



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغفلة



الرعد
عليه صاب

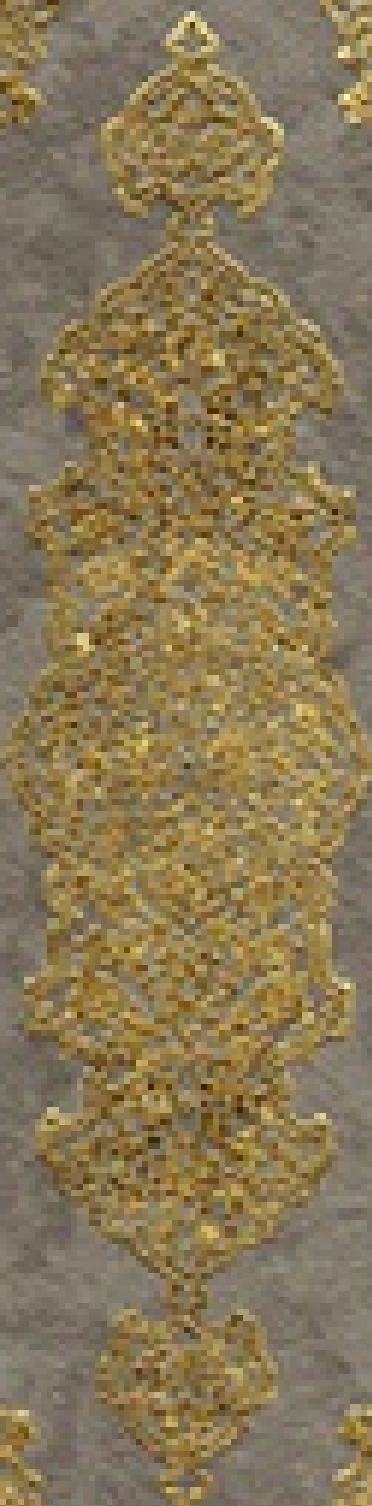
www. **Ghaemiyeh** .com
www. **Ghaemiyeh** .org
www. **Ghaemiyeh** .net
www. **Ghaemiyeh** .ir

مَعَالِمُ الْأَصُولِ

تأليف: محمد باقر المجلسي

ترجمة: محمد باقر المجلسي

الطبعة الأولى: 1385 هـ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

معالم الاصول (مع حاشية سلطان العلماء)

كاتب:

شيخ زين الدين عاملي شهيد ثانی

نشرت في الطباعة:

دار الفكر العربي

رقم الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	معالم الأصول (مع حاشيه سلطان العلماء)
١٠	اشاره
١١	اشاره
١٥	[مقدمه المصحح]
١٧	[مقدمه الكتاب]
٢١	المقصد الاول : في بيان امور عشره
٢١	اشاره
٢٣	فضيله العلم
٢٤	فصل و أما الكتاب الكريم
٢٤	فصل و أما السنه
٢٨	فصل وجوب طلب العلم
٣٠	فصل و من اهم ما يجب على العلماء مراعاته
٣٢	فصل بيان زياده شرف العلم الفقه على غيره
٣٣	فصل و يجب على العالم العمل
٣٤	فصل ذكر حده
٣٨	فصل في مرتبه
٤١	فصل في ضروره تحصيل هذا العلم
٤٣	فصل في بيان موضوعه
٤٤	فصل في بيان مباديه
٤٧	فصل في بيان مسائله
٤٩	المقصد الثاني : في تحقيق مهمات المباحث الاصوليه التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعيه
٤٩	اشاره
٥١	١- المطلب الأول : في نبذه من مباحث الألفاظ

- ٥١ اشاره
- ٥٣ ١- تقسيم في اللفظ و المعنى
- ٥٥ ٢- أصل في وجود الحقيقه الشرعيه
- ٦١ ٣- اصل و الأقوى عندى جواز الاستعمال مطلقا، لكنّه فى المفرد مجاز، و فى غيره حقيقه
- ٦٦ ٤- أصل و اختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى
- ٧١ ٢- المطلب الثانى : فى الاوامر و النواهى
- ٧١ اشاره
- ٧٣ البحث الأول : فى الأوامر
- ٧٣ اشاره
- ٧٥ ١- اصل [فى صيغه افعل]
- ٨٥ ٢- أصل [فى الإشعار فى صيغه الأمر بوحده و تكرار]
- ٨٨ ٣- أصل [فى دلالة صيغه الأمر بالفور و التراخى]
- ٩٤ ٤- أصل
- ٩٩ ٥- اصل [فى اقتضاء الامر على النهى عن ضده الخاص]
- ١١٣ ٦- أصل [فى اقتضاء الأمر بالشئيين أو الأشياء على وجه التخيير]
- ١١٥ ٧- أصل [فى الأمر بالفعل فى وقت يفضل عنه]
- ١٢٠ ٨- أصل [فى تعليق الأمر بل مطلق الحكم على الشرط]
- ١٢٣ ٩- أصل [فى اقتضاء تعليق الأمر على الصفه]
- ١٢٥ ١٠- أصل [فى تقييد الأمر بالغايه]
- ١٢٦ ١١- أصل [فى الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء شرطه]
- ١٣١ ١٢- أصل [فى نسخ مدلول الأمر]
- ١٣٥ البحث الثانى : فى النواهى
- ١٣٥ اشاره
- ١٣٧ ١- أصل [فى مدلول صيغه النهى]
- ١٣٨ ٢- أصل [فى المطلوب بالنهى]
- ١٣٩ ٣- أصل [فى دلالة النهى على التكرار]

- ١٤١ ----- ٤- أصل [فى توجه الأمر و النهى إلى شىء واحد]
- ١٤٤ ----- ٥- أصل [فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه]
- ١٤٩ ----- ٣- المطلب الثالث : فى العموم و الخصوص
- ١٤٩ ----- اشاره
- ١٥١ ----- الفصل الأول : فى الكلام على ألفاظ العموم
- ١٥١ ----- اشاره
- ١٥٣ ----- ١- أصل [فى وضع اللفظ للعموم]
- ١٥٦ ----- ٢- أصل [فى إفاده الجمع المعزف بالاداء بالعموم]
- ١٥٩ ----- ٣- أصل [فى إفاده الجمع المنكر بالعموم]
- ١٦٢ ----- ٤- أصل [فى عموميه ما وضع لخطاب المشافهه لمن تأخر عن زمن الخطاب]
- ١٦٥ ----- الفصل الثانى : فى جمله من مباحث التخصيص
- ١٦٥ ----- اشاره
- ١٦٧ ----- ١- أصل [فى منتهى التخصيص]
- ١٧١ ----- ٢- أصل
- ١٧٤ ----- ٣- أصل
- ١٧٦ ----- ٤- أصل
- ١٨١ ----- الفصل الثالث : فى ما يتعلق بالمخصص
- ١٨١ ----- اشاره
- ١٨٣ ----- ١- أصل
- ٢٠١ ----- ٢- أصل
- ٢٠٣ ----- ٣- أصل [فى جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفه]
- ٢٠٤ ----- ٤- أصل [فى جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد]
- ٢١٥ ----- ٤- المطلب الرابع : فى المطلق و المقيد و المجمل و المبتين
- ٢١٥ ----- اشاره
- ٢١٧ ----- ١- أصل المطلق هو ما دلّ على شايح فى جنسه
- ٢٢٢ ----- ٢- أصل المجمل هو ما لم يتضح دلالاته

- ٢٢٨ ٣- أصل المبتين نقيض المجمل
- ٢٢٨ اشاره
- ٢٣١ [تفصيل السيد المرتضى]
- ٢٤٧ ٥- المطلب الخامس : فى الاجماع -
- ٢٤٧ اشاره
- ٢٤٩ ١- أصل [فى حجته الإجماع]
- ٢٥٥ ٢- أصل [فى إحداه قول ثالث بعد اختلاف أهل العصر على قولين]
- ٢٥٦ ٣- أصل [فى عدم النص على المنع من الفصل بين المسألتين]
- ٢٥٧ ٤- أصل إذا اختلفت الاماميه على قولين
- ٢٥٩ ٥- أصل اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد
- ٢٦٣ ٦- المطلب السادس : فى الأخبار
- ٢٦٣ اشاره
- ٢٦٥ ١- أصل ينقسم الخبر إلى متواتر و أحاد
- ٢٧١ ٢- أصل [فى إفاده العلم بالخبر الواحد مع انضمام القرائن]
- ٢٧٢ ٣- أصل و ما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيده للعلم يجوز التعبد به عقلا
- ٢٨٦ ٤- أصل و للعمل بخبر الواحد شرائط، كلها يتعلّق بالزاوى
- ٢٩١ ٥- أصل تعرف عداله الزاوى بالاختبار بالصحه المؤكده و الملازمه
- ٢٩٤ ٦- أصل اختلف الناس فى قبول الجرح و التعديل مجزدين عن ذكر السبب
- ٢٩٥ ٧- أصل إذا تعارض الجرح و التعديل
- ٢٩٨ ٨- أصل [فى الروايه عن الراوى]
- ٣٠٢ ٩- أصل يجوز نقل الحديث بالمعنى
- ٣٠٣ ١٠- أصل إذا أرسل العدل الحديث
- ٣٠٦ ١١- أصل ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواه
- ٣٠٩ ٧- المطلب السابع : فى النسخ
- ٣٠٩ اشاره
- ٣١١ ١- أصل [فى اشتراط الجواز بحضور وقت الفعل المنسوخ]

- ٣١٤ ----- ٢- أصل [في جواز نسخ كل من الكتاب و السنّه المتواتره و الأحاد]
- ٣١٧ ----- ٣- أصل [في نسخ زياده العباده الغير المستقله]
- ٣٢١ ----- ٨- المطلب الثامن : في القياس و الاستصحاب
- ٣٢١ ----- اشاره
- ٣٢٣ ----- ١- أصل [في القياس المنصوص العله]
- ٣٢٧ ----- ٢- أصل [في القياس الجلى]
- ٣٢٩ ----- ٣- أصل اختلف الناس في استصحاب الحال
- ٣٣٥ ----- ٩- المطلب التاسع : في الاجتهاد و التقليد
- ٣٣٥ ----- اشاره
- ٣٣٧ ----- ١- أصل [في تجزيه الاجتهاد]
- ٣٤٠ ----- ٢- أصل و الاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها
- ٣٤٢ ----- ٣- أصل [في التصويب]
- ٣٤٤ ----- ٤- أصل [في جواز التقليد]
- ٣٤٥ ----- ٥- أصل [في التقليد في اصول العقائد]
- ٣٤٧ ----- ٦- أصل [في شرائط المفتى]
- ٣٤٩ ----- ٧- أصل [في بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق]
- ٣٥٠ ----- ٨- أصل [في اشتراط مشافهه المفتى في العمل بقوله]
- ٣٥٣ ----- خاتمه : في التعادل و الترجيح
- ٣٤٣ ----- الفهرس
- ٣٤٥ ----- تعريف مركز

سرشناسه: ابن شهید ثانی، حسن بن زین الدین، ق ۱۰۱۱ - ۹۵۹

عنوان و نام پدیدآور: معالم الاصول/ تالیف حسن بن الشهد الثانی؛ مع تعلیقه سلطان العلماء؛ صححها علی محمدی

مشخصات نشر: بیروت: دار الفکر العربی، ۱۴۱۵.

مشخصات ظاهری: ۳۵۴ صفحه.

عنوان دیگر: معالم الدین و ملاذ المجتهدین

موضوع: اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره: BP۱۵۸/۸۶ الف ۶م ۱۳۷۴ الف

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م: ۶۰۷۸-۷۴

توضیح: «معالم الاصول»، نوشته شیخ حسن، فرزند شهید ثانی است. این اثر، به زبان عربی و در واقع مقدمه کتاب گران سنگ «معالم الدین و ملاذ المجتهدین» است که مؤلف، آن را برای عرضه فقه استدلالی نگاشته است، منتها مقدمه مزبور که مشتمل بر مطالبی در باب اصول و قواعد کلی استنباط است، بعدها به صورت کتابی مستقل با نام «معالم الاصول» به چاپ رسیده است.

کتاب، مشتمل بر مقدمه مصحح، مقدمه کتاب (که در اصل، مؤلف، این مقدمه را بر کتاب «معالم الدین و ملاذ المجتهدین» نگاشته است) و دو مقصد (که در اصل، دو بخش از مقدمه کتاب مزبور می باشند) و یک خاتمه (که در اصل، خاتمه مقصد دوم است) می باشد. مقصد اول، در ۱۲ فصل و مقصد دوم، در ۹ مطلب تنظیم شده است.

کتاب، از زمان تالیف تا کنون، حواشی و شروح فراوانی بر آن نگاشته شده است که مختصرترین و دقیق ترین آنها حاشیه سلطان العلماء است و تا به امروز، تمام فتاوا و نظریاتی که در نزد علمای اصول، مدار مباحث اصولی می باشد، ماخوذ از حاشیه مزبور است.

کتاب حاضر، با حاشیه سلطان العلماء و تصحیح شیخ علی محمدی، به زیور طبع آراسته شده است.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين و العاقبه لاهل التقوى و المتقين و صلى الله على سيدنا و نبينا ابى القاسم محمد صلى الله عليه و على و آله و الطاهرين.

اما بعد، لا يخفى ان ما يلاحظه القارئ الكريم اعنى كتاب معالم الدين، كتاب نفيس قيم و منذ قرون و أعصار يعد من الكتب الدراسيه العلميه للحوزات الشيعيه.

و اخلاص مؤلفه العلماءه من ناحيه و ما يحتويه الكتاب من جانب و تنقيح مسائله من ناحيه ثالثه، قد حث العلماء الأعلام على تدريسه و تعليمه و التحقيق حول مضامينه و حث الطلاب و المحصلين الكرام على تعلمه و فهمه.

و مع أنه قد انجلى مئات السنين من تأليف هذا الكتاب اضافه الى التطور و التكامل الحاصل فى شذرات علم الاصول و الانقلابات التى حصلت فى خلجان مسائل هذا العلم، نرى لهذا الكتاب مكانته و زهوته الخاصه «و كيانه المنتدى الحى المنتفع به منذ طيله الأزمنه المتغيره».

و هذا مما يلفت النظر الى بنائه المستحکم و المتقن و قواعدہ السليمه كما اشار تعالى فى الآيه الكريمه: كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَ فَرْعُهَا فِي

السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ يَا ذَنْ رَبِّهَا ... ابراهيم ٢٤.

و نحن من خلال التجول في ميادين بحوث هذا الكتاب نتعرف على افكار و فتاوى القدماء الأصوليين من زمن بعيد اى عصر السيد المرتضى علم الهدى، حتى زمان المؤلف (صاحب المعالم).

و هذا مفخره عظمى حيث تعدّ من الفوائد الكبرى لأهل هذا الباب من العلوم الإسلاميه.

و لا يخفى أنّ منذ تأليف الكتاب حتى يومنا هذا علقت عليه شروح و حواش كثيرة و من اعمق هذه الشروح و ابسطها و المعروفه من بينها هي حاشيه المرحوم آيه الله العلامة الشيخ محمد تقى الأصفهاني المسماه بهدايه المسترشدين، و من اخصرها و أدقها هي حاشيه المرحوم سلطان العلماء، و تناسبا لما يرام من هذا الكلام- أنّ كثيرا من الفتاوى و الأنظار التي تكون مدارا في بحوث الأصول الى يومنا هذا (عند الاصوليين) هي مأخوذه من حاشيه سلطان العلماء على المعالم، و الأنصاف كل الأنصاف قد اجاد سلطان العلماء فى تبين ما يرومه صاحب المعالم.

و أنا على هذا الصدد مع تصحيح الكتاب و تنقيحه نقتطف من زهور بيان تعليقه المرحوم سلطان العلماء فى ما يعسر على الطالب فهمه او ما تلمز اليه الضروره من وجوب ذكره «من بيان غوامض الكتاب».

بتسجيلها بذيل الصفحات هذا و اسأل الله التوفيق لجميع طلاب العلم و الفضيله.

على محمدى الخراسانى ١٢ / ١١ / ٧٣

اول رمضان المبارك ١٤١٥ هـ

ص: ٦

بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله المتعالى فى عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون، المتقدّس بكمال ذاته عن مشابهه الأنام فلا- يبلغ صفته الواصفون، المتفصّل بسوايغ الانعام فلا- يحصى نعمه العادّون، المتطوّل بالمنن الجسماء فلا يقوم بواجب شكره الحامدون، القديم الأبدىّ فلا أزلّى سواه، الدائم السرمديّ فكلّ شىء مضمحلّ عداه. أحمده سبحانه حمدا يقربنى الى رضاه، وأشكره شكرا أستوجب به المزيد من مواهبه و عطاياه، و أستقبله من خطاياى، استقاله عبد معترف بما جناه، نادى على ما فرّط فى جنب مولاه، و أسأله العصمه من الخطأ و الخطل، و السداد فى القول و العمل.

و أشهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، الكريم الذى لا يخيب لديه الآمال، القدير فهو لما يشاء فعّال. و أشهد أنّ محمّدا عبده و رسوله، المبعوث لتمهيد قواعد الدين و تهذيب مسالك اليقين، الناسخ بشريعه المطهّره شرائع الأوّلين، و المرسل بالإرشاد و الهدايه رحمه للعالمين، (صلى الله عليه و آله و سلم) الهداه المهديين، و عترته الكرام الطيبين، صلاه ترضيهم و تزيد على منتهى رضاهم، و تبلّغهم غايه مرادهم و نهايه مناهم، و تكون لنا عدّه و ذخيره يوم نلقى الله سبحانه و نلقاهم، و سلّم تسليمًا.

و بعد: فإنّ أولى ما أنفقت في تحصيله كنوز الأعمار، و أطالت التردّد بين العين و الأثر في معالمه الأفكار، هو العلم بالأحكام الشرعيّة و المسائل الفقهيّة؛ فلعمري إنّهُ المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه، و المغنم الذي يبشّر بالأرباح كاسبه، و العلم الذي يعرج بحامله إلى الذروه العليا، و ينال به السعاده في الدار الأخرى.

و لقد بذل علماؤنا السابقون و سلفنا الصالحون، (رضوان الله عليهم أجمعين)، في تحقيق مباحثه جهدهم، و أكثروا في تنقيح مسائله كدّهم. فكم فتحوا فيه مقفلا بنان أفكارهم! و كم شرحوا منه مجملا بيان آثارهم! و كم صنّفوا فيه من كتاب يهدى في ظلم الجهاله إلى سنن الصواب! فمن مختصر كاف في تبليغ الغايه، و مبسوط شاف بتجاوزه النهايه، و إيضاح يحلّ من قواعده المشكل، و بيان يكشف من سرائره المعضل، و تهذيب يوصل من لا يحضره الفقيه بمصباح الاستبصار إلى مدينه العلم، و يجلو بإناره مسالكه عن الشرائع ظلّمت الشك و الوهم، و ذكر دروس مقنعه في تلخيص الخلاف و الوفاق، و تحرير تذكره هي منتهى المطلب في الآفاق، و مهذبّ جمل يسعف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار، و معتبر مدارك يحسم موادّ النزاع من صحيح الآثار، و لمعه روض يرتاح لتمهيد أصوله الجنان، و روضه بحث تدهش بارشاد فروعها الأذهان. فشكر الله تعالى سعيهم، و أجزل من جوده مثوبتهم و برّهم.

و حيث كان من فضل الله علينا أن أهّلنا لاقتفاء آثارهم، أحببنا الأسوه بهم في أفعالهم؛ فشرعنا- بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم ب «معالم الدين و ملاذ المجتهدين»، و جدّدنا به معاهد المسائل الشرعيّة، و أحينا به مدارس المباحث الفقهيّة، و شفّعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول،

و جمعنا بين تحقيق الدليل و المدلول، بعبارات قريبه إلى الطباع، و تقريرات مقبوله عند الأسماع، من غير إيجاز موجب للإخلال، و لا- إطناب معقب للملال. و أنا أبتهل إلى الله، سبحانه، أن يجعله خالصا لوجهه الكريم. و أتضرع إليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم، و يثبتني حيث تزلّ الأقدام على الصراط المستقيم.

و قد رتّبنا كتابنا هذا على مقدّمه و أقسام أربعة، و الغرض من المقدّمه منحصر في مقصدين.

المقصد الاول : فى بيان امور عشره

اشاره

- ١- بيان فضيله العلم
- ٢- وجوب طلب العلم
- ٣- و ذكر نبذ ممّا يجب على العلماء مراعاته
- ٤- و بيان زياده شرف علم الفقه على غيره
- ٥- و وجه الحاجه إليه
- ٦- و ذكر حدّه
- ٧- و مرتبته
- ٨- و بيان موضوعه
- ٩- و مباديه
- ١٠- و مسائله.

ص: ١١

اعلم: أنّ فضيله العلم و ارتفاع درجته و علوّ رتبته، أمر كفى انتظامه فى سلك الضروره مؤونه الاهتمام ببيانه؛ غير أنّا نذكر على سبيل التنبيه أشياء فى هذا المعنى من جهه العقل و النقل، كتابا و سنّه، مقتصرين على ما يتأدى به الغرض، فإنّ الاستيفاء فى ذلك يقتضى تجاوز الحدّ و يفضى إلى الخروج عمّا هو المقصد.

فأمّا الجهه العقلية، فهى: أنّ المعقولات تنقسم الى موجوده و معدومه، و ظاهر أنّ الشرف للموجود.

ثمّ الموجود ينقسم إلى جماد و نام، و لا ريب أنّ النامى أشرف.

ثمّ النامى ينقسم إلى حسّاس و غيره، و لا شكّ أنّ الحسّاس أشرف.

ثمّ الحسّاس ينقسم إلى عاقل و غير عاقل، و لا ريب أنّ العاقل أشرف.

ثمّ العاقل ينقسم إلى عالم و جاهل، و لا شكّ أنّ العالم اشرف؛ فالعالم حينئذ أشرف المعقولات. (1)

ص: ١٣

١- قوله: فالعالم اشرف المعقولات: اقول: تلك المقدمات على تقدير تسليمها انما تدل على ان الموجود النامى الحساس العاقل العالم اشرف من الموصوف بالصفات المذكوره بدون العلم، و هذا انما يقتضى كون العلم اشرف من الجهل و لا يقتضى كونه اشرف من العقل و الحس و النمو و الوجود ممّا ذكر سابقا و هو ظاهر

فقد اشير إلى ذلك في مواضع منه: (١)

الأول: قوله تعالى في سورة «العلق»- و هي أول ما نزل على نبينا، (صلى الله عليه و آله و سلم)، في قول أكثر المفسرين:- اقرأ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، اقْرَأْ وَ رَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ، (سورة العلق ١- ٥) حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمه الإيجاد، و أتبعه بذكر نعمه العلم؛ فلو كان بعد نعمه الإيجاد نعمه أعلى من العلم، لكانت أجدد بالذكر.

و قد قيل- في وجه التناسب بين الآي المذكوره في صدر هذه السوره المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق و بعضها على تعليمه ما لم يعلم:-

إنه تعالى ذكر أول حال الانسان، أعنى كونه علقه و هي بمكان من الخساسة، و آخر حاله و هو صيرورته عالما و ذلك كمال الرفعه و الجلاله. فكأنه سبحانه قال:

كنت في أول أمرك في تلك المنزله الدثيه الخسيسه ثم صرت في آخره إلى هذه الدرجه الشريفه النفيسه.

الثاني: قوله تعالى: اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَ مِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ، يَنْزِلُ

ص: ١٤

١- قوله: فصل و اما الكتاب الكريم الخ: اقول: لا يخفى ان ذكر الفصل هنا غير مناسب، و المناسب ان يقول: و اما الجبهه النقليه فمن الكتاب الخ، فكانه سهو من الناسخ و كذا بعض الفصول الآتية

الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا، الْآيَةَ. (سورة الطلاق / ١٢) فَانَّهُ سَبْحَانَهُ جَعَلَ الْعِلْمَ عَلَيْهِ لِخَلْقِ الْعَالَمِ الْعُلُويِّ وَ السُّفْلِيِّ طَرَا، وَ كَفَى بِذَلِكَ جَلَالَهُ وَ فَخْرًا.

الثالث: قوله سبحانه: وَ مَنْ يُؤْتِ الْحِكْمَةَ، فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا (سورة البقرة / ٢٦٩) فَسَرَتِ الْحِكْمَةَ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ.

الرابع: قوله تعالى: قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُو الْأَلْبَابِ. (سورة الزمر / ٩)

الخامس: قوله تعالى: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (سورة الفاطر ٢٨)

السادس: قوله سبحانه: شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَ الْمَلَائِكَةُ وَ أُولُو الْعِلْمِ.

(سورة آل عمران / ١٨)

السابع: قوله تعالى: وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. (سورة آل عمران / ٧)

الثامن: قوله تعالى: قُلْ: كَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا بَيْنِي وَ بَيْنَكُمْ، وَ مَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ (سورة الرعد / ٤٣)

التاسع: قوله تعالى: يَرْفَعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ. (سورة المجادلة / ١١)

العاشر: قوله تعالى، مخاطبًا لنبيه، (صلى الله عليه و آله و سلم)، آمرا له مع ما آتاه من العلم و الحكمة: وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا.

(سورة طه / ١١٤)

الحادى عشر: قوله تعالى: بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ. (سورة العنكبوت / ٤٩)

الثانى عشر: قوله تعالى: وَ تِلْكَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ. (سورة العنكبوت / ٤٩)

ص: ١٥

فهى فى ذلك كثيره، لا تكاد تحصى:

فمنها: ما أخبرنى به، إجازة عدّه من أصحابنا، منهم السيّد الجليل شيخنا نور الدين على بن الحسين بن أبى الحسن الحسينى الموسوى، أدام الله تأييده؛ و الشيخ الفاضل عزّ الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثى، (قدّس الله روحه)؛ و السيّد العابد نور الدين على بن السيّد فخر الدين الهاشمى، (قدّس الله روحه)، بحقّ روايتهم، إجازة عن والدى السعيد الشهيد زين المله و الدين، رفع الله درجته، كما شرف خاتمته، عن شيخه الأجلّ نور الدين على بن عبد العالى العاملى الميسى، عن الشيخ شمس الدين محمّد بن المؤذن الجزينى، عن الشيخ ضياء الدين على بن شيخنا الشهيد، عن والده، (قدس الله سرّه)، عن الشيخ فخر الدين أبى طالب محمد بن الشيخ الامام العلّامة، جمال المله و الدين، الحسن بن يوسف بن المطهر، (الحلى - خ) عن والده، رضى الله عنه، عن شيخه المحقّق السعيد نجم المله و الدين أبى القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد، (قدّس الله نفسه)، عن السيّد الجليل شمس الدين فخّار بن معدّ الموسوى، عن الشيخ الامام أبى الفضل ابن شاذان بن جبرئيل القمى، عن الشيخ الفقيه العماد أبى جعفر محمّد بن أبى القاسم الطبرى، عن الشيخ أبى علىّ الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه أبى جعفر بن الحسن الطوسى، عن والده، رضى الله عنه، عن الشيخ الامام المفيد محمّد بن محمد بن النعمان، عن الشيخ أبى القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن الشيخ الجليل الكبير أبى جعفر محمّد بن يعقوب

الكليّني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن حمّاد بن عيسى، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، ح، و عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن الحسن و عليّ بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، ح، و عن محمد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم): «من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به طريقا إلى الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به، وإنّه ليستغفر لطالب العلم من فى السماء و من فى الأرض حتّى الحوت فى البحر، و فضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليله البدر، و إنّ العلماء ورثة الأنبياء ان الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما، (1) و لكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر».

و بالاسناد عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن النعمان، عن الشيخ الصدوق أبي جعفر محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القميّ، (رحمه الله)، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينيّ، عن

ص: ١٧

١- قوله: قال (عليه السلام) فى روايه عبد الله، ان الأنبياء لم يورثوا دينارا و لا درهما الخ. اقول: لعلّ المراد انه لم يحفظوها و لم يبق منهم شىء منهمما بعد الموت بل يصرفونهما فى مصارفهما لا- انه لو بقى منهم شىء بعد الوفاه لم يكن ميراثا كما زعم الجمهور و نقلوا فى ذلك حديثا و اما الفدك فاعطاه رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) فاطمه (عليها السلام) فى حياته (صلى الله عليه وآله وسلم) و لو بقى بعد فوته و صار تركه له لكان لها (عليها السلام) ايضا بطريق الميراث و لهذا ادعت (عليها السلام) الاعطاء اولا على ما هو الواقع ثم الميراث ثانيا على سبيل التسليم و التّنزل. ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم بقاء شىء منهم بعد الفوت حتى يصير ميراثا المراد منه مثل الدرهم و الدينار مما فى حفظه خساسه لا مثل الاثواب و الآلات مما بقى بعد رسول الله (صلى الله عليه وآله وسلم) ميراثا لاهل البيت (عليهم السلام).

يونس بن عبد الرحمن، عن الحسن بن زياد العطار، عن سعد بن طريف، عن الأصمغ بن نباته، قال: قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب (عليه السلام): «تعلّموا العلم، فإنّ تعلّمه حسنه، و مدارسته تسييح، و البحث عنه جهاد، و تعليمه من لا يعلمه صدقه، و هو عند الله لأهله قربه، لأنّه معالم الحلال و الحرام، و سالك بطالبه سبل الجنّه، و هو أنيس في الوحشه، و صاحب في الوحده، و سلاح على الأعداء، و زين الأئمّاء، يرفع الله به أقواما يجعلهم في الخير أئمه يقتدى بهم، ترمق أعمالهم، و تقتبس آثارهم، و ترغب الملائكّه في خلّتهم، يمسحونهم بأجنحتهم في صلاتهم، لأنّ العلم حياه القلوب، و نور الأبصار من العمى، و قوّه الأبدان من الضعف، ينزل الله حامله منازل الأبرار، و يمنحه مجالسه الاخيار في الدنيا و الآخره. بالعلم يطاع الله و يعبد، و بالعلم يعرف الله و يوخّده، و بالعلم توصل الأرحام، و به يعرف الحلال و الحرام. و العلم امام العقل، و العقل تابعه، يلهمه السعداء، و يحرمه الأشقياء».

فصل وجوب طلب العلم

و روينا بالإسناد عن محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن أبي الحسين الفارسيّ، عن عبد الرحمن بن زيد، عن أبيه، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، ألا إنّ الله يحبّ بغاه العلم».

(الامالي ص ٤٩٤)

و عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزه، عن أبي إسحاق

ص: ١٨

السبيعي، عمن حدّثه، قال: سمعت أمير المؤمنين (عليه السلام)، يقول: «أيّها النّاس! اعلّموا أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إنّ المال مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم وضمنه، و سفيى لكم، و العلم مخزون عند أهله، و قد أمرتم بطلبه من أهله؛ فاطلبوه».

(الكافي ج ١ ص ٣٠)

و عنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن أبي البخترى، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «إنّ العلماء ورثه الأنبياء، و ذلك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهما و لا ديناراً، و إنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم. فمن أخذ بشيء منها، فقد أخذ حظاً وافراً؛ فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه؛ فإنّ فينا أهل البيت، في كلّ خلف، عدولا ينفون عنه تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين»

(الكافي ج ١ ص ٣٢)

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن عليّ بن محمد بن سعد، رفعه عن أبي حمزه، عن عليّ بن الحسين (عليه السلام)، قال: «لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه، و لو بسفك المهج و خوض اللجج. إنّ الله تبارك و تعالى أوحى إلى دانيال: إنّ أمقت عبيدى إلى الجاهل، المستخفّ بحقّ أهل العلم، التارك للاقتداء بهم؛ و إنّ أحبّ عبيدى إلى التقى، الطلب للثواب الجزيل، اللازم للعلماء، التابع للعلماء، القابل عن الحكماء»

(الكافي ج ١ ص ٣٥)

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، و عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن جميعا، عن ابن أبي عمير، عن سيف بن عميرة، عن أبي حمزه، عن أبي جعفر (عليه السلام)، قال: «عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد».

(الكافي ج ١ ص ٣٣)

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن احمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): رجل راويه لحديثكم، يبيّن ذلك في الناس، و يشدّه في قلوبهم و قلوب شيعتكم و لعلّ عابدا من شيعتكم ليست له هذه الروايه؛ أيهما أفضل؟ قال: الراويه لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا، أفضل من ألف عابد»

(الكافي ج ١ ص ٣٣)

فصل و من اهمّ ما يجب على العلماء مراعاته

تصحيح القصد، و إخلاص النّيّه، و تطهير القلب عند دنس الأغراض الدنيويّه، و تكميل النفس في قوّتها العلميّه، و تزكيتها باجتناّب الرذائل، و اقتناء الفضائل الخلقية، و قهر القوّتين الشهويّه و الغضبّيّه.

و قد روينا بالطريق السابق و غيره، عن محمّد بن يعقوب، (رحمه الله)، عن عليّ بن إبراهيم، رفعه إلى أبي عبد الله، (عليه السلام)، و عن محمّد بن يعقوب، قال:

حدّثني محمد بن محمود أبو عبد الله القزويني، عن عدّه من اصحابنا، منهم جعفر بن أحمد الصيقل، بقزوين، عن أحمد بن عيسى العلويّ، عن عبّاد بن صهيب البصريّ، عن أبي عبد الله (عليه السلام)، قال: «طلبه العلم ثلاثه، فاعرفهم بأعيانهم و صفاتهم: صنّف يطلبه للجهل و المرء، و صنّف يطلبه للاستطاله و الختل، و صنّف يطلبه للفقّه و العقل. فصاحب الجهل و المرء مودّ، ممار، متعرّض للمقال في أنديه الرجال، بتذاكر العلم و صفه الحلم، قد تسر بل بالخشوع، و تخلّى من الورع، فدقّ الله عن هذا خيشومه، و قطع منه حيزومه. و صاحب

ص: ٢٠

الاستطالة و الختل ذو خبّ و ملق، يستطيل على مثله من أشباهه، و يتواضع للأغنياء من دونه؛ فهو لحلوائهم هاضم، و لدينهم حاطم، فأعمى الله على هذا خيره، و قطع من آثار العلماء أثره. و صاحب الفقه و العقل، ذو كآبه و حزن و سهر، قد تحنك في برنسه، و قام الليل في حنّده، يعمل و يخشى، و جلا داعيا، مشفقا، مقبلا على شأنه، عارفا بأهل زمانه، مستوحشا من أوثق إخوانه.

فشدّ الله من هذا أركانه، و أعطاه يوم القيامة أمانه»

(الكافي ج ١ ص ٤٩)

و عنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، و عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، جميعا، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عيّاش، عن سليم بن قيس، قال: سمعت أمير المؤمنين، (عليه السلام)، يقول: قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم): «منهومان لا يشبعان: طالب دنيا و طالب علم؛ فمن اقتصر من الدنيا على ما أحلّ الله له سلم، و من تناولها من غير حلّها هلك، إلّا أن يتوب او يراجع. و من أخذ العلم من أهله و عمل بعلمه نجى، و من أراد به الدنيا فهى حظه».

(الكافي ج ١ ص ٤٦)

و عنه، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن معلّى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجه، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «من أراد الحديث لمنفعه الدنيا، لم يكن له فى الآخرة نصيب، و من أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا و الآخرة»

(الكافي ج ١ ص ٤٦).

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه عن القاسم بن محمد الأصبهانيّ، عن المنقرى، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «إذا رأيتم العالم محبا لدنياه؛ فاتهموه على دينكم، فإنّ كلّ محبّ لشيء يحوط ما أحبّ».

و قال: «أوحى الله إلى داود، (عليه السلام): لا تجعل بينى و بينك عالما مفتونا بالدنيا؛

فيصدك عن طريق محبتي؛ فإن أولئك قطاع طريق عبادى المریدین، إن أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوه مناجاتى من قلوبهم»

(الكافى ج ١ ص ٤٦).

و عنه، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربيع بن عبد الله، عن حدثه، عن أبي جعفر، (عليه السلام)، قال: «من طلب العلم لبيهاى به العلماء، أو يمارى به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه، فليتبوأ مقعده من النار. إن الرئاسة لا تصلح إلا لأهلها»

(الكافى ج ١ ص ٤٧).

فصل بيان زيادة شرف العلم الفقه على غيره

و روينا بالإسناد السابق، عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن نعمان، عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه، (رحمه الله)، عن علي بن أحمد بن موسى الدقاق، (رحمه الله)، قال: حدثنا محمد بن جعفر الكوفي الأسدي، قال:

حدثنا محمد بن إسماعيل البرمكي، قال: حدثنا عبد الله بن أحمد بن الدقاق، قال: حدثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثمالي، عن سيد العابدين علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، (عليهم السلام)، قال: حق سائسك بالعلم: التعظيم له، و التوقير لمجلسه، و حسن الاستماع إليه، و الاقبال إليه، و أن لا ترفع عليه صوتك، و لا تجيب أحدا، يسأله عن شىء، حتى يكون هو الذى يجيب، و لا تحدث فى مجلسه احدا و لا تغتاب عنده أحدا، و أن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، و أن تستر عيوبه، و تظهر مناقبه، و لا تجالس له عدوا، و لا تعادى له ولئا. فإذا فعلت ذلك، شهد لك ملائكة الله بأنك قصدته و تعلمت علمه، لله جل اسمه، لا للناس. و حق رعيتك بالعلم أن تعلم أن الله عز و جل إنما جعلك

ص: ٢٢

قيماً لهم فيما اتاك من العلم، و فتح لك من خزائنه. فان أحسنت في تعليم الناس و لم تخرق بهم و لم تضجر عليهم زادك الله من فضله. و إن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهم عند طلبهم منك، كان حقاً على الله عزّ و جلّ أن يسلبك العلم و بهاءه، و يسقط من القلوب محلّك».

(البحار ج ٢ ص ٤٢)

و بالاسناد المذكور عن المفيد، عن أحمد بن محمد بن سليمان الزراري، قال: حدّثنا مؤدّبي عليّ بن الحسين السعد آبادي، عن ابي الحسن القمي، قال:

حدّثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن رجل، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: كان عليّ، (عليه السلام)، يقول: «إنّ من حقّ العالم أن لا تكثر عليه السؤال و لا تأخذ بثوبه. و إذا دخلت عليه، و عنده قوم، فسلم عليهم جميعاً، و خصّه بالتحية دونهم، و اجلس بين يديه، و لا تجلس خلفه، و لا تغمز بعينك، و لا تشر بيدك، و لا تكثر من القول: قال فلان و قال فلان، خلافاً لقوله، و لا تضجر بطول صحبته، فإنما مثل العالم مثل النخلة، تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء. و العالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله، و إذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمه لا يسدها شيء إلى يوم القيامة.

(الكافي ج ١ ص ٣٧)

فصل و يجب على العالم العمل

كما يجب على غيره، لكنّه في حقّ العالم أكد؛ و من ثمّ جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم) [\(١\)](#) و عقاب

ص: ٢٣

١- قوله: و من ثمّ جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم): اقول: أي انهم لما كانت عالمات بالاحكام الشرعيه من حيث معاشرتهن به (صلى الله عليه و آله و سلم) و اختصاصهن بصحبته (صلى الله عليه و آله و سلم) كان فعل الواجبات و ترك المحرمات عليهن اوجب و اوكد و لذا جعل ثوابهن و عقابهن ضعف ما لغيرهن فان الثواب و العقاب بتأكد الوجوب و الحرمة

العاصيات منهنّ، ضعف ما لغيرهنّ؛ و ليجعل له حظًا وافرا من الطاعات و القربات، فإنّها تفيد النفس ملكه صالحه و استعدادا تامًا لقبول الكمالات.

و قد روينا بالاسناد السالف و غيره، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عيثاش، عن سليم بن قيس الهلاليّ، قال: سمعت أمير المؤمنين (عليه السلام) يحدث عن النبيّ، (صلى الله عليه و آله و سلم)، أنّه قال في كلام له: «العلماء رجلان:

رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، و عالم تارك لعلمه فهذا هالك. و إنّ أهل النار ليتأذون من ريح العالم التارك لعلمه. و إنّ أشدّ أهل النار ندامه و حسره رجل دعا عبدا إلى الله فاستجاب له و قبل منه، فأطاع الله فأدخله الجنّة، و أدخل الداعي النار بتركه علمه و اتّباعه الهوى و طول الأمل. أمّا اتّباع الهوى فيصدّ عن الحقّ، و طول الأمل ينسى الآخرة».

(الكافي ج ١ ص ٤٤)

عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد عن محمّد بن سنان عن إسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله (عليه السلام) قال: «العلم مقرون الى العمل (١) فمن علم عمل و من عمل علم و العلم يهتف بالعمل فان اجابه و إلّا ارتحل عنه

(الكافي ج ١ ص ٤٤)

ص: ٢٤

١- قوله: العلم مقرون الى العمل اقول: لعل المراد ان بقاء العلم و ثباته مقرون الى العمل و مشروط به، فمن لم يعمل بعلمه ارتحل عنه و اما اشتراط العمل بالعلم فظاهر فمن علم عمل لانه لو لم يعمل لم يبق علمه بحكم الاشتراط الاول و من عمل عملا صحيحا علم اذ بدون العلم لا يصح العمل.

و عنه، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمّد بن خالد، عن عليّ بن محمّد القاسانيّ، عمّن ذكره، عن عبد الله بن القاسم الجعفرىّ، عن أبى عبد الله، (عليه السلام)، قال: «إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلّت موعظته عن القلوب (١)، كما يزلّ المطر عن الصفا».

(الكافى ج ١ ص ٤٤)

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن القاسم بن محمّد، عن المنقرىّ، عن عليّ بن هاشم بن البريد، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين، (عليهما السلام)، فسأله عن مسائل، فأجاب، ثمّ عاد ليسأل عن مثلها، فقال عليّ بن الحسين (عليهما السلام): «مكتوب فى الانجيل: لا- تطلبوا علم ما لا تعلمون و لما تعملوا بما علمتم؛ فإنّ العلم إذا لم يعمل به، لم يزد صاحبه إلّا كفرًا و لم يزد من الله إلّا بعدا».

(الكافى ج ١ ص ٤٤)

و عنه، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين، (عليه السلام)، فى كلام له خطب به على المنبر: «أيها الناس، إذا علمتم، فاعملوا بما علمتم، لعلكم تهتدون. ان العالم العامل بغيره، كالجاهل الحائر الذى لا يستفيق عن جهله. بل قد رأيت أنّ الحجّه عليه أعظم و الحسره أدوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتخير فى جهله، و كلاهما حائر بائر. لا ترتابوا فتشكّوا، (٢) و لا تشكّوا فتكفروا،

ص: ٢٥

١- قوله (صلى الله عليه و آله و سلم) زلت موعظته عن القلوب أى غالباً فلا- ينافى ما سبق فى روايه سليم ابن قيس عن امير المؤمنين (عليه السلام) ان اشد الناس ندامه رجل دعا عبدا لله فاستجاب و قيل الى آخر الحديث فانه يدل على انه ربما كانت موعظه من لم يعمل مؤثره فلعل ذلك بطريق الندره و يحتمل حمل ذلك على صوره جهل السامع بحال المتكلم بخلاف هذا فان قله تأثير الموعظه مخصوص بصوره علم السامع بحال الواعظ فتأمل.

٢- قوله (عليه السلام): لا ترتابوا فتشكّوا اقول: ابتداء خطاب و لعل المراد انه كونوا على اليقين فى اعتقادكم و لا ترتابوا أى لا تجوزوا خلافها اصلا و ان كان تجويزا مرجوحا فان هذا يؤدى الى الشك أى يقوى على التدريج حتى ينتهى الى تساوى الحق و الباطل فى نظركم فتكفروا

و لا ترخصوا لأنفسكم فتهنوا. و لا تدهنوا فى الحق فتخسروا. و إن من الحق أن تفقهوا و من الفقه أن لا تغتروا. و إن أنصحكم لنفسه أطوعكم لرّبّه، و أغشّكم لنفسه أعصاكم لرّبّه، و من يطع الله يأمن و يستبشر، و من يعص الله يخب و يندم».

(الكافى ج ١ ص ٤٥)

و عنه، عن على بن محمّد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمّد الأشعريّ، عن عبد الله بن ميمون القدّاح، عن أبى عبد الله، (عليه السلام)، عن آباءه، (عليهم السلام)، قال: جاء رجل إلى رسول الله، (صلى الله عليه و آله و سلم)، فقال: «يا رسول الله، ما العلم؟ قال: الانصات، (١) قال: ثمّ مه؟ قال: الاستماع، قال: ثمّ مه؟ قال:

الحفظ، قال: ثمّ مه؟ قال: العمل به، قال. ثمّ مه يا رسول الله؟ قال: نشره».

(الكافى ج ١ ص ٤٨)

فصل ذكر حده

و روينا بالاسناد، عن محمّد بن يعقوب، عن محمّد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمّد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله، (عليه السلام)، يقول: «اطلبوا العلم، و تزيّنوا معه بالحلم، و تواضعوا لمن تعلمونه العلم، و تواضعوا لمن طلبتم منه العلم، و لا تكونوا علماء

ص: ٢٦

١- قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): الانصات الخ، لما كان الانصات وسيلة الى حصول العلم و اول مقدماته فذكر فى جواب السؤال عن حقيقه العلم تجوزا و مبالغه فى اشتراطه به و كذا ما بعده

جبارين، فيذهب باطلكم بحقكم».

(الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن الحارث بن مغيرة النضري، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، في قول الله عزّ وجلّ: إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ، (سوره فاطر ٢٨) قال: «يعنى بالعلماء من صدق قوله فعله. و من لم يصدق قوله فعله فليس بعالم»

(الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقي، عن إسماعيل بن مهرا، عن أبي سعيد القمط، عن الحلبي، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: قال أمير المؤمنين، (عليه السلام): «ألا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه! من لم يقنط الناس من (رحمه الله)، و لم يؤمنهم من عذاب الله، و لم يرخصّ لهم في معاصي الله، و لم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره. ألا- لا- خير في علم ليس فيه تفهم! ألا لا خير في قراءه ليس فيها تدبّر! ألا لا خير في عبادته لا فقه فيها! ألا لا خير في نسك لا ورع فيه»

(الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن علي بن معبد، عن ذكره، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: كان أمير المؤمنين (عليه السلام)، يقول:

«يا طالب العلم! إنّ للعالم ثلاث علامات: العلم، و الحلم، و الصمت، و للمتكلّف ثلاث علامات: يناع من فوقه بالمعصيه، و يظلم من دونه بالغلبه، و يظهر الظلمه»

(الكافي ج ١ ص ٣٧)

وعنه، عن عدّه من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن نوح بن شعيب النيسابوري، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان، عن درست بن أبي منصور، عن عروه بن أخى شعيب العرقوفى، عن شعيب، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله (عليه السلام)، يقول: كان أمير المؤمنين (عليه السلام)، يقول: «يا طالب العلم! إنّ العلم ذو فضائل كثيره

ص: ٢٧

فرأسه التواضع، وعينه البراءة من الحسد، وأذنه الفهم، ولسانه الصدق، وحفظه الفحص، وقلبه حسن التيه، وعقله معرفه الأشياء والأمر، ويده الرحمه، ورجله زياره العلماء، وهمته السلامه، وحكمته الورع، ومستقره النجاه، وقائده العافيه، ومركبه الوفاء، وسلاحه لين الكلمه، وسيفه الرضا، وقوسه المداراه، وجيشه مجاوره العلماء، وما له الأدب، وذخيرته اجتناب الذنوب، وزاده المعروف، ومأواه المواعده، ودليله الهدى، ورفيقه محبه الأخيار»

(الكافي ج ١ ص ٤٨)

وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، قال: قال لي أبو عبد الله، (عليه السلام): «من تعلم العلم، وعمل به، وعلم لله، دعى في ملكوت السماوات عظيما، فقل:

تعلم لله، وعمل لله، وعلم لله».

(الكافي ج ١ ص ٣٥)

فصل في مرتبته

ولما ثبت أن كمال العلم إنما هو بالعمل، (١) تبين أنه ليس في العلوم - بعد المعرفة - أشرف من علم الفقه؛ لأن مدخليته في العمل أقوى مما سواه، إذ به تعرف أوامر الله تعالى فتمتثل، ونواهيه فتجتنب؛ ولأن معلومه - (٢) أعنى:

ص: ٢٨

١- قوله: لما ثبت ان كمال العلم بالعمل اقول: لا يخفى ان المراد مما ثبت من كمال العلم بالعمل ان كل علم يتبعه عمل فكماله ترتب ذلك العمل عليه لا- ان جميع العلوم كمالها بالعمل حتى العلوم الغير الالهيه و هو ظاهر فلا يثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم التي يتبعها عمل فانما يثبت فيما سبق ان كمالها ترتب ذلك العمل عليها ونقصها بعدم ترتبها عليها سواء كانت الاعمال التابعه كثيره او قليله فالنافع للمستدل فساد دعوى كون الفقه اقوى في ترتيب الاعمال التابعه

٢- قوله: ولان معلومه الخ، الظاهر انه معطوف على قوله لان مدخليته و لا يخفى انه دليل على الملازمه المذكوره وهذه لا يصلح دليلا عليها بل دليل مراسم على المرعى فهو معطوف على ما ليس في العبارة والمراد ظاهر و الامر فيه سهل

أحكام الله تعالى - اشرف المعلومات، بعد ما ذكر. و مع ذلك، فهو الناظم لامور المعاش، و به يتم كمال نوع الانسان.

و قد روينا بطرقنا، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن و علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان، عن درست الواسطي، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى، (عليه السلام)، قال: «دخل رسول الله، (صلى الله عليه و آله و سلم)، المسجد؛ فاذا جماعه قد أطافوا برجل، فقال: «ما هذا؟»، ف قيل: «علامه»، فقال: «و ما العلامة؟»، فقالوا له: «أعلم الناس بأنساب العرب، و وقائعها، و أيام الجاهليته و الأشعار و العربيته».

قال فقال النبي، (صلى الله عليه و آله و سلم): «ذاك علم لا يضر من جهله، و لا ينفع من علمه». ثم قال النبي، (صلى الله عليه و آله و سلم): «إنما العلم ثلاثه: آيه محكمه، أو فريضه عادله، أو سنه قائمه. و ما خلا هن فهو فضل»

(الكافي ج ١ ص ٣٢)

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن معل بن محمد، عن الحسن بن علي الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «إذا أراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين».

و عنه، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله، عن رجل، عن أبي جعفر، (عليه السلام)، قال: «الكمال كل الكمال:

التفقه في الدين، و الصبر على النائبه، و تقدير المعيشه» (١)

(الكافي ج ١ ص ٣٢)

ص: ٢٩

١- قوله (عليه السلام): و تقدير المعيشه. يحتمل كون المراد جعل المعيشه مقدرًا بقدر يليق بحاله بحيث لا يكون فيها افراط و لا تفريط فيكون مرفوعا معطوفا على الضمير و يحتمل ان يكون المراد منه ضيق المعيشه و قلتها فيكون مجرورا معطوفا على النائبه

و عنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «ما من أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه»

(الكافي ج ١ ص ٣٨)

و عنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «إذا مات المؤمن الفقيه، تلم في الاسلام تلمه لا يسدّها شيء»

(الكافي ج ١ ص ٣٨)

و عنه، عن محمّد بن يحيى، عن أحمد بن محمّد، عن ابن محبوب، عن علي بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر، (عليهما السلام)، يقول «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، و بقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، و أبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله؛ و تلم في الاسلام تلمه لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها»

(الكافي ج ١ ص ٣٨)

و بالاسناد السالف، عن الشيخ المفيد محمد بن محمّد بن النعمان، عن أحمد بن محمّد بن سليمان الزراري، عن عليّ بن الحسين السعدآبادي، عن احمد بن أبي عبد الله البرقي، عن محمّد بن عبد الحميد العطار، عن عمّه عبد السلام بن سالم، عن رجل، عن أبي عبد الله، (عليه السلام)، قال: «حديث في حلال و حرام تأخذه من صادق، خير من الدنيا و ما فيها من ذهب أو فضة»

(المحاسن ج ١ ص ٢٢٩)

و بالإسناد، عن أحمد ابن أبي عبد الله، عن محمد بن عبد الحميد، عن يونس بن يعقوب، عن أبيه، قال: قلت لأبي عبد الله، (عليه السلام): «إنّ لي ابناً قد أحبّ أن

يسألك عن حلال و حرام و لا يسألك عمّا لا يعنيه» قال: فقال لى: «و هل يسأل النَّاس عن شىء أفضل من الحلال و الحرام»؟

(المحاسن ج ١ ص ٢٢٩)

فصل فى ضروره تحصيل هذا العلم

الحقّ عندنا أنّ الله تعالى إنّما فعل الأشياء المحكمه المتقنه لغرض و غايه.

و لا ريب أنّ نوع الانسان أشرف ما فى العالم السفلى من الأجسام؛ فيلزم تعلق الغرض بخلقه، و لا يمكن أن يكون ذلك الغرض حصول ضرر له، إذ هذا إنّما يقع من الجاهل (١) او المحتاج اليه تعالى الله (٢) عن ذلك علوّا كبيرا؛ فتعيّن أن يكون هو النفع. و لا يجوز أن يعود إليه سبحانه، لاستغنائه و كماله، فلا بدّ و أن يكون عائدا إلى العبد (٣). و حيث كانت المنافع الدنيويّه فى الحقيقه ليست بمنافع، و إنّما هى دفع الآلام، فلا يكاد يطلق اسم «النفع» إلّا على ما ندر منها، لم يعقل أن يكون هو الغرض من إيجاد هذا المخلوق الشّريف، سيّما مع كونه منقطعا، مشوبا بالآلام المتضاعفه، فلا بدّ ان يكون الغرض شيئا آخر، ممّا يتعلق

ص: ٣١

-
- ١- قوله انما يقع من الجاهل. أى لعدم تميز النفع فى نظره عن الضرر او لعدم علمه بقبح الاضرار و حسن النفع
 - ٢- قوله: او المحتاج اليه تعالى، لاین احتياجه الى الاضرار لجلب نفع او دفع ضرر عن نفسه كالانسان المحتاج الى اضرار الحيوانات و قتلها لطلب لذه الاكل او دفع ضرر الجوع و امثالها و ان كان عالما بكونه ضررا و ان الاضرار قبيح.
 - ٣- قوله: فلا بد و ان يكون عائدا الى العبد. اقول: و فيه نظر اذ عدم عود النفع اليه تعالى لا يستلزم عوده الى العبد بنفسه لجواز عود النفع الى غير الانسان من المخلوقات اذ عدم نفع بعض الى بعض من دون عود النفع الى احد نفسه فلا يتم ما هو بصدده

بالمنافع الاخرويه و لما كان ذلك النفع من أعظم المطالب و أنفس المواهب، لم يكن مبدولا لكل طالب (1)، بل إنما يحصل بالاستحقاق. و هو لا يكون إلا بالعمل فى هذا الدار، المسبوق بمعرفه كيفيه العمل المشتمل عليها هذا العلم؛ فكانت الحاجه ماسه إليه جدًا، لتحصيل هذا النفع العظيم.

قد روينا بالإسناد السابق و غيره، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبى عمير، عن جميل بن دراج، عن أبان بن تغلب، عن أبى عبد الله، (عليه السلام)، قال: «لوددت أن أصحابى ضربت رؤوسهم بالسياط حتى يتفقهوا»

(الكافى ج ١ ص ٣١)

و عنه، عن على بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن على بن أبى حمزه، قال: سمعت أبا عبد الله، (عليه السلام)، يقول: «تفقهوا فى الدين؛ فإنه من لم يتفقه منكم فى الدين، فهو أعرابى؛ إن الله تعالى يقول فى كتابه: «ليتفقهوا فى الدين، و لينذروا قومهم، إذا رجعوا إليهم، لعلهم يحذرون»

(الكافى ج ١ ص ٣١)

و عنه، عن الحسين بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن القاسم بن الربيع، عن المفضل بن عمر، قال: سمعت أبا عبد الله، (عليه السلام)، يقول: «عليكم بالتفقه فى دين الله. و لا تكونوا أعرابا؛ فإنه من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، و لم يزك له عملا».

(الكافى ج ١ ص ٣١)

و بالإسناد السالف، عن المفيد، عن الحسن بن حمزه العلوى الطبرى، قال:

حدّثنا أحمد بن عبد الله بن بنت البرقى، عن أبيه، قال: حدّثنا جدّى أحمد بن

ص: ٣٢

١- قوله: لم يكن مبدولا لكل طالب الخ، لا يخفى ان هذا لا يلائم ما ذكرنا و لا من ان الغرض من خلق العبد اىصال هذا النفع اليه اذ على هذا ربما كان لا يعمل العمل الذى هو شرط الاستحقاق

محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن العلاء القلاء، عن محمد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله، (عليه السلام): «لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته». قال: و كان أبو جعفر، (عليه السلام)، يقول: «تفقهوا، وإلا فأنتم أعراب».

(المحاسن ج ١ ص ٢٢٨)

و بالإسناد، عن احمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن أسباط، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله، (عليه السلام)، يقول: «ليت الشياطين على رؤوس أصحابي، حتى يتفقهوا في الحلال والحرام».

(المحاسن ج ١ ص ٢٢٩)

فصل في بيان موضوعه

الفقه في اللغة: الفهم و في الاصطلاح هو (١): العلم بالأحكام الشرعية الفرعية (٢) عن أدلتها التفصيلية. فخرج بالتحديد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلا، وبالصفات ككرمه و شجاعته، و بالأفعال ككتابتة و خياطته. و خرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة (٣) و اللغوية. و خرج بالفرعية الاصولية. و بقولنا:

ص: ٣٣

١- قوله: و في الاصطلاح، انما تصدى لتعريف الفقه دون اصول الفقه كما في المختصر و غيره لان المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه و انما ذكر الاصول من باب المبادئ فلا تغفل

٢- قوله: هو العلم بالأحكام الشرعية، أى التصديقات المأخوذة من الشرع و لعل المراد ما ينبغي اخذها من الشرع ليتعبد بها و ان استقل باثبات بعضها العقل و المراد بالفرعية ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطه و يسمى عملية ايضا و يقابلها الاصولية اى الاعتقادات التى لا يتعلق بكيفية العمل بلا واسطه و ان كان لها تعلق بعيد بالعمل فتأمل

٣- قوله: كالعقلية المحضة، قيد به لان الشرعية ايضا فيها مدخل للعقل

«عن أدلتها» علم الله سبحانه، و علم الملائكة و الأنبياء، (١) و خرج بالتفصيليه علم المقلد في المسائل الفقيهيه؛ فإنه مأخوذ من دليل إجماليّ مطرد في جميع المسائل؛ و ذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد اُفتى به المفتى و علم ان كلّما اُفتى به المفتى، فهو حكم الله تعالى في حقّه، يعلم بالضروره (٢) أنّ ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقّه. و هكذا يفعل في كلّ حكم يرد عليه.

و قد اورد على هذا الحدّ: أنّه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرّد؛ لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك؛ لأننا لا نريد به العاميّ، بل من لم يبلغ رتبه الاجتهاد. و قد يكون عالما متمكّنا من تحصيل ذلك، لعلوّ رتبته في العلم، مع أنّه ليس بفقيه (٣) في الاصطلاح. و إن كان المراد بها الكلّ لم

ص: ٣٤

١- قوله علم الله و علم الملائكة و الانبياء، جعل الظرف أي قوله عن ادلتها صفة للعلم و لم يجعله صفة للأحكام و إلّا لم يخرج علم من ذكر لانه يصدق على علومهم انها علم بالأحكام الحاصله من ادلتها بالنسبه الى غيرهم كالفقهاء و ان لم يكن علمهم حاصلا عن الادله و كذا لو جعل متعلقا بالفرعيه فتدبر

٢- قوله: يعلم بالضروره ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقّه. اقول: هذه العبارة و ما قبلها يناسب مذهب المصوبه القائلين باختلاف الاحكام بالنسبه الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون كما سيدكر المصنف و وجه الحد على وفقه ان يقال انه علم انه كلما اُفتى به المفتى فهو مظنون انه حكم الله تعالى في حقّه فيظن ان ذلك الحكم المعين حكم الله في حقّه و ان كان يجب العمل به قطعاً و التوجيه بان مراده بالعلم ما يعم الظن كما سيدكره في توجيه الحد بأباه لفظ الضروره هاهنا نعم يمكن ان يقال المراد بالعلم، العلم بوجوب العمل بالحكم لا- بنفس الحكم او المراد بالحكم الظاهري الثانوي او العلم بكونه هو المظنون في حكم الله لكن المذكورات مع بعدها لم يرتض به المصنف و لم يلتفت اليها في توجيه العبارة الآتية مع جريانها فيها فتأمل

٣- قوله: مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح، هذا اولى مما قال شارح المختصر و غيره من انه ليس بفقيه اجماعا اذ دعوى الاجماع في ذلك مع وجود القائل بالتجزى في الاجتهاد مشكل بخلاف دعوى الاصطلاح فان الاصطلاحات مختلفه

ينعكس؛ لخروج أكثر الفقهاء عنه، إن لم يكن كلهم؛ لأنهم لا يعلمون جميع الأحكام، بل بعضها أو أكثرها.

ثم إنَّ الفقه أكثره من باب الظنِّ؛ لابتناؤه غالباً على ما هو ظنِّي الدلالة أو السند. فكيف اطلق عليه العلم.

و الجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأننا نختار أولاً: أنّ المراد البعض.

قولكم: «لا يطرد لدخول المقلد فيه»، (1) قلنا: ممنوع؛ أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد، فظاهر؛ إذ لا يتصور على هذا التقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلا- يحصل للمقلد، وإن بلغ من العلم ما بلغ. و أمّا على القول بالتجزّي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، و لا ضير فيه؛ لصدقه عليه حقيقه و كون العالم بذلك فقيها بالنسبه إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً و إن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافه إلى ما عداه.

ثم نختار ثانياً: أنّ المراد بها الكلّ - كما هو الظاهر؛ لكونها جمعاً محليّ بالتمام، و لا ريب أنّ حقيقه في العموم - قولكم: «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»، قلنا: ممنوع، إذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له، و هو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ و الشرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. و إطلاق «العلم» على مثل هذا التهيؤ شائع في العرف؛ فأنه يقال في العرف: «فلان يعلم النحو» مثلاً، و لا يراد أنّ مسأله حاضره عنده على التفصيل. و حينئذ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

ص: ٣٥

١- قوله: لدخول المقلد، أى علم المقلد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه

و أمّا عن سؤال الظنّ، فيحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعنى ترجيح أحد الطرفين، و إن لم يمنع من النقيض، و حينئذ فيتناول الظنّ. و هذا المعنى شائع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة.

و ما يقال في الجواب أيضا- من أن الظنّ في طريق الحكم، لا- فيه نفسه، و ظنّيه الطريق لا- تنافى علميّه الحكم- فضعفه ظاهر عندنا. (1) و أمّا عند المصوّبه القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب- كما سيأتي الكلام فيه، إن شاء الله تعالى، في بحث الاجتهاد- فله وجه. و كأنّه لهم. و تبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل، غفله عن حقيقة الحال.

فصل في بيان مبادئه

و اعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّما على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادئ العلوم المتأخّره، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

ص: ٣٦

١- قوله: فضعفه ظاهر عندنا. حيث نختار مذهب المخطئه اذ على هذا المذهب انما يعلم قطعا وجوب العمل بما ادى اليه ظنه لا انه هو حكم الله تعالى قطعا كيف و حكمه تعالى واحد في الواقع على هذا المذهب مع اختلاف الظنون و وجوب عمل كل بما ادى اليه ظنه فحكم الله تعالى على المذهب ظني نعم وجوب العمل به قطعي فلا يصح ان ظنّيه الطريق لا ينافي قطعيه الحكم و اما على مذهب المصوبه فلا وجه اذ عندهم يكون حكم الله تعالى تابعا لظن المجتهد و كل ما ادى اليه ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه قطعا فظنّيه الطريق لا ينافي قطعيه الحكم ثم لا يخفى ان هذا ايضا مبني على كون مسئله التصويب قطعيه عندهم اما لو كانت ظنّيه يصير الحكم ايضا ظنيا من حيث ظنّيه مبناه فتأمل

و مرتبه هذا العلم متأخره عن غيره، (١) بالاعتبار الثالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم و استغنائها عنه.

و اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف و ذلك مسبوق بالبحث في معرفه نفس التكليف و المكلف

و أما تأخره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأن هذا العلم ليس ضروريًا، بل هو محتاج الى الاستدلال، و علم اصول الفقه متضمّن لبيان كيفيه الاستدلال.

و من هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق أيضا، لكونه متكفلا ببيان صحه الطرق و فسادها.

و أما تأخره عن علم اللغه و النحو و التصريف، فلأنّ من مبادئ هذا العلم الكتاب و السنه، و احتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثه ظاهر. فهذه هي العلوم التي يجب تقدّم معرفتها عليه في الجملة. و لبيان مقدار الحاجه منها محلّ آخر.

فصل في بيان مسائله

و لا بدّ لكلّ علم أن يكون باحثا عن امور لاحقه لغيرها. و تسمّى تلك الامور (٢) مسائله، و ذلك الغير موضوعه. و لا بدّ له من مقدّمات يتوقّف

ص: ٣٧

١- قوله متأخره عن غيره بالاعتبار الثالث، لعل المراد من غيره العلوم الخمسه التي سيذكر لا كل ما يغيره من العلم اذ لا افتقار له الى الهندسه و الطبّ و كثير من العلوم و هو ظاهر و خصّ التأخر بالاعتبار الثالث ليستقيم بالنسبه الى كل الخمسه و إلّا فهو متأخر عن البعض ببعض اعتبارات اخرى ايضا اذ لا منع في الجميع فتأمل

٢- قوله: و تسمى تلك الامور مسائله، أى من حيث لحوقها و عروضها لغيرها حتى يكون قضايا لا نفس تلك الامور فانما هي محمولات المسائل التي هي القضايا فتأمل

الاستدلال عليها، و من تصوّرات الموضوع و أجزاءه و جزئياته. و يسمّى مجموع ذلك بالمبادئ.

و لما كان البحث فى علم الفقه عن الأحكام الخمسه، أعنى: الوجوب، و الندب، و الإباحه، و الكراهه، و الحرمة؛ و عن الصحّه و البطالان، من حيث كونها عوارض لأفعال المكلفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين، من حيث الاقتضاء و التّخيير. و مبادئه ما يتوقّف عليه من المقدمات، كالكتاب و السّينه و الاجماع، و من التصوّرات، كمعرفه الموضوع و أجزاءه و جزئياته؛ و مسائله هى المطالب الجزئيه المستدلّ عليها فيه.

ص: ٣٨

المقصد الثاني : في تحقيق مهمات المباحث الاصوليه التي هي الاساس لبناء الاحكام الشرعيه

اشاره

و فيه مطالب [تسعه]

ص: ٣٩

١- المطلب الأول : فى نبذه من مباحث الألفاظ

اشاره

[وفيه أربع مباحث]

ص: ٤١

اللفظ و المعنى، إن اتّحدا، (١) فأيّا أن يمنع نفس تصوّر المعنى من وقوع الشركه فيه، و هو الجزئى؛ أولا يمنع، و هو الكلّى. ثمّ الكلّى: إمّا يتساوى معناه فى جميع مواردّه، و هو المتواطى؛ أو يتفاوت، و هو المشكّك.

و إن تكثّرا، فالألفاظ متباينه، سواء كانت المعانى متّصله كالذات و الصفه، أو منفصله كالضدّين.

و ان تكثرت الالفاظ و اتّحد المعنى فهى مترادفه.

و إن تكثرت المعانى و اتّحد اللفظ من وضع واحد (٢)، فهو المشترك.

ص: ٤٣

١- قوله اللفظ و المعنى ان اتّحدا لا- يخفى انه يخرج بظاهره منه الفاظ الكلّى المترادفه و كذا الفاظ الجزئى المترادفه و كذا الالفاظ المشتركه الموضوعه للكلّى و الجزئى بل يخرج منه مجموع الالفاظ المتباينه سواء كانت موضوعه للكلّى و الجزئى و لا يدخل شىء منها الا بعد اعتبار الحيثيات و ارتكاب التكاليف التى لا يليق بالحدود و التقسيمات و الاولى جعل التقسيم بالكلّى و الجزئى تقسيما برأسه شاملا للمتحد و المتكثر و جعل التقسيم بالمتحد و المتكثر تقسيما آخر

٢- قوله: من وضع واحد: نقل ابن المصنف عن والده (رحمه الله) بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كل وضع ابتدائيا فلا- ينافيه قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعدده انتهى. اقول: فكان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل فى تحصيل معنى من المعانى بحيث لا يكون للوضع لاحد المعانى دخل فى الوضع الآخر من حيث ملاحظه المناسبه بينهما فيفيد انه لا بد لكل معنى من المعانى من وضع متفرد به فيخرج الحقيقه و المجاز و من ان هذا المعنى يستقل الوضع به لتحصيله فيخرج المنقول على المشهور ايضا

و إن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهو الحقيقيه و المجاز. (١) و إن غلب، و كان الاستعمال لمناسبه، فهو المنقول (٢) اللغويّ، أو الشرعيّ، أو العرفيّ. و إن كان بدون المناسبه فهو المرتجل.

ص: ٤٤

١- قوله: من غير أن يغلب فيه فهو الحقيقيه و المجاز أقول: لعل المراد بغلبه الاستعمال ان يترك و يهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه بدون القرينه بالنسبه الى اهل الاستعمال الآخر صرّح بذلك العلامه التفتازاني في شرح الرساله و غيره فالمراد بعدم الغلبه في المجاز عدم صيرورته كذلك سواء اشتهر فيه او لا فيدخل المجاز المشهور في حد المجاز بلا اشكال

٢- قوله: و ان غلب و كان الاستعمال لمناسبه فهو المنقول أقول: الظاهر من كلامه انه لا وضع في المعنى المنقول اليه و المرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلاثه من اقسام ما اختص الوضع باحد المعاني فالفرق بينهما و بين المجاز باعتبار عدم الغلبه في المجاز و اعتبار الغلبه فيهما و الفرق بينهما اعتبار المناسبه في المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلاثه في عدم الوضع الحقيقي و فيه تأمل اما اولاً فلائنه خلاف تصريح القوم كما اشرنا اليه و اما ثانياً فلان المرتجل على ذلك ليس فيه وضع و لا مناسبه و لا يخفى ان الاستعمال بدون احد الامرين غير صحيح و لا يحصل الدلاله و الفهم بدون احدهما و التوجيه بان المراد اختصاص الوضع الابتدائي أي بدون المناسبه باحد المعاني لا مطلق الوضع فمع عدم دلالة العبارة عليه لا ينفع في المرتجل اذ الوضع فيه المعنى الآخر ايضاً ابتدائي أي بلا مناسبه تقيّد بقيد آخر ايضاً حتى يرجع الاختصاص اليه تكلف في الظاهر من كلام الا- كثر كشارح المختصر و السيد الشريف و المحقق الدواني و غيرهم كون المعنى المنقول و المرتجل من المعاني الحقيقيه الموضوعه لها اللفظ بل جعل الا- كثر المرتجل من اقسام المشترك بل جوزوا كون المنقول ايضاً منه و من لم يجوز ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظه المناسبه في المنقول و اعتبار عدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي

لا ريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية. و أما الشرعية، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها. فذهب إلى كل فريق. وقبل الخوض في الاستدلال، لا بد من تحرير محل النزاع.

فنقول: لا نزاع في أن الألفاظ المتداوله على لسان أهل الشرع، المستعمله في خلاف معانيها اللغوية، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال «الصلاه» في الأفعال المخصوصه، بعد وضعها في اللغه للدعاء، و استعمال «الزكاه» في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللغه للنمو، و استعمال «الحج» في أداء المناسك المخصوصه، بعد وضعه في اللغه لمطلق القصد. و إنما النزاع في أن صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع و تعيينه إياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينه، لتكون حقائق شرعية فيها (١)، أو بواسطه

ص: ٤٥

١- قوله: هل هي بوضع الشارع و تعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث تدل عليها بغير قرينه لتكون حقائق شرعية فيها الخ، أي سواء، ذلك الوضع لمناسبه فيكون منقولات كما في اكثر الحقائق الشرعية ام لا لمناسبه فتكون موضوعات مبتدئه على ما صرح هنا شارح المختصر و غيره و لا يخفى ان هذا الكلام من المصنف و غيره يدل على ان المنقولات الشرعية على تقدير وقوعها يكون فيها وضع من الشارع بالنسبه الى المعاني الشرعية المنقول اليها و هذا متنافي لما يشعر به كلامه في المسأله السابقه ان في المنقول اختصاص الوضع باحد المعاني اللهم إلا ان يراد اختصاص الوضع اللغوي باحد المعاني و حينئذ يكون المعتبر في المشترك تعدد الوضع اللغوي و الظاهر انه لم يقل به احد قال العلامة في النهايه ان وضع لمعنيين وضعا أولا سواء كان الزمان واحدا او متعددا و سواء كان الواضع متحدا او اكثر فهو المشترك انتهى و المراد بالوضع اولا عدم ملاحظه المناسبه بين المعنيين على ما يظهر من سياق كلامه فتأمل

غلبه هذه الألفاظ (١) في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، وإنما استعمالها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونه القرائن، فتكون حقائق عرفية خاصه، لا شرعية.

و تظهر ثمره الخلاف فيما إذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع؛ فإنها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الأول، و على اللغويّ بناء على الثاني.

و أمّا إذا استعملت في كلام أهل الشرع، فإنها تحمل على الشرعيّ بغير خلاف.

احتجّ المبتون:

بأنّنا نقطع بأنّ «الصلاه» اسم للركعات المخصوصه بما فيها من الأقوال و الهيئات، و أنّ «الزكاه» لأداء مال مخصوص، و «الصيام» لامساك مخصوص، و «الحجّ» لقصد مخصوص. و نقطع أيضا بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها، و ذلك علامه الحقيقه. ثم إنّ هذا لم يحصل إلّا بتصرّف الشارع و نقله لها إليها، و هو معنى الحقيقه الشرعيّه.

و أورد عليه: أنّه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعيّه، (٢) بل يجوز كونها مجازات.

ص: ٤٦

١- قوله: او بواسطه غلبه هذه الالفاظ في المعاني المذكوره في لسان اهل الشرع و انما استعمالها فيها بطريق المجاز الخ اقول: لا يخفى ان هاهنا احتمالا ثالثا و هو كون الالفاظ باقيه في المعاني اللغويه و الزيادات شروط لوقوعها عبارات معتبره مقبوله شرعا و الشرط خارج عن المشروط و قد ينسب اختيار هذا الاحتمال الى قاضى ابى بكر الباقلانى من المخالفين و يشعر به بعض ادلته و المشهور اختياره للمذهب الثانى و هو كونها مجازات لغويه و انه لم يذهب الى الاحتمال الثالث احد فتدبر

٢- قوله و اورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها ان تكون حقائق شرعيه الخ، لا يخفى ان المستدلّ لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلا على كونها حقائق شرعيه بل ادعى سبق هذه المعاني الى الفهم عند الاطلاق و بعد ذلك لا يبقى لهذا الايراد وجه نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبه الى استعمال الشارع و هو ما يذكره المصنف في ذيل البحث و ارجاع هذا الايراد الى ما يذكر المصنف بان يقال المراد انه لا يلزم من استعمال المتشرعه لها و المتبادر من اطلاقاتهم ان تكون حقائق شرعيه وضعها الشارع لهذه المعاني لجواز كونها مجازات في استعمال اشتهرت عندهم فتكلف بعيد عن عبارته فتأمل

و ردّ بوجهين: أحدهما: أنه إن أريد بمجازيتها: أنّ الشارع استعملها في [غير] معانيها، لمناسبه المعنى اللغوي، و لم يكن ذلك معهودا من أهل اللّغه، ثم اشتهر، فأفاد بغير قرينه، فذلك معنى الحقيقه الشرعيه، و قد ثبت المدعى؛ و إن اريد بالمجازيه: أنّ أهل اللّغه استعملوها في هذه المعاني و الشارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّها معان حدثت، و لم يكن أهل اللّغه يعرفونها، و استعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته.

و ثانيهما: أن هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينه. و لو كانت مجازات لغويّه، لما فهمت إلّا بالقرينه.

و في كلا هذين الوجهين مع أصل الحجّه بحث.

أمّا في الحجّه، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيه لسبقها منها إلى الفهم عند اطلاقها، إن كانت بالنسبه إلى إطلاق الشارع فهي ممنوعه. و إن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذي يلزم حينئذ هو كونها حقائق عرفيه لهم، لا حقائق شرعيه.

و أمّا في الوجه الأوّل، فلأنّ قوله: «فذلك معنى الحقيقه الشرعيه» ممنوع، إذ الاشتهار و الافاده بغير قرينه إنّما هو في عرف أهل الشرع، لا في إطلاق الشارع. فهي حينئذ حقيقه عرفيه لهم. لا شرعيه.

و أمّا في الوجه الثاني، فلما أوردناه على الحجّه، من أنّ سبق إلى الفهم بغير قرينه إنّما هو بالنسبه إلى المتشرّعه لا إلى الشارع.

حجّه النافين وجهان:

الأوّل: أنّه لو ثبت نقل الشارع هذه الألفاظ إلى غير معانيها اللغويه، لفهمها

المخاطبين بها، حيث أنهم مكلفون بما تتضمنه (١). ولا ريب أن الفهم شرط التكليف. و لو فهمهم إيها، لنقل ذلك إلينا، لمشاركتنا لهم فى التكليف.

و لو نقل، فإما بالتواتر، أو بالآحاد. و الأول لم يوجد قطعا، إلا لما وقع الخلاف فيه (٢). و الثانى لا يفيد العلم (٣). على أن العاده تقتضى فى مثله بالتواتر.

الوجه الثانى: أنها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية، و اللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أن اختصاص الالفاظ باللغات إنما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. و العرب لم يضعوها: لأنه المفروض، فلا تكون عربية. و أما بطلان اللازم، فلأنه يلزم أن لا يكون القرآن عربيا؛ لاشتماله عليها. و ما بعضه خاصه عربى لا يكون عربيا كله. و قد قال الله سبحانه: إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا.

(سوره يوسف ٢)

و أجب عن الأول: بأن فهمها لهم و لنا باعتبار الترديد بالقرائن (٤)، كالأطفال

ص: ٤٨

١- قوله: لفهمها المخاطبين بها، حيث انهم مكلفون بما تتضمنه الخ أى لفهم الشارع غير المعانى اللغويه المخاطبين بها

٢- قوله: لما وقع الخلاف فيه، فيه تأمل اذ ربما حصل التواتر بالنسبه الى طائفه دون طائفه اخرى

٣- قوله: و الثانى لا يفيد العلم قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى مرادا كاف فى التكليف و هذا ليس مسئله اصوليه حتى لا بد فيها من العلم بناء على اعتبار القطع فى الاصول و المسأله الاصوليه التى هى ان هذه الاراده بطريق الوضع او بطريق المجاز لا حاجه الى تفهيمها للتكليف فالاولى ان يقال ان الثانى أى الآحاد ايضا لم توجد اذ الكلام فى الالفاظ المجرده عن القرينه التى لم ينقل فى بيانها شىء كما عرفت فى ثمره الخلاف

٤- قوله: باعتبار الترديد بالقرائن الخ. لا يقال كلام المستدل فى الالفاظ المجرده من القرائن كما ذكرت و لا ريب فى انه لم يحصل فيها التفهيم للمعانى الشرعيه بالتريد بالقرائن و غيرها لانا نقول المراد انه ربما فهم بالتريد و التكرير فى الالفاظ المستعمله مجازا فى المعانى الشرعيه اتفقا انها موضوعه لها فتحمل عليها فى الالفاظ المجرده عن القرائن ايضا و لما كان هذا الكلام فى مقابل الدليل كان الاحتمال كافيا فيه فلا يضره الاستبعاد و المناقشات التى اوردها ابن المصنف (رحمه الله)

يتعلّمون اللّغات من غير أن يصرّح لهم بوضع اللفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنسبه إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ. و هذا طريق قطعى لا ينكر. فان عنيتم بالتفهيم و بالنقل: ما يتناول هذا، منعنا بطلان اللازم، و إن عنيتم به: التصريح بوضع اللفظ للمعنى، منعنا الملازمه.

و عن الثانى: بالمنع من كونها غير عربيّه. كيف، و قد جعلها الشارع حقائق شرعيّه فى تلك المعانى مجازات لغويه فى المعنى اللغوى (1)؛ فإنّ المجازات الحادّثه عربيّه (2)، و إن لم يصرّح العرب بأحاديها، لدلاله الاستقراء على تجويزهم نوعها. و مع التنزّل، نمنع كون القرآن كلّه عربيّا، و الضمير فى «إنّا أنزلناه»

ص: ٤٩

١- قوله: مجازات لغوى فى المعنى اللغوى اقول: هذا الجواب مذکور فى شرح المختصر و غيره من كتب الاصول بدون لفظ فى المعنى اللغوى و قد زاده المصنّف (رحمه الله) و لعله سهو منه و بدله فى تلك المعانى الشرعيّه كما هو المفهوم من عبارات القوم اذ ليس الكلام فى هذه الالفاظ حال استعمال الشارع لها فى المعنى اللغوى بل انما الكلام فيها حال الاستعمال فى المعانى الشرعيّه انها حينئذ ليست عربيّه فكونها مجازات لغويه فى المعانى اللغوى لا دخل له فى ذلك بل لا يصح فى نفسه اذ باستعمال الشارع لها فى المعانى اللغويه لما يصير مجازات لغويه بل مجازات شرعيّه مستعمله فى المعانى اللغويه بمناسبه المعانى الشرعيّه فهى مجازات اهل الشرع حينئذ

٢- قوله: فان المجازات الحادّثه عربيّه الخ، هذا الكلام يشعر بما ذكرنا من تصحيح العربيّه باعتبار كونها مجازات فى المعانى الشرعيّه لتجويز العرب استعمال اللفظ الموضوع فى لغتهم لمعنى فى معنى آخر لعلاقه بينهما و يرد عليه ان الاستعمال فى تلك المعانى الشرعيّه انما هو بالوضع الشرعى لا بسبب الوضع اللغوى بان كانت موضوعه فى اللغه لمعنى ثم استعملت لآخر بالمناسبه لما وضع فى اللغه و المجازات الحادّثه التى كانت عربيّه من قبيل الثانى فليست ممّا نحن فيه

للسوره، لا للقرآن، وقد يطلق «القرآن» على السوره و على الآيه.

فان قيل: يصدق على كل سوره و آيه أنها بعض القرآن، و بعض الشئ ء لا يصدق عليه أنه نفس ذلك الشئ ء.

قلنا: هذا إنما يكون فيما لم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم، كالعشره، فإنها اسم لمجموع الأحاد المخصوصه، فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء، فإنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكل و على أى بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، و يراد بالماء مفهومه الكلى، و يقال: إنه بعض الماء، و يراد به مجموع المياه الذى هو أحد جزئيات ذلك المفهوم. و القرآن من هذا القبيل، فيصدق على السوره أنها قرآن و بعض من القرآن، بالاعتبارين، على أننا نقول: إن القرآن قد وضع - بحسب الاشتراك - للمجموع الشخصى وضعا آخر، فيصح بهذا الاعتبار أن يقال: السوره بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك ضعف الحجتين.

و التحقيق أن يقال: لا ريب (1) فى وضع هذه الألفاظ للمعانى اللغويه، و كونها حينئذ حقائق فيها لغه، و لم يعلم من حال الشارع إلا أنه استعملها فى

ص: ٥٠

١- قوله: و التحقيق ان يقال لا ريب الخ. اقول: لا يخفى قوه هذا الكلام لكن ينبغي التأمل فى ان الاستعمالات الشائعه فى كلام اهل البيت (عليهم السلام) هل لها حكم الاستعمال فى كلام الشارع حتى يحمل على اللغويه بدون القرينه بناء على هذا التحقيق اولها حكم الاستعمال فى كلام المشرعه حتى يحمل على المعانى الشرعيه كما ذكرانه لا نزاع فيه فى كلامهم و الاقرب الثانى اذ الشيوخ الواقع فى عصر المشرعه على لسانهم حاصل ايضا بالنسبه اليهم اذ عصرهم واحد سيما المتأخرون عن عصر الصحابه و التابعين بعد الشيوخ الكتب و التصانيف و التزام ان استعملاتهم (عليهم السلام) ليست على نهج الاستعمالات المشرعه بعيد جدا فتأمل

المعاني المذكوره. (١) أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل، أو أنه غلب في زمانه و اشتهر حتى أفاد بغير قرينه، فليس بمعلوم؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحالتيه أو المقاليه؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقا. (٢) وبدون ذلك لا يثبت المطلوب. (٣) فالترجيح لمذهب النافين، و إن كان المنقول من دليلهم مشاركا في الضعف لدليل المثبتين.

٣- اصل و الأقوى عندى جواز الاستعمال مطلقا، لكنّه فى المفرد مجاز، و فى غيره حقيقه

الحقّ أنّ الاشتراك واقع فى لغة العرب. و قد أحاله شردمه. و هو شاذّ ضعيف لا يلتفت إليه.

ثمّ إنّ القائلين بالوقوع اختلفوا فى استعماله فى أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا؛ (٤)

ص: ٥١

١- قوله: إلّا انه استعملها فى المعانى المذكوره أى فى المعانى الشرعيه من الافعال المخصوصه و غيرها

٢- قوله: فلا يبقى لنا وثوق بالإفاده مطلقا، أى حتى بدون القرينه

٣- قوله: و بدون ذلك لا- يثبت المطلوب أى الحمل على المعانى الشرعيه فى الفاظ المجرده عن القرائن على ما عرفت فى تحقيق ثمره الخلاف و الحاصل انا بعد ظهور ضعف الحججتين يقينا مترددين فى الالفاظ المعلومه استعمالها فى المعانى الشرعيه ان ذلك بطريق الوضع او المجاز مع القرينه فلا يطمئن منها حال الالفاظ المجرده عن القرائن و لما كانت تلك الالفاظ المجرده عن القرائن مستعمله فى الكلام العربى فالظاهر انها مستعمله فى معانيها الحقيقيه فى تلك اللغة ما لم يصرف عنه صارف

٤- قوله: اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعانى ممكنا، أى يمكن جمعها فى الاراده عند اطلاق واحد و ان كانا متضادين كالقرء و الطهر و الحيض و الجون للبياض و السواد فى قولنا القرء من صفات النساء و الجون من عوارض الجسم بخلاف صيغه افعل للوجوب و التهديد فانه لا يمكن ارادتهما معا منه فى اطلاق واحد

فجوزه قوم مطلقا، و منعه آخرون مطلقا، و فصّل ثالث: فمنعه فى المفرد و جوزه فى التثنيه و الجمع، و رابع: فنفاه فى الاثبات و أثبته فى النفى.

ثم اختلف المجوزون؛ فقال قوم منهم: إنّه بطريق الحقيقه. و زاد بعض هؤلاء:

أنّه ظاهر فى الجميع عند التجرد عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حينئذ. و قال الباقون: إنّه بطريق المجاز.

و الأقوى عندى جوازه مطلقا، لكنّه فى المفرد مجاز، و فى غيره حقيقه. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بما سنيينه: من بطلان ما تمسّيك به المانعون، و على كونه مجازا فى المفرد: تبادر الوحده. منه (1) عند اطلاق اللفظ، فيفتقر اراده الجميع منه الى القاء اعتبار قيد الوحده فيصير اللفظ مستعملا فى خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقه المصححه للتجوز أعنى: علاقه الكلّ و الجزء يجوزه، فيكون مجازا.

فإن قلت: محلّ النزاع فى المفرد هو استعمال اللفظ فى كلّ من المعنيين بأن يراد به- فى إطلاق واحد- هذا و ذاك، على أن يكون كلّ منهما مناطا للحكم و متعلّقا للاثبات و النفى، لا فى المجموع المركّب الذى أحد المعنيين جزء منه.

سلمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقىّ و كان الجزء ممّا إذا انتفى، انتفى الكلّ بحسب العرف أيضا، كالرقبه للانسان، بخلاف الإصبع و الظفر و نحو ذلك.

ص: ٥٢

١- قوله: تبادر الوحده منه، أى كون مراد المتكلم واحدا بعينه و ان لم يعلم المخاطب خصوصيه بدون القرينه لا واحدا لا بعينه عند المتكلم ايضا على ما هو مذهب صاحب المفتاح فى المشترك عند تجرده عن القرائن و توهمه الفاضل الشيرازى هاهنا فانه خلاف مختار المصنف و الاكثر و لا مفهوم احدها كما زعمه شارح الشرح و اعترض بانه حينئذ يكون مشتركا معنويا لا لفظيا.

قلت: لم أرد بوجود علاقه الكلّ و الجزء: أنّ اللفظ موضوع لأحد المعنيين و مستعمل حينئذ في مجموعهما معا، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء و إرادته الكلّ كما توهمه بعضهم، ليرد ما ذكرت. بل المراد: أنّ اللفظ لما كان حقيقه في كلّ من المعنيين، لكن مع قيد الوحده، (1) كان استعماله في الجميع مقتضيا لإلغاء اعتبار قيد الوحده كما ذكرناه و اختصاص اللفظ ببعض الموضوع له أعنى: ما سوى الوحده. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ و إرادته الجزء. و هو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه، فلا إشكال.

و لنا على كونه حقيقه في التثنيه و الجمع: أنّهما في قوّه تكرير المفرد بالعطف. و الظاهر: اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترى أنّه يقال: زيدان و زيدون، و ما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا.

و تأويل بعضهم له بالمسمّى تعسّف بعيد. و حينئذ، فكما أنّه يجوز إرادته المعانى المتعدّده من الألفاظ المفرده المتّحده المتعاطفه، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملا في معنى بطريق الحقيقه، فكذا ما هو في قوّته.

احتج المانع مطلقا:

بأنّه لو جاز استعماله فيهما معا، لكان ذلك بطريق

ص: ٥٣

١- قوله: لكن مع قيد الوحده، لا يخفى ان دخول قيد الوحده في الموضوع له ممنوع بل الظاهر خلافه و ان الوحده و عدمها من عوارض الاستعمال لا- المستعمل فيه فان الظاهر ان الواضع انما وضعه لكل من المعانى لا بشرط الوحده و لا عدمها نعم قد يستعمل تاره في واحد منها و قد يستعمل في اكثر و الموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في الصورتين على ما حققه شارع المختصر لكن يبقى الكلام في ان الوحده و ان لم يكن داخلا- في المستعمل فيه لكنّها غالبه في الاستعمال بحيث يتبادر من الاستعمال الافرادى و الظاهر ان هذا كاف فيما هو ثمره الخلاف حين الاستعمال و ان كان صيرورته بمجرد ذلك مجازا في المتعدد محل تأمل.

الحقيقه، (١) إذ المفروض: أنه موضوع لكلّ من المعنيين، و أنّ الاستعمال في كلّ منهما بطريق الحقيقه. و إذا كان بطريق الحقيقه، يلزم كونه مريدا لأحدهما خاصّه، غير مرید له خاصّه، و هو محال.

بيان الملازمه: أنّ له حينئذ ثلاثة معان: هذا وحده، و هذا وحده، و هما معا و قد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريدا لهذا وحده، و لهذا وحده، و لهما معا. و كونه مريدا لهما معا معناه: أن لا يريد هذا وحده، و هذا وحده.

فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدليه، الاكتفاء بكلّ واحد منهما، و كونهما مرادين على الانفراد؛ و من إرادته المجموع معا عدم الاكتفاء بأحدهما، و كونهما مرادين على الاجتماع. و هو ما ذكرنا من اللازم.

و الجواب: أنه مناقشه لفظيه؛ إذ المراد نفس المدلولين معا، لا-بقاؤه لكلّ واحد منفردا. و غايه ما يمكن حينئذ أن يقال: إنّ مفهومي المشترك هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملا في مفهوميه، فيرجع البحث إلى تسميه ذلك استعمالا له في مفهوميه، لا إلى إبطال أصل الاستعمال. و ذلك قليل الجدوى.

و احتجّ من خصّ المنع بالمفرد:

بأنّ التشبيه و الجمع متعدّدان في التقدير، فجاز تعدد مدلوليها بخلاف المفرد

ص: ٥٤

١- قوله: لكان ذلك بطريق الحقيقه، قد يقال لا حاجه الى هذه المقدمه اذ يكفي ان يقال ان المفروض انه مستعمل في هذا وحده و هذا وحده الخ سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقه او المجاز و الظاهر ان هذه المقدمه محتاج اليها اذ فرض كونه مستعملا في هذا وحده و ذاك وحده بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقه اذ على تقدير المجازيه يمكن منع كونه مستعملا في هذا وحده و ذاك وحده بل مستعمل في نفس المعنى بدون القيد مجازا فتأمل

و أجب عنه: بأنّ التثنيه و الجمع إنّما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد.

فان أفاد المفرد التعدّد، أفاداه، و إلّا، فلا.

و فيه نظر يعلم ممّا قلناه فى حجّه ما اخترناه.

و الحقّ أن يقال: إنّ هذا الدليل إنّما يقتضى نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبه إلى المفرد حقيقه، و أمّا نفى صحّته مجازا حيث توجد العلاقه المجوّزه له، فلا.

و احتجّ من خصّ الجواز بالنفى: بأنّ النفى يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات.

و جوابه: أنّ النفى إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات؛ فاذا لم يكن متعدّدا فمن أين يجىء التعدّد فى النفى؟

حجّه مجوّزيه حقيقه:

أنّ ما وضع له اللفظ و استعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، و لا بشرط كونه مع غيره، على ما هو شأن الماهيه لا بشرط شىء، و هو متحقّق فى حال الانفراد عن الآخر و الاجتماع معه فيكون حقيقه فى كلّ منهما.

و الجواب: أنّ الوحده تبادر من المفرد عند إطلاقه، و ذلك آيه الحقيقه و حينئذ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهيه لا بشرط شىء، بل هى بشرط شىء. و أمّا فيما عداه فالمدعى حقّ، كما أسلفناه.

و حجّه من زعم أنّه ظاهر فى الجميع عند التجرّد عن القرائن، قوله تعالى:

أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ. (سوره الحجّ ١٨) فإنّ السجود من الناس وضع الجبهه على الأرض، و من غيرهم أمر مخالف لذلك قطعا. و قوله:

إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ. (سوره الاحزاب ٥٦) فإنّ الصلاه من الله:

المغفره، و من الملائكه: الاستغفار. و هما مختلفان.

و الجواب من وجوه:

أحدها: أنّ معنى السجود فى الكلّ واحد، و هو: غاية الخضوع. و كذا فى الصلاة و هو الاعتناء باظهار الشرف و لو مجازا.

و ثانيها: أن الآيه الأولى بتقدير فعل، كأنه قيل: «و يسجد له كثير من الناس»، و الثانيه بتقدير خبر، كأنه قيل: إن الله يصلّى. و إنّما جاز هذا التقدير، لأنّ قوله: «يسجد له من فى السماوات»، و قوله: «و ملائكته يصلّون» مقارن له، و هو مثل المحذوف، فكان دالا عليه، مثل قوله:

نحن بما عندنا و أنت بما عندك راض و الرأى مختلف

أى نحن بما عندنا راضون. و على هذا، فىكون قد كثر اللفظ، مرادا به فى كلّ مرّه معنى؛ لأنّ المقدر فى حكم المذكور. و ذلك جائز بالاتفاق.

و ثالثها: أنه و إن ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه حقيقه، بل نقول: هو مجاز، لما قدّمناه من الدليل. و إن كان المجاز على خلاف الأصل. و لو سلّم كونه حقيقه، فالقرينه على إرادته الجميع فيه ظاهره؛ فأين وجه الدلاله على ظهوره فى ذلك مع فقد القرينه، كما هو المدعى؟

٤- أصل و اختلفوا فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى

كاختلافهم فى استعمال المشترك فى معانيه فمنعه قوم، و جوزّه آخرون. ثمّ اختلف المجوزون فأكثرهم على أنه مجاز. و ربّما قيل بكونه حقيقه و مجازا بالاعتبارين.

حجّه المانعين:

انه لو جاز استعمال اللفظ فى المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين.

ص: ٥٦

أمّا الملازمه، فلأنّ من شرط المجاز نصب القرينه المانع عن إرادته الحقيقيه (1)؛ و لهذا قال أهل البيان؛ إنّ المجاز ملزوم قرينه معانده لإرادته الحقيقيه، و ملزوم معاند الشىء معاند لذلك الشىء و إلّا لزم صدق الملزوم بدون اللّازم، و هو محال.

و جعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز و الكنايه. و حيثئذ، فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما، كان مريدا لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرادته المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار إرادته المعنى المجازي، و هو ما ذكر من اللّازم. و أمّا بطلانه فواضح.

و حججه المجوزين:

أنّه ليس بين إرادته الحقيقيه و إرادته المجاز معا منافاه. و إذا لم يكن ثم منافاه لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التّكلم.

و احتجوا لكونه مجازا: بأنّ استعماله فيهما استعمال فى غير ما وضع له أولا؛ إذ لم يكن المعنى المجازي داخلا فى الموضوع له و هو الآن داخل، (2) فكان مجازا.

ص: ٥٧

١- قوله: من شرط المجاز نصب القرينه المانع عن ارادته الحقيقيه اقول: يمكن ان يقال ان المعنى المجاز القرينه المانع عن ارادته المعنى الحقيقي فى هذه الاراده بدلا عن المعنى المجازى و اما لزوم كون القرينه مانعه عن ارادته المعنى الحقيقيه باراده اخرى منضمه الى ارادته المعنى المجازى ممنوع بل هو عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتأمل

٢- قوله: و هو الآن داخل، أى فى المراد و كان المصنف فهم من الدخول المذكور فى كلام المستدل دخول الجزئى تحت الكلى كما يظهر من جوابه و الظاهر على وفق ما ذكر فى المشترك ان المراد دخول الخاص فى العام الاصولى و حاصله ان الموضوع له مقيد بالوحده فى الاراده أى عدم دخول معنى آخر معه فى الاراده و صار المعنى المجازى الآن داخلا فى الاراده مع الحقيقي ففات قيد الوحده فلم يكن الاستعمال فى المعنى الحقيقي و على هذا لا يرد عليه ما ليورد عليه بقوله و نزيد الحججه على مجازيته بان فيها الخ نعم يرد عليه ما اوردنا سابقا من عدم دخول الوحده فى الموضوع له فتأمل و هاهنا احتمال آخر اظهر بحسب اللفظ و هو ان يراد بالدخول دخول الجزء فى الكل لكن هذا ايضا خارج عن محل النزاع كاحتمال الذى فهمه المصنف اذ محل النزاع استعمال اللفظ فى كلا المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطا للحكم لا استعماله فى المجموع من حيث المجموع.

و احتجّ القائل بكونه حقيقه و مجازا: بأنّ اللفظ مستعمل في كلّ واحد من المعنيين. و المفروض أنّه حقيقه في أحدهما، مجاز في الآخر، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه.

و جواب المانعين عن حجّه الجواز، ظاهر بعد ما قرّوه في وجه التنافي.

و أمّا الحجتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الأولى (١). و تزيد الحجّه على مجازيته: بأنّ فيها خروجا عن محلّ النزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا للحكم و متعلقا للاثبات و النفي، كما مرّ آنفا في المشترك. و ما ذكر في الحجّه يدلّ على أنّ اللفظ مستعمل في معنى مجازيّ شامل للمعنى الحقيقيّ و المجازيّ (٢) الأوّل، فهو معنى ثالث لهما. و هذا ممّا لا نزاع فيه؛ فإنّ التّأني للصّحّه يجوّز إرادته المعنى المجازيّ الشامل و يسمّى ذلك ب «عموم المجاز»، (٣) مثل أن تريد ب «وضع القدم» في قولك: «لا أضع قدمي في دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافيا و هو

ص: ٥٨

- ١- قوله: تساقطان بعد ابطال الاولى أى حجه الجواز مجملا اذ كونه مجازا و حقيقه و مجازا فرع على جواز الاستعمال فاذا بطل الجواز بما ذكره من المنافاه بطلا- و سيظهر من كلام المصنف انه لو كان المراد بالمعنى الحقيقي المدلول الحقيقي من دون اعتبار الوحده و الانفراد معه لا يعانده القرينه اللازمه للمجاز فلا يبطل بما ذكر من المنافاه و فيه نظر ستعرفه
- ٢- قوله: يدل على ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي شامل للمعنى الحقيقي و المجاز الخ اقول: هذا ما ذكرناه سابقا من انه يدل على ان المصنف فهم من الدخول في كلام المستدل شمول الكلي للجزئي و قد عرفت ما فيه.
- ٣- قوله: يسمى ذلك بعموم المجاز. اقول: الذي يظهر من كلام بعض الاصوليين كصاحب الرّدود و النقود و غيره ان المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقه و المجاز الذي هو محل النزاع كما سمي استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المصنف و الامر فيه سهل

الحقيقه، و ناعلا و راكبا و هما مجازان.

و التحقيق عندى فى هذا المقام:

أنهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقى الذى يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتى مع الوحده الملحوظه فى اللفظ المفرد، كما علم فى المشترك، كان القول بالمنع متوجها، لأن إرادته المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحده الملحوظه، و لزوم القرينه المانعه (١)؛ و إن أرادوا به:

المدلول الحقيقى من دون اعتبار كونه منفردا، كما قرّر فى جواب حجّه المانع فى المشترك، أتجه القول بالجواز، لأن المعنى الحقيقى يصير بعد تعريته عن الوحده مجازيا للفظ؛ فالقرينه اللازمه للمجاز لا تعانده (٢). و حيث كان المعتبر فى استعمال المشترك هو هذا المعنى، فالظاهر اعتباره هنا أيضا. و لعل المانع فى الموضوعين بناؤه على الاعتبار الآخر. و كلامه حينئذ متجه، لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظيا. و من هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقه و مجازا حينئذ، فإنّ المعنى الحقيقى لم يرد بكماله، و إنما أريد منه البعض، فيكون اللفظ فيه مجازا أيضا.

ص: ٥٩

١- قوله: و تعانده من جهتين منافاتها للوحده الملحوظه و لزوم القرينه المانعه اقول: قد عرفت ان الوحده غير داخله فى الموضوع له و ايضا قد عرفت ان القرينه انما هى مانعه عن اراد. المعنى الحقيقى بدلا عن المجازى لا- من انضمام اراده اليه فاندفعت المعانده من كلتا الجهتين ثم لا- يخفى انه ربما يناقش ايضا بعد تسليم اعتبار الوحده ان الوحده المعتبره انما هى بالنسبه الى المعنى الحقيقى لا مطلقا لكن يدفعها تبادر الوحده فى الاستعمال الذى هو مناط توهم اعتبار الوحده فى الموضوع له فانه حاصل بالنسبه الى المعنى المجازى ايضا فتدبر

٢- قوله: فالقرينه اللازمه للمجاز لا- تعانده اقول: فيه نظر اذ القرينه كما هى صارفه عن اراده المعنى الحقيقى صارفه ايضا عن اراده المعنى المجازى الآخر اذ القرينه لتعيين اراده ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما فهم المصنف من معنى الصرف يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضا و قد عرفت ما هو الحق فتأمل

٢- المطلب الثاني : فى الاوامر و النواهي

اشاره

و فيه بحثان:

ص: ٦١

البحث الأول : في الأوامر

إشاره

[وفيه اثنا عشر اصلاً]

ص: ٦٣

صيغته «افعل» (١) و ما في معناها (٢) حقيقته في الوجوب فقط بحسب اللّغه على الأقوى وفاقا لجمهور الاصوليين.

و قال قوم: إنّها حقيقته في الندب فقط.

وقيل: في الطلب، و هو: القدر المشترك بين الوجوب و الندب. و قال علم الهدى رضى الله عنه: إنّها مشتركة بين الوجوب و الندب اشتراكا لفظيا في اللّغه، و أمّا في العرف الشرعيّ فهي حقيقته في الوجوب فقط. و توقّف في ذلك قوم فلم يدروا، أ للوجوب هي أم للندب. و قيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، و الندب، و الاباحه. و قيل: هي للقدر المشترك بين هذه الثلاثة و هو الإذن. و زعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، و هي الثلاثة السابقة، و التهديد و قيل فيها

ص: ٦٥

-
- ١- قوله: صيغته افعال الخ انما عبر بهذه العبارة لا بقولهم الامر حقيقته في الوجوب اشاره الى أنّ النزاع هاهنا في صيغته الامر لا في لفظ «ا م ر» فانه نزاع آخر
- ٢- قوله: و ما في معناها يحتمل ان يكون المراد به سائر صيغ الامر مما لم يكن بوزن افعال و يحتمل ان المراد اسماء الافعال التي بمعنى الامر كتنال و صه و اشباههما

أشياء آخر، لكنّها شديده الشذوذ، بينه الوهن، فلا جدوى فى التعرّض لنقلها.

لنا وجوه: الأوّل: أنا نقطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «افعل كذا» فلم يفعل، عدّ عاصيا و ذمّه العقلاء معلّين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال، و هو معنى الوجوب.

لا يقال: القرائن على إرادته الوجوب فى مثله موجوده غالبا، فلعله إنّما يفهم منها، لا من مجرد الأمر.

لأنّنا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن، فليقدّر كذلك، لو كانت فى الواقع موجوده. (1) فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ حينئذ عرفا. و بضميمه أصاله عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب.

الثانى: قوله تعالى مخاطبا لابليس: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ. (سوره الاعراف ١٢) و المراد بالأمر: «اسجدوا» فى قوله تعالى: وَ إِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ (سوره البقره ٣٤) فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، و إنّما هو فى معرض الانكار و الاعتراض، و لو لا ان صيغه «اسجدوا» للوجوب لما كان متوجّها.

الثالث: قوله تعالى: فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ (سوره النور ٦٣) حيث هدّد سبحانه مخالف الأمر، و التهديد دليل الوجوب.

فان قيل: الآيه إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر مأمور بالحدز، و لا دلالة فى

ص: ٦٦

١- قوله: المفروض فيما ذكرنا انتفاء القرائن فليقدّر كل لو كانت فى الواقع موجوده، ربما يقال ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن و حصولها فى النفس فى الواقع و ان فرض انتفائها نعم لو انتفت القرائن فى الواقع و حكم الوجدان ببقاء الذم ينفع فى المطلوب لكن الانصاف ان العرف يحكم بالذم على الترك لمجرد النظر الى الصيغه و هذا كاف

ذلك على وجوبه إلّا بتقدير كون الأمر للوجوب، (١) و هو عين المتنازع فيه.

قلنا: هذا الأمر للايجاب و الالزام قطعاً؛ إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته. (٢) و مع التنزّل، فلا- أقلّ من دلالته على حسن الحذر حينئذ. و لا ريب أنّه إنّ ما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب؛ (٣) إذ لو لم يوجد المقتضى، لكان الحذر عنه سفها و عبثاً. و ذلك محال على الله سبحانه. و إذا ثبت وجود المقتضى، ثبت أنّ الامر للوجوب، لأنّ المقتضى للعذاب هو مخالفه الواجب، لا المندوب.

فان قيل: هذا الاستدلال مبني على أنّ المراد بمخالفه الأمر ترك المأمور به، و ليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب، فيحمل على غيره.

ص: ٦٧

١- قوله: إلّا بتقدير كون الامر للوجوب، لا يخفى ان مناط الاستدلال ان الآيه تدل على التهديد على مخالف الامر و التهديد لا يكون إلّا على مخالفه الواجب و ما ذكره المعترض بظاهره ليس داخلًا في شىء من المقدمتين فكانه استنبط دلالة الآيه على التهديد من لفظ هذا الامر و ظن ان دلالة عليه يتوقف على كون هذا الامر للوجوب فمنع ذلك يرجع الى منع دلالة الآيه على التهديد و لا يخفى فساد ما ظن

٢- قوله: اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب او اباحته الخ. اقول: هذا مسلم بالنسبه الى العذاب المحقق وقوعه على تقدير عدم الحذر و اما بالنسبه الى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغير مسلم بل مثل ذلك كثير الوقوع فى الشرع مثل ندب ترك الطهاره عن الماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل و ندب فرق الشعر للحذر عن احتمال فرقه بمنشار من النار.

٣- قوله: انما يحسن عند قيام المقتضى للعذاب أى عند قيام المقتضى و ان كان مقتضيا لاحتمال العذاب و ليس مراده ان حسن الحذر يستلزم قيام المقتضى للعذاب القطعى البتة حتى يكون فى محل المنع و لا يخفى ان قيام مقتضى احتمال العذاب كاف فى كون الامر للوجوب اذ احتمال العذاب منفى على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم على الله تعالى فلا تغفل.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفه هو ترك الامتثال و الايتان بالمأمور به. و أما المعنى الذى ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غير متبادر عند إطلاق اللفظ؛ فلا يصار إليه إلا بدليل. و كأنها في الآيه اعتبرت متضمّنه معنى الإعراض، فعديت ب «عن».

فان قيل: قوله في الآيه: «عن أمره»، مطلق فلا يعمّ، و المدعى إفادته الوجوب في جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا: إضافه المصدر عند عدم العهد للعموم، (١) مثل «ضرب زيد» و «أكل عمرو». و آيه ذلك جواز الاستثناء منه، فأنه يصح أن يقال في الآيه: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني. على أن الاطلاق كاف (٢) في

ص: ٦٨

١- قوله: اضاافه المصدر عند عدم العهد للعموم، قد يقال ان مقتضى العموم لو سلم تحقّقه هاهنا بالمعنى المصطلح فى الاصول ان مخالفه جميع اوامره بالكليه يوجب العقاب و هذا لا- يستلزم الا- كون بعض اوامره للواجب لا- كون كلها للواجب كما هو المدعى و لا يبعدان يقال ان المتبادر من الآيه الشريفه على تقدير عموم لفظ امره كون الحكم على كل فرد فرد فهى بمنزله ان يقال من خالف هذا الامر فهو فى معرض العذاب و من خالف ذلك الامر فكذا و هكذا فتأمل ثم انّ الظاهر استنباط العموم من تعليق الحكم بمخالفه امره من حيث انه امره يشعر بالعليه فيفيد العموم و كأنّ هذا هو مراد من استفاد العموم من اضاافه المصدر.

٢- قوله: على ان الاطلاق كاف، اقول: هذا انما يستقيم لو كان المراد بالمطلق الماهيه فى ضمن أى فرد كان و للمعترض ان يقول لعل المقصود من الآيه الامر المطلق المتحقق فى ضمن فرد معين فان للمطلق اذا استعمل باطلافه استعمالين حقيقيّتين احدهما اراده الماهيه المتحقق فى الواقع فى ضمن فرد معين من حيث حصول الماهيه فيه نحو قوله تعالى و جاء رجل من اقصى المدينه يسعى اذ لا شك ان المراد من الرجل المطلق المتحقق فى ضمن فرد معين و هذا الاستعمال ليس بمجاز كما صرح به أئمه العربيه و لا- شك انه غير كاف هنا و الثانى اراده الماهيه المتحقق فى ضمن أى فرد كان و هو كاف فى ما نحن فيه فبدون القرينه على الاحتمال الثانى لا يتم الدليل لكن الانصاف ان الظاهر من الآيه الشريفه هنا الاحتمال الثانى و بهذا يتم الدليل فاحفظ هذا عسى ان ينفعك فى مسئله حمل المطلق على المقيد.

المطلوب؛ إذ لو كان حقيقه في غير الوجوب أيضا، لم يحسن الذمّ و الوعيد و التهديد على مخالفه مطلق الأمر.

الرابع: قوله تعالى: وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ (سوره المرسلات ٤٨).

فإنه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للأمر، و لو لا أنه للوجوب لم يتوجه الذمّ.

و قد اعترض أولا- بمنع كون الذمّ على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرسل في التبليغ، بدليل قوله تعالى: وَيَلِّئُ يَوْمَئِذٍ لِلْمُكَذِّبِينَ (سوره المرسلات ٤٩).

و ثانيا: بأن الصيغه تفيد الوجوب عند انضمام القرينه إليها إجماعا، فلعلّ الأمر بالركوع كان مقترنا بما يقتضى كونه للوجوب.

و أجيب عن الأوّل: بأنّ المكذّبين إمّا أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به، أو غيرهم. فان كان الأوّل، جاز أن يستحقّوا الذمّ بترك الركوع، (١) و الويل بواسطه التكذيب، فانّ الكفّار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول؛ و إن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافيا لذمّ قوم بتركهم ما امروا به.

و عن الثانی: بأنّه تعالى ربّ الذمّ على مجرد مخالفه الأمر، فدلّ على أنّ الاعتبار به، لا بالقرينه.

احتجّ القائلون بأنّه للندب بوجهين:

أحدهما: قوله (صلى الله عليه و آله و سلم): «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم». وجه الدلاله:

ص: ٦٩

١- قوله: فان كان الاول جازان يستحق الذم بترك الركوع اقول: فيه انه خارج عن قانون المناظره لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك و لا يكفيه الجواز و الاحتمال و ما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال و المنع و الاستناد بقوله تعالى: ويل يومئذ للمكذبين و الصواب في الجواب ان يقال ان الظاهر من الآيه الشريفه ان الذم على مجرد عدم امتثال قوله اركعوا و الاحتمالات الآتیه البعيده لا ينافى الظهور.

أنه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيئتنا، و هو معنى الندب. (١)

و اجيب بالمنع من ردّه إلى مشيئتنا، و إنّما ردّه إلى استطاعتنا، و هو معنى الوجوب. (٢)

و ثانيهما: أنّ أهل اللّغه قالوا: لا فارق بين السؤال و الأمر إلّا بالرتبه؛ فإنّ رتبه الأمر أعلى من رتبه السائل؛ و السؤال إنّما يدلّ على الندب؛ فكذلك الأمر، إذ لو دلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. و هو خلاف ما نقلوه.

و أجيب: أنّ القائل بكون الأمر للايجاب، يقول: إن السؤال يدلّ عليه ايضاً لان صيغه «افعل» عنده موضوعه لطلب الفعل مع المنع من الترك و قد استعملها السائل فيه. لكنّه لا يلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع، و لذلك لا يلزم المسئول القبول. و فيه نظر. (٣)

و التحقيق: أنّ النقل المذكور عن أهل اللّغه غير ثابت، بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

حجّه القائلين بأنّه للقدر المشترك:

أنّ الصيغه استعملت تاره في الوجوب،

ص: ٧٠

- ١- قوله: و هو معنى الندب. اقول: لا يخفى انه لا يدل على كونه صيغه الامر لغه للندب بل لو تم لدل على امتناع ان الشارع بين ان مراده باوامره الندب بل نقول ربما يشعر البيان على ان الندب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان.
- ٢- قوله: و هو معنى الوجوب، اقول: لا يخفى انما يستقيم هذا اذا كان امر فأتوا بطريق الوجوب و هو غير ظاهر إلّا ان يقال ان هذا بطريق المنع و يكفيه الاحتمال فتأمل.
- ٣- قوله: و فيه نظر: اقول: ذكر ابن المصنف ان وجه النظران المدعى ثبوت الوجوب لغه فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له و ايضاً الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب و الايجاب و الحال انه لا فرق بينهما إلّا بالاعتبار انتهى.

كقوله تعالى: «أقيموا الصَّيَّالَه»، و أخرى في الندب، كقوله: «فكاتبوهم»، فان كانت موضوعه لكلّ منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط لزم المجاز؛ فيكون حقيقه في القدر المشترك بينهما، و هو طلب الفعل، دفعا للاشتراك و المجاز.

و الجواب: أنّ المجاز، و إن كان مخالفا للأصل، لكن يجب المصير إليه إذا دلّ الدليل عليه. و قد بيّنا بالأدله السابقه أنّه حقيقه في الوجوب بخصوصه، فلا بدّ من كونه مجازا فيما عداه، و إلّا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبه إلى المجاز، إذا تعارضا، على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك (1) أيضا؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصيّه، فيكون استعماله فيه معها استعمالا في غير ما وضع له.

فالمجاز لازم في غير صوره الاشتراك، سواء جعل حقيقه و مجازا، او للقدر المشترك و مع ذلك فالتجوّز اللازم بتقدير الحقيقه و المجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، و في الثاني حاصل فيهما.

و ربّما توهم تساويهم، باعتبار أنّ استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجاز، فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني، فيتساويان.

و ليس كما توهم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك، إن وقع، فعلى غايه الندره و الشذوذ، فأين هو من اشتهاار الاستعمال في كلّ من المعنيين و انتشاره.

ص: ٧١

١- قوله: على ان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك. اقول: للمستدل ان يقول انما يثبت استعماله فيهما مطلقا و هو لا يستلزم كونه مجازا فيهما على تقدير وضعه للقدر المشترك و لم يثبت استعماله في كلّ واحد من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز فاستعماله في الفردين من حيث حصول الكلّي فيهما و اتحادهما مع الكلّي و انما علمت الخصوصيه من دليل خارج و مثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازا كما صرح به المحققون.

و إذا ثبت أنّ التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ، كان بالترجيح - لو لم يقدّم عليه الدليل - أحقّ. (١)

احتجّ السيّد المرتضى - رضى الله عنه - على أنّها مشتركة لغه

بأنّه لا شبهه في استعمال صيغه الأمر في الايجاب و النذب معا في اللغه، و التعارف، و القرآن، و السنّه، (٢) و ظاهر الاستعمال يقتضى الحقيقه، و إنّما يعدل عنها بدليل.

قال: «و ما استعمال اللفظه الواحده في الشئين أو الأشياء إلّا كاستعمالها في الشىء الواحد في الدلاله على الحقيقه».

و احتجّ على كونها حقيقه في الوجوب بالنسبه إلى العرف الشرعى: بحمل الصحابه كلّ أمر ورد في القرآن أو السنّه على الوجوب، و كان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفه، و متى أورد أحدهم على صاحبه أمرا من الله سبحانه أو من رسوله، (صلى الله عليه و آله و سلم)، لم يقل صاحبه هذا أمر، و الأمر يقتضى النذب، أو الوقف بين الوجوب و النذب، بل اكتفوا في اللزوم و الوجوب بالظاهر. و هذا معلوم ضروره من عاداتهم و معلوم أيضا: أنّ ذلك من شأن التابعين لهم، و تابعى التابعين. فطال ما اختلفوا و تناظروا، فلم يخرجوا عن القانون الذى ذكرناه.

و هذا يدلّ على قيام الحجّه عليهم بذلك حتى جرت عاداتهم، و خرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللغه في هذا الباب.

ص: ٧٢

١- قوله: لو لم يقدّم عليه دليل أحقّ، أى فكيف اذا قام عليه الدليل كما ذكرناه.

٢- قوله: اللغه و التعارف و القرآن و السنه اقول: لعل مراد السيدان مقتضى ظاهر الاستعمال في جميع المذكورات يقتضى كونه حقيقه فيهما لكن الدليل دل في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظاهر و بقى اللغه على حالها من مقتضى الظاهر اى الاشتراك فلا ينافى هذا ما سيذكره من ان في عرف الشرع للوجوب و اندفع ما سيورد المصنف من المنافاه.

قال- (رحمه الله)-: «و أمّيا أصحابنا، معشر الاماميه، فلا يختلفون في هذا الحكم الذى ذكرناه، و إن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ فى موضوع اللغه، و لم يحملوا قطّ ظواهر هذه الألفاظ الّا على ما بيناه، و لم يتوقّفوا على الأدله.

و قد بينا فى مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجّه». (الذريعه ج ١ ص ٥٢)

و الجواب عن احتجاجة الأول: أنّا قد بينا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عرفا، ثمّ إنّ مجرد استعمالها فى النذب لا يقتضى كونه حقيقه ايضا، بل يكون مجازا؛ لوجود أماراته، و كونه خيرا من الاشتراك. و قوله: «إنّ استعمال اللفظه الواحده فى الشيين او الأشياء كاستعمالها فى الشىء الواحد فى الدلاله على الحقيقه»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبه اللفظه إلى الشيين أو الاشياء فى الاستعمال، أمّيا مع التفاوت بالتبادر و عدمه او بما أشبه هذا من علامات الحقيقه و المجاز، فلا. و قد بينا ثبوت التفاوت.

و أمّيا احتجاجة على أنّه فى العرف الشرعى للوجوب، فيحقق ما ادّعينا، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغه، و لأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى، و هو مخالف للأصل. هذا، و لا يذهب عليك أنّ ما ادّعه (١) فى أول الحجّه، [من] استعمال الصيغه للوجوب و النذب فى القرآن و السنّه، مناف لما ذكره من حمل الصحابه كلّ امر ورد فى القرآن أو السنّه على الوجوب، فتأمل!.

احتجّ الذاهبون إلى التوقّف:

بأنه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعانى، لثبت بدليل. و اللازم منتف؛ لأنّ الدليل إمّا العقل، و لا مدخل له، و إمّا النقل،

ص: ٧٣

١- قوله: لا يذهب عليك ان ما ادعاؤه. اقول: قد عرفت دفعه و يحتمل ان قوله فتأمل اشاره الى ما ذكرناه فالله اعلم

و هو إمّا الأحاد، و لا يفيد العلم، أو التواتر، و العاده تقتضى بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث و يجتهد فى الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه.

و الجواب: منع الحصر؛ فإنّ هاهنا قسما آخر، و هو ثبوته بالأدله التى قدّمناها، و مرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ و الأمارات الداله على المقصود به عند الاطلاق.

حجّه من قال بالاشتراك بين ثلاثه أشياء:

استعماله فيها، على حذو ما سبق فى احتجاج السيد (ره) على الاشتراك بين الشيين. و الجواب، الجواب.

و حجّه القائل بأنّه للقدر المشترك بين الثلاثه و هو الإذن،

كحجّه من قال بأنّه لمطلق الطلب: و هو القدر المشترك بين الوجوب و الندب. و جوابها كجوابها.

و احتجّ من زعم أنّها مشتركه بين الأمور الأربعة

بنحو ما تقدّم فى احتجاج من قال بالاشتراك. و جوابه مثل جوابه.

فائده:

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمه (عليهم السلام): أنّ استعمال صيغه الأمر فى الندب كان شايعا فى عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحه (1) المساوى احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجّح الخارجيّ؛ فيشكل التعلّق فى إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم (عليهم السلام).

ص: ٧٤

١- قوله: بحيث صار من المجازات الراجحه الخ، لا يخفى أنّ شيوع الاستعمال فى الندب مع القرينه لا يستلزم تساوى الاحتمالين فى المجرد عن القرينه نعم ان ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينه المقارنه بان يكون استعمالهم فيه مطردا و يعلم بدليل منفصل ان مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكر و كأن هذا مراد المصنف لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو من اشكال فتدبّر.

٢- أصل [في الإشعار في صيغه الأمر بوحده و تكرار]

الحقّ أنّ صيغه الأمر بمجرّدها، لا إشعار فيها بوحده و لا تكرار، و إنّما تدلّ على طلب الماهية.

و خالف في ذلك قوم فقالوا: بافادتها التكرار، و نزلوها منزله أن يقال: «افعل أبدا»، و آخرون فجعلوها للمرّه من غير زياده عليها، (١) و توقّف في ذلك جماعه فلم يدروا لأيهما هي.

لنا: أنّ المتبادر من الأمر طلب إيجاد حقيقه الفعل، و المرّه و التكرار خارجان عن حقيقه، كالزمان و المكان و نحوهما. فكما أنّ قول القائل: «اضرب» غير متناول لمكان و لا زمان و لا آله يقع بها الضرب، كذلك غير متناول للعدد في كثره و لا قلّه. نعم لما كان أقلّ ما يمثّل به الأمر هو المرّه، لم يكن بدّ من كونها مراده، و يحصل بها الامتثال، لصدق الحقيقه التي هي المطلوبه بالأمر بها.

و بتقرير آخر: و هو أنّا نقطع بأنّ المرّه و التكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل و الكثير؛ لأنّك تقول: اضرب ضربا قليلا، أو كثيرا، أو مكرّرا،

ص: ٧٥

١- قوله: و آخرون حيث جعلوها للمرّه من غير زياده عليها. اقول: يظهر من كلام المصنف و كلام بعض المحققين كشارح الشرح ان من قال انه للتكرار قال يأثم المكلف بترك التكرار و من قال انه لطلب الماهيه قال انه لا اثم على ترك التكرار لكن لو فعل ثانيا و ثالثا فصاعدا كان ممتثلا و مثابا بفعل الماهيه في كل مره و من قال انه للمرّه قال يحصل الامتثال بالمره الاولى خاصه و لو اتى به بعد ذلك لا يكون امتثالا و لا ثواب له و لا يخفى ضعف القول بالمايه على هذا التقدير كما ستعلم و الذي يظهر من كلام الشهيد الثاني (رحمه الله) في تمهيد القواعد و كلام الفاضل الشيرازي في حواشي المختصر أنّ من قال بالمره قال بالمنع من الزياده و من قال بالمايه قال بالسكوت عن الزياده نفيا و اثباتا و لا يخفى على هذا ضعف القول بالمره مع عدم انطباق دليلهم على هذا اصلا.

أو غير مكرّر، فتتّيدّه بالصفات المختلفه. و من المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابله لا دلالة له على خصوصيّة شىء منها. ثمّ إنّّه لا خفاء فى أنّه ليس المفهوم من الأمر إلّا طلب إيجاد الفعل أعنى المعنى المصدرى؛ فيكون معنى «اضرب» مثلا طلب ضرب ما، فلا يدلّ على صفه الضرب، من تكرار أو مرّه أو نحو ذلك.

و ما يقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفاده الأمر الوحده أو التكرار بالمادّه، فلم لا يدلّ عليهما بالصيغه؟.

فجوابه: أنا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغه (1) بمقتضى حكم التبادر فى طلب إيجاد الفعل. و أين هذا عن الدلالة على الوحده أو التكرار؟.

احتجّ الأولون [القائلون بالتكرار] بوجوه:

أحدها: أنّه لو لم تكن للتكرار، لما تكرر الصوم و الصلاه. و قد تكرر قطعاً.

و الثانى: أنّ النهى يقتضى التكرار، فكذلك الأمر، قياساً عليه، بجامع اشتراكهما فى الدلالة على الطلب.

و الثالث: أنّ الأمر بالشىء نهى عن ضده، و النهى يمنع عن المنهى عنه دائماً؛ فيلزم التكرار فى الأمور به.

و الجواب عن الأول: المنع من الملازمه؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر، سلّمنا، لكنه معارض بالحجّ؛ فأنّه قد أمر به، و لا تكرر.

و عن الثانى من وجهين: أحدهما- أنّه قياس فى اللغه، و هو باطل، و إن قلنا بجوازه فى الأحكام. و ثانيهما- بيان الفارق، فإنّ النهى يقتضى انتفاء الحقيقه،

ص: ٧٦

١- قوله: فجوابه أنا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغه اقول: انحصار مدلول الصيغه فى طلب إيجاد الفعل لا ينافى كون الامر للتكرار او المره فان من قال باحدهما قال معنى لطلب ذلك و كان غرض المصنف انحصار مدلوله فى طلب ليس معناه احد الامرين و هو غير بعيد عند الانصاف لكن عبارته المصنف قاصره عنه.

و هو إنّما يكون بانتفائها في جميع الأوقات، و الأمر يقتضى إثباتها و هو يحصل بمرّه، و أيضا التكرار في الأمر مانع من فعل غير المأمور به، (١) بخلافه في النهي، إذ التروك تجتمع و تجماع كلّ فعل.

و عن الثالث: بعد تسليم كون الأمر بالشىء نهيا عن ضده، أو تخصيصه (٢) بالضدّ العامّ و إرادته الترك منه، منع كون النهي الذى فى ضمن الأمر مانعا عن المنهى عنه دائما، بل يتفرّع على الأمر الذى هو فى ضمنه؛ فان كان ذلك دائما فدائما، و إن كان فى وقت، ففى وقت. مثلا- الأمر بالحركة دائما يقتضى المنع من السكون دائما، و الأمر بالحركة فى ساعه يقتضى المنع من السكون فيها، لا دائما.

و احتجّ من قال بالمرّه

بأنّه إذا قال السيّد لعبده: أدخل الدار، فدخلها مرّه عدّ ممتثلا عرفا، و لو كان للتكرار لما عدّ

و الجواب: أنّه إنّما صار ممتثلا، لأنّ المأمور به- و هو الحقيقه- حصل بالمرّه، لا لأنّ الأمر ظاهر فى المرّه بخصوصها، إذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها (٣).

ص: ٧٧

١- قوله: التكرار فى الامر مانع من فعل غير المأمور به، فيه نظر اذ من قال بالتكرار قال انه للتكرار الممكن عقلا و شرعا كما صرح به الآمدى فى الاحكام فلا يلزمه التكرار فى زمان يمنع من فعل غير المأمور به مما يلزم فعله شرعا او عقلا لانه تكرر غير ممكن فلا يكون التكرار على مذهبه مانعا عن فعل غيره مما يجب فعله فتدبر.

٢- قوله: او تخصيصه، أى تخصيص ما ذكر من الضد فى كلام المستدل بالضد العام حتى لا تقبل المنع المشار اليه بقوله بعد تسليم الخ الذى وقع التجاوز عنه بطريق المماشاه فانه على تقدير التخصيص المذكور لا يقبل المنع حتى يتجاوز عنه مماشاه.

٣- قوله: لم يصدق الامتثال فيما بعدها، لا يخفى و روده على ما اختاره ايضا اذ الحقيقه تحصل فى المره الاولى فلا يبقى بعدها طلب حتى يصدق الامتثال فانه لو بقى الطلب بعدها فاما ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم- بترك التكرار و هو لا يقول به او بطريق الندب اذ لا اقل منه فيلزم استعمال صيغه واحده فى الوجوب و الندب معا فى استعمال واحد فتأمل.

ولا ريب في شهادته العرف بأنه لو أتى بالفعل مرّة ثانية و ثالثه لعدّ ممتثلاً و آتياً بالمأمور به. و ما ذاك إلّا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحده و التكرار، و هو طلب إيجاد الحقيقة، و ذلك يحصل بأيّهما وقع.

و احتجّ المتوقّفون:

بمثل ما مرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، و العقل لا مدخل له، و الآحاد لا تفيد، و التواتر يمنع الخلاف.

و الجواب: على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر؛ فإنّ سبق المعنى إلى الفهم من اللفظ أماره وضعه له، و عدمه دليل على عدمه. و قد بيّنا أنّه لا يتبادر من الأمر إلّا طلب إيجاد الفعل، و ذلك كاف في إثبات مثله.

٣- أصل [في دلالة صيغه الأمر بالفور و التراخي]

ذهب الشيخ- (رحمه الله)- و جماعه إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور و التعجيل؛ فلو أخر المكلف عصى، (١) و قال السيّد- رضى الله- هو مشترك بين الفور و التراخي؛ فيتوقّف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك.

و ذهب جماعه، منهم المحقّق أبو القاسم ابن سعيد، و العلّامة- رحمهما الله تعالى- إلى أنّه لا يدلّ على الفور، و لا على التراخي، بل على مطلق الفعل،

ص: ٧٨

١- قوله: فلو أخر المكلف عصى هذا مشعر بان مرادهم بوجوب الفور و التعجيل العصيان بالتأخير لا عدم الصحه في الزمان المتراخي فان الظاهر من كلام البعض عدم الخلاف في صحه الفعل في الزمان المتراخي كما يظهر من كلام المرتضى (رحمه الله عليه) في الذريعة و غيره و ادله القائلين بالفور على تقدير تمامها انما يدلّ على العصيان بالتأخير لا عدم الصحه و سيأتي الكلام عليه فتأمل.

و أيهما حصل كان مجزيا. و هذا هو الأقوى.

لنا: نظير ما تقدّم في التكرار،

من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقه الفعل، و الفور و التراخي خارجان عنها، و أنّ الفور و التراخي من صفات الفعل، فلا دلاله له عليهما.

حجّه القول بالفور أمور سنّه:

الأول: أنّ السيّد إذا قال لعبده: اسقني؛ فأخر العبد السقي من غير عذر، عدّ عاصيا، و ذلك معلوم من العرف. و لو لا إفادته الفور، لم يعدّ عاصيا.

و أجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينه؛ لأنّ العاده قاضيه بأنّ طلب السقي إنّما يكون عند الحاجه إليه عاجلا، و محلّ النزاع ما تكون الصيغه فيه مجرّده.

الثاني: أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه الله، على ترك السجود لآدم (عليه السلام)، بقوله سبحانه: ما مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ (سوره الاعراف ١٢) و لو لم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، و لكان له أن يقول: إنّك لم تأمرني بالبدار، و سوف أسجد.

و الجواب: أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقتيدا بوقت معيّن. و لم يأت بالفعل فيه. و الدليل على التقييد قوله تعالى: فَإِذَا سَوَّيْتَهُ وَ نَفَخْتَ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَفَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ (سوره الحجر - ٢٩)

الثالث: أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، و اللّازم منتف.

أمّا الملازمه، فلاّنه لو لاه لكان إلى آخر أزمه الامكان اتفقا، و لا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، و الجهل به يستلزم التكليف بالمحال؛ إذ يجب على المكلف حينئذ أن لا يؤخر الفعل عن وقته، مع أنّه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف بالمنع عن التأخير عنه.

و أمّا انتفاء اللّازم فلاّنه ليس في الأمر إشعار بتعيين الوقت، و لا عليه دليل من خارج.

و الجواب: من وجهين: أحدهما: النقض بما لو صرح بجواز التأخير؛ إذ لا- نزاع في إمكانه. و ثانيهما- أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّنا،

إذ يجب حينئذ تعريف الوقت الذى يؤخر إليه. و أمّا إذا كان ذلك جائزا فلا، لتمكّنه من الامتثال بالمبادره، فلا يلزم التكليف بالمحال.

الرابع: قوله تعالى: وَ سَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ (سوره آل عمران ١٣٣)، فإنّ المراد بالمغفره سببها، و هو فعل المأمور به، لا حقيقتها، لأنها فعل الله سبحانه، فيستحيل مسارعه العبد إليها، و حينئذ فتجب المسارعه إلى فعل المأمور به. و قوله تعالى:

فَاسْتَبِقُوا الخَيْرَاتِ (سوره المائده ٤٨) فإنّ فعل المأمور به من الخيرات؛ فيجب الاستباق إليه. و إنّما يتحقق المسارعه و الاستباق بأن يفعل بالفور.

و اجيب: بأنّ ذلك محمول على أفضلّيه المسارعه و الاستباق، لا- على وجوبهما، و إنّما لوجب الفور، فلا- يتحقّق المسارعه و الاستباق؛ لأنهما إنّما يتصوّران فى الموسّع دون المضيق، أ لا- ترى أنّه لا يقال، لمن قيل له «صم غدا»، فصام: «إنه سارع إليه و استبق». و الحاصل: أنّ العرف قاض بأنّ الاتيان بالمأمور به فى الوقت الذى لا يجوز تأخيره عنه لا يسمّى مسارعه و استباقا؛ فلا بدّ من حمل الأمر فى الآيتين على الندب، و إنّما لكان مفاد الصيغه فيهما منافيا لما تقتضيه المادّه. و ذلك ليس بجائز فتأمل!

الخامس: أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زيد قائم، و عمرو عالم»، و كلّ منشى كالقائل: «هى طالق، و أنت حرّ»، و إنّما يقصد الزمان الحاضر. فكذلك الأمر، إلحاقا له بالأعمّ الأعلب.

و جوابه: أمّا أوّلا- فبأنّه قياس فى اللغه، لأنك قست الأمر فى افادته الفور على غيره من الخبر و الانشاء، و بطلانه بخصوصه (١) ظاهر. و أمّا ثانيا فبالفرق بينهما

ص: ٨٠

١- قوله: و بطلانه بخصوصه ظاهر. اقول: أى بطلان القياس فى اللغه بخصوصه ظاهر و ان لم يكن بطلان مطلق القياس ظاهرا و لا مسلما.

بأن الأمر لا يمكن توجيهه إلى الحال، إذا لحاصل لا يطلب، بل الاستقبال، إما مطلقاً، وإما الاقرب إلى الحال الذى هو عبارته عن الفور، وكلاهما محتمل؛ فلا يصار إلى الحمل على الثانى إلاً لدليل.

السادس: أن النهى يفيد الفور، يفيد الأمر؛ لأنه طلب مثله. و أيضاً الأمر بالشىء نهى عن أضداده، وهو يقتضى الفور بنحو ما مرّ فى التكرار آنفاً.

و جوابه: يعلم من الجواب السابق؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتج السيد - (رحمه الله) - بأن الأمر قد يرد فى القرآن واستعمال أهل اللغه ويراد به الفور، وقد يرد ويراد به التراخى. و ظاهر استعمال اللفظه فى شيئين يقتضى أنها حقيقه فيهما ومشاركه بينهما. و أيضاً فانه يحسن بلا شبهه أن يستفهم المأمور - مع فقد العادات والأمارات - : هل أريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلاً مع الاحتمال فى اللفظ. (الذريعة ج ١ ص ١٣١)

و الجواب: أن الذى يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلاً طلب الفعل. (١) و أمّا الفور والتراخى فأنهما يفهمان من لفظه بالقرينه. و يكفى فى حسن الاستفهام (٢) كونه موضوعاً للمعنى الأعم، إذ قد يستفهم عن أفراد المتواطى لشيوخ التجوز

ص: ٨١

-
- ١- قوله: ان الذى يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلاً طلب الفعل الخ حاصله منع ان الأمر بمجرد مستعمل فى خصوص الفور و التراخى حتى يقتضى كونه حقيقه فيهما بل مستعمل فيما هو اعم منهما و الخصوصيه يفهم من شىء آخر مما ينضم الى الصيغه.
 - ٢- قوله: يكفى فى حسن الاستفهام الخ، هذا جواب عن قوله و ايضا فانه يحسن الخ و انما ذكر فى السند شيوخ التجوز به من احدهما و لم يكتف فى السند بأن الاستفهام لعله لتحقيق المخاطب اراده المتكلم أى فرد من الاعم بلا مجاز لانه على هذا للمستدل ان يقول لا- حاجه الى الاستفهام اذ بعد ما علم المأمور ان اللفظ موضوع للماهيه الشامله للفردين يصح له الاتيان باى فرد كان و يبرأ ذمته لو قيل فعل الآخر فيحسن الاستفهام لرفع الاحتمال و يحسن الجواب بالتخير كما ذكر فتأمل.

به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. و لهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الامرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ. و لو كان موضوعا لكل واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادته التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ و ارتكاب للتجوّز، و من المعلوم خلافه.

فأئده: [في وجوب الاتيان في الوقت الثاني عند القائلين بالفور]

إذا قلنا: بأنّ الأمر للفور، و لم يأت المكلف بالمأمور به في أوّل أوقات الامكان؛ فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا؟ ذهب إلى كلّ فريق.

احتجوا للأوّل: بأنّ الأمر يقتضى كون المأمور فاعلا على الاطلاق، و ذلك يوجب استمرار الامر. و للثاني: بأنّ قوله: افعل يجرى مجرى قوله: افعل في الآين الثاني من الأمر، و لو صرح بذلك، لما وجب الاتيان به فيما بعد. هكذا نقل المحقق و العلامة الاحتجاج، و لم يرجح شيئا.

و بنى العلماءه الخلاف على أنّ قول القائل: افعل، هل معناه: افعل في الوقت الثاني، فان عصيت ففي الثالث؟، و هكذا، أو معناه: افعل في الزمن الثاني، من غير بيان حال الزمن الثالث و ما بعده؟. فان قلنا بالأوّل اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، و إن قلنا بالثاني لم يقتضيه، فالمسألة لغويّة. و قد سبقه إلى مثل هذا الكلام بعض العامّة.

و هو و إن كان صحيحا إلّا أنّ قليل الجدوى، إذا الاشكال إنّما هو في مدرّك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم، لا فيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه.

و التحقيق في ذلك: أنّه الأدلّه التي استدلّوا بها على أنّ الأمر للفور ليس

مفادها، على تقدير تسليمها، متحدًا، بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغَه بنفسها تقتضيه، وهو أكثرها. و منها ما لا يدلّ على ذلك، و إنّما يدلّ على وجوب المبادره إلى امتثال الأمر، و هو الآيات المأمور فيها بالمسارعه و الاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله على الأولى، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضى أوّل أوقات الامكان مفرّ، لأنّ إرادته الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغَه الأمر، فكان بمنزله أن يقول: «أوجبت عليك الأمر الفلانيّ في أوّل أوقات الامكان» و يصير من قبيل الموقت. و لا ريب في فواته بفوات وقته. (1)

و من اعتمد على الأخير، فله أن يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني؛ لأنّ الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأمور به في أيّ وقت كان، و إيجاب المسارعه و الاستباق لم يصيرَه موقّتًا و إنّما اقتضى وجوب المبادره، فحيث يعصى المكلف بمخالفته، يبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله. هذا.

ص: ٨٣

١- قوله: فيصير من قبيل الموقت و لا ريب في فواته بفوات وقته اقول: صيرورته كالموقت محل التامل اذ يمكن ان يقال انه على تقدير دلالة الصيغَه على الفور ليس تضاد في طلب خصوصيه الزمان الاول بل ربما كان المقصود تعجيل حصول المأمور به فان فات في الزمان الاول بقي حكم التعجيل في الزمان الثاني و هكذا بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص في كون الزمان المعين مطلوبًا فيفترقان و على تقدير التسليم يمكن منع المقدمه الثانيه و هي قوله لا ريب في فواته بفوات وقته كيف و هو معركه للآراء و قد قال جمّ غفير بكون القضاء بالامر الاول بناء على ان الامر بالشئ في الوقت المعين ينحل بطلب شيئين الماهيه المطلقه و تحصيلها في ذلك الوقت فاذا فات المطلوب الاول فيجب على الامور تحصيل الماهيه المطلقه نعم من قال إنّ القضاء بالامر الجديد قال بفواته بفوت الوقت فلا بد في تحقيق المقام من تحقيق هذين القولين و ترجيح مبنى احدهما و قد فصلناه في حواشي المختصر و قوينا كون القضاء بامر جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلول الصيغَه لا يكفي في تحقيق المقام.

و الذى يظهر من مساق كلامهم: إرادته المعنى الأول؛ فينبغى حينئذ القول بسقوط الوجوب.

٤- أصل

الأكثرين على أنّ الأمر بالشىء مطلقاً (١) يقتضى إيجاب ما لا يتمّ إلّا به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما (٢) مع كونه مقدوراً، و فصل بعضهم فوافق فى السبب و خالف فى غيره، فقال: بعدم وجوبه. و اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى، رضى الله عنه و كلامه فى الذريعة و الشافى غير مطابق للحكاية، و لكنه يوهم ذلك فى بادى الرأى، حيث حكى فيهما عن بعض العامة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشىء امر بما لا يتمّ إلّا به. و قال: «ان الصحيح فى ذلك التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشىء إلّا به سبباً، فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمراً به.

ص: ٨٤

١- قوله: الامر بالشىء مطلقاً، الظاهر ان هذا القيد لاخراج الواجب المقيد وجوبه بشرط كالحج بالنسبه الى الاستطاعه أى الامر بالشىء امر مطلقاً غير مقيد وجوبه بشىء يقتضى ايجاب مقدمته و حينئذ لا احتياج الى قوله مع كونه مقدوراً لأن الواجب بالنسبه الى المقدمه الغير المقدوره واجب مقيد إلّا ان يقال انه للتوضيح و يحتمل ان قوله مطلقاً تعميم فى افراد ما لا يتم الواجب الا- به فقوله شرطاً او سبباً او غيرهما تفصيل له و حينئذ يحتاج الى قوله مقدوراً لكن لا بد من قيد آخر لاخراج المقدمات المقدوره بالنسبه الى الواجب المقيد.

٢- قوله: شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما، كان مراده بالشرط ما جعل الشارع شرطاً للفعل فالمراد بقوله أو غيرهما المقدمات العقلية و العاديه و المراد بالسبب ما يتوقف عليه الشىء مع كون وجوده مقتضياً لوجود الشىء بحيث لا يتخلف عنه بخلاف باقى المذكورات من الشروط و المقدمات العقلية و العاديه فان المراد بهما ما يتوقف عليهما وجود الشىء من غير كونها مقتضيه لوجود الشىء و سيأتى فيه الكلام.

و إن كان غير سبب، و إنما هو مقدّمه للفعل و شرط فيه، لم يجب (١) أن يعقل من مجرد الأمر أنه أمر به».

ثم أخذ في الاحتجاج لما صار إليه، و قال في جملته: «إنّ الأمر ورد في الشريعة على ضربين؛ احدهما يقتضى إيجاب الفعل دون مقدّماته، كالزكاه و الحجّ، فأنّه لا يجب علينا أن نكتسب المال، و نحصل النصاب، و نتمكّن من الزاد و الراحله. و الضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه، و هو الصلاه و ما جرى مجراها بالنسبه إلى الموضوع. فاذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسما واحدا»؛ (الذريعة ج ١ ص ٨٣)

و فرق في ذلك بين السبب و غيره، (٢) بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتّفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب، إلّا أن يمنع مانع. و محال ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدمات الافعال. فأنّه يجوز أن يكلفنا الصلاه بشرط أن يكون قد تكلفنا الطهاره، (٣)

ص: ٨٥

١- قوله: و ان كان غير سبب و انما هو مقدمه للفعل و شرط فيه لم يجب الى آخره، غرض السيّد انه لا يجب غير السبب لانه يحتمل كونه من مقدمات الواجب المقيد لانه على تقدير كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضا لا يجب فتوهموا من كلامه انه حكم بعدم وجوب غير السبب مع كونه من مقدمات الواجب المطلق ايضا.

٢- قوله: و فرق في ذلك بين السبب و غيره أى فرق السيد (رحمه الله) في ما ذكر من كون الامر على ضربين بين السبب و غيره فحكم في السبب انه من الضرب الثانى فيحكم بوجوبه قطعاً بخلاف غير السبب فانه يحتمل انه من الضرب الاول أى من مقدمات الواجب المقيد فلا يحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل خارج ان الواجب بالنسبه اليه واجب مطلقاً.

٣- قوله: بشرط ان يكلفنا الطهاره الظاهر ان تكلفنا هاهنا بصيغه المتكلم مع الغير من ماضى التفعّل أى فعلنا الطهاره و ارتكبنا الكلفه في فعلها و قوله يكلفنا الصلاه بصيغه المضارع من التفعّل.

كما فى الزكاه و الحجّ (١). و بنى على هذا فى الشافى نقض استدلال المعتزله لوجوب نصب الامام على الرعيه، بأنّ إقامه الحدود واجبه، (٢) و لا يتمّ إلّا به.

و هذا كما تراه، ينادى بالمغايره (٣) للمعنى المعروف فى كتب الاصول المشهوره لهذا الأصل. و ما اختاره السيد فيه محلّ تأمل، (٤) و ليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بهمّم.

فلنعد إلى البحث فى المعنى المعروف، و الحجّ له لحكم السبب فيه: أنّه ليس محلّ خلاف يعرف، بل ادّعى بعضهم فيه الاجماع، و أنّ القدره غير حاصله

ص: ٨٦

١- قوله: كما فى الزكاه و الحجّ أى كما ان الزكاه كان تكليفا بعد حصول النصاب و الحجّ بعد حصول الاستطاعه يجوز ان يكون التكليف بالصلاه بعد حصول الوضوء او بشرط وقوعه.

٢- قوله: بان اقامه الحدود واجبه، هذا هو استدلال المعتزله و حاصل استدلالهم ان اقامه الحدود واجبه و لا يتمّ إلّا بوجود الامام فيكون نصب الامام واجبا و حاصل النقض ان هذا يمكن ان يكون من قبيل الضرب الاوّل من الاوامر الوارد: فى الشرع فيكون كالحجّ و الزكاه أى و اذا وجد الامام يجب الحدود و إلّا فلا و مثل هذا الواجب لا يجب مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام فتأمل.

٣- قوله: ينادى بالمغايره، ان خلاف الاصوليين على المشهور فى ما هو مقدمه للواجب المطلق هل هى واجبه ام لا بعد فرض وجوب ذى المقدمه قطعاً و لا- يظهر من كلام السيد خلافه فى هذه المسأله كما توهموا من كلامه و نقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبه مع كونها مقدمات الواجب المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه و انما المفهوم من كلامه انها غير واجبه لاحتمال كون ذى المقدمه واجبا مقيدا لا مطلقا فيكون شرطا لوجوب الواجب المقيد فلا يجب ذو المقدمه ما لم يحصل المقدمه فضلا عن وجوب المقدمه لا- انها مقدمات للواجب المطلق و مع ذلك لم تكن واجبه و قال ان هذا الاحتمال لا يجرى فى السبب فتأمل.

٤- قوله: و ما اختاره السيد فيه محلّ التأمل، لعل وجهه ان الظاهر من الامر بشىء كونه مطلوباً مطلقاً ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد و شرط فالظاهر من المقدمات من الضرب الثانى فى المذكور فى كلامه ما لم يعلم خلاف ذلك.

مع المسببات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها، بل قد قيل إن الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسببات، لعدم تعلق القدره بها. أما بدون الأسباب فلا متناوعها، و أما معها فلكونها حينئذ لازمه لا يمكن تركها. فحيث ما يرد أمر متعلق ظاهرا بمسبب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب؛ فالواجب حقيقه هو، و إن كان في الظاهر وسيله له.

و هذا الكلام عندى منظور فيه؛ لأن المسببات و إن كانت القدره لا تتعلّق بها ابتداء، لكنها تتعلّق بها بتوسط الأسباب، و هذا القدر كاف في جواز التكليف بها. ثم إن انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في حال الانفراد.

و من ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه أيضا عن بعض.

و لكنّه غير معروف.

و على كل حال، فالذى أراه: أنّ البحث في السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلق الأمر بالمسبب نادر، (1) و أثر الشك في وجوبه هين.

و أما غير السبب، فالأقرب عندى فيه قول المفضل، لنا: أنه ليس لصيغه الأمر دلالة على إيجابه بواحد من الثلاث، و هو ظاهر. و لا يمتنع عند العقل تصريح الأمر بأنه غير واجب، و الاعتبار الصحيح بذلك شاهد. و لو كان الأمر مقتضيا

ص: ٨٧

١- قوله: لأنّ تعلق الأمر بالمسبب نادر، أى الغالب تعلق الأمر بالاسباب كما مر الشارع بالوضوء و الغسل و امثالهما لا الاثر الحاصل منهما لا يقال كل بسبب بل كل مأمور به مسبب لها لا محاله لكونه ممكنا محتاجا الى السبب فيلزم ندور تعلق الامر بشىء مطلقا لأننا نقول لعل مراده بالمسبب ما له واسطه مقدوره بين المكلف و بينه ظاهرا لا ما له عله و لا شك ان كل مأمور به و كل سبب ليس له واسطه كذلك و ان كان له عله.

احتجوا: بأنه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب أيضا، للزم أمرا تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجبا. و التالى بقسميه باطل، بيان الملازمه: أنه مع انتفاء الوجوب- كما هو المفروض- يجوز تركه، و حينئذ فان بقى ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق، اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع. و إن لم يبق واجبا خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا. و بيان بطلان كل من قسمى اللآزم ظاهر. و أيضا، فإن العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمه مطلقا. و هو دليل الوجوب.

و الجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب: (٢) أنّ المقدور كيف يكون ممتنعا؟ و البحث إنّما هو فى المقدور، و تأثير الايجاب فى قدره غير

ص: ٨٨

١- قوله: لامتنع التصريح بنفيه. اقول: فيه نظر اذ صحه التصريح بعدم وجوب المقدمه لا ينافى ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما فى القرائن الصارفه فى المجازات عن المعانى الحقيقه و الخصم لا يدعى بعدم وجوب المقدمه الا ظهور وجوب المقدمه عند ايجاب ذى المقدمه مع عدم دليل و قرينه إلا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح و عدمه و هو فى مرتبه المدعى فتأمل.

٢- قوله: بعد القطع ببقاء الوجوب الى آخر، يعنى نختار بقاء الواجب الذى هو ذو المقدمه على وجوبه بعد ترك مقدمته كما كان قبل ذلك الترك، قول المستدل يلزم تكليف ما لا يطاق قلنا المقدور لا يخرج عن المقدوريه الاصليه بسبب ترك اختيارى و ان عرض له الامتناع بسببه اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار كما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار و الكلام انما هو فى ما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف و الزمان و المكان و سائر الامور الخارجيه سوى اراده المكلف و اختياره فكيف يصير ممتنعا امتناعا مانعا من تعلق التكليف بمجرد ارادته و اختياره كيف و لو كان كذلك لم يتحقق عاص بترك الواجبات مثلا اذ الفعل ممتنع عنه بالنظر الى ارادته و اختياره عدمه.

معقول (١). و الحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي: (٢) لأن الخطاب به عبث، فلا يقع من الحكيم. و إطلاق القول فيه يوهم إرادته المعنى الشرعي فينكر. و جواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتأمل.

و عن الثاني: منع كون الذم على ترك المقدمه، و إنما هو على ترك الفعل المأمور به، حيث لا ينفك عن تركها.

٥- اصل [في اقتضاء الامر على النهي عن ضده الخاص]

الحق أن الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضى النهي عن ضده الخاص لفظا و لا معنى. (٣)

ص: ٨٩

١- قوله: و تأثير الايجاب في قدره غير معقول، الظاهر أن هذا اشارته الى قلب الدليل على المستدل و نقضه بأنه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجود المقدمه ايضا اذ تأثير الايجاب أى الحكم بكون المقدمه واجبه فى كون الفعل الذى فاتت مقدمته مقدورا غير معقول اذ بعد فوت المقدمه ان كان فعله غير مقدور كما ذكرت لا ينفك كون المقدمه الفائته واجبه فى ذلك فالتكليف بالفعل ان كان باقيا يلزم التكليف بما لا يطاق و إلا خرج الواجب عن كونه واجبا.

٢- قوله: و الحكم بجواز الترك هاهنا عقلي لا شرعي الخ الظاهر انه ليس من تتمه النقض و الجواب بل تحقيقا و اشارته الى رد توهم ابى الحسين حيث توهم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمه يكون ذلك حكما شرعيا فقال ان خطاب الشرع لجواز ترك المقدمه مع الامر بذى المقدمه قبيح ركيك فرده المصنف بان جواز الترك عقلي لا شرعي حتى يكون به خطاب الشرع فيقال ان خطاب الشارع به قبيح ركيك و اطلاق قولنا فيه أى فى جواز ترك المقدمه بلا تقييد بكون ذلك الجواز عقليا يوهم اراده الجواز الشرعي فيصير معرضا للإنكار فينكر كما انكر ابو الحسين بناء على ذلك التوهم فتأمل.

٣- قوله: لفظا و لا معنى، الذى يظهر من كلامه فيما بعد ان مراده بالدلاله لفظا الدلاله باحدى الدلالات الثلاث أى المطابقيه و التضمن و الالتزام المستدعيه للزوم البين بالمعنى الاخص و المراد من الاقتضاء معنى ان يجزم العقل بعد تصورهما بالزوم بمجرد تصورهما او بالدليل و لم يكن تصوره فقط مستلزما لتصوره.

و أمّا العام؛ فقد يطلق و يراد به أحد الأضداد الوجوديّة لا بعينه، و هو راجع إلى الخاصّ، بل هو عينه في الحقيقة، فلا يقتضى النهى عنه أيضا. و قد يطلق و يراد به الترك. و على هذا يدلّ الأمر على النهى عنه بالتضمّن. (١)

و قد كثر الخلاف في هذا الأصل، و اضطرب كلامهم في بيان محلّه من المعانى المذكوره للضدّ؛ فمنهم: من جعل النزاع في الضدّ العامّ بمعناه المشهور- أعنى الترك- و سكت عن الخاصّ. و منهم: من أطلق لفظ الضدّ و لم يبيّن المراد منه، و منهم: من قال: إنّ النزاع أنّما هو في الضدّ الخاصّ. و أمّا العامّ بمعنى الترك فلا خلاف فيه، اذ لو لم يدلّ الامر بالشىء على النهى عنه، لخرج الواجب عن كونه واجبا.

و عندى في هذا نظر؛ لأنّ النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء و نفيه، (٢)

ص: ٩٠

١- قوله: و على هذا يدلّ الامر على النهى عنه بالتضمّن، لا يخفى ان ما ذكره من عدم الاقتضاء في الضد الخاص و العام الذى راجع الى الخاص حق لا شبهه فيه و كذا الاقتضاء و الدلاله فى العام بمعنى الترك حق و ان لم يكن بالتضمّن كما ستعلم لكنه غير مفيد فى شىء من المطالب الفرعيه اذ لا يقتضى سوى وجوب الواجب نفسه الذى هو اصل مفاد الكلام و لا يستنبط منه حكم شىء آخر و الظاهر ان محل نزاع الاصوليين ما هو مفيد فى استنباط الفروع و مستعمل فى كلامهم و انما ذلك هو الدلاله فى الضد الخاص او العام بالمعنى الاول فان كان غرض المصنف ان هذا هو الحق و ان لم يكن فى محل النزاع فهو حق و ان لم يكن بالتضمّن بل بالترام و ان كان غرضه ان هذا هو محل النزاع كما هو الظاهر من كلامه حيث استدللّ عليه فلا شك انه غير مفيد فهو بعيد عن كونه محلا للنزاع فتأمل.

٢- قوله: و عندى فى هذا نظر لان النزاع ليس بمنحصر فى اثبات الاقتضاء و نفيه، اقول: الظاهر ان غرض من قال انه لا خلاف فيه الخلاف باعتبار النفي و الاثبات فانه هو النافع المفيد المنقول من العلماء الاعلام اذ بعد تسليم الاقتضاء و الدلاله على شىء لا ثمره فى استنباط فرع النزاع فى ان هذه بطريق العينيه او الالتزام و ايضا عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلماء الاعلام كالسيد المرتضى و الغزالي و امام الحرمين و امثالهم القول بنفى الدلاله اصلا و هذا غير موجه فى الضد بمعنى الترك اصلا فتصحیح خلاف آخر فى هذا المعنى لا ينفع فى شىء فتأمل.

ليرتفع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجبا، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنه هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس يبعد عن الضد العام، بل هو إليه أقرب.

ثم إن محصيل الخلاف هنا: أنه ذهب قوم إلى أن الأمر بالشىء عين النهى عن ضده في المعنى. وآخرون إلى أنه يستلزمه، وهم: بين مطلق للاستلزام، وصرح بثبوته لفظا. وفصل بعضهم، فنفي الدلالة لفظا وأثبت اللزوم معنى، مع تخصيصه لمحل النزاع بال ضد الخاص.

لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا: أنه لو دلل لكانت واحده من الثلاث، وكلها منتفیه.

أمّا المطابقه، فلأن مفاد الأمر لغه و عرفا هو الوجوب، على ما سبق تحقيقه. و حقيقه الوجوب ليست إلّا رجحان الفعل مع المنع من الترك. و ليس هذا معنى النهى عن الضد الخاص ضروره.

و أمّا التضامن، فلأن جزءه هو المنع من الترك. و لا ريب في مغايرته للأضداد الوجودية المعبر عنه بالخاص.

و أمّا الالتزام، فلأن شرطها اللزوم العقلي أو العرفي. و نحن نقطع بأن تصور معنى صيغه الأمر لا يحصل منه الانتقال إلى تصور الضد الخاص، فضلا عن النهى عنه.

و لنا على انتفائه معنى: ما سنبينه، من ضعف متمسك مثبتيه، و عدم قيام دليل صالح سواه عليه.

و لنا على الاقتضاء في العام بمعنى الترك: ما علم من أن ماهية الوجوب

مرکبه من امرين، (١) أحدهما المنع من الترك. فصيغه الأمر الدالّ على الوجوب دالّ على النهى عن الترك بالتضمّن، و ذلك واضح.

احتجّ الذاهب إلى أنّه عين النهى عن الضدّ:

بأنّه لو لم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أو ضده، أو خلافه، و اللّازم بأقسامه باطل.

بيان الملازمه: أنّ كلّ متغيرين إمّا أن يكونا متساويين فى الصفات النفسية، أولاً: و المراد بالصفات النفسية: ما لا يفتقر اتّصاف الذات بها إلى تعقّل أمر زائد، كالانسائيته للانسان. و تقابلها المعنويّة المفترقه إلى تعقّل أمر زائد، كالحدوث و التحيز له- فان تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين و بياضين. و إلّا، فامّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما فى محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أولاً. فان تنافيا كذلك، فضدّان، كالسواد و البياض. و إلّا، فخالفتان، كالسواد و الحلاوه.

و وجه انتفاء اللّازم بأقسام: أنّهما لو كانا ضدّين أو مثليين لم يجتمعا فى محلّ واحد، و هما مجتمعان؛ ضروره أنّه يتحقّق فى الحركة الأمر بها و النهى عن السّكون الذى هو ضدّها. و لو كانا خالفتين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخالفتين، كاجتماع السّواد- و هو خلاف الحلاوه- مع الحموضه، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشىء مع ضدّ النهى عن ضدّه، و هو الأمر بضدّه. لكن ذلك محال، إمّا لأنّهما نقيضان، و إذ يعدّ «افعل هذا» و «افعل ضدّه» أمراً متناقضاً، كما يعدّ «فعله» و «فعل ضدّه» خبراً متناقضاً؛ و إمّا

ص: ٩٢

١- قوله: من ان ماهيه الوجوب مركبه من امرين، لا- يخفى ان تركيب معنى الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لا- يستلزم تضمّن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المأمور به و ليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر بالشىء النهى عن تركه لزوما بينا بالمعنى الاعم فتأمل.

لأنه تكليف بغير الممكن، و أنه محال.

و الجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشىء طلب لترك ضده»، على ما هو حاصل المعنى: أنه طلب لفعل ضد ضده، الذى هو نفس الفعل المأمور به، فالنزاع لفظى، لرجوعه إلى تسميه فعل المأمور به تركا لضده، و تسميه طلبه نهيا عنه. و طريق ثبوته النقل لعه، و لم يثبت. و لو ثبت فمحضه: أن الأمر بالشىء، له عباره أخرى، كاللاحيه، نحو: «أنت و ابن أخت خالتك». و مثله لا يليق أن يدون فى الكتب العلميه.

و إن كان المراد: أنه طلب للكف عن ضده، منعنا ما زعموا: أنه لازم للخلافيين - و هو اجتماع كل مع ضد الآخر - لأن الخلافيين: قد يكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشىء يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كل مع ضده، و هو محال. و قد يكونان ضدّين لأمر واحد، كالنوم للعلم و القدره، فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين.

حجّه القائلين بالاستلزام وجهان:

الأول: أن حرمه النقيض جزء من ماهيته الوجوب. فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمه النقيض بالتضمّن. و اعتذر بعضهم - عن أخذ المدعى الاستلزام، و اقتضاء الدليل التضمّن - بأن الكلّ يستلزم الجزء. و هو كما ترى.

و اجيب: بأنهم إن أرادوا بالنقيض - الذى هو جزء من ماهيته الوجوب - الترك؛ فليس من محلّ النزاع فى شىء؛ إذ لا خلاف فى أن الدال على الوجوب دال على المنع من الترك، و إلما، خرج الواجب عن كونه واجبا. و إن أرادوا أحد الأضداد الوجوديه، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان

الفعل مع المنع من الترك، و أين هو من ذاك؟

و أنت إذا أحطت خبرا بما حكيناه فى بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لا يخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام فى مقابله من ادّعى أنّه عين النهى، لا على أصل الاقتضاء.

و ما ذكر فى الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثانى.

فالتحقيق: أن يردّد فى الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقّى بالقبول على الأوّل (١)، مع حمل الاستلزام على التضمّن، و يردّد بما ذكر فى هذا الجواب على التقدير الثانى. (٢)

الوجه الثانى: أنّ أمر الايجاب طلب يذمّ تركه اتّفاقا، و لا- ذمّ إلّا على فعل؛ لأنّه المقدور، و ما هو هاهنا إلّا الكفّ عنه أو فعل ضده، و كلاهما ضدّ للفعل.

و الذمّ بأيهما كان، يستلزم النهى عنه، إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه، لأنّه معناه.

و الجواب: المنع من أنّه لا ذمّ إلّا على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا، لكننا نمنع تعلق الذمّ بفعل الضدّ، بل نقول: هو متعلق بالكفّ، و لا نزاع لنا فى النهى عنه. (٣)

ص: ٩٤

١- قوله: فيتلقى بالقبول على الاول: أى على اراده الترك لكن مع حمل الاستلزام فى كلامه على التضمن حتى يكون مقبولا كما هو زعم المصنف.

٢- قوله: على التقدير الثانى أى على تقدير كون المراد احد الاضداد الوجوديه.

٣- قوله: و لا- نزاع لنا فى النهى عنه، هذا الاطلاق لا- يناسب ما زعم المصنف من وقوع النزاع فى الضد بمعنى الترك ايضا و المناسب له ان يقول بل هو متعلق بالكف و هذا لا يقتضى كونه بالاستلزام كما هو مدعى المستدلّ بل أنّما هو بالتضمن و هو عين مدّعينا و كان هذا مراد المصنف و يكون معنى كلامه انه لا نزاع لنا فى النهى عنه فى الجملة و بذلك لا يتم ما ادّعت من الاستلزام اذ هذه الدلاله انما هى بالتضمن كما هو زعم المصنف.

واعلم: أنّ بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرًا في المعنوي؛ فقال: التحقيق أنّ من قال بأنّ الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده لا يقول بأنّه لازم عقليّ له، بمعنى أنّه لا بدّ عند الأمر من تعقله و تصوّره. بل المراد باللزوم: العقليّ مقابل الشرعيّ، يعني: أنّ العقل يحكم بذلك اللزوم، لا الشرع.

قال: «و الحاصل: أنّه إذا أمر الأمر بفعل، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضده، و القاضي بذلك هو العقل. فالنهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى. و هذا النهي ليس خطابًا أصليًا حتّى يلزم تعقله، بل إنّما هو خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدمه الواجب اللّازم من الأمر بالواجب؛ إذ لا يلزم أن يتصوّر الأمر».

هذا كلامه. و أنت إذا تأملت كلام القوم رأيت أنّ هذا التوجيه إنّما يتمشّى في قليل من العبارات التي أطلق فيها الاستلزام. و أمّا الاكثرون فكلامهم صريح في إرادته اللزوم باعتبار الدلالة اللفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادته المعنى الذي ذكره تعسّف بحت، بل فريه بيّنه.

و احتجّ المفصّلون على انتفاء الاقتضاء لفظًا،

بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه، و على ثبوته معنى بوجهين.

أحدهما: أنّ فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتمّ إلّا بترك ضده، و ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، و حينئذ فيجب ترك فعل الضدّ الخاص. و هو معنى النهي عنه.

و جوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به مطلقاً، (1)

ص: ٩٥

١- قوله: و جوابه يعلم ممّا سبق آنفاً فإنّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلا به مطلقاً. أقول: التحقيق في الجواب منع كون ترك الضدّ الخاصّ مقدمه و موقوفاً عليه للواجب و انما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين و العجب توهم الكعبيّ كون فعل احد الضدين مقدمه لترك الضد الآخر على عكس المذكور هنا و اعجب من ذلك تسليم مصنف المختصر و شارحه ما ذكره في الموضوعين مع تنافيهما و انما اجابا في الموضوعين بمنع كون مقدمه الواجب واجبا مطلقاً

بل يختص ذلك بالسبب، وقد تقدّم.

و الثانى: أنّ فعل الضدّ الخاصّ مستلزم لترك المأمور به، و هو محرّم قطعاً؛ فيحرم الضد أيضاً؛ لأنّ مستلزم المحرّم محرّم.

و الجواب: ان أردتم بالاستلزام الاقتضاء و العليّه، معنا المقدمه الاولى و ان اردتم به مجرد عدم الانفكاك فى الوجود الخارجى على سبيل التجوّز معنا الاخير.

و تنقيح المبحث: أنّ الملزوم إذا كان علّه لل لازم لم يبعد كون تحريم الل لازم مقتضيا لتحريم الملزوم، (1) لنحو ما ذكر فى توجيه اقتضاء إيجاب المسبّب إيجاب السبب، فإنّ العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلّه. و كذا إذا كانا معلولين لعلّه واحده؛ فإنّ انتفاء التحريم فى أحد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلّه، (2) فيختصّ المعلول الآخر الذى هو المحرّم بالتحريم من دون علّته. (3) و أمّا إذا انتفت العليّه بينهما و الاشتراك فى العلّه، فلا وجه حينئذ لاقتضاء تحريم

ص: ٩٦

١- قوله: ان الملزوم اذا كان علّه لل لازم لم يبعد كون تحريم الل لازم مقتضيا لتحريم الملزوم اقول: هذا انما يتوجه اذا كان الملزوم علّه تامه لل لازم و مع ذلك فيه تأمل ان اراد ترتب عقاب آخر على الملزوم نفسه سوى العقاب المترتب على الل لازم نعم لو اكتفى فى كون الشىء حراما بترتب عقاب عليه و لو بالواسطه و بالعرض كان ما ذكر صحيحا فتأمل.

٢- قوله: فان انتفاء التحريم فى احد المعلولين يستدعى انتفائه فى العلّه، اذ تجوز فعل المعلول و رخصته تجوز لفعل علته اذ لا يمكن فعله بدون فعلها و فيه نظر اذ عدم التحريم بمعنى الاباحه الاصليه فى معلول انما يقتضى عدم تحريم علته من حيث انها علّه و عدم تعلق النهى بها من هذه الحثيه و هذا لا يقتضى عدم تحريمها مطلقا اذ ربّما كان التحريم فيها الترتب المعلول الآخر عليها لا لهذا المعلول فتأمل

٣- قوله: بالتحريم من دون علّه و هو باطل بزعم المصنف كما ذكر.

اللازم تحريم الملزوم؛ إذ لا ينكر العقل تحريم أحد أمرين متلازمين اتفاقاً، مع عدم تحريم الآخر.

و قصارى ما يتخيل: أنّ تضادّ الأحكام (١) بأسرها يمنع من اجتماع حكّمين منها فى أمرين متلازمين.

و يدفعه: أنّ المستحيل إنّما هو اجتماع الضدّين فى موضوع واحد. على أنّ ذلك لو اُثر، لثبت (٢) قول الكعبى بانتفاء المباح، لما هو مقرّر من أنّ ترك الحرام لا- بدّ و أنّ يتحقّق فى ضمن فعل من الأفعال، و لا- ريب فى وجوب ذلك الترك، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقّق فى ضمنه مباحاً؛ لأنّه للترك و يمتنع اختلاف المتلازمين فى الحكم.

و بشاعه هذا القول غير خفيّه. و لهم فى ردّه وجوه فى بعضها تكلف، حيث ضايقتهم القول بوجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً (٣)؛ لظنّهم أنّ الترك الواجب لا يتمّ إلّا فى ضمن فعل من الأفعال؛ فيكون واجبا تخييراً.

و التحقيق فى ردّه؛ أنّه مع وجود الصارف عن الحرام، لا يحتاج الترك إلى شىء من الأفعال. و إنّما هى من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الاكوان

ص: ٩٧

١- قوله: ان تضاد الاحكام، أى الاحكام الخمسه المشهوره، و هى الوجوب و الاباحه و اخواتهما.

٢- قوله: على ان ذلك لو اثر لثبت، أى على ان كون مطلق التلازم مانعا من اتصاف كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسه متضاد لما اتصف به الآخر لو صح و اثر لثبت قول الكعبى.

٣- قوله: ضايقتهم القول بوجوب ما لا- يتم الواجب الا- به مطلقا الى آخره، أى حتى فى غير السبب ايضا و اشار بذلك الى اختصاص الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذ المصنف فى سعه من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمه فى غير السبب فلا يلزم عليه نفي المباح كما ذكره الكعبى مع ان له تحقيقا آخر فى رد شبهه الكعبى كما ذكره.

و احتياج الباقي في البقاء إلى المؤثر. (١) و إن قلنا بالبقاء و الاستغناء، جاز خلوّ المكلف من كل فعل؛ فلا يكون هناك إلّا الترك.

و أمّا مع انتفاء الصارف و توقف الامتثال على فعل منها- للعلم بأنّه لا يتحقّق الترك و لا يحصل إلّا مع فعله- فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقا، يلتزم بالوجوب في هذا الفرض، و لا ضير فيه، (٢) كما أشار إليه بعضهم.

و من لا يقول به فهو في سعه من هذا و غيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم: أنّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المأمور به، أنّه لا ينفك عنه، و ليس بينهما عليّيه و لا مشاركة في علمه، فقد عرفت: أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللازم، لا- وجه له. و إن كان المراد أنّه علّه فيه و مقتض له، فهو ممنوع، لما هو بيّن، من أنّ العلّه في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به و عدم الداعي اليه، و ذلك مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّه (٣)، فلا يتصوّر صدورهما ممن جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف،

ص: ٩٨

١- قوله: حيث نقول بعدم بقاء الا-كوان و احتياج في الباقي في البقاء الى المؤثر الخ، اقول: غرضه انه لا- يحتاج ترك احد الاضداد الى شىء من افعال اضداده و لا دخل له في ذلك الترك و انما يقارن ذلك الترك فعل ضد من اضداده من حيث انه من لوازم وجود المكلف و انه لا- يخلو منه و هذا هو منشأ التوهم و هذا ايضا على تقدير ان نقول بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر و لو قلنا ببقاء الا-كوان و الاستغناء عن المؤثر جاز خلو المكلف عن كل فعل فلا يبقى منشأ التوهم ايضا و توضيح ذلك انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان فالمكلف فاعل في كلّ آن لكون مجدد فلا يخلو من فعل و كذا لو قلنا ببقاء الا-كوان لكن قلنا باحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر اذ المكلف حينئذٍ لا يخلو في كلّ آن من تأثير في بقاء ذلك الكون اما لو لم يكن شىء من المذكورين بل يكون الكون باقيا بلا- تأثير مجدد يمكن خلوّ المكلف من كل فعل و بما حررنا ظهر ان المناسب لفظه او بدل الواو في قوله و احتياج الباقي الى المؤثر فتدبر.

٢- قوله: و لا ضير فيه، اذ لا يلزم نفي المباح مطلقا حينئذٍ.

٣- قوله: و ذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصه غرضه انه لا يتصور فعل ضد من الاضداد منفكا عن ما ذكرنا من العلّه واقعا حتى يقال انه حينئذٍ لم يكن ما ذكرناه من العلّه واقعا فيكون الترك حينئذٍ معلولا لفعل الضد و الحاصل انه لو تصور صدور الضد مع انتفاء ما ذكر من العلّه لثبت استناد ترك المأمور به الى فعل الضد و يبطل ما ذكر و لما لم ينفك ذلك عن فعل الضد صح ما ذكرنا و لا يتم دعوى الخصم.

إلّا على سبيل الإلجاء، (١) و التكليف معه ساقط.

و هكذا القول بتقدير أن يراد بالاستلزام اشتراكهما في العله، فأنّه ممنوع أيضا؛ لظهور أنّ الصارف الذى هو العله فى الترك ليس عله لفعل الضدّ. نعم هو مع إرادته الضدّ (٢) من جمله ما يتوقّف عليه فعل الضدّ؛ فاذا كان واجبا كانا ممّا لا يتم الواجب إلّا به.

و إذ قد أثبتنا سابقا عدم وجوب غير السبب من مقدّمه الواجب، فلا حكم فيهما (٣) بواسطه ما هما مقدّمه له، لكنّ الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به، يكون منهيا

ص: ٩٩

١- قوله: مع امتناع الصارف الا على سبيل الالجاء، لعل مراده بانتفاء الصارف، الصارف عن فعل المأمور به من قبل المكلف فلا ينافى فرضه وقوع الالجاء على فعل الضد من الغير.

٢- قوله: نعم هو مع اراده الضد من جمله ما يتوقف عليه فعل الضد، هذا ممنوع فى الصارف بل لا- توقف لفعل الضد على الصارف اصلا و انما هو المقارنه من الجانبين بلا توقف من الجانبين كما عرفت مرارا.

٣- قوله: و اذ قد اثبتنا عدم وجوب غير السبب من مقدمه الواجب فلا حكم فيهما الخ، اقول: لعل المراد بالسبب ليس العله التامه اذ تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب بمعنى العله التامه منع وجوب كل واحد مما ذكر انه من جمله ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونهما جزءين للعهه التامه فلعل المراد بالسبب هنا و فى بحث مقدمه الواجب مطلقا هو الجزء الأخير من العله التامه الذى هو عله قريبه للفعل عرفا كالصعود على السلم للكون على السطح على ما مثلوا به و تحصيل السلم و وضعه على الجدار من قبيل المقدمات غير السبب و ليس داخلا فى السبب ايضا فتأمل فانه محل الاشتباه و لم نجد فى كلام القوم توضيح ذلك نعم يظهر من كلام الفاضل الشيرازى فى حواشى المختصر ان المراد بالسبب العله التامه و هو كما ترى.

عنه، كما قد عرفت. فاذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة. و ذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب، فيحصل و يصح الاتيان بالواجب الذى هو احد الاضداد الخاصه. و يكون النهى متعلقا بتلك المقدمه و معلولها، لا بالضد المصاحب للمعلول.

و حيث رجع حاصل البحث هاهنا الى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب إلاً به و عدمه، فلو رام الخصم التعلق بما تبهنا عليه، بعد تقريبه بنوع من التوجيه، كأن يقال: «لو لم يكن الضد منهيًا عنه، لصح فعله و إن كان واجبا موسعا. (١) لكنّه لا يصحّ فى الواجب الموسع؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقف على وجود الصارف (٢) عن الفعل المأمور به، و هو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسع، لكان هذا الصارف واجبا باعتبار كونه ممّا لا يتمّ الواجب إلاً به. فيلزم اجتماع الوجوب و التحريم فى أمر واحد شخصي، (٣) و لا ريب فى بطلانه» لدفعناه، بأنّ

ص: ١٠٠

١- قوله: لصح فعله و ان كان واجبا موسعا، اقول: يمكن منع هذا التعميم مستندا بلزوم ما ذكر من الحاصل فنسلم ان الامر بالشىء يقتضى عدم الامر بضده و لا نسلم اقتضاءه للنهى عن ضده لعدم لزوم المحال المذكور فى فعل الضد المباح بالاباحه الاصليه او المكروه إلاً أن يدعى عدم جواز كون مقدمه المباح و المكروه ايضا حراما بل لا بد من جوازهما فيلزم من اجتماع الحرمة و الجواز فى الصارف الذى هو مقدمه هنا و لا يخفى ان تلك الدعوى ممنوعه على ما اشرنا اليه سابقا فى دعوى المصنف اقتضاء حرمة الحد المعلولين لحرمة الآخر مع انه يكون حينئذ فرض الضد واجبا موسعا لغوا فتدبر.

٢- قوله: لأن فعل الضد يتوقف مع وجود الصارف الخ اقول: هذا ممنوع كما عرفت مرارا و هو التحقيق فى دفع الشبهه لا ما ذكره المصنف.

٣- قوله: فيلزم اجتماع الوجوب و التحريم فى امر واحد شخصي، اقول: كون المأمور به واجبا معيناً فى ذلك الوقت انما يقتضى تحريم الصارف فى المأمور به من حيث وقوعه فى ذلك الوقت أى تحريم ايقاعه فى ذلك الوقت لا تحريم ماهيته و ذاته من حيث هى و وجوب الضد موسعا انما يقتضى وجوب ماهيه ذلك الصارف الذى مقدمه ذلك الواجب الموسع على ما زعم المصنف لا- وجوبه فى خصوص ذلك الوقت لتوسع ما يتوقف عليه فعله فيتعلق الوجوب بماهيه الصارف من حيث هى بلا ملاحظه خصوص الزمان معه و يتعلق الحرمة بخصوصيته ايقاعه فى الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضع و لا فساد فيه فان الاحكام الخمسه مع تضادها فلا- يجتمع كذلك كصلاه الظهر الواجبه ذاتها المندوبه فعلها فى المسجد المكروهه فعلها فى الحمام المباح فعلها فى البيت هاهنا كلام و له دفع ما ستعرف إن شاء الله تعالى

صحة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الآ به، تقتضى تمامية الوجه الأول من الحجّة (١)، فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل.

على أنّ الذى يقتضيه التدبّر، فى وجوب ما لا يتم الواجب إلّا به مطلقا، على القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات (٢). وإلّا لكان اللّمازم- فى نحو ما إذا وجب الحجّ على النائى فقطع المسافه أو بعضها على وجه منهيّ عنه- أن لا يحصل الامتثال حينئذ؛ فيجب عليه إعادته السعى بوجه سائى، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتى بيانه. و هم لا يقولون بوجوب الاعاده قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصيل بها إلى الواجب. و لا- ريب أنّ بعد الاتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التوصل؛ فيسقط الوجوب، لانتفاء غايته (٣).

إذا عرفت ذلك، فنقول (٤): الواجب الموسع كالصلاة مثلاً يتوقّف حصوله-

ص: ١٠١

١- قوله: تمامية الوجه الاول من الحجّه، أى الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما من جانب المفصل و قد عرفت دفعه بما هو التحقيق و هذا الكلام من المصنف مشعر بانه غفل عن الجواب الحق و ان ما ذكر من الجواب ثمه ليس بطريق التنزل و المماشاه فتأمل

٢- قوله: ليس على حدّ غيره من الواجبات الى آخره، أى من توقف برأته الذمه عن سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعى من كونها مطلوبه بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمه و فيه تأمل.

٣- قوله: لانتفاء غايته أى التوصل الى ذى المقدمه.

٤- قوله: فنقول الخ أى فى تقرير شبهه الخصم.

بحيث يتحقق به الامتثال - على إرادته و كراهه ضده؛ فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الإرادة و هاتيك الكراهه واجبتين، فلا يجوز تعلق الكراهه بالضد الواجب؛ لأن كراهته محرّمه، فيجتمع حينئذ الوجوب و التحريم فى شىء واحد شخصي. و هو باطل. كما سيجىء.

لكن قد عرفت (١): أنّ الوجوب فى مثله إنّما هو للتوصل إلى ما لا يتم الواجب إلّا به؛ فاذا فرض ان المكلف عصى و كره ضدا واجبا، حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب، لفوات الغرض منه (٢)، كما علم من مثال الحج و من هنا يتجه ان يقال (٣) بعدم اقتضاء الامر للنهى عن الضد الخاص و ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به (٤) إذ كون وجوبه للتوصل يقتضى اختصاصه بحاله إمكانه، و لا ريب أنّه، مع وجود الصارف عن الفعل

ص: ١٠٢

١- قوله: لكن قد عرفت الخ هذا بيان دفع الشبهه المذكوره.

٢- قوله: فيسقط ذلك الواجب لفوات الغرض منه، اقول: سقوط الوجوب حينئذ لا ينفع لدفع الشبهه اذ يلزم اجتماع الوجوب و الحرمة قبل فعل المقدمه حين فعلها و ان سقط بعد فعلها فما ذكره لا حاصل له و التحقيق انه لا توقف لفعل ضد على ترك ضد آخر و كراهته و كذا على الصارف عنه و اما ما ذكر فى مثال الحج فالمقدمه فيه هو كلى قطع المسافه فعلى تقدير وجوب مقدمه الواجب لا يلزم إلّا وجوب ذلك الكلى من حيث هو دون خصوصيه الفرد المخصوص من القطع و المحرم على فرضه خصوصيه الفرد لا الكلى و لا امتناع فى ذلك كما عرفت و ستعرف و هذا هو السر فى عدم وجوب اعاده قطع الطريق اذا حصل الامتثال و ان فعل محرما ايضا لا ما ذكر من انتفاء التوصل حينئذ فتأمل.

٣- قوله: و من هنا يتجه ان يقال أى بما بينا من وجوب المقدمه للتوصل و ليس على حدّ سائر الواجبات

٤- قوله: و ان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به كما استدل به المفصل فى احتجاجة الأول فهذه اشاره الى جواب آخر لتلك الحجّه.

الواجب و عدم الداعى، لا يمكن التوصل (١)، فلا معنى لوجوب المقدمه حينئذ.

و قد علمت أنّ وجود الصارف و عدم الداعى مستمرّان مع الأضداد الخاصه.

و أيضا: فحجّه القول بوجوب المقدمه- على تقدير تسليمها- إنّما ينهض دليلا على الوجوب فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقع عليها، (٢) كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر و حينئذ فاللازم عدم وجوب ترك الضدّ الخاص فى حال عدم اراده الفعل المتوقع عليه من حيث كونه مقدمه له؛ فلا يتم الاستناد فى الحكم بالاقتضاء إليه. و عليك بامعان النظر فى هذه المباحث؛ فانّى لا أعلم أحدا حام حولها.

٦- أصل [فى اقتضاء الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير]

المشهور بين أصحابنا أنّ الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضى إيجاب الجميع، لكن تخييرا،

بمعنى أنه لا يجب الجميع، و لا يجوز الاخلال

ص: ١٠٣

١- قوله: مع وجود الصارف عن الفعل الواجب و عدم الداعى لا يمكن التوصل الخ، اقول: ان اراد بوجود الصارف عن الفعل المأمور به وجوده من غير اختيار المكلف صح ما قال انه لا يمكن التوصل حينئذ لكن لا يخفى انه حينئذ لا يكون الفعل واجبا مأمورا به فيكون هذا خارجا عن محل النزاع و ان اراد وجود الصارف باختياره و قدرته فقوله مع وجود الصارف لا- يمكن التوصل ممنوع اذ بايجاده الصارف باختياره و قدرته لا يخرج الفعل عن كونه مقدورا حتى لا يمكن التوصل اليه و يقال انه لا معنى لوجوب المقدمه حينئذ بل يجب عليه ترك الصارف و ازالته و فعل المقدمه و فعل الواجب اذ الكلام فى الواجب المطلق فتأمل.

٢- قوله: فى حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقع عليها، لا يخفى فساد بل انما ينتهض دليلا على الوجوب فى حال امكان اراده المكلف و امكان صدور الفعل عنه و لا يشترط فعله الاراده فى وجوبها بمقتضى الدليل

بالجميع (١)، و أيها فعل كان واجبا بالأصالة (٢). و هو اختيار جمهور المعتزلة.

و قالت الأشاعرة: الواجب واحد لا بعينه، و يتعين بفعل المكلف.

قال العلامة - (رحمه الله) - و نعم ما قال: «الظاهر أنه لا خلاف بين القولين في المعنى، لأن المراد بوجوب الكل على البديل أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بها أجمع، و لا يلزمه الجمع بينها، و له الخيار في تعيين أيها شاء. و القائلون بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا، فلا خلاف معنوي بينهم. نعم هاهنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة و الأشاعرة منه و نسبه كل منهم إلى صاحبه و اتفقا على فساده، و هو: أن الواجب واحد معين عند الله تعالى غير معين عندنا، إلا ان الله تعالى يعلم أن ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى. (٣)

ثم إنه أطال الكلام في البحث عن هذا القول. و حيث كان بهذه المثابة فلا فائدة لنا

ص: ١٠٤

١- قوله: بمعنى انه لا- يجب الجميع و لا- يجوز الإخلال بالجميع. اقول: لعل هذا التفسير لرد توهم ان المراد ما نقل من بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع و يسقط بفعل واحد.

٢- قوله: كان واجبا بالأصالة، أى ليس بعضها بدلها عن الواجب المعين كما زعم البعض ان الواجب معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به و بالآخر فعلى هذا المذهب يكون الواجب بالأصالة ذلك المعين و غيره لا- يكون واجبا حقيقه و اصاله و انما يطلق عليه الواجب لكونه مسقطا للواجب

٣- قوله: ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله، المراد ان الواجب معين عنده سواء فعله المكلف ام لا- لكن اختيار المكلف و فعله على تقدير الامثال يكون موافقا لما اوجبه الله عليه فيختلف الواجب بالنسبه الى المكلفين و لو لم يفعل المكلف و لم يمثل بقى ذلك المعين فى ذمته و قد يوهم بعض عبارات القوم ان الواجب معين عند الله تعالى و هو ما يفعله المكلف بمعنى ان تعيينه عند الله تعالى بكونه ما يفعله المكلف و يرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئا منها يلزم ان لا يكون شىء واجبا معينا عنده تعالى و للبعض مذهب آخر و هو ان الواجب معين عنده تعالى لا يختلف لكنه يسقط به و بالآخر و لم ينقله المصنف و كانه لسخافته.

مهمته في إطالة القول في توجيهه و رده. و لقد أحسن المحقق - (رحمه الله) - حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة: «و ليست المسألة كثيره الفائده». (معارج الاصول ٧٢)

٧- أصل [في الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه]

الأمر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا، واقع على الأصح.

و يعتبر عنه بالواجب الموسع، كصلاه الظهر مثلا. و به قال أكثر الاصحاب، كالمرتضى، و الشيخ، و المحقق، و العلامة، و جمهور المحققين من العامة.

و أنكر ذلك قوم؛ لظنهم أنه يؤدي إلى جواز ترك الواجب. ثم إنهم اختلفوا على ثلاثه مذاهب.

أحدها: أن الوجوب، فيما و رد من الأوامر التي ظاهرها ذلك، مختص بأول الوقت. (١) و هو الظاهر من كلام المفيد - (رحمه الله) - على ما ذكره العلامة.

و ثانيها: أنه مختص بآخر الوقت و لكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكاه فيكون نفلا يسقط به الفرض. (٢)

ص: ١٠٥

١- قوله: مختص باول الوقت، لا يخفى ان هذا لا ينافي الاجماع على عدم العقاب لو فعل بعد اول الوقت الى آخر الوقت يمكن ان يكون ذلك بالعمو كما نقل ان اول الوقت رضوان الله و آخره عفو الله و بهذا يمتاز الواجب الموسع عن المضيق بالنسبه الى ما بعد وقته على هذا المذهب اذ لا عفو حتما في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع لو أخر عن اول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب الى آخر وقته الذي هو مقدر للعمو لو فعل فيه فان العفو حتمى فيه على هذا فالتوسعه باعتبار حصول العفو الى وقت مقدر.

٢- قوله: يسقط به الفرض، فالتوسعه على هذا المذهب و هو مذهب بعض الحنفية باعتبار جواز فعل مسقط للواجب في زمان مقدر.

و ثالثها انه مختص بالآخر، و إذا فعل فى الأول وقع مراعى، فان بقى المكلف على صفات التكليف تبين أنّ ما أتى به كان واجبا، (١) و إن خرج عن صفات المكلفين كان نفلا. و هذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، و إنّما هما لبعض العامه.

و الحقّ تساوى جميع أجزاء الوقت فى الوجوب، بمعنى أنّ للمكلف الاتيان به فى أول الوقت، و وسطه، و آخره، و فى أى جزء اتفق إيقاعه كان واجبا بالأصالة، من غير فرق بين بقاءه على صفه التكليف، و عدمه. ففى الحقيقه يكون راجعا إلى الواجب المختير.

و هل يجب البدل؟ و هو العزم على أداء الفعل فى ثانى الحال، إذا أخره عن أول الوقت و وسطه. قال السيد المرتضى: نعم. و اختاره الشيخ - (رحمه الله) - على ما حكاه المحقق عنه، و تبعهما السيد أبو المكارم ابن زهره، و القاضى سعد الدين بن البراج، و جماعه من المعتزله. و الأكثرون على عدم الوجوب، و منهم المحقق و العلامه - رحمهما الله - و هو الأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه فى المقام دعويان

لنا على الأولى منهما: أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، و هو مقتيد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلك. و ليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء

ص: ١٠٦

١- قوله: تبين ان ما اتى به كان واجبا لا يخفى انه حينئذ لا يختص الوجوب بآخر الوقت اذ تبين انه كان واجبا فى اول الوقت فلا يستقيم ما نقل لو لا فى هذا المذهب من ان الوجوب مختص بآخر الوقت بل على هذا لا يكون آخر الوقت وقتا للوجوب إلا اذا بقى المكلف الى آخر الوقت و فعل فيه، و اعلم ان هذا المذهب منسوب الى الكرخى و لا- تصریح فى كلامه على ما نقل عنه بأن الوجوب مختص بآخر الوقت كما نقل المصنف و قد ذكر العلامه (رحمه الله) فى نقل مذهبه وجوها و لا فائده كثيره فى نقلها.

الوقت، بأن يكون الجزء الأوّل من الفعل منطبقاً على الجزء الأوّل من الوقت و الأخير على الأخير؛ فإنّ ذلك باطل إجماعاً، ولا تكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. و ليس في الأمر تعرّض لتخصيصه بأوّل الوقت أو آخره ولا- بجزء من أجزاءه المعيّنه قطعاً، بل ظاهره ينفي التخصيص ضروره دلالته على تساوى نسبه الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأوّل أو الآخر تحكّماً باطلاً. و تعيّن القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء أذاه فقد أذاه في وقته.

و أيضاً: لو كان الوجوب مختصّاً بجزء معيّن، فان كان آخر الوقت، كان المصلّى للظهر مثلاً في غيره مقدّماً لصلاته على الوقت؛ فلا تصحّ، كما لو صلّاها قبل الزوال، (١) و إن كان أوّله، كان المصلّى في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره له عن وقته (٢) عاصياً، كما لو أخر الى وقت العصر، و هما خلاف الاجماع.

و لنا على الثانيه: أنّ الأمر ورد بالفعل، و ليس فيه تعرّض للتخيير بينه و بين العزم، بل ظاهره ينفي التخيير، ضروره كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه. و لم يقدّم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكّماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

احتجّوا لوجوب العزم: بأنّه لو جاز ترك الفعل في أوّل الوقت أو وسطه، من

ص: ١٠٧

١- قوله: فلا- يصح كما لو صلّاها قبل الزوال الخ هذا ممنوع اذ ربّما كان نفلاً في ذلك الوقت يسقط به الغرض بخلاف قبل الزوال

٢- قوله: فيكون بتأخيره له عن وقته، و المتبادر من هذا يمكن التزامه و لا- فساد فيه اذ ربما كان معفوياً و بقاء العصيان خلاف الاجماع لا حصوله العصيان و يؤيده ما نقل ان آخر الوقت عفو الله عزّ و جل اذ لا عفو الا مع العصيان

غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛ (١) فلا- بدّ من إيجاب البدل ليحصل التمييز بينهما. و حيث يجب، فليس هو غير العزم، للاجماع على عدم بدليته غيره.

و بآئه ثبت في الفعل و العزم حكم خصال الكفّاره، و هو أنّه لو أتى بأحدهما أجزاء، و لو أخلّ بهما عصي، و ذلك معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

و الجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر ممّا مرّ، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير تجرى مجرى الواجب المخيّر. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقى. فكما أنّ حصول الامتثال في المخيّر بفعل واحده من الخصال لا يخرج ما عداها عن وصف الوجوب التخييريّ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أو الأخير من الوقت في الموسّع لا يخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلا عن وصف الوجوب الموسّع، و ذلك ظاهر. بخلاف المندوب، فأنّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. و هذا كاف في الانفصال.

و عن الثاني: أنّنا نقطع بأنّ الفاعل للصلاه مثلا ممثّل باعتبار كونها صلاه بخصوصها، لا لكونها أحد الأمرين الواجبين تخييرا، أعنى: الفعل و العزم؛ فلو كان ثمة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث أنّها أحدهما، على ما هو مقرّر في الواجب التخييريّ. و أيضا، فالإثم الحاصل على الاخلال بالعزم- على تقدير تسليمه- ليس لكون المكلّف مخيّرًا بينه و بين الصلاه، حتّى يكونا كخصال الكفّاره، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب- اجمالا حيث يكون الالتفات إليه بطريق الاجمال، و تفصيلا عند كونه متذكّرا له بخصوصه- حكم

ص: ١٠٨

١- قوله: لم ينفصل عن المندوب الخ، أى لم يحصل الفرق بين الواجب و المندوب.

من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل. فهو واجب مستمر عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً.

فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاه.

واعلم: أنّ بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الذى ذكر. وله وجه، وإن كان الحكم به متكرراً فى كلامهم. وربما استدللّ له بتحريم العزم على ترك الواجب، لكونه عزمًا على الحرام، فيجب العزم على الفعل، لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين (1)، حيث لا يكون غافلاً، ومع الغفله لا يكون مكلفاً. وهو كما ترى.

حجّه من خصّ الوجوب بأول الوقت:

أنّ الفضله فى الوقت ممتنع؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب؛ فيخرج عن كونه واجباً. وحينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معين من الوقت، فإمّا الأوّل أو الأخير، لانتفاء القول بالواسطه. ولو كان هو الأخير، لما خرج عن العهده بأدائه فى الأوّل، وهو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضله فى الوقت، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفاً، فلا نطيل باعاداته. و أمّا عن تخصيص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخيره عنه، وهو باطل أيضاً، كما تقدّمت الاشاره إليه.

و احتج من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لو كان واجباً فى الأوّل لعصى بتأخيره؛ لأنّه ترك للواجب، وهو الفعل فى الأوّل، لكنّ التالى باطل بالاجماع، فكذا المقدم.

ص: ١٠٩

١- قوله: لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلاً، هذا ممنوع بل ربما كان مع الشعور و الالتفات بالفعل لم يكن عازماً على الفعل و الترك بعده الى ان يدخل الزمان الآتى و كان قوله و هو كما ترى اشاره الى هذا

و جوابه: منع الملازمه، و السند ظاهر ممّا تقدّم؛ فإنّ اللزوم المدعى إنّما يتمّ لو كان الفعل فى الأوّل واجبا على التعيين. و ليس كذلك، بل وجوبه على سبيل التخيير. و ذلك أنّ الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل فى ذلك الوقت، و منعه من إخلائه عنه، و سوّغ له الاتيان به فى أى جزء شاء منه. فان اختار المكلف إيقاعه فى أوّله أو وسطه أو آخره، فقد فعل الواجب.

و كما أنّ جميع الخصال فى الواجب المخير يتّصف بالوجوب، على معنى أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع و لا يجب الاتيان بالجميع، بل للمكلف اختيار ما شاء منها، فكذا هنا لا يجب عليه إيقاع الفعل فى الجميع، و لا يجوز له إخلاء الجميع عنه. و التعيين مفوض إليه ما دام الوقت متّسعا؛ فاذا تضيقّ تعيّن عليه الفعل.

و ينبغى أن يعلم: أنّ بين التخيير فى الموضوعين فرقا، من حيث أنّ متعلّقه فى الخصال الجزئيات المتخالفه الحقائق، و فيما نحن فيه الجزئيات المتّفقه الحقيقه؛ فإنّ الصلاه المؤداه مثلا- فى جزء من أجزاء الوقت مثل المؤداه فى كلّ جزء من الأجزاء الباقية، و المكلف مخير بين هذه الأشخاص المتخالفه بتشخصّاتها، المتمائله بالحقيقه. و قيل: بل الفرق أنّ التخيير هناك بين جزئيات الفعل و هاهنا فى أجزاء الوقت. و الامر سهل.

٨- أصل [فى تعليق الأمر بل مطلق الحكم على الشرط]

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط.

و هو مختار أكثر المحقّقين، و منهم الفاضلان.

و ذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلّا بدليل منفصل. و تبعه ابن زهره.

و هو قول جماعه من العامه.

لنا: أنّ قول القائل: «أعط زيدا درهما إن أكرمك»، يجرى في العرف مجرى قولنا: «الشرط في إعطائه إكرامك». و المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء (1) الا-كرام قطعاً، بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعته الوجدان؛ فيكون الأوّل (2) أيضاً هكذا. و إذا ثبت الدلاله على هذا المعنى عرفاً، ضمنا إلى ذلك مقدّمه اخرى سبق التنبيه عليها، و هى أصاله عدم النقل، فيكون كذلك لغه.

[احتجاج السيد المرتضى بأنه لا يدلّ إلّا بدليل منفصل.]

احتجّ السيّد - (رحمه الله) - بأنّ الشرط هو تعليق الحكم به، و ليس يمتنع أن يخلفه و ينوب منابه شرط آخر يجرى مجراه، و لا يخرج عن أن يكون شرطاً ألا ترى أنّ قوله تعالى: وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ (سوره البقره - 282) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتّى ينضمّ إليه آخر؟ فانضمام الثانى إلى الأوّل شرط فى القبول. ثمّ نعلم أنّ ضمّ امراتين إلى الشاهد الأوّل يقوم مقام الثانى.

ثمّ نعلم بدليل، أنّ ضمّ اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابه بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصى.

و احتجّ موافقوه - (3) مع ذلك -؛ بأنه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق عليه، لكان قوله تعالى: وَ لَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا (سوره النور - 33) دالاً على عدم تحريم الإكراه، حيث لا يردن التحصّن، و ليس

ص: 111

1- قوله: و المتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفائه، أى انتفاء وجوب الاعطاء و قد يشعر بعض العبادات على ان المفهوم عدم جواز الاعطاء و لا يثبت بهذا الدليل و لا يخفى بعد ذلك فتأمل.

2- قوله: فيكون الاول، أى قول القائل اعط زيدا درهما.

3- قوله: و احتج موافقوه الخ أى مع ما احتج السيد هنا.

كذلك، بل هو حرام مطلقاً. (١)

و الجواب عن الأول: أنه، إذا علم وجود ما يقوم مقامه، كما في المثال الذى ذكره، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً. بل الشرط حينئذ أحدهما؛ فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معاً؛ لأنّ مفهوم أحدهما لا يعدم إلّا بعدمه.

و إن لم يعلم له بدل، كما هو مفروض المبحث، كان الحكم مختصاً به، و لزم من عدمه عدم المشروط، للدليل الذى ذكرناه. (٢)

و عن الثانى بوجوه: أحدها- أنّ ظاهر الآيه يقتضى عدم تحريم الإكراه إذا لم يردن التحصّن، لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحه؛ إذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحّلّ، و قد يكون لامتناع وجود متعلّقها عقلاً؛ لأنّ السالبه تصدق بانتفاء المحمول تاره و بعدم الموضوع اخرى. و الموضوع هنا منتف، (٣) لانهنّ اذا لم لم يردن التحصّن فقد اردن البغاء و مع ارادتهن البغاء يمتنع إكراههنّ عليه؛ فإنّ الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه. فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقّق الإكراه فلا يتعلّق به الحرمة.

و ثانيها- أنّ التعليق بالشرط إنّما يقتضى انتفاء الحكم عند انتفائه، إذا لم يظهر للشرط فائده اخرى. و يجوز فائدته فى الآيه، المبالغه فى النهى عن الإكراه، يعنى أنّهنّ إذا أردن العفّه، فالمولى أحقّ بارادتها. أو أنّ الآيه نزلت

ص: ١١٢

١- قوله: بل هو حرام مطلقاً أى سواء اردن التحصن ام لا.

٢- قوله: للدليل الذى ذكرناه الخ هو قوله ان القائل.

٣- قوله: و الموضوع هنا منتف، نقول: مثلاً الاكراه ليس بحرام

فيمن يردن التحصن (١) و يكرههّن الموالى على الزنا.

و ثالثها: أنا سلمنا أنّ الآية تدلّ على انتفاء حرمه الإكراه بحسب الظاهر نظرا إلى الشرط، لكنّ الاجماع القاطع عارضه. و لا ريب أنّ الظاهر يدفع بالقاطع.

٩- أصل [في اقتضاء تعليق الأمر على الصفه]

و اختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفه نفى الحكم عند انتفائها. فأثبتته قوم، و هو الظاهر من كلام الشيخ. و جنح إليه الشهيد في الذكرى. و نفاه السيّد، و المحقّق، و العلامة، و كثير من الناس، و هو الأقرب.

لنا: أنّه لو دلّ، لكانت احد الثلاث. و هي بأسرها منتفيه. أمّا الملازمه. فبيّنه.

و أمّا انتفاء اللازم فظاهر بالنسبه إلى المطابقه و التضمّن، إذ نفى الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه و لا جزءه؛ و لأنّه لو كان كذلك، لكانت الدلاله بالمنطوق لا بالمفهوم، و الخصم معترف بفساده. و أمّا بالنسبه إلى الالتزام، فلأنّه لا ملازمه في الذهن (٢) و لا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفه، كوجوب الزكاه في السائمه مثلا، و انتفائه عند اخرى، كعدم وجوبها في المعلوفه.

احتجّوا: بأنّه، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفه؛ لعرى تعليقه عليها عن الفائدة، و جرى مجرى قولك: «الانسان الأبيض لا يعلم الغيوب، و الأسود إذا نام لا يبصر».

ص: ١١٣

١- قوله: فيمن يردن التحصن، لا يخفى ان هذا الاحتمال قائم من اكثر الشروط

٢- قوله: لا ملازمه في الذهن الخ اقول: كأنه ادعى الملازمه عرفا في الشرط من حيث التبادر و إلّا فهذا الكلام جار في الشرط.

و الجواب: المنع من الملازمه؛ فإنَّ الفائده غير منحصره فيما ذكرتموه، (١) بل هي كثيره:

منها شدّه الاهتمام ببيان حكم محل الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكا للسائمه مثلا دون غيرها، أو لدفع توهم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: **وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَاقٍ**؛ (سوره الاسرى - ٣١) فإنه لو لا التصريح بالخشيه لأمكن أن يتوهم جواز القتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضا.

و منها أن تكون المصلحه مقتضيه لإعلامه حكم الصفه بالنصّ و ما عداها بالبحث و الفحص.

و منها وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره، فيجاب على طبقه، او تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

و اعترض: بأنّ الخصم إنّما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفى الحكم عن غير محلّه، إذا لم يظهر للتخصيص فائده سواه؛ فحيث يتحقّق ما ذكرتموه من الفوائد، لا يبقى من محلّ النزاع في شيء.

و جوابه: أنّ المدعى عدم وجدان (٢) صوره لا تحتل فائده من تلك الفوائد،

ص: ١١٤

١- قوله: فان الفائده غير منحصره في ما ذكرتموه، و الحاصل ان الفوائد المحتمله للتوصيف و التقييد كثيره من جملتها التخصيص و لا ترجيح لبعضها على بعض في الظهور فلا يدل التقييد الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه إلّا ان يدعى ظهور هذه الفائده بالنسبه الى سائر الفوائد كما ادعى في الشرط و هذا هو الذي يصلح مناطا للخلاف و ينبغي التأمل فيه.

٢- قوله: و جوابه ان المدعى عدم وجدان الخ، و لا يخفى ان المعترض ادعى اقتضاء التخصيص في صوره عدم ظهور فائده اخرى و ان احتملت فلا يضره عدم وجدان صوره لا تحتل فوائد اخرى و انما يضره عدم وجدان صوره لم يظهر فيها فوائد اخرى فكأنه اشار في الجواب الى ان عدم الظهور لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لا بد من عدم احتمال فائده اخرى و لا توجد صوره لا تحتل ذلك ثم لا يخفى ان هذا الكلام يجرى في الشرط ايضا و الفرق مشكل فتأمل.

و ذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرتم إليه، صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائده؛ إذ مع احتمال فائده منها يحصل الصون و يتأذى ما لا- بد في الحكمه منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. و أما تمثيلهم في الحجّه بالأبيض و الأسود، فلا نسلم أنّ المقتضى لاستهجانته هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، و إنّما هو كونه بيانا للواضحات.

١٠- أصل [في تقييد الأمر بالغايه]

و الأصح أنّ التقييد بالغايه يدلّ على مخالفه ما بعدها لما قبلها، وفاقا لأكثر المحقّقين. و خالف في ذلك السيّد- رضى الله عنه- فقال: «تعلق الحكم بغايه، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغايه، و ما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته بدليل».

(الذريعه ج ١ ص ٤٠٧) و وافقه على هذا بعض العامّه.

لنا: أن قول القائل: «صوموا إلى الليل»، معناه: آخر وجوب الصوم مجىء الليل. فلو فرض ثبوت الوجوب بعد مجيئه، لم يكن الليل آخرًا، و هو خلاف المنطوق.

و احتج السيّد- رضى الله عنه- بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تعليق الحكم بصفه و تعليقه بغايه، ليس معه إلّا الدعوى. و هو كالمناقض؛ لفرقه بين أمرين لا فرق بينهما؛ فان

قال: فأى معنى لقوله تعالى: **ثُمَّ أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ** (سوره البقره ١٨٧) إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا: و
أى معنى لقوله (عليه السلام): «**فى سائمه الغنم زكاه**» و المعلومه مثلها. فان قيل: لا يمتنع أن تكون المصلحه فى أن يعلم ثبوت
الزكاه فى السائمه بهذا النص، و يعلم ثبوتها فى المعلومه بدليل آخر.

قلنا: لا يمتنع فيما علق بغايه، حرفا بحرف».

و الجواب: المنع من مساواته للتعليق بالصفه؛ فإنّ اللزوم هنا ظاهر؛ إذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيّد بكون آخره الليل، مثلا، عن
عدمه فى الليل، بخلافه هناك، كما علمت. و مبالغه السيد- (رحمه الله)- فى التسويه بينهما لا وجه لها.

و التحقيق ما ذكره بعض الأفاضل، من أنه اقوى دلالة من التعليق بالشرط.

و لهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلاله الشرط و بعض من لم يقل بها.

١١- أصل [فى الأمر بالفعل المشروط مع علم الأمر بانتفاء شرطه]

قال أكثر مخالفينا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز، و إن علم الأمر انتفاء شرطه. و ربّما تعدّى بعض متأخريهم، فأجازه، و إن علم
المأمور أيضا، مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه.

و شرط أصحابنا فى جوازه مع انتفاء الشرط، كون الأمر جاهلا بالانتفاء،

كأن يأمر السيد عبده بالفعل فى غد، مثلا، و يتفق موته قبله. فإنّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، و يكون مشروطا
ببقاء العبد إلى الوقت المعين. و أما مع علم الأمر، كأمر الله تعالى زيدا بصوم غد، و هو يعلم موته فيه، فليس بجائز و هو الحقّ.
لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث

بما ترى (١)، و إن تكثّر إيرادها في كتب القوم، و سيظهر لك سرّ ما قلته و إنّما لم أعدل عنها ابتداء قصدا إلى مطابقه دليل الخصم لما عنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذي حكيناه.

و لقد أجاد علم الهدى، حيث تنحّى عن هذا المسلك، و أحسن التأديه عن أصل المطلب!. فقال: «و في الفقهاء و المتكلمين (٢) من يجوز أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا يمنع المكلف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. و يزعمون: أنّه يكون مأمورا بذلك مع المنع (٣). و هذا غلط؛ لأنّ الشرط إنّما يحسن فيمن لا- يعلم العواقب و لا- طريق له إلى علمها، فأما العالم بالعواقب و بأحوال المكلف؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال: «و الذي يبيّن ذلك أنّ الرسول- (صلى الله عليه و آله و سلم)- لو أعلمنا أنّ زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منا أن نأمره بذلك لا محاله. و إنّما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته في المستقبل. أ لا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم و لنا إليه طريق نحو حسن الفعل (٤)، لأنّه ممّا يصحّ أن

ص: ١١٧

١- قوله: لكن لا- يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى من تعميم الشرط بالنسبة الى المقذور و غير المقذور بل لا- بد من تخصيص الشرط بما لا- يكون مقذورا للمكلف فانه لا- خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقذور فانه تكليف بالشرط و المشروط معا و ايضا من تخصيص المسألة بصورة علم الأمر بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يصور المسألة بان الأمر اذا كان عالما هل يصح منه الاشتراط ام لا كما قاله السيد (رحمه الله) فانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى من العالم بوقوع الشرط فتأمل.

٢- قوله: و المتكلمين أى من الاشاعره.

٣- قوله: مع المنع الخ أى الذى عدمه شرط فيكون مأمورا مع انتفاء الشرط.

٤- قوله: حسن الفعل، مثال لما يصح فيه العلم و لنا إليه طريق.

نعلمه، و كون المأمور متمكنا لا يصح أن نعلمه عقلا؛ فاذا فقد الخبر، فلا بد من الشرط، و لا بد من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظان لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلا، و يكون الظن في ذلك قائما مقام العلم. و قد ثبت أن الظن يقوم مقام العلم إذا تعدّر العلم. فأما مع حصوله، فلا يقوم مقامه. و اذا كان القديم تعالى عالما يتمكن من يتمكن و جب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم أنه لا يتمكن. فالرسول - (صلى الله عليه و آله و سلم) - حاله كحالنا إذا أعلمنا الله تعالى (١) حال من تأمره، فعند ذلك نأمر بلا شرط» (الذريعة ج ١ ص ١٦٣)

قلت: هذه الجملة التي أفادها السيد - (قدس الله نفسه) - كافيه في تحرير المقام، و افيه باثبات المذهب المختار، فلا غرو (٢) إن نقلناها بطولها، و اكتفينا بها عن إعادته الاحتجاج على ما صرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه:

الأول لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد، و اللازم باطل بالضرورة من الدين. و بيان الملازمه أن كلّ ما لم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، و أقلها إرادته المكلف له؛ فلا تكليف به؛ فلا معصيه.

الثاني لو لم يصحّ، لم يعلم أحد أنه مكلف. و اللازم باطل. أمّا الملازمه، فلاّته مع الفعل، و بعده ينقطع التكليف، و قبله لا يعلم، لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفا.

لا يقال: قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعا، و اجتمعت

ص: ١١٨

١- قوله: اذا اعلمنا الله تعالى أى اذا اعلمنا الله تعالى حال المأمور كان حالنا كحال الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) فنا مر بلا شرط كما امر بلا شرط.

٢- قوله: فلا غرو أى فلا عجب.

الشرائط عند دخول الوقت. و ذلك كاف في تحقّق التكليف.

لأننا نقول: نحن نفرض الوقت المتّسع زما زما، و نردّد في كلّ جزء جزء، فأنّه مع الفعل فيه، و بعده ينقطع، و قبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفه التكليف في الجزء الآخر؛ فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفه فيه، فلا يعلم التكليف. و أمّا بطلان اللازم فبالضرورة.

الثالث: لو لم يصح، لم يعلم إبراهيم - (عليه السلام) - وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته - و هو عدم النسخ - و قد علمه و إلّا لم يقدم على ذبح ولده و لم يحتج إلى فداء.

الرابع: كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من الأمور به، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. و موضع النزاع من هذا القبيل، فإنّ المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل الأمور به، ربّما يوطن نفسه على الامتثال، فيحصل له بذلك لطف في الآخرة و في الدنيا، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى:

أنّ السيد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على نسخها، امتحانا له. و الانسان قد يقول لغيره: «وكلتلك في بيع عبدى» مثلا، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استماله الوكيل أو امتحانه في أمر العبد.

و الجواب عن الأوّل: ظاهر ممّا حققه السيّد - (رحمه الله) -، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، و إنّما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعا و قدرته على امتثال الأمر. و ليست الارادة منه قطعاً، و الملازمه إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. و حينئذ فتوجّه المنع عليها جليّ.

و عن الثاني: المنع من بطلان اللازم. و ادّعاء الضروره فيه مكابره و بهتان.

و قد ذكر السيّد - رضى الله - في تتمّه تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛

فقال: «و لهذا نذهب إلى أنه لا يعلم بأنه مأمور بالفعل إلا بعد تقضى الوقت و خروجه، فيعلم أنه كان مأمورا به. و ليس يجب، إذا لم يعلم قطعا أنه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التحرز. لأنه إذا جاء وقت الفعل، و هو صحيح سليم، و هذه أماره يغلب معها الظن ببقائه، فوجب أن يتحرز من ترك الفعل و التقصير فيه. و لا يتحرز من ذلك إلا بالشروع فى الفعل و الابتداء به. و لذلك مثال فى العقل، و هو أن المشاهد للسمع من بعد، مع تجويزه أن يخترم السمع قبل أن يصل إليه، يلزمه التحرز منه، لما ذكرناه، و لا يجب إذا لزمه التحرز أن يكون عالما ببقاء السمع و تمكنه من الاضرار به» (الذريعة ج ١ ص ١٦٥).

و هذا الكلام جيد، ما عليه فى توجيه المنع من مزيد. و به يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بتيه الفرض، إذ يكفى فى وجوب تيه الفرض غلبه الظن بالبقاء و التمكن، حيث لا سبيل إلى القطع، فلا دلالة له على حصول العلم.

و عن الثالث: بالمنع من تكليف إبراهيم (عليه السلام) بالذبح الذى هو فرى الأوداج، (١) بل كلف بمقدماته كالإضجاع، و تناول المديه، و ما يجرى مجرى ذلك. و الدليل على هذا قوله تعالى: وَ نَادَيْنَاهُ أَنْ يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا (سوره الصافات ١٠٥-١٠٤) فأما جزعه (عليه السلام) فلا شفاقه (٢) من أن يؤمر - بعد مقدمات الذبح - به نفسه، لجريان العاده بذلك. و أما الفداء، فيجوز أن يكون عمّا ظن أنه سيأمر به من الذبح، أو عن مقدمات الذبح زياده على ما فعله، لم

ص: ١٢٠

١- قوله: الاوداج هي جمع الودج و هي عروق العنق و تناول المديه أى اخذ السكين.

٢- قوله فلا شفاقه أى خوفه.

يكن قد أمر بها، إذ لا يحب في الفديه أن يكون من جنس المفدى.

و عن الرابع: أنه لو سلم، لم يكن الطلب هناك للفعل؛ لما قد علم من امتناعه، بل للعزم على الفعل و الانقياد إليه و الامتثال. و ليس النزاع فيه، بل في نفس الفعل. و أمّا ما ذكره من المثال (1)، فأنما يحسن لمكان التوصل إلى تحصيل العلم بحال العبد و الوكيل، و ذلك ممتنع في حقه تعالى.

١٢- أصل [في نسخ مدلول الأمر]

الأقرب عندي (٢): أن نسخ مدلول الأمر- و هو الوجوب- لا يبقى معه الدلاله على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر. و به قال العلّامة في النهايه، و بعض المحقّقين من العامه. و قال أكثرهم بالبقاء، و هو مختاره في التهذيب.

لنا: أن الأمر إنما يدلّ على الجواز بالمعنى الاعم- اعنى الاذن في الفعل فقط- و هو قدر مشترك بين الوجوب، و الندب، و الإباحه، و الكراهه. فلا يتقوم إلّا بما فيها من القيود، و لا يدخل بدون ضمّ شىء منها إليه في الوجود، فادعاء بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول.

و القول بانضمام الاذن في الترك إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه

ص: ١٢١

١- قوله: و اما ما ذكر من المثال فانما يحسن الخ، لا يخفى انه ربما يحسن مع العلم بحال العبد اذا كان الغرض اظهار حاله على الغير و هذا ممكن في حق الله تعالى ايضا.

٢- قوله: الاقرب عندي الخ، الاقرب هو الاقرب لكن رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر لا دليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ما لا حكم فيه فتأمل.

النسخ، موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذى هو جزء مفهوم الوجوب، دون المجموع. و ذلك غير معلوم؛ إذ النزاع فى النسخ الواقع بلفظ:

«نسخت الوجوب» و نحوه. و هو كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من الترك، لكون رفعه كافياً فى رفع مفهوم الكلّ، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع، و بالجزء الآخر الذى هو رفع الحرج عن الفعل، كما ذكره البعض، و إن كان قليل الجدوى؛ لكونه فى الحقيقة راجعاً إلى التعلق بالمجموع.

احتجوا: بأنّ المقتضى للجواز موجود، و المانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقيقه.

أمّا الأوّل: فلأنّ الجواز جزء من الوجوب، و المقتضى للمركّب مقتضى لأجزائه. و أمّا الثانى: فلأنّ الموانع كلّها منتفیه بحكم الأصل و الفرض، سوى نسخ الوجوب و هو لا يصلح للمانعیه؛ لأنّ الوجوب ماهية مركبه، و المركّب يكفى فى رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفى فى رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذى هو جزؤه. و حينئذ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل: لا- نسلم عدم مانعيه نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علّه لوجود الحصّه التى معه من الجنس، كما نصّ عليه جمع من المحقّقين. فالجواز الذى هو جنس للواجب و غيره لا- بدّ لوجوه فى الواجب من علّه هى الفصل له، و ذلك هو المنع من الترك، فزواله مقتضى لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علّته، فتثبت مانعيه النسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذا مردود من وجهين أحدهما: أنّ الخلاف واقع فى كون الفصل علّه للجنس؛ فقد أنكره بعضهم و قال: أنّهما معلولان لعلّه واحده. و تحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

و ثانيهما: أنا و إن سلّمنا كونه علّه له فلا- نسلم أن ارتفاعه مطلقا يقتضى ارتفاع الجنس، بل إنّما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ و ذلك لأنّ الجنس إنّما يفتقر إلى فصل ما و من الّيين أنّ ارتفاع المنع من الترك مقتضى لثبوت الإذن فيه، و هو فصل آخر للجنس الذى هو الجواز.

و الحاصل: أنّ للجواز قيدين: أحدهما- المنع من الترك، و الآخر- الإذن فيه؛ فاذا زال الأوّل خلفه الثانى. و من هنا ظهر أنّه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الأمر، بل به و بالناسخ، فجنسه بالأوّل و فصله بالثانى. و لا ينافى هذا إطلاق القول بأنّه إذا نسخ الوجوب بقى الجواز، حيث أنّ ظاهره استقلال الأمر به، فإنّ ذلك توسّع فى العبارة. و أكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فان قيل: لما كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، و أخرى برفع بعضها، لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوى احتمالى رفع البعض الذى يتحقّق معه البقاء، و رفع الجميع الذى معه يزول.

قلنا: الظاهر يقتضى البقاء، لتحقّق مقتضيه أوّلا، و الأصل استمراره.

فلا يدفع بالاحتمال. و توضيح ذلك: أنّ النسخ إنّما توجه إلى الوجوب، و المقتضى للجواز هو الأمر، فيستصحب إلى أنّ يثبت ما ينافيه. و حيث أنّ رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت المنافى فيستمرّ الجواز ظاهرا. و هذا معنى ظهور بقائه.

و الجواب: المنع من وجود المقتضى؛ فإنّ الجواز الذى هو جزء من ماهية الوجوب و قدر مشترك بينها و بين الأحكام الثلاثة الأخرى، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، و إن لم يثبت عليه الفصل للجنس، لأنّ انحصار الأحكام فى الخمسه يعدّ فى الضروريات. و حينئذ فالشكّ فى وجود القيد

يوجب الشك في وجود المقتضى. وقد علمت أن نسخ الوجوب، كما يحتمل التعلق بالقييد فقط - أعنى المنع من الترك - فيقتضى ثبوت نقيضه الذى هو قيد آخر، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع، فلا يبقى قيد و لا مقيد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، و لا يتحقق معه وجود المقتضى. و لو تشبَّث الخصم فى ترجيح الاحتمال الأول بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع، لكان معارضا بإصابه عدم وجود القيد، فيتساقطان.

و بهذا يظهر فساد قولهم فى آخر الحجته: «إنَّ الظاهر يقتضى البقاء، لتحقق مقتضيه، و الأصل استمراره»، فإن انضمام القيد ممَّا يتوقَّف عليه وجود المقتضى، و لم يثبت.

إذا تقرَّر ذلك، فاعلم: أنَّ دليل الخصم لو تمَّ، لكان دالا على بقاء الاستحباب، لا الجواز فقط، كما هو المشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحه.

و لا- الأعم منه و من الاستحباب، كما يوجد فى كلام جماعه. و لا- منهما و من المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتى أنهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلَّا عن شاذٍّ، بل ربما ردَّ ذلك بعضهم نافيا للقائل به، مع أنَّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنَّ الباقي هو الاستحباب.

و توضيحه: أنَّ الوجوب لما كان مركبًا من الإذن فى الفعل و كونه راجحًا ممنوعًا من تركه، و كان رفع المنع من الترك كافيًا فى رفع حقيقه الوجوب، لا- جرم كان الباقي من مفهومه هو الإذن فى الفعل مع رجحانه؛ فاذا انضمَّ إليه الإذن فى الترك على ما اقتضاه النسخ، تكملت قيود الندب و كان الندب هو الباقي.

اشاره

و فيه اصول

ص: ١٢٥

اختلف الناس في مدلول صيغه النهي حقيقه، على نحو اختلافهم في الأمر.

و الحقّ أنّها حقيقه في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنّه المتبادر منها في العرف العامّ عند الإطلاق؛ و لهذا يذمّ العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: لا تفعله، و الأصل عدم النقل؛ و لقوله تعالى: **وَ مَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا**، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقه في الوجوب، و ما وجب الانتهاء عنه حرم فعله. (١)

و ما يقال: من أن هذا مختصّ بمنهى الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، و موضع النزاع هو الأعم؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما في احتمال الفصل من

ص: ١٢٧

١- قوله: و ما يجب الانتهاء عنه حرم فعله، اقول: يمكن المناقشه فيه بأن ما يجب الانتهاء عنه يشتمل المكروه ايضا اذ الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي و هو اعم من الانتهاء بطريق الحرمة و الكراهه و الانتهاء عن المكروه بطريق الكراهه اى العمل بمقتضى كراهته و اعتقاداته مكروه واجب فلا يتم الاستدلال إلّا بأن يثبت ان النهي المأخوذه فى ماده انتهوا هو النهي التحريمى و هو غير مسلم فتأمل فيه.

البعد، هذا. و استعمال النهى فى الكراهه شايح فى أخبارنا المرويّه عن الأئمّه (عليهم السلام)، على نحو ما قلناه فى الأمر.

٢- أصل [فى المطلوب بالنهى]

و اختلفوا فى أنّ المطلوب بالنهى ما هو؟ فذهب الأ-كثرون إلى أنّه هو الكف عن الفعل المنهى عنه، و منهم العلّامه - (رحمه الله) - فى تهذيبه. و قال فى النهايه:

المطلوب بالنهى نفس ان لا تفعل. و حكى: أنّه قول جماعه كثيره. و هذا هو الأقوى.

لنا: أنّ تارك المنهى عنه كالزنا، مثلا يعدّ فى العرف ممتثلاً، و يمدحه العقلاء على أنّه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقّق الكفّ عنه، بل لا-يكاد يخطر الكفّ ببال أكثرهم. و ذلك دليل على أنّ متعلّق التكليف ليس هو الكفّ، و إلّا لم يصدق الامتثال، و لا يحسن المدح على مجرّد الترك.

احتجّوا: بأنّ النهى تكليف، و لا تكليف إلّا بمقدور للمكلف. و نفى الفعل يمتنع أن يكون مقدورا له، لكونه عدما أصلياً، و العدم الأصلي سابق على القدره و حاصل قبلها، و تحصيل الحاصل محال.

و الجواب المنع: من انه غير مقدور لان نسبه القدره الى طرفى الوجود و العدم متساويه فلو لم يكن نفى الفعل مقدورا، لم يكن ايجاده مقدورا، اذ تأثير صفه القدره فى الوجود فقط، و جوب، لا قدره.

فان قيل: لا بدّ للقدره من أثر عقلا، و العدم لا يصلح أثرا، لأنّه نفى محض. و أيضا فالأثر لا بدّ أن يستند الى المؤثر و يتجدّد، و العدم سابق

مستمرّ، (١) فلا يصلح أثرا للقدرة المتأخره.

قلنا: العدم إنّما يجعل أثرا للقدرة باعتبار استمراره. و عدم الصلاحيه بهذا الاعتبار فى حيز المنع؛ و ذلك لأنّ القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمرّ، و أن يفعل فلا يستمرّ. فأثر القدره إنما هو الاستمرار المقارن لها، و هو مستند إليها، و متجدّد بها.

٣- أصل [فى دلالة النهى على التكرار]

قال السيد المرتضى - رضى الله عنه - و جماعه منهم العلامه فى أحد قوليّه:

«إنّ النهى كالأمر فى عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمل له و للمرّه».

و قال قوم: بإفادته الدوام و التكرار، و هو القول الثانى للعلامه، (رحمه الله)، اختاره فى النهايه، ناقلا له عن الأكثر و إليه أذهب.

لنا: أنّ النهى يقتضى منع المكلف من إدخال ماهيه الفعل و حقيقته فى الوجود، و هو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهيه فى الوجود؛ لصدقها به؛ و لهذا إذا نهى السيد عبده عن فعل، فانتهى مدّه كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عدّ فى العرف عاصيا مخالفا لسيدّه، و حسن منه عقابه، و كان عند العقلاء مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدّه التى يمكنه الفعل فيها و هو تارك، و ليس

ص: ١٢٩

١- قوله: و العدم سابق مستمر ليس بينه و بين ما ذكره فى الاحتجاج كثير فرق و لعل الفرق ان المناط فى الاحتجاج لزوم تحصيل الحاصل و هو هنا غير ملحوظ.

نهى السيد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه، وبقى الدم بحاله. وهذا مما يشهد به الوجدان.

احتجوا: بأنه لو كان للدوام؛ لما انفك عنه، وقد انفك. فإن الحائض نهيت عن الصلاة و الصوم، و لا دوام. و بأنه ورد للتكرار، كقوله تعالى: وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّنى (سوره الاسراء ٣٢) و بخلافه، كقول الطيب: «لا تشرب اللبن»، «و لا تأكل اللحم». و الاشتراك و المجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقه فى القدر المشترك.

و بأنه يصح تقييده بالدوام و نقيضه، من غير تكرار و لا نقض؛ فيكون للمشارك.

و الجواب عن الأول: أن كلامنا فى النهى المطلق. و ذلك مختص بوقت الحيض، لأنه مقيد به، فلا يتناول غيره. أ لا ترى أنه عام لجميع أوقات الحيض.

و عن الثانى أن عدم الدوام فى مثل قول الطيب، إنما هو للقرينه، كالمرض فى المثال. و لو لا ذلك، لكان المتبادر هو الدوام. على أنك قد عرفت فى نظيره سابقا: أن ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك - أعنى: لزوم المجاز و الاشتراك - لازم عليهم، من حيث أن الاستعمال فى خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به.

و عن الثالث: أن التجوز جائز، و التأكيد واقع فى الكلام مستعمل، فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينه المجاز، و حيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيدا.

فائده:

لما أثبتنا كون النهى للدوام و التكرار، و جب القول بأنه للفور؛ لأن الدوام يستلزمه. و من نفى كونه للتكرار، نفى الفور أيضا. و الوجه فى ذلك واضح.

ص: ١٣٠

٤- اصل [في توجّه الأمر و النهى إلى شىء واحد]

الحقّ امتناع توجّه الأمر و النهى إلى شىء واحد. و لا نعلم فى ذلك مخالفا من أصحابنا. و وافقنا عليه كثير ممن خالفنا. و أجازة قوم. و ينبغى تحرير محلّ النزاع أوّلا فنقول:

الوحده تكون بالجنس و بالشخص. فالأوّل يجوز ذلك فيه، بأن يؤمر بفرد و ينهى عن فرد، كالسجود لله تعالى، و للشمس، و القمر. و ربّما منعه مانع، لكنه شديد الضعف، شاذّ.

و الثانى إمّا أن يتّحد فيه الجهه، أو تعدّد. فان اتّحدت، بأن يكون الشىء الواحد من الجهه الواحده مأمورا به منهيّا عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً.

و قد يجيزه بعض من جوّز تكليف المحال - قبحهم الله - و منعه بعض المجيزين لذلك؛ نظرا إلى أنّ هذا ليس تكليفا بالمحال، بل هو محال فى نفسه لأنّ معناه الحكم بأنّ الفعل يجوز تركه، و لا يجوز و إن تعدّدت الجهه، بأن كان للفعل جهتان، يتوجّه إليه الأمر من إحداهما، و النهى من الأخرى، فهو محلّ البحث؛ و ذلك كالصّلاه فى الدار المغصوبه، يؤمر بها من جهه كونها صلاه، و ينهى عنها من حيث كونها غصبا؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، و من أجازة صحّحها.

لنا: أنّ الامر طلب لايجاد الفعل، و النهى طلب لعدمه؛ فالجمع بينهما فى أمر واحد ممتنع. و تعدّد الجهه غير مجد مع اتّحاد المتعلّق؛ (١) إذ الامتناع إنّما ينشأ

ص: ١٣١

١- قوله: و تعدد الجهه غير مجد مع اتحاد المتعلق هذا مستقيم اذا كانت الجهتان تعليقتين اذ يلزم اجتماع المتنافيين فى موضع واحد و اختلاف الجهه غير نافع و اما اذا كانت الجهتان تقيديتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين فى موضع واحد فلا بد من تنقيح محل النزاع ثم لا- يخفى ان دعوى ان الصلاه فى الدار المغصوبه من قبيل اختلاف الجهه التعليليه محل نظر بل الظاهر انها من قبيل الثانى فان متعلق الوجوب فيها هو ماهيه الكون من حيث هو كون مطلق و متعلق الحرمة و موضوعها خصوصيه الكون و تشخصه و يمكن انفكاك احدهما و قد جمعهما المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان و ان عرض احدهما للآخر و لا فساد فيه كالفرد المستحب من الصلاه الواجبه كالصلاه فى المسجد و المكروهه كالصلاه فى الحمام فان الاحكام الخمسه كلها متضاده مع انه لا- نزاع فى امكان ذلك نعم لو امتنع انفكاك الجهه المفروضه للوجوب عن الجهه المفروضه للحرمة امتنعت التكليف به لا لانه يلزم اجتماع المتنافيين المحال بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال بهما هذا على تقدير تسليم جزئيه الكون المطلق للصلاه و يمكن فيها المناقشه فتأمل.

من لزوم اجتماع المتنافيين فى شىء واحد. و ذلك لا يندفع إلاً بتعدد المتعلق، بحيث يعدّ فى الواقع أمرين، هذا مأمور به و ذلك منهي عنه. و من البين أنّ التعدّد بالجهد لا يقتضى ذلك بل الوحده باقيه معه قطعاً؛ فالصلاه فى الدار المغصوبه، و إن تعددت فيها جهه الأمر و النهى، لكنّ المتعلق الذى هو الكون متّحد؛ فلو صحّت، لكان مأمورا به- من حيث أنّه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاه و جزء الجزء جزء و الأمر بالمركب أمر باجزائه- و منهيًا عنه، باعتبار أنّه بعينه الكون فى الدار المغصوبه، فيجتمع فيه الأمر و النهى و هو متّحد.

و قد بينا امتناعه؛ فتعيّن بطلانها.

احتجّ المخالف بوجهين، الأول: أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب، و نهاه عن الكون فى مكان مخصوص، ثمّ خاطه فى ذلك المكان، فإنّنا نقطع بأنّه مطيع عاص لجهتى الأمر بالخياطه و النهى عن الكون.

الثانى: أنّه لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتّحاد متعلق الأمر و النهى، إذ لا مانع

ص: ١٣٢

سواء اتفقا. و اللّازم باطل؛ إذ لا اتّحاد فى المتعلّقين. فانّ متعلّق الأمر الصلاه، و متعلّق النهى الغصب، و كلّ منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر، و قد اختار المكلف جمعهما، مع إمكان عدمه. و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلّقا الأمر و النهى، حتّى لا يبقيا حقيقتين مختلفين؛ فيتحد المتعلّق.

و الجواب عن الأوّل: أنّ الظاهر فى المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأى وجه اتفق. (١) سلّمنا، لكن المتعلّق فيه مختلف، فانّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه، (٢) بخلاف الصلاه. سلّمنا، لكن نمنع كونه مطيعا و الحال هذه. و دعوى حصول القطع بذلك فى حيز المنع، حيث لا يعلم إرادته الخياطه كيف ما اتفقت.

و عن الثانى: أنّ مفهوم الغصب، و إن كان مغايرا لحقيقه الصلاه، إلّا أنّ الكون الذى هو جزؤها بعض جزئياته؛ إذ هو مما يتحقّق به. فاذا أوجد المكلف الغصب بهذا الكون، صار متعلّقا للنهى، ضروره أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكليّات باعتبار وجودها [فى ضمن الأفراد]، فالفرد الذى يتحقّق به الكلّى هو الذى يتعلّق به الحكم حقيقه. و هكذا يقال فى جهه الصلاه، فانّ الكون المأمور به فيها و إن كان كليّا، لكنه إنّما يراد باعتبار الوجود. فمتعلّق الأمر فى الحقيقه إنّما هو الفرد الذى يوجد منه، (٣) و لو باعتبار الحصّه التى فى ضمنه من

ص: ١٣٣

- ١- قوله: باى وجه اتفق، لا يخفى انه يجرى مثل هذا فى الصلاه ايضا فتأمل.
- ٢- قوله: فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطه يمكن المناقشه بان ربط الكون فى الصلاه ليس ازيد من ربطه بالخياطه بل فى كلاهما من لوازم الجسم و ربما يفسر الطمأنينه بعدم الحركه فتأمل.
- ٣- قوله: انما هو الفرد الذى يوجد منه بعد تسليم ان المطلوب ليس وجود الكلى لا بشرط شىء بل وجود الفرد نقول ان اراد وجود خصوص الفرد فممنوع و السند ظاهر و ان اراد وجود فرد ما فيختلف الموضوع ايضا اذ موضوع الوجوب هو الماهيه المعروضه لتشخص ما و موضوع الحرمة خصوص التشخص مع ان الظاهر ان المطلوب هو الكلى لا بشرط شىء.

الحقيقه الكليه، على أبعد الرأيين فى وجود الكلى الطبيعى.

و كما أنّ الصلاه الكليه تتضمن كونا كليا، فكذلك الصلاه الجزئيه تتضمن كونا جزئيا؛ فاذا اختار المكلف إيجاد كلى الصلاه بالجزئى المعين منها، فقد اختار إيجاد كلى الكون بالجزئى المعين منه الحاصل فى ضمن الصلاه المعينه. و ذلك يقتضى تعلق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر و النهى، و هو شىء واحد قطعاً؛

فقوله: «و ذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما، الخ»، إن أراد به خروجهما عن الوصف بالصلاه و الغصب، فمسلم، و لا يجديه؛ إذ لا نزاع فى اجتماع الجهتين، و تحقّق الاعتبارين؛ و إن أراد أنّهما باقيان على المغايره و التعدّد بحسب الواقع و الحقيقه، فهو غلط ظاهر و مكابره محضه، لا يرتاب فيها ذو مسكه.

و بالجملة فالحكم هنا واضح، لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه، و لم يطلق فى ميدان الجدل و العصبية عنانه.

٥- أصل [فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه]

اختلفوا فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه، على أقوال. ثالثها: يدلّ فى العبادات، لا فى المعاملات. و هو مختار جماعه، منهم المحقّق و العلّامه.

و اختلف القائلون بالدلاله، فقال جمع منهم المرتضى: إنّ ذلك بالشرع، لا باللّغه. و قال آخرون: بدلاله اللّغه عليه أيضاً، و الأقوى عندي: أنّه يدلّ

فى العبادات بحسب اللّغه و الشرع دون غيرها مطلقا. فهنا دعويان.

لنا على أوليهما: أنّ النهى يقتضى كون ما تعلق به (1) مفسده، غير مراد للمكلف. و الأمر يقتضى كونه مصلحه مرادا. و هما متضادان؛ فالآتى بالمنهى عنه لا- يكون آتيا بالمأمور به. و لازم ذلك عدم حصول الامتثال و الخروج عن العهده. و لا نعى بالفساد إلّا هذا.

و لنا على الثانيه: أنّه لو دلّ، لكانت إحدى الثلاث، و كلّها منتفيه. أمّا الأولى و الثانيه فظاهر. و أمّا الالتزام، فلأنّها مشروطه باللزوم العقليّ أو العرفيّ، كما هو معلوم، و كلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك: أنّه يجوز عند العقل و فى العرف أن يصرح بالنهى عنها، (2) و أنّها لا تفسد بالمخالفه، من دون حصول تناف بين

ص: ١٣٥

١- قوله: ان النهى يقتضى كون ما تعلق به الخ، هذا انما يستقيم فى المنهى عنه بعينه اذ لا يعقل فيه الجهتان فلا يتوجه ان يقال ان المصلحه ربما تكون مرتبه على نفس الكلى و المفسده على الخصوصيه فيجوز ان يكون الآتى بالفرد المنهى عنه بخصوصه آتيا بالكلى المأمور به من حيث هو كما ذكرنا فى الصلاه فى الدار المغصوبه و ذلك لان مثل هذا ليس منهيّا عنه بعينه و اما المنهى عنه بوصفه فان كان وصفا مفارقا كالغصب بالنسبه الى الصلاه المذكوره فلا يستقيم مطلقا اذ يتوجه عليه ما ذكرناه نعم ربما يرد من الشرع الحكم بالفساد فى بعض الموارد كما فى الصلاه المذكوره و بهذا لا يصير قاعده كليه على ما هو منظور الاصوليين و ان كان الوصف لازما فدليل المصنف لا يتم فيه ايضا اذ ترتب المفسده على اللازم من حيث خصوصيته لا يقتضى عدم ترتب المصلحه على الملزوم من حيث هو نعم لا- يجوز مثل هذا التكليف من الشارع اذ لا- يمكن الامتثال بكلا التكليفين معا و ممّا ذكرنا يظهر ان كلام المصنف على اطلاقه غير مستقيم و الحق التفصيل.

٢- قوله: ان يصرح بالنهى عنها، لا- يقال جواز التصريح بالتحريم و عدم الفساد لا- ينافى ظهور التحريم فى الفساد اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر و نحن لا ندعى الا الظهور لما سيأتى من انه لو كان كذلك لكان التصريح بالنقيض ينافى ذلك الظاهر قطعاً بحسب الظاهر و ليس كذلك يشهد بذلك الذوق السليم.

الكلامين. و ذلك دليل على عدم لزوم بين.

حجّه القائلين بالدلاله مطلقا بحسب الشرع لا اللغه:

أن علماء الأمصار فى جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهى فى أبوابه، كالأنكحه و البيوع و غيرها. و أيضا لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى، و من ثبوته حكمه تدلّ عليها الصحه. و اللعازم باطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا و تساقطتا، و كان الفعل و عدمه متساويين، فيمتنع النهى عنه؛ لخلوّه عن الحكمه. و إن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحه الصحه، و هو مصلحه خالصه؛ إذ لا معارض لها من جانب الفساد، كما هو المفروض. و إن كانت راجحه فالصحه ممتنع؛ لخلوّها عن المصلحه، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحه النهى، و هو مصلحه خالصه لا يعارضها شىء من مصلحه الصحه.

و أما انتفاء الدلاله لغه، فلا أنّ فساد الشىء عباره عن سلب أحكامه. و ليس - فى لفظ «النهى» ما يدلّ عليه لغه قطعا.

و الجواب عن الأوّل انه لا- حجه فى قول العلماء بمجرد ما لم يبلغ حدّ الاجماع و معلوم انتفاؤه فى محلّ النزاع؛ إذ الخلاف و التشاجر فيه ظاهر جليّ.

و عن الثانى: بالمنع من دلالة الصحه، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمه فى الثبوت؛ إذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمه فى إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتّب أثره- أعنى انتقال الملك- عليه. نعم، هذا فى العبادات معقول؛ فإنّ الصحه فيها باعتبار كونها عباره عن حصول الامتثال، تدلّ على وجود الحكمه المطلوبه؛ و إلّا لم يحصل.

و بما قدّمناه فى الاحتجاج على دلالة النهى على الفساد فى العبادات

يظهر جواب الاستدلال على انتفاء الدلالة لغه؛ فإنه على عمومه ممنوع. نعم هو في غير العبادات متوجه

و احتجّ مثبتوها كذلك لغه أيضا، بوجهين:

أحدهما: ما استدللّ به على دلالاته شرعا، من أنه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهاي على الفساد.

و أجاب عنه أولئك: بأنّه إنّما يقتضى دلالاته على الفساد، و أمّا أنّ تلك الدلالة بحسب اللّغه، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالاته عليه شرعا؛ لما ذكر من الدليل على عدم دلالاته لغه،

و الحقّ ما قدّمناه: من عدم الحجّيه في ذلك. و هم و إن أصابوا في القول بدلالاته في العبادات لغه، لكنّهم مخطئون في هذا الدليل. و التحقيق ما استدللنا به سابقا.

الوجه الثاني لهم: أنّ الأمر يقتضى الصحّه، لما هو الحقّ من دلالاته على الأجزاء بكلا تفسيريّه. (1) و النهي نقيضه، و النقيضان مقتضاهما نقيضان.

فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحّه، و هو الفساد.

و أجاب الأولون: بأنّ الأمر يقتضى الصحّه شرعا، لا لغه، و نقول بمثله في النهي. و أنتم تدعون دلالاته لغه. و مثله ممنوع في الأمر.

و الحقّ أن يقال: لا نسلمّ وجوب اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكها في لازم واحد، فضلا عن تناقض أحكامها. سلّمنا، لكن نقيض قولنا: «يقتضى الصحّه»: أنّه «لا يقتضى الصحّه»، و لا يلزم منه أن «يقتضى

ص: ١٣٧

١- قوله: بكلا تفسيريّه أى تفسيري الصحه اعنى موافقه الامر و سقوط القضاء

الفساد». فمن أين يلزم في النهي أن يقتضى الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضى الصحه. و نحن نقول به.

حجّه النافين للدلاله مطلقا، لغه و شرعا:

أنّه لو دلّ لكان مناقضا للتصريح بصحّه المنهى عنه. و اللازم منتف، لأنّه يصحّ أن يقول: «نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا. و لو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك.»

و أجيب: بمنع الملازمه، فإنّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه، و أنّ الظاهر غير مراد. و يكون التصريح قرينه صارفه عمّا يجب الحمل عليه عند التجرد عنها.

و فيه نظر، فإنّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر و ينافيه قطعاً. و ليس بين قوله في المثال: «و لو فعلت لعاقبتك الخ»، و بين قوله: «نهيتك عنه» مناقضه و لا منافاه. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحقّ: أنّ الكلام متّجه في غير العبادات و هو الذى مثل به. و أمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بيّن؛ إذا المناقضه بين قوله: «لا تصلّ في المكان المغصوب» و «لو فعلت لكانت صحيحه مقبوله» في غايه الظهور، لا ينكرها إلا مكابر.

ص: ١٣٨

٣- المطلب الثالث : في العموم و الخصوص

اشاره

و فيه فصول [ثلاثه]

ص: ١٣٩

الفصل الأول : في الكلام على ألفاظ العموم

اشاره

[وفيه اصول اربعة]

ص: ١٤١

١- أصل [فى وضع اللفظ للعموم]

الحقّ: أنّ للعموم فى لغة العرب صيغه تخصّبه.

و هو اختيار الشيخ، و المحقّق، و العلّامة، و جمهور المحقّقين. و قال السيّد- (رحمه الله)- و جماعه: إنّ له لفظ موضوع إذا استعمل فى غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص و العموم. و نصّ السيّد على أنّ تلك الصيغ نقلت فى عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغه الأمر فى العرف الشرعى إلى الوجوب. و ذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ التى يدعى وضعها للعموم حقيقة فى الخصوص، و إنّما يستعمل فى العموم مجازاً.

لنا: أنّ السيّد إذا قال لعبده: «لا- تضرب أحدا» فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتّى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً. و التبادر دليل الحقيقة؛ فيكون كذلك لغة؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكره فى سياق النفى للعموم لا غير حقيقة، و هو المطلوب.

و أيضاً، لو كان نحو: «كلّ» و «جميع» من الألفاظ المدعى عمومها، مشتركه بين العموم و الخصوص، لكان قول القائل: «رأيت الناس كلّهم أجمعين» مؤكّداً

ص: ١٤٣

للاشتباه، و ذلك باطل بيان الملازمه: أنّ «كلّا» و «أجمعين» مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ، و اللفظ الدالّ على شىء يتأكد بتكريره (١)؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّدا عند التكرير. و أمّا بطلان اللّازم؛ فلأنّنا نعلم ضروره أنّ مقاصد أهل اللغه فى ذلك تكثير الإيضاح و إزاله الاشتباه.

احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهين.

الأوّل أنّ الالفاظ التى يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة و فى الخصوص أخرى. بل استعمالها فى الخصوص أكثر، و ظاهر استعمال اللفظ فى شيئين أنّه حقيقه فيهما. و قد سبق مثله. (٢)

الثانى: أنّها لو كانت للعموم (٣)، لعلم ذلك إمّا بالعقل، و هو محال؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده فى الوضع؛ و إمّا بالنقل، و الآحاد منه لا تفيد اليقين. (٤)

ص: ١٤٤

١- قوله: و اللفظ الدال على شىء يتأكد بتكريره الخ، فيه خلط عظيم إذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشىء و الدلاله عليه و اللفظ هنا متصف بالاجمال دال على معنى متصف بالاشتباه لا دال على الاجمال و الاشتباه فتكرير اللفظ هنا لا يتكرر حصول الاشتباه فى الذهن بل يتكرر ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تأكيد الاشتباه عند التكرير و على تقدير تسليم دلالتة على الاشتباه و تكرير حصوله فى الذهن انما يلزم زياده تصور الاشتباه لا زياده الاشتباه كما فى تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شده السواد و زيادته بل انما يفيد تقرير السواد فى الذهن و زياده تصوره فتأمل.

٢- قوله: و قد سبق مثله، أى فى مبحث الامر.

٣- قوله: الثانى انها لو كانت للعموم الخ، يمكن قلب الدليل بانه لو كان للعموم و الخصوص بالاشتراك يعلم ذلك بالعقل او بالنقل الى آخر الدليل فان قلت ذلك يعلم بدليل آخر غيرهما قلنا هذا ايضا كذلك.

٤- قوله: و الآحاد منه لا يفيد اليقين، فيه انه نحن لا ندعى اليقين بل يكفى الظن اذ مدار مباحث الالفاظ على الظن.

و لو كان متواترا (١) لاستوى الكلّ فيه. (٢)

و الجواب عن الأوّل أنّ مطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقة و المجاز، و العموم هو المتبادر عند الاطلاق. و ذلك آيه الحقيقة؛ فيكون في الخصوص مجازا، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

و عن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الأوجه؛ فإنّ تبادر المعنى من اللفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعا له، و قد بينا أنّ المتبادر هو العموم.

حجّه من ذهب إلى أنّ جميع الصيغ حقيقه في الخصوص: (٣)

أنّ الخصوص متيقّن؛ لأنّها إن كانت له فمراد، و إن كانت للعموم فداخل في المراد، و على التقديرين، يلزم ثبوته. بخلاف العموم، (٤) فأنّه مشكوك فيه؛ إذ ربّما يكون للخصوص؛ فلا يكون العموم مرادا، و لا داخلا فيه؛ فجعله حقيقه في الخصوص المتيقّن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

و أيضا: اشتهر في الألسن حتّى صار مثلا- أنّه: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ منه»، و هو وارد على سبيل المبالغه و إلحاق القليل بالعدم. (٥) و الظاهر يقتضى

ص: ١٤٥

- ١- قوله: و لو كان متواترا الخ، فيه بحث إذ يجوز تواتره بالنسبه الى بعض دون بعض.
- ٢- قوله: لا يستوى الكلّ فيه، أى فيجب ان لا يكون خلاف و الحال انه قد وقع فيه الخلاف.
- ٣- قوله: حقيقه في الخصوص، أى في موضوعه لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغه من الافراد من غير تعيين و الظاهر انه لم يقل احد انها موضوعه لخصوص مخصوص.
- ٤- قوله: بخلاف العموم فانه مشكوك فيه هذا انما يدل على كون المخصوص متيقنا فى كونه حاصلًا فى المراد فالعمل به متيقن هذا لا يدل على كونه موضوعا له و تمام تحقيق ذلك فى حواشينا على شرح المختصر.
- ٥- قوله: على سبيل المبالغه و إلحاق القليل بالعدم، هذا اعتراف بأن هذه العبارة ظاهره فى العموم إذ لو لا ذلك لا مبالغه و لا إلحاق.

كونه حقيقه فى الأعلب مجازا فى الأقلّ، تقلبلا للمجاز.

و الجواب: أمّا عن الوجه الأول، فبأنّه إثبات اللّغه بالترجيح، و هو غير جائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط؛ إذ من المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلّم؛ فلو حمل اللفظ على الخصوص لصاع غيره ممّا يدخل فى العموم. و هذا لا يخلو من نظر.

و أمّا عن الأخير، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهر فى أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقه فى الأعلب، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقه فى الأقلّ، و قد بيّنا قيام الدليل عليه. هذا، مع ما فى التمسك بمثل هذه الشهره من الوهن.

٢- أصل [فى افاده الجمع المعرّف بالاداه بالعموم]

الجمع المعرّف بالاداه يفيد العموم حيث لا عهد. و لا نعرف فى ذلك مخالفا من الأصحاب. و محققوا مخالفينا على هذا أيضا. و ربّما خالف فى ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم، و هو شاذّ ضعيف، لا التفات إليه.

و أمّا المفرد المعرّف؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. و عزاه المحقق إلى الشيخ. و قال قوم بعدم إفادته، و اختاره المحقق و العلّامه، و هو الأقرب.

لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، و أنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطّردا، و هو منتف قطعاً.

احتجّوا بوجهين، أحدهما: جواز وصفه بالجمع، فيما حكاه البعض من

قولهم: «أهلك الناس الدرهم البيض و الدينار الصفر».

الثاني: صحه الاستثناء منه، كما فى قوله تعالى: إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا (سوره العصر ٢-٣)

و اجيب عن الأوّل: بالمنع من دلالتة على العموم؛ و ذلك لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد، و مدلول الجمع مجموع الافراد، و بينهما بون بعيد.

و عن الثانى: بأنّه مجاز؛ لعدم الاطراد.

و فى الجواب عن كلا الوجهين نظر:

أمّا الأوّل: فلاّنه مبنّى على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد، و هو خلاف التحقيق، كما قرّر فى موضعه.

و أمّا الثانى:، فلاّنه الظاهر: أنّه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرّف باللام (١) العموم فى بعض الموارد حقيقه؛ كيف و دلالة أداه التعريف (٢) على الاستغراق حقيقه و كونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم؛ فالكلام حينئذ إنّما هو فى دلالتة على العموم مطلقا (٣)، بحيث لو استعمل فى غيره كان مجازا، على حدّ

ص: ١٤٧

١- قوله: لا مجال لإنكار افاده المفرد المعرف باللام، لكن لا من حيث افاده اللام بل من خارج.

٢- قوله: كيف و دلالة أداه التعريف الخ، الظاهر من كتاب المحصول انكار ذلك مطلقا فى جميع المفردات و كذا يظهر من كتاب الاحكام انكار قوم كون اللام حقيقه للاستغراق فى جميع الموارد حتى فى الجمع ايضا و قد اعترف المصنف بوقوع الخلاف من شاذ فى الجميع ايضا فى صدر المسأله فقوله: هاهنا لا- يظهر فيه خلاف محل نظر و على تقدير عدم الاعتداد بالخلاف المذكور فى الجمع و تسليم ان اللام للاستغراق فى بعض الموارد فيمكن ان يكون ذلك فى الجموع فلا يقتضى عدم مجال انكار ذلك فى كل مفردات فتأمل.

٣- قوله: فالكلام حينئذ الخ، فيه اشاره الى الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين و يرد عليه انه بعد تسليم كونه حقيقه فى بعض الموارد لا نسلم انه لو استعمل فى غيره لكان مجازا لان المجاز اولى من الاشتراك.

صيغ العموم التي هذا شأنها. و من البين: أن هذه الحجج لا تنهض باثبات ذلك، بل إنما تثبت المعنى الأول الذي لا نزاع فيه.

فائده مهمه:

حيث علمت أن الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم، كونه ليس على حد الصيغ الموضوعه لذلك، لا عدم إفادته إياه مطلقا، فاعلم: أن القرينه الحائيه قائمه في الأحكام الشرعيه غالبا، على إرادته العموم منه، حيث لا عهد خارجي، كما في قوله تعالى: «وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا (سوره البقره ٢٧٥)» وقوله (عليه السلام): «إذا كان الماء (١) قدر كز لم ينجسه شيء» (وسائل الشيعه ج ١ ص ١١٧) و نظائره، و وجه قيام القرينه على ذلك امتناع إرادته الماهيه و الحقيقه؛ إذ الاحكام الشرعيه إنما تجرى على الكلّيات باعتبار وجودها، كما علم آنفا.

و حينئذ، فاما أن يراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غير معيّن.

لكن إرادته البعض ينافي الحكمه؛ إذ لا- معنى لتحليل بيع من البيوع، و تحريم فرد من الربا، و عدم تنجيس مقدر الكز من بعض الماء، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب و السنه؛ فتعيّن في هذا كله إرادته الجميع، (٢) و هو معنى العموم.

ص: ١٤٨

١- قوله: كما في قوله تعالى و أحل الله البيع و حرم الربا و قوله اذا كان الماء الخ، لا يخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهيه من حيث هي فحيث توجد يوجد الحكم لا من وضع اللام له نعم اللام يدل على اراده الماهيه من حيث هي و بهذا يظهر الفرق بينه و بين المفرد المنكر المنون فتأمل.

٢- قوله: فتعيّن في هذا كله اراده الجميع لا يخفى ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم و كونه حقيقه فيه بل انما يدل على اراده العموم هنا من الكلام فيجوز كون اللام مستعملا في معناه المطلق و يفهم تحقيق هذا المطلق في ضمن العموم من القرينه المذكور فلا يلزم كونه حقيقه فيه و لا المجاز و يوجه هذا الكلام في المفرد المنكر ايضا.

و لم أر أحداً تبيّه لذلك من متقدّمي الأصحاب، سوى المحقّق- (قدس الله نفسه)- فإنّه قال في آخر هذا البحث: «و لو قيل: إذا لم يكن ثمّ معهود، و صدر من حكيم، فإنّ ذلك قرينه حالّيه تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».

٣- أصل [في إفاده الجمع المنكر بالعموم]

أكثر العلماء على أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم، بل يحمل على أقلّ مراتبه.

و ذهب بعضهم إلى إفادته ذلك. و حكاه المحقّق عن الشيخ، بالنظر إلى الحكمة. (١) و الأصحّ الأوّل.

لنا: القطع بأنّ «رجالا» مثلاً بين الجموع في صلوحه لكلّ عدد بدلاً، «كرجل» بين الآحاد في صلوحه لكلّ واحد؛ فكما أنّ «رجلا» ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد، كذلك «رجال» ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد. نعم أقلّ المراتب واجبه الدخول قطعاً؛ فعلم كونها مراده، و بقي ما سواها على حكم الشكّ.

حجّه الشيخ: أنّ هذه اللفظه، إذ دلّت على القلّه و الكثره، و صدرت من حكيم، فلو أراد القلّه لبيّنها (٢). و حيث لا قرينه، و جب حملة على الكلّ. و زاد

ص: ١٤٩

١- قوله: بالنظر إلى الحكمة، أي يفيد العموم لكن لا بالوضع لغيره بل بالنظر إلى حكمه المتكلم كما سيذكر في دليله.

٢- قوله: فلو أراد القلّه لبيّنها هذا قريب مما نقل عن المحقق في المفرد المعروف باللام و اختاره ثمه مع انه رده هنا فعليه بيان الفرق.

من وافقه من العامه: أنه ثبت إطلاق اللفظ على كل مرتبه من مراتب الجموع؛ فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى.

و الجواب: عن احتجاج الشيخ، أمّا أولًا: فبالمعارضه بأنه لو أراد الكلّ لبينه أيضا. (1) و أمّا ثانيا: فلاّنا لا نسلمّ عدم القرينه، إذ يكفي فيها كون أقلّ المراتب مرادا قطعاً.

و فيه نظر، (2) و التحقيق: أنّ اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم و الخصوص، كان عند الإطلاق محتملاً للأمرين، كسائر الألفاظ الموضوعه للمعاني المشتركه، إلّا أنّ أقلّ مراتب الخصوص - باعتبار القطع بارادته - يصير متيقّناً، و يبقى ما عداه مشكوكاً فيه، إلى أن يدلّ على إرادته. (3) و لا نجد في هذا منافاه للحكمه بوجه.

و بهذا يظهر الجواب عن الكلام الأخير، فإنّا نمنع (4) كون اللفظ حقيقه في

ص: ١٥٠

-
- ١- قوله: بانه لو اراد الكل لبينه ايضا، اقول: لا يخفى انه يمكن ان يقال من جانب الشيخ ان عدم البيان بيان لاراده الكل.
 - ٢- قوله: و فيه نظر، وجه النظر ان كون اقل المراتب مرادا قطعاً لا- يصير دليلاً على استعمال اللفظ فيه و كونه موضوعاً له و هو ظاهر.
 - ٣- قوله: الى ان يدل دليل على ارادته، لا يخفى جريان هذا الكلام في المفرد المعرف باللام بزعمه و به ينهدم ما اختاره فيه من عمومه شرعاً و نقله عن المحقق و الفرق مشكل بناء على ان الدليل الذي ذكره سابقاً في عموم المفرد شرعاً نعم لا يبعد ان يفرق بناء على ما ذكرناه سابقاً من امكان استفاده العموم شرعاً من التعليق على ماهيه من حيث هي فان هذا الكلام لا يجرى في الجمع المنكر فانه ليس ظاهراً في ماهيه من حيث هي.
 - ٤- قوله: فإنّا نمنع الخ، هذا المنع لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقه و كون هذا الفرد يشمل جميع الافراد فالوجه منع كون هذا موجبا للاولويه.

كل مرتبه، و إنما هو للقدر المشترك بينهما؛ فلا دلالة له على خصوص أحدها.

و لئن سلمنا كونه حقيقه في كل منها، لكان الواجب حينئذ التوقف، على ما هو التحقيق من أن المشترك لا يحمل على شىء من معانيه إلا بالقرينه، و أن استعماله في جميعها (1) لا يكون إلا مجازا، فيحتاج الحمل عليه إلى الدليل.

فأئده: أقل مراتب صيغه الجمع ثلاثه على الأصح، و قيل: أقلها اثنان.

لنا: أنه يسبق إلى الفهم عند إطلاق الصيغه بلا قرينه الزائد على الاثنين.

و ذلك دليل على أنه حقيقه في الزائد دونه؛ لما هو معلوم من أن علامه المجاز تبادر غيره.

احتج المخالف بوجه: الأول: قوله تعالى: فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ (سوره النساء - ١١)، و المراد به ما يتناول الأخوين اتفاقا. و الاصل في الاطلاق الحقيقه.

الثاني: قوله تعالى: إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ (سوره الشعراء - ١١) خطابا لموسى و هارون فأطلق ضمير الجمع المخاطبين على الاثنين.

الثالث: قوله (عليه السلام): «الاثنان فما فوقهما جماعه».

ص: ١٥١

١- قوله: و ان استعماله في جميعها الخ، هذه العبارة مشعره بانه حمل قول المستدل فقد حملناه على جميع حقائقه على استعمال المشترك في جميع معانيه و لذلك قال في الجواب انه مجاز لكن الظاهر ان يكون مراد المستدل انه حملناه على معنى حقيقى يتضمن جميع حقائقه و على هذا لا دخل في الجواب لقوله و ان استعماله في جميعها لا يكون إلا مجازا فتأمل.

الجواب عن الأوّل: أنّ الاتفاق إنّما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين، لا على استفادته من الآيه؛ فلا دلاله فيه.

و عن الثاني: بالمنع من إرادتهما فقط، بل فرعون مراد معهما. سلّمنا، لكنّ الاستعمال إنّما يدّل على الحقيقه حيث لا يعارضه دليل المجاز. وقد دللنا على كونه مجازا فيما دون الثلاثه.

و عن الثالث: أنّه ليس من محل النزاع فى شىء، إذا الخلاف فى صيغه الجموع لا فى ج م ع.

٤- أصل [فى عموميه ما وضع لخطاب المشافهه لمن تأخّر عن زمن الخطاب]

ما وضع لخطاب المشافهه، نحو: «يا أيّها الناس»، «يا أيّها الّلمذنين آمنوا» لا يعمّ بصيغته من تأخّر عن زمن الخطاب، و إنّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر و هو قول أصحابنا و أكثر أهل الخلاف، و ذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم.

لنا: أنّه لا يقال للمعدومين: (١) «يا أيّها الناس» و نحوه، و إنكاره مكابره. و أيضا، فإنّ الصبىّ و المجنون أقرب إلى الخطاب من المعدوم، لوجودهما و اتصافهما بالانسانيه، مع أنّ خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً. فالمعدوم أجدر أن يمتنع.

احتجّوا بوجهين: أحدهما: أنّه لو لم يكن الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، مخاطبا لمن بعده،

ص: ١٥٢

١- قوله: لنا انه لائق للمعدومين الخ، قال المحشى الشيرازى يحتمل ان يكون ما وضع لخطاب المشافهه شاملا للمعدومين بحسب التغليب على ما مرّ.

لم يك مرسلإ إليه. و اللإزم منتف. ببن الملائمه: أنه لا- معنى لإرساله إلمأ أن يقال له: «بلغ أحكامى». و لا- تبليغ إلمأ بهذه العمومات، و قد فرض انتفاء عمومها بالنسبه إليه. و أمآ انتفاء اللإزم فبالإجماع.

و الثانى: أن العلماء لم يزالوا يحتجون على أهل الأعصار ممن بعد الصحابه، فى المسائل الشرعيه، بالآيات و الأخبار المنقوله عن النبى، (صلى الله عليه و آله و سلم)، و ذلك إجماع منهم على العموم لهم.

و الجواب: أميا عن الوجه الأول: فبالمنع من أنه لا- تبليغ إلمأ بهذه العمومات التى هى خطاب المشافهه؛ إذ التبليغ لا- يتعين فيه المشافهه، بل يكفى حصوله للبعض شفاها، و للباقيين بنصب الدلائل و الأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم.

و أميا عن الثانى: فبأنه لا يتعين أن يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم، بل يجوز أن يكون ذلك لعلمهم بأن حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر.

و هذا ممآ لا نزاع فيه؛ إذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضروره من الدين.

الفصل الثاني : في جملة من مباحث التخصيص

اشاره

[وفيه اصول اربعة]

ص: ١٥٥

١- أصل [فى منتهى التخصيص]

اختلف القوم فى منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتى يبقى واحد. و هو اختيار المرتضى، و الشيخ، و أبى المكارم ابن زهره. و قيل:

حتى يبقى ثلاثه. و قيل: اثنان. و ذهب الأكثر و منهم المحقق إلى أنه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، إلا أن يستعمل فى حق الواحد على سبيل التعظيم. و هو الأقرب.

لنا: القطع بقبح قول القائل: «أكلت كلّ رمانه فى البستان»، و فيه آلاف و قد أكل واحده أو ثلاثه. و قوله: «أخذت كلّ ما فى الصندوق من الذهب» و فيه ألف، و قد أخذ ديناراً إلى ثلاثه. و كذا قوله: «كلّ من دخل دارى فهو حرّ»، أو «كلّ من جاءك، فأكرمه»، و فسّره بواحد أو ثلاثه، فقال: «أردت زيدا أو هو مع عمرو و بكر». و لا كذلك لو أريد من اللفظ فى جميعها كثره قريبه من مدلوله.

احتجّ مجوّزه إلى الواحد بوجوه:

الأوّل: أنّ استعمال العامّ فى غير الاستغراق يكون بطريق المجاز، على ما هو

التحقيق، و ليس بعض الأفراد من البعض؛ فوجب جواز استعماله فى جميع الأقسام إلى أن ينتهى إلى الواحد.

الثانى: أنه لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه و إخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. و هذا يقتضى امتناع كل تخصيص.

الثالث: قوله تعالى: **وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ** (سوره الحجر - ٩)، و المراد هو الله تعالى وحده.

الرابع: قوله تعالى: **الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ (سوره آل عمران - ١٧٣)**، و المراد نعيم بن مسعود، باتفاق المفسرين. و لم يعدّه أهل اللسان مستهجنًا؛ لوجود القرينه؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد، مهما وجدت القرينه. و هو المدعى.

الخامس: أنه علم بالضروره من اللغه صحّحه قولنا: «أكلت الخبز و شربت الماء»، و يراد به أقلّ القليل ممّا يتناول الماء و الخبز.

و الجواب عن الأوّل: المنع من عدم الأولويه؛ فإنّ الأ-كثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلامة - (رحمه الله) - فى النهايه.

و فيه نظر، لأنّ أقربيه الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحيه إرادته على إرادته الأقلّ، لا امتناع إرادته الأقلّ، كما هو المدعى.

فالتحقيق فى الجواب أن يقال: لما كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ فى الخصوص مجاز، كما هو الحقّ، و ستسمعه، و لا بدّ فى جواز مثله من وجود علاقته المصحّحه للتجوّز، لا جرم كان الحكم مختصًا باستعماله فى الأكثر، لانتفاء علاقته فى غيره.

فان قلت: كلّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ، فهو جزؤه. و علاقته الكلّ و الجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء غير مشروط

بشيء، كما نصّ عليه المحققون. وإنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل، على ما مرّ تحقيقه. (١) وحينئذ فما وجه تخصيص وجود علاقته بالأكثر؟

قلت: لا ريب في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له، (٢) كيف؟ وقد عرفت أنّ مدلول العامّ كلّ فرد، لا مجموع الأفراد.

وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، و الكلّ، لو كان بالمعنى الثاني. وليس كذلك فظهر أنه ليس المصحح للتجوّز علاقته الكلّ و الجزء، كما توهم. و إنّما هو علاقته المشابهة، أعني: الاشتراك في صفه، و هي هاهنا الكثرة؛ فلا بدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثره تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. و ذلك هو المعنى بقولهم: «لا بدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

و عن الثاني: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا، بل لتخصيص خاصّ، و هو ما يعدّ في اللغة لغوا، و ينكر عرفا.

و عن الثالث: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقا، بل لتخصيص خاصّ، و هو ما يعدّ في اللغة لغوا، و ينكر عرفا.

و عن الرابع: أنّه غير محلّ النزاع، فأنّه للتعظيم، و ليس من التعميم

ص: ١٥٩

١- قوله: كما مرّ تحقيقه، أى في بحث استعمال المشترك في معانيه

٢- قوله: لكنّها ليست أجزاء له الخ، لا يخفى على الناظر في كتب الاصول ان موضع النزاع في هذه المسألة يشمل العام بمعنييه اعنى المستغرق و مثل العشره بالنسبه الى اجزائها و لهذا مثلوا بالعشره و امثالها و الجواب المذكور لا يتمشى في المعنى الثاني.

و التخصيص فى شىء . و ذلك لما جرت العاده به، من أن العظماء يتكلمون عنهم و عن أتباعهم، فيغلبون المتكلم؛ فصار ذلك استعاره عن العظمه و لم يبق معنى العموم ملحوظا فيه أصلا.

و عن الخامس: أنه، على تقدير ثبوته، كالثالث فى خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث فى تخصيص العامّ، و «الناس»، على هذا التقدير ليس بعامّ بل للمعهود، و المعهود غير عامّ. و قد يتوقّف فى هذا، لعدم ثبوت صحّحه إطلاق «الناس» المعهود على واحد. و الأمر عندنا سهل.

و عن السادس: أنه غير محلّ النزاع أيضا؛ فإنّ كلّ واحد من الماء و الخبز فى المثالين ليس بعامّ، بل هو للبعض الخارجى المطابق للمعهود الذهنى، أعنى: الخبز و الماء المقرّر فى الذهن أنه يؤكل و يشرب، هو مقدار ما معلوم.

و حاصل الأمر أنه أطلق المعرفّ بلام العهد الذهنى - الذى هو قسم من تعريف الجنس - على موجود معيّن، يحتمله و غيره اللفظ و أريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلاله القرينه. و هذا مثل إطلاق المعرفّ بلام العهد الخارجى على موجود معيّن من بين معهودات خارجيه، كقولك لمخاطبك: «أدخل السوق» مريدا به واحدا من أسواق معهوده بينك و بينه عهدا خارجيا معينا له من بينها بالقرينه، و لو بالعاده؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم فى شىء، فكذا هذا.

حجّه مجوّزه إلى الثلاثه و الاثنين: ما قيل فى الجمع، و أنّ أقلّه ثلاثه أو اثنان، كأنّهم جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقه فى الثلاثه أو فى الاثنين.

و الجواب: أنّ الكلام فى أقلّ مرتبه يخصّص إليها العامّ، لا فى أقلّ مرتبه يطلق عليها الجمع، فإنّ الجمع من حيث هو ليس بعامّ، و لم يقدّم دليل على تلازم حكميهما؛ فلا تعلق لأحدهما بالآخر؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتا للآخر.

و إذا خصّ العامّ و أريد به الباقي، فهو مجاز مطلقا على الأقوى، وفاقا للشيخ، و المحقّق، و العلّامة في أحد قوليّه، و كثير من أهل الخلاف.

و قال قوم: إنّه حقيقه مطلقا. و قيل: هو حقيقه، إن كان الباقي غير منحصر، بمعنى أنّ له كثره يعسر العلم بعددها؛ و إلّا فمجاز. و ذهب آخرون إلى كونه حقيقه، إن خصّ بمخصّص لا- يستقلّ بنفسه، من شرط، أو صفه، أو استثناء، أو غايه، و إن خصّ بمستقلّ، من سمع أو عقل، فمجاز. و هو القول الثاني للعلّامة، اختاره في التهذيب. و ينقل هاهنا مذاهب للناس كثيره سوى هذه لكنّها شديده الوهن، فلا جدوى للتعرّض لنقلها.

لنا: أنّه لو كان حقيقه في الباقي، كما في الكلّ، لكان مشتركا بينهما.

و اللّازم منتف. بيان الملازمه: أنّه ثبت كونه للعموم حقيقه، و لا- ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم، و قد فرض كونه حقيقه فيه أيضا؛ فيكون حقيقه في معنيين مختلفين، هو معنى المشترك. و بيان انتفاء اللازم: أنّ الفرض وقع في مثله، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع.

حجّه القائل بأنّه حقيقه مطلقا،

أمران:

أحدهما: أنّ اللفظ كان متناولا له حقيقه بالاتّفاق، و التناول باق على ما كان، لم يتغيّر، إنّما طرأ عدم تناول الغير.

و الثاني: أنّه يسبق إلى الفهم؛ إذ مع القرينه لا يحتمل غيره. و ذلك دليل الحقيقه.

ص: ١٦١

و الجواب عن الأوّل: أنّ تناول اللفظ له قبل التخصيص إنّما كان مع غيره، و بعده يتناوله وحده، و هما متغايران؛ فقد استعمل في غير ما وضع له.

و اعترض: بأنّ عدم تناوله للغير أو تناوله له، لا يغيّر صفه تناوله لما يتناوله.

و جوابه: أنّ كون اللفظ حقيقه قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي، حتّى يكون بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقه، بل من حيث أنّه مستعمل في المعنى الذى ذلك بعض منه، و بعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي، فلا يبقى حقيقه. و القول بأنّه كان متناولاً له حقيقه مجرد عباره؛ إذ الكلام في الحقيقه المقابله للمجاز، و هى صفه اللفظ.

و عن الثانى: بالمنع من السبق إلى الفهم. و إنّما يتبادر مع القرينه، و بدونها يسبق العموم. و هو دليل المجاز.

و اعترض: بأنّ اراده الباقي معلومه بدون القرينه. إنّما المحتاج إلى القرينه، عدم إرادته المخرج.

و ضعفه ظاهر؛ لأنّ العلم بإرادته الباقي قبل القرينه إنّما هو باعتبار دخوله تحت المراد، و كونه بعضاً منه. و المقتضى لكون اللفظ حقيقه فيه، هو العلم بإرادته على أنّه نفس المراد، و هذا لم يحصل إلّا بمعونه القرينه. و هو معنى المجاز.

حجّه من قال بأنّه حقيقه، إن بقى غير منحصر، أنّ معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر فى عدد، و إذا كان الباقي غير منحصر، كان عامّاً.

و الجواب: منع كون معناه ذلك؛ بل معناه تناوله للجميع. و كان للجميع أوّلاً، و قد صار لغيره. فكان مجازاً.

و لا يذهب عليك أنّ منشأ الغلط فى هذه الحجّه اشتباه كون النزاع فى لفظ

العام (١) أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الأصوليين في مواضع متعدده، ككون الأمر للوجوب، و الجمع للـثنين، و الاستثناء مجازا في المنقطع. و هو من باب اشتباه العارض بالمعروض (٢).

حجّه القائل بأنّه حقيقه، إن خصّ بغير مستقلّ:

أنّه لو كان التقييد بما لا مستقلّ يوجب تجوّزا في نحو: «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفه، و:

«أكرم بنى تميم ان دخلوا» من المقيّد بالشرط، و «اعتزل الناس إلّا العلماء» من المقيّد بالاستثناء، لكان نحو: «مسلمون» للجماعه مجازا، و لكان نحو: «المسلم» للجنس أو للعهد مجازا، و لكان نحو: «ألف سنه إلّا خمسين عاما» مجازا.

و اللوازم الثلاثه باطله. أمّا الأولان: فإجماعا، و أمّا الأخير، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمه: أنّ كلّ واحد من المذكورات يقيد بقيد هو كالجزم له، و قد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولا. و هى بدونه، لما نقلت عنه، و معه لما نقلت إليه. و لا يحتمل غيره. و قد جعلتم ذلك موجبا للتجوّز. فالفرق تحكّم.

و الجواب: أنّ وجه الفرق ظاهر. فإنّ الواو في «مسلمون»، كألف «ضارب» و واو «مضروب» جزء الكلمه، و المجموع لفظ واحد. (٣) و الألف و اللام في نحو «المسلم» و إن كانت كلمه، إلّا أنّ المجموع يعدّ في العرف كلمه واحده،

ص: ١٦٣

١- قوله: اشتباه كون النزاع في لفظ العام، لا يخفى انه لو كان المراد من لفظ العام ايضا ما هو مصطلح الاصوليين لا يصلح قوله منشأ للاشتباه نعم لو كان المراد العام المنطقي كان له وجه فتأمل.

٢- قوله: اشتباه العارض بالمعروض الى آخره، أى الكلى بما صدق عليه

٣- قوله: لفظ واحد، لا يخفى انه لا مدخل في ذلك لكونه لفظا واحدا او متعددا

و يفهم منه معنى واحد من غير تجوّز و نقل من معنى إلى آخر. فلا- يقال إنّ «مسلم» للجنس، و الألف و اللام للقيّد و الحكم يكون نحو «ألف سنه إلّا خمسين عاما» حقيقه- على تقدير تسليمه- مبنيّ على أنّ المراد به تمام مدلوله، و أنّ الإخراج منه وقع قبل الإسناد و الحكم.

و أنت خبير بأنّه لا- شىء ممّا ذكرناه فى هذه الصور الثلاث بمتحقّق فى العامّ المخصّص؛ لظهور الامتياز بين لفظ العامّ و بين المخصّص، و كون كلّ منهما كلمه برأسها، و لأنّ المفروض إرادته الباقي من لفظ العامّ، لا تمام المدلول مقدّما على الإسناد و حينئذ فكيف يلزم من كونه مجازا كون هذه مجازات؟

٣- أصل

الأقرب عندى أنّ تخصيص العامّ لا يخرج عن الحجّيه فى غير محلّ التخصيص، ان لم يكن المخصّص مجملا مطلقا.

و لا اعرف فى ذلك من الاصحاب مخالفا. نعم يوجد فى كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبه عنه.

و من الناس من أنكر حجّيته مطلقا (١). و منهم من فصّل، و اختلفوا فى التفصيل على اقوال شتى، منها: الفرق بين المتّصل و المنفصل، فالأول حجّيه، لا الثانى.

و لا حاجه لنا إلى التعرّض لباقيها، فأنّه تطويل بلا طائل، إذ هى فى غايه الضعف

ص: ١٦٤

١- قوله: مطلقا، ظاهره انه قيد لاصل المسأله أى لا يخرج عن الحجّيه فى غير محلّ التخصيص مطلقا و يحتمل ان يكون قييدا للمنفى يعنى سواء كان المخصّص المجمل مستقلا او لا و سواء كان عقلا او لا و انه لم يبق حججه لا قطعاً و لا ظناً و الحاصل انه اشارة الى الخلاف المنقول فى المخصّص المجمل من الخلافات النادره.

و السقوط. و ذهب بعض إلى أنه يبقى حجّه في أقلّ الجمع، من اثنين أو ثلاثة، على الرأيين.

لنا: القطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «كلّ من دخل دارى، فأكرمه» ثمّ قال بعد: «لا تكرم فلانا»، او قال فى الحال: «إلّا فلانا»، فترك إكرام غير من وقع النصّ على إخراجهم، عدّ فى العرف عاصيا، و ذمّه العقلاء على المخالفه. و ذلك دليل ظهوره فى إرادته الباقي، و هو المطلوب.

احتج منكر الحجّيه مطلقا بوجهين:

الأوّل: أنّ حقيقه اللفظ هى العموم، و لم يرد؛ و سائر ما تحته من المراتب مجازاته. (1) و إذا لم ترد الحقيقه و تعدّدت المجازات، كان اللفظ مجملا فيها، فلا يحمل على شىء منها. و تمام الباقي أحد المجازات؛ فلا يحمل عليه، بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص؛ فلا يكون حجّه فى شىء منها.

و من هذا يظهر حجّه المفصل؛ فإنّ المجازيه عنده إنّما تتحقّق فى المنفصل، للبناء على الخلاف فى الأصل السابق.

الثانى: أنّه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا؛ و ما لا يكون ظاهرا لا يكون حجّه.

و الجواب عن الأوّل: أنّ ما ذكرتموه صحيح، إذا كانت المجازات متساويه و لا دليل على تعيين أحدها. أمّا إذا كان بعضها اقرب إلى الحقيقه، و وجد

ص: ١٦٥

١- قوله: و سائر ما تحته من المراتب مجازاته، هذا لا يتنهض على من قال انه حقيقه فى الباقي و يمكن توجيهه بأنه ليس مراد من قال انه حقيقه فى الباقي انه حقيقه فى تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه احد ابعاض العام فحيثذ يقال فى استدلال انه احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه فتدبر و له تفصيل فى حواشينا على المختصر.

الدليل على تعيينه، كما في موضع النزاع، فإنّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. و ما ذكرناه من الدليل يعينه أيضا، لافادته كون التخصيص قرينه ظاهره في إرادته، مضافا إلى منافاه عدم إرادته للحكمه، حيث يقع في كلام الحكيم، بتقريب ما مرّ في بيان إفاده المفرد المعرّف للعموم؛ إذ المفروض انتفاء الدلاله على المراد هاهنا من غير جهه التخصيص. فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض، و سقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّه غير وافية بدفع القول بحجّيته في أقلّ الجمع، إن لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون اقلّ الجمع حينئذ مقطوعا به على كلّ تقدير.

و عن الثانی: بالمنع من عدم الظهور في الباقي، و إن لم يكن حقيقه. و سند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق. و انتفاء الظهور بالنسبه إلى العموم لا يضرنا.

و احتجّ الذهاب إلى أنّه حجّه في أقلّ الجمع:

بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق، و الباقي مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

و الجواب: لا نسلم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى.

٤- أصل

ذهب العلّامة في التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعامّ قبل استقصاء البحث في طلب التخصيص، و استقرب في النهايه عدم الجواز، ما لم يستقص في الطلب و حكى فيها كلّا من القولين عن بعض من العامه. و قد اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع.

ص: ١٦٦

فقال بعضهم: إنّ النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص.

و هو الذى يلوح من كلام العلماء في التهذيب، و صرح به في النهاية. و أنكر ذلك جمع من المحققين، قائلين، إنّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع إجماعاً. و إنّما الخلاف في مبلغ البحث. فقال الأكثر: يكفي بحيث يغلب معه الظنّ بعدم المخصّص، و قال بعض: إنّ لا يكفي ذلك، بل لا بدّ من القطع بانتفائه.

و الظاهر: أنّ الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعه القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدمين، و تصريح آخرين باختياره. لكنّه ضعيف.

و ربّما قيل إنّ مراد قائله: أنّه قبل وقت العمل و قبل ظهور المخصّص، يجب اعتقاد عمومه جزماً؛ ثمّ إن لم يتبين الخصوص، فذاك، و الّا تغيّر الاعتقاد.

و ينقل عن بعض العلماء أنّه قال - بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل -:

«و هذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء و مضطرب العلماء. و إنّما هو قول صدر عن غباوه و استمرار في عناد».

[عدم جواز المبادره إلى الحكم بالعموم، قبل البحث عن المخصّص]

إذا عرفت هذا: فالأقوى عندي: أنّه لا يجوز المبادره إلى الحكم بالعموم، قبل البحث عن المخصّص، بل يجب التفحص عنه، حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه، كما يجب ذلك في كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، فإنّه في الحقيقة جزئى من جزئياته.

لنا: أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدله، و كيفيه دلالتها. و التخصيص كيفيه في الدلاله. و قد شاع أيضاً حتّى قيل: «ما من عام إلّا و قد خصّ»، فصار احتمال ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه، و توقّف ترجيح أحد الأمرين على

البحث و التفتيش. و إنما اكتفينا بحصول الظنّ و لم نشترط القطع؛ لأنه مما لا سبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، و هو لا يدلّ على عدم الوجود، فلو اشترط، لأدى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات.

احتجّ مجوّز التمسك به قبل البحث:

بأنه لو وجب طلب المخصّص في التمسك بالعام، لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقه. بيان الملازمه: أنّ إيجاب طلب المخصّص إنّما هو للتحوّز عن الخطاء. و هذا المعنى بعينه موجود في المجاز. لكنّ اللازم أعنى طلب المجاز منتف؛ فانه ليس بواجب اتفاقاً، و العرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها، من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته. و بهذا احتجّ العلّامة على مختار التهذيب. و هو كالصريح في موافقه هذا القائل، فتأمل.

و الجواب: الفرق بين العامّ و الحقيقه؛ فإنّ العمومات أكثرها مخصوصه، كما عرفت. فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظنّ قبل البحث عن المخصّص. و لا كذلك الحقيقه، فإنّ أكثر الألفاظ محمول على الحقائق.

و احتجّ مشترط القطع:

بأنه إن كانت المسأله ممّا كثر فيه البحث، (1) و لم يطلع على تخصيص، فالعاده قاضيه بالقطع بانتفائه؛ إذ لو كان، لوجد مع كثره البحث قطعاً. و إن لم يكن ممّا كثر فيه البحث، فبحث المجتهد فيها يوجب

ص: ١٦٨

١- قوله: بأنه ان كان المسأله كثر فيه البحث الى آخره، لا يخفى ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تم انما يدل على امكان حصول القطع او حصوله و اين هذا من ذاك و كان هذا الكلام من الخصم في ردّ ما قيل انه لا- يمكن القطع لا- في مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم إلا ان يقال هذا الكلام مبني على انه اذا امكن القطع لا- يجوز العمل بالظنّ و انما رخص العمل بالظن في ما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع ثبت اشتراطه و لا يخفى انه محل النظر سيما في الفرعيات.

القطع بانتفائه أيضا؛ لأنه لو اريد بالعام الخاص، لنصب لذلك دليل يطلع عليه، فاذا بحث المجتهد و لم يعثر بدليل التخصيص، قطع بعدمه.

و أجيب: بمنع المقدمتين، أعنى: العلم عاده عند كثره البحث، و العلم بالدليل عند بحث المجتهد. فأنه كثيرا ما تكون المسألة ممّا تكرر فيه البحث، أو يبحث فيها المجتهد، ليحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه. و هو ظاهر.

ص: ١٦٩

الفصل الثالث : في ما يتعلق بالمخصص

اشاره

[وفيه اصول اربعة]

ص: ١٧١

إذا تعقّب المخصّص متعدّدا، سواء كان جملا أو غيرها، و صحّ عوده إلى كلّ واحد، كان الأخير مخصصا قطعا. و هل يخصّ معه الباقي، أو يختصّ هو به؟

أقوال. و قد جرت عادتهم بفرض الخلاف و الاحتجاج، في تعقّب الاستثناء ثمّ يشيرون في باقى أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء. و نحن نجرى على منهجهم، حذرا من فوات بعض الخصوصيات بالخروج عنه، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول: ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه، ظاهر في رجوعه الى الجميع. و فسّره بعضهم بكلّ واحده. و يحكى هذا القول عن الشيخ (رحمه الله). و قال آخرون: انه ظاهر في العود الى الأخير. و قيل: بالوقف، بمعنى لا ندري أنّه حقيقه في أىّ الأمرين. و قال السيّد المرتضى رضى الله عنه: إنّ مشترك بينهما، فيتوقّف إلى ظهور القرينه. و هذان القولان موافقان للقول الثانى فى الحكم، لأنّ الأخير مخصصه على كلّ حال. نعم تظهر ثمره الخلاف فى استعمال الاستثناء فى الإخراج من الجميع؛ فأنّه مجاز على ذلك القول، محتمل

عند أول هذين، حقيقته عند ثانيهما.

و فضل بعضهم تفصيلا طويلا، يرجع حاصله إلى اعتماد القرينه على الأمرين. و اختاره العلامة في التهذيب. و ليس بجيد؛ لأن فرض وجود القرينه يخرج عن محل النزاع، إذ هو فيما عرى عنها.

و الذى يقوى فى نفسى: أن اللفظ محتمل لكل من الأمرين، لا- يتعين لأحدهما إلا بالقرينه. و ليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقته فيه، كمذهب الوقف، و لا- لكونه مشتركا بينهما مطلقا، (١) كما يقوله المرتضى - رضى الله عنه- و إن كنا فى المعنى موافقين له. و لو لا تصريحه- (رحمه الله)- بلفظ «الاشتراك» فى أثناء الاحتجاج، لم ياب كلامه الحمل على ما اخترناه؛ فإنه قال: (٢) «و الذى أذهب إليه: أن الاستثناء إذا تعقب جملا، و صح رجوعه إلى كل واحده منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعى، و تجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة، و أن لا- يقطع على ذلك إلا بدليل منفصل، أو عاده، أو أماره و فى الجملة: لا يجوز القطع على ذلك بشىء يرجع إلى اللفظ».

هذا. و الحال فيما صرنا إليه، نظير ما عرفت فى مذهبي الوقف و الاشتراك، من الموافقه بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيره، لكونها متيقنه التخصيص على كل تقدير. غايه ما هناك أنه لا يعلم كونها مراده بخصوصها أو فى جملة

ص: ١٧٤

١- قوله: مشتركا بينهما مطلقا، الظاهر انه قيد للمنفى أى ليس ذلك فى جميع الموارد لكونه مشتركا كما يقوله المرتضى و ان كان فى بعض الموارد كذلك كما سنبين و ستعرف تحقيقه.

٢- قوله: فانه قال، هذا بيان للكلام الذى لم ياب الحمل على ما اخترناه.

الجميع. و هذا لا أثر له في الحكم المطلوب، كما هو ظاهر. فالمحتاج إلى القرينه في الحقيقه إنما هو تخصيص ما سواها.

و لنقدّم على توجيه المختار مقدّمه يسهل بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام، و تزداد بتدكرها بصيره في تحقيق المقام. و هي: أنّ الواضع لا- بدّ له من تصوّر المعنى في الوضع. فان تصوّر معنا جزئيا، و عيّن بازائه لفظا مخصوصا، أو ألفاظا مخصوصه، متصوّره تفصيلا أو إجمالاً، كان الوضع خاصا، لخصوص التصوّر المعبر فيه أعنى تصوّر المعنى، و الموضوع له خاصا أيضا. و هو ظاهر، لا- ليس فيه. و إن تصوّر معنى عاما، يندرج تحته جزئيات إضافيه أو حقيقيه، فله أن يعيّن لفظا معلوما أو ألفاظا معلومه بالتفصيل أو الاجمال بازاء ذلك المعنى العام.

فيكون الوضع عاميا؛ لعموم التصوّر المعبر فيه، و الموضوع له أيضا عاميا. و له أن يعيّن اللفظ أو الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجه تحته؛ لأنها معلومه إجمالاً، إذا توجّه العقل بذلك المفهوم العام نحوها. و العلم الاجمالي كاف في الوضع؛ فيكون الوضع عاميا؛ لعموم التصوّر المعبر فيه، و الموضوع له خاصا.

فمن القسم الأوّل (1) من هذين: المشتقات. فانّ الواضع وضع صيغه «فاعل» مثلا، من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله، و صيغه «مفعول» منه لمن وقع عليه. و عموم الوضع و الموضوع له في ذلك بين.

و من القسم الثاني: المبهمات، كاسم الإشاره؛ فلفظ: «هذا» مثلا، موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا يشار به إليه، لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العام، و هو كلّ مشار إليه مفرد مذكّر، و لم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي، بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجه تحته. و إنّما حكموا بذلك، لأنّ لفظ

ص: ١٧٥

١- قوله: و من القسم الاول، أى الوضع العام و الموضوع له العام.

«هذا» لا يطلق إلّا على الخصوصيّات، فلا يقال: «هذا»، و يراد واحد ممّا يشار إليه، بل لا بدّ في إطلاقه من القصد إلى خصوصيّة معيّنه؛ فلو كان موضوعاً للمعنى العامّ كـ «رجل» لجاز فيه ذلك. و هكذا الكلام في الباقي.

و من هذا القبيل أيضاً وضع الحروف؛ فإنّها موضوعه باعتبار معنى عامّ- و هو نوع من النسبه- لكل واحد من خصوصياته. ف «من» و «إلى» و «على»، مثلاً، موضوعات باعتبار الابتداء و الانتهاء و الاستعلاء، لكلّ ابتداء و انتهاء و استعلاء معيّن بخصوصه. و في معناها الأفعال الناقصه. و أمّا التامه فلها جهتان، وضعها من إحداها عامّ، و من الأخرى خاصّ؛ فالعامّ بالقياس إلى ما اعتبر فيها من النسب الجزئيّه؛ فإنّها في حكم المعاني الحرفيه؛ فكما أنّ لفظه «من» موضوعه وضعا عامّاً، لكلّ ابتداء معيّن بخصوصه، كذلك لفظه «ضرب» مثلاً موضوعه وضعا عامّاً، لكلّ نسبه، للحدث الذي دلّت عليه، إلى فاعل بخصوصها. و أمّا الخاصّ فبالنسبه إلى الحدث، هو واضح. (١)

إذا تمهّد هذا، قلنا: إن أدوات الاستثناء كلّها موضوعه بالوضع العامّ لخصوصيات الإخراج. (٢) أمّا الحرف منها، فظاهر. و أمّا الفعل، فلأنّ الإخراج

ص: ١٧٦

١- قوله: و هو واضح، فيه نظر فان الحدث كالضرب هو معنى كلي يندرج تحته جزئيات فالوضع و الموضوع له فيه عامان.
٢- قوله: كلّها موضوعه بالوضع العام لخصوصيات الإخراج، لا حاجه فيما اختاره الى هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاماً ايضاً لكفى على ما زعمه فان مناط تحقيقه عموم الوضع و هو مما لا- خلاف فيه في أدوات الاستثناء اذ لا- شك انها ليست موضوعه لا خراج شىء خاص بخصوصه عن اشياء خاصه بخصوصها بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي و وضعت اما لافراده او له و بما ذكرنا ظهر انه لا حاجه في تحقيقه الى التمهيد الذي مهده.

به إنّما هو باعتبار النسبه؛ وقد علمت: أنّ الوضع بالاضافه إليها عامّ، و أمّا الاسم؛ فلأنّه من قبيل المشتقّ، و الوضع فيه عامّ، كما عرفت.

ثمّ إنّ فرض إمكان عود الاستثناء إلى كلّ واحد يقتضى صلاحية المشتقّ لذلك، و هي تحصل بأمر.

منها: كونه موضوعا وضع الأداة، أعنى بالوضع العامّ و هو الأغلب. كأن يكون مشتقّا، أو اسما مبهما، أو نحوهما، ممّا هو موضوع كذلك.

و على هذا، فأى الأمرين (1) اريد من الاستثناء كان استعماله فيه حقيقه، و احتيج في فهم المراد منه إلى القرينه، كما في نظائره. فإنّ إفاده المعنى المراد من الموضوع بالوضع العامّ إنّما هي بالقرينه. و ليس ذلك من الاشتراك في شىء؛ لالتّحاد الوضع فيه و تعدّده في المشترك. لكنّه في حكمه باعتبار الاحتياج إلى القرينه.

على أنّ بينهما فرقا من هذا الوجه أيضا، فإنّ احتياج اللفظ المشترك إلى القرينه إنّما هو لتعيين المراد؛ لكونه موضوعا لمسميات متناهيه، فحيث يطلق يدلّ على تلك المسميات، إذا كان العلم بالوضع حاصلًا، و يحتاج تعيين المراد منها إلى القرينه. بخلاف الموضوع بالوضع العامّ؛ فإنّ مسمياته غير متناهيه؛ فلا يمكن حصول جميعها في الذهن، و لا البعض دون البعض، لاستواء نسبه البعض إليها؛ فاحتياجه إلى القرينه إنّما هو لأصل الافاده، لا لتعيين.

و منها: كونه من الألفاظ المشتركة، بحيث يكون صلاحيته للعود إلى الأخيره، باعتبار معنّى، و إلى الجميع باعتبار آخر، و حينئذ فحكمه حكم

ص: ١٧٧

١- قوله: فأى الأمرين، أى الرجوع الى الجميع او إلى الاخير فقط.

المشترك. وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا، (١) فإنه لا- تعدد في وضع المفردات غالبا، كما عرفت. ولا دليل على كون الهيئه التركيبية موضوعه وضعا متعددا لكل من الأمرين، كما ظهر فساد القولين بالعود إلى الجميع مطلقا، و إلى الأخيره مطلقا، مع كون الوضع في الأصل للأعم، و عدم ثبوت خلافه.

احتج المرتضى- رضى الله عنه- بوجه:

الأول: أن القائل إذا قال لغيره: «اضرب غلmani، و التصدقائي، إلّا واحدا، يجوز أن يستفهم المخاطب: هل أراد استثناء الواحد من الجملتين أو من جمله واحده؟ و الاستفهام لا يحسن إلّا مع احتمال اللفظ و اشتراكه.

الثاني: أن الظاهر من استعمال اللفظه في معنيين مختلفين، من غير أن تقوم دلالة على أنها متجوز بها في أحدهما: أنها حقيقه فيهما. و لا- خلاف في أنه وجد في القرآن و استعمال أهل اللغة استثناء تعقب جملتين، عاد اليهما تاره، و عاد إلى إحداهما أخرى. و إنما يدعى من خصه بإحداهما أنه، إذا عاد اليهما؛ فللدلالة دلت، و من أرجعه إليهما: أنه إذا اختص بالجمله التي تليه فللدلالة. و هذا من الجماعه اعتراف بأنه مستعمل في الأمرين. و إذا كان الأمر على هذا، فيجب أن يكون تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه إلى الأقرب، كما أنه محتمل لعمومه للأمرين، و حقيقه في كل واحد منهما. فلا يجوز القطع على أحد الأمرين إلّا بدلاله منفصله.

الثالث: أنه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من أن يكون إما راجعا

ص: ١٧٨

١- قوله: بالاشتراك مطلقا، الظاهر انه قيد لدخول البطلان لا للبطلان فيكون رفعا للايجاب الكلى كما يظهر من قوله غالبا في التعليل لا سلبا كليا.

إليهما معا، أو إلى واحده منهما؛ لأنه من المحال أن لا يكون راجعا إلى شىء منهما. وقد نظرنا فى كل شىء يعتمد من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعاه. و نظرنا أيضا فيما يتعلّق به من قطع على عوده إلى الأقرب إليه من الجمليتين، من غير تجاوز لها؛ فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التى تليه، دون ما تقدّمها. فوجب - مع عدم القطع على كل واحد من الأمرين - أن نقف فيهما، ولا نقطع على شىء منهما، إلّا بدلاله.

الرابع: أنّ القائل إذا قال: «ضربت غلمانى، و أكرمت جيرانى، و أخرجت زكاتى، قائما»، أو قال: «صباحا»، أو «مساء»، أو «فى مكان كذا» احتمل ما عقب بذكره من الحال، أو ظرف الزمان، أو ظرف المكان: أن يكون العامل فيه و المتعلّق به جميع ما عدّد من الأفعال، كما يحتمل أن يكون المتعلّق به ما هو أقرب إليه. و ليس لسامع ذلك أن يقطع على أنّ العامل فيما عقب بذكره الكلّ، و لا البعض، إلّا بدليل غير الظاهر؛ فكذلك يجب فى الاستثناء و الجامع بين الأمرين أنّ كل واحد من الاستثناء و الحال و الظروف الزماتيه و المكاتيه فضله فى الكلام تأتى بعد تمامه و استقلاله. قال: و ليس لأحد أن يرتكب: أنّ الواجب فيما ذكرناه القطع على أنّ العامل فيه جميع الأفعال المتقدّمه، إلّا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنّ هذا من مرتكبه مكابره و دفع للمتعارف. و لا فرق بين من حمل نفسه عليه و بين من قال: بل الواجب القطع على أنّ الفعل الذى تعقبه الحال أو الظرف هو العامل، دون ما تقدّمه، و إنّما يعلم فى بعض المواضع أنّ الكلّ عامل بدليل. (الذريعة ج ١ ص ٢٥٠-٢٥٣)

و الجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك، بل المقتضى لحسنه هو الاحتمال، سواء كان بواسطه الاشتراك، أو لكونه

موضوعا بالوضع العام، او لعدم معرفه ما هو حقيقه فيه، كما يقول أهل الوقف، أو لغير ذلك من الأسباب المقتضيه له.

و أما عن الثانى: فبأنه، على تقدير تسليمه، إنما يدلّ على كون اللفظ حقيقه فى الأمرين، لا على الاشتراك، لجواز كونه بوضع واحد، كما قلناه، و لا بدّ فى الاشتراك من وضعين.

و أما عن الثالث: فبأنّ عدم الدليل المعتبر على تحتمّ عوده إلى الجميع أو اختصاصه بالأخيره، لا يقتضى المصير إلى الاشتراك، بل يتردّد الأمر بينه، و بين ما قلناه، و بين الوقف.

و أما عن الرابع: فبأنه قياس فى اللغه. مع أنّه لا يدلّ على الاشتراك، بل على الأعمّ منه و ممّا قلناه.

حجّه القول بالرجوع إلى الجميع أمور ستّه:

أحدها: أن الشرط المتعقّب للجمل يعود إلى الجميع؛ فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه، و اتّحاد معنيهما؛ فإنّ قوله تعالى فى آيه القذف: «إلّا من تاب» جار مجرى قوله: «إن لم يتوبوا».

و ثانيها: أنّ حرف العطف يصير الجمل المتعدّده فى حكم الواحد؛ إذ لا فرق بين قولنا: «رأيت زيد بن عبد الله و رأيت زيد بن عمرو» و بين قولنا: «رأيت الزيدين». و إذا كان الاستثناء الواقع عقب الجملة الواحده راجعا إليها لا- محاله، فكذلك ما هو بحكمها.

و ثالثها: أنّ الاستثناء بمشبهه الله تعالى إذا تعقّب جملا، يعود إلى جميعها بلا خلاف؛ فكذلك الاستثناء بغيره. و الجامع بينهما: أنّ كلا منهما استثناء، و غير مستقلّ.

و رابعها: أنّ الاستثناء صالح للرجوع إلى كلّ واحد من الجمل، و الحكم بأولويه البعض تحكّم؛ فيجب عوده إلى الجميع. كما أنّ ألفاظ العموم، لما لم يكن تناولها لبعض أولى من آخر، تناولت الجميع.

و خامسها: أنّ طريقه العرب الاختصار و حذف فضول الكلام ما استطاعوا؛ فلا- بدّ لهم، حيث يتعلّق إرادته الاستثناء بالجمل المتعدّده، من ذكره بعدها، مرّدين به الجميع، حتّى كأنّهم ذكروه عقيب كلّ واحد؛ إذ لو كرّر بعد كلّ جملة، لاستهجن، و كان مخالفا لما ذكر من طريقتهم. ألا ترى أنّه لو قيل: في آيه القذف مثلا: وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِلَّا الَّذِينَ تابوا، أُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا (سوره النور- ٤- ٥)، لكان تطويلا- مستهجنا. فأقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبه مرّه واحده عقيب الجملتين.

و سادسها: أنّ لواحق الكلام و توابعه، من شرط أو استثناء يجب أن يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع؛ فما دام متّصلا لم ينقطع، فاللواحق لا حقه به و مؤثّره فيه؛ فالاستثناء المتعقّب للجمل المتّصله المعطوف بعضها على بعض، يجب أن يؤثّر في جميعها.

و الجواب عن الأوّل: المنع من ثبوت الحكم في الأصل، بل هو محتمل، كما قلنا في الاستثناء و لو سلّم؛ فهو قياس في اللغه.

و عن الثاني: أنّه قياس كالأوّل.

و عن الثالث: بأنّ ذكر المشيّه عقيب الجمل ليس باستثناء و لا شرط؛ لأنّه لو كان استثناء، لكان فيه بعض حروفه. و لو كان شرطا على الحقيقه لما صحّ دخوله على الماضى. و قد يذكر المشيّه في الماضى فيقول القائل: «حججت و زرت، إن شاء الله تعالى». و إنّما ادخلت المشيّه في كلّ هذه المواضع ليقف

الكلام عن النفوذ و المضى، لا لغير ذلك.

فان قيل: كيف اقتضى تعقب المشيه أكثر من جمله وقوف حكم الجميع و لم يحتمل التعلق بالأخيره فقط؟

قلنا: لو لا نقلهم الإجماع على ذلك، لكان القول باحتماله ممكنا. لكنهم نقلوا إجماع الأئمه على أنّ حكم الجميع يقف.

و عن الرابع: أنّ صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه، و إنّما تقتضى التجويز لذلك و الشك فيه، فرقا بين ما يصحّ عوده إليه و بين ما لا يصحّ. و تناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك، بل لأنها موضوعه للشمول و الاستغراق وجوبا؛ فلا وجه للتشبيه بها فى هذا المقام. و إنّما يحسن أن يشبه بالجمع المنكر؛ فأنه صالح للجميع و مع ذلك، ليس بظاهر فيه، و لا فى شىء ممّا يصلح له، من مراتب الجمع. ألا ترى: أنّ القائل إذا قال: «رأيت رجالا» كان كلامه صالحا لإرادته البيض و السود، و الطوال و القصار.

و لا يظهر منه مع ذلك - أنه قد أراد كلّ من صلح هذا اللفظ له.

و عن الخامس: أنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جمله، فيختصرون بذكر ما يدلّ على مرادهم فى أواخر الجمل، هربا من التطويل، بذكره عقيب كلّ جمله، كذلك يريدون الاستثناء من جمله الأخيره فقط؛ فلا بدّ من القرينه فى الحكم بالاختصار و عدمه.

و عن السادس: أنّ اعتبار الاتّصال فى الكلام و عدم الفراغ منه بالنسبه إلى اللواحق، كالشرط و الاستثناء و المشيه، إنّما هو لصحّه اللّحوق و التأثير فيه؛ لتميز حكم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لا يصحّ، لا لصيرورتها ظاهره فى التعلق بجميعه، و إن كان بعضه منفصلا و بعيدا عن محلّ المؤثر.

ص: ١٨٢

و احتج من خصه بالآخره بوجه:

الأول: أن الاستثناء خلاف الأصل، لاشتماله على مخالفه الحكم الأول فالدليل يقتضى عدمه. تركنا العمل به فى الجملة الواحده، لدفع محذور الهذريه، فيبقى الدليل فى باقى الجمل سالما عن المعارض. و إنما خصصنا الآخره، لكونها أقرب، و لأنه لا قائل بالعود إلى غير الآخره خاصه.

الثانى: فإن المقتضى لرجوع الاستثناء إلى ما تقدمه، عدم استقلاله بنفسه، و لو استقل لما علق بغيره. و متى علقنا بما يليه استقل و أفاد؛ فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه، إذ لو جاز مع افادته و استقلاله أن يتعلق بغيره، لوجب فيه- لو كان مستقلا بنفسه- أن تعلقه بغيره.

الثالث: أن من حق العموم المطلق أن يحمل على عمومه و ظاهره، إلا لضروره تقتضى خلاف ذلك. و لما خصصنا الجملة التى يليها الاستثناء بالضروره، لم يجز تخصيص غيرها، و لا ضروره.

الرابع: أنه، لو رجع الاستثناء إلى الجميع؛ فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفه الأصل، و إن لم يضر، كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد، و لا- يجوز تعدد العامل على معمول واحد فى إعراب واحد، لنص سيويه عليه، و قوله حجّه؛ و لئلا يجتمع المؤثران المستقلان على الأثر الواحد.

الخامس: أنه لا خلاف فى أن الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه، دون ما تقدمه. فاذا قال القائل: «ضربت غلmani، إلا ثلاثه، إلا واحدا» كان الواحد المستثنى راجعا إلى الجملة التى يليها، دون ما تقدمها. فكذا فى غيره، دفعا للاشتراك.

السادس: أن الظاهر من حال المتكلم أنه لم ينتقل من الجملة الأولى إلى

الثانيه إلاً بعد استيفاء غرضه منها، كما لو سكت؛ فإنه يكون دليلاً على استكمال الغرض من الكلام. و كما أنّ السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلّقها به؛ فكذلك الجملة الثانيه حائله بين الاستثناء وبين الأولى فتكون مانعه من تعلّقه بها.

و الجواب عن الأوّل: أنّه إن كان المراد بمخالفه الاستثناء للأصل: أنّه موجب للتجوّز في لفظ العامّ، و الأصل الحقيقيه، فله جهه صحّه. لكن تعليله بمخالفه الحكم الأوّل فاسد؛ (1) إذ لا مخالفه فيه للحكم بحال.

أمّا على القول بأنّ الاستثناء إخراج من اللفظ بعد إرادته تمام معناه و قبل الحكم و الاسناد، كما هو رأى محقّقى المتأخّرين، فظاهر. و كذا على القول بأنّ المجموع من المستثنى منه و المستثنى مع الأداة، عبارته عن الباقي، فله اسمان:

مفرد، و مرّكب.

و أمّا على القول بأنّ المراد بالمستثنى منه: ما بقى بعد الاستثناء مجازاً و الاستثناء قرينته، و هو مختار أكثر المتقدّمين؛ فلأنّ الحكم لم يتعلّق بالأصالة إلاً بالباقي، فلا مخالفه بحسب الحقيقيه.

و قوله: «إنّ ترك العمل بالدليل - يعنى الأصل - في الجملة الواحده لدفع محذور الهذريّه» هذر، فإنّ الخروج عن أصاله الحقيقيه و المصير إلى المجاز عند قيام القرينه ممّا لا يدانيه (2) شوب الريب و لا يعتريه شبهه الشك. و تعلّق الاستثناء

ص: ١٨٤

١- قوله: لكن تعليله بمخالفه الحكم الاول فاسد، لا يخفى انه بعد تسليم صحه مقدمه المستدل لا يضره فساد هذا التعليل بل يتم دليله فالجواب المذكور لا يحسم ماده الشبهه و لا يصلح جواباً ورداً لدليله و انما هو ايراد على بعض اقوال المستدل فالصواب على هذا الشق ان يقال انه يرجع حينئذ الى دليله الثالث و سنجيب عنه.

٢- قوله: فان الخروج عن اصاله الحقيقيه و المصير الى المجاز عند قيام القرينه ممّا لا يدانيه يمكن ان يقال ان دفع محذور الهذريّه احد القرائن التي توجب المصير الى المجاز و يقتضى الخروج عن اصاله الحقيقيه فذكره المستدل لبيان قيام القرينه فلا اعتراض عليه و كونه مقطوعاً به لا ينافى بيان وجهه و سببه.

بالأخيره فى الجملة مقطوع به، فتعليل ترك العمل بالأصل حينئذ بدفع محذور الهدريه فضول، بل غفله و ذهول؛ لأنّ دفع الهدريه لو صلح بمجرّده سببا للخروج عن الأصل لقبول الاستثناء و إن انفصل فى الظن عرفا (١) و انقطع عن المستثنى منه حسا، بل و غيره من اللواحق أيضا. و البديهه تنادى بفساده.

و إن كان المراد أنّ الظاهر من المتكلم باللفظ العامّ إرادته العموم، و الاستثناء مخالف لهذا الأصل، يعنى القاعده أو استصحاب هذه الاراده، فتوجّه المنع إليه ظاهر؛ لأنّ الاتفاق واقع على أنّ للمتكلم ما دام متشاغلا (٢) بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللواحق. و هذا يقتضى وجوب توقّف السامع عن الحكم بإرادته المتكلم ظاهر اللفظ حتّى يتحقّق الفراغ و ينتفى احتمال إرادته غيره، و لو كان صدور اللفظ بمجرّده مقتضيا للحمل على الحقيقه، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له و وجب رده. (٣) و يتمشى ذلك إلى الأخيره أيضا. و لا يجدى معه دفع محذور الهدريه، لما عرفت.

فعلم أنّ المقتضى لصحّه اللواحق و قبولها مع الاتّصال، إنّما هو نصّ الواضع

ص: ١٨٥

- ١- قوله: لقبول الاستثناء و ان انفصل فى الظن عرفا، يمكن ان يقال ان هاهنا مانعا عن قبوله و كونه قرينه و هو الانفصال فلا ينافى كونه قرينه على الخروج عن الاصل فيما ليس فيه هذا المانع.
- ٢- قوله: على ان للمتكلم ما دام متشاغلا لان الاتفاق الى آخره، هذا لا ينافى كون ذلك خلاف الظاهر فلا يصار اليه إلّا بدليل.
- ٣- قوله: و وجب رده، هذا ممنوع فانه يكفى لدفع المنافاه العدول عن الحقيقه الى المجاز و ان حمل اولاً- على الحقيقه فلا يوجب الرد.

على أنّ لمريد العدول عن الظاهر أن يأتي بدليله، في حال تشاغله بالكلام، حيث شاء منه؛ فما لم يقع الفراغ منه، لا يتجه للسامع الحكم بإرادته الحقيقية، لبقاء مجال الاحتمال.

نعم لما كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الأخيره فقط، كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار، و اللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الأمرين؛ لم يحصل الجزم بالعود الى الكلّ إلّا بالقرينه، و كان تعلّقه بالأخيره متحقّقاً؛ للزومه على كلا التقديرين، و صحّ التمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل إلى أن يعلم الناقل عنه. و ليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيره في شىء.

و إن قدّر عروض اشتباه فيه عليك، فاستوضحه بالتدبر في صيغه الأمر؛ فإنّها- على القول باشتراكها بين الوجوب و الندب إذا وردت مجرّده عن القرائن تدلّ على الندب؛ و ذلك لأنّ اقتضاءها كون الفعل راجحاً أمر متيقّن، و ما زاد عليه مشكوك فيه؛ فيتمسّك في نفيه بالأصل؛ لكونه زياده في التكليف. غير أنّه إذا قامت القرينه على إرادته، كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محلّه، غير منتقل به عنه إلى غيره، كما يقوله من ذهب إلى كونه حقيقه في الندب فقط.

و هذا ممّا يفرق به بين القولين؛ حيث أنّ الاحتياج إلى القرينه بحسب حقيقه على القول بالاشتراك، إنّما هو في الحمل على الوجوب. و هكذا الحال عند من يقول بأنّها حقيقه في الندب.

و عدّ بعض الأصوليين القول بالاشتراك في فرق الوقف إنّما هو بالنظر إلى نفس اللفظ. حيث لا- يقطعون على إرادته الندب بخصوصه منه. و ذلك لا ينافي

الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه.

و حالنا فيما نحن فيه هكذا؛ فأتانا لا نعلم أقصد المتكلم الكل، أو الأخيره وحدها؟ لكننا نعلم أنّ الأخيره مقصوده على كل حال؛ فالشك في قصد غيرها.

و لو فرض أنّ المتكلم نصب قرينه على إرادته الكل، لم يكن خارجا عندنا من موضوع اللفظ، و لا- عادلا- عن حقيقته، بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما و يلزم من قال باختصاص الأخيره أن يكون المتكلم، بإرادتها مع الباقي، متجوّزا و متعدّيا عن موضوع اللفظ إلى غيره. و هذا بعيد جدّا، بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات، و انتفاء الدليل في كلامه و في الواقع على كون الهيئه التركيبية موضوعه للتعلّق بالأخيره فقط.

على أنّه لو ثبت ذلك، لأشكل جواز التجوّز بها في الإخراج من الجميع؛ لتوقفه على وجود العلاقه، و في تحقّقها نظر. و قد مرّ غير مرّه أنّ علاقه الكلّ و الجزء بالنسبه إلى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، ليست على إطلاقها، بل لها شرائط، و هي هاهنا مفقوده.

و الجواب عن الثاني: أن حصول الاستقلال بتعلّقه بالأخيره، إنما يقتضى عدم القطع بالتعلّق بغيرها. و نحن نقول به، إذا العود إلى الجميع عندنا و عند السيّد- رضى الله عنه- محتمل، لا واجب.

و أما قوله: «لو جاز مع إفادته و استقلاله الخ»، فظاهر البطلان؛ لأنّ ما يستقلّ بنفسه و لا تعلق له بغيره وجوبا و لا جوازا، لا يجوز أن يتعلّق بغيره قطعاً، بخلاف ما نحن فيه، فأنّه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلّق بالأخيره أن يتعلّق بالجميع و إن لم يكن لازماً.

قال علم الهدى- رضى الله عنه- مشيراً إلى هذه الحجّه في جملة جوابه

عنها: «و هذه الطريقه توجب على المستدلّ بها أن لا يقطع بالظاهر من غير دليل على أن الاستثناء ما تعلق بما تقدّم، و يقتضى أن يتوقّف في ذلك، كما نذهب نحن إليه؛ لأنّه بنى دليله على أن الاستقلال يقتضى أن لا يجب تعليقه بغيره. و هذا صحيح، غير أنّه و إن لم يجب، فهو جائز. فمن أين قطع على أن هذا الذى ليس بواجب، لم يرده المتكلّم؟ و ليس فيما اقتصر عليه دلاله، على ذلك».

و عن الثالث: بنحو الجواب عن الثانى؛ فان غايه ما يدلّ عليه أنّه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيره بمجرد اللفظ. و نحن نقول به. لكنّه مع ذلك محتمل، و لا سبيل إلى منعه.

و عن الرابع: أنّنا نختار عدم الإضمار. قوله: «يلزم أن يكون العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد»، قلنا: ممنوع، و إنّما يلزم ذلك ان لو كان العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه، و هو فى موضع المنع أيضا؛ لضعف دليله.

و مذهب جماعه من النجاه: أنّ العامل فى المستثنى هو «إلّا»، لقيام معنى الاستثناء بها، و العامل ما به يتقوّم المعنى المقتضى؛ و لكونها نائبه عن «أستثنى»، كما أنّ حرف النداء نائب عن «أنادى»، و هو المتّجه».

سَلَمْنَا، لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد؛ فإنّهم لم ينقلوا له حجّه يعتدّ بها. و إنّما ذكر نجم الأئمّه - رضى الله عنه - أنّهم حملوها على المؤثّرات الحقيقيه، و ضعفه ظاهر. و قد جوزوا فى العلل الشرعيّه الاجتماع؛ لكونها معرّفات، و العلل الإعرابيّه كذلك؛ فإنّما هى علامات. و ما نقل عن سيبويه من النصّ عليه، لا حجّه فيه. مع أنّه قد عورض بنصّ الكسائى على الجواز.

و قول الفراء في باب التنازع مشهور، و قد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل، إذ كان مقتضاهما واحدا، «كأعطاني و أكرمني الأمير» و «أعطيت و أكرمت الأمير». فالعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل و نصب المفعول، من غير تنازع.

و وافقه على ذلك بعض محققى المتأخرين، مستدلا عليه بأصالة الجواز، و انتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد. و هو مدفوع: بأن العامل عندهم كالعلامه، و يجوز تعدد العلامات. قال: و يدل على جوازه، من حيث اللغه: أنهم يخبرون عن الشئ الواحد بأمرين متضادين، نحو «هذا حلو حامض»، و لا يجوز خلوهما عن الضمير اتفاقا. فهو إما في كل واحد منهما بخصوصه، أو في أحدهما بعينه دون الآخر، أو فيهما ضمير واحد بالاشتراك.

و الأول: باطل، لأنه يقتضى كون كل واحد منهما محكوما به على المبتدأ، و هو جمع بين الضدين. و الثانى: يستلزم انتفاء الخبرية عن الخالى من الضمير، و استقلال ما فيه الضمير بها، و هو خلاف المفروض. و الثالث هو المطلوب. (١) ثم أيده بتجويز سيبويه: «قام زيد و ذهب عمرو الظريفان». (٢) و العامل فى الصفة هو العامل فى الموصوف.

ص: ١٨٩

١- قوله: و الثالث هو المطلوب، إذ يلزم تأثير العاملين فى ضمير واحد و يمكن ان يقال ان الحلو و الحامض فى المثال المذكور بمنزلة كلمه واحده فهى عامل واحده لا عاملين،

٢- قوله: قام زيد و ذهب عمر و الظريفان، و احتمال ان الطرفين بمنزلة تكرار الظريف فالمعمول متعدد كالعامل بعيد اذ تكرار التشبيه و الجمع انما هو بحسب المعنى و مناط اتحاد المعمول و العامل على اللفظ.

ولا- يذهب عليك: أنّ هذا الحكم المنقول عن سيويه هنا يخالف ما نقل عنه ثمّ، من النصّ على عدم الجواز. وقد نقل هذا الحكم أيضا نجم الأئمة- (رحمه الله)- عن الخليل و سيويه، و نقل عن سيويه القول بأنّ العامل في الصفه هو العامل في الموصوف، و ارتضاه.

و الجواب عن الخامس: أنّ الاستثناء من الاستثناء إنّما وجب رجوعه إلى ما يليه دون ما تقدّمه، لأنّ تعليقه بالأمرين يقتضى الغاء و انتفاء فائدته. فإنّ القائل إذا قال: «لك عندى عشره دراهم، إلّا درهمين»، كان المفهوم من اللفظ الإقرار بالثمانيه، فاذا قال عقيب ذلك: «إلّا درهما» رجع الإقرار إلى تسعه؛ لكونها مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثنائهما من العشره. فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك إلى العشره، لكان وجوده كعدمه؛ لإخراجه منها مثل ما أدخل. و لم يفدنا غير ما استفدناه بقوله: «على عشره إلّا درهمين»، و هو الإقرار بالثمانيه من غير زياده عليها أو نقصان، بخلاف ما لو جعلناه راجعا إلى ما يليه فقط. فإنّ يرد الإقرار بالثمانيه إلى التسعه، فيفيد. و ذلك ظاهر.

و عن السادس: بالمنع من أنّه لم ينتقل عن الأولى إلّا بعد استيفاء غرضه منها. و هل هو إلّا عين المتنازع فيه؟ و منه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانيه بين الاستثناء و بين الأولى، فإنّه مصادره.

إذا عرفت ذلك كلّ فاعلم أنّ حكم غير الاستثناء من المخصّصات المتعقّبه للمتعدّد بحيث يصلح لكلّ واحد منه حكم الاستثناء، خلافا و ترجيحا و حجّ و جوابا غير أنّ بعض من قال بعود الاستثناء إلى الأخيره، حكم بعود الشرط إلى الجميع، لخيال فاسد. و الأمر فيه هيّن. و أنت إذا أمعنت النظر فى الحجج السابقه، لم يشبه عليك طريق سوقها إلى هنا، و تمييز المختار منها عن المزيّف.

ذهب جمع من الناس إلى أنّ العامّ، إذا تعقّب ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله، كان ذلك تخصيصاً له.

و اختاره العلامه فى النهايه و حكى المحقق (رحمه الله)، عن الشيخ إنكار ذلك، و هو قول جماعه من العامة. و اختار هو التوقف، و وافقه العلامه فى التهذيب، و هو مذهب المرتضى - رضى الله عنه - أيضاً. و له أمثله، منها: قوله تعالى: وَ الْمُطَلَّاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ (سوره البقره ٢٢٨) ثم قال: وَ بُعُولَتَهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ. (سوره بقره ٢٢٨) و الضمير فى «بردّهن» للرجعيات. فعلى الأوّل: يختص الحكم بالتربص بهنّ. و على الثانى: لا يختصّ، بل يبقى على عمومه للرجعيات و البائئات. و على الثالث: يتوقف. و هذا هو الأقرب.

لنا أنّ فى كلّ من احتمالى التخصيص و عدمه ارتكاباً للمجاز.

أمّا الأوّل: فلأنّ اللفظ العامّ حقيقه فى العموم، فاستعماله فى الخصوص مجاز، كما عرفت، و هو ظاهر.

و أمّا الثانى: فلأنّ تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازاً؛ إذ وضعه على المطابقه للمرجع؛ فاذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع، و كان مسلوکاً به سبيل الاستخدام. فانّ من أنواعه: أن يراد بلفظه معناه الحقيقى و بضميره المعنى المجازى. و ما نحن فيه منه، إذ قد فرض إرادته العموم من المطلقات، و هو المعنى الحقيقى له، و ارید من ضميره المعنى المجازى، أعنى الرجعيات. و إذا ظهر هذا، فلا بدّ فى الحكم بترجيح أحد المجازين على الآخر من مرجح. و الظاهر انتفاؤه، فيجب الوقف.

فان قلت: تخصيص العام- أعمى المظهر- و صيرورته مجازا، يستلزم تخصيص المضمرة و صيرورته مثله. و لا كذلك العكس؛ فان تخصيص المضمرة لا يتعدى إلى العام، و لا يقتضى مجازيّه. فبان أنّ المجاز اللازم من عدم التخصيص أرجح ممّا يستلزمه التخصيص؛ لكون الأوّل واحدا و الثاني متعدّدا.

قلت: هذا مبنيّ على أنّ وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقه له، لا لما يراد بالمرجع و إن كان معنى مجازيا له؛ فأنّه حينئذ يتحقّق المجاز في المضمرة أيضا على تقدير تخصيص العامّ لكونه مرادا به خلاف ظاهر المرجع و حقيقته. و ذلك خلاف التحقيق. و الأظهر أنّ وضعه لما يراد بالمرجع. فاذا اريد بالعامّ الخصوص، لم يكن الضمير عامّا ليلزم تخصيصه و صيرورته مجازا. فليس هناك إلّا مجاز واحد، على التقديرين.

و ما قيل:- من أنّ اللازم لعدم التخصيص هو الاضمار، لأنّ التقدير في الآيه حينئذ «و بعوله بعضهنّ»، و كذا في نظائرها. و أمّا مع التخصيص فهو اللازم و قد تقرّر: أنّ التخصيص خير من الأضمار- فضعفه ظاهر بعد ما قرّناه؛ إذ لا حاجه إلى إضمار «البعض» بل يتجوّز بالضمير عنه. فالتعارض إنّما هو بين التخصيصين لا التخصيص و المجاز (1). و الظاهر تساويهما و إن ذهب بعضهم إلى رجحان التخصيص.

احتجّ الأولون: بأنّ تخصيص الضمير، مع بقاء عموم ما هو له، يقتضى مخالفه الضمير للمرجوع إليه، و أنّه باطل.

و جوابه: منع بطلان المخالفه مطلقا. كيف؟ و باب المجاز واسع، و حكم الاستخدام شائع.

حجّه الشيخ و متابعيه:

أنّ اللفظ عامّ فيجب إجراؤه على عمومه ما لم يدلّ

ص: ١٩٢

١- قوله: فالتعارض انما هو بين التخصيصين لا التخصيص و المجاز، فلا ترجيح على أى قوله كان.

على تخصيصه دليل. و مجرد اختصاص الضمير العائد فى الظاهر إليه لا يصلح لذلك؛ لأنّ كلّاً منهما لفظ مستقلّ برأسه، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره و صيرورته مجازاً خروج الآخر و صيرورته كذلك (عده الاصول ج ١ ص ١٥١)

و الجواب: المنع من عدم الصلاحيه، فإنّ إجراء الضمير على حقيقته التى هى الأصل، أعنى المطابقه للمرجع، يستلزم تخصيص المرجع. لكن لما كان ذلك مقتضياً للتجوّز فى لفظ العامّ، فلا يجدى الفرار من مجازيّة الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به، و بقاء المرجع على حاله فى العموم. و لما لم يكن ثمّه وجه ترجيح لأحد المجازين على الآخر، لا جرم و جب التوقف.

٣- أصل [فى جواز تخصيص العامّ بمفهوم المخالفه]

لا- ريب فى جواز تخصيص العامّ بمفهوم الموافقه، و فى جوازه بما هو حجّه من مفهوم المخالفه (١) خلاف. و الأكثرون على جوازه. و هو الأقوى.

لنا: أنّه دليل شرعىّ عارض مثله، و فى العمل به جمعه بين الدليلين؛ فيجب.

احتجّ المخالف بأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ، لكون دلالتة على ما تحته أقوى من دلالتة العامّ على خصوص ذلك الخاصّ، و أرجحيّه الأقوى ظاهره.

و ليس الأمر هاهنا كذلك؛ فإنّ المنطوق اقوى دلالة من المفهوم، و إن كان المفهوم خاصّاً؛ فلا يصلح لمعارضته. و حينئذ، فلا يجب حملة عليه.

و الجواب: منع كون دلالة العامّ بالنسبه الى خصوصيّة الخاصّ اقوى من

ص: ١٩٣

١- قوله: و فى جوازه بما هو حجّه من مفهوم المخالفه، كتخصيص لا تتبع الظن بمفهوم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا و كتخصيص كل ماء طاهر بمفهوم قولهم اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء.

دلالة مفهوم المخالفه مطلقا. بل التحقيق: أن أغلب صور المفهوم (١) التي هي حجّه أو كلّها، لا يقصر في القوّه (٢) من دلالة العامّ على خصوصيات الأفراد، سيّما بعد شيوع تخصيص العمومات.

٤- أصل [في جواز تخصيص الكتاب بالخبر الواحد]

لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر. ووجهه ظاهر أيضا. (٣)

ص: ١٩٤

١- قوله: بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم الى آخره، الا-ظهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساوى له بخلاف ما هو اضعف منه و ما يترأى من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى و على اعتباره بل المعتبر ما اعتبره الشارع فيمكن دفعه بانه لا خلاف في اعتبار الظنون و قوتها الحاصله من دلالة الالفاظ و ظواهر العبارات انما الاشكال في غيرها.

٢- قوله: لا- يقصر في القوه، فان قلت عدم القصور في القوه، لا يكفي في كونه مخصصا بل لا بد من كونه اقوى و لذا ادعى المستدل بان الخاص انما يقدم على العام لكونه اقوى دلالة فيكفيه في عدم صلاحية كون المفهوم مخصصا للعام عدم كون المفهوم اقوى و لا- حاجه له في ذلك الى دعوى كون دلالة العام اقوى و ما ادعاه اخيرا بقوله فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا ثبات العمل بالعموم كما هو مذهب اذ بتساويهما و تعارضهما يسقط العمل بهما فلا يعمل بالعام الا مع كونه اقوى و ليس تلك الدعوى لنفي كونه مخصصا فمنعها لا ينفع للمجيب قلت المجيب اشار الى ان المساواه كفيه في التخصيص بناء على الجمع بين الدليلين و عدم الغاء احدهما كما قال في دليله على مختاره و عدم جواز التخصيص و انما يكون التخصيص لو كان دلالة العام اقوى فيكفيه منعه و لذا اکتفى بمنعه فتأمل.

٣- قوله: و وجهه ظاهر ايضا، أى كما ان عدم الخلاف الظاهر او كما ان في المسأله السابقه لا خلاف و لا ريب في ظهور كون مفهوم الموافقه مخصصا للعام و وجهه هو تساوى الخبر المتواتر للكتاب من حيث قطعيه الطريق و ظنيه دلالة اللفظ مع رجحان الظن الحاصل بالخبر الخاص لكونه خاصا فلا يجوز طرح احدهما بالكلية سيما مع كونه ارجح في الدلالة فتخصيص الكتاب العام بالخبر المتواتر الخاص جمعا بين الدليلين مع كون المخصص ارجح في القوه.

و أما تخصيصه بالخبر الواحد- على تقدير العمل به- فالأقرب جوازه مطلقا. (١) و به قال العلامة و جمع من العامه.

و حكى المحقق- (رحمه الله). عن الشيخ و جماعه منهم إنكاره مطلقا.

و هو مذهب السيد، رضى الله عنه، فإنه قال فى أثناء كلامه: على أنا لو سلمنا:

أن العمل قد ورد الشرع به لم يكن فى ذلك دلالة على جواز التخصيص به.

و من الناس من فضل؛ فأجازه إن كان العام قد خص من قبل بدليل قطعي، متصلا كان أو منفصلا. و قيل: إن كان العام قد خص بدليل منفصل، سواء كان قطعيا أم ظاهريا.

و توقف بعض و إليه يميل المحقق، لكنّه بناء على منع كون خبر الواحد (٢) دليلا- على الاطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به، الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة؛ فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به.

لنا: أنّهما دليلان تعارضا؛ فاعمالهما- و لو من وجه- أولى. و لا- ريب أنّ ذلك لا- يحصل إلّا مع العمل بالخاص؛ إذ لو عمل بالعام، لبطل الخاص و لغى بالمره.

ص: ١٩٥

١- قوله: فالأقرب جوازه مطلقا، لا يخفى انه قد وردت اخبار داله على ان الخبر لو خالف القرآن فاضربوه على الجدار و هذا ينافى مختاره إلّا ان يحمل الاخبار على صورته عدم امكان الجمع بوجه.

٢- قوله: لكنّه بناء على منع كون خبر الواحد، لا يخفى ان هذا يقتضى الحكم بعموم القرآن و عدم التوقف فى عدم كون الخبر الواحد مخصصا له فلا يستقيم بناء التوقف عليه اللهم إلّا ان يقال هذا لمنع منه ايضا بطريق التردد و التوقف لا الجزم فيكون مراد بقوله سقط وجوب العمل سقط الجزم بوجوب العمل و ان كان محتملا و حينئذ يستقيم كونه مبنى التوقف فتأمل.

احتجوا للمنع بوجهين:

أحدهما: أنّ الكتاب قطعى، و خبر الواحد ظنى، و الظن لا يعارض القطع، لعدم مقاومته له فيلغى.

و الثانى: أنّه لو جاز التخصيص به، لجاز النسخ أيضا، و التالى باطل اتفاقا؛ فالمقدم مثله. بيان الملازمه: أنّ النسخ نوع من التخصيص؛ فأنه تخصيص فى الأزمان و التخصيص المطلق أعم منه؛ فلو جاز التخصيص؛ بخبر الواحد، لكانت العله أولويه تخصيص العام على إلغاء الخاص، و هو قائم فى النسخ.

و الجواب عن الأول: أنّ التخصيص وقع فى الدلاله؛ لأنه دفع للدلاله فى بعض الموارد، و هى ظنيه، و إن كان المتن قطعيا. فلم يلزم ترك القطعى بالظنى، بل هو ترك الظنى بالظنى. و بتقرير آخر (١): و هو أنّ عام الكتاب، و إن كان قطعى المنقل، لكنه ظنى الدلاله. و خاص الخبر، و إن كان ظنى النقل، لكنه قطعى الدلاله؛ فصار لكل قوه من وجه و ضعف من وجه؛ فتساويا؛ فتعارضوا. فوجب الجمع بينهما.

و عن الثانى: أنّ الإجماع الذى ادّعيتموه هو الفارق بين النسخ و التخصيص، على أنّ التخصيص أهون من النسخ. (٢) و لا يلزم من تأثير الشىء فى الضعيف تأثيره فى القوي. فليتأمل.

ص: ١٩٦

١- قوله: و بتقرير آخر، انما كان هذا بتقرير آخر لا- جوابا آخر اذ لا يتم التقرير الاول إلا بدعوى مساواه الظن الحاصل بالخبر لذلك الظن المتروك او ارجحيته اذ لو كان اضعف لا يصلح مخصصا و تلك المساواه لا يتم إلا بما قال فى التقرير الثانى فتأمل.
٢- قوله: على ان التخصيص أهون من النسخ، ان سلم ان النسخ نوع من التخصيص أى التخصيص فى الازمان كما ادعى المستدل فكونه أهون منه مشكل إلما ان يقال انه أهون انواعه اذ يكفى احتمال ذلك للمجيب المانع و يحتمل ان يكون الامر بالتأمل فى كلام المصنف اشاره اليه فتأمل.

أنّ الخاصّ ظنّي، و العامّ قطعيّ؛ فلا تعارض إلّا أن يضعف العامّ. و ذلك عند الفرقة الأولى، بأن يدلّ دليل قطعيّ على تخصيصه، فيصير مجازاً، و عند الفرقة الثانية، بأن يخصّ بمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل مجاز عندها، دون المتّصل. و القطعيّ يترك بالظنّي، إذا ضعف بالتجوّز؛ إذ لا يبقى قطعيّاً؛ لأنّ نسبه إلى جميع مراتب التجوّز بالجواز سواء، و إن كان ظاهراً في الباقي، فارتفع مانع القطع.

و الجواب: بمثل ما تقدّم، فإنّ التخصيص يقع في الدلالة و هي ظنيّه، فلا ينافيه قطعيّه المتن.

و احتجّ المتوقّف: بأنّ كلا منهما قطعيّ من وجه و ظنّي من آخر، كما ذكرنا؛ فوقع التعارض، فوجب التوقّف.

و الجواب: بترجّح الخبر، بأنّ في اعتباره جمعا بين الدليلين، و اعتبار الكتاب إبطال للخبر بالكليّه و الجمع أولى من الإبطال، هذا.

و دفع ما قاله المحقّق هنا، يعلم ممّا نذكره في محلّه، من بحث الأخبار، إن شاء الله تعالى.

خاتمه: في بناء العامّ على الخاصّ (1)

إذا ورد عامّ و خاصّ متنافيا الظاهر، فأمّا أن يعلم تاريخهما أولاً، و الأوّل: إمّا

ص: ١٩٧

١- قوله: في بناء العام على الخاص الظاهر ان المراد بالخاص و العام هنا العام و الخاص المطلقين لا من وجه كما يظهر من ادله الطرفين و لم يتعرض الا-كثير لحكم تعارض العام و الخاص من وجه و لا يخفى ان الادله المذكوره لا يجرى فيهما فالظاهر في تعارضهما اعتبار المرجحات الخارجه من الخصوص و العموم فيختلف باعتبار الموارد و المواد فتأمل

مقترنان أو لا، و الثاني إما لتقدم العام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة.

الأول: أن يعلم الاقتران، و يجب حينئذ بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به. (١)

الثاني: أن يتقدم العام. فان كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخا له، (٢) و إن كان قبله بنى على جواز تأخير بيان العام. (٣) فمن جوزه، جعله تخصيصا و بيانا له، كالأول، (٤) و هو الحق. و غير المجوز: بين قائل بأنه يكون ناسخا- و هو من لا- يشترط فى جواز النسخ حضور وقت العمل- و بين رادّ له، و هم المانعون من النسخ (٥) قبل حضور الوقت، و سيأتى تحقيق ذلك.

ص: ١٩٨

١- قوله: بناء العام على الخاص بلا خلاف يعبأ به، قد وردت روايات معتبره تدل على انه اذا وردت اليكم روايات منا متخالفه فاعملوا بما يخالف مذهب العامه و هذا يقتضى ان الخاص لو كان موافقا لمذهب العامه يقدم العام عليه إلّا ان يحمل التخالف فى الروايات المذكوره على ما لا- يمكن الجمع بينهما بوجه و يجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامه و فيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص فتأمل.

٢- قوله: كان نسخا له لا- تخصيصا العام، و إلّا لزم تأخير بيان العام المذكور عن وقت الحاجه اليه اذ الغرض بعد حضور وقت العمل به و هو غير جائز و لا يخفى انه يشكل كون الخاص ناسخا له ان كان من كلام الائمة (عليهم السلام) سواء كان العام من كلامهم (عليهم السلام) او من كلام الرسول اذ لا يتصور النسخ من الائمة إلّا ان يقال كلامهم دليل على وقوع النسخ فى زمان النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) فتأمل.

٣- قوله: على جواز تاخير بيان العام، أى من وقت الخطاب و هو مختلف فيه و لا- يلزم حينئذ تأخير البيان عن وقت الحاجه اذ الفرض انه قبل حضور وقت العمل بالعام.

٤- قوله: و بيانا له كالأول، أى كما اذا كان العام و الخاص مقترنين.

٥- قوله: و هم المانعون من النسخ فهم يمنعون هنا التخصيص و النسخ كليهما فلو ورد مثل ذلك ظاهرا كان كالخاصين المتعارضين فلا بدّ من الجمع بوجه آخر كالتقيه او ترجيح احدهما من مرجح خارج.

الثالث: أن يتقدّم الخاصّ. والأقوى: أن العامّ يبنى عليه، وفاقا للمحقّق، والعلامة، وأكثر الجمهور. وقال قوم: إنّه يكون ناسخا للخاصّ حينئذ. وعزاه المحقّق إلى الشيخ، وهو الظاهر من كلام علم الهدى و صريح أبي المكارم بن زهره لنا: أنّهما دليلان تعارضا. والعمل بالعامّ يقتضى إلغاء الخاصّ (١)، إن كان وروده قبل حضور وقت العمل به؛ (٢) ونسخه، إن كان بعده. ولا كذلك العمل بالخاصّ: فإنّه إنّما يقتضى دفع دلالة العامّ على بعض جزئياته، وجعله مجازا فيما عداه. وهو هيّن عند ذنك المحذورين. فكان أولى بالترجيح. (٣)

و ما يقال: (٤) من أنّ العمل بالعامّ على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاصّ يقتضى نسخه، والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في اعيان العامّ بأولى من التخصيص في أزمان الخاصّ - فضعفه ظاهر؛ لأنّ مرجوحيه النسخ

ص: ١٩٩

- ١- قوله: والعمل بالعامّ يقتضى إلغاء الخاصّ، هذا انما يلزم لو لم يمكن حمل الخاص على المجاز فلا يلزم حينئذ من العمل بكل منهما الا ارتكاب مجاز في الآخر ولا يلزم إلغاء ولا نسخ فلا بد حينئذ من ملاحظه مجاز من الطرفين من الشهره والشيوخ وغيره وذلك يختلف باختلاف المواد ولا يبعد إلّا ان يقال ان مجاز تخصيص العام اكثر شيوعا من سائر المجازات.
- ٢- قوله: قبل حضور وقت العمل به، هذا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالمنسوخ وإلّا يكون نسخا على التقديرين والبحث في كونهما في كلام الأئمة (عليهم السلام) والنبي (صلى الله عليه وآله وسلم) كما ذكر آنفا.
- ٣- قوله: فكان أولى بالترجيح، هذا انما يتم لو ثبت جواز العمل بمثل هذه الظنون والمرجحات فتأمل
- ٤- قوله: و ما يقال، هذا الاعتراض لصاحب النهايه على الحججه مع استدلاله بمثلها على ما صار اليه و لم يجب عنه.

بالنسبة إلى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكارها، و مجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى، لا يقتضى المساواه. كيف؟ وقد بلغ التخصيص فى الشيوخ (١) و الكثره، الى حدّ قليل معه: «ما من عامّ إلّا و قد خصّ»، كما مرّ.

حجّه القول بالنسخ و جهان.

أحدهما: أنّ القائل، اذا قال: «اقتل زيدا» ثمّ قال: «لا تقتل المشركين» فهو بمثابة أن يقول: «لا تقتل زيدا و لا عمرا» إلى أن يأتي على الأفراد، واحدا بعد واحد. و هذا اختصار لذلك المطوّل، و إجمال لذلك المفضّل. و لا شك أنه لو قال: «لا تقتل زيدا» لكان ناسخا لقوله: «اقتل زيدا». فكذا ما هو بمثابة.

و الثانى: أنّ المخصّص للعامّ بيان له. فكيف يكون مقدّما عليه؟

و الجواب عن الأوّل: المنع من التساوى. فإنّ تعديد الجزئيات و ذكرها بالنصوصيّة، يمنع من تخصيص بعضها، لما فيه من المناقصة، بخلاف ما إذا كانت مذكوره باللفظ العامّ؛ فإنّ التخصيص حينئذ ممكن؛ فلا يصار إلى النسخ؛ لما بيناه من أولويّه التخصيص بالنسبة إليه؛ و لأنّ النسخ رفع و التخصيص لا رفع فيه (٢)، و إنّما هو دفع، و الدفع أهون من الرفع.

ص: ٢٠٠

١- قوله: كيف و قد بلغ التخصيص فى الشيوخ، و الحاصل ان التخصيص فى الافراد اغلب من التخصيص فى الازمان و الظاهر الحاق الفرد بالاعم الاغلب.

٢- قوله و لان النسخ رفع و التخصيص لا رفع فيه، فيه تأمل و تحقيق اذ الرفع الحقيقى غير متصور بالنسبه الى الشارع تعالى شأنه فالرفع انما هو بحسب الظاهر و اما بحسب الحقيقه فهو رفع بالنسبه الى بعض الازمنه كالتخصيص بالنسبه الى الافراد و التحقيق ان فى النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنه و ان لم يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا و لا يراد الكل من اللفظ ايضا و بهذا يفرق النسخ من التخصيص و ظهر انه لا رفع فى التخصيص اصلا بخلاف النسخ فانه مرفوع فى الجملة و تمام تحقيق ذلك فى حواشينا على الشرح المختصر.

و عن الثانى: بأنه استبعاد محض؛ إذ لا يمتنع أن يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام آخر يرد بعده. و تحقيقه: أنه يتقدم ذاته و يتأخر وصف كونه بيانا. و لا ضير فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المحقق، عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ، علله بأنه لا يجوز تأخير البيان. و كأنه يريد به عدم جواز إخلاء العام (١)، عند إرادته التخصيص، من دليل عليه مقارن له، (٢) و إن كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان. و إلّا، فلا معنى لجعل صورته التقديم من تأخير البيان.

و الجواب عن هذا التعليل: أولا- أنا لو نسلم عدم جواز تأخير البيان؛ و ثانيا- أنه على تقدير سبق الخاص، لا يكون البيان متأخرا. و لم يتعرض السيدان (٣) هنا للاحتجاج على ما صار إليه. و لعله مثل احتجاج الشيخ، فأنهما يشترطان الاقتران فى التخصيص.

القسم الرابع: أن يجهل التاريخ. و عندنا، أنه يعمل حينئذ بالخاص أيضا؛ لأنه لا يخرج فى الواقع عن أحد الأقسام السابقة. و قد بينا أن الحكم فى الجميع العمل بالخاص.

و ما قيل: من أن الخاص المتأخر، إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، كان

ص: ٢٠١

١- قوله: و كانه يريد عدم جواز اخلاء العام و إلّا فلا معنى له بحسب الظاهر اذا الخاص الذى هو بيان للعام مقدم عليه.

٢- قوله: من دليل عليه مقارن له، و حينئذ يكون مراد الشيخ عدم جواز التأخير عن وقت الخطاب أى اخلائه

٣- قوله: و لم يتعرض السيدان، أى المرتضى و ابن زهره.

مخصّية صا و ان ورد بعده كان ناسخا و حينئذ فان كانا قطعيين (1)، أو ظنيين، أو العام ظنيا و الخاص قطعيا، و جب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصّية صا و ناسخا و ان كان العام قطعيا و الخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا. و على الأوّل، يعمل بالخاص أيضا و أمّا على الثاني، فلا يجوز، بل يكون مردودا؛ (2) فقد تردّد الخاصّ مع جهل التاريخ بين أن يكون مخصّصا، و بين أن يكون ناسخا مقبولا، و بين أن يكون ناسخا مردودا؛ فكيف يقدم، و الحال هذه، على العام؟.

فجوابه: أنّ احتمال النسخ معلق على ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل، و احتمال التخصيص مطلق؛ (3) فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط، و الأصل يقتضى عدمه، إلّا أن يدلّ على وجوده دليل و المشروط عدم عند عدم شرطه؛ فلا يصحّ احتمال النسخ حينئذ لمعارضه احتمال التخصيص.

ص: ٢٠٢

- ١- قوله: و حينئذ فان كان قطعيين الى آخره، لا- يخفى ان المنظور في المسألة تعارض الخاص و العام و ترجيح احدهما من حيث الخصوص و العموم من غير نظر الى مرجحات آخر و أّلا فلا ريب انه يختلف حكم الترجيح بالنظر الى انضمام المرجحات الخارجة الى احد الطرفين و يتكثر الاحتمالات في كل الاقسام فلا خصوصية لكلام القائل بصوره جهل التاريخ بل لا حاصل له.
- ٢- قوله: بل يكون مردودا، اذ لا يجوز النسخ القطعي بالظن و فيه دلالة القطع على جميع الازمنه ليس قطعيا و النسخ تخصيص في الزمان فالنسخ انما هو بالنسبة الى الجهة الظنيه و ان كان نفس الحكم قطعيا إلّا ان يفرض في صورته تكون دلالة على جميع الازمنه قطعيا و حينئذ يرد ان التخصيص ايضا كذلك لو كان دلالة العام على جميع الافراد قطعيا فلا وجه للفرق بينهما.
- ٣- قوله: و احتمال التخصيص مطلق، الاطلاق ممنوع بل مشروط بعدم حضور وقت العمل و لا يصح ما قال ان الاصل عدمه اذ الاصل تأخير الحادث و هو يقتضى ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لا قبله.

لا- يقال: هذا معارض بمثله: فنقول: إن احتمال التخصيص مشروط بورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل. و ذلك غير معلوم، حيث يجهل الحال؛ فيتمسك في نفيه بالأصل، و يلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص.

لأننا نقول: قد علم (1) ممّا قدّمناه رجحان التخصيص على النسخ، و أنّه إذا تردّد الأمر بينهما، يكون التخصيص هو المقدم، و لا يصار إلى النسخ إلّا حيث يمتنع التخصيص، كما في صورته تأخير الخاصّ عن وقت العمل. فإنّ التخصيص يمتنع حينئذ؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. و هو غير جائز، و هذا يقتضى المصير إلى التخصيص، حيث لا يدلّ على خلافه دليل. فالاشتراط إنّما هو في العدول عنه، لا- إليه. و من البين أنّه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع؛ فيجب الحكم بالتخصيص. و لان سلّمنا تساوى الاحتمالين، فالاشكال مختصّ بما إذا كان العام قطعياً و الخاصّ ظنيّاً، فليخصّ التوقف به؛ إذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب. و حينئذ فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاصّ، بقول مطلق؛ لتردده بين ما ذكر من الأمور. بل يستثنى هذه الصورة من البين، و يبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي. و لعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل، و ان قصرت العبارة عن تأديته، إلا أنّ سوق كلامه يأباه. هذا.

و ينبغي أن يعلم: أنّ أثر هذا الاشكال، على تقدير ثبوته، عند أصحابنا سهل؛ إذ الظاهر أنّ جهل التاريخ لا يكون إلّا في الأخبار، و احتمال النسخ إنّما يتصوّر في النبويّ منها، و هو قليل عندهم، كما لا يخفى.

ص: ٢٠٣

١- قوله: لانا نقول قد علم الى آخر، لا يخفى ان هذا عدول عن الجواب المذكور و تغيير له لا تتميم له فلا ينفع له في تصحيحه بل ان صح فهو جواب آخر.

قال المرتضى - رضى الله عنه - عند ذكر احتمال جهل التاريخ و ارتفاع العلم بتقديم أحدهما أو تأخيره: «و هذا لا يليق بعموم الكتاب، (١) فإن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه. و إنما يصح تقديره فى أخبار الآحاد لأنها هى التى ربما عرض فيها هذا و من لا يذهب الى العمل بأخبار الآحاد، فقد سقطت عنه كلفه هذه المسألة. فان تكلم فيها، فعلى طريق الفرض (٢) و التقدير. و الذى يقوى فى نفوسنا - إذا فرضنا ذلك - التوقف عن البناء، (٣) و الرجوع ما يدل عليه الدليل من العمل بأحدهما» انتهى كلامه.

و ما ذهب إليه من التوقف، هنا، هو مذهب من قال بالنسخ فى القسم السابق. و وجهه بعد ملاحظه البناء على مذهبهم هناك ظاهر؛ لدوران الخاص حينئذ بين أن يكون مخصصا (٤) او منسوخا، (٥) و لا ترجيح لأحدهما؛ فيتوقف.

ص: ٢٠٤

١- قوله: و هذا لا يليق بعموم الكتاب، أى بالعمومات الواقعة فى الكتاب اذا وقع تعارضها مع الخاص الواقع فيه ايضا.

٢- قوله: فعلى طريق الفرض، أى لو يعمل بأخبار الآحاد بطريق الفرض ما هو الحكم فى هذه المسألة.

٣- قوله: عن البناء أى بناء العام على الخاص.

٤- قوله: بين ان يكون مخصصا، بكسر الصاد الاولى ان كان متأخرا عن العام او مقارنا له فى الواقع و لا يخفى انه على تقدير التأخير قد ذكره احتمالات أخر من كونه ناسخا و غيره ايضا لم يظهر من كلامهم المنقول انه ترجيح لاحدهما على الآخر إلا ان يستفاد ذلك من خارج.

٥- قوله: او منسوخا، إن كان مقدا على العام فى الواقع

٤- المطلب الرابع : فى المطلق و المقيد و المجل و المبين

اشاره

[و فيه ثلاثة اصول]

ص: ٢٠٥

١- أصل المطلق هو ما دلّ على شايع في جنسه

بمعنى كونه حصّه (١) محتمله لخصص كثيره ممّا يندرج تحت امر مشترك. و المقيد خلافه،

فهو ما يدلّ (٢) لا على شايع في جنسه. و قد يطلق «المقيد» على معنى آخر، و هو ما أخرج من شايع، (٣)

ص: ٢٠٧

١- قوله: بمعنى كونه حصه، قال في الحاشيه انما فسرنا الشائع بالحصّه ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبادات ان المطلق ما يراد به الحقيقه من حيث هي و ذلك لائن الاحكام انما يتعلق بالافراد لا- بالمفهومات انتهى و اقول: هذا اشاره الى ان مرادهم من هذه العبارات ما ذكرناه و إن كان ظاهرها ما يوهم خلاف ذلك.

٢- قوله: فهو ما يدل، لم يقل ما لا يدل لشموله ظاهر المهملات و ان كانت خارجه عن المقسم اذا المقسم لفظ الموضوع.

٣- قوله: و قد يطلق المقيد على معنى آخر و هو ما اخرج من شايع فالمطلق في مقابل المقيد بهذا المعنى ما لا يخرج من هذا الشايع، فالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق، بالمعنى الثاني لصدقهما على اعتق رقبه و تصدق الاول على اعتق رقبه مؤمنه لا الثانى و بين المقيدين عموم من وجه فان المقيد بالمعنى الاول يصدق على الاعلام الشخصيه و الجنسيه و كل جزئى حقيقى و الالفاظ العامه لم يصدق عليه المقيد بالمعنى الثانى اذ لم يكن فيها خروج عن الشيوخ مثل زيد و كل انسان يصدق المقيد بالمعنى فى مثل رقبه مؤمنه و لم يصدق عليه المقيد بالمعنى الأول و يصدقان معا على ما اخرج من الشيوخ بحيث صار جزئيا حقيقيا.

مثل رقبه مؤمنه، فأنها و إن كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنّها أخرجت من الشيع بوجه ما، من حيث كانت شايعة بين المؤمنه و غير المؤمنه، فازيل ذلك الشيع عنه و قيّد بالمؤمنه فهو مطلق من وجهه، (١) مقيد من وجه آخر. (٢) و الاصطلاح الشائع فى المقيد هو الاطلاق الثانى. (٣)

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه إذا ورد مطلق و مقيد: فإما أن يختلف حكمهما، نحو: «أكرم هاشميًا»، «جالس هاشميًا عالمًا»، فلا يحمل أحدهما على الآخر حينئذ بوجه من الوجوه اتفاقًا، سواء كان الخطابان المتضمنان لهما من جنس واحد بأن كانا أمرين أو نهيين، أم لا، كأن يكون أحدهما أمرًا و الآخر نهيًا؛ و سواء اتحد موجهما (٤)، أو اختلف، إلّا فى مثل (٥) أن يقول: «إن ظاهرت،

ص: ٢٠٨

١- قوله: فهو مطلق من وجهه، أى بالمعنى الاول.

٢- قوله: من آخر، أى بالمعنى الثانى.

٣- قوله: و الاصطلاح الشائع فى المقيد هو الاطلاق الثانى الى آخره، حيث يقال اذا ورد مطلق و مقيد فالحكم كذا فالمراد من المقيد بالمعنى الثانى و المراد بالمطلق مقابله اى ما لم يخرج من ذلك الشيع.

٤- قوله: و سواء اتحد موجهما، بكسر الجيم أى عله الحكم مثل ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان ظاهرت اطعم رقبه مؤمنه فان موجب الحكم و علتة فيهما واحد و هى الظهار او اختلف الموجب مثل ان ظاهرت فاعتق رقبه و ان ضربت زيدا فاطعم رقبه مؤمنه.

٥- قوله: الا فى مثل الى آخره، أى فى ماده يكون عدم احد الحكمين المختلفين يستلزم عدم الآخر.

فأعتق رقبه» و يقول: «لا- تملك رقبه كافر»، (١) فإنه يقيّد المطلق بنفى الكفر، و إن كان الظهار و الملك حكمين مختلفين لتوقف الإعتاق على الملك (٢)، و إما أن لا يختلف، نحو: «أكرم هاشمياً»، «أكرم هاشمياً عارفاً». و حينئذ فإما أن يتحد موجبهما، أو يختلف. (٣) فان اتحد فإما أن يكونا مثبتين أو منفيين. فهذه أقسام ثلاثة.

[الأقسام الثلاثة فى صورته اتحاد حكم المطلق و المقيد]

الأول: أن يتحد موجبهما مثبتين، (٤)

مثل: «إن ظاهرت فأعتق رقبه»، «إن ظاهرت فأعتق رقبه مؤمنه». فيحمل المطلق على المقيد إجماعاً. نقله فى النهاية.

و يكون المقيد بياناً للمطلق، لا نسخاً له، تقدّم عليه أو تأخر عنه. و قيل: نسخ له إن تأخر المقيد. فهنا مقامان: حمل المطلق على المقيد، و كونه بياناً، لا نسخاً.

أما أنه يحمل المطلق على المقيد (٥)، فلأنه جمع بين الدليلين، لأن العمل

ص: ٢٠٩

١- قوله: لا تملك رقبه كافر، أى يحرم و لا يصح مالكيته الكافر لا ينفى فى اجزاء عتقها فى الظهار. بأن تحريم مالكيه الكافر لا ينفى فى اجزاء عتقها فى الظهار.

٢- قوله: و ان كان الظهار و الملك الى آخر، فالصواب ان يقال و ان كان العتق و الملك حكمين مختلفين فان الظهار موجب للحكم و علتة لا الحكم نفسه،

٣- قوله: اما ان يتحد موجبهما او يختلف، لا يخفى انه على تقدير عدم اختلاف الحكم يحتمل كونها مطلقين مسببين مع اتحاد السبب و اختلافهما و على التقادير اما ان يكونا مثبتين او منفيين او مختلفين فالاحتمالات كثيرة و لعله اكتفى بما ذكر ظهور حكم الباقي بعد الاطلاع بما ذكر.

٤- قوله: الاول ان يتحد موجبهما مثبتين، أى حال كون الحكمين مثبتين.

٥- قوله: فيحمل المطلق على المقيد إجماعاً، أى بحسب العمل بالمقيد و ترك اطلاق المطلق اعم من ان يكون بطريق النسخ او بارتكاب المجاز فى المطلق حتى يصح دعوى الاجماع و يحصل مقامان لا المعنى المتبادر من الحمل فانه معروف فى البيان لا النسخ.

بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق، و العمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيّد، لصدقه مع غير ذلك المقيّد. و بهذا استدلّ القوم. و هو جيّد، حيث ينتفى احتمال التجوّز فى المقيّد باراده النذب أعنى: كونه أفضل الأفراد (١) أو بإرادته الوجوب التخييريّ.

و كذا لو لم يكن احتمال التجوّز بما ذكرناه منتفياً. و لكنّه كان مرجوحاً بالنسبه إلى التجوّز فى لفظ المطلق باراده المقيّد منه. أمّا مع تساوى الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح أحد المجازين، بل يحصل التعارض المقتضى للتساقط أو التوقّف، و يبقى المطلق سليماً من المعارض.

و قد أشار إلى بعض هذا الاشكال فى النهايه و أجاب عنه بما يرجع إلى: أنّ حمله حينئذ على المقيّد يقتضى تيقن البراءه (٢) و الخروج عن العهد، بخلاف إبقائه على إطلاقه، فأنّه لا يحصل معه ذلك اليقين. و قد أخذه بعضهم دليلاً على الحكم مبتدأ مع الدليل الآخر من غير تعرّض للاشكال. و هو كما ترى. (٣)

و أمّا أنّه بيان لا نسخ؛ (٤) فلاّنه نوع من التخصيص فى المعنى، فإنّ المراد من

ص: ٢١٠

١- قوله: اعنى كونه افضل الافراد، لا- يخفى ورود مثل هذا على القول ببناء العام على الخاص و قد اشرنا اليه سابقا و العجب غفلته عنه ثمه.

٢- قوله: يقتضى تعين البراءه، قد عرفت ما فيه من انه بعد تسليم لزوم المجاز و تساوى المجازين لا جزم بشغل الذمه و لا الظن به حتى تجب تحصيل البراءه منه و الخروج عن العهد.

٣- قوله: و هو كما ترى، اذ لا يتم الدليل الاول مطلقا بدون ضم هذا اليه لورود الاشكال المذكور عليه.

٤- قوله: و اما انه بيان لا نسخ النسخ، قد علمت سابقا مختاره فى بناء العام على الخاص انه على تقدير تقدّم العام و حضور وقت العمل به قبل ورود الخاص فيكون الخاص ناسخا لا مخصصا و هذا جار هنا لانه نوع منه بزعمه فعليه ان يفصل كما فصل ثمه.

المطلق، كرقبه مثلاً، أي فرد كان من أفراد الماهية فيصير عامًا. إلا أنه على البذل و يصير تخصيصه بنحو المؤمنه تخصيصا و إخراجا لبعض المسّميات من أن يصلح بدلا؛ فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص، يسمّى تقييدا، اصطلاحا؛ فحكمه حكم التخصيص. فكما أنّ الخاصّ المتأخّر بيان للعامّ المتقدّم و ليس ناسخا له، فكذا المقيد المتأخّر.

احتجّ الذهاب إلى كونه ناسخا (١) مع التأخّر: بأنّه لو كان بيانا للمطلق حينئذ لكان المراد بالمطلق هو المقيد. (٢) فيجب أن يكون مجازا فيه، و هو فرع الدلاله و أنّها منتفيه اذا المطلق لا دلاله له على مقيد خاص

و الجواب ان المعنى المجازى انما يفهم من اللفظ بواسطه القرينه و هى هاهنا المقيد؛ فيجب حصول الدلاله و الفهم بعده، لا قبله. (٣) و ما ذكرتموه إنّما يتمّ لو وجب حصولها قبل. و ليس الأمر كذلك. و سيأتى لهذا مزيد تحقيق عن قريب.

الثانى: أن يتحدّ موجهما، منفيين؛ (٤)

فيعمل بهما معا اتفاقا، مثل أن

ص: ٢١١

١- قوله: احتجّ الذهاب الى كونه ناسخا، كان خلاف المصنف معه فيما اذا ورد المقيد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة و حينئذ يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

٢- قوله: لكان المراد بالمطلق هو المقيد، اورد عليه انه يلزم عليه كون المطلق ناسخا للمقيد لو تأخر عنه لثبوت التنافى من الطرفين مع انه لم يقل به و كان منظوره عدم جريان هذا الدليل فيه حيث يكون الدلاله فيه حاصله من حيث تقدم المقيد عليه فيكون قرينه بخلاف صورته تقدم المطلق فتأمل.

٣- قوله: فيجب حصول الدلاله و الفهم بعده لا- قبله و لا يلزم إلا تأخير البيان عن وقت الخطاب لا عن وقت الحاجة اذ ربما كان وقت الحاجة بعد ورود المقيد.

٤- قوله: الثانى ان يتحدّ موجهما منفيين، أى حال كون الحكمين منفيين

يقول في كفّاره الظهر: «لا تعتق المكاتب»، «لا تعتق المكاتب الكافر» حيث لا يقصد الاستغراق. (١) كما في «اشتر اللحم» (٢) فلا يجزى إعتاق المكاتب أصلا.

الثالث: أن يختلف موجهما؛

كإطلاق الرقبه في كفّاره الظهر و تقييدها في كفّاره القتل و عندنا أنه لا يحمل على المقيّد حينئذ لعدم المقتضى له، و ذهب كثير من مخالفينا إلى أنه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه. و ربّما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقا. (٣) و كلاهما باطل، لا سيّما الأخير.

٢- أصل المجمل هو ما لم يتضح دلالاته

و يكون فعلا، (٤) و لفظا مفردا، و مركّبا.

أمّا الفعل: فحيث لا يقترن به ما يدلّ على وجه وقوعه.

ص: ٢١٢

١- قوله: حيث لا يقصد الاستغراق الخ اقول: في هذا الكلام فرار عما اورده شارح المختصر على مصنفه حيث اورد المثال بقوله لا- تعتق مكاتب كافرين ان هذا من تخصيص العام لا من تقييد المطلق بناء على عموم النكره في سياق النفي فمصنف هذا الكتاب غير المثال بقوله لا تعتق المكاتب الكافر معرّفا باللام و قيد بعدم اراده الاستغراق ليصير المثال من تقييد المطلق لا من تخصيص العام و اقتفى في ذلك اثر شارح الشرح المختصر.

٢- قوله: كما في اشتر اللحم، حيث يراد منه العهد الذهني.

٣- قوله: مطلقا، أي و ان لم يوجد بشرائط القياس كالجامع و امثاله لأن كلام الله تعالى واحد و بعضه يفسر ببعض و هذا روايه شاذه عن الشافعي و لا يخفى بطلانه.

٤- قوله: و يكون فعلا، أي و قد يكون فعلا و عملا و قد يكون لفظا و اللفظ قد يكون مفردا و قد يكون مركّبا و الفعل المجمل كما اذا فعل الرسول او احد الائمة فعلا لم يعلم وجه وقوعه من الوجوب و الاستحباب و غير ذلك مثل القيام عن الركعه الثانيه لاحتمال السهو و الشرعيه.

و أمّا اللفظ المفرد: فكالمشترك، لتردده بين معانيه، إمّا بالأصالة كالعين و القرء، (١) و إمّا بالإعلال، كالمختار المتردد بين الفاعل و المفعول. إذ لو لا الإعلال لكان مختيراً، بكسر الياء للفاعل و بالفتح للمفعول فينتفى الاجمال.

و إمّا اللفظ المركب فكقوله تعالى: أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ (سوره البقره- ٢٢٨) لتردده بين الزوج و الولي؛ و كما فى مرجع الضمير حيث يتقدمه أمر ان يصلح لكل واحد منهما، نحو: «ضرب زيد عمروا، (٢) فضربته» لتردده بين زيد و عمرو؛ و كالمخصوص بمجهول، نحو قوله تعالى: وَ أُحْلِلَ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ (سوره النساء- ٢٤) فَإِنَّ تَقْيِيدَ الحَلِّ باحصان مع الجهل به أوجب الاجمال فيما أحل؛ و قوله تعالى: أُحْلِلْتُ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ (سوره المائده- ١)

إذا عرفت هذا، فهنا فوائد:

الأولى: [فى آيه السرقة]

ذهب السيد المرتضى -رضى الله عنه- و جماعه من العامه إلى أنّ آيه السرقة، و هى قوله تعالى: «و السارق و السارقه، فاقطعوا أيديهما»، مجمله باعتبار اليد، و قيل: باعتبار القطع أيضا. و الأكثرون على خلاف ذلك و هو الأظهر.

لنا: أنّ المتبادر من لفظ «اليد» عند الإطلاق، هو جمله العضو إلى المنكب؛

ص: ٢١٣

١- قوله: كالعين و القرء، تكرار المثال لان الثانى من قبيل المشترك بين الاضداد بخلاف الاول فكقوله تعالى او يعفو الذى بيده عقده النكاح، اول الآيه و ان طلقتموهن من قبل ان تمسوهن و قد فرضتم لهن فريضه فنصف ما فرضتم إلا ان يعفون او يعفو الذى الآيه فيحتمل الذى بيده عقده النكاح الزوج و يكون عفوه عما يعود اليه من نصف المهر بالطلاق قبل الدخول فيسوق المهر اليها كلا و يحتمل الولي أى ولي الزوجه و يكون عفوه عن النصف الباقي فتبرأ الزوج عن المهر كله.

٢- قوله: نحو ضرب زيد عمروا، و منه ما نقل انه سئل أحد العلماء عن على (عليه السلام) و أبى بكر ايها خليفه الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم) فقال من كان بنته فى بيته و منه قول عقيل امرنى معاويه ان العن عليا (عليه السلام) ألا فالعنوه.

فيكون حقيقه فيه، و ظاهرا منه حال الاستعمال فلا إجمال. و يتبادر أيضا من لفظ «القطع» إبانة الشئ عَمَّا كان متصلا به، و هو ظاهر فيه. فأين الاجمال؟

احتج السيد «أنَّ اليد يقع على العضو بكماله و على أبعاضه و إن كان لها أسماء تخصَّيها؛ فيقولون: غوّست يدي في الماء إلى الأشاجع، و إلى الزّند، و إلى المرفق، و إلى المنكب. و أعطيته كذا بيدي و إنّما أعطى بأنامله. و كذلك كتبت بيدي، و إنّما كتبت بأصابعه. قال: و ليس يجرى قولنا: «يد» مجرى قولنا:

«إنسان»- كما ظنّه قوم- لأنّ الانسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم، من غير أن يقع «إنسان» على أبعاضها، كما يقع اسم «يد» على كلّ بعض من هذا العضو» (1) (الذريعه ص ٣٥٠)

و احتج معتبر القطع أيضا مع ذلك: بأنّ «القطع» يطلق على الإبانة، و على الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكين: «قطع يده» فحصل الاجمال.

و الجواب عن الأوّل أنّ الاستعمال يوجد مع الحقيقه و المجاز. و لفظ «اليد» و إن كان مستعملا في الكلّ، إلّا أنّ فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمه القرينه. و ذلك آيه كونه مجازا فيه. و الفرق الذي ادّعاه بين لفظ «اليد» و لفظ «الإنسان» غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الاطلاق و توقّف ما سواها على القرينه، و إن كان استعمال «اليد» في الأبعاض متعارفا، دون الإنسان، فإنّ ذلك بمجرد لا- يقتضى الاجمال، بل لا- بدّ من كونه ظاهرا في الكلّ بحيث لا يسبق أحدهما بخصوصه إلى الفهم، و الواقع خلافه.

ص: ٢١٤

١- قوله: اسم يد على كل بعض من هذا العضو، ظاهره كل بعض حتى الاصبع و الظاهر انه لم يذهب اليه احد و كان المراد الأبعاض المخصوصه المذكوره و لعل المراد الاطلاق بالاشتراك اللفظي اذ الاشتراك المعنوي لا يوجب الاجمال إلّا ان يكون المراد الفرد المعين.

و عن الأخير بمثله، فإننا قد بينا أن القطع ظاهر في الإبانة.

الثانية [في نفي الفعل بالمجمل]

: عدّ جماعه في المجمل، نحو قوله (صلى الله عليه و آله) «لا صلاة إلّا بطهور»، و «لا صلاة إلّا بفاتحه الكتاب» و «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» و «لا نكاح إلّا بولي»، ممّا ينفيه الفعل ظاهرا مطلقا.

و قيل: إن كان الفعل المنفَى شرعيًا، كما في الأمثلة المذكورة، أو لغويا ذا حكم واحد. فلا إجمال؛ وإن كان لغويا له أكثر من حكم فهو مجمل.

و الحقّ: أنّه لا- إجمال مطلقا، (1) وفاقا للاكثر. لنا: أنّه: إن ثبت كونه حقيقه شرعيه في الصحيح من هذه الأفعال، كان معناه «لا صلاة صحيحه» «لا صيام صحيحا». و نفي المسمّى حينئذ ممكن، باعتبار فوات الشرط أو الجزء.

و قد اخبر الشارع به، فتعيّن للاراده، فلا إجمال؛ و إن لم يثبت له حقيقه شرعيه (2) كما هو الظاهر و قد مرّ. فان ثبت له حقيقه عرفيه (3) و هو أنّ مثله يقصد منه نفي الفائده و الجدوى، نحو «لا علم إلّا ما نفع» و «لا كلام إلّا ما أفاد» و «لا طاعه إلّا لله» كان متعيّنًا أيضًا، و لا إجمال، و لو فرض انتفاؤه أيضًا.

ص: ٢١٥

١- قوله: مطلقا أى سواء كان شرعيا اولا و سواء كان لغويا ذا حكم واحد ام لا.

٢- قوله: و ان لم يثبت له حقيقه شرعيه، ظاهر العبارة ان مراده انه لم يثبت للفظ الصلاة و امثاله حقيقه شرعيه مطلقا فان ذلك قد مر لا انه ليست حقيقه شرعيه فى الصحيح و لا يخفى ان المناسب للمقام هذا كما هو مقتضى المقابلة للشق الاول فهو اعم من ان لا يكون له حقيقه شرعيه اصلا او يكون لكن اعم من الصحيح و الفاسد فتأمل.

٣- قوله: فان ثبت له حقيقه عرفيه، أى لهذا الكلام كما يظهر من تتمه الكلام لا للفظ الصلاة و امثاله و لا يخفى ما فى العبارة من فوات المقابلة اذ المراد فى الشق الاول أى يكون للفظ الصلاة حقيقه شرعيه إلّا ان يكون المراد فى الشق الاول ايضا كون هذا الكلام له حقيقه شرعيه لكنه بعيد فتأمل.

فالظاهر أنه يحمل على نفي الصّحة دون الكمال، لأنّ ما لا يصحّ كالعدم في عدم الجدوى بخلاف ما لا يكمل. فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعدّره، و كان ظاهراً فيه فلا إجمال.

لا يقال: هذا إثبات اللغه بالترجيح، و هو باطل.

لأنّنا نقول: ليس هو منه، و إنّما هو ترجيح أحد المجازات بكثرة التعارف. (1) و لذلك يقال: هو كالعدم، إذا كان بلا منفعه.

احتجّ الأولون: بأنّ العرف في مثله مختلف؛ فيفهم منه نفي الصّحة تارة، و نفي الكمال أخرى. فكان متردداً بينهما و لزم الاجمال.

و الجواب: أنّ اختلاف العرف و الفهم إن كان، فإنّما هو باعتبار اختلافهم في أنّه ظاهر في الصّحة أو في الكمال. فكُلّ صاحب مذهب يحمله على ما هو الظاهر فيه عنده؛ لا أنّه متردّد بينهما، فهو ظاهر عندهما، لا مجمل. إلّا انه ظاهر عند كلّ في شىء، و لو تنزلنا إلى تسليم تردده بينهما، فكونه على السواء ممنوع، بل نفي الصّحة راجح، لما ذكرنا من أقربيته إلى نفي الذات.

حجّه المفضل: أنّ انتفاء الفعل الشرعيّ ممكن بفوات شرطه أو جزئه.

ص: ٢١٦

١- قوله: بكثرة التعارف، هذا يشعر بان المرجح تعارف هذا المجاز و تبادره و عبارته سابقا يدل على ان المرجح كونه اقرب المجاز له و يمكن ان يقال انه عبر هاهنا بلازم ما ذكر سابقا فان التعارف و التبادر لازم لذلك القرب و المراد بالتبادر و التعارف بين المجازات بعد وجود القرينه الصارفة عن اراده الحقيقه فلا ينافى انتفاء كونه حقيقه عرفيه كما هو المفروض في هذا الشق لكن في عدم كون لا علم الا ما نفع و امثاله من هذا الشق تامل لا يخفى و يظهر مما ذكرنا احتمال آخر بعد انتفاء الحقيقه العرفيه لا اجمال فيه ايضا هو تعارف احد المجازات اعنى نفي الصّحة بحيث لا يكون تبادره و تعارفه من حيث كونه اقرب المجازات و حينئذ يחדش احتمال الاجمال لو تعارض تبادر مجاز و تعرفه مع اقربيته مجاز آخر و ان كان الفرض بعيد فتأمل.

فيجربى النفى فيه على ظاهره و لا يكون هناك إجمال. و كذا مع اتحاد حكم اللغوى. فإنه يجب صرف النفى إليه و هو ظاهر. و
أما إذا كان له حكمان:

الفضيله و الأجزاء، فليس أحدهما أولى من الآخر، فيحصل الاجمال.

و الجواب: ظاهر ممّا قدّمناه، فلا نعيده.

الثالثه: أكثر الناس على أنه لا إجمال فى التحريم المضاف إلى الأعيان،

نحو قوله تعالى: حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ (سوره النساء- ٢٣) و خالف فيه البعض.

و الحق الأول. لنا: أنّ من استقر كلام العرب علم أنّ مرادهم فى مثله:

حيث يطلقونه إنّما هو تحريم الفعل (١) المقصود من ذلك، كالأكل فى المأكول، و الشرب فى المشروب، و اللبس فى
الملبوس، و الوطى فى الموطوء. فاذا قيل:

«حَرَّمَ عَلَيْكُمْ لحم الخنزير، أو الخمر، أو الحرير، أو الامهات» فهم ذلك سابقا إلى الفهم عرفا، فهو متّضح الدلاله، فلا إجمال.

احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضممار فعل يصح متعلقا له و الافعال كثيره و لا يمكن اضممار الجميع لان
ما يقدر لضروره يقدر بقدرها فتعين اضممار البعض و لا دليل على خصوصيه شىء منها فدلالته على البعض المراد غير واضحه و
هو معنى الاجمال.

و الجواب: المنع من عدم وضوح الدلاله على ذلك البعض، لما عرفت من دلالة العرف على إرادته المقصود من مثله.

ص: ٢١٧

١- قوله: انما هو تحريم الفعل، هذا اذا كان المقصود منه فى العرف بعض الافعال اما اذا كان المقصود افعالا- كثيره فيحتمل
الاجمال و الظاهر تقدير الجميع الا مع امتناع الخلو فالاجمال اقوى هذا فى التحريم و كذا ان تعليق الوجوب بالاعيان لو تساوى
الضدان او الاضداد فى كونها مقصودا فالظاهر الاجمال ايضا و إن كان الفرض بعيد فتأمل.

فهو متّضح الدلاله، سواء كان بنفسه، نحو: وَاللّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ أو بواسطه الغير. و يسمّى ذلك الغير مبيّنا، و ينقسم كالمعجل (١) إلى ما يكون قولاً مفرداً، أو مركّباً، و إلى ما يكون فعلاً على الأصحّ.

و لبعض الناس خلاف فى الفعل ضعيف لا يعبأ به.

فالقول من الله سبحانه، و من الرسول (صلى الله عليه و آله و سلم). و هو كثير، كقوله تعالى:

صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا (سوره البقره - ٦٩) الى آخر الآيات، فأنه بيان لقوله سبحانه:

إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً (سوره البقره ٦٧) فى أظهر الوجهين، و كقوله (صلى الله عليه و آله و سلم):

«فيما سقت السماء العشر»، فأنه بيان لمقدار الزكاه المأمور باتيانها.

و الفعل من الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، كصلاته، فأنها بيان لقوله تعالى: وَ أَقِيمُوا الصَّلَاةَ؛ و كحجّه، فأنه بيان لقوله تعالى: وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ (سوره آل عمران - ٩٧)

ص: ٢١٨

١- قوله: و ينقسم كالمعجل الخ، المعهود فى كتب الاصول هذا تقسيم المبيّن المفعول الى المذكورات كما يظهر من التشبيه بالمعجل و مصرح به فى شرح المختصر حيث قال و كما انقسم المعجل الى المفرد و المركب فكذلك مقابله المبيّن قد يكون فى مفرد و مركب و قد يكون فى فعل انتهى و لا يخفى ان مقابل المعجل هو المبيّن بصيغه المفعول لا الفاعل فان كان مقصود المصنف ايضاً ذلك كما هو المشهور و يشعر به قوله كالمعجل فقوله على الاصح و لبعض الناس خلاف فى الفعل المنظور فيه اذ لا- خلاف فى كون الفعل مبنياً بصيغه المفعول كما يظهر من كتب الاصول و انما الخلاف فى كونه مبنياً بصيغه الفاعل و ان كان مراده تقسيم المبيّن بصيغه الفاعل و هو المعروف بالبيان على ما يشعر به عباراته الآتية. فمع عدم ملائمه التشبيه بالمعجل لم ينقل بيان مفرد و لم يذكره احد فتأمل.

و يعلم كون الفعل بيانا تاره بالضرورة من قصده، و اخرى بنصّه. كقوله (صلى الله عليه و آله و سلم):

«صلّوا (١) كما رأيتموني اصلي» و «خذوا عني مناسككم» و حيناً بالدليل العقلي، كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة إلى العمل به، ثم فعل فعلاً يصلح بيانا له و لم يصدر عنه غيره، فإنه يعلم أنّ ذلك الفعل هو البيان، و إلّا لزم تأخيره عن وقت الحاجة.

[في تأخير البيان عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة]

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لا خلاف بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. و أمّا تأخيره عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فأجازه قوم مطلقاً، و منعه آخرون مطلقاً، و فضّل المرتضى - رضي الله عنه - فقال: «الذي نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة. و العموم لو كان على أصل اللّغه في أنّ الظاهر محتمل لجاز (٢) أيضاً تأخير بيانه، لأنّه في حكم المجمل؛ و إذا انتقل بعرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلا يجوز تأخير بيانه» (الذريعة ص ٣٦٣)

ص: ٢١٩

١- قوله: و اخرى بنصه كقوله صلوا الخ، اشاره الى رد ما قيل ان البيان بقوله صلوا كما رأيتموني اصلي و خذوا عني مناسككم صدور قول آخر لا بالفعل بان البيان بالفعل و ذلك دليل على كون الفعل بيانا لا انه هو البيان اقول: و على تقدير التسليم ففعله (عليه السلام) بيان لهذين القولين اعني صلوا كما رأيتموني اصلي و خذوا عني مناسككم بدون صدور قول آخر بعد ذلك فثبت كون الفعل بيانا مستقلا في بعض الموارد و هذا كاف في المدعى الجزئية فتأمل.

٢- قوله: في ان الظاهر محتمل الخ، أي كان ظاهره من الاستغراق محتملا مثل احتمال الخصوص من غير تعيين العمل بالاستغراق فيكون مجملا- في العموم و الخصوص و حينئذ فاستعمال لفظ الظاهر في العموم امّا بناء على ظهوره بزعم بعض او المراد منه ظاهر النظر و بادئ الرأي ثم لا يخفى ان كلامه مشعر بان في اصل اللغه كذلك و ليس ظاهرا في الاستغراق في اللغه و هو محل التأمل

و حكى العلامه فى النهايه عن بعض العامه بعد نقله الأقوال التى ذكرناها و غيرها: قولاً آخر هو: جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل. و أمّا ما له ظاهر و قد استعمل فى غيره كالعالم و المطلق و المنسوخ، فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لا الإجمالي، بأن يقول وقت الخطاب: «هذا العامّ مخصوص» و «هذا المطلق مقيد» و «هذا الحكم سينسخ». و قال: إنّه الحق.

و لا يكاد يظهر بينه و بين قول السيّد بعد إمعان النظر فرق، إلّا فى جهه النسخ. فإنّ السيّد لم يتعرّض له فى أصل البحث، و إنّما ذكر فى أثناء الاحتجاج: أنّ الاجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّه الفعل المأمور به، و الوقت الذى ينسخ فيه عن وقت الخطاب و إن كان مراداً بالخطاب.

و العجب بعد هذا: من رغبه العلامه (رحمه الله) عن قول السيّد و موافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به، مع ما فيه من البعد و المخالفه لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير النسخ، حتّى أنّه فى مباحث النسخ عدّه شرطاً من غير توقّف و لا استشكال، و جعله كغيره وجهاً للفرق بين التخصيص و النسخ.

و أمّا ما يوهمه ظاهر عباره السيّد - من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعامّ، و عدم تعرّضه للمراد من البيان: أ هو التفصيلي أو غيره؛ بحيث يعدّان وجهين فى المخالفه لذلك القول؛ إذ عمّم فيه المنع لكلّ ما له ظاهر أريد منه خلافه، و اكتفى بالبيان الإجمالي - فمدفوع: بأنّ كلام السيّد فى الاحتجاج يعرب (1)

ص: ٢٢٠

١- قوله: فى الاحتجاج يعرب الخ، انه من الاعراب بمعنى الايضاح و الاظهار

عن الموافقه فى كلا الوجهين. و ستراه. و كأنّ العلامة- (رحمه الله)- لم يعط الحجّه حقّ النظر و إلّا لتبين له الحال. هذا.

و الذى يقوى فى نفسى هو القول الأوّل. (1) لنا: أنا لا نتصوّر مانعا من التأخير سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب معه، على ما ستسمعه و سنبين ضعفه، و لا يمتنع عند العقل فرض مصلحه فيه يحسن لأجلها، كعزم المكلف و توطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة؛ فإنّ العزم و ما يلحقه طاعه يترتب الثواب عليها. و فيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به.

حجّه المانعين على عدم جواز تأخير بيان المجمل:

أنّه لو جاز، لجاز خطاب العربى بالزنجيه من غير أن يبين له فى الحال؛ و الجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما.

و الجواب: منع الملازمه و إبداء الفرق بأنّ العربى لا يفهم من الزنجيه شيئا، بخلاف المخاطب باللفظ المجمل. فأنّه يعلم أنّ المراد أحد مدلولاته، فيطيع و يعصى بالعزم على الفعل و الترك، إذا بين له.

و إمّا حجّتهم على منع تأخير بيان غير المجمل أيضا فتعلم من حجّه المفصل، و كذا الجواب.

[تفصيل السيد المرتضى]

احتجّ المرتضى- رضى الله عنه- على جواز تأخير بيان المجمل بنحو ما ذكرناه و هو أنّه لا يمتنع أن يفرض فيه مصلحه دينيه يحسن لأجلها. قال:

«و ليس لهم أن يقولوا: ها هنا وجه قبح، و هو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه؛ فإنّ هذه الدعوى منهم غير صحيحه، لأنّنا نعلم ضروره: أنّه يحسن من الملك

ص: ٢٢١

١- قوله: هو القول الخ، أى جواز تأخير بيان عن وقت الخطاب مطلقا فى المجمل و الظاهر اجمالا و تفصيلا.

أن يدعو بعض عمّاله، فيقول: «قد وليتك البلد الفلانيّ و عوّلت على كفايتك فاخرج إليه في غد، أو في وقت بعينه، و أنا أكتب لك تذكره بتفصيل ما عمله و تأتبه و تدره، أسلمها إليك عند توديعك، أو انفذها إليك عند استقرارك في عملك. و أيضا، فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل، ليس بأكثر من تأخير إقدار المكلف على الفعل. و لا خلاف في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب قادرا و لا على سائر وجوه التمكّن. فكذلك العلم بصفه الفعل» (الذريعة ج ١ ص ٣٦٣) هذا ملخّص كلامه في الاحتجاج للشقّ الأوّل من مذهبه. و هو جيّد واضح لا نزاع فيه.

و احتج على الثاني - أعنى: منع تأخير بيان العامّ المخصوص - (١) بوجه ثلاثة:

الأوّل: أنّ العامّ لفظ موضوع للحقيقه. (٢) و لا يجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقه و هو لا يريدّها، من غير أن يدلّ في حال خطابه أنّه متجوّز باللفظ. و لا إشكال في قبح ذلك، و العله في قبحه: أنّه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة.

قال: و الذي يدلّ على ذلك أنّه لا يحسن أن يقول الحكيم منا لغيره: «افعل كذا» و هو يريد التهديد و الوعيد؛ (٣) أو «اقتل زيدا» و هو يريد: اضربه الضرب

ص: ٢٢٢

-
- ١- قوله: منع تأخير البيان العام المخصوص الخ، فما لم يرد معه مخصص يكون المراد منه في الواقع العموم على هذا المذهب.
 - ٢- قوله: الاول ان العام لفظ موضوع للحقيقه الخ، بناء على انتقاله في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره كما هو محل خلافه على ما ذكر سابقا.
 - ٣- قوله: و الوعيد الخ، او غيرهما من المعانى المجازيه للفظ افعل.

الشديد، الذى جرت العاده أن يسمّى قتلا، مجازاً؛ و لا أن يقول «رأيت حماراً»، و هو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدلّ على ذلك. و بهذا المعنى بانّت الحقيقة من غيرها؛ لأنّ الحقيقة تستعمل بلا- دليل، و المجاز لا بدّ له من دليل. و ليس تأخير بيان المجرى جارياً هذا المجرى، لأنّ المخاطب بالمجمل لا يريد به إلّا ما هو حقيقة فيه، و لم يعدل به عما وضع له. أ لا ترى أنّ قوله تعالى: خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً (سوره التوبه ١٠٣)، أراد به قدراً مخصوصاً؛ فلم يرد من اللفظ إلّا ما هو اللفظ بحقيقه موضوع له. و كذلك إذا قال: «له عندي شىء»، فإنّما استعمل اللفظ الموضوع فى اللغه للاجمال فيما وضعوه له. و ليس كذلك مستعمل لفظ العموم، و هو يريد الخصوص؛ لأنّه أراد باللفظ ما لم يوضع له، و لم يدلّ عليه دليل.

الثانى: أنّ جواز (١) التأخير يقتضى أن يكون المخاطب قد دلّ على الشىء بخلاف ما هو به، لأنّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضى الاستغراق. فإذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص و ذلك يقتضى كونه دالّاً بما لا دله فيه او يكون قد دلّ به على العموم، فقد دلّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص، فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم؟

فان قيل: إنّما يستقرّ كونه دالّاً، عند الحاجة إلى الفعل.

ص: ٢٢٣

١- قوله: الدليل الثانى ان جواز الخ، الفرق بين هذا و الدليل الاول ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم عدم الدلالة على ما هو مراد من الخطاب و عدم نصب دليل عليه مع مرجوحه فهمه من الخطاب و مناط هذا الدليل انه يلزم من ان المخاطب أى المتكلم ارتكب و قصد دلالة على شىء على وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص فقد قصد من اللفظ ما لا يتأتى منه افادته و هذا قصد للدلالة على وجه غير صحيح و ان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شىء لا يريده و هو ايضا غير صحيح.

قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ؛ فان دل اللفظ على العموم (١) فيه فأنما يدل بشئ ع يرجع إليه، و ذلك قائم قبل وقت الحاجة. على أن وقت الحاجة إنما يعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفا. فأما ما لا يتعلّق بالتكليف من الأخبار و ضروب الكلام، فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه (٢) عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات. هذا يؤدّي إلى سقوط الاستفادة (٣) من الكلام.

الثالث: أنّ الخطاب وضع للافاده. و من سمع لفظ العموم- مع تجويزه أن يكون (٤) مخصوصا و يبيّن له في المستقبل- لا يستفيد في هذه (٥) الحالة به

ص: ٢٢٤

١- قوله: فان دل اللفظ على العموم الخ، أى بعد ان سلم دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فانما يكون دلالته عليه بشئ ع يرجع الى اللفظ بمجردده و لا دخل لحضور وقت الحاجة و غيره في تلك الدلالة.

٢- قوله: فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز أى فيلزم على ما ذكرتم من جواز تأخير البيان مطلقا حتى في الاخبار و هذا بناء على ان من قال بجواز التأخير مطلقا قائل به في الاخبار لكن قال به في التكليفات الى وقت الحاجة و في الاخبار الى مستقبل الاوقات.

٣- قوله: و هذا يؤدى الى سقوط الاستفادة فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دائما فممنوع اذ ربما يحصل الافاده و يستقرّ في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات و ان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات و الاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهما و إلّا فلا.

٤- قوله: مع تجويزه ان يكون، أى كما هو مذهب من قال بجواز تأخير البيان في العام و مقصود المستدل ان دل على مذهبكم يحتمل هذا الاحتمال في جميع العمومات قبل حضور وقت العمل حتى في العام الذى يكون المراد منه العموم في الواقع و لا يعقبه مبيّن التخصيص في وقت الحاجة.

٥- قوله: لا يستفيد في هذه، أى انما يلزم ذلك على من جوز ان المراد المخصوص مع تأخير البيان و اما علينا فلا يلزم ذلك لانا نقول ان ما لم يرد معه مخصص يكون المراد منه العموم

شيئا، و يكون وجوده كعدمه (١).

فان قيل: يعتقد عمومه بشرط أن لا يخص.

قلنا: ما الفرق بين قولك، و بين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدلّ في المستقبل على ذلك؟ لأنّ اعتقاده للعموم مشروط، و كذلك اعتقاده للخصوص. و ليس بعد هذا إلّا أن يقال: يعتقد أنّه على أحد الأمرين، إمّا بالعموم أو الخصوص و ينتظر وقت الحاجة، فإمّا أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل عليه. و هذا هو نصّ قول أصحاب الوقف في العموم. قد صار إليه من يذهب إلى أنّ لفظ العموم مستغرق بظاهره على أقبح الوجوه.

هذا جملة ما احتجّ به على هذه الدعوى مبالغاً في تقريبه. نقلناه بعين الفاظه غالباً، حفظاً لما رامه من زياده التقريب.

و الجواب: إمّا عن الأوّل، فبالنقض بالنسخ أولاً. و تقريره، أنّ من شرط المنسوخ - كما اعترف به - أن لا يكون موقّفاً بغايه تقتضى ارتفاعه حتّى أنّه عدّ من الموقّت (٢) ما يعلم فيه الغايه على سبيل الجملة، و يحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعيّ، نحو قوله: «دوموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم». و حينئذ فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام و الاستمرار، و بعد فرض نسخه

ص: ٢٢٥

١- قوله: و يكون وجوده كعدمه، لا يخفى ورود هذا في المجمل مع انه قائل بجوازه فيه و كان مراده الالتزام أى مع انكم تقولون باستفاده العموم من الالفاظ العموم قبل ورود المبين المخصص على اقبح الوجوه من حيث انه قول منهم به مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم يدعون صحته و يقولون به.

٢- قوله: من الموقّت الخ لا من المنسوخ.

يعلم أنّ المراد خلاف ذلك الظاهر. فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقه في غير تلك الحقيقه من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

و من هنا التجأ بعض أصحاب هذا القول إلى طرد المنع في النسخ أيضا- كما حكيناه عن العلامة- فأوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فرارا من هذا المحذور.

لكنّ السيد ادعى الاجماع على خلاف هذه مقاله، كما مرّت إليه الاشاره، و جعله وجها للردّ على من منع تأخير بيان المجمل، فقال: قد أجمعنا على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّه الفعل المأمور به، و الوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، و إن كان مرادا بالخطاب، لأنّه إذا قال: «صلّوا» و أراد بذلك غايه معيّنه، فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها مراد في حال الخطاب، و هو من فوائده و مراد المخاطب به.

و هذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل. و لم يجر ذلك، عند أحد، مجرى خطاب العربي بالزنجيه.

فان قالوا: ليس يجب أن يبيّن في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب.

قلنا: أصبتم؛ فاقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك:

فان قالوا: لا حاجه إلى بيان مدّه النسخ و غايه العباده؛ لأنّ ذلك بيان لما لا يجب أن يفعله. و إنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفه ما يجب أن يفعله.

قلنا: هذا هدم لكلّ ما تعتمدون عليه في تقيحكم تأخير البيان، لأنكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب، لا لامر يرجع إلى إزاحه علّه المكلف في الفعل؛ فان كنتم إنّما تمنعون من تأخير البيان، لأمر يرجع إلى إزاحه العلّه

و التمكن من الفعل، فانتم تجيزون (1) أن يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر، و لا متمكن بالآلات. و ذلك أبلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفه الفعل.

و إن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حسن الخطاب و إلى أنّ المخاطب لا بدّ أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده، فهذا ينتقض بمدّه الفعل و غايته، لأنّها من جمله المراد. و قد أجزتم تأخير بيانها، و قلت بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجمل؛ لأنّه يذهب إلى أنّه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده دون بعض، و قد أجزتم مثله. فالرجوع إلى إزاحه العله نقض منكم لهذا الاعتبار كلّه» (الذريعه ج ١ ص ٣٧٤)

هذه عبارته بعينها. و إنّما نقلناها بطولها لتضمّنها تحقيق المقام له و عليه.

فنحن نعيد عليه هاهنا كلامه و نقض استدلاله بعين ما نقض به دليل خصمه غير محتاجين إلى تشبيه التقرير؛ فإنّ مواضع الامتياز- على نزارتها- لا يكاد يخفى على المتأمل طريق تغييرها و سوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع.

و أمّا ثانياً، فبالحلّ. و تحقيقه أنّه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له إلى القرينه، و أنّ ذلك هو المائر بين الحقيقه و المجاز و كذا لا ريب في منع تأخير القرينه عن وقت الحاجه. و أمّا تأخيرها عن وقت التكلّم إلى وقت الحاجه، فلم ينقل على المنع منه مطلقاً من جهه الوضع دليل. و ما

ص: ٢٢٧

١- قوله: فانتم تجيزون الخ أى فكيف انتم تجيزون ان يكون المكلف الخ فالجزاء مقدر و هذا تعليل لجزاء المقدر و التقدير انه ان كنتم انما تمنعون لاامر يرجع الى ازاله العله و حصول التمکن من الفعل فلا- يصح ذلك منكم لانه انتم تجيزون ان يكون المكلف في حال غير قادر.

يتخيل - من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا- مدفوع بأن الإغراء إنما يحصل حيث ينتفى (١) احتمال التجوز. و انتفاؤه فيما قبل وقت الحاجه موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا و قد فرضنا عدمه (٢).

و قولهم: الأصل في الكلام الحقيقيه، معناه: أنّ اللفظ مع فوات وقت القرينه (٣) و تجرّده عنها يحمل على الحقيقيه لا- مطلقا، يدلّك على هذا أنّه لا نزاع في جواز تأخير القرينه عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا. و منه تعقّب الجمل المتعدّده المتعاطفه بالاستثناء؛ و نحوه إذا أقام المتكلّم القرينه على إرادته العود إلى الكلّ كما مرّ تحقيقه. و لو كان مجرد النطق باللفظ يقتضى صرفه إلى الحقيقيه لم يجز ذلك، لاستلزامه المحذور الذى يظنّ في موضع النزاع، أعنى: الإغراء بالجهل آنأ ما. على أنّهم قد حكموا بجواز إسماع العامّ المخصوص بأدلّه العقل و إن لم يعلم السامع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه، و لم ينقلوا في ذلك خلافا عن أحد.

و جوّز أكثر المحقّقين، كالسيد، و المحقّق، و العلّامه، و غيرهم من محقّقى

ص: ٢٢٨

١- قوله: حيث ينتفى الخ، لا- يخفى ان احتمال التجوز احتمالا- مرجوحا لا- يدفع الاغراء بناء على ظاهر الكلام اذ الاصل عدم المخصص و منع ظهوره مكابره و ان جوز تأخير البيان و ورود المخصص اذ الاصل عدم حدوث الحادثه و ما ذكر من ان قولهم ان الاصل الحقيقيه مخصص بوقت الحاجه فمما لم يقل به احد نعم يمكن ان يقال انه لا فساد في هذا الاغراء بجواز حصول مصلحه فيها لكن يشكل حينئذ الفرق بين التخصيص و النسخ و سيأتى لهذا زياده تفصيل.

٢- قوله: و قد فرضنا عدمه الخ، هذا غير مستقيم ان اراد الانتفاء ظنا بل يحصل الظن بعدم وجدان المخصص بعد الفراغ من الكلام و التفحص له و الاصل عدمه.

٣- قوله: وقت القرينه، و هو الحاجه بزعمه.

العامه: إسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعيّ من دون إسماع المخصّص.

مع أنّ ما ذكرنا من التوجيه للمنع هنا، لو تمّ لاقتضى المنع هناك أيضاً؛ لأنّ السامع للعامّ مجرداً عن القرينه حينئذ يحمله على الحقيقه - كما ظنّ - و ليست مراده، فيكون إغراء بالجهل.

فان أجابوا: بأنّه لا يجوز الحمل على الحقيقه إلّا بعد التفحص عن المخصّص الذي هو قرينه التجوّز، و بعد فرض وجودها لا بدّ أن يعثر عليها فيحكم حينئذ بمقتضاها.

قلنا: في موضع النزاع (1) إنه لا- يجوز الحمل على شىء حتّى يحضر وقت الحاجه. و عند ذلك توجد القرينه فيطلع المكلف عليها و يعمل بما تقتضيه.

و العجب من السيّد- (رحمه الله)- أنّه تكلم على المانعين من تأخير بيان المجمل بمثل هذا، و لم يتنبه لورود نظيره عليه، حيث قال:

«و من قوئ ما يلزمونه أنّه يقال لهم: إذا جوّزتم أن يخاطب بالمجمل و يكون بيانه في الأصول، و يكلف المخاطب بالرجوع إلى الأصول ليعرف المراد؛ فما الذي يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يعرف من الاصول المراد.

فان قالوا: يتوقّف عن اعتقاد التفصيل و يعتقد في الجملة أنّه يمثل بما بين له.

قلنا: أيّ فرق بين هذا القول و بين قول من جوّز تأخير البيان؟

ص: ٢٢٩

١- قوله: قلنا يمكن في الفرق بان موضع النزاع ان يقال، يعنى كما لا يجوز حمل العام على الحقيقه الا بعد التفحص كذلك لا يجوز حمل ما نحن فيه على الحقيقه الا بعد وقت الحاجه و إلّا فما الفرق بينهما قلنا في موضع النزاع يمكن الفرق بان في موضع النزاع و ان جوز ايضا المخصص بناء على شيوع التخصيص لكن بعد التفحص لما لم يطلع على المخصص لعدم وجوده يلزم اغرائه الى العموم حينئذ بخلاف ما اذا وجد المخصص في الواقع و لم يسم فانه بعد تجويزه و تفحصه يطلع عليه و إلّا فلا يلزم اغرائه الى العموم حينئذ ايضا و ان كان لا يلزم الاغراء اول الامر في الموضعين فتأمل فيه.

فاذا قالوا: الفرق بينهما أنه إذا خوطب- و في الاصول بيان- فهو متمكن من الرجوع إليها و معرفه المراد. و لا كذلك إذا أُخّر البيان فإنه لا يكون متمكنا.

قلنا: إذا كان البيان في الاصول، فلا بدّ من زمان يرجع فيه إليها ليعلم المراد.

و هو في هذا الزمان- قصيرا او طويلا- مكلف (١) بالفعل و مأمور باعتقاد وجوبه و العزم على أدائه على طريق الجملة، من غير تمكّن من معرفه المراد، و إنّما يصحّ أن يعرف المراد بعد هذا الزمان. فقد عاد الأمر إلى أنه مخاطب بما لا يتمكّن في الحال من معرفه المراد به. و هذا هو قول من جوّز تأخير البيان.

و لا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان و قصيره.

فان قالوا: هذا الزمان الذي أشرتم اليه لا يمكن فيه معرفه (٢) المراد، فيجرى مجرى زمان مهله النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفه فيه.

قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنّ زمان مهله النظر لا بدّ منه و لا يمكن أن يقع المعرفه الكسيه في أقصر منه. و ليس كذلك إذا كان البيان في الرجوع إلى الاصول، لأنّه تعالى قادر على أن يقرن البيان إلى الخطاب، فلا- يحتاج إلى زمان الرجوع إلى تأمل الاصول».

هذا كلامه. و ليت شعري! كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه، فيقال له:

إذا جوّزت إسماع العامّ المخصوص من دون إسماع مخصّصه، لكنّه يكون موجودا في الاصول و المخاطب به مكلفا بالرجوع إليها فما الذي يجب أن

ص: ٢٣٠

١- قوله: او طويلا مكلف الخ، أى تكليفا غير تنجيزي إذا لغرض قبل وقت الحاجه.

٢- قوله: لا يمكن فيه وقوع المعرفه، حاصله ان هذا الجهل ضروريّ و لازم يمتنع دفعه بخلاف الجهل في صوره تأخير البيان فانه يمكن دفعه بعدم التأخير.

يفهمه المكلف من العام قبل أن يعثر على المخصص في الاصول

فان قلت: يتوقف على اعتقاد أحد الأمرين بعينه و يعتقد أنه يمثل العموم إن لم يظهر له المخصص.

قلنا: ما الفرق بين هذا و بين ما قلناه من جواز تأخير البيان؟

فان قلت: الفرق بينهما وجود القرينه و تمكنه من الرجوع إليها هناك، و انتفاء الامرين في موضع النزاع.

قلنا: القرينه و إن كانت موجوده، لكن العلم بها موقوف على زمان يرجع فيه إليها. ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقه لم يردها المخاطب به من غير دلالة على أنه متجاوز. و هو الذي نفيت الاشكال عن قبجه (١).

فان قلت: هذا الزمان مستثنى (٢) من البين، و إنما يستقيح الخلو عن الدلاله فيما بعده.

قلنا فاقبل مثل ذلك (٣) في موضع النزاع، و يبقى الكلام، على ما ادّعه من

ص: ٢٣١

-
- ١- قوله: و هو الذي نفيت الى آخره، أى هذا الخطاب بلفظ له حقيقه و هو الذي حكمت بنفي الاشكال عن قبجه حيث قلت في اثناء تقرير الحججه الاولى انه لا اشكال في قبج ذلك مع انه يلزم عليك التزامه حينئذ.
 - ٢- قوله: هذا الزمان مستثنى كزمان النظر كما ذكرنا في كلام السيد من جانب المانعين
 - ٣- قوله: فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع، لا يخفى انه ليس على وفق نظائره السابقه فان ما اورده سابقا قلب كلام السيد عليه حتى هذا السؤال فان ما ذكره المصنف الى هاهنا بقوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ نظير ما ذكره السيد بقوله فان قالوا هذا الزمان الذى اشرتم اليه لا يمكن فيه معرفه المراد الخ بخلاف هذا الجواب فانه ليس مثل ما ذكره السيد في جواب ذلك السؤال بل هو محل التأمل فى نفسه اذ الدعوى استثناء زمان الرجوع الى الاصول من حيث توهم ضرورته وجهها بخلاف الزمان الكثير الذى وقع فيه تأخير البيان فان ذلك التوهم فيه ضعيف و لذا لم يجب به السيد فى كلامه فالاولى الجواب بمثل ما اجاب به السيد هناك من ان الامر ليس كذلك اذ لا وجه لاستثناء ذلك الزمان فانه تعالى قادر على ان يقترن البيان بالخطاب فلو قبح لم يجز تاخيره و هو جائز اتفاقا.

دلالة العرف على قبح تأخير القرينه عن حال الخطاب (١) مطلقا مستشهدا بما ذكره من الوجوه (٢) الثلاثة. فإنه يقال عليه لا نسلم دلالة العرف على القبح في الكل (٣). نعم هي في غير محل النزاع (٤) موجوده، و مجرد الاشتراك (٥) في مفهوم التجوز لا يقتضى التسويه في جميع الأحكام (٦).

و أما الوجوه التي استشهد بها (٧) فلا دلالة فيها، لأن وقت الحاجة في الوجه الأول (٨) - وهي الانزجار عن الفعل المهدد عليه- مقارن للخطاب (٩)، فلا بدّ

ص: ٢٣٢

١- قوله: عن حال الخطاب مطلقا، أى حتى في العام قبل الحاجة.

٢- قوله: بما ذكره من الوجوه الخ، أى التي ذكرها في اثناء تقرير الحجة الاولى و هي قبح قولنا افعل كذا مريدا للتهديد و الوعيد و قبح قولنا اقتل زيدا مريدا ضربا شديدا و قبح رأيت حمارا مريدا رجلا بليدا من غير قرينه.

٣- قوله: في الكل، أى في كل المجازات.

٤- قوله: في غير محل النزاع، أى غير العام قبل وقت الحاجة.

٥- قوله: و مجرد الاشتراك، أى بين المجازات الثلاثة المذكوره في محل النزاع.

٦- قوله: لا يقتضى التسويه، حتى يلزم من قبح ترك القرينه في المجازات المذكوره قبحه في العام قبل وقت الحاجة.

٧- قوله: استشهد بها، أى المجازات الثلاثة المذكوره.

٨- قوله: في الوجه الاول، و هو قول افعل تهديدا بلا قرينه

٩- قوله: مقارن للخطاب، هذا على اطلاقه غير صحيح اذ ربما كان المقصود الانزجار في وقت مستقبل فليس التأخير الى ذلك الوقت تاخيرا عن وقت الحاجة مع انه تأخير عن وقت الخطاب فان سلّم متجه تمّ مقصود المستدل فالصواب في الجواب ما يذكر في الوجه الثانى من الترديد بانه ان فرض وقت الحاجة متاخرا منعنا قبح التأخير و إلّا فلا يجديده و يظهر مما ذكرنا حال قوله و ايضا فحقيقه التهديد الخ اذ هذا انما يصح لو كان المقصود حصول التهديد حال الخطاب و هو غير لازم اذ ربما كان المقصود حصوله في الزمان المستقبل فلا يلزم فوت المطلوب حتى يقال ان القبح ناش منه.

من اقتران البيان به. و أيضا فحقيقه التهديد عرفا إنما تحصل مع مقارنه قرينه للفظ فالقبح الناشى من تأخير القرينه حينئذ إنما هو باعتبار عدم تحقق مسمى التهديد المطلوب حصوله، لا بمجرد كونه تأخيرا.

و الوجه الثانى إن فرض (١) وقت الحاجة فيه متأخرا [عن وقت الخطاب] منعنا قبح التأخير فيه. و إن فرضه مقارنا للخطاب، سلمناه و لا يجديه.

و الوجه الثالث (٢): ليس من محل النزاع (٣) فى شىء. لأنه من قبيل الأخبار و ليس لها وقت حاجة يتصور التأخير إليه فيجب اقتران القرينه فيها بالخطاب. و قضاء العرف بذلك فيها ظاهر أيضا. مع أن تجريدها عن القرينه

ص: ٢٣٣

١- قوله: و الوجه الثانى ان فرض، و هو قولنا اقتل زيدا مريد الضرب الشديد و سند المنع جواز مصلحه فيه.

٢- قوله: و الوجه الثالث، و هو قولنا رايت حمارا مريدا الرجل البليد.

٣- قوله: ليس من محل النزاع، لا يخفى ان المستدل لم يذكره من حيث انه من محل النزاع بل ذكره تنظيرا لمحل النزاع و كذا لم يذكر القولين السابقين الا تنظيرا و قياسا فلا يضره منع كونه من محل النزاع بل لا بد للمجيب من منع الجامع و ابداء الفرق و كان مراد المصنف انه ليس مثل محل النزاع و ما ذكره فى بيان الفرق من عدم وقت الحاجة فيها محل التأمل اذ ربما كان للمتكلم غرض فى حصول العلم للمخاطب فى المستقبل من الزمان فهو وقت الحاجة فى الاخبار فاذا سلم قبح التأخير فى الاخبار ثم ينظر المستدل فالحق فى الجواب الترديد المذكور فى الوجه الثانى فتأمل

المبيته للمراد فيها حال العدول عن موضوعها يصيرها كذبا (١) على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقه (٢) للخارج. و قبحه معلوم.

و من هذا التحقيق يظهر الجواب (٣) عن الثاني: فإنا لا نسلم أنه بالتأخير يكون قد دلّ على الشئ ء بخلاف ما هو به.

قوله: «لأنّ لفظ العموم مع تجرّده، الخ»، قلنا: مسلّم، و لكن لا بدّ من بيان محلّ التجرد (٤). فان جعلتموه وقت الخطاب، فممنوع، لأنّه هو المدّعى، و إن كان ما بينه و بين وقت الحاجه، فمسلّم و لا ينفعكم.

قوله: «فاذا خاطب به مطلقا لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص الخ»، قلنا: هو لم يدلّ (٥) به فقط على الخصوص، بل مع القرينه التي ينصبها

ص: ٢٣٤

١- قوله: يصيرها كذبا، أى انما يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقه المفهوم الظاهر. من الكلام للخارج و اما لو كان عدم مطابقه المعنى المراد للخارج فلا يلزم الكذب فتأمل.

٢- قوله: فى تفسيره من عدم المطابقه، هذا مشعر بانه لو فسر بعدم المطابقه للاعتقاد لم يكن كذبا و فيه نظر اذ المنظور فى المطابقه ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذبا سواء اعتبر مطابقته مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم و ان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقته مع ايهما كان فما ذكره لا حاصل له فتأمل.

٣- قوله: و من هذا التحقيق يظهر الجواب، أى التحقيق الذى ذكره عند الحلّ بقوله و تحقيقه انه لا-ريب فى افتقار استعمال اللفظ.

٤- قوله: لكن لا بد من بيان محلّ التجرد أى بيان ان التجرد عن القرينه فى أى محلّ يقتضى الاستغراق فان ادعيتم ان تجرد لفظ العام فى وقت الخطاب عن القرينه يقتضى الاستغراق فممنوع بناء على ما ذكر من بقاء احتمال التجوز و ان انتفائه موقوف على ثبوت امتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب و هو عين دعواه و قولهم الاصل الحقيقه معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينه أى وقت الحاجه يحمل على الحقيقه لا مطلقا و قد عرفت ما فيه.

٥- قوله: قلنا هو لم يدلّ الى آخره، حاصله منع الدلاله قبل وقت الحاجه حتى يرد انه دل على الخصوص او العموم و هو بعينه ما ذكره السيّد (رحمه الله) بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالّا عند الحاجه و اجاب عنه و لهذا تعرض المصنف لما ذكره السيد فى دفعه.

على ذلك بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع و لا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجردا عدمها مع انضمام القرينه و إلا لا تنفى المجاز رأسا اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له مجردة على المعنى المجازي.

قوله: «حضور زمان الحاجه ليس بمؤثر في دلالة اللفظ، الخ» قلنا: ما المانع من تأثيره؟ بمعنى أنه ينقطع به احتمال عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته إن لم يكن قد وجدت القرينه. و إلا، فعلى المجاز، و أي بعد في هذا التأثير؟ و أنتم تقولون بمثله في زمن الخطاب، لأنكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم؟ مشغولا بكلامه الواحد. فما لم ينقطع لا يتجه للسامع الحكم بإرادته شىء من اللفظ. و عند انتهائه يتبين الحال، أما بنصب القرينه فالمجاز، و أما بعدهما فالحقيقه. فعلم أنّ الدلالة عندنا و عندكم إنما تستقر بعد مضيّ زمان، و اختلافه بالطول و القصر لا يجوز إنكار أصل التأثير.

و بهذا يتضح فساد قوله: «و ذلك قائم قبل وقت الحاجه»، لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوز قبله، و عدمه بعده كما هو يقوله في وقت الخطاب، فيجىء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل، و ينتفى فتحصل الدلالة من بعد.

قوله: «على أنّ وقت الحاجه إنما يعتبر في القول الذى يتضمّن تكليفا الخ».

قلنا: و نحن لا نجيز التأخير إلا فيما يتضمّن التكليف، أعنى: الإنشاء، لأنه الذى يعقل فيه وقت الحاجه. و أما ما عداه من الأخبار، فلا بدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها، كما بيناه.

و أمّا الجواب عن الثالث: فواضح لا يكاد يحتاج إلى البيان، لأنّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضى مثله في العام؛ إذ غاية أن يصير مجملا في المعنيين، و هو غير ضائر (١) و لا فيه خروج (٢) عن القول بكونه موضوعا للعموم.

و ما ذكره من الرجوع إلى القول بالوقف لا وجه له؛ فإنّ التوقف فيما قبل وقت الحاجة بمنزله التوقف إلى اكمال الخطاب. و من المعلوم أنّ ذلك لا يعدّ وقفا و التفرقة فيما بعد الحاجة جليته؛ لأنّ الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينه، فبدونها يكون للعموم. و أهل الوقف يقولون: بأنّ المحتاج إلى القرينه، هو العموم، فإنّ الخصوص متيقن الإراده على كلّ حال.

ص: ٢٣٦

١- قوله: و هو غير ضائر لان مذهبا ان العام قبل وقت الحاجة غير دال على المستغرق و لا المخصص و انما يدل عند الحاجة باعتبار وجود القرينه و عدمها.

٢- قوله: و لا- فيه خروج الخ، دفع لتوهم ان هذا خروج عن المفروض و هو القول بكون العام موضوعا للعموم كما ذكر عند تحرير محل نزاع المذاهب بان هذا ليس خروجا عنه اذ كونه موضوعا للعموم لا- يقتضى دلالته على العموم دائما حتى عند الخطاب بل يكفي دلالة عليه عند الحاجة مع عدم القرينه على خلاف العموم و الاصل في الاطلاق الحقيقه مخصوص بوقت الحاجة لا قبله و قد عرفت ما فيه فتأمل.

٥- المطلب الخامس : في الاجماع

اشاره

[وفيه خمسة اصول]

ص: ٢٣٧

الإجماع يطلق لغه على معنيين أحدهما: العزم، و به فسّر قوله تعالى فَأَجْمَعُوا أَمْرَكُمْ أَي اعزموا و ثانيهما: الاتّفاق. و قد نقل في الاصطلاح: إلى اتّفاق خاص، و هو اتّفاق (١) من يعتبر (٢) قوله من الامّه في الفتاوى الشرعيّه على أمر من الامور الدينيه.

و الحقّ إمكان وقوعه، و العلم به، و حجّيته. و للناس خلاف في المواضع الثلاثه: فزعم قوم أنّه محال، و أحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه، و نفى

ص: ٢٣٩

١- قوله: و هو اتّفاق الخ، قد اعترض على هذا الحدّ بانه يشعر بالاتّفاق من لدن بعثته (صلى الله عليه و آله و سلم) الى يوم القيامة فيخرج الاتّفاق في عصر واحد من الاعصار عن الحدّ مع انه اجماع اتّفاقا و دفع بان المتبادر عند المتشرعه الاتّفاق في عصر واحد من الاعصار.

٢- قوله: من يعتبر قوله من الامه الخ، عدل عن عبارته المشهوره و هي اتّفاق المجتهدين لانه المنظور عندنا الاماميه قول المعصوم (عليه السلام) في المتفقين و لا يصح عندهم اطلاق المجتهد عليه ثمّ لا يخفى ان لفظ الاتّفاق يشعر باعتبار تعدد من يعتبر قوله من الامّه في حصول الاجماع و ان كان لفظ «من» يعم الواحد و المتعدد و ليس كلفظ المجتهدين صريحا في التعدد.

ثالث حجّيته معترفاً بإمكان الوقوع و العلم به. و الكلّ باطل، و الذاهب إليه شاذّ، و حججه ركيكه واهيه، فهي بالإعراض عنها أجدر، و الإضراب عن حكايتها و الجواب عنها أليق.

و قد وقع الاختلاف بيننا من وافقنا على الحجّيه من اهل الخلاف في مدرّكها فانهم لفقوا لذلك و جوها من العقل و النقل لا يجدى طائلاً. و من شاء أن يقف عليها فليطلبها من مظانّها، إذ ليس في التعرّض لنقلها كثير فائده.

و نحن لما ثبت عندنا بالادله العقلية و النقلية - كما حقّق مستقصى في كتب أصحابنا الكلامية -: أنّ زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع إلى قوله فيه. فمتى اجتمعت الامّه على قول، كان داخلاً في جملتها؛ لأنّه سيدها، و الخطأ مأمون على قوله؛ فيكون ذلك الإجماع حجّه.

فحجّيه الإجماع في الحقيقة عندنا إنّما هي باعتبار كشفه عن الحجّيه التي هي قول المعصوم. و إلى هذا المعنى أشار المحقّق - (رحمه الله) - حيث قال، بعد بيان وجه الحجّيه على طريقتنا: «و على هذا فالإجماع كاشف عن قول الامام لا أنّ الإجماع حجّه في نفسه من حيث هو إجماع» انتهى.

و لا يخفى عليك: أنّ فائده الاجماع تعدد عندنا إذا علم الإمام بعينه، نعم يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه و لكن يعلم كونه في جمله المجمعين.

و لا بدّ في ذلك من وجود من لا يعلم أصله و نسبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكلّ و نسبهم يقطع بخروجه عنهم. و من هنا يتّجه أن يقال: إنّ المدار في الحجّيه على العلم بدخول المعصوم في جمله القائلين، من غير حاجه إلى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لا سيّما معروفى الأصل و النسب.

قال المحقّق في المعتبر. «و أما الإجماع فعندنا هو حجّه بانضمام المعصوم.

فلو خلا- المائه من فقهاءنا عن قوله لما كان حججه، و لو حصل في اثنين لكان قولهما حججه، لا باعتبار اتّفاقهما بل باعتبار قوله. فلا تغتّر إذن بمن يتحكّم فيدعى الاجماع باتّفاق الخمسه أو العشره من الأصحاب مع جهاله قول الباقيين إلّا مع العلم القطعيّ بدخول الامام في الجملة» (معارج الاصول ص ١٢٦) هذا كلامه و هو: في غايه الجوده.

و العجب من غفله جمع من الاصحاب عن هذا الأصل و تساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّه كما حكاه- (رحمه الله)- حتى جعلوه عباره عن مجرّد اتّفاق الجماعه من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينه جليّه، و لا دليل على الحجّيه معتدًا به (١).

و ما اعتذر به عنهم الشهيد- (رحمه الله)- في الذكرى:- من تسميتهم المشهور إجماعا، أو بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع و إن بعد، أو ارادتهم الاجماع على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم، منسوبًا الى الأئمّه- (عليهم السلام)- لا يخفى عليك ما فيه؛ فإنّ تسميه الشهره إجماعا لا تدفع المناقشه (٢) التي ذكرناها؛ و هي العدول عن المعنى المصطلح المتقرّر في الاصول من غير إقامه قرينه على ذلك.

هذا مع ما فيه من الضعف، لانتفاء الدليل على حجّيه مثله كما سنذكره.

ص: ٢٤١

-
- ١- قوله: معتدا به، اشاره الى انه ربما يدل على حجيه حسن الظن بالجماعه المتفقين من العلماء الاعلام العدول لو لا دليل قوى دال على الحكم لما اتفقوا عليه لكن ليس هذا دليلا قويا يعتد به و لا يدل دليلا على اعتباره شرعا
 - ٢- قوله: لا يدفع المناقشه، لا يخفى ضعف هذه المناقشه

و أمّا عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع، فأوضح حالاً في الفساد من أن يبيّن. و قريب منه تأويل الخلاف، فإنّنا نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التأويل. و بالجملة، فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار. و لعلّ هذا منها. و الله أعلم.

إذا عرفت هذا، فهنا فوائد:

الاولى: الحقّ امتناع الاطلاع عاده على حصول الإجماع في زماننا هذا و ما ضاهاه (١)، من غير جهة النقل،

إذ لا- سبيل إلى العلم بقول الامام. كيف و هو موقوف على وجود المجتهدين (٢) المجهولين ليدخل في جملتهم، و يكون قوله مستورا بين اقوالهم و هذا ممّا يقطع بانتفائه.

فكلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب، ممّا يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، و ليس مستندا إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلا بدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد- (رحمه الله)- من الشهره.

و أمّا الزمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمه، (عليهم السلام).

و إمكان العلم بأقوالهم؛ فيمكن فيه حصول الاجماع و العلم به بطريق التّبع.

و إلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف (٣) حيث قال: «الإنصاف أنّه

ص: ٢٤٢

١- قوله: في زماننا هذا الخ الظاهر ان قوله في زماننا هذا و ما ضاهاه ظرف لحصول الاجماع أى يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا و ما شابهه من الازمنه من غير جهة النقل اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام.

٢- قوله: موقوف على وجود المجتهدين بل و على العلم بانحصار المجتهدين المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين و ان لم يكن الانحصار معلوما.

٣- قوله: نظر بعض علماء اهل الخلاف. هو فخر الدين نقل عنه العلامة في نهايه الاصول.

لا طريق إلى معرفه حصول الإجماع إلا في زمن الصحابه (١)، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل».

و اعترضه العلماء- (رحمه الله)- بأننا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا، و نعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدائيا حصل بالتسامع و تظافر الأخبار عليه.

و أنت بعد الإحاطه بما قررناه خبير بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل؛ لأن ظاهر كلامه: انّ الوقوف على الاجماع و العلم به ابتداء من غير جهه النقل غير ممكن عادة (٢)، لا- مطلقا، و كلام العلماء إنّما يدلّ على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرّح به قوله آخرا: «علما وجدائيا حصل بالتسامع و تظافر الأخبار».

الثانيه: [في العلم بالمخالف و عدمه]

قال الشهيد- (رحمه الله)- في الذكرى: «إذا أفتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعا قطعيا، و خصوصا مع علم العين؛ للجزم بعدم دخول الإمام حينئذ؛ و مع عدم علم العين، لا يعلم أنّ الباقي موافقون. و لا يكفي عدم علم خلافهم فإنّ الاجماع هو الوفاق لا عدم علم

ص: ٢٤٣

١- قوله: الا في زمن الصحابه الظاهر انّ «في زمن الصحابه» في قول هذا القائل من اهل الخلاف ظرف للاجماع فإنّ الاجماع في زمن الصحابه هو الذى خصّ جواز المعرفه به و ان كان معرفته في زماننا مثلا- لا- ظرف للمعرفه حتى يكون مفاده تخصيص المعرفه بذلك الزمان للاجماع فينا فيه معرفتنا في زماننا فظهر بما ذكرنا من ظاهر كلام القائل انه انما يرد الاعتراض عليه لو ثبت الجزم بوجود الاجماع غير الاجماع الذى في زمن الصحابه و اثبات ذلك مشكل جدا و اما حصول الجزم بالمعرفه في غير ذلك الزمان بالنقل و التسامع للاجماع الحاصل في ذلك الزمان فلا يضرّ القائل فتأمل.

٢- قوله: غير ممكن عادة هذا مشعر بان الوقوف على الاجماع الحاصل في زمان الصحابه ايضا ابتداء من غير جهه النقل غير ممكن و الحاصل انه يشعر بان مناط كلامه انّ الاطلاع الابتدائي غير ممكن و الاطلاع من جهه النقل ممكن.

الخلايف. و هل هو حجّه مع عدم متمسكك ظاهر من حجّه نقلية أو عقليه؟ الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، و لا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل. و هذا الكلام عندى ضعيف، لأنّ العدالة أنّما يؤمن معها تعمّد الافتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلا، و ليس الخطأ بمأمون على الظنون».

الثالثه: [فى إلحاق المشهور بالمجمع عليه]

حكى فيها أيضا عن بعض الأصحاب: إلحاق المشهور بالمجمع عليه.

و استقر به إن كان مراد قائله اللّحوق فى الحجّيه، لا فى كونه إجماعا.

و احتجّ له بمثل ما قاله فى الفتوى التى لا يعلم لها مخالف؛ و بقوّه الظنّ فى جانب الشهره، سواء كان اشتهارا فى الروايه بأن يكتر تدوينها او الفتوى.

و يضعف بنحو ما ذكرناه فى الفتوى، و بأنّ الشهره التى تحصل معها قوّه الظنّ هى الحاصله قبل زمن الشيخ - (رحمه الله) - لا الواقعه بعده.

و أكثر ما يوجد مشهورا فى كلامهم حدث بعد زمان الشيخ، (ره) كما تبّه عليه والد - (رحمه الله) - فى كتاب الرعايه الذى ألفه فى درايه الحديث - مبينا لوجهه، و هو: أنّ أكثر الفقهاء و الذين نشئوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه فى الفتوى تقليدا له، لكثره اعتقادهم فيه و حسن ظنّهم به. فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاما مشهوره قد عمل بها الشيخ و متابعه، فحسبوا شهره بين العلماء و ما دروا أنّ مرجعها إلى الشيخ و أنّ الشهره إنما حصلت بمتابعته.

قال الوالد (قدّس الله نفسه): و ممّن أطلع على هذا الذى بينته و تحققتة من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمصى، و السيّد رضىّ الدّين بن طاوس و جماعه.

و قال السيّد (رحمه الله) فى كتابه المسمّى بالبهجه ثمره المهجه: أخبرنى جدّى الصالح ورام بن أبى فراس - (قدس الله روحه) -:
أنّ الحمصى حدّثه أنّه

لم يبق للإماميه مفت على التحقيق بل كلهم حاك. و قال السيد عقيب ذلك:

و الآن فقد ظهر أنّ الذي يفتى به و يجاب، على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين».

٢- أصل [في إحدان قول ثالث بعد اختلاف أهل العصر على قولين]

إذا اختلف أهل العصر على قولين (١)، لا- يتجاوزونهما. فهل يجوز إحدان قول ثالث؟ خلاف بين أهل الخلاف. و مثلوا له بأمثله.

منها: أن يطأ المشتري البكر، ثم يجد بها عيبا. فقيل: الوطى يمنع الرد؛ و قيل: بل يردها مع أرش النقصان. و هو تفاوت قيمتها بكرا و ثيبا؛ فالقول يردها مجانا قول ثالث.

و منها: فسخ النكاح بالعيوب الخمسه المخصوصه. قيل: يفسخ بها كلها.

و قيل: لا يفسخ بشىء منها؛ فالفرق و هو القول بأنه يفسخ ببعض دون البعض قول ثالث. و محققوهم على التفصيل بأنه ان كان الثالث يرفع شيئا متفقا عليه فممنوع و إلا فلا. فالأول كمسأله البكر؛ للاتفاق على أنها لا ترد مجانا. و الثانى كمسأله فسخ النكاح ببعض العيوب لأنه وافق فى كل مسأله مذهبا.

و هذا التفصيل جيد على اصولهم؛ لأنه فى صورته المنع، إذا رفع مجمعا عليه.

يكون قد خالف الإجماع، فلم يجز. و أما فى صورته الجواز فلم يخالف

ص: ٢٤٥

١- قوله: العصر على قولين: الظاهر ان ذكر القولين بطريق التمثيل و الاكتفاء باقل يتحقق فيه المسأله و إلا فالمسأله جاريه فيما اذا كان الاتفاق على ثلاثه اقوال ايضا مع احداث قول رابع و هكذا و قد اشار المصنف الى هذا فى آخر كلامه.

إجماعاً، ولا مانع سواه. فجاز.

و المتّجه على اصولنا المنع مطلقاً؛ لأنّ الإمام في إحدى الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحده منهما و الاخرى على خلافه و اذا كانت الثانيه بهذه الصفه فالثالثه كذلك بطريق أولى، و هكذا القول فيما زاد.

٣- أصل [في عدم النصّ على المنع من الفصل بين المسألتين]

إذا لم تفضّل الامّه بين مسألتين، فان نصّت على المنع من الفصل فلا إشكال.

و إن عدم النصّ:

فإن كان بين المسألتين علاقته بحيث يلزم من العمل بإحدهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل، كما في زوج و أبوين، و امرأه و أبوين؛ فمن قال:

للأم (١) ثلث أصل التركة، قال: في الموضوعين، و من قال: ثلث الباقي، قال: في الموضوعين، إلّا «ابن سيرين» فإنّه فصل. و إن لم يكن بينهما علاقته (٢)، قال قوم:

يجوز الفصل بينهما.

و الذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأنّ الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً.

و لازم ذلك وجوب متابعتة في الجمع. و هذا كلّ واضح.

ص: ٢٤٦

١- قوله: فمن قال للأم قال ابن عباس للأمّ ثلث الاصل قبل فرض الزوجين و قال الباقر للأمّ ثلث الباقي بعد فرضهما و احدث ابن سيرين قولاً ثالثاً فقال بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجه و قال تابعي آخر بالعكس.

٢- قوله: و ان لم يكن بينهما علاقته يشعر هذا الكلام بان الخلاف مخصوص بما اذا لم يكن بينهما علاقته و المستفاد من النهايه ان الخلاف عام و ان بعض العلماء قال بجواز التفصيل مطلقاً مستندا بقول ابن سيرين و غيره.

فان كانت إحدى الطائفتين معلومه النسب و لم يكن الامام أحدهم كان الحقّ مع الطائفة الأخرى. و إن لم تكن معلومه النسب: فان كان مع إحدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم و جب العمل على قولها، لأنّ الامام معها قطعاً؛ و إن لم يكن مع إحداهما دليل قاطع، فالذی حکاه المحقق عن الشيخ (١): التخيير في العمل بأيّهما شاء. و عزى إلى بعض الأصحاب القول بأطراح القولين (٢) و التماس دليل من غيرهما.

ثمّ نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول، بأنّه يلزم منه أطراح قول الامام (عليه السلام).

قال: و بمثل هذا يبطل ما ذكره- (رحمه الله)- لأنّ الاماميه اذا اختلفت على

ص: ٢٤٧

١- قوله: فالذی حکاه المحقق عن الشيخ يشمل هذا بظاهره ما اذا كان في المسأله دليلان ظنيان لهما و احدهما ارجح او لاحدهما دليل ظني و ليس للاخرى دليل ظني اصلا و لا يخفى ان الحكم بالتخيير في العمل في الصورتين مشكل جدا نعم لو كان الدليلان الظنيان متساويين من الطرفين او لا يظهر للطرفين دليل اصلا يتّجه التخيير في العمل و كانّ هذا مقصود الشيخ و ان كان عبارته قاصره.

٢- قوله: القول باطراح القولين يمكن ان يقال المراد بطرح القولين عدم العمل بهما بمجرد قولهما و ترك دليلهما المتعارض بل لا بد من التوقف و التماس دليل مرجح لاحد الطرفين حتى يصح العمل باحد الطرفين و على هذا لا يرد عليه ما نقل عن الشيخ في تضعيفه بانه يلزم اطراح قول الامام (عليه السلام) اذ التوقف و طلب المرجح حتى يظهر قول الامام ليس اطراح قول الامام (عليه السلام) و كانّ الشيخ حمل ذلك على ترك القولين و احداث قول الثالث. و لا يخفى ان العبارة المنقوله عنه يقبل الحمل على ما ذكرناه إلا انّ الشيخ اعرف بما نقل فربما كان في كلام ذلك البعض من الاصحاب ما يدل على ما فهم الشيخ (ره) فتدبر.

قولين، فكل طائفه توجب العمل بقولها (١) و تمنع من العمل بقول الآخر. فلو تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم (معارج الاصول ص ١٣٣)

قلت: كلام المحقق - (رحمه الله) - هنا جيد. و الذى يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله (٢)، كما تقدمت الاشاره إليه (٣).

فائده: قال المحقق - (رحمه الله) -: إذا اختلف الإماميه على قولين، فهل يجوز اتّفاقها بعد ذلك على أحد القولين؟ قال الشيخ - (رحمه الله) -: إن قلنا بالتخيير لم يصح اتّفاقهم بعد الخلاف، لأنّ ذلك يدلّ على أنّ القول الآخر باطل. و قد قلنا: إنهم مخيرون فى العمل.

و لقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون التخيير مشروطا بعدم الاتّفاق فيما بعد؟

ص: ٢٤٨

١- قوله: فكل طائفه توجب العمل بقولها. هذا ممنوع اذ كل طائفه حكمت بحكم و تمنع صحه القول الآخر و لا ينافى ذلك تجويزها العمل بما قال الآخر لمن لا يظهر عليه الخطأ فى الواقع و ان كان خطأ فى الواقع و الحاصل ان التخيير فى العمل ليس قولاً- ثالثاً فى المسأله بل ليس قولاً اصلاً فى المسأله و انما هو طريق العمل و كيفيته مع الجهل بالحكم و جهل الفتوى، الراجح فى المسأله فلا يكون اباحه لما حظره الامام (عليه السلام) بل التخيير فى العمل مما اباحه الامام (عليه السلام) لمن جهل بالحكم و انما خطأ نفس حكم الآخر نعم لو قال الشيخ حينئذ ان الحكم الواقعى فى المسأله التخيير لكان منافياً لقول الامام (عليه السلام) فى حكم المسأله لانه (عليه السلام) حكم حكماً معيناً فى المسأله قطعاً و الظاهر ان مراد الشيخ التخيير فى العمل كما ذكرنا كيف و قد صرح به فى عبارته المنقوله فتأمل.

- ٢- قوله: بعدم وقوع مثله. أى الاطلاع على انحصار فى القولين او القول الواحد و بامتناع العادى لذلك.
- ٣- قوله: كما تقدمت. من انه لا يمكن الاطلاع على الاتّفاق و دخول المعصوم فيه فى زماننا و ما ضاهاه.

و على هذا الاحتمال يصحّ الإجماع بعد الاختلاف (معارج الاصول ص ١٣٣) و كلام المحقق هنا كالسابق فى غاية الحسن و الوضوح.

٥- أصل اختلف الناس فى ثبوت الاجماع بخبر الواحد

بناء على كونه حجّه. فصار إليه قوم و أنكره آخرون.

و الأقرب الأوّل. لنا: أنّ دليل حجّيه خبر الواحد (١)- كما ستعرفه- يتناوله بعمومه، فيثبت به كما يثبت غيره (٢).

احتجّ الخصم بأنّ الاجماع أصل (٣) من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد.

ص: ٢٤٩

١- قوله: دليل حجّيه خبر الواحد. قد يقال كون المسأله اجماعيه ليس من قبيل الاخبار حتى يكفى فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهاديه التى يجرى فيها الترجيح لوقوع الخلاف فى شرائط حجّيته بين اهل الخلاف و كذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم (عليه السلام) فيه بالقرائن و الامارات المفيده لظن دخوله و غير ذلك فالعمل بخبر الواحد العرفيه نوع من التقليد إلّا ان يصرح بكيفيه اطلاعه فتأمل.

٢- قوله: كما يثبت غيره. ربما يقال ان ثبوت الاجماع به اولى لانه اذا كان الظنى المنقول بخبر الواحد حجّه كان قطعى المنقول به اولى و ردّ بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جدا نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه شىء نادر الوقوع من الاخبار الآحاد اضعف من الظن الحاصل بوقوع شىء غير نادر الوقوع من اخبار الآحاد فتأمل فانه بما ذكرنا يظهر انه كما ان الاولويه محل المنع كان مساواته ساير الاخبار ايضا محل التامل.

٣- قوله: بان الاجماع اصل فيه بحث اذ لا يخفى انه لا معنى لكون ذات الاجماع اصلا من اصول الدين لان المراد بالاصول هنا الضوابط و القواعد التى يستنبط منها الفروع و هى المعلومات التصديقيه فان اراد به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجّه اصل من اصول الدين فمسلم لكن لم يثبت هذا بخبر الواحد بل بما ثبت به حجّيه خبر الواحد و ان اراد ان القول بان فى المسأله الفلانيه اجماعا كما قال الفقهاء اصل من اصول الدين فكونه اصلا ممنوع فتأمل.

و جوابه: منع كليته الثانيه (١)، فان السّينه اعنى: كلام الرسول، (صلى الله عليه و آله و سلم)، أصل من اصول الدين أيضا، و قد قبل فيه خبرا لواحد.

فائدتان: الاولى: لا بدّ لحاكي الاجماع من أن يكون علمه باحد الطرق المفيده للعلم، و أقلها الخبر المحفوظ بالقرائن. فلو انتفى العلم و لكن كان وصوله إليه باخبار من يقبل إخباره ليكون حجّه و جب البيان حذرا من التدليس؛ لأنّ ظاهر الحكايه الاستناد إلى العلم. و الفرض استنادها إلى الروايه. فترك البيان تدليس.

و بالجمله: فحكم الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكم الخبر، فيشترط في قبوله (٢) ما يشترط هناك، و يثبت له عند التحقيق الأحكام الثابته له حتّى حكم التعادل و الترجيح، على ما يأتي بيانه في موضعه. و إن سبق إلى كثير من الأوهام خلاف ذلك فأنّه ناش عن قلّه التأمل. و حينئذ فقد يقع التعارض بين

ص: ٢٥٠

١- قوله: و جوابه منع كليته الثانيه. الصواب ايراد نقل السنه على دليل الخصم بطريق الالتزام و النقص الاجمالي لا النقص التفصيلي كما فعل فان ما ذكره من السنه اصل من اصول الدين و قد تثبت بخبر الواحد كلام لا تحقيق له لان كون السنه حجه لم يقبل فيه خبر الواحد و ما نقل فيه بخبر الواحد في خصوص الفروع من السنه حيث قالوا وردت سنه في حكم كذا و قيل فيه الخبر الواحد ليس من اصول الدين فالتحقيق في الجواب ما ذكره آنفا و به ينحل النقص ايضا.

٢- قوله: فيشترط في قبوله ما يشترط هناك و الحاصل ان نقل الاجماع ليس من قبيل الفتوى حتى يكفي فيه الظن بل من قبيل الاخبار و الحكايه و لا بد للخبر و الحاكي ان يعلما ما يخبران و لا يكفي لهما ظن.

إجماعين منقولين و بين إجماع و خبر، فيحتاج إلى النظر في وجوه الترجيح بتقدير أن يكون هناك شىء منها، و إنما حكم بالتعادل.

و ربّما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول و الخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدّد الوسائط في النقل، و انتفاء مثله في الإجماع.

و سيأتى أنّ قلّه الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح.

و يندفع: بأنّ هذا الوجه، و إن اقتضى ترجيح (1) الإجماع على الخبر، إلّا أنّه معارض في الغالب بقلّه الضبط في نقل الإجماع من المتصدّين لنقله، بالنسبة إلى نقل الخبر. و النظر في باب التراجيح إلى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه.

الثانية: قد علمت أنّ بعض الاصحاب استعمل لفظ «الإجماع» في المشهور من غير قرينه في كلامهم على تعيين المراد. فمن هذا شأنه لا- يعتدّ بما يدّعيه من الإجماع إلّا أن يبيّن أنّ المراد به المعنى المصطلح. و ما أظنه واقعا. اللهم إلّا أن يذهب ذاهب إلى مساواه الشهره للإجماع في الحجّيه كما اتّفق كذلك. فلا حرج عليه حينئذ في الاعتداد به. و ذلك ظاهر.

ص: ٢٥١

١- قوله و ان اقتضى ترجيح الخبر كذا في اكثر النسخ و كان المراد المصدر المبنى للمفعول أى مرجوحه الخبر و فى بعض النسخ ترجيح الاجماع على الخبر و لا غبار عليها

٦- المطلوب السادس : في الأخبار

اشاره

[و فيه احد عشر اصلا]

ص: ٢٥٣

١- أصل ينقسم الخبر إلى متواتر و آحاد

فالمتواتر هو خبر جماعه يفيد بنفسه (١) العلم بصدقه. و لا ريب فى إمكانه و وقوعه. و لا عبره بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسده فى ذلك، فإنه بهت و مكابره؛ لأننا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائيه و الأمم الخاليه كما نجد العلم بالمحسوسات، و لا فرق بينهما (٢) فيما يعود إلى الجزم. و ما ذلك إلا بالاخبار قطعا.

و قد أوردوا عليه شكوكا.

منها: أنه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة، إذ لا ينافى كذب واحد كذب الآخرين قطعا، و لأن المجموع مركب من الآحاد،

ص: ٢٥٥

١- قوله: يفيد بنفسه. قيد بنفسه الى آخر ليخرج خبر جماعه علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائده المفارقه.

٢- قوله: لا فرق بينهما. اشاره الى ان الفرق بينهما فى غير ما يعود الى الجزم يعنى عدم احتمال النقيض مثل السرعه و عدمها لا يضر كما اشار اليه فى جواب الشك الخامس.

بل هو نفسها. فاذا فرض كذب كل واحد فقد فرض كذب الجميع. و مع وجوده لا يحصل العلم.

و منها: أنه يلزم تصديق اليهود و النصارى فيما نقلوه عن موسى و عيسى (عليهما السلام) أنه قال: «لا نبى بعدى». و هو ينافى نبوه نبينا عليه الصلاه و السلام، فيكون باطلا.

و منها: أنه كاجتماع الخلق الكثير (١) على أكل طعام واحد و أنه ممتنع عادة.

و منها: أن حصول العلم به يؤدى إلى تناقض المعلومات إذا أخبر جمع كثير بالشىء و جمع كثير بنقيضه و ذلك محال.

و منها: أنه لو أفاد العلم الضرورى، لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلم به و بين العلم بالضروريات. و اللآزم باطل؛ لأننا إذا عرضنا على أنفسنا وجود الإسكندر مثلا و قولنا: الواحد نصف الاثنين، فرقنا بينهما، و وجدنا الثانى أقوى بالضروره.

و منها: أن الضرورى يستلزم الوفاق فيه (٢). و هو متنف، لمخالفتنا.

ص: ٢٥٦

١- قوله: و منها انه كاجتماع الخلق الكثير. لا يخفى هذه الشبهه ليست على نسق الشبهه الاخرى فانها لو تمت لدلت على عدم تحقق التواتر و كثره الاخبار بخلاف الشبهه الاخرى فانها لو تمت لدلت على عدم افادته العلم او على عدم ضروريه العلم لا على عدم تحققه فالمناسب بحسب الرتبه تقديم هذه الشبهه على باقى الشبهه كما فعل صاحب المختصر فتأمل.

٢- قوله: ان الضروريه يستلزم الوفاق. لا يخفى ان ما ادعينا ضروريته هو المخبر عنه بالتواتر كوجود مكه و اسكندر و هو متفق عليه و لا مخالفه للخصم فيه و انما كان مخالفته فى كون المتواتر مفيدا للعلم الضرورى و هذا غير ما ادعينا ضروريته فان هذا حكم آخر غير متواتر و بداهه التواتر لا يستلزم بداهه حكم هذه المسأله فتأمل.

و كل هذه الوجوه مردوده.

أما إجمالاً، فلاّنها تشكيك في الضروري (1)، فهي كشبهه السوفسطائيّه، لا تستحقّ الجواب.

و أما تفصيلاً، فالجواب عن الأوّل: أنّه قد يخالف حكم الجملة (2) حكم الآحاد. فإنّ الواحد جزء العشره و هو بخلافها (3)، و العسكر متألف من الأشخاص و هو يغلب و يفتح البلاد دون كلّ شخص على انفراده.

و عن الثاني: أنّ نقل اليهود و النصرارى لك لم يحصل بشرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم.

و عن الثالث: أنّه قد علم وقوعه. و الفرق بينه و بين الاجتماع على الأكل

ص: ٢٥٧

١- قوله: تشكيك في الضروري. هذا انما يستقيم في غير الخامس و السادس اذ كون هذا العلم بديهيا. حتى يكون الدليل على نفيه تشكيكا في الضروري كيف و هو معركه للآراء و مختلف للعلماء و قد ذهب الى نظريته جمع من المعتمدين فتأمل.

٢- قوله: اذ قد يخالف حكم الجملة. لا يخفى ان هذا انما يناسب لو كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان يكون مراده انه لّمّا جاز الكذب على كل واحد منفردا فيجوز على كل واحد حاله الاجتماع ايضا و يبين ذلك بوجهين و على هذا لا يلائمه مثال العشره اذ آحادها في حاله الاجتماع ايضا متصفه بالجزئيه كما في حال الانفراد و حينئذ فالمناسب في الجواب ان يقال حكم كل واحد في حاله الانفراد غير حكمه حاله الاجتماع فربما جاز عليه شىء حاله الانفراد لا- يجوز عليه حاله الاجتماع مع غيره فتأمل تعرف الفرق بين ما ذكرنا و بين ما في الكتاب و التفصيل في حواشينا على شرح المختصر.

٣- قوله: و هو بخلافها أى فحكم العشره ان الواحد جزؤها و الواحد بخلاف العشره في هذا الحكم و يحتمل ارجاع ضمير و هو الى الحكم المذكور للواحد أى هذا الحكم للواحد بخلاف العشره و حكمها و لا يخفى ركاكه العبارة على التقديرين و الاولى اسقاط لفظ هو كما في عبارة شرح المختصر.

وجود الداعى، بخلاف أكل الطعام الواحد و بالجمله فوجود العاده هنا و عدمها هناك ظاهر.

و عن الرابع: أنّ تواتر النقيضين محال عاده.

و عن الخامس: أنّ الفرق الذى نجده بين العلمين إنّما هو باعتبار كون كلّ واحد منهما نوعا من الضرورى. و قد يختلف النوعان بالسرعه و عدمها، لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر.

و عن السادس: أنّ الضرورى لا يستلزم الوفاق، لجواز المباهته و العناد من الشر ذمه القليله.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط (1)، بعضها فى المخبرين و بعضها فى السامعين.

فالأوّل ثلاثه: الأوّل: أن يبلغوا فى الكثره حدّا يمتنع معه فى العاده تواطؤهم على الكذب.

الثانى: أن يستند علمهم إلى الحسّ، فأنه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً.

الثالث: استواء الطرفين و الواسطه، أعنى بلوغ جميع طبقات المخبرين فى الأوّل و الآخر و الوسط، بالغاً ما بلغ، عدد التواتر.

و الثانى أمران، الأوّل: ان لا يكونوا عالمين بما أخبروا عنه اضطراراً،

ص: ٢٥٨

١- قوله: يتوقف على اجتماع شرائط... لا يخفى انه عزّف المتواتر بخبر جماعه يفيد العلم بنفسه فاذا حصل خبر بهذه الصفه لا يتوقف حصول العلم به على شرط قطعاً اذ كونه معتبراً فى حقيقه التواتر فبعد تحقق التواتر لا يتوقف افادته للعلم على شىء آخر نعم يتوقف حصول تلك الحقيقه على شروط فالاولى جعل الشروط المذكوره من شروط تحقق التواتر كما فعل فى المختصر لا من شروط افادته العلم و كأنّ هذا مراد المصنف و ان كانت عبارته قاصره.

الثانى: أن لا يكون السامع قد سبق بشبهه أو تقليد يؤدى إلى اعتقاد نفى موجب الخبر. وهذا الشرط ذكره السيد المرتضى رضى الله عنه. وهو جيد، و حكاه عنه جماعه من الجمهور ساكتين عنه.

قال السيد- رضى الله عنه- إذا كان هذا العلم- يعنى الحاصل من التواتر مستندا إلى العاده و ليس بموجب عن سبب (١)، جاز فى شروطه الزيادة و النقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحه. و إنما احتجنا إلى هذا الشرط لثلاً (٢) يقال لنا: أى فرق بين خبر البلدان و الأخبار الوارده بمعجزات النبى، (صلى الله عليه و آله و سلم)، سوى القرآن، كحنين الجذع، و انشقاق القمر، و تسييح الحصى، و ما أشبه ذلك؟

و أى فرق أيضا بين خبر البلد، و خبر النصّ الجلى على أمير المؤمنين (عليه السلام)، الذى تنفرد الإماميه بنقله؟ و إلا، أجزتم أن يكون العلم بذلك كله ضرورياً، كما

ص: ٢٥٩

١- قوله: و ليس بموجب عن سبب. أى سبب معين لا- يختلف فى المواد بحسب الشروط حتى لا- يجوز الزيادة و النقصان فى الشروط فلا- يرد انه لو كان موجبا عن سبب ايضا لجاز الزيادة و النقصان فى الشروط، اذ ربما كان سببته مشروطا فى بعض المواد بشرط لا يكون مشروطا فى غيرها به.

٢- قوله: و انما احتجنا الى هذا الشرط. الظاهر بحسب لفظ الشرط ان هذا اشاره الى الشرط الاخير الذى ذكرها السيد (ره) أى عدم سبق شبهه او تقليد على خلافه لكن لا يلائمه ما ذكره من معجزات النبى (صلى الله عليه و آله و سلم) اذ ليس فيها بالنسبه اليها شبهه او تقليد على خلافها مع انه لم يحصل فيها التواتر المفيد للعلم بالنسبه اليها إلا ان يقال مراده وجه عدم تواترها بالنسبه الى الكفار لكن يبقى سؤال الفرق بالنسبه اليها فالظاهر بحسب المعنى و ان كان بعيدا بحسب اللفظ ان مراده من هذا الشرط ما يستفاد من التحقيق الذى ذكره بقوله اذا كان هذا العلم مستندا الى العاده جاز فى شروطه الزيادة و النقصان بحسب ما يعلم الله تعالى بحسب المصلحه اذ بهذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور فتأمل.

أجزتموه فى أخبار البلدان. و قد اشترط بعض الناس (١) هاهنا شروطا آخر ظاهره الفساد، فهى بالإضراب عنها أجدرو أحرى»
(الذريعة ص ٤٩١)

فائده: قد تتكرر الأخبار فى الوقائع و تختلف. لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهه التضامن او الالتزام. فيحصل العلم بذلك القدر المشترك و يسمى المتواتر من جهه المعنى. و ذلك كوقائع أمير المؤمنين (عليه السلام) فى حروبه، من قتله فى غزاه بدر كذا، و فعله فى احد كذا، إلى غير ذلك فإنه يدل (٢) بالالتزام على شجاعته.

و قد تواتر ذلك منه، و إن كان لا يبلغ شىء من تلك الجزئيات درجه القطع.

ص: ٢٦٠

١- قوله: و قد اشترط بعض الناس. أى اشترط قوم الاسلام و العدالة كما فى الشهاده و اشترط قوم آخر عدم احتوائهم بلد واحد ليمتنع تواطؤهم على الكذب و قوم اختلاف النسب و الدين و الوطن و قال اليهود يشترط ان يكون فيهم اهل الذمه و الكل ظاهر الفساد و اما ما نسب الى الشيعة من اشتراط كون المعصوم (عليه السلام) فى المخبرين فافتراء و اشتباه بالاجماع.

٢- قوله: فانه يدل. قد يقال ان الشجاعه لما كانت ملكه لا يتضمنها و لا يستلزمها كل واحده من الوقائع فلا يكون مشتركه بينها حتى يحصل العلم بالقدر المشترك و لا يخفى ان هذا مع انه مناقشه فى المثال يمكن دفعه بوجهين احدهما ان كل واحده من الوقائع المنقوله لعظمتها و اشمالها على كفيات لا تنفك عن الشجاعه عاده يدل بالالتزام على الشجاعه فبتكرار نقلها يحصل العلم بها و الثانى ان الوقائع المنقوله كثر نقلها بحيث يتكثر جملات متعدده متكرره يستلزم كل جمله متعدده الشجاعه فبتكرار الجملات المتعدده يحصل تواتر الشجاعه فتأمل. ثم لا يخفى انه يمكن تصوير التواتر المعنوى بوجه آخر بان تكرر نقل وقايع تدل كل واقعه منها ظنا على شىء واحد لكن بتكرير المنقولات الداله كل واحده ظنا يحصل القطع بالمدلول عاده و قد فصيّلناه فى حواشينا على المختصر ثم هناك بحث آخر و هو يشترط فى المتواتر مطلقا كونه محسوسا و لا شك ان الشجاعه و السخاوه و امثالها ليست بمحسوسه فالحق فى امثالها عن المتواتر بالمعنى بالحقيقه ما هو ملزوم لهما و اللوازم لو كانت معلومه فبطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم فتأمل.

٢- أصل [في إفاده العلم بالخبر الواحد مع انضمام القرائن]

و خبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر، سواء كثرت رواته أم قلّت و ليس شأنه إفاده العلم بنفسه. نعم قد يفيد بانضمام القرائن إليه. و زعم قوم: أنّه لا يفيد العلم، و إن انضمت إليه القرائن.

و الأصحّ الأوّل. لنا: أنّه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت و انضمّ اليه القرائن من صراخ، و جنازه، و خروج المخدّرات على حاله منكره غير معتاده من دون موت مثله، و كذلك الملك و أكابر مملكته؛ فإنّنا نقطع بصحّه (١) ذلك الخبر و نعلم به موت الولد. نجد ذلك من أنفسنا وجدانا ضروريًا لا يتطرّق إليه الشكّ. و هكذا حالنا في كلّ ما يوجد من الأخبار التي تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها، فإنّنا نجزم بصحّه مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب و لا يعترينا فيه شكّ.

احتجّ المخالف بوجوه، أحدها: أنّه لو حصل العلم به لكان عاديًا، إذ لا عليّه و لا ترتّب الّا باجراء الله تعالى عادته بخلق شىء عقيب آخر، و لو كان عاديًا لا طرد (٢). و انتفاء اللّازم بين.

ص: ٢٤١

١- قوله: فانا نقطع بصحّه. في دخل الخبر هنا في افاده العلم تأمل اذ يمكن ان يقال ان القرائن مستقلة بالافاده على ما فرض من العلم باشراف ولد معين له على الموت فتأمل.

٢- قوله: لكان عاديًا. لا- يخفى ان هذا الدعوى لغو اذ لو كان عقليًا لكان الاطراد بطريق اولى و لا يتوهم أحد ان قوله «عاديًا» احتراز عن خلاف العاده اذ ياباه قوله اذ لا عليه و لا ترتب فتأمل.

الثاني: أنه لو أفاد العلم، لأدى إلى تناقض المعلومات، إذا حصل الإخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين، فإن ذلك جائز. و
اللازم باطل، لأن المعلومات واقعان في الواقع، وإلا لكان العلم جهلا، فيلزم اجتماع النقيضين.

الثالث: أنه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئه من يخالفه بالاجتهاد.

و هو خلاف الاجماع.

و الجواب: أما عن الأول، فبالمنع من انتفاء اللّازم، و الترام الأطراد في مثله، فإنه لا يخلو عن العلم.

و أما عن الثاني، فبأنه إذا حصل في قضيه، امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عاده.

و أما عن الثالث: فبالترام التخطئه حينئذ. و لو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد إلا أنه لم يقع في الشرعيات. و الإجماع المدعى
على خلاف ذلك ظاهر الفساد.

٣- أصل و ما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا

و لا- نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفا، سوى ما حكاه المحقق- (رحمه الله)- عن ابن قبه، و يعزى إلى جماعه من أهل
الخلافا (١). و كيف كان فهو

ص: ٢٦٢

١- قوله: و يعزى الى جماعه من اهل الخلافا. كابي على الجبائي و نقل عنهم شبهه مثل انه يؤدي الى تحليل الحرام و تحريم
الحلال الى غير ذلك.

بالإعراض عنه حقيق. و هل هو واقع أولاً؟ خلاف بين الأصحاب؛ فذهب جمع من المتقدمين. كالسيد المرتضى، و أبي المكارم بن زهره، و ابن البراج، و ابن ادريس إلى الثاني، و صار جمهور المتأخرين إلى الأول. و هو الأقرب (١). و له وجوه من الأدله:

الأول: [آيه النفر]

قوله تعالى: فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَ لِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ (سوره التوبه- ٢٢) دلّت هذه الآيه على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم. و هو يتحقق بإنذار كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطوائف و علقه باسم الجمع - اعنى: القوم (٢) - ففى كليهما اريد المجموع. من الين تحقّق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختصّ بكلّ بعض

ص: ٢٦٣

١- قوله: و هو الاقرب. قال البيضاوى و غيره فى تفسير هذه الآيه هلا نفر من كل جماعه كثيره كقبيله او اهل بلد جماعه قليله يتفقها فى الدين و لينذروا قومهم اذ ارجعوا اليهم و تخصيص الانذار بالذكر مع ان المقصود ارشادهم مطلقا لانه اهم و قد قيل ان للآيه معنى آخر و هو انه لما نزل فى المختلفين عن الجهاد ما نزل سبق المؤمنون الى الجهاد و انقطعوا عن التفقه فامروا ان ينفر من كل فرقه طائفه الى الجهاد و يبقى اعقابهم يتفقها فى الدين فيكون الضمير فى ليتفقها و لينذروا راجعا الى البواقي و فى رجوعها الى الطوائف النافره و الاستفادة من كلام المصنف الاول.

٢- قوله: و علقه باسم الجمع اعنى القوم. ظاهره انه اعتبر التوزيع بين الطوائف و القوم و هو لا يقتضى الانذار طائفه واحده لواحد من القوم لا واحد من القوم اذ التوزيع انما يكون بين مفردات المجمعين و مفردات الطوائف الطائفه الواحده من الطائفه و الأظهر اعتبار التوزيع بين الطوائف و الاقوام فانه يستفاد جميعه الاقوام من اضافته القوم الى الضمير الراجع الى الطوائف ثم التوزيع بين الطائفه و القوم حتى يكون بازاء واحد من الطائفه واحد من القوم و ان كان يكفى وقوع الطائفه الواحده بازاء بعض القوم بناء على عدم اعتبار بلوغ الطائفه عدد التواتر فتأمل.

من القوم بعض من الطوائف، قلّ أو كثر. و لو كان بلوغ التواتر شرطا لقليل:

«و لينذروا كلّ واحد (١) من قومهم» أو «و لينذر البعض الذى يحصل به التواتر كلّ واحد من القوم» أو ما يؤدّى هذا المعنى. فوجوب الحذر عليهم بالإندار الواقع على الوجه الذى ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد.

فان قيل: من أين علم وجوب الحذر، و ليس فى الآيه ما يدلّ عليه؟ فانّ امتناع حمل كلمه «لعلّ» على معناها الحقيقى، باعتبار استحالته على الله تعالى، يوجب المصير إلى أقرب المجازات إليه، و هو مطلق الطلب لا الايجاب.

قلت: قد بينا فيما سبق أنّه لا معنى لجواز الحذر أو ندبه، لأنّه إن حصل المقتضى (٢) له وجب، و إلّا لم يحسن، فطلبه دليل على حسنه. و لا يحسن إلّا عند وجود المقتضى. و حيث يوجد يجب. فالطلب له لا يقع إلّا على وجه الايجاب. على أنّ ادعاء (٣) كون مطلق الطلب أقرب المجازات (٤) لا

ص: ٢٦٤

١- قوله: و لينذروا كل واحد. حتى يكون صريحا فى خلاف التوزيع فيفيد انه لا بد من انذار مجموع الطوائف التى بلغوا حدّ التواتر لواحد من القوم و هذا بناء على ان الطوائف بالغه حدّ التواتر و إلّا فلا يفيد هذه العبارة ايضا اشتراط التواتر فتأمل.

٢- قوله: لانه ان حصل المقتضى له هذا ممنوع ان اراد بحصول المقتضى حصوله جزما او ظنا، اذ ربما كان الاحتراز حسنا بمجرد احتمال المقتضى فيمكن طلبه ندبا باحتمال حصول البرص و ان اراد حصول المقتضى و لو بالاحتمال فلا نسلم انه لو حصل لوجب.

٣- قوله على ان ادعاء لا حاجه للمعترض الى هذا الادعاء بل يكفيه الاحتمال

٤- قوله: الى اقرب المجازات. يمكن الجواب عنه بان من قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوبه فالقول برجحانه بدون الوجوب قول ثالث فتأمل.

الإيجاب، فى موضع النظر.

فان قيل: وجوب الحذر عند الإنذار لا يصلح بمجرّده دليلا على المدعى (١)، لكونه أخصّ منه؛ فإنّ الإنذار هو التخويف و ظاهر أنّ الخبر أعمّ منه.

قلت: الإنذار هو الإبلاغ، ذكره الجوهرى قال: ولا يكون إلّا فى التخويف.

وقريب من ذلك فى الجمهوره والقاموس. والعرف يوافقه أيضا. ولا ريب أنّ عمده الأحكام الشرعيّه الوجوب والتحرّيم، وما يرجع (٢) بنوع من الاعتبار إليهما. وهما لا- ينفكّان عن التخويف، فإنّ الواجب يستحقّ العقاب تاركه، والحرام يستوجب المؤاخذه فاعله. وإذا نهضت الآيه بالدلاله على قبول خبر الواحد فيهما، فالخطب فيما سواهما سهل. إذا لقول بالفصل معلوم الانتفاء.

مع أنّه يمكن ادّعاء الدلاله على القبول فيه أيضا بلحن الخطاب (٣).

فان قيل: ذكر التفقه فى الآيه يدلّ على أنّ المراد بالإنذار: الفتوى، وقبول الواحد فيها موضع وفاق.

قلت: هذا موقوف على ثبوت عرفيه المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين

ص: ٢٦٥

١- قوله: على المدعى و هو وجوب العمل بكل خبر.

٢- قوله: و ما يرجع كاحكام الوضع مثل احكام العقود و الايقاعات فإنّ انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشتري يرجع الى وجوب تسليم البائع له اليه و حرمة تصرّفه بعد ذلك فيه بدون اذن المشتري و بينونه الزوجه بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها بعد الطلاق و وجوب الشرعيه و امثال ذلك.

٣- قوله: بلحن الخطاب. أى مفهوم الموافقه اذ لو كان مقبولا فى الوجوب الذين هما عمدتان فى الاحكام و اعظمهما احتياط فى الدين فيكون مقبولا- فى الندب و الكراهه و الاباحه بطريق اولى و فيه تأمل اذ ربما يقال ان الاحتياط و دفع الضرر انما يقتضى القبول فيهما بخلاف الباقي فما ذكره كان عليه لا له.

للتفقه في زمن الرسول، (صلى الله عليه وآله وسلم)، على الوجه المعتبر، ليحمل الخطاب عليه. و أنى لكم بإثباته. و معناه اللغوى مطلق التفهم، فيجب الحمل عليه (١)، لأصالة بقاءه حتى يعلم النقل عنه. و لم يثبت حصوله في ذلك العصر.

الثاني: [آيه النبأ]

قوله تعالى: إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا (سوره الحجرات ٦) وجه الدلالة: أنه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجيء الفاسق؛ فينتفى عند انتفائه، عملاً بمفهوم الشرط. و إذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق (٢)، فأمّا أن يجب القبول (٣) و هو المطلوب، أو الردّ و هو باطل، لأنّه يقتضى كونه أسوأ حالاً من الفاسق. و فساده بين. و ما يقال: من أنّ دلاله المفهوم ضعيفه، مدفوع:

بأن الاحتجاج به مبنى على القول بحجّيته فيكون حينئذ من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها.

الثالث: إطباق قدماء الأصحاب

الذين عاصروا الأئمة (عليهم السلام) و

ص: ٢٦٦

١- قوله: فيجب الحمل عليه. الظاهر ان الحمل على معناه اللغوى لا يضر المعترض اذ يكفيه الاحتمال فله ان يقول لعل المراد فهم الاحكام و الافتاء بها لا نقل الاخبار و كان الاستدلال من حيث الاطلاق و ان عدم التفصيل فى معرض بيان الحكم يفيد العموم و لا يخفى ضعفه و يمكن ان يقال ان الظهور من الفهم و الانذار الفتوى لا نقل الخبر فتأمل.

٢- قوله: عند مجيء غير الفاسق. لا يخفى ان مجيء غير الفاسق ليس مفهوم الشرط بل مفهوم الصفه و مفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق و يمكن ان يقال انه ذكر مجيء غير الفاسق من حيث انه احد افراد عدم مجيء الفاسق الذى هو مفهوم الشرط الذى ينتفى وجوب التثبت عند جميع افراده فتأمل.

٣- قوله: يجب القبول لا يخفى ان عدم وجوب التثبت عند مجيء غير الفاسق لا يستلزم وجوب احد الامرين أى القبول و الردّ لاحتمال جواز العمل و استحبابه او كراهته و توجيهه ان هذه الاحتمالات منفيّه بالاجماع اذ من قال بالجواز المطلق قال بالوجوب و لا قائل بالتفصيل فتأمل.

أخذوا عنهم أو قاربوا عصرهم على روايه أخبار الآحاد و تدوينها و الاعتناء بحال الرّواه، و التفحص عن المقبول و المردود، و البحث عن الثقة و الضعيف؛ و اشتهاه ذلك بينهم فى كلّ عصر من تلك الأعصار و فى زمن إمام بعد إمام. و لم ينقل عن أحد منهم إنكار لذلك أو مصير إلى خلافه، و لا روى عن الأئمه (عليهم السلام) حديث يضاّده، مع كثره الروايات عنهم فى فنون الأحكام.

قال العلّامه فى النهايه: «أمّا الإماميّة، فالأخباريون منهم لم يعولوا فى اصول الدين و فروعه، إلّا على أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمه (عليهم السلام)؛ و الأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى - (رحمه الله) - و غيره وافقوا على قبول خبر الواحد. و لم ينكره أحد، سوى المرتضى و أتباعه، لشبهه حصلت لهم».

و قد حكى المحقق - (رحمه الله) - عن الشيخ سلوك هذا الطريق فى الاحتجاج للعمل بأخبارنا المرويّه عن الأئمه (عليهم السلام)، مقتصرًا عليه؛ فادّعى الاجماع على ذلك و ذكر أنّ قديم الأصحاب و حديثهم، اذا طولبوا بصحّحه ما أفتى به المفتى منهم، عولوا على المنقول فى أصولهم المعتمده و كتبهم المدوّنه فيسلّم له خصمه منهم الدعوى فى ذلك. و هذه سجيّتهم من زمن النّبىّ (صلى الله عليه و آله و سلم) إلى زمن الأئمه (عليهم السلام). فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار جائز لأنكروه (1) الصحابه و تبرّءوا من العمل به.

و موافقونا من أهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطريقه أيضا، فقالوا: إنّ

ص: ٢٦٧

١- قوله: لا- نكروه. لا- يخفى ان هذا مبنى على حجيه الاجماع السكوتى و فى حجّيته عند الاماميه تأمل إلّا ان يقال ان الاجماع السكوتى اذا تكرر فى المواد المختلفه التى لا- تكاد تحصى مره بعد اخرى و شاع و ذاع العمل و الحكم بلا تكرر فى المامور العام البلوى يفيد العلم العادى بالاتفاق كالصريح كما اشار اليه و هذا من جمله ذلك فتأمل.

الصحابه و التابعين أجمعوا على ذلك؛ بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد و عملهم به فى الوقائع المختلفه التى لا تكاد تحصى. و قد تكرر ذلك مره بعد أخرى و شاع و ذاع بينهم. و لم ينكر عليهم أحد، و إنما لنقل. و ذلك يوجب العلم العادى باتفاقهم كالقول الصريح.

الرابع: [حصول الظن من أخبار الآحاد]

أنّ باب العلم القطعى بالأحكام الشرعيّه التى لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت (عليهم السلام) فى نحو زماننا هذا منسّد قطعاً؛ إذا الموجود من أدلتها لا يفيد غير الظنّ، لفقد السنّه المتواتره، و انقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهه النقل بخبر الواحد، و وضوح كون أصله البراءه لا يفيد غير الظنّ، و كون الكتاب ظنّى الدلاله. و إذا تحقّق انسداد باب العلم فى حكم شرعىّ كان التكليف فيه بالظنّ (١) قطعاً. و العقل قاض بانّ الظنّ إذا كان له جهات متعدده يتفاوت بالقوّه و الضعف. فالعدل عن القوىّ منها إلى الضعيف قبيح. و لا ريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشىء من سائر الأدلّه، فيجب تقديم العمل بها.

لا يقال: لو تمّ هذا لوجب - فيما إذا حصل للحاكم من شهاده العدل الواحد أو دعواه، ظنّ أقوى من الحاصل بشهاده العدلين أن يحكم بالواحد أو

ص: ٢٤٨

١- قوله: و كان التكليف فيه بالظن. ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمه المذكوره ممنوعه اذ انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار ظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع امورا مخصوصه و ان كانت مفيده للظن لا من حيث افادتها للظن كاصاله البراءه فانها ربما يقال حجيتها ليست من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها و ان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن و ان لم يكن من حيث افاده الظن فالملازمه مسلمه لكن نمنع قوله «و العقل قاض بان الظن اذا كان له جهات الى آخره» لانه على هذا التفسير لا دخل للظن حتى يعتبر ضعفه و قوته و يكون الانتقال من القوى الى الضعيف قبيحا فتأمل.

بالدعوى. و هو خلاف الإجماع.

لأننا نقول: ليس الحكم فى الشهاده منوطا بالظن بل بشهاده العدلين، فينتفى باتتفائها، و مثلها الفتوى و الإقرار (١). فهى كما أشار إليه المرتضى - رضى الله عنه فى معنى الأسباب أو الشروط الشرعيه، كزوال الشمس و طلوع الفجر بالنسبه إلى الأحكام المتعلقة بهما، بخلاف محلّ النزاع، فإنّ المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن.

لا- يقال: الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم (٢)، لا مظنون. و ذلك بواسطه ضميمه مقدّمه خارجيه، و هى قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر (٣)، و هو يريد خلافه، من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر. سلّمنا، و لكن ذلك ظنّ مخصوص؛ فهو من قبيل الشهاده، لا يعدل عنه إلى غيره إلّا بدليل.

لأننا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهه (٤)، و قد مرّ أنّه

ص: ٢٦٩

١- قوله: و مثلها الفتوى أى ليس الحكم فى الفتوى و الاقرار منوطا بحصول الظن من قول المبنى و المقر بل باعتبار الشارع لهما المعلوم بدليل الاجماع و غيره.

٢- قوله: من ظاهر الكتاب معلوم. لا يخفى ان هذا على تقدير صحته لا يضر المستدل اذ لا شك ان اكثر الاحكام غير مستفاده عن ظاهر الكتاب و التكليف بها واقع قطعاً فطريق العلم بها منسد و هذا كاف فى الاستدلال و كون ظاهر القرآن مفيداً للعلم فى قليل من الاحكام لو سلّم لا ينفع فى الباقي.

٣- قوله: بما له ظاهر، الظاهر ان ذلك اشاره الى ظاهر الكتاب و لا يخفى انه غير موجود فى اكثر الاحكام فطريق هذا الظن المخصوص منسد كالعلم بالنسبه الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعاً و هذا كاف للمستدل فظهر ان هذا البحث ايضا لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا فى البراءه الاصلية لكان موجهاً فتأمل.

٤- قوله: من قبيل خطاب المشافهه هذا فى مثل قوله تعالى «لله على الناس حج البيت محلّ التأمل».

مخصوص بالموجودين فى زمن الخطاب، و أنّ ثبوت حكمه فى حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع و قضاء الضروره باشتراك التكليف بين الكلّ. و حينئذ فمّن الجائز أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر (١) ما يدلّهم على إرادته خلافها. و قد وقع ذلك فى مواضع علمناها بالإجماع و نحوه، فيحتمل الاعتماد (٢) فى تعريفنا بسائرهما على الأمارات المفيدة للظنّ القويّ، و خبر الواحد من جملتها.

و مع قيام هذا الاحتمال ينتفى القطع بالحكم، و يستوى حينئذ (٣) الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب و الحاصل من غيره، بالنظر إلى اناطه التكليف به. لابتناء الفرق بينهما (٤) على كون الخطاب متوجّها إلينا، و قد تبين خلافه، و لظهور

ص: ٢٧٠

١- قوله: اقترن ببعض تلك الظواهر يمكن ان يقال ان دلالاته حينئذ على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن ايضا معلوما و الحاصل انه لم يقترن بتلك الظواهر ما يدلّهم على ارادته خلاف الظاهر كان الظاهر معلوما و ان اقترن بما يدلّهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوما إلّا ان يقال مراده انهم كانوا يجوزون فيما لم يقترن به الصارف عنه بحسب الظاهر ان يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فيبقى القطع باراده الظاهر لقيام هذا الاحتمال فتأمل فى عبارته.

٢- قوله: فيحتمل الاعتماد. لا يخفى انه على هذا لا حاجه الى دعوى اختصاص احكام الكتاب بالموجودين فى زمن الخطاب و ان كان كلها من قبيل خطاب المشافهه اذ على تقدير عموم الخطاب ايضا يكفى ان يقال انه مع قيام هذا الاحتمال لا ينتفى القطع و الاولى جعل هذا جوابا آخر بعد التنزل عن ذلك فتأمل.

٣- قوله: و يستوى حينئذ. هذا لدفع ما ذكره بقوله «سلمنا الى آخره» و قد عرفت ما فيه فتذكر.

٤- قوله: لابتناء الفرق بينهما. أى بافاده احدهما العلم و الآخر او اعتبار خصوص ظنّ دون غيرها فى ابتناء الفرق الاخير على ما ذكره خفاء.

اختصاص (١) الإجماع و الضروره الدالّين على المشاركه فى التكليف المستفاده من ظاهر الكتاب بغير صورته (٢) وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية، المفيد للظنّ الراجح بأنّ التكليف بخلاف ذلك الظنّ الظاهر (٣). و مثله (٤) يقال: فى أصله البراءه لمن التفت إليها. بنحو ما ذكر (٥) أخيرا فى ظاهر الكتاب.

حجّه القول الآخر [بعدم حجيه الخبر الواحد]

: عموم قوله تعالى: وَ لَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ (سوره الاسراء ٣٦) فأنه نهى (٦) عن اتّباع الظنّ. و قوله تعالى: إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظنّ، (سوره الانعام ١١٦)، و إِنْ الظنّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً (سوره النجم ٢٨) و نحو ذلك من الآيات الدالّه (٧) على ذمّ اتّباع الظنّ. و النهى و الذمّ دليل الحرمة، و هى تنافى

ص: ٢٧١

- ١- قوله: و لظهور اختصاص. الظاهر انه عطف على قوله «لابتداء الفرق» فيكون دليلا آخر على تساوى ما يستفاد من ظاهر الكتاب و غيره.
- ٢- قوله: بغير صورته فلا يفيد ظاهر الكتاب القطع بالنسبه اليها ايضا لاحتمال وجود الخبر المتعارض فيه فلا يحصل الدليل الدال على المشاركه فيه على سبيل القطع بل على سبيل الظهور.
- ٣- قوله: بخلاف ذلك الظاهر أى الظن المستفاد من الكتاب.
- ٤- قوله: و مثله. بان يقال انه لما كان المناط الظن يستوى حينئذ الظن من البراءه الاصليه و الحاصل من غيرها كخبر الواحد.
- ٥- قوله: بنحو ما ذكر اخيرا أى قوله «ذلك ظن مخصوص لا يعدل عنه الى غيره إلّا بدليل».
- ٦- قوله: فانه نهى عن اتّباع الظن يمكن ان يقال ظاهره مخصوص بالنبي (صلى الله عليه و آله و سلم) و قد اشار اليه المصنف و يحتمل ايضا ان يقال ان هذا رفع للايجاب الكلى لا السلب فتأمل.
- ٧- قوله: و قوله تعالى ان يتبعون يمكن ان يقال الذم على حصر الاتّباع فى الظن فلا يدل على قبح اتّباع الظن.

الوجوب، و لا شك أنّ خبر الواحد لا يفيد إلّا الظنّ.

و ما ذكره السيّد المرتضى فى جواب المسائل الثبائيات: من أنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد، و أنّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة. قال: لأننا نعلم علما ضروريًا لا يدخل فى مثله ريب و لا شك أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها فى الشريعة و لا التعويل عليها و أنّها ليست بحجّة و لا دلاله. و قد ملئوا الطوامير و سطروا الأساطير فى الاحتجاج على ذلك و النقض على مخالفيهم فيه.

و منهم من يزيد على هذه الجملة و يذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول: أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. و يجرى ظهور مذهبهم فى أخبار الآحاد مجرى ظهوره فى إبطال القياس فى الشريعة و حظره.

و قال فى المسألة التى أفرداها فى البحث عن العمل بخبر الواحد: إنّهُ بيّن فى جواب المسائل الثبائيات: أنّ العلم الضرورى حاصل لكلّ مخالف للإمامية 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 كلّ مخالط لهم.

و تكلم فى الدرّيعه على التعلّق بعمل الصحابه و التابعين، بأنّ الإمامية تدفع ذلك و تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابه، المتأمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم و الخروج عن جملتهم. فامسك النكير عليهم لا يدلّ على الرضاء بما فعلوه. لأنّ الشرط فى دلاله الإمساك على الرضاء: أن لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقيته و خوف و ما أشبه ذلك (الدرّيعه ص ٥٣٧)

و الجواب عن الاحتجاج بالآيات: أنّ العامّ يخصّ و المطلق يقيد بالدليل و قد

وجد كما عرفت. على أن آيات الدّم ظاهره بحسب السّوق في الاختصاص باتّباع الظنّ في أصول الدين. لأنّ الدّم فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه.

و آيه النهى محتمله لذلك أيضا، و لغيره ممّا ينافي عمومها أو صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع. لا سيّما بعد ملاحظه ما تقرّر في خطاب المشافهه و وجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجّه لما صرنا إليه. و أيّ إجماع أو ضروره تقتضى بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنّا دونهم؟ و هذا واضح لمن تدبّر. و أمّا ما ذكره المرتضى، فجوابه:

أولا: أن العلم الضروريّ بأنّ الاماميه تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا غير حاصل لنا الآن قطعا، و اعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه؛ إذ لم يصل إلينا معه ما يخرج عن كونه خبر واحد.

و ثانيا: أنّ التكليف بالمحال ليس بجائز عندنا، و معلوم أنّ تحصيل العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ في محلّ الحاجه إلى العمل بخبر الواحد الآن مستحيل عاده. و إمكانه في عصره و ما قبله من أزمنه ظهور الأئمّه، (عليهم السلام)، لا يجدى بالنسبه إلى زمان عدم الإمكان. و لعلّ الوجه في معلوميه مخالفه الإماميه لغيرهم في هذا الأصل تمكّنهم في تلك الأوقات من تحصيل العلم بالرجوع إلى أئمتهم المعصومين، (عليهم السلام) فلم يحتاجوا إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم و لم يؤثره على العلم.

و قد أورد السيّد على نفسه، في بعض كلامه، سؤالاً، هذا لفظه: فان قيل:

إذا سدّتم طريق العمل بالأخبار، فعلى أيّ شىء تعولون في الفقه كلّّه؟ و أجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضروره من مذاهب أئمتنا، (عليهم السلام)،

فيه بالأخبار المتواتره. و ما لم يتحقق ذلك فيه و لعله الاقل يعول فيه على إجماع الإماميه.

و ذكر كلاما طويلا فى بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم. و محصله:

أنه، إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرها تعين العمل عليه و إلا كنا مخيرين بين الأقوال المختلفه لفقد دليل التعيين. و لا ريب أن ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضروره و باجماع الإماميه، أمر ممتنع فى هذا الزمان و أشباهه.

فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز، و الاكتفاء بالظن فيما يتعدّر فيه العلم ممّا لا شك فيه و لا نزاع و قد ذكره فى غير موضع من كلامه أيضا، فيستوى حينئذ الأخبار و غيرها من الأدله المفيده للظن. فى الصّياحيه لإثبات الاحكام الشرعيّه فى الجمله كما حقّقناه، و أما مع إمكان تحصيل العلم، فيتوقّف العمل بما لا يفيد على قيام الدليل القطعيّ عليه. و لا حاجه بنا الآن إلى تحمّل مشقّه البحث عن قيامه حينئذ على العمل بخبر الواحد و عدمه مع أنّ السيّد قد اعترف فى جواب المسائل التّبائيات بأنّ أكثر أخبارنا المرويّه فى كتبنا معلومه، مقطوع على صحّتها، اما بالتواتر، او بأماره و علامه دلّت على صحّتها و صدق روايتها. فهى موجبه للعلم، مقتضيه للقطع، و إن وجدناها مودعه فى الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد.

و بقى الكلام فى التدافع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب و بين ما حكيناه عن العلامه فى النهايه فأنّه عجيب.

و يمكن أن يقال: إنّ اعتماد المرتضى، فيما ذكره، على ما عهده من كلام أوائل المتكلّمين منهم. و العمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم. و قد مرّت حكايه المحقّق عن ابن قبه و هو من جملتهم: القول بمنع التعبد به عقلا. و تعويل

العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ و امثاله من علمائنا المعتمنين بالفقه و الحديث حيث اوردوا الأخبار في كتبهم، و استراحوا إليها في المسائل الفقهيّة و لم يظهر منهم ما يدلّ على موافقه المرتضى.

و الإنصاف: أنّه لم يتّضح من حالهم المخالفة له أيضا. إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصومين، ع، و استفادة الاحكام منهم و كانت القرائن العاضده لها متيسّره، كما أشار إليه السيّد. و لم يعلم أنّهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

و قد تفضّن المحقّق من كلام الشيخ لما قلناه بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا: أنّه عمل بخبر الواحد إذا كان عدلا من الطائفة المحقّقه، و أورد احتجاج القوم من الجانين، فقال: و ذهب شيخنا أبو جعفر- (رحمه الله)- إلى العمل بخبر العدل من رواه أصحابنا. لكن لفظه و إن كان مطلقا فعند التحقيق يتبيّن أنّه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمّه (عليهم السلام) و دونها الأصحاب. لا أنّ كلّ خبر يرويه إمامي يجب العلم به.

هذا الذي تبين لي في كلامه و يدعى: إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتّى لو رواها غير الاماميّ و كان الخبر سليما عن المعارض و اشتهر نقله في هذه الكتب الدائره بين الأصحاب، عمل به.

ثمّ أخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقا: من أنّ قديم الأصحاب و حديثهم، إلى آخر ما ذكر هناك. و زاد في تقريبه ما لا حاجة لنا إلى ذكره.

و ما فهمه المحقّق من كلام الشيخ، هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبه العلامة إليه.

و أمّا اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال: فمن الجائر أن يكون طلبا

لتكثير القرائن و تسهيلا لسبيل العلم بصدق الخبر، لا لما مرّ في الوجه الثالث من حجّج القول الأوّل، و كذا اعتناؤهم بالروايه فأنّه محتتمل لأن يكون رجاء للتواتر و حرصا عليه. و على هذا تحتمل روايتهم لأخبار اصول الدّين، فإنّ التعويل على الآحاد فيها غير معقول. و قد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها. و لا وجه له بعد ملاحظه ما ذكرناه، و إن اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجّج لما صرنا إليه. فإنّ في بقيه الوجوه لا سيّما الأخير كفايه إن شاء الله تعالى.

٤- أصل و للعمل بخبر الواحد شرائط، كلّها يتعلّق بالرّاي

الأوّل: التكليف:

فلا يقبل روايه المجنون و الصّبيّ و إن كان مميزا، و الحكم في المجنون و غير المميّز ظاهر. و نقل الاجماع عليه من الكل. و أما المميّز فلا يعرف فيه من الأصحاب مخالف و جمهور أهل الخلاف على ذلك أيضا. و يعزى إلى بعض منهم القبول قياسا (١) على جواز الاقتداء به. و هو بمكان من الضعف، لمنع الحكم في المقيس عليه أوّلا سلّمنا، لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم (٢)

ص: ٢٧٦

١- قوله: و يعزى الى بعض منهم القبول قياسا. لا- يقال المميز داخل في غير الفاسق الذي لا يجب التثبت في خبره فيقبل خبره كالعادل بحكم الآيه لانا نقول لعدم وجوب التثبت احتمالا لان الردّ جزما و القبول جزما و لما لم يحتمل الاول في العادل و إلّا لكان ادون من الفاسق و هو باطل بالضروره تعين الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل كونه ادون من الفاسق فيحتمل فيه الرد جزما فتأمل.

٢- قوله: كما يعلم من قاعدتهم. أي يجوزون الاقتداء بالفاسق مع انهم لا يقبلون روايته فظهر الفرق عندهم ايضا بين الاقتداء و الروايه.

فى القدوة. و لمنع أصل القياس ثانيا (١).

و التّحقيق: أنّ عدم قبول روايه الفاسق يقتضى عدم قبوله بطريق أولى؛ لأنّ للفاسق - باعتبار التّكليف - خشيه من الله ربّما منعتّه عن الكذب. و الصّبيّ باعتبار علمه بانتفاء التّكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب، و لا يستحقّ به العقاب لا مانع له من الاقدام عليه. هذا إذا سمع و روى قبل البلوغ. أمّا الرّوايه بعد البلوغ، لما سمعه قبله فمقبوله حيث يجتمع غيره من الشرائط. لوجود المقتضى حينئذ، و هو إخبار العدل الضابط و عدم صلاحيه ما يقدر مانعا للمانعيه.

الثانى: الإسلام:

و لا ريب عندنا فى اشتراطه. لقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...** (سوره الحجرات ٦) و هو شامل للكافر و غيره. و لئن قيل: باختصاصه فى العرف المتأخّر بالمسلم، لدلّ بمفهوم الموافقه على عدم قبول خبر الكافر (٢)، كما هو ظاهر.

الثالث: الإيمان:

و اشتراطه هو المشهور بين الأصحاب. و حجّتهم (٣) قوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ.**

و حكى المحقّق عن الشيخ: أنّه أجاز العمل بخبر الفطحيّه، و من ضارعههم، بشرط أن لا يكون متّهما بالكذب. محتجّا بأن الطائفه عملت بخبر عبد الله بن

ص: ٢٧٧

١- قوله: لمنع اصل القياس. أى الدليل الذى هو القياس لفظ الاصل يحتمل ان يكون المراد منه نفس القياس و يحتمل ان يكون المراد منه القاعده و الدليل أى يمنع صحه القياس الذى هو احد الاصول فى الدلائل بزعمه و ليس المراد منه المقيس عليه كما هو المعهود فى القياس لمنعه.

٢- قوله: على عدم قبول خبر الكافر. فيه تأمل اذ لا نسلم ذلك فى الكافر الثقه فى دينه المعتقد بحرمة ذلك فتأمل.

٣- قوله: بين الاصحاب و حجّتهم. فيه تأمل قد ذكرناه فى الكافر بل هذا اولى.

بكبير، و سماعه و علي بن أبي حمزه، و عثمان بن عيسى، و بما رواه بنو فضال، و الطاطريون.

و أجاب المحقق (رحمه الله): بأننا لم نعلم إلى الآن بأن الطائفة عملت بأخبار هؤلاء. و العلامه مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب، أكثر في الخلاصه من ترجيح قبول روايات فاسدى المذاهب. و حكى والدى - (رحمه الله) - في فوائده على الخلاصه، عن فخر المحققين، أنه قال: سألت والدى: عن أبان بن عثمان، فقال: الأقرب عندى عدم قبول روايته، لقوله تعالى: **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ، الْآيَةِ، و لافسق أعظم من عدم الايمان.** و أشار بذلك إلى ما رواه الكششى، من أن أبانا كان من التاوسيه، هذا و الاعتماد عندى على المشهور.

الرابع: العدالة.

و هى ملكه فى النفس تمنعها عن فعل الكبائر و الإصرار على الصغائر، و منافيات المرؤه. و اعتبار هذا الشرط هو المشهور بين الأصحاب أيضا، و ظاهر جماعه من متأخريهم الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال، كما ذهب إليه بعض العامه.

و نقل المحقق عن الشيخ أنه قال: يكفى كون الراوى ثقة متحرزا عن الكذب فى الروايه و إن كان فاسقا بجوارحه و ادعى عمل الطائفة على أخبار جماعه هذه صفتهم.

ثم قال المحقق: و نحن نمنع هذه الدعوى و نطالب بدليلها. و لو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التى عملت فيها بأخبار خاصه و لم يجر التعدى فى العمل إلى غيرها. و دعوى: التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد.

(معارج الاصول ص ١٤٩) و هذا الكلام جيد.

و القول باشتراط العدالة عندى هو الأقرب. لنا: أنه لا واسطه بحسب الواقع

ص: ٢٧٨

بين وصفى العدالة و الفسق فى موضع الحاجه (١) من اعتبار هذا الشرط؛ لأن الملكه المذكوره إن كانت حاصله فهو العدل، و إنما فهو الفسق. و توسط مجهول الحال إنما هو بين من علم فسقه أو عدالته، و لا- ريب أن تقدم العلم بالوصف لا يدخل فى حقيقته، و وجوب التثبت فى الآيه متعلق بنفس الوصف لا- بما تقدم العلم به منه، و مقتضى ذلك إرادته البحث و التفحص عن حصوله و عدمه.

ألا- ترى: أن قول القائل: «أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعه- مثلاً- درهما»، يقتضى إرادته السؤال و الفحص عن جمع هذين الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه.

و يؤيد كون المراد من الآيه هذا المعنى: أن قوله: أن تصيبوا قوماً بجهالة؛ فتصيبوا على ما فعلتم نادمين (سوره الحجرات- ٦)، تعليل للأمر بالتثبت، اى كراهه أن تصيبوا. و من البين: أن الوقوع فى الندم لظهور عدم صدق المخبر يحصل من قبول أخبار من له صفه الفسق فى الواقع حيث لا حجر معها عن الكذب، و لا مدخلية لسبق العلم بحصولها فى ذلك.

إذا عرفت هذا: ظهر لك. أنه يصير مقتضى الآيه حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفه فى الواقع و نفس الأمر؛ فيتوقف القبول على العلم بانتفائها. و هو يقتضى بملاحظه نفي الواسطه اشتراط العدالة. و بهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول روايه المجهول؛ لأنه مبنى على توسط الجهاله بين الفسق و العدالة و قد تبين فساده (٢).

ص: ٢٧٩

١- قوله: فى موضع الحاجه. أى بعيد العهد عن زمان التكليف كما هو الغالب فى الرواه التى كان بحثنا عن روايتهم بخلاف حديث العهد كما سيأتى.

٢- قوله: و قد تبين فساده. لأنك عرفت انه واسطه بين معلوم العدالة و معلوم الفسق لا بين العادل و الفاسق الواقعيين.

و أما قول الشيخ؛ فلا تعلق له بحديث الواسطه. و إنما نظره فيه إلى قضيه العمل الذي ادّعاها. و لو نهض دليلاً لخصصنا به عموم ظاهر الآيه.

لكنه مردود بما أشار إليه المحقق، و حاصله: منع أصل العمل أولاً، بمعنى نفي العلم بحصوله، فيحتاج مدّعيه إلى إثباته، و بتقدير التنزّل للموافق على الحصول يردّ الاحتجاج ثانياً بأنّ عملهم. إنّما يدلّ على قبول تلك الأخبار المخصوصه لا مطلقاً، و من الجائز أن يكون العمل منوطاً بانضمام القرائن إليها لا بمجرد الأخبار.

و بقي في المقام إشكال، أشرنا إليه بتقييد نفي الواسطه في صدر الحجّه بموضع الحاجه. و تقريره: أنّ انتفاء الواسطه؛ للتقريب الذي ذكر إنّما يتمّ فيمن بعد عهده من أوّل زمان التكليف، كما هو الغالب و الواقع في رواه الأخبار التي هي محلّ الحاجه إلى هذا البحث؛ فإنّ العاده قاضيه بعدم انفكاك من هو كذلك عن أحد الوصفين و أمّا حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقّه تحقّق الواسطه بأن لا يقع منه معصيه توجب الفسق. و لا يكون له ملكه تصدق بها العداله، فإنّ ذلك غير ممتنع. و حينئذ تثبت الواسطه، فلا تقوم الحجّه باشتراط العداله مطلقاً.

و حلّه: أنّ الواسطه المذكوره و إن كانت ممكنه بالنظر إلى نفس الأمر و لكنّ العلم بوجودها متعذّر؛ لأنّ المعاصي غير منحصره في الأفعال الظاهره، و لا ريب أنّ العلم بانتفاء الباطنه ممتنع عاده بدون الملكه. سلّمنا؛ لكنّ التعليل الواقع في الآيه لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضى ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكه له، لمشاركته الفاسق في عدم الحجز عن الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم، لظهور عدم صدق الخبر على حدّ قيامه في

خبر الفاسق، و سيأتي: أنّ العله المنصوصه يتعدى بها الحكم إلى كلّ محلّ توجد فيه.

الخامس: الضبط.

و لا خلاف في اشتراطه، فإنّ من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث و يكون ممّا يتمّ به فائدته و يختلف الحكم بعدمه، او يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أو يروى عن المعصوم و يسهو عن الواسطه مع وجودها. الى غير ذلك من أسباب الاختلال؛ فيجب أن يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالباً؛ فلو عرض له السهو نادراً لم يقدر. إذ لا يكاد يسلم منه أحد.

قال المحقق - (رحمه الله) -: لو كان زوال السهو، أصلاً، شرطاً في القبول، لما صحّ العمل إلّا عن معصوم من السهو. و هو باطل إجماعاً من العاملين بالخبر.

(معارج الاصول ص ١٥١)

٥- أصل تعرف عداله الزاوى بالاختبار بالصحه المؤكده و الملازمه

بحيث يظهر أحواله و يحصل الاطلاع على سريره، حيث يكون ذلك ممكناً، و هو واضح و مع عدمه، باشتهاها بين العلماء و أهل الحديث، و بشهاده القرائن المتكثره المتعاضده، و بالتزكيه من العالم بها و هل يكفي فيها الواحد، أو لا بدّ من التعدّد؟ قولان، اختار أولهما العلّامه في التهذيب، و عزاه في النهايه إلى الأكثر، من غير تصريح بالترجيح. و قال المحقق: «لا يقبل فيها إلّا ما يقبل في تزكيه الشاهد، و هو شهاده عدلين».

ص: ٢٨١

و هذا عندى هو الحقّ. لنا: أنّها شهاده، و من شأنها اعتبار العدد فيها، كما هو ظاهر. و أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها. و البيّنه تقوم مقامه شرعا؛ فتغنى عنه. و ما سوى ذلك يتوقّف الاكتفاء به على الدليل.

احتجّوا: بأنّ التعديل شرط للروايه، فلا يزيد على مشروطه. و قد اكتفى فى أصل الروايه بالواحد. و انتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين؛ فاحتجّ بعموم المفهوم فى آيه: «ان جاءكم فاسق»، نظرا إلى أنّ تزكيه الواحد داخله فيه فحيث يكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره. و اللازم من ذلك الاكتفاء به.

و الجواب عن الأوّل: المطالبه بالدليل على نفى الزيادة على المشروط. فلا نراه إلّا مجرد دعوى. سلّمنا، و لكنّ الشرط فى قبول الروايه هو العدالة لا التعديل (١).

نعم هو أحد الطرق إلى المعرفة بالشرط.

سلّمنا، و لكن زياده الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصه أظهر فى الأحكام الشرعيّه - عند من يعمل بخبر الواحد - من أن تبيّن، إذا أكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه إلى شهاده الشاهدين و المشروط يكفى فيه الواحد.

و العجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجّه: بأنّه ليس فى الأحكام الشرعيّه شرط يزيد على مشروطه!!

هذا. و الذى يقتضيه الاعتبار أنّ التمسك فى هذا الحكم بنفى زياده الشرط، يناسب طريقه أهل القياس. فكأنّه وقع فى كلامهم و تبعهم عليه من غير تأمل

ص: ٢٨٢

١- قوله: هو العدالة لا التعديل. لا يخفى ان هذه مناقشه فى العبارة فإنّ للمستدل ان يقول ان الشرط فى قبول الروايه العدالة فكما يكفى فى قبول الروايه و ثبوتها قول الواحد يكفى فى قبول العدالة و ثبوتها قول الواحد حتى لا يزيد على المشروط بها فالاولى ترك هذا الجواب.

من ينكر العمل بالقياس.

و ممّا يتّبه على ذلك: ما وجدته في كلام بعض العامّة، حكايه عن بعض آخر منهم: أنّ الاكتفاء بالواحد في تزكيه الراوى، هو مقتضى القياس.

و عن الثّاني: أنّ مبنى اشتراط العدالة في الزاوى على أنّ المراد من الفاسق في الآيه: من له هذه الصفه في الواقع، فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها.

و هو موقوف على العدالة، كما بيّناه آنفاً. و إنّما صرنا إلى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعاً. و فرض العموم في الآيه، على وجه يتناول الإخبار بالعدالة، يؤدى إلى حصول التناقض في مدلولها؛ و ذلك لأنّ الاكتفاء في معرفه العدالة بخبر الواحد يقتضى عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفه الفسق ضروره (1) أنّ خبر العدل بمجرّده لا- يوجب العلم. و قد قلنا: إنّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاء، و هذا تناقض ظاهر، فلا بدّ من حملها على إرادته الإخبار بما سوى العدالة.

لا يقال: ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين، إذ لا علم معه.

لأننا نقول: اللّازم من قبول شهادة العدلين تخصيص الآيه بدليل خارجيّ.

و لا- محذور فيه، كيف: و تخصيصها لازم، و إن وافقنا على تناولها للإخبار بالعدالة، من حيث أنّ تزكيه الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد. و هذا من أكبر

ص: ٢٨٣

١- قوله: بانتفاء صفه الفسق ضروره هذا محل التأمّل على تقدير شمول الآيه للإخبار بالعدالة ايضاً فانه على ذلك التقدير كان تلك الاخبار مقبولا شرعاً بحكم مفهوم الآيه فيمكن ان يقال انه قائم مقام العلم كالشاهدين فكليته التوقف على العلم مخصصه بهما بحكم مفهوم الآيه او يقال انه مفيد للعلم الشرعى و هو كاف فلا يلزم التناقض على التقديرين إلّا انه يخدم ان تخصص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل الامر بالعكس فتأمّل.

الشواهد (١) على أنّ النظر في الوجه الأوّل إنّما هو إلى القياس، كما تبّهنا عليه.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ طريق معرفه الجرح كالتعديل. و الخلاف في الاكتفاء بالواحد، و اشتراط التعدّد جار فيه. و المختار في المقامين واحد.

٦- أصل اختلف الناس في قبول الجرح و التعديل مجزدين عن ذكر السبب

فقال قوم: بالقبول فيهما، و صار آخرون إلى خلافه فأوجبوا ذكر السبب فيهما، و فضّل ثالث؛ فأوجهه في الجرح، دون التعديل. و رابع فعكس. و استندوا في هذه الأقوال إلى اعتبارات واهية و وجوه ركيكه، لا- جدوى في التعرّض لذكرها. و لا- أعلم في الأصحاب قائلًا بشيء منها، إذ المتعرّض منهم للبحث في هذا الأصل قليل، على ما وصل إلينا.

و الذي (٢) استوجهه العلّامة- (رحمه الله)- هنا: هو أنّ المزكّي و الجارح إن كانا عارفين بالأسباب قبل الاطلاق فيهما و إلّا و جب ذكر السبب فيهما.

و ذهب والدي- (رحمه الله)- إلى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقّق العدالة و الجرح، و مع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفًا على

ص: ٢٨٤

١- قوله: و هذا من اكبر الشواهد. أى ما ذكرنا في الجواب عن الثانى أى انتصار بعض افاضل المتأخرين من اكبر الشواهد على ان مبنى ما ذكر انما هو القياس اذ ما يتصور ان يكون مبنى ما ذكر اما القياس او الآيه فاذا دفعنا الثانى بقى الاول.

٢- قوله: و الذى. هو مختار امام الحرمين من المخالفين.

ذكر السبب. وهذا هو الأقوى، ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان (١)، ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة- (رحمه الله)-.

٧- أصل إذا تعارض الجرح والتعديل

قال أكثر الناس: يقدم الجرح؛ لأن فيه جمعا بينهما؛ إذ غاية قول المعدل: أنه لم يعلم فسقا، والجرح يقول: أنا علمته؛ (٢) فلو حكمنا بعدالته كان الجرح كاذبا، وإذا حكمنا بفسقه، كانا صادقين. والجمع أولى، ما أمكن. وهذه الحجّة مدخوله (٣). ومن ثمّ قال السيّد العلامة جمال الدين بن طاوس- قدس روحه-: إنّه، إن كان مع أحدهما رجحان يحكم

ص: ٢٨٥

١- قوله: ووجهه ظاهر لا- يحتاج الى البيان. اما ان الاكتفاء بالاطلاق فيما علم عدم المخالفه فلان ذكر السبب انما هو لاحتمال المخالفه فاذا علم عدمها فلا حاجه اليه و اما عدم الاكتفاء بالاطلاق في صوره عدم العلم فلاحتمال المخالفه و اما ما ذكروا من انه لو كان في المسأله خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس منه فضعيف اذ احكام الناس و فتاويهم انما هو على وفق زعمهم و ظنهم و لا تدليس في ذلك فتأمل.

٢- قوله: و الجرح يقول انا علمته. لا يخفى انه قد يكون عدم العلم في طرف الجرح كما اذا كان جرحه باعتبار ترك الواجب كترك الصلاه و ترك الزكاه و غيرهما و المعدل يقول انا علمته فينعكس حكم ما ذكر لكن هذا نادر. ثم لا يخفى ايضا ان ما ذكره لا يتم فيما عين الجرح السبب و نفاه المعدل بطريق اليقين مثل ان يقول الجرح هو قتل فلانا يوم كذا و قال المعدل هو حيّ رأيت بعد ذلك اليوم فلا يمكن الجمع بينهما فحينئذ يصار الى الترجيح.

٣- قوله: و هذه الحجّة مدخوله. يمكن ان يكون ذلك من حيث عدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون و اليه اشار ابن طاوس حيث قال رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره.

التدبر الصحيح باعتباره، فالعمل على الراجح، وإلا وجب التوقف. وما قاله هو الوجه.

فأئده إذا قال العدل: «حدّثني عدل» لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكيه الواحد، و كذا لو قال العدلان (1) ذلك، بناء على اعتبارهما.

و هو اختيار والدي - (رحمه الله) -.

و ذهب المحقق إلى الاكتفاء به بل بما دونه، حيث قال: «إذا قال: «أخبرني بعض أصحابنا» - و عن الإمامية - يقبل و إن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق. لأنّ إخباره بمذهبه شهاده بأنّه من أهل الأمانه، و لم يعلم منه الفسق المانع. من القبول. فان قال: «عن بعض أصحابه»، لم يقبل لإمكان أن يعنى نسبه إلى الرواه و أهل العلم؛ فيكون البحث فيه كالمجهول» (معارج الاصول ص 151)

هذا كلامه و هو عجيب منه، بعد اشتراطه العدالة في الراوى؛ لأنّ الأصحاب لا ينحصرون في العدول.

سَلّمنا، لكنّ التعديل (2) إنّما يقبل مع انتفاء معارضه الجرح له. و إنّما يعلم

ص: 286

1- قوله: و كذا لو قال العدلان. يظهر وجهه مما سيذكر في ردّ كلام المحقق و فيه كلام ستعلمه.

2- قوله: سلمنا لكنّ التعديل و سلّمنا ان قوله اخبرني بعض اصحابنا تعديل من القائل لذلك البعض و ليس المراد تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول في الواقع كما توهم العبارة اذ بعد تسليم ذلك لا يبقى للكلام مجال فهو تسليم لما هو المقصود بالذات منعه في الكلام السابق لا المذكور صريحا لان مقصوده من قوله لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول انهم لا ينحصرون في العدول بزعم احد حتى يكون قول القائل اخبرني بعض اصحابنا بمنزله قوله اخبرني عدل، فتأمل.

الحال مع تعيين المعدل و تسميته، لينظر (١) هل له جارح أولا- و مع الإبهام لا يؤمن وجوده. و التمسك في نفيه بالأصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواه.

و بالجملة: فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما يحتمل أن يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه، كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ وصف جماعه من الأصحاب كثيرا من الروايات بالصححة من هذا القبيل (٢)؛ لأنه في الحقيقة شهادة بتعديل روايتها و هو بمجرد غير كاف في جواز العمل بالحديث، بل لا بد من مراجعته السند، و النظر في حال الرواه؛ ليؤمن من معارضه الجرح.

ص: ٢٨٧

١- قوله: مع تعيين المعدل و تسميته لينظر. لا يخفى ان هذا يدلّ على ان تعديل الراوى المعين ايضا غير كاف لانه لا بد من النظر في انه هل تعارضه جارح ام لا فلا اختصاص بعدم الكفايه بصوره الابهام نعم في صوره الابهام لا يمكن ذلك النظر و في صوره التعيين يكون ممكنا و من هنا ظهر ان تقدير المسأله بعدم الكفايه كما فعل غير جيد و كان مراده بعدم الكفايه عدم النفع و عدم ترتب الثمره حتى يستقيم في الابهام دون التعيين فتأمل.

٢- قوله: من هذا القبيل. أى من قبيل قول العدل حدّثنى عدل و لا يخفى انه انما يستقيم في الروايات التى ليس سندها معينه معهوده اذ على تقدير تعيين السند و العلم به كان الحكم بالصححة تعديلا للراوى المعين فيترتب عليه الثمره كما اشرنا اليه فتأمل.

لا بدّ للراوى من مستند يصحّ له من أجله روايه الحديث و يقبل منه بسببه.

و هو فى الروايه عن المعصوم نفسه (١) ظاهر معروف. و أمّا فى الروايه عن الراوى فله وجوه. أعلاها السّماع من لفظه سواء كان بقراءه فى كتابه، أو بإملائه من حفظه. و دونه، القراءه عليه مع إقراره به و تصرّحه بالاعتراف بمضمونه. و دون ذلك إجازته روايه كتاب و نحوه.

و يحكى عن بعض النّاس إنكار جواز الرّوايه بالإجازه، و يعزى إلى الاكثريّن خلافه. و هذا البحث غير منقّح فى كلام الأصحاب. و تحقيق القول فيه: أنّ لجواز الرّوايه بالإجازه معيّنين وقع الخلاف من بعض أهل الخلاف فى كلّ منهما.

أحدهما: قبول الحديث و العمل به و نقله من المجاز له إلى غيره بلفظ يدلّ على الواقع، «كأخبرنى إجازته» و نحوه. و القول بنفيه فى غايه السّقوط، لأنّ الاجازه فى العرف إخبار إجمالىّ بأمور مضبوطة معلومه مأمون عليها من الغلط و التّصحيح و نحوهما. و ما هذا شأنه لا وجه للتوقّف فى قبوله. و التعبير عنه بلفظ «أخبرنى» و ما فى معناه مقيداً بقوله: «إجازته» تجوز مع القرينه؛ فلا مانع

ص: ٢٨٨

١- قوله: عن المعصوم نفسه. فان اعلى المراتب ان يقول الصحابى سمعت المعصوم (عليه السلام) يقول كذا او حدثنى او اخبرنى او شافهنى و ادنى منه ان يقول قال كذا و ادنى منه ان يقول امر بكذا و نهى عن كذا و اما القراءه عليه مع تقريره او اجازته (عليه السلام) فلم يتوجه الاصحاب الى حكمه لعدم وقوع ذلك و على تقدير وقوعه لا شك فى ندرته.

منه. و مثله آت فى القراءه على الراوى؛ لأن الاعتراف إخبار إجمالى، و لم يلتفتوا إلى الخلاف فى قبول، و إنما ذكر بعضهم: أن قبوله موضع وفاق، و إن خالف فيه من لا يعتد به.

ثم إن جمعا من الناس أجازوا فى صوره الاعتراف أن يقول الراوى:

«أخبرنى» و «حدثنى» و نحوهما من غير تقييد بقوله: «قراءه عليه» و نحوه.

و الباقون على جوازه، مقيدا بما ذكر، إلا المرتضى - رضى الله عنه - فإنه منع من استعمال هذه الألفاظ و نحوها فيه، و إن كانت مقيدة، حيث قال: «فأما قول بعضهم: - يجب أن يقول: «حدثنى قراءه عليه» حتى يزول الإبهام و يعلم أن لفظه «حدثنى» ليست على ظاهرها - فمناقضه لأن قوله: «حدثنى» يقتضى أنه سمعه من لفظه و أدرك نطقه به، و قوله: قراءه عليه يقتضى نقيض ذلك، فكأنه نفى ما اثبت». (الذريعة ص ٥٦)

و هذا من السيد - (رحمه الله) - فى غايه الغرابه؛ فإنه سدّ لباب المجاز، إذ ما من مجاز إلا و معه قرينه تعاند الحقيقه و تناقضها: و إذا كان معنى «حدثنى» ما ذكره، فقوله بعد ذلك: «قراءه عليه» قرينه على أنه ليس المراد حقيقه اللفظ، بل مجازه، و هو الاعتراف بما قرأه عليه، تشبيها له بالحديث، لما بينهما من المناسبه فى المعنى.

و قد نقل العلامة - (رحمه الله) هذا الكلام عن السيد فى النهايه، و تنظر فيه قائلا: «إننا نمنع اقتضاء «حدثنى»، حال انضمامها إلى لفظه «قراءه»، أنه سمعه من لفظه و أدرك نطقه به». و هو جيد، و تفصيله ما ذكرناه.

و إذ قد تبين ضعف ما ذهب إليه السيد، و اتفاق من عداه من علمائنا على صحه إطلاق المقيد على القراءه مع الاعتراف؛ فأى مانع من إجراء مثله فى

المعنى الثانى لجواز الرواية بالإجازة، تسويغ قول الراوى بها: «حدّثنى» و «أخبرنى»، و ما أشبه ذلك من الألفاظ التى يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا.

و قد عزى إلى جمع من العامة القول به. و هو بالإعراض عنه حقيق. هذا.

و يظهر من العلامة فى التّهايه أنّه فهم من كلام السيّد المرتضى القول: بعدم جواز الرّواية بالإجازة مطلقا (1). تفرّيعا على العمل بخبر الواحد، حيث قال:

«و أمّا الاجازة فلا- حكم لها، لأنّ ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك، أجازة له أو لم يجزه، و ما ليس له أن يرويه، يحرم عليه مع الإجازة و فقدها».

و عبارة السيّد هذه و إن أفهم ظاهرها القول بنفى الجواز على الاطلاق، إلّا أنّ المتدبّر فى سابقها و لا حقها يطّلع على أنّ غرضه نفي جواز الرّواية بها بلفظ:

«حدّثنى» و «أخبرنى»، و نحوه. فأنّه ذكر قبل ذلك، فى البحث عن القراءه على الرّواى: «أنّ كلّ من صتّف أصول الفقه أجاز أن يقول من قرأ الحديث على غيره ممّن قرّره عليه، فأقرّ به: «حدّثنى» و «أخبرنى»؛ و أجروه مجرى أن يسمعه من لفظه».

ثمّ قال: «و الصحيح أنّه إذا قرأه عليه و أقرّ له به، أنّه يجوز أن يعمل به، إذا كان ممّن يذهب إلى العمل بخبر الواحد، و يعلم أنّه حديثه، و أنّه سمعه، لإقراره له بذلك. و لا يجوز أن يقول: «حدّثنى» و «أخبرنى»؛ لأنّ معنى «حدّثنى» و «أخبرنى»: أنّه نقل حديثا و خبرا عن ذلك و هذا كذب محض لم يجز».

و ذكر بعد هذا: «أنّ المناوله- و هى أن يشافه المحدّث غيره و يقول له فى

كتاب أشار إليه: هذا سماعي من فلان- يجرى مجرى أن يقرأه عليه و يعترف به له في علمه بأنه حديثه» قال: فإن كان ممن يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، عمل به و لا يجوز أن يقول: «حدثني» و لا «أخبرني».

ثم ذكر حكم الإجازة بتلك العبارة. و قال بعدها: «و أكثر ما يمكن أن يدعى: أن تعارف أصحاب الحديث أثر في أن الإجازة جارية مجرى أن يقول، في كتاب بعينه: هذا حديثي و سماعي؛ فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد. فأما أن يروى فيقول: «أخبرني» أو «حدثني» فذلك كذب».

و سوق هذا الكلام كله (1) - كما ترى - يدل على أن نفي حكم الإجازة.

إنما هو بالنسبة إلى خصوص الرواية بلفظ «حدثني» و نحوه، لا مطلقا.

و قد حكم بمثل ذلك في القراءه على الرواي كما عرفت. فهما عنده في هذا الوجه سواء، و تفاوت عبارته في التعديده عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورته القراءه، و عبر هنا بما يشعر بنوع شك نظرا منه إلى أن دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءه و الأمر كذلك. و قد عرفته.

فظهر: أن ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن أثر الاجازة بالنسبة إلى العمل إنما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر و نحوه، ككتب أخبارنا الأربعة، فإنها متواتره إجمالا. و العلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد من قرائن الأحوال. و لا مدخل للاجازة فيه غالبا. و إنما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسله الاسناد بالنبي (صلى الله عليه و آله و سلم)، و الأئمة (عليهم السلام). و ذلك أمر مطلوب مرغوب إليه للتيمن كما لا يخفى.

ص: ٢٩١

١- قوله: و سوق هذا الكلام. فيه تأويل فان قوله «أكثر ما يمكن الى آخره» مشعر بما فهمه العلامة و ان هذا بطريق التنزل و المماشاه فتأمل.

على أنّ الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربّما أتى في غيرها (١) من باقى وجوه الرّوايه. غير أنّ رعايه التصحيح و الأمان من حدوث التّصحيح و شبهه من أنواع الخلل يزيد في وجه الحاجه إلى السّماع و نحوه، و ذلك ظاهر.

و بقى في هذا الباب وجوه آخر (٢)، المذكوره في كتب الفنّ يعلم حكمها ممّا ذكرناه. فلذلك آثرنا طيّ ذكرها على غرّه.

٩- أصل يجوز نقل الحديث بالمعنى

بشرط أن يكون الناقل عارفا بمواقع الألفاظ و عدم قصور ترجمه (٣) عن الأصل في إفاده المعنى و مساواتها له في الجلاء (٤)

ص: ٢٩٢

- ١- قوله: ربما اتى في غيرها. أى بالنسبه الى تلك الكتب المتواتره فان تواترها مغنى عن قراءه الشيخ او القراءه عليه او غير ذلك.
- ٢- قوله: وجوه آخر المذكوره في كتب الفن. مثل ان يكتب الى غيرها بانى سمعت كذا من فلان او يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير برأسه او باصبعه او يقرأ عليه حدثك فلان فلا ينكر و لا يقرأ بعباره و لا اشاره او يشير الى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه و لم يقل اخبرت و لك ان تروى عنى او حدث ما فيه عنى و غير ذلك.
- ٣- قوله: و عدم قصور ترجمه. يدل على انه لو افاد الحديث حكمين لا يجوز نقل احدهما و السكوت عن الآخر و فيه تأمل لو لم يكن له مدخل في الاول و كان المراد عدم قصوره في افاده تلك المعنى لا جميع المعانى فتأمل.
- ٤- قوله: و مساواتها له في الجلاء و الخفاء. يشعر بانه لا يجوز مع كونه اجلى و لا وجه له كذا على تقدير كونه اخفى مع العلم بفهم السامع له فتأمل.

و الخفاء. و لم نقف على مخالف في ذلك من الأصحاب نعم لبعض أهل الخلاف فيه خلاف و ليس له دليل يعتد به.

و حجّتنا على الجواز وجوه:

منها: ما رواه الكليني في الصحيح عن محمّد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله، (عليه السلام): أسمع الحديث منك، فأزيد و أنقص. قال: إن كنت تريد (١) معانيه فلا بأس. (الكافي ج ١ ص ٥٢)

و منها: أنّ الله سبحانه قصّ القصّه الواحده بألفاظ مختلفه. و من المعلوم: أنّ تلك القصّه وقعت إمّا بغير العربيّه، أو بعباره واحدّه. منها. و ذلك دليل على جواز نسبه المعنى إلى القائل و إن تغيّر اللفظ.

١٠- أصل إذا أرسل العدل الحديث

بأن رواه عن المعصوم (عليه السلام) و لم يلقه. سواء ترك ذكر الواسطه رأساً، أو ذكرها مبهمه لنسيان أو غيره. كقوله: «عن رجل» أو «عن بعض أصحابنا» ففي قبوله خلاف بين الخاصّه و العامّه و الاقوى عندي عدم القبول مطلقاً و هو مختار والدى ((رحمه الله)).

و قال العلّامة - (رحمه الله) - في النهايه: الوجه المنع، إلّا إذا عرف أنّه لا يرسل إلّا مع عداله الواسطه، كمراسيل محمّد بن أبي عمير من الإماميه. و كلامه في

ص: ٢٩٣

١- قوله: قال ان كنت تريد. لعل مراده (عليه السلام) انه ان كنت تريد بقولك قال فلان نقل معاني ما قال فلا بأس و ان تريد بقولك قال فلان ان هذا الفاظه فلا يجوز لانه كذب.

التهديب خال عن هذا الاستثناء. و هو الوجه، لما سنبينه. و حكى فى النهايه:

القول بالقبول عن جماعه من العامه. ثم قال: و هو قول محمد بن خالد من قدماء الاماميه.

و قال المحقق (رحمه الله) إذا أرسل الراوى الروايه. قال الشيخ (رحمه الله): إن كان ممن عرف أنه لا يروى إلا عن ثقه، قبلت مطلقاً، و إن لم يكن كذلك قبلت بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحه.

و احتج لذلك بأن الطائفه عملت بالمراسيل عن سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد؛ فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر (معارض الاصول ص ١٥١)

هذه عباره المحقق بلفظها. و هى تدل على توقفه فى الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير إشعار بالقبول و الرد.

لنا: أن من شرط القبول: معرفه عداله الراوى كما تقدم بيانه و هى منتفيه فى موضع النزاع. إذ لم يوجد ما يصلح للدلاله عليها سوى روايه العدل عنه. و هو غير مفيد لأننا نعلم بالعيان أن العدل يروى عن مثله و غيره، و مع فرض اقتصاره على الروايه عن العدل، فهو إنما يروى عن معتقد عدالته. و ذلك غير كاف لجواز أن يكون له جارح لا يعلمه، كما ذكرناه آنفاً، و بدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول.

و من هذا يظهر ضعف ما ذهب إليه العلماء فى النهايه: من قبول نحو مراسيل ابن أبى عمير ممّا عرف أنّ الراوى فيه لا يرسل إلا مع عداله الواسطه، لأن العلم بعداله الواسطه إن كان مستندا إلى إخبار الراوى بأنه لا يرسل إلا عن الثقه فهو عمل بشهادته على مجهول العين و قد علم حاله، و إن كان مستنده الاستقراء لمراسيله و الاطلاع من خارج على أنّ المحذوف فيها لا يكون إلا ثقه

فهذا فى معنى الإسناد، و لا نزاع فىه.

و العجب: أنّ العلامه (رحمه الله) ذكر فى الاحتجاج على مختاره فى النهايه ما هذا نصّه: «عداله الأصل مجهوله، لأنّ عينه غير معلومه، فصفته أولى بالجهاله، و لم يوجد إلّا روايه الفرع عنه. و ليست تعديلًا، فإنّ العدل قد يروى عمّن لو سئل عنه لتوقّف فىه أو جرحه، و لو عدّله لم يصر عدلا. لجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق، و لو عيّنه لعرفنا فسقه الذى لم يطّلع عليه العدل».

و هذا الكلام كما ترى يدلّ على الموافقه فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجردّه. فتعيّن أن يكون المستند عنده فى ذلك الاستقراء، و حصوله فى نهايه البعد، و على تقديره يخرج عن محلّ النزاع كما عرفت.

و أمّا كلام الشيخ- (رحمه الله)- فيردّ على أوله ما ورد على العلامه- (رحمه الله)- و على آخره أنّ عمل الطائفه يتوقّف التمسك به عندنا على بلوغه حدّ الاجماع و لا نعلمه.

حجّه القائلين بالقبول مطلقا وجوه. منها: أنّ روايه العدل عن الأصل المسكوت عنه (١) تعديل له، لأنّه لو روى عمّن ليس بعدل و لم يبيّن حاله لكان ملتبسا غاشا. و عدالته تنافى ذلك.

و منها: أنّ اسناد الحديث إلى الرّسول (صلى الله عليه و آله و سلم) يقتضى صدقه (٢). لأنّ اسناد

ص: ٢٩٥

١- قوله: عن الاصل المسكوت عنه لا يخفى انه اذا قال حدثنى رجل او بعض اصحابنا لا يتوهم التلبيس و الغش. نعم انما يتوهم ذلك فيما اذا قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم).

٢- قوله: يقتضى صدقه. لا يخفى ان هذا انما يجرى فيما اذا قال قال رسول الله (صلى الله عليه و آله و سلم) كذا اما لو قال عن رجل او بعض اصحابنا عن رجل او اصحابنا فلا يجرى.

الكذب ينافي العدالة. و إذا ثبت صدقه تعيّن قبوله، و ذكروا وجوها آخر ردّيه تركنا نقلها لظهور فسادها.

و الجواب عن هذين الوجهين: ظاهر ممّا حَقَّقناه فلا نطيل بتقريره.

١١- أصل ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته

فى الاتّصاف بالايمان و العدالة و الضبط و عدمها إلى أربعة أقسام، يختصّ كلّ قسم منها فى الاصطلاح باسم.

الأوّل: الصحيح. و هو ما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله فى جميع الطبقات. و ربّما يطلق هذا اللفظ مضافا إلى راو معيّن على ما جمع السند إليه الشرائط، خلا- الانتهاء إلى المعصوم و إن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال، فيقال: صحيح فلان عن بعض أصحابنا عن الصادق- (عليه السلام)- مثلا. و قد يطلق على جملة من الأسناد جامعه للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفه للاختصار، فيقال مثلا: روى الشيخ فى الصحيح عن فلان و يقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفه. و أكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند أكثر من واحد.

الثانى: الحسن. و هو متّصل السند إلى المعصوم بالإماميّ الممدوح من غير معارضه ذمّ مقبول و لا- ثبوت عداله فى جميع المراتب أو بعضها، مع كون الباقي بصفه رجال الصّحيح (١). و قد يستعمل على قياس ما ذكر فى الصّحيح.

ص: ٢٩٦

١- قوله: بصفه رجال الصحيح. اذ لو اتصف احدهم بصفه رجال الموثق او الضعيف يسمّى الحديث باسمه لان التسميه هنا تابعه لا دون المراتب.

الثالث: الموثق. و هو ما دخل فى طريقه من ليس بامامى، لكنّه منصوب على توثيقه بين الاصحاب، و لم يشتمل باقى الطريق على ضعف من جهه اخرى. و يسمّى القويّ أيضا. و يستعمل اللفظ الأوّل فى المعنيين المذكورين فى ذينك القسمين.

الرابع: الضعيف. و هو ما لم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب أو مجهول.

و يسمّى هذه الأقسام الأربعة اصول الحديث، لأنّ له أقساما آخر باعتبارات شتى. و كلّها ترجع إلى هذه الأقسام الأربعة. و ليس هذا موضع تفصيلها. و إنّما تعرضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران الفاظها على ألسن الفقهاء.

ص: ٢٩٧

اشاره

[وفيه ثلاثه اصول]

ص: ٢٩٩

لا ريب فى جواز النسخ (١) و وقوعه (٢)، و ما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق أن ينظر إليه. و جمهور أصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ (٣)، سواء فعل أم لم يفعل. و وافقهم على ذلك جمع من العامة.

ص: ٣٠١

١- قوله: النسخ بجواز اختلاف المصالح.

٢- قوله: و وقوعه. كتحويل القبلة و اثبات الواحد للعرشه المنسوخ بثباته للثنتين و تقديم الصدقه للنجوى و غير ذلك.

٣- قوله: بحضور وقت الفعل المنسوخ. فيكون حينئذ نسخا و رفعا للحكم بالنظر الى المستقبل و لا خلاف بين المجوزين للنسخ فى جوازه حينئذ لان مثلا الفعل المأمور به فى الحال يجوز ان لا يكون فيه مصلحه فى المستقبل فينسخ الامر به فى المستقبل مع كونه مأمورا به فى الحال و لا استحاله فيه سواء فعل فى تلك الحال ام لا اذ لا فرق بين المطيع و العاصى فى حسن توجه الامر و النهى اليهما بالنظر الى المستقبل بعد الاطاعه او العصيان و هذا واضح بالنظر الى المأمور به الذى يكون وقته بقدر فعله و اما الواجب الموسع الذى يزيد وقته على قدر فعله فبعد حضور وقته و فعله فواضح ايضا صحه النسخ بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت المقدر من الاوقات الأخر و اما مع عدم فعله فى اوائل الوقت ففى صحه النسخ بالنظر الى بقيته ذلك الوقت الموسع تأمل من حيث انه هل هو من قبيل النسخ قبل الوقت فيلزم تعلق الامر و النهى بشىء واحد فى زمان واحد كما هو زعم النافين بناء على ان بقيته الزمان المقدر. الاول داخل مراد فى الواقع فى الامر قطعاً فلا يصح تعلق النسخ به و انما يصح بالنسبه الى ساير الازمان التى لا- يشمله الامر الا ظاهراً لا قطعاً او من قبيل النسخ بالنسبه الى ساير الازمان بناء على ان دخول بقيته الوقت الاول ايضا مثل ساير الازمان فى شمول الامر ظاهراً لا حقيقه فيجوز نسخه كسائر الازمان فتكون التوسعه فى وقت الواجب بحسب الظاهر من الحكم ثم نسخ كما هو تحقيق حقيقه النسخ فيما نسخ. ثم لا يخفى ان المراد بحضور وقت الفعل حضور. مع زمان يسع الفعل و شرائطه اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت فى المفسده و قوله سواء فعل ام لم يفعل اشاره الى ان محل الخلاف انما هو قبل حضور وقت المقدر له شرعاً لا- قبل زمان وقوع الفعل فى الواقع كما يتوهم من بعض العبارات حيث عبروا بقبل الفعل فى محل الخلاف فان المراد ما ذكرناه اذ لا- خلاف فى جواز النسخ بعد دخول الوقت و مضى زمان الواسع كما ذكرنا و ان لم يقع الفعل فتأمل فى المقام و ارجع الى كلام القوم حتى يظهر لك حقيقه الحال.

و حكى المحقق (رحمه الله) - عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل.

و هو مذهب أكثر أهل الخلاف.

و الحقّ الأوّل، لنا: أنّه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهى بنفس ما تعلق به الأمر. و هو محال. لأنّ الأمر يدلّ على كونه حسنا، و النهى يقتضى قبجه.

فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا معا و هو ظاهر الاستحالة. و لأنّ الفعل الواحد، إمّا حسن أو قبيح. فبتقدير أن يكون حسنا يكون النهى عنه قبيحا و بتقدير أن يكون قبيحا يكون الأمر به قبيحا (1).

احتجّ المخالف بوجوه: الأول: قوله تعالى: يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ

ص: ٣٠٢

١- قوله: فى الحاشيه يجوز ان يكون الفعل الواحد حسنا باعتبار قبيحا باعتبار آخر. لا يخفى فساده فان الكلام فى الامر الواحد من جهه واحده اذ النزاع فى نسخ ما هو مأمور به بعينه قبل دخول وقته لا بشىء آخر.

يُثَبِّتُ (سوره رعد ٣٩)، فانه يتناول بعمومه موضع النزاع.

الثانى أنه تعالى أمر إبراهيم (عليه السلام) [\(١\)](#) بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل.

الثالث ما روى أن النبي (صلى الله عليه وآله وسلم)، امر ليله المعراج بخمسين صلاه، ثم راجع إلى أن عادت إلى خمس. و ذلك نسخ قبل وقت الفعل.

الرابع أن المصلحه قد تتعلق بنفس الأمر و النهى. فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادته الفعل.

و الجواب عن الأول: أن المحو و الاثبات متعلقان على المشيئه و لا نسلم أنه تعالى يشاء مثل هذا. و عن الثانى: أن إبراهيم - (عليه السلام) - لم يؤمر بالذبح الذى هو فرى الأوداج، بل المقدمات كما يدل عليه قوله تعالى: قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا. و لو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقا لبعض الرؤيا. و قد سبق بيان ذلك. و عن الثالث: المطالبه بصحة الروايه [\(٢\)](#)، مع أن فيها طعنا على الأنبياء بالإقدام على المراجعه فى الأوامر المطلقه. و عن الرابع: أن الامر و النهى [\(٣\)](#)

ص: ٣٠٣

-
- ١- قوله: انه تعالى امر إبراهيم (عليه السلام). يمكن ان يقال بعد تسليم امره بالذبح و ان هذا نسخا ان نسخه قبل وقت الفعل ممنوع بل انما نسخ قبل وقوع وقت الفعل لا قبل دخول الوقت المقدر له كيف و إبراهيم (عليه السلام) قام الى الفعل و لا ريب فى انه ليس فعله قبل دخول الوقت و قد عرفت ان محل النزاع النسخ قبل دخول الوقت لا قبل وقوع الفعل فتأمل و لا تغفل.
 - ٢- قوله: بصحة الروايه. هذا السند يمنع صحة الروايه باشمالها على الطعن على الانبياء بالاقدام على سوء الادب.
 - ٣- قوله: ان الامر و النهى فيه تأمل و انما يصح ذلك لو كان المراد بالامر و النهى وقوع المأمور به و ترك المنهى عنه اما لو لم يكن ذلك مرادا بل الغرض ابقاء الامر و النهى نفسيهما لمصلحه فى ذلك كتوطين المأمور نفسه على ذلك و ابتلاؤه و غير ذلك ثم لو صح ذلك قبل دخول الوقت بطريق النسخ فلا ينم ما ذكره و التحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز مثل هذا الامر و النهى ام لا فجوّزه قوم و منعه قوم فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت و من منع منعه فتأمل.

يتبعان متعلقهما؛ فان كانا حسنا كانا كذلك و إلا قبيحا، على أنه- لو صحَّ ذلك لم يكن متعلق الأمر مرادا (١) فلا يكون مأمورا به و ينتفى النسخ حينئذ.

٢- أصل [في جواز نسخ كل من الكتاب و السنه المتواتره و الآحاد]

يجوز نسخ كل من الكتاب و السنه المتواتره و الآحاد بمثله، و لا ريب فيه. و نسخ الكتاب بالسنه المتواتره و هي به، و لا نعرف فيه من الأصحاب مخالفا، و جمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، و أنكره شذوذ منهم، و هو ضعيف جدًا لا يلتفت إليه، و لا ينسخ الكتاب و السنه المتواتره بالآحاد عند أكثر العلماء؛ لأنَّ خبر الواحد (٢) مظنون و هما معلومان و لا يجوز ترك المعلوم للمظنون. و ذهب

ص: ٣٠٤

١- قوله: متعلق الامر مرادا. يمكن ان يقال يكفي كونه مرادا بحسب الظاهر مأمورا لتحقيق النسخ اذ رفع ما هو مراد حقيقه في الواقع محال على الله تعالى فتأمل.

٢- قوله: لان خبر الواحد قد نقل سابقا في بحث تخصيص الكتاب باخبار الآحاد الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب باخبار الا فان ثبت انقطع الكلام و إلا فما ذكره هنا من الدليل محل نظر بمثل ما ذكره سابقا في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد و ردّ دليل الخصم حيث قال ان التخصيص وقع في الدلاله لانه دفع للدلاله في بعض المواد و هي ظنيه و ان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني انتهى و كذلك نقول في النسخ بالنسبه الى الازمان و ما قيل ان التخصيص اهون من النسخ فكلام لا ينفع في مقام الاستدلال. ثم لا يخفى ان دليله سابقا على جواز تخصيص الكتاب بالآحاد بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما و لو من وجه اولي جار في النسخ بعينه فتأمل.

شرذمه من العامه الى جوازه، و ربّما نفى بعضهم الخلاف فى الجواز مدّعيًا أنّ محلّه هو الوقوع، و أمّا أصل الجواز فموضع وفاق. و أرى البحث (١) فى ذلك قليل الجدوى. فترك الاشتغال بتحقيقه أحرى.

و أمّا الاجماع:

ففى جواز نسخه و النسخ به خلاف مبنى على الخلاف فى أنّ الإجماع: هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أولاً.

قال المرتضى - (رحمه الله) -: «اعلم: أنّ مصنّفى أصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لا يكون ناسخاً و لا منسوخاً و اعتلّوا (٢) فى ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه و لا النسخ به. و هذا القدر غير كاف (٣)، لأنّ لقائل أن يعترضه فيقول: أمّا الاجماع عندنا فدلالته مستقرّه فى كلّ حال قبل انقطاع الوحي و بعده، و إذا ثبت ذلك سقطت هذه العله.

على أنّ مذهب مخالفينا، فى كون الإجماع حجّه يقتضى أنّه فى الأحوال كلّها مستقر؛ لأنّ الله تعالى أمر باتّباع المؤمنين. و هذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي و بعده و النبى، (صلى الله عليه و آله و سلم)، أخبر على مذهبهم بأنّ أمته لا تجتمع على خطأ. و هذا ثابت فى سائر الأحوال. و إذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام كما

ص: ٣٠٥

١- قوله: و ارى البحث. لعلّ ذلك اشاره الى تحقيق ان الخلاف فى الجواز او الوقوع كونه قليل الجدوى بناء على ان الجواز بدون الوقوع لا فائده فيه للاصولى و يحتمل ان ذلك اشاره الى اصل المسأله و كونه قليل الجدوى بناء على كونه اجماعيا على زعمه فتأمل.

٢- قوله: و اعتلّوا. أى استدلّوا.

٣- قوله: و هذا القدر غير كاف أى مجرد دعوى انه مستقر بعد انقطاع الوحي غير كاف بل لا بد من اثبات هذه الدعوى فتأمل فان العبارة موهمه.

يدلّ الكتاب و السنّه، و النسخ لا- يتناول الأدلّه و إنّما يتناول الأحكام التي يثبت بها، فما المانع من أن يثبت حكم باجماع الأُمّه قبل انقطاع الوحي ثمّ ينسخ بآيه تنزل على خلافه، أو يثبت حكم بآيه تنزل فينسخ باجماع الأُمّه على خلافه؟.

و الأقرب أن يقال: إنّ الأُمّه مجتمعه على أنّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ و لا ينسخ به (الذريعة ص ٤٥٦) هذا كلام السيّد- (رحمه الله)-.

و حكى المحقّق عن الشيخ، بعد أن نقل مضمون كلام السيّد، أنّه قال:

«الاجماع دليل عقليّ و النسخ لا يكون إلّا بدليل شرعيّ، فلا يتحقّق النسخ فيما يكون مستنده العقل».

ثمّ حكى عن بعض المتأخّرين أنّه قال: «الاجماع لا يكون اتّفاقاً (١) و إنّما يكون عن مستند قطعيّ. فيكون الناسخ ذلك المستند، لا نفس الإجماع».

قال المحقّق- (رحمه الله): «و في هذه الوجوه إشكال، و الذي يجيىء على مذهبنا أنّه يصحّ دخول النسخ فيه بناء على أن الاجماع انضمام أقوال إلى قول لو انفرد لكانت الحجّه فيه. فجائز حصول مثل هذا في زمن النبيّ، (صلى الله عليه و آله و سلم)، ثمّ ينسخ ذلك الحكم بدلاله شرعيّه متراخيه. و كذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنه او القرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبيّ. و هذا الكلام جيد، غير أنّه لا ترتّب عليه فائده (٢) مهمّه، كما لا يخفى».

ص: ٣٠٦

١- قوله: لا يكون اتّفاقاً. أى مجرد اتّفاق ان كان بلا دليل او المراد انه لا يحصل بحسب الاتّفاق من قبيل الامور الاتّفاقيه بل لا بد له من مستند ففي العبارة لطف لا ينبغي الغفله عنه.

٢- قوله: فائده. لانه لم يقع مثل ذلك و لم ينقل وقوعه و ان جاز وقوعه.

معنى النسخ شرعا هو الإعلام (١) بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي (٢) بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لو لاه (٣) لكان الحكم الأوّل ثابتا. و على هذا فزياده العباده المستقله (٤) على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه، صلاه كانت تلك العباده أو غيرها، و هو قول جمهور العلماء. و يعزى إلى القوم من العامه القول بأن زياده صلاه على الصلوات الخمس نسخ، لأنها تخرج الوسطى عن كونها وسطى، و هو ظاهر الفساد (٥). و أما العباده الغير

ص: ٣٠٧

١- قوله: شرعا هو الاعلام. هذا معناه الشرعي و اما في اللغه فيطلق على معنيين الازاله يقال «نسخت الشمس الظل» و النقل يقال نسخت الكتاب أى نقلت ما فيه.

٢- قوله: بالدليل الشرعي. فخرج ازاله حكم الاصل و حكم العقل و كذا خرج ازاله الحكم الشرعي بغير دليل شرعي مثل ازالته بجنون او موت و مثل ذلك و كذا ازالته بدليل شرعي متأخر نحو صم كل يوم الى آخر الشهر و ان كان يمكن ان يقال ان هذا ليس ازاله الحكم لان الحكم لا يستفاد إلا بعد تمام الكلام فتأمل.

٣- قوله: على وجه لو لاه. احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه و ان كان دالا على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لو لاه لثبت الحكم فى نفس الامر و ان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل ام لا.

٤- قوله: العباده المستقله. لانه ليس ازاله للحكم الشرعي بل ازاله للعدم الاصلى

٥- قوله و هو ظاهر الفساد. لانه لا يبطل وجوه ما صدق عليه انها وسطى و انما يبطل كونها وسطيا و ليس حكما شرعيا.

المستقله فقد اختلف الناس فى أن زيادتها هل هى نسخ اولاً؟. و المحققون على أنها إن رفعت حكماً شرعياً مستفاداً (١) من دليل شرعى كانت نسخاً (٢)، وإلا فلا. و هو الظاهر (٣)، لما علم من تفسيره.

و قال المرتضى: «إن كانت الزيادة مغيره لحكم المزيده عليه فى الشريعه حتى يصير لو وقع مستقلاً من دون تلك الزيادة لكان عارياً من كل تلك الأحكام الشرعيه التى كانت له أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضى النسخ. و مثاله: زياده ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال». قال: «و إنما قلنا: إن هذه الزيادة قد غيرت الأحكام الشرعيه لأنه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولاً لم يكن لهما حكم، و كأنه ما فعلهما، و يجب عليه استينافهما.

لأن مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب (٤) من تشهد و سلام، و مع فقد هذه لا يكون كذلك و كل ما ذكرناه يقتضى تغيير الأحكام الشرعيه بهذه الزيادة».

ص: ٣٠٨

- ١- قوله: مستفاداً. كانه قيد توضيحي للحكم الشرعى لا احترازي اذ الحكم الشرعى لا يكون إلا مستفاداً من دليل شرعى.
- ٢- قوله: كانت نسخاً. مثل ان يقال فى الغنم السائمه زكاه ثم يقال فى المعلوفه زكاه فان ثبت المفهوم و تحقق انه مراد نسخ و إلا فلا كذا ذكروا اذ فى كونه من امثله زياده العباده الغير المستقله نظر و قد وجه بتوجيه بعيد و الاظهر فى التمثيل بزياده ركعه على صلاه الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها.
- ٣- قوله: و هو الظاهر. ذكر بعض المحققين هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك و يعرف به و انما الكلام فى ان أى صوره يقتضى رفع حكم شرعى.
- ٤- قوله: يتأخر ما يجب. ظاهره انه اراد بقوله على سبيل الاتصال عدم الفاصله بالتشهد ايضاً و لذا ذكر هنا التشهد فالكلام بطريق الفرض و التسليم.

وقد حكى المحقق - (رحمه الله). عن الشيخ موافقه السيد على هذه المقالة، اختار هو ما حكيناه أولاً محتجاً بأن شرط النسخ أن يكون رافعا لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي. فبتقدير أن يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخا، وإلا لكان كل خبر يرفع البراءة الأصليته نسخا، وهو باطل.

ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال، و أجاب: بأننا لا نسلم ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين و لا للتشهد و ان كان التغيير فيهما ثابتا بل بتقدير أن يكون الشرع دل على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم أن يكون الأمر بتأخير نسخها لتعجيله؛ إذ لم يرفع الدليل الثاني شيئا غير ذلك. و أمّا الركعتان فإن حكمهما باق من كونهما واجبتين. غاية ما في الباب: أن وجوبهما كان منفردا فصار منضمّا، و الشيء لا ينسخ بانضمام غيره إليه، كما لا ينسخ وجوب فريضه واحده إذا وجب بعدها أخرى. و أمّا كونهما لو انفردتا لما أجزأتا بعد أن كانتا مجزئتين، فإن الأجزاء يعلم (1) لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا، و لو علم (2) الأجزاء من نفس الدليل الشرعي، لكان المنسوخ أجزاءهما منفردتين لا وجوبهما.

ص: ٣٠٩

١- قوله: فان الاجزاء يعلم. لا يخفى ان هذا مجرد اصطلاح و على ذلك فترتب اثر الخلاف الذى يذكر عليه محل التأمل فان الاجزاء و ان لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل ربما يعلم بدليل قطعى فلا يجوز زواله بخبر الواحد على زعم من لا يجوز نسخ القطعى به اذ مناط ذلك عدم مقاومه خبر الواحد لزوال القطعى سواء سُمى تلك الازاله نسخا اولاً اذ لا دخل للتسميه فى ذلك فتأمل.

٢- قوله: و لو علم. أى و لو سلم ان الاجزاء علم من نفس الدليل ايضا لا- يكون الوجوب منسوخا كما نقل عن الخصم بل الاجزاء.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ أثر هذا الاختلاف يظهر في جواز إثبات الحكم بخبر الواحد بناء على أنه لا ينسخ (1) به لدليل المقطوع به فكلمًا ثبت كونه ناسخًا لا يجوز إثباته به، وهذا عند التحقيق أثر هين. كغيره من آثار أكثر مباحث هذا الباب.

ص: ٣١٠

١- قوله: بناء على أنه لا ينسخ. فان كان زيادة العباده نسخًا لا يجوز اثباته بخبر الواحد اذ كان المزيد عليه يثبت بالدليل القطعي لانه يلزم نسخ القطعي بخبر الواحد و الفرض انه لا يجوز و ان لم يكن نسخا كان اثباته به جائزا.

٨- المطلب الثامن : فى القياس و الاستصحاب

اشاره

[و فى اصول ثلاثه]

ص: ٣١١

١- أصل [في القياس المنصوص العله]

القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر؛ لاشتراكهما في عله الحكم. فموضع الحكم الثابت يسمّى أصلاً؛ وموضع الآخر يسمّى فرعاً، والمشارك جامعاً وعله. وهي إمّا مستنبطه أو منصوصه.

وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطه إلّا من شدّد. وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، وتواتر الأخبار بانكاره عن أهل البيت (عليهم السلام).

و بالجمله فمنعه يعدّ في ضروريّات المذهب.

و أمّا المنصوصه: ففي العمل بها خلاف بينهم. فظاهر المرتضى - رضى الله - المنع منه أيضاً.

وقال المحقّق - (رحمه الله) -: إذا نصّ الشرع على العله و كان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العله في ثبوت الحكم جاز تعديده الحكم.

و كان ذلك برهانا (١) (معارج الاصول ص ١٨٥)

ص: ٣١٣

١- قوله: و كان ذلك برهانا. أى برهانا و قياساً منطقياً اذ تحصل بذلك قضيه كليّه تجعل كبرى للقياس كقولنا هذا مسكر و يتمّ هذا الدليل.

و قال العلامه: «الأقوى عندي أن العله إذا كانت منصوصه و علم وجودها في الفرع كان حجّه».

و احتج في النهايه لذلك: بأن الأحكام الشرعيه تابعه للمصالح الخفيّه و الشرع كاشف عنها. فاذا نصّ على العله عرفنا أنّها الباعثه و الموجه لذلك الحكم. فاين وجدت و جب وجود المعلول.

ثمّ حكى عن المانعين الاحتجاج بأنّ قول الشارع: «حرّمت الخمر لكونها مسكره» يحتمل أن تكون العله هي الإسكار، و أن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافه إلى الخمر معتبرا في العله. و إذا احتمل الأمران لم يجز القياس.

و أجاب: بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العله، فإنّ تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليّات حتّى يقال: الحرکه إنّما اقتضت المتحرّكيه لقيامها بمحلّ خاصّ و هو محلّها، فالحرکه القائمه بغيره لا تكون عله للمتحرّكيه.

سألنا إمكان كون القيد معتبرا في الجملة، لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجه الاعتبار. فإنّ قول الأب لابنه: «لا تأكل هذه الحشيشه لأنّها سمّ» يقتضى منعه عن أكل كلّ حشيشه تكون سمّا.

سألنا: عدم ظهور إلغاء القيد، لكن دليلكم إنّما يتمشى فيما اذا قال الشارع: «حرّمت الخمر لكونه مسكرا». أمّا لو قال «عله (1) حرمة الخمر هي الإسكار» انتفى ذلك الاحتمال.

ثمّ أورد الاعتراض: ب «أنّ الحرکه إن عنيتم بها معنى يقتضى المتحرّكيه،

ص: ٣١٤

١- قوله: اما لو قال عله. لا يخفى ان هذا القول ايضا ليس نصا في عله مطلق الاسكار لاحتمال ان مراده ان عله حرمة الخمر هي اسكاره بان يكون المراد باسكاره، الاسكار المعهود و كان مراد العلامه انه لو قال ذلك مع التصريح بالاطلاع انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه عليه.

فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحرّك؛ و إن عنيتم بها أمرا آخر يتأتى فيه ذلك الاحتمال. فهناك نسلم أنه لا بدّ في إبطاله من دليل منفصل.

قولكم: «العرف يقتضى إلغاء هذا القيد»، قلنا: ذلك عرف بالقرينه. و هى شفقه الأب المانعه من تناول المضرّ، فلم قلتم إنّه فى العله المنصوصه كذلك؟.

قولكم «لو صرح بأنّ العله هى الإسكار انتفى ذلك الاحتمال»، قلنا: فى هذه الصوره يستلزم الإسكار الحرمة أين وجد. لكنه ليس بقياس لأنّ العلم بأنّ الإسكار من حيث هو إسكار يقتضى الحرمة، يوجب العلم بثبوت هذا الحكم فى كلّ محاله، و لم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخرا عن العلم ببعضه، فلم يكن جعل البعض فرعا و الآخر أصلا أولى من العكس، فلا يكون هذا قياسا».

و قال بعد ذلك: «و التحقيق فى هذا الباب أن يقال: النزاع هنا لفظي، لأنّ المانع إنّما منع من التعديده، لأنّ قوله «حرمت الخمر لكونه مسكرا» محتمل لأن يكون فى تقدير التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعم؛ و أن يكون فى تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعمّ، و المثبت يسلم أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غير عامّ، و أنّ التعليل بالمطلق يعمّ. فظهر أنّهم متفقون على ذلك نعم: النزاع وقع فى أنّ قوله: «حرمت الخمر لكونه مسكرا» هل هو بمنزله: عله التحريم الإسكار، ام لا؟ فىجب أن يجعل البحث (1) فى هذا، لا فى أنّ النصّ على العله هل يقتضى ثبوت الحكم فى جميع مواردّها؟ فإنّ ذلك متفق عليه.

و أقول: كأنّ العلامة - (رحمه الله) - لم يقف على احتجاج المرتضى - رضى

ص: ٣١٥

١- قوله: فىجب ان يجعل. لا يدلّ هذا على كون النزاع لفظيا على ما هو المشهور من معنى النزاع اللفظي أى النزاع الناشى من استعمال احد الطرفين اللفظ فى معنى و الطرف الآخر فى معنى آخر لا- ينافيه و كأنّ مراده غير ما هو المشهور و هو النزاع فى تفسير لفظ و عبارته فتأمل تعرف الفرق.

اللّه عنه- في هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظيًا، و أنهم متفقون في المعنى. و كلام المرتضى مصرّح بخلاف ما ظنّه. فإنّه احتجّ على المنع ب «بأن علل الشرع إنّما تنبئ عن الدواعي إلى الفعل او عن وجه المصلحه فيه.

و قد يشترك الشيطان في صفه واحده و يكون في أحدهما داعيه إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، و قد يكون مثل المصلحه مفسده. و قد يدعو الشىء إلى غيره في حال دون حال و على وجه دون وجه و قدر منه دون قدر». قال: «و هذا باب في الدواعي معروف، و لهذا جاز أن يعطى بوجه الإحسان فقير دون فقير، و درهم دون درهم، و في حال دون اخرى، و إن كان فيما لم نفعله الوجه الذى لأجله فعلناه بعينه».

ثمّ قال: «و إذا صحّت هذه الجملة لم يكن في النصّ على العله ما يوجب التخطّي و القياس، و جرى النصّ على العله مجرى النصّ على الحكم في قصره على موضعه. و ليس لأحد أن يقول: اذ لم يوجب النصّ على العله التخطّي كان عبثًا. و ذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه. و هو ماله كان هذا الفعل المعين مصلحه». (الذريعه ص ٦٨٤)

هذا كلامه، و دلالتة على كون النزاع في المعنى ظاهره، فلا وجه لدعوى العلامه - (رحمه الله) - الاتّفاق فيه. نعم من جعل الحجّه ما ذكره فهو موافق في المعنى، فلا ينبغي (١) أن يعدّ في المانعين.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الأظهر عندى (٢) ما قاله المحقّق - (رحمه الله) - و

ص: ٣١٦

١- قوله: فلا ينبغي. لا يخفى ان ما ذكره السيّد (ره) تفصيل و تطويل ملخصه ما نقله العلامه من المانعين.

٢- قوله: ان الاظهر عندى الاظهر عنده هو الاظهر لكن الشاهد و القرينه على سقوط ما عدا العله المنصوصه اذا لم يبلغ حدّ القطع انما تفيد ظن التعديه و لا يصير برهانا و ربما يناقش في اعتبار هذا الظن فتأمل.

وجهه يظهر من تضاعيف الكلام فى هذا المقام. فلا نطيل بتقريره.

و أما حجّه المرتضى، فجوابها أنّ المتبادر من العله حيث يشهد الحال بانسلاخ الخصوصيه منها تعلق الحكم بها، لا بيان الداعى او وجه المصلحه.

٢- أصل [فى القياس الجلى]

ذهب العلامة- (رحمه الله)- فى التهذيب، و كثير من العامه: إلى أنّ تعديه الحكم فى تحريم التأيف إلى أنواع الأذى الزائد عنه من باب القياس و سمّوه بالقياس الجلى. و أنكرك المحقق- (رحمه الله)- و جمع من الناس، و اختلفوا فى وجه التعديه، فقيل: إنّ دلالة (١) مفهومه و فحواه عليه و سمّوه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقه، لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور. و يقابله مفهوم المخالفه، و هو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور فى الحكم، كمفهوم الشرط و الوصف، و يسمّى هذا دليل الخطاب. و يقال للأول فحوى الخطاب (٢)

ص: ٣١٧

١- قوله: فقيل انه دلالة. لا يخفى فساد ما فى هذه العبارة فان المفهوم و الفحوى هو المدلول الذى فيه الكلام بان الدلالة عليه باى وجه فلا معنى لدلالة المفهوم و الفحوى عليه. ثم لا يخفى انه بصدد بيان وجه الدلالة و التعديه و لا يظهر مما ذكره مع قطع النظر عن عدم استقامه العبارة وجه الدلالة، و الظاهر ان وجه الدلالة على هذا المذهب اللزوم العلقى و العرفى بين تحريم التأيف و تحريم ساير انواع الاذى فيكون دلالة الالتزام فتدبر.

٢- قوله: و فحوى الخطاب. قال العلامة الشيرازى فى شرحه على المختصر يسمّى فحوى الكلام لان الفحوى ما يفهم على سبيل القطع و هذا كذلك.

أيضا و لحن الخطاب (١). و قال قوم: إنه منقول عن موضوعه اللغويّ إلى المنع من أنواع الأذى. و هو صريح كلام المحقق (رحمه الله).

حجّه الذاهبين إلى كون مثله قياسا: أنّه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم، كالأ-كرام في منع التأفيف، و عن كونه أكد في الفرع، لما حكم به. و لا معنى للقياس إلّا ذلك.

و أجب بأنّ المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتّى يكون قياسا، بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغه. و لهذا يقول به كلّ من لا يقول بحجّيه القياس، و لو كان قياسا لما قال به النافي له.

و ردّ: بأنّه لا نافي للقياس الجلي، أعنى ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى.

حتّى يقال: إنه قائل بهذا المفهوم دون القياس. و يجعل ذلك حجّه على أنه ليس بقياس.

و حجّه النافين: القطع بإفاده الصيغه في مثله، المعنى المذكور، من غير توقّف على استحضار القياس.

و أجب بأنّ التوقّف على استحضاره هو القياس الشرعيّ لا الجليّ، فأنّه ممّا يعرفه كلّ من يعرف اللغه من غير افتقار إلى نظر و اجتهاد.

إذا عرفت ذلك. فالحق ما ذكره بعض المحققين: من أنّ النزاع هاهنا لفظيّ لا طائل تحته.

ص: ٣١٨

١- قوله: و لحن الخطاب اللحن صرف الكلام عن السنه الجارى عليه اما بازاله الاعراب او التصحيف و هو مذموم و اما بازالته عن التصريح و صرفه الى تعريض و فحوى و هو محمود و منه قيل للفظن لحن لانه يفهم فحوى الكلام قال فى القاموس ألحنه القول افهمه اياه فلحنه و اللاحن العالم بعواقب الكلام.

و محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، و هو الاستصحاب، أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دليل؟.

المرتضى و جماعه من العامه على الثاني، و يحكى عن المفيد- (رحمه الله) المصير إلى الأول، و هو اختيار الأكثر و قد مثلوا له بالتميم إذ دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثائها. و الاتفاق واقع على وجوب المضى فيها قبل الرؤيه. فهل يستمر على فعلها بعدها استصحابا للحال الأول أم يستأنفها بالوضوء؟. فمن قال بالاستصحاب (١) قال بالأول، و من أطرحه قال بالثاني.

احتج المرتضى بأنّ في استصحاب الحال جمعا بين الحالين في حكم من غير دلاله، لأنّ الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في إحداها واجدا له في الأخرى. فكيف سوى بين الحالين من غير دلاله.

قال: و إذا كنا قد أثبتنا الحكم في الحاله الاولى بدليل، فالواجب أن ننظر.

ص: ٣١٩

١- قوله: فمن قال بالاستصحاب. فيه تأمّل بل انطباق المثال على الممثل غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان محل الاستصحاب انه محله ما لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم في ثاني الحال و عدم دليل على انتفاء حكم التيمم بعد رؤيه الماء محل التأمل فان العمومات الداله على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء تنافي بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محل لا نسلم انه يقتضى الحكم ببقاء التيمم هنا و القول بعدم بقاء التيمم لا نسلم كونه مبنيا على طرح الاستصحاب و يمكن ان يقال ان مبنى الخلاف في تلك المسأله ان المراد باشتراط الصلاه مع وجود الماء بالوضوء في العمومات هل هو في الابتداء او مطلقا فتأمل.

فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه، و ليس هاهنا استصحاب، و إن كان تناول الدليل إنما هو للحال الاولى فقط، و الثانيه عاريه من دليل، فلا يجوز اثبات مثل هذا الحكم لها من غير دليل، و جرت هذه الحاله مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لو خلت من دلالة. فاذا لم يجر إثبات الحكم للاولى إلا بدليل فكذلك الثانيه.

ثم أورد سؤالاً حاصله: أن ثبوت الحكم فى الحاله الاولى يقتضى استمراره إلا لمانع، إذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الحكم فى موضع، و حدوث الحوادث لا يمنع (١) من ذلك كما لا يمنع حركه الفلك و ما جرى مجراه من الحوادث. فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع.

و أجاب: بأنه لا بد من اعتبار الدليل (٢) الدال على ثبوت الحكم فى الحاله الاولى و كيفيه إثباته، و هل يثبت ذلك فى حاله واحده أو على سبيل الاستمرار؟

و هل يتعلّق بشرط مراعى، أو لم يتعلّق؟

قال: و قد علمنا أن الحكم الثابت فى الحاله الاولى إنما يثبت بشرط فقد الماء، و الماء فى الحاله الثانيه موجود. و اتفقت الأمة على ثبوته فى الأولى و اختلف فى الثانيه. فالحالتان مختلفتان و قد ثبت فى العقول أن من شاهد زيادا فى الدار ثم غاب عنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه فى الدار إلا بدليل متجدد و صار كونه فى الدار فى الثانى و قد زالت الرؤيه بمنزله كون عمرو فيها مع فقد الرؤيه. و أمّا القضاء بأن حركه الفلك و ما جرى مجريها لا يمنع من استمرار

ص: ٣٢٠

١- قوله: كما لا يمنع أى كما لا يمنع من استمرار الاحكام

٢- قوله: من اعتبار الدليل. أى ملاحظه الدليل المذكور و التأمل فيه.

الأحكام، فذلك معلوم بالأدلة. و على من ادعى أنّ رؤيه الماء لم يغيّر الحكم (١)، الدلاله.

ثمّ قال: و بمثل ذلك نجيب من قال: فيجب أن لا ينقطع بخبر من أخبرنا عن مكّه و ما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها. و ذلك انه لا بد للقطع (٢) الى الاستمرار من دليل اما عاده او ما يقوم مقامه و لو كان البلد الذى أخبرنا عنه على ساحل البحر لجوّزنا زواله لغلبه البحر إلّا أن يمنع من ذلك خبر متواتر (٣). فالدليل على ذلك كلّه لا بدّ منه. (الذريعه ص ٨٣٠)

حجّه القول الآخر وجوه:

الأوّل: أنّ المقتضى للحكم (٤) الأوّل ثابت، و العارض لا يصلح رافعا له، فيجب الحكم بثبوتة فى الثانى. أمّا أنّ مقتضى الحكم الأوّل ثابت، فلاّنا نتكلّم على هذا التقدير. و أمّا أنّ العارض لا يصلح رافعا. فلاّ أنّ العارض إنّما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم. لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه، فيكون

ص: ٣٢١

١- قوله: لم يغير الحكم. أى اقامه الدليل فقوله الدلاله مبتدأ قدم عليه خبره و هو قوله «على من ادعى».

٢- قوله: و ذلك انه لا بد. أى الجواب الذى يجب عن ذلك القائل و حاصله ان ما يقطع ببقائه انما هو لدليل كالعاده و غيرها و ما ليس فيه الدليل لا نسلم القطع ببقائه.

٣- قوله: من ذلك خبر متواتر أى بالنسبه الى الزمان الثانى الذى هو حال رؤيه المخبرين لا زمان اخبارهم لنا بجواز غلبه الجزءين رؤيتهم و اخبارهم فتأمّل.

٤- قوله: ان المقتضى للحكم. ان اراد ان المقتضى لوجود الحكم الاول ثابت فى الزمان الثانى فهو ممنوع بل هو اول الكلام و عين النزاع و المفروض المحقق انما هو ثبوتة فى الزمان الاول و ان اراد انه ثابت فى الزمان الاول فهو مسلم و لا- ينفع فى المطلوب فتأمّل.

كل واحد منهما مدفوعا بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع.

الثاني: أنّ الثابت أولا قابل للثبوت ثانيا، وإلا لا نقلب من الامكان الذاتى إلى الاستحاله. فيجب أن يكون فى الزمان الثانى جائز الثبوت كما كان أولا.

فلا ينعدم إلا لمؤثر، لاستحاله خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا لمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاؤه أرجح (١) من عدمه، فى اعتقاد المجتهد، و العمل بالراجح واجب.

الثالث: أنّ الفقهاء عملوا باستصحاب الحال فى كثير من المسائل و الموجب للعمل هناك موجود فى موضع الخلاف. و ذلك كمسأله من تيقن الطهاره و شكّ فى الحدث فانه يعمل على يقينه (٢). و كذلك العكس، و من تيقن طهاره ثوبه فى حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها، و من شهد بشهاده بنى على بقائها حتى يعلم رافعها، و من غاب غيبه منقطعه حكم ببقاء أنكحته و لم يقسم أمواله و عزل نصيبه فى الموارث. و ما ذاك إلا لاستصحاب حال حياته. و هذه العلّه موجوده فى مواضع للاستصحاب فيجب العمل به.

الرابع: أنّ العلماء مطبقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلاله

ص: ٣٢٢

١- قوله: يكون بقائه أرجح. هذا ممنوع اذ كما ان التقدير عدم العلم بالمؤثر فى العدم فى الزمان الثانى كذا لا يعلم المؤثر فى الوجود فى الزمان الثانى اذا لممكن نسبه بذاته الى الطرفين فى كل ان على السواء و العلم بالمؤثر فى الوجود فى الزمان الاول لا يكفى بالنسبه الى الزمان الثانى إلا ان يقال بعدم احتياج الممكن فى البقاء الى تأثير جديد و هو ممنوع و لا سيما كليتته و لا ينفع هاهنا إلا الكليه فتأمل.

٢- قوله: فانه يعمل على يقينه لا نسلم ان فى المسائل المذكوره عملوا بالاستصحاب بل ربما عملوا فى بعضها بالنصوص الداله عليه و فى بعضها بحكم العاده و غيرها فتأمل.

الشرعيه، على ما يقتضيه البراءه الأصلية (١). و لا معنى للاستصحاب (٢) إلّا هذا.

إذا تقرّر ذلك فاعلم: أنّ المحقق - (رحمه الله) - ذكر في أوّل كلامه أنّ العمل بالاستصحاب محكّي عن المفيد، و قال إنّهُ المختار، و احتجّ له بهذه الوجوه الأربعة.

ثمّ ذكر حجّج المانع و الجواب عنها، و قال بعد ذلك: و الذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضى لذلك الحكم. فإن كان يقتضيه مطلقاً و جب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلاً، فإنّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، كقوله: «أنت خلتيه» أو «بريّه»، فإنّ المستدلّ على أنّ الطلاق لا يقع بهما لو قال: حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً صحيحاً، لأنّ المقتضى للتحليل، و هو العقد، اقتضاء مطلقاً، و لا نعلم أنّ الألفاظ المذكوره رافعه لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتاً، عملاً بالمقتضى.

لا يقال: المقتضى هو العقد و لم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم.

لأنّا نقول: وقوع العقد اقتضى حلّ الوطى لا مقتيداً بوقت. فلزم دوام الحلّ نظراً إلى وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الراجع.

فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل،

ص: ٣٢٣

١- قوله: على ما يقتضيه البراءه الظرف متعلق بقوله ابقاء الحكم أى مطبقون على وجوب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءه الاصلية اذ لم يدل دليل شرعى على خلافه.

٢- قوله: و لا معنى للاستصحاب. فيه منع اذ يمكن ان يقال ان ابقائهم الحكم على البراءه الاصلية ليس من حيث الاستصحاب بل من حيث النصوص و الدلائل الداله على البراءه فى كل وقت ما لم يدل دليل على خلافها.

و إن كان يعنى به أمرا وراء ذلك فنحن مضربون عنه (معارض الاصول ص ٢٠٦)

و هذا الكلام جيّد، لكنه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أولا، و مصير إلى القول الآخر كما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسأله المتيمّم، و يفصح عنه حجّه المرتضى. فكأنّه - (رحمه الله) - استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشه، فاستدرك بهذا الكلام. و قد اختار في المعبر قول المرتضى و هو الأقرب.

ص: ٣٢٤

٩- المطلب التاسع : فى الاجتهاد و التقليد

اشاره

[و فيه ثمانيه اصول]

ص: ٣٢٥

الاجتهاد في اللغه: تحمّل الجهد (١) و هو المشقّه في أمر. يقال: اجتهد في حمل الثقل، و لا يقال ذلك في الحقيير. و أمّا في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه (٢) وسعه في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ. و قد اختلف الناس في قبوله

ص: ٣٢٧

١- قوله: تحمل الجهد الجهد بالضم و الفتح الاجتهاد و عن الفراء الجهد بالضم الطاقه و بالفتح المشقه كذا قال العلامة التفتازاني في شرحه المطول على التلخيص.

٢- قوله: استفراغ الفقيه. الظاهر ان المراد بالفقيه في الاجتهاد من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذي فسّره في اول الكتاب و هو العلم بالاحكام الشرعيه الفرعيه الى آخر ما ذكر صرح بذلك شارح المختصر و قال هذا احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه و الظاهر انه لا وجه له لان الظاهر ان الفقيه لا يحصل إلّا بعد الاجتهاد و ايضا. استفراغ الوسع اما باحاطه كل الادله و التأمل فيه و دلائل مسائل مخصوصه على الخلاف و كل من فعل ذلك يكون مجتهدا قطعاً فلا يستقيم اخراج استفراغ ما من الحد من أى شخص كان توهم ان استفراغ المنطقي قاصر هنا في الشرعيه اذ لا ممارسه له فيها فيجب اخراجها من الحد فمدفوع بان هذا ليس استفراغا للوسع اذ يمكنه تحصيل الممارسه فبعد الاستفراغ لا- حاجه الى قيد آخر. ثم لا- يخفى ان الفقه هو العلوم الحاصله بالاجتهاد او التهيؤ لذلك العلوم و الاجتهاد هو السعي و اعمال النفس في تحصيلها فيغير ان فليس الحد من قبيل استعمال احد المترادفين في تعريف الآخر.

للتجزية بمعنى جريانه فى بعض المسائل دون بعض، و ذلك بأن يحصل للعالم (١) ما هو مناط الاجتهاد فى بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها أولا.

ذهب العلامه - (رحمه الله) - فى التهذيب، و الشهيد فى الذكرى و الدروس، و والدى فى جمله من كتبه، و جمع من العامه، الى الأول، و صار قوم إلى الثانى.

حجه الأولين: أنه إذا أطلع على دليل مسأله بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد (٢) المطلق فى تلك المسأله، و عدم علمه بأدله غيرها لا مدخل له فيها. و حينئذ فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا.

و احتج الآخرون: بأن كل ما يقدر جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض. فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

و أجاب الأولون: بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل فى تلك المسأله بحسب ظنه، و حيث يحصل التجويز (٣) المذكور يخرج عن الفرض.

و التحقيق عندى فى هذا المقام: أن فرض الاقتدار على استنباط بعض

ص: ٣٢٨

١- قوله: بان يحصل للعالم. الظاهر ان المراد انه يحصل بحسب ظنه جميع ما هو المناط فى تلك المسأله سواء كان هذا الظن مطابقا للواقع او لا كما يظهر من احتجاج الآخرين و جوابه.

٢- قوله: فقد ساوى المجتهد فيه بحث امّا اولاً- فلانه لما لم يكن محيطا بجميع ادله الاحكام فظنه بعدم المعارض و انحصار المناط فيما علم اضعف من ظن المحيط بالكل بذلك فلا تساوى و اما ثانياً فعلى تقدير تسليم تساوى ظنهما فى الانحصار فلا نسلم تساوى قوتهما فى الاستنباط لظهور زياده قوه من كان تدبيره و احاطته اكثر غالباً فلا نسلم تساوى ظنهما فى الحكم و امّا ثالثاً فلان لا نسلم ان مناط الاعتماد فى المحيط بالكل ظنه من حيث انه ظن حتى يستلزم الاعتماد فى كل ما يساويه بل ربما كان للاجماع او غيره و الى بعض ما ذكرنا اشار المصنف فى تحقيقه الذى يأتى.

٣- قوله: و حيث يحصل التجويز أى التجويز المنافى للظن بالطرف الآخر اذ التجويز مطلقاً لا ينافى الظن المفروض فتأمل.

المسائل دون بعض، على وجه يساوى (١) استنباط المجتهد المطلق لها، غير ممتنع، و لكنّ التمسك في جواز (٢) الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواه فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به.

نعم: لو علم أنّ العله في العمل بظنّ المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسأله، أمكن الإلحاق من باب منصوص العله. و لكنّ الشأن في العلم (٣) بالعه لفقده النصّ عليها، و من الجائز أن يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلّها.

بل هذا أقرب إلى الاعتبار من حيث أنّ عموم قدره إنّما هو لكمال القوه، و لا شك أنّ القوه الكامله أبعد عن احتمال الخطأ من الناقصه. فكيف يستويان؟.

سلمنا، و لكنّ التعويل (٤) في اعتماد ظنّ المجتهد المطلق إنّما هو على دليل

ص: ٣٢٩

١- قوله: على وجه يساوى هذا محل التأمّل و قد اشرنا اليه.

٢- قوله: و لكن التمسك في جواز. و قد يستدل على جواز التجزى بروايه ابى خديجه عن الصادق (عليه السلام) حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضاياها فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضيا فتحاكموا اليه و لى في هذا الاستدلال نظر فان المنافى للتجزى لا- يدعى وجوب العلم بكل الاحكام دائما و انما يدعى وجوب الاحاطه بكل الادله ليحصل له الظن القوى بعدم المعارض فرعمه انه لا- يحصل العلم بشىء من المسائل و الاحكام الا بعد الاحاطه بكل الدلائل فاكتفاؤه (عليه السلام) بعلم الحاكم بشىء من المسائل و الاحكام لا ينافى مذهبه اذ زعمه ان هذا لا يحصل إلّا بعد الاحاطه بالكل و ظن عدم المعارض فالنزاع معه ليس إلّا في هذا و الحديث لا- يدلّ عليه و ايضا يمكن ان يقال ان موضع النزاع ظن المتجزى لا علمه و المذكور في الحديث هو العلم.

٣- قوله: و لكن الشأن. أى لكن الكلام و البحث في ذلك.

٤- قوله: سلمنا و لكن التعويل ... أى سلمنا حجّيه القياس و ان لم يكن منصوص العله لكن ليس إلّا دليلا- ظنيا و التعويل عليه يوجب الدور.

قطعي، و هو إجماع الأمة عليه و قضاء الضروره به، و أقصى ما يتصور في موضع النزاع أن يحصل دليل ظني يدل على مساواه التجزي للاجتهد المطلق.

و اعتماد المتجزي عليه يفضى إلى الدور (1)، لأنه تجز في مسأله التجزي، و تعلق بالظن في العمل بالظن. و رجوعه في ذلك إلى فتوى المجتهد المطلق و إن كان ممكنا. لكنه خلاف المراد، اذ لفرض إلحاقه ابتداء بالمجتهد. و هذا إلحاق له بالمقلد بحسب الذات، و إن كان بالعرض إلحاقا بالاجتهاد. و مع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد، لاقتضائه ثبوت الواسطه بين أخذ الحكم بالاستنباط و الرجوع فيه إلى التقليد. و إن شئت قلت: تركب التقليد و الاجتهاد، و هو غير معروف.

٢- أصل و الاجتهاد المطلق شرائط يتوقف عليها

(٣)

و هي بالاجمال: أن يعرف

ص: ٣٣٠

١- قوله: يفضى الى الدور. قد يقال انه لا- خلاف في جواز التجزي في المسائل الاصوليه و انما الخلاف في جواز التجزي في المسائل الفرعيه و لا يخفى ان جواز التجزي من المسائل الاصوليه لا الفرعيه فلا دور و كان وجه عدم الخلاف في جواز التجزي في الاصول ان مناط اكثر مسائلها الادله العقليه و لا- دخل فيها كثيرا لزياده التبع و ليس فيها احتمال المعارض بخلاف الفروع الشرعيه فتأمل.

٢- قوله: و رجوعه في ذلك. أى في الحكم بجواز التجزي.

٣- قوله: و الاجتهاد المطلق. كانه اراد بالاجتهاد المطلق في الكل كما هو مستعمل في كلامه في المسأله السابقه و انما خص به بناء على انه اراد بما ذكر في بيان الشروط معرفه جميع ما يتوقف عليه جميع الادله و جميع مسائل الاصول و كذا باقي الشروط و يحتمل اراده التعميم بالنسبه الى مجتهد الكل و المتجزي فيكون الاطلاق اشاره الى التعميم و حينئذ لا بد ان يراد بما ذكر في الشروط اعم من معرفه ما يتوقف عليه الكل و البعض و الاول اظهر من عبارته.

جميع ما يتوقف عليه إقامه الأدله على المسائل الشرعيه الفرعيه، و بالتفصيل أن يعلم من اللغه و معانى الألفاظ العرفيه ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب و السنه و لو بالرجوع إلى الكتب المعتمده. و يدخل فى ذلك معرفه النحو و التصريف، و من الكتاب قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يكون عالما بمواقعها و يتمكن عند الحاجه من الرجوع إليها و لو فى كتب الاستدلال. و من السنه الأحاديث المتعلقه بالأحكام، بأن يكون عنده من الاصول المصححه ما يجمعها، و يعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها، و أن يعلم أحوال الرواه فى الجرح و التعديل و لو بالمراجعه، و أن يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته. و أن يكون عالما بالمطالب الأصوليه من أحكام الأوامر و النواهي و العموم و الخصوص إلى غير ذلك من مقاصده التى يتوقف الاستنباط عليها، و هو أهم العلوم للمجتهد، كما تبّه عليه بعض المحققين. و لا بدّ أن يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل أصل منها، لما فيها من الاختلاف، لا كما توهمه القاصرون. و أن يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه، إلّا من فاز بقوه قدسيه تغنيه عن ذلك؛ و أن يكون له ملكه مستقيمه و قوه إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول و ردّ الجزئيات إلى قواعدها و الترجيح فى موضع التعارض.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ جمعا من الأصحاب و غيرهم عدوا فى الشرائط:

معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم و افتقاره إلى صانع موصوف بما يجب، منزّه عمّا يمتنع، باعث للأنبياء، مصدّق إياهم بالمعجزات.

كلّ ذلك بالدليل الإجمالى، و إن لم يقدر على التحقيق و التفصيل على ما هو دأب المتبحرين فى علم الكلام.

و ناقشهم فى ذلك بعض المحققين: بأن هذا من لوازم الاجتهاد و توابعه، لا من مقدماته و شرائطه. و هو حسن، مع أن ذلك لا يختص بالمجتهد، إذ هو شرط الايمان.

و أمّا معرفه فروع الفقه، فلا يتوقف عليها أصل الاجتهاد. و لكنها قد صارت فى هذا الزمان طريقا يحصل به الدرجه فيه و تعين على التوصل إليه.

و ما يلهج به جهلا أو تجاهلا بعض أهل العصر، من توقّف الاجتهاد المطلق على أمور وراء ما ذكرنا، فمن الخيالات التى تشهد البديهة بفسادها، و الدعاوى التى تقتضى الضروره من الدين بكذبها.

٣- أصل [فى التصويب]

اتفق الجمهور من المسلمين على أن المصيب من المجتهدين المختلفين، فى العقلات التى وقع التكليف بها، واحد، و أن الآخر مخطئ آثم لأن الله تعالى كلف فيها بالعلم و نصب عليه دليلا. فالمخطئ له مقصّر فيبقى فى العهده، و خالف فى ذلك شذوذ من أهل الخلاف. و هو بمكان من الضعف. و أمّا الأحكام الشرعيّه فان كان عليها دليل (١) قاطع فالمصيب فيها أيضا واحد

ص: ٣٣٢

١- قوله: فان كان عليها دليل. كانه اراد بالدليل القاطع ما لا يفتقر الى الاجتهاد و دقه النظر كما يظهر من مقابلته للشق الثانى حتى يصح حكمه فيه بان المخطئ غير معذور مطلقا بناء على انه حينئذ يكون مقصرا حيث يكون الدليل واضحا فى الدلاله و مع ذلك لا بد من عدم تقصيره فى الطلب اذ كونه قاطعا بذلك المعنى ايضا لا يقتضى حضوره فى نظره بحيث لا يحتاج الى الطلب اللهم إلا ان يقال ان مراده بالقاطع ما يكون كذلك و حينئذ يستقيم الحكم بكونه غير معذور.

والمخطئ غير معذور، وإن كانت ممّا يفتقر إلى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا إثم عليه حينئذ قطعاً بغير خلاف يعاب به.

نعم اختلف الناس في التصويب.

ف قيل: كل مجتهد مصيب، بمعنى أنه لا حكم معيناً لله تعالى فيها، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد. فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده.

وقيل: إن المصيب فيها واحد، لأن الله تعالى فيها حكماً معيناً، فمن أصابه فهو المصيب، وغيره مخطئ معذور.

وهذا القول هو الأقرب (1) إلى الصواب. وقد جعله العلامة في النهاية رأى

ص: ٣٣٣

١- قوله: وهذا القول هو الأقرب. وقد ذكر واثبات هذا القول حججاً كثيرة في أكثرها مناقشات واضحة والعمد فيها بعد اجماع الامامية لو ثبت، شيوع تخطئه السلف بعضهم بعضاً من غير نكر. وما روى ان للمصيب اجرين و للمخطئ اجر واحدا وان الاصل عدم تعدد حكم الله تعالى في واقعه واحده حتى يثيب و للمصوبه ايضاً شبه اعظمها انه لو كان المصيب واحدا و المخطئ يجب عليه العمل اجماعاً بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله و الاول يستلزم ثبوت الحكم بالنقيضين و الثاني يستلزم التغيير في حكم الله و علمه من غير نسخ اجماعاً و هو باطل اجماعاً مع انه خلاف الفرض اذ حينئذ يكون الحكم الثاني الباقي صواباً و الزائل خطأً. و قد يستدل بوجه آخر و هو ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجماعاً و مخالفته له حرام قطعاً فلو كان بعض الظنون خطأً لزم كون العمل بالخطأ واجباً و بالصواب حراماً و يمكن دفعهما على القاعده الحسن و القبح الذاتيين كما هو الحق بمسامحه في معنى الخطأ و الصواب بان المراد بالصواب ما فيه جهه الحسن الذاتى و ان لم يتعلق به الحكم و الخطأ بخلافه فيختار ان الحكم ليس متعلقاً بالصواب بالنسبه الى من ظن خلافه و كونه صواباً بمعنى ان فيه جهه الحسن الذاتى. و انما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضى و هو كونه متعلق الظن فلو تعلق الظن بالصواب اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان و إنما فتواب واحد و المشهور في دفعها النقض بالقطعيات فان المصيب فيها واحد اجماعاً.

الإمامية. و هو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه. و كيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كثير طائل. فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الأشكال أوفق بمقتضى الحال.

٤- أصل [في جواز التقليد]

و التقليد هو العمل بقول الغير من غير حجّة، كإخذ العاميّ (١) و المجتهد بقول مثله. و على هذا فالرجوع إلى الرسول مثلا ليس تقليدا له، و كذا رجوع العاميّ إلى المفتي لقيام الحجّة في الأوّل بالمعجزه، و في الثاني بما سنذكره.

هذا بالنظر إلى أصل الاستعمال، و إلّا فلا ريب في تسميه أخذ المقلّد العاميّ بقول المفتي تقليدا في العرف، و هو ظاهر.

إذا تقرّر هذا فأكثر العلماء على جواز التقليد (٢) لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عاميا، ام عالما بطرف من العلوم.

و عزى في الذكرى إلى بعض قدماء الأصحاب و فقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوامّ و أنّهم اكتفوا فيه بمعرفه الإجماع الحاصل من مناقشه العلماء عند الحاجة إلى الوقائع، او النصوص الظاهره، أو أنّ الاصل في

ص: ٣٣٤

١- قوله: كإخذ العاميّ. أى اخذ العاميّ بقول العاميّ و المجتهد بقول المجتهد.

٢- قوله: على جواز التقليد. اراد بالتقليد هنا معناه العرفي كما ذكر.

المنافع الإباحه، و فى المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع فى متنه و دلالاته، و النصوص محصوره (١). و ضعف هذا القول ظاهر.

و قد حكى غير واحد من الأصحاب: اتّفاق العلماء عن الإذن للعوام فى الاستفتاء من غير تناكر، و احتجّوا مع ذلك: بأنّه لو وجب على العاميّ النظر فى أدله المسائل الفقهيّه لكان ذلك إمّا قبل وقوع الحادثه، أو عندها. و القسمان باطلان. أمّا قبلها فبالاجماع، و لأنّه يؤدّى إلى استيعاب وقته بالنظر فى ذلك فيؤدّى إلى الضرر بأمر المعاش المضطرّ إليه.

و أمّا عند نزول الواقعة، فلأنّ ذلك متعذّر، لاستحاله اتّصاف كلّ عاميّ عند نزول الحادثه بصفه المجتهدين. و بالجمله فهذا الحكم لا مجال للتوقّف فيه.

٥- أصل [فى التقليد فى اصول العقائد]

و الحقّ منع التقليد فى اصول العقائد، و هو قول جمهور علماء الاسلام، إلّا من شدّد من أهل الخلاف. و البرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقّق - (رحمه الله) - بعد مصيره إلى المنع فى هذا الأصل و ذكره الاحتجاج عليه، قال: «و إذا ثبت أنّه غير جائز، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟ (٢). قال شيخنا أبو جعفر - رضى الله عنه -: نعم، و خالفه

ص: ٣٣٥

- ١- قوله: و النصوص محصوره. اشاره الى دفع ما يقال انهم كيف يعلمون فقد نص قاطع فقال النصوص محصوره.
- ٢- قوله: هذا الخطأ موضوع عنه. لا- يخفى ان تصور كونه موضوعا عنه بعد الحكم بانه غير جائز على المكلف لا- يخلو من اشكال فيحتمل ان المراد به سقوط الاثم بالعفو من حيث انه صغيره فلا ينافى العدالة و ان كان عمدا عالما و بهذا يشعر كلامه الآتى او المراد اتيانه مع الجهالة بعدم جوازه فيكون معذورا لكونه جاهلا بالحكم كما يشعر به لفظ الخطأ لكن لا يلائمه الدليل اذ لا يختص ما ذكره بالجاهل بالمسأله و الحكم فتأمل.

الأ-كثرون. احتجّ - (رحمه الله) - باتّفاق فقهاء الأمصار على الحكم بشهاده العاميّ مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدله القاطعه.

لا يقال: قبول الشهاده إنّما كان لأنّهم يعرفون أوائل الأدله، و هو سهل المأخذ.

لأنّنا نقول: إن كان ذلك حاصلًا لكلّ مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذ فيحصل الغرض و هو سقوط الإثم (١)، و إن لم يكن معلوماً لكلّ مكلف لزم أن يكون الحكم بالشهاده موقوفاً على العلم بحصول تلك الأدله للشاهد منهم، لكن ذلك محال. و لأنّ النبي (صلى الله عليه و آله و سلم) كان يحكم (٢) بإسلام الأعرابيّ من غير أن يعرض عليه أدله الكلام و لا يلزمه بها، بل يأمره بتعلّم الأمور الشرعيّه اللازمه به كالصلاه و ما أشبهها. (معارج الاصول ص ٢٠٠)

و فى هذا الكلام إشعار بميل المحقّق إلى موافقه الشيخ على ما حكاه عنه، أو

ص: ٣٣٦

١- قوله: فيحصل الغرض. فيه نظر اذ الغرض سقوط الاثم على تقدير عدم حصول الادله مطلقا على ما نقل المصنف منه فسقوط الاثم على تقدير حصول الادله اجمالا لا يكون محصلا للغرض و ايضا مقصوده اثبات كونه موضوعا عنه مع كونه غير جائز على تقدير حصول الادله اجمالا لكل واحد فالاثم ساقط لكن لا يتصور حينئذ حديث عدم الجواز فتأمل.

٢- قوله: كان يحكم. لا يخفى ان هذا يدل على انه لا يعتبر فى الاسلام و لا يدل على انه موضوع عنه كما هو المدعى إلّا ان يقال ان مناط الاستدلال قوله «و لا يلزمه بها... الى آخره». ثم لا يخفى انه لو تمّ هذا الدليل لدلّ على عدم الوجوب لا على كونه واجبا موضوعا عنه فتأمل.

تردده فيه. مع أنه ليس بشيء لأن تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها و دفع الشبهه الوارده فيها ليس بلازم. بل الواجب معرفه الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينه. و هذا يحصل بأيسر نظر. فلذلك لم يوقفوا (١) قبول الشهاده على استعلام المعرفه، و لم يكن النبي، (صلى الله عليه و آله و سلم)، يعرض الدليل على الأعرابي المسلم، إذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر، كما قال الأعرابي: «البعره تدلّ على البعير و أثر الأقدام على المسير؟، أفسماء ذات أبراج و أرض ذات فجاج لا- تدلّان على اللطيف الخبير؟»

٦- أصل [في شرائط المفتي]

و يعتبر في المفتي الذي يرجع إليه المقلد مع الاجتهاد أن يكون مؤمنا عدلا، و في صحه رجوع المقلد إليه علمه بحصول الشرائط فيه، إما بالمخالطه المطلقه، أو بالأخبار المتواتره، أو بالقرائن الكثيره المتعاضده، أو بشهادة العدلين العارفين.

لأنها حجه شرعيه إلا أن اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضوع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل.

يظهر من الأصحاب هنا نوع اختلاف، فإنّ العلّامه- (رحمه الله)- قال في التهذيب: لا يشترط في المستفتي علمه بصحّ اجتهاد المفتي، لقوله تعالى:

فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ (٢) (سوره النحل - ٤٣) من غير تقييد، بل يجب عليه أن

ص: ٣٣٧

١- قوله: فلذلك لم يوقفوا. أي لم يجعلوا قبول الشهاده موقوفا على ذلك فتأمل.

٢- قوله: فاسألوا اهل الذكر. من غير تقييد بكون اهل الذكر معلوم الاجتهاد فيشمل المظنون اجتهاده.

يقامد من يغلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد و الورع. و إنما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق، و اجتماع المسلمين على استفتائه و تعظيمه.

و قال المحقق - (رحمه الله) -: و لا يكتفى العامي بمشاهده المفتي متصدرا، و لا داعيا إلى نفسه. و لا مدعيا، و لا باقبال العامه عليه، و لا اتصافه بالزهد و التورع.

فانه قد يكون غالطا في نفسه، أو مغالطا. بل لا بد أن يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتره من ممارسته و ممارسه العلماء و شهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى و بلوغه إياه. (معارج الاصول ص ٢٠١)

و الاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر، كما ترى. و كلام المحقق (رحمه الله) - هو الأقوى، و وجهه واضح لا يحتاج إلى البيان.

و احتجاج العلامة - (رحمه الله) -: بالآيه على ما صار إليه مردود. أمّا أولا:

فلمنع العموم فيها. و قد نبه عليه في النهايه. و أمّا ثانيا: فلأنه على تقدير العموم لا بد من تخصيص أهل الذكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر إلى سؤال الاستفتاء، للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل عدم جوازه، و حينئذ فلا بد من العلم بحصول الشرائط، أو ما يقوم مقام العلم، و هو شهاده العدلين.

و يظهر من كلام المرتضى: الموافقه لما ذكره المحقق - (رحمه الله) - حيث قال:

و للعامي طريق إلى معرفه صفه من يجب عليه أن يستفتيه، لأنه يعلم، بالمخالطه و الأخبار المتواتره، حال العلماء في البلد الذي يسكنه و رتبهم في العلم و الصيانه أيضا و الديانه. قال: و ليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا، بأن يقول: كيف يعلمه عالما، و هو لا يعلم شيئا من علومه؟ لأننا نعلم أعلم الناس

بالتجاره و الصناعه فى البلد، و إن نعلم شيئا من التجاره و الصناعه و كذلك العلم بالنحو و اللغه و فنون الآداب.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ حكم التقليد، و مع اتّحاد المفتى ظاهر، و كذا مع التعدّد و الاتّفاق فى الفتوى؛ و أمّا مع الاختلاف، فإن علم استوائهم فى المعرفة و العدالة، تخيّر المستفتى فى تقليد أيّهم شاء. و إن كان بعضهم أرجح فى العلم و العدالة من بعض، تعيّن عليه تقليده، و هو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم. و حجّتهم عليه أنّ الثقة بقول الأعلّم أقرب و أوكد.

و يحكى عن بعض الناس: القول بالتخيير هنا أيضا. و الاعتماد على ما عليه الأصحاب ...

و لو ترجّح بعضهم بالعلم و البعض بالورع، قال المحقّق - (رحمه الله) -: يقدم الأعلّم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، و القدر الذى عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر. و هو حسن.

٧- أصل [فى بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق]

ذهب العلماء فى التهذيب: إلى جواز بناء المجتهد فى الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق. و منع من ذلك المحقق فعّد فى شرائط تسويغ الفتوى أن يكون المفتى بحيث إذا سئل عن لميّة الحكم فى كلّ واقعه يفتى بها أتى به و بجميع أصوله التى يبتنى عليها.

و قال فى موضع آخر: إذا أفتى المجتهد عن نظر فى واقعه ثمّ وقعت بعينها فى وقت آخر، فإن كان ذاكرا لدليلها جاز له الفتوى، و ان نسيه افتقر إلى استيناف

النظر. فان أدى نظره إلى الأول فلا كلام، وإن خالفه وجب الفتوى بالأخير.

ولا- ريب أنّ ما ذكره المحقق أولى. غير أنّ ما ذهب إليه العلماءه متوجّه، لأنّ الواجب (1) على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد، وقد حصل. فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج إلى الدليل، وليس بظاهر.

٨- أصل [في اشتراط مشافهه المفتى في العمل بقوله]

لا- نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهه المفتى في العمل بقوله، بل يجوز بالروايه عنه، ما دام حيّا. واحتجوا لذلك بالإجماع على جواز رجوع الحائض إلى الزوج العاقى، إذا روى عن المفتى، وبلزوم العسر بالتزام السماع منه.

و هل يجوز العمل بالروايه عن الميّت؟ ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه.

و من أهل الخلاف من اجازته. و الحجّه المذكوره للمنع في كلام الاصحاب على ما وصل إلينا رديّه جدّا لا يستحق أن تذكر. و يمكن الاحتجاج له بأنّ التقليد إنّما ساغ للإجماع المنقول سابقا، و للزوم الحرج الشديد و العسر بتكليف الخلق بالاجتهاد.

ص: ٣٤٠

١- قوله: لان الواجب. فيه تأمل اذ يصدق انه لم يستفرغ و لو حينئذ اذ يمكنه حينئذ النظر في الدلائل و الفكر فيها و ربما زاد قوته على السابق فيكون عالما بحكم لم يبذل جهده فيه فيكون مقصرا غير معذور في الخطأ لتمكّنه حينئذ من اصابه الصواب و لم يفعل و العمل بالاجتهاد و ان كان خطأ من قبيل الرخصه حيث لا يقدر على غيره فلو كان قادرا فجاز العمل به محل التأمل و قد فصل بعضهم بمضى زمان و تغيير حال يجوز معه زياده قوته و اطلاعه على الادله و عدمه فان كان كذلك فلا يجوز البناء على السابق و إلّا جاز و هذا غير بعيد.

و كلاً- الوجهين لا- يصلح دليلاً في موضع النزاع، لأنّ صورته حكاية الإجماع صريحه في الاختصاص بتقليد الأحياء. و الحرج و العسر يندفعان بتسوية التقليد في الجملة. على أنّ القول بالجواز قليل الجدوى على أصولنا، لأنّ المسألة اجتهاديّة، و فرض العامّي فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد. و حينئذ فالقائل بالجواز إن كان ميّتا (1) فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر، و إن كان حيّاً فاتباعه فيها و العمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميّت مع وجود المجتهد الحيّ، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب.

ص: ٣٤١

١- قوله: ان كان ميّتا هذا انما يتم لو لم يجوز التجزى في الاجتهاد حتى في الاصول كما هو مذهب المصنف اذ لو جوّز لجاز كون المكلف مجتهداً في هذا المسألة الاصوليه زاعماً انه يجوز الرجوع الى الميّت فيرجع اليه في باقى المسائل و لا يلزم الدور و لا مفسده اخرى فالتعويل في المسألة على ما ذكره اولى و على الاجماع لو كان.

خاتمه : فى التعادل و الترجيح

ص: ٣٤٣

[خاتمه] [فى] التعادل و الترجيح تعادل الأمارتين، أى الدليلين الظنيين، عند المجتهد يقتضى تخييره فى العمل بأحدهما. لا نعرف فى ذلك من الأصحاب مخالفا، و عليه أكثر أهل الخلاف.

و منهم: من حكم بتساقطهما و الرجوع إلى البراءة الأصلية. و إنما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكل وجه، لوجوب المصير إليه أولا عند التعارض و عدم إمكان الجمع.

و لما كان تعارض الأدلة الظنية منحصرا عندنا (1) فى الأخبار، لا جرم كانت

ص: ٣٤٥

١- قوله: منحصرا عندنا. بخلاف أهل الخلاف فان التعارض عندهم قد يقع مع القياس أيضا ثم حصر تعارض الأدلة الظنية عندنا فى الأخبار اما بناء على ان المراد بالظنية، الظنية سندا و متنا فالكتاب على هذا ليس من الأدلة الظنية لقطعيه سنده و لا يخفى انه لا يتم حينئذ قوله «لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعه إليها» أى الى الأخبار اذ حصل تعارض الأدلة الظنية بالمعنى المذكور فى الأخبار لا يستلزم رجوع كل وجوه الترجيح إليها لجواز رجوعها الى الكتاب من جهة ظنية دلالتها و اما بناء على جعل الأخبار شامله للكتاب و نقل الاجماع أيضا و هو بعيد و الظاهر ان مراده ان تعارض الأدلة الظنية التى هنا بصدد بيانه منحصرا فى الأخبار اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم و الخصوص و الاطلاق و التقييد قد مرّ حكمه و لا يتصور التعرض فيه بزعمه لانه قطعى المتن قد صرح بذلك العلامة و فيه تأمل.

وجوه الترجيح كلّها راجعه إليها، و هي كثيرة:

منها: الترجيح بالسند،

و يحصل بأمر:

الأول: كثرة الرواه، و كأن يكون رواه أحدهما أكثر عددا من رواه الآخر فيرجح ما رواه أكثر، لقوّه الظنّ. إذا العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقلّ؛ ولأنّ كلّ واحد يفيد ظناً، فاذا انضم إلى غيره قوى حتّى ينتهى إلى التواتر المفيد لليقين.

الثاني: رجحان راوى أحدهما على راوى الآخر في وصف يغلب معه ظنّ الصدق، كالثقة، و الفطنة، و الورع، و العلم، و الضبط.

قال المحقّق - (رحمه الله) -: رجيح الشيخ بالضابط و الأضببط، و العالم و الأعلم، محتجاً بأنّ الطائفة قدّمت ما رواه محمّد بن مسلم، بريد بن معاوية، و الفضيل بن يسار و نظائرهم، على من ليس له حالهم قال: و يمكن أن يحتجّ لذلك بأنّ روايه العالم و الأعلم أبعد من احتمال الخطأ و أنسب بنقل الحديث على وجهه فكانت أولى.

الثالث: قلّه الوسائط، و هو علوّ الاسناد. فيرجح العالى، لأنّ احتمال الغلط و غيره من وجوه الخلل فيه أقلّ.

قال العلّامة فى النهايه: «علوّ الاسناد و إن كان راجحاً من حيث أنّه كلّما كانت الرواه أقلّ، كان احتمال الغلط و الكذب أقلّ، إلّا أنّه مرجوع باعتبار

ص: ٣٤٦

نذوره. و أيضا فإن احتمال الخطأ و الغلط في العدد الأقل إنما يكون أقل لو اتحدت أشخاص الرواه في الخبرين، أو تساوا في الصفات. أما إذا تعددت أو كانت (١) صفات الأ-كثر أكثر فلا- و هذا الكلام ليس بشىء، لأن تأثير النذور (٢) في مثله غير معقول. و اشتراط الاتحاد أو المساواه في الصفات مستدرک، لأن المفروض في باب الترجيح استيثار أحد الدليلين بوجه الترجيح.

و هو إنما يكون مع الاستواء فيما عداها، إذا لو وجد مع الآخر ما يساويها أو يرجح عليها، لم يعقل اسناد الترجيح إليها. و بالجمله فهذا في غايه الظهور.

و منها: الترجيح باعتبار الروايه،

فيرجح المروى بلفظ المعصوم على المروى بمعناه.

و حكى المحقق- (رحمه الله)- عن الشيخ أنه قال: إذا روى أحد الراويين اللفظ و الآخر المعنى و تعارضا، فان كان راوى المعنى معروفا بالضبط و المعرفه فلا ترجيح بينهما؛ و إن لم يوثق منه بذلك ينبغي أن يؤخذ المروى لفظا.

ثم قال المحقق- (رحمه الله)-: و هذا حق لأنه أبعد من الزلل.

و العجب منه: كيف رضى من الشيخ بالتفصيل الذى حكاه عنه؟ مع أن

ص: ٣٤٧

١- قوله: أو كانت. الظاهر «الواو» بدل «او» فتأمل.

٢- قوله: لأن تأثير النذور. الظاهر ان مراد علامه بالنذور ليس ان الحديث العالى الاسناد قليل بالنسبه الى غيره من الاحاديث حتى يقال انه لا دخل لذلك فى كونه مرجوحا بل مراده بعد حصوله و ندره تحققة و انعقاده من حيث طول المدّة و قلّه الوسائط فيحصل ريب سقوط واسطه او كذب ناقل و لا شك ان لهذا الريب دخلا و تأثيرا فى المرجوحه لكن يرد عليه ان هذا الكلام لا يجرى فيما اذا علم طول عمر الوسائط و عدالتهم و ملاقات كل لمن تقدم عليه بل امكان ملاقاته نعم لو لم يعلم الامور المذكوره كان لما ذكره وجه فتأمل.

صحّ الروايه بالمعنى مشروطه بالضبط و المعرفه و تعليه بترجيح اللفظ بأنه أبعد من الزلل يقتضى التقديم مطلقا، لا مع عدم الضبط و المعرفه فى راوى المعنى، كما شرطه الشيخ.

و منها: الترجيح بالنظر إلى المتن،

و هو من وجوه:

أحدها: أن يكون لفظ أحد الخبرين فصيحاً و لفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، فيرجح الفصيح، و وجهه ظاهر، و أمّا الأفصح فلا يرجح على الفصيح، خلافاً للعلامة فى التهذيب، إذا المتكلم الفصيح لا يجب أن يكون كلّ كلامه أفصح.

و ثانيها: أن يتأكد الدلالة فى أحدهما بأن يتعدّد جهات دلالاته أو يكون أقوى، و لا يوجد مثله فى الآخر فيرجح متأكد الدلالة. و من أمثله ما جاء فى بعض أخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله: «قَصِّرْ فَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَقَدْ وَ اللّٰهُ خَالَفت رسول الله، (صلى الله عليه و آله و سلم)».

و ثالثها: أن يكون مدلول اللفظ فى أحدهما حقيقياً و فى الآخر مجازياً و ليس بغالب، فيرجح ذو الحقيقة، أو يكون فيهما مجازياً. لكن مصحح التجوّز أعنى العلاقة فى أحدهما أشهر و أقوى و أظهر منه فى الآخر، فيجب ترجيح الأشهر و الأقوى و الأظهر.

و رابعها: أن يكون دلالة أحدهما على المراد منه غير محتاجه إلى توسيط أمر آخر، و دلالة الآخر موقوفه عليه فيرجح غير المحتاج. و قد ذكر الناس هاهنا وجوهاً آخر كثيرة و المقبول منها داخل فى عموم ما ذكرناه، و إن كان فى كلام الكلّ مفرداً بالذكر، كترجيح العامّ الذى لم يخصّص، و المطلق الذى لم يقيد على المخصّص و المقيد؛ و كترجيح ما فيه تعرّض للعلّة على ما اقتصر فيه على

الحكم؛ و ترجيح ما يكون اللفظ فيه أقل احتمالاً- على ما هو أكثر، كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان. و وجه دخولها فيما ذكرناه أنّ الأول يرجع إلى ترجيح الحقيقه على المجاز. و الثانى: إلى ترجيح الأقوى دلالة على الأضعف، لأنّ التعليل يفيد تقوية الحكم، و كذا الثالث.

و منها: الترجيح بالأمر الخارجه،

و هى أربعه:

الأول: اعتضاد أحدهما بدليل آخر، فأنه يرجح به على ما لا يؤيده دليل.

الثانى: عمل أكثر السلف بأحدهما فيرجح به على الآخر. قال المحقق- (رحمه الله)-: إذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين كانت أولى إذا جوزنا (1) كون الامام فى جملتهم، لأنّ الكثرة أماره الرجحان و العمل بالراجح واجب.

الثالث: مخالفه أحدهما للأصل و موافقه الآخر له فيرجح المخالف عند العلامه و أكثر العامه، و ذهب بعضهم إلى ترجيح الموافق و هو اختيار الشيخ (رحمه الله)-.

حجّه الأول: وجهان، أحدهما: أنّ المخالف للأصل- و يعبرون عنه بالناقل- يستفاد منه ما لا يعلم إلّا منه، و الموافق- و يسمونه بالمقرّر (2)- حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الأول أولى. و الثانى أنّ العمل بالناقل (3) يقتضى تقليل

ص: ٣٤٩

١- قوله: اذا جوزنا اذ لو لم نجوز كون الامام فيهم لكان فى مخالفهم قطعاً اذا انحصر الخلاف فى قولين فلا- يتصور ترجيح الموافق للاكثر.

٢- قوله: و يسمونه بالمقرّر. اعترض عليه بانه لو جعلنا المقرّر متأخراً استفدنا منه ما لا يستقل العقل به و لو جعلناه متقدماً استفدنا منه ما يتمكن العقل من معرفته و هذا راجع الى ما يذكر من حجه المذهب الثانى.

٣- قوله: ان العمل بالناقل اعترض عليه بان ورود النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه مثبت لانتهائه و النسخ هو رفع الحكم الشرعى و ايضا لو جعلنا المقرّر متقدماً لكان المنسوخ حكماً يثبت بدليلين العقل و السمع و هو اشدّ مخالفه لانه ينسخ الاقوى بالاضعف.

النسخ، لأنه يزِيل حكم العقل فقط بخلاف المقرّر، فأنّه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد إزاله الناقل حكم العقل.

و حجّه الثاني: أنّ حمل الحديث على ما لا يستفاد إلّا من الشرع، أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته، إذ فائده التأسيس أقوى من فائده التأكيد و حمل كلام الشارع على الأكثر فائده أولى، و الحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرّر عليه، و ذلك يقتضى كونه واردا حيث لا حاجة إليه، لأنّ مضمومه معلوم، إذ ذاك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد، و قد علم مرجوحيته بخلاف ما إذا رجحنا المقرّر. فإنّ ترجيحه يقتضى تقدّم الناقل عليه، فيكون كلّ منهما واردا في موضع الحاجة، و أمّا الناقل فظاهر، و أمّا المقرّر فلو روده بعده، فيؤسّس ما رفعه الناقل، فيكون هذا أولى. و كلتا الحجّتين لا تنهض باثبات المدّعى.

قال المحقّق - (رحمه الله) - بعد نقله القولين و حاصل الحجّتين - و نعم ما قال - : «الحقّ أنّه إمّا أن يكون الخبران عن النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم)، أو عن الأئمة، (عليهم السلام).

فإن كان عن النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم)، و علم التاريخ كان المتأخّر أولى، سواء كان مطابقا للأصل، أو لم يكن. و مع جهل التاريخ يجب التوقف، لأنّه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخا يحتمل أن يكون منسوخا. و إن كان عن الأئمة، (عليهم السلام)، و جب القول بالتخيير، سواء علم تاريخهما أو جهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما. و النسخ لا يكون بعد النبيّ (صلى الله عليه و آله و سلم)». (معارج الاصول ص ١٥٦)

الرابع: أن يكون أحدهما مخالفا لأهل الخلاف، و الآخر موافقا فيرجح المخالف، لاحتمال التقيّه في الموافق.

و قد حكى المحقّق - (رحمه الله) - عن الشيخ أنّه قال: إذا تساوت الروايتان في

العدالة و العدد عمل بأبعدهما من قول العامه:

ثم قال المحقق - (رحمه الله) -: و الظاهر أنّ احتجاجه في ذلك بروايه رويت عن الصادق (عليه السلام)، و هو إثبات لمسأله علميه بخبر الواحد. و لا يخفى عليك ما فيه، مع أنه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد و غيره.

فان احتج بأن الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى، و الموافق للعامه يحتمل التقيّه فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لا نسلم أنه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنه كما جاز الفتوى لمصلحه يراها الإمام كذلك يجوز الفتوى (1) بما يحتمى التأويل، مراعاة لمصلحه يعلمها الإمام و إن كنا لا نعلمها.

فإن قال: ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض و حصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً؛ فلم يلزم سدّ باب العمل. (معارج الاصول ص ١٥٦)

هذا كلامه. و هو ضعيف: أمّا أولاً، فلأنّ ردّ الاستدلال بالخبر بأنّه إثبات لمسأله علميه بخبر الواحد ليس بجديد، إذ لا مانع من إثبات مسأله بالخبر المعبر من الأحاد. و نحن نطالبه بدليل منعه. نعم هذا الخبر الذي أشار إليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجّه.

و أمّا ثانياً، فلأنّ الإفتاء بما يحتمل التأويل و إن كان محتملاً إلا أنّ احتمال التقيّه على ما هو المعلوم من أحوال الأئمّه (عليهم السلام)، أقرب و أظهر، و ذلك كاف في الترجيح. فكلام الشيخ عندي هو الحقّ.

ص: ٣٥١

١- قوله: يجوز الفتوى لا- يخفى ان احتمال التأويل مشترك اذ الفرض تساويهما في جميع الامور سوى مخالفه العامه و موافقتها فاحتمال التقيّه في احدهما دون الآخر يوجب الترجيح فما ذكره ساقط.

مقدمه الناشر ٧

مقدمه الكتاب ٧

المقصد الاول: فضيله العلم ١٣

المقصد الثانى: تحقيق مهمات المباحث الاصوليه التى هى الاساس

لبناء الاحكام الشرعيه ٣٩

المطلب الأول: نبذه من مباحث الألفاظ ٤١

المطلب الثانى: الاوامر و النواهى ٤١

البحث الأول: الأوامر ٤٣

البحث الثانى: النواهى ١٢٥

المطلب الثالث: العموم و الخصوص ١٣٩

الفصل الأول: الكلام على ألفاظ العموم ١٤١

الفصل الثانى: جملة من مباحث التخصيص ١٥٥

الفصل الثالث: ما يتعلق بالمخصص ١٧١

ص: ٣٥٣

المطلب الرابع: المطلق و المقيّد و المجرمل و المبيّن ٢٠٥

المطلب الخامس: الاجماع ٢٣٧

المطلب السادس: الأخبار ٢٥٣

المطلب السابع: النسخ ٢٩٩

المطلب الثامن: القياس و الاستصحاب ٣١١

المطلب التاسع: الاجتهاد و التقليد ٣٢٥

التعادل و الترجيح ٣٤٣

ص: ٣٥٤

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 قدّم 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
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية
اصبهان
الغمامية

WWW

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