



مركز
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية
عليه السلام

WWW. **Ghaemiyeh** .com
WWW. **Ghaemiyeh** .org
WWW. **Ghaemiyeh** .net
WWW. **Ghaemiyeh** .ir

القوانين المحكمه

في الأصول المتبعه

المجلد الثاني

٥٠

دار الفقه الإسلامي - بيروت

الطبعة الأولى: ١٩٨٥

١٩٨٥

دار الفقه الإسلامي

بيروت - لبنان

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

القوانين المحكمة فى الاصول المتقنه

كاتب:

ابوالقاسم بن محمد حسن گيلانى ميرزاى قمى

نشرت فى الطباعة:

دار المحجة البيضاء

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

الفهرس

٥	الفهرس
١٠	القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه المجلد ٢
١٠	اشاره
١٠	اشاره
١٤	[خطبه المحقق]
١٦	[الباب الثالث : فى العموم و الخصوص]
١٦	المقصد الثانى : فى بيان بعض مباحث التخصيص
١٦	اشاره
٢٧	قانون : العام إذا خصص فى كونه حقيقه فى الباقي أو مجازا
٢٧	اشاره
٢٧	الأولى : الغرض من وضع الألفاظ المفرده لیس إفاده معانيها
٣٦	الثانيه : الاستثناء من النفي إثبات و بالعكس
٣٩	الثالثه : فى تقرير الدلاله فى الاستثناء
٤٨	الرابعه : الاستثناء المستغرق لغو
٤٨	قانون : فى حجّه العام المخصّص بمجمل و بمبيّن
٤٨	اشاره
٧٩	تنبيه : الكلام فى الباقي من الاستثناء
٨١	قانون : العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص
١٠٢	المقصد الثالث : فيما يتعلّق بالمخصّص
١٠٢	قانون : إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده
١٣٩	قانون : فى تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتاوله
١٤٧	قانون : اللفظ الوارد بعد سؤال يتبع السؤال فى العموم و الخصوص
١٥١	قانون : تخصيص العام بمفهوم المخالفه
١٦٣	قانون : تخصيص الكتاب بالكتاب و الكلام فيه بالإجماع و بالخبر المتواتر

١٧٣	قانون : ورود عام و خاص متنافيا الظاهر
١٨٧	الباب الرابع : فى المطلق و المقيد
١٨٧	قانون : المطلق
٢٠٥	الباب الخامس : فى المجمل و المبين و الظاهر و المأول
٢٠٥	قانون : المجمل
٢٢١	قانون : المبين
٢٢٥	قانون : الكلام فى تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة و تأخيره عن وقت الخطاب
٢٢٥	اشاره
٢٣٦	تنبيه : الكلام فى البيان
٢٣٧	قانون : الظاهر و الأول
٢٤٠	الباب السادس : فى الأدله الشرعيه
٢٤٠	اشاره
٢٤٠	المقصد الأول : فى الإجماع
٢٤٠	قانون : الإجماع
٢٤٠	اشاره
٢٤٣	الإجماع فى الأخبار
٢٧٦	تنبيهات
٢٧٦	الأول : فى الإجماع السكوتى
٢٧٧	الثانى : فى العلم بكون المسأله إجماعيه فى زماننا
٢٨٣	الثالث : فيما لو افتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف
٢٨٤	الرابع : إلحاق المشهور بالمجمع عليه
٢٨٩	الخامس : فى إطلاق الإجماع على غير مصطلح الأصولى
٢٩٠	قانون : خرق الإجماع
٢٩٩	قانون : اختلاف الأئمه على قولين
٣٠٢	قانون : الإجماع المنقول بخبر الواحد
٣١٩	المقصد الثانى : فى الكتاب

- ٣١٩ اشاره
- ٣١٩ قانون : العمل بمحكّمات الكتاب
- ٣٣٠ قانون : القرآن متواتر
- ٣٤٧ المقصد الثالث : فى السنّه
- ٣٤٧ اشاره
- ٣٤٧ المطلوب الأوّل : فى القول
- ٣٤٧ قانون : الحديث
- ٣٤٧ اشاره
- ٣٧٣ تنبيهان
- ٣٧٣ الأوّل : المعترف فى الاتصاف بالصدق و الكذب
- ٣٧٣ الثانى : الصدق و الكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقييده
- ٣٧٦ قانون : كيفيته أقسام الخبر فيما هو معلوم الصدق و الكذب و فيما لا يعلم
- ٣٧٦ اشاره
- ٣٨٢ تنبيهات
- ٣٨٢ الأوّل : فى كيفيه العلم الحاصل بالتواتر
- ٣٨٩ الثانى : ما يتعلّق بالمخبرين و بالسامع فى المتواتر
- ٣٩٢ الثالث : أقل عدد التواتر
- ٣٩٤ تتميم : فى المتواتر بالمعنى
- ٣٩٤ تصوّرات فى المتواتر
- ٤٠٢ قانون : الخبر الواحد
- ٤١٠ قانون : حجّيه خبر الواحد العارى عن القران
- ٤١٠ اشاره
- ٤١٢ فى أدلّه خبر الواحد
- ٤١٢ اشاره
- ٤١٢ الأوّل : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)
- ٤١٧ الثانى : قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ)

- الثالث : قوله تعالى : (إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) ----- ٤٢٤
- الرابع : اشتهاه العمل بخبر الواحد ----- ٤٢٥
- الخامس : الأدله الداله على حجته ظن المجتهد فى حال الغيبه ----- ٤٢٩
- فى أدله النافين لحجته خبر الواحد بالخصوص ----- ٤٥٩
- قانون : شرائط للعمل بخبر الواحد ----- ٤٦٨
- اشاره ----- ٤٦٨
- الأظهر قبول أخبار الموثقين ----- ٤٧٦
- حجه القول بالعمل بخبر مجهول الحال ----- ٤٨٢
- فى الضبط ----- ٤٨٥
- تنبيه : المعتبر فى شرائط الراوى حال الأداء لا حال التحمل ----- ٤٨٧
- قانون : عداله الراوى ----- ٤٩٢
- قانون : الجرح و التعديل ----- ٥١٥
- قانون : تعارض الجرح و التعديل ----- ٥٢٠
- اشاره ----- ٥٢٠
- تنبيه : فى المزكى و الجارح ----- ٥٢٤
- قانون : اسناد العدل الحديث إلى المعصوم و لم يلقه أو ذكر واسطه مبهمه ----- ٥٢٦
- قانون : جواز نقل الحديث بالمعنى ----- ٥٣١
- خاتمه ----- ٥٣٨
- اشاره ----- ٥٣٨
- الأول : فى تنوع خبر الواحد باعتبار أحوال رواته ----- ٥٣٨
- اشاره ----- ٥٣٨
- الصحيح ----- ٥٣٨
- الحسن و الموثق ----- ٥٣٩
- الضعيف ----- ٥٤١
- الثانى : فى أقسام أخرى للخبر الواحد باعتبارات شتى ----- ٥٤٨
- الثالث : فى مستند الراوى ----- ٥٥٤

٥٥٤	اشاره
٥٥٦	أقسام الإجازة
٥٥٩	المطلب الثاني : فى الفعل و التقرير
٥٥٩	قانون : فعل المعصوم عليه السلام
٥٦٧	قانون : فعل المعصوم عليه السلام فى مقام البيان
٥٧٠	قانون : تصرف المعصوم عليه السلام
٥٧٢	قانون : فى تعبد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة
٥٧٢	اشاره
٥٧٤	فائده : فى حكم ثبوت أمر من الشرائع السابقه و لم يثبت نسخه فى شريعتنا
٥٧٦	قانون : تقرير المعصوم عليه السلام
٥٧٦	اشاره
٥٧٦	إيقاظ : فى الرؤيا و حجتها
٥٨٠	فهرس الآيات
٥٩٠	فهرس الروايات
٥٩٦	فهرس الموضوعات
٦٠٤	تعريف مركز

سرشناسه : ميرزاى قمى، ابوالقاسم بن محمدحسن، ١١٥١-١٢٣١ق.

عنوان و نام پديدآور : القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه / تاليف المحقق النحرير و الفقيه الشهير و الاصولى الكبير الميرزا ابى القاسم القمى (١١٥٢-١٢٣١هـ) قدس سره ، شرحه و علق عليه رضا حسين صبح

مشخصات نشر : بيروت : دارالمحجّه البيضاء ، ١٤٣١ ق.

مشخصات ظاهرى : ٣ ج (٤ جزء)

موضوع : اصول فقه شيعه

توضيح : «القوانين المحكمه فى الاصول» اثر ميرزاى قمى از مهم ترين كتاب هاى اصول فقه شيعه به شمار مى رود. با تاليف اين كتاب، پس از مدت ها كه كتاب اصولى كاملى نگاشته نشده بود و تحولى در شيوه ارايه مباحث اصولى ديده نمى شد تحول عظيمى در اصول فقه شيعه ايجاد شد. تبويب ارائه شده در قوانين، ابداعى و تازه است و مباحث اصولى تحت عنوان «قانون» مطرح شده است. اين كتاب مفصل و به لحاظ استدلالى قوى است و غالباً براى اثبات يك مساله از دلايل متعدد و گوناگون سود مى برد.

مؤلف در مقدمه كتاب، تعريف و موضوع علم اصول و پاره اى از مباحث الفاظ (حقيقت و مجاز، معانى الفاظ، تعارض احوال، مشتق و...) را مطرح کرده است. بابهاى كتاب عبارتند از: ١- امر و نهى ٢- مفهوم و منطوق ٣- عام و خاص ٤- مطلق و مقيد ٥- مجمل و مبين ٦- ادله شرعيه (كتاب، سنت، اجماع، عقل و...) ٧- اجتهاد و تقليد و خاتمه كتاب درباره تعارض ادله است.

ص: ١

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلّى الله على سيّدنا محمد نبيّه وآله وسلّم تسليمًا.

وبعد ... فإنّ هذا الجزء الثّاني من الموسوعه الأصوليه المعروفه ب :

قوانين الأصول للميرزا أبي القاسم القمّي «قدس سرّه».

وهو بقيه المجلّد الأوّل من النسخه الحجريّه ، وفيه تتمّه مباحث التخصيص التي في الجزء الأوّل ، كما فيه ابحاث المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن من مباحث الألفاظ ، وأيضا مباحث الإجماع والكتاب والسّنّه من الأدلّه الشرعيه ، وقد سرت فيه تحقيقا وشرحا وتعليقا بالسيره التي عرفت.

نسأل الله تعالى القبول ، ونسأله تعالى أن يعيننا على إكماله ويعينكم على إتمامه.

رضا حسين على صبح

وهو قصر العام على بعض ما يتناوله ، وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقه كذلك (١) كالجمع المعهود ، ومن ذلك تخصيص مثل : عشره ، والرغيف ، بالنسبه الى اجزائهما.

والتخصيص قد يكون بالمتصل ، وهو ما لا يستقل بنفسه ، بل يحتاج الى انضمامه الى غيره ، كاستثناء المتصل : والشرط ، والغايه ، والصفه ، وبدل البعض.

وبالمنفصل : وهو ما يستقل بنفسه.

وهو إما عقلى كقوله : (خالق كل شئ) (٢) ، والمراد غير ذاته تعالى وأفعال العباد.

وإما لفظى كقوله تعالى : (خلق لكم ما فى الأرض جميعاً) (٣) ، و : (ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه) (٤).

واختلفوا فى منتهى التخصيص الى كم هو.

ص : ٧

١- أى يطلق التخصيص على قصر ما ليس بعام حقيقه على بعض ما يشار له ، وذلك مثل لفظ عشره ، فإنه ليس عاما حقيقه ، ومع ذلك إذا قصر على خمسه مثلا بالاستثناء المنفصل قد خصص ، وكذا الكلام فى الرغيف والجمع المعهود ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- الرعد : ١٦.

٣- البقره : ٢٩.

٤- الانعام : ١٢١.

الأشهر أنه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ ، ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم. وقد يفسّر الجمع القريب من مدلول العامّ بكونه أكثر من النّصف ، سواء علم العدد بالتّفصيل ، أو ظهر بالقرينه كون الباقي أكثر كقولك : أكرم أهل المصر إلّا زيدا وعمروا.

وقيل : لا بدّ في ذلك (١) من بقاء جمع غير محصور.

وذهب جماعه الى جوازه حتى يبقى واحد (٢). وقيل : حتى يبقى ثلاثة. وقيل : اثنان (٣). وقيل : لا بدّ في صيغه الجمع من بقاء ثلاثة (٤) ، وفي غيرها يجوز الى الواحد.

وقيل (٥) : إنّ التّخصيص إن كان بالاستثناء أو بدل البعض ، جاز الى الواحد ،

ص: ٨

١- أي في التّخصيص.

٢- وهو اختيار الشريف المرتضى في «الذريعة» : ١ / ٢٤٤ ، والشيخ وأبي المكارم ابن زهره كما عن «المعالم» : ص ٢٧١. قال المولى محمّد صالح المازندراني في حاشيته على «المعالم» ص ١٤٢ : ادّعى في «النهايه» الاتفاق على جواز التّخصيص الى الواحد في ألفاظ الاستفهام والمجازات وجعل الخلاف فيما عداهما ولم أجد على موافق له في ذلك ، بل في كلام بعض المحققين تصريح بما ينافية. وأيضا هو اختيار الفاضل في «الوافيه» : ص ١٢٥ ، والعلامة في «التّهذيب» : ص ١٣٦ ، والمحقّق في «المعارج» : ص ٩٠ حيث نقل بأنّه مذهب القفال في ألفاظ العموم ولكن في «المحصول» : ٢ / ٥٣١ : اتّفقوا في ألفاظ الاستفهام والمجازاه على جواز انتهائها في التّخصيص إلى الواحد ، واختلفوا في الجمع المعرّف بالألف واللّام ، فزعم القفال أنّه لا يجوز تخصيصه بما هو أقل من الثلاثة ، ومنهم من جوّز انتهاءه إلى واحد ومنع ذلك أبو الحسين في جميع ألفاظ العموم ، وأوجب أن يراد به كثره.

٣- كما نقل عن «المعالم» : ص ٢٧١.

٤- راجع ما نقله في «الفصول» : ص ١٨٦ فيه زياده بيان.

٥- نقل عن الحاجبي بعد أن نقل جملة من الأقوال المذكوره القول المذكور وفيه تفصيل في التّخصيص بالمتصل بين أن يكون باستثناء أو بدل وبين أن يكون بغيرهما من شرط أو صفه على تفصيل.

نحو : له على عشرة إلا تسعه ، و : اشترت العشرة أحدها.

وإن كان بمتصل غيرهما (١) كالشروط والصفة والغاية ، أو كان بمنفصل في محصور قليل ، فيجوز التخصيص الى الاثنين ، مثل : أكرم بنى تميم الطوال ، أو : إن كانوا طوالا- ، أو : الى أن يفسقوا ، و : قتلت كل زنديق وهم ثلاثة (٢). ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلاثة وأكثرها اثنان (٣) ، وهذا من الشواهد على أن العام يطلق عندهم على الجماعه المعهوده كما أشرنا.

وإن كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور أو في عدد محصور كثير فكقول الأكثر ، والأقرب عندي قول الأكثر ، لما تقدم من أن وضع الحقائق والمجازات شخصيه كانت أو نوعيه ، يتوقف على التوقيف ، ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من أهل اللغه ، وعدم الثبوت دليل عدم الجواز ، والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا ، غايه الأمر التشكيك في مراتب القرب ، وهو سهل إذ ذاك في الأحكام الفقهيّه والاصوليه ليس بعام النظير كما في الأفراد الخفيه (٤).

ص : ٩

- ١- أى غير الاستثناء وبدل البعض. واعلم أن الأمثله فى الشرط وهو ضربان مؤكّد لقوله : قم إن اسقطت ، ومبين كقوله : أكرمه إن فعل ، وفى الصفة : أكرم الرجال الطوال ، وفى الغايه : ولا تقربوهنّ حتى يطهرن. كما ذكر فى «المعارج» : ص ٩٠.
- ٢- فيجوز أن يقول القائل قتلت كل زنديق وهم ثلاثة وقد قتل اثنين.
- ٣- أى أكثر الثلاثة اثنان ولذا يصير قريبا من مدلول العام الذى يطلق على الجماعه.
- ٤- أى كالتشكيك فى بعض أفراد العام هل هو فرد له أو لا ، كالشك فى شمول وجوب إكرام العلماء على عالم صرفى مثلا ، وكالشك فى ثبوت طهر ماء البئر بالنزح طهر آلاى النزح. وبالجمله فمثل الشك المزبور ليس بعام النظير ، هذا كما فى الحاشيه.

الفردية في العام واللوازم الغير البيئه اللزوم ، فما ترجيح جوازه في ظن المجتهد ، فيجوز ، وما ترجيح عدمه ، فلا ، وما تردد فيه ، فيرجع فيه الى الأصل من عدم الجواز.

والقول : بأن الرخصه في نوع العلاقه في المجاز يوجب العموم في الجواز ، غفله عميا حققناه في أوائل الكتاب (1) وفي أوائل الباب ، إذ قد عرفت أن نوع العلاقه اطراده غير معلوم بالنسبه الى جميع الأصناف ، وفي جميع أنواع العلائق ، وسنبطل ما استدلل به المجوزون.

واحتج الأكترون على ذلك (2) : بقبح قول القائل : أكلت كل رمانه في البستان وفيه آلاف ، وقد أكل واحده أو ثلاثا. ولعل مرادهم استقباح أهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب (3) ، لا محض الغرابه والمنافره الموجبتين لنفي الفصاحه ، إذ عدم الفصاحه لا يستلزم عدم الجواز إلا أن يراد استقباحه في كلام الحكيم ، سيما الحكيم على الإطلاق الذي هو موضوع علم الأصول (4) ، ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغه ، والقطع بعدمه في كلام الحكيم أيضا مطلقا ، غير واضح ، والمقام قد يقتضى ذلك.

احتج مجوزوه الى الواحد بأمور :

الأول : أن استعمال العام في غير الاستغراق ، مجاز على التحقيق ، وليس بعض

ص: ١٠

- ١- في قانون جواز إرادته أكثر من معنى من معاني المشترك في إطلاق واحد وعدمه.
- ٢- أي على أنه لا بد في منتهى التخصيص من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ، وبذكرهم للمثال المذكور في نفس الباب في «المعالم» و «الوافيه» و «التهذيب» و «المعارج» و «الفصول» وبمثال مثله في «المحصول».
- ٣- فالمراد من الاستقباح حينئذ مساوق الغلط.
- ٤- أي كلام الحكيم الذي هو الكتاب المجيد موضوع علم الأصول.

الأفراد أولى من البعض ، فيجوز أن ينتهى الى الواحد.

وردّ : بمنع عدم أولويّه البعض (١) ، لأنّ الأكثر أقرب الى الجميع.

وعورض (٢) : بأنّ الأقلّ متيقّن الإراده مع الكلّ ومع الأكثر ، بخلاف الأكثر ، فإنّه متيقّن المراد من الكلّ خاصّه ، على أنّ أقربيه الأكثر تقتضى أرجحيّه إرادته على إرادته الأقلّ لا امتناع إرادته الأقلّ.

وفى أصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر.

أمّا فى الاعتراضات فإنّ مبناها على ترجيح المراد من العامّ المخصوص كما لا يخفى ، لا بيان جواز أى فرد من أفراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى ، فإنّما يتمشّى هذه إذا علم التخصيص فى الجملة ، فلو دار الأمر بين التخصيصات المختلفه ، أمكن التمسك بأمثال ما ذكر ، ولا يمكن ذلك فى إثبات أصل الجواز وعدمه ، بل لا يجرى بعض المذكورات (٣) فيه أيضا.

مثلا- إذا قيل : اقتلوا المشركين ، والمفروض أنّ المشركين مائه ، واحد منهم مجوسى والباقون أهل الكتاب ، وورد بعد ذلك نهى عن قتل المجوس ، وورد نهى آخر عن قتل أهل الكتاب ، وفرضنا تساوى الخاصيين من حيث القوه ، فمن يلاحظ الأقربيه الى الجميع ، فلا بدّ أن يبنى على النهى الأول (٤) ، ومن يلاحظ تيقّن الإراده ، فلا بدّ أن يبنى على الثانى (٥) ، ولكنك خبير بأنّه لا معنى حينئذ

ص: ١١

١- حكاة فى «المعالم» عن العلامه فى «النهايه» وفى «تهذيبه» : ص ١٣٦ أيضا.

٢- وهذا من صاحب «المعالم» : ص ٢٧٣.

٣- وهو القول بأنّ الأقلّ متيقّن الإراده مع الكلّ ومع الأكثر.

٤- وهو النهى عن قتل المجوسى.

٥- أى على النهى الثانى وهو النهى عن قتل أهل الكتاب.

لدخول الأقل في الأكثر ، فإنّ المجوس ليس من جملة أهل الكتاب كما لا يخفى.

نعم ، يمكن إجراء ذلك في المخصّص بالمجمل ، مثل : اقتلوا المشركين إلّما بعضهم ، ولكنّه لا- ثمره فيه لسقوط العامّ عن الحجّيه بقدر الإجمال.

نعم ، قد يجرى ذلك فيما لو أريد من بعضهم النّكره المطلقه الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب ، ولكنّ ذلك لا يفيد قاعده كليّه تنفع للأصولي في جميع الموارد. وكيف كان ، فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصددّه.

فالتحقيق في الجواب (١) : أنّ الأولويّه إنّما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بيّنا.

والمراد بلفظ الأولويّه في كلام المستدلّ وفي جوابنا هو المستحقّ الممكن الحصول ، مقابل الممتنع ، مثل قوله تعالى : (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (٢) ، لا الأرجح كما هو غالب الاستعمال ، والغفله عن ذلك (٣) إنّما هو الذي أوجب مقابلته بهذه الأجوبه والاعتراضات.

فحاصل مراده (٤) ، أنّ العلاقه المجوّزه لاستعمال العامّ في الخصوص هو العموم والخصوص ، وهو في الكلّ موجود ، فما الوجه لتخصيص بعض الأفراد بالجواز دون بعض؟ وليس مراده بيان نفي المرجّح بعد قبول الجواز حتى يقابل ما ذكر.

وحاصل جوابنا : أنّ الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من الرّخصه في جواز

ص: ١٢

١- وهو الجواب عن استدلال المجوّزين للتخصيص الى الواحد.

٢- الأنفال : ٧٥.

٣- وهو كون المراد هو المستحقّ الممكن الحصول مقابل الممتنع لا الأرجح كما هو غالب الاستعمال.

٤- مراد المستدلّ.

استعمال العامّ فى الخاصّ ، إنّما هو الاستعمال فى الجمع القريب بالمدلول ، لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكلّ فيه.

وما يظهر من بعضهم (١) ، أنّ العلاقة هو علاقة الكلّ والجزء ، واستعمال اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء ، غير مشروط بشىء . كما اشترط فى عكسه كون الجزء ممّا ينتفى بانتفائه الكلّ وهو مساو فى الجمع .

ففيه : أنّ أفراد العامّ ليست أجزاء له ، فإنّ مدلول العامّ كلّ فرد ، لا- مجموع الأفراد مع أنّ استعمال اللفظ الموضوع للكلّ فى الجزء إنّما يثبت الرّخصه فيه ، فيما لو كان الجزء غير مستقلّ بنفسه ، ويكون للكلّ تركيب حقيقى وهو مفقود فيما نحن فيه .

ومن ذلك يظهر أنّ الكلام لا يجرى فى مثل العشره أيضا (٢) رأسا ، فضلا عن صورته إبقاء الواحد ، واتّفاق الفقهاء على أنّ من قال : له علىّ عشره إلّا تسعه ، يلزمه واحد ، لا يدلّ على صحّته هذا الإطلاق كما سيّجىء .

وجواز إبقاء الجمع القريب بالمدلول فيه أيضا لا يلزم أن يكون بسبب علاقة الجزئيه ، فإنّ الحثيثات معتبره ، والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وإن لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور وإن كان يرجع إليه بوجه ، لأنّ المراد بالعشره فى الحقيقه هو ممّيّزه ، مثل الدرّاهم والدنانير ، فيصير من باب الجمع المعهود ، فكان المعنى : له علىّ دراهم عدددها عشره .

وكذلك الكلام فى الأعداد التى ممّيّزها فى صورته المفرد ، فإنّ معناها جمع .

ص : ١٣

١- هذا بمنزله الردّ علىّ الجواب ، بل علىّ جلّ استدلاله المختار . والبعض هذا ذكره صاحب «المعالم» رحمه الله : ص ٢٧٣ بقوله : فإن قلت .

٢- اى فى بقاء الأكثر أيضا .

ومما ذكرنا (١)، ظهر أيضا أنّ العلاقة ليست من باب استعمال الكلّي في الجزئي أيضا، وإنّما هو في العام والخاص المنطقيين (٢).

ثم إنّ صاحب «المعالم» رحمه الله (٣) أجاب عن أصل الدليل: بأنّ العلاقة في ذلك المجاز إنّما هو المشابهة، لعدم تحقّق الجزئيّه في أفراد العامّ، وهي إنّما تتحقّق في كثره تقرب من مدلول العامّ، فهذا وجه الاختصاص.

وفيه: منع حصر العلاقة فيهما، بل العلاقة إنّما هو العموم والخصوص، وكون ذلك من جمله العلائق، من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان، مصرّح به في كلام أهل الأصول والبيان.

والظاهر أنّ كونه علاقة اتّفاقيّ، وما يترأى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقّق الكاظمي (٤) في «شرح الزبده»، حيث نسب كون العلائق خمسّه

ص: ١٤

١- من كون المراد من مدلول العام كلّ فرد ... الخ.

٢- والنسبه بين العام والخاص منطقا واصولا هو التباين كما لا يخفى، والفرق ان الكلّي المنطقي جزء للجزئي دون الاصولي، والأوّل جنس مطلق والثاني هو الأفراد، والأوّل يصدق على فرده دون الثاني. والحاصل أنّ الفرق بينهما أنّ المنطقي هو المطلق والاصولي، هو العام في اصطلاح اهل الاصول فتأمل. وقيل العلاقة فيما نحن فيه علاقة المشابهة الناشئه عن الكثره اى الاشتراك في صفه الكثره. هذا كما في الحاشيه.

٣- فيه ص ٢٧٤.

٤- وهو السيد محسن بن الحسن بن مرتضى الأعرجي الكاظمي والمعروف بالمحقّق البغدادي أيضا. وهو عالم فقيه أصولي من أعلام العلماء في عصره، ومصنفاته مشهوره منها: «المحصول» و«الوسائل»، كما بأمره صنّف أبو علي كتاب رجاله، تلمذ على السيد بحر العلوم وشارك كاشف الغطاء في الدرس، اشتغل بالتجاره الى حدود الأربعين من عمره ثم هاجر الى النجف للحصول الى زمان الطاعون بعد ان تفرّق اهل النجف سنة ١١٨٦ و ثم عاد الى النجف وجلّ تصانيفه بعد هذا.

وعشرين ، ومن جملتها العموم والخصوص الى المشهور. والمحقق البهائي رحمه الله في «حاشيه الزبده» حيث نسبه الى القدماء ، فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الإيجاز والإطناب ، فبعضهم ردها الى اثنين (١) وبعضهم الى خمسة ، وبعضهم الى اثني عشره ، وكل ذلك اختلاف في اللفظ ، وإلا فلا خلاف.

ولأصحاب هذا القول أيضا حجج واهيه أخرى ، منها قوله تعالى : (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ). (٢)

وفيه : أنه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وإرادته الخاص ، فكأنه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصله في كل واحد سمي وصف الحافظيه ، صار بمنزله العام أو لأين العظماء لما جرت عادتهم بأنهم يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم ، فصار ذلك كناية عن العظمه ، ومنها قوله تعالى : (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ ،) (٣) والمراد نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين.

واجيب (٤) : بمنع اتفاق المفسرين أولا ، وإن الناس ليس بعام ، بل للمعهود ثانيا ، والظاهر أن مراده عهد الجمع.

وفيه : إشكال لأن الناس اسم جمع (٥) ، وإطلاقه على الواحد على سبيل العهد

ص: ١٥

١- قال في الحاشيه : الحاجبي والآمدى رداها الى الخمسه ، وبعضهم ردها الى اثنين المشابهه وعدمها ، والرأزي الى اثني عشر.

٢- الحجر : ٩.

٣- آل عمران : ١٧٣.

٤- وهو لصاحب «المعالم» : ص ٢٧٥ ، ثم إن اتفاق المفسرين على إرادته الواحد من الناس ، إنما نقل بخبر غير العدل ، فلا يثبت به حكم ، كذا نقل عنه رحمه الله.

٥- هذا رد للجواب الثاني.

غير واضح ، وهذا التفسير (١) رواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام فلا وجه لردّه.

والصواب فى الجواب أن يقال : إنّ ذلك أيضا ليس من باب التخصيص ، بل من باب التشبيه ، فإنّ أبا سفيان لما خرج الى ميعة رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام احد ألقى الله الرّعب عليه ، فأراد الرجوع وكره أن يكون ذلك على وجه الصّيغار والإحجام عن الحرب ويكون ذلك سببا لجرأه أهل الإسلام ، فأراد تشبيط (٢) رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بأن يخوّفهم حتّى يتقاعدوا ، فلقى نعيم بن مسعود ، واشترط له عشره من الإبل على أن يثبطهم عن الحرب ، فجاؤ نعيم وقال لهم : إنّ الناس قد جمعوا لكم فاحشوهم.

ووجه التشبيه أنّه لما أخبر عن لسان الناس يعنى أبا سفيان وجيشه ، وتكلّم عن مقتضى مقصدهم ، وكان ذلك رساله عنهم ، فكأنّهم قالوا ذلك بأنفسهم ، وهذا مجاز شائع فى المحاورات ، وفى تكرير المعرّف باللام إيهام إلى المبالغه فى الاتّحاد.

ومنها (٣) : أنّه علم بالضروره من اللّغه صحّه قولنا : أكلت الخبز وشربت الماء ، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناوله الماء والخبز.

وفيه : أنّا قد حقّقنا فى أوّل الباب (٤) ، أنّ المفرد المحلّى باللام حقيقة فى الجنس ، ومجاز فى غيره ، والقريته قائمه هنا على إرادته الفرد المعين عند المتكلّم المطابق للمعهود الذهنى ، وهو نظير قولنا : جاء رجل بالأمس عندى ، لا من قبيل :

ص : ١٦

١- وهذا رد للجواب الأوّل.

٢- يقال يثبطهم عن الحرب أى يحبسهم ويشغلهم عنها ، قال تعالى : (وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ انْبِعَاثَهُمْ فَثَبَّطَهُمْ).

٣- من الوجوه التى احتج بها من يتجوّزونه إلى الواحد ، وذكرها فى «المعالم» : ص ٢٧٣.

٤- وهو باب العموم والخصوص.

جئني برجل. فكما أنّ للنكره إطلاقين قد مرّ بينهما (1)، فكذلك للعهد الذّهني المساوق لها في المعنى.

والحاصل ، أنّ المراد به المعهود الذّهني ، سواء قلنا باشتراك المعرّف باللّام بين المعاني الأربعة (2) ويعيّن ذلك بالقرينه ، أو قلنا بكونه حقيقه في الجنس واستعمل هنا في الفرد حقيقه من باب إطلاق الكلّي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصيه ، فإنّ استعمال الكلّي في الفرد وإن كان على سبيل المجاز أيضا ، فهو من باب استعمال العام المنطقيّ في الخاصّ ، لا العامّ الأصولي ، وكيف كان فهو خارج عن المبحث.

احتجّ مجوّزوه الى الثلاثه والاثنين : بما قيل في الجمع ، وأنّ أقلّه ثلاثه أو اثنان (3).

وفيه : منع واضح ، إذ لا ملازمه بين الجمع والعامّ في الحكم.

وقد يوجّه بأنّ العامّ إذا كان جمعا كالجمع المعرّف باللّام ، فيصدق على الثلاثه والاثنين ، ولا قائل بالفصل (4).

وفيه : أنّ من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثه ، لا يسلم ذلك في الجمع المعرّف باللّام أيضا.

وحجّه التفصيل مع جوابه : يظهر بالتأمّل فيما ذكر وما سيجيء.

ص: ١٧

-
- ١- بيان الاطلاقين للنكره ، أحدهما : هو كونها معيّنا عند المتكلّم المبهم عند المخاطب نحو : (جاء رجلٌ من أقصاي المدينه ،) وثانيهما : المبهم عند المتكلّم أيضا ك : جئني برجل.
 - ٢- وهي الجنس والاستغراق والعهد الخارجيّ والذّهني.
 - ٣- وذكره في «المعالم» : ص ٢٧٦.
 - ٤- أي بين الجمع المعرّف باللّام وغيره من ألفاظ العموم.

إذا خصص العام ، ففي كونه حقيقه في الباقي أو مجازا أقوال (١).

وقبل الخوض في المبحث ، لا بد من تمهيد مقدمات :

الأولى : الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفاده معانيها

أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفاده معانيها ، لاستحاله إفادتها لغير العالم بالوضع . واستفاده العالم بالوضع أيضا غير ممكن ، لاستلزامه الدور (٢) ، لأن العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ، ووضع اللفظ للمعنى ، فالعلم بالمعنى متقدم [مقدم] على العلم بالمعنى ، بل إنما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب ألفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع .

ص: ١٨

- ١- فقال قوم من الفقهاء : إنه لا يصير مجازا كيف كان التخصيص ، وقال أبو علي وأبو هاشم يصير مجازا كيف كان التخصيص ، ومنهم من فصل ، وقال أبو الحسين : إن القرينه المخصيه إن استقلت بنفسها صارت مجازا وإلا فلا ، وهو مختار الرازي أيضا في «المحصول» : ٢ / ٥٣٢ ، وفي «المعالم» : ص ٢٧٦ : إذا خصص العام وأريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الأقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلامة في أحد قوليه وكثير من أهل الخلاف ، ثم فصل ابن الشهيد بحثه ، وأما العلامة في «مباده» : ص ١٣١ : الحق أنه مجاز إن خص بمنفصل عقليا كان أو نقليا ، وحقيقه إن كان متصلا . وأما في «التهذيب» : ص ١٣٦ فصل .
- ٢- وتقرير الدور أن استفاده المعنى من اللفظ أى العلم به موقوف على العلم بالوضع ، والعلم بالوضع موقوف على العلم بالمعنى . أما الأولى فواضحه ، وأما الثانية فلما ذكره المصنف في قوله : لأن العلم بالوضع مستلزم ... الخ . فالطرفان معلومان ، وما هو مذکور تقريرا للمقدمه الثالثه والدور مصرح .

فإن قلت : فما معنى الدلالة عليها ، وما معنى قولهم : الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ، وجعل الدلالة غرضاً للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك؟

قلت : لا منافاه (١) ، فإن مرادهم من الدلالة على معنى هناك ، صيرورته موجبا لتصوّر الموضوع له.

ومرادهم ثمه في نفي كون استفاده المعاني غرضاً في الوضع ، التصديق بأن تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ ، فمجمع القاعدتين (٢) ، أن الألفاظ قد وضعت بإزاء المعاني لأجل أن يحصل تصوّر المعاني بمجرد تصوّر الألفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركّب ويحصل به تفهيم المعنى المركّب. ولما كان المقصود (٣) من وضع الألفاظ تفهيم المعاني المركّبه الموقوفه غالباً على استعمال الألفاظ وتركيب بعضها مع بعض ، ولا بدّ أن يكون الاستعمال أيضاً على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالباً عن الإراده ، بمعنى أن المدلول غالباً لا بدّ أن يكون هو المراد ، ولا بدّ أن يكون المراد ما هو مدلوله اللفظ ، ويحمل اللفظ عليه وإن لم يكن مراد اللفظ في نفس الأمر ، ولا بدّ أن يكون المراد موافقاً لقانون الوضع من حيث الكميّه والكيفيه ، فلا استبعاد أن يقال : مرادهم من الدلالة في

ص: ١٩

١- وقد ردّ على هذا القول المحقق الاصفهاني في «هدايته»: ٣ / ٢٧٠ وجعل من الغرابه ما ذكره المصنّف.
٢- أي قاعده انّ الغرض من وضع الألفاظ معانيها على ما يستفاد من لام الدلالة ، والقاعده التي اختارها هنا بأن الغرض من وضع الألفاظ هو الضمّ والتركيب. وقال في الحاشيه : أي قاعده جعل الدلالة غرضاً للوضع وقاعده نفي كون استفاده المعاني غرضاً في الوضع.

٣- هذا وجه آخر لدفع المنافاه بين القاعدتين.

تعريف الوضع ، هو الدلالة على مراد اللفظ ، ويتضح حينئذ عدم المنافاه غايه الوضوح ، وحينئذ فالمشترك لا يدلّ إلّا على معنى واحد ، لأنّ الوضع لم يثبت إلّا لمعنى واحد ، وقد مرّ تحقيق ذلك في محله.

وإن أبيت إلّا عن أنّ مرادهم (1) من قولهم : الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة على معنى هو تعيينه لأجل تصوّر المعنى مطلقا (2).

وقلت : إنّه حاصل فى المشترك إذا تصوّر معانيه بمجرد تصوّر لفظه ، فكيف ينكر دلالاته عليه ، وعدم جواز إرادته أكثر من معنى فى الاستعمال لا يستلزم عدم تصوّر الأكثر من معنى عند تصوّره ، بل تصوّر المعنى يحصل عند تصوّر اللفظ وإن لم يستعمل اللفظ أو استعمله من لا إرادته له أصلا كالتائم والساهى.

فنبول : إنّ تصوّر معنى المشترك ليس عين تصوّر ما عين له اللفظ ليحصل من تصوّره تصوّره ، إذ الواضع قد عين اللفظ بإزاء كلّ منهما مستقلا ، فلم يثبت من الواضع إلّا كون كلّ من المعنيين موضوعا له اللفظ فى حال الانفراد ، والتعدى عنه خروج عن قانون الوضع ، فمدلول اللفظ - يعنى ما عين الواضع اللفظ لأجل الدلالة عليه - ليس إلّا معنى واحد. فراجع ما حقّقنا لك فى أوائل الكتاب وتبصر.

والى ما ذكرنا (3) ، ينظر كلام المحقّق الطوسى قدس سره [القدوسى] فى بيان عدم

ص: ٢٠

١- يعنى وإن أبيت عن ذلك أى ممّا ذكرنا من التوجيه فى دفع المنافاه بين جعل الدلالة غرضا للوضع ، ونفى كون استفادة المعانى غرضا فى الوضع ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- أى مع قطع النظر عن أن يكون ذلك من أجل تصوّر المعنى المراد لللفظ.

٣- من أنّ الدلالة غالبا لا تنفك عن الإراده ، بمعنى أنّ المدلول غالبا لا بد أن يكون هو المراد ولا بد أن يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ... الخ. وأيضا : من كون تصوّر معنى المشترك ليس عين تصوّر ما عين له اللفظ ... الخ.

احتياج حدود الدلالات الى قيد الحثيه ، ولا بأس أن نشير إليه ، وإن كان خروجاً عن مقتضى المبحث.

فاعلم أنّ العلامة الحلّي قدس سره في «شرح منطق التجريد» بعد ما أورد الإشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله : واعلم أنّ اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى وجزئه أو بينه وبين لازمه ، وحينئذ يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين ، فباعتبار دلالاته عليه من حيث الوضع يكون مطابقه ، وباعتبار دلالاته عليه من حيث دخول في المسمى يكون تضمناً وكذا في الالتزام ، فكان الواجب عليه ، - يعني على المصنّف - أن يقتيد في الدلالات الثلاث بقوله : من حيث هو كذلك ، وإلا اختلت الرسوم.

قال : ولقد أوردت عليه قدس الله روحه هذا الإشكال.

فأجاب : بأنّ اللفظ لا يدلّ بذاته (١) على معناه ، بل باعتبار الإرادة والقصد. واللفظ حين يراد منه معناه المطابق ، لا يراد منه معناه التضميني ، فهو إنّما يدلّ على معنى واحد لا غير ، وفيه نظر (٢) ، انتهى.

وحاصل ما ذكره ذلك المحقق (٣) ، كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر (٤) : إنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيه ، كانت متعلقه بإرادته اللافظ إرادته جاريه على قانون الوضع ، فاللفظ إن أطلق وأريد به معنى ، وفهم منه ذلك المعنى ، فهو دالّ عليه ، وإلا فلا. فالمشترك إذا أطلق وأريد به أحد المعنيين ، لا يراد به المعنى الآخر ، ولو أريد

ص: ٢١

١- أي مجرّد عن اعتبار الارادة.

٢- وجه النظر نمنع كون الدلالة تابعه للارادة ، بل تابعه للوضع.

٣- وهو المحقق الطوسي المذكور.

٤- وأنّ الناقل بالمعنى هو التفتازاني في «المطوّل» : ص ٥٠٩ في أوّل فن علم البيان ، ولكنّه بعد نقل هذا الكلام كما هو المذكور هنا قال : وفيه نظر.

أيضا لم يكن تلك الإرادة على قانون الوضع ، لأنّ قانون الوضع أن لا يراد بالمشترك إلّا أحد المعنيين ، فاللفظ أبدا لا يدلّ إلّا على معنى واحد ، فذلك المعنى إن كان تمام الموضوع له فمطابقه ، وإن كان جزءه ، فتضمّن ، وإلّا فالترام.

وتوضيحه : أنّ التكلم بالألفاظ الموضوعه (١) لَمّا كان مقتضاه أن تكون صادرة على طبق قانون الوضع ، فلا بدّ أن يراد منها ما أراده الواضع على حسب ما أراده. ومن المحقّق أنّ وضع المشترك لكلّ واحد من معانيه ، مستقلّ غير ملتفت فيه الى معناه الآخر ، فلم يحصل الرخصه من الواضع إلّا في استعماله في حال الانفراد ، فلم يوجد مادّه يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتّى يقال : إنّ اتّحد مصداق الدلاله المطابقيه والتضمّنيه مثلا ، حينئذ (٢) فإمّا يستعمل اللفظ في الكلّ ، أو في الجزء على سبيل منع الجمع ، وفي صورته استعماله في الكلّ ، لم يرد منه إلّا الكلّ ، وكون الجزء أيضا معنى آخر له لا يستلزم جواز إرادته منه حتّى يدلّ عليه أيضا ، فلا دلالة للفظ حين إرادته الكلّ على المعنى الآخر الذي هو الجزء.

وأما مجرّد تصوّره (٣) حينئذ ، فلا يستلزم كونه مدلولاً له بالفعل على ما قدّمنا (٤) ، لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع ، وحينئذ فلا يراد من اللفظ إلّا معنى واحد ، فإن اعتبر دلالاته على ذلك المعنى بتمامه ، فمطابقه ، وإن اعتبر دلالاته على جزئه من جهه كون الجزء في ضمن الكلّ ، فتضمّن ، وإن اعتبر دلالاته على لازم له إن كان له لازم بمعنى الانتقال من أصل المعنى الى ذلك اللّازم ، فهو التزام.

ص: ٢٢

- ١- وهذا أيضا من كلام الناقل بالمعنى الى قوله : فلنفضّل الكلام.
- ٢- أي حين إذ كان اللفظ مشتركا بين الكلّ والجزء.
- ٣- أي مجرّد تصوّر ذلك مع قطع النظر عن كونه مرادا أم لا ، حين إرادته الكلّ ، لا يستلزم كون ذلك الجزء مدلولاً مطابقاً له بالفعل حتى يتوهم اتّحاد المصداقين.
- ٤- في قوله : أنّ تصوّر معنى المشترك ليس عين تصوّر ما عيّن له اللفظ ... الخ.

ولا يخفى أنّ الدلالة على الجزء بهذا المعنى ، يعنى فى ضمن الكلّ ، هو معنى التضمّن ، لا إذا استعمل اللفظ فى الجزء مجازاً كما يتوهم ، وكذلك فى الالتزام.

وأما استعماله فى الجزء منفرداً إذا وضع له بوضع على حده ، فهو مطابقه جزماً.

فعلى ما مرّ من التحقيق ، فاللفظ إمّا مستعمل فى الكلّ سواء اعتبر فيه الدلالة التضمّنيّة أو الالتزامية أم لا.

وإمّا مستعمل فى الجزء ، فلا يمكن تصادق الدلالة التضمّنيّة الحاصلة فى الصورة الأولى (1) مع المطابقيه التى هى الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهه وضعه له على حده واستعماله فيه ، إذ تلك الدلالة التضمّنيّة لا تنفكّ من المطابقيه التى هى فى ضمنه ، وهو أحد معنئى المشترك ، ولا يجوز مع إرادته إرادته المعنى الآخر الذى هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقلّ.

وظهر أيضاً أنّه لا- ينتقض كلّ واحد من التضمّن والالتزام بالآخر ، بأن يكون جزء أحد المعنيين لازماً للآخر أو بالعكس (2) ، فإنّ صدق كلّ منهما على الآخر يستلزم جواز إرادته كلّ واحد من المطابقين.

فلنفضّل الكلام ليّضح المرام.

فنقول : إنّ المعترض يقول : إنّ اللفظ المشترك بين الكلّ والجزء إذا اطلق على الكلّ ، كان دلالته على الجزء تضمّناً ، مع أنّه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، فينتقض بها حدّ المطابقيه.

ص: ٢٣

١- أى فى صورته استعمال اللفظ الموضوع المشترك للكلّ والجزء فى الكلّ.

٢- قال فى الحاشية : لا- يخفى أنّ المراد بالعكس هو أن يكون لازم أحد المعنيين جزء للآخر ، والفرق بين الصورتين هو أن يعتبر فى صورته الأصل انتقاض حدّ التضمّن بالالتزام على مذاق هؤلاء الجماعه ، وفى صورته العكس العكس ، فلا يرد حينئذ القول بأنّه لا فائده فى قوله أو بالعكس.

وإذا أطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقه ويصدق عليها أنها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له اللفظ ، وكذا الحال في الملزوم واللازم.

وأقول : إنا لا نسلم أنّ دلالة اللفظ على الجزء في ضمن الكلّ وتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له ، وإن كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر ، لأنّ الدلالة على تمام الموضوع له إنّما هو تابع جواز الإرادة الجارية على قانون الوضع. وقد ذكرنا أنّ المشترك إذا أريد منه أحد معانيه ، فلا يجوز إرادته الآخر معه. مثلا في حوالينا رستاق (١) مسمّى بالكزّاز مشتمل على قرى كثيرة أحدها مسمّاه بالكزّاز ، فإذا أطلق الكزّاز وأريد منه ذلك الرستاق ، فانفهام تلك القرية إنّما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكلّ ، ولا ريب إنّّه حينئذ لا يدلّ على تلك القرية الخاصّه بخصوصها ، ولا يجوز إرادتها أيضا ، فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال حينئذ.

نعم لو جاز إرادته المعنيين ولم تخالف لقانون [القانون] الوضع لاحتاج حينئذ الى قيد الحيثيه. والقول بأنّ تلك القرية من حيث إنّها جزء أحد المعنيين المطابقيين مدلول تضمّني ، ومن حيث إنّها نفس أحدهما ، فهو مطابق.

قوله (٢) : وإذا أطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقه ... الخ.

قلنا : لا نسلم حينئذ صدق أنّه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمّنيه ، إذ المراد بها دلالة عليه في ضمن الكلّ وتبعيته ، وهو موقوف على جواز

ص : ٢٤

١- الرستاق : فارسي معرّب والجمع الرساتيق وهي السواد. ويستعمل الرستاق في الناحية اي طرف الاقليم ، وعن بعضهم الرستاق مولّد وصوابه رزداق وأيضا فيه رسداق.

٢- أي قول المعترض.

إرادته الكلّ الذي ذلك المعنى جزءه ، وهو ممنوع لما ذكرنا (١).

ومما ذكر ، يظهر الكلام في الملزوم واللازم.

وبالجمله ، فلزوم كون الدلاله المطابقه لمطابقه لإرادته اللفظ الجاربه على قانون الوضع ، كاف في دفع انتقاض حدّ كلّ واحد من الدلالات بالآخر.

ومما ذكرنا ، ظهر أنّ مراد المحقق الطوسي رحمه الله من قوله : لا يراد منه معناه التضميني ، فيما نقله العلامة رحمه الله عنه ، لا يراد منه معناه التضميني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بإرادته مستقله مطابقه أخرى ، بالنظر الى وضعه الآخر.

ومن قوله : فهو إنّما يدلّ على معنى واحد لا- غير ، أنّه لا- يدلّ إلّا على معنى مطابق واحد كما لا يخفى ، فإذا دلّ على أحد المطابقين الذي هو الكلّ وتبعه فهم الجزء ضمنا ، فلا يدلّ على المطابق الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ، ومن ذلك تقدر على توجيه آخر ما نقله عنه (٢) الناقل بالمعنى في توضيحه.

وبالتأويل فيما ذكرنا لك ، يظهر أنّ كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده (٣) واعترضوا عليه بأمر (٤) لا- يراد عليه ، مثل إلزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلاث لما ذكره من امتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد.

ويندفع : بأنّ مراده اجتماع الدلالات الثلاث التي تتوقف على الإرادة ، وهي الدلالات المطابقيات ، والتضمين ، والالتزام ، ليس في هذا القبيل ، ومثل أنّه يلزمه أن تكون الدلاله التضمينيه والالتزاميه موقوفتين على الإرادة من اللفظ.

ص: ٢٥

١- من أنّه إذا أريد من المشترك أحد معنيه لا يجوز إرادته آخر معه.

٢- المراد بآخر ما نقله عنه هو قوله : فاللفظ أبدا لا يدلّ إلّا على معنى واحد ... الخ.

٣- مراد المحقق الطوسي قدس سره.

٤- راجع كلام التفتازاني في «المطوّل» : ص ٥٠٧ بتمامه حتى تطلع على الاعتراضات بتمامها.

ويندفع : بما مرّ أيضا ، إذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الإرادة ، ومثل ما قيل : إنه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر أنه لا يفيد في هذا المقام (١) لأنّ اللفظ المشترك بين الجزء والكلّ إذا أطلق وأريد به الجزء ، لا يظهر أنّه مطابقه أو تضمّن ، وكذا المشترك بين اللّازم والملزوم.

ويندفع : بأنّه لا ريب أنّه حينئذ مطابقه كما يظهر ممّا تقدّم (٢).

هذا ما وصل إليه فهمى القاصر فى تحقيق المرام ، وبعد هذا كلّه ، فالمتّهم إنّما هو فكرى والله يهدى من يشاء الى صراط مستقيم.

إذا تقرّر ذلك فلنعد الى ما كنّا فيه.

فقول : إنهم قيّدوا الألفاظ بالمفردة ، ومقتضاه أنّ الغرض من وضع الألفاظ المركّبه هو إفاده معانيها ، ولا يلزم فيها الدّور ، لمنع توقّف إفاده الألفاظ المركّبه لمعانيها على العلم بكونها موضوعه لها ، وقد يستند ذلك المنع بأنّا متى علمنا كون كلّ واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لمعناه ، وعلمنا أيضا كون حركات تلك الألفاظ المفردة دالّه على التّسبب المخصوصه لتلك المعانى ، فإذا توالى الألفاظ (٣) بحركاتها المخصوصه على السّمع ، ارتسمت تلك المعانى المفردة مع نسب بعضها الى بعض فى ذهن السّامع ، ومتى حصلت المعانى المفردة مع نسبه بعضها الى بعض ، حصل العلم بالمعانى المركّبه لا محاله.

أقول : وتحقيق المقام ، إنّ المركّبات لا وضع لها بالنظر الى أشخاصها ، بل وضع المركّبات من حيث إنّها مركّبات ، نوعى.

ص: ٢٦

١- فى مقام الحدود والتعاريف.

٢- من أنّ التضمينه تبعيه غير مراده.

٣- المخصوصه.

وفائده الوضع النوعي إفاده معانى أشخاصها ، فمن تحقّق نوع التركيب فى ضمن فرد خاصّ يعرف التركيب الخاصّ. فالمركب من حيث اشتماله على الألفاظ المفردة ، حكمه ما تقدّم ، ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب ، حكمه إفاده تحقّق هذا النوع فى ضمن هذا الشخص منه ، فهية تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول أيضا مثلا- على النهج المقرّر فى الإعراب والتقديم والتأخير ، موضوعه لإفاده صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول ، فإذا تشخّص فى مادّه ضرب زيد عمرو ، أفادت صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضروره حصول الكلّي فى ضمن الفرد.

وأما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدّم الكلام فيه (١). وقد يحصل من جهة الهيئه التركيبية تفاوت فى أوضاع المفردات ، كما فى صورته التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك. فالمعتبر فى وضع المركب هو ما اقتضاه الهيئه التركيبية ، لا خصوص وضع المفردات.

الثانيه : الاستثناء من النفي إثبات و بالعكس

الاستثناء من النفي إثبات ، وبالعكس (٢). خلافا للحنفية فى الموضوعين (٣).

ص: ٢٧

١- من أنه لإفاده المتصوّر أو فهم معانيها المراده.

٢- اجماعا كما عن العلامة فى «التهذيب»: ص ١٤٠. والمقصود بالعكس أى والعكس بالعكس. وهو الاستثناء من الإثبات نفي.

٣- المذكور فى كتب الحنفية بأن الاستثناء من الاثبات ليس نفيًا ولا- من النفي اثباتا ، بل هو تكلم بالباقي. ومعناه أنه اخراج المستثنى ، وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى هذا ما ذكره التفتازانى فى «شرح الشرح». ونقل فى «المحصول»: ٢ / ٥٤٨ بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطه وهى عدم الحكم ، وذكر الشهيد فى «التمهيد»: ص ١٩٨ اختار الرّازى فى «المعالم» مذهب أبى حنيفة ، وفى «المحصول» مذهب غيره.

وقيل : إنَّ خلافهم إنّما هو في الأوّل (١).

وأما في الثاني مثل : له عليّ عشره إلّا ثلاثه ، فهم أيضا يقولون بإفاده النفي.

وربّما اعتذر لذلك (٢) ، بأنّ قولهم بذلك إنّما هو لأجل مطابقتها لأصل البراءه لا لأجل إفاده اللفظ ، وقد أشرنا الى مثل ذلك (٣) في مبحث المفاهيم.

وكيف كان ، فالمختار الإفاده في المقامين للنقل عن أهل اللغه ، والتبادر ، ولأنّ كلمه التوحيد يفيد بلفظه اتّفاقا.

والقول : بأنّ دلالتها شرعيه ظاهر الفساد ، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من أهل البادية الغير المطّلعين بحال الشّرع ، ولو لا أنّهم يريدون به ذلك ، لما قبله منهم.

واستدلّ الحنفيّه بقوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٤) ، و «لا نكاح إلّا بوليّ» (٥).

ص: ٢٨

١- هذا ناظر الى ما ذكره شارح «الشرح» بعد قول العضدي : أنّ الاستثناء من الإثبات نفي اتّفاقا ، حيث قال : المشهور من كلام الشافعيّه أنّ هذا ، أعني ما ذكره العضدي وفاقا ، وإنّما الخلاف في كونه من النفي إثباتا.

٢- يعني ربما اعتذر بعضهم لهذا الفرق بأنّ قول الحنفيّه بإفاده النفي في مثل : له عليا عشره إلّا ثلاثه ، إنّما هو لأجل مطابقتها لأصل البراءه لا- لأجل دلالة اللفظ كما هو المراد ، فعدم ثبوت الثلاثه في المثال إنّما هو بحكم البراءه الأصليّه لا بسبب دلالة اللفظ على عدم الثبوت ، هذا كما في الحاشيه.

٣- قد أشار في ذيل مفهوم الوصف الى كلام الفاضل التوني حيث أنكر على القوم قولهم بحجّيه المفاهيم إذ ما قالوا من الحكم في جانب المفهوم إنّما جاء من قبل أصل البراءه فراجع في ذلك المقام في «الوافيه» : ص ٢٣٢.

٤- «التهذيب» : ١ / ٤٩ ح ١٤٤ ، «الوسائل» : ١ / ٣١٥ ح ٨٢٩.

٥- «مستدرک الوسائل» : ١٤ / ٣١٧ ح ١٤٨١٣.

والوجه في تقريره ، أنه لو كان كما قلتم ، لزم ثبوت الصلاة بمجرد الطهور ، وحصول النكاح بمجرد حصول الولي ، مع أن حصول الصلاة والنكاح يتوقف على أمور شتى.

وجوابه : أنه لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلاة للمخالفه ، فلا بد من تقدير ، إما في جانب المستثنى ، يعني لا صلاة صحيحة إلا صلاة متلبسه بطهور ، أو المستثنى منه يعني لا- صلاة صحيحة بوجه من الوجوه إلا باقترانها بالطهور. والمطلوب نفى إمكان الصحه بدون الطهور ، والاستثناء يقتضى إمكان الصحه معه ، كما هو مقتضى الشرطيه ، وحينئذ ، فالحصر بالنسبه الى أحوال عدم الطهور ، وإن جامع جميع الكمالات المتصوره للصلاه لا الى سائر شروط الصيحه حتى يلزم انحصار جهه الصيحه في الطهور ، فيصير سببا للصحه ، ويلزم المحذور.

وقد يوجه بإرادته المبالغه في المدخليه والحصر الادعائي ، وما ذكرناه أوجه.

وبالجملة ، فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه (1) ، وهو عين ما جعلناه حقيقه في الاستثناء.

سلمنا عدم الظهور ، لكن الاستعمال أعم من الحقيقه ، والمجاز خير من الاشتراك وقد أثبتنا الحقيقه فيما ادعينا بالتبادر ، فلا يضر الاستعمال في غيره. ومن ذلك يظهر (2) الجواب عما استدلل بعضهم (3) بقوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً) (4) ، فإنه استثناء منقطع ، أو المراد إخبار عن حال

ص : ٢٩

١- من كون الاستثناء من النفي اثباتا.

٢- بأن الاستعمال أعم من الحقيقه.

٣- بعض الحنفية.

٤- النساء : ٩٢.

المؤمن أنه لا يفعل ذلك ، إلا خطأ أو المراد الرّخصة فيما حصل له الظنّ بالجواز ، كما إذا حسبه المؤمن صيدا وقتله ، أو حريا بسبب اختلاطه معهم (١). ولا ينحصر الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصحّ الاستثناء من عدم الرّخصة (٢).

الثالثه : فى تقرير الدلاله فى الاستثناء

اختلفوا فى تقرير الدّلاله فى الاستثناء من جهه كونه تناقضا بحسب الظاهر (٣).

ف قيل : إنّ المراد بالعهده مثلا فى قولنا : له علىّ عشره إلاّ ثلاثه هو معناه الحقيقى ، ثم أخرج الثلاثه بحرف الاستثناء ، ثمّ أسند الحكم الى الباقي ، أعنى السبعه. فليس فى الكلام إلاّ إسناد واحد ، فلا تناقض ، اختاره العلّامه وأكثر المتأخرين (٤).

والأكثر من ومنهم السّكاكى فى «المفتاح» على أنّ المراد بالعهده هو السبعه ، وحرف الاستثناء قرينه المجاز.

والقاضى أبو بكر على أنّ م جموع عشره إلاّ ثلاثه اسم لسبعه ، كلفظ سبعه.

وأوسط الأقوال أوسطها (٥) لبطلان القولين الآخرين ، ولا رابع.

أمّا بطلان الأوّل ، فلاّنه يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النّفى إثباتا ، كما هو

ص: ٣٠

١- راجع «الذريعه»: ١ / ٢٤٧ ، و «العهده»: ١ / ٣١٨ ، و «التهذيب»: ص ١٣٩ لزياده الإفاده.

٢- فى قوله تعالى : (وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ).

٣- وهذا لورود حكمين مختلفين نفيا وإثباتا على المستثنى.

٤- كالحاجبى.

٥- أى وأوجه الأقوال أوسطها أو وأوسط الأقوال أوجهها.

مذهب الحنفيّ ، وهو خلاف التحقيق ، كما مرّ. فيلزم حينئذ أن لا يثبت في ذمّه من قال : ليس له عليّ شيء إلّا خمسه شيء ، لأنّ الخمسه مخرجه عن شيء قبل إسناد النفي الى شيء ، فهي في حكم المسكوت عنه ، بل يلزم أن لا يكون الاستثناء من الإثبات أيضا نفيًا.

وأیضا فلو أشير الى عشره مجتمعه شخصيّه ، وقيل : خذ هذه العشره إلّا ثلاثه منه ، فلا يتصوّر هناك إخراج إلّا من الحكم ، فإنّ المفروض أنّه لا يخرج أشخاص الثلاثه من جمله العشره ، بل المراد إخراجها عنها بحسب الحكم ، فلا بدّ من القول بإخراجها عن الحكم المتعلّق بالمجموع ، والمفروض أنّه لا حكم إلّا الإسناد الموجود في الكلام.

فإن قلت : هذا كّر على ما فررت منه (١) من لزوم التناقض ، وكيف المناس عن ذلك على ما اخترت؟

قلت : وإني أظنّك غافلا عن حقيقه التخصيص ، وملتبسا عليك أمره بالبداء ، فإنّك إن أردت من الإخراج في قولهم : الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل ، هو الإخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلّم بعنوان الجزم ، فهو لا يتحقّق إلّا في صورته البداء والاستدراك ، كما لو سها المتكلّم وغفل عن حال المخرج ثمّ تذكّره بعد إيقاع الحكم على المخرج منه ، أو جهل بكونه داخلا وحكم بالمجموع ثمّ علم فأخرج. وأنت خير بأنّ أمثال ذلك لا يتصوّر في كلمات الله وأمنائه في

ص: ٣١

١- أي عدم تصوّر الإخراج قبل الإسناد في المثال المذكور رجوع الى التناقض الذي فررت منه ، فكيف المناس على مقاتلك من اختيار أوسط الأقوال. أو يقال : إنّ هذه الإيرادات الواردة على قول العلّامة وارده عليك أيضا فكيف المناس.

الأحكام الشرعيه ، والتخصيص المذكور (1) في أسنه الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما.

فإن قلت : فعلى هذا (2) ، فيكون الهيئه الاستثنائية استعاره تمثليه في التخصيص المصطلح فيكون مجازا ، وهو بعيد.

قلت : كون معنى الاستثناء ذلك ، لا يوجب التجوّز في الهيئه الاستثنائية كما لا يخفى.

وإن أردت (3) من الإخراج أعمّ من الإخراج الواقعي ، بأن يكون المراد الإخراج عمّا هو في صورته الثابت ، وإن لم يكن ثابتا في نفس الأمر ، فلا تناقض أيضا ، وهو المراد في التخصيص.

وبيانه : أنّ القائل يسند الحكم أولا بالباقي ، ولكن يؤدّيه بلفظ الإسناد الى الكلّ لنكته ثم يجيء بلفظ دالّ على الإخراج ، للقريته على إرادته الباقي. ويظهر بذلك أنّه أراد به الإخراج عمّا هو ظاهر المراد ، لا عن نفس المراد ، وذلك بعينه مثل قولك : رأيت أسدا يرمى ، فلا- يريب أحد في أنّ المراد بالأسد حقيقه فيه هو الرّجل الشجاع ، ويرمى للعدول عمّا هو ظاهر المراد من لفظ الأسد ، ولا- يمكن فيه إرادته الحيوان المفترس إلّا على جعل الاستعاره من باب المجاز العقليّ كما هو مذهب السيكاكي بجعل الأسد شاملا للأسد الادّعائي مع أنّه أيضا مجاز لغوي ، كما لا يخفى ، والمراد به غير ما هو مدلوله اللّغوي جزما ، كما لا يخفى.

ص: ٣٢

١- أى التخصيص في كلامهم لا يراد من الاخراج الحقيقي.

٢- أى بعد ما ذكرنا من عدم اراده الاخراج الحقيقي في التخصيص.

٣- عطف على قوله السابق : فإنّك إن أردت من الاخراج ... الخ.

وأما النكته التي أشرنا إليه ، فهو أنّ المتكلم إذا أراد النسبه الى الباقي ، فذكره بعنوان الحقيقه يستلزم تعداد أسامى الباقي ، وهو متعذر غالبا أو متعسر (١) ، فلا بدّ أن يجعل مقامه شيئا يتمكّن به عن ذلك ، فيطلق عليه نفس العامّ مجازا ، مع نصب قرينه عليه ، وهو الاستثناء وما يجرى مجراه من المخصّصات المتّصله ، أو يأتي باسم آخر للباقي إن كان له اسم ، كما هو موجود في الأعداد ، والعدول في الأعداد من الإسم الى ذكر العامّ. وقرينه الإخراج أيضا لا بدّ أن يكون لنكته كما في قوله تعالى : (فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا) (٢) ، مع التمكن عن قوله : تسع مائه وخمسين عاما ، وهو أنّ عدد الألف ممّا يضرب به المثل للكثرة ، والمقام مقام بيان طول المكث.

والحاصل ، أنّ مقتضى إرادته التخصيص اللائق بكلام الله وأوليائه الذي هو محطّ نظر الأصوليّ ، هو إسناد الحكم الى الباقي في نفس الأمر ، مع تأديته بلفظ قابل للإخراج ، ثمّ الإخراج بملاحظه ظاهر الإراده وإن لم يكن إخراج في نفس الأمر أصلا.

وما ذكره بعض المدقّقين (٣) في رفع التناقض حيث قال : ولك أن تريد أنّه مخرج عن النسبه الى المتعدّد ، بأن تريد جميع المتعدّد وتنسب الشىء إليه فتأتى بالاستثناء لإخراجه عن النسبه ، ولا تناقض ، لأنّ الكذب صفة النسبه المتعلّقه

ص : ٣٣

-
- ١- قال في الحاشيه : لا يخفى أنّ هذا على تقدير عدم الاسم للباقي وإلا فلا بد فيه من نكته اخرى ، وسيأتى أنّه إن كان له اسم كما هو موجود في الاعداد ... الخ.
 - ٢- العنكبوت : ١٤.
 - ٣- المراد ببعض المدقّقين هو الفاضل عصام الدّين في حاشيته على «شرح الكافيه» ، واختاره شريف العلماء وجمع من تلاميذه كما عن الحاشيه.

للاعتقاد ، ولم ترد بالنسبه (١) إفاده الاعتقاد ، بل قصدت النسبه لتخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد ، فإن أراد به ما ذكرنا فهو ، وإلا فلا تركب في النسبه المستفاده من الكلام ليفكك ويجعل بعضها متعلقا للإخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد ، مع أنه لا يتأتى حينئذ على ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس ، كما لا يخفى على المتأمل .

ومما حَقَّقناه (٢) ، ظهر أنه لا- وجه للإيرادات التي أوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك : اشترت الجاربه إلا نصفها ، لو أردت بالجاربه نصف كلها ، والتسلسل لو أريد ما بقى من النصف بعد الإخراج وهو الربع .

وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن ، وهلمَّ جِزًا ، ومن أن ضمير نصفها عائد الى الجاربه بكمالها قطعًا ، وأن المراد إلا نصف كلها ، فيكون المراد من الجاربه كلها إلا نصفها ، وذلك لأن المراد بالجاربه مع انضمام الاستثناء إليه وهو القرينه نصفها لا المراد بالجاربه وحدها . وبعد ملاحظه الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور (٣) .

وأما إرجاع الضمير الى كل الجاربه .

فجوابه : أن الإخراج إذا كان من ظاهر المراد لا نفس الأمر على ما حَقَّقناه ، فالضمير أيضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام (٤) .

ص : ٣٤

- ١- اى النسبه الى تمام المتعدّد .
- ٢- من كون المراد من لفظ العام أولا- هو الباقي مجازا والاستثناء قرينه له وأن الإخراج ناظر الى الظاهر ، فهو إخراج صوري بالنسبه الى ظاهر المعنى .
- ٣- كالتسلسل أو الاستغراق .
- ٤- حيث يراد من لفظ الجاربه النصف هو من الضمير تمامها .

ويظهر ممّا ذكر ، الجواب عن سائر الإيرادات التي لم نذكرها أيضا.

ثم إنّ هذا القول الذي أبطلناه كما ترى ، مخصوص في كتبهم بالاستثناء أو المخصّص المتّصل.

وزاد بعضهم (1) تجويز هذا القول في المخصّص المنفصل أيضا ، وقال : إنّّه لا يمتنع أن يراد بلفظ العامّ ؛ الاستغراق ، ويسند الحكم الى بعضه بمعونه الخارج من سمع أو عقل.

ودعوى قبحه دون التجويز باللفظ عن معنى لا- يعلم إلّا بعد الأطلاق على سمع أو عقل خارج ، تحكّم. فإنّ الكلام إنّما هو في تصرّف المتكلّم في أنّه هل تصرّف في معنى اللفظ وأحال العلم به الى الخارج ، أو تصرّف في الحكم وأحال الأمر إليه ، ولزوم الإغراء بالجهل مشترك.

وأقول : مضافا الى ما مرّ من بطلان هذا القول في المخصّص المتّصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق أولى (2).

إنّ من مفساد هذا القول (3) لزوم اللغو في إرادته الحكيم ، فإنّ إرادته الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائده فيه ، بل هو غلط.

ص: ٣٥

١- وهو المدقق الشيرازي ، ويظهر من الفاضل التوني أيضا ، كذا في الحاشية المنسوبة الى المصنّف.
٢- وجه الأولويّه ، أنّ في مخصّص المتّصل لمّا كان المتكلّم مشغول بالكلام فليس لكلامه ظهور إلّا بعد الفراغ منه ، فيتصوّر القول بأنّ الاخراج قبل الإسناد ، بخلاف المنفصل فإنّ الحكم بحسب الظاهر قد ورد على الأفراد ، فبعيد فيه تصوّر الاخراج قبل الإسناد.

٣- أى القول في المخصّص المنفصل لا مطلقا ، وهنا جملة من الاعتراضات الوارده.

فإننا قد بيّنا لك في المقدمه الأولى أنّ الغرض من وضع الألفاظ هو تركيب معانيها وتفهم التراكيب والأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ ، فإذا لم يرد في الكلام إسناد الى نفس مفهوم العامّ ، ولا إسناده الى شيء (1) ، سواء كان إسنادا تاما أو ناقصا ، فما الفائدة في إرادتها؟

فإن قلت : ذكر العامّ وإرادته مفهومه أولا لأجل إحضاره في ذهن السامع ، ثم إسناد الحكم الى بعضه وإخراج بعض آخر منه.

قلت : إنّما يتمّ هذا لو جعل العامّ في الكلام موضوعا لأنّ يحمل عليه هذان الحكمان (2) ، مثل أن يقال : كلّ إنسان إما كاتب أو غير كاتب ، وأين هذا ممّا نحن فيه. وليس معنى قولنا : أكرم العلماء إلّا زيدا ، العلماء يجب إخراج زيد من جملتهم وإكرام الباقي ، فإنّه لا خلاف في صحّته وكونه حقيقه حينئذ.

ودعوى كون (3) معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا ، يحتاج الى الإثبات (4).

والذى هو محطّ نظر أرباب البلاغه في أداء المعانى وإيهاماتهم ، إنّما هو بعد تصحيح اللفظ ، بل جعله فصيحاً أيضاً.

نعم ، ملاحظه اعتباراتهم في البلاغه يتمّ فيما اخترناه كما أشرنا من جعل الإسناد أولاً متوجّها الى العامّ ، ثم نصب القرينه على خلافه للنكته التى ذكرنا وغيرها.

ص: ٣٦

١- أى لم يرد في الكلام اسناد مفهوم العام الى شيء سواء كان ذلك الإسناد ناقصا نحو الإسناد الإضافى أو تاما بأن يكون جمله خبريّه.

٢- أى الإخراج والإبقاء.

٣- أى لو ادعى أنّ معنى أكرم العلماء إلّا زيد ، معناه يجب إخراج زيد من جمله العلماء وإكرام الباقي.

٤- واثباته يكون بالتبادر ونحوه.

وحاصل الكلام وفذلكه (١) المرام ، أنّ علينا متابعه وضع الواضع أو رخصته فى نوع المجاز ، والذى نفهمه من اللفظ كون لفظ العامّ موردا للإسناد ، ومقتضاه كون مفهومه موردا للإسناد ، وليس فى الكلام إسناد آخر يتعلّق بالباقي ، فلا بدّ من التصرّف فى لفظ العامّ بمعونه قرينه المخصّص.

والعضدىّ أسّس هنا أساسا جديدا فى تحقيق المقام ، وبه أخرج كلام القوم عن ظاهره ، وردّ الأقوال الثلاثة الى اثنين.

وحاصله ؛ أنّ هنا مفهومين ، أحدهما عشره موصوفه بأنّها اخرجت عنها الثلاثة ، وثانيهما الباقي من العشره بعد إخراج الثلاثة.

فإن قلنا إنّ قولنا : عشره إلّا الثلاثة ، معناه (٢) الحقيقى المفهوم الأوّل ؛ فيكون مجازا فى السبعه كما هو مذهب الجمهور.

وإن قلنا : إنّ معناه الحقيقى هو الثانى ، فيكون حقيقه فى السبعه ، لا بمعنى أنّه وضع له وضعا واحدا ، بل على أنّه يعبر عنه بلازم مركّب. ثمّ ردّ القول الثالث الذى هو مختار ابن الحاجب والعلماء والمتأخّرين الى أحد هذين القولين.

وطريق الردّ على ما فهمه التفتازانى (٣) ، أنّ القول الثالث بيان لمعانى مفردات

ص: ٣٧

١- ويقال فذلك حساباه : أنها وفرغ منه ، مخترعه من قوله إذا أجمل حساباه راجع القاموس ص ٨٥٥ فى ماده فذلك.

٢- اى المتبادر من هذا المركب.

٣- فالتفتازانى على ما فى الحاشيه يقول وهذا اعتراف بحقيقه الأوّل ورجوع الأخيرين إليه كلاهما صحيح فعلى اعتبار المعنى بملاحظه المركب يرجع اليها الأوّل ، وعلى اعتباره بملاحظه المفردات يرجع الأخيران إليه فيصح كل من قول العضدى والتفتازانى باعتبار.

الهيئة التركيبية ، قال : وعلى أى حال فالمفردات مستعمله فى معانيها فى معانيها الحقيقية ، إنما الخلاف فى المركب ، فعند الجمهور مجاز فى السبعة ، وعند القاضى حقيقه فيه .

هذا وقد ظهر لك بما حررنا ، أن الجمهور لا يقولون بذلك ، بل يقولون : بمجازيه لفظ العشره التى هو أحد المفردات فى السبعة ، مع أن تفسير قولهم : بأنهم يريدون بالمركب العشره الموصوفه بالإخراج المذكور ، مناف لوضع الاستثناء ، والمتبادر من الإخراج وغير ذلك أيضا .

وأما قول القاضى ، يعنى كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حده حتى يرد عليه أنه خارج عن قانون اللغه ، إذ ليس فى لغتهم اسم مركب من ثلاثه ألفاظ يعرب الجزء الأول منه وهو غير مضاف ، وأنه يلزم إعادته الضمير على جزء الاسم فى : اشترت الجارية إلّا نصفها ، مع عدم دلالة فيه ، بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالتأثير الولود للخفّاش ، ومثل ذلك أربعة مضمومه الى الثلاثه لها ، ومثل بنت سبع وأربع وثلاث ، لأربعة عشر وهكذا .

فيرد عليه (١) أيضا : أنه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي إثباتا ، وبالعكس . وأن ذلك (٢) يتم لو كان معنى عشره إلّا ثلاثه الباقي من العشره بعد إخراج الثلاثه ، وتبادر منه كما حرره العضدى ، وهو ممنوع ، ومستلزم لأن لا يكون الاستثناء تخصيصا أيضا كما لا يخفى .

وتنزيل مذهب الجمهور الذى اخترناه على إرادته العشره الموصوفه بإخراج الثلاثه عنه كما فهمه العضدى أيضا ، يستلزم وحده الحكم ، فليس هناك نفي ولا إثبات (٣) .

ص : ٣٨

١- جواب اما .

٢- أى قول القاضى .

٣- علما بأن فى الاستثناء إثباتا ونفيا .

وأنت خير بأن جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة. واستقصاء الكلام في النقض والإبرام على ما ذكره القوم في هذا المقام ، تضييع للأيام.

الرابعه : الاستثناء المستغرق لغو

الاستثناء المستغرق لغو (١) اتفاقا ، سواء ساوى المستثنى منه أو زاد عليه ، فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه.

واستثناء الأقل من النصف صحيح اتفاقا أيضا.

واختلفوا في جواز استثناء الأكثر والمساوى.

ف قيل : بوجوب كونه أقل (٢).

وقيل : بجواز المساوى (٣).

والأكثر على جواز الأكثر (٤) ، ويلزمهم جواز المساوى بطريق الأولى.

ص: ٣٩

١- كما في «الزبد» : ص ١٣٦ ، وفي «تمهيد» الشهيد ص ٢٠٠ : باطل اتفاقا ، على ما نقله جماعه منهم الرازى والآمدى وأتباعهما ، ولإفضائه إلى اللغو. راجع «المحصول» : ٢ / ٥٤٥ و «الإحكام» : ٢ / ٣١٨.

٢- أى وجوب كون المستثنى أقل من المستثنى منه ، ومقتضاه عدم جواز استثناء الأكثر والمساوى ، فيجوز له عليا عشره إلّا أربعه دون إلّا خمسه أو سته ، وهذا القول منسوب الى الحنابلة ، والقاضى كما فى الحاشيه ، وراجع المستصفى : ٢ / ٦٧ ، و «الفصول» : ١٩٣.

٣- أى دون جواز أكثر من النصف فيجوز عشره إلّا خمسه دون إلّا سته. قال فى الحاشيه : الظاهر أنه مذهب المحقق البهائى فى حاشيه «زبدته» : ص ١٣٧ ، لأنه بعد أن ذكر فى المتن الأقوال الثلاثه المشهوره قال ما أفاده فى الحاشيه : وهنا مذهب رابع نسبه العلامه فى «النهايه» الى ابن درستويه وهو منع ما فوق النصف.

٤- وكذا فى «المستصفى» : ٢ / ١٦٧ ، وفيه للقاضى : والأشبه أنه لا يجوز ، لأنّ العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستحتمق قول القائل : رأيت ألفا إلّا تسعمائه وتسعه وتسعين ، بينما ذهب إلى صحته الغزالى وإن كان مستكرها ، وفى «الذريعه» : ١ / ٢٤٧ : منع منه قوم والأكثر يجوزونه وفى «التهذيب» : ص ١٣٩ : ويجوز الأكثر للإجماع.

وقيل : لا يجوز إلّا الأقلّ فى العدد دون غيره ، فيجوز : أكرم بنى تميم إلّا الجهال ، وإن كان العالم فيهم واحدا.

واعتبر المحقق (١) فى الجواز أن لا- ينتهى الكثرة الى حدّ يقبح استثناءها عادة ، مثل أن يقال : له علىّ مائه إلّا تسعه وتسعين ونصفا.

احتجّ الأكترون (٢) بأمور :

الأول : قوله تعالى : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) (٣). مع قوله : (فَبِعِزَّتِكَ لأُغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ). (٤)

فإن قلنا باشتراط كون المستثنى أقلّ من المستثنى منه ، يلزم أن يكون كلّ من المخلصين والغاوين أقلّ من الآخر ، وهو محال.

فإنّ الآيه الثانيه تدلّ على أنّ غير المخلصين كلّهم غاوون ولا واسطه ، فيكون الباقي من العباد بعد إخراج الغاوين فى الآيه الأولى ، هم المخلصين لعدم الواسطه.

ومما قرّناه وحرّناه فى وجه الاستدلال ، يظهر لك فساد كلّ ما أورد عليه ، فلا نطيل بيانه.

ص: ٤٠

١- فى «المعارج» : ص ٩٤.

٢- راجع «الذريعة» و «التهذيب» و «الفصول» و «المحصول» وغيرهم.

٣- الحجر : ٤٢.

٤- ص : ٨٢ و ٨٣.

نعم ، يرد عليه أنه لا يدل على جواز استثناء الأكثر لجواز التساوى.

وقد يقَرّر الاستدلال على وجه آخر ، وهو أن يضمّ الى الآية الأولى قوله : (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ) (١) بتقريب أن كلمه من بيانيه ، والغاوون المتبعون للشيطان ، وإذا كان أكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية (٢) ، فيكون متبعو الشيطان الغاوون أكثر الناس.

وردّ : بأن المراد من قوله تعالى : (عِبَادِي) (٣) هم المؤمنون ، لكون الإضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعاً ، فلا إخراج.

سلمنا ، لكن لا نسلم أكثرية الغاوين ، لأن من العباد الملائكة والجنّ وكلّ الغاوين أقلّ من الملائكة.

وأجيب : بأن المنقطع مجاز ، ومتى أمكن الحمل على الحقيقة ، فلا يصار الى المجاز ، ولذلك يحمل قول القائل : له على ألف درهم إلا ثوبا ، على قيمه الثوب ، وكون الإضافة للتشريف ممنوع.

وصرّح المفسرون بأن المراد من العباد بنو آدم (٤).

ص : ٤١

١- يوسف : ١٠٣.

٢- والمراد من الآية الثانية قوله تعالى : (وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ). ويمكن أن يكون المراد منها قوله تعالى : (لَمَّا غَوَيْنَهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلَصِينَ). وكون أن الأ-كثر حينئذ غير مؤمن بناء على قول الخصم من لزوم بقاء الأكثر. هذا ما أفاده فى الحاشية.

٣- الحجر : ٤٢.

٤- بل كما فى «الكافى» عن الصادق عليه السلام : والله ما أراد بهذا إلّا الأئمة وشيعتهم كما فى «تفسير الصافى» : ٣ / ١١٣. وفى «تفسير العياشى» : ٢ / ٢٦٣ عن أبى بصير قال : سمعت جعفر بن محمد عليهما السلام وهو يقول : نحن أهل بيت الرحمة وبيت النعمة وبيت البركة ، ونحن فى الأرض بنيان وشيعتنا عرى الإسلام وما كانت دعوه إبراهيم إلّا لنا ولشيعتنا ، ولقد استثنى الله إلى يوم القيامة إلى ابليس فقال : (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ) وكذا فى «البرهان» و «البحار» وغيرهما.

الثانى : إجماع العلماء على أنّ من قال : له علىّ عشرة إلّا تسعه ، يلزم بواحد.

فلو لا صحّته لحكموا بإلغاء الاستثناء وألزموه بعشره كما فى المستغرق.

الثالث : قوله تعالى فى الحديث القدسى : «كلّكم جائع إلّا من أطعمته» (١). ووجه الاستدلال واضح.

ثمّ إنّ لى إشكالا فى هذا المقام لم يسبقنى إليه فيما أعلم أحد من الأعلام وتحقيقا فى المخلص عنه من مواهب كريم المنعام ، ولكنّه لا- ينفع لما يرد من جهته على الأقوام ، وهو أنّهم ذكروا الاختلاف فى منتهى التخصيص ، وذهب المحقّقون من الجمهور الى أنّه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العامّ ، ثمّ ذكروا الاختلاف فى هذه المسألة وأسندوا القول بوجوب بقاء الأكثر الى شاذّ من العامّة ، وجواز استثناء الأكثر الى أكثر المحقّقين ، فإن كان وجه التفرقة الفرق بين المتّصل والمنفصل ، وأنّ الكلام فى المبحث السّابق كان فيما كان المخصّص فيه منفصلا ، وفى هذا المبحث فى المستثنى ، فهذا ينافى نقل القول بالفرق بين المتّصل والمنفصل ثمّ بين الأقوال.

وإن قلت : إنّنا نمنع كون الاستثناء تخصيصا ، والكلام فى المبحث السّابق إنّما كان فى التخصيص.

قلت : مع أنّه ينافى نقل القول بالتفصيل المذكور ثمّ ، فيه : إنّ جمهور الأصوليين

ص : ٤٢

١- «صحيح مسلم» : ١٧ / ٨ ، «مستدرك الحاكم» : ٢٤١ / ٤ ، «سنن البيهقى» : ٩٣ / ٦.

قائلون بكون الاستثناء تخصيصاً لما عرفت من أنّهم قائلون بكون المراد من العامّ هو الباقي ، والاستثناء قرينه له ، وهذا معنى التخصيص .

فعلى هذا يلزم أن يكون مختار الأ-كثيرين فى الاستثناء لزوم بقاء الأ-كثير ، وكون المخرج أقلّ ، وكيف يجتمع هذا (١) مع اختيارهم جواز استثناء الأكثر . وكيف يجمع بين أدلّتهم فى المقامين ، وما تحقيق الحال .

والذى يختلج بالبال ، أنّهم قد غفلوا عمّا بنوا عليه الأمر لظاهر هذه الأدلّة (٢) .

والتحقيق ما حقّقه فى المبحث السّابق كما اخترناه وشيّدناه .

وأما الجواب عن ذلك الأدلّة ، فيتوقّف على تمهيد مقدّمه ، وهى :

إنّا قد بيّنا لك فى أوائل الكتاب أنّ وضع الحقائق شخصيّة ، ووضع المجازات نوعيّة .

ونزيدك هاهنا أنّ الحقيقه والمجاز يعرضان للمركّبات كما يعرضان للمفردات ، ووضع المركّبات قاطبه نوعيّة ، حقيقه كانت أو مجازيّة . والأوضاع النوعيّة إنّما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من الرّخصه ، فالاستثناء مثلا تركيب وضع بالوضع النوعى للإخراج ، بمعنى أنّه لا- يتوقّف على سماع كلّ واحد من أفرادها كما يتوقّف فى الحقائق المفردة ، والقدر الذى يستفاد من الرّخصه فى ذلك النوع إنّما هو المتّبع ، نظير ما بيّناه فى العلائق المجازيّة ، ألا ترى إنّهم يحكمون (٣) بأنّ الاستثناء المنقطع مجاز ، فعلم أنّه فى المتّصل حقيقه ، وكذلك يحكمون بأنّ

ص: ٤٣

١- أى لزوم بقاء الأكثر وكون المخرج أقلّ فى الاستثناء على ما هو مختارهم فى المبحث السّابق .

٢- والتى ذكرت هنا أى فيما نحن فيه .

٣- هذا شاهد لثبوت الوضع الحقيقى فى الاستثناء منه .

الاستثناء من النفي إثبات بعنوان الحقيقة لأجل التبادر وبالعكس ، وهكذا. والقدر الذى تيقن ثبوته من أهل اللغه هنا هو لزوم الإخراج عن متعدّد فى الجملة ، وأمّا أنّه يكفى فى ذلك أى إخراج يكون ، أم لا- بدّ أن يكون على وجه خاصّ من كون المخرج أقلّ من الباقي ، فلا بدّ من إقامه الدليل عليه وإثبات الرّخصه فيه من جهة أهل اللغه.

وكما أنّ الحقيقة والمجاز فى المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحّه السلب وأمثالها ، فكذلك فى المركّبات كما عرفت فى نظرائه (1). ومجرّد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حقّقناه فى محلّه وبينا أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، فمجرّد الاستعمال فى إخراج الأكثر لا يدلّ على كونه حقيقه فيه ، والمقصود الأصليّ للأصولى هو ذلك (2) لا مطلق الاستعمال.

فحينئذ نقول : القدر الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج أقلّ ، وكون ما لو كان المخرج أكثر من الباقي ممّا رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقى ممنوع. وعدم الثبوت ، دليل على العدم لكون الوضع توقيفيا ، وحينئذ فالصّور المشكوكه مثل ما لو كان المخرج أكثر ، فيمكن كونها من أفراد الحقيقة ، وكونها من أفراد المجاز ، بأن يستعمل الاستثناء فيه بعلاقه مشابهته (3) أو إدعاء القله فيه للمبالغه فى التحقير وإن كان كثيرا ونحو ذلك (4) ، فلا يثبت كونها (5) حقيقه ، مع أنّه لا يبعد

ص: ٤٤

- ١- كنعراء الاستثناء او نظراء هذا المقام حيث اشبه فيه حال الوضع.
- ٢- أى اثبات كون الاستعمال حقيقه فيه.
- ٣- تشبيه الكثير بالقليل.
- ٤- كادعاء الكثره فى المستثنى منه.
- ٥- أى الصوره المشكوكه.

أن يدعى التبادر فيما لو كان المخرج أقل ، وهو علامه الحقيقه.

ولا- ريب أن أهل العرف يعدّون مثل قول القائل : له على مائه إلّا تسعه وتسعين ، مستهجنًا ركيكًا ، لا لأنّه إطاله مملّه ، بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال.

نعم ، قد يقال ذلك في موضع السّخريه والتّمليح ، بل وكذلك : له على عشره إلّا تسعه ، فضلًا عن قوله : إلّا تسعه ونصفًا ، وثلاثًا. وممّا يؤيد ما ذكرناه ، أنّ المستثنى في معرض النسيان غالبًا ، لقوّته ، وأنّ الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي ، كما هو الغالب في ألسنه العوامّ هو إخراج القليل ، وليس ذلك إلّا لمطابقته لأصل وضع الاستثناء.

وحيثُ قد ظهر لك بحمد الله تعالى أنّ التحقيق هو ما حقّقناه سابقًا ، من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول ، وغفله الأكثرين إنّما حصل من جهه الأمثله المذكوره ، وقد عرفت أنّ مجرّد الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه كما هو محطّ نظر الأصولي (١).

والحاصل ، أنّه لم يثبت كون الاستثناء حقيقه في غير إخراج الأقلّ ، ولم يثبت جواز التجوّز في المستثنى منه في غير استعماله في الأكثر كما بيّناه آنفاً (٢) ، فلا بأس علينا أن نجيب من الأمثله المذكوره التي استدللّ بها الأكثرون.

ونقول : يمكن دفع الأوّل (٣) بمنع الدلاله من جهه أنّ ظاهر العامّ قابل لأصناف كثيره ، فإخراج صنف منه يكون أفراده أكثر من سائر الأصناف لا يستلزم كون

ص: ٤٥

١- وتعرّض في «الفصول» : ص ١٩٤ لهذا القول.

٢- وقد تعرّض في «الفصول» : ص ١٩٤ لهذا القول ، فراجع.

٣- المراد من قوله تعالى : (إِنَّ عِبَادِي).

نفس الأصناف الباقية أقل (١). والمقصود هنا إخراج الصِّنف ، يعنى أفراد صنف خاص من حيث إنها أفراد ذلك الصِّنف الخاص. فظاهر الآيه استثناء صنف من الأصناف لا أفراد من جميع الأفراد ، وأكثرية الصنف لا تستلزم أكثرية الأفراد.

وبالجمله إذا لوحظ الصِّنف الواحد بالنسبه الى العام القابل للأصناف ، فهو أقل من الباقي ، وإن فرض كونه بالنسبه الى الأفراد أكثر من الباقي ، وذلك يختلف باختلاف الحثيات والاعتبارات فيه أن عموم الجمع أفرادى لا أصنافى.

والذى يؤيد ما ذكرنا (٢) ، أن المقصد الأصلي لله تعالى لما كان هو الهدايه والرّشاد ، فجعل الغاوين مخرجا ، جعل لما ليس موافقا للغرض الأصلي ، كالقليل الذى لا يعتنى به ، وفى إبليس بالعكس ، بل ذلك المعنى إنما يلاحظ بالنسبه الى قابليه العام ، لا فعليه تحقّق الأصناف فيه ، ففى كلّ واحد من الآيتين استثناء أقل من الأكثر.

ويوضّح ما بيننا ، أن لو فرض أنك أضفت جماعه من العلماء والشعراء والظرفاء ، وكان عدد كلّ واحد من العلماء والشعراء ثلاثه ، وعدد الظرفاء مائه ، فإذا قيل : جاء الأضياف إلّا الظرفاء فيمكن تصحيحه بما ذكرنا ، لأنّ الباقي حينئذ أكثر (٣). وأما لو قيل : جاء الأضياف إلّا زيدا وعمرا وبكرا وخالدا الى آخر المائه من الظرفاء لعدّ قبيحا.

ص: ٤٦

١- وقد أجاب على هذا الاعتراض فى «الفصول» : ص ١٩٤.

٢- من كون المراد من الآيه اخراج صنف واحد من الأصناف المتصوّره من ظاهر العام ، وان كان أطراد ذلك الصنف المخرج بالنسبه الى سائر الأصناف أكثر ... الخ.

٣- وهو أيضا تكمله للاعتراض والذى أجابه فى «الفصول» راجعه.

ودفع الثاني (١): بأن اتفاقهم على إلزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحه الاستثناء أو كونه حقيقه ، فإن فتوى الأكثرين لعله مبنى على تجويزهم ذلك (٢) ، وبناء الباقيين (٣) على أن الإقرار عباره عمّا يفهم منه اشتغال الذمه بعنوان النصوصيه ولو كان بلفظ غلط أو لفظ مجازى (٤) ، ولما كان الأصل براه الذمه حتى يحصل اليقين بالاشتغال ، فمع قابليه اللفظ للدلاله على المراد وانفهام المعنى عنه بمعونه المقام ، أو بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينه واضحه ، لا يحكم باشتغال الذمه بالعهده لكون اللفظ غلطاً (٥). كما أنّ فى قولهم : له على عشره إلما تسعه بالرفع لا يحكم باشتغال الذمه بالعهده ، لكون الاستثناء غلطاً ، بخلاف الاستثناء المستغرق ، فإنه لغو بحث فيؤخذ بأول الكلام ويترك آخره.

ودفع الثالث (٦): بأن المراد - والله يعلم - لعله أنه : لا يقدر على الإطعام إلّا أنا ، فكلكم يبقى على صفه الجوع لو أراد الإطعام من غيرى. وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقه مستقيمه ، فلا دلالة فيه على مطلبهم.

إذا تمهد هذا ، فنقول : لما كان موضوع المسأله فى الأقوال المذكوره فى المسأله

ص: ٤٧

- ١- من أجابتهم بإجماع العلماء ... الخ.
- ٢- أى استثناء الأكثر.
- ٣- وهم الذين يقولون بجواز استثناء الأقل دون غيره.
- ٤- راجع «الفصول» : ص ١٩٤ الذى تعرّض لهذا القول.
- ٥- قال فى الحاشيه : لعلّ عدم الحكم بذلك بالنسبه الى بناء الباقيين لا بالنسبه الى فتوى الأكثرين أيضا ، وإلّا فالمحقّق القائل بكفايه صحه الاستثناء سواء كان الباقي أقلّ أو أكثر كما صرّح به فى «الشرائع» فى كتاب الإقرار قال فيه : إذا قال له عليّا عشره إلّا درهم بالرفع كان إقرارا بالعهده ولو قال إلّا درهما بالنصب كان إقرارا بتسعه. راجع «شرائع الإسلام» : ٣ / ٦٩٢.
- ٦- من اجابتهم فى الحديث القدسى : كلكم جائع إلّا من أطعمته.

مختلفه ، فلا- بدّ من تحرير محلّ النزاع بحيث يصحّ ورود الأقوال عليه ، وذلك لأنّ بعض القائلين بالحقيقه (١) يريدون كون العامّ مع المخصّص حقيقه في الباقي (٢) ، وبعضهم يريدون (٣) كون نفس العامّ حقيقه ، وهؤلاء أيضا مختلفون في التقرير.

فلا بدّ أن يقال في تقرير محلّ النزاع : إنّ لفظ العامّ في هذا التركيب هل استعمل في معنى مجازيّ أم لا؟

فذهب الأكثرون (٤) : الى كون العامّ مجازا في الباقي.

وقيل : حقيقه مطلقا (٥).

وقيل : حقيقه إن كان الباقي غير منحصر (٦) أى له كثره يعسر العلم بقدرها ، وإلا فمجاز.

وقيل : حقيقه إن خصّص بغير مستقلّ (٧) كالشّروط والصفه والغايه والاستثناء ، ومجاز إن خصّص بالمستقلّ من عقل أو سمع (٨).

ص : ٤٨

- ١- كالقاضي أبو بكر الباقلاني ومن تبعه. في «المعالم» ص ٢٧٦ وإذا خصّ العام وأريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الأقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلّامة في أحد قوليّه وكثير من أهل الخلاف.
- ٢- كما في الاستثناء على ما مرّ في مذهبه من أنّ مجموع عشره إلّا ثلاثه هو اسم للسبعه.
- ٣- كالعلّامة وابن الحاجب ومن تبعهم في «المعالم» ص ٢٧٦ : وإذا خصّ العام وأريد به الباقي فهو مجاز مطلقا على الأقوى وفاقا للشيخ والمحقق والعلّامة في أحد قوليّه وكثير من أهل الخلاف.
- ٤- وهم السّكاكي ومن تبعه وهو المختار.
- ٥- وذكره في «المعالم» : ص ٢٧٦ وهو قول الحنابله.
- ٦- وهو قول أبي بكر الرّازي. راجع «المحصول» ٢ / ٥٣٢.
- ٧- وهو قول أبي الحسن البصري ومن تبعه.
- ٨- وهو القول الثاني للعلّامة اختاره في «التهذيب» كما عن «المعالم» : ص ٢٧٧ ، راجع «التهذيب» : ص ١٣٧.

وظاهر هؤلاء أنهم يريدون أنّ مجموع التركيب حقيقه فى إرادته الباقى ، وهكذا ما فى معناه من التفصيلين اللذين بعده ، فلا يكون العامّ بنفسه حقيقه ولا مجازا.

وقيل : حقيقه إن خصص بشرط أو استثناء لا صفه وغيرها (١).

وقيل : حقيقه إن خصص بلفظى اتصل أو انفصل (٢).

وقيل : حقيقه فى تناوله ، ومجاز فى الاقتصار عليه (٣).

والأول أقرب (٤).

لنا (٥) : أنه لو كان حقيقه فى الباقى كما كان فى الكلّ ، لزم الاشتراك ، والمفروض خلافه.

ص : ٤٩

- ١- ذكره فى هدايه المسترشدين : ٢٨٨ / ٣.
- ٢- هكذا نقله العضدى أيضا من غير انتسابه الى أحد من العلماء. وهو من جمله المذاهب الكثيره التى أشار إليها فى «المعالم» : ص ٢٧٧ ، وقال : فلا جدوى فى التعرض لها. وقد ذكر بعضها فى «هدايه المسترشدين» : ٢٨٨ / ٣.
- ٣- وهو لفخر الدين الرّازى فى «البرهان» وذكره عنه فى «هدايه المسترشدين» : ٢٨٨ / ٣ ، واعلم أنّ الأقوال المزبوره بكاملها استفدناها مما أفادوه فى كتبهم كما عرفت من قبل ، ومن «المعالم» : ص ٢٧٦ ، ومن فى الحاشيه. وقال فى الحاشيه أيضا وهاهنا قول ثامن نقله العضدى عن القاضى عبد الجبار وهو حقيقه إن خصص بشرط أو صفه لا استثناء وغيره ونقله عنه فى «هدايه المسترشدين» : ٢٨٨ / ٣. ولكن قال التفتازانى هذا بخلاف ما اختاروه فى عمده الأدله حيث قال : والصحيح أنه يصير مجازا بأى شىء خصص ، لأنه استعمل اللفظ فى غير ما وضع له بقرينه اتصلت أو انفصلت استقلت أو لا ، وهو بهذا الاعتبار يرجع الى القول الأول المختار.
- ٤- وهو الذى ذهب إليه الأكثرون والسكاكى ومن تبعه.
- ٥- وهو للشيخ حسن فى «المعالم» : ص ٢٧٧.

وقد يقال (١): إن إرادته الاستغراق باقيه ، فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقه. فإن المراد بقول القائل : أكرم بنى تميم الطوال ، عند الخصم : أكرم من بنى تميم من قد علمت من صفتهم أنهم الطوال سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ، ولذلك نقول : وأما القصار منهم فلا تكرمهم ، ويرجع الضمير الى بنى تميم لا الى الطوال منهم. وكذلك معنى : أكرم بنى تميم الى الليل أو إن دخلوا الدار ، الحكم على جميعهم ، غايته أنه ليس فى جميع الأزمنه فى الأول ، وعلى جميع الأحوال فى الثانى. وكذا : أكرم بنى تميم إلهما الجهيال منهم ، الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم. وأنت خير بأن ذلك كله تكلفات بارده ، وتجشم حمل الهيئه التركيبه على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز فى بعض المفردات أيضا ، ليس بأولى من حمل العام فقط على المعنى المجازى. ولا ريب أن الهيئه المفسره مغايره للهيئه المفسره وكل منهما موضوع لمعنى ، وأول (٢) معنى قولنا : رأيت أسدا يرمى ، مع قولنا : رأيت شجاعا مثالا ، الى أمر واحد لا يقتضى اتحادهما ، وكذلك تأديه التراكيب الحقيقه لمعنى واحد لا يوجب اتحادهما فى الدلاله.

وأما إرجاع الضمير الى بنى تميم ، فجوابه يظهر مما مر (٣) فى قولك : اشتريت الجاربه إله نصفها.

وأما قوله : أكرم بنى تميم الى الليل الى آخره ، فهو من غرائب الكلام ، إذ التخصيص هنا ليس متوجها الى بنى تميم ، بل الى زمان الإكرام المستفاد من

ص: ٥٠

١- فى الجواب ، وهذا من العضدى.

٢- وهو مصدر من آل يؤول بمعنى رجع.

٣- بأن يراد من لفظ بنى تميم معناه المجازى ، ومن الضمير الرجاع إليه معناه الحقيقى كما هو طريق الاستخدام.

الإطلاق ، وكذلك : إن دخلوا ، إن لم يرد به الداخلين منهم.

والمثال المناسب لتخصيص الغايه : أكرم الناس الى أن يفسقوا أو أن يجهلوا. وغرابه تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان.

وما يقال أيضا : إن هذا (١) إنما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي ، أما إذا كان مستعملا في العموم وإرادته الباقي طرأ بعد التخصيص ، بمعنى أن الإسناد وقع الى الباقي بعد إخراج البعض من العام ، فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز ، فلا يتم الدليل. فيظهر ضعفه مما قدمناه (٢) في المقدمه الثالثه ، سيما في المخصّصات المنفصله ، كما نقلنا جريان القول فيه عن بعضهم (٣).

ومما حَقَّقناه ثمه ، يظهر لك أنه لا- يمكن أن يقال أيضا : أن هذا إنما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقه في الباقي ، إذ مقتضاه (٤) كون كل من المفردات حقيقه في معناه أو عدم كون واحد منها حقيقه ولا مجازا ، فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي.

حجّه القول بكونه حقيقه في الباقي مطلقا (٥) : أن اللفظ كان متناولا له حقيقه بالاتفاق ، والتناول باق على ما كان عليه ، لم يتغير ، إنما طرأ عدم تناول الغير.

وأن الباقي يسبق الى الفهم حينئذ ، وذلك دليل الحقيقه (٦).

ص: ٥١

- ١- أى كونه مجازا.
- ٢- فى ردّ القول الأوّل.
- ٣- وهو المدقق الشيرازى كما فى الحاشيه.
- ٤- مقتضى كون المجموع حقيقه فى الباقي.
- ٥- بأى مخصّص كان.
- ٦- ذكر فى «المعالم» : ص ٢٧٧ كلا الحجّتين.

والجواب عن الأول : أنه إن أراد من تناوله حقيقته ثبوت التناول في نفس الأمر ، فهو لا يثبت الحقيقه المصطلحه المبحوث عنها ، وإن أراد تناولها بعنوان الحقيقه المصطلحه ، فمنع ذلك أولاً قبل التخصيص (١) إذ المتّصف بالحقيقه هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا- للباقي ، وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقه فيه ، لا من جهة أنّ الباقي جزء المجموع وأنّ الدلاله التضمّنيّه ليست بنفس المعنى الحقيقي ، بل هو تابع له كما صرّح به علماء البيان وجعلوه (٢) من الدلاله العقليّه لا الوضعيّه ، حتّى يقال (٣) : أنّ الخاصّ ليس بجزء للعام ، بل لأنّ دلاله العامّ على كلّ واحد من الأفراد منفردا ، غير الموضوع له الحقيقي ، بل الموضوع له هو كلّ فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع ، لا بمعنى إرادته كلّ فرد لا بشرط الانضمام ولا عدمه حتّى يقال : أنه لا- ينافي كونه حقيقه في المنفرد ، بل بمعنى أنّ الوضع إنّما ثبت في حال إرادته جميع الأفراد بعنوان الكلّي التفصيلي الأفرادي ، كما حقّقناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه. فافهم ذلك فإنّه لا ينافي ما حقّقناه سابقا من أنّ دلاله العامّ على أفرادها دلاله تامّه.

ومما ذكرنا ، يظهر أنّه لا معنى للتمسك بالاستصحاب (٤) ، إذ لم يكن تناول العامّ للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقه حتى يستصحب ، بل لأنّه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع.

ثمّ لو سلّمنا كونه حقيقه ، فإنّما يثبت ذلك في حال كونه في ضمن الجميع ، وقد

ص: ٥٢

١- أي نمنع تناول اللفظ العام للباقي بعنوان الحقيقه المصطلحه قبل التخصيص.

٢- أي المدلول التضمّني.

٣- متعلّق بقوله : لا من جهة أنّ الباقي جزء الموضوع.

٤- وإن تمسّك به بعضهم.

تغيّر الموضوع.

والجواب عن الثانى (1): بالمنع من السّبق بلا قرينه ، وبدونها يسبق العموم ، وسبق الغير علامه المجاز (2).

وما يقال (3): إنّ إرادته الباقي معلومه بدون القرينه ، وإنّما المحتاج إليها هو خروج غيره.

ففيه : أنّ العلم بإرادته الباقي إنّما هو لأجل دخوله تحت المراد ، وذلك لا يوجب كونه حقيقه فيه ، إنّما الذى يقتضى كون اللفظ حقيقه هو سبق المعنى والعلم بإرادته على أنّه نفس المراد ، ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه إلّا بالقرينه ، وهو معنى المجاز.

واحتجّ من قال بأنّه حقيقه إن بقى غير منحصر : أنّ (4) معنى العموم حقيقه هو كون اللفظ دالّا على أمر غير منحصر فى عدد (5).

وأجيب (6): بمنع كون معناه ذلك ، بل معناه تناوله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا. مع أنّ الكلام فى صيغ العموم لا فى نفس العام (7). فكما أنّ كون :

ص: ٥٣

-
- ١- عن القول الثانى من حجّتى القائلين بأنّه حقيقه مطلقا.
 - ٢- أى إن سبق الغير والذى هو العموم فى حال عدم القرينه ، علامه المجاز فى الباقي وعلامه الحقيقه فى ذلك الغير ، إذ لو أنّ الباقي أيضا حقيقه لما سبق ذلك الغير الى الفهم.
 - ٣- راجع «المعالم»: ص ٢٧٨.
 - ٤- أى بأنّ.
 - ٥- ذكره فى «المعالم»: ص ٢٧٩.
 - ٦- والمجيب صاحب «المعالم»: ص ٢٧٩.
 - ٧- قال صاحب «المعالم» ص ٢٧٩: مثل هذا الاشتباه قد وقع لكثير من الأصوليين فى مواضع ككون الأمر للوجوب والجمع للإثنين والاستثناء مجازا فى المنقطع ، وهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

افعل ، حقيقه فى الوجوب لا يقتضى كون مفهوم الأمر كذلك. وكذلك لا يقتضى كون مفهوم الأمر معتبرا فيه الإيجاب ، كون صيغه : افعل ، حقيقه فى الوجوب ، فهكذا ما نحن فيه. ونظير ذلك أيضا أنّ كون الهيئه الاستثنائية حقيقه فى المنقطع ؛ لا يقتضى كون الاستثناء حقيقه فيه ؛ ليرد أنّه ليس بإخراج ما لولاه لدخل.

احتجّ القائل بأنّه حقيقه إن خصّ بغير مستقلّ : بأنّ لفظ العامّ حال انضمام المخصّص المتّصل ، ليس مفيدا للبعض ، أعنى ما عدا المخرج بالمخصّص ، لأنّه لو كان كذلك لما بقى شىء يفيد المخصّص ، فلا يكون مجازا فى البعض ، بل المجموع منه ومن المتّصل يفيد البعض حقيقه.

وفيه : أنّه إن أراد عدم إفادته البعض بخصوصه بحسب الوضع ، فلا كلام لنا فيه. وإن أراد أنّه لا يفيد البعض بحسب إرادته اللفظ فهو ممنوع ، غايه الأمر عدم الإفاده من حيث هو. وأمّا مع انضمام المخصّص ، فلا ريب فى إفادته ذلك كما هو المدار فى المجازات ، وأمّا المخصّص فهو يدلّ على إخراج البعض الآخر أيضا.

وأىضا (١) يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضى فى رفع التناقض عن الهيئه الاستثنائية ، ولفظ العامّ حينئذ إمّا حقيقه فى معناه (٢) والنسبه الى الباقي وقع بعد الإخراج ، وإمّا أنّه ليس بحقيقه ولا مجاز إن قلنا بالوضع الجديد ، وقد عرفت بطلانهما سابقا.

واستدلّ أيضا (٣) : بأنّه لو كان التقييد بما لا يستقلّ موجبا للتجوّز فى نحو :

ص : ٥٤

١- وهذا أيضا ردّ آخر.

٢- كما هو القول الأوّل بناء على عدم وضع جديد طارئ على المركب من حيث هو مركب.

٣- على أنّه حقيقه إن خصّ بغير مستقلّ ، وقد ذكره فى «المعالم» : ص ٢٧٩.

الرّجال المسلمون ، و : أكرم بنى تميم إن دخلوا ، و : أكرم الناس إلّا الجهّال ، لكان نحو المسلمون للجماعه ، والمسلم للجنس أو العهد ، وألف سنه إلّا خمسين عاما مجازات ، واللّوازم باطله ، أمّا الأوّلان فيجماعا ، وأمّا الأخير فبالترام الخصم (١).

بيان الملازمه (٢) : أنّ كلّ واحد من المذكورات يقيّد بقيد هو كالجزيء له وقد صار به (٣) لمعنى غير ما وضع له أوّلا ، وهى بدونه للمنقول عنه ، ومعها للمنقول إليه ، ولا يحتمل غيره ، وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوّز ، فالفرق تحكّم.

والتحقيق فى الجواب : أنّك إن أردت أنّ لفظه مسلم فى : المسلمون ، والمسلم حقيقه مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع ، فكيف يدعى الاتّفاق عليه.

وإن أردت : أنّ المسلمون حقيقه فى الجماعه ، والمسلم فى الجنس أو العهد ، فهو إنّما يثبت حقيقه المركّب من حيث التركيب لا من حيث أنّه حقيقه فى معنى مفرد ، وهو خارج على المبحث.

وبيان ذلك ، أنّ المفردات مختلفه الأوضاع (٤) ، كما أشرنا سابقا ، فوضع الأعلام وأسماء الأجناس ونحوها وضع شخصى ، ووضع الأفعال والمشتقّات والتثنيه والجمع ونحوها وضع نوعى. كما أنّ وضع المركّبات كلّها نوعيه ومنقسمه الى الحقيقه والمجاز كما أشرنا ، وكما أنّ كون وضع المركّبات حقيقه ، لا ينافى كون بعض مفرداتها مجازا لما ذكرنا فى المقدّمه الأولى ، كذلك كون وضع المفردات النوعيه حقيقه ، لا ينافى كون بعض أجزاءها مجازا. فكما أنّه لا ينافى كون العامّ

ص : ٥٥

١- وهو القاضى أبو بكر ظاهرا ، القائل بالحقيقه فى الأعداد كما مرّ.

٢- ذكرها فى «المعالم» : ص ٢٧٩.

٣- بالقيّد.

٤- إذ إنّ بعضها شخصى وبعضها نوعى.

مستعملا في المعنى المجازي على ما اخترناه كون الهيئه الاستثنائية حقيقه في الإخراج ، فلا ينافي كون المراد من مثل : مسلمون ، جماعه من أفراد هذا الجنس ، يعنى المسلم.

وبعبارة أخرى ، المسلم المتحقق في ضمن أفراد حقيقه ، كون (١) لفظ المسلم في هذه الكلمه مجازا كما لا يخفى. هذا إن اعتبرنا دلالة الكلمه على الجنس ودلاله علامه الجمع والعهد وتعيين الماهيه على مدلولها ، وإن جعلناها كلمه واحده موضوعه بالاستقلال لمجموع هذا المعنى ، فوجه الدفع أنّ الاستدلال قياس مع الفارق ، لكون المقيس عليه كلمه مستقله موضوعه بوضع واحد ، ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد ، بل وضع مجموع اللفظ بإزاء مجموع المعنى ، بخلاف المقيس ، فإنه أريد من كلّ كلمه منه معنى على حده.

والقول : بأنّ المجموع عبارته عن الباقي بعنوان الحقيقه ، فهو مع بطلانه كما بينا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظه العله المستنبطه في قياسه.

والحاصل ، أنّ المستدلّ إن أراد مقايسه المركبات المذكوره ، التي هي موضوعه بوضع حقيقى نوعى لمعان مركبه معهوده في كونها حقيقه في معانيها التركيبيه الحقيقيه على المفردات المشتقه الموضوعه بالوضع النوعى للمعاني المنحله بأجزاء متعدده ، مع قطع النظر عن ملاحظه مفرداتها وأجزائها (٢) ؛ فلا ريب أنّه ليس من محلّ النزاع في شيء. وكون كلّ منهما (٣) حقيقه في معانيها ، متفق عليه.

ص: ٥٦

١- مفعول فلا ينافي.

٢- ملاحظه مفرداتها في المقيس وأجزائها في المقيس عليه.

٣- من المفردات والمركبات.

وإن أراد مقايسته بعض أجزائها ، وهى المقيّدات بباقي الأجزاء فى كونها حقيقه على أجزاء المفردات المقيّده ، فثبوت الحقيقه فى المقيس عليه أوّل الدّعى.

وإن ادّعى فى المفردات وضعاً مستقلاً ، فلا- مناسبه حينئذ بين المقيس والمقيس عليه ، ولا- جامع بينهما (١) على ما هو ظاهر الاستدلال.

ومن هذا يظهر جواب من أراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العامّ مع المخصّي ص حقيقه فى الباقي ، إذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه حينئذ (٢) ، وذلك الوضع لم يثبت فى المقيس ، ولا معنى للقياس هنا فى إثبات الوضع ، كما لا يخفى ، فإنّ الوضع لم يثبت حينئذ فى المقيس عليه من جهه اختلاف المعنى بسبب القيد حتّى يقال أنّه موجود فى المقيس ، بل بسبب جعل الواضع ، وهو فيما نحن فيه ، أوّل الكلام.

بقى الكلام فى المثال الأخير وجعله مقيسا عليه ، ووجهه ، أنّ الخصم يفرّق بين أسماء العدد وغيرها.

والتحقيق فى جوابه : منع الفرق بينهما ، ووجهه ما تقدّم فى المقدمات.

وقد يجاب : بأنّ الخصم لعلّه يقول فى المثال المذكور ، بأنّ المراد بالألف تمام المدلول ، وأنّ الإخراج وقع قبل الإسناد والحكم.

ص : ٥٧

- ١- ولعل وجه عدم المناسبه بينهما أنّ الكلام فى المقيس غير الكلام فى المقيس عليه حينئذ إذ المراد بالمقيس على ما هو ظاهر الاستدلال هو نفس العام المقيّد بما لا- يستعمل ، والمراد بالمقيس عليه على ما هو المفروض منه ادعاء الوضع المستقل فى المفردات هو مجموع القيد والمقيّد ، فيقاس أحدهما على الآخر قياس مع الفارق هذا ما أفاده فى الحاشيه.
- ٢- حين جعل المقيس عليه حقيقه بالوضع الشخصى الافرادى.

وفيه : مع ما عرفت من فساد هذه الطريقه ، أنه (١) مبنئ على الفرق بين أسماء العدد وغيرها في ذلك (٢) ، وهو غير ظاهر الوجه والقائل .

وحجّه التفصيل الثالث (٣) : هو الحجّه السابقه ، واستثناء الصّفه وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقلّ .

وكذلك حجّه التفصيل الرابع : هو الحجّه السابقه ، وضعفها غنى عن البيان .

وأما حجّه القول الأخير ، وهو قول فخر الدّين ، فقال في «البرهان» : والذى أراه اجتماع جهتي الحقيقه والمجاز في اللفظ ، لأنّ تناوله لبقية المسمّيات لا تجوّز فيه ، فهو من هذا الوجه حقيقه في المتناول ، واختصاصه بها وقصوره عمّا عداها ، جهه في التجوّز (٤) ، وضعفه ظاهر ممّا مرّ .

ص: ٥٨

-
- ١- أى قول الخصم .
 - ٢- وصاحب هذه الطريقه لا يفرّق .
 - ٣- وهو الذى ذهب إليه أبو بكر الباقلاني ، فإنّه في مراتب التفاصيل في المرتبه الثالثه وإن كان في مراتب الأقوال في المرتبه الخامسه .
 - ٤- أى تجوّز اللفظ .

العامّ المخصّص بمجمل ليس بحجّه اتفاقا (١)، فإن كان مجملا من جميع الوجوه ، ففى الجميع ، مثل قوله تعالى : (أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمُ الْأَنْعَامُ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ). (٢) ومثل : اقتلوا المشركين إلّا بعضهم.

وإن كان إجماله فى الجملة ، ففى قدر الإجمال ، مثل : إلّا بعض اليهود ، فلا إجمال فى غير اليهود.

وأما المخصّص بمبيّن فالمعروف من مذهب أصحابنا ، الحجّيه فى الباقي مطلقا ، ونقل بعض الأصحاب اتّفاقهم على ذلك (٣).

واختلف العامّه (٤) ، فمنهم من قال : بعدم الحجّيه مطلقا.

ومنهم : من خصّ الحجّيه بما لو كان المخصّص متّصلا (٥).

ومنهم من قال : بحجّيته فى أقلّ الجمع (٦).

ومنهم من قال : بالحجّيه فيما لو كان العامّ منبثا عن الباقي قبل التخصيص (٧) ،

ص: ٥٩

١- وكما فى «الفصول» : ص ١٩٩ أيضا.

٢- المائده : ١.

٣- يمكن أن يكون مقصوده الشيخ البهائى الذى قال فى «الزبد» ص ١٢٨ : العامّ المخصّص بمبيّن حجّه فى الباقي ، وفى حاشيته : أصحابنا الإماميه متّفقون على ذلك.

٤- وللمخالف خمس أقوال أمثلها فى أقلّ الجمع كما فى «الزبد» : ص ١٢٨.

٥- وهو مذهب البلخى.

٦- من الاثنيّن والثلاث على اختلاف القولين دون ما زاد عليه.

٧- وهو ابو عبد الله البصرى.

كالمشركين بالنسبة الى الحربى (١)، بخلاف مثل السارق ، فإنه لا ينصرف الذّهن منه الى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز.

ومنهم : من خصّ الحجّيه بما لو كان العامّ قبل التخصيص غير محتاج الى البيان (٢) كالمشركين قبل إخراج الذّمى بخلاف : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ ،) (٣) قبل إخراج الحائض (٤).

لنا : ظهوره فى إرادته الباقي بحيث لا يتوقّف أهل العرف فى فهم ذلك حتّى ينصب قرينه أخرى عليه غير المخصّص ، ولذلك ترى العقلاء يذمّون عبدا قال له المولى : أكرم من دخل دارى ، ثمّ قال : لا تكرم زيدا ، إذا ترك إكرام غير زيد أيضا.

وأیضا ، العامّ كان حجّه فى الباقي فى ضمن الجميع قبل التخصيص ، بمعنى أنّه كان بحيث يجب العمل على مقتضاه فى كلّ واحد من الأفراد ، خرج المخرج بالدليل ، وبقي الباقي ، فيستصحب (٥) حجّيته فى الباقي.

وأما ما ذكره بعضهم (٦) : بأنّه كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب.

ص : ٦٠

١- كإنبائه عن غيره كما فى قوله تعالى : (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (التوبه : ٥) ، فإنه ينبى عن الحربى إنبائه على الذّمى وإلّا فلا كما فى قوله تعالى : (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (المائدة : ٣٨) ، فإنه لا ينبى عن كون المال نصابا ومخرج عن الحرز.

٢- وهو مذهب القاضى عبد الجبار من العامه.

٣- الانعام : ٧٢.

٤- راجع «الفصول» : ص ١٩٩.

٥- فيستصحب الحكم الثابت به.

٦- يمكن قصوده الشيخ البهائى الذى قال فى «الزبد» ص ١٢٩ : لنا : بقاء ما كان ، وفى حاشيته أى قبل التخصيص من التناول.

فإن أراد التناول الواقعي ، فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البدء في المخصّص ص. وإن أراد التناول الظاهري ، فلا معنى لاستصحاب الظهور. وإن أراد استصحاب حكم التناول الظاهري ، فهو ما قلنا.

ولنا أيضا (١): احتجاج السلف من العلماء وأهل العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصّصة بحيث لا يقبل الإنكار.

وربّما يستدلّ أيضا (٢): بأنّه لو لم يكن حجّه في الباقي ، لكانت إفاده العامّ لدخول الباقي موقوفه على إفادته للمخرج ، فلو كانت إفادته للمخرج أيضا متوقّفه على ذلك ، لزم الدّور ، وإلّا لزم الترجيح بلا مرجّح وهو ضعيف ، لأنّه دور معيّنه (٣) كالمتضايقين واللّبتين المتساندتين.

احتجّ المنكر مطلقا بوجهين :

الأوّل : أنّ حقيقته العموم غير مراد ، والباقي أحد من المجازات ، فلا يتعيّن الحمل

ص: ٦١

١- وفي «الزبد» أيضا ص ١٢٩.

٢- وهذا الاستدلال وما استدللّ به المصنّف من استصحاب حكم التناول الظاهري ، نقله في «الفصول» ص ١٩٩.

٣- قال في الحاشية: إنّ التوقف ينقسم الى توقف تقدّم كما في المعلول على العلّه والمشروط على الشرط ، والتوقف من الطرفين بهذا المعنى دور محال ضروره استلزامه تقدم الشيء على نفسه ، والى توقف معيّنه كتوقف كون هذا ابنا لذاك على كون ذاك أبا له وبالعكس ، وكتوقف قيام كل من المعنيين المتساندين على قيام الآخر. وما يلزم من الدّور في الاستدلال إنّما هو من قبيل الثاني لا الأوّل ، وما يطلق عليه المحال هو الأوّل لا الثاني. وحاصل الاستدلال ، أنّه على تقدير عدم حجّيه العام في الباقي لزم أحد المحذورين ، إما الدّور المحال أو الترجيح بلا مرجّح. وحاصل الجواب بالتزام الأوّل ، ولكّنه نقول: إنّّه ليس بمحال لأنّه دور معيّنه وهو جائز.

عليه لاحتمال إرادته سائر مراتب الخصوص ، ولا مرجح ، فيصير مجملا (١).

والثاني : أنه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا ، وما لا يكون ظاهرا لا يكون حججه (٢).

والجواب عن الأول : منع الإجمال وعدم المرجح ، إذ الأقربيه الى العام مرجح ومدار مباحث الألفاظ على الظنون. فكما أن التبادر علامه الحقيقه ، فظهور العلاقه علامه تعيين المجاز ، ولذلك لو قيل : رأيت أسدا يرمى ، لتبادر الى الذهن معنى الشجاع لا البحر. ولا ريب أن العام المخصّص سيما مع ملاحظه عدم ذكر مخصّص آخر معه ، ينصرف منه الباقي لكونه أقرب الى أصل المدلول.

وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الأدله ، مع أن الوقوع في كلام الحكيم أيضا يصرفه عن الإجمال ، لا بمعنى أنه لا يقع المجمل في كلام الحكيم أبدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى ، بل بمعنى أن الأصل والقاعده الناشئه عن الحكمه ، والاعتبار يقتضى عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه ، كحمل كلامه على خلاف الظاهر إذا دلّ الدليل عليه.

والحمل على أقلّ الجمع كما ذكره القائل به ، وإن كان يدفع الإجمال ، لكنّ الحمل على تمام الباقي أولى منه لضعف دليله (٣) ، لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مرّ ، ولا قائل بإرادته غيرهما بالخصوص ، مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول أيضا (٤).

ص : ٦٢

١- ذكره في «المعالم» : ص ٢٨١.

٢- وكذا نقله في «المعالم» أيضا ص ٢٨١.

٣- وهو دليل حمل العام المخصّص على أقلّ الجمع.

٤- القول بالحجّيه في أقلّ الجمع.

ومما ذكرنا ، يظهر الجواب عن الثاني (١).

هذا ولكن الإشكال في أنّ مقتضى محلّ النزاع أنّ القول بعدم الحجّيه مطلق (٢) ، وهذا الدليل يقتضى اختصاصه بالقول بكون العامّ المخصوص مجازا في الباقي ، ولا ينهض على من قال بأنّه حقيقه في الباقي.

وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا (٣) مع الكلام في القانون السابق ، فإنّ الكلام ثمّه يقتضى حجّيته في الباقي سواء كان حقيقه أو مجازا ، لأنّ كلّا من الحقيقه والمجاز ظاهر في معناه ، والكلام هاهنا يقتضى الخلاف في الحجّيه.

وقد يوجّه هنا الاستدلال (٤) بحيث ينهض على القول بالحقيقه ، بأنّ مراد من قال : إنّ العامّ المخصّص حقيقه في الباقي ، أنّه حقيقه فيه من حيث إنّّه أحد أبعاد العامّ لا إنّّه حقيقه في الباقي من حيث إنّّه تمام الباقي ، فحينئذ يقال في الاستدلال : إنّ تمام الباقي أحد الحقائق ، فلا يحمل عليه بخصوصه.

وردّ : بأنّه لا يجرى على القول بكون المجموع اسما للباقي (٥) ، فكما لا يقول أحد : إنّ السبعه مثلا اسم لهذا العدد فما دونها ، كذلك لا ينبغي أن يجوز ذلك في عشره إلّا ثلاثه. ولا على القول بأنّ الإسناد وقع بعد الإخراج ، فإنّ المراد بلفظ

ص: ٦٣

١- اى الدليل الثانى للمنكر.

٢- حقيقه كان أو مجاز.

٣- هذا اشكال آخر وهو غير الاشكال السابق.

٤- وهذا التوجيه هو لسلطان العلماء فى حاشيته على «المعالم» : ص ٢٩٧ وهو دفع للاشكال الأول.

٥- هذا وما سيأتى بعده من قوله : ولا على القول بأنّ الاسناد وقع بعد الإخراج ... الخ ، كلاهما يعودان الى ما مرّ فى المقدمه الثالثه من القانون السابق فى دفع التناقض.

العامّ هو معناه الحقيقي الأصلي إلّا الباقي فقط ، فهو عين الحقيقة لا أحد الحقائق. ولا على القول بأنّه حقيقه في الباقي (١) ، لاستصحاب التناول السّابق وعدم منافاه عدم تناول الغير لتناول الباقي ، فإنّ ظاهره أنّه لم يطرأ عليه شيء إلّا خروج ما أخرجه المخصّص ، فلا يبقى إلّا تمام الباقي.

وكذا لا يجرى على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي الى الذّهن ، فإنّه لا معنى لسبق أحد الأبعاض من دون تعيين ، ولا على القول بكونه حقيقه فيما لو بقي غير منحصر ، لأنّ هذا القول منهم ليس لأنّه أحد أبعاض العامّ ، كما هو مناط التوجيه في الاستدلال ، بل لأنّه هو عامّ.

فالظاهر أنّ التّزاع هنا إنّما هو على القول بمجازيّه لفظ العامّ في الباقي كما هو المختار في القانون السّابق.

وقول المفصّل بالمتّصل والمنفصل أيضا مبنيّ على ذلك ، فإنّه مبنيّ على أنّ المخصّص بالمنفصل مجاز دون المتّصل (٢).

أقول : ولعلّ التفصيلات الأخرى في المسأله أيضا على هذا ناظره الى ملاحظه مناسبه بعض المجازات للعامّ دون بعض ، بحسب المقامات ، فإنّ ما أنبأ عن الباقي قبل التخصيص أقوى (٣) من غير المنبئ ، وكذلك ما لا يحتاج الى البيان أقوى ممّا يحتاج إليه.

ونظر من قال بالحجّيه في أقلّ الجمع ، هو أنّ أقلّ الجمع هو المتبيّن من بين

ص: ٦٤

١- هذا القول يعود الى ما مرّ في أصل القانون السّابق فلاحظ أقوالهم وتقريراتهم في استدلالاتهم على كون العام حقيقه في الباقي.

٢- وهو مذهب أبي الحسين كما مرّ في القانون السّابق.

٣- في الانفهام من اللفظ.

المجازات ، يعنى جميع أفراد الباقي ، والزائد مشكوك فيه.

فصار حاصل الردّ : أنا إن قلنا بأنّ العامّ لم يستعمل فى معنى مجازى وبنينا على القول بالحقيقه فى القانون السابق ، فلا مناص عن الحجّيه ، وإن قلنا بالمجازيه فيجىء فيه هذا الخلاف المذكور فى هذا القانون.

وبما ذكر يندفع المنافاه المتوهّمه بين الأصلين (١) أيضا.

وأقول : الإنصاف أنّ ما ذكر فى الترييد (٢) لا يدفع التوجيه المذكور ، لأنّ مراد من يقول بأنّه حقيقه فى الباقي أنّه حقيقه فيما لم يخرج عن حكم العامّ ، فلو فرض تخصيص تمام الباقي ، مرّه أخرى وكرّه بعد أولى ، بل وكرّات متعدّده ، ولم نطلع إلّا على التخصيص الأوّل ، فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع.

ولا ريب أنّ القائل بكونه حقيقه فى الباقي ، يقول بالحقيقه فى المرّه الأخيره أيضا ، كما هو مقتضى دليله.

فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص وإن احتمل خروجه عنه بتخصيص آخر ، وحينئذ فالعامّ محتمل لحقائق متعدّده ، فإذا قامت القرينه على عدم إرادته الجميع ، فيتساوى احتمال سائر الحقائق ، ويتمّ الدليل ، إذ الكلام فى هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقه ، فيصير ذلك نظير إطلاق العامّ المنطقى على أفراده من حيث وجوده فى ضمن كلّ واحد ، لا من حيث الخصوص.

وبعد تسليم ذلك (٣) ، فمنع جريان الاستدلال مكابره ، فتمّ الكلام فيه مثل

ص: ٦٥

١- اصاله الظهور فى الباقي على الحقيقه والمجازيه فى السابق ، واصاله عدم الحجّيه فى الباقي فى هذا المقام.

٢- بين الحقيقه والمجازيه.

٣- بعد تسليم تصحيح هذا القسم من الحقيقه ... الخ.

القول بالمجازية حرفا بحرف.

ومما ذكرنا (1)، تقدر بعد التأمل على إجراء الدليل على جميع الأقوال في الحقيقة، فإن مراد من قال: إنَّ عشره إلَّا ثلاثة اسم للسبعة، لعله كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي، وذكر السبعة بعنوان المثال.

وسيجيء الكلام السابق في الباقي، من أنه يحتمل مراتب متعدده كلها معنى حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل، وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور، لأنَّ لغير المحصور أيضا مراتب متعدده كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل.

نعم، يחדش في ذلك، أن ذلك إنما يتم فيما كان أفراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعدده منه.

وأما على القول بكون الإسناد الى الباقي بعد الإخراج، فأنت بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول، تعلم أن الكلام في الحجية، وعدم الحجية إنما يرجع الى الحكم والإسناد المتعلق باللفظ، وقد فرض أنه ليس إلَّا بالنسبة الى الباقي، والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى لفظ العام، بل إنما تحقق بالنسبة الى الإسناد والحكم، فإذا خصَّ الإسناد بغير القدر المخرج، فهو يحتمل المراتب المتعدده، ويجرى فيه الكلام السابق.

ومما ذكرنا (2)، يظهر اندفاع المناهض بين الأصلين أيضا، إذ الحقيقة والمجاز

ص: ٦٦

١- أي من أن المراد بكون العام حقيقه هو كونه حقيقه فيما لو لم يخرج عن حكم العام ... الخ.

٢- من احتمال التعدد على كل الوجوه والأقوال.

لا- يستلزمان الظهور والحجّيه في جميع الأحوال ، بل إنّما هو إذا لم يطرأهما إجمال ، فقد يحتاج الحقيقه الى القرينه كما في المشترك ، وكذلك المجاز إذا تعدّدت المجازات ، بل وكذلك المشترك المعنوي إذا أريد منه فرد معيّن ، فإنّ معرفه أنّ المراد ب : رجل في قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (١) هو الحبيب النخّار يحتاج الى القرينه ، مع أنّه حقيقه على الظاهر كما بيّناه في مباحث الأوامر.

وقد يقال : إنّ الكلام في القانون السابق (٢) إنّما هو بعد تسليم الحجّيه ، فلا منافاه (٣) ، وهو أيضا باطل . وممّا ينادى ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجّيه في هذا الأصل بتعدّد المجازات وإجمالها ، وهو موقوف على كون المجازيه مفروغا عنها في هذا القانون ، فكيف يختلفون بعد ذلك (٤) في الحقيقه والمجاز؟ مع أنّه كان ينبغي حينئذ تقديم هذا القانون على السابق ، وكتب الأصول التي حضرنا الآن كلّها متّفقه في تقديم القانون السابق على هذا.

قيل : والحق (٥) ، أنّ الخلاف فيما سبق مبنيّ على فرض إرادته الباقي ، وأمّا ظهوره فغير لازم ، والقائل بكونه حقيقه ، يلزمه ظهوره ، والقائل بكونه مجازا على خلافه ، إذ المجاز قد يكون ظاهرا وقد يكون غيره ، وقس عليه التفصيل ، فتأمل .

ص : ٦٧

١- القصص : ٢٠ .

٢- في الحقيقه والمجازيه .

٣- بين القانونين .

٤- بعد كون المجازيه مفروغا عنها . وفي الحاشيه في الأصل السابق إذ يلزمه حينئذ الدّور والتناقض لتوقف الاستدلال على الحجّيه أو عدم الحجّيه على المجازيه والحقيقه ، وتوقف الاستدلال على المجازيه والحقيقه على الحجّيه وعدم الحجّيه ، والحاصل توقف كل من الاستدلاليين على الآخر .

٥- والقائل هو المدقّق الشيرواني في حاشيته على «المعالم» .

أقول : ويظهر ما فيه بالتأويل فيما قدّمناه ، إذ لو بنينا على التحقيق واقتفاء الدليل ، فالحقّ أنّ الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناه إذا اتّحدا ، وتعيّن القرينه على كلّ منهما فيما احتاج إليه على فرض الاشتراك أو تعدّد المجاز ، وقد بيّنا لك سابقا بطلان الحقيقة ، وتعيّن المجاز في تمام الباقي ، واحتمال إرادته ما دون تمام الباقي ، خلاف الظاهر ولا يصار إليه ، فلو أعرضنا عن التحقيق ، وتماشينا مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة ، فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين (١) ، فتأمل.

ويؤيّد ما ذكرنا ، استدلالهم الثاني ، فإنّه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة ، لرجع الى الدليل الأوّل ولكان تكراره لغوا ، إذ الإجمال من جهة تعدّد المجاز أخصّ من عدم الظهور ، فإنّه أعمّ من أن يكون من تلك الجهة ، أو من جهة احتمال الحقائق ، فحينئذ يصير العامّ في محتملات الباقي على القول بالحقيقة ، مثل التكره التي أريد بها فرد معيّن عند المتكلم غير معيّن عند المخاطب ، مثل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٢) وكذلك كلّ أدلّه القائلين بالحجّيه قابله للقولين (٣) ، من دعوى الظهور (٤) ولزوم الدّم واستصحاب التناول ، وغيرها كما بيّناها ، بل بعضها (٥) في الدلاله على القول بالحقيقة أظهر.

ص: ٦٨

١- أى الحقيقة والمجاز.

٢- القصص : ٢٠.

٣- أى القول بكون العام حقيقه فى الباقي أو مجازا.

٤- قال فى الحاشيه : هذا بيان لأدلّه القائلين بالحجّيه وقد تقدم بيان تلك الأدلّه فى أوائل ذلك الأصل.

٥- قال فى الحاشيه : لعلّ المراد بذلك البعض هو لزوم الدّم.

ثم إن هاهنا أمرا لا بد أن يتب عليه ، وهو أن ظاهر كلام المستدل في أقل الجمع ، أن محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين أفراد المخرج والباقي الى المخاطب ، كما لو قال : كل البيضات إلا ثلاثة منها ، ونحو ذلك.

وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص الى الواحد أن يكون العام حجه في الواحد ، لأنه المتيقن أيضا ، ولم يستثنه المستدل وعم في الإجمال.

ولعل نظر المستدل (١) في ذلك إنما هو الصحيح ، لا نظر القائل بالحجيه في أقل الجمع ، فإن الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظه التعينات في الأحكام ، ولا بد أن يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في القانون المتقدم أيضا التخصيص الى واحد معين عند المتكلم ، لا أى واحد يكون. وكذلك أقل الجمع عند القائل به ثمه ، مثلا قوله تعالى : (قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ). (٢) قد تعلق الإخراج عن نفى التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها ، وكذلك : (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنْزِيرِ ،) (٣) فإذا ورد النص بحرمه لحم الأسد ولحم الكلب ، فيجب الإخراج أيضا وهكذا.

وكما أن الحرمة تعلق بالمخرج بخصوصه ، فكذلك نفى الحرمة لا- بد أن يتعلق بالباقي بتعيينه ، فلا بد أن يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا أو أقل جمع خاص.

ص: ٦٩

١- أى التعميم.

٢- الانعام : ١٤٥.

٣- البقره : ١٧٣.

والى ما ذكرنا (1)، ينظر الكلام السابق على الاستدلال وإجرائه على القول بالحقيقه أيضا كما تبّهنا عليه ، وسيجيء فى القانون الآتى أيضا إشاره الى ذلك.

وممّا ذكرنا ، يظهر لك ضعف ما قد يعارض أقربيه المجاز المرّجح للحدّيه فى تمام الباقي على ما ذكرنا ، بتيقن إرادته الواحد وأقلّ الجمع ، وكذلك ضعف هذه المعارضه فى بيان عدم جواز التخصيص إلّا بإرادته جمع يقرب من المدلول ، كما أشرنا إليه فى محله.

هذا ، ولكنى لم أقف فى كلماتهم تنبيها على ما ذكرنا ، فإنهم ذكروا حجّه المفصل بالحجّيه فى أقلّ الجمع دون غيره كما ذكرنا ، ولم يتعرّضوا لما فيه ، فلا بدّ لهم أن يجيبوا عنه : بأنّ تيقن الأقلّ إنّما يفيد الحجّيه إذا تعيّن ، فلا ثمره لهذا الكلام ، وإن اعتمد المفصل فى التعيين على قرينه أخرى ، فهذا ليس من حجّيه العامّ فى الباقي فى شىء كما لا يخفى ، بل الحجّيه حينئذ إنّما ثبت فى العام مع القرينه المذكوره.

تنبيه : الكلام فى الباقي من الاستثناء

قد عرفت أنّ المخصّص المتّصل هو الاستثناء المتّصل والغايه والشرط والصفه وبدل البعض. ولا يخفى أنّ المخرج فى الاستثناء والغايه هو المذكور بعد أداتهما ، وفى الباقيات هو الغير المذكور ، فالباقي فى قولنا : أكرم الناس إلّا الجهال ، هو الناس العلماء ، وفى : أكرم العلماء الى أن يفسقوا ، هو غير من فسق من العلماء.

ص: ٧٠

١- الى ما ذكرنا من كون المراد من التخصيصات هو ملاحظه التعينات ينظر كلامنا السابق فى توجيهه استدلال القائل بعدم الحجّيه مطلقا وإجرائه على القول بالحقيقه أيضا ، هذا كما فى الحاشيه.

والمخرج في : أكرم العلماء إن كانوا صلحاء ، هو غير الصالحين منهم ، وفي : أكرم الرجال المسلمين ، هو غير المسلمين من الرجال ، وفي : أكرم العلماء شعراءهم هو غير الشعراء منهم.

وأنت بعد ذلك خبير بطريق إجراء الكلام في المباحث السابقة فيها ، من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجيه وعدم الحجيه وغيرها ، وتميز المختار والمزيف.

ص: ٧١

قانون : العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص

الحقّ ، موافقا للأكثرين (١) حتى ادّعى عليه جمع منهم (٢) الإجماع ، عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص على المخصّص. وقيل : يجوز (٣).

وعلى المختار ، فالحقّ الاكتفاء بالظنّ (٤).

وقيل (٥) : يجب تحصيل القطع.

ولا بدّ في تحرير محلّ النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدّمه ينكشف بملاحظتها غواشى الأوهام ، وهى : إنّ الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال أصحاب النّبى صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام فى طريق فهم الأحكام ومعرفتها وأخذها منهم عليهم السلام ومن أحاديثهم ، لأنّهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم ، وعارفين بمصطلحهم ، واجدين للقرائن الحاليه والمقاله ، عالمين لبعض الأحكام من الضّروره والبداهه ، آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم.

وكانوا قد يعلمون العموم ويشتبه عليهم الخصوصيه فى بعض الموارد ويسألون

ص : ٧٢

١- فى «الفصول» : ص ٢٠٠ ، و «الوافيه» : ص ١٢٩.

٢- وقد ادّعى ذلك الحاجبى كما عن «الفصول» : ص ٢٠٠ ، ونسب فى الحاشيه قول الحاجبى إلى «المختصر» ، وفى «الوافيه» ص ١٢٩ : حتّى نقل الإجماع عليه. وذهب إلى ذلك منّا الوحيد البهبهانى فى «فوائده» : ص ٢٠١ على تفصيل.

٣- التمسك به ابتداء وما لم تظهر دلالة مخصّصه وهو للصيرفى كما فى «المحصول» : ٢ / ٥٣٧.

٤- وإلى هذا ذهب فى «الزبد» : ص ١٣٤ ، و «الفصول» : ص ٢٠٠ ، وهو قول الأكثر كما عن «المعالم» : ص ٢٨٣ ، وإليه ذهب فيه.

٥- وهو للقاضى الباقلانى.

عنه ، وقد يعلمون الخصوص من الخارج وأنه مخالف لباقي الأفراد ، ويعرفون أنّ المراد من العامّ هو الباقي بقريته ما سمعوه أو بقريته المقام ، وأكثرهم كانوا محتاجين حين السؤال ، فمكالمه المعصوم عليه السلام معهم لا بدّ أن يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخّر بيانه عن وقت حاجتهم ، فيجب عليهم العمل على العامّ والمطلق إذا سمعوه بدون التخصيص ، فرّبما كان الوقت يقتضى التعميم له والتخصيص لآخر ، وربّما كان يتفاوت الحال (١) من أجل التقيّه وغيرها.

وإن شئت توضيح الحال فقايسهم (٢) بالمقلّد السائل عن مجتهده في هذا الزّمان.

وأما نقلهم الأخبار الى آخرين في زمانهم وعملهم عليه ، فهو أيضا لا يشبه الأخبار الموجوده عندنا ، فإنّه كان أسباب الاختلال والاشتباه قليلا ، ألا ترى إنّهم كانوا يستشكلون فيما لو ورد عليهم أخبار مختلفه من أصحابهم ، وكانوا يسألون عن أئمتهم عليهم السلام في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقه الكتاب أو السنّه أو مخالفه العامّه أو الشهره أو غير ذلك (٣) ، ثمّ التخيير أو الاحتياط (٤) ، وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا ، أو أخبار منقوله متخالفه عنه.

وبالجملة ، انحصر أمرنا في هذا الزّمان في الرجوع الى كتب الأحاديث الموجوده بيننا ، ولا ريب أنّ المتعارضات فيها في غايه الكثره ، بل لا يوجد فيها

ص: ٧٣

١- كأن يورد العام والمراد هو الخاص أو يخصّص والمراد هو العام.

٢- اي قايس الأصحاب والسائلين من الأئمه عليهم السلام بالمقلّدين عن المجتهدين في هذا الزمان.

٣- كالأعدل والأوثق والأفقه والأورع لروايه «العوالى».

٤- قال عليه السلام : إذن فخذ بما فيه الحائط لدينك واترك ما خالف الاحتياط. قلت : إنّهما معا موافقين للاحتياط او مخالفين له ، فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام : إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر. عوالى اللآلى : ٤ / ١٣٣ ح ٢٢٩.

خبر بلا معارض إلّا في غاية الندره ، فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثقة عن إمامه بلا واسطه الى أهله أو الى بلد آخر مع عدم علم المستمع بمعارض له ، ولا ظنّ بذلك مع اتّحاد الاصطلاح وقّله أسباب الاختلال ، وإنّما عرض الاختلالات بسبب طول الزّمان وكثره تداولها بالأيدى ، سيّما أيدى الكذّابه وأهل الرّيبه والمعاندين للأئمه عليهم السلام ، فأدرجوا فيها ما ليس منهم (١). فنحن في الأخبار التي وصلت إلينا في وجوه من الاختلال من جهه العلم بالصّيدور عنهم وعدمه ، ومن جهه جواز العمل بخبر الواحد الظنّي وعدمه ، وكذلك في اشتراط العدالة ، وتحقيق معنى العدالة ومعرفه حصولها في الرّاوى ، وكيفيه الحصول من تزكيه عدل أو عدلين ، ومن جهه الاختلال في المتن من جهه النّقل بالمعنى مرّه أو مرارا مختلفه ، واحتمال السّقط والتّحريف والتّبديل (٢) وحصول التّقطيع (٣) فيها

ص: ٧٤

١- في روايه عرض يونس بن عبد الرحمن على سيدنا أبي الحسن الرضا (ع) كتب جماعه من أصحاب الباقر والصادق عليهما السلام فأنكر منها أحاديث كثيره أن يكون من أحاديث أبي عبد الله عليه السلام وقال : إنّ أبا الخطاب كذب على أبي عبد الله عليه السلام ، لعن الله أبا الخطاب. وكذلك أصحاب أبي الخطاب يدسّون هذه الأحاديث الى يومنا هذا في كتب أصحاب أبي عبد الله عليه السلام. وفي روايه اخرى عن هشام بن الحكم أنّه سمع أبا عبد الله عليه السلام يقول : كان المغيره بن سعيد يتعمّد الكذب على أبي ويأخذ كتب أصحابه ، وكان أصحابه المستترون بأصحاب أبي يأخذون الكتب من أصحاب أبي فيدفعونها الى المغيره ، فكان يدسّ فيها الكفر والزّندقه ويسندها الى أبي. أقول : وهذا الرجل الملعون بعد أن أخذه السّيلطان ليقتل اعترف أنّه أدرج في أخبار الصادق عليه السلام أربعة آلاف حديث.

٢- التّحريف قد يحصل في الحروف والتّبديل في الكلمات.

٣- أن يسمع الرّجل الرّاوى عن إمامه في مجلس ألف مسأله تتعلّق بأبواب الفقه ، وأصحاب الحديث والفقهاء تقطعوا هذه المسائل وكتبوا كلّ مسأله في بابها كالمسأله المتعلّقه بالطهاره في كتاب الطهاره والصوم في كتاب الصوم وهكذا.

الموجبه (١) لتفاوت الحال من جهه السند والدلاله ، ومن جهه الاختلال فى الدلاله ، بسبب تفاوت العرف (٢) والاصطلاح ، وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينيّه ، والإشكال فى جهه العلاج من جهه اختلاف النصوص الوارده فى التعارض ، وأنّ التكليف اليقيني (٣) الثابت بالضروره من الدين ، لا بدّ من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشّرع وسبيل العلم به منسّد غالبا ، وليس لنا وجه وسبيل فى ذلك إلّا الرجوع الى الأدلّه (٤) المتعارفه ، والكتاب العزيز لا يستفاد منه إلّا أقلّ قليل من الأحكام ، مع اختلاف وإشكال فى كيفيّة الدّلاله فى أكثرها ، والإجماع اليقينيّ نادر الحصول ، وكذلك الخبر المتواتر ، والاستصحاب لا يفيّد إلّا الظنّ ، والأخبار مع أنّها لا تفيّد إلّا الظنّ ، متخالفه ومتعارضه فى غايه الاختلاف والتعارض ، بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الأدلّه أيضا ، بل الاختلاف موجود بين جميع الأدلّه ، ولا بدّ فى الاعتماد على شىء منها على بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح أو المساوى.

والقول بالتخيير مطلقا أو الأخذ بأحد الطرفين من باب التسليم ، إنّما يتمّ مع

ص: ٧٥

- ١- أى هذه الأمور الاربعه.
- ٢- كأن كان النهى أو الأمر فى زمانهم للتحريم أو الوجوب وفى زماننا صار بالعكس أو بالعكس.
- ٣- جمله مستأنفه أو عطف على قوله : ان الفرق الواضح ، وهذا الأخير هو الواضح أو عطف على أنّ فى قوله : ولا ريب ان ... الخ ، أو أنّ الواو بمعنى مع متعلق بقوله فنحن فى الأخبار ، هذا ما أفاد فى الحاشيه.
- ٤- الأربعه.

العجز عن الترجيح ، كما هو منصوص عليه في الأخبار ، مدلول عليه بالاعتبار ، فالأخذ بكل ما رأيناه أولاً من حديث أو ظاهر آية أو استصحاب مع وجود الظنّ الغالب بوجود المعارض ، مجازفه من القول ، إذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقاً ورأساً ، وهو باطل جزماً.

وبالجمله ، الذي نجزم به ويمكن أن نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسدّ بابه ، هو استخراج الحكم عن هذه الأدلّه في الجمله ، بمعنى أنّه يمكن الاعتماد على ما حصل الظنّ بحقيقته من جملتها ، لا الاعتماد على كلّ واحد منها. والأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما قام عليه الدليل ، ولم يقدّم إلّا على هذا القدر ، مع أنّنا لو قلنا أنّه يجوز لكلّ من رأى حديثاً أو فهم استصحاباً أن يعمل عليه ، وكذلك سائر الأدلّه ، فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ، ولا يكاد ينتظم له نسق (١).

فإن قلت : إنك قائل بأنّ الخبر الصّحيح من باب الخبر الواحد حجّه مثلاً ، فإذا رأينا حديثاً صحيحاً نعمل عليه لأنّ الأصل عدم المعارض ، ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه ، وهكذا في غيره (٢).

قلت : إجراء الأصل مع وجود العلم بوجود المعارضات غالباً لا معنى له.

فإن قلت : العلم بوجود المعارضات إنّما هو في الجمله ، وليس في خصوص هذا الحديث.

قلت : إنّ هذا يصير من باب الشبهه المحصوره التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها ، مع أنّنا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهه المحصوره أيضاً الى أن يلزم منه

ص : ٧٦

١- بمعنى نظام.

٢- من الأدلّه او الأخبار كالموثق.

العمل بالحرام ، لا يتم الكلام هنا ، لأن فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضى تجويز الارتكاب في الجميع (١) ، فأين اعتبار ملاحظه المعارض مع أن الغالب في ذلك هو التعارض ، وخبر لم يوجد له معارض لمن أنس بطريقه الاستنباط في غايه التدره ، وإن كان في أول أمره.

والحاصل ، أن المجتهد إذا علم أن دليل الحكم إنما هو في جملة هذه الأدله المتعارضه [المتخالفه] المختلفه ، لا نفس كل واحد منها ، فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف أن العمل بأيها هو الرّاجح في ظنه ، لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ، ولئلا يكون تاركا للأخبار المستفيضة الوارده بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين ، إذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الأخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه ، وعدم العلم بالفعل بأن هذا الخبر الذى رآه أولا هل هو من هذا الباب أم لا- لا- يوجب العلم بعدم ذلك ، لأن ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الأدله مع إمكان معرفتهما بعينهما.

ومما ذكرنا ، يظهر (٢) أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم المعارض في كل روايه ، إذ المفروض أن أحاديثنا مشتمله على الحديث الذى له معارض والحديث الذى لا معارض له ، وكون الأصل عدم كون الحديث الذى نراه أولا هو ما لا معارض له ، ليس بأولى من كونه هو الذى له معارض (٣) ، فيجب إجراء حكم كل من الصنفين

ص: ٧٧

١- أى فى جميع أطراف الشبهه وذلك لحصول الارتكاب فى البعض قطعاً فى المجموع.

٢- وهذا ناظر الى ما مرّ من قوله : فإن قلت أنك قائل ... الى قوله : لأن الأصل عدم المعارض ، ولا- علم لنا بوجوده فيه بخصوصه.

٣- قال فى الحاشيه : بعد ما عرفت من كون بعض الأحاديث مما له معارض وبعضها مما ليس له معارض لا يمكن إجراء أصل العدم بالنسبه الى أحدهما دون الآخر ، إذ الأصل عدم كون الحديث الذى نراه أولا مما له معارض كما تمسك به هذا القائل ، ليس بأولى من كون الأصل عدم كونه مما ليس له معارض. ومما قرّرنا ظهر أن فى عبارته المتن نوع مسامحه كما لا يخفى على المتأمل ، فالأولى ما ذكرنا هذا. ولكن قال فى الدرس بعد عرض ذلك على أن لفظ العدم فى عبارته زائد سهوا من قلم الناسخ ، فضرِب عليه ، فتأمل فإنه يرجع أيضا الى ما ذكرنا.

فيه ، وهو لا يتمّ إلّا بعد البحث والفحص.

وحاصل المقام ، أنّ حجّة الله على العباد منحصر في النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه السلام ، وبعد العجز عن الوصول إليهما وبقاء التكليف ، فلا دليل على جواز الاعتماد إلّا على ظنّ من استفرغ وسعه في تحصيل الظنّ من جهة الأدلّة المنسوبة إليهم ، ولا يمكن ذلك إلّا بعد الفحص عن المعارضات والاعتماد على الترجيحات ، وسيأتي الكلام في كفايه الظنّ وعدم وجوب تحصيل العلم عليه.

إذا تمهّد هذا فنقول : إنّ العامّ المتنازع فيه واحد من الأدلّة ، واحتمال وجود المعارض أعمّ من المناقض الرافع لجميع حكمه أو المخيّص الرافع لبعضه. ولتّما كان الغالب في العمومات التخصيص حتّى قيل : ما من عامّ إلّا وقد خصّ ، فقوى احتمال وجود المعارض هنا ، فصار مظنوناً ، فصار ذلك أولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الأدلّة.

وشبهه من لا يقول بوجوب الفحص عن المخيّص في العامّ ، هو أنّه لو وجب طلب المخيّص في التمسّك بالعامّ ، لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقة ، إذ احتمال إرادته خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ، ولا يجب ذلك في الحقيقة اتّفاقاً ، وبدلاله (1) قضاء العرف بذلك ، فكذلك العامّ.

ص: ٧٨

١- هذا عطف على قوله : اتّفاقاً ، يعني أنّ العرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته.

وفيه أولاً : أنه إن أراد أنه لا يجب التفحص عن الحقيقة أصلاً ، بمعنى أنه إذا ورد حديث يدل على فعل شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمال احتمالاً - راجحاً وجود حديث آخر يدل على أن المراد بالأمر في الحديث الأول الاستحباب ، فهو في الحقيقة احتمال المعارض ، فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه ، فكيف يدعى عليه الاتفاق.

وإن أراد أنه لا- يجب في الحقيقة طلب المجاز إذا لم يكن هنا ظن بوجود المعارض من الأدلة ، بل ولا احتمال له ، بمعنى أن يتفحص لاحتمال قيام قرينه حالته أو مقالته دلت على إرادته المعنى المجازي من الكلمة ، فهو صحيح ومسلم في العام أيضاً من هذه الجهة. فإننا لا نتفحص في العام عن المخصّص ، لاحتمال أن يكون المراد معناه المجازي ، بل لأن وجود دليل خاص يرفع أحكام بعض أفراد العام ؛ محتمل (1) أو مضمون ، وإن آل ذلك إلى حصول التجوز في العام بعد ظهوره ، فتداخل البحثين (2) لا يوجب كون كل منهما مقصوداً بالذات ، ولما كان العام من جملة الأدلة أكثر احتمالاً لوجود المعارض ، خصّوه بالبحث دون سائر الأدلة.

وثانياً : على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتمال عن التجوز ، ولكن نقول : إن الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين أنواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه ، بل تحقق خلافه ، فقد ادعى جمع من المحققين الإجماع على وجوب الفحص (3) ، فحصل الفارق وبطل القياس ، مع أن

ص : ٧٩

١- بمعنى مشكوك.

٢- البحث عن المجاز في الحقيقة ، والبحث عن المعارض في العام.

٣- على ما عرفت في مقدمته هذا القانون.

الفارق موجود بوجه آخر ، وهو تفاوت الحقائق في الظهور ، ألا ترى إنهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة.

فنقول هنا : إن استعمال العام في معناه المجازي بلغ حدّ الاشتهار الى أن قيل : ما من عام ... الخ (١) ، بخلاف سائر الحقائق ، فإن لم نقل بترجيح المجاز المشهور ، فلا أقلّ من التوقّف ، فالغلبه مرجّحه للتجوّز وأصاله الحقيقة وعدم التّخصيص للحقيقة ، فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص ، بخلاف سائر الحقائق ، فإنّ الغلبه ليس فيها الى هذا الحدّ ، بل أكثر الألفاظ محمول على الحقائق.

وما يقال (٢) : إنّ أكثر كلام العرب مجازات فهو إغراق (٣) ليس على حقيقته.

وممّا يوضّح ما ذكرنا أنّه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام أيضا كما إذا احتمل إطلاق العام على شخص باعتبار جامعيتها ، جميع أوصاف أفراد العام ، فإذا قيل : جاء العلماء ، فيحتمل أن يراد منه زيد باعتبار أنّ علمه مساو لعلم كلّهم بعلاقته المشابهه ، ويحتمل أن يراد منه أمرهم أو حكمهم أو نوابهم بعلاقته المجاوره أو التعلّق ونحو ذلك ، بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة ، بخلاف احتمال جهه التخصيص بإرادته بعضهم دون البعض ، وكأنّه غفل من غفل في هذا الأصل من جهه الغفله عن تفاوت المجازات أو عن أنّ الكلام في الفحص عن المعارض من حيث إنّه معارض (٤) لا في طلب المجاز من حيث إنّه طلب المجاز ،

ص: ٨٠

١- إلّا وقد خصّ.

٢- وهو لابن جنّي وابن مستويه.

٣- بمعنى بالغ في الأمر وانتهى فيه ، والإغراق يضرب مثلا للغلو والإفراط. راجع «لسان العرب».

٤- او من حيث إنّه مظنون.

وقد عرفت إمكان اجتماع الحثيات وافتراقها ، فتأمل فيما ذكرنا بعين الإنصاف تجده حقيقا بالقبول.

وأما الدليل على كفايه الظن بعدم وجود المخصيص بعد الفحص ، فهو الدليل على كفايه الظن في مطلق معارضات الأدله ، وهو أنّ ضروره بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الأحكام الواقعيه بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وإن فرض إمكان الوصول إليه في بعضها (1) ، لأنّ الحكم الذي يمكن أن يحصل فيه العلم ، إن كان مركبا أو كان جزء للعبادات المركبه ، فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلًا للعلم بالكل ، وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما ، كما هو واضح ، وتحصيل العلم بالكل في غايه البعد وإن كان بسيطا أو كان هو نفس المركب أيضا ، فاستفراغ الوسع في تحصيله إنما يمكن بعد تتبع جميع الأدله ، وهو مستغرق للأوقات غالبا ، مفوت للمقصود ، مع أنه عسر عظيم وخرج شديد ، وهما منفيتان في الدّين بالإجماع والآيات والأخبار ، فثبت كفايه العمل بالظن مطلقا (2).

فقول فيما نحن فيه : إنّ العلم بعدم المخصيص في العام غير ممكن غالبا ، وتحصيل ما يمكن العلم فيه مستلزم لتفويت العمل بأكثر العمومات.

وبهذا التقرير (3) ، يندفع ما قد يتوهم أنّ ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في

ص: ٨١

١- إمكان وصول اليقين في بعض الأحكام.

٢- في مطلق الأدله بالنسبه الى المعارضات سواء مما يمكن تحصيل العلم فيه أم لا- ، وسواء كان ما يمكن تحصيل العلم فيه مركبا أو جزء للعبادات المركبه أو بسيطا أو نفس مركب. وسواء كان احتمال المعارض في العام أو غيره من سائر الأدله ، هذا كما في الحاشيه.

٣- من كفايه الظن في مطلق معارضات الأدله بحيث ثبت منه كفايه العمل بالظن مطلقا.

البعض دون البعض ، وأنّ العمل بالظنّ إنّما هو فيما إذا لم يمكن تحصيل القطع ، وهو مخالف لما هو المعهود من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظنّ وإنّ أمكن تحصيل العلم في بعض الأحكام أيضا ، فإنّ المراد في هذا الاستدلال أنّ العمل بالظنّ في الكلّ إنّما هو لأجل أنّ تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصّور النادرة يوجب تفويت العمل بالأكثر والعسر والجرح ، لا أنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلّا فيما لا يمكن القطع.

وأما ما يمكن أن يوجّه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخيّص في العمل على العامّ ، فهو أنّ العمل بالظنّ مشروط بعدم إمكان تحصيل اليقين ، وهو ممكن ، لأنّ ما يعتمّ البحث فيه (1) وكان ممّا يبتلى به عموما ، فالعادة تقتضى باطلاع الباحثين عليه وتنصيبهم على وجوده وعدمه.

وأما الذي ليس بهذه المثابه فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك ، إذ لو كان مخصّصا لذكره.

وفيه مع ما فيه من منع حصول القطع في المقامين (2) ، إذ غاية الأمر عدم الوجدان وهو لا يدلّ على عدم الوجود. إنّ اشتراط العمل بالظنّ بعدم إمكان تحصيل اليقين لا دليل عليه ، إذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخيّص ، إذ عدم المخيّص لو سلّم القطع به في نفس الأمر أيضا ، فكيف يحصل القطع بأنّ المراد من العامّ هو جميع الأفراد ، بل لعلّه كان في مقام الخطاب قرينه

ص: ٨٢

١- فيبحث فيه عموم الفقهاء لأنّه محلّ لابتلاء عموم المكلفين ، فلا بد حينئذ ان يبحث عنه كل فقيه في عصره.

٢- أي فيما يعتمّ البحث فيه وفيما لا يعتمّ البحث فيه كليهما.

حالتيه أفهمت إرادته البعض مجازا ، مع ما فى سند العامّ ودلالته من غير جهة العموم والخصوص أيضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله تعالى الواقعى. وهكذا الكلام فى سائر الأدله بالنسبه الى المعارض.

وبالجملة ، وجود المعارض وعدمه ، أحد أسباب الخلل كما أشرنا سابقا (1). فدعوى أنه بعد حصول القطع بعدم المعارض والمخصّص يحصل القطع بحكم الله ، جزاف من القول ، وإمكان سدّ جميع الخلل فى المتن والسند وسائر كفيّات الدّلاله لم نر الى الآن سيلا الى التمكن عنه. ودعوى اشتراط قطعته بعض مقدّمات الدّليل إذا أمكن مع عدم إفاده الدليل إلّا الظنّ ، ترجيح بلا مرجح.

فإن قلت : إنّ ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق الظواهر فى حكم الله الظاهرى ، فلا يجب البحث عن المعارض أصلا فضلا عن تحصيل القطع.

قلت : إنّ المراد من الظاهر هو الزّاجح الدّلاله ، المرجوح خلافه ، وبعد ملاحظه احتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور فى دلالته.

نعم ، الظواهر فى نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور فى مدلولاتها ، هو لا يكفى لنا.

نعم إنّما هو يكفى لأصحاب الأئمه عليهم السلام والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابهم.

فدليلنا على المطلوب ، هو ما يظهر من ملاحظه مجموع الأدله بعد البحث والفحص ، لا كلّ واحد ممّا يمكن أن يصير دليلا ، ولكن لا يجب فى الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض ، بل يكفى الظنّ.

ص: ٨٣

ثم إنَّ بعض أفاضل المتأخرين (١) خبط خبطا عظيما ، وتبعه بعض أفاضل من تأخر عنه (٢) ، وهو أنه منع عن لزوم تحصيل القطع والظنَّ كليهما في طلب المعارض في جميع الأدلَّة سواء كان العامَّ أو غيره ، واستدلَّ على ذلك بوجوه :

الأوَّل :

إنَّ أحدا من المنازعين والمباحثين في المسائل من أصحاب الأئمة والتابعين لم يطلب في المسألة التوقُّف من صاحبه حتى يبحث وينقَّب عن المعارض والمخصِّص ، بل سكت أو تلقَّى بالقبول ، وإلَّا لنقل إلينا فصار إجماعا على عدم البحث عن المخصِّص والمعارض.

وزاد بعضهم (٣) على ذلك أيضا وقال : وأيضا الأصول الأربع مائة لم تكن موجوده عند أكثر أصحاب الأئمة عليهم السلام ، بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان أو الثلاثة وهكذا ، والأئمة عليهم السلام كانوا يعلمون بأنَّ كلاً منهم يعمل في الأغلب بما عنده ولا يتمُّ البحث عن المخصِّص إلَّا بتحصيل جميعها ، فلو كان واجبا لأمرهم الأئمة عليهم السلام بتحصيل الكلِّ ، ونهوهم عن العمل ببعضها.

والجواب عن الأوَّل : بعد تسليم هذه الدَّعوى يظهر ممَّا مرَّ ، من التفاوت الظَّاهر بين زماننا وزمان الأئمة عليهم السلام. وهذا الكلام يجري في خطاب الأئمة عليهم السلام مع أصحابهم أيضا ، حيث لم يسأل أصحاب عنهم عليهم السلام عن المخصِّص ، وقرَّروهم على معتقدهم من العموم.

ص : ٨٤

١- وهو المدقق الشيرازي.

٢- وهو السيد صدر الدِّين في «شرح الوافية» كما عن الحاشية.

٣- وهو الفاضل التوني في «الوافية» : ص ١٣٠.

ونزید توضیحا ونقول : إن الاستدلال بالعموم غالبا ليس فی جميع الأفراد ، وكذلك خطاب الأئمة عليهم السلام بالنسبة الى أصحابهم ، فإنه قد يكون الحاضر فی ذهن الأصحاب هو طائفه من أفراد العامّ المطابق لخطاب الإمام عليه السلام وكان ذلك موضع حاجته وبيّن الخصوص فی موضع آخر.

وكذلك المنازعين والمباحثين كان نزاعهم فی طائفه من أفراد العامّ وكانوا غافلين عن العامّ ، فباستدلال صاحبه بذلك ، كان يسكت ، وذلك لا ينافي تخصيص العامّ بالنسبة الى غير تلك الأفراد ، إذ العامّ المخصّص حجّه فی الباقي كما مرّ تحقيقه.

فمرادنا من قولنا : إنه يجب فی العمل بالعامّ البحث عن المخصّص ، العمل به فی جميع الأفراد.

ويندفع الإشكال الطارئ من جهة شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصّص فی الجملة ، فإذا ظهر وجود مخصّص ما ، فلا دليل على وجوب التفحص أزيد من ذلك لا ظنا ولا قطعاً ، لأصالة الحقيقة إلّا مع احتمال وجود مخصّص آخر راجح على عدمه بالخصوص ، وليس ذلك من باب أصل التخصيص الرّاجح بسبب الغلبه ، بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل ، فافهم ذلك وتأمل حتّى يتحقّق لك أنّ دعوى مثل ذلك الإجماع (١) لا أصل لها ولا حقيقة ، مع أنّه ورد فی الأخبار ما يدلّ على ذلك (٢) مثل روايه سليم بن قيس الهلاليّ فی «الكافي» عن أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام حيث أجاب عن اختلاف أصحاب رسول

ص: ٨٥

١- ذلك الاجماع المدعى على عدم وجوب الفحص.

٢- أى على وجوب الفحص عن المعارض.

الله صلى الله عليه وآله وفي آخرها : «فإن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن ، منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه ، وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن. الى أن قال : فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلّا أقرأنيها وأملاها عليّ فكتبتها بخطي ، وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها وعامها» (١) ، الحديث. وفي معناها غيرها ، وظهرها لزوم معرفه الجميع.

فبعد ملاحظه أنّ في الآيات والأخبار عامًا وخاصًا ولا- يندفع الاختلاف والحيره إلّا بملاحظتها ، وإنّا مأمورون بمعرفه العام والخاص ، فكيف يقال : إنّا لم نؤمر بالبحث عن الخاص ، وأحاديث الأئمة عليهم السلام مثل أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله.

وقد قال الصادق عليه الصلاه والسلام في روايه داود بن فرقد المرويّه في «معاني الأخبار» : «أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا ، إنّ الكلمه لتصرف على وجوه ، فلو شاء إنسان يصرف كلامه كيف يشاء ولا يكذب» (٢).

ويدلّ على المطلوب أيضا الأخبار المستفيضه الدالّه على عرض الأخبار المتخالفه على الكتاب. ولا ريب أنّ موافقه الكتاب وعدمها لا يعلم إلّا بعد معرفه عام الكتاب وخاصه ، ومعرفه ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الأخبار ، فيستلزم ذلك لزوم معرفه عام الخبر عن خاصه أيضا ، وهو معنى البحث عن المخصّص.

وأما الجواب عمّا زاده بعضهم (٣) ، فنقول مضافا الى ما ظهر ممّا تقدّم : إنّ

ص: ٨٦

١- «الكافي» ١ : ٥٠ ح ١ ، «الوسائل» : ٢٧ / ٢٠٧ ، ح ٣٣٦١٤.

٢- «معاني الأخبار» : ١ / ١.

٣- الفاضل في «الوافيه».

الأحاديث المجتمعه عندنا من الكتب الأربعة وغيرها ، أكثر ممّا كان عند كلّ واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام من تلك الأصول بلا شكّ ولا ريب ، ومع ذلك فالفروع المتكثّره في كتب الفقهاء الخاليه عن النصوص أكثر ممّا وجد فيه النصّ بمراتب شتى ، وما لم يذكره في كتب الفروع وما يتجدّد يوما فيوما أضعاف مضاعف ما ذكره ، بل لا يتناهى ولا يعدّ ، فلو كان يلزم عليهم تبليغ أحكام الجميع بالخصوص ، فيلزم أنّهم - العياذ بالله - قصّروا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما.

فظهر أنّهم اكتفوا في جميع ذلك بالأصول الملاقاه إلينا بقولهم : «علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» (١).

وهذا من أقوى الأدلّه على جواز العمل بالظنّ في الأحكام الشرعيّه ، إذ غاية ما في الباب جعل الفرع من جزئيات أصل وقاعده ، ولا ريب أنّ دلاله العامّ والقاعده على جزئياتهما ظنيّه.

فنقول : إنّ الواجد للأصل والأصلين (٢) من أصحاب الأئمة عليهم السلام كان عالما بالأصول الأصليّه التي هي أمّهات المسائل مثل أصل البراءه ، وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ ، وعدم العسر والجرح ، وعدم التكليف بما لا يطاق ، وأصله الإباحه فيما لا ضرر فيه ، وقبح الظلم والعدوان ، والإضرار ، ونحو ذلك ، وبيّنوا لهم في جواب مسائلهم كثيرا من الخصوصيّات وكثيرا من العمومات الوارده في الكلّيّات ، ولم يظهر من حالهم أنّ تلك العمومات الثابته في الأصل والأصلين كانت أباكارا لم يصلها أيدي التخصيص ، فلعلّ الرّواه كانوا يعلمون أنّ مرادهم عليهم السلام

ص : ٨٧

١- «الوسائل» : ٢٧ / ٦١ ح ٣٣٢٠١.

٢- للكتاب والكتابين.

من تلك العمومات الاستدلال على الباقي بعد التخصيص كما أشرنا (١)، وأنَّ الخاصَّ بيِّن له من خارج ، والتنصيص (٢) على جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بيَّنا ، واحتمال وجود مخصَّص آخر غير ما فهموه لا يضرُّ كما بيَّنا ، لأنَّ الظنَّ بالعدم (٣) كاف ، بل يكفي أصله العدم حينئذ ، ولم يظهر من حال صاحب الأصل أو الأصليين أنَّه يظنُّ بوجود خاصٍّ أو معارض في سائر الأ-صول ، وعلى فرض الثبوت إنَّه كان متمكِّنا من الرجوع إليه ولم يفعل ، وعلى فرض ذلك ، إنَّ الإمام عليه السلام أطلع عليه وقرَّره ، وكلُّ ذلك دعاوى لا- بيَّنه عليها ، بخلاف زماننا ، فإنَّ وجود المعارض في جملة الأخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شكٌّ ، فكيف يقاس بزمان أصحاب الأئمة عليهم السلام.

ولعمري إنَّ أمثال هذه الكلمات ممَّن تتبع الأخبار وعرف طريقه الفقه والفهاء ممَّا يقضى منه العجب.

وممَّا ذكرنا ، ظهر أنَّ عدم أمر الإمام عليه السلام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لأجل أنَّ الفحص عن المخصَّص أو المعارض لا حاجة إليه مع قيام الاحتمال الرَّاجح ، إذ لعلَّه يعتمد على ذلك بأنَّه إذا أشكل عليه الأمر في العامِّ يرجع الى الإمام عليه السلام.

الثاني (٤) : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...) الخ (٥). وجه الاستدلال ، أنَّه

ص: ٨٨

١- سابقا من كفايه في وجوده في الجملة.

٢- أى وجود نص خاص.

٣- أى بعدم المخصَّص.

٤- مما استدلَّ به بعض المتأخِّرين على عدم وجوب البحث عن المخصَّص.

٥- الحجرات : ٦.

نفى بالمفهوم ، التثبت عند مجيء العدل ، والبحث عن المخصّص تثبت وأى تثبت.

وفيه : أنّ الظاهر من الآيه لزوم التثبت فى خبر الفاسق الذى يفهم منه مراده بعنوان القطع أو الظنّ فى أنّه هل هو صادق أو كاذب ، والتفحص والبحث عن المراد من خبر العدل إذا كان محتملا- لغير ظاهره احتمالا (1) مساويا له ، ليس تثبتا فى أنّه هل هو صادق فيه أو كاذب.

والحاصل ، أنّ خبر العدل لا يتأمل فى قبوله من حيث احتمال الكذب ، بل التأمل والتثبت إنّما هو فى فهم المراد ، ولم يظهر من الآيه نفيه كما لا يخفى.

لا يقال : أنّ هذا تقييد فى خبر العدل والأصل عدمه ، وإطلاق الآيه يقتضى عدم التثبت فى خبر العدل مطلقا ، لا فى نفي الكذب فقط.

لأننا نقول : إنّنا نمنع الإطلاق بالنسبه الى هذا المعنى (2) حتى نطالب بدليل التقييد ، بل نقول : المتبادر من الآيه المقيّد (3) ، وإنكاره مكابره ، مع أنّه يرد على

ص : ٨٩

١- وإطلاق الظاهر هنا مع الحكم بالاجمال والاحتمال باعتبار ظهوره فى نفسه لو لا الاحتمال المذكور المصادقه له الحاصل من القرائن والأمارات الخارجيه. وملاحظه مورد الآيه أيضا تدل على أنّ الظاهر من الآيه هو ما استظهره المصنف كما لا يخفى لوجود التبادر. هذا ما فى الحاشيه.

٢- وهو احتمال المخصّص.

٣- وأشار الميرزا الطباطبائى فى حاشيته الى أنّ مراده أنّه لا إطلاق فى الآيه بالنسبه الى محلّ الكلام حتى يلزم التقييد ، وملخص توضيحه : أنّ معنى قوله تعالى فلا تبينوا خبر العدل عدم وجوب الفحص عن خبره ، والفحص عن الخبر هو الفحص عن مطابقته للواقع. مثلا إذا أخبر العدل بموت زيد فبمقتضى مفهوم الآيه الشريفه هو الحكم بمطابقه هذا الحكم للواقع ، وأما أنّ العدل هل أراد من لفظ الموت الحقيقى أو أراد الغشوه مجازا ، وأنّه هل أراد من زيد نفسه او ابنه أو غلامه ، فالآيه لا تدل على عدم الفحص عن ذلك ، لأنّ عدم الفحص عن الخبر فرع معرفه أنّ الخبر ما هو ونحن الآن فى مقام تشخيص الخبر أنّه هل هو موت زيد أو غشوته. وبالجملة الآيه تدل على ترك فحص الخبر ، ومن المعلوم أنّه بعد تشخيص موضوع الخبر لا دلالة فيها على تعيين نفس الخبر ، نعم يصح الاستدلال بها فى نفي المعارض السندى وسيجىء فى محلّه إن شاء الله تعالى.

فإن قيل : إنّ المجمل خرج بالاتّفاق وبحكم العقل ، للزوم التحكّم من حمل الكلام على بعض الاحتمالات ولا اتّفاق هنا ، فلا يحكم العقل بعدم جواز ترجيح العموم لوجود المرجّح من تبادل العموم لأصالة الحقيقة.

وأيضاً القول بكون العامّ مثل المجمل رجوع عن القول بكون ألفاظ العامّ حقيقة في العموم.

قلنا : حصول الإجمال من جهة تساوى احتمال إرادته الخصوص لأصالة الحقيقة ، لا ينافى القول بكونها حقيقة في العموم كما في المجاز المشهور عند من يتساوى عنده احتمال مع الحقيقة ، والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى الحقيقي كما أنّه بعد قطع النظر عن الشهره ، فكذلك المسلم من التبادر هنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبه التخصيص ، مع أنّ هنا فرقا آخر ، وهو أنّ العامّ بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهراً في الباقي كما مرّ ، بخلاف المجمل والمشارك.

ولئن سلّمنا إطلاق الآيه حتّى بالنسبه الى الدلالة فنقول : إنّ ما ذكرناها من الأدلّه على المختار (1) يقيدها ، وإلّا فلا ريب أنّه يصدق على كلّ من خبري

ص : ٩٠

العدلین المتعارضین ، ولا ریب أنه لا یمكن العمل حینئذ مطلقا.

فظاهر ، أن المراد من الآیه ، أن خبر العدل من حیث إنه خبر العدل لا یجب فیہ التفحص عن الصدق والکذب ، وإن وجب فیہ من حیث إنه یعارضه خبر عدل آخر فضلا عما کان التثبت من جهة فهم المراد.

الثالث :

آیه التفر (١). وجه الاستدلال ، أنه تعالی أوجب الحذر عند إنذار الواحد ولم یقتده بالبحث عن المخصص.

ویظهر الجواب عنه أيضا مما مرّ.

ثم إن مناط القول المختار ، أنه لا یحصل الظن بإرادته المعنی الحقیقی للعامّ إلّا بعد الفحص ، لا إنه یحصل الظن بسبب أصله الحقیقه ، ولكن لا- ینکفی بهذا الظن ، بل یوجب الظن الزائد ، بل نقول : إن أصله الحقیقه إن أفاد الظن فإنما یفید بعد قطع النظر عن شیوع التخصیص ، والمفروض أنه غیر منفک ، فلا معنی لمقابله مختارنا بأننا نکتفی بالظن الحاصل من أصله الحقیقه ، بل لا بدّ أن یقال : إن الظن حاصل مع شیوع التخصیص أيضا.

وجوابه : المنع.

ثم إن مطلق الظن كاف (٢) ، وإلّا فیشكل الأمر لتفاوت مراتب الظنون ، بل تفاوت مراتب الظن المتأخّم للعلم أيضا.

ص : ٩١

١- (وما كان المؤمنون لينفروا كافة فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) التوبة : ١٢٢.

٢- فلا يلزم الظن المتأخّم للعلم.

فلو قلنا باشرطه (١) ، لزم الحرج الشديد مع أنها غير ميسر غالبا ، وما أمكن تحصيله فيه ، فيجری فيه الكلام (٢) الذى ذكرناه فى تحصيل العلم.

ثم إن الظاهر أنه يكفى فى تحصيل الظن تتبع كل باب بؤبوه فى كتب الأخبار لكل مطلب وكل ما يظن وجود ما له مدخلية فى المسألة فيه من سائر الأبواب ، وإن كان فى كتاب آخر ، مثل أن ملاحظه أبواب لباس المصلّى فى كتاب الصلاة ؛ له مدخلية فى أحكام الطهاره وغسل الثياب ، وملاحظه كتاب الصوم له مدخلية فى أحكام الاستحاضه والحيض ونحو ذلك ، وهكذا.

وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبوّبه مثل «الكافى» و«التهذيب» و«الإستبصار» وزاد فى ذلك إعانه كتاب «الوافى» للفاضل الكاشانى وكتاب «وسائل الشيعه» لمحمد بن الحسن الحرّ العاملى عظم الله أجورهم (٣).

ولا بدّ فى الفحص عن المخصّص من ملاحظه الكتب الفقهيّه سيّما الاستدلاليّه منها ليطلع على موارد الإجماع أيضا ، وذلك ممّا يعين على الاطلاع بحال الأخبار وخصوصها وعمومها أيضا ، سيّما ملاحظه كتب المتأخرين من أصحابنا مثل «المعتبر» و«المنتهى» و«المختلف» و«المسالك» و«المدارك» وغيرها. ولا- يجب تتبع جميع كتب الأخبار من أولها الى آخرها فى كل مسأله ، وكذلك الكتب الفقهيّه ، مع أنه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد.

ص: ٩٢

١- اى باشرط الظن المتأخّم للعلم أو أقوى الظنون.

٢- من لزوم تفويت العمل بالأكثر ولزوم العسر والحرج والضّرر.

٣- ولم يذكر مثل كتاب «من لا يحضره الفقيه» من الكتب القديمه ، لأنه ليس فى مقام الحصر ، وكذا من الكتب الحديثه لأنه لم يدر كها.

المقصد الثالث : فيما يتعلق بالمخصّص

قانون : إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده

إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده ، جملا كانت أو غيرها ، متعاطفه بالواو أو غيرها ، وصحّ عوده الى كلّ واحد ، فلا خلاف في أنّ الأخير مخصّص به جزما ، وإنّما الخلاف في غيرها ، وفرضوا الكلام في الاستثناء ثمّ قاسوا عليه غيره .

فذهب الشيخ والشافعيه (١) : الى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفه ظاهر في رجوعه الى الجميع ، وفسّره العضدي (٢) بكلّ واحد .

وأبو حنيفة وأتباعه الى أنّه ظاهر في العود الى الأخير (٣) .

والسيد رحمه الله الى أنّه مشترك بينهما فيتوقّف الى ظهور القرينه (٤) .

والغزالي الى الوقف ، فلا يدري أنّه حقيقه في أيّهما (٥) .

ص : ٩٣

-
- ١- مذهب الشيخ كما في «العهده» : ص ٣٢٠ ، ومذهب الشافعي كما عن «المحصول» : ٢ / ٥٦٦ ، و «الذريعه» : ١ / ٢٤٩ .
 - ٢- وقول الشافعي فسّره العضدي بكلّ واحد من الجمل موردا للإخراج على البدل ، وليس بكون المجموع موردا له .
 - ٣- وكذا في «المحصول» : ٢ / ٥٥٦ ، و «الذريعه» : ١ / ٢٤٩ ، وفي «العهده» : ١ / ٣٢١ إلى أنّه مذهب أبو الحسن الكرخي وأكثر أصحاب أبي حنيفة .
 - ٤- كما في «الذريعه» : ١ / ٢٤٩ ، ونقله في «العهده» : ١ / ٣٢١ ، و «المعالم» : ص ٢٨٦ .
 - ٥- كما ذكر في «المستصفي» : ٢ / ٦٨ .

وهذان القولان (١) متوافقان لقول أبي حنيفة في الحكم (٢) وإن تخالفا في المأخذ، لأن الاستثناء يرجع على القولين الى الأخيره فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول أبي حنيفة. لكن هؤلاء (٣) لعدم ظهور تناولها (٤)، وأبو حنيفة لظهور عدم تناولها، هكذا قرره العضدي وجماعه من الأصوليين، وليس مرادهم محض الموافقه في تخصيص الأخيره. فإن قول الشافعي أيضا موافق له في ذلك، ولا- أن غير الأخيره باق على العموم على القولين محمول على ظاهرها ليتحددا في تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك، بل مرادهم بيان موافقه القولين لقول أبي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الأخيره (٥) وعدم تخصيص غيرها، وعدم التخصيص أعم من القول بالعموم، فعدم تخصيص الغير عند أبي حنيفة بحمله على العموم، والعمل على ظاهر اللفظ، ومأخذه الحمل على أصل الحقيقه، وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفه الحال، ومأخذه إما تصادم الأدله أو الإجمال الناشئ عن الاشتراك، فيظهر ثمره

ص: ٩٤

١- قال في الحاشيه: يعنى مذهب الوقف ومذهب الاشتراك موافقان لمذهب الحنفية في الحكم وهو أنه إنما يفيد الإخراج عن مضمون الجملة الأخيره دون غيرها، لكن عندهما لعدم الدليل في الغير وعندهم لدليل العدم، وهذا معنى اختلاف المأخذ هكذا قرره التفتازاني.

٢- وهو الحكم بتعليق الاستثناء على الأخير والحكم في البواقي على العموم.

٣- القائلون بالقولين.

٤- للاستثناء.

٥- وقد ردّ صاحب «الفصول»: ص ٢٠٢ هذا الرأي وثمره الخلاف الآتية بعد أن صرح بتوهم قائله.

الخلافاً (١) بين الحنفيّة وبينهما في أمرين :

أحدهما : أنّ غير الأخيره في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ، ومعلوم العموم عند الحنفيّة.

وثانيهما : أنّه لو استعمل في الإخراج عن غير الأخيره أيضاً كان مجازاً عند الحنفيّة حقيقه عند السيّد محتملاً لها عند الغزاليّ.

والعجب من الفاضل المدقّق الشيرواني حيث نفى الإشكال في موافقه القولين الأ-خيرين للقول الثاني في تمام الحكم ، وقال : يجب أن لا- يعمل في غير الأ-خيره أصحابهما إلّما على العموم ، لأنّ له صيغه خاصّه به دالّه عليه دلّاله معتبره ، ولم يتحقّق في الكلام دلّاله أخرى يعارضها ، ومجرّد احتمال المعارض لا- يكفي في الصّيرف عنها ، وإلّا كان ذلك قائماً على تقدير عدم الاستثناء أيضاً ، والمفروض أنّ أصحاب المذهبين بحثوا ونقّبوا في المسأله الى آخر ما ذكره.

وفيه : أنّه لم يظهر من كلام الأصوليين نسبة ذلك (٢) الى صاحب القولين ، ولا- يظهر من كلامهم في بيان الموافقه إرادته ما ذكره ، بل كلامهم على ما ذكرنا أدلّ وأوفق.

ومرادهم مجرّد نسبة المخصّص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص لا من حيث إرادته العموم من غير الأخيره وعدمه ، مع أنّ مقتضى تلك الأقوال أنّ

ص : ٩٥

١- بين الأقوال الأربعة أنّه على قول الشيخ والشافعيه يكون استعمال الاستثناء في الإخراج من الجميع حقيقه ، وفي الإخراج عن الأ-خيره خاصه مجازاً ، وعلى قول الحنفيّه بعكس ذلك ، وعلى قول السيّد حقيقه فيهما ، وعلى قول الغزاليّ غير معلوم الحقيقه والمجاز وكذا غير الأخيره غير معلوم الحال عند الأخيرين ومعلوم العموم عند الثاني ومعلوم الخصوص عند الأوّل ، هذا كما في الحاشيه.

٢- أي العمل بالعموم في البواقي.

الخلاف إنما هو في الهيئه التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل (١)، كما يظهر من ملاحظه أدلتهم أيضا كما سيجىء.

فالقول باشتراك تلك الهيئه بين الرجوع الى الأخيره فقط ، والرجوع الى الجميع ، معناه (٢) أنّ تلك الهيئه حقيقه فى كلّ واحد منهما ، ومقتضى كونه حقيقه فى الرجوع الى الجميع ، أنّ العموم لم يبق على حاله فى واحد منها ، ومقتضى كونه (٣) حقيقه فى الرجوع الى الأخيره بقاء العموم على حاله فى غيرها ، والمفروض أنّ الأمر مردّد حينئذ بين أنّ المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصّصه ، باحتمال إرادته المعنى الأول من معنئى المشترك ، أو العمومات الغير المخصّصه ، باحتمال إرادته المعنى الثانى.

والشكّ (٤) فى أنّ المراد من ذلك اللفظ هل هو العامّ المخصّص ص أم العامّ الغير المخصّص ص ، غير الشكّ فى أنّ العام هل خصّ أم لا ، فيجرى فيه أصاله عدم التخصيص. وليس ذلك من قبيل العامّ الذى لم يظهر له مخصّص ص بعد الفحص والبحث حتّى يقال أنّ له صيغه خاصّه داله على معنى ولم يوجد له معارض ، فكون العامّ مخصّصا أو غير مخصّص (٥) جزء مدلول اللفظ فيما نحن فيه.

ص: ٩٦

١- وتعرّض فى «الفصول»: ص ٢٠٢ إلى هذا الكلام.

٢- راجع «الفصول» أيضا ص ٢٠٢.

٣- إنّ الضمير فى كونه وفيما عطف عليه أيضا يرجع الى الهيئه ، وتذكيره باعتبار تعبير اللفظ منها ، ويدلّ على ما ذكرنا قوله بعد ذلك : إنّ المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصّصه ... الخ.

٤- وقد تعرّض صاحب «الفصول»: ص ٢٠٢ لهذه الأقوال.

٥- هذا أيضا بيان الى وجه الفرق بين المقامين.

والشكّ في أنّ المراد أيّ المدلولين لا إنّهُ أمر خارج عنهما يمكن نفيه بأصالة الحقيقة وأصالة عدم التخصيص ونحوهما. وظنّي أنّ ذلك واضح لا- يحتاج الى مزيد الإطناب ، ويا ليتهُ رحمه الله (١) اختار موضع مقايسه (٢) ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصّص مقايسته بجواز العمل بالعامّ المخصّص بالمجمل.

والحاصل ، أنّ القائل بالاشتراك يتوقّف عن الحمل على العموم ، لأنّه لا يظهر إنّهُ أريد من الهيئته المعنى الذى لازمه تخصيص الكلّ أو أريد منها المعنى الذى لازمه تعميم ما سوى الأخيره. والمتوقّف يتوقّف لما لم يتعيّن عنده المعنى الحقيقى للهيئته التركيبية حتّى يبني على أصل الحقيقة أو الاشتراك ، مع أنّه يعلم إنّ للفظ حقيقة معيّنه لا بدّ من الحمل عليه ، ولم يبق العمومات على سجيّتها الأصليّه حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجيه رأساً بأصالة العدم.

وها هنا قول خامس اختاره صاحب «المعالم» رحمه الله (٣) وهو القول بالاشتراك المعنوى.

وحاصله ، أنّ الاستثناء موضوع لمطلق الإخراج ، واستعماله فى أى فرد من أفراد الإخراج ، حقيقة ، غايه الأمر الاحتياج الى القرينه فى فهم المراد ، لكون أفراد الكلّي غير متناهيّه.

ص: ٩٧

١- المدقق المذكور الذى نفى الإشكال فى موافقه القولين الأخيرين للقول الثانى فى الحكم المستفاد من الجمل ، نظرا إلى أنّ اللفظ يدلّ على العموم دلالة معتبره ، ولم يتحقّق عندهم ما يقتضى التخصيص حيث إنّ التقدير بأنّ أصحاب القولين بحثوا فى المسأله فلا يصرف اللفظ عن ظاهره بمجرد احتمال إرادته خلافه.

٢- أى كان من المناسب أن لا يقيسه بالبحث الثانى مكان مقايسته بالبحث الأوّل.

٣- فيه ص ٢٨٦.

وظاهر هذا القول ، بل صريحه أنه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقه جديده ، وزعم أن ذكر الاستثناء وإرادته الإخراج عن كل واحد حقيقه ، كما أن إرادته الإخراج عن الأخيره فقط أيضا حقيقه ، فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد أو لعمومات متعدده ، وتعيين كل فرد من أفراد الإخراج يحتاج الى القرينه لكن لا من قبيل قرينه المشترك اللفظي ، فإنه للتعيين لا للتفهم.

ثم إنه رحمه الله (١) مهّد لتحقيق ما اختاره مقدّمه لا بأس بإيرادها مع توضيح منّي وتحرير وإصلاح ، وهى : إن الواضع لا بد له من تصوّر المعنى فى الوضع ، فإن تصوّر معنى جزئيا وعين بإزائه لفظا مخصوصا ك : زيد لولد عمرو أو ألفاظ مخصوصه متصوّره تفصيلا ك : زيد وضياء الدين وأبى الفضل له ، أو إجمالا- كوضع (٢) ما اشتقّ من الحمد له مثل : محمد وأحمد وحامد ومحمود ، فيكون الوضع خاصيا (٣) لخصوص التصوّر المعتر فيه ، أعنى تصوّر المعنى والموضوع له أيضا خاصيا وهو ظاهر.

وإن تصوّر معنى عاميا تحته جزئيات إضافيه أو حقيقيه (٤) فله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومه بالتفصيل أو الإجمال بإزاء ذلك المعنى العام ، فيكون الوضع عاميا لعموم التصوّر المعتر فيه والموضوع له أيضا عاميا.

ص : ٩٨

١- فى «المعالم» : ص ٢٨٧.

٢- بالوضع النوعى.

٣- وإطلاق الخاص على الوضع هنا من باب الصفه بحال المتعلق ، لأن نفس الوضع ليس خاصا ، بل الخاص هو المعنى المتصوّر عند الوضع.

٤- الجزئيات الاضافيه كالانسان والفرس تحت الحيوان. والحقيقه كالأفراد الخاصه تحت الانسان.

مثال الأول : الحيوان ، ومثال الثاني : الإنسان والبشر ، ومثال الثالث : وضع المشتقات لمعانيها ، مثل : فاعل الذات قام به الفعل.

والمراد بالوضع الإجمالى هو الوضع النوعى ، وقد يحصل اجتماع الألفاظ التفصيلية فى الأوضاع النوعية ، كوضع فعال وفعول للمبالغة ، فيحصل الترادف فى الوضع النوعى أيضا. وله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومه بالتفصيل أو الإجمال بإزاء خصوصيات الجزئيات المندرجه تحته ، لأنها معلومه إجمالا إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها ، والعلم الإجمالى كاف فى الوضع ، فيكون الوضع عاما ، والموضوع له خاصا.

مثال الأول : الحروف قاطبه ، فإنّ : (من) و (الى) و (على) مثلا لوحظ فى وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء والانتها والاستعلاء ، ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعانى. ومثل لفظ : (هذا) و (هو) لكل مفرد مذكّر.

ومثال الثانى : (ذى) و (تى) و (تهى) (١) لكل مفرد مؤنث.

ومثال الثالث : الوضع الهيئى للأفعال التامه ، فإنها باعتبار النسبه وضعها حرفى نوعى إجمالى ، وإن كان باعتبار الماده من القسم الأول من هذين القسمين وضعها عامّ والموضوع له عامّ (٢).

ص : ٩٩

-
- ١- بسكون الهاء وبكسرها باختلاس واشباع قال فى الالفية : بدا لمفرد مذكر أشربذى وذه تى تا على الاثنى اقتصر.
 - ٢- إذ إنّ الأفعال التامه باعتبار الماده أى المعنى الحدتى وضعها عامّ والموضوع له فيه أيضا عام ، وذلك لأنّ الحدث كالضرب مثلا أمر كلى يندرج تحته جزئيات ، فحينئذ يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما. وقد صرح سلطان المحققين الى أنّ ما ذكره صاحب «المعالم» من أنّ الأفعال التامه بالنسبه الى الحدث وضعها خاص ، ليس بشىء راجع حاشيته ص ٢٩٩.

وربما قيل: إنّ وضع المشتقات من باب وضع الحروف وأسماء الإشاره، وهو غلط واضح، ولا بأس بتفصيل الكلام فيه (١).

فنقول: إنّ وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول، يتصوّر على وجوه: أحدها: أن يقال: إنّ وضع صيغه فاعل مثلا، أى كلّ ما كان على زنه فاعل من أى مادّه بنيت، إنّما هو لكلّ من قام به تلك الماده المخصوصه.

وبعبارة أخرى: كلّ واحد من الصّيغ المبيته على زنه فاعل، موضوع لمن قام به مبدأ ذلك الواحد، يعنى ضارب موضوع لمن قام به الضّرب، وقاتل لمن قام به القتل، وعالم لمن قام به العلم وهكذا.

وعلى هذا فالوضع عامّ والموضوع له عامّ، لأنّ الواضع تصوّر حين الوضع معنى عامّيا وهو كلّ واحد من الدّوات القائمه بها أحداث، ووضع بإزاء كلّ واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئه فاعل. وهذا من باب الوضع النوعى، فإنّه قد لوحظ الألفاظ الموضوعه إجمالاً فى ضمن الهيئه الخاصه، فقولنا: هيئه فاعل موضوع لمن قام به مبدأ ما بنيت منه، فى قوّه قولنا: كلّما كان على زنه فاعل... الخ، فقد تصوّر الواضع الألفاظ إجمالاً عند وضع الهيئه.

والثانى: أن يقال: صيغه فاعل وضعت لمن قام به المبدأ، يعنى هذا الجنس من اللفظ هو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلّى. وهذا أيضا كسابقه، لكنّ المراد بالعامّ فى الأوّل هو العامّ الأصولى، وفى الثانى العامّ المنطقى.

لا يقال: أنّ هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا، موضوعا لهذا المفهوم

ص: ١٠٠

الكَلِّي والمفروض خلافه ، لأنَّ معنى هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكَلِّي - يعنى من قام به المبدأ - بل معناها من قام به الضَّرب والقتل والعلم ، لأننا نقول : الذى يدلُّ عليه الهيئه هو نفس الكَلِّي ، وأما خصوصيَّه قيام الضرب والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادّه والكلام فى وضع الهيئه أو اللَّفظ بواسطه الهيئه ، فالهيئه من حيث هى لا- تدلُّ إلَّا على هذا المعنى الكَلِّي ، والثانى مدلول الماده.

والثالث : أن يقال : لفظ ضارب موضوع لمن قام به الضَّرب ، وعالم لمن قام به العلم وهكذا ، وهذا أيضا كسابقه فى كون الوضع عامًّا والموضوع له عامًّا ، لكنَّ الوضع فيه شخصى من جهة ملاحظه الخصوصيَّه فى اللَّفظ ، بخلاف السابق (١) ، فإنَّه لم يعتبر فيه الخصوصيه ، بل اعتبر فيه العموم ، فوضعه نوعى ، وحقيقه الوضع النوعى يرجع الى بيان القاعده ، وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصى ، بعيد.

إذا عرفت هذا فاعلم أنَّ جمعا من الأصوليين قالوا : إنَّ وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث إنَّ الواضع لَلَّفِظ فيها تصوّر المعنى الكَلِّي ووضع الألفاظ بإزاء خصوصيات الأفراد ، إلّا أنَّ الموضوع له فى الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقيه ، وفى المشتقات هو الجزئيات الإضافيه.

وحاصله ، أنَّ الواضع حين الوضع تصوّر معنى كليًا وهو من قام به مبدأ ما وضع بإزاء جزئياته الإضافيه ، يعنى : من قام به الضرب أو القتل مثلا ، ألفاظا متصوّره بالإجمال ، وهو ضارب وقاتل ونحوهما.

وفيه ما لا يخفى ، إذ الواضع إن كان غرضه تعلق بوضع الهيئه (٢) أى ما كان على

ص: ١٠١

١- يعنى السابق المطلق وهو الشامل للقسمين الأولين.

٢- وهذا ناظر الى الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه المتصوّره فى وضع المشتقات ، هذا كما فى الحاشيه.

زنه فاعل لمن قام به المبدأ ، فحينئذ إنّما وضع لفظا كلياً منطقياً لمعنى كلى منطقي. وكما يتشخص كلى اللفظى فى ضمن مثل ضارب ، فكذلك يتشخص كلى المعنى فى ضمن من قام به الضرب ، ولا يستلزم ذلك وضعاً جزئياً لمعنى جزئى ، بل لفظه ضارب من حيث إنّّه تحقّق فيها الهيئه الكليه موضوعه لمن قام به الضرب من حيث إنّّه تحقّق فيه المعنى الكلى ، أعنى من قام به المبدأ ، ولا- يلزم من ذلك تجوّز فى لفظ ضارب إذا أريد به من قام به الضرب ، كما أنّه لا يلزم التجوّز فى إطلاق الكلى على الفرد مثل : زيد إنسان.

وبالجمله ، وضع اللفظ الكلى للمعنى الكلى مستلزم لوضع اللفظ الجزئى للمعنى الجزئى ، لا- أنّ اللفظ الجزئى موضوع للمعنى الجزئى بالاستقلال بملاحظه المعنى الكلى. وإن كان غرضه تعلق بوضع كل واحد ممّا كان على هذه الهيئه من الألفاظ ، فحينئذ إنّما وضع كل واحد من أفراد اللفظ الكلى بعنوان العموم الأصولى لكل واحد ممّن قام به ، مورّعا تلك الألفاظ على تلك المعانى.

فها هنا أيضا قد وضع الألفاظ بعنوان العموم الأصولى بإزاء المعانى بدون أن يلاحظ معنى كلياً ثمّ يضع لجزئياته الإضافيه ، وأيضا فلا حاجه (1) الى ملاحظه المعنى الكلى فى الوضع للجزئيات حينئذ. وما ذكره من ملاحظه المعنى الكلى فى وضع الألفاظ المتعدّده بإزاء الجزئيات ، إنّما ينفع لو أريد بتصوّر الكلى جمع شتات الجزئيات ليتمكن أن يوضع لجميعها لفظ واحد كهذا ، أو ألفاظ متعدّده مترادفه مثل : «ته» و «تى» و «تهى» و «ذه» و «ذهى» ، فيكون اللفظ والمعنى الكلى كلاهما جامعين لشتات الجزئيات.

ص: ١٠٢

١- وهذا أيضا بيان لعدم كون وضع المشتقات من قبيل وضع الحروف وأسماء الاشاره.

وفيما نحن فيه ليس كذلك ، لأنّ لفظه ضارب يفيد معنى ، وقاتل تفيد معنى آخر ، وهكذا ، فلا فائده في تصوّر المعنى الكلّي لذلك (١) ، فالألفاظ هنا موزّعة على الجزئيات الإضافية بخلاف أسماء الإشاره.

ثمّ إنّه رحمه الله (٢) بعد تمهيد المقدّمه المتقدّمه بنى قوله على أنّ وضع أداه الاستثناء من قبيل وضع الحروف عامّ ، والموضوع له هو خصوصيات الإخراجات (٣) ، والمفروض أنّ المستثنى أيضا صالح للعود الى الأخيره والى الجميع . وفرض الصلاحيه بأن يكون وضع المستثنى أيضا عامّيا سواء كان الموضوع له أيضا عامّا كالمشتقات والنكرات ، أو كان الموضوع له خاصّا كما لو كان من قبيل المبهمات ، ولا بدّ أن يكون مراده مثل الموصولات (٤) أو بأن يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهه أحدهما للرجوع الى الجميع ، ومن جهه الآخر للأخيره فقط مثل : أكرم بنى تميم ، واخلع بنى أسد إلّا فارسا ، إذا فرض كون شخص من بنى أسد مسمّى

ص: ١٠٣

١- أى لشتات المختلفه الخصوصيات.

٢- صاحب «المعالم».

٣- قال سلطان العلماء فى «حاشيته» ص ٢٩٨ على «المعالم»: لا حاجه فيما اختاره الى هذا التحقيق ، بل لو كان الموضوع له فيها عاما أيضا لكفى على زعمه ، فإنّ مناط تحقيقه عموم الوضع وهو مما لا خلاف فى أدوات الاستثناء ، إذ لا شك أنّها ليست موضوعه لإخراج شىء خاص بخصوصه عن أشياء خاصه بخصوصها ، سواء كانت مشتقه أو جامده ، فإنّ عموم الوضع لا يختص الى خاصه بخصوصها ، بل لوحظ فى حال الوضع هذا المعنى الكلّي ووضعت إمّا لأفراده أو له. وبما ذكرنا ظهر أنّه لا حاجه فى تحقيقه الى التمهيد الذى مهّده إلّا أنّه لبيان الواقع ولا فائده فى هذا التطويل مع أنّه ستعرف حال تحقيقه أنّ العموم الذى إدعاه لا ينفعه فى شىء ، انتهى.

٤- لا اسم الاشاره ، لأنّه لا يصلح العود الى الجميع إذا اختلف المستثنى منه.

بفارس ، وفرض وجود الفارس بمعنى الزاكب في جميعهم ، فلفظ فارس مشترك بينه وبين الراكب ، وأنت خير بأن وجه الصلاحيه لا- ينحصر فيما ذكره ، بل يختلف باختلاف الأوضاع والأحوال ، فقد يجرى الصلاحيه للجميع في الأعلام المختصه أيضا في أسماء الإشاره أيضا إذا فرض اتحاد المستثنى منه مع اختلاف الجمل ، كما تقول : أضف بنى تميم واخلعهم إلا زيدا وإلا هذا (١).

نعم ، لا يتم ذلك إذا اختلف المستثنى منه وإن اتحد الحكم.

وأیضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذى ذكره ، يخرج الكلام عن محل النزاع ، إذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لأن يخصه ص به كل واحد من العمومات السابقه ، ولا خلاف بين أرباب الأقوال فى تخصيص الأخيره بالنسبه الى هذا المخصص الذى يصلح للرجوع الى الجميع.

ولا- ريب أن فى الصوره المفروضه لا يمكن الحكم بالصلاحيه أولا (٢) ، لاحتمال إرادته المعنى المختص بالأخيره وهو المعنى العلمى ، وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها ، سيما إذا لم يكن هذا الشخص راكبا ، وبعد تعيين إرادته الراكب بالقرينه والرجوع الى البحث فيه ، فيغنى عن اعتبار الاشتراك فى الصلاحيه كما لا يخفى ، فإنما يدخل فى المبحث (٣) بعد نفي احتمال إرادته المعنى العلمى ، إذ يصير حينئذ من باب الموضوع له بالوضع العام.

وإن فرض المثال بمثل : أكرم بنى تميم ، وأضف بنى خالد ، واخلع بنى أسد إلا

ص: ١٠٤

-
- ١- قال فى الحاشيه : ومن هذا القبيل قوله تعالى : (وَكُلُّوا وَأَشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ).
 - ٢- أول الحال وقبل تعيين إرادته الراكب.
 - ٣- أى المثال المذكور.

الزيدين ، مع فرض وجود شخص مسمّى يزيد واحد في كلّ واحد من القبائل ، ومسمّى يزيدين في بنى أسد ، فهو وإن كان أقرب من المثال السابق لكنّه أيضا خارج عن المبحث ، للزوم إرادته كلّ واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ، ولأنّ الظاهر أنّهم أرادوا صلاحية المخصّص بالفعل لكلّ واحد ، لا صلاحية لفظه لإرادته معينين يناسب أحدهما للأخير بحيث لا يجوز استعماله للغير ، والآخر للجميع ، بحيث لا يجوز استعماله في الأخير.

فاللّائق في المبحث حينئذ أن يقال : لفظ المخصّص صالح لأن يراد منه ما يختصّ بالأخيره ، ولا يمكن إرادته في غيرها ، وصالح لأن يراد منه ما يختصّ بالجميع ، ولا يمكن إرادته الأخيره فقط منه ، لا ما هو المذكور في ألسنه القوم في تحرير محلّ التّراع من صلاحية مفهوم المخصّص لكلّ واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم.

والعجب أنّه رحمه الله (١) فرض حصول الاشتراك (٢) في هذه الصوره فقط وعرض على من قال بالاشتراك (٣) ، وقال : وقد اتّضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا (٤) ، فإنّه لا تعدّد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ، ولا دليل على كون الهيئه التركيبية (٥) موضوعه وضعاً متعدّدا لكلّ من الأمرين.

ص: ١٠٥

-
- ١- صاحب «المعالم».
 - ٢- الاشتراك اللفظي في إلّا أو في الهيئه.
 - ٣- كالسيّد.
 - ٤- قال السلطان في حاشيته : ص ٢٩٩ على «المعالم» : إنّ الظاهر فيه البطلان لمدخول لا للبطلان فيكون رفعا للايجاب الكلى كما يظهر من قوله غالبا في التعليل لا سلبا كليّا.
 - ٥- قال في الحاشيه : والظاهر أنّ مراده من الهيئه التركيبية الحاصله من وقوع المخصّص الموصوف عقب العمومات الموصوفه ، لا الحاصله من الأداه والمستثنى ، فإنّ تلك الهيئه لا تزيد على وضع الأداه شيئا إذ لا تفيد الهيئه إلّا المعنى النسبيّ الاخراجي ، وإخراج المستثنى الخاص من مدلولات المواد لا الهيئه.

وفيه : أنّ القائل بالاشتراك يقول : بأنّ الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الأمرين ، بمعنى أنّه لا- يعلم أنّه أريد بذلك الاستثناء الذى يصلح لكلّ من الأمرين الإخراج عن الأخير أو الإخراج عن الكلّ ، لا بمعنى أنّا لا نعلم أنّه هل أريد بالمستثنى ما يصلح أن يخرج من الكلّ أو ما لا يصلح إلّا للأخيره ، وبينهما بون بعيد.

وبالجمله ، هو رحمه الله وإن أتعب باله فى التنقيب والتدقيق وأسّس أساس التحقيق ، لكنّه قد اختلط عليه الشّأن بعض الاختلاط ، ولم ينته أمره الى الإلتقان فى الارتباط ، والمتمّم هو فكرى القاصر ، والله وليّ السرائر.

والتحقيق عندى (١) ، أنّه لا- إشكال ولا- خلاف فى أنّه لم يوضع أدوات الاستثناء لإخراج شىء خاصّ من متعدّد خاصّ ، بل الظاهر أنّها وضعت بوضع عامّ لكلّ واحد من الأفراد ، فوضع كلّها حرفىّ وإن كان بعضها اسما ك : غير وسوى.

وأما الأفعال ، فوضعها أيضا حرفىّ ، لأنّ الإخراج إنّما هو باعتبار النسبه ، وهو معنى حرفىّ ، والأسماء أيضا وإن كان لها وضع مستقلّ ، لكنّه لا- بدّ أن يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفىّ ، والمستعمل فيه ليس إلّا خصوصيات الإخراج ، وكون خصوصيته الإخراج جزئيا حقيقيا لا ينافى كون المخرج (٢) أمرا كليّا ، كما لا يخفى.

والحاصل ، أنّ المعيار فى الكلام هو عموم الوضع ، فلم يتصوّر الواضع حين

ص: ١٠٦

١- وقد ردّ على هذا التحقيق صاحب «الفصول» : ص ٢٠٤.

٢- وهو المستثنى.

وضع تلك الأدوات خصوصيته إخراج خاص ، بل تصوّر عموم معنى الإخراج ووضع تلك الألفاظ لكل واحد من جزئيات الإخراج.

ثم إنّه لم يثبت طريان وضع جديد للهيئه التركيبية الحاصله من اجتماع الجمل مع الاستثناء ، والأصل عدمه ، وعوده الى الأخيره حقيقه لا- بمعنى أنّه حقيقه فى الرجوع الى الأخيره فقط ، بل بمعنى أنّ رجوعه الى الأخيره معنى حقيقى له ، ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه فى غيره.

وبيان ذلك يتوقف على أمور :

الأول : أنّ وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حقّقناه وبيناه فى مسأله استعمال اللفظ المشترك فى معنيه ، ومن التأمل فيه يظهر أنّ وضع الأدوات ، وكذلك وضع المستثنى ، لا بدّ أن يكون وحدانيا ، فلا يجوز إرادته إخراجين من الأدوات (١) ، ولا إرادته فردين من المستثنى.

والثانى : أنّ محلّ النزاع هو جواز كون كلّ من الجمل موردا للإخراج على البدل (٢) ، لا كون المجموع موردا له كما يفهم من تفسير العضدى لقول الشافعى من إرادته كلّ واحد لإرادته الجميع . ويؤيده المثال الذى ذكره السيد رحمه الله (٣) بقوله :

ص: ١٠٧

١- فلا يصح الارجاع الى الجميع لا بملاحظه حرف الاستثناء ولا بملاحظه المستثنى.

٢- أى باستعمال واحد وإرادات يرجع الى الجميع ، لا بإرادته واحده يرجع الى الجميع . قال فى الحاشيه : كأن يخرج فى المثال الواحد من الجميع أى من كلّ منها ولكن لا فى إرادته واحده بل إرادات متعدده كل جملة بإرادته اخراج ، ولا يكون الإرادات إلّا متعاقبه متبادله على سبيل البدل . وظاهر الاخراج على البدل فيما نحن فيه هو كون كل من الاخراج والمخرج منه كذلك فإذا تخلف أحد الثلاثة خرج عما نحن فيه.

٣- فى «الذريعه» : ١ / ٢٥٠.

اضرب غلماني والى أصدقائي إلهما واحدا ، فإن إخراج الواحد من كليهما محال ، إذ لفظه واحد موضوعه لمفرد ما ، وبتخيير المخاطب فى اختيار أى فرد يريد إذا قيل له : جئنى بواحد من الغلمان ، لا- يخرجه عن المفردية ، فلا- يصح جريان الكلام والبحث فى هذا المثال إلهما بإرادته واحد من الأصدقاء وواحد من الغلمان ، فيتبادل إرادته الإخراج بالنسبة الى كل واحد منهما فى الواحد ، فمن يقول : إنه يرجع الى الجميع ، يقول : إن المراد اضرب غلماني إلهما واحدا منهم ، والى أصدقائي إلهما واحدا منهم ، وإن فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد ، لكفى إخراج واحد من المجموع.

الثالث : إن جعل قول القائل : لا أكلت ولا شربت ولا نمت إلهما بالليل ، بمعنى لم أفعل هذه الأفعال إلهما بالليل ، مجاز وخروج عن الأصل ، لا يصار إليه إلهما بدليل.

وأىضا جعل قول القائل : إلهما العلماء بعد قوله : اضرب بنى تميم ، وأهن بنى أسد ، واشتم بنى خالد ، راجعا الى الجميع ، إنما هو لأجل أن الجمع المحلى باللام حقيقه فى العموم ، وإرادته علماء بنى خالد فقط منه توجب التخصيص (١) ، وهو خلاف الأصل ، ولكن يعارضه (٢) لزوم تخصيص بنى تميم وبنى أسد ، أو إرادته هذه الجماعات من مجموع الجمل ، فالأمر يدور فيه بين مجازات ثلاثه.

إذا تحققت هذا فنقول : كل استثناء يستدعى مستثنى منه واحدا ، فلا بد أن يكون كل من المستثنى منه والاستثناء والمستثنى وحدائيا ، فكما لا- يجوز استعمال اللفظ المشترك فى أكثر من معنى ، كما حققناه فى محلّه ، ولا- اللفظ فى معنيه الحقيقى والمجازى كما بينا ، فكذلك لا يمكن إرادته فردين من الماهية بالنكره المفرده ولو

ص: ١٠٨

١- فى العلماء.

٢- وبعد المعارضه يرجح الأول لما سيأتى.

على سبيل البدل. ولو فرض إرادته الإرجاع الى أكثر من جملة ، فلا بدّ من إرادته معنى مفرد منتزع من الجمل السّابقه ، مثل هذه الأفعال أو هذه الجماعات ونحو ذلك ، وهو مجاز لا يصار إليه إلّا بدليل. ولّمّا كان القرب مرّجحا للأخيره ، فنرجعه إليها من جهه أنّه فرد من أفراد الاستثناء ، لا من حيث إنّّه خصوصيّة الأخيره ، ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الوضع وخلاف الأصل.

والحاصل ، أنّه إذا ثبت من الخارج كون المتعدّده السّابقه في حكم الواحد ، فلا إشكال في الرجوع الى الجميع وأنّها حقيقة أيضا ، وإن حصل التجوّز في بعض أجزاء الهيئه التركيبية كما أشرنا اليه في المباحث السّابقه (١) ، ولكنّه ليس من محلّ النزاع في شيء. لأنّ النزاع إنّما هو في إرادته كلّ واحد منها على البدل ، وإلّا فلا وجه (٢) لإرجاعه اليها ، لا حقيقة ولا مجازا.

وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب «المعالم» رحمه الله (٣) ؛ هو أنّه يقول : إنّ الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدّد بعنوان العموم ووضع أدوات الاستثناء لكلّ واحد من خصوصيات أفراده ، فيشمل المعنى العامّ المتصوّر ما صدق عليه الإخراج عن المتعدّد الواحد (٤) ، والإخراج عن المتعدّد ، المتعدّد على البدل (٥) ،

ص: ١٠٩

- ١- في أواخر قانون إذا خصّص العام ففي كونه حقيقة في الباقي أو مجاز أقوال.
- ٢- عطف على قوله : وإذا ثبت ، أي وإذا لم يثبت من الخارج كون المتعدّده السّابقه في حكم الواحد ، فلا وجه لإرجاع الأشياء الى الجمل المتعدّده السّابقه على البدل ، لا حقيقة ولا مجازا.
- ٣- راجع «المعالم» : ص ٢٨٧ ، وكذا نقله عنه في «الفصول».
- ٤- كما نقول به.
- ٥- كما يقوله الشافعيّ.

وعن المتعدّد المأوّل بالواحد (١) ، وعن متعدّد واحد من المتعدّدات (٢) مثل الأخيره فقط.

وكذلك الخصوصيّات الموضوعه بإزائها تحتتمل خصوصيّات جميع هذه المفاهيم ، فإذا استعمل الاستثناء فى أىّ من المذكورات كان حقيقه وإن احتاج فى التعيين الى القرينه.

ونحن نقول : إنّ الواضع تصوّر معنى الإخراج عن المتعدّد ووضع اللفظ بإزاء جزئياته ، وليس المعنى العامّ المتصوّر إلّا مفهوم الإخراج عن متعدّد واحد ، سواء كان واحدا بالنوع ، أو متعدّدات تأوّلت بالواحد مجازا كهذه الأفعال وهذه الجماعات ، وكذلك الخصوصيّات الموضوعه بإزائها هو خصوصيّات هذا الكلّى.

ويدلّ على ما اخترناه تبادل الوحده وعدم تبادل الإخراجات المتبادله ، فيكون فى المتبادله مجازا إن صحّ (٣).

وكما أنّه لا- يتبادر من قولنا : جاء رجل إلّا رجل واحد ، وإن كان قابلا للاستعمال فى كلّ واحد من أفراد الرجال ، ولا يجوز إرادته آحاد كثيره على التبادل من لفظ رجل ، لكون وضعه وحدائيا على ما حقّقناه ، فكذلك لا يتبادر من قولنا : اضرب غلماى ، واللق أصدقائى إلّا واحدا ، إلّا إخراج واحد إمّا من الغلمان أو من الأصدقاء ، وإنّما خصّصنا الأخيره واخترناه من جهه خارجيه مثل القرب

ص: ١١٠

١- كما فرضناه بما هو خارج عن المبحث.

٢- كما يقوله أبو حنيفه.

٣- تقييد ذلك بقوله : إن صحّ إشاره الى أنّه لا يصحّ ذلك المجاز ، كما مرّ منه سابقا ، قال : فلا وجه لإرجاعه إليها لا حقيقه ولا مجازا ، هذا كما فى الحاشيه.

أو الإجماع (١)، وإلّا كان رجوعه الى الأوّل فقط أيضا جائزا بعنوان الحقيقة ، لأنّه أيضا فرد من أفراد الإخراج.

وأما ما اختاره في «المعالم» (٢) ، فلا يدلّ عليه دليل ، لمنع كون العموم المتصوّر حين الوضع شاملا للصور المذكوره المتقدّمه.

ودعوى تحقّق الوضع لأفراد ذلك العموم ، المقصود الكذائي ، أوّل الكلام (٣).

لا يقال (٤) : أنّ الوضع إنّما هو لأفراد الإخراج على المتعدّد ، وهو مطلق ولا- تقييد فيه. وما ذكرته من اعتبار الوحده خلاف الأصل ولا- دليل عليه ، والوضع للماهيّة يستلزم جواز استعماله في كلّ الأفراد حقيقه ، لأننا نقول : إنّنا لا نقول بأنّ الواضع اعتبر الوحده حتّى يقال أنّه خلاف الأصل ، ولا دليل عليه ، بل نقول : إنّّه لم يثبت من الواضع إلّا الوضع في حال الوحده ، لا بشرط الوحده ، نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك ، فالإطلاق أيضا قيد يحتاج الى الدليل. فما ذكرناه معنى دقيق (٥) لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحده ولا بشرط عدمها ، فالتكلان على التوظيف والتوقيف (٦).

ص: ١١١

١- وقال في الحاشية : والمراد بالإجماع هنا الاتفاق من الخصم ، فإنّ كل من تكلم في المسأله يقول بتخصيص الأخيره لكن وجه التخصيص مختلف ، بعضهم خصّص من جهة إدعاء كون الهيئه التركيبه حقيقه في ذلك ، وبعضهم من أجل دخوله في الكلّ ، وبعضهم بغير ذلك ، فلم يلزم من دعوى الإجماع صيروره الهيئه التركيبه حقيقه في الدلاله على ذلك ليتنافى ما قدمناه من نفيها.

٢- كما عرفت.

٣- جاء على ذكره في «الفصول» : ص ٢٠٧.

٤- يبدو أنّه أورد هذا السؤال على نفسه ، وهكذا رأى صاحب «الفصول» : ص ٢٠٧.

٥- وفيه كلام إذ لم يرى المعنى والدقه في «الفصول» : ص ٢٠٨ راجعه.

٦- أى اعتمادنا في المنع على أنّ التوظيف متبع اى على اتباع التوظيف أى اتباع الوظيفه أى كون الوضع موظفا لازم الاتباع وكذلك الاستعمال لتبعيته الوضع ، والمراد التوظيفيه الحاصله من ملاحظه أنّ العقل لا مدخل له في وضع الألفاظ واستعمالها. هذا ما أفاده في الحاشيه.

مع أنا ندعى التبادر أيضا وهو دليل الحقيقه فيما ذكرنا (١).

وقد ظهر بما ذكرنا بطلان ما ذكره صاحب «المعالم». وأمّا بطلان سائر الأقوال ، فمع ما ظهر ممّا ذكرنا يظهر ممّا سيأتى فى نقل أدلتهم.

احتجّ السيد رحمه الله بوجوه ضعيفه (٢) ، أقواها وجهان :

الأول : حسن الاستفهام ، بأنّ المتكلّم هل أراد تخصيص الأخيره أو الجميع.

وهو مدفوع : بأنّه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوى أيضا ، فإنّه إذا قيل لك : جاء رجل بالأمس عندى ، فيحسن أن تقول : من الرّجل؟

وثانيهما : أنّ الأصل فى الاستعمال ، الحقيقه ، ولا ريب فى استعمال الصوره المفروضه فى الإخراج عن الكلّ مرّه ، كما فى قوله تعالى : (أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ عَلَيْهِمْ لَعْنَةُ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ خَالِدِينَ فِيهَا) (لا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا). (٣) والإخراج عن الأخيره أخرى (٤) ، كما فى

ص: ١١٢

١- انتهى كلامه وقد تعرّض له فى «الفصول» : ص ٢٠٧.

٢- ذكرها فى «الذريعه» : ١ / ٢٥٠.

٣- آل عمران : ٦٦ - ٨٧.

٤- قال فى الحاشيه : إنّ مراد السيد من الأخيره هو ما تضمنته الجمله الأخيره بحسب المفهوم ، يعنى ومن طعمه فليس منى إلّا من اغترف غرفه بيده ، إذ المراد من الطعم الدّوق والمسّ لا الشرب بعنوان الذى كما هو ظاهر المراد من قوله تعالى : (فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ). وإلّا فيشكل التمسك ، فإنّ الاستثناء بالجمله الأولى أليق كما فسّره بعض المفسّرين إلّا أن يكون المراد من الأخيره التمثيل ، يعنى واحد من الجمل لا كل واحد منها.

قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَإِنَّهُ مِنِّي إِلَّا مَنِ اعْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ فَشَرِبُوا مِنْهُ ،) (١) من غير قرينه على التجوز.

وفيه : إن الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر في محله.

واحتج الشافعيه بوجوه (٢) ضعيفه ، أقواها وجوه ثلاثه :

الوجه الأول : أن حرف العطف يصير الجمل المتعدده في حكم المفرد ، وقزروه على وجهين :

الأول : أن الجمل في قولنا : زيد أكرم أباه ، وضرب أخاه ، وقتل عبده ، في قوه قولنا : زيد فعل هذه الأفعال. فكما أن ما يلي الجملة الواحده من المخصصات يرجع إليها ، فكذا ما في حكمها.

وفيه : منع واضح ، لأن العطف لا يقتضى إلا مناسبة ما ومغايره ما ، ووجوب إعطاء كل ما هو في قوه شيء ، حكم ذلك الشيء ممنوع ، والقياس باطل سيما في اللغه.

والثاني : أن حكم الجمل المتعاطفه حكم الألفاظ المفردة ، فإن قولنا : اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب ، في قوه قولنا : اضرب الذين هم قتله وسراق وزناه.

وفيه : مع ما تقدم من المنع : إن ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات ، والنزاع موجوده فيه أيضا.

ص: ١١٣

١- البقره : ٢٤٩.

٢- نقلها السيد في «الذريعه» : ١ / ٢٥٣ ، والرازي في «المحصول» : ٢ / ٥٥٨.

الثانى : أنّ الاستثناء بمشيئه الله إذا تعقّب جملا ، يعود الى الجميع بلا خلاف ، فكذا الاستثناء بجامع ، كون كلّ منها استثناء وغير مستقلّ.

وفيه : أنّ كونه استثناء ، ممنوع ، ولو سلّم فالإجماع فارق.

وقد يجاب (1) : بأنّ ذلك من باب الشرط لا- الاستثناء ، وذلك يجوز في الشرط وشرطيته ، والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان.

وبيانه كونه ليس بشرط : أنّ الظاهر من الشرط هو التعليق كما مرّ ، ولا ريب أنّ هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشيئه بلا ريب ، وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعالها ، وإنّما يذكر ذلك من باب التسليم والتوكّل ، وبيان الاعتقاد بأنّه لا مناص عن مشيئه الله وإرادته وقدرته ، أو من جهة امتثال الأمر لئلا يفوت المقصود.

وبالجملة ، المراد منه غالبا إيقاف الكلام عن النفوذ والمضيّ ، فإذا قال : أفعل كذا غدا ، فهو جازم في نفسه بأنّه يفعله ، لكن يظهر من نفسه أنّ صدور الفعل عنه لا يكون إلّا بمشيئه الله ، فهو جازم في الإيقاع ، شاكّ في الوقوع ، لعدم الاعتماد على نفسه. ويؤيد ذلك أنّه يستعمل في الماضي أيضا ، مثل قولك : حججت وزرت إن شاء الله ، مع أنّ كلمه إن تصير الماضي مضارعا ، ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي. ولا- يذهب عليك أنّ المراد ليس أنّهما مقبولتان إن شاء الله تعالى ، إذ هو خارج عن فرض المثال ، بل المراد نفس الحجّ والزيارة ، ومراده من التعليق بالمشيئه أنّ حصولهما إنّما كان بمشيئه الله وتوفيقه.

ص: ١١٤

١- وهذا الجواب من العضدى وذكره أيضا في «الفصول» : ص ٢٠٨.

وأما بيان كونه ليس باستثناء (١) ، فهو عدم اشتماله على شيء من أدواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء ، بأن يقال معناه :
إلا إن لم يشأ الله.

ففيه : الكلام السابق في الشرط ، من أنّ المراد إنّما هو الإيقاف عن النفوذ والمضى لا التعليق.

نعم ، قد يستعمل هذه الكلمه في الشرط الحقيقي لو أريد به التعليق ، كما في صورته الشكّ وعدم حصول الأسباب الظاهره
الغالبه للزوم لحصول المسببات مثل : أن يسأل عمّن جامع امرأه مرّه ، هل انعقد ولد منك في الرّحم؟ فيقول : إن شاء الله انعقد
وإن لم يشأ لم ينعقد.

وهذا ليس من باب المتداول (٢) في استعمال تلك الكلمه كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه لا محصّل للإجماع المدعى (٣) في عود هذه الكلمه الى الجميع ، إذ ذلك مسأله لغويّه ، وانعقاد الإجماع على أنّ مراد
كلّ من تكلم بهذه الكلمه في الصّوره المفروضه هو الرجوع الى الجميع ، شطط من الكلام ، إلما أن يقال : المراد الإجماع في
كلّ ما ورد في كلام الشارع ، أو يقال : إنّ المراد لزوم حمل (٤) كلام المسلم على ذلك ، لأنّه من توابع الإيمان والتوكّل
والإذعان بهذا الأمر.

الوجه الثالث : أنّ الاستثناء صالح للرجوع الى الجميع ، والحكم بأولويّه البعض تحكّم ، فيجب عوده الى الجميع . كما أنّ ألفاظ
العموم لما لم يكن تناولها لبعض أولى من الآخر ، تناولت الجميع .

ص : ١١٥

١- كما عرفت.

٢- فالمضمون والمعنى المتداول غير هذا.

٣- لما مرّ من أنّه لو سلّم فالإجماع فارق.

٤- إنّ لزوم هذا الحمل الحمل الذي قاله الجميع صيره إجماعا.

وفيه : أن الصيغ لاجته للجميع لا- يوجب ظهوره فيه ، بل إنما يوجب التجويز والشك ، والتعيين موقوف على الدليل (١) ، وإخراج كلام الحكيم عن اللغويه وعن الإجمال يحصل بتخصيص الأخيره ، وإن لم يكن من باب التعيين ، فلا وجه لإخراج الباقي عن العموم الذى هو مقتضى الصيغه ، سيما إذا كان موافقا للأصل أيضا.

والقياس بألفاظ العموم فى غايه الغرابه ، فإن دلالتها إنما هى بالوضع ، لا لرفع التحكم.

نعم ، يتم هذا القياس فى مثل النكره المثبتة ، والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع الى العموم فى بعض المقامات (٢) كما بيناه فى محلّه ، صونا لكلام الحكيم عن اللغويه ، مع أنه أيضا تابع لحصول الفائده (٣) ، فإذا حصل الفائده بالأفراد الشائعه أو أقل مراتب الجمع فلا ضروره الى الحمل على الجميع.

وقد يتوهم على القول بالاشتراك ، أن الظاهر (٤) هو العود الى الجميع ،

ص: ١١٦

- ١- ولا دليل على الجميع.
- ٢- كمثل : (وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا) فى مقام الامتان.
- ٣- يعنى انّ كل واحد من النكره المثبتة والجمع المنكر ونحوهما تابع لحصول الفائده.
- ٤- وقد ذهب الى ذلك بعض المتأخرين إلّا أنّ تعيين كل منهما لا يتوقف على القرينه ، وعند الاطلاق لا توقف كما ذهب إليه المرتضى ، بل الأظهر منه عوده الى الجميع ، وعند الاطلاق يحمل عليه. ولا مانع فى أن يكون لفظ موضوعا لمعنيين إذا استعمل فى كل منهما كان حقيقه فيه إلّا إذا كان أحدهما ظاهرا متبادرا منه عند الاطلاق ، فإنه إذا أمكن أن يصير المجاز راجحا والحقيقه مرجوحه بحيث يتبادر المعنى المجازى من اللفظ عند الاطلاق ، فيمكن بطريق أولى أن يصير أحد المعانى الحقيقه راجحا والآخر مرجوحا ، ولا ريب فى أنّ اللّازم حينئذ عند الاطلاق حملة على الحقيقى لا الزاجح دون المرجوح. هذا كما فى الحاشيه. ولا يخفى ان صاحب «الأنيس» قد سلك هذا المسلك المذكور ويمكن ان يكون هو المعنى من بعض المتأخرين.

فلا يتوقّف على القرينه نظرا الى غلبه الوقوع ، وهو مع ما فيه من منع الغلبه ، غير واضح المآخذ. وقد أشرنا فى تحقيق معنى التبادر أنّ الظهور الحاصل من الغلبه لا يكفى فى الترجيح فى أمثال ذلك.

نعم ، ربّما حصل التوقّف فى ترجيح المجاز الزاجح (١) المشهور على الحقيقه النادره ، ولكن أغلبيه استعمال بعض معانى المشترك لا يوجب ترجيح إرادته وإن بادر الذّهن الى انفهامه عند الإطلاق ، ولم نقف على قائل به.

والسرّ فى ملاحظه الغلبه فى جانب المجاز وترجيحه على الحقيقه أو التوقّف فى ترجيحه ، هو احتمال حصول النّقل وهجر الحقيقه ، وهو منتف فيما نحن فيه ، إذ كثره استعمال لفظ العين مثلا فى النابعه والباصره لا يوجب ضعفا فى دلالتها على الذّهب ، وكونه من معانيها الحقيقه ، والاستعمال فى المعنيين الأوّلين ، لم يحصل من جهه مناسبتة فى المعنى الثالث (٢) لهما وعلاقه كما كان ذلك فى المجاز المشهور ، فافهم ذلك.

احتجّ الحنفية بوجه (٣) :

منها : أنّ الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفه الحكم الأوّل ، فالدليل يقتضى عدمه ، تركنا العمل به [فى] الجملة الواحده لدفع محذور الهدريّه (٤) ،

ص: ١١٧

١- اى الاشكال باحتمال الترجيح.

٢- كالذهب.

٣- وذكرها السيد فى «الذريعه» : ١ / ٢٥٣ ، والرازى فى «المحصول» : ٢ / ٥٥٩.

٤- من الهدر يقال : هذر فى منطقه أى خلط وتكلّم بما لا ينبغى له ، والهدر بفتحيتين اسم منه وهو الهديان ، وأهدر فى كلامه أى أكثر.

فيبقى الدليل في باقى الجمل سالما عن المعارض. وإئما خصصنا الأخيره لكونها أقرب ، ولأنه لا قائل بالعود الى غير الأخيره خاصه.

واعترض (١) عليه : بأنه إن كان المراد بمخالفه الاستثناء للأصل أنه موجب للتجوز في لفظ العام ، فهو مسلم ، سيما على مذهب الجمهور (٢) ، ولكن تعليه بمخالفه الحكم الأول فاسد ، إذ لا- مخالفه فيه للحكم الأول على قول من الأقوال في وجوه تقرير الجمله الاستثنائية كما مرّ سابقا (٣).

وأیضا (٤) تعليل ترك العمل في الجمله الواحده (٥) بدفع محذور الهذريه غلط ، لدلاله نصّ الواضع ورخصته النوعيه على جواز الخروج عن أصاله الحقيقه عند قيام القرينه ، مع أنّ تخصيص الجمله الأخيره مقطوع به ، ولا- حاجه فيه الى التمسك برفع الهذريه ، لأنه لو صلح بمجوده سببا للخروج عن الأصل ، لجازف المنفصل في النطق عرفا أيضا. وإن كان المراد أنّ ظاهر المتكلم بالعام إرادته العموم (٦) وإرادته العموم إقرار ، والاستثناء مستلزم لإنكار بعضه ، ولا يسمع الإنكار بعد الإقرار ، فالاستثناء مخالف للأصل - يعنى هذه القاعده - أو أنّ إرادته العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبه ، والاستثناء مزيل له ، فهو مخالف للاستصحاب.

ص: ١١٨

-
- ١- المعترض هو صاحب «المعالم». فيه ص ٢٩٦.
 - ٢- القائلون بأنّ العام المخصّص في الباقي مجاز مطلقا.
 - ٣- في رفع التناقض.
 - ٤- في «المعالم» : ص ٢٩٦.
 - ٥- أى ترك العمل بالدليل يعنى بالأصل في الجمله الواحده.
 - ٦- الى هنا مثله ذكر في «المعالم» ولكن بلا إرجاعه الى قاعده الانكار بعد الاقرار وكذا الكلام الّذى بعده مثله في «المعالم». راجع ص ٢٩٦ منه.

ففيه ، أنّ للمتكلّم ما دام متشاغلا- بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللّواحق ، فلا يجوز للسّامع أن يحكم بإرادته العموم حتّى يتمّ الكلام ، ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة ، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ، ووجب ردّه ، ويتمشّى ذلك (١) الى الأخيره ، ولا ينفع فى ذلك دفع محذور الهذريّه لما مرّ (٢) ، فما لم يقع الفراغ لم يتّجه للسّامع الحكم بإرادته الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال ، لكن لما كان تعلّقه بالأخيره متحقّقا للزومه على كلا التقديرين (٣) فنجزم به ونتمسك فى انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل ، فليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيره فى شىء.

أقول : ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين (٤) فى الجمله (٥).

أمّا الأوّل فنقول فى تقريره : إنّ المراد أنّ الجمله الاستثنائية لئما كان ظاهرها التناقض ، فأوجب إخراج الكلام عن ظاهره بأحد التقريرات المتقدّمه فى محلّه ، فالغرض من التعليل ، أنّ الدّاعى على التجوّز هو مخالفه الاستثناء للحكم الأوّل ظاهرا كما صرّحوا به فى محلّه ، لا-المخالفه النّفس الأمريّه. فمنع المخالفه النّفس الأمريّه بعد القول بالتجوّز الناشئ عن توهم المخالفه ، وحصول المخالفه الظاهريّه

ص: ١١٩

١- أى المنافاه على الوجه المذكور.

٢- فى قوله : دفع محذور الهذريّه لا يصلح كونه سببا للخروج عن الأصل وإلّا لجاز ذلك فى المنفصل عن النطق عرفا أيضا.

٣- على تقدير رجوع الاستثناء الى الجميع أو الى الأخيره.

٤- وهما قوله : إن كان المراد بمخالفه الاستثناء للأصل ... الخ. وقوله : وإن كان المراد أنّ ظاهر المتكلّم ... إلخ.

٥- قال فى الحاشيه : إنّما قلنا فى الجمله لبطلان احتمال التمسك فى بيان مخالفه الاستثناء للأصل ببيان مخالفته للاستصحاب كما احتمله.

غريب ، وإبطال العله بمثل هذا الاعتراض عجيب.

فعلى هذا ، فيمكن (١) تعميم العنوان أيضا بأن يقال : إنّ الاستثناء خلاف الأصل يعنى - موجب لخلاف الظاهر - لأنه بظاهره مخالف للحكم الأوّل ، فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر ، سواء كان ذلك هو التجوّز فى لفظ العامّ أو أحد الأمرين الأخيرين (٢). ولا ريب أنّ كلّها خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ المستدل لا ينكر ثبوت الرخصه من الواضع ، وإنّ الاستثناء وضع للإخراج عن المتعدّد ، وإنّه يصير قرينه للمجاز ، لكن القدر المسلّم الثابت هو ما تعلق بمتعدّد خاصّ.

وأما لو ورد استثناء محتمل للمتعدّدات ولم يعلم متعلّقه ، فلم يظهر من الواضع الرخصه فى تعليقه بأيّها ، لكن وقوعه فى كلام الحكيم لا بدّ أن لا يكون لغوا ، فيصير من باب المجمل ، والعقل الحاكم بنفى اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه الى واحد من المتعدّدات ، لا أزيد منها ، لأنّ مقتضى الأصل عدم التعلّق بالكلّ ، ودفع الهذريه يحصل بالإرجاع الى الواحد ، ثمّ تعيين ذلك البعض أيضا يحتاج الى دليل ، فيتمسك فيه بالأقربيه وبالقطعيه وبالإجماع ونحو ذلك. فالتمسك برفع الهذريه ليس لأجل تصحيح أصل التعليق فى الاستثناء ، فإنّه لا- ريب أنّه من جهه الواضع ، وكذلك تخصيص الأخيره أيضا ليس من جهه دفع الهذريه لرفعه بغيره

ص: ١٢٠

١- قال فى الحاشيه : المراد من الإمكان هو المعنى الأعم المراد به الواجب هنا.

٢- وأحد الأمرين الأخيرين هو كون الاستثناء إخراجا من اللفظ بعد إرادته تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو رأى أكثر المتأخرين فى تقدير جمله استثنائيه ، أو كون المجموع من المستثنى ، والمستثنى منه مع الأداه عبارته عن الباقي ، فله اسمان مفرد ومركب كما ذهب إليه القاضى. هذا كما فى الحاشيه.

أيضا ، بل إنّما هو من جهة الأقربيه ونحوها.

فها هنا مقامات ثلاثه (١) اعتبرها المستدلّ وغفل عنها المعترض.

وأما العلاوه التي ذكرها المعترض أخيرا (٢).

ففيه : أنّ عدم سماع الاستثناء المنفصل عن النطق إنّما هو لعدم ثبوت الرخصه من الواضع في أصل تعليق الاستثناء في مثله ، فأصل ترتيب الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّ استعماله بعد العمومات المتعدّده صحيح وارد في كلام الفصحاء ، لكنّه لحقه الإجمال فصار مثل المجملات ، فلا بدّ حينئذ لرفع القبح عن كلام الحكيم ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، من الإرجاع الى أحد العمومات والتمسك في نفيه عن أكثر منه بالأصل ، والاكتفاء بالأخيره إعمالا للدليلين.

وأما التقرير الثاني : فمقتضاه أنّ توهم التناقض وظهور المخالفه للحكم الأول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعده ، وهي أنّه لا يسمع الإنكار بعد الإقرار ، فلمّا كان ظاهر الجمله الاستثنائية سماع الإنكار بعد الإقرار مثلا ، فصار مخالفا للأصل ، فعدلنا عنه في جملة واحده لدفع الهذريّه ، الى آخر ما ذكرنا في

ص: ١٢١

١- أحدها : أن يكون الاستثناء للإخراج وصورته قريبه للمجاز من جهة رخصه الواضع ولكن الثابت هو في الجمله لا مطلقا. وثانيها : الحكم يتعلّق ما في صورته الإجمال. والثالث : تعيين الأخيره.

٢- وهو الشيخ حسن في «المعالم» : ص ٢٩٦ كما عرفت من اعتراضه المذكور. وفي الحاشيه ، بقوله : مع أنّ تخصيص الجمله الأخيره ومطمح النظر منها هو ذيل العلاوه المذكور بقوله : فإنّه لو صلح بمجرد ... الخ وإلا فجزؤه الأوّل وهو قوله : مع أنّ تخصيص الأخيره قد مرّ دفعه.

وتحريره والفرق بين التقريرين مع أنّ مقتضاهما واحد ، لأنّ فهم العموم (٢) أيضا من أجل كون اللفظ (٣) حقيقه فيه ، أنّ هذه القاعده غير مختصّه بالحقيقه ، وإنّ اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الإقرار والاعتراف بلفظ مجازى ، فمخالفه الاعتراف ومناقضته مخالفه للقاعده ، سواء دلّ على الاعتراف بأصالة الحقيقه أو غيره ، كما أنّ المخالفه بحسب الحقيقه والمجاز أيضا قد تكون بالتخصيص ، وقد يكون بغيره ، فاختلف التقريران مفهومهما وإنّ اتحد مصداقهما فيما نحن فيه فى العامّ الذى له لفظ حقيقى .

وأما بيانه (٤) فى مخالفته (٥) للاستصحاب ، فهو غلط فاحش ، ولا يمكن تطبيقه إلّا على الاستثناء البدائى وهو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ، ولا معنى لاستصحاب ظهور الإراده أيضا كما لا يخفى .

وأما ما ذكره المعترض (٦) فى دفع هذا التقرير فما له منع ظهور الإراده ، وأنت خير بما فيه ، إذ احتمال ذكر المنافى لا يخرج الحقيقه عن الظهور فى معناها الحقيقى ، ينادى بذلك أصلهم المشهور فى الاستثناء ، وعلاج ظهور التناقض فيه . ولا ريب أنّ انتفاء احتمال التجوّز لا يحصل بعد انتهاء الكلام أيضا ، لاحتمال

ص: ١٢٢

١- المراد مما ذكره هو الذكر من حيث الحاصل وليس من حيث نفس اللفظ وهذا هو ترجيح الأخيره بالأقربيه والقطعيه ونحو ذلك.

٢- المذكور فى التقرير الثانى الذى يلزم منه الإقرار.

٣- والذى عليه ابتنى التقرير الأوّل.

٤- أى بيان مخالفه الأصل.

٥- مخالفه الاستثناء.

٦- كما فى «المعالم» كما عرفت.

المختصّص المنفصل ، فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته ، غير مضرّ بظهور الدلالة على الحقيقة ، مع أنّه لا يجتمع إنكار ظهور الإرادة في هذا التقرير مع قبول أنّ التجوّز خلاف أصل الحقيقة في التقرير الأوّل ، لأنّ معنى قولهم : الأصل في اللفظ الحقيقة ، أنّ اللفظ الذي له موضوع له معيّن واستعمل في شيء لم يظهر للسامع ، لا بدّ أن يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ قرينه على خلافه.

ومقتضى ما ذكرنا في مقدّمات المباحث السّابقة من أنّ المقصود في الوضع هو غرض التركيب ، لا- ينافي ما نقول هنا ، لأنّ التركيب يتمّ بقول القائل : أكرم العلماء ، ولا- ينتظر في فهم معناه التركيبي لمجيء جملة متعدّده بعده ، ومجيء استثناء عقيب الكلّ ، فقد تمّ الكلام النحويّ وإن لم يتمّ الكلام الاصطلاحي بعد. والمعيار في صحّ الفهم هو الأوّل وإن كان للمتكلّم رخصه في جعل اللّواحق مربوطه بالسوابق ، وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ، ولا نقول : أنّ مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بإرادته الحقيقة حتّى ينافيه التصريح بخلافه ، بل نقول : أنّ ظاهره إرادته الحقيقة ونحكم به حكما ظنّيا لا قطعيا ، وإذا جاء المنافي في تتمّ الكلام فيكشف عن بطلان الظنّ ويتجدّد للنفس تصديق جديد بإرادته المعنى المجازي ، ولا غائله (1) فيه أصلا.

وأما قوله (2) : فما لم يقع الفراغ لم يتّجه ... الخ.

ففيه : تناقض (3) ، وهو مناف لما تقدّم من المعارض ، فإنّه قال سابقا أيضا : إنّ

ص: ١٢٣

١- الغائله جمع غوائل الشر والحقد الباطن ، ويقال : الغوائل أي الدواهي.

٢- والذي ذكره في «المعالم» : ص ٢٩٦.

٣- أي أنّ في كلامه بين أوّله وآخره تناقض ، وآخر كلامه هنا أيضا مناف لما تقدم من المعارض وإن كان ما تقدم من كلامه مطابقا لأوّل كلامه هنا.

لا يحكم بالحقيقه حتى يتحقق الفراغ وينتفى احتمال غيره. ولا ريب أنه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفى احتمال التخصيص كما هو المفروض (١)، فما معنى إبقاء غير الأخيره على عمومه تمسكا بالأصل ، وما معنى الأصل هنا ، فقد عرفت بطلان إرادته الاستصحاب منه. وكذلك القاعده على مذاق المعترض ، فلم يبق إلّا الظاهر ، أعنى أصل الحقيقه ، إذ ليس كلّ عموم موافقا لأصل البراءه حتى يقال أنه هو المراد.

والتحقيق في الجواب : أنّ هذا الدليل (٢) لا يدلّ على مدّعاهم ، بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي ، وإنّ ما ذكره المستدلّ ، قرائن لتعيين أحد أفراده ، وأين هذا من إثبات كونه حقيقه مخصوصه في الإخراج عن الأخيره ، فهذا دليل على ما اخترناه في المسأله بلا قصور ولا غائله.

ومنها : أنه لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ الْمُدْحِجِينَ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْتَدَوْهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا). (٣) مع أنه لا يسقط الجلد بالتوبه اتفاقا (٤) ، وخلاف الشعبي (٥) لا يعاب به.

ص: ١٢٤

١- من صلاح الاستثناء للجميع.

٢- وهو دليل الحنفية لا يدل على ما ادّعوه من كون الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده حقيقه في الإخراج عن الأخيره فقط.

٣- النور : ٤.

٤- وقد بحث هذا المبحث في «الذريعة» : ١ / ٢٦٩ - ٢٧٣ من المهم مراجعته.

٥- فإنه ذهب الى سقوط الجلد بالتوبه ، في «مجمع البيان» : ٧ / ١٦٢ : أنّ الاستثناء يرجع إلى الأمرين فإذا تاب قبلت شهادته حدا ، ولم يحد ، عن ابن عيّاس في روايه الوالبي ومجاهد والزهرى ومسروق وعطاء وطاوس وسعيد بن جبير والشعبي وهو اختيار الشافعي وأصحابه.

وفيه : أنّ مطلق الاستعمال لا- يدلّ على الحقيقه ، فلا- ينافى ذلك كونه حقيقه فى الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه فى الجلد بالدليل الخارجى وهو الإجماع ، وأنّه حقّ الناس ، فلا- يسقط بالتوبه ، مع أنّه لا يدلّ على الاختصاص بالأخيره لقبول الشهاده بعد التوبه إلّا أن يمنعها المستدلّ.

ومنها : أنّ الجملة الثانيه (١) بمنزله السيّكوت ، فكما لا- يرجع المخصّص بعد السيّكوت والانفصال عن النطق الى ما تقدّمه ، فكذلك ما فى حكمه.

وجوابه : المنع.

ودعوى أنّه لم ينتقل من الجملة الأولى إلّا بعد استيفاء الغرض منها ، أوّل الكلام.

ومنها : أنّه لو رجع (٢) الى الجميع ، فإن أضمر مع كلّ منها استثناء ، لزم خلاف الأصل ، وإلّا فيكون العامل فى المستثنى أكثر من واحد ، ولا يجوز تعدّد العامل على معمول واحد فى إعراب واحد لنصّ سيبويه عليه ، ولثلاً يجتمع المؤثّران المستقلّان على أثر واحد.

وأجيب : باختيار الشقّ الثانى (٣) ومنع كون العامل فى المستثنى هو العامل فى المستثنى منه ، بل هو أداه الاستثناء كما هو مذهب جماعه من النّحاء لقيام معنى

ص: ١٢٥

١- أى الأخيره.

٢- الاستثناء.

٣- المراد من الشقّ الثانى هو عدم الإضمار وهو المختار ، هذا والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٢٩٩.

الاستثناء بها. والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضى للإعراب ، ولكونها نائبة عن أستثنى ، كحرف النداء عن أدعو.

سلمنا ، لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ، ولا حججه في نصّ سيبويه لاحتمال أن يكون ذلك من اجتهاده (1) لا- من نقله ، كما أنّ روايه الثقة حججه على غيره لاجتهاده ورأيه ، مع أنّه معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو : قام زيد وذهب عمرو الظريفان ، مع أنّه قائل بأنّ العامل في الصّفه هو العامل في الموصوف ، وبنصّ الكسائي على الجواز (2) ، وكذلك بتجويز الفراء (3) بتشريك العاملين في العمل إذا كان مقتضاهما واحدا.

وربّما يؤيد الجواز بمثل : هذا حلّو حامض ، لعدم جواز إخلائهما عن الضّمير (4) ولا يختصّ أحدهما به ، فتعين أن يكون فيهما ضمير واحد.

وفيه إشكال ، لاحتمال أن يقال : هما كالكلمه الواحده وهو مرّ ، مع احتمال أن يكون حامض صفه لحلّو لا خبرا بعد خبر.

وأما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين.

ص: ١٢٦

-
- ١- برأيه لا- من نقله ، ولو كان نقله مستندا الى استنباط عن كلام العرب ولو بالقرائن فإنّ هذا غير الاجتهاد المستند الى الرأى والاستنباط العقلي الصّرف. هذا ما أفاده في الحاشيه.
 - ٢- وحجّتهم لأنّ سيبويه نصّ عليه ، وقوله حججه ، وردّها الرازي في «المحصول» : ٢ / ٥٦٣ ، إلى أنّ نصّ سيبويه على أنّه لا يجوز ، معارض بنص الكسائي على أنّه يجوز ، وكذا صاحب «المعالم» : ص ٣٠٠.
 - ٣- في «المعالم» ص ٣٠٠ : وقول الفراء في باب التنازع مشهور.
 - ٤- وذلك لاتفاقهم على افتقار الخبر المشتق الى الضمير.

ففيه ما لا- يخفى ، إذ العلل الإعرابيه كالعلل الشرعيه ، معرّفات (١) وعلامات لا- علل حقيقيه ، ولا- ريب فى جواز اجتماع المعرّفات.

أقول : ويرد عليه أيضا مضافا الى ما ذكر ، النقض بصوره التجوّز (٢) ، فلو استعمل الهيئه المذكوره فى الإخراج عن الجميع ، فيكون مجازا على رأى المستدلّ ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال ، فيعود المحذور عليهم (٣). ولا- يمكنهم دفع ذلك بالتزام الإضمار مع كلّ منهما من جهه أنّه نفس التجوّز الذى ذهبوا إليه.

فإنّ المراد بالتجوّز المبحوث عنه ، هو استعمال لفظ وضع لإخراج شىء عن عامّ واحد فى الإخراج عن عمومات متعدده على التبادل ، وهو لا يستلزم الإضمار مع كلّ واحد ، فالإضمار خلاف أصل آخر يجب التحرّز عنه على القول بالمجازيه أيضا.

ثمّ إنّ تصحيح التجوّز وبيان العلاقة فى هذا المجاز ، دونه خرط القتاد ، ولا يصحّ جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ ، إذ الإخراج عن الأخيره ليس جزء للإخراج عن كلّ واحد كما لا يخفى.

وأما التجوّز بإرادته الجميع من حيث المجموع ، فهو خارج عن المتنازع ، مع أنّ لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ، ولا العكس (٤).

ص: ١٢٧

١- ومثله قال الفخر الرازى فى «المحصل»: ٢ / ٥٦٣ ، والشيخ حسن فى «المعالم»: ص ٣٠٠.

٢- الذى جوزه المستدل.

٣- أى على المستدلين.

٤- أى ليس من باب إطلاق الكلّ فى الجزء بتقريب أنّ اللفظ للفرد مع الخصوصيه ، فاستعمل بعد إرجاع الجميع الى نفس إخراج المطلق الذى هو جزء إخراج الخاص.

بتقريب أن يقال : إنه موضوع للإخراج المخصوص ، وهو الإخراج عن الأخير فاستعمل في الإخراج المطلق الشامل للإخراج عن الأخير ، والإخراج عن غيرها ، فإن جزء الموضوع له هو مطلق الإخراج ، أى الماهية الجنسيه ، ولا ريب أنه لم يستعمل فيه (١) حينئذ ، بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الإخراج عن كل واحد ، وهذا ليس من باب إطلاق المشفر على شفه الإنسان ، إذ الشفه ماهية مشتركة بينهما وبين غيرهما أيضا من شفاه الحيوانات ، ومع ملاحظه هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفه ، بخلاف ما نحن فيه ، لعدم جواز استعماله في كل إخراج.

نعم لو فرض الكلّي الذى هو جزء الإخراج عن الأخير هو القدر المشترك بينه وبين الإخراج عن الجميع ، لتم ما ذكر ، وليس فليس. وما ذكرنا (٢) أيضا ممّا يوهن هذا القول ويضعفه.

هذا كله ، مع أنه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه فى المسأله أصلا ، فإننا لا نقول بجواز رجوعه الى كل واحد ، لا حقيقه ولا مجازا.

ومنها (٣) : أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا ، فإذا قال القائل : ضربت غلmani إلا ثلاثة إلا واحدا ، كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ما تقدمها ، فكذا فى غيره ، دفعا للاشتراك (٤).

ص: ١٢٨

-
- ١- لم يستعمل فى مطلق الاخراج.
 - ٢- أى ما ذكرنا هنا علاوه مما ذكره صاحب «المعالم» ، أو ما ذكرنا سابقا فى بيان الوجه المختار أو ما ذكرنا هنا من عدم وجه لتصحيح علاقته المجاز هنا. هذا كما فى الحاشيه.
 - ٣- وهى مما احتجّ بها أبو حنيفه من الوجوه.
 - ٤- وهو الاشتراك بين الرجوع الى الأخير فى صوره الاستثناء من الاستثناء والى الجميع فى غير هذه الصوره.

وفيه أولاً : أنّ الكلام فى الجمل المتعاطفه لا غير.

سلمنا ، لكنّ الاتفاق فارق.

سلمنا ، لكنّ المانع فى المقيس عليه موجود من جهه لزوم اللغويه لو عاد الى غير الأخيره أيضا ، لأنّه لو رجع مع الرجوع الى الاستثناء الأوّل الى المستثنى منه أيضا لزم أن يخرج من المستثنى منه مثل ما أدخل فيه ، فيبقى الاستثناء الأخير لغوا ، كما لو قيل : له على عشره إلاّ ثلاثه إلاّ واحدا ، فالكلام بعد استثناء الثلاثه اعتراف بالسبعه.

وإذا أخرج من الثلاثه واحد بالاستثناء الثانى ، يرجع الاعتراف الى الثمانيه ، ثمّ إذا رجعناه الى العشره ثانيا ، فيخرج من العشره أيضا واحدا ويصير اعترافا بالسبعه وهو المستفاد من الاستثناء الأوّل ، فيبقى الاستثناء الثانى لغوا.

وحجّه القول بالتوقف (١) : هو تصادم الأدله (٢) وعدم ظهور شيء مرجح لأحد الأقوال عنده.

ثمّ إنك إذا أحطت خبرا بما ذكرنا ، تقدر على استخراج الأدله على حكم سائر المخصّصات ، وإنّ الكلام فيها واحد ، فلا حاجه الى الإعادة.

ص : ١٢٩

١- بمعنى لا ندرى أنّه حقيقه فى أىّ الأمرين.

٢- أو إلى ما ذكر من أنّه لو ثبت فإمّا بالعقل ولا مدخل له ، وإمّا بالنقل فوقوع التواتر منه يوجب عدم الخلاف ، كما أنّ الأحاد منها لا يفيد العلم. وجواب كل هذا يعرف مما مضى.

قانون : فى تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض ما تناوله

إذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما تناوله ، فقيل : إنه يخصص (١).

وقيل : لا (٢). وقيل : بالوقف (٣). وذلك مثل قوله تعالى : (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (٤) الى أن قال : (وَبَعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ). (٥) فإن الضمير فى قوله تعالى : (بِرَدِّهِنَّ) ، بل فى : (وَبَعُولَتُهُنَّ) ، للرجعيات.

فعلى الأول يختص التربص بهن (٦) ، وعلى الثانى يعم البائئات ، وعلى الثالث يتوقف (٧).

احتج المثبتون : بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضى مخالفه

ص: ١٣٠

١- كان ذلك تخصيصا له ، اختاره العلامة فى «النهايه» ونقله فى «المعالم» : ص ٣٠٢ ، وفى «الزبد» : ص ١٤٢ ، وللعلامة قولان.

٢- أنكره القاضى كما فى «المعارج» : ص ١٠٠ ، ومنعه الشيخ والحاجبى كما عن «الزبد» : ص ١٤١ ، و «العهده» : ١ / ٣٨٥ ، والآمدى فى «الإحكام» : ١ / ٤٦٦ والبيضاوى فى «المنهاج» منعه أيضا.

٣- وحكى المحقق رحمه الله عن الشيخ إنكار ذلك وهو قول جماعه من العامه واختار هو التوقف ، ووافقه العلامة فى «التهذيب» وهو مذهب المرتضى أيضا عن «المعالم» وهو الأقرب عنده كما فى «المعالم» : ص ٣٠٢ ، والشيخ البهائى فى «الزبد» : ص ١٤٢ قال : والمرضى والمحقق بالوقف وهو أسلم.

٤- البقره : ٢٢٨.

٥- البقره : ٢٢٨.

٦- أى بالرجعيات.

٧- وهكذا فى «المعالم».

الضمير للمرجوع إليه ، فلا بدّ من تخصيص العامّ لئلا يلزم الاستخدام (١) ، فإنّه وإن كان واقعا في الكلام ، لكنّه مجاز.

واحتجّ النافون : بأنّ اللفظ عامّ فيجب إجراؤه على عمومه ما لم يدلّ دليل على تخصيصه ، ومجرّد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه ، لا يصلح لذلك ، لأنّ كلّا منهما لفظ مستقلّ ، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره ، خروج الآخر.

واحتجّ المتوقّفون : بتعارض المجازين وتساقطهما وعدم المرجح (٢).

وقد يقال في ترجيح الأوّل (٣) : بأنّ عدم التخصيص مستلزم للإضمار ، لأنّ المراد من قوله تعالى : (وَبُعُولَتُهُنَّ) بعوله بعضهنّ ، والتخصيص أولى من الإضمار.

وقد يجاب عنه : بأنّ الضمير (٤) كناية عن البعض ، فلا إضمار ، فالأمر مردّد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والإضمار ، ولا ترجيح للتخصيص على المجاز.

وقد يقال (٥) : أنّ ذلك تردّد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر.

ص : ١٣١

١- قال في الحاشية : المراد بالاستخدام هنا هو أن يراد بالعام معناه الحقيقي أعني تمام ما يتناوله اللفظ من البائئات والرجعيات ، ومن الضمير الراجع إليه معناه المجازي أعني بعض ما يتناوله اللفظ. وفي أخرى : والاستخدام في الآيه من قبيل الاستخدام في قول الشاعر : إذا نزل السماء بأرض قوم رعيناه وإن كانوا غضابا. حيث أراد بالسماء معناه المجازي وهو المطر ، ومن ضمير رعيناه الرّاجع إليه معناه المجازي الآخر مثل : النبات والحشيش.

٢- والاستخدام شائع كما عن «الزبده» : ص ١٤٢.

٣- راجع «المعالم» : ص ٣٠٣.

٤- من جانب المتوقف على ما في «المعالم» ص ٣٠٣.

٥- والقائل هو سلطان العلماء في حاشية «المعالم» ص ٣٠٠ في ردّ ما في «النهايه» في مقام ردّ الجواب عنه بما سبق.

وفيه ما فيه ، إذ المراد التجوّز (١) الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقه للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وإن اتفق تحقّقه في ضمنه في بعض الأحيان ، مع أنّ العموم غير مسلّم في الضمير ، فإنّ وضعه للجميع لا- غير ، فالأولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز (٢).

وقد يرجح الثاني ، بأنّه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الأول ، فإنّ مجازيه العامّ يستلزم مجازيه الضمير أيضا فيتعدّد المجاز.

وقد يجاب (٣) عن ذلك : بأنّه مبنيّ على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقه له (٤). لكنّ الحقّ أنّه حقيقه فيما هو مراد من المرجع ، ولو كان معنى مجازيا.

وفيه : أنّ الضمير وإن كان حقيقه في المراد لكنّ ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار ، فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ.

إذا عرفت هذا ، فالأظهر عندي هو القول الأوسط (٥).

وبيانه يتوقّف على ذكر فائدتين :

الأولى :

أنّ في معنى كون الأصل في الضمير المطابقه للمرجع ، وكون وضع الضمير في

ص: ١٣٢

١- أي مراد المجيب وهو صاحب «المعالم».

٢- كما عرفت في أوائل الكتاب في مبحث التعارض بعد تسليمه ترجيح التخصيص على مطلق المجاز ، بل المسلّم ترجيحه على مطلق المجاز في العام.

٣- والمجيب أيضا هو صاحب «المعالم» فيه ص ٣٠٣.

٤- أي فيه.

٥- وهو القول بعدم التخصيص.

الأصل لما هو ظاهر فيه حقيقه له (١) أو المراد منه غموضاً (٢). وذلك لأنّ وضع الضمائر قد عرفت أنّه من قبيل الوضع العامّ وأنّ الموضوع له فيها كلّ واحد من خصوصيات الأفراد، لكن بوضع واحد إجماليّ، وبذلك يمتاز عن المشترك كما أشرنا إليه في أوّل الكتاب.

وعلى هذا فضمير المفرد المذكّر الغائب مثلاً إذا استعمل في كلّ واحد من أفراد المفرد المذكّر الغائب، يكون حقيقه، وكذلك اسم الإشارة، مثل: هذا، لكنّها تحتاج في إفاده المعانى الى القرينه، نظير استعمال التكره في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب، فلا دخل لحقيقه المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى.

نعم، لَمّا كان المعتبر في وضع ضمير الغائب مثلاً معهوديّه المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام، فلا بدّ أن يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكّر الغائب المعهود.

والعهد إن كان باللفظ الذى أريد به المعنى الحقيقى أو كان بغير اللفظ كمقتضى المقام أو بلفظ مجازيّ مقرون بالقرينه، فلا إشكال في تحقّق الوضع الأصلي ووروده على مقتضاه حينئذ.

ص: ١٣٣

-
- ١- هذا إشاره الى ما بيّن المجيب السابق كلام خصمه عليه ولم يرض به، كما أنّ قوله: أو المراد منه إشاره الى ما هو الحق عند المجيب، فالترديد باعتبار الاختلاف الواقع بين المجيب وخصمه في وضع الضمير. هذا كما فى الحاشيه.
 - ٢- هذا اسم لأنّ فى قوله: أنّ فى معنى كون الأصل ... الخ، قدّم عليه خبره باعتبار كونه ظرفاً. كما أفاده فى الحاشيه.

وأما إذا كان المرجع لفظا له حقيقه وأريد به المعنى المجازى (١)، فلما كان مقتضى أصل الحقيقه حمل اللفظ على معناه الحقيقى، فيقتضى ذلك الأصل أن المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه، ويحصل العهد بينهما بدلاله الظاهر، فإذا دلت القرينه على إرادته خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير، فيكشف عن عدم معهوديه المرجع، وذلك يستلزم استعمال الضمير فى غير ما وضع له، وهذا هو معنى مجازيه الضمير اللآزمه على تقدير تخصيص العام.

وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازيه فى سائر أنواع الاستخدام (٢) الذى يحصل

ص: ١٣٤

١- بلا قرينه المجاز.

٢- قال فى الحاشيه: لا يخفى أن قاعده مطلق الاستخدام هو أن يراد بلفظ له معيان سواء كانا حقيقيين أو مجازيين أو مختلفين أحد المعنيين، ثم يراد بالضمير الراجع إليه معناه الآخر أو يراد بأحد ضميرى ذلك اللفظ أحد المعنيين، ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر. ومن أمثله القسم الثانى قول الشاعر: فسقى القضاء وساكنيه وإن هم شبوه بين جوانحى وضلوعى. حيث أراد بأحد الضميرين الراجعين الى القضاء وهو المجرور فى الساكنين المكان، وبالآخر وهو المنصوب فى شبوه النار. يعنى سقى الله تعالى القضاء وهو شجر معروف يقال له فى الفارسيه (درخت طاق) والساكنين مكان الذى قريب بذلك القضاء مجاوريه، وإن كان أهل ذلك المكان والساكنيه أوقدوا النار التى مثل نار القضاء فى الشده بين جوانحى وضلوعى، بل ولا بأس بأن يجعل ذلك البيت بملاحظه المعنى الحقيقى للفظ أعنى الشجر المعروف، فيكون من أمثله القسم الأول أيضا. والحاصل، أن الشاعر أراد هنا ثلاثه معان: أحدها: الشجر المعروف. وثانيها: المكان الذى هو قريب من هذا الشجر ومجاور له. وثالثها: النار التى مثل نار القضاء فى الشده والحراره. فباعتبار إرادته معنى من أحد ضميرى اللفظ ومعنى آخر من ضميره الآخر فى القسم الثانى. وكيف كان فملاحظه تلك الأقسام المتصوره فى القسمين سيما مع ملاحظه أنواع العلائق المعبره فى المجاز يرتقى أنواع الاستخدام الى أقسام كثيره.

بغير إرادته بعض أفراد الموضوع له من سائر العلائق.

والحاصل ، أنّ مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه الى متقدّم مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقيّة والحاصله بالقرينه ، وإذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة ، ظهر كونه مجازا.

الثانيه :

إنّك قد عرفت سابقا (1) أنّ التشاغل بالكلام مع احتمال عروض ما يخرج عن الظاهر من اللّواحق ، وبقاء مجال إلحاق اللّواحق ، لا- يخرج اللفظ الظاهر في معنى مثل العموم عن الظاهر حتّى يثبت تعلق اللّواحق به وإخراجه عن الظاهر. فالعامّ المذكور أوّلا ظاهر في معناه الحقيقي حتّى يأتي ما تحقّق كونه مخصّصا له. وما يتوهم أنّ ذلك ينافى عدم جواز العمل بالعامّ قبل الفحص عن المخصّص ، ومقتضى ذلك التوقّف عن الحكم بإرادته الحقيقيه من العامّ حتى يتمّ الكلام ، فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي إلّا مع انتفاء احتمال إرادته المجاز.

ففيه : أنّ البحث عن وجود المخصّص وعدمه ، غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصّصا أم لا. والذي يقتضيه تلك القاعده هو الأوّل لا الثاني.

وأیضا فأصالة الحقيقة تقتضى الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي ، وغلبه التخصيص تقتضى الحكم بعدمه ، فهو مراعى حتّى يتفحص ، وبعد التفحص والتأمّل في أنّ ذلك الذي وقع في الكلام من اللّواحق هل يقتضى التخصيص أم لا ، فإذا لم

ص: ١٣٥

١- والذي مرّ في القانون السّابق من دفع ما أورده المعترض على استدلال الحنفية على مدّعاهم من رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده الى الأخيره خاصه.

يُحصل الظنّ بالتخصيص فيحكم بأصل الحقيقة.

وبالجملة ، الذي يضرّ بأصل الحقيقة هو ظنّ التخصيص ، ولا يجب في أعمال أصل الحقيقة الظنّ بعدم التخصيص ، بل عدم الظنّ به كافٍ. هذا مع أنّ لو فرضنا التفحص من الخارج وثبت تخصيص ما له من وجه آخر ، فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما أشرنا في القانون السابق (١). وكذلك لو حصل الظنّ بعدم من الخارج ، وبقي الإشكال في كون اللاحق في الكلام مخصّصا.

وبالجملة ، فرق بين توقيف العامّ عن العمل حتى يحصل الظنّ بعدم المخصّص الواقعي ، وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظنّ بعدم كون ما يحتمل كونه مخصّصا من اللاحق في الكلام أو غيرها مخصّصا له ، والكلام إنّما هو في الثاني.

إذا تمهد هذا ، فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن فيه :

إنّه إذا ابتداء في الكلام بذكر العامّ ، مثل لفظ المطلقات ، فنقول : أنّ ظاهرها العموم.

وإذا قيل : (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ). (٢)

فنقول : إنّ المراد منها الغير المدخولات وغير اليائسات على الأقوى (٣) ، فبقي العامّ ظاهرا في الباقي ، إذ مرادنا من أصل العموم أعمّ من الحقيقة الأولى أو الظهور الحاصل في الباقي.

وإن قلنا بمجازيته في الباقي أيضا ، فحينئذ المطلقات أيضا ظاهره في ذوات الأقرء مطلقا.

ص: ١٣٦

١- في قانون عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص حيث قال : فإذا ظهر وجود مخصّص ما فلا دليل على وجوب الفحص إن أريد من ذلك لا ظنا ولا قطعا.

٢- البقره : ٢٢٨.

٣- يظهر أن قيد الأقوى هو لقوله : اليائسات خاصه لا لما قبله ، هذا كما في الحاشيه.

وإذا قيل : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) (١) علمنا أنّ الحكم بالردّ مختصّ بالرجعيات ، لكن لم يظهر من ذلك أنّ المرجع أولاً هل كان هو الرجعيات أو الأعمّ ، فأصل العموم بحاله. وإن كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول ، فلا دليل على تخصيص العده بالرجعيات ، وعدم ثبوت الإرجاع (٢) كاف ، ولا يجب ثبوت العدم.

فظهر أنّ احتمال كون مخالفه الضمير مخصّصاً للمرجع ، لا يضرّ لظهور المرجع في العموم ، مع أنّه يمكن القلب بأنّ قاعده لزوم مطابقه الضمير للمرجع أيضاً عامّ ، ويمكن أن يكون مخصّصاً بما سبقه ظاهر ينافى حمله (٣) على مقتضى قاعده المطابقه.

هذا مع أنّ الظاهر أصل ، والضمير تابع ، والدلاله الأصلية أقوى من الدلاله التبعية ، والتصرف في الأضعف أسهل.

ص: ١٣٧

١- البقره : ٢٢٨.

٢- إرجاع العام المذكور الى الخاص أو إرجاع الضمير الى العام مع المطابقه في التخصيص.

٣- حمل هذا الظاهر على قاعده المطابقه ينافى المقصود او انحمل الضمير على قاعده المطابقه ينافيه هذا الظاهر ، للعلم بأنّ المراد من الضمير غير هذا الظاهر كما لا يخفى. فالحمل على الأوّل فاعل وضميره للظاهر والمفعول محذوف ، وعلى الثانى مفعول وضميره للضمير ، وفاعله ضمير الظاهر وكلاهما صحيحان. هذا كما أفاده في الحاشيه.

قانون : اللفظ الوارد بعد سؤال يتبع السؤال في العموم والخصوص

لا- خلاف في أنّ اللفظ الوارد بعد سؤال ، أو عند وقوع حادثه ، يتبع السؤال ، وتلك الحادثه في العموم والخصوص إذا كان اللفظ غير مستقلّ بنفسه ، بمعنى أنّه يحتاج الى انضمام السؤال إليه في الدلاله على معناه ، إمّا لذاته وباعتبار (١) الوضع كقوله عليه السلام «وقد سئل عن بيع الرّطب بالتمر : أينقص إذا جفّ».

«فقيل : نعم. فقال : فلا إذن» (٢).

أو بحسب العرف ، مثل قولك : لا آكل ، في جواب من قال : كل عندي.

فإنّ أهل العرف يفهم تقييد الجواب ، يعني لا آكل عندك.

وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص ، مثل ما لو قيل : ما على المجمع في نهار شهر رمضان؟

فيقول : على المجمع في نهار شهر رمضان الكفّاره.

أو أخصّ من السؤال مع دلالته على حكم الباقي على سبيل التّنبيه مع كون السّامع من أهل الاجتهاد ووسعه الوقت لذلك ، لئلا يفوت الغرض ، كأن يقال في جواب السؤال عن الزكاه في الخيل : في ذكور الخيل زكاه ، أو : ليس في إناثه زكاه. فإنّ الإناث لَمّا كانت هي محلّ النموّ ففي إثباتها في الذّكور يثبت في الإناث بطريق أولى ، ومن نفيها في الإناث ينفي عن الذّكور كذلك.

ولو كان أعمّ منه في غير محلّ السؤال مثل قوله عليه السلام «وقد سئل عن ماء البحر :

ص : ١٣٨

١- عطف تفسير.

٢- «مستدرک الوسائل» : ١٣ / ٣٤٢ ح ١٥٥٤٩.

هو الطهور مائه ، الحَلّ ميتته» (١) فإنَّ السَّؤال عن الماء ، والجواب عن الماء وعن الميتة ، فيتبع عموم الجواب في المقامين (٢) أيضا لعدم مانع من ذلك.

وأما لو كان اللَّفظ أعمّ منه في محلّ السَّؤال ، مثل قوله عليه السلام «وقد سئل عن بثر بضاعه : خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء إلّا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته» (٣). وقوله عليه السلام «لما مرّ بشاه ميمونه على ما رواه العامّة : أيما إهاب (٤) دبع فقد طهر» (٥).

فاختلفوا فيه ، والحقّ - كما هو مختار المحقّقين - أنّ العبرة بعموم اللَّفظ لا بخصوص المحلّ (٦).

وبعبارة أخرى السَّبب لا يخصّص الجواب.

وقيل : إنّ السَّبب مخصّص للجواب (٧).

ص: ١٣٩

- ١- «دعائم الاسلام»: ١ / ١١١ ، «مستدرك الوسائل»: ١ / ١٨٧ ح ٣٠٤١.
- ٢- أى فى الماء والميتة. ويمكن إرجاعه الى صورته الأعم والأخصّ إلّا أنّه بعيد.
- ٣- «الوسائل»: ١ / ١٣٥ ح ٣٣٠. بضاعه الباء مضمومه وقد تكسر كما فى «القاموس» ص ٦٤٨ وهو بثر فى المدينة المشرفه.
- ٤- الإهاب بكسر الهمزة على وزن كتاب هو الجلد مطلقا ، وقيل : اذا لم يدبغ. وهذا الحديث ذكره للتمثيل ويصلح ذلك ، وإن كان غير ثابت عندنا وبه يستدل من أبناء العامه على طهاره جلد الكلب مع الدباغه ..
- ٥- «صحيح مسلم»: ١ / ٢٧٧ ح ٣٦٦ ، «سنن الترمذى»: ٤ / ٢٢١ ح ١٧٢٨.
- ٦- لا يخصص السبب كما فى تعبير العلّامة فى «التهذيب»: ص ١٥١ ، والشهيد فى «التمهيد»: ص ٢١٦.
- ٧- وإلى ذلك ذهب طائفه من أصحاب الشافعى ، وإن كان كلام الشافعى محتملا له ولغيره كما عن «العهده»: ١ / ٣٦٨ ، وفى «التهذيب»: ص ١٥١ على أحد قوليّه ، وصرّح عن «المبادئ»: بأنّه ليس مخصّصا خلافا للشافعى ، هذا وقد ذكر على حاشيه «التبصره فى اصول الفقه»: ص ١٤٥ بأنّه قد نسب إمام الحرمين فى «البرهان» كما قاله ابن السبكى - نسب هذا القول [أى السبب مخصّص للجواب] للشافعى فقال : وهو الذى صحّ عندنا من مذهب الشافعى وتبع ابن الحاجب إمام الحرمين فى هذه النسبه ، ولكن الحق الصريح والقول الصحيح أنّه الإمام الشافعى لم يقلّ به أبدا ، والفروع الفقهيّه التى أوردها فى «الأمّ» وغيره تدلّ على أنّه كان يذهب مذهب الجمهور فى هذه المسأله ، ومن فهم منه أنّه يقول بخصوص السبب إنّما فهمه على غير حقيقته. وقد أطال ابن السبكى فى الكلام عنه فى كتابيه «رفع الحاجب»: ١ / ٣٧٨ و «الإبهاج»: ٢ / ١١٧ وبيّن أنّ مذهبه مذهب الجمهور ، وقال الاسنوى فى شرحه على البيضاوى فى رده على الجوينى : وما قاله الإمام مردود فإنّ الشافعى قد نصّ على أنّ السبب لا أثر له. فقال فى «الأمّ» فى باب ما يقع به الطلاق وما يصنع السَّبب شيئا إنّما تصنعه الألفاظ. راجع «ميزان الأصول»: ١ / ٤٨١.

لنا : أنّ المقتضى - وهو اللفظ الموضوع للعموم - موجود ، والمانع مفقود ، وما يتصور مانعا سنبطله ، ولعمل العلماء والصحابه والتابعين على العمومات الواردة على أسباب خاصه ، بحيث يظهر منهم الإجماع على ذلك ، كما لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الأخيار.

احتجوا : بأنه لو كان عامًا في السبب (1) وغيره ، لفاتت المطابقه بين الجواب والسؤال.

وفيه : أنّ المطابقه إنّما يحصل بإفاده مقتضى السؤال ، والزيادة لا تنفى ذلك مع ما فيه من كثره الإفاده ، وبأنه لو كان يعم غير السبب لجاز تخصيص السبب وإخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره ، والتالى باطل (2) والمقدم مثله.

ص : ١٤٠

١- اى على السبب.

٢- لأن الإخراج الموردي غير صحيح كما أفاد في الحاشيه.

وفيه : أنّ عدم جواز إخراج السبب إنّما هو لأجل أنّه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به ، وبأنّه لو لم يخصّ بالسبب لما كان لنقل السبب فائده ، مع أنّهم بالغوا في ضبطه وتدوينه ، وليس ذلك إلّا لأجل الاختصاص به.

وفيه : أنّ الفوائد كثيرة :

منها : معرفه شأن ورود الحكم.

ومنها : معرفه كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد.

ومنها : معرفه السبب والقصص ، وغير ذلك من الفوائد.

وبأنّ من حلف : والله لا تغذّي ، بعد قول القائل : تغذّي عندي ، لا يحنث بكلّ تغذّي ، بل إنّما يحنث بالتغذّي عنده فقط ، فلو لم يكن السبب مخصّصا لحصل الحنث بكلّ تغذّي ، وهو باطل بالاتّفاق.

وفيه : أنّ العرف دلّ على هذا التخصيص كما أشرنا إليه سابقا.

ص: ١٤١

اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتّفاقهم على جوازه (١) في مفهوم الموافقه ، والأكثر على الجواز (٢).

حجّه الأكثرين : أنّه دليل شرعيّ عارض بمثله ، وفي العمل به جمع بين الدليلين ، فيجب .

واحتجّ الخصم : بأنّ الخاصّ إنّما يقدّم على العامّ (٣) بكون دلالته على ما تحته أقوى من دلالة العامّ على ذلك ، والمفهوم أضعف دلالة من المنطوق ، فلا يجوز حمله عليه .

وقد أوجب (٤) عنه مرّه : بأنّ الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما ، وإن كان أضعف .

وأخرى (٥) : بمنع كون العامّ أقوى ، بل لا يقصر المفهوم الخاصّ غالبا عن العامّ

ص : ١٤٢

١- أي على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقه وهناك من مذهب الى لا-ريب فيه. وهذا كتخصيص عموم قوله تعالى :

(وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَمَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحَصَّاتٍ لِنِئَمٍ غَيْرِ مُسَافِحِينَ) (النساء : ٢٤) بمفهوم قوله : والذي تزوّج المرأة في عدتها

وهو يعلم لم تحلّ له أبدا. والمراد بمفهوم الموافقه في الخبر هو عدم حليته ذات البعل أبدا لمن تزوجها وهو يعلم بحالها.

٢- وهو المختار عند صاحب «الفصول» : ص ٢١٢ ، بل عند كثيرين ، ومذهب صاحب «المعالم» : ص ٣٠٤ على الأقوى فيه.

٣- والمقصود من التقديم أي حمل العام عليه.

٤- المجيب هو صاحب «المعالم» : ص ٣٠٤.

٥- وأجاب صاحب «المعالم» : ص ٣٠٤ أيضا على ما احتجّ به المخالف.

أقول : وفي أوضاع الحجّتين والجوابين مع ملاحظه ما قرّروه في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب. وذلك لأنهم ذكروا في باب التعادل ، أنّ تعادل الأمرتين (١) وتساويهما من جميع الوجوه ، يوجب التخيير أو التساقط ، والرّجوع الى الأصل أو التوقّف على اختلاف الآراء ، وأنّ ذلك إنّما هو بعد فقد المرّجحات وعدم إمكان الجمع بين الدليلين. وكأنّه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الإمكان ، وأنّ التخيير وغيره من الأقوال إنّما هو بعد فرض عدم الإمكان. وممّن صرّح بكون ذلك إجماع العلماء ، الفاضل ابن الجمهور (٢) في «عوالي اللثالي» ، حيث قال بعد ذكر مقبوله عمر بن

ص: ١٤٣

- ١- ومرادهم تعادلتهما في المرّجحات السنديّة التي نص عليها في الأخبار العلاجية. والكلام فيما نحن فيه من جهة المرّجحات الدلالية وعدمها ، فما نحن فيه في مقام الصغرى ، ومسأله التعادل في مقام الكبرى.
- ٢- قد يطلق ابن جمهور على ابي الحسن على بن محمد بن جمهور صاحب كتاب الواحده المعروف وأما المقصود هنا هو الشيخ الشمس الدين محمد بن عليّ بن إبراهيم بن الحسن بن أبي جمهور الاحسائي ويطلق عليه ابن جمهور. في «رياض العلماء» يطلق في الأغلب على شمس الدين بن علي بن ابراهيم بن أبي جمهور كذا بخطه على ظهر بعض مؤلفاته. وهو فقيه متكلم محدّث معاصر للكركي وتلميذ لعلی بن هلال الجزائري ذو فضائل جمّه لكن التصرف الغالي المفرط قد أبطل حقه كما قال من ترجم له. وقد ذكره الاسترآبادی في «الفوائد المدنيّه» والمجلسی في اجازات «البحار» والحر العاملي في موضعين من «أمل الآمل». له مؤلّفات منها : كتاب «عوالي اللثالي» - و «نثر اللثالي» - و «المجلى في مرآه المنجى» في العرفان والاخلاق - و «معين الفكر» في شرح الباب الحادى عشر.

حفظه (١) الواردة في ذكر المرجحات : أنّ كلّ حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليك أولاً البحث عن معناهما وكيفيات دلالة ألفاظهما ، فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات ، فاحرص عليه واجتهد في تحصيله ، فإنّ العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما وتعطيله بإجماع العلماء ، فإذا لم

ص: ١٤٤

١- محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داود بن الحصين عن عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه في دين أو ميراث ، فتحاكما - إلى أن قال : - فإن كان كل واحد اختار رجلاً من أصحابنا ، فرضيا أن يكونا الناظرين في حقّهما واختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم؟ فقال : الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر. قال : فقلت : فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل [ليس يتفاضل - كما في روايه الفقيه -] واحد منهما على صاحبه ، قال : فقال : ينظر إلى ما كان من روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكما ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك فإنّ المجمع عليه لا - ريب فيه - إلى أن قال : - فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟ قال : ينظر ، فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامه فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامه ، قلت : جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامه والآخر مخالفا لهما بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال : ما خالف العامه ففيه الرّشاد. فقلت : جلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال : ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر ، قلت : فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال : إذا كان ذلك فأرجئه حتّى تلقى إمامك ، فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات. راجع «الوسائل» ج ٧ ص ١٠٦ باب ٩ حديث ١ وباب ١٢ حديث ٩.

تتمكّن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث (١). انتهى.

فعلى هذا ، إذا تعارض دليلان من الأدلّه مثل خبرين جامعين لشرائط القبول أو ظاهر آيتين أو نحو ذلك ، فلا بدّ أولاً من ملاحظه الجمع والعمل بهما إمّا بالتخصيص أو بالتقييد إذا كان بينهما عموم وخصوص أو إطلاق وتقييد ، أو بحمل أحدهما على بعض الأفراد وحمل الأخير على بعض آخر إذا كان بينهما تناقض أو نحو ذلك ، ومع العجز عن ذلك لمانع خارجي ، مثل التناقض في قضيه شخصيه أو إجماع على عدمه ، فيرجع الى المرجّحات ، ومع التساوي ، فالأقوال المذكوره (٢).

فقولهم : بالجمع مع عدم ملاحظه المرجّحات تمسّكاً بكونه جمعا بين الدليلين ، ينافي تعليل تقديم الخاصّ على العامّ بكونه أقوى ، كما في حجّه الخصم.

وكذلك قول المجيب الأوّل وغيره بالجمع بين الدليلين وإن كان أحدهما أضعف ، ينافي رجوعهم الى المرجّحات واعتبار القوّه والضعف في المقامات ، مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع ، فإنّهم يعتبرون التّرجيحات أيضاً.

فالمناص (٣) عن هذا الإشكال (٤) وتحقيق المقام ومحصل ما ذكره في قاعده التعادل والترجيح مع تحرير منّي وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام :

ص: ١٤٥

١- «عوالي اللئالي»: ٤ / ١٣٦.

٢- أيّ من التخيير وغيره من الأقوال على اختلاف الآراء على ما عرفت.

٣- أي المنجى أو الملبجأ والمفترّ قال تعالى : (فَنَادُوا وَوَلَاتَ حِينَ مَنَاصٍ).

٤- ولقد أشار الى أكثر هذه التحقيقات الفاضل البهبهاني في الفائده الثالثه والعشرين من «فوائده»: ص ٢٣٣ ، وأشار الى الى أنّه ألّف رساله في قواعد الجمع منفرده ، وأشار إليه في حواشي «المعالم» أيضاً.

إنّ مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الإمكان من عدم الرجوع الى المرّجحات الخارجيّة ، إنّما هو بالنسبه (١) الى الهجر والترك والإسقاط ، لا بالنسبه الى إرجاع أحدهما الى الآخر ، فإنّ إرجاع أحد الدليلين الى الآخر أو إرجاعهما الى ثالث ، يقتضى إخراج اللفظ عن الحقيقة الى المجاز ، إذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما ممّا لا يمكن بالضروره.

فكما يمكن إخراج العامّ عن حقيقه العموم ، يمكن إخراج الخاص عن حقيقه الخصوص أيضا ، فلا بدّ في توجيه التأويل الى أحدهما دون الآخر من مرجح ، فلا ينافى عدم الرجوع الى المرّجحات فيما أمكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا (٢) والإسقاط مطلقا ، وجوب الرجوع اليها في إرجاع التأويل الى أحدهما دون الآخر (٣).

ومرادهم من العمل بالدليلين ، العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما إمّا بالحقيقه أو بالمجاز الذى يصحّ فى محاورات أهل اللسان ، وهو ما وجد فيه العلاقه المصحّحه المقبوله عند أهل البيان ، والقرينه الصّارفه عن الحقيقه والمعينه لذلك المعنى المجازى كذلك ، بأن تكون موجوده فى اللفظ (٤) أو مقارنة معها ، أو كاشفه عن كون اللفظ مقترنه حين التكلّم بقرينه تدلّ على هذا المعنى ، ولا يكفى فى

ص: ١٤٦

- ١- أى عدم الرجوع إنّما هو لو أوجب الرجوع الى المرّجحات ترك أحد الدليلين رأسا.
- ٢- من غير النظر إلى كون أحدهما أقوى والآخر أضعف ، بل يعمل عليهما بمقتضى مدلولهما حقيقه أو مجازا.
- ٣- أى فى أحد المدلولين لا فى كليهما ، سيّما لما عرفت من العمل بالدليلين مع بقائهما على حقيقتهما ممّا لا يمكن هذا ما قال رحمه الله فى الدرس كما افاد فى الحاشيه.
- ٤- أى لفظ العامّ.

ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك (١).

وكذلك معنى إرجاع أحدهما إلى الآخر ، إبقاء أحدهما على حقيقته ، وإرجاع الآخر إليه كذلك (٢).

ومعنى إرجاعهما إلى ثالث ، إثبات القرينه للتجوّز في كليهما ، بحيث يحصل من التجوّز فيهما معنى ثالث.

مثال الأول (٣) : العامّ والخاصّ المطلقان ، فإنّ العمل بالخاصّ يوجب العمل بالدليلين في الجملة ، أمّا في الخاصّ فبحقيقته ، وأمّا في العامّ فبمجازة المتعارف وهو التخصيص . ومجرد وقوع العامّ والخاصّ المتنافي الظاهر في كلام متكلم واحد أو متكلمين كانا في حكم واحد ، قرينه على إرادته التخصيص ، سيّما وفيه إشارات من كلام الشّارع أيضا بأنّ في كلامه عامّا وخاصّا ولا بدّ من معرفتهما.

ومثال الثاني (٤) : إرجاع عامّين متنافيين إلى خاصّيين ، وذلك يحصل بين المتناقضين مثل : أنّه ورد في الأخبار أنّ الأمّ أحقّ بحضانه الولد إلى سبع سنين ، وورد أيضا أنّ الأب أحقّ بحضانه إلى سبع سنين ، فالجمع بينهما بأنّ المراد بالولد في الأول الأثنى ، وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين ، وإخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص ، لكنّ الخاصّ هنا في الأخبار غير ظاهر ، فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لإخراج اللفظ عن الحقيقه ، وعدم تنزيهه على مجاز متعارف عند أهل اللّسان ، لعدم القرينه عليه ، إلّا أن يجعل الشّهره بين الأصحاب قرينه على أنّهما لعلّهما كانتا مقترنتين بقرينه مفهمه لذلك.

ص: ١٤٧

١- التجوّز.

٢- أي على ما مرّ بالمجاز.

٣- وهو ما مرّ من معنى إرجاع أحدهما إلى الآخر.

٤- وهو ما مرّ من معنى إرجاعهما إلى ثالث.

وأما الذى وجد فيه القرينه من الأخبار ، فأمره واضح ، مثل : الأخبار الواردة فى أن العارى يصلّى قائما ويومى ، والأخبار الواردة فى أنه يصلّى قاعدا ، فالمشهور أن الأخبار الأوّله محموله على الأمن من المطّلع ، والثانى على العدم ، وبهذا التفصيل روايه صحيحه كالمخصّص لكليهما وهى قرينه لذلك الحمل .

وأما مطلق الحمل كيفما اتفق كما يذهب إليه بعض من أفرط فى التأويل (1) ، فلا- دليل عليه ، مثل : إن بعضهم إذا رأى خبرا ورد بلفظ الأمر وآخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه ، فيجعل الأمر بمعنى الإذن والنهى بمعنى مطلق المرجوحيه ويثبت بذلك الكراهه ، وهو خارج عن مدلول كليهما ، فإذا لم يكن قرينه على ذلك حائيه أو مقالته ، فلا يجوز ذلك بمجرد أنه جمع بين الدليلين ، ولا- يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا مجازه ، أما الحقيقه فظاهر ، وأما المجاز ، فلأنّ المجاز هو المعنى الذى أفهمه القرينه ، وهو مسبوق بوجود القرينه والعلم بها ، ومجرّد احتمال وجود قرينه توجب فهم المخاطبين المشافهين ، كذلك (2) لا يجوز الحكم بإرادته ذلك ، ولا يورث الظنّ بإرادته ذلك. فهذا ممّا لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بدّ من التخيير بعد اليأس عن الترجيح ، مع أنّ هذا ليس عملا بالدليل ، بل هو ذكر احتمال فى معنى الدليل .

فالتحقيق فى جواب حجّه الخصم منع كون المفهوم أضعف من العامّ المنطوق مطلقا ، سيّما مع غلبه تخصيص العمومات وشيوعه ، ومع التساوى (3) فيحمل العامّ

ص: ١٤٨

١- راجع الفائده الثالثه والعشرين من «الفوائد» : ص ٢٣٤ للوحيد البهبهاني فإنّ فيها فوائد فى مقام التأويل .

٢- أى بالتجوّز .

٣- أى إذا ثبت التساوى لا أقلّ فهو فى محل دفع ما يقال من أنّ مجرّد عدم الأضعفّيه لا ينفع إلّا فى مقام ذكر التفصيل .

على الخاصّ لا- لمحض الجمع بين الدليلين حتّى يرد أنّه لا- دليل عليه كما بيّنا ، بل لأنّ اجتماعهما مع تساويهما ، قرينه لإرادته ذلك في العرف ، سيّما مع غلبه التخصيص وشيوعه.

وأما ما يقال من الرجوع الى مراتب الظنّ (1) باعتبار الموارد ، فحيثما حصل في المفهوم ظنّ أقوى من العامّ فيخصّص به ، وإلّا فلا ، فهو خروج عن طريقه أرباب الفنّ ورجوع الى القرائن ، ومحطّ نظر الأصولي هو ملاحظه المقام خاليا عن القرائن ، وإلّا فمع الالتفات الى المرجّحات الخارجة ، فيعتبر ذلك في إرجاع التأويل الى أحد الدليلين دون الآخر مع ثبوتها ، أو إليهما معا مع التساوي والإمكان أو التخيير بينهما أيضا.

فقول : مع كون الخاصّ أقوى ، فلا إشكال في ترجيح الخاصّ وإرجاع العامّ إليه وإخراجه عن حقيقته.

وأما مع كون العامّ أقوى ، فلا يجوز إذا كان العامّ أقوى من جهة الاعتضاد ، أو كان المفهوم أضعف من جهة خصوص المقام.

وأما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص ، وكونه خيرا من سائر المجازات لأجل ما ذكره في تعارض الأحوال ، من أنّ الغفلة عنه (2) لا- يوجب ترك المراد رأسا ، بخلاف سائر المجازات ، فليس الاعتماد في التخصيص بمحض أنّه جمع بين الدليلين كما ظنّه بعض المحقّقين (3) ، لإمكان ذلك

ص: ١٤٩

١- رد على سلطان المحققين حيث قال في حاشيته «المعالم» ص ٣٠٠: الأظهر التفصيل بمراتب الظنّ الحاصل بالمفهوم ... الخ.

٢- عن الخاص.

٣- وهو سلطان العلماء راجع حاشيته على «المعالم»: ص ٣٠٠.

يبقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز آخر ، فالاعتماد هنا أيضا على المرحح ، فمع وجود المرحح في أحد الطرفين وموافقته لمحاورات أهل اللسان من مراعاة شرائط المجاز ، لا يجوز التجوز في الطرف الآخر ، فرجع مآل الكلام جملة الى ما يترجح في النظر ويحصل به الظن من الأمارتين بعد ملاحظه قواعد اللفظ وفهم المعانى . فهذا أيضا يرجع الى ملاحظه التراحيح وبعد العجز عنه يرجع الى التخيير أو التوقف . فالتخصيص والتقييد وأمثالهما أيضا فى الحقيقه يرجع الى الإثبات والإسقاط ، إلا أن فى ذلك إثبات البعض ، وإسقاط البعض ، وفيما لا يمكن الجمع إسقاط الكل وإثبات الكل ، مع أن القول بأن التخصيص فيما نحن فيه عمل بالدليلين مشكل ، بل هو إلقاء أحدهما وإعمال الآخر . فإن التخالف إنما هو فى بعض مدلول العام ونفس الخاص ، ولا ريب أن مع العمل بالخاص يلغى ذلك البعض (١) ، وإن لوحظ مجموع مدلول اللفظ فى الجانبين ، فلا يخفى أن المفهوم أيضا ليس تمام مدلول اللفظ ، بل بعضه (٢) كما أشار إليه بعض الأعلام ، فلا مناص عن ملاحظه المرححات فى الكل ، أعنى فى العمل بالدليلين معا (٣) فى الجملة ، وفى طرح أحدهما (٤) ، ويشهد به إطلاق الأخبار (٥) الوارده فى علاج الأخبار المختلفه ، وسيجىء تمام الكلام فى آخر الكتاب إن شاء الله تعالى .

وفذلكه المقام فى ضابطه الجمع والترجيح أن التخالف الحاصل بين الدليلين

ص: ١٥٠

- ١- وهو أحد طرفى المتناقضين .
- ٢- والبعض الآخر هو المنطوق .
- ٣- فيما يمكن الجمع .
- ٤- فيما لم يكن الجمع .
- ٥- من دون تقييد بغير عموم الخصوص فاطلاقها يشمل الترجيح .

سبب لأن يكون العمل بأحدهما تركا لظاهر الآخر وحقيقته ، أو تركا لظاهرهما معا ، ومع ترك الظاهر إِمَّا يحصل قرينه على إرادته خلاف الظاهر من نفس المتعارضين ، أو الخارج ، فبذلك يندرج فى الدلالة المجازية المتعارفه ويكون هذا أيضا مع القرينه من جملة الظواهر ، أو لا- تحصل (١) ومع ذلك (٢) فإِمَّا يمكن تأويل هناك بمعنى احتمال ينزل عليه المخالف ولو لم يكن ظاهرا ، أو لا يمكن.

فحيث نقول : إن أراد القوم من قولهم : الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، أنه لا- يجوز ردّ كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر كلماته وإن كان بعيدا ، ولم نجعله شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ رحمه الله فى «التهذيب» لغرض دعاه الى ذلك ، كما ذكره فى أول كتابه (٣) فلا غائله فيه ، إلا أنه لا يدل دليل

ص: ١٥١

١- أى لا تحصل قرينه مفهمه لاراده خلاف الظاهر مطلقا ، يعنى لا من نفس المتعارضين ولا من الخارج.

٢- أى ومع عدم حصول القرينه على الوجه المذكور.

٣- ومن جملة ما قاله : وما وقع فيها من الاختلاف والتباين والمنافاه والتضاد حتى لا يكاد يتفق خبر إلا وبإزائه ما يضاده ، ولا يسلم حديث إلا وفى مقابله ما ينافيه حتى جعل مخالفونا ذلك من أعظم الطعون على مذهبنا وتطرّفوا بذلك الى إبطال معتقدنا ... حتى دخل على جماعه - ممّن ليس لهم قوّه فى العلم ولا بصيره بوجوه النظر ومعانى الالفاظ - شبهه ، وكثير منهم رجع عن اعتقاد الحق لما اشتبه عليه الوجه فى ذلك وعجز عن حلّ الشبهه فيه. سمعت شيخنا أبا عبد الله - أیده الله - يذكر أنّ أبا الحسين الهارونى [أبا الحسن الهروى] العلوى كان يعتقد الحق ويدين بالإمامه فرجع عنها لما التبس عليه الأمر فى اختلاف الأحاديث وترك المذهب ودان بغيره لما لم يتبين وجوه المعانى فيها. فالاشتغال بشرح كتاب يحتوى على تأويل الأخبار المختلفه والأحاديث المتنافيه من أعظم المهمّات فى الدين ومن أقرب القربات الى الله تعالى لما فيه من كثره النفع للمبتدى والريّض فى العلم.

على وجوبه ، مع أنّ الظاهر أنّ لفظ الأولى في كلامهم بمعنى الواجب ، كما في قوله تعالى : (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (١) وإن أرادوا أنه يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ، ويكون ذلك مستندا شرعيا ودليلا في جميع الموارد ، حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينه في نفس المتعارضين ولا في الخارج ، بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض ، فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا ، فإنه يؤول الى الخروج عن كلام الشارع رأسا ، وفي العمل بأحدهما ، عمل بكلامه في الجملة ، فلا بد أن يكون مراد القوم من الأولوية إما مطلق الرجحان ، أو الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقه متفاهم أهل اللسان كالتخصيص وغيره ، ويكون غيره داخلا في غير الممكن ، فالمراد من الإمكان ما يعم الإمكان بملاحظه العرف.

ثم إن مجرد ظهور القرينه من نفس المتعارضين أو غيرهما على مجازيته أحدهما أو كليهما ، لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها وإعمالها ، إلا إذا لم يوجب ترجيح المرجوح ، فإنّ حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل للدليل آخر ، وهو لا يصحّ إلا إذا تساويا أو ترجيح القرينه على مقتضى حقيقة اللفظ ، فلا بد من ملاحظه الترجيحات في مقام الإرجاع أيضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتي وغيره أيضا.

ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين ، وإن كان يارجاع الأقوى الى الأضعف.

ص: ١٥٢

١- الانفال : ٧٥.

وأما ظاهر كلام ابن الجمهور ، فمنع ما ادّعاه من الإجماع بظاهره (1) ، إذ عندنا ما هو أقوى في العمل من ذلك الإجماع المنقول ، من دلالة العقل على قبح ترجيح المرجوح ، مع أنّ الرواية صريحة في إرادته المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع بينهما ، وسؤال الزاوي فيهما إنّما هو عنهما ، والسبب ليس مخصّصا للجواب ، ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين أيضا الى التّرجيحات.

ص: ١٥٣

١- كما عرفت سابقا في أوّل المبحث.

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب (١) ، ولا بالإجماع (٢) ، ولا بالخبر المتواتر (٣) ، ووجهها ظاهر (٤).

ص: ١٥٤

١- وصرح بجوازه العلامة في «التهذيب» ص ١٤٥ ، و «المبادئ» ص ١٤١ ، والمحقق في «المعارج» ص ٩٥ ، وفي الحاشية : الظاهر أن هذا ليس باتفاقي بينهم لوقوع الخلاف فيه ، أي مع أن ظاهر كلامه كونه اتفاقيا سيما بملاحظه اقترانه مع ما وقع الاتفاق فيه ، وهو جواز تخصيص الكتاب بالاجماع وبالخبر المتواتر. قال صاحب «الأنيس» في بحث تخصيص الكتاب بالكتاب : والحق جوازه مطلقا ومنعه بعض مطلقا ، وفضل جمع من العامه بأنه إن علم التاريخ ، فإن كان الخاص متأخرا خصيص العام ، وإن كان متقدما فلا ، بل كان العام ناسخا له. وإن جهل التاريخ فتساقطا ، فيتوقف في مورد الخاص ويطلب فيه دليل. وإن علم المقارنه فبعضهم على أن الحكم فيه كالحكم عند العلم بتأخر الخاص ، وبعضهم على أن الحكم فيه كالحكم عند جهل التاريخ ، ومثله قال العضدي أيضا ، ولكن باختلاف يسير بزياده ونقصان. ونسب القول بالتفصيل الى أبي حنيفة والقاضي وإمام الحرمين. وهذا كله كما تراه ينادى بعدم كون جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اتفاقيا.

٢- أي ولا- ريب في جواز تخصيص الكتاب بالإجماع ؛ وذلك مثل آيه القذف ، فإنها تدل على وجوب ثمانين جلده للحر والعبد مع أنهم أوجبوا على العبد نصف الثمانين ، والثمانون مخصوصه بالحر. والظاهر أن المخصيص ، هو الاجماع لا قوله تعالى : (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ). وذلك لأنها وردت في حق الإمام وقياس العبيد عليها باطل ، مع أنه لو سلم صحته لا ينافي ما ذكرنا ؛ غايه الأمر كونه مسندا للإجماع. هذا كما أفاده في الحاشية.

٣- في «المعالم» : ص ٣٠٥ لم يعبر بعدم الريب كما فعل المصنف وإنما قال : لا خلاف... (٤) من أن ما ذكره المانع من عدم الجواز في تخصيصه بالخبر الواحد غير موجود ، فالمقتضى فيها موجود والمانع مفقود ، مضافا الى أنه واقع ، وذلك كتخصيص قوله تعالى : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ) بقوله عليه السلام : لا يرث القاتل ولا يتوارث أهل ملتين.

واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال (١) :

ثالثها : التفصيل ، فيجوز إن خصّ قبله بدليل قطعي (٢).

ورابعها : التفصيل أيضا بتخصيصه بما خصّ قبل بمنفصل قطعيا كان أو ظنيا.

وخامسها : التوقف ، وقد ينسب الى المحقق نظرا الى أنه قال : الدليل على العمل بخبر الواحد هو الإجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ، ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط وجوب العمل به. وهذا ليس معنى التوقف ، بل هو نفي للتخصيص كما لا يخفى ، والأظهر الجواز كما هو مذهب أكثر المحققين.

واحتجوا عليه : بأنهما دليلان تعارضا ، فإعمالهما ولو من وجه ، أولى.

ولا ريب أنّ ذلك لا يحصل إلّا مع العمل بالخاصّ ، إذ لو عمل بالعام بطل الخاصّ ولغى بالمرّه.

ص: ١٥٥

١- الأوّل لعيسى بن أبان ، والثاني للكرخي ، والتوقف للقاضي أبي بكر ، والقول بالثبوت للمحققين ممّا ومنهم ، حتى نسب الى الفقهاء الأربعة ، والمرضى منع منه على ما نقل ، وتحققت من ذلك كما في «الذريعة» حيث قال : والذي نذهب إليه أنّ أخبار الآحاد لا يجوز تخصيص العموم بها على كل حال. وقال : فأما المخصّص المنفصل فقد يكون دليلا عقليا وقد يكون سمعيا ، فالسمعي ينقسم إلى ما يوجب العلم وإلى ما يوجب الظن ، كالقياس وأخبار الآحاد وليس يخرج عن هذه الجملة شيء من المخصّصات. راجع ١ / ٢٤٣ من «الذريعة».

٢- أي قبل ذلك التخصيص بدليل قطعي مطلقا متصلا كان أم منفصلا.

وبعد ما حَقَّقنا لك سابقا (١)، يظهر ما فيه ، لأنَّ العامَّ كما أنَّه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ ، ومع ذلك فنقول : إنَّه قد عمل به ، فكذلك الخاصَّ إن أريد به معنى مجازى أيضا ، بحيث لا يوجب ترك ظاهر العامَّ وحقيقته. فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا- يوجب القول بالتخصيص ، مع ما عرفت من أنَّه ليس جمعا بين الدليلين ، بل هو إلغاء لأحدهما ، إذ المعارضه إنَّما هو بين ما دلَّ عليه العامَّ من أفراد الخاصَّ وهو ملغى بأجمعه حينئذ ، فلا بدَّ من بيان وجه التخصيص واختياره.

فالأولى أن يقال : دليلان تعارضا وتساويا ، وأحدهما عامَّ والآخر خاصَّ ، وفهم العرف وشيوع التخصيص ، وكونه أقلَّ استلزاما لمخالفه المراد فى نفس الأمر ، كلَّها مرجَّحه لاختيار تخصيص العامَّ بالخاصَّ.

وأما وجه التساوى (٢) ، فستعرف.

احتجَّ المانع (٣) : بأنَّ الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى ، والظنُّ لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى.

و : بأنَّ التخصيص به لو جاز ، لجاز الفسخ ، وهو باطل.

أمَّا الملازمه ، فلأنَّه تخصيص فى الأزمان ، فهو من أفراد التخصيص ، أو أنَّ العله فى التخصيص هو أولويَّه تخصيص العامَّ من إلغاء الخاصَّ ، وهو موجود فى النسخ.

وأما بطلان التالى فبالإتفاق.

ص: ١٥٦

١- من أن مجرّد الجمع بين الدليلين لا يوجب تقدم الخاص.

٢- بين الكتاب والخبر.

٣- ونقل هذه الحجج فى «المعالم» : ص ٣٠٥.

والجواب عن الأوّل (١): أنّ الكتاب وأن كان قطعى الصّيدور ولكنّه ظنى الدّلاله ، وخاصّ الخير وإن كان ظنى الصّيدور ولكنّه قطعى الدّلاله ، فصار لكلّ قوه من وجه فتساويا ، فتعارضاً ، فوجب الجمع بينهما ، هكذا ذكره .

وأنت خير بأنّ الخاصّ أيضاً ليس بقطعى الدّلاله ، سيّما إذا كان عامّاً بالنسبه الى ما تحته ، لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من أنواع المجاز ، مضافاً الى احتمال التخصيص فيما كان عامّاً أيضاً .

نعم ، هو نصّ بالإضافه الى العامّ ، وقطعى بهذا المعنى ، وهو لا يستلزم قطعيتته مطلقاً ، وقد مرّ توضيح ذلك فى مبحث المفهوم والمنطوق .

فالتحقيق فى الجواب هو : أنّهما ظنانّ تعارضاً وتساويا ، ولأجل أنّ التخصيص أرجح أنواع المجاز والفهم العرفى (٢) ، رجّحنا التخصيص .

وأما التساوى ، فلأنّ المعيار فى الاستدلال هو اللفظ من حيث الدّلاله ، لا من حيث هو ، والذى نقطع بصدوره هو لفظ العامّ .

وأما أنّ المراد منه هل هو معناه الحقيقى أم لا ، فهو غير مقطوع به ، فالذى هو قطعى الصّيدور هو لفظ العامّ لا الحكم عليه بعنوان العموم ، فكون الحكم على العموم مراد الشّارع مظنون ، وكذلك الحكم فى الخاصّ على الخصوص مظنون .

والقول بأنّ الخطاب بما له ظاهر وإرادته غيره قبيح ، فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعيه المخاطبه به ، إنّما يتمّ بالنسبه الى من يوجّه الخطاب ،

ص: ١٥٧

١- وهو لصاحب «المعالم» : ص ٣٠٦ . واعلم أنّ كلامه تبعاً للعضدى كما عن «الفصول» : ص ٢١٣ .

٢- والفهم العرفى عطف على قوله : أنّ التخصيص أرجح أنواع المجاز .

والخطابات الشفاهية (١) وما في منزلتها ، مخصوصه بالحاضرين ، كما تقدّم ، وربما كانت مقترنه (٢) بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ، ووجوده في غير ما ظهر أيضا محتمل ، فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر ، وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن أن يكون من جملة تلك القرائن ، وعدم اقتران القرينه باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت الحاجة ، إذ ربما كانت مقترنه بها من جهة الحال لا من جهة المقال ، أو كانت مقترنه بالقول منفصله (٣) عن ظاهر القرآن أو لم تكن مقترنه بها ولم يكن حينئذ وقت الحاجة ونحو ذلك. وشراكتنا للحاضرين في التكليف إنما هو فيما علم المراد منها أو ظنّ ، فإذا لم يمكن العلم بالمراد وأنّ تكليف الحاضرين أي شيء كان ، فلا ريب في الاكتفاء بما ظنّ أنه مراد ، فأين العلم!

ومما ذكرنا (٤) ، يظهر النقض بحصول العلم بمدلول خبر الواحد أيضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبه ، فيحصل من ذلك قوّه أخرى في الخبر أيضا ، مع أنّ جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الأخباريون. والتمسك في حجّيته وإثبات جواز العمل به بالأخبار يحتاج الى دفع الأخبار المعارضة ، وبالإجماع (٥) ، مدفوع بمنعه في موضع النزاع.

ص: ١٥٨

- ١- كالأخبار وما في منزلتها هو القرآن أو من ما في منزلتها هو الفعل او التقرير وذلك لانصراف إطلاق الخطاب الى القول.
- ٢- دفع لما يقال من أنّ الظاهر عندهم بعينه هو الظاهر عندنا.
- ٣- أو متصله ولكن قد خفيت علينا.
- ٤- من أنّ الخطاب بما له ظاهر وإرادته غيره قبيح ... الخ.
- ٥- عطف على قوله : بالأخبار.

فظهر بطلان كلام المحقق أيضا (١) بالمعارضه بالقلب ، فكما أنّ الإجماع (٢) لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخير الواحد فيما كان هناك عامّ من الكتاب ، فلم يعلم انعقاد الإجماع على حجّيه ظاهر الكتاب وعامّه فيما يثبت من الأخبار الخاصّه ما يعارضه ، سيّما والقائلون بجواز التخصيص جماعه كثيرون ، وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل ، مع أنّ في كون العامّ حقيقه في العموم كلاما (٣) وهو أيضا من المسائل الاجتهاديه ، وقد مرّ. وكذلك العامّ المخصّص ، بل سدّ باب تخصيص الكتاب بخير الواحد يوجب المنع من العمل بخير الواحد ، إذ قلّما وجد خير لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب ، فلا أقلّ من مخالفته لأصل البراءه الثابته بنصّ الكتاب مثل : (لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (٤) ونحو ذلك (٥) ، مضافا الى ما يظهر ذلك من تتبع أحوال السلف من العلماء والصّحابه والتابعين كما أشار إليه بعض الأفاضل.

وبالجمله مع ملاحظه ما ذكروا أضعاف ما ذكر ، ممّا لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى إلّا مجرد دعوى حصول ظنّ من ظاهر الكتاب بمراد الله ، ولا ريب أنّ خبر الواحد الجامع لشرائط العمل أيضا ، يورث ذلك الظنّ.

ص: ١٥٩

- ١- أي بما ذكرنا من منع التمسك بالاجماع في موضع النزاع ظهر لك إمكان ردّ قول المحقق بنفي التخصيص.
- ٢- وهذا بيان للمعارضه بالقلب على كلام المحقق.
- ٣- حيث قال بعضهم أنّه حقيقه في الخصوص وقال بعضهم مشترك بينهما فلا يكون قطعيا.
- ٤- الطلاق : ٧.
- ٥- من تخصيص الكتاب بالخبر. هذا وقد ضعّف هذا القول للمصنّف صاحب «الفصول» فيه ص ٢١٣.

فإن قلت (١): إن الأخبار الكثيره وردت بأن الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على الجدار ونحو ذلك (٢) ، فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد.

قلت : تلك الأخبار مختلفه متعارضه ، معارضه بمثلها أو بأقوى منها ، من تقديم العرض على مذهب العامه والأخذ بما خالفهم ونحو ذلك ، فهى على إطلاقها غير معمول بها ، مع أن الظاهر من المخالفه هو رفع حكم الكتاب كلياً وإن كان يتحقق بسلب البعض أيضاً.

سلمنا ، لكنّها مخصّيه به بذلك ، لمعارضتها بما هو أقوى منها من الأدله الداله على حجّيه خبر الواحد مطلقاً ، وما دلّ على جواز تخصيص الكتاب به من الأدله أيضاً ، إذ قد عرفت أن الخاص إنما يقدّم على العام مع المقاومه ، مع أن من جمله أدله حجّيه خبر الواحد هو قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا...)(٣) الخ. وآيه النفر (٤) ، (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ.) (٥) والعمل بهذه الأخبار يوجب تخصيصها ، وهو كّر على ما فررت منه.

ومما ذكرنا (٦) ، يظهر بطلان ما قيل فى هذا المقام أيضاً من أن تخصيص

ص: ١٦٠

١- راجع حاشيه السلطان على «المعالم» : ص ٣٠١.

٢- كقوله صلى الله عليه وآله : إذا ورد عنى حديث فاعرضوه على كتاب الله فإن وافقه فاقبلوه وإن خالفه فردوه.

٣- الحجرات : ٤٩.

٤- (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبه : ١٢٢.

٥- الحشر : ٧.

٦- من لزوم تخصيص تلك الأخبار بالصوره المذكوره لعدم المقاومه للعمومات المذكوره يندفع ما قيل : انّ القبول بتخصيص الكتاب بالخبر يستلزم عدمه وما هو كذلك فهو باطل.

الكتاب بخبر الواحد يستلزم تخصيص أدله خبر الواحد بهذه الأخبار ، فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد لأن ما يستلزم ثبوته انتفاؤه ، فهو باطل ، وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الأخبار. فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الأخبار في المخالفة الخاصه (١) ، فإنها إما مهجوره أو مخصوصه بصوره المناقضه والمنافاه رأسا.

وأما الجواب عن الثاني : فعن الشقّ الأوّل من الترديد ، بأنّ المسلم من التخصيص والذي ندّعيه هو الفرد الخاصّ ، يعنى التخصيص في الأفراد لا جميع أفرادهم أو ما يشملهما.

وعن الشقّ الثاني (٢) : فياباء الفارق بالإجماع المدّعى في النسخ أولا ، وبأنّ التخصيص أغلب وأشيع وأرجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبه التخصيص ثانيا.

وقد يتمسك في إبداء الفرق ، بأنّ التخصيص أهون من النسخ لأنه دفع لبعض المدلول قبل العمل به ، والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه (٣).

وقد يوجه ذلك : بأنّ حدوث الحادث محتاج الى العله ويكفي في بقائه عله

ص: ١٦١

١- قال في الحاشيه : يعنى في بيان حكم المخالفة بعنوان التخصيص لا المخالفة بعنوان العموم ورفع حكم الكتاب كلياً ورأسا. والحاصل أنّ هذه الأخبار تدلّ على شيئين أحدهما : وجوب طرح ما خالف الكتاب بعنوان الخصوص. والثاني : طرح وجوب ما خالفه بعنوان التناقض.

٢- والمراد بالشق الثاني هو قول المستدلّ وإنّ العله في التخصيص ... الخ.

٣- راجع حاشيه السلطان على «المعالم» : ص ٣٠٣.

الوجود ، فمدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته أسهل من دفع ما ثبت ، لعدم احتياجه في الثبوت الى علة أخرى ، وهو مع أنه لا معنى له في أحكام الله تعالى وأفعاله ، ولا يصعب عليه شيء أبداً ، وأنه موقوف على إثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد ، وهو ممنوع.

وإن حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس بأقل من بقاء ما ثبت ، فهو مردود بأنه لا يرجع الى محصل ، إذ الإشكال في أن خاص الخبر إذا ورد مع عام الكتاب ، فهل يقتضى معامله أهل اللسان في فهم الألفاظ حملة على النسخ ، أو التخصيص ، وأيها أرجح؟

وكون أحدهما أصعب في نفس الأمر عن الآخر مع عدم أقلية بالنسبة الى الآخر [كالتخصيص] لا يوجب فهمه من اللفظ وحملة عليه.

نعم خصوص شيوع التخصيص وأرجحيته يوجب ترجيحه ، فبطل القول بعدم الفرق بذلك (١).

وربما يقال (٢) في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص : إن في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الأزمنة وإن لم يكن وقوع المدلول مراداً ، بخلاف التخصيص ، فإنه لا يراد منه إلا البعض أولاً.

فظهر بذلك أنه لا رفع في التخصيص أصلاً ، بخلاف النسخ ، فإن فيه رفعاً في الجملة.

وفيه : أن ذلك تحكّم من قائله ، فإن إمكان إرادته الدلالة في العام ووجود

ص: ١٦٢

١- وليس بما ذكر.

٢- القائل هو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» : ص ٣٠٣.

المصلحه فى ذلك أيضا قائم إن أريد مجرد الإمكان ، وإن أريد الفعلية فى النسخ دون التخصيص فهو أيضا ممنوع ، لإمكان (١) أن يكون المراد فى النسخ أيضا الحكم فى بعض الأزمان مجازا ولكن تأخر بيانه ، فالفرق بذلك مشكل.

احتجّ المفصّلون بما يرجع حاصله بعد التحرير : الى أنّ الخاصّ ظنّي والعامّ قطعيّ ، فلا يقاومه إلّا مع ظهور ضعف فيه ، وذلك عند الفرقة الأولى بأن يخصّص مرّه بدليل قطعيّ ، وعند الفرقة الثانية بأن يخصّص بمخصّص منفصل. وذلك لأنّ العامّ عند الفرقة الأولى يصير بذلك مجازا فى الباقي ، وعند الفرقة الثانية بهذا. والدلاله المجازيّة أضعف من الدلاله الحقيقيه كما سيّجىء فى باب التراجيح.

وجوابه (٢) : يظهر ممّا مرّ ، فإنّ القطعيّه إنّما كانت فى المتن لا فى الدلاله ، والتخصيص إنّما يقع فى الدلاله ، فلا ينافى قطعيّه المتن.

وحجّه المتوقّف : تصادم أدلّه الطرفين ، وعدم المرجّح.

وجوابه : أنا قد بينا إثبات المرجّح.

ص: ١٦٣

١- لاحتمال ذلك ، فلم يتحقق الفعلية فى النسخ.

٢- راجع جواب صاحب «المعالم» : ص ٣٠٦.

إذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر (١) فإما أن يعلم تاريخهما بالاقتران أو تقدّم الخاص أو تقدّم العام أو يجهل تاريخهما ، وإن كان بجهاله تاريخ أحدهما ، فهذه أقسام أربعه.

واعلم أنّ مراد الأصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان ، فإنّ العامين من وجه لا يمكن أن يكون موضوعا لهذا المبحث ، لأنّه لا يقال لهما العام والخاص على الإطلاق ، بل هما عامان من وجه ، وخاصان من وجه ، ولأنّ الأدلّه المذكوره في هذا المبحث لا تنطبق إلّا على الأوّل كما لا يخفى على من تأملها. فقد تراهم يجعلون في طيّ هذه الأدلّه ؛ الخاص بيانا للعام ويفرّعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان ، وهو لا يتم في الثاني (٢) ، إذ كلّ منهما متّصف بما اتّصف به الآخر من استعداد البيانيه والمبيتيه وصيروره أحدهما بيانا للآخر في بعض الأوقات ، وتخصيصه للآخر ليس بذاته ، بل إنّما هو بضميمه المرّجحات الخارجيه التي قدّمته على الآخر.

وأیضا قولهم في الصوره الآتيه : بنى العام على الخاص اتفاقا أو على الأقوى أو نحو ذلك (٣) ، لا يجرى في الثاني (٤) ، إذ لو أريد من بناء العام على الخاص في

ص: ١٦٤

-
- ١- والغرض من هذا القيد الاحتراز عما هو متوافقي الظاهر ، بأن يكون كلاهما مشتملين على حكم الإباحي أو التحريمي.
 - ٢- وهو العموم من وجه.
 - ٣- مثل ان يحتمل البناء وعدمه في مقام الشك.
 - ٤- في العموم من وجه.

الثانى بناء كلّ منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا كما لا يخفى ، وإن أريد بناء أحدهما على الآخر ، فيلزم الترجيح بلا- مرجّح ، ولا- مرجّح فى أنفسهما كما هو المفروض ، أى من حيث محض العموم والخصوص ، والاعتماد على المرجّحات الخارجيه ليس من جهة بناء العام على الخاصّ ، بل من جهة ترجيح أحدهما على الآخر فى مادّه التعارض.

وبالجملة ، المعارضه بين العامين بالمعنى الثانى مثل المعارضه بين المتناقضين ، لا بدّ فيه من ملاحظه المرجّحات الخارجيه فى التخصيص ، يعنى بعد ملاحظه المقاومه ونفى رجحان أحدهما على الآخر أولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين (1).

وقد غفل بعض الأعظم (2) هنا وعمّم البحث ، واستشهد ببعض الشواهد الذى لا- يشهد له بشىء. ومنشأ اختلاط الأمر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفيه بناء العام على الخاصّ فى بعض الكتب الأصوليه ، وأنت خير بأنهما مقامان متفاوتان فصل بينهما فى كثير من كتب الاصول. فمن الشواهد الذى ذكره (3) : أنّ محققى الأصوليين استدّلوا فى هذه المسأله على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيتى عدّه الحامل والمتوفى عنها زوجها (4) ، مع أنّ بينهما عموما من وجه.

ص: ١٦٥

١- المطلق ومن وجه.

٢- وهو الفاضل المدقّق الشيروانى كما فى الحاشيه.

٣- وهو بعض الأعظم المذكور ، ذكر من الشواهد على تعميم البحث.

٤- الأولى قوله تعالى : (وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجْلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ) الطلاق : ٤. والثانيه قوله تعالى : (وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا) البقره : ٢٣٤.

وفيه ما لا يخفى ، إذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ، وكلامهم هذا في مقام الردّ على الظاهريّه حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى : (لَتَبَيَّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ) ، (١) والتخصيص بيان ، فيجب أن يكون بالسنة.

وأجابوا (٢) عن ذلك : بالمعارضه بقوله تعالى في صفه القرآن : (تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ) ، (٣) وبأنّ معنى البيان منه صلى الله عليه وآله تلاوته للآيه المخصّصه ، وبأنّ بيانه مختصّ بالمشتبه ، ومع وجود المخصّص من الكتاب ، لا اشتباه.

ويندفع كلام الظاهريّه بمحض إثبات مطلق التخصيص وإن كان بمعاونه المرجح الخارجيّ ، وإطلاق التخصيص على قصر أحد العامّين (٤) من وجه على بعض أفراده بسبب العامّ (٥) الآخر ، لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العامّ على الخاصّ بقول مطلق أعمّ من المقامين كما لا يخفى.

هذا (٦) على مذهب العامّه ، وأمّا الإماميّة فلمّا كان مذهبهم اعتبار أبعد الأجلين ، فيجمعون بين الآيتين على غير صورته التخصيص المصطلح بأنّ المراد أنّ المتوفّى عنها زوجها تتربّص أربعة أشهر وعشرا ، إلّا إذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد ؛ فتصبر حتّى تضع ، والحامل تصبر حتّى تضع الحمل إلّا إذا كان متوفّى

ص: ١٦٦

١- النحل : ٤٤.

٢- منهم العلّامة في «التهديب» : ص ١٤٦.

٣- النحل : ٨٩.

٤- وهو عموم آيه الوفاه حيث إنّها مقصوره على غير وأولات الأحمال.

٥- أى عموم آيه وأولات الاحمال.

٦- أى قصر أحد العامين من وجه على الآخر.

عنها زوجها ولم يبلغ مده وضعه له أربعة أشهر وعشرا ، فتصير بعد الوضع حتى يتم الشهر ، وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير. والذي دعاهم الى ذلك إجماعهم وأخبارهم المستفيضه ، مع أن الظاهر من آيه أولات الأحمال ؛ المطلقات فلا تعارض.

وأما العامه ، فبنوا أمرهم في ذلك أولا- على ترجيح عموم آيه أولات الأحمال بسبب دلالة اللفظ واقترانها بالحكمه (1) وغير ذلك ، ثم خصصوا بها الآيه الأخرى ، وتام الكلام فيها في الفروع ، مع أن تمثيل ابن الحاجب ونظرائه لا يصير حجه على أحد.

وأما المحققون منّا مثل العلامة في «التهذيب» (2) وغيره فقد مثّلوا لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب بآيه القروء (3) وآيه أولات الأحمال. وكلامهم هذا ظاهر في العام والخاص المطلقين ، فإنّ الظاهر من آيه أولات الأحمال ، المطلقات وهي أخص من آيه ذوات القروء مطلقا.

ومنها : أنه استشهد (4) بكلام صاحب «المعالم» في حواشيه على كتابه ،

ص: ١٦٧

١- أي بسبب دلالة لفظ وأولات الأحمال على العموم حيث إنه جمع مضاف الى الأحمال. هذا والمراد بجزء الحكمه المقترنه بها أن المصلحه في العده هي حفظ المياه والأنساب عن الاختلاط وهي معلومه بالوضع ، وبعد خروج المولود وبراءه الرحم فلا وجه للترتبص.

٢- ص ١٤٦ ، وكذا في «مبادئ الوصول الى علم الاصول» ص ١٤١ ، والشيخ في «العهده» ١ / ٣٤٠ ، والرازي في «المحصول» ٢ / ٥٧٣.

٣- بقوله تعالى : (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) البقره : ٢٢٨.

٤- أي ومن الشواهد التي استشهد بها ذلك المدقق والذي عبّر عنه ببعض الأعظم.

وسيجيء الإشارة إليه (١)، والى أنه لا دلاله فيها على المطلوب بوجه.

وبالجملة ، لا- مسرح لجعل موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه ، فلنرجع الى تفصيل الكلام فى الأقسام الأربعة ونقول :

القسم الأول : وهو ما علم اقترانهما ، وهو قد يتصوّر فى القول والفعل والفعلين مع احتمال إرادته القولين المتصلين من دون تراخ أيضا ، إن جعلنا المقارنه أعمّ من الحقيقة.

والحقّ فيه بناء العامّ على الخاصّ ، من دون نقل خلاف إلّا عن بعض الحنفية ، فقالوا : إنّ حكم المقارنه والجهل بالتاريخ واحد (٢) ، وهو ثبوت حكم التعارض فى قدر ما يتناولانه فيرجع الى المرجّحات الخارجيه . وهذا قولهم فى المقارنه الحقيقيه دون القولين المتصلين عرفا ، فالخاصّ المتأخّر مخصّص عندهم فيها والعامّ المتأخّر ناسخ (٣).

لنا : ما مرّ مرارا من الفهم العرفى والرّجحان النفس الأمري والشيوخ والغلبه ، واحتمال التجوّز فى الخاصّ مرجوح (٤) بالنسبه إليه.

ص : ١٦٨

١- فى طيّ القسم الثالث من أقسام مسأله ورود العام بعد ورود الخاص .

٢- أى عنده وإلّا فحكم الجهل بالتاريخ عندنا غير هذا كما سيجيء .

٣- وهذا بناء على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، وإلّا فهو مشكل بناء على أنّ المصلحه فى النسخ قبل حضور وقت العمل .

٤- كما لو حمل النهى فى نحو : أكرم القوم ولا- تكرم زيدا ، على قلّه الرّجحان كما هو المتعارف فى مكروهات العبادات ، بالإضافة الى باقى الأفراد الى غير ذلك من المحامل . ولكن أنت خير بما فى العبارة من حيث خصّ احتمال التجوّز المعارض للتخصيص فى التجوّز فى الخاصّ ، مع أنه ربما يعارضه التجوّز فى العام كما فى آيتى المسارعه والخيرات .

وقد يستشكل : بأنّ الأخبار (١) وردت في تقديم ما هو مخالف العامّة أو ما هو موافق الكتاب ونحو ذلك ، وهو يقتضى تقديم العامّ لو كان هو الموافق للكتاب أو المخالف للعامّ أو نحو ذلك.

وفيه : أنّ المبحث منعقد لملاحظه العامّ والخاصّ من حيث العموم والخصوص لا بالنظر الى المرجّحات الخارجيه ، إذ قد يصير التجوّز في الخاصّ أولى من التخصيص في العامّ من جهه مرّجح خارجي وهو خارج عن المتنازع.

ومما ظهر لك من اتّفاق العلماء - إلّا من شدّد منهم (٢) - على بناء العامّ على الخاصّ في صورته الاقتران من جهه محض العموم والخصوص ، يتّضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العامّ والخاصّ من وجه لما ذكرنا سابقا (٣).

القسم الثاني : وهو ما علم تقدّم العامّ وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاصّ ، فإنّما أن يكون ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

ص: ١٦٩

١- في حاشيه : ولعلّه من الشيرواني أيضا ، وذكر سلطان المحققين في تعليقاته على «المعالم» ص ٣٠١ في طيّ قول المصنّف به : قد وردت روايات تدلّ على أنّه إذا وردت إليكم روايات متخالفه فاعملوا بما يخالف مذهب العامّة. وهذا يقتضى أنّ الخاص لو كان موافقا لمذهب العامّة يقدم العام عليه ، إلّا أن يحمل التخالف في الروايات المذكوره على ما لا يمكن الجمع بينهما ، ويجب طرح أحدهما فيطرح ما هو موافق للعامّة. وفيما نحن فيه يمكن الجمع بينهما بحمل العام على الخاص. انتهى.

٢- كبعض الحنفيّه.

٣- من أنّ كل واحد منهما من جهه العموم والخصوص مع قطع النظر عن المرجّحات الخارجيه ، بل للبناء على الآخر فيلزم حينئذ تساقطهما جميعا وبطلانهما رأسا.

وقد يستشكل (١) ذلك في أخبارنا المرويّه عن أئمتنا عليهم السلام فإنّه إذا كان الخاصّ في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبيّ صلى الله عليه وآله وهو باطل لانقطاع الوحي بعده.

وبهذا يظهر إشكال آخر أورده بعضهم (٢) أيضا ، وهو أنّه يلزم عدم جواز العمل بأخبار الآحاد المخصّيه للكتاب أو الأخبار النبويّه رأسا ، للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

والأوّل : مدفوع : بأنّ لزوم النسخ إنّما هو إذا علم أنّ هذا البيان والتخصيص كان من الرّسول صلى الله عليه وآله بعد حضور وقت العمل ، لا مجرّد تراخي روايه الإمام عليه السلام من حيث هو عن زمان العامّ ، فإنّ الأئمه عليهم السلام حاكون عن النبيّ صلى الله عليه وآله لا مؤسّسون للشريعاه ، فلا بدّ في لزوم الحكم بالنسخ من إثبات أنّ الخبر الخاصّ من حيث إنّّه ناسخ ، متأخّر عن زمان العمل بالعامّ وهو غير معلوم ، بل خلافه معلوم لاتّفاقهم ظاهرا على أنّ الأحكام الكليّه بعد الرّسول صلى الله عليه وآله باقيه الى يوم القيامه ، وإن لم يمتنع عقلا. أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أخبر خلفاءه بأنّ الحكم الفلاني باق بعدى الى الزّمان الفلاني ثمّ ينسخ ، فعليكم بإجرائه الى ذلك الحين وإخفاء غايته ، ثمّ بيان الغايه عند انتهاء المدّه.

وبذلك ظهر الجواب عن إشكال لزوم تأخير البيان أيضا.

والحاصل ، أنّ الأئمه عليهم السلام ، يظهرون ما وصل إليهم عن النبيّ صلى الله عليه وآله وينشرون ما وقع في زمانه ويبيّنون ما أراه الله في كتابه وما رام النبيّ صلى الله عليه وآله من سنّته ، فحالهم مع الأئمه كحال الفقيه مع مقلّده. وقد أشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقّق

ص: ١٧٠

١- المستشكل الذي أراه المصنّف هو سلطان العلماء كما يظهر من بعض كلماته في حاشيته على «المعالم» ص ٣٠٢.

٢- لعلّ المراد هو السيد صدر الدّين. وفي حاشيه هو الفاضل الشيرواني.

الشيروانى فى حاشيته الفارسيه على «المعالم».

فعلى هذا ، فلو فرض أنّ أحد الرّواه سمع العامّ من إمامه وتأخّر سماع الخاصّ عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر ، فلا بدّ أن يكون ظهور كونه مكلفًا بالعامّ الى ذلك الحين من جهه اخرى غير النسخ مثل تقيّه أو ضروره أو نحو ذلك ، علمها الإمام ولم يعلمها الراوى ، ولا يلزم بمجرّد ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور ، فتأخير بيان الزّمان ونهايته أيضا قد يكون من غير جهه النسخ ، فليفهم ذلك.

وإن كان ورود الخاصّ قبل حضور وقت العمل بالعامّ فالأقوى كونه مخصّصا ، لجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب كما سنحقّقه.

وأما من لا يقول بجوازه (١) ، فإمّا يجعله ناسخا إن قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، أو يجعله كالمتعارضين ، ويرجع الى المرجّحات الخارجيه (٢) إن لم يقل بجوازه.

القسم الثالث : وهو ما علم تقدّم الخاصّ ، فالأقوى وفاقا لأكثر المحقّقين أنّ العامّ يبنى على الخاصّ (٣). وذهب جماعه منهم السيّد

ص: ١٧١

١- بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب.

٢- كالسنديه.

٣- قال فى الحاشيه فى قوله : إذ العامّ يبنى على [عن] الخاصّ يعنى مطلقا سواء كان ورود العام قبل حضور وقت العمل بالخاص أو بعده. فان قلت : ما الفرق بين الخاص المتأخر والعام المتأخر فى صورته ورودهما بعد حضور وقت العمل ، حيث حكم فى الأوّل بكونه ناسخا دون الثانى. قلت : الفرق فى غايه الوضوح وهو أنّه لو كان مخصّصا فى الأوّل يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه ولا يلزم ذلك فى الثانى. وأيضا الحكم بالنسخ فى الثانى مستلزم لإلغاء الخاص بالكلّيه والحكم به فى الأوّل لا يستلزم الغاء العام بالكلّيه كما لا يخفى.

والشيخ (١) الى كونه ناسخا للخاص.

لنا : رجحان التخصيص بما مرّ ، وترجيح الزّاجح واجب.

واستدلّ أيضا : بأنّ فيه الجمع بين الدليلين في الجملة ، فلو عمل بالعامّ لزم إلغاء الخاصّ إن كان ورود العامّ قبل حضور وقت العمل به ، ونسخه إن كان بعده ، والتخصيص أولى منهما.

وفيه : أنّ مجرد الجمع لا- يصير دليلا- على اختيار التخصيص ، لإمكانه بغيره ، بأن يرتكب تجوّز في جانب الخاص ، فلا بدّ من ذكر مرجّح التخصيص ووجه اختياره على غيره ، وقد عرفت أنّ التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في أفراد العامّ لا في أزمانه ، فلا ينافي ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص أيضا.

واستدلّ أيضا : بأننا لو لم نخصّص العامّ (٢) وألغينا الخاصّ لزم إبطال القطعي بالظني وهو باطل بالضروره (٣).

ص: ١٧٢

١- راجع «الذريعة» ١ / ٣١٥ و «العدة» ١ / ٣٩٣ ، وفي «المعالم» ص ٣٠٨ : عزاه المحقق إلى الشيخ وهو الظاهر من كلام علم الهدى ، وأمّا في حاشية المولى محمد صالح المازندراني ص ١٧٩ علق على عبارته «المعالم» الأخير بقوله : ليس في «الذريعة» ما يدلّ على أنّ مذهبه في هذا القسم هو النسخ ، غير هذا القول بناء العام على الخاص له شرط لا بدّ من اعتباره وهو أن يكونا واردين معا والحال واحده ، لأنّ تقدم أحدهما على الآخر يقتضى النسخ.

٢- هكذا ذكره العضدي في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب في الأصل ، وصاحب «المعالم» في هذا المقام كما في الحاشية.

٣- لأنّه ترجيح المرجوح.

بيان الملازمه : إن دلالة الخاص على مدلوله قطعي ، ودلاله العام محتمل لجواز أن يراد به الخاص . ومرجع هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوه الدلالة بسبب النصوصيه وإن لم يكن قطعيا في معناه كما أشرنا إليه مرارا (١) ، ولا بأس به .

وترك صاحب «المعالم» الاستدلال به ، وقال في «الحاشيه» : إنما عدلنا عنه في الأصل لأنه لا يتم إلّا في بعض صور المعارضه ، وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة ، إذ لو كان له عموم من جهة أخرى ، لم يكن قطعيا ، فليتأمل ، انتهى .

والظاهر أنه أراد مّا يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره (٢) ، فإن الخاص الكلّي أيضا عام وظاهر في معناه لا-قطعي ، وحسب الفاضل المدقق أنه أراد بذلك ما كان الخاص أعم من وجه من العام ، وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محلّ النزاع ، بل جعله صريحا في ذلك ، وأنت خير بما فيه .

أمّا أولا : فلاّنه لا وجه لجعل المعارضه بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضه (٣) مشعرا بقلته ، بل هو الأغلب .

وأما ثانيا : فلاّن مقتضى ذلك أن يكون الدليل الذي ذكره في الأصل من أن العمل بالعام يقتضى إلغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين ، وهو ممّا لا

ص : ١٧٣

١- من الموضوع الذي أشار فيه الى هذا المطلب هو قانون جواز تخصيص الكتاب بالكتاب .

٢- في الوجه الذي سنذكره من وجوه النسخ وهو الوجه الأوّل منها والمثال هو إذا قال القائل : اقتل زيدا ثم قال : لا تقتل المشركين .

٣- كما في عبارته صاحب «المعالم» كما عن الحاشيه .

مساغ له (١) في العام والخاص من وجه ، لعدم الفرق بينهما.

فلنرجع الى الجواب عما أورده صاحب «المعالم» على الدليل ، ونقول : إنَّ عموميه الخاص لا تنفى نصوصيته وقطعيته بالنسبه الى فرد ما من الخاص ، بخلاف العام ، فإنه لا- قطع فيه إلما على دلالته على فرد ما من العام ، مع أنَّ احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي أيضا قائم ، وكذا في الخاص والعام بالنسبه الى غير التخصيص من سائر المجازات ، فالمراد بالقطعيه هنا قطعيه إراديه فرد ما منه بعد فرض أنَّ المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة ، فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال.

احتجَّ القائل بالنسخ بوجهين (٢) [بوجه] :

الأول : أنَّ قول القائل : اقتل زيدا ، ثم لا تقتل المشركين ، بمثابة أن يقول : لا تقتل زيدا ولا عمروا ولا بكرا الى آخر الأفراد ، ولا- شكَّ أنَّ هذا ناسخ ، فكذا ما هو بمثابة. وجوابه : المنع عن التساوي ، فإنَّ التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما إذا كان بلفظ العام ، واحتمال غير التخصيص من النسخ وغيره حينئذ مرجوح لما مرَّ مرارا فتعين التخصيص.

والثاني : أنَّ المخصَّص للعام بيان ، فكيف يتقدَّم عليه.

وجوابه : أنَّ المقدم ذات البيان ، وأما وصف البيانيه فهو متأخر.

وما قيل (٣) : إنَّ وصف البيانيه حينئذ مقارن للعام ، فهو وهم ، لأنَّ وصف البيانيه

ص: ١٧٤

١- لا بمعنى جريان له.

٢- ونقلهما في «المعالم» ص ٣٠٨ ، وذكر المصنّف أجوبتها كما في «المعالم» ولكن بتصرّف منه في العبارات مع زياده.

٣- ردّ على الفاضل المازندراني حيث قال في عنوان قوله ويتأخر وصف كونه بيانا : الأصوب أن يقول ويقارن وصف كونه بيانا.

من حيث هي يتوقف على تقدّم ما يحتاج الى البيان ، وكيف كان فالبيان بوصف البيانيه متأخر عمّا يحتاج الى البيان طبعا ، وإن تقدّم عليه وصفا من حيث الذات.

القسم الرابع : وهو ما جهل التاريخ ، والمعروف من مذهب الأصحاب العمل بالخاصّ وهو الأقوى لأنه لا يخرج عن أحد الأقسام السابقه ، وقد عرفت في الكلّ رجحان تقديم الخاصّ ، إمّا من جهه كونه ناسخا (1) لوروده بعد حضور وقت العمل بالعامّ ، أو لكونه مخصّصا كما مرّ مفصّلا.

ثمّ إنّ الكلام في هذه المقامات (2) إذا كان الخاصّ ممّا يجوز نسخ العامّ به واضح ، وكذلك فيما لا يجوز مع العلم بالتاريخ.

ويظهر الحال في الترجيح ممّا مرّ في المباحث السابقه (3) وما سيجيء في مبحث النسخ ، بإطلاق الكلام

في هذه المقامات إنّما هو بالنظر الى ملاحظه تقديم كلّ من العامّ والخاصّ على الآخر من حيث العموم والخصوص ، وإلّا فيشكل الأمر فيما يتفاوت الحال فيه من جهه النسخ ، والتخصيص في صوره جهل التاريخ ، فقد يجوز التخصيص دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب أو السّينه المتواتره ، والخاصّ من أخبار الآحاد وجهل التاريخ ، فالقول بتقديم العمل بالخاصّ مطلقا يستلزم تجويزه في صوره ورود الخاصّ بعد حضور وقت العمل بالعامّ في نفس الأمر أيضا ، فيشكل الحكم بتقديم الخاصّ في صوره جهل التاريخ بقول مطلق.

ص: ١٧٥

١- كما في القسم الثاني على أحد الشقين.

٢- الأربعة المترتبه.

٣- وهذا المبحث وغيره مما ذكر فيه مرارا أنّ التخصيص شائع وأغلب مما سواه.

وربما يجاب (١) عن هذا الإشكال في الصورة المفروضة (٢): بأن الأصل عدم تحقق شرط النسخ وهو حضور وقت العمل ، فينتفى المشروط فيبقى التخصيص.

وهو معارض بأن الأصل عدم تحقق شرط التخصيص أيضا ، فإنَّ تحققه في نفس الأمر أيضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل.

وما قيل (٣): إنَّ الأصل تأخر الحادث وهو يقتضى ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام ، فهو معارض بأنَّ حضور وقت العمل أيضا حادث والأصل تأخره.

فالتحقيق في الجواب ، إن أريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورته جهل التاريخ ، مع كون الخاص ممّا لا يجوز نسخ العام القطعيّ به ، أن يقال : إنَّ شيوع التخصيص وغلبته ومرجحاته المتقدّمه يقتضى ترجيح التخصيص ، بمعنى أنّ الرّاجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الأمر لا-النسخ ، بمعنى أنّ الظاهر أنّ الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص ، إلحاقا للشئ بالأعم الأغلب واتباعا لمرجحات التخصيص.

وأما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدّم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد ، فهو أيضا يتوقّف في مجهول التاريخ لدوران

ص: ١٧٦

-
- ١- والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٣١٠.
 - ٢- وهي صورته كون الخاص محتملا- لأن يكون مخصّصا أو ناسخا مردودا كما لو كان العام من الكتاب أو السّنة المتواتره والخاص من أخبار الآحاد وجهل التاريخ.
 - ٣- وهذا القول لسultan العلماء وقد ذكره في ترجيح النسخ حينئذ في مقام الاشكال على الأخذ بالتخصيص. راجع تعليقه السلطان : ص ٣٠٢.

الخاصّ بين كونه مخصّصاً أو منسوخاً ، ويظهر جوابه مما مرّ (١).

ثمّ إنّ ثمره هذا الإشكال وأثر ذلك في أخبار أئمتنا عليهم السلام غير ظاهره لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما أشرنا سابقاً ، ولا النسخ من حيث إنّ ناسخ ، بل ما يؤثر عنهم عليهم السلام إنّما هو حكاية ما علم من سنّه النبيّ صلى الله عليه وآله ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنّته.

نعم هم عليهم السلام ربّما يقولون أنّ هذه الآية نسخت بهذه الآية ، وأمثال ذلك ، فلو ثبت بأخبارهم شيء فإنّما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرّسول صلى الله عليه وآله.

وأما الأخبار النبويّه ، فعندنا قليلة جدّاً.

وأما الكتاب فقد ادّعى السيّد رحمه الله (٢) أنّ تاريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه.

وذلك في الجميع محلّ نظر.

ص: ١٧٧

١- من ترجيح التخصيص أيضاً.

٢- في «الذريعة»: ١ / ٣١٦.

قانون : المطلق

المطلق على ما عرّفه أكثر الأصوليين : هو ما دلّ على شائع فى جنسه (١)، أى على حصّه محتمله الصّدق على حصص كثيره ، مندرجه تحت جنس ذلك الحصّه ، وهو المفهوم الكلّى الذى يصدق على هذه الحصّه وعلى غيرها من الحصص ، فيدخل فيه المعهود الذّهنى ، ويخرج منه العامّ والجزئى (٢) الحقيقى والمعهود الخارجى (٣). وهذا التعريف يصدق على التّكره.

ويظهر من جماعه منهم أنّه ما يراد به الماهيّة. منهم الشّهد الثانى رحمه الله «فى تمهيد القواعد» (٤) حيث قال فى مقام الفرق بين المطلق والعامّ : إنّ المطلق هو الماهيّة لا بشرط شىء ، والعامّ هو الماهيّة بشرط الكثره المستغرقة.

ص: ١٧٨

-
- ١- وكذا فى «المعالم» : ص ٣١٢، و «الزبده» : ص ١٤٣، و «الفصول» : ص ٢١٧، و «الكفايه» : ١ / ٥٧١.
 - ٢- وهو المعرفه منه كزيد.
 - ٣- أى الجنس باعتبار الوجود خارجا.
 - ٤- ص ٢٢٢.

وصرح بعضهم (١) بالفرق بين المطلق والتكراه ، وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص ، وأن التحقيق إمكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظه الحيثيات ، فراجع ذلك المقام.

وأما ما ذكره بعضهم (٢) في وجه جعل المطلق حصيه من الجنس لا- نفس الحقيقه ، من أن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد لا بالمفهومات ، فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق التكليف بالأحكام بالطبائع.

فحينئذ نقول : إن البيع مثلا في قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٣) مطلق ، وبيع الغرر مقيد . وكذلك الماء في مثل : «خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء» (٤) . والماء القليل ، المفهوم من قوله عليه السلام : «إذا كان الماء قدر كز لم ينجسه شيء» (٥).

كذلك : صم ولا تصم في السفر ، ونحو ذلك.

وعرفوا المقيد : بما دل لا على شائع في جنسه (٦) ، فيدخل فيه المعارف والعمومات.

ص : ١٧٩

١- المراد بهذا البعض هو الشارح العميدى على ما صرح به في الحاشيه في مبحث العام والخاص.

٢- وهو صاحب «المعالم» : ص ٣١٣ في الحاشيه قال : وإنما فسرنا الشائع بالحصص ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات من أن المطلق ما يراد به الماهيه [الحقيقيه من حيث هي هي] ، وذلك لأن الأحكام إنما تتعلق بالأفراد لا بالمفهومات.

٣- البقره : ٢٧٥.

٤- «الوسائل» : ١ / ١٣٥ ح ٣٣٠.

٥- «التهديب» : ١ / ٣٩ ح ١٧٠ ، «الوسائل» : ١ / ١٥٨ ح ٣٩١ و ٣٩٢.

٦- ذكره العصدى وقال : ولم أقل هو ما لا يدل على شائع احترازا عما لا يدل أصلا كالمهمل.

ولهم تعريف آخر وهو : ما أخرج من شيعاء مثل : رقبه مؤمنه (١) ، والاصطلاح الشائع بينهم هو ذلك.

وعلى هذا فالمطلق هو ما لم يخرج عن هذا الشيعاء والنسبه بينهما (٢) عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل ، وصدق الأول على زيد دون الثانى ، والثانى على رقبه مؤمنه دون الأول ، وكذا بين المطلق والمعنى الثانى لصدقهما على رقبه مؤمنه ، والأول على رقبه دون الثانى ، والثانى على هذا الرجل دون الأول.

إذا عرفت هذا فاعلم أنّ الإطلاق والتقييد يؤول من وجه الى التعميم والتخصيص كما سنشير إليه (٣) ، فجميع ما مرّ فى أحكام معارضه العام والخاصّ وتخصيص العام بالخاصّ والفرق بين الظنى والقطعىّ وعدمه وأقسام معلومته التاريخ وجهالته وغير ذلك يجرى هاهنا أيضا.

ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو أنّه إذا أورد مطلق ومقيّد فإمّا أن يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين ، وإن لم يختلف نفس الحكم الشرعى (٤) مثل : أطعم يتيما و : أكرم يتيما هاشميا ، أو يتّحد حكمهما مثل : أطعم يتيما ، أطعم يتيما هاشميا. أمّا على الأول فلا يحمل المطلق على المقيّد إجماعا إلّا

ص: ١٨٠

١- قال صاحب «المعالم» ص ٣١٢ فإنّها وإن كانت شائعة بين الرقبات المؤمنات لكنها أخرجت من الشيعاء بوجه ما ، من حيث كانت شائعة بين المؤمنه وغير المؤمنه ، فأزيل ذلك الشيعاء عنه وقيّد بالمؤمنه فهو مطلق من وجه مقيّد من وجه آخر ، انتهى. واعلم أنّ قوله : مطلق من وجه مقيّد من وجه آخر ، أنّ رقبه مؤمنه مطلق بالمعنى الأول أعنى ما دلّ على شائع ، ومقيّد بالمعنى الثانى ، أعنى ما أخرج عن شيعاء.

٢- أى بين المقيّد بالمعنى الأول والمقيّد بالمعنى الثانى.

٣- فى ذيل قوله : ولنا على المقام الثانى.

٤- أى بأن يكون أمرين أو نهيين.

عن أكثر الشافعيّ (١) على ما نقل عنهم ، فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيّدوها بالانتهاى الى المرفق لاّتحاد الموجب وهو الحدث ، وهو باطل لأنّه يرجع الى إثبات العله والعمل بالقياس.

وفيه : منع القياس أولاً ، ومنع العله ثانياً.

والمختار وهو مختار الأ-كثيرين سواء كانا أمرين أو نهيين أو مختلفين ، وسواء كان موجبهما ، أى عله الحكم متّحداً أو مختلفاً لعدم المقتضى للجمع وإمكان العمل بكلّ منهما رأساً ، إلّا فيما كان أحدهما مستلزماً لعدم الآخر ، مثل أن يقال : إن ظهرت فاعتق رقبه ، و : لا- تملك رقبه كافره ، فإنّ العتق والملك وإن كانا مختلفين لكنّ العتق موقوف على الملك ، فالعتق يستلزم الملك (٢) بل عدم الملك أيضاً يستلزم عدم العتق فحينئذ يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافره ، بل ولا يصحّ أيضاً (٣).

وأما على الثانى : فإنّما أن يتحد موجبهما أو يختلف ، أمّا الأوّل فإنّما أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو مختلفين ، فهذه أقسام ثلاثه :

الأوّل : مثل أن يقول : إن ظهرت فاعتق رقبه ، و : إن ظهرت فاعتق رقبه

ص : ١٨١

- ١- وأنت خير أنّهم لم يحملوا المطلق على المقيد وليس بناؤهم على ذلك ، بل لأجل القياس والاستحسان.
- ٢- أى قوله : فاعتق رقبه باطلاقه يدلّ على عتق أى رقبه ، والعتق يدلّ على الملكيه فتملك الكافره ، فقوله هذا ينافى قوله : لا تملك رقبه الكافره. فكذلك تلك الكافره تدلّ على عدم عتقها ، فقوله هذا ينافى قوله : اعتق رقبه ، فكلّ واحد منهما يستلزم عدم الآخر فاللّازم حينئذ حمل المطلق على المقيد.
- ٣- قال فى الحاشيه : لما قالوا أنّ العتق فيه جهه عباده فيعتبر فيه قصد القربه ، فلا يمكن ذلك إذا كان المحل خبيثاً كافراً.

مؤمنه ، ولا خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيّد إمّا من باب البيان أو من باب النسخ ، والمختار أنّه من باب البيان سواء تقدّم على المطلق أو تأخّر عنه ، ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل إذا علم تقدّم المطلق فيكون ناسخاً (١).

فها هنا مسألتان :

الأولى : وجوب حمل المطلق على المقيّد.

والثانية : كونه بيانا لا نسخا.

لنا على المقام الأوّل : نظير ما مرّ في حمل العامّ على الخاصّ لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في العرف ، فإنّه في الحقيقة أيضا نوع من التخصيص كما سنشير إليه.

واحتجّ الأكترون (٢) : بأنّه جمع بين الدليلين ، لأنّ العمل بالمقيّد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس ، وهذا بنفسه لا يتمّ لإمكان الاعتراض بأنّ الجمع لا ينحصر في ذلك ، فلا بدّ من بيان المرجح ولا يتمّ إلّا بما ذكرنا.

وأما سند هذا المنع (٣) ، فقد يقرّر بوجوه :

الأوّل : أنّه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيّد على الاستحباب بمعنى حمل الأمر في قوله : أعتق رقبه مؤمنه مثلا على الاستحباب ، فيكون المؤمنه أفضل أفراد الواجب التخييري (٤).

ص : ١٨٢

١- أي لو حضر وقت العمل يكون ناسخا.

٢- كما عن «التهذيب» ص ١٥٤ و «القواعد» و «التمهيد» ص ٢٢٣ للشهيدين و «المحصول» ١ / ٦١٥ و «المختصر» و شرحه.

٣- أي سند هذا الاعتراض من إمكان الجمع بوجه آخر.

٤- هذا لصاحب «المعالم» ص ٣١٣ وتبعه فيه الفاضل المازندراني في شرح «الزبد».

والثاني: أن يحمل الأمر فيه على الواجب التخييري - بمعنى التخييري المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل - فيما لو كان الأمور به كليًا قابلاً لكثيرين ، فإنه كان مستفاداً من الأمر بالمطلق بانضمام حكم العقل أيضاً.

وفيها: أنّهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا ، لما ذكرنا ، سيّما الأخير (١).

وقد يذبّ عنهما أيضاً (٢): بأنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز جزماً ، وكذا حمله على التخيير ، بخلاف استعمال المطلق في المقيد فإنه ليس مجازاً مطلقاً ، بل له وجه حقيقه كما صرحوا به.

وفيه: أنه إن أريد بذلك مجرد هذه الملاءمة لا كونه مستعملاً فيه بعنوان الحقيقه فيما نحن فيه ، فله وجه.

وإن أريد أنه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقه في بعض الأحيان ، ففيه: أنّ هذا الاستعمال ليس إلّا الاستعمال المجازي لإرادته الخصوصيّة منه حينئذ وإن لم يتعيّن عند المخاطب.

نعم (٣) قد يمكن دعوى الحقيقه مع عدم التعيين عند المخاطب إذا أشعر المقام بتعيينه عند المتكلم في مثل: (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٤) وما نحن فيه

ص: ١٨٣

١- يعني ما ذكر في سند المنع من الوجهين المذكورين ، كليهما مرجوحاً بالنسبة الى ما ذكرنا من شيوع التقييد وشهرته ... الخ سيّما الأخير من الوجهين المذكورين ، فإنه أشد مرجوحاً بالنسبة الى الوجه الأول. هذا كما في الحاشيه.

٢- وهذا للفاضل التوني كما في «الوافيه» كما عن الحاشيه ، ونقول في معناه: أنه لما كان الوجهان المذكوران مخالفيين لمذهب المشهور والمنصور ، ولذا قد ذبناهما بقولنا: وبذب أيضاً يعني آخر.

٣- استدراك على الذي مرّ.

٤- القصص : ٢٠.

ليس من هذا القبيل ، لاستحاله تعليق الحكم على المبهم من الحكيم.

ولو فرض مثل ذلك ، وحصل العلم بعد ذلك (١) بسبب القرينه بإرادته ذلك ، فيكون حينئذ بيانا للمجمل ، يعنى يظهر بعد القرينه أنه كان مجملا- فيكون هذا من باب المجمل لا- المطلق فيكون مجازا فى معناه ، فكيف كان فلا يخرج عن المجازيّه ، والى هذا ينظر قولهم بكون المقيّد والخاصّ بيانا للمطلق والعامّ ، وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر ، فعلم أنّ ذلك خروج عن الظاهر ، والظاهر هو الحقيقه.

فهذا الكلام فى ترجيح ما اخترناه من المجاز (٢) على ما ذكره المانع (٣).

ولئن سلّمنا تساوى الاحتمالين (٤) ، فنقول : إنّ البراءه اليقينيّه لا- تحصل إلّا بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلّامه رحمه الله فى «النهايه» (٥).

وقد يعترض عليه : بأنّه لم يحصل العلم بشغل الذمّه مع احتمال إرادته المجاز من المقيّد حتى يجب تحصيل اليقين بالبراءه عنه ، فلا وجه لوجوب العمل به.

وفيه : أنّ المكلف به حينئذ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق ، ونعلم أنّا مكلفون بأحدهما ، فاشتغال الذمّه إنّما هو بالمجمل ولا يحصل البراءه منه إلّا بالإتيان بالمقيّد.

وإنّما يتّم كلام المعترض لو سلّمنا أنّا مكلفون بعق رقبه ما ، ولكن لا نعلم هل

ص: ١٨٤

١- لأنّه دفع لما يقال أنّه إنّما يقبح لو لم يأت ببيان الإبهام ، وأما مع مجيء التقيّد فلا قبح.

٢- وهو حمل المطلق على المقيّد.

٣- من عدم الحمل.

٤- يعنى احتمال الاطلاق والتقيّد.

٥- وأشار إليه فى «المعالم» ص ٣١٣.

يشترط الايمان أم لا-، فحينئذ يمكن نفيه بأصل البراءة (١)، وليس كذلك (٢)، بل نقول: بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين، يبقى الشك في أن المكلف به هل هو المطلق أو المقيّد؟ وليس هاهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل، لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق بينهما، فليتأمل.

والثالث (٣): ذكر سلطان العلماء رحمه الله: أنه يمكن العمل بهما من دون إخراج أحدهما عن حقيقته، بأن يعمل بالمقيّد ويبقى المطلق على إطلاقه، فلا- يجب ارتكاب تجوّز حتى يجعل ذلك وظيفه المطلق. وذلك لأنّ مدلول المطلق ليس صحّه العمل بأيّ فرد كان حتّى ينافي مدلول المقيّد، بل هو أعمّ منه ومما يصلح للتقيّد، بل المقيّد في الواقع، ألا ترى أنّه معروض للقيّد كقولنا: رقبه مؤمنه، إذ لا شكّ أنّ مدلول رقبه في قولنا: رقبه مؤمنه، هو المطلق وإلّا لزم حصول المقيّد بدون المطلق مع أنّه لا يصلح لأيّ رقبه كان، فظهر أنّ مقتضى المطلق ليس كذلك وإلّا لم يتخلف عنه.

وفيه: أنّ مدلول المطلق وإن لم يكن ما ذكره، ولكن مقتضاه هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما (٤). فمقتضاه ينافي مقتضى المقيّد ولا يمكن الجمع بين مقتضاه ومقتضى المقيّد بدون تصرّف وإخراج عن الظاهر.

ص: ١٨٥

١- وتعرّض في «الفصول»: ص ٣٢٠ لهذا الكلام.

٢- وذلك لوجود النص بالمقيّد هنا.

٣- الثالث من الوجوه التي ذكروا للجمع بين المطلق والمقيّد من دون تصرّف في المطلق وارتكاب في مجازيته، وهو لسلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٣٠٦.

٤- ومراده بالوجهين ما يذكر بعد أسطر بقوله: لأنّ الطبيعه توجد الى أن قال: وأيضا الأصل براءة الذمّه.

وقوله (١): بل هو أعمّ ... الخ.

إن أراد أنّ مدلول المطلق هو الأمر الدائر بين الأمرين ، أعنى أنّ فرد كان على البديل والمقتيد ، فهو باطل جزما ، لأنّ مدلوله الحصّه الشائعه أو الماهيه لا بشرط كما مرّ.

وإن أراد أنّه معنى عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح ، ولكن مقتضاه صحّح العمل بأيّ فرد كان منه ، فإن كان بضميمه حكم العقل لأنّ الطبيعه توجد في ضمن أيّ فرد يكون ، والامتثال بها يحصل بالإتيان بأيّ فرد كان منه ، وأيضا الأصل براءة الذمه عن التعيين فهو يقتضى التخيير في الأفراد ، ولا ريب أنّ هذا ينافى مقتضى المقتيد.

والظاهر أنّ مراد القائل هو الشقّ الأوّل من الترديد ، لأنّه ذكر في موضع آخر (٢): إنّ المراد من المطلق ك: رقبه ليس أيّ فرد كان من أفراد الماهيه على البديل ، بل ربّما كان مدلوله معيّنا في الواقع وإن لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين ، بل هذا أظهر وأكثر في الأخبار. نعم في الأوامر يحتمل الاحتمالين (٣) ، فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينه على المجاز انتهى ، ملخصا.

وأنت خير بأنّ كلّ ما تعلق به الحكم الشرعي على سبيل التعيين في الواقع فلا بدّ أن يكون معرفه المخاطب للتعين مقصودا فيه من الشارع ، سواء قارنه ذكر التعيين أو فارقه ، وسواء كان في صورته الإخبار كقوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ

ص: ١٨٦

١- وقد عرفته وهو قول السلطان.

٢- السلطان في حاشيته ص ٣٠٧.

٣- بأن يراد من المطلق المقتيد ولم يستعمل اللفظ فيه أو اريد مع الاستعمال والخصوصيه. وفي الحاشيه اي إرادته الاطلاق حقيقه مطلقا أو إرادته المعين من القرينه ليكون مجازا سوريا بدون استعمال اللفظ في التعيين.

البَيْع (١) أو في صورة الإنشاء ، أمرا كان ك : اعتق ، أو نهيا ، لتمكّن الامتثال ، فذكر لفظه المطلق وإرادته المعين الواقعي مجازا جزما.

نعم ، ربّما يصحّ ذلك في القصص والحكايات مثل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٢) ومحلّ النزاع وموضع المبحث ليس من هذا القبيل ، فكلمّا فرض استعمال مطلق وإرادته فرد معيّن واقعيّ منه ولم يقترن بقريته ، فهو حقيقته في بادئ النظر ، ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينه.

والحاصل ، أنّ استعمال المطلق في المقيّد حقيقته على وجهين ومجاز على وجه. ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلّي ويكون إرادته الفرد مقصودا بالعرض ، وذلك يحصل في مثل : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣) وفي مثل : اثنتي برجل (٤) ، إذا أراد فردا منه ، أيّ فرد يكون.

ومآل الوجه الآخر الى ذكر المطلق وإرادته فرد خاصّ منه ، إمّا باقترانه بما يدلّ على ذلك ، أو بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينه ، وكلامنا إنّما هو في الأخير ، وهو المتداول في مسائل المطلق والمقيّد.

فلو قيل : بعد قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) ، جاء حبيب النجار يسعى أو جاء حزقيل (٥) مؤمن آل فرعون يسعى ، يكون بيانا

ص : ١٨٧

١- البقره : ٢٧٥.

٢- القصص : ٢٠.

٣- القصص : ٢٠.

٤- أي في الانشاء فيما لم يرد التعيين.

٥- اسم نبيّ من أنبياء بني اسرائيل. وفي «المجالس» كما في تفسير «الصافي» عن النبي صلى الله عليه وآله قال : الصّديقون ثلاثه حبيب النجار مؤمن آل يس الذي يقول اتبعوا المرسلين وحزقيل مؤمن آل فرعون ، وعلى بن أبي طالب عليه السلام وهو أفضلهم.

للمجمل لا تقييدا للمطلق ، فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الأمر ، فلا تغفل.

وقوله (١): ألا ترى أنه معروض للقيد.

فيه : ما لا يخفى ، إذ لا شك أنّ مدلول رقبه فى قولنا : رقبه مؤمنه هو المقيّد لا المطلق ، والمؤمنه قيد للمقيّد.

قوله (٢): وإلا لزم حصول المقيّد بدون المطلق.

فيه : أنه لا يستلزم ذلك محالا- وقبيحا ، بل هو عين الحق. والذى لا يمكن تخلف المقيّد عنه إنّما هو المفهوم الكلّي ، القدر المشترك بينه وبين غيره من الأفراد ، وهو ليس معنى الرقبه فى قولنا : رقبه مؤمنه.

وبالجملة ، لفظ رقبه وإن كان دالّا على المعنى القدر المشترك بين الأفراد فى الجملة ، لكنّه يقال له : المطلق إذا استعمل وحده ، ويقال له : المقيّد إذا استعمل مع القيد ، فلا يلزم من وجود المقيّد فى الخارج وجود المطلق ، بل إنّما يلزم منه وجود ما وجد فى المطلق من المعنى الكلّي.

ثم إنّ هاهنا كلاما من المحقّق البهائى رحمه الله فى حواشى «زبدته» فى مباحث المفاهيم ، وهو أنّه قال : قد يقال أنّ القائلين بعدم حجّيه مفهوم الصّفه قد قيّدوا المطلق بمفهومها فى نحو : اعتق فى الظهار رقبه ، اعتق فى الظهار رقبه مؤمنه. فإذا لم يكن مفهوم الصّفه حجّه عندهم ، كيف يقيّدون به المطلق ، فما هذا إلّا التناقض.

والجواب : إنّ مفهوم الصّفه إمّا أن يكون فى مقابله مطلق كما فى المثال المذكور

ص: ١٨٨

١- قول السلطان كما عرفت.

٢- وهو قول السلطان وقد مضى.

أو لا ، نحو : جاء العالم. ففي الثاني ليس مفهوم الصِّفه حَجَّه عندهم ، فلا يلزم من الحكم بمجىء العالم نفى مجىء الجاهل ، إلّا إذا قامت قرينه على إرادته ذلك.

أمّا الأوّل : فقد أجمع أصحابنا على أنّ مفهوم الصِّفه فيه حَجَّه كما نقله العلّامة طاب ثراه في «نهاية الأصول». فالتقائلون بعدم حجّيه مفهوم الصِّفه يخصّون كلامهم بما إذا لم يكن في مقابلها مطلق لموافقته في حجّيه ما إذا كان في المقابل مطلق ، ترجيحاً للتأسيس على التأكيد (١). وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بأنّ الأمر حقيقه في الوجوب ، كيف قالوا : بأنّ الأمر الوارد عقيب الحظر حقيقه في الإباحه ، انتهى.

أقول : ولا خفاء في بطلان الاعتراض ، ولا وقع لهذا الجواب.

أمّا الاعتراض فالأوّّل مفهوم قوله : اعتق في الظهار رقبه مؤمنه ، عدم وجوب عتق غير المؤمنه ، لا حرمة عتق غير المؤمنه ، فلا ينافى جواز عتق الكافره ، وحمل المطلق على المقيّد إنّما هو من جهه ملا-حظه المنطوق لا المفهوم ، فإنّ المطلوب إن كان عتق فرد واحد ، فلا-ريب أنّ مع وجوب عتق المؤمنه لا-يمكن الامتثال بغيرها ، وإن كان مطلق الطبيعه فبعد وجود عتق المؤمنه وحصول الامتثال بإيجاد الطبيعه في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها ، فيكون الإتيان ثانيا حراما (٢) ، فلا منافاه بين القول بعدم حجّيه المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيّد.

ص: ١٨٩

١- إذا لم يكن للمقيّد مفهوم يستفاد حكمه من الأمر بالمطلق فذكره تأكيدا بخلاف لو قلنا بالمفهوم.

٢- وقد تعرّض في «الفصول» ص ٢٢٢ لهذا الردّ.

وإن أول قوله (١): اعتق رقبه مؤمنه ، بأن المراد منه أن كفاره الظهار عتق رقبه مؤمنه لا مجرد إيجاب عتق رقبه مؤمنه ، فهو وإن كان يصحح الاعتراض في الجملة ، ولكنه لا يتم أيضا ، إذ يكفي في نفي جواز الغير وحده المطلوب مع ملاحظه المنطوق ولا حاجة الى استفادته من المفهوم.

نعم ، يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفي والإثبات مثل قولك : أكرم بنى تميم ، أكرم بنى تميم الطوال ، فإن نفي وجوب الإكرام في البعض ينافي وجوبه في الكل ، ولا يجرى في المطلق والمقيّد لعدم العموم الأفرادى في المطلق ، ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمه ، وإنما خصّوا الحمل بالعام والخاص المتنافى الظاهر.

وأما الجواب ففيه : أنه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه ، وأنه لا حاجة الى التمسك بالإجماع ، والإجماع لا يثبت حججه المفهوم في الموضع الخاص (٢) ، بل إنّما يثبت وجوب العمل بالمقيّد ، والظاهر أنّ العلامة رحمه الله أيضا لم يدع الإجماع إلّا على ذلك ، ولم يحضرنى الآن كتاب «النهاية» لألاحظ. وأيضا التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد أيضا ممّا لا يناسب المقام ، إذ هو ممّا يصلح مرجّحا لجميع موارد المفهوم ، ولا اختصاص له بما نحن فيه (٣).

ص: ١٩٠

١- قول المعترض.

٢- وذلك لأنه من المسائل اللغويه ، والاجماع إنّما يثبت به المسائل الفقهيّه.

٣- وذلك لأنّ الامكان اعتبار المفهوم في قولنا : أكرم العالم أيضا بملاحظه التأسيس على التأكيد ، بأن يقال : إنّ اقتران الوصف أعنى عالما بالذات التي تدلّ عليها الألف واللام ، تدلّ على وجوب إكرام غير العالم ترجيحا للتأسيس على التأكيد ، هذا كما في الحاشيه.

وإن قيل : أنه فيما انحصر فائده القيد في اعتبار المفهوم ، فمنع (١) الانحصار فيما نحن فيه ، إذ التأسيس يحصل بحمله على إرادته الأفضلية أيضا.

ومما ذكرنا يظهر أنّ ما نحن فيه ليس من قبيل الأمر الواقع عقيب الحظر ، وقد مرّ التحقيق فيه.

ولنا على المقام الثاني (٢) : أنه نوع من التخصيص ، فإنّ المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل إليه ، حصول الامتثال بأيّ فرد كان من أفرادها ، فهو عامّ لكنّه على البديل ، وقد عرفت في العامّ والخاصّ ، أنّ الخاصّ مبين لا ناسخ إلّا في صورته تقدّم العامّ وحضور وقت العمل به ، فكذلك المطلق والمقيّد.

واحتجّ من قال بكون المقيّد ناسخا إذا تأخر عن المطلق ، والظاهر أنّه لا يشترط حضور وقت العمل للنسخ : بأنّ الدلالة لا بدّ أن تكون مقارنة باللفظ ، فلو كان المقيّد بيانا للمطلق ، لكان المطلق مجازا فيه ، وهو فرع الدلالة وهي منفيّة.

والجواب : منع لزوم المقارنه ، ولا يلزم منه شيء إلّا تأخير البيان عن وقت الخطاب ، ولا دليل على امتناعه (٣).

وأجيب : أيضا بالنقض (٤) بصوره تقدّم المقيّد ، فالمطلق الوارد بعده لا بدّ أن يراد منه المقيّد من دون دلالة ، وبتقييد الرّقبه بالسّلامه عندهم أيضا.

واعترض على الأوّل : بأنّ تقدّم المقيّد يصلح قرينه لانتقال الذّهن من المطلق الى المقيّد ، بخلاف العكس.

ص: ١٩١

١- جواب قوله : وإن قيل.

٢- وهو كون المقيّد بيانا للمطلق لا ناسخا له.

٣- راجع «المعالم» : ص ٣١٤.

٤- كما عن كثير من الكتب «كالمختصر» وشرحه ، وشرح «الزبد» وغيره.

وعلى الثانى : بمنع تناول الرّقبه للناقصه (١) حتى يكون مجازا فى السّليمه ، ولو سلّم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشّائع.

الثانى : وهو ما كانا منفيين مع اتّحاد الموجب ، حكمه وجوب العمل بهما اتّفاقا ، ومثّل له الأكثرون بقوله (٢) فى كفّاره الظّهار : لا تعتق مكاتبا ، لا تعتق مكاتبا كافرا.

وأورد عليه (٣) : بأنّه من تخصيص العامّ لا تقييد المطلق ، فإنّ النّكره المنفيّه تفيده العموم.

وبدّله بعضهم (٤) بقوله : لا تعتق المكاتب ، لا تعتق المكاتب الكافر ، مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق ، بل جعله من العهد الذهنى.

وأورد عليه (٥) : بأنّ معناه حينئذ : لا تعتق مكاتبا ما من المكاتب ، على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ، ويكتفى لامتناله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ، ويحتمل حينئذ أنّ قوله : لا تعتق مكاتبا كافرا ، بيان لهذا الفرد المنفى ، فمن أين يحصل الحكم بعدم إعتاق المكاتب أصلا كما قالوا فى حكم هذه المسأله سيّما مع اعتبار مفهوم الصّفه (٦).

ص : ١٩٢

١- هذا الاعتراض للتفتازانى كما حكى عنه ، وكذا الأوّل كما حكى أيضا.

٢- ذكره الحاجبى وغيره.

٣- وهو من العضدى ، شارح «المختصر» وذكره المولى محمّد صالح المازندرانى فى حاشيته ص ١٨٨.

٤- كما فى «المعالم» ص ٣١٤.

٥- وهذا المورد هو سلطان العلماء فى حاشيته على «المعالم» ص ٣٠٧.

٦- ولهذا الكلام تتمه يمكن الرجوع إليه فى حاشيته على «المعالم» كما عرفت.

أقول : ويمكن دفع الإيراد عن مثال الأ-كثيرين بإيراده الجنس ، فيكون التنوين تنوين التمكن ، ويصحّ المثال الثاني أيضا بإيراده الماهية أيضا كما بينا سابقا (١) ، فلا حاجة الى جعله من باب العهد الذهني ، مع أنّه أيضا في معنى التكره. ولا يدفع الإشكال ، مع أنّ التقييد بعدم قصد الاستغراق لا-فائده فيه ، إلّا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ، (٢) وإلّا فاللام داخل على المنفى ، والنفي إنّما يفيد نفي العموم لا عموم النفي ، فهو أوفق بالمطلق من العام.

وأما ما ذكره المورد (٣) من أنّ معناه حينئذ ... الخ.

ففيه : أنّه إن أراد أنّ مكاتبا ما من المكاتب على سبيل البدل ، والاحتمال مورد للنهي ، ومتعلّق له مع وصف كونه محتملا ، فهو عين التكره المنفيّه المفيدة للعموم. وإن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معيّن ، فهو ليس معنى هذا اللفظ ، بل يحتاج الى تقدير وإضمار ، ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره ، إذ البيان إنّما حصل باختيار المكلف ذلك الفرد.

وإن أراد جعله من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ ، (٤) فهو مع ما فيه ممّا مرّ (٥) أنّه ليس من موضوع المسأله في شيء فيه ، إنّ هذا ألصق بالمثال

ص: ١٩٣

١- في أوائل هذا القانون أنّ قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) مطلق وبيع الغرر مقيد.

٢- لقمان : ١٨.

٣- السلطان.

٤- القصص : ٢٠.

٥- وهو ما تقدم في هذا العنوان من كون ذلك المثال أي : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) من باب القصص والحكايات ، ومحلّ البحث ليس من هذا القبيل.

المشهور (١) من هذا المثال (٢) ، فلا وجه للعدول عنه ، فبالضرورة لا بدّ أن يكون مراد من بدّل المثال بذلك ، غير هذا.

نعم يصحّ ما ذكره (٣) لو أخرج النهي عن معناه الى معنى إثباتي مثل أن يراد منه : أبق على الرّق مكاتباً ما ، وحينئذ يتمّ معنى المطلق ويكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى آخر ما ذكره.

لكنك خبير بأنّه خارج عن مقاصد الفروع وأغلب موارد الاستعمالات في الشّرع والعرف ، إذ المقصود (٤) من أمثال ذلك بيان مورد العتق لا بيان مورد إبقاء الرّق ، فالمقصود بالذّات عتق غير المكاتب لا إبقاء الرّق للمكاتب ، مع أنّ إرادته فرد ما بعد النهي بدون العموم ممّا يبعد فرضه غالباً ، إذ يصير المعنى حينئذ كون غير ذلك المنفى من الأفراد محكوماً عليها بذلك الحكم ، فيكون معنى : لا تعتق مكاتباً ، إمّا اعتق من عداهم من العبيد ، وهو وإن كان يتمّ في مثل هذا المثال لو كان مالكا لمكاتب ولغير مكاتب ، ولكن كيف يتمّ في مثل : لا- تقتلوا الصّيد ، مثلاً- ، إذ حينئذ يكون معناه : لا تقتلوا صيدا ما ، إلّا أن يخرج أيضا الى المعنى الإثباتي مثل أن يقال : إذا أصبتم صيوداً فأبقوا منها واحداً ويجوز لكم قتل الباقي ، وهذا كلّ خارج عن العرف والعادة.

ثمّ إنّ الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيّد هنا لا- يتمّ إلّا بفرضهما عامّاً وخاصّاً ، والظاهر أنّ اتّفاقهم على ذلك مبنيّ على مثالهم المشهور ، وإلّا فعلى الفرض الذي ذكرنا من إرادته الماهيّة لا بشرط ، فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق

ص: ١٩٤

١- الذي هو نكره مثل : جاء رجل.

٢- الذي ذكره المبدل وهو المثال المعرّف باللّام.

٣- من الإيراد.

٤- عرفاً.

على المقيد ، اللهم إلا أن يعتمد على الإجماع في ذلك ، بمعنى أن يكون ذلك كاشفا عن اصطلاح عند أهل العرف متّفقا عليه ، وهو كما ترى .

وإن أريد الإجماع الفقهيّ فلا يخفى بعده (١).

الثالث : وهو ما كانا مختلفين مثل : إن ظهرت فاعتق رقبه ، وإن ظهرت فلا تعتق رقبه كافره ، فحكمه حمل المطلق على المقيد ، ووجهه ظاهر ممّا مرّ (٢).

وأما الثاني (٣) : كإطلاق الرّقبه في كفّاره الظّهار وتقييدها في كفّاره القتل ، فمذهب الأصحاب فيه عدم الحمل ، ولا فرق بين الأقسام المتصوّره فيه من كونها مثبتين أو منفيين أو مختلفين .

واختلف مخالفونا ، فعن الحنفية المنع عنه مطلقا (٤).

وعن أكثر الشافعيه (٥) أنه يحمل عليه إن اقتضاه القياس ووجد شرائطه (٦).

وعن بعضهم الحمل مطلقا ، وحججهم واهيه (٧) لا تليق بالذّكر .

والحقّ ما اختاره الأصحاب ، لعدم المقتضى (٨).

ص : ١٩٥

١- في المسأله الأصوليه هذا كما في الحاشيه .

٢- بملاحظه العام والخاص المختلفين .

٣- وهو أن يختلف موجبهما .

٤- سواء اقتضاه القياس ووجد شرائطه أم لا وهذا هو الموافق لمذهب الأصحاب . ذكر العلّامه في «التهذيب» : ص ١٥٥ : بأنّ منع الحنفية منه بالقياس مناف لمذهبهم .

٥- وفي «المبادئ» ص ١٥٢ للعلّامه : بعض الشافعيه .

٦- أي شرائط القياس ، ومن شرائط حكم الأصل عدم نسخه وعدم ثبوتها بالقياس ، ومن شرائط الفرع مساواته للأصل علّه وحكما ، هذا كما في الحاشيه .

٧- الواهي جمعها واهون وواهه وتأتيها واهيه بمعنى ضعيفه .

٨- راجع «الذريعه» ١ / ٢٧٥ ، و «العهده» ١ / ٣٢٩ - ٣٣٥ ، و «التمهيد» ص ٢٢٣ ، و «الفصول» : ص ٢١٩ .

الباب الخامس : فى المجمال والمبين والظاهر والمأول

قانون : المجمال

المجمال : ما كان دلالته غير واضحة (١) ، بأن يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه ، وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولاً .

أمّا الفعل ، فحيث لم يقترن بما يدلّ على جهه وقوعه من الوجوب والتدب وغيرهما ، كما إذا صلّى النبيّ صلى الله عليه وآله صلاة ولم يظهر وجهها .

وأما القول فهو إمّا مفرد أو مركّب .

أما المفرد ، فإمّا إجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظى فى

ص : ١٩٦

١- عن الفيومى فى «مصباحه» ص ١١٠ : أجملت الشىء إجمالاً - جمعته من غير تفصيل . وعن مختار «الصّيحاح» ص ١١٠ : أجملت الحساب رددته الى الجملة . وعن الفيروزآبادى فى «القاموس» ص ٩٠١ : أجمل جمع ، واجمل الشىء جمعه عن التفرقه ، والحساب رده الى الجملة . وعن الطريحي فى «المجمع» ٥ / ٣٤٢ : أجملت الحساب رددته عن التفصيل الى الجملة ، ومعناه الإجمال وقع على ما انتهى إليه التفصيل . وأمّا اصطلاحاً فعرفه بعض الأشاعره : بأنّه اللفظ الذى لا يفهم منه عند الاطلاق شىء . وعن أبى الحسين : ما لا يعرف المراد منه . واعلم أنّ الاجمال قد يكون أيضا بسبب الإعراب .

أول الأمر كالقرء ، أو بسبب الإعلال كالمختار (١) أو بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما لو أراد منه فردا معينا عنده ، غير معين عند المخاطب ، وذلك أما في الإخبار مثل : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٢) وأما في الأوامر والأحكام مثل : (أَنْ تَذُبُّوا بَقَرَةَ) (٣) و : اعتق رقبه ، إذا أريد بها المؤمنه. والى هذا ينظر قولهم : إنَّ الخاصَّ والمقيد بيان لا ناسخ. وقولهم فيما سيأتي : أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الخطاب فيما له ظاهر (٤).

ومرادهم ممّا له ظاهر ، هو الظاهر على الظاهر ، وفي النّظر الأوّل.

ومرادهم بكونه مبينا بالخاصّ المستلزم لإطلاق المجمل عليه ، هو المجمل في النّظر الثاني (٥) ، فلا يتوهم التناقض بين وصف العامّ بالمجمل والظاهر.

والحاصل ، أنّ مرادهم بكون العامّ والمطلق حينئذ مجملا ، وكون الخاصّ والمقيد بيانا ، هو أنّ الخاصّ والمقيد يكشفان عن أنّ مراد المتكلم بالعامّ والمطلق كان فردا معينا عنده مبهما عند المخاطب ، وهذا هو الأكثرى (٦) في الأحكام ، وإلّا فقد يقترن العامّ والمطلق بقريته تدلّ على إرادته مرتبه خاصّه من العامّ وفرد خاصّ من المطلق ، ولكنّه لم يقترن ببيان تلك المرتبه ، فذلك مجمل في أوّل النّظر أيضا ،

ص: ١٩٧

١- وذلك لأنّ تردّده بين الفاعل والمفعول إنّما هو بسبب الإعلال إذ لو لا الإعلال لكان مختير ، بكسر الياء للفاعل وبفتحها للمفعول فينتفى الاجمال ، هذا كما في الحاشيه.

٢- القصص : ٢٠.

٣- البقره : ٦٧.

٤- أى فى مجمل له ظاهر.

٥- أى بعد ظهور القرينه على أنّ الظاهر لم يكن مرادا. وفيه : أنّه لا إجمال فى النظر الثانى أيضا لظهور القرينه.

٦- أى غالبا ما يقع فى مقام بيان الأحكام.

ولكنه مجاز حينئذ ، ولا يقال له أنه ممّا له ظاهر ، فإن القرينه أخرجه من الظهور في أول النظر أيضا.

وقد يجعل من الإجمال باعتبار الاشتراك المعنوي قوله تعالى : (وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ،) (١) باعتبار إمكان صدق الحق على كل واحد من الأبعاض ، مع أنّ المراد هو العشر لا غير.

والتحقيق ، أنّه يرجع الى الإشاره الى القدر المخرج من المال الذى قدره الشارع مثل الزكاه مثلا ، فالإجمال بسبب الاشتراك المعنوي إنّما هو فيما لو قال : أخرج قدرا من مالك ، وأراد قدرا معيّنا ولم يبيّن ، وأمّا إذا سمى ذلك القدر بالحق ، فهاهنا الحق معيّن ، لأنّ المراد منه هو القدر المذكور ، فالإجمال فى الحق إنّما هو باعتبار الإجمال فى مسماه.

ومن الإجمال تردّد اللفظ بين مجازاته إذا قام قرينه على نفي الحقيقه وتساوت مجازاته.

وأما المركّب (٢) ، فإمّا أن يكون الإجمال فيه بجملته مثل قوله تعالى : (أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ ،) (٣) المتردّد بين الزوج وولى المرأه ، أو باعتبار تخصيصه بمخصّص مجهول مثل : اقتلوا المشركين إلّا بعضهم ، مع إرادته البعض المعين ، و : (أَحَلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامَ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ ،) (٤) و : (أُحِلَّ لَكُمْ مَا

ص : ١٩٨

١- الانعام : ١٤٦.

٢- وكان قد ذكر الى أنّ المجمل قد يكون فعلا وقد يكون قولا والقول إما مفرد أو مركب.

٣- البقره : ٢٣٧.

٤- المائده : ١.

وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُخَصَّيْنًا، (١) لجهاله معنى الإحصان ، فإنه قد يجيء بمعنى الحفظ كما فى : (أَخْصَيْتَ فَرْجَهَا) (٢) وقد يجيء بمعنى التزوّج.

وقد يكون الإجمال بسبب تردّد مرجع الضمير بأن يتقدّمه شيئان يحتمل رجوعه الى كلّ منهما (٣) مثل : ضرب زيد عمروا أكرمه ، ومرجع الصّفه مثل : زيد طبيب ماهر ، لاحتمال كون المهاره فى الطبّ أو لزيد مطلقا.

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ التكليف بالمجمل جائز عقلا ، واقع شرعا ، وتوهم لزوم القبح لعدم الإفهام فاسد ، لأنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان وقت الحاجه والفائده فيه قبل الحاجه ، الاستعداد والتهيؤ للامثال وتوطين النّفس ، ووقوعه فى الآيات والأخبار أكثر من أن يحتاج الى الدّكر ، وقد سمعت بعضها وستسمع.

ثمّ إنّ هاهنا فروعاً مهمّة :

الأوّل :

ذهب أكثر الأصوليين (٤) الى أنّه لا إجمال فى آيه السرّقه ، لا من جهه اليد ولا من جهه القطع (٥).

ص : ١٩٩

١- النساء : ٢٤.

٢- الأنبياء : ٩١ ، التحريم : ١٢.

٣- كما نقل أنّه سئل عن أحد من العلماء عن على وأبى بكر أيهما خليفه رسول الله صلى الله عليه وآله فقال : من بنته فى بيته. ومنه قول عقيل : أمرنى معاويه بن أبى سفيان أن ألعن عليا ، ألا فالعنوه.

٤- فى «التهذيب» ص ١٦٢ و «المعارج» ص ١٠٦ و «التمهيد» ص ٢٣٤ و «المعالم» ص ٣١٥ وفى «الزبيده» ص ١٤٤ والعلامة والفخرى والحاجبى لا إجمال فيها.

٥- كما فى «المبادئ» ص ١٥٨.

وذهب السيد المرتضى رحمه الله (١) وجماعه من العامه الى إجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من أبعاضها (٢).

وقيل : بإجمالها باعتبار القطع أيضا لاشتراكه بين الإبانة والجرح.

حجّه السيد مع تحرير منى لها : أنّ اليد تطلق على الجملة وعلى كلّ بعض منه (٣) ، كما يقال : غوّصت يدي في الماء ، إذا غوّصه الى الأشاجع (٤) أو الى الزّند أو الى المرفق ، وأعطيته بيدي وكتبت بيدي ، مع أنّهما إنّما حصلا بالأنامل ، والاستعمال دليل الحقيقه ، فثبت الاشتراك.

قال (٥) : وليس قولنا : يد يجرى مجرى قولنا : إنسان ، كما ظنّه قوم ، لأنّ الإنسان يقع على جملة يختصّ كلّ بعض منها باسم ، من غير أن يقع إنسان على أبعاضها ، بخلاف اليد. ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع أيضا في الإجمال.

والجواب : إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه كما مرّ مرارا ، والتبادر علامه الحقيقه ، والمتبادر من اليد إنّما هو المجموع الى المنكب.

والشّاهد على ما ذكرنا أنّه إذا قيل : فلان بيده وجع ، يقال له : أى موضع من يده به وجع؟ لا أى يد منه به وجع؟

ص: ٢٠٠

١- كما فى «الذريعه» ١ / ٣٢٥ فى مبحث المجل.

٢- راجع «المحصل» ٢ / ٦٣١ ، «الإحكام» للآمدى ٣ / ١٧.

٣- قال سلطان العلماء فى حاشيته على «المعالم» ص ٣٠٩ : ظاهره كل بعض حتى الأصبع ، والظاهر أنّه لم يذهب إليه أحد ، وكان المراد الأبعاض المخصوصه المذكوره ، انتهى كلامه.

٤- أصول الأصابع.

٥- ونقله فى «المعالم» ص ٣١٦.

نعم ، يصحّ الاستفهام بالنسبه الى اليمنى واليسرى ، فعلم أنّه موضوع للمفهوم الكلىّ الذى مصداقه هو مجموع ذلك العضو.

ولا ريب أنّه لو كان اليد موضوعا لكلّ واحد من الأجزاء لصحّ الاستفهام بأنّه أىّ الأيدى.

ومن القطع الإبانة (١) ، والمقاييسه بالإنسان وتمثيله فى مقابل اليد دون زيد ، لأنّ الإنسان لم يوضع إلّا للمفهوم الكلىّ ، وإطلاقه على الشّخص من باب إطلاق الكلىّ على الفرد ، فهو المناسب للمقاييسه والتمثيل.

ولا يخفى عليك أنّ كليهما مثل اليد فيقال : قُتِلَ زيدا أو إنسانا ، وإنّما قُتِلَ وجهه ، أو : ضربت زيدا أو إنسانا ، وإنّما ضرب رجله ، وهكذا ، بل الظاهر أنّ مرادهم فى التّزاع فى ذلك إنّما هو بعنوان المثال.

وهذا الكلام يجرى فى الرّجل والوجه والرأس والجسد واليوم واللّيل وغير ذلك ممّا يكون ذا أجزاء ، وكلّ جزء منه مسمّى باسم على حده ، ويطلق اسم المجموع على كلّ منها.

والتحقيق فى الكلّ ، أنّ الأسمى فى الكلّ موضوعه للمجموع ، وإطلاقها على الأبعاض مجاز.

نعم هاهنا معنى دقيق خالجنى فى حلّ الإشكال فى بعض موارد هذه المسأله ، وهو أنّهم اختلفوا فى حقيقه اللّيل والنهار ، وطال التّشاجر بينهم ، فقيل : بأنّه ما بين طلوع الفجر الثانى الى غروب الشمس.

وقيل : ما بين طلوع الشمس الى الغروب ، وقيل : بالاشتراك ، وقيل : يكون ما

ص: ٢٠١

١- عطف على قوله سابقا : والتبادر من اليد إنّما هو المجموع.

والتحقيق عندى القول الأوّل ، ولكنى أقول : إنّ من اشتغل من أوّل طلوع الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه أنّه عمل يوما حقيقه ، فلو صار أجير يوم براء ذمته. وكذا لو وقع مورد نذر ، وكذا لو دخل فى بلد فى أوّل طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من أيام إقامته.

وبيان ذلك ، أنّ هذا من خواصّ الإضافه لا أنّ المضاف إليه حقيقه فى هذا القدر ، فهذا عمل يوم حقيقه وإقامه يوم حقيقه ، لا أنّه عمل فى اليوم الحقيقى وإقامه فى اليوم الحقيقى ، فهذا حقيقه عرفيه للتركيب الإضافى ، ولذلك يقال : نمت ليله فى هذه الدار ، ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشّى والجلوس بعده ، وهو معنى حقيقى ، وعليه يتفرّع مقدار المضاجعه فى قسم الزوجه ، وهكذا فى النظائر. فلو قيل : فلان ضرب زيدا ، فلا ريب أنّه حقيقه ، وإن كان الضرب وقع على بعض أعضائه ، وكذلك لو قال : جرح زيدا ، وكذلك : جرح يده ورجله ، ونحو ذلك. ولكن إذا قيل : أبى يده عن جسده ، لا يتأمل فى أنّ المراد هو مجموع العضو الى المنكب (٢) ، ولا يسأل : هل أبين كفّه أو ساعده أو عضده. وكذلك إذا قيل : اغسل جسدك ، يفهم منه تمام الجسد. وأمّا إذا قيل : جرح يد زيد أو جسد زيد أو ضرب على جسد زيد ، لا يفهم تمامه ، بل يكفى حصوله فى الجملة ، ولذلك يحسن الاستفهام بأنّه فى أى موضع منه ، لا أى يد ولا أى جسد.

وعلى هذا ، فإذا قيل : اغسلوا وجوهكم ، فيجب غسل تمام الوجه ، وكذلك :

ص: ٢٠٢

-
- ١- أى واسطه بين النهار والليل وما سوى تلك الواسطه من طرف النهار نهار ومن طرف الليل ليل ، بخلاف القول بأنّ النهار ما بين طلوع الشمس الى الغروب ، فإنّ الواسطه المذكوره حيثئذ من الليل. فظهر الفرق بين القولين.
 - ٢- وفى ذلك نظر.

اغسلوا أيديكم ، لو لم يكن قوله تعالى : (إِلَى الْمَرَافِقِ) ، (١) وكذلك لو قيل : امسحوا رءوسكم . ولذلك اختلفوا في قوله تعالى : (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) ، (٢) مع ذكر الباء في كونه مجملا (١) وعدمه .

ونحن قد تخلصنا عن الإجمال ببيان أئمتنا : من كون الباء للتبعض بالنص الصحيح (٢) .

واختلف الناس فيه على أقوال : فذهب الحنفية (٣) الى أنها مجمله وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته . ودليله أن الباء إذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل

ص : ٢٠٣

١- فمن جعلها زائده كالليضاوى في تفسيره ١ / ٤١٣ جعل المسح للجميع . ومن جعلها للتبعض جعلها للبعض ، وعلى أى من التقديرين مبينه . ومن رد الباء بين المعنيين جعلها مجمله .

٢- منه ما رواه محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : ألا تخبرني من أين علمت وقلت أن المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال : يا زراره ، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ، ونزل به الكتاب من الله عزوجل ، لأن الله عزوجل قال : (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) فعرنا ان الوجه كله ينبغي ان يغسل . ثم قال : (وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه ، فعرنا أنه ينبغي لهما ان يغسلا الى المرفقين ، ثم فصل بين الكلام فقال : (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) فعرنا حين قال : (بِرُءُوسِكُمْ) ان المسح ببعض الرأس لمكان الباء . ثم وصل الرجلين بالرأس ، كما وصل اليدين بالوجه ، فقال : (وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) . فعرنا حين وصلهما بالرأس أن المسح على بعضهما . ثم فسّر ذلك رسول الله ٩ للناس فضيّعوه . الحديث «الوسائل» ج ١ باب ٢٣ ح ١ [١٠٧٣] .

٣- في «المحصول» ٢ / ٦٢٧ بعض الحنفية .

الى الآله فيستوعبها دون المحلّ كما في الآيه ، وإذا دخلت في آله المسح تعدّى الفعل الى محلّه فيستوعبه دون الآله ، مثل : مسحت رأس اليتيم يدي ، وموجب ذلك في الآيه مسح بعض الرأس ، والبعض يحتمل السّدس والرّبع وغيرهما .

وفيه : أنّ المراد هو مطلق البعض ومسمّاه وهو يحصل في ضمن أيّ الأبعاض اختاره ، فلا إجمال .

وذهب جماعه منهم الى وجوب مسح الكلّ (١) لمنعهم مجيء الباء للتبويض ، ويقولون أنّه للإصاق ، والعضو حقيقه في المجموع .

وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فتعيّن القدر المشترك (٢) .

ووافقنا جماعه منهم (٣) بأنّها للتبويض ، مدّعين أنّها إذا دخلت على اللّغزم كانت للتعدّيه ، وإذا دخلت على المتعدّى كانت للتبويض ، ولأنّ العرف إنّما يفهم في مثل : مسحت يدي بالمنديل ، البعض .

وأجيب : بالمنع ، وبأنّ الباء في المنديل للاستعانه والآئيه وهو يقتضى ذلك ، بخلاف ما نحن فيه .

والحقّ مجيئه للتبويض كما هو مذهب الكوفيين ، ونصّ الأصمعي على مجيئها له في نظمهم ونثرهم ، وهو المنقول عن أبي على الفارسي وابن كيسان ، وعدّه صاحب «القاموس» (٤) من معانيه ، وكذلك ابن هشام في

ص: ٢٠٤

١- وهو منقول عن مالك ومن تبعه .

٢- راجع «المحصول» ٢ / ٦٢٧ .

٣- بعض الشافعيّه كما من «المحصول» ٢ / ٦٢٧ ، فذهبوا إلى ما نذهب إليه .

٤- الفيروزآبادي ص ١٢٣٩ .

«المغنى» (١)، فلا عبره بإنكار سيويه وابن جنى (٢) ذلك مع أنّ الشهاده على الإثبات مقدّم ، ومع جميع ذلك فصحيحه زواره عن أبى جعفر عليه السلام (٣) ناطقه بذلك.

الثانى :

اختلفوا فى نحو قوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٤)

، و «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب» (٥) ، و «لا صيام لمن لم يبت (٦) الصيام من الليل» (٧) ، و «لا نكاح إلّا بوليّ» (٨) ، ممّا نفى فيه الفعل ظاهرا.

والمراد نفى صفه من صفاته هل هو مجمل أم لا؟ على أقوال (٩) :

ص: ٢٠٥

١- ص ١٠٨ والنسبه إلى الكوفيين والأصمعي والفارسي نقلها فى «المغنى».

٢- قال ابن جنى : لا- فرق فى اللغه بين أن تقول : «مسحت بالرأس» وبين أن تقول : «مسحت الرأس» لأنّ الرأس اسم للعضو بتمامه فوجب مسحه بتمامه كما فى «المحصول» ٢ / ٦٢٧.

٣- التى ذكرتها وسندها فى الحاشيه التى مرّت.

٤- كما مرّ فى «الوسائل» وكذا ذكره فى «العلل» ٢٧٩ / ١ و «التهذيب» ١ : ١٦٨ / ٦١ و «الاستبصار» ١ : ١٨٦ / ٦٢ و «الكافى» ٣ : ٤ / ٣٠.

٥- «عوالى اللئالى» : ١ / ١٩٦ ح ٢ ، «مستدرک الوسائل» : ٤ / ١٥٨ ح ٤٣٦٥.

٦- فيها قراءات ثلاثه لم يبيّت ولم يبت ولم يبيّت.

٧- «بحار الأنوار» : ٨٠ / ٩٠. وأخرجه أبو داود ٢ / ٨٢٣ باب التيه فى الصيام حديث ٢٤٥٤.

٨- «مستدرک الوسائل» : ١٤ / ٣١٧ ح ١٦٨١٣.

٩- أوّل الأقوال : هو القول بعدم الاجمال كما ذهب إليه العلّامه فى «التهذيب» ص ١٦١ ، وفى «المبادئ» ص ١٥٨ ، وصاحب «المعالم» فيه ٣١٧ مطلقا أى سواء كان شرعيا أم لا وسواء كان لغويا ذا حكم واحد أم لا وهو قول الأكثر. وثانيها : وهو المنقول عن القاضى القول بالاجمال مطلقا. وعن «إتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» ٣ / ١٤٩٠ : ومذهب جمهور العلماء ليس بمجمل وأكثر الحنفية والقاضى أبو بكر الباقلانى وأبو عبد الله البصرى وأكثر المعتزله الإجمال. وثالثها : التفصيل وهو ما ذكره المصنّف فى قوله : وإن كان الفعل المنفى شرعيا ... الخ. وعلى تفصيل فى «العهده» ٢ / ٤٤٢ ونقل التفصيل فى «المعارج» ص ١٠٨.

ثالثها : إن كان الفعل المنفَى شرعيًا كالصَّلاه والصَّيام ، أو لغويًا ذا حكم واحد فلا إجمال ، وإن كان لغويًا له أكثر من معنى فهو مجمل.

والحقّ عدم الإجمال كما اختاره الأكثر.

واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه : إنّ الفعل المنفَى في هذه التراكيب إن كان من قبيل العبادات ، وقلنا بأنّها حقيقه شرعيّه في الصحيحه منها ، فحينئذ يصحّ نفى الذات.

ويمكن حمل التركيب على الحقيقه اللغويه لعدم منافاه وجود عامّه أركان الصلاه التي يطلق عليها الصلاه حقيقه على القول بكونها أسامى للأعمّ ، لنفى اسم الصلاه حقيقه عنها على هذا القول (١) ، وحينئذ إذا صحّ الحمل على المعنى الحقيقى فنحملها عليه ، إذ المانع عنه لم يكن إلّا عدم الإمكان باعتبار وجود الأركان في الجملة ، وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول ، فإذا صحّ الحمل على نفى الذات ، فيعلم أنّ ذلك بسببه ، كون ما فقد مع تلك الأركان من مثل الطهور والفتاحه شرطاً أو جزء ، وإلّا لما صحّ نفى الذات ، فعلم بذلك النفي كونهما شرطاً أو جزء أيضاً ، فينتفى الإجمال فلا إجمال.

وإن لم يكن من قبيل العبادات (٢) أو كان ولم نقل بكونها حقائق في الصحيحه ،

ص: ٢٠٦

١- أى على القول بكون الأسامى أسام للصحيحه وثبوت الحقيقه الشرعيّه فيها.

٢- عطف على قوله : إن كان من قبيل العبادات وقلنا بأنّها حقيقه شرعيّه.

بل تكون حقيقه فى الأعمّ ، فإن قلنا بثبوت معنى عرفى لهذه التراكيب ، بأن يقال : المراد من أمثالها نفى الفائدة كما فى قولهم : لا- علم إلّا ما نفع ، ولا كلام إلّا ما أفاد ، فيحمل عليه ويعبّر عن الفائدة بالصّحّه إذا كان فى مثل العبادات ، إذ الصّحّه هو ترتّب الأثر وهو مساوق الفائدة.

وإن لم نقل بثبوت ذلك ، فالأمر متردّد فيها بين أن يكون المراد نفى الفائدة أو نفى الكمال ، وإذا تردّد الأمر بين هذين المجازين فنقول : إنّ نفى الفائدة ، والصّحّه أقرب الى الحقيقه من نفى الكمال ، فيحمل عليه فلا إجمال أيضا.

أقول : وبما حقّقنا فى أوائل الكتاب (١) تعرف أنّه لا- حاجه إلى إقحام كونها حقيقه شرعيّه فى الصّححه ، بل يكفى إرادته الشارح من الأركان المخترعه الصّححه منها. ثمّ إنّ التمسّك بأقربيه المجاز ليس من باب إثبات اللّغه بالترجيح ، بل من باب تعيين أحد المجازات بكثرة التعارف ، ولذلك يقال : هو العدم إذا كان بلا منفعه.

والمراد بكثرة التعارف كثره إرادته هذا المجاز وظهوره فى العرف ، لا صيرورتها حقيقه فيه ليناقض ما تقدّم (٢).

احتجّ القائل بالإجمال : باختلاف العرف فى نفى الصّحّه والكمال وتردّده ، فيلزم الإجمال.

والجواب (٣) : إن أريد أنّ أهل العرف مختلفون فى الفهم - فبعضهم يدعى ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك - فلا إجمال عند أحد منهم ، وكلّ يحمل على ما يفهمه.

ص: ٢٠٧

١- فى قانون ثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه.

٢- فالمقصود بكثرة التعارف هو كونه شائعا فى العرف ، وليس أنّه صار حقيقه عرفيه ليناقض دعوى المجازيه التى ادّعاها سابقا.

٣- مثله فى «المعالم» ص ٣١٧.

وإن أريد أن أهل العرف مترددون ، بمعنى عدم استقرار رأي أحدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد.

قلنا : لا نسلم التردد ، وإن سلم فهو في البادئ (١). وأما بعد التأمل ، فنفي الصّحّه أرجح لكونه أقرب الى الحقيقة ، فيقدم على غيره.

وإن أريد أن الألفاظ مختلفه في الفهم ، فيفهم من قوله : «لا صلاحه لجار المسجد إلّا في المسجد» (٢) ، نفي الكمال ، ومن قوله : «لا صلاحه إلّا بفاتحه الكتاب». نفي الصّحّه (٣) ، وهكذا.

قلنا : ممنوع ، بل الظاهر في الكلّ نفي الصّحّه ، والإجماع وسائر الأدلّه هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الأوّل.

ويظهر حجّه المفصل وجوابها ممّا تقدّم (٤) بالتأمل.

والظاهر أن المفصل ممّن يدعى كون الألفاظ الشرعيّه كلّها حقيقه في الصحيحه.

الثالث :

اختلفوا في التحليل والتحرّيم المضافين الى الأعيان مثل : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ) (٥) و : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَةٌ وَلَحْمُ الْخِزْيِرِ) (٦) و : (أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ) (٧) و : (أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ

ص : ٢٠٨

١- أي في بادئ النظر.

٢- «دعائم الاسلام» : ١ / ١٤٨ ، «مستدرک الوسائل» : ٣ / ٣٥٦ ح ٣٧٦٧.

٣- والقول في نفي الكمال ونفي الصّحّه قول بأن لا اجمال.

٤- وكذا قال في «المعالم» ص ٣١٨.

٥- النساء : ٢٣.

٦- المائدة : ٣.

٧- المائدة : ١.

ذَلِكُمْ، (١) و: (قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ)، (٢) وغير ذلك ، وكذلك غير لفظ الحل والحرمه من الأحكام ، والأكثر على عدم الإجمال (٣).

واحتجوا عليه (٤) : بأن استقراء كلام العرب يفيد أنّ في مثل ذلك ، المراد هو الفعل المقصود من ذلك ، كالأكل من المأكول ، والشرب من المشروب ، واللبس من الملبوس والوطء من الموطوء ، وأنت خبير بأنّ المقامات في أمثال ذلك مختلفه ، إذ الشئ قد يتّصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى ، وهكذا المشروب فقد يقصد بالخمير الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك.

وكذلك قد يكون الشئ الواحد مشتملا على أشياء كالميتة المشتمله على اللحم والشحم والإهاب (٥) والعظم والصّيف .
والمقصود من الإهاب قد يكون هو

ص: ٢٠٩

١- النساء : ٢٤.

٢- الاعراف : ٣٢.

٣- ومنهم الشيخ في «العدة» ٢ / ٤٣٦ ، والعلامة في «التهذيب» ص ١٦٠ و «المبادئ» ص ١٥٧ ، والمحقق في «المعارج» ص ١٠٧ ، وظاهر «الزبيده» ص ١٤٤ للبهائي ، وصريح «المعالم» ص ٣١٨ منّا ، وذهب منهم أيضا أى عدم الإجمال فيها ابن قدامه وأبو الخطاب الحنبلي في «التمهيد» ، وأبو علي وابنه أبو هاشم ، وعبد الجبار بن أحمد ، وأبو الحسين البصرى في «المعتمد» من المعتزله وعليه أكثر الشافعيّيه وهو مذهب أكثر العلماء كما عن شرح «روضه الناظر» ٣ / ١٤٨٦ وفيه أيضا : وذهب إلى الإجمال أبو يعلى في «العدة» ١ / ١٠٦ وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصرى ، وبعض الحنفيه وبعض الحنابله وبعض الشافعيّيه.

٤- ومن هذا الكلام حجّه صاحب «المعالم» ص ٣١٨.

٥- وهو الجلد المغلف لجسم الحيوان قبل أن يدبغ.

اللّبس وقد يكون هو الاستسقاء به وغير ذلك ، فلا بدّ من ملاحظه ذلك. فإرادته المنكوح والموطوء من الأمهات والبنات ونحوها ، والقول بأنّ المقصود منها ذلك لا معنى له إلّا بإرادته بعض النسوان (١) منها.

نعم ، مقابله المرأه بالرّجل وخلقه النسوان (٢) يصحّح أن يقال : المقصود المتعارف منها الوطى. وأمّا مع عنوان الأم والبنات بدون قرينه على أنّ ذكرها فى مقام بيان المحرّمات والمحلّلات من حيث النكاح ، فيشكل دعوى ذلك. وكذلك الميته فى مقام لم يظهر قرينه على أنّ المراد بيان المأكولات ، فالاستصباح والأكل واتّخاذ الصّابون بالنسبه الى الشّحم متساويه.

فلو قيل : حرّم عليكم شحوم الميته ، فلا يخفى أنّ الإجمال ثابت ، ولا كلام فيما ظهر من القرائن إرادته فرد من الأفراد.

والظاهر أنّ مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذّات على شىء مع تعدّد الأفعال ، لا فى مثل آيه التحريم المناديه بأنّ المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ، ولا ريب أنّ الإجمال فيما لا قرينه فيه ثابت.

ويمكن دفع الإجمال فى أمثال ذلك بحملها على الجميع ، لئلا يلزم القبيح فى كلام الحكيم وعراه عن الفائده.

ص: ٢١٠

١- غير الأم والبنات والعمه والخاله ونحوهم.

٢- يعنى إنّ القول بأنّ المراد والمقصود من الأمهات والبنات المنكوح والموطوء لا- معنى له ، وذلك لأنّ المقامات يختلف باختلاف العنوانات ، فعنوان الأمّ والبنات لا يناسب مثل النكاح والوطء ، بل المناسب لهما هو عنوان النسوان ، وكذلك عنوان المرأه اذا كانت فى مقابله الرجل من جهه كون المراد من الرجل ذات ثبت له الرجوليه ، ومن المرأه ذات ثبت لها الانوثيه ، ومقابلتهما يناسب النكاح والوطء ، هذا كما فى الحاشيه.

واحتجَّ القائل بالإجمال (١): بأنَّ تحريم العين غير معقول فلا بدَّ من إضمار فعل يصلح متعلِّقا له ، لأنَّ الأحكام إنَّما تتعلَّق بأفعال المكلفين ولا يمكن إضمار كلِّ الأفعال المتعلِّقه بها ، لأنَّ الإضمار خلاف الأصل ، فلا يرتكب إلَّا بقدر الضَّروره ، وهى ترتفع بإضمار البعض ، ولا دليل على خصوصيَّه شيء منها ، فيقع الإجمال.

وأجابوا عنه (٢): بمنع عدم الدليل على الخصوصيَّه ، لأنَّ ظهور ما هو المقصود منه فى العرف يرجح ذلك.

أقول : وقد عرفت (٣) ما فى ذلك.

فالتحقيق فى الجواب : أنَّ ما لم يثبت من الخارج مرجح لأحد المعانى فنحملها على الجميع ، إذ قد لا يرتفع الضَّروره إلَّا بذلك.

فقوله (٤): وهو يرتفع بإضمار البعض ، مطلقا ممنوع.

ص: ٢١١

١- ونقلها فى «المعالم» ص ٣١٨.

٢- والمجيب هو صاحب «المعالم»: ص ٣١٨.

٣- من أنه قد لا يكون هناك فعل ظاهر.

٤- وهو قول من احتجَّ بالإجمال كما عرفت.

المبيّن : نقيض المجمل ، فهو ما دلّته على المراد واضحه.

وهو قد يكون بيّنًا بنفسه مثل قوله تعالى : (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فَإِنَّ إفادته لشمول علمه تعالى لجميع الأشياء بنفس اللّغه لا بشيء خارج.

وفى هذا المثال تأمل ، إذ العاَمّ ظاهر فى الشّموم وليس بنصّ. نعم مع انضمام الخارج إليه يصير نصّا ، لكنّه ليس مقتضى اللّغه ، وقد مرّ فى الفرق بين النصّ والظاهر فى محلّه (٢) ما ينفعك هنا.

وقد يكون مع تقدّم إجمال كقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (٣) بعد حصول البيان بفعله (٤) عليه الصلاه والسلام ، والعاَمّ المخصّص وغيرهما (٥).

وتسميه القسم الأوّل بالمبيّن إمّا مسامحه ، وإمّا لأنّه من باب ضيقّ فم الركيه (٦) ، فَإِنَّ أهل اللّغه وضعوه مبيّنًا.

ص: ٢١٢

١- البقره : ٢٨٢ وهو مثال «المعالم» ص ٣١٩ ، ومثله فى «المحصول» ٢ / ٦٣٤.

٢- فى المحكم والمتشابه.

٣- البقره : ٤٣.

٤- فيكون المبيّن هو فعله.

٥- كالمطلق والمقيّد والمجازات.

٦- هذا الخطاب الى البناء والحفّار ، والرّكيه البئر ، وليس معناه وسّع ثم ضيقّ بتوهم اقتضاء التضييق سبق التوسعه لمنع الاقتضاء ، بل معناه ابن فم الركيه من أوّل بنائه أو احفره من ابتداء حفر البئر على الضيقّ. وهكذا يقال فى القسم الأوّل من المبيّن. فَإِنَّ المراد به بناء اللفظ من أوّل الأمر باعتبار الوضع والاستعمال على البيان ، فكون الشىء مبيّنًا بمعنى ما وقع عليه البيان مبيّنًا كما فى القسم الثانى. وأما ما كان مبيّنًا بنفسه من غير تقدم إجماله فهو ليس بهذه المثابه ، فلا بد حينئذ من تسميته بالمبيّن إمّا أن يكون من باب المسامحه أو من باب ضيقّ فم الركيه. هذا كما أفاده فى الحاشيه.

والبيان مأخوذ من بيان بمعنى ظهر ، أو من البين وهو الفرقه بين الشئيين. وهو إمّا المراد به فعل المبيّن ، وهو التبيين كالكلام بمعنى التكليم والسّلام بمعنى التسليم ، وإمّا الدليل على ذلك أى ما به التبيين ، وإمّا متعلّق التبيين وهو المدلول ، ومعناه حينئذ العلم من الدليل.

وقد يسمّى ما به البيان مبيّنًا على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول إجماعًا ، وبالفعل على الأقوى (١).

أمّا القول فمن الله كقوله تعالى : (صِيْرَاءٌ فَاقِغ لَوْئُهَا ...) (٢) إلخ. فإنّه بيان للبقره فى قوله تعالى : (أَنْ تَدْبَحُوا بَقْرَةَ) (٣) على الأصحّ. ومن الرّسول كقوله صلى الله عليه وآله : «فبما سقت السّماء العشر» (٤) ، فإنّه بيان لمقدار الرّكاه المأمور بإيتائها (٥).

ص: ٢١٣

١- إشاره الى الخلاف الآتى من بعض العائمه حيث منع من جواز كون الفعل بيانًا.

٢- البقره : ٦٩.

٣- البقره : ٦٧.

٤- لم أجد فى الكتب الأربعه وكذا فى «الوسائل» هذه الروايه عن النبى صلى الله عليه وآله ولا عن الأئمه صلوات الله وسلامه عليهم ، نعم يوجد روايه عن أبى عبد الله عليه السلام أنّه قال : فى الصدقه فيما سقت السماء والأنهار إذا كانت سيحًا أو كان بعلا العشر. والذى بدا لى أنّ المصنّف أراد مثل هذه الروايه فنقلها بتصرّف منه فى العبارة. نعم فى «المعارج» ص ١١٠ ذكرها قوله عليه السلام : فيما سقت السّماء العشر ، وكذا فى «المعالم» ص ٣١٩ ، وهو الصحيح بعد تقطيع الرّوايه. وكأنّ ما ذكر فى المصنّف من الناسخ وليس من المصنّف. وفى شرح «روضه الناظر» ٣ / ١٥٠٧ : ومنها قوله عليه السلام «فبما سقت السماء العشر وفيما سقى بالسانيه نصف العشر».

٥- كما فى قوله تعالى : وآتوا الرّكاه ، و : آتوا حقه يوم حصاده.

وأما الفعل فهو قد يكون دلالة على البيان بمواضعه كالكتابة وعقد الأصابع والإشارة بالأصابع في تعيين عدد أيام الشهر (١)، وغيره أو غيرها كما بين صلى الله عليه وآله الصلاة والحج بفعله وإتيانه بالأركان على ما هي عليه.

وقد يكون تركا ، كما لو ركع عليه السلام في الثانية بغير قنوت ، فإنه يدل على عدم وجوبه.

ثم العلم بكون الفعل بيانا ، إما يعلم بالضرورة من قصده أو بقوله : أن ما فعله بيان للمجمل أو أمره بأن يفعل مشابها لما فعله مثل قوله عليه السلام : «صلّوا كما رأيتموني أصلي» (٢). فإنه ليس فيه بيان قولى لأفعال الصّلاه ، بل إحاله على ما فعله في الخارج (٣) ، فبطل ما توهم أن هذا بيان قولى لا فعلى.

أو بالدليل العقلي كما لو أمر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا ، فالعقل يحكم بأنه بيان له ، ولا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وخالف بعض العامه (٤) في جواز كون الفعل بيانا ، محتجا بأن البيان بالفعل

ص: ٢١٤

١- إشاره الى مثل ما روى في باب علامه شهر رمضان عن عبد الأعلى بن أعين عن أبي عبد الله عليه السلام : فإن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا ، وأشار بيديه عشرا وعشرا وعشرا ، وهكذا وهكذا ، عشره وعشره وتسعه. «الوسائل» ١٠ / ٢٥٩ باب ٣ حديث ٢٤ [١٣٣٦٢].

٢- «عوالي اللآلى» ١ / ١٩٧ ح ١٨ ، و ٣ / ٨٥ ح ٧٦ ، «سنن البيهقي» ٢ / ٣٤٥ ، «سنن الدارقطني» ١ / ٢٧٩ ح ١٠٥٦.

٣- وكذا في الحج حيث قال صلى الله عليه وآله : خذوا عني مناسككم. «عوالي اللآلى» ١ / ٢١٥ ، ٧٣ و «مسند أحمد» ٣ / ٣١٨.

٤- كالكرخي وأبي إسحاق الأسفراييني كما عن شرح «روضه الناظر» ٣ / ١٥٠٩. وأعلم بأن هناك بيان بالإشاره وبالكتابة وبالترك.

يوجب الطول فيتأخر البيان مع إمكان تعجيله.

وفيه أولا: أنه قد يكون القول أطول من الفعل (1).

وثانيا: أنه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد إمكان الشروع وبعد ما شرع، فإذا احتاج إتمامه إلى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا، كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج إليه.

وثالثا: أنه لا قبح في هذا التأخير سيما إذا كان أصلح.

ورابعا: أن امتناع تأخير البيان مع إمكان التعجيل، إنما يسلم قبحه إذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض.

ص: ٢١٥

١- فالركعتان مثلا من الهيئه لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا أكثر مما تؤدي صلاه بكثير.

قانون : الكلام فى تأخير بيان المجلد عن وقت الحاجه و تأخيره عن وقت الخطاب

اشاره

ذهب أصحابنا (١) وجميع أهل العدل (٢) الى امتناع تأخير بيان المجلد

عن وقت الحاجه ، لاستلزامه تكليف ما لا يطاق.

وأما تأخيره عن وقت الخطاب ، ففيه أقوال ثلاثه :

المشهور الجواز (٣).

وفصل بعضهم (٤) فجوز فى غير ما له ظاهر ، وأمّا ما له ظاهر كالعالم والمطلق والأمر الظاهر فى الوجوب ، فلا يجوز فيه تأخير البيان رأسا ، وأمّا مع البيان الإجمالى فلا بأس.

وربما زاد بعض العامه عدم جواز تأخير البيان فى المنسوخ أيضا ، فذهب الى

ص: ٢١٦

-
- ١- كما فى «المعالم» ص ٣١٩ ، و «العهده» ٢ / ٤٤٨ ، و «المعارج» ص ١١١ ، و «التمهيد» ص ٢٣٣ ، و «الذريعه» ١ / ٣٦١ ، وفى «التهذيب» ص ١٦٤ ، و «المبادئ» ص ١٦١ ادعى على ذلك الإجماع وقال فى «الزبد» ص ١٤٥ : ممتنع إجماعا.
 - ٢- أى المعتزله وفى «روضه الناظر» ٣ / ١٥١٣ : لا خلاف فيه ، وفى شرحه «إتحاف ذوى البصائر» ، وقد حكى الاتفاق على عدم جواز ذلك الغزالي ، والباجي ، وابن السمعاني وكثير من الأصوليين. راجع «المحصول» ٢ / ٦٤٥.
 - ٣- وعليه جمهور الأشاعره وأختاره أكثر الشافعيه وبعض الحنفيه وبعض المعتزله ومشهور الخاصه ، وأما المنع مطلقا فعن كثير الحنفيه والظاهرية وبعض الشافعيه وجمهور المعتزله.
 - ٤- وهو خيره العلامة تبعا لبعض الخاصه كما عن «الفصول» ص ٢٢٨ ، والظاهر من المرتضى راجع «الذريعه» ١ / ٣٦٣.

لزوم اقترانه بالبيان الإجمالى ، بأن يقال وقت الخطاب : إن هذا الحكم سينسخ ، وهو فى غاية الضعف ، للإجماع من العامة والخاصه على عدمه ، بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ.

لنا على الجواز مطلقا : عدم المانع عقلا ووقوعه فى العرف والشرع.

أما الأول (١) ، فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع ، وإمكان المصلحه فى التأخير ، مثل توطین المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجه ، وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه أسهل ، بل قد يكون التأخير أصلح ، لأن مع اقتران البيان ربما يعلم سهوله التكليف والتوطین عليه الى وقت الحاجه سهل.

وأما مع عدم الاقتران ، فربما يحتمل كون المكلف به أشق مما هو مراد فى نفس الأمر ويوطن نفسه على الأشق والأسهل ، مع أن المطلوب منه هو الأسهل ، وفى صوره اقتران البيان بإرادته الأسهل لا- يوطن إلما على الأسهل ، ولا- فرق فى ذلك بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص.

فما توهم بعض القائلين (٢) بجواز تأخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا ، من عدم جوازه فى الأخبار والحكايات نظرا الى أنها ليس لها وقت الحاجه ، بل المراد منها التفهيم ، ولا بد أن يكون مقترنا بالخطاب ، لا وجه له ، إذ من الجائر أن يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل أن يعتقد على ما هو ظاهر ، ليحصل به ما يحصل من حقيقه المراد ، فيمكن تأخر زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم بأصل

ص: ٢١٧

١- أى عدم المانع عقلا.

٢- لعل هذا إيراد على ما فى «المعالم» فى مقام ردّ ثالث الوجوه التى أريد بها المرتضى ، مقصوده من المنع فيما له ظاهر ، بعد الاشارة الى لزوم الاغراء بالجهل.

الخبر وحصول فائدته بذاته مثل أن يقال : قتل فلان ، مع أنه ضرب ضربا شديدا لأجل تعذيب أوليائه وتشويشهم أو لأجل تفريح أعدائه وتجربتهم [وتحريشهم] (١) ، ثم يبين أن المراد الضرب الشديد.

وأما الثاني (٢) ، فكثير لا حاجة الى البيان.

أمّا في العرف ، فلأنّه يصحّ عرفا أن يقول الملك لأحد من غلمانه : قد وليتك البلد الفلاني فاذهب إليه الى وقت كذا ، وسأكتب لك كتابا فيه بيان ما عمله هناك وأرسله إليك بعد استقرارك في عملك.

وأما في الشرع ، فمنها قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً) (٣) وهي كانت معيّنه في الواقع ، وإلّا لما سألوا عن التعيين بقولهم : (ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ) (٤) و : (قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْثُهَا). (٥) ولم يبيّنه تعالى ، بقوله : (بَقَرَةٌ لَا فَارِصٌ وَلَا بَكْرٌ) (٤) ، وبقوله : (فَاتَّقِ لَوْثُهَا تَسْرُّ النَّاطِرِينَ). (٥)

وقيل : أنّه ليس من هذا الباب لظاهر قوله : (أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً) ، فإنّه يفيد التخيير.

وقوله : (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) (٦) فإنّه ظاهر في قدرتهم على الفعل ، وإنّما

ص : ٢١٨

١- بالحاء المهملة والشين المعجمه ، وهو كما في «المجمع» ٤ / ١٣٢ ، تهيج بعض القوم على بعض.

٢- وهو وقوع تأخير البيان عن وقت الخطاب الى وقت الحاجه في العرف والشرع. (٣ و ٤) البقره : ٦٧. (٣ و ٤) البقره : ٦٧.

٣- البقره : ٦٩.

٤- البقره : ٦٨.

٥- البقره : ٦٩.

٦- البقره : ٧١.

وقع السؤال تعنتنا ، فشدد الله عليهم. ونقل عن ابن عباس أنه قال : لو ذبحوا أى بقره لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم (١).

وفى «عيون أخبار الرضا عليه السلام» عنه عليه السلام : «لو عمدوا الى أى بقره لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد الله عليهم» (٢).

أقول : ظاهر تنكير (بقره) يندفع بالقرائن المتأخره.

وقوله : (وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ) (٣) يعنى من جهه التوانى فى الامتثال ومن جهه عظم ثمن البقره ، فقد روى : أنه بلغ الى ملء مسكها ذهاباً فأرادوا أن لا يفعلوا ، ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى حداهم عليه.

وأما قول ابن عباس ، فعلى فرض تسليمه لا حجه فيه.

وأما حديث العيون فمعارض بما فى تفسير الإمام عليه السلام ، وبما فى تفسير على بن ابراهيم عن الصادق عليه السلام (٤) وغيرهما.

ومنها : قوله تعالى : (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (٥) و : (وَالسَّارِقُ

ص : ٢١٩

١- «مجمع البيان» : ١ / ٤٩٤. عند تفسيره للآيه ٦٨ من سوره البقره ، علما أنه ليس فى الروايه لو ذبحوا أى بقره لأجزأتهم. وإنما فى الروايه : أنهم امروا بأدنى بقره. نعم فى «العيون» و «العياشى» عن الإمام الرضا عليه السلام : لو عمدوا الى أى بقره لأجزأتهم.

٢- «عيون أخبار الرضا عليه السلام» : ١ / ١٦ ح ٣١.

٣- البقره : ٧١.

٤- لم أجد فى تفسير على بن ابراهيم ما يعارض ما جاء فى «العيون». ويمكن أنه فهم التعارض مما جاء فى القصه : وأمر بنى اسرائيل أن يذبحوا تلك البقره بعينها. وليس هذا واضحاً فى ذلك.

٥- البقره : ١١٠.

وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا، (١) و: (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا،) (٢) مع تأخر بيان تفاصيلها من الأركان والمقدار واشتراط الحرز (٣) والنصاب وتخصيص الزاني بالمحصن.

وأما بيان الفائدة في تأخير بيان ما له ظاهر فسيجيء.

وأما وقوعه في العرف والشرع أيضا فأكثر من أن يحصى.

ومنها: الآيات المتقدّمة في حكم السارق والزاني وغيرهما، وكفاك ملاحظه عموم التكاليف للظانين لبقائهم إلى آخر الامتثال جامعا للشرائط، مع أنّ الصائم قد يمرض، والصائم قد تحيض، والمصلّي قد يموت بين الصلاة، الى غير ذلك.

واحتجّ المانع مطلقا، أما على عدم التأخير في المجمل (٤): فبأنه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجيه من غير بيان في الحال، وهو قبيح لعدم فهم المراد.

وجوابه: منع الملازمه للفرق بينهما، فإنّ خطاب العربي بالزنجيه لا يحصل منه العلم بشيء من أصناف الكلام وضروب (٥) القول، حتّى أنّه لا يميّز بين كونه خيرا أو إنشاء، مدحا أو ذمّا، ثناء أو شتما، بخلاف المجمل، فإنّ المخاطب يفهم أنّه يريد به أحد معانيه المحتمله ويوطّن نفسه على الامتثال بأيّهما تبين له أنّه مراد، ولو فرض في خطاب العربي بالزنجيه حصول فهم في الجملة للسامع بقرائن المقام، وكان له رجاء تفسير له، فلا نسلم بطلان اللّازم حينئذ.

ص: ٢٢٠

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

٣- كالأخزانه والصندوق.

٤- أى فيما ليس له ظاهر.

٥- كالعطف التفسيري.

وأما على عدم الجواز فيما له ظاهر : فيما احتجّ به المفصّل ، وسنذكره ونجيب عنه .

واحتجّ المفصّل ، أما فى المجمال : فبما بيّناه (١) فيما اخترناه .

وأما على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر : فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريد لها من دون نصب قرينه على المراد ، بل ذلك دلالة له على غير المراد ، لأنّ الأصل فى اللفظ حملة على معناه الحقيقى .

وأما المجمال ، فلمّا لم يكن فيه مرجّح لإيراده أحد معانيه ، فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقى ، ويتوقف بسبب الإجمال الحاصل فى الوضع ، فليس فيه دلالة على غير المراد ، بل فيه دلالة على المراد فى الجملة (٢) أيضا ، بخلاف الحقيقة التى أريد منها المعنى المجازى بدون نصب القرينه .

وبأنّ الخطاب وضع للإفاده ، ومن سمع العامّ مثلا مع تجويزه أن يكون مخصّصا ويبيّن فى المستقبل ، فلا يستفيد فى هذه الحالة به شيئا .

والتحقيق فى الجواب عن الدليل الأوّل : أنّ مناطه لزوم القبح من جهة أنّه إغراء بالجهل ، وهو قبيح (٣) .

وفيه : منع كليّ الكبرى لغايه وفور التكاليفات الابتلائية كتكليف إبراهيم عليه السلام بذبح ولده .

وما قيل : أنّ التكليف إنّما كان بالمقدمات (٤) ، وجزعه إنّما كان من جهة خوفه

ص : ٢٢١

١- من إمكانه ووقوعه .

٢- أى فى ضمن المعنيين .

٣- وهذا هو الكبرى .

٤- والقائل بهذا هو صاحب «المعالم» ص ٢٣٠ .

من أن يؤمر بنفس الذبح بعده ، لا يليق مدح إبراهيم عليه السلام ذلك المدح ، وقد مرّ الإشاره الى ذلك (١).

والتكليفات الامتحنائيه في العرف والعهاده أكثر من أن تحصي ، وقد حَقَّقناه في مبحث تكليف الأمر مع العلم بانتفاء الشرط. فإذا كان مصلحه في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم (٢) الى وقت الحاجه أو على الوجوب في الأمر الى وقت الحاجه ، ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له أنّ المراد هو الخصوص والندب ، فأى مانع منه.

وقد يجاب : بمنع لزوم الإغراء (٣). لأنّه يلزم حيث ينتفى احتمال التجوّز ، وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجه موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا ، وقد فرضنا عدمه.

وما يقال (٤) : إنّ الأصل في الكلام الحقيقه ، معناه أنّه مع فوات وقت القرينه وهو الحاجه في هذا المقام وتجّده عنها يحمل على الحقيقه ، لا- مطلقا. ألا ترى أنّه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتّى يتمّ الكلام ، وأنّه يجوز تأخير القرينه عن وقت التلفّظ كما في الجمل المتعاطفه المتعقبه بمخصّص.

وأیضا : قد حكموا بجواز إسماع العامّ المخصوص بأدله العقل وإن لم يعلم السامع أنّ العقل يدلّ على تخصيصه ، فيثبت جواز تأخير القرينه عن اللفظ ، وعدم لزوم الإغراء.

وكذلك قد جوّزوا إسماع العامّ المخصوص بالدليل السّمعى من دون إسماع

ص: ٢٢٢

١- في مبحث تكليف الأمر مع العلم بانتفاء الشرط.

٢- في لفظ العام.

٣- والمجيب بهذا هو صاحب «المعالم» ص ٣٢٥.

٤- هذا دفع المانع. راجع «المعالم» ص ٣٢٥.

المخصّص. فكما أنّ احتمال وجود المخصّص يوجب عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص ، فكذلك احتمال ذكر القرينه في زمان الحاجه يوجب ذلك.

وفيه : أنّ الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظنّ والمدار على الظنون في مباحث الألفاظ ، ولا ريب أنّ احتمال التجوّز ضعيف في جنب إرادته الحقيقة ، ولا ريب في حصول الظنّ بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينه ، وأنّ المراد هو الحقيقة.

وقد صرّحوا بأنّ معنى الأصل في قولهم : الأصل هو الحقيقة ، هو الظاهر ، وما ذكره المجيب (١) في معنى أصله الحقيقة فهو مختصّ به (٢).

وما استشهد به (٣) من جواز تأخير القرينه عن اللفظ الى آخر الكلام (٤) فهو قياس مع الفارق ، لأنّ وقت تشاغل المتكلّم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما يقتضيه العرف والعادة ، وذلك (٥) ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم ، بل لمدخلية التشاغل ، وعدم التشاغل في ذلك.

وأما الاستشهاد (٦) بالعامّ المخصوص بدليل العقل من دون إعلام السامع ذلك.

ففيه : أنّه غير مضرّ ، لأنّ إعطاء العقل للمكلف رافع للإغراء ، ودلالته قرينه على إرادته التخصيص ، فإنّ العقل والشّرع متطابقان يفسّر كلّ منهما الآخر ، ومع عدم تعقّل المخاطب ، فلا ريب في قبحه ، إلّا أن لا يتعلّق العموم ، بحيث يشمل الفرد

ص: ٢٢٣

١- وهو صاحب «المعالم» ص ٣٢٥.

٢- فلم يقلّ به أحد غيره على ما زعمه المصنّف.

٣- ردّ للاستشهاد الأوّل. راجع «المعالم» ص ٣٢٥.

٤- آخر كلام المجيب او آخر كلام المتكلّم.

٥- التفاوت المذكور الذي ادّعينا.

٦- من صاحب «المعالم» ص ٣٢٦.

المخرج بالعقل ، وهو أيضا كاف في عدم الإغراء.

ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص إلما بعد زمان ، فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب ، وملتزم فيه الإغراء ، ونمنع قبحه كما مرّ (١).

وأما تجويز إسماع العامّ المخصّص بالدليل السّمعي (٢) ، فلا دخل له بما نحن فيه ، إذ العامّ إن كان ممّا خوطب به المخاطب من لسان الشّارع مواجهها له ، مريدا إفهامه والعمل على مقتضاه فعلا أو تعليما للغير ، فيجرى فيه ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصّص عن وقت الحاجة.

وأما عن وقت الخطاب ، فإذا أخره فيلزم الإغراء جزما لأنّه يحمله على ظاهره.

فالتحقيق في الجواب (٣) : منع قبح ذلك الإغراء حتّى يتبين له المخصّص ، إمّا بذكره له قبل وقت الحاجة أو إحالته على راو أو أصل أو كتاب.

وأما إذا لم يكن السّماع ممّن يراد فهمه للخطاب كالعجميّ القحّ والعاميّ البحت ، فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه أحكام الخطاب ، بل هو مخاطب بالأخذ من العالم ، وكذلك من يفهم الخطاب ، لكن لا يحتاج الى العمل به.

وأما إذا كان العامّ من باب الأدلّه الوارده من الشّرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك (٤) بالنسبه الى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين ، فيخرج عن محلّ النزاع. فإنّ الكلام في لزوم الإغراء وقبح الخطاب ، فخطابنا حينئذ هو العمل بمقتضى هذا العامّ الذى رأيناه أو سمعناه مع ما يقتضيه

ص: ٢٢٤

١- وقد تعرّض في «الفصول» ص ٢٢٩ لهذا القول ودفعه.

٢- ردّ للاستشهاد الثالث وهو في «المعالم» ص ٣٢٦.

٣- أى عن لزوم هذا الإغراء.

٤- وذلك لعدم توجه الخطاب إليه.

سائر الأدلة التي لم نعر عليها ، وهي في الأصول (١) يقينا أو ظنا ، لا خصوص العام ، وهذا المقام (٢) هو الذي يقولون : يجب الفحص عن المخصيص في الأصول. فخطابنا حينئذ هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلة ، ولا إجمال في هذا الخطاب ، وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وإرادته غيره أيضا.

وهذا الفرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضا قد يحصل في زمن الشارع أيضا ، إذ ليس كل أحد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاهها ، عموما كان أو خصوصا ، بعنوان أن يراد منه فهمه والعمل به ، بل الأئمة عليهم السلام كانوا يقررون أصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة وبسنة النبي صلى الله عليه وآله وغيرها (٣).

فالكلام في الإذعان بكون العام باقيا على عموم أم لا-، في غير محل الخطاب الشفاهي ، وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاهها مريدا به الإفهام ، مع عدم إسماع مخصيصه. وما نحن فيه من قبيل الأول ، وما ذكره المجيب من قبيل الثاني (٤) ، وبينهما بون بعيد.

هذا مع أن الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم أصاله الحقيقه في العام ، وذلك

ص: ٢٢٥

١- أي في الكتب الحديثيه.

٢- هو مقصود الذي ذكره المجيب في قوله حتى يحصل الفحص.

٣- كأخبار الأئمة عليهم السلام كما أفاد في الحاشيه. وإن كانت تصدق أخبارهم عليهم السلام على السنه.

٤- ما ذكره من قوله : إذ العام إن كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع هو الذي نحن فيه وقد عبّر من قبيل الأول ، وما ذكره المجيب من قبيل الثاني من قوله : وأما إذا كان العام من باب الادله الوارده ... الخ.

لا يوجب تأسيس القاعده التي بنى عليه الأمر ، وهو أنّ مجرد احتمال التجوّز يوجب التوقّف عن الحمل على أصل الحقيقه ، مع أنّا قد أشرنا فى مبحث البحث عن المخصّص ، أنّ البحث عن المجاز معنى ، والبحث عن المعارض معنى آخر ، ولزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عامّا كان الدليل أو غيره من الظواهر ، مثل الأمر والنهى ، غير التوقّف عن حمله على أصاله الحقيقه حتّى يعلم عدم القرينه على المجاز.

وهذا التوقّف الذى أورده المجيب من باب الأوّل لا الثانى .

وقد يجاب : بالنقض (١) بالنسخ .

وتوجيهه أنّ المنسوخ لا بدّ أن يكون ظاهرا فى الدوام وإن كان عن القرائن الخارجيه لا من دلالة اللفظ والحقيقه ، فبعد مجيء الناسخ يعلم أنّه غير مراد ، ومن هنا التجأ بعضهم (٢) الى القول بلزوم اقتران المنسوخ بالبيان الإجمالى وهو باطل .

وأما الجواب عن قوله (٣) : إنّ الخطاب وضع للإفاده ... الخ .

فهو أولا : منقوض بتأخير بيان المجمل .

وثانيا : بأنّ الفائده حاصله من العزم والتوطين على الظاهر .

ص : ٢٢٦

١- وصاحب «المعالم» ص ٣٢٣ هو الذى أجاب بالنقض عن الدليل الأوّل للمفصل .

٢- وهذا البعض من العامه .

٣- أى السيد ومثله العلّامه ، ونقله فى «المعالم» ص ٣٢٣ .

قد عرفت وجوب البيان فى الجملة.

فاعلم أنّ البيان إنّما يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب دون من لا يريد إفهامه ، للزوم التكليف بالمحال لو لاه فى الأوّل دون الثانى .

ثمّ الأوّل ، قد يراد منه فعل ما تضمّنه الخطاب إن تضمّن فعلا كالعالم فى الصلاة .

وقد لا يراد منه إلّا معرفه المضمون لإرشاد الغير ، كمسائل الحيض له .

والثانى ، قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضا كالعوامّ بالنسبه الى مسائل الحيض .

وقد يراد فعله كالعبادات بالنسبه الى العوامّ ، ومسائل الحيض بالنسبه الى النساء ، فإنّ وظيفتهم الأخذ عن العالم .

ص: ٢٢٧

١- وهذا التنبيه قد ذكر فى «التهذيب» ص ١٦٧ فى ذيل بحث المجمل والمبين مفضّلا وشرحه العميدى بأبسط وجه ، وعبارته المتن مطابق له .

قد عرفت معنى الظاهر فى أقسام المحكم ، وتبتهت على معنى المأول أيضا.

ونقول هاهنا أيضا : الظاهر (١) ما دلّ على معنى دلالة ظنيّه راجحه مع احتمال غيره ، كالألفاظ التى لها معان حقيقه إذا استعملت بلا قرينه تجوّز ، سواء كانت لغويّه أو شرعيّه أو غيرهما (٢). ومنه المجاز المقترن بالقرينه الواضحه (٣) على ما أشرنا إليه سابقا.

وأما المأول (٤) فهو فى الاصطلاح : اللفظ المحمول على معناه المرجوح.

وإن أردت تعريف الصحيح منه فزد عليه (٥) : بقرينه مقتضيه له (٦).

والقرينه إمّا عقليه ، مثل قوله تعالى : (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) ، (٧) ومثل : (يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ). (٨)

ص : ٢٢٨

١- الظاهر : لغه الواضح. واصطلاحا قيل : ما دلّ على معنى دلالة ظنيّه. وقيل : دلالة واضحه ، فعلى الأول يكون النص هو ما دلّ دلالة قطعيّه قسيما منه ، وعلى الثانى يكون قسما منه.

٢- كالعرفيه العامه والخاصه غير الشرعيه.

٣- وليس غير الواضحه المحتمله الموجه للتردد بين الحقيقه والمجاز.

٤- المأول : لغه الارجاع من آل يثول إذا رجع. واصطلاحا على وجه يتناول الصحيح والفاسد معا ، هو اللفظ المحمول على معناه المرجوح.

٥- أى فزد عليه هذا القيد.

٦- والقرينه المقتضيه قد تجعل أعم من الواضحه وقد تجعل بمعنى الواضحه ، هذا كما فى الحاشيه.

٧- الفتح : ١٠.

٨- المدثر : ٣١.

وإِذَا لَفِظِيهِ كَحَمَلِ آيَةِ الصَّدَقَةِ عَلَى بَيَانِ الْمَصْرَفِ لَا الْإِسْتِحْقَاقِ وَالْمَلِكِ ، بِقَرِينِهِ مَلَا حِظُهُ مَا قَبْلَهَا وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى : (وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ) (فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ) . (١) فَالْآيَةُ رَدُّ عَلَيْهِمْ وَرَدْعُ عَمَّا اعْتَقَدُوا أَنَّهُ يَجُورُ فِي ذَلِكَ ، بَلْ إِنَّهُ يَصْرِفُهُ فِي مَصْرَفِهِ .

وثمره ذلك عدم وجوب التوزيع على الأصناف (٢) ، وإحاطتهم.

وربما تكون القرينه مفصولة ، مثل الأخبار المخصوصه بالسنة والإجماع وغيرهما. وإن شئت جعلت المجازات كلها من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينه سواء قارنها القرينه أو فارقها ، فمع ملاحظه الهيئه المركبه من اللفظ والقرينه ظاهر ، ومع قطع النظر عن القرينه مأول ، وهو بعيد.

والتحقيق أن يقال : إن المجاز ما اقترن بالقرينه الدالّه على خلاف ما وضع له اللفظ ، والمأول ما لم يقترن به. وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز ، بل هي ظاهره في معناها الحقيقي عند عامه العرب ، محموله على خلاف ظاهرها عند أهل المعرفة ، والقرينه على هذا الحمل هو العقل. وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا : رأيت أسدا يرمى ، وبين : (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) .

وعلى هذا فكلّ المجملات التي لها ظاهر وتأخر بياناتها عن وقت الخطاب مؤولات ، وكذلك العمومات المخصّيه به بما هو مفصول عنها ، وأطلق عليها المجاز توسعا من أجل احتمال أن يكون القائل أراد منها حين التكلم ما ظهر إرادته

ص : ٢٢٩

١- التوبه : ٥٨.

٢- الأصناف الثمانية المذكوره في الآية رقم ٦٠ التي بعدها وهي : (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ) .

أخيرا ، ونصب قرينه عليها حين التكلّم بها قد اختفت علينا. ولا يجوز ارتكاب التأويل إلّما مع تعذّر الحمل على الظاهر ، بأن يتحقّق عليه دليل يترجّح على ظهور اللفظ.

وكما أنّ الرّاجح متفاوت في مقدار الرّجحان ، فالمرجوح أيضا متفاوت ، فمنها قريب ومنها بعيد ومنها أبعد.

وأما ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيهه عليه. وتفاوت القرب والبعد إنّما يكون بسبب تفاوت أفهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القرائن ، فربّما يكون اللفظ عند أحدهم ظاهرا وعند الآخر مؤوّلا وبالعكس.

وقد ذكر الأصوليون لأقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الأصوليّة أمثله لا فائده في التعرّض لها والكلام عليها.

ص: ٢٣٠

اشاره

و فيه مقاصد :

المقصد الأول : في الإجماع

قانون : الإجماع

اشاره

الإجماع لغه : العزم والاتفاق (١).

وفي الاصطلاح : اتفاق خاص يدل على حقيقه مورده.

واختلف العلماء في حدّه ، ولا فائده في ذكر (٢) ما ذكره وجرحها وتعديلها ، فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامه ، ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصه .

أمّا الأول : فهو أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأئمه على أمر ديني في عصر من الأعصار (٣).

ص : ٢٣١

١- يظهر منه أنه مشترك بينهما كما هو صريح «المعارج» ص ١٢٥ للمحقق ، ولكن بلفظ والإعزام ، وفي نسخه والازماع وهو كتعبير الغزالي في «المستصفى» ٢ / ١٧١ ، هذا وما في المتن لغه مثله في «المحصول» ٣ / ٧٦٩.

٢- ومقصوده جميع ما ذكره من الحدود.

٣- مثل ما ذكره ابن قدامه وهو تعريف الغزالي في «المستصفى» وهو : اتفاق علماء العصر من أئمه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من أمور الدين. ونقله صاحب «الاتحاف في شرح روضه الناظر» ٢ / ١١٥٤.

فقد الاجتهاد لعدم اعتبار وفاق العوام وخلافهم.

والتخصيص بهذه الأمة لأنهم لا يقولون بحجّيه إجماع سائر الأمم ، وإن اقتضى بعض أدلتهم ذلك (١).

وأما الشيعة فيلزمهم القول بالحجّيه ، لأنّ حجّيه الإجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم عليه السلام ، وهو لا يختصّ عندهم بزمان دون زمان.

وأما ما ذكره العلّامة رحمه الله في أوّل نكاح «القواعد» وغيره : من أنّ عصمه الأمّه من خواصّ نبينا صلى الله عليه وآله (٢).

فقد نقل المحقّق البهائي رحمه الله عن والده عن مشايخه رحمهم الله : أنّ مراده العصمه من المسخ والخسف ونحو ذلك ، فلا اعتراض عليه.

والتقييد بالأمر الدّيني لإخراج ما ليس منه مثل العقليّات المحضه (٣) والدّيني

ص: ٢٣٢

١- لعلّ المراد استدلالهم بقضاء العاده على حقيقه اجتماع الخلق الكثير كما عن إمام الحرمين.

٢- في «القواعد» : وخصّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بأشياء في النكاح وغيره وهي : ... وجعلت أمته معصومه ... وفي شرحه «جامع المقاصد» ٢ / ٦٤ ، وروى عنه عليه السلام أنّه قال : «لا تجتمع أمّتي على ضلاله» وفي عدّه هذا من الخصائص نظر ، لأنّ الحديث غير معلوم الثبوت ، وأمّته صلى الله عليه وآله وسلم مع دخول المعصوم فيهم لا تجتمع على ضلاله ، لكن باعتبار المعصوم فقط ولا دخل لغيره في ذلك ، وبدونه هم كسائر الأمم ، على أنّ الأمم الماضين مع أوصياء أنبيائهم كهذه الأمّه مع المعصوم ، فلا اختصاص.

٣- كالعلوم التي لا دخل للشرع فيها كالرياضيات والطبيعيّات ، ومثل الإجماع على جوهرية الجسم أو عرضيه الألوان والطعوم ، - والطعوم مفردة الطعم وهو ما تدركه حاسه الذوق من طعام او شراب كالحلاوه والمراره والحموضه - فإنّه ليس من الأدلّه الشرعيّه المعرّف في الكتب الأصوليه. نعم الإجماع على أمر عقلي يجب أن يعتقد كالإجماع على حدوث العالم فهو من الأدلّه الشرعيّه ، فتدخل الاجماع الثابته في علم الكلام المتعلّقه بالاعتقاد في التعريف ، ولهذا قال المصنّف : والدّيني أعمّ من الاعتقادي والفروعي ، فحينئذ لا بدّ أن يكون المراد من المجتهد في الأصول الكلاميه أيضا.

أعمّ من الاعتقادی والفروعی.

وقيد عصر من الأعصار ، لعدم اشتراط اجتماع ما مضى وما يأتي ، وإلّا فلم يتحقّق بعد إجماع.

وأما الثاني (١) : فهو اتّفاق جماعه يكشف اتّفاقهم عن رأى المعصوم ، فقد يوافق ذلك مع ما حدّه العامه به (٢) ، وقد يتخلف عنه ، فإنّهم يعتبرون اتّفاق جميع علماء الأئمّه ، ومع اتّفاق الجميع يظهر موافقه المعصوم عليه السلام أيضا لعدم خلوّ العصر عن معصوم عندهم ، أو لأنّ مع اتّفاق جميعهم يحصل العلم بأنّه مأخوذ من رئيسهم.

ثمّ إنّ أصحابنا متّفقون على حجّيه الإجماع (٣) ، ووقوعه موافقا لأكثر المخالفين ، ولكن منهم من أنكر إمكان حصوله ، ومنهم من أنكر إمكان العلم به ، ومنهم من أنكر حجّيته والكلّ ضعيف ، وأدلّتهم سخيّفه ، وسنشير إليها بعد ذلك.

فلنقدّم الكلام فى مدرّك حجّيه الإجماع وكونه مناطا للاحتجاج ، ثمّ نتبعه بذكر الشكوك والشبهات فى المقامات الثلاثه (٤).

ص: ٢٣٣

١- وهو الذى يناسب مذهب الخاصه.

٢- إذ إنّ حدّ العامه خاص مطلقا ، بينما حدّ الخاصه عام مطلقا.

٣- وقول من لا يذهب إليه شاذ وإن كانت له حجج فهى سقيمه.

٤- أى مقام إنكار إمكان حصول الاجماع ، وإمكان العلم به ، وإنكار حجّيته.

ولمّا كان مدرّك حجّيته مختلفا بالنسبه الى مذاهب العامه والخاصه ، فلنذكر أولا ما اعتمد عليه الخاصه ، ثم نذكر ما اعتمد عليه العامه.

أمّا الخاصه فاعتمدوا فى ذلك على كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام ، فلا حجّيه عندهم فى الإجماع من حيث إنّه إجماع ، بل لأنّه كاشف عن رأى رئيسهم المعصوم ، ولهم فى بيان ذلك وجوه ثلاثه :

أولها : ما اشتهر بين قدمائهم (١) ، وهو أنّهم يقولون : إذا اجتمع علماء أمّه النّبىّ صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الإمام المعصوم القائم بعده ، لأنّه عليه السلام من جمله الامّه وسيدّها ، فإذا ثبت اجتماع الامّه على حكم ، ثبت موافقته لهم.

فإن قيل : إن علم أنّه قال بمثل ما قال سائر الامّه ، فلا معنى للاعتماد على اتّفاق سائرهم ، فالمعتمد هو قوله ، وإلّا فكيف يقول : إنّه موافق لهم.

قلنا (٢) : فرق بين العلم الإجمالى والتفصيلى ، وكلامنا إنّما هو فى العلم الإجمالى ، وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت ، وذلك (٣) من باب كتيه الكبرى فى الشكل الأول ، فإنّ العلم بجسميّه الإنسان فى ضمن قولنا : كلّ حيوان جسم ، إنّما هو بالإجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدّور (٤) ، كما أوردّه

ص: ٢٣٤

١- ذكر العلّامه مثله فى «المبادئ» ص ١٩٠ ، و «التهديب» ص ٢٠٣. ومآل هذه الطريقه الى دخول نفس المعصوم عليهم السلام فى المجمعين. ويجوز أن يكون مرادهم أعم من دخوله شخصا أو قولا.

٢- وفى هذا القول كلام من صاحب «الفصول» ص ٢٤٣.

٣- أى العلم الاجمالى من الاجماع نظير العلم الاجمالى الحاصل من كبرى الشكل الأول.

٤- لعل المراد بالدّور تقدم الشىء على نفسه أو يراد الدّور الاصطلاحى ، ولمزيد المعرفه راجع الحاشيه الآتية بعد هذه.

بعض المتصوّفه (١) على أهل الاستدلال.

وبهذا (٢)، يندفع الشبهه التي أوردوها من عدم إمكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم إمكان لقائهم، فإنّ العلم الإجمالي ممّا يمكن حصوله بلا شكّ ولا ريب، كما في ضروريات المذهب وسيجيء تمام الكلام.

وبالجملة، مناط هذا التقرير في حجّته الإجماع، إنّي علمت بالعلم الإجمالي أنّ جميع أمّة محمّد صلى الله عليه وآله متّفقون على كذا، وكلّ ما كان كذلك (٣) فهو حجّه، لأنّ الإمام عليه السلام في جملتهم فهو حجّه. وهذا هو السرّ (٤) في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الإجمالي، ولو بدّلوا اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بأجمعهم تفصيلا، لكان أولى، ولعلّهم أيضا يريدون بمجهول النسب ذلك.

وحاصله، فرض إمكان صورته يمكن القول بكون الإمام فيهم إجمالا- لا- تفصيلا، وعلى هذه الطريقة فإن حصل العلم باتّفاق الجميع إجمالا، فيتّم

ص: ٢٣٥

١- وهو أبو سعيد أبو الخير الخراساني، فقد أورد على أهل الاستدلال مثل ابن سينا: بأنّ العلم بالنتيجة موقوف على العلم بكتّبه الكبرى، والعلم بها موقوف على العلم بالنتيجة. والجواب: إنّ العلم التفصيلي بالنتيجة موقوف على العلم الاجمالي بكتّبه الكبرى، والعلم الاجمالي بكتّبه الكبرى لا- يتوقف على العلم التفصيلي بالنتيجة، بل يتوقف على العلم بها أصلا ونقل أنّ للأوّل على الأخير مقالات منها: «تأثير الطباع» ومنها «إمكان الكيمياء» ونحو ذلك.

٢- أي باعتبار العلم الاجمالي دون التفصيلي.

٣- هذا قياس من الشكل الأوّل.

٤- أي من لابدّيته دخول شخص المعصوم في الاشخاص.

المطلوب ، وكذا إن خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الإجمالي باتفاق الباقين ، ولكنّ الإنصاف أنّ على هذه الطريقة لا- يمكن الاطلاع على الإجماع في أمثال زماننا (١) إلّا على سبيل التّقل ، وإن قال بعضهم : إنّ المراد من موافقه الإمام عليه السلام موافقه قوله لقولهم لا دخول شخصه في أشخاصهم ، حتّى يستبعد ذلك في الإمام المنتظر عليه السلام.

وثانيها : ما اختاره الشيخ رحمه الله في «عدّته» (٢) بعد ما وافق القوم في الطريقة السّابقه ، والظاهر أنّ له موافقا من أصحابنا أيضا ممّن تقدّم عليه وممّن تأخّر في هذه الطريقة ، وهي أنّه اعتمد في ذلك على ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواتره ، من أنّ الزّمان لا يخلو من حجّه (٣) ، كى إن زاد المؤمنون شيئا ردّهم وإن نقصوا أتمّه لهم ، ولو لا ذلك لاختلط على النّاس أمورهم.

ويظهر ثمره هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الأولى كما لو وجد في الإماميّة قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف أيضا ، ولكن لم يعرف مع ذلك أيضا كونه قول الإمام ومختاره.

فقال حينئذ : إنّنا نعلم أنّه قول الإمام عليه السلام ومختاره ، لأنّه لو لم يكن كذا لوجب عليه أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلا ، فلمّا لم يظهر ظهر أنّه حقّ.

ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في «العدّه» (٤) هو هذا : إذا ظهر قول

ص: ٢٣٦

١- ربما لعدم الامكان من رؤيه صاحب العصر والزمان عليه السلام.

٢- راجعه ٢ / ٦٠٣

٣- كما في «أصول الكافي» كتاب الحجّه الباب ٥٨ ، ح ١ - والباب ٦١ ، ح ٤ وأحاديث كثيره في الباب ٦٢ و ٦٣ وغيرهما هناك في كتاب الحجّه.

٤- ٢ / ٦٣١

بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدلّ على صحّ ذلك القول ولا على فساده ، وجب القطع على صحّ ذلك القول وأنه موافق لقول المعصوم عليه السلام ، لأنّه لو كان قول المعصوم مخالفا له لوجب أن يظهره ، وإلّا كان يقبح التكليف الذى ذلك القول لطف فيه ، وقد علمنا خلاف ذلك.

وقال قبل ذلك فى مقام آخر (١) وهو ، فيما لو اختلف الإماميّة على قولين لا- يجرى فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا ، وكان أحدهما قول الإمام عليه السلام ولم يشاركه أحد من العلماء فيه ، وكان الجميع متفقين على الباطل ، فقال : ومتى اتفق ذلك (٢) وكان على القول الذى انفرد به الإمام دليل من كتاب أو سنّه مقطوع بها ، لم يجب عليه الظهور والدّلاله على ذلك ، لأنّ ما هو موجود من الكتاب والسنّه كاف فى باب إزاحه التكليف ، ومتى لم يكن على القول الذى انفرد به دليل على ما قلناه يعنى على النحو الذى فرضه من الكتاب أو السنّه المقطوع بها وجب عليه الظهور وإظهار الحقّ وإعلام بعض ثقافته حتّى يؤدّى الحقّ إلى الأمّه ، بشرط أن يكون معه معجزه تدلّ على صدقه ، وإلّا لم يحسن التكليف.

وقد أورد عليه بعض المحقّقين (٣) : بأنّه يكفى فى إلقاء الخلاف بينهم بأن يظهر القول وإن لم يعرفه العلماء أنّه إمام ، بل يكفى قول الفقيه المعلوم النّسب فى ذلك أيضا ، بل يكفى وجود روايه بين روايات أصحابنا دالّه على خلاف ما أجمعوا.

وفيه : نظر (٤) ظاهر ، إذ مناط كلام الشيخ ليس أنّ الإجماع على الخطأ لما كان

ص: ٢٣٧

١- وفى «العهده» ٢ / ٦٣٠

٢- أى اختلاف الإماميّة على قولين ... الخ.

٣- وهو المحقق المعروف ب : آقا حسين الخوانسارى كما فى «الحاشيه».

٤- وفى قول المحقق المذكور نظر.

باطلا- وجب على الإمام رفع ذلك ، وهذا يتم بنقض الإجماع ولو كان بوجود مخالف ، بل مناط كلامه أن لطفه تعالى الداعي إلى نصب الإمام أوجب ردع الامه عن الباطل ، وذلك لا يتم إلا بما يوجب ردعهم ، فلما لم يحصل ذلك علم أنه راض على ما اجتمعوا عليه.

والتحقيق في جوابه : منع ذلك ، وإنما الواجب على الله نصبه عليه السلام ، والواجب عليه السلام الإبلاغ والردع عن الباطل إن لم يمنع مانع ولم يثبت حكمه في غيبته واستتاره عليه السلام لا مطلقا.

وبهذا ردّ هذا القول السيد المرتضى رحمه الله (١) وقال : ولا- يجب عليه الظهور لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره ، فكّل ما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه من الأحكام ، يكون قد أوتينا من قبل نفوسنا فيه ، ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحقّ الذي عنده.

وحاصل هذا الكلام ؛ هو الذي ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في «التجريد» (٢) حيث قال : وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا.

هذا مع أنّا نرى أنّ خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا إلى غير التّهايه ، والأقوال المختلفه في غايه الكثره مع تعطل الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر وإجراء الأحكام والحدود.

وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الأقوال : بأنهم أوقعوا الخلاف وبيّنوا لنا علاجه ، وهو وإن كان كذلك في الغالب ، لكنّ بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك

ص: ٢٣٨

١- فيما ذكرناه من التحقيق من وجوب الإبلاغ ردّ السيد المرتضى قول الشيخ.

٢- في المقصد الخامس الإمامه - المسأله الاولى -.

فيه لا يتم فيه ما ذكر ، بل لا يتم في الغالب أيضا كما سيجي .

وقد ينتصر لطريقه الشيخ ردًا على الجواب الذي ذكرنا (١) من أنّ عدم إظهار الإمام المخالفه لعله كان لأجل تقيّه أو مصلحه بأنّ هذا هو الذي يذكره العامّة في الردّ على الشّيعه من أنّ الحكمه لعلّها اقتضت خلوّ الزّمان عن الحجّه أيضا ، وبأنّ (٢) ذلك (٣) ينافي كون تقرير المعصوم عليه السلام حجّه ، خصوصا تقرير كلّ الشّيعه على أمر ، مع أنّ الحكمه إذا اقتضت إبقاءهم على ذلك ، فيكون راضيا بما اتّفقوا عليه حتّى تتغيّر المصلحه فيثبت المطلوب ، مع أنّه يمكنه ردّهم (٤) بأن يظهر بعنوان المجهول التّسبب ويلقى الخلاف بينهم ويبيّن لهم. ولا- يكفي في ذلك (٥) وجود روايه أو مجتهد معروف مخالف كما توهم ، لأنّه لا يوجب ردّهم كما هو المعهود من طريقتهم من طرحهم الرّوايه الشاذّه والقول النادر.

وأما عدم ردّهم في المسائل الخلافيه (٦) وعدم رفع الخلاف من بينهم ، فلاّنه رضى باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلّدين ، مع أنّهم أوقعوا الخلاف بينهم ، فيظهر منه في الخلافيات (٧) أنّه راض بأحد طرفي النقيض لمجتهد ، وبآخر لمجتهد آخر.

ص: ٢٣٩

- ١- وهو الجواب الوسط.
- ٢- عطف على قوله : بأنّ هذا.
- ٣- اي عدم صحه طريقه الشيخ.
- ٤- ردع الجميع.
- ٥- هذا ردّ على المحقق الخوانساري فيما ذكره في الواجب الأوّل.
- ٦- هنا جواب على ما ذكره المجيب المحقق حيث قال : مع أنّا نرى خلاف مقتضى اللّطف ... الخ.
- ٧- المعموله بين الأمّه لا المتروكه كما في الحاشيه.

وأما فيما اجتمعوا عليه فليس إلّا رضاه بشيء واحد (١) ، فلا يجوز مخالفته.

أقول : فرق بين الحكمه الباعثه على نصب الإمام وعلى إنفاذه جميع الأحكام ، سيما إذا تسبّب لعدمه المكلفون ، فلا يرد نقض العامه ، وليس هنا مقام بسط الكلام ، وهذا واضح سيما في مسائل الفروع.

وأما كون تقرير المعصوم عليه السلام حجّه فهو إنّما يسلم إذا علم اطلاعه عليه وتمكّنه من المنع لو كان باطلا ، ولم يمنع ، وهو فيما نحن فيه ممنوع.

وأما رضاه على بقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دلّ المتأخّر منهم على المخالفه ، إذ ذلك أيضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار كما في الخلائق ، إذ ليس في كلّ قول من الأقوال المتخالفه حديث أو آيه ، بل ربّما اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفله ، ومع ذلك نقول بأنّ الإمام عليه السلام راض باجتهاده وبتقليد مقلّديه له ، فلعلّ اجتماع هؤلاء أيضا يكون من هذا القبيل ، ولا مانع من مخالفتهم إذا دلّ عليه دليل لمن بعدهم إلّا مخالفتهم للشّهره.

فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفه الشّهره ، وأنّه لا يمكن أن يثبت دليل يترجّح على الشّهره ، وهو ممنوع لم يقدّم عليه دليل ولا يفيد إثبات الإجماع كما هو مرادك. والعلم برضا الإمام عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هو ، لا من حيث أنّه أيضا من الاجتهادات المعفوّه.

وأما ردعهم بعنوان مجهول النسب ، فمع تجويز رضا الإمام عليه السلام باجتهاد المجتهد وعمل المقلّد به كما ذكرت ، فلا دليل على وجوب الردع عن هذا الاجتهاد

ص : ٢٤٠

١- وهذا الشيء إمّا القول الآخر الذي انفرد به فلا بد أن يظهر ويظهر خلاف ما اجتمعوا عليه او القول المجمع عليه وهو المطلوب.

الخاصّ الذى اجتمع عليه جماعه. ورضاه على هذا الاجتماع لا- يسلم إلّما من جهه كونه باجتهادهم المعفو عنهم ، وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم إذا أدى دليل إلى مخالفتهم ، مع أنّ جريان ما ذكره (١) فى مثل زماننا فى غايه البعد ، بل لا وجه له.

نعم ، يمكن تميم هذه الطريقه (٢) فيما لو اجتمع الطائفه على فتوى ولم يعلم موافقه الإمام لهم ، وكذا على قولين أو ثلاثه ، بالأخبار مثل قوله صلى الله عليه وآله : «لا تجتمع امتى على الخطأ» (٣). ونحوه ، بأن يقول : يمتنع اجتماعهم على الخطأ ، فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الاجتماع ، ويلزمه الاكتفاء بمجرد إلقاء الخلاف ، ولكنّ الكلام فى إثبات دلالة تلك الأخبار وحجّيتها ، وسيجىء الكلام فيها مع أنّ مدلولها المطابقى يقتضى اجتماع كلّ الأئمّه ، ومع عدم العلم بقول الإمام عليه السلام يخرج عن مدلولها.

وثالثها : ما اختاره جماعه من محقّقى المتأخّرين (٤) وهو أنّه يمكن حصول العلم برأى الإمام عليه السلام من اجتماع جماعه من خواصّه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم ، وكذلك يمكن العلم برأى كلّ رئيس بملاحظه أقوال تبعته ، فكما لو

ص: ٢٤١

- ١- أى ما ذكره الشيخ.
- ٢- التى ذكرها الشيخ ، وهى طريقه اللطف.
- ٣- «شرح النهج» ٨ / ١٢٣ و ٢٠ / ٣٤. وذكره المحقق الحلى فى «معارج الأ-صول» ص ١٢٨ فى مبحث الاجماع ، وكذا الشيخ البهائى فى «الزبد» ص ٩٧ ، بل وفى عدد من كتبنا الأصوليه. هذا ووجود هذا المعنى فى أخبار كثيره عند الفريقين. روى مثله احمد فى مسنده ، والطبرانى فى الكبير وابن أبى خيثمه فى تأريخه كما فى «المقاصد الحسنه للسخاوى» ١٠ / ٦٤٠.
- ٤- ويبدو لى بأنّه الوحيد البهبهانى راجع «الرسائل الأصوليه» رساله الاجماع ص ٢٥٤.

فرض أنّ فقيها له تلامذه ثقات عدول لا يروون [يردون] (١) إلّا عن رأى فقيهم ولا يصدرن إلّا عن معتقده ، فاجتمعوا على فتوى من دون أن يسندوه إلى فقيهم ولم يعلم مخالفه لأحدهم فيه ، يمكن حصول العلم بذلك بأنّه رأى فقيهم ، فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الصادق عليه الصلاة والسلام من قبيل زراره بن أعين ومحمد بن مسلم وليث المرادى وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وأمثالهم من دون ظهور مخالف منهم ، أنّ ذلك فتوى إمامهم عليه السلام ومعتقده. وطريقه ذلك هو الحدس (٢) والوجدان ، وهذه طريقه معروفه لا يجوز إنكارها ، فإذا حصل العلم بذلك بمعتقد الإمام عليه السلام ، فلا ريب فى حجّيته ، بل يمكن أن يدعى ثبوته فى أمثال زماننا أيضا بملاحظه تتبع أقوال علمائنا ، فإنّه لا شكّ فى أنّه إذا أفتى فقيه عادل ماهر بحكم ، فهو بنفسه يورث ظنّا

ص: ٢٤٢

- ١- بالدّال بعد الرّاء ويمكن أن تكون هى المناسبه لقوله : لا يصدرن. ولا يروون بالواو بعد الرّاء.
- ٢- الحدس فى اللغه الظنّ والتخمين ، وفى اصطلاح أهل الميزان هو الانتقال الدفعى من المبادئ الى المطالب. والحدسيّات من الأمور الغير المشاهده بالحسّ الظاهرى التى تسمى بالحسيّات ، وغير المشاهده بالحسّ الباطنى التى تسمى بالوجدانيّات. وإذا كان حصولها موقوفا على الواسطه لكن لا واسطه ، لا تغيب عن الذهن عند حصول الأطراف ، كما فى الفطريات التى تسمى قضايا قياساتها معها بلا واسطه ، تحتاج الى اعمال الحدس كما فى قولنا : نور القمر مستفاد من الشمس. وأمّا الوجدانيّات فهى المشاهدات بالحسّ الباطنى مثل قولنا : إنّ لنا جوعا وعطشا. فقول المصنّف هو الحدس والوجدان إنّ العطف فيه للمغايره لا أنّ العطف فيه تفسيرى كما قد يتوهم فى بادئ النظر. فالحدس بالنسبه الى ملاحظه العلم الحاصل لغير الشخص من تلك الملاحظه ، والوجدان بالنسبه الى العلم الحاصل لنفس هذا الشخص ، ويجوز جعل العطف تفسيريا على وجه مع المسامحه فى استعمال الوجدان بمعنى الحدس ، فتأمل هذا ما فى الحاشيه.

بحقيته وأنه مأخوذ من إمامه ، وإذا ضمّ إليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك (١) الظنّ ، فإذا انضمّ إليه آخر وآخر حتّى استوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف ، فيمكن حصول العلم بأنّه رأى إمامهم ، وإذا انضمّ إلى ذلك البعض المؤيّدات الأخر ، مثل أنّ جمعا منهم نسبوه فى كتبهم إلى مذهب علمائنا ، وجمعا منهم نفى الخلاف فيه ، وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف ، بل وإذا رأى بعضهم أو جماعه منهم ذكر فى كتابه أنّه إجماعى ، فيزيد ذلك الدّعوى وضوحا ، وإذا انضمّ إلى ذلك كون الطّرف المخالف مدلولاً عليه بأخبار كثيره صحيح السند ، فيزيد وضوحا أكثر ممّا مرّ.

وإذا انضمّ إلى ذلك عدم ورود خبر فى أصل الحكم أو ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدّلاله ، فيتّضح غايه الوضوح.

وإذا انضمّ إلى ذلك (٢) ملاحظه اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم فى أكثر المسائل ، وقلّما يوجد خبر ضعيف إلّا وبه قائل ، وملاحظه غايه اهتمامهم فى نقل الخلافات ولو كان قولاً شاذّاً نادراً ، بل القول النادر من العامه فضلاً عن الخاصه ، وملاحظه أنّهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيّما تقليد الموتى ، وأنّ كثيراً منهم يوجبون تجديد النظر.

فلو قيل : لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بأنّ الباعث على هذا الاجتماع هو كونه رأياً لإمامهم ورئيسهم الواجب الإطاعه على معتقدتهم ، سيّما ولا- يجوزون العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص ، وخصوصاً مع كون القياس وأمثاله من الأدلّه العقليّه ممّا يختلف فيه المشرب غايه الاختلاف ، من جهه تخريج المناط بالمناسبات الذوقيّه واستنباط العلّه بالترديد

ص: ٢٤٣

١- الذى يذهب اليه من الفتوى.

٢- وجوابه قوله الآتى : فلو قيل.

والدوران ونفى الفارق ونحو ذلك ، لكان ذلك مكابره صرفه (١) لا يستحق منكره الجواب ، بل الظاهر أنّ مدار كلّ من يدعى الإجماع من علمائنا المتأخرين على هذه الطريقة ولا- يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور ، مع أنّه إذا كان يمكن حصول العلم بمذهب الرئيس إلى حدّ الضرورة كما وصل في ضروريّات الدّين والمذهب كوجوب الصّلوات الخمس (٢) ، ومسح الرّجلين ، وحلّيه المتعتين (٣) ، فجواز حصول العلم إلى حدّ اليقين بالنظر (٤) أولى.

وكما أنّه يجوز أن يصير بعض أحكام النّبى صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بديها للنساء والصبيان ، بحيث يحصل لهم العلم بالبدية أنّه من دين نبيهم ومذهب إمامهم بسبب كثرة التضايف والتسامح ، فكذا يجوز أن يصير بعض أحكامه يقيتًا نظريًا للعلماء بسبب ملاحظه أقوال العلماء وفتاوى أهل هذا الدّين والمذهب ، إذ الغالب في الصّوريات أنّه مسبوق باليقين النظري ، فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السّابق؟

وبالجمله ، فعلى هذه الطريقة ، الإجماع عبارته عن اجتماع طائفته دلّ بنفسه أو مع انضمام بعض القرائن الأخر على رضا المعصوم عليه السلام بالحكم ، ويكون كاشفا عن رأيه فلا يضرّه مخالفه بعضهم.

ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ، ولا العلم بدخول شخص الإمام عليه السلام فيهم ، ولا قوله عليه السلام فيهم ، ولا يتفاوت الأمر بين زمان الحضور والغيبة ، ويعلم من ذلك أنّه لا يشترط وحده العصر في تعريفهم الإجماع أيضا ، بل يجوز انضمام أهل عصر آخر في إفاده المطلوب.

ص: ٢٤٤

١- هو جواب لقوله : فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك ... الخ.

٢- وهذا من جملة ضروريّات الدّين.

٣- الحجّ والنساء وحليتهما من ضروريّات المذهب ، بعد أن كان عمر أوّل من حرّمهما.

٤- بالتكسب.

فإن قلت : أمثال ذلك لا تكون إلّا من ضروريات الدّين أو المذهب (١).

قلت : إن كنت من أهل الفقه والتّبع ، فلا يليق لك القول بذلك (٢) ، وإن لم تكن من أهله فاستمع لبعض الأمثلة ، تهتدى إلى الحقّ.

فقول لك : قل أيّ ضروره دلّت على نجاسه ألف كزّ من الجلاب (٣) بملاقاه مقدار رأس إبره من البول ، فهل يعرف ذلك العوامّ والنّسوان والصبيان ، وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من جهة الأخبار المتواتره ، مع أنّه لم يرد خبير واحد فضلا عن المتواتر؟ فإن قلت : إنهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل ، فقد جفوت عليهم جدّا.

وإن قلت : دليلهم غير الإجماع من آيه أو عقل أو غيره ، فأت به إن كنت من الصادقين ، وإلّا فاعتقد بأنّ الدليل هو الإجماع ، بل مدار العلماء في جميع الأعصار والأمصا على ذلك. ووافقنا المنكرون (٤) على ذلك من حيث لا يشعرون ، بل لا تتمّ [يتم] مسأله من المسائل الفقهيّه (٥) من الكتاب والسّنه إلّا بانضمام الإجماع إليه ، بسيطا أو مركّبا ، فانظر إليهم يستدلّون على نجاسه أبوال وأرواث ما لا- يؤكل لحمه مطلقا بقوله : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٦) مطلقا ، مع أنّ ذلك ليس مدلولاً مطابقاً للفظ ولا تضمّنيا ولا التزاميا ، إذ

ص: ٢٤٥

-
- ١- راجع كلام الوحيد في «الرسائل الأصوليه» ص ٢٦٥.
 - ٢- ان الاجماعيات من الضروريات.
 - ٣- وهو معرّب كلاب أي ماء الورد.
 - ٤- للإجماع.
 - ٥- نقل كما ذكره المحقق البهبهاني في «الرسائل الأصوليه» ص ٢٥٦ - ٢٦٠ ، وبهذا صرّح غير واحد من المحقّقين راجع «كشف القناع» ص ٣١ - ٣٧.
 - ٦- «الكافي» : ٣ / ٥٧ ح ٣ ، «تهذيب الأحكام» : ١ / ٢٦٤ ح ٧٧٠ ، «الوسائل» : ٣ / ٤٠٥ ح ٣٩٨٨.

وجوب الغسل أعمّ من النجاسه ، والثوب غير البدن ، وغيره من الملاقيات المأكوله والمشروبه وغيرهما. وكذلك البول غير الرّوث ، إلى غير ذلك من المخالفات ، فليس فهم النجاسه الشرعيّه منه إلّا من جهه إجماعهم على أنّ العله في هذا الحكم (١) هو النجاسه وليس من باب التعبد ، وأنّه (٢) لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والرّوث ، وكذلك غيرهما من المخالفات.

وكذلك في مسأله نجاسه الماء القليل كلّ من يستدلّ على التنجيس فيستدلّ ببعض الأخبار الخاصّه ببعض النجاسات ، وبعض المياه الخاصّه كالكلب والماء الذى ولغ فيه فى الإناء. وكلّ من يستدلّ على الطهاره يستدلّ ببعض آخر مختصّ ببعض النجاسات وبعض المياه ، كالجرذ الميتّه ، والقربه من الماء ، مع أنّ فى الخبر الأوّل (٣) فهم النجاسه من الأمر بالصّب أو النهى عن الوضوء ، ومن الثانى (٤) من جهه الأمر بالتوضّى ، ولا-ريب أنّ الصّب لا-يدلّ على النجاسه ، وكذا النهى عن التوضّى ، ومع ذلك لم يفضّيلوا بالعمل بالرّوايتين ولم يفتوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما ، وليس ذلك إلّا الإجماع المركّب ، وعدم القول بالفرق بين المسألتين ، ولت شعرى من ينكر حجّيه الإجماع أو إمكان وقوعه أو العلم به بأى شىء يعتمد فى هذه المسائل ، فإن كان يقول : أفهم كذا من اللفظ ، فمع أنّه مكابره واقتراح وخروج عن اللغه والعرف ، فلم لا يفهم فيما لو أمر الشارع بالجهر فى الصلاه للرجل ؛ وجوبه على المرأه ، ويفهم من قوله : اغسل ثوبك دون قوله :

ص: ٢٤٦

- ١- والمراد بهذا الحكم هو وجوب غسل الثوب.
- ٢- عطف على قوله : أنّ العله فى هذا الحكم.
- ٣- وهو الخبر الذى يدلّ على نجاسه الماء القليل.
- ٤- ومن الخبر الثانى فهم الطهاره من جهه الأمر بالتوضّى.

اغسلى ، وجوبه عليها.

وبالجملة ، لو أردنا شرح هذه المقامات وإيراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالإجماع بسيطا أو مركبا ، لكننا ارتكبنا بيان المعسور والمحال.

وفيما ذكرنا كفايه لمن كان له درايه ، ومن لا درايه له لا يفيد ألف حكاية.

ثم لا بأس أن نجدد المقال فى توضيح الحال لرفع الإشكال (١).

ونقول : كلّ طريقه أحدثها نبى فبعضها مميا يعم به البلوى ويحتاج إليه الناس فى كلّ يوم أو فى أغلب الأوان ، كنجاسه البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وأمثال ذلك ، فذلك بسبب كثره تكررّه وكثره التسماع والتضافر بين أهل هذا الدّين والملة ، يصير ضروريا يحصل العلم به لكلّ منهم ، ولكلّ من كان خارج هذه الملة إذا دخل فيهم وعاشرهم يوما أو يومين أو أزيد ، فيحصل له العلم بأنّ هذه الطريقه من رئيسهم ، والعمده فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر فى ذلك ومخالف لهم أو منكر لا يعتدّ به لندرته ، أو ظهور نفاقه وعناده ، فهذا يسمّى بديهيّ الدّين ، ودون ذلك (٢) بعض المسائل الغير العامه البلوى التى لا- يحتاج إليها جميعهم ، ولكن علماء هذه الأمه وأرباب أفهامهم المترددين عند ذلك النبى صلى الله عليه وآله والرئيس الذين هم الواسطه بينهم وبينه ، غالبا يتداولون هذه المسأله بينهم لأجل ضبط المسائل أو لرجوع من يحتاج فى هذه المسائل إلى الرجوع بهم ، فيحصل من الأطلاع على اتّفاقهم فى هذه المسأله وتسامعهم بينهم من دون إنكار من أحدهم على الآخر ، العلم بأنّه طريقه رئيسهم ، فكما فى البديهيّ ليس وجه حصول

ص: ٢٤٧

١- رفع الاشكال فى إمكان وقوع الاجماع والعلم به وحيثيته.

٢- أى دون بديهيّ الدّين.

اليقين إلّا التسامع والتضافر بدون إنكار المنكر مع ملاحظه اقتضاء العاده ذكر المخالفه لو كان هناك مخالف ، فكذلك فى الإجماعى. الوجه هو ملاحظه تسامع العلماء وتضافرههم وأتفاقهم فى الفتوى ، مع كون العاده قاضيه بذكر الخلاف لو كان ، فوجود المخالف لو فرض فى عصر التتبع وحصول الحدس فهو من باب النادر الذى ذكرنا فى الضروره ، بأن يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطأه من أجل شبهه ، أو لم يقفوا عليه وأدى اجتهادهم وسعيهم إلى الاعتماد على حدسهم الذى استقرّ عليه رأيهم ، إذ لا ننكر احتمال الخطأ فى مدعى الإجماع كما سنحققه فيما بعد.

وبالجملة ، فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدّين من جهه تسامع وتضافر العلماء والعوامّ والنسوان ، فيمكن حصول العلم بالنظريات (١) من تسامع العلماء وتضافرهم ، وهذا نسّميه إجماعاً. ونظير ذلك فى المتواترات موجود ، فإنّ التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء ألف رجل من مكّه وأخبروا بوجود مكّه ، فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان ، وقد يحتاج ذلك إلى تتبع وإعمال رويّه ، كقوله عليه السلام : «إنّما الأعمال بالنتيات» (٢) ، على ما ذكره ، فإنّ اليقين بكون ذلك قول النّبى صلى الله عليه وآله مختصّ بالعلماء ، بل ببعضهم لاحتياجه إلى معرفه الوسائط وتعدّدها بالعدد المعترى فى كلّ طبقه ، فهناك النظر إلى كثره الرّواه والنقله (٣) وثمّه إلى كثره المفتين (٤) والقائلين والعاملين.

ولنرجع إلى بيان مدرّك الإجماع على طريقه العامّه ، وهو من وجوه.

ص: ٢٤٨

١- كالتى تحتاج الى التتبع والطلب.

٢- «تهذيب الأحكام»: ٤ / ١٨٦ ح ٥١٩ ، «الوسائل»: ٦ / ٥ ح ٧١٩٧.

٣- وهذا فى المتواتر.

٤- وهذا فى الاجماع.

وليعلم أولاً : أنه لا جدوى لنا فى التعرّض إلى القدح فى أدلّتهم التى أقاموها على حجّيه الإجماع ، لأنّ الإجماع على مصطلحهم (١) إذا ثبت فلا ريب أنّه حجّجه عندنا أيضاً.

ولكن نتعرّض لذكر أدلّتهم ، والكلام فيها على وجهين :

أحدهما : بيان نفس الأمر.

والثانى : إظهار أنّ ما تشبّثوا به فى وجه حجّيه الإجماع ، لا يمكن أن يعتمد عليه ، فيبطل كلّ ما يعتمدون فى إثباته عليه إلزاماً عليهم بعد إبطال المستند ، ومن ذلك أصل مذهبهم ودينهم. فنحن نلزمهم إمّا ببطان طريقتهم من جهة عدم حجّيه الإجماع إن كان مستنده ما ذكره على معتقدهم إلزاماً ، أو بمنع تحقّق الإجماع المصطلح فيما يضرّنا تسليمه فى مذهبنا ، سواء سلّمنا مستندهم فيه أم لا ، مع أنّ حجّيه الإجماع عندهم ليس بوفاقى ، بل أنكره النظام (٢) وجعفر بن

ص: ٢٤٩

١- وذلك لأنّ الاجماع على مصطلحهم كما مرّ فى أوّل القانون هو اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر دينى فى عصر من الأعصار ، ولا ريب أنّه اذا ثبت الاجماع بهذا المعنى ، فهو كما أنّه حجّجه عندهم فهو حجّجه عندنا أيضاً.

٢- ابراهيم بن سيّار بن هانئ البصرى ابو اسحاق النظام (١٨٤ - ٢٣١ هـ) - وقيل توفى سنة ٢٢١ - وهو من أئمة المعتزلة ومن شيوخ الجاحظ. نشاء فى البصره واقام ببغداد تبخر فى الفلسفه وله آراء تبعه فيها فرقه من المعتزله سميت بالنظاميه. وشهرته بالنظام لانه يجيد نظم الكلام ، وأمّا خصومه فقالوا لأنه كان ينظم الخرز فى سوق البصره أيام فقره. ولقد كان النظام أصولياً قد أنكر حجّيه الاجماع وردّه وألّف كتاباً سماه «النكث فى عدم حجّيه الإجماع». قال إمام الحرمين فى كتابه «البرهان فى اصول الفقه» : وأوّل من باح برده (أى كون الاجماع حجّيه فى السمعيات). وقال الغزالي فى «المستصفى» ص ١٧١ : وذهب النظام الى أنّ الاجماع عبارته على كل قول قامت حجّته وان كان قول واحد. وقال النظام فى حق الصحابه هنا كلاماً لجعلهم الاجماع حجّيه اذ قال : ان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله دعوا الناس الى اتباع الاجماع وراموا أن يتخذوا رؤوساً فقررروا الاجماع وأسند إليه ما يرون وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا نهايه له ، وأصول الشريعه ومضبوطه. وكما أنكر النظام حجّيه الاجماع أنظر - كذلك - ان يكون القياس طريقاً الى إدراك الأحكام الشرعيه واثباتها وقال : النص إذا ورد بحكم من الاحكام فلا يجوز ان يحمل ما شاركه فى العله عليه ويحكم فيه بمثل حكمه. وقال ابن عبد البر فى كتابه «جامع بيان العلم وفضله» ذكر ابو القاسم عبيد الله بن عمر فى «كتاب القياس» من كتبه فى الاصول فقال : ما علمت أنّ احداً من البصريين ولا غيرهم من له نباهه سبق ابراهيم النظام الى القول بنفى القياس والاجتهاد ولم يلتفت إليه الجمهور. كما أنكر النظام أيضاً من الاخبار ما لا يوجب العلم الضرورى وقال عبد القاهر البغدادي : ثم أنّه (آى النظام) علم اجماع الصحابه على الاجتهاد فى الفروع الشرعيه فذكرهم بما يقرّوه غداً فى صحيفه ... وطعن فى فتاوى الصحابه.

حرب (١)، وغيرهما (٢)، على ما نقل عنهم (٣).

وبعضهم أنكر إمكان وقوعه (٤)، وبعضهم العلم به، ولكن جمهورهم على

ص: ٢٥٠

-
- ١- الهمداني (١٧٧ - ٢٣٦ هـ) من أئمة المعتزلة بغدادى أخذ الكلام عن ابى الهذيل العلاف بالبصره وصنف كتبا ، قال الخطيب البغدادي إنَّها معروفه عند المتكلمين وكان له اختصاص بالوائق العباسى.
 - ٢- كجعفر بن مبشر بن احمد الثقفى (... - ٢٣٤ هـ) متكلم من كبار المعتزله له آراء انفرد بها وتصانيف ، مولده ووفاته ببغداد. وقال به - كذلك - أهل الظاهر وغيرهم.
 - ٣- ونقل ذلك عنهم الشيخ فى «العهده» ٢ / ٦٠١.
 - ٤- مطلقا ، ونقل عن إمامهم أحمد فى روايه ابنه عبد الله قوله : من ادعى الاجماع فهو كاذب وقال ما يفيد غير ذلك راجع ما ذكره القاضى أبو يعلى فى «العهده» وأبو الخطاب فى «التمهيد» وراجع كتاب «اتحاف ذوى البصائر» ٢ / ١١٥٩.

حجّيته (١) وإن اختلفوا أيضا في انحصارها في إجماع الصحابه (٢) وأهل المدينة (٣) وعدم الانحصار.

واستدلّ القائلون بحجّيته : بوجوه من العقل والنقل ، من الآيات والأخبار ، ونحن نقتصر بما هو أظهر دلالة منها.

فأما الآيات ، فمنها قوله تعالى : (وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ) (مَنْ بَعِدَ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصِّ إِلَيْهِ جَهَنَّمَ) (٤) الآية (٥).

فإنه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفه سبيل المؤمنين ، ومشاققه الرسول صلى الله عليه وآله ، ولا ريب في حرمه الثاني فكذا الأول.

وفيه : أن الوعيد على المجموع من حيث المجموع ، لا على كل واحد (٦).

ص : ٢٥١

١- وجمهورهم على أنه حجّه شرعيه يجب العمل به واختلفوا فيه على ثلاثه أقوال : حجّه قطعيه وحجّه ظنيه وقول ثالث على أن الإجماع الصريح والنطقي حجّه قطعيه والإجماع السكوتي حجّه ظنيه.

٢- راجع «الحصول» ٣ / ٨٦٩ ، «البحر المحيط» للزرکشي ٤ / ٤٨٢.

٣- راجع «المحصول» ٢ / ٨٦٠ ، «البحر المحيط» ٤ / ٤٨٣.

٤- النساء : ١١٥.

٥- قال الشيخ البهائي في معنى قوله تعالى : (ما تَوَلَّى) في الآية : نجعله واليا لما تَوَلَّى من الضلاله ونخلى بينه وبين ما اختاره.

٦- قال في الحاشيه : توضيح هذا وتتميمه أن يقال : إن اثبات حجّيه الإجماع بهذه الآية موقوف على حجّيه الكتاب ، ودليل حجّيه الكتاب ، ودليل حجّيه الكتاب إن كان هو الإجماع فيلزم الدور. وإن كان هو الروايات مثل خبر الثقلين ونحوه ، فإن كانت أخبار آحاد فلا يفيد إلّا الظنّ ، وكفايه الظنّ في مثل هذا الأصل الذي هو مبني دينهم هو أوّل الكلام ، وإن كانت متواتره فالقدر المسلم إنّما هو لفظ الروايه وهو لا يفيد إلّا القطع بحجّيته في الجملة. والقدر المسلم منه إن كان نصا في المطلق لا مطلق الظواهر ، وهذه الآية ليست بنص في المطلوب لاحتمال إرادته الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على كل واحد من المشاقه وعدم الاتباع. وإن قلنا أنّ الواو لمطلق الجمع لا للمعيه ولا للترتيب ، بل الظاهر هو إرادته المجموع من حيث المجموع بفهم العرف ذلك كما في قولك : من دخل الدار وجلس فله درهم ، بل الظاهر أنّ ذكر عدم متابعه المؤمنين إنّما هو بالتبع ، والمقصود بالذات هو الوعيد على المشاقه.

وما قيل : إنّ مشاقّه الرّسول كافيّه فيه مستقلّاً ، فلا حاجة إلى ضمّ غيره .

ففيه : أنّه كذلك لكن متابعه غير سبيل المؤمنين غير مستقلّ بذلك حتّى تنضمّ إلى مشاقّه الرّسول ، فلا يتمّ الاستدلال والتمسك بأصالة الاستقلال في كلّ منهما ، وأنّ الأصل عدم انضمام كلّ منهما إلى الآخر باطل ، لفهم العرف الانضمام في مثل قولك : من دخل الدّار وجلس فله درهم ، مع أنّ القيد المعترف في المعطوف عليه ، وهو تبين الهدى ؛ معتبر في المعطوف ، والهدى في المعطوف هو دليل الإجماع ، فلم يثبت حجّيته .

وأيضاً سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ، ومن أقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الإجماع لا نفسه .

هذا جملة ممّا ذكره (١) في هذا المقام ، وقد أطنب الأصحاب (٢) في هذا المقام بما لا حاجة إلى إيرادها ، والأوجه أن يقال : المراد بسبيل المؤمنين الإيمان ، وهو ما صاروا به مؤمنين .

ص: ٢٥٢

-
- ١- من الإيرادات. وقد تمسك الشافعي بالآيه على مذهبه ، بل وكثير من بعده ، وقد نقلها الغزالي في «المستصفي» ١ / ١٧٢ ، وقد أطنب الغزالي في كتابه «تهذيب الأصول» في توجيه الأسئلة على الآيه ودفعها .
 - ٢- ربما مقصوده الشيخ في «العهده» ٢ / ٦٠٥ والسيد في «الذريعة» ٢ / ٦٠٨ .

ويرد عليها (١) أيضا: أنّ مفهوم اتّباع غير سبيل المؤمنين ، عدم اتّباع الغير لا اتّباع سبيل المؤمنين ، فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعه رأسا.

لا- يقال : أنّ ترك المتابعه رأسا هو متابعه غير سبيل المؤمنين ، لأننا نقول : المتابعه أمر وجوديّ يحصل بحصول المتبوع ، والمفروض انتفاؤه.

ومنها: قوله تعالى : (وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسِيْطًا لِتُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ). (٢) فإنّ وسط كلّ شيء عدله وخياره فى اللغه ، فمن عدّله الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ ، فقولهم حجّه.

ففيه : أنّ ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا (٣) ، وهو باطل.

وما يقال : إنّ ذلك إذا اجتمعوا ، لا مطلقا.

ففيه : أنّه تقييد بلا- دليل ، وتخصيص قبيح ، مع أنّ التعليل بقوله تعالى : (لِتُكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) ظاهر فى كون كلّ منهم شاهدا ، لا المجموع من حيث المجموع ، فكذلك الأئمه.

مع أنّ المراد إمّا الشهاده فى الآخره كما ورد فى الأخبار ، فهو إنّما يستلزم العدالة عند الأداء لا التحمّل ، فلا يجب عصمتهم فى الدنيا.

وإمّا فى الدنيا فهو إنّما يدلّ على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجّيه فتواهم ، فالآيه متشابهه الدلاله ، فالأولى أن يقال : المراد بهم أئمتنا عليهم السلام كما روى فى تفسيرها (٤).

ص: ٢٥٣

١- على الآيه.

٢- البقره : ١٤٣.

٣- ولو فى غير حال الاجتماع.

٤- عن بريد بن معاويه العجلي عن أبى جعفر عليه السلام : قال : نحن الأئمه الوسطى ونحن شهداء الله على خلقه وحجّته فى أرضه. كما فى تفسير «العياشى» وكذا فى «البرهان» و«الصافى» و«البحار» وكذا فى «مجمع البيان».

ومنها : قوله تعالى : (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) (١) فَإِنَّ مفهومه عدم وجوب الردّ مع الاتفاق.

وفيه : أنّ عدم وجوب الردّ حينئذٍ أعّم من أن يكون جواز العمل لكون إجماعهم حجّجاً ، بل إنّما كان من أجل أنّ عند كلّ منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل أو نقل ، مع أنّ عموم الجمع في قوله : (تَنَازَعْتُمْ ،) و (رُدُّوا ،) أفرادى لا مجموعى ، كما لا يخفى .

وسيجيء أنّ بعض العامّة استدللّ بهذه الآية على عدم حجّج الإجماع (٢).

الإجماع فى الأخبار

وأما الأخبار (٣) :

فمنها : ما ادّعوا تواتر مضمونها معنى (٤) وأظهرها دلالة ، وهو قوله صلى الله عليه وآله : «لا تجتمع أمّتى على الخطأ» (٥). وفى لفظ آخر : «لم يكن الله ليجمع أمّتى

ص : ٢٥٤

١- النساء : ٥٩.

٢- وذلك لوقوع النزاع فى الإجماع وحجّيته فحينئذٍ يجب ردّه ، وهذا من باب القلب.

٣- يمكن تقرير الاخبار المتواتره بالقياس الشرطى بأن يقال : لو لم يكن إجماع هذه الأمة حجّجاً لزم اجتماعهم على الخطأ ، والثانى باطل فالمقدم مثله.

٤- قد ذكر فى «النهايه» ألفاظها قريباً من خمسه عشر ، منها : ما رواه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن. لا يجتمع أمّتى على الضلاله. يد الله على الجماعه. سألت ربي أن لا- يجتمع أمّتى على الضلاله فأعطانيتها. عليكم بالسواد الأعظم. من خرج من الجماعه فقد خلع ربقه الاسلام من عنقه. من خرج عن الطاعه وفارق الجماعه مات ميتة جاهليه. لا يزال أمّتى على الحق حتى يأتى أمر الله. الى غير ذلك ما ذكره.

٥- فى «المعارج» ص ١٢٨ للمحقق الحلى و «شرح النهج» ٨ / ١٢٣.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله: «كونوا مع الجماعة» (٢)، و«يد الله على الجماعة» (٣) ونحو ذلك.

وفيه أولاً: منع صحتها وتواترها، بل هي أخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في إثبات مثل هذا الأصل الذى بنوا دينهم عليه، فضلاً عن فقههم، ولم يثبت دلالتها على القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب.

وثانياً: منع دلالتها.

أمياً أولاً: فلأن الظاهر من الاجتماع هو التجامع الإرادى لا محض حصول الموافقه اتفاقاً، فلا يثبت حججه جميع الإجماعات، إذ لا يتوقف تحقق الإجماع على اجتماع آرائهم على سبيل اطلاع كل منهم على رأى الآخر واختياره موافقه الآخر، وتتميمه بالإجماع المركب أو بعدم القول بالفصل دور، وهذا واضح، إلا أن يقال: مرادهم إثبات الحججه فى الجملة لا مطلقاً، وبه يبطل السلب الكلى (٤) الذى يدعيه الخصم.

وثانياً: أن لام الخطأ جنسيه، لما حققناه سابقاً فى محلّه من أنها حقيقه فيه (٥)، ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ، وهو قد يحصل، بأن يختار كل واحد من الامه خطأ غير خطأ الآخر، وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به.

ص: ٢٥٥

١- «سنن ابن ماجه»: ٢ / ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠.

٢- «تاريخ دمشق»: ٣٩ / ٤٠٠.

٣- «أمالى الشيخ الطوسى»: ٢٣٧ ح ٤١٨.

٤- عدم الحججه مطلقاً والذى يدعيه المنكر لحججه الاجماع.

٥- أى فى الجنس.

فهذا من أدلّه الشيعة على القول بوجوب وجود الإمام المعصوم ، والعجب من المخالفين حيث قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون ، نقله المحقق البهائي رحمه الله (١) عن صاحب «المحصول» (٢) وهو نسبة فيه إلى أكثرهم ، وسيجيء في مسأله تعاكس شطرى الإجماع ، الكلام فى ذلك.

نعم ، يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسيه اللّام ، بأن يقال : يفهم اتحاد الفرد ، من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطأ ، فيكون المراد : لا تجتمع امتى على جنس الخطأ ، بأن يختاروا فردا منها كالزنا مثلا ، فما اجتمعوا عليه فهو صواب ، وهو تقييد بلا دليل .

نعم ، يتم ذلك لو جعل اللّام للعهد الذهنى فيصير من باب النكره المنفيه مفيدا للعموم (٣) ، لكنّه أيضا معنى مجازى للفظ .

وأیضا الظاهر من اللفظ سيمّا على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الإرادى ، أنّ اجتماع الأمه لا يحصل على ما خطائته ثابتة قبل الاجتماع ، فالغرض نفي اجتماع الأمه على ما هو خطأ ، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يعلم أنّه ليس بخطأ .

وظاهر الأول أنّ المعبر فى الخطأ كون خطيئته ثابتة قبل الاجتماع ، فالغرض نفي اجتماع الأمه على ما هو خطأ عندهم ، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يكشف عن أنّه صواب وليس بخطأ ، وإن قلنا بكون الألفاظ أسامى للماهيات النفس الأمريه (٤) .

ص: ٢٥٦

١- فى «الزبد» ص ٩٩ وراجع حاشيته هناك .

٢- فخر الدين الزازى ، وهو نسبة فى المحصول الى أكثر المخالفين .

٣- فإنّ العموم من لوازم الفردية فلا يراد الجنس حينئذ حتى يكون مطلقا ، ويعود المحذور .

٤- يعنى إنا وإن قلنا : بأن لفظ الخطاء اسم لما هو خطاء عندهم وإن لم يكن فى الواقع كذلك ، فلا تدلّ الروايات على أنّ كل ما اجتمعوا عليه فهو ليس بخطاء فى نفس الأمر ، بل لو دلّ فإنما يدل على أنّه ليس بخطاء عندهم ، ولا ريب بأنّه أعم مما هو مقصودهم ، هذا كما فى الحاشيه .

والحاصل ؛ أنّ هذه الروايه وما فى معناها ظاهره فى مذهب الإماميه من لزوم معصوم فى كلّ زمان ، ويؤيِّده أيضا ما رووه من قوله عليه السلام : «لا يزال طائفه من امتى على الحقّ حتّى تقوم الساعه» (١). وهو أيضا يشعر بأنّ نفيه عليه السلام اجتماعهم على الخطأ إنّما هو لأجل أنّه لا بدّ أن يكون طائفه من أمته على الحقّ ، كما تبّه عليه بعض المحقّقين. قال : وهو ما يقوله أصحابنا من وجوب دخول المعصوم عليه السلام فى الإجماع حتّى يكون حجّه ، فيلزم المخالفين أن يقولوا بأنّ حجّيه الإجماع إنّما هو من أجل ذلك ، كما يقوله أصحابنا ، لا لأنّه إجماع من حيث إنّهُ إجماع.

وأما قوله عليه السلام : «لم يكن الله ليجمع امتى على خطأ» (٢).

فمع ما فيه من أكثر ما مرّ من القدح فى السّند والدّلاله ، أنّ ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله تعالى ، ولكن لا ينفى صدوره عن الخلق ، ويظهر الكلام فى الباقي ممّا مرّ.

وأما الأدلّه العقليّه التى أقاموها على ذلك : فأقواها أنّ العلماء أجمعوا على القطع بتخطئه المخالف للإجماع ، فدلّ على أنّه حجّه ، فإنّ العاده تحكم بأنّ هذا العدد الكثير من العلماء المحقّقين لا يجتمعون على القطع فى شرعىّ بمجرد تواطؤ

ص: ٢٥٧

-
- ١- فتح البارى : ١٣ / ١٦. وفى روايه : لا- تزال طائف من امتى على الحق حتى يأتى أمر الله. أخرجه مسلم ٣ / ١٥٢٣ وفى روايه بلفظ : لا يزال طائفه من امتى أمه قائمه بأمر الله لا يضرّهم من خذلهم ولا من خالفهم حتّى يأتى أمر الله وهم على ذلك.
 - ٢- «المعارج» ص ١١٨ للمحقّق الحلّى ، «سنن ابن ماجه» : ٢ / ١٣٠٣ ح ٣٩٥٠ (نحوه) ، «الاحكام للآمدى» : ١ / ٢١٩.

وظنّ ، بل لا يكون قطعهم إلّا عن قاطع ، فوجب الحكم بوجود نصّ قاطع بلغهم في ذلك ، فيكون مقتضاه ، وهو خطأ المخالف للإجماع حقًا ، وهو يقتضى حقيته ما عليه الإجماع وهو المطلوب.

واجب أولًا : بالنقض بإجماع الفلاسفة على قدم العالم ، وإجماع اليهود على أنّ لا نبىّ بعد موسى عليه السلام وأمثال ذلك.

وردّ : بأنّ إجماع الفلاسفة عن نظر عقليّ وتعارض الشبه ، واشتباه الصحيح والفساد فيه كثير.

وأما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظنّي بين لا يشتهه على أهل المعرفة والتميز ، وإجماع اليهود والنصارى عن الاتّباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم ، والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا.

وبالجملة ، فإنّما يرد نقضا إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود ، وانتفاؤه ظاهر.

وقد يعترض : بأنّه لا حاجة في هذا الاستدلال (1) إلى توسيط الإجماع على تخطئه المخالف ، لأنّه لو صحّ لاستلزم وجود قاطع في كلّ حكم وقع الإجماع عليه.

ويجاب : بأنّ كلّ المجمعين (2) ليسوا بقاطعين على خطأ مخالفهم ، بل ربّما يكون كلّ حكم منهم ظنّيًا مستندا إلى أماره ، لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتّفاق الكلّ ، ولذلك قال في الاستدلال : أجمعوا على القطع بتخطئه المخالف ، ولم

ص : ٢٥٨

١- وهو ان العاده تحكم بأنّ العدد الكثير من العلماء والمحققين لا يجتمعون على القطع بمجرد توطؤ وظنّ ، بل لا يكون قطعهم إلّا عن قاطع.

٢- أى المجمعين فى المسأله الفقهيه.

يقول على تخطئه المخالف (١).

واعترض عليه أيضا: بأنه مستلزم للدور، لأنه إثبات للإجماع بالإجماع.

ورد (٢): بأن وجود الإجماع الخاص، دليل على حجّيه الإجماع لاستلزامه ثبوت أمر قطعي (٣) يدلّ عليها كما مرّ. فحجّيه الإجماع موقوفه على وجود هذا الإجماع الخاص (٤)، ووجود هذا الإجماع الخاص لا يتوقّف على حجّيه مطلق الإجماع، وكذا دلالة على وجود قاطع يدلّ عليها لا تتوقّف على حجّيه مطلق الإجماع. هكذا قرروا الدليل والاعتراضات.

أقول: إن كان مراد المخالفين من حجّيه الإجماع هو حجّيته من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقتهم، بل هو صريح أكثرهم، فلا يتم الاستدلال، لأنّ مرادهم إن كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئه مخالف الإجماع، علماء الإماميه أيضا، ومن الإجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الإمام المعصوم، فلا ريب في حقيقته ما ذكره، ولكن ذلك لا يثبت حجّيه الإجماع من حيث هو، فلا ينفعهم، وإلا فإن لم يعلم دخول المعصوم أو علم خروجه عن الإجماع الذي يخطأ مخالفه، فلا نسلم إجماع جميع العلماء حتّى الإماميه على القطع بتخطئه المخالف، وبدونه نمنع حكم العاده على ما ذكره.

ص: ٢٥٩

١- راجع «الرسائل الاصوليه ص ٢٨٥ للوحيد، و «الزبده» للشيخ البهائي ص ٩٧.

٢- هذا الردّ المذكور في تعليقات «الزبده» ص ٩٧، لأنه قال: قوله لا دور، دفع لما قد نصّ من أنّ هذا الدليل اجماع بالاجماع.

٣- أي لاستلزام ذلك الاجماع الخاص ثبوت أمر قطعي يدلّ ذلك الأمر القطعي على حجّيه مطلق الاجماع.

٤- وهذا لا ينفك عن دليل خاص.

ولو فرض موافقه الإماميه على القطع بتخطئه المخالف ، وإن لم يعلم دخول المعصوم (١) فيهم ، فحينئذ نقول : إن كان موافقه الإماميه فى القطع فى التخطئه بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم ، فيكون حججه الإجماع الذى يحكم بخطأ مخالفه للإجماع المصطلح عندنا ، لا لأجل اقتضاء العاده بذلك (٢) ، وبدونه فيمنع أيضا حكم العاده على ما ذكره.

ويظهر ثمره هذا الكلام (٣) فى أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الإجماع على مصطلح العامه بحيث يحكم بكون الإمام المنتظر فيهم ، وكذلك فى عصر النبى صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع ، لأنه لا يستحيل ذلك (٤) عندنا أيضا ، مع أنّ القدر المسلم فى قضاء العاده - على ما ذكره - هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئه مخالفه.

والجواب : بأنّ الدليل ناهض فى إجماع المسلمين من غير تقييد واشترط ، فإنهم خطئوا المخالف مطلقا (٥) لا يخفى ما فيه. فإنّ دعوى كونهم قاطعين بتخطئه المخالف لا بدّ أن تكون قطعيه ، ومجرد ظهور اللفظ فى إرادته العموم لا يكفى فى ذلك ، مع أنّ المجمعين على القطع بالتخطئه لو ادّعوا ذلك فى خصوص مثل هذا

ص : ٢٦٠

١- أى وجوده عليه السلام بين المجمعين فى المسأله الفقهيّه.

٢- أى بالحجيه.

٣- أى الحكم بأنّ المخالف مخطئ للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العاده ، وذلك لأنّ فى زمان إمكان تحقق الإجماع على مصطلح العامه يمكن الاستناد بكل واحد من الأمرين ، فلا تظهر ثمره لهذا الكلام. هذا كما فى الحاشيه.

٤- أى فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع فى عصر النبى صلى الله عليه وآله وسلم.

٥- أى سواء كان عدد المجمعين على عدد التواتر أم لا.

الإجماع الذى لم يبلغ عدده حدّ التواتر ، لم يسمع منهم ، ودعوى حكم العاده حينئذ على ما ذكر ، غير مسموعه.

نعم ، يمكن أن يقال : يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجّيه فى الجملة لا مطلقا.

وكيف كان ، فما ذكره من الأدلّه من العقل والنقل لو تمت ، فلا يضرّنا ، بل ينفعنا ولو لم يتمّ ، فأیضا لا يخلو من تأييد لإثبات حجّيه الإجماع ، وأكثر أدلّتهم مطابقه لمقتضى مذهب الشيعه فى حجّيه الإجماع ، يظهر لمن تأمل فيها بعين التدقيق والإنصاف.

ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التى أوردوها فى المقامات الثلاثه المتقدّمه (١) ، ولنجب عنها :

فمنها : ما ذكره فى نفي إمكانه ، وهو أنّ الاتفاق إمّا عن قطعيّ أو ظنيّ ، وكلاهما باطل.

أمّا القطعيّ فلأنّ العاده تقتضى نقله إلينا ، فلو كان لنقل وليس فليس ، ولو نقل لأغنى عن الإجماع (٢).

وأما الظنيّ فلقضاء العاده بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح وتباينهم ، وذلك كاتّفاقهم على أكل الزبيب الأسود فى زمان واحد ، فإنّه معلوم الانتفاء ، وما ذلك إلّا لاختلاف الدواعى.

وردّ : بمنع حكم العاده بنقل القطعيّ إذا أغنى عنه ما هو أقوى عنه ، وهو

ص : ٢٤١

١- إمكان حصول الاجماع والعلم به وحجّيته.

٢- قال فى الحاشيه : لا يخفى ان هذا يردّ حجّيه الاجماع لا أنّه لا يمكن كما لا يخفى فالأولى عدم ذكر هذا الفرض هنا.

الإجماع ، ونقله أيضا لا- يغنى عن الإجماع ، لظهور كمال الفائده فى تعدّد الأدلّه سيّما مع كون القطعيّات متفاوتة فى مراتب القطع.

و : بمنع استحاله الاتّفاق على الظنّي ، سيّما إذا كان جليّا واضح الدّلاله معلوم الحجّيه ، مع أنّا سنثبت إمكان العلم به (١) ، فكيف يمكن التشكيك فى إمكانه.

ومنها : ما ذكره فى نفي إمكان العلم به ، وهو أنّه لا- يمكن العلم بفتوى جميع علماء الإسلام لانتشارهم فى مشارق الأرض ومغاربها ، بل لا- يمكن معرفه أعيانهم فضلا عن أقوالهم ، مع احتمال خفاء بعضهم ، لئلا يلزمه الموافقه أو المخالفه أو انقطاعه لطول غيبته ، فلا- يعلم له خبر ، أو أسره فى المظموره (٢) أو كذبه فى قوله ، رأى كذا ، مع أنّ العبره بالرأى دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عمّا قال بعد الاستماع عن الآخر.

وفيه : أنّ هذه شبهه فى مقابل البديهه لحصول العلم بمذهب جميع علماء الإسلام ، بأنّ رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما (٣) ، ومذهب علماء الشيعة بأنّ رأيهم حلّيه المتعه ومسح الرّجلين ، فإذا أمكن حصول العلم برأيهم على سبيل البديهه فكيف لا يمكن حصول اليقين بالنظر ، مع أنّ مرتبه البداهه متأخره عن النّظر.

ولا ريب أنّ أعيان العلماء غير معروفه بأجمعهم فى ذلك ، فضلا عن حصول الاستماع منهم. وليس الدّاعى إلى ذلك أمر عقلى حتّى يقال : إنّ العلم باجتماعهم

ص: ٢٦٢

١- أى بالاجماع.

٢- من طمر ، قال فى المجمع : طمرت الشىء سترته ، ومن المظموره وهى حفره يطمرفيه الطعام.

٣- كحجّ البيت ، وهذه كلها من ضروريات الدين.

إنما هو بحكم العقل ، بأن العقلاء يجتمعون على ذلك لأجل عقلهم ، مع أن العقليات أيضا ممّا وقع فيه الاختلاف كثيرا ، كما لا يخفى على المطلع بها.

ومنها : ما ذكره (١) في نفى حجّيته.

فمنها : ما ذكره العامه مثل قوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (٢) (فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ) (٣) فظهر منها (٤) ، أن المرجع والمعول إنما هو الكتاب والسنة.

وفيه : أن كون الكتاب تبيانا لا ينافي تبيانيه غيره ، وأن المجمع عليه لا تنازع فيه.

ومثل قوله تعالى : (وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٥)

وفيه : منع واضح (٦).

وأما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصه فهو أمور :

الأول : أنه يجوز الخطأ على كلّ واحد من المجمعين ، فكذا المجموع.

وهو بعينه الشبهه التي أوردوها على نفى التواتر.

وجوابه : الفرق بين المجموع وبين كلّ واحد كما لا يخفى ، فإن للإجماع تأثيرا واضحا في حصول الاعتماد ، بل هو في الإجماع أظهر منه في الخبر.

الثاني : أن المعصوم لو كان معلوما بشخصه ، فلا حازه إلى الإجماع ، وإلا فلا

ص : ٢٦٣

١- العامه غالبا.

٢- النحل : ٨٩.

٣- النساء : ٥٩.

٤- من الآيه أو منهما والجمع منطقي.

٥- البقره : ١٦٩.

٦- لأن مقتضى الاجماع هو ما نعلمه من الله تعالى.

يمكن الاطلاع على رأيه وقوله.

وجوابه : أنه قد لا- يمكن الوصول إلى خدمته ، ولكن يمكن العلم الإجمالى بقوله ورأيه ، وقد بيّنا إمكان العلم الإجمالى كما يحصل فى الضروريات ، وأنه يمكن العلم برأيه فى زمان حضوره بسبب أقوال تبعته ، كما يمكن صيروره الحكم بديهيًا فى زمانه مع عدم الاستماع من لفظه ، ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبه.

الثالث : وقوع الخلاف فى حجّيه الإجماع ، وفى أدلّه حجّيته كما مرّ.

وفيه : مع أنّ علماء الشيعة المعتنين بأقوالهم لم يختلفوا فى حجّيته ، وكذلك المحقّقون من العامّه ، ونسبه بعض العامّه (١) القول بعدم الحجّيه إلى الشيعة افتراء أو اشتباه لفهم مقصد الشيعة ، فإنّهم يمنعون حجّيه الإجماع من حيث إنّه إجماع ، لا مطلقا ، وأنّ وجود الخلاف لا- ينفى الحجّيه ، وكذلك اختلاف مدرّك الحجّيه ، كما يلاحظ فى حجّيه خبر الواحد وغيره ، بل الخلاف موجود فى اصول الدّين واصول المذهب ، بل فى جميع العقليّات إلّا ما شدّد وندر.

الرابع : وجود المخالف فى أكثر الإجماعات.

وفيه : أنه إن أراد أنّ وجود المخالف يمنع عن تحقّق الإجماع ، فهو إنّما يصحّ على طريقه العامّه (٢) ، مع أنّ بعضهم أيضا لا يعتبر خلاف النّادر ، وأما على طريقتنا ، فلا يضرّ وجود المخالف.

أما على المختار من الطرق الثلاثة (٣) ، فلما عرفت أنّ المناط هو حصول

ص: ٢٦٤

١- كالعصدي كما نقل ، والرازي فى «المحصل» ٣ / ٧٧٧.

٢- الذين جعلوا الاجماع هو عبارته عن اجتماع جميع الأئمّه.

٣- وهو الطريق الثالث من الطرق الثلاثة. قال فى الحاشيه : وهو الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام باجتماع تبعه الرئيس على حكم ، فإنّه يكشف عن رأى الرئيس وهذا هو الطريق الثالث الذى اختاره المتأخرون ، ولا يلزم فيه دخول المعصوم عليهم السلام ونظيره طريقه اللّطف بناء على ما بينا وكلاهما مبتنى على الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام. كما هو مذهب المتأخرين بخلاف الاشتمال على نفس المعصوم الذى اختاره القدماء.

الجزم بموافقته المعصوم ولو باتفاق جماعه من الأصحاب.

وأما على المشهور (١) بين القدماء ، فلائنه لا يضّر خروج معلوم النسب ، بل ولا المجهول النسب أيضا إذا علم أنه ليس بمعصوم ، بل يكفي فيه العلم الإجمالي بأن غير الخارجين الذين علم أنهم ليسوا بإمام كلهم متفقون على كذا ، بحيث حصل العلم بأن الإمام فيهم ، مع أنه يحتمل تقدّم المخالف على تحقّق الإجماع أو تأخره مع عدم اطلاعه على الإجماع ، إذ لم نقل بأن كلّ إجماع تحقّق لا- بدّ أن يحصل العلم به لكلّ أحد ، سواء كان في حال الحضور أو الغيبه ، بل الأحكام الثابته من الشّارع على أقسام : منها بديهى (٢) ، ومنها يقينى نظرى للخواصّ ، ومنها ظنّى للخواصّ مجهول للعوامّ.

والنظرىّ اليقينيّ ربّما يكون يقينيا لبعض الخواصّ ظنّيا لبعض آخر (٣) ، ومرجوحا عند بعض آخر ، إذ أسباب الحدس والتتبع مختلفه ، فيتفاوت الحال بالنسبه إلى الناظر والمتتبعين. ألا ترى أنّ الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس ، مع أنّ ابن الجنيد ؛ قال بجوازه (٤). ولا ريب أنّ الحرمة حينئذ إجماعى. وكذا

ص: ٢٦٥

١- وهو الطريق الأوّل من الطرق الثلاثة.

٢- للعوام والخواصّ.

٣- وذلك يمكن لوجود قرائن إفاده القطع عند البعض وعدم وجودها عند البعض الآخر.

٤- وربما هذه النسبه ليست بصحيحه عنه أو أنّ لها تأويلا- ومقصودا. ومنشأ هذه النسبه ما هو فى عبارته النجاشى من قوله : وسمعت شيوخنا الثقات يقولون عنه أنه كان يقول بالقياس. وما هو فى عبارته الشيخ فى الفهرست بقوله : محمد بن أحمد بن الجنيد يكتنى أبا على كان جيّد التصنيف حسنه إلّا أنه كان يرى القول بالقياس فتركت لذلك كتبه ولم يعول عليها. راجع «النجاشى» ص ٢٧٣ و «الفهرست» ص ١٣٤ وهامش «رجال بحر العلوم» ٣ / ٢٠٨.

عدم وجوب قراءه دعاء الهلال ، مع أن ابن أبي عقيل قال بوجوبه (١). وأن شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا-العدد ، مع أن الصّيدوق رحمه الله خالف فيه ، وهكذا. ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبه ، فتحقق الإجماع في كلّ واحد من الأزمنه بالنسبه إلى الأشخاص إمّا يقينى أو ظنى ، واليقينيات مختلفه في مراتب القطع ، والظنّيات في مراتب الرجحان ، فلا يلزم أفراد الحكم (٢) ولا القول بأنّ الإجماع المتحقّق في نفس الأمر لا بدّ أن يحصل به العلم لكلّ أحد ، ولا بدّ أن لا يوجد له مخالف.

نعم ، لا-نضايق من القول باحتمال السيهو والغفله والاشتباه في الحدس ، وذلك لا يوجب بطلان أصل الإجماع ، كما لا ينافى الغفله والاشتباه والخطأ لبطلان [بطلان] أصول الدّين والعقلّيات مع حصول الخطأ فيها من كثير.

وإن أراد أنّ وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالإجماعات المنقوله ويورث العلم بخطأ المدّعين.

فإن أراد أنّا نجزم مع وجود المخالف بخطئهم في الدعوى فهو في غايه الظهور من البطلان ، لما عرفت من إمكان حصول العلم مع وجود المخالف.

ص: ٢٦٦

١- بوجوب قراءه دعاء هلال شهر رمضان. راجع كتابنا «عروج السالكين» في قسم أدعيه دخول شهر رمضان.

٢- بمعنى تساويه بالنسبه الى الكلّ إمّا يقينا أو ظنّا بحسب كل مرتبه مرتبه ، إذا فلا يلزم أن يكون بالنسبه الى كل واحد على حال واحده إمّا يقينا قويّا أو يقينا ضعيفا.

وإن أراد أن ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه.

ففيه : مع أنه ممنوع لما ذكرنا أن ذلك لا يوجب بطلان مطلق الإجماع (١) ولا مطلق الإجماع المنقول. ألا ترى أن خروج بعض أخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجيه مطلق الأخبار. وكذلك تخصيص العام ، وكثره تخصيصه لا يوجب خروج العام عن أصاله العموم ، وكذلك المخالفات الواقعة في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بأصل العلم.

تنبيهات

الأول : في الإجماع السكوتي

إذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع بين الباقيين من غير إنكار له وهو المسمى بالإجماع السكوتي ، فهو ليس بحججه (٢) ، خلافا لبعض أهل الخلاف (٣) ، لأن الإجماع هو الاتفاق ، ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين (٤) ،

ص : ٢٦٧

١- المحصل والمنقول.

٢- وإلى هذا ذهب الشهيد في «التمهيد» ص ٢٥٢ ، والعلامة في «التهذيب» ص ٢٠٨ ، والبهائي في «الزبدة» ص ٩٦.

٣- كالغزالي في «المستصفي» ١ / ١٨٨ ، والرازي والشافعي كما عن «المحصول» ٣ / ٨٥٥ وقال أبو هشام : ليس بإجماع ولكنه حججه ، وقال الجبائي : إنه إجماع وحججه بعد انقراض العصر. قال العضدي : الحق أنه إجماع وحججه وليس بإجماع قطعي ، محتججا بأن سكوتهم ظاهر في موافقتهم. والجواب : إن السكوت أعم من الرضا مع قيام الاحتمالات المذكوره ، وفيه رأسا تعسف لما نقل عن عادتهم ، كما نقل عن ابن عباس أنه سكت في مسأله العول أولا ثم أظهر الإنكار. كما في الحاشيه.

٤- أي لاحتمال كون سكوت الساكت من أجل الاعتقاد بأن كل مجتهد مصيب وهذا إنما يناسب لمذهب المخالفين.

واحتمال التوقّف والتمهّل للنظر أو لتجديد النظر ليكون ذا بصيره في الردّ على مذهبنا في غير المعصوم ، ولاحتمال خوف الفتنة بالإنكار أو غير ذلك من الاحتمالات (١) ، فلا يكشف السكوت عن الرضا.

نعم ، إذا تكرر ذلك في وقائع متعدّده كثيره في الأمور العامّه البلوى بلا نكير ، بحيث يحكم العاده بالرضا ، فهو حجّه.

الثاني : في العلم بكون المسأله إجماعيه في زماننا

قال في «المعالم» : الحقّ امتناع (٢) العلم بكون المسأله إجماعيه في زماننا هذا وما ضاهاه إلّا من جهه النقل عن الأزمنه السابقه على ذلك ، إذ لا- سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ، ويكون قوله مستورا بين أقوالهم ، وهذا ممّا يقطع بانتفائه. فكلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب ممّا يقرب من عصر الشيخ رحمه الله إلى زماننا هذا ، وليس مستندا إلى نقل متواتر وآحاد حيث تعتبر ، أو مع القرائن المفيده للعلم ، فلا بدّ أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشّهره. إلى أن قال (٣) : وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف (٤) حيث قال : الإنصاف أنّه لا طريق إلى معرفه حصول

ص: ٢٤٨

١- مثل ان يكون اعتقاده على أنّه لو أنكر لكان إنكاره غير مؤثّر عليهم أو ظنّ أنّه لو لم ينكر ليقوم غيره مقامه فيه ، فيظنّ سقوطه عنه لعلمه أنّه من الواجبات الكفائيه وغيرهما من الاحتمالات.

٢- الاطلاع عاده على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهه النقل إذ لا- سبيل الى العلم ... الخ. كما في «المعالم» ص ٣٣٢.

٣- صاحب «المعالم» ص ٣٣٣.

٤- وهو فخر الدين الرّازي في «المحصول» ٣ / ٧٧٥ ، وفي «نهايه» العلّامه اعترضه.

الإجماع إلّا في زمن الصحابه ، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل.

أقول : لا ريب في إمكان حصول العلم في هذا الزّمان أيضا كما أشرنا على الطريقه التي اخترناها (1) ، فإنّه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم بإجماع جميع الشيعة من زمان حضور الإمام عليه السلام إلى زماننا ، هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف ، مع قضاء العاده بأنّ المتصدّين لنقل الأقوال ، حتّى الأقوال الشاذّه والنادره حتّى من الواقفيه وسائر المخالفين ، لو كان قول في المسأله من علمائنا لنقلوه ، وإذا مضاف إلى ذلك (2) دعوى جماعه منهم الإجماع أيضا ، وكذا سائر القرائن ممّا أشرنا سابقا ، فيمكن حصول العلم بكونه إجماعيا ، بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم.

وما قيل : إنهم لعلّهم اعتمدوا على دليل عقليّ ، لو وصلنا لظهر عدم دلالتّه على المطلوب ، ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير.

ففيه : ما لا يخفى ، إذ هذا الكلام لا يجرى في الأمور التي لا مجال للعقل فيها ، وجلّ الفقه ، بل كلّها من هذا الباب ، وما يمكن استفادته من العقل فإن كان من جهه إدراك حسن ذاتيّ أو قبح ذاتيّ ، فلا إشكال في كونه متّبعاً سواء انعقد عليه الإجماع أو لا ، وإن كان من باب استنباط أو تخريج أو تفرّيع (3) ، فالعقل يحكم

ص: ٢٦٩

١- وهي الطريقه الثالثه من الطرق الثالثه.

٢- أي وزياده على ذلك.

٣- يمكن أن يكون مراده بالاستنباط القياس الذي يكون ثبوت الحكم في الأصل لأجل تلك العله بغير النص ، وكذا وجوده في الفرع. والمراد بالتفرّيع عكس ذلك ، وسيشير الى الأخيرين في بحث القياس حيث قال هناك في طرق أقسام القياس : ومنها يخرج المناط ، ووجه تسميته إبداء مناط الحكم. وحاصله تعيين العله في الأصل بمجرد إبداء المناسبه بينهما وبين الحكم من دون نص أو غيره كالإسكار لتحريم الخمر ويسمى إحاله أيضا ، وأما تحقيق المناط فهو عباره عن النظر والاجتهاد في وجود العله المعلومه عليّتها بنص أو استنباط في الفروع.

والعادة تقتضى بعدم اتفاق آراء هذا الجَمِّ الغفير ، المتخالفه المذاق المتباينه المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما أشرنا سابقا ، سيّما وأصحابنا لا يعملون بأمثال ذلك (١) ، وإن كان مأخوذا من النصّ ، فهو المطلوب .

نعم ، يظهر الإشكال فيما لو استدّلوا بعلة غير معلومه المأخذ ، كما استدّلوا فى لزوم تقديم الشاهد والتزكيه على اليمين إذا كان المثبت للحقّ هو الشاهد مع اليمين ، وأنّه لو قدّم اليمين وقعت ملغاه (٢) ، بأنّ وظيفه المدّعى هو البيّنه ، واليمين متمّم .

ويمكن أن يقال : بأنّ هذا أيضا فى الحقيقة اتفاق آخر على أمر شرعىّ ، وهو كون اليمين متلبسه بوصف المتمميّه ، ولازمه التأخير ، فاتفقهم على هذا التعليل أيضا اتفاق على أمر شرعىّ . فإذا حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على أصل الحكم ، فلا يضرّ هذا التعليل ولا يقدر فى إمكان دعوى الإجماع ، إنّ هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجّيتها ، لإمكان دعوى الإجماع على أصل العلة أيضا .

ص : ٢٧٠

١- كالتقياس ونحوه .

٢- يعنى يجب على المدّعى إعاده اليمين بعدهما ، بل يشكل ثبوته فى زمان الحضور أيضا ، لأنّه إن علم أنّه قال بمثل ما قال سائر الأئمه فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم ، فالمعتمد هو قوله .

نعم ، على ما اختاره (١) من الطريقه لا- يتم دعوى حصول العلم بالإجماع فى أمثال هذا الزمان ، بل يشكل ثبوته فى زمان الحضور أيضا ، إلما بأن يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا ، من أن يراد من حصول العلم بأقوال العلماء حتى الإمام ، العلم الإجمالي لا العلم بهم تفصيلا ، حتى ينتفى فائده الإجماع. ويكفى فى ذلك عدم معرفه آرائهم تفصيلا ، وإن فرض معرفتهم بأشخاصهم مفضلا لو شاهدهم ولقيهم.

وبالجملة ، إنكار إمكان العلم بالإجماع فى هذا الزمان مكابره ، وإن كان انعقاده فى الأزمنه السابقه.

وكيف يمكن قبول إمكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ، ولا- يمكن دعوى العلم النظرى للعلماء المتفحصين المدققين.

وبالجملة ، فيمكن حصول العلم الضرورى بكون الشئ مجمعا عليه ، والعلم النظرى ودونهما الظن المتأخم للعلم ، إذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتأخم للعلم بكون المسأله إجماعيه بسبب القرائن والتتبع العام ، ويختلف الحال فى اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين ، ولعل الإجماع الظنى أيضا يكون حججه كما سنشير إليه فيما بعد ، لو لم يكن هناك دليل أقوى منه.

وإلى ما بينا يرجع كلام العلماء رحمه الله فى جواب ما نقله فى «المعالم» عن بعض علماء أهل الخلاف ، حيث قال : إنا نجزم (٢) بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ، ونعلم اتفاق الأمم عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتضافر الأخبار عليه.

ص: ٢٧١

١- صاحب «المعالم».

٢- هذا هو جواب العلماء على ما نقل فى «المعالم» ص ٣٣٣ على بعض أهل الخلاف ، وقد تقدم نقل عبارته هذا البعض من علماء أهل الخلاف.

وحاصله ، أنه لا- ينحصر العلم بحصول الإجماع في زمن الصحابه ، بل يحصل في أمثال زماننا أيضا بالتسامع والتضافر ، أن المسأله (١) إجماعيه من دون أن ينقل يدا بيد أصل الإجماع من الزمان السابق إلى الزمان اللاحق ، وغفل صاحب «المعالم» عن مراده.

واعترض عليه : بأن (٢) ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العائمه ، حيث أراد حصول العلم الابتدائي ، وما ذكره العلامه ادعاء حصول العلم بالنقل ، وإنما دعاه إلى هذا الاعتراض أفراد الضمير المجرور في كلمه عليه (٣) ، وقرينه المقام ومقابله الجواب للسؤال شاهد على أن مرجع الضمير كل واحد من فتاوى العلماء المجمعين كما لا يخفى.

ومما ذكرنا ، ظهر ما في قوله (٤) : فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب ... الخ. لأنهم عدول ثقات ، وادعوا العلم بحصول الإجماع ، فلا يجوز تكذيبهم. ويكون (٥) لنا بمنزله خبر صحيح أخبر به العدل عن إمامه بلا- واسطه ، مع أن ما ذكره موافقا للشهيد (٦) من إرادته الشهره ، لا- يليق بمن هو دونهم بمراتب ، فكيف وهم أمناء الأئمه ونواب الأئمه عليهم السلام ومتكفلو أيتامهم ، الورعون الممتقون ، الحجج على الخلق بعد أئمتهم عليهم السلام. وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم

ص: ٢٧٢

١- فاعل قوله يحصل.

٢- وهذا حاصل كلام صاحب «المعالم» في اعتراضه.

٣- وقد ردّ صاحب «الفصول» ص ٢٥١ الردّ والإيراد والاعتراض مع أصل الدعوه.

٤- قول صاحب «المعالم» ص ٣٣٢.

٥- قولهم.

٦- راجع «المعالم» ٣٣٢ - ٣٣٤.

الأصولية أنّ الإجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأى إمامهم ويطلقونه فى كتبهم الفقهيّة على محض الشّهرة ، حاشاهم عن ذلك.

نعم ، تطرّق الغفلة والاشتباه عليهم لا نمنعه ، واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم بطلانه فى نفس الأمر ، أو عدم جواز الاعتماد على الظنّ الحاصل به لو لم يزاحمه ظنّ أقوى ، أو لم يظهر من الخارج قرائن تدلّ على غفلته فى دعوى الإجماع واشتباها فى حدسه.

وكذلك لا- وجه لسائر التوجيهات التى ذكرها الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» (١) أيضا من أنّهم أرادوا بالإجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الإجماع ، إلّا أن يرجع إلى الإجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه ، وأنّه خلاف مصطلح جمهورهم ، بل الشيخ أيضا يريد من الإجماع الذى يدّعيه مطلق مصطلح المشهور كما سنشير إليه ، أو أرادوا الإجماع على روايته بمعنى تدوينه فى كتبهم منسوبا إلى الأئمة عليهم السلام أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد ، كجعل الحكم من باب التخيير.

وكلّ ذلك بعيد لا حاجة إليه.

فقول : تلك الإجماعات إجماعات نقلها العلماء ، ومن يقول بحجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجّيتها ، إلّا أن يعارضها أقوى منها من الأدلّة ، وظهور الخلل فى بعضها لا يوجب خروج أصل الإجماع المنقول عن الحجّيه أو كون جميع تلك الإجماعات باطلة فى نفسها.

ص: ٢٧٣

١- وقد نقلها عنه فى «المعالم» ص ٣٣٣ أيضا.

الثالث : فيما لو أفتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف

قد عرفت أنّ الإجماع هو اتفاق الكلّ أو اتفاق جماعه يكشف عن رأى الإمام ، فأما لو أفتى جماعه من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الإمام عليه السلام ، فهو ليس بإجماع جزما.

قال الشهيد فى «الذكري» (١) : وهل هو حجّه مع عدم متمسك ظاهر من حجّه عقليه أو نقليه. الظاهر ذلك (٢) ، لأنّ عدالتهم تمنع عن الافتحام على الإفتاء بغير علم. ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل ، خصوصا وقد تطرّق الدّروس (٣) إلى كثير من الأحاديث ، لمعارضه الدّول المتخالفه ومباينه الفرق المنافيه وعدم تطرّق الباقيين إلى الردّ له (٤) ، مع أنّ الظاهر وقوفهم عليه ، وأنهم لا يقرّون ما يعلمون خلافه.

فإن قلت : لعلّ سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين (٥).

قلت : فيبقى قول اولئك (٦) سليما من المعارض. ولا فرق بين كثره القائل بذلك أو قلته ، مع عدم معارض ، وقد كان الأصحاب يتمسكون بما يجدونه فى «شرائع» الشيخ أبى الحسن بن بابويه رحمه الله عند إعواز النصوص لحسن ظنّهم به ، وإن فتواه كروايته (٧).

ص: ٢٧٤

١- وقد نقله عنه فى «المعالم» ص ٣٣٣ أيضا.

٢- لأنّ الاجماع هو الاتفاق لا عدم العلم بالخلاف والى الأوّل ينظر قولهم : أنّ هذه المسألة مما لا خلاف فيه. وإلى الثانى قولهم : مما لا نعلم فيه مخالفا.

٣- كما فى الحاشيه أنّ مقصوده الاندراس والانحاء ، كذا أفاده فى الدرر.

٤- حيث لم يعثروا على طريق الى رده بعدم الخدشه فيه من جهه السند أو الدلاله.

٥- أى أصل الحكم وعدمه هذا كما فى الحاشيه.

٦- المجمعين.

٧- قال فى الحاشيه : فيه أنّ الظاهر أنّ تمسكهم بما يجدونه فى شرائع ابن بابويه لعلّه من جهه أنّهم سبروا فى المواضع الكثيره أنّ كلماته فى طبق الأخبار وانضم إليه قرائن آخر فيحصل لهم الظنّ فى موارد الشكّ أنّ المشكوك أيضا مأخوذ من الأخبار إذا لم يكن هناك فى طبق خلافه نص آخر. فإن كان هناك نص آخر على خلافه فحينئذ يضعف الظنّ بكونه نصا فيؤخذ الظنّ بطرح الحاصل من شرائعه ، بل يمكن إيقاع المعارضه بين النص وبين ما وجد فى شرائعه لما مرّ إليه الاشاره الدالّه على أنّ حكمه وفتواه كروايته. وبالجملة فالشّهره كاشفه عن دليل ظنّى السند والاجماع كاشف عن دليل قطعى السند.

وبالجملة ، تنزل فتاويهم بمنزله روايتهم ، هذا مع ندور هذا الفرض ، إذ الغالب وجود دليل دالّ على ذلك القول (١) عند التأمل.

وقال في «المعالم» (٢) بعد ما نقل كلامه إلى قوله : عدم الدليل : وهذا الكلام عندى ضعيف ، لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلا ، وليس الخطأ بمأمون على الظنون.

أقول : وسيجيء منه رحمه الله في مباحث الأخبار استدلاله بما يدلّ على كفايه الظنّ مطلقا إذا انسدّ باب العلم ، ولا ريب أنّ ما ذكر من الظنون القويّة ، فلو لم يعارضه ما هو أقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه ، سيّما إذا كان القائل به في غايه الكثرة ، إلّا أنّ الفرض بعيد كما ذكره في «الدّكرى».

الرابع : إلحاق المشهور بالمجمع عليه

قال في «الدّكرى» (٣) : ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه ، فإن أراد في

ص : ٢٧٥

١- قال في المدارك : فكل مشهور قد وجدنا له أصلا ودليلا بعد التبع ، والظنّ يلحق الشئ بالأعم الأغلب فيكون المشهور حجّه.

٢- ص ٣٣٣.

٣- ونقله أيضا عنه في «المعالم» ص ٣٣٣.

الإجماع (١) ، فهو ممنوع.

وإن أراد في الحجّيه ، فهو قريب لمثل ما قلناه ، يعنى قوله : لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم ، إلى آخر ما ذكره (٢) ، ولقوّه الظنّ (٣) في جانب الشّهره سواء كان اشتهارا في الرّوايه بأن يكثر تدوينها ، أو الفتوى.

أقول : وقوله : لقوّه الظنّ ، يحتمل أن يكون المراد به بيان كون الظنّ الحاصل من جانب المشهور أقوى من الظنّ الحاصل من مخالفهم. ولَمّا كان المفروض في المسأله السّابقه عدم العلم بالمخالف ، فلم يتعرّض لذلك (٤). وما ذكره رحمه الله قوياً ، ويؤيّدّه قوله عليه السلام : «خذ بما اشتهر بين أصحابك واترك الشاذّ النّادر ، فإنّ المجمع عليه (٥) لا ريب فيه» (٦). فإنّ ملاحظه الحكم والتعليل في الرّوايه يقتضى إرادته الشّهره من المجمع عليه أو الأعمّ منه ، والعله المنصوصه حجّه ، والتخصيص بالرّوايه خروج عن القول بحجّيه العله المنصوصه كما لا يخفى ، وعلى القول بكون الأصل العمل بالظنّ بعد انسداد باب العلم إلّا ما أخرجه الدليل ، يتقوّى حجّيه الشّهره ، وإذا كان معها دليل ضعيف ، فأولى بالقبول سيّما إذا كان الدليل الذى فى طرف المخالف أقوى ، بل كلّما كان الأدلّه والأخبار فى جانب المخالف أكثر

ص: ٢٧٦

١- أى فى كون المشهور اجماعاً حقيقه.

٢- ونقله فى «المعالم» ص ٣٣٣.

٣- كالعطف التفسيري لقوله : لأن عدالتهم تمنع ...

٤- أى للدليل الثانى أو لاعتبار المخالف هنا لأنّه معلوم بقريته المقابله أو لوجود الظنّ فى الطرف المخالف أيضا لأنّ الكلام هنا بقريته المسأله السّابقه هنا فيما لو كان هناك طرف مخالف وهو قد يفيد الظنّ وقد لا ، فلا حاجه الى ذكره كما فى الحاشيه.

٥- وهذه العبارة تتمه الرّوايه.

٦- «عوالى اللئالى» : ٢ / ١٢٩ ح ١٢ ، و ٤ / ١٣٣ ح ٢٢٩.

وأصح ، يتقوى جانب الشهره ، ويضعف الطرق الأخر.

ثم إن صاحب «المعالم» رحمه الله (١) اعترض على الشهيد رحمه الله بمثل ما سبق (٢) ، وبأن الشهره التي تحصل معها قوه الظن هي الحاصله قبل زمن الشيخ رحمه الله ، لا الواقعه بعده. قال : وأكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الأصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما تبّه عليه والدى في كتاب «الرعايه» الذى ألفه في درايه الحديث مبينا لوجهه ، وهو أن أكثر الفقهاء الذين نشئوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به ، فلما جاء المتأخرون ، وجدوا أحكاما مشهوره قد عمل بها الشيخ ومتابعوه ، فحسبوا شهره بين العلماء ، وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ ، وأن الشهره إنما حصلت بمتابعته. ثم نقل عن والده (٣) تأييدا لما ذكره من كلام بعض أصحابنا.

وأنت خير بأن هذا الكلام في غايه البعد ، فإن توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد رحمه الله فيما لو يعرف خلاف للجماعه ولم يظهر مستندهم في الحكم ، فإن ذلك (٤) في المقام الذى لم يظهر مستند الحكم ، ولا بأس حينئذ (٥)

ص: ٢٧٧

١- ص ٣٣٤.

٢- من أن العدالة إنما يؤمن معها تعمّد الافتاء كما هو قوله في المسأله السابقه.

٣- حيث قال : وممن اطلع على هذا الذى بينه وحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصى والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعه. قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى «بالبهجه في ثمره المهجه» : أخبرنى جدى الصالح ورّام بن أبى فراس أن الحمصى حدّثه : أنه لم يبق في الإماميه مفت على التحقيق ، بل كلام [كلهم] حاك. وقال السيد عقيب ذلك ؛ والآن فقد ظهر أن الذى يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين. انتهى.

٤- وهو الذى نقلناه عن الشهيد.

٥- حين عدم ظهور مستند الحكم.

بمتابعتهم لحصول الظنّ بأنّ قولهم كان عن دليل شرعى.

وأما القول: بأنّ كلّ مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل (١)، فلا-ريب أنّه اعتساف. وإن أبقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعه للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد، فهو جرأه عظيمه.

ولا ريب أنّ ذلك فى معنى تفسيقهم، مع أنّا نرى مخالفتهم له كثيرا، بل أكثر من مخالفه القدماء بعضهم لبعض، واعتراضهم عليه فى غايه الكثره، على أنّا نقول: إنّ كتب الشيخ كثيره، وفتاويه فى كتبه متخالفه، بل له فى كتاب واحد فتاوى متخالفه، فهذه الشّهره حصلت فى أىّ موضع وتبعته (٢) أىّ فتوى من فتاويه، وتقليد أىّ كتاب من كتبه؟ إذ قلّمّا يوجد قول بين الأصحاب إلّا وللشيخ موافقه فيه، فربّما وافق الشّهره فتواه فى «النهايه» وخالفت فتواه فى «المبسوط»، وربّما كان بالعكس، وربّما كانت موافقه «للخلاف» وهكذا.

وبالجملة، هذا الكلام من الغرابه بحيث لا-يحتاج إلى البيان، فإن كان اعتمادهم على كتاب «النهايه» فسائر كتبه متأخره عنه، فهى أولى بالإدعان، مع أنّ المشهور ربّما كان موافقا «للخلاف» و «المبسوط» وإن كان بالعكس، فربّما كانت موافقه «للنهايه» وهكذا.

نعم، يمكن ترجيح الشهره الحاصله بين القدماء من جهه قريبتهم بزمان المعصوم عليه السلام، وإن كان لترجيح الشهره بين المتأخرين أيضا وجه؛ لكونهم أدقّ

ص: ٢٧٨

١- أى من قبيل غير ظاهر المستند.

٢- كالعطف التفسيرى.

نظراً وأكثر تأملاً، «فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» (١). فعلى المجتهد التحزّي والتأمّل وملاحظه رجحان الظنّ بحسب المقامات، وقد وجدنا المقامات مختلفه في غايه الاختلاف، وترجّح عندنا شهره القدماء تاره وشهره المتأخرين أخرى، وتاره وجدنا مشهوراً لا أصل له، وأخرى وجدناها مستقلّة (٢) في الحكم ومحلاً للاعتماد.

ثمّ إنّ هاهنا كلاماً وهو: أنّ المشهور عدم حجّيه الشهره، فالقول بحجّيه الشهره مستلزم للقول بعدم حجّيتها، وما يستلزم وجوده عدمه، فهو باطل.

ويمكن دفعه: بأنّ الذي يقوله القائل هو حجّيه الشهره في مسائل الفروع، والذي يلزم عدم حجّيته هو الشهره في المسأله الأصوليه، وهى عدم حجّيه الشهره، ولا منافاه.

ووجه الفرق ابتداء المسأله الأصوليه على دليل عقليّ يمكن القدح فيه، وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظنون، وهو لا يقاوم ما دلّ على حجّيه الشهره، وهو ما دلّ على حجّيه الظنّ بعد انسداد باب العلم إلّا ما أخرجّه الدليل كما سيّجىء، والعلّه المنصوصه وغيرهما (٣)، فما يحصل من الظنّ بصدق الجماعه في الحكم الفرعى، أقوى من الظنّ الحاصل من قول الجماعه بعدم جواز العمل بالمشهور.

ص: ٢٧٩

١- وهو من جمله فقرات الخبر النبوى الذى ذكره الشيخ البهائى فى «الأربعين» وهو قوله صلى الله عليه وآله: رحم الله امرأ سمع مقاله ووعاها فأدّها كما سمعها فربّ حامل فقه الى من ليس بفقيه وربّ حامل فقه الى من هو أفقه منه.

٢- يعنى شهره مطلقه غير منتسبه الى أحد الفريقين وغير مخصوصه بإحدهما.

٣- مما دلّ على حجّيه الظنّ المطلق كما سيّجىء.

الخامس : فى إطلاق الإجماع على غير مصطلح الأصولى

قد يطلقون الإجماع على غير مصطلح الأصولى ، كإجماع أهل العربيه والأصوليين واللغويين ، ومثل قولهم : أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، وأجمع الشيعة على روايات فلان.

وهذا ليس كاشفا عن قول الحجّه ، ولكنّه ممّا يعتمد عليه فى مقام الترجيحات ومراتب الظنون.

ص: ٢٨٠

لا يجوز خرق الإجماع المركب عندنا (١)، سواء كان مركبا عن قولين أو أكثر (٢). فلا يجوز القول الزائد على ما أجمعوا عليه ، وذلك قد يحصل بملاحظته توارد حكمين أو أحكام متعدده من الأحكام الشرعيه على موضوع واحد بحسب أقوال الأئمه ، ثم حكم آخر من آخر.

وقد يحصل بملاحظته توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلى ، ثم حكم موافق لأحدهما فى بعض أفراد ذلك الموضوع ، وحكم آخر موافق لآخر فى البعض الآخر من تلك الأفراد من فريق آخر.

مثال الأول : أنّ القول من الشيعة منحصر فى استحباب الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمته ، فالقول بوجوبه خرق للإجماع المركب.

ومثل : أنّ المشتري إذا وطئ الجارية الباكه ثم وجد بها عيبا ، فقبل : لا يجوز الرد. وقيل : يجوز الرد مع الأرش - وهو تفاوت ما بين الثيبه والباكاه - فالقول بردها مجانا خرق للإجماع المركب.

ص: ٢٨١

١- فى «الزبده» ص ٩٨ : وخرق المركب باطل عندنا مطلقا ؛ لمخالفته المعصوم قطعا. وكذا عند العامه وإن خالفونا فى الاستدلال عليه ، هذا والمخالف فى هذه المسأله الأقلون ، منهم ذهب إلى ذلك بعض الحنفيه وبعض الظاهريه كما فى «روضه الناظر» ٢ / ١٢٥٠.

٢- هذا إشاره الى أنّ الكلام لا ينحصر فى اختلافهم على قولين فيكون خرقه بإحداث قول ثالث ، بل يمكن اختلافهم على ثلاثه أقوال أو أكثر ويكون خرقه حينئذ بأن يحدث قول رابع أو خامس وهكذا ، هذا كما فى الحاشيه.

ومثال الثاني : أنّ الشيعة مختلفه في وجوب الغسل بوطاء الدبر ، فمن قال : بوجوبه في المرأة ، قال به في الغلام ، ومن لم يقل به ، لم يقل به في شيء منهما ، فالقول بوجوبه في بعض أفراد الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل ، خرق للإجماع المركب .

وكذلك مسأله الفسخ بالعيوب ، فإنّ الأئمة مختلفه فيه ، فقيل : يفسخ بها كلّها (1) ، وقيل : لا يفسخ بها كلّها . فالقول بالفسخ في بعض العيوب دون بعض خرق للإجماع المركب ، وقد يسمّى هذا قولاً بالفصل .

ويقال : لا يجوز القول بالفصل ، ويتمسّد كون بعدم القول بالفصل في تعميم الحكم في كلّ واحد من القولين بالنسبه إلى أفراد الموضوع . وقد يقولون : إذا لم يفصل الأئمة بين مسألتين في حكم ، فلا يجوز القول بالفصل بينهما ، وذلك إذا لم يكن هناك كلّى جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر والعيوب .

ومن أمثله أنّ بعضهم قال : بأنّ المسلم لا يقتل بالدمى ، ولا يصحّ بيع الغائب ، وبعضهم يقتل المسلم بالدمى ويصحّ بيع الغائب ، فالقول بالقتل وعدم الصحّ قول بالفصل بين المسألتين ، فقد يجتمع خرق الإجماع المركب مع القول بالفصل ، فقد يتفارقان من الجانبين ، فمادّه الاجتماع هو مسأله وطء الدبر والفسخ بالعيوب وأمثالهما ، ومادّه الافتراق من جانب خرق الإجماع المركب هو مسأله الجهر في ظهر الجمعه ، وردّ الجارية الموطوءه وأمثالهما .

ص: ٢٨٢

١- أى يفسخ النكاح بكل واحد من العيوب التي تكون في كل واحد من الزوج والزوجه خمسه ، ومجموعها سبعة ، ثلاثه مشتركات بينهما وهى الجذام والبرص والجنون ، واثنان من الأربعة الباقية مختصات بالزوج وهى الجب والعنه واثنان منها مختصات بالزوجه وهى الرتق والقرن ، ولم يذكر بعضهم الجذام والبرص هاهنا . فعلى هذا يصير المشترك بينهما واحدا ومجموعها سبعة .

وأما من جانب القول بالفصل ، فأمثله كثيره يتّضح فى ضمن ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام (١) على ما يستفاد من كلماتهم ، وهو أنه إذا لم يفصل الأّمه بين مسألتين أو أكثر ، فإن نصّوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتّفاق على ذلك ، وإن لم نجد التصريح به من كلامهم ، فلا يجوز الفصل ، سواء حكموا بعدمه (٢) فى كلّ الأحكام ، أو بعض الأحكام ، وله صور ثلاث :

الاولى : أن يحكم الأّمه بحكم واحد فيهما ، مثل أنّهم يستدلّون لوجوب الاجتناب عن البول بقوله عليه السلام : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٣). فالحكم من الأّمه للبول واحد ، وهو النجاسه ، وهم متّفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكل والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك ، وكذلك سائر أحكام النجاسات ، فاتّفقوا على عدم الفصل بين أحكام المذكورات بالنسبه إلى ملاقاه البول ، مع كون الحكم واحدا أيضا.

فهذا فى الحقيقة إجماعان بسيطان وليس لنا هنا إجماع مرّكب.

وموارد هذه الصّوره فى الأحكام الشرعيه فوق حدّ الإحصاء.

الثانيه : أن يحكم بعض الأّمه فى المسألتين (٤) بحكم ، وبعض آخر بحكم آخر ، مثل أنّ بعضهم يقول بنجاسه الماء القليل الذى فى الإناء بولوغ الكلب ، وكذلك بنجاسه القليل الذى دخل فيه الدّجاجة التى وطأت العذره ، وكذلك غيرهما من أفراد الماء القليل وأقسام النجاسه.

ص: ٢٨٣

١- أى مقام القول بالفصل.

٢- بعدم جواز الفصل.

٣- «الكافى» : ٣ / ٥٧ ح ٣ ، «التهذيب» : ١ / ٢٦٤ ح ٧٧٠ ، «الوسائل» : ٣ / ٤٠٥ ح ٣٩٨٨.

٤- أى حكم الموردین.

والآخر يقول بعدم تنجسه بشيء منها (١) في شيء من أفرادها (٢). وهذا أيضا مما اجتمع فيه الإجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل.

فهناك إجماع بسيط ومركب ، وذلك أيضا في الأحكام الشرعية في غايه الكثره.

الثالثه : أن لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه ، وإن اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما ، وذلك في الأحكام الاجتهاديه التي لم يتعين فيها حكم ، بحيث ينعقد عليه إجماع بسيط أو مركب ، سواء كان في أول الاطلاع على المسأله وابتداء البحث في خصوص حكمها ، أو بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الأمر على حكم (٣) أو حكمين ، مثل : إننا إذا لم نعلم حكم تذكیه المسوخ (٤) ، فإذا ثبت جواز تذكیه الذئب من جملتها من أجل ما دلّ على جواز تذكیه الشباع ، فنحكم بجواز التذكیه في الباقي إن ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل. وهكذا في الحشرات بعد إثبات حكم المسوخ بما ذكرنا ، نقول بجواز التذكیه في الفأره لكونها منها ، وقد أثبتنا جوازها فيها (٥) وهكذا ، وأمثال ذلك أيضا كثيره ، وإن لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ، ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما أيضا ، فإن علم اتحاد طريق الحكم فيهما ، فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق.

ص: ٢٨٤

- ١- من النجاسات.
- ٢- أي من أفراد المياه أو أفراد الظروف.
- ٣- فإن كان بعد استقرار صار من القسمين الأولين ، الأول من الأول والثاني من الثاني.
- ٤- وهي كما جاءت في الروايه : القرد والخنزير والكلب والقيط والذئب والضب والفأره والأرنب والطاوس والدعموص والجري والسرطان والسلاحفاه والوطواط والعنقاء والثعلب والذبّ واليربوع والقنفذ كذا في المجمع ، وهي تسعه عشر.
- ٥- أي جواز التذكیه في المسوخ.

مثاله : من ورث العمّه ورث الخاله ، ومن منع إحداهما منع الأخرى لاتّحادهما فى الطريقه ، وهى قوله تعالى : (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (١) ومثله : زوج وأبوان ، وامرأه وأبوان ، فمن قال : للأئمّ ثلاث أصل التركه كابن عبّاس ، قال به فى الموضوعين . ومن قال : لها ثلاث الباقي بعد فرضهما ، قال فى الموضوعين ، إلّا ابن سيرين فقال فى الزوج بمثل قول ابن عبّاس دون الزوجه ، وعكس آخر (٢).

وإن لم يعلم اتّحاد الطريقه فقال العلّامه رحمه الله : الحقّ جواز الفرق لمن بعدهم ، عملا- بالأصل السّالم عن معارضه مخالفه حكم مجمع عليه ، أو مثله (٣) ، ولأنّ منع المخالفه يستلزم أنّ من قلّد مجتهدا فى حكم أن يوافقّه فى كلّ حكم ذهب إليه (٤) ، وهو ظاهر البطلان.

وقال فى «المعالم» رحمه الله (٥) : والذى يأتى على مذهبنا عدم الجواز ، لأنّ الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً.

أقول : وهذا لا يتمّ إلّا مع العلم بعدم خروج قول الإمام عن القولين ، والمفروض عدم ثبوت الإجماع . ويمكن التكلف فى إرجاع كلامه إلى صورته الإجماع ، ولكنّه بعيد ، فلنرجع إلى ما كنّا فيه ، ونقول : لا يجوز خرق الإجماع المركّب ، يعنى ما علم أنّ قول الإمام عليه السلام ليس بخارج عن أحد الأقوال ، فإنّ الخروج عن الكلّ واختيار غيره ، يوجب ترك قول الإمام يقيناً .

ص : ٢٨٥

١- الانفال : ٧٥ .

٢- أى على عكس قول ابن سيرين .

٣- أى مثل حكم مجمع عليه وهو اتّحاد طريق الحكم فيها ، هذا كما فى الحاشيه .

٤- راجع «تهذيب الوصول» للعلّامه ص ٢٠٦ .

٥- ص ٣٣٦ .

فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا (١).

وأما العامه فأكثرهم قد وافقنا على ذلك (٢) ، وذهب الأقلون منهم إلى الجواز. وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بأن الثالث إن كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسأله ردّ البكر مجانا ، فلا يجوز ، وإلا فيجوز ، كمسأله فسخ النكاح ببعض العيوب ، لأنه وافق في كلّ مسأله مذهبا فلم يخالف إجماعا.

ويوضّحه مثل قتل الذمّي وبيع الغائب المتقدّم ، فهما مسألتان خالف في إحداهما بعضا ، وفي الاخرى بعضا ، وإنما الممنوع مخالفه الكلّ فيما اتفقوا عليه.

واستدلّ المانعون منهم مطلقا : بأنهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسأله العيوب ومسألتى الأمّ ، فالمفصل خالف الإجماع.

وردّ : بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل ، فإنّ عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل ، وإنما الممتنع مخالفه ما قالوا بنفيه ، لا ما لم يقولوا بثبوته ويوضّحه مسأله قتل الذمّي وبيع الغائب.

واعترض (٣) : بأنّ من قال بالإيجاب الكلّي (٤) في مثل مسأله العيوب ، فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي (٥) الذي هو نقيضه قطعاً ، بل بطلان التفرقه. ومن قال بالسلب الكلّي يستلزم قوله بطلان الإيجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً ، بل بطلان التفرقه.

ص: ٢٨٦

١- بلا تفصيل.

٢- فمنعوا من الخرق.

٣- نقله سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٣١٨.

٤- أى جواز الفسخ بها كلّها في مسأله العيوب مثلا ، وهكذا غيرها.

٥- أى ان الايجاب الكلّي يستلزم سلب بطلان السلب الجزئي.

والقول بالتفصيل مركب من الجزئيتين ، فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار أحد جزءيه قطعاً (١).

ولا يخفى ما فيه ، فإنّ دلالة القول بالقضيّة الكليّة وإن سلّمت من باب الالتزام البين بالمعنى الأعمّ ، كما في دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الترك كما مرّ ، لكن بطلان أحد جزءى المركب إنّما يستلزم بطلان المركب من حيث إنّهُ مركب ، لا من حيث سائر الأجزاء أيضاً ، مع أنّه لا تركيب هنا حقيقةً ، بل الجزئيتان كلّ منهما مسألة برأسها اتّفق للقائل القول بهما مطلقاً لا بشرط اجتماع كلّ منهما مع الآخر ، ولا بشرط التركيب ، فلا دلالة في أحد من القولين (٢) إلّا على بطلان أحد من الجزئيتين ، فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كلّ واحد منهما.

وأما ما قيل (٣) من أنّ اتّحاد الحكم في كلّ الأفراد لازم لقول كلّ الأئمّه ، وإن لم يقولوا به صريحاً ، والتفصيل ينافيه.

ففيه : أنّ اللّمازم لقولهم إنّما هو نفس اتّحاد الحكم في كلّ الأفراد بلزوم تبعي ، لا القول باتّحاد الحكم في كلّ الأفراد ، وما يفيد في تحقّق الإجماع هو الثاني لا الأوّل.

ص: ٢٨٧

١- والكلام هو أيضاً لسلطان العلماء في حاشيته.

٢- أى لا- دلالة في قول من يقول بالايجاب في جميع المسائل إلّا على بطلان القول بالسلب في بعض المسائل فقط ، لا على بطلان القول بالايجاب في البعض أيضاً ، وكذا لا- دلالة في قول من يقول بالسلب في جميع المسائل إلّا على بطلان القول بالايجاب في بعض المسائل ، لا- على البطلان بالسلب في البعض أيضاً ، فلم يثبت اجتماع الفريقين على بطلان كل واحد من الجزئيتين. هذا كما في الحاشيه.

٣- ذكره سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٣١٨. أيضاً إلا أنّه عقبه بقوله : والموضع محل تأمل ، إذا ربما يقال أمثال هذه المعاني للاعتباريه لا تعد قولاً عرفاً ، كما ذكر السيد على القزويني في حاشيته.

سَلَمْنَا لزوم الثانى أيضا ، لكن لا يلزم من القول باتّحاد الكلّى فى الحكم ، القول ببطلان القول بالحكم الموافق فى البعض (١) ، إذ ليس فى القول باتّحاد الكلّ فى الحكم لزوم انضمام كلّ منهما بالآخر ، لأنّ الحكم إنّما يتعلّق بكلّ واحد من الأفراد لا بالأفراد بشرط تركيبها واجتماعها.

سَلَمْنَا جميع ذلك ، لكنّ المسلم من العقاب على مخالفه الإجماع والقدر الثابت الحجّيه من الإجماع ، هو ما علم اتّفاقهم على شىء بدلاّلتهم المقصوده لا التبعيات ، وأدلّتهم التى أقيمت على ذلك إنّما تنصرف إلى ذلك.

فاستدلّ المانعون أيضا : بأنّ فيه تخطئه كلّ فريق فى مسأله.

وفيه : تخطئه كلّ الأئمّه ، والأدلّه السّمعيه تنفيها.

وردّ : بأنّ المنفى تخطئه كلّ الأئمّه فيما اتّفقوا عليه ، وأمّا فيما لم يتّفقوا عليه بأنّ يخطئ كلّ بعض فى مسأله غير ما خطأ فيه الآخر ، فلا ينفى .

أقول : وقد مرّ منّا ما يחדش فى هذا الكلام (٢) وما يصلحه فى خصوص الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله : «لا تجتمع امتى على الخطأ» (٣) ، بجعل اللّام للجنس أو للعهد ، ولكن الأظهر على مذهبهم (٤) فى هذا المقام هو قول المانع كما بيّنا (٥).

ص : ٢٨٨

١- لأنّ اثبات الشىء لا ينفى ما عداه.

٢- فى القانون السّابق فى الردّ بأنّ اللام حقيقه فى الجنس ، ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطاء.

٣- «شرح النهج» : ١٢٣ / ٨ و ٢٠ / ٣٤ وفى «معارض الأصول» مبحث الاجماع.

٤- وجه الأظهره عدم ملائمته وجه الخدشه من اللّام حقيقه فى الجنس كما صرّح به هناك على مذهبهم ، لاقتضائه عدم خلو الزمان عن معصوم لا يخطئ أصلا.

٥- وقول المانع ليس المراد منه المانع فيما نحن فيه مقابل المجوّزين ، بل المانع من الاستدلال وهو الرّاد كما لا يخفى.

احتجّ المجوّزون (١): بأنّ اختلافهم دليل على أنّ المسأله اجتهاديّه ، يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وأدى إليه ، فيجوز إحداث الثالث.

واجب : بأنّ الاختلاف إنّما يدلّ على جواز الاجتهاد إذا لم يكن هناك إجماع مانع ، فإذا اختلفوا على قولين ولم يستقرّ خلافهم ، كانت المسأله اجتهاديّه ، وهنا استقرّ خلافهم على قولين ، فلا يجوز الثالث.

واحتجّوا أيضا (٢): بمسأله الأمّ ، ومخالفه ابن سيرين وتابعي آخر وعدم إنكارهم عليهما.

واجب : بأنّه كان قسما من الجائر (٣) ممّا لم يكن فيه مخالفه الإجماع كالفسخ بالعيوب.

ويشكل هذا الجواب : بأنّ الظاهر أنّه ممّا اتّحد فيه طريق المسألتين إلّا أن يمنع عن ذلك ، وأمّا عندنا ؛ فلا إشكال ، لعدم الثبوت (٤).

ثمّ إنّ الكلام في تحقّق الإجماع المركّب وحجّيته وأقسامه من القطعيّ والظنّيّ وغير ذلك ، نظير ما مرّ في الإجماع البسيط ، فلا حاجة إلى الإعادة.

ص : ٢٨٩

١- راجع «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» ٢ / ١٢٥٠.

٢- راجع «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» ٢ / ١٢٥٠.

٣- الظاهر أنّ هذا الجواب للحاجبي ومن تبعه إذ إنّّه يناسب لمذهبهم من التفصيل في المسأله.

٤- أى لعدم ثبوت الاجماع في هذه المسأله حتى ينافيه مخالفه ابن سيرين وتابعي آخر ، ويمكن أن يراد عدم ثبوت إنكارهم عليهما ، أو لعدم ثبوت مخالفه ابن سيرين عندنا هذا كما في الحاشيه فالدقه والمراجعه موكوله هنا إليك.

إذا اختلفت (١) الأئمة على قولين ولم يدل على أحدهما دليل قطعي أو ظني يرجح على الآخر ، فمقتضى طريقه العامه الرجوع إلى مقتضى الأصل إن لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه ، وإلا فالتخير.

وأما على مذهب الإماميه ، ففيه : قولان نقلهما الشيخ في «العهده» (٢).

أحدهما : إسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبيهم.

وثانيهما : التخير ، وإنه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لأحدهما.

وردّ الشيخ القول الأول : بأنه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام (٣) ، واختار الثاني.

واعترضه المحقق رحمه الله (٤) : بأن في التخير أيضا إبطالا لقول الإمام عليه السلام ، لأنّ كلّا من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع من العمل بالقول الآخر ، فلو خيّرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم عليه السلام.

ص : ٢٩٠

١- كما في نصّ الكتاب ، وفي الحاشيه : قد يستشكل في جعل هذه المسأله عنوانا غير عنوان الإجماع المركب لعدم ظهور المغايره بينهما ، فهو ليس إلما التكرار ، ويمكن دفعه : بأن الأول موضوع لبيان حكم القولين والزيادة عليهما اجتهادا ، وهذا موضوع لبيان حكمهما والزيادة عليهما فقاهه. ثم إنّ المراد من الأئمة هو مجموعهم ، ممّن يعتبر في الاجماع وإن كان حكم اختلاف بعضهم إذا علمنا بكون الامام عليه السلام فيهم حكم اختلاف جميعهم.

٢- راجع ٢ / ٦٢٨ - ٦٣٠.

٣- راجع «العهده» ٢ / ٦٢٨.

٤- في «المعارج» ص ١٣٣.

ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض ، فإن التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم ، لا قول في المسألة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين.

وحكم كل واحد منهما (١) بطلان القول الآخر ، وعدم صحته في نفس الأمر ، لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل ، كما أنه لا يجوز للمجتهد منع مقام مجتهد آخر عن تقليده وإن علم خطأه في المسألة ، بل له أن يجوز تقليده إذا كان أهلاً للاجتهاد ، ويرخصه فيه ، فإن الترخيص في التقليد غير إمضاء نفس الحكم وإظهار الرضا به بالخصوص.

ثم إن فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد القولين ، فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل ، وإسقاط القولين لانعقاد الإجماع حينئذ على ما أجمعوا عليه.

وأما على مختاره من التخيير ، فمنعه ، لأنه يوجب بطلان القول الآخر ، والمفروض كان التخيير بينهما ، وهو ينافي البطلان ، وهو ضعيف ، لأن التخيير إنما كان في العمل لجهالة قول الإمام بخصوصه ، وبعد انعقاد الإجماع يتعين قول الإمام ويظهر بطلان القول الآخر.

ولا منافاه بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت ، وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر. ولا يجوز تعاكس الفريقين (٢) عند أصحابنا ،

ص: ٢٩١

١- أي الفريقين.

٢- قال في «المنية» كما عن الحاشية : هل يجوز تعاكس الطائفتين اللتين انقسم جميع المؤمنين إليهما في القول في المسألة الواحدة بأن يقول الأولى منهما بقول الثانيه ، والثانية بقول الأولى انتهى. يعني يرجع كل عن قوله ويقول بما قد قال به الآخر ، وهذا جائز عند بعض أهل الخلاف ، وبعضهم وافقنا على عدم جوازه.

للزوم رجوع المعصوم عليه السلام عن قوله ، اللهم إلاً إذا كان القولان منه ، وكان أحدهما من باب التقية ، وهو خلاف الأصل ، لا يصار إليه إلا مع الثبوت.

وربما يستدل على عدم جواز التعاكس بقوله صلى الله عليه وآله : «لا تجتمع أمتي على الخطأ» ، بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطأ حينئذ ، فإن من عدل عن الخطأ فيلزمه الخطأ أولاً ، ويلزم الفرقه الاخرى بعدولها عن الصواب إلى ذلك الخطأ ، فصدر عن كل منهما جنس الخطأ وإن كان في وقتين.

وربما يستدل بذلك على هذا ، على لزوم عدم خلوّ الزمان عن المعصوم عليه السلام ، لأن إتيان كل واحد من الأمة خطأ وإن كان خطأ كل منهم غير خطأ الآخر ، يوجب اجتماعهم على جنس الخطأ ، فلا بدّ من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ ، ويؤيده قوله عليه السلام : «لا يزال طائفه من أمتي على الحق» (١). بناء على كون اسم كلمه «لا يزال» كلمه «طائفه» ، لا ضمير الشأن.

ص: ٢٩٢

١- حتى تقوم الساعة. كما في «فتح الباري» ١٣ / ١٩ وقد مرّ معك الكلام فيها.

الأقرب حجّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد (١) لأنه خبر ، وخبر الواحد حجّيه .

أمّا الأوّل : فلأنّ قول العدل : أجمع العلماء على كذا ، يدلّ بالالتزام على نقل قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقه المشهور أو على رأيه واعتقاده على الطريقه التي اخترنا ، فكأنّه أخبر عن اعتقاد المعصوم عليه السلام إخبارا ناشئا عن علم ، فهو نبأ وخبر .

وأما الثاني : فلما يجيء في مبحث الأخبار (٢) ، والفرق بين الطريقتين (٣) ، أنّ الأوّل يفيد كونه حديثا مصطلحا ، والثاني أنّه خبر لغه وعرفا .

ومما ذكرنا (٤) ظهر وجه الاستدلال بآيه النبأ (٥) .

ص : ٢٩٣

١- وهو الذي نقله واحد أو أكثر من الفقهاء ولم يصل إلى حد التواتر ولم يكن محفوظا بالقرائن التي تفيد القطع والمخالف في المسأله من العامه الغزالي في «المستصفي» وبعض الحنفية ، ونسبه الشوكاني في «إرشاد الفحول» إلى الجمهور ، ونفى صحّه ذلك في «اتحاف ذوي البصائر» ٢ / ١٢٨٠ ، ومن جمله المستشكلين في الحجّيه منّا الشهيد الثاني ، فإنّه قد ألّف رساله جمع فيها الاجماع المتناقضه تأييدا لذلك . وتوقّف فيه الفاضل التوني في «الوافيه» ص ١٥٥ ، وهذا على غير ما ذهب إليه البهائي في «الزبد» ص ١٠٣ ، والشيخ حسن في «المعالم» ص ٣٣٧ ، وابن الحاجب كما في «المنتهى» ص ٦٤ ، والبيضاوي في «مناهج الوصول» ص ١٣٦ ، وكذا الرازي في «المحصول» ٣ / ٨٥٥ الذي قال : الإجماع المروى بطريق الآحاد حجّيه خلافا لأكثر الناس .

٢- من أنّ العادل إن جاء بنبا يصدّق وهو حجّيه .

٣- أي طريق المشهور وطريق المختار .

٤- من أنّه على الطريقه التي اخترنا يكون نبأ وخبرا .

٥- قوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) الحجرات : ٦ .

وأما آية النفر (١)، فهي أيضا دالّة عليه كالخبر، لأنّ تحصيل المعرفة به (٢) تفقّه، والإخبار به إنذار.

وأما الإجماع الذى نقلوه فى حجّيه خبر الواحد، فلمّا كان بالنسبة إلينا منقولاً فالتمسك به دورى، ومن ظهر له القطع بذلك الإجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذى هو مدلول الترامى للإجماع المنقول الذى نحن نتكلّم فيه فهو، وإلّا فلا وجه للاستدلال به.

وأما انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظنّ، فدلالته عليه (٣) واضحة، لأنّ مقتضاه حجّيه الظنّ من حيث إنّه ظنّ، لا ظنّ خاصّ.

واستدلّوا أيضا على حجّيته بالأولويه (٤) بالنسبة إلى خبر الواحد، فإنّ الظنّ المنقول بخبر الواحد إذا كان حجّيه فالقطعيّ المنقول به أولى (٥)، وسيجىء الكلام (٦) فى توضيح هذا الاستدلال.

وبقوله عليه السلام: «نحن نحكم بالظاهر» (٧).

واجيب عن الأوّل (٨): بأنّ الاطلاع على الإجماع أمر بعيد، فالظنّ بوقوعه

ص: ٢٩٤

١- قوله تعالى: (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) التوبة: ١٢٢.

٢- بالإجماع المنقول.

٣- أى دلاله انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظنّ على الاجماع المنقول.

٤- كما هو عن الحاجبى على ما فى «الزبد» ص ١٠٤ والذى قال: وفيه نظر.

٥- راجع «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» ٢ / ١٢٨٢.

٦- بعد أسطر قليلة.

٧- «ايضاح الفوائد»: ٣ / ٤٨٦، وح ٤ / ٣٢١، «جامع المقاصد»: ٩ / ١٠، «مسالك الافهام»: ٨ / ٢٩٤ - والذى يفيد الظنّ

ويدخل فيه الاجماع المنقول لظهوره وافادته الظنّ -.

٨- وهو الاستدلال الأوّل راجع «الزبد» ص ١٠٤.

أضعف من الظنّ بوقوع الخبر.

وربّما يمنع من جهته ذلك التساوى أيضا.

وعن الأوّل والثاني (١): بأنّهما لا يفيدان إلّا الظنّ ، وهو غير معتبر في الأصول.

أقول : واحتمال الخطأ في مدّعى الإجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقه بالأخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسّهو والغفلة والنقل بالمعنى ، مع الاشتباه في فهم المقصود ، والإجماع المنقول خال عن أكثر ما ذكر ، فيبقى مزيه العلم مرجّحا.

ودعوى لزوم القطع في الأصول (٢) خاليه عن شاهد ودليل ، وقد مرّ الإشاره إليه (٣) وسيجيء.

والحقّ ، أنّ المقامات تختلف في الترجيح ، فربّ خبر يقدم على إجماع منقول ، بل وإجماعين منقولين ، وربّ إجماع منقول ، يقدم على خبر صحيح ، بل وأخبار صحيحه ، فلا بدّ من ملاحظه الخصوصيات والمرجّحات الخارجيه.

واحتجّ المنكر للحجّيه (٤) : بأنّ مقتضى الآيات والأخبار حرمة العمل بالظنّ في الفتوى والعمل ، خرج خبر الواحد بالإجماع (٥) والآيتين (٦) وبقي الإجماع المنقول تحت الأصل. يعنى إنّنا لا نعلم أنّ الإجماع انعقد على حجّيه هذا الخبر

ص: ٢٩٥

١- أى الاستدلاليين. راجع «تحاف ذوى البصائر» ٢ / ١٢٨٠ - ١٢٨١.

٢- ردّ للجواب الثانى.

٣- فى مبحث عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

٤- كالغزالي وبعض الحنفية.

٥- المحصّل.

٦- آيه النبأ وآيه النفر كما عرفت.

الذى هو المدلول الالتزامى لنقل الإجماع ، أو لا نعلم الإجماع عليه (١) لأنه ليس بحديث.

أقول : أما الآيتان ، فقد ذكرنا أنّهما تشملانه أيضا.

وأما الإجماع على ما إدّعه الشيخ وغيره - كما سيجىء - فهو لا يدلّ على حجّيه الخبر مطلقا أيضا ، بل غاية ما ثبت (٢) هو أخبار الآحاد مع وصف تداولها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ، ولا ريب أنّ حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلّه الوسائط (٣) ، وإمكان حصول القرائن على صدوره عن الإمام عليه السلام ، وقلّه الاختلال من جهة النقل (٤) والتقطيع (٥) وسائر التصرفات (٦). وكذلك بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت القرائن فى فهم اللفظ ، وبسبب علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة إلى الزمانين ، فالاعتماد على الإجماع المدّعى الذى لم يعلم دعواه ولا وقوعه إلّا على العمل بأخبار الآحاد فى زمان الأئمة عليهم السلام لا يثبت الإجماع على جواز العمل به فى زماننا أيضا ، فما تقول فى غالب أخبار الآحاد فى زماننا نقوله فى الإجماع المنقول.

فإن أردت إثبات جواز العمل على الظنون التى يحتاج إليها فى العمل بأخبار

ص: ٢٩٦

- ١- أى على حجّيته.
- ٢- من الإجماع.
- ٣- وهو علو الإسناد.
- ٤- بالمعنى مثلا.
- ٥- أى التقطيع سندا أو متنا كما إذا كان الخبر مشتملا على مسائل متعدّده.
- ٦- وذلك كالتصحيح وهو التغيير بما يناسبه وأما التحريف هو التغيير بما لا يناسبه. وقيل فى الفرق بينهما غير ذلك. وقد مرّ تفصيله فى قانون عدم جواز العام قبل الفحص عن المخصص.

الآحاد في زماننا من جهه المتن والسند والدلاله وغيرها من الوجوه (١) كلّها بالدليل من إجماع أو غيره ، فلا ريب أنه تمحل (٢) فاسد ، بل العمل بظواهر الآيات أيضا كذلك (٣) ، إذ لا- ريب أن القدر الثابت من كون الآيه حجّه ، هو متفاهم المشافهين ، وتحصيل متفاهمهم يحتاج إلى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الإجماع على حجّيه كلّ واحد واحد منها.

وبالجملة ، من تتبع الفقه وبلغ إلى حقيقته ، يعلم أنّ دعوى أنه لا- يجوز العمل فيه إلّا بظنّ ثبت حجّيته من إجماع أو دليل قاطع آخر ؛ مجازفه ، فإذا لم يبق فرق بين الظنون ، فلا ريب أنّ الإجماع المنقول ممّا يفيد الظنّ ، بل ربّما يفيد لنا ظنا أقوى من ظاهر الخبر ، بل الآيه أيضا ، فالآيات والأخبار الدالّه على عدم جواز العمل بالظنّ مخصوصه بصوره إمكان تحصيل العلم أو بأصول الدّين فقط ، كما هو مورد أكثر الآيات.

نعم ، مثل القياس الذى أجمع الشيعة على بطلانه وصار حرّمته من باب ضروريّات المذهب ، فهو إنّما خرج بالدليل ، فافتضى الدليل جواز العمل بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل ، ولذلك ذهبنا سابقا إلى تقويه حجّيه الشّهرة والإجماعات الظّنيه ، ومن ذلك قاعده الغلبه وإلحاق الظنّ بالأعمّ الأغلب ، وإن كان ذلك ممّا يستفاد من الأخبار أيضا كما أشرنا فى أوائل الكتاب (٤).

ص: ٢٩٧

١- كالظنّ فى حجّيه الصحيح دون الضعيف وفى تعيين معنى العداله مثلا.

٢- تمحل اى احتال فهو متمحل.

٣- أى ليس من الظنون الخاصه.

٤- والمراد هو ما كان قد ذكره فى آخر بحث تعارض الأحوال حيث قال ، مع أنه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعيه والأحاديث اعتبار هذا الظنّ ، فلاحظ وتأمل ، وإن شئت أشير الى موضع واحد منها وهو ما يدلّ على حليّه ما يباع فى أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الاسلام. فروى إسحاق بن عمّار فى الموثّق عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال : لا بأس بالصلاه فى الفراء اليمانى وفيما صنع فى أرض الاسلام. قلت : فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس. انتهى. «الوسائل» باب ٥٥ من أبواب لباس المصلّى حديث ٣ - [٥٧٠٨].

ثم إن الإشكال في الإجماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدّعيها كما مرّ الإشارة إليه ، قد ظهر لك الجواب عنه.

ونقول هنا أيضا (1): إن وجود المخالف غير مضرّ في تحقّق الإجماع كما عرفت ، ووقوع الخطأ من المدّعي أيضا في استنباطه أيضا لا ننكره ، وكم من هذا القبيل في أخبار الآحاد ، مع أنّنا نقول بحجّيتها ، فكذلك التعارض والاختلاف. فكما يمكن حصول الاختلاف في الأخبار من جهه الغفله والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك ، وهو لا يقدر في حجّيه ماهيه خبر الواحد ، فكذلك ما نحن فيه ، فإنّ مبنى الاطلاع على الإجماع غالبا ، على الحدس وهو ممّا يجرى فيه الخطأ ، والخطأ في القطعيّات (2) في غايه الكثره ، ألا ترى أنّ بعض أرباب المعقول يدّعي أنّ الجسم بعد الانفصال هو بالبديهيّه ، والآخر يدّعي أنّه غيره بالبديهيّه ، فتعارض الإجماعات ، ومخالفتها مبتن على ذلك.

ألا ترى أنّ السيّد رحمه الله ادّعى الإجماع على عدم حجّيه خبر الواحد ، وادّعى الشيخ الإجماع على خلافه (3).

ص: ٢٩٨

١- تأكيد لما ظهر سابقا.

٢- فكيف وبالحدسيات أو أنّ الحدسيات أيضا قطعيّات.

٣- إنّ أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام وافقوا عليها عندنا كأبي جعفر الطوسي وغيره ، ولم ينكرها سوى المرتضى وأتباعه ، راجع «الذريعه» ٢ / ٥١٧ ، و«العهده» ١ / ٨٨ ، و«الفوائد المدنيّه».

ووجهه : أنّ السيّد رحمه الله كان ناظرا إلى طريقه المتكلمين والناظرين في أصول العقائد ، وانضمّ إلى ذلك في نظره قرائن اخرى وغفل عن طريقه أهل الحديث ، وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا (١) إجماعيا.

والشيخ إلى طريقه الفقهاء وأهل الحديث ، وغفل عن طريقه المتكلمين ، وحكم بكون جواز العمل به إجماعيا. وكما أنّ سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الأخبار ، كما صرّحوا عليهم السلام به ، فكذلك فيما نحن فيه. فربّما انعقد إجماع على مستند صدر قطعا من الإمام عليه السلام ، وانعقد إجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه عليه السلام قطعا ، وهذا ليس بمستبعد ولا مستنكر ، ووجه صدور المتخالفه من الأحكام عنهم عليهم السلام ظاهر من جهه التقيّه وغيرها (٢) ، فلا مانع من رجوع المدعى عن دعواه أيضا من جهه هذه الامور.

نعم ، هاهنا كلام آخر ، وهو أنّنا نبيّن أنّ الطريقه التي اختارها الشيخ وغيره من الأصحاب الذين يعتمدون في إثبات موافقه قول الإمام عليه السلام للمجمعين ، بأنّه لو كان اجتماعهم على الباطل ؛ لوجب على الإمام عليه السلام ردهم عن الضلاله بنفسه أو غيره ، ضعيفه (٣) ، ولا يمكن الاعتماد عليها ، فكيف يجوز الاعتماد على إجماعاتهم المنقوله مع أنّكم لا تفرّقون بينها ، فإذا كان الإجماع المنقول من مثلهم (٤) أو

ص: ٢٩٩

- ١- في الأصول والفروع.
- ٢- من مصلحه أو حكمه اخرى.
- ٣- خبر إن.
- ٤- خبر كان ، اي مثل الشيخ وأصحابه محققا.

محتملا لكون مدّعيه قائلا بكونه إجماعا من هذه الجهة ، فكيف يمكن الاعتماد عليه ، وهو نظير الإشكال الذى ذكره المنكرون لعلم الرّجال النافون للاحتياج إليه ، بأنّه كيف يعرف عداله الزاوى مع وجود الاختلاف فى معنى العداله ، وعدم معرفه بحال المزكى واعتقاده فى العداله ، وسنجيب عنه (١) فى محلّه إن شاء الله تعالى.

وأقول فى دفع الإشكال هنا : إنّ هذا الإشكال لا يرد على ما إدّعه غير الشيخ ممّن لم يقل بهذه المقاله ، وهم الأكثرون ، بل لم نقف على مصرّح بهذه الطريقه (٢) من بعد الشيخ ، وقد ردّ هذه الطريقه وزيفها سيّدنا المرتضى رحمه الله (٣).

وأما الشيخ ومن يوافقه فى هذه المقاله ، فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الإجماع فى هذه الطريقه المدخوله ، بل يصرّحون بأنّ الاتّفاق كاشف عن قول الإمام عليه السلام ، وبأنّ العلم (٤) يحصل من جهه الاتّفاق كغيرهم من الأصحاب ، والإجماع الواقعى عنده أيضا هو ما ذكره القوم فلاحظ كتاب «العدّه» مصرّحا فيها بذلك فى مواضع.

نعم ذكر ذلك أيضا فى طريق معرفه قول الإمام عليه السلام حيث لم يوجد للإماميه مخالف فى الحكم ولم يعلم اتّفاقهم ، ولم يعرف بموافقه إمامهم لهم أيضا. فقال : من

ص: ٣٠٠

١- بل وسيأتى الاشارة الى جواب هذا فى القانون هذا.

٢- لا يخفى ما فيه من التنافى مع ما سبق منه عند بيانه هذه الطريقه حيث قال : ثانيها ما اختاره الشيخ فى «عدته» ، الى أن قال : والظاهر أنّ له موافقا من أصحابنا أيضا ممن تقدم عليه وممن تأخّر عنه فى هذه الطريقه ، إلّا أن يقال أنّ الاثبات هنالك مبنى على الظهور ، والنفى هنا على التصريح ، هذا كما فى الحاشيه.

٣- وهو ممّن يكون زمانه قبل زمان الشيخ ، فظهر أنّ هذه الطريقه ليس بمختار واحد من قبله ولا من بعده ، بل هى من خواص نفسه ومن يوافقه فى زمانه ، هذا كما فى الحاشيه.

٤- بقول الامام عليه السلام.

عدم ظهور المخالفه يعلم أنه عليه السلام راض بما اتفقوا عليه ، وإلّا لوجب عليه الظهور بنفسه أو بغيره وردعهم عن ذلك (١).

وكذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته عليه السلام لهم ، فقال : إنّ هذا يدلّ على أنّ الإمام عليه السلام خيّرهم بين القولين وإلّا لظهر وأقامهم على الحقّ (٢). فمتى ذكر الشيخ أنّ الأصحاب أجمعوا على كذا أو اتفقوا على كذا (٣) ، وهو أغلب ما يذكرونه في هذا المقام ، فهو دالّ على الإجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه ، فإنّ اتّفاق الكلّ واجتماعهم ، كاشف عن رأى رئيسهم بلا إشكال. مع أنّ الشيخ إذا اختلف اصطلاحه في الإجماع ، فالظاهر من حاله أنّه إذا أراد حكاية الإجماع على غير الطريقه المستمرّه بين العلماء ، أن يبيّن ذلك ، فإنّ نقلهم الإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم ، وإخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه ، تدليس منه (٤). فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادته المعنى المعهود كما ذكروا ، نظير ذلك في الجواب عن الشّبّهه في التعديل ، فإنّ ظاهر حال المزكّي أنّه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكلّ من سيجيء بعده ، فإنّه إذا قال : فلان عدل ، لا بدّ أن يريد منه العداله التي تكون كافيّه عند الكلّ ، مع أنّ الغالب الشائع (٥) في

ص: ٣٠١

١- راجع «العهده» ٢ / ٦٤٢.

٢- راجع «العهده» ٢ / ٦٣٧.

٣- ولصاحب «الفصول» ص ٢٦١ كلام على هذا الإشكال.

٤- وحاشاه من ذلك.

٥- يعنى أنّ الغالبه بالقرائن أو بظهور لفظ الاجماع والاتفاق كما مرّ وهو المصطلح ، فإذا قال الشيخ : لا خلاف بين العلماء مثلا أو ما نشك في إرادته كلا المعنيين ، فالظن يلحق الشىء بالأعم الأغلب.

الإجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور ، فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الأفراد الغالبه ، مع أنّ حصول مقام لم يعرف في الإماميه مخالف في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف ، قلّما ينفك عن حصول العلم بموافقته الإمام من جهة اتّفاقهم ، ولا يحتاج إلى إثبات الموافقه من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ.

ومع هذا كلّه ، فلا يخفى أنّ ما ذكره الشيخ أيضا لو لم يصير إجماعا ، فلا ريب أنّه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه ، فليجعل الإجماعات المنقوله على قسمين ، وذلك لا يوجب نفى حجّيه الإجماع المنقول رأسا.

وهاهنا إشكال آخر أيضا ، وهو أنّ بعضهم يعتمد على الإجماع الظني ، بمعنى أنّه يدّعي الإجماع بمظنّه حصوله ، وآخرون لا يعتمدون إلّا على القطعي ، فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الإجماعات المنقوله مع عدم العلم بأنّها من قبيل الأوّل أو الثاني.

وفيه أيضا : أنّا لو سلّمنا أنّهم يعتبرون ذلك ، فلا يخفى أنّهم يتكلّمون على ما هو مصطلحهم ، ومصطلحهم في كتبهم الاصوليه والفقهيّه هو القسم الثاني ، فيحمل إطلاقها عليه ، وكلّ ما كان من قبيل الأوّل ، فيصرّحون بما يدلّ على ظنيته ، مثل أنّهم يقولون : الظاهر أنّه إجماعيّ أو لعله إجماعيّ ، وأمثال ذلك.

وأما قولهم : أجمع العلماء على كذا ، واتّفقوا ، أو أنّه كذلك عند علمائنا ، ونحو ذلك ، فلا ريب أنّها صريحه في دعوى العلم ، والعلم بمثل هذه الألفاظ وإرادته الظنّ بالاجتماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم من ذلك ، مع أنّه لا يبعد القول بحجّيه الإجماع المظنون كالإجماع المنقول نظير الشّهره بالنسبه إلى الإجماع على ما

وجّهه الشهيد رحمه الله كما مرّ (١). ولكن لا بدّ من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوّه والضعف.

ثمّ إنّ الإجماع المنقول ، مثل الخبر المنقول يجرى فيه أقسامه وأحكامه من الرّد والقبول والتعادل والترجيح ، فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها. وكذلك اعتبار المرّجحات من علوّ الإسناد وكثره الواسطه والأفقيّه والأعدليّه وغير ذلك من المرّجحات ، والصحّه والضعف ، يحصل بسبب عداله الناقل وعدمها ، والإسناد والإرسال يحصل باتّصال السند إلى الناقل وعدمه ، وحذف بعض السلسله وعدمه مثل أنّ الشيخ سمع عن شيخه المفيد أنّ المسأله اجماعيه ، فقال هو أجمع الأصحاب من دون روايه عن شيخه فهذا موقوف ، أو روى ابن إدريس عن المفيد بواسطه الشيخ بحذف الواسطه.

وأما كونه بخبر الواحد أو متواترا ، فقد أورد المحقّق البهائي رحمه الله سؤالاً فيه (٢) على القوم (٣) بأنّهم مطبقون على اشتراط الحسن في التواتر ، وأنّه لا يثبت بالتواتر إلّا ما كان محسوسا ، والإجماع هو تطابق آراء رؤساء الدّين على حكم ، والذي ينقل بالتواتر هو قولهم ، وقولهم بشيء لا يستلزم إذعانهم به في نفس الأمر ، وإن قال كلّ منهم : أنا مدّعن بذلك لاحتمال التقيّه أو الكذب من بعضهم.

نعم ، يفيد الظنّ بذلك لأصاله عدمهما ، وسيّما الثاني لمصادمته للعداله.

فظهر بذلك ، أنّ تقسيم الأصوليين الإجماع إلى قطعيّ ثابت بالتواتر ، وظنّيّ

ص: ٣٠٣

١- في التنبية الرابع من التنبهات الخمسه المذكوره قبل القانون الذي قبل هذا القانون.

٢- اشكالا فيه.

٣- حيث قال في حاشيه «الزبد» ص ١٠٤ في مبحث الإجماع المنقول : ولى في هذا المقام مع القوم بحث وهو أنّهم مطبقون ... الخ.

ثابت بغيره ، بعيد عن السداد ، وكذا قول بعض المتكلمين أنّ القطع بحدوث العالم حاصل من الإجماع المتواتر على حدوثة.

أقول : وفرض تواتر الإجماع وإن كان قلما ينفك عن الضرورى وفرضه بدونه نادر ، سيما مع كثرة الوسائط ، ولكن يمكن أن يقال فى جواب الإشكال.

أمّا أولاً : فيمنع انحصار التواتر فى المحسوسات ، بل يمكن به إثبات غيره (١) أيضا ، فيمكن حصول العلم بمسأله علميه باجتماع كثير من العقلاء الأذكياء ، سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم ، كما استدلل بعضهم على إثبات الصانع ووحدته باتفاق الأنبياء والأوصياء والعلماء قاطبه على ذلك (٢) ، فإنّ العقل يستحيل اجتماع أمثال ذلك على الخطأ.

فكذلك فيما نحن فيه ، إذا نقل جماعه كثيره يؤمن تواطؤهم على الخطأ ، أقوال المجمعين ، مع دعواهم بمعرفتهم من حالهم ، إذعانهم بما قالوا (٣) ، وأنهم صادقون فى ذلك ، فيمكن حصول العلم بصدقهم فى نقل القول ، وإصابتهم فى إدراك مطابقه قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظه تطابقهم فى ذلك (٤) واعتراف كلّ منهم بأنى مدعن بما قلت. فثبت ممّا ذكرنا أنّه يمكن حصول القطع بالإجماع بنقل هذه الجماعه الكثيره.

والحاصل ، أنّ ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كلّ العلماء إجمالا فى أصل انعقاد الإجماع ، فإنّه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكلّ بسبب العلم برأى أكثرهم وعامتهم وإن كان ذلك بسبب انضمام القرائن ، فيمكن حصول العلم بتحقيق

ص: ٣٠٤

١- أى يمكن بالتواتر إثبات غير المحسوس كما يمكن به إثبات المحسوس.

٢- أى على إثبات الصانع ووحدته.

٣- دفع لما احتمله من التقيّه ، وقولهم : وأنهم صادقون ، دفع لما احتمله من الكذب.

٤- أى تطابق المجمعين فى إظهار الإذعان وعدم اكتفائهم بمجرد ذكر الفتوى.

الإجماع بدعوى جماعه كثيره تحقّق الإجماع ، وإن كان بسبب انضمام بعض القرائن ، فمراد القوم بالإجماع الثابت بالتواتر هو ذلك ، مع أنّه يكفي ثبوت أقوالهم بالتواتر ، فنفهم نحن تحقّق الإجماع بسبب اجتماع أقوالهم ، فالتواتر إنّما هو فى ملزوم الإجماع لا فى نفسه ، كما سنذكره فى المتواتر بالمعنى .

وقال بعض الأفاضل (١) فى مقام الجواب (٢) : إنّهُ يمكن تحقّق التواتر على طريقه العامّه الذين يقولون بحجّيه الإجماع من حيث إنّهُ إجماع واتّفاق ، بأن يقال : إنّ الرؤساء إذا اتّفقوا على قول ، مثل أنّ الماء الكثير لا ينجس بالملاقاه ، لا بدّ أن يكون كذلك فى الواقع ، وليس علينا أن نبحت عن مطابقتة لآرائهم ، لأنّ قوله صلى الله عليه وآله : «لا تجتمع امتى على الخطأ» (٣) ، كما يدلّ على عدم اجتماعهم على الرأى الخطأ ، يدلّ على عدم اجتماعهم على القول الخطأ أيضا ، فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب ، لزم كذبه صلى الله عليه وآله (٤) وهو محال .

فهذا القول المتّفق عليه إن ثبت (٥) بالتواتر فقطعى ، وإلّا فظنّى لظنّيه طريقه لا

ص : ٣٠٥

١- وهو الفاضل السيد صدر الدّين فى حاشيته على شرحه على «الوافيه» هذا كما فى حاشيه بهاء الدين القمى ، وفى اخرى للشهشهانى : قد وجدنا فى بعض تعليقاته منه أنّ المراد السيد ركن الدّين ، ولكن لم أجد فيما عندى من النسخه ذلك لا فى الباب ولا فى بحث تعارض الأدلّه على ما تفحصت هذا ، قد نقل صاحب «الفصول» ص ٣٦٢ القول المذكور بعد أن نسبه إلى بعض الأفاضل على طريقه المصنّف . وقد استجيده وإن استبعد تعميم الروايه إلى نفي الاتفاق على القول الخطاء .

٢- أى فى مقام الجواب عن الاشكال الذى أوردّه المحقّق البهائى .

٣- «شرح النهج» : ٨ / ١٢٣ و ٢٠ / ٣٤ وفى مبحث الإجماع من «معارج الأصول» .

٤- وحاشاه ذلك .

٥- هذا ردّ على قول المحقّق البهائى فى الاشكال حيث قال فى حاشيه «الزبيده» ص ١٠٤ : فظهر بذلك أى تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعى ثابت بالتواتر وظنّى ثابت بغيره بعيد عن السداد .

لظنيه نفسه ، فهو كالمتمن القطعيّ الثابت بالسند الظنيّ.

قال الحاجبي (1) في مقام الاستدلال : دلالة الإجماع قطعيه ، ودلاله الخبر ظنيّه ، وإذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنيّ ، فوجوبه مع نقل القطعيّ أولى ، وليس غرضه أنّ الإجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتّى يمنع (2) هذا.

وهذا مثل أن يقول أحد : إنّ العمل بالظاهر المحكيّ عن المعصوم عليه السلام مثلا- إذا كان واجبا ، فالنصّ المحكيّ أولى ، انتهى.

أقول (3) : ولا يخفى ما فيه ، فإنّه لا معنى محصّل للإجماع على القول الخطأ ، والاتّفاق على القول الصواب ، إذا اريد منه محض اللفظ ، إلّا اتّفاقهم في كيفيه

ص: ٣٠٦

١- ابن الحاجب : ٥٧٠ - ٦٤٦ هـ عثمان بن عمر بن أبي بكر ، ابو عمرو جمال الدين ابن الحاجب ، من أئمه المالكيه ومن علماء العربيه والأصول كردى الأصل ولد فى أسنا - من صعيد مصر - ونشاء فى القاهره ، وسكن دمشق ومات بالاسكندريه. كان ابوه حاجبا فلذا عرف بابن الحاجب. وله تصانيف كثيره : «الكافيه» فى النحو و «الشافيه» فى الصرف و «مختصر الفقه» قيل أنّه استخراج من ستين كتابا فى فقه المالكيه ويسمى «جامع الأمهات» ، وكتاب «المقصد الجليل» قصيده فى العروض ، و «الأمالى النحويه» و «منتهى السئول والأمل فى علمى الاصول والجدل» فى اصول الفقه. و «مختصر السئول والأمل» و «الإيضاح» فى شرح «المفصّل» للزمخشري ، و «الأمالى المعلقه عن أبى الحاجب» فى الكلام على مواضع من الكتاب العزيز وعلى المقدمه وعلى المفصّل وعلى مسائل وقعت له فى القاهره وعلى أبيات من شعر المتنبي ..

٢- بصيغه المعلوم لا المجهول.

٣- وتعرّض لهذا القول فى «الفصول» ص ٢٦٢.

قراءة اللفظ وإعرابه ، وإلما فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ، ومع ذلك فأى فائده له فى المسائل الفقهيّة ، إلّا أن يقال : فائدته (١) هو صيروره المتن قطعياً ، أو إن كان الدلالة ظنيّة كالخبر المتواتر .

قوله (٢) : إن ثبت بالتواتر فقطعيّ .

يعنى أنّ هذا اللفظ حينئذ موافق للواقع (٣) ونفس الأمر على ما حقّق المقام ، لا إنّه قطعىّ الدلالة على مراد المجمعين ، وحينئذ فلا معنى لقوله (٤) : وإلّا فظنّى لظنيّة طريقه لا لظنيّة نفسه ، فإنّ مراده بذلك بقريته المقابلة لا بدّ أن يكون أنّه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقاً للواقع ونفس الأمر ، لكن ذلك بسبب ظنيّة طريقه لا بسبب ظنيّة نفسه ، لأنّ نفسه قطعىّ موافق لنفس الأمر ، وهو كما ترى (٥) .

وإن أراد من نفى ظنيّة نفسه كونه قطعىّ الدلالة .

ففيه (٦) : أنّ المفروض قطع النظر عن الدلالة وعن مراد القائل ، والمفروض عدم القطع بمرادهم أيضاً ، فهل هذا إلّا تناقض !

فإن قلت : لعلّ مراده نظير أن ينقل أحد آيه ويذكر أنّه من القرآن لمن يعلم قطعاً بأنّ القرآن قطعىّ وموافق لنفس الأمر ومحدود معيّن ، ولكن لا يعلم أنّ هذه الآيه

ص : ٣٠٧

١- اى الاتفاق على محض اللفظ .

٢- بعض الأفاضل كما مرّ .

٣- فهو قطعىّ الصدور .

٤- هذا البعض من الأفاضل .

٥- إنّ صاحب «الفصول» ص ٢٦٣ قال معلّقاً على قول المجيب : إن ثبت بالتواتر فقطعيّ وإلّا فظنّى : بظاهره غير مستقيم لورود منع الحصر عليه وهو ظاهر .

٦- وردّه فى «الفصول» ص ٢٦٢ .

هل هي من القرآن أم لا ، فهذا نقل قطعي بالظني.

قلت (١): ليس ما نحن فيه من هذا القبيل ، بل من قبيل ما روى في الشواذ زياده بعض الكلمات أو الآيات ، فالكلام في ذلك أننا لا-نعلم أنّ هذه الآيه قرآن أم لا ، لا أنّها من القرآن أم لا ، لأنّ الإجماعيات ليست متعيّنه في الخارج بشخصها لا يتجاوزها حتّى يشكّ في أنّ ذلك هل هو منها أم لا-، بل الشكّ في أنّ هذا إجماعيّ أم لا ، فتأمل حتّى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الأمر.

قوله (٢): فهو كالمتمن القطعيّ الثابت (٣).

لم أفهم معنى هذا التشبيه ، فإن أراد من المتن القطعيّ ، القطعيّ الوقوع ، فلا-معنى له مع كون السند ظنيا ، وإن أراد قطعيّ الدلالة فالمفروض عدمه (٤).

قوله (٥): قال الحاجبي ... الخ.

لا يخفى أنّ الخبر الذي يسمعه الرّاوي عن المعصوم عليه السلام بلا واسطه ليس بخبر واحد ولا ظنيّ ، بل هو قطعيّ الصدور.

نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه عليه السلام إذا لم يحتفّ بقرينه توجب القطع ، ظنيّ ، ودلالته أيضا ظنيّه.

ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الرّاوي بطريق الآحاد ، فإذا جاز نقل ما هو ظنيّ أنّه من الشارع دلالة وسندا ، فنقل ما هو

ص: ٣٠٨

١- وتعرّض لهذا الجواب في «الفصول» ص ٢٦٢.

٢- وهو الفاضل المذكور.

٣- بالسند الظنيّ.

٤- وتعرّض لهذا الردّ في «الفصول» ص ٢٦٢.

٥- وهو للفاضل المذكور في مقام جوابه الذي مرّ.

قطعيّ أولى بالجواز.

ومراده من نقل القطعيّ هو نقل مدّعى الإجماع ، فإنّ من يدّعى الإجماع فهو يحكى لغيره ما هو يقينيّ له أنّه من الشّارع ، بخلاف من يروى عن الرّاوى عن الشّارع ، فإنّه يحكى ما هو ظنّيّ له أنّه من الشّارع ، فإن اقتضرت على ظنّيّه الدّلاله فيجوز ذلك المقايسه (١) بالنسبه إلى أول صدور الخبر أيضا.

قوله (٢) : وليس غرضه ... الخ.

لا يتوهم هذا المعنى أحد من كلامه (٣).

قوله (٤) : فالنصّ المحكيّ أولى.

قد عرفت أنّ هذا التشبيه لا- يصحّ على ما بنى عليه المقام ، وإن كان موافقا لغرض الحاجبي ، كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت.

ص: ٣٠٩

١- أى يصحّ القياس بين القطعيّ الاجماعي والظنّيّ الخبري.

٢- وقد عرفته.

٣- يمكن أن يتوهم بأن الاجماع إذا عارض الروايه رجح عليها على نحو الاطلاق ، وذلك لتعدّد الوسائط في الروايه وعدمها في نقل الاجماع ، وهو من جمله وجوه الترجيح ، وقد لا يستقيم هذا الكلام لأنّ هذا الوجه قد يكون معارضا كما هو في بعض الأحيان إن لم يكن في الغالب بقّله الضبط في نقل الإجماع بالنسبه إلى نقل الخبر. وان الاعتماد على بعض وجوه الترجيح مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر وهو لصاحب «الفصول» ص ٢٦٣.

٤- وقد مرّ.

قانون : العمل بمحكّمات الكتاب

الحقّ جواز العمل بمحكّمات الكتاب نصّاً كان أو ظاهراً ، خلافاً للأخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بكلمه (٢) على ما نسب إليهم [إليه] بعضهم (٣) ، وقال : إنّ مذهبهم أنّ كلّ القرآن متشابه بالنسبه إلينا ، ولا يجوز أخذ حكم منه إلّا من دلالة الأخبار على بيانه ، وهو الأظهر من مذهبهم ، أو بالظواهر فقط (٤) على ما

ص : ٣١٠

١- معنى ما يتعلّق من المباحث فى كتاب الله العزيز الحكيم والذى يقال له أيضا القرآن وهو فى الأصل مصدر كغفران ومعناه الجمع يقال : قرأت الشىء قرآنا أى جمعته جمعا ، وإنّما سمى به الكتاب لجمعه القصص والأمر والنهى والوعد والوعيد والآيات والسور ، أى يضمّ بعضها الى بعض. وقيل القرآن ما يقرأ به كالقربان لما يقرب به فىكون اسما ، وسمى به ما بين الـدفـتين لأنّه يقرأ به من القراءه بمعنى التلاوه يقال قرأت الكتاب أى تلوته.

٢- أى بشىء منه بقرينه ما بعد ، وإن كان ظاهر اللفظ سلب العموم لا عموم السلب ، والمراد بالقرينه التفصيل.

٣- فى الحاشيه : الظاهر أنّه السيّد المحدّث الجزائرى فى «منع الحياه» على ما حكى عنه.

٤- عطف على قوله بكلمه.

يظهر من آخر.

وفصّل بعض الأفاضل (١) فقال : إن أرادوا أنّه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادّعت إفادتها للظنّ المحتمل لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها ، لصيروره أكثرها متشابهها بالنسبه إلينا فلا يفيد الظنّ ، وما أفاد الظنّ منه قد منعنا عن العمل به ، مع قبول أنّ في القرآن محكما بالنسبه إلينا أيضا ، فلا كلام معهم.

وإن أرادوا أنّه لا محكم فيه أصلا ، فهو باطل.

أقول : وهذا التفصيل غفله عن محلّ النزاع ، فإنّ هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب ، بل هو يجرى في الأخبار أيضا ، وقد مرّ بيانه في باب وجوب البحث عن المخيّص في العامّ ، بل النزاع في المقام إنّما هو بالنسبه إلى خصوص الكتاب ، وإنّما نشأ هذا النزاع من جهه بعض الأخبار الذي دلّ على أنّ علم القرآن مختصّ بالمعصومين عليهم السلام ، وأنّه لا يجوز تفسيره لغيرهم (٢) ، وذلك لا يختصّ بوقت دون وقت وبزمان دون زمان.

وأما ما ذكره المفصّل فهو إنّما يصحّ في زمان عروض الاختلالات ، لا في أوّل زمان النزول.

فنقول : الحقّ ، القول بجواز العمل.

فأمّا في الصّيدر الأوّل الذي خوطب به المشافهون فلأنّ الضّروره قاضيه بأنّ الله تعالى بعث رسوله صلى الله عليه وآله وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه مشتملا على أوامر ونواهي

ص: ٣١١

١- وهو الفاضل السيد صدر الدّين على ما أفاده في الدرس كما عن الحاشيه.

٢- وقد أتى على بحثها الكثير من الاصوليين ، وأشبعها بيانا الفاضل الفتونى في «الوافيه» ص ١٣٦.

ودلائل لمعرفته ، وقصصا عمّن غير (١) ووعدا ووعيدا وإخبارا بما سيجيء ، وما كان ذلك إلّا لأن يفهم قومه ويعتبروا به ، وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون بيانه صلى الله عليه وآله ، وما جعل القرآن من باب اللّغز والمعنى بالنسبه إليهم ، مع أنّ اللّغز والمعنى (٢) أيضا ممّا يظهر للذكي المتأمل من أهل اللسان والاصطلاح ، بل أصل الدين ، وإثباته إنّما هو مبني على ذلك ، إذ النبوه إنّما تثبت بالمعجزه (٣) ، ومن أظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وأجلّها وأتقنها هو القرآن.

والحقّ ، أنّ إعجاز القرآن هو من وجوه : أجلّها وأقواها بلاغته ، لا مجرد مخالفه اسلوبه لسائر الكلمات. ولا يخفى أنّ البلاغه هو موافقه الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم إلّا بمعرفه المعانى.

والقول : بأنّ العرب كانت تتوقّف فى فهم المعانى على بيان النبى صلى الله عليه وآله من دون أن يفهموه بأنفسهم ثمّ تعلم البلاغه شطط من الكلام ، مع أنّ الأخبار الداله على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به ، قريب من التواتر أو متواترا.

منها : ما ذكره أمير المؤمنين عليه السلام فى خطبته المذكوره فى «نهج البلاغه» قال فيها : «والصلاه على نبىّ الذى أرسله بالفرقان ليكون للعالمين نذيرا وأنزل عليه القرآن ليكون إلى الحقّ هاديا وبرحمته بشيرا ... فالقرآن أمر زاجر ، وصامت ناطق ، حجّه الله على خلقه ، أخذ عليهم ميثاقه» (٤). إلى آخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط.

ص: ٣١٢

١- أى عمّن سلف ، والغابر هو الماضى كما فى الصّحاح.

٢- قيل فى الفرق بينهما أنّه لا إشاره فى المعنى بخلاف اللّغز أو أنّ اللّغز ما أورد فيه سؤال بخلاف المعنى وقيل غير ذلك.

٣- قال فى «المجمع» ٤ / ٢٥ : إنّ المسلمين ذكروا لنبينا صلى الله عليه وآله وسلم ألف معجزه منها القرآن وهى أمر خارق للعاده مطابق للدعوى المقرون بالتحدى.

٤- نهج البلاغه : الخطبه ٣١٨.

ومنها : خبر الثقلين (١) الذى ادعوا تواتره بالخصوص ، فإنَّ الأمر بالتمسك بالكتاب سيمًا مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح فى كون كلِّ منهما مستقلًا بالإفاده وعدم افتراقهما كما فى بعض رواياته (٢) لا يدلُّ على توقّف فهم جميع القرآن (٣) ببيان أهل البيت عليهم السلام ، فإنَّ ذلك لأجل إفهام المتشابهات ، وما لا يعلم تأويله إلَّا الله والرّاسخون فى العلم ، فإنّا مدعون بما قاله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ) (وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ) الآية (٤). فإنَّ المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة ، والمحكم فى مقابله.

وما قيل : إنَّ المراد من المتشابه مشتبه ، فيحتمل أن يكون الظاهر منه لجهاله معناه بالنسبه إلى الواقع ، وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الأخبار أنَّ المحكم هو ما يرادف النصَّ أو المراد به الناسخ.

ففيه ما لا يخفى ، إذ من المعاین الغنى عن البيان ، أن مجرى عادة الله فى بيان

ص: ٣١٣

١- وهو قوله صلى الله عليه وآله : «إني تارك فيكم الثقلين كتاب الله وعترتي أهل بيتي ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدي أبدا».

٢- اشاره الى قوله صلى الله عليه وآله : «فإنهما لن يفترقا حتى يردا على الحوض».

٣- ويدل على ذلك ما هو مروى عن ابن عباس أنه قسم وجوه التفسير على أربعة أقسام : قسم لا يقدر أحد إلَّا بجهالته ، وقسم يعرفه العرب بكلامها ، وقسم يعرفه العلماء ، وقسم لا يعرفه إلَّا الله. فالأول : ما فيه من أصول الشرائع والأحكام وحمل دلائل التوحيد. والثانى : حقائق اللغه وموضوع كلام العرب ، والثالث : تأويل المتشابه وفروع الأحكام. والرابع : ما يجرى مجرى الغيوب وقيام الساعة.

٤- آل عمران : ٧.

الأحكام على النطق والكلام ، وأنّ الكلام كلّ لا يفيد اليقين ، بل أكثره مبتن على الظنّ من العمل بأصل الحقيقة في الحقائق ، وبالقرائن في المجازات ، مع احتمال إرادته المجاز واختفاء القرينه على السّامع واحتمال اشتباه القرينه بقرينه اخرى ، ولم يعهد من نبى ولا وصى ، ولا متكلّم إنسى من حكيم وعاقل أو سفيه وجاهل ، التوقّف في حال التكلّم مع مخاطبه في أنّه هل حصل له اليقين بمرامه أم اكتفى بالظنّ ، بل لو توقّف وكرّر عليه القول واستفسر ويّن له ثانيا أيضا ، فلا ينفكّ ذلك أيضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا. وسيجيء زياده توضيح لذلك.

فالمراد من المتشابه هو ما لم يتّضح دلالاته بأن يصير السّامع مترددا لأجل تعدّد الحقائق أو لأجل خفاء القرينه المعينه للمجاز ، لتعدّد المجازات وهكذا.

والحاصل ، ما لم يكن له ظاهر اريد منه ، سواء لم يكن له ظاهر (١) أو كان ولم يرد (٢) واشتبه دلالاته في غيره ، فما وضح دلالاته إمّا للقطع بالمراد (٣) أو للظهور (٤) المعهود الذى يكتفى العقلاء وأرباب اللسان به ، فهو المحكم ، ومقابله المتشابه.

فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لإطلاق المحكم في كلام بعض العلماء على ما يرادف النصّ أو يدعى استفاده ذلك من بعض الأخبار أيضا.

وأنّ في بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ المحكم هو الثابت لا المنسوخ (٥) ، وأنّ المنسوخ من المتشابهات ، فإنّ الظاهر أنّ المراد من كون المنسوخ من المتشابهات

ص: ٣١٤

١- كما في المجمل.

٢- كما في المأول.

٣- كما في النص.

٤- كما في الظواهر.

٥- ظاهر مراده من المنسوخ هو محتمل النسخ لا محقق النسخ.

أنه مثلها في عدم جواز العمل ، ومن أن الناسخ محكم ، أنه يجب العمل به ، فهذه الآية محكمه لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه إلى كلام الأئمة عليهم السلام.

ومما ذكرنا ، يندفع (١) ما يورد على الاستدلال بروايه الثقلين أيضا من أن الأمر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على أنه يمكنه الفهم بنفسه ، بل الذى لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الإفهام ، فإن لفظ : «ما إن تمسكتم به لن تضلوا» (٢) لفظ النبى صلى الله عليه وآله لا لفظ الكتاب حتى يكون معركه للنزاع.

ولا- ريب أن المتبادر منه التمسك بلا واسطه ، والاحتياج إلى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السلام ، فإنه يشمل العربى القح أيضا ، فنحن لا- نلتزم وجوب أن يمكنه الفهم بنفسه ، بل يجوز احتياجه إلى المترجم لو كان عجميًا مثلا ، لا البيان ولو كان عربيا أيضا.

وهذا لا ينافى دلالة الحديث على عدم الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السلام بالمعنى الذى يحتاج إليه العربى أيضا.

ومنها : الأخبار الكثيره التى ادّعوا تواترها فى عرض الحديث المشكوك فيه على كتاب الله. والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه أهل اللسان منه ، وما يتوهم أن

ص: ٣١٥

١- من أن الآية المذكوره وهو قوله تعالى : (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ) ، الآية مستقله بالافاده فليست من المتشابهات ، يندفع ما يورد على الاستدلال ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- أخرجه الترمذى عن زيد بن أرقم وهو الحديث ٨٧٤ من أحاديث «كنز العمال» ، ج ١ ، ص ٤٤. وبتفاوت فى بعض الألفاظ وفى كثير من المصادر المهمه ، ك : «مسند أحمد بن حنبل» ٣ / ١٤ ، ١٧ ، ٢٦ ، ٥٩ ، وفى ج ٤ / ٣٦٦ ، ٣٧١ ، وج ٥ / ١٨١ ، ١٨٢ ، ١٨٩ ، و «سنن الترمذى» ٥ / ٦٦٢ ح ٣٧٨٦ و ٣٧٨٨ ، و «سنن الدارمى» ٢ / ٤٣١ ، و «الطبقات الكبرى» ٢ / ١٩٤.

العرض على بيان الأئمة للكتاب أيضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط ، لأن الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب ، كما لا يخفى .

ومنها : الأخبار الكثيره التي استدلت فيها الأئمة عليهم السلام بالكتاب لأصحابه مرشدين إليهم لذلك واستدلال بعض الأصحاب ، به على بعضهم وهي كثيره جدًا متفرقة في مواضع شتى لا نطيل بذكرها .

والحاصل ، أن هذا المقصود من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان .

وأما أدلة الأخباريين فهي الأخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال : إنما يعلم القرآن من خوطب به (١) .

ويدفعه : أن جميع الحاضرين مجلس الوحي أو الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به ، فلا يختص به صلى الله عليه وآله .

وما رواه أيضا في «الروضه» (٢) عنه عليه السلام : «واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله في دينه بهوى ولا رأى ولا مقاييس . قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن أهلا . إلى أن قال : وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الامه بسؤالهم» . الحديث .

وفيه : أنه ظاهر ، بل صريح في أن المراد علم جميعه (٣) وهو مسلم ، وفي معناهما أخبار آخر ، والجواب عن الكل واحد . ولو فرض ورود حديث صحيح

ص : ٣١٦

١- «روضه الكافي» : ٨ / ٣١٢ ح ٤٨٥ .

٢- «الكافي» : ٨ / ٥ ح ١ .

٣- أي علم جميع القرآن ظاهره وباطنه محكمه ومتشابهه ناسخه ومنسوخه .

صريح ، بل أخبار صحاح أيضا في أنّ العلم منحصر فيهم رأسا وقطعا ولا يفهمه أحد سواهم ولا يجوز العمل إلّا ببيانهم لنؤوّله [لنؤوّله] أو نذره في سنبله ، كيف ولا خبر يدلّ على ذلك صريحا ولا ظاهرا.

ومنها : الأخبار التي دلّت على عدم جواز التفسير بالرأى ، وأفتى بمضمونه المحقّق الطبرسى رحمه الله حيث قال في «مجمع البيان» (١) : واعلم أنّ الخبر قد صحّ عن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّه القائمين مقامه عليهم السلام أنّ تفسير القرآن لا يجوز إلّا بالأثر الصّحيح والنصّ الصريح. قال : وروى العامّه عن النبيّ صلى الله عليه وآله أنّه قال : من فسّر القرآن برأيه فأصاب الحقّ فقد أخطأ (٢).

وفيه : أنّ الظاهر أنّ المراد بالتفسير كما ذكره المحقّق الطبرسى رحمه الله أيضا (٣) : كشف المراد عن اللفظ المشكل.

وقيل : التفسير : كشف الغطاء ، ولا- ريب أنّه لا يجوز الحكم بالمراد من الألفاظ المشتركة والمجمله في القرآن بالرأى ومجرّد الاستحسان العقليّ من دون نصّ صريح من الأئمّه عليهم السلام أو دليل معتبر ، فلا منافاه بين المنع من التفسير بالرأى وجواز العمل بالظواهر.

ويمكن أن يراد أنّ من ترك متابعه مقتضى وضع اللغه والتعارف في بيان المعنى ، وأبدع معنى للفظ (٤) بمجرّد الاشتهار ، فهو ممنوع ، مع أنّا نرى أنّ المحقّق

ص: ٣١٧

١- في مقدّمه الكتاب ١ / ١١.

٢- «الوسائل» : ٢٧ / ٢٠٥ ح ٣٣٦١٠.

٣- في «مجمع البيان» ١ / ١١.

٤- قال في الحاشيه : وذلك مثل أن يكون للانسان ميل الى شىء فأخذ آيه من القرآن وحملها عليه بحيث لولاه لم يفعل كذلك ، كما يوجد في كلام المبدعين. هذا ويمكن أن يكون المراد من تفسير القرآن بالرأى هو عمّن لم يظفر بدقائق القرآن وغرائبها مما يتوقف على النقل والسّماع أو بعض العلوم ، بل فسّره بمجرّد وقوفه على ظاهر العربية.

الطبرسى كثيرا ما يفسر الألفاظ ويبيّن المعانى من دون نصّ وأثر.

وأما ما ذكره المفصّل (1): من أنّه يجوز العمل فى القطعيّات منه دون الظواهر المحتملته للنسخ والتخصيص وغيره.

ففيه: ما مرّ من أنّ محلّ النزاع إن كان ظاهر الكتاب من حيث إنّه هو ظاهر الكتاب، فلا يضرّه هذه المحتملّات قبل طرورها، مثل أوائل نزول الكتاب. فإذا نزل آيه كان يجوز العمل بها حتّى يثبت لها نسخ أو مخصّص أو مقيد.

وأما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها إذا علم بها على وجهها، وإلّا فالحال فيه هو الحال فى جميع ما يرد علينا فى أمثال زماننا من متعارضات الأدلّه. والمجتهدون أيضا يقولون بأنّه لا يجوز العمل بها حينئذٍ إلّا بعد ملاحظه المعارض، ينادى بذلك اتّفاقهم على لزوم الفحص عن المخصّص فى العامّ، ووجوب تحصيل القطع بالعدم (2) أو الظنّ.

وما يدعى أنّ الحاصل من تتبع الأخبار أنّ أصحاب الأئمه عليهم السلام كانوا يعملون بالأخبار العامّه بمحض الورود من دون فحص عن المخصّص، وأنّهم ما كانوا يعملون (3) بالآيات كذلك، وإجماعهم المستفاد من طريقتهم هو الداعى لإخراج

ص: ٣١٨

١- وهو الفاضل السيد صدر الدّين كما مرّ بأنّه من المفصّل، راجع الشروح والتعليقات القريبه السّابقه.

٢- كما ذهب إليه الباقلانى.

٣- كلمه ما هنا نافية.

الأخبار عن هذا الحكم ، بخلاف الكتاب ؛ فهو من أغرب الدعاوى.

فنحن نقول فى الكتاب نظير ما قلناه فى الأخبار ، وأنه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص ، ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك ، وهذا لا ينافى جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع.

وأما الاستدلال بما دلّ على حرمة العمل بالظنّ فى مثل هذه الظواهر ، فإن كان بالآيات ، ففيه ، وإن كان لا يتمّ إلّا إزاما (١) ، وإلّا عند هذا المفصّل إن ادعى أنّ هذا من المحكمات القطعية الدّلاله لا من الظواهر أنّ دلالتها ممنوعه ، لظهورها فى اصول الدّين. ثمّ قطعيتها (٢) لأنّها عمومات ، وإطلاقات مخصّصه بالظواهر لما بيّنا من الأدلّه على حجّيه الظنّ الحاصل من التخاطب. ثمّ الظنّ الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم إلى الأحكام فى أمثال زماننا كما سنبيّنه.

ومن جميع ذلك ظهر أنّ حجّيه ظواهر القرآن على وجوه ، فبالنسبه إلى بعض الأحوال معلوم الحجّيه مثل حال المخاطبين بها ، وبالنسبه إلى غير المشافهين مظنون الحجّيه ، وكونها مظنون الحجّيه ، إمّا بظنّ آخر علم حجّيته بالخصوص كأن نستنبط من دلالة الأخبار وجوب التمسّك بها لكلّ من يفهم منها شيئا ، وإمّا بظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص ، كأن نعتمد على مجرد الظنّ الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمه أصاله عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك ، فإنّ ذلك إنّما

ص: ٣١٩

١- يعنى وإن كان استدلال الأخباريين على حرمة العمل بالظنّ فى مثل هذه الظواهر لا يتمّ لعدم حجّيه الكتاب عندهم إلّا أن يكون إزاما على المجتهدين لأنّهم يقولون بحجّيته ، وإلّا عند هذا المفصّل إن ادعى أنّها من المحكمات القطعية فإنّه أيضا يقول بحجّيه المحكمات القطعية. هذا كما فى الحاشيه.

٢- أى ثم قطعيتها ممنوعه.

يثبت حجّيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه وانحصار الأمر في الرجوع إلى الظنّ ، ولَمّا كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشّفاهيه فكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه ، إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار ، وطرّد حكمها بالنسبه إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص ، فيدخل حينئذ أيضا في القسم الآخر (1) فليكن على ذكر منك ، وانتظر لتتمّه الكلام.

ص: ٣٢٠

١- يعنى بعد كون الأخبار أيضا من باب الخطابات الشّفاهيه وكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار لا مطلقا حتى بالنسبه إلينا أيضا ، فيدخل ما كان مظنون الحجّيه بسبب ظنّ آخر علم حجّيته بالخصوص ، في القسم الآخر الذى كان مظنون الحجّيه بسبب الظنّ لم يعلم حجّيته بالخصوص ، هذا كما فى الحاشيه.

قالوا (١): القرآن متواتر ، فما نقل آحادا ليس بقرآن ، لأنه ممّا يتوفّر الدّواعى على نقله ، وما هو كذلك ، فالعادة تقضى بتواتر تفاصيله. أمّا الصغرى فلما تضمّنت من التحدّى والإعجاز ، ولكونه أصل سائر الأحكام. وأمّا الثانية (٢) فظاهره.

أقول : أمّا تواتر القرآن فى الجملة ووجوب العمل بما فى أيدينا اليوم فممّا لا شكّ فيه ولا شبهه تعتريه ، لكن تواتر جميع ما نزل على محمّد صلى الله عليه وآله ، غير معلوم ، وكذا وجوب تواتره.

أمّا الثانى (٣) : فلأنّه إنّما يتمّ لو انحصر طريق المعجزه وإثبات النبوه لمن سلف وغير فيه. ألا ترى أنّ بعض المعجزات ممّا لم يثبت تواتره ، وأيضا يتمّ لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللطف كما منعه فى شهود الإمام عليه السلام.

وأمّا الأوّل - أعنى تواتر جميع ما نزل - فيظهر توضيحه برسم مباحث.

الأوّل : أنّهم اختلفوا فى وقوع التحريف والنقصان فى القرآن وعدمه ، فعن أكثر الأخباريين أنّه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان ، وهو الظاهر من الكلينى

ص: ٣٢١

١- جماعه منهم البهائى فى «الزبد» ص ٨٦ ، وكذا العلّامة فى «النهايه» والحاجبى ، والعضدى فى «المختصر» و «شرحه». هذا والمعنى من القرآن هو ما بين الدفتين مما نزل على النبى محمد صلى الله عليه وآله.

٢- اى الكبرى.

٣- أعنى وجوب تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله ، وتقديم ذلك على الأوّل أعنى تواتر جميع ما نزل مع كون الأقل أولى بالتقديم من جهه كون الثانى أقلّ أبحاثا بالنسبه الى الأوّل.

وشيخه على بن إبراهيم القمّي والشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي صاحب «الاحتجاج».

وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه. وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن أنّ المراد بما ورد في الأخبار الدالّة على أنّ في القرآن الذي جمعه أمير المؤمنين عليه الصّلاه والسلام كان زياده لم تكن في غيره ، أنّها كانت من باب الأحاديث القدسيه لا القرآن ، وهو بعيد.

والأدلة على الأوّل على ما ذكره الفاضل السيّد نعمه الله رحمه الله في رسالته «منبع الحياه» (١) وجوه :

منها : الأخبار المستفيضة (٢) بل المتواتره ، مثل ما روى عن أمير المؤمنين عليه السلام لَمَّا سئل عن المناسبه بين قوله تعالى : (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى فَانكحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنى وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ). (٣) فقال : لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن (٤).

وما روى عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّه) (٥) قال عليه السلام : كيف يكون هذه الامّه خير أمّه وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله عليه وآله. ليس هكذا نزلت وإنما

ص: ٣٢٢

١- ص ٦٦.

٢- حتى عند الفريقين فإنّ عند المخالفين أيضا استفاضه الأخبار على ما رواه السيّد عليخان في شرحه «رياض السالكين» «للصحيحه السجديه». راجع ٧ / ٤٣٠ و ٥ / ٣٩١.

٣- النساء : ٤.

٤- ومثله في تفسير «الصافي» ١ / ٤٢٠ أيضا عند تفسير الآيه.

٥- آل عمران : ١١٠.

نزولها : كنتم خير أئمة ، أى الأئمة من أهل البيت عليهم السلام (١).

ومنها : الأخبار المستفيضة فى أن آية الغدير هكذا نزلت : (يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ) (٢). إلى غير ذلك ممّا لو جمع لكان كتابا كثير الحجم.

ومنها : أن القرآن كان ينزل منجما (٣) على حسب المصالح والوقائع ، وكتاب الوحي كانوا أربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين عليه السلام ، وقد كانوا فى الأغلب ما يكتبون إلّا ما يتعلّق بالأحكام ، وإلّا ما يوحى إليه فى المحافل والمجامع.

وأما الذى كان يكتب ما ينزل عليه فى منزله وخلواته فليس هو إلّا أمير المؤمنين عليه السلام لأنّه عليه السلام كان يدور معه صلى الله عليه وآله كيفما دار ، فكان مصحفه أجمع من غيره من المصاحف. فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى لقاء حبيبه وتفرقت الأهواء بعده ، جمع أمير المؤمنين عليه السلام القرآن كما انزل وشده بردائه وأتى به إلى المسجد ، فقال لهم : هذا كتاب ربكم كما انزل.

فقال عمر : ليس لنا فيه حاجة ، هذا عندنا مصحف عثمان.

فقال عليه السلام : لن تروه ولن يراه أحد حتّى يظهر القائم عليه السلام. إلى أن قال (٤) : وهذا القرآن كان عند الأئمة عليهم السلام يتلونه فى خلواتهم وربّما اطلعوا عليه لبعض خواصهم.

كما رواه ثقة الإسلام الكلينى عطر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمه ، قال : قرأ

ص : ٣٢٣

١- ومثله فى «العياشى» ٢١٩ / ١ و «القمى» ١١٨ / ١ ، كما فى «تفسير الصافى» ٣٧٠ / ١.

٢- كما فى «تفسير الصافى» ٥١ / ٢.

٣- أى مقسّطا. ومنه نجم عليه الدين أى قسّطه.

٤- أى السيد نعمه الله.

رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرأها الناس. فقال أبو عبد الله عليه السلام: «مه كَفَّ عن هذه القراءة، وقرأ كما يقرأها الناس حتى يقوم القائم عليه السلام، فإذا قام قرأ كتاب الله على حدّه، وأخرج المصحف الذي كتبه عليّ عليه السلام» (١).

وقد يوجّه هذا الحديث (٢) وأمثاله ممّا يدلّ على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في أيدينا، بأنّ المراد ما نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسّروه به. يعنى أنّهم عليهم السلام كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وأصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوهم عن ذلك أو أنّ أصحابهم كانوا يفسّرون الآيات بشيء لم يكن إظهاره صلاحاً لوقتهم، فأمرهم بالكفّ عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره، لا أنّه كان شيء في القرآن داخلاً فأخرجوه، وهو بعيد، بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الأخبار بوجه من الوجوه.

ثمّ قال السيّد (٣) بعد نقل الحديث: وهذا الحديث وما بمعناه قد أظهر العذر في تلاوتنا من هذا المصحف (٤) والعمل بأحكامه.

ثمّ ذكر حكاية طبع عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب الوحي، فلو لا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الأمر الشنيع الذي صار من أعظم المطاعن عليه.

ثمّ نقل عن كتاب «سعد السعود» (٥) للسيّد بن طاوس رحمه الله أنّه نقل عن محمّد

ص: ٣٢٤

١- «اصول الكافي»: ج ٢، باب النوادر / ٢٨٣ / ح ٢٣.

٢- وهذا الكلام أيضا من السيّد.

٣- الفاضل المتقدم ذكره نعمه الله الجزائري.

٤- وهذا إشارة الى ما ورد عن الامام عليه السلام: كَفَّ عن هذه القراءة واقراء كما يقرأها الناس.

٥- ص ٢٧٩.

بن بحر الرّهني من أعاضم علماء العاقه في بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار قال : اتّخذ عثمان سبع نسخ ، فحبس منها بالمدينه مصحفا ، وأرسل إلى أهل مكّه مصحفا ، وإلى أهل الشام مصحفا ، وإلى أهل الكوفه مصحفا ، وإلى أهل البصره مصحفا ، وإلى أهل اليمن مصحفا ، وإلى أهل البحرين مصحفا (١) ، ثم عدّد ما وقع فيها من الاختلاف بالكلمات والحروف ، مع أنّها كلّها بخطّ عثمان ، فكيف حال ما ليس بخطّه.

ثم ذكر السيّد الاختلاف في القرآن الواقع في أزمان القرّاء ، وذلك أنّ المصحف الذي دفع إليهم خال من الإعراب والنقط كما هو الآدن موجود في المصاحف التي هي بخطّ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدّه منها في خزانه الرّضا عليه السلام (٢).

نعم ذكر جلال الدّين السيوطي في كتابه الموسوم ب «المطالع السعيد» : أنّ أبا الأسود الدؤلي أعرب مصحفا واحدا في خلافه معاويه.

وبالجملة لمّا دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرّفوا في إعرابها ونقطها وإدغامها وإمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفه بينهم على ما يوافق مذاهبهم في

ص: ٣٢٥

١- واعلم أنّ أبا عمر الدّاني أحد علماء القراءات المتوفى سنة ٤٤٤ وصاحب كتاب «التيسير في القراءات السبع» و «المقنع في رسم القرآن» و «المحكم في نقد المصاحف» قال في المقنع ، جعلها على أربع نسخ ، وقد قيل : أنّه جعله سبع نسخ. وأما السيوطي فيرى أنّ المشهور أنّها خمسة كما في «الاتقان» ١ / ١٠٤ انتهى. وأقول : واذا أضفنا إليها المصحف الذي حبسه لنفسه في المدينه أصبحت ستة لأن المذكور ما بعثه.

٢- وكذا أنا شاهدته في العام ١٤٠٥ للهجره في مشهد المقدّسه ، وذكر لي بالأمس القريب بأنّه لا زال موجودا.

اللغة والعريه ، كما تصرّفوا فى النحو وصاروا إلى ما دونه من القواعد المختلفه.

قال محمّد بن بحر الرهنى : إنّ كلّ واحد من القراء قبل أن يتجدّد القارئ الذى بعده كانوا لا يجيزون إلّا قراءه ، ثمّ لما جاء القارئ الثانى انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءه الثانى ، وكذلك فى القراءات السبع فاشتمل كلّ واحد على إنكار قراءته ، ثمّ عادوا إلى خلاف ما أنكروه ، ثمّ اقتصروا على هؤلاء السبعه ، مع أنّه قد حصل فى علماء المسلمين والعاملين [والعالمين] بالقرآن أرجح منهم ، مع أنّ زمان الصحابه ما كان هؤلاء السبعه ولا عددا معلوما من الصحابه للناس يأخذون القراءات عنهم.

ثمّ ذكر قول الصّحابه لنبیهم صلى الله عليه وآله على الحوض : «كيف خلّفتمونى فى الثقلين من بعدى؟» فيقولون : «أمّا الأَكبر فحرّفناه وبدلناه وأمّا الأصغر فقتلناه ، ثمّ يذادون عن الحوض» (١).

وأما الدليل على الثانى فقولته تعالى : (لا يأتیه الباطل من بين يديه ولا من خلفه) (٢) ولا دلالة فيه أصلا كما لا يخفى.

وقوله تعالى : (إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون). (٣)

وفيه : أنه لا يدلّ على عدم التغيير فى القرآن الذى بأيدينا ، فيكفى كونه محفوظا عند الأئمة عليهم السلام فى حفظ أصل القرآن فى مصداق الآيه.

ولا ريب أنّ ما فى أيدينا أيضا محفوظ من أن يتطرّق إليه نقص آخر أو زياده ،

ص: ٣٢٦

١- «تفسير القمى» : ١ / ١٠٩ ، البحار : ٣٧ / ٣٤٦.

٢- فصّلت : ٤٢.

٣- الحجر : ٩.

مع احتمال أن يراد من قوله تعالى : (لِحَافِظُونَ)، لعالمون ، وأنّ القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على إعجاز القرآن وعلى استنباط الأحكام منه.

وفيه : أنه لم يخرج بذلك عن كونه معجزاً لبقاء الاسلوب والبلاغه اللّذين هما مناط الإعجاز بحالهما ، بل سائر وجوه الإعجاز أيضاً مع أنه لم يدلّ الإخبار على حصول الزيادة.

وإدعى على عدمها أيضاً الإجماع الشيخ والطبرسى فى «التبيان» و «مجمع البيان» (١) والذى له مدخلية فى الإخراج عن حدّ الإعجاز هو الزيادة غالباً.

وكذلك (٢) لم يظهر وقوع التحريف فى آيات الأحكام ، مع أنه لو وقع فليس بأعظم من غيبه الإمام عليه السلام.

وما ورد من الأخبار الدالّة على وجوب التمسك بالكتاب والأمر باتّباعه وعرض الأخبار على كتاب الله ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ ما ورد من هذه الأخبار عن النبىّ صلى الله عليه وآله لا ينافى ما ذكرنا ، فإنّه أمر أيضاً بالتمسك بالأوصياء مع أنّهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقّه.

وأما ما ورد من الأئمّه عليهم السلام فلا ينافى تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهرى كما سنقول فى القراءات السّبع المتواتره ما يقرب من ذلك ، أو نقول : أنا لا نلتزم تغيير الأحكام فيما ذكر فى الكتاب الذى بأيدينا اليوم ، بل هى صحيحه وإن كان لا ينافى ذلك حذف بعض الكلمات عنه ، كذكر أسماء أهل البيت عليهم السلام

ص: ٣٢٧

١- راجع «مجمع البيان» مقدّمه الكتاب ١ / ١٤ ، وكذا مقدّمه المؤلّف فى «التبيان» ١ / ٣.

٢- هذا جواب عن الجزء الثانى.

والمناققين ، وعدم ذكر بعض الأحكام أيضا ، بل الظاهر من بعض الأصحاب دعوى الإجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير فى الكتاب يوجب تغيير الحكم.

الثانى : أنّ المشهور كون القراءات السبع متواتره ، وهى المرويه عن مشايخها السبعة ، وهم نافع وأبو عمرو والكسائى وحمزه وابن عامر وابن كثير وعاصم (١) ، وادّعى على تواترها الإجماع (٢) ، جماعه من أصحابنا.

وبعضهم ألحق بها القراءات الثلاث الباقية أيضا ، ومشايخها أبو جعفر ويعقوب وخلف (٣) وهو المشهور بين المتأخرين .

وممن صرح بكونها متواتره ، الشهيد فى «الذكري» (٤) ، والشهيد الثانى فى

ص: ٣٢٨

١- نافع المدنى : (٧٠ - ١٦٩ هـ) ابن عبد الرحمن بن أبى نعيم ، أبو رويم الليثى وأصله من اصبهان. أبو عمرو بن العلاء : (٦٨ - ١٥٤ هـ) زبانه بن العلاء التميمى المازنى البصرى. الكسائى : (١١٩ - ١٨٩ هـ) الكوفى أبو الحسن ، على بن حمزه. حمزه : (٨٠ - ١٥٦ هـ) الكوفى ، أبو عماره ، حمزه بن حبيب الزييات التيمى ولاء. ابن عامر : (٨ - ١١٨ هـ) الدمشقى ، عبد الله بن عامر بن يزيد بن تميم بن ربيعه اليحصبى. ابن كثير : (٤٥ - ١٢٠ هـ) المكى ، عبد الله أبو معبد العطار الدارى الفارسى. عاصم : (... - ١٢٧) وقيل غير ذلك هـ) الكوفى ، أبو بكر ، عاصم بن أبى النجود الأسدى بالولاء.

٢- راجع «شرح الألفيه» ص ١٣٧ ، وهو ينقل عن صاحب «الذكري» تواترها.

٣- أبو جعفر : (... - ١٣٠ هـ) يزيد بن القعقاع المخزومى المدنى. يعقوب : (١١٧ - ٢٠٥ هـ) أبو محمد ، يعقوب بن اسحاق بن زيد بن عبد الله بن أبى اسحاق الحضرمى البصرى مولى الحضرميين. خلف : (١٥٠ - ٢٢٩ هـ) أبو محمد الأسدى البزار البغدادى.

٤- وقد نقل ذلك عنه الشهيد فى «شرح الألفيه» ص ١٣٧.

«روض الجنان» بعد نقل الشهره عن المتأخرين ، وشهاده الشهيد على ذلك. قال : ولا يقصر ذلك عن ثبوت الإجماع بخبر الواحد ، فيجوز القراءه بها مع أنّ بعض محققى القراء من المتأخرين أفرد كتابا فى أسماء الرجال الذين نقلوها فى كلّ طبقه ، وهم يزيدون عمّا يعتبر فى التواتر ، فيجوز القراءه بها إن شاء الله تعالى (١).

انتهى كلامه.

وبعضهم زاد على ذلك (٢) وهو مهجور.

وأنكر الزمخشري تواتر السبعه ووافقه على ذلك جماعه من الأصحاب. قال السيد الفاضل المقدم ذكره (٣) بعد اختياره عدم التواتر : وقد وافقنا عليه السيد الأجل على بن طاوس فى مواضع من كتاب «سعد السعد» وغيره ، وصاحب «الكشاف» (٤) عند تفسير قوله تعالى : (وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ) ، (٥) ونجم الأئمه الرضى رحمه الله (٦) فى موضعين من «شرح الرساله» ، أحدهما عند قول ابن الحاجب ، وإن عطف على الضمير المجرور اعيد الخافض. ثم إن ظاهر الأكثر أنّها متواتره إن كانت جوهرية ، أى من قبيل جوهر

ص: ٣٢٩

-
- ١- روض الجنان : ص ٢٦٤ الطبعه القديمه ، والطبعه الجديده دفتر تبليغات المجلد الثانى : ص ٧٠٠.
 - ٢- فجعلها أربع عشره ، بزياده أربع قراءات على العشر التى عرفت وهى : للحسن البصرى المتوفى ١١٠ هـ ، ومحمد بن عبد الرضا المعروف بابن محيىن المتوفى ١٣٣ ، ويحيى بن المبارك اليزيدى المتوفى ٢٠٢ ، ومحمد بن أحمد الشنبوذى المتوفى ٣٨٨.
 - ٣- الفاضل المتقدم ذكره السيد نعمه الله الجزائرى.
 - ٤- راجع «الكشاف» ٢ / ٦٨ ، وحاشيته هناك ، والمصدره بقال محمود.
 - ٥- الانعام : ١٣٧.
 - ٦- ومن الأواخر على ما نقل الفاضل الآقا محمد باقر والسيد على صاحب الرياض.

اللفظ ، ك : ملك ومالك ، مما يختلف خطوط المصحف والمعنى باختلافه لأنه قرآن ، وقد ثبت اشتراط التواتر فيه .

وأما إن كانت أدائيه ، أى من قبيل الهيئه ، كالإماله والمدّ واللين ، فلا ، لأنّ القرآن هو الكلام ، وصفات الألفاظ ليست كلاما ، ولأنّ لا يوجب ذلك اختلافا فى المعنى ، فلا يتعلّق فائده مهمّه بتواتره .

أقول : والظاهر أنّ مراد الأصحاب ممّن يدعى تواتر السّبعه أو العشره هو تواترها عن النّبىّ صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير إليه ما سننقله عن «شرح الألفيه» . ويشكل ذلك بعد ما عرفت ما نقلناه فى القانون [المبحث] السابق (١) .

نعم إن كان مرادهم تواترها عن الأئمّه عليهم السلام بمعنى تجويزهم عليهم السلام قراءتها والعمل على مقتضاها ، فهذا هو الذى يمكن أن يدعى معلوميتها من الشارع ، لأمرهم بقراءه القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم لأصحابهم على ذلك .

وهذا لا ينافى عدم علميه صدورها عن النّبىّ صلى الله عليه وآله ووقوع الزّيادة والنقصان فيه والإدعان بذلك ، والسّكوت عمّا سواه أوفق بطريقه الاحتياط .

وأما الاستدلال على كون السّبع من الله تعالى بما ورد فى الأخبار أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف ، فهو لا يدلّ على المطلوب .

وقد ادّعى بعض العامّه تواترها ، واختلفوا فى معناه على ما يقرب من أربعين قولاً .

ص : ٣٣٠

١- وهو حكاية ابقاء مصحف عثمان وطبخ غيره من مصاحف كتاب الوحي ، وحكاية أنّ عثمان أرسل سبع مصاحف الى أهل الأمصار وكلها بخطه فوجد فيها اختلاف كثير وغير ذلك ممّا ذكر فى القانون السابق .

وقال ابن الأثير في «نهايته» في الحديث : «نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف» ، أراد بالحرف اللّغه ، يعنى على سبع لغات من لغات العرب ، أى أنّها متفرّقة (١) فى القرآن ، فبعضه بلغه قريش ، وبعضه بلغه هذيل ، وبعضه بلغه هوازن ، وبعضه بلغه يمن (٢) ، وليس معناه أن يكون فى الحرف الواحد سبعة أوجه ، على أنّه قد جاء فى القرآن ما قرئ بسبعة ، وعشره ، كقوله تعالى : (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ) (٣) (وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ) (٤)

ومّا بيّن ذلك قول ابن مسعود : إني قد سمعت القراء (٥) فوجدتهم متقاربين فاقروا كما علمتم إنّما هو كقول أحدكم : هلم وتعال وأقبل . وفيه أقوال غير ذلك هذا أحسنها (٦) . انتهى كلامه ، وعن «القاموس» مثل ذلك . مع أنّ الكليني روى فى الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : إنّ الناس يقولون أنّ القرآن نزل على سبعة أحرف . فقال : «كذبوا أعداء الله ، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد» (٧) .

والظاهر أنّه عليه السلام كذبهم لأجل فهمهم من النزول على سبعة أحرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله عليه السلام : «نزل على حرف واحد من عند

ص : ٣٣١

-
- ١- فى الأصل : مفرّقه .
 - ٢- فى الأصل : اليمن .
 - ٣- الفاتحه : ٤ .
 - ٤- المائدة : ٦٠ . فحمزه قرأها (وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ) وأما الباقيون (وَعَبْدَ الطَّاغُوتِ) ، بل نقل عن ابن جنى فى «المحتسب» ١ / ١٤ - ٢١٥ أنّ لها عشر قراءات . ونقل عن ابن خالويه تسع عشره قراءه لتلك الآية فى كتابه «المختصر لشواذ القرآن» ص ٣٣ .
 - ٥- فى الأصل : القراءه .
 - ٦- النهايه فى غريب الحديث والأثر : ١ / ٣٦٩ ، القاموس المحيط : ٣ / ١٢٧ .
 - ٧- «الكافى» : ٢ / ٦٣ ح ١٣ .

الواحد». فلا ينافى صحّ الخبر إذا اريد منه اللغات السبع أو البطون السبعة أو نحو ذلك ، مثل ما روى أصحابنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال : «إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلّ قسم منها كاف شاف وهى أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص» (١).

ومثلها روى العامّة عن النّبىّ صلى الله عليه وآله. وكذلك ما رووه أيضا (٢) عن زراره عن الباقر عليه السلام قال : «إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكنّ الاختلاف يجىء من قبل الرّواه» (٣).

ويؤيّد ما ذكرنا أنّ المراد بالسّبعة ليس القراءات السّبع ، ما رواه فى «الخصال» (٤) عن الصّيّدق عليه السلام قال له حمّاد : إنّ الأحاديث تختلف عنكم ، قال : فقال : «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام عليه السلام أن يفتى على سبعة وجوه. ثمّ قال : (هذا عطاؤنا فأمّننّ أو أمسيك بغير حساب)» (٥). وما رواه العامّة عنه صلى الله عليه وآله : «إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن ولكلّ حرف حدّ ومطلع» (٦). وفى روايه اخرى : «إنّ للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا إلى سبعة أبطن».

ص : ٣٣٢

١- «التفسير الصافى» : ١ / ٥٩.

٢- فى بعض النسخ ما رواه وهو أى روى الراوى وفى بعض النسخ ما رووه بصيغته الجمع فيكون حينئذ ضمير الجمع للأصحاب.

٣- «الكافى» ٤ / ٤٣٩ باب ٤٧١ ح ١٢.

٤- «الخصال» : ٣٥٨ ح ٤٣ ، «بحار الأنوار» : ٨٩ / ٤٩ ح ١٠.

٥- ص : ٣٩.

٦- كنز العمال : ٢ / ٥٣ ح ٣٠٨٦.

نعم روى في «الخصال» عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله : «أتاني آت من الله فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على حرف واحد. فقلت : يا ربّ وسّع على أمتي. فقال : إن الله يأمرك أن تقرأ القرآن على سبعة أحرف» (١). وهذه الرواية مع ضعف سندها أيضا غير واضحة الدلالة على المطلوب.

وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي صلى الله عليه وآله محلّ كلام.

وقد ذكر السيد المتقدم ذكره (٢) في بيان منع تواترها أيضا : أنهم نصّوا على أنه كان لكلّ قارئ راويان يرويان قراءته.

نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة ، وأيضا تواترها عنهم (٣) كيف يفيدوهم من آحاد المخالفين استبدّوا بأرائهم كما تقدّم ، وإسنادهم إلى النبي صلى الله عليه وآله إن ثبت فلا حجة فيه (٤) ، مع أنّ كتب القراءة والتفسير مشحونه من قولهم : قرأ حفص كذا ، وعاصم كذا ، وفي قراءة عليّ بن أبي طالب عليه السلام وأهل البيت عليهم السلام كذا ، بل ربّما قالوا : في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءه : (عَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ). (٥)

والحاصل ، أنهم يجعلون قراءة القراء قسيمه لقراءة المعصومين عليهم السلام ، فكيف يكون القراءات السبع متواتره من الشارع. انتهى ما ذكره.

أقول : ويمكن أن يقال أنّ الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى أنّ

ص : ٣٣٣

١- الخصال : ٣٥٨ ح ٤٤.

٢- نعمه الله الجزائري.

٣- أي عن القراء.

٤- لأنهم من المخالفين فهم غير عدول.

٥- الفاتحة : ٧.

شيخهم كان يقرأ كذا ، يعنى أن الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواتره ، فتخصيص الراويين بالنقل إنما هو لأجل إسناد الاختيار والترجيح ، لا-روايه أصل القراءة حتى يستند فى منع حصول التواتر بذلك ، وذلك لا ينافى مخالفتهم للمعصومين أيضا ، لأنهم كانوا يختارون ما نقل عنهم.

وقد يؤيد عدم تواتر السبع أيضا باختلاف القراء فى ترك البسملة ، فقد نقل متواتر عن قراء كثير منهم ترك البسملة ، مع أن الأصحاب مجمعون على بطلان الصلاه بتركها (١) ، فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبى صلى الله عليه وآله وفيه تأمل (٢).

وأما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الأئمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد فى الأخبار المستفيضة من كون البسملة جزء ، وانعقد إجماعهم عليه.

ثم إن الشهيد الثانى رحمه الله قال فى «شرح الألفيه» (٣) : واعلم أنه ليس المراد أن كل ما ورد من هذه القراءات متواتر ، بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات ، فإن بعض ما نقل عن السبعه شاذ ، فضلا عن غيرهم كما حققه جماعه من أهل هذا الشأن ، والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وإن ركب بعضها فى بعض ، ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربيه فيجب مراعاته كقوله تعالى : (فَتَلَقَى آدَمُ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ). (٤) فإنه لا يجوز الرفع فيهما ولا

ص: ٣٣٤

١- عمدا.

- ٢- وجه التأمل أن مجرد ترك البسملة من القرآن وجزء من السوره على مذهب القراء ، إذ لعل ذلك الترك بسبب تجويزهم التبعض فى السوره لأن البسملة ليست من القرآن رأسا ، هذا كما فى الحاشيه.
- ٣- ص ١٣٧ «المقاصد العليه» للشهيد الثانى وهى «شرح الألفيه» للشهيد الأول.
- ٤- البقره : ٣٧.

النصب وإن كان كلّ منهما متواترا بأن يؤخذ رفع آدم من غير قراءه ابن كثير ، ورفع كلمات من قراءته (١) ، فإنّ ذلك لا يصحّ ، لفساد المعنى. ونحوه : (وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا) (٢) بالتشديد مع الرفع أو بالعكس (٣). وقد نقل ابن الجوزى (٤) في «النشر» عن أكثر القراء جواز ذلك أيضا (٥) واختار ما ذكرناه (٦).

وأما اتباع قراءه الواحد من العشره فى جميع السور فغير واجب قطعاً ، بل ولا مستحبّ ، فإنّ الكلّ من عند الله نزل به الرّوح الأمين على قلب سيّد المرسلين تخفيفاً عن الامة وتهوينا على أهل هذه الملة ، وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف فى الزّمن السّابق ، بل كثير من الفضلاء أنكر ذلك خوفاً من التباس الأمر وتوهم أنّ المراد بالسّبعه هى الأحرف التى ورد فى النقل أنّ القرآن انزل عليها ، والأمر ليس كذلك (٧) فالواجب القراءه بما تواتر ، انتهى (٨).

قوله رحمه الله : وانحصار القراءات ... الخ متشابه المقصود ، والأظهر أنّه ابتداء تحقيق ، يعنى أنّها فى الصدر الأوّل لم تكن منحصره فى السّبع والعشر ، بل كانت أزيد من

ص: ٣٣٥

- ١- من قراءه ابن كثير.
- ٢- آل عمران : ٣٧.
- ٣- أى بتخفيف كفلها مع نصب زكريا.
- ٤- والصحيح أنّه ابن الجزرى.
- ٥- أى جواز تركيب بعض القراءات فى بعض مع ترتب بعضه على بعض آخر بحسب العريّه أيضا.
- ٦- أى أنّ ابن الجزرى اختار ما ذكرناه.
- ٧- أى كما ذهب اليه الكثير من الفضلاء من الإنكار والتوهم. راجع «النشر فى القراءات العشر» ١ / ١٩.
- ٨- إلى هنا ينتهى كلام الشهيد فى «شرح الألفيه».

ذلك ، وأنكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم أن المرخص فيه في الصّيدر الأول إنّما هو هذا القدر كما يشير إليه ما نقلناه عن «النهاية». ثم إنّ ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال ، والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ، ويشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل : يطهرن ويطهّرن ، فإن ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا ، فيعمل عليه.

ومما يؤيد ما ذكرنا (1) وقوع الخلاف في هذه الآية ، وإلّا لتعين التخيير في العمل.

وقال العلّامة رحمه الله في «المنتهى» : وأحبّ القراءات إلى (2) ما قرأه عاصم من طريق أبي بكر بن عيّاش (3) ، وطريق أبي عمرو بن العلاء ، فإنّها أولى من قراءه حمزه والكسائي لما فيها من الإدغام والإماله وزيادة المدّ ، وذلك كلّه تكلف ، ولو قرأ به ، صحّت صلاته بلا خلاف.

الثالث : لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرآنا (4).

ص: ٣٣٦

- ١- من الاشكال الواقع على المشهور من اختيارهم في المختلفات.
- ٢- «منتهى المطلب» ١ / ٢٧٣ ونقله عنه المحقق البهبهاني في «فوائده» ص ٢٨٧ ويبدو ان هذا الحب اشتهاى فرارا من الكلفه لا حب من جهه الدليل كما فى الحاشيه.
- ٣- شعبه بن عياش بن سالم الكوفى الاسدى النهشلى ولاء (٩٥ - ١٩٣ هـ)
- ٤- لا اشتراط التواتر فى القرآن كما نقل وبهذا أيضا قال النووى فى «شرح المهدب» : لا- تجوز القراءه فى الصلاه ولا غيرها بالقراءه الشاذه لأنها ليست قرآنا ، لأنّ القرآن لا يثبت إلّا بالتواتر والقراءه الشاذه ليست متواتره ومن قال غيره فغالط او جاهل. وقد اتفق فقهاء بغداد على استتابه من قراء بالشاذ ونقل ابن عبد البر اجماع المسلمين على أنّه لا يجوز القراءه بالشواذ ولا يصلّى خلف من يقرأ بها.

وذهب بعض العامة إلى أنها كأخبار الأحاد يجوز العمل بها (١)، وهو مشكل لأن إثبات السنه بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب، وذلك كقراءة ابن مسعود في كفاره اليمين، فصيام ثلاثه أيام متتابعات (٢)، فهل ينزل منزله الخبر لأنها روايه أم لا-، لأنها لم تنقل خيرا، والقرآن لا- يثبت بالأحاد. ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفاره اليمين وعدمه، ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة.

ص: ٣٣٧

١- كأبي حنيفه وردّه الغزالي بقوله: وهذا ضعيف... وهو ان جعله من القرآن فهو خطأ قطعاً راجع «المستصفى» ١ / ١٠١.

٢- قال تعالى: (فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَّارُهُ أَيَّمَانِكُمْ) المائده: ٨٩.

وهو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الغير العاديات (٢) وفيه مطلبان :

المطلب الأول : فى القول

قانون : الحديث

الحديث هو ما يحكى قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره.

والظاهر أنّ حكاية الحديث القدسى داخله فى السنه ، وحكاية هذه الحكاية

ص : ٣٣٨

-
- ١- السنه فى اللغه الطريقه والسيره ومنه قوله تعالى : (سِيئَةٌ مَّنْ قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا) الاسراء : ٧٧ ، وقوله عليه السلام : فى زياره أمين الله عليه السلام (مستنه بسنن أوليائك). وفى الاصطلاح هو ما ذكره المصنف فى المتن.
 - ٢- إذ الامور الصادره عن المعصومين عليهم السلام تاره تكون من مقتضى الطبيعه والعاده كصدور الضروريات من الأكل والشرب والحركه ، وتاره ليست من مقتضى الطبيعه لكن وجه صدورها لأجل تكميل العباد وتبليغ الأحكام. فالأمور التى من السنه هى التى من القسم الثانى لا-الأول. ويمكن القول أنّ غير الأمور الصادره فى مقام التكميل والإبلاغ كلها من العاديات. فالسنه فى طريقه النبى والأوصياء عليهم السلام قولاً وفعلًا وتقريراً فى مقام الإبلاغ والتكميل.

عنه صلى الله عليه وآله داخل في الحديث. وأما نفس الحديث القدسي (١) فهو خارج عن السنّة والحديث والقرآن. والفرق بينه وبين القرآن ، أنّ القرآن هو المنزل للتحدّي والإعجاز ، بخلاف الحديث القدسي (٢).

وقد يعرّف الحديث (٣) بأنّه : قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره ، ليدخل فيه أصل الكلام المسموع عن المعصوم عليه السلام. والأنسب بقاعده النقل هو عدم الدّخول لكون كلامه عليه السلام في الأغلب أمرا أو نهيا ، بخلاف حكايته ، فإنّه دائما إخبار.

ونفس الكلام المسموع هو الذى يسمّونه بالمتن ، ومتن الحديث مغاير لنفسه (٤).

ص: ٣٣٩

١- الحديث القدسي : هو الكلام الصادر من الخالق تعالى حكى عن أحد أنبيائه وأوصيائه عليهم الصلاة والسلام ، مثل ما روى من قوله تعالى : الصوم لى وأنا أجزى به. وما روى أيضا : من أنّه تعالى أوحى الى نبي أنّه قل لقومك لا تلبسوا ملابس أعدائي ولا- تأكلوا ما أكل أعدائي ولا تشاكلوا ما شاكل به أعدائي فتكونوا أعدائي كما هم أعدائي. واعلم أنّ منها ما اتصل الى أحد الانبياء أو الائمة عليهم الصلاة والسّلام بأن يحكيها عن الله تعالى نبي أو امام ، ومنها ما لا يتصل الى أحد الأئمة والأنبياء ، بل حكاها العلماء مرسله. وكلام المصنّف حول القسم الأول.

٢- قال فى «مجمع البحرين» ٦ / ٣٧١ : ومما يفرق بين القرآن والحديث القدسي أنّ القرآن مختص بالسمع من الروح الأمين والحديث القدسي قد يكون إلهاما أو نفثا فى الروع ونحو ذلك. وإنّ القرآن مسموع بعبارة بعينها وهى المشتملة على الإعجاز بخلاف الحديث القدسي.

٣- والحديث فى اللّغه بمعنى الخبر.

٤- وردّه صاحب «الفصول» ص ٢٦٧ باحتمال كون الاضافيه بيانيه. وقد ردّ فى الحاشيه ردّ صاحب «الفصول» بقوله : ويضعف هذا الردّ بأنّ الأغلّب فى الاضافه عدم البيانيه مع أنّ المتبادر من لفظ متن الحديث كونه غيره ، لكن يمكن ان يدعى التبادر بالعكس.

ومذهب أصحابنا أنّ ما لا ينتهي إلى المعصوم عليه السلام ليس حديثا.

وأما العامّة فاكتفوا فيه بالانتفاء إلى أحد الصّحابة أو التابعين أيضا. والكلام فيما يرد على التعريفات وإصلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو أهمّ ، فلنقتصر على ذلك.

ثمّ إنّ الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث ، كما هو مصطلح أصحاب الدراية (١).

وقد يطلق على ما يقابل الإنشاء ، وقد عرفت تعريفه على الأوّل.

وأما على الثانى فهو كلام لنسبته خارج يطابقه أو لا يطابقه.

والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول اللفظ وإن كان فى الدّهن ليدخل مثل : علمت ، وليس المراد به ثبوته فى جملة الأعيان الخارجيه لينافى كونها أمرا اعتباريا ، لا أمرا مستقلا موجودا. وأيضا الموجود الخارجى على ما ذكره بعض المحقّقين (٢) هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا- لنفسه ، ولا- ريب أنّ الخارج ظرف لنفس النسبه لا لوجودها ، فيقال : زيد موجود فى الخارج ، بمعنى أنّ وجود زيد فى الخارج لا نفسه.

ص: ٣٤٠

-
- ١- علم يبحث فيه عن متن الحديث ، ليميّز صحيحه من سقيمه ، والمقصود منه ، ليعرف المقبول منه والمردود ، وهذا بخلاف علم الرجال لأنّ فيه يبحث عن أحوال الرجال لتمييز العادل منهم والثقه فى نقله عن غيره.
 - ٢- وهو الشريف فى حاشيته على «المطوّل».

وأما حصول القيام لزيد مثلا فليس وجوده في الخارج حتى يكون موجودا خارجيا ، بل هو نفسه في الخارج.

فالحاصل (١) ، أنّ الموجود الخارجى هو زيد لا- وجوده ، والقيام لا- حصوله ، لأنّه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم التسلسل (٢) فيقال لحصول القيام أنّه أمر خارجى لا موجود خارجى ، وكذلك لو وجد زيد.

وبالجمله ، النسبه في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن إليها أم لا.

وأما الإنشاء (٣) فإنما يثبت بنفسه نسبه بالفتات الذهن إليها وإيقاعها ، ويوجد الحكم بنفس الكلام الإنشائي.

فقولنا : بعث ، إذا استعمل على وضعه الحقيقي ، فلا بد أن يكون البيع واقعا في نفس الأمر قبل هذا الكلام حتى يطابقه ، بخلاف (بعث) الإنشائي ، فإنّ البيع يوجد بهذا اللفظ ، ولا- ينافى ذلك جواز التعليق على شيء ، كما في الظهار ، مثل أن يقول رجل لزوجته : إن كلمت فلانا فأنت على كظهر امي ، فإنّ الظهار وإن كان لا يحصل بمجرد التنطق ، بل يبقى معلقا بحصول الشرط ، ولكن الحكم الحاصل من هذا اللفظ إنّما يحصل به ، ولا خارج له أصلا ، وحيلولة حائل عن أثره وتأخيرته عن المؤثر لا ينافى حصوله به ، ومن هذا القبيل صيغه الإجاره مع تأخر زمان الإجاره عن

ص: ٣٤١

١- حاصل ما ذكره بعض المحققين.

٢- وردّ كما في الحاشيه بأن التسلسل الاعتبارى لا يضرب بخلاف الواقعى.

٣- والإنشاء بمعنى المقابل للخبر الذى هو النوع الآخر من الكلام لا- ما هو فعل المتكلم وهو إلقاء الكلام الإنشائي كالإخبار بمعنى إلقاء الكلام الخبرى. وعرف الإنشاء بالمعنى المذكور بأنه كلام ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه على معنى أن ليس له.

الصَّيْغَةُ ، وصيغته الأمر المعلق على شرط.

وقيل في تعريف الخبر : إنَّه كلام يحتمل الصدق والكذب (١).

وقيل (٢) : التصديق والتكذيب.

وقد يفرِّع على ذلك (٣) ما لو قال لإحدى زوجاته : من أخبرتنى بقدوم زيد فهي عليّ كظهر أمي ، فأخبرته إحداهنَّ بذلك كاذبه ، فيقع الظَّهَار لصدق الخبر. وهو يشكّل بأنَّ المتعارف في ذلك إرادة الخبر الصادق ، بل الصدق إنَّما هو مدلول الخبر ، والكذب إنَّما هو احتمال عقليّ ، فإن علم أنَّ المراد مطلق الخبر ، فكذلك.

وقد يتوهم أنَّ تعريف الخبر بذلك مع أنَّهم عرّفوا الصدق : بأنَّه الخبر عن الشيء ، على ما هو به يستلزم الدور (٤).

وقد يجاب عنه : بأنَّ المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الإعلام ، فلا دور ، أو أنَّ المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام ، والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام ، وإن شئت تعريف صدق الخبر فيقال : صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا إشكال.

ص: ٣٤٢

١- راجع ما ذكره في «المبادئ» ص ١٩٨ ، و «المعارج» ص ١٣٧. ملاحظه : الخبر هو مشتق من الخبر - بفتح الخاء والباء - وهي في اللغة الأرض الرخوة كما عن الجوهري في «الصحاح» وربما العلقه بينهما : أنَّ الخبر يشير الفائده كما أنَّ الأرض الخبر تشير الغبار إذا قرعها الحافر.

٢- كما عن «التمهيد» ص ٢٤٥.

٣- أي الاختلاف في تعريف الخبر وقد ذكره الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد» ص ٢٤٥.

٤- راجع «المحصول» ٣ / ٨٩٤ الذي رأى بأنَّ هذه التعريفات ردّيه ، وهي تفضى إلى الدور.

وقد اختلفوا فى تعريف صدق الخبر وكذبه على أقوال : المشهور الأقوى أنّ الصدق مطابقه الواقع ، والكذب عدم مطابقته ، للتبادر ، والإجماع على أنّ اليهودى إذا قال : الإسلام حقّ ، يحكم بصدقه ، وإذا قال خلافه يحكم بكذبه.

وذهب النّظام (١) ومن تبعه إلى أنّ الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وإن لم يطابق الواقع ، والكذب عدمها وإن طابق الواقع ، فقول القائل : السّماء تحتنا معتقدا ذلك ، صدق ، و : السّماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب (٢).

والمراد بالاعتقاد ما يعمّ الظنّ ، وهو الاعتقاد الرّاجح مع احتمال النقيض عند المخبر ، والعلم (٣) ، وهو الحكم الذّهنى الجازم الثابت المطابق للواقع الذى لا يزول بتشكيك المشكّك. والجهل المرّكب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك المشكّك أم لا. والاعتقاد المشهور أى الحكم الذّهنى الجازم الذى يقبل التشكيك.

ثمّ إن أرادوا من قبول التشكيك فى الاعتقاد المشهور (٤) ، القبول فى بعض أفرادها ، فيشمل العلم ، وإلّا فيخرج عنه العلم وما لا يقبل التشكيك من أفراد الجهل المرّكب ، ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذى يقبل التشكيك.

وربّما قيل (٥) : إنّ العلم هو الحكم الجازم الذى لا يقبل التشكيك ، والاعتقاد

ص: ٣٤٣

١- وكما عن «المطوّل» ص ١٧٣.

٢- راجع «شرح المختصر» ص ١٩ ، و «الرعايه» ص ٥٦ للشهيد الثانى.

٣- أى اليقين الاصطلاحي.

٤- المذكور فى تعريفه.

٥- القائل بهذا هو التفتازانى فى «المطوّل» ص ١٧٣ فى مبحث ضبط أبواب علم المعانى إجمالاً.

المشهور هو ما يقبله.

وقسم الاعتقاد إلى هذين ، والظن وهو مفوت للجهل المركب.

وما قيل في دفعه : إن الجهل المركب ما يقبل التشكيك مطلقا (١) ، بمعنى أنه يمكن زواله بإقامه البرهان.

فيرد عليه : أن العلم أيضا ربما يقبل التشكيك بإلقاء الشبهه.

فإن قلت : المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الأمر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر.

فيرد عليه : أن الاعتقاد الجازم المشهورى الذى يقبل التشكيك ، ربما يكون مطابقا للواقع أيضا. وكيف كان ، فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهورى ، صادق عند النظام (٢) ، بخلاف الموهوم.

يعنى إذا دلّ الخبر على الطرف الذى هو مرجوح عند المخبر ، فهو كاذب ، وكذا

ص: ٣٤٤

١- أى سواء كان عن دليل كالعلم أو عن غير دليل كالجزم.

٢- ابراهيم بن سيار بن هانئ البصرى ، أبو اسحاق النظام (١٨٤ - ٢٣١ هـ) من أئمه المعتزله منطقى ، شاعر ، أصولى من شيوخ الجاحظ له مؤلفات كثيره ذكر ابن النديم طرفا منها. وقد أنكر النظام حجيه الاجماع وردّه وألف كتابا سمّاه «النكت فى عدم حجيه الاجماع» وقال النظام فى حق الصحابه قالوا : أنه كلاما خبيثا لجعلهم الاجماع حجّه إذ قال : «إن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله دعوا الناس الى اتباع الاجماع وراموا أن يتخذوا رءوسا ، فقرّروا الاجماع وأسندوا إليه ما يرون ، وأخذوا يحكمون مسترسلين فيما لا- نهايه له وأصول الشريعه مضبوطه. كما أنكر النظام - أيضا - أن يكون القياس طريقا الى إدراك الأحكام الشرعيّه واثباتها ، وقال : «النصّ إذا ورد بحكم من الأحكام فلا يجوز أن يحمل ما شاركه فى العله عليه ويحكم فيه بمثل حكمه» وأنكر أيضا الحجّه من الأخبار التى لا توجب العلم الضرورى.

ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده ، وإن كان بسبب انتفاء الاعتقاد رأسا.

والمراد أنّ مدلول الخبر متّصف بالكذب ، وإلّا فلا حكم للشاكّ حتّى يقال أنّ خبره صادق أو كاذب.

واحتجّ النّظام : بقوله تعالى : (وَاللّٰهُ يَشْهَدُ اِنَّ الْمُنٰفِقِيْنَ لَكَٰذِبُوْنَ) (١) فإنّه تعالى حكم بكونهم كاذبين فى قولهم : إنّك لرسول الله صلى الله عليه وآله ، مع أنّه مطابق للواقع ، فاتّصافه بالكذب إنّما يكون من جهه مخالفه اعتقادهم (٢).

وأجيب عنه بوجه :

أحدها : (٣) أنّهم كاذبون فيما تضمّنه شهادتهم من ادّعائهم من صميم القلب ، كما يدلّ عليه تأكيد الكلام بأنواع التأكيدات من ذكر كلمه : إنّ ، واللّام ، والجمله الاسميه.

لا يقال : أنّ هذا لا يبطل قوله (٤) ، لأنّ دعوى المواطاه وكون الشّهاده من صميم القلب مخالف لمعتقدهم أيضا ، لأنّا نقول أنّه غير مطابق للواقع أيضا ، فلم يثبت أنّ وصفه بالكذب ، لما ذكره دون ما ذكرنا.

وثانيها : أنّه راجع إلى دعوى الاستمرار (٥) ، كما يشهد به الجمله المضارعه [المضارعيه].

ص: ٣٤٥

١- المنافقون : ١.

٢- راجع «الرعايه» ص ٥٧ ، و «شرح المختصر» ص ١٧.

٣- راجع «شرح المختصر» ص ١٨.

٤- أى قول النّظام المذكور.

٥- أى مستمرون على هذه الشهاده.

وثالثها : أنه راجع إلى لازم فائده الخبر ، وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له .

ورابعها : أن المنافقين قوم مّسّمون بالكذب ، وهو عادتهم وسجّيتهم ، فلا تغتبر بشهادتهم ، ولا تعتمد عليهم ، فإنّ الكذب قد يصدق .

وخامسها : أنّهم كاذبون في تسميته شهاده ؛ لاشتراط مواطاه القلب واللّسان في مفهوم الشّهاده .

وتوجيهه : أنّ تسميتهم كأنه إخبار بأنّ ذلك شهاده ، فيؤول التسميه إلى الخبر ، وإلّا فالتسميه ليست بخبر . وربّما يمنع اشتراط المواطاه في مفهوم الشّهاده .

وسادسها : أنه على فرض تسليم رجوع التكذيب إلى قولهم : (إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) (١) . فالمراد أنّهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لأنّهم يعتقدون أنّ هذا غير مطابق للواقع .

وسابعها : أنه راجع إلى حلفهم على أنّهم لم يقولوا : (لا تُنْفِقُوا عَلَيَّ مِنْ عِنْدِ رَسُولِ اللَّهِ) (٢) ولم يقولوا : (لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ) . (٣)

وذهب الجاحظ (٤) إلى أنّ الصدق مطابقه الواقع ، والاعتقاد والكذب مخالفتها معا ، وأنّ هناك واسطه .

ص : ٣٤٦

١- المنافقون : ١ .

٢- المنافقون : ٧ .

٣- المنافقون : ٨ .

٤- الجاحظ : أبو عثمان ولد وتوفى بالبصره ١٦٣ - ٢٥٥ هـ ، فلج في آخر عمره ، ومات والكتاب على صدره ، قتلته مجلّدات من الكتب وقعت عليه . وهو من علماء الأدب العربي نسبت إليه فرقه الجاحظيه وهي احدى فرق المعتزله ، وله تصانيف كثيره منها الحيوان في سبعة أجزاء ، والبيان ، والتبيين ، والبخلاء ، والتاج .

وحاصله ، أنّ الخبر إمّا مطابق للواقع أو لا- ، وكلّ منهما إمّا مع اعتقاد المطابقه أو اعتقاد عدمها ، أو الشكّ أو عدم الشّعور. والصدق هو المطابقه مع اعتقاد المطابقه ، والكذب هو المخالفه مع اعتقاد المخالفه ، والسّت البواقى وسائط بينهما.

واستدلّ على ثبوت الواسطه بقوله تعالى : (أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ) (١) فَإِنَّ الْكُفَّارَ حَصَرُوا إِنْخَبَارَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ عَنِ الْحَشْرِ وَالنَّشْرِ ، أو عن نبوّته صلى الله عليه وآله فى الافتراء ، وهو الكذب ، والإخبار حال الجنّه على سبيل منع الخلوّ (٢) كما هو ظاهر مفاد كلمه أم ، والهمزه.

ولا بدّ أن يكون المراد من الثانى غير الكذب ، لاقتضاء الترديد مغايرته معه وغير الصّدق لاقتقادهم عدمه ، ولعدم دلالة قولهم : (أَمْ بِهِ جِنَّةٌ) على إرادته ذلك ، فلا بدّ أن يكون هناك واسطه يحمل عليها قولهم ، لأنّهم عقلاء من أهل اللسان ، وعارفون باللّغه ، وكون الخبر صادقاً فى نفس الأمر لا ينافى كونه واسطه بينهما على زعمهم.

والحاصل ، أنّهم اعتقدوا أنّ هذا الخبر خبر ، وليس من قسم الصّدق ، ولا من قسم الكذب ، بل هو شىء ثالث ، وخطأهم فى أنّه شىء ثالث ، لا ينفى صحّحه إطلاقهم الخبر على شىء ثالث ، وإطلاقهم دليل على صحّحه الإطلاق عليه.

واجيب (٣) : بأنّ الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء. والافتراء هو الكذب عن عمد ، ولا عمد للمجنون ، فهذا ترديد بين نوعى الكذب.

وتوضيحه : أنّ القصد (٤) إمّا داخل فى مفهوم الافتراء أو هو المتبادر من

ص : ٣٤٧

١- سبأ : ٨.

٢- كما ذكره التفتازانى. راجع «شرح المختصر» ص ١٨ - ١٩.

٣- راجع «الرعايه» ص ٥٦ للشهيد الثانى ، و «شرح المختصر» ص ١٧.

٤- بمعنى العمد.

الأفعال المنسوبة إلى ذوى الإرادات ، ولذلك ذكر فى خيار المجلس المستفاد من قوله عليه السلام : «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (١) ، أنّ التفارق على غير الاختيار ، لا- يوجب انقطاع الخيار ، بل لا يبعد إجراء ذلك فى نفي الأفعال فيعتبر فى عدم الافتراق أيضا القصد والاختيار (٢). ولو سلم عدم المدخلية للقصد فى الموضوع له ، ولا من جهة الاستعمال ، فنقول : إنّ الدليل لما دلّ على ما اخترناه من مذهب المشهور ، فنحمله هنا على إرادته القصد ولو كان مجازا جمعا بين الأدلة.

وربما يجاب (٣) : بأنه ترديد بين الكذب وما ليس بخبر ، فإنّ الكلام الذى لا قصد معه ليس بخبر.

وفيه : أنّ مدخلية القصد (٤) فى كون الكلام خبرا ممنوع ، إلّا أن يمنع كونه كلاما حينئذ وهو كما ترى.

واعلم أنّ هذه الآيه على فرض تسليم دلالتها ، فإنّما تدلّ على ثبوت الواسطه لا على تحقيق معنى الصدق والكذب ، فإنّ غاية ما ثبت من الآيه إطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد بزعمهم ، وأما انحصاره فيه ، فلا. وإذا لم يثبت حقيقه الكذب منها فالصدق بالطريق الأولى (٥). ثمّ على فرض تسليم إثبات

ص: ٣٤٨

١- «الكافى» : ٥ / ١٧٠ ح ٦ ، «الخصال» : ١٢٨ ح ١٢٨.

٢- عطف تفسيرى.

٣- عن كلام الجاحظ.

٤- خلافا للمرتضى الذى ذهب الى أنّ الخبر لا يتحقق إلّا مع قصد المخبر استناد الى وجوده من الساهى والحاكى والنائم ، ومثل ذلك لا يسمّى خبرا على ما حكى عنه الشهيد فى «الدرايه» ص ٥٨ ، فحصل فى مسأله صدق الكذب قول آخر.

٥- فإذا كانت الآيه منساقه فى خبر الكاذب ولم يتحقق منها حقيقه الكذب ، فالصدق الذى كانت الآيه غير منساقه له بالأولى.

الواسطه فإنما تثبت واسطه واحده من الوسائط وهو الخبر لا- عن شعور الغير المطابق للواقع كما هو معتقدهم على ما فهمه العضدى.

وذكر شيخنا البهائى رحمه الله (١): إنَّ الثابت بها ثلاث وسائط : الخبر لا عن قصد وشعور ، ومع الشكِّ فى مطابقه الواقع ، ومع اعتقادها ، بأن يكون فى زعمهم الفاسد أنَّ الشكِّ فى الصدق لا يكون إلَّا عن مجنون ، فكيف اعتقاد الصدق!

أقول : توضيحه ، أنَّ الكفَّار يقولون : إنَّ خبره صلى الله عليه وآله مخالف للواقع جزماً ، فإن كان مع إخباره بثبوتہ يعتقد عدم المطابقه للواقع ، فهو كذب ، ولا ينافى طريقه العقل ، وإن كان يعتقد المطابقه للواقع أو يشكِّ فى المطابقه وعدمها ، فهو مجنون - يعنى شبيه بالمجنون - حيث إنَّ الشكِّ فى المطابقه وعدمها لا يصدر عن عاقل ، ولا ينبغى أن يصدر مثله إلَّا عن المجنون ، فضلاً عن اعتقاد المطابقه.

ويرد على ما ذكره : أنه لا يثبت إلَّا واسطتين ، لأنه لا يبقى حينئذ مجال لإدخال ما لا قصد فيه ولا شعور فى الكلام ، لأنَّ التشبيه بالمجنون إمَّا من جهه خيالاته وأفكاره ، أو من جهه مطلق تكلماته وأطواره (٢) ، ولا يمكن الجمع بينهما فى التشبيه ، فإنَّ خبره صلى الله عليه وآله أمر واحد وجزئى حقيقى موجود فى الخارج لا يقبل إلَّا أحد الاحتمالات (٣) الثلاثه : إمَّا كونه لا عن شعور العياذ بالله ، أو عن اعتقاد المطابقه ، أو مع الشكِّ ، ولا يجتمع أحد الاحتمالات مع الآخر فى الوجود. فإمَّا يقال أنه يقول لا عن شعور كالمجنون ، أو يقال أنه يشكِّ كالمجنون ، أو يعتقد المطابقه

ص: ٣٤٩

١- راجع «الزبد» ص ٨٨ ، فإنه قد تستفيد من بعض كلام متنه وحواشيه ما يذكره المصنّف.

٢- فكلامه عن غير قصد وشعور.

٣- وقد دفع فى «الفصول» ص ٢٦٥ مع أورده المصنّف.

كالمجنون ، بل لا يمكن الجمع في الأخيرين أيضا إلّا من باب الاستلزام الفرضي (١).

والحاصل ، أنّه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذى الاعتقاد ، ولا عن شعور.

فالتحقيق ، أنّ الآية لا تثبت إلّا المخبر لا عن قصد وشعور ، لو اريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله ، أو المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقه للواقع ، لو اريد التشبيه بأفكار المجنون وخيالاته ، ولا يبعد ترجيح الأوّل لكونه أكد في سقوط الاعتبار صورته ومعنى ، ولمقابلته بالافتراء الذى هو الكذب عن عمد. فما ذكره العضدى (٢) أظهر (٣) وواقفه الجماعه أيضا ، فلاحظ الشهيد الثانى رحمه الله أيضا في «تمهيد القواعد» (٤) حيث جعل مذهب الجاحظ

ص: ٣٥٠

١- بأن يقال : أنّ شك المجنون واعتقاده الصدق متلازمان لتبدل صورته المعانى في ذهنه أنا فأنا من الشك الى الاعتقاد ومن الاعتقاد الى الشك ، فكلامه حينئذ مشكوك باعتبار ومعتقد باعتبار بحسب ملاحظه زمانين متقاربين ، بحيث كأنّهما زمان واحد ، فكلامه حينئذ مستلزم للشك والاعتقاد فرضا وتصورا وإنّ لم يمكن اجتماع الشك والاعتقاد بحسب الواقع ، والاستلزام الفرضى مجرّد الاستتباع المبنى على فرض الفراض هذا كما في الحاشيه.

٢- العضدى : (.... ٧٥٦ هـ) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ابو الفضل عضد الدين الإيجى ، نسبه الى إيج ويسمونها إيك ، وهى بنواحي شيراز. كان عالما بالأصول والمعانى والبيان والعرييه وله تصانيف مشهوره منها «شرح مختصر المنتهى» - فى اصول الفقه - لابن الحاجب. حيث يعدّ هذا الشرح من عيون المراجع الأصوليه حتى انتشر فى الآفاق ولهج به الدارسون والمدرسون ووضعت عليه حواشى كثيره منها «حاشيه سعد الدين التفتازانى» ، و «حاشيه الشريف الجرجانى» المعروف بالسيد ، و «حاشيه حسن الهروى».

٣- من حيث الندره.

٤- ص ٢٤٧.

ثلاثيه (١). ثالثها : الإخبار بدون اعتقاد.

والظاهر أنّ المراد بالاعتقاد هو قابليته ليدخل الشكّ أيضا ، ولذلك لم يلتفت الجماعه (٢).

ثمّ إنّ لى هنا كلاما طارفا لم يلتفت إليه من قبلى ، هدانى إليه التأمل فيما ذكره شيخنا البهائى رحمه الله من فروع هذه المسأله فى «حواشى زبدته» (٣) فقال : وممّا يتفرّع على كون صدق الخبر وكذبه مطابقتة للواقع وعدمها أم لا ، إنّ المدعى لو قال بعد إقامه البينه : كذب شهودى ، فعلى المذهب المختار تسقط دعواه ، وكذا على مذهب الجاحظ ، وعلى مذهب النّظام لا تسقط دعواه.

ولو قال : لم يصدق شهودى ، فإنّ دعواه على المختار تسقط دون المذهبيين الأخيرين (٤).

ولو قال له المنكر : صدق شهودك ، فهو إقرار على المذهبيين (٥) دون مذهب النّظام.

ولو قال : لم يكذبوا ، فهو إقرار على المختار دون المذهبيين الأخيرين.

وممّا يتفرّع على هذا الخلاف أيضا ما لو قال المنكر : إن شهد فلان فهو صادق ،

ص: ٣٥١

١- وعبارته هكذا : المحققون على أنّ الخبر إمّا صدق أو كذب ، والصدق وهو المطابق للواقع والكذب غير المطابق. وجعل الجاحظ بينهما واسطه فقال : الصدق هو المطابق مع اعتقاد كونه مطابقا ، والكذب هو الذى لا يكون مطابقا مع اعتقاد عدم المطابقه ، فأما الذى ليس معه اعتقاد فإنّه لا يوصف بصدق ولا كذب مطابقا كان أم غير مطابق ، فالقسمه عنده ثلاثيه.

٢- أى ما ذكره الشيخ البهائى لم يلتفت إليه الجماعه.

٣- ص ٨٨.

٤- أى النّظام والجاحظ.

٥- المذهب المختار والجاحظ.

فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ ، هو إقرار كما هو مذكور فى كتب الفروع ، لأنه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا إن شهد ، وأما على مذهب النظام فليس إقرارا. انتهى كلامه رحمه الله.

أقول (١): الذى يظهر لى أنّ مناط الأقوال الثلاثة فى جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بأنه صدق أو كذب عند التحقيق ، هو اعتقاد مطابقه الواقع وعدمه ، فإنّ النظام أيضا مراده من كون الصدق هو مطابقه الاعتقاد هو كون اعتقاده أنّ هذا الحكم ثابت فى الواقع ، فالذى يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع ، وكذلك الجاحظ لا يصف به إلّا ما يعتقد كذلك.

وأما المشهور ، فلما لم يكن ظهور الواقع إلّا باعتقاد أنه واقع ، فوصفهم بالصدق إنّما يكون بعد اعتقادهم المطابقه ، فإعتقاد مما لا بدّ من ملاحظته فى وصف الخبر بالصدق والكذب.

فإن قلت : إنّ الصدق والكذب أمران نفس الأمرين (٢) ، والخبر إنّما يتّصف بالصدق والكذب النفس الأمرين لا ما يعتقد صدقه أو كذبه ، فلو كان شىء مطابقا للواقع واعتقد أحد عدمه وحكم بكذبه ، ثمّ ظهر له فساد اعتقاده ، فيحكم بأنه كان صادقا. فلو نذر (٣) أحد أن يعطى بمن أخبر بصدق شيئا ، فأعطاه بشخص لم يعتقد فى حقه الصدق لكنّه كان فى نفس الأمر صادقا ، فيبّر نذره إذا ظهر له بعد ذلك أنه كان صادقا ، وبالعكس.

ص: ٣٥٢

١- هذا الكلام مع قوله : ثم اعلم الآتى هو مقدمه لرده على كلام الشيخ البهائى.

٢- نفس الأمر قد صار لكثرة الاستعمال مركبا مزجيا بمعنى الواقع فثنى لذلك واعرب هنا بالألف رفعا هذا كما فى الحاشيه.

٣- هذا أيضا شاهد آخر على وصف الخبر بينهما فى الواقع لا فى الاعتقاد.

قلت : أتصافه بما هو كذلك في نفس الأمر إنما هو في نفس الأمر ، لا عندنا ، والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا أتصافه به في نفس الأمر واعتقدناه ، وبزّ النذر في الصّوره المفروضه وعدمه في عكسها ، ممنوع ، مع أنّه يجرى ذلك على المذهبين الأخيرين أيضا ، فإنّه إذا تعيّر الاعتقاد ، فيحكم النّظام أيضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر ، وكذلك الجاحظ ، فالخبر الموافق للاعتقاد عند النّظام صدق ما دام كذلك ، وإذا تبدّل فيتّصف بالكذب ، بمعنى أنّ ذلك الخبر كذب رأسا ؛ لا أنّه صار كذبا الآن. ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت ، كذبا في آخر ، في نفس الأمر ، بل إنّما ذلك من جهه الاعتقاد.

ثمّ اعلم أنّ معنى قولنا : كتب فلان ، أنّه فعل ما هو كتابه في نفس الأمر ، لا ما هو كتابه عنده ، فلا بدّ في الإسناد من ملاحظه المسند والمسند إليه ثمّ الإسناد ، فالكتابه أمر مستقلّ ملحوظ في ذاته قبل الإسناد ، غايه الأمر أنّه يتقيّد بإدراك لمدرّك ضروره (١) ، يعنى أنّ من يلاحظ نسبتها إلى فلان يعرفها ويعلم أنّها كتابته ثمّ يسندها إلى فلان.

إذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا ، تعلم أنّه لا محصّل للتفريعات التي ذكرها رحمه الله (٢).

لأنّ قول المدعى : كذب شهودى ، معناه : كذب شهودى في الواقع لا في اعتقاد الشهود - يعنى قالوا قولا كاذبا في الواقع - (٣) ، على أىّ قول كان من الأقوال

ص: ٣٥٣

١- أى يتقيّد بمعرفه المتكلم واعتقاده في لحاظ الاسناد ، فالاعتقاد حينئذ من لوازم الإسناد ويؤول بالآخره الى كونه لازما للكتابه من حيث أسند الى فلان.

٢- الشيخ البهائى.

٣- أى غير مطابق للواقع.

الثلاثة ، وهو يستلزم بطلان حقه على الأقوال الثلاثة ، فإنَّ كلَّ واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقه الواقع وعدمه كما بينا .

والحاصل ، أنَّ معنى قول المدعى كذب شهودى ، هو أنَّى أعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا (١) ، وهو إقرار ببطلان حقه ، فإنَّ الإقرار أيضا تابع للاعتقاد الواقع ، وكلما دلَّ عليه فهو يثبت وإن لم يقصده ، وليس معنى كذبوا ، أنَّهم أخبروا من غير علم واعتقاد (٢) ، فإنَّ هذا معنى قولنا : كذبوا فى اعتقادهم ، بمعنى قالوا قولا - مخالفا لمعتقدهم . وإذا صرَّح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحقِّ ، ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق .

وبالجملة ، كما أنَّ نفس المخبر إذا قال : خبرى كذب . معناه على مذهب النَّظام إنَّ خبرى غير موافق لاعتقادى ، فكذلك غيره ممَّن وصف ذلك الخبر بالكذب ، على هذا المذهب لا بدَّ أن يريد أنَّه غير موافق لاعتقاده ، وحينئذ فهو إقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مرَّ .

وتوضيح هذا المطلب : أنَّ الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه . والمراد بالخارج هو خارج المدلول وإن كان فى الذهن ، كما أشرنا .

ولا- ريب أنَّ النَّسبه التى هو خارج المدلول إمَّا هو الذى مكتوب فى اللوح المحفوظ ، أو ما يدركه المدرك ويزعمه أنَّ هو ذلك المكتوب ، وهذا هو الاعتقاد وإن لم يكن مطابقا للمكتوب فى الواقع . فحقيقه مذهب المشهور فى الصدق هو مطابقه مدلول الكلام والنَّسبه الذَّهنيه الحاصله منه لما هو مكتوب فى اللوح

ص : ٣٥٤

١- من أخذ الاعتقاد طريقا الى الواقع .

٢- أى من غير علم واعتقاد بالمخبر به ولو فى ضمن الاعتقاد بخلافه بل هو المتعين .

المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك ، وإن أخطأ الواصف به في فهم المطابقه واعتقاده في نفس الأمر. وحقيقه مذهب النّظام هو مطابقتها لما يعتقده المدرّك أنّه كذلك في اللّوح المحفوظ ، من حيث إنّ اعتقاده ذلك ، فوصف الخبر بالصدق والكذب على كلّ المذاهب يلاحظ بالنسبه إلى الخبر من حيث هو خير ، لا- من حيث صدوره عن المخبر. فإذا قال أحد : زيد قائم ، والمفروض في اللّوح المحفوظ قيام زيد ، وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه ، فالخارج عند المخبر عدم القيام ، يعنى يعتقد أنّ ما فى اللّوح المحفوظ هو عدم القيام. فقولهُ : زيد قائم ، عند المخبر كذب ؛ لأنّه مخالف لمعتقده (١) من حيث إنّهُ مخالف لمعتقده (٢) ، وأمّا غير المخبر ممّن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد ، فهو صدق عنده على مذهب النّظام أيضا لكونه موافقا لاعتقاده ، وهكذا ، فالخبر عند النّظام أيضا لا بدّ أن يتّصف بالصدق والكذب مطلقا ، فإنّ الخبر هو نفس الكلام الموصوف ، لا الكلام مع اتّصافه بكونه صادرا عن المخبر.

فما يتوهم أنّ مذهب النّظام ، أنّ الصدق هو مطابقه اعتقاد المخبر فقط ، والكذب هو مخالفه اعتقاد المخبر فقط ، فذلك يستلزم أن يكون مذهبه عدم اتّصاف الخبر بالنسبه إلى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب ، وهو واه جدّا ، لأنّ الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث إنّهُ صادر عن المخبر ، ولا بدّ له من خارج اعتقادى (٣) على مذهبه ، وهو يختلف بحسب الاعتقادات ، فلا بدّ أن يكون مراد النّظام من المخبر فى قوله : صدق الخبر ، هو مطابقته لاعتقاد المخبر ، هو مطلق من يلاحظ الخبر لا

ص: ٣٥٥

١- أى فى اللّوح بحسب اعتقاده.

٢- أى اعتقاد المكتوبه فى اللّوح المحفوظ.

٣- أى تعين هذا الخارج بالاعتقاد لكونه طريقا كاشفا عنه.

نفس من تكلم به وأخبر به فقط.

والذى أوجب التعبير بهذه العبارة فى مذهب النظام وأوقع المتوهم فى الوهم هو الاستدلال بقوله تعالى إناهم: (لكاذبون)، (1) من حيث إن الواصف بالكذب هو الله تعالى ، مع أن علمه تعالى مخالف لما اعتقدوه ، فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لأجل محض كونه مخالفا لاعتقاد المخبرين.

ويدفعه : أن ذلك الاستدلال لا بد أن يكون بالنظر إلى اعتقاد المخبرين يعنى (إنهم لكاذبون) بالنظر إلى اعتقادهم أنهم موصوفون بالكذب عند أنفسهم وفى اعتقادهم ، وبالنظر إلى ملاحظه مخالفته لمعتقدهم ، لا أنه كذب عند غيرهم أيضا ممن لم يعتقد ذلك ، وإلا فيلزم أن ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا أو كذبا بالنظر إلى ملاحظه حال المخبر فقط ، ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب ، فتأمل حتى لا تتوهم أن ما ذكرناه هو ما ذكره (2) فى الجواب عن الاستدلال بالآيه بعد تسليم رجوع الكذب إلى قولهم : (إنك لرسول الله)، (3) بأن المراد إناهم: (لكاذبون) فى زعمهم ، فإنه معنى آخر.

وحاصله ، أنهم يزعمون ويعتقدون أن هذا كذب لمخالفته للواقع (4) ، لا إناهم كاذبون (5) لأجل مخالفته لمعتقدهم.

ص: ٣٥٦

١- المنافقون : ١.

٢- أى لا تتوهم رجوع ما ذكرنا فى توجيه الاستدلال على مذهب النظام الى ما ذكره فى الجواب عن استدلاله على المشهور ، من أن المراد إناهم كاذبون فى زعمهم وعند أنفسهم ، فىكون التوجيه لإفساد للاستدلال لإصلاحه ، هذا كما فى الحاشيه فكيف يريد النظام وهو مناف لمذهبه.

٣- المنافقون : ١.

٤- هذا رد على النظام.

٥- وهو مراد النظام.

والحاصل ، أنّ مذهب النّظام لا- بدّ أن ؛ يكون أنّ الصدق والكذب هما مطابقه الخبر لاعتقاد من يطّلع على الخبر ويلاحظه ، سواء كان نفس المخبر أو غيره. والاستدلال بالآيه بتقريب أنّ الله تعالى أطلق الكذب على مثل ذلك ، فإنّ ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا لاعتقادهم.

والجواب عنه : منع رجوع قوله تعالى : (لكاذِبُونَ)، إلى هذا الخبر أوّلا ، ومنع كونه لأجل مخالفته لمعتقدهم (1) من حيث إنّّه مخالف لمعتقدهم ، بل لأجل أنّه مخالف للواقع بحسب معتقدهم ، من حيث إنّّه مخالف للواقع في معتقدهم ثانيا.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النّظام غير ما ذكرنا سابقا ، وهو أنّ ذلك حينئذ تقييد لإطلاق الآيه وخلاف ظاهرها ، فلا بدّ من حملها على أحد الوجوه المتقدّمه لئلا يلزم ذلك ، وإن كان ولا بدّ من التقييد ، فتقيده بما ذكره في جوابه (2) على النهج الذي قرّرناه هاهنا.

ثمّ بالتأمّل فيما ذكرنا تقدر على معرفه بطلان سائر الفروع التي ذكرها رحمه الله (3) ، ووافقه الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» (4) في ذكر الفرع الأخير ، لكنّه رحمه الله لم ينقل فيه مذهب النّظام ، بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ ، كالعلامة رحمه الله في «التهديب» (5) ، ثمّ قال (6) : إذا عرفت ذلك ، فمن فروع القاعده ما

ص: ٣٥٧

١- كما مرّ في الجواب السادس.

٢- أي نحملها على اراده إنّهم كاذبون في زعمهم واعتقادهم مخالفه خبرهم للواقع.

٣- الشيخ البهائي.

٤- ص ٢٤٧ في القاعده «٩١».

٥- ص ٢٢٠.

٦- الشهيد في «القواعد» ص ٢٤٧.

لو قال : إن شهد شاهدان بأنّ عليّ كذا ؛ فهما صادقان ، فإنّه (١) يلزمه الآن على القولين معا ، لأننا قرّنا أنّ الصدق هو المطابق للواقع ، وإذا كان مطابقا على تقدير الشهاده ؛ لزم أن يكون ذلك عليه ، لأنّه يصدق كلّما لم يكن ذلك عليه (٢) على تقدير الشهاده لم يكونا صادقين ، لكنّه قد حكم بصدقهما (٣) على تقديرها ، فيكون ذلك عليه الآن. ومثله ما لو قال : إن شهد شاهد عليّ ، إلى آخره (٤).

أقول : إن أراد أنّه يثبت الحقّ على المذهبين دون مذهب النّظام.

ففيه ما مرّ ، بل هاهنا أوضح لظهور أنّ مراد القائل ليس مجرد أنّ ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط ، وأنّ هذا الاحتمال في غايه البعد من هذا الإطلاق في هذا المثال ، وإن كان القائل على مذهب النّظام أيضا.

وإن أراد نفس تفرّيع المسأله على معنى الصدق على المذهبين.

ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه ، وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحقّ ، بل الحقّ خلافه ؛ وفاقا للمتأخّرين ، وتفصيله في كتب الفروع.

ثمّ إنّ العضديّ قال في آخر كلامه : وهذه المسأله لفظيه لا يجدى الإطناب فيها كثير نفع (٥).

والظاهر أنّه أراد من كون المسأله لفظيه هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا

ص: ٣٥٨

١- أي الحق يلزمه.

٢- متعلق بقوله : لم يكونا صادقين ولم أجد كلمه «عليه» في «القواعد».

٣- وهذا نوع من القياس الاستثنائي قد ركب من نقيض الأصل ومن الاستثناء. قوله : لأن ذلك ، عكس نقيضه.

٤- هنا ينتهي كلام الشهيد رحمه الله.

٥- ونقلها في «الفصول» ص ٢٦٦.

المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من التفتازاني أيضا. ولكن يمكن أن يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني ، فإنه قال في شرح هذا الكلام : المسأله لفظيه أى لغويه لا يتعلّق بعلم الاصول كثير تعلق ، إذ المقصود تحقيق المعنى الذى وضع لفظ الصدق والكذب بإزائه ، وليس المراد أنه نزاع لفظي يتعلّق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدى (١) ، لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي. انتهى (٢).

وفيما ذكره تأمّل ، إذ كون المسأله لغويه لا- يوجب عدم تعلّقها بعلم الأ-صول ، ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلّق بالأصول (٣) ، ولا- ريب أنّ كثيرا من المسائل الأصوليه من المسائل اللغويه (٤) ، كالنزاع فى أنّ صيغه (افعل) للوجوب أو لا ، وكذا صيغه (لا تفعل) للحرمة أم لا ، وأنّ الجمع المحلّي باللام يفيد العموم أم لا ، وكذا المفرد المحلّي ، وهكذا.

فإن قيل : نعم ، ولكن هناك فرق ، وهو أنّ ما يبحث عنه فى علم الأ-صول من هذه المسائل ، هو ما كان بمنزله القاعده لاستخراج المسائل الفرعيه ، كالنزاع فى

ص : ٣٥٩

-
- ١- على بن محمد بن سالم التغلبى سيف الدين الآمدى (٥٥١ - ٦٣١ هـ) متكلّم اصولى شافعى ولد بآمد مدينة ديار بكر. تصدّر التدريس فى القاهره والشام حيث دفن فيها بقاسيون. ومن مؤلفاته : «منتهى السؤل فى الأصول» وهو فى أصول الفقه ، وكذا «الإحكام فى أصول الأحكام» ، والكتاب الأول مختصر للكتاب الثانى حيث جمع فيه زبده ما فى كتب الأصول المؤلفه قبله.
 - ٢- ونقلها عنه فى «الفصول» ص ٢٦٦.
 - ٣- وفى «الفصول» ص ٢٦٦ هنا كلام.
 - ٤- ويظهر بقرينه الأمثله الآتيه أنه أراد بالمسائل الأصوليه ما يعمّ ما يكون من قبيل نفس المسائل أو من قبيل مبادئها اللغويه.

الأوضاع الهيئيه كصيغه (افعل) ، والمشتق والجمع المحلى ، وأمثال ذلك ، مركبا كان أو مفردا ، ومثل أن الضمير المتعقب للعام هل يخصيه أم لا فى مثل : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) ، (١) ومثل أن الضمير الذى سبقه مضاف ومضاف إليه مثل : له على ألف درهم إلّا نصفه ، هل يرجع إلى الأقرب (٢) أو الأبعد (٣) مع إمكانهما ، فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم أو الخمس مائه ، بل وبعض الأوضاع الماديّه أيضا من جهه العموم والخصوص وغيرهما (٤) ، كالنزاع فى كلمه (كلّ) أنّه للعموم أم لا ، وكذلك (من) و (ما) وأنهما لذوى العقول أو لغيرهم ، بل فى أصل منسبك اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح ، كالنزاع فى أن الصلاه والصوم معناهما الأركان المخصوصه أم لا ، ممّا ادعى فيها ثبوت الحقيقه الشرعيه وغيرها ، بل وكثير من القواعد المذكوره فى علم العربيّه ، مثل معانى الحروف ك : (الباء) ، و (من) ، و (إلى) وغير ذلك.

وبالجملة ، ما يتعلّق بمعرفه حال استخراج الأحكام الشرعيه بأن يناع فى أنّ اللفظ هل يفيد هذا الحكم ، أم هذا الحكم كصيغه الأمر والنهى أو هل يفيد عموم الحكم أو خصوصه ، وهل يفيد إخراج عن الحكم أم لا ، كألفاظ العام والخاص. وكذلك ما يتعلّق بالموضوعات التى اخترعها الشارع ، فهل تصرّف الشارع فى أوضاع الألفاظ ليحمل على معانيها التى اصطلحها أم لا ، وهكذا.

ص: ٣٦٠

١- البقره : ٢٢٨.

٢- وهو المضاف إليه أى الدرهم مثلا.

٣- وهو المضاف كالألف مثلا.

٤- كالاطلاق والتقييد والإجمال والبيان.

ولا- يبحث في علم الأصول عن سائر الأوضاع المادية (١)، مثل أنّ الصّعيد هو التراب أو وجه الأرض ، وهل الإنفحة (٢) هو الكرش أو الشيء الأصفر الذى ينجمد فيه اللبأ وهكذا. ولا ريب أنّ الصدق والكذب من قبيل الصّعيد والإنفحة ، لا من قبيل صيغه (افعل) وأمثالها ، ولا من باب الصّلاه والصّوم وأمثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما ، كما أشار إليه التفتازانى.

قلت : ولكن نرى أنّ الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والإنشاء والأمر والنهى وأمثالها لما يترتب عليها من الثمرات ، وذلك لأجل احتمال تجدد الاصطلاح أو دعوى ثبوته وتغاير العرف واللغة فيها ، ولما كان معرفه أمثال المذكورات ممّا يتوقّف عليه معرفه الأحكام الشرعيه وطريق استنباطها ، ولذلك يبحث عنها فى علم الأصول ، فكذلك ما يتوقّف معرفه المذكورات عليها ، فإذا كان لفظ مستعمل فى تعريف المذكورات ، وكان مختلفا فيه فى اللّغه ؛ فلا يتم معرفه المذكورات إلّا بتحقيق معنى ذلك اللّفظ ، فلفظ الصدق والكذب ممّا يتوقّف عليه معرفه الخبر ، ولا- يتمّ البحث عن حال الخبر ولا- يتمّز حقيقته إلّا بمعرفتهما ، فليس حالهما مثل حال الصّعيد والإنفحة.

فالتحقيق ، أنّ البحث فى هذين اللّفظين من هذه الجبهه لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الآمدى ، ولا أنّه محض الكلام فى المعنى اللّغوى حتّى لا يكون له تعلق بمباحث الأصول.

ص: ٣٤١

- ١- إذ البحث عن هذه الأوضاع من وظيفه علماء متون اللّغه ، ومحلّه كتب اللّغه عاده لا كتب أصول الفقه.
- ٢- بكسر الهمزه وفتح الفاء والحاء المهمله الخفيفه أو الشديده كرش الجدى والحمل ما لم يأكلان.

فبقى الكلام في أنّ البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناه هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور أو نزاع حقيقي؟ وقد عرفت الوجه ، وأنّ الظاهر أنّه ليس بلفظي ، لكن لا ثمره فيه يعتدّ بها.

ثمّ إنّ كلام العضديّ لمّا كان في آخر المبحث قابلا- لما ذكرنا لأنّه ذكر المذاهب الثلاثة. ثمّ قال : والذي يحسم النزاع (1) الإجماع على أنّ اليهوديّ إذا قال : الإسلام حقّ ، حكمنا بصدقه ، وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه.

وهذه المسألة لفظية لا يجدي الإطناب فيها كثير نفع ، فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسألة لفظية ، إلى ما ذكرنا.

وأما كلام غيره ، فلا يمكن تنزيهه على ذلك ، بل مرادهم أنّ النزاع في ثبوت الواسطة لفظي ، منهم السيّد عميد الدّين في «شرح التهذيب» بل هو الظاهر من ابن الحاجب (2) ، حيث عقد المسألة لبيان حصر الخبر في القسمين ، ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ. وقال في آخر كلامه : وهي لفظية ، ومرجع الضمير المسألة المعقوده.

ونقله الفاضل الجواد (3) في «شرح الزبده» أيضا وتنظر فيه ، قال بعد نقل قول الجاحظ بإثبات الواسطة وردّه : واعلم أنّ النزاع في هذه المسألة كاللفظي ، فإنّا

ص: ٣٦٢

-
- ١- فالذي يقطع النزاع ، دليلنا على ما ذهبنا إليه من اعتبار الواقع دون الاعتقاد ، بحيث لا يمكن للنظام الفرار عنه وكذا الجاحظ.
 - ٢- ابن الحاجب : (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ) عثمان بن عمر بن أبي بكر بن يونس ابو عمرو جمال الدين ابن الحاجب ، من أئمة المالكية ومن كبار علماء اصول الفقه ، له مصنفات مشهوره منها منتهى «السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل». ومختصره الذي سماه «مختصر منتهى السؤال والأمل في علمي الأصول والجدل». وهذا الكتاب يعد من عيون مراجع اصول الفقه.
 - ٣- وكذا ذكره في «الفصول» ص ٢٦٦.

نقطع أنّ كلّ خبر فإمّا مطابق للمخبر عنه ، أو لا ، فإن اکتفى فى الصدق بالمطابقه كيف كان والكذب بعدم المطابقه كيف كان ، وجب القطع بأنّه لا واسطه ، وإن اعتبر العلم بالمطابقه أيضا فى الصدق والعدم فى الكذب ، يثبت الواسطه بالضروره ، وهو الخبر الذى لا يعلم فيه المطابقه (١) ، كذا قيل. وفيه نظر يعلم وجهه بأدنى ملاحظه ، انتهى.

أقول : وجه النظر ، أنّ النزاع فى إثبات الواسطه بعينه هو النزاع فى معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حده حتّى يتفرّع عليه ويصير النزاع لفظيا (٢) ، فلذلك عدل العضدى عمّا هو ظاهر عباره ابن الحاجب ، وفَسِّرَ اللَّفْظِي (٣) بما هو خلاف المشهور ، وقال : إنّّه ليس فيها كثير نفع ، إذ النزاع اللَّفْظِي المصطلح لا- نفع فيه أصلا ، لا- إنّّه قليل النفع ، فأخذ بمجامع المسأله وتوابعها ولوازمها ، ونظر إلى مآل المنازعات ، وجعله نفس الخلاف فى معنى الصدق والكذب ، وقال : إنّّه خلاف لغوى قليل الفائدة.

فقوله : لا- يجدى الإطناب فيها كثير نفع ، صفه تقييديه لا توضيحيه. ولو كان الفروع التى ذكرها شيخنا البهائى رحمه الله كما ذكره ، لكان فيه نفع كثير (٤) ، فتأمل فى أطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمّق النظر فى غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر إلى تفرّدى به كأكثر مقاصد الكتاب ، ولا تلاحظ إليه بعين الحقاره وإلى بعين العتاب ، ثم بعد ذلك فإمّا قبولا وإمّا إصلاحا وإمّا عفوا ، والله الموفق للصواب.

ص : ٣٦٣

١- أى ولو لم نعلم بالمطابقه.

٢- وهذا الكلام فى «الفصول» ص ٢٦٦ ، حَقَّقَ فِيهِ وَكَأَنَّهُ لَمْ يَرْضَهُ بِتَمَامِهِ.

٣- فى كلام ابن الحاجب.

٤- سواء كانت الصفه تقييديه أو توضيحيه.

الأول : المعبر في الاتصاف بالصدق والكذب

المعبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه ، فلو قال : رأيت حمارا ، وأراد منه البليد من دون نصب قرينه ، فهو يتّصف بالكذب ، وإن لم يكن المراد مخالفا للواقع .

وكذلك إذا رأى زيدا واعتقد أنه عمرو ، وقال : رأيت رجلا ، فهو صادق ، لأنّ المفهوم من اللفظ مطابق للواقع ، بل والاعتقاد أيضا (١) ، وإن لم يكن معتقده في شخص الرّجل موافقا للواقع ، فهو على مذهب الجاحظ أيضا صادق .

والمعبر في مطابقه الواقع هو مطابقته واقعا ، ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقه وإن كان مخالفا لنفس الأمر . ونظيره ما أشرنا إليه في العدالة ، فإنّ اعتقاد كونه عدلا في نفس الأمر ، يكفي في اتصافه بالعدالة .

نعم ، ذلك الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفساد ، ثمّ يتبدّل .

الثاني : الصدق والكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقيديّه

المشهور أنّ الصدق والكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقيديّه ، مثل : يا زيد الفاضل ، و غلام زيد .

وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك ، لأنّ النسبه التقيديه أيضا إمّا مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع ، ف : يا زيد الإنسان ، صادق ، و : يا زيد الفرس ، كاذب ، و : يا زيد الفاضل ، محتمل .

والتحقيق على ما ذكره بعض المحقّقين (٢) : أنّ النسبه الذهنيه في المركّبات

ص : ٣٦٤

١- فصادق على مذهب النّظام من هذه الجهه .

٢- وهو السيد الشريف في حاشيه «المطوّل» .

الخبريه تشعر (١) من حيث هي هي بوقوع نسبه اخرى خارجه عنها ، ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها أو لا مطابقتها.

وأما النسبه الذهنيه فى المركبات التقيديّه فلا إشعار لها من حيث هي هي ، بوقوع نسبه اخرى تطابقها أو لا تطابقها ، بل إنّما أشعرت بذلك من حيث إنّ فيها إشاره إلى نسبه اخرى خبريه.

بيان ذلك ، إنّك إذا قلت : زيد فاضل ، فقد اعتبرت بينهما نسبه ذهنيه على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبه اخرى خارجه عنها ، وهى أنّ الفضل ثابت له فى نفس الأمر ، لكن تلك النسبه الذهنيه لا تستلزم (٢) تلك النسبه الخارجيه استلزاما عقليا ، فإن كانت النسبه الخارجيه المشعر بها واقعه ، كانت الأولى صادقه ، وإلا فكاذبه ، وإذا لاحظ العقل تلك النسبه الذهنيه من حيث هي هي ، جوّز معها كلا الأمرين على السواء ، وهو معنى الاحتمال.

وأما إذا قلت : يا زيد الفاضل ، فقد اعتبرت بينهما نسبه ذهنيه على وجه لا يشعر من حيث هي هي ؛ بأنّ الفضل ثابت له فى الواقع ، بل من حيث إنّ فيها إشاره إلى معنى قولك : زيد فاضل ، إذ المتبادر إلى الأفهام أن لا يوصف شيء إلا بما هو ثابت له فى الواقع ، فالنسبه الخبريه يشعر من حيث هي هي بما يوصف باعتباره بالمطابقه واللامطابقه ، أى الصدق والكذب ، فهى من حيث هي هي محتمله لهما. وأما التقيديّه فإنّها تشير إلى نسبه خبريه ، والإنشائيه تستلزم نسبا خبريه (٣) ،

ص: ٣٦٥

١- بمعنى تدل صريحا بحسب ذات نفس الكلام.

٢- أى لا تستلزم وجودها فى الواقع.

٣- أى أنّ المركبات الانشائيه كاضرب مثلا. ووجه الاستلزام أنّ النسبه الانشائيه المقصوده من الكلام الإنشائي على ما قدمناه سابقا عبارته عن نسبه الضرب مثلا الى المخاطب من حيث إنّه مطلوب منه للمتكلّم ، وهذه النسبه تتضمن نسبه فاعليه غير مقصوده افادتها.

فهما بذلك الاعتبار احتمالان الصدق والكذب ، وأما بحسب مفهومهما ، فلا تصحّ ، إنّ الحقّ هو المشهور من كون الاحتمال من خواصّ الخبر ، انتهى (١).

ويمكن أن يكون مرادهم بالاختصاص هو الإطلاق العرفي حقيقه ، يعنى أنّهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقه إلّا أنّ النسبه الخبرية المقصوده بالذات ، فإطلاقهما على غيرهما مجاز.

ويتفرّع على ذلك (٢) ، الأحكام المتعلقة بالصدق والكذب ، فمن نذر لمن قال صدقا درهما ، وقال أحد : يا زيد الفاضل ، لا يبزّ النذر بإعطائه وإن وافق فضله للواقع ، كما يقتضيه أصل الحقيقه.

ص: ٣٦٦

١- الى هنا ينتهى كلام السيد الشريف الجرجاني فى حاشيته على «المطوّل» ص ١٥٠.

٢- أى على النزاع السابق.

الخبر ينقسم إلى ما هو ما معلوم الصدق ضروره أو نظرا ، أو معلوم الكذب (١) ، وما لا يعلم صدقه وكذبه. وهو إما يظن صدقه أو كذبه ، أو يتساويان. فهذه أقسام ستّه (٢).

فالأول (٣) : إِمّا ضرورى بنفسه كبعض المتواترات (٤) أو بغيره ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، فإنّ ضروريّته ليست من مقتضى الخبر من حيث إنّه هذا الخبر ، بل لمطابقه الخبر لما هو كذلك فى نفس الأمر ضروره.

والثانى (٥) : مثل خبر الله تعالى والمعصومين عليهم السلام ، والخبر الموافق للنظر الصحيح.

ص: ٣٦٧

١- وهو أيضا قسما.

٢- وفى بعض النسخ خمسة. قال فى الحاشيه الشّهشهانى الأصفهانى : اعلم أنّ فى بعض النسخ فى مقام خمسة ستّه. الى أن قال : فى مقام الخامس السادس ولكلّ وجه ، ولعلّ هذه النسخه هى الأكثر كما هو الأصح. وفى حاشيه اخرى : فهذه أقسام ستّه ، والظاهر السبعه لأنّ معلوم الكذب على قسمين ضرورى ونظرى كأخبار بعض المنافيات للعصمه على الأئمه الاثنى عشر وغيرهم عليهم السلام من بعض الناس ، فبعد أن شئت العصمه والصدق فيهم بالنظر فيما ينافى ذلك معلوم الكذب بالنظر ، وهذه من حاشيه چهاردهى الميرزا محمد على.

٣- أى معلوم الصدق.

٤- جمع المتواتر وهى فى اللغه عبارته عن مجيء الواحد بعد الواحد بفترة بينهما ، ومنه قوله تعالى : (ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا) المؤمنون : ٤٤ ، أى رسول بعد رسول بفترة.

٥- أى والنظرى من هذا القسم.

والثالث : هو الخبر الذى علم مخالفته للواقع.

والرابع : مثل خبر العدل الواحد.

والخامس : مثل خبر الكذوب.

والسادس : مثل خبر مجهول الحال.

ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد.

أما المتواتر ، فعرفه الأكترون : بأنه خبر جماعه يفيد بنفسه القطع بصدقه (١).

وذكروا أنّ التقييد بنفسه ، ليخرج خبر جماعه علم صدقهم لا- بنفس الخبر ، بل إمّا بالقرائن الزائده على ما لا ينفكّ الخبر عنه عادة من الأمور الخارجيه ، كما سيجىء فى الخبر المحفوف بالقرائن ، وإمّا بغير القرائن كالعلم بمخبره ضروره أو نظرا.

ومرادهم بالقرائن التى لا ينفكّ عنها الخبر عادة ، هو ما يتعلّق بحال المخبر ، ككونه موسوما بالصدق وعدمه ، والسامع ، ككونه خالى الذهن وعدمه ، والمخبر عنه ، ككونه قريب الوقوع وعدمه ، ونفس الخبر ، كالهيات المقارنه له الدالّه على الوقوع وعدمه ، فقد يختلف الحال باختلاف الأمور المذكوره.

أقول : ويشكل ما ذكروه بأنهم اشترطوا فى التواتر تعدّد المخبرين وكثرتهم إلى حدّ يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة. ولا ريب أنّ مقتضى ذلك أن يكون للكثرة مدخلية فى حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم.

وقولهم : إنّ التقييد بنفسه احتراز عمّا لو حصل العلم من القرائن الخارجيه عن لوازم الخبر من الأمور المتقدّمه ، يقتضى أنّه إذا حصل العلم بسبب خبر جماعه

ص: ٣٤٨

١- وكذا فى «الزبد» ص ٩٠ ، وفى «المعالم» ص ٣٣٩ مثله تقريبا.

خاصّه من حيث خصوصيّات الخبر يكون متواترا مطلقا (١)، سيّما مع ملاحظه ما يذكرونه في نفى تعيين العدد، وأنّ المدار بما يحصل منه العلم، وهو يختلف باختلاف المواقع، فلا يقتضى اعتبار ما ذكر؛ اعتبار الكثره فيه.

فعلى هذا، لو أخبر ثلاثه بواقعه وحصل العلم بها من جهه خصوص الواقعه وملاحظه صدق المخبرين وخلوّ ذهن السّامع من الشبهه، يلزم أن يكون هذا متواترا، مع أنّ الظاهر أنّهم لا يقولون به.

والحاصل، أنّ اشتراط الكثره أمر زائد على اعتبار كون المخبرين جماعه، فالمعتبر هو الجماعه الكثره لا مطلق الجماعه، فالتعريف على ما ذكره غير مطّرد (٢). فلو لم نمنع من مدخلتيه حال المخبرين والسّامعين ونفس الخبر في حصول العلم، فلا بدّ أن نعتبرها في حصول العلم بالكثره (٣)، فالأولى أن يقال أنّه خبر جماعه يؤمن تواطؤهم على الكذب عاده، وإن كان للوازم الخبر مدخليه في إفاده ذلك الكثره العلم.

ثمّ إنّ الحقّ إمكان تحقّق الخبر المتواتر وحصول العلم به، وقد خالف في ذلك السميّه والبراهمه، وهما طائفتان من أهل الهند وأولاهما عبده الأوثان، قائله بالتناسخ (٤)، والثانيه من الحكماء على زعمهم، وكلاهما نافيتان للأديان والنبوّات.

ص: ٣٦٩

١- أي سواء بلغوا الى المرتبه الكثره المعهوده أو لا.

٢- أي غير مانع لدخول خبر ثلاثه مثلا يعلم صدقهم بسبب القرائن الداخله.

٣- أي بسبب الكثره.

٤- التناسخ الذى أطبق المسلمون على بطلانه هو تعلق الأرواح بعد خراب أجسامها بأجسام آخر فى هذا العالم مطرده فى الأجسام العنصريه.

وبعضهم خصّ المنع بما لو كان الخبر عمّا مضى ، لا الموجود.

لنا : الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين ، والأمم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى عليه السلام ضروره من دون تشكيك ، كالجزم بالمشاهدات. وللسّمينيه شبه واهيه ، مثل أنّهم قالوا أوّلا : إنّّه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد ، وهو محال عادة.

وفيه : مع أنّه مدفوع بوقوعه (1) - كما ذكرنا - قياس مع الفارق ، لوجود الدّاعي فيما نحن فيه دون ما ذكروا.

وثانيا : أنّه لو حصل العلم به ، لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه أيضا.

وفيه : أنّ هذا الفرض محال.

وثالثا : لو حصل العلم به ، لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيّهم ، بأنّه لا نبيّ بعده ، فيبطل دين محمّد صلى الله عليه وآله.

وفيه : منع تحقّق التواتر فيما ذكره ، لاشتراط تساوى الوسائط فى إفاده العلم بالكثرة ، وبخت نصير قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر. وكذلك النصارى فى أوّل الأمر لم يكونوا عدد التواتر ، مع أنّ عدم العلم بتساوى الطبقات يكفى فى المنع ، ولا يهتّمنا إثبات العدم.

واعلم أنّ هاهنا دقيقه لا بدّ أن يتّبه عليها ، وهو أنّه قد يشتهب ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتضافر وعدم وجود المخالف بالتواتر ، فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ، ليس من جهه التواتر ، لأننا لم نسمع إلّا من أهل عصرنا ، وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك أصلا ، فضلا عن عدد يحصل به التواتر ، وهكذا.

ص : ٣٧٠

١- بوقوع التواتر.

وذلك وإن لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الأمر ، إلّا أنّ علمنا لم يحصل من جهته ، بل الظاهر أنّه من جهة أنّ أهل العصر قاطبه مجمعون على ذلك ، إمّا بالتصريح أو بظهور أنّ سكوتهم مبنيّ على عدم بطلان هذا النقل ، فكثرة تداول ما ذكر على الألسنة وعدم وجود مخالف في ذلك العصر ، ولا نقل عمّن سلف في غيره ؛ تفيد القطع بصحّته ، وذلك نظير الإجماع على المسألة ، وليس ذلك من باب التواتر. فالظاهر أنّ وجود البلاد النائية والأمم الخالية لنا من هذا الباب ؛ لا من باب التواتر (1) ، بل الذي يحصل لنا من باب التواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الأمثلة. والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل زلزله وقعت في بلده ، فتكاثر الواردون والمشاهدون لذلك ، وتضافروا في الإخبار حتّى حصل القطع. فعلى هذا ، فاجتماع اليهود والنصارى على الخبر أو على ملّتهم ليس من إحدى القبيلتين.

أمّا التواتر فلعدم العلم بتساوى الطبقات ، بل العلم بالعدم كما ذكرنا.

وأما الإجماع ، فلوجود المخالفه من المسلمين وغيرهم ، فلا تغفل ، فإنّ أكثر الأمثلة التي يذكرون في هذا الباب (2) من باب الثاني لا الأوّل (3) وكم من فرق بينهما.

ورابعا : أنّ الكذب يجوز على كلّ واحد من الآحاد ، فيجوز على الجميع لأنّه عبارته عن الآحاد.

ص: ٣٧١

١- حيث لا بد في التواتر من النقل والأخبار الكثيره.

٢- باب التواتر.

٣- من الاجماع لا التواتر.

وفيه : منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد ، فإنَّ العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كلِّ واحد ، والعشره من حكمها أن الواحد جزئها بخلاف الواحد (١) ، فلا- يلزم من حصول العلم من إخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوى حصوله من كلِّ واحد.

وذكروا غير ذلك أيضا من الشبه الواهيه الظاهره الدفع ، مع أنَّها تشكيكات في مقابله الضروره فلا يستحقَّ الجواب ، كالشبهه السوفسطائيه المنكرين للحسيات ، فإنَّ غايه مراتب الجواب ، الضروره ، وهم ينكرونها.

ولهم (٢) شبهتان اخريان إنَّما تردان على من قال بأنَّ العلم الحاصل من التواتر ضرورى كما هو المشهور ، وهو أنَّه لو حصل العلم به بالضروره لما فرَّقنا بينه وبين سائر الضروريات ، واللَّعازم باطل ، لأنَّا نفرِّق بين وجود الإسكندر وكون الواحد نصف الاثنين ، وأنَّه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ، ونحن لكم مخالفون (٣).

وفيهما : مع أنَّهما لا يردان إلَّا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا ، أنه يرد على الأول : أنَّ الفرق إنَّما هو من جهه تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهه كثره المؤانسه ببعضها دون بعض.

وعلى الثانى : أنَّ الضروره لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائيه ، وإنَّما هو من جهه بهت (٤) وعناد.

ص: ٣٧٢

١- أى بخلاف كل واحد واحد.

٢- أى لمنكرين التواتر.

٣- لأننا نقول بعدم حصول العلم من جهه التواتر.

٤- قذف بالباطل ومنه البهتان.

الأول : في كيفية العلم الحاصل بالتواتر

إنهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر ، فالمشهور أنه ضروري (١) ، وقال الكعبي (٢) وأبو الحسين (٣) والجويني (٤) وإمام

ص: ٣٧٣

- ١- كما ذهب العلامة في «مباديه» ص ١٩٩ ، و «تهذيبه» ص ٢٢٢ ، والمحقق في «المعارج» ص ١٣٩.
- ٢- عبد الله بن احمد الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣ - ٣١٩ هـ) أحد أئمة الاعتزال ورأس طائفة منهم تسمى «الكعبيه». له آراء ومقالات في علم الكلام بعيدة انفراد بها وكذا في علم الأصول. وقد اعتاد الاصوليون ذكر وايراد نظريته المتعلقة بالمباح وهي نظريته اختلفت عبارات الأصوليين في تصويرها وغايه ما يرومه الكعبي من نظريته هي الإفضاء الى إثبات كون المباح غير موجود في الأحكام الشرعيه ، بل المباح من قسم الواجب ، وقد أثارت هذه النظرية الكعبيه مناقشات وردود مختلفه وكلها تتضمن في محتواها توجيه حكم المباح غير هذا التوجيه الذي أبداه الكعبي وسار عليه إلّا ما كان ممن وافقه على رأيه هذا ، له كتب منها : «تأييد مقاله أبي الهذيل» و «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» و «الطعن على المحدثين».
- ٣- أبو الحسين البصري : (.... - ٤٣٦ هـ) محمد بن علي بن الطيب شيخ المعتزله في عصره ، وأحد الاصوليين ، ومن كتبه «المعتمد في أصول الفقه» ، مطبوع في مجلدين وهو من أمهات مراجع علم أصول الفقه ، ومن الكتب التي لخص منها فخر الدين الرازي كتابه «المحصل في أصول الفقه».
- ٤- الجويني : أبو محمد الجويني (.... - ٤٣٨ هـ) عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه من كبار علماء الشافعيه وأئمتهم في الفقه والاصول والأدب والعربيه ، وهو والد إمام الحرمين عبد الملك الجويني ، له مصنفات منها «شرح رساله الامام الشافعي - في أصول الفقه» توفي في نيسابور.

الحرمين (١) إنه نظري (٢) ، وعن الغزالي (٣) الميل إلى الواسطه (٤).

وذهب السيد رحمه الله إلى التوقف في موضع (٥) ، وإلى التفصيل في موضع آخر (٦).

وارتضاه الشيخ في «العدّه» (٧) ، والأقرب عندي القول بالتفصيل.

احتج المشهور : بأنه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين (٨) ، واللّازم منتف لأنا نعلم علما قطعيا بالمتواترات ، مثل وجود مكّه وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك.

ص: ٣٧٤

١- إمام الحرمين عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد ضياء الدين أبو المعالي الجويني (٤١٩ - ٤٧٨ هـ) ، أحد كبار شيوخ الشافعيّ له مصنفات منها «كتاب البرهان في أصول الفقه» و «الورقات في أصول الفقه» توفي في نيسابور.

٢- راجع «المستصفي» ١ / ١٣١ ، و «المحصول» ٣ / ٩٠٤ ، و «المبادئ» ص ١٩٩ للعلامة ، وله أيضا في «التهذيب» ص ٢٢٣ ، وإن نسب فيه إلى الغزالي قوله إلى أنه نظري.

٣- الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥ هـ) : محمد بن محمد بن محمد الغزالي الطوسي ويعرف بحجّه الاسلام ، من كبار رجال التصوّف ، ونظرياته كثيره الشهره في الفلسفه والفقه والأصول وله نحو مائتي كتاب منها «المنخول في أصول الفقه» صنفه في أوّل حياته العلميّه ، وهو كتاب في حقيقه الأمر كان تابعا فيه لآراء أستاذه إمام الحرمين ، مدوّنا لأفكاره مرتبا لتعليقه دون أن يزيد عليها أو ينقص منها كما أشار فيه ، وله كتاب «تهذيب الأصول» وهو أكبر كتبه في أصول الفقه ، وله أيضا فيه «المستصفي في أصول الفقه» وهو وسطا بين الايجاز والاطناب. توفي بطوس ودفن بظاهر قصبه طبران.

٤- بين النظري والضروري ، راجع «المستصفي» ١ / ١٣٢.

٥- راجع «الذريعه» ٢ / ٤٨٥ ، كما وراجع المبحث المذكور في «الشافعي» وجوابات المسائل التبانيات في «رسائل الشريف المرتضى» المجموعه الاولى ص ٣٥.

٦- أي ان بعض العلوم الحاصله من التواتر ضروري وبعضها نظري بالنسبه الى الموارد.

٧- ١ / ٧١.

٨- الصغرى والكبرى.

وأیضا لو كان نظریّا لما حصل لمن لا قدره له على النظر كالعوامّ والصبيان. وأیضا يلزم أن لا یعلمه من ترك النظر قصدا إذ كلّ علم نظریّ، فإنّ العالم به یجد نفسه أوّلا شاكّا ثمّ طالبا، ونحن لا نجد أنفسنا طالبین لوجود مكّه.

ویمكن دفع الأوّل: بأننا نمنع عدم الاحتیاج إلى توسیط المقدمّتين فی المتواترات مطلقا، نعم یتّم فیما حصل القطع من جهه التواتر اضطرارا، فإنّ المتواترات على قسمین:

قسم منها: ما یحصل بعد حصول مبادئها اضطرارا وبدون الكسب، كالمشاهدات وضروریات الدین ووجود مكّه وهند وأمثال ذلك.

ومنها: ما هو مسبق بالكسب، كالمسائل العلمیة التي لا بدّ أن یحصل التتبع فیها من جهه ملاحظه الكتب وملاقاه أهل العلم والاستماع منهم اصولیه كانت أو فروعیة. ولا-رب أن التتبع واستماع الخبر یتدرّج فی حصول الرّجحان فی النظر إلى حیث یشرف المتتبع على حصول العلم، فیلاحظ حیثنذ المقدمّات من كون هذه الأخبار مسموعه ومنوطه بالحسّ، وأنّ هؤلاء الجماعه الكثیرین لا یتواطئون على الكذب، ثمّ یحصل له القطع بمضمونها، فهذا متواتر نظریّ.

ومن علامات النظریّ، أنّ بعد حصول العلم أيضا إذا ذهل عن المقدمّتين قد یتزلزل القطع ویحتاج إلى مراجعه المقدمّات، وهو ممّا یحصل فی كثير من المتواترات، بخلاف الضروریّ. فالضروریّ وإن كان أيضا لا ینفكّ عن المقدمّات، لكنّها لا تحتاج إلى المراجعه إليها والاعتماد علیها ما دام ضروریا، فإن كان مراد المشهور هو ذلك (1) فمرحبا بالوفاق، وإن كان مرادهم أنّ كلّ متواتر لا یحتاج

ص: ٣٧٥

١- أی القول بأنّ العلم بالمتواترات ضروری هو القسم الذی لا یتزلزل القطع بعد حصوله فنعم الوفاق.

إلى النظر مطلقا ، فهو مكابره. وإلى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى رحمه الله حيث قال : إن أخبار البلدان والوقائع (١) والملوك وهجره النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه وما يجرى هذا المجرى ، يجوز أن يكون العلم بها ضروره من فعل الله تعالى ، ويجوز أن تكون مكتسبه [يكون مكتسبا] من أفعال العباد.

وأما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله ، وكثير من أحكام الشريعة والنصّ الحاصل على الأئمة عليهم السلام ، فنقطع على أنه مستدلّ عليه (٢) ، وهذا هو التفصيل (٣) الذى أشرنا إليه وارتضاه الشيخ فى «العهده» (٤).

والظاهر أنّ القول بالتوقف المنسوب إليه أيضا إنما هو فى القسم الأوّل من الصّوريات.

ومنشأ التوقف الشكّ والتأمل فى أنّ العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات ، أو يحصل من جهة كسب العبد والتأمل فى المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم ، وأنهم أخبروا عن حسّ ، وإن لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم ، إذ يصدق حينئذ أنّ العلم ناشئ عن الكسب وإن لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم ، إذ لا فرق بين المعلومات الموصلة إلى المطلوب التى كانت حاصله بالعلم الإجمالى أو التفصيلى. فإنّ من

ص: ٣٧٦

١- هذه العبارة بعينها هى فى «العهده» ١ / ٧١ منسوبة الى السيد ، ولم أظفر بعينها فى «الذريعة» وان يمكن تحصيل مضمونها راجع هناك.

٢- أى يحتاج الى الكسب وترتيب المقدمات.

٣- أى جعلنا المتواترات على قسمين كما أشرنا ، وكلام السيد أيضا ناظر الى ذلك ، بل هو متوقف فى القسم الذى أشرنا أنه ضرورى ، من أنه ضرورى أو فطرى.

٤- ١ / ٧١.

أسيس أساسا وأصل وأصلا وقاعده يتفرّع عليه فروع كثيره ، فقد اكتسب في ذلك ، فكلّما ترتّب عنده نتيجة على ما أصي له بسبب علمه به إجمالا- ، يصدق أنّه من كسيّاته ، وإن احتمل أيضا أن يكون مع ذلك إلقاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ، ومجرى عادته عقيب إخبار هذا القدر من المخبرين.

ومما ذكرنا (١) ، ظهر أنّ المتواتر بعد العلم بالتواتر أيضا يمكن أن يكون نظريا ، فضلا عن ابتداء الأمر.

وأما الدليل الثاني (٢) ، ففيه : أنّ العوامّ والصبيان أيضا لهم معلومات نظريه بالضروره ، وأنهم يستفيدون ذلك من المقدمات ، و يترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم النتيجة ، لكنهم لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك ، والمقدمات العاديه لا إشكال فيها ولا دقّه ؛ بحيث لم تحصل للعوامّ والصبيان ، بل مدار العالم وأساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العاديه التي يفهمها أكثر العقلاء ، وإلا فلا نجد أحدا من غير العلماء والأزكياء يعلم ضرّه من نفعه وخيره من شرّه ، مع أنّ ذلك مبتن على قاعده إدراك الحسن والقبح العقليّ ولزوم الاجتناب عن المضارّ وحسن ارتكاب المنافع. والنظريّ هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين (٣) ، لا بالعلم بهما (٤). ويظهر ممّا ذكرنا ، الجواب عن الدليل الثالث (٥) ، فلا نعيد.

ص: ٣٧٧

- ١- أي من أنّ العلم الحاصل لأجل المقدمات لو تزلزلت المقدمات لتزلزل العلم ، ظهر ... الخ. وفي الحاشيه : من قسمي التواتر.
- ٢- كان قد احتج بأنّه لو كان نظريّا لما حصل لمن لا قدره له على النظر كالعوام والصبيان ، فجاء دفعه بكلامه هذا.
- ٣- أي على ترتيبها.
- ٤- تفصيلا.
- ٥- وهو ما ذكر من حجتهم سابقا : وأيضا يلزم ان لا يعلمه من ترك النظر قصدا إذ كل علم نظري ... الخ.

واحتجّ القائلون بكونه نظريا : بأنه لو كان ضروريا لما احتاج إلى توسط المقدمتين ، والتالى باطل لأنه يتوقف على العلم بأن المخبر عنه محسوس ، وأن هذه الجماعه لا يتواطون على الكذب.

وأجيب : بمنع التوقف على ذلك ، إذ العلم بالصدق ضرورى حاصل بالعهاده ، ووجود صورته الترتيب للمقدمتين لا- يستلزم الاحتياج إليه ، على أنّ مثل ذلك موجود فى كلّ ضرورى. فإنّ قولنا : الكلّ أعظم من الجزء ، يمكن أن يقال لأنّ الكلّ مشتمل على جزء آخر غيره ، وما هو كذلك فهو أعظم.

ومما ذكرنا من بيان التفصيل (1) يعرف حقيقه الحال ، وأنّ الحقّ هو التفصيل.

وأما مذهب الغزالي فالذى نقل عنه فى كتابه «المستصفى» (2) أنه قال : العلم الحاصل بالتواتر ضرورى ، بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور به بتوسط واسطه مفضيه إليه ، مع أنّ الواسطه حاضره فى الذهن ، وليس ضروريا بمعنى أنه حاصل من غير واسطه ، كقولنا : الموجود لا يكون معدوما ، فإنه لا بدّ فيه من حصول مقدمتين :

إحدهما : أنّ هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على الكذب جامع.

الثانيه : أنّهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعه ، لكنّه لا- يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ منظوم ، ولا إلى الشعور بتوسّطهما وإفضائهما إليه.

ص : ٣٧٨

١- أى تعلم أنّ هذا التفصيل ليس على اطلاقه.

٢- ١ / ١٣١.

وقال التفتازانى (١) : إنَّ حاصل كلامه أنه ليس أوليا (٢) ولا كسبيا ، بل من قبيل القضايا التى قياساتها معها ، مثل قولنا : العشره نصف العشرين.

وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف أنه ليس من هذا القبيل ، وأنَّ الحقَّ ما ذكرنا من التفصيل.

والظاهر أنَّ ما ذكره الغزالي نوع من النظرى لا واسطه ، ولذلك نسب العلامه فى «التهذيب» (٣) القول بالنظريه إليه ، ولعلَّ مراده الغزالي ، أنه من باب نظريات العوامِّ ، فإنَّهم وإن استفادوها من المقدمتين ، لكنَّهم لم يتفطنوا بهما ، بكيفيتيهما المترتبه فى نفس الأمر ، فكأنَّ الغزالي قسَّم النظرى إلى قسمين بالنسبه إلى الناظرين ، وهو فى الحقيقه تقسيم للناظرين لا للنظرى ، فكأنَّه قال : العالم والعامي كلاهما مساويان فى النظر فيما نحن فيه ؛ دون سائر النظريات.

ص : ٣٧٩

-
- ١- التفتازانى : (٧١٢ - ٧٩٣ هـ) ، مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازانى من فقهاء الشافعيه الكبار تقدّم فى النحو والصرف والمنطق والمعانى والبيان والأصول وفى كثير من العلوم. وقد حكى أنه كان فى ابتداء طلبه للعلم بعيد الفهم جدا ولم يكن فى جماعه استاذه عضد الدين أبلد منه ، ومع ذلك كان كثير الاجتهاد ، ولم يؤيسه جمود فهمه من الطلب ، وكان استاذه يضرب به المثل فى البلاده ، حتى برع فى العلوم وأصبح يضرب به المثل فى الجِدِّ ، وأكثر العلماء فى الثناء عليه وكذا الفضلاء الذين وصفوه بأوصاف خاصه. ومن كتبه «حاشيه على شرح عضد الدين على مختصر ابن الحاجب» فى أصول الفقه ، و«التلويح فى كشف حقائق التنقيح» وهو شرح على «التوضيح» لمتن «التنقيح فى أصول الفقه» لصدر الشريعه المحجوبى ، وهما من أجل مصنفاته.
 - ٢- الأوليات هى القضايا التى يحكم بصدقها العقل لا بمجرد ذلك بل بواسطه ، غايه الامر أنَّ تلك الواسطه لا تغيب عن الذهن عند تصوّرها كقولنا : الأربعة زوج فإنَّ من يتصوّر الأربعة والزوج تصوّر الانقسام بمتساويين فى الحال وترتب فى ذهنه أنَّ الأربعة منقسمه بمتساويين ، وكل ما هو كذلك فهو زوج فهى قضيه قياساتها معها.
 - ٣- ص ٢٢٢.

الثانى : ما يتعلّق بالمخبرين و بالسّامع فى المتواتر

إنّهم بعد ما عرّفوا المتواتر بما نقلنا عنهم ، قالوا : إنّ هذا المعنى يتحقّق بأمر ، فيشترط فى تحقّق هذا الخبر الذى يفيد العلم بنفسه أمور : منها ما يتعلّق بالمخبرين ، ومنها ما يتعلّق بالسّامع .

فأَمّا الأوّل : فهو كون المخبرين بالغين فى الكثرة حدّاً يمتنع معه فى العاده تواطؤهم على الكذب ، وكون علمهم مستندا إلى الحسّ ، فإنّه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً ، واستواء الطرفين والواسطه (١) ، بمعنى أن يبلغ كلّ واحد من الطبقات حدّ الكثرة المذكوره ، وذلك فيما لو حصل هناك أكثر من طبقه ، وإلّا فلا واسطه ولا تعدّد فى الطبقات .

وربّما زاد بعضهم اشتراط كون إخبارهم عن علم ، ولا دليل عليه (٢) ، بل يكفى حصول العلم من اجتماعهم وإن كان بعضهم ظانين ، مع كون الباقيين عالمين .

وأقول : الكثرة المذكوره التى اشترطوا هنا إن كانت مأخوذه فى ماهيته المتواتر ، فالتعريف مختلّ لعدم دلالته على ذلك ، إذ مع ملاحظه مدخلية لوازم الخبر فى حصول العلم وعدم ضرره فى الحدّ ، فلا حاجة إلى الكثرة ، فإذا حصل العلم بخبر ثلاثه بسبب صدقهم وصلاحتهم وثقتهم سيّما مع انضمام حال نفس الخبر ، فيحصل العلم ويصدق الحدّ على ذلك ، فيكفى ذلك فى تحقّق التواتر ، وإن لم تكن مأخوذه فى ماهيته ، فما معنى قولهم : ويشترط فى حصول التواتر وتحقّقه

ص : ٣٨٠

١- استواء الطرفين يعنى طرفى السلسله فى النقل ، وأما الواسطه فيما لو كان هناك أكثر من طبقتين .

٢- قال فى الحاشيه : الظاهر أنّ هذا من تتمه كلام القائلين المذكورين ردّاً للبعض المذكور .

كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد ، إذ ذلك من مقومات الماهية عندهم ، وإلا فلا معنى لكون ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر بعد ما أخذوا إفاده العلم بنفسه في تعريفه ، فإن ما يفيد العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر ، كما لا يخفى .

وأیضا قولهم (١) : ويشترط في حصول التواتر كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد ، إمّا أن يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل والاصطلاح في التواتر ، فما معنى تقييده بكونهم حدّا يمتنع تواطؤهم على الكذب ، وما وجه تخليه التعريف عن لفظ الكثرة ، إذ المراد كثره الجماعه لا الكثره مطلقا (٢) حتّى تشتمل الثلاثه ، مع أنّه ممّا يناقش في صدقه في الثلاثه أيضا ، فلا يحسن أن يقال أنّ الثلاثه أيضا كثير .

وإمّا أن يراد به الكثره المقيده بما ذكر ، وحينئذ (٣) فنقول : إن أريد من امتناع تواطؤهم على الكذب عاده من جهه نفس الكثره مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كلّ شيء ، فمع أنّهم لا- يقولون به ، لا- يلائم تخصيصهم الا-حتراز بما كان العلم من جهه القرائن الخارجه عن لوازم الخبر ، بل لا بدّ أن يحترزوا من القرائن اللّازمه للمخبر أيضا ، فالتواتر حينئذ هو ما كان إفادته العلم من جهه الكثره ؛ لا غير ، مع أنّه ليس لذلك معيار معين ، بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ، ولذلك لم يعين

ص : ٣٨١

- ١- وهذا ایراد آخر قالوه .
- ٢- هذا الشرط كثره الجماعه لا الكثره المطلقه بقرينه المخبرين بذلك ، وما استفاد من تعريف التواتر الكثره المطلقه لأنهم قالوا خبر جماعه ، وبالجملة إنّ التعريف يصدق على الثلاثه بخلاف هذا الشرط .
- ٣- أي حين تقييد الكثره بالقييد المذكور .

وإن أريد امتناع تواطئهم على الكذب بملاحظه خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر ، فيرجع هذا إلى أنّ هذا الشرط لمحض إدراج قيد الكثرة ، إذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر ، كان مستفاداً من قولهم : يفيد بنفسه العلم ، فيرجع الكلام فيه إلى البحث الأول (1) ، وهو أنّ التعريف مختلّ للزوم إدراج قيد الكثرة فيه ، وأنّ قولهم : بنفسه ، لا يغنى عنه .

وبالجملة ، كلماتهم هنا في غايه الاختلاف ، فالأولى في التعريف ما ذكرنا سابقاً (2) ، والذي يحضرنى من كلام القوم ما يوافق ما اخترته ، التعريف الذي اختاره السيّد عميد الدين رحمه الله في «شرح التهذيب» حيث قال : هو في الاصطلاح عبارته عن خبر أقوام (3) بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم .

وأما الثاني (4) : فهو كون السامع غير عالم بما أخبر به لاستحاله تحصيل الحاصل ، وأن لا يكون قد سبق بشبهه أو تقليد إلى اعتقاد نفي موجب الخبر .

وهذا الشرط ممّا اختصّ به سيّدنا المرتضى ، ووافقه المحققون ممّن تأخّر عنه (5) ، وهو شرط وجيه (6) . وبذلك يجاب عن كلّ من خالف الإسلام ومذهب الإماميّة في إنكارهم حصول العلم بما تواتر من معجزات النبيّ صلى الله عليه وآله والنصّ على

ص : ٣٨٢

١- حيث الإيراد الأوّل .

٢- من أخذ الكثرة في الحد .

٣- وتفهم الكثرة من قيد أقوام أيضاً فضلاً عن قيد حصول العلم بقولهم .

٤- أى الشرط الثانى وهو ما يتعلّق بالسامع .

٥- كما في «الذريعة» ٢ / ٤٩١ .

٦- وجيّد في موضعه ، كما ذهب الشهيد في «الرعايه» ص ٦٤ .

الوصي ، وكذلك كل من أشرب قلبه حبّ خلاف ما اقتضاه المتواتر ، لا يمكن حصول العلم له إلا (١) مع تخلّيته عمّا شغله عن ذلك إلا نادرا.

الثالث : أقل عدد التواتر

اختلفوا في أقل عدد التواتر (٢).

والحقّ : أنّه لا يشترط فيه عدد ، وهو مختار الأكثرين . فالمعيار هو ما حصل العلم بسبب كثرتهم ، وهو يختلف باختلاف الموارد ، فربّ عدد يوجب القطع في موضع دون الآخر .

وقيل : أقلّه الخمسه (٣) ، وقيل : اثني عشر (٤) ، وقيل : عشرون (٥) ، وقيل : أربعون (٦).

ص : ٣٨٣

١- وهكذا يكون الشرط المذكور غالبا وليس بدائم.

٢- حتّى منهم من قال : يحصل باثني اعتمادا على نصاب الشهاده ، وقياسا على البيئه الماليه .

٣- قيل أنّه للقاضي واستفيد هذا القول وحجته أنّ ما دونه الأربعة لا- يفيد العلم وإلا لحصل بقول شهود الزنا ولم يحتاج الى التزكيه وهو باطل بالاجماع ، نسب ابن السمعاني هذا القول إلى أكثر أصحاب الشافعي ، ونسبه ابن السبكي في «جمع الجوامع» الى جميع الشافعيه .

٤- على عدد نقيب بني اسرائيل لقوله تعالى : (وَبَعَثْنَا مِنْهُمُ اثْنَيْ عَشَرَ نَقِيبًا) المائده ١٢ . وقد خصهم بذلك لحصول العلم بخبرهم .

٥- لقوله تعالى : (إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ) الانفال ٦٥ ، وإنّما خصّهم بذلك لحصول العلم بما يخبرون به . ونسب الرازي في «المحصول» ٣ / ٩٢٥ ، والزرکشي في «البحر المحيط» هذا القول الى أبي الهذيل المعتزلي ، وبعض المعتزله .

٦- لقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الانفال : ٦٤ ، فهذه الآية نزلت في أربعين كما في الحاشيه . أو لعدد الجمع عند العامه .

وقيل : سبعون (١) ، وقيل غير ذلك (٢).

وحججهم ركيكه واهيه (٣) لا يليق بالذكر ، فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها (٤).

وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا آخر لا دليل عليها ، وفسادها أوضح من أن يحتاج إلى الذكر. فمنهم من شرط الإسلام والعدالة (٥) ، ومنهم من اشترط أن لا يحويهم بلد (٦) ليمتنع تواطئهم ، ومنهم من اشترط اختلاف النسب ، ومنهم من اشترط غير ذلك (٧) والكل باطل.

ونسب بعضهم (٨) إلى الشيعة اشترط دخول المعصوم عليه السلام فيهم ، وهو افتراء أو اشتباه بالإجماع.

ص: ٣٨٤

١- لقوله تعالى : (وَاخْتَارَ مُوسَى قَوْمَهُ سَبْعِينَ رَجُلًا لِمِيقَاتِنَا) الأعراف : ١٥٥.

٢- مذهب جماعه الى أنه ثلاثمائة وثلاثة عشر عدد أهل بدر ، وهناك أقوال اخرى في هذه المسألة غير ما ذكر ، منها : أنه لا يحصل التواتر إلا بخبر عشرة ، فلا يحصل العلم إذا كان المخبرون عشرة فصاعدا ، ونسب هذا القول الى الإصطخري وهناك من قال : لا يحصل إلا بخبر عدد بيعه الرضوان ، وقد بلغ من بايع بيعه الرضوان ألف وخمسائة وقيل : ألف وأربعمائة.

٣- وهذه الأقوال للعامه ووجوبها مذكور في شرح العصدي.

٤- ما فيها من الايرادات.

٥- ونسب هذا المذهب إلى عبد الله بن عبدان الشافعي قاله في كتابه «الشرائط».

٦- لا- يحصرهم عدد ولا- يحويهم بلد ذهب إلى ذلك البزودي في «أصوله مع الكشف» ونقل ابن مفلح الحنبلي عن بعض الفقهاء كما عن «روضه الناظر» ٢ / ٩٠٨.

٧- اختلاف أوطانهم وأديانهم حتى يحصل العلم بخبرهم لتندفع التهمة بصوره أكد ، وشرط قوم أن يكونوا أولياء مؤمنين ، وشرط قوم أن لا يكونوا محمولين بالسيف على الإخبار.

٨- كالغزالي في «المستصفي» ١ / ١٣٨ ، ولكن عبر عنهم بالروافض ، وفي «المعارج» ص ١٤٠ : حكى بعض الأشعريه والمعتزله ان الإماميه تعتبر قول المعصوم عليه السلام في التواتر وهو فريه عليهم أو غلط في حقهم وإنما يعتبرون ذلك في الاجماع.

إذا تكثرت الأخبار فى الوقائع واختلفت ، لكن اشتمل كلّ منها على معنى مشترك بينها بالتضمّن أو الالتزام ، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثره الأخبار ، فيسمى ذلك متواترا بالمعنى (١) ، وقد مثّلوا بذلك بشجاعه على عليه الصلاه والسلام ، وجود حاتم ، فقد روى عنه عليه السلام : أنّه فعل فى غزوه بدر كذا ، وفى أحد كذا ، وفى خير كذا ، وهكذا ، وكذلك عن حاتم أنّه أعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا. فإنّ كلّ واحد من الحكايات الأولى يستلزم شجاعته عليه السلام ، وكلّ واحد من الحكايات الأخر يتضمّن جود حاتم ، لأنّ الجود المطلق جزء الجود الخاصّ.

وفيه مسامحه ، لأنّ الجود صفة للنفس وليس من جملة الأفعال حتّى تتضمّنه ، بل هو مبدأها وعلتها ، فذلك أيضا من باب الاستلزام.

تصوّرات فى المتواتر

وتحقيق المقام أنّ التواتر يتصوّر على وجوه :

الأوّل : أن يتواتر الأخبار باللفظ الواحد ، سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل : «إنّما الأعمال بالنيّات» (٢) ، على تقدير تواتره كما ادّعوه ، أو بعضه كلفظ : «من كنت مولاه فعلىّ مولاه» (٣) ، ولفظ : «إنّى تارك فيكم الثقلين» (٤) ، لوجود تفاوت فى سائر الألفاظ الواردة فى تلك الأخبار.

والثانى : أن يتواتر بلفظين مترادفين أو ألفاظ مترادفه مثل : إنّ الهَرّ طاهر ،

ص : ٣٨٥

١- ويقال له المتواتر المعنوى أيضا قبالا للمتواتر اللفظى.

٢- «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لامرئ ما نوى» ، «التهذيب» ج ١ ص ٨٣ ب ٤ ح ٦٧ ، و «الوافى» ج ٣ ص ٧١ ب ٤٧ ح ٢.

٣- أخرجه الطبرانى الهيثمى فى «المعجم الكبير» ، وفى «بغية الرائد فى تحقيق مجمع الزوائد» بسند مجمع على صحته.

٤- أخرجه الحاكم والذهبي فى «المستدرک» و «التلخيص».

والسنور طاهر ، أو الهَرّ نظيف والسنور طاهر ، وهكذا ، فيكون اختلاف الأخبار باختلاف الألفاظ المترادفة.

والثالث : أن يتواتر الأخبار بدلالاتها على معنى مستقلّ وإن كان دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق ، وإن اختلف ألفاظها أيضا مثل : نجاسة الماء القليل بملاقاه النجاسة الحاصلة من مثل أن يرد في بعض الأخبار أنّ الماء القليل ينجس بالملاقاه. وفي آخر : الماء الأنقص من الكثر يتنجس بالملاقاه. وفي آخر : «إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء» (١) ، بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الأخبار مختلفه كما في قوله عليه السلام : «ولا تشرب سؤر الكلب إلّا أن يكون حوضا كبيرا يستسقى منه الماء» (٢). وقوله عليه السلام حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطأت العذرة : «لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كثر» (٣) ، وهكذا. فإنّ المطلوب بالنسبة إلى الماء القليل وهو انفعاله أمر مستقلّ مقصود بالذات ، لا أنّه قدر مشترك منتزع من أمور ، فإنّ الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات أفراده التي يشترك فيها هذا المفهوم ، وذلك أيضا أعمّ من أن يكون الأخبار منحصره في بيان هذا المطلب المستقلّ أو مشتمله على بيان مطلب آخر أيضا.

والرابع : أن يتواتر الأخبار بدلاله تضمّنيه على شيء مع اختلافها ، بأن يكون ذلك المدلول التضمّني قدرا مشتركا بين تلك الآحاد ، مثل أن يخبر أحد أنّ زيدا

ص : ٣٨٦

-
- ١- «الكافي» ج ٣ ص ٢ ب ٢ ح ١ و «التهذيب» ج ١ ص ٣٩ ب ٣ ح ٤٦ و «الاستبصار» ج ١ ص ٦ ب ١ ح ٢.
 - ٢- «الاستبصار» : ١ / ٢٠ ح ١٤٤ ، «التهذيب» : ١ / ٢٢٦ ح ٦٥٠.
 - ٣- «الاستبصار» : ١ / ٢١ ح ١٤٩ ، «التهذيب» : ١ / ٤١٩ ح ١٣٢٦.

اليوم ضرب عمروا، وآخر أنه ضرب بكرا، وآخر أنه ضرب خالدا، وهكذا إلى أن يحصل حدّ التواتر مع فرض الواقعة واحدا، فإنه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وإن لم يحصل العلم بالضررب. وكذلك لو اختلفوا في كَيْفِيَّاتِ الضَّرْبِ (١). ومن ذلك ورود الأخبار فيما تحرم عنه الزّوجه من الميراث، بأن يقال: إنّ حرمانها في الجملة يقينيّ لكن الخلاف فيما تحرم عنه، فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كلّ واحد من الحرمانات.

والخامس: أن يتواتر الأخبار بدلاله التزاميه بكون ذلك المدلول الالتزامى قدرا مشتركا بينهما، مثل أن ينهينا [ينهانانا] الشّارع عن التّوضّى عن مطلق الماء القليل إذا لاقاه العذره، وعن الشرب عنه إذا ولغ فيه الكلب، وعن الاغتسال عنه إذا لاقاه الميته، وهكذا، فإنّ التّهى عن الوضوء في عرف الشارح يدلّ بالالتزام على النجاسه، وهكذا الشرب والاعتسال، فإنه يحصل العلم بنجاسه الماء القليل بذلك.

والسادس: أن يتكاثر الأخبار بذكر أشياء تكون ملزومات لل لازم، يكون ذلك اللّازم منشأ لظهور تلك الأشياء (٢)، مثل الأخبار الواردة في غزوات عليّ عليه السلام،

ص: ٣٨٧

١- كَيْفِيَّاتِهَا من ناحيه الشّدّه والضعف أو بالسّوط أو بغيره فيثبت الضرب ولا يثبت نفس كَيْفِيَّتِهِ.

٢- قال السيّد على القزوينى في الحاشيه: فيه من المسامحه في التعبير ما لا يخفى ضروره أنّ الأشياء المذكوره في الأخبار المتكاثره التي هي عباره عن الوقائع المرويّه لوازم لملزوم واحد لا أنّها ملزومات لل لازم واحد، خصوصا مع فرض كون ذلك الواحد منشأ لتلك الأشياء، فإنّ المنشأ عباره عن العلّه، والعلّه ملزوم والمعلول لازم، والأشياء المذكوره معلولات لا أنّها علل.

وما ورد في عطايا حاتم ، وذلك يتصوّر على وجهين :

الأول : أن يذكر تلك الوقائع بحيث تدلّ بالالتزام على الشجاعه والسيخاوه مثل أن يذكر غزوه خيبر بالتفصيل الذي وقع ، فإنّه لا يمكن صدورهما بهذا التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكزاريه من دون الفرار [الفراريه] ، إلّا عن شجاع بطل قوى بالغ أعلى درجه الشجاعه ، وهكذا غزوته عليه السلام في أحد وفي الأحزاب وغيرها ، فباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت أصل الشجاعه التي هي منشأ لهذه الآثار ، وهكذا عطايا حاتم.

والفرق بين هذا وسابقه أنّ الدلاله في الأول مقصوده جزما ، والأخبار مسوقه لبيان ذلك الحكم الالتزامى ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّه قد لا يكون بيان الشجاعه مقصودا أصلا ؛ وإن دلّ عليها تبعا ، فحصول العلم فيما نحن فيه ، من ملاحظه كلّ واحد من الأخبار ثمّ تلاحق كلّ منها بالآخر.

والثاني : أن يذكر تلك الوقائع لا بحيث تدلّ على الشجاعه ، مثل أن يقال : أنّ فلانا قتل في حرب كذا رجلا ، وقال آخر : أنّه قتل في حرب آخر رجلا ، وهكذا ، فبعد ملاحظه المجموع ؛ يحصل العلم بأنّ مثل ذلك الاجتماع ناشئ عن ملكه نفسانيه هي الشجاعه ، وليس ذلك بمحض الاتفاق ، أو مع الجبن أو لأجل القصاص ونحو ذلك.

وكذلك في قصه الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق (1) هو كلّى القتل والإعطاء وهو لا يفيد الشجاعه ولا الجود ، ولكنّ الحاصل من ملاحظه المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ، ولعلّ من جعل

ص : ٣٨٨

١- أى أول الوجهين كما في حاشيه ، وفي اخرى عبّر بالمذكور في طيّ الوجه الرابع الكافل لبيان التضمينيه فتأمل .

الجود من باب الدلالة التضمّنيه ، غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بين الجود والعطاء ، ولعلّ كلام العضدى ناظر إلى هذا الوجه (١) ، حيث قال : واعلم أنّ الوقعه الواحده لا تتضمّن السّخاوه ولا الشّجاعه (٢) ، بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات (٣) ذلك وهو المتواتر ، لا لأنّ آحادها صدق قطعا ، بل بالعادة. انتهى.

والظاهر أنّه فرض المقام خاليا عن وجه يدلّ على الشجاعه بالالتزام ، ومع هذا الفرض فالأمر كما ذكره من عدم دلالة كلّ واحد من الوقائع على الشّجاعه

ص: ٣٨٩

١- أى الوجه الثانى من القسم السادس ، وهو كون الدلالة على القدر المشترك بالالتزام. قال فى الحاشيه اعلم أنّ المصنّف استظهر من كلامه إرادته الوجه الثانى من وجهى السادس ولكن الظاهر عندى أنّ مراده أوّل وجهى السادس او أنّ مراده هو الوجه الخامس ، وان مراده كونه من باب الاستلزام بأحد الوجهين واطلاقه التضمن حينئذ مسامحه ، ومراده الاستلزام فنفاه من أحاد الوقائع واثبته فى المجموع. ويمكن أن يكون مراده من السّخاوه والشّجاعه الفعل الدال عليهما لا الملكتين ، فحينئذ يكون من الوجه الرابع ولفظ التضمن المنفى على ظاهره. فعلى ما ذكرناه من حمله على أحد الوجوه الثلاثه فمعنى كلامه أنّ كل واحد من الوقائع لا- تدل على الشجاعه مثلا- أى تحققها بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات هو ذلك أى الشجاعه المحقّقه ، والشجاعه المحقّقه هو المتواتر لا- لأنّ آحادها صدق قطعا أى ليس بحيث يكون كل واقعه صدقا وإنّما يثبت الصدق وقطعيّته ذلك الخبر المتواتر بسبب العاده من حيث ملاحظه المجموع. وهذا لا تكلف فيه كما ترى ؛ بخلاف ما استظهره المصنّف. كما ذكره فى «حديقه البساتين فى شرح القوانين» لمحمد على بن احمد التبريزى القراجه داغى.

٢- أى لا تدلّ عليها بالتضمن ولا الالتزام. أراد بالتضمن ما يعمّ الدّاليتين.

٣- أراد بالجزئيات مجموع الوقائع الخاصه المخبر بها ، ومعنى حصول القدر المشترك منها ، حصول الدلالة عليه من ملاحظه المجموع.

والسخاوه ، ولذلك قال : بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ، يعنى الحاصل من ملاحظه مجموع الجزئيات ، لا كلّ واحد منها هو الشجاعه والسخاوه لإفادتها بكثرتها الملكة النفسانيه.

وأما قوله : لا- لأنّ آحادها صدق. يعنى أنّ المتواتر فى سائر الأقسام لا ينفكّ عن صدق الآحاد بناء على المشهور فى معنى الصدق بلا شبهه.

وإن كان من جهه الدلاله الالتزاميه الحاصله مع كلّ منها أو التضمّنيه الحاصله مع كلّ منها كما فى الصّورتين السابقتين (١). وأما فى ذلك (٢) فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلا عن جميعها ، ولكن بالعاده يحصل العلم بالقدر المشترك. يعنى ما هو قدر مشترك فى كونه لازما لها ، وهو الشجاعه والسخاوه من سماع تلك الوقائع ، وإن لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقائع بعنوان القطع ، إذ لا مشترك بينها فى الدلاله حينئذ ، والقدر المشترك إنّما يحصل من جميعها.

هذا ويظهر من العضدى فى هذا المقام أنّه حصر المتواتر المعنوى فى الوجه الثانى (٣) من الوجهين.

ومقتضاه أنّه يحصل بمجموع الآحاد الدلاله على القدر المشترك بعنوان القطع ، لا أنّ الدلاله كانت حاصله فى كلّ واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ،

ص: ٣٩٠

١- أى الرابعه والخامسه.

٢- أى الثانى من السادس.

٣- وجه الظهور أنّ الحاجبى وغيره مثّلوا للمتواتر المعنوى بالمثاليين ، والعضدى عند شرح عبارته الحاجبى وصفهما بما ذكر من أنّ الدلاله على القدر المشترك إنّما تحصل من ملاحظه المجموع لا من كل واحد ، وهذا فى معنى حصر الممثل فى الوجه المذكور.

وإلّا فكان اللّازم عليه أن يتّبه على أنّ ذلك مناقشه في المثال ، مع أنّ المثال الذى (١) ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت ، وإدخال الوجه الأوّل تحت المتواتر اللفظى وكذا بعض ما تقدّمه من الأقسام مشكل.

على هذا فجميع أقسام المتواتر يجمعها قسمان :

أحدهما : أن يدلّ على آحاد الأخبار على شىء يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك الشىء ، القطع بحصول ذلك الشىء ، وذلك هو ما عدا الوجه الثانى من القسم السادس من الأقسام.

والثانى : أن يحصل من مجموع آحاد متكثّره الدلاله على شىء وكانت مقطوعا بها. ويمكن أن يمثّل للوجه الثانى بالأخبار التى وردت فى نجاسه الماء القليل بالخصوصيات المعيّنه من جهه النجاسه ومن جهه الماء معا ، فإنّ بملاحظه مجموعها يمكن دعوى القطع بأنّها تدلّ على نجاسه مطلق الماء القليل ، بل الظاهر أنّ الحكم كذلك. ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصه كان واردا (٢) فى مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الأخبار ، فإنّ عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم.

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ ما ذكره فى تعريف التواتر من اشتراط كونه منوطا بالحسّ (٣) ، فإنّ أرادوا إدراج المشترك المعنوى فى التعريف ، فلا بدّ أن يقال : أنّ المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحسّ (٤) وموجبا بنفسه العلم بذلك

ص: ٣٩١

١- للوجه الثانى المذكور فى كلام العضدى.

٢- جمله كان هنا خبر كان السابقه.

٣- راجع «المعالم» ص ٣٤٠.

٤- أن يكون مدرّك الخبر وهو موجب علم المخبرين بالحكم بالحسّ بصرا أو سمعا أو غيرهما.

المحسوس (١) أو بالقدر المشترك (٢) بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه ، وإن عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن الفرد أو يلازمه ، سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد أو من مجموعها.

فعلى هذا يندفع الإشكال الذي أورده المحقق البهائي رحمه الله على الإجماع المنقول بالخبر المتواتر كما أشرنا سابقا ، فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر ، والإجماع المتواتر من قبيل أصل الإجماع ، وفهم اتفاق آراء الكل ومطابقه آرائهم لأقوالهم.

فكما أنّ هناك الأقوال محسوسة ومطابقه الآراء مدركة بالعقل ، فكذلك في الإجماع المتواتر ، والخبر المتواتر معنى بالمعنى الأخير (٣).

ويمكن أن يقال في الوجه الأوّل من الوجهين (٤) : أنّ العلم بحصول فرد محسوس من الأفراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دلّ عليه كل واحد من الآحاد ، يحصل للسامع وكذلك فيما قبله (٥).

ص: ٣٩٢

١- كما في الاقسام الثلاثة الأوّل.

٢- كما في الرابع.

٣- أي الوجه الثاني من القسم السادس.

٤- الوجه الأوّل من وجهي القسم السادس.

٥- من الأقسام.

خبر الواحد : ما لم ينته إلى حدّ التواتر ، كثرت رواته أم قلت .

وقيل : ما أفاد الظنّ ، ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظنّ .

والمستفيض : ما زاد نقلته على ثلاثه ، كذا ذكره ابن الحاجب (1) ، وقرّره العضدى .

وقال التفتازانى فى تفسيره : أى خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم أصلا أو أفاد بالقرائن الزائده . قال : وعلى هذا لا واسطه بين الخبر المتواتر وخبر الواحد ، فالمستفيض نوع منه .

أقول : قد عرفت أنهم عرفوا المتواتر بأنه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم ، واحترزوا بالتقييد بنفسه عمّا لو حصل العلم من القرائن الخارجه عمّا لا ينفكّ الخبر عنه عادة ؛ كشقّ الثوب والصراخ والجنازه فى المثال الآتى .

فظهر أنّ مدخليه القرائن الداخله فى حصول العلم لا- تضرّ بكونه متواترا وإن كان للكثيره أيضا مدخليه فى حصول العلم ، فإذا كان خبر الواحد بقريته المقابله هو ما لم ينته إلى حدّ التواتر ، يعنى لم يكن ممّا حصل العلم به من جهه الكثيره ، فيكون له فردان ، فرد لا يثبت به العلم أصلا ، وفرد لا يثبت به العلم من جهه الكثيره ، وإن حصل من جهه القرائن الداخله أو الخارجه ، إذ لم يقيم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظه القرائن الداخله كما سنذكره ، أو الخارجه كما هو مختار الأكثر ، فعلى هذا ، فللخبر الواحد أقسام كثيره :

ص: ٣٩٣

منها : ما يفيد القطع من جهه القرائن الداخلة.

ومنها : ما يفيد القطع من جهه القرائن الخارجة.

ومنها : ما يفيد الظن.

ومنها : ما لا يفيد ايضا.

وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله فى كل من القسمين (1)؛ فيكون قسما ثالثا، ولا مانع من تداخل الأقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدى. فإذا لم يبلغ الكثرة إلى حيث يكون له فى العرف والعادة مدخلية فى الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة والأربعة والخمسة وإن حصل العلم من جهه القرائن الداخلة، فهو مستفيض قطعى، وإن زاد على المذكورات بحيث يتمتع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد فى بعض الأوقات، ولكن لم يحصل فيما نحن فيه، فهذا مستفيض ظنى.

ويمكن إلحاق الأوّل بالمتواتر، على وجه مرّ الإشاره إليه من القول بكون خبر الثلاثة إن كان قطعياً متواتراً، وإلحاق الثانى بخبر الواحد.

ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد أعمّ من الظنى.

وبالجملة، كلام القوم هنا غير محرّر، ويرجع النزاع إلى أنّ خبر الواحد الخالى عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم أم لا؟ وعلى الأوّل فهل هو مطّرد أم لا؟

وعلى الثانى فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة أم لا؟ فهناك أقوال أربعة (2).

ص: ٣٩٤

- ١- أى المتواتر وخبر الواحد. وهكذا مؤدى العبارة أنّه يمكن دخول بعض أقسامه فى المتواتر، وبعض أقسامه فى خبر الواحد.
- ٢- يعنى يرجع النزاع المستفاد من اختلافهم فى تعريف خبر الواحد من جهه أنّ بعضهم قالوا هو ما أفاد الظنّ، فمعناه أنّه لا يفيد العلم أصلاً أو أنّه لا يفيد العلم بنفسه، فمعناه أنّه قد يفيد بغيره من القرائن الخارجيه. وقد يفهم من تعريف بعضهم بأنّه ما لم ينته الى حدّ التواتر وجعل ما يفيد العلم بنفسه لا- من جهه الكثرة، بل من جهه القرائن الداخلة كما حققناه، فيرجع النزاع الى الأقوال الأربعة. أحدها: عدم إفاده العلم أصلاً لا بالنظر الى القرائن الداخلة ولا الزائدة. والثانى: إفادته العلم بالنسبه الى الزائدة دون الداخلة. والثالث: إفادته بالنسبه الى الداخلة أيضاً ومطّرداً. والرابع: كذلك غير مطّرد. هذا كما فى الحاشيه.

واعلم أنّ القول بإفاده العلم مع قطع النظر عن القرائن الداخلة والخارجه في خبر غير العدل لم يعهد من أحد منهم ، وكذلك اشتراط العدالة في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجيه.

ومحلّ نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجيه مخصوص بخبر العدل ، وفيه أعمّ.

فلنقدّم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجيه ، فالمشهور عدم إفادته العلم مطلقا.

وذهب أحد من العامّه إلى أنّه يفيد العلم مطّردا.

وذهب قوم إلى أنّه يفيد غير مطّرد ، وهذا أظهر ، لأنّنا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظه القرائن اللّغزاه للخبر التي لا- ينفكّ عنها عاده ، وإن لم يكن هناك قرينه خارجه ، إذ قد عرفت أنّ اعتبار القرائن الداخله لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ، ولكن ذلك لا يطّرد كما هو مشاهد بالوجدان ، بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل أيضا.

وما استدللّ به القائل بالأطراد في خبر العدل من أنّه لو لم يفد العلم لما وجب

العمل به ، بل لم يجز لقوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) و : (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ) (٢) والتالى باطل للإجماع ، فالمقدم مثله ، فهو باطل ، لأن الإجماع إنما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ، ولمنع تعلق النهى بالعمل بالظن فى الفروع ، وإنما هو فى الأصول كما مر وسيجىء .

واحتج الجمهور بوجه ثلاثة (٣) :

الأول : أنه لو حصل بلا قرينه ، يعنى خارجيه ، لكان عادياً ، إذ لا عليه عندنا (٤) ولا ترتب إلا بإجراء الله عادته بخلق شىء عقيب شىء آخر ، ولو كان عادياً لا طرد كالخبر المتواتر ، وانتفاء اللآزم بين .

الثانى : أنه لو حصل العلم به لأدى إلى تناقض المعلومات إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين ، فإن ذلك جائز بالضرورة ، بل واقع ، واللآزم باطل ، لأن المعلومات واقعان فى الواقع ، وإلا لكان العلم جهلاً ، فيلزم اجتماع النقيضين .

الثالث : لو حصل العلم به ؛ لوجب القطع بتخطئه من يخالفه بالاجتهاد ، وهو خلاف الإجماع .

والجواب عن الأول : منع بطلان التالى إن أراد أنه لا يفيد القطع إذا فرض صورته اخرى مثله ، إذ نحن نقول فى الصورة التى فرضنا كون خبر الواحد مفيداً للعلم من جهة القرائن الداخلة ، أنه إذا فرض مثل هذا الخبر فى موضع آخر لم يتفاوت فيه

ص : ٣٩٦

١- الاسراء : ٣٦ .

٢- الانعام : ١١٦ .

٣- ونقلها صاحب «المعالم» فيه ص ٣٤٢ .

٤- أى لا عليه بين الأشياء أصلاً للقول بالجبر ، وإن كل ما يحصل إنما هو فعل الله تعالى كما هو مذهب الأشاعره .

القرائن المذكوره أيضا ، يفيد العلم (١).

فإن أراد من عدم الأطراد عدم الإفاده في مثل ذلك الموضوع أيضا ، فهو ممنوع.

وإن أراد في جميع أفراد خبر الواحد ، فلا يضرننا كالمتواتر ، فإنه أيضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به ، فكل ما أرادوا من الأطراد وجريان العاده في المتواتر ، فنريد نظيره فيما نحن فيه.

وقد يورد على هذا الدليل (٢) : بأن دعوى الملازمه لغو ، إذ لو كان عقليا لثبت الأطراد بالطريق الأولى ، وإرادته نفى كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك ، ياباه التعليل بقوله : إذ لا عليّه ولا ترتّب. انتهى.

وفيه : أن هذا الدليل من الأشاعره ، وهم لما جعلوا عدم العليّه والترتب العقلي مفروغا عنه ، فغرضهم أن الأمر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عاده الله به ، ومقتضاه الدوام ، فلا يكون من باب محض الاتفاق ، ولا ينافيه التعليل بقوله : إذ لا عليّه ولا ترتّب. انتهى. فإن الحصر بالنسبه إلى محض الاتفاق.

ص : ٣٩٧

١- خبر أنّ.

٢- المورد هو المحقق السلطان في حاشيته ص ٣٢٣ على «المعالم». هذا والمراد من دعوى الملازمه دعوى الحصر في القياس ، وإنّما يكون لغوا لأنّ الأطراد جهه مشتركه بين العلم العادي والعلم العقلي ، بل الثاني أولى بالأطراد ، لأنّه عباره عن كون الترتب بين العلم وخبر العدل عقليا ، باعتبار كون خبر العدل بنفسه مؤثرا وعله تامه للعلم ، ومن المستحيل عقلا تخلف المعلول عن العله التامه ، بخلاف العاده ، فإنّ التخلف فيها ممكن عقلا. وقضيه الاطراد في العلمين هو إلغاء دعوى الحصر بإسقاط الملازمه الأولى والاقتصار على دعوى الملازمه الثانيه ، فيقرّر الدليل حينئذ بأنّه لو حصل به العلم لكان مطّردا سواء في ذلك العادي والعقلي ، هذا كما في الحاشيه.

وعن الثاني : أنّ هذا الدليل إنّما ينهض على القائل بالاطّراد ، ونحن لا- نقول به في كلّ خبر عدل ، فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين. وأنّ هذا الفرض غير متحقّق كما مرّ نظيره في شبه السومناثيه في المتواتر. ولو فرض أنّ أحدا ادّعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة ، وآخر بنقيضه ، ظهر أنّ أحدهما أخطأ في دعوى العلم. وكذلك لو ادّعى أوّلا حصول العلم بخبر ، ثمّ ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر.

فقوله : إنّ ذلك جائز بالضروره ، بل واقع إن أراد مجرد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض ، فهو كذلك ، لكنّنا لا نقول بحصول العلم منهما (١).

وإن أراد حصول العلم (٢) بشيء لأحد من خبر بسبب القرائن الداخلة ، ولآخر بنقيضه ، فهو جائز الوقوع ، لكنّ ذلك كاشف عن الخطأ في دعوى العلم ، ونظيره في البراهين غير محصور.

وعن الثالث : إن أراد ما لو حصل العلم به (٣) للمخالف بالاجتهاد أيضا ، فلا- ريب أنّ المخالف له مخطئ جزما ، ودعوى الإجماع على خلافه باطل قطعا.

وإن أراد ما لو لم يحصل العلم به (٤) للمخالف ، فهو كما ذكره من جواز المخالفه ، ولا غائله فيه ، إذ ربّما (٥) يحصل لأحد العلم بشيء ولا يحصل لآخر ،

ص : ٣٩٨

-
- ١- بحصول العلم المطابق الواقعي من كل منهما.
 - ٢- المطابق.
 - ٣- أي بالخبر.
 - ٤- المطابق من الخبر.
 - ٥- علّه لكلا- الجوابين الشق الأوّل للأوّل والثاني للثاني أو للجواب الثاني باعتبار الشق الأخير ، وعلى هذا يكون أصل التعليل هو قوله : ولا يحصل. هذا ما أفاده في الحاشيه.

وكلّ مكلف بما حصل له. والظاهر أنّ الدليلين الأخيرين في مقابل من يقول بالاطراد.

وأما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة ، فالأظهر فيه أنّه قد يفيد القطع ، وذهب قوم إلى المنع (1).

لنا : أنّه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت ، وانضمّ إليه القرائن من صراخ وجنازه وخروج المخدّرات على حاله منكره غير معتاده من دون موت مثله ، وكذلك الملك وأكابر مملكته ، فإنّه يحصل بذلك العلم بصحّحه الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شكّ وريب ، بل وقد يحصل من دون ذلك.

وأما ما أورد عليه من الشكوك ومنع العلم ، إذ لعلّه غشى عليه فأفاق أو مات ولد آخر له فجأه واعتقده المخبر أنّه المشرف على الموت.

ففيه : أنّها احتمالات عقلية لا تنافى العلوم العادية ، مع أنّا نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات. وكذلك ما قيل : إنّ ذلك العلم لعلّه من جهة القرائن من دون مدخلية الخبر ، كالعلم بخجل ووجل الوجل ، وارتضاع الطفل اللبن من الثدي ونحوها ، فإنّ القرينه قد تستقلّ بإفاده العلم.

مدفوع : بأنّه حصل بالخبر بضميمة القرائن ، إذ لو لا الخبر لجوّز موت شخص آخر.

ص : ٣٩٩

١- وقوله : وذهب قوم إلى المنع ، وكأنّه المشهور بين القدماء من العامة كما يظهر من «النهاية» ، حيث نسبوا القول بنعم إلى النّظام والجويني والغزالي ، راجع «المعالم» ص ١٤٠ ، و«المستصفى» ١ / ١٤٢ ، ثم قال : وأنكره الباقون ، وعن الحاجبين نسبة الإنكار إلى الأكثر.

والحقّ ، أنّ إمكان حصول العلم بديهيّ لا يقبل التشكيك.

واحتجّ المنكرون بالوجه الثلاثة المتقدّمه (١).

والجواب عنها يظهر ممّا ذكرنا ثمّه ، فلا نعيدها.

ثمّ إنّ بعضهم ذكر أنّ الخبر المحفوف بالقرائن القطعيّه لم يقع في الشرعيّات.

أقول : إمكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصّحابه والتابعين والمقاربيين عهد الأئمّه عليهم السلام ممّا لا يمكن إنكاره ، وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة.

وأما في أمثال زماننا ، فلم نقف عليه في أخبارنا ، وما ذكره بعض أصحابنا كالشيخ رحمه الله في أوّل «استبصاره» (٢) من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقه الكتاب والسّنّه والإجماع والعقل ، فهو ليس ممّا يفيد القطع ، إذ غايه الأمر موافقه الخبر لأحد المذكورات ، وهو لا يفيد قطعيّه صدوره ولا دلّالته. ولو فرض كون مضمونه قطعيّا بسبب أخذ من تلك القرائن ، فهو الخبر المقرون بالقرينه الدالّه على صحّه مضمون الخبر ، لا صحّه نفس الخبر. وموضوع المسأله إنّما هو الثاني لا الأوّل ، فأخبارنا اليوم كلّها ظنيّه إلّا ما ندر ، ومخالفه الأخباريين في ذلك ودعواهم قطعيّتها ممّا لا يصغى إليه. ولعلّنا نتكلّم في ذلك بعض الكلام في باب الاجتهاد والتقليد.

ص: ٤٠٠

١- في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجيه.

٢- في مقدّمته كان قد عقد بحثا في أقسام الحديث ومحامله.

اختلفوا فى حجّيه خبر الواحد العارى عن القرائن المفيده للعلم بصدق نفسه وبصدق مضمونه (1) وإن كان نصّا فى الدّلاله. وإئّما قَيّدنا بذلك لأنّه قد يكون مضمونه قطعياً باعتبار موافقته لدليل قطعىّ ، ولم يتعرّضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائده مهمّه فى الخلاف من حيث حجّيته فى نفسه مع ثبوت قطعيه مضمونه.

وقد يكون هو بنفسه قطعياً لكن يكون مضمونه ظنّياً ، باعتبار كون دلّالته ظاهراً لا نصّاً. وخلافهم فى هذا المقام أيضا ليس فيه ، بل النزاع فى جواز العمل به هو النزاع فى جواز العمل بالظنّ مطلقاً.

وأما الخبر الذى كان صدقه قطعياً بنفسه وبمضمونه ؛ فخروجه عن البحث ظاهر. فانحصر البحث فيما لم يحصل العلم به من حيث السند والمضمون [والمتن] جمعاً.

والحقّ ، أنّه يجوز التعبّد به عقلاً (2) - أى لا يلزم من تجويز العمل به محال أو

ص: ٤٠١

١- قال فى الحاشيه : لا يخلو عن استخدام فى الضميرين لعود ضمير نفسه الى الخبر من حيث إنّّه حكايه ، وعود ضمير مضمونه الى المحكى القول عن الامام عليه السلام ، ويقال له متن الحديث ، وقد يطلق عليه لفظ الحديث. ومضمونه عباره عن الحكم المدلول عليه بهذا اللفظ ، ويعبّر عنه غالباً بالمصدر المضاف الى الفاعل أو المفعول كوجوب الصلاه فى قوله عليه السلام : الصلاه واجبه. ونجاسه الكلب فى قوله : الكلب نجس. وتحريم الخمر فى قوله : حرمت عليكم الخمر ، وما شابه ذلك. ومعنى صدقه أى مطابقته للواقع ، كما أنّ معنى صدق الخبر مطابقه قول الرّواى حين حكايه المعصوم عليه السلام بقوله ؛ قال الصادق عليه السلام.

٢- والمراد بالجواز هنا الإمكان العقلى فى مقابله عدم الإمكان ، بمعنى الامتناع العرضى كالظلم على الله تعالى ، لا الامتناع الذاتى كاجتماع النقيضين ، والإمكان أعم من الوقوع. هذا كما فى الحاشيه.

قبيح - بلا خلاف فيه من أصحابنا ، إلّا ما نقل عن ابن قتيبه (١) ، وتبعه جماعه من الناس (٢) تمسكا بأنه يؤدى إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال ، وأنه لو أجاز التعبد به فى الأخبار عن المعصوم عليه السلام لجاز عن الله تعالى أيضا ، لجامع كون المخبر عادلا فى الصورتين ، وفيه ما فيه .

ويمكن توجيه الاستدلال الأول : بأن للمحرّمات مثلا قبحا ذاتيا ، وكذا الواجبات (٣) ، وربّما يحرم شىء لكونه سمّا أو موجبا لفساد فى العقل أو الجسم كالخمر والميتة الموجبتين للقساوه وظلمه القلب ، وتلك خاصيتيهما ، ولا تزول بالجهل ، فإذا جوّز العمل بخبر الواحد المفيد للظنّ ، فلا يؤمن عن الوقوع فى تلك المفسده ، فتجوز العمل به ، مظنه الوقوع فى المهلكه .

ويمكن دفعه : بأننا نرى بالعيان أنّ الشارع الحكيم جوّز لنا أخذ اللحم من (٤) أسواق المسلمين ، وحكم بالحلّ وإن لم نعلم كونه مذكى ، وكذلك رفع المؤاخذه عن الجاهل والناسى وغيرهما . فعلم من ذلك أنّه تدارك هذا النقص من شىء آخر من الشرائع من الأعمال الشاقّه والمجاهدات الصّعبه وسائر التكاليفات ، فلا مانع من أن يجوز العمل بالظنّ الحاصل من خبر الواحد ، وإن كان فى نفس الأمر (٥)

ص: ٤٠٢

- ١- بكسر القاف وفتح الباء من المتكلمين ، وكذا حكاه فى «المعارج» ص ١٤١ .
- ٢- من علماء الكلام منهم الجبائيان وغيرهما ، حيث قالوا : بامتناع التعبد به فى الشريعة .
- ٣- فيها حسنا ذاتيا .
- ٤- فى الكتاب عن .
- ٥- فى بعض الأحيان .

موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب.

ثم اختلفوا فى جواز العمل به شرعا ، والمراد بهذا الجواز هو المعنى العامّ الشامل للوجوب ، بل المراد الوجوب ، لأنه إذا جاز العمل به شرعا ، فلا بدّ أن يجب أن يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب فى الواجب ، وبمعنوا الاستحباب فى المستحب ، وهكذا. والحقّ جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخّرين (١) ، خلافا لجماعه من قدمائنا كالسيد وابن زهره وابن البرّاج وابن إدريس.

فى أدله خبر الواحد

اشاره

والحقّ أنّه يدلّ على ذلك ، السّمع والعقل كلاهما ، كما سيّجىء ، خلافا لجماعه (٢) حيث أنكروا دلالة العقل عليه. لنا وجوه :

الأول : قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا)

قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (٣).

ص: ٤٠٣

- ١- وهو الأقرب كما عن «المعالم» ص ٣٤٣.
- ٢- وهؤلاء الجماعة على ما حكاها شارح «الزبد» المحقق الطوسى وأكثر المعتزله والأشاعره. كما نقل فى الحاشيه. وأعلم أنّ بعض المخالفين كأبى على الجبائى ذهب إلى عدم جواز التعبد به عقلا.
- ٣- الحجرات : ٦. قال البيضاوى : فتبينوا ... وتعرّفوا. الى أن قال : وقراء حمزه والكسائى فتثبتوا أى فتوقفوا الى يتبين لكم الحال. وكذا قراء خلف. وأما الباقون فقرأوها (فتبينوا).

وجه الدلالة : أنه سبحانه علّق وجوب التّبين على مجيء الفاسق ، فينتفى عند انتفائه ، عملاً بمفهوم الشرط ، وإذا لم يجب التّبين عند مجيء غير الفاسق ، فإنّما أن يجب القبول وهو المطلوب ، أو الرّد وهو باطل ، لأنّه يقتضى كونه أسوأ حالاً من الفاسق ، وهو واضح الفساد (١) ، هكذا ذكره كثير من الاصوليين (٢).

والوجه عندي : أنّه (٣) ليس من باب مفهوم الشرط ، لأنّ غايه ما يمكن توجيهه (٤) على ذلك أن يكون المعنى إن جاء كم خبر الفاسق فتبينوا ، ومفهومه (٥) إن لم يجئكم خبر الفاسق فلا- يجب التّبين ، سواء لم يجئكم خبر أصلاً أو جاء كم خبر عدل ، فالمطلوب داخل في المفهوم وإن لم يكن هو هو.

وفيه : أولاً : أنّ ظاهر الآيه إن جاء كم الفاسق بالخبر ، ومفهومه إن لم يجئ الفاسق بالخبر ، لا إن لم يجئ خبر الفاسق.

وثانياً : أنّ المراد بالتّبين والتّثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتّى يظهر حال خبر الفاسق ، فكأنّه قال : تبينوا خبر الفاسق. فالمفهوم يقتضى عدم وجوب تّبين حال خبر الفاسق ، لا خبر العادل ، للزوم وحده الموضوع

ص: ٤٠٤

١- هذا كلّه الى هنا كما في «المعالم» ص ٣٤٥.

٢- وليعرف أنّ ما ذكره كثير من الأصوليين منطبق على ما يستفاد من العرف ، فإنّ أصحاب الأذهان الصافيه لا يفهمون من القضية المذكوره إلّا ما ذكر ، ولكن بحسب التدقيق وقواعد العريه أنّ المستفاد من القضية المذكوره ما ذكره المصنف بقوله : أو لا ... الخ.

٣- أنّ هذا الاستدلال.

٤- على ما وجهه له سلطان العلماء. راجع حاشيته ص ٣٢٥.

٥- سألته بانتفاء الموضوع المركب من جزئين ، وانتفاؤه تاره بانتفاء الجزء الأوّل واخرى بانتفاء الجزء الثاني هذا كما في الحاشيه.

فى المفهوم والمنطوق (١) فى الشرط والجزء.

نعم ، لَمَّا كان مقدّم المفهوم إن لم يجئكم خبر الفاسق ، بحيث يشمل عدم خبر أصلا أو مجيء خبر عادل ، وتاليه لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر أصلا أو كان ولكن كان خبر العادل ، فيندرج فيه خبر العادل ، ولكن لا يدلّ على عدم وجوب تبينه ، مع أنّ ذلك خروج عن حقائق الكلام وترك للعرف والعادة بمجرد احتمال كون السّالبه منتفيه الموضوع ، ولا ريب أنّه مجاز لا يصار إليه. وقسمه المنطقيين السّالبه إلى الموجود الموضوع والمنتفى الموضوع ، لا توجب كونه معنى حقيقيا لها أو عرفيا ، والكتاب والسّنه إنّما وردا على مصطلح أهل اللّغه والعرف لا مصطلح أهل الميزان ، فالاعتماد على مفهوم الوصف ، فإنّا (٢) وإن لم نقل بحجّيته فى نفسه لكنّه قد يصير حجّه بانضمام قرينه المقام (٣) كما أشرنا إليه فى مباحث المفاهيم. وعلى فرض إمكان تصوير مفهوم الشرط فى هذا الكلام ، فلا يخفى أنّ حجّيه مثل هذا المفهوم الوصفى أوضح من حجّيه هذا الفرد من المفهوم الشرطى.

نعم ، لو جعل معنى الآية : إن كان المنبئ فاسقا فتبينوا ، لصار ذلك من باب مفهوم الشرط ، وهو خلاف الظاهر ، وكيف كان ؛ فيتّجه الاستدلال بالآيه.

والخدشه فى الاستدلال بأنّ المفهوم نفى وجوب التبين وهو لا يدلّ إلّا على جواز العمل ، والمقصود إثبات الوجوب لا وجه لها ، لما أشرنا إليه من معنى الجواز ،

ص: ٤٠٥

١- بلا تفاوت بينهما إلّا فى انتفاء الشرط.

٢- معاصر الأصوليين.

٣- هذا مع وجود قرينه فى المقام حاله أو مقالیه ، ولكن الكلام هنا هو فى وجود القرينه.

ولعدم القائل بالفصل ، فمن قال بالجواز ، قال بالوجوب ، وسيجيء تمام الكلام.

ثم إنَّ هذا الاستدلال إنما ينهض على من جَوَّز العمل بالمفاهيم (١) ، وبالظنَّ الحاصل من الظواهر (٢) في مسائل الاصول ، وقد عرفت في المباحث السالفه (٣) التحقيق فيهما وستعرف في الثاني أيضا.

واعترض أيضا (٤) : بأنَّ سبب نزول الآيه ، أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عقبة (٥) بن أبي معيط إلى بنى المصطلق (٦) مضيِّدًا ، فلما قرب إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع وأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بأنَّهم ارتدوا ، فنزلت الآيه.

وأيضًا التعليل بقوله : أن تصيبوا إلى آخره ، إنما يجرى فيه وفي مثله ، لا مطلق الخبر ، والمقصود إثبات حججه مطلق الخبر.

والأول : مردود بما حَقَّقنا سابقا من أنَّ العبره بعموم اللفظ ، ولفظ فاسق ، وبنيا ،

ص : ٤٠٦

١- مطلقا في أصول الفقه وغيره.

٢- وهي مسأله معروفه وهي أنَّ الأصول هل يثبت بالظنَّ أم لا.

٣- فقد عرفت في المباحث السابقه من حججه بعض المفاهيم دون بعض ، وستعرف التحقيق في الثاني أيضا ، أى أنَّ مسائل الأصول كالفقه يثبت بالظنَّ الثابت الحججه.

٤- راجع «العهده» ١ / ١١٣.

٥- وهو أخو عثمان لأمه ، وقد ولَّاه عثمان الكوفه من بعد سعد بن أبي وقاص ، وهو في غايه الانحراف والفسق والفجور حتَّى صلَّى بالناس صلاه الفجر وهو سكران أربعا ، وهو يقول صل أزيدكم.

٦- وكان بينه وبينهم جنايه في الجاهليه ، فلما أخبروا بمجيئه ركبوا إليه تعظيما وإجلالا ووضعوا العداوه في زاويه النسيان ، فلما سمع بهم خاف منهم ورجع وقال : إنَّ القوم قد ارتدوا وهموا القتل ومنعوا صدقاتهم. فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله خالد بن الوليد مع الغزاه إليهم وأمرهم بالتبين والاحتياط فانطلق حتى أتاهم ليلا فبعث عيونه فعادوا وأخبروه بأنَّهم على الاسلام وأنَّهم سمعوا أذانهم وصلواتهم.

ينزلان على العموم كما لا يخفى ، إذ لو كان المراد الخصوص ، لناسب العهد والتعريف باللام.

والثانى : بأنّ التعليل لبيان أنّ خبر الفاسق معروض لمثل هذه المفسده العظمى ؛ لا أنّه كذلك مطلقا وفي جميع الأفراد ، وذلك لا يوجب اختصاص التبيين بمثل هذه الوقعه ، مع أنّ ذلك أيضا يفيد المطلق ، إذ مفهومه يقتضى عدم التثبت فى مثل هذه الوقعه وغيرها لخبر العادل ، عملا بالعلّه المنصوصه فى المنطوق.

وقد يعترض أيضا (١) : بأنّ العمل بخبر العدل لا يصحّ فى مورد نزول الآيه ، لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد فى الارتداد ، فلا يدلّ على حجّيه خبر العدل مطلقا.

فعلى هذا ، فالتكته فى ذكر الفاسق ؛ التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه ، وإلّا فكان يكفى أن يقول : إن جاءكم أحد ، ونحوه.

وفيه : أنّ عدم جواز العمل بخبر العدل فى الردّه لا- يضرّ بحجّيه المفهوم لإمكان التخصيص ، يعنى إخراج المورد عن عامّ المفهوم بدليل خارجى ، والمناسب للتعيين حينئذ هو التعريف والعهد ، فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل أحد ونحوه يدلّ على أنّ ذلك من جهه اعتبار المفهوم ، مع أنّ عدم قبول خبر العدل الواحد فى الردّه إنّما هو إذا لم ينضمّ إليه آخر ، بخلاف خبر الفاسق ، فإنّه لا يقبل أصلا ، فكأنّه اريد إن جاءكم فاسق بخبر ، وإن كان خبر غير الارتداد (٢) فلا تقبلوه أصلا ، لا منضمّا ولا منفردا إلّا مع التثبت ، بخلاف خبر العدل ، فإنّه يقبل فى الجملة ، أمّا فى غير الردّه ؛ فمطلقا ، وأمّا فى الردّه ؛ فمع انضمام الغير.

ص: ٤٠٧

١- راجع «العهده» ١ / ١١٣.

٢- لعدم العبره بخصوص المورد.

قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ.) (٢)

وجه الدلالة أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطوائف للأقوام ، وهو يتحقق بإنذار كل طائفة من الطوائف لقومهم ، ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر ، فلفظ الطائفة أولى بعدم الدلالة ، بل الظاهر أن الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين ، بل الواحد أيضا.

ولا يضمر ضمير الجمع في قوله تعالى : (لِيَتَفَقَّهُوا) في شموله للواحد أيضا ، لأنه عبارة عن الطوائف ، ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار الإنذار من جميع الطوائف ، لصدق حصوله بإنذار كل واحد منهم ، كل واحد من الأقوام ، ثم يصدق حصوله بملاحظته كل واحد منهم بالنسبة إلى قومهم. وكيف كان ، فالمقصود ببيان حججه خبر الواحد [في الجملة] ، لا- حججه مجرد خبر رجل واحد ، مع أنه لا قائل بالفرق في جانب المنع.

وأما دلالة الآية على وجوب الحذر ، فلأن التهديد المستفاد من كلمه (لو لا) (٣) يدل على وجوب النفر ، وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه ، وكذا تعليله بالإنذار ، ومن المستبعد جدا وجوب الإنذار وعدم وجوب إطاعه المستمع ، بل المتبادر وجوب الإطاعه للمنذرين.

ص: ٤٠٨

١- الوجه الثانى من الوجوه التى استدلل بها. وهو أيضا استدلل به صاحب «المعالم» ص ٣٤٣ ولكن جعله الوجه الأول.

٢- التوبه : ١٢٢.

٣- و (لو لا-) من حروف التحضيض وكذا (لو ما) ويشار كها فى التحضيض (هلمنا) و (ألما) و (ألما-) ، كما فى «شرح الألفية» للمكودى ولا بن عقيل.

والمشهور في وجه الدلالة ، أنّ كلمه لعلّ للترجيّ ، وهو ممتنع على الله تعالى فلا بدّ من إخراجها عن ظاهرها ، وأقرب مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الأمر الظاهر في الوجوب ، وهو فاسد لما بيّناه في مبحث الأمر (١).

وقيل : أنّ أقرب مجازاتها مطلق الطلب ، ونحمله على الوجوب لأنّه لا معنى لندب الحذر وجوازه ، فإنّه إن حصل المقتضى له فيجب ، وإلّا فلا يحسن.

وردّ (٢) : بأنّ ندب الحذر لا- معنى له إذا كان المقتضى موجودا قطعاً أو ظناً ، وأمّا مع احتمال وجود المقتضى ، فربّما كان الحذر مندوباً كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافه حصول البرص.

أقول : نعم ، ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى أن يقال : يستحبّ الحذر عمّا أنذر به بخبر الواحد (٣) بمعنى العمل بمدلوله مطلقاً ، فإنّه قد يكون خبر الواحد دالاً على الوجوب ، ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بأن يقال : يستحبّ أن يعمل بهذا الواجب. وكذلك لا يصحّ حمل الطلب على القدر المشترك بينهما ، بمعنى أنّه يجب العمل بخبر الطائفة إذا حصل منه القطع ، ويستحبّ إذا حصل منه الظنّ ، فإنّ معناه حينئذ استحباب الحذر عن الإنذار الظنّي الحاصل على سبيل الإيجاب.

وحاصل الكلام ، أنّ القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي ، ممّا لا يتصوّر له معنى محصّل ، فإنّ استحباب

ص : ٤٠٩

١- من تسليم ظهور لفظ الأمر في الوجوب ومنع كون ما عداه من الألفاظ الدالّة على الطلب في معنى الأمر ليكون ظاهراً في الوجوب.

٢- والزّاد هو سلطان المحققين في حاشيه «المعالم» ص ٣٢٤.

٣- وليس هذا المعنى كلام صاحب «المعالم» ، بل معناه يستحب العمل بغير الحجّة ، وهذا ممّا لا معنى له ؛ لأنّه نظير ما لو قيل يستحب فعل الحرام.

الواجب لا- يتصوّر إلّما في أفضل فردى الواجب التخييري ، والمفروض أنّه لا- يتصوّر له فرد آخر حينئذ سوى العمل بمقتضى الأصل ، فإنّ الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو ، لا إذا كان معارضا لظاهر الآيه أو الإجماع أو غيرهما ، والتخيير بين العمل بالأصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له ، لأنّه إمّا يعتبر مفهوم الأصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين (1) ، فيقال إنّ المكلف مختار بين أن يعمل على مقتضى الأصل ، بأن يقول : لا حكم في المسأله بالخصوص من الشّارع ، لأنّ الأصل عدم الحكم الشّرعى ، وبين أن يعمل على مقتضى خبر الواحد ، بأن يقول : ورد في المسأله حكم من الشّارع ، فيرجع هذا إلى التخيير بين الإذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ، ولكن يستحبّ الإذعان (2) بثبوت الحكم.

وإمّا يعتبر الأصل الخاصّ في مقابل الخبر الخاصّ ، مثل أن يقول : الأصل براءة الذّمه عن مقتضى الوجوب الذى هو مدلول هذا الخبر الخاصّ مثلا- فيقال : أنّ المكلف مخيّر بين أن يعلم ذّمته بريئه عن هذا التكليف ، وبين أن يعلم ذّمته مشغوله بمقتضى مدلول الخبر ، وعلى أىّ الفرضين لا يصلح جواز اعتقاد الوجوب الذى هو مدلول الخبر.

وما يتوهم أنّ هذا (3) من باب التخيير فى الرّجوع إلى المجتهدين المخالفين فى الرأى أو إلى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهه الترجيح ، فهو باطل ، لأنّ التخيير فى هاتين الصّورتين إنّما هو فى حال الاضطرار وإرشاد بطريقه العمل فى صورته جهاله الحكم ، وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم.

ص: ٤١٠

١- أى على سبيل الكليّه وبلا ملاحظه أصل خاص أو مدلول خبر خاص.

٢- فلا تخيير بين الواجبين.

٣- أى هذا التخيير الحاصل بين الأصل ومدلول الخبر الذى به أوّل استحباب الحذر فى المقام.

ولا- ريب أنه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص أحد الحكمين من الشارع (١)، بل يحتمل أن يكون كل منهما حقًا ، ولكن لما لم يتعين ، ولا سبيل إلى العلم ، فرخص لنا الشارع حينئذ إلى الأخذ بأيهما شئنا ، من باب التسليم.

وأما فيما نحن فيه ، فليس كذلك ، إذ هو إنشاء الحكم الأولى حين حضور الشارع ، والأصل الثابت بالعقل والشرع متيقن الثبوت من الشرع جزما ، وليس من باب الأحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن ، فالتخير فيما نحن فيه من باب التخير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب والسنة ، لا من باب التخير الذي دلنا عليه الإلجاء والاضطرار حين جهاله الحكم.

وهذا التخير قد يتصور بين جواز العمل بالأصل ، وجواز العمل بخبر الواحد ، وقد يتصور بين الأصل وخبر الواحد ، والأول إنما هو من باب المسائل الأصولية المبحوث عنها.

والذي يمكن (٢) أن يستدل عليه برجحان الحذر المستفاد من الآية على ما بنى عليه المأول (٣) ، إنما هو من باب المسائل الفقهية (٤) المستنبطة من آحاد أخبار الآحاد و ، حملة على الاستحباب إنما يصح إذا قطع النظر عن دلالتها على

ص: ٤١١

١- معينا من العلم بأن أحدهما حكم الشارع وقد انشأه وقدره في عالم الواقع إلا أنه اشتبه المعين الواقعي بين هذين الحكمين في عالم الظاهر وهذا بخلاف ما نحن فيه.

٢- أي التخير الذي.

٣- وهو سلطان المحققين حيث وجه نذب الحذر بإرجاعه الى صورته احتمال وجود المقتضى وهو على ما زعمه إما الوجوب أو الحرمة في الخبر الدال على أحدهما ، أو تابع مفسده الترك أو الفعل ، والقرينه على أنه بنى على كون رجحان الحذر المستفاد من الآية.

٤- وسيجيء بأن لا معنى للتخير هنا فما لو كانت المسألة أصولية.

الوجوب مثلا. يعنى إذا عارض خبر الواحد للأصل ، فيجوز العمل بكلّ منهما ، لكن يستحبّ اختيار العمل بخبر الواحد ، فهو فى معنى التخيير فى المطلوب بخبر الواحد بين الإتيان به وعدمه وهو صريح فى نفي الوجوب ، ولا يجمع إتيانه على سبيل الوجوب كما توهمه. فهذا إخراج للخبر عن المدلول الحقيقى.

وأما التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالأصل ، وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للأصل الذى هو من المسائل الأصوليه ، فهو غلط ، إذ لا- يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير وأرجحيه أحدهما ، فإنّ الاعتقاد بجواز العمل بالأصل قبل العثور على الدليل ، لا ينافى الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد فى الصورة المفروضه.

فإن قلت : نعم (1) ، ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافى استحباب العمل.

قلت : بعد ثبوت التكليف فى الجملة ، ولزوم الامتثال بالتكاليف ، فكلّ ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكّن من العمل به فيحصل مقدّمه الواجب ، فيجب الإتيان به ، فلا معنى للاستحباب.

فإن قلت : نعم ، ولكن يقدر على استنباطه من الأصل فهو مخير بينهما.

قلت : المفروض أنّ الأصل إنّما يصحّ العمل به قبل إمكان معرفه الحكم ، وبعد الإمكان فلا يجوز ، لهذا اشترط الأصوليون فى جواز العمل بأصل البراءه الاستقراء والتتبع ، بل أوجبوا ذلك فى العامّ مع أنّه أولى بعدم الوجوب (2) ، فكيف

ص: ٤١٢

١- أى لا منافاه لما مرّ إلّا أنّه استدرك بقوله لكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافى استحباب العمل أى بالخبر فى مقابل جواز العمل بالأصل.

٢- أى عدم وجوب الفحص فى العام لكونه من الأدلّه اللفظيه التى هى أقوى من الأصل.

يقال بالاستحباب مع أنه لا دليل على الاستحباب في ذلك.

بقى الكلام في تأويل كلمه (لعل) بناء على ما اخترناه وأثبتناه في محلّه. فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى: (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا). (١) بأن يكون استعاره تبعيّه (٢) فيشبه حصول الخوف والإطاعه مرّه وعدمه اخرى ، إمّا من جهه تفاوت الإنذارات بالقطع والظنّ ، أو المخبرين بالصدق والكذب ، أو المستمعين بالإطاعه وعدمها بالترجّي ، لأنّ المترجّي قد يحصل وقد لا يحصل ، واستعير كلمه (لعل) لذلك.

ويمكن أن يجعل حكاية عن حال المنذرين ، فإنهم مترجّون لحصول الحذر.

وما يقال : أنه لا يدلّ إلّا على وجوب الحذر عند الإنذار وهو التخويف ، فهو أخصّ من المدعى (٣).

مدفوع : بعدم القول بالفصل ، وبأنّه يثبت بذلك غيره بطريق الأولى ، إذ إثبات الحرمة والوجوب أصعب من الكراهه والاستحباب للمسامحه في دليلهما دون الأولين ، ولموافقتهما للأصل وكمال مباينه الأولين له.

ص: ٤١٣

١- القصص : ٨.

٢- فيه نظر ، لأنّ الاستعاره التبعيّه ليست من المجاز اللغوي ، بل هي أشبه شيء بالمجاز العقليّ. والضروره قاضيه بأنّ كلمه لعلّ في الآيه على اعتبار الاستعاره مستعمله في الطلب وهي موضوعه للترجّي ، فالتشبيه اعتبار حصل بينهما لا بين متعلقيهما ، فقد شبه الطلب في كون المطلوب به قد يحصل وقد لا يحصل بالترجّي في كون المرجوّ به قد يحصل وقد لا يحصل ، واستعير له كلمه لعلّ ، فهي أوفق بالاستعاره التحقيقيّه لتحقيق معناها المستعمل فيه بكونه أمرا معلوما يمكن أن يشار إليه إشاره عقليه ، هذا كما في حاشيه القزويني.

٣- راجع «المعالم» ص ٣٤٤.

وقد اعترض على الاستدلال أيضا : بأن مقتضى الآيه الوجوب الكفائي على كل فرقه ، ولا يقول به أحد.

واجيب : بأنه مخصّص بالدليل ، والأولى أن يقال أنّ المراد بالفرقه فى الآيه الجماعه العظيمة التى تحتاج إلى منذر مستقل ، مثل بنى حرب أو بنى أسد ونحوهما ، لا محض ما يصدق عليه الفرقة لغه ، فيصحّ الوجوب الكفائي فى الكل (١).

واعترض أيضا : بإمكان حمل التفقه على التفقه فى اصول الدين . وهو أيضا بعيد (٢) لأنّ المفهوم منه فى العرف هو الفروع ، مع أنّه أهمّ بالتهديد على ترك النفر فيه ، لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع ، مع أنّ الخطاب متعلّق بالمؤمنين وأتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون إلّا بعد كونهم عالمين بما يعتبر فى الإيمان.

واعترض أيضا : بأنّ التفقه ظاهر فى الاجتهاد ومعرفة الأحكام ، فلا يدلّ الآيه إلّا على لزوم عمل المقلّد بفتوى المجتهد ، وهو خارج عن المبحث ، وهو اتّفاقي.

وأجيب (٣) : بمنع ثبوت كونه حقيقه فى ذلك فى عرف الشّارع ، بل هو اصطلاح جديد ، فيحمل على معناه اللّغوى وهو مطلق الفهم ، وهو صادق على سماع الخبر ونقله مع أنّه مستلزم لتخصيص القوم بالمقلّدين ، وهو أيضا مجاز.

نعم ، يمكن أن يدعى أنّ المتبادر من الفهم والإنذار هو الفتوى لا نقل الخبر ، فتأمل.

ص: ٤١٤

١- وإن لم يصحّ الوجوب العيني.

٢- جواب على الاعتراض المذكور.

٣- راجع «المعالم» ص ٣٤٥.

هذا كله مبنى على المشهور (١) في تفسير الآية.

وأما على التفسير الآخر ، وهو أن يكون المراد بالطوائف المجاهدين ، وأن يكون التفقه واجبا على المتخلفين ، فيمكن توجيه الاستدلال أيضا بملاحظه ما سبق كما لا يخفى.

الثالث : قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى)

قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (٢) الآية. فإن المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أيضا من الهدى ، ويظهر وجه الاستدلال مما بيّنا سابقا من التبادر ، فإن الظاهر من وجوب إظهاره أنه يجب على السامع الامتثال به ، فتأمل.

ص: ٤١٥

١- أشار الى سادس الايرادات على الآية المذكوره وهو كون التفقه والانذار مراد من النافرين ، والحذر والقبول مقصودا من المتخلفين كما هو ظاهر الآية وصريح الروايه ، ومن ذلك ما رواه عبد المؤمن الأنصارى قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام إن قوما يروون أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : اختلاف أمتى رحمه. فقال : صدقوا. فقلت : إن كان اختلافهم رحمه فاجتماعهم عذاب. قال : ليس حيث تذهب وذهبوا ، إنما أراد قول الله عزوجل : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لَتَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلَيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ) ، فأمرهم أن ينفروا الى رسول الله صلى الله عليه وآله فيتعلمون ثم يرجعوا الى قومهم فيعلموهم ، إنما أراد اختلافهم في البلدان لا اختلافا في دين الله ، إنما الدين واحد.

٢- البقره : ١٥٩.

اشتهار العمل بخبر الواحد فى زمان رسول الله صلى الله عليه وآله ، وعمل الصحابه عليه من غير نكير. وذكر الخاصه والعامه وقائع كثيره ذكروا فيها عمل الصحابه به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه عليه السلام ، بل كان عليه السلام يأمر به ويجوزّه ، حيث كان يرسل الرّسل والولاه إلى القبائل والأطراف لتعليم الأحكام بدون اعتبار عدد التّواتر ، وكذلك أصحاب الأئمه عليهم السلام ومن يليهم من أصحابنا القدماء ، كان طريقتهم روايه أخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرّض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الأئمه عليهم السلام على ذلك ، بل أمرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع أخبار كثيره لا نطيل بذكرها ، فليراجعها من أرادها فى مظانّها (1) ، بل من الواضح الجليّ الذى لا يقبل الإنكار أنّ كلّ واحد من أصحاب الأئمه عليهم السلام

ص: ٤١٦

١- وهى كثيره جدا وقريبه من التواتر ، بل عن المجلسى فى «البحار» كونها متواتره. وإليك القليل منها تبرّكا بحدِيثهم عليهم الصلاه والسلام ، فعن أمير المؤمنين عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اللهم ارحم خلفائى. فقيل له : يا رسول الله ومن خلفاؤك. قال : الَّذِينَ يَأْتُونَ مِنْ بَعْدِي وَيُرْوُونَ عَنِّي أَحَادِيثِي وَسُنَّتِي فَيَعْلَمُونَهَا النَّاسُ مِنْ بَعْدِي. وعن على بن حنظله عن أبى عبد الله عليه السلام : اعرفوا منازل الرجال منّا على قدر رواياتهم عنّا. وعن «عده» الشيخ عن الصادق عليه السلام قال : فإذا نزلت بكم حادثه لا تعلمون حكمها فى ما ورد عنّا فانظروا الى ما رووه عن على فاعملوا به. وعن آبان بن عثمان أنّ أبى عبد الله عليه السلام قال له : إنّ آبان بن تغلب روى عنى روايه كثيره فما رواه لك عنى فاروه عنى. وعن أبى بصير أنّ أبى عبد الله عليه السلام قال له فى حديث : لو لا زرارته ونظرائه لظننت أنّ أحاديث أبى ستذهب.

المترددين عندهم السائلين عنهم ، كانوا يأخذون الخبر وينقلون إلى غيرهم للعمل ، ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ، ومع ذلك كان أئمتهم عليهم السلام مّطّلعين على طريقتهم ويقرّرونهم على ذلك ، واحتمال أنّ كلّ ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم ؛ ممّا ياباه العقل السليم والفهم المستقيم.

فحصل من جميع ما ذكرنا ، أنّ إطباقهم على هذه الطريقة من غير تكبير منهم ، إجماع منهم على الجواز ، فيدلّ عليه الإجماع وتقرير المعصوم عليه السلام بل أمره (١) ، وصرّح بالإجماع الشيخ في «العدّه» (٢) حيث قال : وأمّا ما اخترته من المذهب فهو أنّ خبر الواحد إذا كان من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه ، وكان ذلك مروياً عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو أحد من الأئمّه عليهم السلام وكان ممّن لا يطعن في روايته ويكون سديداً في نقله ولم تكن هناك قرينه تدلّ على صحّحه ما تضمّنه الخبر ، لأنّه إذا كان هناك قرينه تدلّ على ذلك كان الاعتبار بالقرينه ، وكان ذلك موجبا للعلم ، ونحن نذكر القرائن فيما بعد ، جاز العمل به (٣).

والذى يدلّ على ذلك (٤) إجماع الفرقه المحقّقه ، فإنّي وجدتّها مجمعه على العمل بهذه الأخبار التي أوردوها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم ، لا يتناكرون

ص: ٤١٧

١- وفي التوقيع عنه عليه السلام : لا- عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا ، قد عرفوا بأنّنا نفاوضهم سرنا ونحملهم إيّاه إليهم. وعنه عليه السلام : العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى ، فعنّى يؤديان وما قال لك فعنّى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما فإنّهما الثقتان المأمونان ... كما عن «الكافى».

٢- ١ / ١٢٦.

٣- جواب إذا كان.

٤- وهو تتمه كلام الشيخ أيضا.

ذلك ولا يتدافعونه ، حتّى أنّ واحدا منهم إذا أفتى بشيء لا يعرفونه سألوه : من أين قلت هذا ، فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور ، وكان روايه ثقه لا ينكرون حديثه ، سكتوا وسلّموا الأمر في ذلك وقبلوا قوله ، هذه عادتهم وسجّيتهم من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمّه عليهم السلام إلى زمان الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام الذى انتشر عنه العلم ، فكثرت الرّوايه من جهته ، فلو لا أنّ العمل بهذه الأخبار كان جائزا ، لما أجمعوا على ذلك ولا أنكروه ، لأنّ إجماعهم لا يكون إلّا عن معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسّهو.

والذى يكشف عن ذلك (١) أنّه لَمّا كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم ، لم يعملوا به أصلا ، وإذا شدّ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجّه لخصمه ، وإن لم يعلم اعتقاده ، تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرّءوا من قوله ، حتّى أنّهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس. فلو كان العمل بخبر الواحد يجرى هذا المجرى ، لوجب فيه أيضا مثل ذلك ، وقد علمنا خلافه. انتهى (٢) ما أردت نقله.

وقال العلّامة رحمه الله في «النهايه» : أمّا الإماميه فالأخباريون منهم لم يعوّلوا في أصول الدّين وفروعه (٣) إلّا على أخبار الآحاد المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام.

والأصوليون منهم كأبى جعفر الطوسى رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم

ص: ٤١٨

١- وهو تتمه كلام الشيخ أيضا.

٢- وهذا الكلام للمصنّف.

٣- يريد بقوله الأخباريين الفرقة المعهوده لدى العلماء والمخالفه في طريقه الاستنباط ، ويفهم ذلك أيضا من قرينه مقابله الأصوليين.

ينكره سوى المرتضى رحمه الله وأتباعه لشبهه حصلت لهم ، انتهى (١).

ويظهر منه رحمه الله أنّ المخالف إنّما هو السيّد ومن تبعه من بعده ، ويظهر دعوى الإجماع أيضا من المحقق رحمه الله على ما نقل عنه (٢).

وبالجملة ، من تتبع سيره العلماء وتبع أحوال أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام ولاحظ الأخبار الدالّة على رخصتهم فى العمل بكتب أصحابهم والرجوع إليهم والأخبار الواردة فى بيان علاج الأخبار المتخالفه ، سيّما مع ملاحظه أنّ ذلك (٣) هو طريقه العرف والعادة وجميع أرباب العقول ، بل مدار العالم وأساس عيش بنى آدم غالبا كان على ذلك ، يظهر له (٤) العلم بجواز العمل بخبر الواحد فى الجملة.

وما يستبعد من أنّه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا فى زمان الأئمّة عليهم السلام لم يختف على مثل السيّد رحمه الله مع قربه بزمانهم عليهم السلام وكمال فطانتهم وإطلاعه.

فهو مدفوع باستبعاد أنّه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الأخبار المتواتره أو المحفوفه بالقرينه ونحوها ثابتا ، وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقه الأئمّة عليهم السلام ومذهبا لهم ، لصار شائعا من باب حرمة القياس ، ولم يختف على مثل الشيخ رحمه الله حتّى ادّعى إجماعهم على جواز العمل ، بل التحقيق أنّ الاشتباه إنّما حصل للسيّد رحمه الله ومن تبعه لما بيّنا ولما سنبينه إن شاء الله تعالى.

ص: ٤١٩

١- وقد نقل هذا أيضا صاحب «المعالم».

٢- بل هو فى «المعارج» ص ١٤٤.

٣- أى العمل بخبر الواحد.

٤- جواب من تتبع.

الأدلة الدالة على حجّيه ظنّ المجتهد في حال غيبه الإمام عليه السلام من أمثال زماننا المتباعدة عن زمان الأئمّه عليهم السلام.

واعلم أنّ ما تقدّم من الأدلّه إنّما يدلّ على حجّيه المراد بخبر الواحد ، فإنّه هو المتبادر من النّبأ والإنذار ، وهو المستفاد من الإجماع الذي نقلناه.

وأما حجّيه ما يفهم من لفظ الخبر ، والظنّ الحاصل من جهه دلالتّه ، وأنّ هذا المظنون هو المراد أو غيره ، مع تفاوت ذلك بسبب أفهام الناظرين والمعاصرين للأئمّه عليهم السلام والمتباعدين ، فهو يحتاج إلى دليل آخر من إجماع على حجّيه أمثال هذه الظنون أو غيره من الأدلّه التي تدلّ على حجّيه ظنّ المجتهد في أمثال زماننا.

فهذه الأدلّه دلالتها على حجّيه خبر الواحد ليس من حيث إنّه خبر الواحد ، ولا تشمل جميع الأزمان والأوقات ، بل هي إنّما تتم في أمثال زماننا وتدلّ على حجّيه مطلق الظنّ ، وهي حقيقه أدلّه على جواز عمل المجتهد بالظنّ إلّا ما أخرجه الدليل ، في مقابل قول من لا يجوز العمل إلّا باليقين (٢) أو بالظنّ الذي ثبت فيه الرّخصة من الشارع.

والأوّل أشهر وأظهر (٣) ، بل الظاهر من طريقه الفقهاء هو الأوّل.

ولعلّ وجه نزاعهم في خبر الواحد واستدلّالهم على حدّه ، إنّما هو لأجل إثبات

ص: ٤٢٠

١- من الأدلّه الداله على حجّيه الخبر الواحد.

٢- وهو قول السيّد ومن تبعه.

٣- الأظهر والأشهر من القولين عند المصنّف هو العمل بأخبار الآحاد ونحوها في زمن غيبه الامام عليه السلام من باب الظنّ المطلق لا الخاص.

حجّيته بذاته من قبل الشّارع ليتمّ حجّيته في زمان إمكان العلم أيضا أو لأجل دفع توهم حرمه العمل به ؛ خصوصا كالقياس ، لأجل ما ادّعه السيّد رحمه الله من الإجماع على الحرمة ، كما سيّجىء ، وإلّا فهذه الأدلّة على جواز العمل بالظنّ عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد ، وكذلك استدلالهم في حجّيه ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الأخباريون من المنع.

وعلى هذا فقس سائر المقاسات (١) التي استدلوها على حجّيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلّه ومفهوم الموافقه واستصحاب حال الشّرع وغيرها. والأدلّه على ذلك من وجوه ، وأنت إذا تأملتّها تقدر على استنباط حجّيه خبر الواحد منها (٢).

الأوّل : أنّ باب العلم القطعيّ في الأحكام الشرعيه منسّد في أمثال زماننا في غير الصّوريات غالبا ، ولا ريب أنّا مشاركون لأهل زمان المعصومين عليهم السلام في التكاليف ، وليس في غير ما علم ضروره أو إجماعا أو حكم به العقل القاطع ما يدلّ على الحكم باليقين. فإنّ الكتاب بنفسه لا يفيد إلّا الظنّ ، وكذلك أصل البراءه ، والصّوروه والإجماع ، والعقل القاطع لا يثبت بها (٣) شيء ينفعنا في الفقه غالبا ، بل هي إنّما تثبت بعض الأحكام إجمالا ولا يحصل منها التفصيلات. وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظنّ ، وإلّا لزم التكليف بما لا يطاق. ويندرج في ذلك الظنّ الحاصل من الخبر الواحد ، فإنّه لا فارق بين أفراد الظنّ من حيث هو ، فإذا

ص: ٤٢١

- ١- إذ الجهتان المذكورتان تجريان في كل من المقامات المذكوره.
- ٢- لأنّه يمكن القول بأنّه فرد من أفراد الظنّ المطلق.
- ٣- أى بهذه الثلاثه.

حصل منه ظنٌ أقوى من غيره فيجب متابعتة ، بل لا- معنى حينئذ لكونه أقوى ، بل الظنُّ إنّما هو من جهته (١) وملاحظه القوّه والضعف إنّما هو بملاحظه كلّ منهما على حده ، لا مجتمعا (٢).

وقد أورد (٣) على ذلك : بأنّ انسداد باب العلم لا- يوجب العمل بالظنّ من حيث إنّهُ ظنٌّ ، لأنّه يجوز أن يعتبر الشارع ظنونا مخصوصه بخصوصها ، لا من حيث إنّها ظنٌّ كظاهر الكتاب وأصل البراءه لا لأنّهما ظنٌّ ، بل للإجماع على حجّيتهما.

وفيه : أنّ حجّيه ظواهر الكتاب من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا ، لا يثبت إلّا أقلّ قليل من الأحكام ، كما لا يخفى على المطّلع ، والإجماع على أصاله البراءه فيما ورد في خلافه خبر الواحد ، أوّل الكلام ، إن لم ندّع الإجماع على خلافه.

وقد أورد (٤) على هذا الدليل أيضا : أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيه غالبا لا يوجب جواز العمل بالظنّ فيها حتّى يتّجه ما ذكره ، لجواز أن لا- يجوز العمل بالظنّ. فكلّ حكم حصل العلم به من ضروره أو إجماع ، نحكم به ، وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصاله البراءه ، لا- لكونها مفيده للظنّ ولا للإجماع على وجوب التمسك بها (٥) ، بل لأنّ العقل يحكم بأنّه لا يثبت تكليف علينا إلّا بالعلم به أو بظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم. ففيما انتفى الأمران فيه ، يحكم العقل

ص: ٤٢٢

- ١- فقط دون الآخر.
- ٢- وإلّا فالظانّان الفعليان المتخالفان لا يجتمعان في محل واحد.
- ٣- والذي أورد هذا الايراد هو سلطان المحققين في حاشيته ص ٣٢٥ على «المعالم».
- ٤- هذا الايراد من العلامه جمال الدّين الخوانسارى في حواشى شرح العضدى على ما نقل.
- ٥- من باب الظنّ الخاص.

ببراهه الذمه عنه ، وعدم جواز العقاب على تركه ، لا لأن الأصل المذكور يفيد ظناً بمقتضاها حتى يعارض بالظنّ الحاصل من أخبار الآحاد (١) بخلافها ، بلّ لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ، ولا يكفي الظنّ به (٢) ، ويؤكد ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظنّ .

وعلى هذا ، ففيما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين (٣) وكان لنا مندوحوه عنه كغسل الجمعة مثلا ، فالخطب سهل ، إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور (٤) .

وأما فيما لم تكن مندوحوه عنه كالجهر بالتسميه والإخفات بها في الصّيلوات الإخفاتيّه التي قال بوجوب كلّ منهما قوم ، ولا يمكن لنا ترك التسميه ، فلا محيد لنا عن الإتيان بأحدهما ، فنحكم بالتخيير فيهما لثبوت وجوب أصل التسميه ، وعدم ثبوت خصوص الجهر أو الإخفات ، فلا حرج لنا في فعل شيء منهما . وعلى هذا ، فلا يتمّ الدليل المذكور لأننا لا نعمل بالظنّ أصلا .

أقول : وفيه (٥) نظر من وجوه :

أما أولا- : فلأنّ قوله : وما لم يحصل العلم به نحكم فيه ... الخ . إن أراد منه عدم حصول العلم الإجمالي أيضا ، فهو كذلك ، لكنّه خلاف المفروض .

ص : ٤٢٣

١- المفيدة للظنّ المطلق .

٢- ولعلّ المصنّف حمل الوجهين على الضروره والاجماع وغفل عن قوله أنّ بالعلم به أو ظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم . هذا كما في الحاشيه .

٣- اللذين أحدهما الظنّ الخاص .

٤- أى أصل البراءه .

٥- وفي قول الخوانساري .

وإن أراد منه عدم حصول العلم التفصيلي.

ففيه : أن عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف بالمجمل سيما مع التمكن بالإتيان به ، بأن يأتي بالمحتملات (١) بحسب قدره والاستطاعه.

فإن قيل : لا نسلم العلم الإجمالي بالتكليف بغير الضروريات في أمثال زماننا ، بل إنما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات.

قلنا : التكليف بغير الضروريات يقيني : فإننا نعلم بالضروره أن في الصلاة واجبات كثيره علينا غير ما علم منها ضروره ، مثل وجوبها أو مطلق مسمى الركوع والسجود أيضا ، مع أننا لا يمكننا معرفه تلك التفصيلات إلا بالظنون ، وأيضا الضروريات أمور إجماليه غالبا لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصلها ، فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوى ثبت وجوبه مثلا بالضروره أو بالإجماع ، لكن معرفه كيفيه ذلك يحتاج إلى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقهاء (٢) غايه الأمر حصول القطع في كيفيته ، بأن البيئه على المدعى واليمين على من أنكر ، لكن معرفه حقيقه المدعى والمنكر والتمييز بينهما ، ومعرفه معنى البيئه أنه رجل أو امرأه أو واحد أو متعدّد ، أو يشترط فيه العدالة أم لا ، وأن العدالة أي شيء وبأي شيء تثبت ، وأن الحكم أي شيء (٣) ، إلى غير ذلك مما لا يحصل للفقهاء إلا باستعمال الظنون ، كما لا يخفى على من ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرّب فيه ، وهكذا جميع أبواب الفقه من العبادات والمعاملات والأحكام ، فمن قال إنه يمكن

ص: ٤٢٤

١- من باب الاحتياط.

٢- إذ عملوا في مقام الافتاء في كل مقام عند الترجيح بالظن ولو بالقرائن المقاميّه.

٣- للاشتباه بينه وبين الفتوى.

الاعتماد على ما علم ضروره أو بالإجماع فى تحصيل الفقه ، فقد تغافل ، ولعله هنا فى مقام المجادله والتدقيق فى نفس الدليل ، وأنت خير بأنه لا وجه له .

وأما ثانيا : فلأنّ قوله : بل لأنّ العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا ... الخ .

هذا أوّل الكلام ، لأنّ حكم العقل إمّا أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى ، فإن كان الأوّل ، فدعوى كون مقتضى أصل البراءه قطعيا ، أوّل الكلام ، كما لا يخفى على من لاحظ أدلّه المشبتين (١) والنافين (٢) من العقل والنقل .

سلمنا كونه قطعيا فى الجملة ، لكنّ المسلم إنّما هو قبل ورود الشرع ، وأما بعد ورود الشرع ، فالعلم بأنّ فيه أحكاما إجمالية بعنوان اليقين يثبنا عن الحكم (٣) بالعدم قطعا ، كما لا يخفى .

سلمنا ذلك أيضا ، ولكن لا نسلم حصول القطع بعد ورود مثل الخبر الواحد الصحيح فى خلافه (٤) وإن أراد الحكم الظنى كما يشعر به (٥) كلامه أيضا ، سواء كان بسبب كونه بذاته مفيدا للظنّ أو من جهة استصحاب الحاله السابقه ، فهو أيضا ظنّ مستفاد من ظواهر الآيات والأخبار التى لم يثبت حجّيتها بالخصوص ، مع أنّه ممنوع بعد ورود الشرع ، ثمّ بعد ورود الخبر الواحد إذا حصل من خبر الواحد ظنّ أقوى منه .

ص : ٤٢٥

١- لأصل البراءه أى أنّ هذه الأدلّه لا يفيد أزيد من كون مقتضى البراءه ظنيا ، بل مقتضى بعضهما أنّ هذا الأصل تعبدي غير منوط على إفاده الظنّ أيضا ، كما أفاده فى الحاشيه .

٢- أى للبراءه من جهه القول بالاحتياط .

٣- أى يرد عنا عن الحكم .

٤- فإنّ ورود الخبر الصحيح مع عدم الحجّيه والاعتبار كما هو المفروض بمنزله عدمه .

٥- أى على ذلك .

وأما ثالثا : فلأنّ قوله : ويؤكد ذلك ... الخ.

يرد عليه : أنّها عمومات لا تفيد إلّا الظنّ وإن كان سندها قطعيا ، بل هي ظاهره في غير الفروع ، وشمول عموم ما دلّ على حجّيه ظاهر القرآن لما نحن فيه ، ممنوع. لأنّه إن كان هو الإجماع ، ففيما نحن فيه أوّل الكلام وإن كان غيره ، فهو ليس إلّا الظنون الحاصلة من الأخبار ، وإن فرض التواتر في تلك الأخبار ، فقد مرّ الكلام في الاستدلال بها (١).

وأما رابعا : فلأنّ قوله : إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل ... الخ.

فيه : أنّ ذلك لا ينطبق على مدّعه ، إذ المفروض أنّ رجحان غسل الجمعة يقيني ، ولكنّه مردّد بين الوجوب والاستحباب ، لا ثالث لهما.

وما ذكره من الحكم بجواز الترك وأصل البراءة إن أراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب ، فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشّرع.

وإن أراد إثبات الاستحباب ، فهو ليس إلّا معنى ترجيح أحاديث الاستحباب على أحاديث الوجوب بسبب الاعتضاد بالأصل. وأمّا الحكم بسبب الأصل (٢) ، أنّ الرجحان الثابت بالإجماع (٣) والضروره لا بدّ أن يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي ، فهو لا يتمّ إلّا بترجيح أصل البراءة على الاحتياط ، وهو موقوف على حجّيه هذا الظنّ.

وبالجملة ، الجنس لا بقاء له بدون الفصل ، والثابت من الشّرع أحد الأمرين ،

ص: ٤٢٦

١- في باب حجّيه الكتاب من أنّ دلالتها ظنيّه ولو أنّنا سلّمنا بالقطعيه أيضا فهي تكون ظاهره في الأصول دون الفروع ويظهر ذلك بما مرّ.

٢- قال في حاشيه : هذا من متعلّقات الشّق الثاني وليس شقا على حده.

٣- لا بالأخبار.

وأصل البراءة لا ينفى إلّا المنع عن الترك ، وعلى فرض أن يكون الرّجحان الثابت بالإجماع هو الحاصل فى ضمن الوجوب فقط فى نفس الأمر ، فمع نفي المنع من الترك بأصل البراءة ، لا يبقى رجحان أصلاً لانتفاء الجنس بانتفاء فصله ، وأصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالإجماع فى نفس الأمر هو الاستحباب ، فكيف يحكم بالاستحباب؟

نعم ، يصحّ ترجيح الحديث الدالّ على الاستحباب ، على الحديث الدالّ على الوجوب ، بسبب اعتضاده بأصل البراءة ، وهذا ليس مراده ، وإنّما المناسب لما رامه (١) من المثال هو أن يقال فى نجاسه عرق الجنب من الحرام مثلاً ، أنّ خبر الواحد الوارد فى ذلك أو الإجماع المنقول الدالّ على ذلك لا حجّه فيه ، والأصل براءة الذمّه عن وجوب الاجتناب. وحيثُذ فالجواب (٢) عن ذلك يظهر ممّا قدّمنا ، من منع حصول الجزم أو الظنّ بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح.

وبما ذكرنا ، ظهر أنّ حكم غسل الجمعه نظير الجهر بالتسميه والإخفات على ما فهمه.

والحاصل ، أنّ الكلام فيما كان خبر الواحد الظنّي فى مقابل أصل البراءة وفى غسل الجمعه ، الحكم بمطلق الرّجحان القطعيّ الحاصل من الإجماع ، والنوعين من الأخبار الواردة فيه فى مقابل أصل البراءة.

قوله : وأمّا فيما لم تكن مندوحيه ... الخ.

إن أراد أنّ هذا التخيير الذى هو فى معنى أصل البراءة فى مقابل الدليل الظنّي

ص: ٤٢٧

١- بمعنى طلبه.

٢- فالجواب عن هذا الجواب يظهر ممّا قدّمنا أيضاً.

وهو مقدّم ، فهو فاسد ، إذ بعد ملاحظته تعارض دليلي القولين لا شيء في مقابل أصل البراءة حتى يقال أنه ظنّي ولا نعمل به ، بل يرجع الكلام فيه ، إلى مثل جريان أصل البراءة فيما لا نصّ فيه ومقابله حينئذ هو أدلّه التوقّف والاحتياط وهو لا يقول به (١) ، والمستدلّ أيضا لا يقول به.

وإن أراد أنّ هذا التخيير إنّما هو في العمل بأيّهما اختار من القولين ، وعلى فرض اختيار كلّ منهما يصير واجبا عليه ، فلا معنى لأصل البراءة حينئذ ، نظير التخيير بين الرجوع إلى المجتهدين كما مرّ ، فإنّ المفروض أنّ القول منحصر في وجوب الجهر أو وجوب الإخفات ، وأنّ أحدهما ثابت في نفس الأمر جزما ، لا أنّ الأصل عدم وجوب شيء ، والدليل الظنّي دلّ على وجوب أحدهما فينبغيه أصل البراءة ، فبعد ثبوت التخيير أيضا يثبت حكم جزما ، والتخيير في الرجوع إلى الدليلين أو القولين غير التخيير في اختيار أحد المدلولين (٢) ليكون تخيرا في أصل المسألة كما مرّ الإشارة إليه (٣) مرارا.

إذا عرفت هذا ، ظهر أنّه لا مناص (٤) عن العمل بالظنّ ، وأنّه حجّه إلما ما صرّح الشارع بحرّمته وثبت حرّمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما (٥). والعبره بقوّه الظنّ والمعيار هو الرّجحان في النظر ، فإذا حصل الظنّ بمدلول خبر

ص: ٤٢٨

١- فالمورد لا يقول به حتى يجعل ذلك من باب الالزام والتبكيث له.

٢- كما في خصال الكفاره.

٣- كما في مقام الاستدلال بآيه النفر وغير ذلك.

٤- لا ملجأ ولا مهرب ، وفي قوله تعالى : (وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ) أي لات حين مهرب أي ليس وقت تأخر وفرار.

٥- كالمصالح المرسله وغيرها من البدع أعاذنا الله منها.

الواحد أكثر ممّا دلّ عليه أصل البراءة وغيره ، فيقدّم عليه ، وذلك ليس من قبيل ما نصّ الشّارع باعتباره من الظّنون ، كشهاده العدلين وغيرها ، فإنّه قد يحصل الظّنّ بشاهد واحد أكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك ، لأنّ الشّارع جعل الشّاهدين من حيث إنهما شاهدان مناطا للحكم ، لا من حيث الظّنّ الحاصل بهما ، كالفتوى والإقرار وغيرهما (١).

والثاني (٢) : أنّه لو لم يجب العمل بالظّنّ لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح وهو بديهىّ البطلان ، ذكره العلّامة في «النهاية» وغيره.

وتوضيحه : أنّ لفظ الترجيح في قولنا : ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار. ولفظ المرجوح عبارته عن القول بأنّ الموهوم حكم الله (٣) أو العمل بمقتضاه ، والرّاجح عبارته عن القول بأنّ المظنون حكم الله تعالى أو العمل بمقتضاه ، ومبدأ الاشتقاق في لفظ الرّاجح والمرجوح هو الرّجحان ، بمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذّم ، لا بمعنى كون الشّيء ذا المصلحه الدّاعية إلى الفعل كما هو المصطلح في لفظ المرّجّح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرّجّح ، وترجيح المرجوح المصطلحين عند

ص : ٤٢٩

١- الظاهر كونه مثالا- للمنفي في قوله : لا- من حيث الظّنّ الحاصل بهما ، هذا ولعلّ المراد من غير الفتوى والاقرار مثل قول ذي اليد في الإخبار بالطهاره أو النجاسه.

٢- من أدلّه حجّيه الظّنّ المطلق.

٣- وقد سها قلمه في هذا المقام ، ففسّر المرجوح بالقول : بأنّ الموهوم حكم الله ، مع أنّه عبارته عن نفس الموهوم ، كما أنّ الرّاجح عبارته عن المظنون ، وما ذكره هو معنى اختيار المرجوح على الرّاجح لا- معنى المرجوح فقط. فملخص ما ذكره : أنّ اختيار المرجوح على الرّاجح إما قولى وهو القول بأنّ حكم الله تعالى في الواقعه هو الموهوم أو عملى وهو تطبيق الحركات الخارجيه على الموهوم على أنّه حكم الله تعالى. هذا كما أفاده السيّد القزوينى في حاشيته.

نزاعهم فى أنّ الترتيج بلا مرتجح محال وخلافه ، وكذا ترتيج المرجوح.

وبالجملة ، المراد أنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل ، والفتوى والعمل بالرتاجح حسن.

ووجهه أنّ الأول يشبه الكذب ، بل هو هو ، بخلاف الثانى ، ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح (١).

وأورد على هذا : بانه إنّما يتمّ إذا ثبت وجوب الإفتاء والعمل ، ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل ، إذ العقل إنّما يدلّ على أنّه لو وجب الإفتاء أو العمل ، يجب اختيار الرّاجح ، وثبوت وجوب الإفتاء لا يحكم به العقل.

وأما النقل فلأنّه لا دليل على وجوب الإفتاء عند عدم القطع بالحكم. والإجماع الذى ادّعوه على وجوب الإفتاء على المفتى فيما نحن فيه ، ممنوع ، إذ الأخباريون الذين يعتبر فتواهم فى انعقاد الإجماع مخالفون فى ذلك ، ويقولون بوجوب التوقف أو الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع.

أقول : وهذا الإيراد فى جانب المقابل من الإيراد المتقدم فى الدليل الأول وكما أنّه إفراط ، فهذا تفريط ، وإذ قد أبطلنا العمل بأصل البراءة ثمّ ، فبطلان التوقف والاحتياط هنا أولى.

فإنّا نقول أولاً : وجوب العمل بالمقطوع به (٢) فى الفرعيات أوّل الكلام وما دلّ

ص : ٤٣٠

١- أى ترك الصدق واختيار الكذب. ولا يجوز أى ولا يصح أو يقبح أو يحرم لا أنّه غير ممكن.

٢- يعنى وجوب الامتثال العلمى التفصيلى للأحكام المعلومه بالإجمال ، والعقل مستقلّ بذلك الوجوب على تقدير إمكان العلم وانفتاح بابه ، ولا حاجه معه الى التمسك بالظواهر المذكوره حتى يחדش بما ذكره.

عليه من ظواهر الآيات ، مع أنّ ظواهرها ليست بحجّه عند الأخباريين ، ليست إلّا ظنونا ، مع أنّ الظاهر منها اصول الدّين.

سَلّمنا ، لكنّها مخصوصه بحال الإمكان ، ودعواهم أنّ الأخبار قطعته وأنّهم يعملون بالقطع ، في غايه الوهن ، فإنّ عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها ودلالاتها وتعارضها الموجه لعدم الوثوق بها فضلا عن حصول اليقين منها ، يغنى عن البيان ، وقد أشرنا إليه سابقا ، وسنشير مع أنّه لا دليل على حجّيتها (١) ، إذ الآيتان (٢) على فرض تسليم دلالتها فهما من ظواهر القرآن وقد عرفت حالها ، مع أنّ آيه النفر ظاهره في التفقّه ، وآيه النبا معلّله بما علّل (٣). ولا ريب أنّه إذا وجد ظنّ أقوى من الظنّ الحاصل من خبر الواحد ، لا يجرى العله فيه.

وأما الإجماع فهو لم يثبت على حجّيتها مطلقا وفي جميع الأحوال والأزمان خصوصا فيما كان هناك ظنّ أقوى منه (٤).

لا يقال : ثبوت الإجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابه والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم القول بالفصل.

لأنّنا نقول أولا : لم نعلم الإجماع على عدم القول بالفصل ، بل بعضهم منعوا عن ثبوت الإجماع إلّا في الصدر الأوّل (٥) فيفترق بين الزّمانين.

ص: ٤٣١

١- حجيه الأخبار.

٢- النفر والنبأ.

٣- فإنّ وجوب التّبين عند مجيء الفاسق بالنباء معلّل بمخافه إصابه القوم بجهاله والوقوع في خلاف الواقع الموجب للوقوع في التّدم.

٤- أى من الظنّ الحاصل من الأخبار.

٥- وهو زمان الصحابه والتابعين.

وثانياً : إنَّ الاعتماد على الإجماع المركَّب ، إنَّما هو إذا لم يعلم مستند المجمعين . ونحن علمنا أنَّ مستند المجمعين من جانب القول بالحجِّيه هو الآيتان والإجماع ، وقد عرفت حال الآيتين .

وأما الإجماع فلم يثبت إلَّا في الصدر الأوَّل (١) ، ولا معنى حينئذٍ للتمسِّك بعدم القول بالفصل لأحد شطري الإجماع (٢) المركَّب ، إذ تحقَّق ذلك الشَّطر حينئذٍ إنَّما هو بهذا الإجماع البسيط ، ولم يتحقَّق إلَّا في هذا القدر (٣) ، فليفهم ذلك .

وبالجملة ، عدم إمكان القطع في الفقه في أمثال زماننا غالباً ، ممَّا لا يجوز إنكاره في غير الصُّروريات ، والضروريات لا تكفيها كما أشرنا (٤) ، وأيضا العمل بالتوقُّف أو الفتوى بالتوقُّف أيضا يحتاج إلى دليل يفيد القطع ، فإن تمسَّكوا فيه بالأخبار الدالَّة على ذلك عند عدم العلم ، فمع أنَّ تلك الأخبار لا تفيد القطع كما بيَّنا لعدم تواترها ، معارضه بما دلَّ على أصالة البراءة ولزوم العسر والجرح ، ولو فرض ترجيح تلك الأخبار عليها ، فلا ريب أنَّه ترجيح ظنِّي أيضا ، مع أنَّه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقُّف ، كما لو دار المال بين شخصين ، ولا يقتضى

ص : ٤٣٢

١- نظرا لكثرة المسلمين وانتشارهم في البلدان البعيده ، وكون الاجماع لا يعلم إلَّا بالمشافهه لهم أو التواتر عنهم ، وهما متعذران فيمن بلغ هذا الحد .

٢- أى شطري مورد الاجماع المركب وهو بالنسبه الى زماننا أيضا .

٣- يعنى أنَّ القائلين بالحجِّيه مطلقا ، لا- يمكنهم الاستناد الى الاجماع مطلقا ، لأنَّه لم يتحقَّق إلَّا في الصدر الأوَّل وهو زمان الصحابه والتابعين ، فيبقى الشطر الآخر وهو الحجِّيه في أزمنه الغيبه بلا دليل الاجماع .

٤- أى فلا- بد من العمل بالظنِّ الحاصل من الأخبار وغيرها لا التوقف والاحتياط . وفيه أنَّ ذلك لا يستلزم العمل بها من باب الظنِّ المطلق . وبالجملة ، الحق كفايه الظنِّ الخاص وعدم الدليل على اعتبار أزيد من ذلك فتأمل ، كما أفاد في الحاشيه .

الاحتياط إعطاؤه بأحدهما دون الآخر (١) أو كان بين يتيمين.

فإن قلت : إننا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لأحدهما في الفتوى. قلت : ابقاؤه قد يوجب التلّف فكيف تجترئ بأن تقول : إن الله تعالى يرضى عنك بذلك ، وأى شيء ذلك ، على أنّ دليل هذا العمل قطعي ، وأنه لا يجوز العمل على مقتضى الظنّ الحاصل للمجتهد ، فترك الفتوى وترك العمل أيضا يحتاج إلى الدليل ، فلعلّ الله يعذبك على عدم الاعتناء ، وحرمة العمل بالظنّ لم يثبت من أدلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل الأمر والتزام العسر والجرح. فلنأت بمثال من جهة التقريب ، فنقول : إنّ المشهور بين أصحابنا أنّ لكلّ من أولاد الابن وأولاد البنت من مال جدّهما نصيب من يتقرّبان به ، فالثلاثان لأولاد الابن والثلاث لأولاد البنت ، خلافا للسيد رحمه الله ومن تبعه ، حيث يجعلون الجميع مقام أولاد الجدّ فيقسّمون بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين.

ثمّ المشهور بعد اعتبار الفرق بين أولاد الابن وأولاد البنت يجعلون حصّه كلّ واحد من الفريقين بينهم للذكر مثل حظّ الأنثيين ولا- دليل لهم ظاهرا إلّا الشّهره ، فإن جعلنا الشّهره حجّه فهو ، وإلّا فلا بدّ أن يوقف المال ويهلك الأيتام من الجوع. والتمسّيك بالأخبار الواردة في أنّ كلّ رحم يرث نصيب من يتقرّب به لا يعطى إلّا أنّ لكلّ واحد من الفريقين نصيب والدهم ، ولا يعطى كيفية القسمة بينهم بأنفسهم. والعمل بعموم آية : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) (٢) كما ذهب إليه السيد ومن تبعه ، فمع أنّه يوجب الرجوع إلى قول السيد في الأصل (٣) ، وأنّه في نفسه ممنوع

ص: ٤٣٣

١- أو تنصيفه أو تثليثه مثلا.

٢- النساء : ١١.

٣- أصل المسألة حيث إنّ مستند السيد في جعل أولاد الابن وأولاد البنت مقام أولاد الجدّ ، يعنى أنّ أولاد الأولاد يقومون مقام الأولاد. أو الأصل أنّ الاستعمال دليل الحقيقة إذا لم يكن هناك قرينه المجازيه.

لكون الأولاد حقيقه في ولد الصيِّب إنّما هو ظاهر آيه ولا حجّه فيه عندهم ، فلا بدّ للأخباريين هنا من بيان دليل قطعيّ على جواز التوقّف والاحتياط وإرشادهم إيانا سبيل الاحتياط إذا كان الفريقان كلاهما أيتاما صغارا فقارا لا حيله لهم في المعيشه إلّا أخذ مالهم.

وبالجملة ، من سلك سبيل الفقه وأطلع على أحكامه وعاشر الناس ولاحظ وقائعهم المختلفه ومقتضياتهم المتناقضه ، وتتبع الأدلّه ومؤدّاه وتأمّل فيها حقّ التأمّل وميّزها حقّ التميّز ، وعرف الفرق بين زمان المعصوم عليه السلام وغير زمانه ، يعلم أنّ ما ذكره الأخباريون محض كلام بلا محصل.

ولو فرضنا في مسأله قيام الشّهرة في أحد طرفي المسأله وخبر واحد في الطرف الآخر من دون عامل أو مع عامل نادر ، فعلى الأخباريّ أن يثبت أنّ أدلّه حجّيه خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام ، فلا يجوز العمل بالشّهرة.

فإن قال : لا أقول (1) بنفي العمل ولا بوجوبه ، بل أتوقّف وأحتاط.

فأقول : كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه ، بل أقول لك هنا كلاما هو بمنزله السرّ لمختار العاملين بالظنون في أمثال ذلك ، وهو : إنّ العاقل البصير لا بدّ أن يلاحظ مضارّ طرفي الفعل والترك في كلّ ما يريد ، ولا يقتصر على أحد الطرفين ، ولذلك أمثله كثيره منها : الاجتناب عن مساوره عامّه الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات ، فإنّ الاحتياط عن النجاسه حسن ، لكنّ الاجتناب عن كسر قلوب

ص : ٤٣٤

١- في هذا الفرض.

المؤمنين وتضييق الأمر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده أيضا حسن ، بل أحسن.

وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن ، لكن إقامة المعروف وإغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوى بين الناس ، والإصلاح بينهم أيضا حسن ، بل أحسن وهكذا.

فإذا ورد عليك مسأله وتردد أمرك بين أن تحكم فيها بما أدى إليه ظنك وأن تحتاط ، فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهه ما دلّمك عليه من الآيات والأخبار الدالّه على حرمه العمل بالظن وبتذكّرها تثبط (1) عن الدخول فيه ، فتذكّر حينئذ أيضا ما ورد عليك من الآيات والأخبار الدالّه على إقامه المعروف والإصلاح بين الناس ، وأنّه لا حرج في الدّين ولا عسر ولا ضيق ، وأنّ التسبب لتلف الأموال والنفوس وتعطيل أحكام الشرع مذموم.

وعليك أن تحتاط من أن يكون ذلك من جهه الوسواس وتسويل الشيطان ، فإنّ الشيطان قد يصير عالما صالحا متنسّكا لأجل تغرير الصّالحاء والعبياد. ألا- ترى إنّه يوسوس في أحكام النجاسات ونيه العبادات إلى أن يجعل الإنسان متأذيا عن طاعه الله ، ولا يتعرّض لحال أمر الإنسان في الاجتناب عن المحرّمات الماليه وحقوق الناس وغيرها ، فترى الوسواسيين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب احتمال قربه بالنجس ، ولا- يحتاطون أبدا من أكل لحوم السّوق ، مع ظهور أنّ أكثر الجزّارين ممّا لا يعتمد على دينهم وتقواهم ، بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذّبح والتذكيه ، فلعلّه أكل لحم الميتة غالبا ، وكذلك لا يجتنبون عن أكل السّكر ، بل ولبس

ص: ٤٣٥

١- يقال : ثبطه عن الأمر أى أثقله وأقعده قال تعالى : (وَلَكِنْ كَرِهَ اللَّهُ ابْتِغَاءَهُمْ فَبَطَلَهُمْ) التوبه ٤٦.

منسوجات أهل الكفر ، مع أنّ الغالب أنّهم ملاقوها بالزطوبه. وكما أنّ عدم التزّه عن النجاسه يوجب الهلاك ، فكذلك أكل الحرام.

وهكذا الكلام فى فتوى القصاص ، فرّبما يظهر لفقيه لزوم القصاص ويحتاط لأجل التحرّز عن الدّخول فى أحكام الدّماء وينسى عمّيّا ذكره الله فى كتابه أنّ : (فى القصاصِ حياةٌ ،) وعن النظر إلى حال أولياء الدّم ، مع ما بهم من الوجع والألم وأنّ تركه ربّما يوجب زياده قتل النفوس وغير ذلك ، بل أقول لك أنّه ربّما يكون ظنّ أحدهم متاخما للعلم ، بل يصير إلى حدّ العلم العادى ولا- يجترئ على فتوى القصاص ، فإن سألته عن ذلك يجيب بأنّه يخاف الله عن سوء الحساب ، وإن تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنّم أكثر ممّا ظهر له من حقيقه الأمر ، فكيف يصير الفرع زائدا على الأصل.

وبالجمله ، لا بدّ من ملاحظه طرفى الإفراط والتفريط أعادنا الله من الميل إلى الهوى ومتابعه النفس وإطاعه الشيطان ، ومع ذلك كلّه ، فلا تغترّ بما نهيتك عن التزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحه فى الدّين والمساهله فى الفتوى ، فإنّ ذلك أيضا من الموبقات المهلكه ومن أعظمها ، بل عليك بالاعتصام وبذل الجهد والوسع ثمّ العمل بمقتضاه.

الثالث : إنّ مخالفه ما ظنّه المجتهد حكم الله ، مظنّه للضرر ، ودفع الضرر المظنون واجب (1).

وردّ : بمنع أنّ مخالفه الظنّ مظنّه للضرر ، لأنّ علمنا بوجوب نصب الدّلاله من الشارع (2) على ما يتوجّه التكليف به ، يؤمننا الضّرر عند صدق المخبر ، مع أنّه

ص: ٤٣٦

١- عقلا وشرعا.

٢- وهذا العلم إما لأنّه من باب اللّطف الواجب عليه سبحانه وتعالى وأنّه يجب عليه إرسال الرّسل وانزال الكتب ونصب الأوصياء ، وإمّا لقبح التكليف بلا بيان والعقاب مع عدم إقامه البرهان.

منقوض بروايه الفاسق ، بل بروايه الكافر. فإنَّ الظنَّ يحصل عند خبره ، ولا يمكن أن يقال أنه مخرج (١) بالإجماع ، لأنَّ الدليل العقلي لا يختلف العقلي لا يختلف بحسب مظانّه ، ولا بدّ أن يكون مطّردا.

وربّما يمنع (٢) وجوب دفع الضرر المظنون ، بل هو أولى للاحتياط. وعلى تقدير التسليم فإنّما يسلم في العقليات الصّرفه المتعلّقه بأمر المعاش ، دون المسائل الشرعيه المتعلّقه بالمعاد ، فإنّ العقل يستقلّ بمعرفه حكم العقليات دون الشرعيات.

أقول : مراد المستدلّ أنّه إذا علم بقاء التكليف ضروره وانحصر طريق معرفه الحكم الشرعي في الظنّ ، فيجب متابعتة ولا يجوز تركه (٣) بأن يقال : الأصل براءة الذمّه من هذا التكليف ، إذ ما ظنّه حراما أو واجبا ، فيظنّ أنّ الله تعالى يؤاخذة على مخالفتة ، وظنّ المؤاخذة موجب لوجوب التحرّز عقلا ، ولا وجه لمنع ذلك.

وما ذكره (٤) من السّند فيه ، أنّ وجوب نصب الدّلاله القطعيه بالخصوص على الشارع حينئذ ممنوع ، وهو أوّل الكلام. ألا ترى أنّ الإماميه تقول بوجوب اللّطف على الله تعالى ونصب الإمام عليه السلام لإجراء الأحكام والحدود ورفع المفساد

ص: ٤٣٧

١- أي خبر الكافر والفاسق.

٢- هذا المنع من المحقق العلّامة جمال الدّين الخوانساري في حاشيته على شرح العضدي.

٣- وهذا للعلم الاجمالي المانع من الرجوع الى أصل البراءه ، لئلا بتركة يلزم المخالفه القطعيه والخروج عن طاعه الله تعالى.

٤- الرّاد المذكور الذي منع.

والإصلاح بين الناس وإقامه المعروف ، ومع ذلك مخفى عن الأئمة وإن كان بسبب ظلم ظالمهم.

وكما أنّ المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل ، وكان أتباعه واجبا كآتباعه ، فكذلك ظنّ المجتهد بقولهم ودينهم وشرائعهم صار نائبا عن يقينه بها.

وكما كان يجب أن يكون الإمام عليه السلام عارفا بجميع الأحكام بحيث لو احتاجت الأئمة أعلمهم بها وإن لم تكن محتاجه بالفعل إليها ، فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الأئمة عند احتياجهم ، وإن لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ، ولا ريب أنه لا يمكن له تحصيل الكل باليقين ، فناب ظنّه مقام يقينه.

ولمّا لم يكن إثبات اليقين بحجّيه أخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما أشرنا سابقا ، فغايه (1) الأمر حصول ظنّ بحجّيتها لنا. والاعتماد على أصل البراءة قد عرفت حاله ، وكذلك التوقّف والاحتياط مع عدم دليل عليهما.

نعم إذا فرض عدم حصول ظنّ للمجتهد في مسأله أصلا ، فيرجع فيه إلى أصل البراءة.

لا يقال : أنه على هذا التقرير يرجع مآل هذا الدليل إلى الدليل الأوّل ، لأنّ مرجع الدليل الأوّل إلى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفه الأحكام لو لم يعمل بظنّ المجتهد ، ومرجع هذا الدليل إلى أنّ ترك العمل بالظنّ يوجب الظنّ بالضرر.

قوله : مع أنه منقوض بروايه الفاسق.

فيه : أنّ عدم جواز العمل بخبر الفاسق إذا أفاد الظنّ ، أوّل الكلام ، إذ اشتراط

ص: ٤٣٨

١- جواب لما.

العدالة معركة للآراء ، والاستدلال بالآية غايه الظنّ ، ولم يحصل العلم بحجّيه هذا الظنّ كما مرّ ، مع أنّ الشيخ صرّح بجواز العمل بخبر المتحرّز عن الكذب وإن كان فاسقا بجوارحه ، ولا ريب أنّ ذلك من القرائن الدّاخله لا القرائن الخارجه ، مع أنّ المشهور بينهم جواز العمل بالخبر الضّعيف المعتضد بعمل الأصحاب ، ولا ريب أنّ ذلك (1) لا- يفيد إلّا الظنّ ، وغايته أن يثبت حجّيه هذا الظنّ بما ورد من الأخذ بالمشهور بين الأصحاب ، وهو مع أنّه قد يعارض بغيره من المرجّحات ، ظنّ حاصل من خبر الواحد ، بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد عرفت حاله. والحاصل ، أنّا إن لم نجوّز العمل بخبر الفاسق فإنّما هو لأجل عدم حصول الظنّ به أو لحصول الظنّ بعدمه ، لا لأنّه فاسق وإن حصل الظنّ به.

وهكذا يقال إذا أورد النقص بالقياس أيضا ، بل نقول : أنّ الواجب على المجتهد العمل بمقتضى ما يؤدّيه إلى الظنّ بالحكم من الأدلّه التي تتداول (2) إلّا خبر الفاسق مثلا أو القياس مثلا ، وذلك إمّا لأنّهما لا يفيدان الظنّ (3) ، وذلك هو علّه منع الشّارع عنهما أو لأنّهما مستثيان من الأدلّه المفيده للظنّ (4) ، لا أنّ الظنّ الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظنّ (5).

وهذا الكلام يجرى في الوجه الأوّل أيضا (6) ، لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا

ص: ٤٣٩

- ١- أي هذا الاعتضاد.
- ٢- أي الأدلّه الظنيّه والتي يستعملها المجتهدون في المسائل الفرعيّه.
- ٣- فالوجه الأوّل على التقرير الأوّل والوجه الثاني على التقرير الثاني.
- ٤- وهذا هو الوجه الثاني المبني على التقرير الثاني للدليل.
- ٥- ولا محذور فيه لو قلنا بذلك أيضا على ما عرفت.
- ٦- يعنى ما ذكرناه من التوجيه لتصحيح استثناء خبر الفاسق ، والقياس يجرى في دليل الانسداد أيضا على تقدير كون موضوعه أسباب الظنّ لا نفس الظنّ ، ويندفع به شبهه التخصيص في الدليل العقلي ، هذا كما في الحاشيه للسيد القزويني.

اقتضى العمل بالظنّ بعد انسداد باب العلم ، فلا معنى لاستثناء الظنّ الحاصل من القياس .

والجواب : إنّ تكليف ما لا- يطاق وانسداد باب العلم من جهة الأدلّه المقتضيه للعلم أو الظنّ المعلوم الحجّيه مع بقاء التكليف ، يوجب جواز العمل بما يفيد الظنّ ، يعنى فى نفسه ، ومع قطع النظر عمّا يفيد ظنّا أقوى .

وبالجملة ، ما يدلّ على مراد الشارع ولو ظنّا ، ولكن لا من حيث إنّه يفيد الظنّ ، لا أنّه يوجب جواز العمل بالظنّ المطلق النفس الأمري . وهذا المعنى قابل للاستثناء (1) ، فيقال : إنّه يجوز العمل بكلّ ما يفيد الظنّ بنفسه ويدلّ على مراد الشارع إلّا بالقياس ، وبعد وضع القياس من البين ، فإذا تعارض باقى الأدلّه المفيده للظنّ فحينئذ يعتبر الظنّ النفس الأمري ويلاحظ القوّه والضعف ، بل لا يبقى حينئذ ظنّ ضعيف ، بل الأقوى يصير ظنّا والأضعف وهما .

ويمكن أن يقال : أنّ فى مورد القياس لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبه إلى مقتضاه ، فإنّا نعلم بالضروره من المذهب حرمه العمل على مؤدّى القياس ، فنعلم أنّ حكم الله غيره وإن لم نعلم أنّه أى شىء هو ، ففى تعيينه يرجع إلى سائر الأدلّه وإن كان مؤداها عين مؤداه ، فليتأمل ، فإنّه يمكن منع دعوى بداهه حرمه القياس حتّى فى موضع لا سبيل إلى الحكم إلّا به .

فإن قلت : لو لم يحصل الظنّ بشىء حين انسداد باب العلم حتّى بالقياس أيضا ،

ص : ٤٤٠

١- وهذا إقرار من المصنّف بأنّ الدليل العقلى قابل للاستثناء .

فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق ، فإن عملت بأصل البراءه حينئذ ، فلم لم تعمل به أولاً؟

قلت : المناص حينئذ هو المناص حين تعارض الأدله لمن لم يرجح شيئاً مع وجود الأدله المعلومه الحجيّه ، فيتوقف في الفتوى أو يبنى على أصل البراءه. وكذلك في الظنون الغير المعلوم الحجيّه ، إذا تعارضت أو فقدت ، فقد يتوقف أو يعمل على أصاله البراءه ، وعدم جواز العمل بأصل البراءه أولاً- ، لأنّ الثابت من الأدله أنّ جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الأدله بعد الفحص ، فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس من الأدله في الاختياريه ، فكذا الحال في الأدله الاضطراريه.

فإن قلت : ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس مثلاً- أو غيره من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص أيضاً ؛ يدفعه منع بقاء التكليف حينئذ أيضاً.

قلت : ما دلّ على حرمة العمل بالقياس وغيره من الظنون أيضاً ، ليس بأقوى دلالة وأشمل أفراداً وأوقاتاً ممّا دلّ على بقاء التكليف إلى آخر الأبد.

فغايه الأمر عدم الوجوب (1) فما الدليل على الحرمة؟

ثمّ أجدّد المقال في هذا المجال ليظهر جليّه الحال ، وأقول غير آل جهدى في إقامة الدليل على الظنون وإثبات العلم في حجيّه بعضها بالخصوص مميّزاً إيّاها عن غيرها : إنّه لا ريب ولا شكّ أنّ الله بعث رسولا وأنزل كتاباً وسنن شرائع وأحكاماً وأراد من عباده العمل عليها. وطريق إبلاغ الأحكام إلى العباد على ما

ص: ٤٤١

١- أى عدم وجوب العمل بالقياس.

هو وفق مجرى عادته تعالى ، إنّما هو بالنطق والكلام غالبا (١) ، ونطقه تعالى مع عباده ليس إلّا بلسان رسوله ، إمّا بتلاوه كتابه عليهم ، أو بحكمه بنفسه وبيانه إيّاها بلسانه الشريف. فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب أو سنته صلى الله عليه وآله فلا كلام فيه ، وفي أنّه حجّه على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمه المقام ، ممّا لا- يدانى إمكانه ريب وشكّ. وكذلك ما حصل الظنّ به لهم من العمل على مقتضى الحقائق والمجازات بحمل الألفاظ على حقائقها عند عدم القرينه على خلافها ، والبناء على القرائن فى الحمل على المعانى المجازيه ، لأنّ ذلك كان طريقه العرف والعباده من لدن خلقه آدم عليه السلام إلى يومنا هذا ، وأنّهم كانوا يبنون المحاورات على ذلك ، يعلم ذلك بملاحظه أحوال العرف والعباده علما وجدائيا ، فالشارع اكتفى فى المحاورات مع أصحابه بما حصل لهم الظنّ به فى التكليف أيضا.

والسرّ فى ذلك مع أنّ المحقّق عند أصحابنا هو التخطئه ، وإنّ حكم الله الواقعى واحد فى نفس الأمر بالواقع ، أنّ عمده العماد فى التدين والإيمان بالله هو أصل التوحيد وخلع الأنداد والأضداد ، والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمّل المشاقّ الوارده من قبله تعالى. فالأحكام الفرعيه وإن كانت من الأمور الحقيقيه المتأصّله الناشئه من المصالح النفس الأمريه (٢) ، لكن العمده فى تأسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقويه الايمان بسبب الامتثال بها ، والتقرب بها من جهة أنّه

ص: ٤٤٢

- ١- وقد تكون بالوحي القلبي بإلقاء الشىء فى الزوع. وكما فى قصه ابراهيم عليه السلام فى رؤياه ذبح ولده اسماعيل عليه السلام إلّا أنّ ذلك ليس غالبا.
- ٢- أى الواقعيه فى أنفسها لا- الحاصله من الظنون من باب التصويب كما يقول العامه ، فإنّ الأحكام على هذا تكون اعتباريه لا حقيقيه ، هذا كما فى الحاشيه.

إطاعه ، فإذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميًا بنفس الحكم ، وامتلئ به ، فهو جامع للسَّعادات ، أعنى الفوز بالمصلحة الخاصه الكامنه فيه ، والفوز بالمصلحة العامه التي هي نفس الانقياد والإطاعه.

وإذا فهم فهما ظنيًا على مقتضى محاوره لسان القوم الذي أنزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه ، فهو وإن فقد المصلحة الخاصه ، لكنّه أدرك المصلحة العامه ، بل عوض المصلحة الخاصه أيضًا ، لئلا يخلو عمله عن الأجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه أيضًا.

وبعد ملاحظه هذا السرّ يندفع ما يتوهم أنّه كيف يجمع هذا مع القول بكون الأحكام ثابتة في نفس الأمر في كلّ شيء على نهج مستقرّ ثابت ، وأنّ التصويب باطل.

والحاصل ، أنّ المقصود بالذات من الخطاب وإن كان حصول نفس الحكم النفس الأمري ، لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالألفاظ التي جرى عاده الله بأنّها لا تفيد اليقين في الأغلب ، أنّه راض بهذا الظنّ ويكتفى به عمّا أراده في نفس الأمر ، لأنّه غير فاقد للمصلحة أيضًا كما عرفت.

فهذا الظنّ ممّا علم حجّيته ، وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجّيته من دون خلاف بينهم ، قائلين أنّ الظنّ في موضوعات الأحكام من مباحث الألفاظ وغيرها حجّه إجماعًا.

ثمّ إنّ هذا الكلام إذا نقل إلى غير المشافهين المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه ، فإن كان نقله بمعناه ، بمعنى أنّ مراده الواقعي صار يقينيا لهم وعلموا أنّه أراد ذلك لا غير ، فلا كلام فيه أيضًا. وإن كان نقله بلفظه ، بمعنى أنّه حصل لهم العلم بأنّ هذا هو لفظ الشارع ، فالإشكال حينئذ في أنّ الظنّ الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي الصدور ، حجّه عليهم أم لا.

فَنَقُولُ حَيْثُذُ : إِنَّ هَذَا اللَّفْظَ عَلَى قَسْمَيْنِ : قَسْمٌ يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ مِمَّا يَقْصَدُ بِهِ بَقَاءُهُ فِي الدَّهْرِ (١) وَالْاِسْتِفَادَةُ مِنْهُ ، كَتَأْلِيفَاتِ الْمَصْنُوفِينَ ، وَقَسْمٌ لَّا يَقْصَدُ بِهِ ذَلِكَ ، بَلْ إِنَّمَا يَقْصَدُ بِهِ تَفْهِيمَ الْمُخَاطَبِينَ وَإِنْ كَانَ غَيْرَهُمْ أَيْضًا مُشَارِكُونَ لَهُمْ فِي أَصْلِ الْحُكْمِ . فَأَمَّا الْكِتَابُ الْعَزِيزُ ، فَهُوَ وَإِنْ كَانَ يُمْكِنُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْقِسْمِ الْأَوَّلِ (٢) ، وَذَلِكَ لِأَنَّا وَإِنْ لَمْ نَقُلْ بِعَمُومِ خُطَابِ الْمَشَافِهِهِ لِلْغَائِبِينَ كَمَا حَقَّقْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ ، لَكِنَّا نَقُولُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَرِيدُ مِنْ جَمِيعِ الْأُمَّةِ فَهْمَهُ وَالتَّوْبَةَ فِيهِ وَالْعَمَلَ عَلَى مَقْتَضَاهُ ، خِلَافًا لِلْأَخْبَارِيِّينَ كَمَا بَيَّنَّاهُ سَابِقًا ، فَيَكُونُ هَذَا الظَّنُّ أَيْضًا حَاجًّا بِالْخُصُوصِ ، لِأَنَّ طَرِيقَهُ الْعَرْفَ وَالْعَادَةَ فِي تَأْلِيفِ الْكُتُبِ وَإِرْسَالِ الْمَكَاتِيبِ وَالرِّسَائِلِ إِلَى الْبِلَادِ الْبَعِيدَةِ ، سَيِّمًا مَعَ مَخَالَفَةِ الْأَلْسِنَةِ وَمُبَايَنَةِ الْاِصْطِلَاحَاتِ تَقْتَضِي ذَلِكَ ، فَإِنَّ الْمَصْنُوفِينَ وَأَهْلَ الْمَكَاتِيبِ وَالرِّسَائِلِ لَا يَرِيدُونَ مَمَّنْ يَبْلُغُ إِلَيْهِ كِتَابَهُمْ إِلَّا الْعَمَلَ عَلَى مَقْتَضَاهُ بِقَدْرِ فَهْمِهِمْ وَوَسْعِهِمْ ، فَالَّذِي يَجِبُ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَكْتَفَى عَنَّا بِمَا نَفْهَمُهُ مِنْ كِتَابِهِ إِمْرًا يَقِينًا أَوْ ظَنًّا ، وَلَكِنْ لَمْ يَثْبُتْ ذَلِكَ ثُبُوتًا عِلْمِيًّا لِاحْتِمَالِ أَنْ يَكُونَ الْكِتَابُ الْعَزِيزُ مِنْ بَابِ الْقِسْمِ الثَّانِي (٣) سَيِّمًا الْخُطَابَاتِ الشَّفَاهِيَةِ مِنْهُ (٤) ، وَسَيِّمًا مَا اشْتَمَلَ عَلَى الْأَحْكَامِ الْفَرَعِيَةِ ، وَلَا يَنَافِي ذَلِكَ تَعَلُّقَ الْغُرُضِ بِبِقَائِهِ أَبَدَ الدَّهْرِ أَيْضًا لِحُصُولِ الْإِعْجَازِ وَسَائِرِ الْفَوَائِدِ مَعَ ذَلِكَ أَيْضًا .

فَإِنْ قُلْتَ : إِنَّ أَخْبَارَ الثَّقَلَيْنِ وَغَيْرَهَا مِمَّا دَلَّ عَلَى الْعُرُضِ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ تَعَالَى ،

ص : ٤٤٤

- ١- خَلْفَ بَعْدَ سَلْفٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ .
- ٢- مِنْ بَابِ الظَّنِّ الْخَاصِّ .
- ٣- فَيَكُونُ الظَّنُّ الْحَاصِلُ مِنَ الْكِتَابِ حَيْثُذُ مِنْ بَابِ الظَّنِّ الْمَطْلُوقِ لَا الْخَاصِّ .
- ٤- الْمَخْصُوصَةُ بِالْمُخَاطَبِينَ مِثْلُ : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) وَغَيْرِ ذَلِكَ ، وَهَذَا فِي مَقَابِلِ الْخُطَابَاتِ غَيْرِ الشَّفَاهِيَةِ .

تفيد أنّ الكتاب من القسم الأوّل.

قلنا أوّلا-: ننقل الكلام إلى تلك الأخبار ونقول: إنّ الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على أن يكون تلك الأخبار من قبيل القسم الأوّل، لا من باب مجرّد الخطاب الشفاهي مع الأصحاب.

وثانيا: أنّه لا قطع لنا بكونها ظنّي بالدّلاله بالنسبه إلى المشافهين في هذا المعنى، كما ذكرنا القدر من الأخباريين في دلالتها وإن كان خلاف الظاهر، فإنّ غايتها الظنّ بكون جواز العمل بما يظنّ من جهة الكتاب جائزا لهم (١) ولا قاطع لحجّيه هذا الظنّ. ويمكن أن يكون المراد تمسّكوا بها إذا فسّرها الأئمّه عليهم السلام (٢) كما ذكره الأخباريون وإن كان خلاف الظاهر.

وإن سلّمنا أنّ تعاضد تلك الأخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجيه يفيد القطع بجواز العمل، فذلك أيضا لا يفيد إلّا جواز العمل في الجملة (٣). وأمّا لو حصل ظنّ أقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الأدلّه التي لم يثبت حجّيتها بالخصوص، فلا قطع، لوجوب العمل على ظاهر الكتاب حينئذ.

ص: ٤٤٥

١- قال السيّد القزويني في الحاشيه: إنّ لفظ الجواز زياده وقعت في العبارة من سهو القلم، ومحصل المراد حينئذ أنّ غايه ما يحصل من هذه الأخبار الأمره بالتمسّك بالكتاب، إنّما هو الظنّ بجواز العمل بالظنّ الحاصل من الظواهر لهم ولنا، وهذا الظنّ غير معلوم الحجّيه لنا لاستناده الى الأخبار الغير العلميه صدورا أو دلالة، فيلزم انتهاء الظنّ الحاصل من ظواهر الكتاب بالنسبه الى الظنّ الغير المعلوم الحجّيه.

٢- فقد وردت روايات كثيره تنهى عن التفسير بالرأى، بل يجب الأخذ من أهل الذكر الرّاسخون في العلم، وإلّا فمن فسّر القرآن برأيه فقد كفر. وفي روايه اخرى من فسّر القرآن برأيه فاصاب لقد أخطاء، ومثل هذه كثير.

٣- لا مطلقا حتى في الصوره الآتية ليكون من باب الظنّ الخاص.

وأما السنّة المعلومه الصّدور عنه صلى الله عليه وآله فيحتمل ضعيفا أن تكون مثل المصنّفات والمكاتيب ، ولكنّ الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تبليغهم ، ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه عليه السلام بما يفهمه الغير المشافهين حتّى يكون ظنا معلوم الحجّيه. فهذا (١) هو القدر الذى يمكن أن يقال أنّه الظنّ المعلوم الحجّيه.

وأما أصل البراءه فهو ليس من الظنون التى علم حجّيتها ، بل هو من الأدلّه الظّنيه كما أشرنا وسنشير إليه فى محلّه.

وأما خبر الواحد فقد عرفت أنّه لا دليل على وجوب العمل به ، إذ أقوى أدلّته الإجماع وهو على فرض تسليمه لا يثبت إلّا حجّيته فى الجملة وفى زمان خاص ، وفى نوع خاصّ (٢) إذ حجّيته فى الأعصار المتأخّره عن زمن الصّحابه غير معلومه. وكذلك القدر المسلّم منه خبر العادل ، والمسلّم منه العادل المعلوم العداله ، والمسلّم منه ما لم يعارضه مثله أو لم يعارضه أضعف منه إذا كان معمولا به وهو مهجورا ولم يسنحه الشّوايح (٣) من المعارضات والإشكالات (٤) فى علاج

ص: ٤٤٦

١- أى المذكور.

٢- فى زمان خاص كزمان الحضور وفى نوع خاص كخبر العادل.

٣- تسنح سنوحا أى عرض يقال : تسنح لى رأى فى كذا ، والجمع سوانح. ويقال سنح الشىء أى سهل وتيسر.

٤- قال فى الحاشيه : قولك المعارضات والاشكالات مثل الأخبار التى رواها العدل الآخر ، فالرّاء حينئذ مكسور والواو بمعنى مع فيكون الفرق بين هذا والسابق باضافه الاشكالات. والفرق إنّما هو بتعدّد المعارض هنا أو المراد هو تعارض أخبار العلاج فيكون عطف الاشكالات تفسيريا والرّاء مفتوح حينئذ ، أو المراد من المعارضات ما فيها من تعارض العموم والخصوص أو الاطلاق والتقييد لا التعارض بنحو التناقض المبين ، فالعطف حينئذ للمغايره فتأمل.

التعارض وغيره مما ليس هنا محلّ البسط ، وقد أشرنا إلى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها. وأكثر هذه السوانح يعود إلى كيفية الاستنباط من الكتاب والسنة المتواتره أيضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقيد بالنظر إلى العمومات (١) في الجمله ، واحتمال ورودها فيما لم نطلع عليه ، فيجب البحث والفحص إلى أن يحصل الظنّ بعدمه كما مرّ في محله ، لما بينا أنها من باب الخطابات الشفاهيه المقصوده منها تفهيم المخاطبين ، واحتمال أن يكون معهم من القرائن ما يفيد أنّ المراد خلاف ظاهرها ، كما علم في كثير من المواضع بالإجماع وغيره (٢) ، واحتمال أن يكون (٣) من هذا الباب أيضا يكفي (٤). وثبوت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالإجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الأدله وتوجه الخطاب إلينا ، ولا إجماع على مساواتنا في العمل بالظنّ الحاصل منها لنا.

فالحاصل ، أنّ العمل على مقتضى الظنّ المعلوم الحجّيه مجرّد كلام لا يحصل منه الفقه ، فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجله ، كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرّد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه ، مع كونه غير معارض بشيء آخر ، خاليا عن

ص: ٤٤٧

١- والاطلاقات أيضا.

٢- كما في القرائن الخارجيه.

٣- أي الخبر.

٤- في لزوم الفحص.

السوانح التي لا مناص عنها إلّا بالعمل بالظنّ ، مع أنّه إن لم نقل بامتناع وجوده (١) في أخبارنا ، فهو في غاية الندره ، ولا إجماع ولا- دليل قطعي آخر يدلّ على حجّيه الظنون الحاصله من جهه المعالجات (٢) كما لا يخفى ، سيّما مع ملاحظه الاختلاف في الأخبار التي وردت في علاج التعارض بينها (٣).

وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواتره باللفظ مع غايه ندره علميّه مدلولهما. وكذلك أصل البراءه إن سلّمنا كونه ظنّا معلوم الحجّيه ، إذ العلم (٤) بحجّيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنّا أقوى منه أو ظنّ آخر ممنوع. ودعوى الإجماع على حجّيتها حتّى فيما نحن فيه غير مسموعه.

ونقل الإجماع لا يفيد لنا إلّا الظنّ لو ثبت ، فيصير حال الظنون المعلومه الحجّيه عندنا مثل حال نفس الأحكام المعلومه إجمالاً بالضروره من الدّين. فكما أنّ العلم الإجمالي بنفس الأحكام لا- يفيد في التفصيلات ، فكذلك العلم بجواز العمل بالظنّ الإجمالي في استفادتها لا يفيد فيها ، إذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواتره في الجملة (٥) أو مع خبر الواحد في الجملة أيضاً ، مع عدم العلم بحجّيه ما يستفاد منها مفضّلاً ، بضميمه ما لا- مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصله من المعارضات اليقينيّه والمحتمله ، كيف يجدينا فيما نريده من العمل بأحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بظنّ لا نعلم حجّيته بالخصوص ، وليس

ص: ٤٤٨

- ١- أي مثل خبر العادل الموصوف بما ذكر.
- ٢- بين الأخبار مثل حمل العام على الخاص.
- ٣- بين الأخبار المطلقه.
- ٤- علّه لقوله كذلك أو علّه لما يفهم من قول إن سلّمنا من إمكان عدم التسليم.
- ٥- أي في بعض الموارد أو الأفراد.

ذلك غالبا إلا مثل من يتكلف في جعل إحدى مقدماتي قياسه قطعيه مع كون الأخرى ظنيه ، فهل ينفعه ذلك في صيروره النتيجة قطعيه ، أو من يحصل العلم في بعض أجزاء صلاته مثلا مع كون سائر الأجزاء ظنيه ، فهل ينفعه ذلك في صيروره صلاته يقينيه مع ملاحظه عدم كون الجزء مطلوباً بذاته وغير مفيد منفرداً في نفسه. ولو فرض ثبوت حكم مستقل (١) من جهه الظنون المعلومه الحجيّه مستقلاً من دون حاجه إلى غيرها ، فهو في غايه الندره ، وبتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقينا. فثبت من جميع ذلك أنه لا مناص من العمل بالظن ، إلا ما أخرجه الدليل ، كالقياس والاستحسان ونحوهما (٢).

فمن جميع ما ذكرنا ثبت حجيّه خبر الواحد ، وهذا هو الدليل المعتمد في إثبات حجيّتها.

ثمّ قد ظهر لك ممّا حقّقنا المقام ، أنه لا فرق بين مسائل أصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن ، وأنه لا دليل على اشتراط القطع في الأصول (٣).

نعم لا بدّ في إثبات حجيّه ظنّ المجتهد من دليل قطعي ، وسنشير في موضعه أنه من الأصول الكلاميه لا الأصول الفقهيّه. وإذا صار ظنّه حجّه فلا فرق بين الأصول والفروع ، وسيجيء زياده توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد.

فلنرجع إلى ذكر أدلّه النافين لحجيّه خبر الواحد

وهو أيضا من وجهين :

أحدهما : هو الدليل على حرمه العمل بالظن ، إلا ما أثبتته الدليل حدوا (٤) لما

ص : ٤٤٩

١- أي حكم تام في نفسه ، وليس جزء حكم كما في الصلاه.

٢- كالمصالح المرسله. وبقية البدع المستحدثه والتي حدثت.

٣- الأصول الفقهيّه.

٤- الحدو والحدوه والحدوه الإزاء ، يقال داري حداء داره أي إزاءها.

ذكرناه في خامس الأدلة (١).

في أدلة النافين لحجته خبر الواحد بالخصوص

وثانيهما: في نفي حججه خبر الواحد بالخصوص.

أما الأول: فهو الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن، مثل قوله تعالى: (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٢) وقوله تعالى: (إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٣) وغير ذلك.

فإن النهي والذم على اتباع الظن دليل على حرمة، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن بالفرض.

والجواب: أما عن آية النهي فإنها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله، ولا دليل على مشاركته غيره له في جميع الخطابات.

سلمنا، لكن الخطاب شفاهي، فلعله كان قرينه تدل على خلاف المقصود من اختصاصها بأصول الدين، أو بما ينسب إلى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (٤) ومن إرادته المعنى الراجح من العلم مجازاً، مع أن اشتراك غير المشافه للمشافه إنما هو بالإجماع والضرورة، وهما متفتيان في موضع النزاع، وهو صورته انسداد باب العلم.

وأيضاً التمسك بهذه الآيه يفيد حرمة العمل بالظن، فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الآيه، وكل ما يستلزم وجوده عدمه فهو محال (٥).

ص: ٤٥٠

١- اذ قلنا هناك إن الأصل جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل.

٢- الاسراء: ٣٦.

٣- النجم: ٢٨.

٤- الحجرات: ١٢.

٥- لرجوعه الى اجتماع النقيضين.

ودعوى قطعيه حجيه الظنّ الحاصل من الكتاب قد عرفت الكلام فيه (١)، وأنه ليس بثابت في الأصل ، وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدلّ على حكم بالخصوص ، مع أنّ الآية إنّما تفيد العموم لو كانت كلمه ما نكره ، ولو كانت موصوله فلا تنافي (٢) جواز اتّباع بعض الظنون.

مِثْلَ قَوْلِهِ تَعَالَى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (٣) فعلى خلاف الأصل ، فإنّ الظاهر من ليس كلّ ، أنّه سور للسّلب الجزئيّ .

وَأَمَّا عَنِ آيَةِ الدَّمِّ ، فَمَعَ أَنَّهُ يَرِدُ عَلَيْهِ بَعْضُ مَا ذَكَرَ فِيهِ (٤) أَنَّهَا ظَاهِرَةٌ فِي أَصُولِ الدِّينِ بِالنَّظَرِ إِلَى سِيَاقِهَا ، وَإِنْ قُلْنَا بِأَنَّ السَّبَبَ وَالْمَحَلَّ لَا يَخْصَّصُ اللَّفْظَ .

سَلَّمْنَا الْعُمُومَ فِي جَمِيعِ الْآيَاتِ لَكِنَ مَا ذَكَرْنَا مِنَ الْأَدْلَةِ يَخْصِّصُهَا ، لِأَنَّ الْخَاصَّ مُقَدَّمٌ عَلَى الْعَامِّ .

وَأَمَّا الثَّانِي : فَهُوَ مَا ذَكَرَهُ السَّيِّدُ الْمَرْتَضَى رَحِمَهُ اللَّهُ فِي «جَوَابِ الْمَسَائِلِ التَّبَانِيَاتِ» (٥)

ص : ٤٥١

-
- ١- من أصحاب الظنّ المطلق والأخباريين.
 - ٢- لأنّ الموصوله عام وعمومها ليس من جهة النفي ، والنفي الوارد على العام يفيد سلب العموم الذي يقال له رفع الايجاب الكلي ، ولا ريب إنّ لا ينافي الايجاب الجزئيّ .
 - ٣- لقمان : ١٨ .
 - ٤- أى بعض ما ذكر في الاستدلال بها ، أى في الاستدلال السابق .
 - ٥- في الحاشيه بتقديم الباء الموحّده على التاء ، قال في القاموس : البتان كغراب اسم قريه ينسب اليها ابو الفضل البتاني الفقيه الزاهد ، والبتان بكسر الباء وبالفتح وتشديد التاء أيضا قريه من مضافات حرّان وإليها ينسب احمد بن جابر البتاني المنجم . ولكن الصحيح التبانيات وهي أجوبه للسّيد على أسئله ابو عبد الله محمّد بن عبد الملك البتاني وهي أسئله في الاجماع المصطلح عندهم وعن القياس وعن ادلّه عدم قبول السّيد للخبر الواحد وهي رساله مهمه لأهمّيه السّائل والأسئله المسئول .

من أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد ، وأنّ ادّعاء خلاف ذلك عليهم ، دفع للضرورة. قال : لأننا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ، أنّ علماء الشيعة الإمامية يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها ، وأنّها ليست بحجّة ولا دلالة (١) ، وقد ملئوا الطوامير وسطّروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم (٢) ، ومنهم (٣) من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول أن يتعيّد الله بالعمل بأخبار الآحاد ، ويجرى ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة وخطره (٤).

وقال في المسألة التي أفردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد ، إنّ (٥) بيّن في جواب «المسائل الثبانيات» (٦) : أنّ العلم الضروري حاصل لكلّ مخالف للإمامية أو موافق ، بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم ، وأنّ ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون به ، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

ص: ٤٥٢

- ١- عطف تفسير أيضا أي ولا دليل ، كما قوله : ولا التعويل عليها عطف تفسير.
- ٢- عطف على الاحتجاج ، وهذه قرينه واضحة على صدق ما استبعده صاحب «المعالم» ، فيما بعد ذلك عن الصواب لأنّه ظاهر كالصريح في أنّ كلام الأصحاب إنّما هو على ما يراه المخالفين من تجويز العمل بأخبار الآحاد ، وليست إلّا الأخبار المرويّة بطرقهم لأنّهم لا يعملون بغير هذه الأخبار. هذا كما في الحاشية.
- ٣- كابن قبه.
- ٤- «رسائل الشريف المرتضى» ١ / ٢٤.
- ٥- أي أنّ السيد المرتضى.
- ٦- «رسائل الشريف المرتضى» ١ / ٢٤.

وتكلّم في «الدّريعه» (١) على التعلّق بعمل الصّحابه والتابعين بأنّ الإماميه تدفع ذلك وتقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابه (٢) المتأمرون العذنين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم ، فإمساك النكير عليهم لا يدلّ على الرّضا بما فعلوه ، لأنّ الشرط في دلاله الإمساك على الرّضا أن لا يكون له وجه سوى الرّضا من تقيّه وخوف وما أشبه ذلك ، هكذا نقله عنه في «المعالم» (٣).

والجواب عنه : منع ما ادّعاه (٤) ، ولا- يحصل لنا العلم بالإجماع الحقيقي على ذلك ، لو لم يحصل على عدمه ، والاتكال على نقله الإجماع رجوع إلى العمل بخبر الواحد ، مع أنّه لو سلّم الإجماع فإنّما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم ، والمفروض في زماننا انقطاعه كما مرّ. فالقدر المسلّم منه في زمان أصحاب الأئمّه عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم ، بل ولبعضهم لعدم تمكّن كثير منهم من العلم أيضا.

ووجه امتناع أصحاب الأئمّه عليهم السلام عن العمل بأخبار الآحاد لعلّه كان لأجل تمكّنهم ، بل الظاهر أنّ السيّد رحمه الله أيضا كان متمكّنا (٥) لقرب عهده بصاحب الشّرع ووجود القرائن والأمارات ، ولذلك قال : إنّ معظم الفقه يعلم بالضروره من مذاهب أئمتنا عليهم السلام ، وبالأخبار المتواتره ، وما لم يتحقّق فيه ذلك ، فيعولّ فيه على إجماع

ص: ٤٥٣

١- ٢ / ٥٣٧.

٢- كأبي بكر في روايه اختلقها على النبي صلى الله عليه وآله : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقه. فمنع الصديقه الزهراء عليها السلام حقها مفتريا بذلك على الله ورسوله. وأيضا كرجوع ابو بكر في توريث الجده الى خبر المغيره ، ورجوع عمر الى روايه عبد الرحمن في سيره المجوس بقوله : سيروا بهم سنه أهل الكتاب ، ومنع من توريث المرأه من ديه زوجها ورجع عن ذلك بخبر الضحاك بن قيس ، كما لم يكن عثمان بأفضل منهما.

٣- ص ٣٤٨.

٤- من الاجماع.

٥- من تحصيل العلم.

الإماميه ، وفي سائر المتخالفات يرجع إلى التخيير بين الأقوال.

وأنت خبير بأنه لا يحصل لنا سبيل إلى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما ذكر ، فكيف يكون حالنا متّحده مع حال السيّد رحمه الله وأصحاب الأئمّه عليهم السلام ، مع أنّ السيّد أيضا يكتفى بالظنّ فيما لا سبيل فيه إلى العلم.

هذا إذا أردنا إثبات حجّيه الخبر في أمثال زماننا ، وكان غرضنا إبطال القول بحرمة العمل به في أمثال هذا الزّمان ، وأمّا لو أردنا إثبات جواز العمل به مطلقا (١) ومع تمكّن العلم ، فيحتاج إلى تميم الأدلّه المخصوصه بإثبات حجّيه خبر الواحد مطلقا (٢). والظاهر من الإجماع الذي إدّعه الشيخ والعلّامه (٣) هو ذلك.

بقي الكلام في تحقيق الحقّ في هذا الإجماع المدّعى على طرفي النقيض من السيّد والشيخ ، ووجه ذلك المخالفه (٤).

فاعلم ، أنّ إنكار العمل بخبر الواحد في الجمله ممّا لا ريب فيه أنّه كان مذهبا للإماميه ، وعلى ذلك تنزّل دعوى السيّد وإن غفل في تميم الدّعوى.

وذكر في «المعالم» (٥) في وجه المخالفه في الدّعويين ، أنّ السيّد كان اعتماده في هذه الدّعوى على ما عهدته من كلام أوائل المتكلّمين منهم ، والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم ، حتّى قال بعضهم (٦) : باستحالته عقلا ، وتعويل الشيخ

ص: ٤٥٤

١- أي حتى في الزّمان الأوّل.

٢- يعني إثبات حجّيه الخبر مطلقا.

٣- على جواز العمل بخبر الواحد. في «العهده» ١ / ١٢٦ و «المبادئ» ص ٢٠٥.

٤- بين الشيخ والسيّد.

٥- ص ٣٥١.

٦- لعلّ المراد من ذلك البعض ابن قبه أو غيره. ويمكن أن يكون مراد ابن قبه في كلامه السّابق الذي ذكر فيه استحاله التبعيد بخبر الواحد ، هو كون الأمر كذلك في الأصول لا في الفروع ، وإن نزل القوم كلامه على الفروع ، فحينئذ يصح كلام ابن قبه وإن كان فيه إشكال أيضا عند المصنّف فيما لم يحصل العلم بالأصول ولم يكن تحصيله أيضا أو كان المكلف غافلا مثلا ، هذا كما في الحاشيه.

والعلماء رحمه الله كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث أوردوا الأخبار في كتبهم واستراحوا إليها في المسائل الفقيهيه.

وأقول : الذى هو صريح كلام الشيخ فى «العدّه» موافقته للسيد فى إنكار الإماميه للعمل بخبر الواحد ، لكنّه ذكر أنّه هو ما رواه المخالفون فى كتبهم.

وأما الذى رواه أصحابنا الإماميه فى كتبهم وتداولوه بينهم ، فاتّفقوا على العمل بها ، وصاحب «المعالم» رحمه الله بعد ما ذكر فى وجه الدّعويين ما ذكرنا أوّلا كتب فى «الحاشيه» أنّ ذلك كان قبل وقوفه على كتاب «العدّه» ثمّ نقل رحمه الله فى «الحاشيه» فى وجهها (١) ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصّواب ، لأنّ الاعتراف بإنكار عمل الإماميه بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفيهم ، لاشتراط العداله عندهم ، وانتفاؤها فى خبرهم كاف فى الإضراب عنها ، فلا وجه للمبالغه فى نفي العمل بخبر يروونه.

أقول : ويمكن دفع الاستبعاد بأنّ الإماميه لما كانوا مخالطين مع المخالفين ، وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الأحاديث ، كما لا يخفى على من اطّلع على طريقتهم ، ومنها : ما اشتهر أنّ سمره بن جندب (٢) اختلق روايه عن رسول

ص : ٤٥٥

١- أى وجه المخالفه.

٢- السمره والسمره الأوّل بالفتح فالضم والثانى بالضم والسكون كلاهما صحيحان والظاهر الأوّل. والاختلاق بمعنى الافتراء ومنه قوله تعالى : (ما سمعنا بهذا فى المله الآخره إنّ هذا إلّا اختلاق) ص : ٧.

الله صلى الله عليه وآله بأمر معاويه فى إزاء أربعمائه ألف درهم ، بأن آيه اشتملت على مذمه عظيمه فى شأن على عليه السلام ، وآيه أخرى مشتمله على مدح عظيم نزلت فى شأن قاتله ، وكذا غيره من المعروفين بالكذب ، وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ، ومنع قبول أخبارهم من حيث إنها أخبارهم ، فاحتالوا فيه مناصا ، واعتمدوا فى احتجاجاتهم على أن خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء ، وتخلصوا بذلك عن تهمتهم (١) فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار ، حتى ظن السيد ونظراؤه أن ذلك كان مذهبا لهم فى خبر الواحد ، وإن كان من طرق الأصحاب فى فروع المسائل.

والحق ، أن الغفلة إنما وقع عن السيد فى التعميم ، وأن العمل بخبر الواحد من طرق الأصحاب كان جائزا عند الإماميه وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتأمل.

ثم إن صاحب «المعالم» رحمه الله تصدى لرفع التنافى بين الدعويين وبين الموافقه بين المدعين ، وقال (٢) : الإنصاف أنه لم يتضح من حال الشيخ وموافقيه مخالفه السيد ، إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قريبه العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام واستفاده الأحكام منهم ، وكانت القرائن المعاضده لها متيسره كما أشار إليه السيد ، ولم يعلم أنهم اعتمدوا (٣) على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

ص: ٤٥٦

١- أى عن أخبارهم الموضوعه من جهه التهمه ، أو عن اتهامهم لأصحابنا بالتشيع من جهه تكذيبهم لهم فى نقل هذه الأخبار ، فالتهمه مستعمله فى موضع المصدر المبني من الفاعل أو المفعول هذا كما فى الحاشيه.

٢- فى «المعالم» ص ٣٥١.

٣- أى الشيخ وموافقيه.

ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق. وأنت إذا تأملت كتاب «العدّه» تعرف أنّ هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب ، وكذلك لا شهاده فى كلام المحقق له ، ووجه غفلته رحمه الله أنّه لم يكن عنده كتاب «العدّه» حين تأليف «المعالم».

والحاصل ، أنّ فى «العدّه» مواضع متعدّده من كلامه رحمه الله ، ينادى بأعلى صوتها ، أنّ كلامه فى الأخبار المجرّده عن القرائن الدّاله على صحّحه الخبر وصحّحه المضمون لا حاجه لنا إلى نقلها.

نعم ، خصّ الشيخ القول بجواز العمل بأخبار الإماميه التى دوّنتها فى الكتب المتداوله الدّائره بين الأصحاب ، سواء رواها الإماميه أو غيرهم أيضا إذا كان سليما عن المعارض ، وهذا هو الذى نقله المحقق عنه (1) أيضا ، وأنت خبير بأنّ مجرّد ذلك لا يوجب كون تلك الأخبار مقرونه بالقرائن المفيده للقطع بالصدور ، سيّما مع تصرّحه فى مواضع كثيره بما يدلّ على أنّها غير موجهه للعلم ، فلاحظ ، مع أنّ كون تلك الأخبار مقترنه بالقرائن المفيده للقطع لأصحاب الأئمّه عليهم السلام لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ أيضا ، ولا دلالة فى كلام الشيخ على أنّها كانت كذلك عند هذا.

ولكنّ الحقّ والتحقيق ، أنّ الاعتماد فى الاستدلال بخبر الواحد فى أمثال زماننا على الإجماع أيضا مشكل. لأنّ ما نقله الشيخ وإن كان يفيد عموم حجّيه الكتب المتداوله ، لكنّه لفظ عامّ ، والاعتماد على عموم لفظ الإجماع المنقول فى إثبات خبر الواحد دورى (2) ، والعلم بجواز العمل بجمعها (3) لأنفسنا غير معلوم ، فلا

ص: ٤٥٧

١- اى عن الشيخ. راجع «المعارج» ص ١٤٧ للمحقّق.

٢- وجهه الدّوريه أنّ الإجماع المنقول أيضا خبر واحد ، فلا يثبت حجّيته إلّا بثبوت حجّيه الخبر الواحد ، فيتوقّف حجّيه الإجماع المنقول على حجّيه نفسه ، وكذا حجّيه الخبر الواحد.

٣- أى العلم بجواز العمل بالإجماع المنقول وبالأخبار غير معلوم ، بمعنى غير متحقّق.

يمكننا اليوم دعوى الإجماع على حجّيه جميع ما فى الكتب المتداوله ، مع أنّ الإجماع لا- يثبت إلّا جواز العمل فى الجمله ، وقطعيّه حجّيه بعضها فى الجمله مع الإجمال والاشتباه لا يحصل منه شىء .

ودعوى الإجماع على العمل بالنحو الذى رخصه فى الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض ، مع عدم حصول العلم بنفس الكيفيه وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبه إلى الأخبار وغيرها ، ممّا لا يضمن ولا يغنى .

فظهر من جميع ذلك ، أنّ ذلك (١) أيضا بعد التسليم حجّيه إجماليّه لا يحصل العلم بتفاصيلها .

فالمرجع فى حجّيه خبر الواحد حقيقه إنّما هو الدليل الخامس (٢) كما أشرنا سابقا .

ثمّ إنّ بعض المتأخرين (٣) تمسّك بالأخبار الوارده فى أمرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ، ولو سلّم التواتر فيها ، فإنّها أيضا لا تفيد إلّا الإجمال كما بيّنا ، والله العالم .

ص : ٤٥٨

١- أى الإجماع المنقول .

٢- المثبت لحجّيه الظنّ المطلق .

٣- ولعلّ مقصوده الفاضل التونى لما ذكره فى «الوافيه» ص ١٦٠ .

ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الزاوى ، وهى :

البلوغ والعقل والإسلام والإيمان والعدالة والضبط.

والتحقيق ، أنّ هذه الشرائط إنّما تتمّ إذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الأدلّه الخاصّه به ، وعلى القول (1) بجواز العمل به من حيث هو.

وأما إذا كان بناء العمل عليه من جهه أنّه مفيد للظنّ كما هو مقتضى الدليل الخامس ، فلا معنى لهذه الشرائط ، بل الأمر دائر مدار حصول الظنّ ، فحينئذ اشتراط هذه الشرائط لا بدّ أن يكون للتنبيه على أنّ الخالى عن المذكورات لا يفيد الظنّ أو لبيان مراتب الظنّ أو لإثبات تحريم العمل بالخالى عن الشرائط كالقياس ، وقد عرفت أنّه ليس كذلك ، إذ قد يحصل الظنّ بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره ، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه أيضا.

وستعرف الكلام فى دعوى حرمه العمل فى الخالى عنها فى الأكثر ، مع ما عرفت من الإشكال فى صحّه الاستثناء فيما ذكرناه فى استثناء القياس.

وأما تفصيل القول فى الشرائط :

فأما البلوغ والعقل ، فنقلوا الإجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق ، والصبيّ الغير المميّز.

وأما المجنون الأدوارى ، فلا مانع من قبول روايته حال إفاقته إذا انتفى عنه أثر الجنون.

ص: ٤٥٩

وأما الصبي المميّز ، فالمعروف من مذهب الأصحاب وجمهور العامّة (١) المنع ، ودليله الأصل (٢) وعدم شمول أدلّه حجّيه خبر الواحد له ، وربّما يستدلّ بالأولويه بالنسبه إلى الفاسق ، فإنّ للفاسق خشيه من الله ربّما منعه عن الكذب بخلاف الصبي (٣).

وفيه : تأمل .

وذهب آخرون (٤) إلى القبول قياسا على جواز الاقتداء به.

وردّ : بطلان القياس أولا ، وبمنع الأصل ثانيا. وبوجود الفارق (٥) ثالثا. فإنّهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره. هذا إذا رواه قبل البلوغ ، وأما إذا رواه بعده وسمعه قبله فلا إشكال في القبول إذا جمع سائر الشرائط ، ولذلك قبل الصّحابة روايه ابن عبّاس (٦) وغيره (٧) ممّن تحمّل الرّوايه قبل البلوغ.

ص: ٤٦٠

١- راجع «المستصفى» ١ / ١٥٤ ، و «المحصول» ٣ / ١٠١٨ ، و «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» ٢ / ٩٨٣.

٢- أى أصاله عدم قبلوه ، ظاهرا هذا الذى يقصده.

٣- وربما يستدل على جواز قبول خبر الصبي المميّز بأنّه ليس بفاسق فلا يجوز ردّ خبره ، ويجب قبوله لعموم مفهوم قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) الحجرات : ٦.

٤- من بعض العامه ، كما عن «المستصفى» ١ / ١٥٤.

٥- فهناك فارق بين قبول الخبر وجواز الاقتداء به.

٦- فيه نظر ، إذ لم يعلم أنّ الصحابه قبلوا من ابن عبّاس أخباره التى سمعها قبل البلوغ ، بل الظاهر أنّ قبولهم إنّما لأخباره التى سمعها بعده ولعدم قبول الرّوايه المسموعه قبل البلوغ وجه مثل ما ذكر بعض الأصحاب. وقول المصنّف لا وجه له ، لا وجه له. هذا كما فى الحاشيه.

٧- كعبد الله بن جعفر بن أبى طالب وكان له اثني عشر عاما تقريبا حينما ارتحل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسبى النبي الرحمه الحسن والحسين عليهم الصلاه والسلام.

وما ذكره بعض الأصحاب من أنّ وجه ردّ الصدوق رحمه الله ما يرويه محمّد بن عيسى عن يونس ، هو هذا لا وجه له (١).

وأما الإسلام ، فظاهر بعضهم دعوى الإجماع على ذلك ، مستندا إلى قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا). (٢)

ص: ٤٦١

١- وقد نقله الوحيد البهبهاني على ما حكى عنه في تعليقه رجاله عن جده. وتوضيح المقام أنّ محمد بن عيسى بن عبيد بن يقطين يروى عن كتب يونس بن عبد الرحمن وعن أبي جعفر بن بابويه عن شيخه محمد بن الحسن بن الوليد أنّه قال في شأنه : إنّ ما تفرّد به محمد بن عيسى من كتب يونس وحديثه لا يعتمد عليه. وعن الشيخ في «الفهرست» فيه : أنّه ضعيف استثناء أبو جعفر بن بابويه من رجال نواذر الحكمة ، وقال : لا- أروى ما يختص بروايته. وقيل : إنّ كان يذهب مذهب الغلامه. انتهى. واختلف في وجه هذا التضعيف فقد يحتمل كونه لأجل رميه بالغلو كما نقله في «الفهرست» ، وعن التعليقه قال جدى : الظاهر أنّ تضعيف الشيخ لتضعيف الصدوق ، وتضعيفه لتضعيف ابن الوليد ، وتضعيف ابن الوليد لاعتقاده أنّه يعتبر في الاجازة أن يقرأ على الشيخ أو يقرأ الشيخ ويكون السامع فاهما لما يرويه. وكان لا يعتبر الاجازة المشهوره بأن يقال : أجزت لك أن تروى عنى ، وكان محمد صغير السن ولا يعتمدون على فهمه عند القراءه. ولا على إجازة يونس له. وأما ذكر غلوّه ، فذكر الشيخ بقليل ولم ينقلوا عنه ما يشعر به ، بل مع تتبعى كتب الأخبار جميعا لم أطلع على شيء يوجب طرح خبره. انتهى. وقوله : وما ذكره بعض الاصحاب ... الخ ، وكأنّه تعريض على جدّ البهبهاني أراد به منع كون الوجه في ردّ الصدوق تبعا لشيخه ما تفرّد به محمد بن عيسى عن كتب يونس عدم قبول روايات من تحمّلها قبل البلوغ. وسند المنع لعلّه ما احتمله بعضهم في توجيه عدم اعتماده على ما تفرّد به من كتب يونس انقطاع الاسناد إليه كما هو الحال في استثناءه أى استثناء الصدوق محمدا من رجال نواذر الحكمة كما تقدم حكايته عن الشيخ في «الفهرست» ، فإنّه إنّما استثناء لانقطاع الاسناد إليه. هذا كما في الحاشيه للسيد على القزوينى.

٢- الحجرات : ٦. واستندوا في الآيه هذه بناء على شمولها للكافر كما قال العلّامة : أنّه أى فسق أعظم من الكفر.

أما الإجماع ، فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورته انسداد باب العلم.

نعم يفيد دعواه في تضعيف الظنّ الحاصل بخبره (١).

والحاصل ، أنه يمكن الاعتماد على الإجماع وإن كان منقولاً- لو ثبت حجّيه خبر الواحد بالخصوص ، ولو في صورته إمكان تحصيل العلم ، وأما في غيره ، فلا (٢) إلّا إذا أوجب نفى الظنّ.

وأما الاستناد إلى الآيه ، فإن كان مستند الإجماع هو أيضا هذه الآيه ، فلا يبقى اعتماد على الإجماع أصلا ، وإن كان المستند نفس الآيه.

ففيه : منع الدّلاله ، لمنع إطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقه ، والاستدلال بطريق الأولويه حينئذ ممنوع ، فإنّه قد يكون الاعتماد على الكافر الثّقه أكثر من الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب.

نعم ، يمكن أن يقال : لو سلّم عدم تبادر الكافر من الفاسق ، فلا نسلم تبادر عدمه ، فغايه الأمر الشكّ ، فيحتمل أن يكون الكافر فاسقا ، ولما كان الحكم معلّقا على الفاسق ، وهو اسم لما هو في نفس الأمر كذلك كما سنبيّنه ، فيشترط قبول الخبر بعدمه ، ولا نعلم إلّا بالعلم بعدم كونه فاسقا.

والجهالة (٣) كما قد تكون في كون الشئ من الأفراد المعلومه الفرديه لمفهوم ،

ص: ٤٦٢

١- أي يوجب دعوى الإجماع ضعف الظنّ الحاصل بخبر الكافر.

٢- أي لا يمكن.

٣- أي الجهالة الحاصله في الشرط الباعثه للشك في الشرط. وقال في الحاشيه : قد يسمى الأوّل بالشك في المصداق والثاني بالشك في الصدق. وضابط الفرق أنّ الشك في صدق مفهوم كلي على فرد خارجي قد يكون لجهالة حال الفرد باعتبار الشك في اتصافه بما أخذ في مفهوم كلي فهو الشك في المصداق ، كما لو شك في زيد المسلم المؤمن هل هو فاسق أو عادل. وقد يكون لجهالة حال الكلي باعتبار الشك في وصف هل أخذ في مفهومه أو لا فهو الشك في الصدق كالكافر المشكوك في صدق الفاسق عليه ، وعدمه باعتبار الشك في كونه بحسب الوضع لما يعمّ الخارج عن طاعه الله باعتقاده وعدمه.

فقد تكون في كون الشيء من أفراد ذلك المفهوم مطلقا (١)، وهما سيان فيما نحن بصددده (٢).

ويمكن أن يقال: مع تسليم صدق الفاسق على الكافر أيضا، لا تدل الآيه على عدم قبول روايته إذا كان ثقة، لأن معرفه كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان إجمالا، كما سنبينه في خبر المخالفين.

وكيف كان، فلا ثمره يعتد بها في خصوص العمل برواياتنا وإن كان يثمر في غير الروايه المصطلحه مما يحتاج إليه في الموضوعات.

وأما الإيمان، والمراد به كونه إماميا اثني عشريا، فالمشهور بين الأصحاب اشتراطه لقوله تعالى: (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ)، (٣) والكلام فيه مثل ما تقدم، بل أظهر. ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالفين ولا سائر فرق الشيعة.

وقال الشيخ في «العدّه» (٤): بجواز العمل بخبر المخالفين إذا روي عن أئمتنا عليهم السلام، إذا لم يكن في روايات الأصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه، لما روي عن الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روي

ص: ٤٦٣

١- أي من دون قرينه على اراده الأفراد المعلوم الفرديه كما في التكاليف.

٢- وهو الشك في الشرط.

٣- الحجرات: ٦.

٤- ١ / ١٤٩.

عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه السلام فاعملوا به» (١).

ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث (٢) وغيث بن كلوب (٣) ونوح بن دراج (٤) والسكوني (٥) وغيرهم من العامة عن أنتمنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه.

ورد (٦): بمنع صحه الروايه التي استدلل بها الشيخ ، وبمنع إجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو أريد من عمل الطائفة إجماعهم ، سيما إذا انفرد بعض العامة بروايته ، لاحتمال أن يراد من قوله عليه السلام : «رووه» اجتماعهم على روايته. وما ذكرنا سابقا من حصول التشبث الإجمالي يجرى هنا أيضا فيمن وثقه الأصحاب منهم كالسكوني ، فإن المحقق رحمه الله في «المعتبر» وثقه في مسائل النفاس ، وكذلك غيره.

ص: ٤٦٤

١- «الرسائل التسع» للمحقق الحلبي : ٦١ ، «البحار» : ٢ / ٢٥٣.

٢- من العامة عند الأكثر ، وفي «الفهرست» أنه من أهل المذهب ، له كتاب معتمد عند أصحابنا وهو القاضي الكوفي النخعي ، روى عن الصادق وعن الكاظم عليهما الصلاة والسلام وولّى القضاء ببغداد ... وفي بعض الأخبار ما يشهد بتشيّعه. وفي «الوجيزه» ضعيف ، وقيل موثّق بشهادة الشيخ في «العدّه» ١ / ١٤٩.

٣- بن فيهس [قيس] له كتاب كما في «رجال النجاشي» ، وفي «المعالم» روى عنه الضعفاء ويشم من رواياته كونه عاميا. كما نقل عن «التعليقه» في «منتهى المقال».

٤- يظهر منه أنه كان عاميا موثقا ، لكن قال في «منتهى المقال» : أنه كان من الشيعة ، كما عن «الخلاصه».

٥- بفتح السين منسوب الى قبيله من عرب اليمن ، قال في «القاموس» : ومن المشهورات التي لا أصل لها تضعيف السكوني أو جعله عاميا ، وقد أجمع الطائفة على العمل برواياته. وعن «السرائر» هو عامي المذهب بلا خلاف وهو كوفي.

٦- قول الشيخ.

وأما على البناء على الدليل الخامس (١)، فالأمر واضح مما بينا. وأما سائر فرق الشيعة مثل الفطحيّ (٢)، والواقفيّ (٣)، والناووسيه (٤)، وغيرهم (٥) فقال الشيخ أيضا في «العدّه» (٦): إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه، وجب أن يعمل به إذا كان متحرّزا [متحرّجا] في روايته موثوقا به في أمانته وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد، ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحيه مثل عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفيه مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزه وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء ممّا رواه بنو فضال

ص: ٤٦٥

١- من حجيه الظن المطلق.

٢- وهم يقولون بعبد الله بن جعفر وهو الأكبر بعد إسماعيل، الذي هو أكبر أولاده عليه السلام ومات بعده بسبعين يوما. وهم أكثر المشايخ والفقهاء الأجلّه، ولكن جلّهم رجعوا بعد موته. والفتح أى عريض الرأس أو الرجلين أو كان رئيسهم. هذا وعلي القياس ان يقال الأفطحيّ إلا أنّه بنى على الترخيم عند النسبه.

٣- وهم يقولون بأن موسى عليه السلام هو المهدي عليه السلام. هذا وقد سمي بذلك من وقف على الامام موسى الكاظم عليه السلام، والسبب الذي من أجله قيل بالوقوف هو أنّه استشهد عليه السلام وليس له من قوامه أحد إلّا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته، فكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار، وكذا مآل كثير عند عثمان بن عيسى الكلابي أو العامري أو الرؤاسي الذي قال للامام الرضا عليه السلام: إنّ أباك لم يمت. وفي حديث الامام الرضا عليه السلام: إنّ الزيديّ والواقفيّ والنصيّ اب بمنزله واحده. وكان عليه السلام يقول: والواقفه حمر الشيعة ثم تلا هذه الآية: (إِنَّ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا).

٤- منسوبه الى رجل من أهل البصره يقال له عبد الله ناووس أو الى قريه ناووس، وهم قائلون بأن الصادق عليه الصلاه والسلام لم يمت وهو القائم المنتظر.

٥- كالبترية والكيسانية والزيدية والاسماعيلية والخطاييه الى غير ذلك.

٦- ١ / ١٥٠.

وبنو سماعه والطاطريون (١) وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلاف.

وردّه (٢) المحقق (٣): بأننا لا نعلم إلى الآن أنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء ، ولعلّه أراد منع إجماعهم على العمل (٤) وأنّه لا حجّيه في عمل البعض ، وإلّا فلا مجال لإنكار العمل مطلقاً.

واختلف كلام العلّامة رحمه الله ، ففي «الخلاصه» أكثر من قبول روايات فاسدى المذهب مع اشتراطه الإيمان في «التهذيب» (٥). ونقل صاحب «المعالم» رحمه الله (٦) عن والده في «فوائد الخلاصه» أنّه حكى عن فخر المحقّقين أنّه سئل والده عن أبان بن عثمان فقال : الأقرب عندي عدم قبول روايته ، لقوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ) (٧) ولا فسق أعظم من عدم الإيمان ، وأشار بذلك إلى ما رواه الكشّى من أنّ أبانا كان من الناوسيه.

ص: ٤٦٦

١- ذكر في الرجال ، أنّ الطاطرى ابن على بن الحسن بن محمد ، وأنّه يقال له ذلك لبيعه ثياب يقال له طاطر ، وأنّه كان فقيها عالماً له كتب ، من وجوه الواقفه ، شديد العناد مع الإماميّة ، ولعلّه هو رئيس هذه الطائفه ، ويمكن أن يقال بأنّهم صنف من الواقفه ، وقال في «الصحاح» : الطرطور قنسوه للأعراب طويله دقيقه الرأس. ويقال لمن يبيع الكرايبس والثياب البيضاء - في دمشق ومصر - طاطرى والكرايبس جمع كرباس وهو القطن.

٢- أى الشيخ.

٣- الحلّى في «المعارج» ص ١٤٩.

٤- بأن يكون المراد سلب العموم وليس عموم السلب.

٥- ص ٢٣١.

٦- ص ٣٥٣.

٧- الحجرات : ٦.

أقول : والأظهر قبول أخبار الموثقين منهم ، إذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم إطلاق الفاسق عليهم ، فيدلّ على حجّيه مفهوم الآيه ، كما سيّجىء ، وإن لم نقل بذلك وقلنا بكونهم فساقاً لأجل عقائدهم ، فيدلّ على الحجّيه منطوق الآيه ، لأنّ التوثيق نوع من التثبيت ، سيّما مع ملاحظه العله المنصوصه. فإنّ التثبيت (١) إنّما يحصل بتفحص حال كلّ واحد من الأخبار ، أو تفحص حال الرّجل فى خبره ، فإذا حصل التثبيت فى حال الرّجل وظهر أنّه لا يكذب فى خبره ، فهذا تثبيت فى خبره ، لاّتحاد الفائدة ، وإن أبيت عن ذلك (٢) مع ظهوره ، فالعه المنصوصه تكفى عن ذلك.

وأما على البناء على الدليل الخامس ، فالأمر واضح (٣).

وأما العدالة ، فهى فى الأصل الاستقامه (٤) والاستواء ، فالكفيه الحاصله من تعديل القوى النفسانيه وكسر سوره كلّ منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين ، بحيث يحصل شبه مزاج منها ، عداله.

وأما القوه العاقله إذا اعتدلت بين طرفى إفراطها وهو الجريزه (٥) وتفريطها وهو البلاده ، تسمى حكمه ، والقوه الشهويه إذا اعتدلت بين الشره (٦) والخمود ،

ص: ٤٦٧

- ١- فإنّ التثبيت فى الخبر أعمّ من أن يكون بلا واسطه أو مع الواسطه.
- ٢- عن أنّ التثبيت فى حال الرّجل تثبيت فى الخبر وداخل فى منطوق الآيه.
- ٣- لأنّ الميزان حينئذ هو الظنّ الحاصل بأخبار هؤلاء أيضا.
- ٤- وهى خلوص الشىء عن الانحراف والاعوجاج.
- ٥- وهذا معنى آخر للعداله ، وهو خلوص الشىء عن الميل الى الزيادة والنقصان. قال فى جمهوره اللغه : وليس الجريز من كلام العرب ، إنّما هو فارسى معرّب.
- ٦- بفتح الشين المعجمه والرّاء المهمله مصدر شره ، اشتد ميله إليه.

تسمّى عَفْه ، والقوّه الغضبيه إذا اعتدلت بين التهور والجبن ، تسمّى شجاعه وحلما.

وأَمّا في عرف الفقهاء والأصوليين فالمشهور بين المتأخرين أنّها ملكه في النفس ، تمنعها من فعل الكبائر والإصرار (١) على الصغائر ومنافيات المروءه. يعنى ما يدلّ على خسه النفس ودناءه الهمه بحسب حاله ، سواء كانت صغيره كالتطيف بحبه أو سرقتها ، أو مباحا كلبس الفقيه لباس الجندى والأكل في الأسواق في بعض الأوقات والأزمان ، والكاشف عن تلك الكيفيه هو المعاشره المطلعه على تلك الملكه يقينا أو ظنا أو شهاده عدلين.

والمختار (٢) الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصيلاح ، وكون الشخص ساتر العيوب ومجتنبا عن الكبائر ، مواظبا للطاعات على ما اشتمل عليه صحيحه عبد الله بن أبي يعفور (٣) المرويّه في كتاب «من لا يحضره الفقيه» وغيره.

ص: ٤٦٨

١- وتمنعها من الإصرار على الصغائر.

٢- لتلك الكيفيه من العدالة.

٣- في الصحيح عن ابن أبي يعفور قال : قلت للصادق عليه السلام : بما يعرف عداله الرّجل من المسلمين حتى يقبل شهادته لهم وعليهم. فقال عليه السلام : أن يعرفوه بالستر والعفاف ، وكفّ البطن والفرج واليد واللّسان ، ويعرف باجتنب الكبائر التي أوعد الله تعالى عليها النار ، من شرب الخمر والزّنا والزّبا وعقوق الوالدين والفرار من الزّحف وغير ذلك. والدلاله على ذلك كلّه أن يكون ساترا لجميع عيوبه حتى يحرم على المسلمين تفتيش ما وراء ذلك من عثراته وعيوبه ، ويجب عليهم تزكيتهم وإظهار عدالته بين الناس ، الى أن قال عليه السلام بعد ذكر مواظبته على الصّيموات الخمس وعدم تخلفه عن جماعه المسلمين إلّا من علّه : فإذا سئل عنه في قبيلته ومحلّته قالوا : ما رأينا منه إلّا خيرا ، مواظبا على الصلاه معاهدا لأوقاتها في مصلاه ، فإنّ ذلك يجيز شهادته وعدالته بين المسلمين ، الى أن قال بعد التأكيد على حضور الجماعه ، ومن لزم جماعتهم : حرمت عليهم غيبته وثبت عدالته بينهم.

وأما الاكتفاء بظاهر الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعه من القدماء (١) فهو ضعيف.

وتفصيل الكلام والخلافات فى معنى العدالة والكاشف عنها وأدلتها ونقضها وإبرامها ، قد أوردناه فى كتبنا الفقهيّه ، فالمشهور اشتراط العدالة فى قبول الرّوايه ، واكتفى الشيخ بكون الرّواى ثقّه متحرّزا عن الكذب فى الرّوايه وإن كان فاسقا بجوارحه ، وهذه عبارته فى «العدّه» (٢) : فأَمّا من كان مخطئاً فى بعض الأفعال أو فاسقا بأفعال الجوارح وكان ثقّه فى روايته متحرّزا فيها ، فإنّ ذلك لا يوجب ردّ خبره ، ويجوز العمل به ، لأنّ العدالة المطلوبه فى الرّوايه حاصله فيه ، وإنّما الفسق بأفعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول خبره ، ولأجل ذلك قبلت الطائفه أخبار جماعه هذه صفتهم.

وعن ظاهر جماعه من متأخري الأصحاب الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال ، كما هو مذهب بعض العامّه ، والظاهر أنّ هذا القول ليس من جهه اختيار هذه الجماعه الاكتفاء فى الكاشف عن العدالة بظهور الإسلام وعدم ظهور الفسق ، كما هو مذهب بعض العامّه (٣) ، بل لأنّ آيه التثبيت وغيرها تدلّ على جواز العمل بخبر المجهول وإن لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق.

حجّه المشهور قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ) (٤) الآية.

ص : ٤٦٩

١- كابن الجنيّد والمفيد والشيخ فى كتاب «الاشراق» ، وفى «الخلاف» مدّعيًا فيه الإجماع على ما حكى.

٢- ١ / ١٥٢.

٣- راجع «المحصول» ٣ / ١٠٢٣.

٤- الحجرات : ٦.

وجه الدلالة أنّ الفاسق هو من ثبت له الفسق ، لا- من علم أنّه فاسق ، فإذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصّيفه في الواقع ، فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها. وهو يقتضى اشتراط العدالة ، إذ لا واسطه بين الفاسق والعاقل في نفس الأمر فيما يبحث عنه من رواه الأخبار ، لأنّ فرض كون الزاوي في أوّل سنّ البلوغ مثلا- ، بحيث لم يحصل له ملكه قبل البلوغ ولم يتجاوز عن أوّل زمان التكليف بمقدار يحصل له الملكه ، ولم يصدر عنه فسق أيضا فرض نادر لا التفات إليه.

وأما في غير ذلك (1) فهو إمّا فاسق في نفس الأمر ، أو عاقل ، والواسطه إنّما تحصل بين من علم عدالته ، ومن علم فسقه ، وهو من يشكّ في كونه عادلا أو فاسقا وذلك الواسطه إنّما هو [هي] في الذّهن لا في نفس الأمر.

وبالجملة ، تقدّم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف ، والواجبات المشروطه بوجود شيء ، إنّما يتوقّف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجودها ، فبالنسبه إلى العلم ، مطلق لا مشروط ، مثل أنّ من شكّ في كون ماله بقدر استطاعه الحجّ لعدم علمه بمقدار المال ، لا يمكنه أن يقول : إنّني لا أعلم أنّي مستطيع ، ولا يجب عليّ شيء ، بل يجب عليه محاسبه ماله ليعلم أنّه واجد للاستطاعه أو فاقد لها.

نعم ، لو شكّ بعد المحاسبه في أنّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعه أم لا ، فالأصل عدم الوجوب حينئذ. فمقتضى تعليق الحكم على المتّصف بوصف في نفس الأمر لزوم الفحص (2) ، ثمّ العمل على مقتضاه.

ص: ٤٧٠

١- أي في غير الفرض التّادر فالزاوي في نفس الأمر إما عاقل أو فاسق ولا واسطه بينهما ، فانتفاء كونه فاسقا يلازم كونه عادلا.

٢- عن الوصف.

فإذا قيل : أعط كلِّ بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما ، يقتضى إرادته السؤال عن من جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ، ويؤيده التعليل المذكور فى الآيه (١) ، فإنَّ الوقوع فى الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا فى نفس الأمر وإن لم يحصل العلم به فيه .

وأما خبر العدل ، وإن ظهر كذبه فيما بعد ، فلا ندم عليه (٢) ولا ذمّ فيه على عدم الفحص ، لأنّه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقه العرف والعاده ، بخلاف مجهول الحال . ومن حكاية التعليل يظهر أنّ فى صورته فرض ثبوت الواسطه أيضا ، لا يجوز العمل ، لعدم الاطمئنان بخبر مثله ، فهو قد يوجب الندم أيضا ، مع أنّ العلم بتحققها متعذر لعدم إمكان العلم بانتفاء المعاصى الباطنيه عاده ، وقد تصدّى بعضهم (٣) لبيان أنّ المراد ، الفاسق النفس الأمري بما لا كرامه فيه ، فقال : إذا علق أمر بشيء ، فالظاهر أنّ المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع .

فإذا قيل : زيد صالح ، أو فاسق ، أو شاعر ، أو كاتب ، فالمراد أنّصافه بالصّرفه المذكوره بحسب نفس الأمر لا بحسب معتقد المخاطب ، وإلّا انتفى من الكلام الذى لا قرينه على إرادته إفاده معنى الخبر المتعارف إفاده معنى الخبر ، وانحصر الإفاده حينئذ فى إفاده لازم معنى الخبر .

وأیضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب ، لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما أخبر به .

ص : ٤٧١

١- قوله تعالى : (أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْبِحُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ).

٢- فى العرف .

٣- وهذا المتصدى هو الفاضل التنكابنى المشهور بالسرابى على ما فى الحاشيه المنسوبه إليه .

وأيضاً ليس إثبات المتكلم تحقّق صلاح زيد مثلاً في نفس الأمر ، إثباتاً لما أخبر به .

وأيضاً لا يصحّ طلب الدليل عمّا أخبر به ، لأنّه حينئذ بمنزله أن يقول : أقم الدليل على أنّي معتقد بصلاح زيد ، وبطلان اللوازم أظهر من أن يحتاج إلى البيان . فظهر أنّ المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الأمر . انتهى .

وفيه ما لا يخفى من الاشتباه بين النسبه الخبرية المصرّحه واللّازمه للنسبه التقيديه الحاصله في كلّ واحد من المحكوم عليه والمحكوم به بالنسبه إلى ذاتهما ، والوصف العنوانى الثابت لهما ، فإنّ معنى قولنا : زيد صالح ، أنّ ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع ، وكلمه في الواقع ، في الموضوعين قيد لطرفي النسبه . والمراد بالواقع هنا (١) مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الإمكان ، والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم (٢) .

وأما النسبه الخبرية المستفاده من الجملة ، فلا يلزم أن تكون مقيدة بالواقع . نعم ، ظاهر المتكلم دعوى مطابقتها للواقع ، وأنّه معتقد لذلك ، ووضع الجملة الخبرية لإفاده هذه النسبه ولا يجرى فيه (٣) توهم إرادته ثبوت النسبه ، على معتقد المخاطب (٤) حتّى يلزم انحصار فائده الجملة في إفاده لازم معنى الخبر وغيره

ص : ٤٧٢

١- فالمراد من الواقع أنّه مع قطع النظر عن علم المخاطب .

٢- قال في الحاشيه : يعنى كما لا يدخل علم المخاطب في معنى زيد وصلاح ، فكذلك لا يدخل فيه أيضاً علم المتكلم .

٣- الظاهر أنّ المراد به وضع الجملة خبريّة ويجوز على وجه بعيد جعل الضمير فيه لظاهر المتكلم في النسبه الخبرية . هذا كما أفاد في الحاشيه .

٤- الذى ذكره المستدل .

من اللوازم المذكوره ، فالملازمه المدّعه في كلامه ممنوعه ، وإن كان بطلان اللوازم ظاهرا .

حجّه القول بالعمل بخبر مجهول الحال

وحجّه القول بالعمل بخبر مجهول الحال : أنّ الله تعالى علّق وجوب التّثبت على فسق المخبر ، وليس المراد الفسق الواقعي ، وإن لم يعلم به ، وإلّا لزم التكليف بما لا- يطاق . فتعيّن أن يكون المراد الفسق المعلوم ، فانتفاء الأمر بالتّثبت ليس بالردّ ، للزوم كونه أسوأ حالا من معلوم الفسق ، وهو باطل ، فهو بالقبول أولى .

وممّا بيّنا يظهر لك جوابه ، من أنّ المراد بالفسق هو الفسق النفس الأمري ، وبعد إمكان تحصيل العلم به أو الظنّ فلا- يلزم تكليف بما لا- يطاق ، وقد يتمسّك بالأصل في نفي الفسق ، وهو باطل ، لأنّ الأظهر أنّ العدالة أمر وجودي ، فالأصل بالنسبه إليهما سواء ، مع أنّه معارض بغلبه الفسق في الوجود ، وأنّه مقتضى الشّهوه والغضب اللّتين هما غريزتان في الإنسان ، والرّاجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه .

والحاصل (1) ، أنّ مجهول الحال ملحق بالفساق في الحكم ، وأمّا قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكيه (2) والطّهارة ورقّ الجاربه ونحوها ، فهو من دليل خارجي من القاعده المقتضيه لحمل فعل المسلم وقوله على الصّحّه ومطابقتها للأصل (3) في بعضها ، وأمّا إخراج الخبر والشّهاده من البين ، فلاّئهما مخصّصان بالدليل الخاصّ ، والسرّ فيهما أنّهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ، ولذلك لا يسمع قول المدّعي بمجرّده ولو كان عدلا .

ص: ٤٧٣

١- اي حاصل ردّ التمسّك المذكور وحاصل المعارضه المذكوره وحاصل كلامنا . كما في الحاشيه .

٢- أي تذكّيه الحيوان .

٣- كأصالة الطّهارة .

وأما حجّة الشيخ (١) ، فالظاهر أنّها أيضا آية التثبيت ، لا- ما فهمه صاحب «المعالم» رحمه الله (٢) من كلام المحقّق ، أنّ دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة.

وردّه تبعا للمحقّق أمّا أوّلا : فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة.

وأما ثانيا : فبأنّ عملهم إنّما يدلّ على قبول تلك الأخبار المخصوصه لا مطلقا. فلعلّه كان لانضمام القرائن إليها ، لا بمجرد الخبر. ولا يخفى ما ذكرناه (٣) على من لاحظ كلام الشيخ وتأمل فيه.

ووجه الاستدلال بآيه التثبيت : أنّ معرفه حال الزاوى أنّه متحرّز عن الكذب فى الزوايه تثبت إجمالىّ محصّل للظنّ بصدق الزاوى ، فيجوز العمل به (٤) كما مرّ فى أخبار الموثّقين من المخالفين وسائر فرق الشيعه ، والظاهر كفايه الظنّ ، فإنّ الظاهر من الآيه أنّه إذا حصل الاطمئنان من جهه خبر الفاسق بعد التثبيت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفى ، سيّما العدل الذى ثبت عدالته بالظنّ والأدله الظنيّه ، فإنّ المراد بالعدل النفس الأمري ، هو ما اقتضى الدليل إطلاق العادل عليه فى نفس الأمر ، لا ما كان عادلا فى نفس الأمر ، والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظنّ. وأمّا بناء على الدليل الخامس فى أمثال زماننا ، فالأمر واضح.

نعم ، قال المحقّق (٥) : دعوى التحرّز عن الكذب مع ظهور الفسق مستبعد ، واستجوده فى «المعالم» (٦).

ص : ٤٧٤

١- على كفايه التحرّز.

٢- فى «معالمه» ص ٣٥٣.

٣- من أنّ استدلال الشيخ بالآيه لا بعمل الطائفة.

٤- اى بخبره.

٥- فى «المعارج» ص ٣٥٣.

٦- ص ٣٥٣.

أقول : وجه الاستبعاد أنّ الداعى على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة الخلق ، وقد يكون لأجل إنكار الطبيعه لخصوص المعصيه ، وقد يكون من أجل الخوف (١) عن الحاكم ، وقد يكون هو الخوف عن الله تعالى ، وهذا هو الذى يعتمد عليه فى عدم حصول المعصيه (٢) فى السرّ والعلن ، بخلاف غيره (٣) ، فمن كان فاسقا بالجوارح ولا يبالي عن معصيه الخالق ، فكيف يعتمد عليه فى ترك الكذب.

والتحقيق أنّ إنكار حصول الظنّ مطلقا حينئذ (٤) لا- وجه له ، كما نرى بالعيان أنّ كثيرا ممّن لا يجتنب عن أكل المال الحرام ، أنّه يهتمّ فى الصلاه وترك الشرب والزّنا وغيرها. وكذلك كثيرا ممّن هو مبتلى بأنواع الفسوق أنّه لا يستخفّ بكتاب الله وسائر شعائره ، وكذلك الكذب خصوصا فى الرّوايه بالنسبه إلى الأئمّه عليهم السلام ، كما هو ظاهر كلام الشيخ ، فمجرّد ظهور سائر الفسوق عمّن يعظم فى نظره الكذب على الإمام عليه السلام ، لا يوجب عدم حصول الظنّ بصدقه ، وكذلك إذا كان طبيعته مجبوله على الاجتناب عن الكذب.

نعم ، إن كان ترك الكذب محضاً من جهه أنّ الشّارع منعه وأوعد عليه ، لا يحصل الظنّ به مع صدور ما هو أعظم منه ، ممّا يدلّ على عدم الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيّه ، فالأقوى إذن ما ذهب إليه الشيخ (٥) ، ويرجع هذا فى الحقيقه إلى

ص: ٤٧٥

- ١- من جهه الضّرر.
- ٢- بسبب ذلك الخوف.
- ٣- من الوجوه السّابقه ، فإنّ غيره يوجب ترك المعصيه فى بعض الحالات دون بعضها.
- ٤- أى حين الفسق بالجوارح.
- ٥- من كفايه التحرّز.

التثبت الإجمالى أو إلى مطلق العمل بالظنّ عند انسداد باب العلم.

ومن جميع ما ذكرنا (١)، يظهر لك حال الحسن من أقسام الخبر، وأنّ حجّيته أيضا من جهة حصول التثبت الإجمالى، وهو تابع لما ذكروه فى مدح الرّجل، فيتّبع ما أفاده (٢) دون غيره.

فى الضبط

وأما الضبط، فلا خلاف فى اشتراطه، إذ لا اعتماد ولا وثوق إلّا مع الضبط، لأنّه قد يسهو فيزيد فى الحديث أو ينقص أو يغيّر ويبدّل [أو يبدل] بما يوجب اختلاف الحكم واختلال المقصود، وقد يسهو عن الواسطه مع وجودها، وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك.

والمراد به من يغلب ذكره (٣) سهوه لا من لا يسهو أبدا، وإلّا لما صحّ العمل إلّا عن معصوم عن السهو، وهو باطل إجماعا عن العاملين بالخبر. فمفهوم الآيه المقتضى لقبول خبر العدل مطلقا مخصّص بالضابط لإشعار المنطوق به من حيث التعليل، وإجماعهم ظاهرا.

وأما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس، فالأمر واضح.

ومراد علماء الرّجال حيث يقولون فى مقام التركيه: فلان ثقّه، هو العدل الضابط، إذ لا وثوق إلّا مع الضبط، ولذلك اختاروا هذا اللفظ.

لا يقال: أنّ العدالة كافيه عن هذا الشرط، لأنّ العدل لا يروى إلّا ما تحقّقه.

لأنّنا نقول: إنّ العدل لا يكذب عن عمد، لا عن سهو، فإنّه قد يسهو عن كونه غير

ص: ٤٧٦

١- فى حال الخبر الموثّق.

٢- أى المدح أو ما ذكروه أو التثبت، كما فى الحاشيه.

٣- الذّكر بضم الدال هو التذكر القلبى، مقابل الذّكر بالكسر بمعنى الذّكر اللسانى.

مضبوط عنده أو عن كونه ساهيا ، والظاهر أنه يكفي في إطلاق الضبط كثره الاهتمام في نقل الحديث بأنه بمجرد سماع الحديث يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وإن كان كثير السهو ، إذ ربّما يكون الإنسان متفطنا ذكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ، ولكن يعرضه السهو بعد ساعه أو أكثر ، فمثل هذا إذا كتب وأتقن حين السماع ، فقد ضبط الحديث وهو ضابط .

وبمثل هذا يمكن أن يجاب عما يقال : إنّ حبيبا [حبيب] (١) الخنعمي مّمّن وثقوه في الرجال ، مع أنّ الصّيدوق رحمه الله روى في الفقيه أنّه سأل أبا عبد الله عليه السلام فقال : إني رجل كثير السهو فما أحفظ على صلاتي (٢) . الحديث .

ويمكن أن يقال في وجهه : إنّ كثره السهو في الصلاة لا- تنافي الضبط في الزوايه ، أو أنّ المراد كثير الشك لكثرة استعمال السهو في الشك .

واعلم أنّ معرفه الضبط أيضا ، إمّا تحصل بممارسه حال الزاوى باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والإتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط ، أو بشهادة العدول . وقد ذكرنا أنّ قولهم : ثقه ، شهاده على ذلك .

ص : ٤٧٧

١- بالإضافه وحذف التنوين ومثل ذلك يصحّ في نحو المقام قال في الألفيه : وإن يكونا مفردين فأضف حتما وإلا اتبع الذى ردف .

٢- من لا يحضره الفقيه : ١ / ٢٥٥ ح ٧٨١ .

تنبيه : المعتبر في شرائط الزاوى حال الأداء لا حال التحمل

المعتبر في شرائط الزاوى هو حال الأداء لا حال التحمل ، كما أشرنا إليه في الصبى ، فلا إشكال في جواز الزوايه عمّن تاب ورجع عمّا كان عليه من مخالفه في دين أو فسق في حال استقامته ، وكذا في عدم الجواز عمّن خلط بعد الاستقامه في حال الخلط إن كان فسقا مطلقا ، وعلى المشهور إن كان مخالفه في المذهب أيضا .

قال الشيخ في «العهده» (١) : فأما ما يرويه الغلاه والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء ، فما يختص الغلاه بروايته ، فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامه وحال غلو ، عمل بما روه حال الاستقامه ، وترك ما روه في حال خطائهم (٢) ، فلأجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو الخطاب محمّد بن أبي زينب (٣) في حال استقامته ، وتركوا ما رواه في حال تخليطه ، وكذلك القول في أحمد بن هلال العبرتائى (٤) وابن أبى

ص : ٤٧٨

١- ١ / ١٥١ .

٢- [تخليطهم] كما في حاشيه نسخه «العهده» .

٣- محمد بن مقلاص بالصاد المهمله على ما ضبطه العلامة أو مقلاس بالسّين المهمله كما ضبطه أبو جعفر بن بابويه . وهو ملعون غال مطرود ، بعد ما كان من أصحاب الصادق عليه السلام ، وذكرت أحاديث متعدده في ذمه ولعنه ، لعنه الله وأخزاه وجعل النار مثواه . وقيل أنّ من بدعه تأخير صلاه المغرب حتى تستبين النجوم .

٤- نسبه الى رستاق كبيره بين النهروان والبصره وقالوا أنّه غال ، وقيل غال ورد فيه ذم كثير من الامام أبى محمّد العسكرى عليه السلام ، وربما رمى الى النصب حتى قيل فيه أنّه ما رأينا ولا سمعنا بمتشيع خرج عن التشيع الى النصب إلّا أحمد بن هلال ، «أعوذ بالله» ويمكن الإجماع بينهما بالقول بأنّه يحتمل أن يكون غلوّه بالنسبه الى بعض الأئمه ونصبه الى بعض .

العزافر (١) وغير هؤلاء. وأما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال. انتهى.

ومقتضى ما ذكرنا ترك رواياتهم مع جهل التاريخ إلا أن يكون موثقاً عند من يعمل بالموثق كما هو الأظهر.

وقد يتأمل في ذلك ، لأن خطأ مثل أبي الخطاب لم يكن بعنوان السيهو والغفله ، بل دعته الأهواء الفاسده إلى تعمد الكذب ، والظاهر أنه لم يكن في المده التي لم يظهر منه الكفر ، بريئاً من غايه الشقاوه ، لكن جعل إخفاء المعصيه وإظهار الطاعة وسيلتين إلى ما أراد من الرئاسه وإضلال الجماعه ، فكيف يمكن الاعتماد على روايته وروايه أمثاله في وقت من الأوقات. وربما يجعل هذا مؤيداً لضعف القول بكون عثمان بن عيسى (٢) وعلى بن أبي حمزه (٣) ثقتين.

ص: ٤٧٩

١- بالعين المهمله والراء المعجمه ثم القاف والراء المهمله بعدها وهو محمد بن علي الشلمغاني ، قالوا في وصفه : له كتب روايات ، وكان مستقيم الطريقه متقدماً في أصحابنا فحملة الحسد لأبي القاسم بن روح على ترك المذهب والدخول في المذاهب الرديه حتى خرجت فيه توقيعات ، وقد أخذه مره السلطان فقتله وصلبه ببغداد ، وله من الكتب التي عملها حال الاستقامه كتاب «التكليف».

٢- كان شيخ الواقفيه ووجهها وأحد الوكلاء المستبدّين بمال الامام موسى بن جعفر عليهما السلام ، وقيل أنه كان عنده مال كثير للكواظم عليه الصلاه والسلام ، وكتب إليه الإمام الرضا صلوات الله وسلامه عليه وآله فيها ، فأبى عليه أن يردّها.

٣- البطائني عن النجاشي أنه روى عن أبي الحسن موسى وعن أبي عبد الله عليهما السلام ثم وقف ، وهو أحد عمد الواقفه. وعن علي بن الحسين بن فضال أنه كذاب ملعون. وقيل أنه كان عنده ثلاثون ألف دينار للكواظم عليه السلام فجحدها فكان ذلك سبب وقفه. نعم قد ضعف السيد الخوئي الروايه بمحمد بن جمهور وبأحمد بن الفضل. وعن الكشي أنه روى عن يونس بن عبد الرحمن أنه كان عند زياد بن مروان سبعون ألف دينار من مال الكواظم عليه السلام ، وعند علي بن أبي حمزه ثلاثون ألف دينار ، فلما رأيت ذلك وتبين لي الحق وعرفت من أمر أبي الحسن الرضا عليه السلام ما علمت ، فكلمت ودعوت الناس إليه فبعثنا إلى وقال:- إن كنت تريد المال فنحن نغنيك ، وضمنا لي عشره آلاف دينار ، وقالوا لي : كفّ. فقلت لهما : إنا روينا عن الصادقين عليهم السلام أنهم قالوا : إذا ظهرت البدع فعلى العالم أن يظهر علمه فإن لم يفعل سلب عنه نور الإيمان ، وما كنت ادع الجهاد وأمر الله على كل حال. فناصباني وأظهر لي العداوه.

أقول : فما نراه من أخبار أمثال هؤلاء قد عمل به الأصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الروايه ، فعلينا أن نرجع إلى القرائن الخارجيه ، إذ لعلمهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن الخارجيه لا لكون الروايه في حال الاستقامه ، فعلينا أن نجتهد في القرائن أيضا ، ومن القرائن المفيده للرجحان هو عمل جمهور الأصحاب.

والحاصل ، أنّ المعيار في أمثال ذلك قوّه الظنّ من القرائن الخارجيه ، فلا بدّ من التأمل والتفحص ، فمثل ما يرويه الأصحاب عن الحسين بن بشّار (١) وعلى بن أسباط (٢) ممّن كانوا من غير الإماميه ثمّ تابوا ورجعوا واعتمد الأصحاب على

ص: ٤٨٠

١- بشار بالبلاء الموحّده والشّين وربما قرء بالسّين المهمله مع الياء المثناه. رمى بالوقف ونقل رجوعه الى الحق ، وفيه روايه دالّه على كلّ من وقفه ورجوعه غير أنّها غير سالم سندها.

٢- كان من الفطحيّه ثم رجع الى الاستقامه ، وربما قيل ببقائه على مذهبه وموته فيه إلّا أنّه وثّقه غير واحد ، فحديثه إن لم يكن صحيحا فهو من الموثّق.

روايتهم. ومثل عليّ بن محمّد بن رباح (١) وعليّ بن أبي حمزه (٢) وإسحاق بن جرير (٣) من الواقفيه ، الذين كانوا على الحقّ ثمّ توقّفوا ، وروى عنهم ثقات الأصحاب وصرّح أجلاء المتأخّرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ ، فيمكن الوثوق على روايتهم لأجل ما ذكر ، لأنّ المعهود من حال أصحاب الأئمه عليهم السلام كمال اجتنابهم عن الواقفيه وأمثالهم من فرق الشيعه ، وكان معاندتهم معهم وتبرّيهم عنهم أزيد منها عن العامه ، سيّما الواقفيه ، حتّى أنّهم كانوا يسمّونهم الممطوره - أى الكلاب التي أصابها المطر - ويتنزّهون عن صحبتهم والمكالمه معهم ، وكان أئمّتهم عليهم السلام يأمرونهم باللّعن عليهم والتبرّى عنهم ، فروايه ثقاتهم وأجلّائهم عنهم ، قرينه على أنّ الرّوايه كانت حال الاستقامه ، وأنّ الرّوايه عن أصلهم المعتمد المؤلّف قبل فساد العقيدته أو المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من أصحابنا ، ككتب على بن الحسن الطاطرى ، فإنّ الشيخ ذكر في «الفهرست» أنّه روى كتبه عن الرّجال الموثوق بهم وبروايتهم.

قال المحقّق البهائى فى كتاب «مشرق الشمسين» (٤) : والظاهر أنّ قبول المحقّق (طاب ثراه) (٥) روايه عليّ بن أبي حمزه مع شدّه تعصّبه فى مذهبه

ص: ٤٨١

- ١- ابن عمر بن رباح كان ثقة فى الحديث واقفا فى المذهب صحيح الروايه كما قال النجاشى.
- ٢- البطائنى وقد مرّ ذكره وهو المقصود هنا ، وليس المقصود على بن ابى حمزه الثمالى لأنّه ثقة فاضل.
- ٣- بن عبد الله البجلي فالأقوى عندى التوقف كما فى «الخلاصه».
- ٤- «واكسير السّعادتين» ص ٥٧.
- ٥- فى «المعتبر».

الفاقد ، مبنى على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن أصله ، وتعليه رحمه الله يشعر بذلك ، فإنَّ الرَّجُل من أصحاب الأصول.

وكذلك قول العلامه (١) بصحّ روايه إسحاق بن جرير عن الصادق عليه السلام ، فإنّه ثقّه من أصحاب الاصول أيضا ، وتأليف أمثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف ، لأنّه وقع في زمن الصادق عليه السلام ، فقد بلغنا عن مشايخنا (قدّس الله أرواحهم) أنّهم من دأب أصحاب الأصول ، أنّه إذا سمعوا من أحد الأئمّه حديثا بادرُوا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه ، أو كلّه بتمادى الأيام وتوالى الشهور والأعوام.

ص: ٤٨٢

١- في «المنتهى» كما نقل الشيخ البهائي في «مشرق الشمسيين» ص ٥٨.

تعرف عداله الزاوى بالملازمه والصّحبه المتأكّده (١) حتّى يظهر سريره (٢) علما أو ظنا ، وباشتهارها بين العلماء وأهل الحديث ، كالصدوق ، فإنّ علماء الرّجال لم يذكروا له توثيقا ، واشتهاره بذلك كفانا من غيره .

وبشهاده القرائن الكثيره المتعاضده ، مثل كونه مرجع العلماء (٣) والفقهاء ، وكونه ممّن يكثّر عنه الرّوايه من لا يروى إلّا عن عدل ، ونحو ذلك من القرائن . وبالتزكيه من العالم بها ، إمّا بأن يقول : هو عدل ، أو ما يشمله ، أو يقبل شهادته إن كان ممّن يرى العداله شرطا أو نحو ذلك .

واختلفوا فى أنّ الواحد هل يكفى فى التزكيه أو لا بدّ من المتعدّد؟ على قولين ، وبني كثير منهم ذلك على أنّ التزكيه روايه أو شهاده ، فعلى الأوّل يكفى دون الثانى .

ولا بدّ فى ذلك من تمهيد مقدّمه : وهو أنّ الرّوايه والشهاده والفتوى (٤) كلّها من

ص : ٤٨٣

١- المراد بالملازمه عدم التفارق مطلقا ، ومن الصحبه هو المصاحبه مع وجود التفارق أحيانا ، والمتأكّده أى المتكرّره .

٢- هنا بمعنى الملكه الباطنيه .

٣- المراد من العلماء هنا إمّا الفقهاء ، فالعطف للتفسير أو المراد علماء الرّجال أو المراد علماء الحديث أى الرّواه أو المراد مطلق العلماء ولو كانوا من أهل الأصول الدينيه أو الفقهيّه ، ويحتمل ذلك الوجه أيضا فيما مرّ من قوله بين العلماء ، هذا على ما أفاده فى الحاشيه .

٤- الرّوايه فى اللّغه الحكايه ، والفتوى فى اللّغه هو ما أفتى به الفقيه من أخبار عن مسائل ، والشهاده إخبار بما شاهده عن اليقين .

أفراد الخبر المقابل للإنشاء. والشهادة فى اللغه إخبار عن اليقين ، وعلى ما عرّفها الفقهاء إخبار جازم بحق لازم للغير من غير الحاكم ، فحكم الله ورسوله صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام ، والحاكم ليس بشهادة.

وقال الشهيد رحمه الله فى «القواعد» (١): الشهاده والرّوايه تشتركان فى الجزم وتنفردان فى أنّ المخبر عنه إذا كان أمرا عامّا لا يختصّ بمعين فهو الرّوايه ، كقوله : «لا شفعه فيما لا يقسم» (٢) ، فإنّه شامل لجميع الخلق إلى يوم القيامة ، وإن كان لمعين ، فهو الشّهاده ، كقوله عند الحاكم : أشهد بكذا لفلان.

وقد يقع لبس بينهما فى صور :

الأولى : رؤيه الهلال ، فإنّ الصوم مثلا لا يتشخص بمعين ، فهو روايه ، ومن اختصاصه بهذا العامّ دون ما قبله وما بعده (٣) ، بل بهذا الشهر ، فهو كالشهادة ، ومن ثمّ اختلف فى التعدّد.

الثانيه : المترجم عند الحاكم من حيث إنّه يصير عامّا لترجمه ، ومن إخباره عن كلام معين ، والأقوى (٤) التعدّد فى الموضوعين.

الثالثه : المقوم من حيث إنّه منصوب لتقويمات لا نهايه له ، فهو روايه ، ومن أنّه إلزام لمعين (٥).

ص: ٤٨٤

١- «القواعد والفوائد» للشهيد الأوّل ١ / ٢٤٧.

٢- أى فيما لا يقبل التقسيم.

٣- أى من الأهلّه الماضيه والآتيه.

٤- أى الأقوى أنّها من باب الشهاده.

٥- فى كلّ واقعه.

الرابعه : القاسم من حيث نصبه لكل قسمه (١) ، ومن حيث التعيين في كل قضيه (٢).

الخامسه : المخبر عن عدد الركعات والأشواط ، من أنه لا- يخبر عن إزام حكم لمخلوق ، بل للخالق سبحانه وتعالى ، فهو كالزوايه ، ومن أنه إزام لمعين لا يتعداه.

السادسه : المخبر بالطهاره أو النجاسه ترد فيه الشهاده (٣) ، ويمكن الفرق بين قوله : طهرته ونجسته لاستناده إلى الأصل هناك (٤) ، وخلافه في الإخبار بالنجاسه ، أما لو كان ملكه فلا شك في القبول.

السابعه : المخبر عن دخول الوقت.

الثامنه : المخبر عن القبله.

التاسعه : الخارص (٥).

والأقرب في هذه الخمسه (٦) الاكتفاء بالواحد إلّا في الإخبار بالنجاسه ، إلّا أن تكون يده ثابتة عليه بإذن المالك.

ص: ٤٨٥

١- فهو عام حينئذ.

٢- فهو خاص حينئذ.

٣- فلا يقبل على قول بعض ، او المراد أنه لا يقبل قول واحد فيه.

٤- فيقبل في الطهاره لأصالة الطهاره ولا يقبل في النجاسه.

٥- أي الكاذب ، والخرص هو الكذب يقال خرص يخرص بالضم خرصا وتخرص أي كذب ، ومنه قوله تعالى : (قُتِلَ الْخَرَّاصُونَ) والخرص بالفتح حزر ما على النخل من الرطب تمرا ، يقال كم خرص أرضك ، وهو من الخرص الظن ، لأن الحزر إنما هو تقدير بظن.

٦- وفي الثالث والرابع لا قوه عند الشهيد لأحد الطرفين ، كما في الحاشيه.

أمّا المفتى ، فلا خلاف فى أنه لا يعتبر فيه التعدّد ، وكذا الحاكم ، لأنّه ناقل عن الله تعالى إلى الخلق ، فهو كالرّاوى ولأنّه وارث النبى صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام الذى هو واحد.

وأما قبول الواحد فى الهدية (١) ، وفى الإذن فى دخول دار الغير فليس من باب الشهادة ، لأنّه روايه إذ هو خاص ، بلّ شهادة ، لكن اكتفى فيها بالواحد عملاً- بالقرائن المفيدة للقطع ، ولهذا قبل وإن كان صبيّاً ، ومنه إخبار المرأه فى إهداء العروس إلى زوجها.

ولو قيل : بأنّ هذه الأمور قسم ثالث خارج عن الشّهاده والرّوايه ، وإن كان مشبها للرّوايه (٢) ، كان قوياً وليس إخباراً ، ولهذا لا يسمّى الأمين المخبر عن فعله شاهداً ولا راوياً مع قبول قوله وحده [كقوله] : هذا مذكى أو ميتة لما فى يده. وقول الوكيل : بعت ، أو أنا وكيل ، أو هذا ملكى. انتهى ما أردنا ذكره (٣).

أقول : ولا- يخفى على المتأمّل فى كلامه رحمه الله (٤) ، ما فيه من المسامحة فى البيان ، واشتباه ما هو المقصود من الرّوايه والشّهاده ووجه التفرقة بينهما وحكمهما. فإنّ من يقول بأنّ الواحد يكفى فى الرّوايه دون الشّهاده ، إن أراد بالرّوايه الخبر المصطلح الذى هو واحد من أدلّه الفقه بناء على حجّيه خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للإنشاء ، فهو لا يتمّ لأنّه لا معنى حينئذ للتفريعات التى ذكروها من حكاية رؤيه الهلال ، والمترجم وغيرهما ممّا ذكروه ، ولا لجعل التذكيه روايه بهذا المعنى

ص: ٤٨٦

١- بأن يقول : أنّ هذه هديه فلان إليك.

٢- قال فى الحاشيه : والأولى ان يقول للشّهاده.

٣- من «القواعد والفوائد».

٤- كلام الشهيد.

مطلقا (١) كما لا يخفى.

وإن قيل : أنّ المراد مقابله الشّهاده بسائر أفراد الخبر ، والغرض من الرّوايه هو سائر أفراد الخبر ، فيشمل الخبر المصطلح وغيره أيضا.

ففيه : أنّه لا- معنى (٢) حينئذ لا- اشتراط كون المخبر عنه فى الخبر عامّا ، وفى الشّهاده خاصّا ، إذ قد يكون المخبر عنه فى الخبر خاصّا مع كونه غير شّهاده ، كماخبار زيد بمجىء ولده من السّيفر مثلا ، مع أنّ أكثر الروايات إخبار عن الخاص لأنّه إخبار عن سماع خاصّ أو رويّه خاصّه ، فإنّ قول الرّاوى : قال النّبىّ صلى الله عليه وآله كذا ، والإمام كذا ، إخبار عن جزئى حقيقى.

وإن اعتبر نفس إلزام الحقّ فى الشّهاده ، فلا- وجه (٣) لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه رحمه الله فى أوّل كلامه ، ولا لتخصيص الحقّ بالمخلوق (٤) فى الشّهاده كما يظهر من أواسط كلامه ، إذ قد يكون الشّهاده فى حقّ الله تعالى كالشّهاده على شرب الخمر لإجراء الحدّ ، وجعله رحمه الله الأمور المذكوره أخيرا قسما ثالثا أيضا ينافى إرادته المعنى الأعم أيضا.

والظاهر (٥) أنّ مرادهم من الرّوايه هنا مطلق الخبر غير الشّهاده ، لا الخبر المصطلح ، فالتقرير الواضح حينئذ أن يقال : إنّ كلّ خبر يسمع فيه الواحد ، إلّا الشّهاده ، وهو إخبار جازم عن حقّ لازم للغير عن غير الحاكم.

ص : ٤٨٧

١- أى أصلا وهو قيد للنفى.

٢- وهذا هو الايراد الأوّل.

٣- وهذا هو الايراد الثانى.

٤- وهذا هو الايراد الثالث ، فهو أيضا مردود ان اعتبر ذلك.

٥- قال فى الحاشيه : وهذا هو تحقيق المصنّف.

ووجهه : أن أقوال المسلمين وأفعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حَقَّق في محله (١) ، وذلك يقتضى الاكتفاء بالواحد فى الجميع ، وذلك فيما لا يسرى حكمه إلى غير المخبر واضح.

وأما إذا أوجب تكليفا للغير ، فيعارضه أصله البراءة عن التكليف ، فلا بدّ فى إثبات التكليف من ظنّ بالصدّ أزيد من أصل كونه قول المسلم ، لرفع الظنّ الحاصل بأصل البراءة ، وهو إمّا بعداله الزاوى علاوه على الإسلام ، أو بالتثبت المحصّل للظنّ بالصدق ، فهذا خبر مثبت للتكليف. وإن كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر أو قوله وكان (٢) فى واقعه خاصّه فقد ينبغى فيه التعدّد كما فى الشّهاده ، فلا بدّ حينئذ من ملاحظه أدلّه حجّيه خبر الواحد ، هل تفيد حجّيه الخبر المصطلح أو مطلق خبر الواحد. وقد عرفت أنّ آيه النفر ظاهره فى الفتوى ، غايته دخول الخبر المصطلح فيه أيضا ، وأما غيرهما (٣) فلا.

وأما آيه النبأ فهو وإن كان أعمّ من ذلك ، لكنّه ينافى ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه فى الخبر ، فإنّه أعمّ من ذلك ، بل حكاية وليد (٤) التى هو شأن نزول الآيه ، واقعه خاصّه ، وهى بالشّهاده أشبه.

وكيف كان فالشّهاده داخله فيه ، ولذلك استدللّ الفقهاء فى ردّ شهاده الفاسق والمخالف بهذه الآيه ، وحينئذ فلا دلالة فيها على قبول الواحد ، اذ مقتضاها لا بدّ أن يكون : إن كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل الصدق ، بل يجوز العمل به

ص: ٤٨٨

١- للأخبار وظاهر حال المسلم وظاهر العرف الجارى.

٢- كأنه عطف تفسيرى.

٣- كالتزكيه.

٤- بن عقبه.

حينئذ في الجملة ، وإن كان من جهة كونه أحد شطري البيئه ، وذلك لا يفيد إلّا جواز العمل في الجملة ، لا خصوص العمل إذا كان واحدا مطلقا (١) كما هو المطلوب. وإرادته المعنيين معا بالنسبه إلى الشهاده وغير الشهاده استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي ، وهو باطل كما حَقَّقناه سابقا ، وجعل الأصل والظاهر من الآيه العمل بالواحد ، والقول بأنَّ الشَّهاده مخرج بالدليل مع كون الآيه وارده فيما هو من باب الشهاده على ما هو شأن نزول الآيه محلَّ إشكال ، سيّما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر أيضا ، لأنَّ الظنَّ الحاصل بالتبّت لا يفيد في الشَّهاده.

وأما الإجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح.

وأما الدليل الخامس ، فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة أنّه خبر الواحد ، بل لأنّه ظنّ ، ولا مناص عن الظنّ عند انسداد باب العلم.

فالحقّ والتحقيق ، أنّ هذا البناء باطل ، إذ ليس ذلك (٢) من باب الخبر المصطلح ، ولا دليل على كفايه الواحد بالخصوص في غير الشَّهاده من أقسام الخبر ، ولا دليل على كونه من باب الشَّهاده لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل ، فإنَّ المراد من التزكيه ليس إثبات حقّ لازم للمخلوق أو للخالق ، وإفادته لذلك بالأخره بعد العمل بالرّوايه بسبب التعديل ، مشترك الورود في الخبر والشَّهاده ، مع أنّ العلم معتبر في الشَّهاده غالبا ، بخلاف ما نحن فيه ، لاستحاله العلم بالعداله عاده.

سَلَمْنَا أنّه شهاده ، لكن لا دليل على وجوب التعدّد في مطلق الشهاده ، فإنَّ بعض الأصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموادّ (٣) ، بل اعتبروا المرأه الواحده أيضا

ص: ٤٨٩

١- أي في جميع الأخبار حتى في الشهاده والتزكيه وغيرهما.

٢- أي التزكيه.

٣- كما في الهلال.

فى بعض الأحيان (١) ، ولا- دليل على عدم كون التركيه مميًا يقبل فيه الواحد ، فالأولى أن يقال : إن ذلك من باب الظنون الاجتهاديه المرجوع إليها عند انسداد باب العلم ، وليس من باب الشهاده ولا الروايه المصطلحه.

ثم إنه يمكن توجيه كلام الشهيد حيث قال : وينفردان فى أن المخبر عنه ... الخ.

بأن المراد أن العموم إنما يوجد فى الروايه دون الشهاده ، لا أن المخبر عنه فى الروايه دائما يكون عامًا. ويلزمه أن الشهاده دائما مخصوصه ، وهو كذلك.

ومراده بيان أحد المميزات لا-الجميع حتى يرد أن بينهما فرقا آخر ، وهو أن الشهاده إخبار بحق لازم للغير البته ، ولا يلزم أن يوجد ذلك فى الروايه ، بل لا يوجد فيها إلا على سبيل التبعيه والاستلزام كالفقوى.

وأما قوله : إن الصوم مثلا- لا- يتشخص لمعين ، فلا- وجه له ، لأن الإخبار عن رؤيه الهلال الجزئى المتشخص لا- عموم فيه بالضروره ، وذلك يوجب إثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل فى الشهر الخاص على عباده ، كإثبات الحد على شارب الخمر.

وتوهم عموم الصائم والمفطر (٢) مدفوع ، بأن المراد بالعموم والخصوص هنا : أن أكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض وإن لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفقوى ، فقوله عليه السلام : «لا شفعه فيما لا يقسم» (٣). يعنى كلما وجد ما لا يقسم فحكمه

ص : ٤٩٠

١- كما فى الوصيه والاستهلال.

٢- الصائم فى هلال شهر رمضان والمفطر فى هلال شوال.

٣- فى البخارى كتاب الشفعه الحديث ٢١٣٨ - ٢ / ٧٨٧ ، وفى «المستصفى» ٢ / ٨٤ «وإنما الشفعه فيما لم يقسم» وكنت قد أتيت على مثل هذا الحديث بكلام تفصيلى من قبل فى هذا الكتاب ص ٢١٣.

أنه لا شفعه فيه ، لا أن الأملاك الموجوده الغير المقسومه حكمه كذا ، بخلاف رؤيه الهلال فإنه يثبت الصوم والإفطار لو اجدى الشرائط من الحياه والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل ، بل لأهل البلاد الخاصه ، بخلاف مثل : يجب الصوم للرؤيه والفطر للرؤيه (1) ، وكذلك الشهاده على الوقف العام ، فإن المصلحه العامه مصلحه خاصه ورد عليها الوقف بالخصوص ، فهو حقيقه متعين من حيث المورد وإن لزمه الشيعه والاستمرار بالتبع فى أفراد الموقوف عليه وأشخاصه ، وكذلك الشهاده على النسب ، فإنها تثبت شيئاً معيناً خاصاً ولكن الانتساب إلى آخر الأبد يتبعه.

وأما المترجم فهو أيضا إخبار عن جزئى معين مشخص.

وتوجيه كلامه فى العموم هنا بأن يقال : مراد المترجم أن كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده.

وأما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم مما ذكرنا فى المترجم ، والتوجيه فيهما أظهر من المترجم.

وأما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والأشواط ... الخ.

ففيه : ما قدمناه ، من عدم انحصار الشهاده فى حق الخلق.

ثم إن تحقيق هذه المسائل ، والتكلم فى كل واحد منها ، ليس وظيفه هذا الكتاب ، وحظ الأصولى فى هذا الباب ، التفرقه بين الشهاده وغيرها من الأخبار حتى يجعل الشهاده أصلا ويطلب فيها العدد ، وهو مشكل ، إذ ما ذكره من

ص : ٤٩١

١- لروايه محمّد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام : إذ رأيتم الهلال فصوموا واذا رأيتموه فافطروا وليس بالرأى ولا بالتظنى ولكن بالرؤيه. كما فى «الوسائل» كتاب الصوم الباب ٣ - ح ١٣٣٤٠ - أو لغيرها من الروايات.

المميّزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد ، فدعوى لزوم العدد في الشّهادة إلّا ما أخرجّه الدليل ، ليس بأولى من دعوى كفايه مطلق الخبر ، إلّا ما أثبتّه الدليل ، فالمتّبع هو ما اقتضاه الأدلّه في خصوصيات المقامات : إلّا أن يتمسّك بالاستقراء وتتبع موارد الأحكام (١) ، فإنّه يقتضى كون الأصل فيها العدد وأنّ ما اكتفى فيه بالواحد فإنّما خرج بدليل خاصّ.

بقى الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم ، وهو أنّ الفتوى هو إخبار عن الله تعالى بأنّ حكمه في هذه القضية كذا ، ومن خواصّه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلّد. أمّا المجتهد فظاهر ، وأمّا المقلّد ، فلأنّ له أن يستفتى عن آخر ، ومع التعدّد فيختار الأعلّم ثمّ الأورع ، ومع التساوى يتخيّر.

والحكم هو إنشاء إطلاق أو إزام في المسائل الاجتهاديه وغيرها (٢) مع تقارب المدارك فيها ممّا يتنازع فيه الخصمان بمصالح المعاش ، هكذا عرّفه الشهيد في «القواعد» (٣). وحكمه أنّه لا يجوز لغيره نقضه وإن كان مجتهدا مخالفا له في الرأى ، لاستلزام ذلك عدم استقرار الأحكام ، والمصلحه في شرع الأحكام هو حصول النظام ، وذلك (٤) ينافيه.

وقال في «القواعد» (٥) : فبالإنشاء يخرج الفتوى لأنّها إخبار ، والإطلاق والإلزام نوعا الحكم ، وغالب الأحكام إزام. ومثّل للإطلاق بإطلاق مسجون لعدم ثبوت الحقّ عليه ، وبإطلاق حرّ من يد من ادّعى رقه بلا بينه ، وغير ذلك. قال :

ص: ٤٩٢

١- الشرعيه الوارده في الأخبار.

٢- أى الاجماعيه او الأصوليه العمليه الفقاهيه الأربعة كما في الحاشيه.

٣- في القاعده [١١٤] من «القواعد والفوائد» ١ / ٣٢٠.

٤- النقض له.

٥- ١ / ٣٢٠.

ويتقارب المدارك في المسائل الاجتهاديه يخرج ما ضعف مدركه جدًا كالعول والتعصيب (١) وقتل المسلم بالكافر ، فإنه لو حكم به حاكم وجب نقضه ، وبمصالح المعاش تخرج العبادات ، فإنه لا مدخل للحكم فيها ، فلو حكم الحاكم بصحة صلاه زيد لم يلزم صحتها ، بل إن كانت صحيحه في نفس الأمر فذلك ، وإلا فهي فاسده. وكذا الحكم بأن مال التجاره لا زكاه فيه ، وأن الميراث لا خمس فيه ، فإن الحكم به لا يرفع الخلاف ، بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك.

نعم ، لو اتصل بها (٢) أخذ الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلاً- ، لم يجز نقضه. فالحكم المجرد عن اتصال الأخذ إخبار كالفتوى ، وأخذه للفقراء حكم باستحقاقهم ، فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد.

ولو اشتملت الواقعه على أمرين أحدهما من مصالح المعاد والآخر من مصالح المعاش ، كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطرارى المشعر وكان نائبا ، فإنه لا أثر له في براءه ذمه النائب في نفس الأمر ، ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجره ، انتهى (٣). وسيجيء تحقيق الكلام في أواخر الكتاب.

إذا تمهيد هذا فنقول : ذهب الأ-كثرون إلى كفايه المزكى الواحد في الروايه وهو مذهب العلماءه في «التهذيب» (٤) ، وذهب المحقق (٥) ومن تبعه إلى أنه لا يقبل

ص: ٤٩٣

١- في الميراث كما هو مذهب العامه والمبنى على الاستحسان أو غير ذلك.

٢- أى الفتوى.

٣- كلام الشهيد.

٤- ص ٢٣٥.

٥- في «المعارج» ص ١٥٠ ، وتبعه الشيخ حسن في «المعالم» ص ٣٥٦ ، حيث ذهب إلى أن قول المحقق هو الحق.

فيه (١) إلّا ما يقبل في تزكيه الشّاهد ، وهو شهاده عدلين. وعن بعض العامّه (٢) عدم اعتبار التعدّد فيهما (٣).

فلنقدّم الكلام في معنى هذا النزاع ، ثمّ نتعرّض إلى ذكر أدلّه الأقوال ، فإنّه غير محرّر في كلام القوم.

وأقول : إنّ حجّيه خبر الواحد ، إمّا من حيث أنّه ظنّ ، كما هو مقتضى الدليل الخامس ، أو من حيث هو خبر ، كما هو مقتضى آيه النبأ ، أو من حيث أنّه الخبر المصطلح ، أعني المروى عن المعصوم عليه السلام كما هو مقتضى الاستدلال بالإجماع.

ثمّ إنّ اشتراط العدالة لا معنى له على الأوّل إلّا باعتبار إعلام طرق الظنّ والتنبيه عليها ، والتنبيه على أنّ خبر الفاسق لا يفيد الظنّ ، كما أشرنا إليه سابقاً.

وأما على الثاني ، فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقاً ، سواء كان روايه مصطلحه أو شهاده أو غيرهما ، ولذلك استدلّ الأصحاب بآيه النبأ على اشتراط عداله الشّاهد أيضاً ، ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكيه مطلقاً (٤).

ولمّا ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدّد في نفس الشّهود ، فيرجع الكلام هنا في أنّ التزكيه شهاده أم لا ، وبعد ثبوت كونها شهاده فلا فرق بين الراوى والشّاهد ،

ص : ٤٩٤

١- أى في تزكيه الراوى.

٢- فى «المحصول» ٣ / ١٠٢٧ ، وكذا فى «المستصفى» ١ / ١٦٠ ، قال القاضى أبو بكر : لا يشترط فى الشهاده العدد فى تزكيه الشاهد ولا فى تزكيه الراوى وإن كان الأحوط فى الشهاده الاستظهار بعدد المزكى. وقال قوم : يشترط فى الشهاده دون الراويه. وهو الأظهر كما قال الراوى.

٣- أى فى تزكيه الراوى وتزكيه الشاهد.

٤- أى سواء أفاد الظنّ أم لا أو المراد من الاطلاق هو قوله سواء كان روايه مصطلحه أو شهاده أو غيرهما هذا كما فى الحاشيه.

وكذا مع عدمه ، فالقول بالتفصيل لا- معنى له ، إذ عداله الرّاوى إن ثبت بتركه الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته أيضا والافتداء به ، وإلا فلا يقبل في قبول الرّوايه أيضا ، لأنّ معنى العداله شىء واحد ، ولا معنى لكون الشّخص عادلا بالنسبه إلى أمر دون أمر.

وأما ما يفهم من كلام الشيخ في «العدّه» (1) من الفرق بين عداله الرّاوى وغيره ، فمع أنّ مراده أنّ مجرد الوثوق بالصدق كاف ، لا إنّ محض ذلك عداله ، وإن كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محلّ النزاع ، إذ هو مطرح نظر جميع العلماء ، فلا بدّ أن يوافق مذاق الجميع ، فيرجع الكلام في هذا الفرق أيضا إلى أنّ المدار هو حصول الظنّ ، وأنّ مجرد حصول الظنّ يكفي في الرّوايه وهو رجوع إلى الوجه الأوّل ، أعنى الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظنّ ، ولا يفيد ذلك إثبات اشتراط العداله في الخبر من حيث إنّه خبر.

والحاصل ، أنّ سبيل العلم بالأحكام الشرعيه إذا كان منسداً ، فالمدار على الظنّ ، والظنّ يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد. وأما إثبات حقوق الله أو حقوق الناس فالمدار فيهما [فيه] على العلم أو اليقينه أو اليمين ، فلم ينحصر المناس فيهما في العمل بمطلق الظنّ (2) ، فمثل إخبار الطيب عن إنبات اللحم وشدّ العظم للرضاع ، وعن كون الصّوم مضراً للمريض ، وإخبار أهل الخبره بالقيمه والأرش ونحو ذلك ، فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ، ولا وجه للحكم بوجود الاثنين ، كما وقع من بعض الفقهاء.

ص: ٤٩٥

١- ١٥٢ / ١

٢- وإنما يلزم فيها من الشاهدين وغير ذلك من الأمور التعبدية.

وتوضيحه : أنّ الأحكام المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفه الشارع مثل أن يقول : يجوز الصّلاه في الخبز أو إنبات اللحم محرّم أو المرض المضّر مبيح للإفطار ونحو ذلك ، لا شبهه في أنّها إنّما تعلقت بما هو في نفس الأمر كذلك ، فإن حصل للمكلف العلم به ، فهو ، وإلّا فيرجع إلى الظنّ ، لاستحاله التكليف بالمحال. والعدالة من هذا القبيل ، فالمعتبر في الطيب وأهل الخيره والمزكى هو كونه معتمدا بحيث يحصل الظنّ ، فليس ذلك من باب الروايه ولا من باب الشهاده ، فخير هؤلاء بالنسبه إلى كون ما ذكره مطابقا لنفس الأمر بمعتقدهم وبحسب ظنّهم ، واعتبار العدالة في هؤلاء لأجل حصول الاعتماد بعدم كذبهم في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم.

فبهذا يحصل الظنّ ، بل قد يكتفى بما يحصل الظنّ وإن كان أهل الخبره فاسقا ، بلّ وكافرا أيضا ، بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الأطباء إذا أفاد الوثوق مطلقا وهو مقتضى الأخبار الوارده في مسأله القيام في الصلاه ، ويقتضى [مقتضى] ذلك تخصيص آيه التثبّت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظنّ ، فالأصل يقتضى الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكيه ، إلّا أنّ تزكيه الشاهد خرج بالدليل من الإجماع كما ادّعى بعضهم ، أو لأجل ما ذكرنا من مقابله حقّ المسلم ، ولذلك خصّ حمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصّحّه بما لو لم يعارضه مثله أو أقوى منه ، مع تأمل في الأخير لكون الخبر أيضا قد يكون كذلك كما أشرنا من أنّه أيضا قد يثبت حقّا على أحد بالأخره.

ولكن يبقى الإشكال الذي أوردناه أولا من أنّ العدالة شيء واحد ، والمشروط

بالعدالة مشروط بمهية العدالة ، فمتى ثبت سبب ثبوت العدالة فيتحقق (١) العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها ، فما معنى الفرق وأى معنى للإجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة.

ويمكن دفعه : بأن المراد أن قبول شهادته العدل موقوف على كون مزكّيه اثنين دون الرواية ، لا- أن ثبوت العدل فيها مشروط بتزكيه اثنين دون الرواية ، فهو (٢) شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة.

وأما مثل مترجم القاضى وإخبار المقلّم مثله بفتوى المجتهد وإعلام المأموم الإمام بوقوع ما شكّ فيه ، وإخبار النائب عن إيقاع الحجّ ونحو ذلك ، فيكفى فيه الواحد لأنه خبر ، ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكيه واحد.

وأما مثل الإخبار عن القبله أو الوقت أو نحو ذلك ، فإن كان المراد الإخبار عن القبله التى بناء عمل المسلمين عليها فى هذا البلد ، وكذا الوقت ، فهو إخبار ، وإن كان المراد الإخبار عن اجتهاده ، فهو مثل ما مرّ من أنه خبر عن مطابقه ما اجتهد فيه. فالخبر المطلق إمّا فتوى من فقيه أو من هو فى معناه من أهل الخبره ، أو شهاده ، أو مجرد إخبار عن نفس الأمر ، ويختلف أحكامها حسب ما ذكرنا ، فلاحظ وتأمل وميّز بينها حتى لا يختلط عليك الأمر.

وأما على الثالث ، فإثبات اشتراط العدالة إمّا من جهة آيه النبأ ، وقد مرّ الكلام فيه ، ومقتضاه كفايه المزكّي الواحد ، وإمّا من جهة الإجماع ، والإجماع لم يثبت على أزيد من العدالة الثابته بمزكّ واحد.

ص: ٤٩٧

١- جواب متى.

٢- أى كون المزكّي اثنين لكل عادل شرط تعبدى لقبول العدلين فى الشهاده.

فلنرجع إلى ذكر أدلّه الأقوال : أمّا على المذهب المختار (١) ، فأما بناء على الدليل الخامس (٢) كما هو المعتمد في الاستدلال (٣) ، فظاهر لحصول الظنّ بتزكيه الواحد.

وأما على غيره (٤) من الأدلّه ، فلاّيه النبأ ، وتقريبه صدق النبأ على التزكيه من جهة الإخبار عن موافقه المعتقد كما بينا ، ولكن يخدمه أنّه لا يدلّ إلّا على قبوله في الجملة كما مرّت الإشارة إليه في الشهاده ، إلّا أن يثبت [يتشبّث] بالعموم وإخراج الشهاده بالدليل كما أشرنا سابقا.

وأما ما أورد عليه (٥) بأنّه مؤدّ إلى حصول التناقض في مدلول الآيه ، لأنّه يدلّ على أنّ قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الأمر كما مرّ ، وانتفاء الفسق في نفس الأمر لا يعلم إلّا مع العلم بالعداله ، فشرطه قبول الخبر هو العلم بالعداله ، وخبر المزكّي الواحد لا يفيد العلم وإن كان عدلا ، فإن اعتبرنا تزكيه العدل الواحد ، فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعداله الزاوي لعدم إفادته العلم ، وهذا تناقض ، فلا بدّ من حملها على ما سوى الإخبار بالعداله (٦).

ففيه : أنّ المراد بالفاسق النفس الأمري ، والعدل النفس الأمري ، هو ما يجوز

ص: ٤٩٨

-
- ١- من كفايه المزكّي الواحد.
 - ٢- وهو لأصحاب الظنّ المطلق.
 - ٣- على حجيه الخبر الواحد.
 - ٤- وهو لأصحاب الظنّ الخاص.
 - ٥- والذي أورده هو صاحب «المعالم» ص ٣٥٧.
 - ٦- في «المعالم» بما سوى العداله. والى هنا ينتهي كلام صاحب «المعالم» في ص ٣٥٧ والذي نقله المصنف بتصريف منه في بعض الألفاظ.

إطلاق العادل والفاسق عليه ، فنفس الأمر هنا مقابل مجهول الحال لا مقابل مظنون الفسق والعدالة. ألا ترى أننا نكتفى في معرفه العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان العلم غالبا ، بل العدالة أيضا لا يفيد العلم ، فمن ظنناه عادلا بأحد الأمور المذكوره فنقول أنه عادل ، ويؤيده قوله تعالى : (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ) (١) وكذلك المرض المبيح للتيمم والإفطار وإنبات اللحم وشد العظم وغير ذلك ، فإنه يطلق على ما هو مظنون أنه كذلك. والكلام فيها وفي العدالة على السواء.

سلمنا لكن لا ريب أن مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن (٢) في الأحكام والموضوعات جميعا ، مع أن اشتراط العلم بالعدالة مستفاد من المنطوق ، فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث أفاد بعمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية.

وما قيل (٣) : إن تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس أولى من العكس ، بل العكس أولى (٤).

فيدفعه : أن المفهوم إذا كان أقوى بسبب المعاضدات الخارجة ، فيجوز تخصيص المنطوق به ، وهو معتضد بالشهره وغيره من الامور التي ذكرنا ، مع أنه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم ، وذلك أيضا يوجب وهنا في

ص : ٤٩٩

١- قال تعالى في الآية الكبيره في الدين : (وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى ...) البقره ٢٨٢.

٢- فالظن قائم مقام العلم عند الانسداد مطلقا.

٣- وهو لسلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٣٢٨ ، في مبحث وجوه معرفه الزاوى.

٤- اعتبر ان المنطوق أقوى وأولى من المفهوم ، لأن المنطوق هو الأصل بينما المفهوم يتبعه فهو تابع للمنطوق.

عمومه ، وإن كان العامّ المخصّص حجّجه في الباقي على التحقيق.

والمشهور بين المتأخّرين في الاستدلال على هذا المذهب (١) ، هو أنّ العدالة شرط في الرّواية (٢) ، وشرط الشئىء فرعه ، والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الأصل ، وقد اكتفى في الأصل وهو الرّواية بواحد ، فيكفى الواحد في الفرع أيضا ، أعنى العدالة ، وإلّا زاد الاحتياط (٣) في الفرع على الأصل ، وأنت خير بضعف هذا الاستدلال (٤). ويشبه أن يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامّة.

وما يظهر من بعض أصحابنا أنّه قياس الأولويه أيضا ، ممنوع (٥) ، بل لا يبعد دعوى أنّ ثبوت الحكم في الأصل أقوى منه في الفرع ، لأنّ الأصل وهو الرّواية معلوم أنّه ليس بشهادته ، فلا يعتبر فيه التّعّد جزما ، بخلاف الفرع ، لاحتمال كونه شهادته كما ادّعاه صاحب القول الآخر وإن كان ضعيفا على ما اخترناه. وهذا قياس لم يقل به العامّة أيضا.

وما قيل (٦) في دفع ذلك : بأنّ الأصل مشروط بثلاثه : الرّاوى ومزكّيه ، والفرع باثنتين وهما المزكّيان ، فالفرع لم يزد على الأصل ، فهو مدفوع بأنك تقبل روايه

ص: ٥٠٠

١- من كفايه المزكى الواحد في التزكيه.

٢- شرط في قبول الرّوايه.

٣- قال في الحاشيه : وفيه أنّ مثله واقع كثيرا كوجوب الحد للزاني فإنّه يثبت بالرّاوى الواحد وشرطه بثبوت الزنى وهو لا يثبت إلّا بأربعة وهكذا.

٤- وقد ضعفه صاحب «المعالم» ، والفاضل الجواد ، والمازندرانى.

٥- وهذه الأولويه منعها أيضا الفاضل الجواد والمازندرانى المولى محمّد صالح في حاشيته ص ٢٤٧.

٦- في الجواب في دفع الاستدلال.

عدل واحد زكاه عدلان ، ولا تقبل تزكيه عدل واحد زكاه عدلان ، فيثبت زياده الفرع على الأصل .

والتحقيق فى الجواب : منع عدم جواز زياده الفرع على الأصل بهذا المعنى ، إذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل .

وما قيل (١) : إن المتبادر من الشرط أن لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات وإنكاره مكابره .

فيدفعه : أن ذلك لو سلم فإنما هو من جهه التبعية لا- من حيث هو ، ألا- ترى أن الإيمان شرط لصحة الصلاة مع أن وجوده واعتباره زائد على المشروط من جهه اعتبار اليقين فيه ، والاكتفاء بالظن فى المشروط وكونه من أصول الدين وهى من فروعها ، مع أن فرض التعدد فى الفرع دون الأصل أيضا موجود فى الأحكام الشرعية ، فإن بعض الحقوق يثبت بشهاده واحد ، بل امرأه واحده ، كربع ميراث المستهل (٢) وربع الوصيه ، مع أن تزكيه الشاهد لا بد فيه من عدلين .

وأما ما مثل (٣) به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد ، وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف ، وكل منهما يتوقف ثبوته على شاهدين ، ففيه نظر . فإنه إن أريد من خبر الواحد حكم الحاكم ، فهو فرع الشهاده لا أصلها ، وإن أريد منه الزوايه الداله على أصل المسأله ، فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين ، بل المشروط به هو إجراؤه فى الماده المخصوصه .

ص : ٥٠١

١- ذكره المولى صالح فى حاشيه على «المعالم» ص ٢٤٦ .

٢- وهو كناية للولد يصوت أول الولاده او ان الناس تصوت عند ولادته كما ان الناس تصوت فى الاستهلال عند رؤيه الهلال .

٣- وهو المولى محمد صالح فى حاشيته على «المعالم» ص ٢٤٦ .

وما قيل (١) في دفعه : من أنّ هذا شهاده وثبوت التعدّد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها. وبعبارة أخرى ، أنّ هذا مخرج بالدليل.

ففيه : أنّ عدم زياده الفرع على الأصل إن سلّم فهو قاعده عقليّه لا تقبل التخصيص. ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدّد ، أنّ المدار في أمثال زماننا بتزكيه الشيخ والنجاشي والعلمامه وأمثالهم وهم ينقلون تعديل أكثر الزواه عن غيرهم ، وموافقه اثنين منهم في التزكيه إنّما تنفع لو علم أنّ مذهب كلّ واحد منهم في التزكيه اشتراط العدد ، وهو غير معلوم ، بل خلافه معلوم من حال بعضهم كالعلمامه حيث اكتفى في كتبه الأصوليه بالمزكي الواحد (٢). فالقول باشتراط التعدّد في أمثال زماننا إنّما يتمّ لو كان هؤلاء المزكّون عرفوا العدالة من جهه المعاشره أو بشهاده العدلين ، وأنّى للمشترط بإثباته (٣).

واحتجّ من اعتبر اثنين بوجهين :

الأوّل : أنّها شهاده ومن شأنها اعتبار التعدّد.

وقد يجاب (٤) بالمعارضه : بأنّها خبر ومن شأنه قبول الواحد ، وأنت بعد التأميل فيما ذكرناه في المقدمه ، تعرف ضعف المعارضه.

نعم ، يتّجه في الجواب منع كونها شهاده أوّلا ، فيبقى تحت باقى أقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد لآيه النبأ أو يدخل تحت ما هو من قبيل الفتوى وأنه ظنّ من الظنون الاجتهاديه الحاصله لأرباب الخبره بكلّ مسلك ، كمعرفه المرض

ص: ٥٠٢

١- وهو أيضا للمولى محمّد صالح في أواخر هذا الكلام في «حاشيته» ص ٢٤٦.

٢- وكذا نقل عنه المولى محمّد صالح المازندراني في «حاشيته» ص ٢٤٥.

٣- اي باثبات أحدهما.

٤- المجيب هو المولى محمّد صالح في حاشيه على «المعالم» ص ٢٤٥.

المضّر والقيمه والأرش ونحو ذلك. وإن اعترته الخبرية بالعرض أيضا ، من جهة أنه إخبار عمّا هو مطابق لظنه ، ومنع كليه الكبرى ثانيا (1) ، وسنده ما مرّ من ثبوت ربع ميراث المستهلّ وربع الوصيه ، وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند بعض علمائنا ، وإن أمكن دفع ذلك بأنّ اعتبار التعدّد صار أصلا في الشهاده من جهة تتبع الآيات والأخبار ، فخرج ما خرج بالدليل لا يضرّ ببقاء الباقي تحت الأصل حتّى يثبت المخرج ، فالأولى منع الصغرى.

والثاني (2) : أنّ مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ، ولا يحصل بالواحد ، واكتفينا بالعدلين مع عدم إفادته العلم ، لقيامه مقامه شرعا.

ويظهر جوابه ممّا أسلفناه سابقا من منع اعتبار العلم فيها ، كيف وكلّ ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد إلّا الظنّ.

سلمنا ، لكنّه إنّما يسلم إذا أمكن تحصيل العلم ، ومع انسداد بابه يكفى الظنّ كما مرّ ، وهو يحصل بالمزكى الواحد. ثمّ إنّ الظاهر كفايه تركيه غير الإمامي العادل أيضا مثل عليّ بن الحسن بن فضال (3) وغيره ، لأنّه نوع تثبت ، ويؤيّد به أنّ الفضل ما شهد به الأعداء (4). ومقتضى طريقه المشهور عدم الاعتبار ، والأقوى اعتباره

ص: ٥٠٣

١- والكلام هنا أيضا للمولى المازندراني في «حاشيته» ص ٢٤٥.

٢- راجع كلام المولى محمّد صالح المازندراني في «حاشيته» ص ٢٤٥ ، وصاحب «المعالم» ص ٣٥٧.

٣- فقيه كوفي كثير العلم جيّد وكثير التصانيف واسع الاخبار وقد وقع في اسناد كثير من الروايات تبلغ خمسمائه وعشره موارد كما نقل السيد الخوئي ولكن عيبه أنّه فطحى المذهب.

٤- وهو مأخوذ من قول الشاعر : ومليحه شهدت لها ضرّاتها والحسن ما شهدت به الضراء. وفضيله شهدت لها أعدائها والفضل ما شهدت به الأعداء.

لإفادته الظنّ وهو على ما اخترناه (١) من البناء على الدليل الخامس في أصل حجّيه الخبر أوضح.

وأما الجرح ، فالكلام فيه هو الكلام في التزكية. ونقل عن المحقّق البهائي رحمه الله (٢) قول بالفرق بين التزكية والجرح إذا صدر عن غير الإمامي ، فيقبل الأوّل دون الثاني. والحقّ ما اخترناه (٣) لما ذكرناه.

ومن جميع ما ذكر يظهر أنّه لا- وجه للجرح في مثل أبان بن عثمان (٤) لأجل ما رواه الكشي عن عليّ بن الحسن بن فضال أنّه كان من الناووسيه (٥) ، فإنّ كون الرجل غير إمامي إن كان جرحا ، فالجرح مجروح ، وإلا فلا وجه لكون أبان مجروحا.

ص: ٥٠٤

١- من الاكتفاء بالظنّ بصدق راويه وإن لم يكن عادلا.

٢- راجع «مشرق الشمسين» ص ٤٩.

٣- القبول مطلقا من الامامي وغير الامامي إذا ما أفاد الظنّ كما عرفت.

٤- الأحمر البجلي.

٥- في «الخلاصه» قال الكشي : قال محمّد بن مسعود : قال علي بن الحسن بن فضال : كان أبان بن عثمان من الناووسيه. ثم قال ابو عمرو الكشي : أنّ العصابه أجمعت على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان والاقرار له بالفقه ، فالأقرب عندي قبول روايته وإن كان فاسد المذهب للإجماع المذكور. وقال المقدس الأردبيلي في كتاب «الكفاله من شرح الارشاد». غير واضح كونه ناووسيا بل قيل كان ناووسيا وفي الكشي الذي عندي قيل كان قادسيّا اي من القادسيه فكأنّه تصحيف. وكأنّ جرح به لم يثبت لأنّ الأصل فيه علي بن الحسن ابن فضال المتقرّر في كلام الأصحاب أنّه من الفطحيّه فلو قبل طعنه في ابان لم يتجه المنع من قبول روايه ابان إذ الجرح ليس إلا لفساد المذهب وهو مشترك بين الجرح والمجروح.

فعلی هذا فما نقله فخر المحققین عن والده (١) ، وذكرناه فی القانون السابق ، فی ما فیہ إلا أن یكون اطلّاعه (٢) علی هذا من جهة غیر هذه الرّوایه.

ص: ٥٠٥

-
- ١- فی فوائد «الخلاصه» أنّه سئل والده عن أبان بن عثمان فقال : الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا). ولا فسق أعظم من عدم الايمان وأشار الى ما رواه الكشى من أنّ أبانا كان من الناوسيه.
 - ٢- اى العلامه والد فخر المحققين. راجع «الخلاصه» وكذا «المعالم ص ٣٥٣ حيث الكلام عن والده.

اختلف الأصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بأن يقال : فلان عدل أو ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف (١) على أقوال :

ثالثها : قبولها في التعديل دون الجرح.

ورابعها : العكس.

وخامسها : أنهما إن كانا عالمين بالأسباب قبل وإلا فلا.

وسادسها : القبول مع العلم بالموافقه فيما يتحقق به الجرح والتعديل.

والأقوال الأربعة (٢) من العامه ، والخامس من العلامه رحمه الله (٣) ، والسادس هو مختار الشهيد الثانى رحمه الله (٤) وقبله السيد عميد الدين فى «شرح التهذيب» وهو الأقوى.

حجّه الأولين : أنه (٥) إن كان من ذوى البصائر بهذا الشأن ، لم يكن معنى للاستفسار ، وإن لم يكن منهم ، لم يصلح للتركه.

ص: ٥٠٦

١- اى الفسق وما يؤدى الى عدم العدالة.

٢- الأول. ولزياده المعرفه راجع «الاتحاف بشرح روضه الناظر» ٢ / ١٠١٩ ، و «المحصول» ٣ / ١٠٢٨ ، فعند الشافعى : يجب ذكر سبب الجرح دون التعديل ، وقال قوم : يجب ذكر سبب التعديل دون الجرح ، وقال قوم : لا بدّ من السبب فيهما جميعا ، وقال القاضى أبو بكر : لا يجب ذكر السبب فيهما جميعا ، وعند الرازى : الحق ، أنّ هذا يختلف باختلاف أحوال المزكى ، وهو اختيار الغزالى فى «المستصفى» ، والآمدى فى «الإحكام».

٣- فى «التهذيب» ص ٢٣٤ ، و «المبادئ» ص ٢١١.

٤- راجع «الرعايه» المسأله الثانيه فى الجرح والتعديل ص ١٩٤.

٥- اى المزكى او الجارح.

وفيه : أنه مع اختلاف المجتهدين فى معنى العدالة والجرح وعدد الكبائر وغير ذلك ، فلا يكفى كونه ذا بصيره ، إذ لعله يبنى كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته للحاكم والمجتهد إلا أن يقال إطلاقه مع عدم العلم بالموافقه ، واحتمال عدم الموافقه تدليس ، وظاهر العدل عدم التدليس .

وبذلك يندفع إشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى ، فإنّ المعيار هو الظاهر ، وأنت خير بأنّ الكلامين فى محلّ المنع .

نعم ، يتمّ ذلك فيما إذا كان تركيته لأجل عامّه المكلفين أو لمن كان قوله حجّجه عليه ، ومن هذا يحصل الجواب عن إشكال مشهور وهو أنّ مذاهب علماء الرجال غير معلومه لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا فى العدالة حتّى يرجع إلى تعديلهم ، إذ هم يطلقون العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم ، بل ونرى العلّامه أنّه يبنى تعديله على تعديل الشيخ مثلا ، مع أنّنا نعلم مخالفتهم فى المذهب .

وتوضيحه (١) : أنّ احتمال أن يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصّه مع كونهم عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب ، مع أنّ تأليفهم إنّما هو للمجتهدين وأرباب النظر لا لمقلّديهم فى زمانهم ، إذ لا يحتاج المقلّد إلى معرفه الرجال .

والظاهر أنّ المصنّف لمثل هذه الكتب لا يريد اختصاص مجتهدى زمانه به حتّى يقال أنّه صنّفه للعارفين بطريقته ، سيّما وطريقه أهل العصر من العلماء عدم الرجوع إلى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا ، وإنّما ينفع المصنّفات بعد موت مصنّفه غالبا وسيّما إذا تباعد الزّمان (٢) .

ص: ٥٠٧

١- اى توضيح الجواب لهذا الاشكال. وفى بعض النسخ التوضيح ان ... الخ.

٢- فكلما كان الزّمان بعيدا كلما كان اعتبار الكتاب أكثر ، وأمّا لو كان قريبا فتضعيفه أظهر.

فعمده مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقاءها أبد الدهر وانتفاع من سيجيء بعدهم منهم ، فإذا لوحظ هذا المعنى منضمًا إلى عداله المصنّفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم وصدقاتهم وحقاقتهم ، يظهر أنّهم أرادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو مسلّم الكلّ حتّى ينتفع الكلّ.

واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيّما مع تمادى زمان التأليف والانتفاع به في حياته ، في غايه البعد ، وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين.

فلو : إنّ ما ذكرت معارض بأنّ إرادته المعنى الأعلى وإن كان مستلزما لتعميم النفع ، ولكنّه مفوّت لفائده أخرى ، وهي أنّه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين أنّ العدالة هو المعنى الأدنى ، فلا يعلم حينئذ هل كان الرّأوى متّصفا بهذا المعنى أم لا ، فلو لم يسقط المؤلّف اعتبار هذا المقدار ، لكان النفع أكثر.

قيل (1) : مع أنّ هذا النفع بالنسبة إلى الأوّل أقلّ ، لمهجوريّه القول بكون العدالة هو ظاهر الإسلام عند المتأخّرين.

فيه : أنّا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل بمدائح كثيره توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر ، بل وأكثر منه ، ومع ذلك لا يصرّحون بعدالتهم ، فمن لحق بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الأعلى ، فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله عداله. هذا من أعظم الشواهد أنّهم أرادوا بالعداله هو المعنى الأعلى ، فهم لاحظوا الأطراف وأخذوا بمجامع النفع ، سيّما وقولهم ثقه لا يحتمل مجرّد ظهور الإسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح ، بل الظاهر أنّه ليس مجرّد حسن الظاهر أيضا ،

ص: ٥٠٨

١- قيل هنا جواب لقوله فلو قيل.

فإنّ الوثوق غالباً لا يحصل إلّا مع اعتبار الملكة.

ويؤيّدُهُ أنّ العلماء اكتفوا بمجرّد التعديل ولم يتأملوا من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة.

ويظهر ممّا مرّ حجّة القول الثّاني ، فإنّ أسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف فيها ، فلا بدّ من بيانها.

وفيه : أنّ ذلك حسن لو لم يعلم الموافقه وعدم المخالفه.

وحجّة القول الثّالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الأصحاب : اختلاف المذاهب في الأحكام الشرعيه ، فربّما جرح بما ليس جرحاً.

وفيه : أنّه لا فرق بين الجرح والتعديل ، بل العدالة تابع للجرح فإنّها ترك لما هو موجب للجرح.

وما يقال (١) : إنّ التعديل يصعب ذكر أسبابه لكثرة أسبابها ، بخلاف الجرح فإنّه يثبت بسبب واحد ، لا ينفع في دفع هذا البحث.

وحجّة القول الرّابع : أنّ مطلق الجرح كاف في إبطال الثقة بروايه المجروح وشهادته ، وليس مطلق التعديل كذلك ، لتسارع الناس إلى البناء على الظاهر فيها ، فلا بدّ من ذكر السّبب.

وفيه ، أيضاً ما مرّ من أنّ الجرح ممّا يختلف فيه ، فكيف يكتفى بمطلقه في إبطال الاعتماد ، مع أنّ التسارع إلى البناء على الجرح أغلب وأقرب إلى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيراً من الظنّ (٢) ، مضافاً إلى أنّ تسارع الناس إلى البناء

ص: ٥٠٩

١- في وجه الفرق بينهما.

٢- فترى الأغلب يسرعون إلى التفسير وظنّ السّوء لعدم اجتنابهم للظنّ كثيراً.

على الظاهر فى العداله مبنى على القول المهجور (١) عند عامه متأخرى أصحابنا ، بل وأكثر متقدميهم أيضا.

وحجّه القولين الأخيرين لا يحتاج إلى البيان (٢) ، وكذلك ضعف أولهما وقوّه الثانى .

ص: ٥١٠

١- من جعل العداله حسن الظاهر وليس الملكه.

٢- لوضوح ذلك.

إذا تعارض الجرح والتعديل ، فقيل : يقدم الجرح مطلقا (١).

وقيل : التعديل مطلقا.

وقيل : بالتفصيل (٢) ، فإن أمكن الجمع بينهما بمعنى أن لا يلزم تكذيب أحدهما في دعواه ، فيقدم الجرح ، لأن التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان ، بمعنى أنه (٣) معذور في اجتهاده في التعديل ، وهذا مصدق في إخباره عن الفسق ، ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه ، وذلك مثل قول المفيد رحمه الله في محمد بن سنان أنه من ثقات الكاظم عليه السلام وقول الشيخ أنه ضعيف ، لجواز اطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد.

وإن لم يمكن الجمع بينهما كما لو عتِن الجارح السبب ونفاه المعدل ، كما لو قال الجارح : رأيت في أول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر ، وقال المعدل : إنى رأيت في ذلك الوقت بعينه أنه يصلّى ، فلا بد حينئذ من الرجوع إلى المرجحات ، كالكثره والأعدليه والأورعيه وغير ذلك.

ص: ٥١١

١- وهو قول الأكثر كما عن «المعالم» ص ٣٥٩ ، وقدم العمل بالجرح المحقق في «المعارج» ص ١٥٠ ، ونص عليه منهم الكثير ، منهم الرزازی في «المحصول» ٣ / ١٠٢٨ ، والغزالی في «المستصفى» ١ / ١٦٠ ، وكذا الآمدی في «الإحكام» ، وابن الصّیّاح في مقدمته ، ونقله الخطيب البغدادي في «الكفايه» عن جمهور العلماء ، وجزم به الماوردي والرويانى وابن القشيري كما حكاه الزركشى في «البحر المحيط».

٢- راجع كلام العلّامة في «التهذيب» ص ٢٣٤.

٣- اى المعدل.

ومن هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه أنّ الصادق عليه السلام قال : «أنزلوا داود الرقي منى بمنزله المقداد عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، ومن سرّه أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم عليه السلام فلينظر إلى هذا» (١) - يعنى داود - .

وقيل : أنّه موافق لما رواه الصدوق أيضا وتضعيف النجاشي (٢) ، وقول ابن الغضائري فيه : بأنّه كان فاسد المذهب ضعيف الروايه لا يلتفت إليه. فيرجع إلى الأكثرية سيما وتضعيف ابن الغضائري ممّا لا يعتمد عليه غالبا وإن جبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد.

والأقوى عندى وفاقا لجماعه من المحققين من أصحابنا ، الرجوع إلى المرجّحات فى القسم الأول (٣) أيضا ، غايه الأمر هنا معارضه الظاهر مع النصّ ، فإنّ الجرح فى حكم النصّ ، والتعديل فى حكم الظاهر ، هذا فيما صرح بالسبب ، وإلا فمثل قولهم : ضعيف ، أو : مجروح ، أيضا ظاهر.

والظاهر قد يقدّم على النصّ بسبب المرجّحات كما مرّت الإشارة إليه فى باب التخصيص.

ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي فى داود بن الحصين أنّه ثقة على قول الشيخ أنّه واقفى ، فإنّه وإن أمكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ، ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ، أنّ الرجل

ص: ٥١٢

١- كما فى «الخلاصه» ٦٧ / ١ ، وروى مثله الكشي من طريق فيه يونس بن عبد الرحمن عمن ذكره.

٢- بقوله : أنّه ضعيف جدا ، والغلاه تروى عنه.

٣- وهى صورته إمكان الجمع.

إمامي ، فلا يمكن الجمع بينهما ، وكون النجاشي أضبط من الشيخ يرجح كونه إماميًا إن لم يكافئه نصوصيّه (١) كلام الشيخ.

وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري (٢) في إبراهيم بن سليمان (٣) وغيره.

والحاصل ، أنّ المعتمد الرجوع إلى المرجحات مطلقا ، وكلّ ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه ، من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة ، وأنّ المعيار هو حصول الظنّ على أيّ نحو يكون ، كيف لا والمزكّون لم يلقوا أصحاب الأئمة عليهم السلام وإنّما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي ، وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه أو فيه دلالة على خلافه ، بل وكلّ منهم قد يعتمد على تزكيه من تقدّم عليه ، الحاصله باجتهاده ، ومن ذلك قد يتطرّق الخلل من جهة فهم كلام من تقدّمه أيضا ، فضلا عن عدم كونه موافقا للحقّ أو كونه موافقا ، مثل أنّ العلّامة رحمه الله وثّق في الخلاصه حمزه بن بزيع مع أنّه لم يوثّقه أحد ممّن اعتمد عليه العلّامة ، ولعلّه توهمه من جهة عبارته النجاشي كما نبّه عليه جماعه من المحقّقين. فإنّ النجاشي قال في ترجمه محمّد بن إسماعيل بن بزيع : إنّ ولد بزيع ليس منهم حمزه بن بزيع. وذكر بعد ذلك : كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم. ومراده محمّد لا حمزه.

ولعلّك تقول : فإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مثل العلّامة رحمه الله مقلّدا لمن تقدّمه ، وكذلك من تقدّمه لمن تقدّمه ، فإنّهم قلّما ثبت لهم عداله الرواه من جهه

ص: ٥١٣

١- هذا على قول من لم يجعل النصوصيّه مرجحا وإلا جعلت النصوصيّه هي أيضا مرجحا.

٢- بأنّه (الآتي ذكره إبراهيم) يروى عن الضعفاء كثيرا وفي مذهبه ضعف.

٣- بن عبد الله [عبيد الله].

الاشتهار كسلمان وأبى ذرّ، أو من جهه المزكّين اللّذين عاشرا الزّاوى ، ومع ذلك فلم يميّزوا بينهم ولم يفرّقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر ، أو من جهه الاجتهاد ، ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد.

وإذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر وبين أن يقول الصدوق مثلا أو الكليني مثلا : إنّ ما ذكرته من الزوايات صحيحه أو يقول العلّامة : هذه الزوايه صحيحه مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه أحد من علماء الرّجال.

قلت : إنّ اشتراط العداله فى الزّاوى إمّا للإجماع ، أو للآيه.

أمّا الأوّل فلم يثبت إلّا على اشتراطه ، لقبول الخبر من حيث هو ، وإلّا فلا-ريب أنّ أكثر الأصحاب يعملون بالأخبار الموثقه والحسنه والضعيفه المعمول بها عند جلّهم.

وأمّا الآيه فمنطوقها يدلّ على كفايه التّثبت فى العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول الحال ، وهذا نوع تثبت ، مع أنّا قد حقّقنا سابقا أنّ المعيار فى حجّيه خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظنّ ، وإنّما ذكرنا سائر الأدلّه على فرض تسليمها لبيان إمكان إثبات حجّيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم أيضا.

وكذلك الكلام فى إثبات العداله ، فأىّ مانع من الاعتماد على هذا الظنّ وليس ذلك من باب التقليد ، بل لأنّه مفيد للظنّ للمجتهد كما يرجع إلى قول اللّغوى ، بل واجتهادات المصنّفين فى اللغه ، وذلك لا ينافى حرمة تقليدهم فى الفروع الشرعيه (1) ، فإذا حصل الظنّ من جهه تصحيح الصدوق للروايه وتصحيح

ص: ٥١٤

١- بل فى الأصول أيضا لما مرّ سابقا بأنّه اجتهاد لا تقليد وكذلك فى اللّغه.

العلامة رحمه الله للسند ، ولم يحصل ظن أقوى منه من جهة تركيه غيره للزاوي صريحا أو غير ذلك ، فيتبع ولا مانع عنه.

تنبيه : في المزكى و الجرح

اعلم ، أن القول في المزكى والجرح هو القول في الأدلة المتعارضة ، فكما أنه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضة ، وبالعامة قبل الفحص عن مخصيه ، فكذلك لا يجوز العمل بقول أحد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضة ، هذا حال علماء الرجال بالنسبة إلى رواه الأخبار.

وأما مطلق التركيه والجرح فليس كذلك ، مثل أن يزكى عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك ، نظير العامة المسموع من الإمام عليه السلام حين المخاطبه.

وقد بينا الفرق بين زمان الغيبه والحضور في مبحث العمل بالعامة قبل الفحص عن المخصيه ص ، ولا فرق بين قول النجاشي مثلا أن داود بن الحصين ثقه ، وبين قول العلامة في روايه كان هو في سنده مثلا صحيح في أنه لا بد أن يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفه حال وجود المعارض وعدمه.

ويتطرق الإشكال في تصحيح السند من جهة أخرى أيضا ، وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل ، إذ أكثر الرجال مشترك ، فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات أيضا أولا- ثم العمل على ما أدى إليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل ، فالاعتماد على تركيه المزكى للرجل المعين إنما هو في تركيته.

وأما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة والجرح.

هذا كله إذا تعين الرجل أو السيد ، وأما إذا قال : حدّثني عدل من أصحابنا ، فإن كان ذلك المزكي والمزكي من جمله رواه أصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم ، فلا يمكن الاعتماد ، لعدم إمكان الفحص عن حاله بسبب جهالته. وكذلك لو قال عالم في كتابه في حقّ حديث مجهول السند أنّه صحيح.

وأما لو كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه ، كما لو أخبرنا أحد في زماننا هذا ، وقال : أخبرني عدل بكذا ، فيمكن الاعتماد عليه إذا كان المخبر والمستمع عارفين بأسباب الجرح والتعديل ، متفقين في الرأي أو مقلّدين لمجتهد واحد ، إذا لم يكن المخالفه في الجرح والتعديل ، وفي هذا البلد موجوده في حقّ العدول.

وأما ما ذهب إليه المحقّق (١) من الاكتفاء بقول العدل : حدّثني عدل ، بل بما دونه حيث قال : إذا قال : أخبرني بعض أصحابنا ، وعن الإماميه ، يقبل وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالجرح ، لأنّ إخباره بمذهبه شهاده بأنّه من أهل الأمانه ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول ، فإن قال عن بعض أصحابه ، لم يقبل لإمكان أن يعنى نسبته إلى بعض الرّواه (٢) أو أهل العلم ، فيكون البحث فيه كالمجهول (٣) ، انتهى.

فهو في غايه البعد مع قوله (٤) ، باشرط العدالة في الرّواي ، لعدم انحصار أصحابنا في العدول. ولعلّ مراده أنّ هذا نوع مدح يوجب التّثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص.

ثمّ إنّ لا فرق فيما تقدّم جميعا بين ما أخبر عدل واحد أو عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد أو المتعدّد ، كما لا يخفى.

ص: ٥١٦

١- في «المعارج» ص ١٥١.

٢- فعبر عنه ببعض الأصحاب.

٣- أي كمن يبحث عن مجهول فهو عقيم لا ينفع.

٤- أي مع قول المحقّق.

قانون : اسناد العدل الحديث إلى المعصوم و لم يلقه أو ذكر واسطه مبهمه

إذا أسند العدل الحديث إلى المعصوم عليه السلام ولم يلقه أو ذكر الواسطه مبهمه ، مثل أن يقول : عن رجل ، أو : عن بعض أصحابنا ، ويقال له المرسل .

ففيه خلاف بين العامه (١) والخاصه .

ف قيل : بالقبول مطلقا .

وقيل : بعدمه مطلقا .

وقيل : بالقبول إن كان الزاوى ممن عرف أنه لا يرسل إلّا مع عداله الواسطه كمراسيل ابن أبي عمير .

والأول : منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء أصحابنا ، ونسبه ابن الغضائري إلى ابنه أحمد (٢) أيضا .

والثاني : أحد قولى العلامه فى «التهذيب» (٣) .

ص : ٥١٧

١- المرسل مقبول عند مالك وأبى حنيفه والجماهير ، ومردود عند الشافعى والقاضى وهو المختار عند الغزالي كما فى «المستصفى» : ١ / ١٦٧ .

٢- احمد بن محمّد بن خالد البرقى فى «الخلاصه» البرقى منسوب الى برقه قم وبعد كوفى ثقه غير أنه أكثر الزوايه عن الضعفاء واعتمد المراسيل قال ابن الغضائرى : طعن عليه القميون وليس الطعن فيه إنّما الطعن فيمن يروى عنه فإنه كان لا يبالي عمّن أخذ على طريقه أهل الأخبار . وكان احمد بن محمّد بن عيسى أبعدّه عن قم ثم أعاده اليها واعتذر إليه ... لَمّا توفى مشى أحمد بن محمد بن عيسى فى جنازته حافيا حاسرا ليبرئ نفسه مما قذفه به .

٣- ص ٢٤٠ .

والثالث : قوله الآخر. وذهب الشيخ (١) إلى قبوله إن كان الرّاوى مَمَّن عرف أنّه لا- يروى إلّا عن ثقة مطلقا ، وإلّا فيشترط أن لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحه ، ويظهر من المحقّق التوقّف.

والأقوى هو القول الثالث ، لا لأنّ ذلك تعديل للواسطه حتّى يقال أنّه على فرض تسليمه شهاده على عداله مجهول العين ، ولا يصحّ الاعتماد عليه (٢) لاحتمال ثبوت الجرح كما تقدّم ، بل لأنّه يفيد نوع تثبت إجمالى ، إذ غايته (٣) أنّ العدل يعتمد على صدق الواسطه ويعتقد الوثوق بخبره وإن لم يكن من جهه العداله عنده أيضا.

ولا ريب أنّ ذلك يفيد ظنا بصدق خبره ، وهو لا يقصر عن الظنّ الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ، ولذلك نعتد على مسانيد ابن أبى عمير مثلا ، وإن كان المروى عنه المذكور مَمَّن لا يوثقه علماء الرّجال ، فإنّ روايه ابن أبى عمير عنه يفيد الظنّ بكون المروى عنه ثقة معتمدا عليه فى الحديث لما ذكر الشيخ فى «العدّه» (٤) : أنّه لا- يروى ولا- يرسل إلّا عن ثقة ، ولما ذكره الكشّى : أنّه مَمَّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه.

ولما ذكروا أنّ أصحابنا يسكنون إلى مراسيله ، وغير ذلك. وكذلك نظرائه مثل

ص: ٥١٨

١- وكذا نقل المحقّق فى «المعارج» ص ١٥١ عنه.

٢- أى الاعتماد على هذا التعديل.

٣- أى غايه الارسال المزبور.

٤- ١ / ١٥٤.

البيزنطى (١) وصفوان بن يحيى (٢) والحَمَّادِين (٣) وغيرهم (٤).

والحاصل ، أنّ ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه أقوى منه.

وبالجملة ، حجّيه الخبر لا تنحصر فى الصحيح وخبر العدل ، بل المراد من

ص: ٥١٩

١- احمد بن محمّد بن أبى نصر المعروف بالبيزنطى ثقة جليل القدر اختصّ بالامام الرضا عليه السلام وابى جعفر عليه السلام. أجمع أصحابنا على تصحيح ما يصح عنه وأقروا له بالفقه كما فى «الخلاصه».

٢- صفوان بن يحيى البجلي كوفى ثقة ثقة روى عن الامام الرضا عليه السلام وكانت له منزله عنده شريفه كما قال النجاشى. وذكر فى «الفهرست»: أنّه أوثق أهل زمانه عند أهل الحديث وأعبدهم. وفى «الخلاصه» أيضا: كان شريكا لعبد الله بن جنوب وعلى بن النعمان وإنّهم تعاقدوا فى بيت الله الحرام أنّه من مات منهم صلى من بقى صلاته وصام صيامه وزكّى عنه زكاته ، فماتا وبقى صفوان فكان يصلّى كل يوم مائه وخمسين ركعه ويصوم فى السنه ثلاثه أشهر ويزكّى زكاته ثلاث دفعات ، وكلّ ما يتبرّع [تبرّع] عن نفسه به ممّا عدا ما ذكرناه تبرّع عنهما مثله. وحكى أصحابنا أنّ انسانا كلّفه حمل دينارين الى اهله الى الكوفه فقال: إنّ جمالى مكرّيه وأنا أستأذن الأجراء. وكان من الورع والعباده على ما لم يكن عليه أحد من طبقتة رحمه الله. وذكر الكشى إجماع العصابه على تصحيح ما يصح عنه.

٣- حمّاد بن عثمان الناب ثقة جليل القدر من أصحاب الكاظم والرضا عليهما السلام كما فى «الخلاصه». وقال الكشى عن حمدويه عن أشياخه قال: حمّاد ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه والإقرار له بالفقه. وحمّاد بن عيسى الجهنى كان ثقة فى حديثه صدوقا وهو ممّن أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم وتصديقهم لما يقولون والإقرار لهم بالفقه كما ذكر الكشى. والمشهور بأنّه غريق الجحفه وجاء كما فى قصه تطلب فى ترجمته مات بوادى القناه بالمدينه وهو واد يسيل من الشجره الى المدينه غرقا فى حجّه الواحد والخمسين.

٤- كجميل بن درّاج وعبد الله مسكان وعبد الله بن بكير وأبان بن عثمان.

اشترط العدالة في قبول الخبر ، هو أنه شرط في قبوله بنفسه.

وأما من جهة ملاحظه التثبت والاعتضادات الخارجيه فلا ريب أنه لا ينحصر الحجّ في خبر العدل. وغرضنا إثبات حجّيه مثل هذه المراسيل لا إثبات أنّ أمثالها صحيحه في الاصطلاح ، والواسطه عادل.

واحتجّ المثبت مطلقا بوجوه أقواها أمران :

الأوّل : أنّ روايه العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له ، لأنّه لو روى عن غير العدل ولم يبيّن حاله لكان ذلك غشّا وتديسا وهو مناف للعداله.

وفيه : أولا : أنّه إنّما يتمّ فيما لو أسقط الواسطه ، لا ما أبهمه.

وثانيا : أنّه يتمّ لو انحصر أمر العدل في روايته عن العدل أو عن الموثوق بصدقه ، وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع. ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق رحمه الله في أوّل «من لا يحضره الفقيه» حيث قال أنّ دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنّفين.

والثاني : أنّ إسناد الحديث إلى المعصوم عليه السلام يقتضى صدقه لمنافاه إسناد الكذب العداله ، فيتعيّن قبوله.

وفيه : مع أنّه لا يتمّ في صورته إبهام الواسطه إنّما يدلّ على كون الواسطه عادلا أو موثوقا بصدقه ، وهو توثيق لمجهول العين ، فعلّ له جارحا والأولى بناء على ما مرّ تحقيقه ، منع كون ذلك إسنادا حقيقيا ، بل لعلّه يريد الإسناد الظنّي الحاصل بمجرد إخبار المسلم.

ويمكن دفعه : بأنّ الظاهر أنّ العدل يعتبر ظنا (١) فوق ذلك الظنّ (٢) بصدوره

ص: ٥٢٠

١- في مقام الاستدلال.

٢- الضعيف الذي حصل من مجرد خبر المسلم.

عن المعصوم عليه السلام ، فإنما يتكلم على عداله الأصل ، أو التثبت الحاصل له المفيد لصدقه.

ودعوى أنّ الإسناد لا- بدّ أن يكون من جهة حصول العلم به في غايه البعد كما هو الغالب في الأخبار ، فالإنصاف أنّ ذلك لا يخلو عن قوّه ، سيّما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطايه ، فإنّ العدل لا ينسب إلى المعصوم عليه السلام في مقام بيان الأحكام إلّا ما حصل له الظنّ بالصدق ، إمّا من جهة العداله أو التثبت وكلاهما يفيد الظنّ.

واحتجّ النافى مطلقا : بما مرّت الإشارة إليه ، من أنّ شرط قبول الروايه معرفه عداله الرّاوى ، ولم يثبت لعدم دلاله روايه العدل عليه كما مرّ ، وإن كان مثل ابن أبي عمير أيضا. فإنّ عداله الواسطه إن ثبت بإخباره ، فهو شهاده منه على عداله مجهول العين ، وإن علم ذلك من استقراء مراسيله والأطّلاع عن خارج على أنّه لا يروى إلّا عن ثقّه ، فهو في معنى الإسناد ، ولا نزاع فيه ، ويظهر الجواب عنه ممّا مرّ (١).

واحتجّ الشيخ لما ذكره (٢) أخيرا : بعمل الطائفه على المراسيل مطلقا إذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحه ، فإن أراد الإجماع ، فلم يثبت ، وإلّا فلا حجّه فيه على الإطلاق (٣).

ص: ٥٢١

١- من أنّ المقصود ليس ثبوت العداله بل حصول خبر معتمد يعمل به وهو حاصل هنا لكونه من باب التثبت الإجمالي كما مرّ. هذا كما في الحاشيه.

٢- فيما لم يكن الرّاوى ممّن لا يروى إلّا عن ثقّه كما عرفت من قبل.

٣- على عملهم بالمراسيل مطلقا. راجع «العهده» ص ١٥٤.

لا- خلاف بين أصحابنا ظاهرا فى جواز نقل الحديث بالمعنى، وذهب بعض العامه إلى المنع عنه مطلقا (١)، وبعضهم فى غير المرادف.

وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا بمعانى الألفاظ بوضعها، وبالقرائن الداله على خلافه، وأن لا يقصر الترجمة عن إفاده المراد، وإن اقتصر على نقل بعضه فلا يضّر إذا لم يكن مخلّا بما ذكر (٢). وأن يكون مساويا له فى الخفاء والجلاء.

وعلله بعضهم (٣) بأنّ الخطاب الشرعىّ تاره يكون بالمحكم، وتاره بالمتشابه، لحكم وأسرار لا يصل إليها عقول البشر وهو (٤) غير واضح، إذ المتشابه إذا اقترن بقرينه تدلّ السامع على المراد، فلا يضّر نقله بالمعنى، فإنّه ليس بمتشابه عند السامع، بل هو كأحد الظواهر، فلا يضّر تغييره.

وإن لم يقترن بقرينه فحملة على أحد المعانى المحتمله من دون علم من جانب الشارع، باطل، ولا معنى لاشتراط المساواه فى الخفاء والجلاء حينئذ، بل

ص: ٥٢٢

١- وحتى بالمرادف وغير المرادف، قال الغزالي فى «المستصفى» ص ١٦٦: نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، أمّا العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل والظاهر والأظهر والعام والأعم فقد جوّز له الشافعى ومالك وأبو حنيفه وجماهير الفقهاء ان ينقله على المعنى إذا فهمه، وقال فريق: لا يجوز له إلّا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه فى المعنى، كما يبدل القعود بالجلوس والعلم بالمعرفه والاستطاعه بالقدره ...

٢- من افاده المراد أو بما نقله من نفس اللفظ.

٣- وهو العميدى حيث علل الشرط الأخير.

٤- اى هذا التعليل وهذا الشرط هذا كما أفاد فى الحاشيه.

الشَّرطان السَّابِقان يكفیان مئونه ذلك.

نعم ، لو أريد مثل ما لو نقل غير السَّامع من الزَّواه الوسائط وأذاه ، بمعنى أَدَى إليه اجتهاده بملاحظه سائر الأخبار والأدله ، فهو كذلك (١) ، إذ ربَّما كانت الزَّوايه فى الأصل متشابهه بالنسبه إلى السَّامع أيضا ، والحكمه اقتضت ذلك أو الحكمه اقتضت أن يوصل إلى المراد بالاجتهاد والفحص ، فحينئذ فلا بدَّ للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذى فهمه.

وهذا ليس من باب النقل بالمعنى ، بل هو مسأله أخرى ذكروها بعنوان آخر وسنشير إليها (٢) ، اللهمَّ إلَّا أن يكون المراد أنه لو أَدَى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالدَّات ، مبيِّن للسَّامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه ، وإن عَقَّبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينه المبيئنه له بانضمام أحوال التحوار والتخاطب بناء على الفرق بين أقسام الدلالات ، مثل ما لو حصل من المشترك مع القرينه أو من اللفظ الآحادى المعنى.

ويظهر من ذلك أنه ينبغى مراعاة النصِّ والظاهر أيضا ، بل وأقسام الظواهر ، إذ فى عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف فى مدلول الأخبار فى غايه الكثره.

فإذا ذكر الإمام عليه السلام لفظ القراء فى بيان العده وفهم الزَّواى بقرينه المقام الطهر مثلا ، فلا يروى الحديث بلفظ الطهر ، إذ ربَّما كان فهم الزَّواى خطأ لاشتباه القرينه عليه.

فلو أراد بيان ذلك ، فليذكر لفظ القراء ثم يفسيِّره بما فهمه. وكذا فى النصِّ والظاهر ، مثلا إذا قال الإمام عليه السلام : لو بقى من اليوم بمقدار صلاه العصر ؛ فهو مختصّ

ص: ٥٢٣

١- لا بد من ملاحظه الخفاء والجلاء.

٢- وذلك فى آخر هذا القانون فى بيان حال الزَّواى المخاطب إذا ذكر المتشابه ثم فسره.

به ، فنقله الرّواى بقوله : إذا بقى من اليوم بمقدار أربع ركعات العصر ؛ فهو مختصّ به ، مريدا به صلاه العصر أيضا ، إذ يتفاوت الأمر بين اللفظين بملاحظه شمول صلاه العصر لركعتى المسافر وأقلّ منه كصلاه الخوف وأمثال ذلك ، وكذلك فى صلاه العشاء ونصف الليل .

ومن أجل ذلك الفرق أفردت فى هذه المسأله من الأصحاب فى جواز الإتيان بصلاه المغرب والعشاء كليهما إذا بقى من نصف الليل بمقدار أربع ركعات فإنهم يخصّونه بالعشاء ، وأنا أجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح أنّ : «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت» (١) فيصدق على هذا أنه يدرك وقت الصلاتين وإن لم يدرك وقت الثلاث والأربع .

وبالجمله ، فلا بدّ لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظه العنوانات المتعاوره (٢) على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافها ، وملاحظه تفاوت الأحكام بتفاوت العنوانات أهمّ شىء للمجتهد فى المسائل الشرعيه ، فبأدنى غفله يختل الأمر ويحصل الاشتباه .

هذا ، وأما ضبط مراتب الوضع والخفاء بالنسبه إلى مؤدّى الألفاظ فهو ممّا يصعب إثبات اشتراطه ، إذ الظاهر أنّ المعصوم عليه السلام إنّما يقصد من الإخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته فى الموارد الخاصه المحتاج إليها بحسب اتّفاق الوقائع التى دعتهم إلى السّؤال عنه عليه السلام أو علم المعصوم عليه السلام احتياجهم إليها ،

ص: ٥٢٤

١- عن محمّد بن مكى الشهيد فى «الذكري» قال : روى عن النبى صلى الله عليه وآله أنّه قال : من أدرك ركعه من الصلاه فقد أدرك الصلاه . كما فى «الوسائل» ح ٤٩٦٣ باب ٣٠ ح ٥ .

٢- أى المتداوله .

فهم عليهم السلام يكلمون أصحابهم بقدر فهمهم لا إنهم يتكلمون على معيار خاص يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار ، بل الناقل للغير أيضا لا بد أن يلاحظ مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب ، وهكذا ، فنقل المطلوب بعباره أوجز إذا كان المخاطب ألعيا فطنا ذكيا ، لا مانع منه ، وكذلك نقله أبسط وأوضح إذا كان بليدا غيبيا .

وكيف كان ، فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكوره .

لنا : أن ذلك هو الطريقه المعهوده في العرف والعهاده من لدن آدم عليه السلام إلى زماننا هذا ، والشارع عليه السلام أيضا بناؤه في المحاورات على طريقه العرف والعهاده ، فإن المقصود في العرف والعهاده ، هو إفهام المراد من دون اعتبار خصوصيه لفظ وأنه مرسل بلسان قومه (١) ، ومن ذلك نقل الزاوي إلى العجمي باللسان العجميه ، وكذا الناقل من المجتهد إلى أهله وعياله .

والأخبار الوارده عنهم عليهم السلام منها : ما رواه محمّد بن مسلم في الصحيح قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : «أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص . قال : إن كنت تريد معانيه فلا بأس» (٢) .

والظاهر أن المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بقريته جلاله شأن الزاوي وجواب الإمام عليه السلام .

وقوله عليه السلام : إن كنت تريد معانيه ، يعني إن لم تقصد نسبه اللفظ إلينا ، فإنه كذب .

ص : ٥٢٥

١- قال تعالى : (وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ) . سورة إبراهيم ٤ .

٢- كما رواه محمد بن يعقوب في «أصول الكافي» ج ١ باب ١٧ روايه الكتب والحديث ح ٣ .

ولا يخفى أنّ أفراد العامّ كلّها من مدلولات العامّ وكذلك لوازم المفهوم ، فيصدق أنّ الكلّ معانى اللفظ ، فإذا أراد أن ينقل عن الإمام عليه السلام أنّه قال : اتّقوا الله ، مثلا ، فيقول : قال الإمام عليه السلام : خافوا من الله واجتنبوا عمّا نهاكم الله عنه من الشّرك والفسق وشرب الخمر والزّنا ، إلى غير ذلك ، وواظبوا على ما أوجبه عليكم من إقامة الصلاة وإيتاء الزّكاه ونحو ذلك ، فيصدق على ذلك أنّه نقل لمعانى كلام الإمام عليه السلام ، بل وكذلك أيضا لو كان ممّا دلّ عليه بالإشارة أيضا : مع إشكال فيه لحصول الغفله ووجود الثمره بين الخطابات الأصليّه والتبعيّة كما أشرنا سابقا.

ويدلّ على المختار (1) أيضا : أنّه تعالى قصّ القصّه الواحده بعبارات مختلفه ، ومن المعلوم أنّها وقعت بغير العربيّه أو بعباره واحده منها ، بل يمكن أن يقال : لم يقع بإحدى تلك العبارات ، لأنّ هذا الكلام على هذا الطّور الغريب والأسلوب العجيب ، منحصر فى القرآن الذى هو منزل على سبيل الإعجاز ، فتأمّل.

ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الآثار والأخبار ، فإنّ تتبعها يفيد أنّ ذلك كان طريقه أصحاب النّبى وآله صلوات الله عليهم أجمعين .

واحتجّ المنكر : بأنّ ذلك يوجب اختلال المقصود واستحاله المعنى ، سيّما مع كثره الطبقات وتطاول الأزمنه وتغيير كلّ منهم اللفظ لاختلاف أهل اللسان ، بل العلماء فى فهم الألفاظ واستنباط المقصود.

وفيه : أنّ بعد ما ذكرنا من الشروط (2) ، لا وقع لهذا الاحتجاج ، سيّما وذلك

ص: ٥٢٦

١- وهو جواز النقل بالمعنى.

٢- الشروط تصبح كفيله بمراعاتها لعدم الاختلال بالمقصود واستحاله المعنى رغم كثره الطبقات وتطاول الأزمنه.

معارض بما مرّ من الأدلّة ، فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك ، فهو معفوٌّ ، مع أنّ اعتبار النقل باللفظ فى الجميع يقرب من المحال ، بل هو محال عاده.

نعم يتمّ فى مثل الأدعيه التى اعتبر فيها الألفاظ المخصوصه ، وطريقتهم فى ذلك غالبا أنّهم كانوا يملون على أصحابهم وهم يكتبون ، ولذلك ندر الاختلاف فيها ، بخلاف الأخبار ، وبقوله عليه السلام : «نصر الله من سمع مقالتي فرعاها [فوعاها] ثم أذاها كما سمعها ، فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه» (١). وأداؤه كما سمعه إنّما يتحقّق بنقل اللفظ المسموع.

وفيه : منع الصحّح أوّلا- ، ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا- يخفى ، ومنع الدلالة على وجوب التأديه بلفظه ثالثا ، لصدق التأديه كما سمعه عرفا بمجرّد أداء المعنى كما هو.

مع أنّ الظاهر أنّ هذا الحديث واحد وقد اختلف ألفاظه ، ففى روايه كما ذكر ، وفى أخرى : نصّر الله ، بالضاد المعجمه ، وفى أخرى : رحم الله ، وفى روايه : إلى من لا فقه له. فهذا الحديث لنا (٢) لا علينا ، إلّا أن يمنع الظهور ويتمسك بأصالة عدم التغيير ، وهو معارض بأصالة عدم التعدّد.

ص: ٥٢٧

-
- ١- كما فى «الكافى» فى أكثر من مرّه مع فرق باللفظ وجيز ، وأورد هذا الحديث الثانى فى «الرّعايه» وجاء فى كثير من مصادر العامه ك «سنن ابن ماجه» ١ / ٨٤ و «الترمذى» ٥ / ٣٤ و «أبى داود» ٣ / ٣٢٢ و ٣ / ٤٣٨ ، غير أنّ الشيخ الممقانى ردّه بمنع صحه السيّد وباضطراب المتن كما ذكر المصنّف. وأيضا لمعارضتها مما هو أقوى منها سندا ودلاله راجع «مقباس الهدايه» ص ١٩٣ - ١٩٤ ، وكتاب «توضيح الأفكار شرح تنقيح الأنظار» للصنعانى ٢ / ٤٠١ ، مع تعليقات محى الدين عبد الحميد.
 - ٢- لأنّه يدل على النقل بالمعنى.

وأما المفصل : فيظهر ضعف قوله مما تقدم.

بقى الكلام فيما وعدنا ذكره (١) ، وهو أنّ الرّاوى الثقة إذا روى مجملا- وفسّره بأحد محامله ، فالأكثر على لزوم حمله عليه ، بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله على خلاف الظاهر ، لأنّ فهم الرّاوى الثقة قرينه وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء ، بخلاف الثانى ، فإنّ فهمه معارض بالظاهر الذى هو حججه.

أقول : وكما أنّ مقتضى الظاهر العمل عليه ، فمقتضى المجمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال ، مع أنّ الظاهر إنّما يعتبر ، لأنّ الظاهر أنّه هو الظاهر عند المخاطب بالحديث ، لا لظهوره عندنا ، لأنّ الخطاب مختصّ بالمشافهين كما بيناه فى محلّه ، فإذا ذكر المخاطب به أنّ مراده هو ما هو خلاف الظاهر ، فالظاهر اعتباره (٢) غايه الأمر التوقف.

وأما تقديم الظاهر ، فلا.

وبالجملة ، فالمعيار هو حصول الظنّ.

ص: ٥٢٨

١- عند الاشكال على اشتراط المساواه فى الخفاء والجلاء كما ذكر عند النقل بالمعنى من أن ذكر اللفظ المجمل المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذى فهمه الرّاوى ، يسمى نقلا بالمعنى ، وإنّ ذلك عنوان مسأله اخرى وسنشير الى ما ذكر.

٢- اعتبار قوله.

فيها مباحث :

الأول : فى تنوع خبر الواحد باعتبار أحوال رواته

اصطلاح المتأخرون من أصحابنا بتنوع خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته

فى الاتصاف بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها (١) ، بأنواع أربعه :

الصحيح

الأول : الصحيح ، وهو ما كان جميع سلسله سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال (٢) ، ولا يضره الشذوذ وإن سقط عن الحجية ، خلافا لبعض العامه حيث اعتبر فى وصفه بالصحه عدم الشذوذ وعدم كونه معللا (٣) ، يعنى مشتملا على علّه خفيه فى متنه أو سنده لا يطّلع عليها إلّا الماهر ، كالإرسال فيما ظاهره الاتصال أو مخالفته لصريح العقل (٤) أو الحسن .

واعتبار عدم كونه معللا- أيضا مستغنى عنه ، إذ ما ظهر كونه منقطعا أو ما شكّ فيه ، فلا يصحّ الحكم بأنه متّصل السند إلى المعصوم عليهم السلام بالإمامى العدل الثقة ، فإنّ ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك أو ما ترجّح فى النظر كونه كذلك .

فالمعالم أعنى ما حصل الشكّ فى ذلك ، خارج عن التعريف ، فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحه مع ظهور كونه معللا عند آخر مبنيّ على غفله الواصف وخطأه

ص: ٥٢٩

١- بعدم هذه الأمور المتصفه.

٢- وذلك بعدم سقوط شيء من السند مع الاتصال بالمعصوم عليهم السلام.

٣- فقد عرّفوا الحديث الصحيح كما فى «اختصار علوم الحديث» لابن كثير بأنّه : الحديث المسند الذى يتصل إسناده بنقل العدل الضابط حتى ينتهى الى رسول الله صلى الله عليه وآله او الى منتهاه من صحابى أو من دونه ولا يكون شاذا ولا معللا.

٤- وكذلك نقل فى «الفصول» ص ٣٠٩.

فى اجتهاده ، وترجيحه انه غير معلل .

وأما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح .

الحسن و الموثق

الثانى : الحسن ، وهو ما كانوا إماميين ممدوحين بغير التوثيق ، كلاً أو بعضاً ، مع توثيق الباقي .

الثالث : الموثق ، وهو ما كان كلهم أو بعضهم غير إمامي مع توثيق الكل ، وقد يسمّى بالقوى أيضاً .

وقد يطلق القوى على ما كان رجاله إماميين مسكوتاً عن مدحهم وذمهم ، كنوح بن درّاج (١) وأحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري (٢) وغيرهما .

وأما لو كان رجال السند منحصرين فى الإمامي الممدوح بدون التوثيق ، وغير الإمامي الموثق ، ففي لحوقه بأيهما خلاف يرجع إلى الترجيح بين الموثق والحسن ، لأنّ السند يتبع فى التوصيف أحسنّ رجاله ، كالنتيجة تتبع أخصّ مقدّماتها . والأظهر كون الموثق أقوى ، فيتّصف بالحسن .

نعم قد يصير الحسن أقوى بسبب خصوص المدح فى خصوص الرجل ، وهو لا يوجب ترجيح ماهيته .

ثمّ إنّه قد يطلق الصحيح مضافاً إلى راو معيّن على خبر كان سنده إلى هذا الرجل متّصفاً بصفات رجال الصحيح وإنّ لحقه بعد ذلك ضعف وإرسال ، مثل أن

ص : ٥٣٠

١- أخو جميل بن درّاج كان قاضياً فى الكوفة نقل السيّد الخوئي فى «رجال» بأنّ الرّجل شيعي صحيح الاعتقاد وكان يفتى ويقضى بالحق ولكنّه مع ذلك فقد عدّه الشيخ فى «عدته» من العامة . ولكن الطائفة عملت بروايته ان لم تعارضها روايه اخرى من طرقنا .

٢- كان له مكاتبه كما ذكره النجاشي فى ترجمه محمّد بن عبد الله بن جعفر حيث قال : وكان له أخوه جعفر والحسين وأحمد كلهم كان له مكاتبه .

يقال : يدلّ على ذلك صحيحه ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق عليه السلام. ولا ريب أنّ ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذى هو حجّه بنفسه ، بل هو غفله أو اصطلاح لإعلام تصحيح السند إلى الرجل المعين.

وأما قولهم : أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عن عبد الله بن بكير مثلاً (1) ، فهو ليس من هذا القبيل ، كما توهم (2) ، من وجهين :

ص: ٥٣١

١- وقد نقل هذا الاجماع محمد بن عمر بن عبد العزيز المعروف بالكشى. نقله فى ثمانية عشر رجلا وقيل : أنّه فى ستة منهم نقل الاجماع على تصديق ما يصح عنهم ، ومنهم من لم يفرّق بين التصديق والتصحيح فحكى عنه فى الجميع إجماع العصابة. وأما هؤلاء الثمانية عشر فهم : زراره بن أعين وبريد العجلي ومحمد بن مسلم وابو بصير المرادى ليث بن البخترى وفضيل بن يسار ومعروف بن خرّبوذ وجميل بن درّاج وأبان بن عثمان وعبد الله بن مسكان وعبد الله بن المغيرة وحمّاد بن عثمان وحمّاد بن عيسى وصفوان بن يحيى ويونس بن عبد الرحمن والحسن بن محبوب ومحمد بن أبى عمير وعبد الله بن بكير وأحمد بن محمد بن أبى نصر البزنطى. وفى منظومه السيد بحر العلوم الطباطبائى : قد أجمع الكل على تصحيح ما يصح عن جماعه ، فليعلما وهم أولوا نجابه ورفع ، أربعة وخمسه وتسعه ، فالسته الأولى من الأمجاد ، أربعة منهم من الأوتاد ، زراره كذا بريد قد اتى ، ثم محمد وليث يا فتى ، كذا فضيل بعده معروف وهو الذى ما بيننا معروف ، والسته الوسطى أولوا الفضائل ، رتبتهم أدنى من الأوائل ، جميل الجميل مع أبان ، والعبد لان ثم حمّادان ، والسته الاخرى هم صفوان ، ويونس عليهما الرضوان ، ثم ابن محبوب كذا محمد ، كذاك عبد الله ثم أحمد ، وما ذكرناه الأصح عندنا ، وشدّ من به خالفنا. وهذه اشاره الى من خالف فزاد فضاله بن أيوب ليصيروا تسعه عشر. وقيل : إنهم أحد وعشرون ، وقيل : اثنان وعشرون ، وهناك من ذكر مكان ابى بصير المرادى أبى بصير الأسدى ، ومكان ابن محبوب الحسن بن على بن فضال أو عثمان بن عيسى مكان فضاله بن ايوب.

٢- وهو صاحب «الرياض» وبعض فضلا عصره على ما حكى.

أحدهما : أنه ليس المراد فيه الصحه المصطلحه.

والثانى : أنه أريد منه بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير أيضا ، وقد يطلق (١) على جملة محذوفه من السند للاختصار ، جامعه لأوصاف رجال صحيح السند ، مثل أن يقال : روى الشيخ فى الصحيح عن فلان ، وإن لم يكن فلان ولا ما قبله متصفا بها.

ويشمر ذلك فى الأغلب فيما كان فلان ممن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنهم ، ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته. والاصطلاحان المذكوران يجريان فى القسمين (٢) الآخرين أيضا.

الضعيف

الرابع : الضعيف ، وهو ما لم يجتمع فيه شرائط أحد الثلاثة. وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حججه ، وكذلك الحسن إذا أفاد مدحه التثبت الإجمالى.

وأما الضعيف فلا حججه فيه إلا إذا اشتهر العمل به ، وحينئذ يسمى مقبولا ، وهو حججه حينئذ سيما إذا كان الاشتهار بين قدماء الأصحاب.

نعم ، يجوز الاستدلال به فى المندوبات والمكروهات ، للأخبار المستفيضه المعتبره (٣) ، جملة منها الداله على أن : «من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه». رواها العامه والخاصه وغيرها من الأدله ، وقد بيناها وحققتها فى كتاب «مناهج الأحكام» وغيره.

ثم إن نسبه هذا الاصطلاح إلى المتأخرين ، لأن قدماء الأصحاب لم يكن ذلك

ص: ٥٣٢

١- اى الصحيح.

٢- الحسن والموثق.

٣- كما فى «الكافى» و «الوافى» وقد ذكر فى «الوسائل» تسعه احاديث فى ذلك كما فى كتاب الطهاره باب ١٨ ج ١.

معروفا بينهم ، بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه ، مثل وجوده فى كثير من الأصول الأربعمائه ، أو تكررّه فى أصل أو أصلين فصاعدا بطرق متعدّده ، أو وجوده فى أصل أحد من الجماعه الذين أجمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم كصفوان بن يحيى وأحمد بن أبى نصر ويونس بن عبد الرحمن (١) ، أو على تصديقهم كزراره ومحمّد بن مسلم وفضيل بن يسار ، أو على العمل بروايتهم كعمّار الساباطى ونظرائه ممّن عدّه الشيخ فى كتاب «العدّه» ، أو وقوعه فى أحد الكتب المعروضه على الأئمّه عليهم السلام فأثنوا على مؤلّفها ككتاب عبد الله الحلبى (٢) المعروض على الصادق عليه السلام وكتاب يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروضين على العسكرى عليه السلام (٣) أو كونه

ص: ٥٣٣

١- فى تسميه الفقهاء من أصحاب أبى جعفر وأبى عبد الله عليهما السلام ذكر الكشى وقالوا: وافقه الستة زراره ، وفى تسميه الفقهاء من أصحاب أبى عبد الله عليه السلام ذكر قالوا: وزعم ابو اسحاق الفقيه - وهو ثعلبه ابن ميمون - إنّ أفته هؤلاء جميل بن درّاج. وفى تسميه الفقهاء من أصحاب أبى ابراهيم وأبى الحسن الرضا عليهما السلام وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى.

٢- او عبيد الله كما فى ترجمته قال الشيخ: له كتاب مصنّف معمول (معول) عليه ، وقيل إنه عرض على الصادق عليه السلام ، فلما راه استحسّنه وقال: ليس لهؤلاء - يعنى المخالفين - مثله.

٣- فى روايه داود بن القاسم أنّ أبا جعفر الجعفرى قال: أدخلت كتاب يوم وليه الذى ألفه يونس بن عبد الرحمن على أبى الحسن العسكرى عليه السلام فنظر فيه وتصفّحه كلّه ، ثم قال: هذا دينى ودين آبائى وهو الحق كلّه. كما روى الكشى عن الملقب بخورا من أهل نيسابور: أنّ أبا محمد الفضل بن شاذان كان وجّهه الى العراق فذكر أنّه دخل على أبى محمد العسكرى عليه السلام ، فلما أراد أن يخرج سقط عنه كتاب وكان من تصنيف الفضل فتناوله ابو محمد ونظر فيه فترحم عليه.

مأخوذاً عن أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها والاعتماد عليها ، ككتاب الصلاة لحرير بن عبد الله السجستاني ، وكتب بنى سعيد (١) ، وعلى بن مهزيار ، وكتاب حفص بن غياث القاضي وأمثالها (٢).

وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في «من لا يحضره الفقيه» فحكم بصحّ ما أورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحاً باصطلاح المتأخرين ، وقد أشار إلى هذه الطريقة القدماء وبينها شيخنا البهائي رحمه الله في «مشرق الشمس» (٣) ، ثم قال ما حاصله : إنّ الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقه القدماء ووضع هذا الاصطلاح ، هو تطاول الأزمنة بينهم وبين صدر السّيف واندراس بعض الأصول المعتمده (٤) لتسلط الظلمه والجابرين من أهل الضلال والخوف من إظهارها وانتساخها ، وانضمّ إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من الأصول في الكتب المشهوره في هذا الزّمان ، فالتبست المأخوذه من الأصول المعتمده بغيرها ،

ص: ٥٣٤

١- لكل من ابني سعيد الحسن والحسين الأهوازيين ثلاثه وثلاثون كتاباً. وكذلك لعلي بن مهزيار الأهوازي ، وله زياده كتاب حروف القرآن ، كتاب القائم ، كتاب البشارات ، كتاب الأنبياء ، كتاب النوادر ، رسائل علي بن أسباط.

٢- كتاب الحسين بن عبيد الله السعدي وكتاب القبله لعلي بن الحسن الطاطري.

٣- في مقدمه الكتاب ص ٣٠.

٤- بل وكثيرها أو أكثرها قال الشهيد في الذكرى : أنّ أبا عبد الله عليه السلام كتب في جواب مسائله أربعمائمه مصنّف لأربعمائمه مصنّف ، ودوّن من رجاله المعروفين أربعه آلاف رجل من أهل العراق والحجاز وخراسان والشام ، وكذلك عن مولانا الباقر عليه السلام. هذا وذكر اندراس كتب محمد بن أبي عمير وسببه وقصص نصير المله والدين وجمعه للأصول وسبب زوالها مشهوره. ومن ذلك يعرف أنّ الأحاديث كانت أضعافاً كثيره مما في أيدينا اليوم.

واشتبهت المتكرره فيها بغير المتكرّره وخفى عليهم كثير من القرائن ، فاحتاجوا إلى قانون يتميّز به الأحاديث المعتره عن غيرها فقرّروا هذا الاصطلاح وقال :أول من سلك هذا الطريق العلامه (١).

أقول : ولا يتمّ ذلك إلّا بعد ملاحظه أنّ التوثيق والتعديل أيضا كان أحد القرائن الموجهه للاعتماد عند القدماء أيضا. والظاهر أنّه كان كذلك ، كما يستفاد من طريقتهم فى تعديل الرجال وتوثيقهم وأخبارهم المنقوله فى الرجوع إلى الأعدل

ص: ٥٣٥

١- جمال الحق والدين الحسن بن المطهّر الحلى قدس الله روحه. ثم نلاحظ من خلال كتب الحديث كالتى هى للشيخ نجد أن تنوع الحديث الى الصحيح والحسن والموتّق كان شائعا فى زمن الشيخ فكيف يكون العلامه أول من سلك هذا الطريق. فإنّ الشيخ فى «الاستبصار» صرّح بأن عمّار الساباطى ضعيف لا يعمل بروايته وكذا صرّح فيه بضعف عبد الله بن بكير ، وقال فى «التهذيب» بعد نقل خبرى ابن بزيع حيث اشتمل أحدهما على زياده دون الآخر : هذا الخبر - يعنى الخالى عن تلك الزيادة - ضعيف. وأمثال ذلك فى كتبه الاصوليه والفروعيه كثير. والذى يساعد على القول بأنّ هذا الاصطلاح كان معروفا شائعا بين قدمائنا ما يدلّ عليه ما فى «الكافى» أيضا مثلا فى باب النص على الأئمه الاثنى عشر عليهم الصلاه والسلام فى آخر حديث طويل ج ١ ص ٥٢٦. وحدثنى محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفّار عن احمد بن أبى عبد الله البرقى عن أبى هاشم مثله. قال محمّد بن يحيى : فقلت لمحمّد بن الحسن : يا أبا جعفر وددت أنّ هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبى عبد الله قال : فقال لقد حدّثنى قبل الحيره بعشر سنين فإنّ عدم قبول محمّد بن يحيى لهذا الخبر لأنّه جاء من جهه أحمد بن أبى عبد الله فهو ضعيف السند لتحيريه فى المذهب. وإنّ قول محمد بن الحسن لقد حدّثنى قبل الحيره ، كأنّه يريد أنّه صحيح السند لأنى أخذته منه قبل تحيريه فى المذهب ووقتئذ كان ثقّه ، فالخبر صحيح السند. وحاصل القول ان هذا الخبر ضعيف لضعف راويه وجوابه أنّه صحيح لأنّه أخذه عنه حين كونه ثقّه. وهذا ما لا ينطبق إلّا على ما عليه المتأخرون رحمهم الله.

والأفقه وغيرهما.

فالظاهر أنّ القدماء أيضا كانوا يعتبرون ذلك ، كما أنّ المتأخرين أيضا قد يسلكون مسلك القدماء فى التصحيح بسبب الاعتقاد بالقرائن أيضا ، فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ، ولكن ذلك نادر. والإطلاق فى كلامهم محمول على مصطلحهم ، وذلك تجوّز منهم اعتمادا على القرائن ، أو غفله.

والعمده أنّهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وإن كان توصيفهم إيّاه بالصحّحه مجازا على مصطلحهم ، فلا بدّ من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من أصحابنا لحصول التثبت الموجب لظنّ الصدق غيرهما أيضا ، فمن أسباب الوثاقه وقرائنها ، ما نقلناه سابقا.

ومنها : قولهم : عين و : وجه.

ف قيل : إنّهما يفيدان التوثيق ، وأقوى منهما : وجه من وجوه أصحابنا ، وأوجه منه : أوجه من فلان ، إذا كان المفضّل عليه ثقّه.

ومنها : كون الرّاوى من مشايخ الإجازة ، فقيل : أنّه توثيق ، وقيل : أنّه فى أعلى درجات الوثاقه ، وقيل : أنّ مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تركيتهم ، وربّما نسب كون ذلك توثيقا إلى كثير من المتأخرين.

ومنها : كونه وكيلا لأحد من الأئمّه عليهم السلام لما قيل : أنّهم لا يجعلون الفاسق وكيلا.

ومنها : روايه الأجلّاء عنه ، سيّما الذين يردّون روايه الضعفاء والمراسيل كأحمد بن محمّد بن عيسى.

ومنها : أن يروى عنه الذين قيل فيهم أنّهم لا يروون إلّا عن ثقّه ، مثل صفوان بن يحيى والبنزطى وابن أبى عمير ، وذهب جماعه من المتأخرين إلى أنّ ذلك من

ص: ٥٣٦

أمارات الوثاقه وقبول الزوايه ، ويقرب منهم على بن الحسن الطاطرى ، ومحمد بن إسماعيل بن ميمون ، وجعفر بن بشير.

ومنها : اعتماد القميين عليه.

ومنها : وقوعه فى سند حصل القدح فيه من غير جهه (١).

ومنها : وجود الزوايه فى «الكافى» و «الفقيه» لما ذكر فى أولهما (٢) ، وما وجد فى كليهما فأقوى ، وإذا انضم إليهما «التهديب» و «الإستبصار» فأقوى ، وأقوى ، وهكذا.

ومنها : إكثار الكلينى الزوايه عن رجل أو الفقيه.

ومنها : كونه معمولاً به عند مثل السيد وابن إدريس ، ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد.

ومنها : قولهم : معتمد الكتاب ، وقولهم : ثق فى الحديث ، و : صحيح الحكايات.

ومنها : قولهم : سليم الجبنة ، إن أريد سليم الأحاديث ، وقيل : سليم الطريقه.

ومنها : قولهم فقيه من فقهاءنا (٣) ، أو : فاضل دين ، أو : أصدق من فلان ، إذا كان

ص : ٥٣٧

١- وذلك مثل عبد الله بن حماد فإنّ المحقق فى «المعتبر» نقل روايه يعقوب بن شعيب الحدّاد فى كتاب الزّكاه فى مسأله جواز إعطائه الزّكاه بغير المؤمنين وقال : إنّها نادره وفى طريقها أبان بن عثمان وفيه ضعف ، مع ان فى طريقها عبد الله بن حماد ولم يتعرّض له ، وكذلك ابراهيم بن اسحاق ولم يقدح فى صحته أيضا ، وفى ذلك دلالة على حسنهما بل وثاقتهما سيما مع كون أبان جليلا من أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ، منه كما فى الحاشيه.

٢- ففى «الكافى» : كتاب كاف يجمع فيه من جميع فنون علم الدين ما يكتفى به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدين والعمل به بالأثار الصحیحه عن الصادقين عليهم السلام والسنن القائمه التى عليها العمل.

٣- وفى كون هذه الصفه وثيقا اشكال.

المفضّل عليه جليلاً.

ومنها: توثيق ابن فضال وابن عقده (١)، وربّما يعتمد على توثيق ابن نمير (٢) ومن ضارعه (٣) أيضا.

ومنها: روايه الثقة عن رهط ، أو عن غير واحد أو عن أشياخه.

ومنها: أن يذكره واحد من الأجلّاء مترحّما عليه أو مترضّيا.

ومنها: أن يقول الثقة: حدّثني الثقة.

ومنها: أن يروى محمّد بن أحمد بن يحيى عنه ، ولم يكن من جملة ما استثناه القمّيون ، وعن جماعة من المحقّقين أنّ فيه شهادة على العدالة والصّحّه.

وكذلك استثناء محمّد بن عيسى عن رواه يونس بن عبد الرحمن ، ففيه شهادة على وثاقه غيره.

ومنها: قولهم: أسند عنه ، يعنى سمع منه الحديث على وجه الإسناد ، إلى غير ذلك ممّا يستفاد منه التوثيق أو الحسن ممّا هو المذكور فى كتب الرّجال وغيرها فى المواضع المتفرّقه ، ويمكن استنباطها للفقهاء الماهر بالتتبع فى الموارد الخاصّه ، فاجعل المعيار حصول الظنّ ، وإن اكتفى بالتعديل الصريح فى العمل بالأخبار يلزم خلوّ أكثر الأحكام عن الدليل ، ويلزم مخالفه طريقه جلّ العلماء ، سيّما على القول باشتراط العدلين فى التزكيه ، وقد أشرنا إلى معنى اشتراط العدالة ووجه الإجماع المنقول فيه.

ص: ٥٣٨

١- احمد بن محمد بن سعيد بن عقده الهمداني الكوفي.

٢- يقال لعبد الله وابنه محمد وهما من علماء العامه. ومحمد أشهر من أبيه.

٣- كابن حجر الشافعي وغيره ، منه رحمه الله كما فى الحاشيه.

الثانى : فى أقسام أخرى للخبر الواحد باعتبارات شتى

إنهم ذكروا (١) للخبر أقساما أخر باعتبارات شتى كلها ترجع إلى الأقسام الأربعة ، بعضها مختص بالضعيف ، وبعضها مشترك بين الكل فى الجملة ، وذكر تفصيلها وتعريفاتها وإن كان وظيفه علم الدرايه ، إلا أننا نذكر هنا أكثرها لتكثير الفائدة.

فمنها : المسند ، وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم عليهم السلام ، بأن لا يعرضه قطع بسقوط شىء منه.

ومنها : المتصل ، ويسمى الموصول ، وهو ما اتصل إسناده بنقل كلِّ راو عمن فوقه ، سواء رفع إلى المعصوم عليه السلام كذلك أو وقف على غيره ، فهو أعم من الأول.

ومنها : المرفوع وهو ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام (٢) من قول أو فعل أو تقرير ، سواء اعتراه قطع أو إرسال فى سنده أم لا.

ومنها : المعلق ، وهو ما حذف من أول إسناده واحد أو أكثر ، فإن علم المحذوف (٣) فهو كالمذكور ، وإلا فهو كالمرسل.

ص : ٥٣٩

١- كالشهيد الثانى فى كتابه «الرعايه فى علم الدرايه» ص ٩٦.

٢- وعند العامه ما أضيف الى النبى صلى الله عليه وآله.

٣- كقول الشيخ فى كتابيه والصدوق فى «الفقيه» : محمد بن يعقوب ، أو أحمد بن محمد ثم يذكر فى آخر الكتاب طريقه الى كل واحد ممن ذكر فى أول الاسناد مثل أنه قال الشيخ الطوسى فى مشيخته فى نهايه «التهديب» ، فما ذكرناه فى هذا الكتاب عن محمد بن يعقوب الكلينى رحمه الله فقد أخبرنا به الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد النعمان رحمه الله عن أبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه رحمه الله عن محمد بن يعقوب رحمه الله.

ومنها : العالى الإسناد ، وهو القليل الوسائط (١).

ومنها المعنعن ، وهو ما يقال فى سنده ، فلان عن فلان بدون ذكر التحديث والإخبار ، والأظهر أنه متّصل كما عليه الأكثر إذا لم يظهر قرينه على عدم اللقاء وأمن التدليس (٢).

ومنها : المدرّج (٣) ، وهو أن يدرج فى الحديث كلام بعض الرّواه فيظنّ أنه منه (٤).

ومنها : المشهور ، وهو الشائع عند أهل الحديث ، بأن ينقله جماعه منهم.

ومنها : الشاذّ ، وهو ما رواه الثقة مخالفا لما رواه الأكثر ، فإن رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود (٥).

ومنها : الغريب ، وهو إمّا غريب الإسناد والمتن ، بأن ينفرد بروايته واحد ، أو غريب الإسناد خاصّه ، كخبر يعرف متنه عن جماعه من الصّحابه مثلا إذا انفرد

ص : ٥٤٠

١- من قبيل ثلاثيات الكليني وهى الأحاديث التى يكون عدد روايتها ثلاثة وقد وقع منه بهذا الاسناد مثل : على بن ابراهيم عن هارون بن مسلم عن مسعده بن صدقه عن أبى عبد الله عليه السلام. علما بأن الكليني توفى بعد شهادته الامام الصادق عليه السلام بمائه وثمانين عاما. هذا وقد دوّن بعض القدماء الأحاديث العالیه الإسناد وأشهرهم الثقة الجليل عبد الله بن جعفر الحميرى وله كتاب «قرب الإسناد».

٢- قال فى «الرعايه» قد استعمله أكثر المحدثين مرّدين به الاتّصال : وأكثرهم لا يقول بالمرسل ، وقال الحاكم لا يسمى مرسلا بل منقطعا كما فى معرفه علوم الحديث والنوى يرى أنّ عدّ المعنعن من قبيل المرسل مردود بإجماع السلف كما فى «شرح مسلم للنوى».

٣- فى «الرعايه» للشهيد الثانى ذكره المدرج بغير تشديد خلافا لما عليه هنا.

٤- اى من الحديث.

٥- لجمعه بين الشذوذ وعدم الثقة.

بروايته واحد عن آخر غيرهم أو غريب المتن خاصه ، بأن ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعه ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لا تصافه بالغرابه في طرفه الأول ، وبالشهره في طرفه الآخر.

ومنها : المصحف ، وهو إمّا في الرّواي ، كتصحيح بريد بالباء الموحّده المضمومه والرّاء المهمله بيزيد بالياء المثناه التحتانيه والرّاء المعجمه ، أو في المتن (١) ، وهو كثير.

ومنها : الغريب لفظا ، وأكثره مذكور في الكتب الموضوعه لغريب الحديث كالنهايه لابن الأثير ، والفاثق للزمخشري وغيرهما (٢).

ومنها : المقبول ، وهو ما نقلوه وعملوا به سواء كان رواته ثقه أم لا.

ومنها : المزيد على غيره ، ممّا في معناه (٣) ، إمّا في المتن ، كأن يزيد فيه ما لا يفهم من الآخر ، أو في السند ، كأن يرويه أحدهم من اثنين والآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط أو في الآخر.

ص : ٥٤١

١- كما عن الدار قطنى أنّ أبا بكر الصولّى أملى في الجامع حديث أبي أيوب «من صام رمضان واتبعه ستا من شوال» فقال فيه : شيئا ، بالشىء والياء بدل ستا. وهذا فنّ جليل إنّما ينهض بأعبائه الحدّاق من العلماء كما في «الخلاصه» في اصول الحديث.

٢- قيل أوّل من صنّف فيه النضر بن شميل وقيل ابو عبيده معمر بن المثنى وبعدهما ابو عبيد القاسم بن سلام ثم ابن قتيبه ثم الخطابى فهذه امّهاته ثم تبعهم غيرهم بزوائد كابن الاثير في «النهايه» ثم الزمخشري في «الفاثق» والهروى احمد بن محمد بن عبد الرحمن في «غريب القرآن مع الحديث».

٣- ومن أمثله حديث : جعلت لنا الأرض مسجدا وترابها طهورا. فهذه الزيادة تفرد بها بعض الرّواه ، وروايه الأكثر لفظها : جعلت لنا الأرض مسجدا وطهورا. فما رواه الأكثر يشمل لجميع أصناف الأرض من الحجر والمدر والرمل والتراب. والذي تفرد بالزيادة مخصوص بالتراب فقط وهذا نوع من المخالفه يختلف به الحكم.

ومنها : المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الإسناد على صفه أو حاله من قول أو فعل ، كالمسلسل بالتحديث بأن يقول : حدّثنا فلان ، قال : حدّثنا فلان ، وهكذا أو بالأسماء ، نحو : أخبرنا محمّد ، عن محمّد أو بالأبواب نحو فلان عن أبيه ، عن فلان عن أبيه عن فلان ، وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحه والمشابكه (١) وأخذ الشّعر (٢) وغير ذلك (٣) ، فإن اتّصل السّند كذلك إلى المعصوم عليه السلام فتأمّ ، وإلّا فبحسبه (٤).

وهذه المذكورات ممّا يشترك فيه أصول الأنواع الأربعة.

وأما ما يختصّ بالضعيف.

فمنها : المقطوع ، وقد يقال له المنقطع ، وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه (٥) ، وقد يطلق على الأعمّ من ذلك فيشمل المعلّق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك. ثمّ إن كان الشاقط من السند أكثر من واحد ، يسمّى معضلا بصيغه اسم المفعول بمعنى المشكل ، وإلّا فمقطع.

ومنها : المرسل وهو ما رواه عن المعصوم عليه السلام أو غيره من لم يدركه أو لم يلقه

ص : ٥٤٢

١- بالأصابع.

٢- كأخذ شعر اللحية بأن يقول : أخذ فلان شعره ، قال : أخذ فلان شعره ، وهكذا الى أن يقول : أخذ ابو عبد الله عليه الصلاه والسلام شعره وقال : من أرسل شعره او من أصلح شعره كان له كذا وكذا. كما في حاشيه السيد على القزويني.

٣- كالتلقيم بلقمه في فيه والاطعام والتّيقي ونحو ذلك ، فإنّه يتضمّن الوصف بالقول كقول كل واحد : لقمنى فلان بيده لقمه لقمه.

٤- اى بحسب الاتصال فيقال مسلسل النصف أو مسلسل الربع أو غيرهما أو بحسب النقص وقدره.

٥- من المتأخرين.

من دون واسطه أو بواسطه مبهمه ، كرجل أو بعض أصحابنا. واختصاص هذا القسم بالضعيف مبنى على اصطلاح المتأخرين ، وإلا فقد عرفت أنّ بعض المراسلات في قوّه الصّحيح في الحجّيه.

ومنها : الموقوف ، وهو ما روى عن صاحب المعصوم عليه السلام من غير أن يسنده إلى المعصوم عليه السلام.

وأما المضمّر كأن يقول صاحب المعصوم عليه السلام : سألته عن كذا ، قال كذا ، فإن كان من مثل زراره ومحمّد بن مسلم وأضرابهما من الأجلّاء ، فالأظهر حجّيته ، بل الظاهر أنّ مطلق الموثّقين من أصحابنا أيضا كذلك ، لأنّ ظاهر حال أصحاب الأئمه أنّهم لا يسألون إلاّ عنهم عليهم السلام.

والذى صار سببا للإضمار إمّا التقيّه أو تقطيع الأخبار من الأصول ، فإنّهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم : سألت فلانا عليه السلام عن فلان ، قال كذا ، وسألته عن كذا ، قال كذا ، وهكذا ، ثمّ بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلّفه صار مشتبهها ، والأظهر الاعتماد على القرائن وأشخاص الرّواه.

ومنها : المدلّس ، كأن يقول الرّاوى : قال فلان ، على وجه يوهّم روايته عنه بلا واسطه مع أنّه ليس كذلك ، فإنّ قال : حدّثنى ، فهو كذب ، وهكذا إن أسقط عن السّند رجلا مجروحا لتقويه الحديث ، أو يذكر بعض الرّجال باسم أو لقب أو نسبه غير مشتهر به (1) ، فإنّ كلّ ذلك قبيح مذموم إلاّ لأجل تقيّه أو غيرها من الأغراض الصّحيحه.

ومنها : المضطرب ، وهو ما اختلف فيه الرّوايه إمّا بالسّند كأن يرويه تاره بواسطه وأخرى بدونها ، أو في المتن كحديث تميّز الدّم المشتبه بدم الحيض

ص: ٥٤٣

١- كى لا يعرف ضعفه.

والقرحه ، بأنَّ خروجه عن الأيمن علامه الحيض - كما فى بعض النسخ - أو من الأيسر كما فى الآخر (١).

ومنها : المعلل ، وقد مرَّ الإشاره إليه.

ومنها : المقلوب ، وهو حديث يروى بطريق فيغيّر كلَّ الطريق أو بعض رجاله ليرغب فيه ، وهو مردود إلّا إذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه (٢).

ص : ٥٤٤

١- ففى «الكافى» عن محمد بن يحيى ، رفعه ، عن أبان قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : فتاه منّا بها قرحه فى فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة. فقال : مرها ، فلتستلق على ظهرها ، ثم ترفع رجلها ثم تستدخل اصبعها الوسطى ، فإن خرج الدّم من الجانب الأيمن فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة. فى «الذكري» ذكره الكليني وافتى به ابن الجنيد وفى كثير من نسخ «التهذيب» الرّوايه بلفظها بعينه. وقال الشيخ فى «النهايه» والصدوق : الحيض من الأيسر. وقال السيد ابن طاوس : هو فى بعض نسخ «التهذيب» الجديده كذلك ، وقطع بأنّه تدليس. وروى الشيخ فى التهذيب ١ / ٤٠٩ ح ١١٨٥ باسناده عن محمد بن يحيى - رفعه - عن أبان نفس الحديث السابق إلا أنّ فيه : فإن خرج الدّم من الجانب الأيسر فهو الحيض وإن خرج من الجانب الأيمن فهو من القرحة. وقال المحقق الثانى فى «جامع المقاصد ١ / ٣٦» واختلف قول شيخنا الشهيد ففى بعض كتبه قال بالأوّل [الأيسر : حيض] وفى بعضها بالثانى.

٢- وقد يقع القلب فى المتن كحديث السبعه الّذين يظّلهم الله يوم لا ظلّ إلّا ظلّه ففيه : ورجل تصدّق بصدقه فأخفاها حتى لا تعلم يمينه ما تنفق شماله» فهذا مما انقلب على بعض الرّواه وإنما الحديث هو : سبعة يظّلهم الله فى ظلّه يوم لا ظلّ إلّا ظلّه : الامام العادل ، وشاب نشأ فى عباده ربّه ، ورجل قلبه معلق بالمساجد ورجلان تحابا فى الله واجتمعا عليه وتفرّقا عليه ورجل طلبته امرأه ذات منصب وجمال فقال : إني أخاف الله عزوجل ، ورجل تصدّق بصدقه أخفاها حتى لا تعلم شماله ما ذا تنفق يمينه ورجل ذكر الله خاليا ففاضت عيناه.

ومنها : الموضوع (١) ، وهو معلوم .

الثالث : فى مستند الرأوى

إشاره

لا بدّ لرأوى الحديث من مستند يصحّ من جهته روايه الحديث ويقبل منه. أمّا الرّوايه عن المعصوم عليه السلام فله وجوه ، أعلاها السّماع ، ولفظه أن يقول : سمعت المعصوم عليه السلام يقول كذا ، أو أسمعنى أو شافهنى أو حدّثنى. ثمّ إن يقول : قال كذا ، لاحتمال كون السّماع حينئذ بواسطه وإن كان خلاف الظاهر ، ثمّ إن يقول : أمر بكذا ونهى عن كذا ، فإنّه يحتمل - مضافا إلى احتمال الواسطه - الغفله فى فهم الأمر والنهى أو إطلاق الأمر والنهى على ما فهمه بالدلاله التبعيّه من النهى عن ضده أو الأمر به ، وإن كان بعيدا .

وأما مثل : أمرنا بكذا ، أو نهينا عن كذا ، ونحو ذلك بصيغه المجهول أو من السنّه كذا أو قول الصّحابي كذا نفعل كذا وأمثال ذلك فهى أدون الكلّ ، ويتبع العمل بها وقبولها الظهور من جهه القرائن .

وأما الرّوايه عن الرّأوى فله أيضا وجوه ، أعلاها السّماع من الشيخ سواء كان بقراءه من كتابه أو بإملائه من حفظه ، فيقول : سمعته ، أو : حدّثنى ، أو : أخبرنى إن قصد الشيخ سماعه (٢) ، وإن قصد إسماع غيره فيقول : حدّث (٣) فلانا وأنا أسمع .

ص : ٥٤٥

١- وهو المصنوع المكذوب وهو شرّ أقسام الضعيف .

٢- أى الرّأوى .

٣- أى الشيخ .

وعَلَّلَ الشهيد (١) كونه (٢) أعلى بأنَّ الشيخَ أعرِفَ بوجوه ضبط الحديث وتأديته ، ولأنَّه خليفه رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره إلى أمته والأخذ عنه كالأخذ منه ، ولأنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله أخبر الناس أوَّلاً وأسمعهم ما جاء به ، والتقرير على ما جرى بحضرتة صلى الله عليه وآله أولى ، ولأنَّ السَّامِعَ أربط جأشاً وأوعى قلباً ، وشغل القلب وتوزَّع الفكر إلى القارئ أسرع.

وفى صحيحه عبد الله بن سنان قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : «يجيئني القوم فيستمعون منِّي حديثكم فأضجر ولا أقوى. قال : فاقراً عليهم من أوله حديثاً ومن وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً» (٣). فعدوله إلى قراءة هذه الأحاديث مع العجز يدلُّ على أولويته (٤) من قراءة الرَّاوي وإلَّا أمر (لأمر) بها ، انتهى (٥).

وفى دلالة الصحيحه على مدَّعاه تأمَّل ظاهر.

ثمَّ دونه القراءة على الشيخ مع إقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمَّى ذلك عرضاً ، والظاهر أن يكون السَّيِّكوت مع توجَّهه إليه وعدم مانع عن المنع والرَّد من غفله أو إكراه أو خوف ، وانضمام القرائن بالرِّضا كافياً ، وعبارته : قرأت على فلان وأقرَّ به واعترف ، أو : حدَّثنا ، أو : أخبرنا فلان قراءة عليه ، وبدون قوله قراءة عليه ، عند جماعه.

والحقُّ المنع إذا لم يقم قرينه على إرادته ذلك ، فإنَّ ظاهره سماعه من الشيخ ،

ص: ٥٤٦

١- راجع «الرعايه» ص ١٤٨.

٢- اى السماع.

٣- «الكافي» - الأصول - ١ / ٥٢ كتاب العلم باب ١٧ ح ٥.

٤- يعنى السماع.

٥- الشهيد فى «الرعايه».

وعن السيد المنع عنه مقيدا أيضا محتجا بأنها مناقضه ، لأن معنى الإخبار والتحديث هو السماع منه .

وقوله : قراءه عليه ، يكذبه ، وهو مدفوع بأن كل مجاز كذلك ، فينسّد باب المجاز .

ومن وجوه التحمل الإجازة ، وهو إخبار إجمالي بأمور مضبوطة معلومه مأمون عليها من الغلط والتصحيح ونحوهما ، وذلك (1) إمّا بشخص الكتاب كقوله : أجزت لك روايه هذه النسخه المصححه ، أو بنوعه المتعين في نفس الأمر الصحيح في الواقع مثل «تهذيب» الشيخ أو «استبصاره» مثلا .

ثم إنه لا إشكال في جواز النقل والروايه والعمل بسبب الإجازة ، وعبارته الشائعه : أنبأنا ، وتبأنا ، ويجوز : حدّثنا وأخبرنا أيضا ، والأظهر عدم الجواز على الإطلاق إلّا مع القرينه ، بل يقول : أنبأنا بهذا الكتاب إجازة ، كما ذكرنا في القراءه على الشيخ .

أقسام الإجازة

والإجازة على أقسام :

الأول : إجازة معين بمعين (2) كقوله : أجزتكَ التهذيب ، أو هذه النسخه منه . وهذا على أقسام الإجازة .

والثاني : إجازة معين بغير معين ، كأن يقول : أجزت لك مسموعاتي ، فيقتصر على ما ثبت عنده أنه من مسموعاته .

الثالث : إجازة غير معين بمعين ، كقوله : أجزت التهذيب لكل الطلبة ، أو : لأهل زمانى .

ص : ٥٤٧

١- اى الاجازه .

٢- وهى أعلاها كما ذهب الشهيد الثانى فى «الرعايه» وذلك لانضباتها بالتعيين حتى زعم بعضهم أنه لا خلاف فى جوازها وإنما الخلاف فى غير هذا النوع .

الرابع : إجازة غير معيّن بغير معيّن ، ك : أجزت مسموعاتي لكلّ أحد من أهل زمانى .

الخامس : إجازة المعدوم إمّا منفردا أو عطفًا على الموجود ، وفى جوازه خلاف .

وفائده الإجازة إنّما تظهر فى صحّحه الأصل الخاصّ المعيّن وحصول الاعتماد عليه ، أو ما لم يثبت تواتره من المروى عنه ، وإلّا فلا فائده فيها فى المتواترات ، كمطلق الكتب الأربعة عن مؤلّفها .

نعم ، يحصل بها بقاء اتّصال سلسله الإسناد إلى المعصوم عليه السلام وذلك أمر مطلوب للتيمّن والتبرّك .

ويظهر ممّا ذكرنا (١) الكلام فى قراءة الشيخ والقراءة عليه أيضا ، فيحصل منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك (٢) .

ومن أنحاء التحمّل المناولة (٣) ، وهى إمّا مقرونه بالإجازة أو خاليه عنها . فالأوّل : هو أن يدفعه كتابا ويقول : هذا سماعى ، أو : روايتى عن فلان فاروه عنى ، أو : أجزت لك روايته عنى ، ولا إشكال فى جواز روايته (٤) .

والثانى : أن يناوله الكتاب مقتصرًا على قوله : هذا سماعى من فلان ، والأكثر على عدم جواز الرواية عنه بذلك حينئذ .

ومنها : الكتابه ، وهو أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطّه أو يأذن لثقه أن

ص : ٥٤٨

١- فى فائده الاجازة .

٢- من انواع التعبيرات .

٣- يقال ناولت فلانا شيئا مناوله إذا عاطيته .

٤- واعلم أنّ المناوله أعلى أنواع الاجازة .

يكتبه أو كتب : إنَّ الفلان (١) سماعي ، فإن انضمَّ ذلك بالإجازة وكتب : فاروه عني ، أو أجزت لك روايته ، فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفه الخطِّ والأمن من التزوير ، وإن خلا عن ذكر الإجازة ، ففيه خلاف (٢) ، والأكثر على الصحَّه (٣) ، و هو الأظهر (٤) . والعباره أن: يقول كتب إلي فلان، أو: أخبرنا، أو: حدّثنا مكاتبه.

ومنها : الوجاده ، وهى أن يجد الإنسان أحاديث بخطِّ راويها ، معاصرا كان له أو لا . ولم يجوّزوا الرواية بمجرد ذلك ، بل يقول : وجدت ، أو : قرأت بخطِّ فلان ، وفي جواز العمل به قولان (٥) .

ص: ٥٤٩

- ١- أى أنّ الكتاب الفلاني من كتب الأخبار.
- ٢- قال الطيبي : وهو أن يناوله كتابا ويقول : «هذا سماع» مقتصرا عليه . فالصحيح : أنّه لا يجوز له الرواية بها ، وبه قال الفقهاء وأهل الأصول وعابوا من جوّزه من المحدثين .
- ٣- فى «الرعايه» وجوّزها بعض المحدثين وأما صاحب «الرعايه» فلم يجوّزها فقال : فالصحيح أنّه لا يجوز الرواية بها . وعن أبى نعيم الاصبهاني والمرزبانى وغيرهما جوازه فى الاجازة المجرّده عن المناوله كما فى «الخلاصه» فى أصول الحديث ، وحكى الخطيب عن بعضهم جوازها ، وقال الشيخ الحارثى : وقيل بجوازها وهو غير بعيد لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعارها بالإذن له فى الروايه ، كما فى «وصول الأخبار» ص ١٤٠ .
- ٤- عن محمد بن يعقوب باسناده عن أحمد بن عمر الحلّال قال : قلت لأبى الحسن الرضا عليه السلام : الرجل من أصحابنا يعطينى الكتاب ولا يقول : أروه عني يجوز لى أن أرويه عنه؟ قال : فقال : إذا علمت أنّ الكتاب له فاروه عنه . «الكافى» كتاب فضل العلم باب ١٧ ح ٦ وضمير له أى من مسموعاته ومروياته .
- ٥- للمحدّثين والاصوليين ، فنقل عن الشافعى وجماعه من نظار أصحابه جواز العمل بها ووجهه بأنّه لو توقف العمل فيها على الروايه لانسد باب العلم بالمنقول لتعدّر شرط الروايه فيها ، ونقل عن معظم المحدثين والفقهاء المالكيين وغيرهم أنّه لا يجوز . وحبّه المانع حيث لم يحدّث به لفظا ولا معنى وهى واضحه ، وممن لا يرى طريقيّتها الشيخ عبد النبى الكاظمى ؛ حيث ذكر فى تكمله الرجال ١ / ١٣٢ «... والوجاده ليست طريقا الى تحمّل للروايه» .

فعل المعصوم عليه السلام حجه كقوله ، لكن الشأن فى تحقيق محله و تعيين ما يحكم بمتابعته.

فنقول : أميا الأفعال الطبيعه [الطبيعيه] كالأكل و الشرب و النوم و الاستيقاظ ، فالكلّ مباح له و لنا بلا إشكال ، و ذلك إذا لم يلحقه حيثيه و اعتبار و خصوصيه كالاستمرار على القيلولة و أكل الزبيب على الريق مثلا ، فإنها بذلك تدرج فى الأقسام الآتية.

و أميا ما يتردد بين كونه من أفعال الطباع أو من الشرع ، فى حمله على أيهما و جهان ، نظرا إلى أصاله عدم التشريع ، و إلى أنه صلى الله عليه و آله بعث لبيان الشرعيات.

قال الشهيد رحمه الله فى «القواعد» (١) : وقد وقع ذلك فى مواضع.

ص : ٥٥٠

منها : جلسه الاستراحة (١) ، وهى ثابتة من فعله عليه السلام وبعض العامه زعم أنه عليه السلام إنما فعلها بعد أن بَدَنَ وجمل (٢) [حمل] اللحم فتوهم (٣) أنه للجبلة (٤).

ومنها : دخوله فى ثنيه كداء (٥) وخروجه من ثنيه كدا [كداء] ، فهل ذلك لأنه صادف طريقه أو لأنه سنّه؟ ويظهر الفائدة فى استحبابه لكلّ داخل.

ومنها : نزوله بالمحصّب (٦) لمّا نفر فى الأخير ،

ص: ٥٥١

١- وهى الجلسه على الورك الأيسر وقد يطلق عليها الجلسه التى بعد السجدين.

٢- بمعنى ذاب الشحم.

٣- يجوز فيه قرأته معلوما فضمير الفاعل راجع الى بعض العامه أو مجهولا- فما بعده نائب فاعله وعلى الثانى داخل فى الزعم وعلى الأوّل عطف على قوله زعم. هذا كما فى الحاشيه.

٤- بالكسر الخلقه قال قيس بن الخطيم : بين شكول النساء خلقتها قصد فلا جبلة ولا قصف. قال الشكول الضروب ؛ قال ابن برى : الذى فى شعر قيس بن الخطيم جبلة بالفتح ، قال : وهو الصحيح ، قال : وهو اسم الفاعل من جبل بجبل فهو جبل جبلى إذا غلظ ، والقصف : الدقه وقله اللحم. وفى الحاشيه : اى لفعل الطبيعه.

٥- بفتح أوّله مع المدّ وهى الثنيه العليا بها مما يلى المقابر وهى المعلى وخروجه من ثنيه كدا بالضم والقصر الثنيه السيفلى مما يلى باب العمره كذا فى «تمهيد القواعد» منه رحمه الله كما فى الحاشيه.

٦- وفى الحديث فرقد رقدته بالمحصّب وهو بضم الميم وتشديد الصاد موضع الجمار عند أهل اللغه والمراد به هنا كما نص عليه بعض شراح الحديث الأبطح ، إذ المحصّب يصح أن يقال لكل موضع كثيره حصاؤه ، والأبطح ميل واسع فيه دقاق الحص. وهذا الموضع تاره يسمى بالأبطح واخرى بالمحصّب ، أوّله عند منقطع الشعب من وادى منى وآخره متصل بالمقبره التى تسمى عند أهل مكه بالمعلّى. وليس المراد المحصّب موضع الجمار بمنى وذلك لأنّ السنه يوم النفر من منى أن ينفر بعد رمى الجمار وأوّل وقته بعد الزوال وليس له أن يلبث حتى يمسى ، وقد صلى به النبى صلى الله عليه وآله المغرب والعشاء الآخره وقد رقد به رقدته. والتحصيب المستحب هو النزول فى مسجد المحصبه والاستلقاء فيه وهو فى الأبطح وهذا الفعل مستحب تأسيا بالنبى صلى الله عليه وآله ، وليس لهذا المسجد أثر فى هذا الزمان ، فتأدى السنه بالنزول بالأبطح قليلا ثم يدخل البيوت من غير ان ينام بالأبطح. هذا كما صرّح به صاحب «مجمع البحرين» الطريحي ، وأردت ان اشبع الكلمه هنا بالشرح لعموم الفائدة.

وتعريسه (١) لئلا يبلغ ذا الحليفة ، وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر (٢). والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي. انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول : ويرجع الكلام فيه إلى ما لم يعلم وجهه ، وسيجيء التفصيل والتحقيق ، ثم إنه لا إشكال أيضا فيما علم اختصاصه به عليه السلام كوجوب التهجد وإباحة الوصال (٣).

ص: ٥٥٢

١- التعريس نزول المسافر آخر الليل للنوم والاستراحة والمعرس هو موضع التعريس ، وبه يسمى معرس ذى الحليفة ، لأن النبي صلى الله عليه وآله عرس فيه وصلى الصبح فيه ثم رحل والمعرس فرسخ من المدينة بقرب مسجد الشجرة بإزائه مما يلي القبلة - ذكره في «الدروس». ففي الكافي : إذا أتيت ذا الحليفة فأت معرس النبي صلى الله عليه وآله فان رسول الله صلى الله عليه وآله كان يعرس فيه ويصلى. وفي «من لا يحضره الفقيه» قلنا أى شىء نصنع؟ قال : تصلى وتضطجع قليلا ليلا أو نهارا وإن كان التعريس بالليل. وفي «معجم البلدان» المعرس مسجد ذى الحليفة على ستة أميال من المدينة كان رسول الله يعرس فيه ثم يرحل للغزاه أو غيرها.

٢- فبالاسناد الى أبى هارون بن موسى التلعكبرى عن على بن موسى بن جعفر بن محمد عليهما السلام قال : قلت له يا سيدى إنا نروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا أخذ فى طريق لم يرجع فيه ورجع فى غيره ، فقال : هكذا كان نبى الله صلى الله عليه وآله يفعل وهكذا أفعل أنا وهكذا كان أبى عليه السلام يفعل وهكذا فافعل فإنه أرزق لك. وكان نبى الله صلى الله عليه وآله يقول : هذا أرزق للعباد. كما فى «الوسائل» و «الكافي» و «البحار».

٣- بثلاثة أيام أو أقل.

فى الصّوم ، والزّياده على أربع فى النكاح الدّائم.

وأما غيرهما (١) ، فإما أن لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب أو الندب أو غيرهما ، أو نعلم وجهه.

وعلى الأوّل فإما أن نعلم أنه قصد به التقرب أم لا. وعلى الأوّل فيتردّد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب.

وعلى الثانى فيتردّد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم ، لاستحاله صدور المحرّم عنهم عندنا ، فهذه أقسام ثلاثه.

وهذا كلّ إذا لم يكن فعله بيانا لمجمل ، وسيجىء الكلام فيه.

فأما ما لم يعلم وجهه (٢) ، فهل يجب علينا متابعتة مطلقا أو يستحبّ مطلقا أو يباح أو يجب التوقّف (٣)؟

فيه أقوال ، أقواها القول الثانى.

لنا : أصاله البراءه من الوجوب وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف ، واحتمال الإباحه مقهور بأكثرية الزّاجح فى أفعالهم ، ولأنّ ذلك (٤) مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب ، بل والندب أيضا ؛ فيستحبّ ، ولأنّ ذلك مقتضى عمومات ما دلّ على حسن التأشّى بعد نفى دلالتها على الوجوب.

ص: ٥٥٣

١- أى غير الأفعال الطبيعیه وغير ما علم اختصاصه به صلى الله عليه وآله.

٢- بكلا قسمیه او بالقسم الثانى او بالقسم الأوّل ، ولعلّ الأوّل هو الأظهر بل المتعين. هذا كما فى الحاشیه.

٣- يبدو أنه من حيث الفتوى وإلا فالمدار فى مقام العمل على الاشتغال والاحتياط أو على البراءه فيبنى على الإباحه.

٤- أى القول بالاستحباب.

واحتج القائل بالوجوب : بوجه ضعيفه أقواها الآيات الأمره باتباعه عليه السلام مثل قوله تعالى : (وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ).^(١)

وفيه : أن المتابعه والتأسي هو الإتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذى فعله ، لأنه فعله ، ففعل ما فعله بقصد الندب بعنوان الوجوب ، ليس متابعه له .

فكما يمكن التجوز فى مادّه الصيغه لإبقاء هيئتها على حقيقتها^(٢) ، يمكن العكس بإرادته الطلب الزاجح ، سيما والأول مستلزم للتخصيص أيضا جزما ، لعدم الوجوب فى كثير من الأفعال ، وفى خصوص الخواص^(٣) إجماعا ، مع أنه إذا بقى الاتباع على معناه الحقيقى ، وهو إتيان الفعل على ما فعله لأجل أنه فعله على الوجه الذى فعله ، فالوجوب المتعلق بهذا المعنى من جهة صيغه الأمر إنما يتعلّق بالقيّد لا بالمقيّد ، فلا مجاز أصلا .

ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى : (قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي)^(٤) .

ووجه الاستدلال بها : أنه جعل وجوب المتابعه معلقا على محبة الله التى هى واجبه اتفاقا .

وما أجيب : بأن وجود الشرط غير مستلزم للمشروط ، فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معانى الشرط ، وجعله هنا عباره عن الشرط الأصولى .

ومثل قوله تعالى : (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا

ص : ٥٥٤

١- الاعراف : ١٥٨ .

٢- وهو الوجوب .

٣- ما ثبت اختصاصه بالنبي صلى الله عليه وآله .

٤- آل عمران : ٣١ .

اللَّهُ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ). (١) وتقديره : من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه أسوه حسنه ، ويلزمه بعكس النقيض أن من لم تكن فيه أسوه حسنه ، فليس ممن يرجو الله واليوم الآخر ، وهذا تهديد ووعد على ترك الأسوه ، وهو دليل الوجوب.

ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم ، فإنّ التأسّي هو متابعه الفعل لأجل أنّه فعله على الوجه الذى فعله لا- بعنوان الوجوب مطلقا ، والقدح فى عموم أسوه فى مقام الجواب ممّا لا كرامه فيه ، لإرجاعه إلى العموم فى أمثال هذا المقام فى العرف والعاده.

والجواب عن سائر الآيات مثل : (وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ،) (٢) (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ،) (٣) (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لَكِنَّ لَا يَكُونُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ) (٤) أوضح.

فإنّ إطاعه موافقه الأمر هو حقيقه فى القول.

والمراد بالمأتى القول بالتبادر سيّما مع مقابله قوله : (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنْتَهُوا) (٥).

وغايه ما يدلّ عليه الآيه الأخيره الإباحه ، سيّما وهو فى مقام توهم الحظر ، وأين هو من الوجوب.

وأما الاستدلال بالاحتياط ، ففيه مع أنّه لا يتم لأجل احتمال الحرمة ، لاحتمال كون ما فعله من الخصائص ، لا دليل على وجوبه ، بل إنّما يتم لو سلّم فيما ثبت

ص: ٥٥٥

١- الاحزاب : ٢١.

٢- النساء : ٥٩.

٣- الحشر : ٧.

٤- الاحزاب : ٣٧.

٥- الحشر : ٧.

التكليف يقينا وتوقف براءة الذمه على العمل ، وهو أول الكلام.

وأنت بعد التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالإباحة والتوقف.

والجواب عنهما : فالقائل بالإباحة يقول أنّ تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع إلى الأصل ، وهو الإباحة ، والمتوقف يتوقف.

ويظهر الجواب مما مرّ (١) ، مضافا إلى أنّ احتمال الحظر من جهه كونه من الخصائص نادر ولا يلتفت إليه ، فإنّ الغالب موافقه النبي صلى الله عليه وآله والأئمه عليهم السلام لأمتهم وتابعيهم ، فالأصل هو المشاركة ، إلّا ما أخرج الدليل.

وأما ما علم وجهه ، بمعنى أنّه يعلم أنّه واجب عليه أو مندوب أو غيره ولم يعلم أنّه من خصائصه ، فالأظهر لزوم اتّباعه ، بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله.

وذهب بعضهم لذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات ، وآخر إلى إنكار ذلك كلّه.

لنا : الأدله المتقدمه للقائلين بالوجوب في المسأله السابقه وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص . وأما ما علم أنّه ليس منها ، فلا إشكال فيه.

وضعف قول المنكر مطلقا فيها (٢) أيضا ، أظهر.

وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات إلى النادر ، سيّما مع قيام الأدله على حسن التأسى.

ص: ٥٥٦

١- مما مرّ من الاستدلال على ما اختاره ، فلا وجه للرجوع الى الأصل أو التوقف.

٢- أى في العبادات والمعاملات.

وأما المفصل (١) فلا دليل يعتد به.

وقد استدلل على المختار مضافا إلى ما مرّ بإجماع العصابة على الرجوع في الأحكام إلى أفعاله كقبله الصائم ، لما روته [رواه] أم سلمة عن فعله عليه السلام ، والغسل بمجرد التقاء الختانيين وإن لم ينزل ، لما روته [رواه] عائشة عن فعله عليه السلام ، نظرا إلى أنّ وجه الأول معلوم ، فإنّه للإباحه ، وأنّ الغسل من التقاء الختانيين ظاهر في أنّه كان يفعله بعنوان الوجوب ، لأنّه صلى الله عليه وآله كان يجعله غسل الجنابه ويترتب عليه أحكامه ، وغسل الجنابه واجب جزما.

والظاهر أنّ الحكم في الترك هو الحكم في الفعل.

ومما يتفرّع على هذا التأسى به صلى الله عليه وآله في التباعد عن الناس عند التخلّي المعلوم أنّه كان على سبيل الاستحباب.

ثمّ إنّ معرفه وجه فعله صلى الله عليه وآله إمّا يعرف بنصّه بأنّ هذا الذى فعلته ؛ فعلته بعنوان الوجوب ، أو يعلم أنّه كان امتثالا لأمر يدلّ على الوجوب ، مثل قوله تعالى : (أَقِمِ الصَّلَاةَ) (٢) الدالّ على الوجوب أو أمر يدلّ على مجرد الرخصة ، أو أمر ندى ، والتمثيل لذلك بقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (٣) (فَكَاتِبُوهُمْ) (٤) سهو لعموم الخطاب فيهما ، أو يعلم بانضمام القرائن كما أشرنا في قبله الصائم والتباعد عند التخلّي أو غير ذلك من القرائن.

ومنها : أصاله عدم الوجوب الدالّ على الإباحه إليه إذا فقد الدليل على الوجوب والندب.

ص : ٥٥٧

١- الذى فصل بين العبادات والمعاملات.

٢- الاسراء : ٧٨.

٣- المائدة : ٥.

٤- النور : ٣٣.

إذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه ، ويظهر منه وجهه ممّا سبق.

ثم إنك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا ، وأقسام ما يدلّ على بيانيته (١).

فاعلم أنّ المعصوم عليه السلام إذا صدر منه فعل في مقام البيان ، فما علم مدخليته ، وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات وغيرهما ، فلا كلام فيه.

وما لم يعلم ، فإن كان ممّا استحدثه (٢) ولم يكن متلبسا به قبل الفعل ، فالظاهر دخوله في البيان.

وما كان متلبسا به قبله ، كالستر في الصلاه ، بل مثل الطهاره لصلاه الميّت إذا كان فعلها في حاله توضّأ قبلها للصلاه اليوميّه ، فالظاهر عدم المدخلية ، إلّا أن يثبت بدليل من خارج.

وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه ، مثل التقصير والتطويل والسرعه والبطء الغير المعتدّ بها (٣) عرفا ، فمثل تفاوت القراءه بسبب طلاقه اللسان وعدمها في التكلم ، ومثل تطويل الغسل في كلّ واحد من أعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتدّ بها ، لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حدّ محدود لا يتجاوز عنه ، فالتكليف به تكليف بما لا يطاق.

ص: ٥٥٨

١- من قول او اشاره او فعل كمثل قوله صلى الله عليه وآله ، صلوا كما رأيتموني أصلي.

٢- فعله لأول مرّه أمام الآخرين مثلا.

٣- كغير الكثير الفاحش.

وأما التفاوت الفاحش الخارج عن حدّ متعارف الأوساط ، فالظاهر اعتباره ، فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كلّ واحد من أعضائه في ظرف ساعه مثلاً.

وأما ما يشكّ في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالى بين الأعضاء في الوضوء بحيث إذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل ، وكذلك غسل الوجه من الأعلى ، وكذلك اليد ، وكذلك المسح من الأعلى ، فإنّ ذلك كلّ ممّا يشكّ في دخوله ، لأنّ الغسل العرفيّ للأعضاء يصدق مع الفصل وعلى أيّ وجه اتّفق ، لكن اختيار هذا الفرد من الماهيّة هنا ممّا يشكّ في أنّه هل هو بمجرد الاتّفاق لأنّه فرد من ماهيّة الغسل ، أو أنّه معتبر.

وكذلك الكلام فيما لو علم اشتمال المجمع على واجبات و مندوبات وحصل الشكّ في بعضها أنّه من الواجبات أو المندوبات ، كالسّوره في الصلاه ، ففيه الإشكال المتقدّم في أوائل الكتاب ، من أنّه يمكن الاعتماد على الأصل ونفى الجزئيّه والوجوب بأصالة عدمهما أم لا.

وقد بيّنا أنّ التحقيق إمكان جريان الأصل في ماهيّة العبادات كنفس الأحكام الشرعيّه ، وأنّه لا فرق بينهما ، فاعتبار المذكورات في الماهيّة موقوف على ثبوتها من دليل خارجي.

وممّا حقّقنا لك في القانون السّابق ، يظهر أنّ الأقوى في أمثال المذكورات هو البناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه.

وقد عرفت أنّ التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسّي والاحتياط ، وأمّا الوجوب (1) فلا دليل عليه.

ص: ٥٥٩

١- فيها.

وما يتوهم من أن اشتغال الذمه بالمجمل يقينى (١) ، وتحصيل البراءة اليقينية واجبه ، فيحكم بالوجوب.

فقد عرفت جوابه فى أول الكتاب ، وأن الاشتغال بأزيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا يمكن تحصيل العلم به بشخصه ، ممنوع ، ولا دليل على وجوب الاحتياط.

ومن ذلك يظهر أن مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الأفعال المتردد فى كونها من أفعال الجبله والعاده أو الشرع والعباده (٢) على الشرعى ، هو الحمل على الاستحباب لا غير ، لعدم الدليل على ما فوقه.

ص: ٥٦٠

١- هذا هو قول الظن الخاص فى الأغلب وان كان بعضهم أيضا يجرى البراءة هنا أيضا. هذا كما فى الحاشيه.

٢- أى ولو لم يكن عباده إذ الشرعيه أعم من العباده. كما ذكر فى الحاشيه.

تصرف المعصوم عليهم السلام إمّا بالإمامه ، كالجهد والتصرف فى بيت المال ، أو بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة أو اليمين أو الإقرار أو علمه ، أو بالفتوى والتبليغ. وتصرفاته فى العبادات كلها من باب التبليغ (١) ، وفى غيرها قد يشته بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله لهند زوجه أبى سفيان : «خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف» (٢). حيث شكت إليه صلى الله عليه وآله وقالت : إن أبى سفيان رجل شحيح لا يعطينى ولولدى ما يكفينى. فلو كان فتوى ، فيثبت منه جواز التقاض للمسلط بإذن الحاكم وغيره ، ولو كان قضاء فلا يجوز الأخذ إلّا بقضاء قاض.

قال الشهيد فى «القواعد» (٣) : لا-ريب أنّ حمله على الإفتاء أولى ، لأنّ تصرفه صلى الله عليه وآله بالتبليغ أغلب ، والحمل على الغالب أولى من النادر. وقد يشته بين التصرف بالإمامه والفتوى ، كقوله عليه السلام : «من أحيا أرضا ميتة فهى له» (٤). فعلى الأول كما هو قول الأكثر ، لا يجوز الإحياء إلّا بإذن الإمام عليه السلام. وعلى الثانى

ص : ٥٦١

-
- ١- المقصود به الفتوى.
 - ٢- فى مضمونها فى تفسير «الكاشف» للشيخ محمد جواد مغنيه فى تفسيره للآيه ١٢ من سوره الممتحنه وفى «مجمع البيان» أتى على القصه ولكن لم يذكر اجابته صلى الله عليه وآله كما هو فى متن المصنّف.
 - ٣- «القواعد والفوائد» ١ / ٢١٦.
 - ٤- من حديث فى «الاستبصار» ٧٢ باب من أحيا أرضا ح ١ وفى «من لا يحضره الفقيه» ٧٢ باب إحياء الموات والأرضين ح ٢ بتفاوت يسير فى «التهذيب» باب أحكام الأرضين وفى «الكافى» ١٦٩ باب فى إحياء أرض الموات ح ٤ و ٣ و ٦.

يجوز ، كما ذهب إليه بعض أصحابنا (١).

ويرد عليه : إنّ التصرف بالتبليغ أغلب ، فلا بدّ من الحمل عليه كالسابق ، فلا يشترط الإذن.

وأجاب عنه الشهيد رحمه الله (٢) : بأنّ اشتراطه يعلم من دليل خارج ، لا من هذا الدليل.

ص : ٥٦٢

١- راجع ابن سعيد الحلّي / الجامع : ١٦٨.

٢- في «القواعد والفوائد» ١ / ٢١٦.

الحق أنّ نبينا صلى الله عليه وآله قبل البعثة كان متعبداً ، ولكن لا بشريعه من قبله من الأنبياء عليهم السلام .

وقيل : لم يكن متعبداً بشىء .

وقيل : كان متعبداً بشريعه من قبله على اختلاف فى مذاهبهم (١) ، فقيل : بشريعه نوح عليه السلام ، وقيل : بإبراهيم عليه السلام ،

وقيل : بموسى عليه السلام ، وقيل : بعيسى عليه السلام ، وقيل : بكلّ الشرائع ، وقيل بالوقف (٢) .

لنا : أنّ ضروره ديننا يقتضى أفضليته صلى الله عليه وآله عن كلّ الأنبياء ، وفيما ذكره يلزم تقديم المفضول ، وهو قبيح .

ولأنّه لو كان كذا ، لكان إمّا بالوحى أو بالتعليم من علمائهم .

والأوّل هو معنى الرّساله ، والموافقه لا يقتضى المتابعه .

وأما الثانى ، فلو ثبت لافتخر أهل الأديان بذلك ، ولو افتخروا به لشاع ، ولم يعاشر أهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئاً وإلّا فالعاده

تقتضى بنقله ، ولا- من كتبهم ، لأنّه صلى الله عليه وآله كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب مع ما روى الخاصّه والعامّه أنّه صلى الله عليه

وآله قال : « كنت نبياً وآدم عليه السلام بين الماء والطين » (٣) . وأيضا كون عيسى فى المهد نبياً ويحيى فى الصّبي دون نبينا صلى

الله عليه وآله إلى أربعين سنه ينافى أفضليته .

ص : ٥٦٣

١- فى مذاهب هؤلاء القائلين .

٢- بين التعبد وعدمه او بين تلك الشرائع كما فى الحاشيه .

٣- بحار الأنوار ج ١٦ باب ١٢ ص ٤٠٢ .

وأما بطلان القول بعدم تعديده بشيء فأوضح ، لاستلزامه كمال النقص وكونه أسوأ حالا من آحاد الناس ، مع ما ورد مما كان يفعله من الأعمال والحجج في الأخبار.

وأما بعد البعثة ، فالحق أيضا أنه لم يكن متعبدا بشريعته من قبله ، وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفس المتابعه. واختلف الناس فيه أيضا.

فقال بعضهم بمتابعه شرع من قبله في الجملة ، مستدلا بظواهر بعض الآيات.

لنا : ما تقدم من الأدلة : (إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى)، (١) وأن شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسألة ولا يتمسك بالأديان السابقة ، وإخباره عن التوراه برجم الزانية لإتمام الحججه على اليهود وإظهار علمه.

وأما الآيات مثل قوله تعالى : (ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) (٢) و : (فَبِهْدَاهُمُ اقْتَدِهْ) (٣) و : (شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا)، (٤) فهي محموله على أصول العقائد ، وإلا فلم يجز النسخ ، سيما مع ملاحظه قوله تعالى : (وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ). (٥)

وكذلك المراد بهدى الجميع ما اتفق الجميع فيه وهو أصول العقائد ، وإلا

ص : ٥٦٤

١- النجم : ٤.

٢- النحل : ١٢٣.

٣- الانعام : ٩٠.

٤- الشورى : ١٣.

٥- البقره : ١٣٠.

فأديانهم مختلفه (١).

ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات.

فأئده : فى حكم ثبوت أمر من الشرائع السابقه و لم يثبت نسخه فى شريعتنا

إذا ثبت بطريق صحيح أمر من الشرائع السابقه ولم يثبت نسخه فى ديننا ، فهل يجوز لنا اتّباعه أم لا؟ مثل أن يذكر فى القرآن أو فى الأخبار المتواتره حكم من الأحكام فى شرع من الشرائع السابقه مثل قوله تعالى فى شأن يحيى عليه السلام : (مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنْ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا) (٢) ونحو ذلك.

اختلف الأصوليون فيه على قولين.

والأقوى أنه إن فهم أنه تعالى أو نبيّه صلى الله عليه وآله نقل ذلك على طريق المدح لهذه الأئمه أيضا ، وبحيث يدلّ على حسنه مطلقا ، فنعم ، وإلا فلا.

وربّما يقال : إنّ عدم علم الناسخ كاف فى استصحاب بقائه ، فهو حجّه مطلقا ، وهو مبنيّ على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا ، وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ ، بل التحقيق أنه بالوجه والاعتبارات وإن كنا لا نمنع الذاتيه فى بعض الأشياء ، لكن أعمال الاستصحاب لا يمكن إلاّ مع قابليه المحلّ ، كما سيجىء تحقيقه.

ويتفرّع على المسأله فروع ذكرها فى «تمهيد القواعد» :

منها : الاحتجاج على أرجحيه العباده على التزويج ، بالآيه المتقدمه (٣).

ص : ٥٦٥

١- فلا يصح الاقتداء فيها جميعا وهى مختلفه.

٢- آل عمران : ٣٩.

٣- فى مدح نبي الله يحيى عليه وعلى نبينا الصلاه والسلام بالحضور.

ومنها: لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائه خشبه ، فضربه بالعثكال ونحوه لقوله تعالى : (وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا) (١) لأتوب عليه السلام ، والضغث هو الشماريخ القائم على الساق الواحد وهو المسمى بالعثكال.

قال في «تمهيد القواعد» : وهذا الحكم مروى عندنا في اليمين بشروط خاصه ، وفي الحدود كذلك ، لا مطلقا.

ومنها: الاحتجاج بقوله تعالى : (وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) (٢) وعلى صحه كون عوض الجعالة مجهولا.

ومنها: الاحتجاج بقوله تعالى : (وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيُعْبَدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) (٣) ، على اشتراط الإخلاص إن لم نضم إليها قوله تعالى : (وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) (٤) فقد يفسر القيمه بالثابته التي لا تنسخ.

ص: ٥٦٦

١- ص : ٤٤.

٢- يوسف : ٧٢.

٣- البينه : ٥.

٤- البينه : ٥.

إشارة

تقرير المعصوم عليه السلام حجّه ، وهو أن يفعل بحضوره فعل ، أو أطلع على فعل في عصره ولم ينكر ، فهو يدلّ على الجواز إن لم يمنعه مانع من خوف أو تقيّه (1) أو سبق منعه عليه أو معلومته عدم الفائدة في المنع ، ونحو ذلك من المصالح. وأصالة عدمه تكفي في المقام ، وكذلك إذا أطلع أنّ المكلف اعتقد شيئاً على خلاف الواقع. والدليل على ذلك لزوم التّهي عن المنكر سيّما على المعصوم عليه السلام ، وأنّ التقرير على الحرام حرام لكونه إعانه على الإثم ، فالظّاهر من السّكوت الرضا بفعله.

قال المحقّق في «المعتبر» : وأمّا ما يندر فلا حجّه فيه ، كما روى أنّ بعض الصّيّحابه قال : كنّا نجامع فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل لجواز أن يخفى فعل ذلك على النبيّ صلى الله عليه وآله. فلا يكون سكوته صلى الله عليه وآله عنه دليلاً على جوازه.

لا- يقال : قول الصحابيّ : كنّا نفعل ، دليل على عمل الصّيّحابه أو أكثرهم ، فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله لأنّنا نمناه إذ قد يخبر بمثل ذلك عن نفسه أو عن جماعه يمكن أن يخفى حالهم على النبيّ صلى الله عليه وآله.

إيقاظ : في الرّؤيا و حجّتها

قيل : إنّ الحكم الذي حكم به المعصوم عليه السلام في الرّؤيا حجّه ، لما ورد من أنّ «من رآه فقد رآه وأنّ الشيطان لا يتمثل به» (2).

ص: ٥٦٧

١- والتقيّه في غير النبيّ صلى الله عليه وآله.

٢- الصدوق في «العيون» و «الأمالى» عند علي بن الحسن بن فضال عن الامام الرضا عليه السلام أنّه قال : ولقد حدثني أبي عن جدي عن أبيه عليهم السلام أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال : من رآني في منامه فقد رآني لأحد الشيطان لا- يتمثل في صورتي ولا- في صورة أحد من أوصيائي ولا في صورته واحد من شيعتهم ، وأنّ الرّؤيا الصادقة جزء من سبعين جزءاً من النبوه. وكما في «من لا- يحضره الفقيه» أيضا ج ٢ ص ٣٥٠ ب ٢١٧ ح ٣٣. وقال في البحار : لعل المراد بالشيعه هو الخلص منهم كسلمان وأبي ذرّ وعمّار وأمّثالهم.

وردّ : بأنّه فرع أن يعرفه بصورته في اليقظه حتّى يصدق عليه أنّه رآه ، فلا يتمّ الإطلاق.

وأجيب : بأنّه ورد أنّه رأى أحد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا عليه السلام فقال عليه السلام : هو رسول الله صلى الله عليه وآله «من رآه فقد رآه» (١). ومن المعلوم أنّ الرائي لم يره صلى الله عليه وآله.

ويدفعه : أنّ كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ، ويظهر في اليقظه أنّه كان عالما صالحا تروى بصورته إظهارا لجلالته ، كما في حكاية رؤيا المفيد رحمه الله حيث رأى في المنام فاطمه الزهراء صلوات الله عليها والحسين عليهما السلام معها قالت له في المنام : يا شيخ علمهما الفقه (٢) ، فجاءت في يومه والده السيدين المرتضى والرضي

ص: ٥٦٨

١- كما رواها الصدوق في «الامالي» و«العيون» عن محمد بن ابراهيم الطالقاني عن ابن عقده عن علي بن الحسن بن فضال عن أبيه عن الرضا عليه السلام أنّه قال له رجل من أهل خراسان يا بن رسول الله ، رأيت رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام كأنّه يقول لى : كيف أنتم اذا دفن في أرضكم بضعتى ، واستحفظتم وديعتى وغيب في ثراكم نجمى. فقال له الرضا عليه السلام : أنا المدفون في أرضكم وأنا بضعه من نبيكم وأنا الوديعه والنجم ألا فمن زارنى وهو يعرف ما أوجب الله تبارك وتعالى في حقى وطاعتى فأنا وآبائى شفعاؤه يوم القيامة ومن كنا شفعاؤه يوم القيامة نجا ولو كان عليه مثل وزر الثقلين الأانس والجنّ. انتهى. رزقنا الله شفاعته فى الآخرة وزيارته وخدمته فى الأولى أنّه سميع مجيب.

٢- كما فى كتاب «دار السلام» للنورى ونقله عن ابن ابى الحديد فى «شرح نهج البلاغه» عن فخار بن معد الموسوى. ولكن ليس فى عبارته السيده الزهراء عليها السلام يا شيخ.

رحمهم الله بهما وقالت : يا شيخ علمهما الفقه. وكيف كان ، فالاعتماد مشكل ، سيّما إذا خالف الأحكام الشرعيّة الواصلة إلينا ، مع أنّ ترك الاعتماد مطلقا حتّى فيما لو لم يخالفه شيء أيضا مشكل ، سيّما إذا حصل الظنّ بصحّته ، وخصوصا لمن كان أغلب رؤياه صادقه ، سيّما بملاحظه ما رواه الكليني رحمه الله في الحسن لإبراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سمعته يقول : «رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء من أجزاء النبوّه» (١).

وفى الصحيح عن معمر بن خلّاد عن الرضا عليه السلام قال : إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله كان إذا أصبح قال لأصحابه : «هل من مبشرات. يعنى به الرؤيا» (٢) ، وفى معناه روايات أخر (٣).

قد تمّ المجلّد الأوّل من القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه.

الحمد لله ربّ العالمين أوّلا وآخرا وصلّى الله

على سيّدنا ونبينا محمّد وآله وسلّم

تسليما يا أرحم الراحمين.

ص : ٥٦٩

١- وقريب منه روى الصدوق فى «العيون» و «المجالس» وقد ذكر النورى فى «دار السلام» فى فوائد الرّؤيا روايات كثيره فى هذا المقام.

٢- وقد ذكره فى فوائد الرّؤيا النورى فى «دار السلام».

٣- كما فى «جامع الأخبار» عن الائمة عليهم السلام : انقطع الوحي وبقى المبشرات ألا وهى نوم الصالحين والصالحات. وفى «البحار» عن شرح السنه باسناده عن عباده بن الصامت قال : سألت رسول الله صلى الله عليه وآله عن قوله تعالى : (لَهُمُ الْبُشْرَى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) قال : هى الرّؤيا الصالحه يراها المؤمن أو يرى له.

- (أُحِلَّتْ لَكُمْ بِهِمَهُ الْأَنْعَامُ ...) ٢٠٨ و ٥٩
- (أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ) ١٩٦
- (اذْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ) ٢١٨
- (الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) ١٥
- (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا) ٢٢٠
- (إِلَى الْمَرَافِقِ) ٢٠٣
- (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ ...) ٤١٥
- (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) ١٩٣ و ٤٥١
- (إِنَّ اللَّهَ مُبْتَلِيكُمْ بِنَهَرٍ فَمَنْ شَرِبَ مِنْهُ فَلَيْسَ مِنِّي ...) ١١٢
- (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبُحُوا بَقَرَةً) ٢١٨
- (إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ) ٣٢٦
- (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا ...) ٨٥ و ١٦٠ و ٤٠٣ و ٤٦١
- (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ) ٤٦٣ و ٤٦٦ و ٤٦٩
- (إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ) ٤٠
- (إِنَّكَ لَرَسُولُ اللَّهِ) ٣٤٦ ، ٣٥٦
- (إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالْدَّمَ وَلَحْمَ الْخِنزِيرِ) ٦٩

(إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ) ٣٥٦

(إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى) ٥٦٤

(إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) ٤٥٠

(أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنْ وَلَا هُمْ يُنظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا) ١١٢

(أَخَصَّنْتَ فَرْجَهَا) ١٩٦

(أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ) ١٩٦

(أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) ٢٠٩

(أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَمْ بِهِ جِنَّةٌ) ٣٤٧

(أَقِمِ الصَّلَاةَ) ٥٥٧

(أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ٢١٢ و ٥٩

(أَمْ بِهِ جِنَّةٌ) ٣٤٧

(أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً) ١٩٦ و ٢١٣ و ٢١٨

(أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النَّكَاحِ) ١٩٦

(بَقْرَةٌ لَا فَارِضٌ وَلَا بَكْرٌ) ٢١٨

(تَبَيَّنَا لِكُلِّ شَيْءٍ) ١٦٦

(ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ) ٥٦٤

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ وَالِدَمُّ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ) ٢٠٨

(حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ) ٢٠٨

(خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ) ٧

(خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا) ٧

(شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا)..... ٥٦٤

ص: ٥٧٢

(صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا)..... ٢١٣

(عِبَادِي)..... ٤١

(غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ)..... ٣٣٣

(فَاقِعٌ لَوْنُهَا تَسْرُّ النَّاطِرِينَ)..... ٢١٨

(فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ)..... ٢٥٤ و ٢٤٣

(فَبِعِزَّتِكَ لَأُغَوِّيَهُنَّ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ)..... ٤٠

(فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدِهِ)..... ٥٤٤

(فَتَلَقَى آدَمَ مِنْ رَبِّهِ كَلِمَاتٍ فَتَابَ عَلَيْهِ)..... ٣٣٤

(فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا)..... ٣٣

(فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ)..... ٥٥٥

(فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ ...)..... ٤٠٨

(فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ)..... ٤٣٦

(قَالُوا ادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا لَوْنُهَا)..... ٢١٨

(قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي)..... ٥٥٤

(قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ ...)..... ٤٩

(قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ)..... ٢٠٩

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ)..... ٣٢٢

(لَئِنْ رَجَعْنَا إِلَى الْمَدِينَةِ لَيُخْرِجَنَّ الْأَعَزُّ مِنْهَا الْأَذَلَّ)..... ٣٤٦

(لَا تُنْفِقُوا عَلَى مَنْ عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ)..... ٣٤٦

(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ)..... ٣٢٦

(لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)..... ١٥٩

ص: ٥٧٣

- (لِتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ)..... ١٦٦
- (لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ)..... ٢٥٣
- (لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ)..... ٥٥٥
- (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا)..... ٤١٣
- (مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ)..... ٣٣١
- (مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا)..... ٥٦٥
- (مِمَّنْ تَرْضَوْنَ)..... ٤٩٩
- (وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ)..... ٥٥٤
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)..... ١٨٦
- (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا)..... ٥٥٧
- (وَالَّذِينَ يَزُمُونَ* شَهَادَةَ أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا)..... ١٢٤
- (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)..... ٢٢٠
- (وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ)..... ٢١٢
- (وَاللَّهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ)..... ٣٤٥
- (وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ)..... ١٣٠
- (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ)..... ٢٠٣
- (وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ)..... ١٥
- (وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَى ...)..... ٣٢٢
- (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ)..... ٢٨٥
- (وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)..... ١٩٦

(وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ) ٥٥٥

(وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) ٢١٩

(وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ٢٦٣

(وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) ٩

(وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) ١٤٩

(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْدِهِنَّ) ١٣٠

(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرِدْدِهِنَّ) ١٣٧ و ٣٦٠

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ١٨٦ و ٦٣

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ١٨٣ و ١٨٦ و ١٩٣ و ١٩٦

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) ١٨٦

(وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا) ٥٦٦

(وَذَلِكَ دِينُ الْقِيَمَةِ) ٥٦٦

(وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ) ٣٣١

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) ٢٥٣

(وَكَذَلِكَ زَيْنٌ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءَهُمْ) ٣٢٩

(وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا) ٣٣٥

(وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرِ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ) ٧

(وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ٣٩٦ و ٤٥٠

(وَلَمَنْ جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ) ٥٦٦

(وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ) ١٦٠ و ٥٥٥

(وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ)..... ٤١

ص: ٥٧٥

(وَمَا أَمُرُوا إِلَّا لِیُعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّینَ) ۵۶۶

(وَمَا كَادُوا یَفْعَلُونَ) ۲۱۸ و ۲۱۹

(وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ یَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَأً) ۲۹

(وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَانْتَهُوا) ۵۵۵

(وَمِنْهُمْ مَنْ یَلْمِزُكَ فِی الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا ...) ۲۲۹

(وَمَنْ یَزَعِبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) ۵۶۴

(وَمَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ...) ۲۵۱

(وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ) ۲۶۳

(هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ) ۳۳۲

(هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ * الْأَنْبَابِ) ۳۱۳

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ۴۵۰

(يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ۱۳۴

(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) ۲۲۸ و ۲۲۹

(يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) ۲۲۸

(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) ۴۳۳

- إذا كان الماء قدر كثر لم ينجسه شيء..... ١٧٩ و ٣٨٦
- إذا نزلت بكم حادثه لا تجدون حكمها فيما روى عنّا..... ٤٦٤
- اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه..... ٢٤٥ و ٢٨٣
- البئعان بالخيار ما لم يفترقا..... ٣٤٨
- إنّ القرآن نزل على سبعة أحرف..... ٣٣٢
- إنّ القرآن واحد نزل من عند واحد ولكنّ الاختلاف يجيء من قبل الرّواه..... ٣٣٢
- إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام..... ٣٣٢
- إنّ للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه بطناً إلى سبعة أبطن..... ٣٣٢
- إنّما الأعمال بالنيّات..... ٢٤٨ و ٣٨٥
- إنّى تارك فيكم الثقلين..... ٣٨٥
- أتانى آت من الله فقال : إنّ الله يأمرك أن تقرأ القرآن..... ٣٣٣
- أسمع الحديث منك فأزيد وأنقص. قال : إن كنت تريد معانيه فلا بأس..... ٥٢٥
- أمّا الأكبر فحرّفناه وبدّلناه وأمّا الأصغر فقتلناه..... ٣٢٦
- أنتم أفقه الناس إذا عرفتم معانى كلامنا ، إنّ الكلمه لتصرف على وجوه..... ٨٦
- أنزلوا داود الرّقى منى بمنزله المقداد عن رسول الله..... ٥١٢
- خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف..... ٥٦١

- خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء..... ١٧٩
- رأى المؤمن ورؤياه فى آخر الزمان على سبعين جزء من أجزاء النبوة..... ٥٦٩
- صلّوا كما رأيتمونى أصلى..... ٢١٤
- علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا..... ٨٧
- فإنّ أمر النبى صلى الله عليه وآله مثل القرآن ، منه ناسخ ومنسوخ..... ٨٦
- فبما سقت السماء العشر..... ٢١٣
- فربّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه..... ٢٧٩
- فقليل : نعم. فقال : فلا إذن..... ١٣٨
- كذبوا أعداء الله ، ولكنّه نزل على حرف واحد من عند الواحد..... ٣٣١
- كلّكم جائع إلّا من أطعمته..... ٤٢
- كنت نبيا وآدم عليه السلام بين الماء والطين..... ٥٦٣
- كونوا مع الجماعة..... ٢٥٥
- كيف خلّفتمونى فى الثقلين من بعدى؟..... ٣٢٦
- لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كثر..... ٣٨٦
- لا تجتمع امتى على الخطأ..... ٢٤١ و ٢٥٤ و ٢٨٨ و ٢٩٢ و ٣٠٥
- لا صلاة إلّا بطهور..... ٢٠٥ و ٢٨
- لا صلاة إلّا بفتح الكتاب..... ٢٠٨
- لا صلاة لجار المسجد إلّا فى المسجد..... ٢٠٨
- لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل..... ٢٠٥
- لا نكاح إلّا بولي..... ٢٠٥ و ٢٨

لا يزال طائفه من امتي على الحقّ..... ٢٧٥ و ٢٩٢

ص: ٥٧٨

- لَمَّا مَرَّ بِشَاهِ مِيمُونَةَ عَلَى مَا رَوَاهُ الْعَامَّةُ : أَيُّمَا إِهَابٍ دَبِغٌ فَقَدْ طَهَرَ..... ١٣٩
- لَمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَجْمَعْ أُمَّتِي عَلَى خَطَأٍ..... ٢٥٥ و ٢٥٧
- لَوْ عَمِدُوا إِلَى أَيِّ بَقْرَةٍ أَجْزَأَتْهُمْ وَلَكِنَّهُمْ شَدَّدُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ..... ٢١٩
- مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَهِيَ لَهُ..... ٥٦١
- مَنْ أَدْرَكَ رُكْعَةً مِنَ الْوَقْتِ فَقَدْ أَدْرَكَ الْوَقْتَ..... ٥٢٤
- مَنْ بَلَغَهُ ثَوَابٌ عَلَى عَمَلٍ فَفَعَلَهُ التَّمَّاسُ ذَلِكَ الثَّوَابُ أَوْ تَبَهُ..... ٥٣٢
- مَنْ رَأَاهُ فَقَدْ رَأَاهُ وَأَنَّ الشَّيْطَانَ لَا يَتَمَثَّلُ بِهِ..... ٥٦٧ و ٥٦٨
- مَنْ كُنْتَ مَوْلَاهُ فَعَلَيْ مَوْلَاهُ..... ٣٨٥
- مَهْ كَفَّ عَنْ هَذِهِ الْقُرَّاءِ ، وَاقْرَأْ كَمَا يَقْرَأُهَا النَّاسُ حَتَّى يَقُومَ الْقَائِمُ..... ٣٢٤
- نَزَلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ كُلُّهَا كَافٌ شَافٌ..... ٣٣١
- نَزَلَ عَلَى حَرْفٍ وَاحِدٍ مِنْ عِنْدِ الْوَاحِدِ..... ٣٣١
- نَصَرَ اللَّهُ مَنْ مَقَالَتِي فَرَعَاها [فَوَعَاها]..... ٥٢٧
- وَاعْلَمُوا أَنَّهُ لَيْسَ مِنْ عِلْمِ اللَّهِ وَلَا مِنْ أَمْرِهِ أَنْ يَأْخُذَ أَحَدٌ مِنْ..... ٣١٦
- وَقَدْ سُئِلَ عَنْ بَثْرِ بَضَاعِهِ : خَلَقَ اللَّهُ الْمَاءَ طَهُورًا لَا يَنْجَسُهُ شَيْءٌ..... ١٣٩
- وَقَدْ سُئِلَ عَنْ بَيْعِ الزُّطْبِ بِالتَّمْرِ : أَيَنْقُصُ إِذَا جَفَّ..... ١٣٨
- وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ : هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ ، الْحَلُّ مَيْتَتُهُ..... ١٣٩
- وَلَا تَشْرَبُ سُورَ الْكَلْبِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ حَوْضًا كَبِيرًا يَسْتَسْقَى مِنْهُ الْمَاءُ..... ٣٨٦
- هَلْ مِنْ مَبَشِّرَاتٍ. يَعْنِي بِهِ الرُّؤْيَا..... ٥٦٩
- يَجِيئُنِي الْقَوْمُ فَيَسْتَمْعُونَ مِنِّي حَدِيثَكُمْ فَأُضْجِرُ وَلَا أَقْوَى..... ٥٤٦
- يَدُ اللَّهِ عَلَى الْجَمَاعَةِ..... ٢٥٥

- المقصد الثاني : فى بيان بعض مباحث التخصيص.....٧
- قصر العام على بعض ما يتناوله.....٧
- قانون : العام إذا خصص ففي كونه حقيقه فى الباقي أو مجازا.....١٨
- الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفاده معانيها.....١٨
- الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس.....٢٧
- فى تقرير الدلالة فى الاستثناء.....٣٠
- الاستثناء المستغرق لغو.....٣٩
- قانون : فى حجه العام المخصص بمجمل وبمبين.....٥٩
- تنبه : الكلام فى الباقي من الاستثناء.....٧٠
- قانون : العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص.....٧٢
- المقصد الثالث : فيما يتعلق بالمخصص.....٩٣
- قانون : إذا تعقب المخصص عمومات متعدده.....٩٣
- قانون : فى تعقب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله.....١٣٠
- قانون : اللفظ الوارد بعد سؤال يتبع السؤال فى العموم والخصوص.....١٣٨
- قانون : تخصيص العام بمفهوم المخالفه.....١٤٢
- قانون : تخصيص الكتاب بالكتاب والكلام فيه بالإجماع وبالخير المتواتر.....١٥٤

قانون : ورود عام وخاص متنافيا الظاهر.....	١٦٤
الباب الرابع : فى المطلق والمقتيد.....	١٧٨
قانون : المطلق.....	١٧٨
المقتيد.....	١٧٩
الباب الخامس : فى المجمل والمبين والظاهر والمأول.....	١٩٦
قانون : المجمل.....	١٩٦
قانون : المبين.....	٢١٢
قانون : الكلام فى تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة وتأخيره عن وقت الخطاب....	٢١٦
تنبيه : الكلام فى البيان.....	٢٢٧
قانون : الظاهر والأول.....	٢٢٨
الباب السادس : فى الأدله الشرعيه.....	٢٣١
المقصد الأول : فى الإجماع.....	٢٣١
الإجماع فى الأخبار.....	٢٥٤
تنبيهات.....	٢٦٧
(١) فى الإجماع السكوتى.....	٢٦٧
(٢) فى العلم بكون المسأله إجماعيه فى زماننا.....	٢٦٨
(٣) فيما لو افتى جماعه من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف.....	٢٧٤
(٤) إلحاق المشهور بالمجمع عليه.....	٢٧٥
فى إطلاق الإجماع على غير مصطلح الأصولى.....	٢٨٠
قانون : خرق الإجماع.....	٢٨١

- قانون : اختلاف الأئمة على قولين ٢٩٠
- قانون : الإجماع المنقول بخبر الواحد ٢٩٣
- المقصد الثاني : فى الكتاب ٣١٠
- قانون : العمل بمحكّمات الكتاب ٣١٠
- قانون : القرآن متواتر ٣٢١
- المقصد الثالث : فى السنّه ٣٣٨
- المطلب الأوّل : فى القول ٣٣٨
- قانون : الحديث ٣٣٨
- تنبيهان : (١) المعتبر فى الاتصاف بالصّدق والكذب ٣٦٤
- (٢) الصّدق والكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقيديّه ٣٦٤
- قانون : كيفيه أقسام الخبر فيما هو معلوم الصّدق والكذب وفيما لا يعلم ٣٦٧
- تنبيهات : (١) فى كيفيه العلم الحاصل بالتواتر ٣٧٣
- (٢) ما يتعلّق بالمخبرين وبالسّامع فى المتواتر ٣٨٠
- (٣) أقل عدد التواتر ٣٨٣
- تتميم : فى المتواتر بالمعنى ٣٨٥
- تصوّرات فى المتواتر ٣٨٥
- قانون : الخبر الواحد ٣٩٣
- قانون : حجّيه خبر الواحد العارى عن القرائن ٤٠١
- فى أدلّه خبر الواحد ٤٠٣
- قوله تعالى : (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) ٤٠٣

قوله تعالى : (فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) ٤٠٨

ص: ٥٨٣

قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى)..... ٤١٥

اشتهار العمل بخبر الواحد..... ٤١٦

الأدلة الدالة على حجّيه ظنّ المجتهد في حال الغيبه..... ٤٢٠

في أدله النافين لحجّيه خبر الواحد بالخصوص..... ٤٥٠

قانون : شرائط للعمل بخبر الواحد..... ٤٥٩

الأظهر قبول أخبار الموثّقين..... ٤٦٧

حجّه القول بالعمل بخبر مجهول الحال..... ٤٧٣

في الضبط..... ٤٧٦

تنبيه : المعتبر في شرائط الرّاوى حال الأداء لا حال التحمّل..... ٤٧٨

قانون : عداله الرّاوى..... ٤٨٣

قانون : الجرح والتعديل..... ٥٠٦

قانون : تعارض الجرح والتعديل..... ٥١١

تنبيه : في المزكى والجرح..... ٥١٥

قانون : اسناد العدل الحديث إلى المعصوم ولم يلقه أو ذكر واسطه مبهمه..... ٥١٧

قانون : جواز نقل الحديث بالمعنى..... ٥٢٢

خاتمه..... ٥٢٩

في تنويع خبر الواحد باعتبار أحوال رواته..... ٥٢٩

الصّحيح..... ٥٢٩

الحسن والموثّق..... ٥٣٠

الضعيف..... ٥٣٢

فِي أَقْسَامِ أُخْرَى لِلخَبْرِ الوَاحِدِ بِاعتِبارَاتِ شَتَى ٥٣٩

ص: ٥٨٤

٥٤٥ فى مستند الزاوى

٥٤٧ أقسام الأجازة

٥٥٠ المطلب الثانى : فى الفعل والتقرير

٥٥٠ قانون : فعل المعصوم عليه السلام

٥٥٨ قانون : فعل المعصوم عليه السلام فى مقام البيان

٥٦١ قانون : تصرف المعصوم عليه السلام

٥٦٣ قانون : فى تعبد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة

٥٦٥ فائده : فى حكم ثبوت أمر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه فى شريعتنا

٥٦٧ قانون : تقرير المعصوم عليه السلام

٥٦٧ إيقاظ : فى الزوايا وحجتها

٥٧١ فهرس الآيات

٥٧٧ فهرس الزوايات

فهرس الموضوعات ٥٨١

ص: ٥٨٥

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ٩

المقدمة:

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

إجراءات المؤسسة:

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

الأهداف:

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

السياسات:

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

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

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

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

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

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

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

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

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

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

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

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

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

عنوان المكتب المركزي

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

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir

البريد الإلكتروني : Info@ghbook.ir

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز
الغمامة
اصبحان
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

