه

على قولين و لم يدل على أحدهما دليل قطعيّ أو ظنّيّ يبرّجه على الآخر فمقتضى طريقه العامه الرجوع إلى

مقتضى الأصل إن لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه و إلّا فالتخيير

و أمّا على مذهب الإماميه ففيه قولان نقلهما الشيخ رحمه الله في العده أحدهما إسقاط القولين و التمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم و ثانيهما التخيير و أنه يجري مجرى خبرين تعارضا و لم يكن مرجح لأحدهما ورد الشيخ القول الأوّل بأنه يوجب طرح قول الإمام عليه السّلام و اختار الثّاني و اعترضه المحقّق رحمه الله بأنّ في التخيير أيضا إبطالا لقول الإمام صلوات الله عليه لأنّ كلاً من الطّائفتين يوجب العمل بقوله و يمنع من العمل بقول الأخرى فلو خيرنا لاستبحنا ما حظّره المعصوم عليه السّلام و لا يخفى ضعف هذا الاعتراض فإنّ التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسأله يوجب طرح كل واحد من القولين كالتمييز في العمل بالخبرين المتعارضين و حكم كلّ واحد منهما ببطلان القول الآخر و عدم صحّته في نفس الأمر لا

ينافى تجويزه العمل به للجاهل كما أنه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر من تقليده و إن علم خطاه في المسأله بل له أن يجوز تقليده إذا كان أهلا للاجتهد و يرضه فيه فإنّ الترخيص في التقليد غير إمضاء نفس الحكم و إظهار الرضا به بالخصوص ثم إن فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل و إسقاط القولين لانعقاد الإجماع حينئذ على ما أجمعوا عليه و أمّا على مختاره من التخيير فمنعه لأنه يوجب بطلان القول الآخر و المفروض كان التخيير بينهما و هو ينافى البطلان و هو ضعيف لأنّ التخيير إنما كان في العمل لجهاله قول الإمام صلوات الله عليه بخصوصه و بعد انعقاد الإجماع يتعين قول الإمام صلوات الله عليه و يظهر بطلان القول الآخر و لا منافاه بين عدم ظهور البطلان و جواز العمل به في وقت و ظهور البطلان و عدم جواز العمل به في وقت آخر و لا يجوز تعاكس الفريقين عند أصحابنا للزوم رجوع المعصوم عليه السلام عن قوله اللهم إلا- إذا كان القولان منه و كان أحدهما من باب التقيّه و هو خلاف الأصل لا يصار إليه إلا- مع الثبوت و ربّما يستدلّ على عدم جواز التّعاكس بقوله صلى الله عليه و آله لا يجتمع أمّتي على الخطأ بناء على كون اللّام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطأ حينئذ فإنّ من عدل عن الخطأ فيلزمه الخطأ أوّلا و يلزم الفرقه الأخرى بعد و لها عن الصواب إلى ذلك الخطأ فصدر عن كل منهما جنس الخطأ و إن كان في وقتين و ربّما يستدلّ بذلك على هذا على لزوم عدم خلوّ الزمان عن المعصوم عليه السلام لأنّ إتيان كل واحد من الأمه خطأ و إن كان خطأ كل منهم غير خطأ الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطأ فلا بدّ من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ و يؤيّد قوله عليه السلام لا يزال طائفه من أمّتي على الحقّ بناء على كون اسم كلمه لا يزال كلمه طائفه لا ضمير الشأن

قانون الأقرب حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد

لأنه خبر و خبر الواحد حجّيه أمّا الأوّل فلأن قول العدل أجمع العلماء على كذا يدلّ بالالتزام على نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقه المشهور أو على رأيه و اعتقاده على طريقه التي اخترنا فكأنه أخبر عن اعتقاد المعصوم عليه السلام أخبارا ناشئا عن علم فهو بناء و خبر و أمّا الثاني قلما يجيء في مبحث الأخبار و الفرق بين الفريقين أنّ الأوّل يفيد كونه حديثا مصطلحا و الثاني أنه خبر لغه و عرفا و ممّا ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآيه النّبيا و أمّا آيه النفر فهي أيضا دالّه عليه كالخبر لأنّ تحصيل المعرفة به تفقّه و الإخبار به إنذار و أمّا الإجماع الذي نقلوه في حجّيه خبر الواحد فلما كان بالنسبه إلينا منقولا- فالتمسك به دورى و من ظهر له القطع بذلك الإجماع بحيث يشمل هذا النّبأ الذي هو مدلول التزامى للإجماع المنقول الذي نحن نتكلّم فيه فهو و إلا فلا وجه للاستدلال به و أمّا انسداد باب

العلم و انحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لأن مقتضاه حجته الظن من حيث إنه ظن لا ظن خاص و استدلوا أيضا على حجته بالأولويه بالنسبه إلى خبر الواحد فإن الظن المنقول بخبر الواحد إذا كان حجه فالقطعي المنقول به أولى و سيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال و بقوله صلى الله عليه و آله نحن نحكم بالظاهر و أجيب عن الأول بأن الاطلاع على الإجماع أمر بعيد فالظن بوقوعه أضعف من الظن بوقوع الخبر و ربما يمنع من جهة ذلك التساوى أيضا و عن الأول و الثاني بأنهما لا يفيدان إلا الظن و هو غير معتبر في الأصول قول و احتمال الخطأ في مدعى الإجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقه بالأخبار من حيث المتن و السند و الدلالة و التعارض و الاختلاف و الاضطراب و السهو و الغفله و الثقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود و الإجماع المنقول خال عن أكثر ما ذكر فيبقى مزيه العلم مرجحا و دعوى لزوم القطع في الأصول خاليه عن شاهد و دليل و قد مر الإشارة إليه و سيجيء و الحق أن المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على إجماع منقول بل و إجماعين منقولين و رب إجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل و أخبار صحيحه فلا بد من ملاحظه الخصوصيات و المرجحات الخارجيه و احتج المنكر للحجيه بأن مقتضى الآيات و الأخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى و العمل خرج خبر الواحد بالإجماع و الآيتين و بقى الإجماع المنقول تحت الأصل يعنى أنا لا نعلم أن الإجماع انعقد على حجته هذا الخبر الذى هو المدلول الالتزامى لنقل الإجماع أو لا نعلم الإجماع عليه لأنه ليس بحديث أقول أما الآيتان فقد ذكرنا أنهما تشملانه أيضا و أما الإجماع على ما ادعاه الشيخ و غيره كما سيجيء فهو لا يدل على حجته الخبر مطلقا أيضا بل غايه ما ثبت هو أخبار الآحاد مع وصف تداولها بين أصحاب الأئمه عليهم السلام و لا ريب أن حال زمانهم و زماننا متفاوت غايه التفاوت بسبب قله الوسائط و إمكان حصول القرائن على صدوره من الإمام عليه السلام و قله الاختلال من جهة النقل و التقطيع و سائر التصرفات و كذلك بسبب تغاير الاصطلاحات و تفاوت القرائن فى فهم اللفظ و بسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبه إلى الزمانين فالاعتماد على الإجماع المدعى الذى لم يعلم دعواه و لا وقوعه إلا على العمل بأخبار الآحاد فى زمان الأئمه عليهم السلام لا يثبت الإجماع على جواز العمل به فى زماننا أيضا فما تقول فى غالب الأخبار الآحاد فى زماننا نقوله فى الإجماع المنقول فإن أردت إثبات جواز العمل على الظنون التى يحتاج إليها فى العمل بأخبار الآحاد فى زماننا من جهة المتن و السند و الدلالة و غيرها من الوجوه كلها بالدليل من إجماع أو غيره فلا ريب أنه تمحل فاسد بل العمل بظواهر الآيات أيضا كذلك إذ لا ريب أن القدر الثابت من كون الآيه

حجه هو متفاهم المشافهين و تحصيل متفاهمهم يحتاج إلى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الإجماع على حججه كل واحد واحد منها و بالجمله من تتبع الفقه و بلغ إلى حقيقته يعلم أنّ دعوى أنه لا- يجوز العمل فيه إلا- بظن ثبت حججه من إجماع أو دليل آخر قاطع مجازفه فإذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب أنّ الإجماع المنقول ممّا يفيد الظن بل ربّما يفيد لنا ظنّا أقوى من ظاهر الخبر بل الآيه أيضا فلايات و الأخبار الداله على عدم جواز العمل بالظن مخصوصه بصوره إمكان تحصيل العلم أو بأصول الدّين فقط كما هو مورد أكثر الآيات نعم مثل القياس الذى أجمع الشّيعه على بطلانه و صار حرّمته من باب ضروريات المذهب فهو إنّما خرج بالدليل فافتضى الدليل جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل و لذلك ذهبنا سابقا إلى تقويه حججه الشّهرة و الإجماعات الظّئيه و من ذلك قاعده الغلبه و إلحاق الظن بالأعم الأغلب و إن كان ذلك ممّا يستفاد بالأخبار أيضا كما أشرنا فى أوائل الكتاب ثم إنّ الإشكال فى الإجماعات المنقوله بسبب وجود المخالف و تعارضها حتى من يدّعيها كما مر الإشاره إليه قد ظهر لك الجواب عنه و نقول هنا أيضا إنّ وجود المخالف غير مضرّ فى تحقق الإجماع كما عرفت و وقوع الخطأ من المدّعى أيضا فى استنباطه أيضا لا ننكره و كم من هذا القبيل فى أخبار الآحاد مع أنّنا نقول بحجّيتها فكذلك التعارض و الاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف فى الأخبار من جهه الغفله و النسيان و سوء الفهم و النقل بالمعنى و غير ذلك و هو لا يقدر فى حججه ماهيه خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فإنّ مبنى الاطلاع على الإجماع غالبا على الحدس و هو مما يجرى فيه الخطأ و الخطأ فى القطعيّات فى غايه الكثره ألا ترى أنّ بعض أرباب المعقول يدّعى أنّ الجسم بعد الانفصال و هو بالبدهه و الآخر يدّعى أنه غيره بالبدهه فتعارض الإجماعات و مخالفتها مبتن على ذلك ألا ترى أنّ السيّد رحمه الله ادّعى الإجماع على عدم حججه خبر الواحد و ادّعى الشيخ رحمه الله الإجماع على خلافه و وجهه أنّ السيّد رحمه الله كان ناظرا إلى طريقه المتكلمين و الناظرين إلى أصول العقائد و انضمّ إلى ذلك فى نظره قرائن أخرى و غفل عن طريقه أهل الحديث و حكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا إجماعيا و الشيخ رحمه الله إلى طريقه الفقهاء و أهل الحديث و غفل عن طريقه المتكلمين و حكم بكون جواز العمل به إجماعيا و كما أن سبب حصول الاختلاف من جانب الشّارع ممكن فى الأخبار كما صرّحوا عليهم السلام به فكذلك فيما نحن فيه فرّما انعقد إجماع على مستند صدر قطعا من الإمام عليه الصّلاه و السّلام و انعقد إجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه عليه السّلام قطعا و هذا ليس بمستبعد و لا مستنكر و وجه صدور المتخالفه من الأحكام عنهم عليهم السلام ظاهر من جهه التّقيه و غيرها فلا مانع من رجوع المدّعى

عن دعواه أيضا من جهة هذه الأمور نعم هاهنا كلام آخر و هو أننا يتينا أن الطريقة التي اختارها الشيخ ره و غيره من الأصحاب الذين يعتمدون في إثبات موافقه قول الإمام عليه السلام للمجمعين بأنه لو كان اجتماعهم على الباطل لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الضلاله بنفسه أو غيره ضعيفه و لا- يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على إجماعاتهم المنقوله مع أنكم لا- تفرقون بينها فإذا كان الإجماع المنقول من مثلهم أو محتملا لكون مدعيه قائلا بكونه إجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه و هو نظير الإشكال العذى ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج إليه بأنه كيف يعرف عداله الزاوى مع وجود الاختلاف في معنى العداله و عدم المعرفه بحال المذكى و اعتقاده في العداله و سنجيب عنه في محلّه إن شاء الله تعالى و أقول في دفع الإشكال هنا أنّ هذا الإشكال لا- يرد على ما ادّعاه غير الشيخ ممّن لم يقل بهذه مقاله و هم الأكثرون بل لم نقف على مصرّح بهذه الطريقه من بعد الشيخ و قد ردّ هذه الطريقه و زيفها سيّدنا المرتضى رحمه الله و أما الشيخ رحمه الله و من يوافقه في هذه مقاله فهم لا- يقولون بانحصار العلم بثبوت الإجماع في هذه الطريقه المدخوله بل يصرّحون بأنّ الاتفاق كاشف عن قول الإمام عليه السلام و بأن العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الأصحاب و الإجماع الواقعى عنده أيضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب العده مصرّحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك أيضا في طريق معرفه قول الإمام عليه السلام حيث لم يوجد للإماميه مخالف في الحكم و لم يعلم اتفاقهم و لم يعرف بموافقه إمامهم لهم أيضا فقال من عدم ظهور المخالفه يعلم أنّه عليه السلام راض بما اتفقوا عليه و إلا- لوجب عليه الظهور بنفسه أو غيره و ردعهم من ذلك و كذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف و لم يعلم موافقه عليه السلام لهم فقال إنّ هذا يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام خبّرهم بين القولين و إلاّ لظهر و أقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ أنّ الأصحاب أجمعوا على كذا و هو أغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الإجماع المصطلح عند جمهورهم و لا غبار عليه فإنّ اتفاق الكل و اجتماعهم كاشف عن رأى رئيسهم بلا إشكال مع أنّ الشيخ إذا اختلف اصطلاحه في الإجماع فالظاهر من حاله أنه إذا أراد حكاية الإجماع على غير الطريقه المستمرّه بين العلماء أن يبين ذلك فإن نقلهم الإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم فإخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادته المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشّبّهه في التعديل فإنّ ظاهر حال المذكى أنه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكلّ من سيجىء بعده فإنّه إذا قال فلان عدل لا بدّ أن يريد منه العداله الّتى تكون كافيّه عند الكل مع أنّ الغالب الشائع في الإجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الأفراد الغالبه مع أنّ حصول مقام لم يعرف في

الإمامية مخالفة في الحكم و لم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقته الإمام عليه السلام من جهة اتفاقهم و لا يحتاج إلى إثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ رحمه الله و مع هذا كله فلا يخفى بأن ما ذكره الشيخ أيضا لو لم يصر إجماعا فلا ريب أنه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الإجماعات المنقولة على قسمين و ذلك لا يوجب نفى حججه الإجماع المنقول رأسا و هاهنا إشكال آخر أيضا و هو بأن بعضهم يعتمد على الإجماع الظني بمعنى أنه يدعى الإجماع بمظنه حصوله و آخرون لا- يعتمدون إلا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الإجماعات المنقولة مع عدم العلم بأنها من قبيل الأول أو الثاني و فيه أيضا أننا لو سلمنا أنهم يعتبرون ذلك فلا يخفى أنهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم و مصطلحهم في كتبهم الأصولية و الفقهية هو القسم الثاني فيحمل إطلاقها عليه و كل ما كان من قبيل الأول فيصريحون بما يدل على ظنيته مثل أنهم يقولون الظاهر أنه إجماعي أو لعله إجماعي و أمثال ذلك و أما قولهم أجمع العلماء على كذا و اتفقوا أو أنه كذلك عند علمائنا و نحو ذلك فلا ريب أنها صريحة في دعوى العلم و التكلم بمثل هذه الألفاظ و إرادته الظن بالإجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع أنه لا يبعد القول بحججه الإجماع المظنون كالإجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة إلى الإجماع على ما وجهه الشهيد رحمه الله كما مر و لكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج و تفاوت المذكورات في القوة و الضعف ثم إن الإجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجرى فيه أقسامه و أحكامه من الرد و القبول و التعادل و الترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد و المتواتر و الصريح و الضعيف و المسند و المرسل و غيرها و كذلك اعتبار المرجحات الخارجة من علو الإسناد و كثرة الواسطة و الألفهيه و الأعدليه و غير ذلك من المرجحات و الصحة و الضعف يحصل بسبب عداله الناقل و عدمها و الإسناد و الإرسال يحصل باتصال السند إلى الناقل و عدمه و حذف بعض السلسلة و عدمه مثل أن الشيخ رحمه الله سمع عن شيخه المفيد رحمه الله بأن المسألة إجماعية فقال هو أجمع الأصحاب من دون روايه عن شيخه فهذا موقوف أو روى ابن إدريس ره عن المفيد رحمه الله بواسطة الشيخ رحمه الله بحذف الواسطة و أما كونه بخبر الواحد أو متواتر فقد أورد المحقق البهائي رحمه الله سؤالا فيه على القوم بأنهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر و أنه لا يثبت بالتواتر إلا ما كان محسوسا و الإجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم و الذي ينقل بالتواتر هو قولهم و قولهم بشيء لا يستلزم ادعاءهم به في نفس الأمر و إن قال كل منهم إننا مدعن بذلك لاحتمال التقيه أو الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لأصالة عدمهما و سيما الثاني لمصادمته للعداله فظهر

فظهر بذلك أن تقسيم الأصوليين الإجماع إلى قطعي ثابت بالتواتر و ظني ثابت بغيره بعيد عن السداد و كذا قول بعض المتكلمين بأن القطع بحدوث العالم حاصل من الإجماع المتواتر على حدوثه أقول و فرض تواتر الإجماع و إن كان قلما ينفك عن الضرورى و فرضه بدونه نادر سيما مع كثره الوسائط و لكن يمكن أن يقال فى جواب الإشكال أمّا أولا فيمنع انحصار التواتر فى المحسوسات بل يمكن به إثبات غيره أيضا فيمكن حصول العلم بمسأله علميه باجتماع كثير من العقلاء الأذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدلل بعضهم على إثبات الصانع و وحدته باتفاق الأنبياء و الأوصياء عليهم السلام و العلماء قاطبه على ذلك فإن العقل يستحيل اجتماع أمثال ذلك على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه إذا نقل جماعه كثيره يؤمن تواطؤهم على الخطأ أقوال المجمعين مع دعواهم بمعرفتهم من حالهم إذعانهم بما قالوا و أنهم صادقون فى ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم فى نقل القول و إصابتهم فى إدراك مطابقه قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظه تطابقهم فى ذلك و اعتراف كل منهم بأنى مدعى بما قلت فثبت ممّا ذكرنا أنه يمكن حصول القطع بالإجماع بنقل هذه الجماعه الكثيره و الحاصل أن ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء إجمالا فى أصل انعقاد الإجماع فإنه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأى أكثرهم و عامتهم و إن كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقيق الإجماع بدعوى جماعه كثيره تحقق الإجماع و إن كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالإجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع أنه يكفى ثبوت أقوالهم بالتواتر فنحن نحقق الإجماع بسبب اجتماع أقوالهم فالتواتر إنما هو فى ملزوم الإجماع لا فى نفسه كما سنذكره فى المتواتر بالمعنى و قال بعض الأفاضل فى مقام الجواب إنه يمكن تحقق التواتر على طريقه العامه الذين يقولون بحجيه الإجماع من حيث لأنه إجماع و اتفاق بأن يقال بأن الرؤساء إذا اتفقوا على قول مثل بأن الماء الكثير لا ينجس بالملاقاه لا بدّ من أن يكون كذلك فى الواقع و ليس علينا أن نبحت عن مطابقه لأدائهم لأن قوله صلى الله عليه و آله لا تجتمع أمتى على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأى الخطأ يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطأ أيضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلى الله عليه و آله و هو محال فهذا القول المتفق عليه إن ثبت بالتواتر فقطعى و إلا فظننى لظنيه طريقه لا لظنيه نفسه فهو كالمتمن القطعى الثابت بالسند الظنى قال الحاجبى فى مقام الاستدلال دلالة الإجماع قطعيه و دلالة الخبر ظنيّه و إذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنى فوجوبه مع نقل القطعى أولى و ليس غرضه أن الإجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا و هذا مثل أن يقول أحد بأن العمل بالظاهر المحكى عن المعصوم صلوات الله عليه

مثلاً- إذا كان واجبا فالنص المحكى أولى انتهى أقول و لا يخفى ما فيه فإنه لا معنى محصّل للإجماع على القول الخطأ و الاتفاق على القول الصواب إذا أريد منه محض اللفظ إلا- اتفاقهم فى كيفية قراءه اللفظ و إعرابه و إلا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤذاه و مفهومه و مع ذلك فأى فائده له فى المسائل الفقهيّه إلا أن يقال فائده هو صيروره المتن قطعياً و إن كان الدّلاله ظنيّه كالخبر المتواتر قوله إن ثبت بالتواتر قطعيّ يعنى بأن هذا اللفظ حينئذ موافق للواقع و نفس الأمر على ما حقق المقام لا أنه قطعيّ الدّلاله على مراد المجمعين و حينئذ فلا معنى لقوله و إلا فظننى لظنيه طريقه لا الظنيّه نفسه فإن مراده بذلك بقرينه المقابله لا- بدّ أن يكون أنه بدون التواتر لا- يعلم كون اللفظ موافقا للواقع و نفس الأمر لكن ذلك بسبب ظنيّه طريقه لا بسبب ظنيّه نفسه لأن نفسه قطعيّ موافق لنفس الأمر و هو كما ترى و إن أراد من نفى ظنيّه نفسه كونه قطعيّ الدّلاله ففيه أنّ المفروض قطع النظر عن الدّلاله و عن مراد القائل و المفروض عدم القطع بمرادهم أيضا فهل هذا إلا تناقض فإن قلت لعل مراده نظير أن ينقل أحد آيه و يذكر أنه من القرآن لمن يعلم قطعاً بأن القرآن قطعيّ و موافق لنفس الأمر و محدود معين و لكن لا يعلم بأن هذه الآيه هل هى من القرآن أم لا فهذا نقل قطعيّ بالظنى قلت ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روى فى الشّواذ زياده بعض الكلمات أو الآيات فالكلام فى ذلك أنا نعلم بأن هذه الآيه قرآن أم لا لأنّها من القرآن أم لا لأنّ الإجماعيّات ليست متعيّنه فى الخارج بشخصها لا- يتجاوزها حتى يشكّ فى أنّ ذلك هل هو منها أم لا فتأمل حتى تفهم الفرق و لا يختلط عليك الأمر قوله فهو كالمتن القطعيّ الثابت لم أفهم معنى هذا التشبيه فإن أراد من المتن القطعيّ الوقوع فلا معنى له مع كون السّند ظنياً و إن أراد قطعيّ الدّلاله فالمفروض عدمه قوله قال الحاجب إلخ لا يخفى بأنّ الخبر الذى يسمعه الراوى عن المعصوم عليه السّلام بلا واسطه ليس بخبر واحد و لا ظننى بل هو قطعيّ الصّدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه صلى الله عليه و آله إذا لم يحتفّ بقرينه توجب القطع ظننى و دلالته أيضا ظنيّه و مراد ابن الحاجب و غيره فى هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوى بطريق الآحاد فإذا جاز نقل ما هو ظننى أنه من الشّارع دلالة و سنداً فنقل ما هو قطعيّ أولى بالجواز و مراده من نقل القطعيّ هو نقل مدعى الإجماع فإنّ من يدعى الإجماع فهو يحكى لغيره ما هو يقينى له أنه من الشّارع بخلاف من يروى عن الراوى عن الشّارع فإنه يحكى ما هو ظننى له أنه من الشّارع فإن اقتصررت على ظنيّه الدّلاله فيجوز ذلك المقايسه بالنسبه إلى أوّل صدور الخبر أيضا قوله و ليس غرضه إلخ لا يتوهم هذا المعنى أحد من كلامه قوله فالنص المحكى أولى قد عرفت

بأنّ هذا التشبيه لا يصحّ على ما بنى عليه المقام وإن كان موافقا لغرض الحاجبي كيف و ليس موافقا لغرضه كما عرفت

المقصد الثاني في الكتاب

قانون الحق جواز العمل بمحکمات

الكتاب نصّا كان أو ظاهرا

خلافًا للأخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكّله على ما نسب إليهم بعضهم و قال بأنّ مذهبهم بأنّ كل القرآن متشابه بالنسبه إلينا و لا يجوز أخذ حكم منه إلّا من دلالة الأخبار على بيانه و هو الأظهر من مذهبهم أو بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر و فضّل بعض الأفاضل فقال إن أرادوا أنّه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادّعت إفادتها للظن المحتمل لمثل التخصيص و التقييد و النسخ و غيرها لصيروره أكثرها متشابهًا بالنسبه إلينا فلا يفيد الظنّ و ما أفاد الظنّ منه قد منعنا عن العمل به مع قبول أنّ في القرآن محكمًا بالنسبه إلينا أيضا فلا كلام معهم و إن أرادوا أنه لا محكم فيه أصلا فهو باطل أقول و هذا التفصيل غفله عن محل النزاع فإنّ هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الأخبار أيضا و قد مرّ بيانه في باب وجوب البحث عن المخصّص في العام بل النزاع في المقام إنّما هو بالنسبه إلى خصوص الكتاب و إنّما نشأ هذا النزاع من جهه بعض الأخبار الذي دل على أنّ علم القرآن مختصّ بالمعصومين عليهم السّلام و أنه لا يجوز تفسيره لغيرهم و ذلك لا يختصّ بوقت دون وقت و بزمان دون زمان و أمّا ما ذكره المفصّل فهو إنّما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في أوّل زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فأما في الصّدر الأوّل الذي خوطب به المشافهون فلانّ الصّور قاضيه بأنّ الله تعالى بعث رسوله صلى الله عليه و آله و سلّم و أنزل إليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على أوامر و نواهي و دلائل لمعرفته و قصصا عمّن غير و وعدا و وعيدا و أخبارا بما سيحيى و ما كان ذلك إلّا لأنّ يفهم قومه و يعتبروا به و قد فهموا و قطعوا بمراده تعالى من دون بيانه صلى الله عليه و آله و ما جعل القرآن من باب اللّغز و المعتمى بالنسبه إليهم مع أنّ اللّغز و المعتمى أيضا مما يظهر للدّكي المتأمل من أهل اللسان و الاصطلاح بل أصل الدّين و إثباته إنّما هو مبنّى على ذلك إذ النبوه إنّما تثبت بالمعجزه و من أظهر معجزات نبينا صلى الله عليه و آله و أجلّها و أتقنها هو القرآن و الحقّ أن إعجاز القرآن هو من وجوه أجلّها و أقواها بلاغته لا مجرد مخالفه أسلوبه لسائر الكلمات و لا يخفى بأنّ البلاغه هو موافقه الكلام الفصيح لمقتضى المقام و هو لا يعلم إلّا بمعرفه المعاني و القول بأنّ العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النّبى صلى الله عليه و آله من دون أن يفهموه بأنفسهم ثم تعلم البلاغه شطط من الكلام مع أنّ الأخبار الدّاله على جواز

الاستدلال به و لزوم التمسك به قريب من التواتر أو متواتر منها ما ذكره أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام في خطبته المذكوره في نهج البلاغه قال فيها والصلاه على نبيه الذي أرسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا و أنزل عليه القرآن ليكون إلى الحق هاديا و برحمته بشيرا فالقرآن أمر زاجر و صامت ناطق حجه الله على خلقه أخذ عليهم ميثاقه إلى آخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط و منها خبر الثقلين الذي ادّعوا تواتره بالخصوص فإن الأمر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كل منهما مستقلاً بالإفاده و عدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على توقّف فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت عليهم السلام فإن ذلك لأجل إفهام المتشابهات و ما لا يعلم تأويله إلا الله و الراسخون في العلم فإننا مذعنون بما قاله تعالى هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ الْآيَةِ فَإِنَّ الْمُرَادَ بِالْمُتَشَابِهِ هُوَ مُشْتَبِهُ الدَّلَالَةِ وَ الْمُحْكَمِ فِي مَقَابِلِهِ وَ مَا قِيلَ إِنَّ الْمُرَادَ مِنَ الْمُتَشَابِهِ مُشْتَبِهٌ فَيَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الظاهر منه لجهاله معناه بالنسبه إلى الواقع و كذلك المراد بالتحكم لما يستفاد من بعض الأخبار بأن المحكم هو ما يرادف النص أو المراد به النسخ نفيه ما لا يخفى إذ من المعاني الغنى عن البيان بأن مجرى عادة الله تعالى في بيان الأحكام على النطق و الكلام و بأن الكلام كله لا يفيد اليقين بل أكثره مبتن على الظن من العمل بأصل الحقيقة في الحقائق و بالقرائن في المجازات مع احتمال إرادته المجاز و اختفاء القرينه على السامع و احتمال اشتباه القرينه بقرينه أخرى و لم يعهد من نبي و لا وصي و لا متكلم الشيء من حكيم و عاقل أو سفيه و جاهل التوقف في حال التكلم مع مخاطبه في أنه هل حصل له اليقين بمرامه أم اكتفى بالظن بل لو توقّف و كثر عليه القول و استفسر و بين له ثانيا أيضا فلا ينفك ذلك أيضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه و هكذا و سيجيء زياده توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالاته بأن يصير السامع مترددا لأجل تعدد الحقائق أو لأجل خفاء القرينه المعينه للمجاز لتعدد المجازات و هكذا و الحاصل ما لم يكن له ظاهر أريد منه سواء لم يكن له ظاهر أو كان و لم يرد و اشتبه دلالاته في غيره فما وضح دلالاته أمّا للقطع بالمراد أو للظهور المعهود الذي يكتفى العقلاء و أرباب اللسان به فهو المحكم و مقابله المتشابه فخذ هذا و دع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لإطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النص أو يدعى استفاده ذلك من بعض الأخبار أيضا و بأن في بعض الأخبار ما يدل على أن المحكم هو الثابت لا المنسوخ و بأن المنسوخ من المتشابهات فإن الظاهر أن المراد من كون المنسوخ من المتشابهات أنه مثلها في عدم جواز العمل و من أن النسخ محكم أنه يجب العمل به فهذه الآيه محكمه

لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه إلى كلام الأئمة عليهم السّلام ومّا ذكرنا يندفع ما يورد على الاستدلال بروايه الثقلين أيضا من أنّ الأمر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على أنّه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بدّ منه هو الاستعداد للفهم بعد الإفهام فإنّ لفظ ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا لفظ النبي صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركه للنزاع ولا ريب أنّ المتبادر منه التمسك بلا واسطه والاحتياج إلى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السّلام فإنه يشمل العربي القح أيضا فنحن لا نلتزم وجوب أن يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه إلى المترجم ولو كان عجميًا مثلا لا البيان ولو كان عربيًا أيضا وهذا لا ينافي دلالة الحديث على عدم الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السّلام بالمعنى الذي يحتاج إليه العربي أيضا ومنها الأخبار الكثيره التي ادّعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه أهل اللسان منه وما يتوهم منه أن العرض على بيان الأئمة عليهم السّلام بالكتاب أيضا تمسك بالكتاب و عرض على الكتاب غلط لأنّ الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب كما لا يخفى ومنها الأخبار الكثيره التي استدلت بها الأئمة عليهم السّلام بالكتاب لأصحابه مرشدين إياهم لذلك واستدلال بعض الأصحاب به على بعضهم وهي كثيره جدًا متفرّقه في مواضع شتى لا نطيل بذكرها والحاصل أنّ هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان وأما أدلّه الأخباريين فهي الأخبار التي دلّ بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السّلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه الصّلاه و السّلام قال إنما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه أن جميع الحاضرين مجلس الوحي أو الموجودين في زمانه كانوا ممّن خوطب به فلا يختص به صلى الله عليه وآله عليه السّلام وما رواه أيضا في الرّوضه عنه عليه السّلام واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأى ولا مقاييس قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن أهلا إلى أن قال عليه السّلام وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأئمة بسؤالهم الحديث وفيه أنه ظاهر بل صريح في أنّ المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناه أخبار آخر والجواب عن الكلّ واحد ولو فرض ورود حديث صريح صحيح بل أخبار صحاح أيضا في أنّ العلم منحصر فيهم رأسا وقطعا ولا يفهمه أحد سواهم ولا يجوز العمل إلّا ببيانهم عليهم السّلام لتوّله أو نذره في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك صريحا ولا ظاهر أو منها الأخبار التي دلّت على عدم جواز التفسير بالرّأى وأفتى بمضمونه المحقّق الطبرسي رحمه الله حيث قال في مجمع البيان واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة القائمين مقامه عليهم السّلام بأنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصّحيح والنّص الصّريح قال وروى العامّة عن النبي صلى الله عليه وآله أنه قال من فسّر القرآن برأيه

فأصاب الحقّ فقد أخطأ وفيه أنّ الظاهر أنّ المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي رحمه الله أيضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب أنه لا يجوز الحكم بالمراد من الألفاظ المشتركة والمجمله في القرآن بالرأى و مجرد الاستحسان العقلي من دون نصّ صريح من الأئمة عليهم السّلام أو دليل معتبر فلا- منافاه بين المنع من التفسير بالرأى و جواز العمل بالظواهر ويمكن أن يراد أنّ من ترك متابعه مقتضى وضع اللغه و التعارف في بيان المعنى و أبدع معنى للفظ بمجرد الاشتباه فهو ممنوع مع أنّا نرى أنّ المحقق الطبرسي رحمه الله كثيرا ما يفسر الألفاظ و يبين المعاني من دون نصّ و أثر و أمّا ما ذكره المفصّل من أنه يجوز العمل في القطعيّات منه دون الظواهر المحتمل للّنسخ و التخصيص و غيره ففيه ما مرّ من أنّ محلّ النزاع إن كان ظاهر الكتاب من حيث إنه هو ظاهر الكتاب فلا يضّرّه هذه المحتملات قبل طروئها مثل أوائل نزول الكتاب فإذا نزل آيه كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ أو مخصّص أو مقيد و أمّا بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها إذا علم بها على وجهها و إلّا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في أمثال زماننا من متعارضات الأدلّه و المجتهدون أيضا يقولون بأنه لا يجوز العمل بها حينئذ إلّا بعد ملاحظه المعارض ينادى بذلك اتفاهم على لزوم الفحص عن المخصّص في العام و وجوب تحصيل القطع بالعدم أو الظنّ و ما يدعى أنّ الحاصل من تتبع الأخبار أنّ أصحاب الأئمة عليهم السّلام كانوا يعملون بالأخبار العامه بمحض الورد من دون فحص عن المخصّص و أنّهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك و إجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الدّاعي لإخراج الأخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من أغرب الدّعاوى فحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الأخبار أنه يجب الفحص عن النّاسخ و المنسوخ و العام و الخاص ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك و هذا لا ينافى جواز العمل بالظواهر على ما هو محلّ النزاع و أمّا الاستدلال بما دلّ على حرمه العمل بالظنّ في مثل هذه الظواهر فإن كان بالآيات ففيه و إن كان لا يتم إلّا إكراما و إلّا عند هذا المفصّل إن ادّعى أنّ هذا من المحكمات القطعيه الدلاله من الظواهر أنّ دلالتها ممنوعه لظهورها في أصول الدّين ثم قطعيتها لأنها عمومات و إطلاقات مخصّصه بالظواهر لما بينا من الأدلّه على حجّيه الظنّ الحاصل من التخاطب ثم الظنّ الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم إلى الأحكام في أمثال زماننا كما سنبيّنه و من جميع ذلك ظهر أنّ حجّيه ظواهر القرآن على وجوه فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجّيه مثل حال المخاطبين بها و بالنسبه إلى غير المشافهين مظنون الحجّيه و كونها مظنون الحجّيه إما بظن آخر علم حجّيته بالخصوص كان نستنبط من دلاله الأخبار و جوب

التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا وإمّا بظن لم يعلم حجّيته بالخصوص كان نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر و لو بضميمه أصاله عدم النّقل و عدم التخصيص و التقييد و غير ذلك فإنّ ذلك إنّما يثبت حجّيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشّرعيه و انحصار الأمر في الرّجوع إلى الظن و لما كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشّفاهيه فكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار و طرء حكمها بالنّسبه إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حينئذ أيضا في القسم الآخر فليكن على ذكر منك و انتظر لتتمه الكلام

قانون قالوا القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن

إشاره

لأنه مما يتوفّر الدواعى على نقله و ما هو كذلك فالعاده تقضى بتواتر تفاصيله أمّا الصّغرى فلما تضمّنت من التحدّى و الإعجاز و لكونه أصل سائر الأحكام و أمّا الثانيه فظاهره أقول أمّا تواتر القرآن فى الجملة و وجوب العمل بما فى أيدينا اليوم فمما لا شكّ فيه و لا شبهه تعبّر به لكن تواتر جميع ما نزل على محمّد صلى الله عليه و آله غير معلوم و كذا وجوب تواتره أمّا الثاني فلأنه إنّما يتم لو انحصر طريق المعجزه و إثبات النبوه لمن سلف و عبر فيه ألا ترى أنّ بعض المعجزات ممّا لم يثبت تواتره و أيضا يتم لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللّطف كما منعه فى شهود الإمام عليه السّلام و أمّا الأوّل أعنى تواتر جميع ما نزل

فيظهر توضيحه برسم مباحث

الأوّل

أنهم اختلفوا فى وقوع التّحريف و النّقصان فى القرآن و عدمه فعن أكثر الأخباريين أنه وقع فيه التّحريف و الزّيادة و النّقصان و هو الظاهر من الكليني رحمه الله و شيخه على بن إبراهيم القمى رحمه الله و الشّيخ أحمد بن أبى طالب الطّبرسى رحمه الله صاحب الإحتجاج و عن السيّد و الصّيدوق و المحقّق الطّبرسى و جمهور المجتهدين رحمهم الله تعالى عدمه و كلام الصّدوق رحمه الله فى إعتقاداته يعرب عن أنّ المراد بما ورد فى الأخبار الداله على أنّ فى القرآن الذى جمعه أمير المؤمنين عليه الصّلاه و السّلام كان زياده لم تكن فى غيرها أنّها كانت من باب الأحاديث القدسيه لا القرآن و هو بعيد و الأدلّه على الأوّل على ما ذكره الفاضل السيّد نعمه الله ره فى رسالته منبع الحياه وجوه منها الأخبار المستفيضه بل المتواتره مثل ما روى عن أمير المؤمنين عليه الصّلاه و السّلام لما سئل عن المناسبه بين قوله تعالى وَ إِن خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكِحُوا فَقَالَ عَلَيْهِ السّلام لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن و ما روى عن الصّيدوق عليه الصّلاه و السّلام فى قوله تعالى كُنْتُمْ خَيْرُ أُمَّةٍ قَالَ عَلَيْهِ السّلام كيف يكون هذه الأمّه خير أمّه و قد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله ليس هكذا نزلت و إنّما نزلها كنتم خير أمّه أى الأمّه من أهل البيت عليهم السّلام و منها الأخبار المستفيضه فى أنّ آيه الغدير هكذا نزلت يا أيّها الرّسول بلّغ ما أنزل إليك فى على عليه السّلام فإن لم تفعل فما بلغت رسالته إلى غير ذلك ممّا لو جمع لكان كتابا كثير الحجم و منها أنّ القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح و الوقائع و كتاب الوحي كانوا

أربعة عشر رجلا- من الصَّحابة و كان رئيسهم أمير المؤمنين عليه الصَّلاه و السَّلام و كانوا فى الأَـغلب ما يكتبون إلا ما يتعلق بالأحكام و إلا ما يوحى إليه صلى الله عليه و آله فى المحافل و المَـجامع و أمَّا العَـذى كان يكتب ما ينزل عليه فى منازلته و خلواته فليس هو إلا أمير المؤمنين عليه الصَّلاه و السَّلام لأنَّه كان يدور معه صلى الله عليه و آله كيفما دار فكان مصحفه عليه السَّلام أجمع من غيره من المصاحف فلَمَّا مضى رسول الله صلى الله عليه و آله إلى لقاء حبيبه و تفرقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين عليه الصَّلاه و السَّلام القرآن كما أنزل و شدّه بردائه و أتى به إلى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما أنزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال عليه السَّلام لن تروه و لن يراه أحد حتَّى يظهر القائم عليه السَّلام إلى أن قال و هذا القرآن كان عند الأئمة عليهم السَّلام يتلونه فى خلواتهم و ربَّما أطلعوا عليه لبعض خواصِّهم كما رواه ثقة الإسلام الكلينى عَـطَّر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمه قال قرأ رجل على أبى عبد الله عليه السَّلام و أنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرؤها النَّاس فقال أبو عبد الله عليه السَّلام مه كَفَّ عن هذه القراءة و اقرأ كما يقرؤها النَّاس حتى يقوم القائم عليه السَّلام فإذا قام قرأ كتاب الله على حده و أخرج المصحف العَـدى كتبه على عليه السَّلام و قد يوجّه هذا الحديث و أمثاله ممَّا يدل على ثبوت شىء آخر نقص من هذا القرآن العَـدى فى أيدينا بأن المراد ما نقص المعنى و تغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسَّـروه به يعنى أنهم عليهم السَّلام كتبوا فى مصاحفهم تفسير الآيات و أصحابهم كانوا يتلفَّظون بها فمنعواهم عن ذلك أو أن أصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشىء لم يكن إظهاره صلاحا لوقتهم فأمرهم بالكفِّ عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السَّلام فيظهره لا أنه كان شىء فى القرآن داخلا فأخرجوه و هو بعيد بل لا يمكن جريانه فى كثير من تلك الأخبار بوجه من الوجوه ثم قال السَّيد رحمه الله بعد نقل الحديث و هذا الحديث و ما بمعناه قد أظهر العذر فى تلاوتنا من هذا المصحف و العمل بأحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحى... و لا حصول المخالفه بينهما لما ارتكب هذا الأمر الشَّنيع الذى صار من أعظم المطاعن عليه ثم نقل عن كتاب سعد السَّيِّد بن طاوس رحمه الله أنه نقل عن محمَّد بن بحر الرَّهنى من أعظم علماء العاقمه فى بيان التفاوت فى المصاحف التى بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار قال اتَّخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينه مصحفا و أرسل إلى أهل مكَّه مصحفا و إلى أهل الشَّام مصحفا و إلى أهل الكوفه مصحفا و إلى أهل البصره مصحفا و إلى أهل اليمن مصحفا و إلى أهل البحرين مصحفا ثم عدد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات و الحروف مع أنها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السَّيد رحمه الله الاختلاف الواقع فى أزمان القراءة و ذلك أن المصحف الذى دفع إليهم خال من الإعراب و النَّقط

كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا أمير المؤمنين و أولاده المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم و قد شاهدنا عدّه منها في خزانه الرضا صلوات الله و سلامه عليه نعم ذكر جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيده أنّ أبا الأسود الدؤلي أعرب مصحفا واحدا في خلافه معاويه و بالجمله لما دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها و نقطها و إدغامها و إمالتها و نحو ذلك من القوانين المختلفه بينهم على ما يوافق مذاهبهم في اللغه و العربيّه كما تعرّفوا في النحو و صاروا إلى ما دونه من القواعد المختلفه قال محمد بن بحر الرهني إنّ كل واحد من القراء قبل أن يتجدّد القارئ الذي بعده كانوا لا يجيزون إلاّ قراءته ثم لما جاء القارئ الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءه الثاني و كذلك في القراءات السبعه فاشتمل كل واحد على إنكار قراءته ثم عادوا إلى خلاف ما أنكروه ثم اقتصرنا على هؤلاء السبعه مع أنه قد حصل في علماء المسلمين و العاملين بالقرآن أرجح منهم مع أنّ زمان الصّحابه ما كان هؤلاء السبعه و لا عددا معلوما من الصّحابه للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصّحابه لنبیهم صلى الله عليه و آله على الحوض إذا سألهم كيف خلفتموني في الثقلين من بعدى فيقولون أميا الأكبر فحرّفناه و بدّلناه و أمّا الأصغر فقتلناه ثم يذأرون عن الحوض و أمّا الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه و لا دلاله فيه أصلا كما لا يخفى و قوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر و إنا له لحافظون و فيه أنه لا يدلّ على عدم التغيير في القرآن الذي بأيدينا فيكفي كونه محفوظا عند الأئمه عليهم السلام في حفظ أصل القرآن في مصداق الآيه و لا ريب أنّ ما في أيدينا أيضا محفوظ من أن يتطرّق إليه نقص آخر أو زياده مع احتمال أن يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون و أنّ القول بجواز التبدیل فتح الباب الكلام على إعجاز القرآن و على استنباط الأحكام منه و فيه أنه لم يخرج بذلك من كونه معجزا لبقاء الأسلوب و البلاغه اللذين هما مناط الإعجاز بحالهما بل سائر وجوه الإعجاز أيضا مع أنه لم يدلّ الأخبار على حصول الزيادة فادّعى على عدمها أيضا الإجماع الشيخ و الطبرسي في التبيان و مجمع البيان و الذي له مدخلية في الإخراج عن حدّ الإعجاز هو الزيادة غالبا و كذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الأحكام مع أنه لو وقع فليس بأعظم من غيبه الإمام عليه السلام و ما ورد من الأخبار الداله على وجوب التمسك بالكتاب و الأمر باتباعه و عرض الأخبار على كتاب الله و نحو ذلك و فيه أنّ ما ورد من هذه الأخبار عن النبي صلى الله عليه و آله و سلم لا ينافي ما ذكرنا فإنه أمر أيضا بالتمسك بالأوصياء عليهم السلام مع أنهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقّه و أميا ما ورد من الأئمه عليهم السلام فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقيه و حكم الله الظاهري

كما سنقول في القراءات السبعة المتواتره ما يقرب من ذلك أو نقول إنا لا نلتزم بتعبير الأحكام فيما ذكر في الكتاب الذي بأيدينا اليوم بل هي صحيحه وإن كان لا ينافي في ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر أسماء أهل البيت عليهم السلام و المنافقين و عدم ذكر بعض الأحكام أيضا بل الظاهر من بعض الأصحاب دعوى الإجماع على عدم وقوع تحريف و تغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم

الثاني

أن المشهور كون القراءات السبع متواتره و هي المرويه عن مشايخها السبعة و هم نافع و أبو عمرو و الكسائي و حمزه و ابن عامر و ابن كثير و عاصم و ادعى على تواترها الإجماع جماعه من أصحابنا و بعضهم ألحق بها القراءات الثلاثه الباقيه أيضا و مشايخها أبو جعفر و يعقوب و خلف و هو المشهور بين المتأخرين و ممن صرح بكونها متواتره الشهيد رحمه الله في الذكري و الشهيد الثاني رحمه الله في روض الجنان بعد نقل الشَّهره عن المتأخرين و شهاده الشهيد رحمه الله على ذلك قال و لا يقصر ذلك عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد فيجوز القراءه بها مع أن بعض محققى القراء من المتأخرين أفرد كتابا فى أسماء الرجال الذين نقلوها فى كل طبقه و هم يزيدون عمّا يعتبر فى التواتر فيجوز القراءه بها إن شاء الله تعالى انتهى كلامه و بعضهم زاد على ذلك و هو مهجور و أنكر الزمخشري تواتر السبعة و وافقه على ذلك جماعه من الأصحاب قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر و قد وافقنا عليه السيد الأجل على بن طاوس فى مواضع من كتاب سعد السعود و غيره و صاحب الكشاف عند تفسير قوله تعالى وَ كَذَلِكَ زَيَّنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتْلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاؤُهُمْ وَ نجم الأئمه الرضى رحمه الله فى موضعين من شرح الرساله أحدهما عند قول ابن الحاجب و إن عطف على الضمير المجرور أعيد الخافض ثم إن ظاهر الأكثر أنها متواتره إن كانت جوهرية أى من قبيل جوهر اللفظ كملك و ما لك مما يختلف خطوط المصحف و المعنى باختلافه لأنه قرآن و قد ثبت اشتراط التواتر فيه و أمّا إن كانت أدائيه أى من قبيل الهيئه كالإماله و المدّ و اللين فلا لأنّ القرآن هو الكلام و صفات الألفاظ ليست كلاما و لأنه لا يوجب ذلك اختلافاً فى المعنى فلا يتعلق فائده مهمه بتواتره أقول و الظاهر أن مراد الأصحاب ممن يدعى تواتر الشيعه أو العشره هو تواترها عن النبى صلى الله عليه و آله عن الله تعالى كما يشير إليه ما سننقله عن شرح الألفيه و يشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه فى القانون السابق نعم إن كان مرادهم تواترها عن الأئمه عليهم السلام بمعنى تجويزهم قراءتها و العمل على مقتضاها فهذا هو الذى يمكن أن يدعى معلوميتها من الشارع لأمرهم بقراءه القرآن كما يقرأ الناس و تقريرهم لأصحابهم على ذلك و هذا لا ينافي عدم علميه صدورها عن النبى صلى الله عليه و آله و وقوع الزيادة و النقصان فيه و الإذعان بذلك و السكوت عما سواه أوفق بطريقه الاحتياط و أما الاستدلال على كون السبع من الله تعالى

بما ورد فى الأخبار أن القرآن نزل على سبعة أحرف فهو لا يدل على المطلوب

و قد ادعى بعض العامه تواترها و اختلفوا فى معناه على ما يقرب من أربعين قولاً

و قال ابن الأثير فى نهايته فى الحديث نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف أراد بالحرف اللغه يعنى على سبع لغات من لغات العرب أى إنها متفرقة فى القرآن فبعضه بلغه قريش و بعضه بلغه هذيل و بعضه بلغه هوازن و بعضه بلغه يمن و ليس معناه أن يكون فى الحرف الواحد سبعة أوجه على أنه قد جاء فى القرآن ما قرأ بسبعة و عشره كقوله تعالى مالك يوم الدين و عبد الطاغوت و ممياً يبين ذلك قول ابن مسعود إني قد سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقراءوا كما علمتم إنما هو كقول أحدكم هلم و تعال و أقبل و فيه أقوال غير ذلك هذا أحسنها انتهى كلامه و عن القاموس مثل ذلك

مع أن الكليني رحمه الله روى فى الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لأبى عبد الله عليه السلام إن الناس يقولون إن القرآن نزل على سبعة أحرف فقال كذبوا أعداء الله و لكنّه على حرف واحد من عند الواحد و الظاهر أنه كذبهم لأجل فهمهم من النزول على سبعة أحرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله عليه السلام نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافى صحه الخبر إذا أريد منه اللغات السبع أو البطون السبعه أو نحو ذلك مثل

ما روى أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه الصلاه و السلام أنه قال إن الله تبارك و تعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كل قسم منها كاف شاف و هى أمر و زجر و ترغيب و ترهيب و جدل و مثل و قصص و مثلها روى العامه عن النبى صلى الله عليه و آله كذلك

ما رووه أيضاً عن زراره عن الباقر عليه الصلاه و السلام قال إن القرآن واحد نزل من عند واحد و لكنّ الاختلاف يجيء من قبل الزوايه و يؤيد ما ذكرنا أنّ المراد بالسبعه ليس القراءات السبع

ما رواه فى الخصال عن الصادق عليه الصلاه و السلام حين قال له حماد إن الأحاديث تختلف عنكم قال فقال إن القرآن نزل على سبعة أحرف و أدنى ما للإمام عليه السلام أن يفتى على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب

و ما رواه العامه عنه صلى الله عليه و آله أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف لكل آيه منها ظهر و بطن و لكل حرف حدّ و مطلع

و فى روايه أخرى أن للقرآن ظهراً و بطناً و لبطنه بطناً إلى سبعة أبطن

نعم روى فى الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله أتانى آت من الله فقال إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف و هذه الروايه مع ضعف سندها أيضاً غيروا صحه الدلاله على المطلوب و كيف كان فدعوى تواتر السبعه عن النبى صلى الله عليه و آله محل كلام و قد ذكر السيد المتقدم ذكره فى بيان منع تواترها أيضاً أنهم نصوا على أنه كان لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته نعم اتفق التواتر فى الطبقات اللاحقه و أيضاً تواترها عنهم كيف يفيدوهم من آحاد المخالفين استبدوا بأرائهم كما تقدّم و إسنادهم إلى النبى صلى الله عليه و آله إن ثبت فلا حجه فيه مع

أَنَّ كُتُبَ الْقِرَاءَةِ وَالتَّفَاسِيرَ مَشْحُونَةٌ بِقَوْلِهِمْ قَرَأَ حَفْصٌ كَذَا وَعَاصِمٌ كَذَا وَفِي قِرَاءَةِ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَأَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ كَذَا بَلْ رَبَّمَا قَالُوا فِي قِرَاءَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ كَذَا كَمَا يَظْهَرُ مِنَ الْاِخْتِلَافَاتِ الْمَذْكُورَةِ فِي قِرَاءَةِ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلا الضَّالِّينَ وَالحَاصِلُ أَنَّهُمْ يَجْعَلُونَ قِرَاءَةَ الْقِرَاءَةِ قَسِيمَةً لِقِرَاءَةِ الْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَكَيْفَ يَكُونُ الْقِرَاءَاتُ السَّبْعُ مُتَوَاتِرَةً مِنَ الشَّارِعِ انْتَهَى مَا ذَكَرَهُ أَقُولُ وَيُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ إِنَّ الرَّاوِيَيْنِ كَانَا يَرَوِيَانِ الْقِرَاءَةَ عَنْ شَيْخِهِمْ بِمَعْنَى أَنَّ شَيْخَهُمْ كَانَا يَقْرَأُ كَذَا يَعْنِي أَنَّ الشَّيْخَ كَانَا يَخْتَارُ هَذِهِ الْقِرَاءَةَ مِنْ جَمَلَةِ الْقِرَاءَاتِ الْمُتَوَاتِرَةِ فَتَخْصِيصُ الرَّاوِيَيْنِ بِالتَّنْقِلِ إِنَّمَا هُوَ لِأَجْلِ إِسْنَادِ الْاِخْتِيَارِ وَالتَّرْجِيحِ لَا رَوَايَةَ أَصْلَ الْقِرَاءَةِ حَتَّى يَسْتَنْدَ فِي مَنَعِ حُصُولِ التَّوَاتُرِ بِذَلِكَ وَذَلِكَ لَا يَنَافِي فِي مَخَالَفَتِهِمْ لِلْمَعْصُومِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَيْضًا لِأَنَّهُمْ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَانُوا يَخْتَارُونَ مَا نَقَلَ عَنْهُمْ وَقد يُؤَيَّدُ عَدَمُ تَوَاتُرِ السَّبْعِ أَيْضًا بِاِخْتِلَافِ الْقِرَاءَةِ فِي تَرْكِ الْبِسْمَلَةِ فَقَدْ نَقَلَ مُتَوَاتِرًا عَنْ قِرَاءَةِ كَثِيرٍ مِنْهُمْ تَرْكَ الْبِسْمَلَةِ مَعَ أَنَّ الْأَصْحَابَ مَجْمَعُونَ عَلَى بَطْلَانِ الصَّلَاةِ بِتَرْكِهَا فَكَيْفَ يَحْكُمُونَ بِبَطْلَانِ الْمُتَوَاتِرِ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَفِيهِ تَأْمِيلٌ وَأَمَّا عَلَى مَا بَنِينَا عَلَيْهِ مِنْ كَوْنِ ذَلِكَ تَجْوِيزًا عَنِ الْأُمَّةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ فَيَصِحُّ الْجَوَابُ بِاسْتِثْنَاءِ ذَلِكَ كَمَا وَرَدَ فِي الْأَخْبَارِ الْمُسْتَفِيضَةِ مِنْ كَوْنِ الْبِسْمَلَةِ جُزْءًا وَانْعِقَادِ إِجْمَاعِهِمْ عَلَيْهِ ثُمَّ إِنَّ الشَّهِيدَ الثَّانِي رَحِمَهُ اللَّهُ قَالَ فِي شَرْحِ الْأَلْفِيهِ وَاعْلَمْ أَنَّهُ لَيْسَ الْمُرَادُ أَنَّ كُلَّ مَا وَرَدَ مِنْ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ مُتَوَاتِرًا بَلِ الْمُرَادُ اِنْحِصَارُ الْمُتَوَاتِرِ لِأَنَّ فِيمَا نَقَلَ مِنْ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ فَإِنَّ بَعْضَ مَا نَقَلَ عَنِ السَّبْعَةِ شَاذٌ فَضْلًا عَنْ غَيْرِهِمْ كَمَا حَقَّقَهُ جَمَاعَةٌ مِنْ أَهْلِ هَذَا الشَّأْنِ وَالمُعْتَبَرِ الْقِرَاءَةَ بِمَا تَوَاتَرَ مِنْ هَذِهِ الْقِرَاءَاتِ وَ إِنَّ رَكِبَ بَعْضُهَا فِي بَعْضٍ مَا لَمْ يَتَرْتَّبْ بَعْضُهُ عَلَى بَعْضٍ آخَرَ بِحَسَبِ الْعَرَبِيَّةِ فَيَجِبُ مِرَاعَاتُهُ كَتَلْقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ الرِّفْعُ فِيهِمَا وَلا النَّصْبُ وَ إِنْ كَانَ كُلُّ مِنْهُمَا مُتَوَاتِرًا بِأَنَّ يُوْخَذُ رَفْعُ آدَمَ مِنْ غَيْرِ قِرَاءَةِ ابْنِ كَثِيرٍ وَ رَفْعُ كَلِمَاتٍ مِنْ قِرَاءَتِهِ فَإِنَّ ذَلِكَ لَا يَصِحُّ لِفَسَادِ الْمَعْنَى وَ نَحْوِهِ وَ كَفَّلَهَا زَكَرِيَّا بِالتَّشْدِيدِ مَعَ الرِّفْعِ أَوْ بِالْعَكْسِ وَ قد نَقَلَ ابْنُ الْجَوْزِيِّ فِي النُّشْرِ عَنْ أَكْثَرِ الْقِرَاءَةِ جَوَازَ ذَلِكَ أَيْضًا وَ اخْتَارَ مَا ذَكَرْنَاهُ وَ أَمَّا اتِّبَاعُ قِرَاءَةِ الْوَاحِدِ مِنَ الْعَشْرِ فِي جَمِيعِ السُّورِ فَغَيْرُ وَاجِبٍ قَطْعًا بَلْ وَ لا مُسْتَحَبٌّ فَإِنَّ الْكُلَّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ عَلَى قَلْبِ سَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ تَخْفِيفًا عَنِ الْأُمَّةِ وَ تَهْوِينًا عَلَى أَهْلِ هَذِهِ الْمَلَّةِ وَ اِنْحِصَارِ الْقِرَاءَاتِ فِيمَا ذَكَرَ أَمْرٌ حَادِثٌ غَيْرٌ مَعْرُوفٌ فِي الزَّمَنِ السَّابِقِ بَلْ كَثِيرٌ مِنَ الْفَضَلَاءِ أَنْكَرَ ذَلِكَ خَوْفًا مِنَ التَّبَاسُ الْأَمْرِ وَ تَوْهَمِ أَنَّ الْمُرَادَ بِالسَّبْعَةِ هِيَ الْأَحْرَفُ الَّتِي وَرَدَ فِي التَّنْقِيلِ أَنَّ الْقُرْآنَ أَنْزَلَ عَلَيْهَا وَ الْأَمْرُ لَيْسَ كَذَلِكَ فَالْوَاجِبُ الْقِرَاءَةَ بِمَا تَوَاتَرَ انْتَهَى قَوْلُهُ رَحِمَهُ اللَّهُ وَ اِنْحِصَارِ الْقِرَاءَاتِ إلخ مُتَشَابِهَ الْمَقْصُودِ وَ الْأَظْهَرُ أَنَّهُ اِبْتِدَاءُ تَحْقِيقِ يَعْنِي أَنَّهَا فِي الصِّدْرِ الْأَوَّلِ لَمْ تَكُنْ مَنحَصَرَةً فِي السَّبْعِ وَ الْعَشْرِ بَلْ كَانَتْ أَزِيدَ مِنْ ذَلِكَ وَ أَنْكَرَ كَثِيرٌ مِنْهُمْ ذَلِكَ حَتَّى لَا يَتَوَهَّمُ أَنَّ الْمُرْتَحِّصَ فِيهِ فِي الصِّدْرِ

الأول لم تكن منحصره في السَّبع و العشر بل كانت أزيد من ذلك و أنكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم أن المرخص فيه في الصِّدر الأوَّل إنما هو هذا القدر كما يشير إليه ما نقلناه عن النُّهايه ثمَّ إنَّ ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال و المشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجِّح و يشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن و يطهَّرن فإن ثبت مرجِّح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه و ممَّا يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآيه و إلا لتعين التخيير في العمل و قال العلامة رحمه الله في المنتهى واجب القراءات إلى ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عيَّاش و طريق أبي عمرو بن العلاء فإنَّها أولى من قراءه حمزه و الكسائي لما فيها من الإدغام و الإمالة و زياده المدِّ و ذلك كلّه تكلف و لو قرأ به صحَّحت صلواته بلا خلاف

الثالث

لا- عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا و ذهب بعض العامه إلى أنَّها كأخبار الآحاد يجوز العمل بها و هو يشكل لأنَّ إثبات السِّينه بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب و ذلك كقراءه ابن مسعود في كفَّاره اليمين فصيام ثلاثه أيام متتابعات فهل ينزل منزله الخبر لأنها روايه أم لا- لأنها لم تنقل خبرا و القرآن لا- يثبت بالآحاد و يتفرع عليه و جوب التابع في كفَّاره اليمين و عدمه و لكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءه

المقصد الثالث في السنه و هو قول المعصوم عليه أو فعله أو تقريره الغير

اشاره

العاديات و فيه مطلبان

المطلب الأوَّل في القول

قانون الحديث

هو ما يحكى قول المعصوم عليه السَّلام أو فعله أو تقريره و الظاهر أنَّ حكاية الحديث القدسي داخله في السِّينه و حكاية هذه الحكاياه عنه صلى الله عليه و آله داخل في الحديث و أمَّا نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنه و الحديث و القرآن و الفرق بينه و بين القرآن أنَّ القرآن هو المنزل للتحدِّي و الإعجاز بخلاف الحديث المقدَّسى و قد يعرف الحديث بأنه قول المعصوم عليه السَّلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره ليدخل فيه أصل الكلام المسموع عن المعصوم عليه السَّلام و الأنسب بقاعده النقل هو عدم الدخول لكون كلامه عليه السلام في الأغلب أمرا أو نهيا بخلاف حكايته فإنه دائما إخبار و نفس الكلام المسموع هو الذى يسمونه بالمتن و متن الحديث مغاير لنفسه و مذهب أصحابنا أنَّ ما لا ينتهى إلى المعصوم عليه السلام ليس حديثا و أمَّا العامه فاكتفوا فيه بالانتهاه إلى أحد الصِّحابه أو التابعين أيضا و الكلام فيما يرد على التعريفات و إصلاح طردها و عكسها يشغلنا عنه ما هو أهمُّ فلنقتصر على ذلك ثمَّ إنَّ الخبر قد يطلق على ما يرد و الحديث كما هو مصطلح أصحاب الدرايه و قد يطلق على ما يقابل الإنشاء و قد عرفت تعريفه على الأوَّل و أمَّا على الثانى فهو كلام لنسبه خارج يطابقه أو لا يطابقه و المراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ و إن كان في الدَّهن ليدخل مثل علمت و ليس المراد به ثبوته في جملة الأعيان

الخارجيّه لينافى

ص: ٤٠٩

كونها أمراً اعتبارياً لا- أمراً مستقلاً موجوداً و أيضاً الموجود الخارجى على ما ذكره بعض المحققين هو ما كان الخارج ظرفاً لوجوده لا- لنفسه و لا- ريب أن الخارج ظرف لنفس النسبه لا لوجودها فيقال زيد موجود فى الخارج بمعنى أن وجود زيد فى الخارج لا- نفسه و أمياً حصول القيام لزيد مثلاً- فليس وجوده فى الخارج حتى يكون موجوداً خارجياً بل هو نفسه فى الخارج فالحاصل أن الموجود الخارجى هو زيد لا- وجوده و القيام لا- حصوله لأنه لو فرض للحصول و الوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل فيقال لحصول القيام إنه أمر خارجى و كذلك لوجود زيد و بالجمله النسبه فى الخبر ثابتة فى الواقع سواء التفت الذهن إليها أم لا- و أمياً الإنشاء فإنها يثبت بنفسه نسبه بالتفات الذهن إليها و إيقاعها و يوجد الحكم بنفس الكلام الإنشائي فقولنا بعث إذا استعمل على وضعه الحقيقى فلا بد أن يكون البيع واقعا فى نفس الأمر قبل هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعث الإنشائي فإن البيع يوجد بهذا اللفظ و لا ينافى ذلك جواز التعليق شىء كما فى الظهار مثل أن يقول رجل لزوجه إن كلمت فلانا فأنت على كظهر أمى فإن الظهار و إن كان لا يحصل بمجرد التنطق بل يبقى معلقاً بحصول الشرط و لكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ إنما يحصل به و لا- خارج له أصلاً و حيلولة حائل عن أثره و تأخيره عن المؤثر لا ينافى حصوله به و من هذا القبيل صيغته الإجاره مع تأخر زمان الإجاره عن الصيغته و صيغته الأمر المعلق على شرط و قيل فى تعريف الخبر إنه كلام يحتمل الصدق و الكذب و قيل التصديق و التكذيب و قد يفرع على ذلك ما لو قال لإحدى زوجاته من أخبرنى بقدم زيد فهى على كظهر أمى فأخبرته إحداهن بذلك كاذبه فيقع الظهار لصدق الخبر و هو يشكل بأن المتعارف فى ذلك إرادته الخبر الصادق بل الصدق إنما هو مدلول الخبر و الكذب إنما هو احتمال عقلى فإن علم أن المراد مطلق الخبر فكذلك و قد يتوهم أن تعريف الخبر بذلك مع أنهم عرفوا الصدق بأنه الخبر عن الشىء على ما هو به يستلزم الدور و قد يجاب بأن المراد بالخبر فى تعريف الصدق هو مطلق الإعلام فلا دور أو أن المراد تعريف صدق المتكلم الكلام و الصدق فى تعريف الخبر هو صدق الكلام و إن شئت تعريف صدق الخبر فيقال بصدق الخبر هو مطابقته للواقع و لا إشكال و قد اختلفوا فى تعريف صدق الخبر و كذبه على أقوال المشهور و الأقوى أن الصدق مطابقه الواقع و الكذب عدم مطابقته للتبادر و الإجماع على أن اليهودى إذا قال الإسلام حق يحكم بصدقه و إذا قال خلافه يحكم بكذبه و ذهب النظام و من تبعه إلى أن الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر و إن لم يطابق الواقع و الكذب عدمها و إن طابق الواقع فقول القائل السيماء تحتنا معتقداً ذلك صدق و السيماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب و المراد بالاعتقاد ما يعم الظن و هو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر و العلم و هو الحكم الذهنى الجازم الثابت

المطابق للواقع الذى لا- يزول بتشكيك المشكك و الجهل المركب و هو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكك أم لا- و الاعتقاد المشهور أى الحكم الذهنى الجازم الذى يقبل التشكيك ثم إن أرادوا من قبول التشكيك فى الاعتقاد المشهور القبول فى بعض أفراده فيشمل العلم و إلا فيخرج عنه العلم و ما لا يقبل التشكيك من أفراد الجهل المركب و يدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى يقبل التشكيك و ربما قيل إن الحكم الجازم الذى لا يقبل التشكيك و الاعتقاد المشهور هو ما يقبله و قسّم الاعتقاد إلى هذين و الظن و هو مَفُوتٌ للجهل المركب و ما قيل فى دفعه إن الجهل المركب ما يقبل التشكيك مطلقا بمعنى أنه يمكن زواله بإقامه البرهان فيرد عليه أن العلم أيضا ربما يقبل التشكيك بإلقاء الشبهه فإن قلت المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الأمر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه أن الاعتقاد الجازم المشهورى الذى يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع أيضا و كيف كان فالخبر المعلوم و المظنون و المجزوم به بالاعتقاد المشهورى صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعنى إذا دل الخبر على الطرف الذى هو مرجوح عند المخبر فهو كاذب و كذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده و إن كان بسبب انتفاء الاعتقاد رأسا و المراد أن مدلول الخبر متّصف بالكذب و إلا فلا حكم للشاك حتى يقال إن خبره صادق أو كاذب و احتجّ النظام بقوله تعالى وَ اللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ فإنه تعالى حكم بكونهم كاذبين فى قولهم إنك لرسول الله صلى الله عليه و آله مع أنه مطابق للواقع فاتّصافه بالكذب إنما يكون من جهه مخالفه اعتقادهم و أوجب عنه بوجوه أحدها أنهم كاذبون فيما تضمّنه شهادتهم من إذعانهم أنه من صميم القلب كما يدلّ عليه تأكيد الكلام بأنواع التأكيدات من ذكر كلمه إنّ و اللّام و الجملة الاسميه لا- يقال إنّ هذا لا يبطل قوله لأنّ دعوى المؤاطاه و كون الشهاده من صميم القلب مخالف لمعتقدتهم أيضا لأننا نقول إنّه غير مطابق للواقع أيضا فلم يثبت أن وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا و ثانيها أنه راجع إلى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعه و ثالثها أنه راجع إلى لازم فائده الخبر و هو كونهم عالمين بذلك معتقدين له و رابعها أن المنافقين قوم مقسمون بالكذب و هو عادتهم و سجيّتهم فلا تغتر بشهادتهم و لا تعتمد عليهم فإنّ الكذب قد يصدق و خامسها أنهم كاذبون فى تسميته شهاده لاشتراط مؤاطاه القلب و اللسان فى مفهوم الشهاده و توجيهه أن تسميتهم كأنه إخبار بأن ذلك شهاده فيقول التسميه إلى الخبر و إلا- فالتسميه ليست بخبر و ربما يمنع اشتراط المؤاطاه فى مفهوم الشهاده و سادسها أنه على فرض تسليم رجوع التكذيب إلى قولهم إنك لرسول الله فالمراد أنهم كاذبون فى اعتقادهم الفاسد لأنهم يعتقدون أن هذا غير مطابق للواقع و سابعها أنه راجع إلى حلفهم على أنهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله

و لم يقولوا لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنّ الأعرز منها الأذل و ذهب الجاحظ إلى أنّ الصدق مطابقه الواقع و الاعتقاد و الكذب مخالفتها معا و أنّ هناك واسطه و حاصله أنّ الخبر إمّا مطابق الواقع أو لا و كلّ منهما إمّا مع اعتقاد المطابقه أو اعتقاد عدمها أو الشكّ أو عدم الشعور و الصّديق هو المطابقه مع اعتقاد المطابقه و الكذب هو المخالفه مع اعتقاد المخالفه و السّت البواقى وسائط بينهما و استدل على ثبوت الواسطه بقوله تعالى أفترى على الله كذباً أم به جنّه فإنّ الكفّار حصرُوا أخبار النبي صلى الله عليه و آله عن الحشر و النّشر أو عن نبوته فى الافتراء و هو الكذب و الأخبار حال الجنّه على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر مفاد كلمه أم و الهمزه و لا بدّ أن يكون المراد من الثانى غير الكذب لاقتضاء الترديد مغايرته معه و غير الصّديق لا اعتقادهم عدمه و لعدم دلالة قولهم أم به جنّه على إباده ذلك فلا بدّ أن يكون هناك واسطه يحمل عليها قولهم لأنّهم عقلاء من أهل اللسان و عارفون باللّغه و كون الخير صادقاً فى نفس الأمر لا ينافى كونه واسطه بينهما على زعمهم و الحاصل أنّهم اعتقدوا أنّ هذا الخبر خبر و ليس من قسم الصّديق و لا من قسم الكذب بل هو شىء ثالث و خطؤهم فى أنه شىء ثالث لا ينفى صحه إطلاقهم الخبر على شىء ثالث و إطلاقهم دليل على صحه الإطلاق عليه و أوجب بأنّ الترديد بين الافتراء و عدم الافتراء و الافتراء هو الكذب عن عمد و لا عمد للمجنون فهذا ترديد بين نوعى الكذب و توضيحه أنّ القصد إمّا داخل فى مفهوم الافتراء أو هو المتبادر من الأفعال المنسوبه إلى ذوى الإرادات و لذلك ذكروا فى خيار المجلس المستفاد من قوله صلى الله عليه و آله البيعان بالخيار ما لم يفترقا أنّ التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد إجراء ذلك فى نفي الأفعال فيعتبر فى عدم الافتراق أيضاً القصد و الاختيار و لو سلّم عدم المدخلية للقصد فى الموضوع له و لا من جهه الاستعمال فنقول إنّ الدليل لما دلّ على ما اخترناه من مذهب المشهور فنحمله هنا على إرادته القصد و لو كان مجازاً جمعاً بين الأدلّه و ربّما يجاب بأنه ترديد بين الكذب و ما ليس بخبر فإنّ الكلام الذى لا قصد معه ليس بخبر و فيه أنّ مدخلية القصد فى كون الكلام خبراً ممنوع إلاّ أن يمنع كونه كلاماً حينئذ و هو كما ترى و اعلم أنّ هذه الآيه على فرض تسليم دلالتها فإنما تدل على ثبوت الواسطه لا على تحقيق معنى الصّديق و الكذب فإنّ غايه ما ثبت من الآيه إطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع و الاعتقاد بزعمهم و أمّا انحصاره فلا و إذا لم يثبت حقيقه الكذب منها فالصّديق بالطريق الأولى ثمّ على فرض تسليم إثبات الواسطه فإنما ثبتت واسطه واحده من الوسائط و هو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدى و ذكر شيخنا البهائى رحمه الله أنّ الثابت بها ثلاث وسائط الخبر لا عن قصد و شعور و مع الشكّ فى مطابقه الواقع و مع اعتقادها بأن يكون فى زعمهم الفاسد أنّ الشكّ فى الصّديق لا يكون إلاّ

عن مجنون فكيف اعتقاد الصّدق أقول و توضيحه أنّ الكفّار يقولون إنّ خبره صلى الله عليه و آله مخالف للواقع جزماً فإن كان مع إخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقيه للواقع فهو كذب و لا- ينافى طريقه العقل و إن كان يعتقد المطابقيه للواقع أو يشك في المطابقيه و عدمها فهو مجنون يعنى شبيه بالمجنون حيث إنّ الشك في المطابقيه و عدمها لا يصدر عن عاقل و لا ينبغي أن يصدر مثله إلا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقيه و يرد على ما ذكره أنه لا يثبت إلا واسطتين لأنه لا يبقى حينئذ مجال لإدخال ما لا- قصد فيه و لا- شعور في الكلام لأنّ التشبيه بالمجنون إمّا من جهه خيالاته و إنكاره أو من جهه مطلق تكلماته و أطواره و لا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فإن خبره صلى الله عليه و آله أمر واحد و جزئى حقيقى موجود فى الخارج لا- يقبل إلا- أحد المحتملات أمّا كونه لا- عن شعور العياذ بالله أو عن اعتقاد المطابقيه أو مع الشك و لا يجتمع أحد الاحتمالات مع الآخر فى الوجود فإمّا يقال إنه يقول لا عن شعور كالمجنون أو يقال إنه يشك كالمجنون أو يعتقد المطابقيه كالمجنون بل لا يمكن الجمع فى الأخيرين أيضا إلا من باب الاستلزام الفرضى و الحاصل أنه لا يمكن الجمع فى تشبيه الخبر بين ذى الاعتقاد و لا عن شعور فالتحقيق أنّ الآيه لا تثبت إلا المخبر لا عن قصد و شعور لو أريد التشبيه فى طور كلام المجنون و حاله أو المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقيه للواقع لو أريد التشبيه بأفكار المجنون و خيالاته و لا يبعد ترجيح الأوّل لكونه أكد فى سقوط الاعتبار صورته و معنى و لمقابله بالافتراء الذى هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدى أظهر و وافقه الجماعه أيضا فلاحظ الشّهد الثانى رحمه الله أيضا فى تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثيه ثالثها الأخبار بدون اعتقاد و الظاهر أنّ المراد بالاعتقاد هو قابليته ليدخل الشك أيضا و لذلك لم يلتفت الجماعه ثمّ إنّ لى هنا كلاما طارفا لم يلتفت إليه من قبلى هدانى إليه التأمل فيما ذكره شيخنا البهائى رحمه الله من فروع هذه المسأله فى حواشى زبدته فقال و ممّا يتفرّع على كون صدق الخبر و كذبه مطابقيه للواقع و عدمها أم لا أنّ المدعى لو قال بعد إقامه البيّنه كذب شهودى فعلى المذهب المختار تسقط دعواه و كذا على مذهب الجاحظ و أمّا على مذهب النّظام لا تسقط دعواه و لو قال لم يصدق شهودى فإنّ دعواه على المختار تسقط دون المذهبين الأخيرين و لو قال له المنكر صدق شهودك فهو إقرار على المذهبين دون مذهب النّظام و لو قال لم يكذبوا فهو إقرار على المختار دون المذهبين الأخيرين و ممّا يتفرّع على هذا الخلاف أيضا ما لو قال المنكر إن شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار و مذهب الجاحظ هو إقرار كما هو مذکور فى كتب الفروع لأنّه لو لم يكن الحقّ ثابتا لم يكن صادقا إن شهد و أمّا على مذهب النّظام فليس إقرارا انتهى

كلامه رحمه الله أقول الذى يظهر لى أنّ مناط الأقوال الثلاثة فى جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بأنه صدق أو كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقه الواقع وعدمه فإنّ النظام أيضا مراده من كون الصّديق هو مطابقه الاعتقاد هو كون اعتقاده أنّ هذا الحكم ثابت فى الواقع فالذى يصفه بالصّديق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصف به إلا ما يعتقده كذلك و أمّا المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع إلاّ باعتقاد أنه واقع فوصفهم بالصدق إنما يكون بعد اعتقادهم مطابقه فالاعتقاد ممّا لا بدّ من ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب فإن قلت إنّ الصدق والكذب أمران نفس الأمريان والخبر إنّما يتّصف بالصّديق والكذب النفس الأمريين لا ما يعتقد صدقه أو كذبه فلو كان شىء مطابقا للواقع واعتقد أحد عدمه وحكم بكذبه ثمّ ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بأنه كان صادقا فلو نذر أحد أن يعطى بمن أخبر بصدق شىئا فأعطاه بشخص لم يعتقد فى حقّه الصّديق لكنّه كان فى نفس الأمر صادقا فيبر نذره إذا ظهر له بعد ذلك أنه كان صادقا وبالعكس قلت أنّصافه بما هو كذلك فى نفس الأمر إنما هو فى نفس الأمر لا عندنا والذى يثمر فى الفروع هو ما عرفنا أنّصافه به فى نفس الأمر واعتقدناه وبزّ النّذر فى الصّوره المفروضه وعدمه فى عكسها ممنوع مع أنه يجرى ذلك على المذهبين الأخيرين أيضا فإنه إذا تغير الاعتقاد فيحكم النّظام أيضا بخلاف المعتقد فى ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النّظام صدق ما دام كذلك وإذا تبدّل فيتّصف بالكذب بمعنى أنّ ذلك الخبر كذب رأسا لا أنه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صادقا فى وقت كذبا فى آخر فى نفس الأمر بل إنما ذلك من جهه الاعتقاد ثمّ اعلم أنّ معنى قولنا كتب فلان أنه فعل ما هو كتابه فى نفس الأمر لا ما هو كتابه عنده فلا بد فى الإسناد من ملاحظه المسند والمسند إليه ثمّ الإسناد فالكتابة أمر مستقل ملحوظ فى ذاته قبل الإسناد غايه الأمر أنه يتقيّد بإدراك المدرّك ضروره يعنى أنّ من يلاحظ نسبتها إلى فلان يعرفها ويعلم أنها كتابه ثمّ يسندها إلى فلان إذا عرفت هذا وتأمّلت فيما ذكرنا تعلم أنه لا محصّل للتفريعات التى ذكرها رحمه الله لأنّ قول المدعى كذب شهودى معناه كذب شهودى فى الواقع لا فى اعتقاد الشّهود يعنى قالوا قولاً كاذباً فى الواقع على أىّ قول كان من الأقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الأقوال الثلاثة فإنّ كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقه الواقع وعدمه كما بيّنا والحاصل أنّ معنى قول المدعى كذب شهودى هو أنى اعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بيّنا لك سابقا وهو إقرار بطلان حقه فإنّ الإقرار أيضا تابع للاعتقاد الواقع فكلما دلّ عليه فهو يثبتته وإن لم يقصده وليس معنى كذبوا أنهم أخبروا من غير علم واعتقاد فإنّ هذا معنى قولنا كذبوا فى اعتقادهم بمعنى قالوا قولاً مخالفا لمعتقدتهم وإذا صرّح بهذا المضمون فهو كما ذكره

لا- يستلزم سقوط الحق و لكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق و بالجمله كما أنّ نفس المخبر إذا قال خبرى كذب
معناه على مذهب النظام أنّ خبرى غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممّن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بدّ
أن يريد أنه غير موافق لاعتقاده و حينئذ فهو إقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مر و توضيح هذا المطلب أنّ الخبر كما ذكره هو
كلام كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه و المراد بالخارج هو خارج المدلول و إن كان فى الذهن كما أشرنا و لا ريب أنّ النسبه
التي هو خارج المدلول إمّا هو الّذى مكتوب فى اللّوح المحفوظ أو ما يدركه المدرك و يزعمه أنّ هو ذلك المكتوب و هذا
هو الاعتقاد و إن لم يكن مطابقا للمكتوب فى الواقع فحقيقه مذهب المشهور فى الصّديق هو مطابقته مدلول الكلام و النسبه
الذّهنيه الحاصله منه لما هو مكتوب فى اللّوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك و إن أخطأ الواصف به فى فهم المطابقه و
اعتقاده فى نفس الأمر و حقيقه مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد المدرك أنه كذلك فى اللّوح المحفوظ من حيث إنّ
اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصّديق و الكذب على كل المذاهب يلاحظه النسبه إلى الخبر من حيث هو خبر لا- من حيث
صدوره عن المخبر فإذا قال أحد زيد قائم و المفروض فى اللّوح المحفوظ قيام زيد و كان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند
المخبر عدم القيام يعنى يعتقد أنّ ما فى اللّوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لأنه مخالف لمعتقده
من حيث إنه مخالف لمعتقده و أمّا غير المخبر ممّن يسمع هذا الكلام و يعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام أيضا
لكونه موافقا لاعتقاده و هكذا فالخبر عند النظام أيضا لا بدّ أن يتّصف بالصّديق و الكذب مطلقا فإنّ الخبر هو نفس الكلام
الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكونه صادرا عن المخبر فما يتوهم أنّ مذهب النظام هو مطابقه اعتقاد المخبر فقط و الكذب هو
مخالفه اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم أن يكون مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبه إلى معتقد غير المخبر بصدق و لا كذب و
هو واه جدا لأنّ الخبر هو نفس الكلام لا- هو من حيث إنه صادر عن المخبر و لا- بدّ له من خارج اعتقادي على مذهبه و هو
يختلف بحسب الاعتقادات فلا بدّ أن يكون مراد النظام من المخبر فى قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من
يلاحظ الخبر لا نفس من تكلم به و أخبر به فقط و الذى أوجب التّعبير بهذه العبارة فى مذهب النظام و أوقع المتوهم فى الوهم
هو الاستدلال بقوله تعالى إنهم لكاذبون من حيث إنّ الواصف بالكذب هو الله تعالى مع أنّ علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه
فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لأجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين و يدفعه أنّ ذلك الاستدلال لا بدّ أن يكون
بالنظر إلى اعتقاد المخبرين يعنى إنهم لكاذبون بالنظر إلى اعتقادهم أنّهم

موصوفون بالكذب عند أنفسهم و في اعتقادهم و بالنظر إلى ملاحظه مخالفته لمعتقدهم لا أنه كذب عند غيرهم أيضا ممن لم يعتقد ذلك دالاً- فيلزم أن ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا أو كذبا بالنظر إلى ملاحظه حال المخبر فقط و لم يكن بالذات متصفا بصدق و لا- كذب فتأمل حتى لا تتوهم أن ما ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب عن الاستدلال بالآيه بعد تسليم رجوع الكذب إلى قولهم إنك لرسول الله صلى الله عليه و آله بأن المراد إنهم لكاذبون في زعمهم فإنه معنى آخر و حاصله أنهم يزعمون و يعتقدون أن هذا كذب لمخالفته للواقع لا أنهم كاذبون لأجل مخالفته لمعتقدهم و الحاصل أن مذهب النظام لا بد أن يكون أن الصدق و الكذب هما مطابقه الخبر لاعتقاد من يطالع على الخبر و يلاحظه سواء كان نفس المخبر أو غيره و الاستدلال بالآيه بتقريب أن الله تعالى أطلق الكذب على مثل ذلك فإن ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم و الجواب عنه منع رجوع قوله تعالى لكاذبون إلى هذا الخبر أولا و منع كونه لأجل مخالفته لمعتقدهم من حيث إنه مخالف لمعتقدهم بل لأجل أنه مخالف للواقع بحسب معتقدهم من حيث إنه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا و من جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا و هو أن ذلك حينئذ تقييد لإطلاق الآيه و خلاف ظاهرها فلا بد من حملها على أحد الوجوه المتقدمه لئلا يلزم ذلك و إن كان و لا بد من التقييد فتقييده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه هاهنا ثم بالتأمل فيما ذكرنا تقدر على معرفه بطلان سائر الفروع التي ذكرها رحمه الله و وافقه الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد في ذكر الفرع الأخير لكنه رحمه الله لم ينقل فيه مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور و مذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب ثم قال إذا عرفت ذلك فمن فروع القاعده ما لو قال إن شهد شاهدان بأن على كذا فهما صادقان فإنه يلزمه الآن على القولين معا لأننا قررنا أن الصدق هو المطابق للواقع و إذا كان مطابقا على تقدير الشهاده لزم أن يكون ذلك عليه لأنه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهاده لم يكونا صادقين لكنّه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن و مثله ما لو قال إن شهد شاهد على إلخ أقول إن أراد أنه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مرّ بل هاهنا أوضح لظهور أن مراد القائل ليس مجرد أن ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط و أن هذا الاحتمال في غايه البعد من هذا الإطلاق في هذا المثال و إن كان القائل على مذهب النظام أيضا و إن أراد نفس تفريع المسأله على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه و هو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه و فاقا للمتأخرين و تفصيله في كتب الفروع ثم إن العسدي قال في آخر كلامه و هذه المسأله لفظيه لا يجدى الإطناب فيها كثير نفع و الظاهر أنه أراد من كون المسأله لفظيه هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من

التفتازانى أيضا و لكن يمكن أن يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا- ما ذكره التفتازانى فإنه قال فى شرح هذا الكلام المسأله لفظيه أى لغويه لا يتعلق بعلم الأصول كثير تعلق إذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق و الكذب بإزائه و ليس المراد به أنه نزاع لفظى يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدى لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناه اللغوى انتهى و فيما ذكره تأمل إذ كون المسأله لغويه لا يوجب عدم تعلقها بعلم الأصول و لا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالأصول و لا- ريب أن كثيرا من المسائل الأ-صوليه من المسائل اللغويه كالنزاع فى أن صيغه افعال للوجوب أو لا و كذا صيغه لا تفعل للحرمة أم لا- و أن الجمع المحلى تفيد العموم أم لا- و كذا المفرد المحلى هكذا فإن قيل نعم و لكن هناك فرق و هو أن ما يبحث عنه فى علم الأ-صول من هذه المسائل هو ما كان بمنزله القاعده لاستخراج المسائل الفرعيه كالنزاع فى الأوضاع الهيئيه كصيغه افعال و المشتق و الجمع المحلى و أمثال ذلك مركبا كان أو مفردا و مثل إن الضمير المتعقب للعام هل يخصه أم لا فى مثل و بعولتهن أحق بردهن و مثل إن الضمير الذى سبقه مضاف و مضاف إليه مثل له على ألف درهم إلا نصفه هل يرجع إلى الأقرب أو الأبعد مع إمكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم و الخمس مائه و بعض الأوضاع الماديه أيضا من جهه العموم و الخصوص و غيرهما كالنزاع فى كلمه كل أنه للعموم أم لا و كذلك من و ما و أنهما لذوى العقول أو لغيرهم بل فى أصل نسبك اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع فى أن الصلاه و الصوم معناه الأركان المخصوصه أم لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقه الشرعيه و غيرها بل و كثير من القواعد المذكوره فى علم العربية مثل معانى الحروف كالباء و من و إلى و غير ذلك و بالجمله ما يتعلق بمعرفه حال استخراج الأحكام الشرعيه بأن يناع فى أن اللفظ هل يفيد هذا الحكم أم هذا الحكم كصيغه الأمر و النهى أو هل يفيد عموم الحكم أو خصوصه و هل يفيد إخراجها عن الحكم أم لا- كألفاظ العام و الخاص و كذلك ما يتعلق بالموضوعات التى اخترعها الشارع فهل تصرف الشارع فى أوضاع الألفاظ ليحمل على معانيها و اصطلاحها أم لا و هكذا و لا- يبحث فى علم الأ-صول عن سائر الأوضاع الماديه مثل إن الصيغ عيد هو التراب أو وجه الأرض و هل الإنفحه هو الكرش أو الشىء الأصفر الذى يجمد فيه اللبأ و هكذا و لا ريب أن الصدق و الكذب من قبيل الصيغ عيد و الإنفحه لا من قبيل صيغه افعال و أمثالها و لا من قبيل الصلاه و الصوم و أمثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما كما أشار إليه التفتازانى قلت نعم و لكن نرى أن الأ-صوليين يبحثون عن معنى الخبر و الإنشاء و الأمر و النهى و أمثالها لما يترتب عليها من الثمرات و ذلك لأجل احتمال تجدد الاصطلاح أو دعوى ثبوته و تغاير العرف و اللغه فيها و ما كان معرفه أمثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفه الأحكام الشرعيه و طريق استنباطها

يخالفه بالاجتهاد و هو خلاف الإجماع و الجواب عن الأوّل منع بطلان التّالي إن أراد أنه لا يفيد القطع إذا فرض صورته أخرى مثله إذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيداً للعلم من جهة القرائن الداخلة أنه إذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة أيضاً يفيد العلم فإن أراد من عدم الأطراد عدم الإفاده في مثل ذلك الموضوع أيضاً فهو ممنوع و إن أراد في جميع أفراد خبر الواحد فلا يضرنّا كالمتواتر فإنه أيضاً يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلمّا أرادوا من الأطراد و جريان العاده في المتواتر فيزيد نظيره فيما نحن فيه و قد يورد على هذا الدليل بأنّ دعوى الملازمه لغو إذ لو كان عقلياً لثبت الأطراد بالطريق الأولى و إرادته نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك يأباه التعليل بقوله إذ لا عليه و لا ترتب إلخ و فيه أنّ هذا الدليل من الأشاعره و هم لما جعلوا عدم العليه و الترتب العقلي مفروغا عنه ففرضهم أنّ الأمر هنا منحصر في كون الترتب عادياً و كونه بسبب جريان عاده الله به و مقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق و لا ينافيه التعليل بقوله إذ لا عليه و لا ترتب إلخ فإنّ الحصر بالنسبه إلى محض الاتفاق و عن الثاني أنّ هذا الدليل إنّما ينهض على القائل بالأطراد و نحن لا- نقول به في كل خبر عدل فمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين و إن هذا الفرض غير متحقق كما مرّ نظيره في شبه السومناثيه في المتواتر و لو فرض أنّ أحدا ادّعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة و آخر بنقيضه ظهر أنّ أحدهما خطأ في دعوى العلم و كذلك لو ادّعى أولاً حصول العلم بخبر ثمّ ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فقوله إنّ ذلك جائز بالضروره بل واقع إن أراد مجرّد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكننا لا نقول بحصول العلم منهما و إن أراد حصول العلم بشيء لأحد من مخبر بسبب القرائن الداخلة و لا- آخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم و نظيره في البراهين غير محصور و عن الثالث إن أراد ما لو حصل العلم به للمخالف بالاجتهاد أيضاً فلا- ريب أنّ المخالف له مخطئ جزماً و دعوى الإجماع على خلافه باطل قطعاً و إن أراد ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفه و لا- غائله فيه إذ ربّما يحصل لأحد العلم بشيء و لا- يحصل لآخر و كل مكلف بما حصل له و الظاهر أنّ الدليلين الأخيرين في مقابل من يقول بالأطراد و أمّا الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالأظهر فيه أنه قد يفيد القطع و ذهب قوم إلى المنع لنا أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضم إليه القرائن من صراخ و جنازه و خروج المخدرات على حاله منكروه غير معتاده من دون موت مثله و كذلك الملك و أكابر مملكته فإنه يحصل بذلك العلم بصحّه الخبر و يعلم به موت الولد وجدانا ضروريًا لا يعتريه شكّ و ريب بل و قد يحصل من

دون ذلك و أما ما أورد عليه من الشكوك و منع العلم إذ لعله غشى عليه فأفاق أو مات ولد آخر له فجأه و اعتقده المخبر أنه المشرف على الموت ففيه أنها احتمالات عقلية لا- تنافى العلوم المادية مع أنا لفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات و كذلك ما قيل إن ذلك العلم لعله من جهة القرائن من دون مدخله الخبر كالعلم بخجل الخجل و وجل الوجل و ارتضاع الطفل اللبن من الثدي و نحوها فإن القرينه قد تستقل بإفاده العلم مدفوع بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لو لا الخبر لجوز موت شخص آخر و الحق أنّ إمكان حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك و احتج المنكرون بالوجه الثلاثة المتقدمه و الجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمه فلا- نعيدها ثم إن بعضهم ذكر أن المحفوف بالقرائن القطعيه لم يقع فى الشرعيات أقول إمكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصّحابه و التابعين و المقاربيين عهد الأئمه عليهم السلام ممّا لا يمكن إنكاره و كذلك المحفوف بالقرائن الداخلة و أمّا فى أمثال زماننا فلم نقف عليه فى أخبارنا و ما ذكره بعض أصحابنا كالشيخ رحمه الله فى أوّل استبصاره من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقه الكتاب و السنّه و الإجماع و العقل فهو ليس ممّا يفيد القطع إذ غايه الأمر موافقه الخبر لأحد المذكورات و هو لا يفيد قطعيه صدوره و لا دلالتة و لا فرض كون مضمونه قطعياً بسبب أخذ من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينه الدّاله على صحه مضمون الخبر لا صحه نفس الخبر موضوع المسأله إنما هو الثانى لا الأوّل فأخبارنا اليوم كلها ظنيه إلا ما ندر و مخالفه الأخباريين فى ذلك و دعواهم قطعيتها ممّا لا يصغى إليه و لعلنا مكلم فى ذلك بعض الكلام فى باب الاجتهاد و التقليد

قانون اختلفوا فى حجه خبر الواحد العارى عن القرائن المفيدة للعلم

إشاره

بصدق نفيه و بصدق مضمونه و إن كان نصّاً فى الدّلاله فإنما قتيدينا بذلك لأنه قد يكون مضمونه قطعياً باعتبار موافقته لدليل قطعى و لم يتعرّضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائده مهمّه فى الخلاف من حيث حجّيته فى نفسه مع ثبوت قطعيه مضمونه و قد يكون هو بنفسه قطعياً لكن يكون مضمونه ظنيّاً باعتبار كون دلالتة ظاهراً لا نفيّاً و خلافهم فى هذا المقام أيضا ليس فيه بل النزاع فى جواز العمل به هو النزاع فى جواز العمل بالظنّ مطلقاً و أمّا الخبر الذى كان صدقه قطعياً بنفسه و بمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر فأنحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السّند و المضمون معا و الحقّ أنه يجوز التعبد به عقلاً أى لا يلزم من تجويز العمل به محال أو قبيح بلا خلاف فيه من أصحابنا إلا ما نقل عن ابن قبه و تبعه جماعه من الناس تمسّكاً بأنه يؤدّى إلى تحليل الحرام و تحريم الحلال و أنه لو جاز التعبد به فى الأخبار عن المعصوم عليه السّلام لجاز عن الله تعالى أيضا لجامع كون المخبر عادلاً فى الصّورتين و فيه ما فيه و يمكن توجيه الاستدلال الأوّل بأنّ للمحرمات

مثلاً- قبحا ذاتياً و كذا الواجبات و ربما يحرم شيء لكونه سماً أو موجبا لفساد فى العقل أو الجسم كالخمر و الميتة لموجبتهن للقساوه و ظلمه القلب و تلك خاصيتهما و لا تزول بالجهل فإذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع فى تلك المفسده فتجوز العمل به مظنه الوقوع فى المهلكه و يمكن دفعه بأنا نرى بالعيان أن الشارع الحكيم جوز لنا أخذ اللحم عن أسواق المسلمين و حكم بالحلّ و إن لم نعلم كونه مذكى و كذلك دفع المؤاخذه عن الجاهل و الناسى و غيرهما فعلم من ذلك أنه تدارك هذا التقص من شيء آخر من الشرائع من الأعمال الشاقه و المجاهدات الصّعبه و سائر التكاليفات فلا مانع من أن يجوز العمل بالظن الحاصل من خير الواحد و إن كان فى نفس الأمر موجبا لارتكاب الحرام و ترك الواجب ثم اختلفوا فى جواز العمل به شرعا و المراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لأنه إذا جاز العمل به شرعا فلا بد أن يجب أن يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب فى الواجب و بعنوان الاستحباب فى المستحب و هكذا و الحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا لجماعه من قدمائنا كالسّيد رحمه الله و ابن زهره و ابن البرّاج و ابن إدريس و الحق أنه يدل على ذلك السّمع و العقل كلاهما كما سيّجىء خلافا لجماعه حيث أنكروا دلاله العقل عليه

لنا وجوه

الأوّل

قوله تعالى إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِرُوا يَحُورًا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ وجه الدّلاله أنه سبحانه علّق وجوب التّبين على مجيء الفاسق فينتفى عند انتفائه عملا- بمفهوم الشّروط و إذا لم يجب التّبين عند مجيء غير الفاسق فإمّا أن يجب القبول و هو المطلوب أو الرّد و هو باطل لأنه يقتضى كونه أسوأ حالا- من الفاسق و هو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الأصوليين و الوجه عندى أنه ليس من باب مفهوم الشّروط لأنّ غايه ما يمكن توجيهه على ذلك أن يكون المعنى إِنْ جَاءَكُمْ خَيْرِ الْفَاسِقِ فَتَبَيَّنُوا و مفهومه إن لم يجئكم خَيْرِ الْفَاسِقِ فلا- يجب التّبين سواء لم يجئكم خَيْرِ أَصْلًا أو جاءكم خَيْرِ عَدَلٍ فَالْمَطْلُوبُ دَاخِلٌ فِي الْمَفْهُومِ و إن لم يكن هو هو و فيه أوّلا- أنّ ظاهر الآيه إِنْ جَاءَكُمْ الْفَاسِقُ بِالْخَبَرِ و مفهومه إن لم يجئ الْفَاسِقُ لَخَبَرٍ لَا إِنْ لَمْ يَجِئْ خَيْرِ الْفَاسِقِ وَ ثَانِيًا أَنَّ الْمُرَادَ بِالتَّبَيَّنِ وَ التَّثْبِتِ طَلْبَ ظُهُورِ حَالِ خَيْرِ الْفَاسِقِ وَ الثَّبَاتِ وَ الْقَرَارِ حَتَّى يَظْهَرَ حَالُ خَيْرِ الْفَاسِقِ فَكَأَنَّهُ قَالَ تَبَيَّنُوا خَيْرَ الْفَاسِقِ فَالْمَفْهُومُ يَقْتَضِي عَدَمَ وَجُوبِ تَبَيَّنِ حَالِ خَيْرِ الْفَاسِقِ لَا خَيْرَ الْعَادِلِ لِلزُّومِ وَ حُدَّةِ الْمَوْضُوعِ وَ الْمَحْمُولِ فِي الْمَفْهُومِ وَ الْمَنْطُوقِ فِي الشَّرْطِ وَ الْجِزَاءِ نَعْمَ لِمَا كَانَ مَقْدَمَ الْمَفْهُومِ إِنْ لَمْ يَجِئْكُمْ خَيْرَ الْفَاسِقِ بِحَيْثُ يَشْمَلُ عَدَمَ خَيْرِ أَصْلًا أَوْ مَجِئِ خَيْرِ عَادِلٍ وَ تَالِيهِ لَا يَجِبُ تَبَيَّنِ خَيْرِ الْفَاسِقِ بِحَيْثُ يَشْمَلُ مَا لَوْ لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ خَيْرٌ أَصْلًا أَوْ كَانَ وَ لَكِنْ كَانَ خَيْرَ الْعَادِلِ فَيَنْدَرِجُ فِيهِ خَيْرَ الْعَادِلِ وَ لَكِنْ لَا يَدُلُّ عَلَى عَدَمِ وَجُوبِ تَبَيَّنِهِ مَعَ أَنَّ ذَلِكَ خُرُوجٌ عَنِ حَقَائِقِ الْكَلَامِ

ص: ٤٣٣

و ترك للعرف و العاده بمجرّد كون احتمال السّالبه منتفيه الموضوع و لا ريب أنه مجاز لا يصار إليه و قسمه المنطقيين السالبه إلى الموجود الموضوع و المنتفى الموضوع لا- توجب كونه معنى حقيقيا لها أو عرفيا و الكتاب و السنّه إنما وردا على مصطلح أهل اللغه و العرف لا مصطلح أهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فإنّنا و إن لم نقل بحجّيته في نفسه لكنه قد يصير حجّه بانضمام قرينه المقام كما أشرنا إليه في مباحث المفاهيم و على فرض إمكان تصوير مفهوم الشّروط في هذا الكلام فلا يخفى أنّ حجيه مثل هذا المفهوم الوصفى أوضح من حجيه هذا الفرد من المفهوم الشّروطى نعم لو جعل معنى الآيه إن كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشّروط و هو خلاف الظاهر و كيف كان فنتيجة الاستدلال بالآيه و الخدشه في الاستدلال بأن المفهوم نفى وجوب التّبين و هو لا- يدلّ إلا- على جواز العمل و المقصود إثبات الوجوب لا- وجه لها لما أشرنا إليه من معنى الجواز و لعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب و سيجيء تمام الكلام ثم إنّ هذا الاستدلال إنما ينهض على من جوّز العمل بالمفاهيم و بالظنّ الحاصل من الظواهر في مسائل الأصول و قد عرفت في المباحث السالفه التحقيق منهما و ستعرف في الثاني أيضا و اعترض أيضا بأنّ سبب نزول الآيه أنّ رسول الله صلى الله عليه و آله بعث و ليد بن عتبة بن أبى معيط إلى بنى المصطلق مصدّقا فلما جاء إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع و أخير رسول الله صلى الله عليه و آله بأنهم ارتدوا فنزلت الآيه و أيضا التعليل بقوله أن تصيبوا إلخ إنما يجرى فيه و فى مثله لا مطلق الخبر و المقصود إثبات حجيه مطلق الخبر و الأول مردود بما حقّقنا سابقا من أنّ العبره بعموم اللفظ و لفظ فاسق و بنيا يتزلان على العموم كما لا يخفى إذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد و التعريف باللام و الثّاني بأنّ التعليل لبيان أنّ خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسده العظمى لا أنه كذلك مطلقا و فى جميع الأفراد و ذلك لا- يوجب اختصاص التّبين بمثل هذه الواقعة مع أنّ ذلك أيضا يفيد المطلوب إذ مفهومه يقتضى عدم الثّبت فى مثل هذه الواقعة و غيرها لخبر العادل عملا بالعلّه المنصوصه فى المنطوق و قد يعترض أيضا بأنّ العمل بخبر العدل لا يصحّ فى مورد نزول الآيه لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد فى الارتداد فلا يدلّ على حجيه خبر العدل مطلقا فعلى هذا فالنكته فى ذكر الفاسق التّبيه على فسق الوليد و تعبيره عليه و إلا فكان يكفي أن يقول إن جاءكم أحد و نحوه و فيه أنّ عدم جواز العمل بخبر العدل فى الرّده لا يضرّ بحجّيه المفهوم لإمكان التخصيص يعنى إخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجى و المناسب للتعبير حينئذ هو التعريف و العهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل أحد و نحوه يدلّ على أنّ ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع أنّ عدم قبول خبر العدل الواحد فى الرّده إنما هو إذا لم ينضمّ إليه آخر بخلاف خبر الفاسق فإنه لا يقبل أصلا فكأنه أريد إن جاءكم فاسق

بخبر و إن كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه أصلا لا منضمًا و لا منفردًا إلا مع التثبت بخلاف خبر العدل فإنه يقبل في الجملة أما في غير الردّه فمطلقا و أما في الردّه فمع انضمام الغير

الثانى

قوله تعالى فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ وجه الدلالة أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطوائف للأقوام و هو يتحقق بإنذار كل طائفة من الطوائف لقومهم و لما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة بل الظاهر أن الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد أيضا و لا- يضر ضمير الجمع في قوله تعالى لِيَتَفَقَّهُوا في شموله للواحد أيضا لأنه عبارة عن الطوائف و لا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بإنذار كل واحد منهم كل واحد من الأقوام ثم يصدق حصوله بملاحظه كل واحد منهم بالنسبة إلى قومهم و كيف كان فالمقصود بيان حجتيه خبر الواحد في الجملة لا حجتيه مجرد خبر رجل واحد مع أنه لا قائل بالفرق في جانب المنع و أما دلاله الآية على وجوب الحذر فلائذ التهديد المستفاد من كلمه لو لا يدل على وجوب التفر و تعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه و كذا تعليقه بالإنذار و من المستبعد جدا وجوب الإنذار و عدم وجوب إطاعه المستمع بل المتبادر وجوب الإطاعه للمنذرين و المشهور في وجه الدلالة أن كلمه لعل للترجي و هو ممتنع على الله تعالى فلا- بد من إخراجها عن ظاهرها و أقرب مجازاتها الطلب الذى هو فى معنى الأمر الظاهر فى الوجوب و هو فاسد لما بيناه فى مبحث الأمر و قيل إن أقرب مجازاتها مطلق الطلب و نحمله على الوجوب لأنه لا معنى لندب الحذر و جوازه لأنه إن حصل المقتضى له فيجب و إلا فلا يحس و ردّ بأن ندب الحذر لا معنى له إذا كان المقتضى موجودا قطعا أو ظنا و أما مع احتمال وجود المقتضى فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص أقول نعم و لكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى أن يقال يستحب الحذر عما أندر به بخبر الواحد بمعنى العمل بمدلوله مطلقا فإنه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب و لا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بأن يقال يستحب أن يعمل بهذا الواجب و كذلك لا يصح حمل الطلب على القدر المشترك بينهما بمعنى أنه يجب العمل بخبر الطائفة إذا حصل منه القطع و يستحب إذا حصل منه الظن فإن معناه حينئذ استحباب الحذر عن الإنذار الظنى الحاصل على سبيل الإيجاب و حاصل الكلام أن القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقى ممّا لا- يتصور له معنى محصّل فإنّ استحباب الواجب لا- يتصور إلا فى أفضل فردى الواجب التخيرى و المفروض أنه لا يتصور له

فرد آخر حينئذ سوى العمل بمقتضى الأصل فإنَّ الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا إذا كان معارضا لظاهر الآيه أو الإجماع أو غيرهما و التخيير بين العمل بالأصل و العمل بخبر الواحد لا معنى له لأنه إما أن يعتبر مفهوم الأصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال إنَّ المكلف مختار بين أن يعمل على مقتضى الأصل بأن يقول لا- حكم في المسأله بالخصوص من الشارح لأنَّ الأصل عدم الحكم الشرعي و بين أن يعمل على مقتضى خبر الواحد بأن يقول ورد في المسأله حكم من الشارح فيرجع هذا إلى التخيير بين الإذعان بثبوت الحكم و عدم ثبوته و لكن يستحب الإذعان بثبوت الحكم و إما أن يعتبر الأصل الخاص في مقابل الخبر الخاص مثلا- فيقال إنَّ المكلف مخير بين أن يعلم ذمته برئيه عن هذا التكليف و بين أن يعلم ذمته مشغوله بمقتضى مدلول الخبر و على أى الفرضين لا يصحَّ جواز اعتقاد الوجوب الذى هو مدلول الخبر و ما يتوهم هذا من باب التخيير فى الرجوع إلى المجتهدين المخالفين فى الرأى أو إلى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لأنَّ التخيير فى هاتين الصورتين إنما هو فى حال الاضطرار و إرشاد بطريقه العمل فى صورته جهاله الحكم و عدم وجود ما يفيد القطع بالحكم و لا- ريب أنه لا- يعلم فى هاتين الصورتين كون خصوص أحد الحكمين من الشارح بل يحتمل أن يكون كل منهما حقًا و لكن لما لم يتعين و لا سبيل إلى العمل فرخص لنا الشارح حينئذ إلى الأخذ بأيهما شئنا من باب التسليم و أمَّا فيما نحن فيه فليس كذلك إذ هو إنشاء الحكم الأولى حين حضور الشارح و الأصل الثابت بالعقل و الشرع متقن الثبوت من الشرع جزما و ليس من باب الأحكام الاضطراريه فى حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفاره المصرح به فى الكتاب و السننه لا من باب التخيير الذى دلنا عليه الإلجاء و الاضطرار حين جهاله الحكم و هذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالأصل و جواز العمل بخبر الواحد و قد يتصور بين الأصل و خبر الواحد و الأول إنما هو من باب المسائل الأصوليه المبحوث عنها و الذى يمكن أن يستدلَّ عليه برجحان أنَّ الحذر المستفاد من الآيه على ما بنى عليه المؤول إنما هو من باب المسائل الفقهييه المستنبطه من آحاد أخبار الآحاد و حمله على الاستحباب إنما يصحَّ إذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعنى إذا عارض خبر الواحد للأصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو فى معنى التخيير فى المطلوب بخبر الواحد بين الإتيان به و عدمه و هو صريح فى نفي الوجوب و لا يجمع إتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه فهذا إخراج للخبر عن المدلول الحقيقى و أمَّا التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالأصل و بين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للأصل الذى هو من المسائل

الأصولية فهو غلط إذ لا يتوهم فيه تعارض و تناقض حتى يستلزم التخيير و أرجحيه أحدهما فإن الاعتقاد بجواز العمل بالأصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فإن قلت نعم و لكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا- ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة و لزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكّن من العمل به فيحصل مقدمه الواجب فيجب الإتيان به فلا معنى للاستحباب فإن قلت نعم و لكن يقدر على استنباطه من الأصل أيضا فهو مخير بينهما قلت إنّ الأصل إنما يصح العمل به قبل إمكان معرفه الحكم و بعد الإمكان فلا يجوز لهذا اشترط الأصوليون في جواز العمل بأصل البراءة الاستقراء و التتبع بل أوجبوا ذلك في العام مع أنه أولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع أنه لا- دليل على الاستحباب في ذلك بقى الكلام في تأويل كلمه لعلّ بناء على ما اخترناه و أثبتناه في محلّه فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى لِيُكُونَ لَهُمْ عَيْدًا وَ حَزَنًا بآن يكون استعاره تبعيه فيشبه حصول الخوف و الإطاعه مرّه و عدمه أخرى أما من جهه تفاوت الإنذارات بالقطع و الظنّ أو المخبرين بالصدق و الكذب أو المستمعين بالإطاعه و عدمها بالترجيّ لأنّ المترجيّ قد يحصل و قد لا- يحصل و استعير كلمه لعلّ لذلك و يمكن أن يجعل حكاية عن حال المنذرين فإنهم مترجون لحصول الحذر و ما يقال إنه لا يدلّ إلاّ على وجوب الحذر عند الإنذار و هو التخويف فهو أخصّ من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل و بأنه يثبت بذلك غيره بطريق الأولى إذ إثبات الحرمة و الوجوب أصعب من الكراهه و الاستحباب للمسامحه في دليلهما دون الأولين و لموافقتهما للأصل و كمال مباينه الأولين له و قد اعترض على الاستدلال أيضا بأن مقتضى الآيه الوجوب الكفائي على كل فرقه و لا يقول به أحد و أوجب بأنه مخصّص بالدليل و الأولى أن يقال إن المراد بالفرقه في الآيه الجماعه العظيمه التي تحتاج إلى منذر مستقل مثل بني حرب أو بني أسد و نحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغه فيصحّ الوجوب الكفائي في الكل و اعترض أيضا بإمكان حمل التفقه على التفقه في أصول الدين و هو أيضا بعيد لأنّ المفهوم منه في العرف هو الفروع مع أنه أهمّ بالتهديد على ترك النّفرفيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع أنّ الخطاب متعلق بالمؤمنين و اتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون إلاّ بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الإيمان و اعترض أيضا بأن التفقه ظاهر في الاجتهاد و معرفه الأحكام فلا يدلّ الآيه إلاّ على لزوم عمل المقامد بفتوى المجتهد و هو خارج عن المبحث و هو اتفاقي و أوجب بمنع ثبوت كونه حقيقه في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي و هو مطلق الفهم و هو صادق على سماع الخبر و نقله مع أنه مستلزم

لتخصيص القوم بالمقلّدين و هو أيضا مجاز نعم يمكن أن يدعى أن المتبادر من الفهم و الإنذار هو الفتوى لا نقل الخير فتأمل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الآيه و أمّا على التفسير الآخر و هو أن يكون المراد بالطوائف المجاهدين و أن يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه الاستدلال أيضا بملاحظه ما سبق كما لا يخفى

الثالث

قوله تعالى الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَىٰ الْآيَةَ فَإِنَّ الْمُنْقُولَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ الْأئِمَّةِ عَلَيْهِمُ الصَّلَاةُ وَ السَّلَامُ أَيْضًا مِنَ الْهُدَىٰ وَيُظْهِرُ وَجْهَ الْاِسْتِدْلَالِ مِمَّا بَيْنَا سَابِقًا مِنَ التَّبَادُرِ فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ وَجُوبِ إِظْهَارِهِ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى السَّمْعِ الْاِمْتِثَالَ بِهِ فَتَأْمَلْ

الرابع

اشتهار العمل بخبر الواحد في زمان رسول الله صلى الله عليه وآله و عمل الصحابه عليه من غير تكبير و ذكر الخاصه و العامه و قائع كثيره ذكروا فيها عمل الصّحابه به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه صلى الله عليه وآله بل كان عليه السلام يأمر به و يجوّزه حيث كان يرسل الرّسل و الولاه إلى القبائل و الأطراف لتعليم الأحكام بدون اعتبار عدد التّواتر و كذلك أصحاب الأئمه عليهم السّلام و من يليهم من أصحابنا القدماء كان طريقتهم روايه أخبار الآحاد و تدوينها و ضبطها و التعرّض لحال رجالها و توثيقها و تضعيفها و تقرير الأئمه عليهم السّلام على ذلك بل أمرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع أخبار كثيره لا- نطيل بذكرها فليراجعها من أرادها في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الإنكار أن كل واحد من أصحاب الأئمه عليهم السّلام المتردّدين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون الخبر و ينقلون إلى غيرهم العمل و لم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسّامع و مع ذلك كان أئمّتهم عليهم السّلام مطّلعين على طريقتهم و يقرّرونهم على ذلك و احتمال أنّ كل ذلك كان من القرائن المفيده للعلم ممّا يباه العقل السّليم و الفهم المستقيم فحصل من جميع ما ذكرنا أنّ إطباقهم على هذه الطريقه من غير تكبير منهم إجماع منهم على الجواز فيدلّ عليه الإجماع و تقرير المعصوم عليه السّلام بل أمره و صرّح بالإجماع الشيخ في العده حيث قال أمّا ما اخترته من المذهب فهو أنّ خبر الواحد إذا كان من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه و كان ذلك مرويًا عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد من الأئمه عليهم السّلام و كان ممّن لا يطعن في روايته و يكون سديدا في نقله و لم تكن هناك قرينه تدلّ على صحّحه ما تضمّنه الخبر لأنه إذا كان هناك قرينه تدلّ على ذلك كان الاعتبار بالقرينه و كان ذلك موجبا للعلم و نحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به و الذي يدلّ على ذلك إجماع الفرقة المحقّقه فإنّي وجدتها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي أوردوها في تصانيفهم و دوّنوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك و لا يتدافعونه حتى إنّ واحدا

منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور و كان روايه ثقه لا ينكرون حديثه سكتوا أو سلموا الأمر في ذلك و قبلوا قوله هذه عاداتهم و سجيتهم من عهد النبي صلى الله عليه و آله و من بعده من الأئمه عليهم السلام إلى زمان الصادق جعفر بن محمد عليهما الصلاه و السلام الذي انتشر عنه العلم فكثرت الروايه من جهته عليه السلام فلو لا أن العمل بهذه الأخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك و لا نكروه لأن إجماعهم لا يكون إلا عن معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط و السهو و الذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعلموا به أصلا و إذا شدد واحد منهم و عمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجه لخصمه و إن لم يعلم اعتقاده تركوا قوله و أنكروا عليه و تبرءوا من قوله حتى إنهم يتركون تصانيف من وصفناه و رواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري هذا المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك و قد علمنا خلافه انتهى ما أردت نقله و قال العلامة رحمه الله في النهايه أمّا الإماميه فالأخباريون منهم لم يعولوا في أصول الدين و فروعه إلا على أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمه عليهم السلام و الأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي رحمه الله و غيره وافقوا على قبول خبر الواحد و لم ينكره سوى المرتضى رحمه الله و أتباعه لشبهه حصلت لهم انتهى و يظهر منه رحمه الله أن المخالف إنما هو السيد و من تبعه من بعده و يظهر دعوى الإجماع أيضا من المحقق رحمه الله على ما نقل عنه و بالجمله من تتبّع سيره الفقه و تتبّع أحوال أصحاب الرسول صلى الله عليه و آله و سلم و الأئمه عليهم السلام و لاحظ الأخبار الداله على رخصتهم في العمل بكتب أصحابهم و الرجوع إليهم و الأخبار الوارده في بيان علاج الأخبار المتخالفه سيّما مع ملاحظه أن ذلك هو طريقه العرف و العاده و جميع أبواب العقول بل مدار العالم و أساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك يظهر له العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجمله و ما يستعبد من أنه كان العمل بخبر الواحد جائزا و واقعا في زمان الأئمه عليهم السلام لم يختف على مثل السيد رحمه الله مع قربه بزمانهم عليهم السلام و كمال فطانتهم و اطلاعه فهو مدفوع باستبعاد أنه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرينه و نحوها ثابتا و كان المنع من العمل بخبر الواحد طريقه للأئمه عليهم السلام و مذهبا لهم لصار شائعا من باب حرمة القياس و لم يختف على مثل الشيخ رحمه الله حتى ادّعى إجماعهم على جواز العمل بل التحقيق أن الاشتباه إنما حصل للسيد رحمه الله و من تبعه لما بيّننا و لما سنينّه إن شاء الله تعالى

الخامس

الأدله الداله على حججه ظنّ المجتهد في حال غيبه الإمام عليه السلام من أمثال زماننا المتباعده عن زمان الأئمه عليهم السلام و اعلم أن ما تقدم من الأدله إنما يدل على حججه المراد بخبر الواحد فإنه هو المتبادر من النبا و الإنذار

و هو المستفاد من الإجماع الذى نقلناه و أما حجتيه ما يفهم من لفظ الخبر و الظن الحاصل من جهه دلالتة و أنّ هذا المظنون هو المراد أو غيره مع تفاوت ذلك بسبب أفهام الناظرين و المعاصرين للأئمة عليهم السلام و المتباعدين فهو يحتاج إلى دليل آخر من إجماع على حجتيه أمثال هذه الظنون أو غيره من الأدلة التى تدل على حجتيه ظن المجتهد فى أمثال زماننا فهذه الأدلة دلالتها على حجتيه خبر الواحد ليس من حيث إنه خبر الواحد و لا- تشمل جميع الأزمان و الأوقات بل إنّما تتم فى أمثال زماننا و تدل على حجتيه مطلق الظن و هى حقيقه أدله على جواز عمل المجتهد بالظن إلا ما أخرجه الدليل فى مقابل قول من لا يجوز العمل إلا- باليقين أو الظن الذى ثبت فيه الرخصه من الشارع و الأول أشهر و أظهر بل الظاهر من طريقه الفقهاء هو الأول و لعل وجه نزاعهم فى خبر الواحد و استدلالهم على حده إنما هو لأجل إثبات حجتيه بذاته من قبل الشارع لئتم حجتيه فى زمان إمكان العلم أيضا أو لأجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لأجل ما ادّعاه السيد رحمه الله من الإجماع على الحرمة كما سيجىء و إلا فهذه الأدلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم بجواز العمل بخبر الواحد و كذلك استدلالهم فى حجتيه ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الأخباريون من المنع و على هذا فقس سائر المقاسات التى استدلوها على حجتيها بالخصوص من القياس المنصوص العله و مفهوم الموافقه و استصحاب حال الشرع و غيرها

و الأدله على ذلك من وجوه و أنت إذا تأملتيا تقدر على

إشاره

استنباط حجتيه خبر الواحد منها

الأول

أنّ باب العلم القطعى فى الأحكام الشرعيه مفسد فى أمثال زماننا فى غير الضروريات غالبا و لا ريب أنا مشاركون لأهل زمان المعصومين عليهم السلام فى التكليف و ليس فى غير ما علم ضروره أو إجماعا أو حكم به العقل القاطع ما يدل على الحكم باليقين فإنّ الكتاب بنفسه لا يفيد إلا الظن و كذلك أصل البراءة و الضروره و الإجماع و العقل القاطع لا يثبت به شىء ينفعنا فى الفقه غالبا بل هى إنّما ثبتت بعض الأحكام إجمالا و لا يحصل منها التفصيلات و على هذا فينحصر الامتثال فى العمل بالظن و إلا- لزم التكليف بما لا- يطاق و يندرج فى ذلك الظن الحاصل من الخبر الواحد فإنه لا فارق بين أفراد الظن من حيث هو فإذا حصل منه ظن أقوى من غيره فيجب متابعتة بل لا معنى ح لكونه أقوى بل الظن إنما هو من جهته و ملاحظه القوه و الضعف إنما هو بملاحظه كل منهما على حده لا مجتمعا و قد أورد على ذلك بأنّ انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث إنه ظن لأنه يجوز أن يعتبر الشارع ظنونا مخصوصه بخصوصها لا- من حيث إنها ظن كظواهر الكتاب و أصل البراءة لا لأنهما ظن بل للإجماع على حجتيهما و فيه أنّ حجتيه ظواهر الكتاب

من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت إلا أقل قليل من الأحكام كما لا يخفى على المطلع و الإجماع على أصاله البراءه فيما ورد فى خلافه خبر الواحد أول الكلام إن لم نَدع الإجماع على خلافه و قد أورد على هذا الدليل أيضا أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز أن لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع نحكم به و ما لم يحصل العلم به بأصاله البراءه لا- لكونها مفيده للظن و لا للإجماع على وجوب التمسك بها بل لأن العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو ظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم فبيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءه الذمه عنه و عدم جواز العقاب على تركه لا- لأن الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شىء علينا ما لم يحصل العلم لنا به و لا- يكفى الظن به و يؤكد ذلك ما ورد من النهى عن اتباع الظن و على هذا فبيما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين و كان لنا مندوحه عنه كغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور و أمّا فيما لم تكن مندوحه عنه كالجهر بالتسميه و الإخفات بها فى الصلوات الإخفاته التى قال بوجوب كل منهما قوم و لا يمكن لنا ترك التسميه فلا- محيد لنا عن الإتيان بأحدهما فنحكم بالتخير فيهما لثبوت وجوب أصل التسميه و عدم ثبوت خصوص الجهر أو الإخفات فلا مرج لنا فى فعل شىء منهما و على هذا فلا يتم الدليل المذكور لأننا لا نعمل بالظن أصلا أقول و فيه نظر من وجوه أمّا أولا فلأنّ قوله و ما لم يحصل العلم به نحكم فيه إلخ إن أراد منه عدم حصول العلم الإجمالى أيضا فهو كذلك لكنّه خلاف المفروض و إن أراد منه عدم حصول العلم التفصيلى ففيه أنّ عدم العلم التفصيلى لا يوجب البراءه مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالإتيان به بأن يأتى بالمحتملات بحسب قدره و الاستطاعه فإن قيل لا نسلم العلم الإجمالى بالتكليف بغير الضروريات فى أمثال زماننا بل إنما تكليفنا هو العمل بالضروريات و اليقينيات قلنا التكليف بغير الضروريات يقينى فإننا نعلم بالضروره أنّ فى الصلاه واجبات كثيره علينا غير ما علم منها ضروره مثل وجوبها أو مطلق مسمى الركوع و السجود أيضا مع أنا لا يمكننا معرفه تلك التفصيلات إلا بالظنون و أيضا الضروريات أمور إجماليه غالبا لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصلها بالحكم بين المسلمين و قطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا- بالضروره أو بالإجماع لكن معرفه كيفيه ذلك يحتاج إلى الظنون التى يشتمل عليها كتب الفقهاء غايه الأمر حصول القطع فى كيفيه بأنّ البيئه للمدعى و اليمين على من أنكر لكن معرفه حقيقه المدعى و المنكر و التمييز بينهما و معرفه معنى

البينه أنه رجل أو امرأه أو واحد أو متعدّد أو يشترط فيه العداله أو لا و أنّ العداله أى شىء و بأى شىء تثبت و أنّ الحكم أى شىء إلى غير ذلك ممّا لا يحصل للفقيه إلا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرّب فيه و هكذا جميع أبواب الفقه من العبادات و المعاملات و الأحكام فمن قال إنه يمكن الاعتماد على ما علم ضروره أو بالإجماع فى تحصيل الفقه فقد تغافل و لعلّه هنا فى مقام المجادله و التّديق فى نفس الدليل و أنت خبير بأنه لا وجه له و أمّا ثانيا فلأنّ قوله بل لأنّ العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلخ هذا أول الكلام لأنّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى فإن كان الأوّل فدعوى كون مقتضى أصل البراءه قطعيا أوّل الكلام كما لا يخفى على من لاحظ أدلّه المثبتين و النافين من العقل و النقل سلّمنا كونه قطعيا فى الجمله لكن المسلّم إنما هو قبل ورود الشّرع و أمّا بعد ورود الشّرع فالعلم بأنّ فيه أحكاما إجماليه بعنوان اليقين يثبّطنا عن الحكم بالعدم قطعيا كما لا يخفى سلّمنا ذلك أيضا و لكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصّحيح فى خلافه و إن أراد الحكم الظنى كما يشعر به كلامه أيضا سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظن أو من جهه استصحاب الحاله السّابقه فهو أيضا ظن مستفاد من ظواهر الآيات و الأخبار التى لم يثبت حجّيتها بالخصوص مع أنه ممنوع بعد ورود الشّرع ثم بعد ورود الخبر الواحد إذا حصل من خبر الواحد ظن أقوى منه و أمّا ثالثا فلأنّ قوله و يؤكّد ذلك إلخ يرد عليه أنها عمومات لا تفيد إلا الظن و إن كان سندها قطعيا بل هى ظاهره فى غير الفروع و شمول عموم ما دل على حجّيه ظاهر القرآن لما نحن فيه ممنوع لأنّه إن كان هو الإجماع فقيما نحن فيه أول الكلام و إن كان غيره فهو ليس إلا الظنون الحاصله من الأخبار و إن فرض التواتر فى تلك الأخبار فقد مرّ الكلام فى الاستدلال بها و أمّا رابعا فلأنّ قوله إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل إلخ فيه أنّ ذلك لا ينطبق على مدّعاه إذ المفروض أنّ رجحان غسل الجمعه يقينى و لكنّه مردّد بين الوجوب و الاستحباب لا ثالث لهما و ما ذكره من الحكم بجواز الترك و أصل البراءه إن أراد نفى الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشّرع و إن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلا معنى ترجيح أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالأصل و أمّا الحكم بسبب الأصل أنّ الرجحان الثابت بالإجماع و الضروره لا بدّ أن يكون هو الرّجحان الاستحبابى دون الوجوبى فهو لا- يتم إلا بترجيح أصل البراءه على الاحتياط و هو موقوف على حجّيه هذا الظنّ و بالجمله الجنس لا بقاء له بدون الفصل و الثابت من الشّرع أحد الأمرين و أصل البراءه لا ينفى إلا المنع عن الترك و على فرض أن يكون الرّجحان الثابت بالإجماع هو

الحاصل فى ضمن الوجوب فقط فى نفس الأمر فمع نفي المنع من الترك بأصل البراءة لا يبقى رجحان أصلاً لانتفاء الجنس بانتفاء فصله و أصل البراءة من المنع عن الترك لا- يوجب كون الثابت بالإجماع فى نفس الأمر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده بأصل البراءة و هذا ليس مراده و إنما المناسب لما رامه من المثال هو أن يقال فى نجاسه عرق الجنب من الحرام مثلاً إن خبر الواحد الوارد فى ذلك أو الإجماع المنقول الدال على ذلك لا حجه فيه و الأصل براءة الذمه عن وجوب الاجتناب و حينئذ فالجواب عن ذلك يظهر ممّا قدّمنا من منع حصول الجزم أو الظن بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح و بما ذكرنا ظهر أن حكم غسل الجمعه نظير الجهر بالتسميه و الإخفات على ما فهمه و الحاصل أنّ الكلام فيما كان خبر الواحد الظنى فى مقابل أصل البراءة و فى غسل الجمعه الحكم بمطلق الرجحان القطعى الحاصل من الإجماع و التوعين من الأخبار الواردة فيه فى مقابل أصل البراءة قوله و أمّا فيما لم تكن مندوحة إلخ إن أراد أنّ هذا التخيير الذى هو فى معنى أصل البراءة فى مقابل الدليل الظنى و هو مقدم فهو فاسد إذ بعد ملاحظه تعارض دليلى القولين لا شىء فى مقابل أصل البراءة حتى يقال إنه ظنى و لا نعمل به بل يرجع الكلام فيه إلى مثل جريان أصل البراءة فيما لا نصّ فيه و مقابله حينئذ هو أدله التوقف و الاحتياط و هو لا يقول به و المستدل أيضاً لا يقول به و إن أراد أن هذا التخيير إنما هو فى العمل بأيهما اختار من القولين و على فرض اختيار كل منهما بصير واجبا عليه فلا معنى لأصل البراءة حينئذ نظير التخيير بين الرجوع إلى المجتهدين كما مرّ فإنّ المفروض أن القول منحصر فى وجوب الجهر أو وجوب الإخفات و أنّ أحدهما ثابت فى نفس الأمر جزماً لا أنّ الأصل عدم وجوب شىء و الدليل الظنى دل على وجوب أحدهما فينفيه أصل البراءة فبعد ثبوت التخيير أيضاً يثبت حكم جزماً و التخيير فى الرجوع إلى الدليلين أو القولين غير التخيير فى اختيار أحد المدلولين ليكون تخييراً فى أصل المسأله كما مرّ الإشارة إليه مراراً إذا عرفت هذا ظهر أنه لا مناص عن العمل بالظن و أنه حجه إلا ما صرح الشارع بحرمته و ثبت حرمة من جانبه مثل القياس و الاستحسان و نحوهما و العبره بقوّه الظن و المعيار هو الرجحان فى النظر فإذا حصل الظن بمدلول خبر الواحد أكثر ممّا دل عليه أصل البراءة و غيره فيقدم عليه و ذلك ليس من قبيل ما نصّ الشارع باعتباره من الظنون كشهاده العدلين و غيرها فإنه قد يحصل الظن بشاهد واحد أكثر من شاهدين و لا يعتبر ذلك لأنّ الشارع جعل الشاهدين من حيث إنهما شاهدان مناطاً للحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى و الإقرار و غيرهما

والتانى

أنه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح و هو بديهى البطلان ذكره العلامة رحمه الله فى النهايه و غيره و توضيحه أنّ لفظ الترجيح فى قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار و لفظ

المرجوح عبارته عن القول بأن الموهوم حكم الله أو العمل بمقتضاه و الرَّاجح عبارته عن القول بأن المظنون حكم الله تعالى أو العمل بمقتضاه و مبدأ الاشتقاق في لفظ الرَّاجح و المرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية إلى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المَرَجِّح و المرجوح في تركيب الترجيح بلا مَرَجِّح و ترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في أنّ الترجيح بلا مَرَجِّح محال و خلافه و كذا ترجيح المرجوح و بالجمله المراد أنّ الفتوى و العمل بالموهوم مرجوح عند العقل و الفتوى و العمل بالرَّاجح حسن و وجهه أنّ الأول يشبه الكذب بل هو هو بخلاف الثاني و لا يجوز ترك الحسن و اختيار القبيح و أورد على هذا بأنه إنّما يتم إذا ثبت وجوب الإفتاء و العمل و لا دليل عليه من العقل و لا من النقل إذ العقل إنّما يدلّ على أنه لو وجب الإفتاء أو العمل يجب اختيار الرَّاجح و ثبوت وجوب الإفتاء لا يحكم به العقل و أمّا النقل فلأنه لا دليل على وجوب الإفتاء عند عدم القطع بالحكم و الإجماع الذي ادّعوه على وجوب الإفتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع إذ الأخباريون الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الإجماع مخالفون في ذلك و يقولون بوجوب التوقف أو الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع أقول و هذا الإيراد في جانب المقابل من الإيراد المتقدّم في الدليل الأوّل و كما أنه إفراط فهذا تفريط إذ قد أبطلنا العمل بأصل البراءة ثمّه فبطلان التوقف و الاحتياط هنا أولى فإنّا نقول أولاً وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات أوّل الكلام و ما دلّ عليه من ظواهر الآيات مع أنّ ظواهرها ليست بحججه عند الأخباريين ليست إلّا ظنوننا مع أنّ الظاهر منها أصول الدّين سلمنا لكنها مخصوصه بحال الإمكان و دعواهم أنّ الأخبار قطعيه و أنهم يعملون بالقطع في غايه الوهن فإنّ عيان وجوه الاختلال في متنها و سندها و دلالتها و تعارضها الموجه لعدم الوثوق بها فضلاً عن حصول اليقين منها يغني عن البيان و قد أشرنا إليه سابقاً و سنشير مع أنه لا- دليل على حجيتها إذ الإتيان على فرض تسليم دلالتها فهما من ظواهر القرآن و قد عرفت حالها مع أنّ آيه التّفرّ ظاهره في التّفقه و آيه النّبأ معلّله بما عمّل و لا- ريب أنه إذا وجد ظن أقوى من الظّن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العله فيه و أمّا الإجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقاً و في جميع الأحوال و الأزمان خصوصاً فيما كان هناك ظنّ أقوى منه لا يقال ثبوت الإجماع على جواز العمل بها في زمن الصّحابه و التابعين يكفي في ثبوته مطلقاً لعدم القول بالفصل لأنّنا نقول أولاً- لم نعلم الإجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت الإجماع إلّا في الصّدر الأوّل فيفرق بين الزمانين و ثانياً إنّ الاعتماد على الإجماع المركّب إنّما هو إذا لم يعلم مستند المجمعين و نحن علمنا أنّ مستند المجمعين من جانب القول بالحجيه هو الإتيان و الإجماع و قد عرفت حال

الآيتين و أمّا الإجماع فلم يثبت إلاّ في الصّيدر الأوّل و لا- معنى حينئذ للتمسك بعدم القول بالفصل لأحد شطرى الإجماع المركّب إذ تحقق ذلك الشّطر حينئذ إنّما هو بهذا الإجماع البسيط و لم يتحقق إلاّ في هذا القدر فليفهم ذلك و بالجمله عدم إمكان القطع في الفقه في أمثال زماننا غالبا ممّا لا يجوز إنكاره في غير الضروريات و الضروريات لا تكفي كما أشرنا و أيضا العمل بالتوقف أو الفتوى بالتوقف أيضا يحتاج إلى دليل يفيد القطع فإنّ تمسّكوا فيه بالأخبار الداله على ذلك عند عدم العلم فمع أنّ تلك الأخبار لا يفيد القطع كما بيّنا لعدم تواترها معارضه بما دلّ على أصاله البراهه و لزوم العسر و الحرج و لو فرض ترجيح تلك الأخبار عليها فلا ريب أنه ترجيح ظنّي أيضا مع أنه قد لا يمكن الاحتياط في العمل و لا التوقف كما لو دار المال بين شخصين و لا- يقتضى الاحتياط إعطاءه بأحدهما دون الآخر أو كان بين يمينين فإنّ قلت إنّنا لا نتعرض للمال في العمل و لا نحكم به لأحدهما في الفتوى قلت إبقاؤه قد يوجب التّلف فكيف تجترى بأن تقول إنّ الله تعالى يرضى عنك بذلك و أىّ شيء دلّمك على أنّ دليل هذا العمل قطعى و أنه لا- يجوز العمل على مقتضى الظنّ الحاصل للمجتهد فترك الفتوى و ترك العمل أيضا يحتاج إلى الدليل فلعلّ الله يعذبك على عدم الاعتناء و حرمة العمل بالظنّ لم يثبت من أدلتها بحيث يوازي الضّرر المظنون في إتلاف مال اليتيم و تعطيل الأمر و التزام العسر و الحرج فلنأت بمثال من جهه التقريب فنقول إنّ المشهور بين أصحابنا أنّ لكل من أولاد الابن و أولاد البنت من مال جدّهما نصيب من يتقرّبان به فالثلثان لأولاد الابن و الثلث لأولاد البنت خلافا للسّيد ره و من تبعه حيث يجعلون الجميع مقام أولاد الجدّ فيقسمون بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين أولاد الابن و أولاد البنت يجعلون حصه كل واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين و لا دليل لهم ظاهر إلاّ الشهره فإن جعلنا الشهره حجه فهو و إلاّ فلا بد أن يوقف المال و يهلك الأيتام من الجوع و التمسك بالأخبار الوارده في أنّ كل رحم يرث نصيب من يتقرّب به لا يعطى إلاّ أنّ لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم و لا يعطى كيفيه القسمة بينهم بأنفسهم و العمل بعموم آيه يوصيكم الله في أولادكم كما ذهب إليه السّيد و من تبعه فمع أنه يوجب الرجوع إلى قول السّيد في الأصل و أنه في نفسه ممنوع لكون الأولاد حقيقه في ولد الصّلب إنّما هو ظاهر آيه و لا حجه فيه عندهم فلا بدّ للأخباريين هنا من بيان دليل قطعى على جواز التوقف و الاحتياط و إرشادهم إنّنا سبيل الاحتياط إذا كان الفريقان كلاهما أيتاما صغارا فقارا لا حيله لهم في المعيشه إلاّ أخذ مالهم و بالجمله من سلك سبيل الفقه و أطلع على أحكامه و عاشر الناس و لاحظ وقائعهم المختلفه و مقتضياتهم المتناقضه

و تتبع الأدله و مؤداهها و تأمل فيها حق التأمل و مئزها حق التمييز و عرف الفرق بين زمان المعصوم عليه السّلام و غير زمانه يعلم أنّ ما ذكره الأخباريون محض كلام بلا محصل و لو فرضنا في مسأله قيام الشهره في أحد طرفى المسأله و خبر واحد في الطرف الآخر من دون عامل أو مع عامل نادر فعلى الأخبارى أن يثبت أن أدله حجيه خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهره فإن قال لا أقول بنفى العمل و لا بوجوبه بل أتوقّف و احتاط فأقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل أقول لك هنا كلاما هو بمنزله السر لمختار العاملين بالظنون في أمثال ذلك الزّمان و هو أنّ العاقل البصير لا بدّ أن يلاحظ مضارّ طرفى الفعل و التّرك في كل ما يريد و لا يقتصر على أحد الطرفين و لذلك أمثله كثيره منها الاجتناب عن مساوره عاقه الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فإنّ الاحتياط عن النجاسه حسن لكنّ الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين و تضيق الأمر و المفساد المترتبه على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده أيضا حسن بل أحسن و كذلك الاحتياط فى الفتوى و العمل حسن لكن إقامه المعروف و إغائه الملهوف و رفع المفساد و قطع الدّعاوى بين الناس و الإصلاح بينهم أيضا حسن بل أحسن و هكذا فإذا أورد عليك مسأله و تردّد أمرك بين أن تحكم فيها بما أدى إليه ظنّك و أن تحتاط فكما تحتاط فى الفتوى و العمل بالظنّ من جهه ما ذلك عليه من الآيات و الأخبار الدّاله على حرمة العمل بالظنّ و بتذكرها تثبط عن الدخول فيه فتذكر حينئذ أيضا ما ورد عليك من الآيات و الأخبار الدّاله على إقامه المعروف و الإصلاح بين الناس و أنه لا حرج فى الدّين و لا عسر و لا ضيق و أنّ التّسبب لتلف الأموال و النفوس و تعطيل أحكام الشرع مذموم و عليك أن تحتاط من أن يكون ذلك من جهه الوسواس و تسويل الشيطان فإنّ الشيطان قد يصير عالما صالحا متنسكا لأجل تعزيز الصّالحاء و العياد ألا ترى أنه يوسوس فى أحكام النجاسات و تيه العبادات إلى أن يجعل الإنسان متأذيا عن طاعه الله و لا يتعرّض لحال أمر الإنسان فى الاجتناب عن المحرّمات المالىه و حقوق الناس و غيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الطّاهر اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس و لا يحتاطون أبدا من أكل لحوم السّوق مع ظهور أنّ أكثر الجزارين ممّا لا يعتمد على دينهم و تقواهم بل و لا يدرون كثير منهم مسائل الذبح و التذكيه فلعله أكل لحم الميتة غالبا و كذلك لا يجتنبون من أكل السيكر بل و لبس منسوجات أهل الكفر مع أنّ الغالب أنّهم ملاقوها بالرطوبه و كما أنّ عدم التنزّه عن النجاسه يوجب الهلاك فكذلك أكل الحرام و هكذا الكلام فى فتوى القصاص فرّما يظهر لفقيه لزوم القصاص و يحتاط لأجل التحرز عن الدّخول فى أحكام الدّماء و ينسى عمّا ذكره الله تعالى

فى كتابه أنّ فى القصاص حياه و عن النظر إلى حال أولياء الدّم مع ما بهم من الوجع و الألم و أنّ تركه ربّما يوجب زياده قتل النفوس و غير ذلك بل أقول لك إنه ربّما يكون ظنّ أحدهم متاخما للعلم بل يصير إلى حدّ العلم العادى و لا يجترئ على فتوى القصاص فإن سألته عن ذلك يجيب بأنه يخاف الله عن سوء الحساب و إن تتبعت حاله لا بحد يقينه بالمعاد و عذاب جهنم أكثر ممّا ظهر له من حقيقه الأمر فكيف يصير الفرع زائدا على الأصل و بالجمله لا بدّ من ملاحظه طرفى الإفراط و التفريط أعادنا الله من الميل إلى الهوى و متابعه النفس و إطاعه الشيطان لعنه الله تعالى و مع ذلك كلّه فلا تغتر بما نهيتك عن التزام الاحتياط و يصير ذلك سببا للمسامحه فى الدّين و المساهله فى الفتوى فإنّ ذلك أيضا من الموبقات المهلكه و من أعظمها بل عليك بالاقصاء و بذلك الجهد و الوسع ثم العمل بمقتضاه

الثالث

أنّ مخالفه ما ظنّه المجتهد حكم الله مظنّه للضرر و دفع الضرر المظنون واجب و ردّ بأن مخالفه الظنّ مظنّه للضرر لأنّ علمنا بوجود الدّلاله من الشارح على ما يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع أنه منقوض بروايه الفاسق بل بروايه الكافر فإنّ الظنّ يحصل عند خبره و لا يمكن أن يقال إنه مخرج بالإجماع لأنّ للدليل العقلى لا يختلف بحسب مظانّه و لا بدّ أن يكون مطّردا و ربّما يمنع و جوب دفع هذا الضرر المظنون بل هو أولى للاحتياط و على تقدير التسليم فإنّما يسلم فى العقليات الصّرفه المتعلّقه بأمر المعاش دون المسائل الشرعيّه المتعلّقه بالمعاد فإنّ العقل يستقل بمعرفه حكم العقليات دون الشرعيات أقول مراد المستدلّ أنه إذا علم بقاء بقاء التكليف ضروره و انحصر معرفه طريق الحكم الشرعى فى الظنّ فيجب متابعتة و لا يجوز تركه بأن يقال الأصل براه الذمه من هذا التكليف إذ ما ظنّه حراما أو واجبا فيظنّ أنّ الله تعالى يؤاخذه على مخالفته و ظنّ المؤاخذه موجب لوجوب التحرز عقلا- و لا- وجه لمنع ذلك و ما ذكره من السّند فيه أن وجوب نصب الدّلاله القطعيه بالخصوص على الشّارع حينئذ ممنوع و هو أول الكلام ألا ترى أنّ الإماميه تقول بوجوب اللطف على الله تعالى و نصب الإمام عليه السلام لإجراء الأحكام و الحدود و رفع المفساد و الإصلاح بين الناس و إقامة المعروف و مع ذلك مخفى عن الأمّه و إن كان بسبب ظلم ظالميههم و كما أن المجتهد صار نائبا عنه بالعقل و النقل و كان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم و دينهم و شرائعهم صار نائبا عن يقينه بها و كما كان يجب أن يكون الإمام عليه السلام عارفا بجميع الأحكام بحيث لو احتاج الأمّه أعلمهم بها و إن لم تكن محتاجه بالفعل إليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الأمّه عند احتياجهم و إن لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا و لا ريب أنه لا يمكن له تحصيل الكلّ باليقين

فإنَّ ظنَّه مقام يقينه و لَمَّا لم يكن إثبات اليقين بحجَّيه أخبار الآحاد و ظواهر الكتاب في زماننا لما أشرنا سابقا فغايه الأمر حصول ظن بحجَّيتها لنا و الاعتماد على أصل البراءة قد عرفت حاله و كذلك التوقُّف و الاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم إذا فرض عدم حصول ظن للمجتهد في مسأله أصلا فيرجع فيه إلى أصل البراءة لا يقال إنه على هذا التقرير يرجع مال هذا الدليل إلى الدليل الأول لأنَّ مرجع الدليل الأول إلى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفه الأحكام لو لم يعمل بظن المجتهد و مرجع هذا الدليل إلى أن ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضَّرر قوله مع أنه منقوض بروايه الفاسق فيه أن عدم جواز العمل بخبر الفاسق إذا أفاد الظن أول الكلام إذ اشتراط العدالة معركه للأداء و الاستدلال بالآيه غايه الظن و لم يحصل العلم بحجَّيته هذا الظن كما مر مع أن الشيخ صرَّح بجواز العمل بخبر المتحرِّز عن الكذب و إن كان فاسقا بجوارحه و لا ريب أن ذلك من القرائن الداخليه و القرائن الخارجيه مع أن المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضَّعيف المعتضد بعمل الأصحاب و لا ريب أن ذلك لا يفيد إلا الظن و غايته أن يثبت حجَّيته هذا الظن بما ورد من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب و هو مع أنه قد يعارض بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها و قد عرفت حاله و الحاصل أننا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فإنَّما هو لأجل عدم حصول الظن به أو لحصول الظن بعدمه لا- لأنه فاسق و إن حصل الظن به و هكذا يقال إذا أورد الظن بالقياس أيضا بل نقول إن الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدِّيه إلى الظن بالحكم من الأدله التي تتداول إلا خبر الفاسق مثلا- أو القياس مثلا- و ذلك إما لأنهما لا يفيدان الظن و ذلك هو عله منع الشارع عنهما أو لأنهما مستثنيان من الأدله المفيده للظن لا أن الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن و هذا الكلام يجرى في الوجه الأول أيضا لأنَّ تكليف ما لا يطاق إذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس و الجواب أن تكليف ما لا يطاق و انسداد باب العلم من جهه الأدله المقتضيه للعلم أو الظن المعلوم الحجَّيه مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعنى في نفسه و مع قطع النظر عمَّا يفيد ظننا أقوى و بالجمله ما يدل على مراد الشارع و لو ظننا و لكن لا من حيث إنه يفيد الظن لا أنه يوجب جواز العمل بالظن المطلق النفس الأمري و هذا المعنى قابل للاستثناء فيقال إنه يجوز العمل بكل ما يفيد الظن بنفسه و يدل على مراد الشارع إلا بالقياس و بعد وضع القياس من البين فإذا تعارض باقى الأدله المفيده للظن فحينئذ يعتبر الظن النفس الأمري و يلاحظ القوه و الضَّعف بل لا يبقى حينئذ ظن ضعيف بل الأقوى يصير ظننا و الأضعف وهما و يمكن أن يقال إنَّ في مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم

بالتسببه إلى مقتضاه فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس فنعلم أنّ حكم الله غيره و إن لم نعلم أنه أى شىء هو ففى تعيينه يرجع إلى سائر الأدله و إن كان مؤداه عین مؤداه فليتأمل فإنه يمكن منع دعوى بدهاه حرمة القياس حتى فى موضع لا- سبيل إلى الحكم إلا به فإن قلت لو لم يحصل الظن بشىء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس أيضا فما المناص فى العمل و التخلص عن لزوم تكليف ما لا- يطاق فإن عملت بأصل البراءه حينئذ فلم لم تعمل به أولا قلت المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الأدله لمن لم يرجح شيئا مع وجود الأدله المعلومه الحجيه فيتوقف فى الفتوى أو بينى على أصل البراءه و كذلك فى الظنون الغير المعلوم الحجيه إذا تعارضت أو فقدت فقد يتوقف أو يعمل على أصل البراءه و عدم جواز العمل بأصل البراءه أولا لأنّ الثابت من الأدله أنّ جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الأدله بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الأدله فى الأدله الاختياريه فكذا الحال فى الأدله الاضطراريه فإن قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل فى مثل القياس مثلا أو غيره من الظنون التى لم يثبت حرمتها بالخصوص أيضا يدفعه منع بقاء التكليف حينئذ أيضا قلت ما دل على حرمة العمل بالقياس و غيره من الظنون أيضا ليس بأقوى دلالة و أشمل أفرادا و أوقاتا ممّا دل على بقاء التكليف إلى آخر الأبد فغايه الأمر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم أجدد المقال فى هذا المجال ليظهر جليه الحال و أقول غير آل جهدى فى إقامه الدليل على الظنون و إثبات العلم فى حجيه بعضها بالخصوص مميزا إياها عن غيرها أنه لا ريب و لا شك أنّ الله بعث رسولا و أنزل كتابا و سنن شرائع و أحكاما و أراد من عباده العمل و طريق إبلاغ الأحكام إلى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى إنما هو بالنطق و الكلام غالبا و نطقه تعالى مع عباده ليس إلا بلسان رسوله إما بتلاوه كتابه عليهم أو بحكمه بنفسه و بيانه إياها بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب أو سنته صلى الله عليه و آله فلا كلام فيه و فى أنه حجّه على العباد و يجب متابعتهم و حصول العلم من الخطاب و لو بضميمه المقام ممّا لا يدانى إمكانه ريب و لا شك و كذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق و المجازات بحمل الألفاظ على حقائقها عند عدم القرينه على خلافها و البناء على القرائن فى الحمل على المعانى المجازيه لأنّ ذلك كان طريقه العرف و العاده من لدن خلقه آدم عليه السلام إلى يومنا هذا و إنهم كانوا يبنون المحاورات على أنه يعلم ذلك بملاحظه أحوال العرف و العاده علما وجدائيا فالشارع اكتفى فى المحاورات مع أصحابه بما حصل لهم الظن به فى التكليف أيضا و السر فى ذلك مع أنّ المحقق عند أصحابنا هو التخطئه و أنّ حكم الله الواقعى واحد فى نفس الأمر أنّ عمده العماد فى التدين و الإيمان بالله هو أصل التوحيد و خلع

الأنداد والأضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمّل المشاق الواردة من قبله تعالى فالأحكام الفرعيّة وإن كانت من الأمور الحقيقيّة المتأصّلة الناشئة من المصالح النفس الأمرية لكن العمده في تأسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الإيمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة أنه إطاعه فإذا فهم المكلف من خطاب الشّارع فهما علميًا بنفس الحكم وامتثل به فهو جامع للسّبع عاداتين أعنى الفوز بالمصلحة الخاصّة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامّة التي هي نفس الانقياد والإطاعه وإذا فهم فهما ظنّيًا على مقتضى محاوره لسان القوم الذي أنزل اللّهم الكتاب وبعث الرّسول صلى الله عليه وآله عليه فهو وإن فقد المصلحة الخاصّة لكنّه أدرك المصلحة العامّة بل عوض المصلحة الخاصّة أيضا لئلا يخلو عمله عن الأجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه أيضا وبعد ملاحظه هذا السّير يندفع ما يتوهم أنه كيف يجمع هذا مع القول بكون الأحكام ثابتة في نفس الأمر في كل شيء على نهج مستقر ثابت وأنّ التصويب باطل والحاصل أنّ المقصود بالذات من الخطاب وإن كان حصول نفس الحكم النّفوس الأمرى لكن يظهر من جعل الشّارع مناط تفهيمه النّطق بالألفاظ التي جرى عاده الله بأنّها لا تفيد اليقين في الأغلب أنه راض بهذا الظنّ ويكتفى به عمّا أراده في نفس الأمر لأنه غير فاقد للمصلحة أيضا كما عرفت فهذا الظنّ ممّا علم حجّيته وهذا هو الذي اتّفق العلماء على حجّيته من دون خلاف بينهم قائلين أنّ الظنّ في موضوعات الأحكام من مباحث الألفاظ وغيرها حجّه إجماعا ثم إنّ هذا الكلام إذا نقل إلى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فإن كان نقله بمعناه بمعنى أنّ مراده الواقعي صار يقينيا لهم و علموا أنه أراد ذلك لا غير فلا كلام فيه أيضا وإن كان نقله بلفظه بمعنى أنه حصل لهم العلم بأنّ هذا هو لفظ الشّارع فالإشكال حينئذ في أنّ الظنّ الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصّيدور وحجّه عليهم أم لا فنقول حينئذ إنّ هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل أن يكون ممّا يقصد به بقاؤه في الدّهر والاستفاده منه كتأليفات المصنّفين وقسم لا يقصد به ذلك بل إنما قصد به تفهيم المخاطبين وإن كان غيرهم أيضا مشاركون لهم في أصل الحكم فأما الكتاب العزيز فهو وإن كان يمكن أن يكون من القسم الأول وذلك لأنّنا وإن لم نقل بعموم خطاب المشافهه للغائبين كما حققناه في محلّه لكننا نقول بأن الله تعالى يريد من جميع الأمه فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا للأخباريين كما بيّناه سابقا فيكون هذا الظنّ أيضا حجّه بالخصوص لأنّ طريقه العرف والعاده في تأليف الكتب وإرسال المكاتيب والرّسائل إلى البلاد البعيده سيّما مع مخالفه الألسنه ومباينه الاصطلاحات تقتضى ذلك فإنّ المصنّفين وأهل المكاتيب والرّسائل لا يريدون ممّن يبلغ إليه كتابهم إلّا العمل على مقتضاه بقدر فهمهم وسعهم

فَالَّذِي يَجِبُ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى أَنْ يَكْتَفَى عَنَّا بِمَا نَفْهَمُهُ مِنْ كِتَابِهِ إِمْرًا يَقِينًا أَوْ ظَنًّا وَلَكِنْ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ ثُبُوتًا عِلْمِيًّا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ مِنْ بَابِ الْقِسْمِ الثَّانِي سَيِّمًا الْخَطَابَاتِ الشَّفَاهِيَةِ مِنْهُ وَ سَيِّمًا مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفُرْعِيَةِ وَ لَا يَنَافِي ذَلِكَ تَعْلُقُ الْفَرْضَ بِبِقَائِهِ أَبَدَ الدَّهْرِ أَيْضًا لِحُصُولِ الْإِعْجَازِ وَ سَائِرِ الْفَوَائِدِ مَعَ ذَلِكَ أَيْضًا فَإِنَّ قَلْتِ إِنَّ أَخْبَارَ الثَّقَلَيْنِ وَ غَيْرَهَا مِمَّا دَلَّ عَلَى الْعُرْضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى تَفِيدُ أَنَّ الْكِتَابَ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ قَلْنَا أَوْلَا نَنْقُلُ الْكَلَامَ إِلَى تِلْكَ الْأَخْبَارِ وَ نَقُولُ إِنَّ الْاسْتِدْلَالَ بِهَا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ مَوْقُوفٌ عَلَى أَنْ يَكُونَ تِلْكَ الْأَخْبَارُ مِنْ قَبِيلِ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ لَا مِنْ بَابِ مَجْرَدِ الْخَطَابِ الشَّفَاهِيَةِ مَعَ الْأَصْحَابِ وَ ثَانِيًا إِنَّهُ لَا قَطْعَ لَنَا بِكَوْنِهَا ظَنِّي الدَّلَالَةَ بِالنَّسْبَةِ إِلَى الْمَشَافِهِينَ فِي هَذَا الْمَعْنَى كَمَا ذَكَرْنَا الْقَدْحَ مِنَ الْأَخْبَارِيِّينَ فِي دَلَالَتِهَا وَ إِنْ كَانَ خِلَافَ الظَّاهِرِ فَإِنَّ غَايَتَهَا الظَّنُّ بِكَوْنِ جَوَازِ الْعَمَلِ بِمَا يَظُنُّ مِنْ جِهَةِ الْكِتَابِ جَائِزًا لَهُمْ وَ لَا قَاطِعَ لِحُجَّتِهِ هَذَا الظَّنُّ وَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ تَمَسُّكًا بِهَا إِذَا فَسَّرَهَا الْأَثْمَةَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ كَمَا ذَكَرَهُ الْأَخْبَارِيُّونَ وَ إِنْ كَانَ خِلَافَ الظَّاهِرِ وَ إِنْ سَلَّمْنَا أَنَّ تَعَاضُدَ تِلْكَ الْأَخْبَارِ بَعْضُهَا بِبَعْضٍ مَعَ قِرَائِنِ خَارِجِيَةٍ يَفِيدُ الْقَطْعَ بِجَوَازِ الْعَمَلِ فَذَلِكَ أَيْضًا لَا يَفِيدُ إِلَّا جَوَازَ الْعَمَلِ فِي الْجُمْلَةِ وَ أَمَّا لَوْ حَصَلَ ظَنُّ أَقْوَى مِنْ ظَاهِرِ الْكِتَابِ مِنْ جِهَةِ خَيْرِ الْوَاحِدِ وَ غَيْرِهِ مِنَ الْأَدْلَةِ الَّتِي لَمْ يَثْبُتْ حُجَّتُهَا بِالْخُصُوصِ فَلَا قَطْعَ لَوْجُوبِ الْعَمَلِ عَلَى ظَاهِرِ الْكِتَابِ حِينَئِذٍ وَ أَمَّا السَّنَةُ الْمَعْلُومَةُ الصَّدُورِ عَنْهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَيَحْتَمَلُ ضَعِيفًا أَنْ تَكُونَ مِثْلَ الْمَصْنُفَاتِ وَ الْمَكَاتِيبِ وَ لَكِنَّ الْأَظْهَرَ أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ مِنْهَا تَفْهِيمَ الْمَخَاطِبِينَ وَ بَلُوغَ نَفْسِ الْحُكْمِ إِلَى مَنْ سِوَاهُمْ بِوَسَائِلِهِ تَبْلِيغُهُمْ وَ مَعَ ذَلِكَ فَلَا يَعْلَمُ مِنْ حَالِهِ رِضَاهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ بِمَا يَفْهَمُهُ الْغَيْرُ الْمَشَافِهِينَ حَتَّى يَكُونَ ظَنًّا مَعْلُومَ الْحُجَّتِ فَهَذَا هُوَ الْقَدْرُ الَّذِي يُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ إِنَّهُ الظَّنُّ الْمَعْلُومَ الْحُجَّتِ وَ أَمَّا أَصْلُ الْبِرَاءَةِ فَهُوَ لَيْسَ مِنَ الظُّنُونِ الَّتِي عِلْمُ حُجَّتِهَا بَلْ هُوَ مِنَ الْأَدْلَةِ الظَّنِيَةِ كَمَا أَشْرْنَا وَ سَنَشِيرُ إِلَيْهِ فِي مَحَلِّهِ وَ أَمَّا خَيْرُ الْوَاحِدِ فَقَدْ عَرَفْتَ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى وَجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ إِذْ أَقْوَى أُدْلَتُهُ الْإِجْمَاعُ وَ هُوَ عَلَى فَرْضِ تَسْلِيمِهِ لَا يَثْبُتُ إِلَّا حُجَّتُهُ فِي الْجُمْلَةِ وَ فِي زَمَانٍ خَاصٍّ وَ فِي نَوْعٍ خَاصٍّ إِذْ حُجَّتُهُ فِي الْأَعْصَارِ الْمَتَأَخَّرَةِ مِنْ زَمَنِ الصَّيْحَابِ غَيْرِ مَعْلُومَةٍ وَ كَذَلِكَ الْقَدْرُ الْمَسْلُومُ مِنْهُ خَيْرُ الْعَادِلِ وَ الْمَسْلُومُ مِنْهُ الْعَادِلُ الْمَعْلُومُ الْعَدَالَةَ وَ الْمَسْلُومُ مِنْهُ مَا لَمْ يَعَارِضْهُ مِثْلُهُ أَوْ لَمْ يَعَارِضْهُ أَضْعَفُ مِنْهُ إِذَا كَانَ مَعْمُولًا بِهِ وَ هُوَ مَهْجُورٌ أَوْ لَمْ يَسْنَحْهُ السُّوَانِحُ مِنَ الْمَعَارِضَاتِ وَ الْإِشْكَالَاتِ فِي عِلَاجِ التَّعَارُضِ وَ غَيْرِهِ مِمَّا لَيْسَ هُنَا مَحَلُّ الْبَسْطِ وَ قَدْ أَشْرْنَا إِلَى بَعْضِهَا فِي مَبَاحِثِ التَّخْصِيصِ وَ غَيْرِهَا وَ أَكْثَرُ هَذِهِ السُّوَانِحِ يَعُودُ إِلَى كَيْفِيَةِ الْاسْتِنْبَاطِ مِنَ الْكِتَابِ وَ السَّنَةِ الْمَتَوَاتِرَةِ أَيْضًا بِاعْتِبَارِ حُصُولِ الْعِلْمِ بِالتَّخْصِيصِ وَ التَّقْيِيدِ بِالنَّظَرِ إِلَى الْعُمُومَاتِ فِي الْجُمْلَةِ وَ احْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ مَعَهُمْ مِنَ الْقِرَائِنِ مَا يَفِيدُ أَنَّ الْمُرَادَ خِلَافَ ظَاهِرِهَا كَمَا عِلْمٌ فِي كَثِيرٍ

من المواضع بالإجماع وغيره و احتمال أن يكون من هذا الباب أيضا يكفي و ثبوت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالإجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الأدلة و توجه الخطاب إلينا و لا إجماع على مساواتنا في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل أنّ العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجّيه مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجمله كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون روايه عادلا لا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشيء آخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها إلا بالعمل بالظن مع أنه إن لم نقل بامتناع وجوده في أخبارنا فهو في غايه الندره و لا- إجماع و لا- دليل قطعي آخر يدل على حجّيه الظنون الحاصله من جهه المعالجات كما لا- يخفى سيّما مع ملا-حظه الاختلاف في الأخبار التي وردت في علاج التعارض بينها و كذلك الكلام في الكتاب و السّينه المتواتره باللفظ مع غايه ندره علميه مدلولهما و كذلك أصل البراءه إن سلمنا كونه ظنا معلوم الحجّيه إذ العلم بحجّيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا أقوى منه أو ظنا آخر ممنوع و دعوى الإجماع على حجّيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعه و نقل الإجماع لا يفيد لنا إلا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومه الحجّيه عندنا مثل حال نفس الأحكام المعلومه إجمالا بالضرورة من الدّين فكما أنّ العلم الإجمالي بنفس الأحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الإجمالي في استفادتها لا يفيد فيها إذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب و السنه المتواتره في الجمله أو مع خبر الواحد في الجمله أيضا مع عدم العلم بحجّيه ما يستفاد منها مفضّلا بضميمه ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصله من المعارضات اليقيتيه و المحتمله كيف يجدينا فيما نريده من العمل بأحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجّيته بالخصوص و ليس ذلك غالبا إلا- مثل من تكلف في جعل إحدى مقدّمتي قياسه قطعيه مع كون الأخرى ظنيّه فهل ينفعه ذلك في صيروره النتيجة قطعيّه أو من يحصّل العلم في بعض أجزاء صلاته مثلا- مع كون سائر الأجزاء ظنيّه فهل ينفعه ذلك في صيروره صلاته يقيتيه مع ملا-حظه عدم كون الجزء مطلوباً بذاته و غير مفيد منفردا في نفسه و لو فرض ثبوت حكم مستقل من جهه الظنون المعلومه الحجّيه مستقلا من دون حاجه إلى غيرها فهو في غايه الندره و نتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك أنه لا- مناص من العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل كالقياس و الاستحسان و نحوهما فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجّيه خبر الواحد و هذا هو الدليل المعتمد في إثبات حجّيتها ثم قد ظهر لك ممّا حققنا المقام أنه لا فرق بين مسائل أصول الفقه و فروعها في جواز البناء على الظن و أنه لا دليل على اشتراط القطع في الأصول نعم

لا- بد في إثبات حجته ظن المجتهد من دليل قطعي و سنشير في موضعه أنه من الأصول الكلاميه لا الأصول الفقهيه و إذا صار ظنه حجه فلا فرق بين الأصول و الفروع و سيجيء زياده توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد و التقليد

فلنرجع إلى ذكر أدله النافين لحجته خبر الواحد

اشاره

و هو أيضا من وجهين أحدهما هو الدليل على حرمه العمل بالظن إلا ما أثبته الدليل حدوا لما ذكرناه في خامس الأدله و ثانيهما في نفي حجته خبر الواحد بالخصوص

أما الأول فهو الآيات و الأخبار الداله على حرمه العمل بالظن

مثل قوله تعالى وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ و قوله تعالى إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَ إِنْ الظَّنُّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا و غير ذلك فإن النهى و الذم على اتباع الظن دليل على الحرمة و خبر الواحد لا يفيد إلا الظن بالفرض و الجواب أما عن آيه النهى فإنها مختصه بالنبي صلى الله عليه و آله و سلم و لا- دليل على مشاركته غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهى فلعله كان قرينه تدل على خلاف المقصود من اختصاصها بأصول الدين أو بما ينسب إلى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ و من إرادته المعنى الرّاجح من العلم مجازا مع أنّ اشتراك غير المشافه للمشافه إنما هو بالإجماع و الضروره و هما منتفیان في موضع النزاع و هو صورته انسداد باب العلم و أيضا التمسك بهذه الآيه يفيد حرمه العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الآيه و كل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال و دعوى قطعیه حجته الظن الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه و أنه ليس بثابت في الأصل و على فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع أنّ الآيه إنما تفيد العموم لو كانت كلمه ما نكره و لو كانت موصوله فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون و أمّا مثل قوله تعالى إِنْ اللّٰهُ لَا- يُحِبُّ كُفْلًا مُّخْتَالٍ فَخُورٍ فعلى خلاف الأصل فإنّ الظاهر من ليس كل أنه سور للتبليغ الجزئي و أما عن آيه الذم فمع أنه يرد عليه بعض ما ذكر فيه أنها ظاهره في أصول الدين بالنظر إلى سياقها و إن قلنا بأن السبب و المحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الأدله يخصصها لأنّ الخاص مقدم على العام

و أما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى رحمه الله في جواب المسائل

التبانيات

من أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد و أنّ ادعاء خلاف ذلك عليهم رفع للضروره قال لأننا نعلم علما ضروريًا لا يدخل في مثله ريب و لا- شك أنّ علماء الشيعه الإماميه يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة و لا التعويل عليها و أنها ليست بحجه و لا- دلالة و قد ملئوا الطوامير و سطوروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك و النقص على مخالفهم فيه و منهم من يزيد على هذه الجملة و يذهب إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله بالعمل بأخبار الآحاد و يجرى ظهور مذهبهم في أخبار

الآحاد و يجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس فى الشريعة و خطره و قال فى المسألة التى أفردتها فى البحث عن العمل بخبر الواحد إنه بين فى جواب مسائل التّباينات أن العلم الضرورى حاصل لكل مخالف للإماميه أو موافق بأنهم لا يعملون فى الشريعة بخبر لا يوجب العلم و أنّ ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به كما أنّ نفي القياس فى الشريعة من شعارهم الذى يعلمه منهم كل مخالط لهم و تكلم فى الذريعة على التعلق بعمل الصحابه و التابعين بأن الإماميه تدفع ذلك و تقول إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصّحابه المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم و الخروج من جملتهم فإمساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لأنّ الشّروط فى دلالة الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيّه و خوف و ما أشبه ذلك هكذا نقله عنه فى المعالم و الجواب عنه منع ما ادّعاه و لا يحصل لنا العلم بالإجماع الحقيقى على ذلك لو لم يحصل على عدمه و الاتكال على نقله الإجماع رجوع إلى العمل بخبر الواحد مع أنه لو سلّم الإجماع فإنما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم و المفروض فى زماننا انقطاعه كما مرّ فالقدر المسلمّ منه فى زمان أصحاب الأئمه عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل و لبعضهم لعدم تمكّن كثير منهم من العلم أيضا و وجه امتناع أصحاب الأئمه عليهم السلام عن العمل بأخبار الآحاد لعلّه كان لأجل تمكّنهم بل الظاهر أن السيّد رحمه الله أيضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشّرع و وجود القرائن و الأمارات و لذلك قال إنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا عليهم السّلام و بالأخبار المتواتره و ما لم يتحقق فيه ذلك فيقول فيه على إجماع الإماميه و فى سائر المتخالفات يرجع إلى التخيير بين الأقوال و أنت خبير بأنه لا يحصل لنا سبيل إلى العلم بتفاصيل الفقه بشىء ممّا ذكر فكيف يكون حالنا متّحده مع حال السيّد رحمه الله و أصحاب الأئمه عليهم السّلام مع أن السيّد رحمه الله أيضا يكتفى بالظن فيما لا سبيل فيه إلى العلم هذا إذا أردنا إثبات حجّيه الخير فى أمثال زماننا و كان غرضنا إبطال القول بحرمة العمل به فى أمثال هذا الزّمان و أمّا لو أردنا إثبات جواز العمل به مطلقا و مع تمكن العلم فيحتاج إلى تميم الأدله المخصوصه بإثبات حجّيه خبر الواحد مطلقا و الظاهر من الإجماع الذى ادّعاه الشيخ و العلامه هو ذلك بقى الكلام فى تحقيق الحقّ فى هذا الإجماع المدّعى على طرفى النقيض من السيّد و الشيخ و وجه ذلك المخالفه فاعلم أن إنكار العمل بخبر الواحد فى الجمله ممّا لا ريب فيه أنه كان مذهباً للإماميه و على ذلك تنزل دعوى السيّد و إن غفل فى تعميم الدّعوى و ذكر فى المعالم فى وجه المخالفه فى الدّعويين أن السيّد كان اعتماده فى هذه الدّعوى على ما عهده من كلام أوائل المتكلمين منهم و العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باستحالتة عقلا و تعويل الشيخ و العلامه كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه و الحديث

حيث أوردوا الأخبار في كتبهم و استراحوا إليها في المسائل الفقيهيه و أقول الذى هو صريح كلام الشيخ فى العده موافقه للسيد فى إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر أنه هو ما رواه المخالفون فى كتبهم و أمّا الذى رواه أصحابنا الإماميه فى كتبهم و تداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها و صاحب المعالم رحمه الله بعد ما ذكر فى وجه الدّعويين ما ذكرنا أولاً كتب فى الحاشيه أن ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العده ثم نقل رحمه الله فى الحاشيه فى وجهها ما نقلناه عن الشيخ و استبعده عن الصواب لأنّ الاعتراف بإنكار عمل الإماميه بأخبار الأحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفهم لاشتراط العدالة عندهم و انتفائها فى خبرهم كفاف فى الإضراب عنها فلا وجه للمبالغه فى نفي العمل بخبر يروونه أقول و يمكن دفع الاستبعاد بأنّ الإماميه لما كانوا مخالطين مع المخالفين و كان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الأحاديث كما لا يخفى على من اطّلع على طريقتهم و منها ما اشتهر أنّ سمره بن جندب اختلق روايه عن رسول الله صلى الله عليه و آله بأمر معاويه فى إزاء أربعمائيه ألف درهم بأنّ آيه اشتملت على مذمه عظيمه نزلت فى شأن على عليه الصلاه و السّلام و آيه أخرى مشتمله على مدح عظيم نزلت فى شأن قاتله و كذا غيره من المعروفين بالكذب و ما كانوا متمكّنين عن التصريح بتكذيبهم و منع قبول أخبارهم من حيث إنها أخبارهم فاحتالوا فيه مناصب و اعتمدوا فى احتجاجاتهم على أنّ خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شىء و تخلّصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد و نظراؤه أنّ ذلك كان مذهباً لهم فى خبر الواحد و إن كان من طرق الأصحاب فى فروع المسائل الحق أنّ الغفله إنّما وقع من السيد فى التعميم و أنّ العمل بخبر الواحد من طرق الأصحاب كان جائزاً عند الإماميه و عليها شواهد كثيره لا تخفى على المتتبع المتأمل ثم إنّ صاحب المعالم رحمه الله تصدّى لرفع التنافى بين الدّعويين و بيان الموافقه بين المدّعيين و قال الإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ و موافقيه مخالفه السيد رحمه الله إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريه العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السّلام و استفاده الأحكام منهم و كانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيد ره و لم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق ره و أنت إذا تأملت كتاب العده تعرف أنّ هذا الكلام بمراحل عن الصواب و كذلك لا شهاده فى كلام المحقق له و وجه غفلته رحمه الله أنه لم يكن عنده كتاب العده حين تأليف المعالم و الحاصل أنّ فى العده مواضع متعدده من كلامه رحمه الله ينادى بأعلى صوتها أنّ كلامه فى الأخبار المجرده عن القرائن الدّاله على صحّه الخبر و صحه المضمون لا حاجه لنا إلى نقلها نعم خصّ الشيخ القول بجواز العمل بأخبار

الإماميه التي دونتها في الكتب المتداوله الدائرته بين الأصحاب سواء رواها الإماميه أو غيرهم أيضا إذا كان سليما عن المعارض و هذا هو المذى نقله المحقق عنه أيضا و أنت خير بأن مجرد ذلك لا يوجب كون تلك الأخبار مقرونه بالقرائن المفيده للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيره مما يدل على أنها غير موجهه للعلم فلاحظ مع أن كون تلك الأخبار مقترنه بالقرائن المفيده للقطع لأصحاب الأئمه عليهم السلام لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ أيضا و لا دلالة في كلام الشيخ على أنها كانت كذلك عند هذا و لكن الحق و التحقيق أن الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في أمثال زماننا على الإجماع أيضا مشكل لأن ما نقله الشيخ و إن كان يفيد عموم حجيه الكتب المتداوله لكنه لفظ عام و الاعتماد على عموم لفظ الإجماع المنقول في إثبات خبر الواحد دورى و العلم بجواز العمل بجميعها لأنفسنا غير معلوم فلا- يمكننا اليوم دعوى الإجماع على حجيه جميع ما في الكتب المتداوله مع أن الإجماع لا- يثبت إلا- جواز العمل في الجملة قطعيه حجيه بعضها في الجملة مع الإجماع و الاشتباه لا يحصل منه شيء و دعوى الإجماع على العمل بالنحو المذى رخصه في الجمع و الترجيح و تقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفيه و خصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع و الترجيح بالنسبه إلى الأخبار و غيرها مما لا يسمن و لا يغنى فظهر من جميع ذلك أن ذلك أيضا بعد التسليم حجه إجماليه لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجيه خبر الواحد حقيقه إنما هو الدليل الخامس كما أشرنا سابقا ثم إن بعض المتأخرين تمسك بالأخبار الوارده في أمرهم عليهم السلام بحفظ الكتب و العمل بها و لو سلم التواتر فيها فإنها لا تفيد أيضا إلا الإجماع كما بينا و الله العالم

قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الزاوى

إشاره

و هى البلوغ و العقل و الإسلام و الإيمان و العدالة و الضبط و التحقيق أن هذه الشرائط إنما تتم إذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الأدله الخاصه به و على القول بجواز العمل به من حيث هو و أمّا إذا كان بناء العمل عليه من جهه أنه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الأمر دائر مدار حصول الظن فحينئذ اشترط هذه الشرائط لا بد أن يكون للتنبيه على أن الخالى عن المذكورات لا يفيد الظن أو لبيان مراتب الظن أو لإثبات تحريم العمل بالخالى عن الشرائط كالمقياس و قد عرفت أنه ليس كذلك إذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق و المخالف ما لا- يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه أيضا و ستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل في الخالى عنها في الأكثر مع ما عرفت من الإشكال في صحه الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس و أمّا تفصيل القول في الشرائط

فأما البلوغ و العقل

فنقلوا الإجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق و الصبى الغير المميز و أمّا المجنون الأدوارى فلا مانع من قبول روايته حال إفاقته

إذا انتفى أثر الجنون و أمّا الصّبي المميّز فالمعروف من مذهب الأصحاب و جمهور العامه المنع و دليله الأصل و عدم شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد له و ربّما يستدل بالأولويه بالنسبه إلى الفاسق فإنّ للفاسق خشيه من الله ربّما منعه عن الكذب بخلاف الصّبي و فيه تأميل و ذهب آخرون إلى القبول قياسا على جواز الاقتداء به و ردّ بطلان القياس أولا- و بمنع الأصل ثانيا بوجود الفارق ثالثا فإنهم يجيزون الاقتداء بالفاسق و لا يقبلون خبره هذا إذا رواه قبل البلوغ و أمّا إذا رواه بعده و سمعه قبله فلا إشكال في القبول إذا جمع سائر الشرائط و لذلك قبل الصّحابه روايه ابن عباس و غيره ممّن تحمّل الزّوايه قبل البلوغ و ما ذكره بعض الأصحاب من أنّ وجه ردّ الصدوق رحمه الله ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له

و أمّا

الإسلام

فظاهر بعضهم دعوى الإجماع على ذلك مستندا إلى قوله تعالى إن جاءكم فاسق أما الإجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صوره انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظنّ الحاصل بخبره و الحاصل أنه يمكن الاعتماد على الإجماع و إن كان منقولاً- لو ثبت حجّيه خبر الواحد بالخصوص و لو في صوره إمكان تحصيل العلم و أمّا في غيره فلا إلّا إذا أوجب نفى الظنّ و أمّا الاستناد إلى الآيه إن كان مستندا للإجماع هو أيضا هذه الآيه فلا يبقى اعتماد على الإجماع أصلا و إن كان المستند نفس الآيه نفيه منع الدّلاله لمنع إطلاق الفاسق على الكافر المؤتمن الغير العاصي بجوارحه حقيقه و الاستدلال بطريق الأولويه حيثند ممنوع فإنه قد يكون الاعتماد على الكافر الثّقه أكثر من الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب نعم يمكن أن يقال لو سلّم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغايه الأمر الشّكّ فيحتمل أن يكون الكافر فاسقا و لمّا كان الحكم معلقا على الفاسق و هو اسم لما هو في نفس الأمر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه و لا نعلم إلّا بالعلم بعدم كونه فاسقا و الجهاله كما قد تكون في كون الشّيء من الأفراد المعلومه الفرديه لمفهوم فقد تكون في كون الشّيء من أفراد ذلك المفهوم مطلقا و هما سيّان فيما نحن بصددّه و يمكن أن يقال مع تسليم صدق الفاسق على الكافر أيضا لا يدلّ الآيه على عدم قبول روايته إذا كان ثقه لأدّنّ معرفه كونه ثقه نوع تثبت في خبره و لو كان إجمالا- كما سنبينه في خبر المخالفين و كيف كان فلا- ثمره يعتدّ بها في خصوص العمل برواياتنا و إن كان يثمر في غير الزّوايه المصطلحه فما يحتاج إليه في الموضوعات

و أمّا

الإيمان

و المراد كونه إماميا اثنا عشريا فالمشهور بين الأصحاب اشتراطه لقوله تعالى إنّ جاءكم فاسق و الكلام فيه مثل ما تقدم بل أظهر و مقتضى هذا الشّروط عدم جواز العمل بخبر المخالفين و لا سائر فرق الشّيعه و قال الشيخ رحمه الله في العده بجواز العمل بخبر المخالفين إذا رووا عن أئمتنا عليهم السّلام إذا لم يكن في روايات الأصحاب ما يخالفه و لا يعرف لهم قول فيه لما روى عن الصادق عليه الصّلاه و السّلام إذا

نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عَنَّا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه الصَّلاه و السَّلام فاعملوا به و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث و غياث بن كلوب و نوح بن دَرَّاج و السَّيِّكوني و غيرهم من العامَّة عن أئمتنا عليهم السَّلام فيما لم ينكروه و لم يكن عندهم خلافه و ردَّ بمنع صحَّه الزَّوايه التي استدل بها الشيخ و بمنع إجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو أريد من عمل الطائفة إجماعهم سيما إذا انفرد بعض العامه بروايته لاحتمال أن يراد من قوله عليه السلام اجتماعهم على روايته و ما ذكرنا سابقا من حصول التَّثبت الإجمالي يجرى هنا أيضا فيمن وثقه الأصحاب منهم كالسَّيِّكوني فإنَّ المحقِّق رحمه الله في المعتر وثَّقه في مسائل النَّفاس و كذلك غيره و أمَّا على البناء على الدليل الخامس فالأمر واضح ممَّا بيَّنا و أمَّا سائر فرق الشَّيعه مثل الفطحيه و الواقفيه و الناووسيه و غيرهم فقال الشيخ أيضا في العده إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه و لا يعرف من الطائفة العمل بخلافه و جب أن يعمل به إذا كان متحرزا في روايته موثوقا به في أمانته و إن كان مخطئا في أصل الاعتقاد و لأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيه مثل عبد الله بن بكير و غيره و أخبار الواقفيه مثل سماعه بن مهران و علي بن أبي حمزه و عثمان بن عيسى و من بعد هؤلاء ممَّا رواه بنو فضال و بنو سماعه و الطاطريون و غيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف و ردَّه المحقِّق رحمه الله بأننا لا نعلم إلى الآن أنَّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء و لعله أراد منع إجماعهم على العمل و أنه لا حجَّيه في عمل البعض و إلَّا فلا مجال لإنكار العمل مطلقا و اختلف كلام العلامة رحمه الله ففي الخلاصه أكثر من قبول روايات فاسدى المذهب مع اشتراطه الإيمان في تهذيب الوصول إلى الأَصول و نقل صاحب المعالم رحمه الله عن والده في فوائد الخلاصه أنه حكى عن فخر المحقِّقين أنه سئل والده عن أبان بن عثمان فقال الأقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى إنَّ جاءكُم فاسقٌ و لا فسقٌ أعظم من عدم الإيمان و أشار بذلك إلى ما رواه الكشي أنَّ أبانا كان من الناووسيه أقول و الأظهر قبول أخبار الموثقين منهم إذ لو قلنا بصدق العداله مع فساد العقيده و عدم إطلاق الفاسق عليهم فيدلُّ على حجَّيه مفهوم الآيه كما سيحىء و إن لم نقل بذلك و قلنا بكونهم فساقا لأجل عقائدهم فيدلُّ على الحجَّيه منطوق الآيه لأنَّ التوثيق نوع من التَّثبت سيما مع ملاحظه العله المنصوصه فإنَّ التَّثبت إنَّما يحصل بتفحص حال كل واحد واحد من الأخبار أو بتفحص حال الرُّجل في خبره فإذا حصل التَّثبت في حال الرُّجل و ظهر أنه لا يكذب في خبره فهذا تثبت في خبره لاتحاد الفائده و إن أبيت عن ذلك مع ظهوره فالعله المنصوصه تكفى عن ذلك و أمَّا على البناء على الدليل الخامس فالأمر واضح

و أمَّا العداله

فهى فى الأصل الاستقامه و الاستواء فالكفيه الحاصله من تعديل القوى النفسانيه و كسر سوره كل منها بعد فعلها و انفعالها من الطرفين بحيث يحصل شبه

مزاج منها عداله و أميا القوه العاقله إذا اعتدلت بين طرفي إفراطها و هو الجربزه و تفریطها و هو البلاده تسمى حكمه و القوه الشهويه إذا اعتدلت بين الشره و الخمود تسمى عفه و القوه الغضبيّه إذا اعتدلت بين التهؤور و الجبن تسمى شجاعه و حلما و أما فى عرف الفقهاء و الأصوليين فالمشهور بين المتأخرين أنها ملكه فى النفس تمنعها من فعل الكبائر و الإصرار على الصيغائر و منفيات المروءه يعنى ما يدل على حسه النفس و دناءه الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيره كالتطيف بجبهه أو سرقتها أو مباحه كلبس الفقيه لباس الجندى و الأكل فى الأسواق فى بعض الأوقات و الأزمان و الكاشف عن تلك الكيفيه هو المعاشره المطلاعه على تلك الملكه يقينا أو ظنا أو شهاده عدلين و المختار الاكتفاء بحسن الظاهر و ظهور الصلاح و كون الشخص سائر العيوب و مجتنباً عن الكبائر مواظباً للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحه عبد الله بن أبى يعفور المرويه فى كتاب من لا يحضره الفقيه و غيره و أميا الاكتفاء بظاهر الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعه من القدماء فهو ضعيف و تفصيل الكلام و الخلافات فى معنى العداله و الكاشف عنها و أدلتها و نقضها و إبرامها قد أوردناه فى كتبنا الفقهيه فالمشهور اشتراط العداله فى قبول الروايه و اكتفى الشيخ رحمه الله بكون الراوى ثقة متحرّزا عن الكذب فى الروايه و إن كان فاسقا بجوارحه و هذه عبارته فى العده فأما من كان مخطئا فى بعض الأفعال أو فاسقا بأفعال الجوارح و كان ثقة فى روايته متحرّزا فيها فإن ذلك لا يوجب ردّ خبره و يجوز العمل به لأنّ العداله المطلوبه فى الروايه حاصله فيه و إنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته و ليس بمانع من قبول خبره و لأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعه هذه صفتهم و عن ظاهر جماعه من متأخري الأصحاب الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامه و الظاهر أن هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعه الاكتفاء فى الكاشف عن العداله بظهور الإسلام و عدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامه بل لأن آيه التثبيت و غيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول و إن لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجّه المشهور قوله تعالى إن جاءكم فاسق الآيه وجه الدلاله أنّ الفاسق من ثبت له الفسق لا من علم أنه فاسق فإذا وجب التثبيت عند خبر من له هذه الصيغه فى الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها و هو يقتضى اشتراط العداله إذ لا واسطه بين الفاسق و العادل فى نفس الأمر فيما يبحث عنه من رواه الأخبار لأنّ فرض كون الرواي فى أول سنّ البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكه قبل البلوغ و لم يتجاوز عن أول زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكه و لم يصدر عنه فسق أيضا فرض نادر لا التفات إليه و أما فى غير ذلك فهو إما فاسق فى

نفس الأمر أو عادل و الواسطه إنّما تحصل بين من علم عدالته و من علم فسقه و هو من يشكّ في كونه عادلا أو فاسقا و ذلك الواسطه إنّما هو في الذّهن لا- في نفس الأمر و بالجمله تقدّم العلم بالوصف لا- مدخله له في ثبوت الوصف و الواجبات المشروطه بوجود شيء إنّما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها فبالنسبه إلى المعلم مطلق لا مشروط مثل أنّ من شكّ في كون ماله بقدر استطاعه الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إنّني لا أعلم أنّي مستطيع و لا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبه ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعه أو فاقد لها نعم لو شكّ بعد المحاسبه في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعه أم لا- فالأصل عدم الوجوب حينئذ فمقتضى تعليق الحكم على المتّصف بوصف في نفس الأمر لزوم الفحص ثمّ العمل على مقتضاه فإذا قيل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعه درهما يقتضى إرادته السؤال عمّن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه و يؤيّده التعليل المذكور في الآيه فإنّ الوقوع في الندم لم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الأمر و إن لم يحصل العلم به فيه و أمّا خير العدل و إن ظهر كذبه فيما بعد فلا يذم عليه و لا ذم فيه على عدم الفحص لأنه عمل على مقتضى الدليل و مقتضى طريقه العرف و العاده بخلاف مجهول الحال و من حكاية التعليل يظهر أنّ في صورته فرض ثبوت الواسطه أيضا لا يجوز العمل لعدم الاطمئنان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم أيضا مع أن العلم بتحققها متعذر لعدم إمكان العلم بانتفاء المعاصي الباطنيه عاده و قد تصدى بعضهم لبيان أنّ المراد الفاسق للنفس الأمرى بما لا كرامه فيه فقال إذا علق أمر بشيء فالظاهر أن المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فإذا قيل زيد صالح أو فاسق أو شاعر أو كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكوره بحسب نفس الأمر لا بحسب معتقد المخاطب و إلاّ انتفى من الكلام الذي لا قرينه على إرادته إفاده معنى الخبر المتعارف إفاده معنى الخبر و انحصر الإفاده حينئذ في إفاده لازم معنى الخبر و أيضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصحّ للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما أخبر به و أيضا ليس إثبات المتكلم نحقق صلاح زيد مثلا في نفس الأمر إثباتا لما أخبر به و أيضا لا يصحّ طلب الدليل عمّا أخبر به لأنه حينئذ بمنزله أن يقول أقم الدليل على بأنى معتقد بصلاح زيد و بطلان اللوازم أظهر من أن يحتاج إلى البيان فظهر أنّ المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الأمر انتهى و فيه ما لا- يخفى من الاشتباه بين النسبه الخبريه المصرّحه و اللازمه للنسبه التقيديه الحاصله في كل واحد من المحكوم عليه و المحكوم به بالنسبه إلى ذاتهما و الوصف العنوانى الثابت لهما فإنّ معنى قولنا زيد صالح أنّ ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع و كلمه في الواقع في الموضوعين قيد لطرفى النسبه و المراد بالواقع هنا

مقابل اشتراط علم المخاطب لا- مقابل الإمكان و الواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم و أمّا النسبه الخبريه المستفاده من الجملة فلا يلزم أن تكون مقيده بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع و أنه معتقد لذلك و وضع الجملة خبريه لإفاده هذه النسبه و لا- يجرى فيه توهم إرادته ثبوت النسبه على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائده الجملة في إفاده لازم معنى الخبر و غيره من اللوازم المذكوره فالملازمه المدعاه في كلامه ممنوعه و إن كان بطلان اللوازم ظاهرا و حجّه القول بالعمل بخبر مجهول الحال أن الله تعالى علق وجوب التثبت على فسق المخبر و ليس المراد الفسق الواقعي و إن لم يعلم به و إلا لزم التكليف بما لا- يطاق فتعين أن يكون المراد الفسق المعلوم فانتهاء الأمر بالتثبت ليس بالزرد للزوم كونه أسوأ حالا من معلوم الفسق و هو باطل فهو بالقبول أولى و ممّا بينا يظهر لك جوابه من أن المراد بالفسق هو الفسق النفس الأمري و بعد إمكان تحصيل العلم به أو الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق و قد يتمسك بالأصل في نفى الفسق و هو باطل لأن الأظهر أن العدالة أمر وجودي فالأصل بالنسبه إليهما سواء مع أنه معارض بغلبه الفسق في الوجود و أنه مقتضى الشهوّه و الغضب اللتين هما غريزتان في الإنسان و الرّاجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه و الحاصل أن مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم و أمّا قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكيه و الطّهاره و رقّ الجاربه و نحوها فهو من دليل خارجي من القاعده المقتضيه لحمل فعل المسلم و قوله على الصحه و مطابقتها للأصل في بعضها و أمّا إخراج الخبر و الشّهاده من البين فلأنهما مخصّصان بالدليل الخاص و السرّ فيهما أنّهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا و لذلك لا يسمع قول المدّعي بمجردّه و لو كان عدلا و أمّا حجّه الشيخ رحمه الله فالظاهر أيضا آيه التثبت لا- ما فهمه صاحب المعالم رحمه الله من كلام المحقق رحمه الله أن دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفه و ردّه تبعاً للمحقق أمّا أولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفه و أمّا ثانيا فبأنّ عملهم إنّما يدل على قبول تلك الأخبار المخصوصه لا- مطلقا فلعله كان الانضمام القرائن إليها لا- بمجرد الخبر و لا يخفى ما ذكرناه على من لاحظ كلام الشيخ و تأمل فيه و وجه الاستدلال بآيه التثبت أن معرفه الرّاوى بأنه متحرّز عن الكذب في الرّوايه تثبت إجمالي محصّل للظن بصدق الراوى فيجوز العمل به كما مرّ في أخبار الموثقين من المخالفين و سائر فرق الشيعه و الظاهر كفايه الظن فإنّ الظاهر من الآيه أنه إذا حصل الاطمئنان من جهه خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيّما العدل الذي ثبت عدالته بالظن و الأدلّه الظنيّه فإنّ المراد بالعدل النفس الأمري هو ما اقتضى الدليل إطلاق العادل عليه في نفس الأمر لا ما كان عادلا في نفس الأمر و الدليل قد يفيد القطع و قد يفيد الظن و أمّا بناء على الدليل الخامس في أمثال

زماننا فالأمر واضح نعم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد و استجوده في المعالم أقول وجه الاستبعاد أن الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق وقد يكون لأجل إنكار طبيعته لخصوص المعصية وقد يكون من أجل الخوف عن الحاكم وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوار حينئذ ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق أن إنكار حصول الظن مطلقا حينئذ لا وجه له كما ترى بالعيان أن كثيرا ممن هو مبتلا بأنواع الفسوق أنه لا يستخف بكتاب الله و سائر شعائره و كذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام كما هو ظاهر كلام الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق ممن يعظم في نظره الكذب على الإمام عليه السلام لا يوجب عدم حصول الظن بصدقه و كذلك إذا كان طبيعته مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم إن كان ترك الكذب محضا من جهه أن الشارع منعه و أوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو أعظم منه مما يدل على عدم الاعتناء بوعيده تعالى و نواهيته بالأقوى إذن ما ذهب إليه الشيخ و يرجع هذا في الحقيقة إلى التثبت الإجمالي أو إلى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم و من جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من أقسام الخبر و أن حجته أيضا من جهه حصول التثبت الإجمالي و هو تابع لما ذكره في مدح الرجل فيتبع ما أفاده دون غيره

و أما الضبط

فلا- خلاف في اشتراطه إذ لا- اعتماد و لا وقوف إلا مع الضبط لأنه قد يسهو فيزيد في الحديث أو ينقص أو يغير و يبدل بما يوجب اختلاف الحكم و اختلال المقصود و قد يسهو عن الواسطه مع وجودها و بذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح و الضعيف و غير ذلك و المراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو أبدا و إلا لما صح العمل إلا عن معصوم عن السهو و هو باطل إجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الآيه المقتضى لقبول خبر العدل مطلقا مخصّص بالضابط لإشعار المنطوق به من حيث التعليل و لإجماعهم ظاهرا و أما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالأمر واضح و مراد علماء الرجال حيث يقولون في مقام التركيه فلان ثقه هو العدل الضابط إذ لا وثوق إلا مع الضبط و لذلك اختاروا هذا اللفظ لا يقال إن العدالة كافيه عن هذا الشرط لأن العدل لا يروى إلا ما تحقّقه لأننا نقول إن العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فإنه قد يسهو من كونه غير مضبوط عنده أو عن كونه ساهيا و الظاهر أنه يكفي في إطلاق الضبط كثره الاهتمام في نقل الحديث بأنه بمجرد سماع الحديث يكتبه و يحفظه و يراجعه و يزاوله بحيث يحصل له الاعتماد و إن كان كثيرا السهو إذ ربّما يكون الإنسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلوب حين الاستماع و لكن يعرضه السهو بعد ساعه أو أكثر فمثل هذا إذا كتب

وأتقن حين السماع فقد ضبط الحديث و هو ضابط و بمثل هذا يمكن أن يجاب عما يقال إن حبيب الخثعمي ممن وثقوه في الرجال مع أن الصيّدوق رحمه الله روى في الفقيه أنه سئل أبا عبد الله عليه السلام فقال إنني رجل كثير السهو فما أحفظ على صلاتي الحديث و يمكن أن يقال في وجهه إن كثرة السهو في الصلاة لا تنافي الضبط في الرواية أو إن المراد كثير الشك لكثرة استعمال الشك في السهو و اعلم أن معرفه الضبط أيضا إمّا تحصل بممارسه حال الراوى باختبار رواياته و اعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط و الإتقان و موافقتها لها و لو من حيث المعنى فقط أو بشهاده العدول و قد ذكرنا أن قولهم ثقه شهاده على ذلك

تنبيه

المعتبر في شرائط الراوى هو حال الأداء لا حال التحمل كما أشرنا إليه في الصبى فلا إشكال في جواز الروايه ممن تاب و رجع عما كان عليه من مخالفه في دين أو فسق في حال استقامته و كذا في عدم الجواز ممن خلط بعد الاستقامه في حال الخلط إن كان فسقا مطلقا و على المشهور إن كان مخالفه في المذهب أيضا قال الشيخ في العده فأما ما يرويه الغلاه و المتهمون و المضغفون و غير هؤلاء فما يختص الغلاه بروايته فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامه و حال غلو عمل بما روه حال الاستقامه و ترك ما روه في حال خطيأهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمّد بن أبي زينب في حال استقامته و تركوا ما رواه في حال تخليطه و كذلك القول في أحمد بن هلال العبرثاني و ابن أبي العزافر و غير هؤلاء و أما ما يروونه في حال تخليطهم فلا- يجوز العمل به على كل حال انتهى و مقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ إلا أن يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الأظهر و قد يتأمل في ذلك لأن خطأ أبي الخطاب لم يكن بعنوان السهو و الغفله بل دعتة الأهواء الفاسده إلى تعمد الكذب و الظاهر أنه لم يكن في المدّه التي لم يظهر منه الكفر برئيا من غايه الشقاوه لكن جعل إخفاء المعصيه و إظهار الطّاعه و سيلتين إلى ما أراد من الرئاسه و إضلال الجماعه فكيف يمكن الاعتماد على روايته و روايه أمثاله في وقت من الأوقات و ربّما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى و على بن أبي حمزه ثقتين أقول فما نراه من أخبار أمثال هؤلاء قد عمل به الأصحاب و لم يظهر لنا تاريخ الروايه في حال الاستقامه فعلينا أن نجتهد في القرائن أيضا و من القرائن المفيده للرجحان هو عمل جمهور الأصحاب و الحاصل أن المعيار في أمثال ذلك قوه الظن من القرائن الخارجيه فلا بدّ من التأمل و التفحص فمثل ما يرويه الأصحاب عن الحسين بن بشار و على بن أسباط ممن كانوا من غير الإماميه ثم تابوا و رجعوا و اعتمد الأصحاب على روايتهم و مثل على بن محمّد بن رياح و على بن أبي حمزه و إسحاق بن

جرير من الواقفيه الذين كانوا على الحق ثم توقّفوا و روى عنهم ثقات الأصحاب و صرّح أجلاء المتأخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لأجل ما ذكر لأنّ المعهود من حال أصحاب الأئمه عليهم السّلام كمال اجتنابهم عن الواقفيه و أمثالهم من فرق الشيعة و كان معاندتهم معهم و تبرّيهم منهم أزيد منها عن العامه سيّما الواقفيه حتى إنّهم كانوا يسمّونهم الممطوره أى الكلاب التى أصابها المطر يتنزّهون عن صحبتهم و المكالمه معهم و كان أئمتهم عليهم الصّلاه و السّلام يأمرونهم باللّعن عليهم و التبرى عنهم فروايه ثقاتهم و أجلائهم عنهم قرينه على أن الروايه كانت حال الاستقامه أو أنّ الروايه عن أصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيده أو المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من أصحابنا ككتب على بن الحسن الطاطرى فإنّ الشيخ ذكر فى الفهرست أنه روى كتبه عن الرّجال الموثوق بهم و بروايتهم قال المحقّق البهائى رحمه الله فى كتاب مشرق الشّمسين و الظاهر أن قبول المحقّق طاب ثراه روايه على بن أبى حمزه مع شدّه تعصّبه فى مذهبه الفاسد مبنى على ما هو الظاهر من كونها منقوله عن أصله و تعليله رحمه الله يشعر بذلك فإنّ الرّجل من أصحاب الأصول و كذلك قول العلامة رحمه الله بصحه روايه إسحاق بن جرير عن الصادق عليه الصّلاه و السّلام فإنه ثقة من أصحاب الأ-صول أيضا و تأليف أمثال هؤلاء أصولهم كان قبل الوقف لأنه وقع فى زمن الصادق عليه الصّلاه و السّلام فقد بلغنا من مشايخنا قدّس الله أرواحهم أنه كان من دأب أصحاب الأصول أنّهم إذا سمعوا من أحد الأئمه عليهم السّلام حديثا بادروا إلى إثباته فى أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه أو كلّه بتمادى الأيام و توالى الشهور و الأعوام

قانون تعرف عداله

اشاره

الرّواى بالملازمه و الصّحبه المتأكّده

حتى يظهر سريره علماء أو ظنّا و باشتهارها بين العلماء و أهل الحديث كالصّيدوق فإن علماء الرّجال لم يذكروا له توثيقا و اشتهاره بذلك كفافا من غيره و شهاده القرائن الكثيره المتعاضده مثل كونه مرجع العلماء و الفقهاء و كونه ممّن يكثر عنه الرّوايه من لا يروى إلا عن عدل و نحو ذلك من القرائن و بالتركيبه من العالم بها إمّا بأن يقول هو عدل أو ما يشمله أو يقبل شهادته إن كان ممّن يرى العداله شرطا أو نحو ذلك و اختلفوا فى أنّ الواحد هل يكفى فى التركيبه أو لا بدّ من المتعدّد على قولين و بنى كثير منهم ذلك على أنّ التركيبه روايه أو شهاده فعلى الأول يكفى دون الثانى و لا بدّ فى ذلك من تمهيد مقدّمه و هو أن الرّوايه و الشّهاده و الفتوى كلها من أفراد الخبر المقابل للإنشاء و الشّهاده فى اللغه إخبار عن اليقين و على ما عرفها الفقهاء إخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم فحكم الله و رسوله صلى الله عليه و آله و خلفائه عليهم السّلام و الحاكم ليس بشهاده و قال الشهيد رحمه الله فى القواعد الشّهاده و الروايه تشتركان فى الجزم و تنفردان فى أنّ المخبر عنه إذا كان

أمراً عاماً لا يختص بمعيّن فهو الروايه لقوله لا شفعه فيما لا يقسم فإنه شامل لجميع الخلق إلى يوم القيامة و و إن كان لمعيّن فهو الشّهاده كقوله عند الحاكم أشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الأولى رؤيه الهلال فإن الصوم مثلا لا يتشخص بمعيّن فهو روايه و من اختصاصه بهذا العام دون ما قبله و ما بعده بل بهذا الشّهر فهو كالشّهاده و من ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث إنه يصير عامّاً لترجمه و من إخباره عن كلام معيّن و الأقوى التعدد في الموضوعين الثالث المقوم من حيث إنه منصوب لتقويمات لا نهايه له فهو روايه و من أنه إلزام لمعيّن الرابعه القاسم من حيث نصبه لكل قسمه و من حيث التعيين في كل قضيه الخامسه المخبر عن عدد الركعات أو الأشواط من أنه لا يخبر عن إلزام حكم لمخلوق بل للمخالق سبحانه و تعالى فهو كالزوايه و من أنه إلزام لمعيّن لا يتعداه السادسه المخبر بالطهاره أو النجاسه تردّ فيه الشّهاده و يمكن الفرق بين قوله طهرته و نجسته لاستناده إلى الأصل هناك و خلافه في الأخبار بالنجاسه أما لو كان ملكه فلا شكّ في القبول السابعه المخبر عن دخول الوقت الثامنه المخبر عن القبلة التاسعه الخارص و الأقرب في هذه الخمسه الاكتفاء بالواحد إلاّ في الأخبار بالنجاسه إلاّ أن تكون يده ثابتة عليه بإذن المالك أمّا المفتى فلا خلاف في أنه لا يعتبر فيه التعدد و كذا الحاكم لأنه ناقل عن الله تعالى إلى الخلق فهو كالزوايه و لأنه وارث النبي صلى الله عليه و آله أو الإمام عليه السّلام الذي هو واحد و أمّا قبول الواحد في الهديه و في الإذن في دخول دار الغير فليس من باب الشّهاده لا- لأنّه روايه إذ هو خاصّ بل هو شّهاده لكن اكتفى فيها بالواحد عملاً بالقرائن المفيده للقطع و لهذا قيل و إن كان صبيّاً و منه إخبار المرأه في إهداء العروس إلى زوجها و لو قيل بأنّ هذه الأمور قسم ثالث خارج عن الشّهاده و الزوايه و إن كان مشبها للزوايه كان قوياّ و ليس إخبارا و لهذا لا يسمّى الأمين المخبر عن فعله شاهدا و لا راويا مع قبول قوله وحده كقوله هذا مذكى أو ميتة لما في يده و قول الوكيل بعت أو أنا وكيل أو هذا ملكي انتهى ما أردنا ذكره أقول و لا- يخفى على المتأمّل في كلامه رحمه الله ما فيه من المسامحه في البيان و اشتباه ما هو المقصود من الروايه و الشّهاده و وجه التفرقه بينهما و حكمهما فإنّ من يقول بأن الواحد يكفي في الزوايه دون الشّهاده إن أراد بالزوايه الخبر المصطلح الذي هو واحد من أدلّه الفقه بناء على حجّيه خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للإنشاء فهو لا يتم لأنه لا معنى حينئذ للتفريعات التي ذكروها من حكايه رؤيه الهلال و المترجم و غيرهما ممّا ذكروه و لا لجعل التركيه روايه بهذا المعنى مطلقا كما لا يخفى و إن قيل إنّ المراد مقابله الشّهاده بسائر أفراد الخبر و الغرض من الزوايه هو سائر أفراد الخبر فيشمل الخبر المصطلح و غيره أيضا ففيه أنه لا معنى حينئذ لاشتراط كون المخبر عنه في الخبر عامّاً و في الشّهاده خاصّاً

إذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كإخبار زيد بمجيء ولده من السفر مثلا مع أنّ أكثر الروايات إخبار عن الخاص لأنه إخبار عن سماع خاص أو رؤيه خاصه فإن قول الزاوي قال النبي صلى الله عليه وآله كذا أو الإمام عليه السلام كذا إخبار عن جزئي حقيقي وإن اعتبر نفس إلزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه رحمه الله في أول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من أواسط كلامه إذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لإجراء الحدّ وجعله رحمه الله الأمور المذكوره أخيرا قسما ثالثا أيضا ينافي إرادته المعنى الأعم أيضا والظاهر أن مرادهم من الروايه هنا مطلق الخبر غير الشهاده لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح حينئذ أن يقال إنّ كل خبر يسمع فيه الواحد إلاّ الشهاده وهو إخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه أنّ أقوال المسلمين وأفعالهم محموله على الصدق والصحة كما حَقَّق في محلّه وذلك يقتضى الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسرى حكمه إلى غير الخبر واضح وأمّا إذا أوجب تكليفا للغير فيعارضه أصالة البراءة عن التكليف فلا بد في إثبات التكليف من ظن بالصدق أزيد من أصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل بأصل البراءة وهو إمّا بعدالة الزاوي علاوه على الإسلام أو بالثبوت المحصّل للظن بالصدق فهذا خبر مثبت للتكليف وإن كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر وقوله و كان في واقعه خاصه فقد ينبغى فيه التعدّد كما في الشهاده فلا بدّ حينئذ من ملاحظه أدلّه حجّيه خبر الواحد هل تفيد حجّيه الخبر المصطلح أو مطلق خبر الواحد وقد عرفت أنّ آيه النفر ظاهره في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه أيضا وأمّا غيرهما فلا وأمّا آيه النيا فهو وإن كان أعمّ من ذلك لكنّه ينافي ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فإنه أعمّ من ذلك بل حكاية وليد التي هو شأن نزول الآيه واقعه خاصه وهي بالشهادة أشبه وكيف كان فالشهادة داخله فيه ولذلك استدلل الفقهاء في ردّ شهادة الفاسق والمخالف بهذه الآيه وحينئذ فلا دلالة فيها على قول الواحد إذ مقتضاها لا بدّ أن يكون إن كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق بل يجوز العمل به حينئذ في الجملة وإن كان من جهه كونه أحد شطري البيئه وذلك لا يفيد إلاّ جواز العمل في الجملة لا خصوص العمل إذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وإرادته المعنيين معا بالنسبه إلى الشهاده وغير الشهاده استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الأصل والظاهر من الآيه العمل بالواحد والقول بأنّ الشهاده مخرج بالدليل مع كون الآيه وارده فيما هو من باب الشهاده على ما هو شأن نزول الآيه محل إشكال سيّما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر أيضا لأنّ الظنّ الحاصل بالثبوت لا يفيد في الشهاده وأمّا الإجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح وأمّا الدليل

الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهه أنه خبر الواحد بل لأنه ظن و لا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق و التحقيق أن هذا البناء باطل إذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح و لا دليل على كفايه الواحد بالخصوص في غير الشهاده من أقسام الخبر و لا- دليل على كونه من باب الشهاده لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل فإن المراد من التزكيه ليس إثبات حق لازم للمخلوق أو للخالق و إفادته لذلك بالأخره بعد العمل بالروايه بسبب التعديل مشترك الورد في الخبر و الشهاده مع أن العلم معتبر في الشهاده غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحاله العلم بالعداله عاده سلمنا أنه شهاده لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهاده فإن بعض الأصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبروا المرأه الواحده أيضا في بعض الأحيان و لا دليل على عدم كون التزكيه مما يقبل فيه الواحد فالأولى أن يقال إن ذلك من باب الظنون الاجتهاديه المرجوع إليها عند انسداد باب العلم و ليس من باب الشهاده و لا الروايه المصطلحه ثم إنه يمكن توجيه كلام الشهيد رحمه الله حيث قال و ينفردان في أن المخبر عنه إلى آخره بأن المراد أن العموم إنما يوجد في الروايه دون الشهاده لا- أن المخبر عنه في الروايه دائما يكون عامًا و يلزمه أن الشهاده دائما مخصوصه و هو كذلك و مراده بيان أحد المميّزات لا- الجميع حتى يرد أن بينهما فرقا آخر و هو أن الشهاده إخبار بحق لازم للغير البتّه و لا يلزم أن يوجد ذلك في الروايه بل لا يوجد فيها إلا على سبيل التبعيّه و الاستلزام كالفتوى و أما قوله فإن الصوم مثلا لا يتشخص لمعيّن فلا وجه له لأن الإخبار عن رؤيه الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضروره و ذلك يوجب إثبات حق الله تعالى و هو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عبادته كإثبات الحدّ على شارب الخمر و إن توهم عموم الصّائم و المفطر مدفوع بأن المراد بالعموم و الخصوص هنا أن أكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض و إن لم يتحقق و لم يتصور تحقّقه كالفتاوى فقله عليه السلام لا شفعه فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم فحكمه أنه لا شفعه فيه لا- أن الأملاك الموجوده الغير المقسومه حكمه كذا بخلاف رؤيه الهلال فإنه يثبت الصوم و الإفطار لواجدى الشرائط من الحياه و العقل و البلوغ و غيرها بالفعل بل لأهل البلاد الخاصه بخلاف مثل يجب الصوم للرؤيه و الفطر للرؤيه و كذلك الشهاده على الوقف العام فإن المصلحه العامه مصلحه خاصه ورد عليها الوقف بالخصوص فهو حقيقه متعيّن من حيث المورد و إن لزمه الشّيعه و الاستمرار بالتبع في أفراد الموقوف عليه و أشخاصه و كذلك الشّهاده على النسب فإنّها تثبت شيئا معينا خاصا و لكن الانتساب إلى آخر الأبد يتبعه و أمّا المترجم فهو أيضا إخبار عن جزئي معيّن مشخص و توجيه كلامه في العموم هنا بأن يقال مراد المترجم أن كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا و لا يخفى بعده و أمّا القاسم و المقوم فيظهر توجيه العموم

مما ذكرنا في المترجم و التوجيه فيهما أظهر من المترجم و أما قوله الخامس المخبر عن عدد الزكعات و الأشواط ففيه ما قدّمناه من عدم انحصار الشّهاده في حق الخلق ثم إنّ تحقيق هذه المسائل و التكلّم في كل واحد منها ليس وظيفه هذا الكتاب و حظّ الأصولي في هذا الباب التفرقه بين الشّهاده و غيرها من الأخبار حتّى يجعل الشّهاده أصلا و يطلب فيها العدد و هو مشكل إذ ما ذكره من المميّزات للشّهاده كثيرا يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشّهاده إلّا ما أخرجه الدليل ليس بأولى من دعوى كفايه مطلق الخبر إلّا ما أثبتته الدليل فالمتّبع هو ما اقتضاه الأدلّه في خصوصيّات المقامات إلّا أن يتمسك بالاستقراء و تتبع موارد الأحكام فإنّه يقتضى كون الأصل فيها العدد و أنّ ما اكتفى فيه بالواحد فإنّما خرج بدليل خاصّ بقى الكلام في الفرق بين الفتوى و الحكم و هو أنّ الفتوى هو إخبار عن الله تعالى بأنّ حكمه في هذه القضيه كذا و من خواصّه عدم المنع من مخالفته من المجتهد و المقامد أما المجتهد فظاهر و أما المقامد فلأنّ له أن يستفتى عن آخر و مع التعدّد فيختار الأعلّم ثم الأورع و مع التّساوى يتخيّر و الحكم هو إنشاء إطلاق أو إزام في المسائل الاجتهاديه و غيرها مع تقارب المدارك فيها ممّا يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرّفه الشهيد رحمه الله في القواعد و حكمه أنه لا يجوز لغيره نقضه و إن كان مجتهدا مخالفا له في الرأى لاستنزاه ذلك عدم استقرار الأحكام و المصلحه في شرع الأحكام هو حصول النّظام و ذلك يناهيه و قال في القواعد فبالإنشاء يخرج الفتوى لأنها إخبار و الإطلاق و الإزام نوعا الحكم و غالب الأحكام إزام و مثل للإطلاق بإطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه و بإطلاق حرّ من يد من ادعى رقه بلا بينه و غير ذلك قال و بتقارب المدارك في المسائل الاجتهاديه يخرج ما ضعف مدركه جدّا كالعول و التّعصيب و قتل المسلم بالكافر فإنه لو حكم به حاكم و جب نقضه و بمصالح المعاش يخرج العبادات فإنه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحّه صلاحه زيد لم يلزم صحّتها بل إن كانت صحيحه في نفس الأمر فذاك و إلّا فهي فاسده و كذا الحكم بأنّ مال التجاره لا زكاه فيه و أنّ الميراث لا خمس فيه فإن الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك نعم لو اتّصل بها أخذ الحاكم ممّن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتّصال الأخذ إخبار كالفتوى و أخذه للفقراء حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد و لو اشتملت الواقعه على أمرين أحدهما من مصالح المعاد و الآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحّه حجّ من أدرك اضطرارى المشعر و كان نائبا فإنه لا أثر له في براءه ذمه النّائب في نفس الأمر و لكن لا يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجره انتهى و سيجىء تحقيق الكلام في أواخر الكتاب إذا تمهد هذا فنقول ذهب الأكثرون إلى كفايه المزكّى الواحد في الزوايه و هو مذهب

العلامة رحمه الله في التهذيب و ذهب المحقق رحمه الله و من تبعه إلى أنه لا يقبل فيه إلا ما يقبل في تركيه الشاهد و هو شهادة عدلين و عن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض إلى ذكر أدله الأقوال فإنه غير مجرد في كلام القوم و أقول إن حجتيه خبر الواحد إماميا من حيث إنه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس أو من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ أو من حيث إنه الخبر المصطلح أعنى المروى عن المعصوم عليه السلام كما هو مقتضى الاستدلال بالإجماع ثم إن اشتراط العدالة لا معنى له على الأول إلا باعتبار إعلام طرق الظن و التنبه عليها و التنبه على أن خبر الفاسق لا يفيد الظن كما أشرنا إليه سابقا و أما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان روايه مصطلحه أو شهاده أو غيرهما و لذلك استدلت الأصحاب بآية النبأ على اشتراط عداله الشاهد أيضا و مقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التركيه مطلقا و لما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في أن التركيه شهاده أم لا و بعد ثبوت كونها شهاده فلا فرق بين الراوى و الشاهد و كذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له إذ عداله الراوى إن ثبت بتركيه الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته أيضا و الاقتداء به و إلا فلا يقبل في قبول الروايه أيضا لأن معنى العداله شيء واحد و لا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبه إلى أمر دون أمر و أما ما يفهم من كلام الشيخ رحمه الله في العده من الفرق بين عداله الراوى و غيره فمع أن مراده أن مجرد الوثوق بالصدق كاف لا أن محض ذلك عداله و إن كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع إذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد أن يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق أيضا إلى أن المدار هو حصول الظن و أن مجرد حصول الظن يكفى في الروايه و هو رجوع إلى الوجه الأول أعنى الاعتماد على الدليل الخامس و جعل المعيار هو مطلق الظن و لا يفيد ذلك إثبات اشتراط العداله في الخبر من حيث إنه خبر و الحاصل أن سبيل العلم بالأحكام الشرعيه إذا كان منسدا فالمدار على الظن و الظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد و أما إثبات حقوق الله أو حقوق الناس فالمدار فيهما على العلم أو البينه أو اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل بمطلق الظن فمثل أخبار الطيب من إنبات اللحم و شد العظم للرضاع و عن كون الصوم مضرا للمريض و أخبار أهل الخبره بالقيمه و الأرش و نحو ذلك فهى مثل الفتوى فيكفى فيها الواحد و لا وجه للحكم بوجود الاثنين كما وقع من بعض الفقهاء و توضيحه أن الأحكام الشرعيه المتعلقة بالموضوعات التى ليس بيانها وظيفه الشارع مثل أن يقول يجوز الصياله فى الخبز أو إنبات اللحم محرّم أو المرض المضر مبيح للإفطار و نحو ذلك لا شبهه فى أنّها إنما تعلقت بما هو فى نفس الأمر كذلك فإن حصل للمكلف العلم به فهو و إلا فيرجع إلى الظن لاستحاله التكليف بالمحال

و العداله من هذا القبيل فالمعتبر فى الطيب و أهل الخبره و المزكى هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الروايه و لا من باب الشهاده فخير هؤلاء بالنسبه إلى كون ما ذكره مطابقا لنفس الأمر بمعتقدهم و بحسب ظنهم و اعتبار العداله فى هؤلاء لأجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم فى ذلك و عدم مسامحتهم فى اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل قد يكتفى بما يحصل الظن و إن كان أهل الخبره فاسقا بل و كافرا أيضا بل و ظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الأطباء إذ الوثوق مطلقا و هو مقتضى الأخبار الوارده فى مسأله القيام فى الصلاه و يقتضى ذلك تخصيص آيه التثبت عند خير الفاسق بما لم يفد الظن فالأصل يقتضى الاكتفاء بالواحد فى مطلق التزكيه إلا أن تزكيه الشاهد خرج بالدليل من الإجماع كما ادعى بعضهم أو لأجل ما ذكرنا من مقابله حق المسلم و لذلك خص حمل أفعال المسلمين و أقوالهم على الصّحه بما لو لم يعارضه مثله أو أقوى منه مع تأمل فى الأخير لكون الخبر أيضا قد يكون كذلك كما أشرنا من أنه أيضا قد يثبت حقًا على أحد بالأخره و لكن يبقى الإشكال الذى أوردناه أولًا من أن العداله شىء واحد و المشروط بالعداله مشروط بماهيته العداله فمتى ثبت سبب ثبوت العداله فيتحقق العداله فى الخارج و يحصل شرط القبول فى مشروطها فما معنى الفرق و أى معنى للإجماع على ثبوت العداله فى الروايه دون الشهاده و يمكن دفعه بأن المراد أن قبول شهاده العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الروايه لا أن ثبوت العدل فيها مشروط بتزكيه اثنين دون الروايه فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العداله و أمّا مثل مترجم القاضى و أخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد و إعلام المأموم الإمام بوقوع ما شكّ فيه و إخبار النائب عن إيقاع الحجّ و نحو ذلك فيكفى فيه الواحد لأنه خبر و يعتبر فيه العداله الظنيه الحاصله من تزكيه واحد و أمّا مثل الإخبار عن القبله أو الوقت أو نحو ذلك فإن كان المراد الإخبار عن القبله التى بناء عمل المسلمين عليها فى هذا البلد و كذا الوقت فهو إخبار و إن كان المراد الإخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر من أنه خبر عن مطابقه ما اجتهد فيه فالخبر المطلق إمّا فتوى من فقيه أو من هو فى معناه من أهل الخبره أو شهاده أو مجرد إخبار عن نفس الأمر و يختلف أحكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ و تأمل و ميّز بينها حتى لا يختلط عليك الأمر و أمّا على الثالث فإثبات اشتراط العداله إمّا من جهه آيه النبأ و قد مرّ الكلام فيه و مقتضاه كفايه المزكى الواحد و إمّا من جهه الإجماع و الإجماع لم يثبت على أزيد من العداله الثابته بمزكّ واحد

فلنرجع إلى ذكر أدله الأقوال

أمّا على المذهب المختار

فإمّا بناء على الدليل الخامس كما هو المعتمد فى الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكيه الواحد و إمّا على غيره من الأدله فلايه النيا

و تقرّبه صدق النبا على التزكيه من جهه الإخبار عن موافقه المعتقد كما بيّنا و لكن يحدشه أنه لا يدلّ إلا على قبوله في الجملة كما مرّت الإشارة إليه في الشّهاده إلا أن يثبت بالعموم و إخراج الشّهاده بالدليل كما أشرنا سابقا و أمّا ما أورد عليه بأنه مؤدّ إلى حصول التناقض في مدلول الآيه لأنه يدلّ على أنّ قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الأمر كما مرّ و انتفاء الفسق في نفس الأمر لا يعلم إلا مع العلم بالعداله فشرط قبول الخبر هو العلم بالعداله و خبر المزكى الواحد لا يفيد العلم و إن كان عدلا فإن اعتبرنا تزكيه العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعداله الزاوى لعدم إفادته العلم و هذا تناقض فلا بدّ من حملها على ما سوى الإخبار بالعداله ففيه أنّ المراد بالفاسق النفس الأمري و العادل النفس الأمري هو ما يجوز إطلاق العادل و الفاسق عليه فنفس الأمر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق و العداله أ لا ترى أنا نكتفى في معرفه العداله بالاختبار و الاشتهار و هما لا يفيدان العلم غالبا بل العدلان أيضا لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلا بأحد الأمور المذكوره فنقول إنه عادل و يؤيّده قوله تعالى ممّن ترضون و كذلك المرض المييح للتيمم و الإفطار و إنبات اللحم و شدّ العظم و غير ذلك فإنه يطلق على ما هو مظنون أنه كذلك و الكلام فيها و في العداله على السواء سلّمنا لكن لا ريب أنّ مع انسداد باب العلم يكتفى بالظنّ في الأحكام و الموضوعات جميعا مع أنّ اشتراط العلم بالعداله مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث أفاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكيه و ما قيل إنّ تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس أولى من العكس بل العكس أولى فيدفعه أنّ المفهوم إذا كان أقوى بسبب المعاضدات الخارجه فيجوز تخصيص المنطوق به و هو معتضد بالشّهاده و غيره من الأمور التي ذكرنا مع أنه مخصّص بشّهاده العدلين جزما و هو لا يفيد العلم و ذلك أيضا يوجب وهنا في عمومه و إن كان العام المخصّص حجه في الباقي على التحقيق و المشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو أنّ العداله شرط في الرّوايه و شرط الشىء فرعه و الاحتياط في الفرع لا- يزيد على الاحتياط في الأصل و قد اكتفى في الأصل و هو الرّوايه بواحد فيكفى الواحد في الفرع أيضا أعنى العداله و إلا زاد الاحتياط في الفرع على الأصل و أنت خير بضعف هذا الاستدلال و يشبه أن يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامه و ما يظهر من بعض أصحابنا أنه قياس الأولويه أيضا ممنوع بل لا يبعد دعوى أنّ ثبوت الحكم في الأصل أقوى منه في الفرع لأنّ الأصل و هو الرّوايه معلوم أنه ليس بشّهاده فلا- يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شّهاده كما ادّعاه صاحب القول الآخر و إن كان ضعيفا على ما اخترناه و هذا قياس لم يقل به العامه أيضا و ما قيل في دفع

ذلك بأن الأصل مشروط بثلاثة الرّواى و مزكيه و الفرع باثنين و هما المزكيان فالفرع لم يزد على الأصل فهو مدفوع بأنك تقبل روايه عدل واحد زكاه عدلان و لا تقبل تزكيه عدل واحد زكاه عدلان فثبت زياده الفرع على الأصل و التحقيق فى الجواب منع عدم جواز زياده الفرع على الأصل بهذا المعنى إذ لا دليل عليه من عقل و لا نقل و ما قيل إن المتبادر من الشرط أن لا يكون وجوده و اعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات فإنكاره مكابره فيدفعه أن ذلك لو سلم فإنما هو من جهة التبعية لا من حيث هو ألا ترى أن الإيمان شرط لصحة الصلاة مع أن وجوده و اعتباره زائد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه و الاكتفاء بالظن فى المشروط و كونه من أصول الدين و هى من فروعه مع أن فرض التعدد فى الفرع دون الأصل أيضا موجود فى الأحكام الشرعية فإن بعض الحقوق يثبت بشهاده واحد بل امرأه واحده كربع ميراث المستهل و ربع الوصيه مع أن تزكيه الشاهد لا بد فيه من عدلين و أما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد و هو مشروط بثبوت القذف و بلوغ القاذف و كل منهما يتوقف ثبوته على الشاهدين ففيه نظر فإنه إن أريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهاده لا أصلها و إن أريد منه الرّوايه الداله على أصل المسأله فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو إجراؤه فى الماده المخصوصه و ما قيل فى دفعه من أن هذا شهاده و ثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته فى غيرها و بعباره أخرى إن هذا مخرج بالدليل ففيه أن عدم زياده الفرع على الأصل إن سلم فهو قاعده عقليه لا تقبل التخصيص و مما يؤيد بطلان اشتراط التعدد أن المدار فى أمثال زماننا بتزكيه الشيخ و النجاشى و العلّامه و أمثالهم و هم ينقلون تعديل أكثر الرّواه عن غيرهم و موافقه اثنين منهم فى التزكيه إنما تنفع لو علم أن مذهب كل واحد منهم فى التزكيه اشتراط العدد و هو غير معلوم بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلّامه حيث اكتفى فى كتبه الأصوليه بالمزكى الواحد فالقول بالتعدد فى أمثال زماننا إنما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشره أو بشهاده العدلين و أتى للمشترط بإثباته

و احتج من اعتبار اثنين بوجهين

الأول

أنها شهاده و من شأنها اعتبار التعدد و قد يجاب بالمعارضه بأنها خبر و من شأنه قبول الواحد و أنت بعد التأمل فيما ذكرناه فى المقدمه تعرف ضعف المعارضه نعم يتجه فى الجواب منع كونها شهاده أولا فيبقى تحت باقى أقسام الخبر الذى يقبل فيها خبر الواحد لآيه النبأ أو يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى و أنه ظن من الظنون الاجتهاديه الحاصله لأرباب الخبره بكل مسلك كمعرفه المرض المضر و القيمه و الأرش و نحو ذلك و إن

ص: ٤٧٢

اعتزته الخبريه بالعرض أيضا من جهه أنه إخبار عمّا هو مطابق لظنه و منع كليه الكبرى ثانيا و سنده ما مرّ من ثبوت ربع ميراث المستهل و ربع الوصيه و ثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا و إن أمكن دفع ذلك بأن اعتبار التعدّد صار أصلا في الشهاده من جهه تتبع الآيات و الأخبار فخروج ما خرج بالدليل لا يضّر ببقاء الباقي تحت الأصل حتى يثبت المخرج فالأولى منع الصغرى

و الثاني

أن مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها و لا يحصل بالواحد و اكتفينا بالعدلين مع عدم إفادته العلم لقيامه مقامه شرعا و يظهر جوابه ممّا أسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها كيف و كل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد إلا الظن سلّمنا لكنه إنما يسلم إذا أمكن تحصيل العلم و مع انسداد بابه يكفى الظن كما مرّ و هو يحصل بالمزكى الواحد ثم إن الظاهر كفايه تزكيه غير الإمامي العادل أيضا مثل على بن الحسن بن فضال و غيره لأنه نوع تثبت و يؤيده أن الفضل ما شهد به الأعداء و مقتضى طريقه المشهور عدم الاعتبار و الأقوى اعتباره لإفادته الظن و هو على ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في أصل حجّيه الخبر أوضح و أمّا الجرح فالكلام فيه هو الكلام في التزكيه و نقل عن المحقق البهائي رحمه الله قول بالفرق بين التزكيه و الجرح إذا صدر عن غير الإمامي فيقبل الأول دون الثاني و الحق ما اخترناه لما ذكرناه و من جميع ما ذكر يظهر أنه لا وجه للجرح في مثل أبان بن عثمان لأجل ما رواه الكشي رحمه الله عن على بن الحسن بن فضال أنه كان من التّائوسيه فإنّ كون الرّجل غير إمامي إن كان جرحا فالجرح مجروح و إلا فلا وجه لكون أبان مجروحا فعلى هذا فما نقله فخر المحققين عن والده و ذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه إلا أن يكون اطلاعه على هذا من جهه غير هذه الروايه

قانون اختلف الأصوليون في قبول الجرح و التعديل مطلقين

اشاره

بأن يقال فلان عدل أو ضعيف من دون ذكر سبب العدالة و الضّعف على أقوال ثالثها قبولها في التعديل دون الجرح و رابعها بالعكس و خامسها أنهما إن كانا عالمين بالأسباب قبل و إلا فلا و سادسها القبول مع العلم بالموافقه فيما يتحقق به الجرح و التعديل و الأقوال الأربعة من العامّه و الخامس من العلامه رحمه الله و الثالث هو مختار الشهيد الثاني و قبله السيد عميد الدّين في شرح التهذيب و هو الأقوى

حجّه الأولين

أنه إن كان من ذوى البصائر بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار و إن لم يكن منهم لم يصلح للتزكيه و فيه أنه مع اختلاف المجتهدين في معنى العدالة و الجرح و عدد الكبائر و غير ذلك فلا يكفى كونه ذا بصيره إذ لعله يبني كلامه على مذهبه و لا يعلم موافقه للحاكم و المجتهد إلا أن يقال إطلاقه مع عدم العلم بالموافقه و احتمال عدم الموافقه تدليس

و ظاهر العدل عدم التبدليس و بذلك يندفع إشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فإنّ المعيار هو الظاهر و أنت خير بأنّ الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك فيما إذا كان تزكيته لأجل عامه المكلفين أو لمن كان قوله حجه عليه و من هذا يحصل الجواب عن إشكال مشهور و هو أنّ مذاهب علماء الرجال غير معلومه لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع إلى تعديلهم إذ هم يطلقون العدالة و الجرح و لا نعلم سببه عندهم بل و نرى العلامة رحمه الله أنه بينى تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع أنّنا نعلم مخالفتها في المذهب و توضيحه أن احتمال أن يكون تعديله على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين بالاختلاف و تفاوت المذاهب مع أنّ تأليفهم إنما هو للمجتهدين و أرباب النظر لا لمقلّديهم في زمانهم إذ لا يحتاج المقلّد إلى معرفه الرجال و الظاهر أنّ المصنّف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدى زمانه به حتى يقال إنه صنّفه للعارفين بطريقته سيّما و طريقه أهل العصر من العلماء عدم الرجوع إلى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا و إنما ينفع المصنّفات بعد موت مصنّفه غالبا و سيّما إذا تباعد الزمان فعمده مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاؤها أبد الدهر و انتفاع من سيّجىء بعدهم منهم فإذا لوحظ هذا المعنى منضمّا إلى عداله المصنّفين و ورعهم و تقواهم و فطانتهم و تقواهم و حذاقتهم يظهر أنهم أرادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذى هو مسلّم الكل حتى ينتفع الكل و احتمال الغفلة للمؤلف من هذا المعنى حين التأليف سيّما مع تمادى زمان التأليف و الانتفاع به فى حياته فى غاية البعد و خصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل إن ما ذكرت معارض بأن إرادته المعنى الأعلى و إن كان مستلزما لتعميم النفع و لكنه مفوّت لفائده أخرى و هى أنه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين أنّ العدالة هو المعنى الأدنى فلا يعلم حينئذ هل كان الرّاوى متّصفا بهذا المعنى أم لا فلو لم يسقط المؤلّف اعتبار هذا المقدار لكان النّفع أكثر قيل مع أنّ هذا النّفع بالنسبه إلى الأوّل أقل لمهجوريّه القول بكون العدالة هو ظاهر الإسلام عند المتأخرين فيه أنا نراهم كثيرا ما يمدحون الرّجل بمدائح كثيره توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل و أكثر منه و مع ذلك لا يصرّحون بعدالتهم فمن لحق بهؤلاء و ليس مذهبه فى العدالة هو المعنى الأعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح و يجعله عداله و هذا من أعظم الشّواهد أنّهم أرادوا بالعداله هو المعنى الأعلى فهم لاحظوا الأطراف و أخذوا بمجامع النّفع سيّما و قولهم ثقه لا يحتمل مجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر أنه ليس مجرّد حسن الظاهر أيضا فإن الوثوق غالبا لا يحصل إلاّ مع اعتبار الملكة و يؤيده أن العلماء اكتفوا بمجرد التعديل و لم يتأمّلوا من هذه الجبهه و لم يحصل تشكيك لهم من هذه الجبهه و يظهر مما مرّ حجه القول الثانى فإنّ أسباب الجرح

و التعديل كليهما مختلف فيها فلا بدّ من بيانها و فيه أنّ ذلك حسن لو لم يعلم الموافقه و عدم المخالفه

و حجه القول الثالث

و هو مذهب الشافعي و كثير من الأصحاب اختلاف المذاهب في الأحكام الشرعيه فربما جرح بما ليس جرحا و فيه أنه لا فرق بين الجرح و التعديل بل العداله تابع للجرح فإنها ترك لما هو موجب للجرح و ما يقال إن التعديل يصعب ذكر أسبابه لكثرة أسبابها بخلاف الجرح فإنه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث

و

حجّه القول الرابع

أنّ مطلق الجرح كان في إبطال الثقة بروايه المجروح و شهادته و ليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس إلى البناء على الظاهر فيها فلا بدّ من ذكر السبب و فيه أيضا ما مرّ من أنّ الجرح ممّا يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في إبطال الاعتماد مع أنّ التسارع إلى البناء على الجرح أغلب و أقرب إلى طباع الناس من العداله لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا إلى أنّ تسارع الناس إلى البناء على الظاهر في العداله مبني على القول المهجور عند عامّه متأخرى أصحابنا بل و أكثر متقدّميهم أيضا

و حجّه القولين

الأخيرين

لا يحتاج إلى البيان و كذلك ضعف أولهما و قوه الثاني

قانون إذا تعارض الجرح

اشاره

و التعديل فقيل يقدم الجرح مطلقا و قيل التعديل مطلقا و قيل بالتفصيل

فإن أمكن الجمع بينهما بمعنى أن لا يلزم تكذيب أحدهما في دعواه فيقدم الجرح لأنّ التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما هما صادقان بمعنى أنه معذور في اجتهاده في التعديل و هذا مصدق في إخباره عن الفسق و لا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح و عدمه و ذلك مثل قول المفيد رحمه الله في محمّد بن سنان أنه من ثقات الكاظم عليه الصّلاه و السّلام و قول الشيخ رحمه الله أنه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد رحمه الله و إن لم يمكن الجميع

بينهما كما لو عَيْن الجارح السَّبب و نفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيتَه في أوّل الظُّهر يوم الجمعة يشرب الخمر و قال المعدل إنّي رأيتَه في ذلك الوقت بعينه أنه يصلّي فلا بدّ حينئذ من الرجوع إلى المرجحات كالكثرة و الأعدليّه و الأورعيّه و غير ذلك و من هذا القبيل توثيق الشيخ و مدح الكشي و العلامه لداود بن كثير الرّقي و روايته في شأنه أن الصادق عليه الصّلاه و السّلام قال أنزلوا داود الرقي منّي بمنزله المقداد عن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلّم و من سرّه أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم عليه الصّلاه و السّلام فليُنظر إلى هذا يعني داود و قيل إنه موافق لما رواه الصّدوق رحمه الله أيضًا و تضعيف النّجاشي و قول ابن الغضائري فيه بأنه كان فاسد المذهب ضعيف الزّوايه لا يلتفت إليه فيرجع إلى الأكثرية سيّما و تضعيف ابن الغضائري ممّا لا يعتمد عليه غالبًا و إن جبر ضعفه بتضعيف النّجاشي المعتمد و الأقوى عندي وفاقًا لجماعه من المحققين من أصحابنا الرّجوع إلى المرجحات في القسم الأوّل أيضًا

غايه الأمر هنا معارضه الظاهر مع النص فإن الجرح فى حكم النص و التعديل فى حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب و إلا فمثل قولهم ضعيف أو مجروح أيضا ظاهر و الظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرّت الإشارة إليه فى باب التخصيص و من هذا الباب تقديم قول النجاشى فى داود بن الحصين إنه ثقّه على قول الشيخ إنه واقفى فإنه و إن أمكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين و لكن الظاهر من النجاشى حيث يطلق الثقه و يسكت عن حال المذهب أنّ الرجل إمامى فلا يمكن الجمع بينهما و كون النجاشى أضبط من الشيخ يرجح كونه إماميا إن لم يكافئه نصوصيه كلام الشيخ و كذلك الكلام فى ترجيح تعديل الشيخ و النجاشى على جرح ابن الغضائرى فى إبراهيم بن سليمان و غيره و الحاصل أن المعتمد الرجوع إلى المرجحات مطلقا و كل ما ذكرنا فى هذا القانون و سابقه من الشواهد على كون التزكيه من باب الظنون الاجتهاديه لا الروايه و الشهاده و أنّ المعيار هو حصول الظن على أى نحو يكون كيف لا و المزكون لم يلقوا أصحاب الأئمه عليهم السلام و إنما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشى و قد يفهمون منه ما لا دلالة فيه أو فيه دلالة على خلافه بل و كل منهم قد يعتمد على تزكيه من تقدم عليه الحاصله باجتهاده و من ذلك قد يتطرق الخلل من جهه فهم كلام من تقدمه أيضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحقّ أو كونه موافقا مثل أنّ العلامة رحمه الله وثق فى الخلاصه حمزه بن بزيع مع أنه لم يوثقه أحد ممّن اعتمد عليه العلامة و لعلّه توهمه من جهه عباره النجاشى كما نبه عليه جماعه من المحققين فإنّ النجاشى قال فى ترجمه محمّد بن إسماعيل بن بزيع أنّ ولد بزيع ليس منهم حمزه بن بزيع و ذكر بعد ذلك كان من صالحى هذه الطائفه و ثقاتهم و مراده محمّد لا حمزه و لعلّك تقول فإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مثل العلامة رحمه الله مقلدا لمن تقدمه و كذلك من تقدمه لمن تقدمه فإنهم قلما ثبت لهم عداله الرواه من جهه الاشتهار كسلمان و أبى ذر أو من جهه المزكّين اللّذين عاشرا الراوى و مع ذلك فلم يميّزوا بينهم و لم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا و من جهه الاجتهاد و يلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد و إذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر و بين أن يقول الصّيدوق مثلا أو الكلينى مثلا إنّ ما ذكرته من الروايات صحيحه أو يقول العلامة هذه الروايه صحيحه مع كون السّند مشتملا على من لم يوثقه أحد من علماء الرّجال قلت إنّ اشتراط العداله فى الراوى إمّا للإجمال أو للآيه أمّا الأوّل فلم يثبت إلا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث هو و إلا فلا ريب أنّ أكثر الأصحاب يعملون بالأخبار الموثقه و الحسنه و الضّعيفه المعمول بها عند جلّهم و أمّا الآيه فمنطوقها يدل على كفايه التثبت فى العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال و هذا

نوع تثبت مع أننا قد حققنا سابقا أنّ المعيار في حجّيه خبر الواحد و المعتمد هو الدليل الخامس و المعتمد هو حصول الظن و إنما ذكرنا سائر الأدله على فرض تسليمها لبيان إمكان إثبات حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم أيضا و كذلك الكلام في إثبات العدالة فأى مانع من الاعتماد على هذا الظن و ليس ذلك من باب التقليد بل لأنه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع إلى قول اللغوى بل و اجتهادات المصنّفين في اللغه و ذلك لا ينافى حرمه تقليدهم في الفروع الشرعيه فإذا حصل الظن من جهه تصحيح الصدوق للروايه أو تصحيح العلامه رحمه الله للسند و لم يحصل ظن أقوى منه من جهه تزكيه غيره للراوى صريحا أو غير ذلك فيتبع و لا مانع عنه

تنبيه

اعلم أنّ القول في المزكى و الجرح هو القول في الأدله المتعارضه فكما أنه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه و بالعام قبل الفحص عن مخصّيه فكذا لا يجوز العمل بقول أحد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبه إلى رواه الأخبار و أمّا مطلق التزكيه و الجرح فليس كذلك مثل أن يزكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الإمام عليه السلام حين المخاطبه و قد بينّا الفرق بين زمان الغيبه و الحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّيه ص و لا فرق بين قول النجاشى مثلا أنّ داود بن الحصين ثقّه و بين قول العلامه في روايه كان هو في سنده مثلا صحيح في أنه لا بدّ أن يراجع رجال الشيخ و غيره في معرفه حال وجود المعارض و عدمه و يتطرّق الإشكال في تصحيح السند من جهه أخرى أيضا و هو احتمال الاشتباه في تعيين الرّجل إذ أكثر الرّجال مشترك فلا بدّ من الاجتهاد في تعيين المشتركات أيضا أوّلا ثم العمل على ما أدى إليه النظر في الجرح و التعديل في خصوص الرّجل فالاعتماد على تزكيه المزكى للرجل المعين إنما هو في تزكيته و أمّا في السند المعين ففي ذلك و في كون الرجل هو الرجل الذى رأيه فيه العدالة و الجرح هذا كلّه إذا تعيّن الرّجل أو السند و أمّا إذا قال حدّثنى عدل من أصحابنا فإن كان ذلك المزكى و المزكى من جملة رواه أصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم و تعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم إمكان الفحص عن حاله بسبب جهالته و كذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند إنه صحيح و أمّا لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو أخبرنا أحد في زماننا هذا و قال أخبرنى عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه إذا كان المخبر و المستمع عارفين بأسباب الجرح و التعديل متفقين في الرأى أو مقلّدين لمجتهد واحد إذا لم يكن المخالفه في الجرح و التعديل و في هذا البلد موجوده في حق العدول و أمّا ما ذهب إليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدّثنى عدل بل بما دونه حيث قال

إذا قال أخيرني بعض أصحابنا و عنى الإماميّه يقبل و إن لم يصفه بالعداله إذا لم يصفه بالجرح لأن إخباره بمذهبه شهاده أنه من أهل الأمانه و لم يعلم منه الجرح المانع من القبول فإن قال عن بعض أصحابه لم يقبل لإمكان أن يعنى نسبته إلى بعض الزواه أو أهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غايه البعد مع قوله باشرط العداله في الزاوى لعدم انحصار أصحابنا في العدول و لعلّ مراده أنّ هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصّاحب المفيد للاختصاص ثم إنه لا فرق فيما تقدّم جميعا بين ما أخبر عدل واحد أو عدلان على القولين في اعتبار المزكى الواحد أو المتعدّد كما لا يخفى

قانون إذا أسند العدل الحديث إلى المعصوم عليه السلام و لم يلقه

أو ذكر الواسطه مبهمه مثل أن يقول عن رجل أو عن بعض أصحابنا و يقال له المرسل فيه خلاف

بين العامه و الخاصه

فقيل بالقبول مطلقا و قيل بعدمه مطلقا و قيل بالقبول إن كان الزاوى ممّن عرف أنه لا يرسل إلّا مع عداله الواسطه كمراسيل ابن أبى عمير و الأوّل منقول عن محمّد بن خالد البرقيّ من قدماء أصحابنا و نسبه ابن الغضائرى إلى ابنه أحمد أيضا و الثّانى أحد قولى العلامه ره فى التهذيب و الثّالث قوله الآخر و ذهب الشيخ إلى قبوله إن كان الزاوى ممّن عرف أنه لا يروى إلّا عن ثقّه مطلقا و إلّا فيشترط أن لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحه و يظهر من المحقّق ره التوقف و الأقوى هو القول الثّالث لا لأنّ ذلك تعديل الواسطه حتى يقال إنه على فرض تسليمه شهاده على عداله مجهول العين و لا يصحّ الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجرح كما تقدم بل لأنه يفيد نوع تثبت إجمالى إذ غايته أنّ العدل يعتمد على صدق الواسطه و يعتقد الوثوق بخبره و إن لم يكن من جهه العداله عنده أيضا و لا ريب أنّ ذلك يفيد ظنا بصدق خبره و هو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت و لذلك نعتمد على مسانيد ابن أبى عمير مثلا و إن كان المروى عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فإن روايه ابن أبى عمير عنه يفيد الظن بكون المروى عنه ثقّه معتمدا عليه فى الحديث لما ذكر الشيخ فى العده أنه لا يروى و لا يرسل إلّا عن ثقّه و لما ذكره الكشى أنه ممّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه و لما ذكروا أنّ أصحابنا يسكنون إلى مراسيله و غير ذلك و كذلك نظراؤه مثل البنزطى و صفوان بن يحيى و الحمّادين و غيرهم و الحاصل أنّ ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه أقوى منه و بالجملة حجّيه الخبر لا تنحصر فى الصّحيح و خبر العدل بل المراد من اشترط العداله فى قبول الخبر هو أنه شرط فى قبوله بنفسه و أمّا من جهه ملاحظه التثبت و الاعتضادات الخارجيه فلا ريب أنّه لا ينحصر الحجّيه فى خبر العدل و غرضنا إثبات حجّيه

مثل هذه المراسيل لا إثبات أن أمثالها صحيحة في الاصطلاح و الواسطه عادل و احتج المثبت مطلقا بوجه أقواها أمران الأول أن روايه العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن غير العدل و لم يبين حاله لكان ذلك غشا و تدليسا و هو مناف للعداله و فيه أولا أنه إنما يتم فيما لو أسقط الواسطه لا ما أبهمه و ثانيا أنه يتم لو انحصر أمر العدل في روايته عن العدل أو عن الموثوق بصدقه و هو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع و يشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق رحمه الله في أول من لا يحضره الفقيه حيث قال إن دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين و الثاني أن إسناد الحديث إلى المعصوم عليه السلام يقتضى صدقه لمنافاه إسناد الكذب للعداله فيتعين قبوله و فيه مع أنه لا يتم في صوره إبهام الواسطه إنما يدل على كون الواسطه عادلا و موثوقا بصدقه و هو توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا و الأولى بناء على ما مر كون ذلك إسنادا حقيقيا بل لعله يريد الإسناد الظنى الحاصل بمجرد إخبار المسلم و يمكن دفعه بأن الظاهر أن العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم عليه السلام فإما يتكلم على عداله الأصل أو التثبت الحاصل له المفيد لصدقه و دعوى أن الإسناد لا بد أن يكون من جهه حصول العلم به في غايه البعد كما هو الغالب في الأخبار فالإنصاف أن ذلك لا يخلو عن قوه سيما في غير المواعظ و المندوبات و المقامات الخطايه فإن العدل لا ينسب إلى المعصوم عليه السلام في مقام بيان الأحكام إلا ما حصل له الظن بالصديق إما من جهه العداله أو التثبت و كلاهما يفيد الظن و احتج التنافي مطلقا بما مرّت الإشاره إليه من أن شرط قبول الروايه معرفه عداله الرواي و لم يثبت لعدم دلالة روايه العدل عليه كما مرّ و إن كان مثل ابن أبي عمير أيضا فإن عداله الواسطه إن ثبت بإخباره فهو شهاده منه على عداله مجهول العين و إن علم ذلك من استقراء مراسيله و الاطلاع عن خارج على أنه لا يروى إلا عن ثقه فهو في معنى الإسناد و لا نزاع فيه و يظهر الجواب عنه ممّا مرّ و احتج الشيخ رحمه الله لما ذكره أخيرا بعمل الطائفه على المراسيل مطلقا إذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحه فإن أراد الإجماع فلم يثبت و إلا فلا حجّه فيه على الإطلاق

قانون لا خلاف بين أصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى

و ذهب بعض العامّة إلى المنع عنه مطلقا و بعضهم في غير المرادف و شرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعانى الألفاظ بوضعها و بالقرائن الداله على خلافه و أن لا يقصر الترجمة عن إفاده المراد و إن اقتصر على نقل بعضه فلا يضرّ إذا لم يكن مخلا بما ذكر و أن يكون مساويا له في الخفاء و الجلاء و علله بعضهم بأن الخطاب الشرعى تاره يكون بالمحكم و تاره بالمشابهة لحكم و أسرار لا يصل إليها عقول البشر و هو

غير واضح إذ المتشابه إذا اقترن بقريته تدلّ على السامع المراد فلا يضرب نقله بالمعنى فإنه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كأحد الظواهر فلا يضرب تغييره وإن لم يقترن بقريته فحمله على أحد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلء حينئذ بل الشرطان السابقان يكفیان مؤونه ذلك نعم لو أريد مثل ما لو نقل غير السامع من الزوايا الوسائط وأداه بمعنى أدى إليه اجتهاده بملاحظه سائر الأخبار والأدلة فهو كذلك إذ ربما كان الرواية في الأصل متشابهة بالنسبة إلى السامع أيضا والحكمة اقتضت ذلك أو الحكمة اقتضت أن يوصل إلى المراد بالاجتهاد والفحص فحينئذ فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة أخرى ذكرها بعنوان آخر وسنشير إليها اللهم إلا أن يكون المراد أنه لو أدى المعصوم عليه السلام المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبین للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وإن عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينة المبيّنة له بانضمام أحوال التجاوز والتخاطب بناء على الفرق بين أقسام الدلالات مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينة أو من اللفظ الآحادي المعنى و يظهر من ذلك أنه ينبغي مراعاة النص والظاهر أيضا بل وأقسام الظواهر إذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الأخبار في غاية الكثرة فإذا ذكر الإمام عليه السلام لفظ القرء في بيان العده وفهم الزاوي بقريته المقام الطهر مثلا فلا يروى الحديث بلفظ الطهر إذ ربما كان فهم الزاوي خطأ لاشتباه القرينة عليه فلو أراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا إذا قال الإمام عليه السلام لو بقي من اليوم بمقدار صلاة العصر فهو مختص به فنقله الزاوي بقوله إذا بقي من اليوم بمقدار أربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلاة العصر أيضا إذ يتفاوت الأمر بين اللفظين بملاحظه شمول صلاة العصر لركعتي المسافر وأقل منه لصلاة الخوف وأمثال ذلك وكذلك في صلاة العشاء ونصف الليل ومن أجل ذلك الفرق أفردت في هذه المسألة من الأصحاب في جواز الإتيان بصلاة المغرب والعشاء كليهما إذا بقي من نصف الليل بمقدار أربع ركعات فإنهم يخصونه بالعشاء وأنا أجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح أن من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت فيصدق على هذا أنه يدرك وقت الصلواتين وإن لم يدرك وقت الثلاث والأربع وبالجملة فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظه العنايات المتعاوره على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها وملاحظه تفاوت الأحكام بتفاوت العنايات أهم شيء للمجتهد في

المسائل الشرعية فبأدنى غفله يختل الأمر و يحصل الاشتباه هذا و أمّا ضبط مراتب الوضوح و الخفاء بالنسبه إلى مؤدى الألفاظ فهو ممّا يصعب إثبات اشتراطه إذ الظاهر أنّ المعصوم عليه السّلام إنما يقصد من الأخبار غالباً تفهيم المخاطب و رفع حاجه في الموارد الخاصّه المحتاج إليها بحسب اتفاق الوقائع التي دعتهم إلى السؤال عنه عليه السّلام أو علم المعصوم عليه الصّلاه و السّلام احتياجهم إليها فهم عليهم السّلام يكلمون أصحابهم بقدر فهمهم لا أنّهم عليهم السلام يتكلّمون على معيار خاصّ يكون هو المرجع و المعوّل حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للغير أيضاً لا بدّ أن يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب و هكذا فنقل المطلوب بعبارة أوجز إذا كان المخاطب أمتعاً فطنا ذكياً لا مانع منه و كذلك نقله أبسط و أوضح إذا كان بليداً غيبياً و كيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكوره لنا أنّ ذلك هو الطريقه المعهوده في العرف و العاده من لدن آدم على نبينا و آله و عليه السّلام إلى زماننا هذا و الشّارع أيضاً بناؤه في المحاورات على طريقه العرف و العاده فإنّ المقصود في العرف و العاده هو إفهام المراد من دون اعتبار خصوصيّة لفظ و أنه مرسل بلسان قومه و من ذلك نقل الزاوى إلى العجمى باللسان العجميّة و كذا الناقل من المجتهد إلى أهله و عياله و الأخبار الوارده عنهم عليهم السّلام منها ما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح قال قلت لأبي عبد الله عليه الصّلاه و السّلام أسمع الحديث منك فأزيد و أنقص قال عليه السلام إن كنت تريد معانيه فلا بأس و الظاهر أنّ المراد من الزيادة و النقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقريته جلاله شأن الزاوى و جواب الإمام عليه السّلام و قوله عليه السلام إن كنت تريد معانيه يعنى إن لم تقصد نسبه اللفظ إلينا فإنه كذب و لا يخفى أنّ أفراد العام كلّها من مدلولات العام و كذلك لوازم المفهوم فيصدق أنّ الكل معانى اللفظ فإذا أراد أن ينقل عن الإمام عليه السّلام أنه قال اتّقوا الله مثلاً فيقول قال الإمام عليه السّلام خافوا من الله و اجتنبوا عمّا نهاكم الله عنه من الشّرك و الفسق و شرب الخمر و الزّنا إلى غير ذلك و واطبوا على ما أوجه عليكم من إقامه الصّلاه و إيتاء الزكاه و نحو ذلك فيصدق على ذلك أنه نقل المعانى كلام الإمام عليه السلام بل و كذلك أيضاً لو كان ممّا دل عليه بالإشاره أيضاً مع إشكال فيه لحصول الغفله و وجود الثّمرة بين الخطابات الأصليه و التبعية كما أشرنا سابقاً و يدل على المختار أيضاً أنه تعالى قصّ القصّه الواحده بعبارات مختلفه و من المعلوم أنّها وقعت بغير العربيّه أو بعبارة واحده منها بل يمكن أن يقال لم يقع بإحدى تلك العبارات لأنّ هذا الكلام على هذا الطّور الغريب

و الأسلوب العجيب منحصر في القرآن الذي هو منزل على سبيل الإعجاز فتأمل و يظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار و الأخبار فإن تتبعها يفيد أن ذلك كان طريقه أصحاب النبي و آله صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين و احتج المنكر بأن ذلك يوجب اختلال المقصود و استحاله المعنى سيما مع كثرة الطبقات و تطاول الأزمنة و تغيير كل منهم اللفظ لاختلاف أهل اللسان بل العلماء في فهم الألفاظ و استنباط المقصود و فيه أن بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما و ذلك معارض بما مر من الأدلة فلو فرض الاشتباه و الغفلة مع ذلك فهو معفو مع أن اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عاده نعم يتم في مثل الأدعية التي اعتبر فيها الألفاظ المخصوصه و طريقتهم في ذلك غالبا أنهم عليهم السلام كانوا يملون على أصحابهم و هم يكتبون و لذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الأخبار و بقوله صلى الله عليه و آله نصر الله من سمع مقالتي فوعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه و أداؤه كما سمعه إنما يتحقق بنقل اللفظ المسموع و فيه منع الصحه أولا و منع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى و منع الدلالة على وجوب التأديه بلفظه ثالثا لصدق التأديه كما سمعه عرفا بمجرد أداء المعنى كما هو مع أن الظاهر أن هذا الحديث واحد و قد اختلف ألفاظه ففي روايه كما ذكر و في أخرى نصّر الله بالضاد المعجمه و في أخرى رحم الله و في روايه إلى من لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا إلا أن يمنع الظهور و يتمسك بأصالة عدم التغيير و هو معارض بأصالة عدم التعدد و أما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقى الكلام فيما وعدنا ذكره و هو أن الراوى الثقة إذا روى مجملا- و فسره بأحد محامله فالأكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا و حمله على خلاف الظاهر لأن فهم الراوى الثقة قرينه و ليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف الثاني فإن فهمه معارض بالظاهر المذى هو حجه أقول و كما أن مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل سيكون عنه و لا يتفاوت الحال مع أن الظاهر إنما يعتبر لأن الظاهر أنه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لأن الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فإذا ذكر المخاطب به أن مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غايه الأمر التوقف و أما تقديم الظاهر فلا و بالجملة فالمعيار هو حصول الظن

خاتمه فيها مباحث

الأول اصطلاح المتأخرون من أصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواه

في الاتصاف بالإيمان و العدالة و الضبط و عدمها بأنواع أربعة

الأول الصحيح و هو ما كان جميع

سلسله سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال و لا يضره الشذوذ و إن سقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ و عدم كونه معللا يعنى مشتتلا على عله خفيه في متنه أو سنده لا يطلع عليها إلا الماهر كالإرسال فيما ظاهره الاتصال أو مخالفته لصريح العقل أو الحس و اعتبار عدم كونه معللا أيضا مستغنى عنه إذ ما ظهر كونه منقطعا أو ما شك فيه فلا يصح الحكم بأنه متصل السند إلى المعصوم عليه السلام بالإمامي العدل الثقة فإن ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك أو ما ترجيح في النظر كونه كذلك فالمعلل أعنى ما حصل الشك في ذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللا عند آخر مبنى على غفله الواصف و خطئه في اجتهاده و ترجيحه أنه غير معلل و أما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن و هو ما كانوا إماميين ممدوحين بغير التوثيق كلا أو بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق و هو ما كان كلهم أو بعضهم غير إمامي مع توثيق الكل و قد يسمى بالقوى أيضا و قد يطلق القوى على ما كان رجاله إماميين مسكوتا عن مدحهم و ذمهم كنوح بن دراج و أحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري و غيرهما و أما لو كان رجال السند منحصرًا في الإمامي الممدوح بدون التوثيق و غير الإمامي الموثق ففي لحوقه بأيهما خلاف يرجع إلى الترجيح بين الموثق و الحسن لأن السند يتبع في التوصيف أحسن رجاله كالنتيجة تتبع أحسن مقدميتها و الأظهر كون الموثق أقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن أقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل و هو لا يوجب ترجيح ماهيته ثم إنه قد يطلق الصحيح مضافا إلى راو معين على خبر كان سنده إلى هذا الرجل متصفا بصفات رجال الصحيح و إن لحقه بعد ذلك ضعف و إرسال مثل أن يقال يدل على ذلك صحيحه ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق عليه الصلاة و السلام و لا ريب أن ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجه بنفسه بل هو غفله أو اصطلاح لإعلام تصحيح السند إلى الرجل المعين و أميا قولهم أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين أحدهما أنه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة و الثاني أنه أريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير أيضا و قد يطلق على جملة محدوفه من السند للاختصار جامعه لأوصاف رجال صحيح السند مثل أن يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان و إن لم يكن الفلان و لا ما قبله متصفا بها و يثمر ذلك في الأغلب فيما كان الفلان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم و نحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته و الاصطلاحان المذكوران يجريان

فى القسمين الآخرىن أيضا الرّابع الضعيف و هو ما لم يجتمع فيه شرائط أحد الثلاثة و قد عرفت ممّا سبق كون الصحيح و الموثق حجّه و كذلك الحسن إذا أفاد مدحه التّثبت الإجمالى و أمّا الضعيف فلا حجّه فيه إلا إذا اشتهر العمل به و حينئذ يسمّى مقبولاً و هو حجّه حينئذ سيّما إذا كان الاشتهار بين قدماء الأصحاب نعم يجوز الاستدلال به فى المندوبات و المكروهات للأخبار المستفيضه المعتمده جملته منها الداله على أنّ من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثّواب أوتيه و إن لم يكن كما بلغه رواها العامّه و الخاصّه و غيرها من الأدله و قد بيّناها و حقّقناها فى كتاب مناهج الأحكام و غيره ثمّ إنّ نسبة هذا الاصطلاح إلى المتأخرين لأنّ قدماء الأصحاب لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه مثل وجوده فى كثير من الأصول الأربعمائه أو تكررّه فى أصل أو أصلين فصاعدا بطرق متعدّده أو وجوده فى أصل أحد من الجماعه الذين أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى و أحمد بن أبى نصر و يونس بن عبد الرحمن أو على تصديقهم كزراره و محمّد بن مسلم و فضيل بن يسار أو على العمل بروايتهم كعمّار السّاباطى و نظرائه ممّن عدّه الشيخ رحمه الله فى كتاب العده أو وقوعه فى أحد الكتب المعروضه على الأئمه عليهم السّلام فأثنوا على مؤلّفها ككتاب عبد الله الحلبيّ المعروض على الصّادق عليه الصّلاه و السّلام و كتابى يونس بن عبد الرّحمن و الفضل بن شاذان المعروضين على العسكريّ عليه الصّلاه و السّلام أو كونه مأخوذا عن أحد الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها و الاعتماد عليها ككتاب الصّلاه لحرير بن عبد الله السّجستانيّ و كتب بنى سعيد و على بن مهزيار و كتاب حفص بن غياث القاضى و أمثالها و على هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه فيمن لا يحضره الفقيه فحكم بصحّه ما أورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتأخرين و قد أشار إلى هذه الطريقه القدماء و بيّنها شيخنا البهائى رحمه الله فى مشرق الشّمسين ثمّ قال ما حاصله أنّ الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقه القدماء و وضع هذا الاصطلاح هو تطاول الأزمنه بينهم و بين صدر السّالف و اندراس بعض الأصول المعتمده لتسلّط الظلمه و الجابرين من أهل الضّلال و الخوف من إظهارها و انتساخها و انضمام إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من الأصول فى الكتب المشهوره فى هذا الزّمان فالتبست المأخوذه من الأصول المعتمده بغيرها و اشتبهت المتكرّره فيها بغير المتكرّره و خفى عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا إلى قانون يتمييز به الأحاديث المعتمده عن غيرها فقرّروا هذا الاصطلاح و قال أوّل من سلك هذا الطريق العلّامه أقول و

لا يتم ذلك إلا بعد ملاحظه أنّ التوثيق و التعديل أيضا كان أحد القرائن الموجهه للاعتماد و عند القدماء أيضا و الظاهر أنه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم فى تعديل الرجال و توثيقهم و أخبارهم المنقوله فى الرجوع إلى الأعدل و الأفقه و غيرهما فالظاهر أنّ القدماء أيضا كانوا يعتبرون ذلك كما أنّ المتأخرين أيضا قد يسلكون مسلك القدماء فى التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن أيضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه و لكن ذلك نادر و الإطلاق فى كلامهم محمول على مصطلحهم و ذلك تجوّز منهم اعتمادا على القرائن أو غفله و العمده أنّهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعداله و إن كان توصيفهم إياه بالصّحّه مجازا على مصطلحهم فلا بدّ من التفطن لتلك القرائن و عدم الاقتصار على الصحيح و الحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من أصحابنا لحصول التثبت الموجب لظن الصدق بغيرهما أيضا فمن أسباب الوثاقه و قرائنها ما نقلناه سابقا و منها قولهم عين و وجه فقيل إنهما يفيدان التوثيق و أقوى منهما وجه من وجوه أصحابنا و أوجه منه أوجه من فلان إذا كان المفضّل عليه ثقّه و منها كون الراوى من مشايخ الإجازة فقيل إنه توثيق و قيل إنه فى أعلى درجات الوثاقه و قيل إنّ مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تركيتهم و ربّما نسب كون ذلك توثيقا إلى كثير من المتأخرين و منها كونه وكيلا لأحد من الأئمة عليهم الصّلاه و السّلام لما قيل إنهم لا يجعلون الفاسق و كيلا و منها روايه الأجلّاء عنه سيّما الذين يردّون روايه الضّعفاء و المراسيل كأحمد بن محمّد بن عيسى و منها أن يروى عنه الذين قيل فيهم إنهم لا يروون إلا عن ثقّه مثل صفوان يحيى و البنزطى و ابن أبى عمير و ذهب جماعه من المتأخرين إلى أنّ ذلك من أمارات الوثاقه و قبول الروايه و يقرب عنهم على بن الحسن الطاطرى و محمّد بن إسماعيل بن ميمون و جعفر بن بشير و منها اعتماد القميين عليه و منها وقوعه فى سند حصل القدح فيه من غير جهه و منها وجود الروايه فى الكافى و الفقيه لما ذكرا فى أوّلهما و ما وجد فى كليهما فأقوى و إذا انضم إليهما التهذيب و الاستبصار فأقوى و أقوى و هكذا و منها إكثار الكلينى الروايه عن رجل أو الفقيه و منها كونه معمولا به عند مثل السيّد رحمه الله و ابن إدريس رحمه الله ممّن لا يجوّز العمل بخبر الواحد و منها قولهم معتمد الكتاب و قولهم ثقّه فى الحديث و صحيح الحكايات و منها قولهم سليم الجنبه إن أريد سليم الأحاديث و قيل سليم الطّريقه و منها قولهم فقيه من فقهاءنا أو فاضل دين أو أصدق من فلان إذا كان المفضّل عليه جليلا و منها توثيق ابن فضال و ابن عقده و ربّما

يعتمد على توثيق مثل ابن نمير و من ضارعه أيضا و منها روايه الثقة عن رهط أو عن غير واحد أو عن أشياخه و منها أن يذكره واحد من الأجلاء مترحما عليه أو مترضيا له و منها أن يقول الثقة حدثنى الثقة و منها أن يروى محمد بن أحمد بن يحيى عنه و لم يكن من جمله ما استثناه القميون و عن جماعه من المحققين أن فيه شهاده على العداله و الصّحه و كذلك استثناء محمد بن عيسى عن رواه يونس بن عبد الرحمن ففيه شهاده على وثاقه غيره و منها قولهم أسند عنه يعنى سمع منه الحديث على وجه الإسناد إلى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق أو الحسن ممّا هو مذكور فى كتب الرجال و غيرها فى المواضع المتفرقه و يمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع فى الموارد الخاصه فاجعل المعيار حصول الظن و إن اكتفى بالتعديل الصريح فى العمل بالأخبار و يلزم خلو أكثر الأحكام عن الدليل و يلزم مخالفه طريقه جلّ العلماء سيّما على القول باشتراط العدلين فى التركيه و قد أشرنا إلى معنى اشتراط العداله و وجه الإجماع المنقول فيه

الثانى أنهم ذكروا للخبر أقساما آخر باعتبارات شتى كلها ترجع إلى الأقسام الأربعة

بعضها مختص بالضّ عيف و بعضها مشترك بين الكل فى الجملة و ذكر تفصيلها و تعريفاتها و إن كان وظيفه علم الدرايه إلا أنا نذكر هنا أكثرها لتكثير الفائده فمنها المسند و هو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليه السلام بأن لا يعرضه قطع بسقوط شىء منه و منها المتصل و يسمّى الموصول و هو ما اتصل إسناده بنقل كل راو عمّن فوقه سواء رفع إلى المعصوم عليه السلام كذلك أو وقف على غيره فهو أعمّ من الأوّل و منها المرفوع و هو ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير سواء اعتراه قطع أو إرسال فى سنده أم لا و منها المعلق و هو ما حذف من أول إسناده واحد أو أكثر فإن علم المحذوف فهو كالمذكور و إلا- فهو كالمرسل و منها العالى الإسناد و هو القليل الوسائط و منها المعنعن و هو ما يقال فى سنده فلان عن فلان بدون ذكر التحديث و الإخبار و الأظهر أنه متصل كما عليه الأكثر إذا لم يظهر قرينه على عدم اللقاء و أمن التدليس و منها المدرج و هو أن يدرج فى الحديث كلام بعض الرّواه فيظنّ أنّه منه و منها المشهور و هو الشائع عند أهل الحديث بأن ينقله جماعه منهم و منها الشاذّ و هو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الأكثر فإن رواه غير الثقة فهو المنكر و المردود و منها الغريب و هو إمّا غريب الإسناد و المتن بأن ينفرد بروايته واحد أو غريب الإسناد خاصّه كخبر يعرف متنه عن جماعه من الصحابه مثلا إذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم أو غريب المتن خاصّه بأن

ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعه و يشتهر فيسمى عربيا مشهورا لاتصافه بالغرابه في طرفه الأول و بالشهره في طرفه الآخر و منها المصحف و هو إما في الزاوي كتصحيح بريد بالباء الموحده المضمومه و الرء المهمله بيزيد بالباء المثناه التحتانيه و الزاي المعجمه أو في المتن و هو كثير و منها الغريب لفظا و أكثره مذكور في الكتب الموضوعه لغريب الحديث كالتهايه لابن الأثير و الفائق للزمخشري و غيرهما و منها المقبول و هو ما نقلوه و عملوا به سواء كان رواته ثقه أم لا و منها المزيد على غيره ميا في معناه إما في المتن كأن يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر أو في السند كأن يرويه أحدهم من اثنين و الآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط أو في الآخر و منها المسلسل و هو ما تابع فيه رجال الإسناد على صفه أو حاله من قول أو فعل كالمسلسل بالتحديث بأن يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان و هكذا أو بالأسماء نحو أخبرنا محمد عن محمد أو بالآباء نحو فلان عن أبيه فلان عن أبيه عن فلان و غير ذلك كالمسلسل بالمصافحه و المشابكه و أخذ الشعر و غير ذلك فإن اتصل السند كذلك إلى المعصوم عليه السلام فتام و إلا فبحسبه و هذه المذكورات مما يشترك فيه أصول الأنواع الأربعة و أما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع و قد يقال له المنقطع و هو الموقوف على التابعي و من في حكمه و قد يطلق على الأعم من ذلك فيشمل المعلق و المرسل و المنقطع الوسط و غير ذلك ثم إن كان الساقط من السند أكثر من واحد يسمى معضلا بصيغه اسم المفعول بمعنى الشكل و إلا فمنقطع و منها المرسل و هو ما رواه عن المعصوم عليه السلام أو غيره من لم يدركه أو لم يلقه من دون واسطه أو بواسطه مبهمه كرجل أو بعض أصحابنا و اختصاص هذا القسم بالضعيف مبنى على اصطلاح المتأخرين و إلا فقد عرفت أن بعض المراسلات في قوه الصحيح في الحجية و منها الموقوف و هو ما روى عن صاحب المعصوم عليه السلام من غير أن يسنده إلى المعصوم عليه السلام و أما المضمّر كأن يقول صاحب المعصوم عليه السلام سألته عن كذا قال كذا فإن كان من مثل زواره و محمد بن مسلم و أضرابهما من الأجلء فالأظهر حجيتيه بل الظاهر أن مطلق الموثقين من أصحابنا أيضا كذلك لأن ظاهر حال أصحاب الأئمه عليهم السلام أنهم لا يسألون إلا عنهم عليهم السلام و الذي صار سببا للإضمار أما التقيّه أو تقطيع الأخبار من الأصول فإنهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عليه السلام عن فلان قال كذا و سألته عن كذا قال كذا و هكذا ثم بعد تقطيعها و جمعها في الكتب المؤلفه صار مشبها و الأظهر الاعتماد على القرائن و أشخاص الرواه و منها المدلس كأن يقول الزاوي قال فلان على

وجه يوهم روايته عنه بلا واسطه مع أنه ليس كذلك فإن قال حدّثني فهو كذب و هكذا إن أسقط عن السّند رجلا مجروحا لتقويه الحديث أو يذكر بعض الرّجال باسم أو لقب أو نسبه غير مشتهر به فإن كل ذلك قبيح مذموم إلا لأجل تقية أو غيرها من الأغراض الصّحيحة و منها المضطرب و هو ما اختلف فيه الرّوايه إمّا بالسّند كأن يرويه تاره بواسطه و تاره أخرى بدونها أو في المتن كحديث تميز الدّم المشتبه بدم الحيض و القرحة بأن خروجه عن الأيمن علامه الحيض كما في بعض النسخ أو عن الأيسر كما في الآخر و منها المعلّل و قد مر الإشاره إليه و منها المقلوب و هو حديث يروى بطريق فيغيّر كل الطّريق أو بعض رجاله ليرغب فيه و هو مردود إلا إذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه و منها الموضوع و هو معلوم

الثالث لا بدّ لراوى الحديث من مستند يصح من جهته روايه الحديث

و يقبل منه

أمّا الرّوايه عن المعصوم عليه السّلام فله وجوه أعلاها السّماع و لفظه أن يقول سمعت المعصوم عليه السلام يقول كذا أو أسمعني أو شافهني أو حدّثني ثمّ أن يقول قال كذا لاحتمال كون السّماع حينئذ بواسطه و إن كان خلاف الظاهر ثمّ أن يقول أمر بكذا و نهى عن كذا فإنه يحتمل مضافا إلى احتمال الواسطه الغفله في فهم الأمر و التّهي أو إطلاق الأمر و التّهي على ما فهمه بالدّلاله التبعيه من النهى عن ضده أو الأمر به و إن كان بعيدا و أمّا مثل أمرنا بكذا أو نهينا عن كذا و نحو ذلك بصيغه المجهول أو من السّينه كذا أو قول الصّحابي كذا نفعل كذا و أمثال ذلك فهي أدون الكل و يتبع العمل بها و قبولها الظهور من جهه القرائن و أمّا الروايه عن الرّواى فله أيضا وجوه أعلاها السّماع من الشيخ سواء كان بقراءته من كتابه أو بإملائه من حفظه فيقول سمعته أو حدّثني أو أخبرني إن قصد الشيخ سماعه و إن قصد اسماع غيره فيقول حدّث فلانا و أنا أسمع و علّل الشهيد رحمه الله كونه أعلا بأنّ الشيخ اعرف بوجوه ضبط الحديث و تأديته و لأنّه خليفه رسول الله صلى الله عليه و آله و سفيره إلى أمته و الأخذ عنه كالأخذ منه و لأنّ التّبي صلى الله عليه و آله أخبر النّاس أوّلا و أسمعهم ما جاء به و التقرير على ما جرى بحضرته صلى الله عليه و آله أولى و لأنّ السّماع أربط جأشا و أوعى قلبا و شغل القلب و توزّع الفكر إلى القارى أسرع و فى صحيحه عبد الله بن سنان قال قلت لأبي عبد الله عليه الصّلاه و السّلام يجيئني القوم فيستمعون منّي حديثكم فأضجر و لا أقوى قال فاقرا عليهم من أوّله حديثا و من وسطه حديثا و من آخره حديثا فعُدوله إلى قراءته هذه الأحاديث مع العجز يدل على أولويته من قراءه الراوى و إلا أمر بها انتهى و فى دلالة الصحيحه على مدّعاه تأمّل ظاهر ثمّ دونه القراءه على الشيخ مع إقراره به و تصريحه بالاعتراف بمضمونه و يسمّى ذلك عرضا و الظاهر أن يكون السّكوت

مع توجهه إليه و عدم مانع عن المنع و الرد من غفله أو إكراه أو خوف و انضمام القرائن بالرّضا كافيا و عبارته قرأت على فلان و أقربه و اعترف أو حدّثنا أو أخبرنا فلان قراءه عليه و بدون قوله قراءه عليه عند جماعه و الحقّ المنع إذا لم يقم قرينه على إرادته ذلك فإنّ ظاهره سماعه من الشيخ و عن السيّد ره المنع عنه مقيدا أيضا محتجّا بأنّها مناقضه لأنّ معنى الإخبار و التحديث هو السّماع منه و قوله قراءه عليه يكذبه و هو مدفوع بأنّ كل مجاز كذلك فينسّد باب المجاز و من وجوه التّحمل الإجازة و هو إخبار إجمالي بأمور مضبوطة معلومه مأمون عليها من الغلط و التّصحيح و نحوهما و ذلك إمّا تشخص الكتاب كقوله أجزت لك روايه هذه النّسخه المصحّحه أو بنوعه المتعيّن في نفس الأمر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ رحمه الله أو إستبصاره مثلا ثمّ إنه لا إشكال في جواز التّقل و الرّوايه و العمل بسبب الإجازة و عبارته الشّائعه أنبأنا و نبأنا و يجوز حدّثنا و أخبرنا أيضا و الأظهر عدم الجواز على الإطلاق إلّا مع القرينه بل يقول أنبأنا بهذا الكتاب إجازة كما ذكرنا في القراءه على الشيخ و الإجازة على أقسام الأوّل إجازة معيّن بمعيّن كقوله أجزتكَ التّهذيب أو هذه النّسخه منه و هذا على أقسام الإجازة و الثاني إجازة معيّن بغير معيّن كأن يقول أجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده أنه من مسموعاته الثالث إجازة غير معيّن بمعيّن كقوله أجزت التّهذيب لكل الطّلبه أو لأهل زمانى الرابع إجازة غير معيّن بغير معيّن كأجزت مسموعاتي لكل أحد من أهل زمانى الخامس إجازة المعدوم إمّا متفردا أو عطفًا على الموجود و في جوازه خلاف و فائده الإجازة إنّما تظهر في صحه الأصل الخاص المعيّن و حصول الاعتماد عليه أو ما لم يثبت تواتره من المروى عنه و إلّا فلا فائده فيها في المتواترات كمطلق الكتب الأربعة عن مؤلّفيها نعم يحصل بها بقاء اتصال سلسله الأسناد إلى المعصوم عليه السّلام و ذلك أمر مطلوب للتّيمّن و التبرّك و يظهر ممّا ذكرنا الكلام في قراءه الشيخ و القراءه عليه أيضا فيحصل منه التّصحيح و الخلاص من التّصحيح و التّحريف و غير ذلك و من أنحاء التّحمل المناوله و هي إمّا مقرونه بالإجازة أو حالته عنها فالأوّل هو أن يدفعه كتابا و يقول هذا سماعى أو روايتى عن فلان فارووه عنى أو أجزت لك روايته عنى و لا إشكال في جواز روايته و الثاني أن يناوله الكتاب مقتصرًا على قوله هذا سماعى من فلان و الأكثر على عدم جواز الرّوايه عنه بذلك حينئذ و منها الكتابه و هو أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطّه أو يأذن لثقه أن يكتبه أو كتب أنّ الفلان سماعى فإنّ انضمام ذلك بالإجازة و كتب فارووه عنى أو أجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرّوايه بشرط معرفه الخط و الأمن من التّزوير و إن خلا عن ذكر

الإجازة ففيه خلاف و الأكثر على الصحة و هو الأظهر و العبارة أن يقول كتب إلى فلان أو أخبرنا أو حدّثنا مكاتبه و منها الوجاهة و هي أن يجد الإنسان أحاديث بخط رواتها معاصرا كان أو لا و لم يجوزوا الزوايه بمجرد ذلك بل يقول وجدت أو قرأت بخط فلان و في جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل و التقرير

قانون فعل المعصوم عليه السلام حجه

كقوله لكنّ الشّان في تحقيق محلّه و تعيين ما يحكم بمتابعته فنقول أمّا الأفعال الطبيعيّه كالأكل و الشّرب و التّوم و الاستيقاظ فالكلّ مباح له و لنا بلا- إشكال و ذلك إذا لم يلحقه حيثيه و اعتبار و خصوصيّه كالاستمرار على القيلولة و أكل الزبيب على الرّيق مثلا- فإنّها بذلك تدرج في الأقسام الآتيه و أمّا ما يتردّد بين كونه من أفعال الطّبائع أو من الشّرع ففي حمله على أيّهما وجهان نظرا إلى أصاله عدم التّشريع و إلى أنّه صلى الله عليه و آله بعث لبيان الشرعيّات قال الشّهيد رحمه الله في القواعد و قد وقع ذلك في مواضع منها جلسه الاستراحة و هي ثابتة من فعله صلى الله عليه و آله و بعض العامّه زعم أنه صلى الله عليه و آله إنما فعلها بعد أن بدّن و حمل اللحم فتوهم أنه للجبلة و منها دخوله في ثنيته كداء و خروجه من ثنيته كذا فهل ذلك لأنه صادف طريقه أو لأنه سنّه و يظهر الفائده في استحبابه لكل داخل و منها نزوله بالمحصب لما نفر في الأخير و تعريسه لما بلغ ذا الحليفة و ذهابه بطريق في العيد و رجوعه بآخر و الصّحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى كلامه رفع مقامه أوّل و يرجع الكلام فيه إلى ما لم يعلم وجهه و سيجيء التّفصيل و التّحقيق ثمّ إنه لا إشكال أيضا فيما علم اختصاصه به صلى الله عليه و آله كوجوب التّهجد و إباحه الوصال في الصّوم و الزّياده على أربع في النّكاح الدائم و أمّا غيرهما فإمّا أن لا نعلم وجهه و قصده به من الوجوب أو التّدب أو غيرهما أو نعلم وجهه و على الأوّل فإمّا أن نعلم أنّه قصد به التّقرب أم لا و على الأوّل فيتردّد فعله لنفسه بين الواجب و المندوب و على الثّاني فيتردّد فعله لنفسه بينهما و بين المباح و المكروه لو قلنا بصدوره عنهم عليهم السلام لاستحاله صدور المحرّم عنهم عندنا فهذه أقسام ثلاثة و هذا كلّ إذا لم يكن فعله بيانا لمجمل و سيجيء الكلام فيه فأما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعته مطلقا أو يستحبّ مطلقا أو يباح أو يجب التوقّف فيه أقوال أقواها القول الثّاني لنا أصاله البراءة من الوجوب و عدم دليل قائم عليه كما ستعرف و احتمال الإباحه مقهور بأكثره الراجح في أفعالهم و لأن ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل و التّدب أيضا فيستحب و لأن ذلك مقتضى عمومات ما دلّ على حسن التّأسي بعد نفى دلالتها على الوجوب و احتجّ القائل بالوجوب بوجوه ضعيفه أقواها الآيات الأمره بتّباعه صلى الله عليه و آله مثل قوله تعالى فَاتَّبِعُوهُ و فيه أنّ المتابعه

والتأسي هو الإتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذى فعله لأنه فعله ففعل ما فعله بقصد التدب بعنوان الوجوب ليس متابعه له فكما يمكن التجوز في مادّه الصيغه لإبقاء هيئتها على حقيقتها يمكن العكس بإرادته الطلب الزاجح سيما والأول مستلزم للتخصيص أيضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الأفعال و في خصوص الخواص إجماعا مع أنه إذا بقى الاتباع على معناه الحقيقي و هو إتيان الفعل على ما فعله لأجل أنه فعله على الوجه الذى فعله فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغه الأمر إنما يتعلق بالقيّد لا بالمقيّد فلا مجاز أصلا و منه يظهر الجواب عن قوله تعالى إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي و وجه الاستدلال بها أنه جعل وجوب المتابعه معلقا على محبّه الله تعالى التي هي واجبه اتفاقا و ما أوجب بأن وجود الشرط غير مستلزم للمشروط فهو فاسد لا بتناؤه على الخلط بين معانى الشرط و جعله هنا عباره عن الشرط الأصولي و مثل قوله تعالى لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَ الْيَوْمَ الْآخِرَ و تقديره من كان يرجو الله و اليوم الآخر فله فيه أسوه حسنه و يلزمه بعكس التقيض أن من لم تكن فيه أسوه حسنه فليس ممن يرجو الله و اليوم الآخر و هذا تهديد و وعيد على ترك الأسوه و هو دليل الوجوب و يظهر الجواب عنه ممّا تقدم فإنّ التأسي هو متابعه الفعل لأجل أنه فعله على الوجه الذى فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا و القدح في عموم أسوه في مقام الجواب ممّا لا- كرامه فيه لإرجاعه إلى العموم في أمثال هذا المقام في العرف و العاده و الجواب عن سائر الآيات مثل أطيعوا الرسول و ما آتاكم الرسول فخذوه و فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكم لكيلا يكون على المؤمنين حرج أوضح فإنّ إطاعه موافقه الأمر هو حقيقه في القول و المراد بالمأتى القول بالنادر سيما مع مقابله قوله و ما نهاكم عنه فماتتوها و غايه ما يدلّ عليه الآيه الأخيره الإباحه سيما و هو في مقام توهم الحظر و أين هو من الوجوب و أمّا الاستدلال بالاحتياط ففيه مع أنه لا- يتم لأجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل على وجوبه بل إنما يتم لو سلّم فيما يثبت التكليف يقينا و توقف براءه الذمه على العمل و هو أول الكلام و أنت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالإباحه و التوقف و الجواب عنهما فالقائل بالإباحه يقول إنّ تعارض الاحتمالات من الرجحان و الحظر يوجب الرجوع إلى الأصل و هو الإباحه و المتوقف يتوقف و يظهر الجواب ممّا مرّ مضافا إلى أنّ احتمال الحظر من جهة كونه من الخصائص نادر و لا يلتفت إليه فإنّ الغالب موافقه النبي صلى الله عليه و آله و الأئمه

عليهم السّلام لأمتهم و تابعيهم فالأصل هو المشاركة إلا ما أخرجه الدليل و أمّا ما علم وجهه بمعنى أنه يعلم أنه واجب عليه أو مندوب أو غيره و لم يعلم أنه من خصائصه صلى الله عليه و آله فالأظهر لزوم أتباعه بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله و ذهب بعضهم إلى ذلك في العبادات دون المناكحات و المعاملات و آخر إلى إنكار ذلك كله لنا الأدلّة المتقدّمة للقائلين بالوجوب في المسألة السّابقة و ضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص و أمّا ما علم أنه ليس منها فلا إشكال فيه و ضعف قول المنكر مطلقاً فيها أظهر و جوابه فيما يحتملها عدم الالتفات إلى النادر سيّما مع قيام الأدلّة على حسن التّأسي و أمّا المفضل فلا دليل له يعتدّ به و قد استدلّ على المختار مضافاً إلى ما مرّ بإجماع العصابة على الرّجوع في الأحكام إلى أفعاله كقبلة الصّائم لما رواه أم سلمة عن فعله صلى الله عليه و آله و الغسل بمجرّد التقاء الختّانين و إن لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله صلى الله عليه و آله نظراً إلى أنّ وجه الأوّل معلوم فإنه للإباحة و أنّ الغسل من التقاء الختّانين مظاهر في أنه كان يفعله بعنوان الوجوب لأنّه صلى الله عليه و آله كان يجعله غسل الجنابه و يترتّب عليه أحكامه و غسل الجنابه واجب جزماً و الظاهر أن الحكم في التّرك هو الحكم في الفعل و ممّا يتفرّع على هذا التّأسي به صلى الله عليه و آله في التّباعد عن النّاس عند التّخلى المعلوم أنه كان على سبيل الاستحباب ثمّ إنّ معرفه وجه فعله صلى الله عليه و آله إمّا يعرف بنصّه بأنّ هذا الهدى فعلته بعنوان الوجوب أو يعلم أنه كان امتثالاً لأمر يدل على الوجوب مثل قوله تعالى أقيم الصّلاة الدّال على الوجوب أو أمر يدل على مجرّد الرّخصة أو أمر ندبى و التمثيل لذلك بقوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا و فكاتبوهم سهو لعموم الخطاب فيهما أو يعلم بانضمام القرائن كما أشرنا في قبله الصّائم و التّباعد عند التّخلى أو غير ذلك من القرائن و منها أصالة عدم الوجوب الدّالة على الإباحة إليه إذا فقد الدليل على الوجوب و النّدب

قانون إذا وقع الفعل بيانا

لمجمل فيتبعه في الوجه

و يظهر منه وجهه ممّا سبق ثمّ إنك قد عرفت في باب المجمل و المبيّن حكم كون الفعل بيانا و أقسام ما يدل على بيانيته فاعلم أنّ المعصوم عليه السّلام إذا صدر منه فعل في مقام البيان فما علم مدخلتيه و ما علم عدم مدخلتيه فيه من الحركات و السّكنات و غيرهما فلا كلام فيه و ما لم يعلم فإن كان ممّا استحدثه و لم يكن متلبساً به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان و ما كان متلبساً به قبله كالسّتر في الصّلاه بل مثل الطّهاره لصلاه الميّت إذا كان فعلها في حاله تَوْضُأً قبلها للصّلاه اليوميّه فالظاهر عدم المدخلية إلا أن يثبت بدليل من خارج و كذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير و التطويل و السّرعه و البطؤ الغير المعتدّ بها

عرفنا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقه اللسان و عدمها فى التكلم و مثل تطويل الغسل فى كل واحد من أعضاء الوضوء و تعجيلها بحيث يتفاوت فى المصداق العرفى غالبا لا يعتدّ بها لاقتضاء العرف ذلك و عدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق و أما التفاوت الفاحش الخارج عن حدّ متعارف الأوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من أعضائه فى ظرف ساعه مثلا و أما ما يشكّ فى دخوله فى البيان و عدمه مثل التوالى بين الأعضاء فى الوضوء بحيث إذا فرغ من عضو شرع فى الآخر بلا فصل و كذلك غسل الوجه من الأعلى و كذلك اليد و كذلك المسح من الأعلى فإنّ ذلك كلّه ممّا يشكّ فى دخوله لأنّ الغسل العرفى للأعضاء يصدق مع الفصل و على أىّ وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا ممّا يشكّ فى أنه هل هو بمجرد الاتفاق لأنه فرد من ماهية الغسل أو أنه معتبر و كذلك الكلام فيما لو علم احتمال المجمل على واجبات و مندوبات و حصل الشكّ فى بعضها أنه من الواجبات أو المندوبات كالسورة فى الصّلاه فيه الإشكال المتقدم فى أوائل الكتاب من أنه يمكن الاعتماد على الأصل و نفي الجزئية و الوجوب بأصالة عدمهما أم لا و قد بيّنا أن التحقيق إمكان جريان الأصل فى ماهية العبادات كنفس الأحكام الشرعية و أنه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات فى الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجى و ممّا حققنا لك فى القانون السابق يظهر أنّ الأقوى فى أمثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله فى الفعل الذى لم يعلم وجهه و قد عرفت أنّ التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسى و الاحتياط و أمّا الوجوب فلا دليل عليه و ما يتوهم من أنّ اشتغال الذمّه بالمجمل يقينى و تحصيل البراءة اليقينية واجبه فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه فى أوّل الكتاب و أنّ الاشتغال بأزيد ممّا يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع و لا دليل على وجوب الاحتياط و من ذلك يظهر أنّ مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الأفعال المتردّد فى كونها من أفعال الجبله و العاده أو الشرع و العباده على الشرعى هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوّه

قانون تصرف المعصوم عليه الصّلاه و

السلام إمّا بالإمامه كالجهاد و التصرف فى بيت المال أو بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينه

أو اليمين أو الإقرار أو علمه أو بالفتوى و التبليغ

و تصرفاته فى العبادات كلها من باب التبليغ و فى غيرها قد يشته بين القضاء و الفتوى كقوله صلى الله عليه و آله لهند زوجته أبى سفيان خذى لك و لولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شكت إليه صلى الله عليه و آله و قالت إنّ أبى سفيان رجل شحيح لا يعطينى

و لولدى ما يكفينى فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التّقصّ للمسلّط بإذن الحاكم وغيره و لو كان قضاء فلا يجوز الأخذ إلاّ بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله فى القواعد لا ريب أنّ حمله على الإفتاء أولى لأنّ تصرّفه صلى الله عليه و آله بالتبليغ أغلب و الحمل على الغالب أولى من النّادر و قد يشتهر بين التصرّف بالإمامه و الفتوى كقوله صلى الله عليه و آله من أحيا أرضا ميتة فهى له فعلى الأوّل كما هو قول الأكثر لا يجوز الإحياء إلاّ بإذن الإمام عليه السّلام و على الثّانى يجوز كما ذهب إليه بعض أصحابنا و يرد عليه أنّ التصرّف بالتبليغ أغلب فلا بدّ من الحمل عليه كالسّابق فلا يشترط الإذن و أجاب عنه الشّهيد ره بأنّ اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل

قانون الحق أنّ نبينا صلى الله

اشاره

عليه و آله و سلم قبل البعثه كان متعبدا لكن لا بشريعه من قبله من الأنبياء عليهم السّلام

و قيل لم يكن متعبدا بشىء و قيل كان متعبدا بشريعه من قبله على اختلاف فى مذاهبهم فقيل بشريعه نوح عليه السلام و قيل بإبراهيم عليه السلام و قيل بموسى عليه السلام و قيل بعبسى عليه السلام و قيل بكلّ الشرائع و قيل بالوقف لنا أنّ ضروره ديننا يقتضى أفضليّته صلى الله عليه و آله عن كل الأنبياء عليهم السّلام و فيما ذكره يلزم تقديم المفضول و هو قبيح و لأنّه لو كان كذا لكان إمّا بالوحى أو بالتعليم من علمائهم و الأوّل هو معنى الرّساله و الموافقه لا يقتضى المتابعه و أمّا الثّانى فلو ثبت لافتخر أهل الأديان بذلك و لو افتخروا به لشاع و لم يعاشر أهل الكتاب و لم يأخذ منهم شيئا و إلاّ فالعاده تقتضى بنقله و لا من كتبهم لأنّه صلى الله عليه و آله كان أميا لا يقرأ و لا يكتب مع ما روى الخاصّه و العامّه أنّه صلى الله عليه و آله قال كنت نبيا و آدم بين الماء و الطّين و أيضا كون عيسى عليه السلام فى المهدي نبيا و يحيى عليه السلام فى الصبا دون نبينا صلى الله عليه و آله إلى أربعين سنه ينافى أفضليّته و أمّا بطلان القول بعدم تعبده بشىء فأوضح لاستلزامه كمال النقض و كونه أسوأ حالا من آحاد النّاس مع ما ورد ممّا كان يفعله من الأعمال و الحجّ فى الأخبار و أمّا بعد البعثه فالحق أيضا أنّه صلى الله عليه و آله لم يكن متعبدا بشريعه من قبله و توافقه مع غيره فى كثير منها ليس نفس المتابعه و اختلف النّاس فيه أيضا فقال بعضهم بمتابعه شرع من قبله فى الجملة مستدلاّ بظواهر بعض الآيات لنا ما تقدم من الأدلّه و إن هو إلاّ وحى يوحى و أنّ شرعه كان ناسخا و كان ينتظر الوحى فى كل مسأله و لا يتميّك بالأديان السّابقه و إخباره عن التوراه برجم الزّانية لإتمام الحجّه على اليهود و إظهار علمه و أمّا الآيات مثل قوله تعالى ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ وَفِيهِمْ أَفْتَدِيهِ وَشَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا فَهِيَ مَحْمُولَةٌ عَلَى أَصُولِ الْعُقَايِدِ وَ إِنْ فَلَمْ يَخْبِرِ النَّسَخَ سَيِّمًا مَعَ مَلاحِظِهِ قَوْلَهُ تَعَالَى وَ مَنْ يَرْغَبْ عَن مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ وَ كَذَلِكَ الْمُرَادُ بِهَدَى الْجَمِيعِ مَا اتَّفَقَ الْجَمِيعُ فِيهِ وَ هُوَ

أصول العقائد و إلا فأديانهم مختلفه و يظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات

فأئده

إذا ثبت بطريق صحيح أمر من الشرائع السابقة و لم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا أتباعه أم لا مثل أن يذكر في القرآن أو في الأخبار المتواتره حكم من الأحكام في شرع من الشرائع السابقة مثل قوله تعالى في شأن يحيى عليه السلام إنه كان سيئاً و حُصوراً و نحو ذلك اختلف الأصوليون فيه على قولين و الأقوى أنه إن فهم أنه تعالى و نبه صلى الله عليه و آله نقل ذلك على طريق المدح لهذه الأمه أيضا و بحيث يدل على حسنه مطلقا فنعم و إلا فلا و ربما يقال إن عدم علم الناسخ كاف في استصحاب بقائه فهو حجه مطلقا و هو مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا و هو ممنوع و مناف للقول بالنسخ بل التحقيق أنه بالوجوه و الاعتبار و إن كنا لا نمنع الذاتيه في بعض الأشياء لكن إعمالا لاستصحاب لا يمكن إلا مع قابليته المحل كما سيجيء حقيقه و يتفرع على المسأله فروع ذكرها في تمهيد القواعد منها الاحتجاج على أرجحيه العباده على التزويج بالآيه المتقدمه و منها لو حلف ليضربن زيدا مثلا- مائه خشبه فضربه بالعثكال و نحوه لقوله تعالى خذ بيدك ضغثا لأيوب عليه السلام و الضغث هو الشماريخ القائمه على الساق الواحد و هو المسمى بالعثكال قال في تمهيد القواعد و هذا الحكم مروى عندنا في اليمين بشروط خاصه و في الحدود كذلك لا مطلقا و منها الاحتجاج بقوله تعالى و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم على صحه كون عوض الجعاله مجهولا- و منها الاحتجاج بقوله تعالى و ما أمروا إلا ليُعبدوا الله مخلصين له الدين على اشتراط الإخلاص إن لم نضم إليها قوله تعالى و ذلك دين القيمه فقد يفسر القيمه بالثابته التي لا تنسخ

قانون تقرير المعصوم عليه السلام حجه

أشاره

و هو أن يفعل بحضوره فعل أو اطلع على فعل في عصره و لم ينكر فهو يدل على الجواز إن لم يمنعه مانع من خوف أو تقيته أو سبق منعه عليه أو معلوميه عدم الفائده في المنع و نحو ذلك من المصالح و أصاله عدمه تكفي في المقام و كذلك إذا اطلع أن المكلف اعتقد شيئا على خلاف الواقع و الدليل على ذلك لزوم النهي عن المنكر سيما على المعصوم عليه السلام و أن التقرير على الحرام حرام لكونه إعانه على الإثم فالظاهر من السيكوت الرضا بفعله قال المحقق في المعبر و أما ما يندر فلا حجه فيه كما روى أن بعض الصيحابه قال كنا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه و آله فلا نغتسل لجواز أن يخفى فعل ذلك على النبي صلى الله عليه و آله فلا يكون سكوته صلى الله عليه و آله عنه دليلا على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا نفعل دليل على عمل الصحابه أو أكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه و آله لأننا نمنع إذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه أو عن جماعه يمكن أن يخفى حالهم على النبي صلى الله عليه و آله

إيقاظ

قيل إنّ الحكم الذي حكم به المعصوم

ص: ٤٩٥

عليه السلام في الرؤيا حجه لما ورد من أن من رآه فقد رآه وأن الشيطان لا يتمثل به و رد بأنه فرع أن يعرفه بصورته في اليقظه حتى يصدق عليه أنه رآه فلا- يتم الإطلاق و أوجب بأنه ورد أنه رأى أحد رسول الله صلى الله عليه و آله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه الصلاه و السلام فقال هو رسول الله صلى الله عليه و آله من رآه فقد رآه و من المعلوم أن الرائي لم يره صلى الله عليه و آله و يدفعه أن كثيرا ما نرى في المنام صورتهم و يظهر في اليقظه أنه كان عالما صالحا تروى بصورته إظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد رحمه الله حيث رأى في المنام فاطمه الزهراء صلوات الله و سلامه عليها و الحسين عليهما الصلاه و السلام معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه فجاءت في يومه والده السيدين المرتضى و الرضى رحمه الله بهما و قالت يا شيخ علمهما الفقه و كيف كان فالاعتماد مشكل سيما إذا خالف الأحكام الشرعيه الواصله إلينا مع أن ترك الاعتماد مطلقا حتى فيما لو لم يخالفه شيء أيضا مشكل سيما إذا حصل الظن بصحته و خصوصا لمن كان أغلب رؤياه صادقه سيما بملاحظه ما رواه الكليني رحمه الله في الحسن لإبراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه الصلاه و السلام قال سمعته يقول رأى المؤمن و رؤياه في آخر الزمان على سبعين جزءا من أجزاء النبوه و في الصبحيح عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه الصلاه و السلام قال إن رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم كان إذا أصبح قال لأصحابه هل من مبشرات يعنى به الرؤيا و في معناه روايات آخر الحمد لله رب العالمين الذي وفق عبده العاجز الدليل عبد الرحيم بن عبده محمد تقى المرحوم المغفور بحوله و قوته و منه العظيم الجليل لإتمام المجلد الأول من القوانين المحكمه في الأصول المتقنه في العشر لآخر من شهر ذى حجه الحرام من شهور سنه ١٣٠٢ و نسأله التوفيق في إتمام المجلد الثاني من هذا الكتاب و الصلاه و السلام على سيدنا النبي و وصيه الولى أمير المؤمنين و على آلهما الأئمه المعصومين الذين هم حجج الله على الخلق أجمعين و كان انطباع هذا الكتاب في دار الطباعة المخصوصه لفخر الحاج و المعتمر بن الحاج إبراهيم وفقه الله في الدارين و نلتمس الدعاء من المؤمنين الطالبين المنتفعين من هذا الكتاب لمؤلفه و كاتبه و سائر مباشريه المغفره من الله تعالى .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات
توسيع عام لفكرة المطالعة
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة (sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم
www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

