



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

# المعاني والحكم

في الأصول والسياسة

للمرحوم الشيخ محمد باقر

ص

المطبعة الكائن في مدينة قزوین

الطبعة الأولى سنة ۱۳۰۵

۱۳۰۵

۱۳۰۵

۱۳۰۵

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
٢٥	القوانين المحكمه فى الاصول المتقنه
٢٥	اشاره
٢٥	المجلد ١
٢٥	اشاره
٢٩	الاهداء
٣١	مقدمه التحقيق
٤١	ترجمه المصنّف
٤١	اشاره
٤٥	فى تصانيفه
٤٨	خطبه الكتاب
٥٣	المقدمه
٥٣	اشاره
٥٨	فى تعريف أصول الفقه
٦١	فى تعريف الفقه
٧٤	قانون : اللفظ الكلى و الجزئى و المتواطىء و المشكك
٧٧	فى تقسيمات الألفاظ
٧٩	قانون : فى الحقيقه و المجاز
٨١	قانون : طرق معرفه الحقيقه و المجاز
٨١	اشاره
٨١	التنصيص و التبادر
٨٨	صحه السلب و عدمها
٩٤	الأطراد
٩٤	اشاره

٩٧	الوضع الشخصى و النوعى
١٠٥	قانون : استعمال اللفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له
١١٢	قانون : تعارض الأحوال
١١٩	قانون : الحقيقه الشرعيه
١١٩	اشاره
١٢٤	فى الصحيح و الأعم
١٥٥	تذنيبان
١٥٨	قانون : فى بيان المشترك
١٥٨	اشاره
١٦٥	استعمال المشترك فى أكثر من معنى يتصور على وجوه
١٦٩	استعمال المشترك فى التثنيه و الجمع و حججهم
١٧٣	قانون : استعمال اللفظ المشترك فى المعنى الحقيقى و المجازى
١٨٠	قانون : المشتق
١٨٠	اشاره
١٨٨	تتميم : فى مبادئ المشتقات
١٩٠	الباب الأول : فى الأوامر و التواهى
١٩٠	اشاره
١٩٠	المقصد الأول : فى الأوامر
١٩٠	قانون : معنى الأمر
١٩٤	قانون : صيغه إفعال
١٩٤	اشاره
٢٠٥	تنبيه على كلام «المعالم» فى شيوع النذب فى صيغه الأمر
٢٠٧	قانون : وقوع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام ظنه أو توهمه
٢١١	قانون : دلالة صيغه الأمر من ناحيه المره أو التكرار
٢١١	اشاره
٢١٤	تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفه

- ٢١٩ ..... قانون : دلالة صيغته الأمر من ناحيته الفور أو التراخي
- ٢١٩ ..... اشاره
- ٢٢٧ ..... تذييب : فيمن ترك الامتثال فورا و تكليفه في الزمن المتأخر و عدمه
- ٢٣٠ ..... قانون : الأمر و وجوب المقدمات أم لا
- ٢٣٠ ..... اشاره
- ٢٣٤ ..... في المقدمه غير المقدوره و الواجب المشروط
- ٢٣٥ ..... النزاع في وجوب مقدمات الواجب و الكلام في الواجب المطلق
- ٢٣٥ ..... الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى
- ٢٣٧ ..... دلالة الالتزام إما لفظيه و إما عقليه
- ٢٣٩ ..... وجوب المقدمه من التوصليات
- ٢٥١ ..... تنبيهات
- ٢٥١ ..... الأول : في المنصوص و غير المنصوص
- ٢٥٢ ..... الثانى : فى التروك المستلزمه للترك الواجب
- ٢٥٣ ..... الثالث : دلالة الواجب على وجوب جزئه
- ٢٥٤ ..... قانون : الأمر بالشىء و ضده الخاص
- ٢٥٤ ..... اشاره
- ٢٥٤ ..... الاولى : المراد من الضدّ
- ٢٥٤ ..... الثانيه : ترك الضدّ
- ٢٥٨ ..... الثالثه : المباح و جواز تركه
- ٢٦٢ ..... الرابعه : المأمور به المضيق و الضد الموضع
- ٢٦٧ ..... فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرم و المستلزم للمحرم محرم
- ٢٦٩ ..... لو لم يحرم الضد و تلبس به
- ٢٧٠ ..... تنبيهان
- ٢٧٠ ..... الأول : فى القول بإبدال النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب
- ٢٧١ ..... الثانى : النزاع فى أنّ النهى هل هو أمر بضده أم لا بعينه
- ٢٧٢ ..... قانون : الاختلاف فى المأمور به

- ٢٧٢ ..... اشاره
- ٢٧٥ ..... فائده : الاختلاف فى اتصاف الزائد بالوجوب
- ٢٧٧ ..... قانون : الاختلاف فى الواجب الموسع
- ٢٧٧ ..... اشاره
- ٢٨٤ ..... تتميم : التوسعه فى الوقت إما محدوده أو غير محدوده
- ٢٨٥ ..... تنبيه : فى التخيير فى اللوازم
- ٢٨٧ ..... قانون : الواجب الكفائى
- ٢٩٠ ..... قانون : الأمر المعلق بالكلّى ظاهرا
- ٢٩٠ ..... اشاره
- ٢٩٥ ..... تنبيه و تحقيق : صيغه الأمر و اعتباراتها الثلاث
- ٢٩٧ ..... قانون : عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط
- ٣٠٨ ..... قانون : إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا
- ٣١٥ ..... قانون : رسم مقدمات الأمر يقتضى الإجزاء
- ٣١٥ ..... اشاره
- ٣١٥ ..... الأولى : الإجزاء
- ٣١٦ ..... الثانيه : فى حقيقه الأمر و تعيينه
- ٣١٩ ..... الثالثه : الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعتد به
- ٣٢٠ ..... الرابعه : القضاء يطلق على معان
- ٣٢٧ ..... قانون : أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد
- ٣٣٢ ..... قانون : أنّ الأمر بالأمر أمر
- ٣٣٤ ..... المقصد الثانى : فى النواهى
- ٣٣٤ ..... قانون : النهى هو طلب ترك الفعل و صيغته
- ٣٣٨ ..... قانون : النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل
- ٣٣٨ ..... اشاره
- ٣٤٠ ..... فائدتان
- ٣٤٠ ..... الأولى : فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده

- الثانيه : الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا - ٣٤١
- قانون : في دلاله النهى على التكرار أم لا - ٣٤٢
- اشاره - ٣٤٢
- تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور - ٣٤٤
- قانون : الاختلاف في جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد - ٣٤٧
- اشاره - ٣٤٧
- وجوه في الدلاله على جوازه - ٣٥٠
- الأول : الحكم إنما تعلق بالطبيعه - ٣٥٠
- الثانى : وقوعه الكثير في الشرع في العبادات المكروهه دليل على جوازه - ٣٥٤
- وجوه من الأجوبه - ٣٥٥
- اشاره - ٣٥٥
- الأول : فى المناهى التنزيهيه - ٣٥٥
- الثانى : المراد بالكراهه هو كونه أقل ثوابا - ٣٥٧
- الثالث : المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها و سميّت بخلاف الأولى - ٣٤٢
- وجوه فى وجه ترجيح النهى - ٣٧٥
- فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين و الأقوال فيه - ٣٧٧
- قانون : الاختلاف فى دلاله النهى على الفساد فى العبادات و المعاملات - ٣٨١
- اشاره - ٣٨١
- مقدمات - ٣٨١
- اشاره - ٣٨١
- الأولى : المراد بالعبادات و المعاملات هنا - ٣٨١
- الثانيه : الأصل فى العبادات و المعاملات هو الفساد - ٣٨٢
- الثالثه : محلّ النزاع فى هذا الأصل المذكور - ٣٨٣
- الرابعه : اختلاف الفقهاء و المتكلمون فى معنى الصحه و الفساد فى العبادات - ٣٨٨
- و اما الصحه و الفساد فى العقود و الايقاعات - ٣٩٠
- الأقوال فى المسأله - ٣٩١

- ٣٩٤ ..... عدم الدلالة على الفساد في المعاملات
- ٣٩٧ ..... حجته القول بالدلالة مطلقا في العبادات و المعاملات و ردّها
- ٣٩٨ ..... حجته القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط و جوابها
- ٤٠٠ ..... حجته القول على عدم الدلالة لغه و جوابها
- ٤٠٠ ..... حجته القول بعدم الدلالة مطلقا و جوابها
- ٤٠١ ..... تذييبات
- ٤٠١ ..... الأول : في المنهى عنه لوصفه
- ٤٠١ ..... الثاني : في المنهى عنه لشرطه
- ٤٠٢ ..... الثالث : إفراط أبو حنيفة و صاحبه بقولهم : بدلاله النهى على الصحة
- ٤٠٤ ..... الباب الثاني : في المحكم و المتشابه و المنطوق و المفهوم
- ٤٠٤ ..... اشاره
- ٤٠٤ ..... المقصد الأول : في المحكم و المتشابه
- ٤١٠ ..... المقصد الثاني : في المنطوق و المفهوم
- ٤١٠ ..... اشاره
- ٤١١ ..... قانون : المنطوق إما صريح أو غير صريح و أقسامهما
- ٤١٥ ..... قانون : في حجيه مفهوم الشرط و الاختلاف فيها
- ٤١٥ ..... اشاره
- ٤١٥ ..... مقدمات
- ٤١٥ ..... الأولى : لفظ الشرط و استعماله في معان
- ٤١٦ ..... الثانيه : الجملة الشرطيه و استعمالها في معان كثيره
- ٤٢١ ..... النزاع في تعليق الحكم على شيء بكلمه إن و اخواتها
- ٤٢٩ ..... قانون : الاختلاف في أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا
- ٤٢٩ ..... اشاره
- ٤٢٩ ..... احتج المثبتون و الجواب عليها
- ٤٣٢ ..... احتج النافون و الجواب عليها
- ٤٣٣ ..... فوائد

- ٤٣٣ ..... اشاره
- ٤٣٣ ..... الأولى : حجيه مفهوم الشرط و الوصف ونحوهما إنما هو إذا لم يكن على طبق الغالب -
- ٤٣٤ ..... الثانيه : التوهم فى فائده المفهوم و ثمره الخلاف فى المفهوم الموافق و المخالف للأصل
- ٤٣٥ ..... الثالثه : مقتضى المفهوم المخالف إنما هو رفع الحكم الثابت و توهمان
- ٤٣٩ ..... الرابعه : لا دلالة فى الغنم السائمه زكاه على نفي الزكاه من معلوفه الابل بإحدى الدلالات
- ٤٤١ ..... قانون : حججه مفهوم الغايه و الاختلاف فيه -
- ٤٤٤ ..... قانون : حججه مفهوم الحصر
- ٤٤٤ ..... اشاره
- ٤٤٧ ..... الاختلاف فى كون الدلاله فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق
- ٤٤٨ ..... احتج النافون و الجواب عليها
- ٤٥١ ..... الحصر بآتما
- ٤٥٤ ..... اختلاف المثبتون
- ٤٥٥ ..... قانون : عدم حجتيه مفهوم الألقاب
- ٤٥٥ ..... اشاره
- ٤٥٥ ..... حججه الدقاق و بعض الحنابله و الجواب عليها
- ٤٥٨ ..... فى عدم حجتيه مفهوم الزمان و المكان
- ٤٦٠ ..... الباب الثالث : فى العموم و الخصوص
- ٤٦٠ ..... اشاره
- ٤٦٠ ..... مقدمه فى العام
- ٤٦٠ ..... اشاره
- ٤٦٠ ..... العام على قسمين : كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه -
- ٤٦٢ ..... المقصد الأول : فى صيغ العموم
- ٤٦٢ ..... قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو... -
- ٤٦٢ ..... اشاره
- ٤٦٤ ..... حججه القائلين بأنها حقيقه فى الخصوص وجهان و الجواب عليها -
- ٤٦٤ ..... اشاره

- الأول : الخصوص متيقن المراد و الجواب على ذلك ..... ٤٦٤
- الثاني : المشتهر على الألسن «ما من عام إلّا وقد خصّ» و الجواب على ذلك ..... ٤٧٠
- حجّه القائل بالاشتراك و ما فيه ..... ٤٧١
- حجّه التوقف ..... ٤٧٢
- قانون : صيغ العموم ..... ٤٧٣
- قانون : فى إفاده الجمع المحلّى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلّى عليه ..... ٤٧٦
- اشاره ..... ٤٧٦
- الأولى : المراد بالمفرد ..... ٤٧٦
- الثانيه : لا اختصاص للجنسيه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا ..... ٤٨٥
- الثالثه : الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكلّيه لها وضع شخصى و نوعى ..... ٤٨٧
- اشاره ..... ٤٨٧
- تشبيه : استعمال الكلّى فى الفرد يتصوّر على وجوه و أيّها حقيقه و أيّها مجاز ..... ٤٩١
- حول كلام «المطوّل» فى المعزّف باللام المستعمل فى فرد ما ..... ٥٠١
- فى توهم الفرق بين الاطلاق و الاستعمال ..... ٥٠٤
- الرابعه : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد ..... ٥٠٧
- اشاره ..... ٥٠٧
- فى الجمع المعزّف باللام ..... ٥١٠
- فى المفرد المعزّف باللام ..... ٥١١
- قانون : الجمع المنكّر لا يفيد العموم ..... ٥٢١
- اشاره ..... ٥٢١
- صور استعمال الجمع المنكّر ..... ٥٢٢
- تذنيب : فى أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه ..... ٥٢٧
- قانون : النكره فى سياق النفي تفيد العموم فى الجملة فى بعضها بالنصويّه و فى بعضها بالظهور ..... ٥٣٠
- اشاره ..... ٥٣٠
- النكره فى سياق الشرط ..... ٥٣٢
- النكره فى سياق الاثبات ..... ٥٣٢



٥٣٣	الفرق بين العام و المطلق من حيث اللفظ
٥٣٤	ما ذكروه فى مقام الفرق بين المطلق و العام
٥٣٦	تنبيه : فى عموم المفرد أشمل من عموم المثنى و المجموع
٥٣٨	قانون : ترك الاستفصال
٥٤٣	قانون : ما وضع لخطاب المشافهه لا يعمّ من تأخر عن زمن الخطاب
٥٤٣	اشاره
٥٥٧	احتجاج بعضهم بالروايات
٥٦٠	تنبيهان
٥٦٠	الأول : شمول الخطاب للمكلفين الموجودين
٥٦٠	الثانى : الصيغ المفرده لا تشمل غير المخاطب بها
٥٦٣	فهرس الآيات
٥٧٣	فهرس الروايات
٥٧٨	فهرس المطالب
٥٩٥	المجلد ٢
٥٩٥	اشاره
٥٩٩	[خطبه المحقق]
٦٠١	[الباب الثالث : فى العموم و الخصوص]
٦٠١	المقصد الثانى : فى بيان بعض مباحث التخصيص
٦٠١	اشاره
٦١٢	قانون : العام إذا خصص فى كونه حقيقه فى الباقي أو مجازا
٦١٢	اشاره
٦١٢	الأولى : الغرض من وضع الألفاظ المفرده ليس إفاده معانيها
٦٢١	الثانيه : الاستثناء من النفي إثبات و بالعكس
٦٢٤	الثالثه : فى تقرير الدلاله فى الاستثناء
٦٣٣	الرابعه : الاستثناء المستغرق لغو
٦٥٣	قانون : فى حجّه العام المخصص بمجمل و بمبيّن

- ٦٥٣ ..... اشاره
- ٦٦٤ ..... تنبيه : الكلام فى الباقي من الاستثناء
- ٦٦٦ ..... قانون : العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص
- ٦٨٧ ..... المقصد الثالث : فيما يتعلّق بالمخصّص
- ٦٨٧ ..... قانون : إذا تعقّب المخصّص عمومات متعدّده
- ٧٢٤ ..... قانون : فى تعقّب العام ضمير يرجع إلى بعض ما يتاوله
- ٧٣٢ ..... قانون : اللفظ الوارد بعد سؤال يتبع السؤال فى العموم و الخصوص
- ٧٣٦ ..... قانون : تخصيص العام بمفهوم المخالفه
- ٧٤٨ ..... قانون : تخصيص الكتاب بالكتاب و الكلام فيه بالإجماع و بالخبر المتواتر
- ٧٥٨ ..... قانون : ورود عام و خاص متنافيا الظاهر
- ٧٧٢ ..... الباب الرابع : فى المطلق و المقيد
- ٧٧٢ ..... قانون : المطلق
- ٧٩٠ ..... الباب الخامس : فى المجمل و المبيّن و الظاهر و المأول
- ٧٩٠ ..... قانون : المجمل
- ٨٠٦ ..... قانون : المبيّن
- ٨١٠ ..... قانون : الكلام فى تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة و تأخيره عن وقت الخطاب
- ٨١٠ ..... اشاره
- ٨٢١ ..... تنبيه : الكلام فى البيان
- ٨٢٢ ..... قانون : الظاهر و الأوّل
- ٨٢٥ ..... الباب السادس : فى الأدلّه الشرعيّه
- ٨٢٥ ..... اشاره
- ٨٢٥ ..... المقصد الأوّل : فى الإجماع
- ٨٢٥ ..... قانون : الإجماع
- ٨٢٥ ..... اشاره
- ٨٤٨ ..... الإجماع فى الأخبار
- ٨٦١ ..... تنبيهات

- الأول : فى الإجماع السكوتى ..... ٨٦١
- الثانى : فى العلم بكون المسأله إجماعيه فى زماننا ..... ٨٦٢
- الثالث : فىما لو افتى جماعه من الأصحاب و لم يعلم لهم مخالف ..... ٨٦٨
- الرابع : إلحاق المشهور بالمجمع عليه ..... ٨٦٩
- الخامس : فى إطلاق الإجماع على غير مصطلح الأصولى ..... ٨٧٤
- قانون : خرق الإجماع ..... ٨٧٥
- قانون : اختلاف الأئمه على قولين ..... ٨٨٤
- قانون : الإجماع المنقول بخبر الواحد ..... ٨٨٧
- المقصد الثانى : فى الكتاب ..... ٩٠٤
- اشاره ..... ٩٠٤
- قانون : العمل بمحكّمات الكتاب ..... ٩٠٤
- قانون : القرآن متواتر ..... ٩١٥
- المقصد الثالث : فى السنّه ..... ٩٣٢
- اشاره ..... ٩٣٢
- المطلب الأول : فى القول ..... ٩٣٢
- قانون : الحديث ..... ٩٣٢
- اشاره ..... ٩٣٢
- تنبيهان ..... ٩٥٨
- الأول : المعتبر فى الاتصاف بالصدق و الكذب ..... ٩٥٨
- الثانى : الصدق و الكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقيديّه ..... ٩٥٨
- قانون : كفيته أقسام الخبر فىما هو معلوم الصدق و الكذب و فىما لا يعلم ..... ٩٦١
- اشاره ..... ٩٦١
- تنبيهات ..... ٩٦٧
- الأول : فى كفيته العلم الحاصل بالتواتر ..... ٩٦٧
- الثانى : ما يتعلّق بالمخبرين و بالسامع فى المتواتر ..... ٩٧٤
- الثالث : أقل عدد التواتر ..... ٩٧٧

- ٩٧٩ ..... تتميم : فى المتواتر بالمعنى
- ٩٧٩ ..... تصورات فى المتواتر
- ٩٨٧ ..... قانون : الخبر الواحد
- ٩٩٥ ..... قانون : حجته خبر الواحد العارى عن القرائن
- ٩٩٥ ..... اشاره
- ٩٩٧ ..... فى أدله خبر الواحد
- ٩٩٧ ..... اشاره
- ٩٩٧ ..... الأول : قوله تعالى : (إِنَّ جَاءَكُم مِّنْ بَنِي إِسْرَائِيلَ فَتَبَيَّنُوا) .....
- ١٠٠٢ ..... الثانى : قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) .....
- ١٠٠٩ ..... الثالث : قوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى) .....
- ١٠١٠ ..... الرابع : اشتهاه العمل بخبر الواحد
- ١٠١٤ ..... الخامس : الأدله الداله على حجته ظن المجتهد فى حال الغيبه
- ١٠٤٤ ..... فى أدله النافين لحجته خبر الواحد بالخصوص
- ١٠٥٣ ..... قانون : شرائط للعمل بخبر الواحد
- ١٠٥٣ ..... اشاره
- ١٠٤١ ..... الأظهر قبول أخبار الموثقين
- ١٠٤٧ ..... حجه القول بالعمل بخبر مجهول الحال
- ١٠٧٠ ..... فى الضبط
- ١٠٧٢ ..... تنبيه : المعتبر فى شرائط الزاوى حال الأداء لا حال التحمل
- ١٠٧٧ ..... قانون : عداله الزاوى
- ١١٠٠ ..... قانون : الجرح و التعديل
- ١١٠٥ ..... قانون : تعارض الجرح و التعديل
- ١١٠٥ ..... اشاره
- ١١٠٩ ..... تنبيه : فى المزكى و الجارج
- ١١١١ ..... قانون : اسناد العدل الحديث إلى المعصوم و لم يلقه أو ذكر واسطه مبهمه
- ١١١٤ ..... قانون : جواز نقل الحديث بالمعنى

١١٢٣	خاتمه
١١٢٣	اشاره
١١٢٣	الأول : فى تنوع خبر الواحد باعتبار أحوال رواته
١١٢٣	اشاره
١١٢٣	الضحیح
١١٢٤	الحسن و الموثق
١١٢٤	الضعیف
١١٢٣	الثانى : فى أقسام أخرى للخبر الواحد باعتبار شتى
١١٣٩	الثالث : فى مستند الزاوى
١١٣٩	اشاره
١١٤١	أقسام الإجازة
١١٤٤	المطلب الثانى : فى الفعل و التقرير
١١٤٤	قانون : فعل المعصوم علیه السلام
١١٥٢	قانون : فعل المعصوم علیه السلام فى مقام البیان
١١٥٥	قانون : تصرف المعصوم علیه السلام
١١٥٧	قانون : فى تعبد نبیننا صلى الله علیه وآله وسلم قبل البعثة
١١٥٧	اشاره
١١٥٩	فائده : فى حکم ثبوت أمر من الشرائع السابقه و لم یثبت نسخه فى شریعتنا
١١٦١	قانون : تقرير المعصوم علیه السلام
١١٦١	اشاره
١١٦١	إیقاظ : فى الرؤیا و حجتها
١١٦٥	فهرس الآیات
١١٧٥	فهرس الروایات
١١٨١	فهرس الموضوعات
١١٨٩	المجلد ٣
١١٨٩	اشاره

- ١١٨٩ ..... اشاره
- ١١٩١ ..... مقدمه
- ١١٩٥ ..... [الباب السادس : فى الأدله الشرعيه]
- ١١٩٥ ..... المقصد الرابع : فى الأدله العقليه
- ١١٩٥ ..... اشاره
- ١١٩٦ ..... قانون : معنى كون ما يستقل به العقل و ينفرد به
- ١١٩٦ ..... اشاره
- ١١٩٨ ..... فى التوهم من أن حكم العقل هو محض استحفاق المدح و الذم
- ١٢٠٠ ..... معنى قولهم : إن العقل و الشرع متطابقان
- ١٢٠٣ ..... وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدله و ردودها
- ١٢٢٨ ..... قانون : أصاله البراءه
- ١٢٢٨ ..... اشاره
- ١٢٤٥ ..... حجه من يقول بوجود التوقف من الآيات و الأخبار
- ١٢٤٧ ..... الجواب على أدله المتوقفين
- ١٢٥٢ ..... الكلام فيما تعارض فيه النضان
- ١٢٦٠ ..... الجواب عن العمومات فى القرعه
- ١٢٦١ ..... المراد بالتوقف
- ١٢٦٢ ..... المراد بالاحتياط
- ١٢٦٥ ..... المراد بالاشتغال
- ١٢٦٨ ..... فى استصحاب وجوب الاجتناب
- ١٢٧٢ ..... كلام المحقق الخوانسارى
- ١٢٨٠ ..... كلام الشهيد فى «الذكرى»
- ١٢٨٣ ..... قول الميرزا فى أدله الطرفين
- ١٢٨٧ ..... استدلال القائل بوجود الاحتياط بروايات
- ١٢٩٥ ..... تنبيه : إعمال أصل البراءه قبل الشرع
- ١٣٠٣ ..... الآيات و الروايات الداله على نفى العسر و الحرج

- ١٣٠٥ ..... فى معنى العسر و الحرج
- ١٣٠٨ ..... فى معنى الضرر و الضرار
- ١٣١٠ ..... قانون : استصحاب الحال
- ١٣١٠ ..... اشاره
- ١٣١٣ ..... الاختلاف فى صحة الاستدلال به
- ١٣٢٠ ..... حاصل الأقوال
- ١٣٢٠ ..... وجوه من الأدله على القول بالحجيه
- ١٣٢٠ ..... اشاره
- ١٣٢١ ..... الأول : فى مظنون البقاء
- ١٣٢٦ ..... الثانى : الأخبار الداله على حجته عموما
- ١٣٣٥ ..... الثالث : الزوايات الداله عليها باجتماعها
- ١٣٤١ ..... الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره
- ١٣٤١ ..... اشاره
- ١٣٥١ ..... تشبيهات
- ١٣٥١ ..... اشاره
- ١٣٥١ ..... الأول : الاستصحاب يتبع الموضوع
- ١٣٥٧ ..... الثانى : الكلام فى حصول الشك فى رفع الحكم السابق
- ١٣٦١ ..... الثالث : بعض الشروط التى ذكرها الفاضل التونى للعمل بالاستصحاب
- ١٣٦٦ ..... قانون : الاستقراء
- ١٣٦٧ ..... قانون : القياس
- ١٣٦٧ ..... اشاره
- ١٣٧١ ..... مسألان
- ١٣٧١ ..... اشاره
- ١٣٧١ ..... الأولى : فى حجته منصوص العله
- ١٣٧١ ..... اشاره
- ١٣٧٨ ..... تشبيه : فى طرق مقرره عند القائسين

- ١٣٧٩ ..... دلالة التنبيه و الإيماء
- ١٣٨٢ ..... التبرير و التقسيم
- ١٣٨٤ ..... المسأله الثانيه : القياس بطريق الأولى
- ١٣٩٥ ..... قانون : الاستحسان و المصالح المرسله
- ١٣٩٥ ..... اشاره
- ١٣٩٥ ..... الاستحسان
- ١٣٩٦ ..... المصالح المرسله
- ١٣٩٩ ..... المقصد الخامس : فى التسخ
- ١٣٩٩ ..... اشاره
- ١٤٠١ ..... قانون : جواز التسخ و وقوعه فى الشرع
- ١٤٠٦ ..... قانون : فى جواز التسخ بعد حضور وقت العمل
- ١٤١١ ..... قانون : يجوز نسخ الكتاب بالكتاب
- ١٤١٥ ..... قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه
- ١٤١٧ ..... قانون : معرفه التاسخ
- ١٤١٨ ..... قانون : نسخ التلاوه
- ١٤٢١ ..... الباب السابع : فى الاجتهاد و التقليد
- ١٤٢١ ..... قانون : تعريف الاجتهاد
- ١٤٢٦ ..... قانون : فى حجته الظنون
- ١٤٢٦ ..... اشاره
- ١٤٣٨ ..... الكلام فى الاجماع على حجته ظواهر الكتاب
- ١٤٤٥ ..... المراد بالعلم فى تعريف الفقه
- ١٤٧٣ ..... معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار
- ١٤٨٨ ..... فى أمور تتبع لأجل وضع الشارع سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم
- ١٤٩٢ ..... قانون : الاختلاف فى جواز التجزى فى الاجتهاد
- ١٤٩٢ ..... اشاره
- ١٥٠٠ ..... حجه من يقول ببطان عباده من لم يكن مجتهدا او مقلد له



- ١٥٠٢ ----- حجه من يقول بثبوت واسطه و معذوريته الجاهل و صحه عبادته إذا وافقت الواقع
- ١٥٠٣ ----- قول المصنّف في المقام
- ١٥٠٦ ----- حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبيلي
- ١٥٠٧ ----- الأخبار الدالّة على دفع الكلفه و العقاب عما لا تعلم
- ١٥١٦ ----- الكلام في الإعادة و القضاء
- ١٥١٩ ----- المراد بالمتجزّي و النزاع في إمكان التجزّي و تحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا
- ١٥٢٢ ----- فيما يدل على جواز التجزّي مشهوره أبى خديجه
- ١٥٢٤ ----- احتج المانعون لجواز التجزّي بوجهين
- ١٥٢٨ ----- والجواب على الوجه الأول من احتجاجهم بوجهين
- ١٥٢٩ ----- والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم
- ١٥٣١ ----- قانون : تعريف التقليد
- ١٥٣١ ----- اشاره
- ١٥٣٧ ----- الكلام في تقليد الأعم
- ١٥٣٩ ----- قانون : التقليد في أصول الدين
- ١٥٣٩ ----- اشاره
- ١٥٥٦ ----- اختلاف العلماء في جواز التقليد في الاصول و عدمه
- ١٥٦١ ----- احتجاج الموجبون للنظر بالأدله الشرعيه و الكلام في المقام
- ١٥٧٥ ----- احتجاج التافون لوجوب النظر
- ١٥٩٦ ----- بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق
- ١٥٩٦ ----- اشاره
- ١٥٩٦ ----- الأول : فيمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلّا بالتواتر
- ١٥٩٩ ----- الثانى : تقرير المعصومين عليهم السلام في اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الآخر
- ١٥٩٩ ----- الثالث : فيمن مات قبل أن يبلغ النظر
- ١٦٠٠ ----- الرابع : الايمان مستقرّ و مستودع
- ١٦٠٢ ----- الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين في الفهم غير سديد
- ١٦٠٢ ----- السادس : مثال في جماعه الحقيّه

- ١٦٠٣ ..... تتميم
- ١٦٠٣ ..... اشاره
- ١٦٠٣ ..... الأول : المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد
- ١٦١٢ ..... الثاني : الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد في الأصول عقلا و نقلا
- ١٦٢٤ ..... الثالث : المراد بأصول الدين في أجزاء الايمان
- ١٦٣٥ ..... فائده : في ضرورى الدين
- ١٦٣٦ ..... قانون : في التصويب و التخطيطه
- ١٦٣٦ ..... اشاره
- ١٦٣٧ ..... احتجاج الجمهور
- ١٦٤٣ ..... كلام الشيخ في «العهده»
- ١٦٤٣ ..... القائلون بالتخطئه من العامه اختلفوا
- ١٦٥٠ ..... قانون : ما يتوقف عليه الاجتهاد
- ١٦٥٠ ..... اشاره
- ١٦٦٨ ..... الأول : ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى من قطعته الصدور
- ١٦٨٥ ..... الشك الثاني : ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام
- ١٦٨٧ ..... الشك الثالث : الخلاف في معنى العدالة و في معنى الكبيره و عددها
- ١٧٠٠ ..... تنبيه : المراد بالاجتهاد في قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكه
- ١٧٠٠ ..... ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه
- ١٧٠٣ ..... قانون : ما يشترط في المفتى الذى يرجع إليه المقلد
- ١٧١٣ ..... قانون : الاختلاف في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق
- ١٧١٣ ..... اشاره
- ١٧١٤ ..... زياده بيان في الفرق بين الفتوى و الحكم
- ١٧١٩ ..... حال الإفتاء و التقليد
- ١٧٢١ ..... نقض الحكم في الاجتهادات من الحاكم إذا تغير اجتهاده
- ١٧٢٤ ..... الكلام في المجتهد إذا تغير رأيه
- ١٧٢٤ ..... اشاره

- الأولى : مخالفه المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير و تبدل الحكم بالتسببه إليه ----- ١٧٣٣
- الثانيه : مخالفه المجتهد لمجتهد آخر ..----- ١٧٣٥
- الثالث : مخالفه المجتهد لمن لم يكن مجتهدا ----- ١٧٣٥
- الرابعه : مخالفه المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال فى المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده ..----- ١٧٣٥
- الخامسه : مخالفه المجتهد لمن كان كذلك و لكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه ----- ١٧٣٧
- تنبيه : إذا تخالف البكر و الولي فى العمل و التقليد ..----- ١٧٤٠
- فى بيان جواز التفرض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى ..----- ١٧٤١
- قانون : العمل بقول مجتهد فى حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره فى هذه المسأله ..----- ١٧٤٥
- قانون : فى غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه ..----- ١٧٤٦
- قانون : لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله و الكلام فى تقليد الميت ..----- ١٧٤٧
- اشاره ----- ١٧٤٧
- تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد ..----- ١٧٤٥
- خاتمه : فى التعارض و التعادل و التراجيح ..----- ١٧٤٩
- قانون : تعارض الدليلين ..----- ١٧٤٩
- اشاره ----- ١٧٤٩
- ما استدلّ بعضهم فى تقديم الجمع بين الدليلين ..----- ١٧٧٥
- قانون : تعادل الدليلين ----- ١٧٨٣
- قانون : التريج ----- ١٧٨٥
- اشاره ----- ١٧٨٥
- التريج من جهه السند ----- ١٧٨٧
- التريج من جهه المتن ----- ١٧٨٨
- موافقه الأصل و مخالفته ----- ١٧٩١
- مخالفه العامه ..----- ١٧٩٢
- كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام ..----- ١٧٩٣
- الكلام فى التخيير و التساقط و التوقف ----- ١٨١١
- فهرس الآيات ----- ١٨١٨

١٨٢٤ ----- فهرس الزوايات

١٨٣٤ ----- فهرس المطالب

١٨٤٨ ----- تعريف مركز

سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱-۱۲۳۱ق.

عنوان و نام پدیدآور: القوانين المحکمه فی الاصول المتقنه/ تالیف المحقق النحریر و الفقیه الشهیر و الاصولی الکبیر المیرزا ابی القاسم القمی (۱۱۵۲-۱۲۳۱ه) قدس سره، شرحه و علق علیه رضا حسین صبح

مشخصات نشر: بیروت: دارالمحجّه البيضاء، ۱۴۳۱ق.

مشخصات ظاهری: ۳ ج (۴ جزء)

موضوع: اصول فقه شیعه

توضیح: «القوانين المحکمه فی الاصول» اثر میرزای قمی از مهم ترین کتاب های اصول فقه شیعه به شمار می رود. با تالیف این کتاب، پس از مدت ها که کتاب اصولی کاملی نگاشته نشده بود و تحولی در شیوه رایه مباحث اصولی دیده نمی شد تحول عظیمی در اصول فقه شیعه ایجاد شد. تبویب ارائه شده در قوانین، ابداعی و تازه است و مباحث اصولی تحت عنوان «قانون» مطرح شده است. این کتاب مفصل و به لحاظ استدلالی قوی است و غالباً برای اثبات یک مساله از دلایل متعدد و گوناگون سود می برد.

مؤلف در مقدمه کتاب، تعریف و موضوع علم اصول و پاره ای از مباحث الفاظ (حقیقت و مجاز، معانی الفاظ، تعارض احوال، مشتق و...) را مطرح کرده است. بابهای کتاب عبارتند از: ۱- امر و نهی ۲- مفهوم و منطوق ۳- عام و خاص ۴- مطلق و مقید ۵- مجمل و مبین ۶- ادله شرعی (کتاب، سنت، اجماع، عقل و...) ۷- اجتهاد و تقلید و خاتمه کتاب درباره تعارض ادله است.

ص: ۱









إلى سيّدى ومولاي وشفيعى ورجاى الحسين ابن أمير المؤمنين عليهما السلام الشهيد والغريب الذى ذبحوه عطشانا ظلما وعدوانا فلم يرحموا له صغيرا ولم يراقبوا له ذمه ولم يراعوا له قريبا.

السلام عليك يا أبا عبد الله وعلى الأرواح التى حلت بفنائك وأناخت برحلك عليك منى سلام الله أبدا ما بقيت وبقى الليل والنهار ولا جعله الله آخر العهد منى لزيارتكم.

السلام على الحسين وعلى على بن الحسين

وعلى أولاد الحسين وعلى أصحاب الحسين.

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وأفضل الصلوات وأتمّ التسليم على محمد وآله الطاهرين ، واللّعه الدّائمه على أعدائهم أجمعين إلى قيام يوم الدّين.

إلهى أنا الجاهل فى علمى ، فكيف لا أكون جهولا فى جهلى.

إلهى إن ظهرت منى المحاسن ، فبفضلك ولك المنه علىّ وإن ظهرت المساوى منى فبعدلك ولك الحجه علىّ.

إلهى ما أطفك بى مع عظيم جهلى ، وما أرحمك بى مع قبيح فعلى.

إلهى من كانت محاسنه مساوى فكيف لا تكون مساوئه مساوى ، ومن كانت حقائقه دعاوى فكيف لا تكون دعاويه دعاوى.

إلهى علمنى من علمك المخزون وصننى بسترک المصون.

إلهى أخرجنى من ذلّ نفسى وطهرنى من شكى وشركى قبل حلول رمسى.

إنك على كل شىء قدير والحمد لله وحده ربّ العالمين

ص: ٦

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذى علم القرآن خلق الانسان علمه البيان ، وأنعم علينا بالولاء والايمان ، وهدانا الى أحسن الأديان وفهّمنا فقه الاسلام ، وأفضل الصلاه وأتمّ السّلام على أفضل الرّسل وأعظم الأنام ، وعلى آله الأئمه الأعلام مسالك الرّضوان وسبل دار السّلام ، الذين علمونا الصلاه والصيام والشّرائع والأحكام ، وعزّفونا أصول معالم الحلال والحرام ، فهدونا الى صحاح عباداتنا وأرشدونا الى صلاح معاملاتنا وفلاح فعالنا وسائر تروكنا ، على من قتلهم وأذاهم لعنه الله والملائكه والناس أجمعين أبد الآبدين.

وبعد ...

فهذا كتاب شرح فيه وعلّقت به على أحد أكبر الآثار والموسوعات الأصوليه فى الحوزات العلميه ، والذى بقى ردحا من الزّمن وردا يردّه طلبه العلم والمعرفه ، يرتقون به الى درجه الاجتهاد وأسباب الفضيله وسلّمنا الى الآخره.

فقصدت فيه الى إظهار العبارة وايضاح الاشاره باختصار ، وعمدت به الى بعض الرّموز المكنونه فدعيتها الى البروز باقتصار أو علّقت على فرع علمى بإيجاز من غير إخلال ، ولربّما أتيت على اللفظ المستغرب فيه فأردفته بما يزيل الاستغراب او الاستهجان.

وهكذا حققت متونه وعزّبت مضامينه ، وهذّبت مطالبه وجمعت شوارده ،

ص: ٧

وربت مسائله وفوائده وأخرجت قوانينه ومقاصده ، وأبرزت أبوابه وتفريعاته وأحكمت تنبيهاته وتميماته ، وميزت إيقاظاته وتذنيباته ، وهكذا فعلت في مقدماته حتى وصلت الى خاتمته.

فكم تفحصت في كتب لمفرده وردت فيه لزمان طويل أو لكلمه قد خلت من شدّه في المعاجم اللغويه لوقت كثير أو لضبط قول قائل بين الأفاويل.

ولو أنني عملت في تأليف كتاب مستقل في الأصول ؛ لكان أسهل عليّ همّه ومنا لا ؛ وأقلّ مدّه وعبأ من التحقيق والشرح والتعليق على كتاب دراسي ، لأنّ العمل في الثاني يفتقر الى مزيد من الدقه وكثير من التتبع وتوجه كبير الى السّياق ، حيث إنّ مثل هذه الكتب الدراسيه مليئه بالألغاز ومفعمه بالألفاظ والعبارات ذات الوجوه المتعدّده ، فعلى الشّارح أن يعمل في حلّها ، وعلى المعلق أن يقلّب في معانيها. ويمكن القول بأنّ مثل هذا ، جهد في ضرب من ضروب الطلاسم ، وبعد كل هذا وذاك ، ربما سيأتي غدا حاسد أو غير ملتفت أو غير منصف ليقول : إنّ الأمر سهل بسيط لم يتعد الشرح والتعليق.

وهكذا عملت في إحياء هذا السّيف العظيم ببث الحركة والقوّه والرّوح فيه وإحضاره الى ساحه العلم والعلماء وميدان الفضل والفضلاء بحلّه جديده وطريقه حديثه تؤدي لتقبله والتوجه إليه.

وقد يقول قائل : بأنّ هذا الكتاب قد مضى عليه الزّمان وأصبح بعيدا عن الأذهان بعد أن طواه النسيان وصار في ذاكره الأيام.

فإنّني آخذ بالقول عليه : بأنّ هذا الكتاب لا ريب أنّه من أكبر الموسوعات العلميه الأصوليه وواحد من مفاخر الإماميه وتراثهم ، ومن العيب والمخجل أن ننظر إليه بأدنى انتقاص ، علما بأنّه لو أردنا حكم العلم والفضل لوجدنا بأنّه إن لم يكن من الكتب الرّاجحه في هذا الفنّ ؛ فهو من أهم المصادر وأولاها وأهمها ، فله

السَّيِّقِ وَالصَّيْدَارِ ، وهو من بين الكتب السَّابِقَةِ الَّتِي أُسِّسَتْ لِلْكَتَبِ اللَّاحِقَةِ ، وَأَنَّ التَّهَافُتَ فِي هَذَا الْعِلْمِ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ تَجَلِّيِ  
النَّظَرِيَّاتِ الْعِلْمِيَّةِ الصَّحِيحَةِ مِنَ السَّقِيمَةِ ، وَاعْتَقَدَ أَنَّ لِهَذَا الْمُصَنَّفِ أَثْرًا فِي ذَلِكَ .

وَيَجْدُرُ الْقَوْلُ بِأَنَّ بَحْوثَ هَذَا الْكِتَابِ بِمِثَابَةِ دَوْرِهِ أُصُولِيَّةٍ كَامِلَةٍ وَعَلَى مَبْنَى كَاتِبِهِ ، وَيَبْدُو أَنَّهَا ذَاتُ أَهْمِيَّةٍ غَيْرِ قَلِيلَةٍ ، وَلِقْوَهُ  
الِاسْتِدْلَالَ فِيهَا وَلِدَقَّةِ بَيَانِهَا وَمَبَانِيهَا يُمْكِنُ أَنْ يَرْتَقِيَ الْإِنْسَانُ مِنْ خِلَالِهَا وَيَتَعَلَّمُ عَلَى التَّدْرَجِ الْعِلْمِيَّ فِيهَا وَعَلَى طَرِيقِهِ الْإِسْتِنْبَاطِ  
مِنْهَا ، بَلْ وَمَا جَعَلَتْ مَتُونُ دِرَاسِيَّتِهِ مِنْ قَبْلِ إِلَّا لِتَدْرِيبِ الطَّالِبِ وَتَفْهِيمِهِ لِلْوُصُولِ إِلَى أَمْثَالِ هَذِهِ الْمَطَالِبِ .

وَاعْتَقَدَ أَنَّ مِنْ لَاحِظَاتِ «الْقَوَانِينِ» قَدْ لَا يَصِلُ إِلَى حِظِّ وَافٍ مِنَ الْعِلْمِ أَوْ يَحْرُمُ مِنْ بَعْضِ الْمَطَالِبِ مَعْرِفَهُ وَإِحَاطَتَهُ أَوْ قَدْرَهُ عَلَى  
التَّصَرُّفِ فِي بَعْضِ الْأَدْلَةِ الْعِلْمِيَّةِ وَتَفَرُّعَاتِهَا .

ف : «الْقَوَانِينِ» كِتَابٌ لَا يَسْتَعْنِي عَنْهُ وَلَا تَسْتَقِلُّ بِضَاعَتِهِ ، فَعَلَى طَلْبِهِ هَذَا الْعِلْمُ أَنْ يَقْبَلُوا عَلَيْهِ لِيَتَحَقَّقَ عِنْدَهُمُ الْإِقْبَالُ عَلَى هَذَا الْفَنِّ  
، وَأَنْ يَسْتَأْنِسُوا بِهِ لِكَيْ يَأْنِسُوا فِقْهًا بِطَرِيقِهِ الْفِقْهَاءَ .

فَهَذَا الْكِتَابُ مِنْ أَمْهَاتِ مَرَاجِعِ عِلْمِ الْأُصُولِ ، وَمَوْسُوعَةٍ شَامِلَةٍ لِجَمِيعِ مَبَانِيهِ وَكَثِيرِ مَسَائِلِهِ ، قَلَّمَا لَا تَجِدُهُ عِنْدَ كُلِّ مُتَخَصِّصٍ فِي  
هَذَا الْعِلْمِ ، وَيَكَادُ لَا يَسْتَعْنِي عَنْهُ .

وَلَمْ أَجِدْ مَوْسُوعَةً أُصُولِيَّةً طَرَحَتْ جَلَّ مَسَائِلَهُ وَعَالَجَتْ مَا ذَكَرَهُ الْعَامَّةُ وَالْخَاصَّةُ فِي كِتَابِهِمْ كَمِثْلِهِ ، فَهُوَ مِنْ نَاحِيَةِ الشُّمُولِيَّةِ أَجَادُ  
وَمِنْ نَاحِيَةِ ثِقَلِ الْمَادَّةِ أَبْدَعُ ، وَلِئِنْ نَوَقَضْتَ قَلِيلًا مِنْ آرَائِهِ وَرَدَّ عَلَى بَعْضِ أَقْوَالِهِ لَا يَعْنِي أَنْ نَتَّجَاهَلَهُ وَنَرْمِيهِ بَيْنَ زَوَايَا الْجُدْرَانِ  
لِيَصْبِحَ فِي النِّسْيَانِ .

فَمَعَ أَنَّ هُنَاكَ بَعْضَ الْآرَاءِ الَّتِي تَعُودُ لَهُ قَدْ نَسَخَتْ بَعْدَ الْإِسْتِدْلَالِ عَلَى بَطْلَانِهَا وَعَدَمِ وَجَاهَتِهَا ، وَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّهَا مَسَخَتْ ،  
فَلَا تَنْهَاطُ طَرِحَ عِلْمِيَّ ، تَبْقَى مَحَلًّا

للاستفاده ، وأن يطلان البعض لا يعنى إلغاء الكلّ.

وأنا أبحث فيه لمست منتهى الدقه ، ووقفت وتأملت فى مدى التواضع الذى كان عليه هذا المحقق ، فغايتة الفضيله ورغبته فى الحقيقه العلميه ، فلا يريد أن يتتصر لقلوله ويتفوق لنفسه ، وإنما للعلم وللعلم فقط ، بل إنما يتفانى فى كل وجوده لأجل ذلك ، فانظر إليه فى بعض المطالب وهو يقول : فتأمل فى أطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمق النظر فى غمار مقاصده ومبانيه ، ولا تنظر الى تفردى به كأكثر مقاصد الكتاب ، ولا تلاحظ إليه بعين الحقاره وإلى بعين العتاب ، ثم بعد ذلك فإمّا قبولاً وإمّا إصلاحاً وإمّا عفواً والله الموفق للصواب.

وقد ترى اليوم من يمكن القول أنه فى طور المراهقه العلميه أو من آنس من نفسه علماً قليلاً ليستشكل على هذا المحقق أو ذاك المارد فى العلم والفضل وليتعالى فى الميادين العلميه أو غيرها ، وتأخذ الكلمات والنظريات ليظهر من نفسه علماً وقدره ، وإذا ما أحسّ من آخر سكوتاً من غير بكم ظنه عجزاً.

فما أكثر فى هذا الزمان الابتداع والادعاء ، وأكثر منه من يتلقاه بالقبول ويروج له فى الأسواق كما يروج للسيلع الباطله لأجل المصالح الفاسده ، والعياذ بالله العظيم من ذلك.

ويبقى القول : بأن هذا الكتاب لا يحتاج الى مزيد من الترويج له ، فحضوره يبقى قوياً عند أهل الخبره والمعرفه ، وقد ذاكرنى أحد المدرسين الكبار فقال فيه : إن مطالب كتاب «القوانين» تفتح الذهن وتوقده. وسمعت وكما ينقل ومصدره الصدور كما فى المثال بالفارسيه : (از سينه به سينه) أنّ طبيبا نصرانياً بعد أن أطلع على كتاب «القوانين» وقدره صاحبه فيه على الدقه فى التحقيق قال : إن صاحب هذا المؤلف سوف تتأخر حاسه سمعه فى أواخر عمره لكثرت تفكره ، لما كان قد أبداه فى تحقيقه لمطالب هذا السفر القيم ؛ وهذا الذى تحقّق وصار.

ونقل أنه حتى إذا أتم «القوانين» أصيب من جراء شدة تعمقه وتفكره بثقل في سمعه ، وعند ما جرى بكتاب «القوانين» إلى السيد مهدي بحر العلوم في النجف الأشرف ، وبعد أن رآه وأحاط ببعض مطالبه ومطاويه ، وقبل أن يعرف مصنفه قال لمن جاء به : يا هذا لقد لاحظت هذا الكتاب ولم أدر لمن هو إلا أن صاحبه قد أصيب ببعض مشاعره لا محاله أم لا بد له من آفة تنزل على سمعه أو بصره.

ف قيل له : بلى إنه من تأليفات مولانا الميرزا القمي ، وقد أصيب بعد فراغه منه بثقل السامعه ، فتعجب الحاضرون من فراسه السيد. وأما في المنهج العملي :

بدايه كان في ضبط نصوص متن الكتاب وتقويمها ، ولشهره الكتاب وكاتبه ولمكانته وأهميته فقد وجدت له نسخا خطيه كثيره ، ونظرا لتداوله كثيرا بين أيدي العلماء والطلاب الفضلاء ، وكما يقال : قد عني بتدريسه واتقانه والتفنن في فروع وأغصانه جمله العلماء الأخيار وكافه فضلاء الأعصار في هذه الأمصار ، وأيم الله إنه لحقيق بذلك ، بل فوق ذلك حيث إنه من جهه استحكام مطالبه ومآربه مفيد في الغايه لقوه التصرف في ميدان الأفكار ، ومشحذ الأذهان في مقام يريح الأنظار بحيث لا يليق غيره بالتدريس عند الفحول ، وهو الغايه القصوى في متن علم الأصول.

وهذا كله ساعد في أن تكون نسخه كلها متقاربه مضبوطه ومحفوظه من كثير الأخطاء وكبيرها ، فالمشهور ليس كالمجهول يمكن التلاعب في ألفاظه.

ورغم ذلك فقد كنت أتفحص بعضها عند ما أحسّ بشبهه ، فأقف عندها حتى أصل لحلها أو لمخرج لها.

وكان جلّ عملي على نسخ ثلاث خطيه هي للمجلد الأول في مباحث الألفاظ والأدله الشرعيه ، نسخه بخط عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزي والمصححه أصلا وفرعا من محمد علي والميرزا رضا والمطبوعه في سنه ١٢٩٠ للهجره ،

ونسخه بخط أحمد التفرشى والمطبوعه فى دار السلطنه فى تبريز سنه ١٣١٥ للهجره ، ونسخه رائجه فى الكثير من المكتبات وهى بخط عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزى المطبوعه فى العشر الأواخر من شهر ذى الحجه الحرام سنه ١٣٠٣ للهجره ، وهى فى خط غير خط النسخه السابقه على ما يظهر.

وبعد الضبط لنصوص الكتاب ومقابله نسخه وتقيومها ، شرعت فى تقطيع النص وترقيمه الحديث بما يناسب لتسهيل الكتاب وترتيبه ويساعد على فهمه وصياغته ، وعملت فى تخريج ما يحتاج الى تخريجه من الآيات والروايات وبعض الأقوال وأصحابها ومصادرها ، وكنت قد تركت تخريج وتتبع صفحات بعض المصادر بعد ما رأيت أنّ المصنّف فى المتن قد ذكرها فلا حاجه لتخريجها ، لأنّ المطلع على هذا الكتاب حتما على معرفه بأنّه إن نقل قول لقائل مثلا فى مبحث الأوامر فى مسأله تتعلق بالأمر ، غالبا فإنّها فى كتاب المنقول عنه لا تكون فى مبحث المطلق والمقتيد أو الاجماع مثلا ، فإنّ ذكر الصّيفحات مع تعدّد الطبعات كما هو فى مثل هذه الأيام قد يكون قليل الجدوى ، ففى معرفه المبحث ومسألته كفايه عند أهل الفضل.

كما كنت قد جعلت بين معقوفتين الكلمات المختلفه بين نسخه واخرى ، وكنت قد عملت فى تصحيح بعض النصوص الشرعيه أو العبارات والكلمات التى يمكن أن تكون من النسخ أو أنّها بالأصل قد ذكرت فى المضمون وليس كما هو المنصوص كمثله ذكره : (اعتق رقبه مؤمنه) وهذه ليست بعينها كما فى القرآن المجيد ، وإنّما الذى فى القرآن هو قوله تعالى : (فَتَخْرِيرُ رَقَبِهِ مُؤْمِنِهِ). ففى مثل هذا كُنّا قد أثبتنا الصحيح المقصود ، وهكذا نهجنا فى مثل ذلك من الكلمات.

نعم هناك بعض الكلمات والجمل يخيّل للوهله الأولى للقارئ أنّها خاطئه ومع



الدقه تجدها صائبه ، فلذا اثبتناها على ما هي عليه ولم نتصرف في شىء منها حفظا للأمانه.

وليعلم أنّ للمصنّف إماما كبيرا فى البلاغه والنحو وقد صنّف بعض الكتب والرسائل فيهما ، فلا يعتقدنّ أحد بخطئه عند ذكره غير مألوف من بعض كلمات أو لمحل رجوع بعض ضمائر أو لتذكير وتأنيث أو لتعريف وتنكير ، لأننى كثيرا ما لاحظت صواب ما يقوله ، عند الدقه فى قوله وتتبع الجملة من أولها ، والتقدير لكلمات فيها ، فيحكم المتعجل بأنّ المصنّف مخطئ بينما هو مصيب.

هذا وربما ستلاحظ أنّه فى بدايه الكتاب قد أكثر من الشرح وتوقفت على كثير من الألفاظ تحقيقا وشرحا وتعليقا ، ثم عدلت عن ذلك المنهج بعد أن تبّنت لضروره الاختصار على الأهم والاختصار على الأقل ، ولو أنّ هذه الطريقه توالى لبلغ هذا كثيرا ولتعددت أجزاءه وكبر حجمه ، وهذا ينافى ما رأيت من التسهيل ليصبح الكتاب محلّا للقبول وأهلا لمن يراعى الاختصار فى مثل هذا المجال.

وقد تجد أنّ هناك بعض المطالب الأصوليه أو البعض الذى له صله بمسأله اعتقديه لم آت على التعليق عليها إمّا لأنها خطيره وما وددت التعرّض إليها ببيان قليل يمكن أن يؤدى لإخلال بها ، فوقفنا عندها أو مررت عليها وتركتها دون الخوض والغمار فى الكلام عنها.

وهناك بعض تعاليق قد ذكرتها لفائده ما فيها ، وذكرت القائل لها ، وكنت قد عرضت فى بعضها عن ذكر القائل لها ، نعم عبرت فى ذيلها هذا ما أفاده أو على ما أفاده فى الحاشيه ونحو هذا ، وذلك لأنه لم يكن عندى من متسع لأجهد نفسى فى التحقّق من القائل لها بعد ما أجهدتها فى التدبّر بهذه الأقوال والتطلّع إليها قبيل استنساخها تبعا لما كنت أراه لأهميتها أو لأمر آخر.

كما كنت قد وقفت على بعض الحواشى والتي كان بعض أصحابها قد خفى عليهم تمام المطلب ، فعملت فى تصحيحها بعد أن أشرت إليها ، ومن هنا الذى لا بد أن يعرف هو أن ليس كل شرح وتعليق بصحيح ، وليس بالضرورة كل شارح ومعلق بمصيب ، فلا بد أن ينظر فى مقام العلم الى ما ذكر وليس الى من ذكر ، والى ما قال وليس الى من قال.

نعم إن هذا لا- يعنى أن نطلق العنان ونتجاسر فنقع فى المحذور ، لأنّه فى بعض الأحيان من قال قد قال قوله عن حكمه بالغه وربما قد خفيت علينا ، فلا بد من التدبّر بالقول ، سيّما إذا كان لأهل الفضل الذين يعتدّ بكلامهم ويعوّل على علمهم ويحترم رأيهم.

كما كنت قد ترجمت بعض الرجال الأصوليين وأغمضت عن بعض ، ذلك لأنّ البعض الآخر ذاع صيتهم وعمّت شهرتهم وألفت الحوزه ذكرهم وقلّ أن يجهلهم طالب علم لما لهم من أياد شهد لهم بها القاصى والدانى.

ويبقى القول دفعا لما يمكن أن يرد ، إننى لمّا تأملت ووجدت بأنّ القارئ لهذا الكتاب من المفترض أن يكون من الفضل وطلاب المراحل العاليه ، فأخذت بعين الاعتبار هذا النضوج ، فأتيت على شرح ما لاحظت عبارته تحتاج الى بيان والتعليق بناء على نضوج القارئ وفضيلته.

نعم لا أقول بأننى أحطت بكل شىء وأحصيت كل ما جاء ، بل إنّما تركت الكثير من القيل والقال وكذا الى ما جاء من التعاليق والأقوال من صاحبى «الكفايه» و «الرسائل» وغيرهما من المعاصرين للميرزا ومن بعده ، لأننى اعتبرت أنّ طلاب هذه المباحث سوف يأتون بعد ما يحيطون بآراء الميرزا الى آراء غيره ، فيتعرّفون على تعاليقهم وأقوالهم على أقواله ، وذلك تنظيما للتدرّج ورعايه للتفهم وابتغاء

فى الاختصار وتأهفلا للتبصر والاستبصار.

وهذا بناء على من يقدم «القوانين» على «الكفايه» و «الرسائل» ، وأما من يؤخره درسا أو مطالعه عنهما فإن الأمر سهل غير عسير ، فبمطالعه التالىه ىرى اليسير ولا يحتاج بعد احاطته الى من له يشير.

وهكذا أتممت عملى بنفسى ، دون الاستعانه بغيرى ، إذ إننى طالما كنت أخشى على المتن وشرحه من أن يلحق به العبث نتيجه لعدم التخصيص ، وهى مشكله اليوم ومحنته التى نعانىها فى بعض الكتب والآثار العلميه المهمه التى طبعت أخيرا بحلل جميله ولكن أتت بأخطاء كبيره مطبعيه وغيرها أو حذف كثير منها ، وذلك إما لأنّ اللذين عملوا بها وأشرفوا عليها ما كانوا من أهل الاختصاص ، وإما لمصالح خاصه بأصحاب المصالح ، فحذفت وغيّرت ، وهذا وللأسف قد حصل حتّى فى كتب حديثه كما سمعت.

مثل هذا دعانى لأن أتولّى عملى بنفسى فلا يعمله غيرى وأدعيه لنفسى ، شاكرًا لمن آزرنى ممن صفّ أحرف الكتاب - الأخ جعفر الوائلى ، والأخ السيّد محمّد إمام ، ولمن ساهم فى التصحيح والمقابله الأخ كريم عبد الرضا والأخ الفاضل السيّد محمّد باقر الحسينى الأشكورى وولدى الشريف على ، ولكلّ من ساهم فى الإنجاز والطبع. وكنت قد أمضيت أشهرًا كثيره وأنا أبحث فى هذا الكتاب فى حجره من حجرات مدرسه إمام العصر عليه السلام ، فشكرًا للمؤسّس لها وللقيم عليها آيه الله الشيخ ميرزا أحمد الدشتى النجفى أطل الله فى عمره وفى عافيته

وفى النهايه يسعدنى وأنا فى الختام أن أقدم هذا الأثر النفيس والموسوعه الأصوليه الهامه من آثار وموسوعات قدمائنا الأفاضل ، اللذين كانوا قد بذلوا المهج وخاضوا اللجج وقدموا كل غال ونفيس ، فضرّبوا الأكباد وهجروا سكينه الرقاد

وشدوا العزيمه ولم يجعلوا لآى ثمين سواه قيمه ؛ صونا لهذه العلوم من الغروب والأفول وحفظا لها من الأندثار والانحسار ، تقرّبا منهم الى الله الواحد القهّيار العالم بالخفايا والأسرار ، فكان التّاج آثارا نفيسه تدلّ على رسوخ قدمه وعلوّ كعبه وسموّ همّته تصنّفه من الأخيار وتبديه من الأبرار ، وقبرا له أصبح اليوم مزارا فى الليل والنهار وتؤدّى عنده النذور لمؤمنين ومؤمنات قد نذروا لله التّسبيح والصلوات والوجوه والخيرات.

وإنى لسعيد فى أن افتح العيون وأرفع السيّتار وأرشد الأذهان وأشدّ العقول على سرّ هذا الكتاب ، وكأنى إن شاء الله سأرى بعد هذه الطبعه ستتسابق إليه الأيدى والدّور الى نشره ، وستليه طبعات وبذلك يكون فخرى ، لأننى أوصلت هذا الكتاب بعد حين من الدّهر الى الميادين العلميه بحلّه جميله وليعود محورا فى هذا الفن ومحلا- يتطلّع إليه الفضلاء ، وليعود الميرزا القمى بعد قرنين من الزّمن بكتابه الذى طالما كان ينظر إليه باكبار بين الخاصه والعامه ، وقلّما كانوا لا يذكرونه إلّا بإعجاب وإعلاء.

جعلنا الله وإيّاه ممن يؤول الى دار السّلام ، فى مقام مع من يرتضيه نكون ، نرتل ونقول : (تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ).

والمبتغى من كلّ من ينظر فيه أن يخصّنى ويخصّه بدعوه صالحه بظهر الغيب من لسان الغير.

اللهمّ اختم بعفوك أجلى وحقّق فى رجاء رحمتك أملى وسهّل إلى بلوغ رضاك سبلى وحسّن فى جميع أحوالى عملى.

وقد وقع الفراغ من تدوينه على يد

رضا حسين على صبح

ليه التاسع من ربيع الأوّل وهى ليله اليوم السعيد / ١٤٢٧ هـ

فى حرم السيده المعصومه عليهما السلام قم المقدسه

ص: ١٦

هو الميرزا ابو القاسم ابن المولى محمد حسن ، أو يقال له ابن الحسن الكيلانى الشفتى الرشتى الأصل ، الجابلاقى المولد والمنشأ ، والقمى الجوار والمدفن .

ولد فى عام ١١٥٠ أو ٥١ أو ٥٢ هجرى قمرى فى «جابلاق» أحد نواحى مدينه بروجرد الايرانيه ، وهو ينحدر من أصول گيلانيه .

شرح فى دراسه العلوم الأدبيه عند أبيه منذ صغره ، وبعد بلوغه انتقل الى بلده خوانسار حيث درس على السيد حسين الخوانسارى جد صاحب «روضات الجنات» الفقه وأصوله سنوات عدّه ، وقد تزوّج بأخته .

بعد ذلك توجه الى مدينه كربلاء المقدسه فدرس على الآقا محمد باقر بن محمد أكمل البهبهانى المشتهر بالوحيد . ويعدّ الميرزا من الجيل الأوّل من الأجيال التى تعاقبت المدرسه الأصوليه بعد الوحيد ، ومن الطبقة الأولى الأصوليه بعد أفول الطريقه الإخباريه المناهضه لعلم الأصول .

وبعد أن أجازّه استاذّه عاد فقيها ليسكن (درّه باغ) من قرى «جابلاق» ، ثم انتقل الى (قلعه بابو) فى «جابلاق» ، حيث أخذ يقوم بمهامه الدينيه ويدرس النحو والمنطق فى «شرح الجامى» و «حاشيه الملا عبد الله» .

بعد ذلك غادر الى مدينه اصفهان وصار يدرّس فى مدرستها (كاسه گران) ، ثم انتقل الى مدينه شيراز فى أيام سلطان كريم خان الزندى فبقى سنتين أو ثلاثا ، ثم عاد الى قريه (قلعه بابو) حيث بقى يدرّس الفقه وأصوله فيها حتى صارت له

شهره عظيمه ، فطلب منه الاقامه فى مدينه قم المشرفه ؛ فأجاب أهلها ، وأخذ يدرّس ويعلم فيها ويرشد ، يؤم الجمعه والجماعه ويتولّى أمور الناس وشؤونهم ، فيحل نزاعهم ويصلح أعمالهم ويهديهم الى دينهم ودنياهم ويكثر من التصانيف بها حتى شاع ذكره فى البلاد ورجع إليه فى التقليد العباد.

وهو يروى عن جماعه منهم استاذه الوحيد البهبهاني (ت : ١٢٠٦) ، وعن الشيخ محمد مهدي بن بهاء الدين محمد الفتونى العاملى (ت : ١١٨٣) ، والآقا محمد باقر الهزار جريبي النجفى (ت : ١٢٠٥).

وفى «الروضات» : أنه كانت بينه وبين السيد على الطباطبائى «صاحب الرياض» مخالقات ومنافرات كثيره فى المسائل العلميه ، (قال) : وذكر لى شيخنا الفقيه المتبحر السيد صدر الدين الموسوى العاملى ، أنه كان فى تلك الأيام بكرىلاء فكان صاحب «الرياض» يناظره فى كثير من مسائل الفقه والأصول حيثما اجتمع به.

ويقول فى «الأعيان» : أنه يحكى أنه لما زار العتبات الشريفه بعد مجاورته بقم وأراد علماء النجف الاشراف مناظرته فى مسأله حجّيه الظنّ المطلق اختاروا لذلك السيد حسين ابن السيد أبى الحسن موسى الحسينى العاملى أخا جد والد (السيد محسن الأمين) ، وكان مبرزاً فى علم الأصول ، فأورد عليه ايرادات كثيره لم يجب الميرزا عن جميعها فى المجلس ثم ذكرها فى قوانينه فى ذلك المبحث بصوره فإن قلت قلت ، فالأسئلة الكثيره فى ذلك المبحث هى للسيد حسين المذكور.

وممن يروى عنه من تلاميذه الشيخ أسد الله التستري كما فى «مقاييسه» ، وصاحب «الاشارات» الكرباسى ، و «المحصول» السيد محسن الأعرجى ، والسيد عبد الله شبر ، والسيد جواد العاملى صاحب «مفتاح الكرامه» ، وينقل السيد الامين فى «الأعيان» وأيضاً تلميذاه السيد محمد مهدي الخوانسارى

صاحب الرسالة المبسوطه فى أحوال أبى بصير ، وابن أخيه السيد على شارح المنظومه للسيد بحر العلوم شرحا لم يتم ، وفى «روضات الجنات» : أنه كان كثير العناية بهما شديد المحبه لهما كثير الاعتماد عليهما مصرّحا بفضلهما واجتهادهما على جميع تلاميذه.

فى «الأعيان» : كان مجتهدا محققا فقيها أصوليا علامه رئيسا مبرزا من علماء دوله السلطان فتحعلى شاه القاجارى ، واشتهر بين العلماء بالمحقق القمى ، وفى عباراته شىء من الاغلاق ، وانفرد بعده أقوال فى الأصول والفقّه عن المشهور ، كقوله بحجّيه الظن المطلق ، واجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى ، وجواز القضاء للمقلد برأى المجتهد ، وغير ذلك.

وقد قيل فى حقه : هو أحد أركان الدين والعلماء الربانيين والأفاضل المحققين وكبار المؤسسين وخلف السلف الصالحين. كان من بحور العلم وأعلام الفقهاء المتبحرين ، طويل الباع كثير الاطلاع حسن الطريقه معتدل السيليقه له غور فى الفقّه والأصول مع تحقيقات رائقه ، وله تبخر فى الحديث والرّجال والتاريخ والحكمه والكلام ، كما يظهر كل ذلك من مصنّفاته الجليله ، هذا مع ورع واجتهاد وزهد وسداد وتقوى واحتياط ، ولا شك فى كونه من علماء آل محمد وفقهائهم المقتفين آثارهم والمهتدين بهداهم.

وفى «روضات الجنات» : كان محققا فى الأصول مدققا فى المسائل النظرية ، شأنه أجلّ من أن يوصف ، ورعا جليلا كثير الخشوع غزير الدّموع طيب المعاشره جيّد الخط بقسميه المشهورين.

وفى «قصص العلماء» : عيلم تدقيق وعلم تحقيق علامه فهامه مقنن القوانين وناهج مناهج الصدق واليقين ، قدوه العلماء العاملين وأسوه الفقهاء الراسخين

ورئيس الدنيا والدين ، أزهده أهل زمانه وأورع المتورعين وأعلم وأفقه المعاصرين.

وقال تلميذه الشيخ أسد الله صاحب المقاييس : الشيخ المعظم العالم ، العلم المقدم مسهل سبيل التدقيق والتحقيق مبین قوانین الأصول ومناهج الفروع كما هو حقيق ، المتسنن ذروه المعالی بفضائله الباهره الممتطی صهوه المجد بفواضله الزاهره ، بحر العلوم الخائض بالفوائد والفرائض ، الكاشف بفكره الثاقب عن غوالی الخرائد ، شمس النجوم المشرقه بأنوار العوائد على الأوائل والأماجد والأدانی والأبعاد ، الأجد الأعبده الأزهده الأورع الأتقى الأسعد الأوحده شيخنا ومولانا ومقتدانا الذى لم يعلم له فى الفقهاء سمي الميرزا ابو القاسم بن الحسن الكيلانى القمى أدام الله عليه عوائد لطفه الأبدى وفضه السرمدى ، وهو صاحب «القوانين فى الأصول» و «المناهج» و «الغنائم» و «مرشد العوام» الفارسى فى الفقه ، وغيرها من الرسائل والمسائل والفوائد العظيمة المنافع العميمه العوائد.

وذكر ميرزا محمد عبد النبي النيسابورى فى كتاب رجاله الكبير فقال فيه : أصولى مجتهد مصوب معاصر يروى عن شيخنا محمد باقر البهبهانى.

وقوله : مصوب افتراء منه ، فليس فى الاماميه من يقول بالتصويب الباطل الذى هو بمعنى ان ما أدى إليه نظر المجتهد فهو حكم الله الواقعى ، لا هو ولا غيره.

ولعله يريد به التصويب فى الحكم الظاهرى الذى هو بمعنى المعذوريه.

ويحكى أنه رحمه الله كان ورعا جليلا- بارعا نبيلًا ، كثير الخشوع غزير الدموع دائم الأنين باكى العينين ، وكان مؤيدا مسددا كيسا فى دينه فطنا فى أمور آخرته شديدا فى ذات الله مجانبا لهواه مع ما كان عليه من الرئاسه وخضوع ملك عصره وأعوانه له ، فما زاده إقبالهم إليه إلما إدبارا ولا توجههم إلّا فرارا ، فكان حريصا من الاقتراب الى السيلطان ، وكثيرا ما كان يقول له : اعدل فإنى أتخوف على نفسى من الارتباط



معك فأدخل تحت قوله تعالى : (وَلَا تَزْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ).

ولمّا رغب السّليطان وقّر تزويج ابنته من ابن الميرزا القمى وهو الولد الذّكر الوحيد له ، حاول الميرزا أن يكون حائلا من تحقّق هذا الزّواج خوفا منه على دين ابنه أن يستدرج الى البلاط الملكى فيورطونه فى مظالمهم ، ولمّا كانت محاولاته تلك لم تفلح لأجل عزم السّليطان وإصراره على ذلك ، مما جعل الميرزا يتضرّع الى الله سبحانه وتعالى والطلب منه تعالى أن يقبض روح ابنه قبل التورّط معهم ، وبعد اتمام الدّعاء مات ابن الميرزا غريقا.

وفيما يحدث عن جدّه واجتهاده فى تحصيله للعلم ، أنّه كان يضع على السّيراج طاسه أمامه ، فإذا غلبه النوم ووضع يده على الطاسه نام فقط بمقدار ما تسخّن الطاسه ، بعد ذلك لا يطيق وضع يده عليها فينتبه.

ويظهر لى من خلال تتبعى لكلماته فى «قوانينه» ونقله لكلمات الآخرين ، أنّه كان حافظا لكثير من الأقوال استظهارا ، وفى أثناء تصنيفه للكتاب المذكور كان يذكرها فيقولها او يكتبها من دون أن يعود الى كتاب.

### فى تصانيفه

وهى هامه وكثيره وفى علوم شتى وفنون متعدّده بالعربيه والفارسيه.

منها : «القوانين المحكمه فى الأصول» وفرغ منه فى سنه ١٢٠٥ كما فى «الذريعه».

«حاشيه فى الأصول شرح على شرح المختصر» ، لأنّ الحاجب العضىدى شرح تهذيب العلّامه فى الأصول.

«غنائم الأيّام فيما يتعلّق بالحلال والحرام» فى الفقه الاستدلالى فى قسم العبادات.

«مناهج الأحكام» فقهى فى الطهاره والصلاه وكثير من أبواب المعاملات.

«جامع الشتات فى أجوبه المسائل» ويعبرون عنه بكتاب سؤال وجواب ، مرتب على أبواب الفقه ، وهو كتاب مهم ونفيس ومفيد لكل فقيه وأكثره (بالفارسيه).

«معين الخواص» فى فقه العبادات مختصر (بالعربيه).

«مرشد العوام [العوامل] لتقليد أولى الأفهام» مختصر (بالفارسيه).

«رساله فى الأصول الخمسه الاعتقاديه والعقائد الحقه الاسلاميه» (بالفارسيه).

«رساله فى قاعده التسامح فى أدلّه السنن والكراهه».

«رساله فى جواز القضاء والتحليف بتقليد المجتهد».

«رساله فى عموم حرمه الرّبا لسائر عقود المعاوضات».

«رساله فى الفرائض والمواريث» (مبسوط).

«رساله فى حكم الغناء»

«رساله فى القضاء والشهادات» (مبسوط).

«رساله فى الطلاق».

«رساله فى الوقف».

«منظومه فى المعانى والبيان».

«تعليقه على شرح جد والد صاحب «روضات الجنّات» لعباره شرح «اللمعه» فى صلاه الجماعه».

«رساله فى الرّد على الصوفيه الغلاه».

«رساله فى الشروط الفاسده فى البيع».

كتابه مفصله ذات فوائد أرسلها من النجف الاشرف.

«مجموعه نصائح ومواعظ» (رساله مفصله الى فتحعلی شاه).

«حاشیه علی قوانین الأصول».

«دیوان شعر» بالفارسیه والعربیہ یقارب خمسہ آلاف بیت.

وقیل وجد بخطه ما یدل علی أنه كتب أكثر من ألف رساله فی مسائل شتی من العلوم. وهناك رسائل كثيره وقد طبعت بعضها أخیرا فی خراسان بعد أن جمعت فی مجلدات.

وبعد عمر طواه وأمضاه بالعباده بالطّاعه رحل الی رحمه الله تعالی فی مدینه قم المقدسه عام ۱۲۳۱ هـ. ق ، وأرّخ فی ماده تاریخیه : (از این جهان به جنان صاحب قوانین رفت) ودفن فی مقبره تعرف ب : (شیخان) قریب الحرم المطهر للسیده فاطمه المعصومه علیها السلام وعلی آبائها الطاهرین.

ص: ۲۳

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول (١)، وأرشدنا الى شرائع (٢) الأحكام بمتابعه الكتاب وسننه الرسول ،  
وقفاهما (٣) بيان أهل الذكر

ص: ٢٤

١- ويسمى هذا الأسلوب في الابتداء ببراعه الاستهلال. والظاهر أنّ قصده بأصول الفروع علم أصول الفقه ، وبفروع الأصول فروع الدين كالصلاه والصيام والحج والزكاه وبقية الفروع وأحكامها التي تستفاد وتبنى من الأصول الاجتهاديه كالكتاب والسنة والعقل والاجماع أو الاصول العمليه كالبراءه والاستصحاب والاحتياط والتخيير.

٢- جمع شريعه ، والشّرع مصدر جعل اسما لنهج الطريق الواضح فقليل له : شرع وشرع وشريعه. قال بعضهم : سميت الشريعه شريعه تشبيها بشريعه الماء من حيث إنّ من شرع فيها على الحقيقه المصدوقه روى وتطهر. قال : وأعنى بالرّى ما قال بعض الحكماء : كنت أشرب فلا- أروى فلما عرفت الله تعالى رويت بلا شرب. وبالتطهر ما قاله تعالى : (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً). وكان الأولى له أن يستشهد بغيرها لأنّ هذه الآية نزلت في أهل البيت عليهم السلام دون غيرهم وتفيد عصمتهم من الذنوب ، ففي هذه الآية دلالة على ثبوت العصمه لهم ، وليس المراد بالتطهير إزاله النجاسه المحسوسه بالماء ونحوه. فلو استشهد القائل بقوله تعالى : (وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُذْهِبَ عَنْكُمْ رِجْسَ الشَّيْطَانِ). لكان أولى وأظهر. هذا والمقصود من شرائع الأحكام ما جاء في شريعه النبي الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم لا غيره من الأنبياء ، من الأحكام التكليفية كالواجب والحرام والمستحب والمكروه والمباح وكل ذلك بمتابعه الكتاب والسنة ، والباء في كلمه بمتابعه هي إمّا للسبب أو للاستعانه.

٣- وقفاهما أى أتبعهما بإظهار وإيضاح أهل الذكر ، لأنهم تراجمه الوحي ، ففي «الكافي» و «تفسير القمي» و «العياشي» و «الصافي» عنهم عليهم السلام في أخبار كثيره : أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم الذكر وأهل بيته المسئولون وهم أهل الذكر. وفي «العيون» عن الرضا عليه السلام : قال الله تعالى : (قَدْ أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكُمْ ذِكْرًا رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِ اللَّهِ ،) فالذكر رسول الله ونحن أهله. وفي «البصائر» عن الباقر عليه السلام ، وفي «الكافي» عن الصادق عليه السلام : الذكر القرآن وأهله آل محمّد صلوات الله عليهم. قال تعالى : وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم.

ومعادن التنزيل ، الذين هم الخلفاء من آل الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِمْ ، صلاه كثيره متتاليه مقترنه بالكرامه ، متلقاه بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحله بأنامل (١) الدلائل وظلم الشبهات ، منجليه بأنوار العقول.

أما بعد ، فهذه نبذه من المسائل الأصوليه (٢) ، وجمله من مباني المسائل

ص: ٢٥

١- جمع الأنمله من الأصابع العقده ، وبعضهم يقول الأنامل رءوس الأصابع وعليه قول الأزهرى. والأنمله المفصل الذى فيه الظفر وهى بفتح الهمزه وفتح الميم أكثر من ضمها ، وابن قتيبه يجعل الضم من لحن العوام وبعض المتأخرين من النحاه حكى بتثليث الهمزه مع تثليث الميم فيصير تسع لغات. هذا وفى جملة ما دامت عقد المشكلات منحله بأنامل الدلائل استعاره تحقيقيه حيث شَبَّهت إبهام المشكلات بالعقد ، ثم ذكر المشبه به وأريد المشبه.

٢- النبذه والنبذه جمع نبذ ، الناحيه يقال جلس نبذه أى ناحيه ، وقد تستعمل للقطعه من الشىء على حده كالنبذه من الكتاب والأخير هو المقصود ، ويقال النبذ الشىء القليل ونبذه أى شىء يسير وقد يكون هذا المراد. وقوله : ومن المسائل الأصوليه ، حجيه الخبر والشهره والإجماع وحجيه أحد الخبرين فى باب التعارض ويمكن القول حجيه القطع بقسميه التفصيلي والإجمالى وغيرها كثير. وبالجملة ؛ فكل مسأله تكون حيثيه البحث فيها حجيه أمر من الأمور التى تصلح للحجيه أو تتوهم حجيتها فهى مسأله أصوليه. نعم بعض المباحث التى لم يكن المبحوث عنه فيها حيثيه الحجيه تدخل فى سلك المبادئ كمسأله مقدمه الواجب ومبحث الضد وأمثالهما فتدبر.

الفقيه (١) ، جعلتها تذكره لنفسى وللطالين ، وتبصره (٢) لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين ، وذخيره مرجوه لأجل فقرى وفاقتي يوم الدين ، حدانى (٣) الى رسمها مذاكره جمع من فضلاء الأصحاب ، ومباحثه جمله من أذكاء الأحاب ، وكان ذلك عند قراءتهم عليا اصول كتاب «معالم الدين» للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين (٤) ، حشرهما الله مع الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين.

ص: ٢٦

١- بعد أن يصل الفقيه من خلال هذا العلم مثلا الى أن صيغه الأمر ظاهره فى الوجوب وأن ظاهر القرآن حجّه ، وبعد أن علم بقوله تعالى : (فَأَقِمْوَا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ) ، ربما يصح له أن يقول بوجوب الصلاة والزكاة والاطاعه ، وهكذا كان من مباني هذه المسأله الفقيهيه بعض هذه المباحث الاصوليه ، ومن هنا عرّف بعضهم هذا العلم : بأنه يبحث عن قواعد تقع نتيجتها فى طرق استنباط الحكم الشرعى.

٢- يقال بصره الأمر تبصيرا وتبصره أى فهمه إياه.

٣- بمعنى ساقنى ، يقال : حدا بالإبل حدوا وحداء إذا زجرها وغنى لها ليحثها على السير. وفى الدعاء وتحذونى عليها خله واحده أى تبعثنى وتسوقنى عليها خصله واحده وهو من حدو الإبل على ما قيل.

٤- الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين ، هو الشيخ جمال الدين أبو منصور حسن صاحب «المعالم» ابن الشيخ زين الدين الشهيد الثانى ، ولد «بجبع» جباع فى ٢٧ شهر رمضان ٩٥٩ هـ ق وتوفى مفتتح المحرم سنة ١٠١١ هـ ق فى جبج. وله مؤلفات كثيره منها «معالم الدين وملاذ المجتهدين» برز منه جزء فى أصول الفقه عرف ب : «معالم الأصول» الذى أصبح عليه المعول فى التدريس من عصره والى اليوم (عند بعض) ، بعد ما كان التدريس فى الشرح العميدى على تهذيب العلامة والحاجبى والعضدى.

فاقتلذت (١) ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده (٢) ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه ، وأضفت مسائل الى مسائله ، وفوائد الى فوائده ، وتبتهت على ما في بعض إفاداته ، وأعرضت عن كثير من زوائده ، وإذا وجدت وضع شىء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم ، فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام إلا لذلك ، فاقترت بأدنى مناسبة في الإقحام (٣) ، بجعل الزوائد إما مقدّمة لأصل أو خاتمه أو غير ذلك. وربما أضفت أصلا عليه حسب ما ساعدنى الوقت والمجال ، وأفردت قانونا في هذه القاعده التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال ، وسميته ب : «القوانين (٤)

ص: ٢٧

١- الفلذه جمع فلذ وفلذ وأفلاذ ، القطعه من الكبد واللحم والذهب وغير ذلك ، يقال فلذ له من المال أى أعطاه منه دفعه ، واقتلذت له قطعه من المال افتلاذا إذا اقتطعته.

٢- جمع العائده وهى اسم ما عاد به عليك المفضل من صله أو فضل. قال ابن سيده : والعائده المعروف والصياله يعاد به على الانسان والعطف والمنفعه.

٣- الإقحام هو الإرسال فى عجله.

٤- القوانين : يعنى الأصول ، الواحد منها قانون وليس بعربى كما فى «لسان العرب» وكذا قال الجوهرى كما فى «مجمع البحرين». يقال إنها روميّه وإنها مولده من كانون اليونانيّه ، وقيل إنها فارسيه. ومهما يكن فإنّ المقصود منها القاعده والدستور والمقياس ، يقال قانون كل شىء مقياسه ، وهى تقال لمجموعه الشرائع والنظم التي تنظّم علاقات المجتمع سواء كان من جهه الأشخاص أو من جهه الأموال وغير ذلك من الجهات. والقوانين كثيره أساسيه ودستوريّه وتجاريه وجزائيه وعرفيه ومدنيه ... الخ ، وهى أيضا اسم آلّه من آلات الطرب ذات أوتار تتحرّك بالكشتبان ، وفى علم الجبر قاعده رياضيه ملخصه بعباره جبريّه.

المحكمه (١)» ورثته على مقدمه وأبواب وخاتمه (٢).

وهذا الكتاب ، مع أنّ مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع (٣) وليس محسوبا

ص: ٢٨

- ١- المحكمه أى المضبوطه المتقنه ، يقال آيه محكمه ، وهى ما أتضح معناها وما هى محفوظه من النسخ أو التخصيص أو منهما معا ، وما كانت نظمها مستقيمه خاليه من الخلل وما لا يحتمل فيها التأويل إلّا وجها واحدا ويقابله بكل من هذه المتشابهه.
- ٢- أما المقدمه ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغويه. وأما الأبواب فهى سبعة : الباب الأول فى الأوامر والنواهي ، والباب الثانى فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم ، والباب الثالث فى العموم والخصوص ، والباب الرابع فى المطلق والمقيّد ، والباب الخامس فى المجمل والمبين ، والباب السادس فى الأدلّه الشرعيه. وفيه مقاصد : المقصد الأول فى الإجماع ، والثانى فى الكتاب ، والثالث فى السنّه. وبهذه الأبحاث ينتهى المجلد الأوّل من الكتاب ليأتى المجلد الثانى فيه تتمه الباب السادس ، وفيه المقصد الرابع فى الأدلّه العقليه ، ثم المقصد الخامس فى النسخ. وأما الباب السابع ففي الاجتهاد والتقليد. وأما الخاتمه فى التعارض والتعادل والتراجع.
- ٣- قصير الباع وقاصر الذراع : الباع جمع أبواع وباعات وييعان ، قدر مدّ اليدين ، يقال طويل الباع ورحب الباع أى كريم مقتدر ، وقصير الباع وضيق الباع أى بخيل عاجز. وأما الذراع فهو من المرفق الى أطراف الأصابع. والذرع : الوسع والطاقيه يقال ضيق الذرع والذراع قصرها ، كما أنّ معنى سعتها وبسطها طولها. ووجه التمثيل أنّ القصير الذراع لا ينال ما يناله الطويل الذراع ولا يطيق طاقته ، فضرّب به المثل للذى سقطت قوّته دون بلوغ الأمر والاقتدار عليه.



من جمله من يرتكب هذا الشأن ويؤسِّس هذا البيان ، وليس في مضمار الاستباق (١) إلّا كراكب القصب (٢) أو كراجل التفت ساقه بالساق (٣) ، فهو من فضل الله ، مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر (٤) السّابقين ، ومخرج لجواهره ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين ، فإن وجدتها بعد استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول ، فله الحمد على ذلك ، وإلّا فالملتمس منك الإصلاح ما استطعت ، وما توفيقى إلّا بالله عليه توكلت وإليه أنيب.

## المقدمة

### إشارة

أما المقدّمه (٥) :

ص: ٢٩

١- في مضمار الاستباق أى في ميدان المراهنة على قطع المسافه ، فشبّه معرض التعهد لطى المطالب العلميه بميدان الاستباق ، ثم ذكر الزّاكب والزّاجل وهذا كلّه استعاره تحقيقيه.

٢- والقصب هو نبات مائى يبلغ طول أحد أكبر أنواعه حوالى أربعة أمتار منتشر على ضفاف المستنقعات والغدران. ويقال : أحرز قصب السبق أى كان الغالب. وأصله أنّهم كانوا يصبون فى حلبة السباق قصبه فمن سبق اقتلعها وأخذها ليعرف أنه السّابق.

٣- والسّاق هي ما بين الكعب والركبه فى الرجل ، وفى قوله تعالى : (التفت السّاق بالسّاق) ، قيل فيه التفت الدّنيا بالآخره ، وهو مروى عن أبى جعفر عليه السلام.

٤- الزّبر : الكتاب والجمع زبور ومنه قراء بعضهم : (وَآتَيْنَا دَاوُدَ زَبُورًا). والزّبور الكتاب المزبور ، والجمع زبر ك : رسول ورسول.

٥- المقدّمه : بكسر الدال المشدّده وفتحها تطلق لغه على معان كثيره ، منها : الناصيه والجبهه ، وما استقبلك من الجبهه والجبين وما تقدم فى الجيش ، وما تقدم فى الكتاب والخطاب ومن كلّ شىء أوّله. وتطلق أيضا على ما يتوقف عليه الشىء سواء كان

التوقف عقليا أو عاديا أو جعليا ، كما لو قلت : كل مرّكب فاسد ، وكل جسم مرّكب ؛ فكل جسم فاسد ، وهذه المقدّمه تعرف بمقدّمه القياس وهى ما تترتب عليه النتيجة من القضايا ، فكل مرّكب فاسد قضيه كبرى ، وكل جسم مرّكب قضيه صغرى ، وكل

جسم فاسد نتيجة. ومنها : ما يتوقف عليه الفعل وهو بحث مختص بأرباب الأصول. ومنها : ما يتوقف عليه صحه الدليل أى بلا واسطه كما هو المتبادر ، فلا يرد الموضوعات والمحمولات. وأما المقدّمات البعيده للدليل فإنّما هى مقدمات لدليل مقدّمه

الدليل. ومنها : قضيه جعلت جزء قياس أو حجه ، كما فى شروح «الشمسيه» ص ٢٩ ، ٣٠ وهذان المعنيان مختصّان بأرباب المنطق ومستعملان فى مباحث القياس. ومنها : قضيه من شأنها أن تجعل جزء قياس. صرّح بذلك المولوى عبد الحكيم فى حاشيه «شرح

الشمسيه» ص ٩٣ فى تقسيم العلم الى النظرى والبديهى ، وهى على قسمين : قطعيه تستعمل فى الأدلّه القطعيه وظنيه تستعمل فى الاماره. فالمقدّمات القطعيه سبع : الأوّليات والفطريّات والمشاهدات والمجرّبات والمتواترات والحدسيات والوهميات فى

المحسوسات. والظنيه أربع : المسلّمات والمشهورات والمقبولات والمقرونه بالقرائن كنزول المطر بوجود السحاب الرطب ، كذا يستفاد من «شرح المواقف» فى المقصد السّادس فى المقدّمات. ومنها : ما يتوقّف عليه المباحث الآتيه ، فإن كانت المباحث

الآتيه العلم برمته تسمى مقدّمه العلم ، وإن كانت بقيه الباب أو الفصل تسمى مقدّمه الباب أو الفصل ، وبالجملة تضاف الى الشىء الموقوف كما فى «الأطول». ثم اعلم أنّه قد اشتهر بينهم أنّ مقدّمه العلم ما يتوقف عليه الشروع فى ذلك العلم. والشروع

فى العلم لا يتوقف على ما هو جزء منه وإلا لدار ، بل على ما يكون خارجا عنه. ثم الضرورى فى الشروع الذى هو فعل اختيارى توقّفه على تصوّر العلم بوجه ما ، وعلى التصديق بفائده تترتب عليه سواء كان جازما أو غير جازم ، مطابقا أو لا ، لكن يذكر من جملة مقدّمه العلم أمور لا يتوقف الشروع عليها كرسـم العلم وبيان موضوعه والتصديق بالفائده المترتبه المعتدّ بها بالنسبه الى المشقّه التى لا بدّ منها فى تحصيل العلم وبيان مرتبته وشرفه ووجه تسميته باسمه الى غير ذلك. فقد أشكل ذلك على بعض المتأخّرين واستصعبوه ، فمنهم من غير تعريف المقدمه الى ما يتوقف عليه الشروع مطلقا أو على وجه البصيره أو على وجه زياده البصيره. ومنهم من قال : الأولى أن يفسّر مقدمه العلم بما يستعان به فى الشروع ، وهو راجع الى ما سبق ، لأنّ الاستعانه فى الشروع إنّما تكون على أحد الوجوه المذكوره. ومنهم من قال : لا يذكر فى مقدمه العلم ما يتوقف عليه الشروع وإنّما يذكر فى مقدمه الكتاب. وفرّق بينهما بأنّ مقدمه العلم ما يتوقف عليه مسائله ومقدمه الكتاب طائفه من الألفاظ قدّمت أمام المقصود لدلالاتها على ما ينفع فى تحصيل المقصود ، سواء كان مما يتوقّف المقصود عليه فيكون مقدمه العلم أو لا ، فيكون من معانى مقدّمه الكتاب من غير أن يكون مقدمه العلم ، وأيد ذلك القول ، بأنّه يغنيك معرفه مقدمه الكتاب عن مظنه أنّ قولهم المقدمه فى بيان حدّ العلم والغرض منه ، وموضوعه من قبيل جعل الشىء ظرفا لنفسه وعن تكلفات فى دفعه ، فالنسبه بين المقدمتين هى المباينه الكليه ، والنسبه بين ألفاظ مقدمه العلم ونفس مقدمه الكتاب عموم من وجه ، لأنّه اعتبر فى مقدمه الكتاب التقدّم ولم يعتبر التوقف ، واعتبر فى مقدّمه العلم التوقف ولم يعتبر التقدّم ، وكذا بين مقدمه العلم ومعانى مقدّمه الكتاب عموم من وجه. ويرد عليه : أنّ ما لم يقدّم أمام المقصود كيف يصحّ اطلاق مقدمه العلم عليه لأنّ المقدّمه إما منقوله من مقدمه الجيش لمناسبه ظاهره بينهما أو مستعاره أو حقيقه لغويه ، وعلى الوجوه الثلاثه لا بدّ من صفه التقدّم لما يطلق عليه لفظ المقدمه ، فعلى هذا النسبه هى العموم مطلقا ، ولذا قد يقال : مقدّمه الكتاب أعم ، بمعنى أنّ مقدمه الكتاب تصدق على العبارات الداله على مقدمه العلم من غير عكس. انتهى. والجواب : بأنّ التقدّم الرتبى يكفى فى المناسبه ، ففيه نظر ، إذ فى تصدير الأشياء المذكوره فى آخر الكتاب بالمقدمه وإن كانت مما يتوقف عليه الشروع خفاء. وأيضا قد علمت أنّ منشأ الاختلاف هو بيان وجه تصدير الكتب بأمر لا يتوقف الشروع عليها وتسميتها بالمقدمه لا غير ، فلا بد من اعتبار التقدّم المكانى وإن كان تعريف المقدمه بما يتوقف عليه الشروع ، مقتضيا لاعتبار التقدّم مطلقا ، سواء كان مكانيا أو رتبيا. والجواب : بأنّ التقدّم ولو على أكثر المقاصد أو بعضها يكفى لصحه الاطلاق. ففيه : أنّ المقدمه حينئذ لا تكون مقدمه العلم ، بل مقدمه الباب أو الفصل مثلا وليس الكلام فيه. هذا وقال صاحب «الأطول» : والحق أنّه لا حاجه الى التغيير ، فإنّ كلا مما يذكر فى المقدمه مما يتوقف عليه شروع فى العلم هو إما أصل الشروع أو شروع على وجه البصيره أو شروع زياده البصيره فيصدق على الكلّ ما يتوقف عليه شروع ، ولحمل الشروع على ما هو فى معنى المنكر مساغ أيضا كما فى ادخل السوق انتهى. وهاهنا أبحاث تركناها بعد الذى مضى من الاطناب ، فمن أراد فعليه بالرجوع الى شروح «التلخيص».





١- الرّسم بالفتح وسكون السّين المهمله فى اللّغه العلامه ، وعند المنطقيين قسم من المعرّف مقابل للحدّ. ومنه تام وناقص ، فالرّسم التام ما يتألف من الجنس القريب والخاصه كتعريف الانسان بالحيوان الضاحك ، والرّسم الناقص ما يكون بالخاصه وحدها أو بها وبالجنس البعيد كتعريف الانسان بالضاحك أو بالجسم الضاحك أو بعرضيات تختص جملتها بحقيقه واحده كقولنا فى تعريف الانسان : إنّه ماشى على قدميه عريض الأظفار بادهى البشره مستقيم القامه ضحّاك بالطبع ، هكذا عند الجرجانى وغيره ، وعند الأصوليين أخص من الحدّ لأنّه قسم منه.

٢- اللغويه : النسبه الى اللّغه لغوى. وعلم اللغه هو علم معرفه أوضاع المفردات ، وقد يطلق على جميع أقسام العلوم العربيه كما فى «الدقائق المحكمه» «والمطوّل» «والأطول». وتتوصل بالقواعد اللغويه الى معرفه الألفاظ وكيفيه دلالتها على المعانى الوضعيه ، إذ يمكن أن نقتدر منها على استنباط الأحكام الشرعيه من الكتاب والسنة. والمراد بالقواعد اللغويه هنا ما ذكره المصنّف من القانون الأوّل الى مبحث الأوامر من المسائل المتعلّقه بالحقيقه والمجاز ، والحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم ، والاشتراك والمشق. ولا يخفى عليك أنّ تعداد هذه الأمور كلها على أنّها من القواعد اللغويه تغليبا ، فإنّ بعضها قواعد مباديه للفقه والأصول ولا دخل لها باللّغه كمسألتي الحقيقه الشرعيه والصحيح والأعم مثلا.

واعلم أنّ قولنا : «أصول الفقه» علم (١) لهذا العلم ، وله اعتباران (٢) من جهة الإضافة ومن جهة العلميه.

فأما رسمه باعتبار العلميه فهو : «العلم بالقواعد (٣) الممهّده (٤) لاستنباط (٥)

ص: ٣٣

١- علم : بفتح العين واللام عند النحاء قسم من المعرفة وهو ما وضع لشيء بعينه غير متناول غيره بوضع واحد. والظاهر أنّه يريد بالعلميه هنا نحو ما فى كلام النحاء من أنّ الرفع علم الفاعليه أى علامه الفاعليه ، بناء على أنّ كل اسم علامه لمسمّاه لا ما هو من قبيل علم الشخص.

٢- وله اعتباران : مثنى الاعتبار وهو الغرض والتقدير ، فلأصول الفقه تعريفان : أحدهما باعتبار الإضافة ، وثانيهما : باعتبار العلميه. وله معنى بكل من الاعتبارين ، وجرى رسمهم على ذكر كلا المعنيين وإن كان المقصود هو المعنى العلميه.

٣- القواعد : جمع قاعده تطلق على معان مرادف الأصل والقانون ، وهى أمر كلى أى قضيه كليه منطبق أى مشتمل بالقوّه على جميع جزئياته ، أى جزئيات موضوعه عند تعرّف أحكامها ، أى يستعمل عند طلب معرفه أحكامها.

٤- الممهّده : المبسّطه والموطّأه.

٥- لاستنباط : لاستخراج وإظهار الشيء بعد خفائه ، وحرف اللّام يفيد كون تمهيد القواعد المذكوره مغتيا بهذه الغايه.

فخرج ب : «القواعد» العلم بالجزئيات.

وبقولنا : «الممهّده» المنطق والعربيّه وغيرهما (٢) مما يستنبط منه الأحكام ، ولكن لم يمهد لذلك.

وب : «الأحكام» ما يستنبط منها الماهيات (٣) وغيرها.

ص: ٣٤

- ١- وقد ذكر مثل هذا التعريف أكثر المتأخرين منهم البهائي رحمه الله في «زبدته الاصول» : ص ٤١.
- ٢- وغيرهما : مما هو مقدمه للاجتهاد لا ممهده له ، وسيأتي بيانها في أواخر الكتاب وعدّها من الفنون.
- ٣- الماهيات وغيرها : قال القمي في حاشيته : المراد بالماهيات الشرعيه كالصلاه والزكاه والحج والنكاح والطلاق ، وبغيرها مثل صفاتها كصلاه الظهر والنكاح الدائم والطلاق الرجعي ونحو ذلك ، فإن معرفتها ليست من المسائل الفقهيّه حتى يكون قواعد الأصول ممهده لاستنباطها ، وإن كان يذكر في طيّ المسائل الفقهيّه ، بل هي من مبادئه كما سنشير إليه ، فمثل مباحث الحقيقه الشرعيه وما له مدخله في إثبات الماهيات من القواعد ، مثل جواز إجراء الأصل في إثبات الماهيات ونحو ذلك وإن يبحث عنها في علم الأصول ، ولكنها لم تمهد لمعرفة الماهيات من حيث إنّها معرفه الماهيات ، بل لأصل تعيينها وتشخيصها وتمييزها ليرتب عليها أحكامها. ولو لم يعتبر قيد الحيثيه لانتقض الحد بكثير من مسائلها. مثلا من جمله مسائل الأصول أنّ عدم الدليل دليل العدم ، وأنّ وجود المقتضى وعدم المانع يوجب ثبوت الحكم ، ونحو ذلك ، مع أنّه يستنبط منها غير الأحكام الشرعيه أيضا ، وإنّما فيرنا الماهيات بذلك لا كما فعله صاحب «المعالم» في تعريف الفقه ، حيث جعل الأحكام احترازا عن الدّوات كزيد والصفات كشجاعته والأفعال كخياطته ، ولا كما فعله غيره من جعله احترازا عن القواعد الممهّده لاستنباط الصنائع ، لأنّ قيد الاحتراز هو في الحد لا بد أن يكون محتاجا إليه بحيث لو لم يكن لدخل ما احترز عنه ، وفيما نحن فيه ليس كذلك ، إذ قيد الشرعيه الفرعيه مخرجه لأمثال ذلك فلا اختصاص للأحكام بذلك ، فلا بد أن يجعل المحترز عنه من الأمور الشرعيه الفرعيه التي لم تكن من جمله الأحكام.

وب : «الشرعيّ» العقليّ.

وب : «الفرعيّ» الأصوليّه.

وأَمّا «رسمه» باعتبار الإضافه ، ف : «الأصول» جمع أصل وهو فى اللّغه ما يبتنى عليه شىء ، وفى العرف يطلق على معان كثيره ، منها الأربعة المتداوله فى ألسنه الأصوليين وهى : الظاهر ، والدليل ، والقاعده ، والاستصحاب (١) ، والأولى هنا إرادته اللّغوى ليشتمل (٢) أدلّه الفقه إجمالاً ، وغيرها من عوارضها (٣) ، ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها (٤).

ص : ٣٥

١- الظاهر والدليل والقاعده والاستصحاب : المراد من الظاهر الأصل فى الاستعمال الحقيقه أى ظاهر استعمال اللفظ مجرداً عن القرينه فى مقام التفهيم إرادته الحقيقه. ومن الدليل قول الفقيه بعد بيان حكم المسأله آيه كذا أو روايه كذا هى الدليل إليه. ومن القاعده الأصل فى فعل المسلم الصحه ، القاعده المستنبطه من الأدلّه الشرعيه حملة على الصحه. ومن الاستصحاب الأصل فى المتطهر الشاك فى الحدث الطهاره أى الاستصحاب يقتضى البناء عليها.

٢- إرادته اللّغوى ليشتمل : ظاهر سياق العبارة كون اللّعام للتعليل مراداً به بيان وجه الأولويّه ، غير أنّ وجه الأولويّه فى الحاشيه بقوله : لئلا يلزم النقل المرجوح عليه كانت اللّازم للغايه المفيده لفائده الشىء ، يعنى أنّ فى الفوائد المترتبة على إرادته اللّغوى أنّه يشمل الأمور المذكوره.

٣- وغيرها من عوارضها : وغير الأدلّه من عوارضها كمبحث التعارض.

٤- وغيرها : أى غير الاجتهاد والتقليد مثل البحث عن عداله الرّواه وأقسام الرّوايه ونحوهما. وفى بعض النسخ إفراد الضمير أى غير المذكورات.



و «الفقه» فى اللغه : الفهم (١).

وفى العرف : هو العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها التفصيليه.

والمراد ب : «الأحكام» هى النسب الجزئيه (٢) ، وب : «الشرعيه» ما من شأنه أن يؤخذ من الشارح وإن استقل بإثبات بعضها العقل أيضا.

فخرج ب : «الشرعيه» العقليه المحضه التى ليس من شأنها ذلك ، كيان أن الكل أعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان.

وب : «الفرعيه» ما يتعلّق بالعمل بلا واسطه (٣) ، فخرج بها الأصوليه وهو ما لا

ص: ٣٦

١- والفقه فى اللغه الفهم كقوله تعالى : (قَالُوا يَا شُعَيْبُ مَا نَفَقَهُ كَثِيرًا مِّمَّا تَقُولُ). أى ما نفهم. والمراد بالفهم الادراك. وهذا الذى فسّره بأنه هيئه للنفس بها يتحقّق معنى ما تحسّ. وقيل هو جوده الذهن من حيث استعداده واكتساب المطالب والآراء ، وكان هذا مراد من فسّره بسرعه الانتقال من المبادئ الى المطالب.

٢- والمراد بالأحكام هى النسب الجزئيه : هذا على ما فى بعض النسخ ، وما فى بعض آخر التعبير بالنسب الخبريه وهو الأصح بالنظر الى الاصطلاح وإن صحت النسبه الجزئيه أيضا ، لأن كل نسبه خبريه جزئيه. ووجه الأصحّيه أنّ الأحكام المأخوذه فى الحدّ عبارته عن مسائل الفقه المدوّنه فى كتبه المستنبطه من الأدلّه التفصيليه ، ومسأله كل علم عبارته عن النسبه الخبريه التى يستدلّ عليها فى الفنّ ، هذا مع أنّ الحكم على ما ضبطه علماء المنطق النسبه الخبريه ، والفرق بينها وبين النسبه الجزئيه بالعموم والخصوص ، إذ أنّ النسبه الجزئيه إنشائيه ، ومن هنا قد يرجّح نسخه النسبه الجزئيه باستلزام إرادته الخبريه انتقاض عكس التعريف بالنسبه الانشائيه كما فى قوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ). ونظائرهما.

٣- وبالفرعيه ما يتعلّق بلا- واسطه : مفاده أنّ الحكم الفرعى يعتبر فيه كون تعلّقه بعمل المكلف بلا واسطه. والمراد بالواسطه المنفيه منها : الواسطه فى العروض بأن لا- يكون بحيث تعلّق بغيره أولا- وبالذات وعلى وجه الحقيقه. وبعمل المكلف ثانيا وبالعرض وعلى وجه المجاز لا الواسطه فى الثبوت كالعله بالقياس الى معلولها ، ولا الواسطه فى الاثبات أعنى ما يكون عله للعلم بالشىء كالدليل بالقياس الى مدلوله ، وإلّا لم يبق مصداقا للحدّ لوجود الوسائط فى الثبوت لجميع الأحكام الشرعيه ، بناء على ما عليه العدليه من أنّها تابعه للمصالح والمفاسد النفس الأمريه ، ولوجود الوسائط فى الاثبات لها لأنّها بأسرها ما عدا الضروريات مداليل للأدلّه. هذا كما فى حاشيه القزوينى.

- ١- ما لا يتعلّق بالعمل بلا واسطه : اعتبر رجوع النفي منها تارة الى المقيّد وهو المتعلّق ، وأخرى الى قيده وهو عدم الواسطه ، فاعتبار رجوعه الى الأوّل ينفي أصل التعلّق ، وباعتبار رجوعه الى الثانى ينفي عدم الواسطه فيوجب ثبوت التعلّق بضابطه انّ النفي فى النفي اثبات. فمفهوم تعريف الأصوليه ينحلّ الى قسمين : أحدهما : ما لا تعلّق له بالعمل أصلا كمسائل أصول الفقه التى تتعلّق بالأدلة باعتبار كونها من عوارضها ولا ربط لها بالعمل. وثانيها : ما لا يتعلّق به إلّا بواسطه وهو الأصوليه الاعتقاديّه كوجوب الاعتقاد بوجود الواجب ووحدانيته وعدله ونبوّه الأنبياء عليهم السلام ونحو ذلك من المعارف المعتره فى الايمان ، فإنّ هذا الحكم بملاحظه كون الاعتقاد بالأمر المذكوره من شروط صحه العبادات مما يصح اعتبار تعلّقه بالعبادات. ثانيا : وبالعرض وعلى سبيل المجاز بأن يقال يجب الصلاه مع الاعتقاد بالوحدانيه وغيرها مثلا بعد تعلّقه بنفس الاعتقاد أوّلا وبالذات وعلى سبيل الحقيقه ، فهو بهذا الاعتبار لا يسمى حكما فرعيا ، بل الحكم الفرعى هو الذى يعرض للصلاه أوّلا وبالذات وعلى سبيل الحقيقه كالوجوب العارض لها المستفاد من قوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) ونظائره. ذلك كله كما فى حاشيه السيد القزوينى رحمه الله.
- ٢- وإن كان لها تعلّق بعيد : أى وإن كان للأصوليه تعلّق بعيد أى مع الواسطه كالوجوب المتعلّق أوّلا ، وبلا واسطه بمعرفه الله سبحانه وتعالى وهى أمر قلبى. وثانيا بالصلاه حيث إنّ معرفه شرط لصحتها فالوجوب المتعلّق أوّلا- بالصلاه من الفرعيّه ، والوجوب المتعلّق أوّلا بالمعرفه والواسطه بالصلاه من أصول الدّين.

وهاهنا إشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين ، مع كون الكتاب من أدلّه الأحكام ، وهو أيضا خطاب الله ، فيلزم اتحاد الدليل والمدلول (١).

واستراح الأشاعره عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسى ، والدليل هو اللفظى (٢).

وفيه : مع أنّ الكلام النفسى فاسد فى أصله ، أنّ الكتاب مثلا حينئذ كاشف عن المدعى ، لا أنّه مثبت الدعوى ، فلا يكون دليلا فى الاصطلاح.

ص: ٣٨

١- ولزوم اتحاد الدليل والمدلول فى الأحكام المستفاده من الكتاب حيث إنّ الدليل والمدلول كلاهما خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف ؛ فيصير مفاد الحد حينئذ أنّ الفقه هو العلم بخطابات الله عن خطابه تعالى. وحاصل رفع اشكال اتحاد الدليل والمدلول أنّ كلا- من الكتاب والحكم المستفاد منه وإن كان عباره عن خطاب الله إلّا أنّ الأوّل خطاب بمعنى الكلام اللفظى ، والثانى خطاب بمعنى الكلام النفسى ، فالدليل والمدلول متغايران.

٢- لقد خالف الأشاعره غيرهم فى أنّ الخطاب الذى هو الكلام يطلق على اللفظى والنفسى على سبيل الاشتراك اللفظى ، وبعضهم أفرط فى جعله حقيقى فى الثانى مجازا فى الأوّل كقول الشاعر: إنّ الكلام لفى الفؤاد وإنّما جعل اللسان على الفؤاد دليلا ، ولكن غير الأشاعره جعلوه حقيقه متحده فى اللفظى ، فيكون مجازا فى النفسى. والكلام اللفظى هو المؤلّف من الأصوات والحروف المفهم للمراد سواء كان من الجارحه المخصوصه أم غيرها كالشجره ، فإنّه يقال عرفا أنّ الله تعالى تكلم مع نبيه موسى عليه السلام مع أنّه سبحانه أوجد الصوت فى الشجره. والكلام النفسى هو المعنى القائم فى نفس المتكلم لا من حيث حصوله فى ذهن السامع وهو مدلول الكلام اللفظى. وقد زعمت الأشاعره كون كلامه تعالى هو النفسى وهذا فاسد فى أصله كما صرّح المصنّف.

والذى يخالجنى (١) فى حلّه ، هو جعل الأحكام عباره عمّا علم ثبوته من الدّين بديبه بالإجمال ، والأدلّه عباره عن الخطابات المفصّله. فإنّا نعلم أوّلا بالبديبه أنّ لأكل الميتة وأكل الرّبا أو غيرهما حكما من الأحكام ، ولكن لا نعرفه بالتفصيل إلّا من قوله تعالى : (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ) (٢) ، (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) (٣) ونحو ذلك.

وهاهنا إشكال آخر ، وهو : إنّ الأحكام كما ذكرت هى النسب الجزئيه (٤) ، فموضوعاتها خارجة ، وقد تكون نفس العباده ، ولا ريب أنّ معرفه ماهيّة العباده وظيفه الفقه ، فلا ينعكس الحدّ (٥).

ويمكن دفعه : بالتزام الخروج ، لأنّ تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم (٦) ، وتصوّر الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم ، والمبادئ قد تبين فى ذلك العلم وقد تبين فى غيره. وتصوّر الموضوع وأجزائه وجزئياته (٧) يحصل

ص: ٣٩

١- أى الذى خامرنى ونازعى فيه فكر.

٢- المائده : ٣.

٣- البقره : ٢٧٥.

٤- النسب الجزئيه كقولنا الصلاه واجبه والزكاه واجب وشرب الخمر حرام ، وكذا الزنا ونحو ذلك.

٥- أى لا يكون جامعا لأفراد محدوده بأن يصدق كلّما صدق المحدود حتى لا يكون شىء من أفرادها خارجا عن الحدّ. سمي به لأنّه عكس الأطراد وهو المنع من دخول غير الأفراد ، بأن يصدق المحدود كلما صدق الحدّ حتى لا يدخل فى الحدّ ما لا يصدق عليه المحدود.

٦- أى من جزئيات موضوع علم الفقه لا من موضوع علم الاصول ، لأنّ نفس ماهيّة العباده من أفعال المكلفين الذى هو موضوع علم الفقه.

٧- تصوّر الموضوع فى الفقه كتصوّر الصلاه مثلا- ، وأجزائه كتصوّر الركوع والسجود ، وجزئياته كتصوّر الصلوات اليوميّه والآيات وغيرها.

غالبًا في أصل العلم ، ولا منافاه بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في طيّ مسأله.

وقولنا : «عن أدلتها» من متعلقات العلم لا الأحكام ، فخرج علم الله وعلم الملائكة والأنبياء ، ويمكن إخراج الضروريات أيضا عن ذلك ، فإنها من جملة القضايا التي قياساتها معها (١) ، ولا- يسمّى ذلك في العرف استدلالا ، ولا- العلم الحاصل معها علما محصّلا من الدليل وإن كان تلك الضروره عله لتلك العلوم في نفس الأمر.

وأما إخراج مطلق القطعيّات عن الفقه - كما يظهر من بعضهم (٢) - فلا وجه له ، إذ الاستدلال قد يفيد القطع ، وقبله لم يكن قطع بالحكم.

وخرج ب : «التفصيليه» علم المقلّد في المسائل ، فإنه ناشئ عن دليل إجمالي

ص: ٤٠

١- والمراد من الضروريات هو ما سلّم ثبوتها في الدين ، فلا يفتقر العلم بها الى دليل ، فإنها من جملة القضايا التي لا تحتاج الى قياس واستدلال ، بل قياساتها معها ، أى أنّ العقل لا يصدّق بها بمجرد تصوّر طرفيها كأوليات ، بل لا بد لها من وسط ، إلّا أنّ هذا الوسط ليس مما يذهب عن الذهن حتى يحتاج الى طلب فكر ، ويقال لها : الفطريّات كقولنا : الاثني عشر العشره ، والزنا حرام. والمراد بالقياس هنا الصغرى والكبرى. مثلا الزنا حرام قضيه ضروريه قياسها معها ، فإنّ العقل بعد تصوّر الطرفين يجزم بأنّ الزنا مما سلّم حرمة في الدين بحيث يعلمه عموم الناس ، وكلما سلّم حرمة كذلك فهو حرام ، فالنتيجة أنّ الزنا حرام.

٢- الظاهر أنّ ذلك البعض هو الشيخ البهائي حيث قال في «زبدته» ص ٤٠ : والقطعيّات ليست فقها ومن ثم لا اجتهاد فيها ، إذ الظاهر في كلامه رحمه الله الاطلاق ، كما لا- يخفى. ولكن الانصاف أنّ قوله : ومن ثم لا- اجتهاد فيها يدل على أنّ المراد بالقطعيّات التي تكون قبل الاجتهاد قطعيا لا مطلقا ، إذ القطعيّات الحاصله في ضمن الاجتهاد من الفقه.

مطرد (١) في جميع المسائل ، وهو أنّ كلّ ما أفتى به المفتى فهو حكم الله في حقّ ، هكذا قرره القوم.

أقول : ويرد عليه ، أنّ ذلك الدليل الإجمالي بعينه موجود للمجتهد ، وهو أنّ كلّ ما أدى إليه ظنّي فهو حكم الله في حقّ وحقّ مقلدي.

فإن قلت : نعم ، ولكن له أدلّه تفصيليه أيضا مثل : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ) (٢) ونحوهما ، والمراد هنا تلك ، وليس مثلها للمقلّد.

قلت : للمقلّد أيضا أدلّه تفصيليه ، فإنّ كلّ واحد من فتاوى المفتى في كلّ واقعه دليل تفصيلي لكلّ واحد من المسائل ، فالأولى في الإخراج التمسك بإضافه الأدلّه الى الأحكام وإرادته الأدلّه المعهوده ، فإنّ الإضافه للعهد ، فيكون التفصيليه قيدا توضيحيا.

ثم إنّ ما ذكرته ، بناء على عدم الإغماض عن طريقه القوم رأسا. وإلّا فأقول : إنّ ما ذكره القوم من كون التفصيليه احترازا عن علم المقلّد ، إنّما يصحّ إذا كان ما ذكره من الدليل الإجمالي للمقلّد دليلا لعلمه بالحكم ، وليس كذلك ، بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجّه عليه. كما أنّ الدليل الإجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضا كذلك ، فلا يحصل بذلك احتراز عمّا ذكره.

ويمكن أن يقال : أنّ قيد «التفصيليه» لإخراج الأدلّه الإجماليه كما بيّنا سابقا

ص : ٤١

١- المطرد هو العام الذي لا شذوذ فيه ومنه القاعده المطرده. وسمّي دليل المقلّد بالاجمالي لانتسابه الى الاجمال ، والذي يقابله التفصيلي أي المنتسب الى التفصيل من الفصل بمعنى الفرقه بين شيئين. ومعناه كونه عن أوساط متعدّده متفرقه يختص كل واحده بطائفه من المسائل كالكتاب والسنة والاجماع والعقل ، وبهذا عرّف خروج علم المقلّد بقيد التفصيليه.

٢- البقره : ٤٣ و ٨٣ و ١٠١ ، النساء : ٧٧ ، النور : ٥٦ ، المزمّل : ٢٠.

من أنّ ثبوت الأحكام فى الجملة من ضروريات الدين ، فما دلّ على ثبوت الأحكام إجمالاً من الضرورة وغيرها مثل عمومات الآيات والأخبار الدالة على ثبوت التكليف إجمالاً ، أدلّه لكن إجمالاً لا تفصيلاً. وهذا لا يسمّى فقهاً ، بل الفقه هو معرفه تلك الأحكام الإجمالية من الأدلّه التفصيليّة.

والعجب من فحول العلماء كيف غفلوا عن ذلك ، ولم يسبقنى الى ما ذكرته أحد فيما أعلم.

ثمّ إنهم أوردوا على الحدّ بأمرين (١):

الأول: أنّ «الفقه» أكثره من باب الظنّ لابتنائه غالباً على ما هو ظنّى الدلالة أو السند ، فما معنى العلم (٢)؟

واجيب عنه بوجه ، أو جهها :

أنّ المراد ب: «الأحكام» الشرعيّه أعمّ من الظاهريّه والنفسيّ الأمريّه (٣) ، فإنّ

ص: ٤٢

١- وقد ذكرهما فى «المعالم» ص ٦٩

٢- فما معنى العلم : بعد ما عرّفناه بأنّه إدراك الشىء بحقيقته أو المعرفه واليقين. وبناء على ما مرّ لا يكون التعريف جامعاً لجميع أفراد المعرّف لخروج أغلب مسائل الفقه عنه لكونها ظنّيّات باعتبار أدلّتها دلالة أو سنداً أو هما معا ، حيث منها ما هو ظنّى الدلالة والسند معا كخبر الواحد فى متن كان من الظواهر. ومنها ما هو ظنّى الدلالة مع قطعیه السند كظواهر الكتاب. ومنها ما هو ظنّى السند مع قطعیه الدلالة كخبر الواحد فى متن كان من قبيل النصوص مثلاً.

٣- المراد بالأحكام الشرعيّه أعمّ من الظاهريّه والنفسيّ الأمريّه أى معنى يعمّ القسمين ، بأن يكون أمراً جامعاً لهما وقدرا مشتركا بينهما ، وهو الحكم الفعلى الذى هو عبارته عمّا تعلق بالمكلف ووجوب التعبد به بحيث يستحق العقاب على مخالفته. والحكم النفسى الأمري هو الحكم الواقعى ، وهو فى عرفهم عبارته عمّا يتعلّق بالواقعه لعنوانها الخاص. ويقابلها الحكم الظاهرى ، وهو عبارته عمّا يتعلّق بها ، بوصف كونها مجهول الحكم بالنظر الى الواقع أى لجهاله حكمها الواقعى بالمعنى المقابل للعلم اليقيني ، سواء كان مشكوكاً فيه بمعنى تساوى الطرفين كما فى موارد الأصول العلميه من أصل الإباحه وأصل البراءه والاستصحاب وأصل الاشتغال أو مظنوناً كما فى موارد الأدلّه الظنّيّه المفيدة للظنّ بحكم الله الواقعى ، ولذا يقال إنّ ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهرى فى حقه. كما أفاده القزوينى أعلى الله مقامه. هذا وفى جعل التقيّه حكماً ظاهرياً خروج عن الاصطلاح ، بل هو نوع من الحكم الواقعى ، غير أنّه واقعى ثانوى قبالة للواقعى الأوّلى ، ولذا قد يجمع العلم بالواقعى الأوّلى ولا يعتبر فيه الجهل بالحكم الواقعى الذى هو معتبر فى الحكم الظاهرى ، فعلى هذا جعل التقيّه حكماً ظاهرياً فيه كلام.

ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم ، هو حكم الله الظاهري بالنسبه إليه ، كالتقيّه في زمان المعصوم ، فإذا سمع المكلف من لفظه يحصل العلم به مع أنّه ليس بحكم الله النفس الأمرى ، ولكن هو حكم الله بالنسبه إليه ، والى ذلك ينظر قول من قال (١) : إنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فى نفسه ، وإنّ ظنّيه الطريق لا- ينافى قطعّيه الحكم ، وذلك لا- يستلزم التصويب كما توهمه بعض الأصحاب (٢).

ص: ٤٣

١- كالعلّامه.

٢- والذى توهم الاستلزام «فى المعالم» ص ٧١ فى حد الفقه الذى اعترض على العلّامه حيث أجاب عن الاشكال من أنّ الظنّ فى طريق الحكم لا- فيه نفسه ، وظنّيه الطريق لا- تنافى علميه الحكم. أى جعل الطريق الى الحكم الشرعى من الأدلّه الظنّيه كالكتاب وغيره. وإنّ ظنّيه هذه الأدلّه الناظره الى الواقع لا- تنافى قطعّيه الحكم الظاهرى ، وصيروره المظنون حكما واقعيا فى حقه بعنوان القطع ، وهذا عين مذهب المصوّبه القائل بأنّ ليس الله تعالى سبحانه فى الوقائع قبل اجتهاد المجتهد حكم معيّن ، فإذا اجتهد وأدى اجتهاده الى الظنّ يصير ذلك المظنون حكما واقعيا فى حقه وحق مقلّده ، وليس هذا مراده رحمه الله. والظاهر أنّ مراده أنّ الله تعالى أحكاما واقعيه يشترك فيها العالم والجاهل ، وجعل ظنّ المجتهد حكما ظاهريا.



ومنها: أن المراد بـ «العلم» هو الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح فيشمل الظنّ ، وهو مجاز يبعد استعماله في الحدود (١).

ومنها: أن المراد به العلم بوجوب العمل به.

ومنها: أن المراد العلم بأنّه مدلول الدليل.

وكّلها بعيد.

والثاني: أن المراد بالأحكام إن كان كلّها - كما هو مقتضى ظاهر اللفظ - فيخرج عنه أكثر الفقهاء (٢) لو لم يخرج كلّهم ، وإن كان البعض ، فيدخل فيه من علم بعض المسائل بالدليل.

والجواب: أننا نختار أولاً: إرادته الكلّ ، ولكن المراد بالعلم التهيؤ والافتقار والملكة (٣) التي بها يقتدر على استنباط الأحكام من الأدلّه ، ولا ينافي ذلك ما مرّ

ص: ٤٤

١- فيشمل الظنّ إذ إنّ الاعتقاد الرّاجح مع المنع من النقيض علم وبدونه ظنّ وهو مجاز ، ويبعد استعمال المجاز في تعريف الفقه وغيره من الحدود. وقوله: العلم بمعنى الظنّ مجاز استعاري بعلاقته المشابهة في رجحان الحصول في الذهن ، وبمعنى الاعتقاد الرّاجح مجاز مرسل بعلاقته ذكر الخاص وإرادته العام. هذا والقول في المراد من العلم بين الظنّ أو الاعتقاد الرّاجح ، الأوّل للشيخ البهائي في «الزبد» ص ٤٠ ، والثاني لصاحب «المعالم» فيه عند سؤال الظنّ في حد الفقه ص ٧١.

٢- أي علم أكثر الفقهاء.

٣- بعد أن أفصح عن المراد من العلم بأنّه التهيؤ والافتقار والملكة يمكن أن يقال ما الفرق بين هذه الثلاثة وما الفائدة من ذكرها جمعاً. قلت: ما ذكره شارح «المطالع» في شرحه للديباجة: أن النفس الناطقة لها أربع مراتب اختصّ كل مرتبة باسم أحدها وقت خلوّها عن العلوم في أوّل الخلقه قبل حصول المبادئ الأوّليّة لها تسمى بالعقول الهيولاني «الهيولي جمع هيوليات وهي الماده الأولى والنسبه إليه هيوليّ وهيولانيّ - يونانيه -» تشبيها لها بالهيولي الخاليه في نفسها عن جميع الصّور القابله إيّاها ، يعبر عنه بالتهيؤ المطلق أيضاً. ثانيها بعد حصول المبادئ المذكوره وقبل ترتيب المقدمات تسمى العقل بالملكة المعبر عنه بالتهيؤ القريب والافتقار أيضاً. ثالثها بعد الحصول والترتيب والانتقال الى النتائج النظرية تسمى العقل بالفعل. رابعها بعد حصول الثلاثة بحيث صارت مخزونه عند النفس وحصيله متى شاءت بلا حاجه الى ترتيب المقدمات تسمى بالعقل المستفاد. وهذه المرتبه مختصه بالمعصومين عليهم أفضل الصلاه والتسليم ، ولعل هذا هو المراد من قوله تعالى: (يَكَادُ زَيْتُهَا يُضِيءُ وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ). وفي بعض الكتب تسميه الرّابع باسم الثالث وبالعكس. إذا عرفت كل هذا تعلم أن المراد من العلم في الحدّ ليس المرتبه الأولى أي التهيؤ المطلق ، لحصول هذا في جميع أفراد الانسان في بدايه الخلقه ، فيإرادته لم يكن الحدّ مانعا ، فلذا قيده بعضهم بالتهيؤ القريب. ولا- المرتبتين الأخيرتين أيضاً ، إذ بإرادته كل واحد منها لم يكن النقص المذكور مدفوعاً لعدم حصول ترتيب المقدمات والانتقال الى النتائج لأكثر الفقهاء ، بل المراد منه هو المرتبه الثانيه أعنى العقل بالملكة ، ولما فسّر المصنف رحمه الله العلم بالتهيؤ جمع بينه وبين الافتقار للاحتراز عن المرتبه الاولى ثم تأكيدا لعدم إرادته الأولى أتى لجامع بينهما وهو الملكة.

من الأجوبه عن السؤال الأول ، من جهه أنها مبتنيه على جعل العلم بمعنى الإدراك ما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه ، سواء كان الإدراك يقينيا أو ظنّيا. والملكه لا تتّصف بالظنّيه والعلميه (١) ، لأننا نقول : الملكه معنى مجازي للعلم بمعنى الإدراك ، فتتّصف بالظنّيه والعلميه باعتبار الإدراك أيضا (٢).

ص: ٤٥

١- فلا يقال إنها ظنّ ولا يقال إنها علم.

٢- فيقال للملكه ظنّيه ، ويقال لها علميه باعتبار كونها سبب الادراك. فكما يتّصف الادراك بالظنّيه والعلميه وهو المسبب ، فكذلك تتّصف الملكه بهما أيضا وهى السبب. ويحتمل أن يكون المراد منه أنّ الملكه كما تتّصف بالظنّيه والعلميه على القولين الأولين ، أعنى أخذ العلم بمعنى القطع أو الظنّ ، كذلك تتّصف بهما على القول الثالث باعتبار الإدراك ، أعنى أخذ العلم بمعنى الاعتقاد.

فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين : إن المراد الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات اليقينيّة ، وبناء على جعله بمعنى الظنّ ؛ الملكة التي يقتدر بها على الإدراكات الظنيّة ، غايه الأمر أنّه يلزم على إرادته الظنّ من العلم (١) سبك مجاز من مجاز ، فالعلم بالحكم مجاز عن الظنّ به ، والظنّ به مجاز عن ملكه يقتدر بها على تحصيل الظنّ به ، وكذلك يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين (٢).

فالعلم على أول الوجهين استعاره للظنّ بمشابهه وجوب العمل . كما أنّ في الصّوره السّياقه كان استعاره بمشابهه رجحان الحصول ، أو مجازا مرسلا بذكر الخاصّ وإرادته العامّ ، ثمّ يترتّب على ذلك إرادته الملكة من ذلك بعلاقه السببيّه والمسببيّه .

ويظهر من ذلك الكلام في الوجه الأخير أيضا ، وهو أردأ الوجوه (٣) ، وأما على ما اخترناه من الوجه الأوّل فلا يلزم ذلك (٤).

وثانيا : إرادته البعض ، ونقول : إمّا أن يمكن تحقّق التجزّي ، بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض المسائل عن المأخذ - كما هو حقّه دون بعض - أو لا يمكن .

ص : ٤٦

---

١- كما في القسم الأوّل من الوجه الثانی فی قوله : ومنها أنّ المراد بالعلم هو الظنّ .

٢- فيلزم سبك المجاز من المجاز على الوجهين الأخيرين ، وهما العلم بوجوب العمل به والعلم بمدلوليه الدليل .

٣- الوجه الأخير بأنّه مدلول الدليل هو أفسد الوجوه . وقد توجه الأردنيّه بعدم كون الفقه هو العلم بمدلوليه الأحكام للأدله ، بل هو العلم بنفس الأحكام .

٤- الوجه الأوّل وهو جعل العلم بمعنى اليقين ، فلا يلزم سبك مجاز من مجاز ، بل يلزم سبك مجاز وهو الملكة من حقيقه وهي اليقين ، وكذا لا يلزم ذلك على الوجهين الأخيرين كما عرفت .

فعلى الثانى ، فلا ينفك الفرض عن المجتهد فى الكلّ.

وعلى الأول كما هو الأظهر ، فإنّما أن نقول بحجّيته وجواز العمل به كما هو الأظهر أو لا.

وعلى الأول فلا إشكال أيضا لأنّه من أفراد المحدود.

وعلى الثانى ، فإن قلنا : إنّ التعريف لمطلق الفقه فيصح أيضا.

وإن قلنا : إنّهُ للفقه الصحيح ، فيقع الاشكال فى إخراجهِ.

واستراح من جعل العلم فى التعريف عبارهُ عما يجب العمل به ، بأنّ ذلك (١) خرج عن العلم ، فإنّه ليس بذلك (٢).

ويمكن دفعهُ على ما اخترناه أيضا (٣) : بأنّه لم يثبت كون ما أدركهُ حكما شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا ، لأنّ الدليل لم يقم على ذلك فيه (٤).

وأما موضوعهُ (٥) : فهو أدلّه الفقه وهى : الكتاب ، والسنة ، والإجماع ، والعقل.

ص : ٤٧

١- أى الفقه الذى لا يجوز العمل به وهو غير الصحيح خرج من اعتبار وجوب العمل به بعد العلم فليس بيباق حتى يحتاج الى الاخراج.

٢- أى الفقه غير الصحيح ليس مما يجب العمل به لفرض عدم حجّيته.

٣- من أنّ المراد بالأحكام الشرعيه أعمّ من الظاهريه والنفوس الأمريه ، وفى حاشيه هو أخذ العلم بمعنى الظن أو الاعتقاد الرّاجح ، الأوّل مختار الشيخ البهائى والثانى خيرهُ صاحب «المعالم» كما مرّ.

٤- إذ إنّهُ لم يثبت ما أدركهُ ظنا أو اعتقادا راجحا لأنّه لم يقم الدليل على أنّ ما أدركهُ المتجزى حكما شرعيا حقيقيا أى واقعا ولا ظاهريا فى علم المقلّد.

٥- وموضوعهُ : أنّ كل قضيه كليّه أو جزئيه موجهه كانت أو سالبه فهى مركّبه من حدّين يسمّى أحدهما الموضوع والآخر المحمول ، مثال ذلك قولك : النار حاره فالنار هى الموضوعه والحاره هى المحموله. قالوا : إنّ كل علم من العلوم المدوّنه لا بد فيه من أمور ثلاثه : الموضوع والمسائل والمبادئ وسميت بأجزاء العلوم. وهذا القول مبنى على المسامحه ، فإنّ حقيقه كل علم مسائله. وعدّ الموضوع والمبادئ من الأجزاء إنّما هو لشده اتصالهما بالمسائل التى هى المقصوده فى العلم. ملاحظه : ويبدو أن المصنّف لم يذكر غايه هذا العلم لوضوحها وهى الترقى عن حضيض التقليد فى الدّين الى أوج الاستدلال واليقين.

وأما الاستصحاب ، فإن اخذ من الأخبار فيدخل في السنّه ، وإلّا فيدخل في العقل (١).

وأما القياس فليس من مذهبنا.

ص: ٤٨

---

١- ويظهر أنّ المصنف قد خص الاستصحاب بالذكر دون البراءة والاحتياط والتخيير كعمل بعض القدماء كالمحقق في «المعتبر» حيث قال في الفصل الثالث في «مستند الأحكام» ١ / ٢٧ : وهي عندنا خمسة : الكتاب والسنه والاجماع ودليل العقل والاستصحاب. وقد اشار المصنف هنا الى مبنى حجّيه الاستصحاب فإن كان على التعبد بالأخبار كما عند المتأخرين فهو داخل في السنه وإن كان من العقل صار دليلا عقليا. وفي كل هذا كلام.

اللفظ قد يتّصف بالكليّة والجزئيّة باعتبار ملاحظه المعنى كنفس المعنى ، فما يمنع نفس تصوّره عن وقوع الشركه ؛ فجزئي ، وما لا يمنع ؛ فهو كليّ.

فإن تساوى صدقه في جميع أفراده ؛ فهو متواط ، وإلّا ؛ فمشكك (١).

وهذا التقسيم في الاسم واضح ، وأمّا الفعل والحرف ؛ فلا يتّصفان بالكليّة والجزئيّة في الاصطلاح ، ولعلّ السرّ فيه ، أنّ نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلّه التي يمكن تصوّرها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقلّ بالمفهوميّه ، بل

ص: ٤٩

١- قال في شروح «الشمسيه» ١ / ٢١١ : «مجموعه حواش وتعليقات» بأنّ الكلي لا يخلو إما أن يكون حصوله في أفراده الذهنيه والخارجيه على السويه أو لا ، فإن تساوت الافراد الذهنيه والخارجيه في حصوله وصدقه عليها يسمى متواطئاً لأنّ أفراده متوافقه في معناه من التواطؤ وهو التوافق كالانسان والشمس ، فإنّ الانسان له أفراد في الخارج وصدقه عليها بالسويّه ، والشمس لها أفراد في الدّهن وصدقه عليها أيضا بالسويّه. وإن لم يتساوى الافراد ، بل كان حصوله في بعضها أولى أو أقدم أو أشد من البعض الآخر يسمّى مشككا. والتشكيك على ثلاثه أوجه : التشكيك بالأولويّه والتشكيك بالتقدم والتأخر والتشكيك بالشده والضعف. وإنما سمي مشككا لأنّ أفراده مشتركه في أصل المعنى ومختلفه بأحد الوجوه الثلاثه. هذا كله عند المنطقي ، وأمّا المتواطئ الأصولي هو ما تساوى ظهوره في جميع أفراده من حيث الظهور والخفاء. والمشكك الأصولي ما لا يتساوى ظهورا وخفاء في جميع الأفراد. ومع التأمل تجد أنّ مناط التواطؤ والتشكيك عند الأصولي ليس هو التساوى وعدم التساوى أي التفاوت في الأولويّه ، والأولويّه والشده والضعف كما هو عند المنطقي ، بل التساوى والتفاوت من حيث الظهور والخفاء الناشئ عن اختلاف أفراد المعنى في الشيع والندره وعدم اختلافها فيه.

هو أمر نسبي رابطي وآله لملاحظه حال الغير (١) في الموارد المشخصه المعينه ، ولا يتصور انفكاكها أبدا عن تلك الموارد ، فهي تابعه لمواردها ، وكذلك الفعل بالنسبه الى الوضع النسبي ، فإن له وضعين : بالنسبه الى الحدث كالاسم ، وبالنسبه الى نسبه الى فاعل ما كالحرف.

وأما أسماء الإشاره والموصولات والضمائر ونحوها (٢).

فإن قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا ، فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع ، فلا بد أن لا يتصف بالكلية والجزئية ، وإنما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصه.

ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم في تقسيماتهم للمعاني والألفاظ إليها.

وأما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء أهل العربية (٣) ، فهو داخل في الكلّي ؛ فيكون مجازا بلا حقيقه ، لأن الاستعمال لم يقع

ص: ٥٠

١- فالأمر النسبي كالنسبه بين السير والنجف ، والزابطى يربط النجف بالسير ، والآله يلاحظ به حال السير كما يلاحظ به حال النجف كما في قول القائل : سرت من النجف الى الإمام الحسين عليه السلام. هذا وقد شبه المعنى الحرفى بظلّ الشاخص ، فكما أنّ الظلّ موجود بوجود الغير من الشاخص مثلا فكذلك المعنى الحرفى لأنه موجود بوجود الغير أى مدخوله ومتعلقه.

٢- كالاستفهام والنفي والاستثناء به.

٣- هناك قول بأنّ الوضع عام والموضوع له خاص ينسب الى جماعه ومنهم السيد الشريف كما في حاشيه ، وقول بأنّ الوضع عام والموضوع له أيضا عاما وقد حكى هذا القول عن الأسنوى والتفتازانى وأبى حيان والرضى وغيرهم من قدماء أهل العربية والأصول كما في الحاشيه. وكذا قول المحقق في «الكفايه» في تعريف الوضع ص ٥ (الأمر الثانى) ، ولكن مع عموميه المستعمل فيه لا خصوصيته. يعنى أنّ الوضع والموضوع له عامان ، وكذلك المستعمل فيه.

إلّا فى الجزئيات.

ثم إنّ اللفظ والمعنى إمّا يتّحدا ؛ بأن يكون لفظ واحد له معنى واحد فاللفظ متّحد المعنى والمعنى متّحد اللفظ أو لا.

فإن تكثّر كلّ منهما ؛ فالألفاظ متباينه ، سواء توافقت المعانى أو تعاندت.

وإن تكثّرت الألفاظ واتّحد المعنى ؛ فمترادفه.

وإن اتّحد اللفظ وتكثّرت المعانى ، فإن وضع لكلّ منها مع قطع النظر عن الآخر ومناسبته ، سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدّد الواضعون أو عدم التذكّر أو مع التذكّر ولكن لم يلاحظ المناسبه ؛ فمشارك ، ويدخل فيه المرتجل (١).

وربّما جعل قسيما له نظرا الى أنّ المشترك هو ما لم يلاحظ فيه المعنى الآخر ، وإن كان من جهه عدم المناسبه أيضا بخلاف المرتجل ، فيلاحظ فيه عدم المناسبه فيحصل فيه نوع تبعيّة ، وفيه تعسّف (٢).

ص: ٥١

١- وهكذا يدخل المرتجل فى المشترك ويصبح قسيما من أقسامه ، وقد ذهب الى هذا الرأى الشيروانى وسلطان العلماء على ما حكى عنهما خلافا للآمدى والفخرى والعلمامه كما فى «المبادئ» ص ٦٣ فى تقسيم الالفاظ ، وصاحب «المعالم» ص ٨١ فى تقسيم اللفظ والمعنى الذين قالوا بأنّ المرتجل قسيما على حده. والنفت الى أنّ المرتجل عند الأصوليين هو ما يلاحظ فيه عدم المناسبه كجعفر علما لرجل بعد كونه فى الأصل موضوعا للنهر الصغير ، وهو مخالف لما هو عند النحويين ، فهو فى اصطلاحهم علم لم يسبق استعماله فى غير العلميّة أو سبق وجهل ثم جعل علما.

٢- أخذه على غير هدايه وحمله على معنى لا تكون دلالته عليه ظاهره ، وهذا معنى التعسّف وقد نعته بذلك للزوم كثره الأقسام مع أنّ التقليل منها أحسن.



فعلى هذا يخرج المبهمات (١) من المشترك على القولين لعدم تعدد الوضع المستقل بالنسبه الى كل واحد من الجزئيات. أما على قول قدماء أهل العربيّه فظاهر.

وأما على القول الآخر ، فلأنّ الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلى ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدّد. ولا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبه الى المفهومات الكليّه كالتبعض والتبيين (٢) ، وإن لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئيه.

وإن اختصّ الوضع المستقلّ بواحد ، فهو الحقيقه ، والباقي مجاز إن كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبه والعلاقه مع القرينه. وإن كانت مجرد الشهره ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء ، أو منقول إن ترك المعنى الحقيقى أولاً. ووضع لمعنى آخر بمناسبه الأوّل ، أو استعمل المعنى المجازى وكثر استعماله الى أن وصل الى حدّ الحقيقه.

فالمنقول قسمان : تخصيصى ، وتخصّصى.

والثانى يثمر بعد معرفه تاريخ التخصيص.

وهذا كلّه في الأسماء ظاهر ، وأما الأفعال والحروف ؛ فالحقيقه والمجاز فيهما إنّما هو بملاحظه متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال : (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا) (٣).

ص : ٥٢

١- كالحروف وأسماء الاشاره ونحوها.

٢- كاشتراك حرف من مثلاً- بين مفهوم التبيين ومفهوم التبعض ومفهوم الابتداء ، وكاشتراك الباء بين اللصاق والسببيه وغيرهما ، وقد أشار الى دفع ذلك بقوله : ولا ينافى ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف.

٣- القصص : ٨.

هذا بحسب المواد (١).

وأما الهيئه ، فقد يتّصف الفعل بالحقيقه والمجاز والاشتراك والنقل ، كالماضى للإخبار والإنشاء ، والمضارع للحال والاستقبال ، والأمر للوجوب والندب.

ولا يذهب عليك أنّ الحِيثيه معتبره فى هذه الأقسام ، فقد يكون المشترك مباينا أو مرادفا ، والمرادف مباينا ، الى غير ذلك فلاحظ ولا تغفل.

ص: ٥٣

---

١- كما فى نطق الحال حيث يقال المجاز على نطق تبعاً للمصدر ، وتوجيهه على ما قرره علماء البيان أنّ الدلاله قد شبّهت بالنطق فى ايضاح المعنى وايصاله الى ذهن السامع ثم استعير لفظ المشبه به للمشبه فصار النطق بمعنى الدلاله مجازاً بالاستعاره ، ثم اشتق منه نطق فصار نطق الحال بمعنى دلّت الحال. وقوله تعالى : (لِيَكُونَ لَهُمْ عَيْدٌ وَحَزَنًا) حيث توصف «اللأم» فى ليكون بالمجاز تبعاً لمدخولها. وتوجيهه على ما ذكر فى البيان أيضا ان العداوه والحزن شهما بالمحبه والتبنى فى ترتيبهما بحسب الخارج على فعل الالتقاط ، فالغايه التى قصد ترتيبها من الأخذ والالتقاط هى المحبه ترتب خلافها وهى العداوه ، فجعل تعالى غير الغايه للشباهه فى الترتب فتكون لام الغايه أيضا مجازاً تبعاً لمجازيّه الغايه ، هذا كله بحسب ماده.

اللفظ إن استعمال فيما وضع له من حيث هو كذلك ؛ فحقيقه ، وفى غيره لعلاقه ؛ فمجاز (١).

والحقيقه تنسب الى الواضع ، وفى معنى الوضع استعمال اللفظ فى شىء مع القرينه مكررا الى أن يستغنى عن القرينه فيصير حقيقه.

فالحقيقه باعتبار الواضعين والمستعملين فى غير ما وضع له الى حد الاستغناء عن القرينه ، تنقسم الى اللغويه والعرفيه الخاصه مثل الشرعيه والنحويه والعامه (٢) ، وكذلك المجاز بالمقاييسه (٣).

واعلم أنّ المجاز المشهور المتداول فى ألسنتهم ، المعبر عنه بالمجاز الراجح

ص: ٥٤

١- الحقيقه على وزن فعيله وهى من الحق بمعنى الثابت والمقابل للباطل. والمجاز مصدر ميمى أو اسم مكان من الجواز بمعنى العبور وهو الانتقال الى مكان آخر. واطلق على اللفظ المخصوص لانتقاله عن محله الأصلي وهو الموضوع له الى غيره.

٢- أى والعرفيه العامه وهى التى لم يتعين ناقلها ، وأما العرفيه الخاصه وهى التى تعين ناقلها كالشرعى أو النحوى أو المنطقى أو الأصولى.

٣- وكذلك ينقسم المجاز بالمقاييسه كالحقيقه ، يعنى ان استعمال اللفظ بالمعنى المجازى إن كان لمناسبه لما وضع له فى اللغه فهو مجاز لغوى ، وشرعا فهو مجاز شرعى وهكذا. فإذا كل واحد من الحقيقه والمجاز ينقسم الى ثلاثه أقسام : أحدها : اللغويه كلفظ الاسد مثلا اذا استعمل فى الحيوان المفترس فيكون حقيقه لغويه ، وفى الرجل الشجاع يكون مجازا لغويا. وثانيها : العرفيه الخاصه كلفظ الصلاه مثلا إذا استعمل فى الركوع والسجود يكون حقيقه شرعيه ، وفى الدعاء يكون مجازا شرعيا. وثالثها : العرفيه العامه كلفظ الدابّه مثلا اذا استعمل فى ذى الأربع يكون حقيقه عرفيه ، وفى الانسان يكون مجازا عرفيا عاميا.

يعنون به الرّاجح على الحقيقة ، يريدون به ما يتبادر به المعنى بقريته الشهره.

وأما مع قطع النظر عن الشهره فلا يترجّح على الحقيقة ، وإن كان استعمال اللفظ فيه أكثر ، وسيجيء تمام الكلام.

وأما المجاز الذى صار فى الشهره بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهره ، فهو حقيقه كما بينا.

ص: ٥٥

اعلم أنّ الجاهل بكلّ اصطلاح ولغه ، إذا أراد معرفه حقائق ألفاظه ومجازاته فله طرق (١) :

الأول : تنصيبهم بأنّ اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني ، وأنّ استعماله في الفلاني خلاف موضوعه.

الثاني : التبادر وهو علامه الحقيقه ، كما أنّ تبادر الغير علامه المجاز.

### التنصيب و التبادر

والمراد بالتبادر أنّ الجاهل بمصطلح هذه الطائفه إذا تتبع موارد استعمالاتهم ومحاوراتهم ، وعلم من حالهم أنّهم يفهمون من لفظ خاصّ معنى مخصوصا بلا معاونه قرينه حاله أو مقالیه (٢) ، ولو كان شهره في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له ، وعرف أنّ ذلك الفهم من جهه نفس اللفظ فقط ، يعرف أنّ هذا اللفظ موضوع عندهم لذلك المعنى وينتقل إليه انتقالا إنّيّا (٣) فيكون التبادر معلولا للوضع.

ص: ٥٦

١- قيل : إنّ الفرق بين الدليل والأماره والطريق ، هو أنّ الدليل ما يكون الشيء منه مقطوعا والأماره ما يكون الشيء منه مظنونا والطريق يعمهما ، ويمكن لهذا اختار الطريق عليهما ، وقد يطلق بعضها على بعض مجازا.

٢- أي بلا مساعده قرينه حاله أو مقالیه أي في الحال أو المقال.

٣- الدليل الإنّي هو الانتقال من المعلول الى العله ، في مقابل الدليل اللّمى الذى هو الانتقال من العله الى المعلول. ووجه التسميه هو أنّ الحدّ الأوسط في القياس إنّما يسمى حداً أوّسط لكونه واسطه في التصديق بالنتيجه ، وهو مع ذلك ان كان واسطه في النسبه الايجابيه أو السلبيه أي عله لها يسمى البرهان حينئذ البرهان اللّمى لدلالته على ما هو لمّ الحكم وعلته وذلك كتعفن الأخلاط في قولك هذا متعفن الأخلاط وكل متعفن الأخلاط محموم فهذا محموم. وإن لم يكن واسطه في ثبوت النسبه في نفس الامر فالبرهان يسمى البرهان الإنّي حيث يدل على إثبه الحكم خاصه ، وتحققه في الواقع دون عليته في الذهن سواء كانت الواسطه حينئذ معلولا للحكم كالحمى في قولنا زيد محموم وكلّ محموم متعفن الأخلاط فزيد متعفن الأخلاط ، هذا كما في حاشيه الميرزا موسى.

وأما العالمون بالأوضاع ، فلا يحتاجون إلى إعمال هذه العلامه إلّا من جهه إعلام الجاهل .

ولمّا كان استناد الانفهام إلى مجرّد اللفظ وعدم مدخلية القرينه فيه أمرا غامضا لتفاوت الأفهام فى التخليه وعدمه ، وتفاوت القرائن فى الخفاء والوضوح (١) ، فمن ذلك يجىء الاختلاف فى دعوى التبادر من الأجانبه (٢) بالاصطلاح المذكور . فقد يكون الانفهام عند أهل هذا الاصطلاح من جهه القرائن الخفيّه ، ويدّعى الغافل التبادر بزعم انتفاء القرينه ، ويدّعى خصمه المتفطن التبادر فى معنى آخر ، وهكذا .

ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليزول هذا الاحتمال ، فالاشتباه والخلط ؛ إمّا لعدم استفراغ الوسع فى الاستقراء (٣) ؛ وإمّا لتلبيس الوهم وإخفاء القرينه على المدّعى ، ولذلك قالوا : إنّ الفقيه متّهم فى حدسه بالنسبه الى العرف وإن كان هو من أهل العرف ، لكثره وفور الاحتمالات وغلبه مزاوله المتخالفه من الاستعمالات مع ما يسنحه من المنافيات (٤) من جهه الأدلّه العقلية والنقلية ،

ص : ٥٧

- 
- ١- إذ إنّ فهم العوام خال عن الأدلّه الخارجيه بخلاف العلماء ، وتفاوت القرائن لأنّ بعضها خفيّه وبعضها واضحه .
  - ٢- أى صادره تلك الدعوه من الغافل الجاهل بالاصطلاح المذكور .
  - ٣- لعدم بذل تمام الطاقه فى التتبع .
  - ٤- يعرضه من المنافيات .

فلذلك قد يدعى أحدهم أنّ الأمر بالشئ لا يدلّ على النهى عن ضده الخاص عرفاً بأحد من الدلالات (١) كما هو الحقّ ، ويدعى آخر دلالاته لما التبس عليه الأمر من جهة الأدلّة العقلية التي قرّبت إليه مقصوده.

وكذلك فى مقدّمه الواجب ، فلا بدّ أن يرجع الى عرف عوامّ العرب ، فإنّهم هم الذين لا يفهمون شيئاً إلّا من جهة وضع اللفظ ، فالفقيه حينئذ كالجاهل بالاصطلاح وإن كان من جملة أهل هذا الاصطلاح.

وبالجملة ، لا بدّ من بذل الجهد فى معرفه أنّ انفعال المعنى إنّما هو من جهة اللفظ لا غير.

وبما ذكرناه (٢) ؛ يندفع ما يتوهم ، أنّ التبادر كما هو موجود فى المعنى الحقيقي. فكذلك فى المجاز المشهور ، فلا يكون علامه للحقيقه ولا لازماً خاصاً لها ، بل هو أعمّ من الحقيقه.

وتوضيح ذلك : أنّ المجاز المشهور ، هو ما يبلغ فى الاشتهار بحيث يساوى الحقيقه فى الاستعمال أو يغلبها [يغلب] ، ثمّ إنّ الأمر فيه الى حيث يفهم منه المعنى بدون القرينه ، ويتبادر ذلك حتّى مع قطع النظر عن ملاحظه الشهره أيضاً ، فلا ريب أنّه يصير بذلك حقيقه عرفيه كما ذكرنا سابقاً ، وهذا أيضاً وضع ، فالتبادر كاشف عنه ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانه الشهره وسببته وإن لم يلاحظ تفصيلاً (٣) ، وهو الذى ذكره الأصوليون فى باب تعارض الأحوال.

ص: ٥٨

١- الدلالات الثلاث.

٢- من أنّ التبادر بلا قرينه هو علامه الحقيقه بخلاف التبادر مع القرينه ولو كانت قرينه الشهره كما مرّ الاشاره إليه ، فإنّ ذلك التبادر علامه المجاز.

٣- بمعنى أنّ سبب التبادر هو الشهره ، والمراد بالملاحظه التفصيليه هو أن يلاحظ المعنى الحقيقي أوّلاً ثم المعنى المجازى ثانياً ثم العلاقة والمناسبه بينهما ثالثاً.

واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحه في الاستعمال (١).

فالحقّ ، أنّ هذا مجاز ، والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة ، والذي اعتبر في معرفه الحقيقة هو التبادر من جهه اللفظ مع قطع النظر عن القرائن ، وإن كانت القرينه هي الشّهره ، والموجود فيما نحن فيه إنّما هو من جهه القرينه.

وبعد ما بينا لك سابقا (٢) ، لا مجال لتوهم أن يقال إنّ الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أنّ أهل هذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ، ولا يظهر عليه أنّ ذلك من جهه الشهره أو من جهه نفس اللفظ فينفى القرينه بأصل العدم ويحكم بالحقيقه مع أنّه في نفس الأمر مجاز ، فالتبادر لا يثبت الحقيقه فقط ، وذلك لأنّ أصل العدم لا يثبت إلّا عدم العلم بالقرينه ، وما ذكرنا مبنّى على لزوم العلم بعدم القرينه حتّى يختص بالحقيقه ، هذا إذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الأصول.

وأما على القول بعدمه (٣) كما هو الحقّ والمحقّق ، فهذا الظنّ الحاصل من الأصل مع التتبع في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الأصوليه والفقيهيه وغيرها (٤). فاعتقاد كونها حقيقه مع كونها مجازا في

ص: ٥٩

١- فمنهم من قال بتقديم الحقيقة على المجاز المشهور كأبي حنيفه كما في «المحصول» ١ / ١٨٩ ، ومنهم من قال بالعكس كأبي يوسف ، كما في «المحصول» في المسأله العاشره في المجاز وتوقف الأكثر عن حمل اللفظ على شيء منهما ، ومنهم صاحب «المعالم» في صيغه افعل ص ١١٦. وسيشير المصنف الى هذا الاختلاف.

٢- من لزوم التخليه والاستقراء.

٣- بعدم لزوم تحصيل العلم في علم الاصول وحينئذ يكفي التبادر الفقاهتى وهو التبادر المظنون استناده الى نفس اللفظ مع انضمام أصاله عدم القرينه ، فلا يكون علامه لأنّه يعمل بظنّه وربما يكون في الواقع مجازا.

٤- المراد من سائر معنى الجميع وان كان قليل الاستعمال في هذا المعنى مأخوذا من السير فلا اشكال حينئذ في عطف الفقيهيه على الاصوليه. وان جعل سائر بمعنى الباقي أخذا من السور لا بد من عطف الفقيهيه على الاصوليه مع اعتبار موصوف لها مقدّر على نفس سائر الاصوليه. وأما المراد من غيرها أى مسائل النحو والصرف والمعانى والبيان والطب وغيرها من العلوم اللفظيه والمعنويه التى يكتفى فيها بالظن. وقوله : الاصوليه ظاهر في أصول الفقه ، وأصول الدين يدخل في غيرها بناء على كفايه الظنّ في أصول الدين أيضا في الجملة.



نفس الأمر غير مضرّ ، مع أنّ هذا لا يتصوّر إلّا في فرض نادر كما لا يخفى ، فلا يوجب القدح في القواعد المبتنية على الغالب.

ويتّبّه على ما ذكرنا (1) ، البناء على أصاله الحقيقه فيما لم يظهر قرينه المجاز ، وإن كان المراد هو المجاز في نفس الأمر.

فإن قلت : فأى فائده في هذا الفرق ، وما الفرق بين المجاز المشتهر (2) إلى أن يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهره ، وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظه الشهره ، بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمره في الأحكام؟

قلت : الفرق واضح ، فإنّ الحقيقه في الأوّل مهجوره ، وفي الثاني غير مهجوره.

فإن قلت : إذا كانت الحقيقه الأولى محتاجه في الانفهام الى القرينه فهو أيضا في معنى المهجور ، فيصير معنى مجازيا كالصوره الاولى.

ص: ٦٠

---

١- الفرض النادر لا يوجب الطعن في القواعد المبتنيه على الغالب ، ويتّبّه على ما ذكرنا من كفايه الظنّ.

٢- لما كان المصنف قد أشار سابقا الى الفرق بين قسمي المجاز المشهور بأنّه إن تبادر مع قطع النظر عن الشهره فحقيقه عرفيه ، وإن تبادر بملاحظه الشهره فمجاز ، وذلك في قوله : وتوضيح ذلك أنّ المجاز المشهور ... الخ. واحترازا عن القدح من التقسيم المذكور والفائده منه ومن القول بعدم ثمرته في الأحكام الفقهيّه أجاب بالمذكور.

قلت : ليس كذلك (١).

أمّا أوّلا- : فلأنّ احتياج الحقيقة حينئذ الى قرينه إنّما هو لعدم إرادته المعنى المجازى ، فإنّ دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى موقوف على انتفاء قرينه المجاز حقيقه أو حكما ولا شبهه فى ذلك ، فإنّ انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان يرمى مثلا- ، ولمّا لم يمكن إزاله الشّهره التى هى قرينه فى هذا المجاز حقيقه ، فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينه تدلّ على المعنى الحقيقى ، كما أشار إليه الفاضل المدقّق الشيروانى (٢).

وأما ثانيا (٣) : فلأنّ اللفظ يستعمل فى المعنى الحقيقى حينئذ أيضا بلا قرينه ، غايه الأمر حصول الاحتمال ، فينوب ذلك مناب الاشتراك ، ولا يسقط عن كونه حقيقه ، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا (٤).

ألا ترى أنّ صاحب «المعالم» رحمه الله (٥) مع أنّه جعل الأمر فى أخبار الأئمه عليهم السلام

ص: ٦١

١- ليس كل معنى يحتاج الى قرينه يكون معنى مجازيا.

٢- فى حاشيه على «المعالم»

٣- مشيرا الى اثبات الفرق بين القسمين بحسب الحكم أيضا.

٤- إنّ ما نحن فيه يشبه الى حد ما الاشتراك ، فكما أنّ لفظه العين إن استعملت بلا قرينه يحتمل حينئذ جميع معانيها ، فكذلك الأمر بعد اشتهاؤه بالندب لو استعمل بلا قرينه يحتمل إرادته الوجوب وإرادته الندب. ومع ذلك حقيقه فى الوجوب فقط ، ويجوز إرادته ولم يكن مشتركا بينهما كما قال ، ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا إذ المفروض مجازيه الندب. والمراد من الاشتراك المرجوح هو أن يكون احتمال أحد المعنيين فيه أظهر من الآخر لكثرة الاستعمال فيه ، فكان هو راجحا والآخر مرجوحا.

٥- لقد استشهد بكلام صاحب «المعالم» فى إثباته للجواب الثانى من جواز استعمال القسم الثانى من المجاز المشهور فى المعنى الأوّل وبدون القرينه ، فإنّ الشيخ حسن رحمه الله يقول : بأنّ صيغه افعال مجاز مشهور فى الندب ، ومع ذلك فهو لا ينكر أن يستعملها الأئمه عليهم السلام فى الوجوب بدون قرينه راجع ص ١٣٥ من مبحث دلالة صيغه افعال.

مجازا راجحا فى الندب مساويا للحقيقه من جهه التبادر وعدمه ، لم يقل بصيرورته مجازا فى الوجوب فى عرفهم ، فإنّ الذى يصحّ أن يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الأمر فى كلامهم فى الندب خاليا عن القرينه وانفهام إرادته الندب من روايه اخرى أو إجماع أو غير ذلك ، فإنّ كثرة الاستعمال مع القرينه لا- يستلزم ما ذكره كما لا- يخفى ، وهو لا- ينكر أنّ الأمر فى كلامهم أيضا مستعمل فى الوجوب بلا قرينه ؛ وإن علم الوجوب من الخارج ، ولا يتفاوت الأمر حينئذ بين تبادر المجاز الرّاجح أو حصول التوقّف (١).

والظاهر أنّ من يقول بتبادر المجاز الرّاجح أيضا ، لا يقول بعدم جواز الاستعمال فى اللفظ بلا قرينه ، غايه الأمر توقّف الفهم على القرينه ، ومطلق ذلك التوقّف لا- يستلزم المجازيه ، ولذلك اختلفوا فى مبحث تعارض الأ-حوال فى حكم اللفظ إذا دار بين الحقيقه والمجاز الرّاجح.

ف قيل : بتقديم الحقيقه (٢) من جهه رجحان جانب الوضع.

وقيل : بتقديم المجاز الرّاجح ؛ لترجيح جانب الغلبه ، فإنّ الظنّ يلحق الشىء

ص: ٦٢

---

١- فلا يتفاوت الأمر الذى هو جواز استعمال المجاز المشهور بدون قرينه فى المعنى الأوّل بين القول بتقديم المجاز المشهور الرّاجح وبين القول بالتوقّف ، فيجوز استعماله فيه بدون القرينه على كلا القولين.

٢- كما ذهب الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ٦١ ، والغزالي فى «المستصفى» ١ / ٢٣٧ ، وراجع الفائده الرابعه والثلاثون من «الفوائد الحائريه» ص ٣٢٣ ففيها زياده بيان.

## بالأعم الأغلب (١).

ومثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر في أحد معانيه مثل : العين في الباصره أو هي مع ينبوع أو هي مع الذهب ، فإنه لا ريب أنه عند إطلاقها ينصرف الذهن الى أحد المذكورات لا- الى غيرها من المعاني ، ومع ذلك فلا- يجوز الاعتماد على هذا الانصراف.

وبالجمله ، التبادر مع ملاحظه الشَّهره لا يثبت كونها حقيقه ، ولا يخرج الحقيقه الأولى عن كونها حقيقه ، فتأمل وافهم واستقم ، وبالتأمل فيما حَقَّقنا تعلم معنى كون تبادر الغير علامه للمجاز.

## صحة السلب و عدمها

الثالث : صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف الحقيقه بعدمها (٢). والمعتبر فيه أيضا اصطلاح التخاطب ، فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا يدل إلا على كون اللفظ مجازا أو حقيقه في ذلك الاصطلاح ، كما عرفت في التبادر.

والمراد صحة سلب المعاني الحقيقه عن مورد الاستعمال وعدمها ، مثل قولهم للبليد : ليس بحمار ، وعدم جواز : ليس برجل. وزاد بعضهم (٣) في نفس الأمر

ص: ٦٣

١- فقد عزى الى بعض المتأخرين الميل الى تقديم المجاز على الحقيقه لما حكى عن ابن جنى من غلبه المجاز على الحقيقه ، وإن أكثر اللغه مجازات فالظن يلحق المشكوك بالأعم الأغلب. وقد أظهر بيان فساد الأصفهاني في «هدايه المسترشدين» راجعه في الفائده التاسعه في طرق معرفه الحقيقه والمجاز.

٢- أي بعدم صحة السلب.

٣- كالعضدي في شرح «المختصر» في طي قوله : ومنها صحة النفي في نفس الأمر. قال : وإنما قلت في نفس الأمر ليدفع ما أنت بانسان لصحته لغه. وأوضحه التفتازاني بقوله : وقيد بنفس الأمر لأنه ربما يصح النفي لغه واللفظ حقيقه كما في قولنا : زيد ليس بإنسان. ويمكن أراد المصنف الفاضل الجواد حيث زاد في شرحه «للزبيده» قيدا للصحة زاعما أنه لولاه انتقضت علامه المجاز بنحو البليد ليس بإنسان بزعم أن الصحة أعم منها بحسب الصوره وبحسب نفس الأمر ، فمست الحاجة الى اعتبار هذا القيد في التعريف احترازا عن مثالهم المذكور.

احترازا عن مثل قولهم للبليد : ليس بإنسان ، ولا حاجه إليه (١) ، لأن المراد صحه سلب المعانى الحقيقيه حقيقه ، والأصل فى الاستعمال الحقيقه ، فالقيد غير محتاج إليه وإن كان مؤداه صحيحا فى نفس الأمر.

وقد اورد على ذلك : باستلزامه الدور المضممر بواسطتين (٢) ، فإنّ كون

ص: ٦٤

١- لا حاجه الى قيد نفس الأمر كما ذهب إليه المصنف ، وذلك لأنّ صحه السلب مجاز فى السلب بحسب الصورة ، وحقيقه فى السلب بحسب نفس الأمر ، فلفظ السلب عند الاطلاق لا يفيد إلّا السلب الحقيقى إذ الأصل فى الاستعمال الحقيقه لا المجاز.

٢- الدور على ما عرّفه أصحاب المعقول عبارته عن كون الشىء موقوفا على موقوف نفسه فهو المصرّح ، وإن كان على موقوف موقوفه فهو مضممر بواسطه واحده أو على موقوف ، موقوف موقوفه فهو مضممر بواسطتين وهكذا. وإن أردت زياده فى التوضيح فاعلم أنّ توقف الشىء يتصوّر أولا- بوجهين : لأنّه إما أن يكون بحيث يتوقف وجوده على وجوده ، وهذا توقف الشىء على نفسه ، أو يتوقف وجوده على وجود غيره وكان وجود ذلك الغير أيضا موقوفا على وجود ذلك الشىء فهو المسمى بالدور. وهو على أقسام ثلاثه دور معى ودور حقيقى مصرّح ودور حقيقى مضممر. الدور المعى وهو ما كان وجود كل واحد من الشيين بواسطه الآخر من دون أن يكون أحدهما علّه للآخر كالألّبتين القائم كل منهما بالآخر ، فإنّ الوجود القائم منهما موقوف على وجود القيام فى الاخرى من دون العليه فى السبين ، ووجه التسميه به كون التوقف فيه عبارته عن مجرد التقارن فى الوجود والمصاحبه وهذا القسم صحيح لا غبار عليه. وإن كان أحد الطرفين موقوفا على الطرف الآخر أو كان هو أيضا موقوفا على نفس الطرف الأوّل بلا واسطه كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «أ» فهو دور حقيقى مصرّح. وإن كان أحد الطرفين موقوفا على الآخر ، وهو موقوف على واسطه وهى موقوفه على الطرف الأوّل ، والواسطه إمّا واحده كتوقف «أ» على «ب» و «ب» على «ج» ثم «ج» على «أ» وعلى واسطتين مترتبتين أو ثلاث أو أكثر يتوقف أخيرتها فى الجميع على الطرف الأوّل ، فيقال فى الأوّل دور مضممر بواسطه وفى الثانى بواسطتين وفى الثالث بوسائط وهكذا. ولا حصر لأقسامه ولكن إطلاقه ينصرف الى واسطه واحده.

المستعمل فيه مجازا لا يعرف إلّا بصحة سلب جميع المعانى الحقيقيه ، ولا يعرف سلب جميع المعانى الحقيقيه إلّا بعد معرفه أنّ المستعمل فيه ليس منها ، بلّ هو لاحتمال الاشتراك ، فإنّه يصحّ سلب بعض معانى المشترك عن بعض ، وهو موقوف على معرفه كونه مجازا ، فلو أثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدّور المذكور.

وأما لزوم الدّور في عدم صحّ السلب ، فإنّ عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفه المعنى الحقيقي ، فلو توقّف معرفه المعنى الحقيقي على عدم صحّ سلب المعنى الحقيقي لزم الدّور ، هكذا قيل.

والحقّ ، أنّ الدّور فيه أيضا مضمّر (١) ، لأنّ معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد موقوف على معنى حقيقى للإنسان يجوز سلبه عن البليد ، كالكامل في الإنسانيه ، ومعرفه عدم هذا المعنى موقوف على معرفه كون الإنسان حقيقه في البليد.

نعم لو قلنا : إنّ قولنا (٢) : عدم صحّ سلب الحقائق علامه الحقيقه سالبه جزئيه ، كما هو الظاهر فلا يحتاج الى إضمار الدّور ، لكنّه لا يثبت إلّا الحقيقه في الجملة ، وبالنسبه كما سنذكره.

ص: ٦٥

---

١- وذكر هذا القول في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٤١ وردّ عليه هناك. وكذا في «الفصول الغرويه» ص ٣٤.

٢- وهذا القول الآتى كلّه قد ردّ عليه الاصفهاني في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٤٢.

وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضا بالموجه الجزئي ، ويقولوا إنّ صحّه سلب بعض الحقائق علامه للمجاز في الجملة وبالنسبه (١)؟

وقد أجاب عنه بعضهم (٢): بأنّ المراد إنّنا إذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازى ولم نعلم ما أراد القائل منه ، فإنّنا نعلم بصحّه سلب المعنى الحقيقي عن المورد [الموارد] ، أنّ المراد المعنى المجازى وذلك ظاهر.

ثمّ قال : إنّ ذلك الدّور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحّه السلب علامه للحقيقه ، لعدم جريان هذا الجواب فيه ، ويبقى الدّور فيه بحاله ، فإنّنا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أيّهما المراد ، فلا يمكن معرفه كونه حقيقه لعدم صحّه سلب المعنى الحقيقي ، فإنّ العامّ المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله ، وأنت خير بما فيه.

ص: ٦٦

١- هذا إيراد من المصنف على القوم حاصله ، إن أرادوا إثبات الحقيقه والمجاز على الاطلاق كان اللّازم أن يعتبروا العلامه من الطرفين كليّه ، فيقولون عدم صحه سلب جميع الحقائق علامه الحقيقه وصحه سلب جميعها علامه المجاز ، وإن أرادوا استعمال كون المستعمل فيه حقيقه أو مجازا في الجملة وبالنسبه فلم لم يكتفوا في جانب المجاز بصحه سلب بعض الحقائق ، إذ يثبت بذلك كون المستعمل فيه مجازا بالنسبه الى المسلوب عنه. وقوله في الجملة : أى لا من جميع الوجوه. وبالنسبه يعنى استعمال اللفظ في مورد الاستعمال يكون حقيقه بالنسبه الى ذلك المعنى الذى لا يجوز سلبه عنه ، وإن كان معنا مجازيا بالنسبه الى معنى حقيقى آخر للفظ يجوز سلبه عنه هذا كما في الحاشيه.

٢- كالمحقق الشريف وكذا العضى والتفتازانى إلا أنّهما لم يتعرضا لدفع الدّور عن علامه الحقيقه ، وصرّح الشريف بعدم إمكانه كما سيذكر وقد اتى على هذه المسأله الاصفهاني في «الفصول الغرويه» ص ٣٦ ، وفيه اعتراض على السيد المدقّق الشيرازى فراجع «الفصول».

أمّا أوّلا-: فلأنّه خروج عن محلّ البحث ، فإنّ الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميّز الحقائق من المجازات ، لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ، ولا ريب أنّ الأصل في الثاني هو الحمل على الحقيقة.

وأما ثانيا : فلأن سلب المعنى المجازى حينئذ أيضا يدلّ على إرادته المعنى الحقيقي ، فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز.

لا يقال : أنّ المجازات قد تعدّد ، فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها ، لأنّ هذا القائل (١) قد عيّن المجاز ، والمفروض أيضا إرادته تعيين شخص المجاز لا مطلقه ، مع أنّ لنا أيضا أن نقول : سلب مطلق المعنى المجازى علامه للحقيقة ، فافهم.

وأما ثالثا : فما ذكره في عدم صحّ السلب للحقيقة ، فمع أنّه يرد عليه ما سبق من كونه خروجاً عن المبحث.

فيه : أنّ العامّ إذا استعمل في الخاصّ فهو إنّما يكون مجازاً إذا اريد منه الخصوصيّة لا مطلقا ، ومع إرادته الخصوصيّة فلا ريب في صحه سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار ، وإنّما يختلف ذلك باعتبار الحثثيات (٢).

وقد اجيب أيضا (٣) : بأنّ المراد سلب ما يستعمل فيه اللفظ المجرّد عن القرينه وما يفهم منه كذلك عرفا ، إذ لا شكّ في أنّه يصحّ عرفا أن يقال للبليد : إنّّه ليس

ص : ٦٧

١- جواب لقوله : لا يقال.

٢- فمن حيث الخصوصيات مجاز يصحّ السلب وبدونها حقيقة يمتنع.

٣- هذا الجواب ذكره الوحيد البهبهاني في «فوائده» ص ٣٢٥ وذكره المحقق الاصفهاني في «هدايتة» ١ / ٢٥٩ ، وهو جواب آخر راجع الى ما ذكر سابقا في دفع الدّور ، من أنّ صحه السلب وعدمها عند العالمين بالأوضاع علامتان للجاهل لوضوح معرفه أهل العرف بأوضاع ألفاظ لغتهم.



بحمار ، ولا يصحّ أن يقال : ليس برجل ولا ببشر أو بإنسان.

وفيه : أنّ ذلك مجرّد تغيير عبارته ولا- يدفع السؤال (١) فإنّ معرفه ما يفهم من اللفظ عرفا مجرّدا عن القرائن هو بعينه معرفه الحقائق سواء اتّحد المفهوم العرفى وفهم معيّنا أو تعدّد بالاشتراك ففهم الكلّ إجمالاً وبدون التعيين ، وذلك يتوقّف على معرفه كون المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفا على التعيين أو من جمله ما يفهم عرفا على الإجمال ، فيبقى الدّور بحاله (٢).

ويمكن أن يقال : لا يلزم من نفي المعانى الحقيقيه العلم بكون المستعمل فيه مجازا ، بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقه لسبب عدم الانفهام العرفى ، فإذا سلب ما علم كونه حقيقه العرفى ؛ يحكم بكون المستعمل فيه مجازا ، لأنّ احتمال الاشتراك مدفوع بأنّ الأصل عدمه ، والمجاز خير من الاشتراك ، فهذه العلامه مع هذا الأصل والقاعده يثبت المجازيه.

وفيه : أنّه مناف لإطلاقهم بأنّ هذه علامه المجاز أو الحقيقه ، فإنّ ظاهره كونه سببا تامّا لفهم المجازيه أو الحقيقه لا جزء سبب ، مع أنّ ذلك إنّما يتمّ عند من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الإطلاق (٣).

ص: ٦٨

---

١- أى لا يدفع الدّور. ثم اعلم أنّ هذا الاعتراض إنّما نشأ من توهم أنّ عرفا قيد للفهم ، وقد عرفت أنّه قيد للصحه لا للفهم.

٢- وقد جاء على ذكره والتعرض لهذا الجواب الاصفهاني في «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٥٩.

٣- يعنى أنّ ظاهر كلمات الأصوليين فى كون صحه السلب وعدمها علامتين للمجاز والحقيقه مطلق أى غير مقيد بمجتهد دون آخر ، بل علامه عند جميعهم حتى عند السيّد المرتضى واتباعه القائلين بكون الاشتراك خيرا من المجاز كصاحب «المعالم» ص ١٣٣ فى مبحث الاشتراك لغه.

والذى يختلج بالبال فى حلّ الإشكال وجهان :

الأوّل : أن يقال : إنّ المراد بكون صحّه السلب علامه المجاز ، أنّ صحه سلب كلّ واحد من المعانى الحقيقيه عن المعنى المبحوث عنه علامه لمجازيّته بالنسبه الى ذلك المعنى المسلوب ، فإن كان المسلوب الحقيقى واحدا فى نفس الأمر ، فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا ، وإن تعدّد فيكون مجازا بالنسبه الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا (١) ، فإذا استعمل العين بمعنى النابعه فى الباصره الباكيه لعلاقه جريان الماء ، فيصحّ سلب النابعه عنها ، ويكون ذلك علامه كون الباكيه معنى مجازيا بالنسبه الى العين بمعنى النابعه ، وإن كانت حقيقه فى الباكيه أيضا من جهه وضع آخر.

فإن قلت (٢) : إنّ سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان ، لا يفيد كون الميزان معنى مجازيا لها لعدم علاقته.

قلت : هذا لو أردنا كونه مجازا عنها بالفعل ، وأما إذا كان المراد كونه مجازا بالنسبه إليها لو استعمل فيه ، فلا يرد ذلك ، وهو كاف فيما أردنا. وما ذكرنا فى المثال إنّما هو من باب المثال ، فافهم.

وبالجملة : قولهم للبيد : ليس بحمار ، إذا أريد به سلب الحيوان التّاهق الذى هو معنى حقيقى للحمار فى الجملة جزما ، فيكون البيد معنى مجازيا بالنسبه الى ذلك المعنى الحقيقى ، وإن احتمل أن يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الإدراك ، ويكون البيد حقيقه بالنسبه إليه حينئذ.

ص : ٦٩

---

١- وقد جاء على ذكره وردّه صاحب «الفصول» ص ٣٦.

٢- وقد تفتن لهذا الاشكال فأورده على وجه السؤال. وقد ذكره مع ردّه فى «الفصول».

ومما ذكرنا (١)؛ يظهر حال عدم صحّهِ السِّلْب بالنسبه الى المعنى الحقيقي ، فإنّ المراد عدم صحّهِ سلب المعنى الحقيقي في الجملة ، فيقال : إنّه علامه لكون ما لا يصحّ سلب المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبه الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه ، وإن احتمل أن يكون للفظ معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبه اليه ، فلا يتوقّف معرفه كون المبحوث عنه حقيقه على العلم بكونه حقيقه حتّى يلزم الدّور.

وكيف يتصوّر (٢) صدق جميع الحقائق على حقيقه لو فرض كون اللفظ مشتركا حتّى يجعل ذلك منشأ للإشكال كما توهم (٣) في جانب المجاز ، إذ هذا التصوّر مبنيّ على جعل قولهم عدم صحّهِ سلب الحقائق سلبا كليّا كما في المجاز ، وأمّا لو جعل سلبا جزئيا فلا يرد ذلك ، ولا يحتاج الى إضمار الدّور ، ولكّنه لا يناسب حينئذ إثبات الحقيقه مطلقا ، بل يناسب إثباتها في الجملة ، فليعتبروا في المجاز أيضا كذلك ويضيفوا إليه ملاحظه النسبه حتى يرتفع الدّور.

والحاصل ، أنّ معرفه كونه حقيقه في هذا المعنى الخاصّ موقوف على معرفه الحقيقه في الجملة ، وذلك لا يستلزم دورا.

الثاني : أن يكون المراد من صحّهِ السِّلْب وعدم صحّهِ السِّلْب ، سلب المعنى

ص: ٧٠

- 
- ١- أي كونه موضوعا بوضع آخر.
  - ٢- الاستفهام هنا إنكارى أي لا يتصوّر فيه غير ما ذكرنا من إثبات الحقيقه في الجملة لا مطلقا.
  - ٣- توهم الاشكال في جانب المجاز بناء على اعتبار علامته موجه كليّه وهى صحه سلب جميع الحقائق. والاشكال المتوهم هنا هو عدم دفع الدّور بحسب اعتقاد المصنّف.

الحقيقي وعدمه عمّا احتمال فرديته له ، بأن يعلم للفظ معنى حقيقي ذو أفراد وشكّ في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه.

وحاصله ، أنّ الشكّ في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له ، لا في كون ذلك موضوعا له أم لا. مثل : أن نعلم أنّ للماء معنى حقيقيا ونعلم أنّ الماء الصّافى الخارج من ينبوع من أفراده ، ونعلم أنّ الوحل خارج منها ولكن نشكّ في ماء السّيل الغليظ أنّه هل خرج عن هذه الحقيقه أم لا. وكذا الجلاب (١) المسلوب الطّعم والزّائحه هل دخل فيها أم لا ، فيختبر بصحّه السلب وعدمه ، وهذا ايضا لا يستلزم الدّور ، فافهم ذلك.

وهذان الوجهان ممّا لم يسبقني إليهما أحد فيما أعلم (٢) والحمد لله.

## الأطراد

### إشاره

الرابع : الأطراد (٣) وعدم الأطراد ، فالأوّل علامه للحقيقه ، والثاني للمجاز.

ص: ٧١

١- الجلاب والجلّاب معرّب كلاب أى ماء الورد بالفارسيه.

٢- أى لا- أعلم أحدا قد تفتن من قبلى لهذين الجوابين ، ولا- يخفى عليك أنّ جمال المحققين قد سبق المصنف الى الوجه الأوّل منها فى مقام الاعتراض على المدقق الشيرازى وقد تقدم كلام المدقق المذكور بعنوان وإن شئت. وكلام جمال العلماء بعنوان ما يقال عند شرح قول المصنف هذا لو أردنا كونه مجازا بالفعل وقد أشار الى ذلك صدر الدين الشوشترى فى حاشيته.

٣- الأطراد لغه الجرى والاتباع ، يقال اطّردت الأنهار أى جرت واطّرد الأمر أى تبع بعضه بعضا. وفى الاصطلاح عزّفه العلّامه السيد بحر العلوم الطباطبائى فى شرح «الوافيه» : بأن يكون المعنى الذى لأجله جاز الاستعمال فى مورد مجوّزا للاستعمال فى كل ما يشاركه فى ذلك المعنى كالعالم لما صدق على زيد لعلمه صدق على كل ذى علم لذلك. وهو بظاهره يختص بما كان الوضع فيه عاما سواء كان الموضوع له أيضا عاما أم خاصا ، وسواء كان الوضع شخصا أم نوعيا ، فلا يجرى فيما كان الوضع كالموضوع له خاص كالأعلام الشخصيه ، لعدم المشاركه فيها فى معنى يجوز لأجله الاستعمال. والأولى ما عزّفه فى «الهدايه» : بأنّه أطراد استعمال اللفظ فى المعنى المفرد من حيث المقامات بحيث يخصّص جوازه بمقام دون آخر وصوره دون اخرى. ويصح اطلاقه على مصاديق ذلك المعنى إذا كان كليا من غير اختصاص له ببعضها. ولا يقال أنّه مستلزم للدّور ، لأننا نقول أنّ المقصود من الأطراد فى الحدّ معناه اللّغوى وفى المحدود معناه الاصطلاحى.

فنقول : هيئه الفاعل حقيقه لذات ثبت له المبدأ ، فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم ، وكذا الجاهل والفاسق.

وكذلك (اسأل) موضوع لطلب شيء عن شأنه ذلك.

فيقال : اسأل زيدا أو اسأل عمروا الى غير ذلك ، بخلاف مثل : اسأل الدار ، فنسبه السؤال مجازا الى شيء وإرادته أهلها غير مطرد ، فلا يقال : اسأل البساط واسأل الجدار.

وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمه وهي :

### الوضع الشخصي و النوعي

إن الحقائق وضعها شخصي ، و المجازات نوعي.

والمراد بالأول : أن الواضع عين اللفظ الخاص المعين بإزاء معنى خاص معين ، سواء كان المعنى عامًا أو خاصًا ، وسواء كان وضع اللفظ باعتبار الماده أو الهيئه.

أمّا ما وضع باعتبار الماده ؛ فيقتصر فيه على السماع ، بخلاف ما وضع باعتبار الهيئه ؛ فيقاس عليه ، كأنواع المشتقات إلا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع الشرعي ، وإن أسماء الله توقيفيه.

والمراد بالثاني : أن الواضع جوّز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه الحقيقي بأحد من العلائق المعهوده ، فالمجازات كلّها قياسي لعدم مدخليه خصوص الماده

والهَيْئَة فيها ، بل المعتبر فيها هو معرفه نوع العلاقه بينها وبين المعانى الحقيقيه.

وبعباره اخرى : لا- يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب ، بل يكفى أن يحصل العلم أو الظنّ برخصه ملاحظه نوع العلاقه فى الاستعمال فيها من استقراء كلام العرب ، فيقاس عليه كلّ ما ورد من المجازات الحادثه وغيرها ، ولا يتوقّف على النقل ، وإلّا لتوقّف أهل اللّسان فى محاوراتهم على ثبوت النقل ، ولما احتاج المتجوّز الى النظر الى العلاقه ، بل كان يكتفى بالنقل ، ولما ثبت التجوّز فى المعانى الشرعيّه المحدثه مع عدم معرفه أهل اللّغه بتلك المعانى ، وبطلان اللّوازم بين (1).

وذهب جماعه (2) الى اشتراط نقل آحادها (3) لوجهين :

ص: ٧٣

١- المقصود من اللّوازم أى اللّوازم الثلاثه التى أحدها توقف أهل اللّسان فى محاوراتهم على ثبوت النقل ، وثانيها : عدم احتياج للتجوّز الى النظر الى العلاقه ، وثالثها : عدم ثبوت التجوّز فى المعانى الشرعيه المحدثه. يعنى أنّ بطلان هذه اللّوازم بينه لا يحتاج الى كثير بيان فيكون الملزوم وهو توقف التجوّز على النقل من العرب أيضا باطلا.

٢- منهم الفخر الرّازى كما فى «المحصول» ١ / ١٧٨ كما ويعرف من عباراته هناك فى بحث المجاز أيضا.

٣- هنا قول ثالث بالتفصيل بين مثل معانى الحروف وما فى معناها من الأسماء والظروف وصيغه الأمر والنهى والأفعال الناقصه ونحوها وبين غيرها ، باشتراط نقل الآحاد فى الأوّل ونفيه فى الثانى ، نقله جماعه منهم المحقّق الكاظمى عن بعض مشايخه ، واستدلوا عليه باشتداد اهتمام علماء اللّغه والأدب لاستقصاء معانى تلك الألفاظ ، وحيث يقع الخلاف فى بعض تلك المعانى يستند كلّ من الطرفين فى إثبات مطلوبه الى شواهد شعريه ونثريه ، فلو لم يكن نقل الآحاد شرطاً فى صحه استعمال تلك الألفاظ وجاز التعدى من المعانى الموضوعه لها تلك الألفاظ الى معانيها المجازيه لم يترتب فائده على ما ارتكبه ، ولغى اهتمامهم لما صنعوه لاتساع دائره المجاز عما ذكروه. وأجيب عن ذلك كما فى الحاشيه : أنّ اهتمام علماء اللّغه بضبط معانى تلك الألفاظ أكثر من اهتمامهم بضبط معانى سائر الألفاظ ، ولذا ترى أنّهم ربما يوردون فى غالب الألفاظ معانى متعدده حتى أنّهم قد ذكروا لبعضها ستين معنى ، ولا ريب أنّ أكثر هذه الألفاظ من قبيل متحد المعنى.

أحدهما : أنه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربيّ ، وقد قال الله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا) (١).

توضيحه : أنّ ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربيّ ، والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر.

وفيه : أولاً : النقص بالصّلاه والصوم وغيرهما على مذهب غير القاضي (٢).

وثانيا : أنّ ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لا جميع المجازات.

وثالثاً : لا نسلم انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب ، بل يكفي نقل النوع.

ورابعاً : لا- نسلم كون القرآن بسبب اشتماله على غير العربيّ ، غير عربيّ ، لأنّ المراد كونه عربيّ الاسلوب ، مع أنّه منقوض باشتماله على الروميّ والهنديّ

ص : ٧٤

١- يوسف : ٢.

٢- وتقريب النقص أنّ الصلاه ونحوها من الألفاظ التي استعملها الشارع في الماهيات المخترعه مجازاً ولم يعرفها العرب ، فلو كان غير المنقول بشخصه غير عربي لورد تلك الألفاظ نقضاً على المستدل هذا على مذهب القائلين بالماهيات المخترعه. وأما على قول أبي بكر القاضي الباقلاني فلا يرد ذلك نقضاً عليه ، فإنّه إنّما يقول ببقاء تلك الألفاظ على معانيها اللغويه والشارع إنّما زاد عليها شروطاً لصحتها خارجه عنها فتلك الألفاظ لا تخرج عن العربية.

وخامسا: لا نسلم بطلان كونه غير عربى، فإنه مسلم لو أريد بضمير (أُنزِلْنَا) مجموع القرآن، لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسوره التي هذه الآيه فيها، بتأويل المنزل والمذكور، لأن القرآن مشترك معنوى بين الكلّ والبعض فيطلق على كل واحد من أجزائها.

وثانيهما: أنه إن كان نقل نوع علاقته كافيا، لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويلين للشباهه، والشبكه للصيد، وبالعكس للمجاوره، والابن للأب، وبالعكس للسببيه والمسببيه (٢) وهكذا، والتالى باطل فالمقدم مثله.

وقد أجب (٣) عن ذلك: بأن ذلك من جهه المانع لا عدم المقتضى، وإن لم يعلم المانع بالخصوص.

أقول: الصواب فى الجواب أن يقال: إن المقتضى غير معلوم، فإن الأصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفيه إلا ما ثبت الرخصه.

فنقول: إن المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم الى اللّازم، فلا بدّ فيه من علاقته واضحه توجب الانتقال، ولذلك اعتبروا فى الاستعاره أن يكون

ص: ٧٥

١- ويمكن المناقشه فيه باحتمال كون هذه الألفاظ من توارد اللّغتين فلا يتمّ النقض المذكور. قال فى «المجمع» ٤ / ٩٦ القسطاس بالضم والكسر وبهما قرأ السبعه، الميزان أى ميزان كان، قيل هو عربى مأخوذ من القسط العدل، وقيل رومى معرب. وفى المشكاه قال الزجاج هي الكوه، والمشكاه من كلام العرب كما فى «لسان العرب» وأما السجيل حجر من طين، وقال أهل اللغه هذا فارسى والعرب لا تعرف هذا، كما فى «لسان العرب» ومثله الأزهرى.

٢- لف على غير ترتيب النشر لأنه راجع الى العكس.

٣- المجيب هو الحاجبى فى «المختصر» والعضدى فى «شرحه».



وجه الشبه من أشهر [أظهر] خواص المشبه به ، حتى إذا حصل القرينه على عدم إرادته انتقل الى لازمه ، كالشجاعه في الأسد ، فلا يجوز استعاره الأسد لرجل باعتبار الجسميه أو الحركة ونحوهما. وكذلك الحال في المشبه فلا بد أن يكون ذلك المعنى أيضا فيه ظاهرا ، ولذلك ذهب بعضهم (١) الى كون الاستعاره حقيقه. فإنّ التجوّز في أمر عقلي ، وهو أن يجعل الرّجل الشجاع من أفراد الأسد ، بأن يجعل للأسد فردان حقيقي وادّعائي ، فالأسد حينئذ قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي ، وهذا المعنى مفقود بين النخله والحائط والجبل ، فإنّ المجوّز لاستعاره النخله للرّجل الطويل هو المشابهه الخاصه من حصول الطول مع تقاربهما في القطر ، وهو غير موجود في الجبل والحائط.

وهكذا ملاحظه المجاوره ، فإنّ المجاوره لا بد أن يكون بالنسبه الى المعنيين معهودا ملحوظا في الأنظار كالماء والنّهر والميزاب ، لا كالشبكة والصّيد ، فإنّ المجاوره فيهما اتفقيه (٢) ، بل المستفاد من المجاوره المعبره هو المؤانسه ، والتنافر بين الشبكة والصّيد واضح.

وأما الأب والابن ، فعلاقه السببيه والمسببيه فيهما أيضا خفيه عرفا ، وليس أظهر خواص الابن والأب حين ملاحظتهما معا السببيه والمسببيه.

ص: ٧٦

- ١- لقد اختلفوا في أنّ الاستعاره مجاز لغوي أم عقلي ، فذهب الجمهور الى الأوّل بمعنى أنّها لفظ استعمل في غير ما وضع له لعلاقه المشابهه ، ونسب الثاني الى السكاكي بمعنى أنّها حقيقه لغويه ومجاز عقلي.
- ٢- غير معهوده في الأنظار ، أو تحصل أحيانا واتفاقا لعدم كثره وجود الشبكة على فرض الكثره ، فالشبكة مخصوصه بالصياد في البحار والأنهار لا يراها الناس غالبا ولا يتصوّرها الأكثر ، بخلاف الميزاب لكونه في مرئ الناس ومسمعهم غالبا.

نعم الترييه والرّئاسه والمرءوسيه من الخواصّ الظاهره فيهما ، مع أنّ التقابل الحاصل من جهه التضاييف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات.

وبالجمله ، لّمّا كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللّازم ، فلم يظهر من العرب إلّا تجويز العلاقه الظاهره.

ألا ترى أنّ استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ ليس بمحض علاقه الجزئيه والكلّيه ، بل لوحظ فيه كمال المناسبه بين الجزء والكلّ ، بأن يكون ممّا ينتفى بانتفاء الجزء كالرّقبه للإنسان والعين للرّيئه (1) باعتبار وصف كونه ربيئه.

وبالجمله ، الرّخصه الحاصله فى النوع يراد بها الحاصله فى جملة هذا النوع ، وإن كان فى صنف من أصنافها أو فى أفرادها الشائعه الظاهره. وهكذا فالاستقراء فى كلام العرب لم يحصل منه الرّخصه فى مثل هذه الأفراد من الشّباهه والسببيّه والمجاوره ونحوها ، إلّا أنّه حصل الرّخصه فى نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل ، فلاحظ وتأمل.

إذا تقرّر ذلك فنقول : قد أورد على كون الأطراد دليل الحقيقه ، النّقض بمثل : (أسد) للشجاع ، فإنّه مطّرد ومجاز ، فيتخلف الدليل عن المدلول ، وعلى كون عدم الأطراد دليل المجاز النّقض بمثل : الفاضل والسّيخى فإنّهما موضوعان لذات ثبت له الفضيله والسّيخاء ، ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه ، والقاروره فإنّها موضوعه لما يستقرّ فيه الشىء ، ولا يطلق على غير الرّجاءه.

ص : ٧٧

---

١- يقال كان لهم ربيئه أى عينا يرقب لهم وهو من كان يصعد الى ربوه لينظر الى الأطراف ليطلع على من يجىء ليخبر القوم بذلك.

وأجيب (١) عن الثاني مضافا الى ما ذكرنا : بأن (الفاضل) موضوع لمن من شأنه الجهل (٢) ، و (السّخى) [والسخاء] موضوع لمن من شأنه البخل فلا يشملته تعالى (٣) بالوضع ، و (القاروره) للزجاج لا كلّ ما يستقرّ فيه الشىء .

أقول : والقاروره منقوله وقد ترك المعنى الأول وإلا لجاز الاطراد .

والتحقيق (٤) أن يقال : إن أريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز ، أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصه من نوع العلقه ولو فى صنف من أصنافه ، فلا ريب أن المجاز حينئذ ينحصر فيما حصل فيه الرخصه وهو مطرد .

وإن أريد أنه بعد حصول الرخصه فى النوع غير مطرد ، فقد عرفت أنه ليس كذلك .

فنقول (٥) : إن عدم جواز : اسأل الجدار مثلا إنما هو لعدم مناسبه الأهل للجدار المناسبه الظاهره المعبره فى المجاز . وكذلك : اسأل الشجر و : اسأل الإبريق ، ونحو ذلك ، فذلك لعدم انفهام الرخصه فيه ، لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم ، ألا ترى أنه يجوز أن يقال : اسأل الدار ، و : اسأل البلده ، و : اسأل الرستاق (٦) و : اسأل المزرعه ، و : اسأل البستان ، وغير ذلك .

ص : ٧٨

١- المجيب هو الفاضل الجواد .

٢- أى لمن يجوز عليه الجهل .

٣- يعنى ان الله تعالى لم يوجد فيه المبدأ حتى يصدق عليه الشأن هذا كما فى الحاشيه للشهشهانى الأصفهانى .

٤- التحقيق فى مقابل القول المشهور وقد ذكره فى «هدايه المسترشدين» ١ / ٢٦٥ وفيه كلام له .

٥- فى بيان عدم الاطراد فى المجاز .

٦- معرّب رستاء بمعنى القرية والجمع رساتيق .

ومثله أطراد الأسد لذات ثبت له الشجاعه وإن كان من سائر أفراد الحيوان غير الانسان.

وبالجملة ، المجاز أيضا بالنسبه الى ما ثبت نوع العلاقه فيه مطرد ولو كان فى صنف من أصناف ذلك النوع.

ص: ٧٩

## قانون : استعمال اللفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له

إذا تميّز المعنى الحقيقى من المجازى ؛ فكلّما استعمل اللفظ خاليا عن القرينه فالأصل الحقيقه ، أعنى به الظاهر ، لأنّ مبنى التفهيم والتّفهم على الوضع اللفظى غالبا ، ولا خلاف لهم فى ذلك.

قانون وأمّا إذا استعمل لفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له ، فهل يحكم بكونه حقيقه فيه أو مجازا ، أو حقيقه إذا كان واحدا دون المتعدّد ، أو التوقّف لأنّ الاستعمال أعم؟

المشهور الأخير ، وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقه ، والسيد المرتضى على الأوّل لظهور الاستعمال فيه (١) ، وهو ممنوع.

والثانى : منقول عن ابن جنّى (٢) ، وجنح إليه بعض المتأخّرين (٣) ، لأنّ أغلب لغة العرب مجازات (٤) ، والظنّ يلحق الشىء بالأعمّ الأغلب وهو أيضا ممنوع ، ولو سلّم فمقاومته للظنّ الحاصل من الوضع ممنوع.

ص: ٨٠

١- راجع «الذريعه» ص ١٠.

٢- بكسر الجيم وتشديد النون وسكون الياء وتخفيفهما ، كنيه أبو الفتح عثمان بن جنّى ، ونقل عن سيبويه أنّ جنّى معرّب كنى وليس الياء للنسبه.

٣- وممن آل الى ما مآل إليه ابن جنّى وهو دلالة الاستعمال على مجازيه المستعمل فيه ، المحقق جمال الدّين الخوانسارى فى بحثه على المشتق. واستفهم ذلك من جمله كلام له فى «حواشيه» على شرح «المختصر» وكأنّه غير دال عليه.

٤- ودليل ابن الجنّى لأنّ أكثر اللغات مجازات فمنعه أيضا ، وردّ عليه صاحب «الفصول» ص ٤١.

والثالث (١): مبنَى على أن المجاز مستلزم للحقيقه ، فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته ، وأما مع التعدد ؛ فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر عليه (٢) ويترتب على ذلك لزوم استعمال أمارات الحقيقه والمجاز فى التمييز ، وحيث لم يتميز ؛ فالوقف .

وردّ : بمنع استلزام المجاز للحقيقه ، بل إنما هو مستلزم للوضع ك : (الرحمن) ، والحقيقه مستلزم للاستعمال ، وأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود .

ثمّ اعلم : أنّ عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه ، يتصوّر على وجهين :

الأوّل : أن يعلم لفظ استعمال فى معنى واحد أو فى معان متعدده ، ولم يعلم أنّه موضوع لذلك المعنى أو المعانى أم لا ، فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ، ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له ، ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له أصلا ، لا معيّنا ولا غير معيّن .

وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقه لا على الوجه الآتى (٣) ولكن ذلك الفرض مع وحده المستعمل فيه فرض

ص : ٨١

١- لم يصرح هنا بالقائل لظهوره من دليله أنّه كلّ من قال باستلزام المجاز للحقيقه .

٢- أى يختار المجازيه ونقول بعض منها مجاز والآخر حقيقه ، والتمييز يحتاج إلى إعمال أمارات الحقيقه والمجاز وحيث لم يتميز فالوقف .

٣- لأنّ هذا الوجه مما لم يعلم للفظ حقيقه أصلا لا- معيّنا ولا غير معيّن فيتم كلام هذا القائل حينئذ من حمل المستعمل فيه الواحد على الحقيقه لا المجاز ، إذ لو كان مجازا لا بد أن يكون له حقيقه أيضا لاستلزامه الحقيقه ، والمفروض وحده المستعمل فيه بخلاف الوجه الآتى ، فإنّ فيه يعلم الحقيقه فى الجمله سوى المستعمل فيه ، وإن لم يكن نفسها معلوما لنا . وبالجمله هذا الوجه ممّا يتصوّر فيه وحده المستعمل فيه ، بخلاف باقى الأقسام الآتية ، فإنّه لا يخلو عن التعدد فيه معلوما كان أو مجهولا ، ولا ريب أنّ القول بأنّ المجاز مستلزم للحقيقه يتم على فرض اتحاد المستعمل فيه لا غير .

نادر ، بل لم نقف عليه أصلا.

والثانى : أن يعلم الموضوع له الحقيقى فى الجملة ، وهو يتصوّر أيضا على وجهين :

أحدهما : أنا نعلم أنّ له معنى حقيقيا ، ونعلم أنّه استعمل فى معنى خاصّ أيضا ولا نعلم أنّه هل هو أو غيره ، وذلك الجهاله إنّما هو بسبب جهاله نفس الموضوع له (١) ، لا بسبب جهاله الوضع ، مثل إنّنا نعلم أنّ ليله القدر موضوعه ليله خاصّه ، واستعمل فيها أيضا مثل قوله تعالى : (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) (٢) ولكن لا نعلمها بعينها ، فإذا أطلقها الشّارع على ليله النصف من شعبان مثلا ، أو ليله الإحدى والعشرين من شهر رمضان مثلا- ، فهل يحكم بمجرد ذلك الإطلاق أنّها هى الموضوع له اللفظ ، أو يقال أنّ الاستعمال أعّم من الحقيقه إذ يمكن أن يكون إطلاقها عليها من باب الاستعاره ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر.

هذا إذا لم يكن من باب التّنصيب أو الحمل الظاهر فى بيان الموضوع له ، كما لو انحصر الاستعمال فى الواحد ، وقال بأنّ ليله القدر هى هذه ، وذلك مثل أن يقول : اقرأ فى ليله القدر هذه الليله فلانا ، ولو تعدّد المستعمل فيه حينئذ فيتّضح عدم دلاله الاستعمال على شيء (٣) ، ويلزم السيّد ومن قال بمقالته القول بتعدّد

ص: ٨٢

١- اى بعينه شخصا.

٢- القدر : ١.

٣- أى شيء من الحقيقه. ووجه هذا الاتضاح هو أنّ المستعمل فيه إذا تعدّد وكان أحدهما على سبيل الحمل والانحصار والآخر خال عنه لا- يمكن القول حينئذ بأنّ الاستعمال فى الخالى عن الحمل ، والحصر أيضا علامه للحقيقه ، وذلك لمنافاته للحصر المستفاد من الحمل الواقع فى المستعمل فيه الأوّل.

الموضوع له لو عمّوا المقال حينئذ ، وهو كما ترى.

والثاني : انا نعلم أنّ اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر ، ونعلم أنّ له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الأمر أيضا ، ولكن نشكّ في أنّ المستعمل فيه أيضا حقيقه أم لا ، وذلك يتصوّر على وجهين :

أحدهما : أن نشكّ في أنّه هل هو فرد من أفراد المعنى الحقيقي ، أو مجاز بالنسبه إليه.

وثانيهما : أن نشكّ في أنّ اللفظ هل وضع له أيضا بوضع على حده فيكون مشتركا ، أم لا. مثل : إنا نعلم أنّ للصلاه معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير والقبلة والقيام ، فإذا استعملت في الأفراد المشروطه بالطهاره والزكوع والسجود منها أيضا ، نعلم جزما أنّها من معانيها الحقيقيه ، وإذا أطلقت على صلاه الميّت ، فهل هذا الإطلاق علامه الحقيقيه ، بمعنى أنّ المعنى الحقيقي للصلاه هو المعنى الأوّل العامّ لا المشروط بالطهاره والزكوع والسجود أيضا ، أو أنّها موضوعه بوضع على حده لصلاه الميّت أيضا ، أو الاستعمال أعمّ من الحقيقيه والمجاز؟

فالمشهور على التوقّف ، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه (1) ، والسيد يحملها على الحقيقيه ، فإن ظهر عنده أنّها من أفراد الحقيقيه المعلومه ؛ فيلحقها بها ، وإلا فيحكم بكونها حقيقه بالوضع المستقلّ فيكون مشتركا لفظيا ، وكذلك إذا رأينا

ص: ٨٣

---

١- ويعنون به صورته تعدّد المعنى وأما مع اتحاده فالمعروف دلالته على الحقيقيه كما في تبين الاصفهاني في «هداياته» ١ / ٢٩٢.



ويظهر الثمره (٢) فى عدم إجراء حكم الحقيقه على المشكوك فيه على المشهور ، وإجرائه على مذهب السيّد على الاحتمال الأوّل ، والتوقّف فى أصل حكم الحقيقه حتّى يظهر المراد منها بالقرائن على الثانى .

مثلا: إذا رأينا أنّ الشارع حكم بوجود نرح تمام ماء البئر للخمر ، الخاليه عن قرينه المراد ، مع علمنا بأنّ المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقه ، فيتردّد الأمر بين أن يكون المراد أنّ الفقّاع مثل الخمر فى الحرمة فيكون مجازا ، فلا يثبت به جميع أحكام الحقيقه فيه ليتفرّع عليه نرح جميع ماء البئر ، وبين أن يكون المراد منه الخمر الواقعى ، إمّا بمعنى أنّ الخمر اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل الفقّاع فى الخمر المطلق المحكوم عليها بوجود نرح الجميع ، أو بمعنى أنّ الخمر كما أنّه موضوع للمتخذ من العنب المسكر فكذلك موضوع للفقّاع أيضا ، فحينئذ يتوقّف حتّى يظهر من القرينه أنّ أىّ المعنيين هو المراد فى الخمر المطلق المحكوم عليها بوجود نرح الجميع .

فظهر بما ذكرنا ، أنّ المراد بالمعنى فى قولنا : أمّا إذا استعمل لفظ فى معنى أو معان ما ذا ، وأنّ المراد بالمعانى ما ذا ، وأنّ الأوّل إنّما يتمّ بالنظر الى الوجه الأوّل إذا اتّحد المستعمل فيه المعلوم (٣).

ص: ٨٤

١- كما فى قوله عليه السلام : الفقّاع خمر استصغره الناس .

٢- الثمره من نزاع السيد والمشهور فى محل الشك .

٣- فى بعض النسخ ان اتحد المستعمل فيه المعلوم أى ان اتفق اتحاد المستعمل فيه ، وفى بعضها كما فى المتن بدل كلمه إن كلمه إذ ، ويبدو بمعنى إن ، إذ المقام مقام التشكيك لا الجزم إذ اتحاد المستعمل فيه مشكوك لا مجزوم كما ذكره سابقا بقوله : فرض نادر ، بل لم نقف عليه أيضا .

وأما مثل كلمه الرحمن (1) فهو خارج عن المتنازع فيه ، إذ المجازيّه فيه مسلّمه .

إنّما النزاع في أنّ له حقيقه أم لا ، وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقه عرفيه فيه تعالى .

ومما حَقَّقنا ، ظهر لك أنّه لا منافاه بين قول مشهور بوجوب التوقّف ، لأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه في صورته تعدّد المستعمل فيه ، وقولهم بأنّ المجاز خير من الاشتراك .

أمّا في صورته التردّد بين كون المستعمل فيه مجازا أو فردا من أفراد ما هو القدر المشترك بينهما ؛ فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح للمجاز عليه ، وهو غالب موارد قولهم : إنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، يعنون بذلك أنّه لا يثبت حكم ما ، هو من أفراد الكلّي حقيقه لهذا المشكوك فيه بمجرد اطلاق الإسم عليه .

وأما في صورته التردّد بين كون المستعمل فيه حقيقه أو مجازا ، كما لو سلّم كون صيغه افعال حقيقه في الوجوب ، وشكّ في كونه حقيقه في الندب أيضا لأجل الاستعمال ؛ فمرادهم بقولهم : إنّ الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه وأنّه أعمّ ، الردّ على السيّد ومن قال بمقالته .

فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال ، فلا- يوجب الاستعمال إلّا التوقّف ، لأنّه لا يمكن ترجيح المجازيّه بدليل آخر ، فلذلك يقولون : بأنّ الصيغه في الندب مجاز ولا يتوقّفون في ذلك ، فتبصّر حتى لا يختلط عليك الأمر .

ولا- بأس أن نشير الى بعض الغفلات ، فمنها ما وقع عن صاحب «المدارك» قال في منزوحات البئر : واعلم أنّ النصوص إنّما تضمّنت نزع الجميع في الخمر ، إلّا أنّ

ص: ٨٥

١- وهذا دفع لما يمكن أن يقال من أنّه كيف تحكّم بأنّ اتحاد المستعمل فيه مشكوك والحال أنّ كلمه الرحمن قد اتّحد فيها المستعمل فيه وهو الله سبحانه وتعالى .

معظم الأصحاب لم يفرّقوا بينه وبين سائر المسكرات (١) في هذا الحكم واحتجوا عليه بإطلاق الخمر في كثير من الأخبار على كل مسكر، فيثبت له حكمه وفيه بحث، فإنّ الإطلاق أعمّ من الحقيقة، والمجاز خير من الاشتراك (٢).

ونظير ذلك أيضا قال في ردّ من أوجب نزع الجميع للفقاع مستدلّا بإطلاق الخمر عليه في الأخبار، وأنت خير بعدم صحّحه الجمع بين قوله: فإنّ الإطلاق أعمّ، وقوله: والمجاز خير من الاشتراك، ويظهر وجهه بالتأمل فيما حقّقناه.

وأما نظر جمهور علمائنا رحمه الله في الاستدلال بتلك الأخبار، فليس الى كون المسكرات خمرا حقيقه أو الفقاع خمرا كذلك، بل وجه استدلالهم هو أنّ الاستعارة والتشبيه المطلق يقتضى اعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم، أو الأحكام الظاهره الشائعه، ومنها حكم النجاسة ومقدار النزع، فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلاثة:

أحدها: الإجمال، لعدم تعيين وجه الشبه.

والثاني: العموم، لوقوعه في كلام الحكيم.

والثالث: التشريك في الأحكام الشائعه، وهو أظهر الاحتمالات. ومن هذا القبيل قولهم: «الطواف في البيت صلاه» (٣).

ص: ٨٦

١- كالنيذ من التمر، والتبع بكسر الباء وسكون التاء المثناه وفتحها، وهو نبيذ العسل. والفضيخ بالمعجمتين من التمر والبسر، والنقيع من الزبيب، والرمز بكسر الميم والزاء المعجمه الساكنه المهمله، والجعه بكسر الجيم وفتح العين المهمله نبيذ الشعير، وسائر المسكرات الأخرى تجد ذكرها في الكتب الفقهيه المبسوطه في أبواب المطاعم والحدود.

٢- «مدارك الأحكام»: ١ / ٦٣.

٣- «عوالي اللثالي»: ١ / ٢١٤، الحديث ٧٠، و ٢ / ١٦٧ الحديث ٣، وفيهما: بالبيت بدل في البيت.

قد ذكرنا أنّ الأصل في التفهيم والتفهيم هو الوضع ، وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان من عدم إرادته الزائد على المعنى الواحد ، وعدم وضع اللفظ لأكثر من معنى حتى يكون مشتركاً أو منقولاً ، وعدم إرادته معنى آخر من اللفظ غير المعنى الأول بسبب علاقه حتى يكون مجازاً ، فحيث علم وجود هذه المخالفات (١) وإرادته هذه الأمور من اللفظ بقريته حالته أو مقالته ، فهو وإن احتمل إرادته هذه الأمور ولم يكن قرينه عليها ، فلا ريب أنه يجب الحمل على الموضوع له الأولى كما تقدّم (٢).

وأما لو كان الاحتمال والتردد [الترديد] بين هذه الأمور المخالفة (٣) لأصل الموضوع له المتجدّده الطارئ له ، الحاصله بسبب دواعٍ خارجيه ، فيتصوّر هناك صور عديده يعبر عنها الاصوليون بـ «تعارض الأحوال» يحصل من دوران اللفظ

ص: ٨٧

١- ويبدو من قوله : فحيث علم الاعتقاد الراجح ليشمل الظنّ لوجود المخالفه أيضاً ، فإنه كالعلم به متّبع. هذا والصّور المتصوره هنا خمس هي العلم بالمخالفه ، والظنّ ، والعلم بالموافقه ، والظنّ بها ، وخامسها الشك بين الأمرين في الأولين ، بحمل اللفظ على المخالف للأصل ، وفي الثلاثه الباقيه على الموافق للأصل.

٢- كما تقدم في أنّ الأصل في التفهيم والتفهيم هو الوضع والظاهر منه أيضاً الواضع الأولى.

٣- الفرق جلي بين هذا القسم الأخير والقسمين الأولين في قوله : فحيث علم وجود هذه المخالفات ، وقوله : ان احتمل إرادته هذه الأمور. لأنّ في الأوّل العلم بوجود واحد من الأمور المخالفه للأصل بواسطة القرينه موجود فيؤخذ بمقتضاه. وفي الثاني وجود أحدها محتمل مع وجود احتمال وجود الموضوع له الأولى فيؤخذ بمقتضى أصاله الحقيقه وظاهر اللفظ ، ولكن في هذا القسم احتمال وجود الموضوع له الأولى منتف ، والعلم الاجمالي بوجود أحد الأمور المخالفه موجود من غير قرينه على التعيين فهذا القسم هو عنوان مسأله تعارض الأحوال.

١- قال في الحاشية : وتصور الصّور العديده يكون حيث ذكر المصنف أنّ الأحوال خمس الاشتراك والنقل والتخصيص والإضمار والمجاز ، فإذا ضربنا هذه الأحوال الخمس في أنفسها تحصل النتيجة عندنا خمس وعشرون قسما. والصحيح منها العشره المعروفه وهى ملاحظه الاشتراك من الأربعة الباقية فتحصل أربع صور ، ثم ملاحظه النقل مع الثلاثه الباقية فتحصل ثلاث صور ، ثم التخصيص مع الباقين أى المجاز والإضمار فتحصل صورتان ، فجميع هذه الصّور تسع ثم ملاحظه الإضمار والمجاز معا فتحصل صوره واحده فيكون مجموع ذلك كله عشره صور. هذا كله إذا كانت صور التعارض ثنائيه ، وقد تكون ثلاثيه وهى أيضا عشر ، وقد تكون رباعيه وهى خمس ، وقد تكون خماسيه وهى صوره واحده. فمجموع هذه الصّور أعنى غير الثنائيه ستّ عشره ، فعلى هذا ترتقى الصّور الصحيحه الى ست وعشرين. والمصنف رحمه الله كان قد تعرّض لبيان جميع صحاح الصّور الثنائيه ولم يتعرض للثلاثيه والرابعيه والخماسيه لظهور أحكامها مما يذكر من أحكام الصّور الثنائيه فلا فائده لذكرها. نعم قال بعضهم : إنّ الأحوال المتعارضه سبعة بإضافه التقييد والنسخ فلا وجه لتركهما فعلى قوله هذا إن شئت إجمال الحساب ضربت الأحوال السّبع في أنفسها تحصل تسع وأربعون صوره والصحيح منها إحدى وعشرون فعليك باستخراج هذه الصّور مع ملاحظه ما عدا الثنائيه من الثلاثيه الى السّباعيه. ونشير الى أنّ العلامة فى «التهذيب» ص ٨١ حصرها فى عشره. وإليك هذه الصوره للتوضيح

والتخصيص والإضمار وإن كانا قسمين من المجاز ، لكنّه لَمّا كان لهما مزيد اختصاص وامتياز افردهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيما له ، وذكروا لكل واحد منها مرجحا على الآخر (١) ، مثل .

أنّ المجاز أرجح من الاشتراك (٢) لكثرتة وأوسعيتة في العبارة ، وكونه أفيد ، لأنّه لا- توقّف فيه أبدا بخلاف المشترك .  
والاشتراك أرجح من المجاز (٣) من حيث أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القرينه يتوقّف ، بخلاف المجاز ، فيحمل على الحقيقه ، وقد يكون غير مراد في نفس الأمر ، وأنّ المجاز يصحّ من كلّ من المعنيين فيكثر الفائده ، بخلاف المجاز من النقل ، لأنّ النقل يقتضى الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الأوّل بخلاف الاشتراك ، والنسخ يقتضى بطلان المنسوخ ، والاشتراك ، يقتضى التوقّف فيكون أولى ، وأنّ الاشتراك أكثر من النقل .

والإضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص الإجمال الحاصل بسبب الإضمار ببعض الصّور ، وذلك حيث لا يتعيّن المضمّر ، وتعميمه في المشترك ، وأنّ الإضمار أوجز وهو من محاسن الكلام .

ص : ٨٩

١- أراد من هذا القول في الجملة وإلّا فسيأتى أنّ بين المجاز والإضمار قول بالمساواه فلا مرجح لأحدهما على الآخر على ما ذكره ، مع أنّه لم يذكر في بعض أطراف الصّور مرجح .

٢- أى من بعض صور الدوران بعضها مع بعض دوران الاشتراك مع المجاز ، فقوله : لكثرتة دليل على أرجحيه المجاز .

٣- وهذا عطف على قوله : المجاز أرجح من الاشتراك . وهذه الأرجحيه علّتها بوجهين : أحدهما من حيث أبعديته كما أشار .  
وثانيهما : أنّ المجاز يصح لكل من المعنيين أى كل واحد من المعنيين المشترك باعتبار كونه معنى حقيقيا يصح المجاز ، أما معنى المجازى لا يصح منه المجاز إلّا على القول بسبك المجاز من المجاز .

والتخصيص أرجح من الاشتراك لأنه خير من المجاز ، وهو خير من الاشتراك.

والمجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل الى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع ، والمجاز يفتقر الى قرينه صارفه هي متيسره ، والأول متعسر ، والمجاز فوائده أكثر من النقل ، ويظهر من ذلك ترجيح الإضمار عليه أيضا.

والتخصيص أرجح من النقل لأنه أرجح من المجاز وهو أرجح من النقل.

والتخصيص أرجح من المجاز لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينه التخصيص ، والمجاز إذا لم تعرف قرينه يحمل على الحقيقه وهي غير مراده.

والتخصيص أرجح من الإضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي للإضمار.

الى غير ذلك من الوجوه التي ذكروها ، وفي كثير منها نظر إذ أكثرها معارض بمثلها ، والبسط في تحقيقها وتصحيحها لا يسعه هذا المختصر.

وحاصل غرض المستدل في الترجيح (1) بهذه الوجوه إبداء كون صاحب المزيه الكامله أولى بالإرادته للمتكلم ، فلا بد من حمل كلامه على ما هو أكمل وأحسن وأتم فائده ، فلا يختار المتكلم ما هو أخس وأنقص وأقل فائده إلّا في حال الضروره ، وحال الضروره نادره بالنسبه الى غيرها ، والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب.

وفيه : أنا نمنع أنّ غالب المتكلمين في غالب كلماتهم يعتبرون ذلك.

فإن قيل : الحكماء منهم يعتبرون ذلك ، وما يجدى للاصولي هو ملاحظه كلام الشارع ، وهو حكيم.

ص: ٩٠

١- حاصله أنّ من يرجح بعض هذه المعاني على بعض الآخر ، نظره أنّ هذا البعض أرجح وأولى وأتم وأنسب بقاعده البلاغه من الآخر ، فيكون أولى بإرادته المتكلم من الآخر.

فيقال : إنّ الحكمه لا تقتضى ذكر الأتمّ والأحسن غالباً ، بل ربّما يقتضى ذكر الأنقص .

نعم ، إذا كان المراد إظهار البلاغه للإعجاز ونحوه ، فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقه مقتضى المقام ، والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي ، وما يرتبط بالمحسنات اللفظيه والمعنويّه ، ولكن مقتضى المقامات مختلفه ، وما هذا شأنه من كلامهم ليس له مزيد دخل فى بيان الأحكام الشرعيّه الذى هو محطّ نظر الأصولي ، ومع تسليم ذلك ، فمنع حجّيه مثل هذا الظنّ (1) .

والتحقيق أنّ المجاز فى نفس الأمر أغلب من غيره من المذكورات فى أكثر كلام المتكلمين ، ولا- يمكن إنكار هذه الغلبه ، وكذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز فى العامّ لا مطلقاً .

وأما حصول الغلبه فى غيرها ، فغير معلوم ، بل وندرتها معلومه ، وعلى هذا يقدمّ المجاز على الاشتراك والنقل ، بل ولا يبعد ترجيحه على الإضمار أيضاً ، ويقدمّ التخصيص على غيره من أقسام المجاز وغيرها لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب .

ص: ٩١

---

١- لأنّ هذا الظنّ قد حصل من الاستحسانات والأقيسه ، والظنّ الذى نقول بحجّيته هو الظنّ المستفاد من الألفاظ بحسب المحاورات المتعارفه لا مطلقاً . ومن هنا تعرف عدم المناقضه بين هذا الكلام وما سيقوله بعد ذلك من تقديم بعض المعانى على بعض ، لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب . ووجه المناقضه تاره يمنع الظنّ الحاصل من الغلبه كما أشار بقوله : وفيه إنّنا نمنع ... الخ ، وتاره يجوز كما أشار بقوله : هذا لأنّ الظنّ ... الخ . ووجه عدم المناقضه أنّ دعوى الغلبه التى منعها حجّتها هى الغلبه الحاصله من الأقيسه والاستحسانات لا- الحاصله من الألفاظ ، وأما الغلبه التى سلّم حجّتها هى الغلبه الحاصله من الألفاظ فلا مناقضه بينهما .



وأما حجّيه مثل هذا الظنّ ، فيدلّ عليه (١) ما يدلّ على حجّيه أصالة الحقيقة مع احتمال إرادته المجاز ، وخفاء القرينه ، فكما أنّ الوضع من الواضع ، فهذه الامور المخالفه له الطارئه عليه أيضا من جانب الواضع ، ولذا يقال : إنّ المعنى المجازيّ وضع ثانويّ ، فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهوده المعدوده ، فكذا يكتفى في معرفه أنّ ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول ، بقرينه الغلبه ، سيّما والأصل عدم الوضع الجديد ، وعدم تعدّده ، وعدم الإضمار ، وغير ذلك ، ولم نقف على من منع اعتبار مثل هذا الظنّ من الفقهاء.

وبالجملة ، فلا- مناص عن العمل بالظنّ في دلالة الألفاظ ، خصوصا على قول من يجعل الأصل جواز العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل (٢) ، مع أنّه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعيّه والأحاديث ، اعتبار هذا الظنّ ، فلاحظ وتأمل. وإن شئت أرسدك الى موضع واحد منها ، وهو ما دلّ على حجّيه ما يباع في أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الإسلام ، فروى إسحاق بن عمّار في الموثّق عن العبد الصالح (٣) أنّه قال : «لا بأس بالصلاه في فرو اليماني وفيما صنع

ص: ٩٢

- ١- غرضه أنّ حجّيه هذا الظنّ ليس لأجل دليل الانسداد الذي يثبت حجّيه الظنّ في زمان الانسداد دون الانفتاح ، بل حجّيته لأجل الدليل الخاص الذي يثبت حجّيه هذا الظنّ ولو مع الانفتاح وهو بناء العقلاء.
- ٢- كالظنّ في أصول الدّين وكالظنّ الحاصل من القياس والاستحسان أو المصالح المرسله.
- ٣- يراد منه الامام موسى بن جعفر عليهما السلام ويستفاد من بعض الأخبار أنّه صار ملقبا بهذا اللقب في عالم القدس. وروى أنّ هارون أرسل جاريه لها جمال فاتق يريد بالامام عليه السلام سوءا وكيدا فجعلها معه في السّجن ، وبعد مده أرسل هارون خادمه ليتفحص عن حال الجاريه فرآها ساجده لربها لا ترفع رأسها تقول : قدوس سبحانك سبحانك ، فقال هارون : سحرها موسى بن جعفر بسحره عليّ بها ، فأتى بها وهي ترعد شاخصه نحو السّماء بصرها. فقال : ما شأنك. فقالت : شأنى الشأن البديع ، إني كنت واقفه عنده وهو قائم يصلى ليله ونهاره ، فلما انصرف عن صلاته وهو يسبح الله ويقدهسه. قلت : يا سيدى هل لك حاجه أعطيكها. قال عليه السلام : وما حاجتى إليك. قلت : إني ادخلت عليك لحوائجك. قال : وما بال هؤلاء. قالت : فالتفت فأنا بروضه مزهره لا- أبلغ آخرها من أولها بنظري ولا- أولها من آخرها ، فيها مجالس مفروشه من الوسد والديباج وفيها وصف ووصائف لم أر مثل وجوههم حسنا ولا- مثل لباسهم لباسا ، عليهم الحرير الأخضر والإكليل والدّرر والياقوت ، وفي أيديهم الأباريق والمناديل ومن كل الطعام ، فخررت ساجده حتى أقامنى هذا الخادم. فرأيت نفسى حيث كنت. فقال هارون : يا خبيثه لعلك سجدت فنمت فرأيت في منامك هذا هذه الخبيثه إليك فلا يسمع منها أحد. فاقبلت في الصلاه فإذا قيل لها في ذلك. قالت : هكذا رأيت العبد. قالت : لا والله يا سيدى إلّا قبل سجودى رأيت ، فسجدت من أجل ذلك. فقال هارون : اقبض د الصالح. فسألت عن قولها. قالت : إني لما عاينت من الأمر نادتنى الجوار يا فلانه ابعدى عن العبد الصالح حتى ندخل عليه ، فنحن له دونك. فما زالت كذلك حتى ماتت. هذا كما في «البحار» ج ٤٨ ص ٢٣٩ عن «المناقب» ج ٣ ص ٤١٤.

فى أرض الإسلام».

قلت : فإن كان فيهما غير أهل الإسلام؟ قال : «إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس» (١). ويدلّ على ذلك العرف أيضا ، فلاحظ.

ص: ٩٣

---

١- «تهذيب الأحكام»: ٢ / ٣٦٨ الحديث ١٥٣٢ ، «وسائل الشيعة»: ٤ / ٤٥٦ الحديث ٥٧٠٨.

إشارة

كل لفظ ورد في كلام الشارع ، فلا بد أن يحمل على ما علم إرادته منه ، ولو كان معنى مجازيا. وإن لم يعلم المراد منه ، فلا بد من أن يحمل على حقيقته اصطلاحه سواء ثبت له اصطلاح خاص فيه أو لم يثبت ، بل كان هو اصطلاح أهل زمانه.

وإن لم يعلم ذلك أيضا ، فيحمل على اللغوي والعرفي إن وجد أحدهما بضميمة أصاله عدم النقل ، فإذا وجد واحد منهما واتحد ، فهو (١) ، وإن تعدد ، فيتحرى في تحصيل الحقيقه باستعمال أماراتها أو القرينه المعينه للمراد ، ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقف.

وإن وجد كلاهما (٢) ، فإن كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعه ، فهو محل

ص: ٩٤

١- يعني إذا وجد واحد من المعنى اللغوي أو العرفي واتحد ذلك المعنى فهو المراد ، وإن احتمال وجود معنى آخر للفظ غير المعنى المعلوم وهو المراد في نفس الأمر ينفية أصاله العدم.

٢- بأن يكون المعنى اللغوي والعرفي كلاهما موجودين ومعلومين وهو على قسمين : الأول : أن يكون أحدهما معلوما بالإجمال والآخر بالتفصيل ، ولكن الشك كان في التطابق والتخالف ، بمعنى ان يشك في أن معناه العرفي هل هو مطابق لمعناه اللغوي أم لا- فحينئذ يحمل على اللغوي لأصاله التطابق وعدم النقل. والثاني : أن يكون كلاهما معلومين بالتفصيل ، ولكن الشك في أن معناه العرفي هل هو كان في زمان الشارع أو حدث بعد زمانه ، فحينئذ إن كان المعنى العرفي هو عرف المتشرعه ؛ فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقه الشرعيه ، وإلا ؛ فهي المسأله المعبر عنها في الأصول بتعارض العرف واللغه ، وقد اختلفوا في ذلك على أقوال ثالثها التوقف ولم يذكره المصنف.

النزاع فى ثبوت الحقيقه الشرعيه ، وإلّا فالمشهور تقديم العرف العام لإفاده الاستقراء ذلك.

وقيل : يقدم اللغه لأصالة عدم النقل ، والأوّل أظهر.

وأما ثبوت الحقيقه الشرعيه ، ففيه خلاف ، والمشهور بينهم أنّ النزاع فى الثبوت مطلقا والنفي مطلقا.

والحقّ كما يظهر من بعض المتأخّرين التفصيل (1).

وتحرير محلّ النزاع هو أنّ كثيرا من الألفاظ المتداوله على لسان المتشرّعه - أعنى بهم من يتشرّع بشرعنا فقيها كان أو عاميا - صارت حقائق فى المعانى الجديده التى استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللغه ، مثل الصلاه فى الأركان المخصوصه ، والصوم فى الإمساك المخصوص ، الى غير ذلك ، فهل ذلك بوضع الشارع إياها فى إزاء هذه المعانى بأن نقلها من المعانى اللغويه ووضعها لهذه المعانى الجديده ، أو استعملها مجازا فى هذه المعانى مع القرينه وكثر استعمالها فيها الى أن استغنى عن القرينه فصارت حقائق ، أو لم يحصل الوضع الثانوى فى كلامه بأحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينه؟

ص: ٩٥

١- يمكن أن يقصد من هذا البعض السيد صدر الدين حيث اختار التفصيل كما فى شرح «الوافيه» تبعا لما حكاه عن معاصره السيد الفاضل نصر الله المدرّس بالحائر. هذا وسيأتى من المصنف كلام فى التفصيل كما فى طيّ قوله : وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الجمله ، وأما فى جميع الألفاظ والأزمان فلا... الى آخر كلامه. ويمكن لنا أن نقول أنّ التفصيل أى التفصيل بين الألفاظ والأزمان كليهما يعنى ثبوتها فى بعض الألفاظ وبعض الأزمان ، فحينئذ مراد القول بثبوتها مطلقا ، ثبوتها فى جميع الألفاظ والأزمان ، وبنفيها مطلقا نفيها فى جميعها ، وأما التفصيل بثبوتها فى جميع الألفاظ وبعض الأزمان أو بالعكس فالظاهر أنّه لم يظهر من أحد.

ويظهر ثمره النزاع إذا وجدت في كلامه بلا قرينه.

فإن قلنا بثبوت الحقيقه ، فلا بدّ من حملها على هذه المعانى وإلا فعلى اللّغوى.

وقد طال التّشاجر بينهم فى الاستدلال ، ولكلّ من الطرفين حجج واهيه (١). وأقوى أدلّه النافين (٢) أصاله عدم النقل.

وأقوى أدلّه المثبتين (٣) : الاستقراء ، فيدور الحكم مدار الاستقراء.

وقد يستدلّ بالتبادر (٤) ، بأننا إذا سمعنا هذه الألفاظ فى كلام الشارع ، يتبادر فى أذهاننا تلك المعانى ، وهو علامه الحقيقه. وهذا الاستدلال من الغرابه بحيث لا- يحتاج الى البيان ، إذ من الظاهر أنّ المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ ، فإذا سمع النحوى لفظ الفعل من اللّغوى وتبادر الى ذهنه ما دلّ على معنى فى نفسه مقترن بأحد الأزمنه الثلاثه ، لا يلزم منه كونه حقيقه فيه عند اللّغوى أيضا.

وربّما زاد بعضهم مصادره (٥) وقال : الظاهر أنّ ذلك التبادر استعمال الشارع لا

ص: ٩٤

١- بمعنى ضعيفه.

٢- كالقاضى أبى بكر منع منه مطلقا كما فى «المحصول» وليس حصرا فيه فقط وقد نسب إليه القول : بأنّ هذه الألفاظ باقيه فى معانيها اللّغويه والزيادات شروط لقبولها وصحتها.

٣- كالمعتزله فإنّهم اثبتوها مطلقا ، فما كان اسما للفعل كالصلاه والصوم والزكاه والوضوء سموها شرعيّه وما كان اسما للذات كالمؤمن والكافر والمنافق سموها دينيه كما فى «المحصول» ، وليس حصرا فيهم فقط فقد صرح الآمدى بنسبته الى الخوارج والفقهاء أيضا.

٤- على الاثبات.

٥- قيل أنّ مراده من هذا البعض هو الوحيد البهيهانى. وقيل : السيد صدر الدّين. وقيل هو الفاضل التونى الذى ذكر فى «الوافيه» ص ٦٠ فقال معلّقا : غايته أنّك تقول : إنّ هذا التبادر لأجل المؤنسه بكلام المتفقّهه. فنقول : هذا غير معلوم ، بل الظاهر أنّه لكثره استعمال الشارع هذه الألفاظ فى هذه المعانى. والحاصل : أنّا نقول إنّ التبادر معلوم ، وكونه لأجل أمر غير الوضع غير المعلوم. هذا وإنّ المصادره فى اللّغه هى المراجع والمطالبه ، وأما فى الاصطلاح هى أخذ المدعى دليلا- لتمام الدّعى أو جزءها. والمناسبه بينهما ظاهره لرجوع المستدلّ به الى الادّعاء وطلبه له حيث أخذه أوّلا مدعى لنفسه ثم رجع إليه وجعله دليلا ، وبطلان المصادره للزوم الدّور ، لأنّ ثبوت المدعى موقوف على ثبوت الدليل وبالعكس. ويمكن دفع هذه المصادره بأنّ مدعى هذا البعض هو ثبوت الحقيقه الشرعيه ودليله هو ظهور التبادر من كثره استعمال الشارع ، فلا يكون الدليل عين المدعى.

لأجل إلف (١) المتشرّعه بهذا المعنى.

ثمّ أغرب وقال: إنّ التبادر معلوم، وكونه لأجل أمر غير الوضع، غير معلوم، يعنى وضع الشارع، وهو مقلوب عليه بأنّ التبادر معلوم وكونه من أجل وضع الشارع غير معلوم، وعلى المستدلّ الإثبات ولا يكفيه الاحتمال.

وكيف كان، فالحقّ ثبوت الحقيقه الشرعيه فى الجملة، وأمّا فى جميع الألفاظ والأزمان، فلا.

والذى يظهر من استقراء كلمات الشارع، أنّ مثل الصلاه والزكاه والصوم والحجّ والركوع والسجود ونحو ذلك، قد صارت حقائق فى صدر الإسلام، بل ربّما يقال أنّها كانت حقائق فى هذه المعانى قبل شرعنا أيضا (٢)، لكن حصل اختلاف فى الكيفيه

،

ص: ٩٧

---

١- الإلف بالكسر مصدر على وزن العلم وهى بمعنى الأئس والاسم الألفه.

٢- كما عند صاحب «الفصول» ص ٤٣، ونجد صحه هذا بالتبع للآيات والروايات وهى تحدث عن مآثر الأنبياء وإن كانت صلاتهم تختلف عما نحن عليه وكذا صيامهم.

وحصولها فيها وفي غيرها من الألفاظ الكثيره الدّوران في زمان الصّادقين عليهما السلام (١) ومن بعدهما ؛ ممّا لا ينبغي التأمّل فيه كما صرّح به جماعه من المحقّقين (٢).

وأما مثل لفظ الوجوب والسّنّه والكراهه ونحو ذلك ، فثبوت الحقيقه فيها في كلامهما عليهما السلام ومن بعدهما أيضا محلّ تأمل ، فلا بدّ للفقيه من التّبع والتحرّي ، ولا يقتصر ولا يقلّد.

ثمّ إنّ ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقه ، فالأوّل منهما في غايه البعد ، بل الظاهر هو الوجه الثاني (٣).

وعليه فلا تحصل الثّمرة إلّا فيما علم أنّه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني الى أن استغنى عن القرينه ، فإن علم أنّه كان بعده ، فيحمل على الحقيقه ، وإلّا فيمكن صدوره قبله ، وحينئذ فيمكن إرادته المعاني الجديده واختفى [واختفت] القرينه.

ويمكن إرادته المعنى اللّغويّ ، والأصل عدمها (٤) ؛ فيحمل على اللّغويّ وهذا أقرب ،

ص: ٩٨

- ١- وهما الباقر والصادق عليهما السلام وإِنما خصّيهما بالذّكر دون غيرهما من الأئمه الأطهار عليهم السلام يمكن لأنّ صدور الكثير من الروايات وإظهارها كان في عصرهما ، وربما لأجل ذلك اصطلح تسميه المذهب الحق بالمذهب الجعفري.
- ٢- كالوحيد في «الفوائد» ص ١٠٢ ، وقد ذكر القول بالتفصيل في «المسترشدين» ١ / ٤١٣. ونقل في «الفصول» ص ٤٢ : وقد يحكى عن بعضهم نفيها فيما تقدّم على زمن الصادقين أيضا.
- ٣- المراد بالأوّل هو قوله : إنّ الشارع قد نقل هذه الألفاظ عن المعاني اللّغويّه ووضعها لهذه المعاني الجديده ، ووجه بعده ظاهر ، بل الظاهر هو الوجه الثاني وهو أنّه استعمله فيها بمعونه القرينه مجازا الى ان استغنى عن القرينه فصارت حقائق فيها.
- ٤- الضمير في عدمها راجع الى إرادته المعاني الجديده لا الى إرادته المعنى اللّغوي كما قد يتوهم نتيجة لقربها. فإذا يكون المعنى عدم إرادته المعاني الجديده لأنّ المجاز على خلاف الأصل.

فليرجع الى التفصيل الذى ذكرنا وليتأمل وليتتبع لئلا يختلط الأمر ، والله الهادى .

ثم اعلم أنه قد نسب الى بعض المنكرين (1) للحقيقه الشرعيه ، القول بأنّ الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ فى المعانى المخترعه ، بل يقول : إنّه استعملها فى المعانى اللغويه ، والزوائد شروط لصحّه العباده . فالصلاه مثلا مستعمله فى الدّعاء وكونه مقترنا بالزّكعات شرط لصحّه الدّعاء ، والشرط خارج عن المشروط .

وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوائد ، وهكذا ، فلا نقل عنده ولا حقيقه جديده .

وردّ : بأنّه يلزمه أن لا يكون المصلّى مصلّيًا إذا لم يكن داعيا فيها كالأخرس ، أو لم يكن متّبعًا كالمنفرد وهو باطل .

ويلزم (2) هذا القائل نفي التركيب والماهيات المخترعه عند الشارع .

ص : ٩٩

١- كالقاضى أبو بكر الباقلى من الشافعيه على ما نسب إليه بعضهم كالفخر الرازى ، وشرذمه أخرى من العامه . واسم القاضى محمد بن طيب البصرى ، وقيل فى الباقلى بكسر القاف منسوب الى الباقلى ، فى «الفصول» ص ٤٣ : وربما عزى الى الباقلى القول بأن هذه الألفاظ باقيه فى معانيها اللغويه والزوائد مشروط لقبولها وصحتها وهو غير ثابت .

٢- فى بعض التعاليق للشهشهانى ذكر : أنّه ربما يترأى فى بادئ النظر عطفه على يلزم الأوّل فيكون دليلا ثانيا على بطلان مذهب القاضى ، لكنه ليس بذلك لأنّه يشبه المصادره ، ويشهد بذلك إسقاط وهو عن ذيل الكلام ، مع أنّه من أجزاء الدليل ومتعلقاته يلزم الأوّل أيضا . ولم يصرح به ثمه لظهوره ، فالتصريح به هناك يكشف عن مغايره السياق وانقطاع الكلام عن السائق ، بل هو كلام مستأنف جىء لبيان منشأ ترتب الثمره على المذهبين ، فإنّ جواز إجراء الأصل على مذهب القاضى فى ضبط الأجزاء والشرائط إنّما نشأ من نفيه التركيب فهو من باب المقدمه . لقوله : ويظهر الثمره وهو وإن كان لازما لكلامه الأوّل الذى جعل مذهبا له من نفي الاستعمال كعكسه ، إلما أنّه لمّا كانت الملازمه من هذه الجهه أخفى من الأخرى صرح به المصنف وقوّره ليرتب عليه بدو الثمره ، وإنّما لم ينعكس لأنّ الكلام فى أبواب اللغات فتدبر .



ويظهر الثمره فى إمكان جريان أصل العدم فى إثبات الأجزاء والشرائط وعدمه.

وبيان ذلك أنه لا خلاف ولا ريب فى كون الأحكام الشرعيه توقيفيه لا بد أن يتلقى من الشارع.

وأما موضوعات الأحكام ، فإن كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها الى العرف واللغه وأهل الخبره كالبيع والأرش ونحوهما. وكذلك كل لفظ يستعمل فى كلام الشارع لإفاده الحكم أو لإفاده بيان ماهيته العباده ، كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما. وإن كان من قبيل العبادات كالصلاه والغسل ونحوهما فهو أيضا كنفس الأحكام ، فإنها حقائق محدثه من الشارع لا يعلمها إلا هو.

وأما هذا القائل فيرجع فيها أيضا (1) الى اللغه والعرف ، كالمعاملات ، لأنه لم يقل بكونها منقولات ، غايه الأمر أن يقارنها بما يثبت عنده من الشرائط.

فإن قلنا بجعل الماهيات الجديده من جانب الشارع وإحداثها ، فيصير العبادات من باب مركب ذى أجزاء ينتفى بانتفاء أحد أجزائه ، فلا بد فى حصول الامتثال به من حصول العلم بجميع أجزائه وشرائطه ، فإذا شك فى كون شىء جزء له أو شرطاً له ، فلا يمكن القول بأن الأصل عدم المدخلية ، للزوم العلم بالإتيان بالماهيه المعينه ، ولا يكفى فى ذلك عدم العلم بعدم الإتيان.

وأما على القول بعدم تركيب جديد ، فالمكلف به هو المعنى اللغوى ولا تأمل

ص: ١٠٠

---

١- القائل هو القاضى أبو بكر والظاهر أن كلمه أيضا زائده.

فيه ، والباقي أمور خارجه عنه يمكن نفي ما شكّ في ثبوته من الشرائط الخارجيه بأصل العدم كالمعاملات.

وأما بناء دفع كلام هذا القائل (1) بالبناء على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه وعدمه ، بأن يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه واضح ، فإنّ الصلاه اسم لهذا المركّب ، وكذا الغسل والوضوء ، فكيف يحملها على الدعاء ، والغسل بفتح الغين؟

وعلى القول بعدمها ، فبعد وجود القرينه الصّارفه عن اللّغويّ لا بدّ أن يحمل على الشرعيّ لكونه أشهر مجازاته وأشيعها ، فهو غريب لما عرفت من أنّه منكر للحقيقه الشرعيه ، بل منكر للماهيات المحدثه.

ثمّ بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات ماهيات محدثه ، فهل يجوز إجراء أصل العدم فيها ، بمعنى إنّنا إذا شككنا في كون شيء جزء لها أو شرطاً لصحتها فهل يمكن نفيه بأصالة العدم ، أو لا بدّ من الإتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهيه في الخارج؟

فيه خلاف ، ولا بدّ في تحقيق ذلك من تمهيد مقدّمه وهي :

### في الصحيح والأعم

إنّهم اختلفوا في كون العبادات أسامي للصحيحه أو الأعمّ منها ، وهذا الخلاف أيضا لا يتوقّف على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه فيها ، بل يكفي فيه بثبوت الحقيقه المتشرّعه ، ومطلق استعمال الشّارع تلك الألفاظ فيها.

فالتّزاع في الحقيقه في أنّه متى أطلق لفظ دالّ على تلك الماهيه المحدثه ، فهل

ص: ١٠١

---

١- إشاره الى الدليل الذي أقامه الوحيد البهبهاني في «فوائده» على ردّ قول القاضي المذكور راجع الفوائد «الثانيه» و «الثالثه» و «الرابعه» من «فوائده» ص ٩٥ - ١١٠.

يراد الصحيحه منها أو الأعم؟

والثمره فى هذا النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده ، فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق الماهيه عليها ، أو لا بدّ من العلم بالصّحه؟

فمع الشكّ فى مدخلية شىء فى تلك الماهيه جزء كان أو شرطاً ، فلا يحكم بمجرد فقدان ذلك بالبطلان على الثانى ، بخلاف الأوّل ، للشكّ فى الصّحه.

وما يظهر من كلام بعضهم (1) من التفرقه بين الشكّ فى الجزء والشرط ، وأنّ الأوّل مضرّ على القول الثانى أيضاً ، فلعله مبنيّ على أنّ المركّب لا يتمّ إلّا بتمام الأجزاء ، فكيف يقال يصدق الاسم على الثانى مع الشكّ فى جزئيه شىء آخر له!

وفيه : أنّ مبنى كلام القوم على العرف (2) ، وانتفاء كلّ جزء لا يوجب انتفاء المركّب عرفاً ، ولا يوجب عدم صدق الاسم فى التعارف ، ألا ترى أنّ الإنسان لا ينتفى بانتفاء أذن منه أو إصبع عرفاً بخلاف مثل رأسه ورقبته.

والحاصل ، أنّه لا ريب فى أنّ الماهيات المحدثه أمور مخترعه من الشارع ، ولا شكّ أنّ ما أحدثه الشارع متّصف بالصّحه لا غير ، بمعنى أنّه بحيث لو أتى به

ص: ١٠٢

١- هذا البعض هو الوحيد البهبهاني حيث إنه فصل في الثمره المذكوره على القول بالأعم بين الأجزاء والشرائط فخص الحكم بالامتثال عند عدم العلم بالفساد عملاً بالأصل بعد إحراز صدق الاسم بالثانى ، ومنعه فى الأوّل لعدم جريان الأصل المذكور فيرجع الى قاعده الشغل المقتضيه للبراءه كما ذكر القزوينى فى «الحاشيه» علماً أنّ للوحيد رساله فى الصحيح والأعم.

٢- يعنى أنّ موضع نزاع كل من الصحيحى والأعمى إنّما هو فى أمر عرفى ، وهو تشخيص مدلول الأسمى وما يفهم فيها عرفاً بقرينه تمسّك كلّ منهما فى إثبات دعواه بالأمارات العرفيه من التبادر وصحه السلب وعدمه. ويحتمل أيضاً أن يكون مراده بمبنى كلامهم نفس الأدلّه القائمه على دعواهم الصحيح أو الأعم وكلّ من التعبيرين يلازم الآخر.

على ما اخترعه الشارع يكون موجبا للامتثال للأمر بالماهيّة من حيث هو أمر بالماهيّة.

لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين :

أحدهما : أن نقول : إذا وضع الشارع أسماء لهذه المركّبات أو استعمل فيها بمناسبة ، فهو يريد تلك الماهيّة على الوجه الصحيح بالمعنى المذكور من الحيثية المذكوره.

وهذا القدر متيقّن الإراده ، ولكنّه لمّا كان الماهيّة عباره عن المركّب عن الأجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرائط ، والشرائط خارجه عنها ، ولا- مانع من وضع اللفظ بإزاء الماهيّة مع قطع النظر عن كونها جامعها للشرائط ، ولا من وضعه بإزاء الماهيّة مع ملاحظه اجتماعها لشرائط الصّحّه ، فاختلّفوا في أنّ الألفاظ هل هي موضوعه للماهيّة مع اجتماع الشرائط أو الماهيّة المطلقه؟

فمراد من يقول : إنّها أسام للصّحيحه منها (1) ، أنّها أسام للماهيّة مجتمعه لشرائط الصّحّه الزّائده على الصّحه الحاصله من جهه الماهيّة من حيث هي.

ص: ١٠٣

---

١- القول بوضعها للصّحيحه الجامعه لجميع الأجزاء المعتبره وسائر شروط الصّحه إليه ذهب جماعه من الخاصه والعامه. فمن الخاصّه السيد والشيخ في ظاهر المحكى عن كلاميهما ، والعلّامه في ظاهر موضع من «النهايه» والسيد عميد الدين في موضع من «المنيه» والشهيدان في «القواعد» و «المسالك» واستثنى الأوّل منه الحجج لوجوب المضى فيه ومن فضلاء العصر وكما يذكر الشيخ محمّد تقى الاصفهاني : الشريف الأستاذ قدس سره الى أكثر المحققين ، والفقيه الأستاذ رفع مقامه وغيرهما ، ومن العامه ابو الحسين البصرى ، وعبد الجبار بن أحمد ، وحكى القول به عن الآمدى والحاجبى وغيرهما ، وحكاه الأسنوى عن الأكثرين ، وحكى في «المحصول» عن الأ-كثرين القول بحمل النفى الوارد على الأسماء الشرعيه لقوله : «لا- صلاه إلا- بطهور» على نفي الحقيقه ، لإخبار صاحب الشّرع به هذا كما عن «هدايه المسترشدين» ١ / ٤٣١.

ومراد من يقول : بأنّها أسام للأعمّ (١) ، أنّها أسام لنفس الماهيّة الصحيحه من حيث هي القابله للصّحّه الزّائده على هذه الحيثيه وعدمها.

والحاصل ، أنّ الأوّل : يقول بأنّ الصلاه مثلا اسم للأركان المخصوصه حال كونها جامعه للشرائط ، مثل الطهاره عن الحدث والخبث والقبله ونحو ذلك ، أنّها اسم للأركان المخصوصه (٢) والشرائط معا.

والثاني : يقول بأنّها اسم للصلاه بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط ، فحينئذ تظهر الثمره فيما لو حصل الشكّ في شرطيه شيء لصّحّه الماهيه.

فعلى القول بكونها أسامى للصحيحه الجامعه لشرائط الصّحّه ، فلا بدّ من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الأمر بها ، ولا يحصل إلّا مع العلم باجتماعه لشرائط الصّحّه.

وأما على القول الآخر - أعني وضعها لنفس الأجزاء المجتمعه مع قطع النظر عن الشرائط - فيحصل امتثال الأمر الوارد بالعباده بمجرد الإتيان بها وبما علم من شرائطها.

وما يقال : إنّ الشكّ في الشرط يوجب الشكّ في المشروط ، معناه الشكّ في تحقّق الشرط المعلوم الشرطيّه ، لا الشكّ في أنّ لهذا الشيء شرطاً يتوقّف صحّته عليه أم لا.

ص: ١٠٤

١- القول بأنّها موضوعه بإزاء الأعم من الصحيحه والفاსده من غير مراعاة لاعتبار جميع الأجزاء ولا الشرائط ، بل إنّما يعتبر ما يحصل معه التسميه في عرف المتشرّعه وإليه ذهب من الخاصه العلّامه في غير موضع من «النهايه» ، وولده في «الايضاح» ، والسيد عميد الدين في موضع من «المنيه» ، والشهيد الثاني في «تمهيده» و «روضته» ، وشيخنا البهائي وجماعه من الفضلاء المعاصرين ، ومن العامه القاضي أبو بكر وأبو عبد الله البصرى وغيرهم كما عن «هدايه المسترشدين» : ١ / ٤٣٧.

٢- ليعلم أنّ المراد بالأركان هنا هو المعنى الأعم المرادف للأجزاء المطلقه لا الأركان الاصطلاحيه المخصوصه بحيث لا تشمل باقى الاجزاء.

والوجه الثانى : أنّ مع قطع النظر عن الشرائط أيضا ، قد يحصل الإشكال بالنظر الى ملاحظه الأجزاء ، فإنّ النقص فى أجزاء المركّب قد لا- يوجب سلب اسم المركّب عنه عرفا ، كما ذكرنا فى الإنسان المقطوع الأذن أو الأصبع ، فالصلاه إذا كانت فى الأصل موضوعه للماهية التامه الأجزاء ولكن لم يصحّ سلبها عنه بمجرد النقص فى بعض الأجزاء ، فيتّم القول بكونها اسما للأعمّ من الصّحيحه ، فيرجع الكلام الى وضعها لما يقبل هذا النقص الذى لا يوجب خروجها من الحقيقه عرفا ، وذلك لا يستلزم كون الناقصه مأمورا بها ومطلوبه ، لأنّ مجرد صدق الاسم عند الشارع لا يوجب كونها مطلوبه له .

ويظهر الثمره حينئذ (1) فيما لو نذر أحد أن يعطى شيئا بمن رآه يصلّى ، فرأى من صلّى ونقص طمأنينته فى إحدى السجدين مثلا ، أو لم يقرأ السوره فى إحدى الركعتين ، فبرّ النذر بذلك لا يستلزم كون تلك الصلاه مطلوبه للشارع ومأمورا بها ، فكونها مصداق الاسم معنى وكونها مأمورا ومطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر ، إذ لا بدّ فى الامتثال - مضافا الى صدق الاسم - كونها صحيحه أيضا ، ويتفاوت الأحكام بالنسبه الى الأمرين (2).

ويظهر الثمره فيما لو أريد إثبات المطلبية والصحة حينئذ بمجرد صدق الاسم فيما لو شكّ فى جزئيه شىء للصلاه ولم يعلم فسادها بدونه ، فعلى القول بكونها اسما للأعمّ يتمّ المقصود ، وعلى القول بكونها اسما للصحيحه التامه الأجزاء

ص: ١٠٥

١- أى حين صدق الاسم عند الشارع ولم يكن مطلوبا له ، وهذا فى الحقيقه ليس ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى ، بل سيشير فيما بعد الى ثمرته .

٢- أى كونها مصداق الاسم وكونها مطلوبا يحصل به الامتثال . هذا ويظهر ثمره النزاع بين الصحيحى والأعمى بملاحظه الأجزاء فى مقابل ملاحظه الشرائط .

الجامعه للشرائط ، فلا ، لعدم معلوميه تاميه الأجزاء حينئذ وجامعيته لشرائط الصّحه من الحيثيه التي قدّمتنا ذكرها ، وغيرها من سائر شرائط الصّحه .

ثمّ إنّ الأظهر عندى (١) هو كونها أسامى للأعمّ بالمعنيين كما يظهر من تتبع الأخبار (٢) ، ويدلّ عليه عدم صحّه السلب عمّا لم يعلم فساده وصحّته ، بل وأكثر ما علم فساده أيضا ، وتبادر القدر المشترك منها .

ويلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه لزوم القول بألف ماهيه لصلاه الظهر مثلا ، فصلاه الظهر للمسافر شيء وللحاضر شيء آخر ، وللحافظ شيء وللناسى شيء آخر ، وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس والمضطّر والغريق الى غير ذلك من أقسام الناسى فى جزئيات مسائل النسيان والشاك فى جزئيات مسائله ، وهكذا الى غير ذلك (٣) .

وأما على القول بكونها أسامى للأعمّ فلا يلزم شيء من ذلك ، لأنّ هذه أحكام مختلفه ترد على ماهيه واحده (٤) ، مع أنّ الصلاه شيء والوضوء والغسل والوقت والسائر والقبله وغيرها أشياء آخر ، وكذلك اتّصاف الصلاه بالتلبّس بها .

ص: ١٠٦

١- بل الأشهر بين من تقدم أو تأخر أنّ الوضع للأعم أى الماهيه لا بشرط شيء من الشرائط مطلقا ، وصرّح باختياره فخر الاسلام فى بحث المجاز من «الايضاح» ، والثانيان فى «الجامع» و «الروضه» ، وسبب ثانيهما أيضا ، وكذا العاملين والكاظمى والحاجبيان فى مجمل «المعالم» ، وكذا كثير كما صرح الأصفهانى السيد محمد بن عبد الصمد فى «الحاشيه» .

٢- وهى أخبار لا تحصى وردت بإسناد الصّحه أو الفساد الى مدلول الأسامى مثل أنّه لو فعل كذا بطلت صلاته أو صحت ، وأخبار كذلك وردت بإسناد الاعاده إليها بمثل أنّه لو فعل كذا أعاد الصلاه . (٣ و ٤) - وقد ردّ عليهما صاحب «الفصول» ص

.٤٨

فالظاهر أنّ لكلّ شيء منها أسماء آخر ، ولا دخل في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به (١). وممّا يؤيّد كونها أسامي للأعمّ ، اتّفاق الفقهاء على أنّ أركان الصلاه هي ما تبطل الصلاه بزيادتها ونقصانها عمداً أو سهواً (٢) ، إذ لا يمكن زياده الركوع مثلاً عمداً إلّا عصياناً ، ولا ريب في كونها منهيّاً عنه ، ومع ذلك يعدّ ركوعاً.

لا يقال : أنّ مرادهم صورته الركوع ، لا الزّكوع الحقيقي وإن لم يكن صحيحاً ، فإنّ من انحنى في الصلاه بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض سيّما مع وضع اليد على الرّكبه بحيث يحسب الناظر أنّه قد ركع ، فلا يوجب بطلان الصلاه من أجل زياده الرّكن ، فالمراد إطلاق الإسم في عرف المتشرّعه حقيقه ، وهو لا يتحقّق إلّا مع كون الركوع اسماً للأعمّ من الصّحيحه.

واحتجّوا (١) : بالتبادر وصحّه السلب عن العارى عن الشرائط. وكون الأصل في مثل : «لا صلاه إلّا بطهور» الاستعمال في نفي الحقيقه ، لأنّه المعنى الحقيقي ، وفي الأوّلين (٢) منع.

ولعلّ المدعى لذلك إنّما غفل من جهه الأوامر ، فإنّ الأمر لا يتعلّق بالفاسد ، وهذا فاسد لعدم انحصار محلّ النزاع في الأوامر ، فالأمر قرينه لإرادته الصّحيحه ، وذلك لا يستلزم وضعها لها.

وأما قوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٣). فيتوجّه المنع فيما ادّعوه في خصوص

ص: ١٠٧

١- القائلون بالصّحيحه.

٢- أى في التبادر وصحّه السلب منع.

٣- «تهذيب الأحكام» : ١ / ٩٤ الحديث ١٤٤ ، «وسائل الشيعه» : ١ / ٣١٥ الحديث ٨٢٩.



هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام: «لا عمل إلّا بتيه» (١) و «لا- نكاح إلّا بولي» (٢)، و «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» (٣)، وغير ذلك (٤). فإنّ القدر المسلّم في أصله الحقيقي إنّما هو في مثل: لا رجل في الدار.

وأما مثل هذه الهيئات التركيبيّة التي نفس الذات، موجوده فيها في الجملة جزما، وليس المراد فيها إلّا نفى صفة من صفاتها، فلا يمكن دعوى أصل الحقيقيه فيها، وفيما يشكّ كونه من هذه الجملة مثل ما أفحم (٥) فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما ممّا يحتمل فيه هذا الاحتمال السّخيف (٦) وهو كونها أسامى للصحيحه، بحيث يمكن عرفا نفى الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها، بل ومع الشكّ في حصول شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئه عمّا هو ظاهر فيه في العرف، ولذلك تداولها العلماء هذا التداول في مبحث المجمل والمبين، ولم يحتملوا إرادته نفى الحقيقيه والذات إلّا على تقدير هذا القول الضعيف، وذلك ليس لأنّ الأصل الحمل على الحقيقيه، بل الأصل هنا خلافه، بل لأنّ دعوى كون هذه الألفاظ أسامى للصحيحه صارت قرينه لحمل هذه العبارة على مقتضى الحقيقيه القديمه التي هي الموضوع له لكلمه لا.

ص: ١٠٨

---

١- «الكافي»: ٢ / ٦٩ الحديث ١، «الوسائل»: ١ / ٤٦ الحديث ٨٣.

٢- «دعائم الاسلام»: ٢ / ٢١٨ الحديث ٨٠٧، «مستدرک الوسائل»: ١٤ / ٣١٧ الحديث ١٦٨١٣.

٣- «دعائم الاسلام»: ١ / ١٤٨، «مستدرک الوسائل»: ٣ / ٣٥٦، الحديث ٣٧٦٧.

٤- نحو «لا قراءة إلّا من مصحف» و «لا علم إلّا ما نفع» و «لا كلام إلّا ما أفاد».

٥- الإقحام هنا بمعنى الإدخال.

٦- هذا بيان للموصول الذي ذكره في قوله فيما يشكّ.

فقالوا: بأن حملها على نفي الذات حينئذ ممكن ، فحينئذ نقول : حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهره في نفي صفه من صفاتها ، إنما يمكن إذا ثبت كون الصلاه اسما للصحيحه ، وإلا فهي منساقه بسياق نظائرها ، سيما مثل قوله عليه السلام : «لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد».

فإذا أردنا إثبات كون الصلاه اسما للصحيحه بسبب مقتضى الحقيقه القديمه ، فذلك يوجب الدور (١) إلما أن يكون مراد المستدل أن أصله الحقيقه يقتضى ذلك ، خرجنا عن مقتضاه في غيرها (٢) بالدليل وبقي الباقي.

فبهذا نقول : إن مثل قوله عليه السلام : «لا صلاه إلا بطهور» (٣) ، مما كان الفعل المنفى عباده خارج عن سياق النظائر (٤) ، وبأن على مقتضى الأصل ، فلا ريب أن ذلك خلاف الإنصاف ، فإن هذه في جنب الباقي ليست إلا كشعره سوداء في بقره بيضاء ، ولذلك لم يتممك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الإجمال بأصله الحقيقه ، وتممكوا بالقول بكونها موضوعه للصحيحه من العبادات ، والإنصاف أن كون هذه منساقه بسياق النظائر من الأدله على كون العبادات أسامى للأعم ، فهو على ذلك أول مما أراد المستدل.

ص: ١٠٩

١- وذلك لأن دلاله «لا صلاه إلا بطهور» على نفي الحقيقه والذات بمقتضى الحقيقه القديمه لكلمه لا مع كونها ظاهره في نفي صفه من الصفات على سياق نظائرها ، إنما يمكن إذا ثبت كونها أسامى للصحيحه ، فلو أردنا إثبات كونها صحيحه بمقتضى الحقيقه القديمه لها لزم الدور المذكور.

٢- في غير هذه ماده وهي لا صلاه إلا بطهور او بفاتحه.

٣- «تهذيب الاحكام» : ١ / ٤٩ الحديث ١٤٤ ، «الوسائل» : ١ / ٣١٥ ، الحديث ٨٢٩.

٤- أي ليست «لا» فيها لنفي الصفه كما كانت في النظائر له ، وإنما هو باق على مقتضى الأصل وهو نفي الذات.

وأیضا نقول بعد التسليم : إن هذا إنما يدلّ على أنّ الصلاة التي لا تطهور لها ولا فاتحه فيها ، ليست بصلاة ، ولا يدلّ على أنّ الصلاة اسم للصحيحه كما لا يخفى ، إذ لو حصل الفاتحه والطهور للصلاه وشككنا أنّ السوره أيضا واجبه مع الفاتحه أم لا. فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة ، الخاليه عنها صلاه ولا يدلّ على أنّ الصلاة اسم لكلّ ما جامع جميع الشرائط.

ثمّ اعلم أنّ الشهيد رحمه الله قال في «القواعد» : الماهيات الجعليه كالصلاه والصوم وسائر العقود ، لا تطلق على الفاسد إلّا الحجّ ، لوجوب المضىّ فيه ، فلو حلف على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بالصّحّه وهو الدخول فيها ، فلو أفسدها بعد ذلك لم يزل الحنث ويحتمل عدمه لأنّه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد. وأمّا لو تحرّم (١) في الصلاة أو دخل في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا ، انتهى (٢).

والظاهر أنّ مراده اكتفى بالصّحّه في الحنث ، يعني لو حلف على ترك الصلاة مثلا- في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول.

وأقول : يظهر من قوله رحمه الله : إلّا الحجّ لوجوب المضىّ فيه ، أنّ كلامهم في الأوامر والمطلوبات الشرعيه وأنّ مرادهم أنّ الفاسد لا- يكون مطلوبا له إلّا في الحجّ ، فإنّه يجب المضىّ في فاسده لا في مطلق التّسميه والاصطلاح ولو لأغراض آخر مثل كونها علامه للإسلام وموجبا لجواز أكل الذبيحه بمجرد ذلك حيث قلنا بذلك (٣)

ص: ١١٠

١- لو تحرّم أى دخل في الصلاة وذلك يتحقق بتكبيره الاحرام.

٢- «القواعد والفوائد» ١ / ١٥٨ فائده ٢.

٣- بمجرد تلبس الذابح ولو بالعباده الفاسده يجوز أكل ذبيحته مع الجهل بحاله ، أو كون الصلاة علامه للإسلام ، إنّما هو في حاله مجهول الحال ، وإلّا فلو صلّى الكافر المعلوم كفره لا يجوز أكل ذبيحته.

ونحو ذلك ، وذلك لأنّه رحمه الله إن كان أراد من الإطلاق أعمّ من الإطلاق الحقيقي ، فلا ريب أنّ إطلاق الصلاه مثلا على الفاسده واستعمالها فيها فى كلام الشارع والمتشرّعه ، فوق حدّ الاحصاء.

وإن أراد منه الإطلاق الحقيقى ، فلا معنى لتخصيص الحقيقه بالحجّ والتفصيل إذ محض الأمر بالمضى لا يوجب كون اللفظ حقيقه فيه. فظهر أنّ مراده الإطلاق على سبيل الطلب والمطلوبيه ، فإنّ التسميه فى كلام الشارع ممّا لا يقابل بالإنكار.

ولنشر الى بعض ما يفيد ذلك ، وهو ما رواه الكلينى فى الموثّق كالصّحيح (١) لأبان بن عثمان ، عن الفضل بن يسار ، عن أبى جعفر عليه الصلاه والسلام قال : «بنى الإسلام على خمس : الصلاه والزكاه والحج والصوم والولايه ، ولم يناد أحد بشىء كما نودى بالولايه ، فأخذ الناس بأربع وتركوا هذه. يعنى الولايه» (٢).

فإنّ الظاهر الواضح أنّ المراد بالأربع هو الأربع من الخمس ، والتحقيق أنّ عباده هؤلاء (٣) فاسده كما دلّ عليه الأخبار وكلام الأصحاب ، فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لا يمكن إلّا مع جعلها أسامى للأعمّ وذلك لا يتنافى كون المطلوب فى نفس الأمر هو الصّحيح ، والاكتفاء فى التسميه بالأعمّ كما نشير إليه من أنّ

ص: ١١١

١- فهذا الخبر موثّق من جهه دخول أبان فى سلسله سند الرّوايه لكونه فطحى المذهب وقيل أنّه من الناووسيه ، وأما كونه مثل الصّحيح لأنّه من جمله مما أجمعت العصابه على تصحيح ما يصح عنه.

٢- «الكافى» : ٢ / ١٨ الحديث ٣ ، ومثله فى «المحاسن» ٢٨٦ الحديث ٤٢٩ ولكن بذكر «ولم يناد بشىء...».

٣- أى الذين تركوا الولايه.

التسميه عرفيه ، وإن كان المسمّى شرعيًا.

ومن جمله ما ذكرنا (١) قوله عليه السلام : «دعى الصلاه أيام أقرائك» (٢). فإنّ صيروره الصلاه صحيحه إنّما يكون بأن لا تكون في أيام الحيض والتسميه بالصلاه إنّما كانت قبل هذا النهى ، وليس المعنى أنّ الصلاه التي لا تكون في حال الحيض ، تركيها في حال الحيض ، بل المعنى : اتركى الصلاه في حال الحيض ، وإدعاء أنّ التسميه وإثبات الشرط هنا قد حصلًا بجعل واحد ، يكذبّه الوجدان السليم ، لتقدّم التسميه وضعا وطبعًا.

وما ذكر إنّما يصحّ إذا قيل معناه أنّ الأركان المخصوصه التي هي جامع الشرائط ولكونها في غير هذه الأيام واسمها صلاه على القول بكونها اسما للصحيحه لا تفعليها في هذه الأيام ، والمفروض أنّ كونها في غير هذه الأيام إنّما استفيد من قوله : لا تفعليها [فيها] في هذه الأيام.

وأما على القول بكونها أسماء للأعمّ فلا يرد شيء من ذلك ، إذ يصحّ المنع عن الصلاه مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام.

ومما ذكرنا (٣) يظهر ما في قوله رحمه الله : لأنه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد. ولعلّ نظره ونظر من وافقه (٤) الى أنّ الظاهر من حال المسلم في نذر الفعل

ص: ١١٢

١- أى من جمله ما ذكرنا من كونها أسامى للأعم ، وأنّهم اکتفوا في التسميه به واطلقوا الماهيات على الفاسد أيضا قوله عليه السلام : «دعى الصلاه أيام أقرائك».

٢- «الكافي» : ٣ / ٨٣ الحديث ١ ، «وسائل الشيعه» : ٢ / ٢٨٧ الحديث ٢١٥٦.

٣- أى ومما ذكرنا من كونها أسامى للأعم يظهر فساد ما ذكره الشهيد رحمه الله من نفي التسميه بالنسبه الى الفاسده في قوله : لأنه لا يسمّى صلاه شرعا ولا صوما مع الفساد.

٤- لعلّ ربما تكون إشاره الى تصحيح كلام الشهيد ومن تبعه ، وليس بالضروره أن يكون لبيان وجه اشتباههم كما توهم بعض المحشّين.

أو الحلف عليه هو قصد الفعل الصحيح ، فالحنث إنّما هو لأجل الصّحّه ، وعدم الصّحّه لا لأنّه ليس بصلاه ، فتعدّوا من عدم الصّحّه الى نفي الذّات ، فلو نذر أحد أن يصلّي ركعتين في وقت خاصّ ، فالقائلون بكونها اسما للأعمّ أيضا يقولون بأنّ الفاسده لا تكفي ، وكذا لو نذر أن يعطي مصليا شيئا ، فلا يبرّ نذره بإعطائه لمن علم فساد صلاته.

ويظهر الثمره فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهه نفس الأمر لعدم المعرفه بحال المصلّي أو من جهه نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهه الأدلّه في حقيقه العباده ، ولا مرجّح عنده لاعتبار الصّحّه عنده أو عند المصلّي الذي يريد أن يعطيه مثلا.

وعلى هذا ، فلو حلف أن لا يبيع الخمر ، فيحنث ببيعها وإن كان يبيعها فاسدا كما ذهب إليه الأكثر (١) لأجل تحقّق البيع.

ولا ينافي ذلك حمل فعل المسلم على الصّحّه كما كان ينافيه في المثال المتقدّم (٢). والظاهر أنّ ذلك أيضا لكون البيع اسما للأعمّ ، وسنشير الى جريان الخلاف في المعاملات أيضا.

ومما يؤيد كونها أسامى للأعمّ ، أنّه لا إشكال عندهم في صحّه اليمين على ترك الصلاه في مكان مكروه أو مباح مثلا وحصول الحنث بفعالها ، ويلزمهم على ذلك المحال ، لأنّه يلزم حينئذ من ثبوت اليمين نفيها ، فإنّ ثبوتها يقتضى كون الصلاه منهيا عنها ، والنّهى في العباده مستلزم للفساد ، وكونها فاسده مستلزم لعدم تعلّق اليمين بها ، إذ هي إنّما تتعلّق بالصّححه على مفروضهم ، فيحكم بصحّتها ، وبعد

ص: ١١٣

---

١- بل عليه الاتفاق وإلا قوله الأكثر يشعر بالخلاف.

٢- وهو الحلف على ترك الصلاه أو الصوم بخلاف مثال الخمر لأنّه فاسد في أصله إذ ليس له وجه صحه يحمل عليها ، فلزوم الحنث مع كونه فاسدا لا ينافي حمل فعل المسلم على الصّحّه.

تعلق اليمين لا يتحقق الحث لعدم تحقق الصلاة الصحيحه.

والقول بأن المراد الصلاة الصحيحه لو لا اليمين ، لا يجعلها صحيحه في نفس الأمر حقيقه كما هو مراد القائل.

ويجربى هذا الكلام فى المعاملات أيضا إن قلنا بدلاله النهى على الفساد فيها أيضا ، ومما يؤيده أيضا أنه يلزم على القول بكونها أسامى للصحيحه أن يفتش عن أحوال المصلّى إذا أراد أن يعطيه شيئا لأجل النذر إذا لم يعلم مذهبه وصحّه صلاته فى نفس الأمر ، فإنّ حمل فعل المسلم على الصحّه لا يكفى هنا ، فإنّ غايه ذلك حمل فعل المسلم على الصّحيح عنده ، والصحّه قد تختلف باختلاف الآراء ، فإذا رأى من نذر شيئا للمصلّى رجلا صالحا يصلّى بجميع الأركان والأجزاء ، ولكن لا يدري أنّه هل صلّى بغسل غير الجنابه بلا وضوء أو مع الوضوء ، وهو يرى بطلان الصلاة به ، وذلك الصالح قد يكون رأيه أو رأى مجتهد الصّحّه ، والمفروض أنّ المعتبر فى وفاء الناذر على تكليفه ملاحظه الصّحيح عنده المطابق لنفس الأمر بظنه ، وكذلك ملاحظه غيره من الاختلافات فى الأجزاء وسائر الشروط ، ولا ريب أنّ الصّحيح من العباده ليس شيئا واحدا حتى يبنى عليه فى المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحّه ، ولم نقف الى الآن على من التزم هذه التفحصات والتدقيقات ، ويعطون على من ظاهره الوفاء ، وليس ذلك إلّا لأجل كونها أسامى للأعمّ ، ولعلّه لأجل ذلك لا يتفحص المؤمنون فى الأعصار والأمصار عن مذهب الإمام فى جزئيات مسائل الصلاة ، مثل أنّه هل يعتقد وجوب السوره أو ندبها أو وجوب القنوت أو ندبه ، ويأتّمون به بعد ثبوت عدالته.

نعم ، إذا علم المخالفه فلا يصحّ الاقتداء فيما يعتقد باطلا ، مثل ما لو ترك الإمام السوره أو نحو ذلك ، فما لم يعلم بطلانه ، يجوز الاقتداء به ، ويصحّ صلاته ،

لأنه ائتم بمن يحكم بصحة صلاته شرعا ، والقدر الثابت من المنع هو ما علم بطلانه ، وإن كان صحيحا عند الإمام ، فليس هذا إلا من جهة كفايه مسمى الصلاة ما لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه ، لا أنه لا يصح الاقتداء حتى يعلم أنه صحيح على مذهبه.

بقى الكلام فى بيان بعض ما أشار اليه الشهيد رحمه الله (١) وهو أمور :

الأول : أنه يستفاد منه أن الحقائق الشرعية كما تثبت فى العبادات ، تثبت فى المعاملات أيضا ، وهو كذلك (٢). وقد يظهر (٣) من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات ، وهو ضعيف ، وعلى هذا فيمكن عطف قوله رحمه الله : وسائر العقود ، على تاليه إلا الماهيات الجعليه أيضا (٤).

الثانى : أن الخلاف فى كون الألفاظ أسامى للصحيحه أو الأعم ، لا يختص بمثل الصلاة والصوم ، بل يجرى فى سائر العقود أيضا ، وهو أيضا كذلك.

ص: ١١٥

١- الشهيد الأول فى كلامه السابق.

٢- تبعاً للأكثر ، بل يظهر من كلام السيد فى شرح «الوافيه» دعوى الاجماع على عدم الفرق بين الصنفين.

٣- بل صرح فى «الفصول» ص ٤٢ : بأنه هناك من المتأخرين من فصل بين ألفاظ العبادات والمعاملات فأثبتها فى الأول ونفاها فى الثانى.

٤- فى بعض النسخ بدل تاليه ، سابقه ، ولكن فى نسخه الأصل تاليه ، والظاهر أنه مبنى على إرجاع الضمير فيه الى سائر العقود كما كان الأول مبنى على إرجاعه الى الماهيه الجعليه ، مع اعتبار اللفظ من المرجع باعتبار تذكير الضمير. وكيف كان فالأمر واضح ، يعنى كما يمكن أن يكون وسائر العقود فى كلامه مرفوعا عطفاً على الماهيات الجعليه ، كذلك يمكن أن يكون مجروراً عطفاً على الصلاة والصوم أيضا. فعلى الثانى دلّ كلامه على ثبوت الحقيقه الشرعيه فى المعاملات أيضا هذا كما فى حاشيه القمى.



قال المحقق رحمه الله في «الشرائع» (١) في كتاب الأيمان : إطلاق العقد ينصرف الى العقد الصحيح دون الفاسد ، ولا يبرّ بالبيع الفاسد لو حلف ليبيعه ، وكذا غيره من العقود.

وقال الشهيد الثاني رحمه الله في «شرح» (٢) : عقد البيع وغيره من العقود حقيقه في الصحيح مجاز في الفاسد ، لوجود خواصّ الحقيقه والمجاز فيهما ، كمبادره المعنى الى ذهن السامع عند إطلاق قولهم : باع فلان داره وغيره ، ومن ثمّ حمل الإقرار به عليه حتى لو ادعى إرادته الفاسد لم يسمع إجماعا ، وعدم صحّه السلب وغير ذلك (٣) من خواصّه (٤) ، ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما (٥) كغيره من الألفاظ المشتركة ، وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعمّ من الحقيقه.

أقول : ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أنّ الظاهر والغالب في المسلمين إرادته الصحيح ، فينصرف إليه ، لا لأنّ اللفظ حقيقه فيه فقط ، فلا ينصرف الى غيره لكونه مجازا.

وأما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر ، فإن أراد به ما ذكرنا فلا ينفعه ، وإن أراد كونه المعنى الحقيقي ، ففيه المنع المتقدم ، وعدم سماع دعوى الفساد في صورته الإقرار أيضا لما ذكرنا كمنظأره.

ص: ١١٦

١- «شرائع الاسلام»: ٣ / ١٧٧.

٢- «مسالك الأفهام»: ١١ / ٢٦٣.

٣- كالاطراد.

٤- خواص المعنى المشترك.

٥- أى لو كان البيع مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسير من أقرّ ببيع داره بالفاسد بأن يقال أردت بالبيع المذكور في هذا الإقرار هو الفاسد لا الصحيح كما هو تفسيره في غير البيع من الألفاظ المشتركة بأحد المعنيين ، فعدم سماع التفسير قرينه مرشده على أنه لا يكون مشتركا بينهما.

وأما تمسكه بعدم صحه السلب ، فلم أتحقق معناه ، لأننا لا ننكر كونه حقيقه ، إنما الكلام فى الاختصاص وهو لا يشته.

وأما قوله رحمه الله : وانقسامه الى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقه ، فإن أراد أن التقسيم ليس بحقيقه فى تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم ، بل أعم من تقسيم اللفظ والمعنى.

ففيه : أن المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى ، لا- ما يطلق عليه اللفظ ولو كان مجازا ، وإن أراد أن الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد أن يراد من المقسم معنى مجازي يشملهما ، فهو مع أنه لا يساعده ، ظاهر كلامه رحمه الله أول الكلام.

الثالث : أن الدخول فى العمل على وجه الصحه يكفى فى كونه صحيحا.

أقول : والأظهر عدم الاكتفاء ، فإن الدخول على وجه الصحيح غير الإتيان بالفعل الصحيح ، والمفروض أن الحلف إنما وقع على الثانى ، فإن الصلاة والصيام ليسا من باب القرآن المحتمل وضعه للمجموع ، وللکلام المنزل على سبيل الإعجاز المتحقق فى ضمن كل من أبعاضه ، بل هما اسمان للمجموع ، وعلى ما ذكره يلزم الحنث وإن لم يتمها فاسدا أيضا وهو كما ترى ، بل هذا لا يصح على المختار أيضا ، بل يمكن أن يقال : إنه لا يحصل الحنث على المختار لو أتمه فاسدا أيضا عالما بالفساد لما ذكرناه فى توجيه كلامه رحمه الله ومن وافقه ، من إرادته الصحيحه فى أمثال ذلك وإن بنى على المختار.

إذا عرفت هذا (١) ، فاعلم أن الظاهر أنه لا- إشكال فى جواز إجراء أصل العدم فى ماهية العبادات (٢) كنفس الأحكام والمعاملات ، بل الظاهر أنه لا خلاف فيه

ص: ١١٧

١- أى إذا عرفت الخلاف فى الأسماء من أنها أسامى للصحيحه أو الأعم والتحقيق فيه والمختار منه.

٢- أى فى مقام اثباتها.

كما يظهر من كلمات الأوائل (١) والأواخر ، ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء.

وأما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمه ، فهو إما مبنى على مسأله الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه ، أو تأييد الدليل به ، فلاحظ «الانتصار» (٢) وقد يتمسك بالإجماع وطريقه الاحتياط في إثبات أصل الحكم كما تمسك به (٣) في وجوب صلاه العيدين ، خلافا للشافعي ، وفي مسأله المنع عن صلاه الأضحى (٤) وغير ذلك.

وأما استدلالهم بالأصل في ماهية العبادات فهو فوق حد الإحصاء ، وكيف كان فالمتبع هو الدليل ، ولا ينبغي التوحيش مع الانفراد إذا وافقنا الدليل ، فكيف وجلّ الأصحاب إن لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق ، فمن يعمل بالأصل لا يفرق بين العبادات وغيرها.

فنقول : إن من اليقينيّات أنّنا مكلفون بما جاء به محمّد صلى الله عليه وآله وسلم من الأحكام والشرائع والعبادات ، أو كما أنّ سبيل القطع بمعرفه الأحكام كما وردت منسداً لنا ، فكذلك بمعرفه ماهية العبادات ، وكما يمكن أن يقال : التكليف بالعبادات أمر بشيء غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهياتها كما وردت ، وكما أنّ

ص: ١١٨

- 
- ١- وهذه الدعوى غير مسموعه كما في الحاشيه.
  - ٢- للسيد المرتضى رحمه الله.
  - ٣- بالاجماع وطريقه الاحتياط.
  - ٤- ونقل في بعض النسخ صلاه الضحى ويمكن أن تكون هي الأصح فلا يرمى حينئذ قائلها بمخالفه الاجماع كما في «كشف اللثام» ٣ / ٨٩ ، لأنّ صلاه الضحى بدعه بينما الأضحى ليست كذلك.

انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة ، وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظنّ في الأحكام بعد التفحص والتجسس عن الأدلّة ، وحصول الظنّ بسبب رجحان الدليل على المعارضات أو بسبب أصاله عدم معارض آخر ؛ فكذلك في ماهية العبادات. وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع ؛ فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الأحكام ، وسيجيء الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد.

فنقول : إنّه لا مانع من إجراء أصاله العدم في إثبات ماهية العبادات كنفس الأحكام ، إذ لو قيل : إنّ المانع هو أنّ اشتغال الذمّه بالعباده في الجملة قاطع لأصاله العدم السابق ، فيصير الأصل بقاء شغل الذمّه حتّى يثبت المبرئ ، فمثله موجود في الأحكام أيضا ، فإنّ اشتغال الذمّه بتحصيل حقيقه كلّ واحد واحد من الأحكام الذي علم إجمالا بالضرورة من دين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم قاطع ، ولذلك اشترطوا في إعمال أصل البراءه وأصاله العدم في الأحكام الشرعيّه ، الفحص عن الأدلّة أولا ، فنحن نعلم جزما أنّ لغسل الجمعه مثلا حكما من الشارع ولا نعلمه ، فبعد البحث والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول : الأصل عدم الوجوب ، والأصل عدم معارض آخر يترجّح على ما ظهر علينا من أدلّه الاستحباب ، ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج أمور متعدّده (1) وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك.

فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع نستريح الى أصل البراءه

ص: ١١٩

١- لعلّ هذا جواب سؤال وهو إن امتزج أمور متعدده كما في ماهية العبادات حيث ركبت من أجزاء وشرائط لعلّه يوجب الفرق بين الحكم والماهية في إجراء الأصل في الأول وعدم إجراءاته في الثاني.

وأصل العدم في عدم ما يدلّ على خلاف ما فهمناه وظنّناه من قبل الأدلّه ، فكذلك في ماهية العبادات المركّبه ، فإذا حصل لنا من جهة الأخبار والإجماعات المنقولّه بانضمام ما وصل إلينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ، أنّ ماهيّة الصلاه لا بدّ فيها من التّيه والتكبير والقراءه والرّكوع والسجود وغيرها من الأجزاء المعلومه ، وشككنا في أنّ الاستعاذه قبل القراءه في الرّكعه الأولى مثلا هل هو أيضا من الواجبات - كما ذهب إليه بعض العلماء (1) - أم لا- ، ورأينا أنّ دليله على الوجوب معارض بدليل آخر على النّدب ، فمع تعارضهما وتساقطهما ، يبقى احتمال الوجوب ، لإمكان ثبوت دليل آخر يدلّ عليه ، فحينئذ يجوز لنا نفيه بأصل العدم ، وأصله عدم الوجوب فإنّه يفيد الظنّ بالعدم ، ويحصل من مجموع الأمرين الظنّ بأنّ ماهيّة العباده هو ما ذكر لا غير.

وإن قلت : بلزوم تحصيل اليقين.

قلنا : بمثله في نفس الحكم ، مع أنّنا نقول : لم يثبت انقطاع أصل البراءه السّابقه وعدم اشتغال الذمّه السّابقه إلّا بهذا القدر ، فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقول : لا يمكن التمسك بالأصل لانقطاعه بالدليل ، مع أنّ ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضا ، فإنّ من المعلوم أنّ أصل العدم في الأحكام الشرعيه أيضا انقطع بثبوت حكم مجمل لكلّ واحد من الموضوعات ، فكيف يحكم بأنّ الأصل عدم هذا الحكم وثبوت حكم آخر؟ والحاصل ، أنّا إذا بنينا على كفايه الظنّ عند انسداد باب العلم ، فلا فرق بين الحكم وماهيّة العبادات ، هذا مع أنّ لنا أن نقول في الأخبار أيضا ما يدلّ على بيان

ص: ١٢٠

---

١- في حاشيه صدر الدين الشوشترى كما ذهب إليه بعض الفقهاء هو ولد شيخنا الطوسى.

١- كما في «التَهْذِيبِ» بِسَنَدِ صَحِيحٍ عَنِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى قَالَ : قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا حَمَّادُ تَحَسَّنْ أَنْ تَصَلِيَ . فَقُلْتُ : يَا سَيِّدِي أَنَا أَحْفَظُ كِتَابَ اللَّهِ حَرِيْزَ فِي الصَّلَاةِ . فَقَالَ : لَا- عَلَيْكَ يَا حَمَّادُ قُمْ فَصَلِّ . قَالَ : فَقُمْتُ بَيْنَ يَدَيْهِ مَتَوَجِّهًا إِلَى الْقِبْلَةِ ، فَاسْتَفْتَحْتُ الصَّلَاةَ فَرَكَعْتُ وَسَجَدْتُ . فَقَالَ : يَا حَمَّادُ لَا تَحَسَّنْ أَنْ تَصَلِيَ . مَا أَقْبَحُ بِالرَّجُلِ مِنْكُمْ يَأْتِي عَلَيْهِ سِتُونَ سَنَةً أَوْ سَبْعُونَ سَنَةً فَلَا يُقِيمُ صَلَاةً وَاحِدَةً بِحُدُودِهَا تَامَةً . قَالَ حَمَّادُ : فَأَصَابَنِي فِي نَفْسِي الذَّلُّ . فَقُلْتُ : جَعَلْتَ فِدَاكَ فَعَلَّمَنِي الصَّلَاةَ . فَقَامَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ مُنْتَصِبًا فَأَرْسَلَ يَدَيْهِ جَمِيعًا عَلَى فِخْذَيْهِ قَدْ ضَمَّ أَصَابِعَهُ وَقَرَّبَ بَيْنَ قَدَمَيْهِ حَتَّى كَانَ بَيْنَهُمَا قَدْرُ ثَلَاثِ أَصَابِعٍ مَنْفَرَجَاتٍ ، وَاسْتَقْبَلَ بِأَصَابِعِ رِجْلَيْهِ جَمِيعًا الْقِبْلَةَ لَا يَنْحَرِفُهَا عَنِ الْقِبْلَةِ وَقَالَ بِخُشُوعٍ : اللَّهُ أَكْبَرُ ، ثُمَّ قَرَأَ الْحَمْدَ بِتَرْتِيلٍ وَقَالَ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ثُمَّ صَبَرَ هَنِيئَةً بِقَدْرِ مَا يَتَنَفَسُ وَهُوَ قَائِمٌ ثُمَّ رَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ وَقَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ وَهُوَ قَائِمٌ ، ثُمَّ رَكَعَ وَمَلَأَ كَفِيَّهُ مِنْ رُكْبَتَيْهِ مَنْفَرَجَاتٍ وَرَدَّ رُكْبَتَيْهِ إِلَى خَلْفِهِ ثُمَّ اسْتَوَى ظَهْرَهُ حَتَّى لَوْ صَبَتْ عَلَيْهِ قَطْرَةٌ مِنْ مَاءٍ أَوْ دَهْنٍ لَمْ تَزَلْ لِاسْتِوَاءِ ظَهْرِهِ ، وَمَدَّ عُنُقَهُ وَغَمَضَ عَيْنَيْهِ ثُمَّ سَبَّحَ ثَلَاثًا بِتَرْتِيلٍ فَقَالَ : سُبْحَانَ رَبِّيَ الْعَظِيمِ وَبِحَمْدِهِ ، ثُمَّ اسْتَوَى قَائِمًا . فَلَمَّا اسْتَمَكَّنَ وَلَمَّا اسْتَوَى مِنَ الْقِيَامِ قَالَ : سَمِعَ اللَّهُ لِمَنْ حَمَدَهُ ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ قَائِمٌ وَرَفَعَ يَدَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ ثُمَّ سَجَدَ وَبَسَطَ كَفِيَّهُ مَضْمُومَتِي الْأَصَابِعِ بَيْنَ يَدَيْ رُكْبَتَيْهِ حِيَالَ وَجْهِهِ فَقَالَ : سُبْحَانَ رَبِّيَ الْأَعْلَى وَبِحَمْدِهِ ، ثَلَاثَ مَرَّاتٍ ، وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ جَسَدِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ ، وَسَجَدَ عَلَى ثَمَانِيَةِ أَعْظَمِ الْكَفَيْنِ وَالرُّكْبَتَيْنِ وَأَنَامَلَ إِبْهَامِي الرَّجْلَيْنِ وَالْجَبْهَةَ وَالْأَنْفَ . وَقَالَ : سَمِعَ مِنْهَا فَرَضَ يَسْجُدَ عَلَيْهَا وَهِيَ الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ فَقَالَ : (وَأَنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا) ، وَهِيَ الْجَبْهَةُ وَالْكَفَّانُ وَالرُّكْبَتَانُ وَالْإِبْهَامَانُ وَوَضَعَ الْأَنْفَ عَلَى الْأَرْضِ سَنَةً ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ مِنَ السَّجُودِ ، فَلَمَّا اسْتَوَى جَالِسًا قَالَ : اللَّهُ أَكْبَرُ ، ثُمَّ قَعَدَ عَلَى فِخْذِهِ الْأَيْسَرِ وَقَدْ وَضَعَ قَدَمَهُ الْأَيْمَنَ عَلَى بَطْنِ قَدَمِهِ الْأَيْسَرِ وَقَالَ : اسْتَغْفِرُ اللَّهَ رَبِّي وَأَتُوبُ إِلَيْهِ ، ثُمَّ كَبَّرَ وَهُوَ جَالِسٌ وَسَجَدَ السَّجْدَةَ الثَّانِيَةَ وَقَالَ : كَمَا قَالَ فِي الْأُولَى ، وَلَمْ يَضَعْ شَيْئًا مِنْ بَدَنِهِ عَلَى شَيْءٍ مِنْهُ فِي رُكُوعٍ وَلَا سَجُودٍ وَكَانَ مَجْنَحًا وَلَمْ يَضَعْ ذِرَاعِيهِ عَلَى الْأَرْضِ ، فَصَلَّى رُكْعَتَيْنِ عَلَى هَذَا وَيَدَاهُ مَضْمُومَتَا الْأَصَابِعِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي التَّشْهَدِ ، فَلَمَّا فَرَغَ مِنَ التَّشْهَدِ سَلَّمَ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : يَا حَمَّادُ هَكَذَا صَلِّ .

ونحوها ، فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس الأحكام في إجراء أصاله العدم.

وقد ظهر ممّا ذكرنا إمكان إثبات ماهيّة العبادات بضميمه أصل العدم مطلقا ، سواء حصل لنا ظنّ من جهه خبر أنّ هذا هو الماهية ، أو حصل الظنّ من جهه مجموع ما ورد من الأدلّه في خصوص جزء جزء وأصاله عدم شيء آخر.

وأما ما يقال (١) : إنّ السبيل منحصر في الإجماع ، فلا نفهم معناه ، فإن أراد أنّه لا بدّ أن ينعقد الإجماع على أنّ هذا هو الماهية لا غير ، فلا سبيل لنا الى مثل هذا الإجماع ولم يدّعه أحد من العلماء ، وإن ادّعاه أحد فهو أيضا ظنّ مثل الظنّ الحاصل من تلك الروايه أو من الأصل (٢) ، ولا يتمّ إلّا بضميمه أصاله عدم دليل آخر يدلّ على ثبوت جزء آخر له أو شرط آخر له ، وإن أراد أنّ ما حصل الإجماع على صحّته ، فالماهيّه موجوده فيه جزما.

ففيه : أنّ هذا ليس إثبات الماهية وتعيينها ، بل هو إثبات لما اندرج فيه الماهية جزما لاحتمال اشتغالها على المستحبات التي ليست داخله في ماهية العباده ، مع أنّ ذلك ممّا لا يمكن غالبا ، كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمه في شيء من الأجزاء ، مثل الجهر ب «بسم الله» في الصلاه الإخفائيّه ، وبطلان الصلاه بتذكّر إسقاط الرّكوع بعد إكمال السجدين ، مع ملاحظه القول بلزوم حذفهما وتدارك الرّكوع فيما بعده.

ص: ١٢٢

١- وهذا القول يبدو لأستاذة الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريه» : ص ١٠٢ المانع من إجراء الأصل في ماهية العبادات وأنّ السبيل الى إثبات الماهية منحصر بالاجماع فقط.

٢- من الروايه روايه حمّاد ، ومن الأصل ، أي الاصل عدم جزئيه المشكوك وعدم شرطيته.

وربما يتكلف في دفع هذا الإشكال ، بأن المخالف في المسألة إذا سلم أنه لو كان دليله باطلا ، لكان الماهية هي على وفق ما اقتضاه دليل خصمه ، سواء صرح بذلك التسليم أم لا. فهذا يكفي في كون الماهية إجماعية عند الخصم ، إذا ظهر له بطلان دليل المخالف وغفلته عن الحق.

وفيه : مع أنّ هذا إنّما يتمّ بالنسبة الى المخالفه الخاصه دون سائر المخالفات (١) وذلك لا يثبت الماهية مطلقا. إنّ ظهور بطلان دليل المخالف غالبا إنّما هو بحسب اجتهاد الخصم ، وقد يكون الغفله في نفس الأمر من جهة الخصم لا المخالف ، مع أنّ هذا الاحتمال حاصل بالنسبة الى المخالف أيضا بالنظر الى دليل الخصم فيصير الإجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما ترى ، ويزيد شناعه ذلك لو تعدّد الأقوال (٢) أزيد من اثنين ، كما في الجهر ب «بسم الله» ، فإنّ الأقوال فيه ثلاثه : الحرمه ، والوجوب والاستحباب.

وإن قلت : الإجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلاه ، فيصير الأمر أشنع ، ومآل [ومال] هذا القول الى وجوب الاحتياط ، وهو مع أنّه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل ، يوجب العسر والحرّج أو الترجيح بلا مرجح.

وأما ما أورد على إعمال الأصل في ذلك (٣) ، بأنّه إنّما يتمّ إذا جاز العمل

ص: ١٢٣

---

١- والمخالفه الخاصه أى الجامعه لهذه الخصوصيات ، بأن يكون دليل المتخاصمين مذكورا في البين حتى ينظر فيه الثالث فيظهر عليه بطلانه ، بخلاف ما إذا لم يكن عنده إلّا القولان من دون ذكر دليل في البين.

٢- قال في «التوضيح» : فإنّه من ابطال أحد الاقوال لا يلزم ثبوت الماهيه وتعيينها إذ القول في الطرف الآخر أيضا متعدد كما لا يخفى.

٣- وهو الوحيد البهبهاني في «الفوائد الحائريه» : ص ١٠٢.



بالاستصحاب حتّى فى نفس الحكم الشرعى (١) ، مع أنّه معارض بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه ، وإنّ شغل الذمّه اليقيني مستصحب حتى يثبت خلافه.

ففيه : مع أنّ المحقّق فى محلّه - كما سيّجىء إن شاء الله تعالى - حجّيه الاستصحاب مطلقا ، إنّ مرادهم من عدم حجّيته فى إثبات نفس الحكم الشرعى أن يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم ، مثل أن يقال : إنّ المذى غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهاره السابقه ، فاستصحاب الطهاره هو المثبت لعدم كون المذى ناقضا ، وأصل العدم منفردا لا يثبت به الماهيه ، بل هى بضميمه سائر الأدلّه المثبتة لها كما لا يخفى ، مع أنّه مقلوب على المعترض بأنّه كيف يجوز التمسك فى إثبات استحباب غسل الجمعه مثلا بعد تعارض الأدلّه بأصالة عدم شىء آخر يدلّ على الوجوب فيحكم بالاستحباب ، فإنّ الذى يثبت من نفس أدلّه الطرفين إنّما هو القدر الرّاجح لاشتراكهما فى الرّجحان ، فيبقى نفى الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب وأصالة العدم ، إذ ليس مطلق الرّجحان معنى الاستحباب.

وأما المعارضه بأصالة عدم كونها العباده المطلوبه (٢).

ففيه : أنّ الموجود الخارجى كما يحتمل كونه غير العباده المطلوبه ، يحتمل كونه هى ، فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر ، ترجيح بلا مرجح.

نعم ، يمكن أن يقال : الأصل عدم تحقّق العباده المطلوبه فى الخارج ، بمعنى عدم حصول اليقين بالإتيان بالعباده المطلوبه ، ولا محصّل لهذا الاستصحاب لإبقاء

ص: ١٢٤

---

١- قال محمد حسين رحمه الله فى التوضيح : إنّ المصنّف سلّمه الله تعالى قال فى أثناء الدرس : المراد بالحكم الشرعى هنا هو ما أحدثه الشارع ليشمل الماهيات الشرعيه أيضا.

٢- وهو للوحيد فى «فوائده» : ص ١٠٢.

المكلف به في الذمه ، وهو يرجع الى استصحاب شغل الذمه اليقيني (١).

وجوابه : أن اشتغال الذمه اليقيني مقتضى لليقين بإبراء الذمه إذا أمكن ، والظن الاجتهادي الحاصل من الأصل بضميمه سائر الأدله قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم ، مع أن شغل الذمه بأزيد من ذلك لم يثبت من الأدله ، وأصل البراءه السابق لم ينقطع إلا بمقدار ما ثبت اشتغال الذمه به ، وما ثبت علينا من الأدله وسلّمنا هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهاديه ثبوته.

وقد يتمسك (٢) في إثبات ماهية العبادات بطريق آخر ، وهو أن يرجع الى اصطلاح المتشرّعه ، ويقال : المتبادر في اصطلاحهم هو هذا ، فهو مطلوب الشّارع ، أمّا على القول بثبوت الحقيقه الشرعيه ، فظاهر ، وأمّا على القول بالعدم فمع القرينه الصّارفه عن اللّغوى يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته وأشيعها ، لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات أسامى للصّحيحه الجامعه لشرائط الصّحه مطلقا (١) ، وعلى القول بكونها اسما للأعمّ من الصّحيحه لو كان الإشكال والتشكيك في الأجزاء ، وأمّا لو كان الإشكال في ثبوت شرط لها ، فيصير مثل المعاملات في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا ، وينفى الشّروط المحتمل بالأصل ، وإنّما قلنا أنّه لو كان الحيره والإشكال في الأجزاء فلا يتمّ هذا الطريق على القول بكونها أسامى للأعمّ ، فلأنّ غايه ما يتبادر من الصلاه مثلا هو ذات الركوع والسجود ، فيخرج صلاه الميّت.

وكذلك يمكن عندهم (٢) سلب اسم الصلاه عن صلاه وقع فيها فعل كثير يمحو

ص: ١٢٥

١- ومطلقا سواء كانت الشروط أجزاء أو شروطا إذ الأجزاء أيضا من شرائط الصّحه.

٢- قال في التوضيح : على ما حكى عنه أى بالركوع والسجود لا يثبت ماهية الصلاه ، إذ الصلاه التي تمحى صورتها بفعل كثير وهى ذات الركوع والسجود ويمكن سلب الاسم عنها عندهم.

صوره الصلاة ، ولا يثبت بهما ماهية الصلاة بتمامها كما لا يخفى .

وفيه نظر من وجوه :

أمّا أولاً :- فلأنّ دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المتشرّعه إنّما هو فى المعنى المحدث الذى أبدعه الشارع فى مقابل المعنى اللغوى ، ويكفى فى تصوّر إرادته ذلك المعنى دون المعنى اللغوى أو معنى آخر ، التصوّر فى الجملة ، فلا يلزم فى ذلك تصوّره بالكنه وبجميع الأجزاء والشرائط . وما ذكره من الرجوع إلى عرف المتشرّعه والشارع إنّما يناسب تمايز المعانى بوجه ما ، لا- من جميع الوجوه بحيث يكون تصوّر الكنه شرطاً فى كونه مراداً من اللفظ ، فالتفصيل المذكور لا دخل له فى إثبات ما هو بصده .

وأما ثانياً : فنقول : إذا بنينا بيان ماهية الرّجوع الى مصطلح المتشرّعه أو الشارع ، فنقول : هاهنا مقامات من الكلام :

الأول : بيان تلك الماهية المخترعه وتمييزها من بين ما هى من صنفه من المخترعات ، مثل أن يقال : المعنى المخترع الذى نقل الشارع اسم الصلاة إليه ، هل هو ذات الركوع والسجود أو المشروط بالقبلة والقيام؟ فنرجع الى عرف المتشرّعه ونثبت به مراد الشارع .

والثانى : أنّ بعد بيان أنّ المراد أيهما ، قد يقع الإشكال فى كون بعض ما يحتمل كونه فرداً للموضوع له فرداً له ، مثل : إنّنا نعلم أنّ ذات الرّكوع والسّجود هو معنى الصّلاه ، لكن نشكّ فى أنّ الصّلاه المذكوره إذا كانت بحيث وقع فى بينها فعل كثير

ص : ١٢٦

غايه الكثره (١)، هل هو فرد حقيقى لها أم لا ، نظير ما تقدّم فى ماء السّيل فى مسأله عدم صحّه السّلب ، والذى يناسب ما نحن فيه هو المقام الثانى لا المقام الأوّل ، فذكر تبادل ذات الركوع والسجود ، وصلاه الميّت لا يناسب المقام.

وأما ثالثا : فنقول : لا يتفاوت الحال بتعدّد القولين (٢) فى ألفاظ العبادات ، إذ حقيقه المتشرّعه تابعه لما هى عليها عند الشّارع ، فإن كانت عند الشّارع هى الصحيحه ؛ فكذلك عند المتشرّعه ، وإن كانت الأعمّ ؛ فكذلك عند المتشرّعه ، واختلاف عرف المتشرّعه وعدم انتظامها لا يوجب عدم الإعتداد بها ، وقد بيّنا سابقا أنّ الاختلاف اليسير غير مضرّ فى الحقيقه عرفا وإن أضرّ بها عقلا ، والمعيار هو العرف ، خرج ما ثبت فساده بالدليل ، وبقي ما شكّ فى فساده تحت الحقيقه العرفيه.

لا- يقال : أنّ هذه التسميه شرعيّه وليست بعرفيه حتى يجعل من الأمور العرفيه ، لأننا نقول : المسمّى شرعيّه ، والتسميه ليست بشرعيّه ، فالتسميه مبنيه على طريق العرف والعاده ، فإنّ الشّارع أيضا من أهل العرف ، فالمسمّى وإن كان من الأمور التوقيفيه المحدثه من الشّارع ، لكن طريق التّسميه هو الطريق العرفى ، فافهم.

وبالجملة ، لا فرق بين العبادات والمعاملات فى ذلك (٣) ، ألا ترى أنّهم استشكلوا فى المعنى العرفى للغسل ، فقيل : يدخل فيه العصر فى الثياب ، وقيل : يدخل فى ماهيته إخراج الماء منه (٤) ، وقيل : يحصل بالماء المضاف ، وقيل : يشترط المطلق وهكذا. وبعضهم فرّق بين صبّ الماء والغسل ونحو ذلك.

ص: ١٢٧

١- مع عدم محو صورته الصلاه.

٢- بالصحيحه والأعميه.

٣- فى البناء على العرف والعاده.

٤- من الثوب.

فكما يؤخذ في ألفاظ المعاملات بما هو المتداول عند عامّة أهل العرف وأغلبهم ، فكذلك يؤخذ في ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند المتشرّعه سواء قلنا بأنّها أسام للصحيحه أو الأعمّ.

فنقول مثلا : المتبادر عند المتشرّعه لو كان الصلاه المتلبسه بالركوع والسجود والقراءه والقيام والتشهّد والسلام مع كونها مصاحبه للطهاره من الحدث والخبث ، وحصل الشكّ في أنّ الماهيّة هل تتمّ بهذا المجموع ، أم يجب فيه كون المصلّي في مكان مباح أيضا ، فيمكن إجراء أصل العدم فيه ، نظير اشتراط الدّلك في غسل غير الثياب والعصر فيها.

وكذا لو قلنا : إنّ المتبادر من الصلاه هو ذات التكبير والقيام والفتحة والركوع والسجود ، وشككنا في كون التشهّد والسّلام أيضا جزء لها وفي كون السّوره أيضا جزء لها أم لا ، أو هل هو مشروط بشرط آخر أم لا.

نعم ، إذا علمنا مدخليّة شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه ، فلا يمكن إجراء الأصل حينئذ ، ويجب إبراء الذمّه بالإتيان بالمحتملات ، وهذا غير ما نحن فيه.

ثمّ إنّ الفرق بين الشكّ في الجزء والشرط أيضا قد عرفت أنّه لا وجه له ، لما نبهناك عليه هنا (١) وأشرنا إليه في المقدمه (٢) أيضا ، مع أنّ تحديد الشرط (٣) والجزء في غايه الإشكال ، ولعلّ نظر من فرّق بينهما الى أنّ الشرط خارج عن

ص: ١٢٨

---

١- بقوله : وشككنا في أنّ التشهد والتسليم أيضا جزء لها أم لا ، وفي كون السوره أيضا جزء لها أم لا ، فإنّ فيه تبيينها الى عدم الفرق بين الجزء والشرط.

٢- بقوله : أنّ مبنى القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا يوجب عدم صدق الإسم في المتعارف.

٣- قد حكى العلامة في «المنتهى» ٣ / ٤٦ وفي ٤ / ٢٢١ تحديد الشرط بما تقدم على المشروط وتوقف صحته عليه.

الماهية والجزء داخل فيها ، وأنت خبير بأنّ الشرط أيضا قد يكون داخلا في الماهية. فإنّ قولنا : الطمأنينه بمقدار الذكر شرط في صحه الركوع ، في قوه قولنا : يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع.

وكما يمكن أن يقال : يجب الطمأنينه في القيام بعد الركوع ، يمكن أن يقال : يجب المقدار الزائد عن تحقّق طبيعه القيام بعد الركوع ، وهكذا.

تنبيه

يمكن أن يستفاد ممّا ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والإشاره والإشعار كون ماهية الصلاه مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ، ويكفي في تحقّق كلّ ذلك مجرد حصول الماهية.

وأما الزائد على الماهية وغيرها من الواجبات ، فشروط وزوائد ، ولعلّه الى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان ، وجعل الركن في كلّ من المذكورات المسمّى ، وأنّ بانتفاء كلّ منها ينتفى المركب وجعل لباقي الواجبات أحكام آخر ، فليتأمل.

ص: ١٢٩

قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره ، وهو فيما خصّ به ممّا حصل فيه الحقيقه الشرعيه واضح ، لأنّ تعيينه ووضعه لهذا المعنى الذى أحدثه إنّما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين ، فإذا خاطبهم به فلا بدّ أن يحمل على إرادته هذا المعنى .

وأما فيما لم يخصّ به ، بل كان عرفا لأهل زمانه ، فكذلك أيضا ، كالدينار (1).

ص: ١٣٠

١- فى الحاشيه : فإنّهم مطبقون ظاهرا على أنّه هو المثقال الشرعى وأنّه بحسب الوزن عبارته عن درهم وثلاثه أسباع درهم فيكون كل عشره دراهم سبعة دنائير فى تقدير الدرهم ، مخالفه بين المجمع والمشهور ، ومنهم «الرّوضه البهيّه» : ٢ / ٣١ ، حيث إنّهم قدروه بثمان وأربعين حبه من أوساط الشعير بخلافه فإنّه عبارته عن اثنين وأربعين ، فبحسابه يصير الدينار عبارته عن ستين حبه به أيضا . وإنّه عبارته عن عشرين قيراطا كل قيراط ثلاثه شعيره . وبحساب المشهور يصير الدينار أزيد من ذلك بثمان شعيرا أو أربعه أسباع شعيره ، وبحسب الجنس هو عبارته عن ذهب مسكوك ومنه قولهم : أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر . وكان الأشيع فى الاستعمالات فى الفقه والحديث هو الأخير ، ثم إنّ فى جعل الدينار مثلا لما كان للشارع فيه عرف وغيره بأن كان مشتركا بينه وبين أهل زمانه . والحكم بأنّ العرف الشرعى فيه مقدم على غيره إشكالا حيث إنّ الأشبه فى النظر أنّ الاطلاقات السّالفه كلها فى العرف العام وإن كان بعضها مجازا ولا اختصاص بشىء منها للشارع وأهل زمانه كما فى الدابه وغيرها من العرفيات العامه إلّا أن يتكلّف أنّ الشارع لما تكرر مكالمته بهذه اللفظه بخصوصها مع أصحابه فى إحكام شىء بأزيد من أهل العرف العام كما ربما يظهر من الجميع ، لا- جرم كأنّهم من بين أهل العرف اصطالحوا بينهم فيها بحيث إنّهم أينما تعاطوها لم يكن ذلك يتبعه عرف اللغه ، بل مبيّنا على اصطلاح أنفسهم ، غايه الأمر أنّ أهل العرف العام أيضا لو تعاطوها نادرا لم يريدوا إلا إحدى تلك الاطلاقات أيضا ، ولا كذلك أمر الدابه واشباهها فإنّ الكل فيها على السواء . ويمكن أن يقال : أنّه ليس من الألفاظ العرييه ، بل هو معرّب كما نقل عن «الدروس» ، وإنّ أصله دتار بالتشديد كما فى «القاموس المحيط» : ٢ / ٣٠ ، فابدلت إحدى النونين ياء لئلا يلتبس بالمصادر ككذاب ، وإذا لم يكن عرييا فلا- عرف فيه لعموم المعرّب . وأما الاصطلاح فلا مشاحه فيه ، ويمكن أن يقال أيضا : بأنّ المراد بالدينار فى العرف الشرعى هو المعنى الوزنى منه ، فإنّه من خواصه وأصحابه ، والمعنى العرفى العام هو الذهب العينى الذى هو مثقال شرعى من الذهب مسكوك بسكه خاصه .

وقد يقع الإشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذى لا يختص به ، بل يوافق طائفه من قومه مع عرف طائفه اخرى منهم كلفظ الرّطل (١) الذى اختلف فيه أهل المدينة والعراق ، فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق ، فهل يقدّم عرف الرّاوى أو المروى عنه (٢)؟ فيه إشكال.

ص: ١٣١

١- الرّطل بالكسر والفتح وكسره أكثر ، عراقى ومدنى ومكى ، فالعراقى عباره عن مائه وثلاثين درهما هى إحدى وتسعون مثقالا شرعيا على ما سلف من النسبه بينهما ، فيكون كل رطل بالمثاقيل الصيرفيّه عباره عن ثمان وستين مثقالا وربيع مثقال ، ومن هنا يصير الكّر دون المفسّر بألف ومأتى رطل محمول على العراقى أربعا وستين مئّا شاهيا إلّا عشرين مثقالا صيرفيا. وأما المدنى فهو عباره عن رطل ونصف بالعراقى والمكى ضعف العراقى ، وما أورد على الدينار لا يرد على الرّطل لأنّ له معنى عرفيا عاما وراء ذلك كله ، فعن «مجمع البحرين» : ٥ / ٣٨٤ وفى المصباح أنّه معيار يوزن به ، يقال : رطلت الشىء من باب قتلت وزنته بيدك لتعرف وزنه تقريبا.

٢- كمرسله ابن أبى عمير الوارده فى تحديد الكّر عن بعض أصحابه عن أبى عبد الله عليه السلام قال : الكّر ألف ومائتا رطل. فإنّ المتكلّم المروى عنه وهو المعصوم عليه السلام مدنى فيكون عرفه عرف أهل المدينة ، والرّاوى المخاطب ابن أبى عمير عراقى فيكون عرفه عرف أهل العراق. وهذه المسأله تعرف بتعارض عرف السائل والمسئول ، وفيها خلاف فهل يقدّم عرف الرّاوى كما عن العلّامه والشهيد الثانى راجع «إرشاد الأذهان» ١ / ٢٣٦ ، «تبصره المتعلّمين» ص ١٦ ، «تحرير الأحكام» : ١ / ٤٦ ، «مسالك الأفهام» : ١ / ١٤ أو المروى عنه كما عن المرتضى وغيره من المتأخرين. راجع «الانتصار» ص ٨٥ ، «الناصرات» ص ٤١ و ٦٨ ، و «رسائل الشريف المرتضى» ٣ / ٢٢.



والحقّ الرجوع الى القرائن الخارجيه ، ومع عدمها التوقف (١).

الثانى :

إذا اطلق الشارع لفظا على شىء مجازا مثل قوله عليه السلام : «الطواف بالبيت صلاه» (٢). و : «تارك الصلاه كافر» (٣) ، وكذا تارك الحجّ (٤) ، ونحو ذلك (٥) ، فالظاهر أنّ المراد منه المشاركه فى الحكم الشرعى.

وفيه وجوه :

القول : بالإجمال لعدم ما يدلّ على التعيين.

والقول : بالعموم للظهور ، ولئلا يلغو كلام الحكيم.

والقول بتساويهما فى الأحكام الشائعه لو كان للمشبه به حكم شائع ، وإلا فالعموم ، والأوجه الوجه الأخير.

والظاهر أنّه إذا قال : فلان بمنزله فلان أيضا كذلك ، بل هو أظهر فى العموم لصحة الاستثناء مطلقا.

ص : ١٣٢

---

١- كما عن السيد صاحب «المدارك» ١ / ٥٢ ، ونقله فى «المفاتيح» عن جده وبعض معاصريه.

٢- «عوالى اللئالى» : ١ / ٢١٤ ، الحديث ٧٠ ، و ٢ / ١٦٧ ، الحديث ٣.

٣- «الكافى» : ٢ / ٢١٢ ، الحديث ٨ ، «الوسائل» : ٤ / ٤٢ ، الحديث ٤٤٦٥.

٤- «الوسائل» : ٩ / ٣٤ ، الحديث ١١٤٥.

٥- مثل قوله عليه السلام «الفقاع خمر استصغره الناس» ، «الكافى» ٦ / ٤٢٣ ، الحديث ٩.

اختلفوا فى جواز إرادته أكثر من معنى من معانى المشترك فى إطلاق واحد على أقوال. (١)

وتحقيق الحق فى ذلك يتوقف على بيان مقدمات :

الأولى : أنّ المشترك حقيقه فى كلّ واحد من معانيه ، وقد عرفت أنّ الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما وضعت له ، أى فيما عين الواضع اللفظ للدلاله عليه بنفسه فى اصطلاح به التخاطب ، وقيد الاستعمال مبنى على اعتبار الاستعمال فى الحقيقه ، والقيد الثانى لإخراج المجاز ، فإنّ دلالته على المعنى ليس بنفسه ، بل إنّما هو من جهه القرينه.

وأما المشترك ، فإنه وإن كان قد عين فى كلّ وضع للدلاله على المعنى بنفسه ، لكنّ الإجمال وعدم الدلاله إنّما نشأ من جهه تعدّد الوضع ، فالقرينه فى المشترك إنّما هى لأجل تعيين أحد المعانى المدلول عليه إجمالاً ، لا لنفس الدلاله. فإنّ الدلاله حين الإطلاق حاصله إجمالاً ، لكنّها غير معيّنه حتى تنصب القرينه ، بخلاف المجاز ، فإنّنا إذا علمنا من قرينه أنّ المعنى الحقيقى غير مراد ، فتوقف فى المعنى المراد حتى يعين بقرينه اخرى ، ولا يتحقّق لنا من نفسه شىء لا إجمالاً ولا

ص: ١٣٣

١- فذهب إلى عدم جوازه أبو هاشم وأبو الحسين البصرى وجماعه مثل مالك وأبو حنيفه وأبو الحسن الكرخى والغزالى والرازى والجوينى وآخرين ، والمحقق الحلّى على تفصيل عند بعضهم. وذهب إلى جوازه الشافعى والقاضى أبو بكر وأبو علىّ الجبائى والقاضى عبد الجبّار ، والعلّامه والسيد المرتضى والشيخ حسن على تفصيل عند بعضهم.

تفصيلاً ، وهذا معنى ما يقال : إنَّ المجاز يحتاج الى قرينتين : صارفه ومعينه ، بخلاف المشترك ، وقد يكتفى بقرينه واحده إذا اجتمع فيه الحثيتان (١).

لا أقول : إنَّ مدلول المشترك عند الإطلاق واحد من المعنيين غير معيّن كما يتوهم من ظاهر كلام السيكاكي (٢) ، بل مدلوله واحد معيّن عند المتكلم غير معيّن عند المخاطب لطريان الإجمال بسبب تعدد الوضع.

وأما القيد الأخير ؛ فهو لإخراج الاستعمال فيما وضعت له فى اصطلاح آخر. فاستعمال الفعل فى مطلق الحدث فى اصطلاح النحوى ليس حقيقه ، وإن كان مستعملاً فيما وضع له فى الجملة ، وقد يستغنى عنه باعتبار الحثيه كما أشرنا اليه فى أول الكتاب (٣).

الثانيه : أنّ اللفظ المفرد - أعنى ما ليس بثنيه وجمع (٤) - إذا وضع لمعنى كلى

ص: ١٣٤

١- وذلك كلفظ يرمى من قولهم رأيت أسد يرمى ، فإنها كما تكون قرينه صارفه عن المعنى الحقيقى الذى هو الحيوان المفترس ، تكون قرينه معينه للمعنى المجازى الذى هو الرجل الشجاع أيضاً.

٢- للمشارك على ما ذكره إطلاقاً ، أحدها : أن يطلق على أحد المعنيين من غير تعيين ، وقد عزى إلى السكاكى أنه حقيقه فيه ، وحكى عنه أنّ المشارك كالقرء ، مدلوله أنّ لا- يتجاوز الطهر والحيض غير مجموع بينهما يعنى أنّ مدلوله واحد من المعنيين غير معيّن. والتفتازانى فى «المطول» له حمل وربما يظهر من الفاضل الباغوى حمل أيضاً ، وقد حقق المسألة صاحب «الهدايه» : ١ / ٥٠١.

٣- حيث قال فى صدر القانون الثانى : إنّ اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقه.

٤- إشاره الى أنّ المفرد قد يطلق فى مقابل المركب ويراد به ما ليس بمركب ، وقد يطلق فى مقابل المضاف ويراد به ما ليس بمضاف ، وقد يطلق فى مقابل الجملة ويراد به ما ليس بجملة ، وقد يطلق فى مقابل التشبيه والجمع ويراد به ما ليس تشبيه ولا جمع ، والمراد هنا هو الأخير لا غير.

أو جزئى حقيقى ، فمقتضى الحكمة فى الوضع أن يكون المعنى مرادفا فى الدلالة عليه بذلك منفردا.

توضيحه : أنّ غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه ، فلو كان فى دلالة اللفظ الموضوع بإزاء معنى كلى أو جزئى مدخلية لشيء آخر ، أو كان للمعنى شريك آخر فى إرادته الواضع بأن يريد دلالة اللفظ عليه أيضا ، لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ، ولا بدّ من التنبيه عليه.

لا أقول : إنّ الواضع يصرّح بأننى أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط أن لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحده ، ولا يجب أن ينوى ذلك حين الوضع أيضا ، بل أقول (١) : إنّما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد ، وفى حال الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحده جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم (٢) ، فيكون المعنى الحقيقى للمفرد هو المعنى فى حال الوحده ، لا المعنى والوحده ، فلا يتم ما يفهم من

ص: ١٣٥

١- وفى هذا القول نظر من صاحب «الفصول» ص ٥٥.

٢- الظاهر أنّ المراد بذلك البعض هو صاحب «المعالم» راجع مبحث المشترك فيه ص ٩٦ - ١٠٢ حيث ذهب فيه الى أنّ المراد بالموضوع له هو المعنى والوحده معا ، فالموضوع له عنده هو الماهية بشرط أن يكون مع شيء آخر. والحاصل أنّ المراد بالموضوع له ليس هو الماهية بشرط الوحده ومع الوحده كما ذهب الى ذلك صاحب «المعالم» ، ولا بشرط الكثرة ومع الكثرة ، ولا بشرط الوحده والكثرة يستعمل فى الواحد والكثير كما فهم من كلام سلطان العلماء.

بعض المحققين (١) أيضا من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحده ولا عدمها ، فقد يستعمل فى الواحد وقد يستعمل فى الأ-كثـر ، والموضوع له هو ذات المعنى فى الصورتين ، فإنّ الموجود الخارجى الذى هو الموضوع له مثلا هو جزئى حقيقى وإن كان قد يكون الموضوع له كليًا بالنسبه الى أفراده.

واعتبار الكليته والجزئيه الجعليتين الحاصلتين من ملاحظه انضمامه مع الغير وعدمه إنّما هو باعتبار المعبر ، ومع عدم الاعتبار (٢) ، فالمتّبع هو ما حصل العلم بكونه موضوعا له وهو ليس إلّا المعنى فى حال الانفراد (٣) ، لا بشرط الانفراد ، ولا لا بشرط الانفراد (٤).

فإن شئت توضيح ذلك فاختر نفسك فى تسميتك ولدك ، هل تجد من نفسك الرخصه (٥) بأن تقول : إنى وضعت هذا الاسم له بشرط أن يراد الوحده (٦) أو لا بشرط الوحده (٧) ولا عدمها. فهذا الإطلاق والتقييد إنّما هو باعتبار الوضع لا الموضوع له ، والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع ، والأصل عدمه.

والحاصل ، أنّ المعنى الحقيقى توقيفى لا- يجوز التعدى فيه عمّا علم وضع الواضع له ، وفيما نحن فيه لا نعلم كون غير المعنى الواحد موضوعا له اللفظ ،

ص: ١٣٦

١- وهو سلطان العلماء كما بان فى الحاشيه السّابقه.

٢- اى مع عدم العلم بالاعتبار.

٣- وهو قيد الوحده.

٤- وهو قيد الاطلاق.

٥- الاستفهام إنكارى أى لا يتحقق الوضع بهذه الكيفيه.

٦- وهو شرط الوحده.

٧- وهو شرط الاطلاق.

فلا رخصه لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلّا في المعنى حاله الوحده لا بشرط الوحده.

الثالثة : المجاز مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدّي عما حصل الرخصه من العرب في نوعه ، فإنّ الحقيقة كما أنّها موضوعه بوضع شخصي ، فالمجاز موضوع بوضع نوعي ، ولا بدّ من ملاحظه الوضع النوعي أيضا ، وأنّ الرخصه في أي نوع حصل.

والحاصل ، أنه لا يجب الرخصه من العرب في كلّ واحد من الاستعمالات الجزئيه إذا حصل الرخصه في كليها ، وهذه الرخصه ليست بنصّ من العرب وتصريح منه ، بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئيه ، العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات في ضمن أيّ فرد من أفراد ذلك النوع ، وقد ذهب المحقّقون من علماء الأدب (١) الى عدم وجوب الرخصه في الجزئيات.

إذا عرفت هذا ، فاعلم ، أنه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف من أصناف نوع من أنواع العلاقات المعتمده في المجاز أو نوع من أنواع جنس منها ، ولم يوجد في صنف آخر من ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس . فالذي نجد الرخصه من أنفسنا هو الحكم بالتجويز فيما لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما وجد فيه الاستعمال ، لا في جزئيات الصنف الآخر (٢) ، وهكذا الكلام في النوع من الجنس .

مثلا إذا رأينا العرب يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ ، لكننا وجدنا ذلك فيما كان للكلّ تركّب حقيقي خارجي ، وكان الجزء ممّا له قوام في تحقّق الكلّ ،

ص : ١٣٧

١- المقصود أعمّ من علماء المعاني والبيان وغيرهما.

٢- كاستعمال الأصبع في الانسان وهو غير صحيح.

كالتّركيبه فى الإنسان والعين فى الرّبئته (١) ، فلا- يجوز القياس باستعمال سائر الأجزاء فى المركّبات الحقيقّيه ، وجميع الأجزاء فى المركّبات الاعتباريه.

وكذلك وجدنا أنّهم يستعملون اللفظ الموضوع للكُلّ فى الجزء ، إذا كان المركّب مركّبا حقيقّيا ، كالأصابع فى الأنامل فى قوله تعالى : (يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِى آذَانِهِمْ) (٢) ، واليد فى الأصابع الى نصف الكفّ فى آيه السّيرقه ، والى المرفق فى آيه الوضوء ، والى الزّند فى آيه التيمم (٣) ، فلا يجوز القياس فى غير المركّبات الحقيقّيه.

وأىضا إنّنا وجدنا العرب تستعمل الألفاظ الموضوعه للمعانى الحقيقّيه فى المعانى المجازيه مع القرينه الصارفه منفردا منفردا ، أعنى لا يريد فى الاستعمال الواحد إلّا معنى مجازيا واحدا.

وبالجملة ، المجازات المستعمله وحدانى غالبا ، ولم يحصل لنا العلم بترخيصهم فى استعمال اللفظ فى مجازين ، وعدم العلم بالرّخصه كاف فى عدم جواز الاستعمال ، فإنّ جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظنّ بالرّخصه.

الرابعه : المتبادر من التثنيه والجمع هو الفردان ، أو الأفراد من ماهيته واحده لا الشيطان أو الأشياء المتّفقات فى الاسم ؛ فيكون حقيقه فى ذلك ، فإنّ التبادر علامه الحقيقه ، وتبادر الغير من علائم المجاز.

ص: ١٣٨

١- والمقصود منها المراقب والحارس.

٢- البقره : ١٩.

٣- كقوله تعالى : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا). المائده / ٣٨ فى آيه السّيرقه. وقوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ). المائده / ٦ فى آيه الوضوء. وقوله تعالى : (فَتَيَمَّمُوا صِعْدًا طَيِّبًا فَأَمْسِجُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ). المائده / ٦ فى آيه التيمم.

فإن شئت اخترت نفسك في مثل : رأيت مسلمين أو مسلمين ، فإنه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا الرجلان المسميان بمسلم والرجال المسمون بمسلم ، فيعتبر في الأعلام المثنيات والمجموعات مفهوم كلى في مفردهما مجازا ، مثل المسمى بمسلم أو المسمى بزيد مثلا ، ثم يثنى ويجمع .

ويؤيد ما ذكرنا ويؤكدده ، أنه لو قلنا بكفايه مجرد اتفاق اللفظ في التثنيه والجمع ؛ للزم الاشتراك في مثل عينين إذا جوزنا استعماله حقيقه في الشمس والميزان ، أو البصر والنبوع ، فلا بد من التوقف ، فيلزم هاهنا قرينه اخرى ، لأن التثنيه للنوعين لا للفردين من نوع ، والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر الاحتياج الى القرائن .

الخامسه : المتبادر (1) من النكره المنفيه المفيده للعموم ، هو نفى أفراد ماهيته واحده .

وأیضا الإسم المنكر إذا اعتبر خاليا عن اللّام والتنوين ، وعلامه التثنيه والجمع حقيقه في الماهيه لا- بشرط شيء ، وإذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهيه غير معينه ، وإذا لحقه الألف والنون أو الواو والنون مثلا- يراد به فردان أو أفراد من تلك الماهيه ، وإذا لحقه الألف واللام فإما أن يشار بها الى الفرد أو لا ، فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه ، والأول ؛ فإما أن يراد به الإشارة الى فرد غير معین ، فهو المعهود الذهنى وهو فى معنى النكره ، أو الى فرد معین ، فهو المعهود الخارجى ، أو الى جميع الأفراد ، فهو الاستغراق .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ دخول حرف النفى على النكره لا تفيد إلّا نفى أفراد

ص : ١٣٩

---

١- مسارعه الى الدليل قبل ذكره للمقصد ، لكن بحيث يتضمن دعواه . وكأنه قال النكره المنفيه حقيقه فى عموم النفى لجميع أفراد ماهيته واحده للمتبادر .



تلك الماهية. وإذا ثبت أنّ اللفظ المشترك حقيقه في كلّ واحد من المعاني منفردا منفردا، فلا شيء يوجب دخول معنى آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي.

إذا تمهد لك هذه المقدمات؛ فنقول:

### استعمال المشترك في أكثر من معنى يتصور على وجوه

منها: استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع.

ومنها: استعماله في كلّ منها على البدل (١)، بأن يكون كلّ واحد منها مناطا للحكم، والفرق بينهما الفرق بين الكلّ المجموعى والأفرادى (٢).

ومنها: استعماله في معنى مجازى عام يشمل جميع المعاني، وقد يسمّى ذلك

ص: ١٤٠

١- قال في الحاشية: المراد بالبدل ليس ما هو المتداول في ألسنة الأصوليين في هذا المقام، يريدون به الاستعمال المعهود في المشترك وهو أن يستعمل اللفظ مرّه في هذا المعنى وأخرى في معنى آخر، ولا ما هو المراد في المطلق حيث يراد فيه كل واحد من المعاني على البدل، يعنى يجوز في مثل اعتق رقبه بمقتضى قول الشرع اختيار كل فرد من أفراد الرقبه بدلا عن الآخر، فيجوز اختيار أحد الأفراد ويجوز تركه واختيار فرد آخر بدلا عنه، بل المراد تعاور المعاني المتعدده للفظ الواحد، والفرق بين ما ذكرنا وعام الأصولى أنّ المراد بالعام الأصولى هو ما يعبر عنه بكل واحد ونحوه. والمراد بما نحن فيه هذا وهذا الى آخر الأفراد. فمعنى قولنا: القرء من صفات النساء، على ما هو محلّ النزاع أنّ الحيض والطهر من صفات النساء، لا كل واحد من الحيض والطهر من صفات النساء، إذ من الواضح أنّ معنى القرء ليس كل واحد من الأمرين حقيقه مع أنّ محلّ النزاع لا بد أن يكون قابلا لقول القائل بكونه حقيقه فيها أيضا. انتهى.

٢- وبيان الفرق بينهما أنّه لو قلنا كلّ العشره وصلوا المسجد، فالمراد ثبوت الحكم لمجموع أفراد العشره من حيث المجموع وعلى الهيئه الاجتماعيه، فلا ينافى خروج الواحد أو الاثنين عنهما، بخلاف ما لو قلنا كل القوم دخلوا المسجد، فإنّ المراد ثبوت الحكم حينئذ لكل فرد من أفراد القوم فينافى خروج الواحد أو الاثنين منه.

بعموم الاشتراك ، والظاهر أنه لا إشكال كما أنه لا خلاف في جواز الأخير.

وأما الأول فالظاهر أنه لا إشكال في عدم الجواز ، أما حقيقه فظاهر ، وأما مجازا فلاشترط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ، بكون الجزء ممّا يتنفى الكل بانتفائه مع اشتراط كون الكل ممّا له تركب حقيقى كما مرّت إليه الإشارة وهو منتف فيما نحن فيه.

وأما المعنى الثانى ، فهو محلّ النزاع ، فقليل فيه أقوال :

ثالثها : الجواز في التشبيه والجمع دون المفرد.

ورابعها : الجواز في النفي دون الإثبات.

ثمّ اختلف المجوّزون على أقوال :

ثالثها : كونه مجازا في المفرد وحقيقه في التشبيه والجمع.

والأظهر عندى عدم الجواز مطلقا.

أما في المفرد ، فعدم الجواز حقيقه لما عرفت في المقدّمه الثانيه من أنّ اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد ، والعدول عنه في استعماله فيه في غير حال الانفراد ليس استعمالا فيما وضع له حقيقه.

وأما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمه الثالثه ، من عدم ثبوت الرّخصه في هذا النوع من الاستعمال ، فلو ثبت إرادته أكثر من معنى ، فلا بدّ من حملة على معنى مجازىّ عامّ يشمل جميع المعانى.

وأما ما ذكره بعضهم (1) من أنّ العلاقة فيه هو أنّ اللفظ الموضوع للكلّ - وهو

ص: ١٤١

---

١- كصاحب «المعالم» في مبحث المشترك في الجواز مطلقا ص ٩٩ دفعا لما يمكن أن يقال من أنّ العلاقة موجوده فلم نحكم بعدم ثبوت الرخصه لفقدانها.

كل واحد من المعاني مع الوحده المعبره فى الموضوع له - قد استعمل فى المعنى ياسقاط قيد الوحده وهو جزء الموضوع له ، فيظهر ما فيه مما ذكرنا فى المقدمات ، مع أن ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا فى استعمال واحد فى مثل العين بالنسبه الى سبعين حقيقه ، وهو أجنبي بالنسبه الى موارد استعمالات العرب.

وأما فى التشبيه والجمع حقيقه ، فلما عرفت فى المقدمه الرابعه من أنهما حقيقتان فى فردين أو أفراد من ماهيته ، لا فى الشئيين المتفقين فى اللفظ والأشياء كذلك ، وللزوم الاشتراك وتكثر الاحتياج الى القرائن لو كان كذلك ، والمجاز خير من الاشتراك.

وأما مجازا ، فلعدم ثبوت الرخصه فى هذا المجاز ، فإن الظاهر أن المجاز فى التشبيه والجمع إنما يرجع الى ما لحقه علامتهما ، لا الى علامته والملحق به معا ، فإن الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال فى حال من الأحوال ، فإن لفظ عينان أو عينين مثلا- يراد به الشئيان ، سواء أردت منهما الفردين من عين أو شئيين مسمين بالعين ، إنما التفاوت فى لفظ العين ، فيراد (1) فى أحد الاستعمالين منهما [منها] ، أعنى الاستعمال الحقيقى الماهية المعينه الواحده ، ويشار بالألف والنون ونحوهما الى الفردين منها أو أكثر ، وفى الاستعمال الآخر لا يمكن إرادته كل واحد ، بأن يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع للكل فى الجزء ، فلا بد أن يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له أفراد ، فيشار بالألف والنون حينئذ الى الفردين من المسمى بالعين أو أكثر ، وهذا واضح مما ذكرنا ، وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك.

ص: ١٤٢

١- من لفظ المفرد فى ضمن التشبيه.

اللهم إلاً أن يقال : إن مدلول العلامات ليس مجرد الإشاره الى الاثنيّيه أو التعدّد ، بل الاثنيّيه الخاصّه والتعدّد الخاصّ ، أعني ما يراد بها اثنان من ماهيّة أو أفراد منها ، فيكون التثنيه والجمع مستندا بوضع على حده ، فيمكن حينئذ القول بالتجوّز في هذا اللفظ بأجمعه فيستعمل اللفظ الموضوع لإفاده الفردين من ماهيّة ، أو الأفراد من ماهيّة في شيئين متّفقين في الإسم لا لكونهما فردين من المسمّى بهذا الإسم ، بل لكونهما مشابهيين لفردين من ماهيّة معيّنه ، وعلاقه المشابهه اشتراكهما في الإسم وصدق الإسم عليهما لفظا وإن لم يرتبطا معنى .

والحاصل ، تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي ، فيكون استعاره ، إلاً أنّ ذلك لا يثمر فائده بعد تجويز إرادته الفردين من المسمّى بالعين مجازا . وذلك لأنّ ثمره التّزاع في استعمال اللفظ حقيقه ومجازا يحصل بذلك المجاز ، فإذا علم بالقرينه عدم إرادته المعنى الحقيقي ، فيصحّ الحمل على هذا المجازي - أعني عموم الاشتراك - فثبوت المجاز الآخر الذي هو داخل في محلّ التّزاع غير معلوم ، وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم ، غايه الأمر جوازه ، وهو لا- يفيد وقوعه ؛ فتأمل ، مع أنّ المجاز الأوّل أقرب وأشيع فهو أولى بالإرادته .

لا- يقال : يمكن القول بوجود ثمره ضعيفه حينئذ ، نظير الثمره الحاصله في الفرق بين قول المعتزله والأشاعره في الواجب التخييري (1) ، لأنّ مورد الحكم هنا

ص : ١٤٣

١- أنّ المعتزله والأشاعره بعد اتفاهم على جواز الأمر بشيء أو أشياء على سبيل التخيير ، اختلفوا في أنّ الواجب حينئذ هو كل واحد من الأفراد أو أحد الأبدال ، أعني المفهوم المنتزع منها ، والمعتزله على الأوّل والأشاعره على الثاني ، والمصنف قد ذكر في قانون الواجب التخييري أنّ الثمره بينهما إنّما تظهر في اتصاف الافراد بالوجوب الشرعي على الأوّل دون الثاني ، فإنّ الواجب شرعا على الثاني .

الفردان على التقديرين ، لا- الطبيعه كما لا- يخفى على المتأمل ، فتأمل. ولم أقف على من ذهب الى المذهب الذى ذكرته فى مجازيئه التشبيه والجمع من كونه من باب الاستعاره.

وأما فى النفى فيظهر الكلام فيه مما مرّ ، وأنه (١) حقيقه فى نفى جميع أفراد ماهيه واحده ، وأنّ التجوّز فيه إنّما يكون بإرادته فرد من أفراد المسمّى بالعين مثلا ، فيكون خارجا عن المتنازع ، ويجرى التكلّف الذى ذكرته فى التشبيه والجمع من اعتبار الاستعاره.

### استعمال المشترك فى التشبيه و الجمع و حججه

ثمّ إنّ بعض (٢) من جوّز استعمال المشترك فى أكثر من معنى حقيقه ، أفرط فى القول حتّى قال : إنّّه ظاهر فى الجميع عند التجرّد عن القرائن (٣) ، فلا إجمال عنده فى المشترك عند التجرّد عن القرينه.

واستدلّ على ذلك بقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ) (٤) و : (أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالْدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ) (٥). فإنّ الصلاه من الله الرّحمه ، ومن الملائكه الاستغفار ، والسجود من الناس وضع الجبهه على الأرض ، ومن غيرهم على نهج آخر.

ص: ١٤٤

١- عطف تفسير للكلام.

٢- المراد بهذا البعض كالشافعى والقاضى وابن الحاجب من المتأخّرين وتبعهما جماعه من الجماعه وعندنا ما مرّ عليك فى الهامش الأوّل من هذا القانون.

٣- نقله فى «المعالم» ص ١٨٧ وفى نسخه ١٠٦.

٤- الاحزاب : ٥٦.

٥- الحجج : ١٨.

وأجيب عن ذلك بوجوه (١):

الأول: منع ثبوت الحقيقة الشرعية، فالمراد هو المعنى اللغوي، أعني غايه الخضوع، أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غايه الخضوع، ومن الصلاه الاعتناء بإظهار الشرف.

والمراد من غايه الخضوع ما يعتم الخضوع التكليفي والتكويني، ولهذا لم يذكر في الآيه جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل.

الثاني: أن ذلك مجاز لا حقيقه، وهذا الجواب لا يتم على ما اخترناه (٢).

الثالث: أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقه أيضا لا- يتم الاستدلال بهما على ظهورهما في إرادته الجميع عند التجرد عن القرائن، إذ القرينه على إرادته الجميع هاهنا موجوده.

وأما حجج (٣) سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظه ما ذكرنا.

واحتج من جواز الاستعمال حقيقه مطلقا: بأن الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحده ولا عدمها، وهو متحقق في حال إرادته الواحد والأكثر.

والجواب عنه: أن الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما مر في المقدمات.

واحتج من جواز في المفرد مجازا، وفي التثنيه والجمع حقيقه.

أما على الجواز في المفرد: فبأن المانع منتف لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء.

ص: ١٤٥

---

١- وقد ذكرها في «المعالم» ص ١٨٧ وفي نسخه ١٠٦.

٢- لأنه الملاحظ من هذا الجواب القول بالجواز ولكن على سبيل المجاز، واختياره عدم الجواز مطلقا.

٣- أي الحجج الآتية.

وأما على كونه مجازاً: فيتبادر الوحده منه عند الإطلاق ، فيكون الوحده جزء للموضوع له ، فإذا استعمل فيه عارياً عن الوحده فيكون مجازاً ، لأنه استعمال اللفظ الموضوع للكُلِّ في الجزء.

وأما على كونه حقيقه في التشبيه والجمع : فبأنهما في قوه تكرار المفرد ولا- يشترط فيهما الاتفاق في المعنى ، بل يكفي الاتفاق في اللفظ ، كما يقال : زيدان وزيدون (١).

وفيه : أن المانع ليس منحصرًا فيما تمسك به المانع ، بل المانع هو أن اللغات توقيفيه ، والوضع لم يثبت في المفرد إلا في حال انفراد المعنى في الإراده كما حققنا سابقًا.

وأما مجازيته ، فيتوقف على حصول الرخصه في نوع هذا المجاز كما أشرنا ، وإن كان ولا بد ، فالأولى أن يقال : علاقه هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى.

وأما كونه حقيقه في التشبيه والجمع.

ففيه : أن المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى ، كما بينا سابقًا.

وحجّه من خصّ المنع بالمفرد دون التشبيه والجمع : أن التشبيه والجمع متعدّدان في التقدير ، فيجوز تعدّد مدلوليهما بخلاف المفرد ، والمدعى في المفرد حقّ.

والجواب عن التشبيه والجمع يظهر ممّا مرّ ، إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعاره.

وحجّه من خصّ الجواز بالنفى : أن النفي يفيد العموم فيتعدّد ، بخلاف الاثبات ، ومدّعا في المثبت حقّ.

ص: ١٤٦

---

١- وهو كلام لصاحب «المعالم» فيه ص ١٧٩ وفي نسخه ٩٩.

وجوابه (١) عن التجويز في النفي : أنه إنما يفيد عموم النفي في أفراد الماهية المثبتة ، لا في المشتركات في الاسم كما حققناه ، إلا ان يراد الاستعاره كما أشرنا (٢).

واحتج المانع مطلقا : بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين ، لكان ذلك بطريق الحقيقه ، إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي ، فيلزم التناقض ، إذ يكون حينئذ له ثلاثه معان : هذا وحده ، وهذا وحده ، وهما معا ، وإرادتهما معا مستلزم لعدم إرادته : هذا وحده وهذا وحده ، وبالعكس ، والمفروض استعماله في المعاني الثلاثه.

واجيب عنه (٣) : بأن المراد ليس إرادته المعاني مع بقاءه لكل واحد منها منفردا ، بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد ، فيرجع النزاع الى أن ذلك ليس استعمالا في المعنيين ، وهذا مناقشه لفظيه.

والأولى في الاستدلال على المنع ، ما ذكرنا.

ص: ١٤٧

- 
- ١- أى صاحب «المعالم» ص ١٠٥.
  - ٢- وهو أن استعمال اللفظ الموضوع لعموم النفي في أفراد الماهية المثبتة في المشتركات في الاسم وإن لم يكن من ماهية واحده بعلاقه المشابهه التي هي الاتفاق في صدق الاسم كان ذلك من باب الاستعاره كما أشرنا في التثنيه والجمع.
  - ٣- والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٨٢ وفي نسخه ١٠٢.



## قانون : استعمال اللفظ المشترك في المعنى الحقيقي و المجازي

اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى ، بأن يكون كل واحد منهما محلًا للحكم وموردا للنفي والإثبات ، فمنهم من منع مطلقا (١) ، ومنهم من جَوَّز مجازا (٢) ، ومنهم من جعله حقيقه ومجازا بالنسبه الى المعنيين (٣).

والأقوى المنع مطلقا ، لما عرفت في مقدمات المسأله السَّابِقه من أنَّ وضع الحقائق والمجازات وحدانيه نظرا الى التوظيف والتوقيف (٤). فمع القرينه المانعه عن إرادته ما وضعت له وإرادته معنى مجازي لا يمكن إرادته ما وضعت له كما ذكرنا ، بل ولا غيره من المعاني المجازيّه الأخر ، ويتمّ بذلك عدم جواز إرادته المعنيين من اللفظ.

وقد يستدلّ على ذلك (٥) : بأنّ المجاز ملزوم للقرينه المعانده للمعنى الحقيقي ،

ص : ١٤٨

- ١- وهو اختيار المصنف وذكره في «مدارك الأحكام» : ١١ / ٧٣ ، وحكى عن المحقق في «المعارج» وغيرهما من الأواخر ص ٥٣ في فرعين من مبحث الحقيقه والمجاز. وهذا المانع هو ثالث بين فريقين أحدهما يمنعه من حيث الامكان عقلا كأبي هاشم والتفتازاني على ما نسب إليهما ، والآخر يمنعه من حيث اللغه.
- ٢- حكى عن العلامة في «النهايه» ، وإليه يؤول رأى صاحب «المعالم» ص ١١٤.
- ٣- والى هذا يرجع مآل سلطان العلماء. وقوله بالنسبه الى المعنيين بأن يراد باستعمال واحد إفاده المعنى الحقيقي اعتمادا على وصفه وإفاده المعنى المجازي تعويلا على مناسبه الموضوع له ، فيتّصف بالحقيقه والمجاز بالاعتبارين.
- ٤- إذ اللغات توقيفيه كالأحكام الشرعيه ، بل الأمر في اللغات أشدّ ، ولذا لم يقل بالتصويب فيها وإن قيل به في الأحكام.
- ٥- ونقله في «المعالم» ص ١٠٩ ، وذكر وضوح بطلانه.

وملزوم معاند الشيء معاند له. ومناطق هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع الإرادتين عقلا، كما أنّ مناطق ما ذكرنا، عدم الرّخصه من الواضع.

وقد اعترض (١) على هذا الاستدلال: بأنّ غايه ما ثبت، كون المجاز ملزوما لقرينه مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا.

وأما عن إرادته المعنى الحقيقي مطلقا فلا. يعنى: إنّ (يرمى) فى قولنا: رأيت أسدا يرمى، يدلّ على أنّ المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط. وأما هو مع الرّجل الشّجاع فلا.

وأىضا (٢)، فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء فى الكلّ، مثل: (الرّقبه) فى الإنسان، ولا ريب فى ثبوت إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى.

وكما يمكن دفع ذلك: بأنّ مرادنا من القرينه المانعه عن إرادته المعنى الحقيقي هى المانعه عن إرادته بالذّات، لا مطلقا؛ فكذا يمكن أن يقال بأنّ مرادنا منها المانعه عن إرادته منفردا، فمن أين يحكم بأنّ المراد هو الأوّل لا الثانى! فكما لا يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي فى ضمن المجازى، كذا لا يجب كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي مع المجازى، بحيث يكون كلّ منهما موردا للنفى والإثبات.

أقول: ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ ذلك مبنّى على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفراد ولا عدمه، حتى يصحّ القول بكون اللفظ مستعملا حينئذ

ص: ١٤٩

- 
- ١- ثلاثه منها للفاضل الشّيروانى على ما حكى عنه، والرابع للمحقق السلطان على ما أشار إليه المصنف.
  - ٢- هذا جواب نقضى.

فى المعنى الحقيقى والمجازى ، وقد عرفت فى الأصل السابق بطلانه .

ولكن يدفعه (١) : أنّ ذلك مناقشه لفظيه ، فإنّ مآله يرجع الى عدم تسميه ذلك استعمالا فى المعنى الحقيقى والمجازى مع بقاء المعنى الحقيقى على حقيقته ، وإلا فلا ريب أنّه يصدق عليه أنّه استعمال فى المفهومين كما مرّ نظير ذلك فى جواب حجّه المانع مطلقا فى المبحث السابق ، فالأولى فى الاستدلال هو ما ذكرنا .

وأما الجواب عن الثانى : فبأنّ إرادته الجزء فى المركّب ، كإرادته الرقبه من الإنسان إذا استعملت وأريد منها الإنسان ؛ غير معلوم ، لا مجتمعا مع الكلّ ولا بالذات ، بل عدمه معلوم ، غايه الأمر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد إليها بدلاله الالتزام ، أو انفهامها من اللفظ عرفا كما فى دلاله التنبيه ، بل بمعنى كونها لازم المراد ، فيكون من باب دلاله الإشاره الغير المقصوده من اللفظ كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل (٢) ، وهذه الدلاله متروكه فى نظر أرباب الفنّ .

ص: ١٥٠

١- إنك عرفت أنّا لا- نسلم كون اللفظ موضوعا للمعنى لا- بشرط ، بل هو موضوع له مع قيد الوحده على مذهب صاحب «المعالم» أو حال الوحده على مذهب المصنّف. فكيف كان لا يجوز إرادته مع المعنى المجازى من جهة لزوم التناقض كما مرّ فى الأصل السابق. ولكن يدفعه : أنّ إرادته المعنى الحقيقى مع قيد الوحده يستلزم التناقض. وأما بعد اسقاط قيد الوحده فلا يلزم ذلك. غايه الأمر أنّه لا يقال حينئذ أنّ اللفظ استعمل فى المعنى الحقيقى والمجازى ، بل يقال أنّه استعمل فى المعنيين المجازيين حينئذ ، فهذه مناقشه تعبيرية لا يضرّ على غرض المعترض الذى هو رفع التناقض بين المعنيين ، هذا كما فى حاشيه الطارمى .

٢- إنّ المدلول عليه بالدلاله الالتزاميه على ثلاثة أقسام : الاقتضاء والتنبيه ويرادفه الايماء والاشاره. لأنّ الدلاله إما أن تكون مقصوده للمتكلّم أو لا. والثانى هو دلاله الاشاره كدلاله قوله تعالى : ( وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا ) مع قوله تعالى : ( وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ ) على كون أقلّ الحمل ستة أشهر ، فإنّه غير مقصود فى الآيتين ، إذ المقصود فى الآيتين ، إذ المقصود فى الآيه الأولى بيان تعب الأم ومشقتها فى الحمل والفصال ، وفى الثانى بيان لأكثر هذا الفصال وكون أقلّ الحمل ستة أشهر .

وأيضاً: المراد من الاستعمال فى الشىء هو الاستعمال قصداً لا الاستعمال فيما يستتبعه ويستلزمه تبعاً ، كما لا يخفى.

وقد يعترض أيضاً (1): بأنّ النزاع المفيد فى هذا المقام هو أنّه هل يجوز استعمال اللفظ فى الموضوع له وغيره ، أم لا؟ وليس يلزم فى كلّ ما استعمل فى غير الموضوع له أن يكون له قرينه مانعه عن إرادته الموضوع له ، غاية الأمر أن يسمّى ذلك استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى والكنائى لا الحقيقى والمجازى ، فإنّ الكنايه أيضاً استعمال اللفظ فى غير الموضوع له مع جواز إرادته ما وضع له ، فلم يثبت عدم جواز الاستعمال بالتزام القرينه المعانده للحقيقه ، لعدم ضروره الالتزام.

والجواب عن ذلك :

أمّا أولاً ، فبما قيل : إنّهُ إنّما يتمّ لو قلنا أنّ الكنايه هى إرادته المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع جواز إرادته الموضوع له ، فيتّم حينئذ جواز إرادته المعنيين من اللفظ بلا احتياج الى القرينه المانعه.

وأما إن قلنا : بأنّها إرادته المعنى الحقيقى لينتقل منه الى المعنى المجازى ؛ فلا ، إذ لا ينفكّ حينئذ استعمال اللفظ فى غير ما وضع له عن القرينه المانعه عن إرادته ما وضع له ، فلا يصحّ فرض المعترض ؛ إذ اللفظ لم يستعمل حينئذ فى المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معاً.

ص: ١٥١

---

١- وهذا الاعتراض الثالث من المدقق الشيروانى.

وصرح بأن لهم في تعريف الكنايه طريقتين المحقق التفتازاني في «شرح المفتاح» (١).

وأما ثانيا : فبأننا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينه المانع ، فلا يمكن جعله من باب الكنايه.

ويدفعه : أنه إن أريد بقيام القرينه المانع قيام ما يمنع عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعاً مع المعنى المجازي ؛ فهو خارج عن محلّ النزاع ، فإنّ النزاع في هذه المسأله مثل المسأله السابقيه فيما يمكن إرادته المعنيين بالذات ، لا فيما لا يمكن أصلاً.

وإن أريد كونها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقي منفردا ، فهو لا ينافي كونه من باب الكنايه ، فتأمل.

وقد يعترض أيضا : بأنّ القرينه المانع عن إرادته الحقيقيه في المجاز إنّما تمنع عن إرادتها بتلك الإرادته بدلا عن المعنى المجازي.

وأما بالنظر الى إرادته اخرى منضمّه إليها فلا ، إذ المراد من إرادته المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا ، هو كون كلّ واحد منهما مرادا بإرادته على حده بالاعتبارين.

وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء رحمه الله.

وفيه : أنّ دخول المجاز في الإراده حينئذ إنّما هو من باب دخول الخاص في العام الاصولي على ما صرح هو رحمه الله به أيضا في حواشي «المعالم». وقال : إنه هو المراد في المشترك أيضا.

ص: ١٥٢

---

١- يحتمل أن يكون مراد المصنّف من الشرح القسم الثالث منه وهو «المطوّل» بإسقاط كلمه التلخيص لأن اسمه «شرح تلخيص المفتاح» أو أن يكون للتفتازاني شرحا مستقلا على «المفتاح» وعرف عنده ولم يعرف بيننا أو «شرح المفتاح المشهور» من العلماء قطب الدين الشيرازي.

ولا- يخفى أنّ إرادته كلّ واحد من الأفراد فى ضمن العامّ ليس بإرادته ممتازة عن غيره ، بل المراد كلّ واحد منها بعنوان الكلّ الأفرادى ، وليس هنا إرادتان متضامّتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين.

نعم ، له وجه إن أريد من البدليّته إرادته هذا وهذا ، لا كلّ واحد كما هو التحقيق ، مع أنّ من الظاهر أنّ الاستعمال لا تعدّد فيه. وظاهر كلمات علماء البيان أنّ المجاز يستلزم قرينه معانده لاستعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى ، فالاستعمال واحد وإنّما هو لأجل الدلالة على المعنى ، والإرادة تابعه له.

واحتجّ من قال بالجواز (١) : بعدم تنافى إرادته الحقيقه والمجاز معا ، فإذا لم يكن هناك منافاه ، فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم.

ويظهر جوابه ممّا تقدّم (٢) ، ولعلّه نظر الى تعدّد الإرادة ، وقد عرفت بطلانه.

وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقه ومجازا : بأنّ اللفظ مستعمل فى كلّ واحد من المعنيين ، فلكلّ واحد من الاستعمالين حكمه (٣).

وفيه : مع ما عرفت ، أنّ الاستعمال لا تعدّد فيه ، مع أنّه لو صحّ فإنّما يتمّ على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط ، وقد عرفت بطلانه.

واحتجّ من قال بكونه مجازا : بأنّ ذلك يستلزم سقوط قيد الوحده المعتبره فى الموضوع له ، فيكون مجازا. يعنى : إنّ المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقى وحده ، فإذا أريد كلّ واحد من المعنيين على سبيل الكلّ الأفرادى - كما هو محلّ

ص: ١٥٣

---

١- وحجّه المجوّزين قد ذكرها فى «المعالم» ص ١١٠.

٢- وهو أنّ أوضاع الحقائق والمجازات وحدانيه نظرا الى التوظيف والتوقيف ، فجواز الإرادتين فى نفس الأمر عقلا- لا يثبت جواز ما هو معروف على النقل والرخصه ، أعنى جواز الارادتين عند التكلم.

٣- وفى «المعالم» ذكرها أيضا ص ١١٠.

النزاع - فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحده ، فيكون مجازا ، لا إنه يراد به معنى ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذى لا نزاع فيه.

والجواب عن ذلك بعد بطلان أصل الجواز ، واضح.

وأما ما فصل (١): بأن المراد فى محلّ النزاع من المعنى المستعمل فيه إن كان هو المعنى الحقيقى حتى مع قيد الوحده ، فالمانع مستظهر ، لأنّ المجاز معاند للحقيقه حينئذ من وجهين : من جهة القرينه المانعه ، ومن جهة اعتبار الوحده.

وإن أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد ، أتجه الجواز (٢) ، لأنّ المعنى الحقيقى حينئذ يصير مجازا بإسقاط قيد الوحده ، فالقرينه اللّازمه للمجاز لا تعانده (٣).

ففيه : مع أنّ ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكنايه والمجاز حينئذ ، لأنّ المفروض أنّ المجازيه إنّما حصلت بإسقاط قيد الوحده ، ومع إسقاطه صحّت إرادته مع المعنى المجازى ، أنّ القرينه كما أنّها مانعه عن إرادته المعنى الحقيقى ، لا بدّ أن تكون مانعه عن إرادته المعنى المجازى الآخر أيضا ، وإلّا لم يتعيّن المراد ، إلّا أن يقول إنّ القرينه مانعه عن المجازات الأخر ، إلّا أن يقوم قرينه على إرادته بعضها كما فيما نحن فيه ، فإنّ المفروض وجوب إقامه قرينه اخرى على إرادته المعنيين معا كما فى المشترك أيضا ، وإلّا فكيف يعلم إرادته المعنيين من اللفظ ، ومع ما عرفت من كون أوضاع الحقائق والمجازات وحدائيه ، فالأمر أوضح.

ص: ١٥٤

١- وهو صاحب «المعالم» ص ١١٢.

٢- بأن يقال : رأيت أسدا ويراد منه الحيوان المفترس والرجل الشجاع. إن قلت : إذا أريد كلاهما يكون المجاز معاندا للحقيقه ، قلت : إنّما يلزم ذلك فى الصوره الأولى وهى أن يكون المراد هو المعنيين مع قيد الوحده ، وأما إذا ألغينا قيد الوحده ، فلا يلزم حينئذ الإشكال.

٣- انتهى كلام صاحب «المعالم» فيه ص ١١٣.

المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصيغة المشبهة ، حقيقه فيما تلبس بالمبدإ دون ما وجد المبدأ فيه في حال التكلم فقط ، كما توهمه بعضهم (١) حتى يكون قولنا : زيد كان قائما فقعد أو سيصير قائما مجازا.

والظاهر أن هذا وفاقى كما إدعاه جماعه (٢) ومجاز فيما لم يتلبس بعد ، سواء أريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبدإ في المستقبل ، بأن يكون الزمان مأخوذا في مفهومه أو إطلاقه عليه بعلاقه أوله إليه (٣). والظاهر أن ذلك أيضا اتفاقى كما صرح به جماعه.

وقد يتوهم (٤) أن إطلاق النحاء اسم الفاعل مثلا على مثل (الضارب) في قولنا : زيد ضارب غدا ، ينافى دعوى الإجماع ، وهو باطل (٥) لما حققنا سابقا من أن

ص: ١٥٥

١- نسب هذا التوهم الى السيد والشهيد.

٢- كما في «الوافيه» ص ٦٢.

٣- كون علاقته المجاز علاقته الأول يناسب أن يراد من المشتق الذات البحث الغير المتلبسه بعلاقه أنها تلبس في ما بعد من دون اعتبار الاتصاف معها أيضا حتى يكون قولك : رأيت قائما مثلا ، بمنزله قولك : رأيت زيدا وهذا كما ترى اطلاق آخر مقابل لما اطلق على ما انقضى عنه المبدأ بعلاقه كونه عليه ، أى الذات البحث الغير المتلبسه من غير اعتبار اتصافها أيضا بالعلاقه المذكوره ، لأنه لو لا اعتباره على هذا الوجه لم يتميز عن المنقضى عنه المبدأ بالمعنى المتنازع فيه تميزا ظاهرا إلا في ملاحظه هذه العلاقه وعدم ملاحظتها. وهذا بمجرد لا يوجب الفرق بين الاطلاقين في كون المجازيه في أحدهما محل وفاق وفي الآخر محل خلاف كما لا يخفى. ولم نقف لكلامهم في هذا المقام على تحرير تام ، هذا كما في حاشيه القزوينى.

٤- قيل أن أصل هذا التوهم من صاحب «الوافيه» وعليك بالمراجعه هناك ص ٦٢.

٥- أى التوهم المذكور باطل.



الاستعمال أعم من الحقيقة ، وفيما انقضى عنه المبدأ - أعنى إطلاق اللفظ المشتق وإرادته ما حصل له المبدأ في الماضي من الأزمنة بالنسبة الى زمان حصول النسبه في المشتق الى من قام به - خلاف. وقد يعبر : بإرادته ما حصل له المبدأ وانقضى قبل زمان النطق ، فيعتبر المضى بالنسبه الى زمان النطق ، وما ذكرناه أحسن (١).

ويظهر الثمره (٢) في مثل قولنا : كان زيد قائما فقعد ، فعلى ما ذكرنا حقيقه ، وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا للخلاف.

نعم ، إذا قلنا : كان زيد قائما أمس ، باعتبار كونه قائما قبل أمس ، فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا أيضا.

ومن هذا يظهر لك جواز إجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدأ أيضا ، فتأمل.

وهناك تعبيران آخران :

أحدهما : استعمال المشتق في المنقضى عنه المبدأ بعلاقه ما كان عليه.

وثانيهما : استعماله فيما حصل له المبدأ في الجملة ، أى ما خرج من العدم الى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء والزوال.

والظاهر أنّ المعنى الأخير أيضا ممّا وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك.

وأما المعنى الأول ، فالظاهر عدم الخلاف في كونه مجازا.

ص: ١٥٦

---

١- وكأنه يريد من قوله : أحسن المعنى الوصفى ، وإلا فكيف يجوز إثبات الوهم والحسن للقول الواحد. والظاهر أنّه لم يرد به التفضيل.

٢- أى ثمره اختلاف التعبيرين.

والمشهور بينهم في محلّ الخلاف قولان : المجاز مطلقا ، وهو مذهب أكثر الأشاعره ، والحقيقه مطلقا ، وهو المشهور من الشيعة والمعتزله (١).

وهناك أقوال آخر منتشره ، والظاهر أنّها محدثه من إجماع كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن ردّ شبهه خصمه ، ففصّل جماعه وفرّقوا بين ما كان المبدأ من المصادر السّياله (٢) كالتكلم والإخبار وغيره ، فاشتروا البقاء في الثاني دون غيره.

وأخرى (٣) ففرّقوا بين ما لو كان المبدأ حدوثيا أو ثبوتيا (٤) ، فاشتروا البقاء

ص: ١٥٧

١- ولكن لا يبعد في أعصارنا أن يدعى أنّ الشهره في هذه الأزمنه قد استقرت على عكس ذلك.

٢- أي الجاربه الغير القارّه ، وعلى ما فسرنا بعض الأعظم أنّ المصدر السّيال هو كل مبدأ من المبادئ لا يوجد بتمام أجزائه في الخارج ، بل يوجد جزء فجزء وينعدم ، يعنى لا يوجد الجزء اللّاحق منه إلّا بعد انعدام السّابق كالتكلم ، فزيد قائم مثلا إذا تكلم به متكلم فلا يأتي بقاء زيد إلّا بعد انعدام زائها وهكذا ، ومقابله المبدأ القارّ بالذات كالقيام ، فإنّه لا يوجد في الخارج إلا مجتمعه الأجزاء مرّه واحده.

٣- أي جماعه أخرى.

٤- المراد بالحدوثي على الظاهر الفعل الذي يكون حادثا ومتجددا في كل وجود يتجدد تأثير مؤثر ، فإذا لم يتجدد تأثير المؤثر فينعدم كالضرب والمشى والكتابة وأمثال ذلك. وعلى هذا فالثبوتى ما يكون ثابتا في الوجودات اللّاحقه للوجود الأوّل بسبب تأثير واحد سابق على الجميع من دون حاجه الى تأثيرات على حده ، بل إذا وجد المؤثر أوّلا استمر وجوده حتى يجيء المزيل ككثير من الكيفيات النفسانيه من عقائد الإيمان والكفر ، ومنها الفقاهه ، بل مطلق الاعتقاد بالحكم الشرعى ولو برسم التقليد وغيرها كالمحبه والعداوه فيما يزول أسبابها ويبقى آثارها ، هذا كما أفاد بعض الأعظم في الحاشيه.

فى الأوّل دون الثانى (١).

وأخرى ، ففرّقوا بين ما طرأ الضدّ الوجودى على المحلّ ، سواء ناقض الضدّ الأوّل - كالحركة والسكون - أو ضادّه وغيره (٢) .  
فاشترطوا البقاء فى الأوّل دون الثانى .

وفصّل بعضهم (٣) ، بين ما كان المشتق محكوما عليه أو به ، فاشترط فى الثانى دون الأوّل .

والأقوى كونه مجازا مطلقا .

لنا وجوه :

الأوّل : تبادل الغير منه ، وهو المتلبّس بالمبدإ ، وهو علامه المجاز .

والثانى : أنّه لا ريب فى كونه حقيقه فى حال التلبّس ، فلو كان حقيقه فيما انقضى عنه أيضا للزم الاشتراك ، والمجاز خير منه ،  
كما مرّ مرارا .

وما يقال : من أنّ المشتقّ إنّما يستعمل فى المعنى الأخير من الثلاثه المتقدّمه ، وهو أعمّ من الماضى والحال ، واستعمال العامّ فى  
الخاص حقيقه إذا لم يرد منه الخاصّ من حيث الخصوصيه ؛ فلا مجاز ولا اشتراك .

ففيه : أنّه مناف لكلمات أكثرهم ، وكثير منهم ادّعى الإجماع على كونه حقيقه فى الحال ، ولو كان حقيقه فى ذلك المعنى  
العامّ أيضا ، للزم الاشتراك أيضا .

ومّا ينادى ببطلان ذلك ، أنّ المستدلّين بكونه حقيقه فيما انقضى عنه المبدأ ،

ص : ١٥٨

١- ذكره الوحيد فى «الفوائد» ص ٣٣٣ .

٢- أى وبين غير ما لو طرأ الضدّ الوجودى . واعلم أنّ الضدّ باصطلاح الاصولى أعمّ مما هو مصطلح عليه بين المتكلّمين فلذا قيده  
بالوجودى .

٣- وهو الشهيد الثانى فى «تمهيد القواعد» : ص ٨٥ ، وحكاه المحقّق الاصفهانى فى «هدايتة» : ١ / ٣٧٠ عن الغزالي والأسنوى .

يستدلون باستعمال النَّحاه ، فإنَّهم يستعملونه فى الماضى وفى الحال وفى الاستقبال ولا يريدون به المعنى الأعمّ جزماً.

الثالث : أنّه إذا كان جسم أبيض ثمّ صار أسوداً ، فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزماً ، وإلّا للزم اجتماع المتضادّين ، فإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه ، إطلاق على غير ما وضع له.

ويرد عليه : أنّه إنّما يسلم لو لم يكن مراد من لا يشترط بقاء المبدأ هو المعنى العامّ وإلّا فلا منافاه حينئذ ولا يلزم اجتماع الضدّين.

الرابع : أنّ لا نفهم من لفظ المشتقّ إلّا الدّات المبهمة والحدث والنسبه ، ولكن يتبادر منه حصول المبدأ فى زمان صدق التّسبه الحكميّه (1). ولا يذهب عليك أنّ هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنه المعهوده ، بل هو أعمّ من الجميع ، فلسنا ندعى دلالتّه على زمان ، كيف وقد أجمع أهل العربيّه على أنّ الدّال على الزّمان إنّما هو الفعل ، ألا تراهم أنّهم يقيّدون حدّ الفعل بأنّه ما يقترن بأحد الأزمنه الثلاثة ليخرج اسم الفاعل وما فى معناه!

ولا- منافاه بين ذلك ، وبين ما يقولون : إنّ اسم الفاعل بمعنى الحال والاستقبال يعمل عمل النّصب ، وبمعنى الماضى لا يعمل ، فإنّ مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنه فى حدّ الفعل إنّما هو بسبب الوضع.

ومرادهم فى اسم الفاعل إنّما هو بالقرينه فيكون مجازاً.

وقد يوجّه بأنّ هذا هو مقتضى الوضع الثانوى الحاصل بسبب كثره الاستعمال.

ص: ١٥٩

---

١- أى التقييده الناقصه بين الضرب وذات ما ثبت هو له ، يعنى شرط تلك النسبه أن يوجد فى زمانها معنى المبدأ تحقيقه بحيث يصدق عليه أنّه ضرب فى ذلك الحين. هذا كما فى الحاشيه.

وأما في الفعل ؛ فبمقتضى الوضع الأول ، وهو بعيد ، فإنّ غايه ما يمكن أن يدعى فيه الوضع الثانوى والتبادر من جهته إنّما هو الحال ، فتأمل ، فإنّ ذلك أيضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا ، بل المتبادر هو التلبس .

والحاصل ، أنّ تحقّق المبدأ شرط في صحّه الإطلاق حين النسبه ، كالجوامد بعينها (1) ، فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقه .

ومرادنا من هذه النسبه أعمّ من الخبريه الصّريحه أو اللّازمه للنسبه التقيديه ، فإنّ قولنا : رأيت ماء صافيا يتضمّن النسبه الخبريه ويستلزم الإخبار عن الماء بالصّفاء ، فيلاحظ حال هذه النسبه ، ويعتبر الاتّصاف بالمبدأ حين تحقّق هذه النسبه وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضى ، فهو حقيقه وإن صار في زمان التكلّم كدرا . وقد يكون كذلك في الحال ، وقد يكون في الاستقبال ، كقولك : سأشترى خمرا ، فإنّه حقيقه وإن كان ما سيشتريه لم يصر حين التكلّم خمرا .

حجّه القائلين بكونه حقيقه : أنّ المشتقّ قد استعمل في الأزمنه الثلاثه والأصل في الاستعمال الحقيقه ، خرج الاستقبال بالاتّفاق (2) وبقي الباقي .

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه كما بيّنا سابقا .

وقد استدلّ بعضهم بعد الاستدلال بذلك ، بأنّ معنى المشتق من حصل له المشتق منه ، أى خرج من القوّه الى الفعل ، فيشمل الماضى حقيقه .

ص : ١٦٠

١- ولا يخفى أنّ نحو كلام المصنّف في قياس ما نحن فيه بالجوامد كلام المدقق الشيرازى وفيه دلالة واضحة على خروج الجوامد عن محلّ النزاع في المقام ، ويظهر من جمال العلماء جريان النزاع في الجوامد أيضا ، على ما أفاده في الحاشيه .

٢- ذكره الشيخ البهائى في «الزّبده» ص ٦٠ .

وفيه : - مع أنه ينافي لاستدلالة الأول ، لأن مفاده إرادته الخصوصية لا المعنى العام - منع قد عرفته.

حجّه مشترطى بقاء المبدأ فيما لم يكن المبدأ من المصادر السيالة : امتناعه فيها ، لأنها تنقضى شيئاً فشيئاً ، فهو قبل حصول أجزائه غير متحقق ، وبعده منعدم.

والحقّ اعتبار العرف فى ذلك ، ولا ريب أنّ العرف يحكم على من يتكلّم وهو مشغول به ولو بحرف منه ، أنّه متكلّم ، ولا يضرّه السكوت القليل بمقدار التنفّس أو أزيد ، بل بمقدار شرب الماء أيضاً فى بعض الأحيان.

وحجّه من اشترط البقاء فى الحدوثى دون الثبوتى : أنّه لو كان شرطاً مطلقاً ، للزم أن يكون إطلاق المؤمن على النائى مجازاً إذ لا تصديق فى حال النوم.

وأجيب عن ذلك : بأنّ ما حصل للنفس من التصديق ، هو حاصل فى الخزانة حال النوم ، وإن لم يكن حاصلًا فى المدركه حينئذ.

وحجّه من خصّ الاشتراط بما طرأ على المحلّ ضدّ وجودى : أنّه لو لم يكن كذا ، يلزم كون إطلاق النائى على اليقظان ، والحامض على الحلو ، باعتبار النوم السّابق والحموضه السّابقه حقيقه ، وهو خلاف الإجماع ، وأيضاً يلزم أن يكون أكابر الصّحابه كفّاراً حقيقه.

وقد يجاب عن الثانى : بأنّ ذلك إنّما هو من جهه الشّرع لا اللّغه.

والحقّ : المنع فى الجميع (١) لغه وعرفاً أيضاً.

وحجّه من اشترط البقاء فى المحكوم به دون المحكوم عليه (٢) : هو أنّه لو

ص: ١٦١

١- وهذا المنع على مبنى المصنّف.

٢- راجع «تمهيد القواعد» ص ٨٥ ، وكذا «الوافيه» ص ٦٣.

اشترط فى المحكوم عليه أيضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى : (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا) (١) ، و : (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) (٢) ، ونحو ذلك ، بالنسبة الى من لم يكن زانيا أو سارقا حال الإطلاق ، بل المعتبر اتصافه فى أحد الأزمنة الثلاثة.

ووجه هذا الاستدلال ، أنهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم إرادته الحقيقة ، فيكون المشتق حينئذ حقيقته فى كل واحد من الأزمنة.

أقول : ويلزم من ذلك أن ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقته فى المستقبل أيضا.

وقد يوجه : بأن مراده حينئذ أن المحكوم عليه حقيقته فيما تلبس بالمبدإ فى الجملة ، يعنى المعنى العام السابق أو ما هو أعم منه ليشمل الاستقبال ، وكيف كان فهو باطل.

أمّا أولا- : فلأنّ هذا الكلام مبنى على أنّ المراد بالحال وأخويه فى محلّ النزاع ، هو حال النطق وما قبله وما بعده ، وقد عرفت خلافه.

وأما ثانيا : فلأنّ المشتقّ كونه حقيقته فى الحال مع الخصوصيّة ممّا لا خلاف فيه ، وإن كان محكوما عليه ، فلو جعلناه حقيقته فى القدر المشترك أيضا للزم الاشتراك ، والمجاز أولى منه ، وكونه محكوما عليه قرينه للمجاز ، مع أنّ الاستدلال بها على من لم يتلبس بعد حين الإطلاق (٣) أو لم يوجد أيضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات الشفاهية ، فإنّ تلك الخطابات لا تثبت إلّا أصل التكليف.

وأما خصوص تكليفنا فإنّما يثبت بدليل خارج ، كالإجماع وغيره.

ص : ١٦٢

١- النور : ٢.

٢- المائدة : ٣٨.

٣- كما ذكر فى كلام المستدل.

وأما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان أصلا وعدم اعتبار حال النطق ، فلا إشكال ، إذ المراد أن المتلبس بالزنا أو السيرة مثلا- حكمه كذا ، سواء كان تلبسه حال النطق أو قبله أو بعده ، ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإن طال المدّة ، لأن إجراء الحكم ثابت حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدلّة.

### تتميم : في مبادئ المشتقات

ينبغي أن يعلم أنّ مبادئ المشتقات مختلفه ، فقد يكون المبدأ حالا كالضارب والمضروب ، وقد تكون ملكه ، وقد يعتبر مع كونه ملكه كونه حرفه وصنعه مثل : الخياط والنجار والبناء ونحوها ، وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكه والحرفه كالفارئ والكاتب والمعلم ، والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كلّ منها ، فالذي يضرّ بالتلبس في الملكه هو زوالها بسبب حصول النسيان ، وفي الصنعه الإعراض الطويل بدون قصد الرجوع.

وأما الإعراض مع قصد الرجوع - ولو كان يوما أو يومين ، بل وشهرا أو شهرين أيضا مع إرادته العود - فغير مضرّ. ويصدق على من لم ينس ، ومن أعرض وقصد العود في العرف أنّه متلبس بالمبدأ فيهما ، وإن طرأ الضدّ الوجودى لأصل ذلك الفعل أيضا.

وأما في الأحوال فالتلبس فيها أيضا يختلف في العرف ، فأما في المصادر السيّاله ، فيكفي الاشتغال بجزء من أجزائه ، وأما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهره والباطنه ، فالمعتبر بقاء نفس الصفات.

وقد اختلط على بعض المتأخرين (1) ، واشتبه عليه الأمر وأحدث مذهبا في

ص: ١٦٣

---

١- قيل المراد بالبعض هو الفاضل التونى على ما نقل ، وقيل أنّه الوحيد البهبهاني. والذي يبدو لى أنّه للأوّل وذكر عين العبارات من قوله : ان اطلاق المشتق ... الخ ، الى ... على ما فى كتب اللغه. فى «الوافيه» فى أولى صفحاتها فى بحث المشتق ص ٦٣.



التفصيل ، فقال : إن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقه إن كان اتّصاف الذات بالمبدأ أكثريا ، بحيث يكون عدم الاتّصاف بالمبدأ مضمحلاً في جنب الاتّصاف ، ولم يكن الذات معرضا عن المبدأ وراغبا عنه ، سواء كان المشتق محكوما عليه أو به ، وسواء طرأ الضدّ الوجودى أو لا- لأنّهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور من دون نصب القرينه ، كالكتاب والخياط والقارئ والمتعلّم والمعلّم ونحوها ، ولو كان المحلّ متصفا بالضدّ الوجودى كالتوم ونحوه.

والقول بأنّ الألفاظ المذكوره ونحوها ، كلّها موضوعه لملكات هذه الأفعال ؛ ممّا يابى عنه الطبع السليم فى أكثر الأمثله ، وغير موافق لمعنى مبادئها على ما فى كتب اللغه ، انتهى(١).

وبعد ما حقّقنا لك ، لا يخفى عليك ما فيه.

إذا تحقّق ذلك فنقول : إنّ ما جعلوه ثمره النزاع من مثل كراهه الجلوس تحت الشجره المثمره ، ينبغى التأمّل فى موضع الثمره منها ، فإنّ المثمره يجوز أن يكون المبدأ فيها هو الملكه ، فإنّ للشجره أيضا يتصوّر نظير ما يتصوّر للإنسان ، وعلى هذا فلا يضرّ عدم وجود الثمره بالتلبس بالمبدأ فيها إلّا أن يحصل للشجره حاله لا يحصل معها الثمره أصلا بالتجربه ونحوها ، شبيه النسيان للإنسان ، ويجوز أن يكون هو الحال.

والحال أيضا يحتمل معنيين : أحدهما : صيرورته ذا ثمره مثل : أغدّ البعير(٢).

والثانى : المعنى المعهود الحالى.

فعليك بالتأمّل والفرقه فى كلّ موضع يرد عليك.

ص: ١٦٤

١- كلام صاحب «الوافيه» فيها ص ٦٤.

٢- أى صار ذا غده فهو مغدّ ، والغداد جمع غدد وهو طاعون الإبل.

وفيه مقصدان :

### المقصد الأول : فى الأوامر

#### قانون : معنى الأمر

الأمر على ما ذكره أكثر الاصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء. والأولى اعتبار العلوّ مع ذلك كما اختاره جماعه (١)، وسنشير اليه فى آخر المبحث (٢).

والمراد بالعالى من كان له تفوّق يوجب إطاعته عقلا أو شرعا.

وقيل : هو الطلب من العالى.

وما قيل : باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك ، بعيد لعدم تبادرها ، المجاز خير من الاشتراك ، والاستعمال أعمّ من الحقيقه.

وظنّى أنّ من يقول بأنّ الأمر - أعنى المركّب من (أم ر) حقيقه فى الوجوب ، هو ممّن يقول بالقول الأوّل ، ولا بدّ أن يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحى معناه

ص: ١٦٥

---

١- اشتراط العلو أو الاستعلاء أو عدم اشتراط شىء منهما محلّ خلاف بين الاصوليين ، وتفصيل هذه الأقوال وأدلّتها فى «المحصول»: ١ / ١٩٨ - ١٩٩.

٢- فى آخر هذا القانون عند قوله : واعلم أنّ ما ذكرنا من الصور الثلاث يجرى فى لفظ (أم ر).

العرفى ، إذ الاستعلاء ظاهر فى الإلزام ، إذ لا معنى لإظهار العلوّ فى المنسوب ، وإدعائه كما لا يخفى ، وهو الأظهر عندى (١) للتبادر وللآيات والأخبار مثل : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) الخ (٢) و : (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (٣) ، و : «لو لا أن أشقّ على أمتى لأمرتهم بالسواك» (٤) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم لبريره بعد قولها : أتأمرنى يا رسول الله؟ حيث طلب صلى الله عليه وآله وسلم مراجعتها إلى زوجها : لا ، بل إنما أنا شافع (٥).

فكلّ ما ثبت كونه أمرا وصدق عليه هذا المفهوم ، يستفاد منه الوجوب ، لأنّ كون المشتقات من هذا المبدأ حقيقه فى الوجوب ، وكون المبدأ أعمّ كما ترى ، فالوجوب مأخوذ فى مفهوم الأمر.

فالتعريف الأوّل مناسب لمعناه العرفى المتبادر منه ، ومن يقول بعدم إفادته الوجوب ولا يأخذ الوجوب فى مفهوم الأمر ، فهو إمّا ممّن يقول بأنّ الأمر هو الطلب من العالى لا من حيث إنّه مستعمل ، وقد عرفت بطلانه ، أو يأخذ الاستعلاء فى مفهوم الندب أيضا ويجعله أعمّ من الندب ، وستعرف بطلانه.

ص: ١٦٦

١- بل عند جماعه من المحققين كما عن العلّامة فى «التهذيب» ص ٩٦ والكرخى وأبى بكر الرّازى والفخرى ، ووافقهم الشيخ البهائى كما فى «الزبده» ص ١١٣ ومن تبعه ، خلافا للشهيد فى «التمهيد» ص ١٢١ والحاجبيين ، وذكر فى «التمهيد» فى القاعده ٣١ ، الأقوال فى المقام.

٢- النور : ٦٣.

٣- الاعراف : ١٢.

٤- «من لا يحضره الفقيه» : ١ / ٣٤ الحديث ١٢٣ ، «الوسائل» : ٢ / ١٧ الحديث ١٣٤٦.

٥- «صحيح البخارى» : ٧ / ٦٢ ، «سنن ابن ماجه» : ١ / ٦٧١ الحديث ٢٠٧٥ ، «الذريعه» : ١ / ٥٨.

واحتج (١) من قال بعدم إفاده لفظ الأمر الوجوب: بتقسيم الأمر الى الواجب والتدب. وهو لا يستلزم كونه (٢) حقيقه فيهما ، إذ لو أريد أنّ الأمر الحقيقي ينقسم ، فهو غير مسلّم ، وإن أريد الأعمّ ، فلا- ينفع ، مع أنّه ينقسم الى ما ليس بحقيقه فيه اتّفاقا ، كالتمسّخ والتعجيز ونحوهما (٣).

وكذلك الكلام في قولهم : إنّ المندوب طاعه ، والطاعه فعل المأمور به ، فإنّ الطاعه إمّا فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب ، لا فعل المأمور به الحقيقي فقط ، وإن أريد الأعمّ من المأمور به الحقيقي ، فلا يجديهم نفعاً.

ولمّا كان العالى قد يطلب الشىء ولكن لا على سبيل الاستعلاء ، كالمندوب ، فإنّه إرشاد وهدايه ، ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء ، فلا بدّ أن يميّز بين أقسام طلبه بالتمييز بين الألفاظ التى يطلب بها حتّى يعلم أيّها أمر وأيّها ندب وإرشاد.

وقد ظهر لك ، أنّ الطلب إذا كان بما يشقّ من أصل الأمر كقوله : آمر ك بكذا ، أو أنت مأمور بكذا ، ونحو ذلك ، يفيد الوجوب وهو أمر حقيقه.

وأما إذا كان الطلب من العالى بغير ما يشقّ من لفظ الأمر ، كالصّيح الموضوعه للطلب مثل : افعل وأخواته (٤) ، ورويد وأخواته (٥) ، فهو الذى جعله الأصوليون

ص: ١٦٧

١- أولى الحجّتين للحاجيين وأشار إليه الآمدى أيضا.

٢- أى كون التقسيم المذكور أو الاحتجاج المذكور.

٣- كالإرشاد وغيره وهى وان كانت من معانى افعال ، إلّا ان افعال أيضا من جمله مصاديق لفظ الأمر.

٤- والمراد بأخواته شيثان : أحدهما : الأمر بالصيغه من سائر المباني المجرّده ثلاثيه ورباعيه ، وكذلك المزيده. وثانيهما : الأمر الغائب سواء كان معلوما أو مجهولا.

٥- يحتمل أن يكون المراد من أخواته هو أسماء الأفعال القياسيه كترال مثلا لكون نفس رويد من السماعيه أو يكون المراد منها غير رويد من أسماء أفعال ، سواء كان قياسيا أو سماعيا نحو صه وحيهل ونحوهما.

أصلا على حده ، ومحلّ نزاع برأسه.

فتزاعهم فى دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصوّر على صور :

إحداها : أنّ العالى إذا طلب شيئا بهذا اللفظ ، هل يفهم منه الإلزام والحتّم الذى يستلزم مخالفته الدّم والعقاب اللذين هما لازم مخالفه السافل للعالى حين الإلزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقه فى ذلك ، أو مطلق الرّجحان ، أو غير ذلك؟

وثانيها : أنّ هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينه ، هل تفيد الإلزام والحتّم أم لا ، مثل أن يسمع لفظ : افعل ، من قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلّم والمخاطب ، فهل يفهم منه الإلزام ، ثم يعرف الدّم واللّوم على التّرك وعدمهما بعد معرفه حالهما أم لا؟

وثالثها : الصّوره بحالها ، ولكنّه [لكنّها] هل يفهم منه [منها] الإلزام من العالى المستحقّ تاركه اللّوم والعقاب أو لا؟

وبعباره اخرى : هل يفهم منها أنّ القائل بها شخص عال أو جب الفعل على المخاطب أم لا؟

ومرجع الأولى الى الثانيه ، إذ الّذى ظهر من الصّيغه هو مجرّد الحتم والإلزام ، وحصول الدّم والعقاب على التّرك إنّما هو من لوازم خصوص المقام.

وعلى هذا فيمكن إجراء التّزاع فى الصّيغه إذا صدرت عن السافل والمساوى أيضا ، فإنّ طلبهما أيضا قد يكون على سبيل الحتم واللّزوم ، وقد يكون غير ذلك من المعانى.

وعلى هذا فما استدللّ به بعض القائلين (١) بكونها حقيقه في الندب ، من أنّ الفرق بين الأمر والسؤال ليس إلّا تفاوت رتبة الطالب ، فالجواب شيء زائد ، والسؤال إنّما يدلّ على الندب ، فكذا الأمر (٢).

فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت (٣) ، ثمّ تسليمه هو : أنّ النزاع إنّما هو في الصيغه ، والقائل بكونها للجواب يقول به في السؤال أيضا ، يعنى به الحتم والإلزام ، غايه الأمر أنّ حصول الدمّ والعقاب ثمّه يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه.

والحاصل ، أنّ صيغه افعال مع قطع النظر عن القرائن ، تفيد الوجوب اللغوي ، وبضميمه المقام يتمّ الوجوب الاصطلاحي ، وهذا هو مراد القائل بكونها حقيقه في الوجوب.

نعم ، يمكن الفرق بين الصورتين الأوليين بإمكان المناقشه في الصوره الأولى ،

ص: ١٦٩

١- إنّما أتى بكلمه البعض لأدّ منهم من اكتفى بحديث الاستطاعه حاملا- لها على المشيّه لا- على القدره ، ومن هذا البعض القائلين بالندب كأبي هاشم من العامه ومن وافقه كما في «شرح العضد» : ١ / ١٩١ و «شرح المختصر» : ٢ / ٧٩ ، وعن أبي على أيضا كما في «الذريعه» : ١ / ٥١ ، وقد ذهب إليه كثير من المعتزله وجماعه من الفقهاء ، ومنهم من نقله عن الشافعي كما ذكر الغزالي في «المستصفي» : ١ / ٢٥٨ ، وقد صرح الشافعي في كتابه «أحكام القرآن» بتردد الأمر بين الندب والوجوب وقال : إنّما أوجبنا تزويج الأيم لقوله تعالى : (فَلَا تَعْضَلُوهُنَّ) البقره : ٢٣٢. وقال : لم يتبين لى وجوب إنكاح العبد لأنه لم يرد فيه النهي عن العضل ، بل لم يرد إلّا قوله تعالى : (وَأَنْكِحُوا الْأَيَامَى) النور : ٣٢. فهذا أمر وهو محتمل للوجوب والندب ويبدو أنّ إحدى النسبه للشافعي لأحد قوليّه.

٢- «المحصول» : ١ / ٢٣٥ ، «منهاج الاصول» : ٧٥.

٣- قد عرفت في تعريف الأمر بطلب الفعل بالقول استعلاء من العالى ، أنّه يعتبر فيه مع علو القائل ، صدور الطلب من استعلاء ، ولا يعتبر شيء من ذلك في السؤال.

بأنّ الدّلاله على الإلزام لعلّه يكون من جهه أنّه صدر عن العالى ، فلا يتمّ القول بالدّلاله على الإلزام لغه فى السّؤال أيضا.

ولا يظهر من ذلك حال الصّيغه إذا صدرت عن السّائل أنّها حقيقه فيه أو مجاز ، فاستدلّ لهم فى دلاله الصّيغه على الوجوب بدمّ العقلاء على الترك إذا قال السيّد لعبده : افعل ، ولم يفعل - كما سيجىء - ليس على ما ينبغى . اللهمّ إلّا أن يجعل النزاع فى خصوص الصّيغه إذا صدرت عن العالى ، وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالتدب أيضا .

وأما على الصّوره الثالثه ، فلا يرد السّؤال المتقدّم أصلا ولا يتمشّى الجواب المتقدّم قطعا ، كما لا يخفى .

والفرق بين الصّورتين ، هو أنّ حصول الدّم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ فى الصّوره الاولى ، وداخل فيه فى الصّوره الأخيره ، فلا بدّ أن يكون افعل - مثلا - حقيقه فى كلّ من الأمر والسّؤال ، والالتماس إذا أراد كلّ منهم اللّزوم والحتم على الصّوره الأولى ، وحقيقه فى الأمر فقط على الصّوره الأخيره ، فيكون استعماله فى الالتماس والسّؤال مجازا .

والذى يترجّح فى النّظر القاصر هو الصّوره الأخيره ، وإن لم يساعدها تحرير محلّ النزاع فى كلام كثير منهم .

واعلم أنّ ما ذكرناه من الصّور الثلاث يجرى فى لفظ (أم ر) أيضا ، والكلام فيه الكلام فى الصّيغه بعينه .

ويظهر الثمره فى كون هذا اللفظ من الملتمس والسّائل مجازا أو حقيقه أيضا .

وعليك بالتأمّل فيما ذكرنا والتحفّظ به ، فإنّ كلام القوم هاهنا مشوّش فرّما وقع الاشتباه بين المادّه والصّيغه ، وربّما حصل الخلط وعدم التميّز بين الصّور المتقدّمه ، والله الهادى .

اختلف الاصوليون فى صيغه افعل وما فى معناه على أقوال (١) :

المشهور بين الاصوليين أنه حقيقه فى الوجوب لغه. وذهب جماعه (٢) : الى أنها حقيقه فى الندب ، وقيل : بالاشتراك (٣) بينهما معنى. وعلم الهدى رحمه الله ، بالاشتراك بينهما لفظا لغه ، وبكونها حقيقه فى الوجوب فى عرف الشارع (٤). و : توقّف بعضهم فى الوجوب والندب (٥). وقيل : بالاشتراك بينهما والإباحه لفظا (٦) ، وقيل : معنى. وهاهنا مذاهب آخر ضعيفه (٧).

ص: ١٧١

١- نقل بعضهم أنّ الأقوال وصلت الى سبعة عشر ، ولكن المذكور فى المصنّفات عشره ، وهى السّبعه المذكوره فى المتن. والقول باشتراكها لفظا بين الوجوب والندب مطلقا لغه وشرعا. والقول بأنّها مشتركه فيها ، والاباحه والتهديد ، والقول بأنّها حقيقه فى الطلب لغه وفى الوجوب فقط شرعا. واقتصر على ذكر ثمانية فى «المعالم» ص ١١٦.

٢- الى هذا ذهب جماعه من الفقهاء والمتكلمين وكذا الشافعى وأبى هاشم كما فى «شرح العضد» : ١ / ١٩١ نقل عنه ، ونقل أيضا ما يفضى الى القول الآخر.

٣- منّا جماعه كالعلّامه فى «البدايه» : ص ٩٣ و «النهايه» : ١ / ٤٠٢ وتلميذه فى «المنيه» والتونى فى «الوافيه» : ص ٦٨ ، ومنهم جماعه كما صرّح فى «النهايه».

٤- «الذريعه» : ١ / ٥٣.

٥- وهو المحكى عن الأشعرى والقاضى أبى بكر كما فى «المنخول» : ص ١٠٥ ، و «شرح العضد» : ص ١ / ١٩٢ ، والآمدى حيث قال : (وهو الأصح) «الإحكام» : ٢ / ٣٦٩ ، والغزالى وغيرهم.

٦- حكاه الاسنوى دون أن يسمّى قائله : «التمهيد» : ٢٦٨.

٧- كالقول بوضعها للإباحه خاصه ، والقول بالاشتراك اللفظى بين الأحكام الخمسه على ما نقل وغيرهما.



والأقرب (١) الأوّل للتبادر عرفا ، ويثبت فى اللغه والشّرع بضميمه أصاله عدم التّقل.

لا يقال : أنا لا نفهم (٢) من الصيغه غير طلب الفعل ، ولا يخطر ببالنا التّرك فضلا عن المنع منه ، فإنّ معنى الوجوب وغيره ، أمر بسيط إجمالى ، وهو الطّلب الحتمى الخاص (٣) ، ولكنّه ينحلّ عند العقل بأجزاء ، كسائر الماهيات المركّبه ، كالإنسان والفرس وغيرهما.

فهذا الطّلب البسيط الإجمالى الخاصّ إذا تحلّل عند العقل ، ينحلّ الى طلب الفعل مع المنع من التّرك ، فانظر الى العرف ، ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده : افعل كذا ، فلم يفعل ، عدّ عاصيا وذمّه العقلاء للتّرك (٤) ، وإن لم يكن هناك قرينه تدلّ على الوجوب.

وما يتوهم من منافاه ذلك (٥) لاستعمال الشّارع إياها متعلّقا بأمر كثيره ،

ص: ١٧٢

١- الى الاعتبار او الى القواعد او الى الذهن.

٢- وهذا الاشكال هو صريح عبارته «الوافيه» : ص ٦٨ ، ذكره فى مقام الاحتجاج على مختاره من وضع اللفظ بإزاء القدر المشترك.

٣- القيد إمّا توضيحي أو احترازي ، بأن يكون غرضه من الوجوب هو الشرعى ، أعنى ما يستحقّ فاعله الثواب وتاركه العقاب ، فيكون القيد مخرجا للوجوب اللغوى ، أعنى عدم الرضا بالتّرك أو بالعكس.

٤- وقد ذكر فى «الذريعه» : ص ٥٥ إلى أنّ من ذهب إلى وجوب الأمر بطريق اعتباريه وطرق سمييه وهى على ضربين قرآنيه وأخباريه ، فأما الطريق الاعتباريه فأولها قولهم : السيّد إذا أمر غلامه ... الخ كالمثال المذكور فى المتن. وهذا المثال قد ذكر مثله فى «المعارج» : ص ٦٤ و «الوافيه» : ص ٧٠ ، و «المعالم» : ص ١١٩.

٥- وهذا من جمله أدلّه «الوافيه» على الوضع للطلب راجعه هناك ص ٦٩ ، وقد أخذه المصنف معرضا لتوهم منافاته لدليل المختار ، ثم دفعه.

بعضها واجب وبعضها مندوب ، مثل قوله : اغتسل للجمعه وللزياره وللجنابه ولمس الميّت وغير ذلك.

مدفوع : بأنّه لا يتصوّر في ذلك قبح إلّا لزوم تأخير البيان عن وقت الخطاب ، سيّما فيما له ظاهر ، وقبحه ممنوع. وكون ذلك في كلّ المواضع موضع الحاجه ، سيّما موضع معرفه الوجه واعتقاد أنّ هذا واجب وذلك مندوب ، أيضا غير ظاهر.

والحاصل ، أنّ الدليل قام على تعيين الحقيقه ، ولا مانع من استعماله في المعنى المجازى وهو عموم المجاز بقرينه من خارج ، ولا يجب وجود القرينه في اللفظ ، وكذلك استعمال الصيغه في المندوبات فقط بدون قرينه في اللفظ.

وقد استدلل أيضا : بآيات منها قوله تعالى : (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ) (١) الخ. هدد سبحانه مخالف الأمر وحذره من العذاب ، وهو يفيد الوجوب. وما ذكرنا هو مدلول السياق لا صيغه ليحذر ليستلزم الدّور. والمصدر المضاف (٢) يفيد العموم حيث لا عهد ، فلا يرد أنّ الأمر لا عموم فيه ، والعموم الأفرادى لا المجموعى (٣) ليرد التّقض بترك مجموع المندوبات لكونه معصيه وكلّ واحد منها على البدليه لا السّاليه الكليه (٤) ، بمعنى : لا- يأتون بشيء من أوامره ليرتفع بالموجبه الجزئيه فيلزم عدم العقاب على بعضها ، والأولى أن يقال : المراد بالأمر ، الطبيعه الكليه ، وهو مستلزم للعموم لوجودها في ضمن كلّ فرد.

ص: ١٧٣

١- النور : ٦٣.

٢- وهذا جواب على الايراد الثانى الوارد فى المقام ، ويتبعه أيضا إیرادات خمسہ ، تلاحظها من سياق الكلام.

٣- وهذا جواب على الايراد الثالث الوارد فى المقام.

٤- وهو الايراد الرابع.

وكيف كان (١)، فهذه الآيه إنّما تدلّ على وجوب الأمر الشرعى لا الوجوب لغه ، وأيضاً لا تدل (٢) على دلالة الصيغ على الوجوب ، بل الأمر.

وما قيل (٣) : من أنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه ، والتّهديد على مخالفه ما صدق عليه الأمر من الصيغ.

ففيه ما لا يخفى ، إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصيغه إذا كان الطّلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب. وأما إذا أريد منها مجرّد الندب أو الإرشاد أو الأذن أو غير ذلك ، فلا يصدق عليه أنّه أمر.

والحاصل ، أنّ قولهم فى تعريف الأمر مطابقاً لمعناه العرفى طلب بالقول على سبيل الاستعلاء ، أو طلب بالقول من العالى ، يعتبرون فى ذلك حيثه العلوّ سيّما فى التعريف الأوّل ، وهو مستلزم للوجوب عرفاً ، ولا ريب أنّ صيغه افعال الصادره عن العالى ليس يعتبر فيها الاستعلاء فى جميع موارد استعمالها ، فكيف يقال باستلزام دلالة الأمر على الوجود ، دلالة الصيغه المطلقة عليه حتّى يجدى فى المواضع الخاليه عن القرينه التى هى محطّ نظر الاصولى.

وأيضاً فعلى هذا فلا معنى للنزاع فى دلالة صيغه افعال على الوجوب ، ويكفى فى ثبوت ذلك إثبات دلالة لفظ الأمر عليه ، وهو كما ترى خلاف ما اتّفقت عليه كلمه الأصوليين.

ص: ١٧٤

١- هذا خامس الايرادات على الدليل بمنع كليه الكبرى.

٢- هذا سادس الايرادات.

٣- أى فى دفع الايراد المذكور ، والقائل به هو الفاضل الجواد ، كما فى «شرح الزبده».

- والتحقق - أنّ لفظ الأمر حقيقه فى الطّلب الاستعلائى على سبيل الوجوب ، وهو المتبادر منه عرفا ، وصيغه افعل كثيرا ما تستعمل فى غير هذا المعنى ، فكون الأمر حقيقه فى الوجوب لا- يستلزم كون افعل حقيقه فيه ، ولذلك أفرّدوا البحث فى كلّ منهما. فما اخترناه من كون الصّيغه للوجوب إنّما هو للتبادر فى الصّيغه لا من أجل كونها مصداقا للأمر ، وإنّ كُنّا نقول بكون الأمر أيضا حقيقه فى الوجوب ، لما دللنا عليه سابقا. ومما ينادى بذلك قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لو لا أن أشقّ على امتى لأمرتهم بالسّواك» (١). فإنّ طلبه صلى الله عليه وآله وسلم للسّواك بصيغه افعل فى غاية الكثرة.

وأما ما يقال : إنّّه لا بدّ من تضمين (٢) الإعراض ونحوه ليكون متعلّقا بكلمه المجاوزه ، فهذا لا يدلّ إلّا على التهديد على المخالفه على سبيل الإعراض والتولّى ، وهو يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضا.

ففيه : أنّ ذلك ليس إلّا من جهه صحّحه التركيب النحوى ، ولا يشترط فى ذلك اعتبار التولّى كما لا يخفى ، ومنها قوله تعالى : (ما مَنَعَكَ أَلَّا تَشْجُدَ إِذْ أُمِرْتَكَ) (٣). فإنّ الاستفهام إنكارى لاستحالته على الله (٤) ، وهو يفيد التهديد ، والتهديد لا يجوز إلّا على ترك الواجب ، وهذه الآيه أيضا لا تدلّ إلّا على دلالة الأمر على الوجوب ، بل وخصوص أمر الشّارع ، إلّا أن يقال : المراد به قوله تعالى : (اشْجُدُوا) قبل هذا ، وإنّ المتبادر من التعليل هو كون العله مخالفه الأمر من حيث إنّّه أمر ، لا من حيث هو أمره تعالى ، فتأمّل.

ص: ١٧٥

١- «الوسائل» ابواب السواك كتاب الطهاره باب ٣ ح ١٣٤٦.

٢- هنا اشاره الى سابع الايرادات.

٣- الاعراف : ١٢.

٤- ردّه صاحب «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦١٣.

وما يتوهم (١) من أنّ التهديد لعلّه من جهه اكتناف الصّيغه بقرينه حالتيه تدلّ على الوجوب لا- من جهه دلالة نفس الصيغه ، يدفعه أصاله عدمه.

لا- يقال : أنّ هذا إنّما يتمّ لو ثبت اتّحاد عرفنا مع عرف الملائكه ، لأنّ حكاية أحوال كلّ أهل لسان الآخرين إنّما تصحّ من الحكيم إذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر.

وما يقال أيضا : إنّ الاستفهام تقريريّ لإتمام الحجّيه ، فالغرض إقرار إبليس باستكباره ، وإنّ المخالفه إنّما كانت من جهه الاستكبار حيث قال : (أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ) (٢) وهذا يتمّ إذا كان الأمر للندب أيضا.

ففيه (٣) : أنّ الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله ، بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبه الى الله الى محض المخالفه التبعيه الغير المقصوده بالذات ، المتولّده من المخالفه الحاصله من الحميه والعصبيّه ، وهذه شىء ربّما يعدّ من تبعها نفسه في عداد المقصّرين فافهم.

ومنها : قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ) (٤) ذمهم سبحانه على مخالفه الأمر. واحتمال كون الذم على ترك الأمر مشاقّه وتكديبا خلاف الظاهر ، وقوله تعالى بعد ذلك : (وَيْلٌ يَوْمَئِذٍ) (٥) الخ. لا يدلّ على ذلك ، لجواز ذمهم على

ص: ١٧٦

١- وقد ذكر في «المعالم» ص ١٢٥ على نحو الاعتراض.

٢- الاعراف : ١٢ ، ص : ٧٦.

٣- وفيه ردّ على المصنّف في «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦١٣ وفي «الفصول» : ص ٦٦.

٤- المرسلات : ٤٨.

٥- المرسلات : ٤٩.

الجهتين إن كانوا هم المكذّبين ، واختصاص الذمّ بهم والويل للمكذّبين إن كانوا غيرهم ، واحتمال ثبوت القرينه على الوجوب ينفيه الأصل.

واحتجّ من قال بكونها حقيقه في النّذب : بما مرّ في القانون السّابق (١) ، ويقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «وإذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم» (٢). فإنّ الردّ الى مشيئتنا يفيد النّذب.

وفيه : أنّ الاستطاعه غير المشيئيه ، بل لعلّ ذلك يفيد الوجوب ، مع أنّ بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقه في النّذب ، وإلّا لما احتاج الى البيان ، ولو سلّم جميع ذلك فإنّما يدلّ على أنّ أمر الشارع كذلك ، لا لأنّ الأمر في اللّغه كذا.

والكلام في عدم دلالاته على حكم الصّيغه نظير ما مرّ (٣).

حجّيه القول بكونها حقيقه في الطّلب مضافا الى ما مرّ (٤) في أوائل القانون مع جوابه (٥) : أنّ الحقيقه الواحده خير من الاشتراك والمجاز ، لو قيل بوضعها لكلّ منهما على حده أو لأحدهما فقط.

وجوابه : أنّ المصير الى المجاز في النّذب لدلاله الدليل الذي قدّمناه ، وإنّه خير من

ص: ١٧٧

---

١- من الاستدلاليين والاتحاد مع السؤال بأنّه لا فرق بين الأمر والسؤال إلّا تفاوت الرتبه والسؤال للنّذب فكذا الأمر.

٢- بحار الانوار : ٢٢ / ٣١.

٣- كما في آيه فليحذر في ردّ الشارح الجواد من أنّ الظاهر هو ماده الأمر وليس صيغته ، وكون كل صيغه مصداق ماده مردود كما مرّ سابقا.

٤- في أوّل القانون ، يعنى الوجهين اللذين أوردهما في طى التمسك بالتبادر للقول المشهور ، وهو كونه حقيقه في الوجوب ، أحدهما قوله : لا يقال إنّنا لا نفهم من الصيغه غير الطلب. وثانيهما قوله : وما يتوهم من منافاه ذلك ... الخ.

٥- راجع «المعالم» ص ١٢٩ في القدر المشترك.

الاشتراك بينه وبين الوجوب ، مع أنّ المجاز لازم على ما ذكروا أيضا إذا استعمل في كلّ من المعنيين بقيد الخصوصية ، مع أنّ لزوم المجاز حينئذ أكثر ، لأنّ المجاز على المختار مختصّ بالنسب إلّا أن يقال بالتساوى من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضا ، وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما توهمه صاحب «المعالم» (١).

حجّه الاشتراك اللفظي بينهما لغه : الاستعمال فيهما ، والأصل فيه الحقيقة ، وقد عرفت أنّ الاستعمال أعمّ منها ، ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط.

وحجّيه الدلالة على الوجوب شرعا : احتجاج بعض الصّحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير تكبير ، وإجماع الإمامية على ذلك (٢).

والأول مدفوع : بأنّ الظاهر أنّ استدلالاتهم من جهة دلالة لغه والأصل عدم طرؤ وضع جديد ، والإجماع لو سلّم ، فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللّغه أيضا.

وقد يستدلّ على ذلك (٣) : ببعض الآيات والأخبار مثل قوله تعالى : (وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَأِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) (٤). فإنّ امتثال الأمر طاعة ، وترك الطاعة عصيان.

وفيه : منع كليه الكبرى (٥) ، مع أنّه لو تمّ ذلك لتمّ في الدلالة عليه لغه أيضا ، ولا اختصاص لذلك بالشرع ، إذ الواجب ليس إلّا ما يعدّ تاركه عاصيا. ومثل قوله

ص : ١٧٨

١- ص ١٣٢ حيث قال : إنّ الاستعمال في القدر المشترك إن وقع فعلى غايه الندره والشذوذ.

٢- اجماع الاماميه على دلالة الأمر على الوجوب شرعا.

٣- كما فعل في «الوافيه» ص ٧١.

٤- الجن : ٢٣.

٥- لصدق السالبة الجزئية التي هي نقيضها ، أعني بعض ترك الطاعة ليس بعصيان كالمندوب ، وصغرى القياس هو التخلف عن الأمر هو ترك الطاعة.

تعالى : (أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ) (١). مضافا الى الآيات الدّالة على مذمّه من لم يطعهم ، مثل : (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) (٢). ومثل الأخبار الدّالة على وجوب إطاعه الأئمة عليهم السلام ، وأنّ إطاعتهم مفترضة وهى كثيرة.

وفيه : أنّ الطّاعة هو الانقياد للأمر والإذعان بما يحكم ، إن واجبا فواجب ، وإن ندبا فندب.

والحاصل ، أنّنا لا نسلم دلالة هذه الآيات والأخبار إلّا على عدم جواز المخالفة ، وهو لا يستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغته افعل وما فى معناها ، مع أنّ الظاهر أنّ المراد من الأخبار أنّهم عليهم السلام أحقّ بالاتباع من الجبت والطاغوت وأشيعهما كما قيل ، والاتباع أعمّ من المدعى كما لا يخفى.

حجّه التوقّف (٣) : عدم ثبوت كونها حقيقه فى شىء ، لأنّ الطريق منحصر فى النقل ، والآحاد منه لا يفيد العلم ، والمتواتر منه مفقود ، لأنّ العاده تقضى بالاطّلاع لمن يبحث ويجتهد ، وليس ، فليس.

والجواب : منع اشتراط العلم أوّلا ، بل يكفى الظنّ. ومنع الانحصار ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الأدلّه.

ويظهر حجّه الباقيين (٤) ، بملاحظه ما ذكرنا ، وكذا جوابه.

ص : ١٧٩

١- النساء : ٥٩.

٢- النساء : ٨٠.

٣- كما فى «المعالم» : ص ١٣٧.

٤- كالقائلين فى الاشتراك اللفظى بين ثلاثه أشياء ، وبالقدر المشترك بين الثلاثه ، وأنّها مشتركه بين الأمور الأربعه.



قال في «المعالم» (١): يستفاد من تتبع تضاعيف أحاديثنا المرويّه عن الأئمّه عليهم السلام ، أنّ استعمال صيغه الأمر في النذب كان شائعاً في عرفهم ، بحيث صار من المجازات الرّاجحه المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقه عند انتفاء المرجح الخارجى ، فيشكل التعلّق فى إثبات وجوب أمر بمجرّد ورود الأمر به عنهم (٢) ، وتبعه بعض من تأخّر عنه ، كصاحب «الذخيره» (٣).

ويرد عليه : أنّ هذا إنّما يصحّ إذا ثبت استعمالهم فى النذب بلا- قرينه حالیه أو لفظیه ، ونفهم إرادته النذب من دليل آخر ولم يثبت.

وأيضاً قد عرفت أنّ المجاز الرّاجح رجحانه إنّما هو مع قطع النظر عن الوضع ، وأمّا معه فمساواته مع الحقيقه ممنوع إلّا إذا غلب فى المجاز ، بحيث يصير وضعاً جديداً ، فيصير حقيقه فى المعنى الثانى ، وأنّى له بإثباته فيما نحن فيه ، مع أنّه لم يدّعه أيضاً. والحاصل ، أنّ مجرّد كثره الاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب الخروج عن الحقيقه وإن كان الاستعمال فى غايه الكثره ، بل وأكثر من استعماله فى الحقيقه

ص: ١٨٠

١- فى بحث الأوامر تحت عنوان فائده ص ١٤٠. وقد علّق الوحيد على هذا بقوله : وفيه نظر ، لأنّ الأصل البقاء على المعنى اللغوى حتّى يثبت خلافه وبمجرّد كثره الاستعمال لا يثبت. كما فى «الفوائد» ص ١٥٨.

٢- فى نسخه «المعالم» منهم عليهم السلام.

٣- ومن المواضع التى سلك فيها هذا المسلك فى بحثه فى وجوب غسل المسّ حكى عنه فى «الحدائق» : ١ / ١١٥ ، وطعن عليه أشدّ الطعن.

بكثير ، ألا- ترى أنّ الألفاظ التي ادّعوا صيرورتها حقائق شرعية في المعاني الشرعية ، استعمالها في المعاني الشرعية أكثر من اللغوية ، ومع ذلك يحملها المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو رحمه الله منهم (١) ، وكذلك العام مع أنّه بلغ في التخصيص الى أن قيل : ما من عام إلّا وقد خصّ.

وأيضاً ، تلك الكثرة إنّما حصلت بملاحظه مجموع روايات مجموع الزواه عن مجموع الأئمة عليهم السلام ، والذي يضرّ على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة الى كلّ واحد واحد ، فافهم.

ص: ١٨١

---

١- وصاحب «المعالم» من المنكرين الذين حملوا الألفاظ المعهودة عند التجرد عن القرائن على المعاني اللغوية. راجع «المعالم» : ص ٩٢ وص ٨٤.

## قانون : وقوع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام ظنه أو توهمه

إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام ظنه أو توهمه ، فاختلف القائلون بدلالته على الوجوب ، فى كونه حقيقه فى الوجوب ، أو مجازا فى الندب ، أو الإباحه ، أو التوقف أو تابعيتها (١) لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال عله عروض النهى (٢).

والأقوى كونه للإباحه بمعنى الرخصه فى الفعل ، ويلزمه بينا رفع المنع السابق للتبادر ، بمعنى أرجحيته فى النظر من الوجوب ، إذ ما تقدم (٣) من تقدم الحقيقه على المجاز اتفاقا ، إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقى والمجازى إذا خلا المقام عن قرينه مرجحه لأحدهما.

وأما مع القرينه الموجهه للجزم بإرادته المجاز فيقدم المجاز ، اتفاقا ، وكذا مع إفادتها الظن به مع كون أصل الحقيقه فى النظر أيضا. فالمقصود أن ملاحظه المقام

ص: ١٨٢

١- أى تابعيه الدلاله لما قبل الحظر.

٢- وهذا سادس الأقوال ، وهو التفصيل وقد عزاه العضدى الى القيل وقال بعد نقله : وهو غير بعيد ، كما ذكر فى «الفصول» : ص ٧٠ : والتحقيق عندى ان حكم الشىء قبل الحظر إن كان وجوبا أو ندبا كان الأمر الوارد بعده ظاهر فيه فيدل على عدد الحكم السابق ، وإن كان غير ذلك كان ظاهرا فى الاباحه كما ذهب إليه الأكثر. ومراده من التعليق المذكور ما كان من قبيل قوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا). وقوله تعالى : (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فَإِنَّ الْأَوَّلَ محمول على الاباحه ، والآخر على الوجوب لأنهما قبل النهى كذلك.

٣- وهو جواب لسؤال مقدر ، وهو أن هذا أعنى حمل الأمر الواقع عقيب الحظر على الاباحه ينافى ما ذكرت سابقا فى المبادئ من تقديم المعنى الحقيقى على المجازى فى مقام تعارضهما. فأجاب بقوله : إذ ما تقدم ... الخ.

والالتفات الى هذه القرينه - أعنى وقوع الصيغه عقيب الحظر - يوجب تقديم إرادته المعنى المجازى وهو الإباحه على الحقيقى فيدور ترجيح المعنى الحقيقى ، أو المجازى مع القرينه على حصول الترجيح والظهور ، ولما كان قرينه الشهره ليست من قبيل القرائن الأخر ، وكانت منضبطه ؛ أفردوا الكلام فيها فى باب تعارض الأحوال ، وإلا فالدوران والتعارض حاصل فى جميع القرائن ، لكنّها غير منضبطه ، فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبه الى تفاوت الناظرين وبالنسبه الى المقامات ، فاضبط ذلك .

ويدلّ على ذلك أيضا تتبع موارد الاستعمال ، فإنّك لو تتبعتها وتأملتّها بعين الإنصاف تجد ما ذكرنا . ولو بقى لك شكّ فى موضع ، فألحقه بالغالب ، لأنّ الظنّ يلحق الشئ بالأعمّ الأغلب .

وهذه قاعده نفيسه مبرهن عليها بالعقل والعرف والشّرع ، قد حرم عن فوائدها من لم يصل الى حقيقتها ، وقد أشرنا إليه سابقا .

ثمّ إنّ بعضهم لاحظ مثل قول المولى لعبده : اخرج من المحبس الى المكتب (١) ، ومثل قوله تعالى : (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (٢) . و : (وَلَا تَخْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَيْدَى مَحَلَّهُ) (٣) ، وأمر الحائض والنفساء بالصّلاه والصّوم بعد رفع المانع وقال بالوجوب ، مضافا الى أنّ

ص : ١٨٣

---

١- وهذا المثال أيضا فى «الفصول» ص ٧١ وقد أجاب عنه ، وذكر فى «المحصل» : ١ / ٣٠٥ : لو قال الوالد لولده : اخرج من الحبس الى المكتب . فهذا لا يفيد الإباحه مع أنّه أمر بعد الحظر الحاصل بسبب الحبس ، وكذا أمر الحائض والنفساء بالصلاه والصوم ورد بعد الحظر وإنه للوجوب .

٢- التوبه : ٥ .

٣- البقره : ١٩٦ .

المقتضى - وهو الأدلّه - على دلالتها على الوجوب موجود ، والمانع منه مفقود ، لأنّ الإباحه لا تنافى الوجوب .

وفيه : أنا نقول : إنّ المراد من الأمر هنا مجرّد رفع الحظر لما ذكرنا (١) ، فلا دلالة فيها على أزيد من ذلك .

وأما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهو مسلّم ، لكنّ الوجوب ليس من جهة هذا الأمر ، فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الأمر موجود ، وأكثرهم قد قرّروا هذا الدليل على نهج آخر أضعف ، وهو أنّ المقتضى موجود ، أعنى صيغته الأمر ، لما تقدّم من الأدلّه ، والمانع لا يصلح للمانع ، وهو ما ذكره الخصم من أنّ الوجوب ضدّ للحظر ، ولا يجوز الانتقال منه إليه ، لأنّ الإباحه أيضا ضدّ له .

أقول : بل المانع هو قرينه المقام كما بيّنا ، ودلاله الأدلّه على دلالة مطلق الصّيغته على الوجوب ؛ لا تنافى عدم دلالتها عليه فى خصوص موضع باعتبار القرينه ، كما فى سائر المجازات .

وأما المثال المذكور والآيات المذكوره ، فالجواب عنها : أنّ محلّ النزاع هو ما إذا حظر عن شىء تحريما أو تنزيها ثمّ أمر به من دون اكتنافه بشىء يخرجّه عن حقيقته الجنسيه أو النوعيه .

والمراد (٢) من قولنا : إنّ ما ورد الأمر به حينئذ ليس واجبا ، بل إنّما هو أمر مرخص فيه : إنّ الوجوب لا يراد من هذا الأمر من حيث هو هذا الأمر ، ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر ، فحينئذ نقول : مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن

ص : ١٨٤

١- بأنّ المتبادر من الأمر الواقع عقيب الحظر هو الإباحه .

٢- وهذا تمهيد لرد دلالة الآيات .

الخروج عن المحبس : اخرج الى المكتب ؛ خارج عن موضع النزاع ، فإنَّ الأمر ليس بعين ما نهى عنه ، بل المحذور خروجه من المجلس من حيث هو خروج عن المجلس . والمأمور به هو خروجه ذاهبا الى المكتب ، ولا يضرّ هذا بدلاله الأمر على الوجوب .

وَأَمَّا قَوْلُهُ تَعَالَى : (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) (١) . فهو لرفع الحظر لا- غير ، والوجوب إنّما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ ، فيرجع الى الحكم السابق ، وهذا ليس من دلاله (اقتلوا) على الوجوب فى شيء .

وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهى عنه أيضا ثابت بدليل خارجي ، لأنّه أيضا من النّسك .

ولعلّك بالتأمّل فيما ذكرنا تقدر على استخراج أدلّه القائلين بالتابعيّة لما قبله والتوقّف (٢) ، والجواب عنها .

وَأَمَّا الْقَائِلُ بِالنَّدْبِ ، فلعلّه نظر الى أنّ الندب أقرب المجازات للوجوب ، فإذا انتفى الدلالة عليه ببعض ما ذكر ، فيحمل عليه ، وأنت بعد ملاحظه ما ذكرنا تقدر على إبطال ذلك أيضا .

وَأَمَّا تَوْهَمُ اخْتِصَاصِ كَوْنِهَا حَقِيقَةً فِي الْإِبَاحَةِ (٣) فِي عَرَفِ الشَّارِعِ ، فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام .

ص : ١٨٥

١- التوبه : ٥ .

٢- وفي «الذريعة» ص ٧٣ هو حكم الأمر المبتدأ ، فإن كان مبتدؤه على الوجوب أو الندب أو الوقف بين الحالين فهو كذلك بعد الحظر . وفي «المعارج» ص ٦٥ صيغه الأمر بعد الحظر كحالها قبله .

٣- حكاه ابن الحاجب «المنتهى» : ص ٩٨ ، والبيضاوى «منهاج الوصول» : ص ٧٦ .

المشهور أنّ صيغه افعال لا تدلّ إلّا على طلب الماهية (١).

وقيل : تدلّ على التكرار مدّة العمر إن أمكن عقلا وشرعا (٢) ويكون تركه إثما.

وقيل : على المره (٣). ويظهر من بعضهم أنّ مراد القائلين بالمره هو الدلالة على الماهية المقيّده بالوحده لا بشرط التكرار ولا عدمه (٤) ، فالزائد على المره لا يكون امتثالا ولا مخالفه.

ومن بعضهم دلالتها على عدم التكرار (٥) ، فتكون الزيادة إثما.

والقائلون بالماهيّة أيضا بين مصرّح بحصول الامتثال لو أتى به ثانيا وثالثا وهكذا ، فلا إثم على ترك الزيادة على المره (٦) ، ويحصل الثواب بفعل الزائد ،

ص: ١٨٦

١- فلا- يدلّ على ما يزيد على أكثر من ذلك وبمثل ذلك قال العلامة في «المبادئ» : ص ٩٤ و «التهذيب» : ص ٩٨ والشيخ حسن في «المعالم» : ص ١٤١.

٢- أمّا الأوّل فبأن لا يؤدي الى عسر وحرّج ، وأمّا الثاني فبأن لا يزاحم واجبا آخر أهم.

٣- ونسب هذا القول الى الشيخ راجع «العهده» : ١ / ١٩٩ والمحقّق في «المعارج» : ص ٦٦ ، بل قيل : إنّ القول به محكى عن جمع كثير. وقيل أيضا : بالاشتراك اللفظي بين المره والتكرار ، قال به المرتضى كما في «الذريعة» : ص ١٠١ ، وابن زهره.

٤- الأمر المطلق لا يدلّ على تكرار ولا على مره ، بل على مجرّد ايقاع الماهيه ، وايقاعها وإن كان لا يمكن في أقل من مره ، إلّا أنّ الأمر لا يدلّ على التقييد بها ، حتى يكون مانعا من الزيادة ، بل ساكتا عنه ، وهذا الذي اختاره المحقّقون كما عن الشهيد في «التمهيد» : ص ١٢٩ ، والرازي في «المحصول» : ١ / ٣٠٦ وكذا عن صاحب «الإحكام» : ٢ / ١٧٤.

٥- كما في «المعارج» : ص ٦٦ ، ولكن بلا قوله بالإثم في الزيادة.

٦- وذكر في «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٢١ في مشروعيه الزيادة وعدمها ما يفيد في المقام.

وبين قائل بأنّ الامتثال إنّما يحصل بالمرّه ، ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال ، وحينئذ فيمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الأوّل في المرّه ، فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب ، فينتفى ثمره النزاع بينهما.

ويمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثانی فيها ، فينتفى ثمره النزاع بينهما أيضا.

وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل ، تشريعا حراما ، كما هو المشهور المحقّق وعدمه (١).

والحقّ هو الأوّل ، وعلى هذا ، فلا يظهر بين القولين في المرّه أيضا ثمره.

والأقرب عندى أنّها لا تدلّ إلّا على طلب الماهية (٢) ، وأنّ الامتثال إنّما يحصل بالمرّه الأولى ، لأنّ الأمر يقتضى الإجزاء ، والإتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرّم ، لكون أحكام الشرع توقيفيه موقوفه على التوظيف.

لنا : أنّ الأوامر وسائر المشتقات مأخوذة من المصادر الخالية عن اللّام والتنوين ، وهي حقيقة في طبيعه لا بشرط شيء اتّفاقا ، كما صرح به السكاكي (٣).

وما قيل : من أنّ اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحده المطلقه ، فإنّما يسلم إذا كان مع التنوين والوحده والتكرار ، مثل سائر صفات طبيعه ، قيود خارجة عنها ، فلا دلالة للفظ الدالّ على طبيعه الكلّيه على شيء من قيودها ، لأنّ العام لا يدلّ على الخاصّ ، والهيئه العارضه لهذه الماده لا تفيد مزيد من طلبها بحكم

ص: ١٨٧

١- أي وعدم القول بكونه تشريعا حراما.

٢- يعنى من غير أن يدل على ما يزيد على ذلك.

٣- وذلك في مبحث التعريف باللام في «المفتاح» ونقل عنه ذلك أيضا في «الفصول»: ص ٧١.



العرف ، والتبادر بعنوان الإيجاب والإلزام كما مرّ ، والأصل عدم إرادته شيء آخر معها.

فما قيل : من أنّ المادة إن لم تدلّ على القيد ؛ فالهيئته تدلّ عليه ، فى معرض المنع. ومقاييسه القائلين (١) بالتركرار ، الأمر بالنهى بجماع الطلب ، باطل ، لأنّه فى اللّغه (٢) ومع الفارق ، لأنّ نفى الحقيقه كما هو مدلول النهى ، يقتضى استغراق الأوقات - كما سيّجىء - بخلاف إيجادها ، والتروك بجماع كلّ فعل بخلاف تكرار المأمور به.

وقولهم (٣) : بأنّه لو لم يكن الدلاله على التكرار لما تكرر الصّوم والصّلاه مع أنّه معارض بالحجّ.

مدفوع : بأنّه من دليل خارج كما توضّحه كيفيه التكرار المقرّره.

واحتجاجهم (٤) : بأنّ الأمر يستلزم النهى عن الضدّ والنهى يفيد دوام الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به.

فيه : منع الاستلزام أوّلا ، إن أريد الخاص كما سيّجىء ، ومنع استلزام دوام الترك دوام الفعل ثانيا ، إلّا فى ضدّين لا ثالث لهما كالحرکه والسّكون ، لعدم استحاله ارتفاع الضدّين مطلقا ، فلا- يتمّ الإطلاق. ومنع دلاله النهى على التكرار مطلقا ثالثا كما سيّجىء. ومنع دلاله خصوص النهى الذى فى ضمن الأمر على الدّوام دائما ، بل إنّما هو تابع للأمر ، إن دائما فدائما وإن فى وقت ففى وقت.

ص : ١٨٨

١- هذا أول الاحتجاج للقائلين بالتركرار ، ونقله فى «المعالم» : ص ١٤٥.

٢- لأنّه قياس فى اللّغه كما قاله غيره.

٣- ذكره فى «المعالم» : ص ١٤٥.

٤- ذكره فى «المعالم» : ص ١٤٥ فى مقام ذكره احتجاج من يقولون بإفاده التكرار.

وإن أريد من الضدّ العامّ - أعنى الترك - فيسقط المنعان الأوّلان (١) ويجيء عليه الباقي.

واحتجاج القائل بالمرّه (٢): بامتنال العبد عرفا لو أمره السيّد بدخوله الدار فدخل مرّه ، مردود بأنّ ذلك لعلّه من جهة الإتيان بالطبيعه كما ذكرنا (٣) ، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّه.

واعلم أنّ ما ذكرنا من حصول الثمره وعدمها فيما بين القول بالمرّه والماهيه ، إنّما هو في الإتيان بالأفراد متعاقبه ، وأمّا لو أوجد أفرادا متعدّده في آن واحد ، مثل أن يقول المأمور بالعتق لعيده المتعدّده : أنتم أحرار لوجه الله. فقيل : على القول بالماهيه يحصل الامتنال بالجميع.

وأمّا على القول بالمرّه ، فأما على القول الثاني (٤) فيها ، فيبني ذلك على جواز اجتماع الأمر والنهي مع اختلاف الجهه.

فإن قلنا بجوازه كما هو الأصحّ ، فيستخرج المطلوب بالقرعه لو احتيج الى التعيين ويكون غيره معصيه ، فإنّ الظاهر أنّ المراد بالمرّه هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان الواحد ، وإن لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتنال أصلا.

وأمّا على القول الأوّل فلا إثم ، ويستخرج المطلوب بالقرعه أيضا.

هذا وقد ذكرنا أنّ الأقوى بالنظر الى هذا القول أيضا حصول الإثم.

ص: ١٨٩

١- قوله : منع الاستلزام أوّلا ، وقوله : منع استلزام دوام الترك ، دوام الفعل ثانيا.

٢- نقله في «المعالم» : ص ١٤٩.

٣- من أنّ الصيغه إنّما تدلّ على الطبيعه وأنّ الامتنال يحصل بالمرّه وأنّ الأمر يقتضى الإجزاء.

٤- القول بحرمة الزائد.

بقى الكلام فى قول من يصرح بحصول الامتثال بالإتيان ثانيا ، وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب «المعالم» رحمه الله (١).

والتحقيق ، أنه إن أراد حصول الامتثال فى الجملة ، أى ولو فى ضمن المره الأولى فحسن ، وإلما فنقول : أنه لا- معنى للامتثال عقيب الامتثال ، فإن الامتثال قد حصل بالأولى جزما .

وما يتوهم (٢) أنه يكون من باب الواجب المخير بين الواحد والاثنين والأزيد .

ففيه : أنه إن أريد التخيير المستفاد من العقل فى الواجبات العينية فإن الكلى المكلف به عينا لا يمكن الإتيان به إلا بإتيان الأفراد ، فيكون الأفراد من باب مقدمه الواجب ، والعقل يحكم بجواز الإتيان بأى فرد يتحقق فى ضمنه الكلى ، فلا ريب أنه مع ذلك يوجب الإتيان بالمره الأولى سقوط الواجب عن ذمه المكلف ، فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الإتيان بمقدمته ، فضلا عن الوجوب .

وإن أريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر .

ص : ١٩٠

١- ص ١٤٩ .

٢- قال فى الحاشيه : إن لهذه العبارة محامل ثلاثه ، أحدها : أن يكون بمنزله الاشكال على ما ذكره من التقريب بقوله : لا معنى للامتثال عقيب الامتثال . والنقض عليه : بأن يقال : كيف يستحيل وقد وقع فى الواجب التخيير بين الزائد والناقص ، فإنه تمثيل فيه بالزائد كالتسييحاح الأربيع فى الركوع والسجود ، والأربعين فى نزع البئر بعد تحقق الامتثال بالناقص من الواحد والثلاثه . وثانيهما : أن يكون بمنزله الاستدلال للخصم على أن الامتثال يحصل ثانيا وثالثا ، بأن يقال لو امتنع لكان لسبق الامتثال لكته ليس بمانع لتحقيقه فى التخيير بين الزائد والناقص . وثالثها : أن يكون امثالاً- بعد الامتثال ، بل مراده أن مجموع الأول والثانى امتثال أولى وكل واحد واحد جزء للامتثال ، لا امتثال مستقل كما فى التخيير بين الزائد والناقص .

ففيه : منع ظاهر ، مع أنه لا- معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه. وليس هذا من باب التخيير بين القصر والإتمام في الأماكن الأربعة ، فإنهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية ، وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه ، بل ليس من قبيل التسيحه والثلاث في الركوع والسجود والركعه.

فإذا عرفت هذا ، فيرد على هذا القائل أيضا : أنه إن كان يقول باتّصاف المرّه الثانيه والثالثه وهكذا بالوجوب ، فهو قول بالتكرار ، وإن كان يقول بالتدب ، فمع أنه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنيه الحقيقي والمجازي على القول بكون الصيغه حقيقه في الوجوب ، وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق ، تعرف أنه لا- يتم ما نقلناه آنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع ، على القول بالماهيّه في صوره الإتيان بالأفراد مجتمعه أيضا.

وكذلك تتمه ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر والنهي على القول الثاني في المرّه وغيره ، فتأمل حتّى يظهر لك حقيقه الأمر.

### تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفه

الأمر المعلق على شرط ، أو صفه ، يتكرّر بتكرّر الشرط والصفه عند القائلين بدلالته على التكرار قولا واحدا ، لوجود المقتضى وعدم المانع ، غايه الأمر تقليل التكرار بالنسبه الى الأمر المطلق ، وأما غيرهم (١) فذهبوا الى أقوال :

ثالثها : دلالته عليه مع فهم العليّه (٢) ، يعنى كون الشرط أو الوصف علّه ، فيكون

ص : ١٩١

١- غيرهم القائلين بالمرّه والماهيّه.

٢- كالعلامه في «التهديب» : ص ٩٩.

من باب المنصوص العله.

والسيد المرتضى رحمه الله (١) هنا أيضا من المانعين مطلقا ، لعدم اعتباره المنصوص العله مطلقا.

وسيجيء إن شاء الله تعالى أن الحق حجيتها ، فالأقرب إذا التفصيل.

وتحرير المقام ، أن كل ما دل على العموم من أدوات الشرط مثل : كلما ، ومهما ونحوهما (٢) ، فلا ينبغي التأمل في تكرر الأمر بتكرر الشرط.

وأما ما لم يدل على العموم مثل : إن وإذا ، فلا يفيد التكرار أصلا ، إلا أن يقال بحملها على العموم ، لوقوعها في كلام الحكيم ، وكون الشرط لغوا لولاه.

وأما الصفة ، فهي أيضا لما لم تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيء إن شاء الله تعالى ، بل فيها إشعار بالعية ، والمعتبر هو العله الثابتة كما صرحوا به ، فلا اعتبار بها أيضا.

وأما إذا فهم العلية الثابتة بمعونه الخارج ، فيفيد العموم والتكرار بتكرر العله سواء كان في الشرط أو الصفة ، مثل : (الزانية والزاني فاجلدوا) (٣).

وإن زنى فاجلدوا ، ونحوهما.

واحتج القائلون بالتكرار مطلقا : بالاستقراء ، فإن قوله تعالى : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا) (٤). (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (٥). (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً

ص: ١٩٢

١- «الذريعة» : ص ١٠٩.

٢- ونحو حيثما أينما.

٣- النور : ٢.

٤- المائدة : ٦.

٥- المائدة : ٦.

فَتَيَمَّمُوا(١) و : (الزَّائِنَةُ وَالزَّائِنُ فَاجْلِدُوا)(٢) و : (السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا)(٣). الى غير ذلك من الآيات والأخبار يتكرّر الأمر فيها بتكرّر الشرط ، فكذا فيما يحصل الشكّ إلحاقا بالغالِب .

وفيه : أنّ حملَه على التّكرار فيما ذكر ، إنّما هو لأجل فهم العليّه ، وهو مسلّم عندنا.

واحتجّ النَّافِي : بمثل إن دخلت السوق فاشتر اللحم (٤) ، أو : أعط هذا درهما إن دخل الدار ، فلا يفهم منه التّكرار.

وفيه : أنّ ذلك لعدم فهم العليّه ، وذلك لا يستلزم الأطراد.

وقيل : إنّ ذلك للقرينه ، فإنّ من قال لعبده : إذا شبعت فاحمد الله ، فهم منه التّكرار ، وهو مقلوب عليه (٥) ، بل ذلك أيضا (٦) لفهم العليّه.

ص: ١٩٣

١- المائدة : ٦.

٢- النور : ٢.

٣- المائدة : ٣٨.

٤- كما في «الوافيه» : ص ٧٧ ، و «المعارج» : ص ٦٧ وفي «تهذيب الاصول» : ص ٩٩ ، بإضافته لمثال الدرهم التالي وإن كان هو فيه يذهب إلى غير ما ذهبوا إليه.

٥- يعنى أنّ استدلال القيل مقلوب على نفسه.

٦- أى أنّ عدم التّكرار فى المثالين الأوّلين لأجل القرينه ، فكذلك التّكرار فى المثال الثانى لأجلها وهو فهم العليّه.

لا- دلاله لصيغه الأمر على وجوب الفور (١) كما ذهب إليه جماعه ، وليست مشتركه بينه وبين جواز التراخي ، كما ذهب إليه السيد رحمه الله (٢) ، بل هي لطلب الماهية ، وأيهما حصل حصل الامتثال ، كما ذهب إليه جماعه من المحققين (٣).

وأما القول بتعيين التراخي ، فلم نقف على مصرح به.

لنا : نظير ما مرّ في القانون السابق.

واستدلال القائلين بالفور : بمذمّه العبد إذا أخر في الشقى عند قول مولاه : اسقنى.

مدفوع : بأنه للقرينه ، ولا- نزاع فيه ، مثل استدلالهم بدمّ إبليس على تركه السجود ، بقوله تعالى : (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) (٤). مع إمكان أن يعتذر بعدم دلاله الأمر على الفور ، لأنّ الفاء في قوله : (فَقَعُوا) (٥) ، يفيد التوقيت ، فلم يثبت دلالتها على الفور ، وإنّ الذمّ لعلّه من جهه الاستكبار.

ص : ١٩٤

١- خلافا للشيخ في «العدّه» : ١ / ٨٥ والحنفيّه كما في «المحصول» : ١ / ٢٧٤ والحنابله كما في «المنتهى» : ص ٩٤.

٢- كما نقل عنه في «المعالم» : ص ١٥١.

٣- ومنهم المحقق أبو القاسم بن سعيد حيث ذكر في «المعارج» : ص ٦٥ : والظاهر أنّه لا إشعار فيه بفور ولا تراخ. والعلامة على ما صرّح به في «التهديب» : ص ٩٩ ، وصاحب «المعالم» : ص ١٥١ ، وصاحب «الوافيه» : ص ٧٨ ، ومشاهير المخالفين كالحاجبي والشافعي والفخرى وصاحب «المنهاج» كما عن المولى المازندراني في حاشيته عن «المعالم» ص ٧١.

٤- الأعراف : ١٢.

٥- ص : ٧٢.

وأيضاً ينافيه قوله : (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) (١). لأنه كاشف عن الإعراض أولاً.

وأما استدلالهم (٢) : بأنه لو جاز التأخير لجاز الى وقت معين ، وإلما لزم أن يجوز الى آخر وقت الإمكان وهو مجهول (٣).  
وتكليف المكلف بعدم التأخير عن وقت لا يعلمه تكليف بالمحال ، ولا دلالة في الصيغه على وقت معين.

فاجيب عنه مره (٤) : بأننا نجوز التأخير الى حصول ظن الموت ، وهو ممكن الحصول غالباً كسائر الواجبات الممتده بامتداد العمر ، ومره بالنقض بصوره التصريح بجواز التأخير.

واخرى (٥) : بأن جواز التأخير لا يستلزم وجوبه ، فالامثال ممكن.

وأورد عليه (٦) : أن هذا وإن كان يرفع تكليف المحال ، إلما أنه التزم بوجوب الفور في العمل لتحصيل براءة الذمه ، وإن لم يثبت كونه مدلول الصيغه لغه ، إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفه لا يمكن تلك المعرفه ، فينحصر الامثال بالمبادره ، فيجب الفور.

ص: ١٩٥

١- الاعراف : ١٢ ، ص : ٧٦.

٢- استدلال القائلين بالفور ونقله في «المعالم» : ص ١٥٣.

٣- وآخر وقت الامكان مجهول.

٤- وهذا الجواب هو للعضدى تبعاً للحاجبي وقد ذكره المحقق السلطان أيضاً ونقله صاحب «الفصول» : ص ٧٧ وهو أى الجواب يرجع الى منع الملازمه في الشرطيه الأولى ، وإن شئت فارجه الى منع الملازمه في الشرطيه الثانيه.

٥- وهذا الجواب يرجع الى منع بطلان اللازم في الشرطيه الثانيه هذا من المصنف كما في الحاشيه.

٦- وهذا الايراد من سلطان العلماء كما في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٨.



ورد (١): بأن جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة المكلف بآخر أزمته الإمكان ، بل إنما يتوقف على عدم كونه آخر أزمته الإمكان ، والموقوف على معرفه آخر أزمته الإمكان إنما هو العلم بجواز التأخير ، لا نفس الجواز ، فإن الجواز في نفس الأمر لا يتوقف على العلم بالجواز ، بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع ، على ما يقتضيه أصاله الإباحه.

على هذا فيصير مآل كلام المجيب تسليم أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الإمكان ، ويمكن تحصيل البراءه بالمبادره ، مع عدم لزوم وجوب المبادره ، فلو بادر فيخرج عن عهده التكليف ، ولو لم يبادر وفعله ثانيا ، فكذا ، وهكذا ، ولو لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما ، فلم يلزم من ذلك فور ، ولا خروج الواجب عن الوجوب.

وتوهم كون البدار مقدّمه للواجب - أعنى عدم تأخير الفعل عن آخر أزمته الامكان - مدفوع : بمنع التوقف.

نعم ، إنما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره عن آخر أزمته الإمكان في أول زمان التكليف بذلك ، ووجوبه ممنوع (٢).

وما يقال : من أنّ تحصيل البراءه اليقينيّه المسببه عن شغل الذمه يقينا يستلزم الفور (٣) لإمكان أن يفاجئه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره ، فيأثم بالترك ؛ فهو ممنوع مثل سائر الواجبات الموسّعه أو الممتدّه بامتداد العمر ،

ص: ١٩٦

---

١- وهذا الردّ من المدقق الشيروانى وقد ذكر صاحب «الفصول» : ص ٧٧ ما أورد وردّه.

٢- راجع «الفصول» : ص ٧٧.

٣- وقد ردّه أيضا في «الفصول» : ص ٧٧.

فإنّ غايه الأمر وجوب تحصيل اليقين بالمأمور به ، وأمّا وجوبه فورا فيحتاج الى الدليل .

نعم ، يتمّ ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع احتمال وجوب الفور ، إمّا باشتراطه في الصّحّه ، أو في مجرّد حصول الإثم وهو ممنوع (١).

وكيف كان فهذا الدليل مع تمامه لا يدلّ على كون الصيغه للفور ، بل يدلّ على وجوب العمل بالفور من الخارج (٢).

واستدلّوا أيضا (٣) : بالاستقراء ، فإنّ مقتضى النسب الخبريّه مثل : زيد قائم ، وعمرو عالم ، والإنشائيّه ك : أنت طالق ، وهو حرّ ، قصد الحال ، فكذا الأمر إلحاقا له بالأعمّ الأغلب .

وظنّه بعضهم (٤) قياسا . وردّه (٥) : بأنّ القياس غير جائز ، سيّما في اللغه وسيّما مع الفارق . فإنّ الأمر لا يمكن توجيهه الى الحال ، لاستحاله طلب الحاصل ، بل الى الاستقبال ، وهو إمّا الأقرب الى الحال المعبر عنه بالفور ، أو ما بعده ، فلا يتعيّن الأوّل إلّا بدليل .

وردّ (٦) : بعدم إرادته الحال الحقيقي ، والحال العرفي متحقّق في الأمر أيضا .

والكلام في الاستفهام نظير الكلام في الأمر ، فإنّ التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام ،

ص : ١٩٧

١- وجوب الاحتياط ممنوع .

٢- كالشرع أو العقل .

٣- وقد نقله في «المعالم» : ص ١٥٦ .

٤- وهو الشيخ حسن في «المعالم» : ص ١٥٧ .

٥- الظانّ وكذا الرّاد هو صاحب «المعالم» .

٦- أي ورد الشيخ حسن هذا الرّد كما في «المعالم» : ص ١٥٧ .

وكذلك النهى.

وفيه (1): أن ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرأه فيها ، إذ الفرق واضح بين هو حرّ ، وهى طالق ، وبين الاستفهام ، والقدر المشترك لا- يثبت المطلوب ، إلما أن يقال أنّ المعلوم من هذه المواد إرادته أحد المعنيين ، إمّا حصول مدلولها مقارنا لحصولها ، أو فى الآن المتّصل بها ، ولّمّا لم يكن الأوّل فى الأمر ، فتعيّن الثانى.

والتحقيق : أنّ مطلوب المستدلّ ، إن كان أنّه حصل له من الاستقراء أنّ النسب الخبريه والإنشائيه الصادره عن المتكلم حاصله فى الحال الحاضر ، فهو لا يجديّه. لأنّه لا إشكال فى أنّ النسبه الإنشائيه فى الأمر ، وهى الطّلب القائم بنفس المتكلم ، حاصله فى الحال ، فلا يمكن النزاع فيه.

وإن كان أنّ مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصله فى الحال ، كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرّيه بلال فهو ، مع أنّه منقوض بمثل : كان زيد قائما ، وعمرو سوف يجىء ، وموقوف على كون المشتقّ حقيقه فى الحال المقابل للاستقبال ، لا حال التلبس كائنا ما كان ، وقد عرفت أنّ التحقيق خلافه ، لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء فى إثبات اللغه.

وهناك طريق آخر يمكن إثبات المطلوب به ، وهو أنّ النّحاه ذكروا أنّ الأمر للحال ، وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنه هو المعنى الحدثى ، وإن شئت قلت : انتسابه الى الفاعل مقترن بأحد الأزمنه ، وأمّا نسبه المتكلم فكّلها واقعه فى حال التكلّم ، فعلى هذا إذا انضمّ الى ذلك أصله عدم النّقل ، فيثبت كونها للحال لغه ، فيثبت الفور.

ص: ١٩٨

١- أى فى الردّ الأخير.

ولكنه مدفوع : بأن كلام النَّحاه مع أنه لم يثبت اتفاقهم على ذلك ، يضعفه خلاف علماء الأصول والبيان ، فالظاهر أن نظرهم الى الأغلب من إمكان حصول الطبيعه فى الحال.

والحاصل ، أن الأمر مأخوذ من المضارع ، ولا فرق بينهما فى الاشتراك بين الحال والاستقبال.

وقد استدلوا (١) أيضا : بقوله تعالى : (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ) (٢) الآية. وبقوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (٣) الآية. بتقريب أن المراد من المغفرة سببه لاستحاله المسارعه الى فعل الله ، وفعل المأمور به سبب ، إذ قد يكون بعض الواجبات سببا لإزالة الذنوب ، كما ورد فى الصلوات الخمس والحج وغيرهما ، سيما على القول بالإحباط كما هو الحق ، ويثبت فى الباقي بعدم القول بالفصل ، فلا يرد أن سبب المغفرة إنما هو التوبه ، وهو فورى اتفاقا ، ولا حاجه الى الاستدلال ، ولا يتم المطلوب بعدم القول بالفصل أيضا لاتفاق الفريقين فيه.

وكذا لا يرد على إرادته فعل المأمور به بناء على الإحباط ، أن هذا إنما يتم فيما حصل الذنب ، فلا يعم جميع الأوامر.

وأما ما يقال (٤) من أن بعض المستحبات أيضا مما ورد كونه سببا للمغفرة ، فلا بد من حمل الأمر على الاستحباب.

ففيه : أن العام يخص والمطلق يقيد ، والتخصيص والتقييد أولى من غيرهما

ص : ١٩٩

---

١- أيضا فى حجّه القول بالفور ، وقد نقلها فى «المعالم» : ص ١٥٤.

٢- آل عمران : ١٣٣.

٣- البقره : ١٤٨ ، المائده : ٤٨.

٤- وهو المفهوم من ردّ «المعالم» : ص ١٥٥ فى المسارعه والاستباق ، وفى «هدايه المسترشدين» : ١ / ٦٢ ، فيه كلام.

من المجازات ، وكذلك الكلام فى قوله تعالى : (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) (١).

وقد يجاب (٢) عن الآيتين بالحمل على الاستحباب ، لمنافاه مدلول الهيئه للماده لو حملت على الوجوب ، لعدم إطلاق المسارعه والاستباق عرفا إنما على الموسع ، فالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق ، والإتيان بالمضيق عرفا ليس بمسارعه واستباق ، فإنّ الأمور بصوم شهر رمضان إذا صام فيه ، لا يقال أنه مسارع.

وفيه : أنه كما يمكن تحقّق المسارعه عرفا بملاحظه الوسعه فى زمان الرخصه ، كذلك يمكن تحقّقها بملاحظه الوسعه فى زمان الصّحه. فعلى القول بالصّحه فى صورته التأخير فى الفورى يصدق عرفا المسارعه بإتيانه فى أوّل زمان الصّحه ، كما يقال لمن حجّ فى العامّ الأوّل من الاستطاعه أنه سارع فى حجّه ، وكذلك لمن عجل فى أداء دينه حين القدره ومطالبه الدائن ، وهذا واضح مع أنّ قابليه الأوامر المطلقه للتوسعه يكفى فى صدق المسارعه عرفا ولا يلزم ثبوتها بالفعل.

فالتحقيق فى الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على إثبات الفور لغه وعرفا ، بل ولا شرعا : أنّ الآيتين لو سلّم ظهورهما فى الوجوب مع ملاحظه هذه المذكورات (٣) فهو ظهور.

وما ذكرنا من التبادر فى ماهيته فى الأوامر المطلقه ظهور ، ولا ريب أنّ هذا أقوى منه ، فيحمل الآيتان على الاستحباب ، فكيف ولا ظهور فى آيه المسارعه

ص : ٢٠٠

١- البقره : ١٤٨.

٢- والمجيب هو صاحب «المعالم» : ص ١٥٦.

٣- وهى الايرادات الأربع والجوابين السابقين.

أصلاً ، فإنَّ الأمر بالمسارعة الى سبب المغفره كما هو مناط الاستدلال لا يفيد إلّا وجوب المسارعه الى السبب فى الجملة ، فإذا تعدّد الأسباب كما فيما نحن فيه ، فإنَّ أحد الأسباب فيه (١) التوبه التى فوريتها مجمع عليها ، فلا يفيد إلّا فوريتها أحدها ، وهو لا يستلزم المطلوب كما لا يخفى .

واحتج السيد رحمه الله (٢) : بالاستعمال وأنَّ الأصل فيه الحقيقه ، وبحسن الاستفهام ولا يحسن إلّا مع الاحتمال فى اللفظ .

وفيه : أنَّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، وتبادر الماهية لا بشرط ، ينفى غيرها ، وأنَّ الاستفهام يحسن على القول بالماهية أيضا احتياطا عن أن يكون مراد الأمر بعض الأفراد مجازا ، لشيوع استعمال الكلى فى الفرد مجازا .

وذلك لا يدلّ (٣) على عدم انفهام الماهية مستقله ووجوب التوقّف حتى يثبت الاشتراك ، بل إنّما ذلك لرجحان الاحتياط ، ولذلك يصحّ التخيير فى الجواب مع عدم ارتكاب خلاف الظاهر ، خلافا لصوره الاشتراك ، فإنه إمّا لا يجوز - كما اخترناه وحقّقناه سابقا - أو يجوز مجازا .

ثم إنّ الفور على القول به ، تحديده موكول الى العرف ، ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه ، كالسيفر القريب الغير المحتاج الى زمان معتدّ به للتهيؤ له ، والبعيد المحتاج إليه ، إن لم نقل بأنّ الكلام فى المجرد عن القرائن .

وهذه الامور قرائن لجواز التأخير فى الجملة ، فتأمل .

ص : ٢٠١

١- أى فى موضع النزاع .

٢- فى «الذريعه» : ص ١٣٢ .

٣- أى حسن الاستفهام .

## تذنيب : فيمن ترك الامتثال فورا و تكليفه في الزّمن المتأخّر و عدمه

اختلف القائلون بكون الأمر للفور في ثبوت التكليف على من ترك الامتثال فورا في الزّمان المتأخّر وعدمه ، وفرّعوا الكلام فيه على أنّ معنى : افعل ، هل هو : افعل في الزّمان الثاني ، وإن لم تفعل ففي الثالث ، وهكذا ، أو معناه : افعل في الزّمان الثاني مع الشّكوت عمّا بعده (١).

وأما كون المعنى عدم الفعل في الزّمان المتأخّر فلم نقف على مصرّح به.

قيل (٢) : وهذا الكلام غير مفيد ، والفائدة في بيان صحّحه المبني .

والتحقيق (٣) : أنّ أدلّه القول بالفور على تسليمها ، صنفان :

منها : ما يدلّ على أنّ الصّيغته بنفسها دالّة على الفور ، ومنها : ما يدلّ على وجوب المبادرة بالامتثال ، كآية المسارعة والاستباق ، فمن اعتمد على الأوّل ، فيلزمه القول بالسّقوط ، لصيرورته من باب الموقّت ، ومن اعتمد على الثاني ، فيلزمه القول بالثبوت ، لإطلاق أصل الأمر .

وردّه بعض المحقّقين (٤) : بمنع صيرورته كالموقّت على الأوّل ، لاحتمال إرادته التعجيل بالمأمور به ، فإن لم يفعل فيجب التعجيل أيضا في الزّمان الثاني ، وهكذا . ومنع عدم وجوب الموقّت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله ، وبأنّ وجوب الفور إن اقتضى التوقيت وخصوصيّة الزّمان المعين ، فلا يتفاوت الأمر بين

ص : ٢٠٢

١- وعلى هذا بنى الخلاف العلّامة كما نقل في «المعالم» : ص ١٦١ .

٢- والقائل به صاحب «المعالم» فيه ص ١٦١ .

٣- وهذا التحقيق أيضا لصاحب «المعالم» فيه ص ١٦٣ .

٤- وهو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٢٧٩ .

ما ثبت وجوبه من الصّيغه أو من الخارج ، كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج فى الموقّت ، فإنّ من يقول بفوات الموقّت بفوات وقته ، [و] لا يفرّق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم لا.

فالأولى تفرّيع المسأله على أنّ التكليف بالموقّت هل هو تكليف واحد أو تكليفان؟

وهل ينتفى المقيّد بانتفاء القيد أم لا؟ كما ذكروا (١) فى مسأله تبعيّة القضاء للأداء وعدمها.

أقول : والظاهر من الصّيغه على القول بدلالتها بنفسها على الفور هو الوجوب فى أوّل الوقت لا ما ذكره (٢) ، والظاهر هو الحجّه ، وهو تكليف واحد.

والحقّ ، أنّ المقيّد ينتفى بانتفاء القيد ، فلا يبقى تكليف ، مع أنّ الأصل عدمه.

ولا يجب التنصيص بالتوقيت ، وثبوت وجوب الموقّت بعد فوات الوقت خلاف التحقيق ، لأنّ الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل ، كما حقّق فى محلّه.

فالحقّ ، أنّ القضاء فى الموقّت إنّما هو بفرض جديد ، وما ذكر أنّه لا يتفاوت الأمر بين ما ثبت وجوبه من الصّيغه أو من الخارج (٣).

ففيه : أنّ فى الثانى تكليفين (٤) ، والأوّل لا- ينتفى بانتفاء الثانى ، بخلاف الأوّل لأنّه تكليف واحد ، وقياسه بالموقّت قياس مع الفارق ، إذ ربّما يفهم من الموقّت

ص: ٢٠٣

---

١- اى كما ذكروا العلماء هذا المبنى. راجع «الوافيه» : ص ٨٥ و «المعالم» : ص ١٦٣.

٢- من الاحتمال.

٣- «المعالم» : ص ١٦٢.

٤- أى فيما ثبت وجوب الفور فيه من الخارج تكليفان : الأوّل الماهيّة المطلوبه بنفس الصّيغه. والثانى : تحصيلها فى ذلك الزمان الفورى بحكم الآيه كما فى الحاشيه.



عدم الوجوب بعد الوقت أيضا ، ويسلم المساواه لو كان معنى الموقت مجرد الوجوب في الوقت.

وبالجملة ، عدم الحكم (1) إما من جهة عدم الدليل أو من جهة الدليل على العدم.

والظاهر أنّ الموقت من الثاني ، وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأول ، ولذلك (2) ترى الأصوليين نازعوا في حجّيه مفهوم الزّمان وعدمها.

ومعنى حجّيه المفهوم المخالف ، هو كون اللفظ ذا دلالتين : منطوقيه ، ومفهوميه ، متخالفتين في النفي والإثبات ، فافهم ذلك ، وانتظر لزياده توضيح في مباحث المفاهيم.

ص: ٢٠٤

---

١- أى عدم الحكم بشيء بعد الآن الأوّل نفيا واثباتا. إمّا من جهة الدليل أى العدم كما في الموقت أو من جهة عدم الدليل مثل ما ثبت توقيته من الفور من دليل خارج هذا كما في الحاشيه للطارمى.

٢- أى ولأجل عدم الدليل أو الدليل على العدم أو لأجل أنّه قد يفهم عدم الوجوب بعد الوقت.

اختلف الاصوليون فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى إيجاب مقدماته مطلقا أم لا؟ على أقوال :

ثالثها : اقتضاء الإيجاب فى السبب دون غيره (١).

ورابعها : فى الشرط الشرعى دون غيره (٢).

وتحقيق هذا الأصل يقتضى تمهيد مقدمات :

الأولى : أنّ الواجب كما أنه ينقسم باعتبار المكلف الى العينى والكفائى ، وباعتبار المكلف به الى التعينى والتخييرى ، وباعتبار الوقت الى الموسع والمضيق ، وباعتبار المطلوبه بالذات وعدمها (٣) الى النفسى والغيرى ، وباعتبار تعلق الخطاب به (٤) بالأصالة وعدمه (٥) الى الأصلى والتبعى ، وغير ذلك ، فكذا ينقسم

ص: ٢٠٥

١- المراد بالسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشىء ومن عدمه عدمه وهو المعبر عنه بالعلّه التامه كالصعود للكون على السطح. وفى الذبح لو وجب عليه الهدى وجب عليه فرى الأوداج الأربعة لكونه سببا ، دون تحصيل السكين لكونه شرطا. وهذا القول اشتهرت حكايته عن السيد المرتضى ، وكلامه فى «الذريعه» و «الشافى» غير مطابق للحكايه ، ولكنّه يوهم ذلك فى بادى الرأى كما ذكر فى «المعالم» : ص ١٦٥.

٢- فى الشرط الشرعى كالتطهير بالنسبه الى الصلاه لا إرادته المكلف بالنسبه الى جميع الواجبات. فالشرط الشرعى هو ما لا يتأتى الفعل بدونيه.

٣- النفى وارد على القيد أى عدم المطلوبه بالذات لا على المطلوبه فقط ، لأنّ الغيرى أيضا مطلوب ، ولكن لا لذاته.

٤- أى كيفيه تعلقه فى خطاب مستقل سواء كان واجبا نفسيا كالصلاه أو غيريا كالطهاره ، وسواء كان الخطاب لفظيا أم حكما عقليا.

٥- أى عدم تعلقه بالأصالة والتبعى عبارته عما استفيد وجوبه بتبعيه الخطاب مثلا كأقلّ الحمل.

باعتبار مقدماته الى المطلق والمشروط ، وقد يطلق عليه المقيّد.

وتسميه الثانى بالواجب مجاز فى الحقيقه تسميته باسم ما يؤول إليه ، ولذلك لم نقيّد الأمر فى صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصاً بمقدماته.

والواجب المطلق : هو ما لا يتوقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده ، وإن كان فى العاده أو فى نظر الأمر.

والمقيّد : ما توقّف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده كذلك.

الثانيه : أنّ الأمر المطلق حقيقه فى الواجب المطلق على الأصحّ للتبادر ، واستحقاق العبد التارك للامتناع ، المعتذر بأنّ أمر المولى لعلّه كان مشروطاً بشرط للذمّ ، ولأصالة عدم التقييد.

ويظهر من السيّد المرتضى رحمه الله (١) القول بالاشتراك ، فيلزمه التوقّف حتّى يظهر من الخارج ، ودليله الاستعمال.

والجواب : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه.

نعم ، استثنى السيّد الواجب بالنسبه الى السبب ، فقال بكونه مطلق ، بالنسبه إليه مطلقاً لعدم إمكان الاشتراط ، لعدم انفكاك المسبّب عن السبب (٢) ، وستعرف الكلام فيه.

الثالثه : ما يتوقّف عليه الواجب إمّا سبب أو شرط.

والسبب : هو ما يلزم من وجوده وجود الشئ ، ومن عدمه عدمه لذاته. فخرج الشرط والمانع.

ص: ٢٠٦

١- فى «الذريعه» : ص ١٣٢.

٢- راجع فصل فى هل الأمر بالشئ أمر بما لا يتمّ إلّا به من «الذريعه» : ص ٨٣.

فإنَّ الشرط : هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط (١) ، ولا يلزم من وجوده ، وجوده.

والمانع : ما لا يلزم من عدمه عدم شيء ، بل يلزم من وجوده عدم شيء.

وأما التقييد بقولنا : لذاته ، احتراز عن مقارنه وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع ، فلا يلزم الوجود (٢) أو قيام سبب آخر حاله عدم الأول مقامه ،

ص: ٢٠٧

١- وهذا هو بالمصطلح عليه عند الأصولي ، ولكن استعمله النحاه فيما تلى حروف الشرط كإن ونحوها ، سواء علّق عليه جملة وجودا كقولهم : إن كان هذا إنسانا كان حيوانا ، أو مطلقا مثل المرء مجزى بعمله ، وإن كان مثقال ذره ، وتسمى عند النحويين بأن الوصلية. وقد يستعمل في العلة والسبب كقوله تعالى : (إِنْ كُنْتُمْ حُبِبًا فَطَهَّرُوا). وهذا هو مراد الأصولي منه في بحث المفاهيم. حيث يقولون : إن تعليق الحكم على الشرط يدل على انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط ، ومن هنا ظهر الفرق بين الشرط المذكور هنا وفي باب المفاهيم.

٢- يمكن أن يكون مقصوده بأنه لو لم نقيده بهذا القيد لم يكن هذا التعريف جامعا لخروج بعض أفراد السبب عنه كالنار مثلا إنَّها سبب للاحتراق في اصطلاحهم ، وإذا وضعت في محلّ يمتنع عن الاحتراق لم يلزم من وجودها الوجود لتحقيق المانع ، وكذا لم يلزم من عدمها العدم كما اذا عدت مع وجود محرق آخر كالشمس مثلا. وأما إذا قيد بقيد لذاته لم يرد ما ذكر لأن معنى التعريف مع هذا القيد هو أنّ السبب ما يلزم من وجوده الوجود من حيث ملاحظه نفسه مع قطع النظر عن المانع. وأما إذا تحقق المانع لا يلزم من وجوده الوجود. وكذا معنى قوله : ولا يلزم من عدمه العدم لذاته ، أى مع قطع النظر عن اقامه سبب آخر مقامه. هذا وقد مثل في الحاشية لهذا بقوله : وهذا كالصيغه بالنسبه الى الطلاق مع عدم كون المرأه فى طهر غير المواقعه فيه ، فالسبب الموجود هو الصيغه والشرط المعدوم هو كونها فى طهر المواقعه. ومثل الزنى بالنسبه الى الحمل مع كون الزانيه حاملا ، فإنّ الحمل مانع عن الحمل ، مع أنّ سببه الذى هو الزنى موجود.

فلا يلزم العدم ، ويدخل فى الشرط جميع العلل الناقصه من المقدمات العقلية والعاديه والشرعيه.

والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبه الى الحكم الشرعى ، فيكونان من الأحكام الوضعيه ، وقد يلاحظان بالنسبه الى موضوع الحكم ، ولا يتوقفان على وضع الشارع حينئذ ، وإن كان قد يكون بوضعه ، وكلامنا إنما هو فى الثانى.

وبعبارة اخرى ، إنما الكلام فى مقدمات الواجب لا فى مقدمات الوجوب ، وكلّ منهما إما شرعى أو عقلى أو عادى.

فالسبب الشرعى كالصبيغ بالنسبه الى العتق الواجب ، والوضوء والغسل بالنسبه الى الطهاره عن الحدث ، والغسل بالنسبه الى إزاله الخبث.

والعقلى كالتنظر المحصل للعلم الواجب.

والعادى كجز الرقبه فى القتل الواجب.

والشرط الشرعى كالوضوء بالنسبه الى الصلاه.

والعقلى كترك الأضداد فى الإتيان بالمأمور به.

والعادى كغسل شىء من العضد لغسل اليد فى الوضوء. وشاع التمثيل لذلك بأمر المولى عبده بالكون على السيطح ، فالسبب ونسبه من الشروط والصعود سبب.

إذا عرفت (١) هذا ، يظهر لك أنّ ما يستفاد من بعض الكلمات (٢) ، أنّ السبب هو

ص: ٢٠٨

---

١- وهو المذكور فى هذه المقدمه الثالثه من أنّ السبب ما يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم لذاته.

٢- لعلّ مقصوده من بعض الكلمات التعريض على السيد المرتضى حيث فسّر السبب بما ذكر على ما قيل.

ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا (١) مساوقا للعلّة التامّة ، والجزء الأخير منها ليس كما ينبغي ، وخلاف ما صرّحوا به في الكتب الأصوليّة (٢).

ثمّ إنّ مقدّمه الواجب تنقسم الى ما يتوقّف عليها وجوده كما مرّ (٣) أو يتوقّف عليها صحّته ، كالطهاره للصلاه على القول بكون العبادات أسامى للأعمّ أو يتوقّف عليها العلم بوجوده ، كتوقّف العلم بالإتيان بالصلاه الى القبلة عند اشتباهها على الإتيان بأكثر من صلاه ، ولو اعتبرنا كون الواجب تحصيل العلم ، فيكون هذا أيضا مقدّمه للوجود.

وأیضا ، المقدّمه إمّا تكون فعلا أو تركا.

ومن المقدّمات الفعلية تكرار نفس الواجب كالصلاه الى أكثر من جانب وفي أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر. ومن المقدّمات التركية ترك الإناءين المشتبهين ، ونظيره من الشبه المحصوره.

### في المقدّمه غير المقدوره و الواجب المشروط

الرابعه : الواجب بالنسبه الى كلّ مقدّمه غير مقدوره مشروط ، فتقييد كثير من الاصوليين المقدّمات بالمقدوره هاهنا ؛ لا وجه له إلّا توضيح هذا المعنى ، وإلّا فليس مقدّمات الواجب المشروط ممّا يتنازع في وجوبها ، بل عدم وجوبها مجمع عليه ، والمقدوريّه أعمّ من المقدوريّه بالذات أو بواسطه ، فالأفعال التوليدية كلّها مقدوره إذا حصل القدره على المباشريّه.

واعلم أنّ الإطلاق والتقييد للواجبات إضافيه بالنسبه الى المقدّمات ، فقد يكون

ص: ٢٠٩

١- أي وجودا وعدما.

٢- لأنهم فسروه بالمقتضى والعلّة الناقصه ، فعلى هذا قد ينفك عن المسبب من جهة فقدان الشرط لوجود المانع. نعم المعنى المذكور مناسب لاصطلاح أصحاب المعقول.

٣- من السبب الشرعي والعقلي والعادي وهكذا البواقي كما في الأمثله السابقه.

الشيء واجبا مطلقا بالنسبة الى مقدّمه ، ومشروطا بالنسبة الى اخرى.

الخامسه : قد يقال : الواجب المطلق ويراد منه الإطلاق بالنظر الى اللفظ ، وقد يضاف الى ذلك (١) اقتضاء الحكمه والعدل ذلك أيضا ، وإلا لزم التكليف بالمحال ، وهذا أخصّ من الأوّل.

### النزاع فى وجوب مقدمات الواجب والكلام فى الواجب المطلق

وأىضا النزاع فى وجوب مقدمات الواجب يجرى فيما يثبت وجوب الواجب من غير لفظ : افعل ، وما فى معناه أيضا ، كالإجماع والعقل وغيرهما ، وإن كان سياق الاستدلال يتفاوت فى بعض الموادّ.

### الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى

السادسه : الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعى ، لأنّ الوجوب العقلى بمعنى توقّف الواجب عليه ، وأنّه لا- بدّ منها فى الامتثال ممّا لا يريب فيه ذو مسكه (٢).

والمراد من الوجوب الشرعى هو الأصلى (٣) الذى حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا.

وبالجمله ، النزاع فى أنّ الخطاب بالكون على السّطح ، هل هو تكليف واحد وخطاب بشىء واحد ، أو تكليفات وخطاب بأمر أحدها الكون والثانى نصب السّلم والتدرّج بكلّ درجه وغيرهما؟

ص: ٢١٠

١- أى الى ذلك النظر أو الى اللفظ أو الى ذلك الاطلاق. وأما قوله : اقتضاء الحكمه والعدم ذلك أيضا أى يقتضيان الاطلاق أيضا كاقضاء اللفظ له ، فكما أنّ له عموما بقرينه الحكمه على ما قرّره ومنهم صاحب «المعالم» فى بحث المحلّى باللّام فى نحو : (وَاحِلَ اللهُ الْبَيْعَ) فكذا لنا اطلاق بقريتهما. يبقى الكلام فى تقرير الاقتضاء بالنسبه الى الأمرين وسيأتى.

٢- أى ذو قوّه عاقله ورمق.

٣- والمراد من الأصلى هو فى مقابل التبعى الذى هو من لوازم المراد غير المقصود من اللفظ من باب دلالة الاشاره كدلاله الآيتين على أقلّ الحمل.

ويظهر الثمره فيما لو وجب عليه واجب بالثبوت واليمين ونحوهما ، وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل من المقدمات وفعلها.

وربما يقال (١) : إن القائل بوجوب المقدمه أيضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على فعل المقدمات وتركها ، بل الثمره تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة ، فلو كانت المقدمه واجبه شرعا ، فلا يجوز أن يجتمع مع الحرام.

وفيه : مع أنه خلاف ما صرح به بعضهم (٢) أن وجوب المقدمه من باب التوصل (٣). والواجب التوصلى يجتمع مع الحرام ، غايه الأمر عدم الثواب حينئذ. وأما البطلان ، فلا.

نعم ؛ يمكن ذلك فيما لو كانت المقدمه أيضا من العبادات التوقيفيه ، كالوضوء والغسل. ولا ريب أن ذلك حينئذ إنما هو من جهه كونها مطلوبه بالذات ، مع جهاله علّه تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها ، لا- من جهه الوجوب الحاصل من إيجاب ذى المقدمه ، فإن الواجب قد يجتمع فيه التوصلية والتوقيفيه بالاعتبارين (٤).

ص: ٢١١

١- القائل هو صاحب «الفوائد» على ما نقل.

٢- يعنى كون الثمره فى وجوب المقدمه شرعا هى عدم جواز اجتماعها مع الحرام دون ترتب الثواب على الفعل أو العقاب على الترك خلاف ما صرح به بعض الاصوليين ، فإن صاحب «المعالم» : ص ١٧٢ قال فى ذكر حجّه القائلين بالوجوب : بأنّ العقلاء لا- يرتابون فى ذم تارك المقدمه وهو دليل الوجوب. والشيخ البهائى فى «زبدته» : ص ٧٩ قال : لنا ذمّ العقلاء العبد المأمور بالكتابه القادر على تحصيل القلم ... وقال غيرهما مثلهما.

٣- «المعالم» : ص ١٩٨.

٤- فالوضوء مثلا باعتبار تعلق الخطاب به قصدا وكونه مطلوباً بالذات ، وإن جهلنا علّه تخصيصه باشتراط الصلاه الواجبه وتوقيفها عليه توقيفى. وباعتبار أنه يتوصل به الى الصلاه توصلى ، فعدم اجتماعه مع الحرام ، وكونه باطلا على تقدير اجتماعه معه إنما هو باعتبار كونه توقيفيا لا من جهه كونه توصليا ، وكون وجوبه حاصلًا من إيجاب ذى المقدمه.



ومما يؤيد ما ذكرنا (١) ، من أنهم يقولون بثبوت العقاب ، استدلالهم في دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد ، بأن ترك الضد واجب من باب المقدمه فيكون فعله حراما ، فثبت حرمة الضد ، ويترتب عليه أحكامه من الفساد وغيره .

فإن القائل بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن الضد ، ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه ، بل مراده الخطاب الأصلي . ووجه التأييد أن النهى المستلزم للفساد ليس إلّا ما كان فاعله معاقبا .

### دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه

السابعه : دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه .

واللفظيه على قسمين : إما بين بالمعنى الأخص ، لدلاله صيغه افعل على الحتم والإلزام عند من يدعى التبادر فيه كما هو الحق ، والمراد به دلالة اللفظ عليه ، وكونه مقصود اللفاظ أيضا .

وإما بين بالمعنى الأعم كدلاله الأمر بالشىء على النهى عن الضد العام ، بمعنى الترك .

فبعد التأمل في الطرفين والنسبه بينهما ، يعرف كون ذلك مقصود المتكلم أيضا بذلك الخطاب .

وأما العقليه ، فهو أن يحكم العقل بعد التأمل في الخطاب وفي شىء آخر ، كون ذلك الشىء لازما مرادا عند المتكلم ، وإن لم يدل عليه ذلك الخطاب بالوضع ولم

ص: ٢١٢

---

١- من أن القائلين بوجوب مقدمه يقولون في ثبوت العقاب على ترك المقدمه دون ما ذكره صاحب «الفوائد» ، استدلالهم في دلالة الأمر بالشىء عن النهى عن الضد ... الخ .

يقصده المتكلم أيضا بذلك الخطاب ، بل ولم يستشعر به (١) أيضا ، كوجوب المقدمه على ما سنحققه ، ودلاله الآيتين على أقل الحمل (٢) ونحو ذلك. فهذا الحكم وإن كان ، إنما حصل من العقل لكن حصل بواسطة خطاب الشرع ، ويقال لذلك إنه خطاب حصل بتبعيه الخطاب الشرعي ، وإن كان الحاكم بالزوم هو العقل. ولا يخفى أن هذه الدلالة معتبره أيضا محكمه فى المسائل ، سواء كان من أحكام الوضع ، كأقل الحمل المستفاد من الآيتين ، أو من أحكام الطلب.

وأما الوجوب المذكور - أى وجوب المقدمه - فلما كان هو أيضا تبعيا كأصل الخطاب به ، بمعنى أنه لازم لأجل التوصل الى ذى المقدمه ، وحكمه حكم الخطابات الأصلية التوصلية كإنقاذ الغريق وإطفاء الحريق وغسل الثوب التنجس للصلاه ، فلم يحكم بكونه واجبا أصليا ولم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الذاتى ، فلا عقاب عليه لعدم ثبوت العقاب على الخطاب التبعي ، كما سنشير إليه. ويجتمع مع الحرام لأجل كونه توصييا ، نظير الإنقاذ والغسل الواجبين لاستخلاص النفس المحترمه ، والصلاه فى الثوب الطاهر ، ولذلك يحصل المطلوب بالحرام أيضا ، بل بفعل الغير أيضا ، فيرجع هذه الدلالة أيضا الى البين بالمعنى الأعم ، لكن بالنسبه الى المأمور به لا الأمر ، نظير توابع الماهية فى الوجود وغاياتها.

وأما القائل بوجوب المقدمه ، فلا بد أن يقول بوجوب آخر غير الوجوب التوصيلي ، ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي ، وإلا فلا معنى للثمرات التى

ص: ٢١٣

١- المتكلم بالكلام من حيث إنه متكلم ، وهناك من صرح بأن مقصوده ليس هو خطاب الشارع ، إذ لا يجوز نسبه عدم الشعور إليه.

٢- من قوله تعالى : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضَيْنَ مِنْ أَوْلَادِهِنَّ حَوْلِينَ كَامِلِينَ). وقوله تعالى : (وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) وأن أقل الحمل ستة أشهر.

أخذوها لمحلّ النزاع ، فلا بدّ لهم من القول بأنّها واجبه في حدّ ذاتها أيضا ، كما أنّها واجبه للوصول الى الغير ليرتّب عليه عدم الاجتماع مع الحرام ، وأن يكون بالخطاب الأصلي ليرتّب العقاب عليه ، وأنّى لهم بإثباتها (١).

ثمّ إنّ هاهنا معنى آخر للاستلزام العقلي ، وهو أنّ العقل يحكم بوجود المقدمه عند وجوب ذي المقدمه ، يعنى أنّ وجوب أصل الفعل يحصل من الأمر ، ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من أدلّه الشرع.

فهاهنا خطابان أصليّان للشارع تعالى ، أحدهما بلسان الرّسول الظاهر ، وثانيهما بلسان الرّسول الباطن ، والى هذا ينظر استدلالهم الآتي (٢) على إثبات وجوب مطلق المقدمه.

وأنت خير بأنّ ذلك لا يتمّ [حين] انفراد كلّ منهما عن الآخر حتّى يثبت الوجوب الذاتيّ للمقدمه ، فتأمل.

ولعلنا نتكلّم بعض الكلام في تميم هذا المرام في مباحث المفهوم والمنطوق.

### وجوب المقدمه من التوصليات

الثامنه : قد أشرنا أنّ وجوب المقدمه من التوصليات.

والمراد بالواجب التوصلّي : هو ما علم أنّ المراد به الوصول الى الغير ، وليس هو مطلوبا في ذاته ، ولذلك يسقط وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضا ، كغسل الثوب النجس للصلاه ، وبالإتيان به على الوجه المنهّي عنه كالغسل بالماء المغصوب ، ونحو ذلك. وهذا هو السرّ في عدم اشتراط التّيه فيها ، دون الواجبات

ص: ٢١٤

١- وفي بعض النسخ أفراد ضمير المؤنث أيّ بإثبات تلك الجملة.

٢- وهو قولهم : إنّ العقلاء يذمّون تارك المقدمه ... الخ. وقولهم : إنّ المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركه ... الخ.

التي لم يحصل العلم بانحصار الحكمه منها في شيء ، أو علم أنّ المراد تكميل النفس ورفع الدرجه وحصول التقريب ، فإنّها لا تصحّ بدون التيه لعدم حصول الامتثال عرفاً إلا بقصد إطاعه الأمر.

إذا عرفت هذا ؛ فاعلم أنّ المقدمه لا تنحصر فيما كان مقدورا للمكلف ، أو فيما أتى به ، أو فيما تفتّنه وكان مستشعرا به. وقد ذكرنا سابقا أنّ الواجب بالنسبه الى المقدمات الغير المقدوره مشروط ، وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق ، لكن لا بدّ أن يعلم أنّه قد يكون الغير المقدور مسقطا عن المقدور ، وفعل الغير نائبا عن فعل المكلف ، وما لا يتفتّنه ولا يستشعر به أيضا من المقدمات ، فإنّ من وجب عليه السّعي في تحصيل الماء للوضوء إن فاجأه من أعطاه الماء ، فسقط عنه ذلك السّعي ، ويكون فعل الغير نائبا عن فعله.

فالمقدمه هو القدر المشترك بين المقدور وغيره ، والقدر المشترك بينهما مقدور ، وثمره النزاع إنّما تحصل فيما كان مقدورا للمكلف وفعله.

فالقائل بوجوب المقدمه ، إنّما يقول بوجوب القدر المشترك ، والكلام في حصول الثواب وعدمه بالنسبه الى مثل هذه المقدمه ، هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون اطلاعه.

نعم ، إنّما يثاب على تيبته لو نوى ذلك ثمّ ناب عنه فعل الغير.

فظهر من جميع ذلك ، أنّ الواجب قد يكون مطلقا ، وإن كان مقدّمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور ، فليكن على ذكر (1) منك.

ص: ٢١٥

١- الذّكر بضم الذا ل ذكر بالقلب قال الفراء : الذّكر بالكسر ما ذكرته بلسانك وأظهرته والذّكر بالقلب. يقال : ما زال منى على ذكر اى لم أنسه.

إذا تمهّد لك هذا ، فنقول : القول بالوجوب مطلقاً لأكثر الأصوليين ، وبعدهم مطلقاً نقله البيضاوى (١) فى «المنهاج» عن بعض الأصوليين ، والشهيد الثانى رحمه الله فى «تمهيد القواعد».

وبوجوب الشرط الشرعى لابن الحاجب ، وبوجوب السبب دون غيره للواقفیه (٢) ، ونسبه جماعه الى السيد رحمه الله (٣) وهو وهم (٤) ، لأنه جعل الواجب

ص: ٢١٦

١- البيضاوى : (... - ٦٨٥ هـ) عبد الله بن عمر بن محمد بن على أبو الخير أو أبو سعيد ناصر الدين البيضاوى ، نسبه الى البيضاء قريه من أعمال شيراز. فقيه واصولى شافعى ، قاضى القضاء وله مصنفات كثيره منها : «منهاج الوصول الى علم الاصول» وهو مختصر من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الارموى المختصر من المحصول للفخر الرازى. وهو أى «منهاج الوصول» من مراجع أصول الفقه ، وعدّه البعض منهم أحسن مختصر فى فنّه. ومن مصنفاته أيضا شرح «المحصول فى أصول الفقه» لفخر الرازى ، وشرح «المنتخب فى أصول الفقه» لفخر الرازى أيضا ، وشرح «مختصر المنتهى فى أصول الفقه» لابن الحاجب وسماه «مرصاد الافهام الى مبادئ الأحكام». وتوفى بتبريز فى سنة ٦٨٥ وقيل سنة ٦٩١ وقيل فى سنة ٧١٩ هـ ودفن هناك بجانب القطب الشيرازى كما أوصى به.

٢- وإليه ذهب الواقفيه كما فى «المحصول» : ٢ / ٣٧٠.

٣- كالعلامه فى «التهديب» : ص ١١٠ ، وفى «المعالم» : ص ١٦٥ اشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى رحمه الله وكلامه فى «الذريعة» و «الشافى» غير مطابق للحكاية ولكنّه يوهم ذلك فى البدايه حيث حكى فيهما عن بعض العامه إطلاق القول بأن الأمر بالشىء أمر بما لا يتم إلا به ، وقال : والصحيح أن يقسم ذلك فنقول : إن كان الذى لا يتم ذلك الشىء إلا به سببا فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمرا به وإن كان غير سبب وإنما هو مقدمه للفعل وشرط فيه - لم يجب أن يعقل من مجرد الأمر أنّه أمر به. راجع «الذريعة» : ص ٨٣.

٤- الوهم بالتحريك بمعنى الغلط ، يقال وهمت بالحساب ، بالكسر أى غلطت.

بالنسبة الى السبب مطلقا ، وبالنسبة الى غيره محتملا للإطلاق والتقييد ، فيحكم بوجود السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ، ويتوقف في غيره لاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة إليه.

وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق.

والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقا.

لنا (1): الأصل وعدم دلالة الأمر عليه بإحدى من الدلالات ، أما المطابقه والتضمّن فظاهر ، وأما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين ، وأما الغير البين فهو أيضا منتف بالنسبة الى دلالة اللفظ ، إذ لا يقال - بعد ملاحظه الخطاب والمقدمه والنسبه بينهما - أنّ هاهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ، ولذلك يحكم أهل العرف بأنّ من أتى بالمأمور به ، امثل امثالا واحدا ، وإن أتى بمقدمات لا تحصى.

وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلّا بعصيان واحد ، ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمّه والعقاب على ترك المقدمه في نفسها ، إذ المذمّه والعقاب إمّا لقبحه ، أو لحصول العصيان بتركها ، ولا يستحيل العقل كون ترك شيء قبيحا بالذات ، ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات ، وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بيّنا.

نعم ، يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتما بالتبع ، بمعنى أنّه لا يرضى بترك مقدمه ، ولا يجوز تصريح الأمر بعدم مطلوبيّتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشاره ، ولا يستلزم استفاده شيء من الخطاب كونه مقصودا للأمر مشعورا به له حتّى يقال إنّه ربّما نأمر بشيء ولا يخطر ببالنا المقدمه ، فكيف يكون واجبا؟

ألا ترى أنّا نحكم باستفاده كون أقلّ الحمل سنّه أشهر من الآيتين ، مع عدم كونه

ص: ٢١٧

---

١- وقد ذكرت في «الفصول»: ص ٨٥ وأجاب هناك عليها.

والحاصل ، أنه لا مانع من استفاده وجوب المقدمه تبعا بالمعنى المتقدم ، ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب ، بل يكون الذم والعقاب على ترك ذى المقدمه ، وقد سبقنا الى هذا التحقيق جماعه من المحققين (١).

وأما المدح والثواب على فعلها ، فالترمه بعض المحققين ، ونقله عن الغزالي (٢) ، ولا غائله فيه (٣) ظاهرا ، إلا أنه قول بالاستحباب ، وفيه إشكال ، إلا أن يقال باندرجاه تحت الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما بلغه (٤). فإنه يعم جميع أقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه.

احتج الأكثرون : بالإجماع ، نقله جماعه (٥) ، وربما ادعى بعضهم الضروره (٦)

ص: ٢١٨

- ١- كالمحقق الخوانسارى وأشد في الاصرار عليه ، نعم نسبه أيضا الى الغزالي وهو أسبق حتى من الباغنوى الذى صرح به.
- ٢- راجع «المستصفى» : ص ٧٣ مسأله ما لا يتم الواجب إلا به.
- ٣- أى لا عيب ولا فساد فيها وتعرض لذلك المحقق الاصفهانى فى «هدايته» : ١٠٢ / ٢.
- ٤- جاء فى كثير من الألفاظ وفى كثير من الكتب الحديثيه «كالوافى» ج ٣ ص ٧٢ ب ٤٧ ح ١١ و «الكافى» ج ٢ ص ٨٧ ج ٥ ب ٤٦ ح ٢ و ١.
- ٥- كما عن السيد المرتضى فى «الذريعه» ١ / ٨٣ الذى قال : اعلم أن كل من تكلم فى هذا الباب أطلق القول بأن الأمر بالشىء هو بعينه أمر. والعلامة منا وغير واحد من العامه ، منهم الآمدى فى «الاحكام» ، وادعاء الاجماع عليه والضروره ، نقله فى «هدايه المسترشدين» : ١٠٢ / ٢ وذكر أن حكايه الاجماع عليه مستفيضه على ما ذكره جماعه.
- ٦- الظاهر من بعض الحواشى أنه الفاضل التونى ، ويبدو أنه ليس له وإنما ذكر فى «الوافيه» ص ٢٢١ : بأن المتطلع يحصل له ظن قوى بوجوب مقدمه الواجب مطلقا ، ويظهر أن المقصود المحقق الدوانى ، وربما يستفاد ذلك من كلام المحقق الطوسى أيضا كما فى «هدايه المسترشدين» : ج ٢ ص ١٠٣.

وبأنَّ (١) المقدمه لو لم تكن واجبه لجاز تركها ، وحينئذ فإن بقي التكليف لزم التكليف بالمحال وإلا لزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا ، وكلاهما باطلان ، وأنَّ العقلاء يذمّون تارك المقدمه مطلقا.

والجواب عن الأوّل : أنّ الإجماع فى المسائل الاصوليه غير ثابت الحجيّه ، ودعوى بعضهم الضروره مع دعوى الجماعه الإجماع يقرب كون مراد الأكثرين أيضا الوجوب بالمعنى الذى اخترناه ، لا الوجوب الأصليّ ، لغايه بعده.

وعن الثانى : إنّنا نختار الشقّ الأوّل (٢).

ونجيب أوّلا : بالنقض بما لو ترك عصيانا على القول بالوجوب ، إذ لا مدخليّه فى الوجوب فى القدره.

فإن قلت : العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه إذا كان السبب هو المكلف ، كما فىمن دخل دار قوم غصبا ، أو زنى بامرأه ، فهو مكلف بالخروج وعدمه ، وإخراج فرجه من فرجها وعدمه.

قلنا : فيما نحن فيه أيضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال ، لأنّ الفعل كان مقدورا له أوّلا فهو بنفسه جعله غير مقدور.

وثانيا : بالحلّ وهو أنّ المقدور لا يصير ممتنعا ، إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمه لا حال عدم المقدمه ، نظير تكليف الكفّار بالفروع حال الكفر.

وإن فرضت الكلام فى آخر أوقات الإمكان على ما هو مقتضى جواز الترك ، فنلتزم بقاء التكليف أيضا لعدم استحاله مثل هذا التكليف ، لأنه بنفسه تسبّب

ص : ٢١٩

١- لصاحب «المعالم» فيه ص ١٧١.

٢- أى بقاء الواجب على وجوبه بعد اختيار المكلف ترك المقدمه.



للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ، ولا يستحيل العقل مثل ذلك.

ولا يذهب عليك أنّ هذا الجواب يوهم أنّنا نقول بجواز تصريح الأمر بجواز ترك المقدمه ، فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب ، ويقول : إنّ ذلك قبيح عن الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه؟ وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا.

ولكنّا إنّما قررنا هذا الدليل ، والجواب على مذاق القوم.

وأما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر ، لأننا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمه ، وإن قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمه ، وإنّ العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمه ، ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعي أيضا.

وأما على مذاق القوم ، فقد يجاب عن هذا الإشكال (١): بأنّ هذا التجويز إنّما هو بحكم العقل لا الشرع حتّى يكون سفها وعبثا ، وإنّا وإن استقصينا التأمل فى جواز انفكاك حكم العقل هاهنا من الشرع ، فلم نقف على وجه يعتمد عليه (٢).

وقد يوجه ذلك (٣) ؛ بأنّ أصله البراءة التى هى حكم العقل تقتضى جواز الترك فيما لا نصّ فيه ، وهو بمعزل عن التحقيق ، إذ المراد من حكم العقل هنا ، إن كان مع قطع النظر عن ورود الأمر من الشرع بوجوب ذى المقدمه ، فلا اختصاص له بالعقل ، وأما معه ، فلا- يمكن الحكم للعقل أيضا ، إذ هو من أدلّه الشرع ، مع أنّه لا- يجرى فيما يستقلّ بوجوبه العقل كعرفه الله ، ولا قائل بالفرق.

ص: ٢٢٠

١- والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٧.

٢- هذا تعريض على قول صاحب «المعالم» حيث قال : بجواز الحكم العقلى دون الشرعى. هنا يظهر بالتأمل وجه عدم جواز الانفكاك ، وإنّ العقل أيضا من أدلّه الشرع ، فكما لا يجوز تصريح الشارع بجواز الترك ، لا يجوز تجويز العقل أيضا.

٣- وهذا اشارته الى ما ذكره المدقق الشيرازى فى حاشيته على «المعالم».

وبالجملة ، لا بدّ من التفرقة بين قول المولى للعبد : كن على السّيطح ، وأجزت لك أن لا تنصب السّلم ، أو لا تصعد ، وبين قوله : كن على السّيطح ، وإن لم تكن عليه فأعقبك على ترك الكون ، ولا- أعقبك على ترك النّصب ، ولا على ترك الترقّي على كلّ واحد من الدّرجات ، والذي نجوّزه هو الثاني ، والذي يرد عليه الاعتراض هو الأوّل.

وعن الثالث ؛ منع كون المذمّه على ترك المقدمه لذاتها ، بل إنّما هو لأجل ترك ذى المقدمه حيث لا ينفكّ عن تركها ، ولهم حجج أخرى ضعيفه ، أقواها ما ذكرنا (١).

حجّه القائلين بوجوب السّبب دون غيره (٢) : أمّا في غير السّبب فما مرّ (٣) ، وأمّا في السّبب فهو أنّ المسبّب لا يتخلّف عن السّبب وجودا وعدما ، فالقدره لا تتعلّق بالمسبّب ، بل القدره على المسبّب ، باعتبار القدره على السّبب لا بحسب ذاته ، فالخطاب الشرعيّ وإن تعلّق على الظاهر بالمسبّب إلّا أنّه يجب صرفه بالتأويل الى السّبب ، إذ لا تكليف إلّا بالمقدور من حيث هو مقدور ، فإذا كلّف المكلف كان تكليفا ييجاد سببه ، لأنّ القدره إنّما تتعلّق بالمسبّب عن هذه الحيثيه ،

ص: ٢٢١

١- أي أقوى الحجج مطلقا ، ومن جمله تلك الحجج أنّ العقل يحكم بالوجوب وهو من أدلّه الشرع أيضا فثبت الوجوب الشرعيّ. والجواب : أنّه لا- يثبت به إلّا الوجوب التبعي وهو مما لا ينكر ولا نسلم ترتب العقاب بترك مثل ذلك الواجب بنفسه غير العقاب المترتب على نفس الواجب كما هو محلّ النزاع ، بل القدر المسلم من العقاب إنّما هو على ترك ذى المقدمه فقط كما لا يخفى.

٢- راجع ما قرره السيّد في «الذريعة» : ١ / ٨٢.

٣- من أدلّه النفيّ.

بخلاف ما إذا كانت المقدمه شرطا للواجب غير مستلزم إياه ، كالتطهارة للصلاه والمشى للحج ، فإن الواجب هاهنا يتعلّق به القدره بحسب ذاته ، فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا للمقدمه.

وحاصله ، أنّ المسبّب لا- ينفكّ عن السبب قطعا ، ووجوده واجب حينئذ ويمتنع عند عدمه ، فالتكليف بالمسبّب إما تكليف بإيجاد الموجود أو الممتنع ، وكلاهما محال فلا يصحّ تعلّق التكليف به ، فالتكليف متعلّق بالسبب.

وجوابه : أنّ المقدور لا يصير ممتنعا ، فإنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ، وكذلك الامتناع بالاختيار (١).

وبالجملة ، المسبّب مقدور وإن كان بواسطة السبب ، ولذلك (٢) ذهب المحقّقون الى جواز كون المطلوب بالأوامر هو المفهومات الكلّيه وإن لم يمكن وجودها إلّا فى ضمن الفرد ، مع أنّ الامتناع بالمعنى المذكور يتمشى فى الشروط أيضا. وقد يورد عليه أيضا (٣) : بأنّ ذلك مستلزم لارتفاع التكليف ، إذ كلّ سبب مسبّب أيضا ، لاحتياج الممكن الى المؤثر حتى ينتهى الى الواجب.

وقد يجاب (٤) : بأنّ المراد بالمسبّب هاهنا ما له واسطه مقدوره بينه وبين

ص: ٢٢٢

- ١- يعنى أنّ الذى ذكرت من أنّ التكليف بإيجاد الموجود والممتنع محال وهو على اطلاقه غير مسلّم ، لما تقرّر من أنّ الوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ، وكذلك الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.
- ٢- أى ولأجل أنّ المسبب مقدور ولو بواسطة.
- ٣- أى على احتجاج القائلين بوجوب السبب دون غيره ، وهذا الايراد نقل عن سلطان العلماء.
- ٤- وهذا الجواب أيضا من المورد السلطان فى حاشيته على «المعالم» : ص ٢٨١.

المكلف ، لا كل ما له علة ، وانتهاء العلة الى الواجب تعالى لا يستلزم الجبر كما يشهد به الضروره ، والشبهه المشهوره لا يعتنى بها فى مقابله البديهه .

وما يقال (١) : إن النزاع فى السبب قليل الجدوى لأن تعليق الأمر بالمسبب نادر ، بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء والغسل دون رفع الحدث مثلا .

ففيه ما لا يخفى ، إذ التعليق بالمسببات أيضا كثير إن لم نقل بكونه أكثر ، كالأمر بالكفار ، والأمر بالعتق ونحوهما ، فإن الصيغه سبب العتق ، والعتق سبب الكفار ، ولاحظ تعلق التكليف بالكليات مع أن الفرد إنما هو السبب لوجود الكلى .

فالحاصل ، أن المختار عدم دلالة الأمر بالمسبب على وجوب السبب كغيره من المقدمات بدلاله ما قدمنا سابقا ، نعم يمكن أن يقال : إن الأمر بالمسبب أمر بالسبب إذا كان المسبب فعل الغير ، ومثل الأمر بالإحراق فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحشيش فى النار مثلا ، لأن الإحراق إنما هو فعل النار ، ولكن الظاهر أن المراد بالإحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من المبادئ المستلزمه للإحراق مجازا ، لا أن يكون نفس الإحراق مأمورا ويكون دالا على وجوب السبب باللزوم العقلى من جهه استحاله حصول الإحراق عنه ، وهذا هو مقتضى استدلال المستدل أيضا ، فعلى هذا يخرج الكلام عن موضوع هذا الأصل ومحل النزاع ، فإن الظاهر أن من يقول بدلاله الأمر على وجوب السبب ، لا يقول بدلالته عليه مطابقه ، فالأمر حقيقه إنما يوجه هناك الى السبب مطابقه وإن كان باللفظ المجازى ، فافهم ذلك فإنه دقيق .

ص : ٢٢٣

---

١- وهو للشيخ حسن فى «المعالم» : ص ١٧٠ .

ثم إن ما ذكرنا (١) مبنى على أن لا يكون الأفعال التوليدية (٢) مستنده الى العله الأولى حقيقه ، وإلا فلا مانع من إسناد الإحراق الى المخاطب ، كما فى أمر الملك أحد أمراءه بفتح البلاد ، فلا يتفاوت المقام فى دعوى كون الأمر بالمسبب مستلزما للأمر بالسبب بعنوان اللزوم العقلى لا الدلاله المجازيه المطابقه ، ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثانى ، فيختلف موضع النزاع بالنسبه الى السبب وغيره من المقدمات ، ومع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه .

حجّه القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعى (٣) : أنه لو لم يكن واجبا ، لم يكن شرطا ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله .

أما الملازمه ، فلأنه لو لم يجب لجاز تركه ، وحينئذ فإما أن يكون الآتى بالمشروط آتيا بتمام الأمر به أم لا (٤) ، والثانى باطل ، لأن المفروض أن الأمر به منحصر فى المشروط ، فيلزم تمامية الأمر به بدون الشرط ، فيلزم عدم توقّفه على الشرط ، هذا خلف .

وأما بطلان التالى فواضح (٥) .

والدليل على عدم الوجوب فى غيره يظهر ممّا تقدم .

ص : ٢٢٤

---

١- وهو قوله : ولكن الظاهر ان المراد بالاحراق .. الخ قوله : فى أمر الملك ، وأنت خير بأن الأمر بالاحراق ، وأمر الملك أحد أمراءه بفتح البلاد فرقا ظاهرا ، إذ فى الأوّل إسناد الفعل الى المخاطب على سبيل الحقيقه ، وفى الثانى الى الأمر على سبيل المجاز كما ذكرنا سابقا .

٢- التوليديه عبارته عن أن يوجب فعل لفاعله فعلا آخر .

٣- راجع «المعالم» : ص ١٧١ ، وراجع «المنتهى» : ص ٣٦ ، وشرح العضد : ١ / ٩٠ .

٤- لا آتيا بتمام الأمر به .

٥- لأنه خلاف المفروض .

والجواب : اختيار الشقّ الثاني ، وأنّ عدم الإتيان بتمام الأمور به لا يلزم أن يكون من جهة عدم الإتيان ببعض الأمور به (١) بل يجوز أن يكون لفوات وصف من أوصاف الأمور به يختلف كيفية الأمور به بسببه ، وكون ما يستلزم عدمه عدم الأمور به واجبا أوّل الكلام ، وسيجيء بيان أنّ علّه الحرام ليست بحرام كما تقدّم أنّ سبب الواجب ليس بواجب .

ومن هذا يندفع ما قيل (٢) ، أنّ الواجب هو الصلاة المتّصفه بكونها صادرة عن المتطهّر ، فالأركان المخصوصه مع الطهاره حينئذ يكون سببا لإيجاد الهيئه المحصّيه له لحقيقه الأمور به ، فيكون واجبا لكونه سببا ، مع أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا قلنا أنّ الجزء يجب بوجوب الكلّ ، وسيجيء الكلام فيه .

وتحقيق المقام هو ما تقدّم من إثبات الوجوب الحتميّ التبعي ، ولكنّه ليس بمحلّ النزاع في شيء ، ثمّ إنّ سوق هذه الحجّه يجرى في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية أيضا ، ولا اختصاص لها بالشرط الشرعيّ والجواب ، الجواب .

ص : ٢٢٥

---

١- بأن يتعدّد متعلّق الأمر ، بأن قال مثلا : معنى صلّ ، أقم الصلاة وتوضئ .

٢- أي في مقام إثبات الوجوب للشرط بإرجاعه الى السبب ، ونسب هذا القول الى الفاضل السيزواري .

## الأول: فى المنصوص و غير المنصوص

ربّما يتوهم (1) أنه لا- خلاف فى وجوب المقدمه إذا كانت المقدمه هو إتيان أمور يحصل الواجب فى ضمنها ، كالصلاه الى أكثر من جانب ، والإتيان بالظهر والجمعه معا عند من اشتبه عليه المسأله وأوجب الاحتياط ونحو ذلك ، لأنّه عين الإتيان بالواجب ، بل هو منصوص فى بعض الموارد كالصلاه الى أربع جهات.

وفيه ما [لا] يخفى على المتأمل ، سيّما بعد ما بيّنا من معنى الوجوب ، وثمره النزاع والإجماع المتوهم ممنوع.

وأما الكلام فى النصّ الوارد فى بعض هذه الموارد ، فنحن أيضا لا نتحاشى عن القول بالوجوب هناك ، ولا اختصاص به بهذا المورد ، بل الكلام فيه هو الكلام فى مثل الموضوع إذا لوحظ وجوبه المستفاد من النصّ ، إذ الوجوب فيهما الحاصل من النصّ عليه هو الوجوب الغيرى ، والفرق بين المنصوص وغير المنصوص إنّما يحصل فى كون الخطاب به أصليا أو تبعيا ، فوجوب سائر المقدمات تبعي ، ووجوب مثل ذلك أصلي.

ولا يذهب عليك أنّ ما ذكرنا هنا لا ينافى ما سبق منّا من منع وجوب الشرط الشرعيّ من المقدمات ، إذ الشرطيه غير الوجوب كما هو مصرّح به فى كلام الأعلام ، مع أنّ ما تقدّم من الكلام إنّما هو فى الوجوب المستفاد من إيجاب نفس الواجب (2) ، وهو باق بحاله بالنسبه الى مثل الموضوع أيضا.

ص: ٢٢٦

١- هذا التوهم للفاضل التونى فى «الوافيه»: ص ٢٢١.

٢- أى من ايجاب ذى المقدمه.

والحاصل ، أنّا نقول بأنّ الأمر بالصلاه ليس أمرا بالوضوء ، وذلك لا ينافى كون الوضوء شرطا من قبل الشّارع ، ولا كونه مأمورا به بخطاب على حده ، بل لا نضايق (١) في ترتّب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الأمر به ، وإن كان وجوبه المعتبر كما هو مدلول أصل لفظ الأمر ، ومصرّح به في كلام جماعه من المحقّقين ، ونفى الخلاف في وجوب هذا القسم الذى تعلق به الوجوب على حده ، المحقّق الشيرازى (٢) في حاشيه «العضدى».

### الثانى : فى التروك المستلزمه للترك الواجب

صرّح جماعه بوجوب التروك المستلزمه للترك الواجب ، كالمطلّقه المشتبهه فيما بين الأربيع أو أقلّ ، والدينار المحرّم فى الدنانير المحصوره ونحوهما من باب المقدمه .

والذى يترجّح فى النظر هو عدم الوجوب ، وإن قلنا بوجوب المقدمه ، إذ الواجب إنّما هو الاجتناب عمّا علم حرّمته ، لا عن الحرام النفس الأمري ، لعدم الدليل على ذلك ، والأصل والأخبار المعتبره (٣) يساعدا .

وكيف ما كان ، فالذى نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع ، وأمّا إذا بقى منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام ، فلا نجوّزه .

وتمام التحقيق فى ذلك سيّجىء إن شاء الله تعالى فى أواخر الكتاب .

ص: ٢٢٧

١- هذا مبنى على كون وجوب الوضوء اصطلاحيا كذا نقل من «التوضيح» فى الحاشيه .

٢- وهو الملا ميرزا جان الشيرازى أو العلّامه قطب الدين الشيرازى ، والظاهر هو الأوّل على ما نقل فى الحاشيه .

٣- أى أصل البراءه والاستصحاب والأخبار المعتبره كقوله عليه السلام : الناس فى سعه مما لم يعلموا ، وحديث الرّفيع ونحوهما من الأخبار التى تفيد البراءه التى تساعدا فى هذا المجال .



### الثالث : دلالة الواجب على وجوب جزئه

الظاهر أنّ الكلام فى دلالة الواجب على وجوب جزئه ، كالكلام فى سائر مقدماته ، والقدر المسلّم من الدلالة هو التبعيّ إلّا أن ينصّ عليه بالخصوص بعنوان الوجوب ، كما مرّ فى حكم المقدمه الخارجيه. وربّما نفى الخلاف عن الوجوب فى الجزء لدلالة الواجب عليه تضمّنا ، وهو ممنوع (١).

وقد جعل العلامة (٢) من فروع المسأله الصلاه فى الدار المغصوبه ، من جهه أنّ الكون الذى هو جزء الصلاه واجب بسبب وجوب الواجب ، فلا يجوز أن يكون منهيّا عنه.

ص: ٢٢٨

---

١- أى ادعاء عدم الخلاف ممنوع إذ الخلاف فيه كسائر المقدمات موجود.

٢- كما نقل عن العلامة فى «التهذيب» : ص ١١٠.

الحق أنّ الأمر بالشيء لا يقتضى النهى عن ضده الخاصّ مطلقاً (١).

وأما الضدّ العامّ فيقتضيه التزاماً (٢).

وتوضيح المقصد يقتضى رسم مقدمات.

### الاولى : المراد من الضدّ

الضدّ الخاصّ للمأمور به هو كلّ واحد من الامور الوجوديّة المضادّه له عقلاً أو شرعاً (٣).

وأما العامّ فقد يطلق على أحد الأضداد الوجوديّة لا- بعينه ، وهو يرجع الى الأوّل ، وقد يطلق على الترك إمّا بجعله عباره عن الكفّ ، أو مجازاً للمناسبه والمجاوره ، والمراد فى هذا المبحث هو المعنى الثانى (٤).

### الثانيه : ترك الضدّ

انّ ترك الضدّ ممّا يتوقّف عليه فعل المأمور به لاستحاله وجود الضدّين فى محلّ واحد (٥). فوجود أحدهما يتوقّف على انتفاء الآخر عقلاً ، فالتوقّف عقليّ

ص: ٢٢٩

١- أى لا مطابقه ولا تضمنا ولا التزاماً.

٢- أى التزاماً بيننا بالمعنى الأعم.

٣- المضاد العقليّ كالقيام بالنسبه الى القعود والنوم بالنسبه الى اليقظه وأمثالهما ، والمضاد الشرعى كإزاله النجاسه بالنسبه الى الصلاه ونحوها ، فإنّ كون أحدهما ضداً للآخر شرعى لا عقليّ لإمكان اجتماعهما عقلاً.

٤- وهو الضد العام بمعنى الترك لا المعنى الأوّل من الضد العام ، وهو أحد الأضداد الوجوديه لا بعينه.

٥- كما حقّقه المدقق الشيروانى رداً على بعض المحققين.

وإن كان الضدّ شرعيًا ، إذ المراد بعد فرضه ضدًا (١). وقد أغرب بعض المحققين (٢) فأنكر كونه مقدّمه وقال : إنه من المقارنات الاتّفاقيه ، فلو كان ترك الضدّ مقدّمه لفعل ضدّه ، فكون فعل الضدّ مقدّمه لترك ضدّه أولى بالإذعان ، ولما كان منشأ توهم التوقّف هو المقارنه الاتّفاقيه ، حصل ذلك الاشتباه في المقامين ، مع أنّه محال.

وغرضه من المقام الثانی هو شبهه الكعبي (٣) الآتيه ، فإنّه جعل فعل المباح

ص: ٢٣٠

١- مثلا خياطه الثوب ، وإن لم يكن ضدا لفعل الصلاه شرعا لكونها مشتمله على فعل كثير وهو مناف للإتيان بالصلاه ، والامتنال بها يكون تركها حينئذ ما يتوقف عليه فعل الصلاه عقلا ، لظهور أنّ العقل يمنع إرادته الصلاه مع الاشتغال بالخياطه التي تركها من مقدماتها شرعا ، فالتوقف عقلي وإن كان الضد شرعيًا.

٢- المراد به هو سلطان العلماء في حاشيته على شرح «المختصر» على ما نقله ميرزا حبيب الله الرشتي في «بدائع الأفكار» : ص ٣٧٥ ، وأشار السلطان بذلك في حاشيته على «المعالم» : ص ٩٤ (طبعه كتابفروشي داوري - قم) أيضا ، وبمثل نظره الشيخ البهائي في «الزبده» : ص ٨٢ والكاظمي ، وكذلك الحاجبي الذي هو من قبلهم.

٣- عبد الله الكعبي البلخي الخراساني (٢٧٣ - ٣١٩ هـ) أحد أئمه الاعتزال ورأس طائفه منهم تسمى الكعبيه. له آراء في علم الكلام انفرد بها وقد اعتاد الأصوليين على ذكر وايراد نظريته المتعلقه بالمباح وهي نظريه اختلفت عبارات الاصوليين في تصويرها على ثلاثه أوجه : أحدها : أنّ كل فعل يوصف بأنّه مباح عند النظر إليه بانفراده يكون واجبا باعتبار أنّه ترك به الحرام. ثانيها : أنّ المباح مأمور به بناء على أنّه حسن ، فيحسن ان يطلبه الطالب لحسنه. ثالثها : أنّ المباح من أصداد الحرام ، فيكون مأمورا به بناء على أنّ النهي عن الشيء أمر بضده. وغايه ما يرومه الكعبي في نظريته هذه هي الإفضاء الى اثبات كون المباح غير موجود في الأحكام الشرعيه ، بل المباح من قسم الواجب. وقد اثارته هذه النظرية الكعبيه مناقشات وردود مختلفه ، وكلّها تتضمن في محتواها توجيه حكم المباح غير هذا التوجيه الذي أبداه الكعبي وسار عليه.

مقدمه لترك الحرام (١). يعنى أنه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح ، فتوهم أنّ المباح مقدّمه له ، فكما أنّ ذلك باطل لأنّه من باب محض الاتفاق ، فكذا فيما نحن فيه.

وأنت خير بأنّ الفرق بينهما فى كمال الوضوح ، فإنّ ترك الحرام قد يتخلّف عن جميع الأفعال مع وجود الصّارف ، ومع عدم التخلّف فلا يتوقّف عليه غالبا ، بخلاف فعل المأمور به فإنّه لا يمكنه التخلّف أبدا.

وقوله : مع أنّه محال ، الظاهر أنّه أراد منه لزوم الدّور ، وهو أغرب من سابقه (٢) لأنّ المقامين متغايران. وإنّ أراد أنّ ترك الضدّ كما أنّه مقدّمه لفعل الضدّ الآخر على ما قلت ، ففعل الضدّ الآخر أيضا علّه لترك هذا الضد.

ففيه : أنّ فى هذا الكلام اشتباه التوقّف بالاستلزام ، فإنّ ترك أحد الضدّين لا يتوقّف على فعل الضدّ الآخر ، لجواز خلوّ المكلف عنهما جميعا.

نعم ، فعل الضدّ الآخر يستلزم ترك الآخر ، وأين هذا من التوقّف.

والظاهر ، أنّ منشأ توهمه النظر إلى أنّ ترك الضدّ يتخلّف غالبا من فعل ضده ، فحسب من ذلك أنّه لا مدخلية لترك الضدّ فى فعل ضده ، وحسب أنّ مقدّمه الشىء

ص: ٢٣١

- 
- ١- «المنحول» : ص ١١٦ ، «الإحكام» : ١ / ١٠٧ ، «المنتهى» : ص ٤٠ ، ونسب الغزالي فى «المستصفى» هذا القول إلى البلخي.
  - ٢- لأنّه مغالطه محضه لاختلاف طرفى التوقف ومعه لا يلزم دور أصلا ، فإنّ التوقف الذى فيما نحن فيه هو توقف الصلاه على ترك الأكل مثلا ، والتوقف الذى هو الأولى بالإذعان الذى يلزم منه شبهه الكعبى هو توقف ترك شرب الخمر على فعل مباح كالأكل مثلا فأين الدّور. وهذا معنى قوله : لأنّ المقامين متغايران. وبهذا التقرير يندفع شبهه التكرار بين هذه الفقره وما بعدها.

هى ما يتوقّف عليه الفعل فى نظر المكلف مع تفتّنه بكونه ممّا يتوقّف عليه ، وأمّا مع وجود الصّارف عن المكلف به وعدم حصوله فى الخارج ، فلا يتحقّق واجب فى الخارج حتّى يتحقّق توقّف.

ثمّ طرد الكلام غفله إلى حال الاشتغال والتفطن ، وأنكر التوقّف هنا أيضا.

وأنت خير بأنّ عدم تفتّن المكلف بالتوقّف لا يوجب عدم التوقّف فى نفس الأمر.

والثانى : إنّما هو معنى ما لا يتمّ إلّا به لا الأوّل ، مع أنّ هذا الكلام يجرى فى سائر المقدمات أيضا.

فإن قلت : إذا ترك الواجب لصارف عنه ، فينتفى الواجب ، فما معنى وجوب المقدمه مع أنّ وجوبه للتوصّل الى الواجب ، فإذا كان معنى المقدمه هو ما يتوقّف عليه الواجب فى نفس الأمر ، سواء تفتّن به المكلف أم لا ، وسواء أتى بالواجب أم لا ، فكيف يصحّ لك الحكم بالوجوب شرعا حينئذ ، كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمه على ما ذكرت؟

قلت : علم الأمر بعدم الامتثال لا يؤثّر فى قدره المكلف ، وإلّا لزم الجبر ، وتوهم كون الخطاب (١) بالمقدمه حينئذ قبيحا ، لأنّ مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمه ، لأنّها ليست مطلوبه فى نفسها ، ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره ، مدفوع بالنقض بأصل الواجب أولا ، وبمنع امتناع الواجب ثانيا (٢) ، وبأنّ التكليف

ص : ٢٣٢

---

١- هذا مبتدأ وخبره قوله الآتى : مدفوع.

٢- لما مرّ من أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ، فإذا لم يكن الواجب ممتنعا لا يقبح طلب مقدمته.

للامتحان ثالثاً (١). فاللزام على القائل بوجوب المقدمه القول بالعقاب على ترك المقدمات ، التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه ، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج ، وفي نظر المكلف لا يضر ، وهذا من أفصح (٢) ما يلزم القائل بوجوب المقدمه ، فإن إجراء أحكام الواجب على تلك المقدمات أصعب شىء. فمن كان عليه أداء دين مع المطالبه ، وكان له صارف عن أدائه ، يلزمه عدم صحه عباداته من أول العمر الى آخره. غايه ما في الباب ، أنه لا يترتب ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صوره الامتثال بالمأمور به ، لو قلنا بأن الامتثال بالنهي إنما يكون بالكف لا بنفس أن لا يفعل ، وذلك مع أنه غير مسلم - كما سيجيء - لا ينفى ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمه.

### الثالثه : المباح و جواز تركه

المباح يجوز تركه ، خلافا للكعبى ، فإنه قال بوجوب المباح ، والمنقول عنه مشتبه المقصود ، فقد يقال : إن مراده أن كل ما هو مباح عند الجمهور ، فهو واجب عنده ، لا غير (٣) ، وقد يقال : إن مراده أن كل ما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض ، وعلى أى التقديرين فالنزاع معنوى والمنقول عنه فى دليله وجهان :

أحدهما : أن ترك الحرام واجب ، وهو متلائم الوجود مع فعل من الأفعال ، فكل ما يقارنه فهو واجب ، لامتناع اختلاف المتلازمين فى الحكم.

ص: ٢٣٣

- ١- فربما هو للإتيان بالمقدمات دون الأصل الواجب للامتحان كما فى ذبح النبى إبراهيم لولده اسماعيل عليهما السلام.
- ٢- وهو لزوم القول بالعقاب على ترك المقدمات.
- ٣- أى ليس غير واجب ولو بالاعتبار.

وثانيهما : أنه لا- يتم ترك الحرام إلّا بإتيان فعل من الأفعال ، وهو واجب ، فذلك الفعل أيضا واجب ، لأن ما لا يتم الواجب إلّا به ، فهو واجب.

والجواب عن الأوّل : منع ذلك ، فإنّ الممتنع هو اجتماع الضدّين في محلّ واحد لا- في المتقارنين في الوجود ، إلّا في العلّه والمعلول عند بعضهم (١).

وأما الثّاني : فأجيب عنه بوجوه :

الأوّل : أنّ هذا لا يختصّ بالمباح فقد يتمّ بالواجب.

وفيه : أنّه لا يرفع الإشكال ، لأنّه يقول حينئذ بكونه أحد افراد الواجب المخير.

والثّاني : منع وجوب المقدّمه.

والتحقيق في الجواب إنّ ذلك ليس بمقدّمه مطلقا ، إذ الصارف يكف في ترك الحرام.

نعم ، لو تحقق فرض لا يمكن التخلّص إلّا بإتيان شيء ، فنقول بوجوبه إن قلنا بوجوب المقدّمه ، وذلك لا يثبت الكليّه المدّعاة خصوصا إن قلنا بأنّ المراد من ترك الحرام هو نفس أن لا يفعل فإنّه يحصل غالبا ولا يحتاج الى شيء أصلا ، بل وقد يكون المكلف حينئذ خاليا عن كل فعل إن قلنا ببقاء الأكوان (٢) ، وعدم

ص: ٢٣٤

١- ومن قوله : عند بعضهم نشعر بأنّه ليس مختاره ، فإنّ وجوب المعلول عنده مما لا يدلّ على وجوب علّته ، غاية الأمر وجوبها كسائر المقدمات تبعي وهو ليس مما يترتب عليه ثمره الوجوب الشرعي. هذا ولعلّ مراده من ذلك البعض هو صاحب «المعالم». راجع ص ١٩٠ وما بعدها فيه.

٢- قال في الحاشيه : إنّ المتكلّمين بعد اتفاقهم على أنّ الجسم لا يمكن خلّوه عن كونين من الأكوان ، اختلفوا في أنّ الأكوان هل هي باقيه بعد وجودها أم لا ، بمعنى أنّ السكون الطويل مثلا الغير المتخلّل بالحركه هل هو سكونات عديده لا بد أن يوجد السكون في كل آن من ذلك للزمان الطويل إيجادا بعد إيجاد أم هو سكون واحد يبقى بعد إيجاده أوّلا ولا يحتاج الى الإيجاد ثانيا. وعلى القول بالبقاء هل يحتاج الموجود في البقاء الى مؤثّر ومبق في كل آن من ذلك الزمان الطويل فيحصل في كل آن تأثير ، أم الموجود بعد إيجاده لا يحتاج الى العلّه المبقية كما لا يحتاج الى العلّه الموجوده ، بل تكون العلّه الموجوده هي المبقية ، وقد علم من ذلك أيضا أنّ الأقوال في الأكوان ثلاثه : أحدها أنّها باقيه والباقي في بقائه لا يحتاج الى المؤثّر. وثانيها : أنّها باقيه ولكن الباقي في البقاء يحتاج الى المؤثّر. وثالثها : أنّها غير باقيه ، بل يتجدّد آنا فآنا. إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه على القول الأوّل يمكن خلّو الجسم عن كلّ فعل بناء على أنّ الفعل هو التأثير ، فعلى هذا لا يكون السكون فعلا فينحصر الباعث على ترك الحرام حينئذ في الصارف ، فلا يتم قول الكعبي حينئذ. وأما على القولين الأخيرين فلا يخلو الجسم عن الفعل في كل آن من الآنات ، بل هو في كل آن إمّا موجد للشيء كما على القول الأخير أو مبق له ، وإبقاء الكون أيضا فعل كما على القول الوسط ، فيكون

الفعل على القولين مقدمه للحرام ، فيتمّ قول الكعبي حينئذ. ثم أعلم أنّ المشهور من الأكوان هو الأربعة أعنى الاجتماع والافتراق والحركه والسكون ، والتخصيص بهذه الأربعة إمّا من جهه إرجاع البواقى من العلم والجهل والنوم واليقظه وغيرها الى هذه الأربعة ولو بتكّلف أو من جهه اشتهاها.



احتياج الباقي الى المؤثر ، فكذلك إن قلنا بكونه (١) الكفّ ، إذ كثيرا ما لا يتصوّر فعل الحرام حتى يجب الكفّ عنه فحينئذ لا يكون المباح أحد أفراد الواجب المخير أيضا ، اللهم إلّا أن يقال بالنظر الى ما حقّقناه سابقا في مقدّمات القانون السابق من أنّ المقدمات قد تكون غير مقدورات ، وأنّه قد يقوم غير المقدور مقام

ص: ٢٣٥

---

١- يعنى كما قلنا أنّ المباح لا يكون مقدمه لترك الحرام فى الصوره السابقه ، وهى جعل الترك بمعنى نفس لا يفعل ، كذلك لو جعلناه بمعنى الكفّ الذى يعتبر فيه التفظن ، إذ كثيرا ما لا يتصوّر فعل الحرام ، فلا يكون الكفّ عنه واجبا ، فلا يكون المباح مقدمه له لعدم وجود ذى مقدمه وهو الكفّ عن الحرام ، هذا كما فى الحاشيه.

المقدور أنّ المباح أحد أفراد الواجب المخير ، ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر أفراده بعض الأمور الغير المقدوره مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك. فالصّيارف ايضا من أحد أفراد الواجب المخير لو كان هو ترك الإراده بالاختيار ، ومن جمله ما يقوم مقام تلك الأفراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار.

وأنت خبير بأنّ هذا في الحقيقه تخيير بين الأمور المقدوره ، والغير المقدورات مسقطات لها لا أنّه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم ، مع أنّا لو سلّمنا التخيير مطلقا فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخير بهذا المعنى ، ولكن ليس هذا مراد الكعبيّ.

وأما ما ذكره المحقّق السابق الذكر (١) ، من أنّه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام أصلا ومطلقا (٢) ، وأنّه من مقارناته الاتفاقيه مطلقا.

ففيه ما فيه ، إذ كثيرا ما نجد من أنفسنا توقّف ترك الحرام على فعل وجودى بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ، ولا يمكن إنكاره.

وأطلنا الكلام في إبطال توهمه وتوضيحه فيما علّقناه على «تهذيب» العلامة.

#### الرابعه : المأمور به المضيق و الضد الموسع

موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقا والضدّ موسعا (٣) ، ولو كانا موسعين (٤) فلا نزاع ، وأما لو كانا مضيقين (٥) فيلاحظ ما هو الأهم.

ص: ٢٣٦

١- وهو سلطان العلماء في دفعه لشبهه الكعبيّ.

٢- أى في جميع حالات المكلف ، وكذا معنى الاطلاق في قوله : من المقارنات الاتفاقيه.

٣- كإزاله النجاسه عن المسجد مع صلاه الظهر مثلا في أوّل الوقت.

٤- كصلاه النذر المطلق مع صلاه الظهر مثلا في أوّل الوقت.

٥- كإزاله النجاسه عن المسجد مع صلاه الظهر مثلا في آخر الوقت.

وقد يفصّل بأنّ الفعلين إمّا كلاهما من حقّ الله أو حقّ الناس أو مختلفان ، وعلى التقديرات إمّا معا موسّيعان أو مضيقان أو مختلفان (١) ، فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقا ، ومع سعتهما التخيير مطلقا .

وأمّا الثانى ، فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا ، إلّا إذا كان أحدهما أهمّ فى نظر الشّارع كحفظ بيضه الإسلام ، ومع اختلافهما فالترجيح لحقّ الناس إلّا مع الأهميّة .

إذا تمهّد هذا فنقول :

يكثّر النزاع فى اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده بكل من المعنيين وعدمه ، وفى كيفيّة الاقتضاء بالعينيه أو التضمن أو الاستلزام اللفظى أو العقلى .

ولمّا كان بعض الخلافات والأقوال فى المسأله فى غايه السخافه فنقتصر

ص : ٢٣٧

١- فبلغ مجموع الصّور إلى عشره ، ثلاثه من الموسّيعين وثلاثه من المضيقين وأربعه من المختلفين . أما الثلاثه الأولى أى الحاصله من الموسّيعين فأحدهما : أن يكون الفعلان كلاهما حقّ الله كصلاه النذر المطلق مع صلاه الظهر فى أوّل وقتها . وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كأداء الدّينين الموسّيعين . وثالثها : أن يكون أحدهما حقّ الله والآخر حقّ الناس كصلاه النذر المطلق وأداء الدّين الموسّع ، وأما الثلاثه الثانيه أى الحاصله من المضيقين ، فأحدها : أن يكون كلا الفعلين حقّ الله كإزاله النجاسه عن المسجد وصلاه الظهر فى آخر الوقت . وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كإنقاذ الغريق وأداء الدّين المعجّل مع مطالبه الدّائن . وثالثها : أن يكون أحدهما حقّ الله والآخر حقّ الناس كأداء الدّين المضيق وصلاه الظهر فى آخر وقتها . وأما الأربعة الحاصله من المختلفين فأحدها : أن يكون كلاهما حقّ الله مع تضيق أحدهما وتوسيع الآخر كتطهير المسجد وصلاه الظهر فى أوّل وقتها : وثانيها : أن يكون كلاهما حقّ الناس كذلك كإنقاذ الغريق وأداء الدّين الموسّع ، وثالثها : أن يكون حقّ الله مضيقا وحقّ الناس موسّيعا كإزاله النجاسه عن المسجد وأداء الدّين الموسّع ، ورابعها : عكس الثالث كأداء الدّين المعجّل وصلاه الظهر فى أوّل الوقت ، هذا كما فى الحاشيه .

الأول : الأقوى أنّ الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم (١) ، إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الأمر ، فإنّ معنى افعل هو الطلب الحتمى الجازم ، ويلزمه إذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعيه عنه ، فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كون جزء معنى افعل كما توهم .

وبتذكّر ما أسلفنا فى مباحث دلالة الصيغه على الوجوب تتبصّر هنا ، فالصيغه تدلّ عليه التزاما بينا بالمعنى الأعم . والقول بالعدم منقول عن السيد رحمه الله وبعض العامة محتجا : بأنّ الأمر قد يكون غافلا فلا يتحقّق النهى .

وفيه : أنّ الغفله مطلقا حتى إجمالا - ممنوع وهو يكفى ، ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الأعم مع أنّ القصد غير معتبر فى الدلالة كما فى دلالة الإشاره ، ولكن ذلك خارج عن محل النزاع . وكما أنّ القول بالعيته فى الضدّ الخاصّ إفراط فهذا القول تفریط ، ولا ثمره فى هذا النزاع (٢) .

الثانى : الحق عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضدّ الخاص ، والمثبتون بين من يظهر منه الالتزاميه اللفظيه ، ومن يظهر منه الالتزاميه العقلية .

لنا : أنّه لا دلالة لقولنا : أزل النجاسه عن المسجد ، على قولنا : لا تصل ، ونحوه بإحدى من الدلالات الثلاث .

ص : ٢٣٨

١- كما توهم بعضهم باقتضائه تضمنا كصاحب «المعالم» فيه ص ١٧٤ .

٢- يعنى كون الأمر بالشىء مستلزما للنهى عن ضده العام بمعنى الترك مما لا يثمر فى شىء من الأحكام أصلا ، إذ لا يقتضى سوى وجوب الواجب النفسى الذى هو أصل مفاد الكلام ، ولا يثبت منه حكم شىء آخر كما هو محلّ نزاع الأصوليين كما لا يخفى .

أمّا المطابقيه فظاهر وكذا التضمّن ، وقد مرّ ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى.

وأما الالتزام فاللزوم البين بالمعنى الأخصّ فيه متتف كما هو ظاهر ، ولم يدّعه الخصم أيضا كما يظهر من أدلّتهم الآتية.

وأما البين بالمعنى الأعمّ فأیضا غير موجود ، لأنّه لا يلزم من تصوّر الأمر وتصور الضدّ والنسبه بينهما كون الأمر قاصدا حرمه الضدّ ، وسنبطل ما تثبت به الخصم فى ذلك.

نعم يدلّ عليه دلالة تبعيه من قبيل دلالة الإشاره ، ولكن ذلك ليس ممّا يثمر فيما نحن فيه ، فإنّ ترك الضدّ من مقدمات المأمور به ووجوب تركه تبعى ، والوجوب التبعى لا يفيد إلا أنّ ترك الضدّ مطلوب الأمر تبعاً ، بمعنى أنّ المقصود بالذات هو الإتيان بالمأمور به ، وطلب ترك الضدّ إنما هو لأجل الوصول إليه فلا يثبت بذلك عقاب على ترك الترك ، بمعنى فعل الضدّ ، فلا يثبت فساد كما مرّت الإشاره (١).

واحتجّ المدّعون للدلاله اللفظيه (٢) : بأنّ أمر الايجاب طلب فعل يذمّ على تركه اتفاقا ولازم إلّا على فعل لأنّه المقدور وهو ليس إلّا الكفّ أو فعل ضده ، والذمّ بأيّهما كان يستلزم النهى عنه (٣) إذ لا ذمّ بما لم ينه عنه.

وفيه : منع انحصار الذمّ على الفعل لما سنحققه من أنّ مطلق ترك الفعل أيضا مقدور بسبب قدره على استمراره ولا نحتاج الى الكفّ مع أنّ الكفّ لا يتحقق فى ترك المأمور به عرفا لمدخلية الزجر والإكراه فى مفهومه.

ص : ٢٣٩

١- فى مقدمات قانون مقدمه الواجب ، فى المقدمه السادسه.

٢- «الجامع لجوامع العلوم» للنراقى : ص ١٥٠.

٣- أى عن أيّهما او عند الضد الخاص ، هذا كما فى الحاشيه.

وإن أريد به مطلق صرف عنان الإرادة فيكفي في ذلك (١) الكفّ ، ولا يثبت بذلك حرمه الأضداد الخاصّه ، لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى.

سَلَمْنَا ، لكن نقول : إنّ هذا الاستلزام تبعي لا أصلي كما مرّ ولا يضر ، بل القدر المسلّم في الكفّ أيضا هو ذلك. والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه (٢).

واحتج المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ، ويريدون بالاستلزام العقلي ، أنّ العقل يحكم بأنّ مراد المتكلّم ذلك أصاله ، لا العقلي بمعنى التبعي ، فإنّه ليس من محطّ النزاع في شيء.

الأوّل : أنّ ترك الضدّ مما لا يتمّ فعل الأمور به إلّا به فيكون فعله حراما وهو معنى النّهى عنه (٣).

وقد اجاب عنه بعض المحقّقين (٤) : بمنع كون ترك الضدّ من مقدّمات الأمور به ، وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه.

والتحقيق في الجواب : منع وجوب المقدمه أصاله وتسليمه تبعاً ، وهو لا ينفع المستدلّ كما تكررت الإشارة.

وقد أجيب أيضا (٥) : بأنّ وجوب المقدمه توصلي والوجوب للتوصل يقتضى

ص : ٢٤٠

١- اى الذم والنهى.

٢- من الثواب والفساد والعقاب.

٣- ونقله في «المعالم» : ص ١٨٨.

٤- وهو سلطان العلماء كما مرّ في المقدمة الثانيه.

٥- بأنّ وجوب المقدمه توصلي. والمجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ١٩٩ وهو أيضا صاحب الجواب الآتي فيه ص ٢٠٠.

اختصاصه بحاله الإمكان ، ومع وجود الصّارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصل إليه بترك الضّد.

وفيه : ما لا- يخفى ، إذ اختيار الصّارف بالاختيار لا ينفي إمكان تركه ، واختيار الفعل والتوصل إليه بالمقدّمه كما في تكليف الكافر بالعباده ، فكما أنّه مكلف بأصل الواجب مكلف بإتيان ما يتوصل إليه على القول بوجوب المقدّمه ، وقد مر في المقدّمه الثانيه ما ينفعك هنا.

وقد أوجب أيضا : بأنّ دليل القول بوجوب المقدّمه لو سلّم فإنّما يسلم في حال إرادته الفعل ، وإذا كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن الوجوب.

وفيه : أنّه يدلّ على الوجوب في حال إمكان الإراده ولا يشترط فعليّتها.

نعم وجودها لا بدّ أن يكون في حال الإراده فهو غير محل النزاع.

ويظهر ما ذكرنا ايضا من التأمل في المقدّمه الثانيه (١).

### **فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرّم و المستلزم للمحرّم محرّم**

الثاني : أنّ فعل الضدّ مستلزم لترك المأمور به المحرّم ، والمستلزم للمحرّم محرّم (٢).

وقد أوجب (٣) : بأنّ الاستلزام إن أريد به محض المقارنه في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجى فنمنع الكبرى ، وإلّا لثبت قول الكعبى بانتفاء المباح.

ص: ٢٤١

---

١- حيث ذكر في أواخرها أنّ المقدمه ما لو فعل الواجب كان موقوفا عليه ، وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في الوجود في الخارج وفي نظر المكلف لا يضّر.

٢- نقله في «المعالم» : ص ١٨٩.

٣- وهذا الجواب لصاحب «المعالم» فيه ص ١٩٠ - ١٩١ ولكن مع تصرّف وتلخيص في عبارته من المصنّف.

وإن أريد به كونه من جمله مقدماته وإن لم يكن سببا وعلة.

ففيه : أيضا منع الكبرى ، بل الصغرى أيضا.

وإن أريد عليه فعل الضد لترك المأمور به أو كونهما معا معلولين لعله ثالثه ، فهو وإن كان يستلزم ذلك لاستبعاد حرمة المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب (1) ، ولأن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرّم بالتحريم من دون علة ، ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه ، إذا العلة في ترك المأمور به إنما هو الضدّ ارف وهو عدم الإرادة فهو المانع أبدا ، سيما بملاحظه أنه مقدّم على فعل الضدّ طبعاً ، إلا أن يجبر على فعل الضدّ وكان الصارف منتفياً وهو خارج عن محلّ النزاع لسقوط التكليف حينئذ. فليس فعل الضدّ علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لعله ثالثه ، إذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضدّ ، بل قد يكون من مقدماته.

أقول : الظاهر أنّ مراد المجيب من العلة هو السبب ، والتحقيق أنّ ما ذكره أيضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت. فإنك قد عرفت أن وجوب المسبب لا يدلّ على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام ، بل الظاهر أنّه كذلك لو أراد من العلة ، العلة التامة أيضا. وكذلك إذا كانا معلولين لعله واحده ، إذ انتفاء التحريم في معلول إنّما يقتضى عدم تحريم علة من حيث إنها علة ، فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر.

ص: ٢٤٢

---

١- إنّ هذا وما قبله من الترديد الثانى مبنى على مختار المجيب من تخصيص الوجوب والحرمة بالمقدمات السببية دون غيرها.



وبالجملة ، لا دليل على كون علّه الحرام حراما ، فإنّ ذلك إمّا من جهه كونها مقدّمه للحرام ، فيدلّ على حرمتها النهى عن ترك الواجب.

وفيه : أنّ توقّف تحقيق ترك الواجب عليها ممنوع أولا.

سَلّمنا ؛ لكن الخطاب تبعى توصلّى عقلى ، وقد تقدّم أنّه لا يثبت التحريم المقصود ، نظير وجوب المقدّمه. وإمّا من جهه استفاده ذلك من سائر أحكام الشرع وتتبع مواردها.

وفيه : أنا لم نقف على ما يفيد ذلك ، بل المستفاد من تتبعها خلافه ، ويرشدك الى ذلك ملاحظه فتوى الفقهاء بکراهه صنائع تنجرّ الى الحرام (١).

وإمّا من جهه حكم العقل صريحا وهو أيضا ممنوع ، لأنّ العقل لا يستحيل كون الشىء حراما من دون علّته ، بل لا يستبعد ، فلا مانع من الحكم بحرمة الزنا مع حلّيه أكل الطّعام الذى يوجب القوّه عليه إلّا من باب التكليف التبعى.

### لو لم يحرم الضد و تلبس به

الثالث : لو لم يحرم الضد و تلبس به كإصلاه بالنسبه الى إزاله النّجاسه مثلا ، فإن بقى الخطاب بالإزاله لزم التكليف بالمحال ، وإلّا خرج الواجب المضيق عن وجوبه

. وقد أوجب : بأنّ الأوامر الداله على وجوب الإزاله ونحوها فورا مخصوصه بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب.

والأولى فى الجواب اختيار الشّق الأوّل ، وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الإزاله ويحكم بصحّه الصلاه ولا منافاه.

ص: ٢٤٣

---

١- كالتصريف الذى يمكن أن لا يسلم صاحبه من الربا.

## الأول : فى القول بإبدال النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب

أن بعض المحققين (١) ذكر أدله المثبتين والنافين وضعفهما ، ثم قال : ولو أبدل النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب .

وحاصله ، أن الأمر بالشىء وإن لم يقتض النهى عن ضده لكن يقتضى عدم الأمر بالضد اقتضاء عقلياً لامتناع الأمر بالمتضادين فى وقت واحد ، فإذا لم يكن الضد مأموراً به فيبطل لأن الصّحّه إنّما هو مقتضى الأمر وبدونه يبطل ، فإنّ الأصل عدم الصّحّه .

وفيه : أولاً : أن ذلك على تسليم صحته إنّما يتم فى العبادات ، وأما فى المعاملات فلا يتم مطلقاً (٢) .

وثانياً : منع اقتضائه عدم الأمر مطلقاً إذ الذى يقتضيه الأمر بالشىء عدم الأمر بالضدّ إذا كان مضيقاً ، وأما إذا كان موسّعاً كما هو المفروض فلا- ، ولا- استحاله فى اجتماع الأمر المضيق والأمر الموسّع ، فإنّ معنى الموسّع أنّه يجب أن يفعل فى مجموع ذلك الوقت ، بحيث لو فعل فى أى جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الإتيان

ص : ٢٤٤

١- هو الشيخ البهائى فى «زبدته» : ص ١١٨ وتبعه السيّد فى «الرياض» على ما حكى عنه .

٢- أى فى جميع الصّور ، بل يتم فى بعضها كالمذى ورد فيه أمر من الشارع نحو : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) . ولا يتم فى بعض الآخر الذى لم يرد فيه أمر من الشارع نحو : البيعان بالخيار ما لم يفترقا . ويحتمل أن يكون معناه لا- يتم فى المعاملات بأنّ النهى فى المعاملات يوجب الفساد .

فى آن معين من آناته.

وهذا نظير ما سيجىء تحقيقه من جواز اجتماع الأمر والنهى فى الشىء الواحد مع تعدد الجبهه ، فإن ذلك من سوء اختيار المكلف كما إذا اختار المكلف إيقاع مطلق الصلاه فى خصوص الدار الغصبى.

### **الثانى : النزاع فى أن النهى هل هو أمر بضده أم لا بعينه**

أن النزاع فى أن النهى عن الشىء هل هو أمر بضده أم لا بعينه ، هو النزاع فى الأمر فى إدعاء العيئه والاستلزام ، ويمكن استنباط الأدله بملاحظه ما سبق.

والحق عدم الاقتضاء ، ولو دلّ على الأمر بضدها ، بخلاف الأمر فإنه يقتضى النهى عن جميع الأضداد ، والأمر الندبى أيضا فيه قولان.

وقد يقال : لو دلّ على النهى عن الضدّ تنزيها لصار جميع المباحات مكروهه ، لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمل (1).

والحق عدم الدلاله فيه أيضا.

ويظهر من ذلك الكلام فى المكروه وضده أيضا.

ص: ٢٤٥

١- اشاره الى ضعف هذا الاستدلال لعدم تسليم استحباب استغراق الوقت بالمندوبات لظهور عدم جريان عاده الشارع بأمر المكلفين ندبا ، بأن يستغرقوا جميع أوقاتهم بالمندوبات لعدم الامكان عاده للمكلفين صرف جميع أوقاتهم بأداء المستحبات ، ألا ترى أن المقرّبين مع شدة اهتمامهم بشأن المستحبات لم يصرفوا جميع أوقاتهم بالمندوبات ، والأمر بالنسبه الى الأبرار بطريق الأولى.

لا خلاف (١) فى ورود الأمر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخيير ظاهرا (٢).

، فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة (٣) الى أنه كل واحد منها على البدل ، فلا يجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع وأنها فعل كان واجبا فى نفسه ، لا أن يكون بدلا عما هو واجب.

وذهب الأشاعره الى أنه أحد الأبدال لا بعينه (٤).

ص: ٢٤٦

١- بل وعليه الاجماع كما عن صريح «المنيه» وظاهر «التهذيب»: ص ١٠٥ حيث نفى الرّيب عنه ، و «الزبد» : ص ٧١ فى طيّ الاستدلال.

٢- قال فى الحاشيه : الظاهر أنّ كلمه ظاهرا قيد لقوله : لا خلاف ، ويمكن أن يكون قيدا للتخيير أو الورود ، ولكن حكى عن المصنف فى «الدرس» أنه قال : هو قيد للتخيير لا لغيره.

٣- قيل هم أصحاب واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن البصرى وذلك أنه دخل رجل على الحسن البصرى فقال : ما تقول فى جماعه يكفرون صاحب الكبيره وفى جماعه أخرى يقولون لا- يضرّ مع الايمان معصيه كما لا ينفع مع الكفر طاعه. فتفكر الحسن وأجاب الواصل بن عطا قبل جوابه قال : أنا أقول أنّ صاحب الكبيره لا مؤمن مطلق ولا كافر مطلق ، فاثبت له منزله بين المرتبتين وشرع على تقرير هذه الواسطه. فأمر الحسن البصرى بإخراجه. فقال : اعتزل عنا. ولذا سمي هو وأصحابه معتزله. هذا وأنهم يسندون أفعال العباد الى اختيار قدرتهم.

٤- والمراد بأحد الأبدال لا بعينه هو مفهوم الأحد لا مصداقه وإلّا يرجع الى إيجاب هذا أو هذا وهو بعينه ايجاب كل واحد على البدل ، فيكون راجعا الى قول المعتزله ، وهكذا يكون النزاع بينهما لفظيا. وهذا القول ذكره الشيخ فى «العهده» راجع هناك ص ٢٢٠ ، ونسب على ما نقل الى العلّامه فى بعض كتبه ، راجع «نهايه الوصول» : ص ١٣٦ ، و «مبادئ الوصول» : ص ١٠٢ ، فلا وجه الى القول باختصاصه بالأشاعره. واعلم أنّ الاشاعره منسوبون الى أبى الحسن الأشعري ، ونسبه يرجع الى جدّه أبو موسى الأشعري. واعلم إنهم يقولون بأنّ أفعال العباد مخلوق الله تعالى.

وهناك أقوال آخر شاذة.

فمنها : أنه هو الجميع ويسقط بفعل البعض.

ومنها : أنه معين عند الله ولكن يسقط به وبالأخر ، وهما أيضا للمعتزله.

ومنها : ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الآخر ، وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله ، فيختلف باختلاف المكلفين.

وكأها باطله مخالفه للإجماع والاعتبار (١). فأجود الأقوال (٢) القولان الأولان (٣).

ولكن الاشكال (٤) في تحقق معنى التخيير على مذهب الأشاعره من جهة ان الكلى لا- تعدد فيه ، ولا تخيير فيه وإلا لزم التخيير بين فعل الواجب وعدمه.

ويندفع : بأن المراد المخير (٥) ، في أفرادها فالوصف بحال المتعلق [التعلق] ،

ص: ٢٤٧

١- أى الدليل العقلى.

٢- وصفه بالأ-جود ليس بمعنى التفضيل ، وإلا لزم أن يكون كل واحد من الأقوال السابقه جيدا مع أنه قد حكم سابقا ببطلان جميعها ، ويمكن كان الأجود له أن يقول فصيح الأقوال.

٣- والقولان هما قول جمهور المعتزله وجمهور الأشاعره.

٤- هذا الاشكال من الكاظمى فى شرح «الزبد».

٥- أى عدم وجود معنى التخيير فيه مندفع بوجود معناه فيه بهذا المعنى.

ويشكل هذا بالواجبات العينيّة ، فإنّها أيضا كليات مخيّر في أفرادها.

ويمكن دفعه : بأنّ الكلى في المخيّر جعلى منتزعا من الأفراد تابع لها في الوجود كأحد الأبدال ، بخلافه في العينيات ، فإنّه متأصل وعله للأفراد سابق عليها طبعاً.

وقد يجتمع الاعتباران كالكفّاره بالنسبه الى الخصال ، فالخطاب بالكفّاره عينى يستتبع التخيير في أفرادها ، والخطاب بإحدى الخصال تخييريّ.

ويبقى الكلام في ثمره النزاع بين الفريقين ، فربّما قيل : إنّ النزاع لفظي (١) وليس كذلك ، ولكنّه قليل الفائدة (٢) في الفقه.

وممّا يمكن أن يكون ثمره النزاع أنّه إذا نذر أن يأتي بثلاث واجبات شرعيّة تعلّق الوجوب من الشّارع بها بنفسها ، فيبّر نذره بالإتيان بخصال الكفّاره الثلاث مطلقاً على الأوّل ، بخلاف مذهب الأشاعره ، فإنّ الخطاب لم يتعلّق بالخصال ، بل بالمفهوم الكلى المنتزعا منها.

وأما الدليل على المذهبين ، فالأولون (٣) يتميّنون بالتبادر من قوله تعالى : (فَكَفَّارَتُهُ) (إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ) (٤). فإنّ الظاهر منه إيجاب الإطعام والكسوه والتحرير على سبيل

ص: ٢٤٨

١- نسب هذا القول الى العلّامة راجع «نهاية الوصول» : ص ١٣٦ ، و «المعالم» : ص ٢٠١ وفخر الرّازي ، وهذا ناشئ من إرادته المصداق من الأحد في قوله : أحد الأبدال لا بعينه ، كما أشرنا إليه سابقاً.

٢- كما صرّح به جماعه منهم صاحبي «المعارج» : ص ٧٢ ، و «المعالم» : ص ٢٠٢ الذي استحسن قوله المحقق.

٣- أى من أصحابنا وجمهور المعتزله.

٤- المائدة : ٨٩.

البديئيه. والأشاعره يقولون : كلمه (أو) لأحد الشئيين أو الأشياء مبهما ، وإذا جاز تعلق الأمر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم ، والنص (١) دلّ بظاهره عليه ، يجب العمل بمقتضى ظاهره ، ولكل وجه.

ولمّا كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة ، فلنقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام فى سائر الأقوال وعليها ، وقد أطلنا الكلام فى تعليقاتنا على «التّهذيب».

### فائده : الاختلاف فى اتصاف الزائد بالوجوب

قد عرفت أنّ المكلف بالواجبات العيئيه أيضا مخير فى إتيانها فى ضمن أى فرد شاء ، وهذا التخيير عقلى .

فاعلم أنّ الأفراد قد يكون بعضها أزيد من بعض ، فالامثال بالأمر بالتصدق يمكن بدرهم وبدينار ، وبمطلق الذكر فى الركعتين الأخيرتين على القول به يحصل بتسيححه وبأكثر ، وهكذا.

وكذا الواجبات التخييريّه فقد تكون متفقات فى الحقيقه مختلفات فى الزيادة والنقصان ، كالتقصر والإتمام فى المواطن الأربعة ، والأربعين والخمسين فى بعض منزوحات البئر ، والستّه والخمسه فى ضرب التأديب .

واختلفوا فى اتصاف الزائد بالوجوب على أقوال (٢) :

أظهرها ثالثها ، وهو : أنّه إن كان حصوله تدريجيا ، بحيث يوجد الناقص قبل

ص : ٢٤٩

١- الآيه المذكوره. واعلم أنّ كلمه (فَكَفَّارَتُهُ) أى كفاره اليمين كما يدلّ عليه آخر الآيه وهو قوله تعالى : (ذَلِكَ كَفَّارَةُ أَيْمَانِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ).

٢- أى على أقوال ثلاثه ، القول بوجوب الزائد مطلقا واستحباب الزائد مطلقا وثالثها التفصيل بين التدريجى الحصول وغيره.

القدر الزائد ، كما في التسيحه في الأول ، والأربعين في الثاني ، فالمتّصف بالوجوب هو الأول لا غير لحصول طبيعه في الأول ، وبه يحصل الامتثال ، وحصول أحد الأفراد في الثاني ، وإن لم يكن ذلك فواجب كلّ ، لكونه فردا من الواجب .

نعم اختياره (١) مستحبّ ، لكونه أكمل الأفراد ، فيكون ثوابه أزيد . وهذا هو دليل من أطلق الوجوب ، وغفل عن صورته التدريج .

وأما القائل باستحباب الزائد ، فيستدلّ بأنّه : يجوز تركه (٢) لا إلى بدل ، فلا يجب (٣) .

وفيه : أنّ الأقلّ بدل عن المجموع (٤) ، وعلى ما ذكره (٥) يلزم تكرار المسح ، فيمن يمسح بثلاث أصابع ، إذا قصد كون الاثنين مستحبّا ، والواحد واجبا .

وعلى ما ذكرنا فالواجب واحد وهو أكمل أفراد ، ويمكن جعل التمام ماهيته مخالفه للقصر ، فلا يكون تخييرا بين مجرّد الزائد والناقص ، ولذلك لا يجوز الاكتفاء بالركعتين إذا نوى التمام أولا ، فتدبّر في الأمثله والأمكنه ، فلا تغفل .

ص : ٢٥٠

١- اختيار الزائد .

٢- يجوز تركه أى الزائد .

٣- وفي «العهده» : ١ / ٢٢٤ ومن الناس من قال : إنّه يستحق الثواب على الأشقّ ثواب الواجب والعقاب على الأخف .

٤- يعنى كون القصر مثلا- بدلا عن الأربع ، فالركعتان تبرئان ذمّه المكلف كما تبرأ الأربع ، فلا تكون ترك الأخيرتين بلا بدل لأنّ الركعتين في القصر كما أنّهما بدلان عن الأوليين في الأربع كذلك بدلان عن الأخيرتين فيها .

٥- هذا جواب آخر نقضى على مطلق الاستحباب .



لا خلاف في جواز الأمر بالشىء في وقت يساويه ، كصوم رمضان ، كما لا إشكال في عدم جواز الأمر بشىء في وقت ينقص عنه للزوم المحال ، وإطلاق الأداء على مجموع الصلاه المدرك ركعه منها في الوقت اصطلاح ، أو من جعل الشارع ؛ للنص الصحيح المستفيض بأن : «من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت» (١) ، فيكون ذلك شرعا بمنزله إدراك الوقت أجمع . ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ، ويضعف كونه قاضيا مطلقا (٢) أو لما وقع في خارج الوقت (٣) كما صرح به في «تمهيد القواعد» (٤).

واختلفوا في جواز الأمر بشىء في وقت يزيد عليه ، ويطلق عليه الواجب الموسع .

والحق ، وقوعه وفاقا لأكثر المحققين ؛ لإمكانه عقلا ووقوعه شرعا .

أمّا جوازه عقلا ؛ فلائنه لا مانع منه إلّا ما تخيله [يختله] الخصم ، من لزوم ترك الواجب ، وهو باطل جزما ، لآئنه يلزم لو ترك في جميع الوقت ، فكما أنه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفه الحقائق ، فيجوز تخيره بين أفراد متّفقه الحقائق

ص : ٢٥١

١- «المعتبر» : ٢ / ٤٧ ، «منتهى المطلب» : ٤ / ١٠٩ ، «مسالك الافهام» : ١ / ١٤٦ .

٢- أى كون المكلف قاضيا في الصوره المذكوره في جميع الركعات حتى في الركعه المدركه في الوقت ، أعنى الركعه الأولى بملاحظه أنّها قد تأخرت عن وقتها وصارت في وقت الركعه الرابعه مثلا ، وكذا البواقي ونسب هذا القول الى السيد المرتضى . راجع «الذريعه» : ١ / ١٤٧ .

٣- بأن يقصد الأداء في الركعه الأولى المدركه في الوقت والقضاء في الركعات الباقية . وقد ظهر لك في المقام ثلاثه أقوال الأداء مطلقا والقضاء مطلقا والتفصيل .

٤- في القاعده ١٦ ص ٧٠ .

متمایزه بخصوصیات أجزاء الوقت.

ونظیر ذلك التوسعه فی المكان كوقوف عرفات وغيرها (١).

وأما وقوعه (٢) فلأمر بصلاه الظهر ، وصلاه الزلزله وغيرهما ، فلما كان تطبيق أول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت ، وآخره بآخره غير مراد إجماعا ، وغير ممكن عادة في الأغلب ، وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا مرجح لأحد من الأجزاء على الآخر ، فينبغي أن يراد ما ذكرنا جوازه عقلا هو التخيير بين الإيقاعات الممكنه في أجزاء ذلك الوقت.

والخصم لما أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الوجوب ، فيلزمه التجشم في تأويل أمثال هذه الأوامر. فافترقوا على مذاهب : فذهب بعض الشافعيه الى اختصاص الفعل بأول الوقت (٣) ، ونقل ذلك عن ظاهر المفيد (٤) وابن أبي عقيل (٥) ، بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء (٦).

ص: ٢٥٢

١- وغير عرفات كوقوف المشعر وكالصلاه بالنسبه الى أمكنتها بالقياس الى المسجد والبيت والصحراء والحمام وغير ذلك.

٢- أى وقوعه شرعا.

٣- وحكى أيضا عن جماعه من الأشاعره وبعض الحنفيه كما في «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٣٣٠.

٤- على ما ذكره العلامه كما في «المعالم» : ص ٢٠٢.

٥- وهو أحد القدماء وثانيهما ابن جنيد الاسكافى.

٦- قال ابن إدريس في «السرائر» وابن الجنييد كما عنه في «المعتبر» : ٢ / ٢٦ : الأول وقت الفضيله والثانى وقت الإجزاء ، وهو الحق كما في قول العلامه في «المختلف» : ٢ / ٤ وصيروره الفعل قضاء بالتأخير قد حكاه العلامه في «النهايه» صريحا عن القائل بهذا القول كما ذكر المحقق الاصفهاني في «هدايته» : ٢ / ٣٣٠ وقال الشيخ كما في «المختلف» : ٢ / ٤٣ : الصلاه تجب بأول الوقت وجوبا موسعا ، والأفضل تقديمها في أول الوقت. قال : ومن أصحابنا من قال : يجب بأول الوقت مضيقا إلا أنه متى لم يفعله لم يؤخذ به عفوا من الله تعالى والأول أبين في المذهب - والمفيد رحمه الله - يذهب إلى أنه إن أخرها ثم احترم في الوقت قبل أن يؤديها كان مضيقا لها ، وإن بقى حتى يؤديها في آخر الوقت أو فيما بين الأول والآخر عفى عن ذنبه وهو يشعر بالتضييق كما في «المقنعه» : ص ٩٤. وقال ابن عقيل كما في «المعتبر» : ٢ / ٢٩ : إن أخر الصحيح السليم - العدى لا عله به من مرض ولا غيره ولا هو مصل سته - صلاته عامدا من غير عذر إلى آخر الوقت فقد ضيع صلاته وبطل عمله ، وكان عندهم إذا صلاها في آخر وقتها قاضيا لا مؤديا للفرض في وقته.

والظاهر أنّ مرادهم بالعقاب هو إذا تركه رأساً ، لا- بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع ، لكي يرتفع النزاع ، بل بمعنى العقاب على الترك في الأوّل ، ولكنهم يقولون بالعفو حتماً بعد فعله ثانياً ، ولا كذلك المضيقات ، فإنّه لا عفو حتمياً فيها ، فالتوسعه في وقت العفو.

احتجّوا (١) : بأنّه لو لم يكن الوقت هو الأوّل ، للزم كونه قبل الوقت ، وهو باطل ، كما في الصلاة قبل الزوال.

وفيه : أنّه إنّما يتمّ في مقابل من خصّه بالآخر مع أنّ بطلان التالى على قوله أيضاً ممنوع للنقض بتقديم الزكاه نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس.

وأما نحن ففي فسحه (٢) عن ذلك وغيره (٣).

ص: ٢٥٣

١- ونقل مضمونه في «المعالم» : ص ٢٠٥.

٢- أى لا يحتاج الى الجواب عن بطلان التالى. وفسحه بضم الفاء بمعنى السعه كما في «القاموس».

٣- قال في الحاشيه : المراد من غيره مثل اشكال من خصه بالآخر مثلاً ، لأن نعمم الوقت الى الأوّل والآخر والوسط جميعاً. فلا يرد علينا الاشكال الوارد على القول بالتخصيص مطلقاً. فإنّ عالم الاطلاق والعموم أعلى من عالم التقييد والتخصيص لأنّ الماهيه لا- بشرط تجمع مع ألف شرط ، بخلاف الماهيه بالشرط فيناقض الشرط الآخر البته ، وما نحن فيه نظير ذلك قال تعالى : (وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحاً مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ) أى والحال أنّك كنت في مقام عال شامخ فارغ خال عن قيد الكتاب والايمان لا إنّك كنت فيما دون ذلك العالم مع عدم العلم بالكتاب او الايمان فتأمل.

وبعض الحنفية الى اختصاصه بالآخر ، محتجًا بلزوم المعصية في التأخير لولاه ، وهو منفي (١) بالإجماع.

وفيه : أنّ الإجماع ممنوع لو أريد أصل المعصية ، ومع حصول العفو فلا يضّر.

كما ورد أنّ : «أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله» (٢) ، فحصل الفارق (٣).

ص: ٢٥٤

١- أى لزوم المعصية.

٢- محمّد بن عليّ بن الحسين قال : قال الصادق عليه السلام : «أوله رضوان الله وآخره عفو الله والعفو لا يكون إلّا عن ذنب». «الوسائل» الباب ٣ استحباب الصلاة في أول الوقت ح ١٦.

٣- قال في الحاشية : قد اختلفت الأنظار في فهم هذه العبارة فقليل : إنّه حصل الفارق بين الإجماعين المذكورين لكون الأوّل ممنوعاً والآخر مسلماً غير مضرّ كما عرفت. وقيل : إنّه ظهر الفارق بالعفو وعدمه بين الموسّع إذا أخر مع القول بأنّ أصل الوقت هو الأوّل ، وبين تأخير سائر الموقّات المضيّقات عن أوقاتها. والفارق هو النص المذكور ، إذ العفو في الأوّل ثابت دون الثاني ، وقد أشار المصنف الى هذا التقرير سابقاً بقوله : ولا كذلك المضيّقات .. الخ. وقيل : أنّه حصل الفارق بين القول بالتوسعه على المشهور ، وقول من خصّ الوقت بالأوّل إذا أخر الصلاة الى آخر الوقت ، والفارق هو ثبوت المعصية ثم العفو في الثاني وعدمه في الأوّل. وقيل : أنّه حصل الفارق بين أوّل الوقت وما بعده ، بكون الأوّل وقت الوجوب والثاني على تقدير الفعل فيه وقت العفو ، والفارق هو النص المذكور.

وقيل : إنّه مراعى (١) ، فإن أدرك آخر الوقت ظهر كونه واجبا ، وإلّا فهو نفل ، ففعله فى الأوّل نفل ، لكنّه قد يسقط الفرض .

ولعلّه أراد أنّ الوجوب مشروط بإدراك مجموع الوقت ، وهو فى غايه الوهن بعد ما بيّنا (٢) .

وقد ذكروا فى تفسيره وجوابه وجوها ذكرناها فى حواشى «التهذيب» (٣) لا فائده فى ذكرها .

وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير فى الإيقاعات ، فهل يجب فى كلّ من التروك بدليته العزم (٤) عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعيّن الواجب أو لا؟ قولان : أظهرهما العدم (٥) ، لعدم الدليل ، وعدم دلالة الأمر عليه بأحد من

ص : ٢٥٥

١- نسب هذا القول الى الكعبى . وفى «المعارج» : ص ٧٤ وقال أبو الحسين : هو مراعى وفى «التهذيب» : ص ١٠٨ وبالمراعاة كمنذهب الكرخى .

٢- من قولنا : فلما كان تطبيق أوّل جزء من الفعل بأوّل جزء من الوقت وآخره بآخره إجماعا غير مراد وغير ممكن عادة فى الأغلب ... الخ .

٣- للمصنّف حواشى قيّمه على «تهذيب الاصول» للعلّامة .

٤- قال به السيد فى «الذريعة» : ١ / ١٤٣ واختاره الشيخ فى «العدة» : ١ / ٢٢٧ ، وتبعهما السيد أبو المكارم ابن زهره والقاضى ابن البرّاج وجماعه من المعتزله كما فى «المعالم» : ص ٢٠٤ والمراد هو جعل العزم بدل الفعل فى آن تركه .

٥- وعلى ذلك المحقق فى «المعارج» : ص ٧٥ ، والعلّامة فى «التهذيب» : ص ١٠٨ والأكثرين ومنهم صاحب «المعالم» : فيه ص ٢٠٤ وذلك لأصل البراءه حيث لا دليل هنا رافع للأصل .

الدَّلالات ، وأما سائر الأدلَّة فمدخوله (١) ، مثل أنه لا بدَّ من مساواه البديل والمبدل ، والفعل واحد والعزم متعدّد ، ومن لزوم تساويهما في الحكم ، والفعل مسقط للتكليف دون العزم .

وفيهما معا ، أنّ المبدل منه هو الإيقاعات إلى أن يتضيق ، فيتعين . ومثل دعوى القطع بأنّ الامتثال بالفعل يحصل من غير جهه البدليه .

وفيه : أنّ ثبوت البدليه لا يقتضى قصد الفعل من جهتها .

وقد يجاب (٢) أيضا : بأنّ البديل هاهنا تابع مسبب عن ترك مبدله ، كالتيمم بدل الوضوء ، وكخصال الكفّاره على القول بالترتيب ، وكتحصيل الظنّ بوقوع الكفائي عند تركه ، وإطلاق البديل عليه اصطلاح ، وجهه البدليه لا يعتبر في مثل ذلك .

احتجوا (٣) : بأنّه لو جاز الترك بلا بدل ، لما فصل عن المندوب .

وفيه : أنه لا كلام لنا في الفرد الأخير ، وأما في الباقي فالبدل محقق ، وهو كلّ واحد من الجزئيات المتمايزه بالوقت ، وبلزوم خلوّ الترك عن بدل فيما إذا مات فجأه ولا إثم لجواز التأخير .

وفيه : أنّ الواجب ما يستحقّ تاركة العقاب في الجملة ، ويصدق عليه (٤) أنه لو

ص : ٢٥٦

١- أي معيوبه لأنّ الدّخل في اللّغه بمعنى العيب .

٢- على هذه الدعوى ، علما أنّه قد أورد أحد المحشين على هذا الجواب بأنّ التيمم بدل اضطرارى بخلاف ما نحن فيه فتدبر .

٣- القائلون بوجوب العزم بدلا عن الفعل ، بأنّه لا- فرق بين الواجب والمندوب إلّا من جهه المندوب ، يجوز تركه بلا بدل ، بخلاف الواجب ، فلو كان صلاه الظهر جائز الترك بلا بدل أيضا لما فصل عن المندوب .

٤- أي على الواجب الموسع .

لم يفعله ولا سائر الأفراد مع ظنّ الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت ، لاستحقّ العقاب.

وسيجيء أنه يجوز التأخير مع ظنّ السّلامه ، فالموت فجأه مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب ، وبأنّه لولاه لزم تساويه في الوقت وقبله ، فيخرج عن الوجوب.

وفيه : أنّ تركه في الوقت ليس بدون البدل ، وهو الجزئي الآخر من جنسه بخلاف ما قبل الوقت.

وبأنّه : ثبت فيه حكم خصال الكفّاره لسقوط كلّ بفعل الآخر وحصول العصيان بتركهما.

وفيه : أنّ سقوط كلّ بفعل الآخر بمجرّده لا يستلزم الوجوب إن أريد مجرّد الرّخصه في الترك. وإن أريد حصول العصيان أيضا بتركهما ، فهو أوّل الكلام (١) ، فإنّ الكلام إنّما هو قبل تضيق الوقت ، مع أنّ كون الرخصه في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر ، أوّل الكلام. ومع تسليم وجوب العزم ، فقد يقال أنّه ليس من جهه أنّه بدل الفعل ، بل لأنّ غير الغافل يجب عليه العزم على الواجبات ، إجمالا أو تفصيلا حين استشعرها كذلك (٢) ، وهو من أحكام الإيمان ولوازم المؤمن ، ولا اختصاص له بالواجب الموسّع ولا بها بعد الوقت ، بل يجب ولو قبل عشرين سنه. فوجوب العزم ليس من جهه أنّه بدل الواجب ، ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعا ، فيتوهم بعد الفعل أنّه كان أحد الواجبين التخييريّين وأسقطه الآخر ،

ص: ٢٥٧

---

١- أوّل الكلام خبر لأنّ في قوله : مع أنّ كون الرخصه.

٢- أى إجمالا أو تفصيلا.

مع أنه قد يتأمل في أصل وجوبه أيضا ، لأنّ غايه الأمر أنّه يجب على المؤمن أن لا يعزم على الترك حين الالتفات.

وأما وجوب العزم على الفعل ، ففيه إشكال (1) ، ولا- تلازم بينهما كما توهم لثبوت الواسطه. ويؤيّداه ما قيل أنّه لو وجبا لعزم ، فيلزم انضمام بدل آخر في بعض الأحيان مثل العزم على صوم رمضان أو اختيار سفر مباح ولم يقل به أحد.

### تتميم : التوسعه في الوقت إما محدوده أو غير محدوده

التوسعه في الوقت إما محدود كالظهر ، أو غير محدود مثل : ما وقته العمر كالحجّ وصلاه الزلزاله والنذر المطلق. ويتضيق الأوّل بتضييق وقته أو بظنّ الموت ، والثاني بظنّ الموت. ومثل ظنّ الموت الظنّ بعدم التمكّن ، فيعصى من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتّفاقا ، لأنّ اليقين بالبراءه لا يحصل إلّا بذلك ، وتحصيله واجب عند اشتغال الذمّه يقينا. والمراد اليقين في موافقه الأمر والإطاعه ، لا إنّ براءه الذمّه لا يحصل بالإتيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظنّ ، فافهم ذلك.

ثمّ لو ظهر بطلان الظنّ ، فالظاهر بقاء المعصيه ، لأنّه مكلف بالعمل بالظنّ وقد خالفه ؛ فصار عاصيا ، كما لو وطء امرأته بمظنّه الأجنبيّه ، وشرب خلّا بمظنّه الخمر ونحو ذلك ، فلا ريب في العصيان ، إنّما الإشكال في أنّه قضاء أو أداء.

الأشهر الأقوى الثاني ، لأنّه وقع في وقته.

ص: ٢٥٨

١- وجه الاشكال على ما قيل : إنّ معنى العزم على الفعل هو قصد الاتيان به ، فإن أريد به القصد المقارن له أعنى النسبه فوجوبه وإن كان مسلّما ولكنّه غير محلّ النزاع ، وإن أريد به القصد الغير المقارن فلا نسلم وجوبه لعدم الدليل عليه.



وقيل : إنه قضاء (١) لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه ، وضعفه ظاهر.

وأما ظانّ السّلامه الذى فاجأه الموت ، فلا عصيان عليه بالتأخير.

وقيل : بالعصيان فيما وقته العمر (٢) للزوم خروجه عن الوجوب لولاه ، بخلاف الموقت ، فإنه يجوز التأخير فيه إلى تضييق الوقت وتعيين الوجوب ، وهو تحكّم بحت ، لأنّ ذلك يرد فى المحدود لو ظنّ السّلامه الى آخر الوقت ، مع أنّ غير المحدود أيضا يتضييق وقته ، ويتعين عند ظنّ الموت.

### تنبيه : فى التّخيير فى اللوازم

فى التّخيير فى اللوازم وممّا يتفرّع على توسيع الوقت والتّخيير فيه ، التّخيير فى لوازمه ، بدلاله الإشاره ، فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف فى أوّل الوقت فى جزء آخر ، فالمكلف فى أوّل الظهر إنّما هو مكلف بمطلق صلاه الظهر ، فعلى القول باعتبار حال الوجوب فى مسأله القصر فى السّفر ، لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام أوّل الوقت ، لأنّ المكلف مخير فى أوّل الوقت بأداء مطلق الظّهر فى أى جزء من الأجزاء.

ص : ٢٥٩

١- وهو لأبى بكر الباقلانى من العامه راجع «المستصفى» : ١ / ٩٤ وهذا القول غير مرضى عنده ، ودليله (الباقلانى) تعيين الوقت بحسب ظنّ المكلف وإذا أتى به بعد الوقت فهو اتيان فى خارجه. وجوابه : أنّ هذا مشروط باستمراره ومع ظهور الفساد لا عبره به. هذا كما فى الحاشيه. وذكر قول للحاجبى بأنّه لا ينوى القضاء البته وأنما الكلام فى مجرّد التسميه ، وهذا قول منه بأنّه أداء ولا وجه للنزاع فى التسميه حينئذ كما لا ثمره له.

٢- والقائل لهذا القول هو ابن الحاجب وكذا العضدى.

ويمكن المخالفه فى الأجزاء فى نفس الأمر بالقصر والإتمام ، والصَّيْلَاهُ بالتيمّم والغسل والوضوء وصلاه الخوف وصلاه المريض وغير ذلك ، فتخيير المكلف بإيقاعها فى هذه الأجزاء تخيير فى لوازمها ، فافهم ذلك واضبطه.

وإن شئت تقريراً أوضح فاعتبر الإشاره من ملاحظه ما دلّ على توسيع الظهر مع ما دلّ على إباحه السَّيْفِ مطلقاً مثلاً ، كما استفاد أقلّ الحمل من الآيتين ، فتأمل.

ص: ٢٦٠

الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ، ولا يتعلّق الغرض بحصوله من كلّ واحد من المكلفين أو بعض معيّن منهم ، كخصائص النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا ريب في جوازه عقلا ووقوعه شرعا ، كالجهد المقصود منه حفظ الإسلام وإذلال الكفّار ، وصلاه الميّت المقصود منه احترام الميّت.

والحقّ ، أنّه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض ، لا- كما قيل : بتعلّقه بالمجموع (١) ، ولا- كما قيل : بتعلّقه بالبعض الغير المعيّن (٢).

لنا : أنّهم لو تركوا جميعا لدمّوا بالترك واستحقّوا العقاب جميعا ، باتّفاق الخصم ، وهو معنى الوجوب. وأما السّقوط بفعل البعض ، فإجماعى.

حجّه القول الثانى : أنّه لو تعيّن على كلّ واحد كان إسقاطه عن الباقيّ رفعا للطلب بعد تحقّقه ، فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ، ولا خطاب ، فلا نسخ فلا يسقط ، بخلاف الإيجاب على الجميع من حيث هو ، فإنّه لا يستلزم الإيجاب على كلّ واحد ، ويكون التأثيم للجميع بالذّات ، ولكلّ واحد بالعرض (٣).

وأجيب : بأنّ سقوط الأمر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ ، كانتفاء علّه الوجوب ، كاحترام الميّت مثلا ، فإنّه يحصل بفعل البعض ، ولهذا ينسب السّقوط إلى

ص : ٢٤١

١- نسب هذا القول الى قطب الدّين الشيرازى ، وفي كلام التفتازانى والباغوى الى القيل.

٢- نسب هذا القول الى فخر الدّين وهو المفهوم من كلامه فى «المحصول» : ٢ / ٣٦٩ ، والبيضاوى ، وعزى إلى الشافعيه كما فى «هدايه المسترشدين» ، وفى «النهايه» الى قوم.

٣- وللمحقّق الاصفهانى ردّ عليه فى «الهدايه» : ٢ / ٣٨٤.

فعل البعض ، و : بأنّ الوجوب لو لم يتعلّق بكلّ واحد ، فكيف ينوى كلّ واحد منهم الوجوب؟

وحجّه الآخرين وجوه :

الأوّل : أنّ الوجوب لو كان على الكلّ لما سقط بفعل البعض .

وفيه : أنّه استبعاد محض ، ومثله يجرى فى الواجبات العيّيّه أيضا ، كإسقاط دين رجل بأداء متبرّع عنه .

الثانى : كما أنّه يجوز الأمر بواحد مبهم اتّفاقا ، يجوز الأمر ببعض مبهم (١) . فإنّ ما يحصل مانعا هو الإبهام وقد لغى ، وقد يسقط بفعل أى بعض كان ، فيكون واجبا على بعض مبهم .

وفيه : أنّه قياس مع الفارق ، لأنكم تقولون بتأثير الكلّ على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه ، بخلاف الأمر بواحد مبهم ، فإنّ التأثير ليس على ترك الواحد ، بل التأثير للكلّ حين ترك الكلّ ، دليل على الوجوب على الكلّ ، ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر .

فثمره النزاع إذا إنّما هو فى اتّصاف كلّ واحد منها بالوجوب وعدمه إذا صدر عن الكلّ ، ويتفرّع عليه ثمراته (٢) .

ص : ٢٦٢

- 
- ١- المراد بواحد مبهم هو المأمور به فى الواجبات التخييريّه ، كما أنّ المراد من بعض مبهم هو المأمور به فى الواجبات الكفائيّه .
  - ٢- قال فى «الحاشيّه» : ويتفرّع عليه ثمراته كما لو نذر أن يعطى جماعه أتى كلّ واحد منهم بواجب دراهم ، فحينئذ لو رأى جماعه صلوا على ميت فأعطى الدراهم لهم ، فيبرّر نذره على القول المشهور من اتّصاف كل واحد منهم بواجبه ، ولا يبرى نذره على قول القائل من عدم اتّصاف كل واحد به .

الثالث : قوله تعالى : (فَلَوْ لَا نَفَرْنَا مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) (١) الآية. فإنّ التنديم والتهديد على طائفه منكره مبهمه.

واجيب : بأنّ المراد بيان ما يسقط الوجوب ، جمعا بين الأدلّه ، مع أنّ اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرّج ، وكما أنّ الشروع واجب ، فالإتمام أيضا واجب ، فالسقوط إنّما هو بعد التفقّه.

ثمّ إنّ الواجب الكفائي لا يسقط إلّا مع حصول العلم بفعل الآخر.

وهل يعتبر الظنّ الشرعيّ مثل شهادة العدلين ونحوها فيه؟

قولان : الأقرب الاعتبار.

والظاهر أنّ مجرّد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون كافيا ، حملا لفعله على الصّححه (٢) بمقتضى الأدلّه القاطعه ، فلا يعتبر العدالة.

وتمام هذا الكلام في الفروع.

ص: ٢٦٣

---

١- التوبه : ١٢٢.

٢- كقوله عليه السلام : «ضع فعل أخيك على أحسنه». ومثل هذا كثير في كتب الاحاديث.

اختلفوا في أنّ الأمر المعلق بالكلّي (١) ظاهرا ، هل المطلوب به هو الماهيه (٢) أو الجزئى المطابق للماهيه الممكن الحصول؟  
(٣)

وصرح بعضهم (٤) بوصفه بالحقيقى أيضا لأنه هو الموجود فى الأعيان.

والأقرب الأول (٥) للتبادر عرفا ، ولأنّ الأوامر مأخوذه من المصادر الخاليه عن اللام والتنوين ، وهى حقيقه فى الماهيه لا بشرط شىء. ونقل فيه السكاكى إجماع أهل العربيّه ، ولا يفيد [الهيئه] إلّا طلب [طلب إلّا] ذلك الحدث ، مع أنّ الأصل عدم الزيادة.

والظاهر أنّ من يدعى أنّ المطلوب هو الفرد أيضا ، لا ينكر ذلك بحسب اللفظ

ص: ٢٦٤

---

١- المراد به أسماء الاجناس تحقيقا نحو أقم الصلاه أو تقديرا نحو صلّها. قال فى الحاشيه : الكلى قد يكون مستفاد من ماده الأمر فيكون المراد من تعليق الأمر به هو تعليق هيئته بمادته مثل صلّ ، وقد يكون شيئا آخر فيتعلّق بمادته وهيئته معا مثل أوجد الصلاه وافعلها ونحوها.

٢- أى لا بشرط شىء كما هو مختار المصنف.

٣- أى الماهيه بشرط شىء أى المقيده عند العقل بمشخصات الفرد بحيث لو وجدت فى الخارج كان فردا خارجيا.

٤- قيل أراد بهذا البعض العضدى. ونقل فى الحاشيه وهو للحاجبى والعضدى.

٥- وفاقا لأكثر المحققين. وذهب شرذمه من العامه الى الثانى كالأمدى ، ووافقه منّا الشيخ حسن فى «المعالم» : ص ٢٤٥ فى بحث اجتماع الأمر والنهى ، ولكن ربما يناقضه بعض كلماته فى بحث المفرد المحلّى. ووافقه فى الأوّل الفاضل التونى فى «الوافيه» : ص ٩١ ، وقد أفرط التفتازانى فيه بما مرّ.

والعرف واللغة ، ولكنه يدعى ذلك بثبوت القرينه على خلافه من جهه العقل. فقد تراهم لا ينكرون ذلك فى شىء من الموارد ، مثل أنهم يقولون فى مبحث إفاده الأمر للمره أو التكرار أو الفور وعدمه ، وغير ذلك (١) ، أن الأمر لا يقتضى إلّا طلب الماهية (٢). فلعلّ مرادهم أن حقيقه (٣) اللفظ وإن كان يقتضى ذلك ، إلّا أن العقل يحكم بأن المراد هنا هو الفرد ، لأنّ مطلوب الشّارع هو ما أمكن وجوده ، وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشّارع للزوم التكليف بالمحال ، والماهية ممّا لا وجود له فى الأعيان ، فثبت أن المطلوب هو الفرد.

وجوابه : أن المستحيل وجوده فى الخارج هو الطبيعه بشرط أن لا يكون مع قيد وتشخص. وأمّا هى لا بشرط شىء ، فيمكن وجودها بإيجاد الفرد ، والممكن بالواسطه ممكن ، فيجوز التكليف به ، فيكون الفرد من مقدّمات حصولها ؛ فيجب من باب المقدّمه ، وذلك لا يستلزم نفي مطلوبته الطبيعه.

فإن قلت : النزاع فى هذا الأصل متفرّع على النزاع فى وجود الكلّي الطبيعى وعدمه ، وما ذكرته إنّما يتمّ على تقدير تسليم وجوده ، ولعلّ الخصم لا يسلم ذلك.

قلت : أولاً : إنّ ما حقه المحققون (٤) هو وجوده ، وإنّ وجوده عين وجود الأفراد وبيّنوه فى محله.

ص: ٢٦٥

١- كبحث القضاء بالفرض الجديد وبحث مقدمه الواجب.

٢- «المعالم» : ص ١٤١.

٣- أى من جهه اللغة والعرف.

٤- من الأصوليين كالعلّامة والشيخ البهائى ، ومن المتكلمين وأهل الميزان كأصحاب «التجريد» و«المطالع» و«الشمسيه» و«شرح المقاصد» ، بل ربما يظهر منه الاتفاق عليه ، و«الشوارق» و«صريح الشيخ فى الشفاء».

وثانياً: إنّ المقام يتمّ بدون ذلك أيضاً، فإنّ منكرى وجود الكلّي الطبيعي لا ينكرون (١) أنّ العقل ينتزع من الأفراد صوراً كليّة مختلفة، تارة من ذواتها، وأخرى من الأعراض الممكنة بها، بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى، كما صرّحوا به (٢)، وإن لم يكن لتلك الصور وجود إلّا في العقل، وتلك الصور هو الكلّي الطبيعي (٣) على مذاق هؤلاء (٤). ولا ريب أنّ له نوع اتّحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفاً، وعدم وجودها في الخارج إنّما يظهر بعد التدقيق الفلسفي.

وأما أهل العرف فلا يفهمون ذلك (٥) ولا يفرّقون بين ما كان وجوده متأصلاً ومتحقّقاً، أو بالإضافة والاعتبار (٦).

يفهمون من الأمر أنّ المطلوب الأمر هو هذه طبيعته المطلقة لا بشرط، غاية الأمر استحاله تحقّقها في نفس الأمر إلّا بإيجاد الفرد، ولا ضير فيه مع قدره عليه بالواسطه، ويكفي في انفعالهم ذلك، تولّد الأمر الانتزاعي ممّا به الانتزاع وإن كان أمراً اعتبارياً.

وحاصل المرام، أنّ أهل العرف يفهمون من ذلك، الخصوصيات المعيّنة لا مدخلية لها في الامتثال، ويكفي تحقّق هذا المفهوم في الخارج على أيّ نحو

ص: ٢٦٦

- 
- ١- أي أنّ المنكرين لوجوده فهم لا ينكرونه رأساً، بل ينكرون وجوده التأسلي لا وجوده الانتزاعي العقلي التبعي لاعترافيهم به.
  - ٢- فصرّحوا بعدم إنكارهم وجود الكلّي الانتزاعي العقلي مع إنكارهم وجود الأصل الخارجى.
  - ٣- الذاتى او العرضى.
  - ٤- المنكرين لوجود الكلّي الطبيعي.
  - ٥- أي لا يفهمون عدم وجود الكلّي الطبيعي فى الخارج.
  - ٦- العطف تفسيري.



يكون ، وإن كان اعتقادهم بتحقيقه في الخارج فاسدا في نفس الأمر ، ولا يضرّ فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال.

نعم ، هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية ، على أنا نقول : غايه ما دلّ عليه دليلكم أنّ المطلوب لا بدّ أن يكون هو الفرد ، وأمّا تعينه وتشخصه وإرادته فرد معيّن ، فلم يدلّ عليه دليل ، لا من اللفظ ولا من العقل .

ولا ريب أنّ فردا ما من الطبيعه أيضا كلّّي ولا تحقّق له في الخارج على مذاقكم ، وإرادته فرد خاصّ تحكّم بحت .

فإن قلت : إنّنا نريد من فرد ما أحد الأفراد ، بمعنى أنّ المطلوب هو كلّ واحد من الجزئيات المعينه المشخصه على سبيل التخيير ، فيتعلّق الطلب بكلّ واحد منها على سبيل التخيير ، وليس ذلك من باب التعلّق بالكلّي .

قلت : قد مرّ الفرق (1) بين الجواب التخييري والعيني ، وأنّ تخيير المكلف في أفراد الواجب العينيّ ليس من باب الوجوب التخييري ، وإلّا لما بقى فرق بينهما ، مع أنّهم نازعوا في الواجب التخييري على أقوال شتى ، ولم ينازعوا فيما نحن فيه أصلا ، وهو من أعظم الشواهد على أنّ المطلوب هنا شيء واحد (2) ، وأنّ التخيير بين الأفراد إنّما هو من باب حكم العقل من جهه وجوب المقدمه ، أو من خطاب الشرع أيضا بخطاب تبعي ، لا أن يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم ، فإنّه يقول : إنّ المطلوب الشارع في الأمر المتعلّق بالكلّي هو الأفراد تخييرا بالأصالة .

ص : ٢٦٧

---

١- عند قوله : هناك ويمكن الفرق ... الخ .

٢- من الطبيعه الكلّيه .

ونحن نقول : بأن وجوب المقدمه يقتضى الرخصه فى إتيان أيها شاء ، تبعاً للخطاب بالكلى .

وأيضاً الأفراد (١) فى الواجبات التخيريّه لا بدّ أن تكون منظوره بالذات ومفصّله ، والمطلوب هنا التخيير فى إتيان هذه الطبيعه فى ضمن أى فرد من الأفراد شاء ، فالتخيير بينهما ليس من حيث إنّها أشياء متأصّله بذاتها ، بل من حيث إنّها مصاديق لهذا المفهوم ، فيئول الكلام فى وجوبها إلى تحصيل الامتثال بإيجاد المفهوم وتحصيله فى الخارج ولو فى نظر أهل العرف ، وممّا يلزمهم ، كون أكثر خطابات الشّرع مجازاً .

فإن قلت : على ما ذكرت من كفايه مطلق اتّحاد الكلىّ مع الفرد ، فيصحّ إطلاق الكلىّ وإرادته الفرد حقيقه ، وإن كان الاتّحاد غير واقع فى نفس الأمر ، فلا مجاز .

قلت : فرق بين قولنا : ايتنى برجل ، و : آتانى رجل ، و : سلّم أمرى إلى الرّجل لا إلى المرأه ، والمسلم فى كون الكلىّ حقيقه فى الفرد هو الصّوره الأولى ، وفى الثانيه إشكال (٢) . فإنّ المراد منه (٣) شخص خاصّ ، وإنّما علّق الحكم على المطلق أوّلاً ليسرى الى الفرد ، والمطوىّ فى ضمير المتكلم إنّما هو الرّجل الخاص مثل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٤) فلم يعلّق الحكم أوّلاً على الفرد الخاصّ (٥) ، ولم يقصد من اللفظ دلالتة على الخصوصيّة ، وبذلك يمكن

ص: ٢٤٨

١- وهنا وجه ثالث لبيان الفرق بين ما نحن فيه والواجب المخير .

٢- ووجه الاشكال يبدو لكونها محتمله الحقيقه والمجاز .

٣- بيان لاحتمال المجاز .

٤- القصص : ٢٠ .

٥- بيان لاحتمال الحقيقه .

إدراجه تحت الحقيقة أيضا.

وأما الثالثة : فلا- التفات فيه إلى الفرد ، لا- أولًا- وبالذات ، ولا- ثانيا ، ولكن لَمَّا لم يمكن الامتثال إلَّا بالفرد ، وجب من باب المقدمه. ولا ريب أنَّ الأوامر من قبيل الثالث ، فلا ريب أنَّ إرادة الفرد من ذلك مجاز.

فتأمل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم والخصوص.

وأما ما قيل (١) : من أنَّ الخلاف في هذا الأصل إنما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط ، وبينها بشرط لا ، وحمل كلام النافي على إرادة الثاني ، فهو بعيد من أنظار العلماء (٢).

### تنبيه و تحقيق : صيغه الأمر و اعتباراتها الثلاث

اعلم أنَّ صيغه الأمر مثل : اضرب ، لها اعتبارات ثلاث ، يلاحظ الكليَّة والجزئية بالنسبة إليها :

الأول : ملاحظه كونها كليًا بالنسبة إلى الطلب الراجح.

فعلى القول بكونه حقيقة فيه ، فاستعماله في كلِّ واحد من الوجوب والندب ؛ استعمال في أفرادها.

والثاني : ملاحظتها بالنسبة إلى أفراد الضرب.

والثالث : ملاحظتها بالنسبة إلى المخاطبين.

ص : ٢٦٩

١- هذا مبتدأ وخبره قوله : فهو بعيد. ونسب هذا القول الى شرح التفتازانى.

٢- قال الشيخ البهائى فى «الزبد» : ص ١١٩ : ومنشأ النزاع الاختلاف فى وجودها لا بشرط ، والحق وجودها بوجود أفرادها فتطلب ، ومطلقها لا ينافى مقيدها ، بل يشمله ، والقول بأنَّ منشأ النزاع عدم التفرقة بينهما بشرط لا وبلا شرط بعيد.

وهذه المواضع متغايره بالذات وبالحكم (١). ووضعتها بالنسبه إلى الثالث حرفيً نسبيً ، والموضوع له هو الأفراد فلا مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التحقيق في وضع الأفعال والحروف.

وأما الأولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ها هنا مفضلاً ، والوضع هنا وضع المشتقات ، والملحوظ فيه هو المادّه.

وأما الأول ، فالظاهر أنّه من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٢) وكونه حقيقه حينئذ إنّما هو لأجل التعلّق بالطبيعه.

والظاهر أنّ الوضع فيه أيضا كسابقه ، وإنّما هو متعلّق بالهيئه لا بالمادّه ، ولكن مع قطع النظر عن النسبه إلى الفاعل ، وقد اشتهبه الأمر على بعض الفحول (٣) فحسب وضع الأمر من حيث كيفيّة الطلب وضعا حرفيًّا كوضعه بالنسبه إلى ملاحظه النسبه إلى الفاعل ، فتأمل وانتظر لتمام الكلام.

ص: ٢٧٠

١- يعنى أنّ الموضوعات والذوات في هذه الاعتبارات الثلاثة مختلفه ، إذ الموضوع في الاعتبار الأول هو الطلب وفي الثاني هو الحدث وفي الثالث هو نسبه الحدث الى المخاطب. كما أنّ أحكامها مختلفه مثل أعميه الوضع والموضوع له كما في الاعتبار الثاني ، وأعميه الوضع وأخصييه الموضوع له كما في الثالث ، واختلف حكم الاعتبار الأول فأشار الى تغاير الحكم بقوله : ووضعتها بالنسبه الى الثالث حرفيً.

٢- القصص : ٢٠.

٣- وهو المدقق الشيروانى.

الحقّ عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء شرطه.

وتنقيح ذلك يستدعى رسم مقدّمه ، وهى أنّ الواجب المشروط - أعنى ما توقّف وجوبه على ما توقف عليه وجوده - إمّا أن يعلم بتنصيب الأمر على الاشتراط مثل قوله تعالى : (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١). ويجب الصّيام على من كان حاضرا ، ونحو ذلك. أو يعلم بحكم العقل ، مثل توقّف الواجب على التمكن منه ، فيتوقّف وجوبه أيضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق.

ومعنى الشرطيّه أى التعليق على ما يفهم منه هنا ممّا لا يصحّ على العالم بالعواقب ، ولا يحسن الشرط منه على ظاهره ، فإنّ ظاهره الجهل بالوقوع ، وهو ينافى العلم ، فينحلّ الاشتراط حينئذ إلى حكمين مطلقين : ثبوتى بالنسبة إلى الواجد ، وسلبى بالنسبة إلى الفاقد.

نعم اشتراطه إنّما هو بالنسبة إلى المكلف والأمر الجاهلين (٢) ، فالعمومات الشامله

ص: ٢٧١

١- آل عمران : ٩٧.

٢- والمكلف هنا بفتح اللّام بدليل تشبيه الجاهل ، لعلّ ذكر المكلف هنا للاستطراد وإلا لا فائده له ظاهرا ، وتفصيل المقام هو أنّ الأمر مع انتفاء الشرط إمّا على وجه الاطلاق أو على وجه الاشتراك ، وعليها إمّا مع علم الأمر والمأمور معا أو مع جهلهما كذلك ، أو علم الأمر وجهل المأمور أو بالعكس ، فالأقسام ثمانية. ولا- إشكال فى الجواز مطلقا مع جهل الأمر بالانتفاء سواء جهل المأمور أيضا أم علم به ، وفى الباقي إشكال وخلاف سيأتى إن شاء الله تعالى. هذا كما فى الحاشيه.

بظاها لکلّ المکلّفین ، منها : ما یحصل العلم بکونها مطلقا ، وهو إذا جمع المکلّف جمیع الشرائط العقلیة والشرعیة ومضى من الوقت مقدار ما یتمکن من أدائه فیہ .

ومنها : ما یحصل العلم بکونها مطلقا بالنسبة الی الشّروع فیہ ، کالفرض السّابق فی أوّل الوقت لمن لم یخبره صادق ببقائه إلی التمام .

ومنها : ما یحصل الظنّ بالإطلاق بالنسبة إلیهما ، کالصّیحة یحیح السّلم الذی یظنّ بقاؤه إلی أن یتّم الواجب . ولا ریب أنّه مع هذا الظنّ یجب الإقدام علی الواجب بعد دخول وقته ، بل قبل الدّخول فیما یتوقّف علیہ أيضا ، کالحجّ عن البلد النائی [الثانی] ، وهذا ممّا لا ریب فیہ ، بل لا یمکن صحّہ التکالیف الشرعیة إلّا بذلك ، سیما فی المضیقات . ومدار إرسال الرّسل ، وإنزال الکتب ، وشرع الشرائع ، بل مدار نظام العالم ، وانتظام عیش بنی آدم علی ذلك ، فیکفی الظنّ ویجب التعبّد به .

والقول بأنّ التکلیف یتجزّأ بالنسبة الی أجزاء المکلّف به (1) ، فهو مع أنّه فی محلّ المنع بالنسبة الی الدّلالات المقصوده من اللفظ كما ذکرنا فی مقدّمه الواجب ، لا یتّم العلم قبل حصول ذلك الجزء ، وبعد تحقّقه یخرج عن المتنازع فیہ ، مع أنّ الکلام فی نفس التکلیفات لا أجزاءها .

والمراد بالشرط فی محلّ النزاع ، هو شرط الوجوب ، سواء کان شرطا للوقوع أيضا کالقدره والتمکن من المقدمات العقلیه المحضه (2) وعدم السّفرة وعدم الحیض للصّوم فیما جعله الشارع شرطا للوقوع أو لا ، کتملک النصاب من الزّراعه فی الزّکاه .

ص : ٢٧٢

- ١- غرضه من هذا الکلام دفع الایراد الوارد علی ما تقدم من انحصار حصول علم المکلّف بکون العمومات مطلقا علی کون مستجمعا لجمیع شرائط التکلیف ومضى من الوقت مقدار ما یمکن أداء الفعل فیہ .
- ٢- واعلم أنّ المقدمه الشرعیة أيضا عقلیه لکنّها غیر محضه .

وأما جعل إرادته المكلف من (١) ذلك فهو لا يتم إلا على مذهب الجبرية.

وبالجملة ، لا كلام فيما كان مقدّمه للوقوع فقط ، كالطهاره بالنسبه الى الصلاه لأنه يجب تحصيله كالواجب ، ولا يلزم من أمر الأمر إذا علم انتفاؤه نقص وقبح ، وإن علم أنه يتركه اختيارا ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إنّ هاهنا مقامين من الكلام :

الأول : أنه هل يجوز توجيه الأمر إلى المكلف الفاقد للشرط مع علم الأمر بانتفائه ، وإن لم يكن نفس الفعل المأمور به ، بل كان المراد مصلحه اخرى حاصله من نفس الأمر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان أم لا؟

والثاني : أنه هل يجوز إرادته نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط أم لا؟

والظاهر أنّ كليهما ممّا وقع النزاع فيه ، ولكنّ المتداول في ألسنه الاصوليين المفيد في تعريفاتهم [تفريعاتهم] هو النزاع الثاني. وقد اختلط المقامان على كثير منهم (٢) ، كما يظهر من استدلالاتهم :

والحقّ في الأول الجواز.

ولا يحضرني الآن كلام من أنكر جواز ذلك إلّا العميدى رحمه الله في «شرح التهذيب» حيث قال : إنّ ذلك غير جائز لما يتضمّن من الإغراء بالجهل لما يستلزم

ص : ٢٧٣

١- أي من شرط الوجوب على مذهب الجبرية ، فإنّهم يجعلون إرادته المكلف شرطا في وجوب الصلاه مثلا لاعتقادهم على أنّ الذى يصدر عن المكلف فهو لا يقدر على خلافه لأنّه الذى علمه فى الأوّل ، ولا يلزم أن يكون علمه تعالى جهلا ، ولكن الانصاف ان جعل علم الأزلى علّه لعصيان المكلف فهو فى غايه الجهل ، كما فى الحاشيه.

٢- راجع «المعالم» : ص ٢٢٢.

من اعتقاد المأمور إرادته الأمر الفعل المأمور به منه (١)، ويظهر ذلك من صاحب «المعالم» أيضا في أواخر المبحث (٢).

وفيه : أنه لا قبح في ذلك.

أمّا أولا- : فلما بينا أنه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكّن ، بل المدار على الظنّ ، فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ، ولا يضّرّ الظنّ مع انكشاف فساده كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبه المكلفين ، مع أنّ كثيرا منهم لا يتمكّن عن الإتمام ، وإلّا لانتفى الواجب المشروط غالبا. غايه الأمر كون ذلك الاستعمال مجازيا تأخرت عنه قرينته ، وتأخيرها إنّما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة ، وأما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه ، كما سيجيء تحقيقه.

وأما ثانيا : فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا ، فإنّ ظاهر الحكم التأييد (٣). وعلى القول بجوازه (٤) قبل حضور وقت العمل ، فالملازمه أظهر.

والحاصل ، أنّ الأمر حقيقه في طلب نفس الفعل ، ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره ، وانكشاف عدم الشرط قرينه على ذلك متأخره عن الخطاب.

ص: ٢٧٤

- 
- ١- الضمير في منه يرجع الى الأمر.
  - ٢- مبحث جواز الأمر مع انتفاء الشرط.
  - ٣- يعنى أنّ الحكم المنسوخ قبل مجيء النسخ ظاهر في التأييد وهذا الظهور يورث للمكلفين الظنّ بكون الحكم مؤبدا مع أنّه ليس بمؤبد ، بل مؤقت الى مجيء النسخ ، وليس هذا إلّا الإغراء بالجهل بالمعنى المذكور ، فيلزم أن لا يجوز النسخ ، مع أنّ جوازه ووقوعه إجماعى.
  - ٤- أى بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل ، وقد نسب هذا القول الى المفيد والحاجبي والى أكثر الأشاعره.



وما قيل (١): إن الامتحان لا يصحّ في حقّه تعالى لأنّه عالم بالعواقب.

ففيه ما لا يخفى ، إذ لا تنحصر فائده الامتحان في خصوص حصول العلم للأمر ، بل قد يكون للغير ، وللمكلف ، ولإتمام الحجّه كما لا يخفى .

وبما ذكرنا (٢) يعلم الجواب عمّا يقال في هذا المقام أيضا ، بأنّه لو جاز الأمر لمجرّد مصلحه في نفس الأمر (٣) ممّا ذكر ، لما دلّ الأمر على وجوب المقدمه ، ولا النهي عن ضدّه ، ولا على كون المأمور به حسنا ، فإنّ الدّلاله على المذكورات إنّما هي من خواصّ الصّيغه ، فلا يخرج عنها إلّا بالقرينه على المجاز ، ومجرّد الاستعمال لا يوجب الحقيقه حتّى يحصل الاشتراك الموجب للإجمال المانع عن الدّلاله ، ومن عدم إرادته المذكورات في بعض الأحيان ، لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو .

وأما المقام الثاني : فذهب أصحابنا فيه الى عدم الجواز ، وجمهور العامه على الجواز ، وربّما [وبما] أفرط بعضهم (٤) فجوّزه مع علم المأمور بانتفاء الشرط أيضا .

لنا : أنّه تكليف بما لا يطاق ، أمّا فيما انتفى فيه ما يتوقّف عليه الفعل عقلا فواضح . وأمّا فيما انتفى فيه ما جعله الشارع شرطا للوجوب والوقوع معا ، كعدم

ص : ٢٧٥

---

١- القائل هو الشارح العميدى وتبعه صاحب «الأنيس» ونقل أنّه ظاهر كلام صاحب «المعالم» أيضا . راجع «المعالم» : ص ٢٢٤ و «الذريعه» : ص ١٦٣ - ١٦٤ .

٢- والمقصود من المذكور هو أنّ الأمر حقيقه في طلب نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه .

٣- أى في نفس هذا الأمر الذى أمر به الأمر .

٤- نسبه في «المعالم» : ص ٢٢٣ الى بعض متأخري العامه . وعدّه إفراطا لأجل أنّ دليل المنع فيها أكد حيث أنّ التكليف بما لا يطاق فيه ظاهر أول الواقع بخلاف صورته جهل المأمور به ، فإنّه يختص بالثاني .

السَّيْفِر والحَيْض ونحوهما ، فالأَنَّه رَخَّصَ فِي السَّيْفِر ، وَمَنَعَ فِي حَالِ الْحَيْض ، فَبَعْدَ اخْتِيَارِ السَّيْفِر يَحْرَمُ الصُّوم ، فَلَا يَجُوزُ فَعْلُهُ ؛ فَيَمْتَنَعُ شَرْعًا ، وَكَذَلِكَ يَحْرَمُ فِي حَالِ الْحَيْض ؛ فَيَمْتَنَعُ فَعْلُهُ شَرْعًا ، فَتَكْلِيفُهُ بِالْوَجُوبِ وَالْحَرَمِ مَعَ اتِّحَادِ الْجِهَةِ ، مَمْتَنَعٌ كَمَا سَيَجِيءُ (١). وَلَا فَرْقَ عِنْدَنَا (٢) بَيْنَ الْمَمْتَنَعِ بِالذَّاتِ وَالْمَمْتَنَعِ بِالغَيْرِ (٣) فِي قَبْحِ التَّكْلِيفِ بِهِ إِلَّا مَا فِيمَا صَارَ الْاِمْتِنَاعُ مِنْ جِهَةِ سُوءِ اخْتِيَارِ الْمَكْلُوفِ ، فَلَا يَرُدُّ مَا أَجَابَ بِهِ ابْنُ الْحَاجِبِ (٤) وَغَيْرُهُ بِأَنَّ مَا لَا يَصِحُّ التَّكْلِيفُ بِهِ هُوَ الْمَحَالُ الذَّاتِي لَا

ص: ٢٧٦

- ١- فِي بَحْثِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ.
- ٢- مَعَاشِرُ الْعَدْلِيَّةِ خِلَافَ لِبَعْضِ الْأَشَاعِرِ.
- ٣- الْمَمْتَنَعُ بِالذَّاتِ كَشَرِيكَ الْبَارِي سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَاجْتِمَاعُ النَّقِيضِينَ ، وَالْمُرَادُ مِنْهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ انْتِفَاءُ الشُّرُوطِ الْعَقْلِيَّةِ كَالْتِمَكُّنِ وَالْقُدْرَةِ. وَأَمَّا الْمَمْتَنَعُ بِالغَيْرِ كَالطَّيْرَانِ بِالْهَوَاءِ بِالنَّسْبَةِ إِلَى غَيْرِ الطَّيُورِ ، وَهَذَا مَمْتَنَعٌ لَا بِالذَّاتِ لِكَوْنِهِ مَوْجُودًا فِي الطَّيُورِ. وَالْمُرَادُ بِهِ فِي الْمَقَامِ انْتِفَاءُ الشُّرُوطِ الشَّرْعِيَّةِ كَالخَلْوِ مِنَ الْحَيْضِ وَالسَّيْفِرِ. هَذَا وَمُرَادُ الْمَصْنُفِ مِنْ هَذَا الْكَلَامِ الرَّدُّ عَلَى بَعْضِ الْأَشَاعِرِ الَّذِينَ لَمْ يَجُوزَ وَالتَّكْلِيفُ بِالْمَمْتَنَعِ الذَّاتِي كَمَا جَوَّزَهُ فَرَقَهُ مِنْهُمْ ، بَلْ جَوَّزُوا التَّكْلِيفَ بِالْمَمْتَنَعِ الْغَيْرِي وَالْإِضَافِي.
- ٤- عَثْمَانُ بْنُ عَمْرِ بْنِ أَبِي بَكْرٍ ابْنُ الْحَاجِبِ الدَّوِينِيُّ ثُمَّ الْمَصْرِيُّ ثُمَّ الدَّمَشْقِيُّ ثُمَّ الْإِسْكَانْدَرِيُّ (٥٧٠ - ٦٤٦ هـ) مِنْ أُمَّةِ الْمَالِكِيَّةِ وَمِنْ كِبَارِ عُلَمَاءِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَلِدِ الْيَاسَنَاءِ مِنْ صَعِيدِ مِصْرَ ، لَهُ مَصْنُفَاتٌ كَثِيرَةٌ طَارَ ذِكْرُهَا فِي الْبِلَادِ مِنْهَا «مَنْتَهَى السُّؤْلِ وَالْأَمَلُ فِي عِلْمِي الْأَصُولِ وَالْجَدْلِ» وَمَخْتَصَرُهُ «مَخْتَصَرُ مَنْتَهَى السُّؤْلِ وَالْأَمَلُ فِي عِلْمِي الْأَصُولِ وَالْجَدْلِ» وَهَذَا الْكِتَابُ يَعِدُّ مِنْ عَيُونِ مَرَاجِعِ أَصُولِ الْفِقْهِ وَقَدْ أَثْنَى عَلَيْهِ عَضُدُ الْإِيْجِيِّ وَكَذَا سَعْدُ الدِّينِ التَّفْتَازَانِيُّ وَحَاجِي خَلِيفَةُ بِعِبَارَاتٍ بَلِيغَةٍ ، وَقَدْ اعْتَكَفَ الْكَثِيرُ عَلَى هَذَا الْكِتَابِ تَدْرِيسًا وَشَرْحًا وَتَحْشِيَةً وَقَدْ طُبِعَ بَعْضُ مِنْ شُرُوحِهِ وَحَوَاشِيهِ وَأَحْسَنُهَا عَلَى مَا نَقَلَ شَرْحَ عَضُدِ الدِّينِ الْإِيْجِيِّ وَهُوَ مَطْبُوعٌ بِحَاشِيَةِ التَّفْتَازَانِيِّ وَغَيْرِهَا مِنَ الْحَوَاشِي.

الإضافى (١) ، ولا ما أورده (٢) من النقص بلزوم عدم صحه التكليف مع جهل الأمر أيضا لاشتراك امتناع الامتثال.

وفيه : أنا لا نقول بانحصار جهه قبح التكليف فى امتناع الامتثال ، بل هو ذلك مع علم الأمر به ، والقبح إنما هو فى هذه الصوره (٣).

احتجوا (٤) بوجوه :

الأول : أن حسن الأمر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون الأمور به ، كالعزم والتوطين ، ونحوهما.

وفيه : أن هذا خروج عن المتنازع.

والثانى : أنه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه ، لم يعص أحد ، واللأزم باطل بالضرورة من الدين. وأما الملازمه فلأن كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه ، وأقلها إرادته المكلف.

وفيه : أن الكلام فى شرط الوجوب ، والإرادته من شرط الوقوع لا غير.

نعم يصح ذلك (٥) على القول بكون العبد مجبورا فى الإرادته ، وبطلانه بديهى.

والثالث : لو لم يصح ، لم يعلم أحد أنه مكلف ، وهو باطل بالضرورة.

أمّا الملازمه فلاّته مع الفعل ، وبعده ينقطع التكليف عنه ، وقبله لا يحصل العلم ببقائه على صفات التكليف إلى التمام ، والمراد العلم بالإتيان به فيما بعد ، فلا يضّر

ص : ٢٧٧

١- هو بمعنى الممتنع بالغير.

٢- العضدى.

٣- أى صوره علم الأمر.

٤- القائلين بجواز الأمر وإرادته المأمور به مع علم الأمر بانتفاء الشرط.

٥- أى الاحتجاج المذكور.

حصول العلم بالواجب الموسع بعد تقضى الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل ، فيلاحظ هذا الكلام بالنسبه الى جزء جزء من الزمان يمكن إيقاع الفعل فيه.

وفيه : منع الملازمه لو أراد من العلم أعم من الظنّ المعلوم الحجّيه كما مرّت الإشارة إليه. ومنع بطلان التالى لو أراد خصوص العلم. ودعوى الضروره فيه مكابره (١) وعناد ، مع أنّ انقطاع التكليف حال الفعل أيضا محلّ كلام.

والرابع : لو لم يصحّ ، لم يعلم إبراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته ، وهو عدم النسخ ، وقد علمه قطعاً ، وإلّا لم يقدم على قتل ولده ، ولم يحتج إلى فداء.

وأجيب عنه : بالمنع (٢) من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الحقيقى ، بل إنّما كلف بمقدّماته كالإضجاع ، وتناول المديه (٣) ونحو ذلك بدليل قوله تعالى : (قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا) (٤).

وأما جزعه فلاشفاقه عن أن يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العاده بذلك.

وأما الفداء فيجوز أن يكون عمياً ظنّ أنّه سيؤمر به ، أو عمّا لم يؤمر به من المقدمات ، إذ لا يجب أن يكون الفديه من جنس المفدى.

وفيه : أنّ ذلك لا يناسب (٥) امتحان مثل إبراهيم عليه السلام واشتهاره بالفضل لذلك ،

ص: ٢٧٨

---

١- وهو كلام فى «المعالم» : ص ٢٢٩.

٢- المجيب هو صاحب «المعالم» فيه ص ٢٣٠.

٣- فى «مجمع البحرين» الممدى بالقصر والضم جمع المديه مثلثه الميم وهى الشفّره ، سميت بذلك لأنها تقطع ممدى حياه الحيوان ، وسميت سكيناً لأنها تسكن حركته.

٤- الصّافات : ١٠٥.

٥- يعنى أنّ الجواب المذكور من أنّ المطلوب فى المقام هو المقدمات لا- نفس الذّبح لا- يناسب الامتحان العظيم لمثل النبى ابراهيم عليه السلام الذى اشتهر بمدى طاعته لإقدامه على ذبح فلذه كبده.

وكذا ولده إسماعيل عليه السلام ، ولا اشتهاره بذبيح الله ، ولا ما ورد أنّ المراد بذبيح عظيم هو الحسين صلوات الله وسلامه عليه .  
والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض ب : (أَنْتَى أَدْبِحُكَ) (١) مع كون المجاز فى الأوّل أظهر ، كما لا يخفى .

وقد يجاب أيضا (٢) : بأنّ ذلك من باب البداء الذى يقول به الشيعة .

وهو مشكل ، لأنّ البداء إنّما هو فى الأفعال التكوينية الإلهية (٣) لا الأحكام ، والذى يجرى فى الأحكام هو النسخ (٤) .

نعم ، قد يطلق كلّ منهما على الآخر مجازا فيقال : إنّ النسخ بداء فى الأحكام كما أنّ البداء نسخ فى الأفعال .

ص : ٢٧٩

١- الصفات : ١٠٢ .

٢- وقد نسب الى المحقق الثانى ، وهو الجواب الثانى من الأجوبة الستة .

٣- يعنى أنّ البداء الاصطلاحى هو أن يظهر للمخلوق من جانبه تعالى من جهة ملاحظه الأسباب أنّ الفعل المخصوص يصدر منه تعالى فى وقت مخصوص ، فإذا جاء الوقت لم يصدر منه الفعل ، كما فى قصة موسى عليه السلام وفرعون عليه اللعنه فى حكاية النيل ، وكما فى حكاية إمامته اسماعيل بن الامام جعفر الصادق عليهما السلام ، وقصة إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ونحو ذلك ، لأنّ فى جميع هذه الوقائع قد أظهر الله تعالى أفعاله الايجاديه بعد ما أخفاها كما لا يخفى ، وأما حكاية إبراهيم عليه السلام فليس فيها إظهار لفعله ، بل هو نسخ للحكم السابق . هذا كما فى الحاشيه .

٤- والنسخ فى اللغه الإيزاله ، وفى الاصطلاح رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر عن وجه لولاه لكان ثابتا كنسخ جهه الصلاه من بيت المقدس الى شطر المسجد الحرام بآيه القبله فى قوله تعالى : (فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ) .

ويمكن توجيهه (١): بأن المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله أنه يذبحه ويصدر عنه الذبح بقريته قوله تعالى: (إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ) (٢)، لا- أمرنى تعالى بذبحك، فيكون فى المعنى إخبارا عن حصول هذا الفعل فى الخارج بدون منع عن الله تعالى، ثم بدا لله فلم يقع فى الخارج، مثل إخبار عيسى عليه السلام عن موت العروس ثم ظهور خلافه (٣).

لكن يرد عليه: أن رؤيته عليه السلام ذبحه فى المنام مسببه عن أمره تعالى به، فيدور الكلام (٤).

ويشهد بذلك (٥) قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام: (يا أَبَتِ افْعَلْ ما تُؤْمَرُ) (٦). فالأولى جعله (٧) إماما من باب النسخ، والقول بجوازه قبل العمل سيما

ص: ٢٨٠

١- أى توجيه الجواب لينطبق على البداء المصطلح أى فى الأفعال دون الأحكام.

٢- الصافات: ١٠٢.

٣- حكى أن رجلا من بنى إسرائيل قد استدعى امرأه ذات ثروه فى زمان عيسى عليه السلام فخطب، فأخبره عليه السلام بأنك لا- تدرکها لموتها ليله العرس، فوقعنا المناكحة فلم تمت فى تلك الليله، فاستعجب من تخلف ما أخبره به، فأوحى الله إليه أن يفتشوا تحت وسادتها فإذا فيه حيه عظيمه، فاستخبروا من العروس كيف حالک بالليله، فقالت: بعد ما نمت ونام أهل البيت كلهم سمعت سائلا بالباب يسأل ويدعو بدفع اللبائيات فقمتم وأخذت ما ادخروا لنا من الغذاء ومشيت نحوه بحيث لا يلتفت أحد وأوصلت الغذاء الى السائل تقربا الى الله تعالى دفعا للبياتيات ثم نمت كما كنت. فقال عيسى: هذا من ذاك وإلا لوقع ما أخبرت به.

٤- أى يرجع الكلام الى الأمر، أى أن ما ظهر له من الفعل مسبب من الأمر، فالبداء بما ظهر حقيقه فى البداء عن الأمر.

٥- أى يشهد أن ما ظهر مسبب عن الأمر.

٦- الصافات: ١٠٢.

٧- هذا هو الجواب الثالث من الأجوبه الستة.

عند حضور وقته ، أو من باب إرادته العزم (١) والتوطين ، فتأجيل . مع أنّ حصول العلم (٢) لإبراهيم عليه السلام فى معرض المنع لم لا يكون بسبب الظنّ المتّبع فى مثل هذا المقام ، مع أنّ الوجوب الشرطى (٣) فيما لو كان المكلف واحدا والحال واحدا أيضا مشكلا ، فتدبر .

ومما يتفرّع على المسأله لزوم القضاء على المكلف إذا دخل الوقت وجنّ ، أو حاضت المرأه قبل مضيّ زمان يسع الصلاه ، وانتقاض التيمّم ممّن وجد الماء ، وإن لم يمض زمان يتمكّن عن المائيه أو منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالمائيه فلا ينتقض ، والمشهور انتقاضه ، ولعله من جهه ظواهر النصوص (٤).

ومنها : ما لو منع عن الحجّ فى العام الأوّل ثم مات أو تلف ماله ، فلا قضاء ، وفروع المسأله كثيره ، وربما جعل منها لزوم الكفاره على من أفطر فى شهر رمضان ثم مرض فى ذلك اليوم ، أو حصل له مفطر آخر ، من سفر ضرورى أو غير ضرورى ونحو ذلك . وفيه : إشكال ؛ إذ لا دليل على انحصار الكفاره فى إفطار الصوم التام النفس الأمريّ ، بل قد يجب لأنّه فعل فعلا حراما وأفطر صوم رمضان بحسب ظنّه الذى عليه المعوّل فى التكليف ، ولذلك وقع الخلاف فيه بين الأصحاب .

ص : ٢٨١

١- وهو الجواب الرابع ، وحاصله أنّ المطلوب لم يكن نفس الذبح ، بل هو العزم وتوطين النفس عليه .

٢- وهو الجواب الخامس .

٣- وهو الجواب السادس .

٤- أنّ الانتقاض من جهه دليل خارجى ولعله ظواهر النصوص لا لما ذكر . قال فى الحاشيه : فلا ينافى ذلك قول المشهور بعدم الجواز .

## قانون : إذا أوجب الشارع شيئاً ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا

اختلفوا في أنّ الشارع إذا أوجب شيئاً ثم نسخ وجوبه ، هل يبقى الجواز أم لا؟(١)

والظاهر أنّ الجواز الثابت بالبراءة الأصليّة ثابت حينئذ جزماً ، وإنّما الإشكال في بقاء الجواز الذي استفيد من الأمر ، فمحلّ النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعيّ من الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب وعدمه.

فالأقوى عدمه ، بل يرجع إلى الحكم السّابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم ، بالنظر إلى الموارد ، مثل أن يكون من العبادات فيحرم ، لكونها تشريعاً بدون الإذن (٢) ، أو العادات (٣) والتلذّذات (٤) فيكون مباحاً ، أو المعاملات ، فالأصل البراءة من اللّزوم لأصالة عدم ترتّب الأثر ، أو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه

ص: ٢٨٢

١- عند الرازي بقى الجواز خلافاً للغزالي كما في «المحصول»: ٢ / ٢٨٣ وكذا بقى الجواز عند العلّامة كما صرّح في «التهديب»: ص ١١٢ و «المبادئ»: ص ١٠٨ بينما الشيخ حسن في «المعالم»: ص ٢٣٢ قال: «لا- يبقى معه الدلالة على الجواز ، بل يرجع الحكم الذي كان قبل الأمر ونقل في «المعالم»: وبه قال العلّامة رحمه الله في «النهاية» وبعض المحقّقين من العامّة ، وقال أكثرهم بالبقاء.

٢- إذ إنّ العبادات من جهة كونها توقيفيّة موقوفه على أمر الشارع وبيانه ، وبدونه يكون تشريعاً محرّماً ، فبعد الأمر هي إمّا واجبه أو مستحبه فإذا رفع الأمر لا- يمكن أن يرجع إلى غير الحرمة وذلك كحرمة التوجّه إلى بيت المقدس في الصلاة بعد ما رفع وجوبه بالآية.

٣- عطف على قوله: العبادات ، والمراد منها مثل القعود والقيام والنوم ونحو ذلك.

٤- كالأكل والشرب ونحوهما.



نصّ ، فإنّ منهم من قال فيه بالتحريم ، ومنهم من قال غير ذلك (١) ، فيما يتوهم (٢) من أنّ المراد رجوع الحرمة المنسوخه (٣) مثلا ، لو فرضت ثبوتها قبله أيضا باطل.

وبالجملة ، المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الأمر بالدلالة التضمّنيّة مطلقا ، لا رجوع الحكم السابق ، وإن كان حكما شرعيّا منسوخا.

ومحلّ النزاع ما إذا قال : نسخت الوجوب أو رفعته ، أو : نسخت المنع عن الترك ، ونحوها. أمّا لو حرّمه أو صرّح بنسخ مجموع مدلول الأمر ، فلا إشكال.

احتجوا على بقاء الجواز (٤) : بأنّ الأمر الإيجابيّ دلّ على الجواز مع المنع من الترك ، فالمقتضى للجواز موجود ، ونسخ الوجوب لا- يحصل معه اليقين برفعه ، لحصول معناه برفع المنع عن الترك ، فإنّ رفع المركّب يحصل برفع أحد جزئيه ، وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنّما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ، ولا ريب أنّ رفع المنع عن الترك يستلزم جواز الترك ، فمع انضمامه الى جواز الفعل ، يحصل الإباحه.

وفيه : أنّ الجنس والفصل وجودهما في الخارج متّحد ، ووجودهما إنّما هو في ضمن الفرد ، فلا معنى للتفكيك بينهما ، مع أنّ المحقّقين منهم (٥) صرّحوا بكون الفصل علّه لوجود الجنس (٦) ، مع أنّ الأحكام منحصره في الخمسه ، فلا يتصوّر

ص: ٢٨٣

١- وهو مذهب أصحابنا ومعتزله بغداد ، والإباحه مذهب أكثر أصحابنا ومعتزله البصره ، والوقف مذهب الشيخ المفيد وبعض العامه كما ذكر في الحاشيه.

٢- راجع في «المعالم» : ص ٢٣٢.

٣- هذا الكلام كأنّه ردّ على سلطان العلماء في حاشيته ص ٢٩١ على «المعالم».

٤- وكذا ذكر في «المعالم» : ص ٢٣٤ مع تصرّف في العبارات.

٥- وقد ذكره في «المعالم» : ص ٢٣٤ بقوله : كما نصّ عليه جمع من المحقّقين.

٦- قال المحقّق الاصفهاني في «هدايته» : ٢ / ٦٤٨ : كأنّ مرادهم بعليه الفصل للجنس أنّ وجود الجنس مستند الى وجود الفصل تبعاً له لاتحاده به ، فهناك وجود واحد ينسب أصله الى الفصل وتبعاً الى الجنس وهما متحدان بحسب الوجود. وقال في الحاشيه في بيان كون الفصل علّه للجنس ما هو حاصله ، أنّه علّه لرفع إبهامه الذهني وتميّزه من حيث تحصيله في ضمن الفصل الخاص.

الانفكاك عن واحد من الفصول الأربعة (١) التي يتركّب الجواز معها.

وما قيل (٢) في الاحتجاج من نيابه الفصل الآخر.

ففيه : أنّ تحصّل الجنس في ضمن الفصل الأوّل غير تحصيله في ضمن فصل آخر ، فإذا انتفى التحصّل الأوّل فما الذى أوجب حصوله ثانياً؟

فإن قلت : إنّ وجوده مستصحب (٣).

قلت : عليه الفصل لوجود الجنس والتفرقه بين التحصيلين (٤) لا يجامع القول بالاستصحاب ، وإن تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج.

سألنا (٥) ، لكنّه معارض (٦) باستصحاب عدم القيد (٧) ، فإنّ جواز الترك حال

ص: ٢٨٤

١- أى لا- يتصوّر انفكاك الجنس وهو الجواز عن واحد من الفصول الأربعة ، أعنى فصل الوجوب والاستحباب والاباحه والكراهه حتى يكون ذلك الجواز بدون أحد هذه الفصول حكماً آخر ، وأما تحقّقه مع شيء من هذه الفصول فلا دليل عليه.

٢- فى «المعالم» : ص ٢٣٥ بتصرّف فى العبارة.

٣- راجع «المعالم» : ص ٢٣٧.

٤- أى اختلافهما بواسطة اختلاف الفصلين.

٥- أى سلّمنا عدم اليقين برفع الجنس وجريان الاستصحاب فيه.

٦- وذكره فى «المعالم» : ص ٢٦٧.

٧- واستصحاب عدم القيد يعنى استحباب عدم الجواز من قبيل الأصل المثبت إذ يثبت به زوال الفعل والأصل المثبت غير معتبر كما سيأتى فى محلّه إن شاء الله ، مضافاً الى أنّ استحباب عدم اللّوازم لا يعارض استحباب الملزوم ، وإلّا لم يصح استحباب أصلاً ، إذ استحباب وجود شخص لا يخلو عن معارضة استحباب عدم آثاره ، وجواز الترك من لوازم آثار وجود الفعل.

ثبوت الوجوب كان منعدهما يقينا ، وحصوله الآن مشكوك فيه.

فإن قلت : لا ريب في حصول القيد ، لأنّ جواز التّرك حاصل برفع الوجوب مطلقا (١) ، فمع استصحاب الجواز يتمّ المطلوب.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكنّ الأصل عدم الارتباط والتقييد.

فإن قلت : الارتباط والتقييد أمر اعتباري ، وبعد حصول الطرفين واتّحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكن نقول : الأصل عدم تيقّن اللّحوق وهو مستصحب ، غايه الأمر حصول ظنّ باللّحوق بالاستصحاب ، ولا يقين ، لا- لأنّ الانضمام في نفسه يحتاج إلى دليل ، بل لأنّ اليقين بالانضمام يحتاج إلى اليقين بثبوت المنضمّ إليه ، وهو غير متيقّن ، لأنّه كما يحتمل تعلّق النسخ بالمنع عن التّرك فقط ، يحتمل التعلّق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد. فعدم اليقين بالانضمام إنّما هو لعدم اليقين ببقاء المنضمّ إليه ، فكما أنّ بقاء المنضمّ إليه - أعني الجواز - مستصحب حتّى يثبت اليقين بخلافه ، فكذلك عدم لحوق القيد به متيقّن حتّى يثبت اليقين بخلافه ، والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان (٢) فيبقى

ص: ٢٨٥

١- أي سواء قلنا ببقاء الجواز أو لم نقل.

٢- أي استصحاب بقاء الجواز واستصحاب عدم لحوق القيد به. وقال في الحاشيه : وقد أورد عليه بأنّ الاستصحابين هنا من باب المزيل والمزال ، لأنّ الشك في لحوق القيد وعدمه مسبّب عن الشك في بقاء المنضمّ إليه ، فإذا استصحب بقاء المنضمّ إليه ارتفع الشك عن اللّحوق ويحصل اليقين به ، فلا وجه له حينئذ للتعارض ، وفيه عدم تسليم كون الشك في اللّحوق عن الشك في بقاء المنضمّ إليه حتّى في مقام استصحاب المنضمّ إليه.

وبعبارة اخرى ، فكما أنّ الأصل بقاء الجواز الذى فى ضمن الوجوب ، فالأصل عدم تحقّق الإباحة بالمعنى الأخصّ أو الاستحباب ، فإنّ جميع الأحكام الشرعيّة ، الأصل عدمها.

ومن طريق بيان المبحث علم أنّ الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا-الإباحة ولا غيرها (١) ممّا توهم (٢) ، فإنّ جنس الوجوب هو الطّلب الراجح.

ثمّ إنّ هذا الأصل وإن قلّ فروعه ، بل لا يحضرنى الآن له فرع إلّا ما توهمه بعض الأصحاب (٣) من تفرّيع جواز الجمعه بعد انتفاء الوجوب العينى بسبب فقد شرطه ، أعنى حضور الإمام عليه السلام أو نائبه ، أو تحريمه لبقائه بلا دليل ، والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه (٤) ، لكن له نظير كثير الفروع عظيم الفائدة وهو

ص: ٢٨٦

---

١- غير الاباحه. فالأقوال فى المسأله على ما قيل أربعة هى : أنّ الباقي هو المعنى الظاهرى من الجواز أعنى الاباحه ، أنّه الاستحباب ، أنّه يعمّهما والمكروه ، أنّه الأعم من الاباحه والاستحباب.

٢- ولعلّ المتوهم هو الفاضل المير محمد حسين خاتون آبادى فى رسالته التى كتبها فى صلاه الجمعه على ما نقل.

٣- فى بعض الحواشى وقد أشار الى هذا المتوهم فى «التمهيد» ، ولعلّ المتوهم هو المحقق الثانى فى رسالته المعموله فى صلاه الجمعه. راجع «رسائل المحقّق الكركى» : ١ / ١٤٠.

٤- قول ذلك المتوهم باطل كما ستعرف بطلانه فى آخر هذا القانون.

ما اشتهر في ألسنتهم من أن بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام ، والتحقيق خلافه كما بينا.

فمن فروعه : أن القضاء تابع للأداء ، والتحقيق خلافه.

ومنها : أن الوضوء لا يجزى عن الغسل إذا تعدّر.

ومنها : أنه لو نذر إيقاع صلاته في مكان لا رجحان فيه.

والتحقيق أنه لو نذر إيقاع صلاه الظهر مثلا أو نافلته في مكان لا رجحان فيه ، فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر ، وأما لو نذر إيقاع ركعتين مبتدأه (1) في المكان المذكور فينعقد ، لا لأن عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد أن ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع ، بل لأن مورد النذر هو ذلك الفرد ، وهو راجح باعتبار الكلّي الموجود فيه.

ومنها : ما لو باع العبد المأذون ، أو أعتقه ، ففي الإذن أو انزاله وجهان ، بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه وكيلا أيضا. فإن الإذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع ، وبقي كلّي الإذن ، إلى غير ذلك من الفروع ، مثل أن ينذر أضحيتة حيوان خاص فمات قبل ذلك ، فلا يجب آخر ، بل الظاهر أنه كما لا يجزى الاستصحاب في الأجزاء العقلية (2) لإثبات الأحكام الشرعية ، كذلك لا يمكن

ص: ٢٨٧

١- أي نافله مبتدأه.

٢- المراد من الأجزاء العقلية هو ما كان كذلك جزء من الأجزاء محتاجا الى جزء آخر منهما في تركيب الماهية كاحتياج نفس المركب إليها ، فبانتهاء أحد الأجزاء ينتفى المركب وسائر الأجزاء ، فيخرج بذلك عن إطلاقه الاسم كالإنسان بالنسبة الى الحيوان الناطق ، ولكن هذا بخلاف الأجزاء الخارجية كأجزاء اليد بالنسبة الى نفس اليد لأنها ليست بطريق الأجزاء العقلية.

الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام : «ما لا- يدرك كله لا- يترك كله» (١). «والميسور لا- يسقط بالمعسور» (٢). «وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (٣). بخلاف الأجزاء الخارجيه فيجب غسل الأقطع بقيه العضو في الوضوء ، ونحو ذلك.

وأما انتفاء الشرط (٤) ، فليس مما نحن فيه في شيء ، فبانتفائه ينتفى المشروط رأسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهي ، لتجدده آنأ فآنا في جميع الأزمان ، ومسأله صلاه الجمع المتقدمه من هذا القبيل.

ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهه وغيرهما.

وكذلك الكلام في أقسام العام والخاص.

ص: ٢٨٨

١- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٢- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٣- «عوالى اللئالى»: ٥٨ / ٤.

٤- وهو جواب على التوهم الذى سبق لبعض الأصحاب وهو خاتون آبادى كما نقل أو غيره.

إشاره

الحقّ أنّ الأمر يقتضى الإجزاء (١).

وتحقيق هذا الأصل يقتضى رسم مقدمات :

الأولى : الإجزاء

الإجزاء (٢) : هو كون الفعل مسقطا للتعبد به ، وإنّما يكون إذا أتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتمده فيه.

وقيل : هو عبارته عن إسقاط القضاء ، كما سيجيء نظيره فى الصيحه ، وهو أخص من الصيحه ، إذ مورد الصيحه أعم من موارد التعبد فيشمل العقود والإيقاعات ، بخلاف الإجزاء فإنّه مختص بموارد التعبد.

فالظاهر أنّ الإجزاء فى العبادات هو اللّازم المساوى للصّحّه فيها.

وتعريف الإجزاء بهذا اللفظ قد وقع فى كلام بعضهم ، وهو موهم لخلاف المقصود ، والأولى أن يعبر عن المعنى الأوّل بحصول الامتثال ، وعن الثانى بسقوط فعله ثانيا ، أعم من الإعادته والقضاء ، فإنّ ما لا يكون مسقطا للقضاء ،

ص : ٢٨٩

---

١- وإلى هذا ذهب العلماء كما فى «مباديه» : ص ١١١ ، بل فى «الذريعه» : ١ / ١٢١ : أنّ جميع الفقهاء يذهبون إلى أنّ امتثال الفعل المأمور به يقتضى إجزائه. نعم فى «المبادى» : ص ١١ : وذهب أبو هاشم إلى أنّه لا يقتضيه. وستعرف بعد صفحات سبع من متن هذا الكتاب أنّه المشهور نعم ، وخالف فيه أبو هاشم وعبد الجبار.

٢- الإجزاء فى اللّغه هو الكفايه يقال أجزاءه أى كفاه ، وفى الاصطلاح هو كما فى المتن المذكور.

لا يكون مسقطاً للإعادة بطريق أولى.

والظاهر أنّ مراد من عبّر بما ذكر ، هو ذلك أيضا (١) ، وإن لم يساعده العبارة.

ويشهد بذلك (٢) اتفاقهم على دلالة الأمر على الأجزاء بالمعنى الأوّل دون الثانى.

الثانى : كون الأمر مقتضيا للأجزاء ، هو إذا أتى به المكلف على ما هو مقتضى الأمر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه المستفاده له من الشّرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت (٣) ،

### الثانى : فى حقيقته الأمر و تعيينه

ولكنّ الإشكال فى حقيقته الأمر (٤) و تعيينه ، فإنّ التكليف قد يكون بشىء واحد فى نفس الأمر وقد حصل العلم به للمكلف (٥) واستجمع جميع الأمور المعتمده فيه على سبيل اليقين ، وقد يكون كذلك ولكنّ المكلف لم يحصل له سوى الظنّ به (٦) ، وباستجماع تلك الأمور ، كما يحصل للمجتهد

ص : ٢٩٠

١- بأن يراد من القضاء فى التعريف الثانى مطلق التدارك ، أعمّ من القضاء والاعاده مع إرادته الشائئيه ، فيصير المعنى أنّ الأجزاء هو ما من شأنه إسقاط فعله ثانيا ، فلا يرد على عكسه خروج مثل صحيح صلاه العيدين ، وعلى طرده دخول فاسدهما مع أنّه لا اسقاط فيه حقيقته وإنّما المتحقّق السقوط ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- أى بأنّ الأولى أن يعبّر عن المعنى الأوّل بحصول الامتثال أو بأنّ مراد من عبّر بما ذكر هو ذلك.

٣- أى من كونه مستجمعا لجميع الأمر والمعتبره فيه أو كما عرفت فى أوّل القانون من معنى الأجزاء.

٤- أى المأمور به.

٥- هذا هو المأمور به الاختيارى الواقعى.

٦- هذا هو الظاهرى العقلى.



فى الفتاوى ، فإنّ اعتمادها على الظنّ المستفاد حجّيته عموماً من العقل والنقل.

وقد يكون كذلك ، ولكنّ الشّارع نصّ بالخصوص (١) على كفايه الظنّ عن اليقين ، كالطهاره المظنونه بسبب الشكّ فى حصول الحدث.

وكذلك قد يكون التكليف بشىء أولاً (٢) مع الإمكان ، وببدله ثانياً مع عدمه كالتيمّم عن الماء.

والإشكال فى أنّ المكلف (٣) مكلف بالعمل بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين ، ومحكوم بإجراء عمله كذلك ، أو مطلقاً (٤).

وبعبارة اخرى : هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه فى الحال والماضى (٥) إلما فى حال عدم التمكن منه ، أو هو منقطع بالظنّ ، ولا يترتّب على الماضى شىء (٦)؟

وكذلك الكلام فى المبدل والبدل ، فمن تيمّم لعذر ثمّ تمكّن من الماء فى الوقت ، فإن قلنا أنّ المكلف به هو الموضوع فى الوقت ، إلّا فى حال عدم التمكن منه وبعبارة اخرى : إنّ مكلف بإبداله بالتيمّم ما دام متعذّراً فيجب عليه الإعادة فى الوقت.

وإن قلنا : إنّ التكليف الأوّل انقطع والتكليف الثانى أيضاً مطلق ، فلا.

ص: ٢٩١

١- هذا هو الظاهرى الشرعى.

٢- هذا هو الواقعى الاضطرارى.

٣- هذا هو الاشكال الذى أشار إليه أولاً بقوله : ولكن الاشكال فى حقيقه الأمر ، وما ذكر بينهما توطنه لتوضيح هذا الاشكال.

٤- يعنى أنّه مكلف بالعمل بالظنّ سواء انكشف فساد ظنّه أم لا ، هذا مبنى على موضوعيته الظنّ.

٥- فى الحال أى فى حال الانكشاف فإنّه حينئذ مكلف بالعمل باليقين. وقوله : والماضى ، أى ما فعل فى السابق.

٦- أى لا أداء ولا قضاء

والظاهر أنّ هذا لا يندرج تحت أصل (1) ويختلف باختلاف الموارد ، فلا بدّ من ملاحظه الخارج.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ التكليف يتعدّد بحسب اختلاف الأزمان والأحوال ، والمكلف به فى الأوامر المطلقة إنّما هو الطبعه لا بشرط المرّه ولا التكرار ، والطبعه تتحصّل بوجود فرد منها ، فصلاه الظهر قد تجب مع الوضوء فى وقت ، ومع التيمّم فى آخر ، فبأيهما حصلت فقد حصلت ، فحينئذ نقول : موضع الخلاف إن كان بالنسبه إلى كلّ واحد من الحالات فلا إشكال فى الإجزاء بمعنييه ، لحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء بسبب نقصان بالنسبه إلى ذلك التكليف ، وإنّما يكون عدم الإجزاء بالنسبه إلى الأمر الآخر ، فوجوب القضاء أو الإعادة لمن انكشف فساد ظنّ طهارته إنّما هو لعدم حصول الصلاه بالطهاره اليقينيّه ، لا للاختلال فى الصلاه بالطهاره الظنيّه ، ففعلها ثانيا إنّما هو لعدم الإتيان بالأولى لا الثانيه (2) ، وكذلك فعل الصلاه ثانيا بالمائيه لأجل اختلال المبدل لا البدل ، ولذلك لا تعاد بالطهاره الترابيه.

وإن كان بالنسبه الى مطلق الأمر أعمّ من المبدل والبدل ، فلا أظنّ مدعى الدّلاله على سقوط القضاء ، يدعى السّقوط ، حتّى بالنسبه الى المبدل.

ولعلّ النزاع فى هذه المسأله لفظي ، فإنّ الذى يقول بالإجزاء ، إنّما يقول بالنظر إلى كلّ واحد من الأوامر بالنسبه إلى الحال التى وقع المأمور به عليها ، ومن يقول بعدمه ، إنّما يقول بالنسبه إلى مطلق الأمر الحاصل فى ضمن البدل والمبدل.

ص: ٢٩٢

---

١- لم يدخل تحت أصل لفظي أو أصل عملي أو قانون معيّن يرجع إليه فى مقام الشك.

٢- المراد هنا من الأولى الصلاه بالطهاره اليقينيّه كما أنّ المراد من الثانيه الصلاه بالطهاره الظنيّه.

### الثالثة : الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به

محلّ النزاع فى هذه المسأله يحزّر على وجهين :

الأول : هو أنّ إتيان المأمور به على وجهه ، هل هو مسقط للتعبد به ، بمعنى أنّه لا يقتضى ذلك الأمر فعله ثانيا قضاء أم لا؟

والظاهر أنّ المخالف حينئذ يقول إنّّه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء فى الجملة ، لا أنّه لا بدّ أن يقتضى فعله ثانيا دائما ، كما لا يخفى .

والثانى : أن يكون معنى إسقاط القضاء أنّه لا يجوز أن يكون معه أمر آخر (١) يفعله ثانيا قضاء أو يجوز (٢)؟

والظاهر أنّ النزاع على الثانى (٣) يكون لفظيا ، إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك ، فيعود النزاع فى تسميته ذلك قضاء (٤) . ونحن أيضا نسقط هذا التقرير ونجرى فى الاستدلال على التحرير الأول ، ونقرّر الأدلّه على ما يطابقه .

ثمّ إنّ هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتى فى كون القضاء تابعا للأداء أو بفرض جديد ، فالخلاف يجرى على القولين كما لا يخفى .

وكذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبيعه أو المرّه أو التكرار ، إذ نفى المرّه للغير إنّما هو بالتنصيص ، وإسقاط القضاء على القول بالإجزاء إنّما هو من جهه

ص: ٢٩٣

١- كما هو لازم القول بالإجزاء .

٢- أى يجوز أن يكون معه أمر آخر كما هو لازم القول بعدم الإجزاء .

٣- أى على الوجه الثانى .

٤- يكون النزاع فى لفظ القضاء بمعنى أنّ ما ثبت بالأمر الأول مع الآخر يجوز تسميته قضاء أم لا .

عدم الدليل ، إذ بعد حصول الإجزاء حصل الامتثال ، فلا أمر يمتثل به ثانيا ، فيسقط لأنه تشريع .

وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار إنما هو بالأصالة ، والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالة على الإجزاء إنما هو من باب القضاء أو الإعادة .

#### الرابعه : القضاء يطلق على معان

القضاء يطلق على خمسة معان (١) :

الأول : هو الفعل كقوله تعالى : (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ) (٢) ، و : (فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ) (٣) .

الثاني : فعل ما فات في الوقت ، المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت ، كتارك الصلاة عمدا مع وجوبه عليه أم لم يجب ، كالتائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم ، أو وجب على غيره كقضاء الولي ، وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الإطلاق .

الثالث : استدراك ما تعين وقته إما بالشروع فيه كالاغتكاف ، أو بوجوبه فورا كالحج إذا أخل [أفسد] ، فيطلق على المأتي به ثانيا القضاء وإن لم ينو به القضاء .

الرابع : ما وقع مخالفا لبعض الأوضاع المعتمده فيه ، كما يقال : التَّشْهَدُ وَالسَّجْدَةُ

ص : ٢٩٤

١- وقد يطلق على غير تلك المعاني أيضا كما في قوله تعالى : (وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ) ، أي يحكم . وقوله تعالى : (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ) ، أي أمر . وقوله تعالى : (فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ) ، أي خلقهن .

٢- الجمعة : ١٠ .

٣- البقره : ٢٠٠ .

الخامس : ما كان بصوره القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت المحدود ، كقولهم : الجمعة يقضى ظهرا (١).

إذا تمهد هذه المقدمات فنقول :

اختلف الأصوليون في أنّ إتيان المأمور به على وجهه ؛ هل يقتضى الإجزاء ، بمعنى سقوط القضاء بعد اتّفاقهم على اقتضائه الامتثال؟

على قولين ، المشهور نعم (٢) ، وخالف فيه أبو هاشم (٣) وعبد الجبار (٤).

ص: ٢٩٥

١- قالوا : إنّ من فات عليه الجمعة مع وجوبها عليه لا يقضى الجمعة ، بل يصلّى الظهر أداء لو كان الوقت باقيا وقضاء في خارج الوقت ، ومع هذا يصح أن يقال الجمعة تقضى ظهرا.

٢- وإليه ذهب العلّامة في «المبادئ» والمحقّق صاحب «المعارج» فيه ، بل في «العدّه» : ذهب الفقهاء بأجمعهم وكثير من المتكلمين إلى كونه مجزيا إذا فعل على الوجه الّذى تناوله الأمر. وذهب إليه الرازى في «المحصول» ونقله إلى : أكثر العلّامة وعزاه الآمدى إلى أصحابه الأشاعره وأكثر المعتزله كما ذكر المحقّق الاصفهاني في «الهدايه» : ٢ / ٧٠١ والغزالي فصل كما في «المستصفى» : ١٠ / ٢.

٣- عبد السيّلام بن محمّد ابو هاشم الجبائي البصرى (٢٤٧ - ٣٢١ هـ) من أعيان المتكلمين المعتزله ومن أصوليهم. تبعته فرقه معتزليه تسمى البهشميه له مصنّفات منها : «العهده في اصول الفقه» و «كتاب الاجتهاد» و «تذكره العالم - في أصول الفقه» وأبو هاشم هو صاحب المسأله التي تذكر في بعض الكتب والتي قال عنها إمام الحرمين إنّها حارت فيها عقول الفقهاء وهى : أنّ من توسط جمعا من الجرحى وجثم على صدر واحد منهم وعلم أنّه لو بقى على ما هو عليه لهلك من تحته ولو انتقل عنه لم يجد موقع قدم إلّا بدن آخر وفي انتقاله اهلاك المنتقل إليه فكيف حكم الله وما الوجه؟

٤- القاضي عبد الجبار المعتزلى (... - ٤١٥ هـ) من أئمه الاصوليين وشيخ المعتزله قد اسند اليه منصب القضاء بعد ذلك انحسر شأنه وضعف أمره ورجع الى ما يشبه ما كان عليه من الفقر. ومن مؤلفاته في اصول الفقه «كتاب العمده» وهو كتاب قال عنه ابن خلدون : إنّ أحد الكتب الأربعة التي هي أركان المؤلفات الأصوليه وهى بالاضافه الى «كتاب العمده» هذا «البرهان» لإمام الحرمين و «المستصفى» للغزالي و «المعتمد» لأبى الحسين البصرى المعتزلى ، اثنان للمعتزله واثنان للشافعيه. ويعدّ «كتاب العمده» موسوعه أصوليه يتميز بكثرة نصب الأدلّه والاستطراد في كلّ ما يمكن أن يراد عليها من اعتراضات ثم الاجابه عنها ، كما أنّه يتضمّن آراء لعلماء ليس من المتوقع العثور على أقوالهم بعد أن اندثرت كتبهم. وقد شرحه تلميذه أبو الحسين البصرى المعتزلى. وقد توفي في الري ودفن بها في داره على رأى أكثر المترجمين له بعد أن تجاوز التسعين من عمره.

لنا : أنّ الأمر لا يقتضى إلّا طلب الماهيّة المطلقه ، بدون اعتبار مرّه ولا تكرار كما مرّ تحقيقه.

ومعناه أنّ المطلوب به إيجاد الطبيعه ، وهو يحصل بإيجاد فرد منه ، والمفروض حصوله ، فحصل المطلوب ، فلا يبقى طلب آخر ، فقد سقط الوجوب ، بل المشروعيّة أيضا ، لما مرّ تحقيقه فى نفي دلالة الأمر على التكرار.

فلو قيل : إنّ حصول الامتثال بالنسبه إلى ذلك الأمر إنّما هو بالنسبه إلى بعض الأحوال دون بعض ، وإنّما الشاقط هو الأمر بالبدل دون المبدل.

فأقول : إنّ ذلك باطل من وجهين :

الأوّل : أنّ ذلك خروج عن المتنازع ، إذ ما ذكرته يصير أمرين ، وكلامنا فى الأمر الواحد.

والثانى : أنّ المكلف بالصلاه مع الوضوء مثلا إنّما هو مكلف بصلاه واحده كما هو مقتضى صيغته الأمر ، من حيث إنّ المطلوب بها الماهيّة لا بشرط ، فإذا تعدّر

ص : ٢٩٦

عليه ذلك ، فهو مكلف بهذه الصلاة مع التيمم ، وهو أيضا لا- يقتضى إلما فعلها مرّه ، وظاهر الأمر الثاني إسقاط الأمر الأوّل ، فعوده يحتاج إلى دليل ، والاستصحاب وأصالة العدم وعدم الدليل كلّها يقتضى ذلك (١) ، مضافا الى فهم العرف واللغه ، وما ترى أنّ الصلاة بظنّ الطهاره تقضى بعد انكشاف فساد الظنّ ، فإنّما هو بأمر جديد ودليل خارجي(٢).

نعم لو ثبت من الخارج أنّ كلّ مبدل إنّما يسقط عن المكلف بفعل البدل ما دام غير متمكّن عنه ، فلما ذكر وجه (٣) ، وأنّى لك بإثباته ، بل الظاهر الإسقاط مطلقا (٤).

فيرجع النزاع فى المسأله إلى إثبات هذه الدّعوى إلّا أنّ الأمر مطلقا يقتضى القضاء أو يفيد سقوطه ، فالمسأله تصير فقهيّه لا اصوليّه (٥).

وقد استدلّوا على المشهور أيضا بوجهين آخرين :

الأوّل : أنّه لو كان مكلفا بذلك الأمر بعينه بفعل ما أتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل ، وهو محال.

وإن كان مكلفا بذلك الأمر بإتيان غير المأتى به أوّلا فيلزم أن لا يكون المأتى به أوّلا تمام المأمور به ، هذا خلف.

أمّا الثانى ، فظاهر ، وأمّا الأوّل ، فهو مبنيّ على ما حقّقناه من أنّ حصول الامتثال

ص: ٢٩٧

١- أى اسقاط الأمر الأوّل.

٢- من الاجماع والأخبار الداله على أنّ الطهاره شرط واقعى للصلاه لا علمى.

٣- هذا جواب الشرط أعنى لو قيل.

٤- اسقاط المبدل بعد الاتيان بالبدل سواء حصل التمكن من المبدل أم لا.

٥- لأنّه بحث عن وصول الدليل لا عن كيفية الاستنباط عنه. ومراده بالفقه ، الفقه الاستدلالي وقد ردّ فى «الفصول» : ص ١١٨ على هذا مقاله.

لا يبقى معه طلب آخر ، فتحصيل الامتثال الثاني لا يتمّ الا بإعادة الامتثال الأوّل ، وهو تحصيل الحاصل.

وبذلك يندفع (١) ما يقال : إن فعله ثانيا مثل المأتى به أوّلا- ، لا نفسه ، فإنّ ذلك إنّما يصحّ لو كان فعله ثانيا بأمر آخر كما يستفاد من التحرير الثاني في محلّ النزاع.

وأما على التحرير الأوّل ، فلا يبقى طلب وأمر حتّى يستدعى إثباته ثانيا بحيث يكون غير الأوّل.

وأما ما قيل في ردّه (٢) : من أنّ المطلوب هو الطبعه لا-الأفراد ، ولا- شكّ في أنّ تحصيل الطبعه بعد حصوله أوّلا تحصيل للحاصل ، فهو قريب من الهذيان ، إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجه تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيل للحاصل.

الثاني : أنّه لو لم يكتف بإتيان الأمور به على وجهه في حصول الامتثال واقتضى الأمر فعله ثانيا ، لزم كون الأمر للتكرار ، وهو خلاف التحقيق ، أو خلاف المفروض.

ويرد عليه (٣) : أنّ منكر الدلاله على الأجزاء لا- يقول بأنّ الأمر يقتضى ذلك بحيث لا يتخلّف منه بالذات ، كما يقوله القائل بالتكرار ، بل يقول أنّه لا مانع من اقتضاء ذلك (٤) كما أشرنا في المقدمات (٥).

ص : ٢٩٨

١- هذا عن التفتازانى في «شرح الشرح».

٢- الردّ هو على قول التفتازانى السّابق الذّكر ، وهو من الباغنوى. وأيضا قيل أنّ الرادّ هو المدقّق الشيروانى ، كما أفاده في الحاشيه وذكره في «الفصول» : ص ١١٧ بقوله : وأجاب بعض المعاصرين.

٣- الايراد من المصنّف على التفتازانى المذكور.

٤- وهو اقتضاء الأمر التكرار.

٥- لعلّه أراد من المقدمات بعضها لأنّه إنّما أشار إليه في المقدمتين إحداهما المقدمه الثانيه أعنى قوله : ثم إنّ الظاهر أنّ التكليف ... الخ. وثانيهما المقدمه الثالثه أعنى قوله : كذلك مع قطع النظر عن كون الأمر للطبعه أو المرّه أو التكرار. هذا كما في الحاشيه.



وأيضاً التكرار على القول به إنّما هو على مقتضى العقل والعادة إلّا أن يمنع مانع عنه ، كما مرّ في مبحثه ، وما نحن فيه ليس كذلك.

احتجّ المانع : بوجوب إتمام الحجّ الفاسد (١) ، فلو كان الأمر مقتضياً للإجزاء لكان إتمامه مسقطاً للقضاء (٢).

وفيه : أنّ القضاء للفائت وهو الحجّ الصحيح وإتمام الفاسد ، أمر على حده ولا يجب له قضاء ، وبأنّه لو كان مسقطاً للقضاء لما وجب القضاء على من صلّى بظنّ الطهاره ثمّ انكشف فساد ظنّه.

وقد أجيب عن ذلك بوجوه ضعيفه :

منها : أنّ تسميه ذلك قضاء مجاز ، بل هو أمر على حده.

وفيه : أنّه مستلزم للواسطة بين القضاء والأداء وليس بإعادة أيضاً.

ومنّها : منع بطلان اللّازم.

والتحقيق في الجواب يظهر بعد التأمّل فيما ذكرنا.

فنقول : إنّ هذا القضاء إنّما يجب من جهه دلالة الدليل على أنّ المطلوب هو الصلاه بالطهور ، ويجوز الاكتفاء بالظنّ ما لم يحصل اليقين بخلافه ، فإذا حصل ، فيقضى الفائت ، فالقضاء إنّما هو للمبدل بالدليل لا البدل ، فيصح إطلاق القضاء

ص : ٢٩٩

١- وهو لأبى هاشم كما في «المبادئ» : ص ١١١.

٢- قال في التوضيح : توضيح ذلك الجواب أنّه إن اريد بالقضاء في قوله لكان اتمام الحجّ فاسداً مسقطاً للقضاء وقضاء الحجّ المأمور به فالملازمه ممنوعه ، وإن اريد به قضاء الاتمام فبطلان اللّازم ممنوع.

المصطلح عليه حقيقه.

هذا وإني لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا (1)، ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود ، فعليك بالتأمل فيما يرد عليك من الفروع لكي لا تخط ، والله الهادي.

ص: ٣٠٠

---

١- من تحرير محلّ النزاع وتقرير الأدلّة وتحقيق المبحث وغير ذلك.

اختلفوا في أنّ الأمر إذا كان مقيداً بوقت إذا فات فيه ، فهل يجب بعده بذلك الأمر أم لا؟

وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد.

والحقّ أنّ الأمر لا يقتضى إلّا الإتيان في الوقت (١) ، ووجوب القضاء يحتاج الى أمر جديد ، وبني العضدي (٢) المسأله على أنّ قولنا : صم يوم الخميس ، المركّب في اللفظ والدّهن من شيئين ، هل المأمور به فيه شيئا ، فيبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر ، أو شيء واحد؟

وقال : إنّ هذا الخلاف - أعني كون المطلق والمقيّد شيئين في الوجود الخارجي أو شيئا واحدا - مبني على الخلاف في أنّ الجنس والفصل متميزان في الوجود الخارجي أم لا .

والظاهر أنّ مراده التنظير ، وإلّا فالقيد - أعني الزّمان - خارج عن الماهية .

ص : ٣٠١

- ١- وإلى هذا يذهب السيّد والشيخ والعلّامة كما في «الذريعة» : ١ / ١١٦ ، و «العدة» : ١ / ٢١٠ ، و «المبادئ» : ص ١١٢ ، وكذا ابن الحاجب والغزالي والآمدي وكثير منهم كما في «التبصره» : ص ٦٤ ، و «المستصفي» : ٢ / ١٠ ، و «الإحكام» : ٢ / ١٦٦ .
- ٢- عبد الرحمن بن احمد بن الغفار ابو الفضل عضد الدين الإيجي (نسبه الى ايج بكسر الهمزه واهل فارس يسمونه ايك بلده بنواحي شيراز (... - ٧٥٦ هـ) كان ضالعا في الأصول والمعاني والبيان والعرييه له مصنفات مشهوره منها : «شرح مختصر المنتهى» - في اصول الفقه - لابن الحاجب . ويعد هذا الشرح من عيون المراجع الأصوليه فانتشر انتشارا واسعا ووضعت عليه حواشي كثيره أهمها حاشيه سعد الدين التفتازاني وحاشيه الشريف الجرجاني وحاشيه حسن الهروي .

وردّه بعض المحقّقين (١): بأنّ كونهما شيئين فى الخارج لا يقتضى كون القضاء بالفرض الأوّل ، ولا ينافى كونه بفرض جديد لاحتمال أن يكون غرض الأمر إتيانهما مجتمعا ، فمع انتفاء أحدهما ، ينتفى الاجتماع ، وكذا لا يجدى كونهما شيئا واحدا فى نفى كون القضاء بالفرض الأوّل وإثبات كونه بفرض جديد ، لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصيّة ، وذكر الخاصّ لكونه محصّيا للمطلق بلا نظر الى خصوصيّة الشىء المذكور ، فلا ينتفى المطلق بانتفاء هذا القيد ، فالنافى كون القضاء بالفرض الأوّل مستظهر لثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء ، وعلى المثبت (٢) نفى ذلك الاحتمال.

وفيه (٣): أنّ احتمال اعتبار الاجتماع وإن كان يعضده أصاله البراءه عن القضاء ، ولكن يعضد الاحتمال الآخر أصاله عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء ، فاشتغال الذمّه بمجمل التكليف مستصحب ، لا يحصل البراءه منه إلّا بالقضاء ولا يكفى فيه البراءه الاحتماليه.

واحتمال إرادته المطلق من المقيّد (٤) لا- يكفى فى نفى البراءه الأصليه ، مع أنّ الظاهر من المقيّد هو الفرد الخاصّ بشرط الخصوصيّة ، والحجّه إنّما هو الظاهر.

هذا ، ولكن يرد على العضدى أيضا ، أنّ مجرد (٥) تمايز الجنس والفصل فى

ص: ٣٠٢

---

١- وهو المحقق سلطان العلماء فى حاشيه العضدى كما ذكروا.

٢- مثبت القضاء بالفرض الأوّل.

٣- أى فى رد بعض المحقّقين.

٤- وهذا ناظر الى الثانى.

٥- قال فى التوضيح : انه رحمه الله قال فى المدرس يعنى كما يرد على العضدى ما أورده بعض المحقّقين يرد عليه أنّ مجرد تمايز الجنس والفصل ... الخ.

الخارج لا- يجدى فى كون القضاء بالفرض الأوّل إلّا إذا ثبت جواز انفكاك أحدهما عن الآخر ، ومجرّد التمايز فى الوجود الخارجى لا يوجب الانفكاك ، سيّما على القول بكون الفصل علّه للجنس .

وأما على القول بعدمه (1) ، فنقول : إنّ المفروض عدم تحقّق الجنس فى الخارج إلّا فى ضمن أحد الفصول ، فمع انتفاء أحدها ، ينتفى الجنس ، ونيابه الفصل الآخر عنه ؛ الأصل عدمه كما مرّ تحقيقه فى مسأله نسخ الوجوب .

ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصّوم وإيقاعه فى يوم الخميس أو فى يوم آخر ، ونيابه يوم آخر عن الخميس يحتاج الى جعل الشّارع .

وما يتوهّم ، أنّ يوما ما مأخوذ فى الصوم (2) فلا ينعف فى المقام فى شىء ، إذ الصوم الذى هو عبارته عن إمساك يوم ما ، يعتبر تقييده بالخميس ، أو يوم ما غير الخميس ، لا يوم ما مطلقا الذى كان مأخوذا فى مفهوم الصوم ، فإذا انتفى الخميس ، فلا يبقى إلّا إمساك يوم ما مطلقا ، ولا وجود له فى الخارج .

فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك : صم يوم الخميس ، بمعنى أمسك فى يوم الخميس ، متلبّسا بالشرائط المقرّره .

والتحقيق : أنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ، ولا يصحّ التنظير ولا التفرّيع (3) ، لإمكان تحقّق المقيّد بدون القيد ، بخلاف الجنس بدون

ص : ٣٠٣

- ١- أى بعدم جواز انفكاك كلّ من الفصل والجنس عن الآخر او على القول بعدم تمايزهما فى الخارج فليتأمل .
- ٢- وأنّ غرض المتوهّم هو أنّ الصوم فى يوم الخميس عبارته عن إمساك يوم ما فى يوم الخميس وبعد انتفاء القيد أعنى يوم الخميس بقى إمساك يوم ما .
- ٣- فلا يصحّ التنظير منّا ولا التفرّيع من العضدى .

الفصل ، فيمكن الامتثال بمطلق الإمساك في المثال المذكور ، وكذلك بمطلق صلاه ركعتين في قولنا : صلّ ركعتين يوم الجمعة ، بخلاف مثل : نسخت الوجوب ، كما مرّ.

فالحقّ والتحقيق ، أمّا في حكاية الجنس والفصل ، فما مرّ من عدم التمايز ، وإلّا لما جاز الحمل ب : هو هو ، وأنّه لا يبقى الجنس بدون الفصل ، وأنّ الأصل عدم لحوق فصل آخر.

وأما فيما نحن فيه ، فإنّ المتبادر من المقيّد هو شيء واحد ، والتبادر هو الحجّه ، فلا نفهم من قول الشارع : صم الخميس إلّا تكليفا واحدا والزائد منفى بالأصل ، فإذا انتفى الخميس ، فينتفى المأمور به ، بل يستفاد منه - على القول بحجّيه مفهوم الزمان ومفهوم اللّقب وغيرهما - الدّلاله على العدم أيضا.

ومن ذلك يظهر أنّه لا يمكن إجراء الاستصحاب فيه أيضا لانتفاء الموضوع ، ولا قولهم عليهم السلام : «ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّه» (١) و : «الميسور» (٢) الخ ، ونحو ذلك (٣).

وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود ، فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرهما ، فلا يصحّ تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلاث بالقراح لو فقد السدر والكافور ، إلّا أن يثبت بدليل من خارج.

وقد استدلّ على المختار أيضا : بأنّ الأمر قد يستتبع القضاء كاليوميّه ، وقد لا يستتبع كالجمعه والعيد ، فهو أعمّ ، والعام لا يدلّ على الخاصّ.

وفيه : ما لا يخفى ، إذ ذلك إنّما يصحّ لو كان الاستتباع من جهة الأمر الأوّل ، وهو ممنوع.

وقد يوجّه : بأنّ المراد أن مقتضى الشيء لا يتخلّف عنه ، فالتخلّف شاهد على

ص : ٣٠٤

١- «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨.

٢- «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨. «الميسور لا يترك بالمعسور».

٣- وكقوله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم. «عوالي اللثالي» : ٤ / ٥٨.

عدم الاقتضاء.

وفيه : أيضا ما لا يخفى ، إذ التخلّف لعلّه من جهه دليل آخر ، فهو مقتضى إلّا أن يمنع مانع.

وقد يستدلّ أيضا : بلزوم كون القضاء أداء ومساويا للأوّل لو كان بالأمر الأوّل ؛ فلا يعصى بالتأخير.

وفيه : أنّ الخصم يدعى الترتيب لا التخيير والتسويه.

احتجّوا بوجوه :

الأوّل : أنّ الزمان ظرف من ظروف المأمور به غير داخل فيه ، فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ، ويعلم جوابه ممّا سبق ، مع أنّه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه أيضا ، فتأمل.

الثاني : أنّ الوقت كأجل الدّين ، فكما يجب أداءه بعد انقضاء الأجل ، فكذا المأمور به إذا لم يؤدّ في الوقت.

وفيه : أنّه قياس مع الفارق ، إذ وجوب أداء الدّين توصّلي ، والمصلحة المطلوبه باقيه وهى براءة الذّمه وإيصال الحق الى صاحبه ، بخلاف العبادات ، فإنّ المصالح فيها مخفيه ، ولعلّ للوقت مدخلية فى حصول مصلحتها.

وبالجملة ، العبادات توقيفيه لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف ، بخلاف المعاملات ، وسيجىء تحقيقه.

الثالث : لو وجب بأمر جديد لكان أداء ، لأنّه أمر بالفعل لا بعد الوقت ، فيكون مأتيا به فى وقته.

وجوابه : أنّ الأداء ما لا يكون استدراكا لمصلحه فائته ، وما نحن فيه استدراك للمصلحه الفائته.

ص: ٣٠٥

## قانون : أنّ الأمر بالأمر أمر

الأظهر أنّ الأمر بالأمر ، أمر (١).

فإذا قال القائل لغيره : مر فلانا أن يفعل كذا ، أو قل له أن يفعل كذا ، فهذا أمر بالثالث ، مثل أن يقول : ليفعل فلان كذا ، لفهم العرف والتبادر.

واحتمال أن يكون المراد أوجب عليه من قبل نفسك ، بعيد مرجوح ، وإن كان ما ذكرنا مستلزما للإضمار وهو من قبلى.

ويؤيده ، إنّنا مأمورون بأوامر الرسول صلى الله عليه وآله وسلم عن الله تعالى ، بل إذا أطلع الثالث على الأمر قبل أن يبلغه الثانى ولم يفعل ، وأطلع الأمر على ذلك ، فيصح أن يعاقبه على الترك وأن يذمه العقلاء على ذلك.

احتجوا (٢) بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «مروهم بالصّلاه وهم أبناء سبع» (٣).

فإنّه لا وجوب على الصّبيان إجماعا.

و : بأنّ القائل لو قال لغيره : مر عبدك بأن يتجر ، لم يتعدّ.

ولو قال لذلك العبد : لا تتجر ، لم يناقض كلامه الأوّل.

والجواب عن الأوّل : أنّ الإجماع أوجب الخروج عن الظاهر.

ص : ٣٠٦

---

١- خلافا للعلامة فى «المبادئ» : ص ١١٣ ، و «التهذيب» : ص ١١٦ ، والرازى فى «المحصول» : ٢ / ٤١٨ ، والغزالى فى «المستصفى» : ٢ / ١٠ ، والشهيد فى «التمهيد» : ص ١٢٦ ، والذى قال فيه أيضا : وذهب بعضهم إلى أنّه أمر لهما.

٢- أى القائلون بأنّ الثالث لم يكن مأمورا بالفعل فى الصورة المذكوره.

٣- «سنن الترمذى» : ٢ / ٢٥٩ الحديث ٤٠٧ ، «سنن ابى داود» : ١ / ١٣٣ الحديث ٤٩٤ ، «تذكرة الفقهاء» : ٢ / ٣٣١ ، «بحار الأنوار» : ٨٥ / ١٣٣ الحديث ٤.



وعن الثاني : أنّ القرينه دأله على أنه للإرشاد ، ولذلك نقول باستحباب عباده الصبيّ ، ونضعّف كونها محض التمرين .

ومن فروع المسأله ما لو قال زيد لعمرو : مر بكذا بأن يبيع هذا الفرس .

فهل لبكر قبل أن يأمره عمرو أن يتصرّف فيه أم لا؟

وهل يصحّ بيعه أم لا؟

وأما الأمر بالعلم بالشئ ، فهل يستلزم حصول ذلك الشئ في تلك الحاله أم لا؟

الأظهر : لا .

فإنّ الأمر طلب ماهيته في المستقبل ، فقد يوجد وقد لا يوجد .

فقول القائل : اعلم أنّي طلّقت زوجتي ، لا يوجب الإقرار بالطلاق ، بالنظر الى القاعده ، ولكنّ المتفاهم في العرف في مثله الإقرار وإن لم يتمّ على تلك القاعده ، فافهم .

ص : ٣٠٧

قانون : النهي هو طلب ترك الفعل و صيغته

بقول من العالى على سبيل الاستعلاء.

ويدخل فيه (١) التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادّه فى العرف أيضا.

وأما مثل : اكفف عن الزّنا فيدخل فى الأمر من حيث ملاحظه الكفّ بالذات وانه فعل من الأفعال ، ونهى من حيث إنه آله لملاحظه فعل آخر وهو الزّنا ، وحال من الأحوال.

وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهه أو قدر مشترك بينهما.

والأقرب الأول. ويظهر وجهها (٢) ممّا تقدّم فى الأمر (٣).

وأما صيغته : لا تفعل (٤) وما فى معناها ، فالأشهر الأظهر أنّها أيضا حقيقه فى الحرمة.

ص : ٣٠٨

١- أى فى هذا التعريف.

٢- أى وجه هذه الأقوال أو وجه القولين بناء على ما فى نسخه وجههما.

٣- وجه أقربيه كون النهى حقيقه فى الحرمة وغير أقربيه كونه مشتركا لفظيا بينها وبين الكراهه أو معنويا بينهما يظهر مما تقدم فى الأمر ، بأن يقال : إنّ التحريم هو المتبادر منه عند الاطلاق والمجاز خير من الاشتراك والاستعمال أعم من الحقيقه والمجاز ، وتقسيمه الى الحرمة والكراهه لا يستلزم كونه حقيقه فيهما لأنّ إرادته تقسيم النهى الحقيقى غير مسلّم وإرادته الأعم لا ينفع ، مع أنّه قد ينقسم الى ما ليس بحقيقه فيه اتفاقا كالإرشاد ونحوه. كما فى الحاشيه.

٤- وهذه الصيغه ترد لتسعه معان هى التحريم نحو : ( لا تأكلوا الرّبوا ) ، والكراهه نحو : ( ولا تنس نصيبك من الدنيا ). والمراد من النصيب هو الموت ، وبيان العاقبه نحو ( ولا تحسب بنّ الذين قُتلوا فى سبيل الله أمواتا ) والتسليه نحو : ( ولا تحزن عليهم ) ، والشفقه نحو : ( لا تدخلوا من باب واحد ) ، والدعاء نحو : ( لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ) ، واليأس نحو : ( لا تغتذروا اليوم ) ، والإرشاد نحو : ( لا تسألوا عن أشياء إن تبد لكم تسؤكم ) ، والتحقيق نحو : ( ولا تمدن عينيك ).

وقيل : بأنها حقيقه فى الكراهه.

وقيل : بالاشتراك لفظا (١).

وقيل : معنى ، وقيل : بالوقف (٢).

لنا : التبادر عرفا ، وكذلك لغه وشرعا ، لأصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمه (٣) فى صيغه الأمر آتیه هنا ، فعليك بالتأمل وتطبيقها على ما نحن فيه.

وكذلك يظهر أدله سائر الأقوال وأجوبتها مما تقدم (٤).

وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى : (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتَهُوا) (٥). أن صيغه افعال للجوب ، ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس إلا تحريم فعله ، فدلل على تحريم المنهى عنه.

ص : ٣٠٩

---

١- قيل إن القائل به الشهيد الثانى ، وصاحب «الذريعة» السيد المرتضى ، راجع : ١ / ١٧٤ و ٢٨ منه.

٢- راجع «العهده» : ١ / ٢٥٦ - ١٧٠.

٣- فى تحرير محل النزاع ، أن النزاع فى صيغته الصادره من العالى أو الصيغه من حيث هى الصيغه تدل على أن قائلها عال أو تدل مع ذلك على الحتم والإلزام ، وقيل : أن المراد بالاحتمالات هو الشبهات الوارده فى الأمر ، نظير تلك الشبهات آت فى النهى أيضا. هذا كما فى الحاشيه.

٤- فى مبحث الأمر.

٥- الحشر : ٧.

وفيه : أنّ هذا إنّما يتمّ (١) لو قلنا : كل صيغه لا تفعل ، نهى ، وهو مسلّم إن لم نقل بكون النهى بلفظه مأخوذاً في معناه التحريم ، وهو خلاف التحقيق كما عرفت.

فحينئذ ، فلا يصدق النهى على صيغه لا تفعل إلّا ما علم إرادته الحرمة منه.

والنزاع في صيغه لا تفعل ، مجرّده عن القرائن لا فيما علم كونه للحرمة ، فحينئذ يكفي صدق النهى عليها في إفاده الحرمة ، ولا حاجة الى دليل آخر ، كما مرّ نظيره في الأمر (٢) ، وإن لم يجعل لفظ نهى ينهاى مأخوذاً في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال ظاهراً.

ففيه ، أوّلاً : ما بيّناه من أنّ الحقّ خلاف ذلك.

وثانياً : أنّ هذا الاستدلال يدلّ على عدم الدلالة لغه وإلّا لما احتاج الى الاستدلال.

وأما في خصوص نهيه صلى الله عليه وآله وسلم فصيرورته بذلك مدلولاً حقيقياً له أيضاً ، محلّ الكلام ، بل يصير ذلك من باب الأسباب والعلامات ، ولا يفيد أنّ مدلول لا تفعل ، في كلامه يصير كذلك حقيقه ، بل إنّما يدلّ على أنّ كلّ ما منعه بقوله : لا تفعل ، يجب الانتهاء عنه.

ص: ٣١٠

١- وفي بعض النسخ ان لو قلنا وحينئذ يقرأ بكسر الهمزة بجعل ان شرطيه ولو زائده للتأكيد ، او بفتح الهمزة بجعل ان مصدرية ولو أيضاً زائده للتأكيد بجعل لو أيضاً مصدرية أى فيما لو قلنا ، ويجوز جعل ان زائده ولو شرطيه بعكس الأوّل فتأمل. هذا ما في الحاشية.

٢- في القانون الثانى من الأوامر فى مقام الاستدلال بقوله تعالى : (فَلْيُحَذِّرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ). حيث قال هناك فى جواب ما قيل : إنّ الأمر حقيقه فى الصيغه المخصوصه ... الخ. ففيه ، ما لا يخفى إذ الأمر إنّما يسلم صدقه على الصيغه إذا كان؟؟؟ بها على سبيل الوجوب ، وأما إذا أريد منها غيره فلا يصدق عليها أنّه أمر.

وثالثا : أنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز ، وتخصيص كلمه الموصول مجاز آخر ، ولا محاله لا بدّ من إخراج المكروهات ، ولا- ترجيح لأحدهما على الآخر ، وأرجحيه التخصيص يعارضه لزوم إخراج الأكثر ، مع أنّه يحتمل أن يكون المراد أنّه يجب الإذعان على مقتضى مناهيه ، وامثالها على طبق مدلولاتها إن حرمة فبالانزجار البتّ ، وإن كراهه فبالانزجار تنزيها ، والاعتقاد على مقتضاهما فى المقامين .

وبالجملة ، المطلوب الإذعان على مقتضاه .

ورابعا : أنّه لا- يدلّ إلّا على حكم مناهى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وانفهام حرمة مخالفه الله تعالى عن حرمة مخالفته صلى الله عليه وآله وسلم بالفحوى لا- يدلّ على دلالة لفظ لا تفعل فى كلامه تعالى على ذلك ، لعدم الملازمه بينهما كما هو واضح بين إلّا أن يتشبتّ بعدم القول بالفصل .

وفيه أيضا : إشكال (١).

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» رحمه الله ومن تبعه تأملوا فى دلالة المناهى الواردة فى كلام أئمتنا عليهم السلام على الحرمة بعد تسليمها فى أصل الصيغه لما ذكره فى صيغه الأمر من جهة كثره الاستعمال فى المكروهات وصيرورتها فيها من المجازات الرّاجحه المساويه للحقيقه (٢).

والجواب عنه : هو نفس الجواب (٣) عمّا تقدّم فى الأمر ، فلاحظ .

ص : ٣١١

١- إذ أنّ غايه ما يفيد القول بعدم الفصل هو ثبوت التحريم بالنسبه الى نواهيه تعالى والأئمه عليهم السلام ولو مجازا ، ولا تفيد كون نواهى الله تعالى والأئمه عليهم السلام حقيقه فى الحرمة كما هو المدعى .

٢- راجع «المعالم» : ص ١٤٠ و ٢٤٠ .

٣- وهو قوله هناك : إنّ ما ذكره أعنى صاحب «المعالم» إنّما يصح اذا ثبت استعمالهم عليهم السلام فى الندب الى قرينه حاله أو لفظيه ، وتفهم إرادته الندب من دليل آخر ، ولم يثبت - الى آخر الايرادات - فنقول هنا أيضا بمثل ما هناك حرفا بحرف إلّا أنّه لا بد هنا من تبديل الندب بالكراهه ، والوجوب بالحرمة .

اختلفوا فى أنّ المراد من النهى هو الكفّ ، أو نفس أن لا تفعل (١)؟ والأقرب الثانى (٢).

لنا : صدق الامتثال عرفاً بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى ، مع قطع النظر عن ملاحظه أنّه كان مشتاقاً إلى الفعل فكفّ نفسه عنه.

فإن قلت : العدم الأزلّى سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل ، مع أنّ أثر القدره متأخر عنها (٣).

قلت : الممتنع هو إيجاد العدم السابق لا استمراره ، وأثر القدره يظهر فى الاستمرار ، فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل ، فيثبت إمكان إبقائه باستمرار الترك ، إذ القدره بالنسبه إلى طرفى النقيض متساويه ، وإلّا لكان وجوباً أو امتناعاً.

فإن قلت : لو كان المطلوب هو العدم ، لزم أن يكون ممثلاً ومثاباً بمحض

ص: ٣١٢

١- الفرق بين أن لا- تفعل وبين الكفّ عن الفعل ، أنّ الأوّل يقارن الثانى قطعاً ، بخلاف الثانى فإنّه لا يلزم أن يقارن الأوّل ، لجواز أن لا يفعل ولا يخطر بباله الكفّ عنه ، وهذا كما فى هامش للخوانسارى على «المعالم» تعليقه صالح ص ٩٥.

٢- ذهب الأ- كثرون إلى أنّه هو الكفّ عن الفعل المنهى عنه ومنهم العلّامة فى «تهذيبه» ، وقال فى «النهايه» : المطلوب بالنهى نفس أن لا تفعل ، وحكى أنّه قول جماعه كثيره ، وهذا هو الأقوى كما فى «المعالم» : ص ٢٤١.

٣- راجع «المعالم» : ص ٢٤٢ فى نقله وردّه.

الموافقه الاتفاقية (١) ، أو بسبب عدم قدره على الفعل أو عدم إرادته (٢) أو غير ذلك (٣).

قلت : أولا : إنه معارض بالكف بقصد الزيادة.

وثانيا : إن الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم.

وثالثا : إننا لا ندعى الكليه ، بل ندعى إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل ، فإن الثواب موقوف على الامتثال ، سواء كان محتاجا في الترك إلى الكف أو فعل ضد آخر أو لم يكن ، بل يكفي في ذلك قوه الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاض عن كل ما نهى عنه وإن لم يكن قادرا على الفعل ، بل وغير مستشعر أيضا.

ويؤيد ذلك ، أنه لو لم يكن نفى الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلا مع الكف عنه ، وهو باطل جزما.

فإن قلت : على ما ذكرت أيضا يؤول الكلام إلى أن المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان ، بل هو أمر وجودي (٤) ، وهو إبقاء العدم واستمراره ، ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصوّر تمكّن أن يصدر عنه الفعل وإن لم يكن قادرا عليه بالفعل أيضا ، وإلا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل أحد الأضداد الوجودية غير الكف ، فالذي يكون مقدورا له هو أحد هذه الأمور على التفصيل ، فالمطلوب إنما هو ذلك الأمر الوجودي كالأمر بإحراق

ص: ٣١٣

١- كالمغمى عليه والنائم مثلا.

٢- راجع «المعالم» : ص ٢٤٢ و «هدايه المسترشدين» : ص ١٩.

٣- كإرادته العدم قبل ورود النهي.

٤- وذهب جماعه إلى أنه أمر وجودي وهو الكف عنه ونقله في «الفصول» : ص ١٢٠.

الحطب فإنه حقيقه أمر بإلقاء الحطب فى النار.

قلت : قد مرّ الكلام فى نظيره فى مقدّمه الواجب ، فتذكر (١).

ونقول هنا : إنّ ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدوره بحركة اليد ، ولا مانع منه ، لأنّ المقدور بواسطه المقدور مقدور ، وإن كان غير مقدور بلا واسطه ، فعدم الفعل فى الآن الثانى من التكليف مقدور بواسطه أحد الأمور المذكوره ، فهو المكلف به بالذات ، وسائر الأمور مكلف بها بالتبع من باب المقدمه.

ومن جميع ما ذكرنا يظهر حجّه القول الآخر وجوابه (٢) ، وعدم حسن الاقتصار على الكفّ فقط.

## فائدتان

### الأولى : فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده

قد عرفت (٣) أنّهم اختلفوا فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده على حدو ما ذكره فى الأمر ، ويشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدّم.

وعلى القول بكون المطلوب هو الكفّ ، يتوجّه القول بالعيته هنا.

ويمكن الفرق بأنّ الكلام ثمّه كان فى دلالة لفظ النهى على الأمر ، مع قطع النظر

ص: ٣١٤

- ١- فى أواخر قانون مقدمه الواجب وقيل التنيهات حيث قال هناك : أنّ ما ذكرنا مبنى على أن يكون الافعال التوليدية ... الخ.
- ٢- وهو القول بأنّ المراد من النهى هو الكفّ ووجه ظهور الحجّه وجوابها هو أنّ جميع الاعتراضات التى ذكرها المصنف بقوله : إن قلت حجّه لهذا القول. وما ذكره فى الجواب بقوله : قلت جواب عن هذه الحجّه.
- ٣- فى أواخر القانون فى أنّ الأمر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده أم لا.



عن الأدلة الخارجيه مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه ، بخلافه ها هنا ، وهو أيضا مشكل لعموم الكلام ثمه أيضا.

وعلى أي تقدير فهنا إشكال آخر ، وهو أنه على القول بكون المطلوب بالتهى هو الكف يثول الأمر إلى التهى عن ضد الكف أيضا على القول بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده فيلزم الدور فتأمل (1).

### الثانيه : الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا

اختلفوا فى أنّ هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا.

ذهب المحققون إلى الأول ، ويظهر الثمره فى مثل ما لو علق الظهار على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما أو صلاه (2) وما لو القى فى النار وتمكن عن الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه ، وإلا فيجب القصاص.

ص: ٣١٥

١- إشاره إلى أنّ ذلك ليس بدور التوقف المحال ، بل هو دور معي. فى الحاشيه : توضيح ذلك أنه على القول الأول ، يعنى القول بأن النهى يدل الأمر بضده ، فمعنى قولنا : لها تزن مثلا كف نفسك عن الزنا بمقتضى القول بكون المطلوب به هو الكف ، وعلى القول الثانى يعنى القول بأن الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ضده ، فمعنى قولنا : كف نفسك عن الزنا هو قولنا : لا تزن ، فحينئذ يكون ترك المنهى عنه ، يعنى مدلول لا- تزن موقوفا على الكف ، يعنى مدلول كف نفسك عن الزنا ، والكف عنه موقوفا على تركه فهو الدور المذكور ، ولما كان ورود هذا الدور فى غايه الوهن قال فتأمل.

٢- فيتحقق الظهار لو قلنا أنّ ترك الصلاه والصوم فعل ولم يتحقق لو لم نقل أنه فعل.

اختلفوا فى دلالة النهى على التكرار على قولين (١) : فعن الأكثر أنه للتكرار (٢). والأقوى العدم (٣).

لنا : ما مرّ مرارا أنّ الأوامر والنّواهى وغيرها مأخوذه من المصادر الخاليه عن اللّام والتنوين ، وهى حقيقه فى الماهيه لا بشرط شىء ، ولا يزيد الهيئه على ماده إلّا الطلب الحتمى التحريمى أو الإيجابى ، والأصل عدم شىء آخر ، فمن يدّعيه فعليه بالبيان ، مع أنّا نرى بالعيان استعماله فى كلّ واحد من المعنيين ، كالزّنا وصلاته الحائض ونهى الطبيب عن الضّار فى المرض ، فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما ، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل حتّى يثبت بالدليل.

احتجّوا (٤) : بأنّ النهى طلب ترك الطبيعه ومنع المكلف عن إدخال الماهيه فى الوجود ، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع عن إدخال كلّ فرد ، كما أنّ الطلب الإيجابى يحصل الامتثال فيه بإتيان فرد.

ص: ٣١٦

١- بل على ثلاثه إن لم نتجاهل القول بالوقف.

٢- ومنهم العلّامه فى «النهايه» كما فى «المعالم» : ص ٢٤٣ : وهو القول الثانى للعلّامه رحمه الله : اختاره فى «النهايه» ناقلا له عن الأكثر وإليه أذهب. والعميدى والشيخ البهائى والفاضل الجواد على ما حكى عنهم.

٣- وفاقا للشيخ فى «العهده» : ١ / ٢٠٠ والسيد يظهر من كلامه الوقف كما فى «الذريعه» : ١ / ٩٩ ، والمحقق فى «المعارج» : ص ٦٦ ذهب إلى عدم افاده الأمر إلى التكرار والذين حكوا عنه ذلك فى النهى لربما ذلك مستندهم ، والعلّامه فى «التهذيب» : ص ١٢١ ، وفى «المبادئ» : ص ٩٤.

٤- راجع «المعالم» : ص ٢٤٣.

وفيه : أنّ ذلك لا يفيد ذلك (١) ولو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط الوحده أو بشرط العموم المجموعي أيضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة ، فضلا عما لو كان المدخول هو الطبيعه المطلقه ، كما هو القدر المسلّم في مبدأ الاشتقاق ، إذ كما أنّ المطلوب يحتمل الإطلاق والتقييد ، كذلك الطلب أيضا يحتملها ، فكما يصحّ أن يقال : أطلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزنا في شهر أو سنه ، كذلك يصحّ أن يقال : أطلب منك ما دام العمر ترك الزنا ، أو أطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ، ولا دلالة في اللفظ على أحد التقييد (٢). فطلب ترك الطبيعه إنّما يقتضى ترك جميع أفراد الطبيعه في الجملة لا دائما ، وأين المطلقه من الدائم! فلا يمكن إثبات الدوام والتكرار للنهي ، لا من جهة المادّه ولا من جهة طلب الترك. اللهمّ إنّما أن يتشبّث بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم (٣) وهو خلاف ما ذكره المستدلّ ، مع أنّه في معرض المنع أو يتشبّث في ذلك بأنّ طلب الترك مطلق ، وإرادته ترك الطبيعه في وقت غير معيّن إغراء بالجهل ، فوقعه في كلام الحكيم يقتضى حمله على العموم.

وهذا وجه وجهه ، ولكنه أيضا خلاف ظاهر المستدلّ.

وعلى هذا ، فما أنكرناه هو دلالة الطبيعه عليه باعتبار الدلالة اللفظيه ، كما هو المعيار في نظائر المبحث ، وإلّا فلا نمنع الحمل على العموم ، وحينئذ فصلاه

ص: ٣١٧

١- أي كون النهي لطلب ترك الطبيعه لا يفيد الامتناع عن إدخال كل فرد المستلزم للتكرار.

٢- أي الدوام والزمان الخاص.

٣- كالآمدى في «الأحكام» والسيد عميد الدين في «شرح التهذيب» وقيل : بل وصريحه في «المنيه».

الحائض ، وما نهاه الطيب ، قد قيّد أولاً بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولوحظ مقيداً بذلك ثم وقع عليه النهي ، ولذلك يحمل إطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع أجزائه ، وإن كان مطلقاً بالنسبة إليها.

ولا يذهب عليك (١) أنه لا- يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر وإدعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال هنا بفرد ما ، وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم ، بخلاف ما نحن فيه.

نعم ، يجرى هذا الكلام في مثل : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) ، كما سيجيء هذا. ولكن لك أن تمنع إجراء هذه الطريقة في النهي أيضا ، بأن يقال : لا يلزم من الإطلاق في الصيغة كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح ، بل نقول : المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة ، وربما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه.

ثم إن التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار ، هل هو تكليف واحد أو تكليفات [تكليفان] ، فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول؟

مقتضى الاستدلال على التكرار ، بأن المطلوب ترك الطبيعة ، وهو لا- يحصل إلّا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات ، ومقتضى ما ذكرنا من انفهام التكرار ، ومن وقوع المطلق في كلام الحكيم ، هو حصول الامتثال بموافقته مطلق النهي وإن عصي بترك استمراره.

ص: ٣١٨

١- هذا جواب عن سؤال مقدّر وهو أنّ هذه الطريقة أى دليل الحكمه لو تمّ في المنهي عنه ليجرى في المأمور به أيضا ، وهو باطل لما ذكره في المتن.

٢- البقره : ٢٧٥.

وأما على الاستدلال بالتبادر ، فلا- بدّ من التأميل ، فإن تبادر مع تقييد التروك المفروضه بحسب الأوقات بعضها ببعض ، فلا يحصل الامتثال إلّا بالدوام وإلّا فيحصل الامتثال بفعل البعض ، وترتب العقاب على ترك الآخر.

والحقّ على ما اخترناه (١) ، حصول الامتثال بالترك في الجملة ، إلّا ما أخرجه الدليل ، كترك الأكل في الصوم ، وليس ذلك لدلاله النهى ، بخلاف قوله تعالى : (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ) (٢) ، فإنّ الامتثال يحصل بتركه في شهر أو عام أو أقلّ أو أكثر.

ثمّ إنّ ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعه في الجملة إنّما هو بالنسبه إلى الزّمان والأفراد المتعاقبه بحسب تماديه ، وأما الأفراد المتمايه بسائر المشخّصات ، فكلا. فمن ترك الزّنا بامرأه معيّنه وارتكب الزّنا مع الاخرى ، فلا يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك ، فإنّ الطبيعه لم تترك حينئذ مع أنّ الامتثال بالترك الآخر حينئذ ممنوع لعدم المقدوريّه ، لأنّ المقدور ما يتساوى طرفاه ، فكما لا يمكن تحصيل زناءين في آن واحد ، لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الآخر.

وبالجملة ، فلا بدّ من ترك الطبيعه رأسا في آن من الأوان ليتحقّق الامتثال ، ولا يحصل إلّا بترك جميع الأفراد.

ص: ٣١٩

---

١- من القول بالاشتراك المعنوي ، القول بأنّ النهى حقيقه في طلب ترك الماهيه لا بشرط شيء.

٢- الإسراء : ٣٢.

## تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور

كلّ من قال بكون النهى للدوام ، لا بدّ أن يقول بكونه للفور ، ليتحقّق الدوام.

وأما من لا يقول به ، فلا يلزمه عدم القول به من هذه الجهة.

فما ادّعه بعضهم (١) من أنّ كلّ من لا يقول بالترّكاز يلزمه عدم القول بالفور.

وفيه ما فيه (٢) ، مع أنّ الشيخ في «العدّه» (٣) ذهب الى كونه للفور ، ولا يقول بالترّكاز.

نعم ذهب العلامة في «التهديب» (٤) الى عدم الفور ، مع عدم قوله بالترّكاز ، ولا يلزم أن يكون ذلك للتلازم بين القولين ، فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالترّكاز ، فلعلّه يدعى التبادر في الفور ، ويقول : إنّ العقلاء يذمّون العبد المسوّف (٥) لامتنال المولى في النهى.

وأما على ما ذكرنا من إخراج الكلام عن الإغراء بالجهل ، فيلزم القول بالفور أيضا.

ص: ٣٢٠

---

١- هو السيد عميد الدّين وغيره.

٢- حيث لا ملازمه بين القولين.

٣- ١ / ٢٢٧.

٤- ص ١٢١ ، وفي «المبادئ» ص ٩٦ : الحق أن الأمر المطلق لا يقتضى الفور ولا التراخي.

٥- وهو المؤخّر له ، لأنّ التسويّف يعنى التأخير.

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد.

وموضع النزاع ما إذا كان الواحد بالشخص لكن مع تعدد الجبهة.

وأما الواحد بالشخص الذي لم يتعدّد الجبهة فيه ، بأن يكون موردا لهما من جهة واحدة ، فهو ممّا لا نزاع في عدم جوازه إلّا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال (١) ، وربما منعه بعضهم تمسّكا بأنّ هذا التكليف محال ، لا أنّه تكليف بالمحال (٢). ولعلّه نظر الى كون الأمر والطلب مسبوqa بالإرادة واجتماع إرادته الفعل والترك محال.

وأما الواحد بالجنس فهو أيضا ممّا لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى أنواعه وأفراده ، كالسجود لله تعالى ، وللشمس والقمر ، وإن منعه بعض المعتزلة أيضا نظرا الى جعل الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسيّة (٣) وهو في

ص: ٣٢١

١- كالأشاعره الذين جَوّزوا التكليف بالمحال.

٢- راجع «المعالم»: ص ٢٤٦.

٣- إنّ المتكلمين اختلفوا في حسن الأشياء وقبحها على قولين : أحدهما أنّهما شرعيتان ، بمعنى أنّ حسن الشيء بسبب حكم الشارع بكونه حسنا ، وقبحه بحكمه بكونه قبيحا فهو عليه السلام لو نهى عن الصوم مثلا لقبح ، ولو أمر بالحرام لحسن. نسب هذا القول الى الأشاعره. وثانيهما أنّهما غير شرعيين بمعنى أنّ للأشياء في حدّ أنفسها مصالح ومفاسد واقعيين مع قطع النظر عن جعل الشارع ، وإنّما الشارع كاشف عنها لا جاعل لها ، فيكون الشارع كاشفا لا غير. واختار هذا القول العدليّ والمعتزله. ثم إنّهم اختلفوا على أربعة أقوال : أحدها : أنّ هذه المصالح والمفاسد ثابتة للأشياء من حيث ذواتها وماهيتها الجنسيه ، واختاره فرقه من المعتزله. وثانيها : أنّها ثابتة لها من جهة الصّيفات اللّازمه للذّات لا تنفك عنها ، واختاره فرقه اخرى منهم. وثالثها : أنّ المصالح ثابتة للأشياء من حيث ذواتها ، والمفاسد ثابتة لها لا من جهة صفاتها اللّازمه. ورابعها : أنّها ثابتة لها لا من جهة ذواتها ولا صفاتها الذاتيه ، بل من جهة صفاتها الاعتباريه الاعتواريه المتبدّله ، ونسب هذا القول الى العدليه والجبائى من المعتزله ، ولكن التحقيق تبعاً للسيد المرتضى هو أنّ بعض الأشياء لذاته علّه تامه للمفسده والقبح كالظلم ، وبعضها علّه تامه للمصلحه والحسن كالانقياد ، وبعضها علّه ناقصه للقبح كالكذب ، وبعضها بالوجوه والاعتبار كالقول الرابع. ويستفاد هذا من المصنف في آخر بحث تقرير المعصوم. فعلى هذا قد يكون ضرب اليتيم الذي واحد جنسى قبيحا باعتبار كونه ظلما ، وقد يكون حسنا باعتبار كونه تاديبا. إذا توضّح ذلك فاعلم أنّه يجوز اجتماع الأمر والنهي في الواحد الجنسي باعتبار الفردين على قول العدليّ والأشاعره. وأما على الأقوال الثلاثه الباقية فلا يجوز لعدم إمكان تبدّل ما هو مقتضى لأحدهما بالذّات أو بالصّيفات اللّازمه أو فى أحدها ذاك وفى الآخر ذلك. ومن جميع ذلك ظهر لك معنى المتن المذكور ، هذا كما فى الحاشيه.

غايه الضعف. وكما أنّ المخالف الأوّل أفرط ، فهذا قد فرط (١).

ثمّ إنّ القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعره ، والفضل بن شاذان رحمه الله (٢) من قدمائنا ، وهو الظاهر من كلام السيّد رحمه الله في

ص: ٣٢٢

١- والفرق بين الافراط والتفريط أنّ الأوّل يمكن القول بأنّه هو للإسراف والتجاوز عن الحدود بينما الثاني خلافه ، وهو التقصير وعدم وصوله الى الحدود.

٢- قال الميرزا محمّد علي جهاردهي في الحاشيه : إنّ نسبته القول بالجواز في المسأله الى ابن شاذان ليست على ما ينبغي لأنّه ليس مخالفا في المسأله إذ غايته ما التزمه بصحة الصلاه في الدار الغصبي. وصحة الصلاه في الدار الغصبي وجوها : إمّا أنّ الصلاه ليست هي الأفعال ، بل الهيئه الحاصله لم يتعلّق بها النهي ، وإمّا لأجل إذن الفحوى ، وإمّا لأجل ما قال به جمع من الأخباريين من ان الصلاه حقا في كل أرض ، فالصلاه في كل أرض تقع فقد وقعت في محلّها ، وإمّا أن نقول أنّ الكون ليس جزء الصلاه كما نسب الى جمع ، وإمّا أن نقول أنّ متعلّق الأمر الطبيعه والفرد مقدمه لها ومقدمه الواجب ليست بواجب ، ولو سلّمنا وجوبها فوجوبها توصلي والواجب التوصلّي يجتمع مع الحرام. ومع هذه الاحتمالات كيف ينسب إليه القول المذكور.



«الذريعه» (١)، وذهب إليه جلّه من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي ، وسلطان العلماء (٢)، والمحقق الخوانساري ، وولده المحقق ، والفاضل المدقق الشيرازي ، والفاضل الكاشاني ، والسيد الفاضل صدر الدين وأمثالهم رحمهم الله تعالى ، بل ويظهر من الكليني (٣) حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق (٤) ولم يطعن عليه ، رضاه بذلك ، بل ويظهر من كلام الفضل أنّ ذلك كان من مسلّمات الشيعة ، وإنّما المخالف فيه كان من العامّة ، كما أشار إلى ذلك العلامة

ص: ٣٢٣

١- حيث نقل عنه أنّه ذهب هاهنا الى صحه الصلاه في الدار المغصوبه ، ونقل عنه أيضا بأنّه حكم ، فصحه الصلاه التي وقعت رياء بمعنى سقوط الفرض بها وإن لم يترتب عليها الثواب ، وهذا يدلّ على جواز اجتماع الوجوب والحرمه في شيء واحد باعتبار جهتين. هذا كما في الحاشيه ولكنك بالرجوع الى «الذريعه» تجد أنّ السيد في الظاهر له فروع في هذه المسأله ، فقد ذكر أيضا أنّه لا يرى أجزاء الصلاه في الدار المغصوبه لأنّ من شرط الصلاه أن تكون طاعه وقربه وكونها واقعته في الدار المغصوبه يمنع من ذلك وقال : وفي الفقهاء من يظن أنّ الصلاه في الدار المغصوبه ينفصل من الغصب وذلك ظنّ بعيد. لأن الصلاه كون في الدار وتصرف فيها وذلك نفس الغصب. هذا وقد عقد في هذه المسأله السيد مبحثا يحسن الرجوع اليه في آخر فصل النهي من «الذريعه» : ص ١٩٠ - ١٩٥ وفي مسأله الرياء راجع «الانتصار» : ص ١٧ ، «القواعد والفوائد» للشهيد : ١ / ٧٩ الفائده الثالثه.

٢- في حاشيته على «المعالم» : ص ٢٩٢.

٣- ويظهر من الكليني رضاه بجواز الاجتماع.

٤- «فروع الكافي» كتاب الطلاق باب ٦٧ ح ١.

المجلسي رحمه الله في كتاب «بحار الأنوار» (١) أيضا ، وانتصر لهذا المذهب جماعه من أفاضل المعاصرين.

والقول بعدم الجواز هو المنقول عن أكثر أصحابنا والمعتزله ، وهذه المسأله وإن كانت من المسائل الكلاميه (٢) ، ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعيه ، ذكرها الاصوليون في كتبهم ، فنحن نقتفى آثارهم في ذلك.

والذي يقوى في نفسى ويتبرجح في نظرى هو جواز الاجتماع ، وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاه في الدار المغصوبه ، فإنّ المفروض أنّها شيء واحد شخصي ، ومحطّ البحث فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاه ، فهذا الكون هو شيء واحد ، فإنّه هو الذي يحصل به الغصب ويحصل به جزء الصلاه ، فهذا الكون شيء واحد له جهتان ، فمن حيث إنّّه من أجزاء الصلاه مأمور به ، ومن حيث إنّّه تصرف في مال الغير وغصب ، منهي عنه.

لنا على الجواز وجوه :

### وجوه في الدلاله على جوازه

#### الأول : الحكم إنّما تعلق بالطبيعه

أنّ الحكم إنّما تعلق بالطبيعه على ما أسلفنا لك تحقيقه ، فمتعلق الأمر بطبيعه الصلاه ، ومتعلق النهى بطبيعه الغصب ، وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره في شخص واحد ، ولا يرد من ذلك قبح على الأمر ، لتغاير متعلق المتضادين (٣) فلا يلزم التكليف بالمتضادين ، ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهه واحده.

فإن قلت : الكلّي لا وجود له إلّا بالفرد ، فالمراد بالتكليف بالكلّي هو إيجاد

ص: ٣٢٤

١- «البحار» : ٨٠ / ٢٧٨ كتاب الصلاه.

٢- إنّ البحث في المسأله المذكوره هو في اجتماع الوجوب والحرمة وهما من قبيل المدلول لا الدليل ، وفي الأصول يبحث عن أحوال الدليل لا المدلول.

٣- أي الوجوب والحرمة المتضادين.

الفرد (١) وإن كان متعلّقاً بالكلّي على الظاهر ، وما لا يمكن وجوده في الخارج يقبح التكليف بإيجاده في الخارج.

قلت : إن أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا ، فهو مسلّم ولا كلام لنا فيه.

وإن أردت استحاله وجوده لا بشرط ، فهو باطل جزماً ، لأنّ وجود الكلّي لا بشرط ، لا ينافي وجوده مع ألف شرط ، فإذا تمكّن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكّن من إتيانه لا- بشرط ، غايه الأمر توقّف حصوله في الخارج على وجود الفرد ، والممكن بالواسطة لا يخرج عن الإمكان وإن كان ممتنعاً بدون الواسطه ، وهذا كلام (٢) سار في جميع الواجبات بالنسبه الى المقدمات ، فالفرد هنا مقدّمه لتحقّق الكلّي في الخارج ، فلا غائله (٣) في التكليف به مع التمكّن عن المقدمات.

فإن قلت : سلّمنا ذلك ، لكن نقول : إنّ الأمر بالمقدّمه ، اللّازم من الأمر بالكلّي على ما بنيت عليه الأمر (٤) ؛ يكفينا ، فإنّ الأمر بالصّلاه أمر بالكون ، والأمر بالكون أمر بهذا الكون الخاصّ الذي هو مقدّمه الكون الذي هو جزء الصلاه ، فهذا الكون الخاصّ مأثور به ، وهو بعينه منهى عنه ، لأنّه فرد من الغصب (٥) ، والنّهى عن الطبعه يستلزم النّهى عن جميع أفراده ولو كان ذلك أيضاً من باب مقدّمه الامتثال

ص: ٣٢٥

- 
- ١- كما ذهب إليه الحاجبي من أنّ متعلّق التكليف هو الفرد الشخصي فيلزم المحذور.
  - ٢- أي القول بأنّ الكلي لا بشرط يمكن التكليف به ، لأنّ لا بشرط يجتمع مع ألف شرط والممتنع بشرط لا.
  - ٣- كالتكليف بالاحراق بعد كون إلقاء الحشيش مقدوراً للمكلف.
  - ٤- أي الرأي او الاستدلال والبحث.
  - ٥- وللمحقّق الداماد كلام في هذا المقام في كتاب «السبع الشداد» : ص ٦٨ راجعه.

بمقتضى النهى ، فإنَّ مقدّمه الحرام حرام أيضا ، فعاد المحذور ، وهو اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد شخصى .

قلت : نمنع أوّلا وجوب المقدّمه ، ثمّ نسلم وجوبه التبعى الذى بيّناه فى موضعه ، ولكن غايه الأمر حينئذ توقّف الصلاه على فرد ما من الكون ، لا الكون الخاصّ الجزئى ، وإنّما اختار المكلف مطلق الكون فى ضمن هذا الشخص المحرّم .

فإن قلت : نعم ، لكن ما ذكرت من كون الأمر بالكلّى مقتضيا للأمر بالفرد يقتضى كون كلّ واحد ممّا يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدّمه أيضا ، والأمر وإن لم يتعيّن تعلّقه بالكون الخاصّ عينا ، لكنّه تعلّق به تخييرا ، فعاد المحذور ، لأنّ الوجوب التخييرى أيضا يقبح اجتماعه مع الحرام .

قلت : أمّا أوّلا- ، فهذا ليس بواجب تخييرى كما حقّقنا لك فى مبحث الواجب التخييرى ، وإلّا لم يبق فرق بين الواجبات العيئيه والتخييريه .

وحاصله ، أنّ التخيير فى أفراد الواجب العيئى بحكم العقل ، ووجوب الأفراد فيه تابع لوجوب الكلّى ، والأمر فى التخييرى بالعكس (١) ، فوجوب الأفراد فى العيئى توصلّى ، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام ، كما يعترف به الخصم (٢) .

وثانيا : إنّنا نمنع التخيير بين كلّ ما يصدق عليه الفرد ، بل نقول : إذا أمر الشارع بالكلّى فإنّ انحصر فى فرد أو انحصر الفرد المباح فى فرد ، فيصير الفرد والشخص أيضا عيئيا كأصل الكلّى ، وإلّا فإن كان الكلّ مباحا ، فالتخيير بين الجميع ، وإلّا ففى

ص: ٣٢٦

١- أى التخيير فى أفراد الواجب التخييرى بالشرع ووجوب الكلّى فيه تابع لوجود الأفراد وقد مرّ بعض الفروق الأخر وذلك فى قانون الواجب التخييرى فلاحظه هناك .

٢- كصاحب «المعالم» .

الأفراد المباحه ، فليس ذلك الفرد الغير المباح مطلوبوا ، ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعه الحاصله فى ضمنه ، لأن الحرام قد يصير مسقطا عن الواجب فى التوضيحات ، بل التحقيق أن قولهم أن الواجب التوضيلى يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم (١) ، لا بد أن يكون معناه أنه مسقط عن الواجب ، لا أنه واجب وحرام ، كما لا يخفى.

وقد حققنا لك فى مقدمه الواجب أن المقدمه التى هى موضع النزاع فى الوجوب وعدمه ، هى المقدورات المباحه التى كانت من أفعال المكلف ، وإلا فقد يصير مقدمه الواجب شيئا غير مقدور ، بل من غير فعل المكلف ، مثل غسل الثوب الذى حصل من الغير من دون اطلاعه ، وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به. فغايه الأمر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعه فى الخارج ، وذلك لا يستلزم كون المقدمه مطلقا مطلوبوا للأمر ، وكل واحد مما يمكن أن يتحقق به الواجب ، واجبا تخيريا.

نعم ، لو فرض انحصار تحقق الصلاه مثلا فى الدار المغصوبه ، فنحن أيضا نقول بامتناع الاجتماع ، فلا بد إما من الوجوب ، أو التحريم.

فإن قلت : هذا إنما يتم على القول بوجود الكلى الطبيعى ، وهو ممنوع (٢).

قلت : مع أن الثابت فى موضعه عند المحققين (٣) هو الوجود.

ص: ٣٢٧

١- القائل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهى.

٢- فوجود الكلى الطبيعى ممنوع بناء على القول بعدم وجوده ، وقد اختار هذا المنع جماعه منهم التفتازانى وشارح «المطالع» وعن السيد الشريف والآمدى.

٣- ومنهم العلامة الطوسى فى «التجريد» : ص ٦٠ و «الشمسيه» فى الفصل الثالث ٢ / ٢٩٠ وصاحب «المطالع» وشارح «المقاصد» وعن الشيخ فى «الشفاء».

قد يَبِينَا لَكَ فِي مَسْأَلِهِ تَعَلُّقَ الْأَمْرِ بِالْكُلِّيِّ الْمَنَاصِ عَنِ ذَلِكَ عَلَى الْقَوْلِ بَعْدَهُ أَيْضًا.

فَان قَلْتُ : الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكِ الْإِنْتِرَاعِي مِنَ الْأَفْرَادِ الَّتِي مِنْ جَمَلَتِهَا الْمَحْرَمُ ، كَيْفَ يَجُوزُ طَلْبُهُ ، وَكَيْفَ يَمْتَازُ عَنِ الْحَرَامِ وَيَتَخَلَّصُ عَنْهُ؟

قَلْتُ : إِنَّ مَاهِيَةَ الصَّلَاةِ الْمُنْتَرَعَةِ مِنَ الْأَفْرَادِ ، هِيَ مُنْتَرَعَةٌ عَنْهَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا أَفْرَادٌ لِلصَّلَاةِ لَا بِاعْتِبَارِ أَنَّهَا غَضَبٌ ، وَالْمُنْتَرَعَةُ عَنْهَا مِنْ هَذَا الْإِعْتِبَارِ هُوَ مَاهِيَةُ الْغَضَبِ.

### الثاني : وقوعه الكثير في الشرع في العبادات المكروهه دليل على جوازه

أَنَّهُ لَوْ لَمْ يَجْزِ ذَلِكَ ، لَمَا وَقَعَ فِي الشَّرْعِ وَقَدْ وَقَعَ كَثِيرًا ، مِنْهَا الْعِبَادَاتُ الْمَكْرُوهَةُ ، فَإِنَّ الْإِسْتِحَالَهَ الْمَتَصَوَّرَهُ إِنَّمَا هِيَ مِنْ جِهَةِ اجْتِمَاعِ الضَّدِّينَ ، وَالْأَحْكَامِ الْخَمْسَةِ كُلِّهَا مُتَضَادَّةٌ بِالْبَدِيهِهِ ، فَلَوْ لَمْ يَكُنْ تَعَدُّدُ الْجِهَةِ فِي الْوَاحِدِ الشَّخْصِيِّ مَجْدِيًا ، لِلزَّمِ الْقَبِيحِ وَالْمَحَالِ ، وَهُوَ مُحَالٌ عَلَى الشَّارِعِ الْحَكِيمِ ، مَعَ أَنَّ هَذَا يَدُلُّ عَلَى الْمَطْلُوبِ بِطَرِيقِ أَوْلَى ، إِذِ النَّهْيُ فِي الْمَكْرُوهَاتِ تَعَلَّقَ بِالْعِبَادَاتِ دُونَ مَا نَحْنُ فِيهِ. وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى : الْمُنْهَى عَنْهُ بِالنَّهْيِ التَّزْيِيهِِّيِّ أَخْصَصَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ مُطْلَقًا ، بِخِلَافِ مَا نَحْنُ فِيهِ ، فَإِنَّ النِّسْبَةَ بَيْنَهُمَا فِيمَا نَحْنُ فِيهِ ، عَمُومٌ مِنْ وَجْهِ.

وَمِنْ كُلِّ ذَلِكَ ظَهَرَ ، أَنَّ الْعَقْلَ لَا يَدُلُّ عَلَى امْتِنَاعِ الْجَمَاعَةِ فِي الْمُنْهَى عَنْهُ تَحْرِيمًا أَيْضًا ، لَوْ كَانَ أَخْصَصَ مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ مُطْلَقًا أَيْضًا ، وَإِنْ أُمِّكُنْ إِثْبَاتَهُ مِنْ جِهَةِ فَهْمِ الْعَرَفِ كَمَا سَنَحَقِّقُهُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ تَعَالَى. وَلِذَلِكَ أَفْرَدَ الْإِصُولِيُّونَ الْكَلَامَ فِي الْمَسْأَلَتَيْنِ ، وَمَا نَحْنُ فِيهِ أَشْبَهَ بِالْمَقَاصِدِ الْكَلَامِيَّةِ ، وَإِنْ كَانَ لِإِدْرَاجِهِ (١) فِي الْمَسْأَلِ الْإِصُولِيِّ أَيْضًا وَجْهٌ ، وَلَكِنَّ الْمَسْأَلَةَ الْآتِيَةَ (٢) أَنْسَبَ بِالْمَسْأَلِ الْإِصُولِيِّ لِابْتِنَائِهِ عَلَى

ص: ٣٢٨

١- الإِدْرَاجُ هُوَ تَرْتِبُ الْفُرُوعِ الْكَثِيرَةِ مِنَ الْمَسْأَلِ الْفَقْهِيَّةِ عَلَى مَا نَحْنُ فِيهِ.

٢- الْمَسْأَلَةُ الْآتِيَةُ أَيْ مَا كَانَ الْمُنْهَى عَنْهُ أَخْصَصَ مُطْلَقًا مِنَ الْمَأْمُورِ بِهِ نَحْوُ : صَلِّ وَلَا تَصَلِّ فِي الدَّارِ الْغَضَبِيِّ.

دلالة الألفاظ ، وإن كانت راجعه الى الاصول الكلاميه أيضا على بعض الوجوه (١).

فلنرجع الى تحرير الدليل ونقول : معنى قول الشارع : لا- تصلّ في الحَمَام ، و : لا- تتطوّع وقت طلوع الشمس ، أنّ ترك هذه الصلاة أرجح من فعلها ، كما هو معنى المكروه ، مع أنّها واجبه أو مستحبّه. ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل إمّا مع المنع من الترك ، أو عدمه ، ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادّان لا يجوز اجتماعهما في محلّ واحد.

## وجوه من الأجوبه

### إشاره

وقد أجب عن ذلك (٢) بوجوه :

### الأول : فى المناهى التنزيهيه

أنّ المناهى التنزيهيه راجعه الى شىء خارج من العباده بخلاف التحريميه بحكم الاستقراء. فالتّهى عن الصلاه فى الحَمَام إنّما هو عن التعرّض للرّشاش ، وفى معاطن (٣) الإبل عن إنفار البعير ، وفى البطائح (٤) عن تعرّض السّيل ، ونحو ذلك ، فلم يجتمع الكراهه والوجوب.

وفيه أولا : منع هذا الاستقراء وحجّيته.

وثانيا : أنّ معنى كراهه تعرّض الرّشاش ، أنّ الكون فى معرض الرّشاش مكروه ، وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل فى الصّلاه ، فلا مناص عن اجتماع الكونين

ص: ٣٢٩

١- وبعض الوجوه كالنزاع فى دلالة العقل على امتناع الاجتماع فى تلك المسأله وعدمه.

٢- قد أتى صاحب «المدارك» الى هذه المسأله فى مبحث كراهه الوضوء بالماء المشمّس على سبيل الاجمال فيه ١ / ١١٧. وقوله : عن ذلك أى عن العبادات المكروهه.

٣- مفردھا المعطن والمعطن وهى مبرك الإبل ومربض الغنم حول الماء.

٤- مفردھا البطيحه وهو مسيل واسع فيه رمل ودقاق الحصى.

فى كون واحد.

وإن قلت : إنَّ مطلق الكون فى معرض الرّشاش لا كراهه فيه ، إنّما المكروه هو التعرّض له حال الصلاة.

قلت : إنّ المعنى حينئذ أنّ الصلاة فى الحّمّام منهى عنها لكونها معرض الرّشاش ، فالنهي أيضا تعلق بالصلاة ، وعاد المحذور.

وإن قلت : إنّ مطلق التعرّض للرّشاش مكروه والنهي عن الصلاة فى الحّمّام لأنه من مقدّماته وعلله ، فيعود المحذور أيضا.

وثالثنا : أنّ الفرق بين قولنا : لا تصلّ فى الحّمّام و : لا تصلّ فى الدّار المغصوبه ، تحكّم بحت.

قلنا : إن نقول أنّ حرمة الصّلاه فى الدّار المغصوبه إنّما هو لأجل التعرّض للغضب وهو خارج عن حقيقه الصلاة ، واتّحاد كون الغضب مع كون الصّلاه ليس بأوضح من اتّحاد كون التعرّض للرّشاش مع كون الصلاة.

ورابعا : أنّ هذا لا يتمّ فى كثير من الحّمّامات ، وفى كثير من الأوقات ، وتخصيص ما دلّ على كراهه الصلاة بما لو كان فى معرض الرّشاش ، والحكم بعدم الكراهه فى غيرها أيضا فى غايه البعد ، وكون العله والنكته هو ذلك فى أصل الحكم ، كرفع أرياح الآباط فى غسل الجمعه لا يستلزم كون الكراهه دائما لذلك ، كما نشاهد فى غسل الجمعه.

هذا كلّ فيما ورد من الشّارع النّهى عنه.

وأما فى مثل الصلاة فى مواضع التّهمه (1) ممّا يكون من جزئيات عنوان هذا

ص : ٣٣٠

---

١- كما فى قولهم عليهم الصلاة والسلام : اتقوا من مواضع التّهم ، وهو من أمثله هذا القانون.



القانون ، فلا يجرى فيه هذا الكلام ، فلا بدّ للخصم أن يقول بطلانها جزماً ، ولم يعهد ذلك منه ، ولا مناص له عن ذلك بوجه ، فهذا أيضاً يدلّ على بطلان مذهبه .

### الثانى : المراد بالكراهه هو كونه أقلّ ثواباً

أنّ المراد بالكراهه هو كونه أقلّ ثواباً . ، يعنى أنّ الصّلاه فى الحّمّام مثلاً أقلّ ثواباً منها فى غيره ، ومرادهم أنّ لمطلق الصلاه مع قطع النظر من الخصوصيّات . ثواباً . ، وقد يزيد عن ذلك من جهه بعض الخصوصيّات كالصلاه فى المسجد . ، وقد ينقص كالصلاه فى الحّيّام . ، وقد يبقى بحاله كالصلاه فى البيت . ، فلا- يرد ما يقال إنّه يلزم من ذلك كون جلّ العبادات مكروهه . لكون بعضها دون بعض فى الثواب ، فيلزم كراهه الصلاه فى مسجد الكوفه مثلاً لأنّها أقلّ ثواباً منها فى المسجد الحرام ..

وحاصل هذا الجواب (١) : أنّ مراد الشارع من التّهى . أنّ ترك هذه الصلاه واختيار ما هو أرجح منها ، أحسن . ، فاترك الصلاه فى الحّيّام واختر الصلاه فى المسجد أو البيت ، وأنت خير بأنّ ذلك . أيضاً ممّا لا- يسمن ولا- يغنى ، فإنّ الترك المطلوب المتعلّق بهذا الشخص من الصلاه من جهه هذا التّهى . لا- يجتمع مع الفعل المطلوب من جهه مطلق الأمر بالصلاه . ، مع أنّك . اعترفت بأنّ الخصوصيّة . أوجبت نقصاً لهذا الفرد الموجود . عن أصل العباده ، فمع هذه المنقصه إمّا أن يطلب فعلها بدون تركها ، أو تركها بدون فعلها ، أو كلاهما ، فعلى الأوّل يلزم عدم الكراهه ، وعلى الثانى عدم الوجوب ، وعلى الثالث يلزم المحذور .

وإن قلت : إنّ المراد بالتّهى ليس هو الطلب الحقيقى ، بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنّه أقلّ ثواباً عن غيره ، فلا طلب حتّى يلزم اجتماع الأمر والتّهى .

ص : ٣٣١

١- أى الجواب الثانى الذى ذكره بقوله : الثانى أنّ المراد بالكراهه ... الخ .

قلت : مع أنّ هذا تعسّف بحت لا يجدى بالنسبه إلى نفس الأمر (١).

فنقول : مع قطع النظر عن دلالة هذا التّهي عن طلب الترك ، فهل هذا الفعل فى نفس الأمر مطلوب الفعل ، أو مطلوب الترك ، أو مجتمعهما ، الى آخر ما ذكرنا ، على أنّا نقول : ترك الفرد لكونه أقلّ ثوابا واختيار ما هو أعلى منه إنّما يصحّ فيما له بدل من العبادات ، وأمّا فيما لا بدل له كالتطوّع فى الأوقات المكروهه على القول بها ، والتطوّع بالصيام فى السّيفر أو الأيام المكروهه ، فلا- يصحّ ما ذكرت بوجه ، لأنّ كلّ آن يسع لصلاه ركعتين يستحبّ فيه ركعتان ، وكذلك كلّ يوم من الأيام يستحبّ فيه الصيام.

وما يقال (٢) : إنّ الأحكام وارده على طبق المعتاد وعاده أغلب الناس ، بل كاد أن يكون كلّهم ، عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل.

فإن كان المراد منه أنّه لم يكلف فى هذا الوقت الذى يصلّى فيه بدلا عن الصلاه المكروهه بناقله ، وهذا الذى يوقعها فيه هو الصلاه التى كانت وظيفه الوقت المرجوح ، فهذا ليس بأولى من أن يقال : إنّ هذا هو الصلاه التى هى وظيفه هذا الوقت ، ولم يكلف فى الوقت المكروهه بصلاه.

وإن كان المراد أنّه لما علم الشّارع أنّه لا يستغرق أوقاته بالنوافل فقال له : لا تصلّ وظيفه هذا الوقت المكروهه وصلّ وظيفه الوقت الآخر ، فهذا اعتراف منك

ص : ٣٣٢

---

١- وهذا وما بعده من القول قد أتى على ذكره والجواب عليه فى «الفصول» : ص ١٣١.

٢- قيل : إنّ هذا التوجيه من الوحيد البهبهانى ، وهو فى مقام توجيه كلام المجيب لدفع الايراد المذكور بقوله : إلّا ما لا بدل له ... الى قوله : فلا- يصح ما ذكرت بوجه. هذا كما ذكر فى الحاشيه ، وقد أجاب عنه فى «الفصول» : ص ١٣١ بعد أن نسبه إلى بعض المعاصرين.

بأنّ الراجح ترك الصلاه المكروهه من دون بدل ، مع أنّ هذا الكلام (1) فى مثل صوم يوم الغدير وأوّل رجب وأيام البيض والأيام المخصوصه من شعبان وغيرها كما ترى ، فإنّ صوم مثل الغدير الذى يتفق مرّه فى عرض السنّه ليس ممّا يخالف العاده ويتربّبه المؤمنون ، بل يتبرّك به الفسّاق ، ومع ذلك ينهى عنه الشارع فى السّفر ، ولا يريد منه بدله الذى لا وجود له أصلا ، بل لا معنى له مطلقا كما عرفت.

فإن قلت : فما تقولون أنتم فى العبادات المكروهه ، فهل يترجّح فعلها على تركها أو بالعكس؟

قلت : المناهى التى وردت عن العبادات تنزيها كلّها ، إنّما تعلّقت بها باعتبار وصفها ، وليس فيها ما تعلّقت بذاتها ، وإن فرضت تعلّقها بذاتها مثل أن تقول : إنّ قراءة القرآن مكروهه للحائض ، على التقريب الذى سنينّه فى جعل صلاه الحائض من جمله ما نهى عنه لذاتها ، فلا إشكال عندنا فى رجحان تركها ومرجوحية فعلها ، ولا حاجه فيه إلى تكلف أصلا ، وإنّما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاه ، لاحتمال أن يقال : أنّ المنهى عنه هو قراءه ما زاد على سبع أو سبعين ، فيرجع الى النهى باعتبار الوصف أيضا.

والحاصل ، أنّ المفروض إن كان المتعلّق بالذات فقد عرفت ، وإلّا فلنا أن نقول برجحان الفعل على الترك ، وبالمرجوحية ، ولا إشكال فى أحد منهما ، فإنّ العقل لا يستبعد من أن يكون لأصل العباده مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان ، وللخصوصية التى تحصل معها فى فرد خاصّ مرجوحية من جهه تلك

ص: ٣٣٣

---

١- أى الكلام الذى فى توجيه كلام المجيب لا يجرى فى مثل صوم يوم الغدير. هذا كما فى الحاشيه.

الخصوصية ، وهذه المرجوحية قد توازي الرجحان الثابت لأصل العبادة وتساويه أو تزيد عليه أو تنقص عنه.

فعلى الأول يصير متساوي الطرفين ، وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله ، وعلى الثالث بالعكس ، ففيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام ، فلا إشكال ، لأنّ النهى عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية ، فنختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الأقسام الثلاثة المتقدّمة (١).

وأما فيما لا- بدل له كالصيام في الأيام المكروهه والنافله في الأوقات المكروهه ، فنقول : هي إمّا مباحه أو مكروهه على ما هو المصطلح ، فيكون تركه راجحا على فعله ، بل الثاني هو المتعين هناك لأنّما يخلو النهى عن الفائدة على ظاهر اللفظ ، فيغلب المرجوحية الحاصله بسبب الخصوصية على الرجحان الحاصل لأصل العبادة ويرفعه ، ولذلك كان المعصومون عليهم السلام يتركون تلك العبادات وينهون عنها ، وإلا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبه على أنفسهم وعلى شيعتهم بمحض كونها أقلّ ثوابا من سائر العبادات ، سيما إذا لم يتداركه بدل كما عرفت في دفع التوجيه المتقدّم (٢).

فإن قلت : فكيف يمكن بها تيه التقرب ، وكيف يصير ذلك عباده (٣) ، مع أنّ العباده لا بدّ فيها من رجحان جزما؟

ص: ٣٣٤

١- أعنى المرجوحية المتساويه والزائدة والناقصه كلها متساويه في عدم الاشكال من جهة توجه النهى الى البدل وتوجه الأمر الى الطبيعه المحقّقه في ضمن البدل.

٢- في قوله : وما يقال إنّ الاحكام وارده على طبق المعتاد ... الخ إذ إنّ ذكر هناك عدم البدل وعدم التدارك في مثل صوم يوم الغدير.

٣- وكأنّه للبههاني في «فوائده» : ص ١٦٨.

قلت : إنَّ القدر المسلّم في اشتراط الرّجحان إنّما هو في أصل العبادات وماهيّتها ، وأمّا لزوم ذلك في جميع الخصوصيّات ، فلم يثبت.

وأمّا قصد التقرّب ، فهو أيضا يمكن بالنسبه الى أصل العباده وإن كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرّب حصول القرب ، وإلّا فلا- يصحّ أكثر عباداتنا التي لا- ثواب فيها أصلا لو لم نقل بأنّ فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الحزانات (١) الغير المبطله على ظاهر الشرع فيها ، مع أنّ قصد التقرّب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزّلفى والوصول الى الرّحمه ، فإنّ من معانيه موافقه أمر الآمر ، فهذه العباده من حيث إنّها موافقه لأمر الأمر يمكن قصد التقرّب بها وإن لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمه منقصه الخصوصيه ، ألا ترى أنّ الإمام موسى بن جعفر عليهما الصلاه والسّلام كان يترك التّوافل إذا اهتّم أو اغتّم (٢) كما ورد في الرّوايات (٣) ، وأفتى بمضمونه في «الذكرى» (٤) ، فترك التكلّم والمخاطبه مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا أولى من فعله ، ولذلك ارتكبه الإمام عليه السلام ، ولو كان مع ذلك فيه رجحان ، لكان تركه بعيدا عن مثله ، سيّما متكررا وسيّما في مثل الرّواتب المتأكّده غايه التأكيد المتمّمه للفرائض ، ومع ذلك فلا ريب في صحّتها لو فعل بهذه الحاله ، وجواز قصد التقرّب بها.

ص: ٣٣٥

- 
- ١- جمع الحزازه وهي لغه الوجد في القلب من غيظ ونحوه ، ويبدو أنّ المراد به هنا الخيالات الجاربه في القلب.
  - ٢- قيل إنّ الغمّ هو الحزن لما مضى ، والههم هو الحزن لما سيأتي وقيل هما بمعنى واحد ، وقيل هما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا.
  - ٣- ويمكن الردّ بأنّه يمكن أنّه كان يشتغل بما هو أهم من ذلك المندوب.
  - ٤- فقال فيه ٢ / ٣١٣ : قد تترك النافله لعذر ، منه : الههم والغم.

وأما الفرائض ، فعدم جواز تركها مع ذلك فإنما هو لحمايه الحمى ، ولئلا يفتح سبيل تسويل النفس ومكيدته الشيطان فيما هو بمنزله العمود لفسطاط (١) الدين ، فإن أكثر أحكام الشرع من هذا الباب ، كتشريع العده مطلقا ، وإن كان العله فيها عدم اختلاط الأنساب. فلعل صورته العباده تكفى فى صحه قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج ، وإن لم يكن مما يحصل له ثواب فى الخارج ، فحينئذ فإن ورد فى أمثال هذه العبادات المكروهه معارض ، فلا بد من طرحها كما ورد فى بعض الأخبار الضعيفه أن الإمام عليه السلام صام فى السفر فى شعبان ، مع أنه ليس بصريح فى كونه مندوبا ، بل ربما كان مندورا بقيد السفر أو غير ذلك من الاحتمالات ، فأما لا بد من نفي الكراهه فيما لا يدل له ، أو من القول برجحان تركه مطلقا. والأظهر فى صوم السفر الكراهه ، وفى التطوع فى الأوقات المكروهه العدم ، ففىما يثبت الكراهه ، فالكلام فيه ما مر ، وفىما لم يثبت ، فلا إشكال.

### الثالث : المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها و سميت بخلاف الأولى

(٢)

أن المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها بالنسبه الى غيرها من الأفراد ، وسماه بعضهم بخلاف الأولى (٣) ، فرجحانها ذاتيه والمرجوحية إضافيه ولا منافاه بينهما كالتقصر فى المواطن الأربعة ، فهو مرجوح بالنسبه الى التمام مع كونه أحد فردى الواجب المخير.

وكما أنه يجتمع الوجوب النفسى مع الاستحباب للغير كاستحباب غسل الجنابه

ص: ٣٣٦

١- الفسطاط اسم للخيمه ، وفى «مجمع البحرين» هو البيت من الشعر فوق الخباء.

٢- وهذا هو الجواب الثالث وقد نسب الى المحقق البهبهانى. راجع «فوائده» : ص ١٧٠.

٣- الأولى عبارته عن الشىء الذى إتيانه يوجب القرب والزلفى وزيادة الدرجه ولا يوجب تركه المنقصه فى الدين ، ولذا قيل أو قالوا بأن المعصوم يرتكب خلاف الأولى.

للسلاة المندوبه على القول بوجوبه لنفسه ، وكذلك الوجوب الغيرى مع الاستحباب النفسى على القول الآخر ، فكذا يجتمع الرّجحان الذاتى مع الكراهه للغير ، كصلاه الصّائم مع انتظار الرفقه. والمكروهات للغير كثيره ، مثل الاتّزار فوق القميص للصلاه ومصاحبه الحديد البارز لها ونحوهما.

وفيه : أنّ المراد بالمرجوحىّ الإضافيه إن كان مع حصول منقصه فى ذاتها أيضا يستحقّ الترك بالنسبه الى ذاتها أيضا ، فيعود المحذور ، وإلّا فيصير معناه كون الغير أفضل منه وأرجح.

وحيثذ فنقول : ذلك الغير ربّما يكون ممّا يوازى أصل الطبيعه فى الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبه الى أصل الطبيعه أيضا ، فيحصل بذلك لهذا الفرد أيضا منقصه ذاتيه.

لا- يقال : أنّ هذه المنقصه إنّما هى من جهه الخصوصيّه لا- من جهه أصل العباده ، لأنّ ذلك خلاف أصل المجيب (1) ، فإنّ مبناه عدم اعتبار تعدّد الجهه.

ثمّ إنّ الكلام لا يتمّ فى غير هذه الصّوره أيضا ، أعنى ما كان مرجوحا بالنسبه الى سائر الأفراد التى لها مزيه على أصل الطبيعه ، ولا- يجدى ما ذكره المجيب ، إذ نقول حيثذ بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبه الى الغير ، فإنّما أن يكون فعل ذلك مطلوبا ، أو تركه أو كلاهما ، الى آخر ما ذكرنا فى ردّ الجواب الثانى (2).

ص: ٣٣٧

١- وهو جواب لقوله : لا- يقال حاصله أنّ المرجوحىّ فى صلاه الحّمّام مثلا للفرد من حيث هو بالنسبه الى الصلاه. والقول بأنّ الطبيعه الموجوده فيه راجحه وإن كان فى خصوصيّه الفرد مرجوحه ، خروج عن مقتضى مذهب المجيب من عدم اعتبار تعدّد الجهه ، ورجوع الى مختار المصنف ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- وهو حمل المكروه على أنّ المراد منه هو كونه أقلّ ثوابا.

فإن قلت : مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة أنه مفوّت للمصلحه الزّائده الحاصله فى الغير ، فقد كررت على ما فررت عنه ، فإنّ المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدّد الجهه.

فإن قلت : لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال.

قلت : إنّنا نتكلم فيما لو أراد الفعل واختار الفرد المرجوح ، وجواز الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادّين فى صوره اختياره ، وهو واضح ، مع أنّه لا-فارق بين قولنا : لا- تصلّ فى الدّار المغصوبه ، و : لا- تصلّ فى الحّمّام ، فاعتبر فيه الرّجحان الدّاتى والمرجوحه الإضافيه أيضا.

وما يقال : إنّ الفارق أنّ الصّلاه ثمه عين الغصب ، وهاهنا (1) غير الكون فى الحّمّام ، مع ما فيه من التكليف الواضح ، وإنّ ذلك إنّما هو بعد تسليم أنّ الاتّحاد فى الوجود الخارجى يوجب ارتفاع الاثنيّه فى الحقيقه.

يرد عليه : أنّ ذلك مبنى على الخلط بين ما عنون به القانون وبين ما سيجىء فيما بعد ، فالنهى ثمه تعلق بالصلاه فى الدّار المغصوبه لا بالصلاه لأنّها غصب بعينها والغصب منهى عنه ، والذى ذكرناه من النقص إنّما كان من باب الأولويّه والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا ، وليس مثالنا فى العباده المكروهه مطابقا للمبحث فى النّوع.

ولزم ممّا ذكرنا ، القول بذلك فيما لو كان المنهى عنه أخصّ من المأمور به أيضا ، وإن شئت تطبيق المثل على المقامين فطابق بين قولنا : صلّ ولا تغصب ، وبين قولنا : صلّ ولا تكن فى مواضع التّهمه ، وطابق بين قولنا : لا تصلّ فى الحّمّام ، و :

ص : ٣٣٨

١- أى فى صلّ ولا تصلّ فى الحّمّام.



لا تصلّ في الدّار المغصوبه ، فإن كنت تقدر على أن تقول : إنّ المرجوحه في الصلاه في مواضع التّهم إضافيه بالنسبه إلى غيرها في المثال الأوّل ، فنحن أقدر بأن نقول : مرجوحه الصلاه في الدّار الغصبيه إضافيه بالنسبه الى الصلاه في غيرها في المثال الثاني. والنقض الأوّل الذي أوردناه (1) في الاستدلال إنّما هو بالفقره الأولى من المثال الثاني (2) على الفقره (3) الأولى من المثال الأوّل.

والمعارضه التي ذكرناها في دفع جوابك إنّما هو بالفقره الثانيه من المثال الثاني بالنسبه الى ما ذكرته في الفقره الأولى منه.

وما دفعت به المعارضه (4) يناسب لو أردنا بالمعارضه ، المعارضه بالفقره

ص: ٣٣٩

- ١- وهو ما ذكره سابقا بقوله : الثاني أنّه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع ، وقد وقع كثيرا ، منها العبادات المكروهه.
- ٢- قال في الحاشيه : لا يخفى أنّ المثال الثاني مجموع قوله : لا تصلّ في الحّمّام ولا تصلّ في الدّار المغصوبه ، ولكن لفظ صلّ في الموضوعين مطوّى فيكون الفقره الأولى منه عبارته عن قوله : لا تصلّ في الحّمّام ، والفقره الثانيه منه عبارته عن قوله : لا تصلّ في الدار المغصوبه.
- ٣- لفظ على متعلّق على النقض المراد من المثال الأوّل هو مجموع قوله : صلّ ولا تغضب ، وصلّ ولا تكن في مواضع التّهم.
- ٤- في الحاشيه : أنّ ما ذكره من جانب المجيب بقوله : ما يقال أنّ الصلاه ثمه عين الغضب ... الخ. محصّل المقام هو أنّ ما ذكرت في دفع المعارضه إنّما يناسب ويتّجه لو أريد بالمعارضه المذكوره من المثال الأوّل ، أعني قوله : صلّ ولا تغضب على الفقره الأولى من المثال الثاني ، أعني صلّ ولا تصلّ في الحّمّام ، فحينئذ يصح أن يقال أنّ الصلاه عين الغضب بخلاف الكون في الحّمّام ، وليس كذلك ، لأنّ المعارضه إنّما هي بين الفقرتين من المثال الثاني أعني لا تصلّ في الحّمّام ولا تصلّ في الدار المغصوبه. حاصل الكلام أنّ ما عارضناك إنّما هو فيما لو كان المنهيه عنه بنهيه التحريمي أخص مطلقا من المأمور به ، والّذي ذكرته في دفع المعارضه لو تمّ إنّما يناسب فيما لو كان المنهيه عنه أعمّ من وجه من المأمور به ، هذا هو الخلط بين المقامين.

الأولى من المثال الأول بالنسبة الى فقره الأولى من المثال الثانى.

قوله : وكما أنه يجتمع ... الخ (١).

فيه : أنه رجوع عن أول الكلام (٢) ، فإن المرجوحه بالنسبه الى الغير غير المرجوحه للغير (٣) ، وكذلك الوجوب والاستحباب ، وقد اختلطا فى هذا المقام ، ويشهد به التشبيه بالغسل والتمثيل بالأتزار ، مع أن الكلام فى الواجب النفسى والغيرى أيضا هو الكلام فيما نحن فيه ، وهو أيضا من المواضع التى أشرنا الى ورودها فى الشرع بملاحظه اعتبار الجبهه ، ولا يصح ذلك إلا بهذه الملاحظه ، مع أن الاستحباب النفسى على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت مشروط بالطهاره ، وبعد دخوله فيجب للغير ، فيختلف الزمان.

ص: ٣٤٠

١- وهو من قوله فى إجابته الوجه الثالث المذكور آنفا ص ٣١٤.

٢- أول كلام المجيب هو أن يكون الرجحان بالذات والمرجوحه بالنسبه الى الغير مثل الصلاه فى الحمام بالنسبه الى الصلاه فى البيت.

٣- أى المرجوحه بالنسبه الى الغير والمرجوحه للغير كما اختلط الغيرى مع ما للغير فى كلام المصنّف حيث عبر بلفظ المرجوحه للغير وشبهه بها الوجوب والاستحباب فى الغسل ، وظاهر التشبيه كونهما من باب واحد وان العطف تفسيرى ، هذا كما فى حاشيه. وفى أخرى ذكر أنّ هذا تعليل لقوله أنه رجوع عن أول الكلام. وحاصله أنّ كلام المجيب أولا فى المرجوحه بالنسبه الى الغير وقد رجع عنه وقال بالمرجوحه للغير ولا ريب أنّ الثانى غير الأول.

وأما على القول الآخر (١)، فالاستحباب الغيرى معناه أنه يستحب أن يكون هذا الفعل فى حال كون المكلف مغتسلا، لا أنه يستحب الغسل له، إنما أن يقال: استحباب الفعل فى حال الغسل لا يتم إلا بالغسل، وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب، فيستحب الغسل.

فالمناص هو اعتبار تعدد الجهه وإلما فلا يصح التكليف، لأن المكلف به على مذهب المجيب هو الفرد، وهو شىء واحد شخصى لا تعدد فيه أصلا.

ومن المواضع التى ذكرناها هو الصلاه فى المسجد، فإن المستحب والواجب أيضا متضادان، وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييرى، فإنه واجب من حيث كونه فردا من الكلى، ومستحب من حيث الشخص.

وما أدرى ما يقول المجيب هنا قبلا- لما ذكره فى الفرد المرجوح، اللهم إلا أن يقول: الفرد الأفضل راجح بالنسبه الى الفرد الآخر وإن كان فاقدا لذلك الرجحان، والمزيه الموجوده فى الأفضل بالنظر الى أنه أحد فردى المخير لا بالنسبه الى ذاته، فحينئذ يخرج عن المقابله.

ومنها: ما ورد فى الأخبار الكثيره وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبه والمستحبه، وكذلك الموضوعات ونحو ذلك. واضطرب فيه كلام الأصحاب فى توجيه هذا المقام، وذهب كل منهم الى صوب، والكل بعيد عن الصواب.

وأما على ما اخترناه فلا إشكال، وقد بينا ذلك فى كتاب «مناهج الأحكام» (٢).

ص: ٣٤١

١- بكون غسل الجنابه واجبا لنفسه ومستحبا لغيره.

٢- وهو كتاب للمصنف فى الفقه.

الثالث : أنّ السيّد إذا أمر عبده بخياطه ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثمّ خاطه في ذلك المكان ، فإنّنا نقطع أنّه مطيع عاص لجهتي الأمر بالخياطه والنهي عن الكون(١).

وأجيب عنه : بأنّ الظاهر في المثال المذكور إرادته تحصيل خياطه الثوب بأيّ وجه اتّفق سلّمنا ، لكنّ المتعلّق فيه مختلف ، فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه بخلاف الصلاه سلّمنا ، لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ، ودعوى حصول القطع بذلك في حيز المنع ، حيث لا نعلم إرادته الخياطه كيفما اتّفقت (٢).

وفيه (٣) : أنّ هذا الكلام بظاهره مناقض لمطلب المجيب (٤) من تعلّق الحكم بخصوصيّة الفرد ، فإنّ إرادته الخياطه بأيّ وجه اتّفق ، هو معنى كون المطلوب هو الطبيعه.

وأیضا فإنّما الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الأمر عقلا- وعدمه ، والظهور من اللفظ لا يوجب جوازه إذا كان مستحيلا عقلا ، اللهمّ إلّا أن يقال : مراد المجيب ، أنّ وجوب الخياطه توصلّي ، ولا مانع من اجتماعه مع الحرام ، وهذا معنى قوله : بأيّ وجه اتّفق.

وفيه : ما أشرنا من أنّ المحال وارد على مذهب المجيب في صورته الاجتماع ، توصلّيّا كان الواجب أو غيره. نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب ، لا أنّ الواحد يصير واجبا وحراما ، وليس مناط الاستدلال نفس الصحه بأن يتمسك بها في

ص : ٣٤٢

١- الوجه الأوّل فيما احتجّ فيه المخالف نقله في «المعالم» : ص ٢٤٧.

٢- وهذا الجواب في «المعالم» : ص ٢٤٨.

٣- جواب عن الايراد الأوّل.

٤- وهو صاحب «المعالم».

جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوضيحي ، ويقال بأنه صحيح من أجل إسقاط الحرام ، ذلك لا لجواز الاجتماع ، فلا يدلّ مطلق الصّحة على جواز الاجتماع مطلقا ، بل مناطه أنّ الامتثال العرفي للأمر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع.

وكلام المستدلّ من قوله : مطيع عاص من جهتي الأمر والنهي ، صريح في أنّ حصول الإطاعة من جهة موافقه الأمر ، لا لأنّ الحرام مسقط عن الواجب. فلا فائده في هذا الجواب (١).

وبالجملة ، فالقول باجتماع الواجب التوضيحي مع الحرام على مذهب المجيب إنّما يصحّ إذا أريد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام.

وأما على المذهب المنصور ، فيصحّ بإرادته ذلك وإرادته حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد المأمور به في بعض الأحيان أيضا.

هذا كلّ مع ما ذكرنا من أنّ وجوب الفرد من باب المقدّمه ، فيكون هو أيضا توضيحيًا ، سيما ومحلّ البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة ، وجوبه بالنسبة الى أصل الصلاة توضيحي كما ذكرنا في مقدّمه الواجب.

نعم ، قد يحصل للجزء وجوب غيري أيضا كما أشرنا في ذلك المبحث ، وبسببه يختلف الحكم.

قوله (٢) : فإنّ الكون ليس جزء من مفهوم الخياطه (٣).

فيه : أنّ إنكار كون تحريك الأصبع وإدخال الإبره في الثوب وإخراجه عنه ،

ص : ٣٤٣

---

١- وهو الجواب الذي قد ذكره بقوله : اللهم إلّا أن يقال ... الخ.

٢- جواب عن الايراد الثاني.

٣- وهذا الكلام لصاحب «المعالم» فيه ص ٢٤٨.

جزء للخياطة ، والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابره ، ولعلّه حمل الكون في كلام المستدلّ على خصوص الكون الذى هو من لوازم الجسم ، فإنّه هو الذى يمكن منع جزئيته ، كما يمكن منع ذلك في الصلاة أيضا.

ولا ريب أنّ مراد المستدلّ المنع من جميع صور الكون في هذا المكان ، أو ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدّعا.

قوله (١) : حيث لا نعلم إرادته الخياطة كيفما اتّفتت (٢).

فيه : أنّ أهل العرف قاطعون بأنّه ممثّل حينئذ ، ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهه الخياطة ، لذمّه العقلاء أشدّ الذم ، ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان ، لم يتوجّه عليه ذمّ.

نعم ، لو علم أنّ مراده الخياطة في غير هذا المكان ، وأنّ الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبه ، لكان لما ذكره وجه (٣).

وأما بمجرد عدم العلم بإرادته الخياطة كيفما اتّفتت ، فمنع الامتثال بعد ملاحظه فهم العرف ، مكابره ، ومع ذلك كلّه فذلك مناقشه في المثال. فلنمثّل بما ذكره بعض المدقّقين (٤) بأمر المولى عبده بمشى خمسين خطوه في كلّ يوم ، ونهاه عن الدخول في الحرم ، فإذا مشى المقدار المذكور الى داخل الحرم ، يكون عاصيا مطيعا من الجهتين.

ص: ٣٤٤

١- جواب عن الايراد الثالث.

٢- وهو لصاحب «المعالم» أيضا ص ٢٤٨.

٣- قال في «التوضيح» : لا يخفى أنّ هذا إنّما هو بملاحظه فهم العرف وإلّا فلا استحاله عقلا في كون المكلف مطيعا وعاصيا هنا أيضا لجهتي الأمر والنهي. كذا أفاد سلمه الله في الدرس كما قال ، انتهى.

٤- قيل إنه أراد به المدقّق الشيروانى.

احتجوا (١): بأن الأمر طلب لإيجاد الفعل ، والنهي طلب لعدمه ، فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع ، وتعدّد الجبهه غير مجد مع اتّحاد المتعلّق ، إذ الامتناع إنّما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد ، وذلك لا يندفع إلّا بتعدّد المتعلّق ، بحيث يعدّ في الواقع أمرين ، هذا مأمور به ، وذلك منهى عنه ، ومن البين أنّ التعدّد في الجبهه لا يقتضى ذلك (٢) ، والكون الحاصل في الصلاه في الدار المغصوبه شيء واحد ويمتنع أن يكون مأمورا به ومنهيا عنه ، فتعيّن بطلانها.

وأیضا ، كيف يجوز على الله تعالى أن يقول للمصلّي إذا أراد الصلاه في الدار المغصوبه : لا تركع فإذا ركعت لعاقبتك ، ويقول أيضا : اركع هذا أو غيره وإلّا لعاقبتك.

أقول : ويظهر الجواب عن ذلك بالتأمّل فيما مرّ (٣) ، ونقول هاهنا أيضا.

قوله : فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع إن أراد أنّ الأمر بالصلاه من حيث إنّّه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب ، والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون الحاصل في الصلاه ممتنع الاجتماع ، فهو كما ذكره ، لكن الأمر والنهي لم يردا إلّا مطلقين.

والحاصل ، أنّ جهتي الأمر والنهي هنا تقيديتان لا تعليليتان (٤) كما أشار إليه

ص: ٣٤٥

- 
- ١- القائلون بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ومنهم صاحب «المعالم».
  - ٢- وهذا الكلام إلى هنا في «المعالم» ص ٢٤٧ وما بعده أيضا له ولكن بتصرّف من المصنّف.
  - ٣- وهو تعلق الأمر والنهي في طبيعه لا بالفرد فلا قبح من طرف الأمر.
  - ٤- قال في الحاشيه : قيل : إنّ المراد من التقيديّه ما كان أكثرا للموضوع ومنوعا لمتعلّق الحكم بجعل الجبهه قيدا فيه ، مثل أكرم العالم فلا تكرم الفاسق ، فإذا اجتمع العنوانان في محل واحد مثل زيد العالم الفاسق كانت الجبهه تقيديّه. والمراد من التعليليه ما كان علّه للحكم في موضوعه الواحد الشخصى ، مثل أكرم زيدا لأنّه عالم ولا تكرمه لأنّه فاسق. والحاصل ، أنّ مرجع كون الأمر والنهي تقيديتين الى تعلق الأحكام بالطبائع ، ومرجع كونها تعليليتين الى تعلقها بالأفراد ، ففي الأخير يمتنع اجتماع الأمر والنهي لأنّه أمرى دون الأوّل لأنّه أمر مأمورى.

بعض المحققين (١)، وما ذكره من عدم إجداء تعدد الجبهه ، ممنوع.

قوله (٢): بحيث يعدّ في الواقع أمرين.

إن أراد بذلك لزوم تعددهما في الحسّ ، ففيه منع ظاهر.

وإن أراد مطلق التعدد ، فلا ريب أنّهما متعددان ، ولم ينتف إحدى الحقيقيتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد ، ولم يصيرا شيئا ثالثا أيضا ، بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحسّ في الخارج ، وذلك كاف في اختلاف المورد ، وقد عرفت ورودها في الشرع في غايه الكثره ، فإنّ الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابه والجمعه ، يجوز ترك هذا الغسل له من حيث إنّ جمعه ، ولا يجوز تركه من حيث إنّ جنابه ، ولا تعدد في الخارج في نظر الحسّ مطلقا.

وكذلك المكروهات وغيرها ممّا مرّ.

ص: ٣٤٦

١- وهو سلطان العلماء في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٢ ولربما من المناسب ذكره ما أفاده المحقق الداماد حيث قال في كتابه «السبع والشداد» ص ٦٨: إنّ الوجوب والحرمة من الأمور المتضادّه والحيثيات المتقابلة بالذات ، فلا يصح اجتماعهما في ذات فعل واحد بالشخص كهذا الكون في هذا المكان بحيثيتين تعليليتين لكونه جزءا من الصلاه المأمور بها ، وكونه تصرّفا عدوانيا في الدار المغصوبه ، بل لا بدّ من اختلاف حيثيتين تقيديتين يجعل أولًا نفس ذلك الكون الشخصى الموصوف بالوجوب والحرمة كونين ثمّ يعرض الوجوب الحرمة لهما من تلقاء الاستناد إلى تينك الحيثيتين التقيديتين. انتهى.

٢- في «المعالم»: ص ٢٤٧.



قوله : وأيضاً كيف يجوز ... الخ.

قد عرفت أنّ الشارع لا يقول له : لا تركع ، ولا : اركع هذا ، أو غيره ، بل يقول : لا تغضب. ويقول : اركع ، ولا يقول : اركع هذا الركوع ، لما مرّ أنّ التخيير اللّازم باعتبار وجوب المقدّمه إنّما هو بالنسبه الى الأفراد المباحه.

نعم ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا. والتكليف (١) الباقي في حال الفعل على تسليم تعلّقه حال الفعل إنّما هو بإتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصيّه وبشرطها ، فلا يرد أنّه يستلزم مطلوبيه الفرد الخاص.

فإن قلت : إنّ الحكيم العالم بعواقب الامور ، المحيط بجميع أفراد المأمور به ، كيف يخفى عليه هذا الفرد ، فإذا كان عالماً به فمقتضى الحكمه أنّه لا يريد به ، فلا يكون من أفراد المأمور به ، فيكون باطلاً.

قلت : لعلّ هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا (٢) من كون دلالة الواجب على مقدّماته تبعيًّا ومن باب الإشاره ، وإنّ محاورات الشّارع على طبق محاورات العرف ، والمعتبر في الدّلاله هو المقصود من اللفظ ، وهو استدراك حسن.

ص: ٣٤٧

١- جواب عن سؤال مقدّر ، تقديره أنّ التكليف الباقي بالفعل بعد الشروع فيه على القول ببقائه بعد الشروع الى الفراغ عنه ، وعدم سقوطه بمجرد الشروع يستلزم مطلوبيه هذه الصلاه بخصوصها المنهى عنها ، فعاد المحذور. وملخص الجواب أنّ التكليف الباقي بعد الشروع في هذه الصلاه إنّما هو باتمام مطلق الصلاه المأمور بها لا إنّ ينقلب التكليف بهذه الصلاه بقيد الخصوصيه ، هذا كما في الحاشيه.

٢- ذكرناه في بحث المقدمه من أنّ دلالة الأمر بالشىء على وجوب مقدماته تبعيّه من باب الاشاره ، ومعناه أنّ وجوب المقدمات ليس مراداً من الخطاب ، والدلاله عليه ليست مقصوده ، بل هو لازم للمراد منه باللزوم العقلي الذى يحكم به العقل بملاحظه الخطاب وشىء آخر من القضايا العقلية.

لكننا نجيب عنه : بأنّ المأمور به إيجاب الطبيعه لا الفرد.

ولا نقول نحن : إنّ هذا الفرد ممّا أمر به الشارع ، وإيجاد الطبيعه لا يستلزم خصوصيّة هذا الفرد.

فإن قلت : نعم ، لكن لما رخص الشارع فى إيجاد الطبيعه مطلقا وأمرنا بإيجادها فى ضمن الأفراد من باب المقدمه ، فلا بدّ أن يكون إيجادها فى ضمن هذا الفرد مستثنى من الإيجادات.

قلت كاشفا للحجاب عن وجه المطلوب ورافعا للنقاب عن السرّ المحجوب : إنّ لا استحاله فى أن يقول الحكيم : هذه الطبيعه مطلوبى ولا- أراضى بإيجادها فى ضمن هذا الفرد أيضا ، ولكن لو عصيتنى وأوجدتها فيه ؛ لعاقبتك لما خالفتنى فى كيفيته الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبى ، لأنّ ذلك الأمر المنهى عنه شىء خارج عن العباده.

فهذا معنى مطلوبية الطبيعه الحاصله فى ضمن هذا الفرد ، لا أنّها مطلوبه مع كونها فى ضمن الفرد ، فقد أسفر الصّبح وارتفع الظلام ، فإلى كم قلت وقلت.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الإشكال فى تيّه التقرب ، لأنّ قصد التقرب إنّما هو فى الإتيان بالطبيعه لا بشرط ، الحاصله فى ضمن هذا الفرد ، لا بإتيانه فى ضمن هذا الفرد الخاصّ المنهى عنه (1).

ثم إنّ هاهنا تنبيهين :

الأول : أنّ مقتضى عدم جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد ، عدم إمكان كون الشىء الواحد مطلوبا ومبغوضا.

ص : ٣٤٨

---

١- وقد ردّ على هذه المقاله بعد أن أظهر التعجّب من ذكرها المحقّق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ٧٦.

وأما اقتضاء ذلك تخصيص الأمر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس ، فكلاً (١) ، فإن قول الشارع : صل ، مطلق ، والأمر يقتضى الإجزاء فى ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما مرّ.

وقوله : لا تغضب ، أيضا مطلق يقتضى حرمه كل ما صدق عليه أنه غضب ، والقاعده المبحوث عنها (٢) بعد استقرارها على عدم الجواز ، لا- يقتضى إلما لزوم إرجاع أحد العامين الى الآخر ، فما وجه تخصيص الأمر والقول بالبطلان كما اختاروه ، بل لنا أن نقول : الغضب حرام ، إلما إذا كان كونا من أكوان الصلاه ، كما نقول : الصلاه واجبه ، إلما إذا كانت محصّله للغضب.

ولذلك ذهب بعض المتأخرين (٣) الى الصحه مع القول بعدم جواز الاجتماع فى أصل المسأله ، ويؤيده (٤) بعض الأخبار الداله على أن للناس من الأرض حقاً فى الصلاه (٥) ، فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات الخارجيه.

وقد ذكروا فى وجه ترجيح النهى وجوها.

### وجوه فى وجه ترجيح النهى

ص : ٣٤٩

- ١- هذا الردع إشاره الى أنه ليس كذلك.
- ٢- وهى قاعده قبح اجتماع الأمر والنهى.
- ٣- لأجل كون الأمر مخصّصاً لعموم النهى ، ذهب بعض المتأخرين الى القول بصحه الصلاه مثلا إذا أوقعها المكلف فى الدار الغصبى مع قوله جواز اجتماع الأمر والنهى. وقيل : أنّ هذا البعض هو الملا محمد هادى بن محمد صالح المازندرانى وقيل : هو صاحب «الوافيه» على ما فى بعض الحواشى. راجع «الوافيه» : ص ٩٧.
- ٤- أى ويؤيد قول بعض المتأخرين.
- ٥- ومثل قوله تعالى : (إِنَّ الْأَرْضَ لِلَّهِ) الأعراف ١٢٨ ، وما ورد من أنّ الأرض مهر لفاطمه الزهراء عليها صلوات الله وسلامه. «كشف الغمّه» : ١ / ٤٧٢ ، «المختصر» : ص ١٣٣.

منها : أن دفع المفسده أهم من جلب المنفعه.

وهو مطلقا ممنوع ، إذ في ترك الواجب أيضا مفسده إذا تعين.

ومنها : أن النهي أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الأفراد ، بخلاف الأمر ، وقد مرّ ما يضعفه في مبحث تكرار النهي (١).

ومنها : ما يقال إن الاستقراء يقتضى ترجيح محتمل الحرمة على محتمل الوجوب ، كحرمة العباده في أيام الاستظهار والتجنب عن الإناءين المشبهين ، ونحو ذلك.

وفيه : أنه لم يظهر أن هذا الحكم في أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب ، بل لعله كان لدليل آخر ، مع أن الحرمة في الإناءين مقطوع بها بخلافه هنا ، بل يمكن القلب بأن الاجتناب عن النجاسة واجب ، وترك الوضوء حرام ، مع أن ذلك الاستقراء على فرض ثبوته ، لم يثبت حجّيته مع معارضته بأصل البراءة.

وكذلك ما دلّ من الأخبار على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دلّ على أصل الإباحه (٢) فيما تعارض فيه النّصان.

ص : ٣٥٠

١- وهو المنع عن دلاله التكرار وترك جميع الأفراد في جميع الأوقات ، بل القدر المسلّم هو استلزامه انتفاء جميع الأفراد في الجملة وفي زمان يمكن فعله فيه ، وأما استلزامه لترك الجميع في الأوقات والأزمان فلا.

٢- قال في الحاشيه : الأنسب بما نحن فيه أن يقول تغليب الحرام على الواجب ، إذ الكلام في محتمل الحرمة مع الوجوب لا في محتمل الحرمة مع الإباحه. واعلم أن ما دلّ على تغليب الحرام على الإباحه أمور أحدها : الكتاب منه قوله تعالى : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ). نظرا الى أن المشتهه بالحرام معرض للتهلكه. ثانيها : السنه منها قوله : لا تجمعوا في النكاح على الشبهه ، وقفوا عند الشبهه. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه. ثالثها : العقل لحكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل. ألا ترى أن العقلاء يحترزون فيما لو أخبرهم صبي بوجود السبع على طريقهم. وما دلّ على الإباحه أيضا أمور الأول : الكتاب منه قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا). وقوله تعالى : (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا). والثاني : السنه منها قوله عليه السلام : أيما امرئ ركب أمرا بجهاله فلا شيء عليه. وقوله عليه السلام : كل شيء فيه حرام وحلال فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه. الثالث : الاجماع المنقول في كلمات جماعه. الرابع : العقل لأنه حاكم بيقح العقاب بلا بيان حكما قطعيا.

وبالجملة ، فلا بدّ من مرجّح يطمئنّ إليه النفس ، ثمّ الحكم على مقتضاه بالصّحّه أو البطلان.

الثانى : أنّ ما عنون به القانون ، هو الكلام فى شىء ذى جهتين يمكن انفكاك كلّ منهما عن الآخر.

وأما ما يمكن الانفكاك عن أحدهما دون الآخر ، كقوله : صلّ ولا تصلّ فى الدّار المغصوبه ، فقد مرّت الإشاره الى جواز الاجتماع فيه عقلا ولغه وإن فهم العرف خلافه ، وسيجىء الكلام فيه.

### فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين و الأقوال فيه

وأما ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه أقوال:

الأول : إنّه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولا معصيه فى الخروج.

والثانى : إنّه عاص لكن لم يتعلّق به النهى عن الخروج.

والثالث : إنّه مأمور به ومنهى عنه أيضا ، ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما ، وهو مذهب أبى هاشم (١) وأكثر أفاضل متأخرينا (٢) ، بل هو ظاهر الفقهاء وهو

ص: ٣٥١

---

١- راجع «مفتاح الكرامه» كتاب الصلاه ٣ / ٣٤٥.

٢- فى «الفصول» حكى عن القاضى وعزى ذلك أيضا إلى جماعه من أصحابنا.

وهو الأقرب (١)، فإنهما دليلان يجب إعمالهما ، ولا موجب للجمع والتقييد ، إذ الموجب إمّا فهم العرف كما فى العام والخاص المطلقين على ما أشرنا اليه وسنبيّنه ، أو العقل كما لو دخل فى دار الغير سهوا ، فإنّ الأمر بالخروج والنهى عنه موجب لتكليف ما لا يطاق ، فهو مأمور بالخروج لا غير .

وأما فيما نحن فيه ، فإنّه وإن كان يلزم تكليف ما لا يطاق أيضا ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار المكلف ، كما يظهر من الفقهاء فى كون المستطيع مكلفا بالحجّ إذا أخره اختيارا وإن فات استطاعته .

لا يقال : إنّ الخروج أخصّ من الغضب مطلقا (٢) ، وفهم العرف يقتضى الجمع بين العام والخاصّ إذا كانا مطلقين .

لأنّنا نقول : إنّ الخروج ليس مورد الأمر من حيث هو خروج ، بل لأنّه تخلّص عن الغضب ، كما أنّ الكون فى الدار المغصوبه ليس حراما إلّا من جهه أنّه غضب ، والنسبه بين الخروج والغضب عموم من وجه .

والظاهر أنّ ذلك الأمر إنّما استفيد من جهه كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب ، ومقدمه الترك أعمّ من الخروج . وإن انحصر أفراده فى الخروج بحسب العاده ، فإنّ الظاهر أنّ العامّ الذى أفراده الموجوده فى الخارج منحصره فى الفرد

ص : ٣٥٢

---

١- أى القول الثالث الذى هو مذهب أبى هاشم وغيره هو الأقرب الى الصواب من القولين الأوّلين .

٢- إذ لا يخفى عليك أنّ هذا خلاف العام والخاص المطلقين فى مثل صلّ ولا تصلّ فى الدار المغصوبه ، فإنّ المنهى عنه هنا أخصّ من المأمور به مطلقا ، ومقتضاه تقديم النهى على الأمر وتخصيص الأمر به ، والأمر فيما نحن فيه على العكس ، فظهر أنّ هذا لو تمّ فإنّه لا يتم به القول الأوّل من الأقوال الثلاثة .

بحسب العادة ، بل فى نفس الأمر أيضا لا- يخرج عن كونه عاميا فى باب التعارض. فلو فرض ورود الأمر بالخروج أيضا بالخصوص ، فالظاهر أنه من جهة أنه الفرد الغالب الوجود لإمكان التخلص بوجه آخر ، إما بأن يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره ، أو غير ذلك.

فليضبط ذلك فإنه فائده جليله لم أفف على تصريح بها فى كلامهم.

وأما القول الأول ، فاختره ابن الحاجب وموافقوه (١) ، مستدلين بأنه إذا تعين الخروج ، للأمر دون النهى بدليل يدل عليه ، فالقطع بنفى المعصية عنه إذا خرج بما هو شرطه من السرعة ، وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا ، إذ لا معصية بإيقاع الأمور به الذى لا نهى عنه.

وفيه : ما عرفت أنه لا وجه لتخصيص النهى بذلك الأمر ، فالنهي باق بحاله ويلزمه حصول المعصية أيضا.

وأما القول الثانى (٢) ، فاختره فخر الدين الرازى (٣) وقال : إن حكم المعصية

ص: ٣٥٣

- ١- القول الأول هو القول بأنه مأمور بالخروج وليس منهيًا عنه ولا معصية فى الخروج. والمراد من موافقيه هو العضدى وغيره.
- ٢- والقول الثانى هو القول بأنه عاص لم يتعلّق به النهى عن الخروج ، ودليله استصحاب حكم المعصية عليه مع إيجابه الخروج.
- ٣- محمّد بن عمر ابو عبد الله فخر الدين الرازى (٥٤٤ - ٦٠٦ هـ) من كبار أئمة المتكلمين الاشاعره من الشافعيه ومع غزاره علمه فى الكلام كان يقول : من لزم مذهب العجائز كان هو الفائز. له مصنفات كثيره فى علوم مختلفه منها : «المحصل فى علم الاصول» وهو من عيون مراجع أصول الفقه ، وهو مختصر مستمد من كتابين لا يكاد مؤلفه يخرج عنهما غالبا احدهما «المستصفى» للغزالي والآخر «المعتمد» لأبى الحسين البصرى. وقد اعتنى جماعه من دارسى كتاب «المحصل» هذا فاخصره البيضاوى فى كتابه «منهاج الوصول الى علم الاصول» وقيل انّ الصحيح هو انّ البيضاوى لم يأخذ كتابه «المنهاج» هذا من «المحصل» مباشرة وإنما اخذه من كتاب «الحاصل» لتاج الدين الأرموى الذى هو مختصر من «المحصل». ومن مصنفاته أيضا «المعالم فى أصول الفقه» وعليه بعض الشروح.

عليه مستصحب مع إيجابه الخروج (١).

وفيه : أنه لا معنى للمعصية إلّا في ترك المأمور به أو فعل المنهَى عنه ، فإذا لا نهى ، فلا معصيه ، مع أنّ النهى أيضا مستصحب ، ولا وجه لتخصيصه كما مرّ.

ثم يمكن أن يقال على أصولنا (٢) : أنّ النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي ، إذ مبني ما اخترناه من اجتماع الأمر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على استحقاق العقاب ، لا طلبا للترك في نفس الأمر ، مع علم الأمر بأنه لا يمكن حصوله مع امتثال الأمر.

ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج.

وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد.

ص: ٣٥٤

---

١- وعزاه في «الفصول» : ص ١٣٨ إليه أيضا.

٢- معاصر العدلية من كون التكليف الشرعيه تابعه للمصالح الخفيه كاشفه عنها كما في أوامر الطبيب للمريض ، لا خاليه عنها بالمرّه وكانت جعليه صرفه.



اشاره

اختلف الأصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات و المعاملات على أقوال.

مقدمات

اشاره

وتحقيق المقام يستدعي رسم مقدمات :

الأولى : المراد بالعبادات و المعاملات هنا

المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحّتها الى التّيه.

وبعبارة أخرى ؛ ما لم يعلم انحصار المصلحة فيها في شيء ، سواء لم يعلم المصلحة فيها أصلا ، أو علمت في الجملة ، واحتياجها الى التّيه وهو قصد الامتثال والتقرب ، من جهه ذلك. فإنّ امتثال الأمر لا يحصل إلّا بقصد إطاعته في العرف و العاده ، و الموافقه الاتفاقية لا تكفي.

نعم ، لو علم انحصار المصلحة في شيء خاصّ ، فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقه الاتفاقية الإتيان بالفعل ثانيا ، لا أنّ ذلك هو نفس الامتثال.

والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك ، أي ما لا يحتاج صحّتها الى التّيه ، سواء كان من الوجبات كغسل الثياب والأواني ، أو من العقود أو الإيقاعات ، فإنّ المصالح فيها واضحة لا- يتوقّف حصولها على قصد الامتثال ، وإن لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في إتيانها وإتيان المعاملات على الطريق المحرّم ، ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب ، أو بإجبار غيره عليه أو بحصوله من مسلم دون اطلاعه بإعادة الغسل ، وكذلك ترتّب الآثار على الأفعال

المحرّمه فى المعاملات كترتب المهر والإرث والولد لمن دخل بزوجه فى حال الحيض ، وغير ذلك.

### الثانيه : الأصل فى العبادات و المعاملات هو الفساد

الأصل (١) فى العبادات والمعاملات هو الفساد ، لأن الأحكام الشرعيه كلها توقيفيه ، ومنها الصّحّه ، والأصل عدمها ، وعدمها يكفى فى ثبوت الفساد ، وإن كان هو أيضا من الأحكام الشرعيّه ، لأنّ عدم الدليل دليل على العدم.

وأما استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصّحّه (٢) وأصالة الجواز فى المعاملات ،

ص: ٣٥٦

١- والمراد من الأصل هنا هو الاستصحاب الذى هو أحد معانيه الأربعة المتداوله على ألسنتهم ، والمعنى أنّ مطلق الأحكام طلبيه كانت أو وضعيه كلها توقيفيه لا بد أن تتلقى من الشارع ، فما لم يدلّ دليل على ثبوتها ، الأصل عدمها ، لأنّ العدم السابق الأزلى مستصحب الى ان يتلقى من الشارع ما يثبت به تلك الحوادث ، بل كلّما كان من موضوعات الأحكام وكان من قبيل العبادات كالصلاه والغسل ونحوهما فهو أيضا كنفس الأحكام ، فإنّها حقائق محدثه من الشارع لا يعلمها إلّا هو ، فلا بد أن يكون تعيينها من الشارع. نعم مما كان من قبيل المعاملات فيرجع فيه الى العرف واللّغه وأهل الخبره كالبيع والأرش ونحوهما. فإذا عرفت حال مطلق الأحكام ظهر لك الحال فى الصّحه والفساد لكونها أيضا من الأحكام الوضعيه ، وتحقيق معانها فى المقدمه الرابعه.

٢- هذا دفع لما يمكن أن يقال إنّ القول بأنّ الأصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد ، منقوض باستدلال بعض الفقهاء بأصالة الصّحه وأصالة الجواز فى المعاملات. ويمكن لك مراجعه الفائده الخامسه عشره «فى النهى عن المعاملات» من «الفوائد الحائريّه» : ص ١٧٣.

فالظاهر أنّ مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعدة (١)، وإن كان مراده غير ذلك فهو سهو، إلّا أن يراد به أصاله جواز إعطاء ماله بغيره وأخذ مال غيره مثلاً لأنّ الناس مسلّطون على أموالهم (٢)، ولكنّ ذلك لا يفيد الصحه الشرعيه بمعنى اللزوم وترتب الآثار.

وما يقال: إنّ الأصل في معاملات المسلمين الصحه (٣) فهو معنى آخر.

والمراد به إنّ ما تحقّق صحّحه عن فاسده في نفس الأمر ولم يعلم أنّ ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح أو الفاسد، فيحمل على الصحيح إذا صدر من مسلم، لا بمعنى أنّ صحه أصل المعامله تثبت بمجرد فعل المسلم. فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرّم والمحلّل، يحمل على المحلّل إذا صدر عن مسلم، لا أنّ الأصل في الذّبح أن يكون صحيحاً، بل الأصل عدم التذكيه والحرمه حتّى تثبت التذكيه الصحّحه، وصدوره عن المسلم قائم مقام ثبوت التذكيه الصحّحه في نفس الأمر، وهذا الأصل إجماعى مدلول عليه بالأدله المتينه القويمه، مصرّح به في الأخبار الكثيره.

### الثالثه: محلّ النزاع في هذا الأصل المذكور

محلّ النزاع في هذا الأصل، ما تعلّق النهى بشيء بعد ما ورد عن الشارع له جهه صحه ثمّ ورد النهى عن بعض أفراده أو خوطب به عامّه المكلفين ثمّ استثنى عنه

ص: ٣٥٧

- ١- أي القاعدة المستنبطه من العقل أو النقل كما قالوا إنّ قاعده ولايه الحاكم على الصغير تقتضى جواز نكاحه وطلاقه للحاكم.
- ٢- «البحار»: ٢ / ٢٧٢ باب ٣٣ من أبواب العلم ح ٧.
- ٣- وهذا دفع على قوله: الأصل من العبادات والمعاملات هو الفساد.

بعضهم ، فمثل الإمساك ثلاثه أيام ، والقمار ونحو ذلك ليس من محلّ النزاع فى شىء ، إذ الكلام والنزاع فى دلاله النهى على الفساد وعدمه ، وما ذكر فاسد بالأصل ، لأنّ الأصل عدم الصحّه ، وأما الفساد فبدلّ عليه عدم الدليل .

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ ما تقدّم من اجتماع الأمر والنهى فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه عموم من وجه ، سواء اتّحدا فى الوجود أم لا (١) ، أيضا خارج عن هذا الأصل ، ولذا أفردّه القوم وأفردناه بالذّكر .

وبالجمله ، النزاع فى هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهى عنه ، أو المأمور والمنهى عموم وخصوص مطلقا .

ثمّ اعلم أنّ النهى المتعلّق بكلّ واحد من العبادات والمعاملات إمّا يتعلّق به لنفسه أو لجزئه أو لشرطه أو لوصفه الدّاخل أو لوصفه الخارج أو لشىء مفارق له متّحد معه فى الوجود أو لشىء مفارق غير متّحد فى الوجود .

والمراد بالمتعلّق به لنفسه ، أن يكون المنهى عنه طبيعه تلك العباده أو المعامله ، مع قطع النظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف كالزّمان والمكان وغير ذلك .

مثاله النهى عن صلاه الحائض وصومها ونحو ذلك .

لا يقال (٢) : أنّ النهى هنا تعلّق بالصلاه باعتبار وقوعها حال الحيض ، فالمنهى

ص : ٣٥٨

١- اتّحدا فى الوجود أم لا- ، فالأول : نحو صلّ ولا تغصب إذا وقعت الصلاه فى الدار المغصوبه ، لأنّ الكون فيها عين الغصب والصلاه فيتحدان . والثانى : نحو صلّ ولا تنظر الى الأجنبيّه إذا وقعت الصلاه فى حاله النظر الى الأجنبيّه ، لأنّ النظر إليها غير الصلاه فلا يتحدان .

٢- رد على الفاضل الخوانسارى فى تعليقات «شرح العضدى» ويؤيده ما قيل ، ومن الشيروانى فى بحث إفاده النهى للتكرار بعنوان قول المصنّف أى صاحب «المعالم» .

عنه هو الصلاة الكائنه في حال الحيض ، فالنهي إنّما تعلق بها لوصفها.

ويؤيده (1) ما قيل : إنّ مفهوم الصيغه إنّما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها. فقولنا : زيد أعلم من عمرو في الهيئه ، و : عمرو أعلم من زيد في الطب ، معناه أنّ علم الهيئه في زيد أكثر من عمرو ، وعلم الطب في عمرو أكثر من زيد.

وبذلك يندفع ما أورد على قولهم : إنّ صيغه التفضيل تقتضى الزيادة في أصل الفعل ، مع قطع النظر عن الأفراد من أنّه يلزم أن يرجع العقل عمّا فهمه أولاً في مثل ذلك المثال (2) ، فيكون معنى قولنا : لا تصلّ الحائض ، أنّ الصلاة الحاصله في حال الحيض منهي عنها ، فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرًا في مثل المثالين المتقدمين (3). لأننا نقول : إنّ الحيض من مشخّصات الموضوع لا المحمول (4) ، وما ذكر في التأييد من جعل القيود من متعلقات المادة ، ممنوع.

سَلّمنا عدم كونه قيذا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبه الحكميه (5).

فإن سلّمنا كون القضية عرفيه عامه (6) بأن يكون المراد : الحائض منهيّه عن الصلاة ما دامت حائضا ، فليس معناها أنّها منهيّه عن الصلاة الكائنه في حال

ص: ٣٥٩

١- ويؤيد الإيراد المذكور بقوله : لا يقال ... الخ.

٢- أى مثال زيد أعلم من عمرو في الهيئه وعمرو أعلم من زيد في الطب.

٣- الامساك ثلاثه أيام والقمار.

٤- والمراد من الموضوع هو المنهي ، والمحمول هو المنهي عنه ، والمعنى أنّ الحائض حال كونها حائض منهيّه عن نفس الصلاة ، لا إنّ الصلاة الحاصله في حال الحيض منهيّه عنها.

٥- لا يخفى أنّ المعنى بأنّ حكم حرمة الصلاة على الحائض إنّما هو في حال الحيض.

٦- كون قضيه النهي أعنى لا- تصلّ الحائض عرفيه عامه وهى ما حكم فيها بدوام النسبه ما دام الوصف العنوانى ثابتا لذات الموضوع.

الحيض ، بل المراد أنّها منهيّة في حال الحيض عن الصلاة.

والحاصل ، أنّ المنهيّ عنه لنفسه إنّما هو بعد ملاحظه حال المكلف لا مطلقا ، فالظاهر مكلف بالصلاة ، والحائض منهيّة عنها.

وأما ما وقع التّهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظه حال المكلف أيضا كالإمساك ثلاثه أيّام فيما هو في صورته العباده ، والرّنا والقمار فيما هو في صورته المعامله ، فهو خارج عن محلّ النزاع كما ذكرنا.

وأما المعامله المنهيّ عنها لنفسها ، فمثل نكاح الخامسة لمن عنده أربع ، وبيع العبد والسفيه ، ونحو ذلك ، ويظهر وجهه ممّا تقدم في صلاة الحائض.

وأما المنهيّ عنه لجزئه فكالتّهي عن قراءه العزائم في الصلاة ، وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأنّ البيع هو نفس الإيجاب والقبول الناقلين للملك.

وأما على القول الآخر فالأمثله كثيره (١) واضحه.

والّتهي عن الجزء أيضا يحتمل أن يكون لنفسه أو لجزئه أو لشرطه ، الى آخر الاحتمالات ، ويظهر حكمها بملاحظه أحكام أصل الأقسام ، وكذلك الشّروط.

وأما المنهيّ عنه لشرطه ، فإنّما بأن يكون لفقدان الشرط كالصلاه بلا طهاره وبيع الملاقيح (٢) ، فإنّ القدره على التسليم حال البيع شرطه ، وهو مفقود فيه.

ص: ٣٦٠

١- ولعلّ المراد من القول الآخر هو كون البيع عباره عن نقل الملك من مالك الى آخر بعوض معلوم ، ومن الأمثله على هذا القول ما إذا كان المبيع الذى هو جزء البيع خمرا أو خنزيرا أو دما أو أبوال ما لا يؤكل لحمه وأمثال ذلك.

٢- جمع الملقحه أو الملقوح عباره عما فى بطون الامهات من الأولاد ، فإذا قيل لا تبع الملاقيح يكون البيع منهيّا عنه لشرطه إذ من شرائطه القدره على تسليمه وقت البيع وهو هنا مفقود ، وكذلك إذا قيل لا تبع المضامين أى ما فى أصلاب الفحول.

أو لكون الشرط منهيًا عنه لوصفه اللّازم أو المفارق أو غير ذلك من الاحتمالات مثل كون السّاتر غضبا في الصلاة ، والوضوء بالماء المتغيّر للصلاة ، وكالنهى عن الذّبح بغير الحديد في غير الضّروره.

وأما المنهيّ عنه لوصفه الدّاخل - ويقال له الوصف اللّازم - كالجهر والإخفات للقراء ، فإنّها لا تنفكّ عن أحدهما ، فالنهى عن كلّ منهما نهى عن الوصف اللّازم ، والنهى عن صوم يوم النّحر ، فكون الصوم في يوم النّحر من أوصافه اللّازمه ، وكبيع الحصاه (١) وهو أن يقول : بعثك ثوبا من هذه الأثواب ، والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاه إذا رميت ، فإنّ النهى عن ذلك البيع ، لوصفه الذى هو كون تعيين المبيع فيه بهذا التّهج ، وكالنهى عن ذبح الذمى (٢) ، وكالبيع المشتمل على الرّبا (٣).

وأما المنهيّ عنه لوصفه الخارج ؛ فهو مثل قوله : لا تصلّ في الدّار المغصوبه ، فإنّ كون الصلاة في الدّار الغصبيّه وصف خارج عن حقيقه الصلاة وليس من مقوماتها ومميّزاتها.

نعم ، كونها في هذه الدّار من أحد مقوماتها كالدار الأخرى والمكان الآخر ، لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غضبا ، لا مدخليّه له في ذلك.

والظاهر أنّ قوله : لا- تصلّ متكتفا ، أيضا مثل ذلك إذا لم يعلم قبل النهى اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من الشارع وجودا ولا عدما ، فهو نهى عن وصف خارج

ص : ٣٤١

١- كأن يقول بعثك من السّلع ما تقع حصاتك عليه إذا رميت بها ، وهو بيع كان في الجاهليّه.

٢- كقوله عليه السلام : لا يذبح ضحاياك اليهود والنصارى ولا يذبحها إلّا المسلم. «الوسائل» : ٢٤ / ٥٨. وكقوله عليه السلام : لا تأكل ذبيحته ولا تشتر منه. «الوسائل» : ٢٤ / ٥٢.

٣- كقوله عليه السلام : لا يكون الرّبا إلّا فيما يكال أو يوزن. «الوسائل» : ١٨ / ١٣٣.

أيضا ، وكالتَّهْي عن ذبح مال الغير ، وبيع العنب ليعمل خمرا ، وبيع تلقى الرِّكبان (١).

وأما المنهَى عنه لشيء مفارق أتحد معه في الوجود ، فكقول الشَّارع : صلِّ ولا تغصب ، والتَّهْي عن المكالمه مع الأجنبيه وإجراء صيغه البيع معها على القول بكون المعاطاه بيعا ، وكالبيع وقت النداء إن قلنا بأنَّ التَّهْي إتْما هو عن تفويت الجمعه وإلَّا فهو من القسم الأوَّل.

وأما المنهَى عنه لشيء مفارق غير متَّحد معه في الوجود فكالتَّهْي عن النظر الى الأجنبيه حال الصلاه أو البيع ، وهذان القسمان خارجان عن محلِّ النزاع في هذه المسأله ، وذكرناهما تطفُّلا ، وقد تقدّم الكلام في الأوَّل منهما مستقصى ، وكلام القوم في تفصيل الأقسام والأمثله مغشوشه مختلطه أعرضنا عن ذكره والكلام فيه ، وإتْما استوفيناها لذلك ، وإلَّا فلا يتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتیه (٢).

#### الرابعه : اختلاف الفقهاء و المتكلمون في معنى الصَّحه و الفساد في العبادات

اختلف الفقهاء و المتكلمون في معنى الصَّحه و الفساد في العبادات ، فعند المتكلمين هو موافقه الامتثال للشريعه ، وعند الفقهاء إسقاط القضاء ، وذكروا في ثمره النزاع ما لو نذر أن يعطى من صلَّى صلاه صحيحه درهما ، فهل يبزُّ بأن أعطى من صلَّى بظنِّ الطهاره إذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الأمر؟

فعلى الأوَّل : نعم ، لأنّه موافق للشريعه ومطابق للامتثال بما أمر به الشَّارع في هذا الحال.

ص: ٣٦٢

١- يأتي في الشرح بعد صفحات خمس إن شاء الله.

٢- كما في القول بعدم دلالة النهي على الفساد مطلقا أو في غير المنهَى عنه لذاته ونحو ذلك لعدم القول بالتفصيل بينها.



وعلى الثانى : لا ، لأنه غير مسقط للقضاء ، فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء .

وما يقال (١) : إنه مسقط للقضاء بالنسبة الى هذا الأمر - أعنى الأمر بالصلاة المظنون الطهاره ، وأن الذى لا يسقط قضاؤه هو الصلاة مع يقين الطهاره - فيمكن دفعه : بأن المراد إسقاط القضاء بالنسبة الى كلِّ التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعدده ، بعضها مقدّم على بعض بحسب التمكّن والعجز ، وظنّ الطهاره ويقينها لا يؤثّران فى وحده صلاه الظهر بحسب النوع .

وقد يجاب (٢) : إن ذلك الاعتراض مبنّى على كون القضاء تابعا للأداء ، وهو باطل .

وفيه ما لا يخفى ، إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعة بظنّ الطهاره بالفرض الجديد أيضا على المعنى المصطلح ، إلّا مع فوت هذه الصلاة أيضا ، فهى مسقطه للقضاء على القولين (٣) .

والظاهر أنّ مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقينا وفى نفس الأمر ، وإلّا فالصلاه بظنّ الطهاره أيضا مسقطه للقضاء ظنّا ، فلا بدّ على مذهبهما إمّا القول باختلاف وصف الفعل بالصحّه ، وبالفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه ، فيصحّ فى آن دون آن يجعله مراعى ، فلا يوصف بالصحّه فيما لو ظنّ الطهاره ، إلّا إذا حصل اليقين ، أو بكونه

ص : ٣٦٣

١- قال فى الحاشيه : هنا اعتراض على القول فى بيان الثمره وعلى الثانى لا- لأنه غير مسقط للقضاء ، أى كيف تقول أنّه غير مسقط للقضاء ، فلا يصدق الصحيح على مذهب الفقهاء ، والحال أنّه مسقط للقضاء بالنسبه الى هذا الأمر الظاهرى مع اشتباه الحال لحصول الامتثال به ، واتيان المأمور به بذلك الأمر . ودفع الاعتراض المذكور بما ذكره المصنف بعد قوله : ويمكن دفعه .

٢- وهو للفاضل الجواد .

٣- أى على القول بتبعيه القضاء للأداء والقول بكونه بفرض جديد ، فلا يختصّ اسقاطها للقضاء على القول الأوّل فقط كما ادّعاه المجيب .

صحيحاً ويحكم عليه بالصحة الى أن ينكشف الفساد فيحكم بالفساد ، من أول الأمر.

وكلامهم في ذلك غير محرّر ، ولعلّ مرادهم هو الاحتمال الأخير (1).

ومراد المتكلمين من موافقه الشريعة هو الموافقه ولو ظنّا ، وإلّا فالتكليف في نفس الأمر إنّما هو بالصلاه مع الوضوء الثابت في نفس الأمر ، وإنّما قام الظنّ بكون هذه الصلاه هي الصلاه مع الطهاره الثابته في نفس الأمر مقام اليقين به بتجويز الشارع ، فلا منافاه بين موافقه الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء إنّما يتحقّق بفوات الأداء ، لأنّ المكلف يجوز له التعبّد بالظنّ ما دام غير متمكّن عن اليقين.

وعلى هذا ، فلا بدّ أن يكون مراد الفقهاء من القضاء هو الأعمّ من الإعاده ، فإنّ الإعاده واجبه على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلاه في الوقت أيضا ، بل بطريق أولى. فما أسقط القضاء في تعريفهم ، كناية عن عدم اختلال الأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا ، إمّا من جهه عدم حصول الامتثال ، فيجب إعادته مطلقا إن قلنا بكون القضاء تابعا للأداء أو ثبت بأمر جديد بالفعل خارج الوقت أيضا ، وفي الوقت فقط إن لم يكن كذلك.

وإمّا من جهه أمر جديد وإن حصل الامتثال ظاهرا. أو المراد من قولهم : ما أسقط القضاء ، هو ما أسقط القضاء إن فرض له قضاء ، فلا يرد النقض في عكس التعريف بصلاه العيد الصحيحه إن أريد بما أسقط القضاء في الحدّ هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ، ولا في طرده بفسادته إن أريد بما أسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وإن كان من جهه عدم مشروعيته القضاء.

### وَأَمَّا الصَّحَّةُ وَالفَسَادُ فِي الْعُقُودِ وَالْإِبْقَاعَاتِ

وَأَمَّا فِي الْعُقُودِ وَالْإِبْقَاعَاتِ ، فَهِيَ عِبَارَةٌ عَنْ تَرْتِبِ الْأَثْرِ الشَّرْعِيِّ عَلَيْهَا ، كَتَمَلُّكَ

ص: ٣٦٤

العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ، ونحو ذلك ، وقد يعرف مطلق الصحه بذلك (١) ولا بأس به ، وحينئذ فلا بد من بيان المراد من الأثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بأنه حصول الامتثال أو سقوط القضاء .

وأما البطلان ، فهو مقابل الصحه ويعلم تعريفه بالمقاييسه ، وهو مرادف للفساد ، خلافا للحنفيّه حيث يجعلون الفساد عباره عمّا كان مشروعاً بأصله دون وصفه ؛ كالباع الرّبوي ، فيصحّحونه مع إسقاط الزيادة .

والبطلان عباره عمّا لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه كبيع الملاحيح ، ومثّلوا للباطل بالصلاه في الدّار المغصوبه ، وللفساد بصوم العيد ، ووجهه غير معلوم إلّا أنّه لا مشاخّه في الاصطلاح وإن كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح .

## الأقوال في المسأله

إذا تمهّد ذلك ، فنقول : الأقوال في المسأله خمسّه

الأوّل : الدلاله على الفساد مطلقاً (٢) .

والثاني : عدمها مطلقاً ، نقله فخر الدّين عن أكثر أصحابه ، [والأوّل عن بعضهم] (٣) وهو مذهب جمهور الشافعيّه والحنابله (٤) .

ص : ٣٦٥

١- أى يعرف الصحه والفساد مطلقاً سواء كانت من العبادات أو المعاملات بترتب الأمر الشرعي .

٢- أى في العبادات والمعاملات شرعاً ولغّه «العهده» : ١ / ٢٦٠ . ويلاحظ ان هذا القول في مقابل القول الثاني والتعميم الأوّل يمتاز عن القول الثالث والثاني عن الرابع وبكلا التعميمين عن الخامس .

٣- أى نقل فخر الرازي القول الأوّل عن بعضهم انه يفسد الفساد والأكثر أنّه لا يفيدّه كما في «المحصول» : ٢ / ٤٤٥ .

٤- الدلاله على الفساد مطلقاً هو مذهبهم كما نسبه الفاضل الخوانساري في تعليقات شرح العضدي . وكذا الاصفهاني في «هدايته» : ٣ / ١٢٥ وزاد عليهم مالك وأبي حنيفه وأهل الظاهر كافه وجماعه من المتكلمين .

والثالث : الدلالة فى العبادات لا فى المعاملات مطلقا ، وهو مذهب أكثر أصحابنا (١) وبعض العامه (٢).

الرابع : الدلالة فيها شرعا لا لغه ، وهو مذهب السيد رحمه الله (٣) وابن الحاجب.

والخامس : الدلالة فى العبادات شرعا لا لغه ، وقد نسبه بعض الأصحاب (٤) الى أكثرهم ، والأقرب القول الثالث.

لنا على دلالة على الفساد فى العبادات : أن المنهى عنه ليس بمأمور به فيكون فاسدا ، إذ الصحه فى العبادات هو موافقه الأمر ، ولا يمكن ذلك إلا مع الامتثال ، وإذ لا أمر فلا امتثال.

فإن قلت : إن هذا إنما يتم لو لم يكن أمر أصلا ، ولكن الأمر موجود وهو الأمر بالعام فيكفى موافقه العمومات ، فالصلاه فى الدار المغصوبه وإن لم يكن مأمورا بها بالخصوص لكنّها مأمور بها بالعموم ، فثبت الصحه وهو موافقه الأمر ، بل وإسقاط القضاء أيضا ، لأنّ القضاء المصطلح لا يتحقق إلا مع فوات المأمور به كما مرّ الإشاره فى مبحث دلالة الأمر على الإجزاء ، فلا مانع من كونها مأمورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما أشرنا فى مسأله اجتماع الأمر والنهى.

ص : ٣٦٦

- 
- ١- كالفاضلين والعميدى والسلطان وغيرهم. وفى «المعالم» ص ٢٥٠ : وهو مختار جماعه منهم المحقق والعلامة وهو كذلك كما فى «التهذيب» : ص ١٢١ ، و «المعارج» : ص ٧٧.
  - ٢- كآبى الحسين البصرى وهو اختيار الفخر الرازى كما فى «المحصول» : ٢ / ٤٤٩.
  - ٣- كما نقل فى «المعالم» : ص ٢٥٠.
  - ٤- قيل الكاظمى.

قلت : نعم ، لا- يستحيل العقل ذلك ولا- مانع أن يقول الشارع : صلّ ، و : لا تصل في الدّار المغصوبه ، ولكن لو صلّيت فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها ، ولكنك أتيت بمطلوبي ، ولا يدلّ اللّغه أيضا على خلافه ، ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضا ، ولكنّ المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص ، بمعنى أنّ هذا الفرد من العامّ خارج عن المطلوب ، والعرف إنّما هو المحكم لا إنّ المنهَى عنه محض الصّفه دون الموصوف كما يقول الحنفيّه.

هذا في غير المنهَى عنه لنفسه (١) ، وأمّا هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح ، لأنّ التخصيص فيه بالنسبه الى المكلّفين لا التكليف ، كما أشرنا (٢).

وأما النقض بالمعاملات (٣) ، بأنّ التجاره أيضا قد تكون واجبه وقد تكون مستحبّه ، ولا أقلّ من الإباحه ، ولا ريب في تضادّ الأحكام ، فلا بدّ فيه من التخصيص أيضا.

ففيه : أنّ منافاه الوجوب والاستحباب للتحريم لا- تنافي صحّه المعاملات بمعنى ترتّب الأثر ، فالتجاره بالنسبه الى الوجوب والاستحباب من العبادات أو بطلانها من هذه الحيثيه ، بمعنى عدم الثواب (٤) أو حصول العقاب لا ينافي صحّتها من جهه ترتّب الأثر ، وكذلك الكلام في الإباحه ، فإنّ منافاه التحريم معها لا تنافي ترتّب

ص: ٣٦٧

---

١- مثل صلاه الحائض والذي جعله المصنف من المنهَى عنه لنفسه على ما مرّ وغيره مثل ، لا تصل في الدار المغصوبه ، فإنّ النهى فيه إنّما هو للنهى عن الوصف الخارج كما مرّ سابقا.

٢- في أقسام المنهَى عنه على ما مرّ.

٣- هذا النقض من المدقّق الشيروانى وقيل من الشيرازى كما في الحاشيه.

٤- كما في النهى التنزيهى.

الأثر عليها ، وسيجيء تمام الكلام.

## عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات

وأما عدم الدلالة على الفساد فى المعاملات فلأن مدلول النهى إنما هو التحريم ، وهو لا ينافى الصحه بمعنى ترتب الأثر كما لا يخفى ، فيصح أن يقال : لا تبع بيع التلقى (١) ، ولا بيع الملاقيح ، ونحو ذلك ، ولكنك لو بعت لعصيت ، ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري .

وما يقال : من أن التصريح بذلك قرينه للمجاز ، وأن الظاهر عن النهى ليس بمراد .

ففيه : أن القرينه دافعه للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضه له كما فى (يرمى) بالنسبه الى الأسد ، ولا مناقضه هنا ولا مدافعه كما لا يخفى ، فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالتة من جانب الشرع أيضا كما سيجيء .

وأما اللغه والعرف فكذلك أيضا ، لعدم دلالتة على الفساد بأحد من الدلالات. أما الأولان فظاهر ، وأما الالتزام فلعدم اللزوم .

وقد يفصل (٢) : بأن ما كان مقتضى الصحه فيه من المعاملات منحصرًا فيما

ص: ٣٦٨

١- الظاهر ان يقول لا تشتري بالتلقى إلا أن يسرى النهى الى القافله الوارده أيضا من جهه الإعانه على المحرم . والحاصل أن أصل النهى هنا إنما هو عن تلقى الركبان ، وظاهره الاشتراء منهم لا- البيع لهم فالأولى أن يقال فى المثال لا تشتري الآن بفرض تعلق النهى على الركبان أيضا من جهه كون بيعهم حين التلقى إعانه على الإثم وهو شراء التلقى . وهذا إذا لوحظ مطابقه ما ورد فى الشرع لو جعل من باب المثال المطلق كما يظهر من قوله : فيصح أن يقال الخ. فلا إشكال حينئذ . أو المراد من البيع المبيعه أو أنه مصدر من المجهول أو أن البيع من الاضداد يطلق على الشراء أيضا كما نقل فى كتب اللغه هذا كما فى الحاشيه .

٢- أى فى الحكم على الفساد فى المعاملات ، وقيل هذا التفصيل من الوحيد البهبهاني ولزياده المعرفه راجع «الفوائد الحائريه» : ص ١٧٤ الفائده الخامسه عشره ، ويظهر من كلام صاحب «المدارك» .

يناقض التحريم ، فيدلّ على الفساد فيه دون غيره.

وتوضيحه : أنّ المعاملات ممّا لم يخترعه الشارع ، بل كانت ثابتة قبل الشرع ، فما جوّزه الشارع وقوّره وأمضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية ، سواء كان ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع ، وما لم يجوّزه ، فلا يترتب عليه الآثار الشرعية ، فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم ، مثل الحلّيه والإباحه والوجوب ونحو ذلك كما فى : (وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (١) ، و : (تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ) (٢) ، المستثنى عن النهى عن أكل المال بالباطل و : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ) (٣) ونحوها. فالنهي فى أمثال ذلك يدلّ على الفساد ، لأنّ النهى يدلّ على الحرمة ، فإذا كان بيع مخصوص حراما ، أو عقد مخصوص كذلك ، فلا يكون ذلك من جملة ما أحلّ الله ولا ممّا يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلّيه ، والحرمة والوجوب ، فيخصّص عموم : أحلّ ، وأوفوا مثلا بذلك ، فيخرج عمّا يثبت له مقتضى الصّحّه ، فيصير فاسدا من جهه رجوعه الى الأصل وهو عدم الدليل على الصّحّه ، وقد مرّ فى المقدمات أنّ عدم الدليل على الصّحّه هو الدليل على الفساد ، وما كان من جهه اخرى لا تناقض التحريم فلا يدلّ كما فى قوله عليه السلام : «إذا التقى الختانان

ص : ٣٦٩

١- البقره : ٢٧٥.

٢- النساء : ٢٩.

٣- المائده : ١. (وَأَحِلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) مثال للحلّيه ، ومثال الاباحه قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ) ومثال الوجوب قوله تعالى : (أَوْفُوا بِالْعُقُودِ).

وجوب المهر» (١). فلا ينافى وجوب المهر للحرمة في حال الحيض ونحو ذلك.

وهذا إنّما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص وإلّا فلا منافاه ولا استحاله في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهَى عنه نفس المعامله بعين ما مرّ.

ويشكل بأنّ انحصار المقتضى في البيع في مثل: (وَأَحَلَّ اللَّهُ) ونحوه، ممنوع، لم لا يكون المقتضى فيه مثل قوله عليه السلام: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٢). وكذلك سائر العقود، ولا يمكن التمسك بأصالة تأخر ذلك إذ الأصل في كلّ حادث التأخر.

فإن قلت: لَمّا كان الأصل في المعاملات الفساد، كما مرّ في المقدمات، فهو يعاضد كون المقتضى ممّا يوجب الفساد، لأنّ غاية الأمر تعارض الاحتمالين (٣) وتساقطهما.

قلت: لا تعارض بينهما ولا تناقض حتّى يوجب الترجيح، والأصل إعمال الدليلين مع الإمكان، فيخصّص النهى عموم: (وَأَحَلَّ) ، ويبقى مدلول قوله: «البيعان بالخيار» بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وإن كان حراما، وقلّما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك.

ثمّ إنّ ذلك المفصّل جعل ذلك عذرا للفقهاء، حيث يستدلّون بالنهى على الفساد في البيوع والأنكحة ردّا على من ادّعى إجماع العلماء على دلالة النهى على

ص: ٣٧٠

١- «الكافي»: ١٠٩ / ٦ ح ١ و ٢، «تهذيب الأحكام»: ٧ / ٤٦٤ ح ١٨٦١، «الوسائل»: ٢١ / ٣١٩ الحديث ٢٧١٨٣ و ٢٧٨٤.

٢- «الكافي»: ١٧٠ / ٥ الحديث ٤، «تهذيب الأحكام»: ٧ / ٢٠ ح ٨٥، «الوسائل»: ١٨ / ٦ ح ٢٣٠١٣.

٣- أى احتمال صدور قوله: البيعان ... الخ بعد قوله: (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) مع احتمال العكس.



الفساد ، حيث يستدلون في جميع الأعصار والأمصار بالنهاى على الفساد (١).

وقال : إن ذلك الاستدلال إنما هو في الموضوع المذكور ، لا في كل موضع ، وأنت خير بأن أكثر تلك الاستدلالات في البيع والنكاح ونحوهما ، وقد عرفت الحال. والتحقيق أن النهى لا يدل على الفساد فيها مطلقا ، ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج ، من إجماع أو نص أو غير ذلك من القرائن الخارجيه.

### حجّه القول بالدلاله مطلقا في العبادات والمعاملات و ردّها

حجّه القول بالدلاله مطلقا في العبادات والمعاملات : أن العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الأعصار والأمصار (٢) من غير تكبير.

وردّ : بأنه إنما يدل على الفساد شرعا.

والحقّ في الجواب : إن عمل العلماء ليس بحجّه إلّا أن يكون إجماعا (٣) وهو غير معلوم ، وإنّ الأمر يقتضى الصحه والإجزاء ، والنهى نقيضه ، والتقيضان مقتضاهما نقيضان ، فالنهي يقتضى الفساد الذي هو نقيض الصحه.

وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضاها الأمر (٤) ، وأن أصل المقايسه باطله (٥) ، لأنّ الأمر يقتضى الصحه لأجل موافقته والامثال به ، والفساد المستفاد

ص: ٣٧١

١- وهو في «الوافيه» : ص ١٠٣.

٢- كما ذكر في «المعالم» : ص ٢٥١.

٣- كذا في «المعالم» : ص ٢٥٢ ، وفي حاشيه المازندراني على «المعالم» : ظاهره أنّ هذا إجماع حقيقي ويمكن حمله على السكوتى.

٤- قال في الحاشيه : هذا هو الوجه الأول من الأجوبه الأربعة حاصله أنّ الاستدلال المذكور مبنى على كون الصحه هو مقتضى الأمر ، وهذا يتم في مقام كان الأمر موجودا فيه ، وأما إذا لم يكن هناك أمرا أصلا واثبت مقتضى الصحه في نحو «البيعان بالخيار» فلا يتم هذا الاستدلال.

٥- عطف على قوله : من عدم جريانه ، وهذا هو الوجه الثانى من الأجوبه الأربعة.

من النهى لو سلم ، فإنما هو لأجل مخالفته ، وتسليم التناقض أو حمل التناقض (١) في الاستدلال على مطلق التقابل ، إنما تمنع (٢) كون مقتضى المتناقضين متناقضين أو متقابلين إذ قد يشتركان في لازم واحد (٣).

سلمنا ، لكن نقيض قولنا : يقتضى الصحه ، لا يقتضى الصحه (٤) ، لا أنه يقتضى عدم الصحه ، والذي يستلزم الفساد هو الثانى ومقتضى الدليل هو الأول (٥).

### حجّه القول بالدلاله مطلقا شرعا فقط و جوابها

حجّه القول بالدلاله مطلقا شرعا فقط (٦) : استدلال العلماء كما مرّ ، ومرّ جوابه (٧) ، مع أنّ ذلك لا يستلزم كونه من جهه الشرع ، فلا وجه للتخصيص ، وإدعاء الحقيقه الشرعيه فى الفساد كما يظهر من بعضهم أيضا فى معرض المنع.

ص: ٣٧٢

١- عطف على قوله : من عدم جريانه وهذا هو الوجه الثالث من الأربعة.

٢- وهو الوجه الرابع من الأجوبه الأربعة.

٣- كالطهر والحيض بالنظر الى العده مثلا.

٤- قال السيد على القزوينى فى حاشيته قوله : لكن نقيض قولنا يقتضى الصحه لا يقتضى الصحه : هذه مغالطه واضحه لأنّ اقتضاء المقتضى ليس جزء فى مقتضاه حتى يعتبر التناقض بين الاقتضاء وعدم الاقتضاء ، والمذكور فى عباره الدليل كون نفس الصحه يقتضى الأمر ونفس الفساد يقتضى النهى لا اقتضاء الصحه واقتضاء الفساد ، فكما أنّ الدلاله ليست جزء فى المدلول فكذلك الاقتضاء ليس جزء فى المقتضى ، فالأمر والنهى يتشاركان فى الاقتضاء ويتفارقان فى المقتضى الذى هو الصحه فى الأول وعدم الصحه فى الثانى.

٥- قال فى الحاشيه : ومقتضى الدليل هو الأول ... الخ أى لا يقتضى الصحه ولا ريب أنّه لا يلزم منه الفساد لكونه أعم منه ، والعام لا يدل على الخاص وحينئذ فالنهي لا يدل على صحه المنهى عنه ولا على فساده ويتوقف فهم أحدهما على دليل آخر.

٦- لا لغه كما يأتى.

٧- حيث قال : إنّ عمل العلماء ليس بحجّه إلّا أن يكون إجماعا وهو غير معلوم.

احتجوا أيضا : بأنه لو لم يفسد ، لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى ، ومن ثبوته حكمه يدلّ عليها الصّحّه ، واللّازم باطل لأنّ الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا ، وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهى عنه لخلوّه عن الحكمه ، وإن كانت حكمه النهى مرجوحه فهو أولى بالامتناع ، لأنّه مفوّت للزائد من مصلحه الصّحّه ، وهو مصلحه خالصه إذ لا- معارض لها من جانب الفساد كما هو المفروض ، وإن كانت راجحه ، فالصّحّه ممتنع لخلوّها عن المصلحه ، بل لفوات قدر الرّجحان من مصلحه النهى ، وهو مصلحه خالصه لا يعارضها شيء من مصلحه الصّحّه.

وجوابه : أنّ كون مصلحه أصل النهى راجحه لا يقتضى مرجوحيه ترتّب الأثر بالنسبه الى عدمه ، فترك الفعل أوّلا راجح على فعله ، أمّا لو فعل وعصى ، فترتّب الأثر عليه راجح على عدمه ، ولا منافاه بينهما أصلا ، إذ رجحان النهى إنّما هو على الفعل ، ورجحان الترتّب إنّما هو على عدم الترتّب ، وهاتان المصلحتان (1) ثابتتان للنهى ، وترتّب الأثر بالذّات لا أنّه يعرض مصلحه الترتّب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقّق الشيرازى.

وقد يستدلّ (2) : بما ورد فى بعض الأخبار (3) ، من صحّه عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثمّ رضى به ، معلّلا بأنّه لم يعص الله تعالى ، بل عصى سيده ، فإنّه يدلّ على أنّه إذا كان فيه معصيه بالنسبه إليه تعالى وكان منهيا عنه ، فيكون فاسدا.

ص: ٣٧٣

١- أى مصلحه رجحان الترك على الفعل ورجحان ترتّب الأثر على عدمه.

٢- القائل بالدلاله مطلقا شرعا فقط.

٣- وهو ما رواه زراره فى الحسن قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن رجل تزوّج عبده امرأه بغير إذنه فدخل بها ... إلخ. من لا يحضره الفقيه - باب المملوك يتزوّج بغير إذن سيده الحديث الأوّل.

وفيه : أنه على خلاف المطلوب أدلّ ، فإنّ المراد من المعصيه فى الرّوايه لا- بدّ أن يكون هو مجرّد عدم الإذن والرّخصه من الشّارع ، وإلّا فمخالفه السيّد أيضا معصيه.

والحاصل ، أنّه لمّا كان فى مثل هذا العقد إذن من الله تعالى من جهه العمومات وغيرها ممّا يدلّ على صحّه الفضولى بعد الإجازة ، فيصحّ ، وعدم إذن السيّد غير مضرّ.

وبالجملة ، المراد أن ليس العقد خاليا عن مقتضى الصحّه وإن كان معلقا على إذن المولى أيضا.

### حجّه القول على عدم الدّلاله لغه و جوابها

واحتجوا (١) على عدم الدّلاله لغه : بأنّ فساد الشىء عباره عن سلب أحكامه ، ولا دلاله للنهى على ذلك بوجه ، وهو مسلّم فى المعاملات على ما حقّقناه ، وأمّا فى العبادات فقد بيّناه ، ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق (٢) ، لأنّ مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم ، وهو مدلول النهى اللّغوى ، فكيف ينكر دلالته عليه لغه ، إلّا أن يكون مراد المستدلّ نفى الدّلاله اللفظيه ، والذى اقتضاه التحريم إنّما هو من باب الاستلزام العقلىّ ، أو أنّه مبنّى على القول بكون دلاله النهى على التحريم أيضا شرعيّا فقط.

### حجّه القول بعدم الدّلاله مطلقا و جوابها

حجّه القول بعدم الدّلاله مطلقا : هو عدم استحاله النهى ، ثمّ التصريح بالصحّه كما مرّ. ويظهر الجواب ممّا مرّ.

وأما القول الخامس فلم نقف له على حجّه يعتدّ بها ، ويمكن استنباط دليله والجواب عنه ممّا تقدّم (٣).

ص: ٣٧٤

١- القائلون بالدلاله مطلقا شرعا.

٢- والاحتجاج السابق هو قوله : بأنّه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمه يدلّ عليها النهى. هذا فى حاشيه قال فيها : كما أفاد فى الدرر.

٣- وهناك قول سادس وهو نعم لغه فى العبادات وشرعا فى المعاملات ، ذكره فى الحاشيه.

### الأول : فى المنهى عنه لوصفه

أنهم اختلفوا فى المنهى عنه لوصفه ، فذهب أبو حنيفة الى أنه يرجع الى الوصف لا- الموصوف ، فصوم يوم النحر حسن لأنه صوم ، وقبيح لأنه فى يوم النحر.

ويلزمه القول بحلّيه البيع الربوى والمبيع به بعد إسقاط الزيادة.

والشافعى وأكثر المحققين على أنه يرجع الى الموصوف أيضا ، وهو الحقّ بناء على ما حقّقناه من فهم العرف فى التخصيص ، وإن كان العقل لا يحكم به.

ومناط من أرجع الكراهه الى الوصف فى المناهى التنزيهيه دون التحريميه ، لعلّه هو ادّعاء الاستقراء ، وقد عرفت بطلانه (1).

### الثانى : فى المنهى عنه لشرطه

المنهى عنه لشرطه إن كان من جهه فقدان الشرط ، فليس الفساد فيه من جهه النهى ، بل إنّما هو لأنّ فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط.

وإن كان باعتبار حرازه فى الشرط ، بأن يكون منهيا عنه لوصفه أو لجزئه أو نحو ذلك ، فلا يتم الحكم بالفساد أيضا مطلقا.

وإن قلنا : بامتناع اجتماع الأمر والنهى ، ويكون النهى دالّا على الفساد فى الجملة أيضا ، إذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه توصليا ، كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ، ولا يضرّه كونه منهيا عنه.

ص: ٣٧٥

---

١- وقد عرفت بطلان ادّعاء الاستقراء فى القانون السابق فى مقابل من ادّعاه فى العبادات المكروهه.

نعم إنّما يصحّ فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء.

وممّا ذكرنا فى مسأله اجتماع الأمر والنهى يظهر أنّ هذا الإشكال يجرى فى المنهى عنه لجزئه أيضا فى الجملة ، فراجع وتأمل.

### الثالث : إفراط أبو حنيفه و صاحبه بقولهم : بدلاله النهى على الصّحه

أفراط أبو حنيفه وصاحبه (1) فقالا : بدلاله النهى على الصّحه ، وهو فى غايه الظهور من البطلان ، لأنّ النهى حقيقه فى التحريم ، وليس ذلك عين الصّحه ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه. والظاهر أنّهم أيضا لم يريدوا أنّ النهى يدلّ على الصّحه ، بل مرادهم أنّ النهى يستلزم إطلاق الاسم.

فقول الشارع : لا تصم يوم النحر ، وللحائض : تصلى ، يستلزم إطلاق الصوم على ذلك الصوم ، وكذلك الصلاه. والأصل فى الإطلاق الحقيقه ، وذلك مبنى على كون العبادات وما فى معناها من المعاملات التى ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامى للصحيحه منها ، فلو لم يكن مورد النهى صحيحا لم يصدق تعلق النهى على أمر شرعى ، فيكون المنهى عنه مثل الإمساک والدعاء ونحو ذلك ، وهو باطل ، إذ نحن نجزم بأنّ المنهى عنه أمر شرعى.

وفيه : أولا منع كونها أسامى للصحيحه.

سألنا ، لكن المنهى عنه ليس الصلاه المقيده بكونها صلاه الحائض مثلا ، بل

ص: ٣٧٦

---

١- أراد بهما تلميذيه أبا يوسف ومحمد بن الحسن الشيبانى ، ومعنى إفراطهم أى رغم أنّهم من القائلين بعدم دلالة النهى على الفساد فإنّهم تعدوا حتى أفراطوا فقالوا بدلالته على الصّحه.

المراد أنّ الحائض منهى عن مطلق الصلاة الصحيحه.

فإن قالوا: إنّ الحائض إمّا تتمكّن من الصلاة الجامعه للشرائط أو لا- والثانى باطل لاستلزامه طلب غير المقدور ، لاستحاله تحصيل الحاصل ، واستمرار العدم مع عدم قدره على الإيجاد لا يجدى فى مقدوريتها (١) فتعيّن الأوّل ، والنهى لا يدلّ على الفساد ، فهى باقيه على صحّتها.

قلنا : نختار الأوّل ونقول : إنّها متمكّنه عن الصلاة الصحيحه الشرعيه فى الجملة وإن لم تكن صحيحه بالنسبه الى خصوص الحائض ، ولا- ريب أنّ الصلاة الجامعه للشرائط غير عدم كونها فى أيام الحيض ، صحيحه بالنظر الى سائر المكلفين ، وبالنظر إليها قبل تلك الأيام وعدم تمكّنها من الصلاة الصحيحه بالنسبه الى نفسها ، وامتناعها عنها إنّما هو بهذا المنع ، والنهى وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا- مانع منه ، مع أنّ قاعدتهم (٢) منقوضه بصلاه الحائض ونكاح المحارم اتفاقا ، وتخصيص الدليل القطعى ممّا لا- يجوز ، وحمل المناهى (٣) الوارده عن صلاه الحائض على المنع اللغوى غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق ، وكذلك حمل النكاح على مجرّد الدخول ، ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه ، والله الهادى.

ص: ٣٧٧

١- أى مقدوريّه الأعدام.

٢- أى قاعده أبى حنيفه وصاحبيه.

٣- يعنى لو قال الخصم : بأنّ النهى فى صلاه الحائض لم يتعلّق على معناها الشرعى وهو الأركان المخصوصه ، بل تعلق بمعناه اللغوى وهو الدعاء ، فلذا لا- ينقض بها قاعدتنا من دلالة النهى على الصحّه عنه فى صلاه الحائض فيما إذا دخل النهى على المعنى الشرعى لا اللغوى. قلنا فى جوابه : هذا غلط إذ كون المنهى عنه فى صلاه الحائض هو الدعاء ينافى استحبابه لها اتفاقا ، هذا كما فى الحاشيه.

و فيه مقصدان :

المقصد الأول : فی المحکم و المتشابه

قال العلامة رحمه الله في «التهذيب» (١) : اللفظ المفيد إن لم يحتمل غير معناه فهو : النصّ ، وهو الرّاجح المانع عن النقيض .

وإن احتمل وكان راجحا فهو : الظاهر .

والمشترك بينهما (٢) وهو مطلق الرّجحان : المحکم .

وإن تساويا فهو : المجمل .

ومرجوح الظاهر : المأول .

والمشترك بينه وبين المجمل وهو نفى الرّجحان : المتشابه .

وفسّر الشارح العميديد المفيد بالدّال على المعنى بالوضع ، وزاد قيّدا آخر وهو أن الاحتمال وعدم الاحتمال إنّما هو بالنظر الى اللّغه التي وقع بها التخاطب ، قال : و إنّما قيّدنا بذلك لأنّ اللّفظ قد يكون نصّا بالنظر الى لغه لعدم احتمال إرادته غير معناه بحسب تلك اللّغه ، ومجملا بالقياس الى لغه أخرى . ومثّل للظاهر بلفظ الأسد

ص : ٣٧٨

١- في الفصل الثالث في تقسيم الألفاظ : ص ٦٥ .

٢- أي بين النص والظاهر وهو مطلق الرّجحان سواء كان مانعا عن النقيض أم لا .



وللمجمل بلفظ القرء ، ولم يمثل للنصّ.

وقال شيخنا البهائي رحمه الله في «زبدته» (١): اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغه فهو نصّ ، وإلما فالترّاجح ظاهر ، والمرجوح مأول ، والمساوى مجمل ، والمشارك بين الأولين محكم ، وبين الأخيرين متشابه.

ومثّل الشارح الجواد رحمه الله للنصّ بالسّماء والأرض ، وللظاهر في أواخر الكتاب بالأسد والغائط ، والصلاه بالنسبه الى اللّغه والعرف والشرع على الترتيب.

وقال شيخنا البهائي في «الحاشيه» (٢) على قوله : لغه : أى بحسب متفاهم اللّغه ، نحو : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (٣).

فقوله : لغه ، قيد لقوله : لم يحتمل ، ويجوز أن يكون قيّدا للفعليين معا (٤). أمّا جعله قيّدا للأخير - أعنى - يفهم دون الأول فلا ، لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص ، انتهى.

ثم مثّل في الحاشيه (٥) أيضا للظاهر والمأول بقوله تعالى : (وَأَمْسَيْحُوا بِرُؤُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) (٦). فحملها على المسح ظاهر ، وعلى الغسل الخفيف ، كما فعله في

ص : ٣٧٩

١- ص ٥٥.

٢- على «زبدته» : ص ٥٥.

٣- البقره : ٢٥٥ ، النساء : ١٧١ ، يونس : ٦٨ ، ابراهيم : ٢ ، طه : ٦.

٤- قال في الحاشيه : أحدهما لم يحتمل ، والثاني يفهم. ووجه كون لغه قيّدا للفعليين ، إما من جهه كونها معمولاً لأحدهما ومعمول الآخر محذوف من جهه القرينه أو من باب إعمال المتنازعين في معمول واحد بناء على قول الفراء.

٥- على «زبدته» أيضا ص ٥٥.

٦- المائده : ٦.

وظاهر كلام العميدى تخصيص هذا التقسيم بالدال بالوضع لغه ، فلا يشمل المجازات ، وكلام غيره أعم ، وهو أقرب ، لأن المجازات أيضا تنقسم الى هذه الأقسام ، فإنّ القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد إلا الظن ، وقد يكون مجملا.

ثم إنّ كلام القوم هنا لا- يخلو عن إجمال ، فإنّ الفرق بين السماء والأرض والأسد بجعل الأوّلين نصا والثالث ظاهرا ، تحكّم بحث ، إذ احتمال التجوّز هو الداعى الى ظنّه الدلالة وكون اللفظ ظاهرا ، وهو قائم فى السماء والأرض كما لا يخفى ، إذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الأفرادى (٢) ، فإنّ القطع فيه وعدم القطع ، إنّما هو من جهة ثبوت اللغه بالتواتر والآحاد ، وبعد الثبوت ، فالتقسيم إنّما هو بالنظر الى الوضع التركيبى وفى إفاده المراد من اللفظ فى الكلام المؤلّف كما لا يخفى ، فكما يجوز احتمال المجاز فى إطلاق الأسد فى قولك : رأيت أسدا بإرادته الرّجل الشجاع وينفى بأصالة الحقيقة ، فكذلك يجوز فى قولك : انظر الى السماء وانظر الى الأرض ، بإرادته مطلق الفوق والتحت كما لا يخفى. فالتمثيل بالسماء والأرض كما وقع من الشارح الجواد ليس فى محلّه ، ولعلّه غفل عن مراد شيخنا البهائى بتمثيله بقوله تعالى : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) (٣) والفرق واضح (٤).

ص: ٣٨٠

١- ١ / ١١٦٠.

٢- إذ إنّ لتقسيم اللفظ الى القطعى وعدمه بالنظر الى الوضع الأفرادى مقام ، ولتقسيمه الى النص وغيره بالنظر الى الوضع التركيبى مقام آخر ، وكلامه إنّما هو فى الثانى.

٣- البقره : ٢٥٥ ، النساء : ١٧١ ، يونس : ٦٨ ، ابراهيم : ٢ ، طه : ٦ ، الحج : ٦٤ ، سبأ : ١.

٤- يعنى الفرق بين التمثيل بالسماء والأرض كما هو للفاضل الجواد ، والتمثيل بقوله تعالى : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) كما هو للمحقّق البهائى واضح ، لأنّ كلام هذا المحقق إنّما هو فى إفاده المراد من اللفظ من الكلام المؤلّف ، فكأنّه ادعى أنّ السّماوات والأرض فى هذا التّأليف نص فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينه المقام بخلاف كلام ذلك الفاضل ، فإنّه كما تقدم إنّما يناسب بالنظر الى الوضع الأفرادى الذى ليس كلامنا هنا فيه ، مع أنّ ما وقع من المحقق البهائى فيه أيضا تأمل كما سيحىء ، هذا كما فى الحاشيه.

وتحقيق المقام : أنّ هذا التقسيم لا بدّ أن يعتبر بالنسبة الى دلالة اللفظ مطلقا. حقيقه كان أو مجازا ، ولا بدّ أن يناط القطع فى الإراده والظنّ بها بالقرائن الخارجيه ، فإنّ دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقه موقوفه على عدم القرينه على إرادته المجاز ، فإن ثبت القرينه على عدم إرادته المجاز ، فنقطع بإرادته المعنى الحقيقى ، وإذا لم يكن هناك قرينه على نفي التجوّز ، فأصالة العدم وأصالة الحقيقه يحصل الظنّ بإرادته الحقيقه ، وإرادته المعنى الحقيقى من اللفظ قد يكون قطعيا وقد يكون ظنيا.

ولعلّ مراد شيخنا البهائى رحمه الله أنّ السموات والأرض فى هذا التأليف نصّ فى المخلوقين المعلومين بسبب قرينه المقام ، وهو أيضا محلّ تأمل (١) ، لاحتمال إرادته العالم العلوى والسفلى وإن اشتمل على هذين المخلوقين أيضا من باب عموم المجاز ، وإن أراد جميع الكلام ، فالتأمل فيه أظهر (٢).

ص: ٣٨١

- ١- أى إنّ كلام الشارح الجواد محلّ تأمل حيث ممثّل للنصّ بالأرض والسماء من دون قرينه فى المقام.
- ٢- يعنى إن أراد الشيخ البهائى فى تمثيله للنصّ بقوله : (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ) ، أنّ مجموع كلمات هذه الآية نصّ فى معانيها يكون التأمل فيه أظهر ، لأنّ من جملتها اللّام فى له وهو بمقتضى اللّغه يحتمل أن تكون للملك أو الاختصاص ، وعلى فرض التساوى يكون مجملا لا نصا ، وبمقتضى العرف ظاهر فى الاختصاص فلا يكون نصا.

ثم إن مراده من التقييد بقوله : لغه ، لا بد أن يكون هو ما قابل العقلي لا اللغه فقط.

ثم إن أراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي ، بمعنى أن العقل يجوز أن يراد من ذلك اللفظ غير المعنى الموضوع له ، مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص ، فهو صحيح ، ولكنّه لا دخل له فيما نحن فيه ، إذ الكلام فى الاستعمال الخاصّ .

وإن أراد تجويز العقل بالنظر الى هذا الاستعمال الخاص مع صحته (1) ، فهو ليس بقطعي بالنظر إليه بملاحظه تلك اللغه أيضا ، ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم أيضا ، إذ الغلط فى الكلام لا يصدر عن الحكيم الذى كلام الأصوليين على كلامه .

وإن أراد بذلك تفاوت الظهور ، فلا ريب أن مراتب الظواهر مختلفه ، وذلك لا يجعل الأظهر نصّا بالنسبه الى الظاهر ، وهكذا ، ولا يحصل التغير . فالنصّ هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا أيضا بالنظر الى هذه اللغه والاستعمال ، وهذا القطع يحصل بحسب القرائن الخارجيه ويتفاوت بتفاوتها .

واعلم أن النصوصيه والظهوريّه أمور إضافيه ، فقد ترى الفقهاء يسمّون الخاصّ نصّا والعامّ ظاهرا ، وقد يطلقون القطعي على الخاصّ والظني على العامّ ، مع أن الخاصّ أيضا عامّ بالنسبه الى ما تحته ، مع احتمال إرادته المجاز من الخاصّ أيضا من جهه اخرى غير التخصيص ، وكونه ظاهرا بالنسبه الى المعنى المجازى ، فلاحظ : اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقائين ، لاحتمال إرادته البصريين من

ص : ٣٨٢

الاشتقاقين دون الكوفيين ، واحتمال إرادته الصرفيين منهم لمشابهتهم فى العلم.

فالمراد بالنصوصيّه هو بالنسبه الى العام - يعنى - إنّ دلالة الاشتقاقين عليهم قطعى من حيث تصوّرهم فى الجملة وإن كان بعنوان المجاز ، بخلاف دلالة العلماء عليهم ، فإنّ دلالاته عليهم إنّما هى بضميمه أصاله الحقيقه وأصاله عدم التخصيص ، وهما لا يفيدان إلّا الظنّ.

ص: ٣٨٣

إشاره

وهما وصفان للمدلول. ويظهر من بعضهم (١) أنّهما من صفات الدّلاله.

والأول أظهر ، ولا مشاّحه في الاصطلاح.

فالمنطوق : هو ما دلّ عليه اللفظ في محلّ النطق.

والمفهوم : هو ما دلّ عليه اللفظ لا في محلّ النطق.

هكذا عرّفوهما ، وفيه مسامحه ، فإنّ المعيار في الفرق بينهما هو كون ما له المدلول أي الموضوع في محلّ النطق وعدمه. والمقصود من المدلول هو الحكم أو الوصف ، فلا- يتمّ جعل قوله : (في محلّ النطق) حالا- من الموصول إلّا بارتكاب نوع من الاستخدام.

ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور ، وكيف كان ، فالأمر في ذلك سهل ، فالمهمّ بيان الفرق.

فنعول : إنّ المنطوق هو مدلول يكون حكما من أحكام شيء مذكور أو حالا من أحواله.

والمفهوم مدلول يكون حكما من أحكام شيء غير مذكور أو حالا من أحواله.

وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق أيضا ، كما ستعرف والله الهادي.

ص: ٣٨٤

المنطوق : إما صريح أو غير صريح.

فالأوّل : هو المعنى المطابقى أو التضمّنى ، ولى فى كون التضمّنى صريحا إشكال ، بل هو من الدلالة العقلية التبعية ، كما مرّت الإشارة إليه فى مقدّمه الواجب ، فالأولى جعله من باب الغير الصريح.

وأما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامى وهو على ثلاثة أقسام :

المدلول عليه بدلالة الاقتضاء ، والمدلول عليه بدلالة التنبية والإيماء ، والمدلول عليه بدلالة الإشارة ، لأنّه إمّا أن يكون الدلالة مقصوده للمتكلّم أو لا.

فأما الأوّل فهو على قسمين :

الأوّل : ما يتوقّف صدق الكلام عليه ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع عن أمتى الخطأ والتّسيان» (١). فإنّ المراد رفع المؤاخذه عنها وإلا لكذب ، أو صحّته عقلا كقوله تعالى : (وَسئَلِ الْقَرْيَةَ) (٢). فلو لم يقدر الأهل لما صحّ الكلام عقلا أو شرعا ، كقول القائل : أعتق عبدك عتّى على ألف ، أى مملكا لى على ألف ، إذ لا يصحّ العتق شرعا إلا فى ملكك ، وهذا يسمّى مدلولاً بدلالة الاقتضاء.

واعلم أنّ الذى يظهر من تمثيلهم بالأمثله المذكوره ، أنّ دلالة الاقتضاء مختصّه بالمجاز فى الأعراب ، أو ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا.

فعلى هذا ، فدلاله قولنا : رأيت أسدا يرمى ؛ على الشّجاع ونحو ذلك ، يكون من

ص: ٣٨٥

١- «مستدرک الوسائل» : ١٢ / ٢٥ ح ١٣٤٠٨.

٢- يوسف : ٨٢.

باب المنطوق الصريح ، أو لا بدّ من ذكر قسم آخر ليشمل سائر المجازات.

والثاني : ما لا يتوقف صدق الكلام ولا صحّته عليه ، ولكنّه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علّه له لبعده الاقتران فيفهم منه التعليل ، فالمدلول هو علّيه ذلك الشيء لحكم الشارع ، مثل قوله عليه السلام : «كفر» (١) بعد قول الأعرابي : هلكت وأهلكت ، واقعت أهلى فى نهار رمضان ، فيعلم من ذلك أنّ الوقاع علّه لوجوب الكفّاره عليه.

وهذا يسمّى مدلولاً بدلاله التنييه والإيماء ، وهذا فى مقابل المنصوص العلّه (٢) ، فيصير الكلام فى قوّه أن يقال : إذا واقعت فكفّر.

وأما التعدييه الى غير الأعرابي وغير الأهل ، فإنّما يحصل بتنقيح المناط (٣) وحذف الإضافات مثل الأعرابيّه وكون المحلّ أهلاً وغير ذلك.

وربّما يفرط فى القول فيحذف الوقاعيه ويعتبر محض إفساد الصيام ، وتمام

ص : ٣٨٦

---

١- وهذا المبحث كما هو فى «هدايه المسترشدين» : ص ٢٧٩. للشيخ محمد تقى الاصفهانى.

٢- لأنّ العلّه فيما نحن فيه ظاهر وفى المنصوص العلّه نص وتقابل النص والظاهر مما لا يخفى. وقد يطلق المنصوص العلّه فى مقابل المستنبطه العلّه ، يعنى القياس الذى يستنبط العلّه فيه وهو مما يعمل فيه أكثر العامه بحيث يشمل الظاهر أيضا ، وما نحن فيه قسم منه.

٣- قال فى الحاشيه : تنقيح المناط هو إلحاق حكم الفرع بالأصل بإلقاء الفارق بينهما ، فهو لبيان الجامع بإلقاء الفارق. وأما تخريج المناط فهو بالنظر فى إثبات الحكم الذى دلّ عليه النصّ والاجماع دون علّه كالاتجاهاد فى معرفه كون الإسكار علّه لحرمة الخمر حتى يقاس مشاركته فى ذلك كالنيذ. وأما تحقيق المناط فهو عبارته عن النظر فى وجود العلّيه المعلومه علّيتها بالنص أو الاستنباط فى الفرع.



الكلام فى ذلك سيجىء إن شاء الله تعالى فى أواخر الكتاب.

وأما الثانى : فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على ظاهر المتعارف فى المحاورات ، مثل دلالة قوله تعالى : (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) (١) مع قوله تعالى : (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) (٢) على كون أقل الحمل ستة أشهر ، فإنه غير مقصود فى الآيتين ، والمقصود فى الأولى بيان تعب الأم فى الحمل والفسال ، وفى الثانية بيان أكثر مدّة الفصال.

هذه أقسام المنطوق.

وأما المفهوم ؛ فإمّا أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام موافقا للحكم المذكور فى النفى والاثبات ، فهو مفهوم الموافقه ، كدلالة حرمه التأيف على حرمه الضرب ، ويسمى بلحن الخطاب (٣) وفحوى الخطاب (٤).

وسيجىء الكلام فى بيانه فى أواخر الكتاب ، وإلا فهو مفهوم المخالفة (٥) ويسمى بدليل الخطاب ، وهو أقسام :

مفهوم الشّروط والغايه والصفه والحصر واللّقب وغير ذلك ، وسيجىء تفصيلاتها (٦).

ص : ٣٨٧

١- الاحقاف : ١٥.

٢- البقره : ٢٣٣.

٣- اللحن هو المعنى ، ومفهوم الموافقه لما كان مما سبق فهمه الى الذّهن سمي به إشعارا بأنه معناه.

٤- وفحوى الخطاب هو ما يفهم منه على سبيل القطع ومفهوم الموافقه كذلك.

٥- أى وإن لم يكن حكم غير المذكور موافقا لحكم المذكور اثباتا ونفيا فهو مفهوم المخالفة.

٦- قد ذكر فى التفصيل أقساما عشره هى : الشّروط والوصف والغايه والحصر واللّقب والعدد والمقدار والمسافه والزّمان والمكان.

ثم إن تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا ، هو المشهور.

وربما يتأمل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ، ولعل وجهه كون ما له المدلول غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح ، فإن أقل الحمل مثلا غير مذكور في الآيتين ، فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل.

وكذلك حرمة الضرب حكم من أحكام الوالدين ، وهما مذكوران صريحا في الآية (١).

وقد يذب عن ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات ، فإن جعل المفهوم في آيه التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب ، فهو غير مذكور ، وإن جعل المفهوم هو حرمة الضرب والموضوع هو الوالدين ، فهو مذكور ، وكذلك الحمل وأقل الحمل.

ص: ٣٨٨

---

١- (وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ، إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) الاسراء : ٢٣.

اشاره

اختلف الأصوليون فى حجبه مفهوم الشرط ، ولا بدّ فى تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات :

مقدمات

الأولى : لفظ الشرط و استعماله فى معان

أنّ لفظ الشرط يستعمل فى معان.

قال فى «الصّيحاح» (١) : الشرط معروف ، وكذلك الشريطه ، والجمع شروط وشرائط ، وقد شرط عليه كذا بشرط ويشترط واشترط عليه.

ويفهم من ذلك أنّه أراد (٢) به مجرد الإلزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين.

وعن «القاموس» (٣) : إلزام الشئء والتزامه فى البيع ونحوه.

واستعمله النّحاه فيما تلا- حرف الشّرط مطلقا أو ما علّق عليه جملة وجودا ، يعنى حكم بحصول مضمونها عند حصوله ، وقد يستعمل فى العله.

وفى مصطلح الأصوليين : ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ، فمن مصاديق الاستعمال الأوّل النذر والعهد ونحوهما ، والشرط فى ضمن العقد ، مثاله : أنكحتك ابنتى ، وشرطت عليك أن لا تخرجها عن البلد.

ص: ٣٨٩

١- «الصّحاح» : ٣ / ١١٣٦ أو راجع «مختار الصحاح» : ص ٢٩٩.

٢- صاحب «الصّحاح».

٣- ص ٦٢٠ فصل الشين.

ومن مصاديق الثانی : ما عملت من خیر تجزی به ، وإن كان مثقال ذره ، وقد تسمیة النّحاه إن الوصلیه ، ومثل : (وَلَا تُكْرَهُوا  
فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (١) ، ومثل : إن كان هذا إنسانا كان حيوانا.

ومن مصاديق الثالث : (٢) (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) (٣).

ومن مصاديق الرّابع (٤) : الوضوء شرط الصّیّلاه ، والقبض فی المجلس شرط صحّحه الصّیرف ، وحلول الحول شرط لوجوب  
الرّكاه.

وأما العلامه فقد جعله بعضهم (٥) من جملة إطلاقاته ، ولكنّه خلاف ما صرّح به أهل اللّغه ، فإنّ أشرط السّاعه (٦) هی جمع  
شرط بالتحريك وهو العلامه ، وكذلك بعض الاستعمالات الأخر مثل : شرط الحجام إذا شقّ الجلد بمبضعته ولم يدم مأخوذ من  
المتحرّك.

### الثانيه : الجملة الشرطيه و استعمالها في معان كثيره

الجملة الشرطيه أيضا تستعمل في معان كثيره.

أحدها : ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط ، مثل قولهم : إن

ص : ٣٩٠

١- النور : ٣٣.

٢- أى الاستعمال بمعنى العله.

٣- المائده : ٦.

٤- أى اصطلاح الأصوليين.

٥- المراد من ذلك البعض هو الشارح عميد الدّين فى شرح «التهذيب».

٦- إشاره الى ما هو فى قوله تعالى : (فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا السَّاعَةَ أَنْ تَأْتِيَهُمْ بَغْتَةً فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا ، فَأَنَّى لَهُمْ إِذَا جَاءَتْهُمْ ذِكْرُهُمْ)

سوره محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٨.

كان هذا إنسانا كان حيوانا ، وليس عدمه معلّقا على عدمه ، ومنه قوله تعالى (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا)(١).

وهذا الاستعمال مبنّى على قاعده أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ، ويقولون : إنّ استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس (٢) ، يعنى يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الإنسانيه ، ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الآلهه.

والثانى : ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضا مثل : «إذا كان الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء» (٣). فعدم التنجيس وجوده معلّق على وجود الكَرِّه وانتفاؤه معلّق على انتفائه ، وهذا هو مصطلح أهل العربيه ومتعارف لسان أهل العرب ، فظاهر هذا الاستعمال كون الأول سببا للثانى ، والنظر إنّما هو الى ظاهر الحال مع قطع النظر عن نفس الأمر.

وما قيل (٤) : من أنّ الأول إذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه انتفاء المسبب لجواز

ص: ٣٩١

١- الانبياء : ٢٣.

٢- يعنى إنّ استثناء نقيض المقدم لا ينتج رفع التالي لجواز تحقق التالي بدون تحقق المقدم إذا كان التالي أعم ، فرفع المقدم حينئذ ليس دليلا على العلم بانتفاء التالي ، نعم استثناء عين المقدم ينتج عين التالي ولا يمكن هنا أيضا. والحاصل كما هو فى الحاشيه مذکور أنّ الاحتمالات المصوّره فى أمثال هذه التراكيب على قاعده أصل الميزان أربعة : وضع كل ورفع كل ولكن المنتج منهما فى كل قسم شيء واحد. وتفصيله إنّ وضع المقدم ينتج وضع التالي ورفع التالي ينتج رفع المقدم ، وأما وضع التالي فلا ينتج وضع المقدم ، ولا رفع المقدم رفع التالي.

٣- «الاستبصار» : ١ / ٦ ح ١ - ٣ ، «الوسائل» : ١ / ١٥٨ ح ٣٩١ و ٣٩٢.

٤- القائل هو ابن الحاجب وكلامه من الجمهور ، والجواب عنه مشهور فمن أراد الاطلاع أو النظر فيه ، فعليه ببحث (لو) فى «المطوّل» : ص ٣٣٣.

تعدّد الأسباب ، بل العكس أولى بالإذعان كما يشهد به قوله تعالى : (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) (١).

ففيه أولاً : أنه ناشئ من الخلط بين الاصطلاحين .

وقوله : بل العكس أولى .

فيه : أنّ العكس هو كون انتفاء الثانى علّه لانتفاء الأول ، ولم يقل به أحد (٢) ، بل هو علّه للعلم بانتفاء الأول ، فلا وجه لهذا الكلام بظاهره .

وثانيا : أنّ المراد انحصار السبب فى الظاهر .

وثالثا : أنّ الأصل عدم سبب آخر ، وإذا علم له سبب آخر فالسبب هو أحدهما لا بعينه لا معينا .

ومن هذا الباب : «لو لا علىّ لهلك عمر» (٣) ، وقول الحماسى :

ولو طار ذو حافر قبلها\*\*لطارت ولكنه لم يطر (٤)

فإنّ رفع المقدم لا ينتج رفع التالى على قاعده أهل الميزان ، وحينئذ يبقى

ص : ٣٩٢

١- الانبياء : ٢٣ .

٢- قال فى الحاشيه : يعنى لا فى مصطلح أهل العربيه ومتعارف لسان العرب ولا فى قاعده أهل الميزان ، أما الأول فظاهر ، وأما الثانى فلما تقدم من أنّهم يقولون إنّ انتفاء الثانى دليل على العلم بانتفاء الأول ، فإنّ انتفاء علّه لانتفاء الأول ، اللهم إلّا أن يكون مراد الحاجبى أيضا ذلك وأنّ كلامه على تقدير الحذف والاضمار ولهذا قال : فلا وجه لهذا الكلام بظاهره .

٣- «ذخائر العقبى» : ٨٠ ، «مناقب الخوارزمى» : ٨١ ح ٦٥ ، «شرح نهج البلاغه» : ١ / ١٨ و ١٤١ ، «الرياض النضرة» : ٢ / ١٦٣ .

٤- فإنّ معناه عدم طيران تلك الفرس بسبب أنه لم يطر . وحافر قبلها دليل على عدم طيران تلك الفرس ، فإنّ رفع المقدم لا ينتج رفع التالى على قاعده أهل الميزان قطعا .

الإشكال في إطلاق الشرط على السبب (١).

والظاهر أنه (٢) لأدق قولنا : مفهوم الشرط حججه ، معناه مفهوم الجملة الشرطية أى ما يقول له النحاه شرطا ، وهو الواقع بعد إن وأخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التى بعده كما هو محلّ نزاع الأصوليين ، كما يشهد به قولهم : الأمر المعلق بكلمه إن عدم عند عدم شرطه ، ونحو ذلك ، لا إذا كان ذلك الواقع بعد إن وأخواته شرطا اصوليا أيضا. فإنّ الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا ، فكما يجوز أن يقال : إن قبضت فى المجلس يصحّ الصّيرف ، يجوز أن يقال : إذا غسلت ثوبك من البول فيطهر ، مع أنه إذا كان ذلك الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما له ، بل هو معنى الشرط نفسه.

فالحاصل ، أنّ حدوث تلك الهيئه (٣) يغيّره عن معناه ويصيرُه سببا على الظاهر.

فقولهم : مفهوم الشرط حججه ، معناه أنّ ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التى يسمونها النحاه شرطا فى محلّ السكوت ، حججه. وبعبارة اخرى ، تعليق الحكم على شىء بكلمه إن وأخواتها ، يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلاله التزاميه لفظيه بينه ؛ فيكون حججه ، سواء فهم منه الشرطيه المصطلحه للأصوليين أو السببيه ، فلا منافاه إذن بين الشرطيه والسببيه لتغاير الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح.

ص: ٣٩٣

- ١- للمنافاه بين الشرط والسبب ، إذ الشرط فى مصطلحهم كما مرّ هو ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط ، والسبب هو ما يستلزم وجوده الوجود أيضا.
- ٢- هذا دفع للإشكال ، والضمير فى أنه راجع الى قوله : اطلاق الشرط على السبب.
- ٣- وهى الهيئه الشرطيه.

فما يقال (١): من أن قولنا: إن قبضت في المجلس يصح الصيرف. هو عبارة أخرى عن قولنا: شرط صحه الصرف القبض في المجلس. والفرق هو الاسميه والحرفيه كالفرق بين من وإلى والابتداء والانتهاه إن أريد به الشرط الأصولي كما هو الظاهر، فلا يتم، إذ قد بينا أن الظاهر من الجملة الشرطيه على تقدير الحجيه، وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط، هو السببيه كائنا ما كان، فكيف يصير مساوقا للشرط الأصولي.

فحاصل قولنا: مفهوم الشرط حجه، أن مفهوم الجملة الشرطيه سببيه الأولى للثانيه وإلا لزم التناقض.

وإن أريد به معنى آخر مثل أن يقال: المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب أيضا، وإن الجملة الشرطيه أيضا تفيد هذا المعنى، فهذا وإن كان أوجه من سابقه، لكنه أيضا لا يتم، لأن الجملة الشرطيه أخص من هذا، إذ لا تفيد إلا السببيه.

الثالث: ما يكون شرطا لصدور الحكم عن القائل لا لثبوتها في نفس الأمر مثل: إن نزل الثلج فالزمان شتاء، فإنه قد لا ينزل الثلج في الشتاء.

الثالثه:

قد أشرنا أن محل النزاع هو الجملة الواقعه عقيب ان وأخواتها، فالظاهر أنه لا فرق بين أدوات الشرط وما دل على التعليق، صريحا أو تضمنا، فالأسماء

ص: ٣٩٤

١- قيل إن القائل بهذا هو صاحب «الفوائد» حيث جعل ذلك دليلا على حجيه مفهوم الشرط. على ما صرح به الاستاذ في الدرس كما ذكر في الحاشيه وبالتفحص منى لم أجد ذلك بلفظه في بحث مفهوم الشرط من «الفوائد» راجعه ص ١٨٣.



المتضمنه معنى الشرط كالحروف ، مثل قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً) (أَنْ يَنْكِحَ الْمُخَصَّنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ فَمَنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ) (١). وموثقه ابن بكير (٢) ناطقه بحجته مفهومها بالخصوص.

### النزاع فى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن و اخواتها

إذا تمهيد ذلك فنقول : ذهب الأكثرون (٣) الى أن تعليق الحكم على شىء بكلمه إن وأخواتها يدل على انتفاء ، الحكم عند انتفائه.

وذهب جماعه الى العدم (٤) ، والأول أقرب.

ص: ٣٩٥

١- النساء : ٢٥.

٢- فى «الكافى» بروايه محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن ابن فضال عن ابن بكير عن بعض أصحابنا عن أبى عبد الله عليه السلام قال : «لا ينبغى أن يتزوج الرجل الحر المملوك اليوم إنما كان ذلك حيث قال الله عزوجل : (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً) ، والطول المهر ، ومهر الحره اليوم مثل مهر الأمه وأقل». قال الشيخ : وهذه الأخبار كلها داله على أن نكاح الأمه إنما يكون شائعا مباحا مع فقد الطول ، وأن مع وجوده يكون مكروها وإن كان ذلك غير مبطل للعقد لأن الخبر الأخير دل على ذلك من قوله : لا ينبغى. راجع «التهذيب» : ٧ / ٣٨٨ الباب ٩ العقود على الإمام ، و «الكافى» باب الحر يتزوج الأمه.

٣- وهو مختار أكثر المحققين كما فى «المعالم» : ص ٢١٢ ، منهم الشيخين والفاضلين العلّامة وابنه فخر المحققين والسيد بن بحر العلوم وصاحب «الرياض» والمدقق الشيرازى والشهيد الأوّل والبهائى وحكاه الشهيد الثانى على التفصيل فى «التمهيد» : ص ١١٠ وحكاه البيضاوى وأبو الحسين البصرى كما عن جماعه من الشافعيه وابن شريح وأبو الحسين الكرخى وفخر المدين الرزاقى وأتباعه والحاجبى.

٤- فى «المعالم» : ص ٢١٢ : وذهب السيد المرتضى الى أنه لا يدل عليه إلا دليل منفصل ، وتبعه ابن زهره ، وهو قول جماعه من العامه ، وفى «هدايه المسترشدين» : ٢ / ٤٢٤ وحكى القول به عن مالك وأبى حنيفه وأتباعه وأكثر المعتزله وأبى عبد الله البصرى والقاضيين أبى بكر وعبد الجبار والآمدى واختاره من متأخرى أصحابنا الشيخ الحر وغيره.

لنا : إن المتبادر من قولنا : إن جاءك زيد فأكرمه ، ان لم يجئك فلا يجب عليك إكرامه . لا ، لا تكرمه ، كما توهم ، وهو علامه الحقيقه ، فإذا ثبت التبادر في العرف ثبت في الشرع واللغه لأصالة عدم النقل .

وأما ما قيل (١) : معناه في العرف الشرط في : إكرامك إياه مجيئه إياك ، فليس على ما ينبغي .

وكذا ما ذكره العلامة رحمه الله في «التهذيب» (٢) حيث قال : الأمر المعلق بكلمه ان ، يعدم عند عدم الشرط لأنه ليس على لوجوده ولا مستلزما له ، فلو لم يستلزم العدم ، العدم خرج عن كونه شرطا ، ويؤدى مؤداه (٣) كلام غيره أيضا .

وهذان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النجاه واصطلاح الأصوليين في الشرط ، وقد عرفت أن المتبادر هو السببيه ظاهرا وإن كان مدخول إن بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول إن ، فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط ، والغفله عن أن الشرط معناه في الأصول هو ما ذكره لا مطلقا ، ونحن لما أثبتنا التبادر لهذه الهيئه التركيبيه فنقول : سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها مجازات ، لتبادر غيرها ولأنه خير من الاشتراك .

فما يقال : من أنها مستعمله في جميع هذه المعاني والاشتراك والمجاز كلاهما

ص : ٣٩٦

---

١- الظاهر أن هذا القائل هو صاحب «المعالم» : ص ٢١٣ .

٢- ص ١٠٠ .

٣- قال محمد بن عبد الصمد الأصفهاني في حاشيته : لم أظفر على غير العلامة استند بما يؤدى هذا المؤدى .

خلاف الأصل ، فلا بد أن يكون حقيقه في القدر المشترك ، وهو ما علق عليه وجود المشروط ، لا وجه له بعد وضوح الدليل .  
هذا الكلام في الجملة الشرطيه ، وأمّا لفظ الشرط فهو وإن كان خارجا عن محلّ النزاع ، لكن لما حصل الغفله لبعض الفحول (١) هنا ، فخلط الاصطلاحات .

فتحقيق القول فيه ، أن المتبادر منه في العرف أحد من المعنيين .

أمّا ما يتوقّف عليه (٢) وجود شيء وينتفى بعدمه أعمّ من أن يكون وجوده علّه أم لا .

وأمّا معنى الإلزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الأصولي ، حيث ما ورد هذا .

واحتجوا (٣) على حجّيه مفهوم الشرط أيضا : بأنّه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه .

وفيه أولا- : أنّ الخروج عن اللغويّه لا- ينحصر في اعتبار هذه الفائده ، بل يكفي مطلقها ، وأصالة عدم الفائده الأخرى لا تنفي احتمالها ، مع أنّ الغالب وجود الفوائد .

وثانيا : أنّ هذا لا- يناسب القول بالحجّيه ولا يوافق القول بالدلاله اللفظيه كما هو المعهود في هذا المقام (٤) في ألسنه القائلين بالحجّيه ، فإنّ المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقه والتشبيث بأصالة الحقيقه ، ليكون قاعده في اللفظ

ص : ٣٩٧

١- كالعلمامه في «التهذيب» وصاحب «المعالم» ، وغيرهما حيث جعلوا الشرط في اصطلاح العرييه الذي هو عبارته عن الجملة الشرطيه التي ظاهرها السببيّه بمعنى الشرط الأصولي ، وتصوروا أنّ اطلاق الشرط على الجملة الشرطيه مبني على اصطلاح الأصولي ، والحال أنّه مبني على اصطلاح العرييه ، فخلطوا بين الاصطلاحين .

٢- أي التلازم في الوجود والعدم .

٣- والعمده في هذا الاحتجاج المدقق الشيرواني عند قوله : الحق عندي في دلالة المفهوم أنّه ليس من قبيل الدلاله الوضعيه ، بل هو بالدلاله العقليه أشبه .

٤- أي مقام المباحث اللفظيه دون المباحث العقليه وذكر أدلتها .

المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه إلا فيما دلّ دليل على خلافه من الخارج ، ولذلك يتميّز كون بالتبادر وفهم أهل اللسان ، كما يستفاد من استدلالهم ببعض الأخبار (١) المذكوره فى كتب الأصول.

وأما إثبات الكليّة اللّفظيّة من جهه الدلاله العقليه ، بمعنى أنّ العقل يحكم بأنّ كلّ موضع لم يظهر للشرط فائده أخرى سوى ما ذكر ، فلا بدّ من حمله على إرادته ذلك ، فمع أنّ ذلك لا اختصاص له بحجّيه المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ، ولا يقتضى تأصيل أصل على حده ، لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم ، بل هو يجرى فى جميع المواضع ، وإنّه إنّما يتمّ لو وجد مقام لم يحتمل فائده أخرى توجب الخروج عن اللغويه ، وهو ممنوع.

يرد عليه : أنّه يؤول النزاع حينئذ بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو فى كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ، ولا أظنّ أحدا من المنكرين يرضى بذلك ، بل الظاهر منهم أنّهم إنّما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائده أخرى وإنّ ذلك (٢) إثبات اللّغه بالعقل.

ص: ٣٩٨

- ١- كما روى أن يعلى بن أمية سأل عمر بن الخطاب. فقال : ما بالنا نقصير وقد أمنا وقد قال الله تعالى : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ). فقال عمر : قد عجبت مما عجبت. فسألت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال صلى الله عليه وآله وسلم : تلك صدقه تصدق الله عليكم بها فاقبلوها. «سنن الدارمي» : ١ / ٣٥٤. وما روى أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم : أنّه لما نزل قوله تعالى : (إِنْ تَسَاءَلْتُمْ عَنْ مَرَّةٍ فَلَئِنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَهُمْ). فقال صلى الله عليه وآله وسلم : لأزيدنّ على السبعين. «تفسير الكشاف» : ٢ / ٢٩٤. وفى قوله تعالى : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ) حكاية عن ابراهيم عليه السلام والله ما فعله كبيرهم وما كذب ابراهيم عليه السلام «تفسير القمى» : ٤٦ : إنّما قال فعله كبيرهم هذا إن نطق وإن لم ينطق فلم يفعل كبيرهم هذا شيئا.
- ٢- عطف على قول : أنّه يؤول النزاع ... الخ.

وما يقال : من أنّ الاستقراء يحكم بأنّ كلّما وجد لفظ لا يتصوّر له فائده سوى فائده معيّنه ، فهو موضوع له ، فهو بمعزل عن التحقيق ، غاية الأمر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ ، وأمّا كونه مدلولاً بالدلالة اللفظية ، فكلاً.

فإن قيل : إنّما نحن نقول بأنّ مفهوم الشرط حجّه ، إذا لم يظهر فائده سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهوراً مساوياً لها أو أزيد منها.

وبالجمله ، إذا كان هذه أظهر الفوائد ، لا إذا لم يحتمل فائده اخرى أيضاً.

قلنا : هذا أيضاً لا يثبت الدلالة اللفظية.

وأما العقلية الحاصله بسبب القرائن الخارجيه ، فالظاهر أنّ المنكر أيضاً يعترف بحجّيته ، ولكنّه لا يصير قاعده كليّه بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الأصوليه (١). فالذى يليق بقواعد الفنّ إثبات أظهرتها من بين الفوائد مطلقاً ، لا أنّه إذا كان أظهر الفوائد فى موضع يكون حجّه فى ذلك الموضع.

واحتمجّ النافون : بأنّ تأثير الشرط هو تعليق الحكم به ، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر ، ولا يخرج من أن يكون شرطاً ، ألا ترى أنّ انضمام أحد الرجلين الى الآخر ، شرط فى قبول شهادته الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين ، فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له.

وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببيه كما ذكرنا (٢) ، لكن المستدلّ به يتمسك فى نفى الحجّيه باحتمال النائب ، فلا يكفى مجرد تعليق الحكم بالشرط فى

ص : ٣٩٩

---

١- من أنّ مجرد الاستعمال لا يكشف عن الحقيقه الكليه اللفظيه.

٢- إنّ مجرد إفاده الهيئه السببيه لا يفيد كون انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علّق عليه ، لإمكان أن يكون له بدل يقوم مقامه.

نفى الحكم عند انتفائه ، وأنت خبير بأن الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر ، وإلا لانسد باب الاستدلال فى الآيات والأخبار.

فنقول : فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر ، الأصل عدمه.

لا يقال : هذا ينافى ما ذكرت سابقا ، أن معنى حجتيه المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ فى محلّ السكوت ، وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ ، اذ لا يتم ذلك إلا بانضمام أصله عدم تعدد السبب.

لأننا نقول : التبادر يقتضى انحصار المدلول ، ويفيد تعين السببىه فى الظاهر ، وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز فى الكلام الذى يجرى فى جميع الألفاظ المستعمله فى معانيها الحقيقه ، ولا يعنى به أبدا ، وإلا لما كان للتمسك بأصل الحقيقه معنى ، وهو خلاف الإجماع ، وإن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور ، فحينئذ نقول : الشرط أو السبب أحد المذكورات (١) كما أن الظاهر من الأمر الوجوب العينى ، فإذا ورد أمران متضادان فى محلّ واحد ، نحملهما على التخيير ، وذلك لا يوجب خروج صيغه الأمر عن كونها حقيقه فى العينى.

واحتجوا أيضا : بقوله تعالى : (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) (٢) ، فإنه لا يجوز الإكراه مطلقا ، فلا يصح التعليق لو أريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

ص: ٤٠٠

١- أى حين ان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر فالشرط والسبب هو أحد المذكورات ، فحينئذ كما ان تحقق المسبب أو المشروط يتوقف على وجود أحد الشروط أو الأسباب ، فكذا انتفاؤه يتوقف على انتفاء جميعها ، لأن مفهوم أحدها لا يعدم إلا بعدم الجميع ، هذا كما فى الحاشيه.

٢- النور: ٣٣.

وجوابه (١): أن السّالِبه هنا بانتفاء الموضوع.

وما يقال (٢): أن الواسطه ممكن ، فلا يستلزم نفى إرادته التحصّن إرادته البغاء حتّى لا يمكن الإكراه ، فقد يحصل الذّهول عنهما.

فهو مدفوع : بأنّها تنتفى عند التنبيه.

وقد يجاب (٣) أيضا : بأنّ مفهوم الشرط إنّما يكون حجّه إذا لم يظهر له فائده سواه وهو متحقّق هنا ، مثل تنبيه الموالى على أنّهنّ إن أردن التحصّن مع ما بهنّ من الضعف والقصور فأنتم أولى بذلك.

ويظهر لك ما فى هذا الجواب ممّا أسلفنا لك سابقا (٤).

ويمكن أن يقال : إنّ الشرط هنا ورد مورد الغالب ، إذ الغالب فى تحقّق الإكراه هو مع إرادته التحصّن ، فلا حجّه فيه كما سيأتى.

والأولى أن يقال : إنّ مطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقه ، وبعد ثبوت الحقيقه فهذا استعمال مجازيّ لكون المجاز خيرا من الاشتراك.

أو يقال : إنّ اللفظ يقتضى ذلك ، ولكنّ القرينه الخارجيه مانعه ، ولو لا القرينه على عدم إرادته المفهوم من الإجماع القاطع لعملنا على مفهومه ، فالإجماع هو

ص: ٤٠١

---

١- ذكر فى ردّه مثله التفتازانى فى «المطوّل» : ص ٣٢٩ وصاحب «المعالم» : ص ٢١٥ والعلمامه فى «التهذيب» : ص ١٠١ والعضدى بقدره يجاب.

٢- قيل : أنّ هذا الكلام ردا على العميدى.

٣- ذكر مثله التفتازانى فى «المطوّل» : ص ٣٢٩ و«صاحب المعالم» : ٢١٦.

٤- من أنّ الانتفاء عند الانتفاء من حيث هو أظهر الفوائد فلا بد من كون الغير أظهر ، هذا كما فى بعض الحواشى ، وفى اخرى مما اسلفنا لك سابقا أى من الجواب عن احتجاجهم على الحجّيه بلزوم اللّغويه فى كلام الحكيم لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط.

القرينه على عدم إرادته ذلك ، وأولى المعانى التى يمكن حمل الآيه عليها حينئذ (١) هو التنبيه على عله الحكم ، فإن القيد الوارد بعد النهى (٢) على ما ذكره بعض المحققين ، إما أن يكون للفعل مثل : لا تصل إذا كنت محدثا ، أو للترك مثل : لا تبالغ فى الاختصار إن حاولت سهوله الفهم ، أو للعله مثل : لا تشرب الخمر إن كنت مؤمنا ، وما نحن فيه من هذا القبيل .

أقول : ومن هذا القبيل قوله تعالى : (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكُنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنُنَّ بِاللَّهِ) (٣) الآيه .

ص : ٤٠٢

- 
- ١- أى حين ورود الشرط فى الآيه مورد الغالب . كذا افاده فى الدرس كما فى الحاشيه .
  - ٢- يعنى الشرط الوارد بعد النهى حيث لم يرد منه حقيقه التعليق ، وهو تعليق الجزاء على الشرط بحيث يلزم من وجوده الوجود ومن عدمه العدم .
  - ٣- البقره : ٢٢٨ .



اختلفوا في أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا

، سواء كان الوصف صريحا مثل : أكرم كلّ رجل عالم ، أو : في السائمة زكاه ، و : «لّي الواجد يحلّ عقوبته» (١) أو مقدّرا كقوله عليه السلام : «لئن يمتلى بطن الرّجل قيحا خيرا من أن يمتلى شعرا» (٢) ، فامتلاء البطن من الشّعركنايه عن الشّعركثير ، فمفهومه أنّه لا يضرّ الشّعركليل.

### احتجّ المشتون و الجواب عليها

احتجّ المشتون (٣) : بمثل ما تقدّم في مفهوم الشرط من لزوم اللّغو في كلام الحكيم ، فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف حينئذ عن الفائده ، ولعدّه العقلاء مستهجنا ، مثل قولك : الإنسان الأبيض لا يعلم الغيب ، وبأنّ أبا عبيده الكوفي (٤) فهم من قول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم : «لّي الواجد يحلّ عقوبته

ص : ٤٠٣

١- اللّي بالتشديد هو المماطل والواجد الغنى ، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٢- اللّي بالتشديد هو المماطل والواجد الغنى ، وحلّ عرضه جواز مطالبته أو عقوبته وجواز حبسه.

٣- قال في الحاشيه : اعلم إنّ القول بثبوت المفهوم للوصف لقليل من أصحابنا منهم الشيخ في «العهده» لكن لا في باب المفاهيم فإنّه اقتصر في هذا الباب على نقل كلام المرتضى ، ولم يذكر شيئا ، ولأجل ذلك زعم جمع من الفضلاء عدم صحه نسبه هذا القول الى الشيخ ، فقال بعضهم : عدّ الشيخ من المتوقفين أولى.

٤- لقد نسبه المصنّف وجماعه الى أبي عبيده بالتاء ، ونسبه العضدى وغيره الى أبي عبيد بدون التاء وتردّد بعضهم. وعن «شرح المجمع» نسبه إليهما معا. والظاهر هو الأوّل لأنّ إمام الحرمين نسبه الى معمر بن المتنبى وهو اسم أبي عبيده بالتاء ، والامام معتمد في نقله وكثير الأطلاع. وأمّا أبي عبيد فقاسم بن سلام بالتشديد وهو تلميذ معمر ، وكيف كان وقوع السيهو لنساخته «النهايه» ، فإنّه وقع فيها بالتاء مع التصريح باسمه قاسم بن سلام وكذا في «المنيه». ثم إنّ أبا عبيده معمر بن المتنبى المذكور بصري لا كوفي فنسبه المصنّف له الى الكوفي ليس في محله.

وعرضه» (١)، أن لِي غير الواجد لا يحلّ عرضه. وقال: إنّه يدلّ على ذلك، وهو من أهل اللسان.

والجواب عن الأوّل: يظهر ممّا سبق، فإنّه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائده اخرى، والفوائد المحتمله كثيره، مثل الاهتمام بحال المذكور مثل: (حافظوا على الصلوات والصلاه الوشيطة) (٢)، او احتياج السامع إليه أو سبق بيان غيره، أو ليستدلّ السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبه الاجتهاد، أو غير ذلك ممّا ذكره (٣).

فإن قيل: نقول بذلك (٤) إذا كان ذلك أظهر الفوائد.

فيجاب عنه: بما تقدّم في مفهوم الشرط (٥).

ص: ٤٠٤

١- «عوالى اللئالى»: ٤ / ٧٢ ح ٤٤.

٢- البقره: ٢٣٨.

٣- منها: أن يكون السؤال عن محلّ الوصف دون غيره. ومنها: أن يكون غرض المتكلم إعلام حكم محلّ الوصف بالنص وحكم غيره بالفحص. ومنها: حصول رتبه الاجتهاد للمخاطب وغير ذلك.

٤- يعنى بمفهوم الوصف وحجّيته.

٥- من أنّ المسأله حينئذ لا تصير أصوليه، بل تكون فقهيه. بمعنى أنّه لو ثبت كونه أظهر الفوائد فى موضع فهو حجّه فى ذلك الموضع لا- غير، ولا- ريب أنّ ذلك خلاف مقتضى القاعده الأصوليه من كون قواعدهم كليّه، فهنا لا يثبت القاعده الكليه اللفظيه.

وبالجملة ، التعليل بلزوم العراء عن الفائده وإخراج الكلام عن اللغوِيَه لا يقتضى إلّا ثبوت فائده ما ، فإذا ثبت من القرينه الخارجيه أظهرِيَه هذه الفائده المتنازع فيها ، فلا أظنّ المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه أيضا.

وما يظهر إنكاره من بعضهم (١) لاحتمال إرادته الغير ؛ كما يظهر نظيره من السيّد رحمه الله فى مفهوم الشّروط ، حيث اكتفى فى نفي الاستدلال بمجرّد احتمال تعدّد السّبب ، فهو ضعيف لما بيّنّا. ومن هذا القبيل (٢) ، قول أبى عبد الله عليه السلام فى صحيحه الفضيل قال : قلت له عليه السلام : ما الشّروط فى الحيوان. قال عليه السلام : «ثلاثه أيام للمشتري». قلت : وما الشّروط فى غير الحيوان. قال عليه السلام : «البيعان بالخيار ما لم يفترقا» (٣).

وأمرًا الاستهجان فممنوع ، وما يترأى هجنته فى المثل المذكور (٤) ، فإنّما هو لكون أصل الحكم فى هذا المثل من باب توضيح الواضحات ، وكذلك ذكر الوصف هنا ، وإلّا فقد يكون فائده الوصف مجرّد التوضيح ، بل نقل عن الأخفش وجماعه من أئمه العرب أنّ وضع الصّيه للتوضيح فقط لا للتقييد ، وأنّ مجيئها للتقييد خلاف الوضع ، غايه الأمر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبى عبيده وظهور خلافه فى أفهامنا أيضا ، فيتساقطان ، فيبقى عدم الدّلاله على المدّعى.

ص: ٤٠٥

- 
- ١- كالعلّامه فى «التهذيب» : ص ١٠٢ ، والمحقّق فى «المعارج» : ص ٧٠ ، والمرضى فى «الذريعه» : ١ / ٣٩٢ و ٤٠٦ و ٤٠٧.
  - ٢- أى من قبيل ما ثبت من القرينه الخارجيه أظهرِيَه هذه الفائده المتنازع فيها قول أبى عبد الله عليه السلام.
  - ٣- «الكافى» : ٥ / ١٧٠ ح ٦ ، «الوسائل» : ١٨ / ١١ ح ٢٧٠٢٧.
  - ٤- وهو قوله : الانسان الأبيض لا يعلم الغيب.

وأما الجواب عن الثاني (١): فيظهر ممّا ذكرنا من المعارضه (٢)، مع أنّ فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغه وكلام اللغويين.

## احتجّ النافون و الجواب عليها

واحتجّ النافون (٣): بأنّه لو دلّ لدلّ بإحدى الثلاث (٤)، وكلّها منتفیه. أمّا المطابقه والتضمّن فظاهر، وإلّا لكان منطوقا، وأمّا الالتزام فلعدم اللزوم الذّهني لا عقلا ولا عرفا.

ولى في المسأله التوقف، وإن كان الظاهر في النظر أنّه لا يخلو عن إشعار كما هو المشهور، إذ التعليق بالوصف مشعر بالعليه، لكن لا- بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج إلّا أن ينضمّ إليه قرينه، كما في صحيحه الفضيل المتقدّمه. ومن هذا القبيل القيود ال-احترازيه في الحدود والرسوم. وأمّا مثل قوله تعالى: (فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) (٥)، فدلالته على عدم كفايه عتق الكافر، ليس من جهه مفهوم الوصف كما توهم، ولا من جهه مجرد الإجماع عليه كما نقله العلّامه رحمه الله في «النهايه»، بل لأنّ اتّحاد الموجب المطلق والمقيّد مع كون التكليف شيئا واحدا

ص: ٤٠٦

١- وهو قوله: وإنّ أبا عبيده فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم ... الخ.

٢- أي مما نقل عن الأخفش وجماعه من أئمه العرب.

٣- ومن النافين السيد والمحقق والعلّامه كما عرفت، وفي «الزبيده»: ص ١٥١: ونفاه الأ-كثر، وفي «المعالم»: ص ٢١٦: ونفاه كثير من الناس وهو الأقرب.

٤- يعنى أنّ اثبات الزكاه في السّائمه مثلا- لا- يدلّ على نفيها عن غير السائمه أعنى المعلوفه بشيء من الدلالات. أما المطابقه والتضمّن فلأنّ نفيها في المعلوفه ليس عين اثباتها للسائمه ولا جزءه وإلّا لكانت الدلاله بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأمّا ال-اللتزام فلأنّه لا- ملازمه في العقل ولا في العرف بين ثبوت الحكم في السائمه ونفيه في المعلوفه، هذا كما في الحاشيه.

٥- النساء: ٩٢.

يوجب العمل على المقيّد ، لأنّ العمل على المطلق ترك للمقيّد ، بخلاف العكس .

وبالجملة ، القيد مطلوب ، فمع تركه لا يحصل الامتثال ، فعدم الامتثال بعق الكافره إنّما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنه التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبه واحده .

## فوائد

## اشاره

ثمّ إنّ هاهنا فوائد :

### الأولى : حجيّه مفهوم الشرط و الوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب

أنّهم ذكروا (١) أنّ حجّيه مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب مثل : (وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) (٢) . ولا يحضرنى منهم كلام فى بيان ذلك .

وعندى أنّ وجهه ، أنّ النادر إنّما هو المحتاج حكمه الى التنبيه ، والأفراد الشائعه تحضر فى الأذهان عند إطلاق اللفظ المعزى ، فلو حصل احتياج فى الانفهام من اللفظ فإنّما يحصل فى النادر . فالنكته فى الذكر لا بدّ أن يكون شيئا آخر لا تخصيص الحكم بالغالب ، وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد .

ومما بيّنا ، ظهر السّرّ فى عدم أطراد الحكم فيما إذا ورد مورد الغالب فى غير باب المفاهيم أيضا .

ألا- ترى أنّا لا نجوّز التيمّم لو وجد الماء لمن منعه زحام الجمعه عن الخروج ، مع أنّ الشّارع أطلق الحكم بالتيمّم لمن منعه زحام الجمعه عن الخروج .

وأیضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم مثل : (وَلَا تَقْتُلُوا

ص : ٤٠٧

١- على ما نصّ عليه الحاجبى والعلّامه ، بل ادعى عليه الاتفاق فى بعض شروح «المبادئ» .

٢- النساء : ٢٣ .

أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةً إِمْلَاقٍ (١). والنكته فيه التنبيه على خطائهم في العله والحجّه ، ويمكن إرجاعه الى القسم الأوّل.

وبالجملة ، المعبر في دلاله اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينه الظاهره على إرادته الخلاف ، فكلمًا ظهر قرينه على إرادته غيره فنحملها عليه. لا لأنّ الحجّيه إنّما هو إذا لم يظهر للقيّد فائده اخرى كما هو مقتضى الدلاله العقلية ، بل لثبوت القرينه على الخلاف كما هو مقتضى الدلاله اللفظية.

### الثانيه : التوهم في فائده المفهوم و ثمره الخلاف في المفهوم الموافق و المخالف للأصل

قد توهم بعضهم (٢) : أنّ فائده المفهوم و ثمره الخلاف إنّما تظهر إذا كان المفهوم مخالفًا للأصل ، مثل : ليس في الغنم المعلوفه زكاه ، أو : ليس في الغنم زكاه إذا كانت معلوفه ، أو : الى أن تسوم.

وأما إذا كان موافقًا للأصل ، كما في قوله : «في الغنم السائمه زكاه» (٣). فلا ، لأنّ نفي الزكاه هو مقتضى الأصل.

وقال (٤) : إنّ دعوى الحجّيه إنّما نشأ من الغفله عن ذلك لكون المفهوم مركزًا في العقول من جهه الأصل ، واستشهد على ذلك بكون الأمثله المذكوره في استدلالاتهم من هذا القبيل.

وأنت خير بما فيه ، لكمال وضوح الثمره (٥) والفائده في الموافق للأصل

ص : ٤٠٨

١- الاسراء : ٣٠.

٢- هذا الكلام ردّ على ما في «الوافيه» : ص ٢٣٥ وقد ذكر في «الحاشيه» أنّه ذكره جماعه منهم السيدان السندان بحر العلوم في «فوائده» وصهره في «مفاتيحه».

٣- «الأقطاب الفقيهيه» لابن أبي جمهور : ٦٦ ، «تهذيب الأحكام» : ١ / ٣٢٤ ح ٦٤٣.

٤- المتوهم المذكور في «الوافيه» : ص ٢٣٥.

٥- وهذا يبدو ردّ على القول بأن لا ثمره في الموافق للأصل.

أيضا ، لأنّ المدعى للحجّيه يقول بأنّ هاهنا حكمين من الشّارع ، فلا- يحتاج الى الاجتهاد فى طلب حكم المعلوفه ، كما أنّ المنكر يحتاج ، وكونه موافقا للأصل لا يكفى إلّا بعد استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بعدم الدليل ، كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى محلّه .

وأيضا الأصل لا يعارض الدليل ، ولكنّ الدليلين يتعارضان ، ويحتاج المقام الى الترجيح ، فإذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم ، فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجّيه ، ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجّيه .  
وربّما يترجّح المفهوم على المناطق (1) إذا كان أقوى ، فضلا عن منطوق واحد . وما جعله منشأ للغفله ، هو غفله عن المتوهم ، إذ كلماتهم مشحونه بالحكم فى المخالف للأصل والموافق ، والأمثله وارده على القسمين كما لا يخفى على المتتبع .

### الثالثه : مقتضى المفهوم المخالف إنّما هو رفع الحكم الثابت و توهمان

مقتضى المفهوم المخالف أنّما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقه الثابته للمذكور ، وقد وقع هنا توهمان :

أحدهما (2) : ما أشرنا سابقا إليه من أنّ مفهوم قولنا : أعط زيدا ان أكرمك ، لا تعطه إن لم يكرمك ، وهو باطل ، لأنّ رفع الإيجاب هو عدم الوجوب ، وهو أعمّ من الحرمة التى هى مقتضى النهى .

نعم إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعمّ ، يكون مفهومه الحرمة ،

ص : ٤٠٩

١- المتعدّده .

٢- ولعلّه صدر من صاحب «المعالم» : ص ٢١٣ فى مقام الاحتجاج على مفهوم الشرط . وقيل : لصاحب «المطوّل» أيضا .

كما فى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب» (١). فإنّ مفهومه ، أنّ كلّ ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب. فإنّه وإن كان مفهومه الصّريح نفى الجواز ، لكنّه ملزوم للحرمه.

وثانيهما : ما صدر عن جماعه من الفحول (٢) ، قال بعضهم (٣) : إنّ مفهوم قولنا : كلّ غنم سائمه فيه الزّكاه ، ليس كلّ غنم معلوفه فيه الزّكاه. وإنّ هذا يصدق على تقدير أن يجب فى بعض المعلوفه الزّكاه ، وعلى تقدير أن لا- يجب فى شىء منها. ومفهوم قولنا : بعض السائمه كذلك ، هو عدم صدق قولنا : بعض المعلوفه كذلك.

ويلزمه أن يصدق قولنا : لا شىء من المعلوفه كذلك ، ويلزمه أن يقول : إنّ مفهوم قولنا : لا شىء من المعلوفه كذلك ، هو بعض السائمه كذلك.

وردّ بعضهم (٤) على صاحب «المعالم» حيث ادّعى أنّ مفهوم قولنا : كلّ حيوان مأكول اللحم ، يتوضأ من سؤره ويشرب منه ، هو أنّه لا شىء ممّا لا يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب ، بأنّ هذه دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف ، والعلّامه رحمه الله على الشيخ رحمه الله كذلك (٥).

وأنت خير بأنّ ذلك التوهّم يشبه بأن يكون إنّما نشأ من بعضهم من جعل

ص: ٤١٠

- 
- ١- «تهذيب الاحكام» : ١ / ٣٢٤ ح ٦٤٢ و ٣٢٨ ح ٦٦٠.
  - ٢- كالعلّامه والشيروانى فى بحث مفهوم الشرط والفاضل الاصبهانى فى «حواشى الزّوضه» فى باب المياه وكما عن المقدس فى بحث الماء القليل وكذا عن الفاضل الخوانسارى.
  - ٣- وهو السيد صدر الدّين فى حاشيته على «شرح الوافيه» كما أفاده فى «الحاشيه».
  - ٤- الرادّ هو المحقّق الخوانسارى فى «شرح الدّروس» كما أفاده فى «الحاشيه».
  - ٥- أى وردّ العلّامه على الشيخ مثل ما ردّ المحقّق الخوانسارى على صاحب «المعالم».



المفهوم نقيضا منطقيًا للمنطوق ، وإن كان صدور مثل ذلك في غايه البعد من مثلهم ، بل مَمَّن دونهم بمراتب ، لاختلاف الموضوع ، ولذلك يتصادقان أيضا (١).

والظاهر أنّ مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرّازي ، إنّما هو أنّ المفهوم رافع لحكم المنطوق ، فإنّ نقيض كلّ شيء رفعه.

والمراد رفع ذلك الحكم عن غير الموضوع.

والحقّ هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم». فإنّ الحكم المخالف في جانب المفهوم إنّما يستفاد من جهه القيد في المنطوق ، فكلّ قدر يثبت فيه القيد (٢) وتعلّق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبه الى ذلك القدر ، وإلّا لبقى التعليق بالنسبه إليه بلا فائده.

وما يقال : من أنّ الفائده تحصل في الجملة ، بثبوت المخالفه في الجملة ، فهو بمعزل عن التحقيق ، إذ يبقى التصريح بتعلّقه بالجميع بلا فائده.

فمفهوم قولنا : كلّ غنم سائمه فيه الزّكاه ، لا- شيء من المعلوفه كذلك. فإنّ وجوب الزّكاه معلق على سوم كلّ غنم ، فيرتفع بمعلوفيه كلّ غنم.

وما قيل : أنّ ذلك (٣) لعلّه لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين أفراد المنطوق وبعض أفراد المسكوت عنه ، يعنى أنّ جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضؤ من سؤره فنطق به في الكلام ، وإنّما لم يشرك بعض الأفراد الغير المأكول أيضا مع كونه شريكا للمنطوق ، لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما ، فيبقى

ص: ٤١١

---

١- أى يصدق كلّ منهما مع صدق الآخر وليس ذلك إلّا لتعدّد موضوعيهما كما يكشف عنه اعتبار كونه في المنطوق مذكورا وفي المفهوم غير مذكور.

٢- وهو السّوم هنا.

٣- أى التعليق.

ففيه : أنه لا ينحصر الإفاده فى وجود اللفظ المشهور المشترك ، فقد يصحّ أن يقال مثلا : كلّ حيوان يجوز التوضؤ من سوره إلّا الكلب مثلا. وكذلك فى قوله : كلّ غنم سائمه فيه الزكاه ، مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفه أيضا ، يمكن أن يقال : كلّ غنم فيه الزكاه إلّا النوع الفلانى ، فلا ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من الحزازات ، فلا بدّ للقيد من فائده ، والمفروض أنه ليس إلّا نفي الحكم عن غير محلّ النطق ، مع أنّ القول (١) بكون استعمال القيد هنا لذلك (٢) ، لا- لإخراج غير المقيّد عن الحكم ، خروج عن مقتضى القول بحجّيه المفهوم ، إذ هو إمّا مبنى على التبادر من اللفظ ، أو على لزوم خلوّ كلام الحكيم عن الفائده لولاه ، كما تقدّم ، وهو (٣) إنّما يصحّ لو لم يكن هناك فائده أخرى.

وأما ما ذكره بعضهم : أنّ مفهوم قولنا : بعض الغنم السائمه فيه الزكاه ... الخ.

إن أراد به أن تكون السائمه صفه لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقه أهل الشرع ، فمفهومه أن ليس فى البعض الآخر الذى هو المعلوفه زكاه ، لا ما ذكره.

وإن أراد البعض الغير المعين ، بل يكون السائمه صفه للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقه أهل الميزان ، فحينئذ يتوجّه الحكم نفيًا وإثباتًا الى البعض ، فإنّه القيد الأخير لا السوم ، والنفي والإثبات إنّما يرجعان الى

ص: ٤١٢

١- بعد القول بحجّيه المفهوم كما هو المفروض هنا.

٢- للفائده المذكوره.

٣- أى كل منهما او البناء المذكور.

القيد الأخير على التحقيق ، فمفهومه حينئذ أن البعض الآخر من السائمة ليس يجب فيه الزكاه ، وهذا مما يعزّ ويقلّ وروده في كلام الشارع ، فإنه تكليف بمبهم مجهول.

وبالجملة ، فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب «المعالم» رحمه الله لا ما فهموه.

فالتحقيق (١) أن يقال : إن جعلنا السؤر (٢) من جملة الحكم ، وجعلنا الموضوع نفس الطبيعه المقيده ، فالأقرب ما ذكره هؤلاء. وإن جعلناه جزء الموضوع ، بأن يرجع القيد الى كلّ واحد ممّا يشمل السؤر ، فالأقرب ما اخترناه (٣).

مثلاً- إمّا نقول : الحيوان المأكول اللحم حكمه أنه يجوز استعمال سؤر كلّ واحد من أفراد ، أو نقول لكلّ واحد من أفراد الحيوان المأكول اللحم : حكمه جواز استعمال سؤره ، فلا بدّ أن يتأمل في أنّ معنى قولنا : كلّ ما يؤكل لحمه يتوضّأ من سؤره ، موافق لأيهما ، وأيهما يتبادر منه في العرف.

والأظهر الثاني ، للتبادر ، فيكون الوصف قيدياً لكلّ واحد من الأفراد ، فالمفهوم يقتضى نفى الحكم حيث انتفى ذلك القيد

#### **الرابعه : لا دلالة في الغنم السائمة زكاه على نفى الزكاه من معلوفه الإبل بإحدى الدلالات**

لا دلالة في قولنا : في الغنم السائمة زكاه ، على نفى الزكاه من معلوفه الإبل بإحدى من الدلالات.

واستدلّ فخر الدّين على ذلك ، بأنّ دليل الخطاب نقيض المنطوق فلمّا تناول

ص: ٤١٣

١- في كلام صاحب «المعالم» وغيره.

٢- وهو لفظ بعض وكل وما شاكلهما.

٣- من كون المفهوم من الايجاب الكلى هو السلب الكلى.

المنطوق سائمه الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفه الغنم دون غيرها.

وهذا الاستدلال ضعيف لما أشرنا إليه (1)، والأولى ما ذكرنا.

احتج بعض الشافعيه على الدلاله : بأن السوم يجرى مجرى العله فيثبت الحكم بثبوتها وينتفى بانتفائها ، وفهم العليه العامه ممنوع وإلا لكان وجهها وجهها.

ص: ٤١٤

---

١- من ان المفهوم غير النقيض.

الحقّ ، أنّ مفهوم الغايه حجّه وفاقا لأكثر المحقّقين (١).

والظاهر أنّه أقوى من مفهوم الشرط ، ولذلك قال به كل من قال بحجّيه مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها.

والمراد بالغايه هنا النهايه لا المسافه كما هو عند النحاه ، بخلافها في قولهم الى لانتهاه الغايه. فالمراد أنّ تعليق الحكم بغايه (٢) يدلّ على مخالفه حكم ما بعد النهايه لما قبلها ، وأمّا نفس النهايه ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أنّ الى لانتهاه الغايه ، فلنقدّم الكلام فيه لتقدّمه على ما بعده.

فنقول : اختلفوا فيه على أقوال ثالثها : دخولها في المعنيّا إن كانتا من جنس واحد كقولك : بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف ، وإلّا فلا (٣) ، كقول القائل : صوموا الى الليل.

والظاهر أنّ دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله من باب المقدمه كما في إدخال المرفق في الغسل ، بخلاف ما لو اختلفا في الماهيّه وتميّزا في الخارج ، فلا يظهر حينئذ ثمره بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا.

ورابعها : التوقّف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح.

ص: ٤١٥

---

١- إلّا المرتضى من أصحابنا وبعض العامّه ، وبذلك صرح في «الزبد» : ص ١٥٢ ، وفي «المعالم» : ص ٢٢١ ، وعزاه الآمدى إلى أكثر الفقهاء وجماعه من المتكلّمين كالقاضي عبد الجبار والقاضي أبي بكر وأبي الحسين البصرى.

٢- هنا أراد بالغايه النهايه.

٣- أى وإلّا فلا نحكم بالدخول ، لا إنّنا نحكم بالخروج ، فهو مسكوت عنه.

والحق عدم الدخول لأنه الأصل ، بمعنى أنّ اللفظ لا يدلّ على الدخول والأصل عدم إرادته المتكلم ذلك ، وإلا فقد يكون الدخول موافقا للأصل ، بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك أيضا مفهوما من التعليق بكلمه الى .

وأما دخول المرفق في آيه الوضوء فإنّما هو من دليل خارج ، لا لأنّ الى بمعنى مع ، لأنّ الحق أنّه لانتهاه الغايه ، وكونه بمعنى مع مجاز ، وإنّما يصار إليه من جهه الدليل الخارجى .

ثم إنّ التوقّف لا- يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه (١) فخر الدّين وأبطله بأنّه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشئ لوجود الشئ وعدمه .

أما أولا : فلأنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة (٢) ، والإجمال أعمّ من الاشتراك ولا ينحصر التوقّف في صورته الاشتراك .

وأما ثانيا : فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما فى القرء . وأما ما قاله فخر الدّين : من أنّه لغو لخلوّ الكلام عن الفائده حين التردّد بين الوجود والعدم ، لأنّ التردّد بين النفي والإثبات حاصل لكلّ واحد قبل إطلاق اللفظ أيضا (٣) .

ففيه : أنّه قد يحصل الفائده بمثل قول القائل : اعتدى بقرء .

فتأمل فى ذلك فإنّه يمكن إرجاع الطهر الى الوجودى (٤) أيضا .

ص : ٤١٦

---

١- أى توهم أنّ القائل بالتوقف مذهبه الاشتراك .

٢- هذا ناظر الى إبطال ما قاله فخر الدّين من أنّ القول بالتوقف يستلزم الاشتراك . راجع «الفصول» : ص ١٥٣ .

٣- حكاه عن بعضهم عن الفخر فى «الفصول» : ص ١٥٣ .

٤- فلا يكون المثال مما نحن فيه ، كما يمكن ارجاع عدم الدخول الى الوجودى فتأمل كما فى الحاشيه .

إذا عرفت هذا فلنرجع الى أصل المسأله ، والحق ما قلناه (١) ، لأن المتبادر من قول القائل : صوموا الى الليل ، ان آخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده.

ومن قوله تعالى : (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (٢) عدم حرمة المقاربه بعد حصول الطهر ، فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضا أو حرمة المقاربه بعد حصول الطهر أيضا لما كان الغايه غايه ، وهو خلاف المنطوق (٣).

فإن قلت : إنه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم إرادته المفهوم مجازا ، ولم يقل به أحد.

وأيضا فإن كان المراد من قولك : آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جمله المنطوق ، وإن كان المراد ما ينتهى عنده الصوم سواء انقطع أو لم ينقطع فلا خلاف المنطوق فى المسكوت ، أعنى ما بعد الغايه.

قلت : إن أردت من التصريح بعدم إرادته المفهوم مثل ان يقول المولى لعبده : سر الى البصره ولا أريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده ، فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجتيه مفهوم الغايه ، فكيف تقول بأنه لم يقل به أحد. وإن علم من المتكلم إرادته الحقيقه ، فلا بد أن يحمل ذلك على النسخ إن قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا إذا كان قبل حضور وقت العمل ، وإلا فيقبح صدوره عن الحكيم.

ص: ٤١٧

---

١- من أن التعليق بالغايه يدل على مخالفه ما بعدها لما قبلها.

٢- البقره : ٢٢٢.

٣- فإن عدم كون الغايه غايه على فرض ثبوت الوجوب بعد مجيء الليل أيضا والحرمة بعد حصول الطهر أيضا ، خلاف المنطوق ، لأن مقتضى المنطوق هو كون مجيء الليل آخر وقت وجوب الصوم ، وحصول الطهر آخر وقت حرمة المقاربه.

وإن أردت من ذلك مثل أن يقول : سر الى البصره ومنها الى الكوفه ومنها الى بغداد.

ففيه : أن أمثال ذلك يقال فى العرف لتحديد المنازل أو لإعلام المعالم (١) فيتجدد [فيتحدد] المسافه من كل علم ومنزل فلكل مسافه مبدأ ونهايه يلاحظان بالنسبه إليها ويعتبران بخصوصها ، فلا يرد تجوّز ولا يحصل منه نقض على القاعده.

وكذلك لا يتمّ النّقض بمثل قوله تعالى : (شَيْبَانَ الَّذِي أُسْرِيَ بِعَيْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) (٢) ، مع ثبوت إسراؤه الى السماء.

وكذلك قول الفقهاء إذا صام المسافر الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الإفطار كما صدر من بعض الفضلاء ، فإن القرينه قائمه على إرادته الخلاف ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقه ، والاستعمال فى المعنى المجازى لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقه فى غيره.

والنكته فى الأول أنّ المحسوس المعايين فى نظر الكفّار المتعتّين إنّما كان ذلك الذى ذكر فى الآيه ، وكان يمكن إثبات هذه الدّعوى بما يحصل لهم المشاهده كإخباره صلى الله عليه وآله وسلم عن غيرهم وعمّا وقع فيهم فى أثناء الطريق ، وكان تحصل المعجزه بمجرد ذلك أيضا. فالمذكور ما بعد إلى ، إنّما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم.

وكذلك المراد من قولهم : إذا صام المسافر الى نصف النهار هو الإمساك المخصوص (٣) المشروط بالشروط لا نفس الصوم وإلّا فلا معنى للصوم الحقيقى

ص: ٤١٨

١- أى الآثار التى يستدلّ بها على الطريق.

٢- الإسراء : ١.

٣- وليس هو المعنى الشرعى ، الذى هو امساك مخصوص والى الليل وإنّما المقصود المعنى اللغوى.



الى نصف النهار.

ففى الحقيقه مفهوم الغايه هنا حجّه بمعنى أنّ المعتبر فيما له مدخلية فى عدم جواز الإفطار هو الإمساك الى نصف النهار ، فالإمساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له فى ذلك ، فكأنّه قال الموجب لعدم الإفطار إنّما هو الإمساك الى نصف النهار ، وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه.

وأما قولك : وأيضاً الى آخره.

فنقول : هناك شقّ ثالث ، وهو أنّ المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شىء مطلقاً (١) ، لا- خصوص ملاحظه أنّ ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ، ولا- عموم ذلك (٢) ، بمعنى أن يلاحظ أنّ الليل آخر مثلاً- سواء كان ما بعد الدخول مخالفاً أو موافقاً منقطعاً عنده الصوم أم لا ، ثم ندعى استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفاً لما قبله.

احتجّ المنكرون : بعدم دلالة اللفظ على ذلك بإحدى من الدلالات.

أمّا الأولان فظاهر ، وأمّا الالتزام فلعدم اللزوم ، وبلاستعمال فيهما معا ، فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل.

ويظهر الجواب عنهما بالتأمّل فيما ذكرناه.

ص: ٤١٩

---

١- يعنى الآخر بخصوص التخصيص.

٢- يعنى ولا الآخر بالتعميم.

مفهوم الحصر (١) حجه.

والمراد به على ما ذكره جماعه من المحققين هو أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خيرا له مثل : الأمير زيد والشجاع عمرو ، فيستفاد منه الحصر لأن الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه (٢) إنما هو لذلك. وقد يقال (٣) : إن الأولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير (٤) على ما ذكره علماء المعاني.

وفيه إشكال لتعدد الفوائد (٥) مثل : الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير ذلك (٦) ،

ص: ٤٢٠

١- الحصر في اللغة بمعنى الحبس وهو مرادف للقصر. وفي الاصطلاح تخصيص الشيء على الشيء بحيث لا يتجاوز الى الغير سواء كان الشيء الأول صفة والثاني موصوفا ويسمى قصر الصفة على الموصوف وبالعكس ، ويسمى قصر الموصوف على الصفة. والبحث هنا من قبيل القسم الأول.

٢- أن الترتيب الطبيعي هو تقديم الموصوف الخاص على الوصف نحو زيد الأمير وعمرو الشجاع ، والعدول عنه بصيروره الوصف مقدا عليه وجعله مبتداء والموصوف مؤخرا وجعله خيرا ، إنما هو لنكته وهي إفاده الحصر هنا ، وسيأتي أن الترتيب الطبيعي أيضا يفيد الحصر وإن كانت الافاده من جهة اخرى. هذا كما في الحاشيه.

٣- القائل هو المحقق الشيرازي على ما صرح به في الحاشيه.

٤- وذلك مثل تقديم متعلقات الفعل كالحال والمفعول والتمنى ومثل تقدم الفاعل المعنوي نحو : أنا عرفت ، ورجل عرف.

٥- في التقديم مطلقا.

٦- للاهتمام نحو : عليه من الرحمن ما يستحقه ، وللتلذذ نحو : حبي زيد وغير ذلك ، مثل : التشويق نحو كما قال الشاعر : ثلاثه تشرق الدنيا ببهجتها شمس الضحى وأبو اسحاق والقمرى.

فلا بدّ إمّا من دعوى التبادر وهو غير مسلّم في الجميع أو ذكر دليل آخر ، وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه.

### الاختلاف في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق

واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق.

والصواب ترك هذا النزاع ، لأنّ الحصر معنى مركّب من إثبات ونفى وما له المدلول المذكور في أحدهما ، فيستفاد المجموع من المجموع (١). وإن جعل عبارته عن نفى الحكم المذكور عن الغير ، فلا ريب أنّه مفهوم على ما مرّ.

والدليل على إفادته الحصر أمران :

الأوّل : التبادر ، فإنّ المتبادر من قولنا : العالم زيد ، أنّ العالميّة لا يتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما.

والثاني : أنّه لو لم يفد الحصر للزم الإخبار بالأخصّ عن الأعمّ وهو باطل.

وتقريره أنّ المراد بالصّفة إن كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه ، لأنّ الحمل يقتضى الاتّحاد ، والفرد الخاص ليس عين حقيقته الجنس فينبغي أن يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاصّ لعدم العهد وعدم إفادته العهد الذهني فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى أنّ كلّ ما صدق عليه العالم فهو زيد ، وهذا لا يصحّ إلّا إذا انحصر مصداقه في الفرد ، لاستحاله اتّحاد الكثيرين مع الواحد وذلك إمّا حقيقته كما لو فرض انحصار الإمارة (٢) في الخارج ، وإمّا ادّعاء ومبالغته كما في قولنا : الشجاع عمرو والرّجل بكر.

ص : ٤٢١

١- أي مجموع المعنيين الحاصلين من النفي والاثبات من مجموع الإثبات والنفي.

٢- في مثال الأمير زيد.

فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج الى صرف الضيفه الى استغراق الأفراد بأن يدعى وحده الجنس مع هذا الفرد كما فى قولك : هل سمعت بالأسد ، وتعرف حقيقته ، فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر فى الخبر المحلى باللأم ، وهو الظاهر من الزمخشري (١) فى تفسير قوله تعالى : (أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ) (٢). وهذا معنى أعلى من الحصر فى المبالغه وهو بعينه جار فى قولنا : الأمير زيد.

## احتج النافون و الجواب عليها

واحتج النافون : بأن ذلك لو صحّ لصحّ فى العكس. يعنى فى مثل زيد الأمير وعمرو العالم ، لجريان ما ذكر فيه أيضا. وبأنه (٣) لو كان الأصل (٤) مفيدا له دون العكس لتطرّق التغيير فى مفهوم الكلمه بسبب التقديم والتأخير مع عدم تطرّق فى المفردات ، وإنما وقع فى الهيئه التركيبية. أقول : أمّا الجواب عن الأوّل.

فأمّا أولا : فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعانى ، ويظهر وجهه مما سبق.

وأما ثانيا : فبالفرق بين صورته التقديم والتأخير ، فإنّ الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف والعارض ، ولذلك اصطلاح المتكلمون على إطلاق الذات على المبتدأ والوصف على الخبر.

ص : ٤٢٢

١- فى تفسير الكشاف : ١ / ٤٦ (دار الكتاب العربى).

٢- البقره : ٥.

٣- وهذا دليل آخر على عدم افاده الحصر فى قولنا الامير زيد.

٤- أى الأمير زيد.

فإذا وقع الوصف مسندا إليه فالمراد به الذات الموصوفه به ، فالمراد بالأمير في قولنا : الأمير زيد ، الذات المتّصفه بالإماره ، فإذا اتّحد الذاتان بحسب [بسبب] الحمل فيلزم الحصر ، أعنى حصر الإمارة في زيد ، وإن اقتضى قاعده الحمل كون المراد بزيد هو المسمّى ولم يفد انحصار وصفه في الإمارة.

وإذا وقع (١) مسندا فالمراد به كونه ذاتا موصوفه به وهو عارض للأوّل والعارض أعمّ ، والحمل وإن كان يوجب الاتّحاد لكن حمل الأعمّ على الأخصّ معناه صدق الأعمّ على الأخصّ وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن غيره كما في الكلّي الطبيعي بالنسبه الى أفراد.

فالمراد من الاتّحاد ، أنّ المحمول موجود بوجود الموضوع أو أنّ المحمول والموضوع موجودان بوجود واحد ، لا إنّهما موجود واحد.

وبهذا يندفع ما يورد هنا (٢) ، أنّ الحمل لو اقتضى الاتّحاد وأوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضا مثل زيد إنسان ، فإنّ المراد من إنسان هو مفهوم فرد ما لا مصداقه ، كما اشتهر بينهم أنّ المراد بالمحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق ، والمصداق هنا إمّا فرد معيّن هو زيد أو غير زيد ، وإرادته كل منهما محال لاستحاله حمل الشّيء على نفسه وعلى غيره. ومفهوم فرد ما قابل لجميع الأفراد ، فإذا اتّحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا أنّ ذلك لا يفيد إلا اتّحاده مع الموضوع في الوجود ، لا إنّهما موجود واحد.

والحق ، أنّ صورته العكس أيضا يفيد الحصر ، لا لإفاده الحمل ذلك من حيث

ص: ٤٢٣

---

١- هذا عطف على قوله : فإذا وقع الوصف مسندا إليه.

٢- كما أورده التفتازاني.

هو حتى يرد أنّ الاتحاد الحملى لا يقتضى ذلك ، بل لأنّ حمل الجنس أو الاستغراق يفيد ذلك.

أمّا الاستغراق فظاهر ، وأمّا الجنس فلايّن المقصود منه إن كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث إنّه فرد منه لتّم ذلك بحمل المنكر مثل زيد أمير ، فيبقى التعريف لغوا ، فعلم منه أنّ المقصود أنّ زيدا هو حقيقه الأمير وماهيته ، فيفيد المعنى الذى هو أعلى من الحصر كما مرّ إليه الإشارة (١) ، وأشار إلى ما ذكرنا المحقّق الشريف فى بعض حواشيه.

فظهر من جميع ما ذكر أنّ قولنا : الأمير زيد يدلّ على الحصر من وجهين :

أحدهما : تقديم المتأخر بالطبع وإن صار موضوعا الآن.

والثانى : التعريف على ما مرّ بيانه (٢).

وأما صورته العكس فمن جهه واحده هو التعريف.

وأما الجواب عن الثانى (٣) ، فيظهر ممّا تقدم أيضا.

وتوضيحه منه بطلان التالى لو أريد به مجرد المغايره فى إرادته الذات والصفه ، ومنع الملازمه إن أريد غير ذلك ، والتحقيق قد مرّ (٤).

ثم إنّ الكلام لا يختصّ بالمعروف باللام ، بل كلّما يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك : صديقى زيد ، حيث لا عهد خارجى ، فإنّه يحمل على الجنس أو الاستغراق

ص: ٤٢٤

١- فى قوله : بأنّ ندعى وحده الجنس مع هذا الفرد على طريقه عبد القاهر.

٢- من أنّ التعريف لو لم يفد الحصر لكان لغوا إذ على تقدير عدم إفاده الحصر معناه قبل التعريف وبعده يصير واحدا.

٣- أى قوله : وبأنّه لو كان الأصل مفيدا له ... الخ.

٤- وهو أنّ صورته العكس أيضا يفيد الحصر.

كما فى قولك : ضربى زيدا قائما ، فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه (١).

وأما صورته العكس ، فلا يجرى ما قدّمنا فى المعرّف باللام فيه ، بل الظاهر أنّ معناه زيد صديق لى على طريق الإضافة اللفظية.

ثم قد ظهر لك ممّا مرّ من تعدّد الجهتين ، أنّ المسند إليه إذا كان معرّفا باللام يفيد حصره فى المسند وإن لم يكن حقّه التأخير أيضا ، كما فى قولهم : الكرم التقوى ، والعلماء الخاشعون ، والكرم فى العرب ، والإمام من قریش ، كما صرح به علماء المعانى. ولا يلزم منه كون كلّ ما فى العرب كريما ، ولا كلّ من فى القریش إماما ، كما لا يلزم فى زيد قائم أو انسان انحصار القائم والانسان فى زيد.

## الحصر بإنما

وأما الحصر بإنما (٢) ، والمراد به نفى غير المذكور أخيرا (٣) كقولك : إنّما زيد قائم فى قصر الموصوف على الصّفة وإنما القائم زيد فى العكس.

فالأشهر الأقوى فيه الحجّيه للتبادر عرفا ، ونقله الفارسى عن النّحاه

ص: ٤٢٥

- ١- يعنى أنّ تقديم ما هو حقّه التأخير والتعريف كلاهما حاصلان فى قولنا : صديقى زيد يفيد الحصر من هاتين الجهتين.
- ٢- وبالعكس ، والحقّ بها الزمخشري «إنّما» بالفتح ووافقّه عليه آخرون ، وإن قيل : إنّّه ممّا انفرد به ، لكن لم يثبت.
- ٣- قال فى «الحاشية» : يعنى أنّ المراد من الحصر إنّما هو نفى ما سوى ما فى المرتبة الأخرى عمّا فى المرتبة الأولى ، وقصر على ما فى المرتبة الأولى على ما فى المرتبة الأخرى. فمعنى قولنا : إنّما زيد عالم ، هو نفى ما سوى العلم من الأوصاف عن زيد ، بمعنى كون زيد مقصورا على العلم وعدم اتصافه بما سوى العلم ، وإن وجد العلم فى غيره أيضا. ومعنى إنّما العالم زيد هى نفى ما سوى زيد عن الاتصاف بالعلم ، بمعنى أنّ العلم مقصور على زيد ولا يتّصف غيره به ، وإن اتّصف زيد بغير العلم أيضا. ولهذا يسمّون الأوّل من قصر الموصوف على الصّفة والثانى قصر الصّفة على الموصوف.

وصوبهم (١). وكذلك لغة أيضا مع أصاله عدم النقل ، ويدلّ عليه أيضا استدلال العلماء بمثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم :  
إنّما الأعمال بالنيّات (٢) ، و : إنّما الولاء لمن أعتق (٣) ، على نفى العمل من دون نيّته ونفى الولاء لغير المعتق من دون نكير.

وإن كان يمكن القدح فيه ، بأنّه مقتضى التعريف فى المسند إليه كما مرّ ، فقوله عليه السلام : إنّما الأعمال بالنيّات ، فى قوّه  
الموجبه الكليّه المناقضه للسالبه الجزئيه ، وأنت خير بكمال وضوح الفرق بين الملحوق بآئما وعدمه ، وإن قلنا بدلاله تعريف  
المسند إليه أيضا ، ولا- أظنّ أنّ من يعتمد على دلاله تعريف المسند إليه على ذلك لا- يعتمد على دلاله إنّما عليه مع كمال  
وضوحه ، وكيف كان ، فالعمده هو التبادر فى سائر الموارد.

وقد يستدلّ بصحّحه انفصال الضمير معه (٤) فى مثل قول الفرزدق : وإنّما يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلى. فإنّ الوجوه المجوّزه  
للفصل مفقوده سوى ان يكون الفصل لغرض ، وهو أن يكون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلّا أنا.

وقد يستدلّ أيضا : بأنّ ، إنّ للإثبات وما للنفى ولا يجوز أن يكونا للإثبات ما بعده ونفيه ، بل يجب أن يكونا للإثبات ما بعده ونفى  
ما سواه أو على العكس ، والثانى

ص: ٤٢٦

١- فى «الهدايه» : ٢ / ٥٧٩ للمحقّق الاصفهانى : وعن أبى على الفارسى فى «الشيرازيات» : أنّ العرب عاملوا «إنّما» معاملة النفى ،  
وقد يوهّم ذلك ما نسب إليه من القول بأنّها نافية وهو فاسد قطعاً ، أو أنّها مركبه من حرفى «إنّ» للإثبات و «ما» للنفى ، فحيث  
يتمتع تواردهما على أمر واحد يجب تعلق الأوّل بالمذكور والثانى بما سواه للاتفاق على بطلان العكس ، فيكون ذلك هو الوجه  
فى إفادتها للحصر.

٢- «الوسائل» : ٥ / ٦ ح ٧١٩٧.

٣- «عوالى اللّئالى» : ٢ / ٣٠٦ ح ٣٢.

٤- مع إنّما.



باطل بالاجماع [باطل] فتعين الأول وهو ضعيف ، لأنَّ إنَّ ، إنما هو لتأكيد الكلام نفياً كان أو إثباتاً كقوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً) (١).

وما النافية لا تنفى إلّا ما دخلت عليه بإجماع النحاه ؛ فهي كافه كما فى ليتما ولعلّما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره.

فالتحقيق ، أنّه كلمه متضمّنه لمعنى ما ، وإلّا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض (٢) بقوله تعالى : (إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ) (٣) لعدم انحصار المؤمنين فى المذكور ، و : (إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ) (٤) لعدم انحصار إرادته الله فى إذهاب الرّجس عنهم و : (إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَّنْ يَخْشَاهَا) (٥) أى السّاعه لإذاره غيرهم أيضا.

وفيه : أنّ المراد فى الأوّل الكمّل منهم.

وفى الثانى أنّ إرادته إذهاب الرّجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام فى زمانهم لا غيرهم ، لا انحصار مطلق إرادته الله فى ذلك ، إذ عرفت أنّ النفى يرجع إلى غير المذكور أخيراً.

وفى الثالث الإنذار النافع ، وعلى فرض التسليم ، فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدلّ على الحقيقة ، وقد أثبت التبادر كونها حقيقة فيما ذكرنا. واحتج منكر الحجّيه : بأنّه لا فرق بين : إنّ زيدا قائم وإنّما زيد قائم. وما زائده

ص : ٤٢٧

١- يونس : ٤٤.

٢- فنوقض الاستدلال على دلاله إنّما للحصر بالوجه المذكوره.

٣- الأنفال : ٢.

٤- الاحزاب : ٣٣.

٥- النازعات : ٤٤.

فهى كالعدم وقد عرفت الفرق.

## اختلاف المبتون

واختلف المبتون (١) أيضا فقيل : أنه بالمنطوق لأنه لا فرق بين : (إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ) (٢) ، وبين : (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (٣).

ويظهر لك بطلانه مما مرّ فى تعريف المفهوم والمنطوق وقد أشرنا إليه آنفا (٤) أيضا.

وأما ما وإلا فلا خلاف فى حجيه مفهومهما ظاهرا.

والظاهر أنّ الدلالة فىهما بالمنطوق ، فلا وجه لجعله من باب المفهوم.

ص: ٤٢٨

---

١- أى المبتون الحصر لا المفهوم وإلا فلا معنى حيثئذ للاختلاف.

٢- طه : ٩٨.

٣- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩.

٤- فى أوائل هذا القانون فى قوله : أنّ الحصر مركب من نفى وإثبات وما له المدلول المذكور فى أحدهما ... الخ.

الحقّ ، أنّه لا حجّيه في مفهوم الألقاب (١) ، لعدم دلالة اللفظ عليه بإحدى من الدلالات ، ولأنّه لو دلّ لكان قولنا : زيد موجود ، وعيسى رسول الله كفرا ، لاستلزامهما نفى الصانع ورساله نبينا صلى الله عليه وآله وسلم (٢).

### حجّه الدقاق و بعض الحنابله و الجواب عليها

واحتجّ الدقاق (٣) و بعض الحنابله (٤) على الدلالة بأنّ التخصيص بالذّكر لا بدّ

ص : ٤٢٩

١- عند الأ-كثر كما ذهب إليه وذكره العلّامة في «التهذيب» : ص ١٠٣ ، والآمدى في «الإحكام» : ٢ / ٩٠ : اتّفق الكلّ على أنّ مفهوم اللقب ليس بحجّه.

٢- لإفادتهما ان ليس غير زيد موجودا ولو كان هو الصانع ، وان ليس غير النبي عيسى رسولا.

٣- محمّد بن محمّد أبو بكر الدقاق (٣٠٦ - ٣٩٢ هـ) فقيه شافعى أصولى من أهل بغداد وكان يلقّب بخباط. له مصنّفات منها كتابه فى الاصول على مذهب الشافعى. وقد اشتهر بقوله بمفهوم اللقب وهو قول يستنكرونه الاصوليين. وينقل أنّ امام الحرمين يرى أنّ قول الدقاق هذا لا-ينبغى الغلو فى ردّه ، وقال : وعندى أنّ المبالغه فى الردّ عليه سرف ، ونحن نوضح الحق الذى هو ختام الكلام قائلين لا يظن بذى العقل الذى لا ينحرف عن سنن الصواب أن يخصّص بالذّكر ملقبا من غير غرض ... الذى نراه أنّ التخصيص باللّقب يتضمّن فرضا مبهما. وفى نفس الشأن قال ابن السبكى فى كتابه «الابهاج فى شرح المنهاج» : - فائده - فى كتاب الاستاذ أبى اسحاق فى اصول الفقه أنّ شيخه الدقاق هذا ادّعى فى بعض مجالس النظر - ببغداد - صحه ما قاله من مفهوم اللقب ، فالزم وجوب الصلاه ، فإنّ البارى تعالى أوجب الصلاه ، فهل له دليل يدلّ على نفى وجوب الزكاه والصوم وغيرهما. قال : فبان له غلطه وتوقف فيه.

٤- قال فى «التمهيد» ص ١١٧ : ذهب الدقاق والّصيرفى من الشافعيه وجماعه من الحنابله وبعض المالكيه الى أنّه حجّه ، لأنّ التخصيص لا بد له من فائده.

له من مخصّص ونفى الحكم عن غيره صالح له ، والأصل عدم غيره.

وأيضاً قول القائل : لست زانيا ولا أختى زانية ، يدلّ على أنّ المخاطب واخته زانيان. وأوجب الحنبلة الحدّ عليه لهذا.

والجواب عن الأوّل : أنّ تعلق الإرادة مخصّص وليس الإسم واللّقب قيّدا زائداً في الكلام حتى يحتاج الى فائده خاصه في ذكره ، وفائدته فائده أصل الكلام.

وعن الثاني : أنّ القرينه قائمه على إرادته التعريض.

وأما مفهوم العدد ، فمذهب المحقّقين عدم الحجّيه (1). فلو قيل : من صام ثلاثه أيام من رجب كان له من الأجر كذا ، فلا يدلّ على عدمه إذا صام خمسه.

نعم يحتاج جوازه الى الرّخصه من الشارع ، لأنّ العباده توقيفيه يحتاج الى

ص : ٤٣٠

١- حجّجه عند جماعه من الاصوليين ... وذهب المحقّقون إلى أنّه ليس بحجّجه مطلقاً إلّا بدليل منفصل كما في التمهيد» للشهيد ص ١١٥ ، فمنها ما اختاره الأمدى في «الإحكام» بعد نقل للخلاف في المسأله من التفصيل بين العدد الذي يكون الحكم فيه ثابتاً بطريق أولى وما كان مسكوتاً عنه ، ومنها ما ذكره السيد عميد الدين وحكاه عن المحقّقين من أنّ العدد إذا كان علّه كان الزائد عليه ملزوماً للعلّه لاشتماله على الناقص ، إلّا إذا كان موصوفاً بوصف وجوديّ فلا يجب حينئذ كون الزائد عليه موصوفاً به ، كما نقله الأصفهاني في «هدايتة» : ٢ / ٥٨٣ ، وأما السيّد المرتضى : إنّ الحكم إذا علّق بغايه أو عدد فإنّه لا يدلّ بنفسه على ما عداه بخلافه ، هذا في «الذريعه» : ١ / ٤٠٧ ، والعلّامه في «التهذيب» ص ١٠٤ : إذا كان العدد علّه لعدم الحكم كان الزائد علّه لاشتماله على العلّه ولا يلزم من اتصاف الناقص بأمر اتصاف الزائد به ، وفي «الفوائد» ص ١٨٤ : المفاهيم كلّها حجّجه مثل مفهوم الحصر والغايه والعدد والعلّه ومفهوم «ما» و «إلّا» و «إنّما» وغيرهما ، إلّا مفهوم الصفه ومفهوم اللقب.

التوظيف ، لا لأنّ القول الأوّل ناف له ، فإذا صام الزّائد من باب عموم الصوم فلا ضرر أصلا.

وكذلك الكلام فى عدد الأذكار والتسبيحات ، ولكن فى بعض الأخبار المنع عن التعدى ، والظاهر أنّه من جهة اعتقاد أنّ الزّائد مثل المأمور به فى الأجر لا لعدم الجواز.

وأما إذا قيل يجب عليك صوم عشره أيام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسه لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ ، لا لأنّ المفهوم يقتضى ذلك ولورود الأمر بخمسه أخرى ، فلا يعارض السابق بأن يقال : أنّ مفهوم القول الأوّل يقتضى عدمها ، فلا بدّ من الترجيح.

وأما فى بعض المواضع الذى لا يجوز التعدى الى ما فوق وما تحت فإنّما هو بدليل خارجيّ ، فعدم جواز زياده الحدّ مثلا على الثمانين أو المائة جلده فإنّما هو لحرمة الإيذاء من دون إذن من الشارع ؛ فيقتصر على التوظيف ، وعدم قبول الشاهد الواحد إنّما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان ، فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا.

وكذلك كون الماء أقلّ من كَرّ أو قَلتين (1) فى النجاسه ، ولذلك ترى أنّ الأكثر أيضا لا ينجس ، ولأنّ المناط فى الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضا.

ص: ٤٣١

---

١- القلّه بضم القاف وتشديد اللّام إناء معروف للعرب كالجزّه الكبيره تسع قربتين أو أكثر.

وبالجملة ، الأعداد المعبّره فى الشّرع قد يتوافق حكمها مع الأقل والأكثر ، وقد يتخالف فاستعماله عامّ والعامّ لا يدلّ على الخاصّ.

وقد يتوهم (١) أنّ تحديد أقلّ الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشره إنّما أستفيد من مفهوم العدد فى قوله عليه السلام : أقلّ الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشره أيام (٢). فإنّه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالأقلّ.

وفيه ما لا يخفى ، فإنّ تحديد الأقلّ لا يتمّ إلّا بعدم تحقق الحيض فى يومين وإلّا لكان هو الأقلّ ، وبأن لا يكون الأربعة أقلّ وإلّا فلا يتحقّق بثلاثة ، وليس هذا من مفهوم العدد فى شىء ، وقس عليه حال الأكثر (٣).

والظاهر أنّ الكلام فى المقدار والمسافه وأمثالهما هو الكلام فى العدد.

### فى عدم حجّيه مفهوم الزّمان و المكان

وأما مفهوم الزّمان و المكان فهو أيضا كذلك (٤). وذهب الى حجّيتهما جماعه (٥) ، ويظهر الاحتجاج والجواب ممّا تقدّم.

ص: ٤٣٢

- ١- ربما مقصوده من المتوهم هذا المحقق الوحيد ، لذكره المثال المذكور فى «فوائده» : ص ١٨٤.
- ٢- «التهذيب» : ١ / ١٥٦ ح ٤٤٩ ، «الاستبصار» : ١ / ١٣١ ح ٤٥٠ ، «وسائل الشيعه» : ٢ / ٣٩٠ ح ٢١٦٠.
- ٣- أى قسّ على حال الأقلّ حال الأكثر. فنقول : إنّ تحديد أكثره الحيض بعشره أيام لا يتمّ إلّا بعد تحقّقه فى أحد عشر وإلّا لكان هو الأكثر لا عشره أيام ولا فى تسعه أيام وإلّا فلا يتحقّق بالعشره.
- ٤- أى أنّ مفهوم الزّمان و المكان مثل مفهوم اللّقب والعدد فى عدم الحجّيه.
- ٥- حجّجه عند جماعه نقله الآمدى عن الحنابله فى «الإحكام» : ٢ / ١٩٩ ، وعن الشافعى فى «المنخول» : ص ٢٠٩ ، ومردود عند المحققين كما ذكر الشهيد فى «التمهيد» : ص ١١٦.

فإن قلت (١): إذا قيل: بعه في يوم كذا، وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح، وكذا غيره من العقود.

قلت: لأن التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم، بل من حيث انحصار الإذن في ذلك، ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها، وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» (٢).

ص: ٤٣٣

---

١- وذكر هذا المثال في «التمهيد»: ص ١١٧.

٢- في القاعده ٢٨ ص ١١٧.

### اشاره

و فىه مقدمه و مقاصد :

### مقدمه فى العام

### اشاره

أما المقدمه :

فالعامة : هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق أجزائه أو جزئياته ، كما عرفه شيخنا البهائى رحمه الله (١).  
واحتراز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر وأسماء العدد ، فإنها لم توضع للدلالة على ذلك وإن دلت.  
وقوله : أجزائه أو جزئياته لدخول مثل الرجال على كل من المعنيين الآتين من إرادته العموم الجمعى أو الافرادى.  
وهذا اصطلاح ، وإلا فلا مانع من جعل العشره المثبته أيضا عامًا كما يشهد به صحه الاستثناء.

### العام على قسمين : كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه

فالعامة على قسمين إما كلّى يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه.

والعامة المعهود الغالب الاستعمال فى كلامهم هو المعنى الأول ، ولذلك ذكروا أنّ دلالة العموم على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّة ، ويعتبرون عنه بالكلّى التفصيلى والكلّى العددى والأفرادى ، وليست من باب الكلّ ، أى الهيئه الاجتماعيه المعبر عنه بالكلّى المجموعى ، ويظهر الثمره فى المنفى.

ص : ٤٣٤



فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى : (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ) (١). بمعنى الكلى المجموعى ، فلم يدلّ على حرمه قتل البعض ، بخلاف المعنى الأوّل ، نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة.

وسيجىء أنّ العموم قد يستفاد من جهة المقام (٢) لاقتضاء الحكمه ذلك ، وهو أيضا ليس من العامّ المصطلح وإن ترتب عليه أحكامه.

ص: ٤٣٥

---

١- الأنعام : ١٥١.

٢- وذلك كقوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ).

قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو...

إشاره

...مشتركا بينه وبين الخصوص أو حقيقه فى الخصوص

اختلفوا (١) فى كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له (٢) أو مشتركا بينه وبين الخصوص (٣) أو حقيقه فى الخصوص (٤) على أقوال : فقيل : بالتوقف (٥). ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا فى بعض الألفاظ واختلفوا فى الأخر. فلنقدم الكلام فى الخلاف فى أصل الوضع ، فالأشهر الأظهر كونها حقيقه فى العموم.

ص : ٤٣٦

- 
- ١- قال فى «الفصول» ص ١٦١ : وهل يختص النزاع بالألفاظ المخصوصه أعنى أسماء الشرط والاستفهام والموصولات والجمع المعرف والمضاف ومفرديهما والنكره فى سياق النفى أو يجرى فى مطلق ألفاظه فيدخل فيه مثل لفظ كل واجمع وتوابعه. والذى نص عليه العضى هو الأوّل وصاحب «المعالم» هو الثانى ويساعده كلمات بعض الأصحاب وهو المعتمد.
  - ٢- وهو المحكى عن المحقق فى «المعارج» : ص ٨٢ ، والشيخ فى «العهده» : ص ٢٧٩ ، والعلامة فى «التهذيب» : ص ١٢٧ ، وعزاه بعضهم الى الأكثر هنا كما فى «الوافيه» : ص ١١١.
  - ٣- وهو للسيد كما فى «الذريعه» : ص ٢٠١.
  - ٤- ذهب إليه قوم حقيقه فى الخصوص وإنما تستعمل فى العموم مجازا كما نقل فى «المعالم» : ص ٢٥٨.
  - ٥- ونقل عن الآمدى : التوقف ، وقيل : بالتوقف فى الإخبار والوعد والوعيد دون الأمر والنهى كما نقل فى «الوافيه» : ص ١١٢ ، وفى «التمهيد» ص ١٤٧ : وتوقف آخرون.

لنا : التبادر ، فإنَّ أهل العرف يفهمون من قولنا : ما ضربت أحدا ، ومن دخل دارى فله درهم ، ومتى جاء زيد فأكرمه ، ونحو ذلك العموم. فلو قال السيّد لعبده ، لا تضرب أحدا ، ثم ضرب العبد واحدا لاستحقَّ بذلك عقاب المولى.

وللأتفاق على دلالة كلمه التوحيد عليه ، وللأتفاق (١) على لزوم الحنث على من حلف أن لا يضرب أحدا بضرب واحد. وأن من ادعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه قلت : ما ضربت أحدا ، فلولا أنه سلب كلّى لما ناقض الجزئيه ، فإنَّ سلب الجزئى لا يناقض الإيجاب الجزئى ، ولقضى ابن الزبعرى (٢) فإنه لما سمع قوله تعالى : (إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ) (٣) قال : لأخصمّن محمّدا صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم جاءه صلى الله عليه وآله وسلم وقال : يا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم أليس عبد موسى وعيسى والملائكه ، ففهمه دليل العموم لأنه من أهل اللسان ، وأدلّ من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله وسلم حيث قال : ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أنّ ما لما لا يعقل (٤) ، فلم ينكر العموم وقوّره. وأمّا استعمال كلمه ما فى ذوى العقول أو أعلى منهم كما فى قوله تعالى : (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) (٥) ، فإنّما هو خروج عن الحقيقه لنكته.

وفى روايه أخرى أجاب صلى الله عليه وآله وسلم : بأنّ المراد عباده الشياطين التى أمرتهم بعباده

ص : ٤٣٧

١- عطف على التبادر.

٢- بكسر الزاء المعجمه وفتح الباء الموحده من تحت الزاء المهمله الرجل السيئ الخلق ، وقد يطلق على الرجل الكثير شعر الوجه والحاجبين واللّحيين ، وقد يقال الزبعرى بفتح الزاء المعجمه وإسكان الباء وفتح العين المهمله وآخره ياء مشدّده هكذا نقل بعضهم.

٣- الأنبياء : ٩٨.

٤- «الصراط المستقيم» : ١ / ٤٧.

٥- الشمس : ٥.

هؤلاء فنزل قوله تعالى : (الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُنْعَدُونَ) (١).

## حجّة القائلين بأنّها حقيقة فى الخصوص وجهان و الجواب عليها

### إشاره

حجّة القائلين بأنّها حقيقة فى الخصوص وجهان :

### الأول : الخصوص متيقن المراد و الجواب على ذلك

أنّ الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت سواء أريد منها الخصوص فقط أو فى ضمن العموم ، بخلاف العموم فإنّه مشكوك الإبراده. ولما كان الوضع مسلماً للخصم ولا بدّ له من مرجح فالأولى أن يقول أنّه موضوع للمتيقن المراد ، فإنّه أوفق بحكمه الواضع حيث إنّ غرضه من الوضع التفهيم.

وبهذا التقرير (٢) اندفع ما أورد على الدليل بأنّه إنّما يدلّ على تيقن الإراده لا على الوضع.

والجواب : أنّ هذا إثبات اللّغه بالترجيح العقلى وهو باطل لأنّ طريقه منحصر فى النقل ، إمّا صريحا محضا بالتواتر أو الآحاد أو بإعانه تصرّف من العقل كما لو استفيد من مقدّمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلّى باللّام ، فإنّه ثبت بواسطه مقدّمتين مستفادتين من النقل.

أحدهما : ما ثبت من أهل اللّغه جواز الاستثناء منه بأى فرد أمكن إرادته من الجمع واحتمل شموله له فى كل موضع.

وثانيتها : ما ثبت أنّ الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل ، ويحصل من ذلك أنّه يجوز إخراج كل فرد من الجمع ، ثم العقل يحكم بأنّ الشىء ما لم يكن داخلا فى شىء لا يمكن إخراجه منه. فثبت أنّ جميع الأفراد داخل فيه ، وهو معنى كونه

ص : ٤٣٨

١- الأنبياء : ١٠١.

٢- أى بقولنا : فالأولى أن يقول أنّه موضوع للمتيقن المراد ... الخ.

وأما العقل المحض فلا مدخلية له في إثبات اللغات.

وأما التبادر وصحة السلب ونحوهما ، فإنما هي أدلة للفرق بين الحقيقة والمجاز ، لا لإثبات أصل الوضع.

ولا بأس بتوضيح المقام وإن كان خارجا عما نحن فيه ، لتنبية الغافلين.

فقول : إنَّ الوضع لا يثبت إلا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عبّاد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير (١) من أن دلاله اللفظ على المعنى إنما نشأت من مناسبه ذاتيه وإلا لتساوت المعاني بالنسبه الى اللفظ فإما أن يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى أو لا. فعلى الثانى يلزم التخصّص من غير مخصّص ، وعلى الأول التخصيص بلا مخصّص وهما محالان.

والجواب : اّمّا بأنَّ المرجّح هو الإراده إمّا من الله تعالى (٢) لو كان هو الواضع كخلق الحوادث فى أوقاتها أو من الخلق (٣) لو كان هو الواضع كتخصيص الأعلام

ص : ٤٣٩

١- فى «الفصول» ص ٢٣ سليمان بن عبّاد الصيمرى وليس كما فى المتن ، نعم فى «المحصول للزّازى» ج ١ ص ١٨١ و «أوائل المقالات» للشيخ المفيد و «تمهيد القواعد» للشهيد : عبّاد بن سليمان كما فى المتن. هذا وأنَّ التكسير أى تكسير الحروف بنفسها أو بأعدادها ، وقد يفرّق بين علم التكسير وعلم الأعداد واذا افترقا اجتماعا واذا اجتمعا افترقا.

٢- اشاره الى ما ذهب اليه أبو الحسن الأشعري من أن اللغات كلها توقيفيه وضعتها الله تعالى ووقفنا عليه بالوحى الى الأنبياء عليهم السلام أو بخلق أصوات تدلّ عليه ، وأسمعها واحدا أو جماعه أو بخلق علم ضرورى بهما فى واحد أو جماعه.

٣- إشاره الى ما ذهب إليه جماعه من أنّها اصطلاحيه يعنى واضعها البشر واحدا أو جماعه ثم حصل التعريف باعتبار الإشاره والتكرار والترديد بالقرائن كما أن الاطفال يتعلّمون اللغات. وهاهنا قولان آخران أيضا أحدهما : أن القدر المحتاج إليه فى معرفه الاصطلاح توفى والباقي اصطلاحى ، وثانيهما : التوقف. وأدله الأقوال فى كتب القوم فى المبادئ اللغويه فمن شاء الاطلاع فليعد إليها.

بالأشخاص أو بمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شيء آخر مثل سبق المعنى الى الذهن من بين المعاني في غيره تعالى ، ومصلحه اخرى فيه تعالى مع أنه يدفعه الوضع للنقيضين والصدّين (1) ، واقتضاء اللفظ بالذات لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص ممّا لا معنى له ، لأنّ الذاتى لا يتخلف ، ولذلك وجّه السكاكى هذا المذهب وأوله بأنّ مراده أنّ الواضع لم يهمل المناسبه بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب أهل الاشتقاق. فذكروا أنّ الفصم - بالفاء - لكسر الشىء مع عدم الإبانة ، والقصم - بالقاف - له مع الإبانة ، للفرق بين الفاء والقاف فى الشدّه والرّخاء كالقسمين من الكسر. فثبت أنّ طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من جهه اخرى.

والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية ممّا لم يثبت جواز الاستناد إليها فى إثبات الأشياء التوظيفية التوقيفيه كالأحكام الشرعيه الفرعيه ، ولذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضا كما جوزه قوم من العامه فيما لو دار التسميه بالاسم مع معنى فى المسمّى وجودا وعدما ، كالخمر فإنّها دائره مع تخمير العقل وجودا وعدما ، فقبله عصير وبعده خلّ والدوران يفيد العليّه ، فكأنّ الواضع قال سمّيت هذا خمرا

ص: ٤٤٠

١- ومما وضع للنقيضين هو (القرء) فإنّنه موضوع بوضع متعدّد للطهر والحيض وكل منهما نقيض الآخر ، إذ الحيض عباره عن عدم الطهر الذى هو نقيض الطهر ، وكذا الطهر عباره عن عدم الحيض الذى هو نقيض الحيض. ومما وضع للصدّين هو (الجون) فإنّنه أيضا موضوع بوضع متعدّد للسواد والبياض واحدهما ضد الآخر لكونهما وجوديين.

لأنه يخمر العقل ، فكأنه جَوَزَ تسميه كل ما فيه هذه العله خمرا (1) ، فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما أشرنا إليه في أوائل الكتاب ، وهو باطل لعدم ثبوت حججه القياس ، مع أن جماعه ممن جَوَزَ العمل بالقياس لم يجوزه في اللغه .

وقد يقبَلُ الدوران على المستدل ، بأن التسميه دارت مع المعنى والمحل وهو ماء العنب أيضا ، فإن المجموع إذا وجد وجدت التسميه ، فإذا انتفى انتفت ، فالعله مركبه .

ثم لا يذهب عليك أن رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك ، وكذلك إطلاق الرّجل على من لم يطلقه العرب وكذلك أقسام المجازات وأنواع العلائق ليس من باب القياس ، بل هو المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك ، وهذا ممّا لا خلاف في جواز الاعتماد عليه .

وأما الاعتماد على التبادر وعدم صحه السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو ذلك ، فليس من باب إثبات الوضع بالعقل ، بل إنما هو للتمييز والفرقه بين الحقائق والمجازات .

والحاصل ، أن الأجنبي باصطلاح قوم ، الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى أنهم يستعملون لفظا في معان متعدده ولا يعرف أيها حقيقه وأيها مجاز ، فلا ريب أنه

ص: ٤٤١

---

١- وقد توجد هذه العله أيضا أى التخمير فى النبيذ وفى بقيه المسكرات ، فالنبيذ مثلا ويسمى حينئذ خمرا وكذا الفقاع فيجرى عليهما أحكام الخمر ، وكذا يسمى التبّاش بالسّارق بالخفيه ، واللّائط بالزّانى لإيلاجه المحرّم وليس كل ذلك حقيقه كذلك .

يعرف أنّ في ذلك الاصطلاح ألفاظا مفردة موضوعه للمعاني الشخصيّة أو النوعيّة ، وألفاظا مركّبه موضوعه للمعاني التّوعيّة ، وألفاظا مستعمله في غير الموضوعات لها بعلاقه مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدّأب والدّيدن في جميع اللّغات والاصطلاحات.

ويعلم أنّ ما يتكلّمون به قد بلغ إليهم من واضع اصطلاحهم حقيقه كان أو مجازا ، ولكنّه يريد أن يميّز بين الحقيقه والمجاز ، ويعرف أنّ المعاني المتعدّده التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب أيها حقيقه وأيها مجاز فيتفحص عن أحوالهم ، فإنّما يصرّحون له بنقل الوضع أو يظهر عليه من مزاولة محاوراتهم خواصّ الحقيقه في البعض وخواصّ المجاز في الآخر ، فمن خواصّ الحقيقه التبادر وعدم صحّ السّلب ، ومن خواصّ المجاز تبادر الغير وصحّ السّلب ، ومن العلم بالعرض الخاصّ يحصل العلم بالمعروض ، ومعرفه خاصّه الشّيء من خارج لا- يحتاج الى النقل من الواضع ، فالمقصود بالذّات من استعمال هذه الخواصّ تحصيل العلم بالوضع بعنوان الحقيقه لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وإن حصل العلم بالوضع في ضمنه (1) أيضا ، فإنّ القدر المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل ، إنّما إشكاله في تعيين الخصوصيّة ، فطلب تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل.

فإن قلت : نعم ، ولكن ذلك لا- ينفي القول بإثبات اللّغه بالعقل ، فإنّ اللّغه هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشّخصي أو التّوعى الحقيقي أو

ص: ٤٤٢

---

١- أي وإن حصل العلم بالوضع المطلق في ضمن العلم بالوضع بعنوان الحقيقه.



المجازى فأَيُّها (١) ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللّغه بالعقل ، والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلا بالتبادر وهو دليل عقلى مع أنّ إثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدلّ هنا أيضا إثبات للحقيقه لا لمطلق اللّغه.

قلت : المراد من عدم ثبوت اللّغه بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللّم ، من دون الاستناد الى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع.

وأما طريق الإين والاستناد الى وضع الواضع من حيث هو فلا مانع منه ، فإنّ التبادر وعدم صحّه السلب والنقل المتواتر والآحاد كلّها معلولات للوضع ودالاتها إتيه ، غايه الأمر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنّيا ، فلا بدّ أن يوجّه ما ذكره من أنّ طريق إثبات اللّغه إمّا تواتر أو آحاد ، بأنّ مرادهم أنّ طريقه إما قطعى أو ظنّى. فخير الواحد والتبادر والتواتر وعدم صحّه السلب (٢) والاستقراء (٣) يعنى كون هذه الهيئه الخاصه مثلا مستعملا فى معنى خاصّ فى أكثر الموارد ، وأمثال ذلك كلّها من الظنّيات وكلّها معلول للوضع.

وأما خامريه العقل وكون الأقل متيقن المراد وأمثالهما ، فهى على فرض تسليمها من العلل الموجوده للوضع (٤) التى يستدلّ بوجودها على العلم بوجود الوضع أيضا ، وهذا هو الممنوع.

ومثل التبادر وأخواته فى أدلّه الوضع من جمله التوقيفيات قبالا للنقل

ص: ٤٤٣

١- أى هذه الاعترافات.

٢- وهذه فى السماعيات.

٣- والاستقراء فى القياسيات.

٤- لا من معلولات الوضع أى من اللّميات لا الإينيات.

المتواتر ، والآحاد مثل اتفاق العلماء (١) الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام ، وتقرير الكاشف عنه قبلا للأخبار المتواتره والآحاد فى الشرعيات ، فافهم ذلك واضبطه.

فلنرجع الى ما كُنّا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم : بأنّ العمل على العموم أحوط وهو باطل ، لأنّ ذلك إنّما يتمّ فى الواجب ، فقد يكون التكليف بالإباحه هكذا قيل.

وأورد عليه (٢) : بالمنع فى الواجب مطلقا أيضا كما فى : (فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) فإنّ قتل النفس المحترمه أشدّ من مخالفه الأمر.

### الثانى : المشتهر على الألسن «ما من عام إلّا وقد خصّ» و الجواب على ذلك

(٣)

أنّه اشتهر فى الألسن حتّى صار مثلا- أنّه ما من عام إلّا وقد خصّ منه ، وهو وارد على سبيل المبالغه وإلحاق القليل بالعدم ، والظاهر يقتضى كونه حقيقه فى الأغلب مجازا فى الأقلّ قليلا للمجاز.

وأجيب (٤) : بأنّ احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصّص ظاهر فى أنّها للعموم ، ويوهن التمسك بمثل هذه الشهره.

أقول : فيه نظر (٥). أمّا فى الأوّل ، فلأنّ احتياج الخروج الى مخصّص عند المستدلّ ليس لظهور العامّ فى العموم ، بل لأنّ اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق

ص: ٤٤٤

١- وهو الاجماع باصطلاح المتأخرين ، وأما الاجماع باصطلاح القدماء فهو متروك بين المتأخرين.

٢- على الدليل المذكور ، والمورد هو سلطان العلماء. راجع حاشيته على «المعالم» : ص ٢٩٤.

٣- أى الثانى من أدلّه القائلين بأنّ الألفاظ المعهوده موضوعه للخصوص ، وإنّ استعمالها فى العموم خلاف موضوعها وذكرها فى «المعالم» : ص ٢٦٠.

٤- والمجيب هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦١.

٥- أى فى كلّ واحد من الجوابين نظر.

عليه مفهوم الصيغه من غير تعيين ، ولمّا كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الأبعاض فالتخصيص إنّما يحتاج إليه لبيان المراد من لفظ العامّ ، لأنّ العامّ ظاهر في الجميع حتى يحتاج إرادته البعض الى المخصّص. ولعلّ هذا التوهم نشاء من لفظ وقد خصّ منه ، وتعبير المستدلّ بذلك إنّما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه ، وإلّا فحاصل مراد المستدلّ أنّ غالب استعمال الألفاظ التي يدعى عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ ، والغلبه علامه الحقيقه ، فالتحقيق في الجواب منع كون غلبه الاستعمال دليلا للحقيقه.

سلمنا ، لكنّه يصير دليلا إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقه في الأقلّ وقد بينا الأدله.

وأما في الثاني (١) ، فلايّن متمسّك المستدلّ ليس هو نفس الاشتهار ، بل لأنّ ذلك المطلوب حقيقه له والمثل مطابق للواقع ، حتى أنّ ذلك المثل أيضا مخصّص في نفس الأمر بأنّ الله بكلّ شيء عليم ، وإنّما قال وارد على سبيل المبالغه ، لأنّه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل.

### حجّه القائل بالاشتراك وما فيه

واحتجّ القائل بالاشتراك (٢) : بالاستعمال فيهما ، وظاهر الاستعمال الحقيقه (٣).

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقه والمجاز كما مرّ مرارا.

وبأنّه لو كانت حقيقه في العموم لعلم إمّا بالعقل أو بالنقل ، ولا مجال للعقل ،

ص: ٤٤٥

---

١- أي وأما النظر في الجواب الثاني وهو وهن التمسّك بمثل هذه الشهره.

٢- راجع «الذريعه»: ص ٢٠٢.

٣- السيد المرتضى يقول في كل مقام أنّ الأصل في الاستعمال الحقيقه.

والنقل إما تواتر أو آحاد ، والآحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكلّ.

وفيه : أنّ التمييز بين الحقيقه والمجاز لا ينحصر في نصّ الواضع أو النقل عنه صريحا ، بل قد يعلم بوجود الخواصّ كما أشرنا. والخاصّه موجوده فيها وهو التبادر كما بينا ، مع أنّه لا- دليل على وجوب تحصيل اليقين ، ولا- يلزم استواء الكلّ في المتواتر لاختلاف الدواعى والموانع.

### حجّه التوقف

وحجّه التوقف (1) : عدم ظهور المأخذ ، وقد عرفته.

ص: ٤٤٦

---

١- ذكر الغزالي شبه أرباب الوقف في «المستصفى» : ٢ / ٢٨ بعد أن قال : قد ذهب القاضى والأشعرى وجماعه من المتكلمين إلى الوقف ، ولهم شبه ثلاث.

صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيره.

منها : لفظ «كل» ، والأظهر أنه حقيقه فى العموم (١) وإرادته الهيئه الاجتماعيه (٢) منه مجاز ، لتبادر خلافه وهو العموم الافرادى.

وكذلك لفظ «الجميع» وما تصرف منه ك : «أجمع» و «جمع» و «جمعا» و «أجمعين» وتوابعه المشهوره (٣).

ومنها : لفظ سائر على إطلاقه ، وإن كان أظهر فى إرادته الباقى ، فإنه ظاهر فى تمام الباقى.

ومنها : «كافه» و «قاطبه» (٤).

و «من» و «ما» الشرطيتان والاستفهاميتان ، وأما الموصولتان فلا عموم فيهما إلا أن يتضمّن معنى الشرطيه ، ويفهم ذلك (٥) من الخارج ، وإلّا فالأظهر الحمل على الموصوله ، ولا عموم إلا أن يجعل من باب إطلاق الجنس كما سيجىء فى المفرد المحلى باللام.

والأظهر الأقوى أنّ «ما» حقيقه فى غير أولى العلم (٦). ودعوى أنه حقيقه فى

ص : ٤٤٧

- ١- العموم الافرادى.
- ٢- أى العموم المجموعى.
- ٣- مثل اکتع ابتع واخواتهما.
- ٤- ومعشر ومعاشر وعامه.
- ٥- أى الشرطيه.
- ٦- وإلى هذا ذهب فى «التمهيد» : ص ١٥٣.

الأعمّ منه كما ذهب إليه جماعه ممنوعه (١).

وكذلك التكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو : مررت بمن أو بما معجب لك. وعن بعضهم (٢) إلحاق ما الزمانيه (٣) مثل :  
«إِلَّا مَا دُمَّتْ عَلَيْهِ قَائِمًا» (٤) ، والمصدرية إذا وصلت بفعل مستقبل مثل : يعجبني ما تصنع.

ومنها : «أى» فى الشرط والاستفهام. وعن جمهور الأصوليين : أنّها عامّة فى أولى العلم وغيرهم إلّا أنّها ليست للتكرار (٥) بخلاف  
«كلّ» ، فلو قال لو كيّله : أى رجل دخل المسجد فأعطه درهما ، اقتصر على إعطاء واحد ، بخلاف ما لو قال : كلّ رجل ، فإنّه  
يعطى الجميع ، فعلى هذا يكون عموم «أى» عموما بدلًا كما فى المطلق (٦) بخلاف «كلّ».

ص : ٤٤٨

١- فى «التمهيد» ص ١٥٣ : ولسيويه نص يوهّم أنّ «ما» لأولى العلم وغيرهم ، وقال به جماعه.

٢- وعزاه فى «التمهيد» : ص ١٤٨ إلى بعضهم أيضا.

٣- أى الحاقها بالعموم وهى ما المصدرية الزمانيه بألفاظ العموم.

٤- آل عمران : ٧٥.

٥- فتفيد العموم الشمولى. قال فى الحاشيه : كما فى «العهده» وعن صريح الفيومى ، ولكن الظاهر دلالة أى فى الشرط والاستفهام  
على التكرار مثل من كما فى قوله عليه السلام : أيما امرئ ركب أمرا بجهاله ، أى كل امرئ. وأما الاستفهاميه فقد عرفت وجه  
العموم فيها أيضا وإنّها للتريد لا-العموم البدلى ومنه يظهر ما فى قوله يكون عموم أى بدلًا كما فى المطلق ، وما ذكرناه من  
عموم أى هو المنقول عن الأكثر بل عن الشهيد الثانى وغيره نسبه الى جمهور الاصوليين وعن الفخرى أنّه بعد استقراء اللغات  
من الضروريات. راجع «التمهيد» : ص ١٥٥ ، و «العهده» : ١ / ٢٧٤.

٦- ظاهره أنّ المطلق أيضا من ألفاظ العموم ، لكن عمومه بدلّى لا شمولى وهذا خلاف الاصطلاح لتقابل المطلق والعام ، إلّا أن  
يقال اسم الجنس إذا أريد به الجنس فهو مطلق وإذا أريد به تقييده بأحد الأفراد كان عاما بدلًا راجع الحاشيه.

ومنها: «مهما» و «إذما» و «أيان» و «أنى» (١).

ومنها: «متى» و «حيث» و «أين» و «كيف» و «إذا الشرطيه» (٢) إذا اتصلت بواحد منها ما. وأما إذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم إذا اقتضاه الحكمه مثل «إن».

وهناك ألفاظ آخر مذكوره فى «تمهيد القواعد» وغيره (٣) والمعيار فى الكلّ التبادر ، فإن فهم التبادر فيثبت الحقيقه وإلا فإن اقتضاه الحكمه أيضا فكما عرفت ، وإلا فلا عموم.

وسنفرّد الكلام فى بعضها للإشكال والخلاف فيه بالخصوص.

ص: ٤٤٩

١- أيان للزمان وأنى للمكان.

٢- لا الزمانيه.

٣- راجع من قاعده «٤٦» إلى «٥٦» من «تمهيد القواعد» ، ومن غيره ك: «الوافيه» : ص ١١٢ ، و «المعارج» : ص ٨٣ ، و «العهده» : ١ / ٢٧٤ ، و «المستصفي» : ٢ / ٢٢.

اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا فى إفاده الجمع المحلى باللام للعموم فى دلالة المفرد المحلى عليه.  
وتنقيح المطلب يستدعى رسم مقدمات.

### الأولى : المراد بالمفرد

المراد بالمفرد هنا اسم الجنس ، ولا- بدّ من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والتكره  
والمعرّف بلام الجنس والجمع واسم الجمع.

فاعلم ، أنّ المراد من الجنس هو الطبيعه الكليه المقرّره فى نفس الأمر مع قطع النظر عن وضع لفظ له ، فمفهوم الرجل بمعنى  
ذات ثبت له الرجوليه الذى هو مقابل مفهوم المرأه هو الجنس ، ولا- يعتبر فى تحقّق مفهومه وحده ولا- كثره ، بل ويتحقّق مع  
الواحد وما فوقه والقليل والكثير. ولفظ رجل اسم يدلّ على ذلك الجنس ، لكنهم اختلفوا فى أنّ المراد باسم الجنس هو الماهيّه  
المطلقه لا بشرط شىء فيكون مطابقا للمسمّى أو الماهيّه مع وحده لا بعينها ويسمّى فردا منتشرا.

والأقوى الأوّل.

وذلك لأنّ الأسماء التى يتعاور (1) عليها المعانى المختلفه بسبب تعاور

ص: ٤٥٠

١- أى يتوارد ويتعاقب.



الألفاظ الغير المستقله عليها كاللّام والتنوين والألف والنون وغيرها (١) من التغييرات والتمّمات ، لا- بدّ أن يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصى وضع اللفظ له ، كما أنّه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللّواحق أوضاع نوعيه مستفاده من استقراء كلامهم (٢). والقول بثبوت الوضع (٣) الشخصى بالنسبه الى كل واحد من المعانى بملاحظه كلّ واحد من اللّواحق فى كل واحد من الأسماء لعلّه جزاف ، فيستفاد من ملاحظه تعاور المعانى المختلفه على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ، أنّ هناك مفهوماً مشتركاً بينها مع قطع النظر عن اللّواحق يوجد منه شيء فى الكلّ ويتفاوت بحسب المقامات ، وليس ذلك فى مثل رجل إلّا معنى الماهيّة لا بشرط (٤).

لا- يقال : الإسم لا يخلو عن شيء من اللّواحق ولا يجوز استعماله بدون شيء منها ، فلم لا تقول : بأنّ رجلاً منوّناً مثلاً موضوع لكذا ، ومعرّفاً باللّام موضوع لكذا ، وملحقاً به الألف والنون لكذا ، وهكذا. فلا يجب فرض الرّجل خالياً عن تلك اللّواحق حتّى يلزم له إثبات معنى ، ويقال : إنّ موضوع للجنس والماهيّة لا بشرط ، لأننا نقول أولاً : إنّ مفهوم الرّجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين فى الذهن مفهوم مستقلّ يحتاج الى لفظ فى التفهيم.

ص: ٤٥١

١- كالواو والنون والنفى والاضافه ونحو ذلك.

٢- قال فى الحاشيه : أى أنّ لهذه اللّواحق أوضاعاً نوعيه بلحاظ الملحوقات فيطراً الوضع للملحوقات من جهه وضع اللّواحق كذلك.

٣- أى واحد شخصى من دون حاجه الى وضعين أحدهما شخصى والآخر نوعى.

٤- هذا دليل الخصم بأن يقول رجل مع اللّواحق مستعمل دون الخالى ، وكلّما كان كذلك فالأول موضوع دون الثانى.

وثانياً : أنه أيضاً مستعمل فى الأسماء المعدوده ولا ريب أنه ليس بمهمل ، بل موضوع وليس له معنى إلا ما ذكرناه (١).

وثالثاً : أن كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديداً ولا يجب أن يؤثر فى المعنى تأثيراً.

فمنشأ التوهم فى هذه الاعتراض (٢) ، لزوم إتمام الإسم بأحد المذكورات.

ويدفعه : أن تنوين التمكّن أيضاً مما يتم به الإسم ، ولكنه ليس الغرض منه إلا أمراً متعلّقاً بالإعراب كما فى جاءنى زيد. فقولك : رجل جاءنى لا امرأه ، إنما يراد به بيان الماهية ، وكذلك : أسد علىّ وفى الحروب نعامه (٣).

وكيف كان ، فالظاهر أن لفظ رجل إذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ، ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن السيكاكى اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقه فى الماهية لا بشرط.

وعلى هذا فأصل مادّة الرّجل مع قطع النظر عن اللواحق اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شىء ، وإذا دخل التنوين فيصير ظاهراً فى فرد من تلك الطبيعه ، فالمراد به الطبيعه الموجوده فى ضمن فرد غير معيّن. ومن هنا غلط من أخذ الوحده الغير المعينه فى تعريف اسم الجنس وأدخلها فى معناه ، نظراً الى أن المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى ، والإسم لا يستعمل بدون التنوين

ص: ٤٥٢

١- أى الماهية لا بشرط.

٢- أى الاعتراض بأن الاسم لا يخلو عن شىء من اللواحق.

٣- أسد علىّ وفى الحروف نعامه فتخاء تفرع من صفير الصافر. وهو لعمران بن حطان. قاله فى الحجاج بن يوسف كما فى كتاب «المتوارين» لعبد الغنى بن سعيد الأزدي المتوفى سنة ٤٠٩ هـ.

واللّام وغيرهما من المتمّمات ، وأنت خير بأنّ الخاصّ لا يدلّ على العامّ وكونه كذلك في بعض الأحيان لا يستلزمه مطلقا ، فإنّ ذلك لا يتمّ في مثل الرّجل خير من المرأة.

فإن قلت : إنّما أخذ هذه (١) في تعريف المنكر منه (٢).

قلت : مع أنّه ينافي إطلاق القائل لا يتمّ في مثل المثاليين المتقدّمين (٣) ، وفي مثل قولك لمن يسأل عن شبح يتردّد في كونه رجلا- أو امرأة : أنّه رجل. فإنّ المراد من التّنين هاهنا ليس الإشارة الى الفرد الغير المعيّن ، بل المراد أنّه هذه الماهيّة لا غيرها ، والى هذا ينظر من قال : إنّ اسم الجنس موضوع للماهيّة المطلقة. فقولنا : رجل في جاءنى رجل ، نكره لا اسم جنس ، ولذا جعلوا النّكره قسيما لاسم الجنس ، وإلّا فالنّكاره قد تلاحظ بالنسبه الى الطبيعه ، أيضا بحسب ملاحظه حضورها فى الدّهن وعدمه. فرجل فى المثال المتقدّم (٤) نكره باعتبار عدم ملاحظه تعين الطبيعه. وفى المثال المتأخّر (٥) باعتبار ملاحظه عدم تعين الفرد.

وبالجمله ، فهنا أربعة أمثله : رجل إذا خلا عن اللّام والتّنين ، وهذا رجل يعنى لا امرأة ، وجاءنى رجل أو جئنى برجل ، والرّجل خير من المرأة.

ص: ٤٥٣

- 
- ١- أى الوحده الغير المعيّنه ، ومراده دفع الغلط عن الأحّد ، وأنّه لعلّه أراد تعريف هذا القسم من اسم الجنس.
  - ٢- أى المنكر من الجنس وهو ما عرى عن أداه التعريف مثل : جاءنى رجل ، ولا ريب أنّ ما يورد علينا من النقص بمثل : الرجل خير من المرأة ليس مما نحن فيه.
  - ٣- وهما : جاءنى رجل لا امرأة ، وأسد علىّ وفى الحروب نعامه.
  - ٤- وهو رجل جاءنى لا امرأة ، ويمكن أن يكون المراد قوله : هذا رجل ، فى قولك لمن يسأل عن شبح ترّدّد فى كونه رجلا أو امرأة.
  - ٥- وهو قوله : جاءنى رجل.

أما الأول : فالمراد به الطبيعه لا بشرط بلا ريب. ولعلّ القائل بدخول الوحده الغير المعينه غفل عن هذا لأنّ نظره الى المركبات لا الى مثل الأسماء المعدوده لندرته استعمالها في المحاورات ، وإلا فلا بدّ أن يقول بدخول الوحده فيه أيضا.

وأما الثاني : فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في أصل الطبيعه مقابل تعيينها في الذهن.

وأما الثالث : فهو نكره بمعنى أنّ المراد منه فرد من ذلك الجنس إما غير معين أصلا كما في جئني برجل أو عند السامع كما في جاءني رجل ، وعلى قول من يقول بدخول الوحده الغير المعينه في الجنس فيكون اسم جنس ، فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكره ، ولا يصحّ له جعل النكره قسيما لاسم الجنس إذا كان المراد اسم الجنس الغير المعرف.

وأما الرابع : فهو تعيين للطبيعه وإشاره الى حضورها في الذهن على المختار ، ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني (1) لعدم إرادته الوحده والكثره جزما ، فقد استعمل في جزء ما وضع له ، وسيجيء الكلام في باقى أقسام المعرف باللام.

وحاصل الكلام وتتميم المرام ، أنّ رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع ، والقول بأنّه لا بدّ أن يكون الوضع إما مع التنوين أو اللّام أو غيرهما يحتاج الى دليل. فإنّ لحوق تلك الملحقات في أحاد جميع الألفاظ ليس مسموعا من العرب ، بل المرخص فيه من العرب إنّما هو نوعها ، ولا ريب أنّ هذه اللواحق تتعاور على لفظ واحد على مقتضى المقام.

والقول بثبوت تقديم رخصه بعضها على بعض بأن يقال مثلا رخص العرب أولا

ص: ٤٥٤

---

١- وهو قول من أخذ بالوحده الغير المعينه في تعريف اسم الجنس.

فى استعمال اللفظ مع التنوين لإفاده الوحده ثم مع اللّام لسلب ذلك وإرادته الماهية ، ثم مع الألف والنون لسلب ذلك وإرادته التثنيه وهكذا ، جزاف واعتساف.

فالقول : بأنّ الجنس المعرّف باللّام كان أصله متوناً ثم عرّف باللّام أو بالعكس وهكذا ، قول بلا دليل وترجيح بلا مرجح ، فلا بدّ من إثبات شىء خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبتته الى الجميع. فلا بدّ من القول بأنّ اللفظ مع قطع النظر عن اللّواحق له معنى وإنّما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى حاجه المتكلّمين بحسب المقامات ، ولا ريب إنهم اتفقوا فى مثل رجل أنّ هذه الحروف الثلاثه بهذا الترتيب موضوعه للماهية المعهوده ، وإنّما وقع الخلاف فى اعتبار حصولها فى ضمن فرد غير معيّن وعدمه (١) ، والمانع مستظهر (٢) والوضع توقيفى ، مع أنّ السيكاكى نقل إجماع أهل العربيه على أنّ المصادر الخاليه عن اللّام والتنوين موضوعه للماهية لا بشرط شىء ، ويبعد الفرق بينها وبين غيرها (٣) ، فحينئذ نقول : اسم الجنس عبارته عمّا دلّ على الماهية الكليه لا بشرط شىء ، وهو الإسم الخالى من الملحقات وقد يلحقه تنوين التمكن كما فى مثل : هذا رجل لا امرأه ، ومنه قول الشاعر : أسد علىّ وفى الحروب نعامه. وقد يلحقه الألف واللّام للإشاره الى نفس الطبيعه وتعيينه فى مثل : الرّجل خير من المرأه ، وفى هذه الأمثله التفات الى جانب الفرد لا واحداً ولا أكثر.

ص: ٤٥٥

- ١- أى عدم حصول الماهية فى ضمن فرد معيّن.
- ٢- يعنى مطلقاً سواء كان فى رجل جاءنى لا امرأه أو نظائره مثل : جاءنى رجل ، وجئنى برجل ، فإنّ المقام إنّما يقبل المنع لو أريد به الأعم ، هذا كما فى «الحاشيه».
- ٣- أى بين المصادر الخاليه عن الملحقات وغيرها. ولعلّ وجه البعد هو عدم القول بالفصل ، ومن خالف فى غير المصادر لعلّه غفله عن الاجماع المنقول عن السكاكى.

وأما إذا لحقه التثنية المفيد للوحده ، فحينئذ يصير نكره ولا يقال له حينئذ اسم الجنس ، فالمراد به فرد من ذلك الجنس. وإذا لحقه الألف والتثنية فيصير تثنيه ، فالمراد به فردان من ذلك الجنس ، وهكذا الجمع. وإذا لحقه الألف واللام فإن أريد بها الإشارة الى فرد خاص باعتبار العهد فى الخارج فهو المعهود الخارجى ، وهو إما باعتبار ذكره (١) سابقا كقوله تعالى : (فَعَصَى فُزَعُونَ الرَّسُولَ) (٢) ، و : (الْمِصْرَ بَاحُ فِي زُجَاجِهِ) (٣) ، فيقال له العهد الذكري أو باعتبار حضوره كقوله تعالى : (الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ) (٤) ، ومنه : يا أيها الرجل : وهذا الرجل.

وكما يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود ، فقد يشار بها الى الصنف المعين من الجنس ، كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلى باللام الى الأفراد المتعارفه وسنشير إليه (٥).

وكما يمكن إرادته الفرد المعين من طبيعته الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه ، فيمكن إرادته أحد معنى المشترك اللفظى أيضا كما هو أحد الاحتمالين فى الإرجاع الى الأفراد الغالبه كما سنبينه (٦) إن شاء الله تعالى. وإن أشير بها الى تعيين الماهية فهى لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما فى قولك : الرجل خير من المرأة ، وهو قسمان :

ص: ٤٥٦

١- أى ذكر المتكلم إياه أى الفرد الخاص.

٢- المزمّل : ١٦.

٣- النور : ٣٥.

٤- المائدة : ٣.

٥- فى أواخر هذا القانون وكذا فى بحث المطلق والمقيّد.

٦- وكذا كما مرّ فى «الحاشيه السابقه».

قسم يصح إرادته الأفراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل : الإنسان حيوان ناطق.

وقسم لا- يمكن إرادته الأفراد منه كقولك : الحيوان جنس والإنسان نوع ، ثم قد يراد بذلك (١) الماهية باعتبار الوجود ، يعنى يطلق (٢) المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود فى الخارج من دون تعيين لمعهوديته فى الذهن. وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها ، يصح إطلاقها عليه كما فى قولك : ادخل السوق واشتر اللحم. وذلك إنما يكون إذا قامت [قام] القرينه على عدم جواز إرادته الماهية من حيث هى ولا من حيث وجودها فى ضمن جميع الأفراد كالدخول فيما نحن فيه ، وهو فى معنى التكره وإن كان يجرى عليه أحكام المعارف.

وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها فى ضمن جميع الأفراد كقوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (٣) وجعل المعهود الخارجى خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور فى كلام القوم.

ووجهه (٤) : أن معرفه الجنس لا يكفى فى تعيين شىء من أفراده ، بل يحتاج الى معرفه اخرى.

وفيه : أن الاستغراق وإرادته فرد ما أيضا لا يكفى فيهما معرفه الجنس ، بل يحتاجان الى أمر خارج وهو ما يدل على عدم إمكان إرادته الماهية من حيث هى

ص : ٤٥٧

١- أى بالمعرف بلام الجنس الماهية باعتبار الوصف.

٢- أى يستعمل المعرف بلام الجنس فى تعيين الماهية لكن المراد هو الفرد ، فيكون بين المستعمل فيه والمراد فرق.

٣- العصر : ٢.

٤- هذا الوجه قد وجهه السيد الشريف كما عن الحاشيه.

فيهما وعدم إمكان إرادته البعض الغير المعين أيضا في الاستغراق ، فالأولى أن يجعل المقسم اسم الجنس إذا عرّف باللام ، ويقال إمّا يقصد باللام محض تعيين طبيعه والإشارة إليها كما هو أصل موضوع الألف واللام ولم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس ، وإما أن يقصد به طبيعه باعتبار الوجود ، فإنّما أن يثبت قرينه على إرادته فرد خاصّ فهو العهد الخارجى ، وإلّا فإن ثبت قرينه على عدم جواز إرادته جميع الأفراد فهو للعهد الذهنى ، وإلّا فلاستغراق.

ويبقى الكلام فى أمور :

الأول : أنّه هل يكفى مجرّد المعهوديّة فى الخارج فى حمل اللفظ عليه أو يحتاج الى شيء آخر (١).

والثانى : أنّ الحمل على العهد الذهنى كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الاستغراق.

والثالث : ما وجه (٢) الحمل على الاستغراق إذا لم يعهد شيء فى الخارج ، وهل هو من باب دلالة العقل أو اللفظ ، وسيجىء الكلام فيها.

ثمّ إنّ الفرق بين العهد الذهنى والنكراه ليس إلّا من جهة أنّ الدلالة على الفرد فى العهد بالقرينه وفى النكراه بالوضع. والظاهر أنّه أيضا يستعمل فى كلا معنئى النكراه ، أعنى ما كان من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣) ، ومن باب : جئنى برجل.

ص : ٤٥٨

١- من سبق الذكر أو العلم أو الحضور.

٢- فما هو وجه تقديم العهد الخارجى على الاستغراق أو تقويم الاستغراق على الذهنى عند عدم العهد.

٣- القصص : ٢٠.



وأما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس ، فهو أنّ علم الجنس قد وضع للماهيّة المتّحده مع ملاحظه تعيينها وحضورها في الذّهن كأسامه ، فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس ، فإنّ التعيين والتعريف إنّما يحصل فيه بالآله مثل الألف واللام ، فالعلم يدلّ عليه بجوهره واسم الجنس بالآله.

وأما الكليّ الطبيعي فلا- مناسبه بينه وبين اسم الجنس ، والمناسب له إنّما هو نفس الجنس وليس كلّ جنس يكون كلياً طبيعياً فالجنس أعمّ ، فإنّ الكليّ الطبيعيّ معروض لمفهوم الكليّ ونفس الكليّ جنس ، فالجنس أعمّ مطلقاً.

وأما الفرق بين اسم الجمع واسم الجنس فهو أنّ اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع.

### **الثانيه : لا اختصاص للجنسيّه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا**

(1)

لا- اختصاص للجنسيّه بالمفردات ، بل قد يحصل في الجمع أيضا لا بمعنى أنّ المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعه كما يقال في النّكره أنّه الجنس والطبيعه مع قيد وحده غير معيّنه ، بل بمعنى أنّ الجماعه أيضا مفهوم كليّ ، حتّى أنّ جماعه الرّجال أيضا مفهوم كليّ. فلك تصوير جميع الصّور المتقدّمه فيه ، فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللّام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين ، وهو يشمل الثلاثه والأربعه وجميع رجال العالم ، فقد يتّون ويراد به الواحد - أعني جماعه واحده - مثل النّكره الأفراديّه في المفرد ، وقد يتّون لمحض التمكن ويراد

ص: ٤٥٩

١- وهي المقدمه الثانيه على ما مرّ ولما سيأتى.

به الماهية بدون ملاحظه التعيين كما فى قول الشاعر: أقوم آل حصن أم نساء؟! (١) وقد يعرّف ويراد به الجنس والماهية مثل: والله لا أتزوج الثيات، بل الأبيكار، إذا أراد جنس الجمع. وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجى، وقد يراد به العهد الذهنى كقوله تعالى: (إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانَ لَا يَسْتَتِيعُونَ حِيلَهُ وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا) (٢)، إن قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين، بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع كرجاجيل [كرجاجيل] وجماليات الى غير ذلك.

وأما التثنية فلا يجرى جميع ما ذكر فيه، فإنّ القدر المشترك بين كل واحد من الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعه الرجال، بخلاف رجلاين، فإنّ مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنتين بخلاف المجموع، فإنّه ليس من أفراد اثنين من الرجال، ولكن التثنية أيضا قد يراد به التكره وقد يراد به العهد الخارجى، بل العهد الذهنى أيضا، وقد يراد به الاستغراق، فالجنسيه تعرض الجمع كما أنّ الجمعيه تعرض الجنس.

ثم إنّ الجمع المعرّف باللام قد يراد به الجنس، بمعنى أنّ الجمع يعرّف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعيه ويبقى إرادته الجنس، فحينئذ يجوز إرادته الواحد أيضا عنه، وإلى هذا ينظر قولهم فى تعريف الحكم: بأنّه خطاب الله المتعلّق

ص: ٤٤٠

١- وبه يمكن أن يستدلّ على أنّ القوم لا يطلق إلّا على الرجال. هذا وصدر البيت هو: فما أدرى وسوف إخال أدرى أقوم آل حصن أم نساء، وهو لزهير بن سلمه كما فى كتاب «العين» للفراهيدى ج ٥ ص ٢٣١ و«الصحاح للجوهري» ج ٥ ص ٢٠١٦ و«لسان العرب» ج ١٢ ص ٥٠٥ وج ١٣ ص ١٢١.

٢- النساء: ٩٨.

بأفعال المكلفين ، حيث نقض بالخواصّ مثل وجوب صلاه الليل (١) على النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، بأنّ المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنّه مجاز ، لأنّ انسلاخ معنى الجمعيه لا يوجب كون اللفظ حقيقه فى المفرد كما صرّحوا بأنّ قولهم فلان يركب الخيل مجاز ، وبنوا فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم ، مع أنّ انسلاخ الجمعيه لا يوجب انسلاخ العموم ، فعلى القول بأنّه حقيقه فى العموم كما هو المشهور والمعروف فيكون حينئذ أيضا مجازا.

نعم يمكن أن يقال بعد التجوّز وإرادته الجنس ، فلا يكون إرادته الواحد مجازا بالنسبه الى هذا المعنى المجازى ، ومثل قوله تعالى : (الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ) (٢) يحتمل انسلاخ الجمعيه وجنس الجمع كليهما ، ولعلّ الثانى أظهر (٣).

### الثالثه : الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصى ونوعى

#### اشاره

قد علمت أنّ الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصى مع قطع النظر عن اللواحق ، ووضع نوعى بالنظر الى لحوقها.

فاعلم أنّ الوضع النوعى الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا ، وقد يكون

ص : ٤٤١

١- فإنّها لا تعم جميع المكلفين وإنّما بعضهم.

٢- النساء : ٣٤.

٣- قال فى الحاشيه ، لا- يخفى أنّه على الأوّل يصير المعنى أنّ جنس الرّجال قوامون على جنس المرأه ، وعلى الثانى أنّ جنس جماعه الرّجال قوامون على جنس جماعه النساء. ولعلّ وجه أظهره الثانى على الأوّل هو كون لفظ قوامون على صيغه الجمع فإنّه يناسب لفظ الرّجال على تقدير بقاء الجمعيه فيه ، مع أنّه يلزم المجاز على تقدير الانسلاخ دون إرادته جنس الجمع.

مجازيا كسائر الحقائق والمجازات ، فيحصل الإشكال هنا في أنّ المعانى المستفاده بسبب لحوق اللّام أو التّوين أو غيرهما أيّها حقيقه وأيّها مجازا ، إذ كما أنّ وضع المجازات نوعى باعتبار ملاحظه أنواع العلائق ، فقد يكون وضع الحقائق أيضا نوعيا باعتبار الضّم والتركيب (١) ، فمعنى تعريف الماهيّة وتعيينها بسبب لحوق اللّام مما لا ينبغى الريب فى كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرّف باللّام.

وأما دلالته على العهد الذهنى أو الخارجى او الاستغراق فيه إشكال.

ويظهر من التفتازانى فى «المطوّل» أنّ استعماله فى العهد الذهنى حقيقه ، فإنّه أطلق وأريد منه الجنس وفهم الفرد من القرينه كما فى قولك : جاء رجل ، فإنّ المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الأصلي من استعمال اللفظ هو الدلاله عليه ، والمقصد الأصلي هنا إرادته الجنس لكن فهم إرادته فرد منه بانضمام قرينه المقام. ويلزم من ذلك كونه فى الاستغراق أيضا حقيقه ، إذ هو أيضا من أفراد تعريف الجنس ، وبسبب قيام القرينه على عدم إرادته فرد معين أو غير معين يحمل عليه ، بل ويلزم ذلك فى العهد الخارجى أيضا على ما بيناه من عدم الفرق ، وضعف إخراجه عن تعريف الجنس وإدخال صاحبيه فيه (٢).

ويظهر ذلك من غيره من العلماء أيضا ، وهذا إنّما يتم (٣) لو جعلنا اسم الجنس هو الماهيّة لا بشرط ، وإلّا فعلى اعتبار الوحده الغير المعينه فيه ، يصير مجازا بسبب التعريف لإسقاط الوحده عنه ، وإرادته الوحده الثانيه بسبب المقام فى العهد

ص: ٤٦٢

١- والضّم بالنسبه إلى كل اسم جنس فى كل معنى ملحوظ فى الجنس ، والتركيب أى المعانى الحاصله منهما من العهد الذهنى أو غيره.

٢- أى ادخال العهد الذهنى والاستغراق فى تعريف الجنس.

٣- يعنى أنّ ما ذهب اليه التفتازانى إنّما يتم.

الذهنى أو الكثره فى الاستغراق إنما هو بقريته المقام لا بسبب ما كان فى أصل الموضوع له ، وإلا لم يتم فى الاستغراق جزما.

وأنا أقول : الظاهر أنّ المعرف بلام الجنس لا يصح إطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة ، لأنّ مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعزاه عن ملاحظه الأفراد مع التعيين ، والحضور فى الذهن وذكره وإرادته فرد منه ، استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.

لا- يقال : التعرّيه عن ملاحظه الأفراد ليس عبارته عن ملاحظه عدمها ولا منافاه كما يقال : هذا رجل لا امرأه (١) ، وهو حقيقة جزما ، لأننا نجيب عنه بنظير ما أشرنا إليه فى مبحث استعمال اللفظ المشترك فى المعنيين ، من أنّ الوضع توقيفى كالأحكام الشرعيه ، وأنّ اللفظ المشترك موضوع لكلّ من المعانى فى حال الوحده لا بشرط الوحده ، وأنّه لا رخصه فى إرادته غيره معه ، ولا ريب أنّ حال عدم الملاحظه مغاير لحال اعتبار الملاحظه (٢) ، وذكر اللفظ الموضوع لمعنى وإرادته معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له فى الجملة.

والثانى : قد لا- يستلزم المجازيه كما فى قولك : هذا رجل ، فإنّ المراد هنا صدق رجل على المشار إليه ، وغايته إفاده اتحاد وجودهما ، لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا فى مفهوم الحصر ، فقولك : زيد الرجل ، يغير معنى : زيد رجل ، ولذلك يحمل الأوّل على المبالغه ، لأنّ معناه أنّ زيدا نفس طبيعته المعينه ، ومعنى الثانى

ص: ٤٦٣

---

١- هذا مثال لعدم المنافاه من إرادته الفرد من الجنس مع كونه حقيقة لا مجازا.

٢- هذا جواب عن التمثيل بقوله : كما يقال هذا رجل لا امرأه.

أنّه يصدق عليه أنّه رجل.

إذا عرفت هذا ، علمت أنّ القول بكون الأقسام المذكوره من أقسام المعرف بلام الجنس وأنّه حقيقه في الكلّ غير صحيح ، فلا بدّ إمّا من القول بالاشتراك اللفظي ، أو كونه حقيقه في بعضها ومجازا في الآخر.

والذي يترجّح في النظر هو كونه حقيقه في تعريف الجنس مجازا في غيره ، للتبادر في تعريف الجنس. فمن يدعى الحقيقه في العهد أو الاستغراق ، لا- بدّ له من إثبات وضع جديد للهيئه التركيبية ، أو يقول باشتراك اللام لفظا في إفاده كلّ واحد منهما ، وتعيينها يحتاج الى القرينه والتبادر وغيره ممّا سنذكر ، سيّما أصاله عدم إرادته الفرد يرجّح ما ذكرنا (1).

وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد ، لا بدّ أن يقال : إنّهُ أيضا حقيقه في الجنس إذا عرّف باللام ، لكن الغالب في استعماله الاستغراق ، فلعلّه وضع جديد للهيئه التركيبية وسنحقّقه إن شاء الله تعالى.

وبقى الكلام في التّكره وأنّه حقيقه في أيّ شيء ، فقولنا : رجل جاءني لا امرأه (2) ، و : جاءني رجل ، و : جئني برجل (3) ، ونحو ذلك ، أيّها نكره حقيقه وأيّها مجازا أم مشترك بينهما لفظا أو معنى.

ويظهر الثمره في الخالي عن القرينه ، كقولنا : رجل جاءني ، فيحتمل إرادته واحد من الجنس لا- اثنين كما هو معنى التّكره المصطلحه المجعوله قسيما لاسم الجنس ،

ص : ٤٦٤

١- من كونه حقيقه في تعريف الجنس ومجازا في غيره.

٢- وهذا في التنكير الجنسي.

٣- وهذا في التنكير الفردي بكلا قسميه.

ويحتمل إرادته نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن ، والظاهر أنه حقيقه في النكره المصطلحه (١) ، فإطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ، ويحتمل كونها (٢) حقيقه في الأعم (٣).

### تنبيه : استعمال الكلّي في الفرد يتصوّر على وجوه و أيها حقيقه و أيها مجاز

اعلم ، أنّ استعمال الكلّي في الفرد يتصوّر على وجوه لا بدّ من معرفتها ومعرفه أنّ أيها حقيقه و أيها مجاز.

منها : حمل الكلّي على الفرد صريحا ، مثل أن يقال : زيد إنسان ، فالإنسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد ، بل استعمل في مفهومه الكلّي الذي زيد أحد أفراده ، وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير.

لا يقال : أنّ الحمل يقتضى الاتّحاد ، فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلّي ، فيلزم أن يكون الإنسان منحصرًا في زيد ، لأنّنا نقول : الاتّحاد الحملّي لا يقتضى إلّا اتّحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضى كونهما موجودا واحدا وإلّا لبطل قولهم : الأعم ما يصدق على الأخصّ صدقا كليًا دون العكس.

فالحاصل ، أنّ زيدا والإنسان موجودان بوجود واحد ، وإن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضا بوجود واحد ، وهكذا. ولو أريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب أنّه لا يصحّ إلّا على سبيل المبالغه ، وهذا هو مآل قولهم : إنّ الانسان حمل

ص: ٤٦٥

١- وهو التنكير الفردي.

٢- أي النكره.

٣- من القسمين.

على زيد مع الخصوصيّه ، يعنى أنّ زيدا لا غير إنسان ، وكونهما موجودا واحدا.

وبهذا الوجه يستفاد الحصر فى مثل قولهم : زيد الشجاع ، على أحد الوجوه ، وحينئذ فلا مجاز فى اللفظ أصلا ، بل المجاز إنّما هو فى الإسناد ، وهو خارج عمّا نحن فيه ، ومن هذا يعلم حال قولنا : زيد الإنسان ، معرّفا باللام وإنّ إسناده مجازى.

فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلّى على الفرد.

ومنها : أن يطلق الكلّى ويراد به الفرد

، وهذا يتصوّر على أقسام :

مثل : جاءنى رجل ، و : جئنى برجل ، و : هذا الرّجل فعل كذا.

فلو أريد اتّحاد المفهوم مع الفرد فى كلّ منها (1) ، بأن يكون المراد جاءنى شخص هو الرّجل لا- غير ، بأن يكون مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو ، فلا ريب أنّه مجاز فى الجميع ، وهذا معنى قولهم : إذا أطلق العامّ على الخاصّ مع قيد الخصوصيّه فهو مجاز.

وإن أريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقه ، لكنّ فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحه.

وبيانه ، أنّا قد حقّقنا لك أنّ اللفظ الموضوع للكلّى وهو الجنس ، أعنى الشامل للقليل والكثير المنشئان بالشئون المختلفه ، هو مادّه اللفظ المفرد بدون اللّام والتنوين (2) أو إذا دخله تنوين التمكّن أيضا فى بعض الصّور ، وأمّا فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب أنّه يحصل له معنى آخر بوضع نوعى هو معنى النّكره كسائر

ص: ٤٦٦

---

١- أى من الأقسام المذكوره.

٢- هذا كما فى الأسماء المعدوده.



التصرّفات الأخر الموجهة لتنويع الأوضاع ، كالتثنيه والجمع وغيرهما. ففي قولنا : جاء رجل ، أريد شخص معيّن في الخارج عند المتكلم ، غير معيّن عند المخاطب ، ومعناه حينئذ في ظرف التحليل ، جاء شخص متّصف بأنّه رجل ، فيستلزم تلك النسبه التقييده المستفاده من المادّه ، والتنوين نسبه خبريّه وهو قولنا : هو رجل ، بالحمل المتعارفي ، والكلام فيه هو الكلام في : زيد إنسان ، كما مرّ ، ولا مجاز في أطرافه ولا في نسبه كما بيّناه. ولو أريد : جاء شخص هو لا غير رجل ، فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الإطلاق ، فإنّ الحبيب النّجار (١) لا غير مثلاً معنى مجازي للفظ المركّب من (ر ج ل).

فإن قلت : إرادته الخصوصيّة من الفرد لا- يستلزم انحصار الكلّي في الفرد ، بل معناه أنّ هذا الشخص مع الخصوصيه رجل ، فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ بطريق الحمل المتعارفي ، وهو لا ينافي تحقّق الرجل في غير هذا الشخص أيضاً.

والحاصل ، أنّ اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصيه وأطلق عليه ، والمفروض أنّه (٢) لم يوضع إلّا للماهيه ، فاستعماله في الماهيه والتشخص

ص: ٤٦٧

---

١- وفيه نزل قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) - الى قوله : (وَجَعَلَنِي مِنَ الْمُكْرَمِينَ) - في سورة يس - كما في «تفسير القمّي». وقيل أنّه ممن آمن بالنبي محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وبينهما ست مائه سنه : وقيل أنّه كان في غار يعبد الله فلما بلغه خبر الرسل أظهر دينه. وفي «الجوامع» عنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : سبّاق الأمم ثلاثه لم يكفروا بالله طرفه عين على بن أبي طالب عليه السلام وصاحب يس ومؤمن آل فرعون فهم الصديقون وعلى أفضلهم. وهو هنا غير الذي هو في سورة القصص على ما يظهر من التفسير.

٢- أي اللفظ المركّب من (ر ج ل) لم يوضع إلّا للماهيه.

استعمال فى غير ما وضع له ، وهو مجاز ، وذلك لا يستلزم الحصر ، فما معنى قولك : لا غير ، فى هذا المقام ؟

قلت : هذا كلام (١) ناشئ عن الغفلة عن فهم الحقيقه والمجاز .

وتحقيق المقام ، أنّ الحقيقه هى الكلمه المستعمله فيما وضع له ، المستلزمه فى ظرف التحليل للحمل الذاتى ، فإنّنا إذا سمعنا أنّ العرب وضع لفظ الأسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع ، فإذا وصف لنا هذا الحيوان وتميّز من بين الحيوانات ، وقيل لنا : هذا الأسد ، فلا ريب أنّ هذا حمل ذاتى وأنّ المجاز أيضا هو استعمال اللفظ الموضوع لمعنى فى معنى آخر ، بأن يفيد أنّ هذا ذاك بعنوان الحمل الذاتى لا الحمل المتعارفى ، فإنّ أسدا فى قولنا : رأيت أسدا يرمى ، لم يستعمل إلّا فى الرّجل الشّجاع ، ولم يستعمل فى زيد مثلا .

نعم استعمل الرّجل الشّجاع الذى أريد من هذا اللفظ (٢) فى زيد على نهج يتضمّن الحمل المتعارفى ، إذ التشبيه إنّما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم الرّجل الشّجاع ، بمعنى أنّ زيدا شبّه من جهه أنّه رجل شجاع بالحيوان المفترس (٣) لا من حيث الخصوصيّة ، واستعير لفظ الأسد الموضوع له (٤) لزيد من حيث أنّه رجل شجاع لا من حيث الخصوصيّة ، فلفظ : أسد فى هذا التركيب مجاز من حيث أنّه أريد منه (٥) الرّجل الشّجاع ، وحقيقه من حيث إطلاقه على فرد منه . فإطلاق أسد

ص : ٤٦٨

- ١- أى عدم استلزام انحصار الكلى فى الفرد حين إرادته الخصوصيّة من المفرد .
- ٢- أى من لفظ الأسد .
- ٣- الحيوان المفترس متعلّق بشبّه .
- ٤- أى الحيوان المفترس .
- ٥- أى من الأسد .

على زيد ، له جهتان : من إحداهما مجاز وهو إطلاقه عليه من حيث إنه رجل شجاع ، ومن الأخرى حقيقه وهو إطلاقه عليه من حيث إنه فرد من أفراد الرّجل الشجاع ، وهذا الأخير بعد جعل الأسد عبارته عن الرّجل الشجاع ، ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف للمعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث إنه رجل شجاع ، بل حملة ذاتي ، فإنّ الرّجل الشّجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلّا على مذهب السّكاكي من باب الادّعاء ، حتّى يمكن أن يقال : حمل الأسد عليه لا يفيد انحصار أفراده فيه .

فظهر أنّ إطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس إلّا من باب الحمل الذاتى ، فإذا كان من باب الحمل الذاتى فهو يفيد كونهما موجودا واحدا إدّعاء ، وهذا معنى انحصار المحمول فى الموضوع وانحصار المستعمل فى المستعمل فيه . وإذا عرفت هذا فى الاستعارة يظهر لك الحال فى غيرها من أنواع المجاز ، فإنّ قولنا : رعينا الغيث ، أطلق فيه الغيث على النبات (1) بعنوان الحمل الذاتى إدّعاء . يعنى أنّ النبات غيث لا بمعنى أنّه فرد من أفراد الغيث الحقيقي ، بل هو هو .

نعم ، لما أريد منه النبات الخاصّ الذى رعوه ، فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد ، حقيقه من باب إطلاق الكلّى على الفرد بالحمل المتعارف ، ولا منافاه بين كون اللفظ مجازا فى معنى ، وحقيقه فى حملة على بعض أفراد ذلك المعنى المجازى من جهة إطلاق الكلّى على الفرد .

إذا تحقّق لك هذا ؛ فاعلم أنّ استعمال العامّ فى الخاصّ - يعنى الكلّى فى الفرد -

ص : ٤٦٩

---

١- فإنّ هذا الاطلاق المجازى من باب تسميه المسبّب باسم سببه لأنّ النبات سبب عن الغيث والغيث سببه .

إن كان من باب الحمل المتعارفى ، بأن كان المراد بيان اتحاد العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا.

وبعبارة أخرى : أطلق العام على الفرد باعتبار الحصه الموجوده فيه ، فهو حقيقه كما بينا ، لأنّ المجاز لا بدّ فيه من الحمل الذاتى.

وأما إذا أريد الخاص بشرط الخصوصيه ومع اعتبار القيد ، فلا يمكن فيه الحمل المتعارفى ، إذ لا وجود للإنسان بهذا المعنى فى فرد آخر ، لاستحاله تحقّق الخصوصيه فى موارد متعدده ضروره ، وإمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفى إنّما هو بانسلاخ الخصوصيه ، ومع الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع له ، لا هذا المعنى.

والمراد من الحمل المتعارفى حمل المشترك المعنوى على أفراده ، لا- من قبيل حمل المشترك اللفظى على معانيه أو حمل المعنى الحقيقى والمجازى على معنيه.

ومن التأمل فى جميع ما ذكرنا ظهر لك أنّ قولنا : إنّ العام إذا أطلق على الخصوص باعتبار الخصوصيه ، معناه ادعاء ، كون العام منحصر فى الخاص ، وغفله المعترض هنا تدعوه الى أن يقول : لا نسلم ذلك ، فإنّ إرادته الخصوصيه هنا لا تمنع استعماله فى خصوصيه أخرى ، فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه ، فإنّ ما يستعمل فى غير هذه الخصوصيه ليس هذا المعنى ، بل هو المعنى الحقيقى ، والخصوصيه عنه منسلخه بالمّرّه حتى يصحّ استعماله فى الخصوصيات المتعدده ، وكلامنا فى هذا المعنى المجازى.

فظهر بطلان قوله : وهو لا ينافى تحقّق الرّجل فى غير هذا الشخص (1).

ص : ٤٧٠

١- وهذا القول كان اعتراضا من المعترض.

وعلى هذا فمدخول اللّام الذى يفيد العهد الخارجى حقيقه فى المشار إليه مثل : هذا الرجل خير من هذه المرأه ونحو ذلك. وذلك لأنّ اللّام للإشاره الى شىء يتّصف بمدخولها إمّا اتّصافا يستلزم الحمل الذاتى كما فى تعريف الحقيقه أو الحمل المتعارفى كالعهد الخارجى.

وأيا ما كان فلفظ المدخول مستعمل فى معناه الحقيقى ، ولا ينافى ذلك كون المعرّف باللّام حقيقه فى تعريف الجنس مجازا فى العهد الخارجى كما حقّقناه (١) ، مع أنّ الكلام فى كون لفظ الكلّى حقيقه فى الفرد أو مجازا ، ولفظ الكلّى هو مدخول اللّام ، فلا مدخلية فى تحقّق هذا الإطلاق للّام وغيرها من العوارض ، فإنّ أشير باللّام الى الفرد كما فى العهد الخارجى فيتّضح المقصود (٢) ، وأمّا إذا أشير الى تعيين الجنس ، فلا بدّ أن يراد من مدخوله نفس الطبيعه المعرّاه عن الفرد. فما اشتهر بينهم من أنّ المفرد المحلّى بلام الجنس إذا استعمل فى إرادته فرد ما ويقال له المعهود الذّهنى فهو حقيقه غير واضح ، لأنّ معيار كلامهم فى ذلك ، هو أنّه من باب إطلاق الكلّى على الفرد وهو حقيقه ، ولا ريب أنّ المعرّف بلام الجنس معناه الماهية المتّحده المتعيّنه فى الذّهن المعرّاه عن ملاحظه الأفراد عموما وخصوصا ، وإطلاقه وإرادته الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقى.

فإن قلت (٣) : إنّ الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد لا تستلزم ملاحظه عدمها.

ص: ٤٧١

- ١- فى قوله فى المقدمه الثالثه التى ذكرها قبل هذا التنبيه : أنّ مدلول المعرّف بلام الجنس هو الماهية المعرّاه عن ملاحظه الأفراد مع التعيين والحضور فى الذّهن ، وذكره وإرادته فرد منه استعمال اللفظ فى غير ما وضع له.
- ٢- وهو كون العهد الخارجى معنى مجازيا للمحلّى باللّام.
- ٣- وقد تعرّض لهذا القول بعد نقله المحقّق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ١٧٧ وعزاه لبعض الأعلام.

قلت : نعم لكنّها تنافى اعتبار وجود الأفراد ، وإن لم تنافى تحقّقها فى ضمن الأفراد الموجوده مع أنّه لا مدخلية للام (١) فى دلاله لفظ الكلّى على فردّه ، فيصير اللّام ملغاه. فإنّ اللفظ الموضوع للكلّى من حيث هو كلّى مدخول اللّام لا المعرّف باللّام ، مضافا (٢) إلى أنّه لا- معنى لوجود الكلّى فى ضمن فرد ما ، لأنّه لا وجود له إلّا فى ضمن فرد معيّن ، مع أنّ المعرّف باللّام قد وضع للماهية المعرّاه فى حال عدم ملاحظه الأفراد ، ولذلك مثّلوا له بقولهم : الرّجل خير من المرأه ، ورخصه استعمالها فى حال ملاحظه الأفراد لم تثبت من الواضع كالمشترك فى أكثر من معنى.

لا يقال : يرد هذا (٣) فى أصل المادّه بتقريب أنّها أيضا موضوعه للماهية فى حال عدم ملاحظه الأفراد ، لأنّنا نقول إنّ استعمالها على هذا الوجه (٤) أيضا مجاز ، وما ذكرناه من كونها حقيقه ، إنّما كان من جهه الحمل لا من جهه الإطلاق ، وهو غير متصوّر فيما نحن فيه لعدم صحّه حمل الطبيعه على فرد ما (٥).

والحاصل ، أنّ وجود الكلّى واتّحاده مع الفرد إنّما يصحّ فى الفرد الموجود الذى هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما ، والمطلوب هنا (٦) من المعرّف بلام

ص : ٤٧٢

- ١- هذا جواب عن الاعتراض ثانيا.
- ٢- هذا جواب عن الاعتراض ثالثا.
- ٣- أى ما ذكرته فى الجواب رابعا من أنّ المعرّف باللّام قد وضع ... الخ.
- ٤- أى على وجه ملاحظه الأفراد.
- ٥- وهذا القول : لا يقال يرد هذا ... الخ جاء على ذكره المحقق الاصفهاني فى «هدايته» : ٣ / ١٧٧ فى بحثه لبيان معنى «اللام» تحت عنوان ، ولبعض الأعلام كلام فى المقام أحببت ايراده مع تلخيص له ، وبعد أن ذكرها ، قال : والوجوه المذكوره كلّها مدفوعه.
- ٦- أى فى العهد الذّهنى.

الجنس هو مفهوم فرد ما ، ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق طبيعته في ضمنه .

وبالجملة ، مقتضى ما ذكره أنّ المراد بالمعزّف باللام إذا أطلق وأريد منه العهد الذهني هو طبيعته بشرط وجودها في ضمن فرد ما ، لا حال وجودها في الأعيان الخارجيّة ، ولا معنى محصّل لذلك إلّا إرادته مفهوم فرد ما من الطبيعته (١) من اللفظ ، ولا شبهه أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطبيعه المطلقه ولا وجود له .

نعم مصداق فرد ما يتّحد معها في الوجود وليس بمراد جزما (٢) ، فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض .

فإن قلت (٣) : هذا بعينه يرد على قولك : جئني برجل ، فإنّه أريد منه الماهيّة بشرط الوجود في ضمن فرد ما ، يعني مصداق فرد ما (٤) لا مفهوم فرد ما ، فلم قلت هنا : إنّها حقيقه ولم تقل فيما نحن فيه؟

قلت : كونه حقيقه من جهه إرادته التّكره الملحوظه في مقابل اسم الجنس ، وله وضع نوعي من جهه التركيب مع التنوين ، ونفس معناه فرد ما ، وهو أيضا كليّ ، وطلبه يرجع الى طلب الكلّي لا طلب الفرد ولا طلب الكلّي في ضمن الفرد ،

ص : ٤٧٣

١- من الطبيعه هذا متعلّق بقوله : مفهوم فرد ما . كما أنّ قوله : من اللفظ ، متعلّق بقوله : إرادته مفهوم فرد ما .

٢- أي أنّ اتّحاد مصداق فرد ما مع الطبيعه المطلقه ليس بمراد في العهد الذهني جزما ، بل المراد إنّما هو اتّحاد مفهوم فرد ما معها ، وقد مرّ أنّ مفهوم فرد ما مغاير للطبيعه المطلقه ولا وجود له في الخارج حتى يمكن تحقّق الحمل ، ويقال : إنّ حقيقه من جهه .

٣- وجاء على ذكره والتعرّض لهذا القول المحقّق الاصفهاني في «هدايتة» : ٣ / ١٧٨ .

٤- هذا تفسير لما يرد على قولنا : جئني برجل على سبيل المعارضه .

فالمطلوب منه فرد ما من الرّجل لا طبيعه الرّجل الحاصله فى ضمن فرد ما ، إلّا أنّ الإتيان بالكلّي يتوقّف على الإتيان بمصداق فرد ما ، وهو فرد معيّن فى الخارج بتعيين المخاطب ، فلو أردت من قولك : جئنى برجل ، جئنى بالطبيعه الموجوده فى ضمن الفرد ، فهو مجاز أيضا لعدم الوجود بالفعل اللّازم لصحّه الإطلاق بالفعل ، بخلاف هذا الرّجل مشيرا الى الطبيعه الموجوده بالفعل فى ضمن فرد.

وأما مثل : جاء رجل ، فإن أريد منه النّكره فهو بعينه مثل : هذا الرّجل ، لأنّه أطلق على الطبيعه الموجوده ، فإنّ الرّجل الجائى هو مصداق فرد ما لا مفهومه ، وطبيعه فرد ما موجوده فى ضمنه ، وإن أريد منه اسم الجنس فيصحّ أيضا حقيقه لإطلاقه على الطبيعه الموجوده.

ومع هذا كلّه ، فالعجب من هؤلاء (١) إنّهم أخرجوا العهد الخارجى عن حقيقه الجنس وهو أولى بالدّخول!

ولعلّهم توهموا أنّ هاهنا لما أطلق وأريد الفرد بخصوصه فهو مجاز ، وهو توهم فاسد ، لأنّ هذا ليس معنى إرادته الخصوصيه كما بينا ، فإنّ قولنا : هذا الرّجل ، أيضا من باب العهد الخارجى الحضورى. ولا ريب أنّ المشار إليه هو الماهيه الموجوده فى الفرد ، لا إنّ المراد أنّ المشار إليه هو هذا الكلّي لا غير حتّى يكون مجازا.

وظنّى ، أنّ توهم (٢) القول بكون المعرّف بلام الجنس حقيقه فى العهد الذهنى ، إنّما نشاء من أنّهم لمّا رأوا الأحكام المتعلّقه بالطبائع على أنواع :

منها : ما يفيد حكما للماهيه من حسن أو قبح أو حلّ أو حرمة ونحو ذلك مثل :

ص : ٤٧٤

١- وقد أتى على ذكره ومعالجته فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ١٧٨ - ١٨٣.

٢- إذ كلماتهم صريحه فى إرادته الفرد من مفرد المعرّف بالذّات لا بالتّبع.



البيع حلال ، والرِّبا حرام ، والصَّلاه واجبه ، والصوم جنَّه من النار ، والخمر كذا ، والخنزير كذا ، واللَّحم كذا وأمثال ذلك مما لا يحتاج تصوّر معناه ولا تحقّقه الى ملاحظه فرد.

ومنها : ما يفيد طلب تحصيل الماهيّه مثل : صم وصل واشتر اللّحم ، وجئني باللّحم وغير ذلك. وفي هذه الأمثله يدلّ الأمر على إيجاد الماهيّه فى ضمن الفرد ، والإتيان بفرد منها دلالة طبيعته غير مقصوده بالذّات من باب المقدّمه ، وهذا لا يسمّى مدلولاً حقيقياً للفظ ، فالمقصود بالذّات من قول القائل : اشتر اللّحم ، طلب نقل طبيعه اللّحم لا بشرط الى المشتري من دون التفات الى فرد ، ولكن يلزمه وجوب كون فرد ما مطلوباً بالتبع وهو عين [غير] المعرّف بلام الجنس ، ولم يرد من اللفظ فرد ما مطلقاً ، فظنّوا أنّ هذا المعنى التّبعية هو مدلول اللفظ.

فإن قلت : إنّ مراد هؤلاء أيضاً هو ما ذكرت لا غير.

قلت : ليس كذلك ، بل صرّحوا بأنّ المعرّف باللام مستعمل فى فرد ما ، لا أنّ العقل يحكم تبعاً بوجوب إيجاد فرد ما ، وإن شئت لاحظ كلام التّفتازانى فى «المطوّل» :

### حول كلام «المطوّل» فى المعرّف باللام المستعمل فى فرد ما

وقد يأتى المعرّف بلام الحقيقه لواحد من الأفراد (1) باعتبار عهديته فى الذّهن لمطابقه ذلك الواحد الحقيقه ، يعنى يطلق المعرّف بلام الحقيقه الذى هو موضوع للحقيقه المتّحده فى الذّهن على فرد موجود من الحقيقه باعتبار كونه معهوداً فى الذّهن وجزئياً من جزئيات تلك الحقيقه مطابقاً إيّاها ، كما يطلق الكلّى الطبيعى على كل من جزئياته الى آخر ما ذكره.

ص: ٤٧٥

---

١- هذا كلام التّفتازانى فى «المطوّل» فى تعريف المسند إليه باللام ص ٦٣ وكذا كلامه الآتى وهو أنّه إنّما اطلق على الفرد الموجود ... الخ وقد ذكره المصنف.

وصرّح في موضع آخر : بأنّه إنّما أطلق على الفرد الموجود منها باعتبار أنّ الحقيقة موجودة فيه.

وفي موضع آخر : والحاصل ، أنّ اسم الجنس المعرّف باللام إمّا أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الأفراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كأسامه (١) ، وإمّا على حصّه غير معيّنه وهو العهد الذّهني ومثله النكره كرجل ، وإمّا على كل الأفراد وهو الاستغراق ومثله كلّ مضافا الى نكره. وقد صرّح بذلك في مواضع آخر (٢).

ثم قال في آخر كلامه (٣) : فإن قلت المعرّف بلام الحقيقة وعلم الجنس إذا أطلقا على واحد كما في : ادخل السوق و : رأيت أسامه مقبله ، أحقيقه هو أم مجاز؟

قلت : بل حقيقه إذ لم يستعمل إلّا فيما وضع له. الى أن قال : وسيتّضح هذا في بحث الاستعاره.

وحاصل ما ذكره هنا (٤) ، أنّ لفظ الأسد لم يوضع للرجل الشجاع ، ولا لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجترى ، وإلّا لكان استعمال الأسد في الرجل الشجاع في قولنا : رأيت أسدا يرمى حقيقه لا مجازا

ص : ٤٧٦

---

١- «وإمّا على حصّه معيّنه منها واحدا أو اثنين أو جماعه وهو العهد الخارجى ونحوه علم الشخص كزيد» وهذه تتمه ما ذكره صاحب «المطوّل» والذي لم يذكره المصنّف.

٢- في الصفحه ص ٦٥ منه.

٣- ص ٦٤ هذا وكلامه المذكور في «المطوّل» لم يأتى في آخر كلامه فقد سبق جملة والحاصل المذكوره.

٤- في بحث الاستعاره.

لغوياً ، نقل هذا عن الجمهور ، واستشهد بذلك على أن استعمال العام في الخاص حقيقه كما إذا رأيت زيدا فقلت : رأيت إنسانا أو رجلا-، فلفظ إنسان ورجل لم يستعمل إلّا فيما وضع له ، لكنّه قد وقع في الخارج على زيد ، وكذا إذا قال القائل : أكرمت زيدا وأطعمته وكسوته. فقلت : نعم ما فعلت.

ثم قال : وقد سبق في بحث التعريف باللام إشاره الى الحقيقه ، وهذا كلّ كما ترى يشهد بأنّه أراد أن المعرف بلام الجنس إذا أطلق على فرد ما يكون حقيقه.

والحاصل ، أنّي أقول : لو أريد من المعرف بلام الجنس فرد ما ، بل الطبيعه التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز ، وهم يقولون إنّه حقيقه ، فتبصر بعين الاعتبار وانظر الى ما قيل لا الى من قال.

لا يقال : كيف تجترئ على مخالفه أئمه الفنّ في ذلك ، وهذا من مباحث الألفاظ.

لأننا نقول : هذا الكلام مبني على اجتهادهم في فهم إطلاق الكلّي على الفرد وليس ذلك أمرا مقصورا على النقل ، بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر وتدبر ، مع أنّ الفاضل الجلبى (1) نقل الاعتراض على دعوى الحقيقه ، فالقول به أيضا غير عزيز (2) مضافا الى ما يظهر من غيره أيضا (3).

ص: ٤٧٧

١- حسن الجلبى وهو أحد المحشّين على كتاب «المطوّل» ، قال في «التوضيح» على ما نقل عنه في الحاشيه : لا يخفى أنّ الفاضل نقله في جمله حاشيه كتبها في بحث تعريف المسند إليه بالعام على التفتازاني حيث ادعى الحقيقه في العهد الذهني ، قال : واعترض عليه بأنّ الموضوع له هو الماهيه المطلقه والمستعمل فيه هو الماهيه الملحوظه ولا شك في تغيّرهما ، فينبغي أن يكون مجازا.

٢- أي القول بكون المعرف بلام الجنس مجازا في العهد الذهني غير نادر.

٣- أي من غير الجلبى أيضا.

والحاصل ، أنهم إن أرادوا أن مثل : ادخل السوق و : اشتر اللحم أو نحو : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ) (١) ، لتعريف الجنس ، ولكن العقل يحكم بسبب المقام أن إتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو حقيقه من جهة أنه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق ، لكنه غير موافق للكلمات المتقدمه ، فإنها صريحه في الإطلاق على الفرد.

### في توهم الفرق بين الاطلاق و الاستعمال

وما يتوهم (٢) من الفرق بين الإطلاق والاستعمال ، بأن الإطلاق يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال ، فهو كلام يرجع حاصله الى ما ذكرناه من الدلاله التبعية ، فلا ريب أن رجل في قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣) ليس من هذا القبيل ، وكذلك : رأيت اسدا ورجلا ونحو ذلك ، فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعاره؟

وإن أرادوا أنه أطلق وأريد منه فرد ما أو جميع الأفراد وهو حقيقه لوجود الكلّي في ضمنها مثل : رأيت إنسانا ، وجاء رجل ، فهو مجاز لا حقيقه لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا.

فغايه الأمر أن وجود الكلّي في ضمن الفرد علاقه للمجاز ، وكذا مناسبه الكلّي لفرد ما علاقه له.

بقي الكلام في بيان مطلب من قال : أن صيغه افعال حقيقه في القدر المشترك بين الوجوب والندب ، وهو الطلب الرّاجح ، لأنه قد استعمل فيهما ، فلو كان حقيقه في

ص: ٤٧٨

١- العصر : ٢.

٢- إنهم قالوا : اطلق الكلّي على الفرد ، وما قالوا : استعمل الكلّي في الفرد ، والفرق بين الاستعمال والاطلاق واضح ، فلا اعتراض لقولهم بالحقيقه.

٣- القصص : ٢٠.

أحدهما أو كليهما لزم المجاز والاشتراك (١) فهو للقدر المشترك.

وما أوجب (٢) عن ذلك : بأنه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما ، لأن استعمال ما هو موضوع للكلى في الفرد مجاز.

وما ردّ به : من أنّ ذلك إذا أريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا (٣).

فإنّه لا يخلو عن إشكال وإغلاق ، وذلك لأنّ صيغته افعل مشتملة على مادّه وهيئه ، ووضعها بالنسبه إلى الماده عامّ ، والموضوع له عامّ ، وأما بالنسبه الى الهيئه فهي متضمّنه لإسنادين : أحدهما إسناد الفعل إلى المتكلم من حيث الطلب.

والثاني إسناده الى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ، ووضعها بالنسبه إليهما وضع حرفي ، والمتّصف بالوجوب والندب والرّجحان هو النسبه الطّليه الصادره عن المتكلم.

فعلى هذا ، فالموضوع له (٤) كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف ، فإذا استعمل الصّيغه في الموارد الخاصّه فهي مستعمله بنفسها فيما وضع

ص : ٤٧٩

١- يعنى لزم المجاز على تقدير كون الصيغه حقيقه في أحدهما ، أعنى الوجوب والندب ، والاشتراك على تقدير كونها حقيقه في كليهما. ولما كان كلاهما مخالفا للأصل فلا بد أن يكون حقيقه في القدر المشترك ، الذى هو الطلب الرّاجح.

٢- المجيب هو صاحب «المعالم». راجعه ص ١٢٩.

٣- وهو كلام لسلطان العلماء فى «حاشيته» : ص ٢٧٥.

٤- يعنى فعلى تقدير كون وضع الصّيغه بالنسبه الى كلّ من الإسنادين وضعاً حرفياً ، فالموضوع له هو كلّ واحد من الجزئيات على التحقيق فى وضع الحروف من كون الوضع فيها عاماً والموضوع له خاصاً ، لا كون الوضع والموضوع له فيها عامين ولكن بشرط الاستعمال فى الجزئيات كما هو أحد القولين فى وضع الحروف حتى يكون الاستعمال فى الجزئيات مجازاً بلا حقيقه ، هذا كما أفاده فى «الحاشيه».

له ، لا- أنّها من قبيل استعمال العامّ في فرده ، بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصّه في تلك الجزئيات. فكما أنّ كل طلب خاصّ من كل متكلم خاصّ وانتساب الفعل الى كلّ مخاطب خاصّ نفس الموضوع له للصيغه ، واستعمال الصيغه فيها حقيقه مثل : إنّ زيدا إذا قال لعمره : اضرب أو بكرا [بكر] ، قال لخالد : اضرب وهكذا ، فكلّ منهما مستعمل فيما وضع له. فكذلك الكيفيه الطارئه للنسبه في هذه المواضع من الوجوب والتّذب أو الطلب التّراجح أيضا راجعه إلى نفس ما وضع له ، فلا يصحّ القول : بأنّ ذلك استعمال للعام في الخاصّ حتّى يتفرّع عليه الجواب المذكور أيضا.

فعلى هذا القول (1) ، إن قلنا : بأنّ الصيغه موضوعه لجزئيات الطلب الحتمى الإيجابى بعد تصوّر ذلك المفهوم الكلى حين الوضع وجعله آله لملاحظه الموضوع له ، فإذا استعمل في مورد خاصّ لإفاده الإيجاب مثل : أن يقول زيد لعبدّه : افعل كذا ، فهو مستعمل في نفس ما وضع له ، وهكذا فى التّذب وكذا الطلب التّراجح ولا فرق.

فالمستدلّ فى هذا المقام ، إن أراد أنّ الملحوظ حين الوضع هو الطلب التّراجح ، بمعنى عدم ملاحظه الوجوب والاستحباب والغفله عن وجه التّرجحان وكيفيته ، فيكون أفراده حينئذ أيضا الطّلبات [الطلبيات] التّراجحه الصادره عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وإيجاب ، فإنّ هذا ممكن بالنظر إلى الطلب ، وإن كان المطلوب لا يخلو فى نفس الأمر عن أحدهما ، فلا يخفى أنّ

ص: ٤٨٠

---

١- على القول بأنّ الوضع فيما نحن فيه من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص كوضع الحروف.

الأفراد حينئذ إنما تشخّص وتتميّز بتميّز المتكلّمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظه الوجوب والندب ، فلو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازاً.

وإن أراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الأمر الدائر بين الأمرين ، فحينئذ يصحّ كلام المستدلّ من أنّه حقيقه فيهما على المختار في الموضوع له ، ويظهر بطلان كلام المجيب (1) ، ولعلّ المستدلّ أراد ذلك.

نعم لو فرض حينئذ استعمال الصّيغه في القدر المشترك بين الأمرين بالمعنى الأول ، أعنى الطلب الرّاجح الخالي من ملاحظه الوجوب والندب وعدم الالتفات إليهما أصلاً ، فيكون مجازاً.

كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للندب فقط أيضاً ، فعليك بالتأمّل في موارد إطلاق الكلّي وتمييز أنواعها وأقسامها حتى لا يختلط عليك الأمر ، هداًنا الله وإياك الى صراط مستقيم.

#### **الرابعه : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد**

#### **إشاره**

مقتضى ما ذكرنا (2) من التقرير في الجمع ، أولاً: أن يكون عموم الجمع بالنسبه الى الجماعات كالمفرد بالنسبه الى الأفراد ، فإنّ جنس الجماعه إذا عرّف بلام الجنس وأريد منه الاستغراق ، لا بدّ أن يراد منه استغراقه لجميع ما يصدق عليه

ص: ٤٨١

١- بأنّه مجاز.

٢- أى ما ذكرنا في المقدمه الثانيه من أنّ عموم الجمع كالمفرد أى كما أنّ عموم المفرد يقتضى استيعاب مدخوله أى الأفراد ، فكذلك عموم الجمع يقتضى استيعاب مدخوله أى الجموع.

مدخوله ، فيكون عمومه يشمل الجماعات ، فيكون معنى : جاءنى الرجال ، جاءنى كل جماعه من جموع الرجال.

وأورد (١) عليه : بأن ذلك يستلزم جواز صحته (٢) إذا لم يجئه رجل أو رجلان.

وردّ : بأن رجلا أو رجلين إذا انضمّ الى غيرهما ممّن جاءوا أو بعضهم ، يصير أيضا جمعا آخر ، فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع ، والمراد ثبوت الحكم لأحد كل جمع لا مجموع كل جمع حتّى لا ينافى خروج الواحد أو الاثنين ، فلا يصحّ : جاءنى جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد أو فردين.

وأورد عليه أيضا (٣) بأنّ : إرادته ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع المستغرق ، لأنّ الثلاثة مثلا جماعه ، فتندرج فيه بنفسها وجزء من الأربعة والخمسه وما فوقهما فتندرج فيه أيضا في ضمنها ، بل نقول : الكلّ من حيث هو كل جماعه ، فيكون معتبرا في الجمع المستغرق ، وما عداه من الجماعات مندرجه فيه ، فلو اعتبر كل واحد واحد منها أيضا لكان تكرارا محضا ، ولذلك ترى الأئمّه يفسّرون الجمع المستغرق إمّا بكل فرد فرد ، وإمّا بالمجموع من حيث المجموع (٤).

ص: ٤٨٢

١- ولعلّ هذا الايراد وردّه النقط من كلام التفتازانى فى «المطوّل» كما ذكر فى الحاشيه.

٢- أى صحه قولنا : جاءنى الرجال ، على تقدير كون معناه جاءنى كل جماعه من جموع الرجال.

٣- أى على القول بأنّ الجمع المستغرق لا يقتضى لاستيعاب الجموع ، كما أنّ المفرد يقتضى استيعاب الأفراد.

٤- كذا يستفاد من كلام المحقق الشريف كما فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ١٩٦.



وأورد عليه (١) ، أولاً- : بالتقضى بقوله تعالى : (كُلَّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) (٢) و : (كَلَّمَا دَخَلَتْ أُمَّهُ لَعَنَتْ أَخْتَهَا) (٣) ونحو ذلك.

وفيه : أن الحزب والأمة في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ، ولم يعتبر فيه للأحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم الجزئية حكم على حده ، وهكذا في الأمة ، فاليهود أمه ، والنصارى أمه ، والمجوس أمه ، وإن كان يصدق على كل واحد من أصناف اليهود أمه أيضا (٤) ، وهكذا غيرهم.

وثانيا : بالحل ، وهو أنه إن أريد بالتكرار أن من يحكم بإكرام العلماء لا بد أن يلاحظ ثبوت الحكم للثلاثة مرارا متعده فهو باطل جزما.

وإن أريد أنه لا بد أن يكون الحكم ثابتا له في نفس الأمر مرارا متعده بحسب مقتضى اللفظ مع أنه ليس كذلك ، فهو أيضا ممنوع.

وإن أريد أن لنا أن نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات ، فلا يضرب على أنه يجوز أن يشترط حينئذ عدم تداخل الجماعات وأجزائها ، لئلا يلزم التكرار المذكور ، فاعتبار العموم بالنسبة الى كل فرد فرد إنما يكون مع إبطال الجمعيه ، واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعيه ، والظاهر أنه أيضا يفيد عموم الأفراد ضمنا.

وأما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك (٥) ، فيصح

ص : ٤٨٣

١- أى على ايراد استلزام التكرار.

٢- المؤمنون : ٥٣.

٣- الاعراف : ٣٨.

٤- وكان من الأبلغ أن يقول : ولو كان يصدق على المجموع أمه أيضا.

٥- أى عموم الأفراد ضمنا.

أن يقال للرجال : عندي درهم على هذا (١) إذا كان الكلّ مشتركاً في استحقاق درهم واحد ولا يثبت به لكل واحد منهم درهم.

### في الجمع المعرف باللام

إذا تمهّد هذه (٢)، فنقول : أمّا الجمع المعرف باللام ، فالظاهر أنّه لا خلاف بين أصحابنا (٣) في إفادته العموم. ولا يضّرّ في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادته الجنس والعهد وغيره ، بل الظاهر أن المتبادر هو العموم الأفرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعيّ. فالظاهر أنّ هذا وضع مستقلّ للهيئته التركيبيّ على حده وصار ذلك سبباً لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الأصل المقرّر (٤) في المقدمات ، من إرادته جنس الجمع على طريق المفرد المحلّي.

وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقه في العموم فيكون في غيره مجازاً ، والدليل الاتفاق ظاهراً ، والتبادر وجواز الاستثناء مطّرداً.

لا- يقال : لعلّ جواز الاستثناء لاحتمال إرادته العموم ، وذلك لا- يفيد إرادته العموم عند المتكلّم ، لأنّنا نقول : المراد من جواز الاستثناء ، جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقاً في كل مقام لم يقم قرينه على خلافه ، لا الجواز العقلي بسبب إمكان أن يكون مورداً للاستثناء كما لا يخفى.

ص: ٤٨٤

١- أي على اعتبار العموم ، بالنسبة الى المجموع من حيث هو.

٢- أي هذه المقدمات الأربعه المذكوره.

٣- وبين مخالفينا أيضا إلما ما نقل عن أبي هاشم منهم كما نقل في «العهده» : ١ / ٢٧٦ ، و «الذريعة» : ١ / ٢٢٢ ، وراجع «ميزان الاصول» : ١ / ٣٩٦ ، و «المعتمد» : ١ / ٢٢٣ ، وهو قول ضعيف شاذ لا يلتفت إليه. وقد عبّر عنه في «المعالم» ص ٢٦٢ : وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتدّ به منهم.

٤- يعني القاعده المقرّره.

وأما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مرّ (١) ، وكذلك الجمع المضاف (٢) عند جمهور الأصوليين.

ومن فروع المسألتين ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد ، فإن كانوا محصورين صرف إليهم جميعا مع الإمكان وإلا فيصرف الى ثلاثة فصاعدا ، لأنّ المقام قرينه عدم إرادته الحقيقة.

### في المفرد المعرّف باللام

وأما المفرد المعرّف باللام فقليل : بإفادته العموم ، وقيل : بعدمه (٣).

وطريقه تقسيمهم الجنس المعرّف باللام الى أقسامه (٤) تقتضى القول بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك ، بل من باب استعمال الكلّي في الأفراد كما أشرنا إليه.

ص: ٤٨٥

- ١- في مبحث العام عند تحقّق ردّ القائلين بأنّ الألفاظ حقيقة في الحصر والخصوص كما في القانون الأوّل من هذا المقصد.
- ٢- ومما يدلّ على أنّ الجمع المضاف يفيد العموم احتجاج الصديقه الشهيده فاطمه الزهراء عليها السلام على أبي بكر عند ما غصبها إرثها عن أبيها وذلك بقوله تعالى : (يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ) ، ولم ينكر عليها أحد من المسلمين. نعم قد عدل أبو بكر عن ما رواه على ما نقل بحسب الظاهر وكان لعمر حينها كلام.
- ٣- والقائل بالعموم هو كالشيخ في «العهده» : ١ / ٢٧٦ ، واختار المحقق في «المعارج» : ص ٨٦ ، والعلامة في «التهذيب» : ص ١٢٩ العدم ، وكذا الرازي في «المحصول» : ٢ / ٤٩٧ الّذى قال : الواحد المعرّف بلام الجنس لا يفيد العموم خلافا للجبائى والفقهاء والمبرّد. وأما الشهيد في «التمهيد» ص ١٦٦ : فقال : المفرد المحلّى باللام والمضاف ، للعموم عند جماعه من الاصوليين ، والمعروف من مذهب البيانين ونقله الآمدى عن الأ-كثرين ، ونقله الفخر الرازى عن الفقهاء والمبرّد ، ثم اختار هو ومختصر كلامه عكسه وهو الأظهر وأما في «المستصفى» فقد فصل راجعه ٢ / ٣١.
- ٤- أى الماهيّة والمفرد الواحد وجميع الأفراد.

وقد يستشَم من بعضهم (١) القول بالاشتراك اللفظي.

وأما القائل بإفادته العموم فمذهبه أنه حقيقه في الاستغراق ، ولعله يدعى وضع الهيئه التركيبية للاستغراق.

والأظهر عندي كونه حقيقه في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينه العهد والاستغراق ، ولأن المدخول موضوع للماهية لا بشرط إذا خلا عن التنوين واللام ، واللام موضوع للإشاره والتعيين لا غير ، فمن يدعى الزيادة فعليه بالإثبات.

وحاصل هذا الاستدلال (٢) يرجع الى اعتبار الوضع الأفرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصه النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب (٣) ، فلا يرد أن هذا إثبات اللغه بالترجيح ، إلا أنه يمكن أن يقال بعد الرخصه النوعية الحاصله في أنواع الإشاره (٤) احتمال إرادته المتكلم بالنسبه الى الكل مساو ، فلا يجرى أصل العدم في واحد منها (٥) ، والكلام في أن مدخول اللام حقيقه في طبيعه لا- بشرط ، والأصل الحقيقه ، لا- يثبت الحقيقه في الهيئه التركيبية ، فالأولى التمسك بالتبادر.

نعم يمكن الاستدلال هكذا ، في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له (٦) إمّا متوحيداً أو بكونه أحداً لمعاني المشترك فيها اللفظ إلزاماً بأن يقال : كونه

ص: ٤٨٦

١- يمكن مقصوده السيد راجع «الذريعه»: ١ / ١٩٩.

٢- أي الاستدلال بأن المدخول موضوع ... الخ.

٣- أي الاستغراق وغيره.

٤- أي الإشاره الى الماهية والمفرد الواحد وجميع الافراد.

٥- من الأنواع المذكوره.

٦- أي للمعرّف بالهيئه التركيبية.

حقيقه فيه اتفاقي والأصل عدم غيره ، والمجاز خير من الاشتراك.

ويبقى الكلام مع من يدعى كونه حقيقه فى الاستغراق وسنبطله إن شاء الله تعالى.

ويدلّ عليه (١) أيضا عدم أطراد الاستثناء ، بمعنى أنه لا- يصحّ فى العرف فى كل موضع وإن لم يوجد هنا قرينه إرادته خلاف العموم أيضا لقبح : جاءنى الرّجل إلّا البصرى ، وأكرم الرّجل إلّا السّفهاء.

وأما الاستدلال بجواز : أكلت الخبز وشربت الماء ، وعدم جواز : جاءنى الرّجل كلّهم ، فضعيف لأنّ عدم إمكان أكل جميع الأخباز وشرب جميع المياه قرينه على عدم العموم ، وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العامّ لعلّه مراعاة للمناسبة اللفظية.

واحتجّوا بما حكاه بعضهم (٢) عن الأخفش : أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصّففر.

وأجيب عنه : بأنّه لا يدلّ على العموم ، لأنّ مدلول العامّ كلّ فرد ، ومدلول الجمع مجموع الأفراد (٣).

وفيه ما فيه ، لما عرفت من أنّ عموم الجمع أيضا أفرادى.

وبقوله تعالى : (إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا) (٤).

وفيه : أنّ ما يدلّ على كون اللفظ للعموم أطراد الاستثناء فى جميع ما يحتمل

ص: ٤٨٧

١- أى على بطلان الاستغراق وصحة الجنس.

٢- كصاحب «المعالم» و «المحصول» و «التهذيب» وأكثر الاصوليين وإن تركوا نسبته إلى الأخفش.

٣- وبينهم بون بعيد كما قال المجيب وهو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٣.

٤- العصر : ٣.

اللفظ للعموم وغيره على السوية ، لا مطلق جواز الاستثناء ، والاستثناء هنا قرينه على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ، ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأول أيضا ، فإن التوصيف بالعام قرينه على إرادته الاستغراق ، ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال.

وما يقال (1) في الجواب عن الوجهين : أنّ الظاهر أنّه لا مجال لإنكار إفاده المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقه ، كيف ودلاله أداه التعريف على الاستغراق حقيقه ، وكونه أحد معانيها ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم. فالكلام حينئذ إنّما هو في دلالاته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حدّ جميع صيغ العموم التي هذا شأنها ، والدليل لا يثبت إلّا إفادته العموم في الجملة ، وهو غير المتنازع فيه ، فإنّما هو مبني على الاشتراك اللفظي أو على إطلاق الكلّي على الفرد ، وقد عرفت بطلانهما.

ثمّ اعلم ، أنّا وإن ذهبنا الى أنّ اللفظ لا يدلّ على العموم لكنّه لازم ما اخترناه من كونه حقيقه في تعريف الجنس ، إذ الحكم إذا تعلّق بالطبيعه من حيث هي والمفروض أنّها لا تنفكّ عن شيء من أفرادها ، فيثبت الحكم لكلّ أفرادها.

والقول : بأنّ الطبائع إنّما تصير متعلّقه للأحكام باعتبار وجودها (2) ، كلام ظاهري ، بل الطبائع بنفسها تصير متعلّقه للأحكام ومتّصفه بالحسن والقبح ، وغايه ما يمكن أن يقال : إنّّه لا وجود لها إلّا بالأفراد.

ص: ٤٨٨

---

١- القائل هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٣ ، هذا والجواب عن قوله : وما يقال ، هو قوله : فإنّما هو مبني على الاشتراك اللفظي.

٢- تعريف لصاحب «المعالم» هذا كما في الحاشيه.

وفيه : أنا نقول بتعلّقها بها لا بشرط شيء ، لا بشرط أن لا يكون معها شيء حتّى لا يمكن التكليف بها ، وإذا تمكّن المكلف من الإتيان بها فى ضمن الفرد فيصدق عليه أنّه متمكّن منها كما أشرنا فى مبحثه (١) ، ولا- فرق بين تعلّق الأمر به أو تعلّق الحلّ والجواز والحرمة ونحوها (٢).

نعم ، بعد الامتثال بفرد فى الأوامر ، يسقط التكليف ، وذلك لا يستلزم عدم التخيير فى الإتيان بأى فرد يمكن حصول الطبيعه فى ضمنها.

وأما فى مثل : (وَأَحَلَّ اللَّهُ التَّبَيْعَ) (٣) ، فلا- سقوط للحلّ ، والجواز بمجرّد ثبوته لفرد منه أو أفراد ، ومن لا- يجوز تعلّق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا آخر فى استفاده العموم إذا وقع المفرد المحلّى فى كلام الحكيم ، فقال : بأنّ الطبيعه لمّا لم يمكن تعلّق الحكم بها ولا عهد خارجى يكون مرادا بالفرض ، ولا فائده فى إرادته فرد ما للزوم الإغراء بالجهل ، فتعيّن إرادته الاستغراق. وهذا الكلام يجرى على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظى وغيره (٤).

وأما المفرد المضاف (٥) ، فالظاهر أنّ المراد به الطبيعه ، فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعه على ما اخترناه ، وباعتبار الحكمة على التقرير الآخر.

ص: ٤٨٩

١- فى مبحث الأمر المتعلّق بالكلّى المطلوب به هو الماهية كما مرّ فى باب الأوامر وغيرها من الحلّ والحرمة ، والجواز فى كيفية العموم بعد عدم الفرق بينهما فى الأصل المتعلّق بالطبيعه. الظاهر أنّ حاصل الفرق هو تحقق العموم البدلى فى الأوامر والاستغراقى فى غيرها ، هذا كما فى الحاشية.

٢- وقد علّق صاحب «الصول» : ص ١٧٢ على هذا الكلام.

٣- البقره : ٢٧٥.

٤- المقصود من غير الاشتراك اللفظى هو الاشتراك المعنوى.

٥- وهو مثل : ضربى زيدا قائما ونحوه.

ثم إنَّ الشهيد الثاني رحمه الله قال في «تمهيد القواعد»: إذا احتل كون أَل للعهد وكونها لغيره كالجنس أو العموم ، حملت على العهد لأصالة البراءة عن الزَّائد ، ولأنَّ تقدّمه قرينه مرشده إليه. ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء ، فإنَّه يحمل على المعهود حتى يحث ببعضه ، إذ لو حمل على العموم لم يحث.

ومنها : إذا حلف لا يأكل البطيخ ، قال بعضهم : لا يحث بالهندي وهو الأخضر.

وهذا يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلّا مقيدا.

ومنها : الحالف لا يأكل الجوز ، لا يحث بالجوز الهندي ، والكلام فيه كالسابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حث به ، إلّا أنّ الغالب خلافه ، بخلاف السابق فإنَّه على العكس (١).

أقول : بعد الإغماض عمّا بيّنا من أنّه حقيقة في الجنس ، وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعه الى إرادته الماهية ، نقول : إنّ أصالة البراءة لا تقتضي الحمل على العهد مطلقا (٢) ، إذ قد تقتضي الحمل على الجنس أو العموم ، فإذا قال الشارع : يجوز السجود على الحجر ، فإذا جَوَزنا السجود على أيّ حجر كان ، فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود ، مثل المغناطيس ، وأمثله في أحكام الشرع كثيره ، مع أنّ ما ذكره في حكاية شرب الماء ، مع المناقشة في عدم كونه مثلا لما نحن فيه ، إذ العهد فيه إنّما هو في الشرب لا الماء ، يقتضي خلاف ما ادّعا.

وبالجملة ، فأصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين

ص : ٤٩٠

---

١- إلى هنا ينتهي كلام الشهيد في «التمهيد» : ص ١٥٩.

٢- أي في كل مسأله.



الأخيرين ، وقد تقتضى الحمل على العموم (١) ، مع أنّ فيما يقتضى الحمل على العهد إنّما يتمّ ما ذكره فى الجنس إن أريد به ما يستلزم العموم كما حقّقناه. وإن أريد به ما يشمل المعهود الذّهنى (٢) فلا- نوافقه أيضا ، لأنّه قد يكون أصاله البراءه مقتضىه للتكبير ، وإن حمل العهد فى كلامه على الأعمّ من الذّهنى ، فمع بعده (٣) أيضا لا يتمّ ، لأنّ أصاله البراءه قد تقتضى الحمل على العموم مع أنّه لا يناسب قوله : ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه.

هذا كلّه ، مع أنّه لا يقتضى ما ذكره إلّا عدم ثبوت التكليف فى غير المعهود لعدم العلم بأزيد منه ، لا أنّ المتكلم استعمل اللفظ فى العهد ، فالأولى أن يقال فى موضع أصاله البراءه عدم ثبوت الحكم إلّا فى المعهود ، يعنى إذا دار الأمر بين إرادته الجنس والعهد والعموم ، فالمعهود مراد بالضروره ، لدخوله تحتها (٤) ، والأصل عدم ثبوت الحكم فى غيره.

وحيث يرد عليه (٥) : أنّه يتمّ لو لم يحتمل الجنس إرادته وجوده فى ضمن فرد ما ، فإنّ المعهود حينئذ غير معلوم المراد جزما.

نعم ، لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيّناه سابقا ، فلذلك وجه ، لكن يبقى

ص: ٤٩١

١- وذلك مثل ما تقدم من جواز السّجود على الحجر.

٢- يعنى أريد بالجنس ما يشمل المعهود الذّهنى فلا يوافقه أيضا. يعنى كما لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم فقط ، لا يوافقه لما تقدم من أنّ أصاله البراءه قد تقتضى الحمل على العموم لا العهد ، هذا كما فى الحاشيه.

٣- أى بعد حمل العهد فى الكلام على الأعمّ من الذّهنى. ووجه البعد هو أنّ مطلق العهد ينصرف الى الخارجى دون الذّهنى فقط ودون الأعمّ منهما.

٤- أى لدخول المعهود تحت الجنس والعموم ، والأصل عدم الحكم فى غير المعهود.

٥- وقد ردّ فى «هدايه المسترشدين» : ٣ / ٢٢٨ على هذا الايراد.

عليه الأنظار الآخر.

وأما قوله (١): ولأنّ تقدّمه قرينه مرشده إليه.

ففيه: أنّه إن أراد أنّه حصل العلم بسبب تقدّمه أنّه هو المراد أو الظنّ، فيكون ذلك قرينه معيّنه لأحد المعاني المشتركة، فحينئذ لا يبقى احتمال لإرادته المعاني الأخر، ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى أصالة البراءة.

وإن أراد أنّ التقدّم والمعهوديّة يجوز إرادته العهد ويصحّحه، فهو ليس إلّا جعل المقام قابلاً للاحتمال وتحقيقاً للإجمال بسبب إرادته كلّ واحد من المعاني المشتركة، ومجرد صلاحية إرادته أحد المعاني من المشترك لا يرجح إرادته كما لا يخفى.

ثمّ ما يظهر لي، أنّ ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف بينهم أنّ المطلق ينصرف الى الأفراد الشائعة، فجعل الشهيد الثاني رحمه الله الأفراد الشائعة معهوده، وجعل الألف واللام إشارته الى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات، ثمّ عمّم الكلام في مطلق العهد (٢)، ونظر الى أنّ التقدّم في اللفظ يرشد الى إرادته المذكور سابقاً في العهد الذكري، والتقدّم في التعارف والاصطلاح يرشد الى إرادته الأفراد المتعارفه فيما كان العهد من جهه ذلك، فعلى هذا يكون التقدّم قرينه معيّنه للإرادته، لا مجوّزه.

ويرد عليه حينئذ، مضافاً الى ما سبق (٣): أنّ التقدّم في الذكر لا يعيّن إرادته

ص: ٤٩٢

١- قول الشهيد في «التمهيد» كما عرفت.

٢- أي سواء كان من باب العهد الذكري أو من باب العهد المتعارفي.

٣- من عدم المناسبه بالتمسك بأصالة البراءة.

المذكور ، وإلا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال.

وأما تعيين التعارف (١) ذلك ، فالظاهر أنه لا مدخلية للألف واللام فيه ، بل هو لانصراف جوهر اللفظ إليه كما هو شأن المطلق وانصرافه الى الأفراد الشائعة. فلنقدّم الكلام في معنى انصراف المطلق الى الأفراد الشائعة حتى يتضح المرام.

فقول : إن ذلك لعله مبنى على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الأفراد المتعارفه بحيث هجر المعنى الحقيقي ، والمحقق (٢) فيما دار الأمر بين أن يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية أو اللغوية هو تقديم العرف ، وإثبات الحقيقة العرفية ، دونه خرط القتاد (٣) ، ولذلك لم يعتبر ذلك علم الهدى رحمه الله ، ويراعى أصل الوضع ويجرى الحكم في جميع الأفراد التادره (٤).

وأما إذا لم يثبت الحقيقة العرفية بمعنى هجر اللغوى ، بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعانى المتعارفه ، مع بقاء المعنى الحقيقي أيضا ، فيصير اللفظ مشتركا بين الكلّي وبعض الأفراد ، لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر ، كما في العين بالنسبة الى الباصره والنابعه من بين سائر المعانى ، أو حصل هناك مجاز مشهور

ص: ٤٩٣

١- أى إرادته المتعارف.

٢- عندهم.

٣- أى إثبات الحقيقة العرفية بالمعنى الذى ذكر وهو كونه بحيث هجر المعنى الحقيقي دور. والخرط من الأغصان هو أن تقبض على أعلاه ثم تمرّ يدك عليه الى أسفله. والقتاد شجر صلب شوكة كالإبر تضرب فيه الأمثال. وفي الحديث : إن لصاحب هذا الأمر غيبه المتمسك فيها بدينه كالخارط للقتاد. اللهم أعنا على أنفسنا بما تعين به الصالحين على أنفسهم ، واجعل عاقبه أمرنا الى خير ، وثبت قلوبنا ولا تسلبنا ما أنعمت به علينا من ولايتك وولايه محمّد وآله عليه وعليهم السلام.

٤- اللغوية المجهوره.

بسبب غلبه الاستعمال ، فيشكل (1) الحمل على الأفراد الشائعه فقط ، لعدم مدخلية مجرد الشهره في أحد معاني المشترك في ترجيحه ، ولمعارضه الشهره في المجاز المشهور بأصالة الحقيقه ، إلا أنّ إرادته الأفراد الشائعه لما كان متحقق الحصول على أى تقدير ، فتعين إرادته ويصير الباقي مشكوكا فيه ، وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور أو أحد معني المشترك بسبب اشتهااره ، بل لدخوله في اللفظ على أى التقديرين.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إنّ العهد الذى جعله معيار الكلام هو هذا المعنى ، وهذا لا مدخلية له فى اللام ، اللهمّ إلا أن يكون اللام إشاره الى أحد معني المشترك اللفظى كما أشرنا الى إمكانه سابقا (2) ، إلا أنّه ليس فى ذلك كثير فائده مع إفاده جوهر اللفظ ذلك ، وحينئذ يبقى الكلام فى تعميم المقام بحيث يشمل العهد المذكور.

ص: ٤٩٤

---

١- هذا جواب لقوله : وأما إذا لم يثبت الحقيقه العرفيه ... الخ.

٢- وهو ما ذكره فى المقدمه الأولى من هذا القانون حيث قال : وكما يمكن إرادته المفرد المعين من الطبيعه الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه ، فيمكن إرادته أحد معني المشترك اللفظى أيضا كما هو أحد الاحتمالين فى الارجاع إلى الأفراد الغالبه.

المشهور أنّ الجمع المنكر لا يفيد العموم (1)، خلافاً للشيخ، فقال: بإفادته العموم نظراً إلى حكمه (2)، والجبائي (3) يحمل المشترك عنده على جميع معانيه.

احتجوا: بأنه قابل لأحاد الجماعات، ومنها الجميع، ودلالته على الجميع تحتاج إلى دليل، والدلالة اللفظية مفقوده، فإنها منحصره في الثلاثة، وانتفاء الأولين معلوم وكذا الثالث، لعدم اللزوم، فإنّ العام (4) لا يدلّ على الخاص، نعم،

ص: ٤٩٥

١- وإلى ذلك ذهب العلامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقق في «المعارج»: ص ٨٧، وفي «التمهيد» للشهيد: ص ١٥٩: والجمهور على أنه لا يعمّ، وفي «الفصول»: ص ١٧٤ عزاه إلى الأكثر.

٢- كما حكى في «المعارج»: ص ٨٧، ونقل في «الفصول»: ص ١٧٤.

٣- كما نقل العلامة في «التهذيب»: ص ١٢٩، والمحقق في «المعارج»: ص ٨٧، والشهيد في «التمهيد»: ص ١٥٩، والرازي في «المحصول»: ٢ / ٥٠٤. واعلم أنّ محمد بن عبد الوهاب أبو علي الجبائي (٢٣٥ - ٣٠٣هـ) نسبة إلى جبّا - بالقصر - قرية بالبصرة كما في «البيداه والنهايه» وفي «معجم البلدان» «بلد أو كوره من عمل خوزستان (...) حتى جعل من لا خبره له جبّا من اعمال البصره، وليس الأمر كذلك». وهو من أئمة الاعتزال ورئيس علماء في عصره وإليه تنسب الطائفة الجبائية. له آراء ومقالات انفرد بها في مذهبه الكلامي. وهو أكبر معلّم للأشعري قبل أن يرجع هذا الأخير عن مذهب الاعتزال ويردّ على معتنقيه. ويعدّ الجبائي واحداً من ثلاثة أعلام من المعتزلة يرد ذكرهم كثيراً في أصول الفقه والاثنان الآخران هما: القاضي عبد الجبار، وأبو هاشم نجل المترجم له. دفن المترجم له بجبّي.

٤- لا يخفى أنّ المراد بالعام ليس عام المصطلح، إذ العام المصطلح على التحقيق يدلّ على الخاص بعنوان المطابقه، نعم لا يدلّ خصوص الخاص.

أقلّ المراتب معلوم المراد جزماً ، ولا دلالة على ما فوقه.

احتجّ الشيخ : بأنّ اللفظ يدلّ على القلّه والكثرة ، فإذا صدر عن الحكيم ولم يبيّن القلّه ، فعلم عدم إرادتها ، فيحمل على إرادته الكلّ حيث لا قرينه على غيره ، لنأى يلغو كلام الحكيم (١).

واحتجّ الجبائى : بأنّ لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه ، فكان أولى (٢).

وأجيب عن الأوّل (٣) : بأنّ الأقلّ معلوم الإرادته جزماً ، فيعمل عليه ويتوقّف فى الباقي حتى يتبيّن ، وهو لا ينافى الحكمه.

وعن الثانى (٤) : بمنع كون اللفظ حقيقه فى كلّ واحد من المراتب ، بل هو للقدر المشترك بينها ، مع أنّ ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعانى إذا لم يظهر قرينه على التعيين ، فهو ممنوع ، بل التحقيق التوقف والإجمال حتى يظهر المراد.

أقول : والتحقيق (٥) أن يقال :

### صور استعمال الجمع المنكر

إنّ الجمع المنكر يتصوّر استعماله على صور :

الأولى : الإخبار عنه ، بمثل : جاءنى رجال ، وله علىّ دراهم.

ص : ٤٩٦

---

١- مع التفتّح لم أجد عين الكلام فى «العهده» ، ولعلّ ما نقله المصنّف وما حكاه المحقّق عن الشيخ وذكره فى «المعالم» إشاره إلى ما أورده الشيخ فى «العهده» : ١ / ٢٩٤ و ٢٩٥.

٢- من حملة على بعض حقائقه ، راجع «المحصول» : ٢ / ٥٠٤.

٣- وهذا جواب عن احتجاج الشيخ على سبيل المعارضه وهو لصاحب «المعالم» : ص ٢٦٧ على ما يظهر.

٤- وهو أيضا لصاحب «المعالم» : ص ٢٦٧ فى جوابه على الجبائى.

٥- فى الجواب عن الشيخ.

والثانيه : الحكم عليه بشيء ، مثل : أحلّ الله بيوعا.

والثالثه : الأمر بإيجاده ، مثل : أقم نوافل.

والرابعه : جعله متعلّقا للمأمور به ، مثل : أعط ثلث مالى رجالا أو علماء أو أضفهم فى أيام وصم أياما ، ونحو ذلك.

أمّا الصوره الأولى : فقد لا يراد من الإخبار معرفه حال المخبر عنه ، ولا يقصد إلّا إسناد الفعل إليه ، والمقصود بيان تحقّق ذلك الفعل من فاعل معيّن عند المتكلّم غير متعيّن عند المخاطب ، كما فى قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (١). ففى مثل ذلك لا يقتضى الحكمه حمل اللفظ على العموم أصلا ، ويبقى فى الجمع إفاده الكثره ، ولمّا لم يتعيّن من اللفظ ، فيعلم أنّ الأقلّ مراد جزما. فالذى نستفيده من المثالين الأولين (٢) بعنوان الجزم ، هو مجيء ثلاثه رجال وثبوت ثلاثه دراهم.

وأمّا الصوره الثانيه : فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع ، فلا بدّ من معرفه أشخاصها بصيغه خاصّه بها أو بما يعمّها ، فلا يتأتّى الجواب المذكور فيها.

وحملها على الأقلّ ينافى الحكمه لعدم التعيين ، إلّا أن يرجع ذلك المثال أيضا الى الصوره الأولى ، فيكون الإشكال فى تعيين البيع لا فى تعيين البيوع ، بأن يقال : لا إجمال فى بيان العدد بحيث ينافى الحكمه وهو المقصود بالذات فى هذا المثال كما فى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (٣). وإنّما يحتاج الى البيان فى غيره ،

ص : ٤٩٧

١- القصص : ٢٠.

٢- المذكورين فى الصوره الاولى.

٣- القصص : ٢٠.

وهو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرّجل ، فيحتاج في المثال المذكور الى الذّكر والتفصيل ، وهو خلاف المفروض ، فإنّ المفروض أنّ المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومه حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم.

ومما ذكرنا (1) ، يظهر أنّ ما أورد على الجواب المذكور بالنقض (2) ، بأنّه إذا حصل عدم المنافاه للحكمه بحمل اللفظ على القدر المتيقّن من مدلوله ، فيجرب ذلك في المفرد المعرّف أيضا ، فما وجه حمله على العموم نظرا الى الحكمه ، لا يتم (3) إلّا أن ينزل كلام المستدلّ والمجيب على بعض هذه الصّور (4) لا- مطلقا ، لأنّ إرادته حليّه بيع غير معيّن في قوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) (5) ، لا يعقل له فائده وحكمه أصلا ، بخلاف الكلام (6) في مطلق الجمع المنكر.

وأما الصّورتان الأخيرتان (7) : فإنّ أريد منهما (8) مثل ما أريد في قوله تعالى : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (9) ، فالحكمه تقتضى الحمل على العموم وإن

ص : ٤٩٨

- ١- من الفرق بين الصّورتين وكون الكلام في إحداهما غير الكلام في الأخرى.
- ٢- نقل أنّ الذي أورد ذلك هو المحقّق السلطان في حاشيته على المعالم.
- ٣- هذا خبر لقوله : أنّ ما أورد.
- ٤- أي الصوره الثانيه بأن يقصد التعيين بنفسه لا أن يقصد مجرد صدور الفعل عن واحد.
- ٥- البقره : ٢٧٥.
- ٦- على الصوره الاولى دون الثانيه.
- ٧- الثالثه والرابعه المتصوّره.
- ٨- يعنى ما كان المعيّن عند المتكلّم والمبهم عند المخاطب وسيوضح لك ذلك في قوله : فالعمده في تحقيق المسأله إرجاع الأمر الى أنّ المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعيّن عند المتكلّم المبهم عند المخاطب. هكذا عن «التوضيح».
- ٩- القصص : ٢٠.



وإن أريد الإتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم ، فلا يحتاج الى الحمل على العموم أصلا ، بل يحصل الامتثال بأقل الأفراد ، إذ يحصل الامتثال بإيجاد الطبيعه فى ضمن فرد ، فهو من باب التخيير المستفاد من الأمر بالكلى .

فكما أنّ قولك : جئنى برجل ، يقتضى الامتثال بإتيان أى رجل يكون ، فكذلك فيما نحن فيه ، إذ كما أنّ كلّ رجل يصدق عليه أنّه رجل ، فكذلك كلّ رجال يصدق عليه أنّه رجال ، ولَمّا كان ذلك فى معنى التخيير ، والتخيير بين الأقلّ والأكثر لا يقتضى إلّا كون الأكثر أفضل ، فالأقلّ متيقّن المراد .

فالعمده فى تحقيق المسأله إرجاع الأمر الى أنّ المراد بالجمع المنكر فى الكلام هو المعين عند المتكلم ، المبهم عند المخاطب أو مجرد الطبيعه المبهمه ، فعلى الأوّل لا بدّ أن يحمل على العموم لئلا ينافى الحكمه ، وعلى الثانى يكتفى بالأقلّ لأصالة البراءه عن الزائد وحصول الامتثال بالأقلّ . وأما حصول العلم بإرادته الأقلّ والشك فى الباقي ، فهو مشترك بين المعنيين .

ثمّ لا بدّ أن يعرف أنّ اللفظ أظهر فى أىّ المعنيين ، والظاهر فى الصوره الاولى (1) ، بل المتعين هو الأوّل ، وكذا فى الصوره الثانیه . وأمّا فى باقى الصور فالأظهر هو المعنى الثانى فيحمل عليه ويكتفى بالأقلّ الى أن يظهر من الخارج إرادته التعيين ، فإمّا يحمل على العموم ، أو ينتظر البيان إن كان له مجال .

ثمّ إنّ ما ذكرنا ، أنّ الحكمه تقتضى الحمل على العموم فيما يحتاج إليه ، إنّما هو

ص : ٤٩٩

---

١- المراد منها مثل جاءنى رجال ، ويحتمل أن يكون المراد من الصوره الأولى هى الأولى من الصورتين الأخيرتين فيكون المراد من قوله : فالعمده فى تحقيق المسأله ، مسأله الصورتين الأخيرتين لا كليّه المسأله فى الجمع المنكر وهو خلاف الظاهر . هذا على ما فى الحاشيه .

إذا لم يكن الإجمال مقتضى الحكمه ، وإلا فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم يكن وقت الحاجة الى بيانه ، ولكن لما كان الأصل عدم تلك الحكمه ، والظاهر فى أكثر الخطابات أنّها وقت الحاجة ، فيحمل على العموم.

ثم إنّ كلام المجيب ظاهر فى أنّ الأقلّ متيقّن الإراده ، والباقي مشكوك فيه ، وهذا لا يتمّ مطلقا ، فإنّ الأمر الدالّ على التخيير فى إيجاد الطبيعه لا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد من أقلّ الأفراد.

فقول القائل : أعط زيدا دراهم ، على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعه المبهمه مطلقا ، لا يجعله من باب : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) (١) نصّ فى إجزاء ثلاثه دراهم ، ولا يبقى معه شكّ فى عدم وجوب الأزيد.

ثم إنّ الظاهر أنّ مراد الجبائى الحمل على الجميع من حيث إنّه مجموع معانيه المشترك فيهما لفظا ، لا من حيث إنّه هو أحد معانيها. فعلى هذا يصحّ معنى عمومه الأفرادى والجمعى كليهما ، فيتّجه الجواب بمنع الاشتراك أولا ، وبمنع الظهور فى الجميع ثانيا ، وبمنع أولويّه إرادته الجميع ثالثا.

والقول بأنّ الحمل على الجميع أحوط ، معارض بأنّه قد يكون خلافه أحوط.

وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال (٢) : أنّ منع الاشتراك اللفظى لا يضرّ المستدلّ إذ يكفيّه كون هذه المراتب من أفراد الحقيقه ، وكون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد (٣).

ص : ٥٠٠

١- القصص : ٢٠.

٢- هذا تفريع على قوله : أنّ الظاهر أنّ مراد الجبائى ... الخ.

٣- فالوجه منع كون هذا موجبا للأولويّه. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين فى حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.

وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القول بدلاله الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقه ، بل على مذهب الجبائي أيضا ، فإنّ حمله على الجميع ليس من جهة أنّه أحد معانيه ، بل لأنّه يشمل جميع المعاني. فانقدح من ذلك أنّه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره يكون مجازا ، فتأمل.

### تذويب : في أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه

الحقّ أنّ أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه ، ثلاثه (٢).

وقال بعض العامة : إنّ اثنان (٣) ، والقول : بعدم جواز إطلاقها على الاثنتين مطلقا (٤) شاذّ ضعيف. ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائرها (٥).

ص : ٥٠١

- 
- ١- فالوجه منع كون هذا موجبا للأولويه. واعلم أنّ المورد هو سلطان المحققين في حاشيته على «المعالم» ص ٢٩٦.
  - ٢- كما ذهب إليه الشريف المرتضى في «الذريعة» : ١ / ٢٢٩ ، والبهائي في «الزبد» : ص ١٢٧ ، والعلامة في «التهذيب» : ص ١٢٩ ، والمحقق في «المعارج» : ص ٨٨ ، والشيخ في «العدّه» : ١ / ٢٩٨ وابن الشهيد في «المعالم» : ص ٢٦٧ ، والرازي وأبو حنيفه والشافعي كما في «المحصول» : ٢ / ٥٠٠ ، وفي «الفصول» ص ١٧٧ : فالأكثر على أنّه ثلاثه وهو المختار.
  - ٣- كالقاضي وأبي إسحاق وجمع من الصحابه والتابعين كما عن «المحصول» : ٢ / ٥٠٠ ، ومالك وجماعه كما عن «المستصفي» : ٢ / ٤٧.

٤- أي ولو مجازا.

٥- وجمع الموصول واسم الاشاره واسم الجمع ، هذا كما في الحاشيه.

والظاهر أنّه لا نزاع في نحو : نحن ، وإنا ، وجئنا ، لأنه موضوع للمتكلّم مع الغير ولم يوضع لتثنيه المتكلّم لفظ.

لنا : تبادل الزائد على الاثنين عند الإطلاق وعدم تبادل الاثنين ، ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنيه والجمع علامات وأمارات مثل ، الألف والنون ، والواو والنون ، وغير ذلك.

احتجوا بقوله تعالى : (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ) (١) للإجماع على حجب الأخوين عمّا زاد عن السدس ، فأطلق الأخوه على الأخوين فما زاد (٢) ، والأصل في الاستعمال الحقيقيه.

وفيه : أنّ الإجماع إنّما هو الدّال على المطلوب ، لا الآيه.

سلمنا ، لكنّه بضمّ القرينه لا منفردا ، ومطلق الاستعمال أعمّ من الحقيقيه.

وبقوله تعالى : (إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ) (٣) ، والمراد موسى وهارون عليهما السلام.

وفيه : منع الاختصاص ، بل هي لهما مع فرعون تغليبا ، مع أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقيه كما في : (مُسْتَمِعُونَ) (٤) : وبقوله عليه السلام : «الاثنان فما فوقهما جماعه» (٥).

وفيه : أنّ المراد حصول فضيله الجماعه (٦) ، مع أنّه ورد في الخبر أنّ المؤمن

ص : ٥٠٢

١- النساء : ١١.

٢- قال ابن عيّاس لعثمان حين ردّ الامّ من الثلث إلى السدس بأخوين : ليس الأخوان أخوه في لغة قومك. فقال : حجبهما قومك يا غلام. عن «المستصفى» : ٢ / ٤٧.

٣- الشعراء : ١٥.

٤- الشعراء : ١٥.

٥- «سنن ابن ماجه» : ١ / ٣١٢ ح ٩٧٢ ، «مستدرک الحاكم» : ٤ / ٣٣٤ ، «الوسائل» : ٨ / ٢٩٧ ح ١٠٧١٤.

٦- في روايه عن أبي جعفر عليه السلام : أنّ الجهني أتى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فقال : يا رسول الله ، إنّي أكون في البادية ومعى أهلى وولدى وغلتمتى ، فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم ، أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله فإنّ الغلمه يتبعون قطر السماء وأبقى أنا وأهلى وولدى فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم ، أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله فإنّ ولدى يتفرّقون في الماشيه فأبقى أنا وأهلى فأؤذّن وأقيم وأصلّى بهم أفجماعه نحن؟ فقال : نعم ، فقال : يا رسول الله ، إنّ المرأه تذهب في مصلحتها فأبقى أنا وحدى ، فأؤذّن وأقيم وأصلّى ، أفجماعه أنا؟ فقال : نعم المؤمن وحده جماعه. وقد علّق الشيخ الحرّ العاملى على الحديث المذكور بقوله : الصوره الأخيره جماعه مجازيه لا- حقيقته ، والمراد أنّ ثوابه يضاعف بالأذان والاقامه وإرادته الجماعه فكأنّه وحده جماعه. «الوسائل» : ٨ / ٢٩٧ باب أقل ما تنعقد به الجماعه اثنان.

وحده أيضا جماعه إذا لم يكن معه من يصلّى معه ، مع أنّ بيان اللّغات ليس من شأنه عليه السلام ، فالمقصود بيان الحكم.

وقد يجاب أيضا (1): بأنّ التّزاع إنّما هو فى صيغ الجمع لا فى لفظ الجمع ، فإنّه بمعنى مطلق ضمّ شيء الى شيء.

وفيه : أنّ المتبادر من لفظ الجماعه أيضا الثلاثه وما فوقها ، وكذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدرى ، أعنى الانضمام. والظاهر إنّهما أيضا محلّ التّزاع ، والذي هو خارج عن محلّ التّزاع هو مادّه (ج م ع) بمعنى مطلق الضمّ والإلحاق ، فإنّه يصدق فى الاثنين أيضا حقيقه.

ص: ٥٠٣

---

١- المجيب هو صاحب «المعالم» : ص ٢٦٩.

لا خلاف ظاهرا فى أنّ النكره فى سياق النفى تفيد العموم فى الجملة ، ففى بعضها بالنصويته ، وفى بعضها بالظهور.

أمّا الأوّل : ففىما إذا وقعت بعد «لا» الكائنه لنى الجنس ، وكذلك فيما كانت صادقه على القليل والكثير ك : «شىء» ، وفىما كانت ملازمه للنفى ك : «أحد» و «بَدَّ» (١) ، أو مدخوله ل : «من» (٢). ولا فرق بين كون النافى هو : «لا» ، أو «لم» ، أو «لن» ، أو غيرها (٣).

وأما الثانى (٤) : فهو ما إذا وقعت بعد «ليس» ، و «ما» ، و «لا» المشبّهتين بليس ، وقد خالف فيه بعضهم (٥).

ص : ٥٠٤

١- نحو : ما لى عنه بدّ كما نقله القرافى فى «شرح التنقيح». «منتهى الوصول» : ٧٠.

٢- نحو : ما جاء من رجل.

٣- مثل ما وليس وغيرهما.

٤- أى بالظهور.

٥- فقالوا بالعدم. ونقل عن بعض النحاه فيما إذا كان الدالّ على النفى «ليس» و «ما» و «لا» المشبّهين بليس ، فى نحو : «ليس فى الدار رجل» و «ما فى الدار رجل» و «لا رجل فى الدار» أو «لا رجل قائما» بنصب الخبر ، فحكى عن سيبويه وممن نقله عنه أبو حيان فى الكلام على حروف الجرّ ، ونقله من الاصوليين إمام الحرمين فى «البرهان» فى الكلام على معانى الحروف ، لكنّها ظاهره فى العموم لا نص فيه وذهب المبرّد إلى أنّها ليست للعموم ، وكذا الجرجانى فى أوّل «شرح الايضاح» ، والزمخشري فى «الكشاف» : ١١٣ / ٢ فى تفسير قوله تعالى : (ما لكم من إله غيرّه) وقوله : (ما تأتيهم من آيه).

والحقّ أنّها ظاهره في العموم.

ففي الأوّل (١) لا يجوز أن يقال: لا رجل في الدار، بل رجلان، و: ما من رجل في الدار، بل رجلان. وجواز الاستثناء بأن يقال: لا رجل في الدار إلّا زيدا، لا ينافي النصوصيّة كما توهم، كما لا ينافيها في الأعداد، بخلاف الثاني (٢)، فيجوز أن يقال: ليس في الدار رجل بل رجلان، و: ما في الدار رجل، بل رجلان. بأن يراد بالتنوين الإشارة إلى الوحده العدديّة المعينه ويكون النفي راجعا إلى الوحده، ولكن الظاهر منه الوحده الغير المعينه، فهو ظاهر في العموم.

فالمثال المذكور (٣) إخراج عن الظاهر، كما لو قيل: ما في الدار رجل إلّا زيد.

وأما سلب الحكم عن العموم كقولنا: ما كلّ عدد زوجا، فليس حكما بالسلب عن كلّ فرد، وهو مخرج عن هذه القاعده كما لا يخفى.

والظاهر أنّه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنيه في ذلك، وأنّ الحكم في الظهور والنصوصيّة أيضا لا يختلف فيها، فقولك: لا رجال في الدار، أيضا نصّ في العموم، لكنّه نصّ في أفراد الجموع، وإن قلنا بكونه ظاهرا في عموم الأفراد أيضا كالجمع المحليّ بسلب معنى الجمعيّة، ولذلك يجوز أن يقال: لا رجال في الدار، بل رجل أو رجلان، بخلاف المفرد كما مرّ.

والنهي كالتّفي فيما ذكرنا، والظاهر أنّ النكره في سياق الاستفهام أيضا مثلها في سياق النفي في إفاده العموم (٤).

ص: ٥٥

١- أي نفي النصوصيّة.

٢- أي الظهور.

٣- أي ليس رجل في الدار بل رجلان.

٤- لا فرق بين أن يكون الاستفهام إنكاريا أو غيره في تلك الافاده.

## النكره فى سياق الشرط

وذهب جماعه من الأصوليين الى عموم النكره فى سياق الشرط أيضا (١)، وفرّعوا عليه ما لو قال الموصى : إن ولدت ذكرا فله الألف ، وإن ولدت أنثى فلها المائه ، فولدت ذكرين أو أنثيين ، فيشرك بين الذكرين فى الألف ، وبين الأنثيين فى المائه ، لأنه ليس أحدهما أولى من الآخر ، فيكون عامًا.

والأظهر أنّ مرجع ذلك (٢) الى تعليق الحكم بالطبيعه ، فعمومه من هذه الجبهه كما اخترناه فى المفرد المحلّى ، وإلا فلا يستفاد العموم من اللفظ.

## النكره فى سياق الإثبات

وأما النكره فى سياق الإثبات، فلا يدلّ على العموم إلا بالنظر الى الحكمه فى بعض الموارد (٣) أو بكونه فى معرض الامتنان (٤) عند بعضهم (٥).

ص: ٥٠٦

١- حكى الشهيد فى «التمهيد» ص ١٦٧ : أنه تعمّ عند جماعه من الأصوليين ، وصرّح به الجوينى فى «البرهان» وتابعه عليه الأنبارى فى شرحه له واقتضاه كلام الأمدى. وطبعا فقد خالف فيه آخرين.

٢- أى مرجع النكره فى سياق الشرط أى تعليق الحكم بالطبيعه ، فعمومه حيثنذ عموم بدل الاستغراق ، ولكن لا- يختلف به التفرع. هذا كما فى الحاشيه.

٣- فإن كانت فى مقام بيان وقوع فعل منه أو عليه فى الماضى أو المستقبل نحو : جاء رجل أو : يجىء رجل أو : ضربته بعضا أو : أكرمته يوما ، فلا عموم فيه مطلقا ، وإنما يفيد ثبوت الحكم لفرد ما من غير الدلاله على الخصوصيه المعينه أصلا لا ابتداء ولا إلزاما. هذا كما فى بيان المحقّق الاصفهانى فى «هدايته» : ٣ / ٢٤٣.

٤- أى تكون النكره فى سياق الإثبات فى معرض الامتنان ، وفى «التمهيد» للشهيد : إن كانت للامتنان كما ذكره جماعه عمّت. ومما فرّعوا على عمومها ظهوريه كل ماء سواء نزل من السماء أو نبع من الأرض لقوله تعالى : (وَيُنزِّلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ) الانفال : ١١.

٥- أى على ما ذكره بعضهم ، وأما كون النسبه الى البعض من جهه الاشكال أو الخلاف فبعيد إذ الظاهر عدم الاشكال ولا الخلاف ، هذا كما فى الحاشيه.



وأما لو كانت مدخوله للأمر نحو: اعتق رقبه، فيفيد العموم على البدل، لا الشمول. وهذا العموم مستفاد من انضمام أصله البراءة عن اعتبار قيد زائد من الإيمان وغيره، فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفايه ما صدق عليه الرقبه أي فرد يكون منه، ولذلك (١) يصح الاستثناء منه مطردا.

### الفرق بين العام والمطلق من حيث اللفظ

فالفرق بين العام والمطلق، أن المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام، فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على طبيعه من حيث هي كما مر.

وهذان (٢) والواقع في معرض الامتنان، والواقع في كلام الحكيم وأمثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع، بل هو مستنبط من الخارج، ولذلك نحملها على الأفراد الشائعه، لأنها هي مورد الاستعمال في الإطلاقات، ولخروج كلام الحكيم عن اللغويه بمجرد ذلك، بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع، فإنها تشمل الأفراد النادره، وإطلاق كلامهم يدل على ذلك أيضا، إلا أن بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في «تمهيد القواعد»، وليس ببعيد، والأولى التفرقه بين الفروض النادره، فيقتصر في المطلقات ونحوها على الأفراد الشائعه، ويتعدى في العمومات الى الأفراد الغير الشائعه أيضا إن لم تكن في غايه الندره.

وأما ما هو في غايه الندره، فيتوقف فيه، ويحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على طبيعه، فإن الطبيعه لا تنفك عن واحد من أفراده فيشمل الأندر

ص: ٥٠٧

١- أي لأجل استفاده العموم من الاطلاق.

٢- أي المطلق وتعليق الحكم على الطبيعه.

أيضا ، إلما أن يقال : لَمَّا كان الحكم على الطبيعه باعتبار وجودها فينصرف الى الوجود الغالب ، فتأمل لئلا تتوهم أن هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقه للأحكام كما أشرنا سابقا.

### ما ذكره في مقام الفرق بين المطلق و العام

ثم إنهم ذكروا (١) في مقام الفرق بين المطلق و العام.

أن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء (٢).

و العام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة (٣).

وهذا لا يخلو عن خفاء ، فإن المطلق على ما عرّفوه في بابه : هو الحصّه الشائعه في جنسها ، وبعبارة أخرى : هو الفرد المنتشر.

وقد صرح بعضهم بالفرق (٤) بين المطلق والنكره أيضا : بأن المطلق هو الماهية لا بشرط شيء ، والنكره هو الماهية بشرط الوحده الغير المعينه ، وجعل الشخص المنتشر عبارة أخرى عنها. وغلط من قال : بأن المطلق هو الدال على واحد لا بعينه (٥) ، وأنت خير بأن ذلك ينافي ما ذكره في تعريف المطلق و اتفاقهم على التمثيل بمثل : اعتق رقبه.

ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق بين العام والمطلق ، بأن المراد من المطلق هو الماهية لا بشرط ، و العام هو الماهية بشرط شيء ، بأن يقال : إن المراد برقبه في قوله : اعتق رقبه ، هو مثل : ما أريد بأسد في قول الشاعر : اسد على وفي الحروب نعامه ،

ص : ٥٠٨

١- ذكره الشهيد الثاني في «تمهيد القواعد» وغيره.

٢- «تمهيد القواعد» : ص ١٥٦.

٣- «تمهيد القواعد» : ص ٢٢٢.

٤- هو الشارح العميدى كما في الحاشيه.

٥- وكذا قال الرازى في «المحصل» : ٢ / ٤٦٦.

أو: رجل ، فى مثل : رجل جاءنى لا امرأه ، كما أشرنا سابقا. ومقتضاه حينئذ جواز عتق أكثر من واحد فى كفاره واحده.

ولكن لما كان الامتثال يحصل بفرد من الكلى سيما إذا كان تدريجى الحصول ، فلا يعدّ ما بعد الواحد امتثالا ، لأنّه مقتضى الأمر ، ولا يبقى أمر بعد الامتثال كما حقّقناه فى الواجب التخييرى ومسأله اقتضاء الأمر للإجزاء ، فليس الوحده مرادا من اللفظ ، بل استفيد من خارج أو يقال : إنّ الطبيعه لا بشرط إذا تصوّر لها قيود وشرائط متعدّده ، فتقييدها ببعض القيود إنّما يجعلها مقّيده بالنسبه الى هذا القيد بخصوصه ، ولا يخرجها عن الإطلاق بالنسبه الى سائر القيود. فالرّقبه فى قوله : اعتق رقبه ، مع قطع النظر عن التنوين ، موضوعه للطبيعه لا بشرط شىء من الوحده والكثرة والإيمان والكفر والصّحه والمرض والصّغر والكبر والبياض والسّواد ، كما مرّ الإشارة إليه ، وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخول الأمر فى هذا الكلام يتقيّد بإرادته فرد ما منه ، وهذا يخرجّه عن الإطلاق بالنسبه الى إرادته الوحده ، ولكن يبقى بعد مطلقا وماهيته لا بشرط بالنسبه الى سائر القيود. فلو قيل : اعتق رقبه مؤمنه ، فيحصل هناك قيدان للطبيعه ويبقى الطبيعه بعد مطلقه بالنسبه الى سائر القيود وهكذا.

ومرادهم فى باب المطلق والمقيّد هو الإطلاق بالنسبه الى غير الوحده ، فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم (1) فى الفرق بين المطلق والنّكره أيضا باعتبار الحيثيه ، ف : رقبه ، مطلقه بالنسبه الى عدم اعتبار غير الوحده الغير المعينه ، ونكره باعتبار ملاحظه الوحده الغير المعينه ، فافهم ذلك واغتنم.

ص: ٥٠٩

---

١- قيل أنّ المراد بذلك البعض هو الشارح السيّد عميد الدين كما فى الحاشيه.

## تنبيه : فى عموم المفرد أشمل من عموم المثنى و المجموع

قالوا : إنَّ عموم المفرد أشمل (١) من عموم المثنى والمجموع ، وهو فى المثنى واضح ، فإنَّ عموم المفرد يشمل كلَّ فرد فرد ، وعموم المثنى يشمل كلَّ اثنين اثنين ، وخروج فرد منه غير مضرِّ إلَّا أن يعتبر منضمًّا الى الواحد من فردى الاثنيَّات المعدوده كما أشرنا فى عموم الجمع ، إلَّا أنَّه لا يتمُّ فى الثنيه المنفيّه ، فيصدق : لا رجلين فى الدار ، إذا وجد فيها رجل واحد ، بخلاف : لا رجل فى الدار.

وأما عموم الجمع فيتّم فيه ما ذكره (٢) إذا أردنا منه العموم الجمعى ، على إشكال فيه أيضا ، كما أشرنا.

وأما العموم الأفرادى كما بينا ، أنَّه هو الظاهر فى الجمع المحلّى ، فلا يتفاوت.

نعم ، قد يتفاوت باعتبار النصوصيّه والظهور ، فالتكره المنفيّه فى المفرد نصّ فى عموم الأفراد ، مثل : لا رجل فى الدار.

وأما الجمع المنكر المنفى ، فإمّا لا يشمل بعض الآحاد (٣) كما يقال : لا رجال فى الدار ، بل رجل أو رجلان ، أو يكون ظاهرا فيه لو سلخنا عنه الجمعيه ، والمفرد نصّ.

وأما فى مثل : ليس رجل فى الدار ، و : ليس رجال فى الدار ، فالمفرد أيضا أظهر فى الشّمول ، لأنَّ فيه احتمالين : إرادته الوحده المعينه ، والغير المعينه ، وفى

ص : ٥١٠

١- نحو : كل رجل ولا رجل.

٢- من أشمليه المفرد فى العموم.

٣- هذا على تقدير عدم انسلاخ الجمع المنكر عن الجمعيه.

الجمع احتمالات ثلاثة : العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعيه ، ونفى الجمع الواحد وإثبات الجماعات ، ونفى الجمع وإثبات الواحد أو الاثنين.

وأما المفرد المعرف والجمع المعرف ، فالأمر فيه واضح مّا مرّ ، لقله الاحتمال في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال إرادته العموم الجمعي والمجموعي أيضا.

ص: ٥١١

ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ، ينزل منزله العموم في المقال ، نقله في «التمهيد» (١) عن جماعه من المحققين (٢). وقال : إن أصل القاعده من الشافعي (٣). ونقل عنه (٤) كلاما آخر يعارضه ظاهرا ، وهو أن حكايات الأحوال (٥) إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الإجمال وسقط بها الاستدلال.

والأظهر أنه لا تعارض بينهما وأنهما قاعدتان مختلفتا المورد ، فالأولى هي ما كان جوابا عن سؤال ، بخلاف الثانيه.

وتفصيل القول فيهما (٦) : أمّا الأولى ، فهو أن السؤال إمّا عن قضيه وقعت وهي محتمله أن تقع على وجه مختلفه ، وإمّا عنها على تقدير وقوعها كذلك.

وعلى الأوّل ، إمّا أن يعلم أن المسئول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الأمر أو لا يعلم ، سواء علم أنه لا يعلم أو جهل الحال.

أمّا الأوّل ، فلا عموم في الجواب ، بل هو إنما ينصرف الى الواقعه حسب ما وقع

ص : ٥١٢

١- في «تمهيد القواعد» : ص ١٧٠ ، وهو عين كلام الشافعي كما نقل في «المحصول» : ص ٥١١ ، وفي نسخه تنتزل واخرى ينتزل.

٢- كالعلاّمه في «التهذيب» : ص ١٣٣ ، والرازي في «المحصول» : ص ٥١١.

٣- وقال ذلك في «تمهيد القواعد» : ص ١٧٠.

٤- عن الشافعي نقل الشهيد في «التمهيد» : ص ١٧٠.

٥- الحال الواقعه والمراد هنا فعل المعصوم والحال فيما سبق هو واقع السائل.

٦- وهو المذكور عن السيد في «الذريعه» والشيخ في «العهده». هذا كما عن الحاشيه.

فى نفس الأمر.

وأما الثانى ، فإن كان للواقعه وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السؤال ، فالظاهر أنّ الجواب ينزل عليه ، وإلا فيحمل على العموم لأنه هو المناسب للإرشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال. والظاهر انصراف الجواب الى إطلاق السؤال يستلزم الإبهام والإضلال.

وهذا فيما علم عدم العلم (1) واضح.

وأما فيما لم يعلم ، فهو أيضا كذلك ، لأصالة عدم العلم ، فإن علوم المعصومين عليهم السلام أيضا حادثه ، وكلّ حادث مسبق بالعدم الأزلى يقينا ، ولا يجوز نقض اليقين إلا بيقين مثله ، للاستصحاب ودلاله الأخبار الصحيحه.

وما يقال : إنّ ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الأمر فى الجملة ، ممّا لا شكّ فيه وهو يناقض قولنا : لا شىء من العلم بحاصل لهم ، فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشىء يقينا ، فلا يمكن الاستدلال بالقضيه الكليه فى المقام ، فهو كلام ظاهرى ، إذ ملاحظه اليقين والشك بالنسبه الى كلّ واحد واحد من العلوم لا بالنسبه الى القضايا المنتزعه عنها ، فلا يجوز نقض اليقين بعدم كلّ علم إلا بحصول اليقين بحصوله.

وما يقال : إنّ القضيه الجزئيه متيقنه الحصول وأنّ هذا الشكّ إنّما حصل من جهه هذا اليقين ، ونقض اليقين السابق إنّما هو بالشكّ الحاصل من يقين آخر. ولا يظهر اندراج هذا الشكّ فى النهى الوارد فى قولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين [أبدا]

ص: ٥١٣

١- أى عدم المجيب بالواقعه الحادثه إذ لو علم انصرف جوابه الى ما علم.

بالشكّ» (١). فهو أيضا في غاية الوهن.

أما أولا: فلأننا نمنع كون الشكّ حاصلًا من جهة هذه القضية، بل قد يحصل الشكّ مع عدم العلم بهذه القضية أيضا.

وأما ثانيا: فلأن لفظ الشكّ واليقين عامّ في الحديث، ويشمل جميع الأفراد (٢).

وأما ثالثا: فلأنّ كلّ معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وإن كانت العلة نفس الشكّ والوهم. فالشكّ قد يحصل بسبب حصول الوهم، وقد يحصل بسبب أمر يقيني، وعلى أيّ التقديرين إنّما تسبّب عن شيء يقيني (٣). فإن بنى على ذلك (٤)، لا يوجد مورد للرواية كما لا يخفى.

نعم، يمكن توجيه كلام القائل: بأنّ من الأشياء ما هو معلوم لهم جزما، ومنها ما هو غير معلوم، وقد اختلطا، فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من أجل استصحاب عدم العلم.

وفيه: أنّ ذلك إنّما يتمّ إذا علمنا بأنّ فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهة المعلوميّة لهم وعدمها ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه، ممنوع، إذ لا نعلم نحن أنّ في زمره ما لا نعلم حاله من المسئولات، ما يعلمه المعصوم عليه السلام.

وأما الثاني: وهو السؤال عمّا لم يقع بعد، فهو أيضا يحمل على العموم إن لم يكن له فرد ظاهر ينصرف إليه، واحتمال أن يكون المقام مقتضيا للإبهام. فلعلّ المسئول أراد الحكم بالنسبة الى بعض الأحوال، وترك بيانه الى وقت الحاجة، مع

ص: ٥١٤

١- «التهديب»: ١ / ٨ ح ١١، «الوسائل»: ١ / ٢٤٥ ح ٦٣١.

٢- أي ويشمل الشكّ في الحديث جميع الأفراد حتى ما حصل من يقين آخر.

٣- وهو اليقين بحصول الوهم أو حصول أمر يقيني آخر.

٤- أي على كون المراد بالشكّ في الحديث هو ما لم يكن حصوله من يقين.



أنه خلاف الأصل ، لا- يلتفت إليه مع ثبوت الظهور في العموم ، فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للإيهام يكفي في الحمل على العموم.

وأما الثانيه (1) : فهو أنه إمّا نقل فعل المعصوم عليه السلام سواء علم جهه الفعل ، كما لو أخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين أو لم يعلم ، كما لو أخذ المال عن يد أحد ولم يعلم وجهه ، فلا يجوز التعدي إلّا أن يثبت بدليل من خارج ، أو نقل حكمه في مادّه مخصوصه مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفه يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال.

وهذه ممّا يقولون لها قضايا الأحوال وأنه لا عموم فيها ، فإنّها محتمله لاقتصاره في المادّه المخصوصه ، فتصير في غيرها مجمل الحكم ، فلا يصح الاستدلال.

وأما التعدي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي : «كفر» ، حيث سأله عن مواقعه أهله في نهار رمضان (2) ، فهو من جهه فهم العله كما أشرنا في باب المفهوم ، وسيجيء في باب القياس.

ولنذكر للقاعدتين مثالين :

الأولى : أنّ امرأه سألت عنه عليه السلام عن الحجّ عن أمّها بعد موتها فقال : «نعم» (3).

ولم يستفصل هل اوصت أم لا.

والثانيه : حديث أبي بكره لئما ركع ومشى الى الصفّ حتى دخل فيه ، فقال له

ص: ٥١٥

---

١- أي القاعده الثانيه المنقوله عن الشافعي ، وهي أنّ حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال ... الخ.

٢- «الفيقيه» : ٢ / ١١٥ ح ١٨٨٥.

٣- «صحيح البخارى» : ٣ / ٢٣ باب الحجّ عنمن لا يستطيع ، «صحيح مسلم» : ٣ / ١٤٧ كتاب الحجّ الحديث ٤٠٧ ، «سنن البيهقي»

: ٢ / ٣٣٥ الحديث ١ / ٢.

النبي صلى الله عليه وآله : «زادك الله حرصا ولا تعد» (١). فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشى وإن كان كثيرا ، إذ يحتمل أن يكون مشى أبي بكره قليلا ، فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة.

ص: ٥١٦

---

١- «مسند أحمد»: ٣٩ / ٥ ، «صحيح البخارى»: ١ / ١٩٨ باب الأذان ، «سنن أبى داود»: ١ / ١٨٢ ح ٦٨٣ و ٦٨٤ ، «سنن النسائى»: ٢ / ١١٨ باب الركوع دون الصف.

المعروف من مذهب الأصحاب أنّ ما وضع لخطاب المشافهه من قبيل : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ، و : (يا أَيُّهَا النَّاسُ) ، ونحو ذلك لا- يعم من تأخر عن زمن الخطاب ، بل يظهر من بعضهم (١) أنّه إجماع أصحابنا وهو مذهب أكثر أهل الخلاف (٢) ، وذهب الآخرون (٣) الى العموم والشمول ، والحقّ هو الأوّل.

لنا : أنّ خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا ، وقول الأشاعره بجوازه (٤) مكابره ناشئه عن قولهم بقدم الكلام النفسى ، وجعلهم التكليف من جملته.

وفيه : مع أنّ الكلام النفسى (٥) غير معقول أنّ التكليف طلب ، والطلب أمر إضافى نسبى لا- يتحقق إلّا بتحقيق المنتسبين ، والمفروض انعدام المطلوب منه ،

ص: ٥١٧

١- كصاحب «المعالم» : ص ٢٦٩ ، وفى «التهذيب» : ص ١٣٤ قال : بالإجماع ، فإنّه معلوم من دينه ضروره ، لقبح خطاب المعدوم ، وفى «الفصول» ص ١٧٩ : المعروف بين أصحابنا أنّه لا- يعم ، وقد خالف الفاضل التونى فى «الوافيه» : ص ١٢٠ مع تصريحه بأنّ قوله خلافا للأكثر ممّن صنّف فى الأصول من الشيعة والنواصب ، حيث جعلوها مختصه بالموجودين فى زمن الخطاب أو بحاضرى مجلس الوحى ، وجعلوا ثبوت حكمها لمن بعدهم بدليل آخر كإجماع أو نص أو قياس.

٢- منهم الرازى فى «المحصل» : ٢ / ٥١٣ ، والمولى محمّد صالح المازندرانى فى حاشيته قال : نقل هذا عن أصحاب الشافعى وأبى حنيفه.

٣- الآخرون من أهل الخلاف. فى «المعالم» ص ٢٦٩ قال : وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغه لمن بعدهم. وفى «التمهيد» للشهيد : ونقل عن الحنابله أنّه يعمهم.

٤- فقد حكى عنهم أنّه يقولون بجواز تعلّقه بالمعدومين وهو قضيه قولهم بقدمه.

٥- هو مدلول الكلام اللفظى.

فينتفى الطلب بانتفاء المطلوب منه ، فينتفى الطلب بانتفاء جزئه .

والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع أنه لا- معنى له ، لا- يدفع التزام حدوث التكليف ، لانتفاء الكلّ فى الأول بانتفاء جزئه ، فيكون الكلّ حادثا .

وأىضا جواز التكليف مشروط بالفهم ، فإذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهى ، بل الصّبي والمجنون ، فالمعدوم أولى بالعدم ، وكلّ ذلك عند القائلين بتحسين العقل وتقييحه ، واضح .

وأىضا ، المفروض كون تلك الألفاظ موضوعة للحاضر بحكم نصّ الواضع ، والتبادر وصّحه سلب الخطاب عن مخاطبه المعدوم ، والملفّق من الموجود والمعدوم ، فالأصل إرادته الحقيقه ، ولا يجوز العدول عنه إلّا مع ثبوت المجاز ، وهو موقوف على جوازه أوّلا ، وعلى ثبوت القرينه ثانيا .

أمّا الأول : فممنوع ، لما ذكرنا من استحاله الطلب عن المعدوم .

فإن قلت : إنّ الطلب من المعدوم قبيح إذا كان على سبيل الخطاب الحقيقى المنجز ، لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق ؟

قلت : أوّلا- : أنّ الطلب التعليقى أىضا لا محصّل له فى المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا ، وإنّ حقيقه ذلك يرجع الى إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم ، لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا ، وإنّ ذلك ليس من قبيل (1) : أنت وزيد تفعلان كذا .

ص : ٥١٨

١- أى من باب التغليب وتنزيل الغائب منزله الحاضر مجازا وتوجيه الخطاب فعلا إليهما ، وهذا الكلام بناء على عدم كون لفظ ليس فى المتن يكون عطفًا على المنفى ، هذا كما فى الحاشيه .

وثانيا : على تسليم جواز ذلك (١) أو أنّ المراد من التجوّز هو إعلام الموجودين بأنّ المعدومين يصيرون مكلفين وأمرهم بتبليغهم ذلك إيّاهم.

نقول : إنّ ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهيه مجازات إن أريد التغليب (٢) وهو كما ترى. وإن أريد استعمال اللفظ فى الحقيقى والمجازى على البدل ، فهو غير جائز أيضا ، على ما حقّقناه سابقا.

وما يقال فى دفع ذلك : من أنّ جميع الخطابات معلّقه على شرائط التكليف ، وهى مختلفه بالنّسبه الى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته ، وهذا أمر واحد لا تعدّد فيه ، فلا يلزم استعمال اللفظ فى المعنيين الحقيقى والمجازى.

ففيه : أنّ التحقيق أنّ الخطابات المشروطه لا- تتعلّق بفاقدى الشرائط قطعاً ، كما حقّقناه سابقاً ، والتعليق لا- يصحّ من العالم بالعواقب ، وقد بيّنا فى مباحث الأوامر معنى الواجب المشروط ، فلا نعيد. فالخطابات المطلقه لا تتعلّق إلّا بالواجدين ، والغرض من التعليق بالشرط هو إعلام الحال ، وأنّ الفاقد للشرط إذا صار واجداً ، فيتعلّق به الحكم حينئذ ، وقد بيّنا سابقاً أنّ الأصل فى الواجبات هو الإطلاق حتّى يثبت التقييد بدليل ، فلم يتعلّق المطلقات إلّا بمن وجد الشرائط الثابته ، سواء قارن ذكر الشرط لأصل الخطاب أو ثبت من دليل خارج ، فثبت لزوم إرادته المعنيين

ص: ٥١٩

١- أى على تسليم جواز الطلب عن المعدومين كما فى حاشيه.

٢- وهو ما غلب أحد المتصاحبين أو المتشابهين على الآخر بأن حمل الأمر متّفقا معه فى الإسم ثم سمي ذلك الإسم وقصد إليهما جميعاً مثل الشمسين للشمس والقمر ، والحسنين للحسن والحسين عليهما السلام وما شابه ذلك. والكلام فى الجمع نظير الكلام فى التشبيه ، كالكافيتين ، وادخلوا الباب سجداً ، وما شابه ذلك.

الحقيقى والمجازى فى الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت (١) ، بخلاف الخطابات المشروطة ، وبطل التنظير والمقايسه .

وأما الثانى (٢) : فمعدوم ، لأنّ المفروض انتفاء الدليل عليه ، والاشتراك فى أصل التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى الكافه ، لا يثبت الخطاب كما لا يخفى .

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ القول (٣) بأنّ تلك الخطابات بالنسبه الى المعدومين من باب المكاتبه والمراسله الى النائى ، فكما أنّه يجوز الخطاب فى الكتاب الى من لا يصل إليه إلّا بعد سنه أو أزيد ، فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبه من سيوجد ولو بعد مدّه بهذا الكتاب ، لا وجه له ، لأنّ الكلام فى المكاتبه والمراسله بعينه ، هو ما ذكرنا ، لأنّها لا تصحّ إلّا الى الموجود الفاهم إذا أريد منه الطلب الحقيقى ، وإلّا فيكون (٤) المراد من المكاتبه أيضا هو العمل على ما يشمله من الأحكام من باب الوصيه ، لا التكلّم والتخاطب ، مع أنّ احتمال ذلك (٥) لا يكفى ، ولا بدّ للمدعى أن يثبت ذلك .

فإن قلت : فإذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز ، فما الذى يثبت التكاليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم؟

قلت : أخبر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله بأنهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين (٦)

ص: ٥٢٠

١- المعدومون لو أريد.

٢- وهو ثبوت القرينه للمجاز على فرض جوازه.

٣- وقال فى مضمون هذا الكلام الفاضل فى «الوافيه» : ص ١٢٣ .

٤- أى وإن لم تكن المكاتبه والمراسله الى الموجود الفاهم فيكون المراد .. الخ .

٥- أى جعلها من باب المكاتبه .

٦- المراد من كونهم مخاطبين أى كونهم فى حكم المخاطبين من باب المجاز وإلّا فلا خطاب حقيقه على ما ذكره المصنّف .

مكّلفين بهذه الأحكام ، وأخبر رسوله خلفاءه عليهم السلام وهكذا.

ولا- يلزم من ذلك إخبار المعدوم حتّى يلزم محذور القبح السابق الوارد فى خطاب المعدوم ، لأنّ ذلك إخبار الموجود بحال المعدوم ، وذلك معنى ادّعائهم الإجماع على الاشتراك.

فالحاصل ، أنّنا لا نقول بمخاطبه المعدومين بهذه الخطابات ، لا حقيقة ولا مجازا ، بل نقول باشتراكهم معهم فى الحكم بدليل آخر من الإجماع والضّرورة والأخبار الواردة فى ذلك المدّعى فيها التواتر من غير واحد.

فإن قلت : لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا ، بمعنى إخبار الموجودين بأنّ المعدومين مكلفون بذلك بقريته اشتراكهم فى التكليف الثابت بالإجماع والضّرورة ، أو قلنا بعدم شموله أصلا ، وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الإجماع والأخبار الواردة فى ذلك ، فأى ثمره للنزاع بين القول بكونه حقيقة فى الأعمّ أو مجازا فى خطاب الملقّ من الموجود والمعدوم ، أو عدم الشّمول أصلا ، وثبوت الاشتراك من الخارج؟

قلت : يظهر الثّمرة فى فهم الخطاب ، فإنّ خطاب الحكيم بما له ظاهر ، وإرادته غيره بدون قريته ، قبيح.

فإن قلنا : بتوجه الخطاب الى المعدومين ، فلا بدّ لهم من أن يبيّنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم ، وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب ، بل ولا- يجوز لهم ذلك ، بخلاف ما لو اختصّ الخطاب بالحاضرين ، فيجب على المتأخّرين التحرى والاجتهاد فى تحصيل فهم المخاطبين وطريقه إدراكهم ولو بضميمه

ومنها أصل عدم النقل ، وأصل عدم السّقط والتّحريف ، وعدم القرينه الحاليه الدّالّه على خلاف الظاهر ، وأمثال ذلك.

وربّما يذكر هنا ثمره أخرى (٢) ، وهو أنّ شرط اشتراك الغائبين للحاضرين فى الشرائع والأحكام مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع ، هو أن يكونا من صنف واحد ، فوجوب صلاه الجمعه مثلاً على الحاضرين مع كونهم يصلّون خلف النّبى صلى الله عليه وآله أو نائبه الخاصّ ، لا- يوجب وجوبه على الغائبين الفاقدين لذلك (٣) ، لاختلافهم فى الصّنف من حيث إنّهم مدركون للسّليطان العادل أو نائبه ، بخلاف الغائبين. فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين ، يمكن الاستدلال بإطلاق الآيه على نفى اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه ، بخلاف ما لو اختصّ بالحاضرين ، لأنّهم واجدون للسّليطان العادل أو نائبه ، فلا يمكن التّعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم فى الصّنف ، وأنت خبير بما فيه ، إذ اعتبار الاتّحاد فى الصّنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم. واحتمال مدخليه كونهم فى عصر النّبى صلى الله عليه وآله أو أنّهم كان صلاتهم خلفه ، وأمثال ذلك فى الأحكام الشرعيه ، وحصول التفاوت بذلك ، وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهه هذه المخالفه ، والتفاوت ممّا يهدم أساس الشّريعه والأحكام رأساً كما لا يخفى.

ص: ٥٢٢

- 
- ١- راجع الفائده الرابعه من «الفوائد» للفاضل الوحيد البهبهانى : ص ١٠٦ ، ففيها مزيد من البيان. كما راجع «الفصول» : ص ١٨٤.
  - ٢- وهو المفهوم من كلام الفاضل البهبهانى فى «الفوائد» ص ١٥٤ ، وراجع ما ذكره فى «الفصول» : ص ١٨٤ فى هذا المقام.
  - ٣- أى للصلاه خلف النّبى صلى الله عليه وآله أو نائبه الخاص.



ومدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه على القول به ، إنما هو من دليل خارج من إجماع أو غيره (١) ، فحينئذ (٢) نقول : لو أورد على القول باشتراط السلطان أو نائبه ، بإطلاق الآيه ، واستدلّ به على إبطال الاشتراط ، إنّ وجه عدم التقييد فى الآيه بهذا الشرط كون الخطاب مختصاً بالحاضرين وورود الآيه مورد الغالب ، وهو حصول الشرط يومئذ ، فالواجب بالنسبه إليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط.

نعم ، لو كان الخطاب شاملاً للغائبين لتم الاستدلال بإطلاق الآيه (٣) فى دفع الاشتراط للزوم القبيح بإيراد المطلق وإرادته المشروط.

والحاصل ، أنّ القول بأنّ الإجماع ثبت على الاشتراك إلّا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له ، إلّا لزوم ادعاء الإجماع فى كلّ واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيها.

والقول بأنّ شرط الاشتراك اتّحاد الصنفين (٤) المستلزم لبيان أمر وجوديّ هو ما به الاشتراك بينهما ، لا يمكن تفسيره بأنّ المراد أنّ الفريقين مشتركان إلّا ما وقع النزاع فيه ، فيكون كلّ ما لم يقع فيه النزاع صنفهما [صنفًا] متّحداً ، وما وقع فيه

ص: ٥٢٣

---

١- كالضروره مثلا والاخبار الوارده فى ذلك.

٢- أى حين ثبوت مدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه من دليل خارج من اجماع أو غيره.

٣- بأن يقال على النافى ، أنّ الآيه على اطلاقها تقتضى ثبوت الوجوب مطلقا واراده المشروط ، وإنّ الشرط لم يكن حاصلًا لهم ، فلو كان مشروطا بشرط مفقود لهم لزم التنبيه ، فلمّا لم يتبه فهو مطلق ، فيكون مطلق الوجوب.

٤- أى العنوانين.

فتحقيق المقام (١)، أنّ المستفاد من الأدله هو ثبوت الاشتراك مطلقا ، ولزوم ادعاء الإجماع بالخصوص فى كل واقعه واقعه ، مجازفه ، والواجب المشروط مطلق بالنسبه الى واجد الشرط ، ومقيّد بالنسبه الى الفاقد ، ولا مدخلية فى ذلك لزمان الحضور والغيبه من حيث هو ، فلو وجد الغائب الشرط ، يصير الواجب بالنسبه إليه مطلقا ، كما لو فقد الواجد فى زمان الحضور. وقد يتحصّل الشرط بنفس زمان الحضور فيظنّ أنّ التفاوت إنّما كان من جهه زمان الحضور ، وأنّ ذلك صار سببا (٢) لاختلاف الصنف.

فلو فرض (٣) فى زمان النبى صلى الله عليه وآله أسر جماعه من المسلمين بغته فى أيدي الكفّار وإذهابهم الى بلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه وآله إيّاهم فى صلاه الجمعه ، فلا ريب أنّه لا يجب عليهم صلاه الجمعه حينئذ على القول بالاشتراط.

ولو فرض ظهور صاحب الزمان صلوات الله عليه اليوم ، أو نائبه الخاص ، فلا ريب أنّه يجب على من أدركه إقامه الصلاه ، فآل الكلام الى أنّ الفارق والموجب لعدم الاشتراك هو وجدان الشرط وفقدانه ، لا الغيبه والحضور ، فبعد ثبوت الاشتراط ، لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه ، فالكلام إنّما هو فى إثبات الاشتراط وعدمه. وكون مجرد احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمه النبى صلى الله عليه وآله ومصليين خلفه ، مثبتا للشرط كما ترى ، إذ أمثال ذلك ممّا لا يحصى ، ولم

ص: ٥٢٤

١- فى ابطال هذه الثمره.

٢- أى التفاوت من جهه زمان الحضور صار سببا لوقوع النزاع.

٣- بيان لفساد هذا الظنّ.

يقول أحد بذلك في غير ما نحن فيه ، وبعد تسليم الشرط ، فلا فرق بين الفريقين .

نعم ، على القول بالاشتراك مطلقا ، بمعنى أنّ الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ، ومشروط مع فقدته مطلقا ، ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط . فإذا استدللّ الثّافي للشرط على المثبت بإطلاق الآيه ، فيمكنه حينئذ الردّ (١) بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب ، والإطلاق بالنسبه إليهم لعلّه لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ، ونحن فاقدون له ، فلا يجب علينا . ولو كان الخطاب مع الغائبين أيضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وإرادته خلافه ، فالمستدلّ بإطلاق الآيه يريد نفي الاشتراط مطلقا .

والمجيب ، بأنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلاله ذلك على ما ادّعاه ، لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين ، وهم صنف مخالف للغائبين ، فلا بدّ للمستدلّ للاشتراط ، التمسك بدليل آخر ، فإذا عورض ذلك الدليل (٢) بهذا الإطلاق ، فيجيب : بأنّ الإطلاق ليس متوجّها الى الغائبين ، فرجع الثّمرة الى فرع من فروع الثّمرة الأولى ، وهو أنّ الخطاب إذا كان مع الغائبين ، فيجب أن يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب ، وهو الإطلاق كالحاضرين ، بخلاف ما لو لم يكن كذلك .

وبالجمله ، حاصل مراد من ذكر هذه الثّمرة (٣) بعد تفسير اشتراط اتّحاد الصّنف بعدم كونه ممّا وقع النزاع فيه ، أو وقع الإجماع على عدم الاتّحاد ، أنّه لا نزاع أنّ

ص : ٥٢٥

---

١- أي فيمكن للمثبت حينئذ الردّ على الثّاني .

٢- وهو الدليل الذي قد تمسك به المثبت .

٣- راجع كلام الوحيد في «الفوائد» : ص ١٥٣ .

صلاه الجمعہ مثلا واجبه على المشافهين لأنهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله ، وعلى كل من هو مثلهم في وجوب المنصوب من المعدومين فهم مشاركون لهم الى يوم القيامة ، فالقدر المسلم من الإجماع ، هو ذلك (١).

وأما المعدومون الفاقدون لذلك ، فلا إجماع على مشاركتهم ، فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين ، فعلى القول به يثبت الوجوب عليهم أيضا من غير تقييد بوجود المنصوب ، لإطلاق الآية.

ويرد عليه : أنّ المعيار في المشاركة إذا كان هو الإجماع ، فلا ريب أنّ القدر المسلم الثابت للمشافهين من وجوب الصلاة هو ما داموا واجدين للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله أو من ينصبه ، فإذا فقد هؤلاء المشافهون ذلك المنصب (٢) بمسافرتهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله وغير ذلك ، فلا ريب أنه لا إجماع على مشاركتهم حينئذ مع المدرسين ، فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين (٣) ، فإذا أثمر القول بشمول الخطاب للمعدومين ، وجوب الصلاة على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم ، فلا بد أن يثمر القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم ، فيصير هذا من ثمرات الإطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب ، لا من ثمرات التعلق بالغائبين أو الحاضرين. ومع حصول الشك في عمومته للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين ، فلم

ص: ٥٢٦

- 
- ١- أي كون صلاة الجمعہ مثلا واجبه على المشافهين ، وكون الواجدين من المعدومين مشاركين لهم في ذلك.
  - ٢- قال في الحاشية : الأولى لفظ المنصوب. واعتقد ان لا داعي لهذه الأولوية مع صحه ما ذكره.
  - ٣- أي المشافهون الفاقدون ، مشاركون للفاقدين من المعدومين.

لا يحصل الشك في عمومته للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضا!

ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقه لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص ، فقد عرفت أنّ ذلك على تقدير صحته ، رجوع الى الثمرة الأولى. فثمره نفى اشتراط إذن المعصوم عليهم السلام إنما يترتب على ما ذكر ، على دعوى العموم ، لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين ، يعنى أنّ العموم لَمَّا كان غير مقيد بوجود الإذن ، وهو شامل للفاقد والواجد ، فينتفى اشتراط الإذن ، لا أنّ الخطاب لَمَّا كان للمعدومين قاطبه فانتفى اشتراط الإذن.

ودعوى كونهما (1) مساوقين ، بمعنى أنّ كلّ معدوم فهو فاقد ، وكلّ موجود فهو واجد ، مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم ، باختلاف الأحكام بالعنوانات وإن تصادقت مصاديقها ، قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام.

فإن قلت : على القول باختصاص الخطاب بالموجودين ، خرج الفاقدون منهم بالدليل.

قلت : على القول بشموله للمعدومين ، خرج الفاقدون منهم أيضا بالدليل. فإنّ الدليل إن كان هو فقدان الشرط ، فهما مشتركان فيه ، وإن كان شيء [شيئا] آخر ، فلا بدّ من بيانه.

لا- يقال : أنّ التخصيص الأوّل مرضىّ دون الثانى لكون الباقي أقلّ ، لأنّ المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ، ومع ملاحظه الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم (2) فى جنب الموجود ، يندفع هذه الحزازه.

ص: ٥٢٧

١- اى العدم والفقدان وكذا الوجود والوجدان.

٢- بفتح الضاد وهو يعنى أنّ المعدوم وإن كان كثيرا ، بل أضعاف الموجود إلا أنّ بقاء فرد الموجود تحت الخطاب يكفى ، فالباقي ولو كان عدد قليل لكان أكثر من آلاف أعدام ، لشرافه الوجود ، هذا كما فى الحاشيه.

احتجّ المخالف (١): بأنّ رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ، ولا معنى للرساله إلّا تبليغ الخطاب.

وباحتجاج العلماء (٢) في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابه الى الآن من دون نكير ، وذلك إجماع منهم.

والجواب عن الأوّل : منع المقدمه الثانيه (٣) إن أريد تبليغه على سبيل المشافهه ، وعدم لزوم الخطاب لو أريد ما يعمّ أيضا الموجودين بإخبار المعدومين بثبوت التكاليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذى قصد من الحاضرين ، ومشاركه الرسول بينهم لا تقتضى أزيد من ذلك.

والجواب عن الثانى : منع أنّ احتجاجهم عليهم من جهه أنّ الخطاب متوجّه اليهم ، بل لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه ، وبعد ثبوت أصل الحكم فى الجملة ، فيعترفون بثبوتها لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين فى الأحكام بالإجماع والضرورة.

ونظير ذلك (٤) فى الفقه كثير غايه الكثره ، ألا ترى أنّ المتخاصمين فى انفعال

ص: ٥٢٨

---

١- وهو القائل بتوجه الخطاب الى المعدومين أيضا ، وهو من الحنابله كما فى «الفصول» : ص ١٨٣ ، وذكر مضمونه فى «المعالم» : ص ٢٦٩.

٢- هذا دليل آخر للقائل بشمول الخطاب للمعدومين وذكره فى «المعالم» : ص ٢٧٠ أيضا.

٣- وهى قول الخصم ولا معنى للرساله إلّا تبليغ الخطاب.

٤- أى نظير احتجاج العلماء بتلك الخطابات لإثبات أصل الحكم فيما جهل أصل الحكم أو اختلف فيه.

الماء القليل بملاقاه النجاسه وعدمه (١) إذا أورد أحدهما على الآخر بروايه تدلّ على مذهبه في بعض الأفراد كالزوايه الدالّه على أنّ الطير إذا وطئ العذره ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضؤ به للقائل بالنجاسه (٢). والزوايه الدالّه على عدم تنجس القربه بموت الجرذ فيها (٣) لخصمه ، لا يردّ أحدهما على الآخر بأنّ ذلك في مورد خاصّ ، ولا يشمل العذره الدّم والبول ولا عدم جواز التوضؤ عدم الشرب ، وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ، ولا القربه غيرها من المياه القليله ، بل دفع أحدهما دليل الآخر إنّما هو من جهه القدرح في السند أو الدلاله أو الاعتضاد أو غير ذلك ، وذلك لأنهما يسلمان أنّ عدم الفرق بين أفراد النجاسه وأفراد المياه إجماعيّ ، فالغرض من الاستدلال إثبات نفس الحكم ، لا عمومه وشموله.

ص: ٥٢٩

١- كما نقل عن ابن أبي عقيل بعدم انفعاله. ففي «المختلف» العلامه ص ١٧٦ باب المياه وأحكامها : اتفق علماؤنا إلّا ابن عقيل على أنّ الماء القليل - وهو ما نقص عن الكر - ينجس بملاقاه النجاسه له سواء تغيّر بها أو لم يتغيّر.

٢- ما رواه الشيخ في «التهذيب» : ١ / ٤١٩ ح ٤٥ في الصحيح عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليهم السلام قال : سألته عن الدجاجه والحمامه وأشباههن تطأ العذره ، ثم تدخل في الماء ، يتوضأ منه للصلاه؟ قال : لا إلّا أن يكون الماء كثيرا قدر كثر من ماء.

٣- وسئل الباقر عليه السلام عن القربه والجره من الماء يسقط فيهما فأره أو جرذ أو غيره فيموتون فيهما ، فقال : إذا غلبت رائحته على طعم الماء أو لونه فأرقه ، وإن لم يغلب عليه فاشرب منه وتوضأ واطرح الميتة إذ أخرجتها طريه. «مختلف الشيعة» للعلامه ١ / ١٧٨ ، وهو في معنى روايه «الوسائل» : ١ / ١٤٠ حديث ٨ باب نجاسه الماء بتغيّر طعمه أو لونه أو ريحه أو قل حديث ٣٤٣.

وبالتأمل فى هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المتأخرين (١) من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات ، مع أنه هو العمده. وادعاء أن ظهور المستند بحيث يعلمه كل أحد من الخصوم مما يحكم بديهه بفساده ، مع أن جماعه منهم ادعى أن الشراكه فى الحكم بديهي معلوم بالضرورة من الدين ، وهو الحق الذى لا محيص عنه.

وبالجمله ، قد ثبت من الضروره والإجماع ، بل الأخبار المتواتره على ما ادعى تواترها البيضاوى (٢) أيضا فى تفسير قوله تعالى : (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) (٣) ، أن المعدومين مشاركون مع الحاضرين فى الأحكام إلا ما أخرجه الدليل ، بل الظاهر أن الدليل المخرج إنما هو من جهه عدم حصول الشرط فى المعدومين فى الواجبات المشروطه ، كالجهاد وصلاح الجمععه ، على القول باشتراط حضور السيلطان أو نائبه ، لا- من جهه تفاوت الحاضرين والغائبين ، بل لو فرض فقد الموجودين للشرط ، لكانوا كالغائبين ، ولو فرض وجدان الغائبين له ، لكانوا مثل الموجودين ، كما أشرنا سابقا.

وقد نصّ بذلك (٤) مولانا الصادق عليه السلام فى روايه ابن أبى عمير [عمر] والزبيدى فى الجهاد ، «لأن حكم الله فى الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلا من علّه أو حادث يكون ، والأولون والآخرون أيضا فى منع الحوادث شركاء والفرائض

ص: ٥٣٠

---

١- إشاره الى ردّ كلام الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ١٢٠.

٢- تفسير البيضاوى : ١ / ٥٧.

٣- البقره : ٢١.

٤- أى الاشتراك إلا عند فقدان الشرط فى المشروط بلا تفاوت بين الحاضر والغائب.



عليهم واحده ، يسأل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسأل عنه الأولون» (١). الحديث.

ومما يوضح ما ذكرنا ، أنّ العلماء يستدلّون في جميع الأعصار بالخطابات المفردة أيضا ، مثل : افعل ، وافعل ، ونحو ذلك ، فلا ريب في عدم شمولها ، فالمقصود إنّما هو إثبات نفس الحكم.

### احتجاج بعضهم بالروايات

واحتجاج بعضهم (٢) بالروايات الواردة في أنّ كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعه نشئوا بعد النبي صلى الله عليه وآله ، وما ورد في أنّ كثيرا منها وردت في الأئمة عليهم السلام مثل قوله تعالى : (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ) (٣). مندفع : بأنّ ذلك من البطون (٤) والكلام إنّما هو في الظاهر ، مع أنّه تعالى قال لليهود : (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) (٥). ولا ريب أنّ ذلك كلّ مجاز أريد به مطلق التبليغ ، ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما أشرنا.

ص: ٥٣١

---

١- «الكافي» : ٥ / ١٨ ح ١ ، «الوسائل» : ١٥ / ٣٩ ح ١٩٩٤٩.

٢- مبتدأ خبره قوله : مندفع. هذا والمراد من ذلك البعض هو الفاضل التوني في «الوافيه» : ص ١٢٠.

٣- آل عمران : ١١٠.

٤- يعني أنّ توجّه الخطاب في الآيه الى الأئمة عليهم السلام ، وكون المراد من الأئمة ، الأئمة عليهم السلام على ما ورد في الخبر مع كونهم معدومين عند نزول الآيه ، إنّما هو من البطون ، وكلامنا إنّما هو في الظاهر. ولا ريب أنّ ظاهر الخطابات الى الحاضرين مع أنّه يمكن أن يكون المراد مطلق التبليغ مجازا ، وهو يعمّ الأنصار كما مرّت الإشارة إليه سابقا ، هذا كما في الحاشية.

٥- البقره : ٩١.

ومن ذلك يندفع أيضا (١) ما احتج به من ورود الأمر بقول: لبيك ، بعد قول: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) (٢) و: لا بشيء من الآثك يا ربّ اكذب ، بعد قراءه: (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) (٣). مع أنّ لبيك لا يدلّ على كون الخطاب معهم ، بل الظاهر أنّ المراد منه إظهار الإيمان ، سيّما مع ملاحظه عدم استحبابه بعد قوله: (يا أَيُّهَا النَّاسُ) (٤) ، واستحبابه بعد قوله: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) صلى الله عليه وآله (٥). وكذلك فى الآية الثانية ، مع أنّ غير المكذّبين مأمورون بذلك البتّه ، والمكذّبون لا يقولون ذلك.

وكذا احتجّاه (٦): بمثل قوله تعالى: (لَأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) (٧) ، ولعدم انحصار الإنذار فى الخطاب كما مرّ. وكذلك (٨) بقوله عليه السلام (٩): «فليبلغ الشاهد الغائب» (١٠) ، بل هو على خلاف مراده أدلّ.

وهاهنا كلمات واهيه واستدلالات سخيّفه آخر لا تليق بالذّكر.

ص: ٥٣٢

- ١- وقد ذكرها حجّه له الفاضل التونى فى «الوافيه»: ص ١٢١.
- ٢- البقره: ١٠٤، و ١٥٣ و ١٧٢ و ١٧٨.
- ٣- الرحمن: ١٦.
- ٤- البقره: ٢١ و ١٦٨، النساء: ١ و ١٧٠.
- ٥- الحجرات: ٢.
- ٦- الفاضل فى «الوافيه»: ص ١٢١.
- ٧- الانعام: ١٩.
- ٨- احتجّاه رحمه الله أيضا.
- ٩- فى حديث الغدير.
- ١٠- «الوسائل»: ٩ / ٥٤٧ ح ١٢٦٨٣، و ٢٣ / ٢٦٢ ح ٢٩٥٢٥.

منها : الاستدلال بقول المصنّفين في كتبهم : اعلم ، وتأمل ، وتدبّر (١).

ولا ريب أنّه مجاز أريد به الإيضاء ، بل هو نصب علامه للأغلاق والأشكال (٢) كنصب الأميال للفراسخ.

وقد يقال : إنّ تلك الخطابات مختصّه بالحاضرين ، ولكن قام الكتاب والمبلّغون واحدا بعد واحد مقام المتكلّم بها ، فلم يخاطب بها إلّا الموجود الحاضر ، فكان الكتابه نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطابات الى انتهاء التكليف. والسّرّ فيه ، أنّ المكتوب إليه ينتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ، ومنه الى المعنى. فمن حيث هو قار متكلّم ، ومن حيث أنّه من المقصودين بالخطابات ، مستمع ومخاطب.

وفيه : أنّ ذلك مجرّد دعوى لا دليل عليها ، ولا يستلزم ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى في كلّ زمان بالنسبه الى أهله. وكما أنّ في زمان الحضور لا يجوز المخاطبه بتلك الألفاظ مع المعدومين لانتفاء أحد المنتسبين ، فكذلك في الأزمنه المتأخره لا يتحقّق المخاطبه عن الله تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الأزمان أوّل الدّعوى ، فلم يبق إلّا بتبليغ نفس الحكم ، وهو مسلّم.

قوله : فمن حيث هو قار متكلّم.

نعم ، متكلّم لكنّه حاك للخطاب المتقدّم ، لا إنّّه مخاطب - بكسر الطاء - .

ص : ٥٣٣

١- ونحو ذلك من هذا القبيل ، ذكرها في «الوافيه» : ص ١٢٤.

٢- ومقصوده كونه مغلقا ومشكلا.

## الأول : شمول الخطاب للمكلفين الموجودين

قيل بشمول الخطابات المذكوره للمكلفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي ، لأنّ الخطاب عن الله تعالى ، ولا يتفاوت بتفاوت الأمكنه.

ويظهر من بعضهم عدم الشمول ، ولعلّه ناظر الى تفاوت أحوال الحاضرين والغائبين ، وكيفيه فهم الخطابات ، فإنّ قوله تعالى : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) (١) مثلاً ، قد فسّر في الأخبار الصحيحه بالقراءه خلف الإمام ، فلعلّ في مجلس الوحي كان قرينه لإرادته ذلك ، كان خافيه عن الغائبين . فمخاطبتهم بذلك مع إرادته الخاصّ ، قبيح ، فلا بدّ من القول بتشريكتهم معهم بدليل آخر ، مثل الإجماع وغيره ، وليس ببعيد (٢). وعلى أيّ تقدير فيختصّ بالمكلفين ، فلا يشمل من بلغ حدّ التكليف بعد زمن الخطاب ، وإن كان موجوداً حينئذ ، ويظهر الوجه ممّا تقدّم.

## الثاني : الصيغ المفردة لا تشمل غير المخاطب بها

الصيغ المفردة مثل : افعل ، وافعل ، وأمثال ذلك ، لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها ، وإنّما المشاركه بالدليل الخارج ، وهو الإجماع على الاشتراك. وكذلك خطاب الرّجل لا يشمل المرأه ، ولا بالعكس (٣) ، ولكنّ الإجماع على

ص : ٥٣٤

١- الاعراف : ٢٠٤.

٢- أي عدم الشمول على ما يظهر من بعضهم ليس ببعيد.

٣- أي أنّ خطاب المرأه لا يشمل الرّجل.

الاشتراك أثبت الاشتراك في غير ما يختصّ بأحدهما يقينا ، كأحكام الحيض والنّفس ونحوهما ، بالمرأه ، وأحكام غيبوبه الحشفه وما يتعلّق بالخصيان ونحوهما بالرجال .

وأما الأحكام المختلفه فيها فقول : بأنّ الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل ، وقيل : بالعكس (١) . والأوّل أظهر .

فإثبات الجهر في الصلاه الجهرية إنّما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل ، وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق الركبتين حال الركوع في المرأه . وما ذكرنا (٢) إنّما هو المستفاد من الأخبار والأدله ، وإثبات دعوى أنّ الأصل عدم الاشتراك إلّا ما أثبتته الإجماع ، دونه خرط القتاد .

لا يقال (٣) : أنّ الإجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الأدله القطعيه ، لأنّنا نقول إنّهم نقلوه بالعموم ، وعموم دعوى الإجماع مثل عموم الحديث ، معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد (٤) من تتبع كلام الفقهاء ، وصرّح به بعضهم ، ومنهم المحقّق

ص : ٥٣٥

١- أي أنّ الأصل في الأحكام عدم الاشتراك إلّا ما أثبتته الدليل .

٢- أي من الأظهرية في أنّ الأصل هو الاشتراك .

٣- هذا دفع لما يمكن أن يرد على القول المختار ، وهو أنّ القول بأنّ الأصل فيها الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل ، ومعنى ذلك وقوع الاجماع على الاشتراك إلّا ما أخرجه الدليل . ولا ريب أنّ الاجماع من الأدله القطعيه الغير القابله للتخصيص . وتوضيح الدفع أنّ هذا الاجماع ليس من الأدله القطعيه ، بل من الأدله الظنيه المعبره كعموم الحديث المعبر لاشتراكها في الدليليه ، وبالجملة ما لا يقبل التخصيص هو الاجماع الحقيقي الواقعي لا الاجماع المنقول ، وما نحن فيه من الثاني لا الأوّل ، هذا كما في الحاشيه .

٤- أي الاجماع بالاشتراك إلّا ما خرج .

الخوانسارى فى «شرح الدرّوس» ، وبيالى أنّه فى مبحث نجاسه الخمر ، والمحقّق الأردبيلى رحمه الله فى أوائل كتاب الحدود من «شرح الإرشاد».

واعلم ، أنّ الالفاظ المختصّه بأحد الفريقين من الرّجال والنساء ، مثل ذينك اللفظين ، مختصّه بهما ، ومثل لفظ : النّاس وذريّه آدم يشملهما ، ومثل : المؤمنات والمسلمات يختصّ بها.

وأما مثل : المؤمنين والمسلمين ، ففيه : خلاف ، والأظهر الاختصاص (١) ، لنصّ اللّغه وفهم العرف.

واحتجّ الخصم : بالاستعمال فيهما ك (القائتين) (٢) و : (اهبطوا بغضكم لبعض عدوّ) (٣) ونحو ذلك.

وفيه : أنّ الاستعمال أعمّ من الحقيقة ، والتغليب مجاز ، ويؤيده (٤) آيه الحجاب (٥) ، وغيرها.

وممّا ذكرنا ، يظهر أنّ خطاب النّبى صلى الله عليه وآله بقوله تعالى : (يا أيّها النّبى) (٦) و : (يا أيّها المزمّل) (٧) وغيرهما لا يعمّ غيره.

ص : ٥٣٦

١- اى بالرجال.

٢- آل عمران : ١٧.

٣- الاعراف : ٢٤ والبقره : ٣٦.

٤- الظاهر ان ضمير ويؤيده راجع الى الاختصاص كما فى الحاشيه.

٥- (يا أيّها النّبى قُلْ لَأَزْوَاجِكُمْ وَبَنَاتِكُمْ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيبِهِنَّ) الاحزاب : ٥٩.

٦- الاحزاب : ٥٩.

٧- المزمّل : ١.

- فَإِذَا قَضَيْتُمْ مَنَاسِكَكُمْ)..... ٢٩٤
- إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا)..... ١٩٢
- اسْجُدُوا)..... ١٧٥
- فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ)..... ٤٤٤
- إِلَّا الْمُشْتَضِعِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ)..... ٤٦٠
- إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا)..... ٤٤٨
- الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ)..... ٤٣٨
- الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ)..... ٤٦١
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا)..... ١٦٢ و ١٩٢ و ١٩٣
- السَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا)..... ١٩٣
- القانتين)..... ٥٣٦
- المصباح في زواجه)..... ٤٥٦
- اليوم أكملت لكم دينكم)..... ٤٥٦
- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)..... ٨٢
- إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا)..... ٧٤
- إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقَفِي حُسْرٍ)..... ٤٥٧ و ٤٧٨ و ٤٨٧

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا)..... ٤٢٧

(إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ)..... ١٤٤

(أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ ...)..... ١٤٤

(إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمِعُونَ)..... ٥٠٢

(أَنْزَلْنَاهُ)..... ٧٥

(إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ)..... ٤٣٧

(إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ)..... ٤٢٧

(إِنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ)..... ٤٢٨

(إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ مَنْ يَخْشَاهَا)..... ٤٢٧

(إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ)..... ٤٢٧

(إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٨٠

(أُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ)..... ٤٢٢

(اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوًّا)..... ٥٣٦

(أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ)..... ١٧٩

(أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ)..... ٤١

(أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ)..... ١٧٦

(أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٧٩

(أَوْفُوا بِالْعُقُودِ)..... ٣٦٩

(تِجَارَةٌ عَنْ تَرَاضٍ)..... ٣٦٩

(حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى)..... ٤٠٤





- (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ..... ١٩٥
- (سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى) ..... ٤١٨
- (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ..... ١٨٣
- (فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ) ..... ٢٩٤
- (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ) ..... ١٩٩ و ٢٠٠
- (فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ) ..... ١٨٥
- (فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ السُّدُسُ) ..... ٥٠٢
- (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ \* تَبَارَكَ اسْمُ رَبِّكَ ذِي الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ) ..... ١٦
- (فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ) ..... ٥٣٢
- (فَتَحْرِيرَ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ) ..... ١٢ و ٤٠٦
- (فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ) ..... ٤٥٦
- (فَقَعُوا) ..... ١٩٤
- (فَكَفَّارَتُهُ إِطْعَامُ عَشْرَةِ مَسَاكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعَمُونَ أَهْلِيكُمْ ...) ..... ٢٤٨
- (فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا) ..... ١٩٣
- (فَلِمَ تَقْتُلُونَ أَنْبِيَاءَ اللَّهِ مِنْ قَبْلُ) ..... ٥٣١
- (فَلَوْ لَا نَفَرٌ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ) ..... ٢٦٣
- (فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ) ..... ١٦٦ و ١٧٣
- (قَدْ صَدَّقَتِ الرُّؤْيَا) ..... ٢٧٨
- (كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ) ..... ٤٨٣
- (كَلِمًا دَخَلَتْ أُمَّةٌ لَعْنَتْ أُخْتَهَا) ..... ٤٨٣

(كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ)..... ٥٣١

ص: ٥٣٩

- (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) ..... ٤٢٨
- (لَا تُنذِرُكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ) ..... ٥٣٢
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ) ..... ٣٩٢
- (لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا) ..... ٣٩١
- (لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) ..... ٣٧٩ و ٣٨٠
- (مَا مَنَعَكَ آلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ..... ١٦٦ و ١٩٤
- (مُسْتَمِعُونَ) ..... ٥٠٢
- (مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا) ..... ١٧٩
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ..... ٣٦٩ و ٣٧٠ و ٤٩٨
- (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) ..... ٥٣٤
- (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ ارْكَعُوا لَا يَزْكَعُونَ) ..... ١٧٦
- (وَسئَلِ الْقَرْيَةَ) ..... ٣٨٥
- (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا) ..... ١٦٢
- (وَالسَّمَاءِ وَمَا بَنَاهَا) ..... ٤٣٧
- (وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ) ..... ٣٨٧
- (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلِكُمْ) ..... ٣٧٩
- (وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا) ..... ١٩٢ و ٣٩٠
- (وَأَحَلَّ) ..... ٣٧٠
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ) ..... ٣١٨ و ٤٨٩
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا) ..... ٣٩

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِّنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ٢٦٨ و ٢٧٠ و ٤٥٨ و ٤٧٨ و ٤٩٧ و ٤٩٨ و ٥٠٠

ص: ٥٤٠

- (وَحَمَلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا) ..... ٣٨٧
- (وَرَبَابِيكُمْ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ) ..... ٤٠٧
- (وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِن رَّبِّكُمْ) ..... ١٩٩
- (وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّىٰ يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ) ..... ١٨٣
- (وَلَا تَوَكَّنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ) ..... ٢١
- (وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشِيَةَ إِمْلَاقٍ) ..... ٤٠٨ و ٤٣٥
- (وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانِيَ) ..... ٣١٩
- (وَلَا تَقْرَبُوا هُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ) ..... ٤١٧
- (وَلَا تُكْرِهُوا فَتِيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنِ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا) ..... ٣٩٠ و ٤٠٠
- (وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحَامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَنَّ بِاللَّهِ) ..... ٤٠٢
- (وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) ..... ٢٧١
- (لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا) ..... ٥٢
- (مَا مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) ..... ١٧٥
- (وَمَا نَهَاكُم عَنْهُ فَأَنْتُهُوا) ..... ٣٠٩
- (وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلًا أَنْ يَنْكِحَ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ ...) ..... ٣٩٥
- (وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ) ..... ١٧٨
- (فَوَيْلٌ لِلْيَوْمِينِ) ..... ١٧٦
- (يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمِرُ) ..... ٢٨٠
- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَرْفَعُوا أَصْوَاتَكُمْ فَوْقَ صَوْتِ النَّبِيِّ) ..... ٥٣٢
- (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا) ..... ٥٣٢ و ٥١٧

٥٣٦ ..... (يا أَيُّهَا الْمَرْمَلُ)

ص: ٥٤١

يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ)..... ٥٣٠

يا أَيُّهَا النَّاسُ)..... ٥١٧ و ٥٣٢

يا أَيُّهَا النَّبِيُّ)..... ٥٣٦

يَجْعَلُونَ أَصَابِعَهُمْ فِي آذَانِهِمْ)..... ١٣٨

ص: ٥٤٢



- إذا التقى الختانان وجب المهر..... ٣٦٩
- إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس..... ٩٣
- إذا كان الماء قدر كتر لم ينجسه شيء..... ٣٩١
- البيعان بالخيار..... ٣٧٠
- البيعان بالخيار ما لم يفترقا..... ٣٧٠ و ٤٠٥
- الطواف بالبيت صلاة..... ١٣٢
- الطواف فى البيت صلاة..... ٨٦
- الميسور..... ٣٠٤
- إنما الأعمال بالنيات..... ٤٢٦
- إنما الولاء لمن أعتق..... ٤٢٦
- أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام..... ٤٣٢
- أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله..... ٢٥٤
- بنى الإسلام على خمس : الصلاة والزكاة والحج والصوم والولاية..... ١١١
- تارك الصلاة كافر..... ١٣٢
- ثلاثة أيام للمشتري..... ٤٠٥
- دعى الصلاة أيام أقرائك..... ١١٢

- رفع عن أمّتي الخطأ والنسيان..... ٣٨٥
- زادك الله حرصاً ولا تعد..... ٥١٦
- فليبلغ الشاهد الغائب..... ٥٣٢
- كفر..... ٣٨٦ و ٥١٥
- كلّ ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب..... ٤١٠
- لا بأس بالصلاه في فرو اليماني وفيما صنع في أرض الإسلام..... ٩٣
- لا بشيء من آلائك يا ربّ اكذب..... ٥٣٢
- لا ، بل إنّما أنا شافع..... ١٦٦
- لا تنقض اليقين [أبدا] بالشكّ..... ٥١٣
- لا صلاه إلّا بطهور..... ١٠٧ و ١٠٩
- لا صلاه لجار المسجد إلّا في المسجد..... ١٠٨ و ١٠٩
- لا عمل إلّا بتّيه..... ١٠٨
- لأنّ حكم الله في الأوّلين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلّا من علّه..... ٥٣٠
- لا نكاح إلّا بوليّ..... ١٠٨
- لئن يمتلى بطن الرّجل قيحا خير من أن يمتلى شعرا..... ٤٠٣
- لو لا أن أشقّ على أمّتي لأمرتهم بالسّواك..... ١٦٦
- لو لا عليّ لهلك عمر..... ٣٩٢
- لّي الواجد يحلّ عقوبته وعرضه..... ٤٠٣
- ما أجهلك بلسان قومك أما علمت أنّ ما لما لا يعقل..... ٤٣٧
- ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ..... ٢٨٨ و ٣٠٤

مروهم بالصّلاه وهم أبناء سبع..... ٣٠٦

ص: ٥٤٤

من أدرك ركعه من الوقت فقد أدرك الوقت..... ٢٥١

نعم..... ٥١٥

وإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم..... ٢٨٨ و ١٧٧

والميسور لا يسقط بالمعسور..... ٢٨٨

ص: ٥٤٥



الإهداء.....	٦
مقدمه التحقيق.....	٧
ترجمه المصنّف.....	١٧
خطبه الكتاب.....	٢٤
المقدمه.....	٢٩
فى تعريف أصول الفقه - رسم هذا العلم وموضوعه.....	٣٣
فى تعريف الفقه.....	٣٦
قانون : اللفظ الكلى والجزئى والمتواطئ والمشكك.....	٤٩
فى تقسيمات الألفاظ.....	٥٢
قانون : فى الحقيقه والمجاز.....	٥٤
قانون : طرق معرفه الحقيقه والمجاز.....	٥٦
التنصيص والتبادر.....	٥٦
صحه السلب وعدمها.....	٦٣
الأطراد.....	٧١
الوضع الشخصى والنوعى.....	٧٢
قانون : استعمال اللفظ فى معنى أو معان لم يعلم وضعه له.....	٨٠

- قانون : تعارض الأحوال ..... ٨٧
- قانون : الحقيقه الشرعيه ..... ٩٤
- فى الصحيح والأعم ..... ١٠١
- تنبيه ..... ١٢٩
- تذنيان : (١) فى الاختلاف فى العرف ..... ١٣٠
- (٢) فى اطلاق الشارع لفظا على شىء مجازا ..... ١٣٢
- قانون : فى بيان المشترك ..... ١٣٣
- استعمال المشترك فى أكثر من معنى يتصوّر على وجوه ..... ١٤٠
- استعمال المشترك فى التشبيه والجمع وحججهم ..... ١٤٤
- وجوه أجوبه المشترك حقيقه أم مجاز فى التشبيه والجمع والنفى والاثبات والمانع مطلقا .... ١٤٥
- قانون : استعمال اللفظ المشترك فى المعنى الحقيقى والمجازى ..... ١٤٨
- قانون : المشتق ..... ١٥٥
- تتميم : فى مبادئ المشتقات ..... ١٦٣
- الباب الأول : فى الأوامر والنواهي ..... ١٦٥
- المقصد الأول : فى الأوامر ..... ١٦٥
- قانون : معنى الأمر ..... ١٦٥
- قانون : صيغه افعال ..... ١٧١
- تنبيه على كلام «المعالم» فى شيوع الندب فى صيغه الأمر ..... ١٨٠
- قانون : وقوع الأمر عقيب الحظر أو فى مقام ظنه أو توهمه ..... ١٨٢
- قانون : دلالة صيغه الأمر من ناحيه المره أو التكرار ..... ١٨٦





- تذنيب : الأمر المعلق على شرط أو صفة..... ١٩١
- قانون : دلالة صيغته الأمر من ناحيه الفور أو التراخي..... ١٩٤
- تذنيب : فيمن ترك الامتثال فورا وتكليفه في الزمن المتأخر وعدمه..... ٢٠٢
- قانون : الأمر ووجوب المقدمات أم لا..... ٢٠٥
- انقسام الواجب إلى المطلق والمشروط أو المقيد..... ٢٠٦
- الأمر المطلق حقيقه في الواجب المطلق..... ٢٠٦
- توقف الواجب على السبب أو الشرط..... ٢٠٦
- في المقدمه غير المقدوره والواجب المشروط..... ٢٠٩
- النزاع في وجوب مقدمات الواجب ، والكلام في الواجب المطلق..... ٢١٠
- الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي..... ٢١٠
- دلالة الالتزام إما لفظيه وإما عقليه..... ٢١٢
- وجوب المقدمه من التوصليات..... ٢١٤
- تنبيهات : (١) في المنصوص وغير المنصوص..... ٢٢٦
- (٢) في التروك المستلزمه للترك الواجب..... ٢٢٧
- (٣) دلالة الواجب على وجوب جزئه..... ٢٢٨
- قانون : الأمر بالشىء وضده الخاص..... ٢٢٩
- المباح وجواز تركه..... ٢٣٣
- المأمور به المضيق والضد الموسع..... ٢٣٦
- الأمر بالشىء يقتضى النهى عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا..... ٢٣٨
- عدم دلالة الأمر بالشىء على النهى عن الضد الخاص..... ٢٣٨

فعل الضد مستلزم لترك المأمور به المحرّم ، والمستلزم للمحرّم محرّم ..... ٢٤١

ص: ٥٤٩

- لو لم يحرم الضد وتلبس به ..... ٢٤٣
- تنبيهان : (١) فى القول بإبدال النهى عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب ٢٤٤
- (٢) النزاع فى أنّ النهى هل هو أمر بضده أم لا بعينه ..... ٢٤٥
- قانون : الاختلاف فى المأمور به ..... ٢٤٦
- فائده : الاختلاف فى اتصاف الزائد بالوجوب ..... ٢٤٩
- قانون : الاختلاف فى الواجب الموسع ..... ٢٥١
- تتميم : التوسعه فى الوقت إما محدوده أو غير محدوده ..... ٢٥٨
- تنبيه : فى التخيير فى اللوازم ..... ٢٥٩
- قانون : الواجب الكفائى ..... ٢٦١
- قانون : الأمر المعلق بالكلى ظاهرا ..... ٢٦٤
- تنبيه وتحقيق : صيغه الأمر واعتباراتها الثلاث ..... ٢٦٩
- قانون : عدم جواز الأمر مع العلم بانتفاء الشرط ..... ٢٧١
- قانون : إذا أوجب الشارع شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا ..... ٢٨٢
- قانون : رسم مقدمات الأمر يقتضى الإجزاء ..... ٢٨٩
- الإجزاء ..... ٢٨٩
- فى حقيقه الأمر وتعيينه ..... ٢٩٠
- الإتيان بالمأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبّد به ..... ٢٩٣
- فى معنى الاسقاط ..... ٢٩٣
- القضاء يطلق على معان ..... ٢٩٤
- قانون : أنّ القضاء تابع للأداء أو بفرض جديد ..... ٣٠١



- قانون : أن الأمر بالأمر أمر..... ٣٠٦
- المقصد الثاني : فى النواهى ..... ٣٠٨
- قانون : النهى هو طلب ترك الفعل وصيغته..... ٣٠٨
- قانون : النهى هو الكفّ أو نفس أن لا تفعل..... ٣١٢
- فائدتان : (١) فى دلالة النهى عن الشىء على الأمر بضده..... ٣١٤
- (٢) الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا..... ٣١٥
- قانون : فى دلالة النهى على التكرار أم لا..... ٣١٦
- تنبيه : من قال بكون النهى للدوام يقول بكونه للفور..... ٣٢٠
- قانون : الاختلاف فى جواز اجتماع الأمر والنهى فى شىء واحد..... ٣٢١
- وجوه فى الدلالة على جوازه..... ٣٢٤
- الحكم إنّما تعلق بالطبيعه..... ٣٢٤
- وقوعه الكثير فى الشرع فى العبادات المكروهه دليل على جوازه..... ٣٢٨
- وجوه من الأجوبه..... ٣٢٩
- فى المناهى التنزيهيه..... ٣٢٩
- المراد بالكراهه هو كونه أقل ثوابا..... ٣٣١
- المراد بكراهه العبادات مرجوحيتها وسميت بخلاف الأولى..... ٣٣٦
- مقتضى عدم جواز الاجتماع هو عدم إمكان كون الشىء مطلوباً ومبغوضاً..... ٣٤٨
- وجوه فى وجه ترجيح النهى..... ٣٤٩
- فى عدم الانفكاك عن أحد الطرفين والأقوال فيه..... ٣٥١
- قانون : الاختلاف فى دلالة النهى على الفساد فى العبادات والمعاملات..... ٣٥٥

المراد بالعبادات والمعاملات هنا ..... ٣٥٥

ص: ٥٥١

- الأصل فى العبادات والمعاملات هو الفساد..... ٣٥٦
- محل النزاع فى هذا الأصل المذكور..... ٣٥٧
- اختلاف الفقهاء والمتكلمون فى معنى الصحه والفساد فى العبادات..... ٣٦٢
- وأما فى العقود والايقاعات..... ٣٦٤
- الأقوال فى المسأله..... ٣٦٥
- حجّه دلالتة على الفساد فى العبادات..... ٣٦٦
- عدم الدلاله على الفساد فى المعاملات..... ٣٦٨
- وأما فى اللغه والعرف..... ٣٦٨
- التفصيل فيما كان مقتضى الصحه فيه من المعاملات منحصرًا فىدلّ على الفساد فيه دون غيره ٣٦٨
- حجّه القول بالدلاله مطلقًا فى العبادات والمعاملات وردّها..... ٣٧١
- حجّه القول بالدلاله مطلقًا شرعًا فقط وجوابها..... ٣٧٢
- حجّه القول على عدم الدلاله لغه وجوابها..... ٣٧٤
- حجّه القول بعدم الدلاله مطلقًا وجوابها..... ٣٧٤
- عدم وجود حجه على القول فى الدلاله فى العبادات شرعًا لا لغه..... ٣٧٤
- تذنيبات..... ٣٧٥
- فى المنهى عنه لو صفه..... ٣٧٥
- فى المنهى عنه لشرطه..... ٣٧٥
- إفراط أبو حنيفه وصاحباة بقولهم : بدلاله النهى على الصحه..... ٣٧٦
- الباب الثانى : فى المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم..... ٣٧٨
- المقصد الأوّل : فى المحكم والمتشابه..... ٣٧٨





- النص - المحكم - المجمل - المأول - المتشابه - المفيد - الظاهر ..... ٣٧٨
- المقصد الثاني : فى المنطوق والمفهوم ..... ٣٨٤
- قانون : المنطوق إما صريح أو غير صريح وأقسامهما ..... ٣٨٥
- المفهوم : فحوى الخطاب ، ودليل الخطاب ..... ٣٨٧
- أقسام مفهوم المخالفة أى دليل الخطاب ..... ٣٨٧
- قانون : فى حجيه مفهوم الشرط والاختلاف فيها ..... ٣٨٩
- لفظ الشرط واستعماله فى معان ..... ٣٨٩
- الجملة الشرطيه واستعمالها فى معان كثيره ..... ٣٩٠
- النزاع فى تعليق الحكم على شىء بكلمه إن واخواتها ..... ٣٩٥
- حجّه القول على حجّيه مفهوم الشرط أيضا والذى قالوا فيها ..... ٣٩٧
- احتجّ النافون والجواب عليها ..... ٣٩٩
- قانون : الاختلاف فى أنّ تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا ٤٠٣
- احتجّ المثبتون والجواب عليها ..... ٤٠٣
- احتجّ النافون والجواب عليها ..... ٤٠٦
- التوقف فى المسأله ..... ٤٠٦
- فوائد : (١) حجّيه مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنّما هو إذا لم يكن على طبق الغالب ٤٠٧
- (٢) التوهم فى فائده المفهوم وثمره الخلاف فى المفهوم الموافق والمخالف للأصل ..... ٤٠٨
- (٣) مقتضى مفهوم المخالف إنّما هو رفع الحكم الثابت ، وتوهمان ..... ٤٠٩

٤) لا دلالة في الغنم السائمة زكاه على نفى الزكاه من معلوفه الابل ياحدى الدلالات ٤١٣

قانون : حجّه مفهوم الغايه والاختلاف فيه..... ٤١٥

قانون : حجّه مفهوم الحصر..... ٤٢٠

الاختلاف في كون الدلاله فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق..... ٤٢١

احتجّ النافون والجواب عليها..... ٤٢٢

الحصر بأنّما..... ٤٢٥

حجّه منكر الحجّيه..... ٤٢٧

اختلاف المثبتون..... ٤٢٨

قانون : عدم حجّيه مفهوم الألقاب..... ٤٢٩

حجّه الدقاق وبعض الحنابله والجواب عليها..... ٤٢٩

في عدم حجّيه مفهوم الزّمان والمكان..... ٤٣٢

الباب الثالث : في العموم والخصوص..... ٤٣٤

مقدمه في العام..... ٤٣٤

العام على قسمين : كلي يشمل أفراده أو كلّ يشمل أجزائه..... ٤٣٤

المقصد الأوّل : في صيغ العموم..... ٤٣٦

قانون : كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو مشتركا بينه وبين الخصوص أو حقيقه في الخصوص

٤٣٦

حجّه القائلين بأنّها حقيقه في الخصوص ، وجهان والجواب عليها..... ٤٣٨

الخصوص متيقن المراد والجواب على ذلك..... ٤٣٨

المشتهر على الألسن «ما من عام إلّا وقد خصّ» والجواب على ذلك..... ٤٤٤



حجّه القائل بالاشتراك وما فيه..... ٤٤٥

حجّه التوقف..... ٤٤٦

قانون : صيغ العموم..... ٤٤٧

قانون في إفاده الجمع المحلّي باللام للعموم في دلالة المفرد المحلّي عليه..... ٤٥٠

المراد بالمفرد..... ٤٥٠

لا اختصاص للجنسيّه بالمفردات بل قد يحصل للجمع أيضا..... ٤٥٩

الألفاظ الموضوعه للمفاهيم الكليه لها وضع شخصى ونوعى..... ٤٦١

تنبيه : استعمال الكلى في الفرد يتصوّر على وجوه وأيّها حقيقه وأيّها مجاز..... ٤٦٥

حمل الكلى على الفرد صريحا..... ٤٦٥

يطلق الكلى ويراد به الفرد..... ٤٦٦

ما يفيد حكما للماهيه من حسن أو قبح أو حلّ أو حرمة ونحو ذلك..... ٤٧٤

ما يفيد طلب تحصيل الماهيه..... ٤٧٥

حول كلام «المطوّل» في المعرّف باللام المستعمل في فرد ما..... ٤٧٥

في توهم الفرق بين الاطلاق والاستعمال..... ٤٧٨

في مطلب من قال : أنّ صيغه افعال حقيقه في القدر المشترك وما اجيب عليه..... ٤٧٨

أولا : كون عموم الجمع بالنسبه إلى الجماعات كالمفرد بالنسبه إلى الأفراد وما أورد عليه وعلى الإيراد ٤٨١

ثانيا : بالحلّ على مقتضى ما ذكر من التقرير في الجمع..... ٤٨٣

في الجمع المعرّف باللام..... ٤٨٤

في المفرد المعرّف باللام..... ٤٨٥

كلام الشهيد الثانی فيما إذا احتمل كون أنّ للعهد وكونها لغيره كالجنس والعموم ، حملت على العهد وما یردّ عليه ٤٩٢



- قانون : الجمع المنكّر لا يفيد العموم..... ٤٩٥
- صور استعمال الجمع المنكّر..... ٤٩٦
- تذنيب : فى أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقه..... ٥٠١
- قانون : النكره فى سياق النفي تفيد العموم فى الجملة فى بعضها بالنصويّه وفى بعضها بالظهور ٥٠٤
- النهى كالنفي والنكره فى سياق الاستفهام تفيد العموم..... ٥٠٥
- النكره فى سياق الشرط..... ٥٠٦
- النكره فى سياق الاثبات..... ٥٠٦
- الفرق بين العام والمطلق من حيث اللفظ..... ٥٠٧
- ما ذكره فى مقام الفرق بين المطلق والعام..... ٥٠٨
- تنبيه : فى عموم المفرد أشمل من عموم المثنى والمجموع..... ٥١٠
- قانون : ترك الاستفصال..... ٥١٢
- قانون : ما وضع لخطاب المشافهه لا يعمّ من تأخّر عن زمن الخطاب..... ٥١٧
- احتجاج بعضهم بالروايات..... ٥٣١
- تنبيهان : (١) شمول الخطاب للمكلّفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس الوحي والقول بعدم الشمول ٥٣٤
- (٢) الصيغ المفردة لا تشمل غير المخاطب بها..... ٥٣٤
- فهرس الآيات..... ٥٣٧
- فهرس الروايات..... ٥٤٣
- فهرس المطالب ٥٤٧
- ص: ٥٥٦

المجلد ٢

اشاره

ص: ١









بسم الله الرحمن الرحيم

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

وبعد... فإنّ هذا الجزء الثانی 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 والمبين 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



اشاره

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 ، كالاستثناء المتصل : والشروط ، والغايه ، والصفه ، وبدل البعض.

وبالمنفصل : وهو ما يستقل بنفسه.

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

وإما لفظي 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 عاماً حقيقه ، ومع ذلك إذا قصر على خمس مثلاً 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 التخصيص.

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 التخصيص 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 «التهذيب» : 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 التخصيص 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 التخصيص 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 بمّصل غيرهما (١) كالشّروط والصفه والغايه ، أو كان بمنفصل فى محصور قليل ، فيجوز التخصيص الى الاثنين ، مثل : أكرم بنى تميم الطّوال ، أو : إن كانوا طوالا- ، أو : الى أن يفسقوا ، و : قتلت كلّ زنديق وهم ثلاثه (٢). ولعلّه ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلاثه وأكثرها اثنان (٣) ، وهذا من الشواهد على أنّ العام يطلق عندهم على الجماعه المعهوده كما أشرنا.

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

ص : ٩

- ١- أى غير الاستثناء وبدل البعض. واعلم أنّ الأمثله فى الشرط وهو ضربان مؤكّد لقوله : قم إن اسقطت ، ومبيّن كقوله : أكرمه إن فعل ، وفى الصفه : أكرم الرجال الطوال ، وفى الغايه : ولا تقربوهنّ حتّى يطهرن. كما ذكر فى «المعارج» : ص ٩٠.
- ٢- فيجوز أن يقول القائل قتلت كلّ زنديق وهم ثلاثه وقد قتل اثنين.
- ٣- أى أكثر الثلاثه 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 بأمر :

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 النكراه المطلقة 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 العلاقة 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 في الخاصّ ، إنّما هو الاستعمال في 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 في الجزء ، غير مشروط بشيء . كما اشترط في عكسه كون الجزء ممّا ينتفى بانتفائه الكلّ وهو مساو في الجمع .

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

ومن ذلك يظهر أنّ الكلام لا يجرى في 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 سيّجى .

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

وكذلك الكلام في الأعداد التي مميّزها في 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 في 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 جملة 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 علاقته المشابهة الناشئة 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 قَدِ 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 يثبّطهم 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 يثبّطهم 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 بيانهما (1)، فكذلك للعهد الذّهني المساوق لها في المعنى.

والحاصل ، أنّ المراد به المعهود الذّهني ، سواء قلنا باشتراك المعرّف باللام 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 الخصوصيّة ، فإنّ استعمال الكلّي في الفرد وإن كان على سبيل المجاز أيضا ، فهو من باب استعمال العام المنطقيّ في الخاصّ ، لا العامّ الأصوليّ ، وكيف كان فهو خارج عن المبحث.

احتجّ مجوّزه 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 باللام ، فيصدق على الثلاثه والاثنين ، ولا قائل بالفصل (4).

وفيه : أنّ من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلاثه ، لا يسلم ذلك في الجمع المعرّف باللام 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 أقصَى المديّنه ،) 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 باللام 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 إفادته معانيها

أن الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفادته 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 قولي وكثير من أهل الخلاف ، ثم فصل ابن الشهيد بحثه ، وأما العلامة في «مباديه» : 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 استفادة 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 مذكور تقريبا 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 «هدايتة»: 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 إلا على معنى واحد ، لأنّ الوضع لم يثبت إلا لمعنى واحد ، وقد مرّ تحقيق ذلك في محله.

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

وقلت : إنّه حاصل في المشترك إذا تصوّر معانيه بمجرد تصوّر لفظه ، فكيف ينكر دلالاته عليه ، وعدم جواز إرادته أكثر من معنى في 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 والساهي.

فنقول : إنّ تصوّر معنى المشترك ليس عين تصوّر ما عيّن له اللفظ ليحصل من تصوّره تصوّره ، إذ الواضع قد عيّن اللفظ بإزاء كلّ منهما مستقلا ، فلم يثبت من الواضع إلا كون كلّ من المعنيين موضوعا له اللفظ في حال الانفراد ، والتعدّي عنه خروج عن قانون الوضع ، فمدلول اللفظ - يعنى ما عيّن الواضع اللفظ لأجل الدلالة عليه - ليس إلا معنى واحد. فراجع ما حقّقنا لك في 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 عيّن 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 يقيّد في الدلالات الثلاث بقوله : من حيث هو كذلك ، وإلاّ اختلّت الرّسوم.

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 المحقّق (٣) ، كما نقل عنه بالمعنى في موضع آخر (٤) : إنّ دلالة اللفظ لما كانت وضعيه ، كانت متعلّقه بإرادته اللّافظ إرادته جاريه على قانون الوضع ، فاللفظ إن أطلق وأريد به معنى ، وفهم منه ذلك المعنى ، فهو دالّ عليه ، وإلاّ 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 الدّلاله تابعه للاراده ، بل تابعه للوضع.

٣- وهو المحقّق 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 أراداه الواضع على حسب ما أراداه. 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- أى حين إذ كان اللفظ مشتركا بين الكلّ والجزء.
- ٣- أى 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- فى 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 الحاشيه : 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.

فنبول : إنّهم 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 التضمينيه تبعيه غير مراده.

٣- المخصوصه.



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

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

### الثانيه : الاستثناء من النفي إثبات و بالعكس

الاستثناء من النفي إثبات ، و بالعكس (٢). خلافا للحنفيه في الموضوعين (٣).

ص: ٢٧

١- من أنّه لإفاده المتصوّر أو فهم معانيها المراده.

٢- اجماعا كما عن العلامة في «التهذيب» : ص ١٤٠. والمقصود بالعكس أي والعكس بالعكس. وهو الاستثناء من الإثبات نفي.  
٣- المذكور في كتب الحنفية بأن الاستثناء من الإثبات ليس نفيًا ولا- من النفي اثباتا ، بل هو تكلم بالباقي. ومعناه أنّه اخراج المستثنى ، وحكم على الباقي من غير حكم على المستثنى هذا ما ذكره التفتازاني في «شرح الشرح». ونقل في «المحصول» : ٢ / ٥٤٨ بين الحكم بالنفي وبين الحكم بالإثبات واسطه وهي عدم الحكم ، وذكر الشهيد في «التمهيد» : ص ١٩٨ اختار الرّازي في «المعالم» مذهب أبي حنيفة ، وفي «المحصول» مذهب غيره.

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

وأما في الثانی 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 اتفاقا .

والقول : بأنّ دلالتها شرعيه ظاهر الفساد ، لأنّ النبيّ صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من أهل البادية الغير المطلعين 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 اتفاقا ، 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- «التهديب» : ١ / ٤٩ ح ١٤٤ ، «الوسائل» : ١ / ٣١٥ ح ٨٢٩ .

٥- «مستدرك 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 الرخصة فيما حصل له الظنّ بالجواز ، كما إذا حسبه المؤمن صيدا وقتله ، أو حرييا بسبب اختلاطه معهم (١). ولا ينحصر الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصحّ الاستثناء من عدم الرخصة (٢).

### الثالثه : فى تقرير الدلاله فى الاستثناء

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

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

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

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

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

أمّا بطلان الأوّل ، فلأنه يستلزم أن لا يكون الاستثناء من النفي 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 المثل 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 صفه 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 ، وهلم جرا ، ومن أن ضمير نصفها عائد الى الجاربه بكمالها قطعا ، 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 : إنّ 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 أوّلا لأجل إحضاره في ذهن السامع ، ثمّ 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 أوّلا 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 والعلامة 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 ، أنّ الجمهور لا يقولون بذلك ، بل يقولون : بمجازيه لفظ العشره التى هو أحد المفردات فى السبعة ، مع أنّ 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 . وأنّ 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 بأنّ فى الاستثناء إثباتا ونفيا .

وأنت خير بأنّ جميع ذلك خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة. واستقصاء الكلام في النقص 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 ، وإفضائه إلى اللغو . راجع «المحصل» : 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 خمسّه 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 خمسّه دون إلّا سته . قال فى الحاشيه : الظاهر أنّه مذهب المحقق البهائى فى حاشيه «زبدته» : ص ١٣٧ ، لأنّه 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 أنّه لا يجوز ، لأنّ العرب تستقبح استثناء الأكثر وتستحقق قول القائل : رأيت ألفا إلّا تسعمائه وتسعه وتسعين ، بينما ذهب إلى صحته الغزالي 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 الْمُخْلَصِينَ). (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 كلمة 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 منقطعا ، 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.

وصرح 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 العامّه ، 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 ثمّه 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 ثمّه ، 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 للمركبات كما يعرضان للمفردات ، ووضع المركبات 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 نعراء هذا المقام حيث اشتهب 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 والتّلميح ، بل وكذلك : له على عشره إلّا تسعه ، فضلًا عن قوله : إلّا تسعه ونصفًا ، وثلاثًا. وممّا يؤيد ما ذكرناه ، أنّ المستثنى في معرض النسيان غالبًا ، لقلّته ، وأنّ الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي ، كما هو الغالب في ألسنه العوامّ هو إخراج القليل ، وليس ذلك إلّا لمطابقته لأصل وضع الاستثناء.

وحينئذ فقد 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 ، فأخراج 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 الحيثيات 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 مجازي (٤) ، ولما كان الأصل براه الذمه حتى يحصل اليقين بالاشتغال ، فمع قابليته 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 في 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 غيري. وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقه مستقيمه ، فلا دلالة فيه على مطلبهم.

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

ص: ٤٧

- ١- من أجابتهم بإجماع العلماء ... الخ.
- ٢- أي استثناء الأكثر.
- ٣- وهم الذين يقولون بجواز استثناء الأقل دون غيره.
- ٤- راجع «الفصول» : ص ١٩٤ الذي تعرّض لهذا القول.
- ٥- قال في 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 في «الشرائع» في 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 في الحديث القدسي : 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) أي له كثره يعسر العلم بقدرها ، وإلّا 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 مذهبهم 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 أن مجموع التركيب حقيقه في إرادته الباقي ، وهكذا ما في معناه من التفصيلين اللذين بعده ، فلا يكون العام بنفسه حقيقه ولا مجازا.

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

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

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

والأول أقرب (٤).

لنا (٥) : أنه لو كان حقيقه في الباقي كما كان في الكل ، لزم الاشتراك ، والمفروض خلافه.

ص : ٤٩

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

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- أي كونه مجازا.
- ٢- في رد القول الأوّل.
- ٣- وهو المدقق الشيرازي كما في الحاشيه.
- ٤- مقتضى كون المجموع حقيقه في الباقي.
- ٥- بأي مخصّص كان.
- ٦- ذكر في «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 التضمينيّه 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 التفصيليّ 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 التضميني.

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

٤- وإن تمسك 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 أنه 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 حجّتي 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 أنه 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.

وأیضا (١) يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضى فى رفع التناقض عن الهيئه الاستثنائية ، ولفظ العامّ حينئذ إما 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 ، واللوازم 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.

وبعباره 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 عباره 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 شىء. 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 مقايسه 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 المخصّص 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 المسميات 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 بِهِمَهُ 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 اتفاقهم 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 منبئا 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 «الزبده» ص ١٢٨ : العامّ المخصّص بمبيّن حجّه فى الباقي ، وفى حاشيته : أصحابنا الإماميه متفقون على ذلك.

٤- وللمخالف خمسّه أقوال أمثلها فى أقلّ الجمع كما فى «الزبده» : ص ١٢٨.

٥- وهو مذهب البلخى.

٦- من الاثنين 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 قريبه أخرى عليه غير المخصّص ، ولذلك ترى العقلاء يذمّون عبدا قال له المولى : أكرم من دخل دارى ، ثم 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) (المائده : 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. 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 حجّجه 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 واللّبنتين 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 حجّجه 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 في 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 في مقدمه الثالثه من القانون السابق في 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) ، فممنع جريان الاستدلال مكابره ، فيتمّ 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 احتمالات 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 وعمم في الإجمال.

ولعل نظر المستدل (١) في ذلك إنما هو الصحيح ، لا نظر القائل بالحجبه 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 تبّنهنا عليه ، وسيجيء فى القانون الآتى أيضا إشاره الى ذلك.

ومما ذكرنا ، يظهر لك ضعف ما قد يعارض أقربيه المجاز المرّجحه للحجّيه 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 المفصّل 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 المفصّل 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 الجهّال ، 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 والأئمة عليهم السلام فى طريق فهم الأحكام ومعرفتها وأخذها منهم عليهم السلام ومن أحاديثهم ، لأنّهم كانوا مشافهين لهم ومخاطبين بخطابهم ، وعارفين بمصطلحهم ، واجدين للقرائن الحالتيه والمقالتيه ، عالمين لبعض الأحكام من الصّور والبداهه ، آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم.

وكانوا قد يعلمون العموم ويشتهب 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 «الزبده» : 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 النّدره ، فكيف يقاس هذا بخبر ينقله الثّقه 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 تركيه 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 جهة السند والدلاله ، ومن جهة الاختلال فى الدلاله ، بسبب تفاوت العرف (٢) والاصطلاح ، وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينيّه ، والإشكال فى جهة العلاج من جهة 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 اختلال 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 ، فضرب 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 الزافع لجميع حكمه أو المخصّص الزافع 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 المخصّص في العامّ ، هو أنّه لو وجب طلب المخصّص في التمسّك بالعامّ ، لوجب طلب المجاز في التمسّك بالحقيقه ، إذ احتمال إرادته خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ بالعمل على الظاهر قائم فيهما ، ولا يجب ذلك في الحقيقه اتّفاقاً ، وبدلاله (1) قضاء العرف بذلك ، فكذلك العامّ.

ص: ٧٨

---

١- هذا عطف على قوله : اتّفاقاً ، يعنى 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 والاحتراز 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 جامعته ، 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 للغلوّ 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 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 الكل 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 يعمّ 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 لذكروه.

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 يعمّ البحث فيه وفيما لا يعمّ 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 كميّات الدّلاله لم نر الى الآن سيلا الى التمكن عنه. ودعوى اشتراط قطعته بعض مقدّمات الدليل 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.

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

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

فمرادنا من قولنا : إنّه يجب فى العمل بالعامّ البحث عن المخصّص ، العمل به فى جميع الأفراد.

ويندفع الإشكال الطارئ من جهه شيوع التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصّص فى 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 جهه مطلق وجود المعارض للدليل ، فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقّق لك أنّ دعوى مثل ذلك الإجماع (١) لا أصل لها ولا حقيقة ، مع أنّه ورد فى الأخبار ما يدلّ على ذلك (٢) مثل روايه سليم بن قيس الهلاليّ فى «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» (1).

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 (2) من أصحاب الأئمة عليهم السلام كان عالما بالأصول الأصليّه التي هي أمّهات المسائل مثل أصل البراءه ، وعدم جواز نقض اليقين بالشكّ ، وعدم العسر والجرّح ، 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 مخصِّص 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 الأصول ، 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 والفقهاء ممَّا يقضى منه العجب.

وممَّا ذكرنا ، ظهر أنَّ عدم أمر الإمام عليه السلام بتحصيل سائر الكتب لم يكن لأجل أنَّ الفحص عن المخصِّص 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 المخصِّص.

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

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 المرّجح 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 الدّلاله فنقول : إنّ ما ذكرناها من الأدلّه على المختار (1) يقيدها ، وإلّا فلا ريب أنّه يصدق على كلّ من خبرى

ص : ٩٠



العدلين المتعارضين ، ولا ريب أنه لا يمكن العمل حينئذ مطلقا.

فظاهر ، أن المراد من الآيه ، أن خبر العدل من حيث إنه خبر العدل لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب ، وإن وجب فيه من حيث إنه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان التثبت من جهه فهم المراد.

الثالث :

آيه التفر (١). وجه الاستدلال ، أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الواحد ولم يقيده بالبحث عن المخصص.

ويظهر الجواب عنه أيضا مما مرّ.

ثم إن مناط القول المختار ، أنه لا يحصل الظن بإرادته المعنى الحقيقي للعام إلا بعد الفحص ، لا إنه يحصل الظن بسبب أصله الحقيقي ، ولكن لا- يكتفى بهذا الظن ، بل يوجب الظن الزائد ، بل نقول : إن أصله الحقيقي إن أفاد الظن فإنما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص ، والمفروض أنه غير منفك ، فلا معنى لمقابله مختارنا بأننا نكتفى بالظن الحاصل من أصله الحقيقي ، بل لا بد أن يقال : إن الظن حاصل مع شيوع التخصيص أيضا.

وجوابه : المنع.

ثم إن مطلق الظن كاف (٢) ، وإلا فيشكل الأمر لتفاوت مراتب الظنون ، بل تفاوت مراتب الظن المتأخم للعلم أيضا.

ص : ٩١

١- (وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا كَافَّةً فَلَوْ لَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحذَرُونَ) التوبه : ١٢٢.

٢- فلا يلزم الظن المتأخم للعلم.

فلو قلنا باشرطه (١) ، لزم الحرج الشديد مع أنّها غير ميسّر غالبا ، وما أمكن تحصيله فيه ، فيجری فيه الكلام (٢) الذي ذكرناه في تحصيل العلم.

ثم إنّ الظاهر أنّه يكفي في تحصيل الظنّ تتبع كلّ باب بؤبوه في كتب الأخبار لكلّ مطلب وكلّ ما يظنّ وجود ما له مدخلية في المسألة فيه من سائر الأبواب ، وإن كان في كتاب آخر ، مثل أنّ ملاحظه أبواب لباس المصلّي في كتاب الصلاة ؛ له مدخلية في أحكام الطهارة وغسل الثياب ، وملاحظه كتاب الصوم له مدخلية في أحكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك ، وهكذا.

وقد صار الآن تتبع ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبوّبه مثل «الكافي» و «التهذيب» و «الإستبصار» وزاد في ذلك إعانه كتاب «الوافي» للفاضل الكاشاني وكتاب «وسائل الشيعه» لمحمّد بن الحسن الحرّ العاملي عظم الله أجورهم (٣).

ولا بدّ في 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 في كل مسأله ، وكذلك الكتب الفقهيّه ، مع أنّه مما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد.

ص: ٩٢

١- اي باشرط الظنّ 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 ، لأنّه ليس في مقام الحصر ، وكذا من الكتب الحديثه لأنّه لم يدر كها.

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) بكّل واحد .

وأبو حنيفه 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 بكّل 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 حنيفه .
  - 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 ليتحدا 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 الأخير 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 الأخير بقاء العموم على حاله فى غيرها ، والمفروض أنّ الأمر مردّد حينئذ بين أنّ المراد من اللفظ هل هو العمومات المخصّصه ، باحتمال إرادته المعنى الأوّل 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 متناهيه.

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 ، وهي : 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- واطلاق الخاص على الوضع هنا من باب الصفه بحال المتعلق ، لأنّ 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 ، فإن : (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 مذكر.

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 عام والموضوع له عام (٢).

ص : ٩٩

- ١- بسكون الهاء وبكسرها باختلاس واشباع قال فى الالفية : بدا لمفرد مذكر أشربذى وذه تى تا على الاثنى اقتصر.
- ٢- إذ إن الأفعال التامه باعتبار الماده أى المعنى الحدتى وضعها عام والموضوع له فيه أيضا عام ، وذلك لأن الحدث كالضرب مثلا أمر كلى يندرج تحته جزئيات ، فحينئذ يكون كل من الوضع والموضوع له فيه عاما. وقد صرح سلطان المحققين الى أن ما ذكره صاحب «المعالم» من أن 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 اللفظ بواسطه الهيئه ، فالهيئه من حيث هى لا- تدلُّ إلّا 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 اللفظ ، 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 للفظ 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 كليًّا 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 إنّهُ تحقّق فيها الهيئته الكليه موضوعه لمن قام به الضرب من حيث إنّهُ 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 الهيئته 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 (١) 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 إلّا زيدا وإلّا 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 محلّ النزاع ما لو كان المخصّص صالحا لأن يخصّص به كلّ واحد من العمومات السابقه ، ولا خلاف بين أرباب الأقوال فى تخصيص الأخيره بالنسبه الى هذا المخصّص الذى يصلح للرجوع الى الجميع.

ولا- ريب أنّ 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 ، فإنّما 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 إلّا

ص: ١٠٤

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

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

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

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

ص: ١٠٥

١- صاحب «المعالم».

٢- الاشتراك اللفظى فى إلّا أو فى الهيئه.

٣- كالسيد.

٤- قال السلطان فى حاشيته : ص ٢٩٩ على «المعالم» : إنّ الظاهر فيه البطلان لمدخول لا للبطلان فىكون رفعا للإيجاب الكلى كما يظهر من قوله غالبا فى التعليل لا سلبا كليا.

٥- قال فى 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 النسبى الاخراجى ، وإخراج المستثنى الخاص من مدلولات المواد لا الهيئه.

وفيه : أنّ القائل بالاشتراك يقول : بأنّ الاستثناء المتعقّب للجمل مشترك بين الأمرين ، بمعنى أنّه لا- يعلم أنّه أريد بذلك الاستثناء الذى يصلح لكلّ من الأمرين الإخراج عن الأخيره 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 حرفيّ وإن كان بعضها اسما ك : غير وسوى.

وأما الأفعال ، فوضعها أيضا حرفيّ ، لأنّ الإخراج إنّما هو باعتبار النسبه ، وهو معنى حرفى ، والأسماء أيضا وإن كان لها وضع مستقل ، لكنّه لا- بدّ أن يراد منها فى باب الاستثناء المعنى الحرفى ، 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 للهيئة 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 محله ، 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 المتعدّات (٢) مثل الأخيره فقط.

وكذلك الخصوصيّات الموضوعه بإزائها تحتل خصوصيّات جميع هذه المفاهيم ، فإذا استعمل الاستثناء فى أى 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 متعدّات 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 الحاشيه : 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 السيّد رحمه الله بوجوه ضعيفه (٢) ، أقواها وجهان :

الأوّل : 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 السيّد 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 ألصق وأليق 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 جهه 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 ، إلّا أن يقال : المراد الإجماع في  
كلّ ما ورد في كلام الشّارع ، 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 صيّره إجماعاً.

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 الرّاجح 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 المأخذ. 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 الحنفيّه 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 بمجرده 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 بأن 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 للّسامع 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 في ذلك دفع محذور الهذريّه لما مرّ (٢) ، فما لم يقع الفراغ لم يتجه للّسامع الحكم بإرادته الحقيقة لبقاء مجال الاحتمال ، لكن لما كان تعلّقه بالأخيره متحقّقا للزومه على كلا التقديرين (٣) فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل ، فليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيره في شيء.

أقول : ويمكن تصحيح الاستدلال على كلا التقديرين (٤) في الجملة (٥).

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

ص: ١١٩

١- أي المنافاه على الوجه المذكور.

٢- في قوله : دفع محذور الهذريّه لا يصلح كونه سببا للخروج عن الأصل وإلّا لجاز ذلك في 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 في الحاشيه : إنّما قلنا في الجملة لبطلان احتمال التمسك في 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 الأقربيّه 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 الرّخصه 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 الاستثنائيه 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 ظنّيّا 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 المعترض ، 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 المعترض 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 سيّويه عليه ، ولثلاً يجتمع المؤثران 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 والظريفان ، 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 مزّ ، 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 حجه ، 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 «المحصول»: 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 الأخيره فاستعمل في الإخراج المطلق الشامل للإخراج عن الأخيره ، 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 الأخيره 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 تمّ هذا الاستدلال لا يضرّ 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 تقدّمه اتفاقا ، فإذا قال القائل : ضربت غلمانى إلّا ثلاثة إلّا واحدا ، كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التى تليه دون ما تقدّمها ، 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 الأخيره 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 إلّا ثلاثه إلّا 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 يتاوله

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

وقيل : لا (٢). وقيل : بالوقف (٣). وذلك مثل قوله تعالى : (وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) (٤) الى أن قال : (وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ). (٥) فإن الضمير فى قوله تعالى : (بِرَدِّهِنَّ) ، بل فى : (وَبُعُولَتُهُنَّ) ، 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 «النهاية» 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 «العدة» : 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 ، ووافق 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 كلّ 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 رعيّناه وإن كانوا غضابا. حيث أراد بالسماء معناه المجازي وهو المطر ، ومن ضمير رعيّناه الرّاجع إليه معناه المجازي الآخر مثل : النبات والحشيش.

٢- والاستخدام شائع كما عن «الزبد» : 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 «النهاية» 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 يرحّج الثاني ، بأنّه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الأول ، فإنّ مجازيه العامّ يستلزم مجازيه الضمير أيضا فيتعدّد المجاز.

وقد يجاب (٣) عن ذلك : بأنّه مبنّى 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 لأن وضع الضمائر قد عرفت أنه من قبيل الوضع العام وأن الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الأفراد، لكن بوضع واحد إجمالي، وبذلك يمتاز عن المشترك كما أشرنا إليه في أول الكتاب.

وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلاً إذا استعمل في كل واحد من أفراد المفرد المذكر 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 معهوديه المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام، فلا بدّ أن يستعمل ضمير الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود.

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

ص: ١٣٣

- 
- ١- هذا إشاره الى ما بين 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 في الحاشيه.
  - ٢- هذا اسم لأنّ في قوله: أنّ في معنى كون الأصل... الخ، قدّم عليه خبره باعتبار كونه ظرفاً. كما أفاده في الحاشيه.

وأما إذا كان المرجع لفظاً له حقيقة وأريد به المعنى المجازي (١)، فلما كان مقتضى أصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي، فيقتضى ذلك الأصل أن المراد من ذلك اللفظ هو ما كان ظاهراً فيه، ويحصل العهد بينهما بدلاله الظاهر، فإذا دلت القرينة على إرادته خلاف الظاهر منه بعد ذكر الضمير، فيكشف عن عدم معهوديته المرجع، وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له، وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمه على تقدير تخصيص العام.

وبما ذكرنا تقدر على فهم المجازية في سائر أنواع الاستخدام (٢) الذي يحصل

ص: ١٣٤

١- بلا قرينه المجاز.

٢- قال في الحاشية: 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 ضميري ذلك اللفظ أحد المعنيين، ثم يراد بالضمير الآخر معناه الآخر. ومن أمثله القسم الثاني قول الشاعر: فسقى القضاء وساكنيه وإن هم شبوه بين جوانحي وضلوعي. حيث أراد بأحد الضميرين الراجعين إلى القضاء وهو المجرور في الساكنين المكان، وبالآخر وهو المنصوب في شبوه النار. يعنى سقى الله تعالى القضاء وهو شجر معروف يقال له في الفارسية (درخت طاق) والساكنين مكان الذى قريب بذلك القضاء مجاوريه، وإن كان أهل ذلك المكان والساكنيه أوقدوا النار التى مثل نار القضاء فى الشده بين جوانحي وضلوعي، بل ولا بأس بأن يجعل ذلك البيت بملاحظه المعنى الحقيقى للفظ أعنى الشجر المعروف، فيكون من أمثله القسم الأول أيضاً. 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 ضميري 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 إلى 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 ينافي 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: ۱۳۵

---

۱- والذي مرّ في القانون السّابق من دفع ما أورده المعترض على استدلال الحنفیّه على مدّعاہم من رجوع الاستثناء المتعقب للجمل المتعدّده الى الأخيره خاصه.

يحصل الظنّ بالتخصيص فيحكم بأصل الحقيقة.

وبالجملة ، الذي يضرّ بأصل الحقيقة هو ظنّ التخصيص ، ولا يجب في أعمال أصل الحقيقة الظنّ بعدم المخصّص ، بل عدم الظنّ به كافٍ. هذا مع أنّا 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 بالعدم 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 المذكوره 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 الأوليه 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 الحادته في العموم والخصوص إذا كان اللفظ غير مستقلّ بنفسه ، بمعنى أنّه يحتاج الى انضمام السؤال إليه في الدلاله على معناه ، إمّا لذاته وباعتبار (1) الوضع كقوله عليه السلام «وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر : أينقص إذا جفّ».

«فقيل : نعم. فقال : فلا إذن» (2).

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 المجامع في نهار شهر رمضان؟

فيقول : على المجامع 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 لما 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 بمنزله 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- أى على جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقه وهناك من مذهب الى لا-ريب فيه. وهذا كتخصيص عموم قوله تعالى : (وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصَيْنِينَ غَيْرَ مُسَافِحِينَ) (النساء : ٢٤) بمفهوم قوله : والذي تزوّج المرأه فى عدتها وهو يعلم لم تحلّ له أبدا. والمراد بمفهوم الموافقه فى 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 أى 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 التساقت ، 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 اللّثالي» ، حيث قال بعد ذكر مقبوله عمر بن

ص: ١٤٣

- ١- ومرادهم تعادلتهما في المرّجحات السنديّة التي نص عليها في الأخبار العلاجيّه. والكلام فيما نحن فيه من جهه المرّجحات الدلاليّه 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 الاسترآبادي في «الفوائد المدنيّه» والمجلسي في اجازات «البحار» والحر العاملي في موضعين من «أمل الآمل». له مؤلفات منها : كتاب «عوالي اللّثالي» - و «نثر اللّثالي» - و «المجلى في مرآه المنجى» في العرفان والاخلاق - و «معين الفكر» في شرح الباب الحادي 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 مرضيَّان 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 الشاذّ 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 العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامّة ، قلت : جعلت فداك رأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامّة والآخر مخالفا لهما بأيّ الخبرين يؤخذ؟ فقال : ما خالف العامّة 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 قضيّه شخصيّه 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 مرجّح ، 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 الأوّل (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 الأوّل 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 تنزيله على مجاز متعارف عند أهل اللسان ، 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 التّأويل (1) ، فلا- دليل عليه ، مثل : إنّ بعضهم إذا رأى خبرا ورد بلفظ الأمر وآخر بلفظ التّنهى فى ذلك بعينه ، فيجعل الأمر بمعنى الإيذن والتّنهى بمعنى مطلق المرجوحه ويثبت بذلك الكراهه ، وهو خارج عن مدلول كليهما ، فإذا لم يكن قرينه على ذلك حائيه أو مقالته ، فلا يجوز ذلك بمجرد أنّه جمع بين الدليلين ، ولا- يكون عملا بكلام الشّارع لا بحقيقته ولا مجازه ، أمّا الحقيقه فظاهر ، وأمّا 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 التّخيير بعد اليأس عن التّرجيح ، مع أنّ هذا ليس عملا بالدليل ، بل هو ذكر احتمال فى معنى الدليل .

فالتّحقيق فى جواب حجّه الخصم منع كون المفهوم أضعف من العامّ المنطوق مطلقا ، سيّما مع غلبه تخصيص العمومات وشيوعه ، ومع التّساوى (3) فيحمل العامّ

ص: ١٤٨

---

١- راجع الفائده الثالثه والعشرين من «الفوائد» : ص ٢٣٤ للوحيد البهبهاني فإنّ فيها فوائد فى مقام التّأويل .

٢- أى بالتجوّز .

٣- أى إذا ثبت التّساوى 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 (١) 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 (٢) لا- يوجب ترك المراد رأسا ، بخلاف سائر المجازات ، فليس الاعتماد في التخصيص بمحض أنّه جمع بين الدليلين كما ظنّه بعض المحقّقين (٣) ، 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 الحقيقة 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 المتعارفة 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 مجازى 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 بدّ أن يكون مراد القوم من الأولويّه إمّا مطلق الترجيحان ، أو الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقه متفاهم أهل اللسان كالتخصيص وغيره ، ويكون غيره داخلا في غير الممكن ، فالمراد من الإمكان ما يعمّ الإمكان بملاحظه العرف.

ثم إنّ مجرد ظهور القرينه من نفس المتعارضين أو غيرهما على مجازيّه أحدهما أو كليهما ، لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها وإعمالها ، إلّا إذا لم يوجب ترجيح المرجوح ، فإنّ حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة خروج عن مقتضى الدليل للدليل آخر ، وهو لا يصحّ إلّا إذا تساويا أو ترجيح القرينه على مقتضى حقيقة اللفظ ، فلا بدّ من ملاحظه التّرجيحات في مقام الإرجاع أيضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الآتى وغيره أيضا.

ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدى وغيره من لزوم الجمع بين الدليلين ، وإن كان يارجاع الأقوى الى الأضعف.

ص: ١٥٢

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 أنّ هذا ليس باتفاقى بينهم لوقوع الخلاف فيه، أى مع أنّ ظاهر كلامه كونه اتفاقيا سيما بملاحظه اقتترانه 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، وفصل جمع من العامه بأنه إن علم التاريخ، فإن كان الخاص متأخرا خصصه 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 أنّ الحكم فيه كالحكم عند العلم بتأخر الخاص، وبعضهم على أنّ الحكم فيه كالحكم عند جهل التاريخ، ومثله قال العضدى أيضا، ولكن باختلاف يسير بزياده ونقصان. ونسب القول بالتفصيل الى أبى حنيفه والقاضى وإمام الحرمين. وهذا كله كما تراه ينادى بعدم كون جواز تخصيص الكتاب بالكتاب اتفاقيا.

٢- أى ولا- ريب في جواز تخصيص الكتاب بالإجماع؛ وذلك مثل آيه القذف، فإنها تدلّ على وجوب ثمانين جلده للحرّ والعبد مع أنّهم أوجبوا على العبد نصف الثمانين، والثمانون مخصوصه بالحرّ. والظاهر أنّ المخصّص ص، هو الاجماع لا قوله تعالى: (فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى الْمُحْصَنَاتِ مِنَ الْعَذَابِ). وذلك لأنها وردت في حقّ الإماء وقياس العبيد عليها باطل، مع أنّه لو سلّم صحّته لا ينافى ما ذكرنا؛ غاية الأمر كونه مسندا للإجماع. هذا كما أفاده في الحاشية.

٣- فى «المعالم»: ص ٣٠٥ لم يعبر بعدم الريب كما فعل المصنّف وإنما قال: لا خلاف.... (٤) من أنّ ما ذكره المانع من عدم الجواز فى تخصيصه بالخبر الواحد غير موجود، فالمقتضى فيها موجود والمانع مفقود، مضافا الى أنّه 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- أى قبل ذلك التخصيص بدليل قطعي مطلقا متصلا كان أم منفصلا.

وبعد ما حقّقنا لك سابقا (١)، يظهر ما فيه ، لأنّ العامّ كما أنّه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه مجازا حينئذ ، ومع ذلك فنقول : إنّه قد عمل به ، فكذلك الخاصّ إن أريد به معنى مجازى أيضا ، بحيث لا يوجب ترك ظاهر العامّ وحقيقته. فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا- يوجب القول بالتخصيص ، مع ما عرفت من أنّه ليس جمعا بين الدليلين ، بل هو إلغاء لأحدهما ، إذ المعارضه إنّما هو بين ما دلّ عليه العامّ من أفراد الخاصّ وهو ملغى بأجمعه حينئذ ، فلا بدّ من بيان وجه التخصيص واختياره.

فالأولى أن يقال : دليلان تعارضا وتساويا ، وأحدهما عامّ والآخر خاصّ ، وفهم العرف وشيوع التخصيص ، وكونه أقلّ استلزاما لمخالفه المراد فى نفس الأمر ، كلّها مرجّحه لاختيار تخصيص العامّ بالخاصّ.

وأما وجه التساوى (٢) ، فستعرف.

احتجّ المانع (٣) : بأنّ الكتاب قطعى وخبر الواحد ظنى ، والظنّ لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى.

و : بأنّ التخصيص به لو جاز ، لجاز الفسخ ، وهو باطل.

أمّا الملازمه ، فلاّنه تخصيص فى الأزمان ، فهو من أفراد التخصيص ، أو أنّ العله فى التخصيص هو أولويّه تخصيص العامّ من إلغاء الخاصّ ، وهو موجود فى النسخ.

وأما بطلان التالى فبالإتفاق.

ص: ١٥٦

---

١- من أن مجرّد الجمع بين الدليلين لا يوجب تقدم الخاصّ.

٢- بين الكتاب والخبر.

٣- ونقل هذه الحجج فى «المعالم» : ص ٣٠٥.

والجواب عن الأوّل (١): أنّ الكتاب وأن كان قطعيّ الصّيدور ولكنّه ظنّي الدّلاله ، وخاصّ الخير وإن كان ظنّي الصّيدور ولكنّه قطعيّ الدّلاله ، فصار لكلّ قوّه من وجه فتساويا ، فتعارضاً ، فوجب الجمع بينهما ، هكذا ذكره.

وأنت خير بأنّ الخاصّ أيضاً ليس بقطعيّ 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 ، وقطعيّ بهذا المعنى ، وهو لا يستلزم قطعيتّه مطلقاً ، وقد مرّ توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق.

فالتحقيق في الجواب هو : أنّهما ظنّان تعارضاً وتساويا ، ولأجل أنّ التخصيص أرجح أنواع المجاز والفهم العرفي (٢) ، رجّحنا التخصيص.

وأما التساوى ، فلأنّ المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدّلاله ، لا من حيث هو ، والذي نقطع بصدوره هو لفظ العامّ.

وأما أنّ المراد منه هل هو معناه الحقيقي أم لا ، فهو غير مقطوع به ، فالذي هو قطعيّ الصّيدور هو لفظ العامّ لا الحكم عليه بعنوان العموم ، فكون الحكم على العموم مراد الشّارع مظنون ، وكذلك الحكم في 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 العرفي 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 قوه 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 بخبر 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 بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد ، إذ قلّما وجد خبر لم يكن مخالفا لظاهر من عمومات الكتاب ، فلا أقلّ من مخالفته لأصل البراهه 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 التريديد ، بأنّ المسلم من التخصيص والذي ندّعيه هو الفرد الخاصّ ، يعنى التخصيص في الأفراد لا جميع أفراده أو ما يشملهما.

وعن الشقّ الثاني (٢) : فيابداء 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 يوجّه ذلك : بأنّ حدوث الحادث محتاج الى العله ويكفى في بقائه عله

ص: ١٦١

---

١- قال في الحاشيه : يعنى في بيان حكم المخالفه بعنوان التخصيص لا المخالفه 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 وأنّ 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 قطعّي ، فلا يقاومه إلّا مع ظهور ضعف فيه ، وذلك عند الفرقه الأولى بأن يخصّص مرّه بدليل قطعّي ، وعند الفرقه الثانيه بأن يخصّص بمخصّص منفصل. وذلك لأنّ العامّ عند الفرقه الأولى يصير بذلك مجازا فى الباقي ، وعند الفرقه الثانيه بهذا. والدلاله المجازيه أضعف من الدلاله الحقيقيه كما سيجيء فى باب التراجيح.

وجوابه (٢) : يظهر ممّا مرّ ، فإنّ القطعيه إنّما كانت فى المتن لا فى الدلاله ، والتخصيص إنّما يقع فى الدلاله ، فلا ينافى قطعيه 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 أربعة.

واعلم أنّ مراد الأصوليين بالعام والخاصّ في هذا المبحث هو العامّ والخاصّ المطلقان ، فإنّ العامّين من وجه لا يمكن أن يكون موضوعا لهذا المبحث ، لأنّه لا يقال لهما العامّ والخاصّ 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 ؛ الخاصّ بيانا للعامّ ويفرّعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان ، وهو لا يتمّ في الثاني (٢) ، إذ كلّ منهما متّصف بما اتّصف به الآخر من استعداد البياتي والمبينيّ وصوره أحدهما بيانا للآخر في بعض الأوقات ، وتخصيصه للآخر ليس بذاته ، بل إنّما هو بضميمه المرجّحات الخارجيه التي قدّمته على الآخر.

وأیضا قولهم في الصوره الآتيه : بنى العامّ على الخاصّ اتّفاقا أو على الأقوى أو نحو ذلك (٣) ، لا يجرى في الثاني (٤) ، إذ لو أريد من بناء العامّ على الخاصّ 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- مرجح ، ولا- مرجح فى أنفسهما كما هو المفروض ، أى من حيث محض العموم والخصوص ، والاعتماد على المرجحات الخارجيه ليس من جهة بناء العام على الخاص ، 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 المرجحات 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 الخاص 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 المدقق 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 يُتَوَفَّوْنَ 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 محتجّين 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 (٤) 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 الخاصّ .

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 فى الخاصّ أولى من التخصيص فى العامّ من جهة مرّجح خارجى وهو خارج عن المتنازع.

ومما ظهر لك من اتّفاق العلماء - إلّا من شدّد منهم (٢) - على بناء العامّ على الخاصّ فى صورته الاقتران من جهة محض العموم والخصوص ، يتّضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العامّ والخاصّ من وجه لما ذكرنا سابقا (٣).

القسم الثانى : وهو ما علم تقدّم العامّ وتراخى 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- فى حاشيه : ولعلّه من الشيروانى أيضا ، وذكر سلطان المحققين فى تعليقاته على «المعالم» ص ٣٠١ فى 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 فى 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 الحنفية.

٣- من أنّ كل واحد منهما من جهة 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 للشريعته ، 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 القيامة ، 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 مخصّيّ صا ، 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 مخصّيّ صا 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 الزاجح 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 يتنافى 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 (1) ، 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 (2) ، 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 (3) شعرا 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 أوردته 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 يتقدّم 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 لأنّه لا يخرج عن أحد الأقسام السابقيه ، 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 السابقيه (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 السّينه 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 إنّه 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 الصدق على حصص كثيره ، مندرجه تحت جنس ذلك الحصّه ، وهو المفهوم الكلى الذى يصدق على هذه الحصّه وعلى غيرها من الحصص ، فيدخل فيه المعهود الذهنى ، ويخرج منه العام والجزئى (٢) الحقيقى والمعهود الخارجى (٣). وهذا التعريف يصدق على النكره.

ويظهر من جماعه منهم أنّه ما يراد به الماهية. منهم الشهيد الثانى رحمه الله «فى تمهيد القواعد» (٤) حيث قال فى مقام الفرق بين المطلق والعام : إنّ المطلق هو الماهية لا بشرط شىء ، والعام هو الماهية بشرط الكثره المستغرقة.

ص: ١٧٨

- 
- ١- وكذا فى «المعالم» : ص ٣١٢ ، و «الزبد» : 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 والأحكام 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 فسّرنا الشائع بالحصص ليندفع ما قد يتوهم من ظاهر كثير من العبارات من أن المطلق ما يراد به الماهية [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 الثاني ، والثاني على رقبه مؤمنه دون الأول ، وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما على رقبه مؤمنه ، والأول على رقبه دون الثاني ، والثاني 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 في أحكام معارضه العام والخاصّ وتخصيص العام بالخاصّ والفرق بين الظنّي والقطعيّ وعدمه وأقسام معلومته التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هاهنا أيضا.

ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو أنّه إذا أورد مطلق ومقيّد فإنّما أنّ يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين ، وإن لم يختلف نفس الحكم الشرعيّ (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 الثاني ، أعنى ما أخرج عن شيعاء.

٢- أي بين المقيّد بالمعنى الأول والمقيّد بالمعنى الثاني.

٣- في ذيل قوله : ولنا على المقام الثاني.

٤- أي بأن يكون أمرين أو نهيين.

عن أكثر الشافعيّيه (١) على ما نقل عنهم ، فحملوا اليد في آيه التيمم على اليد في آيه 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 يذّبّ عنهما أيضاً (٢) : بأنّ حمل الأمر على الاستحباب مجاز جزماً ، وكذا حمله على التخيير ، بخلاف استعمال المطلق في المقيّد فإنّه ليس مجازاً مطلقاً ، بل له وجه حقيقه كما صرّحوا به.

وفيه : أنّه إن أريد بذلك مجرّد هذه الملاءمه لا كونه مستعملاً فيه بعنوان الحقيقه فيما نحن فيه ، فله وجه.

وإن أريد أنّه مستعمل في المقيّد 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 المتكلّم 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 بالنسبه الى ما ذكرنا من شيوع التقييد وشهرته ... الخ سيّما الأخير من الوجهين المذكورين ، فإنّه أشدّ مرجوحاً بالنسبه الى الوجه الأوّل. هذا كما في الحاشيه.

٢- وهذا للفاضل التوني كما في «الوافيه» كما عن الحاشيه ، ونقول في معناه : أنّه لَمَّا كان الوجهان المذكوران مخالفيين لمذهب المشهور والمنصور ، ولذا قد ذبناهما بقولنا : وبذّب 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 بياناً للمجمل ، يعنى يظهر بعد القرينه أنه كان مجملاً- فيكون هذا من باب المجمل لا- المطلق فيكون مجازاً فى معناه ، فكيف كان فلا يخرج عن المجازيّه ، والى هذا ينظر قولهم بكون المقيّد والخاصّ بياناً 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، فليتمل.

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 شك 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 أعم ... الخ.

إن أراد أن مدلول المطلق هو الأمر الدائر بين الأمرين ، أعنى أى فرد كان على البديل والمقتيد ، فهو باطل جزما ، لأن مدلوله الحصة الشائعه أو الماهية لا بشرط كما مرّ.

وإن أراد أنه معنى عام قابل لصدقه على المعنيين فهو صحيح ، ولكن مقتضاه صحه العمل بأى فرد كان منه ، فإن كان بضميمه حكم العقل لأن الطبيعه توجد فى ضمن أى فرد يكون ، والامتثال بها يحصل بالإتيان بأى فرد كان منه ، وأيضا الأصل براءة الذمه عن التعيين فهو يقتضى التخيير فى الأفراد ، ولا ريب أن هذا ينافى مقتضى المقتيد.

والظاهر أن مراد القائل هو الشق الأول من التردد ، لأنه ذكر فى موضع آخر (٢): إن المراد من المطلق ك : رقبه ليس أى فرد كان من أفراد الماهية على البديل ، بل ربما كان مدلوله معينا فى الواقع وإن لم يكن اللفظ مستعملا فى التعيين ، بل هذا أظهر وأكثر فى الأخبار. نعم فى الأوامر يحتمل الاحتمالين (٣) ، فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينه على المجاز انتهى ، ملخصا.

وأنت خير بأن كل ما تعلق به الحكم الشرعى على سبيل التعيين فى الواقع فلا بد أن يكون معرفه المخاطب للتعين مقصودا فيه من الشارع ، سواء قارنه ذكر التعيين أو فارقه ، وسواء كان فى صورته الإخبار كقوله تعالى : (وَأَحَلَّ اللَّهُ

ص: ١٨٦

١- وقد عرفته وهو قول السلطان.

٢- السلطان فى حاشيته ص ٣٠٧.

٣- بأن يراد من المطلق المقتيد ولم يستعمل اللفظ فيه أو اريد مع الاستعمال والخصوصية. وفى الحاشيه اى إرادته الاطلاق حقيقه مطلقا أو إرادته المعين من القرينه ليكون مجازا سوريا بدون استعمال اللفظ فى 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 ، فكلمة فرض استعمال مطلق وإرادته فرد معين واقعي منه ولم يقترن بقريته ، فهو حقيقته في بادئ النظر ، ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينه.

والحاصل ، أنّ استعمال المطلق في المقيد 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 ، أي 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 والمقيد.

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 : الصديقون 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) : وإلّا لزم حصول المقيّد بدون المطلق .

فيه : أنّه 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 حجّيه 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 الصّفه 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 الترجيح 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 لكّنه على البدل ، 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 الرّقه 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 للفتازانى كما حكى عنه ، وكذا الأوّل كما حكى أيضا.

٢- ذكره الحاجبى وغيره.

٣- وهو من العضدى ، شارح «المختصر» وذكره المولى محمّد صالح المازندراني 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 التنون 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 ، وملتق له مع وصف كونه محتملا ، فهو عين التكره المنفية المفيدة للعموم. وإن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين ، 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 بد أن يكون مراد من بدل المثال بذلك ، غير هذا.

نعم يصح ما ذكره (٣) لو أخرج النهي عن معناه الى معنى إثباتي مثل أن يراد منه : أبق على الرق مكاتباً ما ، وحينئذ يتم معنى المطلق ويكتفى في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الى آخر ما ذكره.

لكنك خير بآنه 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 يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا لمكاتب ولغير مكاتب ، ولكن كيف يتم 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.

ثم إنّ الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيّد هنا لا يتم إلما 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 باللام.

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 الشافعيّ (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 الشافعيّ .

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 وتأنيتها واهيه بمعنى ضعيفه .

٨- راجع «الذريعه» ١ / ٢٧٥ ، و «العهده» ١ / ٣٢٩ - ٣٣٥ ، و «التمهيد» ص ٢٢٣ ، و «الفصول» : ص ٢١٩ .

المجلد : ما كان دلالتة 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 والتّمدب 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 إجمالا- 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 التفرقة ، 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 .

أَوَّلُ الأَمْرِ كَالْقَرَاءِ ، أَوْ بِسَبَبِ الإِعْلَالِ كَالْمَخْتَارِ (١) أَوْ بِسَبَبِ الإِشْتِرَاكِ المَعْنَوِيِّ وَهُوَ فِيمَا لَوْ أَرَادَ مِنْهُ فَرْدًا مَعِينًا عِنْدَهُ ، غَيْرَ مَعِينٍ عِنْدَ المَخَاطَبِ ، وَذَلِكَ أَمَّا فِي الإِخْبَارِ مِثْلَ : (وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى المِيدَانِ) ، (٢) وَأَمَّا فِي الأَوَامِرِ والأَحْكَامِ مِثْلَ : (أَنْ تَذُبُّوا بَقَرَةَ) (٣) وَ : اَعْتَقَ رَقِبَهُ ، إِذَا أُرِيدَ بِهَا المُؤْمِنَةُ . وَالْيَ هَذَا يَنْظُرُ قَوْلُهُمْ : إِنَّ الخَاصَّ وَالمَقْتِدَ بَيَانٌ لَا نَاسِخَ . وَقَوْلُهُمْ فِيمَا سَيَأْتِي : أَنَّهُ لَا يَجُوزُ تَأْخِيرُ البَيَانِ عَنِ وَقْتِ الخِطَابِ فِيمَا لَهُ ظَاهِرٌ (٤) .

وَمَرَادُهُمْ مِمَّا لَهُ ظَاهِرٌ ، هُوَ الظَّاهِرُ عَلَى الظَّاهِرِ ، وَفِي النِّظَرِ الأَوَّلِ .

وَمَرَادُهُمْ بِكُونِهِ مَبِينًا بِالخَاصِّ المَسْتَلْزِمِ لِإِطْلَاقِ المَجْمَلِ عَلَيْهِ ، هُوَ المَجْمَلُ فِي النِّظَرِ الثَّانِي (٥) ، فَلَا يَتَوَهَّمُ التَّنَاقُضَ بَيْنَ وَصْفِ العَامِّ بِالمَجْمَلِ وَالظَّاهِرِ .

وَالحَاصِلُ ، أَنَّ مَرَادَهُمْ بِكُونِ العَامِّ وَالمَطْلُوقِ حِينَئِذٍ مَجْمَلًا ، وَكُونِ الخَاصِّ وَالمَقْتِدِ بَيَانًا ، هُوَ أَنَّ الخَاصَّ وَالمَقْتِدَ يَكشِفَانِ عَنِ أَنَّ مَرَادَ المَتَكَلِّمِ بِالعَامِّ وَالمَطْلُوقِ كَانَ فَرْدًا مَعِينًا عِنْدَهُ مَبِينًا عِنْدَ المَخَاطَبِ ، وَهَذَا هُوَ الأَكْثَرُ (٦) فِي الأَحْكَامِ ، وَإِلَّا فَقدَ يَقْتَرِنُ العَامُّ وَالمَطْلُوقُ بِقَرِينِهِ تَدَلُّ عَلَى إِرَادَةِ مَرْتَبِهِ خَاصَّةً مِنَ العَامِّ وَفَرْدٍ خَاصَّ مِنَ المَطْلُوقِ ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَقْتَرِنِ بَيَانُ تِلْكَ المَرْتَبَةِ ، فَذَلِكَ مَجْمَلٌ فِي أَوَّلِ النِّظَرِ أَيْضًا ،

ص: ١٩٧

١- وَذَلِكَ لِأَنَّ تَرَدُّدَهُ بَيْنَ الفَاعِلِ وَالمَفْعُولِ إِنَّمَا هُوَ بِسَبَبِ الإِعْلَالِ إِذْ لَوْ لَا الإِعْلَالُ لَكَانَ مَخْتِيرًا ، بِكَسْرِ اليَاءِ لِلفَاعِلِ وَبِفَتْحِهَا لِلْمَفْعُولِ فَيَتَنَفَى الإِجْمَالُ ، هَذَا كَمَا فِي الحَاشِيَةِ .

٢- القِصَصُ : ٢٠ .

٣- البَقَرَةُ : ٦٧ .

٤- أَى فِي مَجْمَلٍ لَهُ ظَاهِرٌ .

٥- أَى بَعْدَ ظَهْوَرِ القَرِينَةِ عَلَى أَنَّ الظَّاهِرَ لَمْ يَكُنْ مَرَادًا . وَفِيهِ : أَنَّهُ لَا إِجْمَالَ فِي النِّظَرِ الثَّانِي أَيْضًا لظَهْوَرِ القَرِينَةِ .

٦- أَى غَالِبًا مَا يَقَعُ فِي مَقَامِ بَيَانِ الأَحْكَامِ .

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 المعنوى قوله تعالى : (وَأَتَوْا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ ،) (١) باعتبار إمكان صدق الحق على كل واحد من الأبعاض ، مع أنّ المراد هو العشر لا غير.

والتحقيق ، أنه يرجع الى الإشاره الى القدر المخرج من المال الذى قدره الشارع مثل الزكاه مثلا ، فالإجمال بسبب الاشتراك المعنوى إنّما هو فيما لو قال : أخرج قدرا من مالك ، وأراد قدرا معينا ولم يبين ، وأمّا إذا سمى ذلك القدر بالحق ، فهاهنا الحق معين ، لأن 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 المركب (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 إلما 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 : قُبلت زيدا أو إنسانا ، وإنّما قُبل 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 الأسامى 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 يوماً 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 للتبويض 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 فى تفسيره ١ / ٤١٣ جعل المسح للجميع . ومن جعلها للتبويض جعلها للبعض ، وعلى أى من التقديرين مبينه . ومن ردّ الباء بين المعنيين جعلها مجمله .

٢- منه ما رواه محمد بن يعقوب عن على بن ابراهيم عن أبيه ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان جميعا عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره قال : قلت لأبى جعفر عليه السلام : ألا تخبرنى من أين علمت وقلت أنّ المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين؟ فضحك فقال : يا زراره ، قاله رسول الله صلى الله عليه وآله ، ونزل به الكتاب من الله عزوجل ، لأنّ الله عزوجل قال : (فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) فعرّفنا ان الوجه كلّه ينبغى ان يغسل . ثم قال : (وَأَيِّدِيكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ) فوصل اليدين الى المرفقين بالوجه ، فعرّفنا أنّه ينبغى لهما ان يغسلا الى المرفقين ، ثم فصل بين الكلام فقال : (وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ) فعرّفنا حين قال : (بِرُءُوسِكُمْ) أنّ المسح ببعض الرأس لمكان الباء . ثم وصل الرجلين بالرأس ، كما وصل اليدين بالوجه ، فقال : (وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ) . فعرّفنا حين وصلهما بالرأس أنّ المسح على بعضهما . ثم فسّر ذلك رسول الله ٩ للناس فضيّعوه . الحديث «الوسائل» ج ١ باب ٢٣ ح ١ [١٠٧٣] .

٣- فى «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 والآتيه 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 جنّى (٢) ذلك مع أنّ الشهاده على الإثبات مقدّم ، ومع جميع ذلك فصحيحه زواره عن أبي جعفر عليه السلام (٣) ناطقه بذلك.

الثانى :

اختلفوا فى نحو قوله عليه السلام : «لا صلاه إلّا بطهور» (٤)

، و «لا صلاه إلّا بفتح 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 جنّى : 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 «الكافي» 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 إدّعاها 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 صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» (٢) ، نفي الكمال ، ومن قوله : «لا صلاة 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 الشيء 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 الشيء الواحد مشتملا على أشياء كالميته 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 «العهده» 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 الشافعيّه وهو مذهب أكثر العلماء كما عن شرح «روضه الناظر» ٣ / ١٤٨٦ وفيه أيضا : وذهب إلى الإجمال أبو يعلى في «العهده» ١ / ١٠٦ وأبو الحسن الكرخي وأبو عبد الله البصرى ، وبعض الحنفيه وبعض الحنابله وبعض الشافعيّه.

٤- ومن هذا الكلام حجّه صاحب «المعالم» ص ٣١٨.

٥- وهو الجلد المغلف لجسم الحيوان قبل أن يدبغ.

اللبس وقد يكون هو الاستسقاء به وغير ذلك ، فلا بدّ من ملاحظه ذلك. فإرادته المنكوح والموطوء من الأمهات والبنات ونحوها ، والقول بأن 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. وأما 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 الضَّرورة ، 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 : (وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ) (١) فَإِنَّ إفادته لشمول علمه تعالى لجميع الأشياء بنفس اللّغه لا بشيء خارج.

وفي هذا المثال تأمل ، إذ العامّ ظاهر في الشّمول وليس بنصّ. نعم مع انضمام الخارج إليه يصير نصّا ، لكنّه ليس مقتضى اللّغه ، وقد مرّ في الفرق بين النصّ والظاهر في محلّه (٢) ما ينفعك هنا.

وقد يكون مع تقدّم إجمال كقوله تعالى : (أَقِيمُوا الصَّلَاةَ) (٣) بعد حصول البيان بفعله (٤) عليه الصلاه والسلام ، والعامّ المخصّص وغيرهما (٥).

وتسميه القسم الأوّل بالمبيّن إمّا مسامحه ، وإمّا لأنّه من باب ضيّق فم الركيه (٦) ، فَإِنَّ أهل اللّغه وضعوه مبيّنًا.

ص: ٢١٢

١- البقره : ٢٨٢ وهو مثال «المعالم» ص ٣١٩ ، ومثله في «المحصول» ٢ / ٦٣٤.

٢- في 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 ضيّق بتوهم اقتضاء التضييق سبق التوسعه لمنع الاقتضاء ، بل معناه ابن فم الركيه من أوّل بنائه أو احفره من ابتداء حفر البئر على الضيّق. وهكذا يقال في القسم الأوّل من المبيّن. فَإِنَّ المراد به بناء اللفظ من أوّل الأمر باعتبار الوضع والاستعمال على البيان ، فكون الشيء مبيّنًا بمعنى ما وقع عليه البيان مبيّنًا كما في القسم الثاني. وأمّا 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 ضيّق فم الركيه. هذا كما أفاده في 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 : (صِفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْ نُهَا ...)(٢) إلخ. فإنّه بيان للبقرة فى قوله تعالى : (أَنْ تَذْبَحُوا بَقْرَةً)(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 النّبى 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 النسخ 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 : «صلوا كما رأيتموني أصلي» (٢). فإنه ليس فيه بيان قولى لأفعال الصلاة ، 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 العامة (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 بالإشارة 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 الى زمان طويل لا يسمّى ذلك تأخير البيان عرفا، كما لا يسمّى بذلك في القول في الزمان المحتاج إليه.

وثالثا: أنه لا قبح في هذا التأخير سيّما إذا كان أصلح.

ورابعا: أن امتناع تأخير البيان مع إمكان التعجيل، إنّما يسلم قبّحه إذا كان عن وقت الحاجه وهو خارج عن الفرض.

ص: ٢١٥

---

١- فالرّكعتان مثلا من الهيئه لو بينت بالقول ربما استدعى زمانا أكثر مما تؤدي صلاه بكثير.

ذهب أصحابنا (١) وجميع أهل العدل (٢) الى امتناع تأخير بيان المجلد

عن وقت الحاجه ، لاستلزامه تكليف ما لا يطاق.

وأما تأخيرها عن وقت الخطاب ، ففيه أقوال ثلاثة :

المشهور الجواز (٣).

وفصل بعضهم (٤) فجوز فى غير ما له ظاهر ، وأمّا ما له ظاهر كالعامة والمطلق والأمر الظاهر فى الوجوب ، فلا يجوز فيه تأخير البيان رأسا ، وأمّا مع البيان الإجمالى فلا بأس.

وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان فى المنسوخ أيضا ، فذهب الى

ص: ٢١٦

- 
- ١- كما فى «المعالم» ص ٣١٩ ، و «العدة» ٢ / ٤٤٨ ، و «المعارج» ص ١١١ ، و «التمهيد» ص ٢٣٣ ، و «الذريعة» 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 الغزالى ، والباجى ، وابن السمعانى وكثير من الأصوليين. راجع «المحصول» ٢ / ٦٤٥.
  - ٣- وعليه جمهور الأشاعره وأختاره أكثر الشافعية وبعض الحنفيه وبعض المعتزله ومشهور الخاصه ، وأما المنع مطلقا فعن كثير الحنفيه والظاهرية وبعض الشافعية وجمهور المعتزله.
  - ٤- وهو خيره العلامة تبعا لبعض الخاصه كما عن «الفصول» ص ٢٢٨ ، والظاهر من المرتضى راجع «الذريعة» 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 سنين من ضعف ما تمسك به المانع ، وإمكان المصلحه فى التأخير ، مثل توطين 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 والتوطين 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 الاشاره 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 تعنتاً ، 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 واتّهامهم موسى حداهم عليه .

وأما قول ابن عباس ، فعلى فرض تسليمه لا حجّه 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 القصّه : 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 السمعى 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 أصاله 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 تعقل 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 ادّعيناه.

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 الحقيقيه 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 أنّنا قد أشرنا في مبحث البحث عن المخصّص ، أنّ البحث عن المجاز معنى ، والبحث عن المعارض معنى آخر ، ولزوم التوقّف عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضة عامّا كان الدليل أو غيره من الظواهر ، مثل الأمر والنهي ، غير التوقّف عن حمله على أصاله الحقيقه حتّى يعلم عدم القرينه على المجاز.

وهذا التوقّف الذي أورده المجيب من باب الأوّل لا الثاني.

وقد يجاب : بالنقض (١) بالنسخ.

وتوجيهه أنّ المنسوخ لا بدّ أن يكون ظاهرا في 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 الإجمالي وهو باطل.

وأما الجواب عن قوله (٣) : إنّ الخطاب وضع للإفاده ... الخ.

فهو أولا : منقوض بتأخير بيان المجمل.

وثانيا : بأنّ الفائدة حاصله من العزم والتوطين على الظاهر.

ص: ٢٢٦

---

١- وصاحب «المعالم» ص ٣٢٣ هو الذي أجاب بالنقض عن الدليل الأوّل للمفصل.

٢- وهذا البعض من العامه.

٣- أي السيد ومثله العلّامة ، ونقله في «المعالم» ص ٣٢٣.



قد عرفت وجوب البيان فى الجملة.

فاعلم أن البيان إنما يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب دون من لا يريد إفهامه ، للزوم التكليف بالمحال لو لاه فى الأول دون الثانى .

ثم الأول ، 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 مفصّلا 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 ظنيته 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 عقليّه ، 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 ظنيته. وقيل : دلالة واضحه ، فعلى الأول يكون النص هو ما دلّ دلالة قطعيته 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 مَلَاظَمُهُ مَا قَبْلَهَا وَهُوَ قَوْلُهُ تَعَالَى : ( وَمِنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ ) ( فِي الصَّدَقَاتِ فَإِنْ أُعْطُوا مِنْهَا رَضُوا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوا مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْتَخْطُونَ ) . ( ١ ) فَالآيَةُ 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 بالنسبه 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 الدالاه على خلاف ما وضع له اللفظ ، والمأول ما لم يقترن به . وعلى هذا فاليد في الآيه ليست بمجاز ، بل هي ظاهره في معناها الحقيقي عند عامه العرب ، محموله على خلاف ظاهرها عند أهل المعرفه ، والقرينه على هذا الحمل هو العقل . وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا : رأيت أسدا يرمى ، وبين : ( يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ) .

وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتأخر بياناتها عن وقت الخطاب مؤولات ، وكذلك العمومات المخصيه 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 الآيه رقم ٦٠ التي بعدها وهي : ( إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفِهِ 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

إشاره

وفيه مقاصد :

المقصد الأول : فى الإجماع

قانون : الإجماع

إشاره

الإجماع لغة : العزم والاتفاق (١).

وفى الاصطلاح : اتفاق خاص يدل على حقيقته مورده.

واختلف العلماء فى حدّه ، ولا فائده فى ذكر (٢) ما ذكره وجرحها وتعديلها ، فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ، ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصه.

أمّا الأول : فهو أنه اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني فى عصر من الأعصار (٣).

ص: ٢٣١

١- يظهر منه أنه مشترك بينهما كما هو صريح «المعارج» ص ١٢٥ للمحقق ، ولكن بلفظ والإعزام ، وفى نسخه والازماع وهو كتعبير الغزالي فى «المستصفى» ٢ / ١٧١ ، هذا وما فى المتن لغة مثله فى «المحصول» ٣ / ٧٦٩.

٢- ومقصوده جميع ما ذكره من الحدود.

٣- مثل ما ذكره ابن قدامه وهو تعريف الغزالي فى «المستصفى» وهو : اتفاق علماء العصر من أمه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم على أمر من أمور الدين. ونقله صاحب «الاتحاف فى 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 مدرک 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 مختلفاً بالنسبة الى مذاهب العامّة والخاصّة ، فلنذكر أولاً ما اعتمد عليه الخاصّة ، ثمّ نذكر ما اعتمد عليه العامّة.

أمّا الخاصّة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام ، فلا حجّيه عندهم في الإجماع من حيث إنّ إجماع ، بل لأنّه كاشف عن رأى رئيسهم المعصوم ، ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثه :

أولّها : ما اشتهر بين قدمائهم (١) ، وهو أنّهم يقولون : إذا اجتمع علماء أمّه النبيّ صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الإمام المعصوم القائم بعده ، لأنّه عليه السلام من جملة الأمّه وسيدّها ، فإذا ثبت اجتماع الأمّه على حكم ، ثبت موافقته لهم.

فإن قيل : إن علم أنّه قال بمثل ما قال سائر الأمّه ، فلا معنى للاعتماد على اتّفاق سائرهم ، فالمعتمد هو قوله ، وإلّا فكيف يقول : إنّ موافق لهم.

قلنا (٢) : فرق بين العلم الإجمالي والتفصيلي ، وكلامنا إنّما هو في العلم الإجمالي ، وما علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت ، وذلك (٣) من باب كئيّه الكبرى في الشكل الأوّل ، فإنّ العلم بجسميّه الإنسان في ضمن قولنا : كلّ حيوان جسم ، إنّما هو بالإجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدّور (٤) ، كما أوردّه

ص: ٢٣٤

---

١- ذكر العلّامة مثله في «المبادئ» ص ١٩٠ ، و «التهديب» ص ٢٠٣. ومآل هذه الطريقه الى دخول نفس المعصوم عليهم السلام في المجمعين. ويجوز أن يكون مرادهم أعم من دخوله شخصاً أو قولاً.

٢- وفي هذا القول كلام من صاحب «الفصول» ص ٢٤٣.

٣- أى العلم الاجمالي من الاجماع نظير العلم الاجمالي الحاصل من كبرى الشكل الأوّل.

٤- لعل المراد بالدّور تقدم الشئ على نفسه أو يراد الدّور الاصطلاحي ، ولمزيد المعرفة 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 بكتّيه الكبرى، والعلم بها موقوف على العلم بالنتيجة. والجواب: إنّ العلم التفصيلي بالنتيجة موقوف على العلم الاجمالي بكتّيه الكبرى، والعلم الاجمالي بكتّيه 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 السّابقة ، 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 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 ، فكلاً 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 الحق 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 أننا نرى أن خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا إلى غير التّهايه ، والأقوال المختلفه في غايه الكثره مع تعطل الأمر بالمعروف والنهي 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 الشيعة من أنّ الحكمه لعلّها اقتضت خلوّ الزّمان عن الحجّه أيضا ، وبأنّ (٢) ذلك (٣) ينافي كون تقرير المعصوم عليه السلام حجّه ، خصوصا تقرير كلّ الشيعة 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، سيّما إذا تسبّب لعدمه المكلفون، فلا يرد نقض العامّه، وليس هنا مقام بسط الكلام، وهذا واضح سيّما 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 الخلائيات، 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 إلما 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 الطرف 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 الدلالة ، فيتضح 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 ، وحليّه 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 يقيتيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظه أقوال العلماء وفتاوى أهل هذا الدّين والمذهب ، إذ الغالب في الصّوريات أنّه مسبوق باليقين النظرى ، فكيف يمكن حصول المسبوق بدون حصول السّابق؟

وبالجمله ، فعلى هذه الطريقة ، الإجماع عباره عن اجتماع طائفه 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 خير واحد فضلا عن المتواتر؟ فإن قلت : إنّهم قالوا في ذلك هذا القول من غير دليل ، فقد جفوت عليهم جدّا.

وإن قلت : دليلهم غير الإجماع من آيه أو عقل أو غيره ، فأنت 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- للاجماع.
  - 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 يفتوهم 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 الطريقة 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 العامّة البلوى التى لا- يحتاج إليها جميعهم ، ولكن علماء هذه الأمتّه وأرباب أفهامهم المتردّدين 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 وحبّيته.

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 ذكروه ، 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 تبخّر 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 كلّ قول قامت حجّته وان كان قول واحد. وقال النظام فى حقّ 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 وَنُصِّهِهِ جَهَنَّمَ) (٤) الآية (٥).

فإنه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفه سبيل المؤمنين ، ومشاققه الرسول صلى الله عليه وآله ، ولا ريب في حرمة 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 المعبر 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 تمسّك 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 أعمّ 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 استدلّ 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 الأمم حجّجاً لزم اجتماعهم على الخطأ ، والثانى باطل فالمقدم مثله.

٤- قد ذكر فى «النهايه» ألفاظها قريباً من خمسة 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 فأعطانيها. 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 شطري الإجماع ، الكلام في 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 امتي 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 الذّهني فيصير من باب النكراه المنفيّه مفيدا للعموم (٣) ، لكنّه أيضا معنى مجازي للفظ .

وأیضا الظاهر من اللفظ سيّما على القول بكون الاجتماع بمعنى التّجامع الإرادي ، أنّ اجتماع الأمّه لا يحصل على ما خطائته ثابتة قبل الاجتماع ، فالغرض نفي اجتماع الأمّه على ما هو خطأ ، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يعلم أنّه ليس بخطأ .

وظاهر الأول أنّ المعبر في الخطأ كون خطيئته ثابتة قبل الاجتماع ، فالغرض نفي اجتماع الأمّه على ما هو خطأ عندهم ، لا أنّ ما اجتمعوا عليه يكشف عن أنّه صواب وليس بخطأ ، وإن قلنا بكون الألفاظ أسامي للماهيات النفس الأمريه (٤) .

ص: ٢٥٦

١- في «الزبد» ص ٩٩ وراجع حاشيته هناك .

٢- فخر الدّين الرّازي ، وهو نسبة في المحصول الي أكثر المخالفين .

٣- فإنّ العموم من لوازم الفرديه فلا يراد الجنس حينئذ حتى يكون مطلقا ، ويعود المحذور .

٤- يعنى إنا وإن قلنا : بأنّ لفظ الخطاء اسم لما هو خطاء عندهم وإن لم يكن في الواقع كذلك ، فلا تدلّ الروايات على أنّ كل ما اجتمعوا عليه فهو ليس بخطاء في نفس الأمر ، بل لو دلّ فإنّما يدلّ على أنّه ليس بخطاء عندهم ، ولا ريب بأنّه أعم مما هو مقصودهم ، هذا كما في 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 إنّه 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 في 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 دلّته 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 الذى يخطأ مخالفه ما اشتمل على الإمام المعصوم، فلا ريب فى 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 الذى 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 فى تعليقات «الزبده» ص ٩٧، لأنه قال: قوله لا دور، دفع لما قد نصّ من أنّ هذا الدليل اجماع بالاجماع.

٣- أى 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 حجّيه 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 تحقّق الإجماع على مصطلح العامّه بحيث يحكم بكون الإمام المنتظر فيهم ، وكذلك فى عصر النبىّ صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الإجماع ، لأنه لا يستحيل ذلك (٤) عندنا أيضا ، مع أنّ القدر المسلّم فى قضاء العاده - على ما ذكره - هو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتّى يمكن القطع بتخطئه مخالفه.

والجواب : بأنّ الدليل ناهض فى إجماع المسلمين من غير تقييد واشترط ، فإنّهم خطّوا المخالف مطلقا (٥) لا يخفى ما فيه. فإنّ دعوى كونهم قاطعين بتخطئه المخالف لا بدّ أن تكون قطعيه ، ومجرّد 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 بالحجّيه.

٣- أى الحكم بأنّ المخالف مخطئ للإجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العاده ، وذلك لأنّ فى زمان إمكان تحقّق الإجماع على مصطلح العامّه 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 النبىّ 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 الاتّفاق 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 الاتّفاق 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 جليّنا 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 «المحصول» 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 ظنى للخواصّ مجهول للعوامّ.

والنظرى اليقينى ربّما يكون يقينيا لبعض الخواصّ ظنيا 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 الرّؤية 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 يقينيّ أو ظنّي ، واليقينيات مختلفه في مراتب القطع ، والظنّيات في مراتب الرجحان ، فلا يلزم أطراد 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 السّيهو والغفله والاشتباه في الحدس ، وذلك لا يوجب بطلان أصل الإجماع ، كما لا ينافي الغفله والاشتباه والخطأ لبطلان [بطلان] أصول الدّين والعقليّات مع حصول الخطأ فيها من كثير.

وإن أراد أن 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 ظنًا بحسب كل مرتبه مرتبه ، إذا فلا يلزم أن يكون بالنسبه الى كل واحد على حال واحده إمّا يقينا قويًا 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 حججه 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 اجماع وحججه وليس باجماع قطعي ، محتجا 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 الشهره. 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» العلامه 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 الثلاثه.

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 عبارته عن النظر والاجتهاد في وجود العله المعلومه عليّتها بنص أو استنباط في الفروع.

والعادة تقتضى بعدم اتفاق آراء هذا الجَمّ 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 الشىء 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 حجّه 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 إفراد 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 المتمعون ، الحجج على الخلق بعد أئمتهم عليهم السلام. وهذا منهم تدليس وخذاع 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 أن الإجماع هو الاجتماع الكاشف عن رأى إمامهم ويطلقونه فى كتبهم الفقيهيه على محض الشَّهره ، حاشاهم عن ذلك.

نعم ، تطرَّق الغفله والاشتباه عليهم لا نمنعه ، واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم بطلانه فى نفس الأمر ، أو عدم جواز الاعتماد على الظنَّ الحاصل به لو لم يزاحمه ظنُّ أقوى ، أو لم يظهر من الخارج قرائن تدلُّ على غفلته فى دعوى الإجماع واشتباهاه فى حدسه.

وكذلك لا- وجه لسائر التوجيهات التى ذكرها الشهيد رحمه الله فى «الذِّكرى» (١) أيضا من أنَّهم أرادوا بالإجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الإجماع ، إلَّا أن يرجع إلى الإجماع على مصطلح الشيخ وقد عرفت ضعفه ، وأنَّه خلاف مصطلح جمهورهم ، بل الشيخ أيضا يريد من الإجماع الذى يدَّعيه 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.

وكلَّ ذلك بعيد لا حاجة إليه.

فنقول : تلك الإجماعات إجماعات نقلها العلماء ، ومن يقول بحجِّيه الإجماع المنقول بخبر الواحد يقول بحجِّيتها ، إلَّا أن يعارضها أقوى منها من الأدلَّة ، وظهور الخلل فى بعضها لا يوجب خروج أصل الإجماع المنقول عن الحجِّيه أو كون جميع تلك الإجماعات باطله 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 الاقتحام 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 يقرون 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 ظنهم 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 عندي 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 «الذكرى» .

#### الرابع : إلحاق المشهور بالمجمع عليه

قال في «الذكرى» (٣) : ألحق بعضهم المشهور بالمجمع عليه ، فإن أراد في

ص : ٢٧٥

---

١- قال في المدارك : فكل مشهور قد وجدنا له أصلا ودليلا بعد التتبع ، والظنّ يلحق الشيء 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» الذي 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 الذي 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 السابقيه.

٣- حيث قال : وممن اطلع على هذا الذي بينه وحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضى الدين بن طاوس وجماعه. قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى «بالبهجه في ثمره المهجه» : أخبرني 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 بحرمه 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 بالإذعان، 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 غاية الاختلاف، وترجّح عندنا شهره القدماء تاره وشهره المتأخّرين 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 : في إطلاق الإجماع على غير مصطلح الأصولي

قد يطلقون الإجماع على غير مصطلح الأصولي ، كإجماع أهل العربية 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 في 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 : أن القول من الشيعة منحصر فى استحباب الجهر بالقراءه فى ظهر الجمعة مثلا والقول بحرمة ، فالقول بوجوبه خرق للإجماع المركب.

ومثل : أن المشتري إذا وطئ الجارية البكره ثم وجد بها عيبا ، فقيل : لا يجوز الرد. وقيل : يجوز الرد مع الأرش - وهو تفاوت ما بين الثيبوه والبكاره - فالقول بردها مجانا خرق للإجماع المركب.

ص: ٢٨١

---

١- فى «الزبد» 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 أن 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 الأئمّه 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 الأئمّه 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 الصحّه 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 الجاريه 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 الحقيقه إجماعان بيطان 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 حكمن ، 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 والسلفاه 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 الذمى 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 الذمى 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 مثلاً ، 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 حقيقياً ، 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.

واجيب : 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 الأّم ، ومخالفه ابن سيرين وتابعي آخر وعدم إنكارهم عليهما.

واجيب : 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 يدلّ على أحدهما دليل قطعيّ أو ظنّي يرجّحه على الآخر ، فمقتضى طريقه العامّة الرجوع إلى مقتضى الأصل إن لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه ، وإلّا فالتخير.

وأما على مذهب الإماميّة ، ففيه : قولان نقلهما الشيخ في «العدّه» (٢).

أحدهما : إسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر أو إباحه على اختلاف مذاهبهم.

وثانيهما : التخير ، وإنه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لأحدهما.

وردّ الشيخ القول الأوّل : بأنّه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام (٣) ، واختار الثاني.

واعترضه المحقّق رحمه الله (٤) : بأنّ 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 المركّب لعدم ظهور المغايره بينهما ، فهو ليس إلّا التكرار ، ويمكن دفعه : بأنّ الأوّل موضوع لبيان حكم القولين والزيادة عليهما اجتهادا ، وهذا موضوع لبيان حكمهما والزيادة عليهما فقاهه. ثمّ 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 «العدّه» 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 الامام 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 إنا 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 امتي 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 خلو 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 بد من معصوم حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطأ ، ويؤيده قوله عليه السلام : «لا يزال طائفه من امتي 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 إخباراً ناشئاً عن علم ، فهو نبأ وخبر .

وأما الثاني : فلما يجيء في مبحث الأخبار (٢) ، والفرق بين الطريقتين (٣) ، أنّ الأوّل يفيد كونه حديثاً مصطلحاً ، والثاني أنّه خبر لغه وعرفاً .

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 محفوظاً بالقرائن التي تفيد القطع والمخالف في المسألة من العامه الغزالي في «المستصفى» وبعض الحنفية ، ونسبه الشوكاني في «إرشاد الفحول» إلى الجمهور ، ونفى صحّه ذلك في «اتحاف ذوى البصائر» ٢ / ١٢٨٠ ، ومن جمله المستشكلين في الحجّيه منّا الشهيد الثاني ، فإنّه قد ألف رساله جمع فيها الاجماع المتناقضه تأييداً 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 ، والبيضاوى في «مناهج الوصول» ص ١٣٦ ، وكذا الرازي في «المحصول» ٣ / ٨٥٥ الذي قال : الإجماع المروى بطريق الآحاد حجّيه خلافاً لأكثر الناس .

٢- من أنّ العادل إن جاء بنياً يصدّق وهو حجّيه .

٣- أى طريق المشهور وطريق المختار .

٤- من أنّه على الطريقه التي اخترنا يكون نبأ وخبراً .

٥- قوله تعالى : (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنِ جَاءَكُمْ 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 بالنسبه 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) واضحه، لأنّ مقتضاه حجّيه الظنّ من حيث إنّه ظنّ، لا ظنّ خاصّ.

واستدلّوا أيضا على حجّيته بالأولويه (٤) بالنسبه 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) التوبه: 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 قليله.

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 والثانئ (١): بأنّهما لا يفيدان إلّا الظنّ ، وهو غير معتبر فى الأصول.

أقول : واحتمال الخطأ فى مدعى الإجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقه بالأخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسّهو والغفله والنقل بالمعنى ، مع الاشتباه فى فهم المقصود ، والإجماع المنقول خال عن أكثر ما ذكر ، فيبقى مزيه العلم مرجّحا.

ودعوى لزوم القطع فى الأصول (٢) خاليه عن شاهد ودليل ، وقد مرّ الإشاره إليه (٣) وسيجىء.

والحقّ ، أنّ المقامات تختلف فى 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 فى 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 الثانئ.

٣- فى مبحث عدم جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصّص.

٤- كالغزالي وبعض الحنفئيه.

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 تشملاانه 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 تباين 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 كالتصحيف 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 جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه (١) كلها 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 حجه ، هو متفاهم المشافهين ، وتحصيل متفاهمهم يحتاج إلى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الإجماع على حججه كل واحد واحد منها.

وبالجملة ، من تتبع الفقه وبلغ إلى حقيقته ، يعلم أن دعوى أنه لا- يجوز العمل فيه إلما بظن ثبت حججه من إجماع أو دليل قاطع آخر ؛ مجازفه ، فإذا لم يبق فرق بين الظنون ، فلا ريب أن الإجماع المنقول مما يفيد الظن ، بل ربما يفيد لنا ظنا أقوى من ظاهر الخبر ، بل الآيه أيضا ، فالآيات والأخبار الداله على عدم جواز العمل بالظن مخصوصه بصوره إمكان تحصيل العلم أو بأصول الدين فقط ، كما هو مورد أكثر الآيات.

نعم ، مثل القياس الذي أجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمة من باب ضروريات المذهب ، فهو إنما خرج بالدليل ، فافتضى الدليل جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ، ولذلك ذهبنا سابقا إلى تقويه حججه الشهرة والإجماعات الظنية ، ومن ذلك قاعده الغلبه وإلحاق الظن بالأعم الأغلب ، وإن كان ذلك مما يستفاد من الأخبار أيضا كما أشرنا في أوائل الكتاب (٤).

ص: ٢٩٧

١- كالظن في حججه الصحيح دون الضعيف وفي تعيين معنى العدالة مثلا.

٢- تمحل اي احتال فهو متمحل.

٣- أي ليس من الظنون الخاصه.

٤- والمراد هو ما كان قد ذكره في آخر بحث تعارض الأحوال حيث قال ، مع أنه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعيه والأحاديث اعتبار هذا الظن ، فلاحظ وتأمل ، وإن شئت أشير الى موضع واحد منها وهو ما يدل على حليته ما يباع في أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الاسلام. فروى إسحاق بن عمار في الموثق عن العبد الصالح عليه السلام أنه قال : لا بأس بالصلاه في الفراء اليماني وفيما صنع في أرض الاسلام. قلت : فإن كان فيها غير أهل الاسلام؟ قال : إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس. انتهى. «الوسائل» باب ٥٥ من أبواب لباس المصلّي 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 الشارح 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 الثقيّه 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 العدالة ، وعدم المعرفة بحال المزكى واعتقاده فى العدالة ، 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 المقالة ، وهم الأكثرون ، بل لم نقف على مصرّح بهذه الطريقة (٢) من بعد الشيخ ، وقد ردّ هذه الطريقة وزيفها سيّدنا المرتضى رحمه الله (٣).

وأما الشيخ ومن يوافقه فى هذه المقالة ، فهم لا يقولون بانحصار العلم بثبوت الإجماع فى هذه الطريقة المدخوله ، بل يصرّحون بأنّ الاتّفاق كاشف عن قول الإمام عليه السلام ، وبأنّ العلم (٤) يحصل من جهة 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 للإماميّة 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 الطريقة 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 الطريقة ، 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 الطريقة 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 الطريقة المستمرّة بين العلماء ، أن يبيّن ذلك ، فإنّ نقلهم الإجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم ، فأخفاء ذلك مع تعدّد اصطلاحه ، تدليس منه (٤). فالظاهر منه حيث يطلق الإجماع إرادته المعنى المعهود كما ذكروا ، نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل ، فإنّ ظاهر حال المزكيّ أنّه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكلّ من سيجيء بعده ، فإنّه إذا قال : فلان عدل ، لا بدّ أن يريد منه العدالة 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 الشئ 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 نفي 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 لأصالة 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.

أما أولا : فيمنع انحصار التواتر فى المحسوسات ، بل يمكن به إثبات غيره (١) أيضا ، فيمكن حصول العلم بمسأله علميه باجتماع كثير من العقلاء الأذكىاء ، 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 مطابقيه قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظه تطابقهم فى ذلك (٤) واعتراف كل منهم بأنى مدعن بما قلت. فثبت ممّا ذكرنا أنه 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 استخرجه 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- وتعزّض لهذا القول فى «الفصول» ص ٢٦٢.



قراءه اللفظ وإعرابه ، وإلما فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ، ومع ذلك فأى فائده له فى المسائل الفقهيّه ، إلّا أن يقال : فائدته (١) هو صيروره المتن قطعياً ، أو إن كان الدلالة ظنيّه 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 الدلاله على مراد المجمعين ، وحينئذ فلا معنى لقوله (٤) : وإلما فظنىّ لظنيّه طريقه لا لظنيّه نفسه ، فإنّ مراده بذلك بقرينه المقابله لا بدّ أن يكون أنّه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقاً للواقع ونفس الأمر ، لكن ذلك بسبب ظنيّه طريقه لا بسبب ظنيّه نفسه ، لأنّ نفسه قطعىّ موافق لنفس الأمر ، وهو كما ترى (٥) .

وإن أراد من نفى ظنيّه نفسه كونه قطعىّ الدلاله .

ففيه (٦) : أنّ المفروض قطع النظر عن الدلاله 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 فظنىّ : 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 ربح 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 دلاله الأخبار على بيانه ، وهو الأظهر من مذهبهم ، أو بالظواهر فقط (٤) على ما

ص : ٣١٠

١- معنى ما يتعلّق من المباحث في كتاب الله العزيز الحكيم والذي يقال له أيضا القرآن وهو في الأصل مصدر كغفران ومعناه الجمع يقال : قرأت الشيء قرآنا أي جمعته جمعا ، وإنّما سمي به الكتاب لجمعه القصص والأمر والنهي والوعد والوعيد والآيات والسور ، أي يضمّ بعضها الى بعض . وقيل القرآن ما يقرأ به كالقربان لما يقرب به فيكون اسما ، وسمى به ما بين الدفتين لأنّه يقرأ به من القراءه بمعنى التلاوه يقال قرأت الكتاب أي تلوته .

٢- أي بشيء منه بقرينه ما بعد ، وإن كان ظاهر اللفظ سلب العموم لا عموم السلب ، والمراد بالقرينه التفصيل .

٣- في الحاشيه : الظاهر أنّه السيّد المحدّث الجزائري في «منبع 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 متشابها 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 سيحيى ، وما كان ذلك إلا لأن يفهم قومه ويعتبروا به ، وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون بيانه صلى الله عليه وآله ، وما جعل القرآن من باب اللغز والمعنى بالنسبة إليهم ، مع أنّ اللغز 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 إلا 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 اللغز أو أنّ اللغز 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 سيِّما مع عطف أهل البيت عليهم السلام عليه صريح فى كون كلِّ منهما مستقلاً بالإفاده وعدم افتراقهما كما فى بعض رواياته (٢) لا يدلُّ على توقُّف فهم جميع القرآن (٣) ببيان أهل البيت عليهم السلام ، فإنَّ ذلك لأجل إفهام المتشابهات ، وما لا يعلم تأويله إلَّا الله والرَّاسخون فى العلم ، فإنَّا 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 وعترتى أهل بيتى ما إن تمسكتم بهما لن تضلوا بعدى 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 الحقيقه فى الحقائق ، وبالقرائن فى المجازات ، مع احتمال إرادته المجاز واختفاء القرينه على السّامع واحتمال اشتباه القرينه بقرينه اخرى ، ولم يعهد من نبىّ ولا-وصى ، ولا-متكلّم إنسىّ من حكيم وعاقل أو سفيه وجاهل ، التوقّف فى حال التكلّم مع مخاطبه فى أنّه هل حصل له اليقين بمرامه أم اكتفى بالظنّ ، بل لو توقّف وكرّر عليه القول واستفسر ويّين له ثانيا أيضا ، فلا ينفكّ ذلك أيضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا. وسيجىء زياده توضيح لذلك.

فالمراد من المتشابه هو ما لم يتّضح دلالاته بأن يصير السّامع متردّدا 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 فى غيره ، فما وضح دلالاته إمّا للقطع بالمراد (٣) أو للظهور (٤) المعهود الذى يكتفى العقلاء وأرباب اللّسان به ، فهو المحكم ، ومقابله المتشابه.

فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم فى هذا المجال لإطلاق المحكم فى كلام بعض العلماء على ما يرادف النصّ أو يدعى استفاده ذلك من بعض الأخبار أيضا.

وأنّ فى بعض الأخبار ما يدلّ على أنّ المحكم هو الثّابت لا المنسوخ (٥) ، وأنّ المنسوخ من المتشابهات ، فإنّ الظاهر أنّ المراد من كون المنسوخ من المتشابهات

ص: ٣١٤

١- كما فى المجلد.

٢- كما فى المأول.

٣- كما فى النص.

٤- كما فى 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 و عرض على الكتاب غلط ، لأن الاعتماد حينئذ على البيان لا على الكتاب ، كما لا يخفى .

ومنها : الأخبار الكثيره التي استدلّ فيها الأئمة عليهم السلام بالكتاب لأصحابه مرشدين إياهم لذلك واستدلال بعض الأصحاب ، به على بعضهم وهي كثيره جدًا متفرقة في مواضع شتى لا نطيل بذكرها .

والحاصل ، أنّ هذا المقصود من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان .

وأما أدلّة الأخباريين فهي الأخبار التي دلّ بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام مثل ما رواه الكليني عن الصادق عليه السلام قال : إنّما يعلم القرآن من خوطب به (١) .

ويدفعه : أنّ جميع الحاضرين مجلس الوحي أو الموجودين في زمانه كانوا ممّن خوطب به ، فلا يختصّ به صلى الله عليه وآله .

وما رواه أيضا في «الروضه» (٢) عنه عليه السلام : «واعلموا أنّه 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 كلّ شيء وجعل للقرآن ولعلم القرآن أهلا . إلى أن قال : وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الامه بسؤالهم» . الحديث .

وفيه : أنّه ظاهر ، بل صريح في أنّ المراد علم جميعه (٣) وهو مسلّم ، وفي معناهما أخبار آخر ، والجواب عن الكلّ 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 لنؤوله [لنؤوله] 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 والمجملة 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 المحتملته 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 الدين كما مرّ بأنّه من المفصّل، راجع الشروح والتعليقات القريبه السابقيه.

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 يتم إلّا إزاما (١) ، وإلّا عند هذا المفصّل إن ادعى أنّ هذا من المحكمات القطعية الدّالة لا من الظواهر أنّ دلالتها ممنوعه ، لظهورها فى اصول الدّين . ثمّ قطعيتها (٢) لأنّها عمومات ، وإطلاقات مخصّصه بالظواهر لما بيّنا من الأدلّة 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 دلاله 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 يتم لعدم حجّيه الكتاب عندهم إلّا أن يكون إزاما على المجتهدين لأنهم 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 ، ولما كان الأخبار أيضا من باب الخطابات الشّفاهيه فكون دلالتها على حجّيه الكتاب معلوم الحجّيه ، إنّما هو للمشافهين بتلك الأخبار ، وطردها بالنسبه إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص ، فيدخل حينئذ أيضا في القسم الآخر (1) فليكن على ذكر منك ، وانتظر لتتمه 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 أحادا ليس بقرآن ، لأنه مما يتوفر الدواعى على نقله ، وما هو كذلك ، فالعاده تقضى بتواتر تفاصيله. أما الصغرى فلما تضمنت من التحدى والإعجاز ، ولكونه أصل سائر الأحكام. وأما الثانية (٢) فظاهره.

أقول : أما تواتر القرآن فى الجملة ووجوب العمل بما فى أيدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهه تعتريه ، لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله ، غير معلوم ، وكذا وجوب تواتره.

أما الثانى (٣) : فلأنه إنما يتم لو انحصر طريق المعجزه وإثبات النبوه لمن سلف وغبر فيه. ألا ترى أن بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره ، وأيضا يتم لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللطف كما منعه فى شهود الإمام عليه السلام.

وأما الأول - أعنى تواتر جميع ما نزل - فيظهر توضيحه برسم مباحث.

الأول : أنهم اختلفوا فى وقوع التحريف والنقصان فى القرآن وعدمه ، فعن أكثر الأخباريين أنه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان ، وهو الظاهر من الكلينى

ص: ٣٢١

١- جماعه منهم البهائى فى «الزبد» ص ٨٦ ، وكذا العلامة 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 الأول أعنى تواتر جميع ما نزل مع كون الأقل أولى بالتقديم من جهه كون الثانى أقل أبحاثا بالنسبه الى الأول.

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 ما طاب 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 فما بَلَّغْتَ رسالته) (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» ١ / ٢١٩ و «القمى» ١ / ١١٨ ، كما فى «تفسير الصافى» ١ / ٣٧٠.

٢- كما فى «تفسير الصافى» ٢ / ٥١.

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 صلاحا لوقتهم، فأمرهم بالكفّ عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره، لا أنّه كان شيء في القرآن داخلا 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 أعظم 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 السيد الاختلاف في القرآن الواقع في أزمان القرّاء ، وذلك أنّ المصحف الذي دفع إليهم خال من الإعراب والنقط كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخطّ مولانا أمير المؤمنين عليه السلام وأولاده المعصومين عليهم السلام وقد شاهدنا عدّه منها في خزانه الرضا عليه السلام (٢).

نعم ذكر جلال الدين 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 فقوله 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 : أنّه لم يخرج بذلك عن كونه معجزاً لبقاء الاسلوب والبلاغه اللّذين هما مناط الإعجاز بحالهما ، بل سائر وجوه الإعجاز أيضاً مع أنّه 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 أنّه 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 النبى 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 الزيات 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 محققي القراء من المتأخرين أفرد كتابا في أسماء الرجال الذين نقلوها في كلّ طبقه ، وهم يزيدون عمّا يعتبر في 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 عليّ بن طاوس في 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) في 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 يدّعى 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 يدّعى 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 ، والسّيكوت 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 ، يعني على سبع لغات من لغات العرب ، أى أنّها متفرّقة (١) في القرآن ، فبعضه بلغه قريش ، وبعضه بلغه هذيل ، وبعضه بلغه هوازن ، وبعضه بلغه يمن (٢) ، وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه ، على أنّه قد جاء في 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 في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال : قلت لأبي 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- في الأصل : مفرّقه .
  - ٢- في الأصل : اليمن .
  - ٣- الفاتحة : ٤ .
  - ٤- المائدة : ٦٠ . فحمزه قرأها (وَعَبِيدَ الطَّاغُوتِ) وأما الباقيون (وَعَبِيدَ الطَّاغُوتِ) ، بل نقل عن ابن جنى في «المحتسب» ١ / ١٤ - ٢١٥ أنّ لها عشر قراءات . ونقل عن ابن خالويه تسع عشره قراءه لتلك الآية في كتابه «المختصر لشواذ القرآن» ص ٣٣ .
  - ٥- في الأصل : القراءه .
  - ٦- النهايه في غريب الحديث والأثر : ١ / ٣٦٩ ، القاموس المحيط : ٣ / ١٢٧ .
  - ٧- «الكافي» : 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 النبي 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 القراء بما تواتر من هذه القراءات وإن ركب بعضها فى بعض ، ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العريبه 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 الامّه وتهوينا على أهل هذه المله ، 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 العرييه أيضا.
- ٦- أى أنّ ابن الجزرى اختار ما ذكرناه.
- ٧- أى كما ذهب اليه الكثير من الفضلاء من الانكار 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 أنّ المرخص فيه في الصّيدر الأوّل إنّما هو هذا القدر كما يشير إليه ما نقلناه عن «النهاية». ثمّ إنّ ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال ، والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ، ويشكل الأمر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل : يطهرن ويظهرن ، 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 كقراءه 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 القراءه.

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 السنّه ، وحكاية هذه الحكاية

ص: ٣٣٨

- ١- السنّه فى اللغه الطريقه والسيره ومنه قوله تعالى : (سُنَّه مَن قَدْ أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنْ رُسُلِنَا وَلَا تَجِدُ لِسُنَّتِنَا تَحْوِيلًا) الاسراء : ٧٧ ، وقوله عليه السلام : فى زياده 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. فالسنّه 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 الائمه عليهم الصلاة والسّلام بأن يحكيها عن الله تعالى نبي أو امام ، ومنها ما لا يتصل الى أحد الأئمه 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 بعباره بعينها وهى المشتمله 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) فإنّما يثبت بنفسه نسبه بالتفات الذهن إليها وإيقاعها ، ويوجد الحكم بنفس الكلام الإنشائي.

فقولنا : بعث ، إذا استعمل على وضعه الحقيقي ، فلا بدّ 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 بأنّه كلام ليس لنسبته خارج تطابقه أو لا تطابقه على معنى أن ليس له.

الصَّيغَه ، وصيغَه 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 امي ، فأخبرتة إحداهنّ بذلك كاذبه ، فيقع الظَّهَار لصدق الخبر. وهو يشكّل بأنّ المتعارف في ذلك إرادته الخبر الصادق ، بل الصدق إنّما هو مدلول الخبر ، والكذب إنّما هو احتمال عقليّ ، فإن علم أنّ المراد مطلق الخبر ، فكذلك.

وقد يتوهم أنّ تعريف الخبر بذلك مع أنّهم عرّفوا الصدق : بأنّه الخبر عن الشيء ، على ما هو به يستلزم الدور (٤).

وقد يجاب عنه : بأنّ المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الإعلام ، فلا دور ، أو أنّ 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 الرخوه كما عن الجوهرى في «الصحاح» وربما العلقه بينهما : أنّ الخبر يشير الفائده كما أنّ الأرض الخبر تشير الغبار إذا قرعها الحافر.

٢- كما عن «التمهيد» ص ٢٤٥.

٣- أى الاختلاف في تعريف الخبر وقد ذكره الشهيد الثانى في «تمهيد القواعد» ص ٢٤٥.

٤- راجع «المحصول» ٣ / ٨٩٤ الذى رأى بأنّ 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 أفراده ، 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 ، والظنّ وهو مفوّت للجهل المركّب.

وما قيل في دفعه : إنّ الجهل المركّب ما يقبل التشكيك مطلقا (١) ، بمعنى أنّه يمكن زواله بإقامه البرهان.

فيرد عليه : أنّ العلم أيضا ربّما يقبل التشكيك بإلقاء الشبهه.

فإن قلت : المراد من قبول التشكيك احتمال نفس الأمر للخلاف لا مجرد حصول الشكّ للمخبر.

فيرد عليه : أنّ الاعتقاد الجازم المشهورى الذى يقبل التشكيك ، ربّما 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 أئمة المعتزله منطقى ، شاعر ، أصولى من شيوخ الجاحظ له مؤلفات كثيره ذكر ابن النديم طرفا منها. وقد أنكر النظام حجّيه الاجماع وردّه وألّف كتابا سمّاه «النكت فى عدم حجّيه الاجماع» وقال النظام فى حق الصحابه قالوا : أنّه كلاما خبيثا لجعلهم الاجماع حجّيه إذ قال : «إنّ 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 وإثباتها ، وقال : «النصّ إذا ورد بحكم من الأحكام فلا يجوز أن يحمل ما شاركه فى العلّه عليه ويحكم فيه بمثل حكمه» وأنكر أيضا الحجّيه 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 ، لأنّنا 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 الشّهاده.

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 إِخْبَارَ 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 الصدق لاعتقادهم 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 الصدق ، 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 العضدي.

وذكر شيخنا البهائي رحمه الله (١): إنّ الثابت بها ثلاث وسائط: الخبر لا عن قصد وشعور، ومع الشكّ في مطابقه الواقع، ومع اعتقادها، بأن يكون في زعمهم الفاسد أنّ الشكّ في الصدق لا يكون إلّا عن مجنون، فكيف اعتقاد الصدق!

أقول: توضيحه، أنّ الكفّار يقولون: إنّ خبره صلى الله عليه وآله مخالف للواقع جزماً، فإن كان مع إخباره بثبوته يعتقد عدم المطابقه للواقع، فهو كذب، ولا ينافي طريقه العقل، وإن كان يعتقد المطابقه للواقع أو يشكّ في المطابقه وعدمها، فهو مجنون - يعني شبيه بالمجنون - حيث إنّ الشكّ في المطابقه وعدمها لا يصدر عن عاقل، ولا ينبغي أن يصدر مثله إلّا عن المجنون، فضلاً عن اعتقاد المطابقه.

ويرد على ما ذكره: أنّه لا يثبت إلّا واسطتين، لأنّه لا يبقى حينئذ مجال لإدخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام، لأنّ التشبيه بالمجنون إمّا من جهه خيالاته وأفكاره، أو من جهه مطلق تكلماته وأطواره (٢)، ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه، فإنّ خبره صلى الله عليه وآله أمر واحد وجزئيّ حقيقيّ موجود في الخارج لا يقبل إلّا أحد الاحتمالات (٣) الثلاثه: إمّا كونه لا عن شعور العياذ بالله، أو عن اعتقاد المطابقه، أو مع الشكّ، ولا يجتمع أحد الاحتمالات مع الآخر في الوجود. فإمّا يقال أنّه يقول لا عن شعور كالمجنون، أو يقال أنّه يشكّ كالمجنون، أو يعتقد المطابقه

ص: ٣٤٩

١- راجع «الزبد» ص ٨٨، فإنّه قد تستفيد من بعض كلام متنه وحواشيه ما يذكره المصنّف.

٢- فكلامه عن غير قصد وشعور.

٣- وقد دفع في «الفصول» ص ٢٦٥ مع أورده المصنّف.

كالمجنون ، بل لا يمكن الجمع في الأخيرين أيضا إلا من باب الاستلزام الفرضي (١).

والحاصل ، أنه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبر بين ذي الاعتقاد ، ولا عن شعور.

فالتحقيق ، أن الآية لا تثبت إلا 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 الأول لكونه أكد في سقوط الاعتبار صورته ومعنى ، ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد. فما ذكره العضدي (٢) أظهر (٣) ووافق الجماعة أيضا ، فلاحظ الشهيد الثاني رحمه الله أيضا في «تمهيد القواعد» (٤) حيث جعل مذهب الجاحظ

ص: ٣٥٠

١- بأن يقال : ان شك المجنون واعتقاده الصدق متلازمان لتبدل صورته المعاني في ذهنه أنا فأنا من الشك الى الاعتقاد ومن الاعتقاد الى الشك ، فكلامه حينئذ مشكوك باعتبار ومعتقد باعتبار بحسب ملاحظه زمانين متقاربين ، بحيث كأنهما زمان واحد ، فكلامه حينئذ مستلزم للشك والاعتقاد فرضا وتصورا وإن لم يمكن اجتماع الشك والاعتقاد بحسب الواقع ، والاستلزام الفرضي مجرد الاستتباع المبني على فرض الفراض هذا كما في الحاشيه.

٢- العضدي : (.... ٧٥٦ هـ) عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار ابو الفضل عضد الدين الإيجي ، نسبه الى إيج ويسمونها إيك ، وهي بنواحي شيراز. كان عالما بالأصول والمعاني والبيان والعرييه وله تصانيف مشهوره منها «شرح مختصر المنتهى» - في اصول الفقه - لابن الحاجب. حيث يعدّ هذا الشرح من عيون المراجع الأصوليه حتى انتشر في الآفاق ولهج به الدارسون والمدرسون ووضعت عليه حواشي كثيره منها «حاشيه سعد الدين التفتازاني» ، و «حاشيه الشريف الجرجاني» المعروف بالسيد ، و «حاشيه حسن الهروي».

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 لردّه 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 تغيّر 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 المتكلّم 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 ، فإنّ كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد مطابقه الواقع وعدمه كما بينا .

والحاصل ، أنّ معنى قول المدعى كذب شهودى ، هو أنّى أعتقد عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقا (1) ، وهو إقرار ببطلان حقه ، فإنّ الإقرار أيضا تابع للاعتقاد الواقع ، وكلما دلّ عليه فهو يثبت وإن لم يقصده ، وليس معنى كذبوا ، أنّهم أخبروا من غير علم واعتقاد (2) ، فإنّ هذا معنى قولنا : كذبوا فى اعتقادهم ، بمعنى قالوا قولا - مخالفا لمعتقدهم . وإذا صرح بهذا المضمون فهو كما ذكره لا يستلزم سقوط الحق ، ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق .

وبالجملة ، كما أنّ نفس المخبر إذا قال : خبرى كذب . معناه على مذهب النّظام إنّ خبرى غير موافق لاعتقادى ، فكذلك غيره ممّن وصف ذلك الخبر بالكذب ، على هذا المذهب لا بدّ أن يريد أنّه غير موافق لاعتقاده ، وحينئذ فهو إقرار بعدم ثبوته فى الواقع كما مرّ .

وتوضيح هذا المطلب : أنّ الخبر كما ذكره هو كلام كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه . والمراد بالخارج هو خارج المدلول وإن كان فى الذّهن ، كما أشرنا .

ولا - ريب أنّ التّسببه التى هو خارج المدلول إمّا هو الذى مكتوب فى اللّوح المحفوظ ، أو ما يدركه المدرك ويزعمه أنّ هو ذلك المكتوب ، وهذا هو الاعتقاد وإن لم يكن مطابقا للمكتوب فى الواقع . فحقيقه مذهب المشهور فى الصدق هو مطابقه مدلول الكلام والتّسببه الذّهنيه الحاصله منه لما هو مكتوب فى اللّوح

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 اعتقادي (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 تعيّن 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 ذكرناه 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 فى 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 فى جوابه (2) على النهج الذى قرّرناه هاهنا.

ثمّ بالتأمّل فيما ذكرنا تقدر على معرفه بطلان سائر الفروع التى ذكرها رحمه الله (3) ، ووافقه الشهيد الثانى رحمه الله فى «تمهيد القواعد» (4) فى ذكر الفرع الأخير ، لكنّه رحمه الله لم ينقل فيه مذهب النّظام ، بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ ، كالعلامة رحمه الله فى «التهديب» (5) ، ثمّ قال (6) : إذا عرفت ذلك ، فمن فروع القاعده ما

ص: ٣٥٧

١- كما مرّ فى الجواب السادس.

٢- أى نحملها على اراده إنّهم كاذبون فى زعمهم واعتقادهم مخالفه خبرهم للواقع.

٣- الشيخ البهائى.

٤- ص ٢٤٧ فى القاعده «٩١».

٥- ص ٢٢٠.

٦- الشهيد فى «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 ركّب 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 ، مما ادعى فيها ثبوت الحقيقه الشرعيه وغيرها ، بل وكثير من القواعد المذكوره فى علم العرييه ، مثل معانى الحروف ك : (الباء) ، و (من) ، و (إلى) وغير ذلك.

وبالجملة ، ما يتعلّق بمعرفه حال استخراج الأحكام الشرعيه بأن يناع فى أن 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 فى علم الأصول عن سائر الأوضاع الماديّه (١)، مثل أنّ الصّعيد هو التراب أو وجه الأرض ، وهل الإنفحه (٢) هو الكرش أو الشىء الأصفر الذى ينجمد فيه اللّبء وهكذا. ولا ريب أنّ الصدق والكذب من قبيل الصّعيد والإنفحه ، لا من قبيل صيغه (افعل) وأمثالها ، ولا من باب الصّلاه والصّوم وأمثالهما لعدم تجدد اصطلاح فيهما ، كما أشار إليه التفتازانى.

قلت : ولكن نرى أنّ الأصوليين يبحثون عن معنى الخبر والإنشاء والأمر والنهى وأمثالها لما يترتب عليها من الثمرات ، وذلك لأجل احتمال تجدد الاصطلاح أو دعوى ثبوته وتغاير العرف واللّغه 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- يتمّ حقيقته إلّا بمعرفتهما ، فليس حالهما مثل حال الصّعيد والإنفحه.

فالتحقيق ، أنّ البحث فى هذين اللّفظين من هذه الجهه 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 معناهما 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 اكتفى في الصدق بالمطابقه كيف كان والكذب بعدم المطابقه كيف كان ، وجب القطع بأنّه لا واسطه ، وإن اعتبر العلم بالمطابقه أيضا في الصدق والعدم في الكذب ، يثبت الواسطه بالضروره ، وهو الخبر الذي لا يعلم فيه المطابقه (١) ، كذا قيل. وفيه نظر يعلم وجهه بأدنى ملاحظه ، انتهى.

أقول : وجه النظر ، أنّ النزاع في إثبات الواسطه بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حده حتّى يتفرّع عليه ويصير النزاع لفظيا (٢) ، فلذلك عدل العضدى عمّا هو ظاهر عباره ابن الحاجب ، وفسيّر اللفظي (٣) بما هو خلاف المشهور ، وقال : إنّ ليس فيها كثير نفع ، إذ النزاع اللفظي المصطلح لا- نفع فيه أصلا ، لا- إنّ قليل النفع ، فأخذ بمجامع المسأله وتوابعها ولوازمها ، ونظر إلى مآل المنازعات ، وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب ، وقال : إنّ خلاف لغويّ قليل الفائدة.

فقوله : لا- يجدى الإطناب فيها كثير نفع ، صفه تقييديه لا توضيحيه. ولو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي رحمه الله كما ذكره ، لكان فيه نفع كثير (٤) ، فتأمل في أطراف هذا الكلام ومعانيه وتعمّق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر إلى تفرّدي 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- أي ولو لم نعلم بالمطابقه.

٢- وهذا الكلام في «الفصول» ص ٢٦٦ ، حقّق فيه وكأنّه لم يرتضه بتمامه.

٣- في 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 ، وإلّا 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 شىء إلّا 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 كـبعض المتواترات (٤) أو بغيره ، كقولنا : الواحد نصف الاثنين ، فإنّ ضروريّته ليست من مقتضى الخبر من حيث إنّّه 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 قسمان.

٢- وفى بعض النسخ خمسة. قال فى الحاشيه الشّهشهانى الأصفهانى : اعلم أنّ فى بعض النسخ فى مقام خمسه 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 للكثيره مدخليه 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 خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا (١)، سيما 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 السامع 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 والسامعين ونفس الخبر فى حصول العلم، فلا بدّ أن نعتبرها فى حصول العلم بالكثره (٣)، فالأولى أن يقال أنّه خبر جماعه يؤمن تواطؤهم على الكذب عاده، وإن كان للوازم الخبر مدخليه فى إفاده ذلك الكثره العلم.

ثمّ إنّ الحقّ إمكان تحقّق الخبر المتواتر وحصول العلم به، وقد خالف فى ذلك السميّه والبراهمه، وهما طائفتان من أهل الهند وأولاهما عبده الأوثان، قائله بالتناسخ (٤)، والثانيه من الحكماء على زعمهم، وكلاهما نافيتان للأديان والنبوت.

ص: ٣٦٩

١- أى سواء بلغوا الى المرتبه الكثره المعهوده أو لا.

٢- أى غير مانع لدخول خبر ثلاثه مثلا يعلم صدقهم بسبب القرائن الداخله.

٣- أى 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 عاده.

وفيه : مع أنّه مدفوع بوقوعه (1) - كما ذكرنا - قياس مع الفارق ، لوجود الدّاعى 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 يشتبه 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 ، إلما 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 عباره 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 ، لأننا 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 : فى كئفئه العلم الحاصل بالتواتر

إنهم اختلفوا فى كئفئه العلم الحاصل بالتواتر ، فالمشهور أنه ضرورى (١) ، وقال الكعبى (٢) وأبو الحسين (٣) والجوينى (٤) وإمام

ص: ٣٧٣

- ١- كما ذهب العلامة فى «مباديه» ص ١٩٩ ، و «تهذيبه» ص ٢٢٢ ، والمحقق فى «المعارج» ص ١٣٩.
- ٢- عبد الله بن احمد الكعبى البلخى الخراسانى (٢٧٣ - ٣١٩ هـ) أحد أئمه الاعتزال ورأس طائفه منهم تسمى «الكعبيه». له آراء ومقالات فى علم الكلام بعيده انفراد بها وكذا فى علم الأصول. وقد اعتاد الاصوليون ذكر وايراد نظريته المتعلقة بالمباح وهى نظريه اختلفت عبارات الأصوليين فى تصويرها وغايه ما يرومه الكعبى من نظريته هى الإفضاء الى إثبات كون المباح غير موجود فى الأحكام الشرعيه ، بل المباح من قسم الواجب ، وقد أثارت هذه النظرية الكعبيه مناقشات وردود مختلفه وكلها تتضمن فى محتواها توجيه حكم المباح غير هذا التوجيه الذى أبداه الكعبى وسار عليه إلا ما كان ممن وافقه على رأيه هذا ، له كتب منها : «تأييد مقاله أبى الهذيل» و «قبول الأخبار ومعرفة الرجال» و «الطعن على المحدثين».
- ٣- أبو الحسين البصرى : (.... - ٤٣٦ هـ) محمد بن على بن الطيب شيخ المعتزله فى عصره ، وأحد الاصوليين ، ومن كتبه «المعتمد فى أصول الفقه» ، مطبوع فى مجلدين وهو من أمهات مراجع علم أصول الفقه ، ومن الكتب التى لخص منها فخر الدين الرازى كتابه «المحصل فى أصول الفقه».
- ٤- الجوينى : أبو محمد الجوينى (... - ٤٣٨ هـ) عبد الله بن يوسف بن محمد بن حيويه من كبار علماء الشافعيه وأئمتهم فى الفقه والاصول والأدب والعربيه ، وهو والد إمام الحرمين عبد الملك الجوينى ، له مصنفات منها «شرح رساله الامام الشافعى - فى أصول الفقه» توفى فى 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 «المستصفى» 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 الشهيره في الفلسفه والفقه والأصول وله نحو مائتي كتاب منها «المنحول 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 «المستصفى في أصول الفقه» وهو وسطا بين الايجاز والاطناب. توفي بطوس ودفن بظاهر قصبه طبران.

٤- بين النظري والضروري ، راجع «المستصفى» ١ / ١٣٢.

٥- راجع «الذريعه» ٢ / ٤٨٥ ، كما وراجع المبحث المذكور في «الشافى» وجوابات المسائل التبانيات في «رسائل الشريف المرتضى» المجموعه الاولى ص ٣٥.

٦- أى ان بعض العلوم الحاصله من التواتر ضرورى 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: بأنّنا 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: ۳۷۵

---

۱- 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 سيّدنا المرتضى رحمه الله حيث قال : إنّ أخبار البلدان والوقائع (١) والملوك وهجره النبيّ 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 النبيّ صلى الله عليه وآله ، وكثير من أحكام الشريعة والنصّ الحاصل على الأئمة عليهم السلام ، فنقطع على أنّه مستدلّ عليه (٢) ، وهذا هو التفصيل (٣) الذي أشرنا إليه وارتضاه الشيخ في «العهده» (٤).

والظاهر أنّ القول بالتوقف المنسوب إليه أيضا إنّما هو في القسم الأوّل من الصّوريات.

ومنشأ التوقف الشكّ والتأمل في أنّ العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات ، أو يحصل من جهة كسب العبد والتأمل في 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 التي كانت حاصله بالعلم الإجمالي أو التفصيلي. فإنّ من

ص: ٣٧٦

---

١- هذه العبارة بعينها هي في «العهده» ١ / ٧١ منسوبة الى السيّد ، ولم أظفر بعينها في «الذريعة» وان يمكن تحصيل مضمونها راجع هناك.

٢- أي يحتاج الى الكسب وترتيب المقدمات.

٣- أي جعلنا المتواترات على قسمين كما أشرنا ، وكلام السيّد أيضا ناظر الى ذلك ، بل هو متوقف في القسم الذي أشرنا أنّه ضروري ، من أنّه ضروري أو فطري.

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 قسمى 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 :

إحداهما : 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 أنّه ليس أوليا (٢) ولا كسبيا ، بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها ، مثل قولنا : العشره نصف العشرين.

وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا تعرف أنّه ليس من هذا القبيل ، وأنَّ الحقَّ ما ذكرنا من التفصيل.

والظاهر أنّ ما ذكره الغزالي نوع من النظرى لا واسطه ، ولذلك نسب العلامه فى «التهذيب» (٣) القول بالنظريه إليه ، ولعلَّ مراده الغزالي ، أنّه من باب نظريات العوامّ ، فإنَّهم وإن استفادوها من المقدمتين ، لكنَّهم لم يتفطنوا بهما ، بكيفيتيهما المترتبه فى نفس الأمر ، فكأنَّ الغزالي قسّم النظرى إلى قسمين بالنسبه إلى الناظرين ، وهو فى الحقيقه تقسيم للناظرين لا للنظرى ، فكأنّه قال : العالم والعامّي 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 أنّه 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- الأوّليات هى القضايا التى يحكم بصدقها العقل لا بمجرد ذلك بل بواسطه ، غايه الامر أنّ تلك الواسطه لا تغيب عن الذهن عند تصوّرها كقولنا : الأربعة زوج فإنّ من يتصوّر الأربعة والزوج تصوّر الانقسام بمتساويين فى الحال وترتب فى ذهنه أنّ 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 .

فأما 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 ماهيّة 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 الاحتراز 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 معین ، بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما ، ولذلك لم يعین

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 (١) ، 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 (٢) ، 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 (٣) بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم .

وأما الثاني (٤) : 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 (٥) ، وهو شرط وجيه (٦) . 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 .

الوصى ، وكذلك كل من أشرب قلبه حبّ خلاف ما اقتضاه المتواتر ، لا يمكن حصول العلم له إلا (١) مع تخليته عمّا شغله عن ذلك إلا نادرا.

### الثالث : أقل عدد التواتر

اختلفوا فى 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 فى موضع دون الآخر .

وقيل : أقلّه الخمسه (٣) ، وقيل : اثنى عشر (٤) ، وقيل : عشرون (٥) ، وقيل : أربعون (٦).

ص : ٣٨٣

١- وهكذا يكون الشرط المذكور غالبا وليس بدائم.

٢- حتّى منهم من قال : يحصل باثنين اعتمادا على نصاب الشهاده ، وقياسا على البيئه المالىه .

٣- قيل أنّه للقاضى واستفيد هذا القول وحجته أنّ ما دونه الأربعة لا- يفيد العلم وإلا لحصل بقول شهود الزنا ولم يحتاج الى التركيه وهو باطل بالاجماع ، نسب ابن السمعانى هذا القول إلى أكثر أصحاب الشافعى ، ونسبه ابن السبكي فى «جمع الجوامع» الى جميع الشافعيه .

٤- على عدد نقيبى بنى 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 الرازى فى «المحصول» ٣ / ٩٢٥ ، والزرکشى فى «البحر المحيط» هذا القول الى أبى الهذيل المعتزلى ، وبعض المعتزله .

٦- لقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ) الانفال : ٦٤ ، فهذه الآيه نزلت فى أربعين كما فى 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 التهمه 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.

## تتميم: في المتواتر بالمعنى

إذا تكثرت الأخبار في الوقائع واختلفت ، لكن اشتمل كلٌّ منها على معنى مشترك بينها بالتضمّن أو الالتزام ، وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثره الأخبار ، فيسمّى ذلك متواترا بالمعنى (١) ، وقد مثّلوا بذلك بشجاعه عليّ عليه الصلاه والسلام ، وجود حاتم ، فقد روى عنه عليه السلام : أنّه فعل في غزوه بدر كذا ، وفي أحد كذا ، وفي خيبر كذا ، وهكذا ، وكذلك عن حاتم أنّه أعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا. فإنّ كلّ واحد من الحكايات الأول يستلزم شجاعته عليه السلام ، وكلّ واحد من الحكايات الآخر 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 في 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 في سائر الألفاظ الواردة في تلك الأخبار.

والثاني : أن يتواتر بلفظين مترادفين أو ألفاظ مترادفه مثل : إنّ الهَرّ طاهر ،

ص: ٣٨٥

١- ويقال له المتواتر المعنوي أيضا قبالا للمتواتر اللفظي.

٢- «إنّما الأعمال بالنيّات وإنّما لامرئ ما نوى» ، «التهذيب» ج ١ ص ٨٣ ب ٤ ح ٦٧ ، و «الوافي» ج ٣ ص ٧١ ب ٤٧ ح ٢.

٣- أخرجه الطبراني الهيثمي في «المعجم الكبير» ، وفي «بغية الرائد في تحقيق مجمع الزوائد» بسند مجمع على صحته.

٤- أخرجه الحاكم والذهبي في «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 عبارته عن الوقائع المرويّه لوازم لملزوم واحد لا أنّها ملزومات لل لازم واحد، خصوصا مع فرض كون ذلك الواحد منشأ لتلك الأشياء، فإنّ المنشأ عبارته 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 والسيّخاوه 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.

والثانى : 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 قصّه 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 بالعاده. 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 كل واحد منها هو الشجاعه والسخاوه لإفادتها بكثرتها الملكة النفسانيه.

وأما قوله : لا- لأن آحادها صدق. يعنى أنّ المتواتر فى سائر الأقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور فى معنى الصدق بلا شبهه.

وإن كان من جهه الدلاله الالتزاميه الحاصله مع كل منها أو التضمينيه الحاصله مع كل منها كما فى الصورتين 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 إنما يحصل من جميعها.

هذا ويظهر من العضدى فى هذا المقام أنه حصر المتواتر المعنوى فى الوجه الثانى (٣) من الوجهين.

ومقتضاه أنه يحصل بمجموع الآحاد الدلاله على القدر المشترك بعنوان القطع ، لا أنّ الدلاله كانت حاصله فى كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها ،

ص: ٣٩٠

١- أى الرابعه والخامسه.

٢- أى الثانى من السادس.

٣- وجه الظهور أنّ الحاجبى وغيره مثلوا للمتواتر المعنوى بالمثاليين ، والعضدى عند شرح عباره الحاجبى وصفهما بما ذكر من أنّ الدلاله على القدر المشترك إنما 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 الأقسام 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) ، وقوّره 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 عرّفوا المتواتر بأنّه خبر جماعه يفيد بنفسه العلم ، واحترزوا بالتقييد بنفسه عمّا لو حصل العلم من القرائن الخارجه عمّا لا ينفكّ الخبر عنه عادة ؛ كشقّ الثوب والصّراخ والجنّازة فى المثال الآتى.

فظهر أنّ مدخلية القرائن الدّاخله فى حصول العلم لا- تضرّ بكونه متواترا وإن كان للكثرة أيضا مدخلية فى حصول العلم ، فإذا كان خبر الواحد بقرينه المقابله هو ما لم ينته إلى حدّ التواتر ، يعنى لم يكن ممّا حصل العلم به من جهه الكثره ، فيكون له فردان ، فرد لا يثبت به العلم أصلا ، وفرد لا يثبت به العلم من جهه الكثره ، وإن حصل من جهه القرائن الدّاخله أو الخارجه ، إذ لم يقيم دليل على امتناع حصول العلم بخبر الواحد بملاحظه القرائن الداخلة كما سنذكره ، أو الخارجه كما هو مختار الأكثر ، فعلى هذا ، فللخبر الواحد أقسام كثيره :

ص: ٣٩٣

منها : ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة.

ومنها : ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة.

ومنها : ما يفيد الظن.

ومنها : ما لا يفيدُه أيضا.

وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كلِّ من القسمين (١)؛ فيكون قسما ثالثا، ولا مانع من تداخل الأقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدى. فإذا لم يبلغ الكثرة إلى حيث يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة والأربعة والخمسة وإن حصل العلم من جهة القرائن الداخلة، فهو مستفيض قطعي، وإن زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الأوقات، ولكن لم يحصل فيما نحن فيه، فهذا مستفيض ظني.

ويمكن إلحاق الأوّل بالمتواتر، على وجه مرّ الإشارة إليه من القول بكون خبر الثلاثة إن كان قطعيا متواترا، وإلحاق الثاني بخبر الواحد.

ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد أعمّ من الظني.

وبالجملة، كلام القوم هنا غير محرّر، ويرجع النزاع إلى أنّ خبر الواحد الخالي عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم أم لا؟ وعلى الأوّل فهل هو مطّرد أم لا؟

وعلى الثاني فهل يفيد العلم مع القرائن الزائدة أم لا؟ فهناك أقوال أربعة (٢).

ص: ٣٩٤

- ١- أي المتواتر وخبر الواحد. وهكذا مؤدى العبارة أنّه يمكن دخول بعض أقسامه في المتواتر، وبعض أقسامه في خبر الواحد.
- ٢- يعنى يرجع النزاع المستفاد من اختلافهم في تعريف خبر الواحد من جهة أنّ بعضهم قالوا هو ما أفاد الظنّ، فمعناه أنّه لا يفيد العلم أصلا أو أنّه لا يفيد العلم بنفسه، فمعناه أنّه قد يفيدُه بغيره من القرائن الخارجيه. وقد يفهم من تعريف بعضهم بأنّه ما لم ينته الى حدّ التواتر وجعل ما يفيد العلم بنفسه لا- من جهة الكثرة، بل من جهة القرائن الداخلة كما حققناه، فيرجع النزاع الى الأقوال الأربعة. أحدها: عدم إفادة العلم أصلا لا بالنظر الى القرائن الداخلة ولا الزائدة. والثاني: إفادته العلم بالنسبة الى الزائدة دون الداخلة. والثالث: إفادته بالنسبة الى الداخلة أيضا ومطرّدا. والرابع: كذلك غير مطّرد. هذا كما في 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 استدلّ 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 الثانى 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 باللاطراد ، ونحن لا- نقول به في كلّ خبر عدل ، فمنع 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 بالضرورة ، بل واقع إن أراد مجرد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض ، فهو كذلك ، لكننا 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 الشقّ الأوّل للأوّل والثاني للثاني أو للجواب الثاني باعتبار الشقّ 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 العامه كما يظهر من «النهايه» ، حيث نسبوا القول بنعم إلى النّظام والجوينى 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. وإنّما قيّدنا بذلك لأنّه قد يكون مضمونه قطعياً باعتبار موافقته لدليل قطعى ، 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 ظنياً ، باعتبار كون دلالتة ظاهراً لا نصّاً. وخلافهم فى هذا المقام أيضاً 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 التّعبد 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 إنّه حكاية ، وعود ضمير مضمونه الى المحكى القول عن الامام عليه السلام ، ويقال له متن الحديث ، وقد يطلق عليه لفظ الحديث. ومضمونه عبارته 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 حكاية 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 شيء 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 مذكّى ، وكذلك رفع المؤاخذه عن الجاهل والناسى وغيرهما . فعلم من ذلك أنّه تدارك هذا النقص من شيء 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 في 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 في الواجب ، وبمعنى الاستحباب في المستحب ، وهكذا.

والحقّ جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخّرين (١) ، خلافا لجماعه من قدمائنا كالسيّد وابن زهره وابن البرّاج وابن إدريس.

### في أدله خبر الواحد

#### إشارة

والحقّ أنّه يدلّ على ذلك ، السّمع والعقل كلاهما ، كما سيجيء ، 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 فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ) (٣).

ص: ٤٠٣

١- وهو الأقرب كما عن «المعالم» ص ٣٤٣.

٢- وهؤلاء الجماعة على ما حكاها شارح «الزبيده» المحقق الطوسى وأكثر المعتزله والأشاعره. كما نقل في الحاشيه. وأعلم أنّ بعض المخالفين كأبي على الجبائي ذهب إلى عدم جواز التعبد به عقلا.

٣- الحجرات : ٦. قال البيضاوى : فتبينوا ... وتعرّفوا. إلى أن قال : وقراء حمزه والكسائي فتثبتوا أى فتوقفوا إلى 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 ، فإمّا أن يجب القبول وهو المطلوب ، أو الرّد وهو باطل ، لأنه يقتضى كونه أسوأ حالاً من الفاسق ، وهو واضح الفساد (١) ، هكذا ذكره كثير من الاصوليين (٢).

والوجه عندى : أنه (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 فى 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 فى «المعالم» ص ٣٤٥.

٢- وليعرف أنّ ما ذكره كثير من الأصوليين منطبق على ما يستفاد من العرف ، فإنّ أصحاب الأذهان الصافيه لا يفهمون من القضييه المذكوره إلّا ما ذكر ، ولكن بحسب التدقيق وقواعد العرييه أنّ المستفاد من القضييه المذكوره ما ذكره المصنف بقوله : أو لا ... الخ.

٣- أنّ هذا الاستدلال.

٤- على ما وجهه له سلطان العلماء. راجع حاشيته ص ٣٢٥.

٥- سأل به بانتفاء الموضوع المركب من جزئين ، وانتفاؤه تاره بانتفاء الجزء الأوّل واخرى بانتفاء الجزء الثانى هذا كما فى 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 حقيقيًا لها أو عرفيا ، والكتاب والسّنّه 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 عقبه (٥) بن أبي معيط إلى بنى المصطلق (٦) مَصِيدًا ، فلما قرب إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع وأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بأنَّهم ارتدوا ، فنزلت الآيه.

وأیضا التعلیل بقوله : أن تصيوا 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 للتعبير 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.

(١)

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 في التحضيض (هَلْمَا) و (أَلْمَا) و (أَلْمَا-) ، كما فى «شرح الألفيه» 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 دالّاً 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- والرّاد هو سلطان المحققين في حاشية «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 الذّمّه 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 يتعيّن ، 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 الاضطراريه في حال عدم التمكن ، فالتخير فيما نحن فيه من باب التخير بين خصال الكفار المصريح 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 الأصوليه المبحوث عنها.

والذي يمكن (٢) أن يستدلّ عليه برجحان الحذر المستفاد من الآيه على ما بنى عليه المأول (٣) ، إنما هو من باب المسائل الفقهيّه (٤) المستنبطه من آحاد أخبار الآحاد و ، حملة على الاستحباب إنما يصحّ إذا قطع النظر عن دلالتها على

ص: ٤١١

---

١- معينا من العلم بأن أحدهما حكم الشارع وقد انشأه وقوّره في عالم الواقع إلّا 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 ندب 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 الآيه.

٤- وسيجيء بأن لا معنى للتخير هنا فما لو كانت المسأله أصوليه.

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 الآيه.

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 الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى)

قوله تعالى : (إِنَّ الدِّينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ) (٢) الآيه. فإن المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام أيضا من الهدى ، ويظهر وجه الاستدلال مما بيّننا سابقا من التبادر ، فإن الظاهر من وجوب إظهاره أنه يجب على السامع الامتثال به ، فتأمل.

ص: ٤١٥

١- أشار الى سادس الايرادات على الآيه المذكوره وهو كون التفقه والانذار مراد من النافرين ، والحذر والقبول مقصودا من المتخلفين كما هو ظاهر الآيه 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 لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا 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 ويجوزه ، حيث كان يرسل الرسل والولاه إلى القبائل والأطراف لتعليم الأحكام بدون اعتبار عدد التواتر ، وكذلك أصحاب الأئمه عليهم السلام ومن يليهم من أصحابنا القدماء ، كان طريقتهم روايه أخبار الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض 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 مظانها (1) ، بل من الواضح الجلى الذى لا يقبل الإنكار أنّ كل 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 : العذرين يأتون من بعدى ويروون عنى أحاديثى وسنتى فيعلمونها الناس من بعدى. 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 أبان بن عثمان أنّ أبى عبد الله عليه السلام قال له : إنّ أبان 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 مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك ، واحتمال أن كل ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم ؛ مما يباه العقل السليم والفهم المستقيم.

فحصل من جميع ما ذكرنا ، أن إطباقهم على هذه الطريقة من غير تكير منهم ، إجماع منهم على الجواز ، فيدل عليه الإجماع وتقرير المعصوم عليه السلام بل أمره (١) ، وصرح بالإجماع الشيخ في «العدّه» (٢) حيث قال : وأما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان من طريق أصحابنا القائلين بالإمامه ، وكان ذلك مرويًا عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد من الأئمة عليهم السلام وكان ممن لا يطعن في روايته ويكون سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينه تدل على صحه ما تضمنه الخبر ، لأنه إذا كان هناك قرينه تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينه ، وكان ذلك موجبا للعلم ، ونحن نذكر القرائن فيما بعد ، جاز العمل به (٣).

والذى يدل على ذلك (٤) إجماع الفرقه المحقه ، فإنى وجدتھا مجمعه على العمل بهذه الأخبار التى أوردوها فى تصانيفهم ودونها فى أصولهم ، لا يتناكرون

ص: ٤١٧

١- وفى التوقيع عنه عليه السلام : لا- عذر لأحد من موالينا فى التشكيك فيما يرويه عنّا ثقاتنا ، قد عرفوا بأننا نفاوضهم سرنا ونحملهم إياه إليهم. وعنه عليه السلام : العمرى وابنه ثقتان فما أديا إليك عنى ، فعنى يؤديان وما قال لك فعنى يقولان ، فاسمع لهما وأطعهما فإنهما 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 وسجيتهم من عهد النبيّ صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمّه عليهم السلام إلى زمان الصادق جعفر بن محمّد عليهما السلام الذي 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.

والذي 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 كأبي جعفر الطوسي 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 وتتبّع 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 تتبّع.

(١)

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 الأدلة إنّما يدلّ على حجّيه المراد بخبر الواحد ، فإنّه هو المتبادر من النبأ والإنذار ، وهو المستفاد من الإجماع الذي نقلناه.

وأما حجّيه ما يفهم من لفظ الخبر ، والظنّ الحاصل من جهه دلالته ، 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 الأدلة التي تدلّ على حجّيه ظنّ المجتهد في أمثال زماننا.

فهذه الأدلة دلالتها على حجّيه خبر الواحد ليس من حيث إنّه خبر الواحد ، ولا تشمل جميع الأزمان والأوقات ، بل هي إنّما تتمّ في أمثال زماننا وتدللّ 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 واستدلالهم على حدّه ، إنّما هو لأجل إثبات

ص : ٤٢٠

١- من الأدلة الدالة 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 ادّعاه السيّد رحمه الله من الإجماع على الحرمة ، كما سيجيء ، 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 موافقه واستصحاب حال الشّرع وغيرها. والأدلّة 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 البراءة ، والصّورته 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- أي بهذه الثلاثة.

حصل منه ظنٌ أقوى من غيره فيجب متابعتة ، بل لا- معنى حينئذ لكونه أقوى ، بل الظنُّ إنما 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 إنّه ظنّ ، لأنّه يجوز أن يعتبر الشارع ظنونا مخصوصه بخصوصها ، لا من حيث إنّها ظنّ كظاهر الكتاب وأصل البراءه لا لأنّهما ظنّ ، 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 الّا بالعلم به أو ظنّ يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم . هذا كما في الحاشيه .
  - ٣- اللذين أحدهما الظنّ الخاص .
  - ٤- أى أصل البراهه .
  - 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 كثيرة 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 إجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها إلا بما يفصيلها ، 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 المتدرب 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 إما أن يريد به الحكم القطعى أو الظنى ، فإن كان الأوّل ، فدعوى كون مقتضى أصل البراءه قطعيا ، أوّل الكلام ، كما لا يخفى على من لاحظ أدلّه المثبتين (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 يثبتنا 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 ، وإئتما المناسب لما رآه (١) من المثال هو أن يقال فى نجاسة 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 دليلى القولين لا شىء فى مقابل أصل البراءة حتّى يقال أنّه ظنّى 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 فى 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 فى وجوب الجهر أو وجوب الإخفات ، وأنّ أحدهما ثابت فى نفس الأمر جزما ، لا أنّ الأصل عدم وجوب شىء ، والدليل الظنّى دلّ على وجوب أحدهما فينفيه أصل البراءة ، فبعد ثبوت التخيير أيضا يثبت حكم جزما ، والتخيير فى الرجوع إلى الدليلين أو القولين غير التخيير فى اختيار أحد المدلولين (٢) ليكون تخييرا فى 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 بحرمة وثبت حرمة من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوهما (٥). والعبره بقوّه الظنّ والمعيار هو الرّجحان فى النظر ، فإذا حصل الظنّ بمدلول خبر

ص: ٤٢٨

١- فالمورد لا يقول به حتى يجعل ذلك من باب الالزام والتبكيث له.

٢- كما فى خصال الكفاره.

٣- كما فى مقام الاستدلال بآيه النفر وغير ذلك.

٤- لا ملجأ ولا مهرب ، وفى قوله تعالى : (وَلَاتِ حِينَ مَنَاصٍ) أى لات حين مهرب أى 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- للمنفى في قوله : لا- من حيث الظّنّ الحاصل بهما ، هذا ولعلّ المراد من غير الفتوى والاقرار مثل قول ذى 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 فى الواقعه هو الموهوم أو عملى وهو تطبيق الحركات الخارجيه على الموهوم على أنّه حكم الله تعالى. هذا كما أفاده السيّد القزوينى فى حاشيته.

نزاعهم في أنّ الترجيح بلا مرجح محال وخلافه ، وكذا ترجيح المرجوح.

وبالجملة ، المراد أنّ الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل ، والفتوى والعمل بالزّاجح حسن.

ووجهه أنّ الأوّل يشبه الكذب ، بل هو هو ، بخلاف الثاني ، ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح (١).

وأورد على هذا : أنّه 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 الزّاجح ، وثبوت وجوب الإفتاء لا يحكم به العقل.

وأما النقل فلاّنه لا دليل على وجوب الإفتاء عند عدم القطع بالحكم. والإجماع الذي ادّعوه على وجوب الإفتاء على المفتي فيما نحن فيه ، ممنوع ، إذ الأخباريون العُلماء يعتبر فتواهم في انعقاد الإجماع مخالفة في ذلك ، ويقولون بوجوب التوقّف أو الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع.

أقول : وهذا الإيراد في جانب المقابل من الإيراد المتقدّم في الدليل الأوّل وكما أنّه إفراط ، فهذا تفريط ، وإذ قد أبطلنا العمل بأصل البراءة ثمّه ، فبطلان التوقّف والاحتياط هنا أولى.

فإنّا نقول أوّلاً : وجوب العمل بالمقطوع به (٢) في الفرعيّات أوّل الكلام وما دلّ

ص : ٤٣٠

١- أي ترك الصدق واختيار الكذب. ولا يجوز أي 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 ظنوننا ، مع أنّ الظاهر منها اصول الدّين.

سَلَمْنَا ، لَكُنْهَا مَخْصُوصَةٌ بِحَالِ الْإِمْكَانِ ، وَدَعَوَاهُمْ أَنَّ الْأَخْبَارَ قَطْعِيَّةٌ وَأَنْتَهُمْ يَعْمَلُونَ بِالْقَطْعِ ، فِي غَايَةِ الْوَهْنِ ، فَإِنَّ عِيَانَ وَجْهِهِ الْاِخْتِلَالِ فِي مَتْنِهَا وَسِنْدِهَا وَدَلَالَتِهَا وَتَعَارُضِهَا الْمَوْجِبِ لِعَدَمِ الْوَثُوقِ بِهَا فَضْلًا عَنْ حَصُولِ الْيَقِينِ مِنْهَا ، يَغْنَى عَنِ الْبَيَانِ ، وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَيْهِ سَابِقًا ، وَسَنَشِيرُ مَعَ أَنَّهُ لَا دَلِيلَ عَلَى حَجَّتِهَا (١) ، إِذِ الْآيَاتَانِ (٢) عَلَى فَرَضِ تَسْلِيمِ دَلَالَتِهِمَا فَهَمَا مِنْ ظَوَاهِرِ الْقُرْآنِ وَقَدْ عَرَفْتِ حَالَهَا ، مَعَ أَنَّ آيَةَ النَّفْرِ ظَاهِرَةٌ فِي التَّفَقُّهِ ، وَآيَةُ النَّبَأِ مَعْلَلَةٌ بِمَا عُلِّلَ (٣) . وَلَا رَيْبَ أَنَّهُ إِذَا وَجَدَ ظَنٌّ أَقْوَى مِنَ الظَّنِّ الْحَاصِلِ مِنْ خَبَرِ الْوَاحِدِ ، لَا يَجْرَى الْعَلَّةُ فِيهِ .

وَأَمَّا الْإِجْمَاعُ فَهُوَ لَمْ يَثْبُتْ عَلَى حَجَّتِهَا مَطْلَقًا وَفِي جَمِيعِ الْأَحْوَالِ وَالْأَزْمَانِ خُصُوصًا فِيمَا كَانَ هُنَاكَ ظَنٌّ أَقْوَى مِنْهُ (٤) .

لَا يُقَالُ : ثَبُوتُ الْإِجْمَاعِ عَلَى جَوَازِ الْعَمَلِ بِهَا فِي زَمَنِ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ يَكْفِي فِي ثَبُوتِهِ مَطْلَقًا لِعَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ .

لَأَنَّا نَقُولُ أَوْلًا : لَمْ نَعْلَمْ الْإِجْمَاعَ عَلَى عَدَمِ الْقَوْلِ بِالْفَصْلِ ، بَلْ بَعْضُهُمْ مَنَعُوا عَنْ ثَبُوتِ الْإِجْمَاعِ إِلَّا فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ (٥) فَيَفْرَقُ بَيْنَ الزَّمَانَيْنِ .

ص : ٤٣١

١- حجيه الأخبار.

٢- النفّر والنبأ.

٣- فإنّ وجوب التّبين عند مجيء الفاسق بالنبأ 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 شطرى 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 والثالث لأولاد البنت ، خلافاً 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 ظاهراً 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 مثلاً.

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 ومؤداه 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 الدّخول 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 ، فربّما 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 السيّد 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 بتركه يلزم المخالفه القطعيه والخروج عن طاعه الله تعالى.

٤- الرّاد المذكور الذي منع.

والإصلاح بين الناس وإقامه المعروف ، ومع ذلك مخفى عن الأُمَّه وإن كان بسبب ظلم ظالمهم.

وكما أنّ المجتهد صار نائبا عنه بالعقل والنقل ، وكان أتباعه واجبا كأتباعه ، 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 الأُمَّه أعلمهم بها وإن لم تكن محتاجه بالفعل إليها ، فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الأحكام بقدر طاقته ليرفع احتياج الأُمَّه عند احتياجهم ، وإن لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ، ولا ريب أنّه لا يمكن له تحصيل الكلّ 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 البراءه قد عرفت حاله ، وكذلك التوقّف والاحتياط مع عدم دليل عليهما.

نعم إذا فرض عدم حصول ظنّ للمجتهد في مسأله أصلا ، فيرجع فيه إلى أصل البراءه.

لا يقال : أنّه 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 أنّه 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 المعتمد 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 نجوز 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 فى الوجه الأوّل أيضا (6) ، لأنّ تكليف ما لا يطاق إذا

ص: ٤٣٩

- ١- أى هذا الاعتضاد.
- ٢- أى الأدلّه الظنيّه والتي يستعملها المجتهدون فى المسائل الفرعيّه.
- ٣- فالوجه الأوّل على التقرير الأوّل والوجه الثانى على التقرير الثانى.
- ٤- وهذا هو الوجه الثانى المبني على التقرير الثانى للدليل.
- ٥- ولا محذور فيه لو قلنا بذلك أيضا على ما عرفت.
- ٦- يعنى ما ذكرناه من التوجيه لتصحيح استثناء خبر الفاسق ، والقياس يجرى فى دليل الانسداد أيضا على تقدير كون موضوعه أسباب الظنّ لا نفس الظنّ ، ويندفع به شبهه التخصيص فى الدليل العقلى ، هذا كما فى الحاشيه للسيد القزوينى.

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 فى 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 الحجيه ، فيتوقف فى الفتوى أو يبنى على أصل البراءه. وكذلك فى الظنون الغير المعلوم الحجيه ، 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 فى الاختياريه ، فكذا الحال فى الأدله الاضطراريه.

فإن قلت : ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل فى مثل القياس مثلاً- أو غيره من الظنون التى 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 فى هذا المجال ليظهر جليّه الحال ، وأقول غير آل جهدى فى إقامه الدليل على الظنون وإثبات العلم فى حجيه بعضها بالخصوص مميّزاً إيّاها عن غيرها : إنّه لا ريب ولا شكّ أنّ الله بعث رسولا وأنزل كتاباً وسنّن 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 عاداته 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 بضميمة 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 الزرع. 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 عوّض 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 قَصَدَ 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 وَالتَّدْبِيرَ 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 الْأَصْطِلَاحَاتِ 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 الْفُرْعِيَةِ ، 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- خلف بعد سلف الى يوم القيامة.

٢- من باب الظن الخاص.

٣- فيكون الظن الحاصل من الكتاب حيثذ من باب الظن المطلق لا الخاص.

٤- المخصوصه بالمخاطبين مثل : ( يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ) وغير ذلك ، وهذا في مقابل الخطابات غير الشفاهيه.

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 القدح 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 علميه 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 بالضرورة 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 اليقنيه 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 أثبته 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 الأدله (١).

### في أدله النافين لحجيه خبر الواحد بالخصوص

وثانيهما : في نفى حجيه خبر الواحد بالخصوص .

أما الأول : فهو الآيات والأخبار الداله على حرمه 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 النهى والذم على اتباع الظن دليل على حرمه ، وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن بالفرض .

والجواب : أما عن آيه النهى فإنها مختصه 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 مجازا ، مع أن اشتراك غير المشافه للمشافه إنما هو بالإجماع والضروره ، وهما متفتيان في موضع النزاع ، وهو صورته انسداد باب العلم .

وأیضا التمسك بهذه الآيه يفيد حرمه 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.

وأما مثل قوله تعالى : (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (٣) فعلى خلاف الأصل ، فإنّ الظاهر من ليس كلّ ، أنّه سور للسلب الجزئي.

وأما عن آيه الذمّ ، فمع أنّه يرد عليه بعض ما ذكر فيه (٤) أنّها ظاهره في أصول الدّين بالنظر إلى سياقها ، وإن قلنا بأنّ السبب والمحلّ لا يخصّص اللفظ.

سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما ذكرنا من الأدلّه يخصّصها ، لأنّ الخاصّ مقدّم على العامّ.

وأما الثاني : فهو ما ذكره السيّد المرتضى رحمه الله في «جواب المسائل التبانيات» (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 الجزئي.
- ٣- لقمان : ١٨.
- ٤- أي بعض ما ذكر في الاستدلال بها ، أي 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 للسيّد على أسئلته ابو عبد الله محمّد بن عبد الملك التبانى وهي أسئلته في الاجماع المصطلح عندهم وعن القياس وعن ادلّه عدم قبول السيّد للخبر الواحد وهي رساله مهمه لأهمّيه السائل والأسئلته 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.

وتكلم في «الدريعه» (١) على التعلق بعمل الصيحابه والتابعين بأن الإماميه تدفع ذلك وتقول: إنما عمل بأخبار الآحاد من الصحابه (٢) المتآمرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم، فإمسك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه، لأن الشرط في دلاله الإمساك على الرضا أن لا يكون له وجه سوى الرضا من تقيته 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 أنه لو سلّم الإجماع فإتّما يسلم فيما لو لم ينقطع باب العلم، والمفروض في زماننا انقطاعه كما مرّ. فالقدر المسلم منه في زمان أصحاب الأئمه عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم، بل ولبعضهم لعدم تمكّن كثير منهم من العلم أيضا.

ووجه امتناع أصحاب الأئمه عليهم السلام عن العمل بأخبار الآحاد لعلّه كان لأجل تمكّنهم، بل الظاهر أنّ السيد رحمه الله أيضا كان متمكّنا (٥) لقرب عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والأمارات، ولذلك قال: إنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا عليهم السلام، وبالأخبار المتواتره، وما لم يتحقّق فيه ذلك، فيعول 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 الجملة 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 المتكلمين 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 السابق 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 المصنف 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 الأول بالفتح فالضم والثانى بالضم والسكون كلاهما صحيحان والظاهر الأول. 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 علي 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 حججه جميع ما فى الكتب المتداوله ، مع أن الإجماع لا- يثبت إلما جواز العمل فى الجملة ، وقطعيه حججه بعضها فى الجملة مع الإجمال والاشتباه لا يحصل منه شىء .

ودعوى الإجماع على العمل بالنحو الذى رخصوه فى الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض ، مع عدم حصول العلم بنفس الكيفيه وخصوصيتها لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبه إلى الأخبار وغيرها ، مما لا يضمن ولا يغنى .

فظهر من جميع ذلك ، أن ذلك (١) أيضا بعد التسليم حججه إجماليه لا يحصل العلم بتفاصيلها .

فالمرجع فى حججه خبر الواحد حقيقه إنما هو الدليل الخامس (٢) كما أشرنا سابقا .

ثم إن بعض المتأخرين (٣) تمسكك بالأخبار الوارده فى أمرهم عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ، ولو سلم التواتر فيها ، فإنها أيضا لا تفيد إلما الإجمال كما بينا ، والله العالم .

ص : ٤٥٨

١- أى الإجماع المنقول .

٢- المثبت لحججه الظن المطلق .

٣- ولعل مقصوده الفاضل التونى لما ذكره فى «الوافيه» ص ١٦٠ .



اشاره

ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الزاوى ، وهى :

البلوغ والعقل والإسلام والإيمان والعدالة والضبط.

والتحقيق ، أن هذه الشرائط إنما تتم إذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الأدله الخاصه به ، وعلى القول (1) بجواز العمل به من حيث هو.

وأما إذا كان بناء العمل عليه من جهه أنه مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس ، فلا معنى لهذه الشرائط ، بل الأمر دائر مدار حصول الظن ، فحينئذ اشتراط هذه الشرائط لا بد أن يكون للتنبيه على أن الخالى عن المذكورات لا يفيد الظن أو لبيان مراتب الظن أو لإثبات تحريم العمل بالخالى عن الشرائط كالقياس ، وقد عرفت أنه ليس كذلك ، إذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره ، مع قطع النظر عن القرائن الخارجيه أيضا.

وستعرف الكلام فى دعوى حرمة العمل فى الخالى عنها فى الأكثر ، مع ما عرفت من الإشكال فى صحه الاستثناء فيما ذكرناه فى استثناء القياس.

وأما تفصيل القول فى الشرائط :

فأما البلوغ والعقل ، فنقلوا الإجماع على عدم قبول خبر المجنون المطبق ، والصبى الغير المميز.

وأما المجنون الأدوارى ، فلا مانع من قبول روايته حال إفاقته إذا انتفى عنه أثر الجنون.

ص : ٤٥٩

وأما الصبى 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 الصبى (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 فى 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- وربّما يستدل على جواز قبول خبر الصبى 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: ٤٤١

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 نوادر 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 نوادر الحكمة كما تقدم حكايته عن الشيخ في «الفهرست» ، فإنّه إنّما استثناءه 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 ، فإنه قد يكون الاعتماد على الكافر الثّقه أكثر من الفاسق الغير المتحرّز عن الكذب.

نعم ، يمكن أن يقال : لو سلّم عدم تبادر الكافر من الفاسق ، فلا نسلم تبادر عدمه ، فغايه الأمر 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 كلى على فرد خارجي قد يكون لجهالة حال الفرد باعتبار الشك في اتصافه بما أخذ في مفهوم كلى فهو الشك في المصداق ، كما لو شك في زيد المسلم المؤمن هل هو فاسق أو عادل. وقد يكون لجهالة حال الكلى 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 بشهادته 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 الفطحيه (٢)، والواقفيه (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 متحرزا [متحرزا] 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 مما رواه بنو فضال

ص: ٤٦٥

١- من حجية 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 الأجله، ولكن جلهم رجعوا بعد موته. والفتح أى عريض الرأس أو الرجلين أو كان رئيسهم. هذا وعلي القياس ان يقال الأفطحيه إلا أنه 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 أنه استشهد عليه السلام وليس له من قوامه أحد إلا وعنده المال الكثير، وكان ذلك سبب وقفهم وجحودهم لموته، فكان عند زياد القندي سبعون ألف دينار، وكذا مال كثير عند عثمان بن عيسى الكلابي أو العامري أو الرؤاسي الذي قال للامام الرضا عليه السلام: إن أباك لم يمت. وفي حديث الامام الرضا عليه السلام: ان الزيديه والواقفيه والنصيباب 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 والكيسانيه والزيديه والاسماعيليه 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 الطائفة ، 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 سيجيء ، 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 في خبره ، فإذا حصل التثبيت في حال الرّجل وظهر أنّه لا يكذب في خبره ، فهذا تثبيت في خبره ، لا اتحاد الفائده ، وإن أبيت عن ذلك (٢) مع ظهوره ، فالعه المنصوصه تكفى عن ذلك.

وأما على البناء على الدليل الخامس ، فالأمر واضح (٣).

وأما العدالة ، فهي في 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 طرفي إفراطها وهو الجريزه (٥) وتفريطها وهو البلاده ، تسمّى حكمه ، والقوه الشهويه إذا اعتدلت بين الشره (٦) والخمود ،

ص: ٤٦٧

- ١- فإنّ التثبيت في الخبر أعمّ من أن يكون بلا واسطه أو مع الواسطه.
- ٢- عن أنّ التثبيت في حال الرّجل تثبيت في الخبر وداخل في منطوق الآيه.
- ٣- لأنّ الميزان حينئذ هو الظنّ الحاصل بأخبار هؤلاء أيضاً.
- ٤- وهي خلوص الشىء عن الانحراف والاعوجاج.
- ٥- وهذا معنى آخر للعداله ، وهو خلوص الشىء عن الميل الى الزيادة والنقصان. قال في جمهره اللغه : وليس الجريز من كلام العرب ، إنّما هو فارسي 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. يعني ما يدلّ على خسه النفس ودناءه الهّمّه بحسب حاله ، سواء كانت صغيره كالتطيف بحبّه أو سرقتها ، أو مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والأكل في الأسواق في بعض الأوقات والأزمان ، والكاشف عن تلك الكيفيه هو المعاشره المطّلعه على تلك الملكه يقينا أو ظنا أو شهاده عدلين.

والمختار (٢) الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور الصّلاح ، وكون الشّخص 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 باجتناّب 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 تزكيتّه وإظهار عدالته بين الناس ، الى أن قال عليه السلام بعد ذكر مواظبته على الصّيلوات 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 مصلّاه ، 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 «المحصل» 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 الزاوى 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 [هى] في الذّهن لا في نفس الأمر.

وبالجملة ، تقدّم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف ، والواجبات المشروطة 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 : إنّى لا أعلم أنّى مستطيع ، ولا يجب علىّ 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- أى في غير الفرض التّادر فالزاوى في نفس الأمر إما عادل 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 والعادة ، 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 علّق أمر بشيء ، فالظاهر أنّ المراد ما هو مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع .

فإذا قيل : زيد صالح ، أو فاسق ، أو شاعر ، أو كاتب ، فالمراد أنّصافه بالصّيفه 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 التقييدية 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 الخبرية 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.

ومّا 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 (١) ، أنّ مجهول الحال ملحق بالفساق في الحكم ، وأمّا قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكيه (٢) والطّهارة ورقّ الجاربه ونحوها ، فهو من دليل خارجي من القاعده المقتضيه لحمل فعل المسلم وقوله على الصّحّه ومطابقتها للأصل (٣) 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 ونواهيه ، فالأقوى إذن ما ذهب إليه الشيخ (٥) ، ويرجع هذا فى الحقيقة 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 ذكره 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 ذكره أو التثبت، كما فى الحاشيه.

٣- الدّكر بضم الدال هو التذكر القلبى، مقابل الدّكر بالكسر بمعنى الدّكر 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 مّمن وثقوه في الرّجال ، 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 الرّاوى باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثّقات المعروفين بالضبط والإتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط ، أو بشهادة العدول. وقد ذكرنا أنّ قولهم : ثقّه ، 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 «العدّه» (١) : فأما ما يرويه الغلاه والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء ، فما يختص الغلاه بروايته ، فإن كانوا ممّن عرف لهم حال استقامه وحال غلوّ ، عمل بما روه حال الاستقامه ، وترك ما روه في حال خطائهم (٢) ، فلأجل ذلك عملت الطائفه 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 «العدّه» .

٣- محمد بن مقلاص بالصاد المهمله على ما ضبطه العلامة أو مقلّاس بالسّين المهمله كما ضبطه أبو جعفر بن بابويه . وهو ملعون غال مطرود ، بعد ما كان من أصحاب الصادق عليه السلام ، وذكرت أحاديث متعدده في ذمّه 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 ذمّ 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 يرويّه الأصحاب عن الحسين بن بشار (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 علي بن محمد بن رباح (١) وعلي بن أبي حمزه (٢) وإسحاق بن جرير (٣) من الواقفيه ، الذين كانوا على الحق ثم توقفوا ، وروى عنهم ثقات الأصحاب وصرح أجلاء المتأخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ ، فيمكن الوثوق على روايتهم لأجل ما ذكر ، لأن المعهود من حال أصحاب الأئمة عليهم السلام كمال اجتنابهم عن الواقفيه وأمثالهم من فرق الشيعة ، وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنهم أزيد منها عن العامه ، سيما الواقفيه ، حتى أنهم كانوا يسمونهم الممطوره - أى الكلاب التى أصابها المطر - ويتنزهون عن صحبتهم والمكالمه معهم ، وكان أئمتهم عليهم السلام يأمرونهم باللعن عليهم والتبري عنهم ، فروايه ثقاتهم وأجلأئهم عنهم ، قرينه على أن الروايه كانت حال الاستقامه ، وأن الروايه عن أصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدته أو المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من أصحابنا ، ككتب على بن الحسن الطاطرى ، فإن الشيخ ذكر فى «الفهرست» أنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم وبروايتهم.

قال المحقق البهائى فى كتاب «مشرق الشمسین» (٤) : والظاهر أن قبول المحقق (طاب ثراه) (٥) روايه علي بن أبي حمزه مع شدة تعصبه فى مذهبه

ص: ٤٨١

- ١- ابن عمر بن رباح كان ثقة فى الحديث واقفا فى المذهب صحيح الروايه كما قال النجاشى.
- ٢- البطائنى وقد مر ذكره وهو المقصود هنا ، وليس المقصود على بن ابى حمزه الثمالى لأنه ثقة فاضل.
- ٣- بن عبد الله البجلي فالأقوى عندى التوقف كما فى «الخلاصه».
- ٤- «وإكسير السعادتین» 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) بصحة روايه إسحاق بن جرير عن الصادق عليه السلام ، فإنه ثقة من أصحاب الاصول أيضا ، وتأليف أمثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف ، لأنه وقع في زمن الصادق عليه السلام ، فقد بلغنا عن مشايخنا (قدس الله أرواحهم) أنهم من دأب أصحاب الأصول ، أنه إذا سمعوا من أحد الأئمة حديثا بادرُوا إلى إثباته في أصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه ، أو كله بتمادى الأيام وتوالى الشهور والأعوام.

ص: ٤٨٢

---

١- في «المنتهى» كما نقل الشيخ البهائي في «مشرق الشمسين» ص ٥٨.



تعرف عدالة الزاوى بالملازمه والصَّحبه المتأكده (١) حتَّى يظهر سريره (٢) علما أو ظنا ، وباشتهارها بين العلماء وأهل الحديث ، كالصَّدوق ، فإنَّ علماء الرِّجال لم يذكروا له توثيقا ، واشتهاره بذلك كفانا من غيره .

وبشهاده القرائن الكثيره المتعاضده ، مثل كونه مرجع العلماء (٣) والفقهاء ، وكونه ممَّن يكتر عنه الرِّوايه من لا- يروى إلَّا عن عدل ، ونحو ذلك من القرائن . وبالتركيه من العالم بها ، إمَّا بأن يقول : هو عدل ، أو ما يشمله ، أو يقبل شهادته إن كان ممَّن يرى العدالة شرطا أو نحو ذلك .

واختلفوا فى أنَّ الواحد هل يكفى فى التركيه أو لا بدَّ من المتعدِّد؟ على قولين ، وبني كثير منهم ذلك على أنَّ التركيه روايه أو شهاده ، فعلى الأوَّل يكفى دون الثانى .

ولا بدَّ فى ذلك من تمهيد مقدّمه : وهو أنَّ الرِّوايه والشهاده والفتوى (٤) كلُّها من

ص : ٤٨٣

١- المراد بالملازمه عدم التفارق مطلقا ، ومن الصحبه هو المصاحبه مع وجود التفارق أحيانا ، والمتأكده أى المتكرره .

٢- هنا بمعنى الملكه الباطنيه .

٣- المراد من العلماء هنا إمَّا الفقهاء ، فالعطف للتفسير أو المراد علماء الرِّجال أو المراد علماء الحديث أى الرِّواه أو المراد مطلق العلماء ولو كانوا من أهل الأصول الدينيه أو الفقهيّه ، ويحتمل ذلك الوجه أيضا فيما مرَّ من قوله بين العلماء ، هذا على ما أفاده فى الحاشيه .

٤- الرِّوايه فى اللغه الحكايه ، والفتوى فى اللغه هو ما أفتى به الفقيه من أخبار عن مسائل ، والشهاده إخبار بما شاهده عن اليقين .

أفراد الخبر المقابل للإنشاء. والشهادة فى اللغة إخبار عن اليقين ، وعلى ما عرّفها الفقهاء إخبار جازم بحقّ 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): الشهادة والرّواية تشتركان فى الجزم وتنفردان فى أنّ المخبر عنه إذا كان أمرا عامّا لا يختصّ بمعين فهو الرّواية ، كقوله : «لا شفعه فيما لا يقسم» (٢) ، فإنّه شامل لجميع الخلق إلى يوم القيامة ، وإن كان لمعين ، فهو الشّهادة ، 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.

الثانية : المترجم عند الحاكم من حيث إنّه يصير عامّا لترجمه ، ومن إخباره عن كلام معين ، والأقوى (٤) التعدّد فى الموضوعين.

الثالثة : 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 الأهلّة 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 القبلة.

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 حكايه 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 الرّواى : 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 البيّنه ، 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 حقّقناه سابقا ، وجعل الأصل والظاهر من الآيه العمل بالواحد ، والقول بأنّ الشّهاده مخرج بالدليل مع كون الآيه وارده فيما هو من باب الشهاده على ما هو شأن نزول الآيه محلّ إشكال ، سيّما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر أيضا ، لأنّ الظنّ الحاصل بالتبّت لا يفيد في الشّهاده.

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 الشّهاده من أقسام الخبر ، ولا دليل على كونه من باب الشّهاده لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل ، فإنّ المراد من التزكيه ليس إثبات حقّ لازم للمخلوق أو للخالق ، وإفادته لذلك بالأخره بعد العمل بالرّوايه بسبب التعديل ، مشترك الورود في الخبر والشهاده ، مع أنّ العلم معتبر في الشّهاده غالبا ، بخلاف ما نحن فيه ، لاستحاله العلم بالعداله عاده.

سَلّمنا أنّه شهاده ، لكن لا دليل على وجوب التعدّد في مطلق الشهاده ، فإنّ 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 مَمَّا 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 التبعية 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 لواجدى 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 واذ 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 الدّليل ، ليس بأولى من دعوى كفايه مطلق الخبر ، إلّا ما أثبتّه الدّليل ، 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 ، فلائذ 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 مثلا- ، 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 براءة ذمه النائب في نفس الأمر ، ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجره ، انتهى (٣). وسيجىء تحقيق الكلام فى أواخر الكتاب.

إذا تمهيد هذا فنقول : ذهب الأ-كثرون إلى كفايه المزمكى الواحد فى الرّوايه وهو مذهب العلّامه فى «التّهذيب» (٤) ، وذهب المحقق (٥) ومن تبعه إلى أنه لا يقبل

ص: ٤٩٣

١- فى الميراث كما هو مذهب العامّه والمبنى على الاستحسان أو غير ذلك.

٢- أى الفتوى.

٣- كلام الشهيد.

٤- ص ٢٣٥.

٥- فى «المعارج» ص ١٥٠ ، وتبعه الشيخ حسن فى «المعالم» ص ٣٥٦ ، حيث ذهب إلى أن قول المحقق هو الحق.

فيه (١) إلّا ما يقبل في تزكيه الشاهد ، وهو شهادة عدلين. وعن بعض العامه (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 الشاهد أيضاً ، ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكيه مطلقاً (٤).

ولمّا ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدّد في نفس الشهود ، فيرجع الكلام هنا في أنّ التزكيه شهاده أم لا ، وبعد ثبوت كونها شهاده فلا فرق بين الراوى والشاهد ،

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 اليّنه أو اليمين ، فلم ينحصر المناس فيهما في العمل بمطلق الظنّ (2) ، فمثل إخبار الطيب عن إنبات اللحم وشدّ العظم للرضاع ، وعن كون الصّوم مضرّ 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 التثبت 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 شهادة العدل موقوف على كون مزكّيه اثنين دون الرواية ، لا- أن ثبوت العدل فيها مشروط بتزكّيه 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 الظّنية الحاصلة من تزكّيه 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 حتّى لا يختلط عليك الأمر.

وأما على الثالث ، فإثبات اشتراط العدالة إمّا من جهه آيه النبأ ، وقد مرّ الكلام فيه ، ومقتضاه كفايه المزكّي الواحد ، وإمّا من جهه 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 الزاوى 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 أوردّه هو صاحب «المعالم» ص ٣٥٧.
  - ٦- في «المعالم» بما سوى العداله. والى هنا ينتهى 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 الرواية (٢) ، وشرط الشيء فرع ، والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الأصل ، وقد اكتفى في الأصل وهو الرواية بواحد ، فيكفي 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 الرواية معلوم أنّه ليس بشهادته ، فلا يعتبر فيه التعدّد 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 : الرّأوى 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 الروايه .

٣- قال في الحاشيه : وفيه أنّ مثله واقع كثيرا كوجوب الحد للزاني فإنّه يثبت بالرّأوى الواحد وشرطه بثبوت الزنى وهو لا يثبت إلّا بأربعة وهكذا .

٤- وقد ضعفه صاحب «المعالم» ، والفاضل الجواد ، والمازندراني .

٥- وهذه الأولويه منعها أيضا الفاضل الجواد والمازندراني 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 في 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 في المشروط وكونه من أصول الدين وهي من فروعها ، مع أن فرض التعدد في الفرع دون الأصل أيضا موجود في 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 في الماده المخصوصه .

ص : ٥٠١

---

١- ذكره المولى صالح في حاشيه على «المعالم» ص ٢٤٦ .

٢- وهو كناية للولد يصوت أول الولاده او ان الناس تصوت عند ولادته كما ان الناس تصوت في الاستهلال عند رؤيه الهلال .

٣- وهو المولى محمد صالح في 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 للمشتراط 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 بالعدل 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 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 الكشي من أنّ أبانا كان من الناوسيه.
  - ٢- ای العلامه والد فخر المحققين. راجع «الخلاصه» وكذا «المعالم ص ٣٥٣ حيث الكلام عن والده.

اختلف الأصوليون فى قبول الجرح والتعديل مطلقين بأن يقال : فلان عدل أو ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف (١) على أقوال :

ثالثها : قبولها فى التعديل دون الجرح.

ورابعها : العكس.

وخامسها : أنّهما 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 للتركيه.

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 الرّاوى متّصفا بهذا المعنى أم لا ، ولو 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 كثيرة 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 بالعدالة 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 الرابع : 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 عین الجراح السبب ونفاه المعدل ، كما لو قال الجراح : 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 «المستصفی» ١ / ١٦٠ ، وكذا الآمدی في «الإحكام» ، وابن الصّیلاح 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 مني بمنزله المقداد عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، ومن سرّه أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم عليه السلام فلينظر إلى هذا» (١) - يعني 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 عندي وفاقا لجماعه من المحققين من أصحابنا ، الرجوع إلى المرجّحات في القسم الأول (٣) أيضا ، غايه الأمر هنا معارضه الظاهر مع النصّ ، فإنّ الجرح في حكم النصّ ، والتعديل في 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 في باب التخصيص.

ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين أنّه ثقة على قول الشيخ أنّه واقفي ، 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 في «الخلاصه» ٦٧ / ١ ، وروى مثله الكشي من طريق فيه يونس بن عبد الرحمن عن ذكره.

٢- بقوله : أنّه ضعيف جدا ، والغلاة تروى عنه.

٣- وهي صورته إمكان الجمع.

إمامي ، فلا يمكن الجمع بينهما ، وكون النجاشي أضيف من الشيخ يرجح كونه إماميا إن لم يكافئه نصوصيه (١) كلام الشيخ.

وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري (٢) في إبراهيم بن سليمان (٣) وغيره.

والحاصل ، أن المعتمد الرجوع إلى المرجحات مطلقا ، وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه ، من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة ، وأن المعيار هو حصول الظن على أي نحو يكون ، كيف لا والمزكّون لم يلقوا أصحاب الأئمة عليهم السلام وإنما 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 يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدّمه أيضا ، فضلا عن عدم كونه موافقا للحقّ أو كونه موافقا ، مثل أنّ العلامة رحمه الله وثق في الخلاصه حمزه بن بزيع مع أنّه لم يوثقه أحد ممّن اعتمد عليه العلامة ، ولعلّه توهمه من جهة عباره 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 ووثقاتهم. ومراده محمّد لا حمزه.

ولعلّك تقول : فإذا كان الأمر كذلك فيلزم أن يكون مثل العلامة رحمه الله مقلّدا لمن تقدّمه ، وكذلك من تقدّمه لمن تقدّمه ، فإنّهم قلما ثبت لهم عداله الرواه من جهه

ص: ٥١٣

١- هذا على قول من لم يجعل النصوصيه مرجحا وإلا جعلت النصوصيه 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 الزّوايات صحيحه أو يقول العلّامة : هذه الزّوايه صحيحه مع كون السند مشتملا على من لم يوثّقه 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 الموثّقه 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 : فى المزكى و الجرح

اعلم ، أن القول فى المزكى والجرح هو القول فى 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 فى رجل معين حتى يتفحص عن معارضة ، هذا حال علماء الرجال بالنسبة إلى رواه الأخبار.

وأما مطلق التركيه والجرح فليس كذلك ، مثل أن يزكى عدل فى هذا الزمان رجلا موجودا فى هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف فى ذلك ، نظير العامة المسموع من الإمام عليه السلام حين المخاطبه.

وقد بينا الفرق بين زمان الغيبه والحضور فى مبحث العمل بالعامة قبل الفحص عن المخصيه ، ولا فرق بين قول النجاشي مثلا أن داود بن الحصين ثقه ، وبين قول العلامة فى روايه كان هو فى سنده مثلا صحيح فى أنه لا بد أن يراجع رجال الشيخ وغيره فى معرفه حال وجود المعارض وعدمه.

ويتطرق الإشكال فى تصحيح السند من جهة أخرى أيضا ، وهو احتمال الاشتباه فى تعيين الرجل ، إذ أكثر الرجال مشترك ، فلا بد من الاجتهاد فى تعيين المشتركات أيضا أولا- ثم العمل على ما أدى إليه النظر فى الجرح والتعديل فى خصوص الرجل ، فالاعتماد على تركيه المزكى للرجل المعين إنما هو فى تركيته.

وأما فى السند المعين ففى ذلك وفى كون الرجل هو الرجل الذى رأى 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 الثبوت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص.

ثمّ إنّه 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 قولي العلامة في «التهذيب» (٣) .

ص : ٥١٧

---

١- المرسل مقبول عند مالك وأبي حنيفة والجماهير ، ومردود عند الشافعي والقاضي وهو المختار عند الغزالي كما في «المستصفى» : ١ / ١٦٧ .

٢- احمد بن محمد بن خالد البرقي في «الخلاصه» البرقي منسوب الى برقه قم وبعد كوفى ثقه غير أنه أكثر الزوايه عن الضعفاء واعتمد المراسيل قال ابن الغضائري : طعن عليه القميون وليس الطعن فيه إنّما الطعن فيمن يروى عنه فإنه كان لا يبالي عمّن أخذ على طريقه أهل الأخبار . وكان احمد بن محمد بن عيسى أبعداه عن قم ثم أعاده اليها واعتذر إليه ... لما توفي مشى أحمد بن محمد بن عيسى في 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 الصحيحة ، 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.

البزنطى (١) وصفوان بن يحيى (٢) والحمّادين (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 بالبزنطى 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 ملاحظته التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب أنه لا ينحصر الحجّ في خبر العدل. وغرضنا إثبات حجّيه مثل هذه المراسيل لا إثبات أنّ أمثالها صحيحة 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 ، فعمل 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 جهه حصول العلم به فى غايه البعد كما هو الغالب فى الأخبار ، فالإنصاف أنّ ذلك لا يخلو عن قوّه ، سيما فى غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطايه ، فإنّ العدل لا ينسب إلى المعصوم عليه السلام فى مقام بيان الأحكام إلّا ما حصل له الظنّ بالصدق ، إمّا من جهه العداله أو التثبت وكلاهما يفيد الظنّ.

واحتجّ النافى مطلقا : بما مرّت الإشاره إليه ، من أنّ شرط قبول الروايه معرفه عداله الراوى ، ولم يثبت لعدم دلاله روايه العدل عليه كما مرّ ، وإن كان مثل ابن أبى 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 فى 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 الإجمالى كما مرّ. هذا كما فى الحاشيه.

٢- فيما لم يكن الراوى 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 الشرعى 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 فحمله 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 علّل الشرط الأخير.

٤- أى 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 أذى 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 بدّ 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 إلّا أن يكون المراد أنّه لو أذى المعصوم المطلوب بلفظ متشابه بالدّات ، مبيّن للسَّامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه ، وإن عَقَّبه ببيان ما قارنه بالعرض من القرينه المبيّنه 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 أنّه ينبغى مراعاة النصّ 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 ثمّ يفسِّره بما فهمه. وكذا فى النصّ 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 فسّره.

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 الوضوح 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 بعبارة أوجز إذا كان المخاطب ألعيا فطنا ذكيا ، لا مانع منه ، وكذلك نقله أبسط وأوضح إذا كان بليدا غبيا .

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 العجمي ، وكذا الناقل من المجتهد إلى أهله وعياله .

والأخبار الوارده عنهم عليهم السلام منها : ما رواه محمد 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 واحد 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 اللّسان ، 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 حجّه.

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 : في تنويع خبر الواحد باعتبار أحوال رواه

اصطلاح المتأخرون من أصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواه

في الاتصاف بالإيمان والعدالة والضبط وعدمها (١) ، بأنواع أربعة :

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 في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا (٣) ، يعنى مشتملا على علّه خفيه في 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 بالإمامي العدل الثقة ، فإنّ ظاهر هذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك أو ما ترجّح في النظر كونه كذلك .

فالمعالم أعنى ما حصل الشكّ في ذلك ، خارج عن التعريف ، فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة 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 في «اختصار علوم الحديث» لابن كثير بأنّه : الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط حتى ينتهي الى رسول الله صلى الله عليه وآله او الى منتهاه من صحابي أو من دونه ولا يكون شاذا ولا معللا.

٤- وكذلك نقل في «الفصول» ص ٣٠٩.

فى اجتهاده ، وترجيحه أنه 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 دراج (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 أحسن رجاله ، كالتبعية 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 معين على خبر كان سنده إلى هذا الرجل متّصفاً بصفات رجال الصحيح وإن لحقه بعد ذلك ضعف وإرسال ، مثل أن

ص : ٥٣٠

١- أخو جميل بن دراج كان قاضياً فى الكوفة نقل السيّد الخوئى فى «رجال» بأنّ الرجل شيعى 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 النجاشى 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 يفزّق 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 ، رتبهم 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 بينها 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 العسكري 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 زرارّه ، وفى تسميه الفقهاء من أصحاب أبى عبد الله عليه السلام ذكر قالوا: وزعم ابو اسحاق الفقيه - وهو ثعلبه ابن ميمون - إنّ أفته هؤلآء جميل بن درّاج. وفى تسميه الفقهاء من أصحاب أبى ابراهيم وأبى الحسن الرضا عليهما السلام وافقه هؤلآء 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 لهؤلآء - يعنى المخالفين - مثله.

٣- فى روايه داود بن القاسم أنّ أبا جعفر الجعفرى قال: أدخلت كتاب يوم وليله الذى أفته يونس بن عبد الرحمن على أبى الحسن العسكري عليه السلام فنظر فيه وتصفّحه كلّّه ، ثم قال: هذا دينى ودين آبائى وهو الحق كلّّه. 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 العسكري 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 كتابا. 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 أربعمائه مصنّف لأربعمائه 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 أضعافا كثيره مما في أيدينا اليوم.

واشتبهت المتكرره فيها بغير المتكرّره وخفى عليهم كثير من القرائن ، فاحتاجوا إلى قانون يتمييز به الأحاديث المعتره عن غيرها فقرّروا هذا الاصطلاح وقال :أول من سلك هذا الطريق العلامه (1).

أقول : ولا يتم ذلك إلّا بعد ملاحظه أنّ التوثيق والتعديل أيضا كان أحد القرائن الموجهه للاعتماد عند القدماء أيضا. والظاهر أنّه كان كذلك ، كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم وأخبارهم المنقوله في الرجوع إلى الأعدل

ص: ٥٣٥

١- جمال الحق والدين الحسن بن المطهر الحلبي قدس الله روحه. ثم نلاحظ من خلال كتب الحديث كالتي هي للشيخ نجد أن تنوع الحديث الى الصحيح والحسن والموتق كان شائعا في زمن الشيخ فكيف يكون العلامه أول من سلك هذا الطريق. فإنّ الشيخ في «الاستبصار» صرح بأن عمّار الساباطي ضعيف لا يعمل بروايته وكذا صرح فيه بضعف عبد الله بن بكير ، وقال في «التهذيب» بعد نقل خبري ابن بزيع حيث اشتمل أحدهما على زياده دون الآخر : هذا الخبر - يعني الخالي عن تلك الزيادة - ضعيف. وأمثال ذلك في كتبه الاصوليه والفروعيه كثير. والذي يساعد على القول بأنّ هذا الاصطلاح كان معروفا شائعا بين قدمائنا ما يدلّ عليه ما في «الكافي» أيضا مثلا في باب النص على الأئمة الاثني عشر عليهم الصلاه والسلام في آخر حديث طويل ج ١ ص ٥٢٦. وحدثني محمد بن يحيى عن محمد بن الحسن الصفّار عن احمد بن أبي عبد الله البرقي عن أبي هاشم مثله. قال محمّد بن يحيى : فقلت لمحمّد بن الحسن : يا أبا جعفر وددت أنّ هذا الخبر جاء من غير جهه أحمد بن أبي عبد الله قال : فقال لقد حدّثني قبل الحيره بعشر سنين فإنّ عدم قبول محمّد بن يحيى لهذا الخبر لأنّه جاء من جهه أحمد بن أبي عبد الله فهو ضعيف السند لتحيريه في المذهب. وإنّ قول محمد بن الحسن لقد حدّثني قبل الحيره ، كأنّه يريد أنّه صحيح السند لأنّي أخذته منه قبل تحيريه في المذهب ووقتئذ كان ثقه ، فالخبر صحيح السند. وحاصل القول ان هذا الخبر ضعيف لضعف راويه وجوابه أنّه صحيح لأنّه أخذه عنه حين كونه ثقه. 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 بالصحّح مجازا على مصطلحهم ، فلا بدّ من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من أصحابنا لحصول الثبوت 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 ثقه.

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 يرّدون روايه الضعفاء والمراسيل كأحمد بن محمّد بن عيسى.

ومنها : أن يروى عنه الذين قيل فيهم أنّهم لا يروون إلّا عن ثقه ، 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 «التهذيب» 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 الصحيه 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- كإبن حجر الشافعي وغيره ، منه رحمه الله كما فى الحاشيه.



## الثانى : فى أقسام أخرى للخبر الواحد باعتبارات شتى

إنهم ذكروا (١) للخبر أقساما آخر 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 راوٍ 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- كالشهيدي الثاني فى كتابه «الرعايه فى علم الدرايه» ص ٩٦.

٢- وعند العامه ما أضيف الى النبي صلى الله عليه وآله.

٣- كقول الشيخ فى كتابيه والصدوق فى «الفيقيه» : 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 الكلينى 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 الكلينى 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 مریدين به الاتّصال : وأكثرهم لا يقول بالمرسل ، وقال الحاكم لا يسمى مرسلا بل منقطعا كما فى معرفه علوم الحديث والنووى يرى أنّ عدّ المعنعن من قبيل المرسل مردود بإجماع السلف كما فى «شرح مسلم للنووى».

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 بالغرابة 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 كانهايه 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 والرّممل والتراب. والذي تفرد بالزياده 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 فى قوّه الصّحيح فى 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 فى صدر سؤالاتهم : سألت فلانا عليه السلام عن فلان ، قال كذا ، وسألته عن كذا ، قال كذا ، وهكذا ، ثمّ بعد تقطيعها وجمعها فى 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 فى 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 فيغثير كلَّ الطريق أو بعض رجاله ليرغب فيه ، وهو مردود إلَّا 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 منَّا بها قرحه فى فرجها والدم سائل لا تدرى من دم الحيض أو من دم القرحة. فقال : مرها ، فلتستلق على ظهرها ، ثم ترفع رجليها ثم تستدخل اصبعها الوسطى ، فإن خرج الدَّم من الجانب الأيمن فهو من الحيض ، وإن خرج من الجانب الأيسر فهو من القرحة. فى «الذكري» ذكره الكلينى 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 إلّا أنّ فيه : فإن خرج الدَّم 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

#### إشارة

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 الصّحابة 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 أعرَفَ 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 بحضرة 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 ويسمى ذلك عرضاً ، والظاهر أن يكون السَّيِّكوت مع توجَّهه إليه وعدم مانع عن المنع والردِّ 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 المتعّين في نفس الأمر الصحيح في الواقع مثل «تهذيب» الشيخ أو «استبصاره» مثلا .

ثم إنّه 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 معيّن بمعين (2) كقوله : أجزتكَ التهذيب ، أو هذه النسخه منه . وهذا على أقسام الإجازة .

والثاني : إجازة معيّن بغير معيّن ، كأن يقول : أجزت لك مسموعاتي ، فيقتصر على ما ثبت عنده أنّه من مسموعاته .

الثالث : إجازة غير معيّن بمعين ، كقوله : أجزت التهذيب لكلّ الطلبة ، أو : لأهل زمانى .

ص : ٥٤٧

١- اى الاجازه .

٢- وهى أعلاها كما ذهب الشهيد الثانى فى «الرعايه» وذلك لانضباتها بالتعيين حتى زعم بعضهم أنّه 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 مؤلفيها .

نعم ، يحصل بها بقاء اتصال 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 الروايه عنه بذلك حينئذ .

ومنها : الكتابه ، وهو أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطّه أو يأذن لثقه أن

ص : ٥٤٨

١- فى فائده الاجازه .

٢- من انواع التعبيرات .

٣- يقال ناولت فلانا شيئا مناوله إذا عطيته .

٤- واعلم أنّ المناوله أعلى أنواع الاجازه .

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) . والعبارة أن : يقول كتب إلي فلان ، أو : أخبرنا ، أو : حدَّثنا مكاتبه .

ومنها : الوجاده ، وهي أن يجد الإنسان أحاديث بخطِّ راويها ، معاصرا كان له أو لا . ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك ، بل يقول : وجدت ، أو : قرأت بخطِّ فلان ، وفي جواز العمل به قولان (٥) .

ص : ٥٤٩

- ١- أي 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 جوزه من المحدثين .
- ٣- في «الرعايه» وجوزها بعض المحدثين وأما صاحب «الرعايه» فلم يجوزها فقال : فالصحيح أنّه لا يجوز الرواية بها . وعن أبي نعيم الاصبهاني والمرزباني وغيرهما جوازه في الاجازة المجرّده عن المناوله كما في «الخلاصه» في أصول الحديث ، وحكى الخطيب عن بعضهم جوازها ، وقال الشيخ الحارثي : وقيل بجوازها وهو غير بعيد لحصول العلم بكونه مرويا له مع اشعارها بالإذن له في الروايه ، كما في «وصول الأخبار» ص ١٤٠ .
- ٤- عن محمد بن يعقوب باسناده عن أحمد بن عمر الحلّال قال : قلت لأبي الحسن الرضا عليه السلام : الرجل من أصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول : أروه عني يجوز لي أن أرويه عنه؟ قال : فقال : إذا علمت أنّ الكتاب له فاروه عنه . «الكافي» كتاب فضل العلم باب ١٧ ح ٦ وضمير له أي من مسموعاته ومروياته .
- ٥- للمحدثين والاصوليين ، فنقل عن الشافعي 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 وهي واضحه ، وممن لا يرى طريقيّتها الشيخ عبد النبي الكاظمي ؛ حيث ذكر في 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 الطبعيه [الطبيعيه] كالأكل و الشرب و النوم و الاستيقاظ ، فالكل 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 تندرج فى الأقسام الآتية.

و أميا ما يتردد بين كونه من أفعال الطباع أو من الشرع ، ففى حمله على أيهما وجهان ، نظرا إلى أصله 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 رقه 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 رقه. 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 وإباحه 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 إننا نروى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان إذا أخذ فى طريق لم يرجع فيه ورجع فى غيره ، فقال : هكذا كان نبي الله صلى الله عليه وآله يفعل وهكذا أفعل أنا وهكذا كان أبى عليه السلام يفعل وهكذا فافعل فإنه أرزق لك. وكان نبي 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) ، فإمّا أن لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب أو الندب أو غيرهما ، أو نعلم وجهه.

وعلى الأوّل فإمّا 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 بياناً لمجمل ، وسيجىء الكلام فيه.

فأما ما لم يعلم وجهه (٢) ، فهل يجب علينا متابعتة مطلقاً أو يستحبّ مطلقاً 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 أيضاً ؛ 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 وإلّا 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 لابتناؤه 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 .



اللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ). (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 ووعيد 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 والعادة.

والجواب عن سائر الآيات مثل : (وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ ،) (٢) (وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ ،) (٣) (فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لَكِنِّي لَا يَكُونُ عَلَيَّ الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ) (٤) أوضح.

فإنّ إطاعه موافقه الأمر هو حقيقه فى القول.

والمراد بالمأتى القول بالتبادر سيّما مع مقابله قوله : (وَمَا نَهَاكُمُ عَنْهُ فَأَنْتُمْ مُنَافِقُونَ) (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 بالجوب 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 يعتدّ به.

وقد استدللّ على المختار مضافا إلى ما مرّ بإجماع العصابة على الرجوع فى الأحكام إلى أفعاله كقبلة الصّائم ، لما روته [رواه] أمّ سلمه عن فعله عليه السلام ، والغسل بمجرد التّقاء الختّانين وإن لم ينزل ، لما روته [رواه] عائشه عن فعله عليه السلام ، نظرا إلى أنّ وجه الأوّل معلوم ، فإنّه للإباحه ، وأنّ الغسل من التّقاء الختّانين ظاهر فى أنّه كان يفعله بعنوان الوجوب ، لأنّه صلى الله عليه وآله كان يجعله غسل الجنابه ويترتب عليه أحكامه ، وغسل الجنابه واجب جزما.

والظاهر أنّ الحكم فى الترك هو الحكم فى الفعل.

ومما يتفرّع على هذا التّأسى به صلى الله عليه وآله فى التّباعد عن الناس عند التّخلّى 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 الرّخصه ، أو أمر ندبى ، والتمثيل لذلك بقوله تعالى : (وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا) (٣) (فَكَاتِبُوهُمْ) (٤) سهو لعموم الخطاب فيهما ، أو يعلم بانضمام القرائن كما أشرنا فى قبله الصّائم والتّباعد عند التّخلّى أو غير ذلك من القرائن.

ومنها : أصاله عدم الوجوب الدالّه 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 بيايته (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 ، كالسّتر في الصّلاه ، بل مثل الطهاره لصلاه الميّت إذا كان فعلها في حاله توفّضا قبلها للصلاه اليوميّه ، فالظاهر عدم المدخلية ، إلّا أن يثبت دليل من خارج.

وكذلك الكلام في عوارض ما استحدثه ، مثل التقصير والتطويل والسّرعه والبطء الغير المعتدّ بها (٣) عرفا ، فمثل تفاوت القراءه بسبب طلاقه اللسان وعدمها في التكلّم ، 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 لأوّل 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 ، وأما 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 إما بالإمامه ، كالجهد والتصرف في بيت المال ، أو بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينه أو اليمين أو الإقرار أو علمه ، أو بالفتوى والتبليغ. وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ (١) ، وفي غيرها قد يشتهر بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله لهند زوجه أبي سفيان : «خذى لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف» (٢). حيث شكت إليه صلى الله عليه وآله وقالت : إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني ولولدى ما يكفينى. فلو كان فتوى ، فيثبت منه جواز التقاض للمسلط بإذن الحاكم وغيره ، ولو كان قضاء فلا يجوز الأخذ إلا بقضاء قاض.

قال الشهيد في «القواعد» (٣) : لا- ريب أن حمله على الإفتاء أولى ، لأن تصرفه صلى الله عليه وآله بالتبليغ أغلب ، والحمل على الغالب أولى من النادر. وقد يشتهر بين التصرف بالإمامه والفتوى ، كقوله عليه السلام : «من أحيا أرضا ميتة فهي له» (٤). فعلى الأول كما هو قول الأكثر ، لا يجوز الإحياء إلا بإذن الإمام عليه السلام. وعلى الثاني

ص: ٥٦١

- ١- المقصود به الفتوى.
- ٢- في مضمونها في تفسير «الكاشف» للشيخ محمد جواد مغنیه في تفسيره للآيه ١٢ من سوره الممتحنه وفي «مجمع البيان» أتى على القصه ولكن لم يذكر اجابته صلى الله عليه وآله كما هو في متن المصنّف.
- ٣- «القواعد والفوائد» ١ / ٢١٦.
- ٤- من حديث في «الاستبصار» ٧٢ باب من أحيا أرضا ح ١ وفي «من لا يحضره الفقيه» ٧٢ باب إحياء الموات والأرضين ح ٢ بتفاوت يسير في «التهذيب» باب أحكام الأرضين وفي «الكافي» ١٦٩ باب في إحياء أرض الموات ح ٤ و ٣ و ٦.

يجوز ، كما ذهب إليه بعض أصحابنا (١).

ويرد عليه : إنَّ التصرّف بالتبليغ أغلب ، فلا بدّ من الحمل عليه كالسابق ، فلا يشترط الإذن.

وأجاب عنه الشهيد رحمه الله (٢) : بأنَّ اشتراطه يعلم من دليل خارج ، لا من هذا الدليل.

ص: ٥٦٢

---

١- راجع ابن سعيد الحلبي / 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 وإلا 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 : (إِنَّهُوَ 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 السابقة و لم يثبت نسخه فى شريعتنا

إذا ثبت بطريق صحيح أمر من الشرائع السابقة 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 السابقة مثل قوله تعالى فى شأن يحيى عليه السلام : (مُصَدِّقًا بِكَلِمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَسَيِّدًا وَحَصُورًا)(٢) ونحو ذلك.

اختلف الأصوليون فيه على قولين.

والأقوى أنّه إن فهم أنّه 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 أنّه 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 : (وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضَغْثًا) (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 لِيَعْبُدُوا 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.

اشاره

تقرير المعصوم عليه السلام حجّه ، وهو أن يفعل بحضوره فعل ، أو اطلع 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 اطلع أنّ المكلّف 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 ، فالظاهر من السكوت الرضا بفعله.

قال المحقّق في «المعتبر» : وأمّا ما يندر فلا حجّه فيه ، كما روى أنّ بعض الصّحابه 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 الصّحابه أو أكثرهم ، فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله لأنّنا نمنعه 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 يتمثّل 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- يتمثّل في صورتي ولا- في صورة أحد من أوصيائي ولا في صورة 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 السيد 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 لي: كيف أنتم اذا دفن في أرضكم بضعتي، واستحفظتم وديعتي وغيب في ثراكم نجمي. فقال له الرضا عليه السلام: أنا المدفون في أرضكم وأنا بضعه من نبيكم وأنا الوديعة والنجم ألا فمن زارني وهو يعرف ما أوجب الله تبارك وتعالى في حقي وطاعتي فأنا وآبائي شفعاؤه يوم القيامة ومن كُنّا شفعاؤه يوم القيامة نجا ولو كان عليه مثل وزر الثقلين الأنس والجنّ. انتهى. رزقنا الله شفاعته في الآخرة وزيارته وخدمته في الأولى أنّه سميع مجيب.

٢- كما في كتاب «دار السلام» للنوري ونقله عن ابن ابي الحديد في «شرح نهج البلاغه» عن فخّار بن معد الموسوي. ولكن ليس في عبارته السيد 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 النبوه» (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 الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا) قال : هى الرّؤيا الصالحه يراها المؤمن أو يرى له.





- أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ ... (٢٠٨ و ٥٩)
- أُحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ) ..... ١٩٦
- اذْعُ لَنَا رَبِّكَ يُبَيِّنُ لَنَا مَا هِيَ) ..... ٢١٨
- الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) ..... ١٥
- الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا) ..... ٢٢٠
- إِلَى الْمَرَاقِ) ..... 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 تَذْبَحُوا 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 وَالِدَّمَ وَلَحْمَ الْخَنزِيرِ) ..... 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 لَأُغَوِّيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمُ الْمُخْلِصِينَ)..... ٤٠

(فَبِهَدَاهُمْ أَقْتَدَهُ)..... 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 لِمَنْ 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 يَزْمُونَ\* شَهَادَةً 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 بِرَدِّهِنَّ) ..... ١٣٠

(وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ) ..... ١٣٧ و ٣٦٠

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ..... ١٨٦ و ٦٣

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ) ..... ١٨٦ و ١٩٣ و ١٨٦ و ١٨٣ و ٦٨

(وَجَاءَ رَجُلٌ مِنْ أَقْصَى الْمَدِينَةِ يَسْعَى) ..... ١٨٦

(وَأَخَذَ بِيَدِكَ ضِعْفًا) ..... ٥٦٦

(وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ) ..... ٥٦٦

(وَعَبَدَ الطَّاغُوتَ) ..... ٣٣١

(وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ) ..... ٢٥٣

(وَكَذَلِكَ زَيْنَ لِكَثِيرٍ مِنَ الْمُشْرِكِينَ قَتَلَ أَوْلَادِهِمْ شُرَكَاءُهُمْ) ..... 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 إِبْرَاهِیمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ) ..... ۵۶۴

(وَمَنْ یُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ ...) ..... ۲۵۱

(وَنَزَّلْنَا عَلَیْكَ الْكِتَابَ تَبْیَانًا لِكُلِّ شَیْءٍ) ..... ۲۶۳

(هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَیْرِ حِسَابٍ) ..... ۳۳۲

(هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ \* الْأَنْبَابِ) ..... ۳۱۳

(يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ..... ۴۵۰

(يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ) ..... ۱۳۴

(يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) ..... ۲۲۸ و ۲۲۹

(يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ) ..... ۲۲۸

(يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِی 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
- البیعان 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 بطنا إلى سبعة أبطن..... ٣٣٢
- إنّما الأعمال بالنیات..... ٢٤٨ و ٣٨٥
- إنّی تارك فيكم الثقلین..... ٣٨٥
- أتانى آت من الله فقال : إنّ الله يأمرک أن تقرأ القرآن..... ٣٣٣
- أسمع الحديث منك فأزید وأنقص. قال : إن كنت تريد معانيه فلا بأس..... ٥٢٥
- أمّا الأكبر فحرّفناه وبَدّلناه 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 ، ولكنه 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 مَيِّتَةً 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 الْقُرَاءَةِ ، 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 سَمِعَ مَقَالَتِي فَرَعَاهَا [فَوَعَاهَا]..... 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 الرُّطْبِ بِالتَّمْرِ : أَيَنْقُصُ إِذَا جَفَّ..... ١٣٨
- وَقَدْ سُئِلَ عَنْ مَاءِ الْبَحْرِ : هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ ، الْحَلُّ مَيِّتُهُ..... 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 ففى كونه حقيقه فى الباقي أو مجازا..... ١٨
- الغرض من وضع الألفاظ المفردة ليس إفاده معانيها..... ١٨
- الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس..... ٢٧
- فى تقرير الدلاله فى الاستثناء..... ٣٠
- الاستثناء المستغرق لغو..... ٣٩
- قانون : فى حجبه العام المخصص بمجمل وبمبين..... ٥٩
- تنبيه : 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 الأدلة 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 بالصدق والكذب ..... ٣٦٤
- (٢) الصدق والكذب من خواص النسبه الخبريه دون التقيديّه ..... ٣٦٤
- قانون : كيفيه أقسام الخبر فيما هو معلوم الصدق والكذب وفيما لا يعلم ..... ٣٦٧
- تنبيهات : (١) فى كيفيه العلم الحاصل بالتواتر ..... ٣٧٣
- (٢) ما يتعلّق بالمخبرين وبالسامع 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

في مستند الزاوي..... ٥٤٥

أقسام الأجازة..... ٥٤٧

المطلب الثاني : في الفعل والتقدير..... ٥٥٠

قانون : فعل المعصوم عليه السلام..... ٥٥٠

قانون : فعل المعصوم عليه السلام في مقام البيان..... ٥٥٨

قانون : تصرف المعصوم عليه السلام..... ٥٦١

قانون : في تعبد نبينا صلى الله عليه وآله وسلم قبل البعثة..... ٥٦٣

فائده : في حكم ثبوت أمر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه في شريعتنا..... ٥٦٥

قانون : تقرير المعصوم عليه السلام..... ٥٦٧

إيقاظ : في الرؤيا وحجتها..... ٥٦٧

فهرس الآيات..... ٥٧١

فهرس الروايات..... ٥٧٧

فهرس الموضوعات ٥٨١

ص: ٥٨٥



سرشناسه: میرزای قمی، ابوالقاسم بن محمدحسن، ۱۱۵۱-۱۲۳۱ق.

عنوان و نام پدیدآور: القوانین المحکمه فی الاصول المتقنه / تالیف المحقق النحریر و الفقیه الشهیر و الاصولی الکبیر المیرزا ابی القاسم القمی (۱۱۵۲-۱۲۳۱ه) قدس سره، شرحه و علق علیه رضا حسین صبح

مشخصات نشر: بیروت: دارالمحجّه البيضاء، ۱۴۳۱ق.

مشخصات ظاهری: ۳ ج (۴ جزء)

موضوع: اصول فقه شیعه

توضیح: «القوانین المحکمه فی الاصول» اثر میرزای قمی از مهم ترین کتاب های اصول فقه شیعه به شمار می رود. با تالیف این کتاب، پس از مدت ها که کتاب اصولی کاملی نگاشته نشده بود و تحولی در شیوه رایه مباحث اصولی دیده نمی شد تحول عظیمی در اصول فقه شیعه ایجاد شد. تبویب ارائه شده در قوانین، ابداعی و تازه است و مباحث اصولی تحت عنوان «قانون» مطرح شده است. این کتاب مفصل و به لحاظ استدلالی قوی است و غالباً برای اثبات یک مساله از دلایل متعدد و گوناگون سود می برد.

مولف در مقدمه کتاب، تعریف و موضوع علم اصول و پاره ای از مباحث الفاظ (حقیقت و مجاز، معانی الفاظ، تعارض احوال، مشتق و...) را مطرح کرده است. بابهای کتاب عبارتند از: ۱- امر و نهی ۲- مفهوم و منطوق ۳- عام و خاص ۴- مطلق و مقید ۵- مجمل و مبین ۶- ادله شرعیه (کتاب، سنت، اجماع، عقل و...) ۷- اجتهاد و تقلید و خاتمه کتاب درباره تعارض ادله است.

ص: ۱



الحمد لله الذي حبانا بدينه وحببنا بأوليائه ، وهدانا لإيمانه وهذبنا بشريعته ، ودلنا على إحسانه وأرشدنا الى أحكامه ، وجعلنا من الشاكرين لنعمائه ، والصلاه والسلام على نبيه وأمينه ، ونجيبه ونجيه ، وصفته وصفوته ، محمد وآله عباد الله ، وأهل ذكره وخزنه علمه ، وحمله كتابه وتراجمه آياته ، ومهبط وحيه ومستودع شرائعه ، الذين علمونا الحلال والحرام والشرائع والأحكام ، وعرفونا حقائق الإيمان وآيات القرآن وسبيل الرضوان عليهم أفضل الصلاه وأتم السلام.

وبعد ... فإن علم الأصول هو من أكبر الفنون للوصول الى أكثر الفروع ، فهو أهم وسيله لأشرف غايه وأعم نتيجته لأنفع نهايه ، به نصوب طرق الاستدلال ونصل الى أصح الأقوال ونبين المدارك ونبنى المسائل ، بأفضل المباني وأظهر الدلائل ، وكلما ازداد به المرء مهاره ازداد معرفه ، فهو أسهل مفتاح وأدل باب للولوج الى أفضل علم وأعظم حكم.

وغير خفى على كل ذى لب أهميه الفقه وأهميه أصوله ، فأصول الفقه هو من أهم العلوم ارتباطا فى الاجتهاد كما ذهب إليه كثير ، ولست فى مقام الاستشهاد على ذلك ، بل ولا مجال للاهتمام فعلا بذلك.

هذا وفى الغالب عند الأصوليين يبحثون فى مصنفاتهم عن أدله الأحكام

الأربعة الكتاب والسنة والاجماع والعقل ، ولَمَّا قد مرَّ البحث في الثلاثة الأولى ، بقي الكلام عن الأخرى والمعروفه بالأدلة العقلية. كما ولَمَّا كان لا بد لهذا المؤلف أن يكون حاويا لجميع المطالب الأصولية وما يتعلق بها ، فقد جعل المؤلف البحث عن الباقي المذكور وغيرها ممَّا له تعلق أكيد في علم الأصول في مجلِّد على حده عرف بمجلِّد المباحث العقلية من «القوانين» ، قد طبع قبل قرن من الزمن فيما أعلم - والكلام في المجلِّد الثاني ، وإلا فإنَّ الأول قد طبع قبل عقود ثلاث في مدينه قم المقدسه - وقد بقي بعد طبعه بعض قليل من نسخه حتى أصبح المجلِّد المعهود نادر الوجود ، قد حفظ ما فيه بنقل آرائه ممَّن كتب في علم الأصول بعد المرجع المذكور.

هذا وبعد صدور المجلِّد الأول وإقبال العلماء والفضلاء عليه والله الحمد ، ونتيجة للحاجه الملحه للأساتذه العظام والطلاب الكرام بضروره نشر ما تبقى من «القوانين» ، ورغبه بعض الناشرين في التَّعجيل ، أسرع فأخرجت عيونهُ وأنجزت متونه ، وذكرت ما علَّقته على اولى بحوثه ما استطعت ، وما لم أسطع تركته لأيام التَّحصيل عند التَّعطيل ، فاقترعت فيه على بعض المهم واختصرت على بعض الأهم حتى صار ما توخيت والله الحمد. وهذا الكلام كلُّه في الشرح والتعليق ، وأمَّا المتن فإنَّني وفيت بالعرض وأديت المطلوب بدقه ، ليصبح الكتاب بعونه تعالى كما أراه المصنِّف ويريده الطالب كاملا غير ناقص. وكنت قد اعتمدت فيه على نسختين ، واحده بخط محمد على بن معصوم على الأرونقى التى هى طبقا للنسخه التى نسخها عبد الرحيم بن محمد تقى التبريزى المطبوعه فى شهر ربيع الأول ١٣١٩ هـ وأخرى بخط محمد شريف بن فيض الله المرحوم الهشرودى (الهشترودى) المطبوعه فى شهر ربيع الثانى ١٣٢٤. وسرت به تحقيقا

وتدقيقا كما في المجلدين السابقين الذى عرفت من قبل. وهذا المجهود عاده ما تقوم به مؤسسه بجهازها وأجهزتها وعتادها وأعدادها وقد قمت به وحيدا بلا عدد ولا مدد ، وبلا إعانه ولا استعانه إلا من الله تعالى وببركه أولياءه الكرام والسيد المعصومه فى قم عليهم الصلاه والسلام.

وهكذا اتممت كامل «القوانين» والله الحمد ، بمجموع مجلديه الحجرين وجعلتها فى أربعة أجزاء بطباعه عصرية أنيسه المنظر سهلت القراءه وسريعه الملاحظه.

والدافع الذى جعلنى أسيرا لهذا الكتاب ورهينا لهذه البحوث هو لأننى وجدت بأنّ التعاطى بها تمنح الانسان قوه فى الاستدلال وإحاطه بالمطالب وبيانا للطالب ، فعلى ان لا نستخفّ أبدا فى مثل هذه الدروس العلميه العاليه التى خاضوا أصحابها للوصول إليها اللجج واتعبوا المهج ، وعلىنا أن لا نملك الجراه سريعا فى التسفيه لعمل الآخرين. والتسرع فى التعليل والتعليل لمجرد قراءتنا لحروف قليله من العلم ولما نصل إليه.

فمثلا تكاد تجده قد عبّر كثيرا ببعض الكلمات قاصدا بها معان لا يحيط بها إلا كل بليغ بمؤداها وكل عليم بسياقها ومعانيها ، ولا يقدر عليها إلا كل متسلط على صياغه الكلمات وصناعه الأدبيات وقادرا على التقديرات وعالما بالتأويلات.

فنجده مثلا بكلمه (عن) قد قصد بها كثيرا (من) ، وهذا غير خفى على الطالب المجدد بمعانيها العشره ، فمع الملاحظه تجده جاء بها بمعنى المجاوره تاره واخرى بمعنى البدل او الاستعلاء او الظرفيه او مرادفه (من) او غير ذلك. فالطالب المحصل سرعان ما يعلمها فيصوبها ، وأما الفاشل فيسرع الى التعليل فيعلها ، ولذا أؤكد على ضروره التدبر والتوجه ، والتدبير والتوجيه لكلمات هذا الفقيه. وعلى كل إن

العصمه لأهلها.

فعلينا أن لا نبخس الناس أشياءها ، كما علينا أن نرتقى بهذا الكتاب لغزارة مواده وكثره محتوياته وفيض معارفه. بل أقول : إن من يدرس هذا الكتاب حقّ الدّراسه ويداربه حق الدّرايه ويفهمه حق الفهم ويتقنه حق الاتقان يصبح مؤهّلا لحضور أبحاث العظام ، وربما يصير مراهقا للاجتهد ، ولكن بالشّروط الذى ذكرت ، بل الشّروط التى قلت ، وإئنى لأجد مباحث الأصول العمليه فيه ، هى من أفخر البحوث العلميه ، وحرام أو قل عيب على طالب العلم أن لا يكون محيطا بها او لا يستفيد منها.

كما أقول : يمكن لك أن تحصى آراء الميرزا القمى وآراء غيره ومسائل الخلاف بينهما ممّن كانوا قد أتوا من بعده على آرائه كصاحب «الرسائل» و«الكفايه» وغيرهما من المحققين كالميرزا النائنى والأصفهانى وصاحبى «الفصول» و«هداياه المسترشدين» وغيرهم «رحمهم الله» ورغم ذلك فهى تحصى ولا تعدى لتصل الى الأعداد الكبيره ، وهذا يدن أصحاب هذه العلوم للوصول الى ازدهارها ورشدها أو قل رشدهم وازدهارهم

أسأله تعالى العصمه والتّوفيق والتّعجيل بظهوره عليه الصلاه والسلام

وصلّى الله على محمد وآله الطاهرين والحمد لله ربّ العالمين

قم المقدسه - حرم السيده المعصومه عليها السلام

رضا حسين على صبح

١٤ ربيع الأول ١٤٣١ هـ

ص: ٦

إشاره

والمراد بالدليل العقلي : هو حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي ، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي.

وهي أقسام تذكر في طيّ قوانين :

منها : ما يحكم القل به من دون واسطه خطاب الشرع.

ومنها : ما يحكم به بواسطه خطاب الشرع كالمفاهيم والاستلزامات (١).

ص: ٧

---

١- المفاهيم أى ما دلّ عليه اللفظ لا في محل النطق وخلافا للماتن ، فقد توقّف في مثل هنا صاحب «هدايه المسترشدين» فقال : فدرج بعضهم مباحث المفاهيم في هذا القسم ليس على ما ينبغي. والاستلزامات كاستلزام وجوب الشئ وحرمة ضده ، فإنّ العقل لا يحكم أوّلا بوجوب المقدمه ولا بحرمة الضد ، وإنّما يحكم بهما بعد الحكم بوجوب الشئ ولو من جهه حكم الشرع به ، فهو حكم عقلي تابع لحكم الشرع.

معنى كون ما مستقل به العقل و ينفرد به (١)، كوجوب قضاء الدين وردّ الوديعه و حرمة الظلم ، و استحباب الإحسان ، و نحو ذلك (٢).

دليل حكم الشرع ، أنه كما تبين عندنا معاشر الإماميه وفاقا لأكثر العقلاء من أرباب الديانات ، و غيرهم من الحكماء و البراهمه (٣) و الملاحظه و غيرهم بالأدله القاطعه و البراهين الساطعه ، بل بالضرورة الوجدانيه التي لا يعارضها شبهه و ريبه ، أن العقل يدرك الحسن و القبح ، بمعنى أن بعض الأفعال بحيث يستحق فاعله من حيث هو فاعله المدح ، و بعضها بحيث يستحق فاعله كذلك الذم (٤) ، و إن لم يظهر من الشرع خطاب فيه :

ص: ٨

١- مسأله حسن الانفعال و قبحها ثار النزاع فيها و احتدم الخلاف عليها ، و كثر الكلام فيه و اشتهر به المعتزله و الأشاعره و طال و لا زال و كثر في الكتب الكلاميه ، و يتفرغ منه مسأله معروفه بين الأصوليين بالملازمه ، بمعنى الملازمه بين حكم العقل و الشرع ، فقد تنازعا فيها عن أقوال ، فذهب الأكثرون و منهم المصنّف الى ثبوت الملازمه ، و بعض الى نفيها ، و بعض آخر أنكراها في الأحكام المتعلقة بالفروع و أثبتها في الأصول.

٢- و كذا ذكره المحقق في «المعتبر» ١ / ٣٢ ، الشهيد في «الذكري» ، المقدمه ، و غيرهما كما في «الوافيه» ص ١٧١.

٣- و احدهم برهمي ، قوم لا يجوزون على الله تعالى بعثه الرّسل ، و هم طائفه من الهنود ينكرون الشرائع و يحرمون لحم الحيوان و لهم عقائدهم الخاصه.

٤- بيانه في معنى كون ما مستقل به العقل دليل حكم الشرع ليس على ما ينبغي لقصوره عن إفاده الملازمه و وضوحها كما هو المدعى ، و إنما مفاده وضوح الحكم بكل من الأمرين على ما يقتضيه العنوان ، و قد ذكر في «الفصول» ص ٣٤٠ وجه أوجه.



ويظهر عنده هذا الحسن والقبیح فی المواد المختلفه على مراتبهما المرتبه فيها بحسب نفس الأمر ، فقد يدرك فی شىء حسنا لا يرضى بتركه ويحكم بلزوم الإتيان به ، وفى بعضها قبحا يحكم بلزوم تركه. وقد يجوز الترك فى بعضها والفعل فى بعضها ، وهكذا.

فكذلك من الواضح أنه يدرك أنّ بعض هذه الأفعال مما لا يرضى الله بتركه ويريده من عباده بعنوان اللزوم ، وبعضها ممّا لا يرضى بفعله ويريد تركه بعنوان اللزوم ، وأنها مما يستحق بها عن الله المجازاه إن خيرا فخير وإن شرا فشرّ. ولازم ذلك (1) أنه تعالى طلب ممّا الفعل والترك بلسان العقل.

فكما أنّ الرسول الظاهر يبيّن أحكام الله ومأموراته ومنهياته ، فكذلك العقل (2) يبيّن بعضها ، فمن حكم عقله بوجود المبدئ الحكيم القادر العدل الصانع العالم ، فيحكم بأنّه يجازى العبد القوى بسبب ظلمه على العبد الضعيف بالعقاب.

وكذلك الودعى الذى ائتمنه عبد من عباده ، سيّما إذا كان العبد محتاجا غايه الاحتياج بسبب ترك ردها إليه ، ويجازى العبد القوى الرّفيع برأفته على العبد الضعيف العاجز المحتاج بالثواب. فلو لم يكن نهانا عن الظلم وأمرنا برّد الوديعه ،

ص: ٩

١- بعد ما عرفت من معنى الملازمه.

٢- فى الروايه كما فى «الكافى» كتاب العقل والجهل عن الامام الكاظم عليه السلام فى مواضع منه لهشام أنه قال : إنّ الله على الناس حجّتين حجّه ظاهره وحجّه باطنه ، فأمرّا الظاهره فالرّسل والأنبياء والأئمّه عليهم السلام ، وأمّا الباطنه فالعقول. كما فى الحديث ١٢ ، وفى الحديث ٣٤ عن أبى عبد الله عليه السلام : ... واستدلّوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه من سمائه وأرضه وشمسه وقمره وليله ونهاره ، وبأنّ له ولهم خالقا ومدبرا لم يزل ولا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح وأنّ الظلمه فى الجهل وأنّ النور فى العلم ، فهذا ما دلّهم عليه العقل.

ولم يكن الظلم وترك الردّ مخالفه له ، لما حكم العقل بمؤاخذة الله وعقابه.

فإنّ القبح الذاتى يكفى فيه محض استحقاق الذّمّ ، فيثبت من ذلك أنّ الظلم حرام شرعا ، وردّ الوديعه واجب شرعا.

### فى التّوهم من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح و الذّم

وما توهمه بعض المتأخرين تبعا لبعض العامه من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذّم لا ترتّب الثّواب والعقاب أيضا ، الذى هو لازم حكم الشرع ، فلم يدلّ الحكم العقلى على الحكم الشرعى ، فهو مبنى على الغفله عن مراد القوم من الحكم العقلى. وحسبان أنّ حكم العقل إنّما هو الذى ذكروه فى مبحث إدراك العقل للحسن والقبح ، قبالا للأشاعره المنكرين لذلك. وقد عرفت أنّ العقل يحكم بأزيد من ذلك أيضا ، مع أنّ المستفاد من الأخبار الوارده فى العقل والجهل أيضا ، هو ذلك وأنه ممّا به يثاب ويعاقب ، وأنه مما يكتسب به الجنان وغير ذلك (١) ، مع أنّه يمكن أن يقال : بعد ما ثبت أنّ لكلّ أمر من الأمور حكما من الله تعالى بالضروره والأخبار ، وثبت من الأخبار أنّها موجوده عند المعصومين (٢) ،

ص: ١٠

١- عن أبى جعفر عليه السلام قال : لمّا خلق الله العقل استنطقه ، ثم قال له : أقبل فأقبل ، ثم قال : أدبر فأدبر ، ثم قال : وعزّتى وجلالى ، ما خلقت خلقا هو أحبّ إلّى منك ولا أكملتك إلّا فىمن أحبّ ، أما إننى إيتاك أمر وإيتاك أنهى ، وإيتاك اعاقب وإيتاك ائيب. كما فى كتاب العقل والجهل الحديث الأوّل من «الكافى» ، وفيه أيضا ، الحديث (٣) عن أبى عبد الله عليه السلام قال : قلت له : ما العقل؟ قال : ما عبد به الرّحمن واكتسب به الجنان ، قال : قلت : فالعزى كان فى معاويه؟ فقال : تلك النّكراء ، تلك الشّيطنه وهى شبيهه بالعقل ، وليست بالعقل. وغير ذلك من الأحاديث فى ذلك الباب.

٢- وقد ثبت عندنا بأنهم صلوات الله وسلامه عليهم موضع الرّساله ومهبط الوحى وخزان العلم ومحال معرفه الله وحمله كتابه والمظهرين لأمره ونهيه. وعن هشام بن الحكم قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام بمنى عن خمسمائه حرف من الكلام ، فأقبلت أقول : يقولون كذا وكذا ، قال : فيقول : قل كذا وكذا ، قلت : جعلت فداك هذا الحلال وهذا الحرام ، أعلم أنّك صاحبه وأنك أعلم الناس به هذا هو الكلام ، فقال لى : ويك يا هشام لا يحتجّ الله تبارك وتعالى على خلقه بحجّه لا يكون عنده كلّ ما يحتاجون إليه. كما فى «الكافى» باب ١٠٥ ح ٥.

وإن لم يصل إلينا كلها ، أن كل ما يدرك العقل قبحه فلا بد أن يكون من جملة ما نهى الله تعالى عنه ، وما يدرك حسنه لا بد أن يكون مميا أمر به ، فإذا استقل العقل بإدراك الحسن والقبح بلا تأمل في توقيفه على شرط أو زمان أو مكان أو مع تقييده بشيء من المذكورات ، فيحكم بأن الشرع أيضا حكم به كذلك ، لأنه تعالى لا يأمر بالقبيح ولا ينهاى عن الحسن ، بل إنه يأمر بالعدل والإحسان وينهى عن الفحشاء والمنكر.

وقد يقال (١) : إن الثواب والعقاب إنما يترتبان على الإطاعة والمخالفة لا غير ، والإطاعة والمخالفة لا يتحقق إلا بموافقة الأوامر والنواهي من الكتاب والسنة ومخالفتهما ، وحيث لا أمر ولا نهى ولا خطاب ، فلا طاعة ، فلا ثواب ولا عقاب.

وفيه : أن انحصار الإطاعة والمخالفة في موافقة الخطاب اللفظي ومخالفته دعوى بلا دليل ، بل هما موافقه طلب الشارع ومخالفته وإن كان ذلك الطلب بلسان العقل.

ونظير ذلك أن الله تعالى إذا عبده نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بواسطة إلهام من دون نزول وحى من جبرئيل عليه السلام وإتيان كلام وامثله ، فيقال : إنه أطاع الله جزما ، فإن العقل فينا نظير الإلهام فيه صلى الله عليه وآله وسلم.

ص: ١١

---

١- وهنا اعتراض على لازم الملازمه.

والقول (١): بأنَّ القدر الثَّابت من الأدله ، أنَّ ما يجوز اتِّباعه ويجب متابعتَه هو ما حصل القطع به أو الظنُّ من قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره دون غيره ، فالكلام في هذا الدليل العقلي مثل الكلام في جواز العمل بالرَّؤيا إذا رأى أحد أحدًا من المعصومين عليهم السلام وحكم بحكم ، ولا دليل على جواز العمل بهذا الحكم ، فهو كلام ظاهريّ ، إذ من يدعى حكم العقل بوجوب ردِّ الوديعه وحرمة الظلم يدعى القطع بأنَّ الله تعالى خاطبه بذلك بلسان العقل ، فكيف يجوز العمل بالظنِّ بخطاب الله تعالى وتكليفه ، ولا يجوز العمل مع اليقين به.

فإن كان ولا بدَّ من المناقشه فليكتف في منع حصول هذا القطع من جهه العقل وأنَّه لا يمكن ذلك (٢) ، وأنت خير بأنَّ دعوى ذلك بعيد عن السداد.

ولا يرد هذا على من ادعى ذلك ، إذ لم يدلَّ دليل على امتناعه إن لم يسلم البرهان على وقوعه (٣) ، فإذا ادَّعاه مدَّع فكيف نكذِّبه.

نعم ، لا نمنع تفاوت الأفهام في ذلك ، وندرته المواضع التي يستقلُّ العقل بإدراك الحكم ، وذلك لا يوجب نفى الحكم ، رأسا ولا يرد نقضا على من جزم بذلك ، فإنَّ كلَّ مجتهد مكلف بمؤدَّى فهمه قطعيا كان أو ظنِّيا ، ومعدور في خطأه.

### معنى قولهم : إنَّ العقل و الشرع متطابقان

ثم إنَّ معنى قولهم : إنَّ العقل و الشرع متطابقان فكُلَّ ما حكم به الشرع فقد حكم

ص: ١٢

١- وهو للأخباريين فإنَّهم ينكرون حجَّته إدراكات العقل ، وفي ذلك نزاع جاء في مباحث حجَّته القطع.

٢- أى لا يمكن للعقل أن يدرك ما هو حسن أو قبيح عنده ، قبيح أو حسن عند الله تعالى.

٣- أى أنَّ مجرد عدم ورود دليل على الامتناع يكفي في عدم ورود المناقشه وإن لم يثبت البرهان والأدله على وقوع درك العقل بأنَّ ما هو حسن أو قبيح عنده حسن أو قبيح عند الله تعالى أيضا.

به العقل ، وبالعكس ، إنَّ كلَّ ما حكم فيه الشَّرع بحكم لو أطلع العقل على الوجه الذى دعا الشَّارع إلى تعيين الحكم الخاص فى ذلك الشَّيء لحكم العقل موافقا له ، وذلك لأنَّ الحكيم العدل الذى لا يفعل القبيح لا يصدر عنه القبيح ، وترجيح المرجوح قبيح ، والترجيح بلا مرَّجح محال (١).

فتعيين الوجوب مثلا للصلاه والزكاه ، وتعيين الحرمة للخمر والخنزير إنَّما كان لوجه مرَّجحه لذلك من حسن أو قبح ذاتى ، أو بحسب زمان أو مكان أو شخص.

وتلك الجبهه علَّه تامَّه لاختيار ذلك الحكم إمَّا بذاتها أو مع ملاحظه قيد من زمان أو مكان أو غيرهما. فلو فرض اطلاع عقولنا على تلك العلَّه على ما هى علَّه لحكم فيه ، مثل ما حكم به لسان ظاهر الشَّرع.

وما يتوهم أنَّه قد يكون فى أصل الفعل رجحان ، لكنَّه يأمر به امتحانا للعبد ، فهو لا ينافى ما ذكرنا ، إذ نفس الابتلاء أيضا مصلحه وإن لم يكن فى نفس المأمور به مصلحه ، مع أنَّه قد يكون المراد بالأمر محض (٢) الامتحان مثل حكاية إبراهيم عليه السلام ، فالمصلحه إنَّما هى فى الامتحان لا فى الذَّبْح (٣) ، مع أنَّ الإيثار أمر مخصوص للامتحان أيضا دون أمر آخر جبهه مقتضيه ومصلحه معيَّنه لأن لا يلزم الترجيح فى إيثار ذلك الأمر للامتحان عدم إدراكنا إيَّاه لا يدلُّ على عدمها.

وبالجمله ، العقل تابع لما أفاده الشَّارع ، فإذا أطلع على طلب الفعل من حيث

ص: ١٣

١- وهنا لصاحبه «الفصول» ص ٣٣٨ فيه كلام.

٢- المحض على شىء خلص عن لا يشوبه شىء يخالسه. والظاهر أنَّ المعنى هنا قد يكون الأمر صورياً فقط لا يقصد منه وقوع الفعل من المكلف وكما هو فى المثال هنا فى أمر إبراهيم بذبح إسماعيل عليهما السلام.

٣- راجع «الفصول» ص ٣٣٨ ، فقد علَّق على هذا الاعتراض واعتبره واضح السقوط.

هو هذا الفعل ؛ يحكم بحسن طلبه كذلك ، وإذا أطلع على طلبه من حيث الامتحان ، فيحكم بحسن طلبه من حيث الامتحان وهكذا.

وأما العكس ، أعنى كل ما حكم به العقل فقد حكم به الشرع ، فيتصوّر له تقريران :

أحدهما : أنّ ما حكم العقل بحسنه وقبحه بعنوان لزوم الفعل وعدم الرضا بالترك أو بالعكس أو غيرهما من الأحكام ، فيحكم الشرع به ، بمعنى أنّ العقل دلّ على أنّه مطلوب الشارع ومراده ونحن مكلفون بفعله ، أو مبعوضه ومكروهه ونحن مكلفون بتركه ، ويشينا على الأوّل ويعاقبنا على الآخر.

وثانيهما : أنّ ما حكم العقل بأنّه مراد الله ومطلوبه وأراد منا فعله أو تركه بعنوان الإلزام أو غيره فهو موافق لما صدر عن الله تعالى من الأحكام وهو مخزون عند أهله من المعصومين عليهم السلام. وذلك مبنيّ على الاعتقاد بأنّ حكم كلّ شيء ورد عن الله تعالى على النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وبلغنا أكثرها وبقي بعضها مخزونا عند أهلها لأجل مصلحه يرونها ، فذلك الحكم العقليّ كاشف عن أنّ ما هو مخزون من الحكم عند أهله في شأن هذا الذي أدرك العقل حكمه هو ما حكم به العقل من الأحكام ، والأظهر هو التقرير الأوّل.

وبالجملة ، لا- وجه لما مرّ من الإشكال في كون دليل العقل بهذا المعنى مثبتا للحكم الشرعيّ مع أنّه متفق عليه عند أصحابنا. فإنّهم يصرّحون في الكتب الاصوليّة والفقهيّة أنّ من أدلّه أحكام الشرع هو العقل ، ثم يذكرون في أقسام الأدلّه العقليه ما يستقلّ به العقل كقضاء الدين وردّ الوديعة وترك الظلم.

وينادى بذلك قولهم في الكتب الكلاميّة بوجود اللطف على الله ، وتفسيرهم اللطف بما يقرب الطاعه ويبعد عن المعصيه ، وجعلوا من اللطف إرسال الرسل

وليس معنى ذلك (١) إلا أنّ العقل يدرك الأحكام الشرعيه من أنّ الله تعالى يريد منهم العدل وردّ الأمانه وينهاهم عن الظلم والفساد ، وأنّ الصدق والتواضع والسّخاء والعتو حسن ، وأنّ الكذب والكبر والبخل والتفّاق قبيح ، وأمثال ذلك. فاللطف إنّما هو لتعاضد العقل بالنقل حتى يكمل به البيان ويثبت به الحجّه.

### وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدلّه وردودها

وقد أورد (٢) على هذا القسم من الأدلّه العقليّه وجوه من الاعتراض سخيفه لا يليق كثير منها بالذكر أعرضنا عنها ، وأقواها أمور :

ص: ١٥

- ١- أى ليس معنى وجوب اللّطف فى إرسال الرّسل وإنزال الكتب.
- ٢- وقد أورد ذلك الفاضل التونى الذى يظهر أنّه أنكر الملازمه راجع «الوافيه» ص ١٧٦. وبعده أيضا السيد صدر الدين شارح «الوافيه» ، وفى «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٣ : وقد خالف فيه بعض العامه ، حكاه الزّركشى عن جماعه من العامه واختاره قال : وحكاه الحنيفيه عن أبى حنيفه نضا ، وقد مال إليه صاحب «الوافيه» من أصحابنا ، إلّا أنّه تردّد فى المقام ، وكيف كان فلم يحكم بثبوت الملازمه المذكوره ، واستشكل فى الحكم بثبوت الحكم فى الشّريعه بعد استقلال العقل فى الحكم بثبوت حسن الفعل أو قبحه ، وقد تبعه فى ذلك السيد الشّارح لكلامه ، وقد ينسب الى بعض الجماعه المتقدّمه القول بإنكار الملازمه المذكوره وليس كذلك ، بل قد صرّح غير واحد منهم بثبوت الحكم إذا قضى به الضّروره العقليه حسب ما مرّ ، نعم قد يومئ إليه بعض أدلّتهم وليس صريحا فيه ، فلا وجه للنسبه المذكوره. والسيد القزوينى فى حاشيته قال : ونقل ربما أدعى على خلافهما إجماع المخالف والمؤالف محضّين لا ومنقولا- فى حدّ الاستفاضه القريبه من التّواتر بسيطا ومركبا على معنى أنّ كل من قال بحكم العقل قال بالملازمه بينه وبين حكم الشرع ، وكل من لم يقل به قال بها أيضا على تقدير حكم العقل فالأشاعره أيضا داخله فى الإجماع المذكور إلا الزّركشى منهم على ما حكى.

أحدها : قوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١) فَإِنَّهَا تَدَلُّ عَلَى نَفْيِ التَّعْذِيبِ إِلَّا بَعْدَ بَعْثِ الرَّسُولِ وَتَبْلِيغِهِ فَلَا يَكُونُ مَا حَكَّمَ الْعَقْلُ بِوُجُوبِهِ أَوْ حَرَمَتِهِ وَاجِبًا شَرْعِيًّا أَوْ حَرَامًا شَرْعِيًّا ، بَلْ هُوَ إِبَاحُهُ شَرْعِيًّا .

وَرَدَّ : بِأَنَّ الْوَاجِبَ مَا يَسْتَحِقُّ تَارِكُهُ الْعِقَابَ ، وَالْحَرَامَ مَا يَسْتَحِقُّ فَاعِلُهُ الْعِقَابَ ، وَلَا مَلَازِمَهُ بَيْنَ الْإِسْتِحْقَاقِ وَفَعْلِيَّةِ الْجَزَاءِ .

وَاعْتَرَضَ عَلَيْهِ (٢) : بِأَنَّ الْوَاجِبَ الشَّرْعِيَّ مِثْلًا هُوَ مَا يَجُوزُ الْمَكْلَفُ الْعِقَابَ عَلَى تَرْكِهِ وَمَعَ الْجُزْمِ بَعْدَمِهِ لِإِخْبَارِهِ تَعَالَى بِذَلِكَ ، فَلَا تَجْوِيزَ فَلَا وَجُوبَ .

وَفِيهِ : أَنَّ هَذَا مَنَاقَشَهُ فِي الْإِصْطِلَاحِ .

وَاعْتَرَضَ أَيْضًا (٣) : بِأَنَّ الْوَاجِبَ الشَّرْعِيَّ مِثْلًا- مَا يُوْجِبُ فَعْلُهُ الثَّوَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ طَاعَةٌ وَتَرْكُهُ الْعِقَابَ مِنْ حَيْثُ هُوَ مَخَالَفَةٌ ، وَإِخْبَارُ اللَّهِ تَعَالَى بِنَفْيِ التَّعْذِيبِ إِبَاحُهُ لِلْفِعْلِ فَلَا طَاعَةَ وَلَا مَخَالَفَةَ وَلَا وَجُوبَ وَلَا حَرَمَ .

وَقَدْ ظَهَرَ دَفْعُهُ مِمَّا مَرَّ مِنْ أَنَّ الْعَقْلَ يَحْكُمُ بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَنَا بِالْفِعْلِ وَنَهَانَا فَيَحْصُلُ الْإِطَاعَةُ وَالْمَخَالَفَةُ ، وَلَا يَنْحَصِرَانِ فِي مَوَافَقَةِ الْخُطَابِ اللَّفْظِيِّ وَمَخَالَفَتِهِ ، وَدَلَالِهِ نَفْيِ التَّعْذِيبِ عَلَى الْإِبَاحَةِ فِيهِ مَنَعٌ ظَاهِرٌ .

وَعَلَى الْقَوْلِ بِكَوْنِ جَمِيعِ الْأَحْكَامِ مَخْزُونًا عِنْدَ أَهْلِهِ وَالْإِنْتِقَالَ مِنْ إِدْرَاكِ الْعَقْلِ إِلَى مَا هُوَ الْمَوْجُودُ عِنْدَ أَهْلِهِ ، فَصَدَقَ الْإِطَاعَةَ وَالْمَخَالَفَةَ أَظْهَرَ ، فَيَصْدَقُ بَعْثُ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حِينَئِذٍ وَحُصُولُ التَّبْلِيغِ مِنْهُ فِي هَذَا الْحُكْمِ أَيْضًا فَيُثَبِّتُ الْحُكْمَ

ص: ١٦

١- الإسراء : ١٥ .

٢- المعترض يبدو هو الفاضل التوني على ما عرفت من قبل ، راجع «الوافيه» ص ١٧٥ .

٣- والمعترض هنا السيد صدر الدين في شرحه «للوافية» راجع «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٣ .



الشرعى بالعقل ويثبت الحكم بالثواب والعقاب.

وما قيل فى دفعه : من أنّ المراد بعث الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو بعثه بالبيان التفصيلى ، لا مثل هذا البيان الذى يبين العقل تفصيله ، ويظهر بيانه من حكم العقل فهو بعيد جدا. ألا ترى أننا نثبت كثيرا من أحكام الله تعالى بالإجماع ، مع أنك لا تقول ؛ بأنّ هذا ليس بتبليغ تفصيلي ، فإنّ اتفاق الفقهاء كاشف عن رأى المعصوم عليه السلام وحكمه المعلوم إجمالا قبل العلم بالإجماع تفصيلا ؛ وليس بكاشف عن قوله التفصيلي ، وحال استخراج العقل للحكم حال استخراج اتفاق العلماء له.

فالتحقيق فى الجواب (١) عن الآيه أنّها من قبيل قوله : (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (٢) ، و : (لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا) (٣) ، ولا تكليف إلما بعد البيان ، ونحو ذلك. ولما كان أغلب التكليف الشرعيه مما لا يستقل به العقل ، فاكتمى فى الآيه بذكر الرسول ، فالمراد حقيقه والله يعلم : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ) (٤) حتى تتم الحجّه ، ولا ريب أنّ مع إدراك العقل الحجّه تمام. أو نقول : إنّ الرسول أعمّ من الرسول الباطن (٥) كما ورد : «أنّ الله تعالى حجّتين حجّه فى الباطن وهو العقل وحجّه فى الظاهر وهو الرسول» (٦) مع أنّ الآيه ظاهره.

ص: ١٧

١- فى رفع الاعتراض الثانى عند ذكره ، واعترض عليه أيضا. هذا وصاحب «الفصول» أيضا ص ٣٤٢ تعرّض لكلا الاعتراضين ، وكذا الكلام عن البيان التفصيلي الذى ذكره.

٢- الانفال : ص ٤٢.

٣- الطلاق : ٧.

٤- الإسراء : ١٥.

٥- وهذا الدليل وما سبقه فى الجواب غير مستقيم عند صاحب «الفصول» عن ٣٤٣ راجع اجابته.

٦- وهى كما فى «الكافي» كتاب العقل والجهل الحديث ١٢ عن أبى عبد الله الأشعري عن بعض أصحابنا رفعه الى هشام بن الحكم قال : قال لى ابو الحسن موسى بن جعفر عليه السلام : يا هشام إنّ الله على الناس حجّتين : حجّه ظاهره وحجّه باطنه فأما الظاهره فالرسل والأنبياء والائمة عليهم السلام وأما الباطنه فالعقول. وفيه أيضا الحديث ٢٢ عن على بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن سليمان عن على بن ابراهيم عن عبد الله بن سنان عن أبى عبد الله قال : حجّه الله على العباد النبى ، والحجّه فيما بين العباد وبين الله العقل.

وفيه ألف كلام ، فلا يعارض بها الدليل القاطع من حكم العقل فيما يستقلّ.

ولو نوقش في إدراك العقل بالاستقلال فإنّما هو كلام في الصغرى وكلامنا إنّما هو على فرضه ، والمفروض أنّنا ندعى استقلاله في بعض الأمور وكلّ مجتهد مكلف بمقتضى فهمه ، فإذا جزم بشيء فهو المتّبع ، وإذا ظهر بعد ذلك خطأه فهو معذور كما هو معذور في خطأ ظنونه ، بل استقلاله في بعض الأمور بديهى لا يقبل التشكيك ، ومنعه مكابره ،

ولقد أغرب بعضهم حيث سلّم ذلك في المعارف والعقائد لما دلّ عليه إطلاقات الأخبار الدالّة على تعذيب عبده الأوثان ، فإنّها تشمل حال الفتره أيضا بخلاف الأعمال ، وهو مع أنّه معارض بالإطلاقات الدالّة على العذاب واللّعنه على الظلم والكذب وغيرهما. فيه أنّ مآل التعذيب على عباده الأوثان مثلا يرجع إلى التعذيب على الأعمال ، فإنّ الاعتقادات ليست باختيارية ، بل المقدور منها هو النظر الذى هو من مقدّماتها والتخليه واندراج النّظر بمجرّد أنّ فى تركه مظنه الضّرر ، ودفع الضّرر المظنون واجب عقلا في الواجبات الشرعيه ، وتسليم العقاب على تركه ليس بأوضح من اندراج الظلم فى المحرّمات الشرعيه ، وردّ الوديعه والدّين فى واجباتها فهذا تحكّم بارد ، بل ترجيح المرجوح.

ص: ١٨

وثانيها: الأخبار التي دلت على أنه لا يتعلّق التكليف إلّا بعد بعث الرّسل ، (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ) (١). وعلى أنّ على الله تعالى بيان ما يصلح للناس وما يفسد ، وعلى أنه لا يخلو زمان عن إمام معصوم عليه السلام ليعرّف النّاس ما يصلحهم وما يفسدهم (٢) ، وعلى : «أنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرفهم ، ثم أرسل إليهم رسولا وأنزل إليهم الكتاب فأمر فيه ونهى ، أمر فيه بالصلاة والصيام» (٣) الحديث.

ولا يخفى ضعف الاستدلال بها ، ويظهر الجواب عنها ممّا قدّمنا ، فإنّ المراد من بعث الرّسل هو التبليغ ولا معنى للتبليغ بعد إدراك العقل مستقلاً ، فإنّه تحصيل الحاصل.

نعم هو لطف وتأيد وتأكيد كموعظه الواعظين في التكاليف السّمعيّة التي صار كثير منها من ضروريّات الدّين ، مع أنّ البيّنة أعمّ من الشّرع ، والتعليل يفيد انحصار البيّنة في الشّرع وهو لا يتمّ إلّا فيما لا يدركه العقل.

سَلّمنا الدّلالة لكنها مخصّية بالأدلة المتقدّمة ، وبيان ما يصلح ويفسد لا ينحصر في بيان الرّسول ؛ فقد بيّن الله تعالى كثيرا من المصالح والمفاسد بسبب خلق العقل ، وتعريف المصلح والمفسد ينحصر في المعصوم عليه السلام إذا لم يكن بحيث يدركهما العقل فهو في غير ما يستقلّ به العقل.

ص: ١٩

١- الأنفال : ٤٢.

٢- وقد ذكر ذلك بتمامه في «الوافيه» ص ١٧٣ في الباب الرابع في الأدلّة العقلية ، وشبهه في «الفصول» ص ٣٤٣.

٣- في «الكافي» كتاب التوحيد باب حجج الله على خلقه الحديث ٤ وفيه [وأنزل عليهم] وليس كما ذكر [وأنزل إليهم].

وأما الروايه الأخيره فهى على خلاف مطلب المورد أدلّ ؛ إذ الظاهر ممّا أتاهم وعزّفهم هو ما أرشدهم العقل إليه أو المذكور فى الخير من أوامر الكتاب ونواهيه هو مثل الصلاه والصيام ممّا لا يستقلّ به العقل ولا دلالة فى الخبر على أنّ المراد أنّ الاحتجاج لا يتمّ إلّا بمجموع الأمرين من الإتيان والتّعريف وإرسال الرّسل.

وأما قوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتى يرد فيه نهى» (1)، فلا يدلّ على أنّ كلّ ما لم يرد فيه نصّ فهو مباح وإن أدرك العقل قبّحه كما توهم ، بل المراد منه ما لا يدركه العقل ، فلا بدّ إمّا من تخصيص كلمه شىء أو تعميم النهى بحيث يشمل مناهى العقل.

وقد ذكر بعضهم فى تقريب الاستدلال به وجهين :

الأوّل : أنّ الروايه من باب الخبر لا-إنشاء ، ومعناها أنّ كلّ شىء لم يرد من الشّارع منع فيه ولم يصل إلينا ، فلا يحكم عليه بالمنع الشّرعى ؛ وإن كان محظورا عند العقل استنادا إلى منع إدراك العقل العلّه المقتضيه لحكم الشّرع فينبى على أصاله البراءه حتى يصل النهى ؛ فدلّ الخبر على أنّه لا يصحّ الحكم بوجوب شىء أو حرّمته شرعا لحكم العقل بحسنه وقبحه.

والثانى : أنّها إنشاء لحكم ما لم يرد فيه نهى ، ومعناها أنّ حكم كل ما لم يرد فيه نهى هو الإباحه وإن أدرك العقل قبّحه ، وأنت خير بأنّ المعنى الأوّل أيضا إنشاء للحكم ، فإنّ المنع عن الحكم بالمنع الشّرعى وأنّه حرام شرعى ، مثلا إذا صدر عن

ص: ٢٠

---

١- رواه ابن بابويه فى «الفقيه» فى تجويز القنوت بالفارسيه ١ / ٣١٧ الحديث ١٣٧ ، وهو ما استدل به أيضا الفاضل فى «الوافيه» ، ص ١٧٣ إنكاره الملازمه ، وضعّف فى «الفصول» ص ٣٤٧ التمسك فى المقام بهذه الروايه.

الإمام عليه السلام فلا يريد به بيان الاصطلاح وأنه لا يجوز إطلاق الحرام الشرعى عليه فى الاصطلاح ، بل وظيفته بيان الحكم.

وحاصله ، أنّ ذلك ليس بحرام شرعى ، فإذا لم يكن حراما فهو مباح فيرجع إلى المعنى الثانى.

فإن قلت : المراد من المعنى الأوّل بيان أنّ الحكم الظاهرى للمكلف هو الإباحه نظرا إلى أصل البراءه حتى يصل النهى ، لا أنّ حكمه الإباحه فى نفس الأمر.

والمراد من المعنى الثانى بيان أنّ حكم ما لم يصل حكمه هو الإباحه لنفس الأمره مطلقا.

قلت : لا يصحّ حمل المعنى الثانى على الإباحه الواقعيه ، لأنّه لا يصحّ حينئذ جعله مغنيا بغايه ، ويدفعه كلمه «حتى» ، وإن اريد أنّ المكلف لا- بدّ له أن يبنى على هذا حتّى يظهر له خلافه ، فهذا يرجع إلى بيان الحكم الظاهرى فيرجع إلى الأوّل وليس معنى آخر.

فالتحقيق : أنّ المعبر فى الدّلاله هو الظاهر لا التأويل ، وقوله عليه السلام : مطلق ، مساوق لقوله : مباح. ولما كان العقل يحكم بقبح إباحه القبيح فما تدركه (١). عقولنا بأنّه قبيح لا يجوز أن يبيحه الشارع ويرخص فيه كما بينا سابقا ، ومنع إدراك العقل لعلّه القبح قد عرفت فساده ، وإنّ كلامنا على فرض إدراكه ، فتخصّص الحديث (٢) بما تدركه العقول أو تعمّم النهى.

ص: ٢١

١- مبتدأ والخبر ولا يجوز الآتى.

٢- لا- يقال : إنّ تخصيص العموم وتعميم النهى كلاهما خلاف الظاهر ، وقد ذكره آنفا أنّ المعبر فى الدّلاله هو الظاهر لا التأويل ، لأنّه نقول إنّ حمل اللفظ على خلاف ظاهره إن كان لقرينه لفظيه ظاهره كانت أو عقليه لا تخرج الدّلاله عن الظهور ، بل يكون الظاهر حينئذ ما دلّت عليه القرينه ، فإنّ أسدا وإن كان ظاهرا فى الحيوان المفترس إلّا إلّا أنّه مع قولك يرمى ليس ظاهرا فيه ، بل ظاهر فى غيره ، وبعد ما بين أنّ الشارع لا يجوز منه أن يبيح ما أدرك العقل قبحه يكون الخبر ظاهرا فيما ذكره من خصوص صدره أو عموم ذيله كما فى حاشيه الملا محمد تقى الهروى.

فإن قلت : إن إطلاق الرخصة فيما لا يدركه العقول أيضا يوجب الرخصة في القبيح في الجملة ؛ إذ القبيح النفس الأمرى قبيح في نفس الأمر وله خاصيته ذاته توجب تأثيرا كالسّم.

ولا ريب أنّ في جملة ما لم يرد فيه نصّ ولم يصل إلى المكلف بعد مقابح ، فكيف يحكم الشارع بالرخصة في جميعه.

قلت : بعد ما قدّمنا لك في مباحث الأخبار في مقام بيان أنّ الشارع اكتفى عن المخاطبين بما يفهمونه بظنهم وإن لم يكن موافقا للواقع لا يبقى لك مجال لهذا البحث فراجع ثمه ، وما يوافق هذا الخبر من رخصه تعاطى ما فيه حلال وحرام حتى يعرف الحرام بعينه ، وترخيصه أخذ اللحوم والجلود من سوق المسلمين ، وترخيصه أكل طعام أهل الكتاب من غير اللحوم ، ونحو ذلك في غايه الكثره.

والجواب عن الكلّ واحد ، فإنّ الحسن والقبح قد يكون بالوجوه والاعتبارات ، فتأثير الأشياء تابع لتلك الوجوه ، مثل تفاوت الأشخاص والأزمان والأمكنه ، وحال العلم والجهل وغيرهما. وقد يتدارك تأثير التسميه بترياق الإتيان من باب التسليم والانقياد والامتثال بحكم الله الظاهريّ.

وثالثها : أنّ أصحابنا والمعتزله قالوا : إنّ التكليف فيما يستقلّ به العقل لطف ،

يعنى أنّ انضمام التكليف الشرعى بالتكليف العقلى (١) بمعنى تواردهما معا لطف ، كما أنّ مطلق التكليف السمعى لطف فيما لا يستقلّ به العقل ، والعقاب بدون اللطف قبيح ، فلا يجوز العقاب على ما لم يرد فيه من الشّرع نصّ لعدم اللطف فيه حينئذ.

أقول : سلّمنا وجوب اللطف ، لكن وجوب كلّ لطف ممنوع (٢) ، إذ كثير من الألفاظ مندوبه ، فإنّ التكليفات المندوبه أيضا لطف فى المندوبات العقليه أو مؤكده للواجبات العقليه (٣) ، وقد يكتفى فى اللطف بالتكليف سمعى لا يستقلّ به

ص: ٢٣

١- أريد بالتكليف الشرعى الايجاب والتحریم الشرعيين اللّذين يدرکهما العقل بعد إدراکه الوجوب والحرمة العقلین بالمعنى المرادف للحسن والقبح ، لا ما هو مفاد الخطاب اللفظى وإلا لعبر عنه بالتكليف السمعى كما عبر به فيما بعد. وعلى هذا فالوجه المذكور دليل لنا لا علينا. والسرّ فى ذلك أنّ هذا الكلام من أصحابنا والمعتزله إنّما قصد به إثبات الملازمه بين حکم العقل والحکم الشّرعى بقا عده اللطف ، فكيف يستدلّ به لنفى الملازمه. ومما يرشد الى ذلك أيضا أنّ جمهور العدلیه جعلوا الايجاب والتحریم الشرعيين لطفًا فى الواجبات والمندوبات العقليه ولم يقصدوا بذلك أنّه لا بد وان يكون بخطاب لفظى حتى فى المستقلّات ، لأنّ غايه ما ذكروه كون الايجاب والتدب بالمعنى المتضمن للطلب الفعلى لطفًا ، وهذا أعتم من أن يكون مدلولًا عليه بالعقل وبخطاب الشّرع هذا كما أفاده السيد القزوينى فى حاشيه.

٢- يعنى ان قولهم بوجوب اللطف إنّما يسلم على طريقه القضيّه المهمله التى هى فى قوّه الجزئيه ، بل على طريقه الجزئيه الخاصّه ، فإنّ اللطف منه ما هو واجب ومن جملة التكليف السمعى فيما لا يستقلّ به العقل ، ومنه ما هو مندوب ، ومن جملة التكليف السمعى فيما يستقلّ به العقل ، فبطل بذلك ما أطلقه المستدلّ من أنّ العقاب بدون اللطف قبيح فإنّه إنّما يسلم فى الألفاظ الواجبه لا المندوبه. كما فى حاشيه السيد القزوينى أيضا.

٣- وقد تعرّض لهذا القول فى «الفصول» ص ٣٤٥ وقوله أو مؤكده مرفوع عطفًا على قوله : لطف ، يعنى إنّ التكليف التدبى بالمندوبات العقليه مؤكده للواجبات العقليه ، وهذا قريب من ما ذكره المحقق الثانى فى «جامع المقاصد» فى بيان تيه وجه الوجوب والتدب فى الضوء حيث قال : المراد بوجه الوجوب والتدب السبب الباعث على ايجاب الواجب وندب المندوب فهو على ما هو قرره جمهور العدلين من الإماميه والمعتزله أنّ السّمعيّات أُلطف فى العقليات ، ومعناه أنّ الواجب السّمعى مقرب من الواجب العقلى أى امتثاله باعث على امتثاله ، فإنّ من امتثل الواجبات السّمعيه كان أقرب الى امتثال الواجبات العقليه من غيره ، ولا معنى للطف إلّا ما يكون المكلف معه أقرب الى الطاعه ، وكذا التدب السمعى مقرب من التدب العقلى أو مؤكدا لامتنال للواجب العقلى فهو زياده فى اللطف والزّياده فى الواجب لا يمتنع أن يكون ندبا. ولا نعنى أنّ اللطف فى العقليات منحصر فى السّمعيّات فإنّ التّبوه والإمامه ووجود العلماء والوعد والوعيد ، بل جميع الآلام تصلح للألفاظ فيها ، وإنّما هى نوع من الألفاف.

العقل لا بنفس التكليف العقلي كما يشير إليه قوله تعالى : (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ) (١).

فوجوب كل الألفاظ إذا لم يثبت ، فإن أراد من قوله : إنَّ العقاب بدون اللطف قبيح قبحه مع عدم شيء من الألفاظ فسلمناه ، لكن اللطف لا ينحصر في توافق التكليف السمعي وتوارده مع التكليف العقلي ، وانتفاء المقرَّب إلى الطاعة والمبَعَد عن المعصية بدون ذلك ممنوع ، إذ البلاء والمرض والموت وأمثال ذلك ، وكذلك سائر التكاليف السمعية كلها لطف.

مع أنا نقول : إنَّ بعث الأنبياء ونصب الأوصياء وإنزال الكتب من الألفاظ البالغة ، ومع ذلك فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمتابعه العقل وورود الكتاب بذلك كاف في التقريب والتباعد ولا حاجة إلى الحكم الخاص بما يوافق مدركات العقل.

ص : ٢٤

---

١- العنكبوت : ٤٥.



فقوله : فلا يجوز العقاب ... الخ ؛ إن أراد عدم نص أصلا ، فعلى فرض تسليم أصل المسألة نسلّمه ، ولكن النص على لزوم مطلق متابعه العقل موجود.

وإن أراد عدم نص خاص يرد على ما يستقل به العقل فلزومه ممنوع ، وكذا عدم جواز العقاب حينئذ ممنوع.

ثم اعلم أنّ ما ذكرنا من حكم ما يستقل بإدراكه العقل وأنه دليل الشرع إنّما كان مبيتا على القول بأنّ العقل يدرك الحسن والقبح كما هو مذهب العدلّيه وأكثر العقلاء ، وحكمهم بإدراكه إنّما هو على طريق الإيجاب الجزئى.

فإنّ بعض الأشياء ممّا يدرك حسنها وقبحها بالضرورة كالصّدق النافع والكذب الضارّ ، وبعضها بالنظر كقبح الصّدق الضارّ وحسن الكذب النافع.

وبعضها ممّا لا يدرك العقل فيه شيئا ، والأشاعره يقولون بعدم إدراكه على طريق السلب الكلّى.

ثم إنّهم بعد التّنزل والمماشاه ناظروا مع القائلين به فى الأشياء الغير الضرورية للتّعيش ، كالتنفس فى الهواء ، وشرب الماء عند العطش الشديد قبل ورود الشرع مع وجود النّفع فيها كشمّ الطيب ، وأكل الفاكهه ، وقالوا : بأنّ العقل لا يدرك فيها شيئا.

واختلف القائلون بالتّحسين والتّقيح (١) : فوافقهم بعضهم.

وذهب آخرون الى الحظر.

ص: ٢٥

---

١- فقد اختلف القائلون بالتّحسين والتّقيح والمنكرون لهما بعد التّنزل فى حكمه قبل ورود الشرع فذهب الأكثرون الى الإباحه ، وآخرون الى الحظر ، وذهب الحاجبى الى أنّه لا حكم فيه أصلا ، وتوقف شيخ الأشاعره ، وفسّر تاره بعدم العلم بالحكم وأخرى بعدم الحكم.

وذهب الأكثرون الى أنّ العقل يدرك إباحتها ، فيكون دليلا على الإباحه الشرعيّه (١).

ويظهر من ذلك أنّ ما هو المسلّم عند كلّ القائلين بالتّحسين والتّقييح العقليين ، والمتفق عليه بينهم ، إنّما هو الأحكام الأربعه فى الجملة ، وليس عندهم شىء مباح عقليّ كان متّفقا عليه بينهم (٢) إذ الحكم بالإباحه العقليه موقوف على حكم العقل باستواء الفعل والترك فى المصلحه والمفسده ، بأن لا يكون فى شىء منهما مصلحه ولا مفسده ، فإذا كان مثل أكل الفاكهه وشمّ الطيب من الخلافات بينهم ؛ فأى شىء يبقى بعد ذلك لأن يحكموا عليه بالإباحه بالاتّفاق.

فما لا منفعه فيه (٣) أصلا مثل تحريك اليد بلا جهه ولا داع ، ومضغ الخشب والنّبات الغير اللّذيذ ، لا حكم للعقل فيها عند الكلّ (٤) ، ولذلك عقدوا مسأله التّنزّل

ص: ٢٦

١- لمزيد من المعرفه فى المقام راجع «الفصول» ص ٣٤٦ و «هدايه المسترشدين» ٣ / ٥٠٤ ، و «المحصول» ١ / ٥٤.

٢- وقد استدل على ضعف هذا القول فى «الفصول» ص ٣٤٦.

٣- وقد علق هذا الكلام صاحب «الفصول» فيه عند بحثه الى انقسام الفعل بالتّحسين والتّقييح الى ما يستقل العقل بإدراك حسنه او قبحه ، والى ما لا يستقل به فقال : وكأنّهم أخذوا القيد المذكور من الحجّه المعروفه للقائلين بالإباحه حيث اعتبروا فى الفعل اشتماله على المنفعه والأقرب عندى أن يحمل المنفعه المأخوذه فى الدليل على منفعه ما أعنى موافقه القصد والدّاعى سواء سميت عرفا منفعه أو لا- ومرجعها الى ما يمتنع بدونها صدور الفعل الاختيارى ، وبهذا يحصل التّوفيق بين الدّليل والعنوان ، وحمل كلام المعترين لهذا القيد فى العنوان على ذلك تعسّف واضح.

٤- والاتّفاق الذى حكاه المصنّف على أنّه لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعه فكأنّه وقع سهوا من قلمه ، لأنّ من قال بالخطر فى المشتمل على المنفعه كيف يقول بأن لا حكم فيما لا يشتمل على المنفعه وإنّما يلزمه بطريق الأولويه القول بالخطر.

فيما يشتمل على منفعه ، وما هو من ضروريات العيش ، يحكم العقل بالرّخصه فيها اتّفاقا ، بل بوجوبها ، لأنّ تركها موجب لقتل النفس القبيح عقلا ، المنافي لغرض الخالق من خلقه ، ولذلك لم يختلف فيه القائلون بإدراك الحسن والقبح للعقل.

ومّمّا ذكرنا (١) ظهر ما في كلام الفاضل الجواد رحمه الله حيث قال : الأشياء الغير الضروريّه عند المعتزله قسمان : ما يدرك العقل حسننها أو قبحها ، وينقسم الى الأحكام الخمسه - الى أن قال - : وما لا يدرك العقل حسننها ولا قبحها ، ولكنّها ممّا ينتفع بها ، كشمّ الطيب وأكل الفاكهه مثلا ، فهذا قبل ورود الشّرع ممّا اختلف في حكمها ... الى آخر ما ذكره (٢).

وتبعه في هذه الغفله (٣) بعض الأفاضل ممّن تأخّر عنه أيضا.

والمختار قول الأكثر من الحكم بالإباحه ، لأنّها منفعه خاليه عن أماره المفسده

ص: ٢٧

١- قال ليس عندنا مباح عقلي وهذا الفاضل يقول بوجود مباح عقلي.

٢- ما يظهر من المصنّف أنّ ما فعله الفاضل الجواد شيء ابتكره هو ولم يسبقه غيره إليه ، بل تبعه بعض بعده وأنّه غفله صدرت منه ليس كذلك ، بل هو رحمه الله كشيخه البهائي وغيره تبعوا السابقين. قال العضدي : قد قسّم المعتزله الأفعال الاختياريه الى ما لا يقضى العقل فيها لحسن ولا- قبح ولهم فيها ثلاثه مذاهب الحظر والإباحه والوقف ، وهو ينقسم الى الإقسام الخمسه المشهوره انتهى ، ومثله عن العلّامه والآمدى وغيرهما ، بل قد يستظهر كونه محل اتفاق المخالف والمؤالف وليس فيما ذكره غفله ، ولا يرد عليهم ما أورده من التناقض كما ستعرف ان شاء الله تعالى. كما أفاد ملا محمد تقى الغروي في حاشيته.

٣- وقد ردّ هذه الغفله في «الفصول» ص ٣٤٦ ، واعتبر بأن ذلك الرّأى لم ينفرد به الشّارح الجواد ، بل هو متداول بين القوم.

العاجله والآجله ، والإذن من الله تعالى شأنه فى التصرف معلوم عقلا ، لأن ما يتصور من جانبه من المانع إنما هو التضرر ، وهو منتف قطعاً كالأستغلال بحائظ الغير ، والأستضاءه بنوره ، والتسخن بناره ، حيث لا يوجب المذكورات ضرراً على أحد ، فيكون حسناً ، بمعنى أن للفاعل القادر أن يفعله ولا يستحق ذمًا.

واحتمال حصول المفسده فى الواقع وإن لم تعلمها كما نشاهد وجودها فى بعضها بعد كشف الشرع ، مثل حرمة الغناء ، والفقاع الغير المسكر ، وأمثال ذلك ، لا يوجب حصول تزلزل فى إدراك العقل ، لأن هذا الاحتمال المبحث الذى لا منشأ له ولا أماره عليه قبل ورود الشرع مِمَّا لا يعتد به عند العقلاء ، كما ترى إنهم يلومون من يتحرز عن الجلوس تحت الحائظ المحكم البنيان الذى لا ميل فيه ويلحقون تجويز المضرة حينئذ بظن أصحاب الجنون والسوداء ، مع أن هذا الاحتمال معارض باحتمال المفسده فى ترك الفعل أيضاً ، وهو يستلزم التكليف بالمحال ، والمانع هنا أيضاً لم يتشبهت إلَّا بأنه تصرف فى ملك الغير بغير إذنه ، فكأنه نفى احتمال مفسده أخرى أيضاً ، وقد عرفت أنه فاسد ، مع أن حرمة مطلق التصرف فى مال الغير غير معلوم عقلاً ولا نقلاً ، وكذلك مطلق الغير حتى الخالق المنزه عن النقص والاحتياج (١).

ثم إن الفاضل الجواد بعد ما استدلل على مختاره بمثل ما ذكرنا ، قال : لكن لا يبقى شىء هو أن الحكم بالحسن فيما نحن فيه لا يجتمع مع فرض أنه ممَّا لا يدرك بالعقل حسنه ولا قبحه.

ص : ٢٨

---

١- وكل هذه الاحتجاجات للمصنّف على مختاره من الإباحه الواقعيه ، لم تنهض إلَّا بإثبات الإباحه الظاهريه كما عند صاحب «الفصول» ص ٣٤٨.

ويمكن الجواب عن ذلك : بأنّ العقل لا يدرك الحسن ولا القبح بالنظر إلى خصوصياتها (١) ، ويحكم حكما عاما بالحسن بالنسبة إلى الجميع.

ويمكن أن يجاب أيضا عن ذلك : بأنّ المراد أنّ العقل لا يدرك حسنها ولا قبحها ابتداءً ومجرّده (٢) عن ملاحظه شيء آخر ، ولا ينافي ذلك حكمه بالحسن عاما بالنظر إلى الدليل فتأمل. انتهى.

أقول : والغفله (٣) التي حصلت أوّلا : هو الذي أورد عليه هذا الإشكال وتفطن له ، لكنّ الجوابين اللذين ذكرهما (٤) لا ينفعانه في شيء لإمكان أن يقال : شَمّ الورد منفعه مأذون فيها ، وكلّ ما هو كذلك فحسن ، يعنى لا حرج في فعله ولا يستحقّ به الذمّ ، فهو حسن ، فقد علم حسنه بالخصوص من ذلك.

وأما الجواب الثانى : فيظهر بطلانه ممّا مرّ (٥) من عدم انحصار مدركات العقل فى الضروريات (٦).

وقد يوجّه كلامه : بأنّ مراده أنّ النزاع فيما لا يدرك العقل حسنه أو قبحه بدليل

ص : ٢٩

١- فلا يحكم العقل فى كل واحد من الأشياء غير الضرورية بشيء فى خصوص كل واحد ، بل يحكم حكما عاما يندرج تمامها فيه ، وبيان آخر أى لا يحكم العقل فى خصوص شَمّ الورد بشيء ، بل يحكم أنّ كل ما فيه منفعه ولم يظهر منه ضرر ولا ضرار يجوز ويحقّ الاتيان به ومن هنا يظهر معنى كلامه من حكم الخاص والعام.

٢- فيحكم من دون نظر واجتهاد كالمستقلّات العقلية الضرورية.

٣- وأشار صاحب «الفصول» الى كلام الفاضل الجواد فى هذا.

٤- الشارح الجواد.

٥- أى من حكمه بأنّ حكم العقل مستقل على قسمين ضرورى ونظرى فالانحصار بالابتدائى الذى هو الضرورى لا وجه له.

٦- وردّ المصنّف على الجوابين فيه كلام فى «الفصول» ص ٣٤٩.

مختصّ به وإن أدرك حسنه من دليل عامّ يجرى في الكلّ.

مثال الثاني : ما تقدّم وهو قوله : شَمّ الورد منفعه مأذون فيها.

ومثال الأوّل : أن يقال : شَمّ الورد فيه المنفعه الفلانيه ، مثل تطريف الدماغ ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن.

وفيه : أنّ هذا القياس في المباح لا- يثمر إلّا مع انضمام كونه مأذونا فيه ، وبعد ضمّ كونه مأذونا فيه ، لا فرق بين النفع الخاصّ والنفع العامّ.

وإن أراد من النفع الخاصّ هو ما يوجد في غير المباح ، مثل أن يقال : في ردّ الوديعة جهه حسن خاصّ وهو حفظ العرض مثلا ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن ، بخلاف شَمّ الورد لأنّه يقال فيه : إنّ شَمّ الورد موجب لمنفعه مأذون فيها ، وكلّ ما هو كذلك فهو حسن ، فهو مع أنّه غير ملائم للسياق من ذكر النفع ، وتعميمه وتخصيصه لا يجدي طائلا ، لأنّه لا معنى لجعل أحدهما موضع النزاع دون الآخر مع صحه القياس وإنتاجه (1).

وربما يدفع أصل الإشكال : بأنّه لا منافاه بين عدم حكم العقل على شيء مع قطع النظر عن كونه مجهولا بين حكمه عليه مع ملاحظه وصف الجهاله. يعنى أنّ حكم العقل بحسن شَمّ الورد وأكل الفاكهه إنّما هو مع ملاحظه أنّهما مجهولا بالحكم.

وأما مع قطع النظر عن كونهما مجهولى الحكم ، فلا حكم للعقل فيهما.

ص: ٣٠

---

١- فإنّ القياس كما هو صحيح ومنتج في ردّ الوديعة بالنفع الخاص فكذلك في شَمّ الورد بالنفع العامّ المأذون فيه فإنّه صحيح ومنتج أيضا ، إذا فلا- معنى لجعل شَمّ الورد محلا- للنزاع عند من يقولون بالتّحسين والتّقييح العقليين دون ردّ الوديعة ، هذا مقصوده من قياسه ونتاجه على ما يبدو.

وفيه أيضا: أنّ حكم المبيح بالإباحه حينئذ ليس من جهه أنّه مجهول الحكم عند العقل ، بل لأنّه يحكم بأنّه منفعه مأذون فيها ، وحكم الحاضر بالحظر أيضا ليس من جهه أنّه مجهول الحكم ، بل لأنّه يزعم أنّه تصرّف في مال الغير وهو حرام ، فكيف يجعل محلّ النزاع مجهول الحكم ، مع كون مقتضى دليل الباحثين علمهم بالحكم؟

فإن قيل : إنّ ذلك مقتضى دليلهم نظرا إلى ظاهر الحال وإغماضا عن الاحتمال فقد يتبدّل الحكم بظهور خلافه ، كما لو حكم الشارع بعد ذلك بالحرمة ، فيظهر الخلاف ويعلم أنّ الحكم السابق إنّما كان حكما لمجهول الحكم.

قلنا : هذا كلام سار في جميع المطالب المعلومه عند الناظرين ، فكثيرا ما يقام البرهان على المطلوب ، بل وقد يدعى بدهاته ثم يظهر خلافه. وذلك لا يوجب الحكم بكون ذلك الحكم العقليّ الذي هو مقتضى البرهان ، حكم ذلك الشئ من حيث إنّّه مجهول الحكم ، بل تكليف الناظر في كلّ وقت مع التخليه التامه هو ما يصل إليه نظره ، سواء صادف الواقع أم لا.

نعم ، هذا الكلام يجرى فيما لا نصّ فيه من الأحكام التي لا مسرح للعقل فيها أصلا ، مثل وجوب غسل الجمعة مثلا ، فإنّ حكمه قبل ثبوته من الشرع ، من حيث هو مجهول عدم الوجوب ، لا مع قطع النظر عنه ، وأين هو من الحكم بالإباحه. فحينئذ يمكن أن يقال : إنّ للأشياء قبل العلم بأحكامها تفصيلا حكم عقليّ من حيث كونها مجهولا بالاستقلال وإن لم يكن العقل مستقلا بإدراك أحكامها ، مع قطع النظر عن الجهاله ، وكلّ ذلك صدر من الغفله التي أشرنا إليها (1).

ص: ٣١

---

١- للفاضل الجواد وتبعه فيها بعض الأفاضل ممّن تأخر عنه أيضا ، وفي حاشيه الملا -

وبما ذكرنا ظهر اندفاع ما ربّما يورد هنا من الإشكال من لزوم تسييع الأحكام لزياده الإباحه الظاهريه والحظر الظاهريّ على الأحكام الخمسه ، إذ أدلّه القائلين بها لا- تفيد إلّا الإباحه والحظر ما لم يظهر مفسده أو رخصه ، فإنّه لا يمكن نفى الاحتمال العقليّ رأسا ، سيّما مع ملاحظه ما ورد في الشّرع من تحريم بعض المنافع الخالي عن المضرّه ، مثل الغناء ، وشرب الفقّاع الغير المسكر ، ونحوهما. فرّبما يكون في الشّيء مفسده ذاتيه لا يدرك العقل (١) ، ثمّ يكشف عنه الشّرع ، إذ ذلك إشكال سار في جميع الأحكام ولا- اختصاص له فيما نحن فيه ، بل بجميع المطالب المستدلّ عليها ، والمبيح والحاضر لا يريدان إثبات الإباحه والحظر الظاهريّتين ، بل يثبتان الإباحه والحظر النّفس الأمرّيتين كما هو مقتضى دليلهما.

نعم ، قد يتّضح هذا الإشكال (٢) إذا استدلّ على هذا المطلب بمثل قولهم عليهم السلام : «كل شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (٣).

ويمكن أن يقال فيه أيضا : إنّه مباح لمن لم يطّلع على النهى في نفس الأمر (٤) ، وحرام على من اطّلع عليه في نفس الأمر ، لا أنّه لغير المطّلع مباح ظاهرا وحرام

ص: ٣٢

١- كذا في المصنّف.

٢- إشكال لزوم التسييع.

٣- «الوسائل» ٢٧ / ١٧٤ حديث ٣٣٥٣٠ ، وفيه وجوه واحتمالات ذكره الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله.

٤- بل يمكن أن لا يسمّى محظور إلّا بعد أن يكون أعلم حظره أو دلّ عليه.



واقعا ، نظير ذلك ما بينا فى الواجب المشروط بالنسبه الى الواجد للشرط والفاقد ، كما بينا مرارا .

ثم قد ظهر لك أنّ الأقوال فى المسأله أربعه :

الإباحه ، وهو مذهب الأكثرين من أصحابنا ، والمعتزله البصريه (١).

والحظر ، وهو مذهب بعض أصحابنا ، والمعتزله البغداديه (٢).

والوقف ، وهو مذهب المفيد من أصحابنا ، وبعض العامه (٣).

ص: ٣٣

١- وذهب أكثر المتكلمين من البصريين وهى المحكى عن أبى الحسن وكثير من الفقهاء على الإباحه كما ذكر الشيخ فى «العه» ٢ / ٧٤٢ ، وكما عن «المعتمد» ٢ / ٣١٥ ، و «التبصره» ٥٣٢ ، و «اللمع» ١١٦ وشرحه ٢ / ٩٧٧ ، واختاره السيد المرتضى فى «الذريعه» ٢ / ٨٠٩ .

٢- وذهب كثير من البغداديين ، وطائفه من أصحابنا الإماميه الى أنّها على الحظر ، ووافقهم على ذلك جماعه من الفقهاء ، كما فى نقل الشيخ فى «العه» ٢ / ٧٤٢ ، وكما عن «المعتمد» و «التبصره» و «اللمع» و «شرحه» .

٣- وذهب كثير من الناس الى أنّها على الوقف كما عن «العه» ، وكذا فى «المعتمد» و «التبصره» و «اللمع» و «شرحه» ، وأضاف الشيخ فى «العه» ويجوز كل واحد من الأمرين فيه وينتظر ورود السمع بواحد منهما ، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله ، وهو الذى يقوى فى نفسى . وبالرجوع إلى «التذكره بأصول الفقه» للشيخ المفيد ص ٤٣ من سلسله مؤلفاته المطبوعه نجده يقول فيه : فأما القول فى الحظر والإباحه فهو أنّ العقول لا مجال لها فى العلم بإباحه ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته ، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره ، ولكن العقل لم ينفك قطّ من السمع [باباحته وحظره] ولو أجب الله تعالى العقلاء حالا واحده من سمع لكان قد اضطّرهم الى مواقعه ما يقبح فى عقولهم من استباحه ما لا سبيل لهم الى العلم باباحته من حظره ، وألجأهم الى الحيره التى لا تليق بحكمته .

وذهب الأشاعره إلى أنه لا حكم لها.

والمراد بالوقف : أنا نجزم أنّ هناك حكما ولم نعلم أنه إباحه أو تحريم.

والفرق بين المتوقف والحاضر أنه يجزم بالحرمة فيكف عنه لأجل الحرمة ، والمتوقف يكف عنه خوفا عن الوقوع في الحرام.

بقى الكلام فى معنى : قبل الشّرع ، والمراد به قبل وصول الشّرع إليه ، سواء كان ذلك فى زمان الفتره ، أو فى وقت اضطرار المكلف وانقطاعه بسبب حبس أو مانع أو نحو ذلك(1).

ولا ينافى ذلك عدم خلوّ زمان من الأزمنه عن نبى أو وصى أو حافظ للشريعة على أصولنا ، ولا ما ورد بأنّ جميع الأحكام صدر عن الله تعالى وهو مخزون عند أهله ، فإنّ من المعايين المحسوس أنّ ذلك بحيث يمكن وصوله إلى كلّ أحد من المكلفين مع أنّ بيان الأحكام تدريجى.

نعم ، بعد ما وردت (2) الأحكام الشرعيّه وظهر لنا حرمة بعض الأشياء التى لم تدرك عقولنا حرمتها ، ووجوب بعض آخر كذلك ، فلا- يجوز الاعتماد على ذلك الأصل حتى يقع التبع التّيام كما فى كلّ ما لا نصّ فيه ، فإنّه لا يجوز التمسك بأصل البراءه أوّلا حتى يحصل الظنّ بعدم المعارض كما سيجىء إن شاء الله تعالى (3).

ثمّ إنّ القول : بأنّ كلّ ما فيه منفعه خاليه عن المضرّه قبل ورود الشّرع ممّا يستقلّ بحكمه العقل على القول بالإباحه والحظر ، إنّما يتمّ أن لو قلنا بأنّ الدليل

ص: ٣٤

١- فى نسخه الأصل (ورد).

٢- يبدو أنه أتى على تبينها لوجود كلام فيها ، وقد فصله فى «الفصول» ص ٣٥٠ ، واعتبر أنّ حمل المصنّف له لا وجه له.

٣- فى مبحث البراءه الآتى.

على ذلك يفيد القطع ، كما فى الظلم والعدوان ، وحسن العدل والإحسان ، لعدم دليل على كون غير المقطوع به دليلاً للشرع بالخصوص.

ودعوى قطعته من حيث عدم كون التصرف فى مال الغير مانعاً وإن كان يمكن ، لكن دعوى عدم مضره مفسده أخرى محتمله فيه بعنوان القطع فى ما ينفعنا اليوم - أعنى بعد ثبوت الشرع وبعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونصب الأوصياء - من ثمرات هذه المسأله ، مشكله (1) ، إذ المفروض أنّ كثيراً مما يشتمل على المنفعه الخاليه عن المضره فى عقولنا قد نهى عنها الشارع ، وصار ذلك كاشفاً عن قبح واقعى ، ويحتمل فيما لم نقف فيه على نهى أن يكون مثل ذلك وعدمه مظنون لا مقطوع به.

فالاعتماد إذاً باستصحاب الإباحه السابقه على بعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم وورود الشرع فى الجملة ، أو باستصحاب عدم ورود النهى بذلك ، أو بالظن الحاصل بملاحظه محض أنه منفعه خاليه عن المضره ، لا مؤاخذه فيه.

وكيف كان ، فالحكم بالإباحه فى مثل ذلك فى أمثال زماننا ، من الظنات ، والدليل عليه ظنى ، فكيف يقال : إنها مما يستقل بحكمها العقل بعنوان القطع.

نعم ، يمكن أن يقال : لما كان العمل بظن المجتهد مما يستقل به العقل بعنوان القطع لانسداد باب العلم وانحصار المناص فى الظن وذلك من جزئياته ، فمن هذه الجهه يصير من جمله ما يستقل به العقل.

ومن ذلك ظهر أنّ ما يقال : إنّ التكلم فى هذا القسم من الأدله العقليه قليل الجدوى لعدم انفكاك ما استقل به العقل من الدليل الشرعى عليه ، كما يلاحظ فى

ص: ٣٥

١- خبر للدعوى.

قبح الظلم وحسن العدل ووجوب ردّ الوديعة وغير ذلك لا وجه له ، فإنّ العمل بظنّ المجتهد من أعظم ثمرات هذا الأصل ، وأيّ فائده أعظم من ذلك.

ولا ريب أنّ الدليل المعتمد فيه هو دليل العقل إذ ما يستفاد من الشّرع في هذا الباب لا يفيد إلّا ظنّاً ، والتمسك به بدون دليل قاطع ، لا وجه له.

وهذا هو الوجه في جعل الظنّ المستفاد من الاستصحاب وغيره أيضاً من الأدلّة العقلية.

وبعد ملاحظه هذا المعنى ، واندرج المذكورات في أفراد ظنّ المجتهد ، فيعاضدها الأدلّة الشرعية أيضاً من الآيات والأخبار في أصل الإباحة والاستصحاب وغيرهما ، كما سنشير إليها في مواضعها إن شاء الله تعالى.

هذا ولكن إثبات حجّيه ظنّ المجتهد لا- دخل له في الأدلّة الشرعية التي هي المناط (1) ، لاستفاده الأحكام الفرعية ، وهي الموضوع لعلم أصول الفقه ، والمرجع في استنباط المسائل الفقهية ، بل هو يشبه المسائل الكلامية كما سنشير إليه في مباحث الاجتهاد والتقليد.

نعم ، يمكن أن يقال : ظنّ المجتهد بالمسائل الفقهية ، كما قد يحصل من الأدلّة اللفظية ، كالكتاب والسنة ، فقد يحصل من الأدلّة العقلية ، وإذا حصل الظنّ له ، فيحصل الظنّ بالضرر بمخالفته ، فيلزم أتباعه ، ومن ذلك يظهر الكلام في

ص: ٣٦

---

١- قد لا يستقيم هذا الكلام ، مع العلم بأنّ إثبات مثل حجّيه الخبر الواحد والشهرة والاجماع المنقول من حيث قيام الحجّج على حجّيه ظنّ المجتهد ، فمع القول بها في الأدلّة النقلية فما الذي يمنع من عدم القول بها في الأدلّة العقلية.

فحاصل الكلام في هذا المقام ، أنّ الدليل العقلي إمّا حكم العقل بعنوان القطع على وجوب الشيء عقلا ، كردّ الوديعة ، أو حرمة كذلك ، كالظلم ، أو استحبابه كذلك كالإحسان ، وهكذا.

ومن جملتها : حكمه بالإباحة في المنافع الخالية عن المضرة قبل ورود الشرع على القول به ، أو حكمه بعنوان الظنّ به ، مثل أنّ العقل يحكم حكما راجحا بقاء ما كان عند عروض الشك في زواله ، وبأنّ ما ثبت يدوم الى أن يحصل الزّاف ، فإذا ظنّ بقاء الحرمة السّابقة أو الوجوب السّابق بسبب حصولهما في الآن السّابق ، فيظنّ الضّرر بمخالفه الحاليتين السّابقتين ، ويحكم بعد ملاحظه أنّ دفع الضّرر المظنون واجب ، بأنّ متابعه الحاليتين السّابقتين واجبه.

فهذا هو المائر (1) بين الأدلّة التي تفيد الظنّ للمجتهد ، إذ بعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه كلام الشارع ، وبعضها يفيد الظنّ من جهة أنّه حكم العقل ولو كان حكما ظنيّا.

ومن هذا يظهر الكلام في الحكم بإباحة ما لم يبلغنا المنع عنه بعد ظهور الشرع أيضا ، لحصول الظنّ حينئذ من جهة العقل.

فالعقل إمّا يحكم في الموضوعات الخاصّة صريحا قطعيا كالعدل والظلم مطلقا ، وشمّ الورد وأكل الفاكهه قبل ورود الشرع.

ص: ٣٧

---

١- المائر أو المائر كما عبّر في الكتاب وهي بالميم من التّمييز ، وفي بعض النسخ كتبت بالحاء من الحيازه وفي الاثنين توجيهين مع درك المطلب.

وإما من جهة عموم حكمه بقبح تكليف ما لا يطاق ، ويندرج تحته نفى وجوب الوضوء على من فقد الماء ، والصوم على من لم يقدر عليه ، وكذا العمل على مقتضى الحكم النفس الأمري فيما لا نص فيه ولم يدرك حكمه العقل ، فيحكم العقل بعدم الوجوب وعدم الحرمة إذا لم يثبت الحكم بنص أو عقل قاطع ، وهذا هو الأصل المعبر عنه بالبراءة الأصلية ، بل وكذلك حكمه الظاهري كما سنبيته (1) ، وهو ما تنازع فيه الفريقان في الإباحة والحظر والتوقف كما سيحيى في أصل البراءة.

والظاهر أنّ العقل أيضا يحكم برفع التكليف فيه.

وإما من جهة عموم حكمه بأن ما ثبت فالمظنون بقاؤه إذا كان ما يثبت ثبوته محققا من عقل أو حس أو شرع ، ثم يجب العمل عليه استنادا الى أنّ دفع الضرر

ص: ٣٨

١- فإنّ إيجاب العمل على ما هو مقتضى الحكم النفس الأمري كما يكون تكليفا بما لا يطاق فيما ليس فيه حكم من العقل ولا نص فيه من الشرع ، كذلك إيجاب العمل على مقتضى الحكم الظاهري هو أيضا تكليف بما لا يطاق ، وذلك لأنّ الحكم الظاهري بعد تعارض أدلّه الإباحة والحظر الوارده في بيان الحكم الظاهري يكون مجهولا كالحكم الواقعي ، فلو كلف بما هو حكم ظاهري بحسب نفس الأمر لا بحسب ظننا لكان تكليفا بما لا يطاق ، لأنّ الحكم الظاهري سواء قلنا إنّ الإباحة أو الحظر يكون مظلونا كما يعلم من كلمات المصنّف في مبحثه لأصل البراءة حيث قال : إنّ الأقوى والأظهر هو العمل على البراءة الأصلية وإنّ أدلّه البراءة الأصلية أقوى من أدلّه التوقف ، وأمثال ذلك ممّا ينادى بأنّ الحكم الظاهري ليس مقطوعا به ، بل ظني والظن كثيرا ما يخالف الواقع ، وهذا هو مراده بقوله : كما سنبيته ، وإلا فليس في كلامه فيما يأتي تصريح بأنّه لو لم يكتف الشارع هنا بهذا الحكم الظاهري في ظننا يلزم التكليف بما لا يطاق.

المظنون واجب.

وهذا هو أيضا ممّا يثبت بالعقل القاطع ، وهذا هو الاستصحاب.

وكذلك الأمر في استصحاب الإباحه فيما يدرك العقل إباحته ، فإنّ المظنون حينئذ ارتفاع المنع والوجوب ويثبت الإباحه بمثل ما تثبت فيما لا نصّ فيه ولم يحكم العقل فيه بشيء.

فهذا حاصل الكلام في مباني الأدلّه العقليّه ومعنى انتسابها الى العقل.

وأما غير هذه الثلاثه المذكوره ممّا ذكروها ، مثل أنّ عدم الدليل دليل العدم ، والأخذ بالأقلّ عند عدم الدليل على الأكثر ، وغيرهما ، فيرجع إليها كما سيظهر لك في المباحث الآتيه إن شاء الله تعالى.

ص: ٣٩

من جمله الأدلّه العقليه ؛ أصله البراءه (١) ، ويقال لها : أصله البراءه ، وربما يقال لها : أصله النفي .

والأصل (٢) يطلق في مصطلحهم على معان كثيره ، مرجعها الى أربعة : الدليل ، والقاعده ، والاستصحاب ، والزاجح ، وهو هنا قابل لثلاثه منها (٣) .

الأول : استصحاب البراءه السابقه في حال الصيغر أو الجنون ، أو حاله علم فيها عدم اشتغال الذمه بشيء ، مثل البراءه عن المهر قبل النكاح ، وعن الدين قبل زمان ادعاء المطالبه في ذلك الزمان ، وإجراء حكم هذه الحاله في الآن الذي شك فيه باشتغال الذمه .

ص : ٤٠

- ١- ربما جعله من الأدلّه العقليه لدلاله مثل قبح العقاب بلا بيان عليه ، وهذه القاعده عباره عن حكم عقلي ، هذا وبعضهم اعتبره مدلول يستنبط تاره من الأدلّه العقليه واخرى من الأدلّه الثقلية فمن هنا قال : بأن جعله دليلا عقليا غير سديد .
- ٢- لغه أسفل كل شيء وهنا بمعنى ما يبنى عليه الشيء . راجع «المصباح المنير» ص ١٦ ، و «لسان العرب» ١ / ١١٤ .
- ٣- وكذا ذكر الشهيد في «التمهيد» ص ٣٢ ، ولكن بلا- ذكره لما ذكر من أنها تطلق على معان كثيره مرجعها الى أربعة ، وبلا ذكره : وهو هنا قابل لثلاثه منها. هذا ولم أجدا غيره من أطلق الأصل على غير المعانى الأربعة بحسب الاصطلاح الأصولي ، نعم لها معانى وإطلاقات كثيره ، بحسب اللغه ، وأيضا بحسب إطلاق الرجاليين فإنهم كثير ما يعنون بأن له أصل أى كتاب ، وأيضا كثيرا ما يستعملون كلمه الأصل في كثير من المواضع التي لا ترجع الى الأصل المذكور أنه حجّه ولا إلى القاعده المستفاده من الشرع . والشهيد في «قواعده» استعمل كلمه الأصل في مواضع ، منها صحيح ، ومنها لا يظهر له وجه ، وقد ذكر عدد أمثله منها في «الوافيه» ص ١٩٦ .



وهذا الإطلاق إنما يناسب بالنسبة الى ما شكك في تحريمه أو وجوبه ، لأنَّ اشتغال الذمّه لا يكون إلّا بالتكليف ، والتكليف منحصر فيهما ، فالتمسك بأصل البراءة بهذا المعنى إنّما يصحّ في مقابل دعوى الحرمة أو الوجوب.

والثاني : أنّ القاعده المستفاده من العقل والنقل أن لا تكليف إلّا بعد البيان أو وصول البيان إلينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما يحتمل فيه الحكم المخالف للأصل ، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه.

والثالث : أنّ الرّاجح عند العقل براءة الذمّه إن جعلنا الرّاجح من معاني الأصل ، أعمّ من المتيقّن والمظنون ، ولكنّ الأصوليين جعلوا كلّ واحد من المعنيين الأولين أصلاً برأسه ، ودليلاً على حده ، وأصالة البراءة دليلاً ثالثاً.

والأوّل : هو ما يسمّونه استصحاب النّفى ، واستصحاب حال العقل ، وسيجيء الكلام فيه.

والثاني : هو الأصل المتفق عليه المعروف بينهم من أنّ عدم الدليل دليل على العدم ، فجعل أصالة البراءة قسماً على حده مشكلاً.

نعم ، هو نوع خاصّ من هذا الأصل ، كما أنّ الأصل الآخر المعروف بينهم من نفى الأكثر عند تردّد الأمر بينه وبين الأقلّ نوع من أصل البراءة ، وذلك لأنّ هذا الأصل يجرى في جميع الأحكام الشرعيّه ، وأصل البراءة مختصّ بقسمين منها.

ويمكن الفرق بنحو آخر ، وهو أن يقال : إنّ ذلك الأصل ناظر الى إثبات الأحكام الشرعيّه ونفيها للموضوعات العامّه من حيث إنّها أحكام شرعيّه ، وهى ناظره الى تعلّقها بخصوص ذمّه آحاد المكلفين.

والحاصل ، أنّ نفس البراءة الثّابته لا يمكن أن تصير من الأدلّه الشرعيّه ، بمعنى أن تثبت حكماً شرعياً ، فينسب عدم الوجوب أو عدم الحرمة من جهتها الى

الشَّارِع ، فيقال : حكم الشَّارِع في المتنازع هو نفي الحرمة مثلا- في الواقع أو في ظننا ، إذ غايه الأمر حينئذ عدم ثبوت حكم الشَّارِع بالحرمة مثلا ، أمّا نفيه ، فلا.

نعم ، يمكن إثبات الحكم من جهة القاعده المذكوره (1) ، والأصل فيها لزوم تكليف ما لا يطاق ، وهو ممّا يصحّ أن يجعل مناطا للحكم الشرعيّ كما مرّ في البحث الأوّل.

وتوافق مقتضى هذه القاعده من نفي التّحريم أو الوجوب مثلا لنفس البراءه لا يقتضى أن يكون ذلك ناشئا من البراءه ، بل إنّما هو من باب التّوافق الاتّفاقيّ.

وربّما قيل : إنّ عند التّحقيق حال استصحاب النّفي ، بل الإثبات أيضا في موضع طرأت فيه حاله لم يعلم شمول الحكم الأوّل لها أيضا إنّهما ليسا أماره على شيء ، ولا يثبت بهما حكم ، بل يحصل منهما اعتقاد لزوم العمل على طبقهما ، إلّا أنّ حكم الشَّارِع الواقعي هو عدم رفع ما يثبت بهما.

أقول : وفيه نظر ، إذ غايه الأمر أنّ الاستصحاب لا يدلّ على عدم الحكم من الشَّارِع بخلافه ، لكنّه يعلم منه حكمه ببقاء ما كان ، وهذا أيضا حكم منه في الآن الثّاني ثبت إمّا من جهه الظنّ الحاصل بالبقاء من الكون الأوّل ، أو من جهه الأخبار الصّحيحه ، مع أنّ مقتضى تلك (2) الأخبار (3) نفي الغير أيضا ، فلاحظها.

ص: ٤٢

- 
- ١- وهي مذهب المشهور في تحديد الموقف العملي الذي هو عبارته عن مسلك قاعده قبح العقاب بلا بيان ، فإنّ التكليف بما أنّه لم يتمّ بيانه من المولى فإنّه يقبح المعاقبه على مخالفته فحق الطاعه للمولى يختص بالتكاليف المعلومه ولا يشمل المشكوكه.
  - ٢- في نسخه الأصل (ذلك).
  - ٣- كخبر زراره المعروف في هذا الباب ، بل وغيره من الأخبار التي تمسّكوا بها في كتب الأصول وقد ذكر جمله منها في «الوافيه» فراجعها.

وكيف كان ، فأصل البراءة بالمعنيين اللذين ذكرناهما (1) ، يمكن جعله موضوعا للمسأله التي نحن على صدد بيانها.

والحق ، أنه بالمعنيين حجه شرعيه ، ومقتضاه نفي التكليف ورفع الحكم المشكوك فيه ، وهو مختار أكثر العلماء.

وذهب جماعه الى التوقف ولزوم الاحتياط.

ثم إن الاستدلال بأصل البراءة إما فيما يستقل العقل بالحكم بإباحته قبل وصول الشرع كشم الورد وأكل الفاكهه أو لا.

والثاني : إما ورد فيه نصان متعارضان ، أو لم يرد فيه نص أصلا.

فالإباحه فى القسم الأول إنما يثبت بالعقل. وفائده التمسك بأصل البراءه نفي منع الشارع ما لم يثبت المنع بدليل يقطع العذر ، إذ قد بينا فيما سبق أن حكم العقل بالإباحه لا ينافى أن يكون فى ذلك الشئ مفسده كامنه لا يظهر إلا ببيان الشرع ، وأن احتمال ذلك لا يضر فلا بد لمن يدعيه من إثباته ، فالتمسك بأصل البراءه حقيقه إنما هو لأجل نفي ذلك ، لا لإثبات الإباحه العقليه.

وأما ما لا- يستقل العقل بالحكم بإباحته ، كالتكفير حال الصلاه مثلا ، وعدم وضع الأنف على الأرض حال السجود ؛ فأصل البراءه تنفى الحرمة فى الأول لو لم يثبت النص عليها ، والوجوب فى الثانى. فيبقى الفعل فى الأول والترك فى الثانى مسكوتا عنه عند العقل ، لأنهما ليسا كشم الورد وأكل الفاكهه ، ولكن يلزمه

ص: ٤٣

---

١- وهما استصحاب البراءه السابقه ، والقاعده المستفاده من العقل والنقل أن لا تكليف إلا بعد البيان.

البقاء على مقتضى البراءة الأصليّة وإن لم يحكم العقل بالرّخصة فيه ، أو نقول : يتمّ الحكم بالإباحة حينئذ بالشرع ، مثل قوله عليه السلام : «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى» (١). كما أنّه يمكن في القسم الأوّل أيضا إثبات الإباحة بالشرع بأمثال ذلك أيضا.

وما ذكرناه من الحصر في إثباته بالعقل إنّما كان مضافا الى أصل البراءة لا إلى الشرع (٢) ، ومن ذلك يظهر حال ما ورد فيه نصّان متعارضان متساقطان ، وسيجيء الكلام في تفصيل المقامات.

ص: ٤٤

١- «من لا يحضره الفقيه» ١ / ٣١٧ الحديث ٩٣٧ ، «الوسائل» ٢٧ / ١٧٣ الحديث ٣٣٥٣٠.

٢- حيث قال آنفا : فالإباحة في القسم الأوّل إنّما يثبت بالعقل. ومراده كما عن الملا محمد تقى الهروي في حاشيته أنّ مثل التّكفير وإن كان لا تثبت إباحته إلّا بالشرع نحو كل شيء مطلق ... إلخ ، إلّا أنّ مثل شَمّ الورد تثبت إباحته بالعقل والشرع جميعا ، وعليه فما مرّ من حصر إثبات إباحته في العقل يكون إضافيا بالنسبة الى أصل البراءة ، إذ أصل البراءة يعني أنّ الإباحة في القسم الأوّل كشَمّ الورد لا تثبت بأصل البراءة إذ أصل البراءة إنّما ينفي حرمة المحتمل الناشئ من احتمال المفسده الكامنه لا أنّها لا تثبت بالشرع ، بل إنّها كما تثبت بالعقل تثبت بالنص أيضا ، وقد تلخص من كلامه أنّ المنافع وغيرها كشَمّ الورد والتّكفير سيّان في أنّ أصل البراءة ينفي الحرمة عن كل منهما ولا يثبت به الإباحة في شيء منهما ، ويفترقان في أنّ إباحة الأوّل تثبت بالعقل والشرع وإباحة الثّاني تثبت بالشرع فقط. هذا ولا يكفي أنّ الإباحة التي تثبت بالعقل في المنافع هي الإباحة الواقعيه عنده كما صرّح به في القانون السّابق ، وأمّا الإباحة التي تثبت بمثل قوله عليه السلام : كل شيء مطلق فهي الإباحة الظاهريه العمليه كما سيأتى في كلامه أيضا ، فلم يتوافقا على شيء واحد إلّا أنّ يحمل الحديث المذكور أيضا على الإباحة الواقعيه كما احتمله في القانون السّابق حيث قال : ويمكن أن يقال فيه أيضا ... إلخ ، وهو بعيد جدا مخالف لما قاله هو في بيانه هناك.

ثم إنَّ المحقّق رحمه الله بعد اختياره حجّيه أصل البراءة في كتاب الأصول مطلقاً (١)، خصّها في «المعتبر» بما يعمّ البلوى (٢).

وتوجيهه: أنّ العادة تقتضى بأنّه لو كان حكم من الشّارع فيما يعمّ به البلوى لنقل إلينا، فيحصل الظنّ من عدم الوجدان بعدم الوجود، بخلاف غير ما يعمّ به البلوى.

وهذا الكلام إنّما يناسب زمان الغيبة وما يشبهها، كما هو المهمّ المحتاج إليه لنا، لا أوّل زمان صدور الشّرع.

وتوجيهه على مذهبننا من صدور جميع الأحكام عن النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وكونها مخزونه عند الأئمّه عليهم السلام، وأنّه لم يبق شيء إلّا وقد صدر حكمه عنه صلى الله عليه وآله وسلم.

أنّ مراد المحقّق، أنّ فيما يعمّ به البلوى يحصل الظنّ بأنّ الحكم الذى صدر فيه عنه صلى الله عليه وآله وسلم إنّما هو الإباحة إمّا بتصريحه صلى الله عليه وآله وسلم، ولكنّه لكونه غير محتاج إليه لموافقته للأصل لم ينقل إلينا. وإمّا بتقريره، لما هو مقتضى الأصل، بخلاف ما لا يعمّ به البلوى، فإنّه يحتمل أن يكون حكمه الصّادر عنه صلى الله عليه وآله وسلم مخالفاً للأصل، ولكن لم يصل إلينا، لعدم توقّف الدّواعى، وأنت خير بأنّه إنّما يحسن نكته وعلّه

ص: ٤٥

١- راجع «معارج الأصول» ص ٢١٢ ونقل فيه أيضاً قولاً بوجوب الاحتياط مطلقاً.

٢- فقوله: بأنّه حجه فيما يعمّ به البلوى خاصه، وعبارته في مقدمه كتابه «المعتبر» غير ملائمه على الحكايه إذ قسّم فى الفصل الثالث منها الاستصحاب الى أقسام ثلاثه: استصحاب حال العقل، وفسيّره بالبراءه الأصليه، واستصحاب حال الشّرع، وان يقال عدم الدّليل على كذا فيجب انتفاؤه، وذكر هذا بين القسمين الأولين. وقال بعد ذكره: وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هناك دليل لظفر به أمّا لا مع ذلك فيجب التّوقف ولا يكون ذلك الاستدلال حجّيه. وقد أفاد حول هذا المطلب صاحب «الفصول» ص ٣٥٢ يمكن لك مراجعته.

للحكم بالإباحة الشرعيه وعدمه بالخصوص ، ولكنه لا- ينافي ذلك كون حكم ما لم يعلم حكمه من الشارع بالخصوص هو البراءه ، للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ، وأن المشر في البيان هو البيان الواصل الى المكلف ، لا مطلق البيان.

ومقتضى أن التكليف لا يصح إلا بعد وصول البيان ، لا يتفاوت فيه الأمران.

وبالجملة ، الحق والتحقيق جواز التمسك بأصل البراءه فيما لم يبلغ إلينا فيه نص ، سواء كان ممّا يحتمل الوجوب أو الحرمة ، واقتصر الأخباريون على ما يحتمل الوجوب ، وغير الحرمة ، وحكموا بلزوم التوقف في غيره (1).

ومرادنا بالنص هو الدليل الشرعي وإن كان هو العقل القاطع كما مر في البحث الأول ، وإن فرض قلّه انفكاكه عن النص الشرعي ، وحجّيه أصل البراءه هو مذهب المجتهدين.

وما يتراءى في الكتب الفقهيّه مثل كتب الفاضلين وغيرهما من التوقف في الفتوى ، ويقولون : فيه توقف ، أو تردد ، أو نحو ذلك ، فليس قولاً بوجوب التوقف منهم أو العمل عليه ، بل مرادهم بيان تعارض الأمارات من الطرفين من حيث بيان الحكم في المسأله بالخصوص ، ولم يترجّح عندهم أحد الطرفين ، فيظهرون أنه محلّ التوقف عندهم من حيث خصوص المسأله بالنظر الى الدليل الخاص ، وإن كان فتواهم وعملهم بعد ذلك الرجوع الى الأصل والتخيير. وسنشير بعد ذلك الى أن أخبار التوقف أيضا تحمل على ذلك ، أى على التوقف في الخصوص.

ص: ٤٦

١- فالأخباريون فيما لم يصلنا فيه نص على أربعة مذاهب : التوقف وهو المشهور بينهم ، والحرمة ظاهرا ، والحرمة واقعا ، ووجوب الاحتياط ، والقول بالتحريم يحتمل أن المقصود منه يكون قبل ورود الشرع فيكون غير مختص بالأخباري. وهذا وقد ألحق الأخباريون بما لا نص فيه ما قد تعارض فيه النصان ، والأفراد غير ظاهره الفرديّه.

فالمجتهدون والأخباريون كلاهما متوقفون في الحكم من حيث الخصوص ، ثم يختلفون في حكم الواقعه بعد ذلك من حيث إنَّها مجهول الحكم.

فذهب المجتهدون الى البراءه الأصلية ، والأخباريون الى لزوم الاحتياط.

وكيف كان فالأقوى والأظهر هو العمل على البراءه الأصلية ، وادعى عليه الإجماع جماعه ، منهم الصدوق رحمه الله في «اعتقاداته» (١) في باب الحظر والإباحه في الأشياء المطلقه قال : اعتقادنا في ذلك أن الأشياء كلها مطلقه حتى يرد في شيء منها نهى ، فيظهر منه أنه دين الإماميه.

وعن المحقق رحمه الله أنه قال : إنَّ أهل الشرائع كافه لا يخطئون من بادر الى تناول شيء من المشتبهات ، سواء علم الإذن فيها من الشرع أو لم يعلم ، ولا- يوجبون عليه عند تناول شيء من المأكول أن يعلم التنصيص على إباحته ، ويعذرونه في كثير من المحرّمات إذا تناولها من غير علم ، ولو كانت محظوره لأسرعوا الى تخطئته حتى يعلم الإذن. انتهى (٢).

وأیضا يحكم العقل بعدم التكليف إلّا بعد البيان ، ويدلّ عليه الكتاب والسنة.

أمّا الكتاب فقوله تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (٣). والمتبادر منه أنا لا- نعدّ بهم على ما يفعلون حتى تبلغهم الأحكام ببعث الرسول (٤).

وبعد ملاحظه ما سبق في البحث الأوّل ، يظهر أنّ المراد ، الأفعال التي لا حكم

ص: ٤٧

١- ص ٦٦ كما في النسخه المصوّره عن الحجريه والمطبوع معها الباب الحادى عشر.

٢- في «المعارج» ص ٢٠٥ ، وفيه لفظ المشتبهات بدل المشتبهات كما في النسخه المحققه التي بين يدي والمطبوعه حديثا. نعم أنا لا أقول باشتباه المصنّف.

٣- الإسراء : ١٥.

٤- كما عن الوحيد في رساله أصاله البراءه «من الرسائل الأصوليه» ص ٣٥٣.

للعقل فيها بالأمر والنهي. أو نقول أنّ الرسول أعّم من الظاهر والباطن ، وعدم التعذيب كناية عن أنه ليس هناك إيجاب وتحريم حتى يبعث رسولا-، وإلّا فيلزم انفكاك اللّمازم عن الملزوم ، والأخبار عن العفو عن المؤاخذه عن جميع المحرّمات وترك الواجبات الى زمان يستلزم القاء الإيجاب والتحريم (١).

والعجب من بعض الأعاضم (٢) حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالآية لأصل البراءة ، ودفع الإشكال الوارد من جهة الآية على الأحكام العقلية الإلزامية بجواز العفو عن الله تعالى.

ثم إنّ نفي الإيجاب والتحريم من الشّارع ، يستلزم الرّخصه في الفعل والترك ، واحتمال ذلك للأحكام الثلاثة الباقية لا يضرّ ، إذ المراد من أصل البراءة نفي أحد الحكمين ، سواء استلزم المقام بعد ذلك ثبوت الاستحباب أو الكراهة أو الإباحة بالمعنى الأخصّ. فإنّ المراد أنّ الأصل براءة الدّمه عن الوجوب والحرمة قبل وصول ما يدلّ عليهما إلينا ، سواء وصل مطلق الرّجحان أو المرجوحه أم لا.

وقوله تعالى : (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيْنِهِ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيْنِهِ) (٣). والتّقریب فيه يظهر ممّا تقدّم.

ص: ٤٨

١- ونقل في «الفصول» ٣٥٣.

٢- يظهر لى أن بعض الأعاضم المعين به الوحيد كما يبدو من رسالته «أصالة البراءة» ص ٣٨٠ من «الرّسائل الأصولية» وحيث قال : كان قد صرّح به أفضل المحقّقين وأكمل المدقّقين جمال المله والدّين في تعليقه على «المختصر» للحاجبي. فقال : نحن معاشر الشيعة قائلون بجواز العفو منه تعالى.

٣- الأنفال : ٤٨.



وكذلك قوله تعالى: (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)<sup>(١)</sup>. وأمثالها من الآيات الدالّة على عدم المؤاخذه إلّا بعد البيان.

وأما السنّة ، فمثل ما رواه الصدوق رحمه الله في «الفتاوى»<sup>(٢)</sup> في باب جواز القنوت بالفارسيّ عن الصادق عليه الصلاة والسلام: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى».

ورواه الشيخ رحمه الله أيضا<sup>(٣)</sup> ، وفي روايته: أمر أو نهى.

ودلالته ظاهره ، فإنّ المراد: كلّ شيء مطلق عنانه ، مقيد بزجر من الشّارع بحيث لا يمكن تناوله ، فيجوز تعاطي فعله وتركه حتى يثبت منع وزجر بسبب قيد الشّارع وحسبه بنهيه عنه.

والمراد من النهى في حديث الصّيدوق أعمّ ممّا تضمّنه الواجب من النهى عن الترك. وحمل الزّوايه على استصحاب إطلاق الحكم الوارد من الشّرع حتّى يثبت التقييد ، أو على ما لا يحتمل التحريم ، فإنّه وفاقى أو على ما يعتمّ به البلوى لحصول الظنّ فيه كما مرّ ، أو نحو ذلك من المحامل البعيده ، تأويلات بعيده لا داعى الى ارتكابها ، لضعف معارضاته كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

وما رواه الصدوق في «التوحيد»<sup>(٤)</sup> في الصحيح عن حريز عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما لا يعلمون ، وما اضطروا إليه ،

ص: ٤٩

١- الطلاق: ٧.

٢- ١ / ٣١٧ الحديث ٩٣٧.

٣- «تهذيب الأحكام» ٢ / ٣٢٦ الحديث ١٣٣٧.

٤- ص ٣٥٣ ، و «الخصال»: ٤١٧ الحديث ٩ ، «الوسائل» ٧ / ٢٩٣ الحديث ٩٣٨ ، و ٨ / ٢٤٨ الحديث ١٠٥٥٩.

والحسد ، والطَّيرِه ، والتَّفَكَّر في الوسوسة في الخلق ما لم ينطقوا بشفه». ورواه في أوائل «الفقيه» (١) أيضا.

فإنَّ رفع المؤاخذه عمَّا لا يعلمون ظاهر في الإباحه الشرعيّه.

وما رواه في «الكافي» (٢) في باب حجج الله على خلقه في الموثَّق عن أبي الحسن زكريا بن يحيى عنه عليه السلام : «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم». فإنَّ المراد وضع تكليفه عنهم ، أو وضع المؤاخذه ، وهذا يشمل محتمل الوجوب والحرمة ، ولا وجه لتخصيصه بمحتمل الوجوب ، إلى غير ذلك من الأخبار الكثيره الدالّله على عدم التكليف والمؤاخذه إلَّا بعد العلم ، مثل قوله عليه السلام : «أَيُّمَا إمْرئٍ ركب أمرا بجهاله فليس عليه شيء» (٣). وقوله عليه السلام : «الناس في سعه ممَّا لم يعلموا» (٤). ونحوهما.

وقد يستدلّ بصحيحه عبد الله بن سنان ، رواه في «الكافي» في نوادر المعيشه (٥) عن الصادق عليه الصلاه والسلام قال : «كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

وفي الاستدلال به فيما لا نصّ فيه فيما اشتبه حكمه الشرعيّ إشكال ، بل هو ظاهر فيما اشتبه موضوع الحكم.

وبيانه : أنّ المتّصف بالحلّ والحرمة إنّما هو أفعال المكلفين ، فإن جعلناهما أعمّ

ص : ٥٠

١- ١ / ٣٦ الحديث ١٣٢.

٢- ١ / ١٢٦ الحديث ٣ ، «وسائل الشيعة» ٢٧ / ١٦٣ الحديث ٣٣٤٩٦.

٣- «تهذيب الأحكام» ٥ / ٧٣ الحديث ٢٣٩ ، «الوسائل» ١٢ / ٤٨٩ الحديث ١٦٨٦١.

٤- «الكافي» ٦ / ٢٩٧ الحديث ٢ ، «الوسائل» ٣ / ٤٩٣ الحديث ٤٢٧٠.

٥- ٥ / ٣١٣ الحديث ٣٩.

من العقلِيّ فيشمل مثل التنفّس في الهواء الذي هو ممّا يضطرّ إليه الإنسان ، إذ المراد بالحلّ في الرّوايه حينئذ هو الرّخصه ، لا حصول الإباحه بالمعنى الأخصّ ، وإلّا فيكون المقسّم هو غير الاضطراريّات لعدم انصراف الحلال شرعا إليها ، وقد ينسبان الى الأعيان توسّعا لكونها مشتمله على علّه الحكم المتعلّق بها وحكمته ، وفي الحقيقه ، المتّصف بهما هو الفعل المتعلّق بها.

ثمّ إنّ الفعل قد يتّصف بهما باعتبار المتعلّق كحلّ أكل الخبز وحرمة أكل الميته ، وقد يتّصف بهما باعتبار الحال والوقت ، كالأكل على التّخمه ، وإن كان المتعلّق مباح الأكل بالذّات ، ووقت الاحتياج وإن كان حرام الأكل بالذّات ، فما علم فيه المتعلّق أو الحال والوقت وتعيّن كونه من أفراده ، فلا- إشكال فيه ، وما جهل فيه المتعلّق أو الوقت ، فهو مورد هذه الرّوايه وأمّثالها. فاللحم منه ما يحلّ أكله بالذّات وبالوصف وبالوقت والحال كأكل لحم الغنم المملوك الغير الجلال ونحوه المذكى في خلاء المعده (1). ومنه ما يحرم بسبب خلاف أحد المذكورات ، كلحم الخنزير أو أكل الغنم المغصوب أو الجلال أو غير المذكى أو على التّخمه ، فإذا علم المذكورات فلا إشكال.

وأما لو جهل الحال ، فمقتضى الرّوايه كونه حلالا- حتى يعلم أنّه متّصف بواحد من جهات الحرمة ، فالشّاكّ في كونه على التّخمه أم لا- مثلا ، يحلّ له الأكل ، وكذلك اللحم المشتري من السّوق الذي لا يعلم أنّه مذكى أو ميته ، وهذا هو الشّبهه في الموضوع ، أعنى ما يكون سبب اشتباه حكمه الشرعيّ الشّكّ في أنّه داخل تحت أيّ القسمين اللّذين علم حالهما بالدليل الشرعيّ ، فلو ارتفع الجهل وحصل العلم

ص: ٥١

بكونه أحدهما ، فلا يحتاج الى دليل شرعى آخر فى معرفه الحكم.

وأما الشبهه فى نفس الحكم الشرعى ، فهو أن يكون من جهه عدم الدليل أصلا

لا فى هذا الشىء ولا فى شىء آخر يندرج هذا فيه كشرب التتن مثلا ، أو من جهه تعارض الدليلين.

وقد توجه الروايه (١) بحيث تشمل الشبهه فى نفس الحكم الشرعى ليتم الاستدلال بها على أصاله البراءه فيما لا نص فيه ، ويقال : إن معنى الحديث أن كل فعل من جمله الأفعال التى تتصف بالحل والحرمه (٢) ، وكذا كل عين مما يتعلق به فعل المكلف ويتصف بالحل والحرمه ، إذا لم يعلم الحكم الخاص به من الحل أو الحرمه ، فهو لك حلال ، فخرج ما لا تتصف بهما جميعا من الأفعال الاضطراريه والأعيان التى لا- يتعلق بها فعل المكلف ، وما علم أنه حلال لا حرام فيه ، أو حرام لا حلال فيه ، وليس الغرض من ذكر هذا الوصف مجرد الاحتراز ، بل هو مع بيان ما فيه الاشتباه.

فصار الحاصل ، أن ما اشتبه حكمه وكان محتملا لأن يكون حلالا ولأن يكون حراما ؛ فهو حلال ، سواء علم حكم لكلى فوقه أو تحته ، بحيث لو فرض العلم باندراجته تحته أو تحققه فى ضمنه ، علم حكمه أيضا أم لا.

وبعباره أخرى : إن كل شىء فيه الحلال والحرام عندك ، بمعنى أنك تقسمه الى هذين وتحكم عليه بأحدهما لا على التعيين ، ولا تدرى المعين منهما ، فهو لك حلال ، فيقال حينئذ : إن الروايه صادقه على اللحم المشتري من السوق المحتمل

ص: ٥٢

١- وقد وجه هذا التوجيه السيد صدر الدين فى شرحه «للوفيه».

٢- وستأتى الإشارة إليه فى الأسطر القليله الآتية فى شرب التتن.

للمذكي والميته ، وعلى شرب التتن ، وعلى حليته لحم الحمير إن لم نقل بوضوحه وشككنا فيه لأنه يصدق على كل منها أنه شيء فيه حلال وحرام عندنا ، بمعنى أنه يجوز لنا أن نجعله مقسما لحكمين ، فنقول : هذا إما حلال وإما حرام ، وإنه من جملة الأفعال التي يكون بعض أنواعها أو أصنافها حلالا وبعضها حراما ، واشتركت في أن الحكم الشرعي المتعلق بها غير معلوم .

أقول : وفيه نظر (1) ، إذ هذا التفسير يوجب استعمال اللفظ في المعنيين مع كونه خلاف المتبادر من الرواية أيضا .

بيانه : أن خروج الأعيان التي لا يتعلق بها فعل المكلف ، كالسائم وذات الباري تعالى مثلا إنما هو لأجل عدم إمكان الاتصاف بشيء من الحل والحرمه ، لا من جهة عدم اتصافها بهما معا ، وعدم قابليتها لانقسامها إليهما .

وخروج الأفعال الضرورية لبقاء الحياه إنما هو لأجل أنه لا يتصف بأحدهما أيضا شرعا ، وإن كان يمكن اتصافه بهما جميعا لأجل أنه فعل مكلف اختياري ، وكذلك خروج ما تعين حله أو حرمة لأنه لا تتصف إلا بأحدهما ، فيلزم استعمال قوله عليه السلام : «فيه حلال وحرام» . في معنيين :

أحدهما : أنه قابل للاتصاف بأحدهما .

وبعبارة اخرى ، يمكن تعلق الحكم الشرعي به ليخرج ما لا يقبل الاتصاف بشيء منهما .

والثاني : أنه ينقسم إليهما ، ويوجد النوعان فيه إما في نفس الأمر أو عندنا ،

ص : ٥٣

---

١- وقد علق في «الفصول» ص ٣٠٣ على هذا التنظر ، واعتبر أن هذه الوجوه الأربعة التي أوردها غير وارده .

وهذا غير جائز مع أنه لا معنى لإخراج المذكورات ، لأن المراد بقوله : فهو لك حلال ، أن مجهوله حلال ، ولا يتصور الجهالة في المخرجات حتى يحتاج الى الإخراج ، مع أنه لا معنى للإخراج حينئذ ، واعتبار المفهوم المخالف إلا بتأويل السالبة المنفيته [المنتفيه] الموضوع وهو غير مفيد.

فإن قلت : إن هذا يرد على ما ذكرت من اختصاصها بشبهه الموضوع أيضا.

قلت : (1) نعم ، ولكن نقول : فائده القيد هنا التنبيه على أن القابلية لهما واحتمال كل منهما في نظر المكلف لا يوجب الحرمة ، ولما كانت الحرمة والحلية في الموضوع مما ثبت في الجملة ، وأذهان المكلفين متوجهة إليها فيحتاج الى التنبيه ، لتبادر أذهانهم الى احتمال الحرمة ، بخلاف مجهول الحكم أصلا ، فالتقييد هنا ليس لأجل الاحتراز ولا لاعتبار [الاعتبار] مفهوم المخالف.

هذا مع أن ما ذكر في معنى الحديث يستلزم استعمالا آخر للفظ في المعنيين ، إذ قوله عليه السلام : «حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه». لا بد أن يكون المراد منه : حتى تعرف من الأدلة الشرعية الحرمة ، إذا أريد معرفه الحكم المشتبه ، وحتى تعرف من الخارج من البيئه أو غيرها ، الحرمة ، إذا أريد معرفه الموضوع المشتبه ، فليتأمل.

والحاصل ، أن الزوايه مع قطع النظر عن كل ذلك أيضا ظاهره فيما ذكرنا ، وهو المعنى المنساق منها الى الأذهان الخاليه ، ويؤيده ما روى عن الصادق عليه الصلاه والسلام : «كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل

ص : ٥٤

---

١- راجع «الفصول» ص ٣٤٥ ، ففيه فائده حول هذا الجواب.

نفسك ، وذلك مثل يكون الثوب عليك (١) قد اشتريته وهو سرقة أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فيبيع أو قهر (٢) أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه» (٣). فإنّ التّمثيل وإن لم يكن مخصّصا للعام ، ولكن في شمول العام لنفس الحكم تأمّل ، مع أنّ قيام البيّنه أيضا شاهد على ما ذكرنا ، سيّما بعد التعميم بقوله : والأشياء كلّها على هذا.

وتخصيص العامّ الثّاني ليس بأولى من تخصيص الأوّل. وأيضا المتبادر من العين الشّخص الموجود في الخارج ، وهو إنّما يناسب شبهه الموضوع.

وبالجمله ، فالظاهر من الرّوايه أنّ كلّ شيء له نوعان أو صنفان : حكم الشّارع في أحدهما بالحلّ ، وفي الآخر بالحرمة ، فهو يعني مصداقه لك حلال وإن لم تعلم بأنّه فرد من أفراد الحلال أو من أفراد الحرام ، ويجوز لك تناوله حتّى تعرف الحرام بعينه ، يعني أنّ هذا العين حرام.

واعلم أنّ المتبادر الظّاهر من ملاحظه المصداق والمفهوم ، والكلّيّ والفرد في العرف والعادة ، هو الكلّيّ القريب المعهود إطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب ، لا كلّ ما يمكن فرضه من الأجناس البعيده والأفراد الفرضيّة ، وكذلك المعترف في الكلّيّ ما لوحظ في عنوان الحكم من الصّفات الممكنه له.

ص: ٥٥

---

١- في «الكافي» مثل الثوب يكون قد اشتريته وهو سرقة.

٢- في «الوسائل» فيبيع قهرا.

٣- «الكافي»: ٥ / ٣٠٩ باب التّوارد ١٩١ الحديث ٤٠ ، «الوسائل» ١٧ / ٨٩ الحديث ٢٢٠٥٣ ، ورواه الشيخ بإسناده عن علي بن ابراهيم أيضا في «التهذيب» ٧ / ٢١ باب الزيادات الحديث ٩.

فعلى هذا ، لو حصل الشك في حرمه الميتة ، فنقول : إن الميتة ليس لها فردان حلال وحرام حتى يقال : إنه حلال حتى تعرف الحرام بعينه ، وإن أمكن أن يقال : إن الميتة من حيث إنه مأكول ، والمأكول منه حلال ومنه حرام ، فهو حلال حتى تعرف أنه حرام ، إذ المأكول ليس عنوانا للحكم الشرعي في مصطلحات الشرع ومكالماته ، بل هو إما اللحم أو المذكي منه.

وكلامنا ليس على عنوان اللحم كما هو العنوان في اللحم المشتري من السوق حتى يقال : إن من اللحم ما هو حلال وما هو حرام ، وكذا الكلام ليس في أكل الطيب والخبيث حتى يقال : إنه حلال حتى تعرف أنه من أيهما ، وكذلك مثال لحم الحمير ، فإن لحم الدواب ليس عنوانا للحكم حتى يجعل له فردان أو أفراد ، وكلامنا في معرفه لحم الحمير من حيث إنه لحم الحمير ، وهكذا.

فالمتبادر من قوله عليه السلام : «فهو لك حلال». يعنى المصداق الأولى المعهود المتعارف من عنوان الكلى الصادق عليه ، وأمثله مما مثله الصادق عليه الصلاة والسلام في الزوايه واضحه.

ومما ذكرنا يظهر الكلام في التثني والصوت المشتبه بالغناء ، فإن الكلى المتصور في التثني إن جعل نفس المشروب المنقسم بالطيب والخبيث ، فصدق الشرب عليه أولا ممنوع ، وحرمة مطلق استعمال الخبيث ممنوع أيضا ، فلم يتردد هذا الكلى بين كليين ، فيبقى اندراجه تحت الجهاله بنفس الحكم الشرعي ، ومقتضى الأدله السابقه حله (1).

ص: ٥٦

---

١- وقد ذكر الشيخ الحرّ العاملي في الفائده (٥١) من «الفوائد الطوسيه» ص ٢٢٤ رساله رأى فيها أولويه الاحتياط وهو يناقش من ذهب من علمائنا الى التحريم فيها من المناسب مراجعتها.



وأما الغناء ، فإنه وإن أمكن إثبات عنوانين للصوت ، هو الغناء وغير الغناء ، ولكن الأظهر فيه أيضا جهالة الحكم كما لا يخفى .  
ثم مما ذكرنا ظهر لك أنّ الأصل في شبهه الموضوع أيضا أصالة البراءة ، والظاهر أنّه لا خلاف فيه حتّى من الأخباريين ، ووجهه ظاهر ممّا مرّ .

### حجّه من يقول بوجوب التوقف من الآيات والأخبار

احتجّ القائلون بوجوب التوقف أيضا : بالآيات والأخبار .

أما الآيات فمثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) ، و : (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ) (٢) ، وأمثالهما .

وأما الأخبار : فمثل ما رواه الكليني رحمه الله (٣) في الموثّق عن سماعة بن مهران عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام قال في جملتها : «وما لكم والقياس إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس» . ثم قال : «إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فيها» ، وأهوى بيده الى فيه .

وفي الحسن عن هشام بن سالم قال : قلت لأبي عبد الله عليه الصلاة والسلام : ما حقّ الله تعالى على خلقه؟ فقال : «أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدوا الى الله حقّه» (٤) .

ص : ٥٧

١- الإسراء : ٢٦ .

٢- البقره : ١٩٥ .

٣- «الكافي» ١ / ٥٧ الحديث ١٣ .

٤- «الكافي» : ١ / ٥٠ الحديث ١٢ .

وفى الموثق (١) عن ابن بكير عن حمزه بن الطيار أنه عرض على أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام بعض خطب أبيه عليه السلام حتى إذا بلغ موضعا منها ، قال له : «كفّ واسكت». ثم قال أبو عبد الله عليه السلام : «لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفّ عنه والتثبت له والرّد الى أئمة الهدى عليهم السلام حتى يحملوكم فيه على القصد ويجلّوا عنكم فيه العمى ويعرّفوكم فيه الحقّ ، قال الله تعالى : (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ)» (٢).

الى غير ذلك من الأخبار الكثيره ، وهذا أوضحها دلالة.

واستدلّوا أيضا : بحديث التثليث المشهور بين الخاصّه والعامّه ، قال الصادق عليه الصلاة والسلام فيما رواه فى الكافى (٣) عن عمر بن حنظله : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشّبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشّبهات ارتكب المحرّمات فهلك من حيث لا يعلم».

وتقريب الاستدلال ، أنّ من الأشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه ، ومنها لا يجوز فعله كذلك ، ومنها ما يحتمل الأمرين ، إمّا لعدم بلوغ دليله إلينا أو للاحتمال والدليل فى الاشتباه ، فمن ترك الشّبهات - يعنى جميعها - نجا من المحرّمات - أى ممّا هو حرام فى الواقع - ومن أخذ بها ، أى بجميعها ، ارتكب المحرّمات لوجوده فيها جزما ، لإخبار المعصومين عليهم السلام أو للعلم العادى بذلك ، والمراد مجاز المشارفه إن لم يحمل الشّبهات على العموم ، وبغيره من الأخبار

ص: ٥٨

١- «الكافى» ١ / ٥٠ الحديث ١.

٢- النحل : ٤٣.

٣- ١ / ٦٨ الحديث ١٠.

الدَّالَّةُ عَلَى التَّوَقُّفِ عِنْدَ الشَّبَهِهِ.

### الجواب على أدله المتوقفين

والجواب عن أدلته الأَوَّل: القول بموجبها، إذ نحن أيضا نكف عن حكم ما لم نعلم حكمه بالخصوص، والذي نحكم به هو حكم ما لم نعرف حكمه بالخصوص من حيث إننا لا نعرف حكمه بالخصوص، لا من حيث هو بالخصوص، فنحن لا نحكم فيما لا نص فيه إلَّا بما علمنا من الكتاب والسنة والإجماع، وهو أصالة البراءة.

فإن قلت: أخبار التوقف مطلقه ولا وجه لتقييدها بما ذكرت، بل مقتضاها التوقف عن الحكم فيما لا نعلم حكمه بالخصوص (١) ، خصوصا وعموما.

قلت: أولا: إن من تتبع تلك الأخبار يظهر له أن مرادهم عليهم السلام من ذلك المنع عن العمل بالقياس (٢)، ولا نطيل الكلام بذكر تلك الأخبار، وإن شئت فراجع الى مظانها من كتاب «الكافي» وغيره. وأكثر الكتب جمعا لذلك هو كتاب «وسائل الشيعة» في أبواب القضاء، ولا ريب أن القياس إنما يثبت حكم الجزئيات لا الكلِّيات.

وثانيا: إن المعارضات مِمَّا دلَّ على أصل البراءة أقوى سندا ودلالة واعتضادا بالكتاب والسنة والعقل والعمل، بل الإجماع والموافقه للملَّة السَّمِحة السَّهله، ونفى العسر والحرج والضَّرر، فهي أولى بالتقييد والتأويل (٣).

فحاصل البحث: أنكم تقولون إن حكم المشتبه وما لا يعلم حكمه بالخصوص،

ص: ٥٩

١- أي حكم واحد شخصي معلوم ولم نعلم حكمه بالخصوص، كما في الحاشية.

٢- ومن أين لنا حتى نقطع بثبوت هذا المراد، والتقييد ليس من بينه عليه.

٣- وكذا ذكره الوحيد في رساله أصاله البراءة من «الرسائل الأصولية» ص ٣٦٥.

هو التوقف لهذه الأخبار ، ونحن نقول : هو أصالة البراءة لتلك الأخبار والأدلة ، وأدلتنا أقوى ، فنطرح أدلتكم ، أو نقول : غايه الأمر تساوى الطرفين ، فيرجع الى ما تعارض فيه النضان ، وسيجيء أن المختار فيه التخيير ، فيرجع الى أصالة البراءة أيضا.

وثالثا : إن دلالة تلك الأخبار على الوجوب ممنوعه ، بل الظاهر من كلها أو من ملاحظه مجموعها ؛ الاستحباب والأولوية ونحن لا نمنعه (١) ، بل نقول : باستحباب الاحتياط والترك (٢) فيما يحتمل الحرمة ، والتوقف (٣) في العمل والفتوى ، والعمل على الاحتياط. ولا يخفى ما ذكرنا على من لاحظها أدنى ملاحظه ، فإنها المذكوره في سياق الوعظ والتزهيد والترغيب في الخبر ، والردع عما سعى أن يصير موجبا للدخول في الحرام ، لا التهيؤ والزجر الصريح في الحرمة.

ورابعا : إن بما ذكرنا يحصل الجمع بين الأدلة جمعا قريبا لا تشمئز منه الأفهام المستقيمه ، بخلاف ما لو حمل على ظواهر ما ذكرتم ، فإن حمل أخبار أصل البراءة على خلاف ظاهرها ، مثل حملها إما على شبهه الموضوع ، أو على ما يحتمل الوجوب لا ما يحتمل الحرمة ؛ بعيد ، بل لا يمكن جريانه في بعضها ، مثل قوله عليه السلام : «أئما إمرئ ركب أمرا بجهاله». حيث ورد في لبس المخيط للإحرام ، وحكاية التزويج في العده المذكوره في صحيحه عبد الرحمن بن الحجاج الآتيه

ص : ٦٠

---

١- في الحاشيه : فلا وجه لمنع دلالتها على الوجوب ، بل هي صريحه في الوجوب كما لا يخفى.

٢- عطف تفسير.

٣- كالعطف التفسيري للاحتياط والترك.

فى حكم الاحتياط ، وكذلك حملها على التقيّه (١) لاختلاف العامه فى المسأله.

وخامسا : نقول : إنّ ذلك حيث يمكن الرجوع الى الأئمه عليهم السلام كما يستفاد من بعضها ، أو الى أصحابهم وكتب أخبارهم. ونحن نقول : إنّ من شرائط العمل بأصل البراءه الفحص والبحث عن الدليل لا مطلقا كما سيجىء.

وسادسا : يمكن أن يقال : إنّ ذلك حكم ما لا نصّ فيه قبل الاطلاع بما صدر عنهم فى حكمه من الإباحه.

وأما حديث التثليث (٢) الجواب عنه :

أما أولا : فإنّه لا يدلّ على الحرمة ، بل إنّما يدلّ على أنّ ارتكاب الشّبّهه مظنّه الوقوع فى الحرام [الواقعى] ، وإذا وقع فى الحرام الواقعى فهو يهلكه بالخاصيّه كالسّم المجهول ، أو أنّ من ارتكب جميع الشّبّهات فلا ينفكّ عن فعل الحرام.

وعلى فرض استلزام ذلك الحرمة إنّما يدلّ على الحرمة إذا استوعب جميع الشّبّهات وهو غير محلّ النزاع ، بل النزاع فى مطلق الشّبّهه وكل ما صدق عليه لا جميعها ، فلا يفيد ذلك أزيد من الكراهه كالنهى عن الصّيرف لخوف الوقوع فى الرّبا ، وعن بيع الأكفان لخوف الوقوع فى محبه موت النّاس ، وأمثال ذلك.

والحاصل ، أنّ مطلب المستدلّ إثبات المؤاخذه والعقاب الأخرى فى ارتكاب ما لا نصّ فيه ، وهذا لا يدلّ عليه.

وأما ثانيا : فنقول : إنّ ما لا نصّ فيه ليس بشبهه للأدله المتقدمه ، غايه الأمر أن يقال : إنّ شبهه من حيث الحكم بالخصوص ، وإما من حيث العموم ، وإنّه من جمله

ص : ٦١

---

١- اى وكذلك حمل أخبار أصل البراءه فى الشّبّهه الحكميه على التقيّه.

٢- الذى عرفته قبل صفحات ثلاث.

ما لا تعلم [نعلم] حكمه ، فحكمه الواضح البين هو الحلّيه سيما فيما هو منفعه خالصه ، ولا يدرك العقل فيها مضرّه. ولو فرض فيها مضرّه. ولو فرض فيها مضرّه كامنه لا تعلمها [نعلمها] فارتكابها من جهه الاعتماد على رخصه الشارع لعلّه تريباق لهذا السيم الكامن فيه ، فلا مانع من القول باستحباب الاجتناب فيما لا نصّ فيه من جهه جهاله حكمه بالخصوص.

وكذلك الكلام في شبهه الموضوع وفيما تعارض فيه النصان فللكلّ جنبتان يستحبّ الاجتناب عنها من جهه الخصوصيه ، ويجوز ارتكابها من جهه عموم الأدله فيما لا نعلم.

وأما ثالثا : فالعمل بهذا الحديث يوجب حرمة الموضوع المشتبه أيضا (١).

والقول : بأنّ أكل الفاكهه الغير المنصوصه حرام لهذا الحديث ، وأكل مال العاشر الذي معيشته من العشور حلال إذا احتمل وجود الحلال فيه غريب ، بل هذه الروايه في موضوع الحكم الشرعي أظهر من غيره ، وحمل ما مرّ من الأدله المبيحه لما لا نصّ فيه على الشبهه في موضع الحكم ، وحمل هذه على نفس الحكم كما ترى ، فكما ترد هذه الروايه نقضا علينا ترد عليهم أيضا (٢).

وأما رابعا : فعلى فرض دلالتها على الحرمة تحملها على الاستحباب كما هو ظاهر سياقها أيضا ، لكون ما ذكرناها من الأدله أقوى من جهات شتى كما مرّ.

فإن قلت : إنّ مقبوله عمر بن حنظله التي ذكر فيها هذا الحديث ، ذكر الصادق عليه الصلاه والسلام فيها أولا من جمله وجوه الترجيح بين الأخبار تقديم

ص : ٦٢

١- كما هو في الشبهه الحكميه.

٢- لقولهم بعدم وجوب الاجتناب في الشبهه الموضوعيه.

المشهور على الشاذ معللاً بأنه المجمع عليه ، والمجمع عليه لا ريب فيه .

ثم قال : « وإِنَّمَا الأُمُور ثلاثه أمر بَيْنَ رَشده فیتبع ، وأمر بَيْنَ غِيه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : حلال بَيْن ... الى آخر ما ذكرنا . وهذا يدل على وجوب ترك الشبهات . فإنّ تعليل الامام عليه السلام تقديم المجمع عليه بأنه لا ريب فيه ، وبأنّ الشاذّ التّادر من الأمر المشكل الذي لا يجوز القول به ، ويجب ردّه الى الله ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم يدل على وجوب ترك الشبهه .

قلت : استدلاله عليه السلام بكلامه في هذا المقام إبداء للحكمه ، ووجه المنع عن اتباع الأمر المشكل ، فإنّ وجه منع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن الشبهه إنّما كان هو الوقوع في الحرام ، فإذا كان الوقوع في الحرام مع الجهاله منشأ للمنع ، فمع معلوميه الحق المجمع عليه وثبوت الحجّه فهو أولى بالمنع ، فإذا كان ذلك مكروها فيكون هذا حراما ، وإن لم نوجّه المقام بذلك فلا بدّ أن نقول بعدم وجوب العمل بالمرجّحات المذكوره في هذه المقبوله ، وأنّ العمل عليها يكون مستحبا وأنتم لا تقولون به .

وإن جعلتم المراد من الشبهات في قوله عليه السلام نظير الشاذّ التّادر فيما نحن فيه ، فنحن أيضا نقول بحرمتها فلا نزاع بيننا ، وإِنَّمَا النزاع فيما تكافأ الاحتمالان أو الأمارتان بالنسبه الى الشرع (1) ، وما استدللّ عليه الصادق عليه الصلاه والسلام ليس كذلك .

وأما خامسا : فلأنّ الظاهر من بعض الروايات أنّه لا عقاب على الشبهات .

منها ما رواه على بن محمد الخزاز في «كفايه النصوص» على ما نقل عنه بسنده عن الحسن عليه الصلاه والسلام أنّه قال في جملة حديث : «إنّ في حلالها

ص : ٦٣

---

١- راجع مبحث البراءه في «الفصول» ص ٣٥٦ ، ففيه زياده بيان .

- أى الدنيا - حسابا وفي حرامها عقابا وفي الشبهات عتابا فأنزل الدنيا بمنزله الميتة ، خذ منها ما يغنيك ، إن كان حلالا كنت قد زهدت فيها ، وإن كان حراما لم تكن أخذت من الميتة ، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير» (١).

### الكلام فيما تعارض فيه النصان

هذا الكلام فيما لا نصّ فيه ، وأما الكلام فيما تعارض فيه النصان ، فالمختار فيه أيضا أصاله البراءة عن تعيين أحدهما ، والتخير في العمل بأيهما أراد ، وسيجيء الكلام فيه في باب التراجع.

وأما الشبهه في موضوع الحكم فقد عرفت حالها أيضا في الجملة ، ونقول هاهنا : الظاهر أنه لا خلاف في أصاله البراءة فيها ، والأخباريون أيضا وافقوا الأصوليين في ذلك (٢) ، وحملوا الأدله الداله على أصل البراءة التي ذكرناها فيما لا نصّ فيه على شبهه الموضوع ، وأخبار التثليث ، وما دلّ على التوقف على شبهه نفس الحكم ، وجعلوا ما لا نصّ فيه من جملة ذلك وقد عرفت بطلانه.

وكيف كان ، فالظاهر أنه لا إشكال في أنّ الأصل في شبهه الموضوع الإباحه ، ولكن يستحب اجتنابها ، ويظهر من الأخباريين دخولها في الحلال اليّن بمقتضى حديث التثليث ، وقد أشرنا الى أنّ ذلك مع القول بوجوب التوقف فيما لا نصّ فيه ، غريب.

ثم إنّ الأدله على هذا المطلب في غايه الكثره ، منها العمومات المتقدمه فيما لا نصّ فيه ، مثل صحيحه عبد الله بن سنان المتقدمه ، وغيرها من الأخبار المتقدمه

ص: ٦٤

١- «كفايه الأثر» ص ٢٢٧ ، «مستدرک الوسائل» ١٢ / ٥١ الحديث ١٣٤٨٩.

٢- راجع الفائده (٤٩) من «الفوائد الطوسيه» ص ١٩٩ ، وأشار إليها الوحيد في رساله البراءة من «الرسائل الأصوليه» ص ٣٩٦.



المستفيضة الدالّة على أنّ «كلّ شيء فيه حلال وحرام ، فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه» ، وسيجيء بعضها أيضا.

ثم إنّ الاشتباه فى الموضوع يتصوّر على وجوه :

أحدها : مجرّد احتمال اتّصاف الموضوع بالحرمه (١) ، مثل احتمال طريان الغصب على ما حازه المسلم من المباحات كالحطب والحشيش ، بل تساوى احتماله مع احتمال عدمه.

والثانى : أن يختلط الحلال والحرام اختلاط مزج وشوب لا يتميزان عادة ، كاختلاط حبوب الحنطة وأجزاء السمن والدّبس.

والثالث : أن يحصل العلم لك بأنّ هذا الموضوع واحد من الأمور التى بعضها حرام يقينا ولا يعلم أنّه هل هو أو غيره ، وهو على قسمين :

الأوّل : إنّ الأمور المرّدّة فيها محصوره معدوده ، يمكن الإحاطه بها بلا عسر وصعوبه.

والثانى : أن يكون مرّددا بين أمور غير محصوره عادة ، بمعنى تعيّر الإحاطه وتعذّرها ، ولا خلاف فى حرمه القسم الثانى ، كما أنّه لا خلاف فى حلّيه غير القسم الأوّل من القسم الثالث.

وأما هو فاختلّفوا فيه (٢) ، فذهب جماعه من الأصوليين الى وجوب اجتنابه ،

ص: ٦٥

---

١- والمقصود به الاحتمال الضعيف لقريته قوله : بل تساوى احتماله مع احتمال عدمه فيما ذكره من المثال.

٢- راجع مبحث الشّبّه فى طريق الحكم فى رساله أصاله البراءه للوحيد من «الرسائل الأصوليه» ص ٤٠١.

فقالوا: يجب اجتناب الشبهه المحصوره دون غيرها ، واستدلّ عليه (١) بأنّ الحكم بحلّيه المجموع ، يستلزم الحكم بحلّيه ما هو حرام علينا قطعا ، وطهاره ما هو نجس جزما كالإناءين المشتبهين والثوبين كذلك ، والدّرهمن اللّذين أحدهما غضب.

وإن حكما بأنّ أحدهما نجس أو حرام ، فهو ترجيح من غير مرجح شرعيّ ، وبأنّ الحرمة والنجاسة تكليفاً يجب امتثالهما ، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجمع ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به ، فهو واجب.

والفرق بين المحصور وغير المحصور (٢) ، أنّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور ، فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس بخلاف غير المحصور ، فلا يتحقّق العلم فيه عادة لمكّلف واحد باستعمال المحظور. وحصوله لجميع المكلفين غير مضرّ ، لأنّ كلّما مكّلف بعلم نفسه ، وإذ ليس فليس ، وذلك كواجد المنى في الثوب المشترك ، وبأنّ الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم حتى يشمل أدلّه الأصل ، لأنّ حرمة أحدها أو نجاسته يقينيّه فيجب امتثالهما يقينا ، كعموم : (أطيعوا الله) ، وغيره.

أقول : والأقوى فيه أيضا أصالة البراءة ، بمعنى أنّه يجوز الاستعمال بحيث لا- يحصل العلم بارتكاب الحرام ، ونحن لا نحكم بحلّيه المجموع أبدا حتى يلزم الحكم بحلّيه الحرام الواقعيّ اليقينيّ ، ولا- نحكم بحلّيه أحدهما بعينه وحرمة ليلزم التحكّم ، بل نقول بحلّيه الاستعمال ما لم يتحقّق استعمال ما لا ينفكّ عن استعمال

ص: ٦٦

١- وهذا الدليل ضعيف لما ستعرفه من المصنّف.

٢- راجع «الفوائد الحائريه» للوحيد ص ٢٤٦ و ٢٤٧.

الحرام جزماً ، لا بمعنى الحكم بأنه الحلال الواقعي حتى يلزم التحكّم ، بل بمعنى التخيير في استعمال أيّ منهما أراد من حيث إنّه مجهول الحرمة لعدم المرجّح ، ونحن نقول بوجوب إبقاء ما هو مساوٍ للحرام الواقعيّ أو أزيد منه .

فإن قلت : إذا جعلت المعيار عدم العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ ، فلم لا تقول بجواز ارتكاب الجميع على التدرّج ، لعدم حصول العلم في كلّ مرتبه من الاستعمالات ، والذي يوجب حصول العلم بارتكاب الحرام إنّما هو إذا ارتكب الجميع دفعه .

قلت : أوّلاً : نقول به إذ لا دليل عقلاً وشرعاً يدلّ على الحرمة والعقاب ، ولا إجماع على بطلانه ، والقائل به موجود كما سنشير إليه .

وثانياً : نقول : كما أنّ ارتكاب الحرام الواقعيّ المتيقّن حرام ، فتحصيل اليقين بارتكاب الحرام أيضاً حرام ، وتحريمه حينئذ من هذه الجهة ، فارتكاب الفرد الآخر الذي يوجب العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ ، مقدّمه لتحصيل اليقين بارتكابه ، ومقدّمه الحرام حرام ، ويمكن منع المقدمتين (1) .

نعم ، يثبت اشتغال الدّمّه بحق الغير ، وحصول النجاسة بعد استعمال الجميع ، ويترتّب عليهما آثارهما حينئذ ، وإن لم يحصل العقاب بالارتكاب ، فليتأمل .

وكيف كان ، فلا دليل على حرمة ارتكاب ما لا يحصل العلم معه بالحرام ، لعموم الأدلّه المتقدّمه .

وأما التمسك بأنّ الاجتناب عن الحرام والنجس واجب ولا يتمّ إلّا بالاجتناب

ص : ٦٧

---

١- أي حرمة تحصيل اليقين بارتكاب الحرام إذا لم يعلم بارتكاب الحرام بنفس ذلك العقل بخصوصه ، وحرمة مقدمه الحرام كما في الحاشية منه .

عن الجميع ، فبطلانه واضح ، لمنع حرمة ما لم يعلم حرمة ، ونجاسه ما لم يعلم نجاسته.

بيان ذلك : أنّ اتّصاف الأعيان بالحلّ والحرمة والنجاسة والطهارة يرجع الى ملاحظه حال فعل المكلف ، وإن كان الحكمه الباعثه للحكم كامنه فى تلك الأعيان ، فالأعيان وإن اتّصفت بذاتها من جهه تلك الحكمه بالحرام والنجس مثلا من دون تقييد بالعلم والجهل ، ولكن اتّصافها بهما من جهه ملاحظه إضافه فعل المكلف إليها لا يكون إلّا فى صوره العلم.

هذا مع أنّه يرد على ذلك النقص بغير المحصور ، فإنّ الحرام والنجس فيها أيضا يقينى والتمسك بلزوم العسر والخرج لا يثبت الحلّ والطهارة ، بمعنى ترتب جميع آثارهما ، سيّما بحيث يصير قاعده كليّه مشبهه للحكم مطرد ، لأنّ مقتضى ذلك الحكم بطهاره صحراء وسيع الفضاء الذى تنجس بعضه ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج الى مزاولتها ، ولا خرج على من لا يزاولها ولا يحتاج إليها فى الاجتناب عنها ، وليس تطهير عضو منه إذا اتّفق مباشرته عسرا وخرجا ، كما لا يخفى.

وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين أحدهما نجس حرجا عظيما ، كما لو احتاج الى لبس أحدهما فى السّفر فى أيام الشّتاء ووقوع المطر ، فإن كان لزوم العسر يوجب الحكم بالطهارة ، فاحكم هنا بالطهارة.

وكذلك الكلام فى الاضطرار الى أكل الميتة وشرب الماء النجس ، فإنّ الاضطرار والعسر والخرج لا يوجب الحكم بالطهارة.

أمّا ما قد يتمسك بذلك في مثل طهاره الحديد مع ورود الأخبار بالنجاسه (1)، فذلك تأسيس للحكم ودفع لا رفع لحكم ثابت ، وبينهما فرق واضح ، مع أنّ الإجماع وأصل الطهاره الثابته بالأخبار والأدله موجودان ، والخاصّ إنّما يعارض العامّ لو قاومه ، فالأخبار الوارده في الحديد لا تقاوم تلك الأدله التي أحدها نفى الحرج والعسر.

والحاصل ، أنّ التمسك بالعسر والحرج حيث استقلّ بالدلاله أيضا ، يوجب دوران الحكم مدار لزومهما ، سيّما والاضطرار الى الحرام غايته عدم العقاب على أكله مثلا ، ولا يوجب ذلك دفع جميع آثاره ، فإذا اضطرّ الى سرقة مال الغير لدفع الجوع المهلك ، فعدم العقاب على أكل لا يستلزم عدم اشتغال الذمه بعوضه ، سيّما إذا كان قادرا عليه.

وأما الفرق بأنّ ارتكاب جميع المحتملات ممكن ومتحقّق عادة في المحصور فيحصل اليقين باستعمال الحرام والنجس دون غيره.

ففيه : أنّ امكان ارتكاب الجميع لا يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الجميع ، ولا يوجب حصول اليقين باستعمال الحرام لمن لم يستعملها جميعا. وما ذكره من حكم واجدى المنى في الثوب المشترك ، يجرى في الثوب المحصور إذا ارتكب كلّ من المكلفين بعض أفراده.

وأما أنّ الشبهه المحصوره ليست بداخله فيما لا يعلم ... الخ.

ص: ٦٩

---

١- وقد نقل جماعه من علمائنا إجماع الإماميه على العمل بمضمون عدد من الأخبار التي تفيد طهارته وما يمكن ان يستفاد من مثل حديث واحد على النجاسه غير مستقيم وهو شاذ مخالف لما عليه كثير الأدله والتي منها بعض الأخبار ، يمكن مراجعتها في «الوسائل» ج ٣ ص ٥٣٠ باب ٨٣ ، طهاره الحديد.

فيعلم جوابه ممّا مرّ. لأنّ كون حرمه أحدها يقيّته أو نجاسته يقيّته ، بمعنى أنّصافه في نفس الأمر بالحكمه الموجهه للحرمه أو النجاسه لا يوجب اليقين باتّصافه بالحرمه والنجاسه ، مضافا الى المكلف ، فلم يثبت العلم بالتكليف حتى يجب الاجتناب عنه من باب المقدمه ، مع أنّ الأخبار المستفيضه وردت في حليه الشراء من العامل والسّارق مثل صحيحه أبي عبيده عن الباقر عليه الصلاه والسلام قال : سألته عن الرّجل منّا يشتري من السّيلطان من إبل الصدقه وغنم الصدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذي يجب عليهم؟. قال : فقال عليه السلام : «ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه» (١).

وصحيحه معاويه بن وهب قال : قلت لأبي عبد الله عليه الصلاه والسلام : أشتري من العامل الشّيء وأنا أعلم أنّه يظلم؟ فقال : «اشتر منه» (٢).

وصحيحه أبي بصير (٣) قال : سألت أحدهما عليهما السلام عن شراء الخيانه والسّرقة؟

فقال عليه السلام : «لا ، إلّا أن يكون قد اختلط معه غيره ، وأمّا السّرقة بعينها فلا ، إلّا أن يكون من متاع السّلطان فلا بأس بذلك».

وموثّقه إسحاق بن عمار وروايه محمد بن أبي حمزه وروايه عبد الرحمن بن أبي عبد الله وغيرها ، ولا حاجه الى ذكرها.

ويدلّ عليه أيضا ما ورد من حليّته ما يختلط بالحرام بإخراج الخمس.

ص: ٧٠

١- كما في «الكافي» ٥ / ٢٢٨ الحديث ٢ ، و «الوسائل» ١٧ / ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٦.

٢- تهذيب الأحكام» ٦ / ٣٣٧ الحديث ٩٣٨ ، و «الوسائل» ١٧ / ٢١٩ الحديث ٢٢٣٧٥.

٣- «الكافي» ٥ / ٢٢٨ الحديث ١ ، «الوسائل» ١٧ / ٣٣٥ الحديث ٢٢٦٩٥.

وهذا كله موافق للأصل الذي قررنا والأخبار العامه الدالّه على عدم المؤاخذه بدون العلم ، والمقيده للإطلاق والرّخصه حتّى يرد فيه نهى ، وما دلّ بالعموم على أنّ «كلّ ما فيه حلال وحرام فهو حلال حتّى تعرف الحرام بعينه». والقول بأنّ قاعده الشّبّهه المحصوره ووجوب الاجتناب عن الجميع لكونه مقدّمه للواجب أصل ، وخروج جوائز الظالم ، والشراء من العامل والسّارق بسبب تلك الأخبار ، ليس بأولى من أن يقال : قاعده أصل البراءه الثابته بالأدله العقليه والنقلية يقتضى الحلّ. خرجنا عن مقتضاها فى الإناءين المشتبهين والوطء فى المشتبهه بالأجنبيّه إن كان إجماعيّاً وهو غير معلوم ، والقصاص فى المشتبهه بمحرّم الدّم ونحوها بالدليل ، وبقي الباقي تحت الأصل ، مع أنّك قد عرفت بطلان كونه مقدّمه للواجب بمنع الوجوب.

ثمّ إنّ هاهنا قولاً آخر وهو أنّ الحلال المشتبهه بالحرام يجب التخلّص منه بالقرعه ، لما ورد من أنّها لكلّ أمر مشكل (١) ، وخصوص بعض الأخبار مثل ما رواه الشيخ الجليل الحسن بن على بن أبى شعبه فى «تحف العقول» (٢) عن موسى بن محمّد بن الرضا عن أخيه أبى الحسن الثالث عليهما السلام حين سأله يحيى بن أكثم عن مسائل فسأل عنها أخاه عليه السلام فأجابه ، فكان من جملة تلك المسائل أنّه سأله عن رجل أتى الى قطع غنم فرأى الرّاعى ينزى على شاه منها فلمّا بصر بصاحبها خلى سبيلها فدخلت بين الغنم كيف تذبّح؟ وهل يجوز أكلها أم لا؟ فأجاب عليه السلام : «إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسّم الغنم قسمين وساهم

ص: ٧١

١- كما فى «البحار» ٨٨ / ٢٣٤.

٢- ص ٤٧٧ و ٤٨٠.

بينهما ، فإذا وقع على أحد النّصفين فقد نجا النّصف الآخر ، ثم يفرّق النّصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأَيُّهما وقع السّهم بها ذبحت وأحرقت ونجا سائر الغنم».

### الجواب عن العمومات فى القرعه

والجواب عن العمومات فى القرعه أنّه لا- إشكال فيما نحن [بعد] فيه ما عرفت من الأدلّه عن خصوص الروايه بحملها على الاستحباب ، لعدم مقاومتها للعمومات والخصوصات المتقدّمه أو يعمل بها بالخصوص فى هذا المورد ، كما يقال بالاجتناب فى الإناءين المشتبهين بالدليل الخاصّ به.

قال العلّامة المجلسى رحمه الله فى «الأربعين» بعد ذكر هذه الرّوايه : إنّ هذا الخبر يدلّ على أنّ الحلال المشتبه بالحرام يجب التخلّص عنه بالقرعه ، اختاره بعض الأصحاب ، وهو مؤيّد بما ورد فى الأخبار المستفيضه أنّ كلّ مشكل فيه القرعه (1). وقيل : يجب الاحتراز عن الجميع من باب المقدّمه. وقيل : يجوز التصرّف فيه أجمع إلّا الاحتراز [الأخير] فإنّه عند التصرّف فيه يعلم أنّه أكل الحرام أو وطء بالحرام وأمثالهما.

وقيل : يحلّ له الجميع لما ورد فى الأخبار الصحيحه : «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه» ، وهذا أقوى عقلا ونقلا.

ويمكن حمل هذا الخبر على الاستحباب أو العمل به فى خصوص تلك المادّه والعمل بتلك الأخبار فى سائر الموادّ ، والأحوط اجتناب الجميع فى المحصور ، ولتفصيل الكلام فيه مقام آخر انتهى كلامه رفع مقامه.

ص: ٧٢

---

١- عوالى اللّثالى : ٢ / ١١١ الحديث ٣٠٨ ، و ٣ / ٥١١ الحديث ٦٩.



ثم إنَّ بعضهم (١) أسند الى الأخباريين أقوالاً- أربعه فيما لا نصّ فيه ، وقال : التوقّف وهو المشهور ، والحرمة ظاهراً ، والحرمة واقعا ، ووجوب الاحتياط .

وصرّح بعضهم بأنّ هذه المذاهب فيما إذا احتمل الحرمة وغيرها من الأحكام ، أمّا إذا احتمل الوجوب وغيره سوى الحرمة فهم مثل المجتهدين .

أقول : ولعلّ القائل بالحرمة ظاهراً نظر إلى إفاده الأخبار الدالّة على ترك الشبهات ، وأخبار التثليث حكم الشبهه على الظاهر وإن كان حلالاً في الواقع ، بتقريب أنّها حكم الواقعه من حيث إنّها مجهوله لا من حيث هي ، والقائل بها واقعا نظر الى ظاهر الحكم ، فإنّه يفيد الحرمة واقعا ، ولا يخفى ضعفهما بعد ما مرّ .

### المراد بالتوقّف

وأما التوقّف والاحتياط فلم أتحقّق الفرق بين مواردتهما .

وقال بعض المتأخّرين (٢) : إنّ التوقّف عبارته عن ترك الأمر المحتمل للحرمة ، وحكم آخر من الأحكام الخمسه ، والاحتياط عبارته عن ارتكاب الأمر المحتمل للوجوب ، وحكم آخر ما عدا التحريم كما هو ظاهر موارد التوقّف والاحتياط ، ومن توهم أنّ التوقّف هو الاحتياط ، فقد سها وغفل .

أقول : المراد بالتوقّف هو السيّكوت عن الفتوى في الواقعه الخاصّه وعدم الإذعان بالمطلوبيه والمبغوضيه ، والحاصل ، الإذعان بالجهل . ثم بعد ذلك فإمّا يحكم بأصالة البراءة والرّخصه ، أو يحكم بلزوم الاحتياط ، فالقول بالتوقّف لا- ينفكّ عن أحد القولين .

أمّا عن قول المجتهدين ، فبأن نحملها على التوقّف عن الحكم للواقعه من حيث

ص : ٧٣

١- وهو الوحيد راجع رساله أصاله البراءه من «رسائله الأصوليه» ص ٣٥٠ .

٢- وهو الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ١٩٢ فى الجواب عن أدلّه وجوب الاحتياط .

الخصوص كما أشرنا سابقا إليه ، وذكرنا أنّ ظاهر أخبار التوقّف أيضا المنع عن العمل بالقياس ، والغرض بيان المنع عن التكليف في تحصيل الحكم الخاصّ بالواقعه من جهة القياس ونحوه ، وهو لا ينافي الحكم بأصالة البراءه من جهة أنّها مجهوله الحكم بالعموم لما مرّ من الأدلّه للمختار.

وأما عن قول الأخباريين ، فبأن نحملها على ذلك ونقول : إنّ الحكم العامّ من حيث الجهاله ، هو الاحتياط ، إذ لا ثالث.

### المراد بالاحتياط

والمراد بالاحتياط هو الأخذ بما لا يحتمل الضّرر ، أو ما كان أقلّ ضررا سواء كان فعلا أو تركا ، كما هو المتبادر منه في العرف والشّرع ، بل هو الظاهر من أهل اللّغه ، وتخصيصها بما احتمل الوجوب وغيره ، لا وجه له.

فالظاهر أنّ كلّ من يوجب الاحتياط يوجب التوقّف عن الحكم الخاصّ ، والحكم بالبراءه الأصليّه عموما ، وأنّ القائل بوجوب التوقّف يوجب الاحتياط ، ويشهد بما ذكرناه أنّ الفاضل المحدّث الحرّ العاملي رحمه الله قال في «الوسائل» (١) - باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كلّ مسأله نظريه لم يعلم حكمها بنصّ عنهم عليهم السلام - ثمّ ذكر في الباب أخبار التوقّف والاحتياط ، وفي الباب أيضا مواضع دلّاله على ما قلناه. فحينئذ نقول : المجتهدون والموجبون للاحتياط ، كلاهما متوقّفون عن الحكم الخاصّ بالواقعه ، ونزاعهم في أنّ الحكم العامّ حينئذ هل هو البراءه الأصليّه أو الاحتياط.

وأما ما يتوهم من أنّ المراد من التوقّف ، التوقّف عن الإفتاء ، والمراد من

ص: ٧٤

الاحتياط ، الاحتياط فى العمل ، فهو غلط (١). لأن من أوجب الاحتياط يفتى بوجوب الاحتياط والأخذ بما لا يحتمل الضرر أو لا يكون أقل ضررا ، لا بأن الحكم الخاص للواقعه هو هذا.

والحاصل ، أن جعل التوقف والاحتياط قولين فى المسأله ، لا يرجع الى محصل.

فظهر أن ما ذكرناه [ذكرنا] من الآيات والأخبار الدالّه على التوقف ، بيان لجزء مطلب المحتاطين ، وهو التوقف عن الحكم الخاص أو هو مع الحكم بأصالة البراءة.

وأما أدلتهم على وجوب الاحتياط ، فها أنا أذكر الكلام فى الاحتياط ، ويعلم أدلتهم فى تضاعيفه فأقول : قال المحقق رحمه الله فى «المعارج» (٢) : العمل بالاحتياط غير لازم ، وصار آخرون الى وجوبه. وقال آخرون : مع اشتغال الذمه يكون العمل بالاحتياط واجبا ، ومع عدمه لا يجب.

مثال ذلك (٣) : إذا ولغ الكلب فى الإناء فقد نجس ، واختلفوا هل يطهر بغسله واحده ، أم لا بد من سبع؟ وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسله أم لا بد من ثلاث غسلات؟

ص : ٧٥

- 
- ١- فالمتوهم يستفيد بعد جهه الخفاء بأن المتوقف لا يفتى والمحتاط يفتى فهذا هو الفرق بينهما ، والمصنف لا يقول ولا يظن فرقا بينهما بحسب الفتوى والعمل ، نعم إنما الفرق بينهما بحسب التعبير.
  - ٢- ص ٢١٦ فى المسأله الثالثه من الفصل الثالث فيما ألحق بأدله الأصول وليس منها.
  - ٣- اى مثال اشتغال الذمه.

احتج القائلون بالاحتياط : بقوله عليه السلام : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (١).

وبأنّ الثابت اشتغال الذمه يقيتياً فيجب أن لا يحكم ببراءتها إلّا بيقين ، ولا يقين إلّا مع الاحتياط.

والجواب عن الحديث أن نقول : هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الأصول.

سَلَمناه لكن إزام المكلف بالأثقل مظنه الزيه لأنه إزام بمشقه لم يدلّ الشرع عليها ، فيجب اطراحها بموجب الخبر.

والجواب عن الثاني أن نقول : البراءه الأصلية - مع عدم الدلاله الناقله - حجه.

وإذا كان التقدير ، [تقدير] عدم الدلاله الشرعيه على الزيادة ، كان العمل بالأصل أولى ، وحينئذ لا نسلم اشتغال الذمه مطلقا ، بل لا نسلم اشتغالها إلّا بما حصل الاتفاق عليه ، أو اشتغالها بأحد الأمرين.

ويمكن (٢) أن يقال : قد أجمعنا على الحكم بنجاسه الإناء واختلفنا فيما به يطهر ، فيجب أن يؤخذ بما حصل الإجماع عليه في الطهاره ليزول [فيزول] ما أجمعنا عليه من النجاسه بما أجمعنا عليه من الحكم بالطهاره. انتهى.

أقول : قد عرفت عدم الإشكال في عدم وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه ، وشبهه الموضوع للعقل والنقل ، وستعرف فيما تعارض فيه النصان في محلّه. فالقول بوجوب الاحتياط مطلقا لا يحتاج ضعفه الى البيان ، ولعلّ القول به مختص بالأخباريين.

ص: ٧٤

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢- ربما هذا تأييد للقائل بالاحتياط على تقدير الاشتغال.

وأما ما يظهر من بعض المجتهدين العمل عليه وجوبا كالسيد رحمه الله وغيره ، فهو في غير ما لا- نص فيه ، بل هو مما ثبت اشتغال الذمه فيه بزعمهم كما لا يخفى على من لاحظ مظانها ، فلاحظ «الانتصار» (١) و «المسائل الناصريه» (٢) وسائر كلمات من ذهب الى هذه الطريقه كالشهيد رحمه الله في كثير من كلماته.

وأما التفصيل (٣) ، فيحتاج الكلام فيه الى بيان المعنى المراد من اشتغال الذمه. فأقول : لا ريب أن الأقوى ، بل المتعين أن مع اشتغال الذمه بشيء لا بد من حصول اليقين برفعه أو الظن القائم مقامه للاستصحاب ، وقولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين إلا يقين مثله» (٤).

### المراد بالاشتغال

والمراد بالاشتغال هو الاشتغال المعلوم ، كذلك فالزافع والمزيل أيضا لا بد أن يكون كذلك ، وفي غيره لم يثبت. فإذا علمنا التكليف بالصلاه في الجملة ، فلا يثبت اشتغال ذمتنا إلا بما ظهر لنا أنه صلاه ، إما بالعلم أو الظن الاجتهادي بأنه هو الصلاه ، ولم يثبت اشتغال ذمتنا بما هو صلاه في نفس الأمر خاصه ، فإن الألفاظ وإن كانت أسامى للأمر النفس الأمريه ، ولكن التكليف لم يثبت إلا بما أمكننا معرفته ، لعدم توجه الخطاب الشفاهي إلينا حتى نتبع ظاهر اللفظ بعد تسليم ظهوره

ص: ٧٧

- ١- في وجوب القنوت بين كل تكبيرتين من تكبيرات العيد لأن باقي الفقهاء لا يراعى ذلك ، تمسكا بأنه لا يحصل اليقين ببراءه ذمته من الوجوب إلا بالقنوت. راجع «الانتصار» ص ١٧١.
- ٢- للسيد المرتضى وكذا «الانتصار».
- ٣- اى تفصيل الكلام في رد القول بوجوب الاحتياط مطلقا ، ويحتمل أن يكون المراد بالتفصيل ، التفصيل المذكور من الأقوال.
- ٤- «التهذيب» ١ / ٨ الحديث ١١ ، و «الوسائل» ١ / ٢٤٥ الحديث ٦٣١.

فيه ، وعدم ثبوت الاشتراك بسبب الإجماع إلّا بما أمكننا معرفته علما أو ظنّا لاستحاله التكليف بالمحال فى بعضها ، ولزوم العسر والحرّج المنفّى فى أكثرها ، مع أنّا قد أشرنا فى مباحث الأخبار الى أنّ طريقه مكالمه الشّارع هى طريقه العرف ، فإنّهم يكتفون بظواهر أفهام المكلفين ، فلا- يجب على الشّارع أن يتفحص عن المخاطب أيضا ، هل فهم المراد الواقعى النفس الأمريّ أو شيئا آخر ، فإنّه ممّا لا- يمكن غالبا ، بل يؤدّى الى التسلسل ، إذ إعاده الكلام فى تفهيمه أيضا ربّما يكون فيه ذلك المحذور ، مع أنّهم عليهم السلام كثيرا ما رأوا من المخاطبين غفلتهم واشتباهم فيما هو مرادهم ، فقالوا : أين تذهبون إنى قلت كذا وهو فهم كذا ، ومع ذلك فيكتفون بمجرّد ظهور فهم المراد والظنّ به أيضا. فلم يعلم من الخطابات المتوجّهه الى المشافهين إلّا تكليفهم بما يتنوه لهم وأعلموهم أنّه هو الصلاه مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «صلّوا كما رأيتمونى أصلى» (١). أو أمكنهم معرفه أنّه هو الصلاه ، ولم يظهر أنّ الخطابات المتوجّهه إليهم كان خطابا بما فى نفس الأمر مع عدم علم المخاطبين بما فى نفس الأمر حتّى يقال : إنّنا أيضا مشتركون معهم فى ذلك للإجماع على الاشتراك. ولا ريب أنّ الظنّ الاجتهادىّ فيما يعلم مدخلتيته فى العباده ، يحصل فى جانب العدم وأصل البراءه ، وعدم العلم بغيره ولا الظنّ به.

فإذا رأينا الأدلّه متعارضه فى وجوب السّوره فى الصّلاه ولم يحصل لنا مرجّح ، فالظنّ الاجتهادىّ يفيد التّخير (٢) عقلا ونقلا ، ولم يثبت علينا فى تحصيل ماهية الصلاه والمعرفه بها إلّا متابعه الظنّ الاجتهادىّ ، وهو فى عدم

ص: ٧٨

١- «عوالى اللّثالى» ٣ / ٨٥ الحديث ٧٥.

٢- التّخير فيما تعارض فيه النّصان.

وأما فيما لم يتعارض فيه النصان لعدم بلوغ نصّ فيه إلينا ، كما شكّ في مدخلية شيء في العبادة وعدمها ، مثل بعض الحركات والأفعال القليلة التي لم يعلم اشتراط عدمها في الصّلاه ، وشكّ في مدخلية تركها فيها ، فنقول أيضا : الأصل عدم مدخلية ذلك في العبادة ، والأصل براءة الذّمه عن التكليف به فيها ، إذ لم يثبت من أدلّه وجوب الصلاه إلّا هذا المقدار من الأجزاء والشّرائط ، فإنّ تكليفنا ليس إلّا تحصيل الظنّ بتلك الماهية ولم يثبت اشتغال ذمّتنا بتحصيل أزيد من ذلك.

والقول بعدم جواز العمل بالظنّ الاجتهادى ووجوب الاحتياط في أوّل الأمر كلام سخيّف وخيار ركيك لا يذهب إليه (1) الأفهام المستقيمه ، كما حقّقناه سابقا في مباحث الأخبار ، وكلامنا في هذا المقام بعد الفراغ من أنّ الظنّ الاجتهادى حجّه ، وإشكالنا في وجوب الاحتياط وعدمه فيما لم يحصل ظنّ من جهه الأدلّه غير الأصل ، مع أنّ تحصيل اليقين في الصلاه من جهه قراءه السوره ، لا يجدى في صيوره الصّلاه هي الصّلاه النفس الأمريّه ، لاشتمال الصّلاه على مسائل لا تحصى ، لا يمكن تحصيل القطع في جميعها كما أشرنا إليه ثمّه ، وما بعضه قطعيّ فليس جميعه بقطعيّ.

فالقول بأنّ اشتغال الذّمه بماهية العبادة يوجب وجوب الاحتياط في أجزائها المشكوكه من غير نصّ ضعيف جدّا ، فضلا عما شكّ فيه من جهه تعارض النصوص.

نعم ، القول بأنّ اشتغال الذّمه يقينا يوجب تحصيل القطع بالبراءه ، يصحّ فيما لو

شك في حصول الماهية الثابته بالدليل المفروغ عنها في الخارج ، بسبب الشك في حصول بعض أجزائها وهو معنى الاستصحاب ، ومقتضى قولهم : لا تنقض اليقين بالشك أبدا ، وهذا مثل ما لو شك في فعل الصلاة مع بقاء الوقت أو في بعض أجزائها ما لم يدخل في آخر ، الى غير ذلك مما لا يحصى .

وأما ما ذكره المحقق (١) من مثال الولوج ، فالمفصيل يقول : إن الذمه مشغوله بوجوب تطهير الإناء ، ولا يحصل اليقين به إلا بالسبع .

وفيه : أنه لم يثبت اشتغال الذمه في التطهير إلا بأحد الأمرين أو بأقلهما ، لأنه هو المتيقن الثبوت ، والمجمع على ثبوته ، وإن لم يكن مجمعا على مطهرته . فالتطهير تكليف مغاير لوجوب الاجتناب عن الإناء ، وهذا التكليف اختلفت فيه الأمارتان ، فإذا لم يترجح أحدهما على الآخر فنقول : مقتضى الأدلة التخيير وهو مقتضى أصل البراءة .

### في استصحاب وجوب الاجتناب

وأما استصحاب وجوب الاجتناب فهو أمر آخر ، وهو أيضا مستصحب يمكن أن يكون مؤيدا لإحدى الأمارتين وهو أماره السبع ، وهذا ليس معنى استصحاب شغل الذمه بالتطهير المقتضى لإيجاب السبع ، فإن التطهير تكليف جديد ورد فيه أمارتان مستقلتان ، وحكم التعارض فيهما التخيير وجواز اختيار الأقل ، فحينئذ نقول : الأصل براءة الذمه عن وجوب التطهير إلا بما تيقن اشتغالها به ، وهو الغسل مره ، والآخر منفى بالأصل وإن كان استصحاب النجاسة يؤيد العمل بالسبع ، وهذا هو مراد المحقق (٢) رحمه الله ، لا أن اشتغال الذمه بوجوب الاجتناب عنه الذي هو معنى

ص : ٨٠

١- في «المعارج» ص ٢١٦ .

٢- يعنى أنّ المحقق يريد بما مرّ من قوله : ويمكن أن يقال قد أجمعنا ما ذكرناه من أنّ استصحاب النجاسة يؤيد العمل بروايه السبع ويوافقه ، ولا- يريد أنه يقتضى أن يكون المطهر هو السبع بالبيان الذى ذكره المصنّف ، ولكن لا يخفى أنّ ما ذكره من البيان لا- يلائم ظاهر كلام المحقق ، بل ظاهر كلامه سواء كان عن جانب القائل بالاحتياط وكان مختار ، هو أنّ النجاسة المتيقنه الاجماعيه لا ترتفع إلا بيقين كذلك ، ولا تكفى الأدلة الظنيّه فى رفع ذلك اليقين ، فلا يحكم بالطهاره بدون سبع وإن لم يحكم أيضا بأن المطهر هو السبع لا غير ، فالمطهر الواقعي مشكوك أى غير متيقن أنه الغسله الواحده أو الغسلات السبع فتستصحب النجاسه الى حصول المطهر الإجماعى هو السبع كما عن حاشيه الملا محمد تقى الهروى .



النجاسه يقتضى أن يكون المطهر هو السبع لا غير ، فإنه لا يقتضى إلّا وجوب حصول ما يرفع النجاسه فى نفس الأمر. فلما أمكن تحصيل العلم بالرفع بالظن الاجتهادى ، فمقتضى الظن الاجتهادى هو الاكتفاء بالواحد كما اقتضاه التخيير ، فلا منافاه بين العمل على مقتضى استصحاب النجاسه والعمل على كون الرفع هو الغسله الواحده ، لأنّ الظن الاجتهادى يقوم مقام العلم واليقين الرفع لليقين ، فنقول حينئذ : الاستصحاب ، وقولهم عليهم السلام : «لا تنقض اليقين إلّا بيقين». يقتضى أنّ النجاسه فى الإناء المذكور ثابتة (١) حتى يحصل فى الخارج ما ثبت رافعيته لها فى نفس الأمر ، لا أنها ثابتة حتى يثبت رافعيه ما هو ثابت فى نفس الأمر.

سلمنا ، لكن نقول : قد ثبت رافعيته بالأماره الشرعيه ، وهو التخيير بين الأمارتين المقتضى للاكتفاء بالأقل ، وبسبب اختلاف الاستصحاب فى الموارد

ص : ٨١

---

١- أى أنّ النجاسه ليست ثابتة حتى يثبت رافعيه ما هو ثابت الرفعيه فى نفس الأمر حتى يترتب عليه بقاء النجاسه من بعد الغسله الواحده ، لأنه لم يثبت رافعيته عندنا ، ولو سلمنا بقاء النجاسه حتى يثبت الرفعيه عندنا فنقول قد ثبت رافعيه الغسله الواحده عندنا أيضا بالأماره الشرعيه.

من جهة المطابقيه لأصل البراءه وعدمها ، ربّما يتوهّم أنّ الاستصحاب قد يصير مؤثّرًا لإثبات حكم شرعيّ كما يقال : إنّ استصحاب الطهاره يدلّ على أنّ المذى ليس بناقض ، فأثبت الاستصحاب هذا الحكم ، أعنى عدم الناقضيه لهذا الموضوع ، أعنى المذى.

وكذا فيما نحن فيه ، يقال : إنّ استصحاب النجاسه واشتغال الذمّه بالاجتناب هو الذى أوجب السّبع ، وهذا غفله ، إذ المقتضى للحكم بعدم الناقضيه هو أصل البراءه (1) والتخيير بين الأمارتين ، فإنّ الأمارتين فى المذى قد تعارضتا فى أنّه ناقض للوضوء أم لا ، وأصالة البراءه وعدم ثبوت التكليف بالطّهاره الجديده وعدم ترجيح إحدى الأمارتين على الأخرى المقتضى للتخيير ، أثبت هذا الحكم. والمتوهّم قد توهّم أنّ المثبت له هو استصحاب الطّهاره ، وهو كما ترى ، فإنّه إنّما يثبت بقاء الطّهاره لو لم يثبت رافعه الواقعيّ.

فإذا فرضنا موضع هذا المثال ، أنّ الوضوء التّجديديّ إذا ظهر مسبقته بالحدث ، فهل يكون رافعا للحدث أم لا ، وتعارض الأمارتان فيه ، فمقتضى التخيير والأصل هو كونه رافعا ، وإن كان مقتضى استصحاب الحدث هو العدم.

ففيما نحن فيه نقول : إنّ استصحاب النجاسه وإن كان يقتضى عدم الطهاره إلّا بالسّبع ، ولكنّ استصحاب براءه الذمّه عن التكليف بالسّبع ، وتكافؤ الأمارتين الموجب للتخيير أثبت الاكتفاء بالأقلّ.

ص: ٨٢

---

١- أورد عليه فى «الإشارات» بأنّ الأصل بنفى التكليف والتناقضيه حكم وضعى ، وبأنّ التخيير فرع التّكافؤ وما دلّ على عدم ناقضيته مؤيد بما دلّ على حصر التّوافق عمل الجمهور والإجماعات المنقوله ، كما عن الملا محمد تقى الهروى.

ولعله الى ما ذكرنا ينظر كلام العضدي كما سيره التفتازاني ، قال في الاستصحاب : وأكثر الحنفية على بطلانه ، فلا يثبت به حكم شرعي.

قال التفتازاني : كأنه يشير الى أن خلاف الحنفية في إثبات الحكم الشرعي دون النفي الأصلي ، وهذا ما يقولون : إنه حجة في الدفع لا في الإثبات ، حتى أن حياه المفقود بالاستصحاب يصلح حجة لبقاء ملكه لا لإثبات الملك له في مآل مورثه.

أقول : (١) والوجه في ذلك أن أصله عدم انتقال المآل الى المفقود ينافي ما يقتضيه استصحاب البقاء ، فيحتاج في إثبات الانتقال الى دليل آخر.

فحاصل مراد المحقق : أنه لا يمكن التمسك في إثبات السبع باشتغال الذمه بالتطهير ، لأنه لم يثبت إلا بأحد الأمرين أو بالأقل خاصة.

نعم ، يمكن أن يقال بما هو موافق لترجيح السبع من جهة الاستصحاب ، وأنت خير بأن الأصل والاستصحاب لا يعارضان الدليل. وقد عرفت أن الدليل - وهو التخيير بين الأمرين - موجود ، ومقتضاه الاكتفاء بالأقل.

وإن شئت قل : هناك تعارض الأصلان (٢) ولا مرجح لأحدهما ، أو الترجيح للمتأخر ، فعلم بما حققناه أنه لا نزاع في وجوب الاحتياط إذا ثبت اشتغال الذمه ، والنزاع إنما هو في موضوع الاشتغال وعدم الاشتغال ، فالنزاع [بالنزاع] لفظي (٣).

ص : ٨٣

١- فالعضدي مقصوده ليس ما فهمه التفتازاني ، بل مقصوده من قوله : فلا- يثبت به حكم شرعي ، أن استصحاب الوجودي معارض باستصحاب العدمي فلا يكون حجة لأجل المعارض إلا إن كان له مرجح آخر.

٢- أراد بالأصلين المتعارضين استصحاب النجاسة المقتضى لإيجاب الأكثر وأصل البراءة من الزائد المقتضى للاكتفاء بالأقل.

٣- ونحن نرى بأن الاشتغال لم يثبت إلا بالقدر الذي ثبت من النص والاجماع وبما علم من الأدلة ، فلو شك ما ثبت أو في جزء منه بعد كونه في محله للزم الاحتياط فيما ندعيه بالقول إن الاشتغال في الواقع ونفس الأمر إلا ما ثبت من الأدلة فقط ، فاللازم تحصيله بالاحتياط فالكبرى مسلمة والصغرى مختلفه فالنزاع إذا لفظي.

نعم ، هنا كلام آخر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري رحمه الله في «شرح الدرّوس» (١) بعد ما اختار هو أيضا ما اخترناه من جواز التمسّك بالأصل وعدم وجوب الاحتياط في ماهية العبادات أيضا. قال في مسأله استعمال الماء المشتبه بالنجس في ردّ الاستدلال على عدم جواز التوضؤ: بأنّ اشتغال الذمه متيقن ولا يزول بالصّلاه ، ومعها أنّ اليقين بوجوب الصّلاه يقتضى اليقين بالإتيان بأجزائها وشرائطها التي تثبت بالدليل ، وقد علمت أنّه لم يثبت بالدليل سوى اشتراطها بالطهاره بالماء ، وبعدم التطهير بالماء [بالمياه] المتنجسه المتيقنه أو المظنونه على وجه ، وهذا ليس منها.

سَلّمنا ثبوت اشتراطها بالماء الطاهر ، لكن نقول : إنّّه طاهر بالوجه الذي قرّرنا.

نعم ، لو حصل يقين بالتكليف بأمر ، ولم يظهر معنى ذلك الأمر ، بل يكون مترددا بين أمور ، فلا يبعد حينئذ القول بوجوب تلك الأمور جميعا ليحصل اليقين بالبراءه.

وكذا لو قال الأمر : إنّ الأمر الفلانيّ مشروط بكذا ، ولم يعلم أو يظنّ المراد من كذا ، فعلى هذا أيضا الظاهر وجوب الإتيان بكلّ ما يمكن أن يكون كذا حتّى يحصل اليقين أو الظنّ بحصوله. انتهى ما أردناه.

وصرّح بعدم وجوب الاحتياط في أجزاء العباده وشرائطها في مواضع كثيره آخر أيضا.

ص: ٨٤

ويمكن ان يكون مراده بما استثناه بقوله : نعم ... الخ. مثل الأمر بقضاء الفائته المنسيه المتردده بين الخمس (1) ، ومثل اشتراط صحه الصلاه بعدم التكفير المختلف فى تفسيره بأنه وضع الكفّ اليمنى على اليسرى أو بالعكس ، أو غير ذلك مثل من اشتبه عليه الأمر فى وجوب القصر فى الصلاه أو الإتمام ، أو الظهر والجمعه.

ونقول : وإن كان مقتضى النظر الجليل هو ما ذكره رحمه الله ، ولكن دقيق النظر يقتضى خلاف ذلك ، فإنّ التكليف بالأمر المجمل المحتمل لأفراد متعدده بإرادته فرد معيّن عند الشّارع مجهول عند المخاطب ، مستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجه (2) ، الذى اتّفق أهل العدل على استحالته وكلّ ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه ، إذ غايه ما يسلم فى القصر والإتمام والظهر والجمعه وأمثالهما ، أنّ الإجماع وقع على من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب ، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشّارع المبهم عندنا ، بأن ترك فعلهما مجتمعين يستحقّ العقاب.

ونظير ذلك مطلق التكليف بالأحكام الشرعيه سيمّا فى أمثال زماننا على مذهب أهل الحقّ من التخطئه ، فإنّ التحقيق أنّ الذى ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الأدله الظنيه ، لا تحصيل الحكم النفس الأمريّ فى كلّ واقعه ، ولذلك لم نقل بوجوب الاحتياط ، وترك العمل بالظنّ الاجتهادىّ فى أوّل الأمر أيضاً.

نعم ، لو فرض حصول الإجماع أو ورود النصّ على وجوب شىء معيّن عند

ص: ٨٥

---

١- راجع «الفصول» ص ٣٥٩ ، ففيه زياده بيان فى المقام.

٢- وقد لا ينهض هذا الكلام لإمكان خفاء البيان علينا وعدم وصوله إلينا.

الله مردّد عندنا بين أمور ، من دون اشتراطه بالعلم به المستلزم ذلك الفرض لإسقاط قصد التعيين في الطّاعه لتّم ذلك ، ولكن لا يحسن حينئذ قوله : فلا يبعد حينئذ القول بالوجوب ، بل لا بدّ من القول باليقين والجزم بالوجوب ، ولكن من أنّ أين هذا الفرض ، وأنّى يمكن إثباته.

وحكايه التكليف بثلاث صلوات فيمن فاتته إحدى الخمس ، إنّما هو بالنصّ والدليل الخاصّ ، لا لأنّه مكلف بالإتيان بذلك المجهول ، ولا يتمّ إلّا بالمجموع ، ولذلك اقتصر المجهول على الثلاث دون الخمس كما ذهب اليه بعضهم. فإنّ الأوّل هو مورد النصّ ، ولو كان ذلك من جهه امتثال التكليف للمجهول من باب المقدّمه التي هو الاحتياط ، للزم الخمس خصوصا مع ملاحظه وجوب الجهر والإخفات.

وبالجمله ، لو لم يكن النصّ لم نقل بوجوب قضاء المنسيّه (1) على المختار من كون القضاء بالفرض الجديد ، وعموم الأوامر الدالّه على وجوب قضاء ما فات لا- يشمل المجهول ، لما ذكرنا من استحالتّه ، ولأنّه خلاف ظاهر تلك الأوامر ، فإنّ ظاهرها صورته العلم ، فلاحظها.

ولو قلنا : بالوجوب ، لقلنا : إنّ لم يثبت إلّا العقاب على ترك جميع المحتملات لا على ترك الفئات النفس الأمرى حتى يلزم الإتيان بالجميع كما أشرنا.

ص: ٨٦

---

١- فيه : أنّ مقتضى الأصل لزوم الخمس والاكتفاء بالثلاث لأجل النصّ ، لا أنّ الأصل عدم وجوب شيء أو عدم وجوب ما زاد عن واحده والالتزام بالثلاث للنصّ ، ثم إنّ مواضع النظر في سائر كلامه أيضا ظاهره كما أنّ عدم الحاجه الى السّؤال بقوله : فإن قلت ، نعم والى جوابه مع ما فيها من التّكليفات ظاهر أيضا. هذا كما عن حاشيه الهروى.

فإن قلت (١): نعم ، جهاله المأمور به توجب استحاله طلبه ، ولكن تأخير البيان عن وقت الحاجة دليل على إرادته فعل كَلِّها ، فلا مانع من الأمر بقضاء المنسيه مع جهالته وتأخير البيان ، فيكشف ذلك من إرادته كَلِّها لئلا يلزم المحذور ، وذلك نظير من يحمل المفرد المحلّى فى مثل قوله تعالى : (وَأَحْيَلْ اللَّهُ الْبَيْعَ) (٢) على العموم ، على القول باشتراكه بين العهد والجنس والاستغراق ، فيجب أن يحمل الأمر بقضاء الفأئء على كل الخمس ، وكذلك النهى عن التكفير على كل محتملاته.

قلت : مع أنّ هذا ليس إتيانا بالاحتياط والتزاما للأفراد المتعدّده لأجل تحصيل المكلف به كما هو المطلوب ، بل هو الإثبات لإرادته العموم وهو شىء آخر.

يرد عليه : أنه لم يتوجه إلينا خطاب حتى يجرى فيه ما ذكر ، ولعله كان البيان موجودا واختفى علينا ، فلا بد أن يبين حكم مثل ذلك ، مضافا الى أن إخراج كلام الحكيم عن اللغويه والإغراء بالجهل القبيح [بالقيح] كما يحصل بالحمل على العموم ، فقد يحصل بالتخير ، لم لا يكون تأخير البيان مع تعدّد الاحتمال قرينه للتخير ، فإذا فرض الأمر بالاعتداد بالقرء مثلا مع عدم البيان ، فنقول : إنّ ذلك قرينه على التخير.

وكذلك الكلام فى الفريضة المنسيه لو فرض ثبوت دليل على وجوبها بنفسها ، مع أنّ الفأئءه فى الإتيان بالكلّ إن كان هو تحصيل اليقين بالمكلف به الواقعى ، فلا ريب أنه لا يحصل بذلك أيضا ، لأنّ اشتراط قصد التعيين فى الامتثال بالمكلف به ، من المسائل الاجتهاديه ، وهو ممّا لا يمكن هنا ، فمع عدمه كيف يحصل اليقين

ص: ٨٧

---

١- وهو إيراد على قوله : وعموم الأوامر الداله على وجوب القضاء.

٢- البقره : ٢٧٥.

بأنه هو ، ومجرّد المطابقه فى عدد الركعات (١) لا يكفى فى الإتيان به ، سيّما مع المخالفه فى الجهر والإخفات.

وكما أنّ عدد الركعات دخيل فى الماهيّة ، فالتيه والجهر والإخفات أيضا كذلك ، إلّا أن يقال بعد تسليم تعلّق الخطاب ووجوب تحصيل البراءة عمّا فى نفس الأمر ، فيكتفى بالظنّ مع تعذّر العلم ، وهو إنّما يتمّ فى الإتيان بالجميع ، لأنّ الصلاه الموافقه للفائته فى العدد أقرب إليها من المخالفه.

ويدفعه : أنّ غايه ذلك ، أنّ ذلك أقرب البدلين ، ومطلوبك إثبات وجوب الإتيان بقضاء الفائت لا ببدله. ومرادنا من هذه البدليه غير مثل المغايره الحاصله لأصل الفائت المعلوم مع تداركه ، فإنّه ممّا لا مناص عنه ، بل المراد من البدليه هنا بدل القضاء لا بدل الأداء ، فإنّ الفرد الموافق للفائت فى العدد فيما بين الخمس ، بدل من القضاء المتعيّن فى صورته العلم ، كما أنّ إحدى الخمس على التخيير أيضا بدل عنها ، وأحد البدلين وإن كان أقرب من الآخر وأرجح ، لكن لم يثبت وجوب البدليه عن القضاء ، وما يتمسك به هنا هو أدلّه وجوب القضاء لا بدل القضاء.

ومن هذا القبيل (٢) النهى عن البهيمه الموطوءه المجهوله فى جمله قطيع ، ولكنّ النصّ ورد هناك بالقرعه ، وهو أيضا مشكل (٣) لمعارضته بما ذكرنا من الأدلّه العقلية ، وقد بيّنا الحال فيها.

ص: ٨٨

١- فى نسخه الأصل (الركعه).

٢- بمعنى أنّ من قبيل الأمر بقضاء الفوائت النهى من البهيمه الموطوءه ، أنّ النهى تعلّق بنفس الحرام لا بما احتمله ، فحيثئذ بعد فرضنا عدم علمنا به لا يجب الاجتناب عن الجميع.

٣- فالعمل بالنص كالاكتتاب بالجميع مشكل.



وأما الكلام في مثل التكفير (١) ، فلعلّ الكلام فيه أيضا يرجع الى الكلام في الشبهه المحصوره ، وقد حَقَّقنا أَنه لا يجب فيها الاجتناب عن الجميع ، للأصل ، ولقوله عليه السلام : «كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ بَعِينَهُ» (٢). ومن هذا الباب الصلاه فيما شكَّ في كونه ممَّا يجوز فيه الصلاه وعدمه ، كالمشبهه بالخزِّ والمشبهه بفضله غير المأكول ، كالعظم المرذد بين كونه من البعير أو الفيل.

وكذلك الكلام في صورته اشتباه القبلة ، فإنَّ الأصل عدم وجوب الاستقبال حينئذ ، إذ لم يثبت من الأدلّه إلَّا حال الإمكان. وظهر من ذلك ضعف الاستدلال بأنّه مكلف بالصلاه مستقبلا وهو لا يتمُّ إلَّا بالصلاه الى أربع جوانب.

نعم ، استدلال المشهور على ذلك بروايه خراش (٣) وهي مع ضعفها معارضه بنصوص صحيحه تدلُّ على كفايه الصلاه الواحده بأيّ جهه شاء.

وممَّا ذكرنا (٤) يظهر ضعف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعه لمن اشتبه عليه الأمر ، وكذلك القصر والإتمام في الأربعة فراسخ ، ونحو ذلك ممَّا تعارضتا

ص: ٨٩

---

١- الذي عرفت من الكلام السابق في مسأله المحقّق السبزواری.

٢- «الكافي» ٥ / ٣١٣ ح ٣٠.

٣- محمد بن الحسن بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن عبد الله بن المغيرة عن اسماعيل بن عباد عن خراش عن بعض أصحابنا عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قلت جعلت فداك إنَّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون : إذا أطبقت علينا أو أظلمت فلم نعرف السماء كُنَّا وأنتم سواء في الاجتهاد ، فقال : ليس كما يقولون ، إذا كان ذلك فليصل لأربع وجوه «الوسائل» ٤ / ٣١١ الحديث ٥٢٣٩ ، ومثله في «التهذيب» ٢ / ٤٥ ، الحديث ١٤٥ ، و«الاستبصار» ١ / ٢٩٥ الحديث ١٠٨٦.

٤- من عدم وجوب اتيان الجميع في الشبهه.

فيه الأمارتان أو اختلفت الأُمَّه فيها على قولين ، لأنَّ المقتضى تعارض الأمارتين والاحتمالين التَّخيير [لأنَّ مقتضى تعارض الأمارتين والتَّخيير والاحتمالين] ، والأصل عدم وجوب التعيين لمن لم يثبت عليه الخصوصيّه ، والتكلف بأحدهما المعين عند الشَّارع المجهول عند المكلف ، لم يثبت لما أشرنا سابقا ، مع أنَّه لا معنى للاحتياط هنا لحرمة (١) كلِّ منهما على فرض ثبوت الآخر ، فالمكلف المحتاط وإن كان خرج بزعمك عن تبعه ترك الواجب لأجل إتيانه بمحتملاته ، لكنَّه بقى عليه تبعه ارتكاب المحرّم الواقعيّ جزما.

ولا-ريب أنّ ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام ، واحتمل فيه إتيان الواجب أسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام وإتيان الواجب.

فإن قلت : (٢) فعلى هذا يلزم حرمة الجمع ، لعدم الدليل على فعله فيكون تشريعا فلا معنى لاستحبابه ، بل جوازه أيضا.

قلت : التشريع المحرّم إنّما هو إدخال ما ليس من الدين ، أو شكّ أنّه منه بقصد أنّه منه ، لا الإتيان بما احتمل أن يكون منه رجاء أن يكون منه ، فالإتيان بهما مجتمعا باعتقاد أنّه أحد أفراد الأمور به ، وأنّ التكليف مردّد بين كلّ منهما منفردا ، و كليهما مجتمعا ، ليس عليه دليل ، بل هو تشريع محرّم ، ولكنّ الإتيان بهما من حيث إنّ كلّا منهما يحتمل أن يكون نفس مطلوب الشَّارع الواقعيّ الذى نابّه

ص: ٩٠

---

١- هذه الحرمة تشريعيه لا شرعيه فترتفع بالاحتياط كما ذكر السيد على القزويني في حاشيته.

٢- اى على ما ذكرت من منع الاحتياط فى مسأله الظهر والجمعه يلزم حرمة الجمع مع أنّك معترف باستحباب الاحتياط على نحو الجمع. فأجاب أنّ ما ذكرنا يرد على صورته وجوب الاحتياط لا رجحان الاحتياط.

التخيير بينهما في حال الاضطرار ، فلا- دليل على حرمة ، والأصل جوازه ، ولكنه يحتاج الى إثبات رجحان ذلك فإنَّ العباده مشروطه به ، ومبنى ذلك (١) هو أنَّ المكلف به حينئذ هو أحدهما تخييرا ، لكنه إذا فعل أحدهما لأجل الامتثال ثمَّ فعل الآخر لاحتمال أن يكون هو المراد في نفس الأمر الذي له مصلحه خاصه وإن لم يكن مطلوبا منه بالخصوص رجاء أن يحصل له تلك المصلحه مع عدم اعتقاد أنَّ الجميع من أفراد المأمور به ، فهو إتيان بما يرفع احتمال فوت هذه المصلحه منه. ولما كان الاستفادة من الكتاب العزيز : (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ) (٢). فلعلَّ في هذا الفعل حسنه تذهب السيئه ، ففعله احتياط بهذا المعنى ، وهو حسن.

ص: ٩١

١- وهو مبنى عدم التشريع في صورته رجاء المطلوب ، وفي الحاشيه لملا محمد تقى الهروى : هذا مبنى الرّجحان على مختاره في عدم وجوب الاحتياط ، وأما على ما اخترناه من وجوبه فالمبنى هو أنَّ الشئ المعين الذى هو الواجب فى الواقع لا يحصل الامتثال به على وجه اليقين إلّا بالفعلين فيكون كل منها راجحا ، بل واجبا من باب المقدمه العلميه ، فيأتى بكلّ منهما بتيه الاحتياط ورجاء حصول الواجب به ، أى يقصد أنَّ الواجب يحصل به أو بصاحبه ، لا يقصد حصوله به بخصوصه ، وحينئذ فلا يلزم تشريع أصلا. وظاهر ما يأتى من المصنّف رحمه الله حيث يقول ، ولقائل انّ يمنع التشريع ... الخ إلّا أنّ احتمال التشريع على مختارنا من وجوب الفعلين أقوى ، ولعل وجه تخيل أنّ وجوب كل منهما يوجب أن يقصد بكلّ منهما حصول الواجب المعين به بخصوصه وهو تشريع. وفيه : أنه لا يوجب ذلك ، بل مقتضى كون كل منهما مقدمه للعلم بحصول الواجب هو ما ذكرناه من أنه ينوى بكلّ منهما حصول الواجب به أو بصاحبه أى يأتى بكلّ منهما لا بالجزم بأنّه الواجب الأصلي المعين فى الواقع ليلزم التشريع ، بل رجاء أنه هو ، وهذا ليس تشريعا ، بل ناف للتشريع.

٢- هود : ١١٤.

ويشمله عموم مثل قوله عليه السلام : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (١). فإنه محمول على مطلق الرجحان كما سيحىء بيانه.

ومن هذا القبيل ما يفعله الصيالمحاء من إعادة عباداتهم بعد زياده معرفتهم بمسائل العبادات ، كما هو المنقول عن أعظم العلماء والصيالمحاء مع عدم قيام دليل على وجوبه ، بل ولا نص بالخصوص على فعله كما صرح به الشهيد رحمه الله فى «قواعده» مع أنّ ذلك أيضا لا يوجب تحصيل اليقين كما لا يخفى ، فإنّ تعيين التيه من المسائل الخلافية ، وإنّما يجوز هذا الفعل عند من يكتفى بالتية المتردد فيها. وكذلك الكلام فى إعادة الموضوع احتياطا لمن يشكّ فى الحدث.

### كلام الشهيد فى «الذكرى»

قال الشهيد رحمه الله : فطريق الاحتياط لا- يحصل بمجرد الفعل فى مسائل الأحداث أو الشكّ فى الطهارات ، بل ينبغى إيجاد السبب اليقينيّ ثمّ الفعل ، لأنّ الفعل مع التيه المشكوك فيها كلّا فعل عند بعض الأصحاب. انتهى.

هذا ولقائل أن يمنع التشريع على القول بالوجوب أيضا إذا جعل من باب المقدّمه ، فالأولى منع الوجوب.

وذكر الشهيد رحمه الله فى «الذكرى» (٢) كلاما لا بأس بذكره ، قال فى خاتمه مباحث الأوقات : اشتهر بين متأخري الأصحاب قولاً وفعلاً الاحتياط بقضاء الصيالمه بتخيّل اشتمالها على خلل ، بل جميع العبادات الموهم فيها ذلك. وربما تداخلوا [تداركوا] ما لا مدخل للوهم فى صحّته وبطلانه فى الحياه وفى الوصيّه بعد الوفاه ، ولم نظفر بنصّ فى ذلك بالخصوص ، وللبحث فيه مجال ، إذ يمكن أن يقال

ص: ٩٢

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٢- «ذكرى الشيعه» ص ١٣٨.

قوله تعالى : (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ) (١) ، و (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتِطَعْتُمْ) (٢) ، (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ) (٣) ، (وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِيْنَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (٤) ، (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجَلَةٌ) (٥).

وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك» (٦) ، و : «إنما الأعمال بالنيات» (٧) ، و : «من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» (٨). وقوله عليه السلام للمتميم لما أعاد صلاته لوجود الماء في الوقت : «لك الأجر مرتين» ، والذي لم يعد : «أصبت السيئة» (٩) ، وقول الصادق عليه الصلاة والسلام في الخبر السالف : «انظروا الى عبدى يقضى ما لم أفرض عليه» (١٠) ، وقول العبد الصالح عليه السلام في مكاتبه عبد الله بن وضاح : «أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» (١١).

ص : ٩٣

١- آل عمران : ١٠٢.

٢- التغاين : ١٦.

٣- الحج : ٧٨.

٤- العنكبوت : ٦٩.

٥- المؤمنون : ٦٠.

٦- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٦.

٧- «الوسائل» : ١ / ٤٨ الحديث ٨٩.

٨- «الوسائل» ٢٧ / ١٧٣ الحديث ٣٣٥٢٧.

٩- «سنن أبي داود» ١ / ٨٦ الحديث ٣٣٨.

١٠- «الوسائل» ٤ / ٧٧ الحديث ٤٥٥٦.

١١- «الوسائل» ٤ / ١٧٧ الحديث ٤٨٤٠.

وربما يخيّل المنع بوجوه ، منها :

قوله تعالى : (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ) (١) ، و : (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ) (٢) (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ) (٣) ، وفتح باب الاحتياط يؤدّي إليه. وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «بعثت بالحنيفيه السمحه السهله» (٤).

وروى حمزه بن حمران عن أبي عبد الله عليه السلام : «ما أعاد الصلاة فقيه [قطّ] يحتال لها ويدبرها حتّى لا يعيدها» (٥).

والأقرب الأول ، لعموم قوله تعالى : (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى) (٦) ، وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : «الصلاة خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر» (٧). ولأنّ الاحتياط المشروع فى الصلاة من هذا القبيل ، فإنّ غايته التجويز. ولهذا قال أبو عبد الله عليه السلام : «وإن كنت صليت أربعاً كانتا هاتان نافله لك» (٨). ولأنّ إجماع شيعه عصرنا وما راهقه (٩) عليه ، فإنّهم لا يزالون يوصون بقضاء العبادات مع فعلهم إيّاها ويعيدون كثيرا منها قضاء وأداء ، والنهى عن إعادة الصلاة هو فى

ص: ٩٤

١- البقره : ١٨٥.

٢- النساء : ٢٨.

٣- الحج : ٧٨.

٤- «البحار» ٦٦ / ٤٢.

٥- «الوسائل» ٨ / ٢٤٨ الحديث ١٠٥٥٦.

٦- القلم : ١٠.

٧- «مستدرک الوسائل» : ٣ / ٤٣ الحديث ٢٩٧٢.

٨- «الوسائل» ٨ / ٢١٨ الحديث ١٠٤٦٧.

٩- بمعنى قاربه يقال : يجب الصوم على الغلام إذا راهق الحلم أى قاربه ، من قولهم : راهق الغلام مراهمه فهو مراهم ، إذا قارب الاحتلام ولم يحتلم.

الشك الذي يمكن فيه البناء. انتهى كلامه رحمه الله.

### قول الميرزا في أدلة الطرفين

أقول: وللنظر في أكثر أدلة الطرفين مجال واسع يظهر لمن تأملها، ولكن ما ذكره الشهيد - مع ما تحقق في محله من المسامحة في أدلة السنين الثابتة بالإجماع والأخبار المعتمده - يكفي في جواز هذا الاحتياط واستحبابه، ويدل عليه قول أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» (١). وسنبين وجه دلالة، هذا ولكن خوف الوقوع في الوسواس حاصل في البناء على الاحتياط وهو الغالب الوقوع في أكثر الناس، فمن خاف الوقوع فيه فلا يظهر رجحان الاحتياط له، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث الأخبار أيضا فلاحظ (٢).

ثم إن الاحتياط هو الأخذ بما هو أوقى للنفس من الهلاك في صورته الاحتمال لا في صورته الجزم، فالإتيان بالواجب المعلوم وترك المحرم كذلك ليس باحتياط، فكل ما دل عليه الدليل واقتضاه فليس باحتياط، فمثل الإتيان بالفعل المشكوك فيه من أفعال الصلاة مما لم يتجاوز محله، والشك في فعل الصلاة ما دام وقته باقيا، والشك في عدد الركعات الثنائية والثلاثية ما دام في الصلاة وأمثال ذلك، حكمه وجوب الإتيان، للأصل والاستصحاب، فالمظنون بعدم.

وأما منع خروج الوقت في الصلاة والدخول في الفعل اللاحق في أجزاءها، فالظاهر من حال المسلم الإتيان بها، وهو مظنون، فلا يجب ذلك فيها لذلك أو

ص: ٩٥

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ الحديث ٣٣٥٠٩.

٢- الوجه الخامس من قانون الاختلاف في حججه خبر الواحد العارى عن القرائن من مبحث السنه ج ٢ ص ٤٣٥.

لأجل تساوى الطرفين وأصله البراءة ، مع أنّ الشّارع نصّ على المذكورات ، فلا حاجة الى التمسّك بالقاعده.

وأما البناء على الأكثر في الرّباعية ، فهو وإن كان خلاف الاحتياط من هذه الجهة ، لكن مع ملاحظه جبره بصلاه الاحتياط ، فهو أيضا يصير من هذا القبيل.

والحقّ أنّ أمثال هذه المقامات لا يحسن إيرادها في هذه المسأله ، وقد وافقنا فيه الشهيد رحمه الله فإنّ دأبه في «القواعد» الإتيان بما يمكن تحقّق القاعده فيه مع قطع النظر عن النصّ ، وإن ورد فيه النصّ أيضا.

وقد يروى أنّه يذكر في قاعده نفى العسر والحرّج (١) القصر والتيمّم ونحوهما ، وفي قاعده الاحتياط (٢) أمثال ما ذكرنا.

ثمّ إنّّه رحمه الله قال في آخر القاعده (٣) : أمّا ستاره الخنثى كالمراه ، وجمعها بين إحرامى الرّجل والمراه ، فالأقرب وجوبه لتساوى الاحتمالين ، ومن هذا الباب الجمع بين المذاهب مهما أمكن في صحه العباده والمعامله.

أقول : وما ذكره ممنوع ، وهذا باب مطرد شائع في الفقه تجرى فيه المسأله ، فإنّهم كثيرا ما يستشكلون في حكم الخنثى ، فتراهم يختلفون في وجوب الاجتناب من الحرير عليها وذلك لعدم ورود النصّ فيها بالخصوص ، فهى مكلفه جزما ، لكنّها لا تعلم أنّ تكليفها تكليف الرّجل أو المراه ، فمن يوجب الاحتياط عليها الاجتناب عن الحرير في الصلاه. فقال في «الذكري» (٤) : يحرم على

ص : ٩٤

١- في القاعده الثانيه المشقه موجهه لليسر من «القواعد والفوائد» ١ / ١٢٣.

٢- من «القواعد والفوائد» ١ / ٣١٠ القاعد [١٠٧].

٣- [١٠٧] من ١ / ٣١٢.

٤- «ذكري الشيعه» ص ١٤٥.



الخنثى لبسه حرير أخذا بالاحتياط. وقال في «المدارك» (١): هل يحرم على الخنثى لبس الحرير؟ قيل: نعم، أخذا بالاحتياط. وقيل: لا، لاختصاص التحريم بالرجل، والخنثى ليست رجلا على اليقين. وكذلك في مسأله السّتر، قال في «الذكرى» (٢): والأقرب إلحاق الخنثى بالمرأه في وجوب السّتر، أخذا بالمبرئ للذّمه، وهكذا.

ومقتضى ما اخترناه في أصل المسأله التخيير وبراءه ذمّتها عن زياده التكليف، وخالف في «الذكرى» (٣) هذه الطريقه في مسائل الجهر والإخفات، فقال: الخنثى تتخيّر في الجهر والإخفات، وإن جهرت في مواضع الجهر فهو أولى، إذا لم يستلزم سماع من يحرم سماعه.

وأما ما ذكره من وجوب الصلاه على جميع القتلى إذا اشتبه الكافر بالمسلم بتيه الصلاه على المسلمين معلّلا بعدم حصول الامتثال إلّا بذلك، فمع أنّ الأكثر اعتبروا مراعاة كميّش الذّكر (٤) فيه للروايه الوارده في فعله صلى الله عليه وآله وسلم بقتلى بدر في

ص: ٩٧

١- «مدارك الأحكام» ٣ / ١٧٧.

٢- ص ١٤٠.

٣- ص ١٩٠.

٤- ممّا يفيد الختان، وفي الحديث كما عن «مجمع البحرين» «لا توار - يعني من القتلى - إلّا كميّشا» يعني من كان ذكره صغيرا، قيل: ولا يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وإنّ هذا دليل النّجابه، والمسلم هو النّجيب، قال في «اللمعه وروضتها البهيّه»: ويجب مواراه المسلم المقتول في المعركه دون الكافر فإنّ اشتبه بالكافر فليوار كميّش الذّكر أى صغيره، لما ورد من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذلك في قتلى بدر، وقال صلى الله عليه وآله وسلم: لا يكون ذلك إلّا في كرام الناس. وقيل يجب دفن الجميع احتياطا وهو حسن، والقرعه وجه، وأما الصلاه عليه فهي تابعه للدفن، وقيل يصلّى على الجميع ويفرد المسلم بالتيه وهو حسن، انتهى.

مواراه من كان منهم كذلك فيه ، أنه لا- دليل عليه حينئذ ، والتكليف لم يثبت بالصلاه على من هو مسلم فى نفس الأمر ، بل المسلم إنما هو الصلاه على من علم إسلامه.

نعم ، لو ثبت الإجماع على وجوبه إذا لم يتميز ملاحظه الذكر أيضا مع إسقاط قصد التعيين فى الامتثال ، فلو جوب على الجميع وجه كما أشرنا سابقا (١). وذهب بعضهم هنا الى وجوب القرعه ، وضعفه فى الذكرى (٢) وقال : إن محلها الإشكال فى مواضع مخصوصه ، ولو اطردت القرعه لجنح إليها فيما اختلف فيه من الأحكام ، فيستغنى عن الاجتهاد فقهاء الإسلام.

أقول : وإن سلم كون القرعه فيه ضعيفا لعدم ثبوت الوجوب والإشكال فى الأمر ، لكن ما ذكره أضعف ، فإن التمسك بالقرعه فى موضوع الحكم بعد ما ثبت تعلق الحكم به مطرد لعموم الحديث الوارد فيها من أنها لكل أمر مشكل ، حتى أن السيد الجليل ابن طاوس رحمه الله ذهب الى العمل بالقرعه فى الصلاه الى أى الجهات للمتخير.

وأما استنباط الفتاوى والأحكام بالقرعه ، فهو مما دل الإجماع على خلافه وخرج من العموم بالدليل ، كما صرح هو رحمه الله فى «القواعد» (٣) ، فإنه بعد ذكر مقامات ما يجرى فيه القرعه ، مثل أئمة الصيلاه عند الاستواء فى المرجحات ، والأولياء فى تجهيز الميت مع الاستواء ، والموتى فى الصلاه والدفن مع الاستواء

ص: ٩٨

---

١- فى ذيل كلام المحقق الخوانسارى فى قضاء الفئات كما فى الحاشيه.

٢- ص ٥٤.

٣- ج ٢ ص ٢٣.

فى الأفضلىه وعدهما ، وبن المزدحمى فى الصفّ الأوّل مع استوائهم فى الورود ، وفى المزامحه فى الدّعاوى ، والدّروس ، وتعارض البىّنات وغير ذلك. قال : ولا- تستعمل فى العبادات غير ما ذكرنا [ه] ولا فى الفتاوى والأحكام المشبهه [المشبهه] إجماعا.

وأقول : ما ذكره من عدم استعمالها فى غير ما ذكره فى العبادات [العبارات] ينافى ما نقلناه عن ابن طاوس وإن كان ضعيفا أيضا لما أشرنا إليه سابقا.

### استدلال القائل بوجوب الاحتياط بروايات

ثمّ إنّ القائل بوجوب الاحتياط استدلّ بروايات منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «دع ما يريبك الى ما لا يريبك».

وفيه : بعد سلامه السّند وجواز إثبات مثل هذا الأصل بمثل هذا الخبر (١) ، أنّ القائل بوجوب الاحتياط يقول به فى الفتوى والعمل والفتوى بالاحتياط ، سيّما إذا كان حاصلًا من الجمع بين المذاهب كما أشار إليه الشهيد فى «القواعد» (٢) وصار شاقًا على المكلف. وتحميل هذه الكلفه على عباد الله محلّ الرّيبه والخوف عن المؤاخذه ، مع أنّ مله النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم سمحه سهله ، والعسر والحرّج منفيان بالكتاب والسّنه. فالرّوايه مقلوبه على المستدلّ كما نبّه عليه كلام المحقّق السابق (٣) ، مع أنّ العدول عن الاستحباب الى الوجوب فيما تردّد الأمر بينهما يوجب قصد الوجوب فيما يحتمل كونه مستحبًا فى نفس الأمر ، وجواز مثل ذلك

ص : ٩٩

---

١- وقد مرّ عن المحقّق فى «المعارج» ص ٢١٦ فى الجواب عن الحديث بأنّه خبر واحد لا نعمل بمثله فى مسائل الأصول ، سلّمنا ، لكن إلزام المكلف بالأثقل مظنّه الرّيبه لأنّه إلزام مشقه لم يدلّ الشّرع عليها ، فيجب إطراحها بموجب الخبر.

٢- فى ١ / ٣١٢ القاعده [١٠٧].

٣- الحلّى صاحب «معارج الأصول».

إنّما يتمّ على القول بعدم اعتباريّة الوجه ، ولم يظهر من أدلّه الاحتياط أنّ عدم الاعتبار بتّيه الوجه هو الاحتياط ، مع قطع النّظر عن عدم التّمكّن ممّا هو مطلوب في الواقع من الجهات الأخر أيضا ، وصيروره بعض أجزاء المركّب قطعيا لا يوجب قطعيه نفسه ، كما مرّ ذكره مرارا.

هذا مع أنّا بعد ما ورد من الأدلّه القاطعه في أنّ الحكم فيما لم يبلغنا فيه نصّ أو دليل شرعيّ عامّ أو خاصّ ، هو الإباحه كما أشرنا ، فلا يبقى لنا ريبه حتّى ندعه الى ما لا يرينا.

وكذا فيما تعارض فيه الأمارتان ، فإنّ الأدلّه من العقل والنقل دلّت على أنّ الحكم فيها التخيير أو الإباحه والرّجوع الى أصل البراءه لتساقطهما ، فأين الرّيبه ، مع أنّه لو كان الاحتياط واجبا لم تخل الأخبار الوارده في علاج المتعارضين عن ذكر الاحتياط ، والتي ذكر فيها الاحتياط ليس إلّا قليل منها ، ودلالته على الوجوب أيضا ممنوعه ، مع أنّه يمكن أن يمنع دلاله الرّوايه على المطلوب بأن يقال : الرّيبه هنا بمعنى التهمه ، يعنى : دع ما يوجب وقوعك الى التهمه الى ما لا يوجب.

قال الجوهري (1) : الرّيب : الشّك ، والرّيب : ما رابك من أمر ، والإسم : الرّيبه - بالكسر - وهى التّهمه والشّك . انتهى.

فيكون مفاد الحديث مفاد قولهم : اتّقوا مواضع التّهم ، مع أنّ الظّاهر عدم الصّحه

ص : ١٠٠

فيما نحن فيه (1) إن أردنا التشكيك ، فإنّ المناسب للعمل بالأصل أو التخيير أنّه عمل بما لا يوجب اليقين بالبراءة ، لا بما يوجب الشك ، والحمل على إرادته أن لا- تفعل ما يحدث الشك ، بمعنى أنّه يبدّل يقين عدم حصول المأمور به بالشك في [الشك] حصوله بعيد ، مع أنّه يلزم حينئذ التفكيك بين الرّيتين ، فإنّه يصير حينئذ معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «الى ما لا يريبك» ، الى ما لا يوجد معه شكّ في حصول الامتثال ، وإن حصل اليقين بارتفاع عدم الامتثال.

وإنّما قلنا ذلك لأنّ الشك إنّما يكون سنوحوه وحدوثه إذا ثبت هناك يقين السّابق ، واليقين السّابق هو عدم الامتثال ، والمقصود بالذات ليس إبقاء ذلك عدم ، بل اليقين بتحقق الامتثال ، واللفظ إنّما يناسب الأوّل ، ولكنّه لا يصحّ.

فالظاهر أنّ مراده عليه السلام هو ترك ما يوجب التهمة ، ويرفع طهاره الدّيل ونظافه السّاحه ، وإطلاق التّهمه على من يسلك سبيل الاحتياط بعيد.

هذا كلّّه ، مع أنّ المطلوب إن كان الاجتناب عن المشكوك فيه الى المتيقّن ، فهو يشمل ما يحتمل الاستحباب أو الكراهه مع الإباحه ، فيلزم إمّا إخراج المستحبّ والمكروه وإرادته مطلق الرّجحان من صيغه الأمر ، لعدم جواز استعمال اللفظ في معنيه كما حقّقناه في محلّه ، والثاني يوجب بطلان الاستدلال والأوّل بعيد ، فالأولى حمل الرّوايه على الاستحباب ، وكيف كان فهو لا يقاوم أدلّه أصاله البراءه فنحملها على الاستحباب.

ص: ١٠١

---

١- يعنى عدم صحه الاستدلال بهذه الرّوايه فيما نحن فيه ، يعنى فى الشّبهه التّحريميه أو حتى فى مطلق الشّبهه التى قلنا فيها بالبراءه ، واختار الأخباريون فى مثلها الاحتياط إن أريد بالّريب فى الرّوايه الشّكّ.

ومنها : ما نقل عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أنه قال لكميل بن زياد : «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت».

وفيه : - بعد الإغماض عن السند (١) - أنه لا يدلّ إلّا على الرّخصة بقريته التقييد بمشيئه المخاطب ، غايه الأمر الاستحباب.

فإنّ الظاهر أنّ المراد حصر الأخ في الدّين إدعاء من قبيل قولهم : الأسد زيد ، يعنى هو هو. فكما أنّ الاحتياط لحفظ الأخ وتعاطى ما هو مصلحته مركوز في طبيعتك لا- حاجه الى الأمر به ، فكذلك لا بدّ أن يكون دينك ، ولا مانع لك من جهة الشّارع من أخذ ما هو حائظه له ، ويستحبّ أن تأخذ بما هو الحائظ له بما شئت.

ومنها : ما رواه الشيخ عن الحسن بن محمّد بن سماعه عن سليمان بن داود عن عبد الله بن وضّاح قال : كتبت الى العبد الصّالح عليه السلام : يتوارى القرص ويقبل اللّيل ، ثمّ يزيد اللّيل ارتفاعا ويستر عنا الشمس ، وترتفع فوق الجبل حمرة ويؤذّن عندنا المؤذّن ، فاصلّى حينئذ وافطر إن كنت صائما ، أو أنتظر حتّى تذهب الحمرة التي فوق الجبل؟ فكتب عليه السلام إلىّ : «أرى لك أن تنتظر حتّى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائظه لدينك» (٢).

ص: ١٠٢

١- رواه الحسن بن محمد بن الحسن الطوسي عن أبيه عن المفيد عن علي بن محمد الكاتب عن زكريا بن يحيى التميمي عن أبي هاشم داود بن القاسم الجعفرى عن الرضا عليه السلام كما هو في «الوسائل» ٢٧ / ١٦٧ ، وفي «أمالى الشيخ المفيد» المجلس الثالث والثلاثون يحيى بن زكريا الكتنجى يكتنى أبا القاسم ذكره الشيخ فيمن لم يرو عنهم عليه السلام قال : ولقى العسكرى ، وفي النسخ «زكريا بن يحيى» مقلوبا وهو تصحيف. وإلّا فقد وثق النّجاشى زكريا بن يحيى التّميمى وكذا داود بن القاسم الجعفرى وفي علي بن محمد بن حبيش الكاتب مراجعه.

٢- «الوسائل» ٤ / ١٧٦ الحديث ٤٨٤٠.

وفيه : - بعد الاغماض عن السند (١) - أنه لا دلاله فيها على ما نحن فيه ، إذ الظاهر أنّ الحمرة المشكوك فيها هي المتردّده بين كونها من شعاع الحمرة المغريبه أو من نور الشمس ، فوق الأفق اللّائحه على ذروه الجبل على القول بكفايه استتار الشمس (٢) ، بحيث لا يبقى ضوءها في الجبال والجدران ونحوهما ، وحينئذ فلا ريب في وجوب الاحتياط لأجل استصحاب عدم الغروب.

وإن شئت فقل : لأجل اشتغال الذمه الثابته بصلاه المغرب على الظاهر ، لصحه إطلاق اشتغال الذمه حينئذ. فإنّ الظاهر من حال المكلف الصّحيح السّالف المشرف بالوقت الشّاك في تحقّقه كونه مكلفاً بالفعل ، فيصحّ أن يقال : لو فعل الصلاه حينئذ فلا يبرئ ذمته ، ويبقى شغل ذمته مستصحباً. وقد عرفت أنّ التمسّك بالأصل لا يجوز في مثله ، وقد ذكرنا في بحث الأمر مع علم الأمر بفقد الشرط ما يوضّح هذا المطلب.

سَلَمْنَا ، لَكِنِّهَا لَا تَدَلُّ إِلَّا عَلَى الْاِسْتِحْبَابِ كَمَا لَا يَخْفَى عَلَى مَنْ لَاحَظَ الْاِسْلُوبَ.

ومنها : ما رواه الشيخ رحمه الله (٣) عن عليّ بن السندي عن صفوان عن عبد الرحمن

ص: ١٠٣

١- ربما لسليمان بن داود فإنّه ليس بالمتحقّق بنا ، ولم يذكره الشيخ في الرجال ، وهذا غريب ، ونقل العلّامة عن ابن الغضائري تضعيفه ، والمجلسي في «الوجيزه» قال بضعفه ، ولا يبعد أن يكون الشاذكوني لقباً له ولأبيه ، وقد ذهب السيد الخوئي الى وثاقته بعد ما وثّقه التّجاشي وعلي بن ابراهيم.

٢- من غير حاجه الى زوال الحمرة المشرقيه.

٣- في «التّهذيب» ٥ / ٥١٧ الحديث ١٦٣١ ، ورواه في «الوسائل» ١٣ / ٤٦ الحديث ١٧٢٠١ بسند آخر عن محمد بن يعقوب مثله إلّا ان فيه فقال : لا بل عليهما أن يجزى كل واحد منهما الصيد».

بن الحجاج قال : سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيدا وهما محرمان ، الجزاء بينهما أم على كل واحد منهما جزاء؟ فقال عليه السلام : «لا ، بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصَّيد». فقلت : إن بعض أصحابنا سألني عن ذلك فلم أدر ما عليه.

فقال : «إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا ، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا».

وفيه : بعد سلامه السّند - (١) أنّ ذلك لا ينافى العمل بالأصل إذ هو مشروط باليأس عن الدليل عند مظنته ، وهو موقوف على التتبع التام ، كما سنذكره. فكما أنّ الآن لا يمكننا الحكم بأصل البراءة حتّى نتفحص عن الأدلّة ، فكذلك أصحاب الأئمة عليهم السلام ، إذ هم أيضا كثيرا ما ظهر لهم أنّ للشئ حكما بالإجمال ولم يعرفوه بالتفصيل ، وعرفوا أنّهم مكلفون بالسؤال والتحصيل ، سيّما فيما ورد أحكامهم فى نوعه ، مثل مسألة جزاء الصيد ونحوه ، وقد عرفت ما يبيّن هذا المقصد فى مبحث الاستقصاء فى الفحص عن المخصّص. ويظهر من ذلك المبحث بطلان قول من لا يوجب الفحص مطلقا.

وأما ما قيل فى الجواب : من أنّ ذلك ممّا ثبت فيه اشتغال الذّمه بشئ مجمل له فردان ، والمطلوب فرد واحد معيّن عند الشّارع مبهم عند المخاطب ، وذلك ممّا لا خلاف فى وجوب الإتيان بما يحصل اليقين ببراءة الذّمه ، فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه (٢). ودعوى عدم الخلاف مع ما عرفت كلام المحقق رحمه الله ونقله

ص: ١٠٤

١- حسن كالصّحيح.

٢- فقد علم بأنّ شرط التّكليف العلم التّفصيلى ، وأنّ التّكليف بالشئ المعيّن عند الشّارع المبهم عند المكلف لا يصحّ.



ومنها : ما رواه ابن أبي جمهور في «عوالي اللئالي» (١) عن العَلَماءِ رحمه الله مرفوعاً الى زراره «قال : سألت الباقر عليه الصلاه والسلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما آخذ؟ فقال عليه السلام : يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر. فقلت : يا سيدي إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم. فقال عليه السلام : خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك. فقلت : إنهما معا عدلان مرضيان موثقان. فقال عليه السلام : انظر الى ما وافق منهما مذهب العاَمه فاتركه وخذ بما خالفهم ، فإنَّ الحقَّ فيما خالفهم. فقلت : ربِّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين ، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : إذن فخذ فيه بالحائِظ لدينك واترك ما خالف الاحتياط.

فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له ، فكيف أصنع؟

فقال عليه السلام : إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به ودع الآخر».

وفيه : - بعد تسليم السند - أنه معارض بأقوى منه ممّا دلّ على التخيير (٢) أو براهه الذمه عن التكليف من جهة التساقط والرجوع الى الأصل كما سيجيء في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى.

بل ، ببعض الأخبار [أخبار] التوقف الدّاله على الأخذ بأحدهما من باب التسليم أيضا (٣) ، غايه الأمر تعارض تلك الأخبار الواردة في العلاج وتساقطهما ، فيرجع الى

ص: ١٠٥

١- ٤ / ١٣٣ الحديث ٢٢٩.

٢- وذلك قبل إعمال النظر في المرجّحات كما هو في الأخبار.

٣- لما كان يتوهم أنّ أخبار التوقف موافقه لأخبار الاحتياط ومؤيّده لها ، وأنّ المتوقفين هم القائلون بالاحتياط كما لا يخفى على من راجع الأقوال المنسوبة الى الأخباريين أشار المصنّف بكلمه الترقى الى أنّ خبر «الغوالي» كما أنه معارض بما دلّ على التخيير أو البراهه كذلك معارض أيضا ببعض أخبار التوقف كالمروى في «الكافي» عن سماعه عن أبي عبد الله عليه السلام قال : سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه في أمر كلاهما يرويه أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه ، كيف يصنع؟ قال عليه السلام : يرجئه حتى يلقاه من يخبره ، فهو في سعه حتى يلقاه ، وفي روايه أخرى بأيتهما أخذت من باب التسليم وسعك. انتهى كلام «الكافي» كما عن الملا محمد تقى الهروي.

أصل البراءة أيضا ، فالأولى حمل الرواية - مثل نظائرها - على الاستحباب.

وقد يؤيد ذلك بصحيحه عبد الرحمن بن الحجاج عن أبي ابراهيم عليه السلام (1) قال : «سألته عن الرجل يتزوج المرأة في عدتها بجهالة ، أهي ممن لا تحل له أبدا؟

فقال عليه السلام : لا ، أمّا إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضى عدتها ، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك.

فقلت : بأيّ الجهالتين يعذر ، بجهالته أن يعلم أنّ ذلك محرّم عليه ، أم بجهالته أنّها في عدّه؟

فقال عليه السلام : إحدى الجهالتين أهون من الأخرى ، الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك ، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها.

فقلت : فهو في الأخرى معذور؟

قال : نعم ، إذا انقضت عدتها فهو معذور في أن يتزوّجها». الحديث.

فظهر من الرواية جواز ترك الاحتياط مع إمكان أن يحصل العلم بأنّها في العدّه ، وأنّ الاحتياط أحسن كما يشعر به كلمه : أهون (2).

ص: ١٠٦

---

١- الكافي ٥ / ٤٣١ باب ٢٧٣ الحديث ٣ كما في «الوسائل» ج ٢٠ / ٤٥١ الحديث ٢٦٠٦٨.

٢- وكذا في «الوافيه» ص ١٩٣.

لا إشكال في جواز إعمال أصل البراءة قبل الشرع ، سيما في الأشياء النافعة الخالية عن المضرة ، بل العقل يحكم بالإباحة لما مرّ.

وأما بعد بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم وبعث الشريعة ، فلا ريب أنّ المكلفين يرون كثيرا من المنافع التي لم تبلغ عقولهم الى مضارّها منهية عنها ، وكثيرا من الأمور التي لم تبلغ عقولهم الى منافعها وحصول الضرر في تركها مأمورا بها ، ففيما لم تبلغهم حقيقة الأمر من جهة عدم كونهم مجاورين في خدمة النبي صلى الله عليه وآله وسلم مستمرين في صحبته يترددون في كون ذلك باقيا على حاله الأوّل أو ورد فيه حكم ، فلا يحكم العقل حينئذ بالإباحة جزما ، لخوف الضرر إلّا بعد الفحص والسؤال. ثمّ إذا لم يبلغهم شيء بعد ذلك ، فيحكم أيضا بالإباحة والبراءة ، ثمّ تستمرّ هذه السيجية الى زمان الغيبة ، بل يصير ذلك فيها أظهر (١) ، فلا يجوز العمل بالأصل من دون فحص لذلك (٢). ولأنّه (٣) يوجب انطواء باب الشرع في غير الضروريات لو بنى الأمر

ص: ١٠٧

١- يصير الفحص والبعث والسؤال في زمن غيبته عليه السلام أظهر من زمن ظهوره ، لأنّ أسباب الخلط والاختلال والاشتباه فيه كثير ، بل نقول إنّ العلم الإجمالي باختلاف الأدلة إنّما حصل في زمن الغيبة دون زمن الحضور ، فمقتضى الفحص في زماننا موجود دون زمن الحضور.

٢- اى لخوف الضرر.

٣- اى عدم لزوم الفحص يوجب نفي الشرع لأنّ كثيرا من الأحكام الشرعية غير ضرورية وربما يعتبر البعض أكثرها لإجمالها فلا تفيد شيئا ، فلو بنى على أصالة البراءة والإباحة لم يبق في الشرع الشريف أكثر الأحكام ، هذا دليل آخر للزوم الفحص عند العمل إلّا أنّه لا يخفى عليك أنّ هذا الدليل لا يدل على لزوم الفحص في كل مسألة ، بل يدل على مقدار من المسائل بحيث لو لم تفحص للزم نفي الشرع.

عليه ، ولم يثبت لإعمال أصل البراءة شرط غير ذلك.

ولكنّ بعض المتأخّرين (١) ذكر هنا لجواز العمل بأصل البراءة وأصالة التّفى وأصالة عدم تقدّم الحادث شروطا ثلاثة ، ونحن نذكرها محرّرا كلامه عمّا لا يحتاج إليه ، و [أو] لا يمكن توجيهه ، ونطوّل الكلام بدفعه.

الأوّل : أن لا يكون إعمال الأصل مثبتا لحكم الشرعى [شرعى] من جهة أخرى ، مثل أن يقال فى الإناءين المشتبهين ، أو الثوبين المشتبهين الأصل عدم وجوب الاجتناب عن أحدهما ، فإنّه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر ، أو يقال فى الماء الملاقى للنجاسة المشكوك كزّيته : الأصل عدم بلوغه كزّا ، فإنّه يوجب الاجتناب عنه ، أو يقال فى الكزّ التدريجى الحصول الملاقى للنجاسة : الأصل عدم تقدّم حصول الكزّيه ، فإنّه يوجب الحكم بالنجاسة.

الثانى : أن لا يتضرّر بسبب التمسك به مسلم ، مثل ما لو فتح إنسان قفصا لطائر فطار ، أو حبس شاه فمات ولدها ، أو أمسك رجلا- فهربت دابته ، فالتمسك بالأصل (٢) يوجب تضرّر المالك ، ويمكن أن يندرج تحت قاعده الإلتلاف الموجب للضمان ، أو يكون المراد بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار». ما يشمل ما نحن فيه ، فلا بدّ للمفتى التوقف ، ولصاحب الواقعة الصّلىح.

الثالث : أن لا يكون ذلك الأمر جزء عباده مرّكبه (٣) ، بل المثبت لتلك الأجزاء

ص: ١٠٨

١- وهو الفاضل التوفى فى «الوافيه» ص ١٩٣.

٢- فالتمسك بأصالة عدم ضمان الفاتح والحابس والتمسك يوجب ضرر المالك.

٣- أى لا- يكون ذلك الأمر الذى يريد أن ينفى بالأصل جزء عباده لو ثبت جزئيته ، لأنّ المثبت لتلك الأجزاء الموجوده هو النص لا بالأصل ، هذا مفاد عبارته كما نقل عنه فى باب الصّحيح والأعم.

هو النصّ ، وفي الكلّ نظر.

أمّا الأوّل : فلأنّ العقل يحكم بجواز التمسّك بأصل البراءة إذا لم يثبت دليل على شيء. فإذا فرض كون الاستدلال به موجبا لشغل الذمّة من جهه أخرى ، فلا- وجه لمنعه ، لأنّ ذلك (١) دليل أيضا ، وليس ذلك إثبات الحكم من غير دليل. مثلا : إذا شكّ في اشتغال ذمّته بدين عظيم ، وكان له مال يستطيع به الحجّ لولاه ، فالتمسّك بأصالة البراءة عن ذلك الدّين يوجب إيجاب الحجّ عليه ، وذلك غير مخالف لعقل ولا نقل ، بل هو موافق لهما.

وأما ما ذكره من الأمثلة التي أوجبت وقوعه في هذا التوهّم ، فكلّها غير منطبقه على مدّعاء.

أمّا الأوّل (٢) : فلأنّ الدليل قام على وجوب اجتنابهما من النصّ والإجماع ، ولذلك لا يصحّ التمسّك بالأصل.

وأما ما لا- دليل عليه بالخصوص كالدرهم الحرام في دراهم محصوره ، فلا دليل على وجوب اجتناب الجميع ، ويمكن جريان الأصل فيه ولا مانع من استلزامه الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي ، سيما مع ملاحظه الأخبار الواردة فيه كما تقدّم.

ص: ١٠٩

١- أي كون الأصل دليلا ، فهذا ليس إثبات الحكم من غير دليل.

٢- إنّ مسأله الإناءين المشتهين في شبهه محصوره لا ريب في وجوب اجتنابهما بالنصّ والإجماع ولذا يقول بوجوب اجتنابهما حتى من لا يذهب الي وجوب اجتناب الشّبّهه المحصوره ، بمعنى أنّ العلم الإجمالي منجز للتكليف بأنّ أجرى في أحدهما بعينه فهو معارض بالآخر ، وإن أجرى بأحدهما لا يعينه فهو معارض بآخر لا بعينه ، فقول المصنّف : إنّ النصّ والاجماع أوجبا لعدم جريان الأصل لا أنّه مثبت لحكم شرعي لا يخفى ما فيه لما عرفت.

وأما الثاني : فالظاهر أنه فرضه فيما حصل الماء تدريجاً ، وإلّا ، فقد يبقى ماء في الغدير بعد ما كان كثيراً غايه الكثره ، فلا معنى للأصل هنا.

وحينئذ (١) نقول : إنّ التمسك بأصالة عدم الكزيه صحيح ، ولا يوجب ذلك الحكم بوجوب الاجتناب عمّا لاقاه ، لمعارضته باستصحاب طهاره الماء وطهاره الملاقى (٢).

ولو فرض (٣) محلّ يستلزم حكماً كما لو أردنا بذلك الماء تطهير نجس ، فلا مانع من استلزام التمسك بأصالة عدم الكزيه فيه الحكم بعدم جواز التطهير منه كما أشرنا سابقاً. كما أنّ التمسك بأصالة طهاره الماء (٤) كما يوجب رفع وجوب الاجتناب عنه ، يثبت وجوب التوضؤ به ، فلا يجوز التيمم.

وأما الثالث : ففيه (٥) : أنّ المراد بأصل عدم تقدّم الحادث ، التمسك بالعدم

ص: ١١٠

- ١- أى وحين إذ كان مراده من المثال ما ذكرنا.
- ٢- ولا يخفى عليك أيضاً ، بأنّ هذه المعارضه موجوده فى الدرهم الحرام فى دراهم محصوره.
- ٣- أى لو فرض إجراء أصالة عدم الكزيه يستلزم حكماً أى يكون له معارضا.
- ٤- لا يخفى عليك بأن التمسك بأصالة الطهاره أيضاً لا يثبت وجوب التوضؤ به لمعارضته بأصالة عدم رفع الحادث.
- ٥- حاصل المراد أنّ الشك فى تقدم الحادث وتأخره قد يكون بالنسبه الى نفس الحادث ، مثلاً قد علمنا بنزول المطر ولكن نشك نحن بأنّ أوّل نزوله كان فى يوم الخميس أو الجمعه ، فهنا نقول : بأنّ الأصل عدم تقدّمه عن يوم الجمعه ، فى المثال نقول : الأصل عدم تقدّم الكزيه عن الزّمن الذى علم بكريته التى نعلم تقدّم النجاسه عنه ، سواء كان الزّمن الذى علمنا فيه ظرف حصوله فى الواقع أو ظرف العلم محال لا يوجب الحكم بالنجاسه فى المثال ، وقد يكون بالنسبه الى حادث آخر فحينئذ يتعارض أصالة عدم تقدّم أحدهما على أصالة تقدّم الآخر وبعد هذه المعارضه لا يمكن لنا أن نتمسك بأصالة عدم التقدّم ، فإنّ الوجه فى عدم جواز التمسك بأصالة النفى والبراءه هو المعارضه لا كونه مثبتاً لحكم شرعى. والكلام فى جريان الأصل وعدم جريانه فى هذه الأمثله ليس إلّا بواسطه الدليل.

الأولى المعلوم بالنسبه الى وجود ذلك الحادث بعينه ، فيقال : الأصل عدم تقدّم الحادث على الزّمان الذى علم بوجوده ، سواء كان ذلك الزّمان ظرف الحصول فى الواقع ، أو ظرف العلم فقط.

وأما إذا لوحظ أحد الحادثين بالنسبه الى الآخر ، فلا يمكن دعوى أصاله عدم تقدّم وجود أحدهما على الآخر ، فإنّ الحادثين المتحقّقين فى الخارج اللّذين لم يعلم تقدّم أحدهما على الآخر ، فنسبه التقدّم والتأخّر فى الوجود إليهما متساويه ، فلا يمكن التمسك بأصاله عدم تقدّم أحدهما على الآخر ، وهذا هو الوجه فى عدم الجواز.

نعم (١) ، يمكن أن يقال : إذا استعمل من ذلك الماء ثمّ علم بالنجاسه ، وشكّ فى أنّ الكزيه مقدّمه أم وقوع النجاسه ، وأنّ الاستعمال هل كان بعد النجاسه أم قبله ، فيمكن أن يتمسك بأصاله عدم تقدّم النجاسه على الاستعمال ، وذلك ليس لأصاله عدم تقدّم أحد الحادثين (٢) على الآخر ، بل لأنّ العلم بالنجاسه لمّا كان متأخرا عن الاستعمال ، وأصاله العدم الملحوظ بالنسبه الى النجاسه مستصحبه الى أنّ العلم بها ، فيظنّ بقاء عدم النجاسه الى حين حصول العلم والاستعمال ، أيضا قد

ص: ١١١

---

١- هذا استدراك من عدم جواز التمسك بأصاله عدم التقدّم.

٢- وهما نجاسه الماء واستعماله.

فرض حصوله في زمان ظنّ بقاء عدم النجاسه ، وهذا لا غائله فيه أصلا (١).

وأما الثاني : ففيه : أنّ نفي الضرر من الأدله الشرعيه المجمع عليها ، ولا فرق بينه وبين غيره ، وقد عرفت أنّه لا يجوز التمسك بأصل البراءه مع ثبوت الدليل ، بل قبل التفحص عن الدليل ، فإن ثبت الضرر وتحقق اندراج محلّ النزاع فيه ، فلا إشكال في عدم الجواز وإن ثبت عدمه ، فلا إشكال في الجواز.

وإن شكّ فيه ، فكذلك أيضا (٢) لعدم ثبوت الدليل ، فلا محصل لما ذكره ، والمشهور دخول أمثال ذلك (٣) تحت قاعده الإلتلاف لصدقه عليه عرفا.

وأما شمول قوله صلى الله عليه وآله وسلم «لا ضرر ولا ضرار» (٤) ، لذلك ، فهو موقوف على فهم فقه الحديث.

فنقول : لا-ريب أنّه ليس باقيا على حقيقته يقينا ، لوجود الضرر في الإسلام في غايه الكثره (٥). فأما المراد من النفي ، النهي ، يعني يحرم الضرر والضرار ، أو المراد أنّ المنفى هو الضرر الخالي عن الجبران ، فالقصاص ضرر ، لكنّه مع الجبران لمسبقته بقتل النفس عدوانا ، وكذلك مقاصه الحقّ والغرامه عن الغاصب ، بل

ص: ١١٢

١- يعني أنّ التمسك بأصله عدم تقدّم النجاسه على الاستعمال ليس لأجل أصاله عدم تقدّم أحد الحادثين على الآخر فيكون فيه غائله معارضه كل من الأصليين بالآخر كما مرّ ، بل لأجل أنّ العلم بالنجاسه لما كان متأخرا عن الاستعمال والتمسك بالأصل هذا لا غائله فيه ، كما عن الملا محمد تقى الهروي.

٢- أي جواز التمسك بأصل البراءه في صوره الشكّ في ثبوت الضرر وعدم ثبوته.

٣- أمثال الأمثله التي ذكرها الشارط.

٤- «الوسائل» ١٨ / ٣٢ الحديث ٢٣٠٧٣ - ٢٣٠٧٥.

٥- فإن كثيرا من التكاليف قد يكون فيها ضرر ، فكيف يمكن أن يقال ببقاء النفي على حقيقته وهي نفي الجنس أو الماهيه.



يمكن أن يقال : إنها ليست بضرر.

فإن قلنا : إنَّ المراد به النَّهى ، فلا دلالة فيها على الضَّمان فى المذكورات ، لأنَّ غايته العقاب على تلك الأفعال.

أمَّا الضَّمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعده الإِتلاف ، وأمَّا على إبقائها على الحقيقه وتقييدها بعدم الجبران ، فلا يدلُّ على الضَّمان أيضا ، لأنَّ معنى الرِّوايه حينئذ : لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضررا بغير جبران. فكلُّ ما رخص فيه الشَّارع من أقسام الضَّرر ، فهو مع الجبران ، ولا يستلزم ذلك أن كلَّ ضرر حصل من فعل المكلف. وإن لم يرخصه الشَّارع ، ففيه جبران فضلا عن قدر الجبران ، إذ ليس معنى الخبر حينئذ (١) : لا يبقى الضَّرر الحاصل من المكلف على أى نحو كان بلا جبران ، بل جعل الله لكل ضرر جبرانا وإن فعله المكلف بدون إذن الشَّارع ، وأنَّ الجبران يتعلّق بمآل ضارٍّ [الضَّارِّ] بمثل ما أضرَّ ، أو نحو ذلك ، ففي كلتا الصُّورتين (٢) يجوز إجراء أصل البراءة فى عدم الضَّمان ، بل وعدم التَّغريب أيضا. ويندرج فى ثمرات المعنى الأوّل (٣) ، مثل ثبوت خيار الغبن ، فيقال : إلزام البيع وعدم ثبوت الخيار للبائع ، وعدم ردِّ المشتري ضرر بالبائع ، ودفع هذا الضَّرر يحصل بثبوت الخيار ، ولكن لا يجرى ذلك (٤) فى مثل الأمثله المذكوره ، فيقال : يجب على المتلف الغرامه وإلّا لزم الضَّرر وهو حرام للحديث ، فإنَّ الضَّرر قد

ص: ١١٣

١- أى حين قيد النَّفى بعدم الجبران.

٢- فى صورته حمل النَّفى على النَّهى أو النَّفى لكن مع التَّقييد.

٣- المعنى الأوّل هو قوله : إنَّ معنى الرِّوايه حينئذ لم يجوّز الله للعباد ولم يشرّع لهم ضررا بغير جبران.

٤- الذى ذكرناه من المعنى الأوّل.

حصل ، وهذا عدم (١) تدارك الضرر ، لا نفس الضرر.

ويمكن أن يقال : (٢) يجب تداركه من بيت المال ، وإلّا لزم الضرر فتعيين [فتعين] التدارك من مال المتلف يحتاج الى الرجوع الى قاعده الإتلاف ، وهو خروج (٣) عن الاستدلال بنفى الضرر ، مع أنّ حكاية سمره بن جندب المشتمله على هذا اللفظ التي رواها الأصحاب ، لا تدلّ إلّا على تحريم الضرر ، وسيجيء ذكرها.

نعم ، روى البيهقي في الصحيح عن حمّاد بن عمار عن المعلّى [بن] الخنيس عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال : «من أضرّ بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن» (٤). وهو غير المدعى.

وقال بعض الأفاضل في صورته كون الإضرار ظلماً : الظاهر مع ملاحظه قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار» ، الحكم بلزوم الجبران ، وإلزام المضارّ لما يحكم به أهل الخبره ، ثمّ الصلح أو إبراء المستضرّ تحصيلاً ليقين البراءة (٥) ، لاحتمال الزيادة بحسب الشرع.

ص: ١١٤

- ١- عدم لزوم تدارك الغرامه.
- ٢- في عدم الغرامه في الأمثله المذكوره.
- ٣- إذا الكلام في ثبوت موارد الضرر وليس موارد قاعده الإتلاف.
- ٤- في «الوسائل» ٢٩ / ٢٤٠ الحديث ٣٥٥٤٠ ، ولكن ليس كما هو في اسناد المصنف وأنما هو عن محمد بن الحسن باسناده عن أحمد بن محمد بن علي بن النعمان عن أبي الصباح الكناني ، قال : قال ابو عبد الله عليه السلام : من أضرّ بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن. كما هو في «التهذيب» كتاب الديات ، باب ٨ الحديث ٣٤ و ٤٠ ، ورواه الصدوق في «الفقيه» ١١٥ / ٤ الحديث ٣٩٥ باسناده عن الحسين بن سعيد عن علي بن النعمان مثله والكليني في «الكافي» ٧ / ٣٥٠ ح ٣٠٧.
- ٥- راجع ما ذكره الفاضل التوني في «الوافيه» ١٩٥.

وفيه : أنه إن أراد استفادة ذلك من الرواية ؛ فهو ممنوع كما ذكرنا (١).

وإن أراد من قاعده الإلتلاف ؛ فهو مع أنه خروج عمّا نحن فيه ؛ لا- وجه للزوم الصّيح وغيره مع الرجوع الى أهل الخبره ، لأنّه المحكم شرعا.

ثمّ إنّ ظاهر استدلال الفقهاء فى كثير من المواضع يفيد أنّ المراد من الروايه عدم إضرار الله تعالى بعباده أيضا ، كما يظهر من استدلالهم فى إخراج المؤمن فى الزّكاه بنفى الضّرر ، وبخيار الغبن (٢) فى البيع. فإنّ الله تعالى لو جعل البيع لازما حينئذ ، فيلزم منه إضرار عبده ، وهو من إضرار العبيد بعضهم بعضا أيضا (٣) وحينئذ فيكون معنى الروايه : لم يرض لعباده بضرر ، لا من جانبه ولا- من جانب بعضهم لبعض. وهذا معنى ثالث للروايه ، وهو الأظهر بالنّسبه الى الروايه وبالنّسبه الى العقل وعمل الأصحاب ، وهو نظير (٤) استدلالهم بنفى العسر والحرّج.

فإذا انجزّ الكلام الى هنا ، فلا بأس أن نشرح هذا المقام ونبيّن جليته الحال ، فإنّ كلامهم خال عن بيانه ، ولم نقف فى مقالاتهم [مقاماتهم] شيئا فى توضيح هذا المقصد وتبيانه ، مع أنه فى غايه الإجمال ونهايه الإشكال.

### الآيات و الروايات الدالّة على نفي العسر و الحرّج

فنقول : قد تداول العلماء الاستدلال بنفى العسر والحرّج ونفى الضّرر فى الموارد الكثيره ، غايه الكثره ، سواء كان الضّرر والحرّج من جانب الله أو من جانب العبد. والآيات والأخبار الدالّة على نفي العسر والحرّج كثيره ، وبعضها

ص: ١١٥

١- من عدم دلالة الروايه على لزوم الجبران.

٢- وبخيار الغبن معطوف على قوله : فى إخراج المؤمن ، فقوله : فإنّ الله تعالى ... الخ بيان استدلالهم.

٣- فإنّ لزوم البيع كما أنّه من إضرار الله عبده وكذلك يكون من إضرار العبيد بعضهم بعضا.

٤- فإنّ الاستدلال بنفى الضّرر نظير الاستدلال بنفى الحرّج.

صريح في العموم ، وأما خبر الضرر فقد ذكر في «التذكرة» (١) قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». وعن طرق الخاصه كثيره ، أكثرها في حكاية سمره بن جندب.

منها : ما رواه في «الكافي» (٢) و «التهذيب» (٣) في الموثق لابن بكير عن زراره عن الباقر عليه الصلاه والسلام قال : إن سمره بن جندب كان له عذق (٤) في حائط لرجل من الأنصار ، وكان منزل الأنصارى بباب البستان ، وكان يمر به الى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء فأبى سمره ، فلما تأبى جاء الأنصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه وخبره الخبر ، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وخبره بقول الأنصارى وما شكوا إليه ، وقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن له ما شاء الله ، فأبى أن يبيع ، فقال : «لك بها عذق مدلل في الجنة» ، فأبى أن يقبل . فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم للأنصارى : «اذهب فاقبلها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار» (٥). وليس فيها قيد في

ص: ١١٦

١- «تذكرة الفقهاء» ٥ / ٢٩١.

٢- ٥ / ٢٩٣ باب ٢ ح ١٨١.

٣- ٧ / ١٧٤ ح ٦٥١.

٤- العذق بالفتح - النخله بحملها ، وفي بعض النسخ وفي «الكافي» : «عذق يمد لك في الجنة».

٥- الضرر فعال من الضر بمعنى لا يضر أحد الآخر فينقصه شيئا من حقه ، ولا هو يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه ، والضرر فعل الواحد والضرر فعل الاثنين أو الضرر ابتداء الفعل ، والضرر الجزاء عليه ، وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع أنت. وفي بعض النسخ «ولا إضرار» ولعله غلط كما في تصريح الطريحي في «مجمعه» ، وكذا ورد مع الألف في «من لا يحضره الفقيه» ٣ / ٤٥.

وروى طلحه بن زيد عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال: «إنَّ الجار كالتَّنفس غير مضارٍّ ولا آثم» (٢). وصحيحه البزنطى وقد تقدّمت.

### فى معنى العسر والجرح

ومعنى العسر والجرح هو المشقّة والشدّة والضيّق. ومعنى الضّرر هو ما قابل الانتفاع، وسيجىء الكلام فى تفاوت معنى لفظى الضّرر والضّرار، والعسر المنفّى عن فعل الله تعالى، مثل رخصه القعود فى الصلاة والإفطار فى الصوم للمريض، وعن أفعال العباد كتكليف الوالدين ولدهما بما يكون حرجا.

ثمّ إنّ تلك المذكورات إمّا ترد على التكاليف الثابت نوعها كما ذكر، أو على نفس التكليف، فينفيه رأسا، كعدم نجاسه الحديد.

ثمّ إنّ هاهنا اشكالا من وجوه:

الأوّل: [أنّ] نفى المذكورات بعنوان العموم كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالجهد والحجّ والصوم فى الصّيف الحار، والجهد الأكبر الذى هو مجاهدته النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليلتها بالفضائل، ودفع الشكوك والشبهات، والتولّى عن أديان الآباء والأمّهات؟

والثانى: هل للمذكورات حدّ، أو موكول الى العرف واللّغه؟

والثالث: أنّها مثل أصل البراءه وأصل العدم وغيرهما، فلا يعارض بها الدليل أو هى من الأدلّه.

وعلى الثانى فهل يخصّص بها سائر الأدلّه، أو يرجع الى المرجّحات، لأنّ بينها

ص: ١١٧

١- عبارته: «وليس فيها قيد فى الاسلام» ليست فى المصدرين «التهذيب» و«الكافى».

٢- «الكافى»: ٢ / ٦٦٦ ج ٢، و ٥ / ٢٩٢ ج ١ من الباب ١٨١.

والرابع : أنا نرى بعض التكاليف لم يرض الشارع فيها لنا بأدنى مشقّه ، كما يظهر من باب التيمّم ، وكذلك الكلام فى الضرر ، فإننا نرى التكليف بالخمسة والزكاه وصرف المال فى الحجّ وفى إنفاق الوالدين وغيرهما ، وكذلك الإشكال من سائر الوجوه .

فنبول : الذى يقتضيه النظر فى مجامع الكلام وأطرافها بعد حصول القطع بأنّ التكاليف الشّاقه وارده فى الشّريعته ، أنّ العسر والحرّج والضرر المنفّيات هى التى تزيد على ما هى لازمه لطبائع التكاليف الثابته من حيث هى ، التى معيارها طاقه متعارف الأوساط من الناس الذين هم الأصحاء الخالون عن المرض والعجز والعذر ، بل هى منتفیه من الأصل إلّا فيما ثبت ، وبقدر ما ثبت ، وهو ما لا ينفكّ عنه عامّه الناس ، سالمين عن الأمراض والأعراض .

فنبول : إنّ الله تعالى لا يريد بعباده العسر والحرّج والضرر إلّا ما حصل منه من جهه التكاليف الثابته بحسب أحوال متعارف أوساط [أوسط] الناس ، وهم الأغلبون ، فالباقي منفيّ ، سواء لم يثبت أصله أصلاً ، أو ثبت ولكن على نهج لا يستلزم هذه الزّيادة .

ثمّ إنّ ذلك النفيّ إمّا من جهه تنصيص الشارع ، كالقصر والإتمام والإفطار والقعود والاضطجاع فى الصلاه والتيمّم وأكل الميته فى الاضطرار والتقيه وبيع البيض والبطيخ ونحوهما قبل الاختبار وثبوت الخيارات فى البيع وجواز تزويج المرأه من دون نظر ولا وصف دفعا لمشقّه الأقارب والمرأه للحياء ، وإمّا من جهه التعميم ، كجواز الاجتهاد فى الجزئيات كالمقبله والوقت ، أو الكليّات كالأحكام

وهذه المذكورات من باب الدليل ، وإلّا فلا فائده في الاستدلال بها.

فقول : قاعده لزوم البيع تعارض قاعده الضرر ، وبينهما عموم من وجه (1) ، ويحكم بالخيار ترجيحاً للشأنى من جهة العقل والعمل وغيرهما ، ولو كانت من باب الأصل لما عارضت الدليل.

ثمّ إنّه يشكل الأمر في الإضرار لو استلزم نفيه تضرّر الغير ، سيّما إذا استلزم التصرف في ملكه تضرّر الغير ، وصرّح بعضهم بجوازه حينئذ.

والأولى أن يقال : إنّه يجوز إذا لم يتضرّر الجار مع عدم تضرّر نفسه بتركه.

ص: ١١٩

١- في حاشيه السيد على القزويني : والتّحقيق أنّ هذه القاعده كقاعده نفي الحرج لا يعارضها سائر القواعد ولا أدلّه سائر الأحكام تكليفيه أو وضعيه إذا كانت بينها نسبة العموم من وجه حتى يرجع الى قواعد الترجيح كما زعمه ، وتبعه صاحب «العوائد» لحكومته هذه القاعده عليها ، فإنّ دليلها وهو لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، بدلالته اللفظيه متعرّض لبيان مقدار موضوعات سائر القواعد والأدلّه العامه وهو ما لا يترتب عليه ضرر ، ونحوه قاعده الجرح. وقضيه ذلك انتفاء التعارض عما بينهما ، لأنّ الدليل المحكوم عليه الذي بين مقدار موضوعه لا ينافي في الدليل الحاكم لكونه كالمفسّر له ، نظير ما لو قال في خطاب : أكرم العلماء ، وفي آخر : أضف الفقراء ، وفي ثالث : اخلع المرأه ، وهكذا ، ثم قال بخطاب عام آخر : إنّ موضوعات أحكامى العدول وهذا كما ترى بيان لمقدار موضوعات الخطابات المذكوره لا أنّ مدلوله ينافي مداليلها ، كما هو معنى التعارض المعروف بتنافي مدلولي الدليلين ، وهذا هو الوجه في تقديم الدليل الحاكم على المحكوم عليه ، لا أنّه يرجّح عليه لمرجّح داخلي أو خارجي ، لأنّ الترجيح فرع على التعارض وقد عرفت انتفائه مع الحكومه ، وإنّما لا يحكم القاعده على أدله التكليف الضرريه كالأمثله المتقدمه ، لعدم قبول موضوعاتها التفصيل والتقسيم الى مورد الضرر وغير مورد الضرر.

وأما مع تضرّر نفسه بتركه ، فهو أولى بعدم الضرر.

والحديث يحكم بنفى الضرر مطلقا ، فلا بدّ من الاكتفاء بأقل الضررين إذا دار الأمر بينهما وأرجحهما اختيارا ، فلم يظهر وجوب دفع الضرر عن الجار مع تضرّر نفسه. فلاحظ الروايات الواردة في حكاية سمره فإنه صلى الله عليه وآله وسلم أراد الجمع بين الحقين بأن يستأذن سمره في الدخول أو يبيع نخلته بأعلى القيم أو نحو ذلك ، فلم يرض ، فحكم بقطعها ورميها. فإنّ تصرّف سمره كان في ملكه ولكن بحيث يتضرّر الأنصاريّ ، فظهر أنّ التصرف في ملكه مع تضرّر الجار إذا أمكن دفعه بحيث لا يتضرّر نفسه ، حرام منقّى.

نعم ، لو قصد الإضرار فهو حرام مطلقا ، وهو غير ما نحن فيه ، وهو أحد احتمالات حكاية سمره كما يظهر من روايه أبي عبيده. ففي آخرها قال صلى الله عليه وآله وسلم : «ما أراك يا سمره إلّا مضارّا ، اذهب يا فلان فاقطعها (١) واضرب بها وجهه» (٢).

ولكن سائر الأخبار مطلقه لا يمكن حملها على ذلك ، للإطلاق (٣) ، وظاهر اتفاقهم على العموم.

### في معنى الضرر والضرار

بقي الكلام في معنى الضرر والضرار. قال ابن الأثير (٤) معنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : لا ضرر ولا ضرار : أي لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئا من حقّه. والضرار فعال ، من الضرّ ، أي لا يجازيه [بجازيه] على إضراره بإدخال الضرر عليه. والضرر فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل ، والضرار الجزاء عليه.

ص: ١٢٠

١- وفي نسخة «الوسائل» فاقلعها.

٢- «من لا يحضره الفقيه» ٣ / ١٠٣ ح ٣٤٢٣ ، «الوسائل» ٢٥ / ٤٣٧ ح ٣٢٢٧٩.

٣- فالإطلاق جاء في مقام البيان ، فبعد ذلك لا يمكن حمله على المقيد.

٤- كما عن «النهاية في غريب الحديث والأثر» ٣ / ٨١.



وقيل : الضّرر ما تضرّر به صاحبك وتنتفع أنت به ، والضّرار أن تضرّه من غير أن تنتفع به.

وقيل : هما بمعنى واحد ، وتكرارهما للتأكيد. انتهى.

وقيل : الضّرر هو الإسم ، والضّرار المصدر ، فيكون منهياً عن الفعل الذى هو المصدر وعن إيصال الضّرر الذى هو الإسم.

ولا يذهب عليك أنّ حرمه الضّرار على المعنى الأول لا يستلزم حرمه المقاصّه ، مع أنّه لا يعدّ ضرراً ، مع أنّ الحرام هو المضارّه من حيث هي (١).

وأما الثالث : فقد ظهر ما فيه ممّا مرّ هنا وما أسلفناه فى أوائل الكتاب ، وما ذكره من إثباته من النصّ ، فلا وجه له إذ ورود النصّ فى كون الشّىء جزء عباده لا يدلّ على انتفاء غيره.

وأما ما ورد فى بيان العبادات ، كصحيحه حمّاد ، وبعض الأخبار الواردة فى بيان الوضوء ، فهى أيضا لا تتمّ لعدم دلالتها على أكثر الواجبات ، وعدم تمييز الواجب من المستحبّ فيها ، وكذلك سائر الاشتباهات التى ليس هنا مقام ذكرها ، لا يخفى على من لاحظها ، فانحصر إتمام الماهيّة بضميمه الأصل.

ص: ١٢١

---

١- اى من حيث المضاره لا من حيث المقاصه.

استصحاب (1) الحال : وهو كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآذن السّابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق. والمراد من المشكوك أعمّ من المتساوى الطرفين ليشمل المظنون البقاء وغيره ، وإن كان مراد القوم من الشك هنا هو الاحتمال المرجوح فى الواقع [الرافع] لأنّ بناءهم (2) فى الحجّيه على حصول الظنّ.

ونحن إنّما عمّمنا الشك لأنّنا لا ننقض اليقين إلّا بيقين مثله ، بسبب الأخبار الآتية ، فلا يضرّنا تساوى الطرفين ، بل كون البقاء مرجوحا أيضا.

فالاستصحاب عندنا قد يستند فى حجّيته الى الظنّ الحاصل من جهه اليقين

ص: ١٢٢

١- من باب استفعال ، مأخوذ من استصحب القوم اى رافقهم يقال كما فى «تاج العروس» ٢ / ١٤٠ : استصحبه : دعاه الى الصّحبه ولازمه ، وكل ما لازم شيئا فقد استصحبه ، انظر «تهذيب اللغه» ٤ / ١٥٤ ، و «معجم مقاييس اللغه» ٣ / ٣٣٥ ، و «لسان العرب» ١ / ٥٢٠ واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي ، ومن هنا قيل استصحبت الحال إذا تمسّكت بما كان ثابتا ، كأنّك جعلت تلك الحاله مصاحبه غير مفارقه راجع «المصباح المنير» ٣٣٣ و «مجمع البحرين» ٢ / ٩٩.

٢- إنّ القائلين بحجّيه الاستصحاب من باب الظنّ كقدماء الأصحاب لا يعتبرون الظنّ الشخصى فى الاستصحاب ، بل اعتمادهم على الظنّ التوعى ، نعم حكى عن الشيخ البهائى وصاحب «الدروس» اعتبار الظنّ الشخصى والمعروف هو الأوّل فحينئذ الشك اللاحق الذى هو معتبر فى الاستصحاب على هذا الرأى أعمّ من أن يكون مساوى الطرفين أو مظنون البقاء ومرجوح البقاء ، ومع وجود الظنّ التوعى على خلافه ، فلا معنى لإسناد المصنّف إليهم بكون تساوى الطرفين أو مرجوح البقاء يضرّهم.

السابق ، وقد يستند في حجّيته الى الأخبار ، وهو لا يستلزم حصول الظنّ إلّا أن يدعى أنّ الأخبار أيضا مبتنية على الاعتماد بالظنّ الحاصل من الوجود السابق ، وهو مشكل (١).

واعلم أنّ الاستصحاب إنّما يجرى فيما إذا حصل فيه الاحتمال ، فما علم استمراره أو عدم استمراره ، فليس باستصحاب ، ولا فرق في ذلك بين الموقّت وغير الموقّت ، ولا بين الأحكام الطلبية والوضعية.

وما قيل (٢) : بعدم جريانه في الأحكام الطلبية لأنها إمّا أمر أو نهى وكلّ منهما موقّت أو غير موقّت. وعلى التقديرين (٣) إمّا أن يقال بدلالتهما على التكرار أو لا ، وكذلك الفور وعدمه ، ولا معنى للاستصحاب في شيء منها ، لأنّ ما يفعل في الوقت فهو بحسب الأمر ، وما يفعل خارج الوقت فهو بفرض جديد ، وفي غير الموقّت ، فإن قيل بالتكرار ، فهو من مقتضى التكرار ، وإن لم يقل فهو من مقتضى الامتثال اللّازم للطبيعة بعد حصول الاشتغال بها المستلزم لوجوب إبراء الذمّة ، فهو من غرائب الكلام ، إذ الشكّ قد يحصل في التكليف في الموقّت ، كمن شكّ في وجوب إتمام الصّوم لو حصل له المرض في أثناء النهار ، مع شكّه في أنّه هل يبيح له الفطر أم لا ، وكذلك في صورته الدّلاله على التكرار وغيره ، وهو واضح.

ص: ١٢٣

---

١- اى كون الأخبار مبنية على الاعتماد بالظنّ بالوجود السابق.

٢- والقائل هو الفاضل التونى فى «الوافيه» ص ٢٠١.

٣- فى الحاشيه للهروى : «لا يخفى أنّ التقادير على ما ذكره أربعه ، ومراده بالتقديرين هما الأمر والنهى الغير الموقتين بقريته قوله : وفى غير الموقتين فإن قيل بالتكرار ... الخ.

ثم إن الاستصحاب في الأحكام الوضعيه على ما ذكره المتوهم (١)، لا- يجرى فيما كان من قبيل المؤقت كالحيض ، والتأييد ، والدوام كالزلزله ، ويجرى في بعض المطلقات ، كالتغيير بالنجاسه الذي هو سبب لتنجيس الكثر ، والطهاره التي هو شرط لجواز المضى في الصلاه.

وأنت خبير بأن الكلام في الأول يظهر جوابه مما ذكرنا سابقا لإمكان حصول الشك فيها والاحتياج الى التمسك بالاستصحاب.

وأما الأخير فالجريان فيه واضح ، وهو إما يجرئه في نفس السبب ، كما لو شك في بقاء التغيير ؛ كما لو مزج للتغير جسم طاهر له لون ، أو في مسببه.

والمسبب إما هو الحاله الحاصله من النجاسه المغيره ، وإما الحكم الشرعي الذي هو وجوب الاجتناب عنه ، وقس عليه حال الطهاره.

فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب يجرى في الأحكام الطلبيه والتخييريّه الابتدائيه والوضعيّه وما يستتبعها من الأحكام الطلبيه اللّازمه لها.

ثم إن الاستصحاب ينقسم على أقسام كثيره ، فتاره من جهه الحال السابق أنه الوجود أو العدم ، وأنه ما ثبت من الشرع أو العقل أو الحس ، وأن ما ثبت من الشرع وضعي أو غيره ، وهل ثبت بالإجماع (٢) أو غيره من الأدله.

وتاره من جهه المزيل ، فقد يكون المزيل ثابتا ، بمعنى إنا نعلم أن له مزيلا في

ص: ١٢٤

١- يمكن مقصوده الفاضل التوني.

٢- فقد يثبت بالإجماع وقد يثبت بغيره ، وقد فرّق بينهما الغزالي في «المستصفي» ١ / ١٩٧.

نفس الأمر من شأنه إزالته ، وهو قد يكون (١) ماهيته معلوم [معلومه] لنا ، ولكن قد وقع الشك في حصوله. وقد يكون معلوما ويحصل الشك في صدقه على الشيء الحاصل ، وقد لا يكون لنا معلوما أصلا ويشك في حصوله أو في صدقه على شيء حاصل ، وقد لا يكون ثابتا (٢) ، بل نشك في أن الشيء الفلاني هل هو مزيل أم لا ، وسيجيء أمثلتها.

وتاره من جهة حصول الحكم السابق ، فقد يثبت الحكم في الجملة (٣) ولا يعلم شيء من الاستمرار وعدم الاستمرار أصلا ، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار في الجملة ، وقد يثبت الحكم مع الاستمرار المقتيد الى غايه معينه.

واختلف كلام القوم في حجتيه وعدمها في المقامات الثلاث (٤).

قال العضدى (٥) : معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظنّ عدمه ، وكلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء.

### الاختلاف في صحه الاستدلال به

وقد اختلف في صحه الاستدلال به لإفادته ظنّ البقاء وعدمها لعدم إفادته إياه.

ص: ١٢٥

١- اى المزيل الذى ثبت فى نفس الأمر وشكّ فى وجوده.

٢- هذا عطف على قوله : وقد يكون ثابتا.

٣- وهذا القسم يرجع الى الشكّ فى المقتضى.

٤- من جهة الحال السابق ، ومن جهة المزيل ، ومن جهة حصول الحكم السابق.

٥- وكما فى «شرح مختصر الأصول» ٢ / ٤٥٣ ، وكذا قال ابو الحسين فى «المعتمد» : ٢ / ٣٢٥ ، ذهب قوم من أهل الظاهر وغيرهم الى الاحتجاج بذلك. وذكر الآمدى فى «الإحكام» ٢ / ٣٦٧ : قد اختلف فيه ، فذهب أكثر الحنفية وجماعه من المتكلمين كأبى الحسين البصرى وغيره الى بطلانه ، ومن هؤلاء من جوزّ الترجيح به لا- غير ، وذهب جماعه من أصحاب الشافعى كالمزنى والصيرفى والغزالى وغيرهم من المحقّقين الى صحه الاحتجاج به وهو المختار.

فأكثر المحققين كالمزني (١) والصيرفي (٢) والغزالي (٣) ، على صحته ، وأكثر الحنفيّيه على بطلانه (٤) ، فلا يثبت به (٥) حكم شرعيّ.

ولا فرق عند من يرى صحته بين أن يكون الثابت به نفياً أصلياً كما يقال فيما اختلف في كونه نصاباً : لم يكن الزكاه واجبه عليه والأصل بقاؤه ، أو حكماً شرعيّاً مثل قول الشافعيّيه في الخارج من غير السبيلين : إنّه كان قبل خروج الخارج

ص: ١٢٦

١- اسماعيل بن يحيى بن اسماعيل ، ابو ابراهيم المزني (١٧٥ - ٢٦٤) نسبه الى مزينه (من مضر) صاحب الامام الشافعي من اهل مصر وإمام الشافعيين ، قال الشافعي فيه : المزني ناصر مذهبي ، وقال في قوّه حجته : لو ناظر الشيطان لغلبه. من كتبه «الجامع الكبير» و «الجامع الصغير» و «المختصر» و «الترغيب في العلم» راجع «وفيات الأعيان» ١ / ٧١ ، «فقه الشافعيه» ص ٢٥٧.

٢- محمد بن عبد الله الصيرفي ، أبو بكر (... - ٣٣٠ هـ) من أئمه اصول الفقه والمتكلمين الفقهاء من الشافعيه ، من أهل بغداد قال القفال الشاشي : كان الصيرفي من أعلم الناس بالأصول بعد الامام الشافعي ، وقال الإسنوي : كان إماماً في الفقه والاصول ، واثني عليه ابن السبكي ، له مصنفات منها : «شرح رساله الشافعي - في اصول الفقه» و «البيان في دلائل الأعلام على أصول الأحكام» في أصول الفقه ، أيضاً. ومن آرائه الأصوليه القول بوجوب شكر المنعم ، وقد وقعت بينه وبين الأشعري مناظره في هذا الشأن ذكرها ابن السبكي. توفي لثمان بقين من شهر ربيع الآخر ، وقيل توفي بمصر في شهر رجب راجع «طبقات الشافعيه الكبرى» ٢ / ١٤١ ، «طبقات الإسنوي» ص ٢٥٦ ، «طبقات الفقهاء» ص ١٢٠ ، «العقد المذهب» ص ٤٩.

٣- راجع «المستصفي» ١ / ١٩٧.

٤- وكذا في «المحصول» للزّازي ٤ / ١٤٣٥ ، و «الزبده» للبهائي ص ١٠٦ ، و «التهذيب» للحلي ص ٢٩٣ ، و «العهده» للشيخ ٢ / ٧٥٦.

٥- أي غير حال الشرع من الموضوعات الخارجيه لا حال العقل.

متطهراً ، والأصل البقاء حتى يحصل معارض ، والأصل عدمه ، الى آخر ما ذكره .

ويظهر منه أنّ من قال بالحجّيه لم يفرّق بين استصحاب حال الشّرع وغيره (١) ، والنّفى الأصليّ الذى ذكره أعمّ من البراءه الأصليه التى يسمّى استصحابها استصحاب حال العقل ، بل يمكن إدراج استصحاب البقاء لا يتمّ إلّا باعتبار استصحاب عدم المزيل ، فليتأمل .

ولكنّ المحقّق الخوانسارى رحمه الله (٢) فى «شرح الدروس» (٣) فى مبحث الاستنجاء بالأحجار قال : وهو ينقسم الى قسمين باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه الى شرعى وغيره ، ومثّل للأوّل (٤) بنجاسه ثوب أو بدن ، وللثانى برطوبته .

ثمّ قال : وذهب بعضهم الى حجّيته بقسميه ، وبعضهم الى حجّيه القسم الأوّل فقط .

أقول : ويدخل فى غير الشرعىّ جميع ما يتعلّق بالحكم وغيره ، مثل مطلق أصاله العدم التى هو أصل فى كلّ حادث ، بل ممكن .

ومنها عدم نقل اللفظ عن المعنى اللغوى ، وعدم تعدّد الوضع ، وعدم التغيير فى الماء المتلّون ، وعدم التذكيه فى الجلد المطروح . ومثّل أصاله بقاء المعنى (٥) اللغوى على حاله ، وأصاله بقاء المفقود ، وهو يستلزم كون مثل أصاله عدم النقل

ص : ١٢٧

١- هذا التفرّيع على مذهب الحنفيّه .

٢- استدرّك عمّا ذكره العضدى .

٣- «مشارك الشموس» ١ / ٧٤ .

٤- مراده أنّ الحكم الشرعىّ عبارته عن الأحكام الشرعيه الجزئيه لا الكليه .

٥- فى نسخه الأصل (معنى) .

وأصالة بقاء المعنى اللغوي أيضا خلافاً.

وبعضهم فرّق في استصحاب حال الشّرع بين ما ثبت بالإجماع أو بغيره ، فنفي الأوّل دون الثاني كالغزالي (١).

وذهب المحقّق الخوانساري الى منع حجّيه الاستصحاب بالمعنى المشهور ، يعني إثبات حكم في زمان ، لوجوده في زمان سابق عليه ، بكلا قسميه اللّذين نقلناهما عنه.

ثمّ قال : نعم ، الظاهر حجّيه الاستصحاب بمعنى آخر ، وهو أن يكون دليل شرعيّ على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ، ثابت الى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً ، معيّن في الواقع ، بلا اشتراطه بشيء أصلاً (٢).

فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم ، فيلزم الحكم باستمراره الى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً- له ، ولا- يحكم بمجرد الشك في وجوده.

واستدلّ عليه أولاً : (٣) إذا كان أمر أو نهى بفعل الى غايه مثلاً ، فعند الشك بحدوث تلك الغايه لو لم يمتثل التكليف المذكور ، لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهده ، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال والخروج عن العهده ، فلا بدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكّ أيضا وهو المطلوب.

وثانياً : بالروايات الآتية.

ص: ١٢٨

١- في «المستصفي» ١ / ١٩٧.

٢- وقد صرّح في بعض كلماته عدم اشتراطه بعلم المكلف ، بأن يكلف بشيء معلوم عنده وغير معلوم عند المخاطب ، فإنّ مثل هذا التكليف غير قبيح بعد أن كان للمكلف طريق الى امتثاله ولو بالأخذ بالاحتياط.

٣- وحاصل هذا أنّ قاعده الاشتغال تدلّ على حجّيه الاستصحاب.



ثم قال : فإن قلت : هذا كما يدلّ على حجّيه ما ذكرت كذلك يدلّ على حجّيه ما ذكره القوم ، لأنّه إذا حصل اليقين في زمان فينبغي أن لا ينقض في زمان آخر بالشك ، نظرا الى الروايه ، وهو بعينه ما ذكروه .

قلت : الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك ، أنّه عند التعارض لا ينقض به .

والمراد بالتعارض : أن يكون شيء يوجب اليقين لو لا الشك ، وفيما ذكروه ليس كذلك ، لأنّ اليقين يحكم في زمان ليس ممّا يوجب حصوله في زمان آخر لو لا عروض شك ، وهو ظاهر .

ثم قال : فإن قلت : هل الشك في كون الشيء مزيلا للحكم مع اليقين بوجوده كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت : فيه تفصيل ، لأنّه إن ثبت بالدليل أنّ ذلك الحكم مستمرّ الى غايه معينه في الواقع ، ثم علمنا صدق تلك الغايه على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر أم لا- ، فحيث لا ينقض اليقين بالشك . وأمّا إذا لم يثبت ذلك ، بل إنّما ثبت أنّ ذلك الحكم مستمرّ في الجملة ، ومزيله الشيء الفلاني ، وشككنا في أنّ الشيء الآخر أيضا مزيله أم لا ، فحيث لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره . انتهى .

فظهر ممّا ذكره (1) المخالفه في المقامين الأخيرين .

وقال المحقّق السبزواري في «الدّخيره» بعد نقل الاستدلال على نجاسه الماء

ص : ١٢٩

---

١- قد مرّ ان الاستصحاب على مقامات ، ففي مقام الأول قد ظهر الخلاف من العضدى ، وأمّا المقامان الآخران فقد ذكرهما المصنّف بقوله : وتاره ... وتاره ... ، قد ظهر منه المخالفه ، أمّا المقام الثانى بقوله : وفيه تفصيل ، وأمّا الثالث بقوله : نعم ، الظاهر ... الخ .

الكرّ الذى سلب الإطلاق عنه بعد ممزجته بالمضاف النجس : بأنّ الماء المضاف قبل امتزاجه بالكرّ كان نجسا فيستصحب فيه الحكم المذكور الى أن يثبت الزرع ، لأنّ اليقين لا ينقض إلّا باليقين ، وإذا ثبت نجاسته بعد الامتزاج ، يلزمه منه نجاسه الجميع ، لأنّ الكرّ المفروض بعد سلب اسم الإطلاق عنه ينفعل بذلك المضاف الممتزج به.

ويرد عليه : (١) أنّ التحقيق أنّ استمرار الحكم تابع لدلاله الدليل على الحكم ، فإذا دلّ الدليل على الاستمرار كان ثابتا وإلّا فلا. وهاهنا [فهاهنا] لمّا دلّ الإجماع على استمرار النجاسه فى الماء المضاف النجس الى زمان ملاقاته مع الماء الكثير ، حكمنا به ، وبعد الملاقاه ، فالحكم مختلف فيه (٢) ، فإثبات الاستمرار يحتاج الى دليل.

لا يقال : قول أبى جعفر عليه السلام فى صحيحه زراره : (٣) «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا ولكن تنقضه بيقين آخر» (٤) ، يدلّ على استمرار أحكام اليقين بيقين آخر ما لم يثبت الزرع ، لأننا نقول : التحقيق أنّ الحكم الشرعى الذى تعلّق به اليقين إمّا أن يكون مستمرا ، بمعنى أنّ له دليلا دالّا على الاستمرار بظاهره

ص : ١٣٠

١- على الاستدلال المشهور ، وهو مقول لقول المحقق السبزواري المذكور.

٢- فليل بثبوت النجاسه ، وقالوا بعدم ثبوتها فلا يكون الحكم إجماعيا.

٣- «التهذيب» ١ / ٤٤٦ ، باب ٢١ / ٨ المياه وأحكامها ، ح ١٣٣٥ ، و «الاستبصار» ١ / ١٨٤ ح ٦٤١ ، أو باب ١٠٩ ح ١٣.

٤- ليس فى الروايه المذكوره عبارته «ولكن تنقضه بيقين آخر» نعم يمكن أن تكون فى مثل روايه أخرى ، كما فى «الكافى» ٣ / ٣٥١ فى باب السهو فى الثلاث والأربع ح ٣ وهى عن زراره أيضا.

أم لا. وعلى الأول فالشك في رفعه على أقسام :

الأول : إذا ثبت أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم ، لكن وقع الشك في وجود الرافع.

والثاني : أنّ الشيء الفلاني رافع للحكم ، لكن معناه مجمل ، فوقع الشك في كون بعض الأشياء هل هو فرد له أو لا.

والثالث : أنّ معناه معلوم وليس بمجمل ، لكن وقع الشك في اتصاف بعض الأشياء به ، وكونه فردا له لعارض كتوقفه على اعتبار متعذر وغير ذلك.

الرابع : وقع الشك في كون الشيء الفلاني هل هو رافع للحكم المذكور أم لا. والخبر المذكور إنّما يدلّ على النهي عن النقص بالشك ، وإنّما يعقل ذلك في الصورة الأولى من تلك الصور الأربعة دون غيرها من الصور ، لأنّ في غيرها من الصور لو نقص الحكم بوجود الأمر الذي يشك في كونه رافعا ، لم يكن النقص بالشك ، بل إنّما حصل النقص باليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا ، أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك ، فإنّ الشك في تلك الصور كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقص ، وإنّما حصل النقص حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعا للحكم بسببه ، لأنّ الشيء إنّما يستند الى العلة التامة أو الجزء الأخير منها ، فلا يكون في تلك الصور نقص للحكم اليقيني بالشك ، وإنّما يكون ذلك في صورته خاصه غيرها ، فلا عموم في الخبر ... الى آخر ما ذكره. وهو أيضا يدلّ على أنّه لا يجوز العمل بالاستصحاب إلّا في بعض الصور الذي هو ما علم الرافع ولكن الشك في وجوده. ويظهر منه رحمه الله في غير هذا المواضيع نفى حجّيه الاستصحاب في الأمور الخارجيه مطلقا.

ص: ١٣١

فحاصل الأقوال رجع الى ثمانية : الأول : الحجّيه مطلقا (١).

الثاني : عدمها مطلقا (٢).

الثالث : الحجّيه في نفس الحكم الشرعيّ دون الأمور الخارجيه (٣).

الرابع : العكس.

الخامس : الحجّيه في نفس الحكم الشرعيّ إذا ثبت بغير الإجماع.

السادس : الحجّيه فيه إذا كان وضعيا دون غيره (٤).

السابع : الحجّيه فيه إذا كان مستمرّا الى غايه معيّنه وحصل الشك في حصول الغايه (٥).

الثامن : الحجّيه فيه إذا كان الشك في حصول الزافع المعلوم الزافعيّه لا غير (٦).

والأظهر هو القول بالحجّيه مطلقا كما هو ظاهر أكثر المتأخّرين.

### وجوه من الأدله على القول بالحجّيه

#### اشاره

لنا : وجوه من الأدله.

ص : ١٣٢

- ١- وهو المشهور أو قل الأكثر عنه فقهاؤنا رحمه الله راجع «التمهيد» ص ٣٧١ قاعده ٩٦ ، «الوافيه» ص ٢١٨ ، «المعالم» ص ٥٢٣ ، «الزبده» ص ١٠٦ ، رساله الاستصحاب من «الرسائل الأصوليه» ص ٤٢٤ للوحيد البهبهاني.
- ٢- كما في «الوافيه» ص ٢٠٣ ، و «الحدائق الناضره» ١ / ٥٢ ، وغيرهما.
- ٣- وقد حكاه بعض المعاصرين كما نقل في «الفصول» ص ٣٦٧.
- ٤- كما وقد أحصاها الوحيد في «فوائده» ص ٢٧٥ ، و «رسائله - رساله الاستصحاب» ص ٤٢٤ ، وصاحب «الفصول» ص ٣٦٧ ، بل وصل بها الى اثني عشر قولاً.
- ٥- ذهب إليه الفاضل الخوانساري في «شرح الدروس» ١ / ٧٦ في مبحث الاستنجاة بالأخبار.
- ٦- ذهب اليه الفاضل الشيزواري في «الذخيره» ص ١١٦ في بيان حكم الكثر المسلوب اطلاقه بممازجه المضاف المتنجس.

إنَّ الوجودان السَّليم يحكم بأنَّ ما تحقَّق وجوده أو عدمه في حال أو في وقت ولم يحصل الظنُّ بطرؤٍ عارضٍ يرفعه ، فهو مظنون البقاء ، وعلى هذا الظنُّ بناء العالم وأساس عيش بني آدم من الاشتغال بالحرث والتجاره ، وبناء الدَّار والبستان ، وإرسال المكاتب الى الأمكنه البعيده ، والمسافره الى الجزائر ، والبلاد الواقعة في السواحل ، والقراض (١) ، وغير ذلك ممَّا يرتكبه العقلاء والأزكياء ، من دون لزوم سفه أو منقصه عليهم.

وهذا الظنُّ ليس من محض الحصول في الآن السابق (٢) ، لأنَّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ، بل لأننا إذا قُتشنا من الأمور الخارجيه من الأعدام

ص: ١٣٣

١- القراض في كلام أهل الحجاز المضاربه ، ومنه حديث الزهري : لا تصلح مقارضه من طعمته الحرام ، يعنى القراض كما في «لسان العرب» قال الرَّمخسرى : أصلها من القرض في الأرض وهو قطعها بالسَّير فيها ، وكذلك هي المضاربه أيضا من الضرب في الأرض.

٢- وقد وافق في ذلك السيد صدر الدين فقال بعد دعوى رجحان البقاء : إنَّ الرِّجحان لا بد له من موجب ، لأنَّ وجود كل معلول يدل على وجود علِّه له إجمالا وليست هي اليقين المتقدم بنفسه ، لأنَّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم ، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن القار أن يستمر وجوده بعد التحقُّق ، فيكون رجحان وجود هذا الممكن الخاص للإلحاق بالأعم الغالب ، هذا إذا لم يكن رجحان الدَّوام مؤيِّدا بعاده أو أماره وإلَّا فيقوى بهما ، وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينا ، انتهى ، وكلامه قدس سره في تميم الدليل يتضمَّن دعويين : إحداهما قضاء الوجودان بحصول ظنِّ البقاء في موارد الاستصحاب ، وأخرهما كون منشئه الغلبه وكلِّ محل بحث. هذا كما أفاد السيد على القزويني في حاشيه.

والموجودات ، وجدناها باقيه مستمرّه بوجودها الأوّل غالبا على حسب استعداداتها وتفاوتها فى مراتبها ، فنحكم فيما لم نعلم بحاله بما وجدناها فى الغالب إلحاقا بالأعمّ الأغلب.

ثمّ إنّ كلّ نوع من أنواع الممكنات يلاحظ فيه زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب فيه أفراد ذلك النوع. فالاستعداد الحاصل للجدران القويمه يقتضى مقدارا من البقاء بحسب العاده ، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضى مقدارا منه ، وللفرس مقدارا آخر ، وللحشرات مقدارا آخر ، ولدود القزّ ، والبقّ ، والذباب مقدارا آخر (1) ، وكذا للربوبه فى الصيف والشتاء ، وهكذا.

فهنا مرحلتان :

الأولى : إثبات الاستمرار فى الجمله.

والثانيه : إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارّه ، يثبت ظنّ الاستمرار فى الجمله بملاحظه حال أغلب الممكنات ، مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها ، وظنّ (2) مقدار خاصّ من الاستمرار بملاحظه حال النوع الذى هو من جملتها.

فالحكم الشرعىّ مثلا- نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الممكن ، وقد يلاحظ من جهه ملاحظه مطلق الأحكام الصادره عن الموالى الى العبيد [العبد] ، وقد يلاحظ من جهه ملاحظه سائر الأحكام الشرعيّه ، فإذا أردنا

ص: ١٣٤

---

١- تأمل دقه المصنّف فى الأمثله التى عرضها ، فقد رتبها وبدأ بأطولها بقاء ثم الأقصر فالأقصر وهكذا.

٢- عطف على يثبت ظنّ الاستمرار فى الجمله أى ويثبت ظنّ مقدار ... الخ.

التكلم في استصحاب الحكم الشرعيّ فأخذ الظنّ الذي ادّعيناه من ملاحظه أغلب الأحكام الشرعيّه ، لأنّه الأنسب به والأقرب إليه ، وإن أمكن ذلك بملاحظه أحكام سائر الموالى وعزائم سائر العباد أيضا.

ثم إنّ الظنّ الحاصل من جهه الغلبه في الأحكام الشرعيّه. محصّيه : إنّنا نرى أغلب الأحكام الشرعيّه مستمرّه بسبب دليلها الأوّل ، بمعنى أنّه ليس أحكامه آتية مختصّه بأن الصّيدور ، بل يفهم من حاله من جهه أمر خارجيّ عن الدليل ، أنّه يريد استمرار ذلك الحكم الأوّل ، من دون دلالة الحكم الأوّل على الاستمرار ، وإذا رأينا منه في مواضع غير عديده أنّه اكتفى حين إبداء الحكم بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه ، ثم علمنا أنّ مراده كان من الأمر الأوّل الاستمرار ، فتحكم فيما لم يظهر مراده من الاستمرار وعدمه بالاستمرار ، ونقول : إنّ مراده هنا أيضا من الأمر ؛ الاستمرار إلحاقا بالأغلب ، فقد حصل الظنّ بالدليل ، وهو قول الشارح بالاستمرار ، وكذلك الكلام في موضوعات [الموضوعات] الأحكام (1) من الأمور الخارجيه ، فإنّ غلبه البقاء يورث الظنّ القويّ ببقاء ما هو مجهول الحال ، ولما لم يكن وجود الممكن إلّا بوجود علته التامه فيعلم أنّ غالب الموجودات المستمرّه (2) علتهما موجوده إمّا بكونه هو الوجود هي علته البقاء على حسب معتاد المعلولات ، أو بتجدّد العله للبقاء ، بل يمكن أن يقال ذلك (3) في الحكم

ص: ١٣٥

- 
- ١- فإن هذا الحكم ليس مختصا فقط بالأحكام الشرعيه ، بل يجري في موضوعات الأحكام أيضا.
  - ٢- صفه لغالب الموجودات لا لقوله : الموجودات ، وإلّا لم يكن لقوله : غالب فائده ، بل يكون مضمرا ، فتأمل ، هذا كما في الحاشيه.
  - ٣- أي عدم إمكان وجود الممكن إلّا بوجود علته ، إمّا أن يكون عله الوجود ، بل عله البقاء أو تتجدّد العله للبقاء ، كما في الحاشيه.

الشرعيّ أيضا ، فإنّه كما يمكن أن يكون علّه البقاء هو الأمر الأوّل وكان القرائن الخارجيه كاشفه عنه (١) ، يمكن أن يكون علّه الاستمرار شيئا آخر ، وهو نفس القرائن الخارجيه من تنصيب آخر أو إجماع على الاستمرار ونحو ذلك.

والحاصل ، أنّ العمده هو إثبات الظنّ بالبقاء في كلّ ما ثبت ، وقد أثبتناه من الضروره والوجدان ، ومنكره مكابر.

ولا يهّمنا إثبات السبب الباعث على الظنّ وإن كان الظاهر أنّه هو الغلبه على حسب تفاوت العاده المستنده (٢) حصولها إلى علل لتلك الأفراد الحاصله ، وإنّما اللائق بالبحث إثبات حجّيه هذا الظنّ نظرا إلى أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ما خرج بالدليل ، وقد بيّنا سابقا في مباحث الأخبار حجّيه ظنّ المجتهد مطلقا إلّا ما أخرجه الدليل ، وأنّ هذا الأصل غير مسلّم ، فإنّ دليله إن كان هو الإجماع فهو فيما نحن فيه ممنوع ، إذ هو أوّل الكلام ، وإن كان ظواهر الآيات والأخبار ، فإن كان دليل حجّيه تلك الظواهر ؛ الآيات ، فحجّيتها فيما نحن فيه أوّل الكلام ، وإن كان غيره ، فإن كان هو دعوى القطع بسبب تواترها ، ففيه : أنّ غايته تواتر معنى اللفظ (٣) في الجملة لا عموما ، إذ دعوى القطع بالمعنى كليته فيما نحن فيه ممنوع ،

ص: ١٣٦

١- فإنّ السبب الباعث على ظنّ البقاء في مورد الاستصحاب في الأحكام يمكن أن يكون هو الغلبه ويمكن أن يكون القرائن الخارجيه ، فعلى هذا يكون الاستصحاب من باب الشرع لا العقل.

٢- صفه العاده ، وفي بعض النسخ المستند بلا تاء التأنيث فحينئذ التذكير باعتبار متعلّقها وهو الحصول ، كما عن الحاشيه.

٣- تواترا معنويًا فلا دلالة على العموم.



وإن كان دعوى الظن والظهور ، فأى دليل على حجتيه إلا حجتيه ظن المجتهد وهو موجود فيما نحن فيه ، وفيما ذكرنا ثمه غنيه عن الإعادة فراجعها.

وأما ما استدل به الآخرون من أن ما ثبت دام (١) ، فهو كلام (٢) خال عن التحصيل.

وغايه توجيهه ما ذكره المحقق رحمه الله (٣) قال : المقتضى للحكم الأول ثابت فيثبت الحكم ، والعارض لا يصلح رافعا له ، فيجب الحكم بثبوته فى الثانى.

أما أن مقتضى الحكم الأول ثابت فلائنا نتكلم على هذا التقدير.

وأما أن العارض لا- يصلح رافعا له ، فلائ العارض إنما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم ، لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل منهما مدفوعا بمقابله ، فيبقى الحكم الثابت سليما من رافع (٤).

وأنت خبير بما فيه ، إذا المقتضى للحكم الأول إن سلم كونه مقتضيا حتى فى الأوان اللأحقه ، فلا معنى للاستصحاب ، بل هو محض النص ، وإن فرض كونه مقتضيا فى الآن الأول فقط ، فلا معنى لاقتضائه فى غيره ، وإن أخذ كونه مقتضيا فى الجملة ، فتساوى احتمال وجود الرافع وعدمه وتساقطهما لا- ينفع فى إثبات الحكم فى الأوان اللأحقه من جهه المقتضى ، بل عدم المقتضى حينئذ هو مقتضى العدم كما مر إليه الإشاره.

ص: ١٣٧

١- ونقل مثله فى «المعارج» ص ٢٠٦ ، و «المعالم» ص ٥٢١.

٢- لما كنت قد عرفته بأن ما ثبت جاز أن يدوم وراز أن لا يدوم.

٣- الحلّى فى «المعارج» ص ٢٠٦.

٤- الى هنا ينتهى كلام المحقق رحمه الله.

## الثاني : الأخبار الدالة على حجتيه عموما

الأخبار المستفيضة عن أئمتنا عليهم السلام الدالة على حجتيه عموما ، مثل صحيحه زراره (١) عن الباقر عليه الصلاة والسلام. قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أتوجب الخفقته والخفقتان عليه الوضوء؟ فقال : «يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب ، والأذن ، فإذا نامت العين ، والأذن ، والقلب ، وجب الوضوء.

قلت : فإن حرك على جنبه شيء ولم يعلم به. قال : لا- ، حتى يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمر بين وألا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك وإنما تنقضه بيقين آخر».

واليقين والشك في الحديث محمولان على العموم (٢) ، أمّا على ما اخترناه في محلّه ، من كون المفرد المحلّى باللّام حقيقة في تعريف الجنس وجواز تعليق الأحكام بالطبائع فواضح ، لعدم انفكاك الطبيعه عن الأفراد.

وأما على القول بالاشتراك أو عدم تعلق الأحكام بالطبائع ، فعدم القرينه على الفرد الخاص المعين واستلزام إرادته فرد ما الإغراء بالجهل يعين الحمل على الاستغراق.

ولا يرد عليه (٣) حينئذ أنه يصير من باب رفع الإيجاب الكلّي لوقوعه في حيز

ص: ١٣٨

١- كما في «الوسائل» ١ / ٢٤٧ الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء ، ح ١.

٢- وفرضه من هذا الكلام اثبات حجيه الاستصحاب مطلقا لا خصوص اثبات استصحاب الطهاره فقط كما ظن بعض.

٣- دفعا لما يمكن أن يقال : بأنّ اليقين والشك لو كانا مفيدين للعموم فمجيئهما عقيب التّفى ، يفيدان نفى العموم لا عموم التّفى ، وحينئذ مفاد ذلك السالبة الجزئية ، فلا يفيد حجيه الاستصحاب مطلقا. فيجيب عن هذا أنّه بعيد عن اللفظ إذ الظاهر من اللفظ عموم التّفى لا- نفى العموم ، وينفى هذا الاحتمال قوله : أبدا ... الخ. فحينئذ مفاده كمفاد (إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) في إفاده عموم التّفى.

التّفى ، لأنّه بعيد عن اللفظ ، وينفيه التأكيد بقوله : أبدا ، فيصير ذلك من باب : (لا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ) (١). مع أنّ كون قوله عليه السلام : «ولا- ينقض اليقين أبدا بالشك» ، فى قوّه الكبرى الكليّه (٢) لإثبات المطلوب ، يعين ذلك أيضا. وجعل الكبرى منزله على إرادته يقين الوضوء ، بعيد لإشعار قوله عليه السلام : فإنّه على يقين من وضوئه. على ذلك فيكون الكبرى حينئذ بمنزله التكرار.

ومن ذلك يظهر أنّ القول بأنّ سبق حكاية يقين الوضوء يمكن أن يصير قرينه للعهد فيحمل عليه أيضا بعيد ، سيّما مع ملاحظه أنّ المعهود هو الشخص لا نوع يقين الوضوء إلّا أن يرتكب فيه نوع استخدام ، وهو خلاف الظاهر.

والحاصل ، أنّه لا- يحسن الإشكال فى العموم فى اليقين ، وكذلك لفظ الشك لأنّه تابع لليقين ، والمفهوم من الكلام أنّ موضعهما واحد.

هذا ولما كان من البديهيات الأوّليه عدم اجتماع اليقين والشك فى شىء واحد ، بل ولا الظنّ والشك (٣) أيضا ، فلا يمكن حمل اللفظ على ظاهره.

فمعنى عدم جواز نقض اليقين بالشك ، عدم جواز نقض حكم اليقين ، فما كان

ص: ١٣٩

١- لقمان : ١٨.

٢- بمعنى أنّ اليقين بالوضوء والعلم به ، وليس شىء من اليقين يجوز نقضه بشك ، فإذا ليس حكم اليقين بالوضوء مما يجوز نقضه بالشك.

٣- قال فى الحاشيه منه رحمه الله : فيه تعريض الى الشهيد فى «الذكرى» حيث قال : إنّ مآله الى اجتماع الظنّ والشك.

حكم الوضوء في حال تيقنه وهو جواز الدخول في الصلاة مثلا ، لا يجوز نقضه بالشك في الوضوء.

ثم [إنك] إذا تأملت في فقه الحديث ، تعلم أنّ نظر الإمام عليه السلام على نفي تحقق التّوم في الخارج ليس أقلّ من نظره الى إثبات الطّهارة ، وتوجّهه عليه السلام الى بيان ما به يتحقّق التّوم وغلبته باستيلائه على القلب والأذن دون العين فقط ، يفيد أنّه عليه السلام اعتبر اليقين في الأمور الخارجيّة أيضا ، وإن كان من أسباب الأمور الشرعيّة ، فلا وجه للقول بتخصيص دلاله الحديث باستصحاب الأحكام الشرعيّة دون الخارجيّة ، لأنّ ذلك إنّما هو شأنهم ، ومن قبيل حصول التّوم في الخارج حصول الجفاف والرطوبة وأمثال ذلك ممّا يتعلّق بها الأحكام الشرعيّة.

وأما ما ذكره المحقّق الخوانساري رحمه الله (1) : من أنّ الرّوايه لا تدلّ إلّا على ما ثبت استمراره الى غايه من جهة الشّرع ، تمسّكا بأنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك هو عدم النقص عند التعارض ، ومعنى التعارض هو أن يكون الشّيء موجبا لليقين لو لا الشك.

فقد أورد عليه : بأنّه كذلك في استصحاب القوم أيضا ، يعنى ما لم يثبت الاستمرار الى غايه أيضا ، سواء ثبت الاستمرار في الجملة أو ثبت الحكم على الإطلاق ، إذ المفروض أنّ الكلام ليس فيما كان مقيدا بوقت أو ما اختصّ ثبوته بآن ، فإنّ الشك لو فرض عدم عروضه في الزّمان الذي عرض فيه أو عند الحال التي فرض عروضه عندها حينئذ ، لكنّا قاطعين بالبقاء أيضا ، لأنّ عدم العروض إنّما يكون عند القطع بأنّ جزء من أجزاء علّه الوجود لم يرتفع ، ومع عدم ارتفاعه

ص: ١٤٠

---

١- فإنّ إيراد على الاستعمال أيضا هو إيراد على كليله كبراه.

يُحصل اليقين بوجود المعلول ، لأنّ بقاء المعلول إنّما هو بقاء العلّة التامّة ، وزواله إنّما هو بعدمها .

وحاصل هذا الإيراد ، هو استدلال آتّى على أنّ علّة الوجود في هذا المعلول هو علّة البقاء الى أنّ حصول الشك . يعنى يظهر من فرض انتفاء الشك أنّ العلّة الموجدّه هي المبقية ، فلا- يرد الاعتراض على الإيراد بأنّ انتفاء الشك إنّما يستلزم ثبوت اليقين لو ثبت أنّ علّة الوجود في الآن الأوّل هو علّة الوجود في الآن الثاني أيضا . فكما أنّ انتفاء الشك في الصوره التي فرضها المستدلّ ، يوجب اليقين بالحكم بسبب الاستمرار المنصوص عليه من الشارح ، فكذلك فيما ذكره القوم ، انتفاء الشك يوجب اليقين بالحكم ، ضروره عدم الواسطه بين الشك واليقين بالحكم السابق .

فإنّ المراد هنا (1) من الشك ما ينافى اليقين السابق وهو أعمّ من الظنّ ، والقطع بانتفاء الحكم السابق أيضا ليس كلامنا فيه حتّى يقال : إنّّه إذا انتفى الشك فقد يثبت اليقين بالوجود وقد يثبت اليقين بالعدم ، بل الكلام إنّما هو في ثبوت الحكم السابق والشك في زواله ، بحيث لولاه لثبت الحكم السابق مع الفراق من انتفاء احتمال القطع بالعدم .

والحاصل ، أنّ المراد بالشك هنا احتمال زوال الحكم السابق ، لا- مجرد التردّد بين الاحتمالين ، فإذا انتفى هذا الاحتمال ، لا يبقى إلّا اليقين السابق مع أنّ ذلك يضرّ المستدلّ أيضا ، فإنّ الشك فيما فرضه على هذا التقدير إذا فرض انتفاؤه

ص: ١٤١

---

١- وهنا بيان لعدم وجود واسطه بين اليقين والشك ، وأنّ المراد من الشك هو احتمال زوال اليقين فيشمل الظنّ بعدم البقاء .

فلا يثبت استصحابه ، لاحتمال تحقّقه فى ضمن القطع بعدم الحكم السابق ، لا بانسحابه .

لا يقال : إنّ الشكّ قد يوجه نفس الدخول فى الوقت الثانى ، وفرض عدمه إنّما هو بفرض عدم الوقت الثانى ، وهو لا يثبت إلّا اليقين فى الآن الأوّل ، فلم يتّحد مورد الشكّ واليقين ، بخلاف ما ذكره المستدلّ ، فإنّه إذا فرض انتفاء الشكّ فيثبت اليقين فى محلّه من جهة نصّ الشارع على الاستمرار ، لأننا نقول : مع أنّ هذا الفرض نادر الوقوع سيّما فى الأحكام الشرعيّه المفروض عدم ملاحظه اعتبار الآن الأوّل ، ولا عدم اعتبار الآن الثانى ، غايه الأمر حصول اليقين فى الآن الأوّل لا بشرط الآن الأوّل ، فالقدر المتحقّق إنّما هو ثبوته فى ظرف الخارج ، وانتفاء الشكّ يحصل مع ملاحظه عدم اعتبار ثانويّه الآن الثانى ، ولا يحتاج الى اعتبار عدم الآن الثانى حتّى ينتقل الى الآن الأوّل .

ويفيد اليقين فى الآن الأوّل مع أنّه يرد النقص فيما لو فرض فيما فرضه المستدلّ أيضا أن يصير الآن المتأخّر سببا للشكّ فى ثبوت الاستمرار المنصوص عليه الى غايه معيّنه ، هل هو ثابت فيه أو ينحصر فى الآتات المتقدّمه عليه حرفا بحرف .

والحاصل ، أنّ ما ذكره فى معنى الحديث أنّه لا ينقض اليقين المفروض فى زمان الشكّ الذى لو لا الشكّ لكان ثابتا بالشكّ ، وهو مع أنّه يجرى فى استصحاب القوم ليس بأولى من أن يقال : المراد بالحديث : لا- ينقض حكم اليقين الثابت سابقا بسبب الشكّ كما أشرنا ، بل هذا أولى وأظهر ، وهو المتبادر من الحديث .

وأما قوله رحمه الله فى جملة ما نقلنا عنه سابقا (1) : قلت فيه تفصيل ، فمرجه ليس الى القول بعدم التفرقه بين الصورتين ، وأنّ الفرق إنّما يتحقّق بثبوت الاستمرار الى

ص : ١٤٢

---

١- فى الصفحه ٧٦ من هذا الكتاب ، والقول هو قول المحقّق الخوانسارى .

غايه وعدمه كما اختاره أولاً كما قد يتوهم ، بل التفصيل فى الصورة الأولى (١) ، والفرق بين الشك فى كون الشئ فردا من أفراد المزيل ، مع العلم بكونه ماهية واحده ، والشك فى تعدد ماهية المزيل ، ولم يتعرض لبيان عدم الفرق ، وسنبيته.

وأما ما ذكره المحقق السبزواري رحمه الله من الفرق بين الأقسام المذكوره فى كلامه ، وهو أيضا لا يرجع الى محصل ، فلتذكر [فلنذكر] أولاً أمثله للصور المذكوره ، ثم نتعرض لإبطال الفرق.

فمثال الأول : استمرار علاقته الزوجية مع الشك فى ثبوت موت الزوج ، واستمرار نجاسه البدن والثوب مع الشك فى الغسل.

ومثال الثانى : استمرار الطهارة الى زمان الحدث مع الشك فى كون المذى حدثا إذا حصل المذى ، من جهة تعارض الأدلة واستمرار نجاسه البدن والثوب الى زمان التطهير بالماء ، مع غسله بماء السيل المشكوك فى كونه ماء.

ومثال الثالث : كل شئ مجهول الحال ، الذى فيه حلال وحرام ، فهو حلال حتى تعرف أنه حرام. فإن الحلال والحرام ماهيتان معلومتان وأفرادهما الواقعية أيضا معلومه متعينة فى متن الواقع ، بحيث لو علم أنه مغضوب يقال : إنه حرام ، ولو علم أنه من المباحات الأصلية المحازه من دون تعدد يقال : إنه حلال ، لكن بسبب الاختلاط والاشتباه الخارجيين اللذين أوجبا تعدد المعرفة ، لا يعلم أن هذا الشخص الموجود المجهول الحال ، فرد من أى الصنفين ومتصف بأيهما (٢).

ص: ١٤٣

١- وهى الشك فى أن كون الشئ مزيلا.

٢- والمثال الذى قد ذكره المصنف لا- يعرف أن المستصحب أى شئ ، نعم يعرف منه أن فرد الحلال والحرام قد يختلطا ويشتبها ، وحينئذ يتعدر المعرفة بحالهما ، وقد مثل صاحب «الفصول» بما لو شك المتطهر فى كون الخارج منه بولا أو دما مع عدم إمكان التمييز بالمشاهده ، وكالتيمم بما يشك فى كونه أرضا أو معدنا مع عدم إمكان التمييز ، كما ذكر فى «الفصول» ص ٣٧٢ وهو الأنسب فى المقام ، هذا ولم أذكر عبارته مع إمكان المشاهده أيضا التى هى لصاحب «الفصول» حتى ينطبق الكلام على ظاهر عبارته المحقق السبزواري.

ومثال الزّابع : الشّك في كون استحاله الكلب بالملح إذا وقع في المملحه ، مطّهرًا.

وأقول : إنّ دلالة الخبر على الأقسام الأربعة واضحه ، ولا- اختصاص له بالصّوره الأولى ، فإنّ كلّ ذلك من موارد نقض اليقين بالشّك.

قوله : بل إنّما حصل النّقض باليقين بوجود ما يشكّ ... الخ.

فيه : أنّ المتبادر من الخبر ، أنّ موضع الشّك واليقين وموردهما شيء واحد ، فاليقين بوجود المذى مثلا- لم يرد على اليقين بالطهاره ، بل هما أمران متغايران ، فالشّك واليقين كلاهما لا بدّ أن يلاحظ بالنّسبه الى الطهاره ، فمراد من لا يفرّق بين الصّور أنّ وجود المذى بعنوان اليقين ، لما كان يستتبع الشّك بزوال الطهاره التي كانت يقينيّه ، فقد صدق تواردهما على موضوع واحد ، وهكذا غيره من الأمثله.

قوله : فإنّ الشّك في تلك الصّور كان حاصلًا من قبل ... الخ.

فيه : أنّ ما كان حاصلًا من قبل هو الشّك في كون نوع هذا الشّيء دافعًا لنوع ذلك الحكم.

وأما الشّك في رفع الحكم الخاصّ ، فإنّما حصل بشخص الشّك الحاصل من جهه يقين حصول هذا الشّيء الخاصّ ، فإنّ حصول ما هو مشكوك في كونه من الزّافات ، مستلزم للشّك في رفع هذا الحكم الخاصّ بحصوله الخاصّ بعد الحكم الخاصّ ، وهذا



الشك لم يكن من قبل ، فصدق أنّ اليقين انتقض بالشك لا باليقين وهذا ظاهر.

ومما ذكرنا (١) ، ظهر أنّ العلة التامة أو الجزء الأخير منها هو الشك المسبب عن هذا اليقين لا نفس اليقين ، وصحيحه [وصحيحته] الأخرى وهي مذكوره في زيادات كتاب الطهارة من «التهذيب» وهي طويله وفيها مواضع من الدلالة مما يقرب من صحيحته المتقدمه وصحيحته الأخرى أيضا ، وهي مذكوره في باب السيهو في الثلاث والأربع من «الكافي» (٢) عن أحدهما عليهما السلام قال : «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها ركعه أخرى ولا شيء عليه ، ولا ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات» (٣).

وما رواه الشيخ (٤) عن الصفار عن علي بن محمد القاساني قال : كتبت إليه عليه السلام وأنا بالمدينه عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب عليه السلام : «اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤيه وأفطر للرؤيه».

ص: ١٤٥

١- من مراد المحقق السبزواري من العلة التامة في غير الصورة الأولى هو مجموع الشك واليقين ، ومراده من الجزء الأخير هو اليقين بوجود ما يشك ، والمصنّف يقول : إنّ العلة التامة الخبر الأخير هو الشك في المسبب عن اليقين لا نفس اليقين.

٢- ٣ / ٣٥٢ ح ٣.

٣- وفي «الاستبصار» ج ١ في أبواب السيهو ٢١٦ ح ١٤١٧ ، و «التهذيب» باب ١٠ في أحكام السهو في الصلاة وما يجب إعادته الصلاة ح ٤١ ، «جامع أحاديث الشيعة» ٥ / ٦٦ في الخلل باب ٢٤ ح ٤.

٤- في «التهذيب» ٤ / ٢١٤ ح ٢٨ ، «الوسائل» ١٠ / ٢٥٦ باب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ح ١٣.

وما رواه العلامة المجلسي رحمه الله في «البحار» (١) في باب من نسي أو شك في شيء من أفعال الوضوء عن «الخصال» (٢) عن أبيه عن سعد بن عبد الله ، عن محمد بن عيسى اليقطيني ، عن القاسم بن يحيى ، عن جدّه الحسن بن راشد ، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : قال أمير المؤمنين عليه السلام : «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ الشك لا ينقض اليقين».

وفي أواخر «الخصال» (٣) في حديث الأربعمائه عن الباقر عليه السلام عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال : «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإنّ الشك لا ينقض اليقين».

وعن «البحار» (٤) أيضا أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام قال : «من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه ، فإنّ اليقين لا يدفع بالشك».

ثم قال : أصل هذا الخبر في غايه الوثاقه والاعتبار على طريقه القدماء ، وإن لم يكن صحيحا بزعم المتأخرين ، واعتمد عليه الكليني وذكر أكثر أجزائه متفرقه في أبواب «الكافي» ، وكذا غيره من أكابر المحدثين. انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكره مع اعتضادها بغيرها من الأخبار الصحيحه ، ودليل العقل يجعلها أقوى من الصحيح - باصطلاح المتأخرين - بكثير.

ص: ١٤٦

١- ٧٧ / ٣٥٩ ح ٢. (٢ - ٣) ص ٦١٩

٢- ٢ / ٢٧٢ ح ٢ ، و «الإرشاد» ص ١٥٩ للشيخ المفيد.

، فإنّها وإن كانت وارده في موارد خاصّه ، لكنّ استقراءها والتأمّل فيها يورث الظنّ القويّ بأنّ العله في تلك الأحكام هو الاعتماد على اليقين السّابق ، وهذا ليس من القياس في شيء ، بل في كلّ من الروايات إشعار بالعليه لو لم نقل باستقلاله في الدلالة ، فلا أقلّ من أنّه يفيد ظنّاً ضعيفاً بها ، فإذا اجتمعت (١) الظنون الضّعيفه فيقوى في غايه القوّه ، ويصدق عليه أنّه ظنّ حصل من كلام الشّارع لا من الترديد أو الدّوران ونحوهما ، وإن شئت جعلته من عموم ظنّ المجتهد الذي أثبتنا حجّيته .

والفرق بينه وبين الدليل الأوّل أنّ المعتمد في الأوّل الظنّ الحاصل بسبب وجود الحكم في الآن السّابق ، وفيما نحن فيه الظنّ الحاصل من تلك الأخبار ، بأنّ العمل على مقتضى اليقين السّابق لازم وإن لم يكن مضموناً في نفسه ، وبينهما فرق بين . فمن الروايات قول الصادق عليه الصلاه والسلام في موثقه عمّار (٢) : « كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر . » وقوله عليه السلام أيضاً (٣) بطرق متعدّده : « كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر . »

ووجه انطباقهما على الاستصحاب ظاهر إذا جعلنا المراد أنّ كلّ شيء أو كلّ ماء يحكم بطهارته حتّى يحصل العلم بإصابه ما يعلم أنّه نجس إيّاه ، مثل الشك في

ص : ١٤٧

١- في نسخه الأصل (اجتمع).

٢- وكذا ذكره المصنّف في «جامع الشتات» ٢ / ٤٧

٣- «الوسائل» ١ / ١٣٣ ح ٣٢٣ وفيه : إلا ما علمت ، وفي «الوسائل» أيضاً و ٢٧ / ١٧٤ .

إصابه البول للثوب أو الماء.

وهناك معنيان آخران يمكن (١) حمل الزوايتين عليهما ، نظير قوله عليه السلام : «كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام». كما تقدّم الكلام فيه (٢).

فنقول على حملها على الشّبّهة في الموضوع : إنّ الأشياء أو المياه بعضها متّصف في الخارج بالنجاسة الواقعيّة التي يعلم أنّ ملاقيها نجس ، وبعضها غير متّصف بها ولكن اشتبه حال فرد من الأفراد أنّه من أيّهما. فنقول : إنّ الشّيء المجهول الحال أو الماء المجهول الحال يحكم بأنّه ظاهر واقعا من حيث إنّّه مجهول الحال (٣) ، وظاهرا من حيث هو هذا الفرد حتّى يحصل العلم بأنّه هو الفرد النجس.

وعلى حملها على الشّبّهة في الحكم الشرعي ، فنقول : إنّ هذا الشّيء المشتبه الحكم في أنّه نجس أم لا ، مثل العصير العنبيّ بعد الغليان أو الجسم الملاقي له ، هل حكمه الشرعيّ بالخصوص الطهاره أو النجاسة ، فهو ظاهر حتّى تعلم أنّه قدر.

ومن هذا الباب ما استدللّ بعضهم (٤) على عدم تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسة بقوله عليه السلام : «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قدر». وهذا المعنى أبعد المعاني الثلاثة من اللفظ.

ص: ١٤٨

١- فإنّ الروايه يمكن ان تنطبق على الاستصحاب ، والبعض قد يجعلها منطبقه على الشّبّهة الموضوعيه وعلى الشّبّهة الحكميه إلّا أنّ الأظهر حملها على الاستصحاب.

٢- في أوائل القانون السابق.

٣- وهذا الكلام شبيهه لكلام السيد في شرحه «للوافيه» حيث قال فيه : إنّ الطهاره او الإباحه حكم واقعي للشّيء من حيث إنّّه غير معلوم الحكم ، وحكم ظاهري له من حيث إنّّه شيء خاص ككونه هذا النوع من النبات او الحيوان ، ولعل حكمه الواقعي من حيث الخصوصيه مخالف لحكمه الظاهري.

٤- كابن أبي عقيل كما نقل عنه في «المختلف» ص ١٧٧.

وتوضيح المقام : أن قوله عليه السلام : « كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر ». يحتمل معاني ثلاثة :

الأول : كل جزئي حقيقي من الأشياء علم طهارته سابقا واقعا أو شرعا ، فهو محكوم بطهارته حتى تعلم أنه صار قدرا بملاقاه ما ينجسه شرعا ، كما إذا شك عند ترشش البول في إصابته الثوب (١).

والثاني : كل جزئي حقيقي لم يعلم أنه هل هو من الأشياء التي اتصفت بالنجاسة بسبب ملاقاتها للنجاسة أم من الأشياء الباقية على طهارتها ، فيحكم بكونه من الأشياء الباقية على الطهارة حتى يعلم أنه من الأشياء التي اتصفت بالنجاسة ، كما لو اشتبه الثوب المتنجس بالثوب الطاهر.

وكذلك الكلام فيما لو اشتبه الجزئي الطاهر المعين بنجس العين ، كالعذرة المتردده بين عذرة الإنسان وعذرة البقر (٢).

والثالث : كل مجهول الحكم بكنيته ، وبشخصه جميعا ، المحتمل لأن يكون حكمه حكم الأعيان النجسة بالذات بكنيتها كالكلب والعذرة ، أو حكم الأعيان الطاهرة بالذات بكنيتها ، كالغنم والظبي ، وذلك مثل ابن آوى ، فهو طاهر حتى تعلم أنه نجس.

وكذلك المعاني الثلاثة في قوله عليهم السلام : « كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قدر » (٣).

والفرق بين المعنى الثالث والمعنيين الأولين لزوم اعتبار المفهوم الكلي في ذلك

ص : ١٤٩

١- فالشبهه في الحدوث.

٢- الشبهه في الحادث.

٣- فالشبهه في الحكم وفي الحادث أيضا.

الشئىء هنا ، إذ الجهاله لم تتعلّق بحكم الجزئىء من حيث إنّه جزئىء ، بل من حيث إنّه كلّى أو فرد لكّلى ، نظير قوله عليه السلام : «كلّ شئء مطلق حتّى يرد فيه نهى». بخلاف الأوّلين.

وكذلك يعتبر هنا العلم بالنّجاسه من حيث الثّبوت من الدليل الشرعىء على الوجه الكّلى ، خلاف السّابقين ، فإنّ العلم إنّما يحصل من الأمور الخارجيه كالبيئه والقرائن ، فهذا من جملة الشّبّهه فى الحكم ، والسّابقان من جملة الشّبّهه فى الموضوع.

إذا عرفت هذا ، وظهر لك الفرق بين المعانى ، عرفت أنّ المعانى متغايره متباينه لا يجوز إرادتها جميعا فى إطلاق واحد ، كما حقّقناه فى أوائل الكتاب.

والقول بأنّ كلّ شئء عامّ قابل لإرادته الكّلى والجزئىء ، وكذلك العلم يشمل العلم بالكّلى والجزئىء ، فيصحّ إرادته معنى عامّ يندرج الكّلى فيه ، لا يصلح مع تفاوت إضافه الطهاره والقذاره الى الأشياء ، وكذلك سبب العلم.

ولا ريب أنّ كلام المعصوم عليه السلام منزّل على موارد حاجات المكلفين (١).

وقد تختلف (٢) موارد الحاجات ، فقد يمكن أن يراد بسبب موضع الحاجه أنّ كلّ شئء طاهر ، طاهر باليقين السّابق حتّى تعلم من الخارج ملاقاته للنّجاسه ، أو أنّ كلّ شئء مشتبه بين أمور طاهره ونجسه فيحكم بأنّه من الأشياء الطاهره حتّى تعلم من الخارج أنّه من الأشياء النجسه ، أو أنّ كلّ شئء يحتمل أن يكون حكمه

ص: ١٥٠

---

١- فقد نزل بحسب موارد الحاجات للمكلفين ، وليس مورد الحاجه إلّما أحد هذه الموارد فلا- يمكن حمل الخبر على تمام المورد.

٢- فى نسخه الأصل (يختلف).

الشَّرعيّ الطّهارة أو النجاسه فيحكم أنّه ظاهر حتّى يعلم من جانب الشَّرع أنّ حكمه النجاسه ، مع أنّ المعنى الثالث يساوق أصل البراءه ، وقد عرفت اشتراط العمل به بالفحص والبحث عن الدليل ، بخلاف المعنيين الأوّلين ، والرّوايه ظاهره فى البناء على الطّهارة من دون الفحص ، وهو يناسب المعنيين الأوّلين ، لا- المعنى الثالث ، لأنّه من المسائل الاجتهاديّه المحتاجه الى البحث والفحص.

وإدخال المعنيين الأوّلين فى الثالث بأن يقال : كلّ شىء مجهول طهارته و نجاسته ، سواء كان كابن آوى والفأره ، أو كالجسم الطّاهر المشكوك الملاقاه بالنجس ، أو كأحد الإناءين المشتبهين ، فهو حتّى يعلم من الشَّرع حكمه ، فيصير الكلّ من باب الجهل بالحكم الشرعيّ ، ولا ينافى شىء منها لزوم الفحص عن الدليل ، فى غايه البعد من اللفظ والمعنى.

والحاصل ، أنّ الجهاله بالحكم الشرعيّ إمّا جهاله به من حيث الخصوص ، أو جهاله من حيث اشتباه الحكم فى الخصوص بعد وضوحه فى كلّ من المشتبهين ، أو جهاله محضه مطلقه ، وكذلك العلم الذى يحصل بالحكم يختلف باختلاف الجهاله ، ولا بدّ فى إرادته كلّ منهما من ذكر لفظ يدلّ عليه ، فلا بدّ أن يحمل اللفظ على ما هو الطّاهر فيه.

فنقول : ظاهر العموم هو العموم الأفرادى وإرادته الأشخاص لا الأنواع ، فليس بظاهر فى إرادته الكلّيّ ولا الجزئيّ بملاحظه الكلّيّ ، وهو يرجع الى المعنيين الأوّلين ، والثانى أظهرهما.

فالاستدلال به على المعنى الثالث غير واضح ، سيّما مع ملاحظه أنّ المتبادر من العلم هو اليقين الواقعيّ ، والغالب أنّه يحصل فى الموضوع لا الحكم ، لأنّ العلم بالحكم الشرعيّ غالبا إنّما هو من الأدلّه الظنيّه ، غايه الأمر كونها واجب العمل ،

وهو لا يوجب العليّه الحقيقيه ، ولذلك قال عليه السلام فى بيان الحكم المجهول محضاً : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى». لا حتّى يعلم أنّه حرام ، مع أنّ حمله على المعنى الثالث مع ورود قوله عليه السلام : «كلّ شىء مطلق حتّى يرد فيه نهى». وكذلك على المعنى الأوّل مع ما ورد من الأخبار الدالّه على عدم جواز نقض اليقين بالشك ، يشبه التأكيد (١) ، بخلاف إرادته المعنى الثانى فإنّه تأسيس (٢) كبيان الحلّ فى قوله عليه السلام : «كلّ شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال».

ومما يبيّن إرادته المعنى الأوّل ويقرب المعنى الثانى ، أنّ الظاهر أنّ لفظ قدر صفة مشبّهه دالّه على الثبوت ، مناسبة الإرادة [لإرادته] ما ثبت قذارته بالذات أو بسبب الملاقيه ، لا فعل ماضٍ مقيد لتجدّد حصول القذاره ، فيفيد أنّ الشكّ إنّما هو فى أنّ الشىء هو الطاهر أو القدر (٣) ، لا فى أنّ الشىء حصل له قذاره أم لا.

وحاصل المقام ، أنّ إرادته معنى عامّ يشمل المعانى الثلاثه ، لا يمكن إلّا مع التجوّز والتكلّف الذى لا يناسب الاستدراك.

والحمل على المعنى الثالث دون الأوّلين بعيد لفظاً ومعنى (٤) ، وكذلك إرادته

ص: ١٥٢

١- وقد تعرّض فى «الفصول» ص ٣٧٣ ما فيه فائده فى التأكيد والتأسيس.

٢- أى لو حمل الخبر لكان من قبيل التأكيد بخلاف لو حملناه على الشبّه الموضوعيه فيكون تأسيساً لبيان قاعده الطهاره كتأسيس كل شىء ... الخ فى الشبّه الموضوعيه لبيان قاعده الحل ، هذا كما فى حاشيه ميرزا محمد على چهاردهى.

٣- والفرق بين الصورتين أنّ موضوع الاستصحاب كان معلوم الطهاره سابقاً ، فلا بد وان يحصل العلم ، وأمّا فى شبّه الموضوع فلم يكن الموضوع الخاص فيه بعينه معلوم الطهاره قبل زمان الشكّ.

٤- إنّ البعد بحسب اللفظ لظاهر العموم فى إرادته الأشخاص لا الأنواع ، ولظاهر العلم كما كنت قد عرفت ، وأمّا بحسب المعنى فالأمر واضح.



المعنى الأوّل دون الثانى ، وفهم هذا المرام يحتاج الى تأمل تامّ.

ثمّ نرجع الى ما كتّبا فيه ونقول : إنّ انطباق الرّوايه بالمعنى الأوّل على الاستصحاب ظاهر ، وكذلك على المعنيين الأخيرين ، ولكنّهما يرجعان الى استصحاب حال العقل ، وهو البراءه الأصلية.

وأما المعنى الأوّل فيمكن حمله عليه ، وعلى استصحاب حال الشّرع إذا علم طهارته سابقا شرعا.

ومنها : صحيحه عبد الله بن سنان الدّالّه على طهاره الثّوب الذى أعاره الذّمّى ، وعدم وجوب غسله لأنّه أعاره طاهرا ولم يستيقن بنجاسته ، وقد مرّت الصحيحه الأخرى فى شبهه الموضوع وما فى معناها إلى غير ذلك من الرّوايات.

#### الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره

#### إشاره

إنّ ثبت الإجماع على اعتباره فى بعض المسائل (١) ، كتيقّن الطهاره والشك فى الحدث وعكسه ، وتيقّن طهاره الثوب والجسد والشك فى نجاستهما ، وبناء الشّاهد على ما شهد به ما لم يعلم رافعها ، والحكم ببقاء علاقه الرّوجيه فى المفقود ، وكذا الحال [المال] فى عزل نصيبه من الميراث ، وغير ذلك ممّا لا يحصى ، فيكون حجّه ، لأنّ علّه عملهم فيها هو اليقين السابق فيجب العمل فيما تحققت علّته (٢) ، أو لأنّه ثبت حجّيته فى بعض المسائل ، فلا قائل بالفصل.

وأورد عليه : بأنّ العلّه لعلّها كانت فى خصوصها نصّ أو إجماع أو غير ذلك.

ص: ١٥٣

١- وكذا فى «الفوائد» ص ٢٧٥ للبهبهانى.

٢- من باب تنقيح المناط.

فدعوى العلية ممنوع ، وكذا دعوى الإجماع المركب ، إذ هي إنما تتم لو ثبت أن عملهم إنما كانت من جهة الاستصحاب ، والإنصاف أن ملاحظه هذه الموارد الكثيره يورث الظن القوي لو لم نقل بالعلم بأن المناط هو الاستصحاب.

وبالجمله ، الأدله التي ذكرنا سيما مع اجتماعها لا يبقى معها مجال الشك والريب في حجيه الاستصحاب وجواز الاعتماد عليه.

واحتج النافون : بالآيات والأخبار الداله على حرمه العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ، ولا دليل على حجيه هذا الظن ، وأنه لا يجوز إثبات المسائل الأصوليه بأخبار الآحاد.

وربما منع بعضهم حصول الظن منه (١) أيضا ، وقد عرفت الجواب عن أدله حرمه العمل بالظن في باب خبر الواحد وإثبات حجيه ظن المجتهد ، مع أنك عرفت دلالة الأخبار عليه أيضا ، بل الحق أن حجيه الأخبار (٢) أيضا لا تثبت إلا بإثبات حجيه ظن المجتهد كما بيناه ثمه.

وأما أن المسألة الأصوليه لا تثبت بالظن ، فقد عرفت أن التحقيق خلافه ثمه أيضا.

ص: ١٥٤

١- من الاستصحاب ، واعلم أن المعروف من المحققين التافين أنهم يمنعون حصول الظن وإلا فكل ظن المجتهد يكون حجه ، مسلم عندهم من جهة الدليل الذي ذكروا : وهو أن باب العلم مسدود والطريق منحصر في الظن فيكون حجه ولا ترجيح لظن على ظن ، غير أن الظن الذي يحصل من القياس والاستحسان والرمل وأمثالهما ليس بحجه عندهم وفاقا للوفاق ، ولأنه كان منهيها عنه في زمان الأئمة عليهم السلام والصيدير الأول ، فكذا بعده ، وقد استوفى ذكر ذلك الوحيد البهبهاني في «فوائده» ص ٢٧٦ ، وفي هذا الكلام كلام.

٢- التي تدل على حرمه العمل بالظن.

وأما إنكار حصول الظن منه ، فمع أنه مكابره لا يليق بالجواب ، مدفوع بعدم الاحتياج إليه ، نظرا الى الأخبار أيضا.

حججه القول بالحججه ، في نفس الحكم الشرعيّ دون الأمور الخارجيه : فهو دليل النافين من منع حججه مطلق الظن أو نفى الظن ومنع دلالة الأخبار ، فإنه لا يظهر شمولها للأمور الخارجيه مثل رطوبه الثوب ونحوها ، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكما شرعيّا ، وإن كان يمكن أن يصير منشأ للحكم الشرعيّ بالعرض ، ومع عدم الظهور لا يمكن الاحتجاج بها.

هكذا قرّر المنع المحقق الخوانساري رحمه الله في «حاشيه شرح الدرّوس» قال : ي وهذا ما يقال أنّ الاستصحاب في الأمور الخارجيه لا عبره به.

أقول : وفيه : أنّ اليقين والشك عاميان سيّما في روايه «الخصال». وبعد كون المراد بيان حكم الأمور الخارجيه سيّما إذا كان مستلزما للأحكام الشرعيّه ممنوع ، مع أنّ عدم جواز نقض اليقين في كلامه كما يرجع في الطهاره عن الحدث والخبث الى إبقاء الطهاره بالمعنيين (١) ، فيرجع الى عدم النجاسه ، وعدم وصول النجس وعدم حصول ما يوجب الحدث أيضا كالنوم وغيره كما لا يخفى على من تأمّل في الروايات ، مثل ما في صحيحه زراره (٢) : قلت : «إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاه؟ قال : تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت ، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطبا قطعت وغسلته ثم بنيت على الصلاه ، لأنك لا تدري لعلّه

ص: ١٥٥

١- اي الطهاره من الحدث والخبث.

٢- «الوسائل» ٣ / ٤٨٣ باب ٤٤ أبواب النجاسات ح ١ ، وقد رواها الشيخ الصدوق في «العلل» ٣٦١ باب ٨٠ «جامع أحاديث الشيعة» ٢ / ١٦٥ باب ٢٣ من أبواب النجاسات ح ٦.

شيء أوقع عليك ، فليس ينبغي أن تنقص [ينقض] اليقين بالشك». الحديث.

بل قال المحدّث البارِع الحرّ العاملي في كتاب «الفصول المهمّة في أصول الأئمّه عليهم السلام» (١). بعد ما ذكر فرقه من الأخبار التي ذكرنا : أقول : هذه الأحاديث لا تدلّ على حجّيه الاستصحاب في نفس الحكم الشرعيّ ، وإنّما تدلّ عليه في موضوعاته ومتعلقاته ، كتجدّد حدث بعد الطهاره أو طهاره بعد الحدث أو طلوع الصبح أو طلوع الشمس أو غروبها أو تجدّد ملك أو نكاح أو زوالهما أو نحو ذلك كما هو ظاهر من أحاديث المسألتين ، وقد حقّقناه في «الفوائد الطوسيه» (٢).

أقول : ويظهر ممّا ذكرنا حجّيه القول بالعكس وجوابه أيضا.

وحجّيه القول بنفي الحجّيه في الحكم الشرعيّ : إذا ثبت من الإجماع أنّ ثبوت الحكم في الآن المتأخّر يحتاج الى دليل ولو كان الإجماع ثابتا في الآن المتأخّر أيضا لما حصل هنا خلاف ، فالخلاف في مسأله المتيمّم الذي أصاب الماء في أثناء الصلاه مثلا كاشف عن أنّ الإجماع لم ينعقد إلّا على وجوب المضى في الحال الأوّل ، وهو ما قبل رؤيه الماء وإلّا لكان المخالف خارقا للإجماع ، وإذا لم يثبت الإجماع ، والمفروض عدم دليل آخر على الانسحاب ، فلا يثبت الحكم السابق في الآن المتأخّر.

وفيه : أنّ هذا الكلام يجرى في غير ما ثبت الحكم من الإجماع أيضا ، إذ لو كان النصّ الدالّ على ثبوت الحكم في الآن الأوّل شاملا للآن المتأخّر بعمومه ، فهذا استدلال بالعموم لا بالاستصحاب ، وإن لم يكن فيه شمول له ، فلا دليل على ثبوت

ص: ١٥٦

١- ١ / ٦٢٨.

٢- ص ١٩٦ فائده (٤٩).

الحكم في الآن المتأخر. وهذا الدليل إنما يناسب القول بنفي حججه الاستصحاب مطلقا لا التفصيل.

والحلّ: أنا لا نقول في صورته استصحاب حال الإجماع، أنّ الإجماع موجود في الآن المتأخر، ولا نقول أيضا: لا بدّ أن تكون (١) المسألة في الآن المتأخر أيضا إجماعية، بل نقول: إنّ الإجماع أيضا كالنصّ كاشف من حكمه واقعيه أوجبت صدور الحكم عن الشارع بثبوت الحكم، ولم يقيد ثبوت الحكم بالآن الأوّل، بأن يكون الإجماع بشرط الآن الأوّل وعدم انضمام الآن الآخر إليه، وكذلك النصّ، بل إنّما ثبت مطلق الحكم في الآن الأوّل، وهو لا يفيد اختصاصه به.

ثمّ لا- نقول: بأنّ علّه حصوله في الأوان المتأخره هو حصوله في الآن الأوّل، لعدم الدليل على ذلك، بل نقول: أنّ الظنّ الحاصل ببقاء ما ثبت في الآن الأوّل نظرا الى ملاحظه أغلب الموارد، فيتبع ذلك الظنّ ثمّ يكشف ذلك عن كون مراد الشارع في إثبات الحكم هو إثباته مستمرا كما أشرنا سابقا، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما ثبت بالإجماع وغيره.

وحجّه التفصيل في الحكم الوضعي أو غير الوضعي مع ظهور وهنه بحيث لا يحتاج الى البيان: قد ظهر مع جوابه ممّا مر.

وحجّيه القول بحجّيته إذا كان استمرار الحكم ثابتا من الشرع الى غايه معيّنه دون غيره: فقد عرفت ممّا نقلناه عن «شرح الدروس».

وحاصله، أنّ الدليل على الحجّيه فيما لو ثبت استمرار الحكم الى غايه معيّنه في الواقع بدون اشتراطه بالعلم بها، أمران:

ص: ١٥٧

١- في نسخه الاصل (يكون).

أحدهما : الأخبار الحاكمة بعدم جواز نقض اليقين بالشك.

والثاني : أنه لا يحصل الظن بالامتنال إلّا باستصحابه الى حصول اليقين بالغايه ، وذلك فى الوجوب والتحرير وما يستلزمهما من الأحكام الوضعيه ، فلأنّ عدم اعتقاد إباحته يوجب عدم امتثال أمر الله تعالى ، فإنّ الاعتقاد بما سنّه واجب ، واجبا كان أو مباحا أو غيرهما.

ولعلّ نظره (١) الى أنّ اشتغال الذمه مستصحب ، وشغل الذمه اليقينيّ مستدع

ص: ١٥٨

١- وهو حاصل كلام المحقق الخوانسارى ، قال السيد على القزوينى فى حاشيته : لا بمعنى إثبات الاستصحاب مطلقا باستصحاب اشتغال الذمه ليتوجه إليه الدور ، بل بمعنى إثبات وجوب الحكم ببقاء التكليف عند الشك فى دخول الغايه الذى هو معنى الاستصحاب بأصل الاشتغال ، نظرا الى أنّه لو لم يمثل التكليف المشكوك فى ذلك الوقت لم يحصل الظن بامتنال التكليف اليقيني من أوّل الأمر ، فلم يحصل امتثاله ، وحيث إنّ الشغل اليقينيّ يستدعى اليقين بالبراءه الذى يقوم مقامه الظن بها ، وهو موقوف على امتثال ذلك التكليف عند الشك فى دخول الغايه فواجب امتثاله ، وهذا فرع على الحكم ببقائه فى ذلك الوقت وهو معنى الاستصحاب ، ولا يذهب عليك أنّ هذا التقرير لا يتم فى غير مثل وجوب الصوم الذى دلّ الدليل على استمراره الى دخول الليل الذى هو الغايه المعينه فيه إلّا بتكلف وهو الذى أشار إليه أخيرا بقوله : فالمكلف به أمران ... الخ. ومحصّله ، أن كل حكم دلّ الدليل المثبت على استمراره الى غايه معينه ولو كان نحو الطهاره المستمره الى غايه حصول النوم أو البول أو غيره من الأحداث ، فقد اقتضى دليله بالالتزام ووجوب إجراءاته الى دخول تلك الغايه ، والإجراء المذكور من قبيل المكلف به الذى وجوبه شغل يقينيّ به وينحلّ الى أصل الإجراء ، واستمراره الى الغايه على معنى إجراءاته فى وقت دخول الغايه ، فعند الشك فى دخولها يجب إجراءاته أيضا تحصيليا لليقين بالبراءه عنه ، ونتيجته ذلك وجوب الحكم ببقاء الحكم المذكور فى ذلك الوقت المشكوك فى بقاءه فيه وهو الاستصحاب وقد ثبت بأصل الاشتغال ولو لا هذا التوجيه لم يستقم التعبير عن الحكم بالمكلف به ، وجعله أمرين نفس الحكم وإجراءاته الى غايه ، ولا ريب أنّ إجراء الحكم غير نفس الحكم والأوّل من فعل المكلف بخلاف نفس الحكم فتدبر.

لحصول البراءة اليقينيّة بالإجماع كما إدّعاه بعضهم. ورفع الاشتغال لا يحصل إلّا بالاستصحاب الى الغايه اليقينيّة فالمكلف به أمران : نفس الحكم ، وإجراؤه الى غايه ، ولا يحصل الامتثال إلّا بإتيانها معا.

فلا يرد عليه ما قيل : إنّ هذا الدليل جار فيما إذا ثبت تحقّق حكم فى الواقع مع الشك فى تحقّقه بعد انقضاء زمان لا بدّ للتحقّق منه. وهذا هو الذى أجرى القوم فيه الاستصحاب بتقريب أنّ الدليل للحكم يحتمل أن يراد منه وجود الحكم فى الزمان الذى يشكّ فى وجود الحكم فيه ، وأن يراد منه عدم وجوده فيه ، ولا يحصل اليقين بالبراءة إلّا فى الامتثال فى زمان الشك أيضا ، فإنّ الإتيان الى الغايه جزء المأمور به مثلا فيما فرضه ، بخلاف فرض استصحاب القوم ، ففى استصحابهم لم يثبت شغل الذمّه إلّا بالحكم فى الجملة ، ولا- ما قيل : إنّ تحصيل القطع أو الظنّ بالامتثال إنّما يلزم مع القطع أو الظنّ بثبوت التكليف ، وفى زمان الشكّ ليس شىء منهما حاصلًا ، لأننا نقول : لا حاجة الى دليل آخر يدلّ على ثبوت التكليف فى آن الشكّ ، بل التكليف الأوّل لمّا كان مركّبا لا يحصل الامتثال به إلّا بإتيان جميع أجزائه ، سواء بقى اليقين بالتكليف أو الظنّ أو الشكّ.

والحاصل (1) ، أنّ الاستصحاب وإن أمكن فرض تحقّقه فيما نحن فيه ، لكنّه لا حاجة الى تحقّقه ولا التمسك به ، وذلك نظير أصل البراءة ، فكما أنّه بالذات

ص : ١٥٩

---

١- اى ما ذكره المحقق الخوانسارى من كفايه الظنّ فى مقام الامتثال.

يقتضى رفع التكليف حتى يثبت التكليف ، سواء اعتبر استصحابه أم لا ، فشغل الذمه أيضا يقتضى إبراءه ، سواء اعتبر استصحابه أم لا-، وإنما اكتفى بحصول ظنّ الامتثال مع أنّ المعتبر في رفع شغل الذمه اليقينيّ هو اليقين بالرفع ، تبيينها على كفايه الظنّ الاجتهاديّ الذي هو بمنزلة اليقين ، فلو كان حصول الغايه الموصوفه المذكوره بظنّ معتبر فيكفي في الامتثال.

وهذا كلام (1) سار في مطلق التكليف الثابت ، ولا اختصاص له باستمرار الحكم وعدمه.

قال في «شرح الدروس» بعد كلام في هذا المقام : والحاصل ، أنّه إذا أورد نصّ أو إجماع على شيء معين مثلا معلوم عندنا ، أو ثبوت حكم الى غايه معلومه عندنا ، فلا بدّ من الحكم بلزوم تحصيل اليقين أو الظنّ بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقّق الامتثال ، ولا يكفي الشكّ في وجوده ، وكذا بلزوم الحكم ببقاء ذلك الحكم الى أن يحصل العلم أو الظنّ بوجود تلك الغايه المعلومه ، فلا يكفي الشكّ في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين أمور ، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا-، أو على ثبوت حكم الى غايه معينه في الواقع مردّده عندنا بين أشياء ، ونعلم أيضا عدم اشتراطه بالعلم مثلا- ، يجب الحكم بوجوب تلك الأشياء المرّدده فيها في نظرنا ، وبقاء ذلك الحكم الى حصول تلك الأشياء أيضا ، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف ، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم ، وسواء

ص: ١٦٠



فى ذلك كون ذلك الواجب شيئاً معيناً فى الواقع مجهولاً عندنا ، أو أشياء كذلك ، أو غاية معينه فى الواقع مجهوله عندنا ، أو غايات كذلك ، وسواء أيضاً تحقق (1) قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكليه.

وأما إذا لم يكن كذلك ، بل ورد نصّ مثلاً على أنّ الواجب الشئىء ، الفلانى ، ونصّ آخر أنّ ذلك الواجب شئىء آخر ، أو ذهب بعض الأئمّه الى وجوب شئىء والآخرون الى وجوب شئىء آخر دونه ، وظهر بالنصّ أو الإجماع فى الصورتين أنّ ترك دينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب ، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معا حتّى يتحقّق الامتثال ، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما ، سواء اشتركا فى أمر أو تباينا بالكليه ، وكذلك الحكم فى ثبوت الحكم الى الغايه.

أقول : وقد أشرنا الى بعض هذه المطالب قبل العثور الى هذا الكلام فى المبحث السابق ، وأوردنا على ما نقلنا من بعض كلماته فى «شرح الدروس» ما يدفعه تقييده هنا بقوله : ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشئىء من العلم بذلك الشئىء ، فلاحظ وتأمل.

ص: ١٦١

---

١- قال الملا محمد تقى الهروى فى حاشيته : الغالب بعد كلمه سواء لفظ الماضى نحو سواء كان كذا أم كذا ، إلّا أن لفظ تحقق هنا ليس ماضياً ، بل هو بضم القاف مصدر بقرينه عطف تباينها عليه ، وبقرينه قوله السابق : وسواء فى ذلك كون ذلك الواجب ... الخ. يعنى تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء أى اشتراكها فى نوع أو جنس قريب ، وتباينها أى عدم اشتراكها فى ذلك سيّان ، فالأوّل : كما إذا وجب شئىء معين فى الواقع مرّدّ عنده بين الصلاه والبيع والطلاق ، وكما إذا قال : افعل هذا الى أن يجىء شعبان ، ولم يعلم أنّ المراد شهر شعبان أو شخص اسمه شعبان.

هذا ، ولكنّ التّمييز (١) بين الموارد ومعرفة ما يجرى فيه هذا الاستصحاب ، أعنى لزوم العمل على استمرار الاشتغال حتّى يحصل اليقين بالبراءة ، وأنّ المكلف به فى المرّدّد بين أمور ، هل هو أحدها المعيّن عند الله المبهم عندنا أو المكلف به أن لا يترك جميع المحتملات ، فيكفى الإتيان بالبعض ، أمر مبهم مشكل.

والحقّ ، أنّ إثبات الأوّل فى غايه الصّعبه ونهايه التّدره إن لم نقل بأنّه غير متحقّق. وكذلك الكلام فى الأمر المستمرّ الى غايه معيّنه عند الله تعالى ، مبهمه عندنا.

وقد ذكرنا بعض الأمثله فى المبحث السّابق (٢) ، ونقول هنا أيضا : لو استدللّ القائل بوجوب ثلاثه أحجار فى الاستنجاء بأنّ حكم النجاسه مستمرّ الى حصول المطهّر الشرعى بالإجماع ، ولم يتحقّق المطهّر إلّا بالثلاثه ، فيقال له : لا.

ثمّ الإجماع على أنّ النجاسه ثابتة الى أن يحصل المطهّر الشرعى ، بل إنّما نسلمه على أنّ الصلاه لا تصحّ بعد التغوّط إلّا مع حصول أحد من أشياء ثلاثه : إمّا الغسل بالماء ، أو التمسّح بثلاثه أجسام طاهره ، أو التمسّح بطاهر.

فلو قال : الإجماع ثبت على وجوب شيء وهو أحدها المعيّن عند الله تعالى المبهم عندنا.

فيقال : الإجماع على ذلك ممنوع ، بل إنّما يسلم الإجماع على أنّ ترك مجموع

ص: ١٦٢

---

١- وهذا الكلام هو أيضا فى ردّه على المحقق الخوانسارى.

٢- فى صحه تعيين موارد قاعده الاشتغال.

الثلاثة موجب للعقاب. وهكذا في كل ما يرد عليك ، فعليك بالاجتهاد في كل مورد خاص والعمل على مقتضاه.

ثم إن ما ذكرنا عن المحقق الخوانساري ، هو ظاهر ما اختاره المحقق (١) في آخر كلامه بعد ما اختار أولاً حججه الاستصحاب مطلقاً ، واستحسنه صاحب «المعالم» رحمه الله (٢) إلا أنه قال : هذا رجوع عن القول بالاستصحاب.

فإن أراد الرجوع عن القول بالاستصحاب في جميع الموارد فحسن ، وإن أراد أنه رجوع منه مطلقاً ، كما هو ظاهر كلامه ، فهو غير صحيح ، لما ظهر لك أنه أيضاً انسحاب الحكم في زمان الشك في الاستمرار وهذا معنى الاستصحاب.

وأما حجة القول الأخير وجوابه : يظهر مما ذكرنا مفضلاً ، فلا نعيد.

## تنبيهات

## إشارة

وينبغي هاهنا التنبيه على أمور :

## الأول : الاستصحاب يتبع الموضوع

إن الاستصحاب يتبع الموضوع (٣) ، وحكمه في مقدار قابليته الامتداد ، وملاحظه الغلبه فيه ، فلا بد من التأمل في أنه كلي أو جزئي ، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور ، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً ،

ص: ١٦٣

---

١- في «معارج الأصول» ص ٢٠٦.

٢- ص ٥٢٤

٣- لو أردنا استصحاب الموضوع فلا بد لنا من ملاحظه مقدار بقائه ، ففي زمان الاستصحاب إن أمكن له البقاء فيستصحب وإلا فلا ، وكذلك في استصحاب حكم الموضوع لو أردنا استصحابه ، إلا أن هذا لا يناسب القول بحججه الاستصحاب مطلقاً حتى في الشك في المقتضى ، نعم يناسب القول بالشك في الرفع.

وبذلك (١) يتفاوت الحال ، إذ قد تختلف (٢) أفراد الكلّي في قابليته الامتداد ومقداره ، فالاستصحاب حينئذ ينصرف الى أقلها استعدادا للامتداد.

وهاهنا لطيفه يعجبني أن أذكرها من باب التفريع على هذا الأصل ممّا ألهمنى الله تعالى به ببركه دين الإسلام والصادعين به عليهم الصلاة والسلام. وهو أنّ بعض السّاده (٣) الفضلاء الأركياء من أصحابنا (٤) ، ذاكرنى حكاية ما جرى بينه وبين أحد من أهل الكتاب من اليهود والنصارى من أنّه تمسّك بأنّ المسلمين قائلون بنبوّه نبينا عليه السلام فنحن وهم متفقون على حقيته ونبوّه فى أول الأمر ، فعلى المسلمين أن يثبتوا بطلان دينه.

ثمّ ذكر أنّه أجابه بما هو المشهور : من أنّا لا نمنع نبوّه نبى لا يقول بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، فموسى أو عيسى عليهما السلام الذى يقول بنبوّه اليهود أو النصارى ، نحن لا نعتقده ، بل نعتقد بموسى أو عيسى عليهما السلام الذى أخبر عن نبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وصدّقه (٥) ، وهذا مضمون ما ذكره الرضا عليه الصلاة والسلام فى جواب الجائليق (٦) ، فإنّه قال له عليه السلام : ما تقول فى نبوّه عيسى وكتابه ، هل تنكر منهما شيئا؟ قال الرضا صلوات الله وسلامه عليه : «أنا مقرّ بنبوّه عيسى وكتابه و [ما]

ص: ١٦٤

- ١- فلكونه كلياً مردّدا.
- ٢- فى نسخه الأصل (يختلف).
- ٣- فى نسخه الأصل (ساده).
- ٤- وهو السيد حسين القزوينى كما نقل فى بعض الحواشى.
- ٥- بأن نقول بنبوّه موسى الذى أقرّ بنبوّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ونبوّه عيسى الذى بشرّ بنبوّه محمد صلى الله عليه وآله وسلم ولا نقول بنبوّه كل موسى ، وكل عيسى لم يقرّ بنبوّه النبى الخاتم صلى الله عليه وآله وسلم.
- ٦- وهو بفتح التاء المثلثة : رئيس النصارى فى بلاد الاسلام ، ولغتهم السريانيه ، وجمعه جثالقه وهو عند بعض الطوائف المسيحيه الشرقيه مقدّم الأساقفه.

بشّر به أمته ، وما أقرت به الحواريون ، وكافر بنبوه كل عيسى لم يقتر بنبوه محمد صلى الله عليه وآله وسلم و [ب] كتابه ولم يبشّر به أمته» (١).

قال الفاضل : فأجانبى بأن عيسى بن مريم المعهود الذى لا يخفى على أحد حاله وشخصه ، أو موسى بن عمران المعلوم الذى لا يشتهه على أحد من المسلمين ولا أهل الكتاب ، جاء بدين وأرسله الله نبيا ، وهذا القدر مسلم الطرفين ، ولا يتفاوت ثبوت رساله هذا الشخص وإتيانه بدين بين أن يقول : بنبوه محمد صلى الله عليه وآله وسلم أم لا. فنحن نقول : دين هذا الرجل المعهود رسالته باق بحكم الاستصحاب ، فعليكم بإبطاله. وبذلك أفحم [أفحم] الفاضل المذكور فى الجواب.

فتأملت هويانا (٢) فقلت فى إبطال الاستصحاب بعد فرض تسليم جواز التمسك به فى أصول الدين : (٣) أن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون معينا حتى يجرى على منواله ، ولم يتعين هنا إلا النبوه فى الجملة ، وهو كلى قابل للنبوه الى آخر الأبد ، بأن يقول الله تعالى : أنت نبي وصاحب دين الى يوم القيامة ، وللنبوه الممتده الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، بأن يقول له : أنت نبي ودينك باق الى زمان محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، ولأن يقول : أنت نبي بدون أحد القيد ، فعلى المخالف أن يثبت : إما التصريح بالامتداد الى آخر الأبد وأنى له بإثباته ، والمفروض أن الكلام ليس فيه أيضا ، وإما الإطلاق ، فهو أيضا فى معنى القيد (٤) ، ولا بد من إثباته ، ومن

ص: ١٦٥

١- «عيون أخبار الرضا عليه السلام» ٢ / ١٤١ باب ١٢ ح ١.

٢- تصغير هينا ، يقال شىء هين أى سهل ، وهنا بمعنى أنه تأمل تأملا سهلا بسيطا.

٣- إذا المطلوب فيها العلم وليس الظن.

٤- فى معنى دوامه واستمراره الى يوم القيامة.

الواضح أنّ مطلق النبؤه غير النبؤه المطلقه (١) ، والذي يمكن استصحابه هو النبؤه المطلقه لا- مطلق النبؤه ، إذ الكلّي لا- يمكن استصحابه إلّا بما يمكن من بقاء أقلّ أفراده امتدادا واستعدادا كما ذكرنا (٢).

ولنأت بمثال لتوضيح المقام ، وهو : أنا إذا علمنا أنّ في هذه القرية حيوانا ، ولكن لا نعلم أيّ نوع من الطيور أو البهائم أو الحشرات (٣) والديدان ، ثمّ غبنا عنها مدّه ، فلا- يمكن لنا الحكم ببقائه في مدّه يعيش فيها أطول الحيوان عمرا ، فترى أنّ الفرس أطول عمرا من الغنم ، والعصافير أطول عمرا من الخطاطيف (٤) ، والفئران من الديدان ، وهكذا ، فإذا احتمل عندنا كون الحيوان الذي في بيت خاصّ إمّا عصفور أو فأره أو دوده (٥) قزّ ، فكيف يحكم بسبب العلم بحصول القدر المشترك باستصحابها الى زمان ظنّ بقاء أطولها أعمارا ، فبذلك بطل تمسك أهل الكتاب ، إذ على فرض التسليم والتنزّل والمماشاه معهم ، نقول : إنّ القدر الذي ثبت لنا من نبؤتهما هو القدر المشترك بين أحد المقيّدات الثلاثه ، فمع إمكان كونها النبؤه الممتدّه الى زمان نبؤه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم كيف يجرى الاستصحاب الى آخر الأبد؟

ص: ١٦٦

- ١- اعلم ان المطلق هو المقابل للمقيّد فإذا قيل : موسى نبىّ مطلقا اي مستمرا ، والنبى المطلق هو غير المقيّد.
- ٢- وقد تعرّض في «الفصول» ص ٣٨٠ الى المذكور ببيان حسن كذلك.
- ٣- كان الأولى به أن يقول : الحشرات أو الحشر ، ولا داعى لأن يذكر الديدان لأنها قد تدخل تحت عنوان الحشرات. وحشره هي الهامه من هوام الأرض كالخنافس والعقارب والدّابه الصغيره من دواب الأرض كالفئران والضّباب ، و (عند علماء الحيوان) : كل كائن يقطع في خلقه ثلاثه أطوار أى يكون (بيضه ، فدوده ، ففراشه)
- ٤- جمع الخطّاف وهو العصفور الأسود أو قل طائر.
- ٥- في نسخه الأصل (دود).

ثم إنك بعد ما بينا لك سابقا (١)، لا أظنك راذا علينا أمر الاستصحاب في الحكم الشرعي بما ذكرنا في هذا المقام، بأن نقول : يمكن أن يرد الاستصحاب فيها بمثل ذلك، ويقال : إن الأحكام الواردة في الشرع إنما يسلم جريان الاستصحاب فيها إن ثبت كونها مطلقات ولم تكن مقيدة الى وقت خاص واختفى علينا، أو ممتدة الى آخر الأبد، والذي يجوز إجراء الاستصحاب فيه هو الأول، وذلك لأن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت في الشرع له حد، ليست بآتيه (٢) ولا محدوده الى حد معين، وأن الشارع يكتفى فيها فيما ورد عنه مطلقا في استمراره، ويظهر من الخارج أنه أراد منه الاستمرار، فإن تتبع أكثر الموارد واستقراؤها يحصيل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هي الاستمرار الى أن يثبت الزافع من دليل عقلي أو نقلي.

فإن قيل : فهذا مردود عليك (٣) في حكاية النبوه.

قلنا : ليس كذلك، فإن الغالب في النبوه هو التحديد، بل إنما الذي ثبت علينا ونسلمه من الامتداد القابل لأن نمته الى الأبد، هو نبوه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم مع أننا لا نحتاج في إثباته الى التمسك بالاستصحاب حتى يتمسك الخصم بأن نبوته أيضا مردده بين الأمور الثلاثة، بل نحن متمسكون بما نقطع به من التصوص والإجماع.

ص: ١٦٧

- ١- من أن استصحاب كل شيء يتبعه في ملاحظه مقدار استعداده وقد رأينا أن الأحكام الشرعية مستمره.
- ٢- ولما عرفت بأنها ليست بآتيه يبقى الإطلاق بمعنى قابليه الاستمرار، وعند ذلك يمكن إجراء الاستصحاب فيها.
- ٣- يعنى بمثل ما ذكرناه من إمكان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية نقول في النبوه.

نعم (١) لو كان تمسكنا بالاستصحاب في الدوام ، لاستظهر علينا الخصم بما تبهناه عليه.

فإن قيل : قولكم بالنسخ يعين الإطلاق ويبطل التحديد ، لأن إخفاء المدّة وعدم بيان الآخر مأخوذ في ماهيّة النسخ ، وهو بعينه مورد الاستصحاب.

قلنا : ما سمعت من مخاصمتنا مع اليهود في تصحيح النسخ وإبطال قولهم في بطلانه ، إنما هو من باب المماشاه معهم في عدم تسليمهم التّحديد ، وإبطال قولنا بقبح النسخ وإلا فالتحقيق أنّ موسى وعيسى على نبيّنا وآله وعليهما السلام أخبرا بنبوّه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وكتابهما ناطق به ، لا أنّ نبوّتهما مطلقه ونحن نبطلها بالنسخ ، فلمّا كان اليهود منكرين (٢) لنطق كتابهم ونبيّهم بذلك ، وزعموا دوام دينهم أو إطلاق النبوّه وتمسّكوا بالاستصحاب من باب المماشاه معنا ، وتمسّكوا ببطلان النسخ بناء عليه أيضا ، فنحن نخاصمهم على هذا الفرض في تصحيح النسخ ، وهذا لا يضرّ ما أوردناه عليهم في تمسّكهم بالاستصحاب.

فإن قيل : أحكام شرع عيسى عليه السلام مثلا مطلقات ، والنسخ يتعلّق بالأحكام.

قلنا : إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشاره عيسى عليه السلام برسول بعده اسمه أحمد صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفعهم ، لاستلزامه وجوب قبول رسالته صلى الله عليه وآله وسلم ، وبعد قبوله فلا معنى لاستصحاب أحكامهم كما لا يخفى فافهم ذلك واغتنم.

ص: ١٦٨

---

١- اى لو أردنا إثبات نبوّه نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم الطّاهرين بالاستصحاب لاستظهر علينا خصمنا.

٢- في نسخه الأصل (منكرا).



## الثاني : الكلام في حصول الشك في رفع الحكم السابق

قد عرفت أنّ الاستصحاب المصطلح ، لا يحقّق إلّا مع حصول الشك في رفع الحكم السابق ، فاعلم أنّ ذلك الشك إنّما يحصل بسبب حصول تغيّر ما (١) في الموضوع ، إمّا في وصف من أوصافه القلّة والكثرة في الماء القليل المتنجّس إذا تمّم كترًا ، أو في سببه (٢) كالكرّ المتغيّر بالنجاسه إذا زال تغيّره من قبل نفسه ، أو في حال من أحواله ، كالإناءين المشتبهين ، فإنّ الاجتناب عن الإناء المتنجّس في حال العلم به كان واجبا ، وحصل الشك في الوجود بسبب حصول الجهالة به في وقت الاشتباه ، وأمّا مع تغيّر حقيقته (٣) فظاهرهم أنّه لا مجال للاستصحاب ، وذلك مناط قولهم بأنّ الاستحالة من المطهّرات.

وربما يستدلّ على ذلك (٤) بأنّ النجس والحرام مثلا إنّما هو الكلب والعذره مثلا ، لا الملح والدود والتراب والرّماد ، مثلا إذا انقلب الكلب في المملحه بالملح ، أو العذره بالدود ، أو التراب ، أو الرّماد (٥) ، ومن هذا القبيل استحاله النطفه بقرا أو غنما ، والماء النجس بولا لحيوان مأكول اللحم.

ص: ١٦٩

١- يحتمل ان تكون ما موصوله ويمكن أن تكون غيرها.

٢- في حاشيه السيد على القزويني : ولا بدّ من استخدام في الضّمير المجرور ، لأنّ التّغير الزّائل بنفسه في الكرّ المتغيّر بالنجاسه ليس سببا لنفس الموضوع وهو الماء ، بل سببه لحكمه وهو النجاسه ، فعود الضّمير الى الموضوع غير صحيح والى حكمه استخدام.

٣- لأنّه غير خفي بأنّ الاستصحاب من جمله شروطه أيضا هو بقاء موضوعه ، فإنّ الاستصحاب هو بقاء ما كان على ما كان أو قل إبقاء ما كان على الوصف الذي قد كان عليه.

٤- يعنى على انقطاع الاستصحاب مع تغيّر الحقيقه.

٥- وكذا قال الوحيد في «الفوائد» ص ٢٨١ ، وإن تأمّل الميرزا القمّي في قوله كما ترى.

وفيه إشكال (١) من وجهين :

الأول : أنَّ المناط في الحكم إن كان هو التَّسميه ، فإذا تحولت (٢) الحنطه النَّجسه طحيناً أو خبزاً ، واللبن سمناً ، فيلزم طهارتها ، وهو باطل جزماً. وإن كان المناط تبدل الحقيقه والمَاهِيَه [والمَاهِيَه] فما الدليل عليه.

ثمَّ ما ذا معيار تبدل المَاهِيَه [المَاهِيَه] والحقيقه (٣)؟

فقد تراهم يحكمون بطهاره الرَّماد دون الفحم ، وطهاره الخمر بانقلابه خلًّا ، فما الفرق بين الأمرين؟ بل تبدل العذره بالفحم ليس بأخفى من تبدل الخمر بالخل ، وإن لوحظ فيه تبدل الخواص بالمزّه ، ففي ذلك أيضاً عرض عريض لا يمكن ضبطه غالباً.

ويمكن أن يقال : (٤) المعيار هو تبدل الحقائق عرفاً ، لا محض تغيير الأسماء ، وهذا يتمّ فيما كان مقتضى الحكم هو نفس الحقيقه ، كالعذره والكلب ، فإنَّ علّه النَّجاسه في أمثالهما من النَّجاسات عينا والمحرمات عينا هو ذاتها ، فيتبع ثبوت الحكم بقاء الحقيقه ومع انتفاء الحقيقه فلا حكم ، فكأنه قال الشَّارع : الكلب نجسه أو حرام ما دام كلباً ، والعذره نجسه (٥) ما دامت عذره ، فإذا استحال ماهيته ، فينتفى الحكم.

والحق بعض الفقهاء المتنجّس - كالخشب المتنجّس - بالنجس بالأولويّه (٦) ،

ص: ١٧٠

١- لأنَّ الاستحاله من المطهرات ، كما أنّ مورد تغيير الموضوع ليس مورد الاستصحاب.

٢- في نسخه الأصل (تحول).

٣- وهذا إشكال آخر.

٤- في دفع الإشكال.

٥- في نسخه الأصل (نجس).

٦- وفي «مفتاح الكرامه» للسيد محمد جواد العاملي ١ / ٣٢١ : وألحق في «المعالم» المتنجّس بالنجس ، ونسبه في «الذخيره» الى البعض ، قال الاستاذ أيده الله تعالى كما عن المصدر المذكور : ولعلّه الظاهر من إطلاق الفقهاء ، بل يستفاد منهم الإجماع عليه. في حاشيه السيد على القزويني : وفيه ما لا يخفى من عدم الاستقامه لوجهين : عدم جريان استصحاب النَّجاسه بعد تبدل موضوعه ، وعدم معقوليه التعارض بينه وبين دليل الطَّهاره ، بل الوجه فيه الى الأدلّه الاجتهاديّه على تقدير وجودها في عنوان الرَّماد ، فإن كان فيها عام أو مطلق يتناول ، وإلّا فيندرج في عموم أصاله الطَّهاره المستنبطه من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : كل شيء نظيف حتى تعلم أنّه قدر. وهكذا في الملح والدود والتراب وغيرها من موارد الاستحاله ، فالطَّهاره فيها بأسرها تثبت إمّا بعموم الدليل أو بالأصل العام ، ولعلّه الى ذلك يرجع كلام المصنّف ، وإنما وقع التعارض من قلمه سهواً.

وفيه نظر. فإنّ من الظاهر أنّ نجاسه الخشب حينئذ ليس لأنّه خشب لاقى نجسا ، بل لأنّه جسم لاقى نجاسه ، وهذا المعنى لم يزل. والحاصل ، أنّ الحقائق المتخالفه عرفا ، كالعذره والتراب والرّماد ، لها أحكام مستقلّه برأسها ، سواء كانت متوافقه فى الحكم أو متخالفه ، وأمّا مسحوق ماهيّة كالطحين للحنطه ، أو منضوجها ، كاللحم المطبوخ ، والخبز ، ونحو ذلك ، فلا يتبدّل بذلك حقيقتها عرفا ، كما [لا] تتبدّل حقيقه أيضا ، فما ثبت تبدّل حقيقته عرفا ، فيتنفى فيه حكم الاستصحاب ، لثبوت التعارض حينئذ بين ما دلّ على حكم حقيقه المستحال إليه ، وما يستصحب من حكم المستحيل ، بعموم [فعموم] ما دلّ على طهاره التراب أو الدّود أو الملح وحليتها يعارض استصحاب النجاسه. وسنبيّن (1) أنّ الاستصحاب من حيث هو ، لا يعارض الدليل من حيث هو ، مع أنّ حصول الظنّ بالبقاء فى مثل ذلك ممنوع.

ص: ١٧١

---

١- فى التنبيه الثالث الآتى بقوله : وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّ استصحاب لا يعارض الدليل النطقى من حيث هو إجماعا.

ودلاله الأخبار أيضا غير واضحة ، إذ حكم اليقين إنّما كان ثابتا لشيء آخر ، والذي لا يجوز نقضه بالشك هو الحكم المتعلق بالماهية السابقة ، ولم يبق بحالها حتى يحكم جواز نقض حكمها ، فما حصل الجزم بالاستحالة العرفية ، فيحكم بانقطاع الاستصحاب فيه ، وما حصل الجزم بعدمه ، فيجزم بجريان الاستصحاب فيه ، وما حصل الشك فيه ، فيرجع الى سائر الأدلة ثم الى الأصل .

ومما ذكرنا ، يعرف الكلام في الانتقال ، مثل انتقال دم الإنسان الى بطن القمل والبرغوث والبوق .

وهنا وإن كان تبدل الحقيقة في غايه الخفاء سيما في أول مص هذه الحيوانات للدم ، وخصوصا في العلق ، ولكن إطلاق دم الحيوان الغير ذى النفس على هذا الدم ، مع عدم تصوّر دم لأغلب هذه إلا ما في بطنها من جهة المص ، يوجب الحكم بالطهاره .

ففي الحقيقة يرجع الكلام في أمثال ذلك الى وجود المعارض ، لا- عدم إمكان جريان الاستصحاب ، ولذلك توقّف بعض المتأخرين (1) في إفاده تغيير الموضوع في ترك العمل بالاستصحاب ، وتأمل في كون تغيير الموضوع قاطعا للاستصحاب .

ص: ١٧٢

---

١- نقل في الحاشية أنّه المحقق والعلامة والشيخ محمد بن الشيخ حسن ولم أجد في بعض مصادرهم الأصولية ذلك أصولا ولا سيما الأولين . ويمكن مقصوده ما تعرّض إليه فقها في «المعتبر» ص ١١٧ ، وص ١٢٨ المحقق ، وفي «منتهى المطلب» ص ١٧٩ - ١٨٠ العلّامة أو ما نقل عنهما المحقق السبزواري في «الذخيره» ١٧٢ ، وأعلم أنّ الوحيد في «فوائده» ص ٢٨١ ، وفي رساله الاستصحاب من «رسائله الأصولية» ص ٤٤٣ تعرّض لنفس المسأله قال في نهايتها : وتأمل بعض المتأخرين في ذلك وليس بشيء .

### الثالث : بعض الشُّروط التي ذكرها الفاضل التوني للعمل بالاستصحاب

ذكر بعض المتأخرين (١) للعمل بالاستصحاب بعض الشُّروط ، مثل أن لا يكون هناك دليل شرعي آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت أولاً في الوقت الثاني ، وإلا فتعين العمل بذلك الدليل إجماعاً ، ومثل أن لا يعارضه استصحاب آخر.

أقول : إن أراد من الدليل ما ثبت رجحانه على معارضه ، فلا اختصاص لهذا الشرط بالاستصحاب ، بل كل دليل عارضه دليل أقوى منه مترجح عليه ، فلا حججه فيه ، ويعمل على الدليل الرَّاجح ، فلا مناسبه لذكر ذلك في شرائط الاستصحاب.

وإن أراد من الدليل ما يقابل الأصل.

ففيه : أن الإجماع على ذلك إن سلم في أصل البراءة وأصل العدم ، فهو في الاستصحاب ممنوع.

ألا- ترى أن جمهور المتأخرين قالوا : أن مال المفقود في حكم ماله حتى يحصل العلم العادي بموته ، استصحاباً للحال السابق ، مع ما ورد من الأخبار المعتبره بالفحص أربع سنين (٢) ، ثم التقسيم بين الورثه ، وعمل عليها جماعه من

ص: ١٧٣

---

١- وهو الفاضل التوني في «الوافيه» ص ٢٠٨.

٢- في حاشيه السيد علي القزويني لا- شهاده فيه بما استشهد له من مقاومه الاستصحاب للدليل ، فإن مبنى ما عليه جمهور المتأخرين من استصحاب الحاله السابقه في مال المفقود الى أن يحصل العلم العادي بموته ، على تقدير عدم حصول الفحص أربع سنين ، وحينئذ فلا دليل في مقابله الاستصحاب ، وحيث حصل الفحص أربع سنين فهو قاطع شرعي للاستصحاب ، ولا نظن جمهور المتأخرين أنهم معربون عنه على هذا التقدير بالعمل بالاستصحاب دون قاعده الفحص التي هي بمنزله الدليل الحاكم على الاستصحاب بحكومته دليلها على دليله ، نظير الظن الاجتهادي إذا حصل في مورد على خلاف مقتضى استصحاب الحاله السابقه.

المحققين ، فكيف يدعى الإجماع على ذلك؟

وإن أراد أنّ الاستصحاب من حيث إنّه استصحاب لا يعارض الدليل التّطقي من حيث هو هو إجماعا ، فله وجه.

كما أنّ العام من حيث إنّه عام لا يعارض الخاصّ ، والمفهوم من حيث إنّه مفهوم لا يعارض المنطوق كذلك. وذلك لا ينافي تقديمه على الدليل من حيث الاعتضاد الخارجى ، كما هو كذلك فى العامّ والمفهوم أيضا.

ثمّ إن أخذنا (1) كون الحكم مضمون البقاء فى تعريف الاستصحاب ، ولا [فلا] معنى لجعل عدم الدليل المعارض شرطا لفقد الظنّ مع الدليل على خلافه ، فلا استصحاب.

وإن لم نأخذ الظنّ فى ماهيته فنقول : إن جعلنا وجه حجّيه الاستصحاب هو الظنّ الحاصل من الوجود الأوّل ، فإذا تحقّق دليل بدّل الظنّ بالوهم ، فهذا يبطل الاستدلال به ، ويصحّ أن يقال : عدم الدليل شرط لجواز العمل به ، إذ ليس هناك ظنّ بالبقاء حينئذ.

ولكن يرد عليه أنّه لا اختصاص له بالاستصحاب كما أشرنا سابقا ، وإن جعلنا مبناه هو عدم جواز نقض اليقين إلّا باليقين كما هو مدلول الأخبار ، فإذا ثبت دليل

ص: ١٧٤

١- وهنا ايراد آخر على الشرط المذكور.

على رفع الحكم ، فإن كان يقينًا واقعيًا فهو ليس غير يقين يرفع اليقين ، وهو مقتضى مدلول تلك الأخبار ، وكذلك إن كان ظنيًا واجب العمل .

ولا ريب أن عدم اليقين بالخلاف شرط في العمل باليقين السابق ، وهذا أيضا يرجع الى اشتراط العمل بأحد الدليلين بعدم ما يوجب بطلانه من يقين على خلافه أو ظن أقوى منه ، ولا اختصاص له بالاستصحاب .

وإن شئت توجيه الكلام (١) على نحو ما ذكرنا ، فقل : المراد أن الظن الاستمراري لا يقاوم الظن الإطلاقي على الوجه الأول (٢) ، وعدم جواز نقض اليقين الثابت بعموم الأخبار ، لا يقاوم ما يدل على نقض ذلك اليقين بالخصوص ، فضعف الاستصحاب إما من جهة كونه انسحابا للحكم لا حكما مستقلا ، وإما من جهة أنه عام لثبوته من عموم الأخبار الدالة على عدم جواز نقض اليقين إلما بيقين ، لا- يقاوم ما دل على نفي مورده بالخصوص ، وذلك لا- ينافي جواز العمل به في موارد الدليل النافي للحكم بالخصوص من جهة المرجحات الخارجيه كما أشرنا .

ومما ذكرنا ، يظهر حال اشتراط عدم معارضه الاستصحاب الآخر .

ثم إن [إن] تعارض الاستصحابين قد يكون في موضوع واحد ، كما في الجلد المطروح (٣) ، فإن استصحاب عدم التذكيه يقتضى كونه ميتة المستلزم للنجاسه .

وقد يقرّر بأن الموت حتف الأنف والموت بالتذكيه كلاهما حادثان في مرتبه واحده ، وأصالة عدم المذبوحيه الى زمان الموت يقتضى النجاسه لاستلزامه

ص : ١٧٥

١- وهو كلام بعض المتأخرين .

٢- وهو بناء على حجتيه الاستصحاب لأجل الظن الحاصل من الوجود الأول .

٣- وقد ذكر هذه المسأله في «الوافيه» ص ٢٠٩

مقارنته مع الموت حتف الأنف ، وأصالة عدم تحقّق الموت حتف الأنف الى زمان الموت يقتضى مقارنته للتذكيه المستلزمه للطهاره ، فإن ثبت مرجح لأحدهما فهو ، وإلّا فيتساقتان.

والتحقيق إنّما هو فى محلّ التنافى ، وإلّا فيبقى كلّ منهما على مقتضاه فى غيره. وكذلك إذا حصل الترجيح لأحدهما فى محلّ التنافى ، لا ينفى حكم الآخر فى غيره.

فيمكن أن يقال فى مثله : إنّهُ لا ينجس ملاقيه مع الرطوبه (١) ، ولكن لا يجوز الصلاه معه أيضا (٢).

ومما يرحح الطّهاره ، الأصل واستصحاب طهاره الملاقي وغير ذلك ومما يعاضد عدم جواز الصلاه معه ، استصحاب اشتغال الذّمه بالصلاه ، والشك فى تحقيق السّائر الشرعىّ.

وقد يكون فى موضعين ، مثل الموضع الطّاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شكّ فى إزاله النّجاسه ، فيحكم بطهاره الموضع وجواز التيمّم والسّجود عليه ، لاستصحاب طهارته السّابقه ، ووجوب غسل الثوب ثانيا وعدم جواز الصلاه فيه.

لا يقال : إنّ الثوب حينئذ محكوم بنجاسته شرعا للاستصحاب ، وكلّ نجس لاقى مع الرطوبه ما يقبل النّجاسه فينجسه.

لأنّ نقول : المحلّ أيضا بعد الملاقاه ، محكوم بطهارته شرعا ، للاستصحاب ،

ص: ١٧٦

---

١- لأصالة الطهاره فيما يلاقيه.

٢- لأصالة النّجاسه لعدم إحراز التزكيه.



فإنّ كليّهِ الكبري ممنوعه ، وإنّما المسلم في منجسيّهِ المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب ، وكون المحلّ ممّا يقبل النجاسه مطلقا أيضا ممنوع.

ومن هذا الباب أيضا الصّيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به ، واشتبه استناد الموت الى الماء أو الى الجرح ، فيتعارض استصحاب طهاره الماء (١) واستصحاب عدم حصول التذكيه ، أعنى الموت بالمدكّي الشرعيّ المستلزم لنجاسته.

والأقرب هنا أيضا العمل بهما في غير مادّه التنافي لاستحاله الحكم بطهاره الماء ونجاسته ، ولكن يمكن الحكم بطهاره الماء وحرمة الصّيد (٢).

وأما نجاسه الصيد ، فيأتي فيه الكلام السّابق في الجلد المطروح ، وذلك يصير مرجّحا آخر لطهاره الماء أيضا مع سائر المرجّحات.

وإعمال الأصلين المتنافيين في غير موضع التنافي في الشّرع كثير ، فقد يحكم بحرمة الجماع لأحد الزوجين وحليته للآخر ، بأن أقرت على نفسها بما يحرمه عليها ، وأنكر الزوج ، ونحو ذلك.

ص: ١٧٧

---

١- والكلام فيما لم يثبت ميته وإلا ينجس الماء.

٢- حرمة أكل السمك المصطاد.

هو الحكم على الكلّي بما وجد في الجزئيات ، وهو إمّا تامّ ، وإمّا ناقص .

وأما الأول : فهو ما وجد الحكم في جميع الجزئيات ، مثل أن يقال : الجسم إمّا حيوان أو نبات أو جماد ، وكلّ منها متحيز ، فكلّ جسم متحيز . وهو الذي يسمّونه بالقياس المقسّم ، وهو يفيد اليقين ، ولا ريب في حجّيته ، لكنّه ممّا لا يكاد يوجد في الأحكام الشرعيّه .

وأما الثاني : فهو ما ثبت الحكم في الأغلب وهو ممّا يفيد الظنّ الغالب ، ويتفاوت الظنّ الغالب فيه بتفاوت مراتب الكثرة ، فربّما يصير الظنّ متاخما للعلم ، وأمثله في الشرع كثيره .

منها : الحكم بسماع شهاده العدلين ، ومنها : الحكم بأنّ كلّ صلاه واجبه لا يجوز أن تفعل (1) على الرّاحله ، لأنّ كلّ ما وجدناه من أفراده فهو كذلك ، فيحكم على الكلّي بذلك . ويترتب عليه استحباب الوتر بجوازها على الرّاحله .

والظاهر أنّه حجّه ، لإفادته الظنّ بالحكم الشرعيّ ، وقد أثبتنا مشروحا أنّ ظنّ المجتهد حجّه ، وليس ذلك من باب القياس حتّى يشمل أدلّه حرّمته ، كما لا يخفى .

ص : ١٧٨

---

١- في نسخه الأصل (يفعل).

فى اللغة : التقدير (١) والمساواه (٢) كما يقال : قست الأرض بالقصبه أى قَدَرْتها ، و : فلان لا يقاس بفلان أى لا يساوى .

وفى الاصطلاح : إجراء حكم الأصل فى الفرع لجامع بينهما ، وهو عله لثبوت الحكم فى الأصل .

وهى إما مستنبطه أو منصوصه ، أما الأخير فسيجيء الكلام فيه .

وأما الأول : فذهب الأصحاب كافة عدا ابن الجنيد رحمه الله من قدمائنا فى أول أمره ، وبعض العامه الى حرمة العمل به ، وذهب الآخرون الى جوازه .

وربما يستدل على الحرمة بالآيات والأخبار الداله على حرمة العمل بالظنّ وليس بذلك ، لما مرّ من أنّها ظاهره فى أصول الدّين ، مع أنّا إذا أثبتنا جواز العمل بظنّ المجتهد مطلقا إلّا ما أخرجه الدّليل ، فلا يتم الاستدلال بها أيضا ، إذ حرّمته بعد التسليم إنّما يسلم مع عدم انسداد باب العلم ، فالأولى الاستدلال بالأخبار المتواتره على ما إدّعاه جماعه من أصحابنا ، روتها العامه عن النّبى صلى الله عليه وآله وسلم

ص : ١٧٩

١- وقريب من هذا فى «لسان العرب» وفى «مجمع البحرين» والأصل فى القياس التقدير .

٢- فى «اتحاف ذوى البصائر بشرح روضه الناظر» : ٢٠٩٧ / ٤ يطلق القياس فى اللغة على اطلاقين الأوّل : على التقدير ، والثانى : على المساواه ، واختلف العلماء فى اللفظ ، فمنهم من جعله حقيقه فى التقدير مجاز فى المساواه ، ومنهم من جعله مشترك لفظى بين التقدير والمساواه ، ومنهم من جعله مشترك اشتراكا معنويا بين التقدير والمساواه .

والخاصه عن أئمتهم عليهم الصلاه والسلام.

منها : ما نقله البيضاوى وغيره (١) عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : «تعمل هذه الأمة برهه بالكتاب ، وبرهه بالسنة ، وبرهه بالقياس ، وإذا فعلوا ذلك فقد ضلوا».

ومنهما ما رواه صاحب «المحصول» (٢) قال صلى الله عليه وآله وسلم : «ستفرق أمتى على بضع وسبعين فرقه ، أعظمهم فتنه قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام».

وأما أخبار الخاصه فكتبهم مشحونه بها (٣) لا حاجه الى نقلها.

وما يترأى لنا [يتراًنا] فى بعض أخبارنا من عمل أئمتنا عليهم الصلاه والسلام بالقياس ، فهو إما من باب التقية أو المجادله بالتي هى أحسن ، أو لتعليم أصحابهم طريق دفاع المخالفين كما لا يخفى على البصير ، بل حرمة ضرورى من المذهب بحيث لا يتخالجه شك وربيه ، فإننا نرى علماءنا فى جميع الأعصار والأمصار ينادون فى كتبهم الأصوليه والفقهيّه بحرمة مستندا إياها الى أئمتهم

ص: ١٨٠

١- كالزأزى فى «المحصول» ٤ / ١١٣٨ ، وكالغزالى فى «المستصفى» ٢ / ١١٥ ، وأيضاً الهيثمى فى «مجمع الزوائد» ١ / ١٨٢ ، والخطيب فى «الفيقه والمتفق» ٢ / ١٧٩ وغيرهم.

٢- ٤ / ١١٣٨ ، وكذا ذكره الغزالى فى «المستصفى» كما فى المصدر السابق ، وأيضاً أخرجه الطبرانى فى «الكبير» ١٨ / ٥١ - ٥٠ رقم ٩٠ ، والبيهقى فى «المدخل» ٢٠٧ ، والحاكم ٤ / ٣٤٠ ، وغيرهم.

٣- ابن حجر فى «المطالب العاليه» ٣ / ١٢١ ، وابن عدى فى «الكامل» ٢ / ٦٦٣ و ٧ / ٢٤٨٣ ، وابن عبد البر فى «جامع بيان العلم» ٢ / ١٣٤ و «سند الشاميين» رقم (١١٧٢) ، و «المستدرک على الصحيحين» ٤ / ٤٣٠ ، و «الإحكام» لابن حزم ، ٢ / ٥٠٦ ، و «كنز العمال» ١ / ١٠٥٦ ، ١٠٥٨ ، وغيرهم كثير.

فنحن نثبت أولاً حرمة العمل بالقياس كسائر أصول ديننا ومذهبنا بالإجماع والضرورة والأخبار المتواتره.

ثم نقول: إن الأصل في الأحكام الفقهيّة جواز العمل بالظنّ، لا أنّه يحرم العمل بالظنّ إلّا ما أثبتته الدليل، فإنّه طريق لا يكاد يمكن إتمامه كما شرحناه مستوفى في مباحث الأخبار، وبذلك يتخلّص عن الإشكال في أنّ دليل وجوب عمل المجتهدين بالظنّ عقليّ قطعيّ مبنيّ على لزوم تكليف ما لا يطاق، وترجيح المرجوح لولاه، والدليل القطعيّ لا يقبل التخصيص، فكيف يستثنى من ذلك القياس.

أو نقول: إنّ ما ذكره من طرق استنباط العله في القياس، ممّا لا يفيد الظنّ، سيّما بعد ملاحظه ما ورد في الأخبار وكلمات أصحابنا الأخبار من المنع عنه، سيّما بعد ملاحظه أنّ مبنى الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المتّفقات، فقد ترى أنّ الشّارع حكم باتّحاد المنزوح من البئر لنجاسه الكلب والخنزير والشّاه، وباختلاف الأبوّال النّجسه والمنى والبول، وجمع في موجبات الوضوء بين النوم والبول والغائط، وحكم بحرمة صوم العيد ووجوب سابقه وندب لاحقه، وأمر بقطع اليد للسّارق دون الغاصب، وأمثال ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

ومع ذلك، فكيف يحصل الظنّ بعله الحكم من دون تنصيص الشّارع العالم بالحكم الخفيّه والمصالح الكامنه، سيّما مع ملاحظه مثل قوله تعالى: (فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا) (حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ) (١)، وقوله تعالى: (وَعَلَى الَّذِينَ

هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوْ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ (١). الآية ، فإنه تدل على أن علة التحريم عصيانهم ، لا وصف ثابت في المذكورات.

والإنصاف أن منع حصول الظن بكثير من الطرق التي ذكرها مكابره ، فالأولى الاعتماد على الجواب الأول.

وأما الآيتان فلا ينافيان جواز القياس ، وإلا فكان القياس منافيا للقول بالنسخ ، ولم يقل به أحد.

وأيضا ، سنبين أن علة الحكم قد تكون غائبة ، وقد تكون فاعليه ، وقد تكون ماديه. فالقياس حينئذ يرجع الى ملاحظه العله الباعثه على التحريم ، وهو العصيان ، لا بالنسبه الى حسن أو قبح فى نفس الفعل. فيمكن أن يقاس غير اليهود من الظالمين عليهم فى حرمه الطيبات ، لا شتراكهم فى الظلم والعصيان.

احتجوا بقوله تعالى : (فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (٢) فإن العبور لغه المجاوزه ، والقياس عبور عن حكم الأصل الى الفرع ، وفى هذا الاستدلال من البعد والتمحل ما لا يخفى على ذى بصيره ، بل الظاهر من الاعتبار الاتعاض ، وإن كان فيه أيضا مجاوزه وعبور من حال الغير الى حال نفسه.

سلمنا ، لكن سياق الآية يقتضى ذلك ، قال تعالى : (يُخْرِبُونَ) (يُؤْتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ) (٣) ، فإذا اريد منه حينئذ جاوزوا من

ص: ١٨٢

١- الأنعام : ١٤٦.

٢- الحشر : ٢.

٣- الحشر : ٢.

حكم الخمر الى النبيذ ، أو من البر الى الذره ، لكان في غايه البعد من الاستقامه ، ولا يليق ذلك بجاهل ، فضلا عن الله تعالى .

ويقوله تعالى : (إِنْ نَحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ (يَمُنُّ عَلَى مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ) (١) أَنْ كُونَ ذَلِكَ اسْتِدْلَالًا بِالْقِيَاسِ ، ممنوع ، بل يجوز أن يكون مرادهم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لا- يمكن أن يكون بشرا ، لعدم قابليه البشر لهذه الرتبه أو أن ايشاركم علينا في النبوه ترجيح بلا مرجح ، مع أن ذلك استدلال بالقياس في العقليات ، وقياس القياس في الأحكام الشرعيات التي هو محل النزاع بالعقليات يتضمن مصادره لا يخفى إذ المنكر ينكر القياس في الجميع .

واحتجوا أيضا : ببعض الأخبار الضعيفه دلالة وسندا ، وبعمل الصحابه شائعا من دون نكير ، وهو ممنوع ، بل نقل خلافه عن أبي بكر وعمر وابن عباس وغيرهم .

وبالجملة ، قطعيه بطلانه عندنا من جهه مذهب أئمتنا عليهم الصلاه والسلام يغنينا عن إطاله الكلام في هذا المرام بالنقض والإبرام ، وذكر شرائط القياس وأقسامه وأحكامه ،

## مسألان

### اشاره

فلنكتف في هذا الباب بذكر مسألتين :

### الأولى : في حجيه منصوص العله

### اشاره

في حجيه المنصوص العله ، أعنى ما استفيد عله الحكم من كلام الشارع ، قبلا لما يستنبط من العقل ، سواء كان صريحا ونصيا ومصطلحا ، بمعنى مقابل الظاهر ، كقوله عليه السلام لعله كذا ، أو لأجل كذا أو كان ظاهرا مثل دلالة التنبيه والإيماء كما سنبينه .

ص : ١٨٣

ويمكن أن يراد به المعنى المقابل للظاهر ، فيكون مقابلاً لدلاله التنبيه ، كما يظهر من بعضهم ، فحينئذ لا بد من ذكر دلاله التنبيه على حده.

واختلف الأصحاب في حجّيته ، فمنعه المرتضى رحمه الله (١) وأثبتته الآخرون.

وقال المحقّق رحمه الله (٢): إذا نصّ الشارع على العلّه ، وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّه في ثبوت الحكم جاز تعديده الحكم وكان ذلك برهاناً.

ولعلّ مراده بشاهد الحال ما يفيد القطع ، كما فهمه بعض المتأخّرين ، ولكن عبارته «الشرائع» (٣) في مبحث الصلاه في ملك الغير يشهد بأنّه يريد من شاهد الحال أعمّ ممّا يفيد الظنّ ، حيث جعل من أفراد المأذون [فيه ما حصل الإذن] بشاهد الحال كما إذا كان هناك أماره تشهد له أنّ المالك لا يكرهه. واعترضه في «المدارك» (٤) بأنّ ذلك لا يكفي ، بل يلزم العلم بالرضا.

وأما كلام العلّامه رحمه الله (٥) فليس فيه هذا القيد ، بل أطلق وقال: إنّ العلّه إذا كانت منصوصه وعلم وجودها في الفرع كان حجّه ، وإن قلنا أنّ مراد المحقّق من شاهد الحال الدالّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلّه ، كون المقام خالياً عمّا يفيد اشتراك شيء آخر في سببّه الحكم ، فيرجع كلامه أيضاً الى ما هو ظاهر كلامه رحمه الله.

وكيف كان ، فوجه حجّيه ما ذكره المحقّق ظاهر ، لأنّ التعليل حينئذ يصير

ص: ١٨٤

١- راجع «الذريعة» ٢ / ٦٨٤

٢- في «المعارج» ١٨٥

٣- «شرائع الاسلام» ١ / ٥٦.

٤- «مدارك الأحكام» ٣ / ١٨٥

٥- في «التهذيب» ص ٢٤٨ ، المبحث الثالث.



بمنزله كبرى كليله ينضم إليها صغرى وجدائيه ، فيقال : إن معنى قول الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، أن الخمر حرام لأنه مسكر ، وكل مسكر حرام.

فنقول : أن النبيذ مسكر ، وكل مسكر حرام ، فهو حرام.

وأما وجه إطلاق العلامه فهو أن المتبادر من التعليل هو ذلك ، فاعتبار القيد الذى ذكره المحقق رحمه الله لغو ، لخروج ما لم يكن على ظاهر التعليل عن محل النزاع ، فلا ضروره الى إخراجة.

بيان ذلك : أن قول الشارع : حرمت الخمر لأنه مسكر ، معناه المتبادر ، لأنه من أفراد المسكر ومن مصاديقه ، لا لأنه هذا الفرد الخاص من المسكر.

وكذلك قوله عليه السلام حرمت الخمر لإسكاره ، المتبادر منه لأجل الإسكار الحاصل فى الخمر لا غير الإسكار ، لا لأجل الإسكار المختص بالخمر ، لا للإسكار الحاصل فى غيره.

وتوضيح ذلك : أن القصر (١) قد يكون للصفه وقد يكون للموصوف ، فإذا لاحظنا كون الخمر من أفراد كليات متعدده كالمائع والمسكر والحاصل من العنب ، فإذا أضفنا أحد الكليات إليها فقد يزيد بالإضافه مقصوريه حكم عليها من جهه كونها من أفراد ذلك الكلى دون غيره من الكليات ، فيقال : حرمة الخمر لأجل إسكاره لا لأجل ميعانه ، ولا لأجل كونه من ماء العنب.

وقد يزيد مقصوريه الحكم عليها من جهه تحقق ذلك الكلى فى ضمن هذا الفرد لا الفرد الآخر ، فيقال : حرمة الخمر لأجل الإسكار المختص بها ، لا لأجل مطلق الإسكار ، فلا بد أن يلاحظ أن المتبادر من اللفظ أى المعنيين.

ص: ١٨٥

١- اى قصر الحكم.

والإنصاف أنّ المتبادر هو المعنى الأوّل ، والثانى فى غاية البعد ، بل هو محض احتمال لا يلتفت اليه. ومن ذلك ظهر بطلان حجّه المانعين ، وهو أنّ العله كما يمكن أن تكون هى الإسكار فى المثال المذكور ، فيحتمل أن تكون هى إسكار الخمر بحيث تكون الإضافه الى الخمر معتبره فى العله ، فإن لم نقل بحصول القطع بذلك فلا ريب فى حصول الظن القويّ ، والظن المستفاد من دلالة الألفاظ لا ريب فى حجّيته ولا إشكال فى جواز العمل به ، وليس الظن الحاصل منه أقصر من سائر الظنون. وإنّما دعا المحقّق وأمثاله الى الفرار عنه (١) على ما هو ظاهر كلامه واعتبار شاهد الحال على سقوط اعتبار غيرها الخوف من الوقوع فى القياس ، وأنت خير بأنّ هذا ليس بقياس ، بل هو مدلول كلام الشّارح ، فهو فى الحقيقة قضيه كليّه مستفاده من الشّرع ، يندرج تحته ما هو من أفراده ، وعلى فرض تسليم تسميته قياسا ، فلا دليل على حرمة.

والحاصل ، أنّ الإجماع والضّروره لم يتنافى [يتبنا فى] حرمة العمل بهذا القسم من القياس لو سلّم كونه قياسا ، وكذلك الكلام فى المسأله الآتية (٢) لو جعلناها من القياس.

وأما الأخبار ، فدلالته موقوفه على ثبوت الحقيقة الشرعيه للفظ القياس فى هذا القسم ، أو أنّ مرادهم من الأخبار ما يشتمل [يشمل] ذلك ولم يثبت الحقيقة الشرعيه فيه ، ولم يعلم أنّ مصطلح زمانهم (٣) أيضا ذلك. والقدر المتيقّن هو

ص: ١٨٦

- ١- اى عن الاحتمال المذكور فى حجّه المانع.
- ٢- وهى مسأله القياس بالأولويّه.
- ٣- وهو مصطلح العرف فى زمانهم.

القياس المستنبط ، سيّما ومن المعلوم أنّ ردّهم عليهم السلام إنّما كان عن العمل بما أحدثوه وأبدعوه من قبل أنفسهم ومن جهة عقولهم القاصره لقصر العقول عن البلوغ الى مصالح الأحكام المخفيّه ، ولم يتمسّك من تمسّك بذلك فيما نحن فيه إلّا من جهة الاعتماد على كلام الشارع ، غايه الأمر التشكيك في الدخول وعدم الدخول ، فلم يثبت الحرمة.

وأما الجواز ، فيمكن إثباته لاندرجاه تحت عموم ظنّ المجتهد ، أو نقول : إنّ التّسببه بين ما دلّ على حرمة العمل بالقياس ووجوب العمل بمدلولات الأخبار ، تعارض من وجه ، وذلك أقوى لاعتضاده بالأصل والشهره وغيرهما.

ثمّ إنّ العلّامه رحمه الله قال : لا نزاع بين الفريقين في أنّ العلّه المستفاده من الشّرع بعنوان الاستقلال واجب الاتّباع. يعنى ، أنّا إذا علمنا أنّ علّه حرمة الخمر هو مطلق الإسكار مستقلاً فلا نزاع في التعدّي ، إنّما التّزاع في أنّ معنى قول الشّارع : حرّمت الخمر لأنّه مسكر ، هل هو ذلك أم لا.

واعترضه صاحب «المعالم» رحمه الله : (١) بأنّ السّيد رحمه الله مع أنّه معترف بأنّه يفيد العلّيّه فهو من الممانعين ، فلعلّ العلّامه رحمه الله لم يقف على احتجاجه ، فإنّه احتجّ على المنع بأنّ علل الشّرع إنّما تنبئ عن الدّواعى الى الفعل ، أو عن وجه المصلحه فيه ، وقد يشترك الشّيثان في صفه واحده وقد تكون في احدهما داعيه الى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه ، وقد يكون مثل المصلحه مفسده ، وقد يدعو الشّيء الى غيره في حال دون حال ، وعلى وجه دون وجه ، وقدر منه دون قدر. قال : وهذا باب في الدّعاوى معروف ، ولهذا جاز أن يعطى على وجه الإحسان فقير دون فقير

ص: ١٨٧

١- ص ٥١٦

ودرهم دون درهم وفي حال دون حال ، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذي فعلناه بعينه ، الى آخر ما ذكره (١).

ثم قال (٢) : ودلالته على كون النزاع في المعنى ظاهره ، يعني أنّ النزاع في إفاده العلة تعدى الحكم ، لا في مجرد أنّ اللفظ هل يفيد العلية أم لا .

أقول : وحاصل كلام السيد رحمه الله على ما فهمه بعض المحققين (٣) أيضا هو ما ذكرناه في حجة المانعين ، من أنّه يمكن أن يكون العلة باعثة وداعية الى الحكم في المحلّ الخاصّ لا مطلقا ، أو تكون تلك العلة مصلحة للحكم في خصوص المحلّ لا غير .

سَلَمْنَا ، لكن يرجع النزاع مع السيد رحمه الله الى أنّ المثبتين يقولون : يستفاد العلية من قوله : لأنّه مسكر ، ولكنّ المراد من العلة هو العلة التامة العامّة الغير المختصّة بالمحلّ .

والسيد أيضا يقول : يستفاد العلية منه ، ولكنّ المراد منها أعمّ ، فيرجع النزاع الى تفسير معنى العلة ، كما أنّه على ما ذكره العلامة رحمه الله يرجع النزاع الى تفسير قول الشارع : لأنّه مسكر ، مثلا .

ثمّ إنّ العلة المستفاده قد تكون من جملة العلل الفاعلية ، وقد تكون من جملة العلل الغائية ، وقد تكون غيرهما ، وكلّها داخله في المبحث ، ووجوه المصالح الكامنه في نفس الشئ الواجب أو الحرام من الأسباب التي تشبه أن تكون من

ص : ١٨٨

١- في «المعالم» ص ٥١٦

٢- الشيخ حسن في «معالمه» ص ٥١٧

٣- كالشيخ حسن في المعالم ص ٥١٧

فقول الشّارع : إذا وجدت طعم التّوم فتوضّأ ، يدلّ على أنّ العله في وجوب الوضوء هو التّوم ، وكذا غيره من الموجبات ، وكذلك : (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ) (١) يدلّ على أنّ الصلاة عله غائيّه.

والمراد بالعله هنا هو السّبب ، ولا مانع من تعدّد الأسباب.

وكذلك : يحرم الخمر لأنّه مسكر ، يدلّ على أنّ العله في الحرمة هو جهه القبح الحاصله من الخمر من جهه الإسكار ، ويمكن إدراجه تحت العله الغائيّه ، يعنى لئلاّ يحصل به السّكر ، كما يمكن إدراجه تحت الماديّه. وكذلك : «ماء البئر واسع لا يفسده شيء ... لأنّ له ماده» (٢).

تدلّ على أنّ تلك العله الماديّه يقتضى عدم التنجّس.

وبأدنى تأمّل يظهر لك وجه التعدّي وطريقته في كلّ موضع ، فالتعدّي في الأوّلين من المخاطب بالوضوء والصلاه شفاها الى غيره إذا حصل فيه العله ، وفي الثالث من الخمر الى كلّ مسكر ، وفي الرابع من البئر الى ماء الحّمّام ونحوه ، وهكذا.

ثم إنّ العله قد تكون عله لنفس الحكم من حيث هو ، فلا يتخلّف عنها أينما وجدت ولا يثبت بدونها أبدا ، وقد تكون عله لتشريع (٣) عبادته وتأسيس أساس.

وبعبارة اخرى : تؤسّس أساسا وتشريع [والشّرع] عبادته لأجل حصول

ص : ١٨٩

١- المائدة : ٦

٢- «الوسائل» ١ / ١٤١ ح ٣٤٧

٣- أو قل جزء عله : وقد يسمونها بالحكمه.

مصلحه ، وذلك لا يستلزم تلازم العله مع جميع أفراد تلك العباده والأساس كما أنّ سور البلد يحاط عليه لأجل دفع ما عسى أن يسنحه سانح (١) وإن لم يسنحه السوانح في الغالب. ومن هذا القبيل تعليل غسل الجمعة برفع أرياح الآباط (٢) ، وتسنين العده لأجل عدم اختلاط المياه ، فذلك لا ينافي عدم الرخصه في تركهما إذا انتفت (٣) العله والمصلحه ، كما لا ينافي رجحان شيء آخر يوجب ذلك من غسل البدن والتنظيف ، وغيره من غير جعله عباده شرعيه.

### تنبيه : في طرق مقرره عند القائسين

لمعرفه العله طرق مقرره عند القائسين مضبوطه في مظانها.

وحاصل الكلام فيه ، أنّ العله إما تستفاد من جهه الشارع من إجماع بسيط أو مركب ، أو كتاب أو سنّه أو من جهه غيره.

أمّا الأوّل : فأما المستفاد من الإجماع فكثير ، مثل أنّ التعدّي (٤) من قوله عليه السلام : «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه» (٥). الى وجوب غسل البدن والإزالة عن المسجد والمأكول والمشروب وغيرهما ، إنّما هو لأجل استفاده أنّ عله

ص : ١٩٠

١- السّانح : ما أتاك عن يمينك ، ويقال : سنح لي رأى وشعر يسنح أى عرض لي أو تيسر ، وقد ذكر في موضعه ابن السكيت يقال : سنح له سانح فسنحه عما أراد أى ردّه وصرفه ، وسنح بالرجل وعليه : أخرجّه أو أصابه بشرّ ، راجع «لسان العرب» ماده سنح.

٢- جمع إبط وهو ما تحت الجناح ، يذكّر ويؤنث. وأرياح : مقصوده روائح الآباط.

٣- في نسخه الأصل (انتفى).

٤- التعدّي بالعهه المستفاده من الاجماع.

٥- «الوسائل» ٣ / ٤٠٥ ح ٣٩٨٨.

وجوب الغسل عن الثوب هي النجاسة ودليله الإجماع ، فيجب الاحتراز عنه في كل ما يشترط فيه الطهاره.

وأما الكتاب والسنة : فإما يستفاد العله منهما بصريح اللفظ الدال عليها بالوضع ، أو بسبب التنبيه والإيماء المحسوب من الدلاله الالتزاميه ، ولكل منهما مراتب مختلفه فى الوضوح والخفاء.

أما الأول : فكقوله عليه السلام : لعله كذا أو لأجل كذا أو لأنه كذا أو كى يكون كذا أو إذن يكون كذا ، ونحو ذلك. ودونها فى الظهور اللام والباء وإن كانت هذه أيضا ظاهره.

### دلاله التنبيه و الإيماء

وأما الثانى : أعنى دلاله التنبيه والإيماء ، فقد مرّ الإشاره إليه فى مباحث المفاهيم. ونقول هنا أيضا : إن الضابطه فيه كل اقتران بوصف لو لم يكن هو أو نظيره للتعليل لكان بعيدا ، فيحمل على التعليل دفعا للاستبعاد ، كقوله صلى الله عليه وآله وسلم للأعرابى الذى قال : واقعت امرأتى فى شهر رمضان وأنا صائم. «أعتق رقبه» (١). فإن السؤال عن مثله صلى الله عليه وآله وسلم يقتضى الجواب المطابق. فجوابه لا بد أن يكون لحصول غرضه. فكأنه صلى الله عليه وآله وسلم قال : إذا واقعت فكفر. وكما أن هذا اللفظ دال على التعليل ، فكذلك تقديره وإن كان دونه فى الظهور ، لحصول الاحتمال البعيد بعدم قصد الجواب ، كما إذا قال العبد : طلعت الشمس ، فقال المولى : اسقنى ماء.

ولكن هذا الاحتمال فى مثل ما نحن فيه ، لا يلتفت إليه قبل ، وهذا هو مراد المحقق رحمه الله فى «المعتبر» حيث حكم بحجيه تنقيح المناط القطعى كما إذا قيل له صلى الله عليه وآله وسلم : صليت مع النجاسه. فيقول : أعد صلاتك. فإنه يعلم منه أن عله الإيعاده

ص: ١٩١

هى نجاسه البدن أو الثوب ، ولا مدخلية لخصوص المصلّى أو الصلاة ، وكذلك لا مدخل فى الأعرابيه إذ الهندي والأعرابي حكمهما فى الشرع واحد ، وكذا كون المحلّ أهلا فإنّ الزنا أجدر. وأفرط الحنفيّه وقالوا : لا مدخلية لكونه وقاعا أيضا ، فيكون الأكل وغيره من المفطرات أيضا كذلك.

أقول : إن ثبت انحصار العلية من القاطع الخارجيّ كالإجماع ، فلا كلام فيه ، ولكنّه خارج عمّا نحن فيه ، وإلّا فيرجع الكلام فى ذلك الى السبر والتقسيم. وسيجيء أنّه لا يفيد القطع ولا يجوز الاعتماد عليه ، مع أنّ الحكم بأولويّه لزوم العتق فى صوره الزنا ممنوع ، وستعرف الكلام فى تحقيق ما هو المعبر فى القياس بطريق الأولى إذ غايه الأمر أن يحكم العقل بأنّ الزنا أجدر وأولى بالانتقام ، لكنّه هل هو فى الآخرة أو فى الدنيا وأنه القتل أو الرّجم أو الكفّاره أو غيرها ، فيحتاج تعيينها [تعيينها] الى دليل.

فالتحقيق أنّ دلاله التّنبيه مبتنيه على الاستفاده من اللفظ من باب الالتزام ، وحجّيه هذه الاستفاده تثبت بما ثبت منه حجّيه سائر الدلالات اللفظية ، وليس ذلك من جهه تنقيح المناط ، أعنى إلقاء الفارق وإثبات الجامع به ، كما سنشير إليه. ومن أمثله التّنبيه : أنّه عليه السلام سئل عن جواز بيع الرّطب بالتمر (1). فقال صلى الله عليه وآله وسلم : «أينقص الرّطب إذا جفّ؟ فقالوا : نعم. فقال : فلا إذن». فاقتران الحكم أعنى قوله صلى الله عليه وآله وسلم : فلا ، بالنقصان ، يتّبه على أنّ علّه منع البيع هو النقصان.

واعلم ، أنّ فى هذا المثال قد اجتمع التصريح والتّنبيه ، لمكان الفاء ، وإذن ، ولا منافاه ، لاستفاده العلية بدونهما أيضا.

ص: ١٩٢



ومن أمثلته أن يفرّق بين حكّمين بوصفين مثل : للزّاجل سهم وللفارس سهمان.

وكذلك ذكر الوصف المناسب وهو فى الاصطلاح وصف ظاهر منضبط يحصل من ترتّب الحكم عليه ما يصلح أن يكون مقصودا للعقلاء من حصول مصلحه أو دفع مفسده ، مثل قوله عليه السلام : «لا يقضى القاضى وهو غضبان» (١). ومثل : أكرم العلماء وأهن الجهّال. فيغلب فى الظن من [مع] المقارنه مع المناسبه ظنّ الاعتبار.

وأما مثال النّظير ، فهو ما رواه الجمهور من حكاية سؤال الخثعميّة فإنّها قالت له صلى الله عليه وآله وسلم : «إنّ أبى أدركته الوفاه وعليه فريضه الحجّ ، فإن حججت عنه أينفعه ذلك؟ فقال النبىّ صلى الله عليه وآله وسلم : رأيت لو كان على أيبك دين فقضىته أكان ينفعه ذلك. فقالت : نعم. قال صلى الله عليه وآله وسلم : فدين الله أحقّ أن يقضى» (٢). فإنّها سألته عن دين الله فذكر نظيره وهو دين الناس ، فتبّه على التعليل به ، أى كونه علّه للنفع ، وإلّا لزم العبث ، فيفهم منه أنّ نظيره وهو دين الله أيضا علّه للنفع.

وأما الثانى : أى ما يستفاد من غير الشّرع ، فهى وجوه ، منها :

الدّوران ، وهو الاستلزام فى الوجود والعدم ، وسمّى الأوّل بالطرد والثانى بالعكس ، وقد يكون فى محلّ واحد ، كإسكار الخمر ، فإنّ الحرمة دائره معه وجودا وعدما ، فقبل حصول الشّكر حلال ، وبعد انقلاب الخمر خلّا حلال ، وفى حال الإسكار حرام.

وقد يكون فى محلّين ، ككون الشّيء مكيلا بحرمة التفاضل ، فإنّ التفاضل

ص: ١٩٣

١- «الكافى» ٧ / ٤١٣ ح ٢

٢- «بحار الأنوار» ٨٥ / ٣١٥

حلال في الثياب دون الحنطه والشعير مثلا ، والأول أقوى لكونه أقل احتمالا من الثاني.

واختلفوا فيه ، والأكثر على المنع ، لأنّ بعض الدورات لا يفيد ظنّ العليه ، كدوران الحدّ والمحدود والعله والمعلول المتساوي ، والمعلولين المتساويين لعله واحده ، والحركات والزمان ونحو ذلك ، فلا يفيد أصله.

بيان الملازمه : أنّ الاقتضاء إن كان من ماهيته ، فلا يمكن التخلف ، وإن كان من جهه خصوص محلّ خاصّ ، فلم يستفد من الدوران. والإنصاف أنّ حصول الظنّ بكثير منها ، مثل ما كان العله وصفا مناسباً لا يمكن إنكاره ، بل قد يوجب إفاده القطع كما في التجريبات ، ولكنّه ليس ذلك من جهه الدوران من حيث هو.

### السبر والتقسيم

ومنها : السبر والتقسيم ، وهو عبارته عن عدّ أوصاف ادعى بالاستقراء الانحصار فيها ، وسلب العليه عن كلّ واحد منها إلّا المدعى ، وهو أيضا يفيد القطع إذا ثبت بالدليل القاطع انحصار الأوصاف في المعدود ، وثبت بالقاطع سلب العليه من غير واحد منها ، وهو في العقليات كثير ، لكنّها في الشرعيات لا يكاد يوجد ، وكيف كان فالكلام في إفاده الظنّ بالعليه في الشرعيات.

واحتجّ المثبت : بأنّ الأحكام لمّا كانت في الغالب معلله بعلة ظاهره ، ولم يظهر للمجتهد بعد البحث والتأمل سوى الأوصاف المذكوره ، وانتفت [\(١\)](#) العليه عن كلّ واحد سوى الوصف المدعى ، فيغلب الظنّ بتعليل الحكم به.

واحتجّ النافون [\(٢\)](#) - وهم الأكثرون - : جواز الاستغناء عن العله ، لأنّه لو وجب

ص: ١٩٤

١- في نسخه الأصل (وانتفى)

٢- للظن وللحجيه من جهه نفى الظنّ.

التعليل لزم التسلسل ، فإنَّ الحكم بعَلِّيه العَلَّة يحتاج الى عَلِّه ، وهكذا عليَّه تلك العَلَّة وهلم جرًّا .

سَلَمنا ، لكن يجوز أن يكون العَلَّة جزئِيَّ أحدها أو ما يتركَّب من بعضها ، مثل وصفين منها أو ثلاثة أو مجموعها .

سَلَمنا ، لكن يجوز كون الحكم موقوفا على شرط موجود في الأصل مفقود في الفرع ، أو ثبوت مانع في الفرع .

والتحقيق ، أن هذه الاحتمالات تمنع القطع لا الظن ، ولكن لا حجَّه في العمل بهذا الظن ، بل قام الدليل والضُّروره على بطلانه .

ثمَّ إنَّهم ذكروا أنَّ إلحاق حكم المسكوت عنه بالمنصوص عليه قد يكون بإلقاء الفارق ، فيقال : لا فرق بين الأصل والفرع إلَّا كذا وكذا ، وكلَّ ذلك لا تأثير له في الحكم ، وهذا الذي تسمِّيه الحنفيَّة استدلالا (١) ، وسمَّاه الغزالي (٢) ب : تنقيح المناط ، وهو أن يقال : هذا الحكم لا بدَّ له من مؤثِّر ، وهو إمَّا القدر المشترك بين الأصل والفرع ، أو القدر الذي امتاز به الأصل من الفرع ، والتالي باطل لأنَّ الفارق ملغى ، فثبت أنَّ المشترك هو العَلَّة ، وهو متحقِّق في الفرع ، فيجب تحقُّق الحكم فيه ، وأنت خير بأنَّ هذا أيضا يرجع الى السُّبر والتقسيم .

ويرد عليه ما يرد عليه ، وفرض حصول القطع في ذلك إنَّما يكون من جهه أمور خارجه ، كما أشرنا سابقا .

ومنها : تخريج المناط ، ووجه تسميته أنَّه إبداء مناط الحكم .

ص : ١٩٥

١- في «المستصفى» ٩٨ / ٢

٢- في «المستصفى» ٩٨ / ٢ ، وفي «المحصول» ١٢٣١ / ٤

وحاصله ، تعيين العله في الأصل بمجرد إبداء المناسبه بينها وبين الحكم ، من دون نص أو غيره ، كالإسكار لتحريم الخمر فإنه مناسب لشرع التحريم ، وكالقتل العمد العدواني فإنه مناسب لشرع القصاص ، ويسمى مناسبه وإخاله أيضا لأنه بالنظر إليه يخال أنه عله ، أى يظن [بظن].

وأما تحقيق المناط ، فهو عبارته عن النظر والاجتهاد في وجود العله المعلومه عليتها بنص الشارع أو استنباط في الفرع.

### المسأله الثانيه : القياس بطريق الأولى

وهو ما كان اقتضاء الجامع فيه للحكم بالفرع أقوى وأؤكد منه في الأصل. ويظهر من بعضهم (1) أنه هو القياس الجلي كما يستفاد من صاحب «المعالم» (2). والظاهر أنه أعم منه من وجه كما يظهر من تعريف الأكثر للقياس الجلي : بأنه ما كان الفارق بين أصله وفرعه مقطوعا بنفيه ، أى بنفى تأثيره. سواء كانت العله الجامعه بينهما منصوصه ولو بالالتزام ، كإلحاق تحريم ضرب الوالدين بتحريم التأفيف لهما ، العله كف الأذى عنهما.

أو غير منصوصه ، كإلحاق الأمه بالعبد في تقويم النصيب [النصف] عند العتق ، يعنى إذا اعتق أحد الشريكين شقصه (3) ، حيث عرفنا أنه لا فارق بينهما إلا المذكوره في الأصل ، والأنوثه في الفرع ، وعلمنا عدم التفات الشارع الى ذلك في

ص: ١٩٦

---

١- كالعلامه في «التهذيب» ص ٢٧٢ ، وكثير من العامه.

٢- ص ٥١٨

٣- الشقص : النصيب ، وفي العين المشتركه من كل شىء ، والجمع أشقاص ، ومنه «أن رجلا اعتق شقصا من مملوك».

وأما الخفيّ ، فهو ما لا يكون نفى تأثير الفارق بين الأصل والفرع مقطوعا به ، كقياس القتل بالمتّقل على القتل بالمحدّد ، وأنت خير بأنّ هذا التعريف للجليّ يشمل ما لو كان العله في الفرع أضعف ، أو مساويا أيضا.

ثمّ إنّ دعوى كون ما كان الجامع فيه في الفرع أقوى ممّا يحصل به العلم الشرعيّ بسبب العلم بعدم تأثير الفارق فيه مطلقا محلّ تأمل واضح ، لأنّه إذا كانت (1) العله مستفاده من غير النصّ من وجوه الاستنباط ، فإذا لم يعتمد عليها في الأصل ولم يحصل الاطمئنان بالعليّه ، فكيف يكتفى بوجودها في الفرع وإن كان أقوى ، مع أنّه كيف يحصل العلم بعدم تأثير الفارق بمجرد كون العله أكد في الفرع إلّا أن يقال : إنّ المفروض نفى تأثير الفارق من جميع الوجوه إلّا من جهة مدخلية خصوصيّة المادّه ، وفيما كان الوصف المناسب في الفرع أكد ينتفى هذا الاحتمال أيضا ، فإنّ الإيداء إذا كان عله لتحريم التأفيف ، فالقول بأنّه لعله كان لخصوصية الإيداء الحاصل بالتأفيف مناسبة للتحريم لم تكن حاصله في الضرب باطل ، لأنّ احتمال مدخلية الخصوصية إنّما هو لاحتمال أن يكون للمادّه مدخلية في التحريم ، ومناسبه للحكم بالتحريم لم تكن لمادّه أخرى كالضرب وهو معلوم الانتفاء.

فالحاصل ، أنّ القياس حجّه إذا حصل الظن بالعليّه في مورد الحكم ، ولو من غير جهة النصّ. وفرض انحصار المانع عن حصول الظن بالعليّه مطلقا في احتمال مدخلية الماده ، وإذا انتفى هذا الاحتمال بسبب الأولويّه ، فتصير العله مستقلّه ،

وهذا هو الباعث لبعض أصحابنا على العمل به. وأنت تعلم أنّ حصول الظنّ بالعلية لم يثبت جواز الاكتفاء به مطلقا ، بل لا بدّ إمّا من القطع أو الظنّ الذى لم يدلّ دليل على بطلانه كالمندصوص العله ، فلا بدّ أولا من إثبات عله الحكم فى الأصل فى الجملة ، ثمّ إبطال تأثير الفارق بينه وبين الفرع ، بحيث تصير العله قطعيه فى نفس الأمر ، أو قطعيه العمل ثمّ العمل عليه ، وإلا فلا دليل على جواز العمل عليه ، وإن كان عليتها فى الفرع أظهر وآكد.

وبالجملة ، القول بحجيه القياس بطريق الأولى.

أمّا من جهة محض كون العله فى الفرع آكد ، وإن كان استنباط العله من مثل الدوران والترديد ، فلا دليل على حجيتها أصلا.

وأمّا من جهة الإجماع على كون الوصف عله مستقلة أو غيره ممّا يفيد القطع ، فلا حاجة فى الحجيه الى الأكديّه فى الفرع.

وأمّا من جهة النصّ بالعليه فى الأصل بأن يفهم منه كونها عله مستقلة ، فلا حاجة فى الحجيه أيضا الى كونها فى الفرع آكد كسائر أفراد المندصوص العله ، وكذا ما كان من قبيل دلالة التنبيه.

وأمّا من جهة المستفاد من النصّ هو العليه فى الجملة ، بمعنى أنّا نفهم منه أنّ العله مع الخصوصيه مثبتة للحكم ونشك أنّ للخصوصيه مدخليه أم لا ، ولم يكن تأميل فى استقلال العله إمّا من جهة الخصوصيه ، واحتمال مدخليه الأصل فى عليه العله لأجل مناسبه بينها وبين العله يقويها.

وحينئذ يمكن أن يقال : إنّ الأكديّه فى الفرع ينفى هذا الاحتمال ، فإنه ينفى ما يتصور أشديّه مناسبه العله للحكم فى الأصل ، فينتفى الفارق رأسا على المفروض ، ومن ذلك يعلم أنّ مرادهم من القطع بانتفاء الفارق واندرج ذلك تحت

القياس الجليّ ، هو أنّ الخصوصيّة لا مدخلية لها (١) جزماً.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لا يجوز الاعتماد على مجرد آكديّه العله في الفرع ، بل إنّما يجوز العمل به إذا كان في النصّ تنبيه على العله وانتقال من الأصل الى الفرع ، وهذا هو المعبر عنه بالمفهوم الموافق ، وذكروا له أمثله :

منها : قوله تعالى : (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍ) (٢).

ومنها : قوله تعالى : (فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ) (٣). الآية. ومنها : قوله تعالى : (وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَّهُ بِقَنْطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ) (٤). الآية. وهو الذي يقولون أنّه تنبيه بالأدنى على الأعلى ، أو بالأعلى على الأدنى ، أى بالتأفيف على الضرب مثلاً ، أو بالقنطار على الدينار ، وإن شئت فاقصر على التنبية بالأدنى على الأعلى بأن تجعل الأدنى عبارته عن الأقلّ مناسبة لترتب الحكم عليه ، والأعلى عن الأكثر مناسبة ، فإنّ التأفيف أقلّ مناسبة بالتحريم من الضرب ، والذره بالجزاء ممّا فوقها ، والقنطار أقلّ مناسبة بالتأديه ممّا دونه ، والدينار أقلّ مناسبة بعدمها ممّا فوقه ، ولذلك كان الحكم فى المسكوت أولى ، ولأجل مدخلية المناسبة اختلفوا فى أنّ دلاله هذه الآيات على الأعلى هل هو من باب القياس الجليّ أو المفهوم أو المنطوق؟

ف قيل : إنّ من باب القياس ، وهو ظاهر العلّامة رحمه الله فى «التهذيب» (٥) ، حيث

ص : ١٩٩

١- فى نسخه الأصل (له).

٢- الإسراء : ١٣.

٣- الزلزله : ٧.

٤- آل عمران : ٧٥.

٥- ص ٢٤٨

قال بعد نقل منع التعيّد بالقياس من الشيعة : والأقوى عندى أنّ العله إذا كانت منصوصه وعلم وجودها فى الفرع ، كان حجّه ، وكذا قياس تحريم الضرب على تحريم التأفيف.

وقال فى موضع آخر (١) بعد ذلك : أمّا إذا نصّ على العله ثمّ علم وجود تلك العله فى الفرع فإنّ الحكم يتعدّى إليه ، إذ لولاه لوجد المقتضى مع انتفاء معلوله ، وهو باطل. ولا يمكن أن يكون ما نصّ الشارع عليه مخصّصاً بمحلّ الوفاق وإلّا لم تكن العله تامّه ، وقياس الضرب على التأفيف ليس من هذا الباب ، لأنّ الحكم فى الفرع أقوى. انتهى.

وظاهر كلامه أنّه يعمل بمجرّد كون العله فى الفرع أقوى وإن لم يثبت العليه بالقاطع من إجماع أو نصّ صريح أو تنبيه ، وهو مشكل لظهور كونه قياساً ، واندراجه تحت ما دلّ على حرّمته من الأخبار وإن لم يسلم ثبوت الإجماع والضّروره فيه ، سيما مع ورود الأخبار فى خصوص ما كان الفرع أقوى أيضاً ، مثل ما رواه الصدوق رحمه الله فى باب الديات (٢) ، عن أبان قال : قلت لأبى عبد الله عليه السلام : «ما تقول فى رجل قطع إصبعا من أصابع المرأه ، كم فيها؟ قال : «عشره من الإبل». قلت : قطع اثنين. قال : «عشرون». قلت : قطع ثلاثاً؟ قال : «ثلاثون». قلت : قطع أربعاً؟ قال : «عشرون». قلت : سبحان الله ، يقطع ثلاثاً فيكون عليه ثلاثون ، ويقطع أربعاً فيكون عليه عشرون! إنّ هذا كان يبلغنا ونحن بالعراق فنتبرأ ممّن قال ، ونقول : إنّ الذى قاله شيطان.

ص: ٢٠٠

١- من «التهذيب» ص ٢٥١

٢- «من لا يحضره الفقيه» ٤ / ١١٩ ح ٥٢٣٩.



فقال عليه السلام : مهلا يا أبان ، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنَّ المرأة تعاقب الرَّجُل الى ثلث الدَّيه فإذا بلغت الثلث رجعت المرأة الى النَّصف. يا أبان إنَّك أخذتني بالقياس ، والسَّنة إذا قيست محقِّ الدِّين».

وما روى من قوله عليه السلام لأبي حنيفة (١) : «لو كان الدِّين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أن تقضى الصلاة لأنها أفضل من الصَّوم».

وبالجمله ، ظاهر كلام العلَّامة هذا وكثير من استدلالاته واستدلالات غيره من فقهاءنا فى كثير من المواضع ، يأبى عن حمل قولهم على ما لو كان فى دليل الأصل تنبيه على العله أو نصّ أو إجماع ، وإلّا لما احتاج الى الاعتماد على الأولويّه.

والذى يظهر منهم الاعتماد على مجرّد الأولويّه مع أنّ كثيرا من تلك المواضع إنّما يثبت الحكم فى الأصل بالإجماع ، أو يلزم دليل آخر ، وليس من الأدلّه النطقية التى يستفاد منها العله بالنصّ أو بالتّنبية أو ثبت بالكتاب والسَّنة ، لكن ليس فيها تنصيص ولا تنبيه بالعه. فقد تراهم يستدلّون فى مسأله كون الزّنا بذات البعل محرّما أبدا بالأولويّه بالنسبه الى تزويجها ، مع أنّهم يستدلّون فى كون تزويجها محرّما أيضا بالأولويّه بالنسبه الى تزويجها فى العده الرجعيّه الثابت تحريمها بالنصّ ، فأين النصّ على العله فى الأصل أو التّنبية عليها ، مع أنّه لو استدلّ فى كون التزويج بها محرّما أبدا بالنصّ مثل موثقه أديم بن الحرّ (٢) قال : قال أبو عبد الله عليه الصلاة والسلام : «التى تتزوج ولها زوج ، يفترق بينهما ، ثم لا يتعاودان أبدا».

ص: ٢٠١

١- وفى مؤداها فى «الوسائل» ج ١٨ باب ٦ صفات القاضى ح ٢٥ - ٢٧ - ٢٨.

٢- «تهذيب الأحكام» ٥ / ١٣٢٩ ح ١١٣٢ ، «الوسائل» ٢٠ / ٤٤٦ ح ٢٦٠٥٥

فنقول : لم يستفد من الحديث بعنوان القطع ولا-الظن أن العله هو (١) هتك عرض الزوج والدخول في حريم المتزوجه حتى يقال : إن الدخول في الحريم وهتك العرض في جانب الزنا أقوى وأكد ، مع أنه لو سلم ذلك ، فيمتنع كونها فيه أقوى ، بل التزويج أدخل في الاعراض عن الاعتناء بشأن الزوج الأول ، وهو كلام وقع في البين بتقريب أن ظاهر كلام العلامة رحمه الله أن مراده ليس بيان تفرع محض آيه التأفيف وأمثاله ، بل مراده حكم جواز قياس ما كان العله في الفرع أقوى ، سواء ورد بأصله نص أم لا.

فلنرجع الى ما كنا فيه من خلافهم في تفرع آيه التأفيف وأمثاله على قياس [القياس] الجلي أو المفهوم أو المنطوق. والذي يقول : إنه من باب القياس الجلي ، لا-بد أن يقول : يحصل من ملاحظه الفرع أن الفارق الذي يتصور من جانب الأصل - وهو الخصوصيه - ملغى ، لأن الفرع أشد مناسبة للحكم ، فيتعدى إليه من هذه الجبهه. والذي يقول : بأنه من باب المفهوم الموافق ، يقول : إنه دلالة التزاميه للفظ ويسمونه : فحوى الخطاب ولحن الخطاب (٢). والذي يقول : إنه [دلالة التزاميه للفظ] منطوق ، يقول : إن المنع من التأفيف في العرف حقيقه في المنع عن الأذيه ، للتبادر.

ص: ٢٠٢

١- التذكير باعتبار خبره وهو لفظ هتك ، كما في الحاشيه.

٢- فحوى الخطاب ما يفهم منه على سبيل القطع ذكره المحقق السيلطان في حاشيته ص ٣٣٤ نقلا عن العلامة الشيرازي في شرحه على «المختصر». ولحن الخطاب أيضا هو ما يفهم من الكلام ، وعن «القاموس» ألحنه القوم أفهمه إياه تلحنه واللاحن العالم بغرائب الكلام وهذا يقتضى دخول القطع في مفهوم اللحن أيضا ، فالفحوى واللحن مترادفان لغه واصطلاحا ، كما عن حاشيه القزويني.

وكذلك مثل قولهم : لا تعطه ذره ، حقيقه في المنع عن الإعطاء مطلقا ، وهكذا.

واحتج القائل (١) : بأنه ليس من باب القياس ، بأننا نقطع بإفاده الصيغه للمعنى من غير توقّف على استحضار القياس المصطلح.

وأجيب (٢) : بأنّ المتوقّف على استحضاره هو القياس الشرعيّ لا الجليّ ، فإنّه بما يعرفه كلّ من يعرف اللّغه من غير افتقار الى نظر واجتهاد.

أقول : بعد ما عرفت ما ذكرنا في القياس الجليّ ، ظهر لك بطلان هذا الإطلاق في كلام المجيب ، إلّا أن يريد بالجليّ هذا القسم الخاصّ منه.

واحتج القائل (٣) بأنه من باب القياس : أنّه لو قطع النّظر عن المعنى المناسب الموجب للحكم الجامع بينهما ، وعن كونه آكد في الفرع لما حكم به ، وهو معنى القياس.

وأجيب (٤) : بأنه لم يعتبر لإثبات الحكم حتّى يكون قياسا ، بل لكونه شرطا في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم. يعني أنّ الانتقال الى الفرع بواسطة ملاحظه المعنى المناسب ، ليس من باب القياس بأن يفهم المخاطب هذا المعنى بتوسّط حركه ذهنيه سريعه من الأصل الى الفرع ، وملاحظه المعنى المناسب للحكم ، بل بواسطة تبادل المعنى الى الذّهن من اللفظ أوّلا بواسطة الدلاله اللفظيه الالتزاميه ، ولو كان قياسا لما قال به النافي للقياس.

ص: ٢٠٣

---

١- وهي حجّه النّافين كما نقلها في «المعالم» ص ٥١٩.

٢- والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

٣- وهي حجّه الدّاهيين الى كون مثله قياسا كما ذكرها في «المعالم» ص ٥١٨.

٤- والمجيب هو صاحب «المعالم» ص ٥١٩

ورد (١): بأنه لا-نافى للقياس الجلى الذى يعرف الحكم فيه بطريق الأولى ، حتى يصح أن يقال إنه قائل بهذا المفهوم دون القياس ، ويجعل هذا حججه على إنه ليس بقياس.

وقد يقال : أن هذا دفع للسند ولا يضرّ الجواب ، وهو كذلك ، لكنّه جعله بعضهم من أدلّه المانعين لكونه قياسا ، فحينئذ ينطبق الردّ عليه ويدفعه.

وقال التفتازانى : والحقّ أنّ النزاع لفظى ، واستحسنه فى «المعالم» (٢). ولعلّ وجهه أنّ الطرفين اتّفقا على الانفهام من اللفظ ، وأنّه لا حاجة فى الانفهام الى ملاحظه الأصل والفرع والعلّه واستحضار القياس المصطلح. فالنزاع فى تسميه ذلك بالمفهوم أو القياس الجلى ، وذلك أيضا مبنى على إرادته هذا القسم الخاصّ من الجلى وهو القياس بطريق الأولى ، لما مرّ.

أقول : وهذا أيضا إنّما يتمّ إذا سلّمنا أنّ كلّ قياس بطريق الأولى ممّا لا ينفكّ تصوّر الفرع من تصوّر الأصل حتى يصحّ أن يقال : إنّ النزاع لفظى. وقد عرفت الكلام فيه فى حكاية إلحاق الزنا بالتزويج ، إلّا أن يراد تردّد المقام بين المفهوم وبين هذا القسم الخاصّ من القياس بطريق الأولى ، الذى هو قسم خاصّ من القياس الجلى.

واعلم ، أنّ ما ذكرنا من تفسير الجلى فى الردّ المذكور هو عبارته التفتازانى ، وهو موهم لكون القياس الجلى نفس القياس بطريق الأولى كما يفهم من

ص: ٢٠٤

---

١- والزاد هو السلطان فى حاشيته على «المعالم» ص ٣٣٤.

٢- ص ٥١٩

«المعالم» (١)، وليس كذلك ، بل لا ينافي كلامه إرادته كونه أعمّ منه ، كما هو صريح الأكثرين ، فإنّ الموصول وصلته وصف تقييدى لا توضيحى.

فحاصل الكلام فى القياس بطريق الأولى الذى يقول به الشّيعه ، لا بدّ أن يكون قياس نصّ على علته أو تبه عليها ، ودفع احتمال مدخلية خصوصية الأصل فيها من جهة كون العله فى الفرع أقوى ، لا غير. فكلّ من ينكر من أصحابنا العمل بالمنصوص العله مثل السيّد رحمه الله (٢) تمسّكا باحتمال مدخلية الخصوصية ، لا بدّ أن يخصّص كلامه بما لو كان الفرع أولى بالحكم ، لأنّ ذلك الاحتمال مندفع فيه حينئذ ، فتأمّل ، فإنّ ذلك أيضا منحصر فيما لو كان الاحتمال من جهة ملاحظه أشدّيه مناسبه خصوصيته للعله لا مطلقا ، فاحفظ ما ذكرنا لتلا يختلط عليك الأمر.

ثمّ إنّ أصحابنا قد يتمسكون فى إلحاق حكم بالآخر ، بإيجاد الطريق بين المسألتين ، ويقولون : إنّه ليس بقياس ، كما قال الشهيد الثانى فى «الروضه» (٣) فى مسأله إلحاق الغائب والمجنون والطفل - إذا كانوا مدّعى عليهم - بالميت ، فى وجوب اليمين الاستظهارى ، أنّ ذلك من باب اتّحاد طريق المسألتين لا من باب القياس ، ثمّ تنظر فيه.

ومرادهم من اتّحاد الطّريق ، أنّ دليلهما واحد من جهة اشتمال دليل أحدهما على نصّ بالعليه أو تنبيه عليها ، بحيث يشمل الآخر ، فيستفاد من النصّ الوارد فى الميت أنّ العله فى وجوب اليمين هو أنّه لا لسان له للجواب.

ص: ٢٠٥

١- ص ٥١٩

٢- كما عرفت عنه فى «الذريعه» ص ٦٨٥ ، وصرّح عن قوله بذلك صاحب «المعالم» ص ٥١٤.

٣- بل فى «مسالك الأفهام» ١٣ / ٤٦٢

ووجه النظر ، أنّ العله إنّما يسلم [يسلم] حجّيتها إذا ثبت دلالة النصّ على استقلالها مطلقا. وكذلك التّنبية إنّما يسلم إذا ثبت عدم الفارق بينهما.

ويمكن أن يقال بالفرق هنا لعدم رجوع الميّت الى الدنيا ، واحتمال رجوع هؤلاء الى الدّعوى كاملا.

إذا عرفت هذا ، فلا تغتّر بما أوردناه على العلّامة ، ونظر أنّه في العمل بالقياس بطريق الأولى في غير صورته التّنبية على العلّامة ، وأنّ الظّاهر منه ذلك ، إذ لعلّ مراده أيضا فيما يستفاد العلّامة من النصّ ، واعتماده على الأولويّة لإثبات الاستقلال فيما يحتمل فيه مدخلية المادّة ، وكذلك فيما تمسّكوا فيه باتّحاد الطّريق.

والغفلة في طريق الاستنباط والاشتباه في الحدس لا- يوجب القول بأنّهم يعملون بالقياس المحرّم ، وقد ذكرنا نظير ذلك في الإجماعات المنقولة ، فكما أنّه قد تقع الغفلة في دعوى الإجماع ويحصل الخطأ في الحدس ، فكذلك في فهم العلّامة من النصّ واستقلاله ، فهم معذورون في خطائهم بعد الاجتهاد لا أنّهم عاملون بالقياس المحرّم أو يسمّون المشهور غالبا [عالما] بالإجماع ، وذلك لا يوجب القدرح في أصل العمل بالعلّامة المنصوصه أو المتبّيه أو الإجماع المنقول.

ص: ٢٠٦

مما يستدل به العامه ، الاستحسان والمصالح المرسله.

## الاستحسان

أما الاستحسان : فقال به : الحنفية (١) ، والحنابلة (٢) ، وأنكره غيرهم (٣).

قال الشافعي : من استحسن فقد شرع (٤).

واختلفوا في تعريفه بما لا يرجع الى ما يمكن أن يكون محلًا للنزاع ، ولا حاجه لنا الى ذكرها ، وأظهرها : أنه دليل ينقدح في نفس المجتهد ويعسر عليه التعبير عنه ، أو أنه العدول من حكم الدليل الى العاده لمصلحه الناس ، والمناسب لطريقهم أن يوجه بأن يكون مرادهم أن ينقدح في نفس المجتهد رجحان استحسان من غير أن يكون مستندا الى دليل شرعي ، أو أنه العدول من حكم الدليل الشرعي الى العاده التي لم تعتبر شرعا ، وإلا فالحكم بالعاده المعبره شرعا ليس باستحسان مردود ، مثل : العدول عما تقتضيه قاعده الإجاره في دخول الحمام من غير تعيين مدّه المكث ، ومقدار الماء المسكوب ، وشرب الماء من السقاء من غير تعيين ، لأن تلك العاده كالإجماع ، بل هو إجماع.

والحاصل ، أن الاستحسان هو ما يستحسنه المجتهد بطبعه أو بعادته أو نحو ذلك من دون أماره شرعيه ، وهو باطل لعدم الدليل عليه ، ولأنه لا يفيد الظن بكونه

ص: ٢٠٧

- ١- وهو المحكى عنهم كما في «المحصول» ٤ / ١٤٤٦ ، و «المستصفي» ١ / ٢١٣
- ٢- القول بالاستحسان مذهب احمد ، كما نقل في «شرح روضه الناظر» عن القاضي يعقوب.
- ٣- بل في «المحصول» : ٤ / ١٤٤٧ اتفق أصحابنا على إنكار الاستحسان.
- ٤- ورد الشيء قبل فهمه محال ، وهو تتمه ما في «المستصفي» ١ / ٢١٣.

حكما شرعيا في الحقيقه ، ولإجماع الإماميه وأخبارهم.

واحتجوا عليه بقوله تعالى : (فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ) (١) ، (وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ) (٢).

وأجيب : بأن المراد : الأظهر والأولى ، فعند التعارض الرجح بدلالته ، فإذا تساويا فالراجح بحكمه ، وبقوله صلى الله عليه وآله وسلم (٣) : «ما رآه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن».

وأجيب : بأن المراد ما رآه جميع المسلمين حسنا وهو الإجماع.

### المصالح المرسله

وأما المصالح المرسله (٤) :

فالمراد بالمصلحه دفع ضرر أو جلب منفعه للدين أو الدنيا.

والمصالح إمّا معتبره في الشرع ولو بالحكم القطعي من العقل ، من جهة إدراك مصلحه خاليه عن المفسده كحفظ الدين والنفس ، والعقل والمال والنسل ، فقد اعتبر الشارع صيانتها وترك ما يؤدى الى فسادها.

وإمّا ملغاه ، كإيجاب صيام الشهرين لأجل الكفاره على الغنى حتما ، لكونه أزر له.

ص : ٢٠٨

١- الزمر : ١٨.

٢- الزمر : ٥٥.

٣- رواه البزار والطيالسي وأبو نعيم والبيهقي في الاعتقاد عن ابن مسعود انظر «كشف الخفاء» ٢ / ١٨٨ ، «المقاصد الحسنه» ٥٨١ ، «المستصفي» ١ / ٢١٤ ، ونقله عندنا في «عوالي اللئالي» : ١ / ٣٨١ ح ٦.

٤- وقد يعبرون بعضهم عنها بالاستصلاح كالخوارزمي في «الكافي» ، والغزالي في «المستصفي» ، واطلق إمام الحرمين وابن الشمعاني عليه اسم الاستدلال.



وإما مرسله (١)، يعنى لم يعتبرها الشارح ولا ألغاهما، وكانت راجحه وخاليه عن المفسده. وهذا هو الذى ذهب الى حجيتها (٢) بعض العامه (٣)، ونفاها أصحابنا، وأكثر العامه (٤).

وهو الحق، لعدم الدليل على حجيتها (٥)، ولأننا نرى أنّ الشارح ألغى بعضها واعتبر بعضها، فإلحاق المرسله بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

احتجوا: بأن عدم اعتبارها يؤدى الى خلوّ وقائع عن الحكم (٦)، وهو باطل

ص: ٢٠٩

١- ووجه تسميتهم لها بالمرسله يمكن لأنّ الشارح أطلقها، فلم يقيدها ولم يلغها.

٢- فى نسخه الأصل (حجيتها).

٣- كمالك كما عن «المحصول» ٤ / ١٤٧١، وبعض الشافعيه كما عن «شرح روضه الناظر» ٣ / ١٣٨٣، وقال الامام فى «البرهان»: وهو المحكى عن مالك وأفرط فى القول به حتى جزه الى استحلال القتل، وأخذ المال لمصالح تقتضيها فى غالب الظن، وإن لم يجد لها مستندا.

٤- كابن قدامه وبعض الحنابله وبعض الشافعيه وبعض المتكلمين كما عن «شرح روضه الناظر» ٣ / ١٣٨٤، تنبيه: نسب هذا المذهب الى جمهور العلماء من الحنابله والشافعيه والحنفيّه، ولكن الحقيقه خلاف ذلك، فمن تتبع واستقرأ يجدهم فى الفقه كلّهم يستدلّون بالمصالح المرسله ولكن يختلفون سعه وضيقا فى الأخذ بها. قال القرافى فى «شرح تنقيح الفصول»: «أما المصلحه المرسله فالمنقول أنّها خاصه بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرقوا بين المسألتين لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذى به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبه، وهذا هو المصلحه المرسله، فهى - حينئذ - فى جميع المذاهب، وقال ابن دقيق العبد: «إنّه لا- يخلو أى مذهب من اعتباره فى الجملة، ولكن الامام مالك قد توسّع فى الأخذ بها، ويليه الامام أحمد».

٥- فى نسخه الأصل (حجيتها).

٦- راجع «المحصول» ٤ / ١٤٧٢.

لما عرفت في حكم ما لا نصّ فيه ، ومن أمثلتها : ضرب المتهّم بالسّرقة محافظه على المال. ومنها : فصد الحامل أو شربها لدواء ، إذا علم أنّهما يوجبان لشفائها وسقوط ولدها ، فإنّهما يوجبان إبقاء نفس ، وتركهما يوجب إتلاف نفسيّن.

ومن أمثلتهما : أنّ أهل الحرب إذا تترسوا بأسارى المسلمين فيجوز رميهم ، وإن أدّى الى تلف الأسارى إذا علم أنّهم إذا لم يرموا ظفروا على الإسلام وإنّما أفتى بجوازه أصحابنا لدليل خارجيّ ، ولذلك لا يجوز قتل من يعلم من حاله أنّه لو لم يقتل لأوجب تلف جماعه.

ص: ٢١٠

وهو فى اللغه : الإزاله (١).

وفى الاصطلاح : رفع الحكم الشرعى بدليل شرعى متأخر (٢) على وجه لولاه لكان ثابتا.

وتقييد الحكم «بالشرعى» لإخراج رفع مقتضى البراءه الأصلية بالدليل الشرعى.

و «الدليل الشرعى» لإخراج الارتفاع بالموت والجنون ونحوهما.

و «بالتأخر» لإخراج الشرط والاستثناء وغيرهما من المخصصات.

وأما القيد الأخير ، فلا يخرج الحكم المحدود الى وقت ، أو الوارد بصيغه الأمر على القول بعدم إفادته للتكرار ، فيبقى إثبات الحكم بعنوان الإطلاق القابل للاستصحاب مثل الحكم بحلّ الأشياء أو حرمتها ، ونحو ذلك.

وما يقال : إن هذا القيد مستغنى عنه ، لأنّ فى أمثال المخرجات لا رفع لعدم الثبوت فيخرج بقيد الرفع.

يمكن رفعه بأنّ الرفع ليس مستعملا فى حقيقته ، وإلّا لزم البداء المحال على الله

ص : ٢١١

---

١- كما فى «مجمع البحرين» ، ومنه الحديث «شهر رمضان نسخ كل صوم» أى أزاله ، يقال : نسخت الشمس الظل : أى أزالته ، ونسخ الآية بالآيه : إزاله حكمها بها ، فالأولى منسوخه والثانيه ناسخه.

٢- وكذا فى «الزبد» ص ١٥٤.

تعالى ، ولذلك قيل : النسخ هو رفع مثل الحكم الشرعي الثابت (1) ، وذلك يتحقق في المخرجات أيضا ، مع أن ذلك يرد على القيد المتأخر أيضا ، إذ الكلام لا يتم إلا بآخره ، فلم يثبت شيء حتى يرفع إلا أن يقال : المراد الرفع ظاهرا ، المترتب على الثبوت ظاهرا فإن حقيقه النسخ هو التخصيص ، فإنه تخصيص في أزمان الحكم ، فيصح تعقيبه للتصريح بالدوام أيضا ، ولا تناقض ، ولا يصح تعقيبه للمحدود الى زمان ، وللأمر على القول بعدم إفادته للتكرار.

ص: ٢١٢

---

١- وقيد : مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي جعله المحقق في «المعارج» ص ١٦٢ ، ومثله صاحب «المعالم» ص ٥٠٩ ، والعلامة في «مبادئ الوصول» ص ١٧٤.

الحق جواز النسخ ، ووقوعه في الشرع ، والمخالف في الأول بعض فرق اليهود ، وفي الثاني أبو مسلم بن بحر الأصفهاني (١) ، سيما في القرآن ، لقوله تعالى : ( لا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ ) (٢).

لنا على الجواز : عدم الدليل على استحالته ، وستسمع بطلان ما تمسك به اليهود. وعلى وقوعه آية العدة ، فإن قوله : ( وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا ) (وَصِيَّهٌ لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) (٣) الدالّة على وجوب الإنفاق عليها في حول ، وهو عدتها ما لم تخرج ، فإن خرجت فتنقضى عدتها ولا شيء لها ، نسخت بآية أربعة أشهر وعشرا.

وتخلص عنها الأصفهاني : بأن حكمها باقيه في الجملة ، فإن الحامل إذا كان مدّة حملها عاما فتعتد بالحول.

وهو مدفوع : بأن الاعتداد حينئذ ليس بالحول من حيث هو ، بل بالوضع ، وآية القبلة نسخت الصلاة الى بيت المقدس.

وأجاب عنه : بأن حكمها باق لبقاء الاستقبال إليه عند الاشتباه.

وهو مدفوع أيضا : بأنه ليس من حيث الخصوصية كما لا يخفى.

ص: ٢١٣

---

١- محمد بن بحر الأصفهاني ٢٥٤ - ٣٢٢ هـ معتزلي ، ولي اصفهان وبلاد فارس للمقتدر العباسي واستمر حتى دخل ابن بويه اصفهان سنة ٣٢١ هـ ، فعزل. ومن كتبه في التفسير «جامع التّأويل» في أربعة عشر مجلدا ، و «مجموع رسائله».

٢- فصلت : ٤٠.

٣- البقره : ٢٤٠.

وكذلك آية الصدقة قبل النجوى مع الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وغيرها ممّا لا نطيل بذكرها وذكر ترهات أبي مسلم ،  
والعمر أشرف من أن يضيّع في أمثاله.

ولعلّ أبا مسلم يقول فيما ثبت بالبديهة نسخه ، كأكثر ما ورد في الشرائع السالفه بأنّها كانت محدوده ، فلا ينافى إنكاره إسلامه.

وأما ما تمسّك به من الآيه ، فمدفوع : بأنّ المراد أنّه لا يأتيه كتاب يبطله ، ولم يتقدّم عليه كتاب يرده ، مع أنّ النسخ ليس يبطل ،  
بل بيان لانتهاه مدّه الحكم ، أو مرجع الضمير هو المجموع من حيث المجموع.

وأما اليهود ، ففرقه منهم منعه عقلا ، وفرقه سمعا ، وفرقه جوزه مطلقا ، لكنّها أنكرت معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ،  
وفرقة أقرت بها واعترفت بنبوته صلى الله عليه وآله وسلم للعرب دون غيرهم.

وتمسّك من قال باستحالته عقلا باستحاله كون الشئ حسنا قبيحا ، والأمر يقتضى كونه حسنا ، ورفع يقتضى كونه قبيحا.

وجوابه : منع كون الحسن والقبح ذاتيين فى جميع الأشياء ، بل قد يكون بالوجه والاعتبارات ، وذلك كشرب الأدوية وأكل  
الأغذية ، فقد يكون مصلحة فى وقت ومفسده فى آخر ، وقد يكون الفعل مصلحة الى زمان ، ومفسده بعده. وبذلك يندفع ما  
يتمسّك بعضهم بقوله تعالى : (وَلَنْ تَجِدَ لِسِنَّهِ اللَّهَ تَبْدِيلًا) (١) من باب الإلزام ، فإنّ السّنة هو مجموع الأمرين ، فالمجموع سنّه  
واحد ولا تبدل فيه ، بخلاف سنّه العباد ، فإنّ أطباء الأبدان قد يمهدون شرب الدّواء على كيفيّة خاصّه ، على ترتيب خاصّ  
للمنضج والمسهل والمقوّ وغير ذلك ، وقد يحصل لهم البداء

ص: ٢١٤

١- فاطر : ٤٣.

فى هذا التمهيد والترتيب ، بخلافه تعالى فإنه لا- يمكن فى حقه البدء ، والنسخ بيان لانتهاؤ مدّه الحكم الأول بعد إخفائها لمصلحه ، لا بدء ولا ظهور له تعالى ، بعد الجهل والخفاء تعالى شأنه عن ذلك.

واحتج الآخرون : (١) بقول موسى على نبينا وآله وعليه السلام ، هذه شريعته مؤييده ما دامت السماوات والأرض ، وقوله عليه السلام : (٢) «تمسكوا بالسبب أبدا» (٣).

والجواب : المنع.

ودعوى التواتر غير مسموعه لانقطاع عدد التواتر عنهم عند ما استأصلهم بخت نصر (٤) ، بل الروايه مختلفه من ابن الزاوندى (٥). سلمنا ، لكن المراد بالتأييد طول الزمان ، كما ورد فى التوراه : إن العبد يستخدم [ست] سنين ثم يعرض عليه العتق ، فإن أبى فليتقب أذنه ويستخدم أبدا (٦).

ص : ٢١٥

١- القائلون بامتناعه سمعا بأحد المعانى المذكوره.

٢- وقد ذكره العلامة فى «مبادئ الوصول» ص ١٧٨.

٣- ففى سفر الخروج فصل ٣١ ص ١٤٤ طبع بيروت ١٩٣٧ م «فاحفظوا السبب فإنه مقدس لكم ، ومن خرقة يقتل قتلا ، كل من يعمل فيه عملا تنقطع تلك النفس من شعبها ، فليحافظ بنو اسرائيل على السبب مواظبين عليه مدى أجيالهم عهدا أبديا.

٤- هو ابن الملك (نابو بولصر) ملك بابل ، توفى بعد ابيه سنة ٦٠٧ ق م. انتزع بلاد الموصل ، وهاجم الإسرائيليين راجع «دائره المعارف» لوجدى ٢ / ٥١. وذكروا أن بخت بالتشديد أصله بوخت ومعناه ابن ، ونصير كبقم صنم ، وكان وجد عند الصنم ولم يعرف له اب فنسب إليه (قاله فى القاموس).

٥- ابن الزاوندى من علماء اليهود كما من الحاشيه وقد روى الخبرين أو الخبر الأخير بدون ذكر قيد الأبد أو ذكر الغايه للتمسك بالسبب بمجىء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

٦- ذكره فى «الزبد» ص ١٥٥.

وفى موضع آخر منها : يستخدم العبد خمسه سنين ثم يعتق ، فعلم أنّ المراد من الأوّل طول المدّه.

هذا مع ما يرد عليهم من المعارضه بوقوع النسخ عندهم ، فقد ورد فى التوراه أنّه تعالى أمر آدم عليه السلام بتزويج بناته من بنيه ثم حرم [حرّم] ذلك فى شريعه موسى (1) ، وأنّه أحلّ لنوح عليه السلام وقت خروجه من الفلك كلّ دابّه ثم حرّم كثيرا منها فى شرع موسى ، مع أنّ التأبيد فى الزمان بمنزله دلالة العامّ على الأفراد ، فيجوز التخصيص فيهما معا ، والتناقض المتوهم مندفع بذلك كظائره.

واحتجّ اليهود أيضا : بأنّه لما بين شرع موسى عليه السلام فاللفظ الدالّ عليه إمّا أن يدلّ على دوام شرعه أو لا.

وعلى الأوّل ، فإنّما أن يقتصر بشيء يدلّ على أنّه سينسخ أم لا.

أمّا على الأوّل ، فمع أنّه مستلزم للتناقض ، يرد عليه أنّه ممّا تقتضى العاده بنقله متواترا لتوفر الدواعى عليه ، ولو نقل لما وقع الخلاف فيه مع أنّه لو جاز ذلك ولم ينقل لورد عليكم أيضا أنّه يجوز أن يكون شرع نبيكم أيّها المسلمون مقرونا بذلك ولم ينقل.

وأما على الثانى ، فيلزم التلبيس والإغراء بالقبيح ، وعلى الثانى فلا يقتضى إلّا فعله مرّه واحده لأنّ الأمر لا يقتضى الدوام وذلك لا يسمّى نسخا.

وفيه : أنا نختار أولا : أنّه ذكر ما يدلّ على الدوام ولا يضرّه التصريح بخبر النسخ ولا عدمه.

أمّا الأوّل فلأنّ التصريح بأنّه سينسخ حينئذ قرينه على التجوّز فى الدوام فلا

ص: ٢١٦



وأما الثاني : فلاّنه يستلزم القبيح لو كان وقت الحاجة الى البيان.

وأما تأخير البيان عن وقت الخطاب فلا قبح فيه ، كما مرّ في محلّه.

وثانيا : أنّه لم يذكر ذلك ، ولكن جميع الشرائع ليس من باب الأمر إذ بيان الحليّه والحرمه للأشياء ممّا يقبل الاستمرار وعدم الاستمرار ، وإذا كان ظاهره الاستمرار فيصحّ النسخ ويتحقّق حقيقته.

وثالثا : نقول : إنّ هذا الاستدلال منهم وإن كان لإبطال النسخ ولكن لازم مرادهم إثبات دوام شريعته موسى عليه السلام أيضا ، وأنت خير بأنّ هناك شقا آخر لم يذكروه ، وهو أن يكون البيان على سبيل التّحديد الى زمان محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، لما لا يكون البيان كذلك ، فلا يلزم محال ولا قبيح.

والقول : بأنّ الحسن لا يمكن أن يصير قبيحا وبالعكس ، رجوع الى الدليل الأوّل.

نعم ، ينهض هذا الدليل مع الإغماض عمّا أوردنا عليه الى الآن لو كان في مقابل من يريد بيان ثبوت الإسلام بإثبات نسخ شريعته موسى عليه السلام ، فيمكن أن يرد هذا الاعتراض بأنّ هذا الشقّ ليس من باب النسخ ، مع أنّ لهم أن يمنعوا النسخ من رأس بدون التمسك بهذه الاحتمالات ، لكن لا ينفعهم في إثبات دينهم إلّا مع التمسك بالروايات أو بالاستصحاب ، وقد عرفت حال الروايات هنا وحال الاستصحاب في مبحث الاستصحاب ، فهم في المقامين في مقام الاستدلال ونحن في مقام المنع ، ولم يبق شيء لهم يلزموننا به بحول الله وقوّته ، وبقي الكلام مع التّحقيق ، وهو محتاج الى الإنصاف وفتح عين البصيره.

لا- ريب فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل بتمامه والتمكّن منه ، سواء فعله أو لم يفعله ، وإلّا فلم يكن الكفّار مكلفين بالفروع ، بل العصاه التاركون للفعل رأساً مع أنّ المصلحه الباعثه عليه تحصل بدونّه.

ومرادنا بالتمكّن أعمّ من ارتفاع المانع الحاصل من جانب الله تعالى أولاً أو من جانب العبد من جانب ترخيصه تعالى ، فحينئذ يدخل فى جملة النسخ قبل حضور وقت العمل نسخ الواجب الموسّع قبل الإتيان به للمريد له المؤخّر إياه من جهة رخصه الشارع ، إلّا أن يكون المطلوب منه الحصول من مجموع المكلفين لا من كلّ واحد ، فيكفى إتيان بعضهم دون الباقين فى جواز النسخ.

ولعلّه من هذا الباب نسخ آيه تقديم الصدقه على النجوى ، وكذلك الممنوع عنه فى أوّل الوقت لمرض أو إغماء ونحو ذلك. ومن هذا الباب حكاية ذبح إسماعيل عليه السلام ، فإنّه تعالى منع منه وحجزه عن الإتيان به ، وكذلك من تمكّن من بعضه دون بعض آخر منه.

واختلفوا فى جوازه قبل حضور وقت العمل ، فأكثر أصحابنا والمعتزله وبعض الأشاعره: على العدم (١).

والمنقول عن المفيد : الجواز (٢) ، وهو مذهب أكثر الأشاعره (٣).

ص: ٢١٨

١- راجع «العهده» ٥١٨ / ٢ ، و «الذريعه» ٤٣٠ / ١ ، و «الزّبده» ص ١٥٥ ، و «المستصفى» ١ / ١١١ - ١٢١.

٢- كما فى «المعالم» ص ٥٠٤ ، و «المعارج» ص ١٦٨ و «العهده» ٥١٨ / ٢.

٣- راجع «البحر المحيط للزركشى» ٩٠ / ٤.

وقيل : بالوقف.

والأول أقوى لقبح الأمر بالقبيح والنهي عن الحسن ، فإن مقتضى النهي أولاً عن شيء قبحه ، فإذا جاء الأمر الناسخ فيعطى حسن القبيح إذ المفروض اتحاد متعلقهما ، وكذلك حكاية النهي عن الحسن ، وللزوم اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد من جهه واحده وهو محال.

وما يقال : إن النهي قد تعلّق بمثل ما أمر به لا بنفسه ، وكذلك الأمر ، فهو باطل.

لأنّ المكلف به أولاً هو الطبعه ، أمرا كان أو نهيا ، وقد ورد الناسخ بها أيضا ، إذ المفروض عدم تحصيل الطبعه في ضمن فرد حتى يتصوّر هناك مائر بينهما.

وكذلك ما يقال : إنّ الأمر الأول تعلّق باعتقاد وجوب الفعل والناسخ بنفسه ، وكذلك النهي الأول والناسخ إذ ذلك خروج عن المتنازع ، إذ بعد تسليم جواز الأمر والنهي وإرادته الاعتقاد بالوجوب والحرمة والتوطين عليهما لا نفس المأمور به والمنهى عنه كما هو الأظهر ، وقد بيناه في مبحث عدم جواز الأمر مع علم الأمر بانتفاء الشرط ، فلم يتوارد الناسخ والمنسوخ على شيء واحد ، والكلام حينئذ في كون ذلك نسخا ، فيرجع حينئذ الى المناقشه في الاصطلاح ، وإطلاق المنسوخ على مثل ذلك ، وإلا فلا ننكر جواز ذلك كما بيناه ثمه.

والقول : بأنّ حسن الاعتقاد يتبع حسن المعتقد ، فإذا لم يكن في نفس المعتقد حسن لا يجوز الأمر به للزوم الإغراء بالقبيح ؛ ضعيف ، بل قد يحسن نفس الأمر والتوطين على شيء مع علمه بأنه سيمنعه من جهه مصلحه ، وإنما نسلم قبح ذلك لو ترتّب عليه مفسده وتأخر بيانه عن وقت الحاجه.

ويؤيده ما ورد في الأخبار أيضا ، مثل قويّه أبى المعز عثمان بن عيسى عن

أبى بصير (١) قال : «سألته عن رجل فجر بامرأه ثم أراد بعد أن يتزوَّجها؟

فقال عليه السلام : إذا تاب حلُّ له نكاحها. قلت له : كيف تعرف توبتها؟ قال : يدعوها الى ما كان عليه من الحرام ، فإن امتنعت واستغفرت ربَّها ، عرف توبتها».

وموثَّقه عمَّار (٢) عن الصَّيَّادق عليه الصلاه والسلام قال : «سألته عن الرَّجل يحلُّ له أن يتزوَّج امرأه كان يفجر بها ، فقال : إن أنس منها رشدًا ، فنعَم ، وإلَّا فليراودها على الحرام ، فإن تابعته فهي عليه حرام ، وإن أبت فليتزوَّجها».

والحاصل ، أنَّه إن أريد من جواز النَّسخ قبل حضور وقت العمل مثل ذلك فنحن نجوِّزه ، وإن أريد إرادته نفس الفعل ثم نسخه قبل التمكن منه ؛ فنستحيله.

والكلام فيه نظير ما حقَّقنا في مبحث الأمر مع العلم بانتفاء الشَّروط.

احتج المجوِّزون (٣) بوجوه ضعيفه ، أقواها ثلاثه :

الأوَّل : قوله تعالى : (يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ) (٤).

وفيه : أنَّه أريد به ما يعمِّ محو الأمر الابتلائي الذي قصد منه محض الاعتقاد ، فقد عرفت الكلام فيه.

وإن أريد محض الإيجاد والإعدام ، مثل إحياء زيد وإماتة عمرو ، فهو أيضا خارج عمَّا نحن فيه.

وإن أريد محو الأمر بالمأمور به المطلوب بذاته في نفس الأمر ، فهو مستلزم للبداء الحقيقي المحال على الله تعالى الموجب لاجتماع الحسن والقبح ، وتحسين

ص : ٢٢٠

١- «الاستبصار» ٣ / ١٦٨ ح ٦١٤ ، «تهذيب الأحكام» ٧ / ٣٢٧ ح ١٣٤٨.

٢- «الاستبصار» ٣ / ١٦٨ ح ٦١٥.

٣- وقد نقلها في «المعالم» ص ٥٠٤.

٤- الرِّعد : ٣٨.

القيح وتقيح الحسن ، فلا بد من تخصيص الآيه بغيره ، لقيام البرهان على استحالته ، مع أنّ مدلول الآيه أنّه تعالى يمحو ما يشاء ، والكلام فى ثبوت مشيئته لهذا المحو ، وهو ممنوع ، بل الظاهر من الآيه هو البدء الاصطلاحي الذى هو من خواصّ مذهب الشيعه .

الثانى : أنّه تعالى أمر ابراهيم عليه السلام بذبح ولده إسماعيل عليه السلام ثم نسخ ذلك قبل وقت الذبح ، فإنّ الظاهر من قول اسماعيل عليه السلام : (يا أبتِ افعلْ ما تُؤمرُ) (١) بعد قول إبراهيم عليه السلام : (إني أرى فى المنام أنّى أذبحك) (٢) ، وغير ذلك ممّا هو استفاد من المقام فى الآيه مثل الفداء والإقدام على ترويع الولد الذى لو لم يكن مأمورا به لامتنع من مثله ، وغير ذلك ، داله على أنّه كان مأمورا بالذبح لا بمحض المقدمات كما قيل (١) ، مع أنّه مناف لعظم شأنهما وغير مناسب لهذا المدح العظيم ، ولا يدلّ عليه أيضا قوله تعالى : (قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا) (٢) . ولا ينافى كونه مأمورا بتمام الذبح .

وفيه : أنّ هذا الأمر أيضا ابتلائى ، لامتحان ابراهيم واسماعيل على نبينا وآله وعليهما السلام وإظهار مرتبتهما على الناس ، لا أنّه كان الذبح فى نفسه مطلوباً . وظاهر الأمر وإن كان هو إرادته المأمور به ، لكنّ القاطع دلّ على إخراجها من ظاهره وحمله على إرادته التوطين ، وقد مرّ بعض الكلام فيه فى مباحث الأوامر . والفداء يمكن إن يكون من أجل ما اعتقده ظاهرا من فعل المأمور به .

ص : ٢٢١

١- راجع «المعالم» ص ٥٠٥ .

٢- الصّافات : ١٠٥ .

وقد يجاب : بما روى أنه قد ذبح لكن كلما قطع التحم.

وهو مع سلامته ، فيه : أنّ التبادر من الذبح المأمور ، به هو ما يزهق الرّوح فيرجع الى إخراج الكلام عن الظاهر ، مع أنّه لا معنى حينئذ للنسخ إذ المأمور به لم يكن إلّا الطبيعه ، وهى تحصل بفرد واحد ، والأمر يقتضى التكرار ، فلم يبق مورد للنسخ.

الثالث : ما روى (١) أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم امر ليله المعراج بخمسين صلاة ، ثم راجع الى أن عادت الى خمس.

وفيه : بعد ما أورد عليه من أنّ فيه من علامات الوضع من جهة أنّ فيه طعنا على الأنبياء عليهم السلام بالإقدام على المراجعة فى الأوامر المطلقة ، وسلامه سيّده [سنده] ، أنّ ذلك نسخ قبل التمكن ، لأنّ علم المكلفين من شرائط التمكن ، وقد حصل ذلك قبله.

ويمكن أن يقال : إنّ ذلك كان إخبارا عن الإيجاب فيما بعد ، معلقا فى علمه تعالى بعدم شفاعه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فيندرج تحت البداء المصطلح.

الرابع : أنّ المصلحه قد تتعلّق بنفس الأمر والنهى ، فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادته الفعل.

ويظهر الجواب عنه بملاحظه ما مرّ ، فلا نعيد.

ص: ٢٢٢

---

١- «الاحتجاج» ١ / ٣٢٩ ، «من لا يحضره الفقيه» ١ / ١٢٥ ح ٢ / ٦٦ ونقله فى «المعالم» ص ٥٠٤.

يجوز نسخ الكتاب بالكتاب اتفاقاً إلا من أبي مسلم ، وقد مرّ بطلانه.

وبالسنة المتواتره ، خلافاً للشافعي (١) ومن تبعه ، استناداً الى قوله تعالى : (ما ننسخ من آية أو ننسها) (نأت بخير منها أو مثلها) (٢) ، والسنة ليست بخير من الكتاب ولا مثلها ، وأيضا الضمير في [نأت] لله تعالى .

وفيه : أن الظاهر أن المراد بما ينسخه تعالى هو الحكم الثابت بالآية ، لا نفس الآية وتلاوته .

والمراد من كونها خيراً كونها مشتملة على مصلحة ، مثل المصلحة السابقة ، أو خيراً منها ، وهو لا يتفاوت بالكتاب والسنة . وأما إضافه الإتيان إليه تعالى ، فلا يضرب ، إذ ما يأتيه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو ما أتاه الله تعالى بلا ريب .

وكذلك يجوز نسخ السنة المتواتره بالكتاب ، وخالف فيه أيضا بعض العامة (٣) ، وهو أيضا ضعيف لا يليق بالنظر إليه .

وأما نسخ الكتاب والسنة المتواتره بخبر الواحد ، فالأكثر على المنع (٤) ، وجوزه بعض العامة (٥) ، وقال بعضهم : لا خلاف في جوازه إنما الخلاف في الوقوع .

ص : ٢٢٣

١- كما في «المستصفى» ١ / ١٢٣ .

٢- البقره : ١٠٦ .

٣- في «المعالم» ص ٥٠٦ : وأنكره شدوذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتف إليه .

٤- وكذا عن صاحب «المعالم» ص ٥٠٦ .

٥- وجوزه شردمه كما في «المعالم» ص ٥٠٦ .

واستدلّ الأكثرون : بأنّهما قطعان ، وخبر الواحد ظنّي ، ولا يترك القطعي بالظنّي.

وآدعى بعضهم الإجماع عليه ، فإن ثبت الإجماع فهو ، وإلّا فلا يخفى أنّ الدليل الأوّل مقدوح بما مرّ في بحث التخصيص ، إذ القدر المسلّم قطعته هو متن الكتاب والسنة المتواتره.

وأما دلالتهما على التأييد فلا قطع به ، مع أنّه لو صرح بالتأييد فهو أيضا يصير كالعامّ بالنسبه الى الأزمان ، فلم لا يجوز تخصيصه بظنّ أقوى منه ، فإذا فرض حصول ظنّ من خبر الواحد يغلب على الظنّ الحاصل من عموم الدوام في الكتاب والسنة بالنسبه الى الوقت الذي نفاه خبر الواحد ، فلا مانع من العمل به ، وفائده النزاع وثمرته قليله عندنا لندور مثله.

وذكر القائلون به أمثله لوقوعه : منها : أنّ أهل قباء سمعوا مناديه صلى الله عليه وآله وسلم : ألا إنّ القبله قد تحوّلت ، واستداروا ولم ينكر عليهم أحد من الصّحابه.

وهو ممنوع ، بأنّا لا نعلم أنّه خبر واحد ، ولعله حفّ بقريته أفاد القطع لهم.

ثمّ إنّ المراد بكون خبر الواحد ناسخا أن يكون نفس الخبر رافعا للحكم ، كما سنشير إليه.

أمّا دلالة الخبر على كون آيه فلائيه منسوخه بكذا ، فهو خارج عمّا نحن فيه ، والأظهر جواز إثبات النسخ به بهذا المعنى ، وإلّا فالفائده ليست بنادره على ذلك.

وأما الإجماع : فاختلّفوا في جواز نسخه أو النسخ به ، وبنوا الخلاف على أنّ الإجماع هل يتحقّق قبل انقطاع الوحي أم لا؟

فالأكثرين على عدم انعقاد الإجماع إلّا بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنّه إن كان قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيهم ، فلا عبره بقول غيره وإلّا فلا عبره بقول المجمعين ، وحينئذ



فلا يجوز أن يكون منسوخا ، لأنّ النَّاسخ إمَّا الكتاب ، وإمَّا السنّه ، وإمَّا الإجماع ، وإمَّا القياس .

أمَّا القياس فإنّما يكون حجّجه عندهم إذا لم ينعقد الإجماع على خلافه .

وأمَّا الكتاب والسنّه فلأنّ المفروض أنّهما قبل الإجماع ، والنّاسخ لا بدّ أن يتأخّر .

وأمّا الإجماع فلأنّه لا بدّ له من مستند ، فهو إمّا نصّ أو قياس ، فإن كان نصّا فيكون الإجماع الأوّل باطلا ، لكونه على خلاف الشيخ ؛ فلا نسخ .

وإن كان قياسا فيكون الثاني باطلا ، لما مرّ ، وأنّه لا يجوز أن يكون ناسخا ، فلأنّ المنسوخ إمّا أن يكون نصّا أو إجماعا أو قياسا ، والكلّ باطل .

أمّا الأوّلان فلامتناع انعقاد الإجماع على خلاف النصّ والإجماع .

وأمّا الثالث فلبطلانه بالذات حينئذ ، فلا نسخ .

هذا ما ذكر الجمهور ، واعتمد المرتضى (١) من أصحابنا في عدم الجواز على الإجماع ، والشيخ (٢) على أنّ الإجماع دليل عقليّ والنّسخ لا يكون إلّا بدليل شرعيّ .

وذكر بعضهم (٣) ، أنّ الإجماع إنّما يكون من مستند قطعىّ ، فيكون النَّاسخ هو لا نفس الإجماع ، ودعوى الإجماع مشكله .

وكون الإجماع دليلا شرعيّا (٤) واضح ، وقد مرّ ما يدلّ عليه في محلّه ، ولا

ص : ٢٢٥

١- في «الذريعة» ١ / ٤٥٦ .

٢- في «العهده» ٢ / ٥٣٨ ، وحكاه المحقق عن الشيخ كما في «المعالم» ص ٥٠٧ .

٣- حكاه عن بعض المتأخّرين في «المعالم» ص ٥٠٧ .

٤- ردّ على ما كان قد ذكره الشيخ .

حاجه عندنا فى حجّيه الإجماع الى مستند آخر لكشفه عن رأى المعصوم عليه السلام.

والمراد من ناسخيه الإجماع أو منسوخيته هو باعتبار كشفه.

والمناقشه فى استناد النسخ الى المستند دون الإجماع مناقشه ضعيفه.

والتحقيق عندنا ، أنّ الإجماع ينعقد فى زمان النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، وأما بعده كما يظهر من ملاحظه ما قدّمناه فى محلّه ، ولا مانع من كونه ناسخا ولا منسوخا (١).

وأما المخالفون ، فيدلّ على بطلان ما ذهبوا إليه - مضافا الى ما ظهر هنا وفى بحث الاجماع - أنّ أدلّتهم على حجّيه الإجماع ينادى بعدم اختصاص تحقّقه بما بعد وفاته صلى الله عليه وآله وسلم مثل قوله تعالى : (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) (٢) ، وقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا تجتمع أمتى على الخطأ» (٣) ، ونحو ذلك كما لا يخفى.

ص: ٢٢٦

---

١- فى «الذريعة» ١ / ٤٥٦ قال المرتضى : اعلم أنّ مصنّفى أصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا واعتلّوا فى ذلك : بأنّه دليل مستقرّ بعد انقطاع الوحي ، فلا يجوز نسخه ولا النسخ به ... والأقرب أن يقال : إنّ الأئمّه مجمعه على أنّ ما ثبت بالإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به ، هذا الكلام للسيد رحمه الله وقد ذكره فى «المعالم» ص ٥٠٧ عنه أيضا.

٢- النساء : ١١٥ .

٣- «المنحول» ص ٤٠٥ .

## قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه

زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه ، صلاه كانت أو غيرها ، عند جمهور العلماء ، لأنه لا يرفع إلّا العدم الأصليّ وهو ليس بحكم شرعيّ. ولعلّ مرادهم (١) لو لم ينف الحصر المستفاد من الشّرع ، وإلّا فثبت النسخ للحصر ، ولكن هذا ليس بنسخ للمزيد عليه.

وذهب جماعه من العاّمه الى أنّ زياده صلاه على الصّلوات الخمس نسخ ، لأنه يخرج الوسطى عن كونه وسطى (٢).

وأورد عليه : بأنّ ذلك نسخ لحكم عقليّ وهو كونها وسطى ، فلا يكون نسخا.

مع أنّه يرد عليهم أنّ الزيادة المستقله أيضا نسخ ، لأنه يخرج الأخيره عن كونها أخيره.

وفيه : أنّ المراد زوال ما يترتب على الوسطى من الأحكام الشرعيّه ، مثل شدّه المحافظه وغيرها ، وليست في الأخيره.

وقيل : بل الحقّ أنّه نسخ إن كان ذلك لأجل كونها وسطى الصّلوات المفروضات مطلقا ، ولو كان لكونها وسطى الخمس ، لم يزل الحكم ، لعدم زوال الوصف المذكور.

أقول : وعلى الأوّل أيضا لا يلزم النسخ ، لأنّ الحكم إذا تعلّق بوسطى مطلق الصلاه ، فالموصوف تابع لتحقق الوصف ولا مدخليه لخصوصيته في الحكم ،

ص: ٢٢٧

١- من عدم النسخ.

٢- وهو ظاهر الفساد كما في «المعالم» ص ٥١٠.

فانتقال الحكم من ذات الى ذات من جهة أنّها شيء واحد من جهة الوصف ، لم يوجب زوال الحكم من المتّصف بالصفة من جهة أنّه متّصف بها ، وإن زال الحكم عنه من جهة الخصوص.

وأما العبادة الغير المستقلّة ، فاختلّفوا في كون زيادتها نسخا ، ومثّلوا لذلك زياده ركعتين على ركعتين على سبيل الاتّصال.

والحقّ ، أنّه ليس بنسخ لنفس الركعتين كما يفهم من بعضهم ، فإنّ وجوب الرّكعتين باق على حاله ، وانضمام الركعتين إليهما لا يخرجهما عن وجوب. وكذلك ليس بنسخ من جهة الأجزاء وعدم الأجزاء لأنّهما مع أنّهما حكمان عقليّان لا يجرى فيهما النسخ لم يثبت ارتفاع أجزاء الأوّلين [الأولين] ، غايه الأمر أنّ أجزاءهما كان على حال ، والآن صار على حال آخر.

نعم ، لو فرض حكم الشّارع بأنّهما لا يجزيان إلّا منفردين ، ثمّ قال : لا يجزيان إلّا منضمّين ، فهو يصير نسخا.

وكذلك إذا استفاد من الشّرع وجوب إلصاق التشهد بالركعتين الأوّلين [الأولين] ثمّ رفع حكم وجوبه وأخره عن الرّكعتين الأخيرتين ، إذ أوجب التشهد والتسليم أوّلا بشرط الاتّصال بالأولين ثمّ أخرهما عن الأخيرتين.

وثمره هذا النزاع ، تظهر في جواز إثبات مثل ذلك بخبر الواحد بناء على عدم جوازه إذا ثبت الأصل بالقطعيّ ، وهذه الثّمرة نادره عندنا ، بل لا تكاد توجد.

يعرف النَّاسِخُ إمَّا بتنصيص الشَّارِعِ صريحًا ، كأن يقول : هذا ناسخٌ لذلك ، أو بما يُؤدِّي ذلك ، كما في قوله صلى الله عليه وآله وسلم (١) : « كنت نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فزوروها ، وكنت نهيتكم عن ادخار لحوم الأضاحي ألا فادخروها».

أو بالاجماع عليه.

وإمَّا بالعلم بالمتأخّر لضبط التاريخ.

وإذا حصل التضادّ ولم يعلم النَّسِخُ بأحد الوجوه المذكوره فيجب التوقّف لا التخيير.

وهذا ليس من قبيل الأخبار الوارده عن أئمّتنا عليهم السلام.

وثبوت التخيير في العمل بين متضادّيها ومناقضيها لو امتنع الترجيح ، بل الكلام فيما نحن فيه إنّما هو إذا علم بأنّ أحدهما رافع لحكم الآخر.

وأيضًا قد أشرنا سابقًا الى الفرق بين إثبات النَّسِخِ بخبر الواحد ، بمعنى أنّ خبر الواحد هو الذي يرفع الحكم مستقلا ، وما كان خبر الواحد ناقلا لحكايه النَّسِخِ ، والحكم فيهما مختلف ، فلا تغفل.

ص : ٢٢٩

يجوز نسخ التلاوه دون الحكم وبالعكس ، وهما معا.

والمخالف فى المذكورات شاذ ، وحجته واهيه ، ويكفيها الوقوع.

أمّا الأول : فكما ورد فى أخبارنا أنه كان من القرآن أنّ الشيخ والشيخه إذا زنيا فارجموهما نكالا من الحق ، فنسخ تلاوته مع استقرار حكمه (١).

وأمّا الثانى : فهو إمّا مع البدل ، كتبديل العده بالحوّل بأربعة أشهر وعشرا ، أو بلا بدل كنسخ الصدقه قبل النجوى (٢).

ويجوز بالأثقل كما يجوز بالأخفّ والمساوى كما فى تبديل الكفّ عن الكفّار الثابت بقوله تعالى : (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ) (٣) بآيه الجهاد ، و صوم عاشوراء برمضان (٤).

وأمّا الثالث : فروى أنّ سورة الأحزاب كانت تعدل سورة البقره ، ونسخ حكمها و تلاوتها (٥).

ص : ٢٣٠

١- وكذا عندهم كما فى «المستصفى» ١ / ١٢٢.

٢- وذكرهما فى «المستصفى» ١ / ١٢٢.

٣- الكافرون : ٦.

٤- وكذا فى «المستصفى» ١ / ١١٩.

٥- «بحار الأنوار» ٣١ / ٤٢٤ ، «الاحتجاج» ١ / ٢٢٢ ، وراجع تفسير «البيان» للسيد الخوئى مبحث النسخ لمزيد من البيان.







## الباب السابع : فى الاجتهاد و التقليد

### قانون : تعريف الاجتهاد

الاجتهاد فى اللغه : تحمّل المشقه.

وفى الاصطلاح له تعريفان :

أحدهما : ينظر الى إطاعه على الحال.

والثانى : الى إطلاقه على الملكه.

وإلى الأول ينظر تعريفه : بأنه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى (١).

والى الثانى ينظر تعريفه : بأنه ملكه يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل ، فعلا أو قوه قريبه (٢).

ص : ٢٣٣

---

١- وهو للحاجبى وللعاملى فى «المعالم» ص ٥٢٥.

٢- وهو للبهائى.

والمراد «باستفراغ الوسع» هو بذل تمام الطاقه بحيث يحسّ عن نفسه العجز عن المزيد عليه.

واحترز «بالفقيه» عن استفراغ غير الفقيه.

وفيه : أنه مستلزم للدور ، إذ الفقيه هو العالم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عن أدلتها وهو لا يتحقق إلّا بكونه مجتهدا ، فلا فقه إلّا مع الاجتهاد.

وقد يذبّ عن ذلك : بأن المراد «بالفقيه» من مارس الفنّ ، احترازا عن الأجنبيّ مثل المنطقيّ البحت وإن لم يكن فقيها اصطلاحيا.

وفيه : مع أنه مجاز ، يرد عليه أنه استفراغ وسع مطلق الفقيه بهذا المعنى لا يكفي في تحقّق الاجتهاد ، إذ من قرأ الكتب الفقهيه وزاول رءوس المسائل وبعض الكتب الاستدلاليه أيضا ، ولكن لم يحصل له بعد قوّه ردّ الفرع الى الأصل ، لا يسمّى استفراغ وسعه اجتهادا.

فإن قلت : لا يحصل الاستفراغ للوسع حينئذ إلّا بعد تحصيلها أيضا.

قلت : فعلى هذا يتمّ الكلام في المنطقيّ أيضا ، فيكفي قيد الاستفراغ عن قيد الفقيه.

والأحسن أن يقال : إذا كان هذا تعريفا للحال والفعل ، فالمراد بالفقيه هو صاحب الاستعداد والقابليّه القريبه لفيضان العلم بالأحكام الشرعيه الفرعيه عليه ، بسبب كونه عالما بالمبادئ والأدله وواجدا للقوّه القدسيه التي يتمكن بها على ردّ الفرع الى الأصل.

فمثل هذا الشخص إذا ردّ الحكم الشرعيّ الفرعيّ الى الأصل بإعمال نظره وإتباع خواطره واستفراغ وسعه في ذلك.

فهذا الفعل من هذا الشخص يسمّى اجتهادا.

ومن هذه الحيثية يسمّى هذا الشخص مجتهدا ، فهو من حيث حصول العلم له بالأحكام الناشئة من الأدله فعلا أو قوه قريبه من الفعل ؛ فقيه.

ومن حيث استنباط الفرع من الأصل واستخراج الحكم من الدليل فعلا أو قوه قريبه من الفعل ؛ مجتهد.

والتحقيق أن يقال : إنّ الحدّ لمطلق الاجتهاد ، لا الصحيح منه كما تبّهنا عليه فى الفقه أيضا ، فعلى هذا نقول : إنّ «الفقه» : هو العلم بالأحكام الناشئة من الأدله.

و «الاجتهاد» هو استنباط الأحكام منها.

و «الاستنباط» متقدّم على العلم ، فلا التفات فى التعريفين الى الشخص الذى يقوم به الأمران ، ولذلك تراهم بعد ذكر تعريف الاجتهاد يجعلون المعرفه بما يتوقّف عليه ، ومنه القوه القدسيه من شرائطه لا من مقوماته.

فإذا أريد تعريف صحيحها فيقال :

الاجتهاد : هو استفراغ الوسع فى تحصيل الحكم الشرعى الفرعى من أدلتها لمن عرف الأدله وأحوالها ، وكان له القوه القدسيه التى يتمكن بها عن مطلق ردّ الفرع الى الأصل.

و «الفقه» : هو العلم الحاصل بالأحكام الشرعيه الفرعيه من أدلتها لمن كان كذلك ، فلا يدخل شىء منهما فى تعريف الآخر ، ولا يلزم دور.

وقيد «الظن» لإخراج الأحكام الضروريه والقطعيه النظرية.

وفيه : أنّ الأوّل يخرج بقيد الاستفراغ.

والثانى لا يحسن إخرجه ، لأنّ معرفه النظريات أيضا يسمّى فقها ، وتحصيلها واستنباطها من أدلتها اجتهادا ، إذا المجتهد قد لا يعرف حكم الشىء أولا ويحتاج

الى النَّظَرِ فِي الْأَدْلَةِ ، وَبَعْدَهُ يَحْصُلُ بِهِ الْقَطْعُ مِنَ الدَّلِيلِ ، وَقَدْ أَشْرْنَا إِلَى ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْكِتَابِ .

وَتَقْيِيدُ الْحُكْمِ «بِالشَّرْعِيِّ» لِإِخْرَاجِ الْعَقْلِيَّاتِ ، فَإِنَّ اسْتِنْبَاطَهَا لَا يَسْمَى اجْتِهَادًا اصْطِلَاحًا .

وَرَبَّمَا قَيَّدَ «بِالْفِرْعَوِيِّ» لِإِخْرَاجِ اسْتِنْبَاطِ مَسَائِلِ أَصُولِ الدِّينِ ، بَلْ أَصُولِ الْفِقْهِ فَقَطْ أَيْضًا ، وَإِنْ كَانَ اجْتِهَادًا فِي اللَّغَةِ أَيْضًا أَوْ فِي اصْطِلَاحٍ آخَرَ ، كَمَا تَرَاهُمْ يَبْحَثُونَ فِي مَبْحَثِ الاجْتِهَادِ وَالتَّقْيِيدِ عَنْ وَجُوبِ الاجْتِهَادِ فِي أَصُولِ الدِّينِ وَعَدَمِهِ ، وَلَا حَاجَةَ إِلَيْهِ ، إِذِ الْمَتَبَادِرُ مِنَ الشَّرْعِيِّ الْفِرْعَوِيِّ .

وَأَمَّا التَّعْرِيفُ الثَّانِي : وَهُوَ مَا ذَكَرَهُ الْمُحَقِّقُ الْبِهَائِيُّ رَحِمَهُ اللَّهُ (١) فَقَالَ الْفَاضِلُ الْجَوَادُ رَحِمَهُ اللَّهُ : يَخْرُجُ بِقَيْدِ الْمَلِكَةِ الْمُسْتَنْبِطُ لِبَعْضِ الْأَحْكَامِ عَنْ أَدْلَتِهَا بِالْفِعْلِ ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يَصِيرَ ذَلِكَ مَلِكَةً لَهُ ، بَلْ كَانَ حَالًا فَإِنَّهُ لَيْسَ اجْتِهَادًا ، وَكَذَا مِنْ حِفْظِ جَمَلِهِ مِنَ الْأَحْكَامِ تَلْقِينًا وَعَرَفَ مَعَ ذَلِكَ أَدْلَتِهَا لِعَدَمِ حُصُولِ الْمَلِكَةِ مَعَهُ .

أَقُولُ : وَمَا ذَكَرَاهُ يَفِيدُ حَصْرَ إِطْلَاقِ الاجْتِهَادِ فِي اصْطِلَاحِهِمْ عَلَى الْمَلِكَةِ دُونَ الْحَالِ ، وَهُوَ خِلَافُ التَّحْقِيقِ وَخِلَافُ مَا ذَكَرَهُ الْأَكْثَرُونَ . نَعَمْ يَصِحُّ هَذَا تَعْرِيفًا لِمَلِكَةِ الاجْتِهَادِ ، لَا لِحَالِهِ .

ثُمَّ ذَكَرَ أَنَّ اللَّامَ فِي «الْحُكْمِ» لِلْجِنْسِ ، فَيَدْخُلُ الْمُتَجَزِّئُ . وَالتَّقْيِيدُ بِ«الشَّرْعِيِّ» لِإِخْرَاجِ الْعَقْلِيِّ .

وَبِ«الْفِرْعَوِيِّ» الْأَصْلِيِّ كَالْاِعْتِقَادَاتِ .

وَبِ«مِنْ» الْأَصْلِ الضَّرُورِيِّ كَالصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ .

ص : ٢٣٦

١- فِي «الزَّيْبَةِ» ص ١٥٩ .

ثم قال : وب «القوّه القريبه» يدخل من له تلك الملكه من غير أن يستنبط بالفعل ، بل يحتاج الى زمان ، إمّا لتعارض الأدله ، أو لعدم استحضر الدليل ، أو الاحتياج الى الالتفات ، ونحو ذلك.

وحيث إنّ الاجتهاد هو الملكه ، فالمجتهد من له تلك الملكه ، والمجتهد فيه هو الحكم المستنبط من الأصل.

أقول : ولعلّ الباعث على حصره الاجتهاد في الملكه ، ظهور لفظ المجتهد فيه ، وأنت خير بأنّه لا ملازمه.

ثمّ إنّ هذا الإطلاق في المجتهد ، اصطلاح خاصّ مشهور.

وقد يطلق على من يعتمد في الطلب على الاستدلالات التفصيليه سواء كان في المعقول أو المنقول ، أو في الفروع أو الأصول.

والمقلّد من يأخذ بقول الغير من دون دليل تفصيلي.

ص: ٢٣٧

إذ قد عرفت أنه لا حاجة الى إدراج قيد الظنّ فى تعريف الاجتهاد ، فيظهر أنّ ما يحصل من الاجتهاد قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً ، وكلاهما حججه على المجتهد والمقلد له .

أمّا الأول فظاهر ، وأمّا الثانى فلأنّ المفروض انسداد باب العلم غالباً بالفرض ، ولعدم الدليل على حرمة العمل به حينئذ مع بقاء التكليف جزماً لو لم ندع ثبوت الدليل على جواز العمل به ، إذ قد عرفت أنه لا دليل على وجوب الاحتياط ، وذلك لأنّ أدلّه حرمة العمل بالظنّ ظنيّه ، وقد بيّنا أن لا دليل على حجيه تلك الظنون الحاصله من تلك الأدلّه على حرمة العمل بالظنّ سوى أنه ظنّ المجتهد ، ولا مناص من العمل به لبقاء التكليف وانسداد باب العلم وعدم ثبوت اشتغال الذمه بأكثر من ذلك ، حتّى يقال : إنّ اليقين بشغل الذمه يستدعى تحصيل اليقين ببراءته ، مع أنّ الاستدلال بما يدلّ على حرمة العمل بالظنّ على عدم جواز العمل للمجتهد فى المسائل الفقهيّه بظنه محال ، لأنّ جواز العمل به يستلزم عدمه ، وما يستلزم وجوده عدمه ، فهو محال .

بيانه : أنّ الأدلّه الدالّه على حرمة العمل بالظنّ عمومات ظنيّه ، وإلّا لما صحّ تخصيصها ، إذ الظنون المجوّزه فى الشريعة فوق حدّ الإحصاء ، وكفاك قوله تعالى : (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) (١) . فإذا كانت العمومات ظنيّه ، فالاستدلال بها لا يفيد إلّا الظن ، وحينئذ فنقول : ما الدليل على جواز العمل بهذا الظنّ .

ص : ٢٣٨

فإن قلت : الدليل عليه أنه ظاهر الكتاب مثلا هو حججه إجماعا ، فالعام الدال على حرمه العمل بالظن قطعي العمل فلا مجال .

قلت : المسلم من الإجماع هو حججه ما هو مراد من الكتاب ، لا- ما هو ظاهر منه ، فإن حججه ظواهر الكتاب مسأله اجتهاديّه ، وانعقاد الإجماع عليها ممنوع لمخالفه الأخباريين اعتمادا على أخبار كثيره مذكوره فى محلّها .

سألنا عدم الاعتناء بشأنهم وإمكان إخراج تلك الأخبار عن ظاهرها لمعارضتها بأقوى منها ، لكننا نقول : المسلم منه هو حججه متفاهم المشافهين والمخاطبين ومن يحذو حذوهم ، لأن مخاطبته كان معهم ، والظن الحاصل للمخاطبين من جهه أصاله الحقيقه أو القرائن المجازيّه حججه إجماعا ، لأن الله تعالى أرسل رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وكتابه بلسان قومه ، والمراد بلسان القوم هو ما يفهمونه ، وكما أن الفهم يختلف باختلاف اللسان ، فكذلك يختلف باختلاف الزمان ، وإن توافق اللسان فحججه متفاهم المتأخرين عن زمن الخطاب وظنونهم يحتاج الى دليل آخر غير ما دلّ على حججه متفاهم المخاطبين المشافهين لمنع الإجماع عليه بالخصوص ، ولا يمكن إثبات ذلك حينئذ إلا بأحد وجهين :

الأول : انحصار السبيل الى الحكم فى العمل بتلك الظنون ، ودلاله استحاله التكليف بما لا يطاق عليه وهو ما ذكرناه ، لأن ذلك هو مقتضى الدليل العقليّ المقتضى لحججه ما يفتح السبيل من الظنون من حيث هى ظنّ ، لا من حيث إنه ظنّ خاصّ ، إذ الدليل القطعيّ لا يدلّ على حججه ظنّ خاصّ ، والمفروض أن الإجماع غير مسلم فى الظنّ الحاصل لغير المشافهين .

والثانى : أن الكتاب العزيز من قبيل تأليف المصنّفين العذيين يقصدون بكتابهم بقاءه أبد الدهر ليفهم منه المتأملون فيه بمرور الأيام على مقدار فهمهم ، ويعلمون

عليه ، وكذلك المكاتيب والمراسيل الواردة من البلاد البعيده ، سيّما مع مخالفه لسان المكتوب مع المكتوب إليه ، فإنّه لا ريب في جواز العمل للمدرّسين في التّأليفات والمتعلّمين والمتأمّلين فيها وحملها على مقتضى ما يفهمونه بقدر طاقتهم ، وكذلك المكتوب إليهم المكاتيب ، وهو ممنوع ، سيّما فيما اشتمل على الأحكام الفرعيّه ، إذ الظّاهر منها إلقاء الأحكام بين الأئمّه وقتئذ وإعلام المخاطبين بالشّرائع وإعلانها بينهم.

وذلك لا ينافى قصد عمل الآتين بعدهم ولو بعد ألف سنه بذلك ، لأجل حصول الطّريقه واستقرار الشّريعه بعمل الحاضرين ومزاولتهم ونقلهم الى خلفهم يدا عن يد.

ولا ينافى ذلك أيضا تعلق الفرض ببقائه أبد الدّهر ، لحصول الإعجاز وسائر الفوائد ، إذ ذلك يحصل بملاحظه البلاغه والأسلوب وسائر الحكم المستفاده منها ، مع قطع النّظر عن الأحكام الفرعيّه الظّاهريه التي هي قطره من بحار فوائده. فإثبات أن يكون الكتاب العزيز من باب تأليف المصنّفين ، سيّما الأحكام الفرعيّه ، بأن يكون الغرض من الآيات الواردة فيها بقاء تلك الألفاظ ، واستفاده كلّ من يجيء بعد ذلك من تلك الألفاظ على مقتضى فهمه بظنّه ولو لم يكن موافقا لمراده تعالى أيضا ، سيّما بعنوان القطع والجزم ، وإدعاء أنّا نعلم أنّه تعالى أراد ذلك ؛ يحتاج الى دليل واضح ، بل الإنصاف أنّا إن لم ندع العلم بأنّ الله تعالى لم يرد من الآيات هذا المعنى ، فلا أقلّ من الظّهور في العدم أو تساوى الاحتمالين ، فكيف يدعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من إنزال قوله : (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينٍ) (١) ان يبقى هذه اللفظه.

ص: ٢٤٠



ومن فهم منها من المجتهدين الجائين بعد ألف سنة ، أنّ المراد من بعد احتمال المال للوصية والدين والميراث والساعة لها بأن يفضل عنهما ما يساوى الأنصبا ، ويترتب عليه أنه يكفي فى التملك وجواز التصرف حينئذ أن يعزل الدين والوصية ، كما فهمه بعضهم ، فهو حججه عليه .

ومن يفهم منه أنّ هؤلاء الأرحام يملكون لهذه الأنصبا بعد إيفاء الدين والوصية ووصول نصيبهما إليهما إمّا بيدهما أو يد وكيلهما أو وليهما ولو كان هو الحاكم أو المؤمن العادل ، ولا يحصل مالكتهم إلا بعد تملكهما لنصيبهما ووصوله إليهما ، فقد لا يبقى لهم شيء يملكونه ، وقد ينقص نصيبهم عما فرض لهم ؛ فهو أيضا حججه عليه .

ومن يفهم منه أنّ استقرار ملك الأرحام إنّما يثبت بعد وفاء الدين والوصية وإن ثبت قبله مترئلا فهو حججه عليه وهكذا ، بل الأولى أن يدعى العلم بأنّ مراد الله تعالى من كلامه فى الحكم الواحد هو معنى واحد من تلك المعانى ، فهمه نيته صلى الله عليه وآله وسلم وفهمه المخاطبون المشافهون ، وكان مقصوده تعالى إبلاغ الحكم وقد أبلغ ، ولكن اختفى بعد خفاء قاده الهدى كما خفى أكثر الأحكام .

والحاصل ، أنّ دعوى العلم بأنّ وضع الكتاب العزيز إنّما هو على وضع تأليف المصنّفين سيّما فى الأحكام الفرعية ، دعوى لا يفى بإثباتها بينه .

فإن قلت : إنّ أخبار الثقلين وما دلّ على عرض الأخبار على الكتاب ، يدلّ على أنّ الكتاب من هذا القبيل .

قلت : بعد قبول علميه تلك الأخبار صدورا كما هو ظاهر بعضها ، تمنع أولا : دلالتها على التمسك بمتفاهم اللفظ من حيث هو متفاهم اللفظ ، لما لا يكون المراد لزوم التمسك بالأحكام الثابتة والمعلومه عنه ، كما هو ثابت فى أكثرها ، وكذلك ما

دلّ على عرض الأخبار على الكتاب.

وثانياً : بعد تسليم ذلك فنقول : إنّ دلالتها على التمسك بالألفاظ والعرض عليها يعنى بطواهرها ، وعلى ظواهرها ظتيه إذ ذهب جماعه من الأخباريين الى أنّ المراد التمسك بما فسّرها الأئمّه عليهم السلام بها ، والعرض على ما فسّروه به وإن كان خلاف الظاهر ، فحينئذ نقل الكلام الى هذه الأخبار ونقول : دلالتها على ما نحن فيه حينئذ إنّما يتمّ لو قلنا بالعلم بأنّ تلك الأخبار أيضاً من قبيل تأليفات المصنّفين الذين يرضون بما يفهمه المتحاورون.

يعنى أنّ الحاصل لنا من تلك الأخبار إنّما يكون حجّه لأجل ذلك ، وهو فى غايه البعد فيما نحن فيه ، بخلاف الكتاب العزيز ، أو ندعى العلم بأنّ متفاهم المخاطبين بها علما أو ظناً كان ذلك ، وأنّى لك بإثبات العلم فى المقامين.

سلمنا أنّ الكتاب العزيز من باب تصنيفات المصنّفين ، لكنّ مقتضى ذلك أن يكون الظنّ الحاصل منه حجّه من جهه أنّه ظنّ حاصل منه ، والمفروض أنّ الظنون الحاصله اليوم من القرآن العزيز ليست بظنون حاصله منه فقط ، إذ الظنّ الحاصل من اللفظ إنّما هو من جهه وضع اللفظ وحقيقته أو مجازه ، والاعتماد على أصل الحقيقه أو القرينه الظاهره فى المعنى المجازى ، ونحو ذلك.

وأما الظنّ الحاصل بعد ملاحظه المعارض والعلاج والسوانح التى حصلت فى الشريعة ، فهو ظنّ حاصل للمجتهد بنفس الأمر بعد ملاحظه الأدلّه وجمعها وجرحها وتعديلها ، لا ظنّ حاصل من الكتاب.

والحاصل ، أنّ الظنّ الحاصل من الدليل إقياً يلاحظ فى بادئ النظر ويعتبر ما حصل منه لو خلى وطبعه ، وإمّا يلاحظ ما يستقرّ على ظتيته بعد ملاحظه المعارض ودفع الموانع ورفع القرائن الدالّه على خلافه.

ص : ٢٤٢

فأَمَّا الأَوَّلُ : فإن لم نَدَعِ الإجماع على بطلان العمل به فى أمثال زماننا ، فلا كرامه فى القول به ، فضلا عن إدعاء الإجماع على جوازه أو وجوب العمل به ، إذ لا- ريب أن فى أمثال زماننا اختلط أمر الدلالة ووقع الخلاف بين العلماء ، والاختلاف فى الأدلة بين ظواهر الكتاب والسنة المتواتره وأخبار الآحاد وغيرها ، واشتبه الحال بسبب التخصيص والنسخ والمعارض والمخالف ، فلا ريب أنه لا يجوز العمل قبل الفحص عن الأدلة بالظنّ الحاصل من واحد منها ولو كان هو ظاهر الكتاب ، ولا أظنّ الخصم يدعى جواز ذلك.

وكيف يمكن ادّعاؤه حتّى بعنوان العلم ودعوى الإجماع ، حتّى أنّ كثيرا من العلماء لا- يجوزون التجزى فى الاجتهاد ، لأجل احتمال اختفاء معارضات الأدلة وإن كان احتمالا ضعيفا.

وأَمَّا الثانى : فهو ليس بظنّ حاصل من الكتاب مثلا- ، بل هو ظنّ المجتهد بحكم الله تعالى ، ومراده من مجموع الآيه ودفع معارضاتها ومنع القرائن الداله على خلافها وإرادته ما هو خلاف الظاهر منها.

وبالجملة ، إمّا نقول بحجّيه ظاهر ظنّ الكتاب فى زماننا لا بشرط ملاحظه المعارض ولا عدمه ، أو بشرط عدم ملاحظه المعارض ، أو بشرط ملاحظه المعارض والفحص عنه ونفيه عنه بالدليل ، حتّى يبقى الظنّ ، والأولان باطلان وفاقا من الخصم.

والثالث : ينفع الخصم دعوى الإجماع على حجّيته لو تمكّن من دعوى الإجماع على حجّيه الظنونّ التى بها يدفع المعارض حتّى يقول : إنّ العمل على الظنونّ الحاصله من أجل الكتاب بعد إعمال هذه الظنونّ إجماعى ، وأتّى له بذلك. وكيف يتمكّن منه إلّا ان يقول بالإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد من أى شىء

يكون إلّا ما أخرجه الدليل ، إذ جلّ هذه الظنون لم يقم عليها دليل إلّا كونه ظنّ المجتهد.

فإن قلت : نعم ، ولكنّ ظنّه إذا تعلّق بكيفية الاستخراج من الآيه مثلا فحجّيته إجماعية ، لا إذا تعلّق بغيره.

أقول : لا- أفهم معنى هذا الكلام ، فإنّ اختلاف العلماء فى أنّ العام المخصّص حجّجه فى الباقي أم لا مثلا ، يعمّ الكتاب والسنة المتواتره وأخبار الأحاد وغيرها كلّها ، والمسألة اجتهادية ، فإجراء العامّ من الكتاب على ظاهره بمعونه أنّ العامّ المخصّص حجّجه فى الباقي ، وأنّ أدلّه الخصم باطله فى تلك المسألة الأصولية مسألة ظنية.

ودعوى الإجماع على أنّ إعمال هذه المسألة الأصولية فى خصوص الكتاب جائز دون غيره ؛ شطط من الكلام (1) ، ويلزمه فى العكس أن لو قال أحد بعدم الحجّية فى عامّ الكتاب لأداء ظنّه الى أنّ العامّ المخصّص ليس بحجّجه فى الباقي إن يكون إجماعيا ، ولكن من حيث إنّه متعلّق بالكتاب.

وأیضا نقول فى مثل قوله تعالى : (وَأَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ) (٢) أنّه ظاهر فى العموم ، ومقتضاه عدم نشر الزنا سابقا الحرمة ، كما ذهب إليه جماعه من محقّقى

ص : ٢٤٤

١- وهذا الظنّ إن لم يندرج فى معقد الاجماع على حجّيه ظواهر الكتاب لو لا الظنون الحاصله منه لم يلزم شطط فى الكلام كما يظهر بالتأمّل ، كما يظهر به أيضا عدم الملازمه فى العكس لأنّ معنى عدم الحجّية أنّه لا يحصل منه الظنّ فى تمام الباقي فيكون مجملا فلا ظن على هذا القول من جهه يكون متعلّقا بكيفية الاستخراج من الكتاب ليكون اجماعيا. هذا كما فى حاشيه السيد على القزوينى.

٢- النساء : ٢٤.

الأصحاب ، وذهب جمهور الأصحاب الى الحرمة ، والأخبار المستفيضة في كل من الطرفين موجوده ، ولا ريب أن ترجيح عموم الآيه وإبقاءه على ظاهره وإدعاء الظن به يتوقف على ترجيح أخبار الحل على أخبار الحرمة ، إذ بعد تسليم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ، لا مجال لمنع الأخبار رأسا ، فلا بد من الرجوع الى المرجحات بين الأخبار ، ولا ريب أنه لا إجماع على كفيته ترجيح الأخبار لاختلاف العلماء في وجوه التراجيح ، واختلاف الأخبار في بيان علاجها بحيث لا يمكن علاجها كما سيحىء في الخاتمه ، ولا- مناص في الجمع بين الأخبار إلما بالرجوع الى المرجحات الاجتهاديّه ، مع أن قبول كل واحد من الأخبار وردّها من حيث السند والتمن ، وثبوت العدالة وكيفيتها والكاشف عنها والمثبت لها ، وعدد المزكى وغير ذلك ، لا يكون في الأكثر إلّا بالظن الاجتهادى ، ولا قطع فى شىء منها كما لا يخفى على المتأمل المنصف المتدبر.

ودعوى الإجماع على حجيه كل ما يتعلّق بالأخبار بعنوان العموم أو إدعاء الحدس وحصول القطع برضا الشارع بذلك العموم بالخصوصيه والنصوصيه لا لأنه من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم يعمل بها عهده على مدّعيه ، وبيننا وبين هذه الدعوى بون بعيد.

وأما جعله من جزئيات لزوم تكليف ما لا يطاق ، فلا نمنعه ولا يجدى للمستدل ، بل هو مذهبا وطريقتنا.

فظهر ممّا قرّرنا لك الفرق بين الظنّ الحاصل من الكتاب من حيث هو ، والظنّ الحاصل بعد بذل الجهد فى المعارض ودفعه.

ومن هذا القبيل الغفلة التي حصلت لبعضهم (١) واشتبه عليه الأمر ولم يفرّق بين المجاز والعامّ ، وناقض في القول بوجوب الفحص عن المخيّص بعدم وجوب الفحص في الحقيقيه عن المجاز ، وهو غلط ، لأنّ الفحص عن المخيّص يرجع الى الفحص عن المعارض ، بخلاف المجاز ، فإنّه فحص عن القرينه وقد يحصل الاعتباران في العامّ والمجاز بكلا المعنيين ، فعليك بالتأمّل والتفرقة ، وقد حقّقنا ذلك في مباحث العامّ والخاصّ ، فراجعه.

فالحكم بحرمة العمل بالظنّ الذي لم يثبت حجّيته بالخصوص من دليل قطعّي ، مثل الشّهرة والغلبه ونحوهما من جهه قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٢) ونحوه ، إنّما هو من جهه ظنّ حاصل للمجتهد بعد التأمل في الآيه وفي القواعد الأصوليه ، ودفع الأدلّه التي أقاموها على عدم حجّيه العامّ المخيّص للإجماع على أنّ الآيه مخيّصه بظنون كثيره ، وملاحظه عدم المعارض والظنّ به ، أو القطع من جهه لزوم الفحص عن المخيّص ، وذلك ظنّ حاصل للمجتهد من مجموع ذلك ، لا ظنّ حاصل من الآيه.

وبعد ملاحظه ذلك ، فإنّ سلّمنا ذلك الإجماع على العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب على هذا الوجه ، فلا نسلمه في خصوص العامّ المخيّص ، لأنّه موضع خلاف ، والتّزاع فيه معروف وليس بمخصوص بعمومات أخبار الآحاد ، بل هو جار في المتون القطعيه ، كالكتاب والسّنّه المتواتره أيضا ، ولم يثبت الإجماع على حجّيه عموم آيات التّحريم في أمثال زماننا ، بل مطلقا بعد القطع بتخصيصها ببعض

ص: ٢٤٦

---

١- وهو المدقّق الشّيرواني.

٢- الإسراء : ٣٦.

فإن قلت : التزاع فى حجّيه العامّ المخصّص فى الحقيقة ، راجع الى التزاع فى حصول الظنّ منه فى الباقي وعدمه كما يظهر من أدلّتهم المذكوره من الطرفين ، لا- إلى الحجّيه وعدمها مع حصول الظنّ أيضا ، فالمنكر يقول : إنّه لا يحصل الظنّ منه بدلالته على الباقي ، ولو فرض حصول الظنّ فهو حجّج باتّفاق منّى .

قلت : المنكر يقول : إنّه لا يمكن حصول الظنّ منه ، ولو فرض حصول الظنّ منه فى نفس الأمر لكان حجّج ، لا أنّه لا يحصل منه لى ظنّ ، ولو فرض حصوله لخصمى فهو حجّج عليه حتّى يصير بذلك إجماعا ، فهو فى الحقيقة يغامط [ يغامط ] مدّعى حصول الظنّ ويقول : أنت قصّرت فى الاجتهاد حيث ادّعت الظنّ فيما لا يمكن حصول الظنّ فيه .

والحاصل ، أنّ القدر المسلّم من الإجماع الفرضيّ الذى يمكن أن يدّعى فى هذا المقام هو أن يقول المنكر للحجّيه : إنّ العامّ المخصّص لا يحصل منه الظنّ فى نفس الأمر ولو حصل منه ظنّ فى نفس الأمر فهو حجّج ، وليس ، فليس .

ولا- يظهر من هذا الكلام أنّه يسلم حجّيه الظنّ الحاصل لمدّعيه بسبب اجتهاده وتمسّكه بالأدله التى هى بمرأى من المنكر ومسمع منه ، فتأمل فى ذلك ، فإنّ فيه دقّه ما .

وإن سلّمنا منك دعوى هذا الإجماع ، أعنى الإجماع من الخصم على حجّيه الظنّ إذا حصل لخصمه عليه دون غيره ، فإنّما نسلّمه من جهه أنّه ظنّ المجتهد ، وكلّ ظنّ المجتهد حجّج عليه وإن لم يحصل للآخر الظنّ على وفقه .

وأين هذا من إثبات الإجماع على حجّيه ظنّه الحاصل من جهه العامّ المخصوص من الكتاب من حيث هو .

فإن قلت : يكفي ثبوت حججه هذا الظن بالإجماع وإن كان من جهه كونه ظن المجتهد ، لأنه يثبت أصاله حرمة العمل بالظن وهو المطلوب.

قلت : إذا سلمنا الإجماع على ذلك من أجل كونه ظن المجتهد ، فلا نمنع أنه من أجل أنه حصل له من الكتاب ، بل من حيث إنه ظن المجتهد ، وهو حججه عليه وعلى مقلده بالإجماع ، ولا يصير حججه على الغير.

والحاصل ، أننا نفرض المسأله أصوليه ونقول : هل يجوز العمل فى الأحكام الشرعيه سواء كانت أصوليه أو فقهيه على الظن مطلقا ، أو لا يجوز العمل إلا باليقين أو الظن المعلوم الحججه ، فيجب على كل من اختار أحد طرفى المسأله من إقامه الدليل على مطلبه ، فإن استدلل المنكر للعمل بالظن بمثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١).

فنقول له : إن كان الظن الحاصل من هذه الآيه قبل استفراغ الوسع والفحص عن المخصيص والمعارض ، وقبل إبطال دليل الخصم من انسداد باب العلم وانحصار الطريق فى الظن ، فلا إجماع على حججه مثل هذا الظن الحاصل من الآيه كما هو واضح ، وإن كان بعد استفراغ الوسع والفحص من الطرفين فيحصل الظن للمنكر بسبب الآيه بعدم الجواز ، وذلك بأن يدعى عدم انسداد باب العلم ، أو يثبت كون الأدله المعهوده من خبر الواحد والاستصحاب وغيرهما قطعى العمل ، فهو حججه حينئذ عليه وعلى مقلده.

كما ان المجوز أيضا إذا أبطل قطعيه هذه الأدله وأثبت انسداد باب العلم بينى على العمل بالظن ، فرأى كل من هذين المجتهدين حججه عليه وعلى مقلده

ص : ٢٤٨



بالإجماع ، ولا يصير رأى أحدهما حجّه على الآخر ، فحينئذ لا يجوز للمنكر أن يحتجّ على المجوّز بالآيه ، بل وإن كان ولا بدّ أن يحتجّ عليه ، فلا بدّ أن يتمسّك بإبطال انسداد باب العلم وإثبات الأدلّه المعلوم الحجّيه.

فالاستدلال بالآيه فيما نحن فيه على إثبات حرمه العمل بالظنّ مع انسداد باب العلم ؛ غلط. فإنّ الخصم متمسّكه انسداد باب العلم وعدم تفاوت الظنون ، ولا يصحّ معارضته بحرمه العمل بالظنّ مطلقاً.

ومن الغرائب ما وقع من جماعه من الأصحاب مثل صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره حيث جمعوا بين تمسّيكهم بأصالة حرمه العمل بالظنّ فى إبطال حجّيه الشّهرة وتقليد الموتى وغير ذلك ، وتمسّيكهم فى حجّيه أخبار الآحاد وغيرها بانسداد باب العلم وانحصار الطّريق فى الظنّ ، كجمعهم بين هذا الدليل فيها واشتراطهم فى العمل بها إيمان الرّاوى وعدالته ، وغير ذلك من الشّروط كما فعله صاحب «المعالم» رحمه الله وغيره ، وهذا تناقض واضح.

فإن قلت : إنّ حجّيه العامّ المخصّص إجماعيّ لأنّ المخالف فيها ليس إلّا بعض المخالفين.

قلت : كونه إجماعيّاً ممنوع وإن كان هو المشهور بين الأصحاب ، والاعتماد على الشّهرة والإجماع المنقول يدير الكلام السابق ، مع أنّ الإجماع المدعى فى ذلك إن كان على الحجّيه وعدمها مع قطع النظر عن حصول الظنّ وعدمه ، فهو لا يلائم استدلالهم بدعوى الظهور ، ونحو ذلك كما لا يخفى ، مع كمال بعده فى المسائل الأصوليه.

وإن كان على الظهور فى الباقي وحصول الظنّ ، فهو ليس من شأن الشّارع والأمر التى يدعى فيها الإجماع المصطلح ، وأمّا إجماع الأصوليين فغاياته إفاده

الظنّ ، وهو يدبر الكلام السابق أيضا.

### الكلام فى الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب

والحاصل ، أنّ الإجماع المدعى فى هذا المقام على حجّيه ظواهر الكتاب إن كان هو الإجماع المنقول أو الاستنباطى ، فيدخلان فى عموم آيات التحريم ، ولا- دليل على حجّيتهما سوى كونهما ظنّ المجتهد ، وإن كان هو الإجماع المحقّق ، فإن كان على الجملة فهو لا يجدى نفعا ، وإن كان على كلّ الظواهر ، فمع ما يرد عليه ما سبق ممّا فضّلناه [فضلنا] فيه أنّه مستلزم لحجّيه الظنّ الحاصل من قوله تعالى : ( وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ ) (١) ، وأمثاله من الظواهر والظنون الحاصله بأنّ العمل على ظنّ الكتاب لا يجوز ، فإنّها عامّه تشتمل ذلك أيضا.

فالإجماع على حجّيه الظواهر حتّى الظاهر الدالّ على حرمة العمل بالظنّ عموما ، يثبت عدم حجّيه الظنّ الحاصل من القرآن ، وما يثبت وجوده وعدمه ، فهو محال.

فإن قلت : إنّ مخصّص بالإجماع المتقدّم.

قلت : لو سلّمنا صحّحه هذا التخصيص ، يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع ، ومن ذلك يلزم كون الإجماع ظنّيا ، لأنّ التخصيص لا يكون إلّا فى العامّ.

فإن قلت : وإن كان ظنّيا فى الجملة ، لكنّه قطعىّ فى الجملة أيضا.

قلت : سلّمنا ذلك ، لكن يكفى فى تحقّق المقدار القطعىّ بقاء فرد واحد بعد التخصيص ، فإن كان ذلك هو ظنّ غير آيات التحريم ، فلا ينفعك فيما رمته من الاستدلال ، وإن كان هو الظنّ المستفاد من الآيات الدالّة على حرمة العمل بالظنّ

ص : ٢٥٠

ولكن فى غير الظنّ الحاصل من الآيه.

ففيه : أنّ لغير هذا الظنّ أيضا عرضا عريضا قد أخرج منه ألف ظنّ ، كالبينه والإقرار واليد وغير ذلك ، فلم يبق ما يمكن فيه دعوى القطع إلّا مثل القياس ، ونحن نقول به أيضا ، ولا ينفعك فيما رمته.

فإن قلت : إنّ الإجماع إنّما هو على حجّيه جميع مقتضيات الظواهر حتّى المستفاد من الآيات الدالّه على حرمة العمل بالظنّ ، لكن فى غير ظاهر القرآن ونظائره ، يعنى وقع الإجماع على أنّ كلّ الظنون الحاصله من القرآن واجب العمل غير الظنّ الحاصل منه بمثل حرمة العمل بالظنّ الحاصل من القرآن.

قلت : بعد تسليم صحّه هذه الدّعوى يرجع هذه الى دعوى الإجماع على حرمة بعض المظنونات دون بعض ، لا على وجوب العمل على الظواهر الدالّ بعضها على حرمة العمل بالظنّ ، إلّا الظنّ الفلانى ، وليس هذا من باب إثبات حجّيه العامّ بالإجماع إلّا ما أخرج الدليل حتّى ينفعك فى مقام إثبات حجّيه الظنون الحاصله من القرآن ، بل من باب إثبات حجّيه بعض المظنونات بالإجماع ، وهو ما حصل من سائر الظواهر وبعض مدلول ما دلّ على حرمة العمل بظاهر القرآن ، وهو غير حرمة الظنّ الحاصل من القرآن الدّاخلى فى آيات تحريم العمل بالظنّ ونحوه.

وبعبارة أخرى : هذا إجماع على بعض مدلول آيات تحريم العمل بالظنّ ، وهو حرمة العمل على غير الظنّ الحاصل من القرآن ونحوه ، وهذا البعض ليس بظاهر هذه الآيه حتّى نقول : إنّ من الظواهر التى تثبت حجّيتها بالإجماع.

فإن قلت : إنّ الاجماع انعقد على أنّ الأصل جواز العمل بما يحصل الظنّ به من الكتاب مطلقا ، فالإجماع إنّما هو على جعل الحجّيه هو الظنّ الحاصل من الكتاب ما لم يثبت المخرج عنه.

قلت : لو سلّمنا منك هذا الإجماع ، فهذا عدول عن أصل الدّعى ، لأنّ الدّعى إنّما هي الإجماع على حجّيه الطّواهر بعنوان العموم ، يعنى حجّيه كلّ واحد منها بحيث يكون الأفراد متعلّقا لدعى الإجماع.

وهذا الكلام يقتضى دعوى الإجماع على قاعده كليّه ، ومع ذلك فنقول حينئذ : خروج الظنّ الحاصل من الكتاب من عموم آيات تحريم الظنّ لا بدّ أن يكون من دليل قطعيّ أو ظنيّ علم حجّيته ، فما هذا الدليل؟

وقد فرضت أنّ الدليل القطعيّ هو الإجماع المذكور ، وقد أبطلنا قطعته لدخول العامّ المخصّص ، أعنى آيات تحريم العمل بالظنّ فى مورده.

وأما إذا بطل قطعته ، فلا دليل على حجّيته ، لدخوله تحت عمومات الآيات المذكوره وإن كان الدليل شيئا آخر من خبر متواتر أو شىء آخر ، فمع أنّه غير مسلّم وغير معلوم ، فهو خروج عن إثبات المطلب بالإجماع ، فلم يبق إلّا الاعتماد على الظنّ الاجتهادى.

فإن قلت : نحن ندعى أنّ الإجماع على مجموع قولنا : إنّ كلّ الطّواهر حجّه ما لم يثبت المخرج عنه.

فهذه قاعده قطعته خصّصنا به عموم آيات التحريم ، وخروج بعض الطّواهر بالدليل لا يوجب عدم جواز العمل بالباقي.

قلت : قد أشرنا سابقا الى بطلان هذه الدّعوات ومنعها بقولنا : لو سلّمنا صحّه هذا التخصيص يرد عليه أنّ ذلك مستلزم لتخصيص ذلك الإجماع ، الى آخره.

فإن شئت أن أبين لك وجه المنع وعدم التسليم حتّى يندفع عنك هذه الشبهة.

فبيانّه : أنّ الأصوليين قد ذكروا أنّ دلالة العامّ على كلّ واحد من أفراده دلالة تامّه ، ويعبرون عنه بالكلى التفصيليّ والكلى العدديّ.

فنقول : دلالة هذه القاعده التي أثبتتها الإجماع على وجوب العمل بآيات تحريم الظنّ دلالة تامّة ، وليس من باب دلالة المشترك على معنيه حين استعماله فيهما على القول بجوازه ، ولا من باب الكلى المجموعى ولا من باب دلالة كل واحد من ألفاظ الكلمه المركبه على معناها.

فنقول : قولك : إنّ كلّ واحد من ظواهر الكتاب حجّه إلما ما أخرجه الدليل ، ينطبق بعمومه على آيات التحريم ، ويدلّ على حجّيتها دلالة تامّة ، وحينئذ فلا بدّ أن يكون المخرج والمخصّص - بالكسر - مغايرا للعامّ والمخصّص - بالفتح - وإلّا لم يكن دلالة العامّ على الآيات المذكوره دلالة تامّة.

فإذا كان جواز العمل بآيات التحريم هو مقتضى نفس تلك القاعده العامّه ، فلا بدّ أن يكون المخصّص والمخرج شيئا آخر لاستحاله اتّحاد المخصّص والمخصّص ، لأنّ كلّ واحد من أفراد العامّ متساوى النّسبه مع الآخر فى دلالة العامّ عليه ، وحجّيه العامّ فيه.

نعم ، يصحّ الكلام إن قلت ، وقع الإجماع على حجّيه آيات التحريم بعمومها وانعقد إجماع آخر على حجّيه سائر الظواهر ، وهذا الإجماع الثانى مخصّص لمقتضى الإجماع الأوّل.

والمفروض أنّ الإجماع المدعى شىء واحد وهو الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب من حيث إنّها ظواهر الكتاب ، ولم يدع أحد الإجماع على حجّيه آيات التحريم من حيث إنّها آيات التحريم ، ولو ادّعا أحد فهو خروج عمّا نحن فيه ، والكلام عليه على نهج آخر.

والحاصل ، أنّ القاعده التي تدّعيها بالإجماع هو عامّ منطبق على جزئياته بالدلاله التامّه ، ولا يجوز أن يدفع دلالتها على بعض جزئياتها بدلالاتها على البعض

الآخر ، للزوم التناقض فى الكلام ، ويعود عليه البحث الذى ذكرناه سابقا وهو أنّ ما يثبت وجوده عدمه فهو محال.

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يمكن أن يقال هنا فى مقام التوجيه بعبارة أخرى ، وهو أنّ الإجماع انعقد على حجّيه كلّ الظواهر بعنوان العموم وانعقد إجماع آخر على عدم حجّيه هذا الظاهر الخاصّ ، أعنى دلالة آيات التحريم على حرمة العمل بظاهر القرآن ، وهذا الإجماع الثانى مخصّص للإجماع الأوّل ، وذلك لأنّ هذا الإجماع الثانى لا معنى له فى الحقيقة إلّا الإجماع الأوّل.

فأمّا ذلك الإجماع لا أصل له ، وأمّا آيات التحريم فلا عموم فيها أصلا ، بل هى مخصوصه بمعنى معيّن مثل أصول الدّين أو ما يتّهم به المسلمون ونحو ذلك ، وأيّهما ثبت يكفينا فى إتمام المطلوب وهو بطلان أصاله حرمة العمل بالظنّ.

فتأمّل فيما ذكرته بعين الدّقه والإنصاف تجده حقيقا بالقبول إن شاء الله تعالى.

ثمّ إن تبته الخصم بما ذكرنا له من الجواب ، وأعرض عمّا تحاوله أولا من تخصيص عموم آيات التحريم بالإجماع المدعى ، ورام سلوك مسلك آخر لتأسيس أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وقال : إنّه لا تخصيص هنا أصلا ، بل دلالة القاعده المستفاده من الإجماع دلالة تامّه وارده على جميع جزئياتها ، بتقريب أنّ مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) وأمثاله باقيه على ظاهرها ، فإنّ المراد منها التّهى عن الظنّ الذى لم يكن مستندا الى قاطع ، وسائر الظّنون الحاصله من سائر الآيات مستفاده من القاطع ، وهو القاعده المعلومه بالإجماع ، فلم يدخل تحت آيات التحريم حتّى يحتاج الى التخصيص أو الى إجماع آخر.

ص : ٢٥٤

فَنَقُولُ فِي جَوَابِهِ : إِنَّ هَذَا غَفْلَةٌ عَنِ الْفَرْقِ بَيْنِ الظَّاهِرِ وَالْقَاطِعِ ، بَلِ الْحَقِيقَةُ وَالْمَجَازُ . فَإِنَّ الضَّمِيرَ الْمَجْرُورَ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) . يَعُودُ إِلَى الْمَوْصُولِ نَفْسَهُ لَا إِلَى وُجُوبِ الْعَمَلِ بِهِ ، فَيَحْتَاجُ مَا ذَكَرْتَهُ إِلَى إِضْمَارٍ ، بَلْ يَلْزَمُ اسْتِعْمَالَ الضَّمِيرِ فِي الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةِ وَالْمَجَازِيَّ فِي اسْتِعْمَالِ وَاحِدٍ ، وَهُوَ بَاطِلٌ ، يَعْنِي (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (٢) .

وَلَا - بِوُجُوبِ [يُوجِبُ] الْعَمَلِ بِهِ عِلْمٌ ، أَوْ لَا - بَدَأَ أَنْ يَحْمِلَ الْعِلْمُ عَلَى مَعْنَى يَشْمَلُ الْعِلْمَ وَمَا يُوجِبُ الْعَمَلُ بِهِ ، وَهُوَ أَيْضًا مَجَازٌ ، فَأَيْنَ مَقْتَضَى الْقَاعِدَةِ الْحَاصِلَةِ مِنْ قَرِينَةٍ لِلتَّجَوُّزِ فِي بَعْضِهَا الْآخِرِ لَيْسَ بِأَوْلَى مِنَ الْعَكْسِ لَوْ قُوعَ الْكَلِّ فِي مَرْتَبَةٍ وَاحِدَةٍ فَيَحْتَاجُ إِلَى دَعْوَى إِجْمَاعٍ آخَرَ ، بَلْ إِجْمَاعِينَ آخَرِينَ ، وَقَدْ عَرَفْتَ الْحَالَ فِيهِ .

وَكَذَلِكَ فِي الْآيَاتِ النَّاهِيَةِ عَنِ اتِّبَاعِ الظَّنِّ ، فَإِنَّ حَمْلَ الظَّنِّ عَلَى الظَّنِّ الَّذِي لَا قَاطِعَ عَلَى الْعَمَلِ بِهِ ، تَخْصِيصٌ صَرِيحٌ ، وَهُوَ كَثْرَ عَلَى مَا فَرَّ مِنْهُ .

وَبِالْجَمَلَةِ ، لَا - رَيْبَ أَنَّ مَا يَحْصُلُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى : (وَثِيَابَكَ فَطَهَّرْ) (٣) . مِثْلًا - الظَّنُّ بِأَنَّ حَكْمَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْوَاقِعِ وَجُوبَ تَطْهِيرِ الثَّوْبِ عَنِ النَّجَاسَةِ ، لَا الْعِلْمُ بِهِ ، لِاحْتِمَالِ إِرَادَةِ مَطْلُوقِ التَّنْظِيفِ وَالتَّقْصِيرِ ، وَهَذَا هُوَ الْمَعْنَى الْحَقِيقِيَّةُ لِلظَّنِّ ، وَوُجُوبُ الْعَمَلِ عَلَى هَذَا الظَّنِّ لَوْ ثَبِتَ ، لَا يَخْرُجُ ذَلِكَ الْحَكْمُ عَنْ كَوْنِهِ مَظْنُونًا ، وَهَذَا وَاضِحٌ لَا سِتْرَ فِيهِ .

ثُمَّ إِنْ رَجَعَ الْخَصْمُ وَقَالَ : إِنَّ كَلَّ ظَاهِرًا قَامَ عَلَيْهِ دَلِيلٌ قَاطِعٌ فَهُوَ مَعْلُومٌ بِحَسَبِ

ص : ٢٥٥

١- الإسراء : ٣٦ .

٢- الإسراء : ٣٦ .

٣- المدثر : ٤ .

الظاهر مضمون بحسب الواقع كالعلم بكون مال زيد له ، وكذا زوجته بمجرد اليد والتصرف. وذلك كما يقال في توجيه لفظ العلم في تعريف الفقه : إنه هو العلم بالأحكام الشرعيه.

وهذا هو معنى قولهم : ظنيته الطريق لا ينافي قطعيته الحكم ، كما هو الأظهر في توجيهاته (١).

فقول في دفعه : إن كلامه هذا يحتمل معاني ثلاثه : إما أنه معلوم أنه ظاهر ومضمون من الآيه ، وإما أنه معلوم يجب العمل بما هو ظاهر عن الآيه ، وإما أن ما هو مقتضى الظاهر ومدلول اللفظ فهو معلوم.

أما الثالث ، فبديهى البطلان لوضوح المغايره بين المضمون والمعلوم والظن والعلم.

وأما الثانى ، فيرجع الى ما تقدم من كون المراد من المعلوم ، المعلوم وجوب عمله ، وهو معنى مجازى للعلم.

ويرد عليه ما سبق.

وأما الأول ، فكأنه هو المراد بقريته الاستشهاد بحكايه اليد ، وعلم الفقه.

ففيه : أن المراد في تعريف «الفقه» من العلم هو الإدراك العلمى للأحكام الظاهرية الظنيته من الأدله التفصيليه على أظهر الوجوه فى معنى العلم هنا ، كما حققناه فى أول الكتاب.

ولكن ذلك لا يفيد إلا أنه حصل العلم بما هو مضمون أنه حكم الله تعالى ، وذلك لا يجرى فى كون الحكم علمياً بمعنى كون ذلك التصديق مطابقاً للواقع ، ولكن لما

ص: ٢٥٦

١- راجع «المعالم» ص ١٥١.



ثبت بالبرهان القطعيّ كون ذلك المظنون حكماً شرعيّاً له حين انسداد باب العلم ، فيجب العمل به ، فحصول العلم بالمظنون لا يجعل المظنون معلوماً ، بل يجعل الكبرى الكليّة للمجتهد مظنونه واجب العمل.

### المراد بالعلم في تعريف الفقه

والحاصل ، أنّ المراد بالعلم في تعريف «الفقه» وإن كان هو معناه الحقيقي على أظهر الوجوه ، لكن متعلّقه الظنّ ، يعنى يحصل للفقيه العلم بظنّه الذي هو حكم الله تعالى في حقّه بسبب تلك الكبرى الكليّة الثابتة من الخارج ، فحينئذ يصير معنى قوله : (ولا تَقْفُ ما لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) منطبقاً على المدعى ، ولكن لا ينفع للخصم في شيء.

فإنّا نسلم أنّا نعلم أنّ المظنون من آيات القرآن كذا ، ولا نفتى [نقتضى] غيره بأن نقول : هذا ليس بمظنون من الكتاب ، ولكن هذا لا ينفع إلّا مع إثبات وجوب العمل عليها من الخارج ، وبعد تسليم ثبوته لا يحصل منه شيء إلّا وجوب العمل على ذلك الظنّ ، ولا يثبت من ذلك كونه علماً حتّى ينفعك في هذا.

والحاصل ، أنّ متعلّق العلم قد يكون ظنيّاً ، وقد يكون شيئاً ثابتاً في الواقع ، وصيروره الظنّ متعلّق العلم لا يجعل الظنّ علماً ، وهو واضح.

ثمّ لما طال الكلام لما سامحنا الخصم في تسليم الإجماع ، فالقاطع للقال والقييل هو العود الى منع الإجماع.

ونقول : إنّ الإجماع هو اجتماع الفرقه بحيث يوجب القطع برأى الإمام عليه السلام ، ولم يتحقّق لنا بعد وقوع هذا الاجتماع ، فإنّ ذلك الاجتماع إمّا من ملاحظه فتاويهم صريحا وإمّا من حصول العلم برضاهم بذلك ، بحيث يحصل

ص: ٢٥٧

أما الفتوى ، فلم يجتمع عندنا من فتاوى أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام والتابعين لهم التصريح بأن كل ظن يحصل من ظواهر الكتاب في كل وقت وزمان وإن كان بعد ألف سنة حجه لكل من يحصل له من العلماء ، وإن كان بعنوان القاعده.

وأما أرباب التصانيف من متأخري أصحابنا ، فإن سلم اجتماعهم على تلك الفتوى فغير معلوم أن فتواهم بذلك وتجويزهم العمل بتلك الظواهر إنما كان لأجل أنها ظواهر الكتاب ، بل لعله كان من جهه أنه ظن من الظنون الاجتهاديه.

وأما حصول العلم برضاهم بتقريب حصول العلم بالتتابع من أحوال السلف بأنهم كانوا يستدلون في محاوراتهم ومناظراتهم بالآيات القرآنيه من دون نكير ، فهو لا يستلزم أن ذلك كان من جهه إجماعهم على حجه الظواهر ، بل لعله كان لحصول القطع بها بسبب القرائن والأمارات ، وقد كان مختفيا على خصمه فاحتاج الى التنبيه ، كما تبه الصادق عليه الصلاه والسلام (١) على الزاوى الذى كان يستمع على غناء الجوارى حين جلوسه على الخلاء لمظنه أنه ليس بحرام لأنه لم يأت إليها برجله ؛ بقوله عليه السلام : أما سمعت الله يقول : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) (٢).

واستدلال أبى بكر لعمر حيث شك في موت النبى صلى الله عليه وآله وسلم بقوله تعالى : (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) (٣) ، فمن ادعى تحقق الإجماع فالعهده عليه ولا حجه علينا.

ص : ٢٥٨

١- «الكافي» ٦ / ٤٣٢ ح ١٠.

٢- الإسراء : ٣٦.

٣- الزمر : ٣٠.

والحاصل ، أنّ دعوى الإجماع على حجّيه ظواهر الكتاب حتّى فى آيات تحريم العمل بالظنّ ، ثمّ بعد ذلك دعوى ظهور آيات التحريم فى كلّ ظنّ لم يقم على حجّيته قاطع حتّى فى أمثال زماننا التى انسدّ باب العلم فيها غالباً .

ودعوى اندراج كلّ هذه الظنون تحت القاعده المدّعى عليها الإجماع ، فى غايه الغرابه .

ومن الغرائب أنّ الجماعه المتمسّكين فى أصاله حرمة الظنّ مطلقاً حتّى فى أمثال زماننا بهذا الآيات ، يستدلّون فى إثبات حجّيه أخبار الآحاد والاستصحاب وغيرهما من الأدلّه الظنّيه بأنّ باب العلم فى أمثال زماننا منسدّ ، والتكليف باق بالضروره ، فيجوز العمل بالظنّ وإلّا لزم تكليف ما لا يطاق .

وفيه : ما لا يخفى ، إذ الاستدلال بهذا الدليل يقتضى حجّيه الظنّ مطلقاً إلّا ظنّاً قام القاطع على عدم حجّيته . ولا يصحّ أن يقال : مرادهم بهذا الاستدلال جواز العمل بالظنّ المعلوم الحجّيه إذ الظنّ المعلوم الحجّيه لا يحتاج الى استدلال فى العمل إليه [عليه] وعلى قول الخصم من أنّ الظنّ المعلوم الحجّيه علم وليس بظنّ ، كما مرّ ، فالأمر أظهر .

فحينئذ تتوجّه المعارضه بأنّ هذا الدليل العقليّ القاطع فى أمثال زماننا ، يفيد جواز العمل بالظنّ مطلقاً إلّا ظنّاً قام القاطع على بطلانه ، بل لا حاجه الى استثنائه ، لأنّه ليس بظنّ ، بل هو مقطوع بعدمه بحرمة العمل به قطعاً .

فالحاصل ، أنّ الآيات إن سلّمنا وجوب العمل على عمومها مع إخراج الظنّ المعلوم الحجّيه ، فيجب العمل على هذا الدليل أيضاً مع إخراج الظنّ المعلوم عدم حجّيته ، فارتفع بهذا الدليل القطعيّ العقليّ الظهور الذى ادّعت من الآيات ، فصار المحصل أنّ كلّ ظنّ لم يثبت بطلانه فهو حجّيه ، وبطل القول بأنّ الأصل حرمة كلّ

ظنّ إلّا ما ثبت حجّيته ، وإن كان ذلك كلام في هذا البرهان القطعيّ الذي تداوله المجتهدون في كتبهم في الأعصار والأمصار ، فهو يحتاج الى بسط كثير وتطويل غفير ، وقد شرحنا ذلك وأوضحنا [ه] في مبحث حجّيه أخبار الآحاد ، وبيّنا أنّ الأصل حجّيه جميع ظنون المجتهد وأنّ الأصل في ظنّه الحجّيه ، إلّا ما أخرجه الدليل ، وبيّنا وجه الاستثناء من الدليل القطعيّ مع أنّ التخصيص من شأن الأدلّه الظنيّه ، وإن شئت فراجعه.

ومن قبيل البرهان المذكور براهينهم الأخر التي أقاموها على حجّيه ظنّ المجتهد من لزوم ترجيح المرجوح لولاها ، ومن وجوب الاحتراز عن الضّرر المظنون ، ونحو ذلك ، فإنّ كلّ ذلك أدلّه على حجّيه ظنّ المجتهد من حيث إنّ ظنّه ، لا من حيث إنّ ظنّ خاصّ من دليل خاصّ.

وتداول هذه الطريقتين وتضافر كلماتهم بذلك من أجلى الشواهد على بطلان دعوى أنّ مقتضى الإجماع المدعى حجّيه ظواهر آيات التحريم مطلقا ، إذ لو سلّمنا ذلك الإجماع في الجملة ، فكلماتهم هذه تنادى بأنّها مخصّيه بصه بغير آيات تحريم الظنّ ، فتصير دعوى الإجماع مخصّيه بصه ، يعنى أنّ الإجماع وقع على حجّيه ظواهر الكتاب إلّا ظاهر آيات التحريم في زمان انسداد باب العلم.

فكنا في أوّل المسأله نكتفى منك بأن لا تردّ قولنا بمنع تحقّق الإجماع في حجّيه عموم الظواهر بحيث يشمل آيات التحريم مطلقا وإن اتكلنا (1) الى ما اكتفينا به من أنّ تلك الآيات ظنون وظواهر لا قاطع عليها ، والآن يوشك أن ندعى الإجماع على أنّ تلك الظواهر ليست بحجّه بتمامها ، لما عرفت من أنّ جماهير

ص: ٢٦٠

---

١- في نسخه الأصل (تكلنا).

العلماء المحققين يستدلون في كتبهم على ترجيح الظنون بالأدلة المذكورة التي مفادها حججه ظن المجتهد من حيث إنه ظن ، لا من حيث إنه ظن مستفاد من دليل خاص ، وإلا لم يحتج الى هذا الاستدلال.

ثم بعد التأمل في جميع ما ذكرنا يظهر لك الجواب عمّا يمكن أن يورد على تلك البراهين القاطعه من باب المعارضه ، بأن مقتضى تلك البراهين العمل على الظن مطلقا ، فيدخل فيه ظن آيات التحريم إذ تلك أيضا ظنون وظواهر قبالا لما ذكرناه من دخول ظواهر الكتاب تحت آيات التحريم.

فإن قيل : إن البراهين قرينه على التجوز في آيات التحريم. فيقال : إن الإجماع على حججه الظواهر إجمالا قرينه على تخصيص آيات التحريم والتجوز فيها ، وذلك لأن تلك البراهين قاطعه لا تقبل التخصيص ، فهي مبطله لآيات التحريم بعمومها ومخصّصه لها بغير صورته انسداد باب العلم ، ولا يمكن تخصيصها بظواهر آيات التحريم ، لعدم إمكان تخصيص القطعي ، وتخصيص تلك البراهين بالقياس والاستحسان ونحوهما ليس من باب التخصيص ، وقد بيّنا الوجه فيها ، فلاحظه ، وسنبيّنه أيضا.

وحاصله ، إمّا منع حصول الظن بها سيّما مع ملاحظه ابتناء الشريعة على جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا بأن الاستثناء ممّا يدلّ على مراد الشارع ظنا ، لا أن الظن الحاصل منها مستثنى من مطلق الظن. وإمّا بمنع انسداد باب العلم في موارد مثل القياس بالنسبه الى مقتضاه لثبوت حرمة العمل بمؤداه ، فيرجع الى سائر الأدلة ويعمل عليه وإن وافق مؤداه مؤدى القياس.

وإمّا بمنع ثبوت تحريم العمل عليه ضروره حتّى في زمان الحيره والاضطرار

وانسداد باب العلم ، وعلى المدعى عهده دعوى العلم والضرورة.

ومن الغرائب أغرب مما استغربنا [ه] سابقا من الجمع بين الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظن في سائر المواضع والاستدلال في جواز العمل بالظن ، مثل خبر الواحد وغيره بانسداد باب العلم ، ولزوم تكليف ما لا يطاق كما فعله صاحب «المعالم» رحمه الله ، ما قد نسمعه في عصرنا من أنا إنما كلفنا بالواقع لا بعلم ولا ظن ولما كان العلم مطابقا للواقع ، قلنا : إنا مكلفون بالعلم ، ولما انسد باب له يفتح باب الظن على الإطلاق ، لحرمة وكونه كأكل الميتة في المخصصه ، فيتقدّر بما يندفع به الحاجه ، وهو ظن المجتهد في بعض الأشياء ، وهو الدليل ، لا ظن الكل في الكل ولا في البعض ، ولا ظن البعض في الكل ، وذلك لأن التناقض بين إدعاء أصاله حرمة العمل بالظن مطلقا ، والاستدلال بهذا الدليل مما لا يخفى على ذي شعور ووهن .

هذا الكلام لا يحتاج الى البيان ، لكن لما صرنا في دهرنا ممتحنين بأمثال ذلك ، بل كم وقع من هذا القبيل في الأوائل والأواخر .

فنقول ، دفعا لما عسى أن يشتهب الأمر على بعض الطلبة : إنني أتكلّم في هذه مقاله في ظن المجتهد ولم أتعدّ الى غيره لتقليل المثونه وتسهيل المعونه ، فإذا سلّم انسداد باب العلم على المجتهد في بعض المسائل وأغلبها ، فما الظن الذي يجوز للمجتهد العمل عليه من باب أكل الميتة؟

فإن كان هو ظنه من حيث هو ظنه إلا ما ثبت بطلانه بالدليل ، فهو مطلوبنا ، لعدم اختصاصه بظن دون ظن .

وإن كان ظن علم حجّيته ، فنقول لك : يبين لي أنه هل يثبت حجّيته مطلقا ، يعنى في حال حضور الإمام عليه السلام وغيبته ، وفي أمثال زماننا جميعا ، أو في زمان الغيبه

وعدم الإمكان فقط.

فإن كان الأوّل ، فمع أنّه ممّا لا يمكن إثباته في أكثر الأدلّه ، فإنّ خبر الواحد لو سلّم الإجماع فيه ، فلا يثبت إلّا في الجملة كما هو واضح ، وفصلناه في محلّه ، وهو لا يفيد اليقين في شيء كما هو واضح.

وكذا الاستصحاب وغيره إن سلّمنا كون حجّيه الكتاب إجماعيًا كما مرّ الكلام فيه ، مع أنّه لا يثبت منه إلّا أقلّ قليل من الأحكام ، ولا- يثبت أصل البراءة إن سلّم قطعته شيئًا من الفقه أيضًا ، فنقول : إنّ ذلك ليس من باب انسداد باب العلم سيّما على زعم الخصم من كون ما هو معلوم الحجّيه علما ، وإن كان الثاني ، فبيّن لى أنّه أيّ ظنّ لا يجوز العمل به للمجتهد في حال الحضور وقام الدليل على جواز العمل به في حال الغيبة؟

ولنختم الكلام بما عسى أن يختم به الكلام وإن كان ذلك غير مرجوّ من مثلى ، بل وأيّ كلام لا يرد عليه كلام عدا كلام الملك العلّام وأوليائه الكرام عليهم السلام.

ونعود الى ما كنّا فيه من القدرح في الإجماع المدعى على حجّيه ظواهر الكتاب ، ونقول : إنّ المسلّم منه إنّما هو الإجماع على ما هو ظاهر عند المشافهين بها ومظنون عندهم ، أو فيما يحصل الظنّ به لكلّ أهل اللسان وكلّ العلماء.

وأما ما يحصل الظنّ فيه للبعض دون البعض ، فلا- معنى للإجماع على حجّيه ذلك إلّا دعوى أنّ كلّ من يحصل له الظنّ فهو حجّيه عليه دون غيره ، وإثبات الإجماع على ذلك.

بمعنى أنّ علماء الأئمّه أجمعوا على أنّ كلّ من يحصل له الظنّ بشيء فهو حجّيه عليه ، بحيث يحصل له القطع بأنّ رأى الإمام عليه السلام في هذه المسأله أنّ من يحصل له الظنّ من مفهوم المخالفة مثلا ، فهو حجّيه عليه ، ومن لا يحصل فلا ، ومن يعتبر العامّ

المخصّص فهو حجّه عليه ، ومن لا يعتبر فلا. دونه خرط القتاد.

فإن قلت : إنّ حجّيه ظن المجتهد إجماعيّ ، فلا معنى للشكّيك في ذلك.

قلت : هذه غفله عجيبه ، فإنّ كلامنا في إثبات الإجماع على حجّيه الظنّ الحاصل من الكتاب بالخصوص ومن حيث هو ، وإلا فلا كلام لنا في حجّيته من حيث إنّ ظنّ من ظنون المجتهد.

وأیضا (١) ظاهر دعوى الإجماع على حجّيه الظواهر هو على ما هو ظاهر من الآيه في نفس الأمر لا ما هو ظاهر عند كلّ مجتهد ، فالإجماع إنّما يسلم فيما هو مسلم ظهوره عند كلّ أهل اللسان ، فما اختلف في ظهوره لا يدخل في الإجماع.

ويلزم من ذلك أنّ مدّعى الإجماع على حجّيه الظواهر فرض كون العامّ المخصّص ظاهرا في الباقي. يعنى لمّا خرجت (٢) الظنون المجوّزه مثل قول ذى الید والعدلين والظنّ في القبله والوقت ، ونحو ذلك من عموم آيات التحريم ، بقيت (٣) تلك الآيات ظاهره في تحريم العمل بالشّهرة والغلبه ونحو ذلك.

ونحن وإن سلّمنا ذلك ، ولكن نقول : هناك تخصيص آخر في أوقات العامّ ، ولا نمنع منك الظهور في الباقي بالنسبه إليه ثمّ دعوى الإجماع عليه.

والحاصل ، أنّ القول بكون حجّيه الظواهر إجماعيّه لا بدّ أن يناط بما هو ظاهر في نفس الأمر يقينا أو بحسب ظنّ مدّعى الإجماع ، والأوّل ممنوع ، والثاني لا ينفع في حقّيه دعوى الإجماع.

ص: ٢٦٤

---

١- معطوفه على جمله وإثبات الإجماع على ذلك دونه خرط القتاد.

٢- في نسخه الأصل (خرج).

٣- في نسخه الأصل (بقي).



وهذا بخلاف دعوى الإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد ، فإنّ معناه الإجماع على أنّ ظنّ كلّ مجتهد حجّيه عنده وعليه وعلى مقلّده لا- في نفس الأمر ، بخلاف الإجماع على حجّيه الظواهر ، فإنّ معناه أنّها حجّيه على كلّ أحد وهو شيء واحد ، لا أنّها تختلف باختلاف الأشخاص ، وتختلف الحجّيه باختلاف أفهام الأشخاص في كونه ظاهرا.

فإن قلت : إنّنا ندعى الإجماع على أنّ الظنّ الحاصل من القرآن حجّيه لأنّ الإجماع على أنّ العمل بالظواهر واجب ، فلا يضرّ في ذلك الاختلاف في الظنّ ، فإنّ ذلك اختلاف في الموضوع ، وهو لا ينافي انعقاد الإجماع على حجّيه أصل الظنّ ، وذلك من قبيل جواز الصلاة في الخبز إجماعا مع الاختلاف في حقيقته ، وكذلك حرمة التكفير فيها.

قلت : إنّنا نجيب عن ذلك أولا : بالمعارضه ، ونقول : إنّ من المسلّمات تحقّق الإجماع على حجّيه ظنّ المجتهد في أمثال زماننا ، يعني أنّه يجوز له العمل بما أداه إليه ظنّه ولمقلّده تقليده.

ودعوى هذا الإجماع عامّه بالنسبه الى الاجتهاد في نفس الدليل وفي كفيّته الاستدلال ، فهل يمكنك أن تقول : لا يجوز لمثل الشهيد رحمه الله إذا أداه ظنّه الى العمل بالشّهرة العمل عليه ولا لمقلّده متابعتة ، والقول بأنّه مخطئ آثم أو تعدّره في ذلك لأنّه ظنّه وهو حجّيه عليه وعلى مقلّده.

والإجماع [فالإجماع] على جواز عمل المجتهد بظنّه يوجب جواز العمل بالشّهرة لمن أداه ظنّه الى العمل بالشّهرة ، وكيف إذا حصل له القطع بحجّيتها لأجل انسداد باب العلم وبقاء التكليف لو فرض انحصار المأخذ الرّاجح في النظر فيها ورجحانها على الأصل في نظر المجتهد.

فنقول بعنوان القلب من باب الإلزام : إنّ الشَّهره حجَّه بالإجماع ، فكما أنّك تقول : الإجماع على حجَّيه العمل بالظنّ الحاصل من الكتاب يوجب كون العمل بآيات التحريم إجماعياً.

فنحن نقول : إنّ الإجماع على حجَّيه ظنّ المجتهد عليه وعلى مقلّده يوجب كون جواز العمل على مقتضى الشَّهره لمن ترجَّح في نظره إجماعياً.

فإن قلت : الظنّ الحاصل من آيات التحريم ظنّ نفس أمرى ، فإنّه ظنّ إضافى بالنسبه الى المجتهد.

قلت : أولاً : إنّنا أيضا نقول : إنّ الظنّ الحاصل من الشَّهره أيضا من الأمور النَّفس الأمريّه لأنّها بنفسها تفيد الظنّ مع قطع النَّظر عن خصوصيّه المجتهد.

وثانيا : نقول : انفهام الباقي بعد التخصيص من العامّ المخصّص وظهوره فى الباقي من المسائل الاجتهاديّه ، ويختلف باختلاف الأشخاص.

سَلّمنا ظهوره فى الباقي فى نفس الأمر ، لكنّ الباقي قد يلاحظ بالنسبه الى أفراد العامّ ، وقد يلاحظ بالنسبه

الى أوقاته ، فظهور آيات التحريم فى حرمه العمل بظنّ المجتهد الحاصل من الشَّهره مثلا فى أمثال زماننا وبعد سدّ باب العلم فيه منع واضح ، فيندفع النَّفس الأمريّه حينئذ فى غايه الوضوح ، فإنّ دعوى هذا الظُّهور من محض الغفله ، فلا يصير حجَّه على أحد.

وثانيا : نجيب عنه بالمناقضه ونقول : لا- ينفع الإجماع على الكلّ المجمل فى الأفراد المحتمل الاندراج. أتراك تقول إذا قال الشَّارع : إنّ الكافر نجس ، وانعقد الإجماع عليه واختلف فى أنّ المجسّمه مثلا كفّار أم لا.

إنّ من يقول بكفرهم بظنّه واجتهاده يمكنه القول بأنّ نجاستهم إجماعيه أو قطعيّه؟ كلا ، بل تقول : إنّى أظنّ نجاسته لظنّى أنّه كافر ويحتاج إثبات حجَّيه هذا

الظنّ ، وعمله على رأيه بنجاسه المجتهد الى دليل آخر ، وهو حجّيه ظنّ المجتهد لا الإجماع المذكور المنعقد على نجاسه الكافر بالإجماع فقط.

فكذلك فيما نحن فيه ، نقول : إنّ الإجماع لو سلّم على حجّيه الظنّ الحاصل من الكتاب فى الجملة ، فلا نسلم الإجماع على حجّيه هذا العام المخصّص يقينا.

وكيف يدعى عليه الإجماع بالخصوص سيّما مع ما يظهر من جلّ العلماء الفحول حجّيه مطلق ظنّ المجتهد كما لا يخفى على من تتبّع كلماتهم ، وسنشير الى بعضها فى آخر الكلام.

فظهر ، أنّ الحجّيه إنّما هو لكونه ظنّ المجتهد لا لأنه ظنّ حاصل من الآيه.

والحاصل ، أنا نقول : إمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيه الظنون الحاصله للمشافهين ومن يحذو حذوهم من الكتاب والخبر القطعى.

وإمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيه ما حصل للمجتهد من الظنّ الحاصل من الكتاب فى أمثال زماننا ، ولو بعد ملاحظه المعارض والعلاج.

وبالجملة ، الظنّ الحاصل بعد الاجتهاد ، مع مدخلية الكتاب فيه ، ولكن لا من حيث إنّ الكتاب داخل فيه ومن جهه دخوله ، ومن جملتها ظنّ حرمة العمل بالظنّ.

وإمّا أن نقول : إنّ الإجماع منعقد على حجّيته من جهه أنّه ظنّ من ظنون المجتهد ، وظنّ المجتهد حجّيه عليه وعلى مقلّده فى أمثال زماننا ، فإن كان الأوّل ، فقد سلّمنا ذلك ولا ينفعك.

وأما الثانى : فممنوع لاستلزامه عدم حجّيه ظنّ مجتهد يعتمد على ظنّ لم يدخل فى استدلاله الكتاب ، أو ما هو مثله من المتون القطعيّه إذا أذاه ظنّه إليه ، فلا بدّ لك أن تقول بالثالث ، يعنى أنّ الإجماع منعقد على جواز اعتماد المجتهد

على ظنّه ، وجواز اعتماد مقالده عليه وإلّا لزم عليك أن تقول : إنّ مثل الشهيد رحمه الله ممّن يقول بحجّيه الشّهرة لا يجوز له العمل على اجتهاده ولا تقليد مقلّده له ، وهو باطل بالإجماع.

فثبت أنّ ما ثبت عليه الإجماع هو حجّيه ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّه.

فظهر أنّ الإجماع الذى ادّعت على حجّيه الظنّ الحاصل من الكتاب ، ليس من جهه أنّه ظنّ الكتاب بخصوصه ، بل من جهه أنّه ظنّ للمجتهد.

والقول بأنّ ظنّ المجتهد من حيث إنّ ظنّ المجتهد إجماعيّ ، يبطل التمسك بأصالة حرمة العمل بالظنّ ، وإلّا لزم التناقض.

فإن قلت : إنّنا لا نقول بأنّ مثل ظنّ الشهيد رحمه الله ليس بحجّيه عليه ولا على مقالده ولا نقول بأنّه آثم ، بل نقول إنّّه مخطئ معذور هو ومقلّده ، ولكن نقول الحقّ والتّحقيق ونفس الأمر حرمة العمل بالظنّ بسبب البرهان وهو الإجماع.

قلت : إنّ الشهيد أيضا يقيم البرهان بسبب انسداد باب العلم وانحصار المناص.

فإن قلت : نمنع انسداد باب العلم لكون القرآن قطعى العمل.

قلت : مع أنّ ذلك خروج عن المتنازع إذ المتنازع بعد انسداد باب العلم ، فإذا رجعت الى دعوى عدم انسداد باب العلم فلا بدّ أن نرجع الى إثباته ، ونحن لمّا بينا ذلك فى بحث خبر الواحد وفصّلناه ، فلا حاجة هنا الى تجديد الكلام فى ذلك ، ولكن نقول هنا فى الجمله : إنّ ظاهر القرآن على فرض تسليم قطعيه حجّيته ، لا يثبت إلّا أقلّ قليل من الأحكام.

فإن قلت : أصل البراهه أيضا قطعى.

قلت : نمنع أوّلا : قطعته لكونه من المسائل الخلافية الاجتهاديه المبتنيه أكثر مواردّها على الأدلّه الظّيه.

وثانيها [وثانيا]: إنها لا تثبت الفقه ولا الأحكام التفصيلية اليقينية ثبوتها تفصيلا في الشرع على سبيل الإجماع كما لا يخفى على المطلع ، وكذلك الاستصحاب ليس بقطعي ولا يفيد القطع.

فإن قلت : إن العمل على أخبار الآحاد قطعي لدلاله الآيات والإجماع.

قلت : دلالة الآيات غير واضحة ، والإجماع ممنوع ، ودعوى الإجماع مع ظنيتها من السيد رحمه الله والشيخ رحمه الله متعارضة ، مع أن المسلم منهما إنما هو في الجملة لدعوى إجماعهم على اشتراط العدالة ، واختلافهم في معنى العدالة ، واكتفاء الشيخ بالمتحرز عن الكذب ، واكتفاء المشهور بعمل المشهور على الخبر الضعيف ، واكتفاء بعضهم في المزكي بالواحد ، واشتراط بعضهم الاثنين ، واختلافهم في الكاشف عن العدالة ، والإشكال في موافقه مذهب المزكي للمجتهد في معنى العدالة ، والكاشف عنه ، ثم بعد ذلك الإشكال في مخالفه الأخبار ومعارضه بعضها لبعض مع اختلافهم في كيفية الترجيح والمناص ، مع أن كثيرا من المرجحات لا نص عليها ، مثل علو الإسناد وموافقه الأصل ومخالفته ، وغير ذلك ، واختلاف المرجحات المنصوصه بحيث لا يرجي دفعه إلا بالرجوع الى الظن الاجتهادي كما سنبينه في الخاتمه ، الى غير ذلك مما لا يحصى كثره.

والحاصل ، أن دعوى الإجماع على حجيه أخبار الآحاد مما لا ينفع في شيء من الأحكام من جهه صيرورتها قطعيه.

وإدعى بعض أهل عصرنا الإجماع على حجيه الظنون المتعلقة بالكتاب وأخبار الآحاد بنوعها ، ونحن بمعزل عن ذلك وفهمه وتصوره ، ولا نتصور لذلك معنى إلا أن ما يضطر إليه المجتهد في زمان الحيره ويفهمه فهو حججه عليه ، ولا اختصاص لذلك بالكتاب وأخبار الآحاد.

وإن ادعى الخصوصيه في ذلك ، فعهدته عليه ، والتوجه الى القدرح في جزئيات موارد هذه الدعوى يقتضى بسطا وإطنا ، بل الكلام في ذلك مما لا يتناهى .

ولكن نذكر بعض الكلام فيه مما يكون من باب القانون لما نظوى عن ذكره .

وهو أن الإجماع المدعى على حججه الظنون المتعلقة بالمذكورين إما على الظنون الداله على حججتهما ، أو دلالاتهما ، أو كيفيه العلاج في معارضتهما .

والقدر الذى يمكن أن يسلم ويتصور من هذه الدعوى إنما هو الظنون المتعلقة بالأخبار المعلوم جواز الاعتناء بشأنها والتكلم عليها دلالة وجمعا وتنزيلا وترجيحا ، لأن هاهنا نوعا من الأخبار لا غائله فيها بالذات ، لكن الإشكال في منافاه بعضها مع بعض وترجيح بعض على بعض وفهم معانيها .

وأما الكلام في أن هذا الصنف من الخبر هل هو من جمله تلك الأخبار أم لا ، فليس ذلك كلاما متعلقا بالخبر ، بل هو متعلق بإثبات حججه ، مثل النزاع في أن خبر الصبى المميز حجه أم لا- ، والموتق حجه أم لا ، وخبر المتحزب عن الكذب حجه أم لا ، والخبر الضعيف المنجبر بالشهره فى العمل حجه أم لا ، وما زكى راويه العدل الواحد حجه أم لا ، والمرسل حجه أم لا ، ونقل الخبر بالمعنى جائز أم لا ، فإن دعوى الإجماع على حججه الظن الحاصل بحججه نفس الخبر من غير جهه أنه ظن المجتهد مكابره .

فإن قلت : إن الأخبار الوارده فى علاج التعارض بين الأخبار مستفيضه ، بل قريبه من التواتر ، وهى كما تدل على حججه خبر الواحد فى جمله تدل على جواز الاجتهاد فى التقدر والانتخاب فى الأخبار وأخذ الحجه وترك غيرها .

قلت : بعد تسليم تواترها بالمعنى بحيث يجدى لك نفعاً : إنها إنما تدل على

الاجتهاد فيما ثبت جواز العمل به منها ، وترجيح بعضها على بعض ، لا فى إثبات ما يجوز العمل به منها وما لا يجوز ، فكما أنّ الأخبار الواردة فى تعيين الإمام إذا تشاح الأئمة أو المأمومون إنّما هو بعد صلاحية الأئمة للإمامه ، فكذلك فيما نحن فيه .

فإن قلت : نعم ، ولكن هذه الدعوى تندرج فى دعوى الإجماع على حجّيه الظنّ المتعلّق بالكتاب ، فإنّه يقتضى حجّيه ما يفهم من قوله تعالى : (إنّ جاءكم فاسق بتياراً) الآية . فالآية تدلّ على حجّيه خبر العادل وخبر الفاسق الذى تثبت خبره ، فأكثر هذه الأقسام إمّا داخله فى منطوق الآية أو مفهومها .

قلت : أولاً : قولكم بحجّيه الخبر الضعيف المنجبر بالعمل إن كان من جهة التبيّن فالتبيّن يقتضى بظاهره حصول العلم بالصدق لا كفايه الظنّ .

سألنا كفايه الظنّ بتقريب أنّ العدالة أيضاً لا تفيد (١) أزيد منه ، فإذا دلّت (٢) الآية بمفهومها على سماع خبر العدل المفيد للظنّ ، فلم لم يكتف فى جانب المنطوق بالظنّ الحاصل من التثبت بمقدار ما يحصل من خبر العدل ، لكن نقول : يلزم من هذا جواز العمل بالشّهرة أيضاً ، إذ هو أيضاً بناء مفيد للظنّ من جهة التثبت .

فإن قلت : إنّ البناء ظاهر فى الخبر عن اليقين ، والشّهرة إخبار عن الرأى والاجتهاد .

قلت : فما تقول فى التركيه لأجل إثبات العدالة ، أليس هى غالباً مبتنية على

ص : ٢٧١

١- فى نسخه الأصل (يفيد).

٢- فى نسخه الأصل (دل).

الإخبار عن الزأى والاجتهاد ، فإن جعلت النبأ أعمّ ليشملها ، فيشمل الشّهره أيضا ، وإن جعلته مخصوصا بالإخبار عن المحسوسات واليقينيات [واليقينات] فيما (١) تعتمد على إثبات العدالة التي هو شرط قبول [القبول] الخبر في نفسه؟

وإن اعتمدت فيها على الظنّ الاجتهادىّ فما الدليل على حجّيه هذا الظنّ. والاعتماد على الإجماع الذى ادّعت يدبر الكلام ، مع أنّا نقول : إنّ تلك الآيه تدلّ على أنّ الحجّيه إنّما هو من أجل حصول الظنّ ، فإنّ الاعتماد على العله يقتضى أنّ الاكتفاء بالعدل أيضا إنّما هو لأجل حصول الظنّ بخبره ، وذلك واضح ممّا ذكرنا ، فإنّ إصابه القوم بجهاله عله لعدم الاعتماد إلّا على ما يفيد الظنّ بالصدق وذلك لا ينحصر فى الخبر ، فدلّت (٢) الآيه على الاكتفاء بالاطمئنان الظنّى ، فالتمسك بالآيه ينفعنا ولا يضرنا.

ومن ذلك يحصل قوّه اخرى لما ذهب [ذهبنا] إليه ، فإنّ ذلك يخرب مدار أمر الخصم فى الاعتماد على الإجماع على حجّيه الظنون المتعلّقه بالآيه والأخبار فى غير جهه الاستنباط والدلاله ، ويثبت أنّ المعتمد إنّما هو الظنّ المورث للاطمئنان عاده.

ويتشعب من ذلك أحكام كثيره وقوانين كليّه كلّها مبنيّه على ذلك حينئذ ، ويحصل التخلّص من الإشكال فى وجه الاعتماد فى مثل تزكيه الزأوى ، وقبول قول الطبيب فى المرض المبيح للفطر والتيمّم ، وفى إنبات اللحم وشدّ العظم ، وقول المقوم والقاسم والمترجم ، وغير ذلك ممّا هو فى غايه الكثره فى أبواب الفقه ، فقد

ص: ٢٧٢

١- فى نسخه الأصل (فيم).

٢- فى نسخه الأصل «فدل».



تراهم يختلفون ويترددون في كفايه الواحد في الامور المذكوره لأجل ترددهم في أنها خبر أو شهاده.

ومما ذكرنا تعرف أنه لا حاجة الى ذلك ، بل هذه الأمور من جزئيات ظنّ المجتهد في الموضوعات ، والمعتمد إنما هو الظنّ ، وهذه الآيه أيضا تدلّ على الاعتماد بملاحظه العله ، مع أنّ في الاستدلال بالآيه في حجّيه أصل خبر الواحد إشكالات عظيمه ، من جملتها أنه لا تدلّ (1) على جواز العمل بخبر الواحد منفردا وإن كان الرّواى عدلا أيضا ، وذلك لأنّ النّبأ أعمّ من الرّوايه والشهاده وغيرهما من أقسام الخبر المقابل للإنشاء ، وقد اعتبروا التعدّد في الشهاده ، واكتفوا بالواحد في الرّوايه ، ومع ذلك استدلّوا في المقامين لاشتراط العداله بآيه النّبأ ، فإن كانت (2) الآيه دليلا على اشتراط العداله في الشهاده ، فيلزم أن يكون المراد من الآيه أنّ الرّجل الواحد العادل كلامه مطاع في الجملة ، ولكن لم يعلم أنه منفردا ، أو بشرط انضمامه مع الغير ليشمل المقامين ، فلا يدلّ على قبول قول الواحد منفردا في غير الشهاده ، كما لا يخفى. وإرادته قبوله منفردا بالنسبه الى غير الشهاده ، ومنضمّا الى الغير في الشهاده في استعمال واحد غير صحيح ، كما حقّقناه في محلّه ، إذ هو استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ معا.

والقول بأنّ الأصل والظاهر من الآيه كفايه الواحد ، والشهاده مخرج بالدليل ، مع كون الآيه ظاهره فيما هو بالشهاده أشبه من كونها إخبارا عن شخص معيّن مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ، لثبوت الدليل في الخارج على عدم كفايه

ص: ٢٧٣

١- في نسخه الأصل (لا يدل).

٢- في نسخه الأصل (كان).

التثبت للفاسق في الشَّهادة ، فلا يمكن الاستدلال بالآيه على عدم قبول شهاده الفاسق والمخالف ، فيلزم عليهم أحد الأمرين إمَّا بطلان الاستدلال بكفايه الانفراد في الروايه ، أو الاستدلال باشتراط انتفاء الفسق والخلاف في الشَّاهد.

والثاني أظهر ، نظرا الى الأمر بالتثبت ، فلا بد في تصحيح الاستدلال بالآيه على حججه الخبر منفردا إبطال استدلالهم بها في الشَّهادة ، ولا غائله في التزامه لثبوت دليل آخر في الشَّهادة.

ولكن يبقى ما ذكرناه من الإيراد ، أعنى أن الآيه تدلّ على حججه الخبر من حيث إنّه موجب للاعتماد الحاصل بالظنّ ، لا من حيث إنّه خبر كما يقتضيه التعليل ، فهذه الآيه أيضا لنا لا علينا. فظاهر الكتاب الذي هو مدارهم في حججه الخبر أيضا بعد فرض تسليم كونه إجماعيا يثبت مدّعانا.

ومما يؤيد ذلك ، أن العدالة المشترطه في قبول خبر الواحد قد تحتاج الى الإثبات.

واختلفوا في ثبوتها بتزكيه العدل الواحد وعدمه.

ف قيل : بثبوت العدالة بتزكيه الواحد مطلقا.

وقيل : بالاحتياج الى الاثنتين مطلقا.

وقيل : بثبوتها في الزاوى بالواحد دون الشَّاهد.

فإن قيل : بأنّ التزكيه شهاده ، فلا معنى للتفصيل ، للزوم التعدّد في الشَّاهد.

وإن قيل : بأنّها خبر ، فما وجه اعتبار التعدّد فيها في الشَّاهد.

فالتحقيق كفايه الواحد في الزاوى لأجل حصول الظنّ بالروايه بمجرد تعديل عدل واحد لراويها ، لا لأنّه خبر واحد ويكفي فيه الواحد ، ولا لأجل أنّه شهاده ، ولا يشترط فيها التعدّد هنا بالخصوص.

أمّا أنّ ذلك لأجل حصول الظنّ الاجتهادىّ لا- لأجل كونه خبراً ، فلأنّ المتبادر من الخبر والنّبأ فى الآيه هو ما يخبر عن الواقع بعنوان الجزم ، والتركيه غالباً مبنيه على الاجتهاد والظنّ فهو من قبيل الفتوى ، وحجّيه الفتوى إنّما هو للإجماع أو لآيه التّفر أو لغيرهما من الأخبار ، لا لأنّه خبر واحد.

وهذه الأدلّه مفقوده فى التركيه كما لا يخفى ، فهو من باب العمل بقول الطيب وأهل الخبره ، غايه الأمر أنّصافها بكونها نبأ تبعاً ، وبالعرض من جهه الإخبار عن موافقه ما يقوله لنفس الأمر بظنّه وبحسب معتقده ، وهذا لا يجدى فى حجّيتها من حيث إنّها نبأ ، فإنّ المناط فى الحجّيه هاهنا أيضاً هو الظنّ ، وهذا إخبار عمّياً يوجب ، وحجّيه قول الطيب وأهل الخبره لأجل كونهما موجبا للظنّ ، وتردّد الفقهاء اختلافهم فى الاكتفاء بالواحد والاثنين فيهما متفرّعا على كونهما خبراً أو شهاده لا وجه له ، فإنّهما ليسا بداخلين فى أحدهما ظاهراً ، فيكفى العدل الواحد ، بل من يحصل به الوثوق وإن كان كافراً.

وأما أنّه ليس بشهاده ، فلابتنائها غالباً على العلم واعتبار التعدّد فيها. فالقول بأنّها شهاده ولم يعتبر فيها العدد هنا يحتاج الى دليل ، كما أنّ من فضّل واكتفى هنا بالواحد دون الشّاهد تمسّك بالإجماع.

والحاصل ، أنّ من يقول بأنّ التركيّه شهاده ، فلا بدّ أن يكون اكتفاؤه بالشّاهد الواحد لأجل كفايه الظنّ ، لا لأنّه شهاده ، واعتباره التعدّد فى تركيه الشّاهد لعدم اعتبار الظنّ هنا ولزوم العلم أو ما يقوم مقامه.

ومن يقول بأنّها روايه ، لا بدّ أن يقول بتخصيص حجّيه خبر الواحد ، ويشترط تعدّد الخبر فيما لو كان الإخبار فى تركيه الشّاهد ، فيعتبر الزوايتين لا الشّاهدين ، مع هذا [وهذا مع] ورود المنع عليه بكونها نبأ وخبراً غير مانوس بمحاوراتهم ،

فإننا لم نسمع من أحد اشتراط الروايتين في شيء واحد ، وإنما سمعنا اعتبار الشاهدين .

فالمحصّل من جميع ما ذكرنا أنّ الاعتبار في التزكية إنّما هو بالظنّ الاجتهادىّ ، وهذا الظنّ لم يحصل من الكتاب ولا من السنّه ، إذ قد عرفت إخراجها من لفظ النبأ في الأغلب .

نعم يمكن استنباط حكمه من العله المستفاده من آيه النبأ ، وقد بيّنا أنّه يثبت مقصودنا ، فهو لنا لا علينا .

ثمّ استمع لما يتلى عليك ممّا وعدناك سابقا من ذكر بعض كلمات الفقهاء الدالّه على كون مطلق الظنّ للمجتهد حجّه .

فمنها : ما تداول بينهم من ترجيح الظاهر على الأصل ، وترجيح أحد الأصلين بسبب اعتضاده بالظاهر ، والعمل على الظاهر من حيث هو ظاهر في كلماتهم في الجملة إجماعىّ .

ولنذكر بعض كلماتهم في هذا الباب ، وعليك بملاحظه الباقي .

قال الشهيد الثانى رحمه الله في «تمهيد القواعد» في خاتمه باب التعارض : إذا تعارض الأصل والظاهر ، فإن كان الظاهر حجّه يجب قبولها شرعا كالشهاده والزوايه والإخبار ، فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان مستنده العرف أو العاده الغالبه أو القرائن أو غلبه الظنّ ونحو ذلك ، فتاره يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظاهر ، وهو الأغلب ، وتاره يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل ، وتاره يخرج في المسأله خلاف .

فهاهنا أقسام :

الأول : ما ترك العمل بالأصل للحجّه الشرعيّه ، وهو قول من يجب العمل بقوله ،

ص : ٢٧٦

وله صور كثيره :

منها : شهاده العدلين بشغل ذمه المدعى عليه ، وساق الكلام فى الفروع الى أن قال : القسم الثانى : ما عمل بالأصل ولم يلتفت الى القرائن الخارجه الظاهره ، وله صور كثيره :

منها : إذا تيقن الطهاره أو النجاسه فى ماء أو ثوب أو أرض أو بدن ، وشك فى زوالها ، فإنه يبنى على الأصل وإن دلّ الظاهر على خلافه ، الى أن قال : القسم الثالث : ما عمل فيه بالظاهر ولم يلتفت الى الأصل ، وله صور :

منها : إذا شك بعد الفراغ من الطهاره أو الصلاه أو غيرهما من العبادات فى فعل من أفعالها بحيث يترتب عليه حكم ، فإنه لا يلتفت الى الشك ، وإن كان الأصل عدم الإتيان وعدم براءه الذمه من التكليف به ، ولكن الظاهر من أفعال المكلفين بالعبادات أن تقع على الوجه المأمور به ، فيرجح هذا الظاهر على الأصل ، وللحرج (١).

وساق الكلام فى ذكر فروع كثيره لذلك ، ثم قال : القسم الرابع : ما اختلف فى ترجيح الظاهر فيه على الأصل أو بالعكس ، وهو أمور : منها : غساله الحمام ، الى آخر ما ذكره.

أقول : لا- ريب أن الأصل من الأدله الشرعيه ومعارضه الظاهر معه لا يمكن إلا مع كونه دليلا أيضا ، ثم إن الظهور إذا كان من دليل آخر معلوم حجتيه مع قطع النظر عن الظهور كالأروايه والشاهد وغيرهما ، فتقديمه على الأصل إنما هو من جهه الدليل الخارجى من إجماع أو غيره ، وإلا فالظهور إن كان ممّا يمكن إثبات الحكم به ، فما وجه تقديم غيره عليه مطلقا ، وإن كان لا يمكن إثبات الحكم به ، فما

ص : ٢٧٧

معنى تقديمه على الأصل فى بعض المواضع.

فإن قلت : تقديمه على الأصل فى كل ما قدّم عليه إنما هو بالدليل لا من حيث هو ظهور.

قلت : فحينئذ فأى فائده فى عقد هذا الباب ، فالكلام فى الترجيح يدور مدار الدليل القائم على حقيقه ما هو الظاهر المطابق له ، فيرجح على الأصل ، والدليلين المتخالفين الموافق أحدهما للأصل والآخر للظاهر ، فيرجح الأقوى منهما بسبب المعاضدات والمرجحات على الآخر.

وأنت كما ترى الكتب الفقهيّه والأصوليّة مشحونه بذكر المواضع التى وقع التعارض بين الأصل ونفس الظاهر ، ويتكلمون عليها ويختلفون فيها ، فبعضهم يرجح الظاهر ، وبعضهم يرجح الأصل ، بل الظاهر من كلام العلماء أنّ الشارع جعل ذلك مناطاً للحكم الشرعيّ ، ويبنى فى بعض المواضع الحكم على الظاهر ، وفى بعضها على الأصل بحيث يظهر من كلامهم أنّ الظاهر أيضاً أصل من الأصول ، وذلك كما فى نفي الضرر [الضرر] ونفي الحرج.

فقد تراهم يعقدون لنفي الضرر والحرج باباً فى الأصول ، ثمّ يذكرون من فروعها القصر فى السفر والتميم عند الضروره ، والخيار عند الغبن ، وغير ذلك ، وإلّا فمع حكم الشارع بوجوب القصر أو التيمم ، لا حاجة الى الاعتماد على الضرر والحرج ، ولذلك يستدلّ الفقهاء بنفي الضرر والحرج مستقلاً فى غايه الكثره من غير نظر الى ورود نصّ بالخصوص فيما نوافقه ، وكذلك الكلام فى قاعده اليقين وغير ذلك.

وكلامهم فى هذا الباب أيضاً نظير الباين المتقدمين ، فلاحظهم يذكرون بعد عقد الباب فى ذكر الفروع الأمثله التى ثبت من الشارع تقديم الأصل كما فى

الطّهارات والنّجاسات ، كقولهم عليهم السلام : «كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر» (١). و : «حتّى يستيقن» (٢). حتّى اكتفوا فيه بالاحتمال البعيد ، بل قد يجوّزون الحيله فى إخفاء الأمر ، كما روى أنّه عليه السلام رشّ على ثوبه الماء بعد الخروج عن الخلاء لأجل دفع لزوم الاجتناب عن البول لو فرض رؤيته فيه بعد الخروج ، معلّلاً فعله بأن يقال : لو حصل الشك أنّ هذا من ذلك.

وكذلك فى تقديم الظاهر ، مثل ما لو حصل الشك فى شيء من أجزاء الصّلاه بعد الدّخول فى جزء آخر ، فإنّ الظاهر أنّ المكلف لا يخرج من فعل إلّا بعد الإتيان به ، وهذه المسأله أيضا قد ثبت بإجماعهم وأخبارهم ، وكذلك العمل بمقتضى الظنّ فى الصلاه.

وبالجملة ، الذى يظهر من كلام العلماء أنّ هاهنا قواعد مقتبسه من الأدلّه الشرعيّه المعروفه ، مثل الضّروره ، ونفى الضّرر ، ونفى الحرج ، ولزوم السيئه ، وقاعده اليقين ، يعنى لزوم العمل على مقتضى ما حصل اليقين به حتّى يثبت الواقع ، ومن جملتها استصحاب براءه الذمّه وغيرها من أقسام الاستصحاب ، ومثل ما حصل الظنّ به وكان ظاهرا بسبب العاده أو الغلبه أو غلبه الظنّ من جهه القرائن ، ونحو ذلك ، وكلّ ذلك ممّا استفيد جواز الاعتماد عليها من الشّارع ، إمّا من جهه التّنبيه ، أو من جهه التّنصيص.

والنسبه بين المذكورات عموم من وجه ، فكما أنّه قد يحصل بين نفس الأدلّه

ص: ٢٧٩

١- «تهذيب الأحكام» ١ / ٢٨٥ ح ٨٣٢ ، «الوسائل» ٣ / ٤٦٧ ح ٤١٩٥.

٢- «كل ماء طاهر حتّى يستيقن أنّه قدر» ، «الكافي» ٣ / ١ ح ٢ ، «التهذيب» ١ / ٢١٥ ح ٦١٩.

من الآيات والأخبار عموم من وجه ، فكذلك في المذكورات ، فقد يقع بين قاعده اليقين وقاعده العمل بالظاهر تعارض من وجه ، وهذا هو الذي ذكره الأصوليون. ونقلوا اختلاف الفقهاء في موارد ترجيح بعضها على بعض ، فما وقع الإجماع على أحد الطرفين ، فلا إشكال فيه ، وما اختلف فيه ، فإمّا يعتضد أحد الطرفين بروايه أو ظاهر آيه أو نحوهما ، فيرجح على الآخر ، وما لم يحصل فيه شيء من ذلك فإمّا يحصل للمجتهد ظنّ في الترجيح من جهة الاعتضاد بظاهر آخر أو أصل آخر فيعمل عليه ، وإمّا لا يحصل ، فيتوقف فيه فيعمل على مقتضاه من التخيير أو الاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرنا ، أنّ الظاهر والظنّ الحاصل من العاده والغلبه والقرائن أيضا ممّا اعتمد عليه الشارع ، وهذا باب مطرد في الفقه لا ينكره إلّا من لا خبره له بطرائقهم.

فإن قلت : إنّ كلماتهم هذه في بيان تحقيق معنى المدعى في صورته الدعوى ، فمن يقدم الظاهر فإنّما يريد أنّ الظهور يقتضى كون من يخالفه مدّعيًا ، فهذا التحقيق حقيقه اللفظ المدعى الوارد في الأخبار.

فقولهم : إنّ الظاهر مقدّم على الأصل ، يريدون أنّ من يدعى الظاهر هو المنكر ، ويقدم قوله مع فقد البينه ، وذلك كما يقدمون قول البائع في تمام الكيل والوزن على قول المشتري بنقصه مع حضور المشتري حين الكيل ، لأنّ الظاهر أنّ المشتري لا يسامح في ذلك ، فالقول قول البائع وهكذا.

قلت : ليس كذلك ، بل كلامهم أعمّ من ذلك كما ترى خلافهم في غسله الحمام وطين الطريق وغيرهما ، وكذلك الكلام في الترجيح بين الزوجين المتداعيين في مقدار المهر ، حيث تدعى الزوجه مهر المثل ، والزوج أقلّ منه ، فالكلام فيه يرجع



الى ترجيح أحدهما مع قطع النظر عن كون أحدهما مدّعيًا والآخر منكرًا.

وكذلك في متاع البيت لو تداعياه مع ثبوت يدهما معا عليه أو يد وارثهما [ورائهما].

ويظهر ذلك غايه الوضوح فيما لم يكن هناك تداع أصلا ، مثل ما لو كان الوارثان صغيرين وأراد الحاكم إحقاق الحق ، مع أننا نقول : القول في تحقّق [تحقيق] المدّعي والمنكر أيضا مبنى على ذلك - يعنى العمل على الظنّ - فإنّهم عرّفوا المدّعي بتعريفين :

أحدهما : أنه من يترك لو ترك.

والثاني : أنه من يدّعي أمرا خفيًا بخلاف الآخر ، فيكون الرّاجح هو قول الآخر ، والرّجحان إمّا من جهه مطابقتة للأصل ، أو الظاهر ، فإذا تواردا ، فلا إشكال ، وإن كان موافقا لأحدهما دون الآخر ، فيبنى على تقديم الأصل أو الظاهر.

فالكلام في تقديم أحدهما على الآخر أصل من الأصول ، ومن فروعه معرفه المدّعي والمنكر ، فتقديم المنكر ، لأجل أنّ قوله موافق للظاهر مثلا- ، لا- أنّ الظاهر مقدّم ، لأنّ القائل به هو المنكر والقول قوله وعلى المدّعي البيّنه. ولعلّ ما يظهر من بعض الأصحاب أنّ الأقوال في تعريف المدّعي ثلاثه :

أحدها : من يترك لو ترك.

والثاني : من يدّعي خلاف الظاهر.

والثالث : من يدّعي خلاف الأصل مسامحه باعتبار ملاحظه المآل ، وإلّا فالأقوال فيه حقيقه اثنان كما يظهر من سائر الفقهاء ، وصرّح باثنيّته القولين فخر

ص: ٢٨١

فإن قلت : غايه ما أفاده هذا الباب تجويزهم العمل بالظنّ ، والظاهر في الموضوع لا في نفس الحكم الشرعيّ ، ومحلّ البحث حرمه العمل بالظنّ في نفس الحكم الشرعيّ ، فلاحظه وتتبع موارد تقديم الظاهر ، فإنّ المراد في العمل بالظاهر في الغساله أو في طين الطريق أو غيرهما أنّ ظنّ حصول ملاقاته النجاسه يوجب الحكم بالنجاسه ، فإنّ ملاقاته النجس من الأسباب الشرعيّه الموجهه للحكم بنجاسه الملاقى ، وكذلك الظنّ بكون الجلد المطروح مذكّي إذا كان مقرونا بقرينه مفيده للظنّ ، ككونه جلدا لكتبتنا التي لا يتداوله الكفار غالبا ، مع أنّ الأصل عدم التذكيه.

وكذلك الظنّ بكون الشهر السابق على رمضان تماما بسبب غلبه كون شهر تماما وشهر آخر ناقصا وهكذا الى آخر السنّه ، وكون رمضان ناقصا لذلك يوجب الظن بكون اليوم الآخر من رمضان عيدا ، فبسبب الظنّ بكونه عيدا يجوز الإفطار على قول من يعمل بهذا الظاهر ، وهكذا العمل على الصيحه فيما لو شكّ في جزء من الصلاه بعد خروجه إلى جزء آخر ، فإنّ كون المكلف غالبا بحيث لا- يخرج عن فعل إلما بعد أدائه ، يوجب الظنّ بوقوع الفعل ، فيترتب عليه حكمه من الأجزاء وعدم لزوم العود.

وهكذا الكلام فيمن يدعى صحّه المعامله إذا اختلف فيها ، مثلا إذا تنازعا في كون العقد حال الجنون أو الإقامه أو الصغر والكبر أو الرشد وعدمه ، وهكذا ، فالظنّ بكونه كبيرا حينئذ أو رشيدا أو عاقلا ، يترتب عليه الحكم بمقتضاه من

ص: ٢٨٢

وكذا النزاع فيما لو ادّعت الزّوجه المهر وأنكر الزّوج من الأصل ، فإنّ الظّاهر أنّ المرأة لا تخلو من مهر ، بل ومن مهر المثل ، فحصول الظنّ بثبوت المهر أو مهر المثل يوجب الحكم بلزومه عليه.

وهكذا في كلّ ما يرد عليك من مواضع معارضة الأصل والظّاهر ، فكّلها من باب إثبات الموضوع بالظنّ ليرتّب عليه الحكم ، ولا- نزاع في جواز العمل بالظنّ في الموضوع ، وإنّما المراد أنّه لا- يجوز إثبات الحكم من رأس بالظنّ ، فلا- يجوز أن يقال : الشّيء الفلاني واجب للشهره أو حرام كذلك ، لا- أنّ الشّيء الفلاني الثّابت حكمه في الواقع قد ظنّ وقوعه ، فيرتّب عليه حكمه.

قلت : إنّ السّبب أيضا من الأحكام الشرعيّة الوضعيه ، مع أنّه لا دليل على جواز العمل بالظنّ في وجود الموضوعات في إثبات الحكم ، والذي قرع سمعك في ذلك إنّما هو في ماهيّة الموضوع ومفهومه من حيث يرجع فيه الى اللّغه والعرف ويتمسك فيه بالأصول الظنيّه ، مثل أصل الحقيقه ، وأصالة عدم النّقل ، ونحو ذلك كالبيع والإقباض والتصرّف والعيب ، ونحو ذلك.

وكذا الكلام في مثل مقدار القيمه والأرش ونحو ذلك ، مع إشكال في بعضها أنّه هل هو من باب الاضطرار وكونه من جمله ظنون المجتهد ، أو أنّه من باب الخبر والزّوايه أو الشّهاده ، ومن هذا الباب تركيه العدل أيضا.

وأما الكلام في ثبوت الموضوع في الخارج حتّى يترتّب عليه الحكم ، فلم يثبت على جواز العمل بالظنّ فيه دليل بالخصوص ، من إجماع أو خبر قطعيّ فإن كان من جهه انسداد باب العلم وكون ذلك من جمله ظنون المجتهد ، فهو إنّما ينفعنا ولا ينفعك ، فإنّ ذلك ليس بخصوصيه كونه في الموضوع ، بل هو عامّ.

والحاصل ، أنّ في موارد تقديم الظاهر على الأصل اقتحاما في الحكم الشرعيّ بمجرد ظنّ بحصول سببه ، ونحن نطالبكم بدليل هذا الحكم وجواز العمل بهذا الظنّ.

إذا تقرّر هذا ، فنقول : إمّا تسلّم أنّ العمل على الظاهر ممّا استفيد من الشرع ، فهو قاطع الكلام من رأس . فإنّ الظاهر ، معناه ما يوجب الظنّ كائنا ما كان ، خصوصا مع ملاحظه تصريحهم بالاكْتفاء بغلبه الظنّ والقرائن .

وإن لم تسلّم ذلك ، فإمّا أن تقول : إنّ الفقهاء أسّسوا هذا الأساس بعد غيبه الإمام عليه السلام وانقطاعهم عن تحصيل العلم ، فهو أيضا يكفي .

الظاهر إجماعهم على ذلك في الجملة ، وإنما اختلافهم في بعض الموارد دون بعض وإن لم تسلّم ذلك أيضا .

وقلت : إنّ ذلك إنّما هو في كلام أكثرهم أو بعضهم لا جميعهم حتّى يكون إجماعا .

فنقول : إنّ ذلك أيضا يكفي ، لأنّ بذلك يدفع دعوى إجماعك على أنّ حجّيه ظواهر الكتاب ونحوه من باب الإجماع على الخصوصية لا من حيث إنّها ظنّ ، فإنّ ذلك إنّما يتمّ إذا كان كلّ المفتين بذلك ممّن لا يكون ممّن اعتمد عليها من حيث إنّهُ ظنّ المجتهد ، وأنتى لك يثبتاه مع ملاحظه ما ذكر ، وإذا بلغ الكلام الى هنا فإن كان أمكنك نوع من الفرار بادّعاء فرق بين الموضوع ونفس الحكم على النهج الذي تبهناك عليه .

فنقول : وإن فتحنا بهذا التقرير لك بابا ، ولكن اغلق ذلك عليك إغلاقا آخر ، فإنّ كلامهم ينادى بأعلى صوته أنّ هذا الباب أيضا يحتاج الى الاعتماد على ظنّ المجتهد من حيث هو في باب الترجيح بين معارضات الأصل والظاهر ، فقد اختلفوا غايه الاختلاف ، ورجّح بعضهم الظاهر في بعض المواضع ، والآخر

الأصل ، وعكسوا فى موضع آخر ، فانقطع المناص إلّا عن الرجوع الى ظنّ المجتهد ، بل هناك إشكال آخر ، وهو أنّ من جملة الظواهر غلبه الصحّة فى أفعال المسلمين ، ولا ريب أنّه يختلف باختلاف الأوقات والأزمان ، فقد لا يحصل الظنّ أبداً فى فعل جماعه منهم أو فى زمان دون زمان ، فيحتاج تعيين أصل الظواهر والتميز فى نفسها الى اجتهاد آخر فضلاً عن ملاحظه متعارضاتها. ويؤيد ما ذكرنا كلام أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام فى «نهج البلاغه» (١) : «إذا استولى الصّلاح على الزّمان وأهله ، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزّمان وأهله ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر».

### معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار

ثمّ اعلم أنّ قاعده اليقين المستفاده من الأخبار لا بدّ أن يكون معناها : لا يجوز نقض اليقين النّفس الأمريّ أو الظنّ اليقينيّ العمل إلّا باليقين كذلك. والمفروض أنّ ظهور حصول سبب الحكم من جهه الغلبه أو القرائن ، ظنّ يقينيّ العمل ، وإلّا لما جاز تقديمه على الأصل مطلقاً ، فيصير مفاد القاعده : جواز نقض اليقين السّابق بكلّ ظنّ حصل بتحقيق سبب الحكم المخالف للحكم الأوّل ، فحينئذ يحتاج فيما يعمل على الأصل ويترك الظاهر الى دليل خارجيّ.

فتقديم الأصل على الظاهر هو مخالف للقاعده ومخصّص لها ، يصير المعنى حينئذ : يجوز نقض اليقين السّابق بأىّ من المعنيين باليقين اللّماحق بأىّ من المعنيين إلّا فى مثل اليقين بالطهاره مثلاً فى ثوب المصلّى أو بدنه ، فإنّه لا يجوز نقضه باليقين اللّماحق مطلقاً ، بل إنّما يجوز نقضه باليقين النّفس الأمريّ مثل رؤيه

ص : ٢٨٥

وقوع البول عليه أو مع بعض الظنون القطعيّة العمل ، كشهاده العدلين لو قلنا بقبولها لا مطلق غلبه الظنّ بحصول السبب وملاقاه النجاسه ، أو نقول : إنّ المراد باليقين فى الموضوعين أو فى خصوص اليقين الثانى هو النفس الأمرى ، والعمل بالظاهر يحتاج الى الدليل ، يعنى لا يجوز النقض إلّا باليقين النفس الأمرى إلّا فى بعض صور الظاهر الذى ثبت العمل عليه بدليل خارجى .

وعلى هذا فتقديم الظاهر على الأصل مخالف للقاعده ، فإنّما لا بدّ من القول بتقديم الأصل مطلقا ، أو الظاهر مطلقا ، فما وجه الفرق والتفصيل إلّا من أجل متابعه الأدله الخارجيه ، وهو خروج عن ملاحظه الأصل والظاهر .

والتحقيق ، أنّ تنبيهات الشارح فى الأخبار يفيد اعتبار غلبه الظنّ لا- خصوص الظنّ الحاصل من الغلبه ، فلاحظ أخبار غساله الحميم ، وأخبار مسأله تداعى الزوجين ، وسائر سير الشارح من تغسيل الميت المجهول فى بلد الإسلام ، واستحباب السيّلام ووجوب الردّ فى بلاد المسلمين مع الجهاله ، وأمثال ذلك ، فتتبع كلماتهم فى موارد إعمال الظاهر ، ولاحظهم لا يقتصرون بالظنّ الحاصل من الغلبه .

وإذا تحقّق لك ما ذكرناه ، يمكنك أن تطرد الكلام الى جانب حجّيه الشّهرة وأمثالها ، مثل الظنّ بتحقّق الإجماع ممّا يثبت بها نفس الحكم الشرعى وإدراجها فيما حصل الظنّ بسبب الحكم الشرعى ، فإنّ اعتمادنا على الشّهرة مثلا لأنّ ملاحظه كثره فتاوى العلماء الصالحين يورث الظنّ بوجود سبب لهذا الحكم الذى أفتوا به من خبر أو إجماع ، فالظنّ بالسبب يوجب الظنّ المسبّب [بالمسبّب] ، فإذا جاز الاكتفاء بظنّ السبب فى أجزاء المسبّب عليه فنقول به فى مثل الشّهرة أيضا ، فليتدبر .

ومنها : ما ذكره الشهيد رحمه الله في «الذكرى» (١) في مواقيت القضاء في مسأله الجهل بترتيب الفوائت. قال : ولو ظنَّ سبق بعض ، فالأقرب العمل بظنه لأنه راجح فلا يعمل بالمرجوح.

فإنَّ هذا التعليل يفيد جواز العمل بالظنَّ مطلقا ، كما لا يخفى.

ثمَّ قال في الباب المذكور في مسأله ما لو فاته ما لم يحصه : قضى حتَّى يغلب على الظنَّ الوفاء.

الى أن قال (٢) : وللفاضل وجه بالبناء على الأقلَّ لأنه المتيقن ، ولأنَّ الظاهر أنَّ المسلم لا يترك الصلاة.

ومنها : ما ذكره العلّامة رحمه الله في «النهاية» (٣) في حجّيه الاستصحاب : أنه لو لم يجب العمل بالظنَّ ، لزم ترجيح المرجوح على الرّاجح ، وهو بديهى البطلان ، وهذا أيضا يقتضى العموم ، وأمثال ذلك كثيره.

ومنها : ما ذكره الشهيد رحمه الله في «الذكرى» (٤) في مسأله حجّيه الشّهره ، فإنه تمسّك في ذلك بقوه الظنَّ ، وهذا أيضا يفيد العموم.

ومنها : ما ذكره العلّامة في «المختلف» (٥) في وجوب استقبال القبلة في دفن الميّت حيث تمسّك فيه بالشّهره ، وقد استدلَّ في استحباب رفع اليدين بالتكبيرات ، في صلاه الأموات أيضا بالشّهره ، ولكنّه يمكن أن يخدش بأنّه من

ص: ٢٨٧

١- ٢ / ٤٣٤ الفصل الرابع.

٢- «الذكرى» ٢ / ٤٣٧.

٣- «نهاية الأحكام» ١ / ٤٤٨.

٤- ١ / ٥٢.

٥- «مختلف الشيعه» ٢ / ٣٢٤.

ومنها: تردداتهم وتوقفاتهم في كثير من المسائل من جهة الأصل، وإطلاق كلام الأصحاب بخلافه.

ومنها: ما ذكره العلامة في «المنتهى» (١) في مسأله إلحاق صوم غير رمضان من الصيام الواجب به في بطلانه بتعمد الجنابه حتى الصباح، فإن قاعدتهم في التوقف هو تعارض أدلتى الطرفين في خصوص المسأله، وإن كان مذهبهم التخيير بالنظر الى عموم أمثال ذلك، كما صرح به فخر المحققين رحمه الله في رسالته الموسومه «بجامع الفوائد» في شرح ديباجه «القواعد».

ومنها: قولهم بتقديم الأعدل والأورع في التقليد، معللين بكونه أرجح وأكد وأقوى، وإن كان لنا كلام على إطلاق القول بالأرجحيه، سيجيء في محله إن شاء الله تعالى.

ومن ذلك يظهر أن البناء فيه على الظن، كما أن المجتهد أيضا بناؤه على الظن في متابعه الأماره واختيار الأقوى. ومن ذلك يظهر بطلان القول ببطلان تقليد الميت مطلقا، مستدلا بأن الأصل حرمة العمل بالظن، خرج الظن الحاصل له من متابعه الحي، وبقى الباقي، فإنه لا معنى لذلك إلا العمل على قول الحي تعيدا، لا لأنه مظنون، وإلا فكثيرا ما لا يحصل الظن بقول الحي مع وجود قول الميت الأعلم الأورع، ومع حصول قوه الظن في جانب الميت لا- يكون العمل بقول الحي إلا من محض التعيد، والقول: بأن قول الميت لا يفيد الظن جزاف من القول، إذ لا مدخلية للموت والحياء في حصول الظن إذ كلاهما إنما يعتمدان على أدله متحده المأخذ.

ص: ٢٨٨

---

١- راجع «منتهى المطلب» ج ٩، ص ٧٩ - ما يمسك عنه الضائم.



والحاصل ، أنّ الجاهل الغافل معذور في العمل بما يجزم به أو يظنّ به ، إذ حكم الله تعالى من أيّ طريق يكون كما سنحقّقه إن شاء الله تعالى.

فالعامة ما دام غافلا ليس تكليفه إلّا ما أذعن به ، وبعد تفتّنه للإشكالات والخلافات فهو مكلف بما أذاه إليه علمه أو ظنه.

فيبقى الكلام في تحقيق العلماء للمسألة لأجل تنبيه العوامّ وإرشادهم من باب الاستكمال وإقامه المعروف ، فالعلماء حين مناظرتهم في المسألة إمّا يلاحظون حال المسألة في نفس الأمر ، بمعنى أنّهم يباحثون وينظرون في أنّ المعتمد في نفس الأمر أيّ شخص هو حتّى يأمروا المقلّد المتفتّن بمتابعته ، فحينئذ لا معنى لاستدلالهم بحرمه العمل بالظنّ إلّا الظنّ الحاصل بتقليد الحيّ ، بل لا بدّ لهم حينئذ أن يقولوا : أن لا اعتماد على قول أحد في نفس الأمر إلّا على قول المجتهد الحيّ ، فأيتها المقلّدون المتفتّنون عملوا على هذا دون غيره ، فحينئذ لا بدّ أن يثبتوا أنّ قول الميت ليس بمعتمد ، وقول الحيّ معتمد ، ولا مدخلية هناك لأصالة حرمه العمل بالظنّ ولا مناص في ذلك إلّا بالتمسك بأمر تعيّد ، وليس لهم في ذلك شيء إلّا الشّهره ، وظاهر دعوى الإجماع من بعضهم ، وسنبيّن ضعفه في محله.

وإمّا يلاحظون الظنون الحاصلة للمقلّد المتفتّن بالنسبة الى قول الأحياء والأموات ، أو هما معا ، ويقولون : أنّ الأصل حرمه العمل بالظنّ للمقلّد إلّا الظنّ الحاصل من تقليد الحيّ ، فيبقى الظنّ الحاصل من تقليد الميت حراما ، فلا يجوز له العمل به بتقريب تعليمهم إيّاه أنّ الأصل حرمه العمل بالظنّ وتنبههم [وتنبهه] عليه ، وأنت خير بأنّ الظاهر من الظنّ في أدله حرمته هو الظنّ النفس الأمريّ ، والظنّان النفس الأمريّان على طرفي النقص [التقيض] ممّا لا يجتمعان أبدا ، فلا

يمكن أن يقال : إن حصل الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت ، والظنّ النفس الأمرى على خلافه بقول الحيّ ، فأصالة حرمة العمل بالظنّ يقتضى عدم جواز العمل به ، خرج تقليد الحيّ بالإجماع ، وبقي تقليد الميّت تحت العموم.

وكذلك لا يمكن هذا الكلام إذا حصل الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت فقط ، إذ ليس حينئذ ما حصل بقول الحيّ ظناً وكذا العكس ، فلا بدّ أن يقال : المراد بالظنّ فى آيات التّحرّيم هى (١) الأمور التى تفيده الظنّ لو خليت وطبعها ، فالعمل عليها حرام إلّا ما أخرجه الدليل كتقليد الحيّ ، أو يقال : المراد بالظنّ فى الآيات هو عدم العلم ، يعنى يحرم العمل بغير علم إلّا فيما أخرجه الدليل ، كتقليد الحيّ ، فحينئذ يصير وجوب متابعه الحيّ دون الميّت من باب التّعبد ، ويصير العمل بقول الحيّ من باب البيّنه ، فإنّ حجّيتها من باب وضع الشّارع إلّا من باب إفادتها الظنّ ، وإن كان غالباً يفيد الظنّ فهو أيضاً من باب التّعبد ، ولذلك يسمع فى بعض المواضع شهاده رجل وامرأتين ، ولا يسمع فى موضع آخر وإن أفاد الظنّ أقوى من شهاده رجلين ، وهكذا.

وإذا صار من باب التّعبد فكيف يتمّ ذلك مع لزوم متابعه الأعلم والأورع فى الأحياء لكونه أرجح وأقوى ، مع أنّ ذلك تحصيل للظنّ النفس الأمرى ، فلو فرض حصول الظنّ النفس الأمرى بقول الميّت وعدول المقلّد عنه الى الأحياء المختلفين مع الميّت فى القول ، المتفرّقين فى الآراء ، فكيف يقال بعد تحزّى الأقوى والأرجح والأقرب من فتاوى الأحياء الى نفس الأمر أنّ هذا أقرب الى نفس الأمر ، مع أنّ المفروض كون فتوى الميّت عنده أقرب الى نفس الأمر ، ولا معنى

ص: ٢٩٠

١- فى نسخه الأصل (هو).

لأقربيه الى نفس الأمر بإرادته الأقرب إليه بالنسبه الى سائر الأحياء ، إذ ذلك ليس معنى الظنّ النفس الأمريّ.

فظهر أنّ المعيار لا بدّ أن يكون فى أوّل الأمر هو الرّاجح فى نفس الأمر وإن كان هو قول الميت.

وهذا الكلام بالنظر الى ملاحظه الكلامين المختلفين فى المقتضى ، أعنى قولهم : بتقديم الأعلم والأورع ، وقولهم : بوجوب تقليد الحيّ.

وأما التحقيق ، فهو أنّ الإفتاء والتقليد ليس من باب البيّنه ، بل هو حكم عقليّ ، فإنّ مبناه وجوب معرفه أحكام الله تعالى إمّا علما أو ظنّا ، وهو مثل وجوب معرفه الله تعالى ومعرفه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ، وأمثال ذلك من المسائل العلميه العقليه ، فإذا حصل العلم الإجماليّ للمقلّد بأنّ الله تعالى أحكاما وشرائع ، فهو إمّا بنفسه فى صدد تحصيله ، أو بتنبيه الأمرين بالمعروف.

وكيف كان فإنّما يحصل له الجزم بحكم الله تعالى ولو بتقليد أمّه أو الظنّ به أو الظنّ بأحد الأمور التى حكم الله تعالى فيها ، سواء كان غافلا وأذاه فهمه الى مرتبه من تلك المراتب ، أو متفطنّا وحصل له بحسن ظنّه بمرشده أحد المذكورات.

ولا ريب أنّ الأدلّه الدالّه على جواز التقليد من النّقل والعقل أيضا إنّما يدلّ على لزوم تتبّع نفس الأمر علما أو ظنّا ، فإنّ آيه النّفر تدلّ على أنّ البعيدين عن ساحه الشّارع ومن يقوم مقامه ، لا بدّ أن يحضّوا حكمهم النفس الأمريّ بالأخذ عن النّافرين ، إمّا علما أو ظنّا ، وكذلك الأخبار الدالّه على ذلك ، وكذلك دليل العقل يقتضى وجوب تحصيل تلك الأحكام إمّا علما بها أو ظنّا تفصيليّا ، أو ظنّا إجماليّا ، أو بالأخذ بأحد من الأمور التى توجب ذلك.

وظنّى أنّ الذى دعا من قال من أصحابنا بكون الفتوى مثل البيّنه ، هو ما اشتهر

بينهم من عدم جواز تقليد الميت ، وهو مع ما فيه على إطلاقه مما سيجيء في محله ، أن في كلامهم ما ينافيه أيضا كما عرفت.

ومن ذلك يظهر بطلان قول خصمائنا في المسألة القائلين بحرمة عمل المجتهد على الظن إلا الظنون المعلوم الحجية ، إذ ليس معنى قولنا : إن المسألة الفقهيّة إذا كانت الشّهرة تدلّ على أحد طرفيها وخبر الواحد على الطرف الآخر ، يقدّم مقتضى الخبر فيها ، لأنّه معلوم الحجية دون مقتضى الشّهرة ، إلما أنّ الشارع جعل الخبر كالبيّنة دون الشّهرة ، لا أنّه يجوز العمل بهذا الظنّ دون ذلك ، لعدم إمكان اجتماع الظنّين في موضوع واحد.

فمقتضى ذلك لزوم العمل بخبر الواحد وإن لم يفد الظنّ بالحكم بخصوص المسألة في نفس الأمر ، وهو كما ترى مخالف لكلمات الخصماء فضلا عن موافقينا في القول ، ولا يمكنهم القلب علينا بأنّ ذلك يرد عليكم بالنسبة الى القياس لو حصل منه الظنّ في أحد طرفي المسألة وكان في الطرف الآخر خبر مثلا ، لعدم حصول الظنّ النفس الأمرى حينئذ بالخبر ، فيكون العمل به حينئذ تعبديا ، وذلك لأننا لا نمنع حصول الظنّ بالقياس سيّما فيما خالفه خبر وسنشير إليه.

سلمنا ، لكن نقول حينئذ : لا- نعمل بالقياس ولا بالخبر ، لحرمة هذا وعدم حصول الظنّ بهذا ، بل نعمل بالأصول والقواعد ، فنحكم بالتخيير حينئذ ، وعلما حينئذ على ما هو مقتضى القياس لو اخترناه ليس من جهة أنّه مقتضاه ، بل لأنّه أحد طرفي التخيير.

وأما على طريقتهم ، فيعملون بالخبر لأنّه حجّه وإن لم يفد الظنّ أصلا ، مع أنّ ذلك كيف يجتمع مع ما التزموه من مراعاة التراجيح بينها إذا اختلف ، ولزوم تحصيل ما هو أقرب الى نفس الأمر كما يستفاد من ملاحظه الأخبار العلاجيّة ،

سيما مقبوله عمر بن حنظله ، ولا- ريب أنّ ذلك ليس من باب التعيّد ، بل سنذكر في الخاتمه بأوضح بيان بطلان بناء رفع التعارض بين الأخبار بالأخبار العلاجيّه ، وأنّه لا مناص في باب التراجيح عن الاعتماد على الظنّ.

والمراد بالبناء على الظنّ هو الظنّ بنفس [في نفس] الأمر لا الظنّ بنفس الأمر ، بشرط أن يكون الظنّ حاصلًا من الخبر من حيث إنّه خبر ، وحصول الظنّ بنفس الأمر في نفس الأمر قد يحصل بالشّهره دون الخبر ، فيكون مقتضى الخبر حينئذ موهوما ، فلو عملنا عليه حينئذ لما عملنا أصلا بالظنّ التّفنّس الأمرى في نفس الأمر ، هذا خلف.

فإذا أردت التعميم والتخصيص في أصل حرمه العمل بالظنّ ، فيصحّ أن يقال : إنّه لا يجوز العمل بالظنّ إلّا في حال الاضطراب مثلا ، لا أنّه يجوز العمل بالظنّ في المسأله الخاصّه بسبب الشّهره ، ويجوز فيها بسبب الخبر.

وقد مرّ منّا ما يدلّ على بطلان القول بأنّ حجّيه خبر الواحد مثل حجّيه البيئه ، وقد ذكرنا أنّ آيه التّبأ لا تدلّ على أنّ حجّيته ليس إلّا من جهه إفاده الظنّ من حيث هو ، وذكرنا أيضا اشتراط العداله في الرّاوى أيضا لأجل بيان تفاوت مراتب الظنون ، وينادى بذلك سائر الكلمات والأخبار الوارده في علاج التعارض ، سيما مقبوله عمر بن حنظله ، وسنذكرها في آخر الكتاب ، فإنّ كلّها يدلّ على أنّ ذلك من باب تحقيق مراتب الظنّ.

وأیضا المستفاد من الأخبار المدالّه على حجّيه خبر الواحد سيما الأخبار العلاجيّه أنّ الظنّ الحاصل بالرّوايات حجّه ، لا أنّه حجّه من حيث إنّه خبر وروايه ، فعلى مدّعى الخصوصيه الإثبات كما في البيئه ، وأنّى له بإثباتها.

فإن قلت : ما ذكرته يرد على التراجيح المذكوره في تعارض البيئات فإنّها

أيضاً مبيته على تحصيل الأقرب الى نفس الأمر ، فيلزم على هذا عدم كون البيئه أيضاً تعبدية ، ولا بد أن تكون تابعه للظنّ النفس الأمريّ.

قلت : قد ثبت كون البيئه تعبدية بالدليل ، ومحدوده عند الشّارع بالحصر المقرّر الثّابت ، بخلاف مثل خبر الواحد وتقليد الحيّ ، فإنّ غايتها ثبوت حجّيتها لا انحصار الحجّيه فيهما ، ولا استبعاد في أن يبني الشّارع إثبات المطالب على شيء خاص تعبدًا كما فعله في قاعده اليقين.

ثمّ لا استبعاد بعد ذلك في صورته تعارض أشخاص هذه التعبديات في الحكم ، بالرجوع الى تحصيل ما هو الأقرب الى نفس الأمر منها ، كما في قاعدتين من قواعد اليقين إذا تعارضتا كما في الذّبابه الواقعه على الثّوب الطّاهر من نجاسه رطبه عن قريب ، فإذا تعارضت البيئتان فلا مانع من أن يحكم الشّارع بالعمل على ما هو أرجح منهما حصولاً من حيث المدلول بالنّسبه الى نفس الأمر إن لم يكن هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الأقرب الى نفس الأمر في نفس الأمر ، وإن فرض ذلك ، فيكون الرجوع الى المرجّحات أيضاً تعديداً ، كما يظهر من ملاحظه كلام العلماء في تعارض بيئه الدّاخل والخارج. فإنّ ترجيح أحدهما على الآخر إمّا من جهه القرب للنفس الأمريّ ، كإفاده اليد الظنّ بذلك ، والاستصحاب ونحوهما منضمّا الى الأخبار الوارده في تقديم الدّاخل ، أو كإفاده كون التأسيس أولى من التأكيد ونحوه الخارج.

وإن كان هناك ظنّ ثالث منع عن تحصيل الظنّ النفس الأمريّ بأحدهما ، فنقتصر في المرجّحات على التعبد ونعمل بما ورد في الأخبار من تقديم أيّهما تعديداً. ثمّ لا مانع بعد ذلك في تعارض تلك الأخبار الوارده في حكمها أيضاً من العمل بالظنّ النفس الأمريّ بالنظر الى متابعه أيّهما تعبدًا.

ولا يمكن جريان ذلك في الأخبار المتعارضة في المسألة الفقهيّة إذ لا يمكن حمل الأخبار العلاجيّة على التعيّد كما سنشير إليه في الخاتمة ، بخلاف ما دلّ على تقديم ذي اليد على غيره أو العكس ، مع أنّ ظاهر كلامهم في البيّنات مفروض فيما انحصر الحقّ بين اثنين وتعارض البيّنات ، وحينئذ فلا مانع من مراعاة نفس الأمر ، وهؤلاء لا يقولون بهذا التفصيل ، ولا يمكنهم القول به فيما لو كان هناك ظنّ ثالث خارج عن الخبرين لم يعتبر شرعا لعدم دلالة الأخبار العلاجيّة عليه حينئذ كما سنبينه في الخاتمة ، وليس شيء آخر يدلّ عليه ، وكذلك الكلام في التقليد والفتاوى.

فإن قلت : إنّ ما دلّ على حرمة العمل بالقياس مثلا يدلّ على كون العمل بغيره ، مثل الخبر الواحد تعييدا كالعمل بالبينه ، فهذا أيضا كالحصر والتحديد في البيّنه.

قلت : لا دلالة في ذلك على ذلك ، إذ هو إنّما يتمّ لو سلّمنا كون العمل بالقياس منهيا لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاصّ ، وكون العمل بالخبر جائزا لكونه مفيدا لهذا الظنّ الخاصّ ، وكلاهما ممنوعان.

أمّا الأوّل ، فلاّنا لا نمنع كون القياس مفيدا للظنّ ، سيّما بعد ما ورد في الأخبار المتواتره المنع عنه ، وخصوصا بعد ملاحظه ما ذكره في بيان عدم الجواز من جهة أنّ دين الله تعالى لا يصاب بالقياس (1) ، لأنّ الحكم الكامنه في الأشياء لا يعلمها إلّا الله الحكيم العليم.

ص: ٢٩٥

---

١- «إنّ دين الله لا يصاب بالمقائيس» «الكافي» ١ / ١٠٧ باب البدع والرّأى والمقاييس ح ٧.

وقد روى في «الكافي» (١) في القوي عن عثمان بن عيسى قال : سألت أبا الحسن موسى عليه الصلاة والسلام عن القياس فقال : «ما لكم والقياس إن الله تعالى لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم».

ومع ملاحظه جمع الشّارع بين المختلفات في الحكم وتفريقه بين المؤتلفات ، فكيف يجعل مجرّد المناسبه والمماثله منشأ للقياس ، ألا- ترى أنّهم ذكروا في أخبار كثيره أنّ أول من قاس إبليس ، وذكروا في وجه الردع أنّه لم يعرف الفرق بين النّار والطّين ، وبين آدم على نبيّنا وآله وعليه السلام ونفسه ، ففاس آدم عليه السلام بالطّين .

ففي روايه الحسين بن ميثاق (٢) عن أبيه عن أبي عبد الله عليه الصلاة والسلام (٣) قال : «إنّ إبليس قاس نفسه بآدم عليه السلام ، فقال : (حَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَحَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) (٤) ، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم عليه السلام بالنّار ، كان ذلك أكثر نورا وضياء من النّار .

وفي معناه روايه عيسى بن عبد الله القرشي (٥).

وقد ذكروا عليهم السلام في الأخبار مواضع شتى في ردّ أبي حنيفه ، تدلّ على عدم صحّته القياس في الأصل ، مثل أنّ القتل يثبت بشاهدين ، والزّنا لا يثبت إلّا بأربع ، مع أنّ القتل أكبر ، والمنى يوجب الغسل ، والبول يوجب الوضوء مع أنّه أكبر ، وأنّ

ص: ٢٩٦

١- ١ / ١١١ باب البدع والرّأى والمقاييس ح ١٦

٢- في نسخه الأصل (صباح) وفي اخرى (صباح).

٣- «الكافي» ١ / ١١٢ باب ١٩ البدع والرّأى والمقاييس ح ١٨.

٤- الأعراف : ١٢ .

٥- في «الكافي» نفس الباب السابق ح ٢٠ .



صوم الحائض يقضى دون صلاتها مع أنها أكبر ، وجعل للرجل في الميراث سهمان وللمرأه سهم مع أنها أضعف ، وأن يد السيارق تقطع بعشره دراهم وتؤدى بخمسه آلاف (١) درهم ، وهى المذكوره فى «العلل» وغيرها ، ويظهر بطلانه من ملاحظه منزوحات البئر أيضا.

والحاصل ، أن ما لا يستقلّ العقل بإدراك الحكمة والمصلحة فيه قاطعا به [و] لا يجوز الحكم بكون المصلحة والحكمه فيه شيئا تدركه (٢) الأوهام الباديه ، فإمّا لا- يحصل الظنّ فى القياس أصلا ، أو هو ظنّ باد لا يعتنى به لما يظهر بطلانه وفساد مبناه من ملاحظه هذه الأحكام.

وبالجملة ، الحكم بعدم كونه مفيدا للظنّ ليس ببعيد ، بل هو المتعين بعد التأمل وملاحظه ما ذكر ، وإن كان يفيد الظنّ فى بادئ النظر وحين الغفله.

فظهر من جميع ذلك ، أن المنع عن القياس لعلّه من جهه عدم إفادته الظنّ بأنّ الشارع حكم بكذا لأنّه ظنّ خاص لا يجوز العمل به ، مع أنّه يمكن أن يقال : إنّ المراد بمنعهم عليهم السلام عن القياس هو المنع عن التشريع والبدعه ، والاستقلال بالحكم بمحض ما تفهمه (٣) الأوهام الضّعيفه والأحلام السّخيفه ، فإنّ القائسين كانوا يحكمون بمجرد ملاحظه العله من قبل أنفسهم ، ولذلك نعمل نحن على ما يستفاد العله فيه من النصّ بالصريح أو بالتّنبيه.

وتوضيح هذا المطلب ، أن لكلّ مصلحة موجوده لشيء فى نفس الأمر حكما

ص: ٢٩٧

١- فى نسخه الأصل (ألف).

٢- فى نسخه الأصل (يدرکه).

٣- فى نسخه الأصل (يفهمه).

فى نفس الأمر ىترتب عليه ، فإن كان شىء فى نفس الأمر سماً ، فحكمه فى نفس الأمر لزوم الاجتناب عنه لو أطلع عليه.

وكذلك إذا كان شىء فى نفس الأمر ترياقاً ، فحكمه فى نفس الأمر لزوم الارتكاب لو أطلع عليه ، والعقل يستقل بهذا الحكم. فهؤلاء القائسون إذا رأوا أنّ الله تعالى حكم بحكم فى شىء خاص ، فيتخيرون فى تحصيل العله والحكمه الباعثه على الحكم ، فإذا حصل لهم الظنّ بالعله ، فيحكمون من عند أنفسهم بالحكم المذكور فى الشىء المماثل ، لاقتضاء العله ذلك ، لا لأنّ الشارح حكمه فى ذلك أيضاً كذا لأجل هذه العله وقولهم تبع له ، بخلاف الظنّ الحاصل من أخبار الآحاد وما فى معناها ، فإنّه معتبر لأجل أنّه كاشف عن قول الشارح وحكمه ،

فروى الكلينى (1) عن محمّد بن حكيم قال : قلت لأبى الحسن موسى عليه الصلاه والسلام ، الى أن قال : فربّما ورد علينا الشىء لم يأتنا فيه عنك ولا- عن آبائك شىء فنظرنا الى أحسن ما يحضرنا وأوفق الأشياء لما جاءنا عنكم فنأخذ به. فقال : «هيهات هيهات ، فى ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم. قال : ثمّ قال : لعن الله فلانا كان يقول : قال علىّ وقتي ، الحديث.

ويؤدى مؤداه موثقه سماعه عنه عليه السلام وعن الزّمخشري فى «ربيع الأبرار» وقال يوسف بن أسباط : ردّ أبو حنيفه على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أربعمائته حديث وأكثر.

قيل : مثل ما ذا؟

قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم «هو للفرس سهمان وللرّاجل سهم». قال أبو حنيفه: لا أجعل سهم بهيمه أكثر من سهم المؤمن.

ص: ٢٩٨

«واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البدن»، وقال أبو حنيفة: الإشعار مثله.

وقال: «البيعان بالخيار ما لم يفترقا». وقال أبو حنيفة: إذا وجب البيع فلا خيار.

«وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقرع بين نسائه إذا أراد سفرا وأقرع أصحابه». وقال أبو حنيفة: القرعه قمار.

وأما الثاني، يعنى أن تجوزهم عليهم السلام للعمل بخبر الواحد ليس لأجل أنه ظنّ مخصوص، بل لكونه مفيدا للظنّ بمرادهم عليهم السلام فقد مرّ وجهه.

وفذلكه المقام، أن الحكم الشرعيّ هو ما كتب الله على عباده في نفس الأمر، والكاشف عنه، والدليل عليه هو كلامه وكلام رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأمنائه، والعقل القاطع.

والمراد بكلامه تعالى وكلام رسوله صلى الله عليه وآله وسلم وأمنائه هو ما هو المراد منها في نفس الأمر، فإن تحقّق العلم بالمذكورات للمكلّف، فقد أدرك الحكم وعلم به، وإن لم يتحقّق العلم به، فتكليفه الظنّ به، لما مرّ بيانه.

ثم إن هاهنا ظنونا قابله لتجوز العمل بها من الشارع وهي أقسام:

منها: ما يثبت أصل الحكم، كخبر الواحد، والإجماع المنقول، والظنّ بالإجماع والشّهره.

ومنها: ما يثبت تحقّق سبب الحكم ووجود الموضوع الذي يستتبع الحكم كالعاده والعاده، والقرائن التي يعتبرونها في باب ترجيح الظاهر على الأصل، وأحد الأصلين المعتضدين به على الآخر، والبيّنه والإقرار واليد.

فالتّرخيص بالعمل من الشارع في الفرقة الأولى إنّما هو ترخيص للعمل بالظنّ بحكم الله تعالى، وفي الفرقة الثانية ترخيص للعمل بترتيب الحكم الثابت للموضوع المعلوم، وتفريع المسبّب المعلوم للسبب المعلوم بمجرّد الظنّ الحاصل

بتحقّق ذلك الموضوع ، ووجود ذلك السبب.

والكلام فى الفرقه الثانيه لا- ينحصر فى أنّ انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه فى أمثال زماننا ، بل هو حكم وضعى وضعه الشارع مطلقا وفى جميع الأحوال ، بل هو ثابت فى بعضها ولو أمكن حصول العلم كما يحمل فعل المسلم على الصحه وإن أمكن التفتيش وتحصيل العلم بنفس الأمر.

### فى أمور تتبّع لأجل وضع الشارع سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم

والحاصل ، أنّ هناك أمورا تتبّع لأجل وضع الشارع مع قطع النظر عن إصابه نفس الأمر وعدمه ، سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو المظنون العدم.

فمنها : العمل على الظاهر من الغلبه والعاده والقرائن التى قد حصل الاختلاف فى تعيين موارد العمل بها ، وإن كان العمل بها فى الجمله إجماعيا.

ومنها : العمل على قاعده اليقين التى هى أعمّ من الاستصحاب ، إذ الاستصحاب مأخوذ فيه الظنّ ، بخلاف قاعده اليقين ، فإنّها يعمل عليها وإن لم يحصل الظنّ بمفاد مقتضاه ، بل ولو ظنّ بعدمه.

ومنها : الرجوع الى القرعه ، فإنّها أيضا حكم وضعى يترتب عليه الحكم بتحقيق الموضوع والسبب ليرتب عليهما الحكم والمسبب وإن لم يحصل الظنّ به فى نفس الأمر ، فحينئذ نقول : النزاع بيننا وبين خصمائنا إن كان فى مثل الفرقه الثانيه ، فقد عرفت أنّهم لا- يتمكّنون من النزاع فيه ، إذ العمل عليها فى الجمله إجماعى ، لا بمعنى أنّ الإجماع وقع فى العمل ببعضها حتّى يقال : إنّ ذلك إنّما هو للإجماع ، بل بمعنى أنّه إجماعى أنّ العمل عليه جائز فى الجمله ، وتعيين موضعه إنّما هو تابع لرأى المجتهد بحسب ترجيحه وتقديمه ولا اختصاص له بأمثال زماننا.

وإن كان فى الفرقه الأولى ، فنقول : أى دليل دلّهم على جواز العمل بخبر الواحد دون الشهره وأخويها.

فإن كان الدليل هو الإجماع والأخبار الدالّة على الجواز ، فنقول : إنهما على تسليمهما إنّما يدلّان على أنّه يجوز العمل بغيرها ، ونفى جواز العمل بالغير إنّما يتمّ لو سلّم أصله تحريم العمل بالظنّ ، وقد عرفت الحال ، وجواز العمل بها مطلق وليس مقيداً بأنّه لأجل الظنّ الحاصل منها ، وإن قيّد بذلك فلا يتصوّر له معنى إلّا أنّ مدلول الأخبار قائم مقام الحكم الشرعيّ وإن لم يفد الظنّ أيضاً جعلاً له من باب الوضع أو أنّ غير الأخبار مثل الشّهره والظنّ بالإجماع ممّا لا يحصل بهما الظنّ .

والثاني ممّا يكذّبه الوجدان بل العيان ، والأوّل ممّا لا تصدّقه (١) الأخبار وكلام الأخبار ، ولا التّظر والاعتبار ، بل المستفاد من الأخبار والفتاوى والاعتبار هو أنّ العمل بها لأجل أنّها مخبره عن الإمام وكاشفه عن مراد الملك العلّام إخباراً ظنيّاً وكشفاً راجحاً .

ولا ريب أنّه قد يحصل من اشتهاه العمل بين الأصحاب ظنّ بأنّه مراد الامام عليه السلام ، ومذهبه لا يحصل من خبر معارض لها وإن عمل بها نادر من الأصحاب ، والاعتبار شاهد على أنّ حصول الظنّ بنفس الأمر لا يتفاوت بتفاوت الأسباب إلّا إذا كان السبب ممّا لا يحصل به الظنّ ، كالقياس على ما بيّنا ، بل الظنّ بالإجماع أقوى في إفاده الظنّ بمذهب الإمام عليه السلام عن الخبر الواحد .

وبالجملة ، مرجع الظنّ بالإجماع والشّهره الى الظنّ بقول الإمام عليه السلام كالخبر ، وعلى من يفرّق إبداء الفارق ، فلا بدّ إمّا من القول بأنّ خبر الواحد كاليقين السابق في قاعده اليقين ، فكما يجب أن يتبع حكم اليقين السابق وإن لم يحصل الظنّ

ص: ٣٠١

---

١- في نسخه الأصل (يصدّقه).

ببقائه ، ولو حصل الظنّ بعدمه فيجب العمل بخبر الواحد ، وإن لم يورث الظنّ بنفس الأمر ، بل ولو كان خلافه مظنوناً .

وإمّا من القول بأنّ أخويها لا- فيفيدان الظنّ ، وإلّا فظنّ المجتهد بنفس الأمر ليس أمراً اختياريّاً حتّى يحصل بسبب الخبر مع رجحان مقتضى الشّهره في نظره ، فلم يبق شيء من الظنون إلّا مثل الرّمّل والنّجوم ، وأنت خبير بأنّها ممّا لا سبيل لها الى الحكم الشرعيّ حتّى يقال بإمكان حصول الظنّ بها ، فلا حاجة الى الآخر .

نعم قد يحصل الظنّ بها في الأسباب والموضوعات ، كالقبله ودخول الوقت في مثل الآلات التي يستفاد منها السّاعه والقبله ، ولا نكر جواز العمل بها مع عدم ظنّ أقوى منها .

ثمّ إنّ الأخباريين أنكروا الاكتفاء بالظنّ وحرّموا العمل عليه ، ونفوا الاجتهاد والإفتاء والتقليد ، ظنّاً منهم بأنّ باب العلم غير منسّد بدعوى أنّ أخبارنا قطعيه فيحرم العمل بالظنّ ، ويجب متابعه الأخبار ، ويحرم التقليد ، بل يجب على كلّ أحد متابعه كلام المعصومين عليهم السلام .

وهذا كلام لا يفهمه غيرهم ، فإنّ دعوى قطعيه أخبارنا مع أنّ البديهيّه تنادى بفسادها - وسنشرحها مفصّلاً في شرائط الاجتهاد - لا- تفيد طائلاً- مع ظنيّه دلالتها واختلالاتها واختلافاتها وتعارضها وعدم المناس عن تلك الاختلالات إلّا بالظنون الاجتهاديّه لاختلاف الأخبار الوارده في العلاج أيضا بحيث لا يمكن الجمع بينهما بنوع يدلّ عليه دليل قطعى .

ويدلّ على جواز الإفتاء والتقليد مضافاً الى البراهين العقليّه المقدمه والآتيه

الآيات والأخبار ، مثل : آيه النفر ، وقوله تعالى : (فَسَيَلُّوا أَهْلَ الذِّكْرِ) (١) ، وقول الصادق عليه الصلاه والسلام لأبان بن تغلب : «أفت» (٢) ، أو : عليكم بفلان وفلان ، و : خذوا معالم دينكم عن فلان.

والطريقة المستمره في الأعصار السدابقه الى زمان الائمه عليهم السلام من رجوع التسوان والعوام الى قول العلماء من دون أن ينقلوا لهم متن الحديث.

وكيف يمكن فهم الحديث للعجمي القح ، ومن أين ينفع ترجمه العالم إلا مع اعتماد العامي على فهمه واجتهاده في فهم معناه ، الى غير ذلك من المفاسد التي لا تعد ولا تحصى فيما ذكره ، وقد مرّ بعض كلماتهم في مسأله البحث عن مخصيص العام ، وسيجيء بعض منها في شرائط الاجتهاد.

والحق ، أن الوقت أشرف من أن يصرف في ذكرها وذكر الجواب عنها ، ولذلك طوى فحول العلماء ذكر كلماتهم في كتب الأصول ولم يتعرضوا لذكرها وذكر ما فيها ، ولما شاع في الأعصار المتأخره هذه الطريقة وتكلم بعض أصحابنا في بعضها ، لم نخل هذا الكتاب من الإشاره الى بعض كلماتهم ودفعها ، والخير البصير يكفيه ملاحظه ما ذكرنا في هذا الكتاب عمّا لم نذكره ، نسأل الله العصمه في كلّ باب ، فإنّه وليّ الخير والصواب.

ص: ٣٠٣

١- النحل : ٤٣.

٢- «الوسائل» ج ٢٠ خاتمه الكتاب باب الهمزه ص ١١٦ ح ٤.

اختلفوا في جواز التجزى في الاجتهاد.

وتحقيق القول فيه يتوقف على بيان مقدمه ، وهى : أنّ جواز الاجتهاد والتقليد ووجوب الرجوع الى المجتهد ، من المسائل الكلامية المتعلقة بأصول الدين والمذهب ، لا- من أصول الفقه ، ولا- من فروع ، فهو يجرى مجرى وجوب إطاعة الإمام عليه السلام وتعيينه ، لأنه لا مناص عن لزوم معرفه أنّ الحجّه بعد غيبه الإمام عليه السلام من هو ، ولا دخل لذلك فى مسائل الفروع.

فإنّ المراد «بالفروع» هو الأحكام المتعلقة بكيفية العمل بلا- واسطه ، وتسمى الأحكام العمليه أيضا ، ومقابلها الأصول وهى الاعتقادات التى لا- تتعلّق بالتكليف بلا واسطه ، وإن كان لها تعلّق بها فى الجملة ، ولا فى مسائل أصول الفقه ، فإنّها الباحثه عن عوارض الأدلّه ، وليس ذلك من عوارض الأدلّه أيضا كما لا يخفى ، بل معرفه حقيقه الاجتهاد والمجتهد أيضا ليس من مسائل أصول الفقه ، ولذلك جعل بعضهم الاجتهاد والترجيح من جمله موضوع هذا العلم.

والحاصل ، أنّ الرجوع الى العالم بأحكام الشرع فى غير حضره الإمام عليه السلام من مسائل أصول الدين والمذهب التى تثبت بالعقل وبالنقل أيضا ، مثل المعاد ، ومثل وجوب الإمام عليه السلام بعد النبى صلى الله عليه وآله وسلم للرعيه ونحوهما. فكما لا بدّ للمكلف الاعتقاد بمتابعه الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنصّ ، فكذا لا بدّ من الاعتقاد بوجوب متابعه العالم بعد فقد الإمام عليه السلام إمّا بالعقل أو بالنقل ، وهذا حال عدم حضور الإمام عليه السلام سواء كان فى حال حياته وظهوره أو فى حال غيبته المنقطعه.

أمّا العقل ، فلاّ أنّ كلّ من يدخل فى أهل ديننا مثلا يعلم بالضروره من شرع



نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أنّ له أحكاما كثيرة في كلّ شيء على سبيل الإجمال ، وأنّ التكليف باق لم ينقطع ، وأنّه لا بدّ من يعلم هذه الأحكام على سبيل التفصيل يمكن الرجوع إليه لئلا يلزم التكليف بالمحال ، وليس ذلك إلّا في جملة العلماء .

وأما الثقل ، فكلّ ما ورد من الأمر بالسؤال عن أهل الذّكر ، وما ورد من الأمر بالرجوع الى أصحابهم عليهم السلام في الأحكام مع بداهه شركتنا مع الحاضرين في التكليف .

بقى الكلام في تحديد العالم وبيان المراد منه ، ولا ريب أنّ العالم بأحكامهم على سبيل القطع بأجمعها داخل فيه .

وكذلك الظاهر أنّ العالم بها ظلّا من الطّرق الصّحيحة وهو المسمّى بالمجتهد أيضا داخل فيه ، سواء كان في ظهور الإمام عليه السلام أو غيبته المنقطعه .

ولا ريب ولا شكّ في جواز الأخذ منه إذا كان عالما بكلّ الأحكام أو ظلّا لها على الوجه المذكور ، وهو المسمّى بالمجتهد المطلق والمجتهد في الكلّ ، وكذلك إذا كان عالما ببعض على سبيل القطع في خصوص ما علمه .

وأما جوازه عن الظانّ ببعضها من الطّرق الصّحيحة على الوجه الذي ظنّه المجتهد المطلق وهو المسمّى بالمتجزّي ، وعن الظانّ ببعضها أو كلّها من غير جهة الطّرق الصّحيحة كعالم آخر غير بالغ رتبة الاجتهاد ليس له من العلم حظّ إلّا التقليد بمجتهد أو غير مجتهد ففيهما خلاف وإشكال ، فهاهنا مقامان :

الأوّل : أنّه هل يجوز الأخذ عن غير المجتهد كالعالميّ البحت أو من هو أرفع درجه منه ، ولكن لم يبلغ رتبة الاجتهاد أم لا؟

والثاني : هل يصحّ الرجوع الى المتجزّي أم لا؟

وهل يجوز للمتجزّي العمل بظنّه أم لا؟

فمَجْمَلُ التَّحْقِيقِ فِيهِمَا ، أَنَّ مِنْ أَوْجِبِ الرَّجُوعِ إِلَى الْمُجْتَهِدِ الْمُصْطَلِحِ إِنْ أَرَادَ مُطْلَقًا حَتَّى عَلَى الْغَافِلِ وَالْجَاهِلِ رَأْسًا ، فَهُوَ خُرُوجٌ عَنِ مَذْهَبِ الْإِمَامِيَّةِ وَذَهَابٌ إِلَى الْقَوْلِ بِجَوَازِ تَكْلِيفِ مَا لَا يُطَاقُ .

وَمِنْ جَوَازِ الرَّجُوعِ إِلَى غَيْرِهِ ، إِنْ أَرَادَ ذَلِكَ مَعَ تَفْطِنِهِ لِاحْتِمَالِ بَطْلَانِ مَا ارْتَكَبَهُ مِنَ الْأَخْذِ عَنِ غَيْرِ الْمُجْتَهِدِ ، وَاحْتِمَالِ وَجُوبِ الْأَخْذِ عَنِ الْمُجْتَهِدِ فَهُوَ خُرُوجٌ عَنِ مَقْتَضَى الدَّلِيلِ ، وَتَقْصِيرٌ فِي حَقِّ التَّكْلِيفِ ، إِذْ كَمَا أَنَّ غَيْرَ الْغَافِلِ إِذَا تَفَطَّنَ بِوَجُوبِ الْقَوْلِ بِالْخَلِيفَةِ بَعْدَ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَتَفَطَّنَ لِلِاخْتِلَافِ أَوْ لَزُومِ مَعْرِفَةِ حَالِ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ ، وَأَنَّهُ لَا بَدَّ مِنْ اتِّصَافِهِ بِوَصْفِ يَمْتَازُ بِهِ عَمَّا عَدَاهُ وَقَصَّرَ فِي الاجْتِهَادِ فِي تَعْيِينِهِ ، وَاكْتَفَى بِتَقْلِيدِ أَبِيهِ أَوْ أَسْتَادِهِ أَوْ غَيْرِهِمَا ، فَهُوَ مُؤَاخَذٌ وَمُعَاقَبٌ .

فكَذَلِكَ فِيمَا نَحْنُ فِيهِ ، لَا بَدَّ أَنْ يَتَفَحَّصَ وَيَتَأَمَّلَ فِي أَنَّ مَا يَعْلَمُ ثُبُوتَهُ إِجْمَالًا - بِضُرُورِهِ الدِّينِ ، وَيَعْلَمُ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَيْهِ إِتْيَانُهُ وَالْإِمْتِثَالُ بِهِ مِنْ ذَا الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَرْجِعَ إِلَيْهِ فِي بَيَانِ تَفَاصِيلِهَا .

وَأَمَّا الْغَافِلُ عَنِ لَزُومِ التَّأَمُّلِ فِي الْمَرْجِعِ ، وَالْمَطْعَانِ الَّذِي يَعْتَقِدُ أَنَّهُ لَا إِمَامَ إِلَّا مَنْ قَالَ وَالِدُهُ بِإِمَامَتِهِ ، وَلَا يَخْتَلِجُ بِبَالِهِ احْتِمَالُ سِوَاهُ ، وَلَا يَبْلُغُ فِطْنَتَهُ فَوْقَ ذَلِكَ .

وَكَذَلِكَ مِنْ يَعْتَقِدُ أَنَّ أَحْكَامَ الدِّينِ هُوَ مَا عَلَّمَهُ أَبُوهُ أَوْ أُمُّهُ ، وَلَا يَخْتَلِجُ بِبَالِهِ احْتِمَالُ سِوَاهُ كَالْأَطْفَالِ فِي أَوَائِلِ الْبُلُوغِ سَيِّمًا أَطْفَالِ الْعَوَامِ ، بَلْ وَنِسْوَانِهِمْ وَأَكْثَرُ رِجَالِهِمْ ، مَنْ دَرَجُونَ فِي عِنْوَانِ الْغَافِلِ ، وَتَكْلِيفِ الْغَافِلِ قَبِيحٌ ، وَالْعِبَادَاتُ الصَّادِرَةُ مِنْهُمْ إِنْ وَافَقَتْ (١) الْوَاقِعَ وَنَفْسَ الْأَمْرِ فَلَا قِضَاءَ عَلَيْهِمْ أَيْضًا ، لِأَنَّ الْأَمْرَ يَقْتَضِي الْإِجْرَاءَ ، وَتَكْلِيفَهُمْ فِي هَذَا الْحِينِ لَيْسَ إِلَّا ذَلِكَ ، بَلْ وَلَوْ لَمْ يَعْلَمْ مُطَابَقَتَهُ لِلْوَاقِعِ

ص: ٣٠٦

---

١- فِي نَسْخِهِ الْأَصْلِ (وَافِقٌ).

أيضا ، بل ولو علم عدم مطابقته للواقع أيضا لعين ما ذكر.

وأما من تفتن وقصر فهو معاقب وإن طابقت (١) عباداته للواقع.

وأما القضاء ، ففيما لم يطابق الواقع فلا إشكال فيه ، وفيما لم يعلم فيه المطابقه وعدمها الظاهر أيضا وجوب القضاء ، إنما الإشكال في صورته المطابقه ، ولا يبعد القول بوجوب القضاء أيضا حينئذ لعدم صحه قصد التقرب في هذه العباده ، فيكون باطلا.

فحينئذ قول مشهور علمائنا من بطلان عبادته من لم يأخذها من المجتهد ولو طابقت (٢) الواقع ، لا بد أن ينزل على ذلك ، ولكن كلام كثير منهم مطلق.

ومرادهم من قولهم : إن الجاهل غير معذور إلا في موارد خاصه ، هو الجاهل تفصيلا لا إجمالا أيضا.

لا يقال : إن الأصل حرمة العمل بالظن ، خرج ظن المجتهد المطلق ومقلده بالإجماع وبقي الباقي.

لأننا نقول : إن الطفل في أول البلوغ لا يمكنه معرفه وجوب الأخذ من المجتهد ولا معرفه المجتهد وشرائطه غالبا ، ولا يجب عليه تحصيل ذلك قبل البلوغ.

سلمنا ، لكن يمكن في حقه أن لا يتفتن لذلك وكان غافلا- عن وجوب تحصيل ذلك ، ولم يظهر له ما يوجب تنزيله ، بل يعتقد بسبب حسن ظنه بوالديه أو بمعلمه أن العبادات والأحكام إنما هي ما يعلمه هؤلاء وعلموها إياه ، سيما إذا كان أبوه من العلماء في الجملة ، وإن لم يكن له قوة الاستنباط ، ولم يكن ناقلا عن مجتهد

ص: ٣٠٧

١- في نسخه الأصل (طابق).

٢- في نسخه الأصل (طابق).

ولا- مقامدا له ، فهل تقول : هذا الطفل الغافل الذى لا يخلج بباله احتمال أن المقصود منه غير ذلك أن يعذبه الله تعالى على ترك التقليد ، وعلى فعل العبادة على النهج الذى علمه هؤلاء.

فإن قلت : لا يوجد هذا الفرض.

قلنا : كلامنا على هذا الموضوع ، ومع تسليمك الكبرى ، فلا يضرنا القدح فى الصغرى ، لأنها وجدانيه ، مع أن إنكار ذلك مكابره ومخالفه للحس والبديهه.

ثم إذا صار الطفل أكبر قليلا وزاد اطلاعه ومعرفته بسبب معاشره الناس وملاقاته لمن هو أعلم من هؤلاء ، ورأى مخالفه من هو أفهم من هؤلاء إياهم ، يرتفع ظنه السابق ويميل الى ما قال هؤلاء ، ويعتقد أن الشريعة إنما هي (1) ذلك لا ما علمه هؤلاء الأولون ، وفى هذه المرتبه أيضا غافل عن احتمال أن يكون التكليف غير ذلك ، وعن احتمال أن يوجد شخص أعلم من هذا الأعلم ، وتكليفه هو العمل بظنه الذى اطمأن به الى أن يعثر على الفقيه فى الكل والمجتهد المطلق.

ومرادنا من المجتهد هنا مقابل المقامد والعامى ، لا المجتهد المصطلح الذى هو مقابل الأخبارى ، فإن العالم الأخبارى أيضا مجتهد بهذا المعنى.

والحاصل ، أن المراد من المجتهد فى هذا المقام هو البصير الذى يجوز الرجوع إليه ، ثم إذا تدرج الى أن يحصل له العلم وقوه فهم الأدله فى الجملة ، فيظهر له أن الطريق إنما هو الاستنباط عن الأدله وتحصيل ما هو مراد الشارع عن تلك الأدله.

ثم إن فى هذه المرحله عرضا عريضا من أن المعتبر هنا هل هو مجرد الظن الحاصل من الدليل على أى نحو يكون ، أو لا بد أن يكون على وفق قواعد

ص: ٣٠٨

---

١- فى نسخه الأصل (هو).

المجتهدين ، أو على وفق قواعد الأخباريين؟

وهل يكفي التجزّي في الاجتهاد أو يجب أن يصير مجتهدا مطلقا؟

وهل يشترط في الاجتهاد جميع الشرائط التي سنذكرها أو بعضها ، أو هل يجوز الاكتفاء بالاستنباط الأوّل ، أو يجب التكرير في كلّ واقعه؟

وهل يجوز الاكتفاء بمجرد حصول الظنّ ، أو لا بدّ من تحصيل الظنّ القويّ؟

فكلّ هذه المراتب مراتب الظنون ، ولا سبيل الى العلم في أكثرها.

فالقول : بأنّ البرهان القاطع إنّما دلّ على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، وغيره داخل في الظنّ المحرّم الممنوع منه شطط من الكلام ، إذ قد أثبتنا أنّ الأصل حين انسداد باب العلم هو العمل بالظنّ الى أن يثبت المخرج عنه.

وقد ظهر ممّا ذكرنا صعوبه بيان القدر المجمع عليه من المجتهد المطلق ، فإنّ كلّ واحد من الأخباريين والمجتهدين يغلظ صاحبه في الطّريقه ، والقول بإخراج الأخباريين عن زمره العلماء أيضا شطط من الكلام ، فهل تجد في نفسك الرّخصه في أن تقول : مثل الشيخ الفاضل المتبحّر الشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي ليس حقيقا لأن يقلّد ولا يجوز الاستفتاء عنه ، ولا يجوز له العمل برأيه لأنّه أخباريّ؟

أو تقول : إنّ العلّامة على الإطلاق الحسن بن يوسف بن المطهّر الحلّي ليس أهلا لذلك؟

فظهر أنّ المجمع عليه هو القدر المشترك الموجود في ضمن أحد أفراده المبهم عندنا ، وتعيينه ليس إلّا باجتهادنا وظنّنا ، فأين المجمع عليه حتّى نتكل عليه.

فيبقى المجتهد بالاصطلاح المتأخّر والأخباريّ والمتجزّي كلّها داخله تحت دليل جواز العمل بالظنّ ، مع أنّ غايه ما ثبت على هذا الشّخص الإجماع على

جواز العمل بالظن للمجتهد في الكل وهو في غيره متأمل.

وذلك لا- يوجب تعيين العمل على الأول وحكمه بحرمة غيره ، والأصل ينفي تعيين الوجوب ، والذي ثبت اشتغال الذمه هو وجوب أن لا يترك مقتضى كليهما معا ، لا وجوب أحدهما المعين عند الله تعالى المبهم عنده مع عدم العلم بتعيينه كما أشرنا في مباحث الأصل والاستصحاب ، فراجع ، وتأمل ، ثم ننزل هكذا الى أن يصل الى الطفل في أول البلوغ.

ومما ذكر ، يظهر أنه يجوز أن يبقى ظن المتجزى بحاله مع مخالفه المجتهد المطلق أيضا.

ثم اعلم أن مراتب الظنون المذكوره مختلفه في أن صاحبها قد يتفطن لكونه ظنا وقد لا يتفطن ويحسبه علما بحسب الاطمئنان الحاصل له ، وذلك لا ينافي كونه ظنا إذ ليس كل أحد واجد لشيء عالما بذلك الشيء ، بل قد نعلم شيئا ولا نعلم أننا نعلمه فلا ينافي ما ذكرنا عدم تفرقه الطفل في أول البلوغ مثلا بين الظن والعلم.

واعلم أيضا ، أن لكل مرتبه من تلك المراتب مدركا هو دليل الحكم ودليلا على جواز العمل به ، كما هو

الشأن في القطعيّات أيضا ، فمدرك الطفل في تكاليفه هو قول أبيه أو أمه أو معلمه ، ودليله على حجّيه ذلك عليه هو ما استحسّنه من أنه أكبر منه ، وأقرب الى الشرع وأسّن منه ، فلا بدّ أن يكون مطلعا بحال الشرع ، وهكذا دليل من ترقى عن هذه المرتبه بالنسبه الى معلمه الأول ، وهكذا الى أن يحصل له قوه الاستنباط ، فمدركه حينئذ هو أدله الفقه ، ودليله على الحجّيه هو كبراه الكليّه الثابته بالدليل ، مثل الإجماع ولزوم التكليف بما لا يطاق ، وسدّ باب العلم عليه إلّا من هذه الجهه ، ولا فرق في أن الدليل على حجّيه الاستنباط من المدرك ، وأنه يجوز له الاستنباط ممّا لا بدّ منه بين المجتهد وغيره ، والمتجزى وغيره.

فنقول : إنّ جواز عمل المجتهد المطلق برأيه في كلّ واحد واحد من المسائل موقوف على جواز اجتهاده في المسائل ، وجواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد في المسائل أم لا .

وكذا المتجزّي جواز العمل على اجتهاده في شخص مسأله أحاط بمدركها موقوف على جواز اجتهاده في جنس المسائل التي أحاط بمداركها ، وهو موقوف على جواز اجتهاده في أنّه هل يجوز له الاجتهاد ، وهكذا تنتزل الى الطفل .

والحاصل ، أنا نقول : لا بدّ أن يكون كلّ واحد من المكلفين أخذ تكليفه بالاستدلال في حجّيه المدرك ، فإن أمكن تحصيل العلم في الاستدلال ، فالمطلوب هو العلم ، وإلّا فهو الظنّ .

فعلى هذا ، فكما أنّ المجتهد المطلق يستدلّ على جزئيات المسائل بظنّه في كلّ واحد منها ، وعلى حجّيه ظنّه في كلّ واحد منها بكبرويّه الكليّه المأخوذه من الأدلّه المتقدّمه ، والمقلّد يستدلّ على جزئيات المسائل بقول مجتهده ، وعلى حجّيه قول مجتهده بكبرويّه الكليّه ، فكذلك الطفل يستدلّ على جزئيات المسائل بقول أبيه مثلا ، وعلى حجّيه قول أبيه ممّا ذكرنا من الاستحسان ، وكما أنّ المقلّد لا بدّ أن يجتهد في تحصيل المجتهد ويكتفى بالظنّ في تعيينه مع فقدان الطّريق الى العلم ، فكذلك الطفل يجتهد بفهمه في تعيين المعوّل والمرجع .

وكما أنّ تشكيك المشكّك بأنّ مجتهد المقلّد غير لائق للاتباع يوجب تزلزل المقلّد عن اطمئنانه ويجب عليه التّفحص والتفتيش والاجتهاد ثانيا لتحصيّل مجتهد آخر أو إبطال تشكيك المشكّك ؛ فكذا حال الطفل .

وكما أنّ استفراغ الوسع معتبر في تحصيل المجتهد ، ولا يجوز على المقلّد

العارف المسامحة في ذلك ، فكذلك الطفل ومن فوقه من العوام إذا شكك له مشكك بأن يقول : إن أباك لا يليق بالتقليد ، أو يجب عليك معرفه الأحكام وتحصيلها من مجتهد مقبول ، فيتزلزل اطمئنانه ولا يجوز له العمل بعد ذلك بهذا الظن ، بل لا يبقى حينئذ ظن.

كما أن المجتهد بعد ما استفرغ وسعه واستقر ظنه على حكم فأخبره معتمد من العلماء أن في الكتاب الفلاني حديثا صحيحا يدل على خلاف ما ذكرت ، وأن فلانا ادعى الإجماع في الكتاب الفلاني على خلاف ما ذكرت ، فيتزلزل ولا يجوز له العمل حتى يتفحص ويتأمل في ذلك ، ثم يعمل على ما اقتضاه.

وأما تفصيل الكلام في المقام الأول ، فهو أن المشهور بين فقهاءنا أن الناس في غير زمان حضور الإمام عليه السلام صنفان : إما مجتهد وإما مقلد له ، ومن لم يكن من أحد صنفين فعبادته باطله وإن وافق الواقع ، ويؤدى هذا المؤدى قولهم : بأن الجاهل في الحكم الشرعي غير معذور.

وذهب جماعه من المتأخرين ، منهم المحقق الأردبيلي رحمه الله الى ثبوت الواسطه ومعذوريه الجاهل ، وصحة عباداته إذا وافقت الواقع.

### حجّه من يقول ببطان عبادته من لم يكن مجتهدا او مقلد له

حجّه المشهور : أن التكليف (1) باقيه بالضرورة وسبيل العلم إليها مسدود ، ولا دليل على العمل بالظن إلّا ظن المجتهد ، لقضاء الإجماع والضرورة بذلك والمقلد له للزوم اختلال نظام العالم لو أوجبنا الاجتهاد على الجميع.

وفيه : أن وجوب الرجوع الى المجتهد إن أريد بالنسبه الى من تفتنه لوجوب معرفه ولم يقصر فطنته على الاكتفاء على من هو دون المجتهد ، فمسلم ، وإن

ص: ٣١٢

١- في نسخه الأصل (التكليف).



أريد مطلقا ، فممنوع. لأن الغافل عن هذا المقدار من وجوب المعرفة الذى أوج معرفته أن ما يفعله أبوه وأمه هو ما لا يحتمل البطلان ، وليس الصيلاه مثلا غير ما يفعلانه ، ولا تزلزل فى خاطره فى هذا المعنى ، كيف يكلف بالرجوع الى المجتهد ، ومعرفة المجتهد وتعيينه ، وهل هذا إلا التكليف بما لا يطاق؟ ولذلك يكتفى فى من بلغ فطنته الى لزوم الرجوع الى المجتهد بحصول ظنه بأن هذا الشخص مجتهد ، ويكفيه ذلك وإن اتفق فى الواقع كونه غير مجتهد ، وهل ذلك إلا لأن تكليفه بأزيد من ذلك تكليف بما لا يطاق ، إما لأجل أنه غافل عن احتمال أن يكون شخص أفضل من ذلك ، أو عن احتمال أن يكون ذلك قاصرا فى رتبته الاجتهاد ، وإما لأجل أنه جاهل بحقيقته الاجتهاد ، فما الفرق بين ذلك وبين ما نحن فيه؟

فالطفل فى أول بلوغه ، على الفرض الذى ذكرنا فى تعيين أبيه أو أمه للرجوع إليه ، مثل هذا المقلد فى تعيين مجتهد.

واحتجوا أيضا : بالأخبار الدالة على الرجوع الى العلماء ، مثل مقبوله عمر بن حنظله وغيرها ، وبمثل قوله تعالى : (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) ، وبمثل الأخبار الحاكية أن أصحاب الأئمة عليهم السلام إذا كانوا يسألونهم : عمّن نأخذ معالم ديننا؟ كانوا يقولون : عن زراره ، أو يونس بن عبد الرحمن مثلا (٢) ، ولم يجوزوا الرجوع الى غيرهم ، بل إنهم نهوا عن تقليد العالم المتابع لهواه فضلا عن

ص: ٣١٣

١- النحل : ٤٣.

٢- راجع «رجال الكشي» ٢ / ٨٥٨ و ٧٧٩ ، وكذا فى زكريا بن آدم فقد روى فى «الوسائل» ٢٧ / ١٤٦ الباب ١١ من أبواب صفات القاضي ح ٢٧ ، عن على بن المسيب الهمداني قال : قلت للرضا عليه السلام : شققتى بعيدة ، ولست أصل إليك فى كل وقت فممن آخذ معالم ديني؟ قال : من زكريا بن آدم القمي ، المأمون على الدين والدنيا.

غير العالم ، وأمرُوا بالرجوع الى العادل الزّاهد ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ نحو هذه كلّها خطابات متعلّقه بمن يفهم ذلك ويتفطن له ويطلع على هذه المضامين ، وكون الغافلين والجاهلين رأسا لغير المتفطنين لأزيد ممّا بلغهم بديهه الذى يفعله الناس وأبوهم وأمهم مخاطبين بهذه الخطابات أوّل الكلام.

وأما العارفون بذلك ، المستمعون لهذه الخطابات والمتفطنون لوجود هذه الخطابات أو احتمالها بحيث يحصل التزلزل فى معتقدتهم ، فنحن نقول أيضا : بأنهم لو قصّروا فى تحصيل ما يجب عليهم ، لكانوا معاقبين ، وكان طاعتهم باطله غير مقبوله.

### حجّه من يقول بنبوت الواسطه و معذوريّه الجاهل و صحّه عبادته إذا وافقت الواقع

احتجّ الآخرون : (١) بالأصل وصعوبه حصول العلم بالمجتهد وشرائط [و] عدالته ، سيّما مع الإشكال فى معنى العدالة والكاشف عنها والمثبت لها للأطفال فى أوّل البلوغ وللنساء ، بل ولكثير من العوامّ.

وفيه : أنّهم إن أرادوا بذلك الغافل بالمّرّه أو العاجز عن إدراك ما ذكر ، كما هو غالب الوجود فى المذكورين ، فهو كما ذكره ، والأصل والعسر والخرج ، بل تكليف ما لا يطاق ، كلّها دليل على ذلك.

ولكن يرد عليهم أنّ تخصيص ذلك ما كان موافقا لنفس الأمر ، لا دليل عليه إذ هؤلاء ليس تكليفهم إلّا ما فهموه ، ولذلك لما (٢) لا يشترط فى صحّه صلاه المجتهد موافقه صلاته لنفس الأمر.

ويظهر ما ذكرنا من عدم الفرق من بعض كلمات بعض هؤلاء أيضا كما سنشير إليه ، وإن كان صريح كلام المحقّق الأردبيلي رحمه الله اعتبار موافقه لنفس الأمر.

ص: ٣١٤

١- كالمقدس الأردبيلي.

٢- فى نسخه الأصل (لم).

وأما مع فرض التّفطن والإمكان ، فلا يتمّ الأصل للعلم باشتغال الذّمه وإمكان التّحصيل ، لأنّ العلم الإجمالي كاف في وجوب تحصيل التّفصيل كما في المثال المشهور بتكليف المولى عبده بالعمل على الطّومار الممهّور ، ولا حرج فيه يوجب سقوط التكليف.

واحتجّوا أيضا : (١) بأنّ المأمور به هو نفس العباده وكونها مأخوذه من الإمام عليه السلام أو من المجتهد ، غير داخل في حقيقته ، فمتى وجد في الخارج ، يحصل الامتثال ، والأصل عدم مدخليته كونها مأخوذه منهم في ماهيته العبادات. وكلامهم هذا يقتضى كفايه ذلك ، وإن علم بوجود المعرفة والتّحصيل وقصير فيه واكتفى بظنّه أو بتقليد من لا يجوز تقليده وهو صريح كلام بعضهم ، وقد يقيد بعدم العلم بنهيه عن ذلك حين الفعل.

### قول المصنّف في المقام

أقول : لا مناص في صحّ العبادات من قصد الامتثال كما حقّقناه سابقا في محلّه ، وهو المراد من قصد التّقرب ، ولا يصحّ قصد الامتثال إلّا مع معرفه كون ذلك الفعل هو ما أمر به الأمر ، فإذا لم يعرف ذلك فكيف يقصد به التّقرب ، وهذا هو الفارق بين الواجبات التوقيفيه والواجبات التوضيبيه ، كما بيّناه سابقا. فإن اعتبر هؤلاء مجرّد الموافقه وإن كان المصلّى عالما بوجود التّحصيل ومقصيرا في ذلك ، فهو باطل لعدم تحقّق الامتثال العرفي للزوم الجزم بالإطاعه ، والمفروض أنّ مع العلم بوجود التّحصيل لا يبقى الاطمئنان بظنّه وتقليده ، فهو في الحقيقه ليس بظنّ كما أشرنا سابقا.

والحاصل ، أنّ الامتثال العرفي لا يحصل إلّا بقصد الامتثال ، وقصد الامتثال

ص: ٣١٥

بالفعل لا- يتمّ إلّا بمعرفه أنّ الفعل هو نفس المأمور به ، والمفروض أنّه لا يعلم ذلك لعلمه بوجوب التحصيل وعدم علمه بأنّ ذلك هو المأمور به ، بل ولا- الظنّ أيضا كما أشرنا. ولو فرض حصول ظنّ فلا- حجّيه فيه مع الاحتمال الظاهر كما أشرنا في المجتهد إذا أخبره عدل بوجود معارض لم يعثر عليه المجتهد.

ويدلّ على ذلك أيضا قولهم عليهم السلام : «لا عمل إلّا بالتيه» (١) ، و : «إنّما الأعمال بالنيّات» (٢) ، وغيرهما.

وإن اعتبروه بشرط أن لا يتفطن المكلف لوجوب التحصيل ، ولا يحصل له العلم بذلك.

ففيه : أنّ اعتبار الموافقه هنا لا- دليل عليه ، لأنّ التكليف بالموافقه حينئذ تكليف بما لا يطاق ، فليس ذلك تكليفا له ، فكيف يطلب منه ، مع أنّه لا- معنى محصّل لموافقته نفس الأمر ، ولا يظهر أنّ المراد منه هو حكم الله الواقعيّ الذي عليه أحد إلّا الله ، أو ما وافق رأى المجتهد الذي في ذلك البلد ، أو أحد المجتهدين ، وما الدليل على ذلك كلّ ، وما المبيّن والمميّز له. وحكم المجتهد بعد اطلاعه بالموافقه وعدم الموافقه أيّ فائده فيه لما فعله قبل ذلك. اللهمّ إلّا أن يقال المراد الحكم بلزوم القضاء وعدمه ، فيتبع ذلك رأى المجتهد الذي يقلّده بعد معرفه ، فيحكم بأنّه فات منه الصلاه أو لم يف ، وأنت خير بأنّ الحكم بالفوات وعدم الفوات تابع لكون المكلف حينئذ مكلفا بشيء ثمّ فات منه ، وهو أوّل الكلام ، ولزوم القضاء على النائم والناسي إنّما خرج بدليل هو النصّ.

ص: ٣١٦

١- «الوسائل» ١ / ٤٦ ح ٨٣.

٢- «الوسائل» ١ / ٤٨ ح ٨٩.

وما يوجه الفرق بأن مقتضى القول بعدم جواز الترجيح بلا مرجح أن يكون لخصوصية الهيئة الصادره من الشارع مدخلية في تكميل النفس وحصول القرب الذي هو المطلوب من المأمور به ، فمع المخالفه لا يحصل ذلك ، كما في تركيب الأدوية عند أطباء الأبدان.

ففيه : مع أنّ تلك الهيئة المخترعه كما أنّه لا يجوز انتقاصها عمّا ركبها عليه أطباء الأديان وترتفع خاصيتها بذلك ، فكذلك لا يجوز خلؤها عن قصد التقريب والامثال الذي هو من كفيات هذا التركيب وشرائطه. ومنع اشتراطه مكابره كما يشهد به العرف والعادة والعقل والنقل أنّه يرد عليه أنّك ما تقول في مؤدى ظنون المجتهدين في المسائل المختلف فيها ، فهل التركيب واحد في نفس الأمر ، أو مختلف مجوّز كلّها بمقتضى تعدد الآراء ، أو غير الموافق بدل عن الموافق كبديل الأدوية ، فإن كان واحدا فيرد ما ذكرت على المجتهد أيضا ، وإن كان مختلفا فيرد عليه بيان الفرق بين المجتهد وغيره.

وما الدليل الذي جوّز ذلك في المجتهد ولم يجوّزه في غيره [غير] ، فهل دليل جواز عمل المجتهد برأيه وجواز تقليد الغير إياه إلّا لزوم تكليف ما لا- يطاق لولاه؟ وقد عرفت أنّه موجود في غير المقصّر الجاهل الغافل أيضا كما بيناه ، مع أنّ نيه القربه قد تكون فيه أكمل من الذي علم وجوب التحصيل واكتفى بظنه المعلوم ، بل وهمه ، واتفق موافقته للواقع.

وبالجملة ، الفرق بين الموافق للواقع وغيره حينئذ في الثواب والعقاب والمدح والذم ، وغيرهما خلاف طريقه العدل كما أشار إليه بعض المحققين ، قال : إنّ أحد الجاهلين بوجوب معرفه الوقت إن صلّى في الوقت والآخر في غير الوقت ، فلا يخلو إما إن يستحقّ العقاب أو لم يستحقّ أصلا ، أو يستحقّ أحدهما دون

الآخر. وعلى الأوّل ، يثبت المطلوب ، لأنّ استحقاق العقاب إنّما يكون لعدم الإتيان بالمأمور به على وجهه. وعلى الثاني ، يلزم خروج الواجب المطلق عن كونه واجبا. ولو انفتح هذا الباب لجرى الكلام فى واحد من أفعال الصلاة ، ويفضى الأمر الى ارتفاع جُلّ التكاليف ، وهذه مفسده واضحه لا يشرع لأحد الاجتراء [اجتراء] عليه ، ومعلوم فساده ضروره. وعلى الثالث ، يلزم خلاف العدل ، لاستوائهما فى الحركات الاختيارية الموجبه للمدح أو الذمّ ، وإنّما حصل مصادفه الوقت وعدمه بضرب من الاتفاق من غير أن يكون لأحد منهما فيه ضرب من التعمل والسعى وتجويز مدخليه الاتفاق الخارج عن المقدور فى استحقاق المدح والذمّ ممّا هدم بنيانه البرهان ، وعليه إطباق العدليه فى كلّ زمان.

### حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبيلي

أقول : ولا بدّ من حمل كلام هذا المحقّق على صورته العلم بوجود معرفه الصلاه بشرائطها وأركانها ، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ مع التّقصير فيه ، وأمّا الغافل فلا بدّ أن يختار فيه الشّقّ الثّانى.

وأجاب بعض الأفاضل : باختيار الشّقّ الثّانى لو كان غافلا- عن وجوب مراعاة الوقت وجاهلا بوجود معرفه الصلاه بشرائطها وأركانها ، بحيث يحصل له القطع أو الظنّ.

وأما مع فرض العلم بوجود معرفه المذكوره ، فقال : إنّ الذى فعل فى الوقت حينئذ ، معاقب على ترك السعى لا على ترك الصلاه لإتيانه بها ، وليس التّحصيل والمعرفه من شرائطها ، بل هو واجب على حده.

وأما الآخر فيعاقب على ترك السعى وعلى عدم الإتيان بالصلاه لعلمه بأنّه يجب عليه السعى ليعلم الشرائط ويأتى بالصلاه التامه ، فترك السعى واستمرّ جهله فلم يأت بها مطابقه للواقع.

ودفع لزوم كون الأمر الاتفاقي موردا للمدح أو الذمّ بأننا نقول: إنّ المدح على فعل الصّلاه الناشئ عن العلم، ولم نقل بأنّ الذى فعل فى الوقت مستحقّ للمدح بفعله فى الوقت، بل نقول بأنّه لا عقاب لتركه مراعاة الوقت من جهه جهله بها، ولا ملازمه بين كون شىء غير مستحقّ للذمّ والعقاب عليه وكونه مستحقّا للممدوحية، بأن يكون كلّ من لم يستحقّ العقاب على شىء يستحقّ المدح عليه كما فى تارك الزّنا لغير الله تعالى، فغايه الأمر أن يكون الجاهل بمراعاة الوقت المصلّى فيه أقلّ ثوبا من العالم الذى راعى الوقت وصلّى فيه، لأنّ الثّانى تقرب الى الله بفعلين، والأوّل بفعل واحد.

أقول: وفيه مع ما فيه ممّا يظهر من التأمّل فيما تقدّم، أنّ هذا بعينه الخروج عن قواعد العدل، فإنّ الأوّل لم يصدر منه شىء أزيد من وقوع فعله فى الوقت اتّفاقا، وفى الباقي متساويان ندرأ العذاب عن أحدهما دون الآخر خروج عن العدل. وكذا حصول المدح لأحدهما على أفعال الصلاه دون الآخر، مع أنّ خلوّ الطّاعه عن الرّجحان واستحقاق المدح أيضا غير معهود، وقياسه بترك الزّنا قياس مع الفارق، فإنّ ترك الزّنا من التّوصّليات، بخلاف فعل الصلاه فى الوقت.

### الأخبار الدالّة على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم

وقد احتجّوا أيضا: بالأخبار الدالّة على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم، مثل قولهم عليهم السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم» (١). وقولهم عليهم السلام: «من عمل بما علم كفى ما لم يعلم» (٢). وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «وضع عن أمّتى تسعه

ص: ٣١٩

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٦٣ ح ٣٣٤٩٦.

٢- «التوحيد» ص ٤١٦ ح ١٧.

أشياء» ، وعدّ منها : «ما لا يعلمون» (١) ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ مدلول هذه الأخبار فيما جهلوه إجمالاً وتفصيلاً ، ولم يتفطنوا لوجوب معرفته أو غفلوا عنه بعد الفحص والتفتيش أيضاً واضح ومسلّم لا غبار عليه. وأمّا فيما علم إجمالاً وجوب المعرفة فيه وحصل احتمال ظاهر بوجوب الطلب بالنسبة الى بعض ما لا نعلمه ، فلا- يصدق مدلولها لحصول العلم فى الجملة ، وإن لم يكن تفصيلاً ، ولذلك ترى الفقهاء لا- يتمسّكون بعموم هذه الأخبار بعد قولهم بالعمل بأصل البراءة.

والعمل بأصل البراءة عندهم مشروط بالتفحص عن الأدلّة بقدر الوسع ، ومع حصول الظنّ بعدمها ، فحينئذ يعملون بمقتضاها لحصول العلم الإجمالى لهم باختلاف الأدلّة وتعارضها ، واشتغال الذمّة بشيء غير مبين.

والحاصل : أنّ بعد حصول العلم الإجمالى والتفطن بوجوب تحصيل المعرفة بالأحكام ، لا- يجوز المسامحة ، والعمل بأى ظنّ يحصل ما لم تطمئنّ (٢) إليه النفس بحيث لم يبق له تزلزل فى الأمر.

ويدلّ على ذلك أيضاً روايات كثيرة ، مثل ما رواه الشيخ فى الصّحيح عن أبى عبيده الحدّاء (٣) عن أبى عبد الله عليه السلام «قال : سألته عن امرأة تزوّجت رجلاً ولها زوج ، قال : فقال عليه السلام : إن كان زوجها الأول مقيماً معها فى المصر التى هى فيه تصل إليه أو يصل إليها فإنّ عليها ما على الزّانى المحصن الرّجم». الى أن قال :

ص : ٣٢٠

١- «الوسائل» ٧ / ٢٩٣ ح ٩٣٨٠.

٢- فى نسخه الأصل (يطمئن).

٣- «تهذيب الأحكام» ج ١ ص ٢٣ باب ١ حدود الزّنى ح ٦٠ و «الكافى» كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ١.



«فإن كانت جاهله بما صنعت؟ قال : فقال : أليس هي في دار الهجره؟ قلت : بلى ، قال : فما من امرأه اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ المرأه المسلمه لا- يحلّ لها أن تتزوَّج زوجين. وقال : ولو أنّ المرأه إذا فجرت قالت : لم أدر ، أو جهلت أنّ الذی فعلت حرام ولم يقم عليها الحدّ ، إذا لتعطّلت الحدود».

وكذا في «الكافي» (١) وأيضاً في الحسن لإبراهيم بن هاشم (٢) عن أبي أيّوب عن يزيد الكناسي قال : سألت أبا جعفر عليه الصّلاه والسّلام «عن امرأه تزوّجت في عدّتها؟ قال : إن كان تزوّجت في عدّه طلاق لزوجها عليها الرّجعه ، فإنّ عليها الرّجم ، وإن كانت تزوّجت في عدّه ليس لزوجها عليه الرّجعه فإنّ عليها حدّ الزّاني غير المحصن». الى أن قال : «قلت : رأيت إن كان ذلك منها بجهاله؟ قال : فقال عليه السلام : ما امرأه اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ عليها عدّه في طلاق أو موت ، ولقد كنّ نساء الجاهليّه يعرفن ذلك».

«قلت : فإن كانت تعلم أنّ عليها عدّه في طلاق أو موت ولا تدري كم هي؟ قال : فقال : إذا علمت أنّ عليها العدّه لزمتهما الحجّه فتسأل حتّى تعلم».

وهكذا أيضاً في «الكافي» و «الفيّه» (٣).

وما رواه المشايخ الثلاثة في كتبهم (٤) وسند بعضها معتبر عن الصّادق عليه السلام :

ص: ٣٢١

١- «الكافي» ٧ / ١٩٢ ، كتاب الحدود باب ١٢٢ ح ٢.

٢- عن ابن محبوب.

٣- ٤ / ٤ باب ما يجب به التّعزير والحدّ و... (ح ٤٣).

٤- «تهذيب الأحكام» ١ / ١٢١ باب ٥ - الأغسال المفترضات والمسنونات ح ٣٦ ، «الكافي» ج ٦ ص ٤٣٢ باب ٣٦ ح ١٠ ، «من

لا يحضره الفيّه» ح ١ ، ص ٤٥ باب ١٨ ح ٦.

«إِنَّ رَجُلًا جَاءَ إِلَيْهِ فَقَالَ لَهُ : إِنَّ لِي جِيرَانًا لَهُمْ جِوَارٌ يَغْنِينُ وَيَضْرِبُنَ بِالْعُودِ فَرَبَّمَا دَخَلْتَ الْمَخْرَجَ فَاطِيلَ الْجُلُوسِ اسْتَمَاعًا مِنِّي لَهُنَّ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَهُ : لَا تَفْعَلْ. فَقَالَ : وَاللَّهِ مَا هُوَ شَيْءٌ آتَيْهِ بَرَجَلِي ، إِنَّمَا هُوَ سَمَاعٌ أَسْمَعُهُ بِأُذُنِي».

فَقَالَ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ : «اللَّهُ أَنْتَ ، أَمَا سَمِعْتَ اللَّهَ يَقُولُ : (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصِيرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّهُ أَوْلِيكَ كَمَا أَنَّ عَنَّهُ مَسْئُولًا) (١) فَقَالَ الرَّجُلُ : كَأَنِّي لَمْ أَسْمَعْ بِهَذِهِ الْآيَةِ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ عَزَّوَجَلَّ مِنْ عَرَبِيٍّ وَلَا عَجَمِيٍّ لَا جَرَمَ أَنِّي قَدْ تَرَكْتُهَا وَإِنِّي أَسْتَغْفِرُ اللَّهَ تَعَالَى».

فَقَالَ لَهُ الصَّادِقُ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ : قُمْ فَاغْتَسِلْ وَصَلِّ مَا بَدَا لَكَ ، فَلَقَدْ كُنْتَ مَقِيمًا عَلَى أَمْرٍ عَظِيمٍ ، مَا كَانَ أَسْوَأَ حَالِكَ لَوْ مَتَّ عَلَى ذَلِكَ ، اسْتَغْفِرُ اللَّهَ وَاسْأَلْهُ التَّوْبَةَ مِنْ كُلِّ مَا يَكْرَهُ ، فَإِنَّهُ لَا يَكْرَهُ إِلَّا الْقَبِيحَ ، وَالْقَبِيحُ دَعَا لِأَهْلِهِ فَإِنَّ لِكُلِّ أَهْلًا».

إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَخْبَارِ ، مِثْلَ مَا دَلَّ عَلَى أَنَّهُ لَا تَنْفَعُ (٢) الطَّاعَةَ إِلَّا بِوَلَايَةِ وَلِيِّ اللَّهِ ، وَبِأَنَّ تَكُونَ (٣) جَمِيعَ أَعْمَالِهِ بِدَلَالَتِهِ إِلَيْهِ ، وَمِثْلَ مَا وَرَدَ : أَنَّهُ لَا عَمَلَ إِلَّا بِالْفَقْهِ ، وَالْمَعْرِفَةِ ، وَبِالْعِلْمِ ، وَبِإِصَابَةِ السِّيَرَةِ . وَيُؤَيِّدُهُ الْخَبَرُ الْمَشْهُورُ (٤) : «إِنَّ الْقَضَاءَ أَرْبَعَةٌ وَالنَّاجِي مِنْهَا وَاحِدٌ ، وَالبَاقِي فِي النَّارِ» . فَإِنَّ هَذِهِ الْأَخْبَارَ تَدَلُّ عَلَى أَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ كَافٍ فِي التَّكْلِيفِ بِالتَّفْصِيلِ ، وَتَارَكَهُ مَعْدَبٌ .

وَالْمُرَادُ بِالْخَبَرَيْنِ الْأَخِيرَيْنِ الدَّلَالَةَ إِلَى الْعَمَلِ عَلَى حَسَبِ فَهْمِ الْمُكَلَّفِ ، وَكَذَلِكَ إِصَابَةُ السِّيَرَةِ ، وَإِلَّا فَيَلْزَمُ تَكْلِيفَ مَا لَا يُطَاقُ لَوْ أُرِيدَ ذَلِكَ عَلَى سَبِيلِ الْعُمُومِ ،

ص: ٣٢٢

١- الإسراء : ٣٦.

٢- في نسخة الأصل (ينفع).

٣- في نسخة الأصل (يكون).

٤- «الكافي» كتاب القضاء باب ٢٥٢ ، أصناف القضاء ح ١ ، «التهذيب» نفس الباب ح ٥ ، «الفتاوى» باب أصناف القضاء ح ١ .

ولزوم تكليف ما لا يطاق في الغافل والجاهل رأسا هو المخصّص لكل ما يمكن أن يستدلّ به من العمومات والإطلاقات لو سلم عمومها ودلائلها، لأنّ الظنّي لا يعارض القطعيّ.

واحتجّوا أيضا: بروايات مثل ، ما ورد في حكاية عمّار (١) أنّه أصابه جنابه فتمعّك في التراب. فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «كذلك يتمرغ الحمار ألا صنعت كذا، فعلمه التيمّم».

ومثل ما ورد في حكاية براء بن معرور حيث تطهّر بالماء (٢)، وصار ممدوحا بهذا مع أنّه لم يأخذه من الشّارع ، ونحو ذلك.

وفيه : أنّ هذه الأخبار ليست باقية على ظاهرها ، ولا بدّ من تأويلها لمخالفتها للدليل القطعيّ فيمن يتمكّن من التحصيل وتفطن لوجوب معرفه الأحكام بالتفصيل. فالتنديم والتوبيخ على عمّار إنّما يرجع الى تقصيره في عدم السّؤال حتّى يفعل صحيحا ، وإن فرض أنّ عمّار كان جاهلا بلزوم السّؤال ، وغافلا عن

ص: ٣٢٣

١- «الوسائل» ٣ / ٣٦٠ ح ٣٨٦٨.

٢- في «الوسائل» ١ / ٣٥٤ باب ٣٤ استحباب اختيار الماء على الأحجار ... ح ٣ ، عن محمد بن علي بن الحسين في «الخصال» قال : كان الناس يستنجون بالأحجار ، فأكل رجل من الأنصار طعاما ، فلان بطنه ، فاستنجى بالماء ، فأنزل الله تبارك وتعالى فيه : (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) (البقره : ٢٢٢) ، فدعاه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخشى الرّجل أن يكون قد نزل فيه أمر يسوؤه ، فلمّا دخل ، قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : هل عملت في يومك هذا شيئا؟ قال : نعم يا رسول الله ، أكلت طعاما فلان بطني ، فاستنجيت ، بالماء ، فقال له : أبشر ، فإنّ الله تبارك وتعالى قد أنزل فيك : (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ) فكنّت أنت أوّل التّوابين ، وأوّل المتطهّرين ويقال : إنّ هذا الرّجل كان البرّاء بن معزوب (في المصدر : البراء بن معرور) الأنصاريّ.

حقيقه الحال وعاريا عن العلم بالتفصيل والإجمال ، فالرواية دليل على جواز عمله بظنه حينئذ.

ونحن لا نتحاشى عنه ، مع أن استعمال هذا اللفظ وما فى معناه شائع فى العرف فى إرادته بيان ما هو حقيق بأن يفعل ، وإلا فلا معنى للتنديم والتوبيخ على الجاهل والغافل.

وأما الحكايه الأخرى ، فيظهر الجواب عنها بملاحظه ذلك بأن اتفاق مطابقه ورود الشرع على مقتضى فعلهم يكشف عن حسن ذلك الفعل بالذات ووجود المصلحه فيه ، وإن كان مقصودهم من ذلك التنظيف لا التطهير الشرعى أو أنّ ظنهم أذاهم الى هذا الاختيار باعتقاد أنه حكم الله مع عدم تقصيرهم فى تحصيل المعرفه ، فصاروا ممدوحين بهذا الفعل لمطابقته للمصلحه الواقعيه.

وكذلك يظهر الجواب أيضا لو استدللّ بمثل ما رواه الكليني فى «الكافى» (1) عن عبد الله بن عطاء قال : قلت لأبى جعفر عليه السلام : «رجلان من أهل الكوفه أخذوا فليل لهما : تبرّءا من أمير المؤمنين عليه السلام ، فتبرّأ واحد منهما وأبى الآخر ، فخلّى سبيل الذى تبرّأ وقتل الآخر. فقال عليه السلام : أما الذى تبرّأ فرجل فقيه فى دينه ، وأما الذى لم يتبرّأ فرجل تعجّل الى الجنّه». فإنّ الظاهر أنّ الذى لم يتبرّأ كان جاهلا بوجوب التقيّه ووجه دخوله الجنّه أنه غير مقصّر فى ذلك لعدم تفتّنه.

وفذلكه المقام ، أنّ الثواب والعقاب على الفعل والترك إنّما يتبع العلم والجهل مع عدم التّقصير ، فدعوى كون من قلّد غير من هو أهل التقليد فى الأحكام الشرعيّه معاقبا مأثوما مطلقا ، شطط من الكلام. ومدعى ذلك ، إمّا لا بدّ له من القول

ص: ٣٢٤

بجواز تكليف الغافل ، أو دعوى عدم إمكان حصول هذا الفرد.

أما الأول : فلا خلاف في قبحه ، بل الأشاعره مع نفيهم للقبح العقلي لم يجوزوه.

وأما الثاني : فهو يرجع الى النزاع في الصغرى ، ونحن نتكلم على فرض ثبوتها ، فلا بحث علينا ، مع أن هذه الدعوى تشبه المكابره ، إذ نحن نشاهد الفضلاء الفحول والمجتهدين في المعقول والمنقول ربما غفلوا عما يلزمهم معرفته في الفروع والأصول فضلا عن الأطفال والنسوان وضعفاء العقول ، وكثيرا ما رأينا الصلحاء الذين ليس همهم إلا معرفه الدين وتحصيل الشرائع باليقين ، وكان شغلهم مجالسه العلماء ، والتردد في أبواب العرفاء ، والمسأله عن مسائل صلاتهم وطهارتهم وصيامهم ، ثم ظهر لهم أنهم غفلوا عن السؤال عن بعض ما هو من واجبات عباداتهم ، وكانوا يعملون بشيء من أحكامها على سبيل ظنهم بصحته من دون أخذ من العالم لأجل عدم تفتنهم بالسؤال وغفلتهم عن حقيقه الحال ، وربما كان مخالفا لرأى مجتهده أيضا ، فكيف يدعى عدم تحقق فرض الغفله. ألا ترى أنهم لا يحكمون بكفر منكر الضروريات إذا أمكن في حقه الشبهه ، فإذا جوزنا الشبهه في الضروريات ، فكيف لا يجوز الغفله في النظريات والأمور الخفيه.

نعم ، الغفله في الأمور العامه البلوى كمن زاول الشريعة وخالط أهلها بعيد ، سيما إذا تبه عليه ، مضافا الى أن عموم البلوى تنبيه آخر كما أشرنا إليه في الروايات ، مثل صحيحه أبي عبيده ، وروايه يزيد الكناسي المتقدمين ، فإن امرأه عرفت أن عليها التريص بعد الطلاق بزمان مجهول لها مقداره حتى تحلّ لزوج آخر ، فكيف يجوز لها التزوج باعتذارها إنني لم أعرف مقدار الزمان ، بل يجب عليها السؤال لحصول العلم لها بالتكليف على الإجمال. ولو فرض وجود امرأه لم

يقرع سمعها لزوم العده ، فلا ريب أنّها معذوره ، وقد يطلق المستضعف على مثل ذلك.

ولا ريب أنّ أكثر الأطفال في أوائل البلوغ وكثيرا من النّسوان والعوامّ في غالب أحكامهم يلحقون بالمستضعفين بهذا المعنى وإن لم يكونوا مستضعفين من جهة العقل ، بل قد عرفت أنّ الغفلة تحصل للعلماء والفضلاء أيضا ، فالنزاع بين علمائنا مشهور ، والمحقّق الأردبيلي رحمه الله وموافقيه لا بدّ أن يكون فيمن حصل له العلم بالإجمال وتفطن لوجوب التحصيل ، لكن قصير في تحصيله وعمل بمقتضى ما قاله من لم يكن أهلا- للفتوى وحقيقا بالتقليد ، أو بظنّه ، ولذلك شرطوا فيه موافقته الواقع ، وقد عرفت التّحقيق وأنّه ليس كما قالوه.

ثمّ إن قلت : إنّ ما ذكرت يوجب سدّ أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلما للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة ، فلا- يجب نهى الغافلين عن الأعمال الشنيعة ولا أمرهم بالعبادات الصّحيحة ، فينتفى فائده بعث الرّسل وإنزال الكتب.

قلت : ما ذكرته بعينه شبهه ترد على الله تعالى في أصل بعث الأنبياء وإنزال الكتب ، وتأسيس الأحكام وحلّها. إنّ هذه الأحكام والآداب والأعمال لها آثار وثمرات وخواصّ بها يستكمل نفس الإنسان ويحصل له بسبب استعمالها قرب الخالق المّان ، ولطف الله تعالى يقتضى إبلاغ ذلك بحسب وسع عباده ومقتضى طاقتهم ، ألا ترى أنّ الأنبياء عليهم السلام لم يقدروا في أوّل زمان بعثهم على تبليغ جميع الأحكام الى جميع أهل العالم ، وخصوصيات المكلفين في كلّ واحد من البلاد.

وحكمته تعالى اقتضت تبليغ ذلك وتميمه متدرّجا ، ومن لم يكمل عليه الحجّه ولم يتّضح له الحجّه منهم في زمانهم عليهم السلام ، فلا سبيل للمؤاخذة عليهم ، ومن قرع

سمعه شيء من ذلك فيجب عليه التفحص عنه بمقدار يصل فهمه الى وجوبه ويكتفى بمقدار يبلغ فطنته الى كفايته ، ومع ذلك فلو فرض اطلاع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو من يقوم مقامه على غفله خصوص شخص عمّا جاء به للخلق للإرشاد والتعليم فيجب عليه تنيبه وإرشاده ، فكذلك الأمر بالمعروف والنّاهون عن المنكر يجب عليهم تنيبه هؤلاء وإرشادهم طريقه الحقّ لأنّه هو مقتضى اللّطف ، ولا يستلزم ذلك كون ترك تلك الطّريقه وسلوك غيرها بمقتضى اجتهاده وبذل مجهوده معصيته حتّى يكون ردعه من باب النهى عن المنكر.

والحاصل ، أنّ مقتضى اللّطف تبليغ العمل الذى له خاصيّته وأثر بذاته لتحصيل الكمال ، وما يعلمه ذلك المكلف بمقتضى وسعه وإن لم يكن عليه مؤاخذه لكن لا يترتب على عمله الأثر الذى يترتب على العمل الصّحيح الموافق لإرادة الشّارع ، وإن كان لا يخلو عن أثر وثواب أيضا لئلا يلزم الحيف والجور.

والفرق بين من يأتى بالعمل على حدوده ، ومن لا يأتى بتمام حدوده مع اشتراكهما فى عدم التّفصير فى التحصيل لا يوجب الظلم والحيف ، بل إنّما يوجب الظلم والحيف إن قلنا بخلو عمل النّاقص عن الأجر رأسا ، ونحن لا نقول به.

وينتهى الكلام فى هذا فى الغالب الى تفاوت الاستعدادات ، وتفاوت العمل بتفاوت الاستعداد وتفاوت الأجر لذلك لا يوجب ظلما وإلا فلا بدّ أن يتفاوت حال المعصوم عليه السلام من حال مؤمن لم يقصر فى تحصيل واجباته بحسب طاقته وهو كما ترى.

ولتفصيل هذا الكلام محلّ آخر ، ومنتهى الكلام فيه الى الخوض فى لجج مسائل القدر وهو منهى عنه ، وما يتعلّق من المسأله بما نحن فيه فالمقصود منه واضح.

هذا الكلام فى الثواب والعقاب.

## الكلام فى الإعادة والقضاء

وأما الكلام فى الإعادة والقضاء فهو مسألة فقهيته تابعه للكلام فى مسأله أصوليه ، ويظهر لك حقيقه الحال فيه بما بيناه فى مسأله أن الأمر يقتضى الإجزاء ، ومسأله أن القضاء ليس بتابع للأداء ، وقد عرفت أن الحق أن القضاء إنما يثبت بدليل جديد ، فكلما لم يثبت فيه دليل على الوجوب فالأصل عدمه.

والذى يمكن أن يصير قاعده فى المقام مع قطع النظر عن الأدله المختصه بالمقامات الخاصه هو مثل ما ورد فى صحيحه زواره (١) عن الباقر عليه الصلاه والسلام : «ومتى ذكرت صلاه فاتتك صليتها».

ولكن الاشكال فى فهم معنى الفوات وفى التفرقه بين مثل المجنون وفاقد الطهور والحائض والناسى والنائم ، حيث يحكم على بعضها بالقضاء دون البعض ، وقد يفرق بين فقد الشرط ووجود المانع ، فعدم الفوت عن المجنون مثلا لعدم الشرط فلم يتعلّق به شيء حتى يصدق الفوت ، وكذلك فاقد الطهور على القول به بخلاف النائم والناسى ، فإن النوم والنسيان مانعان ، والشرط غير مفقود وهو التكليف ، وهو تكلف واضح إذ ليس كون النوم مانعا مثلا- بأولى من كون اليقظه شرطا ، وليس انتساب سقوط التكليف الى فقدان الشرط بأولى من انتسابه الى وجود المانع. فكما أن الحائض يمكن أن يكون سقوط صلاتها لأجل عدم الطهاره ، فيمكن أن يكون لأجل وجود الحيض ، فالأولى الرجوع الى الفهم العرفي.

وإن إطلاق الفوات فى العرف ينزل على أى شيء ، فما ثبت فيه الإطلاق

ص: ٣٢٨



فيحكم بالقضاء ، وما ثبت عدمه وما شك فيه ، فلا يثبت القضاء .

لا- يقال : لا-مدخل للعرف فيما هو من الأحكام الشرعيه ، فإن المدار في الإطاعه والامتثال على الظنون كما يحكم به العقل والعهاده ، فكما يحسن ، بل يجب على المسافر تهيئه السفر والملاقي العدو أخذ السيلاح مع احتمال الفوات قبل الاحتياج الى الاستعمال ، فكذلك للصحيح السالم العاقل المتفطن التهيؤ للعباده قبل الوقت ، فمن كان في نظر أهل العرف من المستعدين لتعلق التكليف به ثم فات منه ، يصح إطلاق الفوات عليه ، كالتائم والناسي في الصلاه ، بخلاف الصغر والجنون ، ولذلك يقال في العرف للتاجر المالك للقنيه الطالب للاسترباح إذا منع من سفر خاص : فات منه هذا الربح ، بخلاف الفقير الذي لا شيء له .

فترجع الى ما نحن فيه ، ونقول : إن المكلف الذي استقر رأيه على طاعه وعلم أن تكليفه ليس إلا ذلك أو ظنه كذلك بحيث اطمأن به من دون تزلزل ، فيكون ذلك تكليفه ، وإذا أتى به على ما فهمه فخرج عن عهده تكليفه ولم يفت منه ما كان مكلفاً به عرفاً ، فما الدليل على وجوب القضاء خارج الوقت ، كما أن المجتهد والمقلد له إذا ظهر لهما بعد الوقت خطأ ما فعلاه في الوقت بحسب ظنهما ، وكما أن عدم مطابقه الواقع لا يضرّ بهما ، فلا يضرّ بالجاهل أيضاً .

وأما الإعاده ، فالأظهر فيه أيضا العدم ، لأن الأمر يقتضى الإجزاء وكان مأموراً بما فعل ، وقد فعل .

والقول بأنه مأمور بذلك ما دام متصفا بصفه الجهل فهو دعوى خاليه عن الدليل ، بل الأمر مطلق ، والامتثال يحصل بالمره .

هذا واعلم أن الكلام فيما ذكرنا إنما هو في الواجبات والمحرمات والمباحات ونحوها وماهية العبادات وكيفيتها ، وأما الصحه والفساد المترتبان على المعاملات

والأسباب الشرعيه كالعقود والجنايات ونحو ذلك ، فنقول : يترتب الآثار على الأسباب وإن لم يكن المكلف عالما بترتيبها ، ولا يتوقف الترتب بالعلم بأن الشارع رتب هذا [على] ذلك.

ومرادنا بالواجبات والمحرمات أيضا غير التوضيحيات ، وإلا فالواجبات التوضيحية أيضا لا يضر في ترتيب الآثار عليها جهالة كونها عن الشارع ، فعليك بالتأمل في مواقع المسألة والتمييز ، والله الموفق.

واعلم ، أن الكلام في هذه المسألة بالنظر الى الغافل والجاهل الغير المقصير يظهر ثمرته في وجوب الاستغفار وعدمه ، ولزوم القضاء وعدمه ، وأما بالنسبة الى الباحثين عنها ، فمسألة علميه لا عمليته.

نعم ، يثمر بالنسبة إليهم في التبليغ والإرشاد وعدمه.

وأما تفصيل الكلام في المقام الثاني فهو أن المشهور جواز التجزي في الاجتهاد ، ومنعه جماعه.

والمراد بالمتجزي عالم حصل له ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط بحسب علمه أو بحسب ظنه وإن لم يكن كذلك في نفس الأمر ، بأن يكون قادرا على استخراج برهه من الأحكام من المأخذ فقط ، مثل إن يحصل بتتبعه أن الأخبار الداله على أحكام مسائل الوضوء أو مطلق الطهاره أو الصلاه أيضا هي التي عثر عليها ، وعلم إجمالا أن لا معارض لها في الأخبار الداله على أحكام المناكح والمواريث والحدود والديات وغير ذلك ، وعلم أن آيات الأحكام في هذه المسألة إنما هي التي علمها ، ولا معارض لها.

وكذلك علم مواقع الخلاف والوفاق في المسألة بالتتبع في كتب القوم في مظان هذه المسائل وكان عالما بعلم الأصول وطريقه الاستدلال ، فيرجع ذلك الى

تجزى الملكة والافتداز ، إذ الملكة والافتداز قابلان للزيادة والنقصان بحسب الاقتصار والاستكمال أو إلى تجزى المسائل بالنسبه الى الملكة ، بمعنى أن يكون سليقته وطبيعته ملائمه لبرهه من المسائل دون بعض ، فيكون له ملكه هذا البعض دون الآخر. كما أن الإنسان قد يكون له سليقه فهم المعقولات دون المنقولات ، وسليقه نظم الشعر دون الرسائل أو الخطب أو بالعكس ، والغالب الوقوع فى الفقه هو المعنى الأول إذ الغالب فيه مدخلية الأئس والمزاولة والقصور والكمال ، ولذلك يحصل ذلك غالباً فى أوائل بلوغ مرتبه الاجتهاد.

### المراد بالمتجزى و النزاع فى إمكان التجزى و تحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا

وأما تجزى الاجتهاد ، بمعنى أن يكون قد اجتهد فى بعض المسائل بالفعل دون الباقي ، فهو ليس بمعنى التجزى فى شىء ، إذ من المحال عاده أن يوجد عالم اجتهد فى جميع المسائل ، بل هو محال عقلاً إذ المسائل الفقهيّه غير متناهيه ، هى تتجدد كلّ يوم وساعه.

والحقّ ، أن النزاع فى إمكان التجزى وتحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا.

ومنع ذلك مستندا بأنّ القوّه الاستنباطيه لا تتفاوت (1) فى المسائل ، فمن كان له قوّه البعض فله قوّه الجميع يشبه المكابره ، فنقتصر فى المقام على الكلام فى النزاع الواقع فى جواز العمل به وعدمه ، والأقوى جوازه.

واحتجوا على الجواز : بأنّه إذا اطّلع على دليل مسأله بالاستقصاء ، فقد ساوى المجتهد المطلق فى تلك المسأله ، وعدم علمه بأدله غيرها لا مدخل له فيها ، فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها ، فكذا هذا.

واعترض : بأنّ كلّ ما يقدر جهله به يجوز تعلّقه بالحكم المفروض ، فلا يحصل

ص : ٣٣١

١- فى نسخه الأصل (يتفاوت).

له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل.

واجب : بأنّ المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنّه وعدم تعلّق غيره بها.

واعترض أيضا : بأنّ ذلك قياس غير جائز لعدم النصّ بالعلية ، ولا القطع بأنّ العله هي القدره على الاستنباط ، أو وجود المدارك لاحتمال كونها هي القدره الكامله ، بل هو أقرب الى الاعتبار ، لكونها أبعد من الخطأ.

وردّ : بأنّ العله هي الضّروره والاحتياج لسدّ باب العلم.

وأجيب عنه : بأنّه لا ضروره مع وجود ظنّ المجتهد المطلق ، وأيضا ، الأصل حرمة العمل بالظنّ ، خرج عنه ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع وبقي الباقي.

أقول : تحرير الاستدلال يظهر بعد التأمل فيما بيناه في إجمال المقال ، وأنّ ذلك ليس بقياس . فإنّا نقول : بعد انسداد باب العلم بالأحكام الشرعيّه ، على العالم الممارس لمدارك الأحكام لا مناص له عن العمل بالظنّ

الحاصل له من تلك المدارك ، فكما أنّ المجتهد المطلق يعمل بظنّه لذلك ، فكذا هذا.

فمآل الاستدلال أنّ الدليل العقليّ القائم على عمل المجتهد المطلق بظنّه قائم فيما نحن فيه ، وحرمة العمل بالظنّ مطلقا ممنوع ، بل الظاهر من أدلّه الحرمة بقدرها ، وهي ترتفع بظنّ المجتهد المطلق.

قلنا : هو أيضا ظنّ ، فما وجه الترجيح.

قولكم : إنّ العمل به إجماعيّ وهو المخصّص.

قلنا : الإجماع على أيّ قدر وعلى أيّ حال؟ فإنّ الاجماع على اعتبار ظنّ المجتهد في الكلّ ، له عرض عريض ، بل لا يوجد له مصداق إذ قد بينا أنّ المراد من المجتهد في الكلّ هنا مقابل المتجزّي وهو أيضا على أقسام : منهم من يكون

على طريقه الأصوليين ، ومنهم من يكون على طريقه الأخباريين ، ومنهم متوسّطون. وكلّ من أرباب هذه الطرائق يخطئ الآخر ، واختيار إحدى هذه الطرائق أيضا مسأله اجتهاديه ظنيّه ، فأين المجمع عليه القطعيّ المقابل للظنيّ؟ واعتبار القطعيّه من جهه كونه اجتهادا في الكلّ لا يفيد مع كونه ظنا بحسب الطريقه ، فبقي أفراد المجتهد المطلق أيضا تحت الظنّ.

فإن قلت : نعم ، لكنّ ظنّ المجتهد في الكلّ أقوى.

قلنا : لا نمنع وجوب متابعه الأقوى ، وإلّا فيلزم رجوع أحد المجتهدين المطلقين إذا كان ظنّ أحدهما أضعف الى الآخر.

سألنا ، لكن قد يكون ظنّ المتجزّي بما فهمه أقوى من الظنّ الحاصل ممّا فهمه المجتهد المطلق ، أو يساويه.

هذا كلّه ، مع أنّ الكلام في تكليف المتجزّي ، ولا بدّ للمتجزّي هو أن يعرف تكليفه ، فاعتبار الظنّ لا يلاحظ إلّا بالنسبه إليه في نفسه ، فإذا حصل له ظنّ بأنّ هذا الحكم كذلك في الواقع ، فهو لا يجامع حصول الظنّ له بأنّ الحكم كما فهمه المجتهد في الكلّ حتّى يقال : أحدهما أضعف عنده والآخر أقوى ، فمع حصول الظنّ له بما فهمه ، يصير ظنّ المجتهد في الكلّ المخالف له وهما عنده.

ولو فرض عنده احتمال أن يكون لكمال قوّه المجتهد في الكلّ مدخليّه في فهم المسأله ليست هي موجوده عنده ، فلا يحصل له الظنّ بالحكم أصلا ، وهو خلاف المفروض.

والقول : بأنّ فهم المجتهد في الكلّ أبعد من الخطأ في نفس الأمر عن فهم المتجزّي ، إن أريد منه بالنسبه الى مجموع المسائل ، فهو كذلك ، ولا كلام لنا فيه.

وإن أريد بالنسبه الى ما فرض كون المتجزّي مستقلا فيه محيط بجميع مداركه ،

فكلاً ، مع أنّ الكلام ليس فى ذلك ، بل فى تكليف المتجزى.

وإن أريد أنّ كثره الاعتماد على قوّه المطلق من جهه الغلبه يوجب ترجيح تقليده على تقليد المتجزى ، فهو كلام آخر لا نمعنه بين المطلقين المتفاوتين فى العلم ، فكيف بالمتجزى والمطلق ، ولا- دخل له بما نحن فيه ، مع أنّنا نقول : كما أنّ العمل بالظنّ حرام ، فكذلك التقليد أيضا حرام. فإذا نفيتم جواز عمل المتجزى بظنه فكيف جوّزتم له التقليد ، مع أنّ التقليد أيضا ظنّ!

فإن قلت: إنّ الإجماع وقع على جواز تقليد المجتهد المطلق ولم يقع على جواز عمل المتجزى بظنه.

قلنا : الإجماع قد عرف محله فى المجتهد المطلق والإشكال فيه.

سألنا ، لكنّ الإجماع على وجوب تقليده حتّى على المتجزى أيضا ، أول الكلام ، كيف والمشهور بين العلماء جواز التجزى.

فغايه الأمر تساوى الاحتمالين ولا- مناص عن التخيير ، وهو أيضا يقتضى جواز التجزى ، واحتمال وجوب التوقف أو الاحتياط ضعيف لا دليل عليه ، وإذا ثبت الجواز ، بطل المنع وإن لم يثبت التعيين ، ويمكن إثباته بعدم القول بالفصل أيضا.

ويؤيدّ التعيين أنّه ترك للتقليد ، وأنّه أخذ من المدارك نفسها مهما أمكن ، وموافقته لعمومات وجوب العمل بالآيات والأخبار وغير ذلك.

### فيما يدل على جواز التجزى مشهوره أبى خديجه

ويدلّ على جواز التجزى أيضا مشهوره أبى خديجه (1) عن الصادق عليه الصلاه والسلام حيث قال : «انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه

ص : ٣٣٤

---

١- «تهذيب الأحكام» ٦ / ٢٤٥ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٨.

بينكم قاضيا فإنني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه».

واعترض عليه بما حاصله ، أنّ العلم بشيء من القضايا إن أريد به ما يشمل الظنّ المعلوم الحجّيه ، فالمنكر للتجزّي يدعى أنّه لا يحصل إلّا لمن أحاط بمدارك جميع المسائل ، فالعلم بشيء من القضايا لا ينفكّ عن المطلق ، وإن أريد به العلم الحقيقي فموضع النزاع إنّما هو ظنّ المتجزّي لا علمه.

أقول : ويمكن دفع ذلك بأنّ أصحابنا رضوان الله عليهم استدّلوا بمقبوله عمر ابن حنظله (1) على جواز عمل المجتهد المطلق بظنه والتحاكم إليه ، حيث قال عليه السلام فيها : «انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإنني قد جعلته عليكم حاكما» ، الحديث.

فنقول أوّلا- : إنّ ظاهر الروايتين هو العلم والخطاب الشّفاهي ، وإن كان مخصوصا بالحاضرين لكنّ الغائبين مشتركون معهم في أصل التكليف ، فإذا لم يكن للغائبين الرجوع الى العالم بالأحكام بالعلم الحقيقي ، فيكتفى بالظانّ من جهة استفراغ الوسع في الأدلّه المعهوده ، فكما أنّ الظانّ بجميع الأحكام من جهة استفراغ وسعه في جميع أدلّتها يقوم مقام العالم بها كما في مقبوله عمر بن حنظله ، فكذلك الظانّ ببعض الأحكام من جهة استفراغ وسعه في أدلّه ذلك البعض يقوم مقام العالم بذلك البعض المذكور في روايه أبي خديجه.

فإن قلت : ذلك الظنّ ثبت حجّيته بالإجماع فيقوم مقام العلم بخلاف هذا.

قلت : هذا خروج عن الاستدلال بالروايه ورجوع الى أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وقد مرّ الكلام فيه ، وكلامنا هنا في الاستدلال بالروايه.

ص : ٣٣٥

---

١- «تهذيب الأحكام» : ٦ / ٢٤٤ كتاب القضايا والأحكام باب ١ ح ٦.

وثانيا نقول : يمكن أن يقال : إنه يظهر من التأمل في سير الأئمة عليهم السلام وأصحابهم وطريقه روايه الأخبار وتجويزهم رجوع الناس الى أصحابهم ورخصتهم لأصحابهم في الأحكام بمجرد أنهم علّموهم طريقه الجمع بين مختلفات الأحاديث واستخراجهم الفروع عن الأصول مع أنهم ليسوا بمعصومين عن الخطأ والنسيان والاشتباه ، أنهم كانوا راضين بعلمهم بظنون [بعملهم بظنونهم] الحاصله من تلك الطرائق. ودعوى أنهم بعد جميع ذلك كانوا قاطعين بالحكم الشرعيّ ولم يكن عندهم احتمال الخطأ ، مجازفه من القول.

فعلى هذا ، فيمكن حمل العلم والمعرفه في الروايتين على ما يشمل الظنّ ، فيتمّ دلالة روايه أبي خديجه على التجزّي في الاجتهاد.

والقول بالفرق بين الظنّ الحاصل لأصحاب الأئمة عليهم السلام دون الموجودين في زمان الغيبه اعتساف ، سيّما والاضطرار في هذا الزّمان الى العمل بالظنّ أشدّ ، لكون حصول العلم فيه أبعد.

### احتج المانعون لجواز التّجزّي بوجهين

احتجّ المانعون بوجهين :

الأوّل : لزوم الدّور ، وقزروه على وجوه نذكر بعضها.

فمنها : أنّ صحّحه اجتهاد المتجزّي في المسائل موقوفه على صحّحه اجتهاده في جواز التّجزّي ، وصحّحه اجتهاده في هذه المسأله - أعنى جواز التّجزّي - موقوفه على صحّحه اجتهاده في المسائل ، إذ هذه أيضا من المسائل المجتهد فيها ، ورجوعه في ذلك الى فتوى المجتهد المطلق وإن كان ممكنا ، لكنّه خلاف المفروض إذ المراد إلحاقه بالمجتهد أوّلا ، وهذا إلحاق به بالمقلّد بالذّات وإن كان إلحاقه بالمجتهد بالعرض.

وفيه : أنّ محلّ النزاع جواز اجتهاد المتجزّي في المسائل الفرعيّه.



فنعول : جواز اجتهاد المتجزي في المسائل الفقهيّة موقوف على صحّحه اجتهاده في مسأله جواز التجزي في الاجتهاد ، وجواز الاجتهاد في هذه المسأله لا يتوقّف على صحّحه اجتهاده في المسائل الفرعيّه ، بل هو إنّما يتوقّف على صحّحه دليله الذي استدلّ به في إثبات هذه المسأله الأصوليّه ، واجتهاده الحاصل بهذا الاستدلال ليس اجتهادا منه في المسائل الفقهيّه ، بل اجتهاد منه في المسائل الأصوليّه ، ولا خلاف في جوازه كما يظهر من المحقّق البهائي رحمه الله وغيره.

ووجهه أنّ مناط الاستدلال فيها هو العقل واستقلال العقل في إدراك كلّ مسأله بدون ملاحظه مسأله أخرى بحيث يجزم بعدم المعارض ممّا لا يمكن إنكاره ، نظير الاجتهاد في المسائل الحكميّه مع أنّه لا يلزم أن يكون المتجزي متجزيا في الأصول ، وإنّما يتمّ حينئذ إطلاق المتجزي إذا لاحظنا جميع مسائل الأصول والفروع ، وجعلنا مسأله جواز الاجتهاد في المتجزي جزء من المجموع.

وأنت خير بأنّه لا- ملازمه بين التجزي في الفروع والتجزي في الأصول ، فإنّنا نفرض كونه مجتهدا في جميع مسائل الأصول ، فنفرض أوّلا علم الأصول علما مستقلا وثبت فيه الاجتهاد المطلق في هذا العلم ، ولتّما كان علم الفقه متوقفا على معرفه أشياء أخر غير هذا العلم ، فيمكن عدم الاقتدار على الاجتهاد في جميع مسائلها مع كونه مجتهدا في جميع مسائل الأصول.

وحاصل الكلام ، أنّ جواز التجزي في الفروع موقوف على صحّحه الاجتهاد في مسأله جواز التجزي في الفروع ، وصحّحه اجتهاده في هذه المسأله موقوفه على صحّحه الاجتهاد في هذه المسأله الأصوليّه ، سواء كان متجزيا في المسائل الأصوليّه أو مجتهدا مطلقا فيها ، فلا دور ، وأنت خير بأنّ نظير ما ذكره المانع يجري في المجتهد المطلق أيضا.

فإننا نقول : جواز اجتهاده في المسائل موقوف على جواز اجتهاده في مسأله أنه يجوز له الاجتهاد ، وجواز اجتهاده في هذه المسأله أيضا يتوقف على جواز اجتهاده في المسائل ، إذ هذه أيضا مسأله من المسائل .

وطريق الدفع : أن جواز الاجتهاد في جواز الاجتهاد من المسائل الكلاميه أو الأ-صوليه ، فتوقف جواز اجتهاده في الفروع على جواز اجتهاده في مسأله الأصول ، أعني الاجتهاد في جواز الاجتهاد لا يستلزم الدور .

ودفعه : بأن ذلك يثبت بالإجماع والضرورة غير صحيح ، لما بينا من كون دليله أيضا ظنًا في أكثر أفراده .

نعم ، يمكن ذلك في إثبات أصول الدين بأن يقال : إن وجود الصّانع مميًا ثبت بحكم العقل ، وحجّيه حكم العقل ثبت بالضرورة ، فتأمل .

ومنها : أن اعتماد المتجزّي على ظنه بدليله الظنّي تعلق بالظنّ في العمل بالظنّ ، بأن نقول : اعتماد المتجزّي بظنه الحاصل من اجتهاده في المسائل يتوقف على جواز عمله بظنه الحاصل من اجتهاده في مسأله جواز التجزّي .

ويظهر جوابه ممّا مرّ ، إذ جواز الاجتهاد في مسأله جواز التجزّي من المسائل الأصوليه الثّابته صحتّها بدليل ، وتوقف أحد الظنّين على الظنّ الآخر ليس بدور ، وقد يقرّر هذا الاستدلال على وجه لزوم التسلسل .

وجوابه : أن الظنّ الموقوف عليه هو الظنّ الحاصل في المسأله الأ-صوليه ، ولا-مناص عن العمل به ، فلا-يحتاج الى دليل آخر لانتهائه الى القطع ، وهو انسداد باب العلم وانقطاع السبيل إلّا إلى الظنّ .

ومنها : أن علم المتجزّي بصحّحه عمله على ظنه ، والدليل الظنّي الدالّ على مساواته للمجتهد المطلق موقوف على علمه بقبول الاجتهاد للتجزيه ، وهذا

موقوف على علمه بصحّحه عمله على ظنّه ، وإن شئت بدلت العلم بالظنّ.

وفيه : أنّ الدليل الظنّي في المقدمه الأولى إن كان عطفًا تفسيريًا لظنّه وكان المراد أنّ جواز اجتهاده في جواز التجزّي موقوف على علمه أو ظنّه بقبول الاجتهاد للتجزيه ، يعنى بجواز التجزّي في الاجتهاد. فإن أراد من جواز التجزّي في الموقوف عليه التجزّي في المسأله الأ-صوليه ، فلا-مغايره بين الموقوف والموقوف عليه ، فلا معنى للدور ، وإن أراد جواز التجزّي في الفروع ، فلا نسلم التوقّف ، كما هو واضح.

وكذلك إن أراد التجزّي في كليهما وإن لم يكن عطفًا تفسيريًا ، ويكون المراد من ظنّه الظنّ في الفروع ، ومن الدليل الظنّي الدليل على جواز التجزّي الذى هو مسأله أصوليه ، فإن أريد من قبول التجزّي في الموقوف عليه التجزّي في الفروع ، فلا يمنع التوقّف في المعطوف وتنتفى (1) المغايره في المعطوف عليه ، وإن أريد التجزّي في الأصول وبالعكس.

ويظهر ممّا ذكر حكم ما لو أريد كلاهما أيضا ، لانتفاء المغايره حينئذ أيضا.

الثانى : حرمة العمل بالظنّ ، خرج ظنّ المجتهد المطلق بالإجماع والضروره وبقي ظنّ المتجزّي تحت المنع.

والجواب عنه : منع عموم حرمة العمل بالظنّ وشموله لما نحن فيه ، لما مرّ مرارا.

سلمنا ، لكنّه فيما لم ينسدّ باب العلم والمفروض انسداده ، والمفروض منع رجحان تقليد المجتهد المطلق حتّى يقال : غايه الأمر انحصار الأمر في الظنّ ، ومع

ص: ٣٣٩

١- في نسخه الأصل (ينتفى).

رجحان أحدهما فهو مقدّم.

ثمّ قد يستشكل فى دعوى الإجماع والضروره على حجّيه ظنّ المجتهد المطلق ، أمّا الإجماع فلائذّ ذلك ليس من المسائل المسئول عنها عن أئمتنا عليهم السلام حتّى يعرف من اجتماع أصحابهم عليهم السلام عليه موافقته لرأيهم عليهم السلام كما هو المناط فى الإجماع عندنا.

وأما الضروره ، فلائذّ العمل بالظنّ ليس من الضروريات الصّرفه التى لا يحتاج الى واسطه بالبديهه.

وإن أريد أنّه بعد انسداد باب العلم فالعمل بالظنّ الناشئ عن الدليل عند دوران بينه وبين التقليد ضرورى ، فهو حسن لكن لا اختصاص له بالمجتهد المطلق ، بل المتجرى أيضا يأخذ بالدليل.

### والجواب على الوجه الأوّل من احتجاجهم بوجهين

أقول : ويمكن الجواب عن الأوّل بوجهين :

الأوّل : إنّ مرادهم من دعوى الإجماع ، لعله إجماع العقلاء وأهل العدل من جهة أفهامهم الناشئه عن الفرار عن لزوم التكليف بما لا يطاق لو لم يكن ظنّه حجّه من جهة بقاء التكليف وانسداد باب العلم كما هو المفروض ، وهذا الدليل وإن كان إنّما يثبت حجّيه الظنّ بالحكم الشرعى من حيث إنّّه ظنّ به ، لا- خصوص ظنّ المجتهد من حيث هو ، لكنّه يكفينا فى هذا المقام ، لأنّ المستدلّ لم يرد إلّا جواز ذلك ، لا تعينه ، مع أنّه يمكن أن يقال : إنّّه بالنسبه الى نفسه والى مقلّمه لما كان أرجح ، فتركه الى غيره ترجيح المرجوح ، وقبحه أيضا إجماع العقلاء ، ولكن هذا يرجع الى دعوى الضروره ببعض معانيها الآتية.

والثانى : إنّ المراد هو الإجماع المصطلح ، ولا مانع منه ، ويمكن إثباته بوجهين :

الأول : أن من تتبع سير الصَّحابة والتابعين ورجوع بعضهم الى بعض وتقرير أئمتهم عليهم السلام ذلك وتجويزهم الرجوع الى أصحابهم وتقريرهم على طريقتهم في فهم مطالبهم ، والجمع بين أخبارهم المختلفه ، وأمرهم بالجمع بالقواعد الملقاه بينهم التي لا- يمكن التفريع عليها والعمل بها إلما مع الاعتماد بظنونهم في فهم موافقه الكتاب ومخالفته ، وموافقه المشهور ومخالفته ، وكذلك معرفه الأعدل والأفقه الذى لا- ينفك عادة عن لزوم معرفه العام عن الخاص وطريق التخصيص ، ومعرفه الإطلاق والتقييد والأمر والنهى ، والمجمل والمبين ، والمنطوق والمفهوم بأقسامها ، وغير ذلك من المباحث المحتاج إليها ، فبعد ملاحظه ذلك ، يحصل له القطع برضا أئمتهم عليهم السلام بما يتداولون بينهم من الطريقه ، بل هذه الطريقه يثبت حججه ظن المتجزى أيضا ، كما أشرنا سابقا ، فكيف بالمطلق.

والثانى : أن الكلام هنا فى مقام تجزى الاجتهاد وإطلاقه لا- فى طريقه الأصولى والأخبارى وغيرهما ، وحينئذ فنقول : اتفاق العلماء فى كل عصر ومصر من زماننا مترقبا الى زمان أئمتهم عليهم السلام بحيث لم يعرف منكر يعتمد بقوله على جواز عمل المستنبط القادر على تحصيل كل الأحكام بقوته الحاصله لذلك ومتابعه مقلده له ، بل لزوم ذلك ووجوبه يكشف عن أن ذلك كان من جهه رخصه من جانب أئمتهم عليهم السلام ، فهذا هو من مصاديق الإجماع المصطلح ، كما حققناه فى مبحثه ، ولا ينحصر تحقق الإجماع فيما كان المسأله مما يتداوله أصحاب الأئمه عليهم السلام ويسألونه عن أئمتهم عليهم السلام.

### **والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم**

وأما الجواب عن الثانى : فأما أولا : فإمكان إرادته ضروره الدّين بتقريب ما ذكرنا أخيرا فى الإجماع ، بدعوى أن هذه الطريقه المستمره أفادت رضى صاحب الشّرع بذلك بديهه.

وأما ثانيا : فيإمكان إرادته بديهة العقل بعد ملاحظه الوسائط ، أعنى بقاء التكليف وانسداد باب العلم وقبح تكليف ما لا يطاق ، ولكن ذلك لا يفيد إلّا جواز العمل به من حيث إنه ظنّ ، ولا يفيد تعيينه ، وقد عرفت كفايته فى المقام .

وما ذكر فى الاعتراض من تسليم ذلك وتحسينه لأجل أنه يعتمد على الدليل ، فليس بشيء ، لأنه حينئذ ليس بضرورى لاحتياج إبطال التقليد حينئذ الى الاستدلال .

نعم ، ما ذكره يصير مرجحا لاختبار الاجتهاد للمجتهد المطلق على التقليد ، ولا يفيد الضروره .

ومقتضى ما ذكره كون جواز التجزى أيضا بديهيا مطلقا وهو كما ترى ، إذ ترجيحه على تقليده لمثله إن سلم ، فلا نمنع ترجيحه على تقليده للمجتهد المطلق ، بل يحتاج ذلك الى الاستدلال ، وليس بضرورى .

وأما ثالثا : فيإمكان إرادته الاضطرار ولا احتياج من الضروره ، ووجهه يعلم مما سبق .

التقليد في اللغة تعليق القلاده. قال في «الصيحه» (١): القلاده: التي في العنق، وقلمدت المرأه فتقلمدت هي، ومنه التقليد في الدين، وتقليد الولاه الأعمال.

وقال علماء الأصول كالعضدي وغيره: هو العمل بقول الغير من غير حجه، كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله.

قال العضدي: وعلى هذا فلا يكون الرجوع الى الرسول صلى الله عليه وآله وسلم تقليدا له، وكذا الإجماع، وكذا رجوع العامي الى المفتي، وكذا رجوع القاضي الى العدول في شهادتهم، وذلك لقيام الحجه لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالمعجزه، والإجماع بما مر في صحته. وقول الشاهد والمفتي بالإجماع ولو سمي ذلك أو بعض ذلك تقليدا، فلا مشاخه في التسميه والاصطلاح.

أقول: وعلى هذا فيشكل قولهم: يجوز التقليد في الفروع ولا يجوز في الأصول، بأن المراد من لفظ التقليد هنا إن كان ما ليس عليه دليل، فكيف يجوز في الفروع، وإن كان مما يثبت عليه دليل، فكيف لا يجوز في الأصول؟

والمناص عنه أن يجعل التقليد هنا مجرد الأخذ بقول الغير مع قطع النظر عن القيدين، فمآله الى أن أخذ قول الغير في الأصول هو التقليد الاصطلاحى، أعنى الأخذ من غير دليل.

ووجه عدم جوازه هو عدم الدليل أو الدليل على العدم، وقبوله في الفروع ليس به، بل هو ما أطلق عليه التقليد أيضا باصطلاح جديد وهو الأخذ ممن قام الدليل

على جواز الأخذ عنه.

ثم يشكّل المقام في قولنا : إنّ بعد جواز التّقليد في الفروع فإنّما يتعيّن المجتهد العادل للتّقليد ، ولا يجوز تقليد غيره ، فإنّ ذلك في معنى أنّ هذا القسم من الأخذ بقول الغير مخرج عن التّقليد على الاصطلاح الأوّل ، لأنّه عمل بقول الغير بالدليل ولذلك يجوز ، وأما غيره فهو بقول الغير من غير دليل فلا يجوز.

وفيه : أنّك قد عرفت سابقا أنّ أخذ العامّي من مثله قد يكون من جهه حجّه من عنده وأنّه مكلف به حينئذ ، فيكون هو مثل تقليد للمجتهد [المجتهد] واعتبار كون الدليل على الأخذ دليلا في نفس الأمر لا عند المكلف ، لا يتمّ للزوم الظلم في الفرق بين المكلفين الآخذين أحدهما بقول المجتهد والآخر بقول غيره مع عدم معرفه كليهما بوجوب الأخذ من المجتهد ، وعدم أخذ الآخذ من المجتهد من جهه الدليل ، بل أخذه رجما بالغيب أو بمظنّه أنّه أيضا مثل العامّي الآخر الذي أخذ منه الآخر. واعتبار أنّ يكون الدليل دليلا عنده وفي نفس الأمر كليهما في جواز التّقليد أيضا ممّا لم يدلّ عليه دليل ، كما مرّ وسيجيء.

ويمكن رفع هذا الإشكال بتخصيص النزاع في الصّوره التي زالت (1) الغفله بالمرّه وحصل الشك في الصّحه ، وهو مخصوص بالعلماء والأذكياء كما سنشير إليه ، ولكنّ كلماتهم مطلقه ، ولم نقف على تفصيل في كلامهم ، إلّا أن يقال : اعتمدوا في التّقييد على أصولهم المقرّره التّافيه للظلم المثبتة للعدل.

وكيف كان ، فالمشهور بين علمائنا المدّعى عليه الإجماع أنّه يجوز لمن لم يبلغ رتبه الاجتهاد التّقليد للمجتهد في المسائل الفرعيّه ، بمعنى أنّه لا يجب على كلّ

ص: ٣٤٤



مكلف الاجتهاد عينا ، بل هو كفايى .

قال فى «الذكرى» : وعلية أكثر الإمامية ، وخالف فيه بعض قدمائهم وفقهاء حلب فأوجبوا على العوام الاستدلال ، واكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشه العلماء عند الحاجه الى الوقائع أو النصوص الظاهره ، أو أن الأصل فى المنافع الإباحه ، وفى المضار الحرمة مع فقد نص قاطع فى منته ودلالته والنصوص محصوره. انتهى.

وقال بعض البغداديين من المعتزله : إنما يجب على العامى أن يسأل العالم بشرط أن يتبين له صحه اجتهاد المجتهد بدليله.

والحق ، الجواز مطلقا ، سواء كان عاميا بحثا أو عالما بطرق من العلوم للإجماع المعلوم بتتبع حال السلف من الإفتاء والاستفتاء وتقريرهم وعدم إنكارهم والمدعى فى كلماتهم.

وصرح بالإجماع السيد المرتضى رحمه الله ، وغيره من علماء الخاصه والعامه.

قال فى «الذكرى» بعد ما نقلنا عنه : ويدفعه إجماع السلف والخلف على الاستفتاء من غير نكير ، ولا تعرض لدليل بوجه من الوجوه. انتهى.

ويدل عليه أيضا عموم قوله تعالى : (فَسِئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١) وكل ما دل من الأخبار على جواز الأخذ من العلماء ، وهى كثيره جدا وسنذكر بعضها.

ويدل عليه أيضا لزوم العسر والجرح الشديد ، بل اختلال نظام العالم إذ الاجتهاد ليس أمرا سهلا يحصل عند وقوع الواقعة ، بل يحتاج الى صرف مدّه

ص : ٣٤٥

١- الأنبياء : ٧.

العمر ، أو أغلبه فيه.

وأما ما ذكره البغداديون فهو أيضا ضعيف ، لعموم الأدلة. وضعف ما استندوا به من أنّ تجويز المستفتى على المفتى الخطأ يمنع من قبول قوله لعدم الأمن من الإقدام على القبيح ، وأنه لا يجوز التقليد البحث في الأصول ، فإذا كان مكلفا بالاجتهاد والعلم في الأصول فلا بد أن يكون متمكنا منه ، وإلا لزم التكليف بالمحال ، ومن تمكن من الاجتهاد في الأصول فيتمكّن منه في الفروع أيضا ، لأنها أشكل من الفروع وأكثر شبها منها.

ويرد على الأول ، أولا : منع كون مطلق تجويز الخطأ مانعا عن العمل ، وإلا لامتنع على المجتهد لنفسه أيضا.

وثانيا : منع زوال تجويز الخطأ بذكر الدليل كما لا يخفى.

وعلى الثاني منع كون الاجتهاد في الأصول أصعب ، فإنها مبنيّة على قواعد عقلية وشواهد ذوقية وجدائيه يسهل إدراكها إجمالا لكل من التفت إليها ، وليس المطلوب فيها إلا الدليل الإجمالي كما سنبينه ، مع أنّ مسائلها قليلة غايه القلّة في جنب الفروع ، وأدلة الفروع جزئيات متفرقة متشتته ، وأكثرها مبنيّة على مدلولات خفيّة محفوفة باختلافات واختلالات لا يرجى زوالها في كثير منها.

ثم قال في «الذكري» بعد العبارتين السابقتين : وما ذكره لا يخرج عن التقليد عند التحقيق ، وخصوصا عند من اعتبر حجّيه خبر الواحد ، فإنّ في البحث عنه عرضا عريضا.

أقول : والظاهر أنّ مراده أنّ الرجوع الى إجماع العلماء والى التصوص وغيرهما كما ذكره ، مبني على صحّ الاستدلال بالإجماع والتصوص ، وهو من

المسائل الاجتهاديه ، سيما إذا كانت (١) النصوص من أخبار الأحاد التي فيها المعركة العظمى ، فلا يجوز الاعتماد على الإجماع والنصوص إلّا بعد الاجتهاد في حجّيتها وجواز العمل عليهما ، فإذا اعتمد في ذلك على العلماء ، فهو تقليد ، وإن كان يجتهد في ذلك أيضا فلا فرق بينهم وبين المجتهد ، مع أنّ ظاهرهم أنهم يفرّقون ، حيث قال : واكتفوا فيه بمعرفه الإجماع الى آخره .

وكيف كان فالمسأله واضحه ، وضعف القولين أظهر من إن يبين .

نعم ، هاهنا كلام آخر وهو أنّ إثبات جواز التقليد للعامة في الفروع أو وجوب الاجتهاد من المسائل النظرية التي لا بدّ أن يجتهد فيها ، واجتهاد المجتهد فيها كيف ينفع العامة ، ورجوع العامة الى المجتهد فيها أمّا بالتقليد ، ففيه : أنّه يتوقّف على جواز التقليد فيه وهو دور ، نظير ما أورد على التجزّي ، وأمّا بالاجتهاد وهو خلاف الفرض .

ويمكن دفعه : بأنّ عدم وجوب الاجتهاد عليه من المسائل الكلامية التي لا بدّ أن يستقلّ بها المقلّد ، فلا يرجع فيها الى تقليد المجتهد ، بل يجتهد المقلّد فيها فيحكم عقله إمّا بعدم وجوب الاجتهاد في الجزئيات ، أو بجواز تقليده في عدم وجوب الاجتهاد ، ثمّ التقليد فيها ، لأنّ العقل بعد التأمل ، سيما بعد سماعه عن العلماء ، إنّما يجوز له التقليد لقبح التكليف بما يوجب اختلال النظام ويستلزم العسر والحرّج أو المحال ؛ يحكم بعدم وجوب الاجتهاد ، فهذا أيضا اجتهاد للعامة ويجب عليه الرجوع الى اجتهاده حينئذ ، كما أنّه يرجع في جواز الرجوع الى المجتهد حينئذ الى الكبرى الكليّة الثابتة له من الأدلّة المذكوره مع بقاء التكليف

ص : ٣٤٧

١- في نسخه الأصل (كان).

بالضّروره ، وسيجىء الكلام فى تمام المقام عند بيان لزوم النظر فى أصول الدين للعامى ، وكيفيته ومقدار تكليفه ، فإنّ هذه المسأله حينئذ ترجع الى المسائل الأصوليه ، والمباحث العقليه الكلاميه.

ومما حرّنا فى القانون السابق ، وما ذكرنا هاهنا تعلم أنّ هذا النزاع إنّما هو بعد زوال الغفله والجهاله الحاصله فى المراتب الأول من [الأول عن] التكليف الى أن يحصل له الإشكال فى أنّه هل يجب عليه الاجتهاد فى جزئيات المسائل أو يجوز له التقليد فيها ، وذلك إنّما هو لمن حصّل حظًا وافرا من العلم أو أوتى قسطا عظيما من الفطنه والذكاء ، سيّما بعد التنبيه بمجالسه العلماء والاستماع منهم ، فعلم القول بوجوب الاجتهاد فى الفروع للعوام أيضا لا بدّ أن يخصّ الكلام بما بعد التّفطن لذلك ، لا فى حال الغفله.

هذا هو الكلام فى العامى ، وأمّا المجتهد فلا يجوز له تقليد غيره من المجتهدين إجماعا إذا اجتهد فى المسأله.

وأما قبل الاجتهاد فى المسأله ، ففيها أقوال : الجواز مطلقا ، وعدمه مطلقا ، والتفصيل بتضييق الوقت ، وعدمه ، والتفصيل بما يخصّه وما لا يخصّه من الأحكام ، والتفصيل بتقليد الأعلام منه وغيره ، والتفصيل بتقليد الصحابى وغيره.

دليل المجوز مطلقا ، عموم قوله تعالى (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وفيه : أنّ المجتهد فى غير حال الضيق ليس ممّن لا يعلم ، بل الظاهر أنّه من أهل الذّكر وأهل العلم الذى فى مقابل غير العالم.

ص: ٣٤٨

١- الأنبياء : ٧.

ودليل المانع مطلقا : وجوب العمل بظنه إذا كان له طريق إليه إجماعا ، خرج العامي بالدليل وبقي الباقي .

وفيه : منع الإجماع فيما نحن فيه ، ومنع التمكن من الظنّ مع ضيق الوقت .

فظهر أنّ الأقوى الجواز مع التّضييق واختصاص الحكم به ، أما عدم الجواز في غيره ، فلأنّ ظنه أقوى من الظنّ الحاصل بالتّقليد ، إذ احتمال الخطأ في اجتهاد نفسه من وجه ، وفي اجتهاد من يقلّمه من وجهين ، إذ احتمال الخطأ في الاجتهاد وفي إخباره عن نفسه أنّه ممّا اجتهد فيه صحيحا ، بخلاف اجتهاد نفسه فإنّه يعلم بأنّه مذنّب .

ومآل هذا الكلام الى عدم حصول الظنّ بفتوى المجتهد ، إذ لا معنى لحصول الظنّين في آن واحد أحدهما أقوى من الآخر ، وما قرع سمعك فيما سبق من عدم لزوم تحصيل الظنّ الأقوى للمجتهد ، بل يكفي مجرد حصول الظنّ بعد استفراغ الوسع ، فهو معنى آخر ، لا يشتهبه الفرق بينهما على المتأمل .

### الكلام في تقليد الأعلام

وأما تقليد الأعلام فهو أيضا لا يجوز ، لأنّه لا يلزم من كونه أعلم عدم الخطأ في اجتهاده ، وعدم احتمال عدم كونه ممّا اجتهد فيه في الواقع .

نعم ، ربّما يكون اجتهاد الأعلام معينا [معينا] في اجتهاد نفسه ، مثل أن يلاحظ المجتهد المسألة ملاحظه إجماليه والتفت الى أدلّتها على سبيل الإجمال ولم يعمّق النظر فيها ، ولكن حصل في نظره الظنّ بأحد طرفي المسألة ، فحينئذ إذا صادف ذلك موافقه رأى المجتهد الأعلام الأورع . فقد تطمئنّ نفسه بذلك ، فيصير اجتهاد ذلك المجتهد وموافقته له من جمله أدلّه المسألة والأمارات المحصّله للظنّ الموجبه للاطمئنان عنده .

وأما مجرد اجتهاد الأعلام والأورع ، فلا يكفي .

وتفاوت (١) المسائل في هذا المعنى باعتبار المأخذ [و] باعتبار عموم البلوى وعدمه ، وباعتبار كونها من الأُمّهات (٢) ، أو من الفروع ونحو ذلك.

وربّما يوجد في نهايه مرتبه التحصيل التردّد للمحصّل بين أن يجوز له الاعتماد على المجتهد أو يجب عليه النّظر ، وحينئذ فموافقه رأى المجتهد الأعلّم يصير معيّنا [معينا] لاعتماده على نظره ، ولا يبعد حينئذ العمل عليه مع قطع النّظر عن كونه تقليدا ، بل اعتمادا على ما حصل له ، والفرق بين هذا والسّابق ، أنّ المجتهد في السّابق لا ينظر حقّ النّظر ولا يتأمّل حقّ التأمّل ، ويتمّم نظره بإعانه ، وفاق المجتهد الآخر ، بخلاف ما نحن فيه ، فإنّه يتمّم نظره بقدر طاقته ، لكنّه لا يطمئنّ بمجرد استفراغ نفسه ، فيتّم حجّيته بموافقته مجتهده.

ص: ٣٥٠

١- في نسخه الأصل (يتفاوت).

٢- ولو قال : أمّات لكان أفضل.

المشهور عدم جواز التّقليد في أصول الدّين ، وقيل بجواز التّقليد.

وهذه المسألة من المشكلات ، فلنقدّم ما عندنا في المسألة وبلغه مجهودنا ، ليكون ذلك معينا على بيان الأدلّة وتوضيح مطالب القوم ، ويظهر به محلّ النزاع في المسألة ، ثمّ نتعرّض للأقوال والأدلّة مفضّلا ، وتكلّم فيها ، فنقول : قولنا : يجوز التّقليد في الأصول ، إن كان معناه يجوز الأخذ بقول الغير في الأصول كما هو كذلك في الفروع ، فيشكل بأنّ الأخذ بقول الغير هنا لا يمكن ، إذ المعيار في الأصول هو الإذعان والاعتقاد ، وجواز الإذعان بقول الغير وعدمه ممّا لا-محصل له ، إذ حصول الظنّ واليقين من قول شخص ليس من الأمور الاختيارية حتّى يصير موردا للتكليف ، وإنّما يصحّ الأخذ بقول الغير في الفروع ، لأنّ المراد به العمل على مقتضاه لا الاعتقاد به في نفس الأمر ، فلا بدّ أن يتكلّف هنا ويراد بالأخذ بقول الغير هو العمل على مقتضاه ، مثل إنّ من يقلّد المجتهد الذي يقول بنبوّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم معنى تقليده أن يعمل على شريعته ويتّبع سننه وإن لم يحصل له إذعان بحقيته بالخصوص قطعاً أو ظناً ، وإن كان قد يحصل له الظنّ الإجمالي الذي بسببه يعتمد على هذا المجتهد.

وبهذا يظهر لك الفرق بين هاتين (1) المسألتين المتداولتين هنا إحداهما جواز التّقليد في الأصول ، وعدمه.

والثانيه : جواز الاكتفاء بالظنّ وعدمه ، إذ قد لا يحصل بالنظر إلّا الظنّ ، فالظنّ

ص: ٣٥١

قد يجامع النَّظَرُ وقد ينفكُّ عن التَّقْلِيدِ في التَّفَاصِيلِ وخصوصيات المسائل ، وإن أمكن حصوله بالإجمال ، فيمكن القول بعدم جواز التَّقْلِيدِ مع الاكتفاء بالنظر المفيد للظَّنِّ في بعض الأحيان.

والقول بجواز التَّقْلِيدِ مع عدم حصول الظَّنِّ بالخصوص وبالتفصيل وإن كان معناه يجوز العمل بالجزم المطابق للواقع الغير الثابت ، كما هو مصطلح أرباب المعقول ، فيؤول النزاع فيه الى أنه هل يجب عليه إقامه الدليل المقيد للشبوت على مقتضى جزمه أم لا .

وعلى هذا ، فقول المحقق البهائي رحمه الله (١) في آخر الكلام على جواز التَّقْلِيدِ في الأصول وعدمه ، أن هذا النزاع يرجع الى النزاع في اشتراط القطع - يعني إن قلنا باشتراط القطع - فلا يجوز التَّقْلِيدِ ، وإن لم نقل باشتراطه واكتفينا بالظَّنِّ فيجوز ، لا يخلو عن تأمل ، إذ لقائل أن يقول بعدم لزوم القطع مطلقا وعدم جواز التَّقْلِيدِ معا ، كما سنشير إليه ، أو أنه قد يحصل القطع مع التَّقْلِيدِ على الاصطلاح الآخر ، وإذ قد عرفت أن العلم والظَّنِّ ليسا من الأمور الاختيارية ، فمن يقول بوجوب تحصيل القطع أو الظَّنِّ في الأصول ، لا بد أن يريد من ذلك وجوب النَّظَرِ ، إذ العلم والظَّنِّ في أنفسهما ليسا من الأمور الاختيارية بالذات.

والنَّظَرُ قد يحصل به اليقين وقد يحصل به الظَّنِّ ، وقد لا يحصل به شيء منهما ، كالمسائل المتردد فيها المتوقفه عنها ، فيرجع الكلام في كفايه الظَّنِّ في الفروع دون الأصول الى أن المجتهد في الفروع يجب عليه النَّظَرُ الى أن يحصل له الظَّنِّ ، وإذا حصل الظَّنِّ ، فلا يجب عليه زياده النَّظَرُ ليحصل العلم ، لا أنه يجب عليه

ص: ٣٥٢



تحصيل الظنّ بها البتّه ، إذ قد لا يحصل ولا يمكن له حصوله ، كما لا يخفى .

وأما المجتهد في الأصول فلا يجوز له الاكتفاء بالظنّ مع إمكان زياده النظر المرجوّ له فيه حصول العلم ، فلا يجب عليه الاعتقاد بما يظنّ والعمل على وفقه ، بل يتوقّف مثل من لا يحصل له الظنّ في الفروع بقرينه القرينه المقابله ، أى الاجتهاد في الفروع ، فحينئذ يرجع القول بوجوب تحصيل العلم في الأصول ووجوب النظر حتّى يحصل العلم بإطلاقه الى دعوى أنّ مسائل الأصول كلّها ممّا ينتهى النظر في أدلتها الى العلم ، فيجب النظر حتّى يحصل العلم ، فمن لم يحصل له ، فلم يؤدّ النظر حقّه ، ولم يخل لنفسه عن الشوائب ، وهو في المسائل الخلافية في غايه الصّعبه .

ودعوى كون كلّ محقّ في نفس الأمر مؤدّيًا نظره حقّ النظر ، وكلّ مبطل مقصّيرا ، في غايه الإشكال ، وأما مجرد الموافقه لنفس الأمر والمخالفه بمحض الاتفاق ، فلا يوجب الفرق كما لا يخفى ، فكما أنّ المقلّدين المتخالفين المأجورين لا يؤاخذ أحدهما بمخالفه نفس الأمر في الفروع وكذا المجتهدان المتخالفان فيها ، فكذا المجتهدان المؤدّيان حقّ النظر ، المتخالفان في الأصول .

والقول : بأنّ المطلوب إذا كان واحدا في الأصول فيجب على الله نصب الدليل عليه وإلّا لزم الظلم واللغو والعبث فمن لم يصبه فقد قصر ، إنّما يتمّ إذا ثبت وجوب إصابه الحقّ والواقع في نفس الأمر ، بل المسلّم إنّما هو إصابه الحقّ في نظره مع عدم التّقصير والتفريط .

وما ذهب جمهور العلماء من أنّ المصيب في العقلات واحد وغيره مخطئ آثم ، كما سيجيء فيما بعد ، فلو سلّمناه ، فإنّما سلّمناه في المجتهدين الكاملين المنتبهين للأدلّه لا مطلق المكلفين ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى .

نعم ، لو فضل أحد وقال بذلك في وجود الصانع مثلا في الجملة ، أو ذلك مع وحدته ، أو ذلك مع أصل النبوه ، أو ذلك مع أصل المعاد ، لم يكن بعيدا ، إذ الظاهر أن أدله المذكورات ممّا يمكن فيه دعوى لزوم إصابه الحقّ النفس الأمرى ، أمّا مثل تجرّده تعالى ، وعيّنّه الصّيفات ، وحدوث العالم ، ونفى العقول ، وكيفيّات المعاد ، وغير ذلك فلا. اللهمّ إلّا ما ثبت من هذه المذكورات بالنصّ من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوتهما ، وفي ثبوت الضروريات أيضا اختلافات ، وكذلك في مقدار ما ثبت منها وكميّتها وكيفيّتها ، كما سنشير إليها ، وكذلك تعيين النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والوصىّ بعده لا- دليل على ذلك فيهما أيضا ، إذ فائده وجوب النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام وهو إرشاد الخلق وإطاعتهما لأنّهما يبلغان من الله تعالى ، فمتابعتهما حقيقه متابعه أمر الله تعالى ، فإذا جاز أن يكتفى فيما بلّغاه بالمظنّه الحاصله بالاجتهاد بعد عروض الحوادث وطروء الموانع عن تحصيل الجزم بها ، فلما لا يجوز أن يكتفى في أصل التّعيين إذا حصل الاشتباه بسبب حصول الموانع.

ولا- يذهب عليك أنّ ما ذكرته لا ينافى إفاده أدله نبوه نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم اليقين لنا ، وكذا أدله إمامه الأئمه عليهم السلام.

والحاصل ، أنّي أقول : لا يجب إفاده اليقين مطلقا لكلّ أحد وكلّ زمان ، ألا ترى أنّه لا يجب إفاده أدله الفروع اليقين مع أنّها قد تفيد اليقين في بعض الموارد أيضا.

والقول : بأنّ ما حصل فيه اليقين خارج عن الفروع ، شطط من الكلام ، وقد بيّناه في أوائل الكتاب.

وكما أنّ الأصل في أصول الدّين واحد ، فكذلك الأصل في الفروع ، فإذا جاز اشتباه الحكم الفرعى بسبب الحوادث التي وقعت في صدر الإسلام وصارت سببا

لخفاء الحقّ وأهله ، فلم لا يجوز حصول الاشتباه فى الأصول بسبب اختلاف أدلّته مثل حال النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام ، بل أقول : إنّ النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم مبعوث لإرشاد الخلق وإبلاغ الحكم الذى هو واحد فى نفس الأمر الى عباده.

ومقصوده تعالى أن يعيد بالحكم الخاصّ والطريق الخاصّ ، فإذا لم يقصّر النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم فى الإبلاغ وتكلم مع قومه بلسانهم فى ذلك لكن اتفق أنّ المخاطب اشتبه فى فهم الخطاب وأتى بضدّ الصواب ، فلما لا نقول : إنّ هذا المخاطب مخطئ آثم لأنّ الله تعالى أراد منه شيئاً آخر ونصب علماً ودليلاً له ، فهو مقصّر وليس بمعذور ، فإذا كان غفله المخاطب واشتباهه فى فهم ما شافهه النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم بالخطاب بلسانه معذورا ، فلما لا يكون زلّته فى فهم أدلّه الإمامه أو النّبوه مع عدم التّقصير معذورا.

والقول : بأنّ جعل الخطاب مناطاً للفروع مع قابليّته لوجوه الدّلاله وتفاوت أفهام المخاطبين بسببه دليل على رضاه تعالى بما يظنّه المخاطب من الخطاب ولا يوجب عليه إصابه الحقّ الحقيقىّ ، بخلاف ما جعل مناطه العقل الغير القابل لذلك ؛ جزاف من القول ، إذ اختلاف العقول فى مراتب الإدراك وتفاوتها فى المدارك بحيث لا يمكن إنكاره ، ومن ينكره فهو مكابر مقتضى عقله.

فالذى هو حجّه الله على عباده هو العقل والتّفكّر والتدبّر مع التّخليه والإنصاف وترك العناد بقدر الوسع والطّاقه والاستعداد.

والكلام فى أنّ المتخالفين فى المسأله كلّ منهما يدعى التّخليه والإنصاف أيضا ، هو الكلام فيما نحن فيه ، إذ كلّ منهما فى إدراك التّخليه والإنصاف وإنّ نظره

وفكره مقرون بهما مكلف بما تبلغه (١) طاقته في ذلك ، إذ البواعث الكامنه في النفوس والدواعي الجالبه لاختيار الطرائق قد تختفى على النفوس الكامله الواصله أعلى الدرجات ما لم يبلغ حد العصمه ، فكيف بالجاهل الذي لم يعرف بعد مواقع الخطأ من دقائق معايب النفس ، والأطفال في أوائل البلوغ ، فإن فهم أن محض موافقه الآباء والأمهات ، مما يوجب التثبت عن البلوغ الى الحق ميا لا- يخطر ببال أكثرهم ، بل يصعب إزالته غالبا على العلماء المتراضين الذين يحسبون أنهم خلعوا هذه الربقه عن أعناقهم فضلا عمّن دونهم.

وكذلك الكلام في سائر معايب النفس من حبّ أفكاره الدقيقه التي استقلّ بها ، وعدم تقاعده عن مكافحه الخصوم ، وتقيدته بخوف التضعف عن درجات العلوم ، فإنّ لهذه المعايب دركات تحت دركات لا يتدرّج منها كلّ أحد الى درجات التصعّد ، وربّما يكون منها ما هو أخفى من ديبب التمله على الصفا في الليله الظلماء.

ومن الواضح أنّ التخلّي عن جميع عروق الأخلاق الرديّه لا- يمكن لكلّ أحد ، بل ولا لأكثر العلماء فضلا عن العوامّ ، بل ولا لأحد من الناس بعد مدّه مديده من المجاهدات ، وربّما يكون نهايتها نهايه العمر ، فكيف يقال ببطلان العقائد والأعمال لكافّه الناس في غالب أعمارهم ، بل الظاهر أنّه مناف لحكم الله تعالى ورأفته ، بل لعدله.

فظهر من ذلك أنّ مراتب التكاليف مختلفه ، وكلّ ميسر لما خلق له.

ص: ٣٥٦

١- في نسخه الأصل (يبلغه).

قال الشهيد رحمه الله في «القواعد» (١): إنَّ الرِّياءَ قسمان : جليّ وخفيّ ، فالجليّ ظاهر ، والخفيّ إنّما يُطلَع عليه أولوا المكاشفه والمعامله لله تعالى ، كما روى عن بعضهم : أنّه طلب الغزو وتاقت نفسه إليه وتفقدّها فإذا هو يحبّ المدح بقولهم : فلان غاز ، فتركه ، فتاقت نفسه إليه ، فأقبل يعرض عن (٢) ذلك الرِّياء حتّى أزاله ، ولم يزل يتفقدّها شيئاً بعد شيء حتّى وجد الإخلاص مع بقاء الانبعاث فاتّهم نفسه ، وتفقد أحوالها فإذا هو يحبّ أن يقال : إنّ فلانا مات شهيداً ، لتحسن سمعته في النَّاس بعد موته ، الى آخر ما ذكره.

والحاصل ، أنّ التّكليف باستيصال عروق الأخلاق الرّديّه لكلّ النَّاس في أوّل التّكليف عسر وحرَج عظيم لو لم نقل أنّه تكليف بما لا- يطاق ، ولذلك جعل المناص من ذلك طائفه من الصّوفيه بأخذ طريقه الملامه ، وجعلوا يباشرون الأمور الرّذيله ، بل الأفعال الشّنيعه والأعمال القبيحه لإسقاط نفوسهم من أعين النَّاس حتّى لا يبقى لهم داعيه ليتوصّلوا بذلك الى اكتساب المنال.

وأنت خير بأنّ كلّ ذلك معصيه ومخالفه للشرع مذموم ، ومبادره الى الهلكه برجاء النّجاه ، وهو مذموم بالعقل والشرع ، فترخيص الشّارع لأكل اللّحم ، بل الأمر به مع كونه مقويّاً للقوه البهيميه ، لا ينفكّ عن تقويه تلك العروق ومعالجاته التي ذكرها الشّارع ، وإن كانت دافعه لها ، ولكن لم يجر عاده الله تعالى بذلك في أغلب النَّاس.

وبالجملة ، ما يقتضيه دقيق النّظر هنا ، غير ما اقتضته الأنظار الجليّه ، فنستعين

ص: ٣٥٧

---

١- الشهيد الأوّل في «القواعد والفوائد» ١ / ١٢٠ الفائده الثامنه والعشرون.

٢- في المصدر (على).

الله على إلهام الحق والصواب وإصابه التحقيق في كل باب.

فإن قلت : إن ما ذكرته من التفصيل في المسألة والفرق بين مسائل الأصول قول بالفصل وخرق للإجماع.

قلت : لا معنى لدعوى الإجماع في هذا المقام ، إذ نحن - مع قطع النظر عن الشرع - في صدد بيان إثبات الشرع ، مع أن عدم وجدان القول بعدم الفصل ليس قولاً - بعدم الفصل ، بل الظاهر وجود القول بذلك في الجملة ، كما يظهر من الشارح الجواد رحمه الله وغيره.

فقد تقرر بما قررنا أن الجزم المطلق يكفي في سقوط الإثم مع عدم التفسير إذا حصل له الجزم ، ويكتفى بالظن إذا لم يمكنه تحصيل الجزم ، ولا دليل على وجوب تحصيل الجزم بتفاصيله الخاص المسمى باليقين في الاصطلاح ، وهو ما لا يقبل الزوال المطابق للواقع ، ولا - تحصيل ما يقبله ولكن كان مطابقاً للواقع ، وترتب أحكام الكفر على بعض الصور في الدنيا لا منعه ، ولا ينافي الحكم بسقوط الإثم ، كما سنبينه إن شاء الله تعالى.

ثم إن تحصيل العقائد الأصولية يتصور على صور ثلاث :

الأولى : ما يحصل بالنظر في الدليل.

والثانية : ما يحصل بالتقليد ، نظير ما يحصل في الفروع ، أعني ما لا يستلزم الظن التفصيلي بها وإن أمكن حصول ظن إجمالي كما في الفروع.

والثالثة : ما يحصل بالتقليد مع حصول الجزم بها.

والظاهر أن كلمات الأصوليين إنما هي في الأولين ، وأن مرادهم بالتقليد هو تقليد المجتهد الكامل ، نظير التقليد في الفروع المتداول بينهم المصطلح عندهم ،

لا- مجرد الأخذ بقول الغير وإن لم يكن مجتهدا ، وهذا مختص بالمذنبين زالت (١) غفلتهم وحصل لهم العلم بأن اللمازم على المكلف إما الاجتهاد أو التقليد.

ومراد المحقق البهائي رحمه الله (٢) من قوله : والى اشتراط القطع يرجع الكلام ، يعنى الكلام فى جواز التقليد وعدمه أيضا ، التقليد بهذا المعنى ، إذ هو الذى لا يفيد إلا الظن ، لا المعنى الثالث.

وأما الثالث : فإن أمكن حصول الجزم من تقليد المجتهد الكامل لهؤلاء الأوكياء المذنبين زالت (٣) عنهم الغفلة المتفطنين لأن تكليفهم أحد الأمرين ، فهو يرجع أيضا الى النظر والاجتهاد مع المعرفة بأنه نظر واجتهاد ، فإنه يثبت أولا بالنظر صدق المجتهد ، ثم يتبعه فيرجع الى القسم الأول ، ولكن حصول الجزم نادر حينئذ.

وأما الجزم الحاصل لغير هؤلاء من تقليد غير المجتهدين الكاملين ، مثل الجزم الحاصل للأطفال والنساء والعوام الناشئين عن الاعتقاد بقول آباءهم وأمهاتهم وأساتيدهم وإن كانوا هم مقلدين لمثلهم أيضا ، بل علمائهم المجتهدين أيضا ، مع عدم معرفه أن المجتهدين هم المستحقون للاعتقاد لا غير.

فالظاهر أن ذلك خارج عن مطرح النظر لهم فى هذا المقام ، لأنهم يقولون : يجوز التقليد فى الفروع ولا يجوز فى الأصول ، وموضوع المسأله واحد إلا أن يفكك لفظ التقليد فى عنوان المسألتين وجعل المراد من المقلد فى مسأله الأصول

ص : ٣٥٩

١- فى نسخه الأصل (زال).

٢- فى «الزبد» ص ١٦٨.

٣- فى نسخه الأصل (زال).

من لم يأخذ العقيدة من الدليل التفصيلي الخاص الذي هو غير حسن الظن يأخذ [بأحد] ، فيشمل ما نحن فيه ، فحينئذ يحتمل القسم الثالث لصورتين :

إحدهما : حصول الجزم للعارف العالم المتفطن لمعنى الجزم والظن ، والفرق بين المجتهد وغير المجتهد.

والثانيه : حصول الجزم والاطمئنان لمثل الأطفال والنسوان والعوام مع عدم تأملهم فى معنى الجزم والظن ، وعدم تفتنهم لاحتمال عدم جواز الأخذ ممن أخذوه ، والفرق بين آباءهم وأمهاتهم وعلمائهم.

أما الصورة الأولى ، فيمكن إدخالها فى القسم الأول كما أشرنا ، إنما الإشكال فى الصورة الثانية ، والكلام فيها هو نظير الكلام فى تقليد آباءهم وأمهاتهم فى الفروع كما مر فى القانون السابق.

فحينئذ نقول : المراد من تقليدهم هنا هو الركون إليهم والإذعان بقولهم والاعتماد عليهم ، وهو يفيد غالبا الاطمئنان والسيكون والجزم فى ظاهر النظر لهؤلاء إذا خلت نفوسهم عن المشائب وغفلت عن الشكوك والشبهات لعدم عرض مخالفات الطرائق والاحتجاجات عليها ، فحينئذ الكلام فى سقوط التكليف عن هؤلاء وعدم السقوط ، وأنه هل يجب عليهم النظر أو يكفى ما حصل لهم من الاطمئنان.

والحق ، أن النافى لوجوب النظر مستظهر لأن المكلف حينئذ غافل عن الوجوب بالفرض ، ويحسب اعتماده على مثل ذلك أوج معرفه كماله.

وأما من قرع سمعه أنه يلزم عليه النظر تفصيلا وأن يكون أخذ الاعتقاد بالدليل التفصيلي لا الإجمالي ، بمعنى الحاصل بالاعتماد على الغير ، ومع ذلك قصر فى ذلك واكتفى بالتقليد ، فهو على قسمين :



الأول : ما يحصل بسبب ذلك له الشك ويزول عنه الشكون والاطمئنان.

فالحق ، أن ذلك مقصّر آثم غير مؤمن ، لعدم حصول الإذعان له أصلا ، فإذا تقاعد من [عن] النظر فلا ريب في أنه آثم غير معذور ، وليس من جملة المؤمنين .

وسيجيء الكلام في حاله ، ولا يحسن أن يدخل ذلك في محلّ النزاع إذ لا أظنّ أحدا أنه قال بجواز مثل هذا التقليد .

والثاني : من لا يحصل له الشك ، بل اطمئنانه باق على حاله ، وقد يظنّ أنّ الأمر بالنظر حينئذ أمر تعيّد وواجب آخر ، ولا يחדش في إذعانه أصلا ، كما نشاهد ذلك في الفروع أنّ بعضهم قد يظنّ أنّ عرض الصلاه على المجتهد واجب على حده ، بل قد يزيد هذا الشخص في إذعانه بما قرع سمعه من وجوب النظر ، فإنّ العالم الواعظ من أهل ملته إذا تبّهه على أنّ مسأله الإمامه خلافية ، وللمخالفين أيضا أدلّه على مذهبهم لا بدّ أن يلاحظ ثمّ يختار مذهب الإماميه ، يدخل في ذهنه أنّ هذا العالم المتبحر الورع مع وجود الدليل على مذهب المخالفين ترك مذهبهم وأخذ هذا المذهب ، مع معرفته بوجوب النظر والاجتهاد ، وهذا المذهب ممّا لا يأتيه الباطل أبدا ، فيقصر في النظر ويسامح فيه .

فهذا أيضا مثل السابق في الغفله عن حقيقه الأمر ، والظاهر أنّه أيضا معذور إلّا في ترك هذا الواجب ، وسيجيء الكلام في حاله وأنّه فاسق أو لا .

هذا ، ولكن هذا الكلام لا يتفاوت فيه الحال بين الموافق والمخالف والمسلم والكافر على ما اقتضاه قواعد العدلية .

والقول بتعذيب الكفار والمخالفين دون المسلمين والشيعه خروج عن العدل ، وذلك لا ينافي ثبوت أحكام الكفر لهم في الدنيا مثل الحكم بنجاستهم ووجوب جهادهم وقتالهم .

ص : ٣٦١

أما النجاسة فلائنه أمر تعبدي ولا ريب أن الكلب والخنزير أبعد عن التقصير من الكفار ، ومع ذلك فيحكم بنجاستهما ، وكذلك أطفال الكفار قبل التمييز ، فهذا حكم وضعي تعبدي.

لا يقال : إن الحكم بالنجاسة إيلاهم بلا وجه وإن كان في دار الدنيا ، وهو أيضا ظلم ، لأن الحاكم بنجاستهم هم المسلمون ، وهم لا يعتقدون أن ذلك من الله تعالى ، بل لا يعتقدون بقول المسلمين أصلا.

كما إننا لا نقول : حكم التواصب بحليته دماننا وأعراضنا يوجب الظلم من الله تعالى.

وأما كون جاهل هذه العقيدة مهينا عند الله تعالى فهو من توابع هذه الاستعدادات [الاستعدادات] كنجاسة الكلب ، وهي راجعه الى أسرار القدر المنهيه عن الخوض فيها.

وكذلك جواز أسرهم وبيعهم وشرائهم ، فإنه ليس حالهم فوق حال العبد والإمام المؤمنين المتولدين على الفطره ، الناسكين السالكين على نهايه طريقه الورع والتقوى.

وأما جهادهم وقتالهم ، وأما من تفتن منهم وحصل له الشك وقصير في النظر ، فلا إشكال فيه . وأما من لم يتفتن لذلك ، بل حسب أن الحق معه والباطل مع المسلمين ، ولم يتفتن لوجوب النظر أصلا ؛ فهو ليس بأعلى شأن من المسلمين إذا تترس بهم الكفار ولم يمكن دفاع الكفار عن بيضه الإسلام إلا بقتلهم ، فحينئذ فالفرق بين مقلده المسلمين ومقلده الكفار إنما هو في غير الإثم والعذاب.

وبالجملة ، قاعده العدل تمنعنا عن الإقدام في الفرق فيما لا فرق بينهم أصلا.

وأما الآيات والأخبار الداله على خلود الكفار في النار ، فلا يتبادر منها أمثال

هؤلاء ، بل الظاهر من الكافر هو من كفر وستر الحق بعد ظهوره ، وهذا أمر وجودي لا يمكن حصوله إلا مع التنبية والتقصير ، ولعل تعريف أكثر المتكلمين بأنه عدم الإيمان ممن شأنه الإيمان ، أريد به عدم الملكة بالنسبة الى المرتبه الأدنى من كليّاتها.

فالمراد ممن شأنه الإيمان هو الذي تمت (1) عليه الحجّه وقصّر ، فهو مثل إطلاق الأعمى على الإنسان لا على العقرب ، أو يجعل تعريفا للكافر الذي يجرى عليه الأحكام الفقهيّه لا من يعذب ويخلد في النار في الآخرة ، فإنّ ذلك يكفي في الأوّل دون الثّاني.

فغايه الأمر أنّهم ممّا لم يسلموا ولم يؤمنوا ، وأمّا أنّهم ممن كفروا ، فيشكل انفهامهم عن الآيات والأخبار.

وتفصيل الكلام في هذا المقام ، أنّ الإنسان إمّا أن يتفطن لوجوب معرفه الأصول في الجملة أم لا.

الثّاني ، يلحق بالبهايم كالمجانين ، لا يتعلّق بهم تكليف.

وأما الأوّل ، فهو إمّا في حال خلوّ النّفس عن كلّ خيال ودين ومذهب ، مثل أن يكون إنسان في بلاد خاليه عن مسلم أو عارف ، أو يداخله ملاحظه حال غيره المتديّن بدين أو مذهب مثل أبيه وأمه وأستاذه ، وعلى أيّ التقديرين ، فإمّا يأخذ طريقته بمعونه عقله ويطمئنّ بها ، أو يحصل له ظنّ بطريقته ، أو يبقى مترددا ومتحيرا.

وعلى الأوّل ، فيسقط عنه التّكليف بشيء آخر لغفلته عن وجوب شيء آخر

ص: ٣٦٣

١- في نسخه الأصل (تم).

عليه ، وإن كان اطمئنانه من جهة حسن ظنه بأبيه وأمه.

ولا- فرق في ذلك بين ما صادف الحقَّ وعدمه في عدم العقاب والإثم وإن ثبت الفرق من جهة الثمرات الدنيويَّة من ترتب الأحكام الشرعيَّة لقبح تكليف الغافل ، ولا ينبغي التزاع في ذلك.

والظاهر عدم الفرق بين أفراد المعارف الخمسة حتَّى لو كبر صغير في جماعه الطَّبيعيين أو الدَّهريين وفرض أنَّه لم يتفطن للتفكر في بطلان طريقتهم ، فهو كذلك ، فضلا عن الفرق المختلفه في الإسلام وشعبه وطرائقه ، فإذا عرف الطَّفل بالفطره أو بالسَّماع من أبيه وأمه وجود الصِّانع في الجملة ، وحصل في ذهنه أنَّه جسم وأنَّه في السِّماء ، ولم يتفطن لغير ذلك ولم يسمع من غيره تنبيها على ذلك حتَّى كبر فلا إثم عليه ولا مؤاخذه ، حتَّى إذا تفطن لاحتمال الخلاف أو سمع من غيره المنع من اعتقاد ذلك بحيث يحصل له التزلزل فحينئذ يجب عليه الفحص والنَّظر ، والمقصر فيه آثم.

ولا فرق في ذلك بين أن يتفطن المكلف ، لأنَّ اطمئنانه الحاصل له هل هو يقين في نفس الأمر بمعنى عدم قبول التشكيك بعد ما صادفه المشكك ، إنَّما الكلام بعد زوال الاطمئنان.

ثم بعد زوال الاطمئنان ، فإمَّا أن يبقى له الظنُّ أو يحصل له الشكُّ مع معرفه أنَّه ظنُّ أو شكُّ ، فحينئذ إذا تفطن لوجوب معرفه وتفطن أنَّه لم يحصل له الاطمئنان ، فإنَّ أمكن حصول الاطمئنان له بسبب الاعتماد على شخص آخر أفضل عن الأوَّل [وإلَّا] ، فكالأوَّل ، وإلَّا فلا ريب في وجوب تحصيل ما يحصل به الاطمئنان ، فالَّذى يحصل به الاطمئنان على قول شخص كامل من جهه كماله أو النَّظر والاجتهاد.

وفى الحقيقه الرجوع الى ذلك الشخص أيضا نوع من النظر والاجتهاد كما أشرنا إليه مرارا ، ثم إذا آل الأمر بعد زوال الاطمئنان أو فى أول الأمر الى الرجوع الى النظر أو الاعتماد على شخص كامل فحينئذ ينقسم النظر الى قسمين .

وكذلك الاعتماد على ذلك الشخص ، إذ النظر قد يفيد القطع ، وقد يفيد الظن .

وكذلك الرجوع الى شخص ، فإن من تردّد أمره بين صيرورته يهوديًا أو مسلما أو إماميًا أو مخالفا ، فقد يحصل له بسبب الاعتماد على عالم الاطمئنان الذى يحسبه قطعاً وجزماً ، وإن أمكن فى نفس الأمر زواله بتشكيك المشكك ، وكذلك بسبب الأدلة التى ينظر فيها . وقد يحصل له ظنّ بصحة الإسلام أو التشيع ولا يحصل له القطع ، فحينئذ ، فهل يجب عليه تجديد النظر وتكريره ليحصل له القطع والاطمئنان أو التّفحص عن الأعلّم والأفضل الذى تطمئنّ به النفس ، أو يكفى الاكتفاء بالظنّ .

والظاهر أنّه لا يجوز فيه الاكتفاء بالظنّ مهما أمكن النظر والاجتهاد واحتمل حصول القطع لعدم زوال الخوف .

وحال هذا الشخص كحالنا فى المسائل الفقهيّة ، إذ كثيرا ما يحصل لنا الظنّ فى بادئ النظر فى المسألة قبل الخوض التامّ فى الأدلّة بأحد طرفى المسألة ، ولا نعمل به لعدم حصول الاطمئنان وزوال الخوف عن المؤاخذه بمجرد ذلك ، ولكن إذا استفرغنا الوسع وأحسسنا العجز عن المزيد عليه ، فنكتفى حينئذ بظنّنا ، فنقول فيما نحن فيه : إذا عجز عن النظر فوق ما أعمله وأحسن [وأحسن] من نفسه العجز عن تحصيل العلم ، فتكليفه بتحصيل العلم أيضا تكليف بما لا يطاق ،

فإذا اتّفق لناظر فى مسألة التّبوّه أو الإمامه بعد التّخليه وبذل الجهد التامّ ، ظنّ بأحد الطرفين ولم يمكن تحصيل القطع ، فالظاهر أنّه يكفيه حينئذ الظنّ ، ولا يجب تحصيل اليقين .

والذى شيمته الإنصاف وترك العصبيّة لا يأبى عن هذا الكلام ، وقد ينكر تحقّق هذه الصّوره ، وأنت خير بأنّها غير عزيزه ، فإنّ من تولّد في بلاد المخالفين ولم يسمع من علمائهم إلّا التبرّي عن الشّيعه وكونهم أكفر الكفره ، ولم يسمع إلّا أحاديثهم الموضوعه في مدح خلفائهم ، ولو فرض أنّه سمع بعض أخبار الشّيعه لكان سمعها مع تأويلها المطابق لآرائهم ورأى أدلّتهم على مذهبهم ممّوهه بالمقرّبات ، مشبعه في إتمام مقاصدهم بما يقرون على الإشباع ، وأدّله الشّيعه شعته منكسره الرّأس واليد ، مقطوعه الأطراف متروكه مواضع الدّلاله ، إذا بذل جهده ولم يحصل له إلّا الظنّ بأحد الطرفين ، فكيف يقال : إنّه مكلف بالعلم ، ويقال بترجيح المرجوح ، غايه الأمر أنّه بسبب الاحتمال النفس الأمريّ يتوقّف عن الحكم القطعيّ بنفس الأمر ، وهو لا ينافى لزوم متابعتة لدين من حصل له الظنّ بحقيّته ، وقد عرفت وستعرف أنّ القول بأنّ أدلّه المعارف كلّها ممّا يوجب اليقين حتّى للعوامّ وغير الكاملين من العلماء ، وأنّ عدم الإصابه كاشف عن التّقصير غير تمام ، ولو سلّم ، فإنّما يسلم في بعض مجملات المعارف لا- في كلّها ولا في تفاصيل بعض ما له دليل يوجب اليقين في الجملة ، وفي العلماء الكاملين لا غيرهم ، فالأحسن أن يجعل محلّ النزاع هي هذه الصوره ، وأنّ المراد هل يجب النّظر المحصّل للقطع في صوره إمكان حصوله أم يجوز الاكتفاء بالظنّ الحاصل له؟ وأن لا يفرّق بين كون النّظر إجماليًا حاصلًا له ولو بحسن ظنّه بشخص ، أو تفصيليًا حاصلًا من دليل ، فتأمل حتى لا يذهب عليك أنّ إطلاق التّفصيليّ على مقابل الإجماليّ بهذا المعنى لا ينافى كونه إجماليًا بالمعنى الذى يأتى من عدم اشتراط ملاحظه ترتيب المقدّمين تفصيلا ، والمعرفه بتفاصيل مصطلحات أرباب الميزان.

فظهر ممّا ذكرنا ، أنه ينبغي أن يكون محلّ النزاع في النظر في الأصول إنّما هو إذا حصل الخوف من جهة تفتّنه لوجوب شكر المنعم في أوّل النظر كما سيجيء ، أو إذا حصل الخوف له بعد زوال الاطمئنان الحاصل له أوّلا من أيّ طريق حصل ، فالمشهور وجوبه .

والمخالف يجوز التقليد بالمعنى الأوّل ، أعنى ما يساوق التقليد في الفروع ، وإذا انحصر النزاع في ذلك فالحقّ مع جمهور علمائنا من وجوب النظر وليس من باب الفروع حتّى يكتفى بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضا كما مرّ في محلّه .

فالمختار هو أنّ عند التفتّن في أوّل الأمر وزوال الاطمئنان بعد حصوله يلزم النظر والتفحص حتّى يحصل القطع ، لعدم زوال الخوف للنفس من المضرّه إلّا بذلك ، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب .

وإذا لم يقدر على تحصيل القطع ، فيكتفى بالظنّ ، للزوم التّكليف بالمحال لولاه ، وسيجيء بيان الأدلّه تفصيلا .

وأما لزوم تحصيل اليقين بمعنى الجزم الثّابت المطابق للواقع مطلقا ، فهو في غاية البعد ، إذ قد يحصل الجزم بنفس الأمر ويزول بتشكيك المشكّك ، وأكثر الناس إيمانهم من هذا القبيل إن كانوا جازمين ، فإذا جاز زوال المطابق فكيف بغير المطابق !

ثمّ إنّ ما ذكرنا من عدم زوال الخوف إلّا بتحصيل اليقين مع الإمكان على الإطلاق أيضا لا يخلو عن إشكال ، بل لا بدّ من التفصيل ، فإنّا إذا دار أمرنا بين الإذعان بوجود الصّانع وبعثه للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم وحقّيقه المعاد وعدم المذكورات ، فالظنّ بوجود المذكورات يزيل الخوف ، لأنّ ما يتصوّر فيه الخوف إنكار المذكورات لا- الإقرار ، بخلاف دوران الأمر بين التّبيين والوصيين عليهم السلام مثلا ، إلّا أن يقال : نفس

كون الاعتقاد يقينياً مطلوب بالذات ، وحصول اليقين مطلوب من جهة الثبات وعدم الزوال.

وفيه : أنا نمنع وجوبه أولاً ، وعدم زوال اليقين بمعنى الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي يسميه بعضهم بشبه اليقين ثانياً ، فإنه قد يزول بالشبهة وقد يزول حكمه بسبب الإنكار عنادا ، هذا حال القسم الأول.

وأما الثاني ، والثالث ، - أعنى ما يحصل له الظن أو يبقى متردداً - فبعد التفطن والشعور يعرف حاله مما ذكرنا في القسم الأول من أن الحق فيه أيضا وجوب النظر الى أن يحصل الاطمئنان ، ومع عدم الإمكان فيكتفى بالظن ، والمتردد متوقف حتى يهديه الله الى الصواب.

### اختلاف العلماء في جواز التقليد في الاصول و عدمه

إذا تمهد هذا فنقول : اختلف العلماء في جواز التقليد في الأصول و عدمه ، فالمشهور المعروف من مذهب أصحابنا ، وأكثر أهل العلم ، العدم.

وذهب جماعه منهم المحقق الطوسى رحمه الله الى الجواز.

وذهب طائفه الى حرمة النظر.

واعلم أن هاهنا مقامات :

الأول : أنه هل يجب معرفه الله أم لا؟

والثانى : أن الوجوب - على فرض ثبوته - عقلي أو شرعي.

والثالث : أن الوجوب إذا ثبت بالعقل أو بالشرع ، فهل يكفى فى المعرفه التقليد أو يجب الاجتهاد؟

وهل يكفى الظن بها أو يجب القطع؟

وعلى اشتراط القطع ، هل يكفى مطلق الجزم أو يلزم اليقين المصطلح أى الجزم الثابت المطابق للواقع؟



وعلى فرض كفايه الجزم مطلقا هل يلزم المطابقه للواقع أو لا؟

وقد مرّ الكلام فى كثير من هذه الأقسام ، والتّزاع فى المقام الأوّل بين مثبتى الصّانع ومنكريه ، وفى المقام الثّانى بين الحكماء والإماميه والمعتزله وبين الأشاعره .

فالأشاعره يقولون بالثّانى ، والباقون بالأوّل .

والثّالث هو المسأله المبحوث عنها .

فالمقام الأوّل يستغنى عن البحث عنه بالبحث فى المقام الثّانى .

وأما المقام الثّانى ، فهو أنّ الإماميه والمعتزله والحكماء يقولون بوجوده عقلا .

أمّا الحكماء فنظرهم فى معرفه الأشياء بالذّات ، ولا يقولون بشريعته حتّى يقع الخلاف بينهم فى كونه شرعيا أم لا ، فينحصر طريقه إثباته فى العقل .

وطريقه أنّ كلّ عاقل يراجع نفسه يرى أنّ عليه نعماء ظاهره وباطنه ، جسميه وروحانيه ممّا لا يحصى كثره ولا يشكّ ولا يريب أنّها من غيره .

فهذا العاقل إن لم يلتفت الى منعمه ولم يعترف له بإحسان ولم يذعن بكونه منعمًا ولم يتقرّب الى مرضاته ، يذمّه العقلاء ويستحسنون سلب تلك النّعمه عنه ، وهذا معنى الوجوب العقليّ .

وأیضا إذا رأى العاقل نفسه مستغرقه بالنّعم العظام ، يجوز أنّ المنعم بها قد أراد منه الشّكر عليها ، وإن لم يشكرها يسلبها عنه ، فيحصل له خوف العقوبه ، ولا أقلّ من سلب تلك النّعم ودفع الخوف عن النّفس واجب مع القدره ، وهو قادر على ذلك ، فلو تركه كان مستحقّا للذّم .

فإذا ثبت وجوب شكر المنعم ووجوب إزاله الخوف عن النّفس ، وهو لا يتمّ إلّا بمعرفه المنعم حتّى يعرف مرتبته ليشكره على ما يستحقّه ، فهذا دليل على وجوب

والدليل الى هنا يثبت وجوب معرفه المنعم.

أما كيفية تحصيل المعرفة هل يمكن فيه الركون الى قول عالم مثلا والإذعان بما يقوله في وصف ذلك المنعم وحاله ، أو يجب النظر ، فهذا هو الكلام في المقام الثالث ، فيلحق بما مرّ من تقرير الدليل ، أنّ المعرفة إنّما تتم بالنظر ، لأنّ التقليد لا يفيد إلّا الظنّ ، وهو لا يزيل الخوف ، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب ، فالنظر واجب.

والبحت على هذا الدليل إمّا على عدم إفادته لوجوب تحصيل المعرفة ، أو على عدم إفادته لوجوب كون التحصيل على سبيل الاجتهاد ، فقد يمنع استلزام مجرد التجويز الخوف ، وأنّ ذلك ربّما يحصل لبعض الناس دون بعض ، فلا وجه للإطلاق ، كمن قلّم محققًا وجزم به واطمأنت (1) نفسه ، وإن فرض احتمال التضرّر بالتقليد فهو لا- يوجب الخوف ، وإن فرض حصول الخوف فقد يزول بما ظنّ به إذا شكره على حسب ما ظنّ.

وكذلك من قلّد مبطلا واطمأنت به وجزم ، فلا يحصل له خوف أصلا بتركه.

والجواب عن جميع ذلك يظهر ممّا فضّلناه في المقدمه ، إذ نحن لا نحكم بالوجوب مطلقا ، ولا بدّ أن ينزل إطلاق كلام العلماء مثل العلامة رحمه الله في «الباب الحادى عشر» (2) وغيره على ذلك ، إذ من أصولهم الممهّده وقواعدهم المسلّمه

ص: ٣٧٠

١- في نسخه الأصل (واطمأنت).

٢- راجع الأمر الثالث من «الباب الحادى عشر» في بيان وجوب معرفته تعالى بالدليل لا بالتقليد والمطلب الثانى فى بيان شرائط حس التكليف.

عدم تكليف الغافل وتكليف ما لا- يطاق ، وإنكار حصول الخوف مطلقا مكابره سيّما مع ملاحظه اختلاف العقلاء في تلك المسائل ، وسيّما مع تبليغ النبي صلى الله عليه وآله وسلم والتكليف بالنظر الى المعجزه وغير ذلك.

والحاصل ، أنّ المراد بذلك الاستدلال أنّ العقل يحكم بوجود النظر في الجملة ، وأنّه لا معنى لحكم الشرع بذلك لاستلزامه المحال كما سيجيء ، لأنّ العقل يحكم بالوجوب عموما بالنسبه الى جميع المكلفين ، وبالنسبه الى جميع أحوالهم ، بل التحقيق هو ما قدّمناه من التفصيل.

واعترض الأشاعره على هذا الدليل ، أولا : بمنع حكم العقل بالحسن والقبح وهو إنكار للبديهي كما أشرنا سابقا وحقق مستقصى في محله.

وثانيا : بأنّ العقل والنقل يدلّان على خلافه ، أمّا النقل ، فقولته تعالى : (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا) (١). وقد مرّ الجواب عنه في الأدله العقلية.

وأما العقل ، فلاّنه إن كان وجوبه لا لفائده فهو عبث غير جائز عقلا ، وإن كان لفائده ، فإمّا أن تعود الى المشكور ، فهو متعال عن ذلك ، وإمّا الى الشاكر ، فهو منتف.

أما في الدنيا فلاّنه مشقّه بلا- حظّ ، وأمّا في الآخره فلا استقلال للعقل فيها ، وأيضا هو تصرف في مال الغير بدون إذنه ، فلا يجوز.

وفيه : أنا نقول : فائدته تعود الى الشاكر وهو محض حصول التقرب ، فهو حسن بالذات ولا يقتضى فائده أخرى ، مع أنّ عزل العقل عن حكمه بالفائده الآجله محض الدعوى ، وقد أثبتناه في محله ، بل نحن لا نحتاج في إثبات مطلق المعاد

ص: ٣٧١

الى الشَّرْع ، والعقل حاكم به ، وليس هنا مقام بسط الكلام فيه.

وثالثا : بمنع توقّف الشُّكْر وزوال الخوف على المعرفة المستفاده من النَّظر ، بل يكفي فيهما المعرفة السَّابِقة على النَّظر التي هي (١) شرط النَّظر.

سَلَّمنا عدم كفايتها ، ولكن لا- نسَلِّم توقُّفها على النَّظر لجواز حصولها بالتَّعليم كما هو رأى الملاحده ، أو بالإلهام على ما يراه البراهمه ، أو بتصفيه الباطن بالمجاهدات كما يراه الصُّوفيّه.

وأجيب : بأنَّ المذكورات تحتاج الى النَّظر ليمتيز به صحيحها عن فاسدها ، وأيضا الكلام فى المقدور ، يعنى لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلّا النَّظر والتَّعليم والإلهام من قبل الغير ؛ فليس شىء منهما مقدورا ، والتَّصفيه كما هو حقُّها أيضا فى حكم غير المقدور لاحتياجها الى مجاهدات شاقّه ومخاطر كثيرة قلّما يفى بها المزاج.

ورابعا : بمنع أنّ ما يتوقّف عليه الواجب واجب.

ويظهر جوابه ممّا حقّقناه فى محلّه.

وأما المعتزله والإماميه ، بل الحكماء أيضا إذا أرادوا إبطال مذهب الخصم وتعيين الحاكم لوجوب النَّظر أنّه هو العقل لا غير ، فيحتاجون الى إبطال مذهب الخصم ، وهو أنّه [لو] قلنا بكون وجوبه شرعيّا لزم منه الدّور ، ويلزم منه إفحام الأنبياء عليهم السلام ، لأنّ ثبوت قولهم فى معرفه الله تعالى موقوف على ثبوت صدقهم وصدقهم ، موقوف على وجوب النَّظر الى معجزتهم ، وهو موقوف على ثبوت صدقهم وهو دور مستلزم لإفحامهم ، كما سنشير الى بيانه فيما بعد.

ص: ٣٧٢

١- فى نسخه الأصل (هو).

ومن ذلك ظهر أنّ انحصار الحكم بوجود النّظر فى العقل ، لا يتمّ إلّا بضميمه إبطال حكمه الشّرع فى ذلك.

فهذا الدّليل ، أعنى لزوم إفحام الأنبياء عليهم السلام متمّ للدليل الأوّل على انحصار الحاكم فى العقل ، وإن كان الدّليل الأوّل مستقلا فى إثبات أنّ العقل حاكم فى الجملة ، ففى جعلهما دليلين لإثبات كون الحاكم هو العقل ، محلّ نظر.

فالذى ظهر ممّا ذكرنا ، أنّ الذى يختصّ بإثبات المقام الثالث من هذا الدّليل هو عدم زوال الخوف إلّا بالنّظر ، وقد عرفت التّحقيق والتّفصيل فى المقدّمه.

وممّا ذكرنا ظهر دليل الأشاعره على وجوب المعرفة شرعا وأنّه هو الآيات والأخبار.

وجوابه وهو استلزام الدّور وإفحام الأنبياء عليهم السلام.

### احتجاج الموجبون للنظر بالأدلة الشّريعه و الكلام فى المقام

واحتجّ الموجبون للنظر أيضا من أصحابنا وغيرهم بالأدلة الشّريعه ، وهو من وجوه :

الأوّل : الآيات الواردة فى المنع عن التّقليد عموما ، مثل ما دلّ على حرمة العمل بالظّن ، والقول من غير علم ، مثل قوله تعالى : (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) (١) ، (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (٢) (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) (٣) ، (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا) (نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ

ص: ٣٧٣

١- الإسراء : ٣٦ .

٢- البقره : ١٩٦ .

٣- الزخرف : ٨٦ .

عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) (١) ، (اَتْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارَةٍ) (مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) (٢) ، (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُبِينٍ) (٣) ، (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ) (٤) ، وقوله تعالى : (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) (٥) ، ونحو ذلك.

فهذه الآيات تدلّ على حرمة العمل بالظنّ ، خرجت (٦) الفروع بالدليل ، وبقي الباقي.

ومثل الآيات الدالّة عليه خصوصا ، مثل قوله تعالى : (وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ) (٧) ، (قَالُوا أَجِئْتَنَا لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا) (٨) ، (وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ. أَمْ آتَيْنَاهُمْ كِتَابًا مِنْ قَبْلِهِ فَهُمْ بِهِ مُسْتَمْسِكُونَ. بَلْ قَالُوا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ. وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلَّا قَالَ مُتْرَفُوهَا (إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ. قَالَ أُولُو جُنُودِهِمْ

ص: ٣٧٤

١- الجاثية : ٢٤.

٢- الأحقاف : ٤.

٣- لقمان : ٢٠.

٤- الأنبياء : ٢٤.

٥- النجم : ٢٨.

٦- في نسخه الأصل (خرج).

٧- البقره : ١٧٠.

٨- الأعراف : ٧٠.

بَأَهْدَى مِمَّا وَجَدْتُمْ عَلَيْهِ آبَاءَكُمْ قَالُوا إِنَّا بِمَا أُرْسِلْتُمْ بِهِ كَافِرُونَ. فَانْتَقَمْنَا مِنْهُمْ) الآيه (١).

أقول : على ما حَقَّقَت المقال في صدر المبحث ، لا نأبى عن العمل بمقتضاها في الجملة ، وأكثرها وارده في المتعنتين المعاندين الذين ظهر عليهم الحق وتركوه تعنتا وأقيم عليه الحجج من الإرشاد والهداياه وكانوا يقصِّرون في النظر ، ولا تدلّ على أنّ الجاهل الغافل والذي حصل له الاطمئنان ولو بتقليد غيره من جهه حسن ظنه به ، والذي حصل له الظنّ بطرق ولا يمكنه تحصيل أزيد منه معاقبون على ذلك.

ثم إنّ هذه الآيات وما في معناها لا تدلّ على اشتراط العلم بمعنى اليقين المصطلح.

ودعوى أنّه حقيقه فيه عرفا ولغه ، ممنوعه ، بلّ القدر المسلّم من العرف واللغه هو الجزم وعدم التزلزل.

فقد تراهم يفسِّرون اليقين في كتب اللغه بالعلم وبزوال الشك كما صرّح به الجوهري (٢) ، بل الطاهر أنّ ما ذكره في معنى اليقين اصطلاح أرباب الفنّ لا اصطلاح اللغه والعرف ، بل هو في اللغه والعرف يستعمل في مقابل الشك والاحتمال.

والحاصل ، أنّ العلم مستعمل في معان :

منها : الصوره الحاصله في الذهن التي قسّموها الى التصوّر والتصديق بأقسامه

ص: ٣٧٥

---

١- الزخرف : ٢٠ و ٢٥.

٢- في «الصّحاح» ٦ / ٢٢١٩

من الظنّ ، والجزم الثّابت المطابق للواقع الذى يسمّونه يقينا فى الاصطلاح ، والغير المطابق الذى هو عبارته عن الجهل المركّب ،  
والجزم المطابق الغير الثّابت الذى يسمّونه تقليدا فى بعض الاصطلاحات ، واعتقادا فى بعض آخر .

وقد يقال : الاعتقاد على ما يشمل الأقسام الثّلاثة بل الأربعة .

ومنها : ما يشمل التّصوّر واليقين .

ومنها : اليقين ، وهذا هو الذى يدعون أنّه هو معناه العرفيّ واللّغويّ وهو بعيد ، نعم ، هو اصطلاح أرباب الفنّ .

ومنها : الاعتقاد بالمعنى الأعمّ ، فيشمل الظنّ وغيره .

والظّاهر أنّ هذه المعانى مجازات إلما الجزم المطابق ، بل مطلق الجزم ، فمن يدعى اشتراط الثّبات مع المطابقه فيخصّه باليقين  
المصطلح ، ومن لا ، فلا .

إذا عرفت هذا فنقول أولا- : إنّ هذه الآيات ظواهر لا- تفيد القطع ، إذ غايه ما يفيد أصله الحقيقة الظنّ ، وأصل المسأله من  
المسائل الكلاميّة التى يشترط فيها القطع باعتراف المستدلّ ، بل لا يبقى هناك أصل حقيقه من جهه الإطلاق والعموم ، لأنّها  
مخصّصه بالفروع جزما ، والعام المخصّص فيه ألف كلام ، فينزل الظنّ الحاصل منه عن الظنّ الحاصل من أصل الحقيقة .

والحاصل ، أنّ مقصود المستدلّ من الاستدلال أنّ التّقليد ظنّ ، والظنّ لا يجوز العمل به لهذه الآيات ، وهو مناقض لمطلبه ، إذ  
العمل بالظنّ إذا كان حراما فلم يتمسك بهذه الآيات التى لا تفيد إلّا الظنّ .

والقول : بأنّ هذا الظنّ مخرج بالدليل ، يحتاج الى الإثبات ، إذ غايه ما فى الباب تسليم خروج الفروع ، وهذا ليس من الفروع ،  
بل هو أساس الأصول والفروع إلّا أن يقال : كما أنّ الفروع مخرج بالدليل للزوم تكليف ما لا يطاق مع فرض ثبوت



التكليف وسدّ باب العلم لو لم نعمل به ، فهكذا في هذه المسألة ، فإنّ التكليف بوجود معرفه الله تعالى في الجملة ثابت ، والإشكال في كفيّته ، فإذا لم يمكن تحصيل العلم بحقيقه التكليف في الكيفيه ، فيكفى بالظنّ ، بل يمكن أن يقال : إنّ المسألة أيضا فرعیه ، ولا منافاه بينه وبين تعلّقها بالأصول ، فكأنّ الشّارع أوجب علينا إقامه الدليل على ما أذعنّا به من العقائد ، ولكن هذا إنّما يثبت وجوبه بوجود على حده ، لا أنّه شرط تحقّق الإيمان بالمعنى المتنازع ، وهو خلاف مقتضى كلام الأكثرين ، فإنّهم يجعلونه شرط تحقّق الإيمان بالمعنى المتنازع ، وإن اکتفوا في الإيمان بمعنى الإسلام ليرتّب الثمرات الدنيويّه على مجرد الإقرار باللسان.

فإن قلت : التكليف ثابت في الجملة ، والبراءه اليقينيّه لا تتحقّق إلّا بالنظر والقطع .

قلت : مع أنّ هذا خروج عن الاستدلال بالآيات ، مدفوع بأنّ القدر المسلّم هو أنّا نقطع بالمؤاخذه على ترك كلا الأمرين : العلم ، والظنّ ، لا أنّا مكلفون بأحد الأمرين المبهم الذي لا يحصل البراءه منه إلّا بتحصيل اليقين ، فلمن يدعى كفايه الظنّ أن يقول : الأصل براءه الدّمّه ، ولا دليل على وجوب تحصيل العلم .

والحاصل ، أنّ التمسك بالأدله الشّرعيه الظّنيه لا يتمّ إلّا بجعل المسألة فرعیه وإن تعلّقت بالأصول ، وحصر الغرض من تحقيقها في بيان الحقّ وتنبية المكلفين الغافلين وإراءه طريقهم ، كما سنشير إليه .

وثانيا : القرينه قائمه على أنّها مستعمله في مقابله الظنّ ، كما نطق به أكثر الآيات ، فالمراد ترك العمل بما لا يفيد الظنّ ، بل لا يبقى مع معارضتهم بالأدله القاطعه إلّا الاحتمال .

وثالثا : منع كون المراد بالعلم هو اليقين المصطلح لمنع كونه حقيقه فيه ، بل هو حقيقه فى الجزم أو الجزم المطابق وإن أمكن زواله بالتشكيك وهم لا- يرضون به ، ويشهد به قوله تعالى فى سوره يوسف عليه السلام حكاية عن يوسف وإخوته : (ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا) (١) ، فتأمل قبله وبعده حتى يظهر لك الحال.

ورابعا : أن التكاليف إنما يرد على مقتضى الفهم والإدراك ، فهم وإن كانوا مكلفين بالجزم بما هو ثابت فى نفس الأمر ، لكن المسلم منه هو ما يفهمون أنه هو الذى مطابق لنفس الأمر ، لا ما هو مطابق له فى نفس الأمر ، وإن لم يمكن تحصيله ، فالذى يعمل بجزمه معتقدا لأنه مطابق للواقع ، عامل بالعلم على زعمه ، وليس تكليفه أزيد من ذلك.

وخامسا : أن التكاليف بالجزم الكذائى إنما هو بعد الإمكان ، فقد لا يمكن فى كثير من المسائل تحصيل الجزم كما هو غير خاف عن المنصف المتأمل ، فلا وجه لإطلاق وجوب تحصيل العلم.

وسادسا : أن المتأمل فى تلك الآيات لا يظهر له أزيد من النهى عن العمل بما لا يفيد فى نفسه إلا الظن وإن لم يبق الظن معه فى خصوص المقام ، لا ما يفيد الظن مطلقا.

فإن كون عباده الأصنام مذهبا لأبائهم بعد إقامه البراهين الساطعه عليهم ، لا يبقى معه الظن بحقيقتها فى نفس الأمر ، كما يشهد به حكاية إبراهيم عليه السلام مع قومه حيث قال : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتُلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَرَجَعُوا إِلَىٰ أَنفُسِهِمْ

ص : ٣٧٨

١- يوسف : ٨١.

فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ(١)، ثم قالوا بعد ذلك : (حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ)(٢).

نعم ، بعض الآيات المطلقة تدلّ على حرمة العمل بالظنّ ، وفيها أيضا أكثر الأبحاث السابقة.

وسابعا : أنّ التقليد أيضا قد يفيد الجزم ، بل اليقين ، ولكن التحقيق أنّ هذا ليس بتقليد حقيقه كما أشرنا إليه مرارا ، فهو إمّا مستدلّ أو غافل عن حقيقه الأمر ، وليس عليهما شيء.

ثم إنّ الاستدلال بهذه الآيات إنّما يناسب مذهب الأشعرى ، وأمّا الإماميه والمعتزله فلا يمكنهم ، لاستلزامه الدور ، لأنّ ثبوت وجوب تحصيل العلم بمعرفة الله الذى لا يمكن إلّا بالنظر بقول [الله] مستلزم للدور.

والمناص عن ذلك إمّا بجعل ذلك من باب المشى على طريقه الخصم ، فإنّه يكتفى فى معرفة الله بالتقليد أو بالظنّ ، فيمكن إلزامه بقول الله تعالى.

وإمّا بأن يقال : إنّ ذلك من باب تحقيق أهل المعرفة ومناظره المجتهدين لتحقيق الحقّ. وما هو ثابت فى نفس الأمر بعد معرفتهم لله وفراغهم عن تحصيل اليقين واستنباطهم ذلك المطلب من كلامه وكلام أمثائه ، ويثمر ذلك فى العلم لأنفسهم وفى العمل للتبليغ والإرشاد ، إذ المكلفون تختلف مراتبهم فى الذكاء والفتانه ، فقد يحتاجون الى التنبيه.

وما ذكرنا أنّ الغافل لا يعاقب على ما لم يبلغه فطنته ، لا يستلزم عدم لزوم تنبيهه على ما يكمله كما هو مقتضى اللطف ، وإلّا فلم يكن بعث الأنبياء وإنزال

ص : ٣٧٩

١- الأنبياء : ٦٣

٢- الأنبياء : ٦٨

الكتب واجبا على الله أيضا ، وقد أشرنا الى مثل ذلك في مسأله معذوريه الجاهل في الفروع.

الثانى : قوله تعالى : (فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (١) فَإِنَّ الْأَمْرَ لِلْجُوب (٢) ، وإذا كان النبى صلى الله عليه وآله وسلم مأمورا بالعلم ، فالأمة أولى ، أو يجب عليهم من باب التأسى .

وأجيب عنه : بمنع الأولويه ، لجوده قريحته صلى الله عليه وآله وسلم ، وقصور أفهام الأمة ، وبمنع وجوب كل ما يجب عليه .

وفيه : أن المنع إنما يتمشى فيما لم يعلم وجهه من أفعاله ، وأما ما علم وجهه ، فيجب على الأمة متابعتة ، أى الإتيان على ما يأتيه به ، إن واجبا فواجب ، وإن ندبا فندب ، كما بيناه فى محلّه ، واحتمال كونه من خواصه خلاف الظاهر ، ويحتاج إخراجة من عموم قوله تعالى : (وَاتَّبِعُوا) (٣) . الى دليل وهو مفقود .

والتحقيق فى الجواب أن يقال : إن ظاهر الآيه وملاحظه شأنه صلى الله عليه وآله وسلم ووقت نزول الآيه ، إذ لم يقل أحد أنه أول ما نزل عليه كلها شاهد على أن المراد بذلك أنك إذا عرفت حال المؤمنين وحال غيرهم فاثبت على ما أنت عليه من التوحيد واستكمال نفسك ونفس المؤمنين بالاستغفار لك ولهم .

ثم إن الأمر بالعلم ليس معناه ، حصل العلم حتى يقال : إنه أمر بشىء لا يتم إلا بالنظر ، فيجب من باب المقدمه ، بل هو إثبات العلم وإيجاد له بهذا القول . فكما أن معلّم الكتاب يقول للأطفال : اعلم أن الألف كذا والباء كذا ، فمحض هذا القول يفيد

ص : ٣٨٠

١- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩

٢- وكذا فى الدليل السّمعى على وجوب المعرفة فى «الباب الحادى عشر» .

٣- الأعراف : ١٥٨ .

العلم للطفل ، فكذلك قوله تعالى لنبئنه صلى الله عليه وآله وسلم : اعلم ، يفيد العلم بالتوحيد له .

وقد يقال فى الجواب : إنه من باب : إياك أعنى واسمعى يا جاره ، فحيثذ يمكن أن يكون المراد بالعلم الظنّ ، كما قاله الرّازى .

أقول : ولعلّ وجهه أنّه إذا خرج اللفظ عن حقيقته وهو إرادته المخاطب لا- غير المخاطب ، فلا يبقى على أصاله الحقيقه ، فلعل المراد به الظنّ .

وفيه : أنّ خروج الهيئه عن الحقيقه لا يوجب خروج المادّه .

نعم ، يرد عليه ما مرّ من الأبحاث المتقدّمه فى لفظ العلم وغيره ممّا ذكرنا سابقا ، فتذكّر .

الثالث : انعقاد الاجماع من المسلمين على وجوب العلم بأصول الدّين ، والتّقليد لا يحصل منه العلم ، لجواز كذب المقلّد - بفتح اللّام - فلا- يكون مطابقا للواقع ، فلا- يكون علما ، ولأنّه لو حصل منه العلم لزم اجتماع النّقيضين فى المسائل الخلافية ، مثل حدوث العالم وقدمه ، إذ المفروض أنّ خبر كلّ من المخبرين يفيد العلم ، ولأنّه لو حصل العلم ، فالعلم بأنّه صادق فيما أخبر به إمّا أن يكون ضرورياً أو نظرياً ، والأوّل باطل جزما ، والثّانى محتاج الى دليل ، والمفروض عدمه ، وإلّا لم يكن تقليدا .

وممّن صرّح بهذا الإجماع العضدّى (١) ، قال : لنا : أنّ الأئمّه أجمعوا على وجوب معرفه الله تعالى وأنّها لا تحصل بالتقليد ، وذكر الوجوه الثّلاثة لذلك .

وقال العلّامة رحمه الله «فى الباب الحادى عشر» (٢) من «مختصر المصباح» : أجمع

ص : ٣٨١

١- فى «شرح المختصر» .

٢- فى الأمر الثّانى وجوب معرفه الله تعالى - أوّل الكتاب .

العلماء كآفه على وجوب معرفه الله تعالى وصفاته الثبوتيه والسلبيه ، وما يصح عليه ويمتنع ، والنّبوه ، والإمامه ، والمعاد ، بالدليل لا- بالتقليد ، فلا- بدّ من ذكر ما لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، ومن جهل شيئاً منه خرج عن ريقه المؤمنين واستحق العقاب الدائم ، وأدعى الإجماع غيرهما (١) أيضا.

وقد أورد على الاستدلال بالإجماع بالدور ، لأنّ حجّيه الإجماع إنّما هو لكشفه عن قول المعصوم عليه السلام عندنا ، وللآيه والأخبار الدالّه عليه عندهم ، والتمسّيك في إثبات وجوب معرفه أصول الدّين التي أحدها حجّيه قول المعصوم عليه السلام ومعرفته مستلزم للدور.

ويمكن دفعه : بأنّه من باب إلزام الخصم ، إذ الخصم يكتفى بالمعرفه بعنوان التقليد ، والاستدلال بالإجماع مسبق بتسليم الخصم لقول الشّارع ، وبأنّ ذلك من باب إثبات المسأله بين المجتهدين المناظرين للعلم بالمسأله لأنفسهم ، ولتحقيق الحال في وجوب تبليغ ذلك وتنبية المكلفين على ذلك لأجل التّكميل كما أشرنا سابقا وستشير أيضا.

نعم ، يرد الإشكال على هذه الدّعوى ، فإنّ دعوى الإجماع على وجوب العلم بكلّ المعارف ولقاطبه المكلفين ممنوعه.

أمّا أولا : فلاّنّ من المشاهد المعين أنّه لا يمكن تحصيل العلم في كثير منها ، فكلّ ما ورد من آيه أو خبر في ذلك ، فهي (٢) مخصّصه أو مأوله بالجزم أو القدر

ص: ٣٨٢

---

١- راجع «المبادئ» ص ٢٤٦ ، و «الزّبد» ص ١٦٧ ، وفي «المعالم» ٥٣٤ الذي قال : والحق ، منع التقليد في أصول العقائد ، وهو قول جمهور علماء الإسلام إلّا من شدّ من أهل الخلاف.

٢- في نسخه الأصل (فهو).

المشترك بين الظنّ والجزم ، فكيف يكلف به سيّما لقاطبه المكلفين.

وهذا ممّا لا يخفى على من تأمّل حقّ التأمّل في كثير من المسائل ، وخلّى نفسه عن التّقليد ، مع أنّه يستلزم العسر والحرص والمنفيين شرعا مع أنّ الأصل عدم الوجوب ، وما قد يستدلّ به على الوجوب فدالاتها على العموم ممنوعه.

والحاصل ، أنّا نمنع ثبوت التّكلف بالعلم مطلقا وفي جميع الأحوال وفيما يستلزم تحصيله العسر والحرص ، إذ غاية ما ثبت دلالة الأدلّه فيما يمكن فيها تحصيل العلم أيضا إنّما هو إذا لم يستلزم العسر والحرص ، نظير ما ذكرناه في الاكتفاء بالظنّ في الفروع ، وبذلك يندفع القول : بأنّ اشتغال الذّمه بالقدر المشترك يقينيّ ، ولا يثبت البراءة إلّا بتحصيل اليقين ، فإنّنا نمنع اشتغال الذّمه في هذه الموارد.

وأما ثانيا : فنقول : إنّ الظاهر من كلام جماعه من الأعلام كفايه الظنّ وهو المستفاد من كلام المحقّق الطوسي رحمه الله في بعض الرّسائل المنسوبة إليه ، ونقل عن «فصوله» أيضا (١) ، وكذلك المولى الورع المقدّس الأردبيلي قدّس الله روحهما ، وهو الظاهر من شيخنا المحقّق البهائي رحمه الله (٢) حيث قال : اشتراط القطع في أصول الدّين مشكل ، وغيرهم (٣).

وممن صرّح بكفايه الظنّ العلّامه المجلسي رحمه الله وغيره ، مع أنّ العلّامه قال في «النّهايه» : إنّ الأخباريين من الإماميه كان عملهم في أصول الدّين وفروعه على

ص: ٣٨٣

١- «راجع البحار» ٦٦ / ١٣١

٢- «الزبده» ١٦٨

٣- راجع «البحار» ٦٦ / ١٣٣

أخبار الآحاد ، كما نقلنا عنه في مباحث الأخبار ، ولا ريب أنّ أخبار الآحاد لا يفيد إلّا الظنّ ، فكيف يدعى إجماع العلماء على وجوب تحصيل العلم. اللهم إلّا أن يقال : مرادهم من وجوب المعرفة ووجوب تحصيل العلم عدم الاكتفاء بالتقليد بالمعنى الذى ذكرنا ، أعنى التقليد فى الفروع على ما هو المصطلح ، وهو إنّما يحصل للمتفطنّ العالم بالفرق بين المجتهد والمقلّد لا ما يشمل الاعتقاد على شخص بحيث تطمئنّ النفس إليه بسبب حسن ظنّه به ، وعدم اختلاج تشكيك فى خاطره فى قوله كما هو الحال فى أكثر العوامّ فى الفروع والأصول.

فحينئذ فالمدعى لوجوب النظر ليحصل العلم ، فإن حصل فهو ، وإلّا فيكتفى بالظنّ ، بل لا يبعد الاكتفاء بالظنّ مع إمكان تحصيل القطع أيضا فيما يحصل الاطمئنان بالعمل على مقتضى الظنّ كما أشرنا سابقا فى مثل الظانّ بأحد الطرفين الذى لا خوف إلّا بترك مقتضى ذلك الطرف.

فكيف كان ، فهذا من مدّعيه أيضا لا بدّ أن يخصّص بغير الغافل [غافل] المطمئنّ على مقتضى ما أخذه ، وبغير من لا يتمكّن من تحصيل القطع إمّا لمانع له من النظر ، أو لعدم بلوغ نظره إلى حدّ العلم بعد الاستفراغ والتّخليه ، فما يوهّم كلام العلّامة فى «الباب الحادى عشر» من العموم المستفاد من قوله رحمه الله ، ممّا لا يمكن جهله على أحد من المسلمين ، وثبوت العذاب الدائم على الجاهل مخصّص بما حقّقه فى محلّه من عدم تكليف ما لا يطاق ، ونحو ذلك ، وإلّا فغايبه الأمر الحكم بعدم الإسلام.

وأما العذاب الدائم فلا دليل عليه ، بل ومطلق العذاب أيضا ، مع أنّه لا ريب أنّه لا يخرج من المسلمين بذلك إن أراد أنّ معرفتها بدون الاستدلال يوجب ذلك ، بل يعامل معهم معاملة المسلمين وإن لم يدعوا بها فى الباطن أيضا.



وإن قلنا : إنّ مراده الإسلام والإيمان الواقعيّ ، فلا- دليل على أنّ كلّ من لم يكن له الإيمان الواقعيّ على ما ذكره فهو مستحقّ للعقاب الدائم.

فحاصل الجواب عن هذا الاستدلال ، المنع عن وجوب تحصيل العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع ، بل يكفي الظنّ.

سَلَمْنَا ، لكنه يكفي الجزم.

ثمّ إن أراد من منع حصوله من التقليد ، منع حصوله من التقليد المصطلح في الفروع الذي أشرنا إليه آنفاً ، فهو كما ذكره.

وإن أراد أنّه لا يحصل من الرّكون الى عارف ، فهو ممنوع ، كما أشرنا وسنشير إليه ، وإذا اكتفينا بهذا الجزم ، فلا يلزم اجتماع التّقيضين ، إذ لا يشترط في ذلك الجزم مطابقه للواقع ، ولا يشترط فيه صدق المخبر أيضاً لعين ما ذكر ، ولا يضرّه الخروج عن التقليد المصطلح.

فإن شئت قلت : إنّ اجتهاد ، وإن شئت قلت : إنّ واسطه بين الاجتهاد والتّقليد المصطلح.

الرّابع : الأخبار الدالّة على أنّ الإيمان هو ما استقرّ في القلب ، مثل ما قاله الصادق عليه الصلاة والسلام في جواب محمد بن مسلم (١) حيث سأله عن الإيمان : «إنّه شهادة أن لا إله إلاّ الله والإقرار بما جاء من عند الله ، وما استقرّ في القلوب من التّصديق بذلك». ولا استقرار إلاّ لما حصل فيه اليقين ، ولا يحصل إلاّ بالاستدلال.

ص: ٣٨٥

وفيه : أنه يكفي في صدق الاستقرار عدم التزلزل والاطمئنان فهو في مقابل الشك ، وفي مقابل من يقول باللسان ولا يعتقد في القلب ، وهو واضح.

الخامس : ما رواه في «الكافي» (١) عن أبي الحسن موسى عليه الصلاة والسلام «قال : يقال للمؤمن في قبره : من ربك؟ فيقول : الله. فيقال له : ما دينك؟ فيقول الإسلام. فيقال له : من نبيك؟ فيقول : محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فيقال : من إمامك؟ فيقول : فلان. فيقال : كيف علمت : ذلك؟ فيقول : أمر هداني له وثبتني الله عليه. فيقال له : نم نومه لا حلم لها ، نومه العروس. ثم يفتح له باب الى الجنة فيدخل عليه من روحها وريحانها ، فيقول : يا رب عجل قيام الساعة لعلني أرجع الى أهلي ومالي. ويقال للكافر : من ربك؟ فيقول : الله. فيقال : من نبيك؟ فيقول : محمد صلى الله عليه وآله وسلم. فيقال : ما دينك؟ فيقول : الإسلام. فيقال : من أين علمت ذلك؟ فيقول : سمعت الناس يقولون فقلته. فيضربانه بمرزبه (٢) لو اجتمع عليه الثقلان الإنس والجن لا يطيقوها. قال عليه السلام : فيذوب كما يذوب الرصاص». الحديث.

والتحقيق أن يقال : إن المراد بالمؤمن في هذا الحديث من آمن بقلبه واعتنى

ص : ٣٨٦

١- «الكافي» ٣ / باب ٨٨ ح ١١.

٢- من زرب ، ويقال أيضا : الإرزبه كما في الحديث : «مثل المنافق كمثل الإرزبه المستقيم لا يصيبه شيء حتى يأتيه الموت» هي بالكسر مع التثقيب ، عصاه كبيره من حديد تتخذ لتكسير المدر ، وفي لغه «مرزبه» بميم مكسوره مع التثقيب ، والعامه تثقل مع الميم ، وفي «شرح المصابيح» لليضاوي : إن المحدثين يشددون الباء من المرزبه والصواب تخفيفه ، ومنه حديث ملكي القبر : «فيضربان يافوخه بمرزبه معهما ضربه ما خلق الله من دابه إلا يدع لها ما خلا الثقلين» كما في «مجمع البحرين» ماده زرب.

بدينه وجعله وسيله الى ربّه ، وحبّب الى نفسه مواده خالقه والاطاعه له ، وسكن الى عقائده واطمئنّ بها ، وبالكافر من يقول بلسانه تبعاً للناس ما ليس في قلبه منه نور ولا اعتناء له بشأنه ، ولا يدلّ ذلك على أكثر من اعتبار الجزم والسكون والاطمئنان والاعتناء والاعتماد.

وأما كونه ناشئاً عن دليل تفصيلي وبرهان مصطلح ، فلا ، ولا ريب أنّ مثل هذا الشخص الغير المعنى مع إتمام الحجّه عليه ، مستحقّ للعقاب.

وقد ذكر بعضهم لهذا الحديث تأويلاً بملاحظه نوع من التقيّه ، وطبقه على الأخذ بالتقليد مستدلّاً بتثبيت الله تعالى ، فإنّ التثبيت لا يمكن إلّا في المقامد المترزّل ، وهو لا يتحقّق في المتيقّن بالاستدلال ، فوجه خلاص الأول أنّ دعامة إسلامه الى هدايه الله تعالى ، والثاني على متابعه الناس من بيعه أو إجماع ، وهو بعيد.

### احتجاج النافون لوجوب النظر

احتجاج النافون لوجوب النظر - وهم بين قائل بجوازه ، وقائل بحرمة - بوجوه : الأول : لزوم الدور إن وجب ، وذكر في تقريره وجوه ، أوجهها بناء على القول بنفى حكم العقل كما هو مذهب الأشعريّ : أنّ وجوب النظر في معرفه الله تعالى المفروض استفادته من إيجابه تعالى موقوف على معرفه الله ، وأنّه هل يجب اتّباعه أم لا. ومعرفته كذلك موقوفه على وجوب النظر في معرفه الله المفروضه.

وجوابه : أنّ الوجوب عندنا عقلي لا شرعي كما أشرنا.

وذكر الفاضل الجواد رحمه الله في «شرح الزبده» في بيانه : أنّ النظر لو وجب لتوقف على العلم بصدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ الوجوب ثبت بالشّرع ، والعلم بصدق الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم يتوقف على النظر في معجزته ، إذ لو لم ينظر في معجزته لم يعلم كونه صادقاً من كونه كاذباً.

ووجوب النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى ، إِيمًا لَانْدِرَاجِهِ فِي مَطْلَقِهِ ، وَإِيمًا لِأَنَّهُ نَظَرَ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَرْسَلٌ لِلرَّسُولِ ، وَهَذَا دَوْرٌ .

أَقُولُ : وَفِيهِ نَظَرٌ ، إِذْ وَجوبِ النَّظَرِ فِي الْمَعْجَزَةِ لَا- يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ ، بَلْ إِنَّمَا يَتَوَقَّفُ عَلَى صِدْقِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، فَإِنَّ الْمَفْرُوضَ أَنَّ وَجوبَهُ أَيْضًا شَرْعِيٌّ ، فَيَحْصُلُ الدَّوْرُ بَيْنَ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ وَوَجوبِ النَّظَرِ فِي الْمَعْجَزَةِ ، فَيَلْزَمُ تَوَقُّفَ الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ عَلَى الْعِلْمِ بِالصِّدْقِ ، وَلَيْسَ هَذَا هُوَ الدَّوْرُ الَّذِي هُوَ بِصِدْقِهِ بَيَانُهُ .

فَالأَوَّلَى عَلَى مَا يَسْتَفَادُ مِنْ «التَّجْرِيدِ» وَشَرْحِهِ أَنْ يَقَالَ : لَوْ وَجِبَ النَّظَرُ لَكَانَ وَجوبُهُ شَرْعِيًّا ، لِبَطْلَانِ الْوَجوبِ الْعَقْلِيِّ ، وَلَوْ فَرضَ كَوْنُهُ شَرْعِيًّا ، لَزِمَ مِنْهُ الدَّوْرُ ، وَهُوَ مُحَالٌ ، فَيَلْزَمُ انْتِفَاءُ كَوْنِهِ وَاجِبًا شَرْعِيًّا ، وَمَا يَسْتَلْزَمُ ثَبُوتَهُ انْتِفَاءً ، فَهُوَ مُحَالٌ .

فَهَذَا التَّقْدِيرُ يَتِمُّ بِإِدْرَاجِ مَقْدَمِهِ أُخْرَى ، وَهُوَ أَنْ يَقَالَ فِي تَقْرِيرِ الْاسْتِدْلَالِ : إِنَّ الْوَجوبَ لَوْ كَانَ بِالشَّرْعِ لَتَوَقَّفَ عَلَى الْعِلْمِ بِصِدْقِ الرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ، وَالْعِلْمُ بِصِدْقِ الرَّسُولِ يَتَوَقَّفُ عَلَى النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ بِأَنَّهُ فَعَلَ صَادِرًا مِنَ اللَّهِ تَعَالَى تَصْدِيقًا لَهُ ، وَوَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ أَيْضًا ثَابِتٌ بِالشَّرْعِ أَيْضًا ، إِيمًا لَانْدِرَاجِهِ فِي مَطْلَقِ النَّظَرِ ، وَإِيمًا لِأَنَّهُ نَظَرَ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ مَرْسَلٌ لِلرَّسُولِ ، وَلَا يَثْبُتُ ذَلِكَ الْوَجوبَ إِلَّا مَعَ الْعِلْمِ بِصِدْقِهِ الَّذِي لَا يَعْلَمُ إِلَّا بِالنَّظَرِ إِلَى مَعْجَزَتِهِ .

نَعَمْ ، لَوْ قَالَ : وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْجَزَتِهِ نَفْسَ وَجوبِ مَعْرِفَةِ اللَّهِ ، إِلَى آخِرِهِ ، فِي مَوْضِعٍ يَتَوَقَّفُ عَلَى وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ لَكَانَ لَهُ وَجْهٌ ، وَإِنْ كَانَ تَكَلَّفًا وَتَمَحُّلًا .

وَقَدْ يَقَرَّرُ الدَّوْرَ بِأَنَّ وَجوبِ النَّظَرِ فِي مَعْرِفَةِ اللَّهِ تَعَالَى نَظْرِيٌّ مَوْقُوفٌ عَلَى النَّظَرِ

فى دلىل ذلك ، و [هو] نظر آخر ، فىجب ذلك النظر ، ووجوبه موقوف على وجوب النظر فى معرفه الله تعالى ، إذ لو لم يجب النظر فى معرفه الله لم يجب هذا النظر ، أى النظر فى دليله ، وهذا التقرير غير مبن على نفى حكم العقل رأساً .

أقول فىه : إن ثبوت وجوب النظر فى معرفته وأخذها على سبيل الاستدلال وإن كان متوقفاً على نظر آخر وهو الاستدلال على وجوب الاستدلال فى معرفه الله تعالى ، ولكن وجوب هذا الاستدلال لا يتوقف على وجوب النظر فى معرفه الله وأخذها بالاستدلال ، بل إنما يتوقف على مطلق وجوب المعرفة المشترك بين التقليد والاجتهاد ، فإذا ثبت وجوب حصول المعرفة فى الجملة ، فىقع الإشكال فى أنه هل يجب النظر ، أو يكفى التقليد ، وبعد النظر فى ذلك ، فإما يستقرّ الرأى على وجوب النظر أو كفايه التقليد ، والذى يتوقف على النظر هو اختيار أحد طرفى المسأله إجمالاً ، وهو لا يستلزم كون أحد الطرفين بالخصوص موقوفاً عليه للنظر .

الثانى : أنه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الكفار بكلمتى الشهاده ، ويحكم بإسلامهم ولا يكلفهم الاستدلال على أصول دينهم ، ولو كان واجبا لكلفهم ، ولو كلفهم لنقل إلينا لقضاء العاده .

أقول : والجواب عن هذا الدليل يتوقف على بيان مقدمه .

وهو أن الإيمان فى اللغه هو التصديق .

واختلفوا فى حقيقته شرعاً ، والكلام فىه ، إمّا فى بيان حقيقته بالنسبه الى القلب والجوارح ، وإمّا فى حقيقته بالنسبه الى متعلق الاعتقاد ، وإمّا فى حقيقته بالنسبه الى كیفیه تحصيل الاعتقاد ، ووضع أصل المبحث للأخير ، إذ الكلام فىه كفايه الظن والتقليد ، أو لزوم القطع والنظر .

وأما الثانى ، فنشير إليه فيما بعد .

وأما الأول ، فنقول : قيل : إنه فعل القلب فقط. وقيل : إنه فعل الجوارح ، وقيل : إنه فعلهما معا.

ذهب الى الأول المحقق الطوسي رحمه الله في بعض أقواله ، وجماعه من أصحابنا ، والأشاعره (١).

والتحقيق ، أنه لا- يكفي منه مجرد حصول العلم ، بل لا بدّ من عقد القلب على مقتضاه وجعله ديناً له ، عازماً على الإقرار به في غير حال الضرورة والخوف ، بشرط أن لا يظهر منه ما يدلّ على الكفر.

والحاصل ، أنّ محض العلم لا يكفي ، وإلّا لزم إيمان المعاندين من الكفار الذين كانوا يجحدون بما استيقنت به أنفسهم ، كما نطقت به الآيات.

والى الثانى : الكراميه ، فجعلوه عباره عن التلّفظ بالشهادتين والجوارح ، لعنهم الله تعالى ، فإنهم جعلوه فعل جميع الواجبات والمستحبات (٢).

وذهب بعضهم الى أمر آخر.

وأما الثالث : فنقل عن المفيد رحمه الله والمحدثين من أصحابنا ، وجماعه من العامه أنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان والعمل بالأعضاء والجوارح.

ص: ٣٩٠

١- راجع «البحار» ٦٦ / ١٣١

٢- فى «البحار» ٦٦ / ١٣١ : أن يكون عباره عن التلّفظ بالشهادتين فقط وهو مذهب الكراميه ، أو عن جميع أفعال الجوارح من الطاعات بأسرها ، فرضاً ونفلاً وهو مذهب الخوارج وقدماء المعتزله والعلّاف والقاضى عبد الجبار أو عن جميعها من الواجبات وترك المحظورات دون التوافل وهو مذهب أبى على الجبائى وابنه أبى هاشم وأكثر معتزله البصره.

وذهب المحقق الطوسي رحمه الله في «التجريد» (1) الى أنه الاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان ، وهو مقتضى إطلاق أكثر الإمامية.

وقد وردت الأخبار بمقتضى أكثر هذه الأقوال ، فأعلى ما اقتضاه إطلاق الأخبار هو الإذعان بالعقائد الحقّة مع اليقين الكامل ، مع الاتيان بالواجبات والمستحبات ، وترك جميع المحرّمات والمكروهات ، والتحلّي بالأخلاق الكريمة والتخلّي عن الأخلاق الذميمة ، وهذا هو المخصوص بالمعصومين عليهم السلام ، وأدنى ما اقتضاه هو التلّفظ بالشهادتين مع عدم ظهور ما يوجب الكفر عنه ، وإن لم يكن في القلب مدعنا بهما أيضا ، ويدخل فيه المنافقون.

وعلى هذا ، فالإيمان إمّا مشترك بين هذه المعانى أو حقيقه فى بعضها ومجاز فى الآخر ، ولكلّ منها ثمره ، مثل أنّ ثمره الأولى حصول جميع ثمرات سائر المعانى مع زياده حصول درجه كمال القرب والاستحقاق للشفاعه الكبرى ، وصيرورته موردا للوحى والإلهام.

وثمره الأخيره إنّما هو حقن الدّم وحلّيه النكاح واستحقاق الميراث والطّهارة ، وأمثال ذلك ، ولكن لا حظّ لهم فى الآخره.

والحدّ الوسط بينهما إمّا ممّن يلحق بالمقرّبين ويحشر مع الصّدّيقين مع زياده الثواب والأجر.

وإمّا ممّن يكفّر صغائرّه باجتناّب الكبائر ، إذ اجتنبت الكبائر فيصير مغفورا مرحوما. وإمّا ممّن يعذب بمعاصيه فى البرزخ والقيامه الكبرى ثم يخرج من النّار ، أو يعذب فى البرزخ فقط ، فلا يدخل نار جهنّم على القولين فيه للمتكلّمين ،

ص: ٣٩١

الأولى : من يعتقد العقائد الحقّه ، ويفعل كلّ الواجبات ويترك كلّ المحرّمات.

والثانية : من يعتقد بالعقائد الحقّه ويترك الكبائر ، ويأتى بالفرائض التى تركها كبيره.

والثالثة : من يعتقد بالعقائد الحقّه من دون عمل ، وهذا هو إطلاق أكثر الإماميّة ، وكيف كان ، ففى مقابل كلّ إيمان كفر ، فالذى يثمر فى الحكم بوجود الإهانه والإذلال والنّجاسه وعدم حلّ المناكح والمواريث ، هو نفى الإيمان بمعنى عدم التّلفّظ بالشّهادتين أيضا. والكفر الذى يوجب العذاب وإن تعقّبته النّجاه ، هو نفى الإيمان بالمعنى الذى فوق هذا ، وهكذا.

وأما الإسلام ، فقيل : إنّه الإقرار بالشّهادتين مع الإذعان بهما مع عدم إنكار الصّورى من الدّين ، وقيل : إنّه إظهار الكلمتين وإن لم يعتقد بهما.

والحق ، أنّه يطلق على كلّ ما يطلق عليه الإيمان أيضا.

وأما لو ذكر مع الإيمان وفى مقابله ، فيراد به أحد المعنيين.

إذا تمهّد هذا فنقول : إن أراد المستدلّ بقوله : إنّه صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الكفّار بكلمتى الشّهاده ويحكم بإسلامهم ، الذين كانوا ينظرون الى معجزاته وصفاته وأخلاقه الحسنه وسجّياته المستحسنه ويتكلّمون بالكلمتين ، فهو ليس إلّا المعرفه بالنّظر والدّليل ، إذ لا نريد بالدّليل إلّا ما يوجب الاطمئنان كما سنشير إليه.

وإن أراد غير ذلك ، فعلى فرض تسليمه ، نقول : إن أردت من الاكتفاء بالكلمتين فى الحكم بالإسلام ، الإسلام بمعنى الإيمان الذى لا يتحقّق إلّا مع الإذعان بالعقائد الحقّه والاطمئنان به ، فلا نسلم أنّه كان يكتفى فى ذلك بذلك.

وإن أردت ما هو أعمّ من ذلك ليدخل مطلق المقرّ بالشّهادتين ليترتّب عليه



الأحكام الظاهرية فلا يضرننا ولا ينفعك ، إذ من العيان المغنى عن البيان أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان طريقته في بدو الإسلام المسامحة والمماشاه مع الأجلاف والأغبياء واستمالتهم على التدرّج ليستقوى شوكة الإسلام بالاجتماع والكثرة ، ولا ريب أنّ أكثرهم كانوا منافقين ، ومع ذلك كان يعامل معهم معاملة المسلمين ، ويناكح معهم ويوارثهم ، ويباشرهم مع الرطوبة الى غير ذلك ، فهو صلى الله عليه وآله وسلم كان يرى من حال بعضهم أنّ يكتفى بمجرد إظهار الإسلام ليكون وسيله الى حصول شوكة الإسلام ثمّ يكلمه بالتدرّج إن أمكن ، ويتركه على نفاقه مع عدم إمكانه ، فإذا احتمل اكتفاؤه لإرادته هذا المعنى ، بل ظهوره أو تساويه مع إرادته الإسلام الواقعي فيبطل الاستدلال.

الثالث : قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «عليكم بدين العجائز».

ولا ريب أنّ دينهنّ بطريق التقليد لعدم اقتدارهنّ على النظر ، ولفظه (على) تدلّ على الوجوب ، فيحرم النظر.

وفيه : منع صحّح الروايه عنه صلى الله عليه وآله وسلم ، بل قد قيل : إنّ من كلام سفيان (1) ، والمذكور في الألسنه والمستفاد من كلام المحقق البهائي رحمه الله في «حاشيه الزبده» أنّ هذا هو حكاية دولابها وكفّ اليد عن تحريكها لإظهار اعتقادها بوجود الصانع المحرّك للأفلاك المدبّر للعالم.

والذى ذكره القوشجى فى «شرح التجريد» وتبعه الفاضل الجواد رحمه الله هو ما روى أنّ عمرو بن عبيده لما أثبت منزله بين الكفر والإيمان ، فقالت عجوزه : قال

ص : ٣٩٣

---

١- فى «الزبده» ص ١٦٧ : ودين العجائز من كلام سفيان أى ليس حديثا.

الله تعالى : (هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ) (١) ، فلم يجعل الله من عباده إلَّا الكافر والمؤمن ، فقال سفيان : عليكم بدين العجائز (٢).

أقول : والمناسب للمقام هو الحكاية الأولى .

سَلَّمْنَا أَنَّهَا رِوَايَةٌ ، لَكِنَّهَا خَبْرٌ وَاحِدٌ مُعَارِضٌ بِالْقَوَاعِظِ .

سَلَّمْنَا أَنَّهُ خَبْرٌ قَطْعِيٌّ ، لَكِنَّهَا لَا تَدُلُّ عَلَى مَطْلُوبِكُمْ ، لَمَنْعِ عَدَمِ قَدْرِهِ الْعَجَائِزِ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ ، سَيِّمًا مَعَ مَا سَنَبِّينُ مِنْ كِفَايَةِ الدَّلِيلِ الْاِجْمَالِيِّ ، وَعَدَمِ الْاِحْتِيَاجِ إِلَى مَعْرِفَةِ طَرِيقِهِ أَهْلَ الْمِيزَانِ ، مَعَ أَنَّ مَا ظَهَرَ مِنَ الْعَجُوزَةِ نَوْعٌ مِنَ الْاِسْتِدْلَالِ كَمَا لَا يَخْفَى .

ثُمَّ إِنَّ الْمُرَادَ بِالْعَجَائِزِ هُنَا جِنْسَ الْجَمْعِ لَا الْعُمُومَ ، نَظِيرَ قَوْلِ عَمْرِو بْنِ عَبْدِ اللَّهِ : «كُلُّ النَّاسِ أَفْقَهُ مِنْ عَمْرِ حَتَّى الْمَخْدَرَاتِ فِي الْحِجَالِ» (٣) ، فَعَدَمُ اقْتِدَارِ أَكْثَرِهِنَّ أَوْ بَعْضُهُنَّ عَلَى الْاِسْتِدْلَالِ لَا يَنَافِي اقْتِدَارَ بَعْضُهُنَّ .

بَقِيَ الْكَلَامُ فِي مَعْنَى كَلِمَةِ (عَلَيْكُمْ) حِينَئِذٍ ، إِذِ الرَّجُوعُ إِلَى الْاِسْتِدْلَالِ وَتَرْكُ التَّقْلِيدِ لَا يَنَاسِبُ الْأَمْرَ بِالرَّجُوعِ إِلَى الْعَجَائِزِ ، كَمَا لَا يَخْفَى حَتَّى يُقَالَ : أَنَّ الْمُرَادَ الْأَخْذَ بِالْاِسْتِدْلَالِ لَا التَّقْلِيدَ ، قَلْبًا عَلَى الْمُسْتَدَلِّ بِهِ .

وَالَّذِي يَخَالِجُنِي فِي وَجْهِهِ وَجْهَانُ :

الأول : أنَّ عليكم بتحصيل اليقين كما حصلته العجوز ، فإنَّها جعلت وجود الصَّانِعِ ، وكونه مدبِّرَ الأفلاك ومحركها كالمحسوس من وقوف دولابها من الحركة بمجرد تخليتها عن يدها .

ص : ٣٩٤

١- التَّغَابِينُ : ٢ .

٢- وكذا ذكره في البحار ١٣٦ / ٦٦ ، ولكن برواية عمر بن عبد الله المعتزلي .

٣- «المبسوط» للسرخسي ١٥٣ / ١٠ .

والثانى : أن الأليق والأنسب فى الاستدلال والإسلام لكافة الناس ، والأسهل لعامةهم ، وهو طريقه الإن وهو الاستدلال بالآثار على المؤثر ، وبالخلق على الخالق ، لا النظر فى نفس الوجود والموجود المحتاج الى التمسك ببطان الدور والتسلسل لعدم بلوغ فهم العامه إليه ، ولا التمسك بملاحظه نفس الوجود وادعاء تأصيله على طريقه وحده الوجود التى يستونها المتصدون لها استدلالا من الحق الى الحق ، لأن محققى المتصدّين لذلك مقرّون بأنه لا يتمّ إلّا بالكشف والشهود الذى لا يحصل إلّا بالرياضة والمجاهدة ، وليس إدراكه فى وسع العقل والنظر.

والمتصدّون لإتمامه بالاستدلال كما صدر عن بعض متأخريهم ، لو فرض تسليم مقدماته ، فإنما هو ممّا لا يصل إليه يد أكثر العلماء ، فضلا عن العوام ، ولا ريب أنه مزله ومزلقه للخواصّ فضلا عن العوام ، فكيف يكلف بذلك عامه الناس ، فلذلك خاطب المكلفين بقوله : «عليكم بدين العجائز».

والظاهر أنّ هذه الطريقة أجنبيّه بالنسبه الى طريقه الشرع ، ولم يدلّ عليها آيه ولا خبر.

وما يقال إنّ قوله تعالى : (سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ) (أنه على كل شئ شهيد) (١) إشاره الى الطريقتين ، فأولها إشاره الى الاستدلال من الآثار الى المؤثر كما هو طريقه المحجوبين عن الشهود ، وآخرها يعنى قوله تعالى : (أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ) الخ إشاره الى الطريقه الأخيره ، يعنى وحده الوجود ، فهو من التأويلات التى دعا إليها رسوخ ما فهموه بأفهامهم فى خواطرهم ، بل الظاهر من الآيه أنها على نسق واحد كما ينادى به

ص: ٣٩٥

استفهام عدم الكفايه ، فإنه متعارف في باب تأكيد الكلام السابق وتتميمه ، لا أنه مباين للأول.

فحينئذ ، فمعنى ما ورد في الأذعيه مّا يشعر بالطريقه الأخيره مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام : «يا من دلّ على ذاته بذاته»  
(١). وقول السّجاد عليه السلام : «بك عرفتک وأنت دللتني عليك» (٢). ومثلهما ، فيحتمل معنيين :

أحدهما : أنّ الظهور الإجماليّ الذي حصل منك في فطرتنا ، بل فطره البهائم صار سببا لتوجّهنا الى حقّ معرفتك الى أن عرفناك بما استطعنا ، أو أنّ خلقك إيانا وجوارحنا وقوانا وحواسينا والأمور الغريبه التي يحصل منها العبره ويجرنا الى وادي الفكره ، صارت سببا لمعرفةنا إياك ، فبسببك وعنايتك عرفناك.

وهذا إن قلنا بالفطره كما هو الظاهر ، وسنشير الى بيانها في الجمله ، وإلّا فالمتعين هو الثاني ، ويرجع مآله الى استدلال العجوز.

الرابع : أنه صلى الله عليه وآله وسلم نهى عن الجدل كما في مسأله القدر ، روى أنه صلى الله عليه وآله وسلم «خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه ، وقال صلى الله عليه وآله وسلم : «إنما هلك من كان قبلكم لخوضهم في هذا ، عزمتم عليكم أن لا تخوضوا فيه أبدا» (٣). وقال صلى الله عليه وآله وسلم : «إذا ذكر القدر فأمسكوا» (٤).

وفيه : أنّ النهى عن الجدل ، بل عن البحث ، غير النهى عن النظر ، إذ قد يكون الجدل مراء حراما ، وقد يكون فيما لا طائل تحته فيكون تضييعا للوقت ، وقد

ص : ٣٩٦

١- من دعاء الصباح لأمير المؤمنين عليه السلام.

٢- في دعاء عرفه.

٣- الأحكام للآمدى : ٢٢٤ / ٤.

٤- البحار : ٥٥ / ٢٧٦ ح ٧٤.

يكون في تركه حكمه وفي فعله مفسده ، مثل : أنّ الكفّار في بدو الإسلام إذا كانوا يرون المسلمين يباحثون في المسائل ويجادلون ، كان بحثهم مظنه أن يقال : إنّ هؤلاء بعد لم يستقرّ أمر دينهم ويدعوننا إليه ، ونحو ذلك.

وأما التّهي عن خصوص الخوض في مسأله القدر ، فهو لا يستلزم التّهي عن النّظر في المعارف الحقّه ، إذ القدر الذي كلفنا به هو ما يمكن أن تبلغه عقولنا ، وأسرار القدر ممّا لا تبلغه عقولنا ، فالنّظر والكلام فيه مزلقه عظيمه.

لا- يقال : إنّ ذلك أيضا يرجع الى معرفه الله تعالى بصفاته الدّائمه أو الفعلية ، والأمر منه دائر بين التّفي والإثبات ، فما معنى [التّهي] عن النّظر فيه.

لأنّ نقول : النّظر في المطالب والتّمييز بين الحقّ والباطل واختيار التّفي والإثبات إمّا يحصل بإقامه البرهان على حقيّه أحد الطرفين وبطلان الآخر بإبطال دليل الطرف الآخر ، وإمّا يقام البرهان على حقيّه أحد الطرفين ، فينتفي نقيضه لامتناع اجتماع النّقيضين أو الضدّين ، ولا يضرّه عدم الاقتدار على إبطال دليل الأخرى ، لاحتمال عدم قدره على إدراكنا للمعايب الثّابته في مادّه برهانه أو هيئته.

وحصول اليقين في الطّرف المقابل شاهد على بطلان الدّليل الذي أقيم على خلافه ، فإنّنا إذا تأمّلنا في مسأله فعل العبد مثلا وأقمنا البرهان على كونه مختارا بالبراهين القاطعه من الصّور العقلية ، ولزوم اللّغويه في إرسال الرّسل ، والوعد والوعيد ، ومدح الصّالحاء وذمّ الفسّاق ، وغير ذلك مما ملئ به الكتاب والسّنّه ؛ فلا يضرّه العجز عن شبهه الجبر ، ولذلك قال بعض المحقّقين : إذا عارض الشّبّه البديّه ، فلا يلتفت إليها.

ففي مثل شبهه خلق الكافر المتداوله في الألسنه والكتب ، إذا أثبتنا بالبرهان

القاطع عدم صدور القبح عنه تعالى وأنه لا يظلم عباده شيئاً ، فإن سلم بقاء حيره لنا في وجه حكمه خلقه ، فهو لا يوجب التأمل في أنه لا يصدر عنه الظلم ، وقد يكون التأمل في الصيغرى ، وهو لا يوجب قدحا في الكبرى وذلك كما ورد في الحديث : «إن موسى عليه السلام قال : إلهي أرني عدلك ، فأمره أن يختفي في جنب عين علي طريق ، ففعل ، فجاء فارس فاستراح ساعه وراح ونسى هميانا فيه ألف دينار ، ثم جاء صبي وأخذه وذهب ، ثم جاء أعمى فإذا الفارس قد عاد وأخذ الأعمى بالهميان وسل سيفه جز رأسه .

فقال موسى عليه السلام : إلهي ضاق صدري وأنت عادل .

فقال : يا موسى قد كان الأعمى قتل أبا الفارس ، وكان لأب الصبي ألف دينار عند الفارس من أجر خدمته إياه ، فقد استوفى كل حقه .» .

وكذلك حكاية صحبه موسى مع الخضر على نبينا وآله وعليهما السلام وحيرته في فعله في المقامات الثلاثة ، فإذا عجز نبى عن إدراك حكمه عبد ، فكيف بالبعد عن إدراك حكمه الله الحكيم العليم .

وبالجملة ، لا دلالة في النهى عن الخوض والبحث في مسأله القدر على وجوب التقليد في أصول الدين وعدم جواز النظر فيها .

الخامس : أنه بدعه في الدين ، إذ لم ينقل عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه الاشتغال ، إذ لو اشتغلوه لنقل إلينا لتوفر الدواعى وقضاء العاده كما نقل اشتغالهم بالمسائل الفقهييه على اختلاف أصنافها ، وكل بدعه مردوده .

وفيه : منع عدم نقله أولا- ، بل هو من اليقينيّات ، والقرآن الكريم مملؤ من المناظرات مع الكفار ممّا وقع من الأنبياء السالفين ، وأمر نبينا صلى الله عليه وآله وسلم فقال تعالى :

(وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (١) وغير ذلك من الآيات والأخبار التي وردت في مناظرات أهل الكتاب ، وسيما من رواه أصحاب أئمتنا عليهم السلام في مباحثهم مع الزنادقة وأمرهم أصحابهم بذلك ، مع أن أصحاب النبي كانوا أقل حجة الى النظر لأنهم كانوا يشاهدون المعجزات الباهرات ، بل كان يكفيهم رؤيته صلى الله عليه وآله وسلم ورؤيه أحواله وأفعاله سيما مع قلّه الشبهات وعدم طرؤ التشكيكات التي حصلت بعد زمانهم.

وإن أريد أن تدوين الأدلّة والأبواب على ما جمعتها (٢) الكتب الكلاميّة بدعه ، فكذلك حال الفقه ، فلا بد أن يكون هو أيضا حراما مع أن البدعه المحرّمه هو إدخال ما ليس من الدّين في الدّين بقصد أنه من الدّين ، لا الاهتمام والجهد في تدوين ما سمعوه من الدّين وضبط العقائد اللّازمه ، وذكر ما يذبّ به عن شبهات الملحدين وتشكيكات الضّالّين المضلّين ، بل هو عين العباده والطّاعه ، وان سمّيته بدعه ، فمنع كون كلّ بدعه محرّمه.

هذا واعلم أن هذا الدليل وما تقدّمه معارضته على القول بوجوب النّظر شرعا ، وإلا فلا ترد هذه الأدلّة على من قال : بأنّ الوجوب عقلي لا شرعي ، وذلك لأنّ النزاع في وجوب النّظر وكفايه التّقليد مسبق بالنّزاع في أن وجوب معرفه الله تعالى عقلي أو شرعي ، فكلّ من الفريقين يختلف بعد إثبات مذهبه في المقام الثّاني.

فدليل القائل : بأنّ وجوب معرفه الله تعالى عقلي ، هو وجوب شكر المنعم

ص : ٣٩٩

١- التحل : ١٢٥.

٢- في نسخه الأصل (جمعه).

وإزالة الخوف ، وأنه يقتضى معرفه المنعم ، ودليل اشتراطهم القطع أو الاجتهاد هو أنّ الخوف لا يزول إلّا بذلك ، ومن يكتفى بالنظر الظنى أو التقليد يقول : إنّ الخوف يزول بالظن والتقليد أيضا.

ودليل القائل بالوجوب الشرعى هو منع حكم العقل ، وأنّ الشرع قال بوجوب المعرفه.

ثمّ إنّ القائل من هؤلاء بوجوب النظر والعلم ، يستدلّ بمثل : (فَانظُرُوا) (١) (فَاعْلَمُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ) (٢).

والقائل بكفايه الظن والتقليد يستدلّ بهذه الأدله ، فالأولون فى مقام البحث عن وجوب المعرفه بالنظر أو غيره بعد لم يثبتوا الشرع حتّى يحتج عليهم بمثل هذه الأدله بخلاف الآخرين. اللهم إلا أن يقال : المراد بهذه الأدله تنبيههم بعد إثباتهم الشرع بطريق النظر ، على بطلان ما فهمته عقولهم ، واستدلّوا به على وجوب النظر.

ثمّ إنّ أمثال هذه الأدله إنّما تنفع بعد ثبوت الإسلام ، ولا تنفع للمكلفين من اليهود والنصارى. ونفعها للمسلمين أيضا إنّما هو فى بعض المسائل ، وتتميمه يحتاج الى القول بعدم الفرق.

وأىضا هذه الاستدلالات وما يجيء بعد ذلك إنّما ينفع فى العلم للمناظرين المجتهدين ، ولا ينفع لمن لم يبلغ درجتهم إذا أراد أخذ الطريق فى المسأله جواز التقليد وعدمه ، إلّا أن يقال : تحقيقه عند المناظرين ينفع فى معرفتهما [معرفتهم]

ص : ٤٠٠

١- يونس : ١٠١.

٢- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ١٩.



الحق عن الباطل ، فإذا ثبت وجوب النظر عندهم ، فيجب عليهم الأمر بالمعروف ، فيأمرون المكلفين بالنظر في هذه المسألة ، وبهذا يندفع ما لعله سيورد على ما حققناه آنفاً من أنّ الغافلين منهم ليسوا مكلفين بذلك ، من أنّ هذا يستلزم صحه طريق أكثر المخطئين ، فلا يجب إعلامهم لعدم كونهم آثمين كما ذكرناه في القانون السابق في حكم الفروع.

ووجه الدّفع يظهر ممّا بيناه ثمّه ، فإنّ الاستكمال أمر مقصود من الله تعالى ، ولم يكتف تعالى شأنه عن العباد بعدم كونهم معذّبين ولا- بقليل من الفيض والخير ، بل أراد منهم الكمال ونهايه القرب على حسب استعدادات العباد ، فبعد تحقيق الحال وإخبار المجتهدين الأمرين بالمعروف إياهم بما حقّوه ، فيحصل لهم تنبيه وتيقّظ ، فيجب على المكلفين حينئذ ابتغاء طريقتهم في الاجتهاد والنّظر بحسب طاقتهم.

وطريقه التّنبيه تختلف (1) باختلاف المكلفين ، وكذلك طريقه النّظر ، فربّما كان المكلف من جملة الطلبة وقد حصل حظاً وافراً من العلم ، ويطبق لفهم هذه الأدلّه التي يتداولها المجتهدون ، فالمجتهدون يلقون إليهم بتلك الأدلّه ليتفكروها ويجتهدوا في مسأله لزوم النّظر وعدمه ، إذ قد ذكرنا أنّ ذلك من المسائل الكلاميه التي من توابع أصول الدّين.

وإن لم يكن المكلف في هذه المرتبه فيكفي التّنبيه له بأن يقال : أيّها المكلف لا- تكتف بتقليد أبيك وأمّيك ، وراجع الى عقلك ، فإنّ محض التّقليد لا يصحّ [يصلح] الاطمئنان [للاطمئنان] فإنّ المكلف حينئذ يمكنه التّمييز في هذه المسأله ، أعنى لزوم النّظر والمراجعه وعدمه ، ويكفيه في المراجعه الاعتماد على عالم ورع

ص: ٤٠١

١- في نسخه الأصل (يختلف).

يطمئن بقوله إذا لم يستطع فوق ذلك ، وهكذا نفس مراتب المكلفين ومراتب التسيهات.

ويختلف التكليف بالنسبة الى اختلاف طبقاتهم ، وبذلك يختلف تكليفهم فى نفس العقائد أيضا ، وهذا هو واحد من النكات التى كان يكتفى صلى الله عليه وآله وسلم عن الأعراب بالشهادتين لأجلها ، فإن التكليف بمعرفه التوحيد الكامل والتنزيه الشامل وإتقان معنى التجرد وعيته الصّيفات ، وعدم كونه تعالى فى جهه ولا- مكان ولا- فى الأرض ولا فى السماء ، وأنه لا يرى ولا يعرضه الرضا والسخط المفهومان للعامه ونحو ذلك فى أول التكليف لكل واحد مما يصح ، ولا يمكن فى الأغلب.

فكما أنّ أجزاء الإيمان أيضا ممّا ينبغى فى الأكثر أن يحصل تدريجا ، فكذلك الحال فى كيفية حصولها بالأدلة التفصيلية أو الإجماليه ولو بمجرد الاعتماد على معتمد ، وسيجىء تمام الكلام.

السادس : أنّ الشبهات فى الأصول كثيره ، والنظر مظنه الوقوع فى الشبهه وهو مستلزم للضلاله ، فيحرم النظر ويتعين التقليد ، إذ هو أسلم.

وفيه : مع أنّه وارد على التقليد ، فإنّ مجتهد ذلك المقلد أيضا يحرم عليه النظر ، فيجب تقليد غيره ، فيتسلسل أو ينتهى الى ناظر ، فيعود المحذور ، مع أنّه يزيد عليه احتمال كذب المجتهد فى أنّ هذا رأيه ، أنّ هذا يجرى فى كلّ صاحب دين ومذهب ، وتخصيصه بدين الإسلام موقوف على ثبوته. فنقول : ثبوته هل يحصل بالاجتهاد أو بالتقليد؟ فيعود الإشكال.

والظاهر أنّ مبنى هذا الدليل هو ما أشرنا سابقا من أنّ هذا كلام مسلم بين مجتهدى أهل الإسلام يلقونه الى القاصرين من باب الأمر بالمعروف وهم يطمئنون بذلك وبصير تكليفهم ذلك ، وذلك لجزمهم بأنّ عدم النظر لا يضرهم ،

وذلك إنّما يتمّ في مسلّمات الشّرع ، مثل : أنّ أهل الشّرع يمنعون الطّلبه عن النّظر في الحكمة لأنّ أهل الحكمة قد خالفوا مسلّمات الشّرع من حدود العالم وعدم كون العقول مؤثّرات في السّيّفليات ، وكون المعاد جسمانيّاً ، وإمكان الخرق والالتئام (١) في الأفلاك ، بل وتحقّقه ، وأمثال ذلك.

فإنّ كلّ مسلم يحكم بأنّ عدم الاعتقاد بالقدم والاستحالة للخرق والالتئام (٢) ونحو ذلك ، لا يوجب العذاب ، فإنّ أوجب ، فهو الاعتقاد بهما ، فلا يضرّ المنع عن النّظر في أدلّه الخلاف ، إذ المفروض بقاء اطمئنان المكلف بحاله ، ولا داعي الى تنبيهه على الاشكال ، بل الدّاعي على خلافه ثابت.

وأما من حصّل مرتبه من العلم وقرع سمعه شبهات الحكماء ، فلا ريب أنّ الاكتفاء بقول العلماء في حرمة النّظر إنّما هو تقليد لهم في هذه المسأله التي هي من الأصول ، وأنّه حينئذ واجد للشبهه ومنتبه للإشكال ، لا أنّه مظنّه للشبهه ، وحينئذ نقول : إن كان شبهتهم ومخالفتهم إنّما هي على ما علم صدوره عن الشّرع ، فلا يمكن حصول الجزم واليقين بقولهم وأدلتهم مع الاعتقاد بالشّرع ، لامتناع اجتماع القطعيين المتخالفين.

وإن كان فيما يحتمل أن يكون مراد الشّرع غير ذلك ، كما يدّعيه حكماء الإسلام في كثير من المسائل ، فلا بدّ فيه من المراجعه والتأمّل ، فإن حصل اليقين على ما قالوه واحتمل الشّرع لموافقتهم ، فلا مناص من القول به ، وإن لم يحصل اليقين بما قالوه ، فيقدّم الشّرع وإن كان مظنوناً ، لأنّ الظنّ الحاصل من ظواهر الشّرع ممّا لا ريب في حجّيته ما لم يعارضه قاطع ، بخلاف الظنّ الحاصل من

ص: ٤٠٣

١- في نسخه الأصل (الالتيام).

٢- في نسخه الأصل (الالتيام).

العقل وإن كان قويًا في نفسه. وهذا هو مراد أهل الشَّرع من قولهم بوجوب اتِّباع الشَّرع يقينا ، مع قولهم بأنَّ هذا مقتضى ظاهر الشَّرع وسيجيء تمام الكلام.

والحاصل ، أنَّ هذا الدَّليل لا يناسب إطلاق موضوع المسأله ، ومن هذا القبيل منع الشَّارع من الخوض في مسأله القدر ، ومن هذا القبيل منع علماء المسلمين للعوامِّ وللطلبة القاصرين عن مباحثه علماء اليهود أو النَّصارى في مسأله النبوه.

والحاصل ، أنَّ هذا الكلام يتم ما بقى اطمئنان المكلف بحاله ، ومع تزلزله فكيف يقال بالمنع عن النَّظر مطلقا.

السابع : أنَّ الأصول أعمض من الفروع وأبعد عن الأفهام منها ، فإذا جاز التَّقليد فيها ففي الأصول أولى.

وهذا الدَّليل أيضا إنما ينفع في الأغلب للعلماء المجتهدين المناظرين ويصير اختيار المذهب فيه مثمرا لجواز تنبيه العوامِّ وأمرهم بمقتضى ما رأوه.

وفيه : منع الأعمضية فيما يحتاج إليه المكلفون ويثبت التَّكليف به من حيث إنه أصول الدِّين.

نعم ، قد يحصل الأعمضية في عروق مسائلها وأعماقها التي لم يثبت تكليف النَّاس بها ، وإنما يجب الغور فيها والنَّظر والتَّدقيق ، والنَّقب لمعرفة الشُّبهات ، وطريقه دفعها كفايه لمن كان قابلا لذلك ومستعدًا له حراسه للدِّين المبين وإرغاما لأنوف الجاهلين والمبطلين ، ولا مدخلية لذلك فيما نحن بصدده ، بل أدله أصول الدِّين مبنيه على قواعد مضبوطة وضوابط محدوده تحصل لمن صرف فيه برهه قليله من الزَّمان ، ولم يقدِّم دليل على وجوب أزيد ممَّا تقتضيه هذه الأدله ، بخلاف فروع الدِّين فإنَّها متشتمته متفرقة مبنيه على أدله متخالفه ظنَّيه ، لا مدخلية لإدراك

العقول فيها ، ويحتاج الى صرف جميع العمر أو أغلبه فيها ، وهذا من الوضوح بحيث لا يحتاج الى البيان.

والذى جعله الطلبه فى أمثال زماننا وسيله لانحرافهم عن تحصيل الفقه واشتغالهم بتحصيل حكمه اليونانيين من المشائين والإشراقيين (1) تمسّكا بأنّ معرفه الله تعالى مقدّم على عبادته وطاعته ، ولا يمكن إلّا بتحصيل هذه العلوم ؛ فهو من وساوس الوسواس الخناس الذى يوسوس فى صدور الناس.

فربّما يصرفون عمرهم جميعا فى تحصيل هذه العلوم تمسّكا بأنّه من مقدّمات الفقه ، إذ الفقه هو العلم بالأحكام الشرعيّه ، وذلك يتوقّف على معرفه الشارع ، وما لا يتم الواجب إلّا به فهو واجب.

حاشا وكلّا أن يكون ذلك موجبا للمعرفه أو موجبا لمزيدها أو ممّا يتوقّف معرفه الفقه والشرع عليها.

نعم ، قد يصير موجبا للزندقه والإلحاد ، وقد يوجب كثرة البعد عن ساحه القرب والتّدامه والحسره يوم التّناد ، وربّما يموت أحدهم بعد مضىّ خمسين سنه من عمره أو تسعين ، وبعد لم يعرف مسائل وضوئه وتيمّمه وصلاته ، وليس علمه

ص: ٤٠٥

١- وفى مثل هذا المقام ولمزيد من البيان يمكن لك الرجوع الى ما دوما يشير إليه ويؤكد عليه فى هذا العصر المرجع الدّينى على الاطلاق وآيه الله فى الآفاق الشيخ لطف الله الصافى الكلپايگانى (دام ظلّه) فى كتبه وأقواله التى يحذر بها من التّوجه الى الفلسفه ويؤكد على مخاطرها ومفاسدها الثقافيه على الحوزات والمجتمعات الدينيه ، والتى قد تفضى الى القول بوحدّه الوجود وآراء الكفر والفساد والزندقه والأهواء والمذاهب الباطله فيضيّع بعضهم فى قراءتها عمره بدلا من أن يستفيد من علوم اهل البيت ومعارفهم عليهم الصلاه والسلام التى تكفى المئونه وتؤدى بالمعونه.

فى عباداته إلاً ما علمه أمه وأبوه أو معلمه فى الكتاب ، ومع ذلك يستهزون بالفقيه ويحقرّون أهل الشّرع (فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ) (١) ، (وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ) (٢).

نعم ، من أسّس أساس الشّرع وقومه واستعدّ للنظر فى هذه المباحث ، فلا يضرّه النّظر فيها والتأمّل فيها من جهة الاطلاع على اصطلاحاتهم لنأى يعجز عن مكالمتهم ومناظرتهم حال البحث ، إذ لا ريب أنّ مدافعه الخصم لا يتمّ إلاً مع معرفه ما يقوله ، وكلّ كلمه من كلماتهم مبتن على اصطلاح خاصّ عندهم وأصل مؤسّس بزعمهم ، ولما لم يكن للغافل عن هذه الاصطلاحات فى حال التّخاطب الجواب على وفق سؤالهم ، يظنّ الغافل أنّ هذا من جهة عدم اقتدار المتشرّع على ذلك ، وهذا كما ترى أنّ العالم الفحل يعجز عن فهم اللّغه التّركيه ، ويتكلّم الطّفل الذى له سنتان أو ثلاث سنين فى غايه التّسلّط ، فلهذا لا- تضايق بالقول بالوجوب كفايه على من يندفع به مضرّه أهل الشّبّهه والإضلال.

الثامن : أنا نعلم أنّ قول النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والإمام عليه السلام ، بل العدل العارف ، أوقع فى النّفس ممّا تفيدّه هذه الأدلّه المدوّنه فى علم الكلام ، إذ هى موقوفه على مقدّمات نظريّه يتوقّف إثباتها على دفع شكوك وشبهات لا يتخلّص عنها إلاً من أيّده الله تعالى.

ويظهر الجواب عن ذلك بملاحظه ما مرّ ، إذ متابعه قول المعصوم عليه السلام ، بل العدل العارف يكون من باب الاستدلال غالباً ومع الاطمئنان الزّافع للخوف ، فلا حاجه

ص: ٤٠٦

١- الشّعاء : ٦.

٢- الشّعاء : ٢٢٧.

الى غيره ، وليس هذا تقليداً.

التاسع : قوله تعالى : (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ) (١).

وفيه : أولاً : أنها مختصه بحكايه الأنبياء عليهم السلام كما يدل عليه صدر الآيه.

وثانيا : أن منع الغافل المتمكن عن المعرفة ليس عن أهل العلم.

وثالثا : أن ظاهر الآيه خطاب للمكلفين كافة ، فمعناها : أيها الذين لا تعلمون اسألوا عن الذين يعلمون. فإذا أردنا شمول الآيه للأصول والفروع ، فيشمل أهل جميع المذاهب ، ولا ريب أن أهل العلم وغير أهل العلم من اليهود هم الذين هم يعرفون ويميزون كما هو مقتضى مفاهم الآيه عرفاً.

وإن قيل : المراد أن غير العلماء من كافة الناس يجب أن يسأل أهل العلم الخاص وهو المحقّ الواقعي ، فهذا يوجب تخصيصاً في أهل الذكر لا يفهم المخاطبون ، مع أن المفروض أن الأمر في تحصيل المجتهد والعالم وأهل الذكر لا بد أن يكون موكولاً الى أنفسهم ، ولا معنى للتقليد فيه أيضاً على سبيل الاعتماد على العالم في قوله هذا ، فيكون نوعاً من الاجتهاد ، فيكون ذلك رخصه لرجوع اليهود الى علمائهم.

وهذا الاستدلال إنما ينفع لمن يحرم النظر ، وإلما فالأمر ظاهر في الوجوب العيني وإخراجه عن الظاهر ، وإرادته الرخصه ليس بأولى من تخصيص المعلوم بالفروع ، مع أن التخصيص مقدم على المجاز.

ورابعا : أنه ظاهر ظني لا يقاوم ما ذكرنا من الأدله على وجوب النظر.

ثم إن هذا الاستدلال أيضا إنما ينفع المناظرين المجتهدين من أهل الإسلام في

ص: ٤٠٧

تحقيق الحال وأمر سائر المكلفين وتنبههم على مقتضى ما وجدوه ، كما أشرنا سابقا.

## بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق

### إشاره

ثم إنَّ بعض أفاضل المتأخرين أورد على القائلين بوجوب المعرفة بالدليل على الإطلاق ، وجوها من الاعتراض لا بأس بإيرادها [\(١\)](#).

### الأول : فيمن لم يكن حاضرا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلا بالتواتر

أنه كيف يجوز لمن لم يكن حاضرا عند إظهار المعجزه ، العلم به إلا بالإخبار له بعنوان التواتر ، وكيف يحصل له العلم بطبقات الرجال الذين يحصل بهم التواتر لكلِّ أحد ، وهو شأن من حصل قدرا كاملا من العلم فيلزم الحرج.

ولو سلم كونه كوجود الهند ومكّه فأنى لهم العلم بإمامه الأئمه عليهم السلام ومعجزاتهم ، وليس فى الكتب الآن ما يحصل به التواتر لكلِّ واحد منهم عليهم السلام ، وكذا الخبر المحفوف بالقرائن لكلِّ أحد ، بل غايه الأمر حصول التواتر بالمعنى لبعض أهل العلم.

وكذا الكلام فى إثبات العصمه مع أنّ فهم المعجزه وتمييزها عن السحر ليس شأن كلِّ أحد ، سيما إذا كانت من جهه البلاغه.

والظاهر أنّ عامه العرب قلّدوا خواصهم فى ذلك.

أقول : قد ذكرنا أنه لا بدّ من توجيه كلام القوم ممّن أطلق الكلام وتقييده بما لا يلزم منه محال اعتمادا على قواعدهم المؤسسه فى العدل من قبح تكليف الغافل ،

ص : ٤٠٨

---

١- فى الحاشيه : الظاهر أنه أراد صدر الدين محمد باقر الرضوى حيث ذكر ما أشار إليه المصنّف من الوجوه فى شرحه على «الباب الحادى عشر» الذى صنّفه العلامة أعلى الله مقامه.



وتكليف ما لا يطاق ، ونحو ذلك.

ثم إن كان مراده تجويز التقليد المصطلح في الفروع ، أعنى الاعتماد على الظن الاجمالي وإن لم يحصل له الجزم في نفس الأمر ولا-الظن الذي تطمئن به النفس ويزول به الخوف ، فالعجز عمياً ذكره لا- يدل على جواز الاكتفاء به. وإن أراد أنه لا- يجب الاستدلال بالأدلة التفصيلية ومعرفة المعجزه على التفصيل في حصول الاطمئنان ، فهو كما ذكره ، وقد مرّ بيان ذلك.

ونقول هنا : مع أنّ إثبات النبوه والإمامه لا ينحصر في ثبوت المعجزه ، بل له طريق آخر مثل الأفضلية بعد ثبوت لزومهما بالدليل ، وإذا ثبت عنده لزوم النبى أو الوصى ، فيمكن أن يحصل له الجزم الذي تطمئن به النفس ، ويزول الخوف بمتابعه جماعه ممن يعتمد عليه من العلماء ، بل واحد منهم كما مرّ ، وهو أيضا بمنزله الاستدلال ، ولا يضرنا إطلاق التقليد عليه. فإنّ المعيار في الجواز وعدم الجواز هو الدليل لا-الإطلاق والإسم ، فإذا ثبت عند المكلف بدليل إمّا من عنده أو بالاعتماد على أحد يطمئن بقوله أصل لزوم بعث النبى صلى الله عليه وآله وسلم ونصب الوصى ثم يذكر له أنّ الواسطه بين الله وعباده لا بدّ أن يكون أميناً معتمداً عليه أفضل من كلّ من يجب له متابعتة ، أو معصوماً ومحفوظاً من الزلل والخطأ واطمئنّ المكلف بذلك ، ثم ذكر أنّ هذا الشخص في هذا الدين هو محمّد بن عبد الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنّه كان كذا في أخلاقه ، وكذا في أفعاله ، وكذا في خلقته ، وكذا فيما أظهره من الخوارق ، وذكر له برهه من الأحوال ، وقارن بذلك امور وقرائن من حال هذا الذي يعتمد عليه أنّه صادق في ذلك ، وانضمّ إليه قول عالم آخر مثله ، وهكذا ، فإنكار حصول الاطمئنان له بحيث يزول الخوف عنه ؛ مكابره ، غايه الأمر أنّه ظنّ في نفس الأمر وجزم عنده ، يعنى أنّه بحيث لو عرض له تشكيك من مشكك ، فقد يحصل له

احتمال الخلاف أو الظنّ بالخلاف ، وهو لا يضرّه ما دام باقيا على جزمه غافلا عن لزوم شيء آخر عليه ، وهذا الذى يسمّيه أهل المعقول اعتقاد الرّجحان ، وهو غير الظنّ عندهم ، وقد ذكرنا أنّه كاف.

وكذا الكلام فى معرفه حال الأئمّه عليهم السلام ، فإنّ لحصول المعرفه بها للعوامّ طرقا سوى معرفه خصوص المعجزه ، منها : أنّه قد يمكنه معرفه أنّ الدّين بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم منحصره فى فرقتين ، منهم من جعل الوصيّ بعد النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم بلا واسطه فلانا ، ومنهم من جعله فلانا ، وهذا حال هذه الجماعه وقولهم وطريقتهم ، وهذا حال هذا الشّخص وطريقته ، وهذا حال الجماعه الأخرى وطريقتهم وحال الشّخص الذى اتّبعوه ، ويحصل للمكلّف الجزم بصدق هذا القائل المنخبر ، ثمّ يتأمّل هو ويختار أحدهما لما يراه موافقا لما يحكم به العقل الصّريح ، ولا يلزم فى صورته الاكتفاء بما ذكر عسر ولا حرج.

وقد يشكل للمكلّف فهم بعض مطالب أحد المذهبين كما لو قدر على الإذعان بمذهب الإماميّة وحصل له الجزم ، ولكن بقى فى شبهه غيبه إمام الزّمان عليه السلام متحرّيرا ولم يحصل له الاطمئنان بأنّه كيف يصير شخص واجب الإطاعه من عند الله ولا نعرفه بشخصه ولا يمكننا الوصول إليه أبدا ، واختفى عليه فائده ذلك ، فإذا لم يكن له تحصيل الجزم بالتّصوص والأدله القائمه على لزوم وجود معصوم فى كلّ عصر ، فيكفيه أن يلاحظ أنّ ثبوت أحد المذهبين من طريقه الإماميّة ومخالفهم متحقّق جزما ، فإذا حصل له الجزم باختيار مذهب الإماميه ، فيلزم الإذعان بذلك لعدم انفكاكه فى نفس الأمر من ذلك ، وإن لم يبلغ عقله الى إدراك حقيقه الأمر فى خصوص ذلك.

وأما حكاية فهم المعجزه ، فمع تسليم ما ذكره من عجز العوامّ عن فهمها ، فلا

ريب أنّ تبكيت كبرائهم وإلزامهم يكفى دليلا لمن دونهم ، فلعلّهم اعتمدوا عليه.

### **الثانى : تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقيب الآخر**

تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد إمامتهم بعد نصب كلّ منهم عقيب الآخر، فإنّ العوامّ والأطفال والنسوان النّائين عنهم ، لا يمكن لهم العلم بذلك إلّا بالأخبار ، ولا يمكن غالبا ، بل يستحيل عادة حصول التّواتر لهم كما أشرنا سابقا ، فلا محاله أنّهم قرّروهم [فردّوهم] على التّقليد.

ويظهر الكلام فيه ممّا مرّ ، ولا يحصر طريقه الجزم فى مشاهدته المعجزه أو سماع النصّ بالتّواتر.

والحاصل ، أنّه إن أراد كفايه الجزم الذى ذكرناه والاطمئنان الذى بيّنا ، فنعم الوفاق ، ويدلّ عليه العقل والتّقرير وغيرهما.

وإن أراد كفايه التّقليد بالمعنى المصطلح أعنى الظنّ الإجمالىّ المقرون لاحتمال فى نظره الذى لا يرفع الخوف ؛ فكلا.

### **الثالث : فىمن مات قبل أن يبلغ النّظر**

أنّه على هذا يلزم كون المشتغلين فى النّظر إذا لم يبلغوا بعد غايته وماتوا ، كانوا كفّارا مخلّدين.

وفيه : أنّ الظاهر أنّهم لا يريدون ذلك ، للزوم التّكليف بالمحال ، ولا ريب أنّهم فى هذا الحال معذورون.

نعم ، يظهر ممّا نقل عن السيّد رحمه الله ذلك ، ولا بدّ من تأويله ، ولعلّه نشير إليه فيما بعد.

أَنَّ الإِيمَانَ عَلَى قَسْمَيْنِ : مُسْتَقَرٌّ وَ مُسْتَوْدَعٌ.

ويشهد له الأخبار الواردة في تفسير قوله تعالى : (فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ) (١) وكلّ من كان إيمانه مستودع لم يكن إيمانه مأخوذاً عن الأدلّة اليقينيّة ، بل هو ناشئ (٢) عن المظنّه والتقليد ، والأئمة عليهم السلام كانوا يعاملون معهم معاملة المؤمنين ، وورد في حقّهم أنّهم إذا ماتوا ولم يؤخذ منهم إيمانهم المعار لهم ، لماتوا مؤمنين ، وورد أنّ إيمانهم يبقى لهم لو تضرّعوا وألحوا معهم في المسأله عن الله تعالى .

أقول : قد اختلف المتكلّمون في جواز زوال الإيمان وعدمه ، والأكثر على الأول ، للآيات الكثيره ، مثل قوله تعالى : (الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا) (٣) ، وقوله تعالى : (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ) (٤) وقوله تعالى : (إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ) (٥) ، الى غير ذلك من الآيات الكثيره .

ونقل عن السيد رحمه الله وجماعه من أصحابنا. الثّاني ، فيقولون : إنّ الارتداد كاشف عن عدم الإيمان الحقيقيّ رأساً بكونهم منافقين أو تابعين للظنّ ، وأولوا الآيات

ص : ٤١٢

١- الأنعام : ٩٨ .

٢- في نسخه الأصل (ناش).

٣- آل عمران : ٩٠ .

٤- آل عمران : ١٠٠ .

٥- محمّد صلى الله عليه وآله وسلم : ٢٥ .

بإرادته الإيمان اللساني من الذين آمنوا بأفواههم ولم تؤمن قلوبهم ، وجعلوا الأحكام المذكوره في الشرع لمن يحكم عليه بالارتداد في ظاهر الشرع. فكما أنه يحكم عليه بالإيمان بإظهاره ، وإن لم يكن مؤمنا في الواقع ، فكذلك يحكم بالارتداد بما يوجبه ، وإن لم يكن في الأصل مؤمنا ، بل وإن بقي على إيمانه الواقعي أيضا عند الله تعالى عقوبه لهتك حرمة الشرع.

والتحقيق ، إمكان زوال الإيمان ، إمّا بالجحود مع اليقين ، كما وقع من أبي جهل وأضرابه ، وقد أشرنا إليه سابقا ، وإمّا بسبب طرؤ الشبهه ، لعدم كون جزمه في الدين بعنوان حقّ اليقين ، وقد بينّا أنه لا ينحصر الإيمان فيه ، بل ولا يمكن حصوله عادة إلّا للمعصومين عليهم السلام ، والأوحدى من المؤمنين الكمّل ، الذي لا يسمح الزّمان بمثله إلّا في غايه التّدره ، بل يحصل بما تطمئنّ به النفس سيّما إذا لم يكن عنده احتمال التّقيض ، وإيمان أغلب الناس مبنى على ذلك ، والأخبار الوارده في المعارين والمستودعين كلّها شاهد عليه ، وكذلك ما ورد في الأدعيه من الاستعاذه بالله من مضلّات الفتن ، فإنّ ذلك من المعصومين عليهم السلام إن لم يكن بعنوان الحقيقه فلا ريب أنّ مرادهم تعليم سائر المؤمنين ، ولا معنى له مع عدم الإمكان.

والحاصل ، أنّا قد بينّا أنّ للإيمان مراتب أو معانى متعدّده ، والناس مختلفون فيها وكلّهم مؤمنون. وما ورد في الآيات والأخبار الدالّه على زواله ، وارده على نفس الأمر لا على مجرّد من يحكم بإيمانه ظاهرا ، ولا داعى الى تأويله ، فإذا لم يقدّم البرهان على اشتراط حقّ اليقين في إيمان كلّ الناس ، فهذه الطّواهر كلّها دليل على كفايه مجرّد اطمئنان النفس فيها ، وإلّا لم يتحقّق الزّوال ولم يثبت مصداق لهذه الآيات والأخبار.

ومناط الاستدلال بأخبار المعارين والمستودعين أنّهم عليهم السلام كانوا يعاملون معهم

معامله المؤمنين لا- المنافقين حتى يقال : إنهم عليهم السلام كانوا يعاملون مع المنافقين أيضا معاملة المؤمنين ، كما يدل عليه روايه عيسى القمى الداله على أمر الإمام عليه السلام أولا بمحبه أبي الخطاب ثم أمره بلعنه وغيرها.

### الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد

أن عدم الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد ، لأن إثبات عيته الصّفات أو إثبات التجرد ونفى الرّؤيه وعدم صدور القبيح ليس شأن كلّ أحد ، لغموض أدلتها ونفس مسائلها ، مع أننا نعلم أن أصحاب الأئمه عليهم السلام بعد عهد بعيد كانوا فى خدمتهم أيضا يستفهمون عن أمثال ذلك ، كما يشير إليه حديث ذعلب (١) اليمانيّ.

أقول : وهو كما ذكره ، وقد أشرنا إليه وسنشير بعد ذلك أيضا.

### السادس : مثال فى جماعه الحقيّه

أن الشيخ روى فى كتاب «الغيبه» عن صاحب عليه الصلاه والسلام أن جماعه يقال لهم : الحقيّه ، وهم الذين يقسمون بحقّ على عليه الصلاه والسلام لمحبّتهم إياه ، ولا يدرون حقّه وفضله ، وهم يدخلون الجنّه.

فإنّ الظاهر أنّ هؤلاء إمّا من مقلدى الشيعه أو من مقلدى أهل السنّه ، فلا وجه

ص: ٤١٤

---

١- فى الحاشيه : بكسر الدالّ وفتح الكلام على وزن درهم ، كان رجلا بليغا فى الخطاب شجاعا من أصحاب على عليه السلام وهو الذى قال لعلى : هل رأيت ربك ، فقال عليه السلام : ويلك يا ذعلب ما كنت أعبد ربا لم أره.

للحكم بأن كل من لا يعتقد بإمامه الأئمة عليهم السلام يدخل النار.

أقول: لا بد من حمل هذه الرواية وما شابهها على الغافل الغير المقصّر، ولا نمنع ذلك فيه كما أشرنا.

تتميم

اشاره

ثم إنّ تتميم هذا المقام يقتضى رسم مباحث:

### الأول: المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا بالتقليد

أنّ المراد بالدليل عند من يقول بوجوب المعرفة بالدليل لا- بالتقليد، هو ما اصطلح عليه الأصوليون من أنّه ما يمكن التوصل به بصحيح النظر الى مطلوب خبري مفردا كان أو مركبا، خلافا للمنطقيين حيث يشترطون في الدليل تركيب القضايا.

«فالعالم» عند الأصوليين دليل على إثبات الصانع، وعند المنطقيين العالم حادث، وكلّ حادث له صانع، ولذلك تراهم يريدون بالأدلة الفقهيّة الكتاب والسنة ونحوهما.

وقيد «الإمكان» لإدخال الدليل الذي غفل عنه، فلا يشترط فعلية التوصل في إطلاق الدليل.

وقيد «الخبري» لإخراج الحدّ، وهو يشمل الأماره أيضا.

وأما عند المنطقيين، فهو قولان فصاعدا يستلزم لذاته قولاً آخر، وذلك يختصّ بالبرهان، لعدم استلزام غيره شيئا لذاته، لعدم العلاقة بين المقدمات الطّبيّة ونتائجها، فقد يزول الظنّ ويبقى سببه، كما يشاهد في حصول الظنّ بنزول الغيث بملاحظه الغيم الرّطب، ثمّ يظهر خلافه مع بقائه، وقد يسقط قيد الاستلزام ويقال قولان فصاعدا يكون عنه آخر ليدخل الصّيناعات الخمس: البرهائيات،

والوجدانيات ، والخطائيات ، والشعريّات ، والمغالطات ، والاستقراء ، والتّمثيل .

وأورد على ذلك : بأنّ الاستلزام لا يتوقّف على تحقّق الملزوم ولا اللّازم ، وكيف لا واستلزام القياس الصّحيح الصّوره للنتيجه قطعيّ ، فالمعنى أنّه لو تحقّق الأوّل لتحقّق الثّاني ، وهذا يشمل جميع الصّناعات .

وما أدرجه المنطقيّون في تعريف القياس من قولهم : متى سلّمت استلزم قولاً آخر ، تنبيه على عدم اشتراط مسّلميه المقدمات في تحقيق القياس من حيث هو .

ثمّ إنّ إطلاق الأصوليين الدّليل على المفرد كالعالم مجرّد اصطلاح ، وإلّا فلا يمكن إثبات المطلوب الخبريّ إلّا بمقدّمين ، فإنّ الدّليل من حيث إنّهُ يتوصّل به الى ثبوت المحكوم به للمحكوم عليه ، لا بدّ فيه من ملزوم للمحكوم به يكون ثابتاً للمحكوم عليه لينقل الدّهن منه الى المحكوم عليه . ويلزم من ثبوت ذلك الملزوم للمحكوم عليه ثبوت لازمه له ، فالقضيّه المشعره باللّزوم هي الكبرى ، والأخرى الدالّه على ثبوت الملزوم للمحكوم عليه هي الصغرى ، واعتبار المقدّمين في تعريف المنطقيين مصرّح به ، وفي اصطلاح الأصوليين مندرج في صحيح النّظر .

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّ المراد بصحيح النّظر هو الصّحيح عند المستدلّ ، والمراد بالنّظر التأمّل في المعلومات لتحصيل المجهولات .

فالتأمّل في العالم بأنّه متغيّر ، وفي المتغيّر بأنّه حادث ، يوجب الوصول الى أنّ العالم حادث .

فالتأمّل في المفردات حقيقه هو ترتيب قضايا موصله الى المطلوب ، وهذا هو المراد بقولهم : إنّ العالم دليل وجود الصّانع ، لا أنّ المفرد من حيث إنّهُ مفرد موصل الى التّصديق ، إذ لا ريب أنّ محض تصوّر شيء لا يوجب الوصول الى المطلوب ، خبريّ .



وكذلك الكلام فى قولهم : إنّ الدّخان يدلّ على النار ، فإنّ محض تصوّر الدّخان وإحساسه ، لا يدلّ على النار ، بل من حيث التّأمّل فى أنّه من الأجزاء اللّطيفة المستحيله من الحطب بمجاوره النار ، وأنّه ملزوم النار ، غايه الأمر أنّ بعض الانتقالات أقرب من بعض ، وبعضها يصير الى حدّ ربّما يغفل عن مبادئ حصولها لكثره المماسّه ، ومثل ذلك الدّلالات الطّبيعيّه .

وأما الدّلالات الوضعيّه فلها حيثتان أشرنا إليهما فى مباحث العامّ والخاصّ ، إحداهما تصوّريّه والأخرى تصديقيّه . فاستحضار المعنى الموضوع له بحضور الشّىء الموضوع ، هو معناه تصوّرى . والتّصديق بأنّ ذلك هو المعنى الذى وضع له ذلك الشّىء ، هو معناه التّصديقىّ وهو لا يحصل من الوضع لاستلزامه الدّور كما أشرنا ويّنا أنّ الغرض من وضع الألفاظ إنّما هو التّركيب لا تفهيم المعانى .

نعم ، يمكن تحصيل التّصديق بإرادته اللفظ أو التّناسب ذلك المعنى ، نظرا الى قاعده الاستعمال كما بيّنا ، وهو بهذا الاعتبار أيضا معلوم للقضيتين . فدلاله مقدّمتى البرهان على النّتيجه أيضا دلالة عقليّه ، لأنّه يلزم من العلم به العلم بالنّتيجه ، وهو معنى الدّلاله ، ولا فرق بين دلالة العالم على الصّانع ودلاله الدّخان على النار من حيث إنّّه يحصل من التّأمّل فى كلّ منهما ، باعتبار القضايا المتضمّنه فيها التّوصّل الى مطلوب خبريّ .

ثمّ إنّ الاستدلال والانتقال من المبادئ الى المطلوب لا يختصّ بأهل النّظر ولا بفريق العلماء العرفاء بعلم المنطق وشرائط البرهان ، وإلّا فلم يحصل لأحد من النّاس يقين بمطلوب خبريّ ، ومن العيان الغنى عن البيان أنّ كلّ الناس يميّزون بين يقينيّاتهم وظنّيّاتهم ، ويسندون اعتقاداتهم وإذعاناتهم فى أمور معاشهم الى مبادئ ، وتلك المبادئ مترتبه فى أذهانهم على مراتبها الطّبيعيّه ، مع أنّهم لا

يتفطنون بها وكيفيته ترتبها ، وذلك لا يوجب عدم حصول اليقين لهم أو عدم ترتب يقينهم على تلك المبادئ ، بل وكثير من المعلومات ممّا لا يعلم العالم بها أنّه يعلمها ، وذلك لا يوجب عدم العلم بها ، فقد تراهم يفرون عن تحت الحائط المائل مخافه السقوط ، وذلك مبتن على ما فى ذهنهم من أنّ هذا الحائط مائل وكلّ حائط مائل ممّا يترقب سقوطه ، فهذا ممّا يترقب سقوطه ، ولكن لا- يتذكر حين الفرار هذه المقدمات ولا- يترتبها فى الدّهن هذا الترتيب بالتفصيل حتّى يقال : إنّ استدلال بالبرهان المنطقى التفصيلى ، بل هو استدلالٌ بذلك البرهان إجمالاً ، فما دعاه الى الفرار هو إجمال المقدمتين لا تفصيلهما.

ولا- نقول : إنّ الباعث على الفرار هو ملاحظه محض الجدار الخاصّ ، فإذا طولب ذلك العامى بدليل الفرار وأخذ بأنك لا تعرف البرهان المنطقى وشرائطها فكيف حصل لك العلم أو الظنّ بذلك لضحك العقلاء بذلك المطالب المؤاخذ ، بل هذا الكلام تضحك منه الثكلى.

ومطالب العقلاء متشابهه ، وكلّها مبتنيه على المبادئ المناسبه لها ، بل لا- أستبعد أن أقول بوجود تلك المبادئ وحصول الاستدلال للبهائم ، فلاحظ الكلب إذا انحنيت الى الأرض لترفع حجرا كيف يفترّ ، والظّاهر أنّ الدّاعى له على ذلك هو المقدمتان ، يعنى هذا الشّخص يريد أن يضربنى ، وكلّ من يريد ضربى يجب الفرار منه ، فيجب الفرار منه ، وتخصيص المعارف الخمس واليقين بها بالدليل التفصيلى دون سائر المطالب المعقوله ، لا وجه له ، إذ ذلك ليس من الأمور التعبدية حتّى يخصّ بالنصّ مع عدم نصّ على لزومه أيضا ، وهذا هو المراد بالدليل الإجمالى.

وإن شئت توضيح الحال فقس حال العلم بالعمل ، والدليل على التّيه ، فكما أنّ التّحقّق فى تّيه العمل هو الدّاعى الى الفعل لا المحضر بالبال ، فكذلك فيما نحن فيه ،

الباعث على حصول العلم هو المبادئ الحاصلة في النفس وإن لم يخطر لها تفصيلاً بالبال ، سيما بهذا التفصيل الخاص .

وأما قولنا فيما سبق : من كفايه ما تطمئن إليه النفس ، هو بيان مقدار دلالة الدليل ، وليس ذلك قسماً آخر من الدليل ، وليس ذلك من الدليل الإجمالي وتفسيره كما يتوهم .

وبعبارة أخرى : إذا سألت سائل : هل يجب في الدليل أن يفيد اليقين ، أعنى الاعتقاد الجازم الثابت المطابق للواقع أو يكفي مطلق الجزم أو يكفي مطلق الظن ؟

فنقول : يكفي ما تطمئن به النفس على التفصيل الذي مرّ ، وقد مرّ وجهه .

والى ما ذكرنا في بيان الدليل الإجمالي ينظر كلام من مثل في المقام (١) أى كفايه الدليل الإجمالي بقول الأعرابي : البعرة تدلّ على البعير وأثر الأقدام تدلّ على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلّان على اللطيف الخبير (٢) .

وما قد يتوهم من وجوب الاستدلال التفصيلي مع العلم بشرائط البرهان المنطقي وكيفية الترتيب وأخذ النتيجة تفصيلاً ، أنه لا يمكن تحصيل العلم من ملاحظه الأثر بالمؤثر ومن المصنوع بالصانع إلّا مع ما ذكر ، فهو من غريب القول ، وأغرب منه ما يدعو المتوهم الى المناقشه في المثال المذكور ، وأنّ استدلال الأعرابي باطل لأنه قياس مع الفارق ، لأنّ أثر الممكنات بديهى الدلالة على الممكن ، بخلاف أثر الواجب فإنّ كون البعرة فعلاً وأثراً من الحسيّات ، وكون الفعل

ص : ٤١٩

١- كصاحب «المعالم» ص ٥٣٥ .

٢- البحار : ٦٦ / ١٣٤ .

يحتاج الى فاعل أيضا بديهي ، بخلاف دلالة السِّماء على الله ، إذ كون السِّماء أثرا ، نظريّ موقوف على بيانه أنّه ممكن وكلّ ممكن أثر ، وكلاهما نظريّان.

وفيه : أولا : منع كون كلّ آثار الممكنات بديهيّة الأثر ، فإنّا قد نتردّد في كون بئر واقعه في قله الجبل أو مغاره واقعه فيها أنّها من فعل الواجب أو فعل الممكن ، ولا- فرق بين هذا وبين نفس الجبل في أنّهما محتاجان الى مؤثر ، ولكن لِمَا نعلم بالتجربه والشواهد الظاهره بأنّ الأجسام ليست من خلق العباد ، نتردّد في البئر بين كونها أثر الواجب أو الممكن ، بخلاف أصل الجبل ، ورؤيه جنس البئر أثرا للممكن لا- يقتضى الحكم بكونها مطلقا كذلك ، بل يحتاج إثبات كون هذا النوع من البئر أو شخصها أثرا للممكن وفعلا- له الى الدليل ، فهو إنّما يدلّ على مؤثر ما لا- خصوص الممكن ، فنقول : إنّ تلك البئر إمّا كونها (1) أثرا وفعلا بديهيّ أو نظريّ ، فإن كان نظريّا ، فلا يصحّ قولك : إنّ كلّ أثر الممكن بديهيّ الأثر ، وإن كان بديهيّا فصحّ أن يقال : أثر الواجب أيضا قد يكون بديهيّ الأثر ، إنّما الكلام في تعيين المؤثر أنّه واجب أو ممكن ، ومن هذا القبيل اللؤلؤ المصنوع والمرمر المصنوع ، مع أنّه ربّما لم ير أحد بعض آثار الممكن ولا نوعه ويحكم بأنّ له صانعا مثل بعض الآلات المصنوعه لمعرفه الساعه.

والقول : بأنّ التّبع يقتضى الحكم بأنّها من أفراد آثار الممكنات ، فيلحق بها ، يدفع أصل كلام المتوهّم ويثبت المطلوب إذ بذلك الفرق الحاصل بالاستقراء حصل الحكم بأنّ بعض الأشياء أثر الواجب وبعضها أثر الممكن ، فإنّ التّفرقه بين الأثرين من حيث كونهما أثرين يستلزم تصوّر أثريّتهما وإن لم يستلزم تصوّر

ص: ٤٢٠

١- في نسخه الأصل (إنّ ذلك البئر إمّا كونه)

ذاتهما أثريتهما ، وبذلك ظهر أيضا أنّ كثيرا من آثار الممكنات نظريّ الأثرية ، أستفيد من الاستقراء والتتبع المحتاج الى النظر.

وثانيا : نقول : إنّ البقّ والدباب والحشرات (1) الصغار والديدان القليله الأعمار المسبوقه بالعدم الملحوقه به ممكن وأثر بالبديهه ، ودالاتها على أنّها أثر ظاهر ، وكذلك إنّها تحتاج الى مؤثر وإذا ألحق به عدم رؤيه صدور مثلها عن ممكن يحكم بأنّ مؤثرها غير الممكن.

وحاصل استدلال الأعرابي : أنّ الآثار التي يعلم أنّها من سنخ آثار الممكنات إذا كان لا يمكن حصولها في الخارج بدون مؤثر كالبعره وأثر الأقدام وحركه دولايب العجوز ، فكذلك الآثار التي يعلم أنّها ليست بحسب قدره الممكنات كخلق الحيوانات والنباتات وقاطبه الأجسام.

وليس مراد الأعرابيّ والعجوز الاستدلال بالبعره على نفس البعير من حيث إنّه بعير أو بسكون الدولايب بعد تحريك العجوز أنّ التحريك من العجوز ، بل هي أولى بالدلاله ، إذ تحققت الأمور الممكنه الغريبه العميقه الغور في الخارج بلا مؤثر كالسيّماء والأرض أغرب من تحقّق الأمور الماهية كالبعره وأثر الأقدام ، لاستلزام الأوّل للترجيح بلا مرجح أكثر من الثاني ، إذ كلّ دقيقه منها يحتاج الى تأثير ومؤثر ، فتحقّق التأثيرات الكثيره أغرب حصولا في الخارج من حصول تأثير قليل.

وثالثا : لم يقل أحد أنّ المصنوع بذاته يدلّ على الصانع ، بل باعتبار ما تضمّنه من المقدمات كما أشرنا.

ص: ٤٢١

---

١- في نسخه الأصل (والحشار).

نعم ، قد يكون بعض المصنوعات دالاً على الصانع دلالة سريعة من جهة بداهه الصدور التي أوجبت الغفله عن المبادئ وأغنت الحاجة عن ملاحظتها ، فذلك أيضا لا يخلو عن قياس ، لكنّ قياسه معه .

والحاصل ، أنّ الباعث على العلم هو انطواء ضميره به وإن لم يقدر على ترتيبه وتحريره ، والتزام تعلم المنطق وقواعد البرهان لعامة العوامّ ممّا ينادى بفساده البديهة ، وليس ابتداء استفاده المجهولات واستعلامها من المعلومات على القواعد المنطقية في نفس الأمر وحصولها من جهتها موقفا على معرفه هذه الطرق (1) على التفصيل المعهود كما أشرنا سابقا .

وليس حال المنطق إلّا حال العروض ، فإنّ من له طبع موزون لا- معرفه له بحال البحور والتقطيعات ، فيأتي بالأشعار الموزونه المتينه ، ولا- يحتاج الى استحضار قواعده وكيفيته ميزان الطبع وحال التقطيع ، وهكذا حال الفصاحه والبلاغه ، فإنّ أهل الباديه ربّما لم يسمع أحد منهم اسم الاستعاره فضلا عن المصريحه والتبعينه ، وبالكنايه والتخييل [والتخييل] والترشيح والتجريد ، وكذلك شيئا من قواعد المحسنات اللفظيه ولا المعنويه ، ولا معنى الجناس والطباق والإيهام والتشريع وذى القافيتين ، ونحو ذلك ، ويأتي بكلام مشتمل على جميع قواعد هذه الفنون ، واحتياج التنبيه على الغفله لفاقدى الطبع ومعوجى السليقه مشترك بين الجاهلين لتلك الموازين وعالميتها .

والحاصل ، أنّ العوامّ قاطبه يستدلّون فى أمور معاشهم ومقاصدهم الدقيقه بالبراهين الصّحيحه مع عدم تفتّنها ، لأنّ تلك البراهين مترتبه فى أنفسهم على

ص: ٤٢٢

ترتيب طبيعيّ وعدم علمهم بأنّ علمهم ناشئ عن ذلك ، ولم يناقش أحد معهم في أنّه كيف حصل لك العلم مع أنّك لا تعرف المنطق.

ورابعا : نقول : إنّ البعرة بمعنى جلّه البعير ، ولجلّه البعير إطلاقان ، مثل حبّ الرّمان ، فإنّه قد يطلق حبّ الرّمان ويراد هذا النوع من الحبّ المقابل لحبّ العنب من دون ملاحظه إضافيه إلى الرّمان وأنّه انفصل من رمان خاصّ ، وقد يطلق ويراد أنّ هذا حبّ خرج من الرّمّان ، فيلاحظ الإضافة ، ويتّضح هذا بإضافته الى المخاطب ، فعلى الأوّل لا يستلزم الإضافة كون المخاطب مالكا لرّمّان ، بخلاف الآخر ، ففي الإطّلاقين كليهما نوع انتقال من حبّ الرّمان الى الرّمّان ، ولكنّ الانتقال في الأوّل تبعيّ وفي الآخر مقصود بالدلالة.

ومراد الأعرابيّ في الاستدلال هو الانتقال بالمعنى الثّاني لكن من حيث المضاف لا الإضافة ، فقد يحصل الانتقال من الحبّ الى الرّمّان ، وقد يحصل الانتقال من حبّ الرّمّان الى الرّمّان ، وكذلك حال الجلّه ، ومراد الأعرابيّ الانتقال من الجلّه الى البعير لا من جلّه البعير الى البعير ، فلعلّ توهم المتوهم مبنيّ على أنّ الأعرابيّ انتقل من جلّه البعير بالمعنى العلميّ الى البعير ، وقال : إنّّه بديهىّ ، يعنى إذا رأى جلّه البعير من يعرفها ، فيحصل له فورا استحضار أنّه جلّه ، لا حجر ولا مدر ، وأنّه جلّه البعير لا جلّه الغنم ، وهذا المعنى غير ما هو مراد الأعرابيّ ، إذ مراده أنّ وجود جلّه البعير يمكن أن يستدلّ به على وجود بعير صدر هذه منه ، وأنّ هذه الجلّه لم يتحصّل بذاتها ولم يوجد من قبل نفسها ، لا أنّ هذه جلّه بعير لا جلّه غنم بالمعنى العلميّ ، فليفهم ذلك.

## الثانى : الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد فى الأصول عقلا و نقلا

قال المحقق فى «المعارج» (١) بعد إقامه الأدله على عدم جواز التقليد فى الأصول عقلا و نقلا : وإذا ثبت أنه غير جائز ، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟

قال شيخنا أبو جعفر رحمه الله : نعم ، وخالفه الأكثرون.

احتجّ بأنفاق فقهاء الأعصار على الحكم بشهاده العامّى مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدله القاطعه.

لا يقال : قبول الشّهاده إنّما كان لأنّهم يعرفون أوائل الأدله وهو سهل المأخذ ، لأنّنا نقول : إن كان ذلك حاصلًا لكلّ مكلف ، لم يبق من يوصف بالمؤاخذه ، فيحصل الغرض وهو سقوط الإيثم ، وإن لم يكن معلوما لكلّ مكلف ، لزم أن يكون الحكم بالشّهاده موقوفًا على العلم بحصول تلك الأدله للشاهد منهم ، لكن ذلك محال ، ولأنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يحكم بإسلام الأعرابى من غير أن يعرض عليه أدله الكلام ولا يلزمه بها ، بل يأمره بتعلّم الأمور الشرعيّه اللّازمه له كالصلاه وما أشبهها. انتهى كلامه رحمه الله.

أقول : وهذه الكلمات لا تلائم ما يظهر من كلام العلامة رحمه الله فى «الباب الحادى عشر» (٢) وكلام الشهيد فى «الألفيه» (٣) ، وغيرهما ، إذ ظاهرهما عدم تحقّق الإيمان مع التقليد.

ص: ٤٢٤

١- ص ٢٠٠.

٢- فى مقدمه «الألفيه» حيث قال : كل ذلك بالدليل لا بالتقليد ، راجع كتاب «المقاصد العليه فى شرح الرساله الألفيه» ص ٤١٥.

٣- ص ٢٠٠.



ويظهر من الشيخ رحمه الله أنّ الاستدلال واجب على حده ، فيلزمه الاكتفاء في أصل الإيمان بالتقليد ، يعني أنّ الإيمان يتحقق بالتقليد وإن كان تارك الاستدلال فاعلا للحرام ، وعلى هذا فنقول : قد بيّنا أنّ للإسلام والإيمان معنيين :

أحدهما : ما يعامل به معاملة المسلمين ، وهو ما ظهر في اللسان.

وثانيهما : ما ينفع في الآخرة ، وهو الإيمان القلبيّ.

فإن كان مراد الشيخ رحمه الله بالعفو عن هذا الإثم أنّه لا مؤاخذه في تركه في الآخرة ، فيلزم منه أن لا يتوقّف الإيمان الحقيقيّ النافع في الآخرة على الاستدلال.

وإن كان مراده أنّه لا يضرّ ترك الاستدلال بالإيمان الظاهريّ ، ولا يضرّ بالعدالة وإن كان معاقبا في الآخرة غير منتفع بإيمانه فيها ، فيرد عليه أمران.

الأوّل : أنّ موضوع المسألة هو الإيمان الواقعيّ ، فيحصل الخلط في المبحث.

والثاني : أنّ المعتبر في العدالة هو الإيمان الحقيقيّ إلّا أن يكتفى فيها بظاهر الإسلام أو بحسن الظاهر.

ويمكن أن يقال في تحقيق المقام على ما ذهب إليه الشيخ وتوجيه مقصوده : إنّ وجوب الاجتهاد والنظر له حيثيتان ، من إحداها يقصد حصول اليقين والخروج عن الشك والظنّ ، ومن الأخرى الوصول الى ما هو الحقّ ، فإنّهم لما بنوا أمرهم على وجوب العلم في أصول العقائد في كلّ زمان الى أن آل الأمر الى دين الإسلام ، وصار العلم فيه مطلوباً والأمر بالعلم لا يمكن إلّا مع الإمكان ، فخطاب العامّة بالعلم يستلزم عدم انفكاكه عن النظر والاجتهاد ، للزوم تكليف ما لا يطاق ، فوجوب النظر والاجتهاد إنّما هو ليتوصّل الى الإسلام ، ويتحرّز عن سائر الأديان لتأخّر الأمر بالعلم به عن سائر الأديان ، فهذا الوجوب للتوصّل الى ما هو الحقّ من الأديان.

وأما الوجوب من حيثه الأخرى ، فهو : أن نفس العلم واليقين مطلوب لئلا يحصل التزلزل والشك ، ثم إن التوصل الى المطلوب قد يحصل بشيء آخر ، فهو من هذه الجهة مسقط عن التكليف بالتوصل بالواجب الأول ، وإن كان ما يتوصل به الآن حراما كما أشرنا إليه في مباحث الأوامر ، فإذا أمكن الوصول الى الإسلام وما يتبعه بالجزم الحاصل من التقليد ، فسقط اعتبار وجوب النظر التوصلى الى الإسلام وبقي اعتبار وجوبه الآخر.

فمراد الشيخ رحمه الله من كون هذا الخطأ موضوعا ، أنه لا يوجب حينئذ اتصاف صاحبه بالفسق ، وذلك مثل : أن إخراج الماء من البئر لأجل الوضوء واجب توصلى عينى إذا انحصر الأمر فيه على الظاهر ، فإن اتفق أن المكلف عصى وتكاهل عن ذلك ، فإذا بأحد جاء بالماء عنده وتوضأ به وصلّى ، فلا مانع من القول بعدم المؤاخذه على ترك ذلك الواجب.

وكذلك قال بعدم المؤاخذه على تركه مع كونه واجبا لأجل نفس تحصيل اليقين من حيث هو أيضا ، واستدل على مطلبه بالطريقة المستمرة الجارية مجرى الإجماع كما أشار اليه المحقق رحمه الله وسنذكره أيضا.

فالحاصل ، أن الكلام فى هذه المسألة إما على نفس الأصول فى مقابل الفروع ، وإما على خصوص الأصول التى هى أصل دين الإسلام ، فخطاب كل المكلفين بالنظر والاجتهاد ليجتنبوا عن غير الإسلام ويؤول الأمر الى الإسلام ، وخطاب المسلمين خاصه به لأجل تحصيل اليقين والفلاح عن الزلل وعدم الابتلاء بسائر الأديان ، وكذا الكلام فى سائر الأزمان بالنسبة الى الدين المطلوب فيه.

فقولهم : يجب الاجتهاد فى أصول الدين ، معنى يعم لجميع أهل الديانات مع قطع النظر عن دين خاص وطريقه خاصه ، وإن كان غايه ما يؤول الى ما هو الحق

وقولهم : يجب العلم بأصول الدين ، معنى يخصّ بأصول الإسلام ، وكذا كلّ دين مطلوب في زمانه الخاصّ به.

وقولهم : ترك هذا الواجب معفو وهذا الخطأ موضوع ، معنى خصّ أيضا بالإسلام ، بل بأخصّ منه ، فإن أراد الشيخ من وضعه والعفو عنه في الآخرة أيضا ، فلا بدّ أن يقول : إنّ ترك هذا الواجب صغيره يكفرها ترك الكبائر ، وإن أراد العفو عنه في الدنيا ، بمعنى أنّه يقبل شهادته صاحبه وتّصف بالعدالة وإن كان فاعلا للكبيره فهو غير مأنوس.

والظاهر أنّه أراد المعنى الأوّل ، هذا إن أردنا من لفظ الخطأ المعصيه ، وإن أردنا الخطأ المقابل للعمد ، فيختصّ الكلام بالغافلين من المقلّدين وهو الغالب فيهم ، ولكنه لا يلائم الاستدلال بطريقه العلماء ، وخلاف ظاهر كلام الشيخ أيضا كما سنشير ، وإن كان في بعض كلماته تصريح بعدم المؤاخذة عمّن أخذ الدين بالتقليد جهلا إذا وافق الحقّ كما سنذكره أيضا. هذا غاية توجيه كلام الشيخ.

وأقول : الذي رأيت في «العدّه» (1) ممّا يناسب ما نقله المحقّق ، موضعان :

الأوّل : ما ذكره في ذكر صفات المفتى والمستفتى ، فإنّه بعد ما ذكر عدم جواز التقليد في الأصول ، واستدلّ على جواز التقليد في الفروع بالطريقه المستمرّه وعمل أصحاب الأئمه عليهم السلام وتقرير أئمتهم عليهم السلام على ذلك.

وأورد عليه : أنّ طريقتهم أيضا كان تقرير المقلّدين في الأصول على تقليدهم وعدم قطع الموالات عنهم ، وعدم التّكثير عليهم.

وأجاب عنه ، قال : إنّ الذى يقوى فى نفسى أنّ المقلد المحقّ فى أصول الدّيانات وإن كان مخطئاً فى تقليده غير مؤاخذ به ، وأنّه معفو عنه ، وإنّما قلنا ذلك لمثل هذه الطّريقه التى قدّمناها لأنّى لم أجد أحداً من الطّائفه ولا من الأئمه عليهم السلام قطع موالاته من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وإن لم يستند ذلك الى حجّه عقل أو شرع.

وليس لأحد أن يقول : إنّ ذلك لا يجوز لأنّه يؤدّى الى الإغراء بما لا يؤمن أن يكون جهلاً ، وذلك أنّه لا تؤدّى الى شىء من ذلك ، لأنّ هذا المقلد لا يمكنه أن يعلم ابتداء أنّ ذلك سائغ له ، فهو خائف من الإقدام على ذلك ، ولا يمكنه أيضاً أن يعلم سقوط العقاب عنه فيستديم الاعتقاد ، لأنّه إنّما يمكنه أن يعلم ذلك إذا عرف الأصول ، وقد فرضنا أنّه مقلد فى ذلك كلّه فكيف يعلم إسقاط العقاب؟ فيكون مقراً (١) باعتقاد ما لا يأمن من كونه جهلاً أو باستدامته ، وإنّما يعلم ذلك غيره من العلماء الذين حصل لهم العلم بالأصول وسبروا أحوالهم ، وأنّ العلماء لم يقطعوا موالاتهم ولا أنكروا عليهم ، ولا يسمع لهم (٢) ذلك إلّا بعد العلم بسقوط العقاب عنهم ، وذلك يخرجهم من باب الإغراء.

وهذا القدر كاف فى هذا الباب إن شاء الله تعالى.

وأقوى ممّا ذكرناه أنّه لا يجوز التقليد فى الاصول إذا كان للمكلّف طريق الى العلم به ، إمّا على جملة أو تفصيل ، ومن ليس له قدره على ذلك أصلاً فليس

ص: ٤٢٨

١- فى نسخه «العهده» (مغرى).

٢- فى نسخه «العهده» : (ولم يسغ).

بمكلف ، وهو بمنزله البهائم التي ليست مكلفه بحال (١).

والموضع الثاني ما ذكره في بحث أخبار الآحاد (٢) ، قال : فإن قيل : كيف تعولون على هذه الأخبار وأكثر روايتها المجبره والمشبّهة والمقلّده والغلاة والواقفيه (٣). الى أن قال : (٤) وأما ما يرويه قوم من المقلّده ، فالصحيح الذي اعتقده أنّ المقلّد للحق وإن كان مخطئاً في الأصل فهو معفو عنه ، ولا- أحكم فيه بحكم الفساق ، فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه ، على أنّ ما أشاروا إليه لا نسلم أنّهم كلّهم مقلّده ، بل لا يمتنع أن يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما يقوله جماعه أهل العدل في كثير من أهل الأسواق والعامة ، وليس من حيث يتعدّر عليهم إيراد الحجج في ذلك ينبغي أن يكونوا غير عالمين ، لأنّ إيراد الحجج والمناظره صناعته (٥) ، وليس يقف حصول المعرفة على حصولها ، كما قلناه في أصحاب الجمل ، الى آخر ما ذكره.

وأقول : يرد على الشيخ رحمه الله أمور :

الأوّل : إنّ كلامه مستلزم للقول بأنّ الاستدلال واجب آخر والمعرفة واجب آخر ، وليس التّكليف هو المعرفة الحاصله بالاستدلال ، كما يظهر من الآخرين.

ويمكن دفعه : بأنّ الشيخ رحمه الله يلتزم ذلك ، ولا يلزم من القول به مخالفه لاجماع

ص : ٤٢٩

---

١- الى هنا ينتهي كلام الشيخ في «العهده» ٢ / ٧٣٣.

٢- من «العهده» ١ / ١٣١.

٣- وفي نسخه «العهده» : والواقفه والفتحيه وغير ذلك من الفرق الشيعيه المخالفه اعتقادهم للاعتقاد الصحيح.

٤- في «العهده» ١ / ١٣٢.

٥- في نسخه «العهده» (صناعه).

ولا الدليل القاطع [لدليل قاطع].

والثاني : إن وضع الخطأ من مقلده أهل الحقّ دون غيرهم يستلزم الظلم والقبح ، لأنّ المقلدين إن كانوا غافلين عن وجوب النّظر والاستدلال ، ومطمئنين بما أخذوه غير شاكّين ، فكّلهم متساوون في العفو لئلا يلزم الظلم ، فلا مؤاخذه على مقلده غير أهل الحقّ كما أشار إليه الشيخ في آخر كلامه الأوّل لمقلده أهل الحقّ ، وإن كانوا متفطنين لوجوب الاستدلال ، ومع ذلك تركوه ، فهم متساوون في فعلهم الاختياريّ أيضا بالفرض ، والفعل الاضطراريّ لا يصير منشأ لثواب ولا عقاب بالاتّفاق.

فإن قيل : الميل الى دين الإسلام فعل اختياريّ ، فمقلده أهل الحق أخذوا الحقّ باختيارهم لا بالاضطرار.

قلنا : ليس هذا الاختيار إلما من جهة حسن ظنّ بهم ، واختيار جعل حسن الظنّ مناطا للاجتهد مشترك بين الفريقين ، فما وجه جعل ذلك في حقّهم موجبا للخلود في الجنّة ، وفي حقّ الأغيار موجبا للخلود في النّار ، إذ الفريقان كلاهما بعد التّفطن لوجوب النّظر والاستدلال إمّا يبقيان على اطمئنانهم السّابق ، أو يتزلزلان فيه. فمنشأ بقاء كلّ منهما على الحال السّابق في الأوّل ، وهو بقاء الاطمئنان الحاصل من حسن الظنّ الموجود فيهما ، فيلزم التّساوى.

وفي الثّاني تقصيرهما وعدم الاعتناء بأمر دينهما ، وهما متساويان فيه أيضا ، والإصابة الاتّفاقيّة لا يفيد شيئا مع أنّه لا يبقى حينئذ إصابة بسبب التّزلزل.

والقول بأنّ الكفر هو الموجب لدخول النّار لا عدم الإسلام ، وغايه الأمر هنا عدم الإسلام في جانب المقلد للحقّ ؛ غير وجيه ، لأنّنا مع قطع النّظر من أنّ الكفر هو عدم الإسلام لا أمر وجوديّ كما ذكره الأكثر.

نقول : إنّ الكفر فى جانب الفريق الآخر أيضا غير متحقق لتزلزله ، فغايبته عدم الإسلام وعدم الكفر.

وإن أراد الشيخ أنه يضرّ بالعدالة وقبول الشّهاده وهو من الأحكام الوضعيّة التى لا دخل فيها للثواب والعقاب ، فهو مع أنه غير ظاهر كلامه لا يصحّ أيضا ، إذ العدالة مبنيّة على عدم الفسق الذى هو الخروج عن الطّاعة المستلزم للعقاب.

الثالث : إنّ ما ذكره من تقرير الأئمة عليهم السلام والعلماء إياهم على تقليدهم يستلزم عدم النهى عن المنكر ، فإن كان مراده من وجوب الاستدلال السنّة المؤكّده ، فهو لا يلائم ظاهر ما اختاره من الوجوب فى هذا البحث ، ولا يلائم العفو والوضع ، وإن أراد الوجوب المصطلح ، فلا ريب أنّ ترك الواجب ممّا يجب النهى عنه على الأئمة عليهم السلام والعلماء ، وإن كان المكلف جاهلا- وغافلا- ، لأنّ فائده النبى صلى الله عليه وآله وسلم والامام عليه السلام والعالم هو تكميل نفوس العامّة ، وهو لا يتمّ إلّا بالإبلاغ ، فكيف يسكت الأئمة عليهم السلام والعلماء عن ذلك مع الغفلة والجهالة ، فضلا عن التّفطن والتّنبه.

وبهذا يظهر ضعف ما دفعه رحمه الله من نفسه من لزوم الإغراء بالجهل أيضا.

الرابع : إنّ إجماعهم على عدم قطع الموالاه ، بل وقبول الشّهاده لا- يدلّ على أنّ ترك هذا الواجب غير مضرّ ، فلعله كان لتجويزهم التقليد واكتفائهم بالاطمئنان الحاصل منه.

سَلّمنا ، لكنّه لعله كان لمعرفتهم من حالهم أنّهم يعلمون الأدلّه الإجماليّه الممكنه حصولها لأغلب الناس ، كما مرّ فى حكاية العجوز والأعرابيّ.

وهناك وجوه آخر من الاحتمالات لقبول الشّهاده وعدم قطع الموالاه لا يمكن معها دعوى الإجماع ، على أنّ القبول من جهه العفو والوضع ، مثل أنّ القضاء كانوا يعملون بعلمهم بالواقعه ، أو باقتران شهادتهم بما يفيد القطع من القرائن ، أو من

جهه خوف أو تقيّه أو نحو ذلك ، ولا حجّه فيما نقله إلّا إذا ثبت به إجماع ، وأنّى له إثباته .

الخامس : إنّ ما ذكره من وضع الخطأ لا بدّ أن يختصّ بالعدول التاركين للكبائر ، وإلّا فلا معنى للوضع ، ويرجع الى عدم كونه معصيه حينئذ ، وهو عدول عن القول بعدم جواز التقليد ، فإطلاق القول بالوضع محلّ نظر .

وأما المحقّق رحمه الله ففي كلامه إشاره الى مذهب الشيخ رحمه الله ، وفي كلامه مناقشات لا يهّمنا ذكرها ، والاستدلال الأخير المذكور (١) في كلامه غير صحيح ، فإنّ حكم النّبى صلى الله عليه وآله وسلم بإسلام الأعرابيّ وعدم إلزامه بالاستدلال ، يدلّ على عدم وجوب الاستدلال لا على العفو .

وأيضا ربّما كان ذلك لأجل معرفته صلى الله عليه وآله وسلم من حاله أنّ إيمانه كان من الدليل ، إمّا من جهه عقله ، أو من ملاحظه معجزاته ، أو غير ذلك .

وأيضا قد بيّنا سابقا أنّ الحكم بالإسلام له معنيان : أحدهما لا يتوقف على الإذعان ، فضلا عن الاستدلال ، فلعلّ الاكتفاء كان لإدخاله في زمرة المسلمين أوّلا ثمّ تتميم إيمانه وتشييده وتسديده على التدرّج ، حسب ما اقتضاه المصالح .

وحاصل تفصيل أحوال المكلفين ، أنّ الجاهل والغافل رأسا أو في كفيته الأخذ بالاجتهاد معذور ، ولا فرق فيه بين المحقّ وغيره ، والفرق بينهما مخالف لقواعد العدل وللآيات والأخبار ، وقد بيّنا سابقا وذكرنا أنّ الأحكام الثابتة للكفار في الدنيا لا تنافى عدم تعذيبهم على الكفر في الآخرة ، فهم في الآخرة من المرجون لأمر الله ، فلعلّه يكلفهم في الآخرة ويعامل معهم بوفق حالهم حينئذ .

ص : ٤٣٢



وكذلك ثبوت أحكام الإسلام لمن أظهره وإن لم يذعن به في قلبه ولم يتيقن به ، لا ينافي عذابهم في الآخرة ، وقد أشرنا أن إطلاق كلام العلامة وغيره من العلماء لا بد أن ينزل على غير الغافل والجاهل.

ومما يشهد بذلك أن بعض المتكلمين صرح بأن التكليف بالمعارف إنما يكون إذا أمكن ، سواء وصل إلى حد البلوغ الشرعي وتجاوز عنه بكثير ، أم لم يبلغ بعد.

وقال بعض الفقهاء : إن وقت التكليف بالمعارف هو البلوغ الشرعي للعبادات ويجب المبادره بتحصيل المعارف في أول البلوغ.

وعن الشيخ رحمه الله : إن التكليف بالمعارف في الذكران هو بلوغ عشر سنين إذا كان عاقلا ، والأخبار الدالة على رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم ، دالة على ما ذكره بعض الفقهاء ، ومطابقه لأصل البراءة.

وقد يستشكل في الفرق بين المذكور والإناث في البلوغ الحاصل بالسّن ، مع أنها أنقص عقولا وأضعف نفسا ، وهذا الإشكال مشترك للزوم في الفروع والأصول.

والجواب : إن التكليف إنما هو دون الطّاقة ، بل الوسع.

والفرق مع الطّاقة والوسع لعله لكونهنّ أحقّ بتعجيل الحمى لنقصان عقولهنّ ، فعلمهنّ بعدم التكليف أدعى لهنّ إلى المعاصي من المذكور ، ولأنّ المذكور لكونهم أكثر موردا للمحن والمصائب وأثقل أحمالا ، لتحملهم أحمال الإناث وتكفلهم مؤنتهنّ لا بدّ لهم في تحصيل التدرّب في أمر المعاش ، من فرصة ليكمل لهم فيه التجارب.

وبالجمله ، ما يفعله الحكيم لا يخلو عن حكمه ، وإن لم تبلغه عقولنا.

والحقّ والتّحقيق ، أن مراتب الإيمان مختلفه باختلاف استعدادات المكلفين ،

وكل ميسر لما خلق له ، و : ( لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ) (١) ، ولا يكلفها إلّا ما آتاها (٢) ، ( لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ ) (٣) . والآيات والأخبار الدالّة على رفع التّكليف عن الجاهل والغافل كثيره ، ذكرنا شطرا منها فى مباحث الأدلّه العقليّه .

وأما غير الغافل والجاهل ، فعلى القول بعدم جواز التّقليد إن كان مقلدا فى الحقّ جازما به وعالما بوجود النّظر تاركا للاستدلال مع الإصرار ، فهو مؤمن فاسق ، إلّا على قول الشيخ كما بيّنا .

والقول بالكفر كما يظهر من ظاهر العلّامه وغيره ، بعيد غاية البعد إن أراد به عدم الإيمان الواقعيّ ، وإن أريد به عدم إجراء حكم المؤمنين عليه فى الدّنيا ، فلا يصحّ جزما ، لأنّه ليس أدنى من المنافق .

وأما بدون الإصرار والرّجوع الى الاستدلال ، فلم نحكم بفسقه .

والحاصل ، أنّ المقامد الجازم على القول بعدم جواز التّقليد ، ينبغى أن يكون مؤمنا يعامل معاملة المؤمنين فى الدّنيا ، وأما فى الآخره فيمكن أن يكون من جملة المرجون لأمر الله تعالى كسائر المستضعفين من المسلمين ، للإشكال فى الفرق بينه وبين المقلّد فى الباطن ، ويمكن أن يحكم بعدم العذاب من جهه الإيمان ، وهو مقتضى ما حقّقناه سابقا ، ولكنّه يجرى فى سائر الفرق أيضا .

وأما المقلّد للحقّ ، الظّانّ العالم بوجود النّظر الغير المصرّ ، فالظّاهر أنّه يعامل

ص : ٤٣٤

١- البقره : ٢٨٦ .

٢- يريد تعالى : ( لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا ما آتاها ) الطلاق : ٧ .

٣- الأنفال : ٤٢ .

فى الدنفا معه معامله المؤمنف؁ وفى الآخرة من المرجون لأمر الله أفضا.

وأما المقلد فى الباطل الجازم إذا علم بوجوب النظر وأصرّ فى الترك عنادا؁ فهو من أكفر الكفرة فى الدنيا والآخرة؁ وكذلك هو كافر إذا لم يصرّ ولم يعاند. وإذا لم يعلم بوجوب النظر؁ فهو محكوم بالكفر فى الدنيا ومرجوّ فى الآخرة؁ ومنه يظهر حكم الظانّ.

وأما على القول بجواز التقليد؁ فلا إشكال فى إيمان القسم الأول من المقلد فى الحقّ الجازم به؁ لحصول المقصود من الإيمان؁ وهو الاطمئنان بالعقائد الحقّة التى بها كمال النفس من دون ملاحظه وجه حصولها؁ إذ وجه الحصول لا ينحصر فى البرهان والحدّ وغيرهما؁ وهو مقتضى إطلاقات الآيات والأخبار.

وأما الظانّ كذلك؁ فهو مسلم فى الظاهر ومرجى فى الآخرة.

وأما المقلد الجازم فى الباطل من دون ظهور الحقّ ولا- عناد؁ فىجرى عليه أحكام الكفر فى الدنيا كما مرّ؁ ولكنّه مرجى فى الآخرة بعدم إتمام الحجّجه عليه؁ وكذلك الظانّ.

وأما المعاند المصرّ؁ فهو كافر فى الدنيا والآخرة؁ جازما كان أو ظانّا.

هذه أحكام المقلدین؁ فلاحظها ولاحظ ما قدّمنا فى المقدّمه؁ وفى تضاعيف الكلام يظهر لك حكم الفسق والكفر والإيمان فى الجميع.

وأما المجتهدون فالمشهور أنّ المصيب فى العقليّات واحد والآخر مخطئ آثم؁ وقد مرّ الإشاره الى الكلام فيه؁ وسنبيّنه فى القانون الآتى إن شاء الله تعالى.

## الثالث : المراد بأصول الدين في أجزاء الايمان

المراد بأصول الدين هي أجزاء الإيمان ، وهي عندنا خمسة ، وهي :

المعرفة بوجود الباري الواجب بالذات ، المستجمع لجميع الكمالات ، المنزه عن النقائص.

ويرجع تفصيل هذا الإجمال الى الواجب الوجود ، العالم القادر المنزه عن الشريك والاحتياج ، وفعل القبيح واللغو ، فيندرج في ذلك العدل والحكمه ، فلا حازه الى أفراد العدل إلاً لمزيد الاهتمام به ، ولذلك جعلوه أحد الأصول الخمسه.

ثم التصديق بنبوّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم ، وما جاء به تفصيلاً فيما علم به ، وإجمالاً فيما لم يعلم.

والظاهر أنه لا يجب تحصيل العلم بالتفصيل في تحقق الإيمان وإن كان قد يجب كفايه لحفظ الشريعة.

والمراد بالإذعان الإجمالي ، أن يوطن نفسه على أن كل ما لم يطلع عليه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدعن به إذا أطلع عليه.

وهكذا الكلام فيما علم به إجمالاً من التفاصيل ولم يعلم كيفيته مثل الحساب والصراط والميزان ، وأمثال ذلك ، فيكفيه الإذعان به في الجملة ، ولا يجب معرفه كيفيتها ولا الإذعان بما لم يفد اليقين في كيفيتها من أخبار الآحاد.

ثم إن المعاد الذي جعلوه أحداً من الأصول الخمسه يمكن اندراجه فيما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وسلم خصوصاً الجسماني ، وإن قلنا بحكم العقل بثبوتة في الجملة كما هو الظاهر الواضح ، وقد أشار إليه الكلام الإلهي حيث قال : (أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ

عَبَثًا(١) الآية. فيمكن جعله أحدا من الخمسة بالاستقلال أيضا ، ولكن لا بخصوص الجسمانيّ.

والحقّ ، أنّ العقل قاطع به في الجملة ، والشرع صاعد لجسمانيّته بالبديهه.

ثمّ الإذعان بإمامه الأئمة الاثني عشر عليهم السلام.

هذا إذا أردنا بيان ما يجب علينا اليوم ، وإن جعلنا الكلام في أصول الدّين مطلقا ، فلا يخصّ الكلام بنبينا صلى الله عليه وآله وسلم وأئمّتنا عليهم السلام ، فإنّ البحث عن وجوب النّظر في الأصول لا يختصّ بدين دون دين ، ولا زمان دون زمان.

وأما النّظر في جزئيات أحوال النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والوصى عليه الصلاه والسلام مثل كونهم معصومين وكون نبينا صلى الله عليه وآله وسلم خاتم الأنبياء ومبعوثا على الثقلين ، وكذلك عصمه الأئمة عليهم السلام ، وكونهم منصوبين بالنصّ لا باختيار الناس ، وأنّ علمهم لم يكن من اجتهاد ، وأنّ انقراضهم بانقراض الدّنيا ونحو ذلك ، فيكفي فيها الإذعان الإجماليّ بالمعنى المتقدّم.

والظّاهر أنّ الاكتفاء في الإسلام بالشّهادتين إنّما هو لاندراج غيرهما كما لا يخفى على المتأمل ، سيّما في أوّل الإسلام ، فقد يختلف الحال بالنسبه الى الأشخاص والأحوال ، ففي زمان النّبى صلى الله عليه وآله وسلم كان التّكليف الأوّل هو الإقرار بالشّهادتين ، وكان يحصل به الإيمان لتضمّنهما إجمالا لغيرهما مع عدم الحاجة لمعرفة الوصى حينئذ ، ولكون المعاد من لوازم الاعتقاد بالرّسالة ، وسائر العقائد كان يحصل لهم بعد ذلك بالتدرّج ، ومن التأمّل في ذلك يظهر حال زماننا أيضا بالنسبه الى الجزئيات المتعلّقه بتمام الأصول الخمسه ، مثل معرفه التّجرّد ، وعدم

ص: ٤٣٧

١- المؤمنون : ١١٥.

إمكان الرّؤية ، وعدم الجسميّة ، وعيبيّة الصّيفات ، وعدم كون أفعال العباد مخلوقه لله تعالى ، وصفات النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، وصفات الإمام عليه الصلاة والسلام ، وجزئيات أحكام ما بعد الموت ، وتفاصيل وقائع المعاد ، فلا يجوز الحكم بكفر من لم يجمع جميع المراتب فى أوائل الأمر حتّى تتمّ عليه الحجّج ويظهر له الحقّ.

ثمّ إنهم جعلوا وجوب الإذعان بضروريّات الدّين من أجزاء الإيمان وإنكارها كفرا ، ولا حاجة الى ذلك بعد جعل الإذعان بما جاء به النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم واجبا.

والكلام فى الاستدلال والنّظر فى هذا الجزء يرجع الى الاجتهاد فى النّبوه ، إذ الدّليل على حقيقته النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وصدقه ، هو الدّليل على حقيقته ما علم أنّه ممّا جاء به ، ولكنّ الإشكال فى تحقيق ذلك.

وأنّ الضرورىّ الذى يستلزم الكفر ما هو.

والضروريّات إمّا من باب الاعتقادات ، وإمّا من باب الأفعال والأعمال. وقد وقع الاختلاف فى كثير منها ، وأكثرها مذكوره فى كتب الفقهاء متفرّقا.

وقد يقع الإشكال فى بعض ما فهم حكماء الإسلام والصّوفيه وادّعوا كون ما فهموه مطابقا للشرع ، والإشكال حينئذ فى مقامين :

أحدهما : أنّ ما فهموه مخالفنا لما فهمه أهل الشّرع السيّالكون على ظاهر النّصوص ، هل يوجب عدم كون ما اقتضاه الظواهر ضروريا أم لا؟

الثّانى : أنّه على فرض كون ما اقتضاه الظواهر بديهيّا لأهله ، هل يوجب تكفير من ذهب الى خلافه أم لا؟

ولمّا كان معيار التّكفير فى إنكار الضرورىّ هو إنكار صدق النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم ، لأنّه ينكر ما يعلم أنّه ممّا أخبر به ، فما لم يعلم أنّ المنكر عالم بأنّه ممّا أخبر به ، لا يمكن تكفيره. ومعرفة أنّ ذلك الشّيء ممّا يعرفه كلّ أحد ، دخل فى الدّين أيضا من

المسائل الاجتهادية ، ولذلك اختلف العلماء فى الضروريات ، فربما يدعى أحدهم كون شىء ضروريًا بعنوان القطع ، وآخر يحكم بعدمه ، وربما يحكم بكون خلافه ضروريًا ، وربما يقول بعضهم : الأظهر أنّ هذا ضرورى ، كتحریم تقبيل النساء الأجانب ، والغلمان مع الشّهوه ، وتحریم الجمع بين الأختين ، وكون الرّيح ناقضا للوضوء ، أو يقول : إنّهُ ضرورى على احتمال ، مثل حرمة منفعه القرض ، ورجحان مطلق صله الرّحم ، ورجحان السّلام وجوابه.

فالحكم بكون شىء ضروريًا ، من المسائل الاجتهادية ، فيجب على من يحكم بكفر أحد من جهه إنكار الضرورى أن يعلم من حال المنكر أنّه عالم بأنّه من الله تعالى ومن الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم وينكره.

وهذا العلم إمّا يحصل بالخصوص من حال المنكر ، أو من إقراره ، أو من جهه الحدس الحاصل له بملاحظه حال المكلف وحال التّكليف ، ولا بدّ أن يكون الحدس قطعياً لئلا يتبادر بتكفير مسلم ، سيّما مع قولهم عليهم السّلام : «ادروا الحدود بالشّبّهات» (١). ثمّ إذا أظهر المنكر العذر واحتمل فى حقّه الشّبّهه ، فلا إشكال.

وحينئذ نقول : إنّ الاشتباه فى كون المسأله من دين النّبى صلى الله عليه وآله وسلم إمّا من جهه عدم الوصول إليه من جهه مانع من الاعتزال عن الإسلام بسبب أسره أو نحوه ، أو عدم حصول العلم بسبب كون الأخبار آحادا ، وإمّا من جهه عدم فهم ذلك من كلامه ، وإن بلغ الكلام فى حدّ التواتر والقطع.

فالأوّل : مثل بعض خصوصيات المعاد وكيفيتها الواردة من جهه الأخبار الآحاد ، والمسائل الظاهره لمن كان أسيرا بين الكفّار.

ص : ٤٣٩

والثاني : مثل كون المراد من جسمانيته المعاد هو كونه من باب عالم المثال المرئى في حال الرؤيا كما يقوله الإشراقيون ، وكون المراد ممّا ذكره الشارع في بيان المعاد بلفظ الجنّه والنار والحدور والقصور والثمار ، هو التشبيه والتقريب للأفهام الطاهره [الظاهره] ، وإلا فالمراد في الحقيقة هو اللذات والآلام الروحانيه الحاصله للنفس بعد خراب البدن بسبب تذّكرها للأعمال الحسنه والسئيه في دار الدنيا ، كما يقوله المشائون ، ومثل كون المراد من الأخبار الداله على حدوث العالم هو الحدوث الذاتى .

أمّا الأوّل : فلا إشكال فيه إذا لم يصل إليه بحيث يفيد العلم ، وأمّا الثانى فهو المزلقه العظمى والمزلّه الكبرى ، فإن فرض لهم عدم التقصير فى الاجتهاد وأداهم النظر الى ذلك ، فلا يجوز تكفيرهم ، ولا هم يعذبون فى الآخره بذلك .

أمّا عدم التعذيب فى الآخره ، فللزوم الظلم على الله تعالى كما بيّناه سابقا .

وأمّا عدم التكفير وعدم ترتيب أحكام الكفر عليهم فى الدنيا ، فلأنّ المعاد الذى هو أحد الأصول الخمسه بالاستقلال مثلا ، هو مطلق المعاد الذى يمكن أن يستدلّ عليه بالعقل القاطع أو بانضمام القدر المسلم من الشارع أيضا .

وأمّا خصوص الجسمانيّ ، فالحكم بكفر منكره إنّما هو من جهه استلزامه لإنكار النبى صلى الله عليه وآله وسلم بدعوى كونه ضرورياً منه ، وأنّ المنكر يعلم أنّه دينه وينكره ، وقد فرضنا عدم علمه بذلك .

فإن قلت : أنّه مقصّر فى النظر بسبب ما أشرب فى قلبه قواعد الحكمه ، وحسب ما فهمه من ضوابطهم ، فهو بسبب هذه الشبهه لا يفهم ذلك من كلام النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ويحمله على ما فهمه .



قلت : مع أنّ هذا خلاف الفرض ، إنّما يستلزم ذلك فسقه من حيث التّقصير في فهم الكلام ، وعدم العلم على مقتضاه في العلم أو العمل ، لا كفره المستند الى إنكار ما قاله النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم مع علمه بأنّه ممّا قاله .

والحاصل ، أنّ أصول الدّين ، بعضها من أصول الدّين بالاستقلال ، وبعضها من جهه أنّ إنكاره يستلزم إنكار أصل من أصول الدّين ، فالإيمان بالله والرّسول صلى الله عليه وآله وسلم واليوم الآخر ، في الجملة هو أصل الإيمان .

ومن فروع هذه الأصول الإيمان بما علم صدوره من الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم علما كان أو عملا .

ثمّ استمع لما يتلى عليك في تحقيق هذا المقام لئلا يختلط عليك الأمر في فهم ضروري الدّين وغيره ، ومعياره وملاحظه حاله مع ما دلّ العقل على خلافه .

فنقول : إنّ الصّوره إمّا يحصل بتواتر الأخبار الى أن يحصل بالبداهه (١) ، أو يحصل بالتّسامع والتّصافر ، وأكثر أخبار البلدان والسّيلف من قبيل الثاني ، كما أشرنا في بحث الخبر المتواتر ، وما بلغ إلينا بالبديهه من دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم أكثرها من باب القرائن والتّسامع والتّصافر ، فإنّ علمنا بوجوب الصلاه الخمس في ديننا يحصل بملاحظه فعل النّاس ونسبتهم ذلك الى الدّين ، وإن لم ينقل هذه الطبقه من سلفهم ، وهكذا الى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم على شرائط التّواتر ، بل وإن لم ينقله واحد بطريق واحد إليه أيضا ، فضلا عن التّواتر . فكما أنّ الأفعال قد تصير (٢) ضروريًا ،

ص : ٤٤١

١- في نسخه الأصل (البداهه).

٢- في نسخه الأصل (يصير).

فقد تصير (١) العقائد أيضا ضروريًا ، فقد ترى الأمه عوامهم وخواصهم يقولون : إنّ بعد الموت حياه وجنّه و ناراً و حوراً و قصوراً ، ويريدون به ما يفهمونه من ظواهره ، فإذا ضمنا هذا الى الظواهر الواردة في الكتاب والسنة المتجاوزة حدّ الإحصاء والحصر ، يحصل لنا القطع بأنّ ذلك دين نبينا صلى الله عليه وآله وسلم.

فمن قال : إنّه لا- حياه بعد الموت ، أو لا- جنّه ولا ناراً ، مع علمه بأنّ هذا القول صادر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم فهو مكذب له جزماً ، وهو كافر.

وأما من يقول : إنّ كلّ ما أخبره النبي صلى الله عليه وآله وسلم حقّ ، لكن ما يفهمه العوامّ ويعتقدونه إنّما هو مطابق لبعض الخواصّ دون جميعهم ، وإنّ هنا جمعاً وجمّاً غفيرا من الخواصّ يعتقدون بذلك إجمالاً ، لكنهم يقولون : إنّ المراد من تلك الظواهر (٢) هو التشبيه أو المثل كما تقدّم ، وإنّ ما فهمه العوامّ مطابقاً لبعض الخواصّ لا حجّه فيه.

فجوابه من وجهين : الأوّل : أنّ الحجّه في فهم الكلام هو مطابقه تفاهم المخاطبين ، ومقتضى الحكمة أنّ الرّسول المبعوث على الكافّة ، يتكلّم على متفاهم الكافّة ، وحمله الآيات والأخبار جلّهم ، بل كلّهم كانوا يفهمون من تلك الظواهر ما هو الظاهر منها ونقلوه الى الطّبقة الأخرى مرّدين ذلك منها ، ملقين إليهم مقاصدها ، الى أن وصل الى أرباب التّصانيف في الحديث ، ثمّ إلينا ، فالحجّه إنّما هي (٣) فهم حاملي تلك الآيات والأخبار ومخاطبيها.

والقول بأنّ هؤلاء العلماء الصّالحاء الفحول المتّقين لم يكونوا أهلاً لتلك

ص: ٤٤٢

١- في نسخه الأصل (يصير).

٢- في نسخه الأصل (الظاهر).

٣- في نسخه الأصل (هو).

الأسرار ولكنهم على مقتضى: رب حامل فقه الى من هو أفقه منه ، قد حملوا هذه الظواهر إلينا ونحن أهل السرائر ، فنحن مكلفون بما نفهمه منها ؛ محض دعوى خاليه عن دليل ، بل نشاهد أنّ كثيرا من هؤلاء الأجله أعظم شأننا وأعلى مكانا وأكثر استعدادا من أكثر من يدعى أنّه من أهل هذه الأسرار ، ومع ذلك ليس عندهم ممّا ذكروه عين ولا أثر.

الثانى : أنّ الحكمه فى وضع الألفاظ هى إفاده المعانى الحقيقيه ، وإرادته المجاز والبطون لا يصحّ إلّا مع نصب القرينه ، فيرجع الكلام الى دعوى أنّ ما حكمه (1) عقولنا القاطعه وبراهيننا الشاطعه قرينه ، وإتّما هو الذى دعانا الى حمل الظواهر على ما أردنا.

وفيه : أنّ هذا ليس قولاً بالشريعة ومتابعه لها ، بل إنّما هو تفضّل منهم على الشارع حيث لم يهملوا كلامه ولم يغلطوه ، فذلك منهم منّه عظيمه على الشارع ، فيرجع الكلام الى بيان ما أسّسوه وتتميم ما ادّعوه ، لا الى أنّ الشارع أراد هذا وأراد ذلك ، فإن قام البرهان القاطع على شىء ممّا خالفت الظواهر ، فنحن أيضا متبعوه كما نؤوّل متشابهات آيات الجبر والتشبيه ونخرجها عن ظاهرها لكون قبح الظلم والتجسّم قطعيا يقينيا.

وأما مثل قوله تعالى : (قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ) (2) يعنى العظام الرّميم ، فلا برهان قطعى يدلّ على خلافه حتى نؤوله.

والحاصل : أنّ ما ورد فى الشرع ، وإن كان فى نظر العقل ضعيفا غايه الضّعف ،

ص: ٤٤٣

١- فى نسخه الأصل (حكم).

٢- يس : ٧٩.

فلا يجوز العدول عنه ما بقى له احتمال الصحه ، وإن كان في غايه الضعف ، ويجب طرح ما عارضه من الأدله العقلية ، وإن كان في غايه القوه ما لم يبلغ حد اليقين ، وأنى لهم بإثبات اليقين في استحاله المعاد الجسماني أو عذاب القبر ، أو أمثال ذلك ، وذلك لأن يكون الشارع صادقاً مسلماً ، وكون هذه الظواهر كان صادراً منه مسلماً بالفرض ، والعمل على مقتضى الظواهر هو مقتضى حكمه وضع الألفاظ ، ومقتضى البعث على الكافه.

فإن قلت : إن حمل اللفظ على المجاز بالقرينه أيضاً مقتضى الوضع وطريقه العرب ، والقرينه هو ما فهمناه من جهه العقل .

قلت : إن كان ما فهمته مرجحاً لإرادته المجاز وإن احتمل غيره حتى يجعل ذلك في مقابل إرادته الحقيقيه ، ويقدم ذلك المرجح على مرجح الوضع ، فهذا يؤول الى جعل الأصول من قبيل الفروع ، مبتدئاً على الظنون والمرجحات .

وإن قلت : لا يحتمل غيره .

فالكلام معك في إثبات البرهان على استحاله مقتضى الظاهر .

فإن قلت : نعم ، ولكن من أين حصل لك اليقين من جهه الظواهر مع أنك معترف بكونه ظاهراً ، فأنت أيضاً على ظن من دعواك؟

قلت : إن تعاضد هذه الظنون قد يفيد القطع ، مع قطع النظر عن ملاحظه العمل والإجماعات المنقوله ، والطريقه المستمره الحاصله لأرباب الدين ، بل سائر الأديان والملل . وذلك كما يحصل العلم بالمراد في الأعمال كالصلاه والحج وغيرهما ، فإنها أيضاً محتمله لأن يراد منها أسرار ومطالب خفيه غير هذه

الحركات التي يفعلها (١) الناس ، فعمل المراد من الصلاه إظهار العبودية ، ومن الركوع إظهار محض الخشوع والتضعع (٢) ، ومن السجود إظهار الدله وأنه تعالى خلقنا من تراب ، وهكذا. فلما تلقت الأمة الآيات والأخبار الواردة فيها ، فاهمين منها هذه الأعمال ، عاملين عليها الى زماننا هذا ، حصل لنا القطع بالمراد منها ، فكذلك إخباره عن سؤال القبر والكتاب ، والحساب والميزان ، والجنة والنيران.

والحاصل ، أن ما ورد في المعاد الجسماني من الآيات والأخبار والإجماعات بحيث لا يحتمل إنكارها إلا مكابر ، والمنكرون برهه قليله منتهيه طريقتهم الى منكري الشرائع رأسا من حكماء يونان وأمثالهم ، فالمنصف المتأمل إذا لاحظ الطريقه وأربابها ، والمخالفين لها وطرائقهم ، لا- يشتهه عليه أن ذلك لا- يوجب قدحا وتشويشا ، وذلك يظهر [أيضا] نظير ما أوقع شبهه في أن الأرض متحركه (٣) والسما ساكنه (٤) ، في مقابل ما دل على حركة الأفلاك من الحس والعقل والنقل.

وبعد اللتيا والتي ، فالكلام على هؤلاء هو ما تقدم من أن ما يختارونه من مخالفه أصول الدين من باب ما يؤول الى إنكار أحد الأصول بالذات ، كالتبوه مثلا ، أو الى إنكار ما يستلزم إنكاره مثل إنكار ما أخبره النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، عالما بأنه من النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

والأول مع التفسير مستلزم للكفر في الدنيا والعذاب في الآخرة ، وبدون

ص: ٤٤٥

١- في نسخه الأصل (يفعله).

٢- يقال : تضعع أى خضع ، وذلك ، وافتقر.

٣- في نسخه الأصل (متحرك).

٤- في نسخه الأصل (ساكن).

وأما الثاني فمع عدم التقصير ، لا كفر ولا عذاب ، ومع التقصير لا يستلزم الكفر ، ولكنه يوجب المؤاخذة والعذاب ، فلا بد لمن يحكم بكفر منكر الضرورى ، من التأمل التام.

فتأمل حتى يظهر لك الأمر ولا يختلط ، فإنّ المقام محلّ الاشتباه.

ومن جملة موجبات الاشتباه فى هذا المقام : أن قولهم : إنكار الضرورى كفر ليس بلفظ القرآن ولا بلفظ الحديث حتى يرجع فيه الى الفهم العرفى.

ويقال : إن كل مجتهد يظهر له أنّ الأمر الفلانى ضرورى الدين ، بمعنى أنّه ممّا لا يشتبه على أحد من أهل الدين ويحصل له الظنّ بذلك ، فيجب أن يعمل بظنه ويحكم بالكفر ، ولا يجب عليه التفحص عن الشخص الخاص المنكر له ، هل هو ممّا يحتمل فى حقه الشبهة أم لا ، بل هذا اللفظ معبر عمّا استفاده العقل من أنّ من أنكر ما علم أنّه من النبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فهو منكر للنبى صلى الله عليه وآله وسلم ، ولا يمكن فيه أن يقال بمثل ما يقال فى الصورة الأولى ، بل لا بدّ هنا من العلم بكون الشخص منكرا لما أخبره النبى صلى الله عليه وآله وسلم وهو لا يحصل إلّا بمعرفة حاله بالخصوص ، إذ هو ليس من الألفاظ التى ورد بها الشرع حتى يكفى فيه الظنّ بالمدلول كسائر موضوعات الألفاظ ، ولا يحضرنى الآن خبر دلّ على ذلك. وإجماعهم المستفاد من كلامهم ، قابل للقدر المشترك بين الأمرين ، والإجماع على اللفظ غير معلوم ، بل هذا اللفظ اسم لما فى نفس الأمر ، كما هو التحقيق ، فما لم يظهر كونه كذلك ، فالأصل عدم ترتّب الحكم عليه ، سيّما مع قولهم عليهم السلام (1) : «ادروا الحدود بالشبهات».

ص : ٤٤٦

١- وهى من روايه عن النبى صلى الله عليه وآله وسلم رواها فى «الوسائل» ٢٨ / ٤٧ باب ٢٤ ح ٤ [٣٤١٧٩].

وبالجملة ، الذى يحسم الإشكال هنا ، بيان أنّ ظنّ المجتهد بأنّ هذا ضرورى لا يخفى على الأئمة ، يكفى فى حكمه بتكفير من لا يعلم حاله بالخصوص منهم ، أو لا- بدّ له من العلم بالإنكار بالخصوص ، ولو من جهة ملاحظه القرائن ، من ملاحظه خصوص الشّخص ، وخصوص البلد أو الوقت والأصل ، ونفى العسر والجرّ ، ودرء الحدود بالشّبهه يقتضى اعتبار العلم.

واستقصاء الكلام فى هذه المباحث له محلّ آخر ، لكنّا رأينا أن نذكر بعضها ، ونبيّن بعض ما أهملوه ، لئلا يفوتنا فوائده ، وعسى أن ينتفع بها إخواننا المؤمنين ، ويكون ذخيره لنا يوم الدّين.

### **فأئده : فى ضرورى الدّين**

اعلم ، أنّ ضرورى الدّين كما يستلزم إنكاره الخروج عن الدّين ، فضرورى المذهب أيضا يستلزم إنكاره الخروج عن المذهب . وهنا دقيقه لا بدّ أن يتبّه عليها ، وهو أنّ ضرورى الدّين قد يختلف باعتبار المذهب ، فيشتبه ضرورى الدّين بضرورى المذهب ، كما لو صار عند الشّيعه وجوب مسح الرّجلين ضروريا عن النّبى صلى الله عليه وآله وسلم ، فإنكاره من الشّيعه إنكار لضرورى الدّين بخلاف مخالفيهم ، فتأمّل .

اختلف العلماء فى أنّ كلّ مجتهد مصيب أم لا ، وحكم الاجتهاد فى العقليات والشّرعيّات فى ذلك مختلف ، وقد مرّ الإشاره الى حال الاجتهاد فى العقليات.

ونقول هنا أيضا : إنّ الجمهور من المسلمين على أنّ المصيب فيها واحد ، وادّعى عليه الإجماع بعضهم (١) ، وأنّ النّافى للإسلام مخطئ آثم كافر ، اجتهد أم لم يجتهد.

وخالف فى ذلك الجاحظ حيث قال : إنّ لا إثم على المجتهد وإن أخطأ ، لأنّه لم يقصّر بالفرض [بالغرض].

وزاد عليه عبد الله بن الحسن العنبريّ البصريّ (٢) : إنّ مصيب أيضا.

فإن أراد إدراك ما طابق الواقع فهو غير معقول ، للزوم اجتماع التقيضين فى مثل قدم العالم وحدثه ، وإن أراد عدم الأثر ، فهو قول الجاحظ ، وإن أراد أنّه تكليفه على الظاهر بمعنى أنّ المطلوب فى الأصول الظنّ كالفروع ، فهو أيضا يرجع الى عدم الإثم.

قيل : الظاهر أنّ مراد المخالف هنا من الإصابه وعدم الخطأ إنّما هو إذا كان الخلاف فى الإسلام ، مثل الجبريّ والعدليّ ، والقائل بالرّؤية وعدمها ، وإلّا فلا يتصوّر تصويب اليهود والنصارى من المسلمين.

ص : ٤٤٨

١- كالعلّامه فى «التهذيب» ص ٢٨٦ ، وفى بعض نسخه عبارته (اتفقت).

٢- فى «الأعلام» للزركلى ٤ / ١٩٢ ، عبيد الله بن الحسن العنبري ١٠٥ - ١٦٨ هـ من تميم ، قاضى من أهل البصره ، قال ابن حبان : من ساداتها فقها وعلماء.



أقول : إذا كان المراد من الإصابه عدم الإثم ، فلا يلزم ذلك لما مرَّ منّا الإشاره ، بل لا يصحّ حينئذ القول بالإصابه بمعنى إدراك ما فى نفس الأمر ، وقد عرفت التحقيق فى المسأله ، وأنّ غير المقصّر لا- إثم عليه ، وإن أخطأ الحقّ ، وإن قلنا : بجريان حكم الكفّار عليه إن أخطأ الإسلام.

## احتجاج الجمهور

احتجّ الجمهور : بأنّ الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه دليلا ، فالمخطئ له آثم مقصّر ، فيبقى فى العهده.

وجوابه : منع التكليف بالعلم مطلقا إن أريد اليقين ، بل يكفى ما هو اليقين عنده ، بل يكفى مطلق الجزم الذى تطمئنّ به النفس.

ولازم قول من كان يكتفى بالظنّ كالمحقّق الطوسيّ وغيره ، أن يكتفى به فى غير الإسلام أيضا ، بالنظر الى المؤاخذه وعذاب الآخره ، وإن لم يكن الاكتفاء من جهه نفي أحكام الكفر ، لئلا يلزم الظلم على الله ، وإن جعل المعيار فى التكليف هو زوال الخوف وعدم احتمال البطلان ، فتساوى فيه الاجتهاد المطابق للواقع وغيره.

والحاصل ، أنّه لا دليل على كون الكافر المجتهد فى دينه مع عدم تقصيره مستحقّا للعقاب ، دون المسلم مع تساويهما فى المرتبه والاجتهاد كما أشرنا سابقا. ويشكل المقام من جهه دعوى الإجماع من الخاصّه والعامّه ، كالشيخ والشهيد الثانى وغيرهما ، وابن الحاجب ومن تبعه على استحقاق عذاب الكافر والمؤاخذه فى الآخره ، ومن جهه ما ذكرنا من البرهان العقليّ.

ويمكن دفع هذا الإشكال : بأن يقال : مراد من ادّعى الإجماع إنّما هو فى حال العلماء الفضلاء المجتهدين المطلعين على أدلّه المسائل ، نفيًا وإثباتًا على التفصيل ، لا مطلق من يجتهد فى دينه وإن كان عاميًا.

ودعوى أنّ المجتهد الكامل لا يخفى عليه الحقّ لو خلى نفسه ولم يقصّر ليس

بعيدا من الصواب ، بل هي دعوى صحيحة في أغلب تلك المسائل ، ويشهد بذلك أنهم يذكرون هذه المسألة مع مسأله التصويب والتخطئه في الفروع في مبحث واحد.

ولكن يرد عليه ، أنّ الدليل الذي ذكره من أنّ الله تعالى نصب عليه الدليل يشمل العامّي والمجتهد ، وكذلك ما ذكره من وجوب النظر والاجتهاد في مسأله وجوب النظر يشمل العامّي والمجتهد ، فيلزم أن يكون الناظر من العوامّ أيضا آثما ، لأنه لا يمكن أن يخفى عليه الحقّ ، فهو مقصّر.

وأنت خير بأنّ هذا الكلام في حقّ أكثر العوامّ وفي أكثر مسائل أصول الدّين مجازفه ، كما ذكرنا في القانون السابق ، ولو سلّم حصول الكفر وترتب آثاره عليه في الدّنيا ، فلا نسلم الإثم مع عدم التقصير.

وقد يستدلّ بقوله تعالى : (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) (١) ، فاليهودى إذا جاهد فى الله يهتدى الى الإسلام ، فإذا لم يهتد يظهر أنّه مقصّر.

أقول : المراد بكلمه (فينا) فى حقّنا ، والمجاهده مفاعله مستلزمه للإثنين . وحملها على الجدد والاجتهاد مجاز لا يصار إليه إلّا بدليل .

فالمعنى والله يعلم ، الذين يدافعون الخصماء من شياطين الجنّ والإنس ، والوهم والخيال ، والكفار والمحاربيين أيضا فى حقّنا لمرشدنّهم الى سبيلنا ولنعيّننّهم على دفاع الأعداء ، بإيضاح الحجّج والبرهان ، وإعلاء السيف والسنان ، أو لننعمنّ عليهم بهدايه سبيلنا الخاصّه الموصله الى مراتب من القرب لا يصله جهدهم بدون إعانتنا ، أو لنكملنّ لهم هدايه جميع السبيل ولنجمعنّ لهم السبيل التى

ص : ٤٥٠

لم يهدوا إليها مع ما هدوا إليها ، فلا دلالة في الآية على مراد المستدلّ.

وظاهر الآية أنّ حقنا أعمّ من حقّ الله نفسه ، وحقّ نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم ، فالجهاد في الدّفاع عن مسأله نبوّه نبينا صلى الله عليه وآله وسلم بعد ثبوته هو دفاع عن حقّ الله تعالى ، فلا يرد أن يقال : الاجتهاد في مطلق النّبوه للنصارى واليهود مجاهده في الله ودفاع عن حقّ الله تعالى.

نعم ، إنّما يصحّ ذلك في حقّهم إذا كان دفاعهم من أنكر مطلق النّبوه ، لا تبديل نبوه موسى وعيسى بنبوه محمّد صلى الله عليه وآله وسلم ، مع أنّ كلمه (جاهد) إن كان بمعنى الاجتهاد أيضا يلزم أن يكون المراد الدّفاع عن حقّ الله ومن ينتسب إليه بعد المعرفة واليقين ، لا- حال الشكّ ، وأوّل النّظر والتردد ، مع أنّ على بن إبراهيم قال في تفسيره (1) في معنى (جاهدوا فينا) أى صبروا وجاهدوا مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم (لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) أى لثبّتهم.

مع أنّ دعوى ذلك في جميع مسائل الأصول مثل التجرد وعيئته الصّيفات والقدم والحدوث وغيرهما في غايه البعد ، مع أنّ الكلام يجرى في مسأله جواز العمل بالظنّ في الأصول وعدمه ، ووجوب النّظر وعدمه ، فإنّ العلماء قد اختلفوا فيه ، فلا بدّ للمكّلف في هذه المسأله من الاعتقاد بأحد الطرفين.

فإن قلنا : إنّ المجتهدين المتخالفين فيه كلاهما مصيب ، يلزم اجتماع النّقيضين.

وإن قلنا : أحدهما مخطئ آثم لأنّ الله تعالى قال : (لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا) ، فمن لم يصب فهو مقصّر آثم ، فلا بدّ أن يقول جمهور علمائنا : إنّ المحقّق الطوسيّ والمحقّق الأردبيليّ رحمه الله ومن تبعهما آثمون مقصرون أو بالعكس.

ص : ٤٥١

١- «تفسير القميّ» ٢ / ١٢٩ آخر سورة العنكبوت.

وورود هذا البحث في الفروع ، وعدم انطباق الآيه ، أظهر من أن يخفى.

والقول : بأن السبيل هاهنا هو ما يستقرّ عليه ظنّه مع أنّه يمكن جريانه فيما نحن فيه كما أشرنا سابقا ، في غايه البعد ، وسيجيء الكلام في الفروع.

واحتجّ الجمهور أيضا : بإجماع المسلمين على قتال الكفّار وعلى أنّهم من أهل النّار ، وأنّهم كانوا يدعونهم بذلك الى النجاه ، ولا يفرّقون بين معاند ومجتهد ، وخال عنهما.

والجواب عن ذلك يظهر ممّا مرّ ، إذ الجهاد مع الكفّار وقتلهم من الأحكام الثابته للكفّار في الدنيا ، وهو لا يستلزم تعذيب الغير المقصّر منهم في الآخره.

وأما الإجماع على أنّهم من أهل النّار ، فمنع الإجماع في غير المقصّرين للزوم الظلم عليه تعالى.

وأما ظواهر الآيات والأخبار الدالّه على ذلك ، فالمتبادر منها المعاندون والمقصّرون ، بل هو الظاهر من الكفر كما أشرنا ، ويؤيد ذلك قول أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام في الخطبه الثانيه ليوم الجمعه المرويّه في «الفيّه» (1) : «اللهم عذب كفره أهل الكتاب الذين يصدّون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك».

وأما حجّه الجاحظ فهو ما مرّ من أنّه غير مقصّر.

وقد يستدلّ أيضا : بأنّ تكليفهم بنقيض اجتهادهم تكليف ما لا يطاق ، فإنّ المقدور إنّما هو النّظر وترتيب المقدمتين ، وأما الاعتقاد بالنتيجه فهو اضطراريّ لا يمكن التكليف بخلافه.

ص : ٤٥٢

وهذا الاستدلال ضعيف ، فإنّ التكليف بما لا يطاق إذا نشأ من سوء الاختيار الحاصل هنا بالتقصير ، على فرض التقصير لم يثبت استحالته ، هذا حال العقائد التكليفية العقلية الأصلية.

وأما الفرعية من العقائد العقلية كقبح الظلم والعدوان ووجوب ردّ الوديعة وأداء الدين ، واستحباب التفضّل والإحسان التي يستقلّ بها العقل ، فقالوا : إنّ المصيب فيها جزماً أيضاً واحد ، وإنّ المخالف فيها آثم ، كما صرّح به الشيخ في «العدّه» (١).

وهذا في حقّ المجتهدين ليس ببعيد كما ذكرنا ، بل ذلك ممّا لا يخفى إلّا على المستضعفين من جهة العقل أو المعاندين المقصرين ممّن ينكر الحسن والقبح العقليّين أو يسلمهما ، ويعاند في خصوص مسأله من تلك المسائل من جهة داع وغرض.

والكلام في أصل مسأله الحسن والقبح مثل ما نحن فيه ، ولو فرض عدم التقصير ، فالكلام فيه كما مرّ.

فالكلام في أمثال ذلك مع الجمهور في أنّ أمثال ذلك هل هي ممّا يمكن أن يخفى على أحد أم لا ، وأما بعد إمكان الاختفاء ، فلا معنى للحكم بتعذيب من اختفى عليه بلا تقصير.

والكلام في الإمكان وعدم الإمكان هو ما مرّ من أنّه لا يبعد دعوى ذلك في حقّ المجتهدين الكاملين لا مطلقاً.

ص: ٤٥٣

---

١- فقد نقل عن مشايخه في «العدّه» ٢ / ٧٢٦: أنّ الحق واحد وإنّ عليه دليلاً ، من خالفه كان مخطئاً فاسقاً.

والكلام فى ذلك نظير الكلام فى تكفير منكر الضرورى ، ويقع الإشكال فى تعيين من يستحق التّكفير والتّأثيم ومن لا يستحق ، وأنّ الأصل أنّ المكلف مقصّر ، أو أنّ الأصل عدم التّكفير والتّعذيب حتّى يعلم ذلك ، فراجع وتأمل .

وأما الفرعيّات الشرعيّات ، كالعبادات البدنيّه والمعاملات ، فقالوا : إن كان عليها دليل قاطع ، فالمصيب فيها أيضا واحد ، والمخطئ غير معذور ، والظاهر أنّ مرادهم أن يكون على المسأله دليل قطعيّ بحيث لو تفحصه المجتهد لوجده جزما ، فعدم الوصول إليه كاشف من تقصيره وهو كذلك لو كان كذلك ، ويختلف ذلك أيضا بحسب أفهام المجتهدين ، إذ قد يحكم أحد المجتهدين بأنّ دليل هذه المسأله قطعيّ ويحكم الآخر بخلافه ، ويرجع الكلام فيه الى نظير ما ذكرنا فى إنكار الضرورى .

وأما فيما لم يكن عليه دليل قطعيّ ، مثل سائر المسائل الاجتهاديّه فبعد استفراغ الفقيه وسعه فى الاجتهاد ، فلا إثم عليه وإن أخطأ ، بلا خلاف إلّا من بعض العامّه ، ولكنهم اختلفوا فى التّخطئه والتّصويب .

ف قيل : لا - حكم معيّن لله تعالى فيها ، بل حكمه تعالى فيها تابع لنظر المجتهد ، وظنّ كلّ مجتهد فيها حكم الله تعالى فى حقّه وحقّ مقلّده ، وكلّ مجتهد مصيب لحكم الله غير آثم .

وقيل : إنّ لله تعالى فى كلّ مسأله حكما واحدا معيّنا والمصيب واحد ، ومن أخطأ فهو معذور ولا إثم عليه .

وهذا هو مختار أصحابنا على ما نسب إليهم العلامه فى «النهايه» (1) ، والشهيد

ص : ٤٥٤

١- وكذا فى «المبادئ» ص ٢٤٤ .

الثاني في «التمهيد» (١) ، وغيرهما.

### كلام الشيخ في «العدّه»

ولكنّ الشيخ رحمه الله قال في «العدّه» : (٢) والذى أذهب إليه وهو مذهب جميع شيوخنا المتكلّمين المتقدّمين والمتأخّرين ، وهو الذى اختاره المرتضى رحمه الله ، وإليه كان يذهب شيخنا أبو عبد الله رحمه الله أنّ الحقّ فى واحد ، وأنّ عليه دليلا ، ومن خالفه كان مخطئا فاسقا.

ولكن يمكن تأويل كلام الشيخ رحمه الله بما يرجع الى ما ذكره سائر الأصحاب ، كما يظهر من ملاحظه ما بعد هذا الكلام ، لا تطيل بذكرها.

وحاصله ، أنّ ذلك إذا كان اجتهادهم بالقياس والرأى.

### القائلون بالتخطئه من العامّه اختلفوا

ثمّ القائلون بالتخطئه من العامّه اختلفوا (٣).

فقال بعضهم : إنّ الله لم ينصب دليلا على ذلك الحكم المعين ، وهو بمنزله الدّفين ، فمن عثر عليه من باب الاتّفاق فله أجران ، ومن لم يصب فله أجر واحد على اجتهاده.

وقال بعضهم : إنّ نصب عليه دليلا ، فليل : إنّّه قطعى ، وقيل : إنّّه ظنى.

والقائلون بأنّه قطعى اختلفوا.

فجمهورهم على عدم الإثم.

وذهب بشر المريسي (٤) ، الى كون المخطئ آثما.

ص : ٤٥٥

١- «تمهيد القواعد» ص ٣٢٢.

٢- ٧٢٦ / ٢

٣- وقد نقلها الشّهد فى «التمهيد» ص ٣٢٢.

٤- بشر بن غياث بن أبى كريمه عبد الرحمن المريسي العدوى بالولاء (.... ٢١٨ هـ) متكلّم من فقهاء المعتزله أخذ شيئا من الفقه عن ابى يوسف القاضى الحنفى وعن حماد بن سلمه وسفيان بن عيينه ثم غلب عليه علم الكلام وقد نهاه الشافعى عن تعلّمه وتعاطيه فلم يقبل منه ، وقال الشافعى : لئن يلقى الله العبد بكل ذنب ما عدا الشرك أحبّ إلى من أن يلقاه بعلم الكلام ، وكان

صاحب الترجمة يناظر الشافعي عند ما قدم الأخير بغداد. وكان صاحب الترجمة لا يحسن النحو فكان يلحن لحنا فاحشا. وهو من الذين دفعوا المأمون الى تجديد القول يخلق. القرآن ، وكان مرجئا وإليه تنسب الطائفه المريسيه من المرجئه. ونسب الى درب المريس ببغداد وقيل مريسه قريه بمصر. توفي بدرب المريس وذلك في ذى الحجه. ولما توفي لم يشيعه أحد من العلماء وصلّى عليه رجل يقال له عبيد الشونيزى فكلمه بعض ، فقال لهم : ألا- تسمعون كيف دعوت له في صلاتي عليه ، قلت : اللهم إنّ عبدك هذا ينكر عذاب القبر اللهم فأذقه من عذاب القبر ، وكان ينكر شفاعه نبيك فلا تجعله من أهلها ، وكان ينكر رؤيتك في الدار الآخرة فاحجب وجهك الكريم عنه. فقالوا له: أصبت. له مصنفات منها كتابه ، «الحجج في الفقه» ، ومن آرائه الأصوليه كما عرفت أنّ الخطاء في الاجتهاد يترتب عليه الإثم.



والقائلون بأنه ظننى اختلفوا ، فقيل : إنه لم يكلف بإصابه ذلك الدليل لخفائه وغموضه ، فالمخطئ معذور.

وقيل : إنه مأمور بالطلب أولاً ، فإن أخطأ وغلب على ظنه شىء آخر انقلب التكليف وسقط عنه الإثم ، وذكروا لكل من الطرفين أدله أكثرها تطويل بلا طائل ، والحق ، ما ذهب إليه أصحابنا.

ونذكر من الأدله عليه ما هو أقرب إلى الصواب ، وهو أصاله عدم التعدد ، والإجماع المنقول المستفيض من أصحابنا ، وشيوع تخطئه السلف بعضها بعضاً من غير نكير.

ص: ٤٥٦

والقول : بأن مرادهم خطاهم في الاجتهاد للتقصير ، أو لأنهم لم يكونوا أهلا للاجتهاد ، خلاف الظاهر.

والآيات الدالّة على ثبوت حكم خاص لكل شيء في نفس الأمر ، مثل قوله تعالى : (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ) (١) والآيات الثلاث ، و (ما فرطنا في الكتاب من شيء) (٢) ، (ولا رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين) (٣). فإن حكم الشيء قبل الاجتهاد مما يحتاج إليه ، فلا بد من بيانه في الكتاب والسنة. وما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم (٤) أنه قال : «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد».

قال بعض الأصحاب : وهذا وإن كان خبرا واحدا إلا أنّ الأئمة تلقّته بالقبول ولم نجد له راذا ، والأخبار الدالّة على أنّ الله تعالى في كلّ واقعه حكما حتى أرش الخدش (٥) ، ولا يبعد تواترها ، وخصوص قول أمير المؤمنين عليه الصلاة

ص : ٤٥٧

---

١- (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ) المائدة : ٤٤ ، (مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ) المائدة : ٤٥ ، (وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ) المائدة : ٤٧.

٢- الأنعام : ٣٨.

٣- الأنعام : ٥٩.

٤- «سنن النسائي» ٨ / ٢٢٤ ، ونقله البهائي بالمعنى في «الزّبد» : ص ١٦٣

٥- عن أبي عبد الله عليه السلام : «ما خلق الله حلالا ولا حراما إلا وله حدّ كحدّ الدار ، فما كان من الطريق فهو من الطريق ، وما كان من الدار فهو من الدار حتى أرش الخدش فما سواه ، والجلده ونصف الجلده» «الكافي» ج ١ ص ١١٣ باب ٢٠ ح ٣ ، والأرش : جمعها الأروش والمراد بها دية الجنايه ، والخدش : مزق الجلد ، قلّ أو كثر.

والسلام فى «نهج البلاغه» (١) فى ذمّ اختلاف العلماء فى الفتيا ، قال عليه السلام : «ترد على أحدكم القضيّه فى حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم تردّ تلك القضيّه بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ، ثم يجمع القضاء عند الإمام الذى استقضاهم فيصوّب آراءهم جميعا وإلّهم واحد ودينهم واحد وكتابهم واحد فأمرهم الله سبحانه بالاختلاف فأطاعوه أم نهاهم عنه فعصوه أم أنزل الله دينا ناقصا فاستعان بهم على إتمامه أم كانوا شركاء له فلهم أن يقولوا وعليه أن يرضى أم أنزل الله دينا تاما فقصّر الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم عن تليغّه وأدائه والله سبحانه يقول : (ما فرّطنا فى الكتاب من شىء) (٢) ، وفيه تبيان كلّ شىء» (٣). الى آخر ما ذكره عليه السلام.

ثم إنّ وجه الجمع بين ما ذكره وما نستعمله فى أمثال زماننا هذا الزّمان ، هو أنّ كلامه عليه السلام على العاملين بالقياس والرّأى لا بالكتاب والسّنّه ، والى هذا يشير آخر كلام الشيخ رحمه الله فى «العدّه» ويقيّد به ما نقله من المذهب عن مشايخ الإماميه ، وأنّ مراده عليه السلام أنّه لا يجوز التعدّد فى حكم الله الواقعى ، وإن أمكن على الظّاهر بالنّسبه الى المعذورين فى زمان الحيره والاضطرار ، أو بسبب الغفله فى فهم السّنّه والكتاب فى زمان الحضور أيضا.

فإنّ المجتهدين المختلفين بسبب تفاوت الأفهام ، ليسند كلّ منهم الحكم الى الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وآله وسلم ، لا الى الرّأى والقياس ، وأنّ الخطأ فى ذلك معذور ، وقد

ص: ٤٥٨

١- «نهج البلاغه» الخطبه : ١٨.

٢- الأنعام : ٣٨.

٣- إشاره الى قوله تعالى : (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ). النحل : ٨٩.

ذكرنا في مباحث أخبار الأحاد والكلام على حجّيه ظنّ المجتهد بعض ما يوضّح المقام ، فراجع ولاحظ.

ثمّ قد يستدلّ على التخطئه بلزوم بطلان التصويب من صحّته ، لأنّ القائلين بالتخطئه يغلطون التصويب ، وعلى التصويب فهذا الاجتهاد صحيح ، فيكون التصويب باطلا- وهو توهم ، لأنّ الكلام في الفروع ، والتصويب من أصول الفقه أو الكلام ، وقد مرّ نظيره في التجزّي وغيره.

ثمّ إنّ الشهيد الثّاني ذكر في «التمهيد» (١) للمسأله فروعا ، وتبعه في بعضها غيره ، مثل المحقّق البهائي رحمه الله (٢).

منها : أنّ المجتهد في القبله إذا ظهر خطؤه ، هل يجب عليه القضاء أم لا؟ والمنصوص عندنا وجوب الإعادة إن علم في الوقت لا في خارجه مطلقا.

ولنا قول آخر : إنّ المستدبر يعيده مطلقا ، وهذا كلّه مبنى على أنّ المجتهد قد لا يكون مصيبا.

ومنها : لو صلّى خلف من لا يرى وجوب السوره أو التسليم أو نحو ذلك ولم يفعله ، أو فعله على وجه الاستحباب ، حيث يعتبر الوجه في صحّه الاقتداء به قولان مرتّبان ، وينبغي على القول بالتخطئه عدم الجواز.

ومنها : إنفاذ المجتهد حكم مجتهد آخر يخالفه في مأخذ الحكم ، وفي جوازه أيضا وجهان مرتّبان.

أقول : وعندى في هذه التفريعات تأمل ، فإنّ القضاء والإعادة إنّما يشبان

ص : ٤٥٩

---

١- «تمهيد القواعد» ص ٣٢٠.

٢- راجع «الزبده» ص ١٦٣.

بفرض جديد كما حَقَّقناه في محلّه ، وسقوطهما لا يدلّ على كون ما وقع على خلاف الحقّ صوابا ، بل قد يكون لعدم دليل آخر بعد الوقت الأوّل ، ولإجزاء ما كان حكم الله الظاهر في حقّه ، فلا إعادته تدلّ على التخطئه ، ولا عدمها على التصويب ، إذ لا منافاه ، لكون الخطأ في القبله موجبا للقضاء مع كون الصّلاه مع الخطأ فيها صوابا ، واستلزام القول بالتصويب لصحّه الاقتداء بمن يخالفه في الرأى ممنوع ، فإنّ الواجب على المأموم أن يقتدى بصلاه صحيحه عنده لا صحيحه عند غيره. ويلزم على هذا أن يجوز لمن يرى وجوب فرى الأوداج الأربعة في الذبيحه أكل الذبيحه التي قطع حلقومها فقط من يرى حلّيتها بذلك.

وتجوز المجتهد لمقلّد مجتهد آخر يخالفه تقليده عموما ، ليس معناه إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه ، وجواز إنفاذ الحكم الخاصّ المخالف لرأيه ممنوع.

والكلام في إمضاء القضاء السابق غير ما نحن فيه ، وهو لا يستلزم أن يكون ذلك من باب التصويب ، ولعلّه لما ذكرنا قال «صاحب المعالم» رحمه الله (1) في آخر المبحث : وكيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم ، كثير طائل.

ص: ٤٦٠

١- ص ٥٣١

اشاره

يتوقف تحقّق الاجتهاد وكماله على أمور.

أمّا ما يتوقف عليه تحقّقه ، فهو أمور :

الأوّل ، والثاني ، والثالث : العلم بلغه العرب ، والصّيرف ، والنحو ، فإنّ الكتاب والحديث عربيّان ويعرف أصل مفردات الكلام من علم اللّغه وتصاريفها الموجه لتغيير معانيها بالمضى والاستقبال والأمر والنهى وغيرها من الصّرف ، ومعانيها التركيبية الحاصله من تركيب العوامل اللفظية والمعنوية مع المعمولات من علم النحو.

والعلم بالمذكورات إمّا بسبب كون المجتهد صاحب اللّغه كالمستمعين للخطابات المحاورين مع النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام من أهل اللسان ، أو بسبب التعلّم من أفواه الرّجال ، أو ممارسه كلامهم بحيث يحصل له الاطلاع ، أو بالرّجوع الى الكتب المؤلّفه فيها ، فلا وجه لما يقال : إنّ العربيّ القحّ (1) لا يحتاج الى علم الصّرف والنحو واللّغه.

ويمكن تحصيل مراد النّبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم السلام بتتبع كلماتهم ومزاولتها ، إذ المراد من القول بتوقف الاجتهاد على تلك العلوم هو معرفه مسائلها التي يتوقف الفهم عليها بأيّ نحو حصل ، مع أنّ كثيرا من العلماء المتتبعين الممارسين من العرب أيضا ربّما يحتاجون الى مراجعه الكتب التي ألفوها في هذه العلوم فضلا عن غيرهم ، خصوصا في بعض الألفاظ.

ص: ٤٦١

---

١- وهو الخالص من كل شيء ، فيقال : أعرابيّ قحّ وقحاح.

الرّابع : علم الكلام ، لأنّ المجتهد يبحث عن كيفيّة التكليف ، وهو مسبوق بالبحث عن معرفه نفس التكليف والمكلف ، فيجب معرفه ما يتوقّف عليه العلم بالشّارع ، من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب ، منزه عمّا يمتنع ، باعث للأنبياء مصدّقاً إيّاهم بالمعجزات ، كلّ ذلك بالدليل ولو إجمالاً.

والتحقيق ، أنّ العلم بالمعارف الخمسه واليقين بها لا دخل له في حقيقه الفقه. نعم ، هو شرط لجواز العمل بفقهه وتقليده ، فإذا فرض أنّ كافراً عالماً استفرغ وسعه في الأدلّه على ما هي عليه واستقرّ رأيه على شيء على فرض صحه هذا الدّين ، ثم آمن وتاب وقطع بأنّه لم يقصّر في استفراغ وسعه شيئاً ، فيجوز العمل بما فهمه.

ولا ريب أنّ محض التّوبه والإيمان لا يجعل ما فهمه فقها ، بل كان ما فهمه فقها ، وكان استفراغ وسعه على فرض صحه المباني.

وهذا هو التحقيق في ردّ الاحتياج الى العلم بالمعارف الخمس ، لا- أنّ ذلك لا- يختصّ بالمجتهد ، بل هو مشترك بين سائر المكلفين ، كما ذكره الشّهيد الثّاني في كتاب «القضاء» من «شرح اللّمعه» (1) وغيره.

نعم ، يمكن أن يقال : إنّ معرفه أنّ الحكيم لا- يفعل القبيح ، ولا- يكلف بما لا يطاق ، يتوقّف عليه معرفه الفقه ، وهو مبين في علم الكلام.

ووجه توقّف الفقه عليه أنّ الخطاب بما له ظاهر ، وإرادته خلافه من دون البيان قبيح ، فيجوز العمل بالظواهر ، ويترتب عليه المسأله الفقهيّه.

فإذا قلنا : إنّ تأخير البيان عن وقت الحاجه قبيح ، فيترتب عليه أنّ المسأله الفقهيّه هو ما اقتضاه ظاهر اللفظ ، فأمثال ذلك ، هذا هو الموقوف عليه من علم الكلام.

ص: ٤٦٢

الخامس : معرفه المنطق ، لأنّ استنباط المسائل من المأخذ يحتاج الى الاستدلال ، وهو لا يتمّ إلّا بالمنطق ، وكون الاستدلال بالشكل الأوّل والقياس الاستثنائي بديهيا ، وتحصيل النتائج من المقدمات غريزيا طبيعيا ، لا ينافي الاحتياج إليه فيما عرض الذهن مرض الاعوجاج والغفله بسبب الشبهات.

كما أنّه قد يحتاج الطبع الموزون الى استعمال العروض لنفسه أو لردع غيره من الغلط والاشتباه ، وذلك غير خفيّ على من زاول الاستدلال في العلوم.

وما يقال : من أنّ المنطق لو كان عاصما عن الخطأ لما أخطأ المنطقي في الاستدلال ضعيف إذ الإنسان جائز الخطأ في كلّ مرحله إلّا من عصمه الله ، ولكنّه محفوظ عن الخطأ في الأغلب.

السادس : معرفه أصول الفقه ، وهو أهمّ العلوم للمجتهد ، ولا يكاد يمكن تحصيل الفقه إلّا به ، ولا بدّ أن يكون على سبيل الاجتهاد ، لكثرة الخلافات فيه ، بل وكذلك الكلام في خلافيات اللغه والنحو والصيرف أيضا ممّا يتفاوت به الأحكام ، كالاجتهاد في معنى الصّعيد والإزار والأنفحه ، ونحو ذلك. ويكفي في الأصول الظنّ فيما لم يمكن فيه تحصيل العلم.

وما قيل : من أنّ مسائل الأصول ممّا لا بدّ فيه من العلم مطلقا ، فلا تحقيق فيه ، وقد أشرنا إليه سابقا ، ووجه توقّف الاجتهاد والفقه عليه من وجوه :

الأوّل : أنّ من أدلّه الفقه ، الكتاب والسنة ، ولا ريب أنّهما وردا قبل ألف سنه أو أزيد ، ولا نعلم اتّحاد عرف الشارع وعرفنا ، بل نعلم مخالفتهما في كثير ونشكّ في كثير.

نعم ، يحصل العلم بالاتّحاد في بعضها ، فلا كلام لنا فيما عرف مراد الشارع أو



اصطلاحه ، وأمّا فيما لا- نعلم المراد والاصطلاح ونعلم التغيير لكن لا- نعلم عرفه بخصوصه ، أو نشكّ في التغيير فنحتاج الى معرفته ، إذ المكالمه كانت (1) على وفق عرفه وعرف أهل خطابه.

وقد عرفت أنّ التحقيق ، أنّ الخطاب مخصوص بالحاضرين ، وشراكتنا معهم في التكليف لا يستلزم كوننا مخاطبين ، فنحتاج في ذلك الى تحصيل مراد الشارح أو عرف زمانه ، فتارة نتمسك بالتبادر وأمثاله فنثبت الحقيقه في عرفنا أو في اللغه ثمّ نضمّ إليه أصاله عدم النقل والتعدّد فنثبت عرف الشارح ، وأخرى نتمسك باستقراء كلام الشارح وتتبع موارد استعماله ، فنحكم بثبوت الحقيقه الجديده في كلامه.

ومن ذلك نحتاج الى رسم مباحث من أصول الفقه ، مثل مباحث الحقيقه الشرعيه ، والأوامر والنواهي والمشتق والعموم والخصوص ، ونحوها ممّا يتعلّق بفهم معانى الألفاظ ، ومن جمله ذلك مباحث المفاهيم أيضا على وجه وهو الاعتماد على الفهم العرفي لا على ما استدلّوا به من لزوم اللغو في كلام الحكيم لو لم يكن فائده القيد بيان انتفاء الحكم عند انتفاء القيد.

وأیضا یثبت الإجماع والأخبار أنّ فیهما خاصا وعمما ، ومطلقا ومقيّدا ، وناسخا ومنسوخا ، ومحكما ومتشابهها. وظاهر تلك الأخبار ، بل صريحها لزوم ملاحظه المذكورات ، وذلك يقتضى معرفه المذكورات وما يتفرّع عليها.

وأیضا نعلم بالعیان وقوع التعارض فی الأخبار ، بل بین الأخبار والكتاب ، ومع ذلك نعلم بقاء التكليف ، ونعلم عدم المناص عن العمل بها ، فلا بدّ من معرفه العلاج وكیفیته العمل ، وذلك يتوقّف على معرفه مباحث التراجیح وكیفیته العلاج

ص: ۴۶۴

۱- فی نسخه الأصل (كان).

وما يتفرّع عليهما.

وأيضاً لَمَّا كان استنباط الأحكام منهما مع الاختلافات الكثيره والاختلافات العظيمه المحتاجه الى التّقد والانتخاب والتمييز بين الحقّ والباطل ، وما ورد على وجه التقنيه وغيرها ، والترجيح بين الأدلّه المتعارضه ، مضافا الى المباني الصّعبه فى شرائط الفهم ، وتحصيل معرفه مبانيها ليس شأن كلّ أحد ، بل لا يتمكّن منها إلّا الأوحديّ فى كلّ زمان ، فلا بدّ أن يكون تكليف من ليس له هذه المرتبه ، الأخذ ممّن له هذه المرتبه وذلك يحتاج الى معرفه مباحث الاجتهاد والتقليد ، وأنّ المجتهد من هو ، والاجتهاد كيف هو ، وشرائطه ما هى ، وهل يشترط كونه حيّاً وعادلاً وإمامياً أم لا ، وهل يشترط تکرّر النظر فى الوقائع أم لا ، وهل يجب المشافهه أو يكفى مع الواسطه ، ولا بدّ أن يكون الواسطه عدلاً ، وهل يكفى فى معرفه المجتهد الظنّ أو يجب العلم ، وكيف يمكن معرفته للعامّ ، وغير ذلك.

وكلّ ذلك يعلم من علم الأصول.

والثانى : أنّ من جمله الأدلّه الاستصحاب ، والإجماع ، فلا بدّ من معرفتهما ومعرفه أقسامهما ، ومعرفه ما هو الحجّه منهما من غيرهما وحال التعارض الواقع بين الاستصحابين ، ومعرفه حال كلّ من أقسامهما ، وكلّ ذلك فى كتب الأصول.

والثالث : أنّ من جمله الأدلّه العقل ، ولا بدّ من معرفه أنّ أىّ حكم من أحكامه حجّه ، هل هو ممّا يستقلّ به العقل أو غيره.

والرّابع : أنّه إذا لم يوجد دليل فى مسأله بالخصوص ، ولم يستقلّ بحكمها العقل ، فهل الحكم فيه البراءه والإباحه أو الحرمة أو التّوقف وغير ذلك.

وكلّ ذلك يتكفّل بيانه علم الاصول.

والخامس : أنّه إذا اقتضى عموم الكتاب أو السنّه شيئاً واقتضى العقل أو عموم

آخر خلافه ، واتفق اجتماع العامين في فرد كالصلاه في الدار المغصوبه حكمه ما ذا ، وهل يجوز كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهتين أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشارع بشيء مضيئا وفعل المكلف في هذا الحين ما هو ضده ، فهل يحكم بحرمه الضد وبطلانه لو كان عباده أم لا؟

ومثل ما لو أمر الشارع بشيء ، فالعقل وإن كان يحكم بأن فعل مقدماته مما لا بد منه في تحققه ، لكن الشارع هل أراد بذلك الخطاب فعل هذه المقدمات أيضا ، بأن يكون هناك واجبات شرع متعدده ، أم الواجب إنما هو الذي ورد الخطاب به ولا يتعلق الوجوب الشرعي بمقدماته ونحو ذلك.

ولا ريب أن هذه كلها من المسائل الفقهييه ولا بد لها من مأخذ ، فلا بد من تحقيق الكلام في اجتماع الأمر والنهي ، وفي أن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده الخاص أم لا؟ ويقتضي وجوب مقدمته أم لا؟ والمتكفل بكل ذلك هو علم الأصول.

وأورد الأخباريون على الاحتياج الى هذا العلم شكوكا واهيه ، ولا يخفى اندفاعها على من له أدنى تأمل ، ولكننا نذكرها ونجيب عنها لئلا يتوهم من لم يطلع عليها أن لها حقيقه ولا يحسب أنها كلام تحقيقي.

فمنها : أن علم الأصول قد حدث تدوينه بعد عصر الأئمه عليهم السلام ، وإنا نقطع أن قدماءنا وحاملى أخبارنا لم يكونوا عالمين بها وقد كانوا يتدوينون بدين أئمتهم عليهم السلام ويعملون بأخبارهم ، ومع ذلك قرّهم أئمتهم عليهم السلام على ذلك ، فاستمر ذلك الى زمان ابن عقيل وابن الجنيد ، ثم حدث بينهم تدوين علم الأصول.

والجواب عنه : أما أولا : بأن ما ذكره من عدم علم القدماء بهذا العلم محض دعوى ، وعدم اطلاع المعترض لا يدل على العدم ، وعدم تدوين العلم لا يدل على

عدم وجوده رأسا.

ولعلك قد قرع سمعك ما روى أنّ أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام امر أبا الأسود الدؤليّ [الدّليّ] بتدوين علم النّحو وتأسيسه ، فهل يحسن منك أن تقول : إنّ قبل ذلك لم تكن مسائل النّحو ثابتة في نفس الأمر؟

فما نحن فيه أيضا كذلك ، بل نقول : يحصل لمن تتبع الأخبار ، العلم بوجود ذلك العلم في الصّيدر الأوّل ، فإنّ حكم تعارض الأدلّه ، وما لا نصّ فيه ، والقياس والاستصحاب والعامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد ، والناسخ والمنسوخ والمحكم والمتشابه ، وجواز الزّوايه بالمعنى والإفتاء والتقليد ، وغير ذلك ، يستفاد من الأخبار وجودها في الجملة ، وكثير من المباحث لم يكونوا محتاجين إليها حينئذ لعدم تغيير العرف ، كعرفه مباحث الحقيقة الشرعيّه والأوامر والنّواهي وأمثال ذلك.

وعدم احتياجهم الى معرفه هذه المسائل لا يستلزم عدم احتياجنا ، كما لا يخفى على ذي مسكه ، مع أنّ في الأخبار إشاره الى كثير منها أيضا ، مثل ما ورد في الزّوايات أنّ الزّاوي سأل الإمام عليه السلام أنّ الله تعالى قال : (فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ) (١) ولم يقل : افعلوا ، فما وجه الوجوب؟ وقرّره الإمام عليه السلام على معتقده مع أنّه كان من أهل اللسان أيضا.

وأجاب عليه السلام من باب القلب أنّه تعالى قال في سعي الصّفا والمروه أيضا : (فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا) (٢). مع وجوبه ، يعني أنّ الوجوب مستفاد من دليل

ص : ٤٦٧

١- النساء : ١٠١.

٢- البقره : ١٥٨.

آخر.

ومثل ما ورد في مفهوم الشرط في حكاية قول إبراهيم عليه السلام : (بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَشِئْتُوا لَهُمْ) (١). إنَّ الإمام عليه السلام قال : «ما كذب إبراهيم عليه السلام فإِنَّه قال : بل فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون» (٢).

وكذلك في بعض الأخبار دلالة على أنَّ النَّهْيَ يدلُّ على التحريم أم لا. وحكاية مخاصمه ابن الزبيرى مع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم معروفه (٣).

وأما مثل مسأله جواز العمل بخبر الواحد وعدمه ، وجواز العمل بظاهر الكتاب وعدمه أيضا ، فيظهر من الأخبار ، بل ادعى جماعه من قدماء أصحابنا ، إجماع الإمامية على حرمة العمل ، بل ادعى بعضهم استحالته عقلا ، وليس معنى الإجماع إلَّا اتفاق الإمامية الكاشف عن رأى رئيسهم.

وكذلك النزاع فى أنَّ الأمر والنهى هل يجتمعان أم لا ، نسلم كونه من المحدثات ، بل كان مشهورا بين القدماء ، ويظهر من كلام الفضل بن شاذان على ما نقله الكليني رحمه الله فى «الكافي» فى كتاب «الطلاق» (٤) أنَّ طريقه الإمامية كانت القول بالاجتماع وصحة الصلاة فى الدار الغصبيه كما أشار إليه العلامة المجلسي رحمه الله فى «البحار».

وكذلك كلُّ مسأله ادعى إجماع الإمامية عليه مثل مسأله دلالة الأمر على الوجوب أو الفور أو نحو ذلك ، يكشف عن وجود القول بهذه المسائل عند

ص : ٤٦٨

١- الأنبياء : ٦٣.

٢- «تفسير القمي» ٢ / ٤٦.

٣- وقد ذكرها راجع المتن والتعليق من «القوانين» ج ١ ص ٤٤٣ ، من هذه الطبعه.

٤- ٦ / ٩٨ باب ٦٧.

القدماء ، ولا- يحسن لعاقل إذا دار الأمر بين النفي والإثبات ، وتردد مذهب القدماء بين أحدهما ، أن يقولوا : لم يكونوا قائلين بأحد الطرفين. مثلا إذا قلنا لك : هل كان أصحاب الأئمة عليهم السلام قائلين بدلاله الأمر على الوجوب أم لا؟

فإن قلت : لم يكونوا قائلين بشيء منهما ، فهذا شطط من الكلام.

وإن قلت : كانوا قائلين بدلالته على الوجوب ، فهي مسأله أصوليه.

وإن قلت : كانوا قائلين بعدم الدلاله ، فهي أيضا مسأله أصوليه ، إذ الأصوليون يختلفون فى المسائل.

فقال بكل من الطرفين قائل ، مع أن ما بلغنا من الأخبار ليس إلّا قليل ممّا روته أصحابنا ، ولعله كان فيما لم يبلغنا ما يدلّ عليها.

وذهب بالحوادث كسائر الأخبار أو بسبب أنهم لم يعتنوا بها بسبب كمال وضوحها ، مع أن الحكمه قد كان يقتضى إلقاء العلوم تدريجا كما هو الدّيدن والدّأب فى الفروع ، إذ لم يجر عادة الله تعالى بإمكان تعليم الأمور الغير المتناهيه دفعه ، وكذلك تعلمها. فقد تتفاوت أحوال الأزمنه ، بل الأشخاص فى زمانين ، فمتى اقتضت المصلحه يظهرون ما لم يظهره فى الآن الأوّل ، فقد تقتضى المصلحه ذكر بعض دون بعض ، وكذا قد تقتضى المصلحه فى البعض الذى ذكره أن يجملوه أوّلا ثم يفصلوه ، وقد يقتضى الإجمال وحواله التفصيل على أفهامهم لإمكان تحصيله من الإجمال ، بل هذا هو الطريق فى أصول الدّين أيضا ، فإنّ النّبى صلى الله عليه وآله وسلم كان يكتفى من الأعرابى بإظهار الشّهادتين مع أن الإسلام أمور كثيره هما إجمالها ، فالشّهاده بالتوحيد لا تتمّ إلّا بتنزيه الله تعالى عن الشّريك والنّظير والجسميّة والمكان وما يستلزمانه ، وكونه مستجمعا للصفات الكماليه بحيث لا يلزم منه التركيب والاحتياج وحلول الأعراض فيه وغير ذلك ، وعدم صدور

القيح واللغو عنه ونحو ذلك.

وكذلك الشهاده بالرّسول صلى الله عليه وآله وسلم تتضمّن أموراً كثيره من صفات النّبىّ صلى الله عليه وآله وسلم وعصمته وصدقه وحقيقه ما جاء به وأخبر به وما قد يوصى به لما بعده من أمر الخلافه وغيره.

ولا ريب أنّ هذه كلّها لا تحصل لكلّ من المكلفين فى الآن الأوّل ، فلا مانع من اقتضاء المصلحه تأخير الإظهار للصدر الأوّل فى كثير من المسائل ، لأنّهم كانوا فى فهم ما يحتاجون إليه مستغنين عن التعلّم ، وفيما لا يحتاجون إليه لم تقتض المصلحه تفصيله.

ثمّ إنّ تزايد مسائل الأصول فى الكتب المدوّنه بعد إثبات حقيّه مجملاتها ، وثبوت إشاره المعصومين عليهم السلام إليها مجملاً ، ليس ببدع فيما جرى به عاده الله تعالى فى سائر العلوم ، حيث تتزايد يوماً فيوماً بحسب تفتّن المدقّقين وسنوح العوارض بسبب اختلاف الأحوال ، وأكثرها وضوحاً فى هذا المعنى هي (١) مسائل الفقه ، إذ الأحكام المتلقّاه من الشّارع المتداوله فى أفهام حاملى الأخبار وألسنتهم ومحاوراتهم أقلّ قليلاً ممّا فرّع عليها الفقهاء وفرّروه [وقرّروه] فى كتبهم. فقد ترى كثيراً من فنون الفقه ليس فيه إلّا أقلّ قليل من الأخبار ، مع وفور مسائلها المتفرّعه عليها بعد تدقيق النّظر.

فقد ترى كتاب «الإقرار» من أبواب الفقه مشتملاً على مسائل كثيره والأصل فيها هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» (٢).

ص : ٤٧٠

١- فى نسخه الأصل (هو).

٢- «الوسائل» ٢٣ / ١٨٤ ح ٢٩٣٤٢.

وكتاب «القسمه» كذلك تتفرّع مسائلها على حديث: «لا ضرر ولا ضرا»<sup>(١)</sup>.

وكذلك كتاب «القضاء» أكثر مسائلها ينشعب من قولهم: «البينه على المدعى واليمين على من أنكر»<sup>(٢)</sup>، وهكذا. فلا غرو أن يتفرّع على استحاله القبح على الله تعالى امتناع اجتماع الأمر والنهي على القول به.

وكذلك وجوب المقدّمه على القول به بناء على الدليل المشهور من لزوم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن وجوبه لولاه ، وكذا غصون ما ينشعب من هذه الفروع المذكوره فى كتب الأصول.

والحاصل ، أنا نقول مثلا : إنّ من فعل الصلاه فى الدّار الغصبيّه يحتاج الى معرفه أنّ صلاته صحيحه أم باطله ، وعمومات الأمر بالصلاه تقتضى الصّحه ، وعمومات النهى عن الغضب يقتضى التّحريم.

فهل التّحريم مقتضى للبطلان ، أو موافقه الأمر مقتضى للصّحه ، فوقع التّعارض بين مقتضى الدليلين ، فمن لم بين أساسه على أحد الطرفين لا يمكن له معرفه الحكم الشرعىّ.

وهكذا من وجب عليه أداء الدّين مع المطالبه وضيق الوقت وصلّى فى سعه الوقت فهل تصح صلاته أم لا؟ فمن لم يحقّق أنّ الأمر بالشّىء هل يقتضى النهى عن ضده الخاصّ أم لا؟ وهل النهى يقتضى الفساد أم لا؟ لا يمكنه معرفه الحكم ، وهكذا.

واعترض بعض الأفاضل<sup>(٣)</sup> : أنّ المسأله إمّا أن يمكن الاحتياط فيها من

ص: ٤٧١

١- «الوسائل» ١٨ / ٣٢ ح ٢٣٠٧٣.

٢- «الوسائل» ٢٧ / ٢٩٣ ح ٣٣٧٨١.

٣- وهو السيد صدر الدّين فى شرحه على «الوافيه».



حيث العمل ، والتوقف من جهة الإفتاء ، كالصلاة في الدار المغصوبه مثلا عند تمكن المكلف من الصلاة في غيرها من غير عسر وحرَج ، فلا يصلى فيها ، ويقول للمستفتى : لا- تصل ، لأنَّ الأخذ بالاحتياط مندوب إليه والحكم غير منصوص عليه فاعمل بالاحتياط ولا- يضرنا ، وإيَّاك الجهل بالحكم ، ولا- يمكن كالفعل الدائر بين الوجوب والحرمة عند فرض دليل أخرجه عن الأحكام الثلاثة الباقية وفقد النص الذي يدل على أحدهما ، فحينئذ يعمل بالعمومات المطلقة عملا بقوله عليه السلام : «كلَّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» (١). أو بقوله : «كلَّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال» (٢).

هذا إذا لم يكن عباده أو كان وجاز فعله لا- من حيث هو كذلك ، أو يتركه عملا- بقوله : «وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات» (٣). أو بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام في الهلكه» (٤). وترك مثل هذا الفعل وقوف ، كما أنّ عدم الإفتاء وقوف.

وبالجملة ، فنحن ببركات أئمتنا عليهم السلام لا نحتاج الى هذه القواعد الطّيه المأخذ.

أقول : لا- يخفى ما فى هذا الكلام من عدم الارتباط بالمأخذ وتهافته ، فإنّ الصّلاه فى الدار الغصبيّه ممّا لا إشكال فى حرّمته حتى لا يحتاج الى الاحتياط ، بل حرّمته إجماعيه ، إنّما الكلام فى الصّحه والبطلان.

وما ذكره من الاحتياط لا مدخله له فيما نحن فيه ، فالكلام حينئذ إنّما هو فى

ص : ٤٧٢

١- «الوسائل» : ٦ / ٢٨٩ ح ٧٩٩٧.

٢- «الوسائل» ١٧ / ٨٨ ح ٢٢٥٠.

٣- «الوسائل» ٢٧ / ١٥٧ ح ٣٣٤٧٢.

٤- «الوسائل» ٢٠ / ٢٥٩ ح ٢٥٥٧٣.

وجوب الإعادة والقضاء والحكم بالبطلان ، فيكون الاحتياط في القضاء أو الإعادة مثلا فنقول حينئذ : إذا كان الاحتياط مندوبا فللمكلف أن يتركه ولا اعتراض عليه ، ولا تكليف مع الجهل للزوم التكليف بالمحال.

فإن قلت : بعد ثبوت التحريم فلا مانع من هذا التكليف ، لأنّ المكلف صار بنفسه سببا له.

قلت : ما تقول إذا تاب ورجع وأراد التخلّص ، والقدر المسلم من جواز ما ذكرت إنّما هو ما قبل التّوبه ، فلا بدّ إمّا من القول بوجوب الاحتياط ، أو الرجوع الى البراءه الأصليه أو إلى المسأله الأصوليه.

والأول : مع أنّه ضعيف كما حقّقناه لا تقول به.

والثاني : رجوع الى أنّ النهى لا- يدلّ على الفساد ، ليثبت كونه ممّا لا- نصّ فيه ، ليجرى فيه الأصل ، وهو اختيار لأحد شقّي المسأله الأصوليه.

ثمّ إنّ الرجوع الى كلّ واحد من أصل البراءه والاحتياط أو التحريم ، مستفاد من أخبار الآحاد. ومن أين جاز لك العمل بخبر الواحد ، أليس جواز العمل بخبر الواحد أيضا مسأله أصوليه ، فمن جوّز لك العمل به؟

فإن قلت : ثبت بالإجماع.

قلت : بل الإجماع مدّعى على خلافه من قدماء الأصحاب ، وقد حقّقنا في محلّه ، أنّه لا دليل عليه إلّا كونه ظنا اجتهاديا.

سألنا ، لكن من أين ترجيح أحد هذه الأخبار ، والجمع وعلاج التعارض أيضا من المسائل الأصوليه المبتنيه على الظنون.

ثمّ إن قلت : بالتخيير بين مقتضيات تلك الأخبار ، أى الاحتياط والبراءه الأصليه والتوقّف.

قلت : من أين ثبت لك جواز التخيير؟ فإن راجعت الى الأصل أو خبر الواحد فيرجع المحذور ، مع أنّ تلك الأخبار المذكوره لا تدلّ على الاستحباب.

ثم من العجائب أنّ هذا الفاضل قال بجواز اجتماع الأمر والنهي في مبحثه ، ثم ذكر مثل هذا الكلام في هذا المقام.

وأيضاً نقول : أصل البراءه والاحتياط والتوقف أيضاً من المسائل الأصوليه ، وإن جعلت المناص لك أنّ هذه مستفاده من الأدله القطعيه ، وما ذكره الأصوليون في عدم جواز اجتماع الأمر والنهي أو جوازه ، ودلاله الأمر بالشئ على بطلان ضده وعدمها من القواعد الظنيه ، كما يظهر من آخر كلامك.

فنقول أولاً : من أين ثبت لك القطع في هذه المسائل مع كون أخبارها ظنيه ، وكذا علاج تعارضها؟

وثانياً : إنّ كلّ واحد من الطرفين يدعى القطع في المسأله الأصوليه. مثلاً المعتزله وأكثر الإماميه يقولون باستحاله اجتماع الأمر والنهي لاستلزامه التكليف بالمحال أو التكليف المحال ، ويدعون القطع ، ومخالفوهم أيضاً يدعون القطع بعدم الاستحاله.

وقد حققنا في المباحث السابقه أنّ المكلف به هو القطع الحاصل في نفس المكلف إذا لم يقصّر وإن لم يطابق الواقع. مع أنّك تعترف بأنّ العقل يستقل بالحكم في بعض الأشياء ، كحسن الصّدق النافع والإحسان ، وقبح الكذب الضار والعدوان. وكون الشئ ممّا يستقل به العقل أيضاً من المسائل الاجتهاديّه ، فقد يحكم بعضهم بكون حكم منه والآخر بخلافه.

ولا-ريب أنّ كلّ واحد مكلف بما يفهمه ، وقد مرّ في الكلام على الاجتهاد في أصول الدّين ما يرشدك الى ما ذكرنا ، فتسميتك ذلك ظناً ، وما استفدته من أخبار

الاحتياط والتوقف قطعاً من أى جهه؟ وما وجهه؟

مع أننا قد حققنا أنه لا- مناص عن العمل بالظنّ ، وأنّ ظنّ المجتهد ممّا لا مناص عن العمل به ، وبيننا ذلك فى مباحث أخبار الآحاد بما لا مزيد عليه ، وسنبيّنه أيضاً فيما بعد إن شاء الله تعالى.

ومنها : أنّ البديهة حاكمه بوجوب العمل بأوامر الشّرع ونواهيه ، ومن علم العلوم العربيّه فهو ممّن يفهم الأوامر والنّواهي ، فالحكم عليه بوجوب التّقليد المنهّى عنه بمجرد جهله بمسائل الأصول ممّا لا دليل عليه ، بل لا عذر له فى التّقليد ، وليس مثله مع التّقليد إلّا مثل شخص حكمه ملك على ناحيه وعهد إليه أنّه متى أخبره ثقه بأنّ الملك امرك بكذا ونهاك عن كذا فعليك بالطّاعه والعمل بالأمر والنّهى ، ويبيّن له المخلص عند تعارض الأخبار ، فهو يترك العمل بما سمع من الأوامر والنّواهي من الثّقات معللاً بجهله بمسائل الأصول والمنطق ، فإنّ استحقاقه للذّم حينئذ ممّا لا ريب فيه.

أقول : دعوى بداهه وجوب العمل بالأوامر والنّواهي علينا مع عدم تجويزهم العمل بظواهر الكتاب ، والنّزاع العظيم بين العلماء فى حجّيه أخبار الآحاد ، ودعوى جماعه من الفحول الإجماع على عدم الجواز غريب.

وما ذكره إنّما يتمّ لو ثبت كون ما ورد فى الأخبار ، أمر الشّارع لا- غيره ، ومتوجّهاً إلينا لا الحاضرين ، وغايه ما يمكن دعوى الظنّ بكونه أمر الشّارع ، وستعلم ضعف ما يدّعونّه من قطعيه أخبارنا بما لا مزيد عليه ، مع أنّ من يفهم العربى إنّما يفهم من هذه الأخبار ما هو موافق لعرفه واصطلاحه ، لا ما يفهمه المخاطبون بتلك الخطابات ، وإنّما الحجّه هو ما أراده المعصوم عليه السلام وفهمه منه المخاطبون الذين وافق اصطلاحهم له عليه السلام. وفهم مرادهم لا يتمّ إلّا بمعرفه كثير

من المسائل الأصولية من مباحث الحقائق الشرعية والنقل والأصل والاستصحاب والبحث والفحص عن المخصّص ، وغير ذلك من القواعد الأصولية.

ومما ذكرنا يعلم الجواب عن المثل الذى ذكره ، فإنّه قياس مع الفارق ، لأنّ زمان الملك ومن حكمه واحد ، ولسانها متّحد ، ومع مخالفتها فالمرجم والمعرف كاف. فقد لا يحتاج الى مسأله اخرى غير ما بيده من القواعد المتعارفه التى مبنى تحاورهما عليها ، وإن لم يدوّناها على التفصيل ولم يضبطاها على الانفراد ، مع أنّ لنا أن نمشى ممشاك فى إنكار ما هو الحقّ الحقيق بالقبول ونقلت [ونقلب] عليك. ونقول : من أين يجوز للحاكم أن يعمل بما عهد إليه مع احتمال نسخه بعد ذلك أو تخصيصه أو أنّ مراده هل الثّقه النفس الأمريّ أو من هو ثقّه عند الملك ، أو من هو ثقّه عند الحاكم؟ فيجب عليه الفحص عن ذلك.

وأيضاً الأمر الذى نقله الثّقه هل هو على حقيقته أم لا؟ وأنّه إذا نقله الثّقه بعد نقله النهى فى طىّ كلامه فى هذا المرام أنّ ذلك الأمر هل هو للوجوب أو للرخصه؟ وكذلك النهى بعد الأمر وغير ذلك من القواعد ، فإذا لم يراع ذلك الحاكم هذه القواعد ، فكيف يمكنه العمل على مراد الملك؟

فإن قلت : إنّ الحاكم بسبب اتّحاد الاصطلاح ومقارنه العهد وملاحظه القرائن يفهم ذلك بدون الاحتياج الى هذه القواعد.

قلت : فأين مثل هذه فيما نحن فيه؟

وكذلك يظهر الجواب ممّا ذكره عن قوله : ويبيّن له المخلص عند تعارض الأخبار ، فإنّ بيان المخلص لنا إن كان من القواعد الأصولية فيضرك ، وإن كان من الأخبار ، فنقول : ما ورد فى الأخبار من هذا القبيل متعارض غاية التّعارض ،

والرّجوع فى علاج تعارضها الى نفس تلك الأخبار دورى وسيجىء الكلام فيه.

ومنها : أنّ علم الأصول ليس إلّا نقل الأقوال المتفرّقه والأدلّه المتخالفه.

وفيه : أنّ تفرّق الأقوال وتخالف الأدلّه إن كان موجبا لبطلان العلم ، فلا يبقى فى الدّنيا علم كان له أصل ، سيّما علم الفقه الذى هو أساس الشّريعه. مع أنّا لو سلّمنا أنّ مقتضى قواعدكم التّخيير بين الأخبار واختلاف فقهكم إنّما هو من جهه رخصه الشّارع وإعراضنا عمّا يرد على ذلك ، فما تقولون فيما وقع الاختلاف بينكم بسبب اختلاف أفهامكم فى الجمع بين الأخبار وفى فهم معانيها ، فهل العمل على ذلك مقتضى قاعده أصوليه (1) أو ورد النصّ بذلك؟

فإن قلت: إنّ مقتضى ما دلّ عليه النقل والعقل من لزوم تكليف ما لا يطاق لو لم نعمل على ما نفهمه.

قلنا : نظير ما قلتم فى الإنكار على العمل بقاعده اجتماع الأمر والنّهى ، فهل ترجعون فى مثل ذلك الى العمل بأصل البراءه أو الحظر أو التوقّف ونحوها؟

ومن أين ثبت لكم أنّ فهمكم هذا حجّه عليكم فى صوره الاختلاف؟

وبالجملة ، هذه الشكوك الواهيه عمده شكوكهم ، ومنها تعرف حال ما لم نذكره.

السّابع

العلم بتفسير آيات الأحكام ومواقعها من القرآن أو الكتب الاستدلاليه بحيث يتمكّن منها حين يريد ، وهى خمسمائه آيه عندهم.

وبعض الزوايات التى تدلّ على تقسيم القرآن أثلاثا : الى السنن والفرائض

ص: ٤٧٧

١- فى نسخه الأصل (الأصوليه).

وصفه أهل البيت عليهم السلام وأعدائهم ، أو أرباعا : فيهم عليهم السلام ، وفي عدوّهم ، وفي السِّين والأمثال ، وفي الفرائض والأحكام ، ونحو ذلك ، فهي ليست على ظاهرها كما لا يخفى.

ولعلّ المراد تقسيم مجموع القرآن من الظهور والبطون ، وإلّا فلا يستفاد من ظاهرها إلّا المقدار المتقدّم ، وقد مرّ الكلام على حجّيه ظواهر القرآن من الأخباريين والجواب عنهم فراجع.

الثامن

العلم بالأحاديث المتعلّقه بالأحكام سواء حفظها أم كان عنده من الأصول المصحّحه ما يرجع إليها عند الاحتياج وعرف مواقع أبوابها.

وقد أشرنا الى مقدار الحاجة في باب احتياج العمل بالعامّ الى الفحص عن المخصّص ، ووجه الاحتياج ظاهر.

التاسع

العلم بأحوال الزّواه من التّعديل والجرح ، ولو بالزّجوع الى كتب الرّجال.

ووجه الاحتياج أنّ العمل بالأخبار مشروط بتوثيق الرّجال والاعتماد عليهم إذا بنينا إثبات حجّيه خبر الواحد على الأدلّه الخاصّه به ، كما أشرنا إليه في بيان شروط العمل به ، أو أنّ مراتب الطّنون تختلف باختلاف أحوال رجال السِّيند إذا بنينا على الدليل الخامس من جهه أنّه ظنّ.

وبملاحظه ذلك يتفاوت حال الأخبار ويتميّز الزّاجح عن المرجوح ، إذ لا

ص: ٤٧٨

ريب أن كون الرجل ثقة مثلا مما يوجب الظن بصدق خبره ، وذلك لا ينافي إمكان حصول الظن بأمور آخر.

فإن التحقيق أن جواز العمل بأخبار الآحاد لا ينحصر في الخبر الصحيح ، بل ولا الموثق والحسن أيضا ، بل كثيرا ما يعمل بما هو ضعيف في مصطلحهم لاعتضاد الخبر بما يوجب قوته ، وقد أشرنا الى ذلك في مباحث أخبار (١) الآحاد ، مع أنه مما ورد في الأخبار من وجوه الترجيح بين الأخبار مثل قوله عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما» (٢). وقوله عليه السلام : «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما في نفسك» (٣).

وقد أورد هنا شكوك :

### الأول : ما نقل عن المولى محمد أمين الاسترآبادى من قطعته الصدور

ما نقل عن المولى محمد أمين الأسترآبادى (٤) وهو : أن أحاديثنا كلها قطعته الصدور وعن المعصوم عليه السلام ، فلا نحتاج الى ملاحظه السند.

أما الكبرى فظاهر ، وأما الصغرى ، فلاحتفافها بقرائن مفيده للقطع.

أقول : دعوى قطعته أخبارنا سيما فى أمثال زماننا ، من أغرب الدعاوى ، وستعرف حال ما تمسك به فى ذلك.

ثم إن المراد بمعرفه علم الرجال هو معرفه حال الزواه ، لا خصوص قراءه

ص : ٤٧٩

١- فى نسخه الأصل (الأخبار).

٢- «الوسائل» ٢٧ / ١٠٦ ح ٣٣٣٣٤.

٣- «مستدرک الوسائل» ١٧ / ٣٠٣ ح ٢١٤١٣.

٤- راجع الفصل التاسع من «الفوائد المدینه» ص ٣٧١ ، وغيرها من الفوائد ، فيه.



الكتب المعهوده ، فلو فرض إمكان المعرفة بحالها بدون هذه الكتب ، فيكفيها.

إذا عرفت هذا ، فنقول : إنّ الروايات الواردة في اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ونحو ذلك ، لا ريب أنّها في كتب أصحابنا المعتره المتداوله.

فإن قلت : إنّها قطعيه ، فيثبت الاحتياج الى معرفه العداله والأعدليه ونحوهما قطعاً ، سواء كان ذلك من كتاب «الكشّي» و «النجاشي» أو غير ذلك ، فيثبت الاحتياج الى معرفه حال الزواه وهو المطلوب.

وإن قلت : إنّها ليست بقطعيه ، فهو مناقض لما ثبت عليه الدليل من أنّ وجه عدم الاحتياج هو قطعيه الأخبار.

فإن قلت : إنّنا لا ندعى إلّا قطعيتها في الجملة لا قطعيه جميع ما فيها.

قلت : جهاله المقطوع به ينفي فائده القطعيه ، وأنّي لك بتعيين ما هو قطعيّ. ومن أين لك أنّ مقبوله عمر بن حنظله وما في معناها ممّا يشتمل على اعتبار الأعدل والأفقه والأصدق ليست من القطعيّات وغيرها منها ، مع أنّ نفس علاج الإمام عليه السلام في هذا الحديث لتعارض الأخبار يدلّ على كون تلك الأخبار التي سألت الزاوي عن حالها ظنيّه لا قطعيه ، فإنّه لا معنى لعلاج تعارض القطعيّات بملاحظه السيّد وعداله الزاوي ، لأنّه لا يجوز صدور التناقض من المعصوم عليه السلام إلّا من باب التقيّه ، وحكمه الرجوع الى مخالفه العامه ، مع أنّه مذكور في تلك الروايات مع الأعدليه والأفقيّه ، لا معنى لمعرفه موافقه العامه ومخالفتهم بملاحظه أعدليه الزاوي وعدمها.

فظهر أنّ ما ذكر في العلاج إنّما هو في الأخبار الظنيّه ، وأنّهم عليهم السلام كانوا يرضون بالعمل بالأخبار الظنيّه ومعالجه متعارضاتها بما ذكره ، مع أنّ في أخبار تلك الكتب ما يدلّ على أنّ الكذابه والقاله قد لعبت أيديهم بكتب أصحابنا ، وأنّهم

(لعنهم الله) كانوا يدسّون في كتبهم ، فإن كانت (1) تلك الكتب قطعیه الصّيدور ، فهذه الرّوايات أيضا مندرجه ، وإلا فهو المطلوب.

ثمّ إنّه ذكر جملة من القرائن التي يوجب القطع على زعمه.

منها : أنّا كثيرا ما نقطع بالقرائن الحاليه أو المقاليه بأنّ الرّاوى كان ثقة بالرّوايه لم يرض بالافتراء ، ولا بروايه ما لم يكن بيننا واضحا عنده وإن كان فاسدا بجوارحه ، وهذا النوع من القرينه وافر في أحاديث كتب أصحابنا.

أقول : ظاهر هذا الكلام قاعده استنبطها هذا المدعى من روايات أمثال هذا الرّاوى ، يعنى أنّه عرف من جزمه في نقله الرّوايه واحتياطه مثل ترديده بين اللّفظين المحتملين. ومثل قوله في الموضوع الذى يشكّ : أظنّ أنّه قال : كذا ، أو : لا أحسبه إلّا قال : كذا ، وهكذا ، وأمثال ذلك أنّ هذا الرّجل ثقة في الرّوايه ولا يرضى بالافتراء بإمامه عليه السلام. وليت شعري ، هل هذا إلّا معرفه حال الرّاوى ، وهل هذا إلّا العلم بحال الرّجال؟

ولا- ريب أنّ هذا المدعى يحتاج في دعوى قطعیه الرّوايه الى معرفه هذا الرّجل في هذه المرتبه حتّى يحكم بقطعیه خبره أينما يروى ، فأقلّ ما فيما ذكره أنّه رجوع الى الاحتياج الى معرفه علم الرّجال ، إذ قد عرفت أنّ مرادنا بمعرفه الرّجال ليس خصوص معرفتهم من كتاب خاصّ.

ويرد عليه ثانيا : أنّ المعرفه بأنّ الرّجل ثقة ولا يرضى بالافتراء بإمامه عليه السلام كيف يحصل القطع به بملاحظه رواياته التي لا يعلم أنّها منه ، وهذا إنّما يتمّ بعد قطعیه الانتساب إليه حتّى يستنبط منها أنّه بهذه المثابه ، وعلى فرض كون أصله متواترا

ص : ٤٨١

١- في نسخه الأصل (كان).

عند مثل الصدوق رحمه الله كيف يحصل العلم بأن الصدوق نقل هذه الرواية عن هذا الأصل إذ لعله نقله معننا من غير أصله ،  
والامتزاج وعدم التعيين واحتمال المزج ينافى القطعيه.

وثالثا : أن كون الرجل ثقه في النقل مجتنباً عن الافتراء ، بعد ثبوته إنما يثبت عند عدم تعمد الافتراء والكذب ، وهو لا ينافى  
السهو والغفله والخطأ ، سيما مع تجويزهم النقل بالمعنى.

ورابعا : أن هذه الأصول لو سلم كونها متواتره عند الصدوق ، فلم يثبت تواترها عندنا ، واحتمال السهو والخطأ والغفله عن مثل  
الصدوق غير عزيز.

وخامسا : أن حصول العلم من مثل هذه القرينه ممنوع ، إذ كثيرا ما يدلّس من المرائى أمره لترويج الباطل ، ويرائى من نفسه  
الزهد والورع لتغريب الناس ، ونفى هذا الاحتمال بحيث يحصل القطع بعدمه سيما لأمثالنا في زماننا في غاية البعد.

نعم ، يمكن حصوله للمشافه الحاضر الممارس للرجل ، وكيف يحصل القطع لسبب ملاحظه هذه القرينه بمعونه أخبار الآحاد  
المشتمله على ذلك بعد ألف عام أو أزيد ، وسيما مع ادعاء وفوره سيما من الفساق والمخالفين.

وسادسا : أن غايه ما ذكرت أن هذا الزاوى لا يروى إلّا ما يقطع بأنه من المعصوم عليه السلام وليس كل قطع موافقا للواقع ، إذ  
قد يكون قطعه من باب الجهل المركب من دون تقصير منه.

وسابعا : أن هذه الحال ، حال راوى الأصل ، وغايه ما يثبته المدعى أن ذلك الزاوى لا يروى إلّا ما يقطع به ، وأمّا حال الواسطه  
بينه وبيننا ، فلا يعلم من ذلك.

والقول : بأن المراد بذلك بيان صاحب الأصل ، فلا يضّر جهاله الواسطه مع تواتر الأصل عنه قد عرفت الجواب عنه.

وحاصله ، أن قطعته الأصل عند الصدوق مثلاً- لا- ينفعنا ولا يفيدنا إلا الظن بالصدق ، الى غير ذلك من الأبحاث [الإيجاب] الكثيره التي ترد عليه ، لا تطيل الكلام بذكرها.

ثم إن بعض الأفاضل قد يوجه المقام بأنه يحصل العلم العادى من القرينه التي ذكرها المعترض لصدق صاحب الأصل ، وكذا من إسناد الصدوق إليه وهو غريب.

واعلم أن بعض الأخباريين وجه قولهم بقطعيه الأخبار ، ودعوى حصول العلم بصحة الأصل وصدوره عن المعصوم عليه السلام أو يصدق مثل الصدوق فيما أسند الى صاحب الأصل ، أن المراد بالعلم هو ما تطمئن به النفس وتقضى العاده بالصدق. وهذا هو العلم العادى ، وهو يحصل بخبر الثقة الضابط المتحزب عن الكذب ، بل وغير الثقة إذا علم من حاله أنه لا يكذب ، أو دلت القرائن على صدقه ، وهذا هو الذى اعتبره الشارع فى ثبوت الأحكام عند الرعية ، وقد عمل الصيحابه وأصحاب الأئمه عليهم السلام بخبر العدل الواحد ، وبالمكاتبه على يد الشخص الواحد ، ولا ينافى هذا الجزم تجويز العقل خلافه ، نظرا الى إمكانه ، كما لا ينافى العلم بحياه زيد الذى غاب عنا لحظه تجويز موته فجأه ، ومن تتبع كلام العرب يظهر عليه أن إطلاق العلم على مثل ذلك حقيقه عندهم.

والحاصل ، أن مثل هذا الاطمئنان يجوز العمل به ، فإن شئت فسّمه علما ، وإن شئت فسّمه ظنّا ، فالتزاع بين الأخباريين والمجتهدين لفظي.

أقول : وفيه نظر يتوقف بيانه على بيان معنى العلم العادى.

فاعلم أنهم بعد ما عرفوا العلم بأنه تمييز لا يحتمل النقيض ، أوردوا عليه بالعلوم العاديه ، كعلمنا بأن الجبل الغائب عنا بعد لحظه لم يصر ذهبا ، ولا الأوانى

الموضوعه فى البيت التى غبنا عنها بعد ساعه ، علماء عارفين بالعلوم الدقيقه ، بأنها علم ويحتمل النقيض ، فإنه كما وقع انقلاب العصا حيّه ، وصروره الميّت حيّا اللّذين جرت العاده ، بعدمهما ، فلا يحتمل نقيض ذلك العدم فى زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم الذى هو صاحب هاتين المعجزتين ، وقد انخرقت تلك العاده. فقد يمكن مثل ذلك فى الجبل الذى غبنا عنه ، والأوانى التى اختفت عنّا بكرامه بعض الأولياء ، فكيف ينكر احتمال النقيض فى مثل ذلك ، بل ذلك إنّما هو ظنّ متاخم للعلم يشتهه بالعلم ، كما ذكره بعض الحكماء فى الحدسيّات والتجريّيات ، فلا يصحّ القول بحصول الجزم مع احتمال النقيض ، وهذا النقض منقول عن العلّامة رحمه الله فى «النّهايه».

وأجيب عنه : بأنّ مطلق التجويز لا- ينافى الجزم ، فإنّ هذا التجويز الحاصل فى العلوم العاديه إنّما هو بالنظر الى الإمكان الذاتى لعموم قدره الله تعالى وقابليّه المادّه ، وأما بالنظر الى مجرى عاده الله تعالى ، فلا يحتمل النقيض ولا يجوز التبدّل.

وحاصل هذا الجواب على ما ذكره المحقّق البهائى رحمه الله أنّ كون الجبل حجرا مثلا لا يحتمل نقيضه حال العلم بأنّه حجر ، سواء كان فى شيء من الأوقات أو دائما.

والحاصل ، أنّ ما دام العاده تقتضى انتفاء النقيض ، فلا احتمال للنقيض ، وذلك لا ينافى إمكان تبديل الحجر ذهباً بالذات ، ومن حيث القابليّه وعموم قدره الله تعالى.

فقولنا : لا- يحتمل النقيض ، بمعنى أنّ النقيض ممتنع ولو بالغير ، وهو لا- ينافى الإمكان الذاتى ، فالجبل حين علمنا بأنّه حجر ، ذاته لا ينافى الذهبيّه ، لكنّ العاده تنافيهما ، وكذا الكلام فى المحسوسات ، فإنّ العلم بأنّ العالم مضىء فى النهار ، لا

ينافيه الاحتمال العقلي وهو أن تكون الباصرة مثوفه (1) في نفس الأمر واشتبه عليه الأمر لأن ذلك أمر ممكن.

فالجواب عنه بمثل ما مرّ.

أقول : ومن البعيد غايه البعد تنزيل كلام العلامه رحمه الله على ما ذكره من منافاه حصول الجزم بالشئ مع إمكان خلافه بالنظر الى ذاته ، فإنه لا-ريب أن العلوم تختلف باختلاف متعلقاتها. فالعلم بأن الكلّ أعظم من الجزء ، وأنّ النقيضين لا يجتمعان ، ممّا يحصل به الجزم ، ولا يمكن خلافه في نفس الأمر ، لا في حال علمنا بذلك واعتقادنا به وتفطّنا له ولا في غيره ، بخلاف عدم انقلاب الحجر ذهباً وكون العالم مضيئاً ، فإنه وإن كان يستحيل خلافه في نظرنا وفي نفس الأمر معاً في آن حصول العلم ووقت المشاهده ، لكن لا-يلزم محال بالنظر الى ذاته لو فرض خلافه ، يعنى في وقت آخر ، بل الظاهر أنّ مراد الناقض ، أنّ قولك في تعريف العلم : لا يحتمل التقيض عدم الاحتمال عند العالم في نفس الأمر.

وإذا كان كذلك ، فقد لا يحتمل العالم التقيض لغفلته لسبب مجرى العاده وعدم تفطّنه لمقدار جريان العاده ، فهو غافل عن ملاحظه سبب حصول العلم ولو تبه باحتمال الخلاف ، وأنّ العاده لم يثبت عدم انخراقها في مثل ذلك والى هذا القدر ، فيحصل عنده الاحتمال وينتفى الجزء. فإنّ من كان له بستان ذوات حيطان وأشجار وأنهار يتردّد إليه في كلّ يوم ، فهو في كلّ ليله جازم قاطع بوجود بستانه كما كان ، ولو اتّفق في بعض الليالي أنّ بعض أعدائه خرّب هذا البستان وقلع

ص: ٤٨٥

---

١- ويبدو أنّ مقصوده الآفه وهى العاهه ، ويقال : قد إيف الزرع - على ما لم يسم فاعله - أى أصابته آفه فهو مثوف.

أشجاره وطمّ أنهاره وزرع في موضعه كلّ ذلك في ليله واحده ، لما كان له من كثره القوّه والخدم والحشم ما تمكّن به من ذلك في ليله ، فهو في الصّبح جازم قاطع بوجود البستان كما كان ، فإذا جاءه لم يجد هناك شيئاً إلّا زرعاً جديداً ، وقد وقع مثل ذلك في قرب زماننا كما سمعناه ، وأنت إذا سألته في الصّبح عن العلم بوجود بستانه يتعجّب عن السّؤال ، ولكن إن تبيّته وقلت : أفلا يمكن أنّ عدوك المتسلّط القويّ الفلانيّ خرّب بستانك في اللّيله وجعلها قاعاً صفصفاً؟ فيحصل له الاحتمال عند ذلك ويتردّد ويزول عنه الجزم.

فالعلم العادي هو ما يحصل بسبب العاده اليقين (1) باستصحاب الحال السّابق بمقدار ما يحصل له بعد التأمّل والتفطن للاحتتمالات ونفيها الى حين معيّن معلوم. ويتفاوت مقدار زمان الاستصحاب بتفاوت الموادّ والمقامات والأوقات ، وهذا لا يحتمل التّقيض أبداً ، واحتمال التّقيض في غير زمان العلم ، لا يصير نقضاً على عدم احتمالته في آن العلم.

نعم ، يمكن التّقيض بالجزم بالحاصل قبل التّفطن للاحتتمال المذكور بسبب الغفله عمّا اقتضاه مقدار العاده ، وذلك هو الغالب الوقوع في العرف والعاده ، وإطلاق العلم عليه شائع. وهذا قابل لاحتمال التّقيض بالنّظر الى العالم أيضاً ، لكن بالنّسبه الى حالتي التّفطن وعدم التّفطن ، فلا احتمال عنده في بادئ النّظر ، ومع الغفله على وجه من الوجوه ، ويحتمل التّقيض عنده بعد التّفطن في الوقت الذي كان فيه جازماً أيضاً.

والجواب عن هذا التّقيض : إمّا بأنّ المراد بالعلم ما لا يحتمل التّقيض في نفس

ص: ٤٨٦

---

١- بدل من فاعل يحصل ، لا فاعل له.

الأمر وإن كان بسبب العاده فيختص باليقين المصطلح ، أو بأن المراد من العلم ما لا يحتمل التقيض عند العالم ، فهو علم ما دام كذلك لا مطلقا.

فالكلام هنا يقع في موضعين :

أحدهما : أن هذا الجزم هل هو علم حقيقه ومن [وإن] إطلاقاته الحقيقيه أو المجازيه؟

والثاني : أنه حجه أم لا؟ والأظهر في موضعين [الموضعين] نعم.

أما الأول : فلما يستفاد من تتبع كلام العرب.

وأما الثاني : فللزوم التكليف بما لا يطاق لولاه ، ولما يستفاد من تتبع طريقه الشارع وسلوكه مع الرعيه ، وللزوم العسر والخرج لولاه. فالذى ينفع فيما نحن فيه ، أن القطع الذى يدعونه فى الأخبار ، وأن تلك الأصول ، كانت قطعيه ، وأن حكم الصيّدوق رحمه الله بصحته مما يوجب القطع بالصحة ، هل هو من قبيل ذلك الجزم الذى يمكن ارتفاعه بالتنبيه والتشكيك أو لا ، بل هو ظن؟

وأما دعوى كونه يقينا مصطلحا فهو مما لا يحسن دعواه من عالم منصف.

والتحقيق ، أن دعوى مثل هذا الجزم من خبر الثقة المشافه الحاضر ، مما لا يمكن إنكاره قبل التنبيه عن الغفله من احتمال السيهو والنسيان ،

وأما دعواه فى حق أخبار كتبنا بعد تمادى الأيام المتطاولة وسنوح السوانح ووقوع ما وقع من الغفلات والزلات والاشتباها ، واحتمال اختلاط تلك الأخبار فى الكتب وتداخل الأصول المعتمده بغيرها ، وإدخال صاحب التصانيف المتأخره الأخبار المعنعه عن المشايخ مضافا الى تلك الأصول فيها ، مع ما يتطرق من احتمال الاشتباه فى شأن صاحب التصانيف المتأخره أيضا ، ففى غايه البعد.

ص: ٤٨٧



والحاصل ، أنّ دعوى الجزم بأنّ كلّ حديث فى «الفقيه» و «الكافى» إنّما هو عن المعصوم عليه السلام لا غير ، فى غاية البعد ، فضلا عن «التّهذيب» و «الاستبصار».

والحاصل ، أنّ ما يحصل للفقيه إمّا ظنّ وإمّا جزم فى بادئ النظر ، ويتزلزل بالتنبيه والتفطن لاحتمال الغفله والسّهو والنسيان ، وإمّا جزم يحصل بعد التفطن والتنبيه للاختلافات أيضا ، سواء طابق الواقع أم لا.

ومنها : تعاضد بعض الأخبار ببعض.

وفيه ، أنّ التعاضد إن كان على حدّ التواتر ، فلا إشكال فى إفاده القطع ، ولكن من أين ذلك وأنّى هو إلّا فى غاية التدره ، ولا كلام فيه ، ولا يحتاج مثله الى معرفه السند.

ومنها : نقل الثقة العالم الورع فى كتابه الذى ألفه لهدايه الناس ، ولأنّ يكون مرجع الشّيعه ، أصل رجل أو روايته على ظنّ ، مع تمكّنه من استعمال حال ذلك الأصل أو تلك الروايه ، وأخذ الأحكام بطريق القطع عنهم عليهم السلام.

وفيه ، أنّ أظهر أفراد ما ذكره من جمله كتبنا هو كتاب من «لا يحضره الفقيه».

وفيه : أولا : أنّ كون الصّدوق رحمه الله ثقّه ورعا لا يوجب عصمته عن السّهو والغفله والخطأ.

وثانيا : أنّ كون التّأليف من جهه الهدايه والإرشاد لا يوجب كون الروايه قطعيه الصّدور ، وإنّما يتمّ ذلك لو لم نقل بحجّيه أخبار الآحاد ، وهو أول الكلام ، بل المستفاد من سير الأئمّه عليهم السلام وطريقتهم تجويزه كما أشرنا إليه فى محلّه.

وثالثا : أنّه لا ريب ولا شكّ فى ثقّه أكثر علمائنا المتأخّرين مع أنّهم كانوا يعملون بالظنون ، حتّى أنّ مثل الشهيد الأوّل الذى لا يوصف بكيت وكيت ، كان يجوز العمل بالشّهرة الخاليه عن الخبر أيضا ، ومع ذلك ألف الكتب لهدايه الناس.

ورابعا : أنّا لا نسلمّ تمكّن الصّدوق من استعمال حال الأصل على سبيل القطع ،

وكذلك من أخذ الحكم عنهم عليهم السلام. ولو سلم إمكان حصول القطع له ببعض الأخبار أو ببعض الأحكام ، فلا يوجب ذلك الاقتصار على ذلك ، إلّا مع إثبات حرمة العمل بظنياتها عنده ، وهو أوّل الكلام.

وخامسا : أنّ الاعتماد على نقل الثقة العارف إنّما هو معنى الاحتياج الى علم الرجال ، فإنّ ما ذكره لا يتمّ إلّا بمعرفه كون الرجل ثقة ، والمعرفه بحال الرجال قد يثبت بالضرورة ، وقد يثبت بالنظر.

ودعوى كون عداله جميع أرباب الكتب المؤلّفه للإرشاد بديهته ممنوع.

وسادسا : أنّ كون الأصل معتمدا لا يوجب قطعيه جميع أخباره ، سيّما مع قوله في أوّل «القيه» : لم أقصد قصد المصنّفين في إيراد جميع ما روي ، ولا يحصل لنا القطع بأنّ الصدوق رحمه الله إنّما ذكر قطعياته.

سلمنا ، لكنّه ذكر القطعيّ عنده وأنّي له بأنّه قطعّي في نفس الأمر.

وأیضا كون الأصل معتمدا ، من المسائل المختلف فيها ، وكونه معتمدا عند الصدوق رحمه الله لا يفيد القطع بكونه معتمدا في نفس الأمر ، وتحقيق كونه معتمد في نفس الأمر أو غير معتمدا أيضا يعلم من علم الرجال.

ومنها : أن يكون رواته واحد ممّن اجتمعت العصابه على تصحيح ما يصحّ عنهم.

وفيه أولا : أنّ معرفه هؤلاء لا يحصل إلّا بمعرفه الرجال.

وثانيا : أنّ هذا الوجه يدلّ على عدم قطعیه الأخبار ، إذ الإجماع على تصحيح ما يصحّ عن هؤلاء يشعر بأنّ غير هؤلاء لا يحكم بصحّ روايتهم ، ولا ريب أنّ الأصول التي جعلها المشكّك من الأصول المعتمده ، كثيرا ما يكون من غير هؤلاء ، وهم الأكثرون وهؤلاء الأقلون.

وثالثا : أنّ دلالة تصحيح ما يصحّ عنهم على القطعيّ ممنوعه ، كما أنّ الصحّحه عند المتأخّرين لا يدلّ على القطعيّ. وما اشتهر بينهم من أنّ مراد القدماء من صحّحه الحديث هو ما صحّ اتّصاله بالمعصوم عليه السلام ، فهم يفسّرون ذلك بحصول القطع بذلك من جهة التواتر أو من جهة احتفائه بقرائن توجب ذلك. ثمّ يفسّرون القرائن بما لا- يوجب القطع ، مثل موافقه ظاهر الكتاب والسنة ونحو ذلك ، فلاحظ أوّل «الاستبصار» وغيره.

ورابعا : إنّ ذلك ليس بالإجماع المصطلح حتّى يكون حجّه ، خصوصا عند المشكّك.

سَلَمْنَا ، لَكِنَّهُ مَنْقُولٌ بِخَبَرِ الْوَاحِدِ ، وَهُوَ لَا يَفِيدُ إِلَّا الظَّنَّ.

سَلَمْنَا ، لَكِنَّهُ وَقَعَ الْاِخْتِلَافُ (1) فِي هَؤُلَاءِ أَيْضًا فَإِنَّ بَعْضَهُمْ ذَكَرَ مَكَانَ الْأَسَدِيِّ لَيْثَ الْمَرَادِيِّ ، وَبَعْضُهُمْ مَكَانَ الْحَسَنِ بْنِ مَحْبُوبٍ فَضَالَهَ بَنُ أَيُّوبَ ، وَجَعَلَ بَعْضُهُمْ مَكَانَهُ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيِّ بْنِ فَضَّالٍ ، وَبَعْضُهُمْ مَكَانَ فَضَالَهَ عَثْمَانَ بْنَ عَيْسَى ، فَإِذَا حَصَلَ الشَّكُّ لِلْقَدَمَاءِ فِي تَعْيِينِ هَؤُلَاءِ فَأَنَّى لَنَا بِالْقَطْعِ بِالتَّعْيِينِ.

وخامسا : أنّه لا يوجد روايه كان جميع رجال سنده من هؤلاء إلّا أن يكون مراده بيان حال صاحب الأصل. وحينئذ يرد عليه أنّه لا يكفي ذلك لنا ، مع ورود سائر الأبحاث التي قدّمناها وغيرها.

أقول : ويظهر من ذلك الجواب عن روايه جماعه نقل الشيخ اتّفاق الطائفة على العمل بروايتهم ، كعمّار الساباطي ، وأضرابه ، فإنّه مع كونه منقولاً بخبر الواحد فيه ، إنّ ذلك لا يوجب القطعيّ ، بل غايته جواز العمل بها ، وأمّا قطعيّ الصدور ، فلا.

ص: ٤٩٠

---

١- في نسخه الأصل (الاختلافات).

وكيف يحصل القطع مع أن أشهرهم وأكثرهم روايه هو عمّار ، ولا يخفى على المطلع برواياته ما فيها من الاضطراب والتهافت الكاشفين عن سوء فهمه وقلة حفظه. ومما يشهد به ما رواه عن الصادق صلوات الله وسلامه عليه في وجوب التوافل اليوميه ولما عرض عليه عليه السلام قال : «أين تذهب ، إنما قلت : إن الله يتمّ الفرائض بالتوافل» (١) ، وأمثال ذلك.

ومنها : أن يكون الزاوي من العذرين قال الإمام عليه السلام فيهم أنهم ثقّات مأمونون ، أو : خذوا عنهم معالم دينكم ، أو : هؤلاء أمناء الله في الأرض ، وأمثال ذلك.

وفيه : أولاً : أن ذلك يوجب الاحتياج الى علم الرجال ، ومعرفة حال الرجال أنه هل هو منهم أو لا.

ص : ٤٩١

١- روى الشيخ في التهذيب ٢ / ٢٥٩ باب ١٢ ح ٢٨ [٩٥٩] عن محمد بن احمد بن يحيى عن الحسن بن علي بن عبد الله عن ابن فضال ، عن مروان عن عمّار الساباطي «قال : كُنّا جلوسا عند أبي عبد الله عليه السلام بمنى ، فقال له رجل : ما تقول في التوافل؟ فقال : فريضه ، قال : ففرعنا وفرع الرجل ، فقال أبو عبد الله عليه السلام : إنما أعنى صلاه الليل على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن الله يقول : ومن الليل فتهدّج نافلة لك. وفي روايه عن محمد بن مسلم قال : قلت لأبي عبد الله عليه السلام : إن عمّار الساباطي روى عنك روايه ، قال : وما هي؟ قلت : روى أن السنّه : فريضه ، فقال : أين يذهب ، أين يذهب؟! ليس هكذا حدّثته ، إنما قلت له : من صلّى فأقبل على صلاته ولم يحدّث نفسه فيها أو لم يسه فيها أقبل الله عليه ما أقبل عليها ، فربما رفع نصفها أو ربعها أو ثلثها أو خمسها وإنما أمرنا بالسنّه ليكمل بها ما ذهب من المكتوبه. وفي روايه اخرى أيضا عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال : إن العبد ليرفع له من صلاته نصفها أو ثلثها أو ربعها أو خمسها فما يرفع له إلّا ما أقبل عليها منها بقلبه ، وإنما أمرنا بالنافله (في التهذيب بالتوافل) ليتمّ لهم بهما ما نقصوا من الفريضه. كما في «الوسائل» ٤ / ٧١ باب ١٧ و ٢٩ راجع أحاديثها.

وثانياً : أنّ ما ورد في هذا المعنى أخبار آحاد لا يوجب العلم بحال هؤلاء ، بل إنّما يوجب الظنّ ، فكيف يفيد ذلك العلم بقطعيّه أخبارهم.

وثالثاً : على تقدير إفادتها القطع بأنّ هؤلاء كما ذكرهم عليه السلام ، [لكن] وثاقه الرّجل وأمانته إنّما يمنع من تعمد الكذب ، ولا يمنع عن الخطأ والسّهو.

وكذلك الأمر بالمتابعه لا يوجب قطعيّه ما يروونه ، غايه الأمر أنّه يفيد وجوب العمل بفتواهم ، وأين هو من قطعيّه ما يروونه.

ومنها : وجوده في «الفقيه» و «الكافي» وأحد كتابي الشيخ لاجتماع شهادتهم على صحّه أحاديث كتبهم أو على أنّها مأخوذه من الأصول المجمع على صحّتها. وذلك لأنّ الصدوق قال في أول «الفقيه» (١) : «إنّي لا أورد في هذا الكتاب إلّا ما أفتى به وأحكم بصحّته ، وهو حجّه بيني وبين ربّي».

وقال الكليني رحمه الله في أول «الكافي» (٢) مخاطباً لمن سأله تصنيفه : وقلت : إنك تحبّ أن يكون عندك كتاب كان يجمع من جميع فنون علم الدّين ما يكتفى به المتعلّم ويرجع إليه المسترشد ويأخذ منه من يريد علم الدّين والعمل به بالآثار الصّحيحة عن الصادقين عليهما الصلاه والسلام. الى أن قال : وقد يسر الله وله الحمد تأليف ما سألت ، وأرجو أن يكون بحيث توخّيت.

والشيخ رحمه الله قال في «العدّه» (٣) : «إنّ ما عملت به من الأخبار فهو صحيح».

وفيه : أنّه لا يدلّ على تصحيح هؤلاء للحديث على أن يكون قطعياً ، كما ترى

ص : ٤٩٢

---

١- «من لا يحضره الفقيه» : ١ / ٣.

٢- ٨ / ١

٣- وكذا نقله عنه أيضاً في «الوافيه» ص ٢٦٥.

أن المتأخرين أيضا لا يستلزم تصحيحهم قطعياً الخبر ، ومن أنى لك إثبات هذا المعنى الصحيح عندهم.

ويشهد بما ذكرنا ما ذكره المحقق البهائي رحمه الله في كتاب «مشرق الشمسيين» (١) : أن المتعارف بين القدماء كان إطلاق الصحيح عندهم على كل حديث اعتضد بما يقتضى اعتمادهم عليه ، واقترن (٢) بما يوجب الوثوق به والركون إليه. ثم ذكر مما يوجب ذلك أموراً يستلزم أحدها قطعياً الخبر ولا يفيد إلا الظن بصدورها عن المعصوم عليه السلام ، بل ربّما يصفون الخبر بالقطعي ولا يريدون ذلك ، فضلا عن أن يصفوه بالصحة.

ويشهد به ما ذكره الشيخ في أول «الاستبصار» (٣) في تقسيم الخبر ، فإنه جعل ما وافق ظاهر الكتاب ، بل ومفهومه المخالف من القطعي ، فلاحظ حتى يظهر لك ما قلته. مع أنه يظهر من التبع أن الصيّدوق أيضا يريد من الصحيح ما هو المعتمد الرجح الصدق ، وهو كثيرا ما يعتمد في تصحيح الحديث بتصحيح شيخه ابن الوليد ، وإنه كان يرى قبول ما يرويه الثقة الضابط ، وهذا لا يستلزم القطع كما لا يخفى.

فالظاهر أن مراد الصيّدوق رحمه الله من صحه الأصل الذي أخذ الحديث عنه ، كون الأصل ممّا يعتمد عليه في الجملة ، لا كون جميع أخباره كذلك ، وذلك لأنّ من الأصول ما كان لا يعتمد عليه لأجل راويه وكونه من الكذابين ، أو لتخليط

ص: ٤٩٣

١- ص ٢٦.

٢- في المصدر الأصلي (أو اقترن).

٣- ١ / ٤

الكذابين فيه شيئا واغتشاش الأمر فيه.

ومنها : ما كان معتمدا لأجل الوثوق بصاحبه ، أو القرائن التي دلت على أنه صدر من صاحبه في حال استقامته وإن اعتراه بعد ذلك تخليط ، فالمعتمد في مقابل غير المعتمد ، وليس معناه قطعى الصِّدوق ، وإن احتمل كون بعض أخبار الأصل المعتمد قطعى الصِّدوق عنده ، مع أن ذلك لا يفيد قطعته عندنا ، مع أن الصِّدوق رحمه الله كثيرا ما يردّ الزوايه بأنه تفرد به فلان ، ويذكر اسم الثقة صاحب الكتاب المعتمد ، كما فى أول باب وجوب الجمعه ، وفى باب إحرام الحائض والمستحاضه من كتاب الحجّ ، وهذا كله يدلّ على كونها ظيته عنده.

وكذلك الكلام [كلام] الكلينى رحمه الله فى أول كتابه لا يدلّ على قطعيه الأخبار لما ذكرنا ، مضافا الى ما يشير إليه قوله : وأرجو أن يكون بحيث توخّيت. مع أن القطعيه عنده لا يفيد القطعيه عندنا ، مع أن الصّدوق كثيرا ما يطرح روايات «الكافى» كما يظهر فى باب الرّجل يوصى الى رجلين ، وفى باب الوصى يمنع الوارث وغيره ، وكذلك الشيخ والمرضى وغيرهما من المتأخرين.

وأما ما نقل من «العدّه» فلا يحضرنى ما ذكره. وقال بعض أصحابنا المتأخرين : إننى تصفّحت كتاب «العدّه» ولم أر ذلك فيها ، ثم إنّ بعض المتأخرين بعد ما حكم ببطلان دعوى قطعيه أخبار تلك الكتب وإبطال دعوى عدم الحاجه الى علم الرّجال ذهب الى أن تلك الأخبار قطعيه العمل ، للعلم العادى بأنّ الكتب الأربعة مأخوذه من الأصول المعتمد.

ومعنى كون الأصل معتمدا هو ما ثبت من القرائن جواز العمل عليها بنصّ الأئمه عليهم السلام وتقريرهم ، وإن اشتمل بعضها على ما علم أنه من غيرهم عليهم السلام لأجل تقيّه أو ضيق وقت عن البيان والتّفصيل وتمييز ما هو الحقّ من غيره. ثمّ أورد على

نفسه بعدم الاحتياج الى علم الرّجال على ما ذكرت.

وأجاب عنه : أنّ ما قلته إنّما هو في غير المتعارضات ، وأمّا المتعارضات فلم يحصل لنا العلم بالعمل بها إلّا مع الرّجوع الى التراجيح ، ولم يحصل لنا العلم بجواز العمل بأحد المتعارضين من دون مراجعته الى التراجيح ، ولا ريب أنّ التفتيش من الرّواه أحد أسباب التراجيح.

وفيه : أنّ دعوى حصول القطع بجواز العمل بكلّ ما فيه ، وإن كان راويها من الكذّابين المشهورين المذنبين ورد لعنهم ولزوم الاجتناب عنهم عن الأئمة عليهم السلام أو من الضّعفاء أو المجاهيل ، ممنوعه.

وما استشهد به من عمل السيّد والشيخ وابن إدريس وغيرهم بالأخبار الضّعيفة ، فلا يدلّ على مدّعاها ، إذ لعلّهم عملوا بها لاحتفافها بالقرائن الموجبه للاعتماد ، ولذلك نحن نعمل بالأخبار الضّعيفة المعمول بها عند معظم الأصحاب ، مع أنّنا لا نمنع حصول الظنّ بالأخبار الضّعيفة بسبب ورودها في تلك الكتب في الجملة ، لكن إذا كان مخالفا لظاهر الكتاب أو للأصول الممهّده ولو من دليل العقل ، فقد يحتاج في تقويتها الى ملاحظه الإسناد ، فقد يوجب صحّه السند حصول ظنّ يمكن به تخصيص القاعدة وتقييدها ، لا يوجب نفس ورود الخبر في تلك الكتب.

والحاصل ، أنّ التحقيق هو الاعتماد على ما يحصل به الظنّ والرّجحان وملاحظه الرّواه من أسبابه ، فإنّه (1) يتفاوت الحال بسببه ، فلا بدّ من ملاحظته سواء كان في الأخبار المتعارضة أو غيرها.

ص: ٤٩٥

---

١- في نسخه الأصل (فإنّها).



## الشك الثاني : ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام

[ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام] ما نقل عن بعض الفضلاء من أن الاستقراء وتتبع سير السلف يكشفان عن أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظن بأنه مراد المعصوم عليه السلام ، وإن كان من روايه ضعيفه أو غيرها ، فلا حاجة الى معرفه حال الزواه ، بل المتبع إنما هو الظن .

وقد أجيب : بمنع ذلك كما يشهد به ملاحظه حال السيد وابن إدريس وغيرهما ، وعملهم ببعض الأخبار الضعيفه لعلّه لكونه محفوظا بالقرائن القطعيه عندهم .

وكيف يجوز العمل بالظن من حيث إنه ظنّ وقد يكون منشؤه الهوى أو العصبية أو الحسد ، فيحصل الهرج والمرج في الدين لعدم الانضباط ، فيجب أن يكون ما يعمل به ظناً مضبوطاً كظاهر الكتاب والحديث مطلقه أو الصحيح منه .

والتحقيق ، أن هذا الاستقراء صحيح بالنسبه الى طريقه أكثر علمائنا لا يحسن إنكاره ، والسيد رحمه الله وابن إدريس رحمه الله وأمثالهما إنما كانوا يمنعون عن العمل بخبر الواحد ، لا مطلق ما يحصل به الظن بمراد المعصوم عليه السلام .

نعم ، لا- يجوز العمل بمثل القياس والاستحسان ونحوهما ، ولم يظهر من المشكك ذلك أيضاً ، ولكن هذا لا يستلزم عدم الاحتياج الى علم الرجال ، إذ معرفه حال الرجال والعلم بثقته ممّا يحصل به الظن .

ومن الأسباب الموجهه له ، فهو لا- ينافى العمل بمطلق الظنّ فإذا حصل من كون الرجل ثقة ، الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام وفرض عدمه لو لم يكن ثقة ، فكيف يقال بعدم مدخلية ذلك في الظنّ ، وهو إنما يحصل من علم الرجال .

لا- يقال : إن الواجب هو متابعه ما حصل لنا من الظنّ ولا يجب علينا الفحص من أمارات الظنّ ، لأننا نقول : نحن مكلفون بالظنّ بعد استفراغ الوسع ، والظنّ بعد الاستفراغ إنما يحصل بعد الاستفراغ فيما له مدخلية في حصول الظنّ وعدمه .

فالحقّ ، أنّ المتّبع هو الظنّ الحاصل بمراد المعصوم عليه السلام وهو قد يحصل بخبر ضعيف معمول به ، وقد لا يحصل بأخبار عديده صحيحة ، ولذلك قد يكتفى في التّرجيح بورود الحديث في «الكافي» أو «الفقيه» في مقابل معارضة المساوى له في السند مع كونه في غيرهما ، إذا لم يقترنه ما يبرّجه من جهة أخرى.

وبالجملة ، المعتمد في تصحيح الأخبار عندى والعمل على الصّحيح إنّما هو من أجل الظنّ لا للآيه ولا لغيرها ، كما أشرنا سابقا ، وقد وقع الإفراط والتفريط في ذلك. فربّما يبالغ بعض متأخري الأصحاب في ردّ غير الأخبار الصّحيحه ولو بسبب توهم اشتراك أو بسبب عدم التصريح بالتّوثيق ، وإن كان الرّجل مثل إبراهيم بن هاشم أو مثل سماعة بن مهران أو الحسن بن عليّ بن فضال ، لأنّه ليس بصحيح. وربّما يبالغ بعضهم في العمل بالخبر في أيّ كتاب يكون ، وبأيّ سند يكون.

والتحقيق ، الرّجوع الى ما يوجب الظنّ والرّجحان بالنّسبه الى المعارض ، فالصّحّه من جمله تلك الأسباب لا أنّها تعتبر لأجل النصّ والتعبّد.

وفى تتمّه كلام المجيب حزازات يظهر تحقيق الحال فيها ممّا ذكرنا في مبحث خبر الواحد من أنّ تعيين الظنون المعلوم الحجّيه بالخصوص فى غاية الإشكال ، بل المدار على ما يحصل به الظنّ بمراد المعصوم عليه السلام إلّا ما خرج بالدليل كالقياس ، فلا يحصل الهرج والمرج. ولو ذكر مقام الهوى والعصبيّه والحسد ، القياس والاستحسان ونحوهما ، لكان هو الوجه كما لا يخفى على المتأمل.

## الشك الثالث : الخلاف في معنى العدالة و في معنى الكبيره و عددها

وهو مشتمل على أمور :

أحدها : ثبوت الخلاف في معنى العدالة ، وفي معنى الكبيره و عددها ، فلا يمكن الاعتماد على تعديل المعدلين وجرحهم إلا بعد معرفه موافقه مذهبهم في العدالة والجرح لمذهب المجتهد العامل على مقتضى جرحهم وتعديلهم ، وسيما مع كون تعديل بعضهم مبتيا على تعديل من تقدّم عليهم مع جهاله الحال في الموافقه والمخالفه.

وقد ظهر الجواب عن ذلك فيما قدّمناه في مباحث شرائط العمل بخبر الواحد ، وقبول الجرح والتعديل ، ونقول هنا أيضا مضافا الى ما مرّ : إنه لا-ريب في حصول الظنّ بالتركيه كيفما كان ، وإذا كان البناء في الفقه على الظنّ ، فهذا من جمله أماراته ، فلم يثبت عدم الاحتياج الى علم الرجال.

وثانيها : أنّ بعض الأصوليين اعتبر في التركيّه شهاده العدلين ، وبعضهم اكتفى بالواحد ، ولا يعلم مذهب المعدلين في ذلك ، مع أنّ تعديل أغلبهم مبنيّ على تعديل من تقدّمهم ، ولا يعلم موافقتهم لهم أيضا.

وفيه : أنّ ذلك لا-يضرّ من قال بالتركيه من قبل الظنون الاجتهاديه ، كما اخترناه ، أو من باب الخبر. ولو سلّم كونه من باب الشّهاده ، فيمكن الجواب عنه بمثل ما قدّمناه في مباحث الأخبار في أصل التّعديل ، وما ذكرناه هاهنا في الأمر الأوّل.

وثالثها : أنّ كثيرا من الرواه مّن كان على خلاف المذهب ، ثمّ رجع وحسن إيمانه ، والفقهاء يعدّون روايته من الصّحيح مع جهالتهم بالتاريخ و زمان صدور الروايه ، وكذلك الإشكال في العكس.

وقد أشرنا الى ذلك أيضا في مباحث أخبار الآحاد وأجبنا عنه ، ونقول هنا أيضا : إنّ من يحكم بالصّحّه لعلّه علم بتاريخ الصّدور أو علم به من جهه القرائن ،

وهذا لا يوجب عدم الاحتياج الى علم الرجال ، بل هذا ممّا يزيد الاحتياج لأجل تمييز أمثال هذه الأشخاص عن غيرهم والعمل على مقتضاه.

ورابعها : أنّ العدالة بمعنى الملكة لا يمكن إثباتها بالشّهاده والخبر ، لأنّ حجّيتهما منوطه بالحسّ.

وفيه : منع انحصار حجّيه الشّهاده والخبر في المحسوس أوّلا- وكفايه محسوسيه آثارها وعلاماتها بحيث يوجب العلم بها ثانيا ، وبداهه حصول العلم لنا بعداله أكثرهم بسبب تعديل المعدّلين سيّما إذا كانوا كثيرين ، مثل الأركان الأربعة وأضرابهم في الأوّلين ، والفضلاء الخمسه وأضرابهم في الآخرين ، وهكذا ثالثا ، وحصول الظنّ والزّجحان بمحض تعديلهم ، سيّما إذا تعدّدوا ، والاكتفاء به كما أشرنا رابعا ، ومنع كون العدالة عباره عن الملكة المخصوصه خامسا.

وخامسها : أنّ شهاده فرع الفرع غير مسموعه ، سيّما إذا كان متنازلا بمراتب ، كما فيما نحن فيه.

ويظهر الجواب عنه ممّا تقدّم من منع كونه شهاده ، وحصول اليقين في كثير منهم بديهه ، وكفايه الظنّ في بواقيهم.

وسادسها : أنّه لا يمكن العلم بالمعدّل والمجروح غالبا بسبب اشتراك الإسم ، ولا يمكن العلم بصحّه السيّد من جهه احتمال السقط ، فلعلّ ما سقط من الزّواه كان ضعيفا ، فلا فائده في الجرح والتّعديل ، فلا فائده لمعرفه علم الرجال.

وفيه : أنّا إذا بنينا على العمل بالظنّ ، فالمدار على الظنّ ، فإذا حصل لنا ظنّ بسبب القرائن من جهه الزّاوى والمروى عنه وطبقه الرجال ونحو ذلك ، يكون الرّجل واحدا معينا من المشاركين في الإسم فتتبعه ، فإذا لم يحصل ، فتتوقّف.

وكذلك كلّ ما يحتمل السقط نفيه بأصل العدم ، إلّا إذا حصل قرينه يحصل بها

الظنّ بالسَّقَط ، فتوقّف.

وسابعتها : أنا نرى الغفلة والخلط في كثير من طرق روايات الشيخ عند نقل الأخبار من الأصول ، كما أنه روى عن صاحب الأصل عمّن روى عن الإمام عليه السلام ، مع أنّ صاحب الأصل رواه بواسطة أو واسطتين عمّن روى عن الإمام عليه السلام فهذا مرسل مقطوع ، والغافل يتوهم كونه مسندا كما وقع ذلك في كتاب «الحج» في روايات الشيخ عن موسى بن القاسم البجليّ ، فكذلك ربّما يذكر الشيخ رحمه الله عن «الكافي» حديثا يحسب التناظر أنه معلق ، لأنّ الكلينيّ رحمه الله لم يدرك الزاوي ، مع أنّ الكلينيّ رواه في «الكافي» مسندا وإنّما حذف أوّل السند فيه اعتمادا على ما تقدّمه من الزوايه.

وكذلك كثيرا ما يشتبه في الأسناد كلمه المجاوزه بواو العطف ، فيذكر مكان الأوّل الثاني وبالعكس ، وأمثال ذلك ، فلا يبقى فائده في الجرح والتّعديل وتصحيح الإسناد مع إمكان حصول أمثال ذلك فيما لم يظهر لنا حصوله فيه.

والجواب عن جميع ذلك : أنّ السّيء هو التناذر والغفلة القليله لا- يوجب انتفاء الظنّ الحاصل من ظاهر حال الثّقه الضّابط ومن جهه الكثره والغلبه ، إذ لا شكّ ولا شبهه أنّ إصابه هؤلاء الأعظم أكثر من زلّاتهم ، وحفظهم أغلب من سهوهم.

وبالجمله ، إنكار حصول الظنّ من ملاحظه حال الرّجال مكابره ، فالأولى ترك الالتفات إليها.

العاشر

أن يكون عالما بمواقع الإجماع ليحترز عن مخالفته ، وهو ممّا لا- يمكن في أمثال زماننا غالبا إلّا بمزاولة الكتب الفقهيّه الاستدلاليه ، بل متون الفقه أيضا.

ص: ٥٠٠

ومن ذلك يظهر أنّ معرفه فقه الفقهاء أيضا من الشرائط لا- من المكملات ، كما ذكر بعضهم ، فإنّ الإنصاف أنّ فهم الأخبار أيضا ممّا لا يمكن إلّا بممارسه تلك الكتب ومزاولتها ، فضلا عن معرفه الوفاق والخلاف ، وموافقه العامه والمخالفه وغير ذلك.

#### الحادى عشر

أن يكون له ملكه قويه وطبيعته مستقيمه يتمكّن بها من ردّ الفروع الى الأصول ، وإرجاع الجزئيات الى الكلّيات والترجيح عند التعارض ، فإنّ معرفه العلوم السّابقه غير كافيه فى ذلك ، بل هى أمر غريزى موهوبى يختص ببعض النفوس دون بعض ، فإذا كانت هذه الحاله موجوده فى نفس وانضمّ إليها معرفه [العلوم] السّابقه ، فيحصل له ملكه الفقه ، يعنى قوه ردّ جزئياته الى كلّياته.

وأصل تلك الحاله لا- يحصل بالكسب ، بل له مدخلية فى زيادتها وتقويتها. إذا أردت معرفه ذلك فلاحظ من ليس له الطّبع الموزون ، فإنّه لا ينفعه تعلّم علم العروض ، وكذلك سائر العلوم ، فربّما يصير شخص ماهرا فى علم الطبّ ولا يقدر على معالجه المرض.

وكذلك حال استقامه الطّبع فإنّه أيضا أمر غريزى لا مدخلية للكسب فيها.

والمراد بالملكه المتقدّمه هو أن يكون المجتهد قادرا على ردّ الجزئيات الى الكلّيات بحسب نظره ، لا فى نفس الأمر ، وإلّا فيلزم كون أحد من المجتهدين المختلفين فى المسائل ذا ملكه دون غيره ، وهو ظاهر البطلان ، لأنّنا نشاهد الفقهاء الفحول المعتمدين المتخالفين فى المسائل غايه المخالفه ، ولا ريب فى كون الجميع ذوى ملكات قدسيه ، وسرعه الانتقال وبطؤه لا مدخلية لها فى حقيقه الملكه ، بل

السّرعه فضيله أخرى يؤتيها الله تعالى من يشاء.

وأما استقامه الطّبع فهي في مقابل اعوجاج السّليقه ، والاعوجاج من المعايب الحاصله للذهن ، كالأعوجاج الحاصل للبدن ، لَمّا كان الأصل والغالب هو الصّحّه ، فالمناطق في معرفتها الرّجوع الى غالب الأفهام ، وإلّا فالذى يكون معوّج السّليقه لا يعرف بنفسه أنّ طبيعته غير مستقيمه.

ولا يذهب عليك أنّ المراد بالاستقامه ليس إصابه نفس الأمر ، وإلّا فيلزم الحكم باعوجاج سليقه أغلب الفقهاء بسبب اختلافهم في ردّ الفروع الى الأصول ، بل المراد أن يكون ذلك الرّد ممّا لا يأبى صحّته الأفهام الغالبه ، وإن كان مرجوحا عند من خالفه في الرّد فمرجوحه أحد الأقوال المتخالفه أو كثير منها بالنّسبه الى الآخر ليس معناه عدم الاستقامه ، ولا يلزم منه الحكم باعوجاج طبع صاحبه.

والحاصل ، أنّ المجتهدين المختلفين حين يستفرغون وسعهم في تحصيل نظر كلّ واحد منهم من الدّليل ما لا يحكم من اقتصر نظره عليه من أصحاب الأفهام السّليمه إلّا به ، فمخالفه الآخر له مع استقامه طبعه إنّما هو لخفاء ما ، ظهر له من الوجوه عليه ، أو لظهور ما يبطل ما فهمه الآخر عليه ، فتفاوت أفهامهم حينئذ إنّما هو بسبب تفاوت ظهور المآخذ وخفائه ، لا بسبب الاستقامه والاعوجاج.

ثمّ إنّ القاعده التي ذكرنا من عدم تكليف الغافل والجاهل في المباحث السّابقه يقتضى جواز عمل غير مستقيم الطّبع أيضا على مقتضى فهمه في المبادئ ، ولكن مع تفتّنه لاحتمال الاعوجاج وتقصيره في التفحص فليس بمعذور ، فعليه أن يعالج نفسه ويتفحص عن حالها ، ويعرض فهمه على فهم مشاهير العلماء المسلّمين للكلّ ، المعتمنين عند أولى الأفهام. ويستعلم حاله بهذا الميزان المستقيم

والقسطاس القويم ، فإذا ظهر له الاعوجاج ، فليتحرز عن العمل برأيه ، ومما ذكرنا يظهر حال مقلده أيضا.

ثم إن الاحتياج الى الملكة المذكوره مّا لا-ريب فيه ، إذ كثيرا ما يكون في فرديّه بعض الأفراد للكلّي ولزوم بعض اللّوازم للملزومات ، خفاء لا يهتدى إليها إلّا من أيّده الله تعالى بهذه الملكة والقوّه القدسيّه ، مثلا : اختلف الفقهاء في أنّ من يريد الحجّ وفي طريقه عدوّ لا يندفع إلّا بمال وهو يقدر عليه ، فهو مستطيع أو ليس بمستطيع.

فمنهم من أدرج ذلك في قوله تعالى : (مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا) (١) وأنّ هذا من أفراد المستطيع لإطلاق المستطيع عليه عرفا. فكما أنّ الواجد للمال في بيته إذا طالب منه غريمه خارج البيت لا-يمكن له الاعتذار بأنّي غير واجد فلا يجب عليّ إذا تمكّن من دخول البيت وإخراج المال ، فكذلك فيما نحن ، فلا يشترط الفعلية وعدم المانع أصلا في صدق الاسم.

ومنهم من لم يدرجه لأنّ الحجّ واجب مشروط بالاستطاعه ، والأصل عدم الوجوب ما لم يعلم حصول الشّرط ، ومع وجود هذا العذر لا يعلم حصول شرط الاستطاعه.

وربّما يستدلّ بأنّه إعانه على الإثم ، فيحرم ، فهذا يرجع الى نزاع آخر ويحتاج الى الملكة في معرفه اندراج ذلك في الإعانه على الإثم والظلم وعدمه.

والحقّ عدم الاندراج لأنّ المحرّم إنّما هو الإعانه على الظلم من حيث أنّه ظلم.

مثال آخر ، يعتبر قصد تعيين البسملة في قراءه السوره ، والغافل يحسب أنّه لا

ص: ٥٠٣



دليل عليه. ومن قال باشرطه استدلال عليه بالأوامر الدالّة على وجوب قراءة السّوره الكامله ، فيحصل الإشكال فى اندراج قراءه السّوره التى لم يقصد تعيين البسملة لها فى قراءه السّوره الكامله وعدمه.

والحقّ عدم الاندراج كما شرحناه فى موضعه.

واعتبار هذه الملكه لا- اختصاص له بالفقه ، بل جميع العلوم يحتاج إليها لأنّه مقتضى ردّ الفروع الى الأصول والجزئيات الى الكلّيات ، ولا- بدّ فى علم أصول الفقه - مثلا- - أيضا من تلك الملكه ، فالذى يحتاج إليه فى مسأله مقدّمه الواجب مثلا فى الأصول إنّما هو ملكه إثبات أنّ وجوب المقدّمه من لوازم وجوب ذى المقدّمه أم لا.

وفى الفقه أنّ ذلك الأمر الفلاننى هل هو مقدّمه للأمر الفلاننى أم لا؟ وهكذا فى مسأله اقتضاء الأمر بالشىء النهى عن ضده الخاص ، الى غير ذلك من الأمثله.

والمنازع فى اعتبار الملكه ، وإن كان لا يستحقّ الجواب لكون كلامه مخالفا لجلّى البرهان ، بل للسديده ، لكن نشير إليه لتنبه الغافلين.

فمن شبهاته أنّه ينافى القول بوجوب الاجتهاد عينا أو كفايه على القولين. لأننا نعلم بالعيان أنّ كثيرا من الناس ليس له تلك الملكه ، وإن خصصناه بذوى الملكات فهو أيضا باطل ، لأنّه قبل الاجتهاد. ومزاوله الفقه لا يظهر له بعد السعى أنّه ذو ملكه أم لا ، فمع عدم العلم بالشّروط كيف يجب عليه ، مع أنّ كثيرا من المشتغلين يظهر له بعد السعى وبذل الجهد أنّه فاقد لها ، فكيف حكم الحكيم العدل بوجوبه عليه مع فقدان الشّروط ، وقد مرّ أنّه لا يجوز التكليف مع علم الأمر بانتفاء الشّروط.

وجوابها : أنّ هذا الكلام يجرى فى أصل التّحصيل وطلب العلم بالعلوم العربيّه وغيرها ، فإنّ كثيرا من الناس يعلم من حاله عدم الاقتدار أوّلا ، وكثيرا منهم يعلم

من حاله عدم الاقتدار بعد صرف مدّه من عمره.

والحلّ أنّ من علم من حاله عدم الاقتدار وعدم الملكة ، فليس بمكلّف جزماً ، وهو مخرج عن العمومات بالبرهان القاطع ، ومن لم يعلم حاله في الاقتدار والملكة ، فتكليفه ابتلائيّ كما حقّقناه في محلّه في مباحث الأوامر ، وذلك كتكليف الحائض في الصّبح بالصّيام مع تحيّيضها في العصر في نفس الأمر ، فوجوب الاجتهاد للمكلّفين مثل وجوب الصّوم لها.

ومنها : أنّ اشتراط الملكة يستلزم عدم العلم بوجود المجتهد ، ومعه لا يمكن الامتثال غالباً في أمثال هذا الزّمان ، فيقبح التكليف.

وأما الاستلزام فلاّنه أمر خفيّ مع أنّه غير منضبط لاختلاف الطّبائع فيها غاية الاختلاف ، فلا يظهر ما هو المعتمد منها للعوامّ.

وفيه : أنّ ذلك كلام يقال في أصل معرفه المجتهد ، وسيجيء جوابه وبيان إمكانه ، وأنّ ذلك شبهه في مقابل البديهة.

ومنها : أنّهم عليهم السلام قرروا لنا قواعد يستنبط منها بعض المسائل ، ولا-حاجه لنا فيها الى تلك الملكة. نعم ، قد وضع الأصوليون قواعد مبتنيه على أدلّه مدخوله ومباني ضعيفه ، مثل : أنّ مقدمه الواجب واجب ، والأمر بالشّيء يقتضى النهي عن ضده الخاص ، وأنّ الأمر والنهي لا يجتمعان ، وأنّ استصحاب الحال حجّه يحتاج استنباط المسائل منها الى تلك الملكة. وهذه قواعد واهيه لا يحتاج إليها ولا يجوز التمسك بها.

أقول : ومن القواعد التي قرروا لنا ، قولهم عليهم السلام : «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو

لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه» (١). وقد عرفت الإشكال فيها ، وأن المراد منها هل هو موضوع الحكم ومحلّه ، أو نفس الحكم ، أو ما يشملهما.

ثم المراد من الموضوع والمحلّ أي معنى ، وإجراء حكم هذه القاعده في تلك الاحتمالات أصعب شيء. وهكذا الكلام في قولهم عليهم السلام : «كلّ ماء طاهر حتى تعلم أنّه قدر» (٢). فإنّ الإشكال في أنّ كلّ الماء القليل الذي هو محلّ نزاع الباحثين فيه ، يدخل في هذا ، فيمكن الاستدلال على عدم قبول مطلق الماء القليل للنجاسه من جهه عدم ظهور حكمه من الشارع من جهه اختلاف الأدلّه أو هو يختصّ بالمصاديق الموجوده في الخارج التي لم يعلم طريان النجاسه عليها.

وهل المراد منه استصحاب الطهاره فيكون المراد كلّ ماء طاهر أم لا؟ الى غير ذلك من الاحتمالات في الحديث.

ولا ريب أنّ معانى تلك القواعد المستنبطه من تلك الأخبار ليست ممّا اتفقت عليها الأفهام السليمه ، بل هم مختلفون في أنّ الظاهر منها ما ذا.

فعلم أنّه من النظريات المحتاجه الى الملكه ، وكلّ ذى ملكه يحكم بما يفهمه من التفرّيع والردّ.

وأما قوله : وهذه قواعد واهيه ، الخ. فقد مرّ الجواب عنه مشروحا.

ومنها : أنّ هذه الأحاديث والأخبار كان يعمل بها في عصر الأئمه عليهم السلام كلّ من سمعها ، عالما كان أو عاميا ، وتقريرهم عليهم السلام إيّاهم على ذلك يدلّ على أنّ كلّ من فهمها يجوز أن يعمل بها من دون توقّف ، على شرط آخر من الملكه وغيرها.

وفيه : أنّ العمل على ما يسهل فهمه منها للعامي وغيره ، لا يوجب عدم اشتراط

ص: ٥٠٦

١- «الوسائل» ٢٥ / ١١٨ ح ٣١٣٧٦.

٢- «الوسائل» ١ / ١٣٤ ح ٣٢٦.

العمل على ما يفهمه كلُّ أحد بتلك الملكة.

ومرادنا أنّ من يريد اقتناص كلِّ ما يمكن أن يستخرج من تلك الأدلّة منها ويحتاج الى ذلك ، لا بدّ أن يكون له تلك الملكة ، وهو المجتهد.

وكذلك الجواب عمّا قد يقال : إنَّهم كانوا يعملون بالأخبار بدون الفحص عن المعارض وحصول الملكة المحتاج إليها في علاج التّعارض ، فإنّ عدم احتياج المشافهين للأئمة عليهم السلام ومن في معناهم الى علاج المعارضه ، وحصول تلك الملكة لهم لعدم عثورهم على المعارض ، أو عدم تفتّنها لاحتمال وجوده أو لتمكّنهم عن السّؤال عن إمامهم لا ينفي احتياج غيرهم إليها.

وأما ما يقال : إنّ عموم تكليف المكلفين بالعمل بالأخبار يدلّ على أنّ العمل بالأفراد الخفيّه واللّوازم الغير البيّنه التي لا يهتدى إليها الأ-كثرون ولا يعرفون فرديتها ولزومها إلّا بعد النّظر ، والاستدلال غير لازم ، وإلّا لزم التّكليف بما لا يطاق بالنسبه الى غير المتمكّنين ، فهو في غايه السّخافه ، فإنّ ذلك يستلزم عدم تكليف العجميّ بمضمون آيات القرآن والأخبار مطلقا.

فإن قلت : إنَّهم مكلفون بالعمل بها بسبب أنّهم قادرون على التعلّم والأخذ ممّن يعلم.

فنقول : مثله فيما نحن فيه.

وأیضا فلا-ريب في اختلاف مراتب أفهام المكلفين في فهم الأفراد الظاهره أيضا ، فيكون التّكليف بالظواهر والمنطوقات أيضا غير منضبطه ، وهو مناف للحكمه ، والنّصوص أيضا قد يختلف حالها ، فقد يكون لفظ نصا عند مكلف وظاهرا عند آخر ، وهكذا.

فالتّحقيق ، أنّ المكلف به ، منها ما يمكن أن يفهم من اللفظ ولو عند جماعه

خاصّه من الأذكياء ، وعدم فهم غيرهم من العامّة لا- يوجب عدم تكليفهم بها ، فإن لم يتفطنوا لها ولا احتمال إرادتها ولزوم الفحص عنها ، فالجاهل والغافل معذوران ، وإن تفطنوا فتكليفهم الرّجوع الى العامّ المتمكّن.

ثمّ إنّ ما ذكرنا لا ينافي ما قدّمناه في مباحث العموم والخصوص والإطلاق والتقييد من أنّ الإطلاق ينصرف الى الأفراد الشّائعه ، وأنّه ليس بحجّه في الأفراد النّادره ، فإنّ المراد من الأفراد النّادره ثمّه ما لا يحصل الظنّ بإرادتها وإن حصل القطع بفرديّتها.

ومن الأفراد الخفيّه هنا ما يحصل الظنّ أو القطع بفرديّتها وإيرادتها بعد التأمل والنّظر.

والفرق بين ظنّ فرديّه شيء للكليّ وظنّ إرادته فرد من الكليّ واضح ، والأوّل يرجع الى نوع تصرّف في الكليّ ويستلزم التشكيك في حقيقته. فإنّ الشكّ في كون ماء السيل ما يوجب الشكّ في أنّ ماهيّة الماء هل له وسعه يشمل هذا الفرد أم لا ، ولكنّ الشكّ في دخول الفلس المهجور في بلد في قول القائل : بع بالتقد ، ليس تصرّفا في الكليّ ، لأنّه لا ريب في كونه نقدا ، بل الإشكال إنّما هو في إرادته هذا الفرد.

ثمّ إنّّه يدلّ على جواز العمل بالأفراد الخفيّه واللّوازم الغير البينه أيضا قولهم عليهم السلام : «علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا» (1). وبمضمونه

ص: ٥٠٨

---

١- من جامع البرزطي عن الرضا عليه السلام قال : علينا إلقاء الأصول إليكم وعليكم التفرّع. كما في «البحار» ٢ / ٢٤٥ ح ٥٣ عن «السرائر» ، ومثله ح ٥٤ عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال : إنّما علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا. وروى في «الغوالي» مثله أيضا عن زراره وأبي بصير عن الباقر والصادق عليهم السلام.

روایتان صحیحتان رواهما البزنطی عن الرضا عليه السلام وهما مذکورتان فی آخر «السراير».

ثم إن تحقق هذه الملكة واستقامتها وجواز الاعتماد عليها كما ذكره بعض المحققين ، يستدعى أموراً :

منها : عدم اعوجاج السليقة ، وقد مرّ الإشاره إليه.

ومنها : أن لا يكون جربزياً (١) لا يقف ذهنه على شيء ، ولا بليداً لا يتفطن بالدقائق ويميل الى كل ناطق حي ، بل لا بد أن يكون له ثبات فيما يرجحه ويرتضيه ، وذلك لا ينافي جواز تبدل الرأي مع تجديد النظر ، وأن يكون فطنا حاذقاً ينقل ما ورد عليه من المسائل الى مظانها ومأخذها ، ويعود من تلك المآخذ الى تلك المسائل.

ومنها : أن لا يكون جريئاً (٢) في الفتوى غايه الجراه ، ولا مفترطاً في الاحتياط ، فإن الأول يهدم المذهب والدين ، والثاني لا يهدى الى سواء الطريق ولا يقضى حاجه المسلمين ، بل ربما يشوه الدين ويشوش الشرع المبين.

ومنها : أن لا يكثر من التوجيه والتأويل ، ولا يعوّد نفسه بذلك ، فإنه ربما يجعل بذلك الاحتمال البعيد من الظواهر لأنسه بذلك ، فإنّ للأنس بكلّ طريقه أثراً بيناً في إزلال (٣) الذهن وإضلال الفكر عن الصراط السوى.

ص : ٥٠٩

١- معرّب عن كريبز بضم الكاف الفارسيه ، وتأتى تاره بمعنى الفهيم في الغايه ، ويقال للطرف الإفراطى من الحكمه كريبزى وجربزى ، والطرف التفريطى الخمود والبالاده فالحكمه هى الاعتدال بينهما.

٢- فى نسخه الأصل (جريئاً).

٣- فى نسخه الأصل (إذلال) والذى يبدو لى أنّ ما اثبتناه أصح. وهى من حمله على الزلل وهو الخطاء والذنب يقال : استزلنى الشيطان أى أزلنى وخدعنى.

ومن جمله ذلك الأُنس بطريقه الحكمة والرّياضيّ والنّحو وغير ذلك ، فإنّ طريقه فهم هذه العلوم مباينه لفهم الفقه ، فرّبما رأينا بعضهم يقول فى القدح فى بعض الأدلّه الفقهيّه : يحتمل أن يكون المراد منه كذا ، فإذا قام الاحتمال بطل الاستدلال ، وأنت خير بأنّ الفقه أكثره ظنّي وأدلّتها ظنيّه.

ومعنى الظنّ قيام الاحتمال ، فبذلك لا ينتظم أساس فقه هؤلاء لتكثيرهم الاحتمال وإبطالهم الاستدلال.

ومنها : أن لا يكون بحاثا يحبّ البحث ، وذلك المرض قد يكون طبيعيا كالعقارب المجلولة على حبّ اللّسع ، وقد يكون لحبّ الرّئاسة وإظهار الفضيله. فمثل هذا الشّخص لا يرجى له الاستقامة على الحقّ ، وإيّاك والمكالمه مع مثله ، واستعدّ بالله من خلقه إلّا أن تظنّ إمكان إرشاده الى الحقّ وردعه عن ذلك المنكر ، ويقرب من ذلك كونه لجوجا عنودا.

ونحن رأينا كثيرا من صلحاء العلماء مبتلى بهذا المرض ، فإذا تكلم بشيء فى بادئ النّظر غفله أو لأجل شبهه سبقت إليه ، فيلج ويكابرو ويصادر بالمطلوب ، وربّما يتمسك بما هو أوهن من بيت العنكبوت ، إمّا من جهه خروجه عن الحاله الطّبيعيه المدركه مقتضى حالته الأخرى المنكره ، أو للعناد والخوف عن خمود الذّكر.

ومنها : أن لا يكون مستبدا بالرّأى فى حال قصوره ، بل فى حال كماله أيضا ، فإنّ الجهل جبلّه الإنسان ، والغفله والسّهو كالطّبيعه الثّانيه له.

## تنبيه : المراد بالاجتهاد فى قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكة

اعلم أنّ المراد بالاجتهاد فى قولنا : الاجتهاد يتوقف على تلك الملكة ، يمكن أن يجعل بمعنى ملكة الاجتهاد كما عرّفه شيخنا البهائى رحمه الله (١) وقد تقدّم.

وبمعنى الفعلية : وهو استفراغ الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعىّ.

وما يتوهم أنّه لا يصحّ على الأوّل لأنّ الملكة هى (٢) نفس الاجتهاد لاشتراطه ، فهو مندفع بأنّ الملكة التى هى نفس الاجتهاد هى الملكة الخاصه المترتبه على مجموع شرائط الفقه التى من جملتها الملكة العامه ، أعنى تمكّن ردّ مطلق الجزئيات الى الكلّيات ، والفروع الى الأصول وجزئيات الفقه الى كليّاته ، فلا تغفل.

## ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه

وأما ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه ، فهو أمور.

الأوّل : علم المعانى والبيان والبديع ، ونقل عن الشهيد الثانى رحمه الله (٣) والشيخ الأحمد بن المتوّج البحرانى أنّه جعل الثلاثة من شرائط أصل الاجتهاد. وعن السيّد رحمه الله أيضا أنه جعل الأوّلين من الشرائط ، وغيرهم جعلوا هذه العلوم من المكملات.

والحق ، أنّ بعض الأوّلين ممّا يتوقف عليه الاجتهاد ، مثل مباحث القصر والإنشاء ، والخبر من علم المعانى ، وما يتعلّق بمباحث الحقيقه والمجاز ، وأقسام الدّلاله من علم البيان ، لكنّ القدر المحتاج إليه منهما مذكور فى كتب الأصول غالبا ، وهو لا ينافى كونهما ممّا يتوقف عليه أصل الاجتهاد.

ثمّ إن جعلنا الأبلغيه والأفصحيه من مرجّحات الأخبار والأدله ، فلا ريب حينئذ فى الاحتياج الى العلوم الثلاثة ، إذ لا يعرفان عادة فى أمثال هذا الزّمان إلّا

ص: ٥١١

١- فى «الزبد» ١٥٩.

٢- فى نسخه الأصل (هو).

٣- فى «منيه المريد» ٢٧٨.



والتحقيق ، أنّ الفصاحه إذا أوجب العلم بكون الكلام عن المعصوم عليه السلام أو الظن المتأخّم كما يظهر من ملاحظه «نهج البلاغه» و «الصّحيفه السّجّاديّه عليه السلام» وسائر كلمات أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام فمدخلتيه واضحه.

وكذلك إذا أوجب رجحان كون الحديث من الإمام عليه السلام بحيث صار معارضه موهوما عند المجتهد ، ولكن ذلك نادر في أخبار الفروع.

والثاني : بعض مسائل الهيئه مثل ما يتعلّق بكرويه الأرض لمعرفة تقارب مطالع البلاد وتباعدها. ويترتب عليه جواز كون أوّل الشهر في أرض غير ما هو أوّله في بلد آخر ، وجواز كون الشهر ثمانيه وعشرين يوما لبعض الأشخاص ، ولا يبعد كون ذلك من الشرائط.

ويمكن أن يقال : يكفي في ذلك للفقيه العمل على مقتضى قولهم عليهم السلام : «صم للرؤيه وأفطر للرؤيه» (1). وكذلك الحال في معرفه القبلة ، فإنّه يكفي الاستقبال فيما يمكن له العلم ، والعمل بالظن فيما لا يمكن. والعمل بما ورد في المضطرّ لو لم يحصل له الظن أيضا.

والثالث : بعض مسائل الطّب ، للاحتياج الى معرفه القرن ، والمرض المبيح للفطر ، وأمثال ذلك ، وليس ذلك من الشرائط ، لأنّ شأن الفقيه بيان الحكم باعتبار الشّروطيات لا بيان أطرافها ، فيقول : القرن يوجب التسلّط على الفسخ في النكاح ، والمرض المضرّ يبيح الفطر.

وأما حقيقه القرن والمرض فليس معرفتهما شأن الفقيه ، وإلّا لزم أن يعلم الفقيه جميع العلوم والصنائع أو أغلبها ، لاحتياج أطراف الشّروطيات إليها ، مثلا يجب

على الفقيه أن يحكم بأن المبيع إذا خرج معيباً فللمشتري الخيار أو إن ظهر له الغبن فله الخيار أو يثبت في الأمر الفلانيّ الأرش ، وأما معرفه العيب والغبن والأرش فلا يجب عليه كما لا يخفى.

والزّابع : هو بعض مسائل الهندسه مثل ما لو باع بشكل العروس (1) مثلاً ، ويظهر الوجه ممّا تقدم.

والخامس : بعض مسائل الحساب مثل : الجبر ، والمقابله ، والخطائين ، والأربعة المتناسبه ممّا يستخرج بواسطتها المجهولات.

ويظهر وجه عدم الاشتراط ممّا تقدم ، فإنّ شأن الفقيه فيما لو سئل عنه إذا قال أحد : لزيد علىّ عشره إلّا نصف ما لعمره ، ولعمره علىّ عشره إلّا نصف ما لزيد ، أن يقول : إقرار العقلاء على أنفسهم جائز ، فلا يجب عليه تعيين المقدار.

ثمّ إنّ القدر الواجب من تلك الشّرائط المتقدّمه هو ما يندفع به الحاجه ، فلا يجب صرف العمر الكثير في تحصيل المهارة في كلّ واحد منها ، فإنّ الفقه الذي هو ذو المقدمه يحتاج الى صرف العامه العمر فيه ، فصرف العمر في مقدماته يوجب عدم الوصول الى ذى المقدمه ، مع أنّ الفقه أيضاً مقدّمه للعمل والعباده ، فلا بدّ من عدم الغفله وصرف العمر فيما لا يعنيه.

ص: ٥١٣

---

١- وهو على ما ذكره في أشكال التأسيس وتحرير اقليدس شكل برهن فيه بمثلث قائم الزّاويه ، وسمى بشكل العروس لكثرة فائدته يقال : حال عروس أى كثير الفائده في فنّ الهندسه.

## قانون : ما يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلد

يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلد بعد الاجتهاد أن يكون : مؤمنا ، عدلا.

والظاهر أن اشتراط الإيمان إجماعى أو مبنى على عدم جواز الرجوع الى أحكام المخالفين مع مخالفه الحكم لنا ، وإلا فلو فرض أن مخالفا ثقة صدق وأفتى على وفق أصولنا وطريقتنا بحيث يحصل الاطمئنان بمساواته مع المفتي من أصحابنا فى الاستنباط عن أصولنا ، كما كان جماعه من أصحابنا مفتى الفرق والعامه كانوا يعتمدون عليهم ، فيشكل الحكم بعدم جواز الرجوع إليه.

وعدم الاعتقاد بالحكم لا ينافى عدم التقصير فى الاستنباط وعدم الكذب فى الإخبار عنه.

وأما العدالة فظاهرهم الوفاق على اعتباره ، وإن كان يمكن القول بكفايه الوثوق فى الاستنباط والصدق ، نظير ما كان يقوله الشيخ رحمه الله فى أخبار المتحرّز عن الكذب مع كونهم فاسقين بسائر الجوارح أيضا.

ويشترط فى صحّحه رجوع المقلد إليه علمه بكونه جامع شرائط الإفتاء بالمخالطه المطلعه على حاله أو بإخبار جماعه تفيد العلم ، وقيل : أو بشهاده العدلين ، وفيه إشكال.

وذهب العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (١) الى كفايه الظن ، قال : لا يشترط فى المستفتى علمه بصحّحه اجتهاد المفتى ، لقوله تعالى : (فَسْتَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ) (٢) من

ص: ٥١٤

١- ص ٢٩٢.

٢- النحل : ٤٣.

غير تقييد ، بل (١) يجب عليه أن يقلّم من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع ، وإنّما يحصل (٢) له هذا الظنّ برؤيته له منتصبا للفتوى بمشهد من الخلق ، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقال المحقّق رحمه الله (٣) : ولا يكتفى العامّي بمشاهده المفتى متصدّرا ، ولا داعيا الى نفسه ، ولا مدّعا ، ولا بإقبال العامّه عليه ، ولا- باتّصافه بالزّهّد والورع ، فإنّه قد يكون غالطا في نفسه أو مغالطا ، بل لا بدّ أن يعلم منه الاتّصاف بالشّرائط المعتمده من ممارسته وممارسه العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إيّاه.

وقال في «المعالم» (٤) بعد نقل كلام العلّامة والمحقّق كلّ ما نقلنا : وكلام المحقّق رحمه الله هو الأقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان.

واحتجاج العلّامة رحمه الله بالآيه على ما صرّح ، صار إليه مردود.

أمّا أولا : فلمنع العموم فيها ، وقد نبّه عليه في «النهايه».

وأما ثانيا : فلأنّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص أهل الذّكر بمن جمع شرائط الفتوى بالنظر الى سؤال الاستفتاء للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره ، بل عدم جوازه. وحينئذ فلا بدّ من العلم بحصول الشّرائط أو ما يقوم مقام العلم ، وهو شهادة العدلين.

ويظهر من كلام المرتضى رحمه الله (٥) الموافقه لما ذكره المحقّق رحمه الله حيث قال :

ص: ٥١٥

١- في المصدر (لكن).

٢- في المصدر (للمستفتى).

٣- في «المعارج» ص ٢٠١.

٤- ص ٥٣٧.

٥- في «الذريعة» ٢ / ٨٠١.

وللعامى طريق الى معرفه صفه من يجب عليه أن يستفتيه ، لأنّه يعلم بالمخالطه والأخبار المتواتره حال العلماء فى البلد الذى يسكنه ، ورتبتهم فى العلم والصّيانه - أيضا - والدّيانه.

قال (١) : وليس يطعن فى هذه الجملة قول من يبطل الفتيا (٢) ، ويقول : كيف يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه ، لأننا نعلم أعلم الناس بالتّجاره والصّناعه (٣) فى البلد وإن لم نعلم شيئا من التجاره والصّناعه ، وكذلك العلم بالتّحو واللّغه وفنون الآداب. انتهى كلامه رحمه الله.

وتحقيق المقام على ما أسسنا عليه الأساس فى المباحث المتقدّمه ، أنّ الجاهل والغافل من العوامّ الذين لا تمييز لهم ، لا تكليف عليهم إلّا بما بلغه طاقتهم وعقولهم ، إنّما الكلام فى أهل الفطنه والدّكاء والتمييز منهم ، وطلبه العلوم البصيرين [البصريين] بأحوال أهل العلم الغير البالغين مرتبه الاجتهاد فى بيان حال العلماء فى مناظراتهم وتحقيق المسائل فى نفس الأمر ليرتّب عليه العلم بحقيقه الحال ، ويتفرّع عليه الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر.

فنقول : الأقوى وإن كان بالنّظر الى بادئ النّظر ، هو اشتراط العلم مع الإمكان والاكتفاء بالظنّ مع عدمه ، ولكن دقيق النّظر يعطى كفايه الظنّ مطلقا ، للأصل ولزوم العسر غالبا.

فإن قلت : إنّ الأصل ارتفع باشتغال الذّمّه بالأخذ عن المجتهد وهو لا يرتفع إلّا

ص: ٥١٦

١- السيد فى «الذريعه» أيضا.

٢- فى المصدر (الفتوى).

٣- فى المصدر (الصّياغه).

بالعلم به.

قلنا : اشتغال الذمّه بأزيد من الأخذ عمّن ظنّ اجتهاده ، غير معلوم.

وكذلك الجواب عن الإجماع لو تمسك به ، بتقريب أن يقال : الإجماع منعقد على وجوب الأخذ من المجتهد وهو لا يحصل إلّا لمن علم كونه مجتهدا ، فإنّ الإجماع إنّما هو على القدر المشترك ، وهل ذلك إلّا موضع النزاع.

ويدلّ عليه أيضا أنّ اعتبار العلم يوجب العسر والحرج غالبا.

ويظهر ثمره هذا النزاع فيما لو كان عالم في بلد وهو في نفس الأمر ليس بمجتهد ، لكن كلّ من دونه من العلماء في ذلك البلد بعضهم يعتقدون اجتهاده ، وبعضهم يظنون ، فهؤلاء الظّانون إذا تفتّحوا لهذه المسألة ، أعنى جواز العمل بالظنّ في ذلك وعدم الجواز ، فهل يجب عليهم التّفحص من الخارج والتفتيش حتّى يحصل لهم العلم أم لا؟

وأما من لم يتفتّن للمسألة أو جزم بكونه مجتهدا مع مخالفته لنفس الأمر ، فلا إشكال في أنّه ليس عليه شيء.

والحاصل ، أنّه لا دليل على وجوب تحصيل العلم ، نعم ، هو أولى وأحوط.

ومما حقّقناه يعلم أنّ المراد بالذى يكتفى به هو الظنّ بعد بذل الجهد ، لا الظنّ البادئ كما قلناه في الظنّ بعدم المخصّص في مبحث جواز العمل بالعامّ قبل الفحص ، فلا يعترض المتوهّم أنّه لا وجه للاكتفاء بمطلق الظنّ.

ثمّ إنّ الظّاهر أنّ مراد العلّامة رحمه الله من الاعتماد على إقبال الناس واجتماع المسلمين على الاستفتاء كما هو ظاهر كلامه (1) اشتمالهم على أهل العلم والفهم

ص: ٥١٧

والفطانه ، وإلّا فاجتماع مطلق العوأم لا يفيد الظنّ بشيء إلّا أن يكون ذلك على سبيل الاستمرار الكاشف عن استحقاق الرجوع إليه ، لحكم العاده بارتداعهم إذا وصل إليهم خلاف ما فهموه بمرور الأيام المتطاولة.

ثم إنّ الكلام مع اتّحاد المفتى واضح ، ومع التعدّد ، فإنّ تساووا في العلم والورع وأنفقوا في الفتوى ، فلا- إشكال أيضا في التّخيير.

وربّما يقال : إذا اتّفقوا ولكن تفاوتوا في العلم والورع ، فيقدّم الأعلّم.

وفيه : إشكال ، ويظهر وجهه ممّا يأتي بطريق الأولى.

وإن اختلفوا في الفتوى ، فإنّ تساووا في العلم والورع ، فهو مخير في تقليد أيّهم شاء ، لعدم المرحّح ، وإن كان بعضهم أعلم وأورع من غيره ، فالمعروف من مذهب أصحابنا ، بل ذكر بعضهم (١) أنّه لا خلاف فيه عندنا أنّه يقدّم على غيره ، لأنّه أقوى وأرجح ، وأتباعه أولى وأحقّ ، وأنّه بمنزلة الأمارتين على المجتهد.

واختلف فيه العامّه ، فمنهم من وافقنا على ذلك (٢) ، والأكثر من سؤوا بين الأفضل وغيره لاشتراك الجميع في الاجتهاد والعدالة المصحّحين للتقليد ، ولأنّ المفضولين من الصّحابه وغيره كانوا يفتون من غير نكير.

أقول : إن ثبت الإجماع مختار الأصحاب فهو ، وأنّى له بإثباته في أمثال هذه

ص: ٥١٨

---

١- وهو الظاهر من كلام البهائي في «الزّبده» ص ١٦٥ ، والعلّامه في «التّهذيب» ص ٢٩٣ ، والمحقّق في «المعارج» ص ٢٠١ ، وصاحب «المعالم» ص ٥٣٨.

٢- في «المستصفي» وقال قوم : تجب مراجعه الأفضل ، فإن استووا تخير بينهم وهذا يخالف إجماع الصّحابه إذ لم يحجر الفاضل على المفضول الفتوى ، بل لا- تجب إلّا مراجعه من علم بالعلم والعدالة. وقال أيضا : ولا يلزمه مراجعه الأعلّم كما فعل في زمان الصّحابه ، واختار القاضي أنّه يتخير والأولى عندي أنّه يلزمه اتباع الأفضل.

المسائل ، وإلّا فالاعتماد على هذا الظهور والرّجحان مشكل ، وتشبيهه بأماره المجتهد قياس مع الفارق.

وفى كلام المحقّق الأردبيلي رحمه الله فى «شرح الإرشاد» منع تقديم الأفضل فى المحاكمة.

والتحقيق ، أنّهم إن أرادوا أنّ عمل المقلّد بظنّ المجتهد إنّما هو لأجل أنّه محصّل للظنّ بحكم الله الواقعى ، والمجتهدان المختلفان أمارتان على ذلك الحكم كأمارتى المجتهد عليه.

ففيه : أنّه لا نسلم على الإطلاق ، فإنّ مقلّدا كان فى بلده مجتهدان أحدهما أعلم من الآخر وهما مختلفان فى الفتوى وفرض فى عصره وجود مجتهدين آخرين فى بلاد آخر ، فكيف يحصل له الظنّ بأنّ قول أعلم المجتهدين اللذين فى بلده هو حكم الله الواقعى دون من هو أدون منه مع احتمال أنه أن يكون بعض المجتهدين اللذين فى البلاد الأخر مخالفا لذلك الأعلم وموافقا للأدون مع كونه مساويا للأعلم فى العلم أو أعلم منه؟

وإن سلّمنا نفى أعلميته الغير بأصل العدم لكون الزيادة من الحوادث ، ولكن إذا علم وجود الأعلم من ذلك الأعلم واحتمل موافقته لذلك الأدون ، فلا مناص فيه عمّا ذكرنا ، فيرجع مآل دعوى الرّجحان وادّعاء حصول الظنّ بقول الأعلم حينئذ الى إفاده الظنّ بقاء هذا الحال ، وهذا الشرط ، يعنى أنّ فرض انحصار المجتهد فى هذين الموجودين فى بلده ، فيكون العمل على قول الأعلم أقرب وأرجح ، وليس هذا معنى حصول الظنّ بحكم الله الواقعى لا بشرط ، وعلى الإطلاق الذى هو مقصود الناظرين فى هذه المسائل.

ولا يمكن دعوى ذلك مع ملاحظه فتاوى الأموات أيضا ، فإنّ دعوى حصول



الظنّ بحكم الله الواقعيّ من قول المجتهد الحيّ الذي هو أدون بمراتب شتى من المجتهد الميّت دون قول ذلك الميّت مجازفه من القول.

فإن قلت : إنّ فتوى الميّت مخرج بالدليل على عدم جواز العمل بقوله.

قلت : الدليل العقليّ أعنى سدّ باب العلم الموجب للعمل بالظنّ مع بقاء التّكليف ضروره ، وقبح تكليف ما لا يطاق لا يقبل التّخصيص ، إلّا أن يذبّ عن ذلك بما يذبّ عن إخراج القياس والاستحسان ، وسيجيء تمام الكلام.

وعلى هذا ، فلا بدّ أن يقال بالتّخيير بين الأعلم وغيره ، فحينئذ يكون حكم الله الواقعيّ بحسب ظنّ أحدهما ، بل أحد المجتهدين الموجودين في العالم ، بل الميّتين أيضا لو جوّزنا للعمل بقولهم ، فإذا تردّد الحكم الواقعيّ بين هؤلاء ، فمقتضى الدليل التّخيير. وإن أرادوا أنّ ذلك حكم آخر ينوب مناب الحكم الواقعيّ يجوز العمل بالظنّ وإن لم يحصل الظنّ بالحكم الواقعيّ كالتقيّه النائبه عن مرّ الحق ، فلا دليل حينئذ على وجوب ترجيح الأعلم.

فإنّ الذي ثبت من الدليل أنّه إذا لم يمكن للمقلّد العلم بحكم الله الواقعيّ ، يجوز العمل بظنّ من تمكّن من استنباط الحكم من هذه الأدلّه.

وأما أنّ ظنّ هذا الشّخص هل هو كاشف عن الواقعيّ أو لا- ، فلا- يحتاج إليه على هذا الفرض ، وحينئذ فلا دليل على اعتبار الأقوى ، بل لا معنى لاعتبار الأقوى والأقرب والأرجح ، لأنّ قولنا : حكم الله الظّاهريّ هو ما كان أرجح ، لا بدّ له من متعلّق ومن بيان أنّ أرجحيّته في أيّ شيء.

فإن قلت : المراد ما كان أرجح وأظهر في أنّه هو حكم الله الظّاهريّ ، فهو دور.

وإن قلت : المراد ما كان أرجح بالنّسبه الى ما أراده الله تعالى في الواقع عنّا فهو الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، والمفروض عدمه.

والحاصل ، أنّ الأدلّه الشرعيّه هي حاكمه عن حكم الله الواقعيّ ، والترجيح الحاصل فيها والأظهرية المتعلّقه بها إنّما هو بالنسبه الى ما هو المراد في الواقع ، فلا يصحّ فرض احتمال إرادته حكم الله الظاهري غير كونه ظاهرا أنّه حكم الله الواقعيّ .

لا- يقال : إنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ خرج الأقوى بالاجماع ، ولا دليل على العمل بالأضعف ، لأننا نقول : قد بيّنا سابقا أنّه لا أصل لهذا الأصل ، فلا نعيد ، واشتغال الذمّه أيضا لم يثبت إلّا بالقدر المشترك المتحقّق في ضمن الأدون ، والأصل عدم لزوم الزيادة ، فلو كانوا يفتّون بأنّه إذا انحصر المجتهد في العالم في الأعلّم وغير الأعلّم ولم يكن هناك ميّت أعلّم أيضا ، فهناك رجّح [ترجيح] أقوى الأمارتين القائمتين على الحكم الواقعيّ على الآخر لكان له وجه. ولكنّه فرض ناء [نادر] في المقلّد في المجتهد أيضا بالنسبه الى أمارته.

فنقول : لزوم عمله على أقوى الأمارتين إنّما هو إذا أراد تحصيل ما هو أقرب الى الواقع ، والظنّ بحكم الله النفس الأمريّ ، وهو لا يتمّ إلّا إذا كان مقتيدا بشرط وحال.

فلو فرض أنّ مجتهد لم يقدر على تحصيل الأسباب وكتب الأخبار وتحصيل أقوال الفقهاء ، وانحصر تكليفه في الاجتهاد فيما عنده من الأسباب مع فرض علمه بوجود شيء آخر من الأسباب ، ولكن هو لا- يتمكن منه ، واحتمال مدخلية الغير في مطلبه احتمالا ظاهرا ، فتحصيل الظنّ له حينئذ إنّما هو بشرط هذه الأسباب وفي هذه الحال لا مطلقا ، وهو ليس معنى تحصيل الظنّ بالحكم الواقعيّ .

نعم ، المجتهد الذي جمع الأسباب واستفرغ وسعه في التّحصيل ونفى وجود ما يحتمل أن يعارض دليل مختاره ويترجّح عليه بأصل العدم ، يمكنه تحصيل الظنّ

بالحكم الواقعي.

والقول: بأن الأصل عدم مخالفه ما وجد من الأسباب في العالم، وهو لا يتمكن منه لما عنده من الأسباب غلط فاحش، لأن الأصل لا يتفاوت بالنسبة الى الموافقه والمخالفه كما لا يخفى.

فحينئذ فالقول: بوجوب تقديم قول الأعلم للمقلد على الإطلاق، لا يتم.

ودعوى الإجماع في أمثال هذه المسائل مع أنها غير ظاهره منهم وغير واضحه في نفسها، يظهر بطلانها من استنادهم في دعواهم هذه الى أنه أقرب وأكد وأرجح.

وأیضا لا- يلائم الجمع بين دعوى الإجماع على متابعه الأعلم في إثبات المطلب، وبين الاستناد الى أنه أقرب وأرجح، فإن الاستناد الى الثاني وهو كونه أقرب وأكد استنادا الى الدليل العقلي، والاستناد الى الأول استنادا الى التعبد، والدليل العقلي لا يقبل التخصيص والتقييد، وقد مرّ نظير ذلك في أدله حجیه خبر الواحد.

والحاصل، أن المعيار في رجوع المقلد الى المجتهد إن كان هو العمل بالظن عند تعذر العلم بالحكم النفس الأمري، فهو تابع لحصول الظن لا بشرط من أيّ جهه كان وإن كان بتقليد الميت، ولا معنى لحصول الظن بشرط حال ووقت.

وإن كان المعيار هو الإجماع أو غيره من الأدله الشرعيه، فهو مقصور على ما يدلّ عليه الدليل.

ودعوى الإجماع على متابعه الأعلم أيضا لم يثبت إلّا في الأعلم الذي لم يعلم مخالفته لأعلم آخر أو علم عدم مخالفته له، بل الظاهر من دعوى الإجماع على متابعه الأعلم هو الأعلم على الإطلاق لا أعلم بلد المقلد.

ص: ٥٢٢

هذا إذا كان أحدهما أعلم وأورع من الآخر ، وإن اختلفا وكان أحدهما أورع والآخر أعلم ، فقول : يقدم الأعم ، لأن الورع  
المعتبر في العدالة يكفي في اجتهاد الأعم ولا- يحتاج الى الزيادة التي في الأورع ، وذلك يحجزه عن التقيير ، ولكن زياده  
العلم في الآخر يوجب زياده الاتقان في الفتوى.

وقيل بتقديم الأورع.

ويمكن الاستدلال بأن زياده الورع يوجب تحمّل المشقه في استفراغ الوسع أزيد مما هو دون الوسع ، وإن كان الامتثال يحصل  
بما لا يوجب العسر والحرّج ، وذلك قد يوجب إدراك بعض ما لا يدركه الأعم ، لكون استفراغ وسعه أقل منه. ويظهر التحقيق  
هنا مما حقّقناه آنفا.

ص: ٥٢٣

إشاره

اختلفوا في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق على أقوال :

ثالثها : العدم ، إلا إذا تذكّر دليل المسأله ومأخذها ، فإذا نسيها وجب عليه التكرار ، فإن وافق الأول فهو ، وإلا فيجب عليه العمل على الآخر.

وقيل : إن مضى زمان وتغيّر حال يجوز معه زياده قوته وإطلاعه على الأدله ، فيجب التكرار ، وإلا فلا.

لأول : الاستصحاب ، وأصالة عدم الوجوب.

وللثاني : احتمال تغيّر الرأى بالنظر ، فلا يبقى الظن.

والثالث : كون المسأله مربوطه بدليلها حينئذ بخلاف ما لم يتذكّر.

ويظهر دليل التفصيل الأخير ممّا ذكر.

والحقّ هو الأول ، لما ذكر ، وللزوم العسر والحرج ، ومجرّد احتمال التغيّر لا يوجب زوال الظنّ كما لا يخفى.

نعم ، لو عرض له بسبب السوانح وتغيّر الأحوال وتفاوت الأوقات وتبدّل رأيه في بعض المسائل الأصوليه شكّ في المسأله بحيث زال الظنّ ولو من جهه الاستصحاب أيضا وتساوى الطرفان ، فيجب عليه تكرار النظر ، ثمّ من تجدد رأيه بسبب التكرار ، هل يجب أن يعلم مقلّده بذلك ليرجع عن قوله الأول. الأظهر عدم الوجوب.

وما يتوهم من أنّ المستفتى حينئذ يبقى عمله بلا دليل ولا موجب ، فيجب ردعه ؛ مدفوع ، بأنّ ظنّ بقاء الموجب بالاستصحاب كاف له ، والأصل عدم وجوب الإخبار.

ثم إننا قد أشرنا الى الفرق بين الحكم والفتوى فى مباحث الأخبار ، ونزيد لك هنا .

ونقول : إن المراد بالفتوى هو الإخبار عن الله تعالى بحكم مسأله ، سواء كان بعنوان العموم كما لو قال : الماء القليل ينجس بملاقاه النجاسه ، أو الخصوص كقوله : هذا القدح من الماء ينجس بملاقاته لقطره من البول ، وفى معناه قوله : اجتنبه ، وإن كان إنشاء باللفظ .

والحكم هو إلزام خاص أو إطلاق خاص فى واقعه خاصه متعلقه بأمر المعاش فيما يقع فيه الخصومه بين العباد ، مطابقه لحكم الله تعالى فى نظر المجتهد فى هذه الواقعه وغيرها مما يندرج تحت كلى .

فالفتوى حينئذ هو أن كل ما كان مثل هذه الواقعه الخاصه ، فحكمه كذا .

وهذه الواقعه حكمها فى الواقع كذا ، والحكم هو الإمضاء والإنفاذ والإلزام لذلك الحكم العام فى هذه الواقعه الخاصه بعنوان أنه إنشاء من قبل الحاكم لا إخبار عن الله تعالى فيها .

والظاهر أن إنشاء الحكم من الحاكم كما يحصل بقوله : حكمت بكذا ، أو أمضيت كذا ، أو أنفذت كذا ، يحصل بقوله لمن يحكم له بمال : تصرف فى كذا ، وهذا لك ، أو يقول للمرأة : تزوجى بفلان ، وكذلك تزويجها بنفسه لغيره ، ونحو ذلك .

ومن خواص الحكم عدم التعديه عن الواقعه المخصوصه التى وقع فيها الى غيرها وإن كان موافقا لها بعينها ، وعدم جواز نقضه ، بخلاف الفتوى ، فإنه يتعدى من الواقعه الخاصه الى ما يوافقها ، ويجوز نقضها بالمعنى الذى سنذكره .

وقد يشبه الأمر بين الفتوى والحكم كما أشرنا إليه فى مبحث تصرف

المعصوم عليه السلام من حكاية هند وزوجه أبى سفيان.

ثم إن رفع الخصومه إمّا أن يكون بعد التّيداعى والتّرافع من الخصمين بالفعل ، أو من أحدهما مع غيبه الآخر أو صغره أو نحو ذلك.

وإما أن يكون قبل ذلك إذا كان هناك خصومه متصوّره بالقوّه ويكون من شأن الواقعة حصول الخصومه فيها.

مثال الأوّل : أن يدعى أحد مالا فى يد حاضر أو غائب أو صغير ، ورفع أمره الى الحاكم وحكم به له.

ومثال الثانى : أن يعقد الحاكم بكرا [باكره] بالغه رشيدته يعتقد هو حياه والدها وتعتقد هى موته ، لأحد أو يأذن لأحد فى إجراء الصّبيغه ، فإنّه ليس هنا خصومه بالفعل كما لا يخفى.

ومن أمثله نكاح أحد المتراضعين بعشر رضعات للآخر بنفسه أو بترخيصه لهما مع عدم تفتّن أحدهما للمسأله والإشكال فيها ، بل وعدم علمهما بحصول الرّضاع أصلا ، مثل أن يسأل والد المتراضعين الجاهلين بالحال عن جواز تزواجهما بعد ما علم الوالدان به ، وثبت عند الحاكم أيضا ورخص لهما بالتزويج ولم يعلمهما الحال أصلا ، فإنّه لا ريب أنّ هناك خصومه بالقوّه بين الزوجين بعد حصول العلم لهما أو لأحدهما بالرّضاع بعد ذلك ، ولكنّ الإشكال فى أنّ الظّاهر من تقييد الحكم برفع الخصومه وجعل ذلك غايه له ، لزوم قصد الحاكم لذلك ، فيخرج كثير من الأمثله منه ، وذلك أشبه حكاية هند ، والمائز بينهما هو القصد.

وعلى ما ذكرنا ، فالفرق بين إعطاء زكاه مال التجاره لفقير بتقليد مجتهد ، وأخذ المجتهد تلك الزّكاه وإعطائها الفقير مطلقا حتّى فيما لم يتفتّن صاحب المال للخلاف فى المسأله أصلا ولا المجتهد ، لأنّ ذلك قد يصير موردا للنزاع بين الفقير

وصاحب المال حينئذ مشكل ، اللهم إلّا أن يقال : المراد بالأخذ هو الأخذ على سبيل الحكم ورفع الخصومه المتصوّره قصدا ، وعلى ذلك ينزل تمثيل الشهيد رحمه الله بذلك للحكم فى «القواعد».

وكذلك القول : بأنّ المجتهد إذا أوقع عقد البكر بدون إذن أبيها أو أذن للغير فى تزويجها ، فهو لازم لا يجوز نقضه ، بخلاف ما إذا أوقعها غيره. فإنّ الأوّل حكم لا يجوز نقضه ، بخلاف الثّانى على الإطلاق ، مشكل ، إذا المسلم إنّما هو حكم لا يصدر إلّا عن مجتهد ، ولا يثمر إلّا إذا صدر عنه لا أنّ كلّ ما صدر عن المجتهد فيما يتضمّن خصومه بالقوّه ، فهو حكم.

والحاصل ، أنّ الصّدور عن المجتهد من شرائط صحه الحكم لا من مميّزات ماهيته.

نعم ، إذا كان مقصود المجتهد قطع الخصومه المتصوّره ، فكما يجوز أن يقطعها بقوله : جوّزت لك التّزويج بدون إذن أبيك ، وحكمت لك بهذا ، يجوز أن يقطعها بإجراء الصّيغه بنفسه ، فهذا هو الذى يصير حكما ، لا مطلق إجراء الصّيغه.

والإشكال فى صورته الإذن للغير أظهر ، فإنّه يصير من باب حكاية هند زوجته أبى سفيان.

وأما توهم عدم جواز التّزويج فيما نحن فيه إلّا من المجتهد أو بإذنه ، فهو ممّا لم يذهب إليه أحد.

ثمّ اعلم أنّه يرد على تعريف الحكم أيضا عدم الانعكاس بالحكم بالحدود ، وممّا يختصّ بحقوق الله تعالى كشرى الخمر والزّنا سيّما إذا لم يدع على الزّانى والشّارب أحد حتّى يقع الخصومه بينهما. وقد صرّحوا بكون ذلك حكما كما ينادى به قولهم فى مسأله جواز عمل الحاكم بعلمه وعدمه ، والتّفصيل بالجواز فى



حقوق الله تعالى دون حقوق الناس. وكذلك استدلالهم للجواز بعموم قوله تعالى: (وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا) (١) (الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا) (٢) الآية. والتتميم بعدم القول بالفصل وغير ذلك.

وكذلك يرد عليه الحكم بثبوت الهلال، فإنهم جعلوه من باب الحكم، ولا ريب أنه متعلق بالمعاد لا بالمعاش، فالتقييد بالتعلق بالمعاش يخرجهم عن الحد. وكذلك تقييد الحد برفع الخصومه لانتفائه فيه غالباً.

ومما يدل على أنهم جعلوه من باب الحكم تصريحهم بالخلاف في كفايه قول الحاكم بأنه يوم فطر، واختاره في «الدروس» (٣)، ورجحه في «المدارك» (٤) استناداً إلى عموم ما دل على أن للحاكم أن يحكم بعلمه، ولأنه لو قامت عنده البيّنة فحكم بذلك وجب الرجوع إلى حكمه كغيره من الأحكام، والعلم أقوى من البيّنة.

ولا ريب أن أدلتهم التي أقاموها على عدم جواز نقض الحكم كما سيأتي بيانه، يتفاوت بالنسبة إلى هذه الأقسام، سيما الإجماع إذ هو من الأدلة الشرعية، ولا بد أن يعلم حال مورده في الشرع، وأن أي هذه المعاني وقع الإجماع عليه.

ويمكن توجيه المقام لإدخال مثل الحكم بيوم الفطر، بأن يراد بأمر المعاش أمور لا-اختصاص لها بالشارع، بل هي من موضوعات حكمه، فيرجع إلى أنه هل تحقق الرؤية أم لا، وهل تم عدد الشهر أم لا. ولا مدخل لذلك في أصل الحكم الشرعي وإن كان يرجع إلى الحكم الشرعي باعتبار قطع النزاع، وبتضمن أن

ص: ٥٢٨

١- المائدة: ٣٨.

٢- النور: ٢.

٣- للشَّهيد الأوَّل: ص ١ / ٣٤٩

٤- للسَّيِّد محمد العاملي: ١ / ١٧١.

الشارع حكم بأن يحكم الحاكم أنّ هذا اليوم يوم الفطر.

ومن فروع كونه من الحكم بثبوت حلول الآجال فيما تنازع فيه الخصمان ، مثل : ما لو باع أحد بالبيع المشروط فيه الخيار الى أوّل الشهر الفلانى الذى يترتب عليه اللزوم بانتفاء الشرط فى أوّل الشهر ، ثم وقع النزاع بينهما فى اليوم الخاصّ فى أنّه أوّل الشهر أم لا ، فيكفى فى ذلك حكم الحاكم بأنّه أوّل الشهر ، فيترتب عليه اللزوم وعدمه ، ولا يحتاج الى حكمه باللزوم وعدم اللزوم. فالحكم بأنّه أوّل الشهر حكم ، وحكمه باللزوم أو عدمه حكم آخر ، ولإدخال الحدّ الشرعىّ بإرادته ثبوت الموجب وعدمه ، والخصومه فى ذلك متصوّره أيضا بين العباد فى التصديق والتكذيب والموافقه والمخالفه ، فالمناص فى تعميم الحكم للمذكورات هو قصد ضمّ الحاكم بحكمه رفع ما عسى أن يتصوّر من المخالفه والخصومه أيضا ، وإن لم يكن بالفعل هناك خصومه ، فيدخل كثير ممّا خرج منه. وخرج منه ، ما يتوهم دخوله فيه.

وقد يحصل لحكم المجتهد اعتباران ، من أحدهما فتوى ، ومن الآخر حكم ، كما لو حكم بصحّه حجّ الثائب إذا أدرك اضطرارىّ المشعر ، فهو من حيث إنّّه مثبت لاستحقاق الأجره حكم ، ومن حيث إنّّه إخبار عن الصّحّه فتوى.

وعلى ما مرّ فيدخل فى الحكم حكم المجتهد بكون الجلد خزّا إذا اشتبه الأمر ، وحكمه بكون اللحم مذكى إذا وقع الإشكال فيه ، وحكمه بأنّ هذا الإناء من الإناءين المشتبهين هو ما وقع فيه النجاسه.

ومن ذلك ظهر الفرق بين قول المجتهد : هذا القدح نجس ، لمن يقلّده إذا رأى كلاهما أنّه وقع فيه قطره من الخمر ، فإذا عدل المقلّد عن تقليد هذا المجتهد قبل العمل بقوله من نجاسه الخمر وقلّد من رأى طهارتها ، فيجوز استعماله ، وما لو

حكم بأن الإناء الذى وقع فيه البول من الإناءين المشتبهين هو هذا ، فلا يجوز له الاستعمال بعده ، كما سيجىء بيان ذلك.

ومما يشكل به الأمر إذا قلنا بأن قول المجتهد : اليوم يوم الفطر ، أو هذا الجلد خزّ ، أو هذا اللحم مذكى ، حكم لزوم متابعه مجتهد آخر لم يثبت عنده ذلك لهذا الحكم ، بناء على ما مرّ وما سيجىء من أنّ الحكم لا ينقض ، وأنّ معنى عدم التقض لزوم الحكم بترتب الآثار عليه ، كما سيجىء بيان ذلك ، وذلك ممّا يوهن القول بكون أمثال ذلك حكما بالمعنى المصطلح الذى لا يجوز نقضه أبدا.

ويمكن دفعه : بالتزامه فى المحكوم عليهم بالنسبه إليهم ، فإنّ الحكم أمر إضافى. ثمّ الحكم إمّا يتحقّق باختيار أحد الأقوال فى المسأله المختلف فيها وإجرائه فى القضيّه الشخصيه ، كمسأله المتراضعين والبكر ونحوهما ، ولو كان بدون مرافعه ومخاصمه بالفعل ، وإمّا بإجراء الحكم على الطريقه المجمع عليها فى القضيّه الشخصيه المتنازع فيها بسبب إدعاء كلّ منهما الاستحقاق شرعا بزعمه ، كتملك المدعى فى يد المدعى عليه بسبب البيئه المقبوله أو بإجراء ما هو المختار عند الحاكم فى طريق رفع الدّعى مع كونه خلافيًا ، مثل إثبات بعض الحقوق المختلف فيها بالبيئه واليمين ، كالخلع والعتق ، ويجب على المتحاكمين العمل بمقتضاه فى الجميع.

هذا حال الحكم والأحكام [والاحتكام] وإنفاذ الأمر وإمضائه.

### حال الإفتاء والتقليد

وأما حال الإفتاء والتقليد ، فأما التقليد فى العبادات فواضح ، لأنّه عمل بقول المفتى فى المسأله ، وكذلك فى الحلل والحرمه ونحوهما فى المطاعم والمشارب ، والأفعال والأعمال البدنيه ، غير العقود والإيقاعات.

وأما العقود والإيقاعات ممّا يحصل بين الاثنين غالبا ، فلها جنبتان :

إحدهما : الجواز ، وعدم الجواز.

والثانيه : الصّحّه ، والبطلان.

وأما الأوّل : فيتبع المقلّد رأى مجتهده فيه.

وأما الثاني : هو أيضا ظاهر مع التراضى ، وبينائهما على متابعه مجتهد فى الأصل وفى الاستمرار. ولما كان قد يحصل فيه النزاع من جهه المنع عن ترتّب الآثار ، فيحتاج الى الترافع ورفع النزاع.

ثم إنّ النزاع بين طرفى العقود والمعاملات إما أن يكون من محض مخالفه الطّبع ، أو من جهه مخالفه الطّرفين فى حكم الشّرع ، بأن يكونا مجتهدين متخالفين أو مقلّدين لمجتهدين مخالفين ، فلنمثّل هناك مثلا ليتّضح الأمر ، وهو مثال عقد البكر البالغه الرّشيد مع وجود الأب ، ولها صور عديده :

الأولى : أن يكونا مقلّدين لمجتهد يرى أنّ الخيار لها.

الثانيه : الصّوره بحالها مع كون رأيه أنّ الخيار للولّى ، ولا إشكال فى الجواز والصّحه فى الصّورتين.

الثالثه : أن يكونا مقلّدين لمجتهد واحد ولكن وقع النزاع بينهما بحسب الطّبع والهوى ، ولا ريب حينئذ أيضا فى صحّحه ما وافق رأى المجتهد ، وبطلان ما خالفه ، كما لا ريب فى جوازه.

الرّابعه : أن يكون أحدهما مقلّدا لمجتهد والآخر مقلّدا لمجتهد آخر مخالف له ، أو يكونان مجتهدين مخالفين الرأى ، [إن] قلنا بعدم اشتراط الذّكوره فى المجتهد كما هو الظّاهر ، وحينئذ فإمّا أن يتنازعا قبل العقد أو بعد عقد كلّ منهما لرجل على حده ، أو بعد عقد أحدهما ، وفى كلّ من الصّور يحتاج الى المرافعه الى مجتهد ، فإن كان النزاع قبل العقد ، فإن وافق رأى الحاكم لأحدهما ، فيحكم له ، وإن كان

رأيه التّخيير فى العمل لو فرض قول به فى هذه المسأله أو فى مسأله أخرى ، فالتّعيين بيد الحاكم أو بالقرعه ، وإن تنازعا بعد عقد كلّ منهما ، فإن ترتبا ، فالحكم لما وافق رأى الحاكم إن كان رأيه التّعيين والحكم لما يختاره إن كان رأيه التّخيير. وإن تقارنا زمانا ، فيظهر حكمه ممّا تقدم.

وممّا ذكرنا ، يظهر أحكام صور أخرى متصوّره هنا ، مثل ما لو لم يكونا مجتهدين ولا مقلّدين ، أو كان أحدهما مجتهدا أو مقلّدا والآخر جاهلا أو غافلا ، وسيجىء تمام الكلام.

### نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم إذا تغير اجتهاده

إذا عرفت هذا ، فاعلم أنّهم ذكروا أنّه لا يجوز نقض الحكم فى الاجتهاديات من الحاكم إذا تغير اجتهاده ، ولا من غيره إذا خالفه ما لم يخالفا [يخالف] قاطعا ، بخلاف الفتوى.

واحتجوا عليه : بأنّ جواز نقضه يؤدّى الى جواز نقض التّقض من مجتهد آخر ، فيتسلسل ويفوت مصلحه نصب الحاكم ، وهو فصل الخصومات.

وادّعوا الإجماع عليه ، ويدلّ عليه الاستصحاب ونفى العسر والجرح.

وأما جواز نقض الفتوى فكلامهم فى ذلك غير محرّر ، فإن أرادوا جواز نقض الفتوى بالحكم بعد تحقّق المرافعه والمخاصمه ، فله وجه فى الجمله كما أشرنا ، فإنّ أحد طرفى الدّعوى إن بنى مطلبه على فتوى مجتهد ، والآخر على خلافه ، وتخاصما عند الحاكم ، فله نقض مقتضى الفتوى بحكمه إذا خالفه رأيه فى المسأله ، وكذا إذا كانا مجتهدين ، وسنذكر وجه التّقييد بقولنا فى الجمله.

وإن أرادوا جواز نقض الفتوى بالفتوى ، فهو مشكل. والذى نقطع بأنّهم أرادوه من جواز نقض الفتوى فى هذا المقام أنّه يجوز مخالفه المفتى ، أمّا من المستفتى ، فإذا لم يعمل بعد بالفتوى ، لأنّ إجماعهم إنّما انعقد على عدم جواز العدل وبعد [العدل

بعد] العمل ما لم يظهر بطلان الفتوى من رأس أو عدم استحقاق المجتهد للتقليد.

وأما قبل العمل ، فجوزوا العدول وإن اعتقد بالحكم بتقليد مجتهده ، وكذلك بعد العمل في واقعه أخرى إذا تغير رأى مجتهده أو تبدل مجتهده بمجتهد آخر يخالفه.

وأما المفتون فمطلقا ، لجواز عمل كل مجتهد على ما رآه وإن كان مخالفا للآخر ، وهذا هو ظاهر الشهيد رحمه الله ، فإنه قال في «القواعد» (١) بعد العبارة التي نقلناها عنه في مباحث الأخبار : وبالجمله ، فالفتوى ليس فيها منع للغير عن مخالفه مقتضاها من المفتين ولا من المستفتين ، أما من المفتين فظاهر ، وأما من المستفتين ، فلأن المستفتى له أن يستفتى آخر ، الى آخر ما ذكره.

وأما جواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى إبطالها من رأس أو تغييرها من الحال مطلقا ، ففيه غموض وإشكال ، وتوضيحه ، أن الفتوى على أقسام :

منها : ما يستلزم الاستداه ما لم يطرأ عليه مزيل بحكم وضعي.

ومنها : ما لا يستلزمه.

فالأول : مثل الفتوى في العقود والإيقاعات.

والثاني : مثل الفتوى في نجاسة الماء القليل بالملاقاه ، وعدم نجاسه الكبر ، وأمثال ذلك من حليته المطاعم وحرمتها ، مما اختلف فيه ، وغير ذلك. فإن فرض أن يفتى أحد بجواز عقد البكر بإذنها وفرضنا غيبه أبيها ، وعقدناها بتلك (٢) الفتوى ، ثم تغير رأى المجتهد قبل حضور أبيها وقبل تحقّق المخاصمه والمرافعه

ص: ٥٣٣

١- ١ / ٣٢١.

٢- في نسخه الأصل (بذلك).

بينهما ، فالعمل على هذه (١) الفتوى وإجراء العقد عليها مما يستلزم الدوام ، فإنَّ العقد يقتضى الاستمرار ، إمَّا دائماً أو الى أجل كالمنقطع . وقطع الاستمرار فيه يتوقّف على ما وضعه الشّارع لذلك ، مثل الطّلاق والارتداد وانقضاء المدّة أو هبتها ، وحصول الرّضاع اللاحق أو ثبوت الرّضاع السّابق إذا لم يعلم الرّوجان بحال الرّضاع قبل العقد ، ولم يثبت فى آيه وخبر أنّ تجدد الرّأى من القواطع . وكذلك بجواز نكاح المتراضعين بعشر رضعات عند من لا يراه محرّماً ، وكذلك بيع العنب لمن يعلم أنّه يجعله خمراً ، وبين أرواث (٢) ما يؤكل لحمه أو ما لا يؤكل لحمه فى غير عذره الإنسان ، وغيرهما ممّا لا يحصى . وكما أنّ مقتضى الحكم رفع التّزاع ، ومقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته فى الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه ، فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ، ونصب المفتى لإرشاد المستفتين ان يبنوا أمر دينهم وشرائعهم ومعاشهم ومعادهم على قوله .

فالشّارع الذى جوّز رجوع المستفتى الى المفتى فى جواز النّكاح وعدمه ، وجواز البيع وعدمه ، رخصه [فى] أن يبنى أمر معاشه ومعاملاته على فتوى مفتيه .

وأمر المعاش بعضه ممّا هو من الأمور الدّائمة ، فالיום الذى يحصل فيه الرّخصه للمستفتى فى إيجاد ذلك الأمر الذى هو من الأمور الدّائمة ، فقد حصلت (٣) الرّخصه لإدامته . وكما أنّ مخالفه الحاكم ومناقضه حكمه ينافى الظّلم [النظام]

ص: ٥٣٤

١- فى نسخه الأصل (هذا).

٢- روث وأرواث جمع روثة وهو رجيع ذوات الحوافر.

٣- فى نسخه الأصل (حصل).

ويوجب عدم الاستقرار ، فكذلك مخالفه المفتى في هذا القسم من الفتوى.

ولا يضرّ تجدد رجحان الحرمة في نظر المقلد من جهة تغيير رأى مجتهدته حتى يستبعد جواز التصرف مع رجحان الحرمة ، كما لا يضرّ ذلك في صورته الحكم مع تغيير الرأى.

### الكلام في المجتهد إذا تغير رأيه

#### إشاره

وكذلك الكلام في المجتهد إذا تغير رأيه وكان هو صاحب المعاملات والنكاح ، ولا يستبعد ذلك فيه ، كما لا يستبعد لو طرأ عليه حكم حاكم آخر كما ذكره.

وأما الحكم بوجوب الاجتناب عن الماء القليل الملاقى للنجس ، فليس حكما بشيء يوجب الاستمرار والدوام ، إذ وجوب الاجتناب ليس ممّا يستلزم هذا المعنى ، وكذلك الحكم بجواز الاستعمال لا يستلزم الدوام ، وإن استعمله ، فبعد تجدد الرأى يحكم بغسل ما لاقاه ، ووجوب الاجتناب عنه ، بل هو كذلك إذا أفنى بنجاسه قده خاصّ وقع فيه النجاسة قطعاً ، كما أشرنا إليه سابقاً أيضاً ، إذ الحكم بنجاسته لا يستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القده باقياً ، فيجوز القول بعدم الوجوب إذا تجدد الرأى مع كون الماء باقياً على حاله ، وكذا العكس.

والحاصل ، أنّ الحكم بوجوب الاجتناب أو عدمه لا يستلزم الدوام مطلقاً ، ولكن حكم الزوجية إذا حصلت بسبب الفتوى ، يستلزم الدوام ، إذ العلة الموجدته في الثانيه هي العلة المبقية بعد العمل بها بخلاف الأولى ، بل لك أن تقول : إنّ هذا ليس من مسأله نقض الفتوى وعدمه ، بل هو من النزاع في جواز نقض ما حصل من الفتوى ، وهو يختلف باختلاف الموارد ، بخلاف أصل الفتوى ، فإنّه يجوز نقضه ومخالفته مطلقاً بلا اختلاف في الموارد ، وإن شئت إجراء هذا الكلام في العقود ، فافرض المثال فيما أفنى المجتهد بجواز النكاح ثم تجدد رأيه قبل التزويج ، فإنّ ذلك ممّا يجوز نقضه بلا إشكال كما لو تجدد الرأى في نجاسه القليل وعدمها قبل



الاستعمال أيضا ، وهذا بخلاف الحكم فإنه لا يجوز نقضه ، سواء عمل به أم لا .

إذا عرفت هذا ، علمت أنه لا يتم تفریح حرمة المنكوحه بلا وليّ وإن كان بتجويز المجتهد إذا تغيّر رأى مجتهده ، إن لم يلحقه حكم حاكم ولم يباشر عقدها الحاكم بنفسه أو بترخيصه على أنه متابعه للفتوى ، ويجوز نقضه وفسخه إذا تجدد رأى المجتهد أو مات وجاء مجتهد آخر يخالفه ، بخلاف ما إذا وقع العقد بفعل الحاكم أو رخصته الخاصه .

وكذلك عقد العارفة بالمخالف إذا وقع بتقليد مجتهد يرى ذلك ، بل قال بعضهم : إنه يحرم عليه مع لحوق حكم الحاكم أيضا ، وكذلك فى المجتهد الذى نكح امرأه جاز نكاحها عنده لنفسه أولا ، ثم تغيّر رأيه ورآها حراما . قالوا : يحرم عليه إلا أن يلحقه حكم حاكم ، وبعضهم حرّمه مع لحوق حكم الحاكم أيضا .

ووجه عدم التماميه منع جواز نقض الفتوى بالفتوى مطلقا ، كما أشرنا ، بل المسلم إنما هو قبل العمل ، كما يظهر من استدلال الشهيد رحمه الله المتقدم ، فإن جواز العدول إنما هو قبل العمل إجماعا ، كما سيجىء فى القانون الآتى .

وكذلك يتحقّق بترك العمل على مقتضى الفتوى الأولى فيما يتجدّد بعد ذلك من الموارد الوارده عليه ، فعدم لحوق النقص بالحكم حينئذ إنما هو لعدم التحقّق فى الحكم بسبب الامتناع بالذات ، إذ الحكم إنما هو شخص واحد لا يتجاوز الى مورد آخر ، بخلاف الفتوى ، فكلّ حكم مشتمل على الفتوى فهو يتعدّى ويتنقض من حيث الفتوى فى مادّه أخرى ، ولا يتعدّى من حيث الحكم ولا ينتقض .

ويدلّ على عدم جواز النقص فى الفتوى بالمعنى المذكور أيضا ، الاستصحاب ولزوم العسر والخرج ، ولزوم الهرج والمرج ، وعدم الانتظام فى أمر الفروج والأموال والأملاك وغيرها ، مع أنّ التحقيق أنّ الرأى لم يتجدّد فى المسأله فى

الصّوره المفروضه ، فإنّ الرّأى إنّما هو جواز التّزويج أو عدم جوازه ، لا- جواز فسخ التّزويج الحاصل على التّهيج المشروع المكلف به حينئذٍ وعدمه ، وترتّب الفسخ وعدمه على جواز العقد وعدمه يحتاج الى دليل .

والحاصل ، أنّ جواز نقض الفتوى بالفتوى فى أمثال العقود والإيقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ، ولم يظهر عليه دليل .

وما يظهر من دعوى الاتّفاق من كلام بعضهم فيما لو تغيّر رأى المجتهد فى المعامله التى حلّ لها أوّلا وبنى عليها لنفسها وحرّمها ، فهو ممنوع ، مع أنّ دعوى الإجماع على المسائل التى لم تثبت تداولها فى زمان الأئمه عليهم السلام بعيده لا يعبأ بها ، ولو فرض أن نقول بإمكانه . وقلنا : بأنّه إجماع منقول ، فهو لا يقاوم ما ذكرناها من الأدلّه . ولو سلّمناه فإنّما نسلم فى موردّه ، وهو ما لو تغيّر رأى المجتهد وكان الواقعه مختصّه به ، وسيجىء كلام المحقّق الأردبيلى رحمه الله فى عدم جواز نقض الفتوى بتغيير الاجتهاد .

وإن قلنا : بنقضها ، فلا بدّ أن نقول ببطلان المهر المسمّى مثلا ، ولزوم مهر المثل وعدم استحقاق الإنفاق ، وجواز الرجوع الى ما أنفقه ، وغير ذلك ، إذ المذكورات من توابع العقد الصّحيح ، والمفروض انتقاضه .

ولو قلنا : بصحّته الى الحين ونقضه من حين التّغيير ، وأنّ المراد جواز العمل بالرّأى الثّانى من حين التّغيير لا إبطال العمل بالرّأى الأوّل من رأس ، فمع أنّه ليس بنقض حقيقى ، بل ليس بتغيير رأى حقيقه فى هذه المادّه الخاصّه كما أشرنا سابقا ، لأنّه ليس حكما بتحريم العقد مثلا بعد الحكم بحلّه ، بل هو حكم بحرمة الاستدامه بعد الحكم بحلّه ، المستلزم لحلّ استدامته ، فلا بدّ من القول بلزوم الإطلاق والتّزام توابع العقد الصّحيح ، إذ ذلك الانفساخ من باب الارتداد لا من باب ثبوت الرّضاع

السابق ، ولم يقل به أحد.

وبالجملة ، مدار الكلّ من زمان غيبه الإمام عليه السلام الى الآن على تقليد المجتهدين ، بل الغالب فى الخلائق أنّهم لا يجتهدون ولا يقلّدون. هب أمر هؤلاء فاسد ، ولكن أمر المقلّدين فى البلاد البعيده الذين لا مناص لهم عن التّقليد وأوج معرفتهم هو ذلك ، إنّما هو على العمل بفتوى مجتهدهم فى العبادات والمعاملات ، ولا ريب أنّ المعاملات أكثرها خلافية ، وهذا الإشكال يجرى فى كلّها ، فلا بدّ لكلّ مقلّد أن يجرى بيعه وإجارته ومزارعته ونكاحه وطلاقه ، كلّها فى حضور المجتهد أو بمباشرة أو بمرافعته ، لو سلّمنا أنّ بمحض ذلك يتحقّق الحكم وإن لم يحصل الخصام بالفعل ، وإلّا فليستعدّ لفسخ مناكحاته ومعاملاته ، وتبدّل حالاته بمجرد تبدّل رأى مجتهده أو تبدّله بآخر ، ثمّ بعد الفسخ بسبب تغيّر الرّأى أو التّجدّد لتصحيحه ثانيا برأى آخر ، ثمّ فسّخه برأى آخر ، وهكذا ، فيستلزم التسلسل وعدم الاستقرار ، ولا أقلّ من موت مجتهده مع قول أكثر العلماء ، بل كلّهم على ما ادّعاه بعضهم من عدم جواز تقليد الموتى ، وأنّ الناس صنفان : إمّا مجتهد ، وإمّا مقلّد ، فلا بدّ أن يعرض جميع معاملاته التى فعل ، وكلّ ما فى تحت يده ممّا حصل له بمعاملاته على مجتهد آخر ليمضيه أو ليفسّخه.

والحاصل ، أنّ كلّ ما دلّ على جواز العمل برأى المجتهد وهو لزوم العسر والجرح وغيره ، يدلّ على جواز البقاء على مقتضى أمثال هذه العقود والمعاملات ، وممّا يتفرّع على ما ذكرنا ، جاز نكاح امرأه وقع طلاقها على خلاف رأيه. مثلا : اختلف العلماء فى بعض أقسام الطّلاق ، فعلى القول باختصاص عدم جواز التّقص بالحكم دون الفتوى ، يلزم أن يحكم المجتهد الذى يرى بطلان ذلك برجوع المرأه الى الرجل إذا وقع الطلاق بتقليد مجتهد يرى ذلك وإن لم يحصل

ص: ٥٣٨

مخاصمه ومرافعه ، أو لا بد أن يباشر الطلاق المجتهد بنفسه بقصد الإطلاق والإلزام ، أو يأذن فيه بالخصوص كذلك أو يمضيه بعد الوقوع لو سلّمنا كفايتها مطلقاً في صيرورتها حكماً.

وأما على ما حَقَّقناه من عدم جواز نقض الفتوى أيضاً بالفتوى ، وجواز إمضاء أحكامها وإن خالف رأيه فيجوز للمجتهد الذي لا يرى صحه مثل هذا الطلاق إمضاءه إذا وقع بتقليد مجتهد يجوّزه ، ومعنى إمضاءه الحكم ، بترتب آثاره عليه ، ومن جواز نكاح هذه المطلقة لغيره. فكما قلنا : إنه لا يجوز للمجتهد الذي لا يرى نكاح الباكراه بدون إذن الولي أن ينقض النكاح الواقع بتقليد مجتهد يجوّزه قبل تحقّق المرافعه ، فكذا لا يجوز له أن يمنع نكاح المطلقة على غير مقتضى رأيه ، لأنّ ذلك من آثار الطلاق ، فإمضاءه وإبقاؤه معناه حكمه بترتب آثاره عليه ، وجواز عقدها ثانياً من آثاره ، وذلك نظير الحكم بين المتخالفين ، فكما أنّ معنى عدم جواز نقضه لمجتهد آخر هو لزوم ترتب ثمراته عليه وإن خالف رأيه ، فيحلّ لذلك المجتهد الأكل من المال الذي انتقل إلى المدعى بحكم الحاكم المخالف له في الرأى ، بل لو ادّعى عليه أحد بعد ذلك في هذا المال ولم يقم البينه ، فيحكم بكون المال ماله ، وهكذا سائر الثمرات ، فكذا الفتوى.

والقول بعدم جواز نكاح من وقع طلاقها كذلك في عصر المجتهد الثاني عسر عظيم.

فإن قيل : يندفع العسر ، بادعاء المرأه خلّوها عن المانع عند من لم يطلع بحقيقه الحال.

قلنا : لا يتم ذلك فيما لو علم كونها مطلقه في الجملة.

فإن قيل : عدم معرفه بخصوصيه الطلاق كاف لحمله على الصحيح.

قلنا : ذلك باطل ، إذ الصّحيح إذا كان مختلفا فيه ، فيحمل على الصّحيح عند الفاعل لا عند هذا المجتهد.

ومما ذكرنا ، يندفع ما عسى أن يورد على الأصل المسلم عند الكلّ من حمل أفعال المسلمين على الصّحّ في كلّ ما كان من هذا القبيل - يعنى العقود والإيقاعات المستعقبه للآثار التي عليها بناء معاش الخلق - فترى المسلمين في كلّ عصر ومصر ليس بناؤهم في البيع والشّرى والقرض والنّكاح والطلاق وسلوك علمائهم معهم إلّا على الحمل على ترتّب الآثار مع احتمال أن تكون معاملاتهم على غير طبق ما يصحّ عند ذلك العالم ، وإلّا فلا معنى لحمل فعل كلّ مسلم على الصّحّ مع كون أغلب الأفعال محتملا لوجوه كثيره ، بعضها باطله عند الكلّ ، وبعضها صحيحه عند الكلّ ، وبعضها ممّا اختلف فيه .

ففي الغالب يحصل احتمال مخالفه ما وقع من معامله لما هو رأى هذا الذى يحملها على الصّحّ ، ومع ذلك لا يلتفتون إليه . فترى العلماء يجرون أحكام الزّوجيه بين الزّوجين من دون الفحص عن حالهما أنّ النّكاح هل وقع صحيحا بينهما أم لا ، مع أنّ احتمال كون الزّوجيه باطله عند ذلك العالم ليس باحتمال نادر لا يلتفت إليه ، فإنّه يحتمل أن تكون الزّوجه باكره تزوّجت بزوجه بدون إذن أبيها أو متراضعه معه بعشر رضعات ، مع أنّ ذلك العالم لا يجوزهما ، أو النّكاح وقع على شرط يبطل النّكاح بسببه عند ذلك الحاكم .

وكذلك البيوع وسائر المعاملات ، فإنّ الخلاف في العقود والإيقاعات والمداينات في غايه الكثره ، ومع ذلك فبناء العلماء والعوامّ على ترتّب آثار أفعال الناس من دون تفحص عن ذلك .

وأنت خبير بأنّ مجرّد حمل فعل المسلم على الصّحّ لا يكفي في ذلك ، لما

ذكرنا من أن المراد بحمل فعله على الصيحه هو الصيحه عند الفاعل لا عند الحامل ، والصحه عند الفاعل كيف ينفع في ترتب الآثار عند الحامل ، فعدم الفحص عن ذلك إنما يترتب على أن تلك الأسباب من العقود والإيقاعات إذا وقعت على وجه صحيح عند الفاعل ، فلا بد أن يترتب عليها مسيبتها وإن لم يكن كذلك عند الحامل.

لا يقال : إن ذلك مبنى على قاعده أخرى ، وهو إلحاق التادر بالغالب بادعاء أن الغالب في تلك الأسباب من العقود والإيقاعات وغيرهما هو الصيحه عند الكل ، فإن ذلك مما لا يخفى على المطلع بالفقه والخلافات الحاصله فيه ، سيما وكل واحد من أبواب الفقه مستتبعه للمخالفات الكثيره في توابعها.

ففي الطلاق مثلا ، نقول خلافات كثيره ، من جهه الألفاظ في الصيغه ومن جهه الأحكام والشرائط في كل واحد من أقسامه ، وأنه هل وقع رجعيًا أو خلعيًا؟ فإن كان رجعيًا فهل وقع على اللفظ الصحيح عند الحامل أم لا؟ وهل وقع عند رجلين عدلين سوى من يجرى صيغه الطلاق أو كان أحد العدلين هو وكيل الزوج؟ وأن العدلين هل كانا عادلين على ما هو مذهب الحامل أو الزوج أو الوكيل؟ فإن في العداله والكاشف عنها اختلافًا معروفًا. وهل وقع الطلاق في حضور العدلين مع معرفتهما للزوجين أم لا؟ وهل وقع الطلاق في حال الحمل أو غيره ، أو في الغيبه أو الحضور ، وإن كان في حال الحمل فهل كان في المزه الأولى أو الثانيه؟ ففي كل ذلك اختلافات.

وإن كان خلعيًا فهل تحققت (1) الشروط فيه من الكراهه على النهج المطلوب

ص: ٥٤١

١- في نسخه الاصل (تحقق).

أم لا-، وعلى الوجه الذى يعتبر عند الحامل أو الفاعل ، لوقوع الخلاف فى حدِّ الكراهه ، وفى صحِّه الطلاق بعوض من دون الكراهه ، وغير ذلك ممَّا لا يحصى.

وكذلك الكلام فى النكاح والبيع والقرض ممَّا يطول الكلام بذكرها.

ثمّ مع قطع النظر عن تلك الاختلافات فى أصل تلك الأبواب أو المسائل ، هل وقع ذلك بالاجتهاد أو التقليد أو بدون أحدهما. وعلى الثالث فهل كان ذلك مع الغفله والجهاله أو مع التفصير والمسامحه؟ وهل يترتب الآثار على القسم الثالث بقسميه أو بأحد القسمين منه دون الآخر؟ وهكذا.

وبالجملة ، تغير الرأى فى أصل المعامله وتبدل المجتهد إنّما يقتضى إنشاء المعامله بعد ذلك لو أراد إنشاء معاملة جديده على الرأى الثانى ، لا- إبطال ما يترتب على الرأى الأوّل أو قول المجتهد الأوّل ، ولو حصل به أنحاء الانتقالات والتصرّفات مثل ان جعل المبيع مهرا للزوجه وانتقل من الزوجه الى وارثها وباع الوارث بغيره وهكذا ، ولا ريب أنّ كلّ ذلك عسر وحرّج عظيم ينفيه العقل والشرع.

ولو فرض أنّ المجتهد الثانى اخترع هذا الرأى ، وقال : هذا إبداع رأى لا تجدد رأى ، وتغيّره يعنى أنّ رأى لزوم إبطال آثار الرأى الأوّل ، فكلامنا حينئذ مع ذلك المجتهد وبيان عذره عند الله تعالى وإقامه البرهان ، وهو خارج عن موضوع المسأله.

نعم ، إذا ظهر عنه بطلان الرأى السابق من رأس ، فهو كلام آخر غير تغير الرأى ، فإنّ من تغير رأيه فى الاجتهاديات لا يحكم ببطلان الاجتهاد السابق ، ولذلك ربّما يعود الى الرأى السابق أيضا ، وسيجىء الكلام فيه.

وبالجملة ، الكلام فى العقود مخالف للعبادات ، فلو تجدد رأيه فى وجوب

قراءه السوره بعد ما كان يرى استحبابها فى الرّكعه الثانيه ، فيجب عليه القراءه فى الثانيه ، وكذا لو تغيّر رأى مجتهدّه ، وهكذا الحال فى القبله إذا تجدد الرّأى فى الرّكعه الثانيه.

ويقع الإشكال فيما لو جعل فرش المسجد من آجر معمول من الطّين النّجس تقليدا لمن يرى الخزيه استحاله ، ثمّ تجدد الرّأى أو تغيّر المجتهد ، فهل يجب نزعّه وتبديله أم لا- ، وأنّه ممّا يفيد الاستمرار كالزّوجيه حتّى يرد عليه عدم جواز النّزع ، أو لأنّ المناط فى ذلك هو تباعد المسجد عن النّجاسه وهو متجدّد أنا فأنا ، وليس ممّا يناط بالاستمرار والدّوام ، ولا يبعد التفصيل بأنّ يقال : لا يجب النّزع ، ويجب الاجتناب.

وأشكل منه لو حكم بجواز بناء المسجد عن ذلك الآجر ، فإن قلنا بوجوب تباعد مطلق المسجد حتّى جدرانه عن النّجس ، فيلزم تخريب المسجد ، وهو مشكل.

فإن قلت : قد ذكرت أنّ الفتوى يجوز نقضها بالحكم وإنّ ما لا دليل عليه هو نقض الفتوى بالفتوى ، وكثير ممّا ذكرته فى نقضها بالفتوى من المفاصد ، يجرى فى نقضها بالحكم أيضا ، مثل لزوم العسر والجرح وغيره.

قلت : تحقّق المخاصمه غالبا إنّما هو فى أوّل الأمر ، ولا يترتب عليه عسر وجرح ، ولو فرض تحقّقها بعد مدّه ، فتحقّقها مع عدم ثبوت التّراضى عليه فى أوّل الأمر نادر ولا يلزمه من المفاصد فى ذلك ما يلزم من المفاصد فى أصل نقض الفتوى بالفتوى.

واتّباع نفي العسر والجرح فى ذلك عن أحد المتخاصمين يوجب ثبوته على الآخر ، بخلاف صور الفتوى التى لم يحصل فيها مخاصمه ، كما هو الغالب فى



المسائل الخلافية التي هي مبنى أمور معاش الخلق ، ومع ثبوت التراضي في أول الأمر مثل : إن بنيا في المسائل الخلافية على رأى مجتهد ، ثم بعد ذلك حصل الاختلاف بينهما بمجرد الطبع والهوى أو بسبب التمسك بتغير رأى المجتهد أو تبدله بآخر وترافعا الى مجتهد يرى ذلك باطلا ، فالحكم بجواز التقض في ذلك أيضا مشكل ، للزوم أكثر ما ذكر عليه .

وفذلكه المقام في بيان حال تجدد الرأى وحصول المخالفة بين الرأيين ، وبيان الصور التي يحصل المخالفة بين الرأيين ، وبيان ما يجوز نقضه بالحكم وما لا يجوز ، إن الصور التي يتصور فيها تخالف الرأيين مع قطع النظر عن المرافعة والمخاصمة خمسة .

### **الأولى : مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة إليه**

مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبة إليه ، كما إذا عقد الباكره بنفسه بدون إذن الولي ثم تجدد رأيه ، فالمشهور بينهم ، بل ادعى عليه السيد عميد الدين الاتفاق أنه يبنى على الرأى الثانى ، فيحرم عليه زوجته .

قالوا : إلا أن يلحقه حكم حاكم قبل ذلك ، فلا تحرم عليه لكثرة قوة الحكم ، وتأمل فيه بعضهم لأن الحرام لا يصير حلالا بسبب الحكم .

أقول : ويشكل الحكم بالتحريم وإن لم يلحق به حكم ، لعدم الدليل عليه . غايه ما يدل عليه أدله حرمة النكاح بدون إذن الولي هو النكاح الابتدائي لا استمراره بعد وقوعه على ما هو مقتضى تكليفه ، مع أنه لو قلنا بالحرمة فيفسخ النكاح ، ولا يحتاج الى الطلاق .

وهذا الفسخ إنما هو لما ظهر عليه من عدم جواز نكاحها من رأس ، لا عدم

جواز إمساكها فيما بعد فقط. فغايه الأمر عدم الإثم عليه ، فليس هذا من باب الارتداد ، بل هو من باب ثبوت الرضاع السابق المثبت لمهر المثل على الأظهر لظهور فساد من رأس ، وإذا كان كذلك ، فإذا انفسخ النكاح بتجدد الرأى ، فجاز لها التزوج بغيره ، فإذا تزوجت بالغير ثم تجدد رأيه فظهر له بعد ذلك جواز العقد وصحته رأسا ، فمقتضى العمل على الرأى الثانى هو جواز الدخول بها والنظر إليها ، وإن كان فى حال الغير ، لأنّ تجدد رأيه كشف عن صحه العقد من رأس ، لا جواز العقد عليه بعد التجدد ، ولم يفسخ العقد الأوّل إلّا بتجدد الرأى ومظنه الحرمة ، ولم يقع منه طلاق أو ارتداد أو نحو ذلك حتى يحتاج العود الى عقد جديد ، وهلم جرا إذا تجدد رأيه بعد ذلك ، وهكذا ، فيشكل الحكم بالحرمة بتجدد الرأى وإن لم يحكم به حاكم.

وما ادّعه السيد عميد الدين من الإجماع ، فهو ممنوع ، كما أشرنا.

ومّا يؤيد ما ذكرنا حكمهم بعدم الحرمة إذا لحقه حكم حاكم ، فإنّ الدليل على الحليّه بعد حكم الحاكم مع تغيير الاجتهاد إن كان هو الإجماع فهو ممنوع ، لوجود الخلاف فيه ، وإن كان هو لزوم التسلسل وعدم الاستقرار لولاه ، والعسر والخرج يلزم ذلك فى الفتوى أيضا ، ومخالفه المجتهد لرأى نفسه أيضا كما أشرنا.

وكذا الكلام فى المقلد الذى نكحها بدون إذن الوليّ إذا تغير رأى مجتهده ، فقالوا فيه أيضا : يحرم عليه إذا تجدد رأى مجتهده ، إلّا أن يلحقه حكم حاكم ، لكنّ السيد عميد الدين رحمه الله هنا لم يدع الاجماع ، بل جعل الحرمة أظهر ، والكلام فيه كما مرّ ، بل هو أظهر هنا.

## الثانيه : مخالفه المجتهد لمجتهد آخر

مخالفة المجتهد لمجتهد آخر ، ولا- ريب أنه ليس له مزاحمته ، ولا مزاحمه مقلده إذا قلده. والظاهر أنه يجوز له أن يبني على صحه ما حصل بفعلهما ، ويترتب الآثار عليهما كما أشرنا في تفريع مسائل الطلاق.

وكذلك الكلام في مقلد ذلك المجتهد إذا تبع مجتده.

## الثالث : مخالفه المجتهد لمن لم يكن مجتهدا

مخالفته لمن لم يكن مجتهدا ولم يعلم من حاله أنه مقلد لمجتهد أم لا.

والأظهر عدم وجوب مزاحمته أيضا ، حملا لفعله على الصحه ، بل الأمر كذلك لو مات مجتده أيضا بناء على ما سنحقه فيما بعد من عدم الدليل على بطلان تقليد الميت سيما فيما كان مقلدا له ، سيما في المسأله التي قلده ، سيما في العقود والمعاملات ، بل الدليل على الجواز.

## الرابعه : مخالفه المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال في المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده

مخالفته لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال في المسأله بتقليد من لا- يجوز تقليده مع كونه جاهلا- بوجوب التقليد أو غافلا- والأظهر فيه وجوب مزاحمته في الإرشاد والهدايه في الأخذ والعمل ، لكن الحكم ببطلان عقد أخذه كذلك مع موافقته لأحد الأدله الاجتهاديه المطابقه للأقوال الموجوده في المسأله ؛ مشكل.

والتحقيق في ذلك يظهر ممّا قدّمناه في أوائل باب الاجتهاد والتقليد ، ونقول هنا أيضا : الغافل الجاهل إذا اعتقد أنّ حكم الله تعالى في حقه هو جواز العقد ، وأنه

يترتب عليه آثاره ، فالظاهر ترتب الآثار وصحته ما لم يظهر كونه باطلاً من رأس ، بأن يكون خارجاً عن الأقوال المتحققه في تلك المسأله ، وعن مقتضى أحد الأمارات الشرعيه القائمه عليها ، فإنه إذا كان حكماً موافقاً لأحد الأقوال في المسأله فهو كما لو كان مقلداً لأحد من المجتهدين المختلفين في المسأله ، وكما لا يجوز نقض الفتوى للمجتهد المخالف ، فلا يجوز نقض ما بنى عليه ذلك الغافل الجاهل باعتقاد أنه حكم الله تعالى في حقه ، إذ لا دليل على بطلانه ، غايه الأمر أن ذلك المجتهد يترجح في نظره خلافه .

وأما الحكم ببطلانه في نفس الأمر فكلاً [و] إذا كان تكليفه حين الجهل والغفله هو البناء على هذا العقد ، فلا بد من القول باستدامه آثاره كما كان الحال كذلك في المقلد للمجتهد بعد تغير الرأي ، وكما كان قولنا ببقاء آثار العقد الحاصل بتقليد المجتهد مبنيًا على الاعتماد على ما هو حججه عنده من فتوى مجتهده ، فكذا هنا مبني على الاعتماد على ما هو حججه عنده من فتوى والده العامي أو غيره من الذين لم يكونوا مجتهدين ولا مخبرين عن مجتهد ، مع أن المعاملات من باب الحكم الوضعي ، ولا مدخلية للعلم والجهل فيها ، ولا يشترط صحتها بالتيه وقصد الامتثال .

ولو قلنا : بأن العقد المبني على معتقد العاقد الجاهل الغافل مع موافقته لأحد الأقوال في المسأله باطلاً من جهه عدم صدوره عن الاجتهاد أو التقليد ، فيلزم البطلان في أكثر المعاملات الواقعه في زمان مع عدم أخذها عن المجتهد وإن وافق رأى مجتهد العصر ، وأنت خير بأنه خلاف المعهود من طرائق السيلف والخلف ، فلو تراوج المتراضعان بعشر رضعات مثلاً من دون معرفتهما بالمسأله ولا بوجوب التقليد والأخذ من المجتهد ، فيجب على المجتهد الذي لا يقول بكون ذلك محرماً أيضاً نقضه إذا اطلع عليه ، لأنه لم يحصل من جهه التقليد ، وكذلك

سائر المعاملات. ومحض توافق ذلك لرأى المجتهد الموجود من باب الاتفاق لا يجعله موافقا لنفس الأمر ، ولا يوجب صحته ، وكذا إجازته بعد الاطلاع لا يوجب صحته من أول الأمر ، كما لا يخفى ، لأنّ علّه البطلان بالفرض هو إنشاء العقد بدون تقليد ولم يعهد مثل ذلك الحكم من العلماء ، ولو كان ذلك لازما لما تركه الآمرون بالمعروف والنّاهون عن المنكر ، ولشاع وذاع بحيث لم يختف هذا الاختفاء ، ويؤيده الاستصحاب ونفى العسر والحرص وغيرهما أيضا.

### **الخامسه : مخالفه المجتهد لمن كان كذلك و لكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه**

مخالفته لمن كان كذلك ، ولكن لم يكن جاهلا بالمّرّه وغافلا ، بل ترك التقليد مسامحه، ولا ريب فى لزوم الهدايه والإرشاد فى الأخذ والعمل.

وأما الكلام فى بطلان العقد الذى أوقعه كذلك ، إذا وافق إحدى الأدلّه والأقوال فى المسأله ، ففيه إشكال.

ويمكن توجيه القول بعدم جواز النّقض للمجتهد فيه أيضا إذا وافق إحدى الأقوال فى المسأله ؛ بأنّ جواز النّقض للمجتهد المخالف له إن كان لأنّه مخالف له ومظنونه أنّه خلاف حكم الله تعالى ، وأنّه ليس بسبب يترتب عليه حكم شرعى ، فلا بدّ من القول بجواز النّقض فيما لو قلّم المجتهد الآخر أيضا ، لأنّه مخالف لحكم الله تعالى بحسب ظنّه وقد بيّنّا بطلانه. وإن كان لأنّه لم يتبع فيه مجتهدا وعدم جواز نقضه فيما لو تبع المجتهد إنّما هو لأنّه تبع المجتهد وأدى مقتضى تكليفه.

فيرد عليه : أنّه على ما ذكرت من مدخليته متابعه المجتهد فى ترتّب الأثر ، فلا بدّ أن يجب عليه النّقض لو وافق رأيه أيضا ، لأنّه لم يأخذه من المجتهد ، وهو فاسد لأنّ الحكم الوضعى لا مدخلية فى ترتّب الآثار عليه للعلم والجهل.

وقصد الامتثال وعدمه إنّما ذلك في العبادات لأجل اشتراط التّيه وقصد التّقرب والامتثال فيها ، وهو لا يتمّ إلّا مع العلم أو الظنّ بأنّه حكم الله تعالى.

فلو زوج أحد ابنته بأحد مع علمه بحصول عشر رضعات بينهما مع أنّه سمع الخلاف فيه بين العلماء ، أو باع العنب لمن يعمل خمرا ، وهكذا ، وسمعه المجتهد الذي رأيه موافق لذلك ، فلا يجوز نقضه لأنّه يصدق عليه أنّه نكاح وبيع ، ويترتب عليهما أحكامهما ، غايه الأمر كونه منهيّا عنه بدون الأخذ من المجتهد ، والنهي مع أنّه لا يدلّ على الفساد في المعاملات إنّما تعلق هنا بأمر خارج عن المعامله ، وإن كان لأنّه لمّا سمع الخلاف في المسأله يحصل له التردّد عند إجراء الصّيغه ، فلا يتحقّق منه الإنشاء.

ففيه : أنا لا نسلم حصول التردّد في الإيقاع سيّما في جميع الموارد ، غايه الأمر التردّد في الوقوع ، وهو لا ينافي الجزم في الإيقاع.

فإن قلت : الأصل عدم ترتّب الأثر ، والقدر الثابت من الترتيب هو ما حصلت (1) المعامله بالاجتهاد أو بالتقليد ، غايه الأمر دخول الغافل والجاهل مع اعتقاد الترتّب فيه أيضا.

وأما المتفطن المسامح فلم يعلم دخول معاملاته تحت ما يترتب عليه الأثر.

قلت : لا ريب أنّ الدليل الشرعيّ يرفع الأصل ، والحكم الوضعيّ بنفسه رافع للأصل من دون مدخليّته للعلم والجهل ، غايه الأمر حصول الاختلاف في الحكم الوضعيّ بسبب بعض شرائطه ، فيدور الكلام السابق.

ونقول : إنّ الحكم بعدم ترتّب الأثر إمّا لأجل بطلانه في نفس الأمر ، وإمّا لأجل

ص: ٥٤٩

---

١- في نسخه الأصل (حصل).

أنه مخالف لرأى هذا المجتهد ، وإما لأنه لم يحصل من جهه اجتهاد ولا تقليد.

والأول ، خلاف المفروض لأنه من المسائل الاجتهاديّه.

والثانى ، يوجب الحكم بالبطلان لو كان مأخوذا من مجتهد آخر مخالف له أيضا.

والثالث ، لا مدخليه له فى الحكم الوضعى إذ لو كان له مدخليه لجرى فيما وافق رأيه أيضا.

والحاصل ، أنّ الأقوال فى المسأله الاجتهاديّه مبتيه على الأمارات الشرعيّه ، والمفروض عدم ظهور بطلان أحدها ، فلا يتمّ الحكم بالبطلان ، غايه الأمر عدم جواز اختيار أحدها لهذا المسامح رجما بالغيب.

وأما مع اختياره لذلك ، فالحكم بجواز النقص أيضا يحتاج الى دليل ، سيّما إذا وقع العقد بتراض من الطرفين ولم يقع بينهما منازعه أصلا ، وسيّما إذا وافق اجتهاد المجتهد الذى يريد نقضه ، وإذا لم يجز النقص فيلزمه ترتب الآثار.

وأما ما دلّ على لزوم الأخذ من المجتهد ، وأنّ ما خالف الأمارات الشرعيّه والأقوال المتداوله تكون باطله ، فلم يحضرنى ما يدلّ على بطلان مثل ما نحن فيه ممّا وافق من المعاملات على طبق واحد من الأقوال ، وإن كان مع المسامحه وأصالة عدم الوجوب وعدم ثبوت التكليف بفسخ مقتضى هذا العقد أيضا يعاضده.

والحقّ ، أنّ المقام بعد لا يصفو عند شوب الإشكال ، وإن كان الأظهر الصّحه سيّما فيما وافق رأى المجتهد.

هذا حال أقسام تخالف الآراء فى الفتوى ، وأما بيان حال الحكم وجواز النقص به ، فهو أنّ الحكم الصّادر من الحاكم لا يجوز نقضه ، لا بالحكم ولا بالفتوى بالاتفاق ما لم يظهر بطلانه رأسا ، وإن اختلف الرأى من نفس الحاكم أو غيره ، وأنّ

الفتوى قد يجوز نقضها (١) بالحكم وقد لا يجوز.

وأما الصورة التي يجوز ، فهو ما لو وقع النزاع في أول زمان العقد إما قبله أو بعده بعد الاطلاع على أنّ له حق الدعوى وإن طالّت (٢) المدّة.

وأما الصورة التي لا يجوز ، فهو ما لو تراضيا المتعاقدان على عقد مع معرفتهما بكون المسألة خلافية ، بأن بنيا على تقليد مجتهد واحد أو ما يقوم مقامه ، كما لو كانا جاهلين بلزوم التقليد رأسا ثم عرفا بعد ذلك الخلاف وسبيل النزاع ودعتهما الهوى الى المنازعة ، فالأظهر عندي عدم نقض الفتوى هناك أيضا بالحكم.

### تنبيه : إذا تخالف البكر والولى فى العمل والتقليد

إذا تخالف البكر والولى ، وكانت البكر مقلّده لمن يحكم باستقلالها ، والولى مقلّده لمن يحكم باستقلاله ، فإن وقع العقد من أحدهما قبل المرافعة فلا- يحكم ببطلانه ، ولا- يمنع عن مقتضاه حتى تقع (٣) المرافعة ، فإن ترفعا عند من يوافق البكر فيلزم نكاحها ، ويلزم الولي بالسكوت.

وإن ترفعا عند من يوافق الولي وصدر العقد من الولي ، فيلزم عقده ويبطل دعوى البكر ، ولو صدر عنهما عقدان ، فقد مرّ الكلام فيه.

والغرض هنا بيان أنّ عدم تحقّق المرافعة لا يوجب بطلان العقد ، وهو ظاهر. وكذا الكلام لو كانا مجتهدين أو غافلين جاهلين رأسا ، وكون العقد فى معرض

ص: ٥٥١

١- فى نسخه الأصل (نقضه).

٢- فى نسخه الأصل (طال).

٣- فى نسخه الأصل (يقع).



الزوال بسبب احتمال الحكم على خلافه بعد المرافعة لا يوجب الحكم بعدم ترتب الآثار عليه ما لم يعرض له كسائر المعاملات ، ونظيره كثير لا حاجة الى ذكرها.

### في بيان جواز النقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى

بقى الكلام في بيان جواز النقض إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى.

فاعلم أنهم قالوا : إن عدم جواز النقض إنما هو إذا لم يخالف قاطعا.

وفسره التفتازاني : بالنص القطعي والقياس الجلي.

وقال السيد عميد الدين : لا يجوز نقض الحكم ما لم يكن منافيا لمقتضى دليل قطعي كنص أو إجماع أو قياس جلي. وهو ما نصّ الشارح فيه على الحكم وعلته نصيا قاطعا ، وثبتت (١) تلك العلة في الفرع قطعا ، فإنه حينئذ ينتقض إجماعا لظهور خطأه قطعا.

ومراد فقهاؤنا كالعلامة في «الإرشاد» (٢) وغيره من البطلان حيث قال : وكلّ حكم ظهر بطلانه للحاكم قبل العزل أو بعده أو لغيره ينقضه ويبطله هو (٣) ، ذلك أعني المخالفه للدليل القطعي أو ظهور التّقصير فيه فيما ليس له دليل قطعي ، وكان من الاجتهاديات لا مجرد تغيير الرأى ، فإنه ليس بظهور البطلان مطلقا ، إذ ربّما يتغير رأى المجتهد ويحصل له الترجيح للرأى الآخر ، مع أنه لا يظهر له بطلان الأوّل ويحتمل بعد صحّته أيضا ، فهو لا يجوز نقضه إلّا مع ثبوت التّقصير في الاجتهاد.

ص: ٥٥٢

١- في نسخه الأصل (ثبت).

٢- «إرشاد الأذهان الى أحكام الايمان» ٢ / ١٤١.

٣- مع تصرّف في العبارة من المصنّف وإلّا فكلام العلامة هو : وكلّ حكم ظهر بطلانه فإنه ينقضه ، سواء كان الحاكم [الحكم] هو أو غيره ... الخ.

وما ذكره المحقق الأردبيلي في «شرح الإرشاد» (١) في تحقيق ظهور البطلان يؤول الى ظهور التفسير في الاجتهاد لأجل قلّه التّبع وحسن الظنّ لبعض الكتب ، والاعتماد على مجرّد ما نقله بعض المحقّقين ، وجعل معيار ذلك والقاعده الدالّه عليه هو مخالفه ما لو فرض الاطلاع عليه لتّبعه من الأدلّه ، وأنّ عدم الاطلاع كان من جهه التّقصير.

فعلى هذا لا يضرّ مخالفه روايه لم يعثر عليها لأجل كونها في الكتب الغير المتداوله مثل «قرب الإسناد» (٢) و «المحاسن» (٣) أو لأجل كونها في غير بابها المعهود.

وكذلك لا يضرّ مخالفه بعض التّرجيحات في تعارض الأحوال أو مقتضى بعض المرجّحات المذكوره للجمع بين الأخبار بسبب تفاوت مراتب الظنّ في الحالين ، فقد يتردّد الأمر بين حديثين صحيحين يدقّ الفرق في رجحان أحدهما على الآخر ، وقد يتردّد الأمر بين اختيار التّخصيص على الإضمار أو بالعكس ، وهكذا.

فهذا لا- يقال له : ظهور بطلان الاجتهاد ، بل يقال : إنّه تغير رأيه ، ولكن يضرّ مخالفه حديث صحيح غير شاذّ مذکور في باب المعهود فضلا عن الآيه والإجماع والقياس الجليّ ، وغير ذلك ، فإنّ مخالفه المذكورات كاشفه عن التّقصير في الاجتهاد ، بل عدم الاجتهاد الصّحيح.

ص: ٥٥٣

١- «مجمع الفائده والبرهان في شرح إرشاد الأذهان» ١٢ / ٨٥.

٢- لأبي العباس عبد الله بن جعفر الحميري من أصحاب الامام العسكري عليه السلام.

٣- لأبي جعفر أحمد بن محمد بن خالد البرقي من أصحاب الامام الرضا والجواد عليهما السلام كما في «فهرست» ابن التّديم.

وعلى ذلك ينزل كلام الشهيد رحمه الله في «الدروس» (١) حيث قال : ينقض الحكم إذا علم بطلانه سواء كان الحاكم أو غيره ، وسواء أنفذه الجاهل به أم لا. ويحصل ذلك بمخالفه نصّ الكتاب أو المتواتر من السنّه أو الإجماع ، أو خبر واحد صحيح غير شاذّ ، أو مفهوم موافقه أو منصوص العله عند بعض الأصحاب ، بخلاف ما لو تعارض فيه الأخبار ، وإن كان بعضها أقوى بنوع من المرجّحات. انتهى ملخصاً.

واستشكل المقام الشّهيد الثّاني في «المسالك» (٢) سيّما في عبارته الشّهيد هذه في غير الثّلاثة الأوّل ، لأنّ خبر الواحد من المسائل الخلافية ، ودليله ظنيّ ، فمخالفته لا يضرّ.

وكذلك الكلام في مفهوم موافقه في المنصوص العله ، فمخالفته لا يستلزم البطلان ، وعلى ما نزله عليه المحقّق الأردبيلي رحمه الله فيندفع الإشكال.

ثمّ إنّ المحقّق الأردبيلي قال : إنّ في صورته ظهور البطلان ينقض الحكم والفتوى كلاهما ، وفي صورته تغيّر الرّأى لا ينقض شيء منهما ، وهذا هو الذي أشرنا إليه من أنّ ظاهره عدم الفرق بين الحكم والفتوى في عدم النّقض.

وهذا هو التّحقيق في المسألة ، نعم ، يجوز المخالفه للحكم الأوّل في الفتوى فيما وقع النزاع وترافعا عند الحاكم على التّفصيل الذي قدّمناه ، وفيما بعد التّغيير موضوع آخر ، وفيما لم يناف ما أثبتته الفتوى من الأحكام الملزومه الاستمراريّه.

هذا في الحقيقة لا يسمّى نقضا ولا يطلق عليه النّقض كما صرّح به التّفنّازاني ، بل هو عمل بالرّأى الآخر ، فلا يرد على المحقّق الأردبيلي رحمه الله أنّه لم يقل أنّ الفتوى

ص: ٥٥٤

١- ٢ / ٧٦ ، وكذا نقله أيضا في «المسالك» ١٣ / ٢٩٠.

٢- «مسالك الأفهام» ١٣ / ٢٩٠.

يجوز نقضه ، فلم يبق بين الحكم والفتوى فرق في عدم جواز النقص ، والفرق إنما هو في جواز المخالفه في الجمله في الفتوى دون الحكم.

ثم إنَّ المعيار الذي أخذهُ المحقِّق الأردبيلي رحمه الله ، وبنى عليه كلام الشهيد رحمه الله أيضا غير مطَّرد سيِّما بالنسبه الى المفاهيم ومنصوص العله.

وبالجمله ، كلامهم في هذا المقام غير وافيه بإفاده المرام وغير منقَّحه ، وقد ذكرت لك ما أذاني إليه النَّظر القاصر ، ورجاء العفو عن الزَّلل من الله الغافر.

ص: ٥٥٥

## قانون : العمل بقول مجتهد في حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسأله

إذا عمل العامي بقول مجتهد في حكم مسأله ، لا- يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسأله ، ونقل عليه الإجماع المؤلف والمخالف.

ولعل وجهه ، أن قول المجتهد كالأماره الزاجحه ، فلا يجوز العدول عنها بلا وجه مع أنه يوجب اختلال النظام غالباً ، إذ قد يتغير دواعي المقلدين أنا فأنا.

ثم إن ظهر له رجحان بسبب العلم والورع للغير فيجوز العدول على ما اختاره الأصحاب من تقديم الأرجح بسبب العلم والورع. والأولى أن يجعل الرجحان أعم من ظهور ما لم يظهر له من أحواله من العلم والورع أو ظهور خطئه في هذا الاجتهاد الخاص من الخارج.

وأما في غير تلك المسأله فالأظهر الجواز ، للأصل ، وعدم المانع وعمل المسلمين في الأعصار والأمصار.

والظاهر أن الكلام لا يتفاوت فيما لو التزم المقلد تقليد مجتهد خاص أو لم يلتزم.

والعامه فرقوا بينهما ، واختلفوا فيما لو التزم ، كأن يختار متابعه الشافعي أو أبي حنيفة ، على أقوال :

ثالثها : أنه كالأول يعني غير المستلزم ، وقد مرّ الكلام فيه.

## قانون : فى غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه

اختلفوا فى أن غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه من دون أن يحكى عنه.

الحق ، العدم ، لأنه تدليس ، وقول بما لا يعلم ، فإن ظاهره الإخبار عن علمه.

وللعلماء أقوال شتى ، أشهرها عندهم :

الفرق بين المطلع على المأخذ وغير المطلع ، فيجوز للأول ، دون الثانى.

وربما ادعى بعضهم الإجماع على الجواز فى الأول ، دون الثانى.

وفرق بعضهم : بين وجود المجتهد وعدمه ، فجوز فى الثانى دون الأول ، والكل ضعيف.

ص : ٥٥٧

اشاره

لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله ، بلا خلاف ظاهر بينهم.

. واحتجوا عليه : بالإجماع على جواز رجوع الحائض الى الزوج العائى إذا روى عن المفتى ، وبلزوم العسر والحرج ، بل الظاهر الاعتماد على مكتوبه مع أمن التروير ، ويدل عليه العمل بكتب النبى صلى الله عليه وآله وسلم والأئمه عليهم الصلاه والسلام فى أزمنتهم ، وللزوم العسر والحرج لولاه.

وفى جواز العمل بالروايه عن المجتهد الميِّت خلاف ، والمشهور عند أصحابنا : العدم.

وعندهم : الجواز ، ولذلك صار بناؤهم على تقليد الأئمه الأربعة ، بل على الاجتهاد فى أقوالهم والعمل به.

ومنهم من فضل ، فمنع مع وجود الحى لا مع عدمه.

والقائل بالجواز من الأصحاب المتأخرين : قليل ، بل لم نعرف بالخصوص قائلًا إلا عن جماعه من متأخرى المتأخرين من الأخباريين. ونقل فى «الذكرى» (١) قولاً به ولم يذكر قائله.

فلاحتجاجات المذكوره لنفى الحجيه فى كلام الأصحاب كلها ضعيفه ، أقواها ما اختاره صاحب «المعالم رحمه الله» (٢) ، ومرجعه الى أن الأصل حرمة العمل بالظن.

وما دل على جواز التقليد أمران :

ص : ٥٥٨

١ - ١ / ٤٤.

٢ - ص ٥٤٠.

الأول: الإجماع الذي نقله جماعه من العلماء على الإذن للعوام في الاستفتاء وهو ظاهر، بل صريح في الأحياء.

والثاني: لزوم العسر والجرح لولاه، وهو لا يثبت جواز تقليد الميت مطلقاً حتى لو كان هناك حي، بل صرح بعضهم بالإجماع (١)، على العدم مع وجود الحي.

أقول: تحقيق الكلام في هذا المقام، يحتاج الى تجديد الكلام في أن الأصل في أمثال زماننا ذلك جواز العمل بالظن للمجتهد إلا ما ثبت حرمة، أو الأصل حرمة العمل به إلا ما ثبت جوازه.

وقد عرفت في مباحث الأخبار أن الحق هو الأول، لأن إثبات الظن المعلوم الحجية، دونه خرط القتاد. وغايته إثبات حججه أخبار الآحاد، وظواهر الكتاب، وأصل البراءة، والاستصحاب. وقد عرفت أن إثبات حججه أخبار الآحاد لم يدل عليه دليل إلا مجرد كونه ظن المجتهد، إذ الاعتماد على الإجماع المنقول عن الشيخ يستلزم الدور، إذ الدليل على حججه هو الدليل على حججه الخبر.

ودعوى الإجماع القطعي عليه من عند أنفسنا لو تكلفناها بملاحظه أحوال السلف، فإنما هو في الجملة لما ترى من النزاع في اشتراط الصيجه باصطلاح المتأخرين، أو كفايه مطلق التوثيق أو مجرد التحرز عن الكذب أو مطلق المدح، ثم في معنى العدالة وعدد الكبائر، ثم في كفايه انجبار الضعاف بالشهرة أو اعتبار مطلق تصحيح القدماء، ثم بعد كل ذلك في علاج التعارض، فلم يخلص في مورد الإجماع شيء ينفعنا، ولا مناص عن التعلق بما يحصل به الظن.

ص: ٥٥٩

١- ومثله نقل في «العالم» ص ٥٤١.



والاعتماد على الأخبار الواردة في جواز العمل بأخبار الآحاد ، وضبطها وتدوينها وعلاج تعارضها ليس إلّا اعتماداً بأخبار الآحاد لمنع قطعيتها ، وكذلك الحال في الاستصحاب وأصل البراهة ، فإنّ الدليل عليهما إن كان هو الأخبار فيدور لكونها آحاداً ، وإن كان حصول الظنّ ، فهو المقصود.

وكذلك حجّيه الكتاب لمنع الإجماع على حجّيته مع أنّ القدر المجمع عليه لو سلّم هو النصوص ، والظاهر الذي لم يعارضه شيء ، وإلّا فالخلاف في المفاهيم وأنواع الدلالات وصور معارضات عامّها مع خاصّ الأخبار وغير ذلك ، ممّا لا يخفى على أحد ، مع أنّ مسائل الفقه جلّها ، بل كلّها ممّا لا يتمّ بواحد من الظنون المعلوم الحجّيه ، أى بالقدر الذي علم حجّيته ، فلا يجدى حصول القطع في بعض أجزاء المسألة قطعيّه تمامها ، كما لا ينفع قطعيّه إحدى المقدمتين في القياس قطعيّه نتيجتها.

فالحقّ أن يقال : نحن مكلفون في أمثال زماننا ، وسبيل العلم بالأحكام منسّد والتكليف بما لا يطاق قبيح ، فليس لنا إلّا تحصيل الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، فإذا تعيّن المظنون فهو ، وإن تردّد بين أمور فالمكلف به هو أحدها.

ثمّ قد عرفت الإشكال الوارد على استثناء القياس ونظائره من جملة الظنون من أنّ الدليل العقليّ والبرهان القطعيّ لا يقبل التخصيص وجوابه.

ونزيد هنا - توضيحاً - أنّ وجه هذا الاستثناء إمّا أنّه من جهه عدم إفادته الظنّ بملاحة طريقه الشرع من جمع المختلفات وتفريق المؤتلفات.

وإمّا من جهه أنّ النهي عنه مقدّم على حاله الاضطرار ، فبعد ما ثبت بالبديهه حرمة ، وقع الكلام في العمل بسائر الظنون وجرى عليه البرهان العقليّ.

وإمّا من جهه أنّ الشارع كما أذن لنا العمل ببعض الظنون كأخبار الآحاد ، نهانا

عن بعض الظنون ، كالقياس ، خرجنا عن التمسك بمقتضى النص في جواز العمل بأخبار الآحاد ، وادّعينا أنّ حجيتها ليس من جهة نص الشارع ، بل من جهة أنه ظن المجتهد لما عرفت من عدم الفائدة ، لأنّ القدر المقطوع به منه في غاية القلّة ، فلا يعرف أين ما هو مورد الإجماع والقطع من جملة أخبار الآحاد حتى يجوز العمل به ، وإن كان يعرف ، ففي غاية القلّة ، بخلاف حرمه القياس فإنّه معلوم ، ولذلك نقول : بأنّ منصوص العلّة ، وفحوى الخطاب ليسا بقياس لا أنّهما من القياس الجائر دون الحرام ، فلا غائله في التمسك في حرمه القياس بالنص دون جواز العمل بخبر الواحد ، فتأمل حتى تعرف الفرق.

هذا حال المجتهد ، وأمّا العامّي فإمّا أن نقول : إنّ رجوعه الى المجتهد تعبدّي ومقتضى النصّ والدليل مثل قولهم عليهم السلام لأبان بن تغلب : «أفت» (١). وأمرهم عليهم السلام بالرجوع الى زواره ، ويونس (٢) وأخذ المعالم عنهم ، وأمثال ذلك بضميمه دعوى الإجماع أو البديهة على الاشتراك في التكليف أو من جهة الدليل العقليّ بأنّه مكلف يقينا بالحكم الواقعي ، وباب العلم إليه منسّد ، فلا مناص له عن الظنّ.

والمعتمد في أمثال زماننا هو الثاني كما لا يخفى ، لإمكان القدح في الأوّل بمنع الدلالة على التقليد المصطلح وإن كان الظاهر خلافه ، ولأنّه ليس ممّا يحصل به العلم للمقلّد ، ولا الظنّ إلّا من جهة تقليد غيره.

سلمنا ، لكنّه لا يفيد إلّا الظنّ فيرجع الى الثاني.

وكذلك الكلام في الإجماع لعدم حصول العلم للمقلّد بالإجماع ، غايته هو

ص: ٥٦١

١- «الوسائل» ج ٢٠ خاتمه الكتاب باب الهمزة ص ١١٦ ح ٤.

٢- وكذا زكريا بن آدم ، راجع «البحار» ٢ / ٢٥١ ح ٦٨ ، ٦٧ ، ٦٦.

الثبوت في الجملة ، ويحتاج في تعيين من يجب تقليده أيضا الى العمل بالظنّ.

وإذا اعتمدنا على الوجه العقلي فنقول : إنّ العقل إنّما يحكم بلزوم رجوعه الى العالم بالحكم ، وحينئذ فإما نتكلم في حال نفس العامّي ومراتب فهمه وتمييزه ، وإما نتكلم في نفس الأمر ومعرفة أصل المسأله وتمييز العلماء وتحقيقهم لأصل المسأله في الإرشاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

أمّا الأوّل ، فيظهر حاله ممّا قدّمنا في مباحث الكلام في معرفه أصول الدّين وغيره من أنّ العامّي مكلف على مقتضى فهمه وإدراكه ، حتّى لو ظهر له أنّ حكم الله تعالى هو ما قال له أمّه وأبوه العامّي ، فهو تكليفه ولا يؤاخذ على ذلك ، وإذا ظهر له وجوب الرجوع الى العلماء المستنبطين فكذلك ، فهو مكلف بمقتضى فهمه من تمييز العلماء ، فإذا لم يظهر له الفرق بين الأصولي والأخباري ، والكلي المتجزّي ، والمتكرّر النّظر وغيره ، والحيّ والميت ، فهو أيضا تكليفه الرجوع الى القدر المشترك ، ويلزمه التّخير إذا لم يحصل له التّرجيح ، وكذلك بين الأصوليين الأحياء مثلا لو ظهر له رجحانهم على غيرهم.

والحاصل ، أنّه مكلف بما ظهر عنده وترجّح في نظره أنّ قوله هو حكم الله تعالى في نفس الأمر ، إمّا بالخصوص أو بكونه أحد الأمور المظنون كون واحد منها حكم الله تعالى في نفس الأمر.

والحياه بمجردّها لا يوجب الظنّ له بكون حكم الله في نفس الأمر هو ما قاله الحيّ ، وكذلك للأعلميّة إذا لم ينحصر الأمر في الأعلم كما أشرنا سابقا.

فالمعيار هو ما حصل به الرّجحان ، فقد يحصل ذلك في الحيّ ، وقد يحصل في الميت ، ومن ذلك يظهر حال تحقيق العلماء للمسأله فيما بينهم وبناء الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا لم يثبت على العامي إلّا وجوب الرجوع الى ما

هو الأقرب الى ظنّه أنّه حكم الله تعالى في نفس الأمر ، وحينئذ فرجوعه الى فهم ذلك وتمييزه من مسائله الكلاميّة ومقاصده الأصوليّة التي لا دليل على لزوم التقليد فيها ، وليس عليه متابعة العلماء .

نعم ، لو ظهر له بعد أمر العلماء بخلافه وتنبههم إِيّاه بخطئه خلاف ما فهمه ، فهو مكلف به حينئذ لأنّه هو مقتضى تمييزه وإدراكه ، لا لأنّه تقليد لذلك العالم .

والحاصل ، أنّ العامّي في ذلك كأحد العلماء ، ومناطه في العمل هو حصول الظنّ بحكم الله تعالى ، فلو خلص عن ورطات النزاع بين الأصوليّ والأخباريّ مثلا- وعرف بفهمه أو بتعليم عالم إِيّاه حقيته طريقه الأصوليّ بحيث يحصل له التمييز بالاستقلال ولو من جهه الاعتماد على هذا العالم لا- من جهه محض تقليده ، ثم دار أمره في مسائل الفروع بين تقليد رجلين أصوليين أحدهما حيّ والآخر ميّت ، وحصل له الرّجحان في أنّ متابعه ذلك الميّت أقرب الى حكم الله تعالى ، للأمارات الخارجة والقرائن الدالّة عليه ، ولو بسبب مدح العلماء ووصفهم ذلك الميّت بالاتّفاق والتّحقيق ، فكيف يجب أو يجوز للعالم الذي لا يجوز تقليد الميّت منعه عن ذلك إذا لم يحصل له الظنّ بقوله : بأنّ ما فهمه باطل .

والحاصل ، أنّ التّحقيق أنّ معيار تقليد المقلّد أيضا هو حصول الظنّ بحكم الله تعالى ، فإن قلت : نعم ، ولكنّ شهره عمل الأصحاب بالمنع عن تقليد الموتى ، بل ظهور دعوى الإجماع من بعضهم على حرمة مع وجود الحيّ يوجب للمقلّد الظنّ بأنّ متابعه هذا الميّت ليس حكم الله تعالى في نفس الأمر إذ المقلّد أعمّ من العامّي البحت ، فقد يطّلع على الشّهرة والإجماع المنقول ، فيصير هذا من قبيل العمل بالقياس المستثنى من مطلق ظنّ المجتهد .

قلت : أمّا أوّلا : فهذا ليس من باب القياس ، لكون حرمة قطعيا ، وغايه الشّهرة

والإجماع المنقول هو الظنّ ، وما ذكرناه برهان قطعيّ لا يجوز تخصيصه بالظنّ.

وثانيا : إنّ دعوى الإجماع فى المسائل الأصولية سيّما مثل ذلك فى غاية البعد ، لعدم تداوله ما بين أصحاب الأئمة عليهم السلام وأنّه من المباحث الحادّثة ، ويشبه أن يكون منشأ حدوث التكلّم فيه هو إجماع العامّة على متابعه الأئمة الأربعة ، ويشهد بذلك بعض استدلالاتهم الآتية ، المناسب لمذهبهم ، فلاحظها.

وثالثا : إنّنا لو سلّمنا عدم القطع بأصل لزوم متابعه الظنّ للمقلّد ، وقلنا : بأنّه ظنّ لا يقاوم هذا الظنّ الحاصل بالدليل الذى ذكرنا حتّى يخصّصه.

ورابعا : إنّنا نقول : نمنع حصول الظنّ منه أصلا مع حصول الظنّ بخصوص المسألة الفرعية التى قدّ فيها الميّت.

فإن قلت : إنّ المسألة الأصولية أحقّ بالتقديم ، وحصول الظنّ فى الفروع تابع ، فإذا حصل الظنّ بعدم جواز تقليد الميّت فى الأصول ، فكيف يحصل الظنّ بفتواه فى المسائل الفرعية الخاصة.

قلت : نحن لم نلتفت الى الآن الى القاعده الكليّة ، بل كان نظرنا الى محض الظنّ الحاصل فى خصوص المسائل من جهة أنّها فتاوى خاصّه مأخوذه من أدلّه خاصه ، فلا يرد علينا ما ذكرت.

ومع الإغماض عن ذلك نقول : لا ريب أنّ الحياه والموت لا مدخلية لهما فى الظنّ بحكم الله الواقعيّ ، بل إنّما هو تابع للمأخذ ، فإنّ القول بعدم جواز تقليد الميّت لأجل موته ، وجواز تقليد الحيّ لأجل حياته ، إنّما يصحّ من أجل محض التعيّد ، ويكون ذلك حكما واقعيّا للحكم الظاهريّ ، فيؤول الكلام الى أنّ المقلّد يظنّ من جهة الشّهرة والإجماع المنقول ، بأنّ حكم الله الواقعيّ فى حقّه لحكم الله الظاهريّ له متابعه الأحياء لا الموتى ، لا أنّه يظنّ أنّ الحكم الواقعيّ فى حقّه فى

المسائل الفرعيّة هو ما أخذه عن الحيّ لا الميت.

فها هنا مقامان من الكلام لا- ارتباط لأحدهما بالآخر ، وقد حصل المقلّد في كلّ من المقامين ظلّنا ، فعليك بلزوم ترجيح بناء المقلّد على ما أداه إليه الظنّ في الحكم الظاهريّ ، دون ما أداه إليه الظنّ في الحكم الواقعيّ.

ولا ريب أنّ البناء على الثاني أرجح ، لكشفه عن الواقع ، ولأنّ المتتبع يحكم بأنّ مراد الشّارع هو تحصيل الأقرب الى نفس الأمر ، لا مجرد ما يقتضيه الدليل ، وفي مقبولة عمر بن حنظله وما في معناه من الأخبار دلالة على ذلك بالنسبة الى المجتهد والمقلّد كليهما فلاحظها.

وبالجملة ، على [عن] المقلّد بقول المجتهد ليس من باب التعيّد المحض ، بل لأنّه كاشف عن نفس الأمر ظلّنا ، كما أنّ عمل المجتهد على الأدلّه كذلك أيضا.

ومن هنا يظهر بطلان القول بأنّ المجتهد إنّما يعمل على الظنون المعلوم الحجّيه دون غيرها ، فإنّه لا معنى له ، إلّا أنّ غير تلك الظنون ليست بظنّ ، وإن قلنا : بكونها ظلّنا ، فلا- معنى لحصول الظنّ غيرها مع كونها آكد في إفاده الظنّ ، إذ المراد من الظنّ الظنّ النفس الأمريّ لا بشرط ، لا الظنّ بالشّيء لو فرض عدم شيء آخر يفيد الظنّ بخلافه ، بل لا يفهم من الظنّ المعلوم الحجّيه إلّا أنّ المشهور جوّز العمل بها مطلقا لا بشرط أنّها هي ، فكأنّ الشّارع حين قال : اعمل بخبر الواحد ، إنّما أراد : اعمل بالظنّ ، لا بالظنّ الحاصل من الخبر لأنّه خبر ، وهذا ممّا يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه.

فعلم من جميع ذلك أنّ الدليل في التقليد ليس هو محض الإجماعات المنقولة حتّى يقال : إنّها صريحه في الأحياء ، بل هو انسداد باب العلم ، وانحصار المناص في الظنّ ، والاعتماد على أصاله حرمة العمل بالظنّ ، وأنّ القدر اليقينيّ هو إخراج

تقليد الأحياء أيضا ، غير واضح لما مرّ مرارا.

ونزيدك هنا توضيحا ، ونقول : على فرض تسليم عموم ما دلّ على حرمة العمل بالظنّ ، فهو مخصوص يقينا بظنّ المجتهد والمقلّد في الجملة.

فإن قلنا : بأنّ ظنّ المجتهد والمقلّد مجمل ، فيرد عليه حينئذ أنّ العامّ المخصّص بالمجمل لا حجّيه فيه في القدر المجمل ، فلم يثبت حرمة ما لم يعمل إخراجا من العامّ واحتمل دخوله.

وإن أردنا أن نثبت القدر المعين وندفع الإجمال ، فلا- ريب أنّه لا- يمكن إلّا ظنّ ، فإنّ هذا الأصل لا يتفاوت الحال فيه بين المجتهد والمقلّد ، فكما أنّ الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد ، فكذلك الأصل حرمة العمل به إلّا الظنّ المقلّد لذلك المجتهد ، وكما أنّ ظنّ المجتهد أمر اجتهاديّ غير معلوم ولا متعيّن أنّه أيّ فرد منه ، هل هو ظنّ المجتهد في الكلّ أو المتجزّي على طريقه الأصوليّ والأخباريّ.

ثمّ هل هو ظنّ من جدّد النظر في الواقعه أو من اكتفى فيه باستصحاب حال النظر السابق ، ونحو ذلك من الاحتمالات المحتاج بترجيح [بترجيح] أحدهما الى العمل بالظنّ ؛ فكذلك الكلام في تقليد المجتهد يحتمل فيه هذه الاحتمالات.

ومن جملة الاحتمالات [في تقليد] جانب المقلّد هو جواز تقليد الميت وعدمه ، وليس اختيار أحد المذكورات هناك أيضا إلّا بالظنّ والترجيح.

والحاصل ، أنّ الاستدلال بعمومات حرمة العمل بالظنّ استدلال بالظنّ بلا ريب ، سيّما مع التصريح باستثناء بعض أفرادها.

فمعنى قولنا : الأصل حرمة العمل بالظنّ إلّا ظنّ المجتهد ، وإلّا تقليد المجتهد الحيّ.

معناه : أنّا نظنّ حرمة العمل بغيرهما ، ونظنّ أنّ حكم الله تعالى في حقّنا ترك

العمل بغيرهما [بغيرها]، فإذا حصل الظن للمقلد بأن ما قاله الميت هو حكم الله تعالى، فكيف يقول مع ذلك: إني أظن أنه ليس حكم الله تعالى. نظير ما يقول المجتهد: إني أظن أن النظر الأول في الواقعة كاف للاستصحاب، وأصالة عدم مانع في مقابله أصالة حرمه غير ما علم يقينا جوازه، وهو ما تكرر منه النظر، فيرجع الكلام الى الترجيح بين العامّ المخصّص في الجملة، والخاصّ الحاصل بخصوص المقام، فيجب متابعه ما هو الرّاجح في النظر.

فتأمّل بفكر دقيق ونظر عميق حتّى تعرف الحقّ والتّحقيق في كلّ ما يتنازع فيه من الظنون مثل الخبر الواحد، والإجماع المنقول بخبر الواحد، وغيرهما أيضا.

فإنّ التّحقيق عدم جواز التمسّك في نفي حجّيتها بالعمومات الدالّة على حرمه العمل بالظنّ، إذ غايتها الظنّ بأنّ العمل بالظنّ حرام، ومقتضى هذه الأدلّة المتنازع فيها حصول الظنّ بها بحكم الله تعالى، فكيف يصحّ القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو حرمه العمل بالظنّ، مع القول بأنّ المظنون أنّ حكم الله تعالى في نفس الأمر هو ما يقتضيه هذا الدليل الظنّي، ولم يبرّجح الظنّ الأوّل على الظنّ الثّاني، مع أنّ الثّاني في معنى الخاصّ، والخاصّ مقدّم على العامّ لو فرض كون ذلك مسأله فقهيته، وسيجيء تمام الكلام.

فظهر من جميع ذلك، أنّه لا- مناص عن الاعتماد على الظنّ مطلقا حين انسداد باب العمل [العلم]، وكما علم ممّا ذكرنا أنّ الدليل ليس منحصرًا في الإجماعات المنقولة التي نقلها صاحب «المعالم» (1) رحمه الله، علم أنّ الدليل فيه ليس محض لزوم العسر والحرّج أيضا حتّى يقال: باندفاعه بتقليد الحيّ، لأنّه لا يتمّ به إطلاق المنع،

ص: ٥٦٧



بل هو اعتراف بجوازه إذا لم يوجد حى مع أنّ المطلوب العموم.

يرد عليه : أنّ هذا الاستدلال إنّما هو إبطال وجوب الاجتهاد عينا على العوامّ ردّا على فقهاء حلب ومن قال بمقاتلتهم ، لا لأجل جواز التقليد ، بل الدليل عليه هو ما ذكرنا من البرهان العقليّ من انسداد باب العلم ، وانحصار الطّريق فى العمل على ما هو أقرب الى الحقّ النفس الأمريّ فى نظر المكلف بحسب طاقته وفهمه.

نعم ، يجب على العلماء العارفين الأمر بالمعروف والنّهى عن المنكر إذا ثبت عندهم بطلان طريقه المقلّد إذا كانت المسأله تقليديّه.

وأما المسائل الأصوليه كما نحن فيه ، فلا يجب فيه التقليد ، بل لا يجوز مع ظهور خلافه.

ومن جميع ذلك يظهر حال مباحثه العلماء ومناظرتهم فى المسأله ، وتحقيق الحال ليثمر فى الإرشاد والأمر بما هو موجب للاستكمال والرّدع عمّا هو يثمر النقص والوبال ، فإنّه لا يمكن للمجتهد حينئذ الاستدلال على حرمة العمل بتقليد الميّت بأصل حرمة العمل بالظنّ ، فإنّه قد بطل جوازه بالبرهان العقليّ.

فإنّ سدّ باب العلم يوجب جواز العمل بالظنّ ، كما أنّ ظنّ المجتهد يحصل من الأمارات الفقهيّه ، فظنّ المقلّد يحصل بمتابعه المجتهد ، والمفروض حصول الظنّ للمقلّد بتقليد الميّت.

ولا ريب أنّ العمل بالظنّ الحاصل من عمومات حرمة العمل بالظنّ مبطل للعمل بالظنّ ، وما يستلزم وجوده وعدمه ، فهو باطل ، فبقى الكلام فى إثبات المطلب بشىء غير الظنّ بحرمة العمل بالظنّ ، كالتمسك بالشّهره والإجماع المنقول ، فإنّهما يدلّان على بطلانه من حيث هو لا من حيث إنّّه ظنّ.

وعلى فرض تسليم حصول هذا الظنّ ، ففى لزوم أمر المقلّد به إشكال ، سيّما إذا

كان المقلد عارفا معتمدا على ظنه الحاصل بالمسائل الفرعيه من تقليد ذلك الميِّت.

وكذلك الكلام فى سائر المسائل الكلاميه من توابع أصول الدين الذى لا يثبت إلاً بالظن.

والحاصل ، أنّ المقلد إذا حصل له الظنّ فى الفروع بقول الميِّت ، فلا معنى لترك هذا الرّاجح والعمل بقول المجتهد بترك تقليد الميِّت ، مع بقاء ذلك الظنّ بالحكم الفرعى.

ومما يؤيد أنّ بناء المقلد أيضا على الظنون ، كالمجتهد ، لا محض التعبّد ، تقديم الأعم لأقوى الأمارتين كما مرّ ، والإجماعات المنقوله فى تقديم الأعم أوضح ، وأكثر ممّا نقل فى منع تقليد الميِّت.

وقد علل فى الأوّل بكونه أقوى وأرجح ، ومما يؤيد ويؤكد كون البناء فى الاجتهاد والتقليد على الظنّ والرّجحان لا محض التعبّد عدم جواز تقليد المجتهد لمجتهد آخر ، كما صرحوا به ، معلّين بأنّ ظنه أقرب وأرجح.

نعم ، إذا كان المقلد ممّن يزول ظنه الحاصل بتقليد الميِّت فى الفروع بسبب قول مجتهد له : إنّه لا يجوز تقليد الميِّت ، بسبب قصور فطنته وقلة ذكائه ، فلا يبعد القول : بوجوب تركه ورجوعه الى تقليد الحىّ ، فينحصر الثمره فى النزاع بين العلماء فى ذلك ، ولكنّ الكلام فى وجوب التنبيه على ذلك من باب الأمر بالمعروف والإرشاد كالمسائل الفرعيه وعدمه فليتأمل.

أمّا سائر أدلّتهم ، فأقواها أنّ المقدمات الظّنيه ليس بينها وبين نتائجها لزوم عقلىّ. فدلائل الفقه لما كانت ظّنيه ، لم يكن حجّيتها إلاً باعتبار الظنّ الحاصل معها ، وهذا الظنّ يمتنع بقاؤه بعد الموت ، فيبقى الحكم خاليا عن السند ، ولا يمكن

التمسك بالاستصحاب لاشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب.

وفيه : أولاً : منع امتناع بقائه لقيام العلوم بالنفس الناطقة.

ولئن سلّمنا زوال العلوم والاعتقادات القائمة بالنفس بواسطة انكشاف نفس الأمر وارتفاع الظنّ وحصول اليقين بأحد الطرفين أو بقائهما خاليا عن الاعتقاد.

فنقول : إنّه لا مانع من أن يكون مستند الحكم هو ظنّه السابق المقترن به مع عدم العلم بالمزِيل حال الحياه ، مع أنّ جواز التقليد للمقلّد يدلّ على جواز التقليد ولذلك مال بعضهم الى جواز التقليد للمقلّد الذي كان يقلّده في حياته بخلاف التقليد الابتدائيّ ، واستقره بعض المحقّقين من المتأخّرين.

ويمكن أن يعمّم الاستصحاب بالنسبه الى الكلّ ، فإنّ حكم كلّ من كان يتّلع على ذلك المجتهد في حال حياته وعرفه بقابليته التقليد له ، كان جواز التقليد له ، فهذا الحكم مستصحب لهؤلاء المقلّدين.

ومنها : أنّ المجتهد إذا مات ، سقط اعتبار قوله ، ولهذا قد ينعقد الإجماع على خلافه.

وفيه : أنّه لا يلائم مذهبنا في الإجماع ، فإنّه لا عبره عندنا بقول آحاد المجمعين ، بل إنّما هو لكشف الاتفاق عن رأى رئيسهم ، ولذلك نقول : بعدم ضرر مخالفه معروف النسب مع الحياه أيضا.

ومنها : أنّ متابعه الأعلام والأورع واجب بالإجماع ، ولا يمكن معرفته في الأموات.

وفيه : ما عرفت من عدم صحّه إطلاق هذا الكلام ، ومنع هذا الإجماع أنّ تلك المعرفة ممكنه بتتبع الأخبار والسير.

ومنها : أنّ المجتهد إذا تغيّر رأيه ، يجب العمل برأيه الأخير ، وهو غير متميّز في

وفيه : مع أنّ التّمييز ممكن للعلم بتاريخ كتب المعتمدين وفتاويهم أنّه إنّما يتمّ فيما علم فيه تغيّر الرّأى ، واحتمال التّجدّد لا يضرّ للأصل كالحقّ.

وهاهنا وجوه آخر ضعيفه جدّا لا نطيل الكلام بذكرها وذكر ما فيها.

ثمّ إنّ صاحب «المعالم» رحمه الله (1) قال في آخر كلامه : على أنّ القول بالجواز قليل الجدوى على أصولنا ، لأنّ المسأله اجتهاديّه ، وفرض العامّيّ فيها الرّجوع الى المجتهد ، وحيثذ فالقائل بالجواز إن كان ميّتا ، فالرّجوع الى فتواه فيها دور ظاهر ، وإن كان حيّا ، فاتباعه فيها والعمل بفتوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا ، مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا على المنع من الرّجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحيّ ، بل قد حكى الإجماع فيه صريحا بعض الأصحاب. انتهى كلامه رحمه الله.

وقد ذكرنا ما يقرب من بعض هذا الكلام في مسأله تجزّي الاجتهاد أيضا.

وفيه : ما لا يخفى ، إذ الفائدة عظيمه جدّا سيّما لمقلّد مجتهد مات مجتهده وهو مستحضر لفتاويه كلّها ، وكذلك لمن شاركه في العصر القادر على الأخذ عنه بالروايه.

فكأنّه رحمه الله أراد بقوله : على أصولنا ، التعريض الى أنّ العامّه لما كان بناؤهم على العمل بمذاهب الأئمه الأربعة ، فهو كثير النّفع عندهم لا عندنا ، وقد عرفت أنّه ليس كذلك.

قوله رحمه الله : لأنّ المسأله اجتهاديّه.

ص: ٥٧١

فيه : ما عرفت مرارا أنّ هذه المسألة من توابع المسائل الكلاميّة ويجب فيها الاجتهاد لا التقليد على التفصيل الذي مرّ مرارا من معذوريّه الغافل وكفايه الظنّ مع عدم إمكان تحصيل العلم ولو بالاعتماد على قول عالم حيّ أو ميّت ، ولا يشترط في معرفه هذه المسألة شرائط الاجتهاد في الفروع ، مع أنّا لو سلّمنا كون المسألة فرعيّه ، فإنّما يتمّ الكلام على القول بعدم التجزّي ، وأما على القول به ، فيجتهد في هذه المسألة ويقلّد الأموات في الباقي.

قوله رحمه الله : فالقائل بالجواز إن كان ميّتا ... الخ.

قلنا : نختار أوّلا الأوّل.

قوله رحمه الله : فالرجوع الى فتواه فيها دور.

فيه : أنّه إذا قاده العقل الى متابعته في هذه المسألة الأصوليه لحسن ظنّه به ، فلا- دور ، لتوقّف تقليده في الفروع حينئذ على الاعتماد على قوله بسبب حكم عقله في مسأله أصوليه ، مع أنّه ينتقض بالمقلّد الذي يقلّد العالم الأصوليّ في الأخذ عن العالم الأصوليّ دون الأخباريّ ، ثم يرجع الى ذلك العالم الأصوليّ في الفروع بسبب قوله.

ثانيا : الثّاني وما ذكره من بعده عن الاعتبار ، بعيد عن الاعتبار ، إذ لا بعد فيه أصلا سيّما في البلاد التي لم يوجد فيها مجتهد حيّ وأمکنهم العمل بالرّوايه عن الميّت ، فاتّفق وصول مجتهد حيّ بها بعنوان العبور والمرور فيستفتونه في جواز تقليد الأموات ، ثم يعملون على قولهم.

قوله رحمه الله : مخالف لما يظهر من اتّفاق علمائنا رحمهم الله.

قد عرفت الإشكال في تحقّق الإجماع ، وغايه الأمر أنّه إجماع منقول ظنيّ ، فإذا حصل الظنّ للعامّي بقول الميّت في المسأله الفرعيّه أنّه حكم الله تعالى في

الواقع ، فكيف يعارض به الظنّ الحاصل من الإجماع المنقول على عدم جواز العمل بتقليد الميّت كما مرّ نظيره.

فحاصل التّحقيق فى المسأله ، أنّ المقلّد أيضا كالمجتهد ، بناؤه على العمل بالظنّ لا محض التعيّد فى تقليد المجتهد وما يتوهم أنّ المقلّد لا يتفطن غالبا لأنّ عمله على قول المجتهد من جهه أنّه مظنون أنّه حكم الله تعالى ، بل إنّما يعمل لأنّه يحسب إجمالا أنّ العمل بما يقوله حكم الله تعالى فى حقّه ، لا- أنّ الأحكام الخاصّه كلّ واحد منها بالخصوص مظنون له أنّه حكم الله تعالى ، فهو فاسد إذ الدّاعى على المتابعه هو الإتيان بما أراد الله تعالى منه فى كلّ واقعه ، وقد شبّ على هذا المعنى من الفطام الى أن شاب فيه ، فإنّ الطّفل فى أوّل الإدراك يجزم بأنّ ما علّمه أمّه وأبوه هو نفس حكم الله تعالى فى الواقع فضلا عن حصول الظنّ به ، وكذلك يترقى على هذا الحال ويبدّل معلّمه بمعلّم آخر أعلم من الأوّل ، الى أن يصل الى حدّ تقليد المجتهد ، فلو لم ندّع أنّه جازم بأنّه حكم الله تعالى ، فلا نصغى الى قولك : فإنّه غير ظانّ ، فإذا آل الأمر الى العمل بالظنّ فكّل ما حصل له الظنّ بعد سدّ باب العلم فهو تكليفه سواء كان ذلك بتقليد الحيّ أو الميّت ، وسواء انحصر ظنّه فى شخص أو اختار أحد الظّنون المتساويه لعدم المرجّح.

ثمّ إنّ العمل بكتب الموتى ليس عين تقليد الميّت ، فإنّه فى الغالب اجتهاد فى فهم مرادهم ، وهو فى غايه الصّيعوبه ، إن لم يبلغ رتبه الاجتهاد ، ولذلك فصل بعض علمائنا وهو الشيخ ركن الدّين محمّد بن علىّ الجرجانى فى «شرح المبادئ» على ما نقل عنه قال : والأشبه أن يقال : إنّ المستفتى إن وجد المجتهد لم يجز له الاستفتاء من الحاكي سواء كان عن حيّ أو ميّت لأنّه مكلف بالأخذ بأقوى الظنّين ، فيتعيّن عليه كالمجتهد فإنّه يجب عليه العمل بأقوى الدليلين ، فإن لم يجد ،

فلا يخلو إِمَّا أن يجد من يحكى عن الحَيِّ أو لا. فإنَّ وجده تعيَّن أيضا ، وإن لم يجده ، فإمَّا أن يجد من يحكى عن المَيِّت أو لا ، فإنَّ وجده وجب الأخذ بقوله ، وإن لم يجد ، وجب الأخذ من كتب المجتهدين الماضين .

ونقل مثل ذلك عن الشيخ علي بن هلال رحمه الله (١) أيضا.

وأنت بعد الإحاطه بما حقَّقناه هنا ، وفي تقليد الأعلام وغيره ، تعرف حقيقه الحال ، وأنَّ المعيار متابعه ما يظنُّ أنَّه حكم الله تعالى ، أو أنَّه أحد من الأمور المتساويه نسبتها الى ما هو حكم الله تعالى ، أو الى ما يحصل به الظنُّ بما يفيد الظنُّ بأنَّه حكم الله تعالى .

والزَّوايه عن المجتهد والفهم عن كتابه بالاجتهاد من هذا القبيل ، ففي كلِّ مرتبه من المراتب مكلف بالظنِّ بحكم الله تعالى منحصرًا أو في واحد من الاحتمالات المتساويه .

ص: ٥٧٤

---

١- قال في حقه السيد حسين بن السيد حيدر الحسيني الكركي العاملي في إجازته له : الشيخ الجليل شيخ الاسلام حقا علي بن هلال الكركي الشَّهيد والده بمنشار. وفي «الأعيان» ٨ / ٣٦٩ : كان من تلاميذ المحقق الثاني الشيخ علي بن عبد العالي الكركي وتوفى عن بنت واحده فاضله ، وكانت زوجه الشيخ البهائي ورثت من أبيها جميع كتبه البالغه خمسه آلاف مجلد ، وكان أبوها جاء بتلك الكتب من بلاد الهند فأوقفها الشيخ البهائي كسائر كتبه وكان مقرب من الشاه طهماسب الصفوي ، بعد وفاه شيخه المحقق الكركي جعل شيخ الاسلام بأصفهان ثم انتقل ذلك المنصب الى ختنه الشيخ البهائي ، له كتاب «الطهاره» كبير حسن الفوائد ، مشتمل على أمات مباحث الطهاره وعليه حواش لولد المحقق الكركي الشيخ عبد العالي ، وينقل منه عن الشهيد الثاني. توفى سنه ٩٨٤ في اصفهان ونقل هو والشيخ عبد العالي ابن المحقق الثاني الى مشهد الرضا عليه السلام.

ثم إنَّ بعض المتأخّرين (١) فصّل تفصيلا آخر وقال بجواز تقليد من علم من حاله أنّه لا يفتى إلّا بمنطوقات الأدلّه ومدلولاتها الصّريحه أو الظّاهره الواضحه دون الأفراد الخفيّه للعمومات واللّوازم الغير البيّنه اللّزوم للملزومات ، كالصدوقين ومن شابههما من القدماء حيّا كان أو ميّتا ، ولا يجوز تقليد من يعمل باللّوازم والأفراد الخفيّه حيّا كان أو ميّتا. وهذا في غايه السّخافه والغرابه ، إذ جلّ الأحكام والفتاوى التي تحتاج إليها الرّعيّه إنّما يستنبط من القسمين الأخيرين ، وغالب احتياج النّاس الى المجتهد إنّما هو في ذلك.

وأغرب منه ما بنى عليه هذا الحكم ، وهو أنّ كثره اختلافهم في القسمين الأخيرين كاشف عن غلطهم ، بخلاف الاختلاف الحاصل في القسمين الأوّلين ، فإنّه يرجع الى اختلاف الأخبار ، فإنّ عدم الاعتماد على الأخيرين إن كان لكون الاختلاف ناشئا عن عدم إصابه الحقّ ، فالاختلاف في العمل بالأخبار أيضا مبنيّ على اختلافهم في التّرجيحات المأمور بها بينها ، فالتّرجيح إنّما يصدر من رأى المجتهد وفكره ، والغلط فيه أيضا غير عزيز ، مع أنّ الفرق بين الظّواهر والنّصوص وغيرها أيضا من الأمور الاجتهاديه ، فربّ ظاهر عند بعضهم هو خفيّ عند آخر ، وبالعكس ، الى غير ذلك من المفاصد الوارده على هذا التّفصيل ، لا يخفى على من تأمّله.

ص: ٥٧٥



## تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد

اختلفوا فى جواز خلو العصر عن المجتهد.

ذهب الأكثرون الى جوازه.

ومنع الحنابلة.

والأول أظهر.

وربما فرع عدم الجواز على القول بعدم جواز تقليد الميِّت ، ويلزم على القائلين بجواز تقليد الميِّت أيضا على هذا أنه يجب أن لا يخلو العصر من الروايه عن الموتى أيضا ، ولا يخفى ضعف التفریح ، وستعرف وجهه.

لنا : أنه لا دليل على الاستحاله ، وما يستدلّ به من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «لا يزال طائفه من أمتى على الحقّ حتّى يأتى أمر الله أو يظهر الدجال» (١).

لا- دلالة فيه على المقصود لمنع استلزام كون طائفه على الحقّ على وجود المجتهد ، إذ يكفى فيه كونها على الحقّ ولو بالإتيان بما اقتضاه التكليف على حسب الوسع والطاقة.

وكذلك لا يدلّ عليه ما ثبت عندنا : «إنّ الله تعالى فى كلّ عصر حجّه يبيّن لهم ما يحتاجون إليه» (٢).

فإنّ ذلك منقوض بعدم الوصول الى الإمام عليه السلام الذى هو الحجّه الواقعيّه.

ص: ٥٧٦

١- «المستصفي» : ١٤٢ ، «الاحكام للآمدى» ١ / ٢١٠.

٢- فى روايه من «البحار» ١٠ / ٣٥٢ ح ١ : وأنّ الأرض لا تخلو من حجّه الله تعالى على خلقه فى كل عصر وأوان الخ ... وقد جاء فى مثل هذا كثير ، راجع باب أحاديث : أنّ الأرض لا تخلو من حجّه فى «الكافي» ١ / ١٧٨.

وتحقيق هذا المطلب أنه لم يعلم من التواميس الإلهية والطريقة المستقره في سلوكه مع عباده لزوم تبليغ الأحكام والشرائع السيميه الى كل أحد من العالمين في كل عصر ومصر بحيث لم يشذ منهم واحد ، بل [كان] يكتفى بالبلوغ الى الأغلب فيما جرت (١) العاده ببلوغه إياهم ، بل يكتفى بالبلوغ في الجملة ، كما هو المشاهد في حال نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، إذ من المعلوم أنه لم يصل كل طريقه الإسلام الى جميع أطراف العالم في عصره صلى الله عليه وآله وسلم ، بل ولا الى جميع آحاد المكلفين في الأمصار القريبه منه.

وكذلك الحال في الأئمة عليهم الصلاه والسلام بعده ، بل الأمر فيهم أظهر وأجلى ، لعدم اقتدار أغلبهم على نشر الأقل من التكاليف أيضا.

وكذلك لم تجر العاده بأخذ الحاضرين عنده وعندهم عليهم السلام جميع ما بلغوه على ما هو عليه في نفس الأمر ، بل كانوا يكتفون عنهم بما يفهمونه ويقررونهم على ذلك ، كما أشرنا إليه مرارا ، سيما في مباحث خبر الواحد.

فلزوم الرجوع الى المجتهد الحي على القول به إنما هو مع الإمكان ، وعلى قدر ما جرت (٢) العاده بوصول حكمه الى المقلدين.

وهذا فعلى القول بجواز تقليد الميت فربما لا- يتمكن المكلفون على الروايه عن الموتى أيضا ، ولا- على درك مقاصدهم من كتبهم أو لا يجدون من الكتب شيئا.

فلا فائده في تجويز تقليد الموتى للفرار عن الإشكال المذكور أيضا.

فمقتضى سيره الله تعالى مع عباده على ما هو مقتضى العدل والعقل والمشاهده بالعيان ، هو العمل على ما علم أنه من الله تعالى ، سواء كان باليقين المصطلح أو

ص: ٥٧٧

١- في نسخه الأصل (جرى).

٢- في نسخه الأصل (جرى).

باعتقاد المكلف ثم بالظنّ به من الباب الذي هو الحجّة من المجتهد الحيّ إن اشترطناه ، أو بالزّوايه عن الميّت أيضا إن قلنا به .

ثمّ ما يحصل به الظنّ من تقليد العوامّ ، وفي كلّ ذلك إمّا بالتّعيين ، أو من جهه كونه أحد الظّنون .

وأمرًا لزوم العمل بالاحتياط فلم يقدّم علينا حجّجه به كما حقّقناه في محلّه ، فإنّه لا- دليل على وجوبه عقلا- ولا- شرعا ، لا عند المقلمدين حيث يريدون الاجتهاد في المسأله من جهه كونها كلاميّة ، ولا عند المجتهدين الناظرين في المسأله لأجل إرشاد العوامّ وأمرهم بما يستكملون به نفوسهم لما بيّناه ، بل تكليفهم أن لا- يتركوا مجموع الاحتمالات التي يقطعون أو يظنون أنّ التّكليف ليس بخارج عنها .

والحاصل ، أنّ اشتراط العمل بقول النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم أو الإمام عليه السلام أو المجتهد الحيّ أو الزّوايه عن الموتى أو عن كتبهم في كلّ عصر ، ليس إلّا بالنّسبه الى المتمكّنين ، ولا يجب على الله تعالى تمكين الكلّ عن ذلك ، إذ لو كان واجبا تمكّن الكلّ عن ذلك ، والتّالي باطل كما عرفت ، فالمقدّم مثله ، فالشأن حينئذ في بيان تكليف غير المتمكّنين ، وقد عرفت أنّ الاحتياط واجب ، فيعملون على مقتضى أصل البراءه في التّعيين وفي لزوم الإتيان المتعدّد والمتكرّر .

ومن ذلك يظهر الجواب عمّا يقال : إنّه لم يجز تقليد الميّت فيلزم في العصر الخالي عن المجتهد الحيّ أن يكون كلّهم فساقا لتركهم الواجب الكفائيّ ، فتعطلّ الأحكام .

لأنّنا نقول : مع أنّ الإشكال يرد على القول بجوازه حينئذ أيضا من جهه تعطلّ القضاء لأنّه مختصّ بالمجتهد عندهم ومنقوض بالصّنائع الواجبات الكفائيّه غالبا ، إنّ الوجوب الكفائيّ إنّما يسلم مع الإمكان .

والقول : بأن انعدام المجتهد فى جميع الأوقات من جهة تقصير المكلفين ، ممنوع ، مع أنه إن قصير طبقه من المكلفين فانعدم المجتهد ، فلا بحث على الطبقه الثانيه لاستحاله تحصيل الاجتهاد من دون الأسناد [الاستاد].

والكلام فيه هو الكلام فى غيبه الإمام عليه السلام بسبب تقصير الرعيه فى الطبقه الأولى ، وإن كان يمكن دفع ذلك بأنه لعله عدم قابليه الطبقه الثانيه وعدم تهيتؤهم لظهوره عليه السلام ، ومعرفه إمامهم أنه إذا ظهر لا يعتنونه من جهة سوء سريرتهم وقبح اختيارهم ، صار سببا لعدم ظهوره فى الطبقه الثانيه أيضا ، بخلاف المجتهد.

ومن ذلك يظهر الجواب عميا يقال : إن تقليد الأموات لو كان جائزا لخرج الاجتهاد عن الوجوب الكفائى ، لأن المسلم من وجوبه الكفائى إنما هو فى الجملة ، وهو وقت ثبوت الاحتياج ، مع أنه يمكن منع الملازمه أيضا ، إذ العاده قاضيه بعدم كفايه تقليد الأموات فى جميع ما يحتاج إليه الناس فى كل عصر ، سيما فى الفروع المتجدده والأحكام الحادته ، وخصوصا من جهة أن حصول الاجتهاد أمر تدريجى وليس بدفعى ، فعدم الاحتياج فى آن من الأوان لا يستلزم رفع وجوبه لتدارك الحوائج المترقبه. والتقاعد منه يوجب التعتيل عند نزول الواقعه ، فالحكمه الإلهيه تقتضى تحصيله قبل نزول الواقعه.

هذا كله مع أن القضاء يحتاج الى المجتهد الحى عندهم ، فلا يكفى جواز تقليد الميت فى الأحكام مطلقا.

تعارض الدليلين عبارته عن تنافى مدلوليهما ، وهو لا يكون فى قطعيين لاستحاله اجتماع التقيضين .

وما ذكرنا فى مباحث الإجماع من إمكان تحقيق الإجماع على طرفى التقيض ، فهو ليس على حكم واحد ، بل إنما هو على الحكمين المختلفين بسبب الأشخاص والأوقات ، مثل ما لو انعقد الإجماع على ما هو مقتضى التقيته مره ، وعلى ما هو الحق مره أخرى .

وحقيقه ذلك أيضا يرجع الى العدم ، لأن ذلك إنما يتصور بالنسبه الى الشخصين ، اطلع أحدهما على أحد الإجماعين والآخر ، على الآخر وإلا فبالنسبه الى الشخص الواحد لا يتحد مورد الإجماع ، وكذلك الخبران القطعيان كذلك .

وكذلك لا يكون فى قطعيّ وطنيّ لانتفاء الظنّ عند حصول القطع .

فالتعارض إنما يكون بين دليلين ظنيين ، وهو قد يحصل بين المتناقضين ، وقد يحصل بين العموم والخصوص المطلقين ، وقد يحصل بين العموم والخصوص من

وجه ، وقد يحصل فى غير ذلك.

وقالوا : إن العمل بهما من وجه أولى من إسقاط أحدهما بالكليته.

ومرادهم من الأولوية التعيين ، كما فى قوله تعالى : (وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ) (١). وهو صريح العلامة رحمه الله فى «التهذيب» (٢).

ويحصل الجمع بين الدليلين غالبا بحمل العام على الخاص فى العام والخاص المطلقين.

ويحمل [وبحمل] كل من المتناقضين على بعض أفراد موضوع الحكم.

وأما الأعم والأخص من وجه ، فلا يمكن تخصيص كل منهما بالآخر للزوم التساقط ، اللهم إلا أن يرجع أحدهما الى بعض أفراد العام ويبقى الآخر على عمومته ، كما سنشير إليه. وإن لم يمكن ذلك ، فلا بدّ من الرجوع الى المرجحات الخارجيه.

وأما بين الأمر والنهى ، فقد يمكن الجمع بحمل الأمر على الرخصه والنهى على المرجوحته ، فيحصل الكراهه. ولا يلتفتون فى هذا المقام الى ملاحظه التراجيح والقوه والضعف كما أشرنا إليه فى مبحث تخصيص العام بمفهوم المخالفه.

وقال فى «تمهيد القواعد» (٣) فى مقام التعليل لهذا الحكم : لأنّ الأصل فى كل واحد منهما هو الإعمال ، فيجمع بينهما بما أمكن ، لاستحاله التراجيح من غير مرجح.

ص : ٥٨١

١- الأنفال : ٧٥.

٢- فى «التهذيب» ص ٢٧٨ ، وإن أمكن العمل بكل منهما من وجه دون وجه ؛ تعين.

٣- ص ٢٨٣.

ولم أتحمق معنى قوله: لاستحاله الترجيح من غير مرجح، إذ المفروض عدم ملاحظه المرجح، وإلما فقد يوجد المرجح لأحدهما.

وتوجيهه أن يقال: إن مراده إذا أمكن العمل بكلّ منهما ولو كان يارجاع التوجيه الى كليهما، فمع ذلك لو عمل بأحدهما وترك الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح، إذ المفروض أنّ موضوع الحكمين متغاير في الدليلين، فلا معنى لملاحظه المرجح بينهما، لأنّ كلّ واحد من الدليلين حينئذ دليل على حكم شيء آخر، فضعف أحدهما بالنسبة الى الآخر لا يصير منشأ لترك مدلوله.

وذلك كما لو فرضنا أنّ واحده من المسائل الفقهيّة ثبت بنصّ الكتاب، وأخرى مباينه لها بخبر واحد، فبعد ملاحظه القرائن المخرجه للفظ عن الظاهر يصير موضوع الدليلين مختلفا، فالعمل على أحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح، إذ كلّ منهما قام دليل على طبقه [طبقه]، وتكليف المكلف في كلّ مسألة العمل بمقتضى ما يدلّ عليه دليلها، فالعمل بأحدهما دون الآخر ترجيح بلا مرجح.

هذا، ولكنّ الإشكال في معنى قولهم: هذا ومرادهم من الجمع، فإن كان مرادهم وجوب التفحص والتفتيش عن القرائن والأمارات اللفظيّة والحاليّة والتعارفيّة وتحصيل ما ظهر للمجتهد أنّه قرينه على إرادته خلاف الظاهر من كلّ من الدليلين، كما في صلاه العارى قائما أو جالسا كما مرّ، أو من أحدهما كما في العامّ والخاصّ المطلقين، كما أشرنا في موضعه.

أو كما في العامّ والخاصّ من وجه، كما إذا قامت (1) قرينه على إرادته بعض الأفراد في أحدهما دون الآخر، وهكذا.

ص: ٥٨٢

١- في نسخه الأصل (قام).

فلا ريب أنّ الأمر كما ذكره ، ولكن ينبغي التأمل في القرينه أنّه إذا قامت على معنى خلاف الظاهر في الدليل الأقوى لم يوجب تقديم الأضعف على الأقوى ، بل لا بدّ أن تكون تلك القرينه قويّه بحيث يغلب قوّته على ظهور الدليل الأقوى حتّى لا يلزم ترجيح الأضعف على الأقوى.

مثلا-، إذا وقع التعارض بين خبر الواحد وظاهر الكتاب ، ولكن كان هناك خبر آخر معمول به عند المعظم ، أنّ المراد بظاهر الكتاب هو خلاف ظاهره ، فيعمل على الدليلين ، ولم يستلزم ذلك تقديم الأضعف على الأقوى.

مثلا إذا ورد خبر في جواز التكلّم والقراءة عند سماع صوت قارئ القرآن ، فهو معارض لقوله تعالى : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا) (١) فحينئذ نقول : إنّ صحيحه زراره (٢) المفسّره للآيه بقوله عليه السلام : «يعنى فى القراءة خلف الإمام». قرينه لإرادته خلاف الظاهر من الآيه.

فحينئذ يجمع بين العمل بالزوايه الأولى وظاهر القرآن ، بحمله على القراءة خلف الإمام ، فيجوز التكلّم والقراءة فى غير خلف الإمام عند قراءة القرآن ، وإن كان مرادهم كما هو ظاهر كلماتهم أنّ محض الجمع بين الدليلين يكفى لإخراج لأحدهما أو كليهما عن الظاهر.

ص: ٥٨٣

١- الأعراف : ٢٠٤.

٢- فى «تفسير العياشى» الأعراف ح ١٣٣ عن زراره قال أبو جعفر عليه السلام : (وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ) فى الفريضة خلف الإمام (فَأَسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ). وفيه أيضا فى الحديث ١٣٤ عن زراره قال : سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول : يجب الإنصات للقرآن فى الصلاة وفى غيرها ، وإذا قرئ عندك القرآن وجب عليك الإنصات والاستماع.



وإن لم يظهر للمجتهد قرينه توجب ظهور المعنى الخلاف الظاهر له بحيث يمكن التمسك به في مقام الاستدلال ، فلا دليل عليه ولا برهان يرشد إليه ، بل ربّما يوجب هجر الدليل الشرعيّ رأسا ، والأخذ بما لم يصدر من الشارح أصلا ، فلا دليل على إرجاع كلّ من المتناقضين الى بعض الأفراد لبعض المناسبات الجزئية والاستحسانات كما فعلوه في حمل الولد في الأحاديث الدالة على حضانه الأب على الذكر والأُمّ على الأنثى ، إلّا أن تكون الشّهرة قرينه على أنّه كان هناك دليل يدلّ عليه خفيّ علينا كما في صلاة العارى.

وإن كان بناؤهم في ذلك على محض الجمع بين الدليلين ؛ فلا وجه له ، بل خلاف المستفاد من الأخبار ، فإنّهم عليهم السلام إذا كانوا سألوا عن اختلاف الأخبار حكموا بالرّجوع الى المرجّحات من ملاحظه الأفقه والأعدل الى غير ذلك ، ولم يحكموا بالجمع مهما أمكن حتّى بالمعنى المذكور ، بل يظهر من كثير من الأخبار أنّهم عليهم السلام كانوا يتكلّمون على سبيل الاختلاف والتّعارض أنّهم عليهم السلام قالوا «إنّ الاختلاف منّا وإنّه أبقى لنا ولهم» (١).

ص: ٥٨٤

١- عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال : سألته عن مسأله فأجابني ، قال : ثمّ جاء رجل فسأله عنها فأجابه بخلاف ما أجابني ، ثمّ جاء رجل آخر فأجابه بخلاف ما أجابني وأجاب صاحبي ، فلمّا خرج الرّجلان ، قلت : يا ابن رسول الله رجا لان من أهل العراق من شيعتك قدما يسألان فأجبت كل واحد منهما بغير ما أجبت به الآخر ، قال : فقال : يا زراره إن هذا خير لنا وابقى لنا ولكم ، ولو اجتمعتم على أمر واحد لقصدكم الناس ، ولكان أقلّ لبقائنا وبقائكم. فقلت : لأبي عبد الله عليه السلام : شيعتكم لو حملتموهم على الأسنّه أو على النار لمضوا وهم يخرجون من عندكم مختلفين؟ قال : فسكت ، فأعدت عليه ثلاث مرّات ، فأجابني ، بمثل جواب أبيه. راجع «البحار» ٢ / ٢٣٦ ح ٢٤ ، ومثله في «الكافي» ١ / ٦٧ باب اختلاف الحديث ح ١٠. وفي روايه عن أبي الحسن عليه السلام قال : اختلاف أصحابي لكم رحمه ، وقال : إذا كان ذلك جمعتمكم على أمر واحد. وسئل عن اختلاف أصحابنا فقال عليه السلام : أنا فعلت ذلك بكم لو اجتمعتم على أمر واحد لأخذ برقابكم «البحار» ٢ / ٢٣٦ ح ٢٣.

وربما يجيئون عن إشكال الاختلاف الوارد في أخبارهم وأخبار آبائهم عليهم السلام باختيار أحدها ولم ينكروا الاختلاف ولم يأمرهم بالجمع بينهما ولو بالتأويلات البعيدة.

وأما الشيخ رحمه الله فما بنى عليه من التأويل فهو ليس من باب الجمع بين الدليلين غالباً ، بل هو يلاحظ المرجحات أولاً ويقدم الرّاجح ، ثم يذكر المخالف ويؤوله بما لا ينافي الرّاجح لما ذكره في أول «التّهذيب» (١) من أنّ بعض الشيعة ارتدّ عن المذهب بسبب حصول التناقض في أخبار الأئمة عليهم السلام ، وأراد بذلك رفع التناقض بإبداء الاحتمال الغير المنافي.

وحاصله ، أنّ هذا الحديث إذا كان محتملاً لهذا المعنى ، فلا تناقض ، لاحتمال أن يكون مرادهم عليهم السلام ذلك ، وكان عليه قرينه حاله أو مقالته ذهبت بالحوادث ، ولكن هذا لا يصير حجّه شرعيّه ولا يجوز التمسك به بمحض الاحتمال ، إذ الحجّه إنّما هي (٢) القطع بمراد الشّارع أو الظنّ القائم مقامه ، وأمّا مجرّد الاحتمال فكلاً.

والحاصل ، أنّه لا-ريب ولا-شكّ في وجود التّعارض بين الأدلّه الفقهيّه ، فما وجد فيها قرينه من نفس المتعارضين أو من خبر معتبر أو إجماع بسيط أو مركّب أو نحو ذلك توجب انفهام معنى يمكن معها العمل بكليهما على الوجه الصّحيح

ص: ٥٨٥

---

١- في مقدمه المؤلّف : ج ١ ص ١.

٢- في نسخه الأصل (هو).

المدلول عليه بالدلالة الحقيقيه أو المجازيه المعبره الظاهره ، والعلاقه بسبب وجود القرينه الظاهره الواضحه بحيث لم يوجب طرح الأقوى وإخراجه عن الظاهر بسبب الأضعف ، فلا شك ولا ريب حينئذ في وجوب الجمع بينهما وعدم جواز طرح أحدهما.

وأما إذا لم يبق عليه حجّه ولا قرينه توجب حمل اللفظ عليه عرفا ولغه ، فلا حجّه فيه ، سيما إذا وجب الخروج عن ظاهر الأقوى الى الأضعف.

ولكن لا- مانع من إبداء الاحتمال في مقام رفع التناقض في نفس الأمر ، كما فعله الشيخ رحمه الله ، ولكن بشرط أن لا يجعل حجّه في حكم شرعيّ ، فإن كان مرادهم من قولهم : الجمع مهما أمكن أولى من طرح أحد المذكورين ، فنعم الوفاق.

وإن أرادوا أولويته في غير ذلك أيضا ، ووجوب تعاطى التأويل في أحد الدليلين وإخراجه عن الظاهر أو كليهما بمحض الجمع بينهما فلا دليل عليه.

ومن جميع ذلك ظهر أنّ محض كون إحدى الأمارتين عامًا مطلقًا والأخرى خاصًا مطلقًا لا يوجب التخصيص ، وإن كان العام أقوى بسبب الاعتضادات ، ولذلك ترى الفقهاء كثيرا ما يطرحون النص لمخالفته للأصل ، مع أنّ الأصل عام وهو خاصّ.

ومن تلك المواضع ردّ روايه سيف بن عميره الصّحيحه أو الموثقه الداله على جواز التمتع بأمه المرأه بدون إذنّها ، بأنّها منافيه للأصل ، وهو تحريم التصرف في مال الغير ، فيحتاج الى قرينه قويّه تكسر التخصيص سوره العام كما في المثال الذي قدّمناه.

### ما استدلّ بعضهم في تقديم الجمع بين الدليلين

وقد استدلّ بعضهم ، في تقديم الجمع بين الدليلين : بأنّ دلالة اللفظ على جزء مفهومه دلالة تابعه للدلالة على كلّ مفهومه ، ودلالته على كلّ مفهومه أصليته ، فإذا

عملنا بكل واحد منهما من وجه دون آخر ، فقد تركنا العمل بالدلالة التابعة ، وإذا عملنا بأحدهما وتركنا العمل بالآخر بالكليته ، تركنا العمل بالدلالة الأصليته ، ولا شك في أنّ الأوّل أولى.

واعترضه العلامة رحمه الله في «النهاية» على ما نقل عنه : بأنّ العمل بكل واحد منهما ، من وجه عمل بالدلالة التابعة من الدليلين معا ، والعمل بأحدهما دون الآخر عمل بالدلالة الأصليته والتابعة في أحد الدليلين وإبطالهما في الآخر ، ولا شك في أولويته العمل بالأصل ، وتابع على العمل بالتابعين وإبطال الأصلين.

وتنظر فيه بعضهم ، بأنّ العمل بتابع وأصل إنّما يكون راجحا على العمل بالتابعين إذا كانا من دليلين ، أمّا إذا كانا من دليل واحد وكان التابعان من دليلين ، فلا ، وهو ظاهر. فإنّ فيه تعطيلاً للفظ الآخر وإلغاء له بالكليته ، ومن المعلوم أنّ التأويل أولى من التعطيل.

أقول : ويظهر ما في هذا النظر ممّا قدّمناه.

وتحقيق المعارضه أنّ العمل بالدليلين حينئذ خروج عن كلام الشارع رأسا ، لاستحاله العمل على حقيقتيهما وعدم قرينه معينه لذلك التجوّز ، بحيث يكون مقبولا عند أهل اللسان ، بخلاف ما لو عمل على حقيقه أحدهما ، فإنّه لا مانع منه ، ولا مؤاخذه في ترك الآخر لأصل البراءه واستحاله العمل عليهما معا على ما وردا عليه ، وخصوصا مع ملاحظه ما ورد من الشارع من التخيير في العمل بأيّهما.

ثمّ إنّ الشهيد الثاني رحمه الله (1) بعد ذكر ما نقلنا عنه في التعارض ولزوم الجمع بين الدليلين مهما أمكن ، جعل من فروع الجمع بين الدليلين إعمال البيّنتين القائمتين

ص: ٥٨٧

١- في «التمهيد» ص ٢٨٤.

على مالكيه رجلين يدهما ثابتة على الدار على السواء أو لم يكن يد أحدهما عليهما.

والتحقيق فيه ، أنّ ذلك يصحّ بعد ملاحظه التراجيح في البيتين وانتفائهما وتعادلتهما.

وكيف كان ، فيمكن القدح في ذلك التفرّيع لإمكان استناد التنصيف الى ترجيح بينه الداخل ، فيعطى كلّ منهما ما في يده ، أو ترجيح بينه الخارج ، فيعطى كلّ منهما ما في يد الآخر ، إذ دخول اليد وخروجها أعمّ من الحقيقي والاعتباري كما حقّق في محلّه.

ويمكن استناده الى التعارض والتساقط والتحالف ، فينصف بعد التحالف ، فيجرى مجرى ما لو ثبت يداهما عليهما ولم يكن هناك بينه ، كما هو المشهور.

ولكن يقع الإشكال هنا في وجه التنصيف ، ولعلّ وجهه أنّ اليد وإن كانت دالّة على الملك ، لكنها إنّما تدلّ على الملك في الجملة لا بعنوان الاستيعاب فقط بحيث يعمّ جميع الموارد.

فالقدر المسلّم فيما يثبت اليدين عليها على السواء إنّما هو الملك في الجملة لكّلاً منهما ، وهو مقتضى حمل فعل المسلم على الصحّة منضمّاً الى دلالة يده على الملكيه بحيث لا مرجح لأحدهما على الآخر فيحكم بالشراكه ، إذ هو مقتضى توارد اليدين على وجه الصحّة والحكم بالتسويه لرفع التحكّم ، ولكنّ هذا لا يتمّ في الدليلين اللفظيين اللّذين هما حقيقه ومجاز مطلقاً ، بل يحتاج الى قرينه مصحّحه لإرادته خلاف الظاهر.

ثم قال (١) بعد التفريع المذكور: ولو كان بين الدليلين عموم وخصوص من وجه، طلب الترجيح بينهما لأنه ليس تقديم خصوص أحدهما على عموم الآخر أولى من العكس.

وذكر من جملة فروعه تفضيل فعل التوافل في البيت على المسجد الحرام، فإن قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صلاه في مسجدي هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلا المسجد الحرام» (٢)، يقتضى تفضيل فعلها فيه على البيت لعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «فيما عداه». وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «أفضل صلاه المرء في بيته إلا المكتوبه» (٣). يقتضى تفضيل فعلها فيه على المسجد الحرام ومسجد المدينة.

قال: ويترجح (٤) الثاني بأن حكمه اختيار البيت عن المسجد هو البعد عن الرّياء المؤدّى الى إحباط الأجر بالكلّيه، وهو حاصل مع المسجدين.

وأما حكمه المسجدين فهي الشرف المقتضى لزياده الفضيله على ما عداهما، مع اشتراك الكلّ في الصّحه وحصول الثواب، ومحصل الصّحه أولى من محصل الزّيادة.

ويمكن ردّ هذا الى الأوّل - يعنى صورته التّعارض التى يجمع فيها بين الدليلين مهما أمكن - فيعمل بكلّ منهما من وجه بأن يحمل عموم فضيله المسجد على

ص: ٥٨٩

١- الشهيد فى «التمهيد» ص ٢٨٤.

٢- «الوسائل» ٥ / ٢٧٩ باب ٥٧ من أبواب أحكام المساجد ح ٥ وفيه: تتمه الحديث إلا المسجد الحرام فإنه أفضل منه.

٣- «صحيح البخارى» ١ / ١٨٦ باب صلاه الليل، «صحيح مسلم» ٢ / ٢٠٩ كتاب صلاه المسافرين ح ٢١٣، «مسند أحمد» ٥ / ١٨٢ «الموطأ» ١ / ١٣٠ صلاه الجماعة ح ٤.

٤- فى المصدر (ويرجّح).

الفريضة وعموم فضيله البيت على النافلة ، لأنّ النافلة أقرب الى مظنّه الرّياء من الفريضة ، وهذا هو الأصحّ ، وفيه مع ذلك إعمال الدليلين ، وهو أولى من إطراح أحدهما (١).

أقول : الفرق بين المقامين ، أنّ في الأوّل يرحّج الرّوايه الدالّه على فعل النّافله فى البيت ، ويطرح دلاليه الرّوايه الأولى على استحبابها فى المسجد فى ضمن عموم : «صلاه فى مسجدي».

وفى الثانى لم يطرح تلك الدلاله ، بل خصّ عمومها بأمر خارجيّ. وحمل قوله صلى الله عليه وآله وسلم : «صلاه فى مسجدي» ، على إرادته صلاه فريضة.

والأمر الخارجيّ هو عدم مزاحمه الرّياء للفريضة غالبا ، فهو قرينه على أنّه صلى الله عليه وآله وسلم أراد منها صلاه الفريضة ، فالجمع بين الدليلين صار بإبقاء أحد العامّين من وجه على عمومه وهو ما عدا البيت. وتخصيص العامّ الآخر وهو : «صلاه فى مسجدي» ، بالفريضة بأمر خارجيّ لا بالعامّ الآخر حتّى يلزم المحذور.

فظهر بذلك إمكان الجمع بين العامّين من وجه فى العمل فى الجملة ، ولكن لا بدّ أن تكون القرينه ممّا يعتمد عليها كما أشرنا سابقا.

والذى ذكر هنا ليس بذلك المعتمد ، إلّا أنّ عمل الأصحاب والشّهرة بينهم صار قرينه مرجّحه لهذا الحمل. وإن وردت روايات معتبره فى استحباب النّافله فى المسجد أيضا ، وعمل بها الشّهيد الثانى رحمه الله فى بعض تأليفاته ، ثمّ ذكر فى «التمهيد» (٢) فروعاً آخر للعامّين من وجه.

ص: ٥٩٠

١- انتهى كلام الشهيد.

٢- ص ٢٨٥.

ثم قال (١): فائده: إذا تعارض ما يقتضى إيجاب شيء مع ما يقتضى تحريمه فإنهما يتعارضان كما قاله في «المحصول» (٢) وغيره، حتى لا يعمل بأحدهما إلا لمرجّح، لأنّ الخبر المحرّم يتضمّن استحقاق العقاب على الفعل، والموجب يتضمّنه على الترك. وجزم الآمدى (٣) وجماعه (٤) بترجيح المحرّم لاعتنائه بدفع المفاسد.

ولكن ذكر الآمدى وابن الحاجب أيضا أنه يرجّح الأمر بالفعل على النهى عنه.

وفى معنى ما ذكرناه ما لو دار الأمر بين ترك المستحبّ وفعل المنهى عنه (٥).

ثم ذكر له فروعا.

أقول: ومن ذلك يظهر أنّ مرادهم من الجمع بين الدليلين هو ما ذكرنا من أنّ المراد العمل بها على مقتضى طريقه أهل اللسان فى إخراج الكلام عن الظاهر، لا مطلق التوجيه والتأويل كيفما اتفق.

ويظهر بطلان ما قد يتخيل أنّ الجمع حينئذ أن يحمل الأمر على الرخصة، والنهى على المرجوحية، إذ ذلك خروج عن مقتضى الدليلين بلا دليل، فلا بدّ من الرجوع الى المرجّحات واختيار أحدهما وطرح الآخر بسبب الترجيح، أو العمل على أحدهما لو لم يحصل مرجّح من باب التخيير، كما سيجىء، ومطلق الاعتناء بالدليلين والجمع بينهما لا يصير موجبا للتأويل.

ص: ٥٩١

١- ص ٢٨٧.

٢- راجع ٤ / ١٣٠٩.

٣- فى «الإحكام فى أصول الأحكام» ٤ / ٢٥٩ ، ٢٦٩.

٤- كابن الحاجب فى «المنتهى» ص ١٦٧.

٥- انتهى كلام الشهيد.



لا- يقال : إنّ التعارض وعدم إمكان العمل على حقيقه الأمارتين قرينه على إرادته المعنى المجازي المحتمل ، فإن اتحد المجاز فهو متعين ، وإلا فالأقرب ، وإن لم يتفاوت فالتخير ، وذلك لأنّ المظنون أنّ أصل الأمارتين من الشارع وإن حصل الإشكال في المراد حينئذ بسبب التناقض والتعارض.

لأننا نقول أولاً : إنّنا نمنع الظنّ بكون الأمارتين من الشارع مع حصول التناقض ، بل المظنون إنّما هو أحدهما.

سلمنا ، لكن لا نعلم أنّه لا بدّ أن يكون مدلول كلّ واحد منهما مراد الشارع ولو على سبيل المجاز ، إذ يحتمل أن يكون أحدهما واردا مورد التقيّه فيجب إلغاؤها رأساً ، فلا دليل على وجوب التأويل واستعمال كلّ منهما إذا لم يقدّم دليل عليه ، بل لا دليل على جوازه إن أريد الاستدلال به.

نعم ، لا- تضايق [نضايق] عن تأويل المرجوح بما لا ينافي الزجاج كما فعله الشيخ رحمه الله (1) من باب الاحتمال ، ولكن لا يمكن الاعتماد عليه في الاستدلال ، فإذا أردت المعنى الحقيقي لقول : الجمع مهما أمكن أولى من الطرح ، فهو : أنّه يجب التفحص والتفتيش عن القرائن والعلامات حتّى يظهر لك المعنى الصّحيح والمراد اللائق بشرط عدم إخراج الأقوى عن ظاهره كما بيّنا سابقاً.

وحقيقته يرجع الى أنّه لا بدّ أن يتأمل حتّى يظهر أنّ الموضوع في الأمارتين واحد أو مختلف ، وأنّ تعارض الظاهر فيهما هل هو واقعيّ أو هو كذلك في نظر الظاهر ، ثمّ العمل على مقتضاه.

فخذ هذا ودع عنك ما سواه ممّا يتعاوره الغافلون العادون عن التحقّق.

ص: ٥٩٢

ثم إنَّ المعارضه بين الأمر والنهي قد يكون بسبب ورودهما على موضع واحد فيحصل الاشتباه في الحكم ، وقد يكون بسبب اشتباه الموضوع بين الأمر به والمنهي عنه ، كاختلاط موتي المسلمين بموتى الكفار فيتردد الأمر بين وجوب غسلهم والصلاه عليهم وحرمتها ، والمشهور وجوب غسلهم جميعا والصلاه عليهم لكن بقصد المسلمين ، فيكون من باب تخصيص العام بالتيه .

ثم ذكر في «التمهيد» (١) بعد ذلك تعارض الأصلين وقال : إنَّه يعمل بالأرجح منهما بالاعتضاد ، فإن فقد ففي المسأله وجهان ، وفروع ذلك كثيره جدًا ، وذكر كثيرا منها .

منها : مسأله تعارض الاستصحابين في الذبابة التي وقعت على نجاسه رطبه ثم سقطت بالقرب على ثوب ، وشك في جفاف النجاسه ، واستوجه في «التمهيد» (٢) نجاسه الثوب حينئذ لأنه استصحاب الرطوبه طارئ على طهاره الثوب .

وفيه : تأمل . وقد أشرنا في مبحث الأدله العقليه الى جواز العمل بالأصل المتنافيين في الجملة ، فراجع .

ص : ٥٩٣

١- ص ٢٨٨ .

٢- ص ٢٩٠ .

تعادل الدليلين عبارته عن تساوى اعتقاد مدلوليهما ، ولا ريب فى إمكانه ووقوعه عقلا ، لحصول البرق المتواتر فى زمن الضيف ، فتواتره يدل على المطرد كونه فى الضيف على عدمه .

وأما شرعا فاختلفوا فيه .

والأشهر الأظهر إمكانه ووقوعه خلافا لبعض العامه .

لنا : أنه لا يمتنع أن يخبرنا رجلان متساويان فى العدل والثقة والصدق بحكمين متنافيين ، والعلم به ضرورى .

وتعادل الأمارتين قد يكون فى المسأله ، كحديثين متساويين دل أحدهما على وجوب شىء ، والآخر حرمة .

وقد يكون فى موضوعهما كالأمارتين المختلفين فى تعيين القبلة مع تساويهما .

وقد يكون فى الحكم والقضاء كاليدين والبينتين المتساويتين .

وأیضا قد يكون التعادل فى حكم مع تنافى الفعلين كالمثال الثانى أو بالعكس كالمثال الأول .

واحتج المنكر : بأنه لو تعادل الأمارتان على الحظر والإباحه ، فلا يجوز العمل بهما معا لتنافيهما ، ولا تركهما معا للزوم العبث فى وضعهما على الحكيم ، ولا بواحد معین منهما للزوم الترجيح بلا مرجح ، ولا بواحد بعينه فإنه فى معنى إباحه الفعل ، فيرجع الى الثالث ، فإن الإباحه هو واحد معین منهما .

وفيه : أنا نختار تركهما ونرجع الى الأصل ولا محذور إذا لم يثبت فى الخارج

انحصار التّكليف فيهما ، وإن ثبت فنختار الرّابع ، ونقول : إنّه لا يستلزم الإباحه ، بل إنّما يستلزمها لو اختارها لا مطلقا ، وهو مثل التّخيير بين تقليد مجتهدين متساويين في العلم والعمل مع مخالفتهما في الإباحه والحظر. فباختيار تقليد المبيح يصير مباحا ، وباختيار تقليد الحاضر ، يصير محظورا.

ثمّ إنّ المجتهد يختار في العمل بأى الأمارتين شاء ، ويخيّر مقلّده كذلك.

وأما التّخيير في الحكم والقضاء ، فالتّعيين الى القاضى ، ولا يجوز تخيير المتداعيين لمنافاته مع قطع الخصومات لاختلاف الدّواعى.

وفى جواز اختيار القاضى ترجيح إحداهما فى صوره ، وأخرى فى أخرى ، قولان ، الأقوى : نعم ، لعدم المانع.

ثمّ إنهم اختلفوا فى صوره التّعادل ، فالمشهور المعروف من محقّقى أصحابنا : التّخيير.

وقيل : بتساقطهما والرّجوع الى الأصل.

وقيل : بالتوقّف ، وسيجىء تمام الكلام.

الترجیح فی اللغة : هو جعل الشئء راجحاً.

وفى الاصطلاح : هو اقتران الأماره بما تقوى به على معارضها. وهو المناسب للتعارض والتعادل اللذين يستعملان معه فى هذا الباب ، فإنهما صفتان للأماره لا فعلان للمجتهد ، وكذلك الترجيح.

نعم يستعمل الترجيح بمعنى آخر ، وهو تقديم المجتهد إحدى الأمارتين على الأخرى للعمل بها. ولما لم يكن ذلك إلا فى الأمارتين لعدم تصور التعارض فى غيرهما كما مرّ ، فيحتاج الى مرجح التقديم حذرا عن التحكم ، وذلك المرجح هو اقتران الأماره بما تقوى به على معارضها.

فهذا الاقتران الذى هو سبب الترجيح سُمى فى اصطلاح القوم بالترجیح.

فما عرفه بعضهم (1) بتقديم أماره على أخرى فى العمل بمؤداها قبالا للتعريف الذى ذكرنا ، ليس فى محله ، إذ التعريف الأول إنما هو لنفس الأماره الزاجحه ، والثانى لفعل المجتهد ، مع أنه يمكن أن يقال : مبدأ الاشتقاق فيهما أيضا مختلف كما أشرنا إليه فى لفظ الترجيح بلا مرجح فى مبحث أخبار الآحاد ، فإن مبدأ الاشتقاق فى فعل المجتهد هو الاختيار والتقديم كلفظ الترجيح فى اللفظ المذكور.

وفى الترجيح الذى هو صفة الأماره ، هو الرجحان بمعنى الاشتمال على المزيه والمصلحه ، كلفظ المرجح فى اللفظ المذكور ، فلا معنى لترجیح التعريف الثانى

ص: ٥٩٦

على التعريف الأول كما فعله المحقق البهائي ، والشارح الجواد - رحمهما الله - إذ لا مشأحه فى الاصطلاح.

نعم ، للاعتراض عليه وجه لو لم يثبت الاصطلاح بإطلاق الترجيح على فعل المجتهد أيضا ، ولعل المناقشه إنما هو على من يمنع ذلك.

ووجهه ، أن مصدر التفعيل أنسب بفعل المجتهد من الأماره ، والأمر فى ذلك سهل ، وإذا حصل الترجيح لإحدى الأمارتين ، يجب تقديمها لئلا يلزم ترجيح المرجوح.

وقيل : إن الحكم حينئذ أيضا إما التخيير أو التوقف ، لأن زياده الظن لو كانت معتبره فى الأمارات لكانت معتبره فى الشهادات ، والتالى باطل ، فالمقدم مثله.

وفيه : منع الملازمه وبطلان التالى كليهما ، لأن المدار فى البيئه على التعبد بخلاف الاجتهاد. ثم إن المرجحات تتصور فى كل الأمارات ، ولكنهم خصوا الكلام بذكر المرجحات فى الأخبار ، ونحن أيضا نذكرها أولا ثم نشير الى حكم الباقي.

فنعول : إن الترجيح بينهما إما من جهه السند أو من جهه المتن أو من جهه الاعتضاد بالأمر الخارجه.

واعلم ، أن مرادنا فى هذا المقام من كون كل من المذكورات مرجحا إنما هو إذا قطع النظر عن غيره من المرجحات. ففى مقام ذكر كل منهما لا- ينبغى اشتراط عدم المرجوحيه من جهه أخرى كما يظهر من العلامة رحمه الله فى «النهايه» حيث اشترط فى كون علو الإسناد مرجحا ، أن لا يكون فى سند الزوايه الأخرى كثره الزواه وتعددها فى كل طبقه ، وأن يتساووا فى سائر الصفات ، فإنه مما لا حاجه إليه هاهنا.

أما الترجيح من جهه السند فمن وجوه :

الأول : كثرة الزوايه ، أى تعددها فى كل طبقه ، فيرجح ما رواه أكثر لقوه الظن لتعاقد الظنون الحاصله بعضها ببعض ، وهذا هو الذى قد ينتهى الى التواتر وإفاده اليقين .

الثانى : قله الوسائط ، وهو الذى يسمونه علو الإسناد (1) ، فهو راجح على ما كثرت وسائطه ، لأن تطرق احتمال الكذب والسبه والغلط وغيرها فى الأول أقل وهو واضح .

وعارضه العلامة رحمه الله فى «النهايه» بالتدور والقله فيكون مرجوحا من هذه الجبهه .

وهذا إنما يتم فيما لم يعلم إدراك كل من الوسائط للآخر ، وكانت الفاصله بين المروي له والإمام عليه السلام المروي عنه مده يستبعد طول عمر هذه الوسائط بحيث يستوعبها . وأما فيما علم فيه الحال وإدراك كل منهما لمن فوقه وشاع روايته عنه ، فلا وجه له .

الثالث : رجحان راوى إحداهما على الأخرى من حيث الصفات الموجهه لرجحان الظن مثل : الفقه ، والعداله ، والضبط ، والفظنه ، والورع .

ولا يخفى وجه الترجيح ، لأن الفقه يوجب معرفه أسباب الحكم وموارد وروده ومناسبه حال المروي له وكيفيه الزوايه ، وذكر حال السماع مما يتفاوت به فهم المخاطب لمعنى الحديث ، وكذلك سائر الصفات المذكوره يوجب الظن بالصدق وعدم الغفله ، فيحصل الفرق بين العالم والأعلم ، والورع والأورع ، والضابط

ص : ٥٩٨

والأضبط ، وهكذا.

وليس ذلك من قبيل المجتهدين إلّا إذا جعلناهما من باب الأماره للمقلد كأمارتى المجتهد ، وقد عرفت الإشكال فيه ، فيندرج فى ذلك تفاوت مراتب العدالة بسبب تزكيه الواحد أو الاثنى أو الأكثر أو أمور أخرى مثل كون أحد الزاويين مباشرة للقضية دون الآخر ، كما يقدم روايه أبى رافع أنّ النبى صلى الله عليه وآله وسلم تزوج بميمونه وهو محلّ وكان هو السيفير بينهما على روايه ابن عتيّاس بأنّه صلى الله عليه وآله وسلم نكحها وهو محرم ، وكذلك كون أحدهما مشافها للمروى عنه دون الآخر ، وكذلك كون أحدهما قريبا منه والآخر بعيدا ، وهكذا.

ويندرج فى الترجيح باعتبار السند ما كان أحد الزاويين غير مشتبه الاسم دون الآخر.

### الترجیح من جهه المتن

وأما الترجيح من جهه المتن ، فهو أيضا من وجوه :

الأول : تقديم المروى باللفظ على المروى بالمعنى ، وتسويه الشيخ رحمه الله (١) بينهما إذا كان راوى المعنى معروفا بالضبط والمعرفه ضعيف ، وهذه المعرفه شرط جواز ذلك ، لا شرط المساواه ، ولا ريب أنّ الأول أبعد من الزلل مطلقا.

الثانى : تقديم المقرّ من الشيخ على المقرّ عليه.

الثالث : تقدّم المتأكّد الدّلاله على غيرها ، سواء كان من جهه تعدّد مواضع الدّلاله فى أحدهما دون الآخر أو من جهه أخرى ، مثل تأكّد الحكم بالقسم والتّغليظ كما فى بعض أخبار القصر (٢) : «قصر ، وإن لم تفعل فقد والله خالفت

ص : ٥٩٩

١- فى «العهده» ١ / ١٥٢.

٢- «الوسائل» ٨ / ٥١٢ باب ٢١ من أبواب صلاه المسافر ، ح ٢ [١١٣١٣].



رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم».

ومثل ما كان أحدهما معللاً- دون الآخر ، أو يكون دلالة أحدهما بعنوان الحقيقه والآخر بعنوان المجاز ، أو أحدهما بعنوان المجاز الأقرب والآخر بالأبعد ، أو أحدهما بعنوان المنطوق والآخر بالمفهوم ، أو أحدهما بالعموم والآخر بالخصوص.

ولا يذهب عليك أن المراد من ترجيح الخاصّ على العامّ هنا تقديم الخاصّ على القدر المساوى له من مدلول العامّ ، فيكون بينهما تناقض حينئذ ، ولا يمكن الجمع فيحتاج الى الترجيح.

ولا- ريب أن الخاصّ أرجح من العامّ للمنصوصيّة والظهور ، فهذا لا ينافى قولهم : بأنّ في التّخصيص جمعا بين الدليلين ، وأنّ الجمع مقدّم على الترجيح ، فإذا لوحظ مجموع مدلول العامّ مع الخاصّ ، فيمكن الجمع بينهما ، وبذلك يندرج الكلام فيه تحت قاعده تقديم الجمع على الترجيح.

وإذا لوحظ أنّ في الجمع لا- بدّ من ترجيح الخاصّ على القدر المساوى له من العامّ وينحصر الأمر في إبقاء الخاصّ على حاله وإسقاط ما يساويه من العامّ أو إبقاء القدر المساوى له من العامّ وإسقاط الخاصّ ، فيندرج تحت قاعده التّعارض والترجيح.

ومثل ما كان أحدهما عامّا مخصّصا والآخر غير مخصّص ، أو كان التّخصيص في أحدهما أقلّ ، وفي الآخر أكثر.

الرّابع : الفصاحه ، فيقدّم الفصيح على الرّكيك ، وربّما يعتبر الأفصحيّه أيضا. ووجهها أنّهم عليهم السلام أفصح النّاس ، فالأفصح أشبه بكلامهم ، ويورث الظنّ بالصدق.

والتحقيق في ذلك ، أنّ الفصاحه إذا كانت ممّا يستبعد صدورها عن غير

مثلهم عليهم السلام كعبارات «نهج البلاغه» و «الصّيحفه السّجّاديه عليه السلام» وبعض كلماتهم الآخر من الخطب والأدعيه فلا ريب أنّه من المرّجّحات ، بل من أقواها ، وإلّا فالذّي يظهر من تتبع الأخبار سيّما في مسائل الفروع أنّهم عليهم السلام لم يكونوا معتنين بشأن الفصاحه ولم تتفاوت كلماتهم فضل تفاوت مع الرّعيّه ، بحيث يمكن التّمييز بذلك وحصول الرجحان والظنّ معه.

الخامس : أن يكون دلالة أحدهما على المراد محتاجا الى توسّط واسطه دون الآخر ، فالثاني مقدّم على الأوّل.

وأما التّرجيح بالاعتضادات الخارجيه ، فمن وجوه :

الأوّل : اعتضاد أحدهما بدليل آخر ، إذ لا ريب في قوّه الظنّ في جانب المعتضد.

وكذلك إذا كان أحد المعاضدين أقوى من الآخر إذا اعتضد كلّ منهما بدليل.

الثاني : اعتضاد أحدهما بعمل المشهور ، سيّما المتقدّمين لقرب عهدهم بزمان الأئمه عليهم السلام ، وتمكّنهم من معرفه حال الأخبار أزيد من المتأخّرين.

ويقع الإشكال فيما لو كان أحدهما موافقا للقدماء ، والآخر موافقا للمتأخّرين وتعارض الشّهرتان ، فإنّ تقدّم القدماء وقرب عهدهم وتمكّنهم من القرائن والأمارات يورث الظنّ بإصابتهم ، وكون المتأخّرين أكثر فحصا وأدقّ نظرا مع معرفتهم بسبق القدماء وقرب عهدهم وهجرهم مع ذلك قولهم يورث الظنّ بإصابتهم ، ولكلّ وجه ، وتتفاوت المقامات ، ولا بدّ للمجتهد من التأمّل في كلّ مقام ، فربّما كان اجتماع القدماء على حديث لأجل شدّه التّقيّه الباعثه على اختفاء الحقّ لاقتضاء سالف الزّمان ذلك ، ولما ظهر الحال بعده بالتدرّج للمتأخّرين فذهبوا الى خلافه. وربّما كان اجتماعهم لأجل قرينه خفيّه على المتأخّرين ، فلا بدّ

من التأمل والتفحص من ذلك.

والحاصل ، أنّ المدار على حصول الظنّ ، وهو تابع للمقامات والشّهرة كالإجماع ينقسم الى القطعيّ والظنّي بالاطلاع عليها أو بالتقل ، وربّما يتعارض الثقلان كما وقع في مسأله عدد الرضعات بالنسبه الى العشره والخمس عشره ، وربّما جمع بينهما بأنّ اشتها الأول بين القدماء والثاني بين المتأخرين.

### موافقه الأصل و مخالفته

الثالث : موافقه الأصل ومخالفته ، ويقال للموافق : المقرّر ، والمخالف : الناقل .

فبعضهم رجح المقرّر لأنّه موجب لحمل كلام الشارع على التأسيس والإفاده دون التأكيد ، فإنّ العمل على المقرّر موجب لتقديم الناقل عليه . يعنى أنّ الشارع حكم أولاً بالناقل . وفائدته رفع حكم الأصل ، ثمّ قال بالمقرّر لرفع حكم الناقل ، فكلّ وقع في محله .

ولو عمل بالناقل لزم الحكم بتأخّره عن المقرّر فيكون وقوع المقرّر قبله بلا-فائده لاستفاده مفاده من العقل ، فيكون تأكيداً لا تأسيساً ، وأنت خير بضعف هذا الاستدلال ، لأنّ الأحكام الموافقه للأصل ما فوق حدّ الإحصاء ، وهذا الاعتبار الضعيف لا يرفع هذه الغلبه .

وبعضهم رجح الناقل لأنّه يستفاد منه ما لا يستفاد إلّا منه ، بخلاف المقرّر ، فحمل كلام الشارع على التأسيس أولى ، وبأنّ العمل به يقتضى تقليل النسخ لأنّه إنّما يزيل حكم العقل ، بخلاف المقرّر فإنّه يزيل حكم الثقل بعد ما أزال هو حكم العقل .

ويضعف الأول : بأنّ ذلك إذا قدرنا تقدّم المقرّر ، وإن قدرناه متأخراً فليس كذلك .

والثاني مع أنّه معارض : بأنّ ذلك نسخ للأقوى بالأضعف ، لأنّ المنسوخ حينئذ

هو العقل والمقرّر معا إنّما يتمّ أن لو قلنا : بأنّ رفع حكم العقل بالنّاقل نسخ ، وليس كذلك .

والتحقيق ، أنّ ما علم فيه التاريخ من كلام الرّسول صلى الله عليه وآله وسلم فلا إشكال في تقديم المتأخّر ناقلا كان أو مقرّرا .

وفي مجهول التاريخ لا بدّ من التّوقّف ، هذا إذا علم بصدورهما معا عنه صلى الله عليه وآله وسلم .

وأما مع عدم العلم بالصدور ، فالكلام فيه كما لو كانا في أخبار الأئمة عليهم السلام ، فإنّ مع فرض عدم النّسخ في كلامهم ، لا يبقى إلّا احتمال الخطأ في أحدهما أو التّقيّه ، فسواء كانا قطعيين عنهم عليهم السلام أو ظنيين ، فالأقوى تقديم المقرّر لكونه معاضداً بدليل آخر وهو العقل ، فيكون أرجح في النّظر ، سواء علم التاريخ في كلامهم أم لم يعلم .

وكيف كان ، فالأقوى ترجيح المقرّر في الأدلّه التي بأيدينا اليوم والعمل على ذلك .

### مخالفة العامه

الرّابع : مخالفة العامه ، فيرجح المخالف على الموافق لاحتمال التّقيّه فيه ، وقد أشير إليه في روايات كثيره ، وذلك إمّا بموافقته الرّوايه لجميعهم أو الذين يعاصرون الإمام عليه السلام المرويّ عنه أو يعاشرون ذلك الرّواي ، فإنّهم مختلفون في المسائل جدّاً ، وكانت التّقيّه مختلفه بملاحظه مذاهبهم ، فلا بدّ من ملاحظه حال الرّواي والمرويّ عنه . فقد نقل عن تواريخ العامه أنّ مدار أهل الكوفه في عصر الصادق عليه السلام كان على فتاوى أبي حنيفه وسفيان الثّوري ورجل آخر ، وأهل مكّه على فتاوى ابن جريح ، وأهل مدينه على فتاوى مالك ورجل آخر ، وأهل مصر على فتاوى اللّيث بن سعيد ، وأهل خراسان على فتاوى عبد الله بن المبارك ، وهكذا كانوا مختلفين باختلافات شتى الى أن استقرّت مذاهبهم في الأربعه في

سنه خمس وستين وثلاث مائه ، فلا بد من التأمل في الحمل على التقيّه والرجوع الى دلاله نفس الروايه على ذلك ، أو قرينه خارجه أو مناسبه لحال الراوى أو المروى عنه ، أو غير ذلك ، لا الحمل بمجرد موافقه لبعضهم على أى نحو يكون. ولا يبعد كفايه مجرد الاحتمال إذا لم يتحقق الاحتمال فى الخبر الآخر أصلا.

ثم إنَّ المرجحات الاجتهاديه وما يوجب الظن بالصحه كثيره يندرج أكثرها فيما ذكرناه ، وقد مرَّ الإشاره الى بعضها فى مباحث الأخبار ، وعلى المجتهد أن يتحرى ويتبع ما يورثه الظن ، وأن يكون بصيرا فى أمره ولا يكتفى بملا حظه رجال السند فى تصحيح الخبر وتقديمه على ما ليس بنقى السند بحسب المصطلح المتأخر ، كما أشرنا الى ذلك فى مباحث الأخبار ، فإنَّ هاهنا مرجحات كثيره لم يذكرها العلماء ، مع أنَّ ملاحظه سند الأخبار أيضا إشكالا لا بدَّ أن يتبَّه له لئلا يبادر بالتصحيح أو التضعيف.

### كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام

وقد ذكر العلماءه المجلسى رحمه الله كلاما فى «أربعينه» ولا بأس بإيراده لكثره فوائده فإنه قال فى الحديث الخامس والثلاثين الذى رواه الكلينى رحمه الله عن محمّد بن إسماعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن أبى عمير ، بعد ما حَقَّق وبيّن أن محمّد بن إسماعيل هذا هو البندقى النيشابورى : إنَّ جهالته لا يقدح فى صححه الحديث لوجوه :

الأول : أنَّ روايه الكلينى رحمه الله عنه فى أكثر الأخبار التى أوردتها فى «الكافى» واعتماده عليه ، يدلُّ على ثقته وعدالته وفضله وفهمه.

الثانى : أنَّ الفضل لقرب عهده بالكلينى واشتهاره بين المحدّثين لم يكن الكلينى يحتاج الى واسطه قويّه بينه وبينه ، ولهذا اكتفى به فى كثير من الأخبار.

الثالث : أنَّ الظاهر أنّ هذا الخبر مأخوذ من كتاب ابن أبى عمير وكتب ابن أبى

عمير كانت أشهر عند المحدثين من الأصول الأربعة عندنا ، بل كانت الأصول المعتره الأربع مائه أظهر من الشمس في رابعه النهار ، فكما أننا لا نحتاج الى سند لهذه الأصول الأربعة ، وإذا أوردنا سندا فليس إلّا للتيمن والتبرك والاقتداء بسنه السلف ، وربما لم يبال بذكر سند فيه ضعف أو جهاله لذلك ، فكذا هؤلاء الأكابر من المؤلفين لذلك كانوا يكتفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهوره وإن كان فيه ضعيف أو مجهول ، وهذا باب واسع شاف نافع إن أتيتها يظهر لك صحه كثير من الأخبار التي وصفها القوم بالضعف.

ولنا على ذلك شواهد كثيره لا تظهر على غيرنا إلّا بممارسه الأخبار وتتبع سيره قدماء علمائنا الأخبار.

ولنذكر هنا بعض تلك الشواهد لينتفع بها من لم يسلك مسالك المتعسف المعاند.

الأول : أنك ترى الكليني رحمه الله يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب أو الى ابن أبي عمير أو الى غيره من أصحاب الكتب المشهوره ، ثم يبتدىء بابن محبوب مثلا ويترك ما تقدمه من السند ، وليس ذلك إلّا لأنه أخذ الخبر من كتابه ، فيكتفي بإيراد السند مره واحده ، فيظن من لا رويه له في الحديث أن الخبر مرسل.

الثاني : أنك ترى الكليني والشيخ وغيرهما يروون خبرا واحدا في موضع ويذكرون سندا الى صاحب الكتاب ، ثم يوردون هذا الخبر بعينه في موضع آخر بسند آخر الى صاحب الكتاب أو بضم سند أو أسانيد غيره إليه ، وتراهم لهم أسانيد صحاح في خبر يذكرونها في موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف في موضع آخر ، ولم يكن ذلك إلّا لعدم اعتنائهم بإيراد تلك الأسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم.

الثالث : أنك ترى الصدوق مع كونه متأخرا عن الكليني أخذ الأخبار في

«الفقيه» عن الأصول المعتمده واكتفى بذكر الأسانيد في «الفهرست»، وذكر لكل كتاب أسانيد صحيحه ومعتبره، ولو كان ذكر الخبر مع سنده لاكتفى بسند واحد اختصارا، ولذا صار «الفقيه» متضمنا للصحيح أكثر من سائر الكتب، والعجب ممن تأخره كيف لم يقتف أثره لتكثير الفائده وقلة حجم الكتاب.

فظهر أنهم كانوا يأخذون الأخبار من الكتب وكانت الكتب عندهم معروفه مشهوره متواتره.

الرابع: أنك ترى الشيخ رحمه الله إذا اضطر في الجمع بين الأخبار الى القدح في سند لا يقدر فيمن هو قبل صاحب الكتاب من مشايخ الإجازة، بل يقدر إما في صاحب الكتاب أو فيمن بعده من الرواه كعلي بن حديد وأضرابه، مع أنه في الرجال ضعف جماعه ممن يقعون في أوائل الأسانيد.

الخامس: أنك ترى جماعه من القدماء والمتوسطين يصفون خبرا بالصحة مع اشتماله على جماعه لم يوثقوا، فغفل المتأخرون عن ذلك واعترضوا عليهم، كأحمد بن محمد بن الوليد، وأحمد بن محمد بن يحيى العطار، والحسين بن الحسن بن أبان، وأضرابهم، وليس ذلك إلا لما ذكرنا.

السادس: أن الشيخ رحمه الله فعل مثل ما فعل الصديق رحمه الله لكن لم يترك الأسانيد طرا في كتبه فاشتبه الأمر على المتأخرين، لأن الشيخ رحمه الله عمل لذلك كتاب «الفهرست» وذكر فيه أسماء المحدثين والرواه من الإماميه وكتبه وطرقه إليهم، وذكر قليلا من ذلك في مختتم كتابي «التهديب» و«الاستبصار»، فإذا أورد روايه ظهر على المتتبع الممارس أنه أخذه من شيء من تلك الأصول المعتمده. وكان للشيخ رحمه الله في «الفهرست» إليه سند صحيح، فالخبر صحيح مع صحه سند

الكتاب الى الإمام عليه السلام وإن اكتفى الشيخ رحمه الله عند إيراد الخبر بسند فيه ضعف.

السِّيَاح : أنّ الشيخ ذكر في «الفهرست» (١) عند ترجمه محمّد بن بابويه القمّي ما هذا لفظه : له نحو من ثلاث مائه مصنّف ، أخبرني بجميع كتبه ورواياته جماعه من أصحابنا منهم الشيخ أبو عبد الله محمّد بن محمّد بن النعمان ، وأبو عبد الله الحسين بن عبد الله الغضائري ، وأبو الحسين بن جعفر بن الحسن بن حسكه القمّي ، وأبو زكريّا محمّد بن سليمان الحراني ، كلّهم عنه. انتهى.

فظهر أنّ الشيخ رحمه الله روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الأسانيد الصّحيحة ، فكلمّا روى الشيخ خبرا من بعض الأصول التي ذكرها الصدوق في «فهرسته» بسند صحيح ، فسندّه الى هذا الأصل صحيح وإن لم يذكر في «الفهرست» سندا صحيحا إليه.

وهذا أيضا باب غامض دقيق ينفع في الأخبار التي لم تصل إلينا من مؤلفات الصّيدوق ، فإذا أحطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض أسرار الأخبار - وإن كان ما تركنا أكثر ممّا أوردنا - وأصغيت إليه بسمع اليقين ونسيت تعسّفات المتعسّفين وتأويلات المتكلّفين ، لا أظنك ترتاب في حقّيه هذا الباب ولا يحتاج بعد ذلك الى تكلفات الأخباريين في تصحيح الأخبار ، والله الموفق للخير والصواب. انتهى كلامه (٢) أعلى الله مقامه.

ثمّ اعلم أنّ هاهنا روايات كثيرة وردت عن أئمتنا عليهم السلام في علاج التّعارض بين الأخبار وترجيحها تنيف على ثلاثين وتقرب أربعين على ما وصل إلينا ، وهي

ص: ٦٠٧

١- «الفهرست» ٢٣٨ الرقم ٧١٠.

٢- كلام المجلسي في «أربعينه».



مختلفه فى أنفسها.

ففى كثير منها حكم بتقديم ما وافق كتاب الله تعالى ، وفى بعضها أو سنّه نبيّه صلى الله عليه وآله وسلم أيضا ، بل وفى كثير منها ، أنّ ما يخالف كتاب الله تعالى باطل وزخرف ، وفى كثير منها ، الأمر بترك ما وافق العامّة وأنه باطل ، وفى بعضها ، العرض على كتاب الله ثمّ على أحاديث العامّة ، وفى طائفة منها ، التّخيير أولا من دون ملاحظه المرحّح ، وفى بعضها ، الأمر بالإرجاء والتوقف أولا حتّى يلقى من يخبره ، وأنه ، فى سعه حتّى يلقاه ، وفى بعضها تفصيل طويل.

ومثل ما رواه الكلينى رحمه الله (1) ، عن عمر بن حنظله قال : سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دين أو ميراث فتحاكما الى السلطان أو الى القضاء أيحلّ ذلك؟ الى أن قال : فكيف يصنعان؟

قال عليه السلام : «ينظران الى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا ونظر فى حلالنا وحرامنا». الى أن قال : فإن كان كلّ واحد اختار رجلا- من أصحابنا فرضيا أن يكونا من الناظرين فى حقّهما واختلفا فيما حكما ، وكلاهما اختلفا فى حديثكم؟ فقال عليه السلام : «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر».

قال : قلت : فإنّهما عدلان مرضيان عند أصحابنا لا يفضل واحد منهما على صاحبه؟

قال : فقال عليه السلام : «ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا فى ذلك الذى حكما به ،

ص: ٦٠٨

---

١- فى «الكافى» ١ / ٥٤ باب اختلاف الحديث ح ١٠ ، «الوسائل» ٢٧ / ١٠٦ باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤].

المجمع عليه عند أصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك ، فإن المجمع عليه لا ريب فيه وإنما الأمور ثلاثة : أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيئه فيجتنب ، وأمر مشكل يرد إلى الله تعالى . قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» .

قلت : فإن كان الخبران عنكم مشهورين وقد رواهما الثقات عنكم؟

قال عليه السلام : «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 لهم ، بأي الخبرين يؤخذ؟ قال عليه السلام : «ما خالف العامه ففيه الرشد» .

قلت : جعلت فداك : فإن وافقهما الخبران جميعا؟

قال عليه السلام : «ينظر إلى ما هم إليه أميل حكاهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر» .

قلت : فإن وافق حكاهم الخبرين جميعا؟ قال عليه السلام : «إذا كان ذلك فأرجه حتى تلقى إمامك ، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» .

وروى ابن جمهور في «غوالي اللثالي» (1) عن العلامة رحمه الله مرفوعا إلى زراره قال : سألت الباقر عليه السلام فقلت : جعلت فداك يأتي عنكم الخبران أو الحديثان [أو الحديث] المتعارضان فبأيهما آخذ؟

فقال عليه السلام : «يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذ النادر» .

ص: ٦٠٩

فقلت : يا سيدى إنهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم؟

فقال عليه السلام : «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك».

فقلت : إنهما معا عدلان مرضيان موثقان؟

فقال عليه السلام : «انظر الى ما وافق منهما مذهب العامه فاتركه ، خذ بما خالفهم فإن الحق فيما خالفهم».

فقلت : ربّما كانا معا موافقين لهم أو مخالفين فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام : «إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط».

فقلت : إنهما معا موافقان للاحتياط أو مخالفان له فكيف أصنع؟ فقال عليه السلام : «إذن فتخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر».

وفى روايه أنه عليه السلام قال : «إذن فارجه حتى تلقى إمامك فتسأله». انتهى كلام «الغوالى».

وأنت خير بأنّ العمل على هذه الأخبار لا يمكن ، لتعارضها وتناقضها ، ففى بعضها قدّم اعتبار صفات الرّاوى بالاجتماع ، كما فى روايه ابن حنظله بمرتبين على العرض على الكتاب ، وفى بعضها قدّم العرض على الكتاب ولم يعتبر شىء آخر ، وفى بعضها قدّم الشّهره على الصّيفات ، وفى بعضها العرض على العامه ، الى غير ذلك من المناقضات ، وقد تصدّى بعضهم للجمع بينها بوجوه لا تكاد تنتظم تحت ضابطه يمكن الرّكون إليها ، لا نطيل بذكرها وذكر ما فيها.

وتحقيق المقام ، أنا نقول : لا شك أنّ تلك الأخبار أخبار الآحاد ، وقد مرّ أنّ حجّيه أخبار الآحاد إمّا من جهه الأدلّه الدّالّه على حجّيتها بنفسها ، كما يه النبأ والإجماع ، أو من جهه أنّه ممّا يحصل به الظنّ ومن جهه أنّه ظنّ المجتهد ، وقد اخترنا الثّانى وبيننا عدم تماميه الدّليل عليه إلّا من جهه أنّه ظنّ المجتهد ، فحينئذ

نقول: إن كان الدليل على حجيتها هو أنه ظن المجتهد، فلا بد في المسائل الفقهيّة من الرجوع الى ما يحصل به الظن منها ويتّرجح صحّتها وموافقتها للحقّ في نظر المجتهد، سواء وافق واحدا من تلك الأخبار المذكورة في وجوه التّرجيح أم لا. فإنّ حجّيه هذه الأخبار الواردة في العلاج أيضا إنّما هو من جهة أنه ظنّ المجتهد بالفرض.

فلو فرض حصول الظنّ بأحد طرفي الأخبار الواردة في المسألة الفقهيّة أنّه هو الموافق للواقع، واقتضى الظنّ الحاصل من جهة بعض هذه الأخبار الواردة في العلاج خلافه، مثل أنّ الظنّ الاجتهادي اقتضى ترجيح الخبر الدالّ على تقديم موافقه الكتاب على ما دلّ على ترجيح ما وافق المشهور في الأخبار العلاجيّة، لكون راوي الرّوايه الأولى أوثق وأعدل.

ثمّ إذا تأملنا في المسألة الفقهيّة ورأينا أحد طرفي المسألة أقوى في النّظر والحديث الدالّ عليه أرجح بسبب القرائن الآخر، مثل علوّ الإسناد (1) وموافقته دليل العقل، وغير ذلك من المرجّحات الاجتهاديّة، وإن كان الطّرف الآخر موافقا لظاهر الكتاب؛ فحينئذ لو اعتمدنا على ظنّنا هذا بأوفقتيه ما وافق مختارنا من الخبرين الواردين في هذه المسألة الفقهيّة لنفس الأمر، وراجعنا مختارنا في المسألة الأصوليّة وترجيحنا لما دلّ على ترجيح موافق الكتاب على ما وافق المشهور؛ فلا بدّ من أن نترك الظنّ الأوّل بهذا الظنّ.

وأنت خير بأنّه لا دليل على ذلك ولا ترجيح بينهما، بل التّرجيح للأوّل لأنّه ظنّ بالحكم النّفس الأمرى في المسألة الفقهيّة أوّلا.

ص: ٦١١

١- في نسخه الأصل (الأسناد).

والثاني : ظنّ بواسطة فرض تقديم اعتبار الظنّ الحاصل في ترجيح الخبر الذى ورد في المسأله الأصوليه. والأول خاص والثاني عام ، يعنى أنّ الثاني يدلّ بالعموم على ترجيح الموافق للكتاب على غيره ، والأول يقتضى ترجيح الخبر الخاص بالمسأله الخاصه الوارده على خلافه.

لا- يقال : إذا تأمّل المجتهد فى المسأله الفقهيّه فلا- بدّ من أن يتأمّل فى علاج المتعارضين ويراجع الأخبار الوارده فيه ، وبعد مراجعتها والتأمّل فيها وترجيح ما دلّ منها على تقديم موافق الكتاب ، على الآخر وحصول الظنّ له بتقديم موافق الكتاب فكيف يحصل الظنّ له بخلافه من تلك الأخبار المتعارضه فى المسأله الفقهيّه.

لأننا نقول : التأمّل فى مسأله الجمع بين الأخبار بقول كلّى مغاير للتأمّل فى المسأله الفقهيّه المستعقبه لذلك ، ولا ينافى حصول الظنّ فى المسأله الأصوليه عدم حصوله فى المسأله الفقهيّه ولا- بالعكس ، أما ترى أنّا نثبت فى الأصول رجحان الاستصحاب والعمل به ، بل ربّما نستدلّ به عليه بالأخبار الصحيحه ، ثمّ قد يحصل الظنّ فى الفقه على خلاف مقتضاه من جهه أخرى.

وكذلك رجحان دلالة صيغته : افعل على الوجوب ، لا ينافى حصول الظنّ بكون المراد منها التّذب فى المسأله الفقهيّه ، مع أنّا نقول : التأمّل فى علاج المتعارضين لا- ينحصر فى ملاحظه الأخبار العلاجيّه حتّى يلزم المحذور ، بل يرجع الى جميع القرائن والأمارات المحصّيه للظنّ كما هو مفروض المسأله من الرجوع الى ظنّ المجتهد من حيث هو ظنّ المجتهد ، لا- الى الخبر العلاجيّ من حيث هو الخبر العلاجيّ ، فلا- مانع من حصول الظنّ فى المسأله الفقهيّه على خلاف ما اقتضاه المسأله الأصوليه ، أعنى علاج الخبرين المتخالفين.

والحاصل ، أنا نقول : التأمّل في الأخبار العلاجيّة من حيث هي ومن حيث إنّه علاج للخبرين المتعارضين من حيث إنهما خبران متعارضان ، يوجب ترجيح ما وافق الكتاب مثلا ، لكثرة الأخبار وأوثقيّة الرواه مثلا ، مع قطع النظر عن ملاحظه مسأله من المسائل الفقهيّة. والتأمّل في المسأله الفقهيّة الخاصّه قد يقتضى خلافه وإن لوحظ الأخبار العلاجيّة أيضا ، ولوحظ الخبران المتعارضان فيه ، فإنّ ملاحظه الخبرين في المسأله الفقهيّة ليس من حيث إنهما خبران مطلقا ، بل قد يكون من حيث إنهما دليلان من أدلّه المسأله ، فلا منافاه بين حصول الظنّ من الحديث الدالّ على تقديم موافق الكتاب إذا لوحظ الخبران من حيث هما خبران متعارضان بتقديمه ، وحصول الظنّ في المسأله الفقهيّة بتقديم ما يخالفه.

فإن قلت : إنّ مع حصول الظنّ بلزوم العمل على مقتضى الروايه بتقديم ما وافق الكتاب ، كيف يحصل الظنّ بأحد طرفي المسأله الفقهيّة مع مخالفته للكتاب؟

قلت : يحصل الظنّ بأحد طرفي المسأله الفقهيّة مع كون الطرف الآخر موافقا للاستصحاب ، فقد تراهم قد يقدّمون الظاهر على الأصل ، وليس ذلك إلّا لأجل حصول الظنّ في الطرف الظاهر ، فهذا الظنّ من أين حصل؟ مع أنّ ظن المجتهد في الاصول العمل على مقتضى الاستصحاب ، والمفروض أنّ العمل على الظاهر ليس إلّا من جهه حصول الظنّ للمجتهد بسبب الأمارات والقرائن والغلبه.

فإن قلت : مرادنا من البناء على العمل بمقتضى ما رجّحناه من الأخبار العلاجيّة ، هو حصول الظنّ الاجتهاديّ بتقديم مقتضاه ، مثل تقديم ما وافق الكتاب على غيره من هذه الجهه ، وهذا لا ينافى عدم حصول الظنّ بما وافق مقتضاه في المسأله الفرعيّة من جهه أخرى من الظنون الاجتهاديّه.

قلت : مع أنّ هذا رجوع عمّا ذكرت أولا ، معنى حصول الظنّ الاجتهاديّ بتقديم

الخبر العلاجيّ الخاصّ ، تقديمه تعييدا من دون ملاحظه أنّ موافقه المسأله الفقهيّه له موجب لرجحانها في نفس الأمر ومورث لحصول الظنّ بموافقته للواقع أم لا ، وإلاّ لما كان عملا بالخبر العلاجيّ ، بل يكون حواله على حصول الظنّ بالنفس الأمرى ، فلا معنى لاعتبار الجهه وملاحظه الحيثيه ، لأنّه إنّما يلائم إرادته العمل بالظنّ من حيث إنّهُ ظنّ كما لا يحظوه في المرجحات الاجتهاديه ، لا التعبد.

وأما لو انحصر الترجيح في الأخبار الفروعيه على العمل بمقتضى الخبر العلاجيّ من جهه عدم حصول الظنّ من جهه أخرى فرضا ، فهذا أيضا عمل بالظنّ الاجتهادى ، لأنّ الخبر العلاجيّ أيضا ظنّ بالفرض.

سَلّمنا ، لكن مقتضى الخبر العلاجيّ إفاده الظنّ فيما نحن فيه ، مع قطع النظر عن كونه مقتضاه أيضا ، فلا يبقى ثمره حينئذ في العمل بالخبر العلاجيّ.

وأيضا إنّ ذلك يستلزم تخصيص الدليل القطعيّ العقليّ بالظنّي ، وهو باطل كما حقّقنا سابقا أنّه لا يجوز تخصيصه بالقطعيّ فضلا عن الظنّي ، وذلك لأنّ بناء العمل على أخبار الآحاد من جهه كونه ظنّ المجتهد ، مبنّى على واحد من الأدلّه العقليه القطعيّه التي ذكرنا في مبحث خبر الواحد.

فعلى هذا ، إذا خصّصنا جواز العمل بالظنّ بما لم يتم ظنّ آخر على عدم حجّيه هذا الظنّ [القطعيّ] وقلنا : بأنّ العمل بأحد الخبرين المتعارضين في الفروع مع كونه مضمون الصّدق في نفس الأمر ، مشروط بعدم كونه مخالفا لمقتضى ما هو أقوى من الأخبار المتعارضه الواقعة في علاج التّعارض ومخصّص به يلزم المحذور المذكور ، مع أنّ لنا أن نقول : لا يحصل الظنّ أصلا في الخبر العلاجيّ حينئذ ، ولا يمكننا الحكم بأنّ الخبر الدال على تقديم موافق الكتاب مطلقا مثلا مضمون الصّدق وراجع العمل في علاج التّعارض بالنسبه الى الخبر الوارد في ترجيح

المشهور على موافق الكتاب بسبب أن رواته أفقه وأعدل وأوثق ، لأن المراد في باب التراجيح في الفقه والأصول لا بد أن يكون اختيار ما هو أقرب إلى الحق النفس الأمري ، لا ما هو أقرب بالصي دور عن المعصوم ، إذ ليس كل ما يصدر عن المعصوم عليه السلام موافقا للحق النفس الأمري ، بل ربما كان من جهه خوف وتقيّه وغير ذلك. فكيف يحصل الظن للمجتهد بترجيح ما دلّ على تقديم ما وافق الكتاب مطلقا ، مع أنه يحتمل أن يكون الطرف المخالف في المسأله الفرعيّه مظنون المطابقه لنفس الأمر من جهه القرائن والأمارات الأخر ، إذ المراد بالكتاب هو الأعمّ ممّا علم منه ضروره من الدين والظواهر.

والحاصل ، أنا نقول : كلما حصل للمجتهد الظنّ بسبب روايه خاصّه لا معارض لها ، فلا إشكال ، وكذا لو حصل له الظنّ بحقيّه أحد المتعارضين في المسأله الفقهيه من أيّ وجه يكون ، يجب العمل عليه لما قدّمناه من الأدله في وجوب العمل بالظنّ على المجتهد لئلا يلزم ترجيح المرجوح ، ولغيره من الأدله سواء اقتضى بعض الأخبار الوارده في علاج التعارض حينئذ كونه أقوى بحسب السند والدلاله وغيرهما من غيره خلافاً أم لا. وإذا تساويا في نظره ، فالمظنون هو أحدهما ، فيتخير بينهما.

وإن وافق ظنّه في هذه المسأله الفرعيّه لواحد من الأخبار الوارده في العلاج ، فهو ليس من جهه العمل بذلك الخبر ، بل لأنه مقتضى ظنّه الواجب الاتباع وإن كان دليل حجّيتها هو ما استدلوا بها ممّا يدلّ على حجّيتها من حيث هي من الآيتين والإجماع ، فمع ما بينا أنه لا يتمّ ، ومع تسليمها إنّما يدلّ على حجّيتها في الجملة.

فيه : أن حجّيه تلك الأخبار الوارده في العلاج أيضا لا بدّ أن يكون هو بتلك الأدله ، ولا يخفى أنّها لا تدلّ على حجّيه مطلق المتعارضات ، لاستحاله العمل بها ،



فما الدليل على تقديم بعض تلك الأخبار على بعض وترجيحه.

فإن اعتمدت في الترجيح على بعض تلك الأخبار تحكماً لأنه خبر واحد ثبت حجّيته ، فمع منع شمول الدليل لذلك ، ولزوم الترجيح من غير مرجح.

فيه : أنه قد يستلزم الدور كما لا يخفى.

وإن اعتمدت على مرجح خارجي فهو ليس إلا العمل بظن المجتهد ، لا الخبر من حيث إنه خبر ، وهو خروج عن الفرض.

فالتحقيق في توجيه هذه الأخبار أن يقال : إنها وردت في تعليم طريقه الاجتهاد في معرفه حقيته الخبر وموافقته للحق النفس الأمري ، لا مجرد معرفه ما هو صادر عن الإمام عليه السلام عن غيره.

وظاهرها أن المراد منها الاجتهاد في أخبار الآحاد لا الأخبار القطعيه ، وتلك الأخبار أيضا من الأدله الداله على أن جل أخبارنا ظنيّه.

وما يتوهم أن ذكر هذه المرجحات في الأخبار من باب التعب لا استعمال الترجيح النفس الأمري ، فهو من الخيالات الفاسده التي تقطع السيليقه المستقيمه بفسادها ، فحينئذ نقول : مقتضى تعليم طريقه الترجيح ، ملاحظه جميع الوجوه ، فوجه اقتصار الإمام عليه السلام في بعضها بواحد من الوجوه إنما هو مع فرض التساوي في سائر وجوه الترجيح ، أو أن ذلك الراوي كان محتاجا الى الوجه الذي اقتصر الإمام عليه السلام وكل وجه من الوجوه المذكوره مبني على داع دعا إليه ، فلمّا كان الملاحظه والغلاه والزنادقه خاصموا دين الله تعالى وكتابه فدعت أهواؤهم الى وضع أخبار مخالفه للكتاب والسنة ونسبوا الى صاحب الشرع لتشويه الدين المبين وترويج طريقه المبطلين ، فنظر الإمام عليه السلام في العرض على كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وآله وسلم الى إرشاد جماعه كانوا مبتلين بمعاشره أمثال هؤلاء واستماع

ولمّا كان المخالفون متسلّطين في زمن الأئمة عليهم السلام وكانوا عليه السلام يتّقونهم وربّما كان يفتون موافقا لآرائهم من أجل التّقية ، فغرضهم في العرض على فتاوى العامّة ملاحظه الاحتراز عن الأخبار الموافقه لهم ، ويظهر منه مراعاة حال الشّهرة.

ولمّا كثرت الكذّابه والقاله وأهل الغفله والسّهو والنّسيان فيهم ، ودخلت أخبارهم في أخبار أصحاب الأئمة عليهم السلام ، فوضع عليه السلام قاعده الرّجوع الى الأفقه والأعدل والأورع من جهه ذلك ، الى غير ذلك من الوجوه.

فالاقتصار في بعض الرّوايات بالبعض دون البعض ، إمّا بملاحظه حال الرّواي واحتياجه الى تلك القاعده بالخصوص ، وإمّا من جهه كون الرّوايتين مفروضى التّساوى في غيره.

وأما روايه عمر بن حنظله فيمكن أن يقال : إنّ مبناهما على أنّ المتحاكمين لهما كان الغالب فيهما أنّهما من العوامّ المقامدين ، فحكم عليه السلام أوّلا برجوعهما الى رجل عارف من أصحابنا بأحكامهم من رواياتهم ، وأمره عليه السلام بالرّجوع الى الأفقه الأعدل الأورع الأصديق في الحديث على الاجتماع يكفى معونه الفحص عن حاله وحال حكمه ، إذ الظّاهر من حال مثله أنّه أخذ بما هو الرّاجح لمعرفته بحال المشهور وخلافه ، وموافق الكتاب وخلافه ، وموافق العامّة ومخالفهم ، وموافق الاحتياط ومخالفه.

فوجود هذه الصّيفات واجتماعها خصوصا مع الأفقيّه ؛ يكفى عن التفحص ، لأنّ المراد أنّك وإن علمت أنّ جامع هذه الصّيفات ينتفى بالشّاذّ النّادر أو بما خالف كتاب الله تعالى مثلا ، أو بكليهما أيضا ، فاتّبعه وارجع إليه.

ثمّ لمّا فرض الرّواي موافقتها في الصّيفات المذكوره ، فحكم الإمام عليه السلام حينئذ

بالرجوع الى اجتهاد السائل في الحكم وملاحظه أنّ أيهما موافق للمشهور المجمع عليه ، وأمر بمتابعته.

وذلك أيضا مبنى على أنّ الظاهر من المشهور المجمع عليه ، أنّه ليس مخالفا للكتاب مثلا ، ويكفى لك الاعتماد على متابعه المشهور عن التفحص عن حال الحكم ، لا- أنّك وإن علمت أنّه مخالف للكتاب مثلا- يجب عليك الاتباع ، ثم فرض الزاوى التساوى في ذلك ، وهكذا.

وبالجملة ، الرجوع الى تلك الأخبار في طريقه الترجيح ممّا لا يمكن بوجه للاختلافات الحاصله فيها ، بحيث لا يرجى زوالها ، مع أنّ فيها إشكالات آخر مثل : أنّ الأفقيته والأصديقيه والأورعيه اشترط اجتماعها في الزاوى ، فلا يكفى أحدها.

ومثل : أنّ الورع والصدق لا يستلزم أقربيه ما قاله الى الواقع ، بل إنّما يستلزم أقربيه صدوره عن المعصوم عليه السلام.

والمقصود في الترجيح الأول ، إذ ربّما كان الحكم صادرا على وفق التّقيّه من العامّه ومذاهبهم ، وإما من سلطان العصر المتغلّب ، وإن لم يكن مذهبه في المسأله موافقا لاحدهم ، كما ذكروه في مسأله نجاسه الخمر بحمل الأخبار الدالّه على الطّهارة على التّقيّه من جهه ولوع السلطان على شربها ، لا من جهه كونها مذهبا للعامّه ، فإنّ عامّتهم على النّجاسه.

ومثل : الإشكال في معرفه التّقيّه بالنّسبه الى حال كلّ واحد من الأحكام والرّواه والأئمه عليهم السلام لاختلافها بالنّسبه إليهم كما عرفت.

ومثل : الإشكال في موافقه الكتاب وعدمه ، لأنّ الصّروبيّات المستفاده من الكتاب ممّا لا يحتاج الى العرض عليها.

وأما الظواهر المختلفه فيها ، فلا يناسب هذه التأكيدات والتشديدات ، وأن مخالفها زخرف وباطل ، سيما بعد القول بجواز بيان الكتاب بخبر الواحد وتخصيصه به وخصوصا عند الأخباريين المنكرين لحججه ظواهره القائلين بأن تفسيرها إنما هو بالأخبار ، ومع ذلك كله ، فالأحكام المستنبطه من الكتاب التي يمكن موازنه الأخبار معها ، ليس إلا أقل قليل لا يناسب ما ورد في تلك الأخبار من تقديم العرض على كتاب الله في جواب الرواه في الأحكام المختلف فيها.

نعم ، ما دل من الآيات على أصل البراءه والإباحه ، فهو مما يكثر فروعها في الأحكام ، لكن مخالفه أصل البراءه ليس مما يوجب هذه التأكيدات والتشديدات ، بل يجوز مخالفه مقتضاها بخبر الواحد وغيره من الظنون ، سيما عند الأخباريين الذين ينكرون حججه ويقولون بالتوقف والاحتياط.

ومثل : الإشكال في لزوم التوقف والإرجاء والعمل بالاحتياط الوارد في بعضها ، لما مر من بطلان القول بوجوب الاحتياط أو لإيجابه الحرج والضيق.

ومثل : الإشكال في الأمر بالتخير في كثير منها في أول الأمر ، المستلزم لترجيح المرجوح ، إلا أن يحمل على صورته التساوى والعجز عن الترجيح.

ومثل الإشكال في أن المسأله الاصوليه لا تثبت بأخبار الآحاد وهو ليس بشيء إلا أن يرجع الى ما ذكرنا من أن الدليل على العمل بالأدله الظنيه مطلقا هو كونه ظن المجتهد لا الخصوصيه ، فيتم الكلام كما مر.

وبالجمله ، لا ينكر كون ما ذكر في تلك الأخبار من الوجوه المرجحه في الجمله ، ولكن لا يتم الاعتماد عليها مطلقا ، وبالترتيب المذكور في بعضها ، فالمعتمد هو ما ترجح في نظر المجتهد في الموارد.

وقد أغرب بعضهم (١) حيث أنكر طريقه المجتهدين في الترجيح والاعتماد على الوجوه التي ذكروها، لأنه لا دليل على حجّيه مثل هذه الظنون، بل لا-بدّ من الرجوع الى ما ورد في الروايات الواردة في العلاج، ثم ذكر الروايات المختلفه، ثم لما رأى اختلافها أخذ من كلّ منها شيئاً، وقدم بعض تلك المرّجحات المذكوره فيها على بعض باجتهاده، وحسب أنّ ذلك رجوع الى الروايات وغفل عن أنّ هذا ليس عملاً بالروايه، بل هو عمل باجتهاده فكّر على ما فرّ عنه، لأنه لا دليل على مطلق الجمع، فقال: بتقديم العرض على الكتاب لكامل الاهتمام به في الأخبار الكثيره، وضمّ به أو السنّه المذكوره في بعضها، ثم ملاحظه الصفات المذكوره في روايه عمر بن حنظله إن لم يعلم الموافقه والمخالفه، ومع التساوى، فالترجيح بكثرة الزاوى وشهره الزوايه، ومع التساوى، فبالعرض على روايات العامه، الى آخر ما ذكره، ولا يدلّ على ما ذكره بالخصوص وعلى التفصيل المذكور واحد من الروايات.

وأغرب من هذا ما اختاره بعض الأفاضل (٢) من الأخباريين المتأخرين من حمل هذه الأخبار كلّها على الاستحباب لأجل اختلافها، وورود إشكالات عليها، قال: ومن تأمل فيها وفي قول الصادق عليه الصلاه والسلام أنّه هو الذى أوقع الاختلاف بين الشيعه لكونه: أبقى لهم عليهم السلام ولنا، علم أنّ الأصل هو التّخيير فى العمل والتّوقّف فى الفتوى ومنع وجوب الترجيح، مستندا بأنّه لم يثبت لزوم التّكليف بما هو الواقع أو بما حصل الظنّ بأنّه كذلك، مع كون الحديث المعارض

ص: ٦٢٠

١- يمكن مقصوده صاحب «الوافيه» راجعه ص ٣٢٤ و ٣٣٣.

٢- أراد به السيد صدر الدّين فى شرحه على «الوافيه» كما فى الحاشيه.

جائز العمل مظنون الصِّدق فالمكلف به هو أحد الأمرين بعنوان التَّخيير أو التَّساقط ، والرَّجوع الى الأحاديث المطابقيه لمقتضى الأصول.

أقول : وما ذكره من قول الصادق عليه السلام معارض بقولهم عليهم السلام : « كثرنا علينا الكذَّاب والقاله وإنَّ الملاعين دسوا في كتب أصحابنا» (١).

وقول أمير المؤمنين عليه الصلاه والسلام (٢) : «إنَّ في أيدي النَّاس حَقًّا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا». وهذه الأخبار مع ما ظهر لنا بالعيان من السَّوانح والاختلالات واغتشاش أمر الرِّوايات وأخبارهم وكتبهم وتلف بعضها ، تنادى بلزوم التَّفحص والتَّقد والانتخاب ، وكلَّ الأخبار الوارده في علاج التَّعارض ، دليل على وجوب ذلك كلّه ، [وهذا] مع انضمام قاعده التَّحسين والتَّقييح العقليين ، وبطلان التَّصويب يقتضى لزوم الاجتهاد والترجيح ، فإذا أورد المتعارضان فلا يمكن العمل بهما معا ، فلا بدَّ من بذل الجهد في تحصيل الحقِّ والترجيح لئلا يكون مقصرا في تحصيل الحقِّ.

قال الفاضل المتقدِّم : من قال بالتَّخيير ولا يعمل بالمجموع ولا يقول بحقيتهما معا وقد سعى حتى حصل حديثين ، يجوز له العمل بهما لو لا- التَّعارض ، ومع التَّعارض قد رخص الأئمه عليهم السلام العمل وإن كان ما يعمل به مخالفا للواقع وقبيحا في نفس الأمر ، وأنتم أيضا تقولون بتجوز العمل بخلاف الواقع ، لأنكم أيضا

ص: ٦٢١

- 
- ١- ومثلها في البحار ٢ / ٢٤٩ ح ٦٢ وفيها : فإنَّ المغيرة بن سعيد لعنه الله دسَّ في كتب أصحاب أبي أحاديث لم يحدث بها أبى. وفيها أيضا : إنَّ أبا الخطاب كذب على أبى عبد الله عليه السلام ، لعن الله أبا الخطاب ، وكذلك أصحاب أبى الخطاب يدسون هذه الأحاديث الى يومنا هذا في كتب أصحاب أبى عبد الله عليه السلام.
  - ٢- «نهج البلاغه» الخطبه ٢١.

تقولون بالتّخيير ، ولكن بعد العجز عن الترجيح.

وأنت بعد ملاحظه ما سبق لا يخفى عليك ما فيه ، فإنّ هذه الرّخصه من أين ثبتت ، ومن أين يحكم بأنّ حديث التّخيير فى أوّل الأمر من المعصوم عليه السلام دون غيره ، وأنّ مراده هو التّخيير قبل العجز عن الترجيح أيضا ، سيّما بعد ملاحظه الأخبار الكثيره الأمره بلزوم الترجيح.

وكما يجوز لك حمل تلك الأخبار على الاستحباب ، قلنا : إنّ نحمل هذا على ما بعد العجز عن الترجيح ، فما وجه ترجيح ما ذكرت ، فإنّنا لو سلّمنا عنك جواز العمل بأحد الخبرين من دون المرّجح فى الفروع كيف نسلمّ عنك فى الأصول.

ولو سلّمنا عنك ذلك فى الأصول ، قلنا : إنّ تقدّم العمل بوجوب الرّجوع الى الترجيح بمقتضى واحد من الأخبار الدالّه عليه ، وبعد الأخذ به يجب العمل ، كاختيار أحد المجتهدين للمقلّد ، وقد بينا الدليل على وجوب ترجيح الرّاجح وبطلان قول منكروه فى بحث خبر الواحد.

### الكلام فى التّخيير و التّساقط و التّوقف

بقى الكلام فى ترجيح الأقوال الثلاثه عند التّعادل والعجز عن الترجيح. والأظهر الأشهر المعروف من محقّقى متقدّمي أصحابنا ومتأخّريهم : التّخيير.

وقيل : بالتّساقط ، ولا رجوع الى الأصل.

وقيل : بالتّوقف ، والكلام فى ذلك أيضا مثل الكلام فى أصل الترجيح من عدم جواز الرّجوع الى الأخبار فى ذلك ، سيّما مع اختلافها فى تأديه المقصود. فربّما حكم فيها بالتّخيير أوّلا ، وربّما حكم به بعد العجز عن الترجيح ، لكنّها مختلفه فى أنّ التّخيير بعد أى التّراجيح ، فلا يعرف من الأخبار موضع التّخيير الخاصّ به بحيث يرتفع الإشكال.

نعم ، يظهر من كثير منها أنّه بعد العجز عن الترجيح ، فإذا حمل المطلق على

المقيد ، ففضيحه الجمع التخيير بعد العجز ، لكن ذلك يكفي لتمام المقصود وهو التخيير بعد العجز عن الترجيح الخاص . نعم ، هذه الأخبار مؤيده للمختار .

وأما ما دل على التوقف فهو لا يقاوم ما دل على التخيير لأكثريتها وأوقيتها بالأصول وعمل المعظم . وربما حمل روايات التوقف على زمان يمكن تحقيق الحال بالرجوع الى الإمام عليه السلام كما يستفاد من صريح بعضها ، حيث قال عليه السلام : « فأرجه حتى تلقى إمامك » (1) . ومقتضى بعضها أن الأمر موسع بعد التوقف حتى يلقي الإمام عليه السلام فيكون حاصله : أنك لا تجزم بأحد الطرفين أنه حكم الله تعالى وإن جاز لك العمل بكل منهما ، حتى تلقى إمامك ، ويمكن حملها على الاستحباب .

وربما جمع بعضهم بينهما بحمل التخيير على العبادات والتوقف على الدعاوى والمدائبات كما فى روايه ابن [أبى] حنظله ، ولا وجه له ، لأن العبره بعموم اللفظ مع أن بعض الروايات الداله على التوقف ما يشعر بإرادته العبادات ، بل هو الظاهر منها .

والحاصل ، أن هجر جميع أصحابنا المجتهدين لهذه الأخبار فى مقام التراجع والرجوع الى المرجحات الاجتهاديه التى كثير منها يرجع الى ما ذكره فى المرجحات الاخباريه أيضا ، شاهد قوى على عدم إمكان الاعتماد بشىء من تلك الأخبار فى مقام الترجيح ، ويظهر لك قوه القول بالتخيير عند العجز وضعف القول بالتوقف ، بملاحظه ما مر فى الأدله العقلية أيضا .

وأما القول بالتساقط والرجوع الى الأصل فهو أيضا ضعيف ، لأن بعد ملاحظه

ص : ٦٢٣

---

١- «الوسائل» ٢٧ / ١٠٧ كتاب القضاء باب ٩ ح ١ [٣٣٣٣٤] .



ورود الشّرع والتّكليف ، وسيّما بعد ملاحظه الأخبار الواردة في أنّه لم يبق شيء إلّا وورد فيه حكم حتّى أرش الخدش ، وأنّه مخزون عند أهله ، وخصوصا بعد ملاحظه الأخذ بالزّاجح من الأخبار المتعارضه عند إمكان التّرجيح وإمكان وجود المرّجح لما نحن فيه وقد خفى علينا ، يحصل الظنّ بأنّ حكم الله تعالى في هذه المادّه الخاصّه هو مقتضى إحدى الأمرتين لا الرّجوع الى أصل البراءه ، خصوصا بعد ملاحظه الأخبار الواردة في التّخيير ، وفي أنّ الاختلاف منّا وأنّه أبقى لنا ولكم ، فلا يجوز ترك المظنون.

نعم ، أصل البراءه يقتضى عدم التّكليف بواحد معيّن منهما ، وكيف كان فالمذهب هو التّخيير ، هذا الكلام في الأخبار.

وأما سائر الأدلّه ، فإن وقع بين آيتين من كتاب الله تعالى ، فإن كان بينهما عموم وخصوص ، أو إطلاق وتقييد ، فيعمل بهما بمقتضى ما مرّ ، فيقيد ويخصّص إن أمكن ويجعل ناسخا ومنسوخا إن لم يمكن.

وإن لم يكن كذلك : فإن علم التاريخ ولم يمكن الجمع بينهما بوجه على التّنهج الذي بيناه في معنى الجمع ، فالمتقدّم منسوخ والمتأخّر ناسخ.

وإن لم يعلم التاريخ ولم يحصل المرّجح بوجه من جهه قوّه الدّلاله وضعفها واعتضاد أحدهما بدليل آخر ، فالمختار التّخيير.

وكذا الكلام في الكتاب والسّنّه المتواتره النّبويّه.

وأما لو كان من الأئمّه صلوات الله وسلامه عليهم ، فلأجل احتمال التّقيّه يمكن تقديم الكتاب ، ومع انتفاء الاحتمال وقطيّه المراد من السّنّه وظّيّه الكتاب ، فلا ريب في تقديم السّنّه ، ومع ظّيّه دلالة السّنّه فهو أيضا مثل السّنّه النّبويّه إلّا في احتمال النّسخ.

وأما بين الكتاب وخبر الواحد ، فقد عرفت حال العام والخاصّ منهما.

وأما غيرهما فالكتاب مقدّم مطلقا والإجماع المنقول كالخبر الواحد ، وكذلك الاستصحاب.

وأما التعارض بين خبر الواحد والإجماع المنقول ، فلا يبعد ترجيح الخبر لأنه منوط بالحسّ والإجماع بالحدس ، والأوّل أبعد عن الزّلل ، ومع فرض التساوى فحكمها حكم تعارض الخبرين.

وأما الإجماعان القطعيّان - وقد أشرنا الى إمكانه - وكذلك حينئذ الظنيّان ، فيلاحظ فيهما موافقه العامّه ومخالفتهم ، ومع الجهالة فيرجع الى المرجّحات الخارجة.

وأما التعارض بين الاستصحابين فيلاحظ فيه الأصل الثابت فيهما ومأخذه ، فرجحان الدليل الذي ثبت أصل الحكم المستصحب منه يوجب الرجحان ، وكذلك يتفاوت أقسام الاستصحابات بتفاوت الأدلّه على حجّيتها كما أشرنا إليه في محلّه ، وكذلك يلاحظ اعتضاد كلّ منهما بالأصل أو بدليل آخر ، وهكذا ، ومع التساوى وعدم إمكان الترجيح وعدم إمكان إعمالهما كما في بعض الصّور التي أشرنا إليها فالتخيير.

وأما التعارض بين الأصل والظاهر المتداول في ألسنة الفقهاء والأصوليين فقد فصل الشهيد الثاني رحمه الله في «تمهيد القواعد» (1) تفصيلا وقال : إنّ الظاهر إن كان حجّه يجب قبولها شرعا كالشّهاده والرّوايه والإخبار ، فهو مقدّم على الأصل بغير إشكال ، وإن لم يكن كذلك ، بل كان مستنده العرف والعاده الغالبه أو القرائن أو

ص: ٦٢٥

١- ص ٣٠٠.

غلبه الظنّ ونحو ذلك ؛ فتاره يعمل بالأصل ولا يلتفت الى الظاهر - وهو الأغلب - وتاره يعمل بالظاهر ولا يلتفت الى هذا الأصل ، وتاره يخرج في المسأله خلاف.

ومن أمثله الأول : إثبات شغل ذمّه المدعى عليه بالبينه ، وإخبار ذى اليد بطهاره ما فى يده بعد العلم بنجاسته أو بالعكس ، ومثل : الإخبار ببلوغ الظلّ فى موضع يعلم منه دخول الظهر ، لا الإخبار بنفس الظهر.

ومن أمثله الثانى : إباحه الأكل فى شهر رمضان مع الشكّ فى طلوع الفجر ، وثياب من لا يتوقّى النجاسه ، الى غير ذلك ممّا لا يعدّ.

ومن أمثله الثالث : أن يشكّ بعد الفراغ من الصلاه أو الطهاره فى فعل من أفعالها ، فإنّ الظاهر وقوعها على الوجه المأمور به ، والعمل بظنّ دخول الوقت مع عدم إمكان تحصيل العلم ، وتزوج امرأه المفقود بعد الفحص أربع سنين على التفصيل المعهود ، الى غير ذلك.

ومن أمثله الرابع : غساله الحمّام وطين الطريق إذا غلب على الظنّ نجاسته ، وطهاره ما بأيدى المخالفين من اللحم والجلد ، والمشهور فى الأوّل النجاسه ، وفى الثانى والثالث الطهاره.

أقول : وفيما ذكره رحمه الله تأمل ، فإنّ الخلاف والوفاق فى المقامات غير مطرد.

والتحقيق ، إنّ الأدلّه الشرعيه رافعه للأصل.

والقول بأنّ الأصل مقدّم على الظاهر فيما يستفاد الظهور من غير الأدلّه الشرعيه المعهوده ممّا ذكرنا ، غير ظاهر ، بل الأظهر فيه أيضا تقديم الظاهر إلّا ما أخرجّه الدليل ، وما يقدم فيه الظاهر على الأصل فى الشريعة ، غير محصوره ، منها ما ذكرناه وإن كان تقديم الأصل على الظاهر أيضا كثيرا سيّما فى أبواب الطهاره والنجاسه والأحداث.

والحقّ ، أنّ عامه المذكورات ممّا ثبت عليه الدليل بالخصوص فى الموارد فى تقديم كلّ منهما على الآخر ، ولذلك اختلفوا فى بعضها لتعارض أدلّه الطرفين ، كغساله الحّمّام وما فى أيدي المخالفين من اللّحوم والجلود ، فتنحصر الثّمرة فيما خلا الطرفين عن دليل خارجيّ ، وقد مرّ التفصيل فى مبحث الاجتهاد.

والحاصل ، أنّ المعيار فى التّراجيح هو ما يحصل به الظنّ ، فإذا حصل الظنّ للمجتهد بترجيح أحد الطرفين فهو المتّبع ، سواء كان من الأدلّه المعهوده أو من الظهور الحاصل بسبب العرف والعادة والقرائن ، وحجّيه هذه الظنون ، مع أنّه ممّا لا مناص عنه - كما حقّقناه فى محلّه - مستفاد من تتبع الأخبار وتضاعيف المسائل الشرعيّه.

ثمّ إنّ المرّجحات فى الأدلّه المتعارضه قد تتركّب وتختلف ، فلا بدّ من ملاحظه المجموع وموازنه بعضها مع بعض والتزام التّراجيح وترك المرّجوح.

رّجّح الله تعالى حسناتنا فى ميزان المحاسبه على السيّئات ، ولقّانا حجّتنا يوم يسألنا عن تقصيرنا وعمّا قارفناه من الخطيئات ، وكتب ما أثبتناه فى هذه الصّيفحات فى صحائف الحسنات ، وأقال بها الزّلات والعثرات ، ونفعنا بها وجميع المؤمنين ، إنّهُ وليّ الخيرات وغافر الخطيئات.

وصلّى الله على محمّد وأهل بيته الطّاهرين المطهّرين عن الأرجاس والأدناس أفضل الصّلوات.

قد فرغ مؤلّفه الفقير الى الله الغنىّ الدائم ابن الحسن الجيلانى أبو القاسم.

فى بلده المؤمنين (قم) فى سلخ الرّبيع الثّانى من شهور سنه ألف ومأتين وخمس.

حامدا مصلياً مسلماً ، والحمد لله ربّ العالمين.



- (وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا)..... ١٧ - ٤٧ - ٣٧١
- (لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْتِهِ وَيُحْيِي مَنْ حَيَّ عَن بَيْتِهِ)..... ١٧ - ١٩ - ٤٨ - ٤٣٤
- (لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا)..... ١٧ - ٤٩
- (إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ)..... ٢٤
- (وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ)..... ٥٧
- (فَسئَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ). ٣١٣ - ٣٠٣ - ٥١٤ ٥٨ - ٣٤٨ - ٣٤٥ - ٤٠٧
- (أَطِيعُوا اللَّهَ)..... ٦٦
- (وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ)..... ٨٧
- (إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ)..... ٩١
- (اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ)..... ٩٣
- (فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ)..... ٩٣
- (وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ)..... ٩٣
- (وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا)..... ٩٣ - ٤٥٠
- (وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ)..... ٩٣
- (يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ)..... ٩٤
- (يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ)..... ٩٤
- (وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ)..... ٩٤
- (أَرَأَيْتَ الَّذِي يَنْهَى عَبْدًا إِذَا صَلَّى)..... ٩٤

(لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ)..... ١٣٩

(فَبِظُلْمٍ مِّنَ الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَاتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ)..... ١٨٢

(وَعَلَى الَّذِينَ هَادُوا حَرَّمْنَا كُلَّ ذِي ظُفْرٍ وَمِنَ الْبَقَرِ وَالْغَنَمِ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ شُحُومَهُمَا إِلَّا مَا حَمَلَتْ ظُهُورُهُمَا أَوِ الْحَوَايَا أَوْ مَا اخْتَلَطَ بِعَظْمٍ)..... ١٨٢

(فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)..... ١٨٢

(يُخْرَبُونَ مَبُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِي الْمُؤْمِنِينَ فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ)..... ١٨٢

(إِن نَّحْنُ إِلَّا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ يَمُنُّ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ)..... ١٨٣

(إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ)..... ١٨٩

(فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ)..... ١٩٩

(فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ)..... ١٩٩

(وَمِنَ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِطَارٍ يُودِّهِ إِلَيْكَ)..... ١٩٩

(فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ)..... ٢٠٨

(وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ)..... ٢٠٨

(لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ) ٢١٣

(وَالَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مِنْكُمْ وَيَدْرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّهُ لَأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ) ٢١٣

(وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا)..... ٢١٤

(يَمْحُوا اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ)..... ٢٢٠

(يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ)..... ٢٢١

(إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ)..... ٢٢١

(قَدْ صَدَّقَت الرُّؤْيَا)..... ٢٢١

(ما نَسَخَ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا)..... ٢٢٣

ص: ٦٣٠



- (وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ) ..... ٢٢٦
- (لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ) ..... ٢٣٠
- (إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ) ..... ٢٣٨
- (مَنْ بَعَدَ وَصِيَّتِهِ يُوصِي بِهَا أَوْ دِينِ) ..... ٢٤٠
- (وَأَحَلَّ لَكُمْ مَا وَّرَاءَ ذَلِكَ) ..... ٢٤٤
- (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ..... ٢٤٨ - ٢٥٠ - ٢٥٤ - ٢٥٥ - ٢٥٧ - ٣٧٣
- (وَتِيَابِكَ فَطَهَّرْ) ..... ٢٥٥
- (إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا) ..... ٢٥٨ - ٣٢٢
- (إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُمْ مَيِّتُونَ) ..... ٢٥٨
- (إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ) ..... ٢٧١
- (خَلَقْتَنِي مِنْ نَارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ) ..... ٢٩٦
- (وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ) ..... ٣٧٣
- (إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِالسُّوءِ وَالْفَحْشَاءِ وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ) ..... ٣٧٣
- (وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَاعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ) ..... ٣٧٣
- (وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ) ..... ٣٧٣
- (اتَّبُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا أَوْ أَثَارِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ) ..... ٣٧٤
- (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُنِيرٍ) ..... ٣٧٤
- (أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِي وَذِكْرٌ مَنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ) ..... ٣٧٤
- (وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا) ..... ٣٧٤

وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا أَوْلَوْا كَانَ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ (٣٧٤)

قَالُوا أَجِئْنَا لِنُعْبَدَ اللَّهَ وَحْدَهُ وَنَذَرَ مَا كَانَ يَعْبُدُ آبَاؤُنَا)..... ٣٧٤

وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ (...). ٣٧٤

ارْجِعُوا إِلَىٰ أَيْبِكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا)..... ٣٧٨

بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَاسْتَلَوْهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ فَارْجِعُوا إِلَىٰ أَنْفُسِهِمْ فَقَالُوا إِنَّكُمْ أَنْتُمُ الظَّالِمُونَ (٣٧٨)

حَرِّقُوهُ وَانصُرُوا آلِهَتَكُمْ)..... ٣٧٩

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)..... ٣٨٠

وَاتَّبِعُوهُ)..... ٣٨٠

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ)..... ٣٩٤

سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ (٣٩٥)

أَوَّلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ)..... ٣٩٥

وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ)..... ٣٩٩

فَانظُرُوا)..... ٤٠٠

فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)..... ٤٠٠

فَسَوْفَ يَأْتِيهِمْ أَنْبَاءُ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ)..... ٤٠٦

وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ)..... ٤٠٦

فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ)..... ٤١٢

الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا)..... ٤١٢

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ) ٤١٢

إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَىٰ أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَىٰ الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ) .... ٤١٢

لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَن بَيْنِهِ وَيُحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَن بَيْنِهِ)..... ٤٣٤

(أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا)..... ٤٣٦

(قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ)..... ٤٤٣

(وَمَنْ لَّمْ يَحْكُم بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ)..... ٤٥٧

(مَا فَوَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ)..... ٤٥٧ - ٤٥٨

(وَلَا رَطْبٍ وَلَا يَابِسٍ إِلَّا فِي كِتَابٍ مُّبِينٍ)..... ٤٥٧

(فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِِنْ خِفْتُمْ)..... ٤٦٧

(فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا)..... ٤٦٧

(بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا فَسئَلُوهُمْ إِنْ كَانُوا يَنْطِقُونَ)..... ٤٦٨

(مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا)..... ٥٠٣

(وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا)..... ٥٢٨

(الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا)..... ٥٢٨

(وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ)..... ٥٨١

(وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا)..... ٥٨٣

«أنّ لله تعالى حجّتين حجّته في الباطن وهو العقل وحجّته في الظاهر وهو الرسول»..... ١٧

«أنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعزّفهم ، ثم أرسل إليهم رسولا- وأنزل إليهم الكتاب فأمر فيه ونهى ، أمر فيه بالصلاه والصيام»..... ١٩

«كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»..... ٢٠ - ٣٢ - ٤٤ - ٤٩

«رفع عن أمّتي تسعه : الخطأ ، والنسيان ، وما استكرهوا عليه ، وما لا يطيقون ، وما لا يعلمون ، وما اضطروا إليه ، والحسد ، والطّيره ، والتّفكّر في الوسوسه في الخلق ما لم ينطقوا بشفه»..... ٥٠

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»..... ٥٠

«أيّما إمري ركب أمرا بجهاله فليس عليه شيء»..... ٥٠

«الناس في سعه ممّا لم يعلموا»..... ٥٠

«كلّ شيء يكون فيه حلال وحرام فهو حلال لك أبدا حتّى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» ٩٢ - ٧١ - ٦٥ - ٥٤ - ٥٣

«فيه حلال وحرام»..... ٥٣

«حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»..... ٥٤

«كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك ، وذلك مثل يكون الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقه أو المملوك عندك ولعله حرّ قد باع نفسه أو خدع فبيع أو قهر أو امرأه تحتك وهي أختك أو رضيعتك ، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنه»..... ٥٥

«فهو لك حلال»..... ٥٦

«وما لكم والقياس إنّما هلك من هلك من قبلكم بالقياس»..... ٥٧

«إذا جاءكم ما تعلمون فقولوا به وإن جاءكم ما لا تعلمون فها»..... ٥٧

«أن يقولوا ما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون ، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الى الله حقّه».. ٥٧

«كفّ واسكت»..... ٥٨

ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحقّ»..... ٥٨

«حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك ، فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات ، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات

فهلك من حيث لا يعلم»..... ٥٨

«أيما امرئ ركب أمرا بجهاله»..... ٦٠

«وإنما الأمور ثلاثه أمر بين رشده فيتبع ، وأمر بين غيّه فيجتنب ، وأمر مشكل يردّ علمه الى الله تعالى ورسوله» «حلال بين

.....» ٦٣

«إنّ في حلالها - أى الدنيا - حسابا وفي حرامها عقابا وفى الشبهات عتابا فأنزل الدّنيا بمنزله الميته ، خذ منها ما يغنيك ، إن كان

حلالا كنت قد زهدت فيها ، وإن كان حراما لم تكن أخذت من الميته ، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير» ٦٤

«سألته عن الرّجل منّا يشتري من السّيلطان من إبل الصّيدقه وغنم الصّدقه وهو يعلم أنّهم يأخذون منهم أكثر من الحقّ الذى يجب

عليهم؟»..... ٧٠

«ما الإبل والغنم إلّا مثل الحنطه والشعير وغير ذلك لا بأس به حتى تعرف الحرام بعينه».. ٧٠

«اشتر منه»..... ٧٠

«لا ، إلا أن يكون قد اختلط معه غيره ، وأما السرقة بعينها فلا ، إلا أن يكون من متاع السلطان فلا بأس بذلك» ٧٠

«إن عرفها ذبحها وأحرقها وإن لم يعرفها قسم الغنم قسمين وساهم بينهما ، فإذا وقع على أحد النصفين فقد نجا النصف الآخر ، ثم يفرق النصف الآخر فلا يزال كذلك حتى يبقى شاتان فيقرع بينهما فأيهما وقع السهم بها ذبحت وأحرق ونجا سائر الغنم»

٧٢

«إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتى تعرف الحرام بعينه» ..... ٧٢

«دع ما يريبك الى ما لا يريبك» ..... ٧٦ - ٩٢

«لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله» ..... ٨١ - ٧٧

«صلّوا كما رأيتموني أصلي» ..... ٧٨

«من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه» ..... ٩٣

«لك الأجر مرتين» ..... ٩٣

«أصبت السنّه» ..... ٩٣

«انظروا الى عبدى يقضى ما لم أفترض عليه» ..... ٩٣

«أرى لك أن تنتظر حتى تذهب الحمرة وتأخذ بالحائطه لدينك» ..... ١٠٢ - ٩٣

«بعثت بالحنيفيه السمحه السهله» ..... ٩٤

«ما أعاد الصلاة فقيه [قطّ] يحتال لها ويدبرها حتى لا يعيدها» ..... ٩٤

«الصلاه خير موضوع فمن شاء استقلّ ومن شاء استكثر» ..... ٩٤

«وإن كنت صليت أربعاً كاتتا هاتان نافله لك» ..... ٩٤

«أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ..... ١٠٢ - ٩٥

«دع ما يريبك الى ما لا يريبك» ..... ١٠١ - ٩٩

«لا ، بل عليهما جميعا ويجزى كل واحد منهما الصِّيد»..... ١٠٤

«إذا أصبتم مثل هذا فلم تدرؤا ، فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتعلموا»..... ١٠٤

«لا ، أمّا إذا كان بجهاله فليتروّجها بعد ما تنقضى عدّتها ، وقد يعذر النَّاس فى الجهاله بما هو أعظم من ذلك» ١٠٦

«إحدى الجهالتين أهون من الاخرى ، الجهاله بأنّ الله حرّم عليه ذلك ، وذلك بأنّه لا يقدر على الاحتياط معها» ١٠٦

«نعم ، إذا انقضت عدّتها فهو معذور فى أن يتروّجها»..... ١٠٦

«لا ضرر ولا ضرار»..... ١١٦ - ١١٤ - ١١٢ - ١٠٨

«من أضرب بطريق المسلمين شيئا فهو ضامن»..... ١١٤

«لك بها عذق مذلل فى الجنّه»..... ١١٦

«اذهب فاقطعها وارم بها إليه ، فإنّه لا ضرر ولا ضرار»..... ١١٦

«إنّ الجار كالنفس غير مضارّ ولا آثم»..... ١١٧

«ما أراك يا سمره إلّا مضارًا ، اذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه»..... ١٢٠

«فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك أبدا ولكن تنقضه بيقين آخر»..... ١٣٠

«يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب ، والأذن ، فإذا نامت العين ، والأذن ، والقلب ، وجب الوضوء» ١٣٨

«لا ، حتّى يستيقن أنّه قد نام ، حتّى يجيء من ذلك أمر يبين وإلّا فإنّه على يقين من وضوئه ، ولا تنقض اليقين أبدا بالشك وإنّما

تنقضه بيقين آخر»..... ١٣٨

«ولا ينقض اليقين أبدا بالشك»..... ١٣٩

«فإنّه على يقين من وضوئه»..... ١٣٩

«وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث ، قام فأضاف إليها ركعه أخرى ولا- شىء عليه ، ولا- ينقض اليقين بالشك ولا يدخل الشك في اليقين ، ولا يخلط أحدهما بالآخر ، ولكنه ينقض الشك باليقين ويتم على اليقين فينبى عليه ، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات»..... ١٤٥

«اليقين لا يدخل فيه الشك ، صم للرؤية وأفطر للرؤية»..... ١٤٥

«من كان على يقين فشك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين»..... ١٤٦

«من كان على يقين فأصابه الشك فليمض على يقينه ، فإن اليقين لا يدفع بالشك»..... ١٤٦

«كل شىء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام»..... ١٤٨

«كل ماء طاهر حتى تعلم أنه قذر»..... ١٤٧ - ١٤٨ - ١٤٩

«كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى»..... ١٥٢ - ١٥٠

«كل شىء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»..... ١٥٢

«تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتة ...»..... ١٥٦

«أنا مقر بنبوّه عيسى وكتابه و [ما] بشر به أمته ...»..... ١٦٥

«تعمل هذه الأمة برهه بالكتاب ، وبرهه بالسنة ، وبرهه بالقياس ، وإذا فعلوا ذلك فقد ضلّوا» ١٨٠

«ستفرق أمتى على بضع وسبعين فرقه ، أعظمهم فتنه قوم يقيسون الأمور برأيهم فيحرّمون الحلال ويحلّلون الحرام» ١٨٠

«ماء البئر واسع لا يفسده شىء ... لأن له مائه»..... ١٨٩

«اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»..... ١٩٠

«أعتق رقبه»..... ١٩١



«أينقص الرطب إذا جفّ؟ فقالوا: نعم. فقال: فلا إذن»..... ١٩٢

«لا يقضى القاضى وهو غضبان»..... ١٩٣

«إنّ أبى أدركته الوفاة وعليه فريضه الحجّ ، فإن ...»..... ١٩٣

«ما تقول فى رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة ، كم فيها؟ قال : عشره من الإبل»... ٢٠٠

«مهلاً يا أبان ، هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنّ المرأة تعاقب الرّجل»..... ٢٠١

«لو كان الدّين يؤخذ بالقياس لوجب على الحائض أن تقضى الصلاة لأنها أفضل من الصّوم» ٢٠١

«التي تتزوج ولها زوج ، يفرّق بينهما ، ثم لا يتعاودان أبدا»..... ٢٠١

«ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»..... ٢٠٨

«سألته عن رجل فجر بامرأه ثم أراد بعد أن يتزوجها؟»..... ٢٢٠

«سألته عن الرّجل يحلّ له أن يتزوج امرأه كان يفجر بها ...»..... ٢٢٠

«امر ليله المعراج بخمسين صلاة ، ثم راجع»..... ٢٢٢

«لا تجتمع أمتى على الخطأ»..... ٢٢٦

«كنت نهيتكم عن زيارة المقابر ألا فروروها ، وكنت نهيتكم عن ادّخار لحوم الأضاحى ألا فادّخروها» ٢٢٩

«كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قدر»..... ٢٧٩ - ١٤٩ - ١٤٧

«حتّى يستيقن»..... ٢٧٩

«إذا استولى الصّيلاح على الزّمان وأهله ، ثم أساء رجل الظنّ برجل لم يظهر منه خزيه فقد ظلم ، وإذا استولى الفساد على الزّمان

وأهله ثمّ أحسن رجل الظنّ برجل فقد غرر»..... ٢٨٥

«ما لكم والقياس إن الله تعالى لا يسأل كيف أحلّ وكيف حرّم»..... ٢٩٦

«إنّ إبليس قاس نفسه بآدم عليه السلام»..... ٢٩٦

«هيئات هيئات ، فى ذلك والله هلك من هلك يا بن حكيم. قال : ثم قال : لعن الله فلانا كان يقول : قال على وقلت» ٢٩٨

«هو للفرس سهمان وللزّاجل سهم»..... ٢٩٨

«واشعر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم البدن»..... ٢٩٩

«البيعان بالخيار ما لم يفترقا»..... ٢٩٩

«وكان صلى الله عليه وآله وسلم يقرع بين نسائه إذا أراد سفرا وأقرع أصحابه»..... ٢٩٩

«ولو قاس الجواهر الذى خلق الله منه آدم عليه السلام بالنّار ، كان ذلك أكثر نورا وضياء من النّار» ٢٩٦

«لا عمل إلّا بالتيه»..... ٣١٦

«إنّما الأعمال بالنيات»..... ٣١٦ - ٩٣

«ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»..... ٣١٩

«من عمل بما علم كفى ما لم يعلم»..... ٣٢٠

«وضع عن امتى تسعة أشياء»..... ٣٢٠

«ما لا يعلمون»..... ٣٢٠

«قال : سألته عن امرأه تزوّجت رجلا ولها زوج ...»..... ٣٢٠

«إنّ رجلا جاء إليه فقال له : إنّ لى جيرانا لهم جوار يغنّين ويضربن بالعود فرّبما ...»..... ٣٢٢

«إنّ القضاء أربعة والنّاجى منها واحد ، والباقى فى النّار»..... ٣٢٢

«كذلك يتمرغ الحمار ألا صنعت كذا ، فعلمه التيمّم»..... ٣٢٣

«رجالان من أهل الكوفة اخذا فقيلا لهما : تبرءا من أمير المؤمنين عليه السلام ...» ٣٢٤

«ومتى ذكرت صلاة فاتتكم صليتها» ..... ٣٢٨

«انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم قاضيا فإني قد جعلته قاضيا فتحاكموا إليه» ٣٣٥

«انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا فليرضوا به حكما فإني قد جعلته عليكم حاكما» ..... ٣٣٥

«إنه شهادة أن لا إله إلا الله والإقرار بما جاء من عند الله ، وما استقر في القلوب من التصديق بذلك» ٣٨٥

«يقال للمؤمن في قبره : من ربك؟ فيقول : الله ...» ..... ٣٨٦

«كل الناس أفتقه من عمر حتى المخدرات في الحجال» ..... ٣٩٤

«يا من دل على ذاته بذاته» ..... ٣٩٣

«بك عرفتكم وأنت دللتني عليك» ..... ٣٩٦

«خرج على أصحابه فرآهم يتكلمون في القدر ، فغضب حتى احمرت وجنتاه ...» ..... ٣٩٦

«فقد استوفى كل حقه» ..... ٣٩٨

«ادروا الحدود بالشبهات» ..... ٤٤٦ - ٤٣٩

«اللهم عذب كفره أهل الكتاب الذين يصدون عن سبيلك ويجحدون آياتك ويكذبون رسلك» ٤٥٢

«إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد» ..... ٤٥٧

«ترد على أحدكم القضيته في حكم من الأحكام فيحكم فيها برأيه ، ثم ترد تلك ...» ٤٥٨

ص: ٦٤١

- «ما كذب إبراهيم عليه السلام فإنه قال : بل فعله كبيرهم إن كانوا ينطقون»..... ٤٦٨
- «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز»..... ٤٧٠
- «لا ضرر ولا ضرار»..... ٤٧١
- «البيّنه على المدعى واليمين على من أنكر»..... ٤٧١
- «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهى»..... ٤٧٢
- «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»..... ٤٧٢
- «وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرّمات»..... ٤٧٢
- «الوقوف عند الشبهه خير من الاقتحام فى الهلكه»..... ٤٧٢
- «الحكم ما حكم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما»..... ٤٧٩
- «خذ بما يقول أعدلهما عندك وأوثقهما فى نفسك»..... ٤٧٩
- «أين تذهب ، إنّما قلت : إنّ الله يتمّ الفرائض بالنّوافل»..... ٤٩١
- «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه»..... ٥٠٥
- «علينا أن نلقى إليكم الأصول وعليكم أن تفرّعوا»..... ٥٠٨
- «صم للرّؤيه وأفطر للرّؤيه»..... ٥١٢
- «أفت»..... ٥٦١
- «لا يزال طائفه من أمتى على الحقّ حتّى يأتى أمر الله أو يظهر الدجال»..... ٥٧٦
- «إنّ لله تعالى فى كلّ عصر حجّه بيّن لهم ما يحتاجون إليه»..... ٥٧٦
- «يعنى فى القراءه خلف الإمام»..... ٥٨٣
- «إنّ الاختلاف منّا وإنّه أبقى لنا ولهم»..... ٥٨٤
- «صلاه فى مسجدى هذا تعدل ألف صلاه فيما عداه إلّا المسجد الحرام»..... ٥٨٩

«أفضل صلاة المرء في بيته إلا المكتوبة»..... ٥٨٩

ص: ٦٤٢

«ينظران الى من كان منكم ممن قد روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا»..... ٦٠٨

«الحكم ما حكم به أعدلها وأفقهها وأصدقهما في الحديث وأورعهما ، ولا يلتفت الى ما حكم به الآخر» ٦٠٨

«ينظر الى ما كان من روايتهم عنّا في ذلك الذي حكما به ...»..... ٦٠٨

«يا زراره خذ بما اشتهر بين أصحابك ودع الشاذّ النادر»..... ١٠٥ - ٦٠٩

«خذ بما يقول أعدلها عندك وأوثقهما في نفسك»..... ١٠٥ - ٦٠٩

«انظر الى ما وافق منهما مذهب العامّة فاتركه ، خذ بما خالفهم فإنّ الحقّ فيما خالفهم» ١٠٥ - ٦١٠

«إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينك واترك ما خالف الاحتياط»..... ١٠٥ - ٦١٠

«إذن فتخير أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر»..... ١٠٥ - ٦١٠

«فإذن فارجه حتّى تلقى إمامك فتسأله»..... ٦١٠

«كثرت علينا الكذّابه والقاله وإنّ الملاعين دسّوا في كتب أصحابنا»..... ٦٢١

«إنّ في أيدي الناس حقًا وباطلا وناسخا ومنسوخا وصدقا وكذبا»..... ٦٢١

«فأرجه حتّى تلقى إمامك»..... ٦٢٣

ص: ٦٤٣



- مقدمه..... ٣
- المقصد الرابع : فى الأدله العقلية..... ٧
- قانون : معنى كون ما يستقل به العقل وينفرد به..... ٨
- فى التوهم من أنّ حكم العقل هو محض استحقاق المدح والذم..... ١٠
- معنى قولهم : إنّ العقل والشرع متطابقان..... ١٢
- وجوه من الاعتراضات على قسم من الأدله وردودها..... ١٥
- الحسن والتبجح..... ٢١
- الكلام فى اللطف..... ٢٢
- فى التحسين والتفحيح..... ٢٥
- الأقوال فى المسأله..... ٣٣
- الكلام فى معنى قبل الشرع..... ٣٤
- قانون : أصاله البراءه..... ٤٠
- الكلام فى البراءه ولزوم الاحتياط..... ٤٧
- أدلته من الكتاب..... ٤٧
- أدلته من السنه..... ٤٩
- حجه من يقول بوجود التوقف من الآيات والأخبار..... ٥٧
- الجواب على أدله المتوقفين..... ٥٩
- الكلام فيما تعارض فيه النصان..... ٦٤
- تصوّر الاشتباه فى الموضوع..... ٦٥





٦٦	الفرق بين المحصور وغير المحصور.....
٧٠	روايات في الباب.....
٧٢	الجواب عن العمومات في القرعه.....
٧٣	المراد بالتوقف.....
٧٤	المراد بالاحتياط.....
٧٧	المراد بالاشتغال.....
٨٠	في استصحاب وجوب الاجتناب.....
٨٤	كلام المحقق الخوانساري.....
٩٢	كلام الشهيد في «الذكرى».....
٩٥	قول الميرزا في أدلّه الطرفين.....
٩٩	استدلال القائل بوجود الاحتياط بروايات.....
١٠٧	تنبيه - إعمال أصل البراءة قبل الشرع.....
١١٥	الآيات والزوايات الدالّة على نفى العسر والخرج.....
١٧	في معنى عسر والخرج.....
٢٠	في معنى الضرر والضرار.....
١٢٢	قانون : استصحاب الحال.....
١٢٥	الاختلاف في صحه الاستدلال به.....
١٣٢	حاصل الأقوال.....
٣٢	وجوه من الأدلّه على القول بالحجّيه.....
٣٣	الأوّل : في مضمون البقاء.....

الثاني : الأخبار الدّاله على حجّيته عموماً ..... ٣٨

الثالث : الرّوايات الدّاله عليها باجتماعها ..... ١٤٧

ص: ٦٤٦

- الرابع : ما ثبت الاجماع على اعتباره..... ١٥٣
- الاستصحاب يتبع الموضوع..... ١٦٣
- الكلام فى حصول الشك فى رفع الحكم السابق..... ١٦٩
- بعض الشروط التى ذكرها الفاضل التونى للعمل بالاستصحاب..... ١٧٣
- قانون : الاستقراء..... ١٧٨
- قانون : القياس..... ١٧٩
- فى حجيه منصوص العله..... ١٨٣
- تنبيه - فى طرق مقرره عند القائسين..... ١٩٠
- دلالة التنبيه والايماء..... ١٩١
- السبر والتقسيم..... ١٩٤
- تخريج المناط..... ١٩٥
- القياس بطريق الأولى..... ١٩٦
- قانون : الاستحسان والمصالح المرسله..... ٢٠٧
- الاستحسان..... ٢٠٧
- المصالح المرسله..... ٢٠٨
- المقصد الخامس : فى النسخ..... ٢١١
- قانون : جواز النسخ ووقوعه فى الشرع..... ٢١٣
- قانون : فى جواز النسخ بعد حضور وقت العمل..... ٢١٨
- الاختلاف فى جواز النسخ قبل حضور وقت العمل..... ٢١٨
- قانون : يجوز نسخ الكتاب بالكتاب..... ٢٢٣

قانون : زياده العباده المستقله على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه..... ٢٢٧

قانون : معرفه الناسخ..... ٢٢٩

ص: ٦٤٧

- قانون : نسخ التلاوه..... ٢٣٠
- الجزء الرابع..... ٢٣١
- الباب السابع : فى الاجتهاد والتقليد..... ٢٣٣
- قانون : تعريف الاجتهاد..... ٢٣٣
- قانون : فى حجيه الظنون..... ٢٣٨
- الدليل على جواز العمل بالظن..... ٢٣٨
- الكلام فى الاجماع على حجيه ظواهر الكتاب..... ٢٥٠
- فى معنى ظتيه الطريق لا ينافى قطعيه الحكم..... ٢٥٦
- المراد بالعلم فى تعريف الفقه..... ٢٥٧
- الكلام فى أنّ الأصل حرمه كل ظن إلا ما ثبت حجتيه..... ٢٥٩
- فى أنّ كل ظن لم يثبت بطلانه حجه..... ٢٥٩
- الكلام فى العدالة المشترطه فى قبول خبر الواحد..... ٢٧٤
- ذكر كلمات بعض الفقهاء الدالّه على كون مطلق الظن للمجتهد حجه..... ٢٧٦
- معنى قاعده اليقين المستفاده من الأخبار..... ٢٨٥
- المنع عن القياس لعلّه من جهه عدم إفادته الظن..... ٢٩٥
- فى أمور تتبّع لأجل وضع الشّارع سواء كان مظنون الإصابه أو عدمه أو مظنون العدم ٣٠٠
- قانون : الاختلاف فى جواز التجزى فى الاجتهاد..... ٣٠٤
- تحديد العالم وبيان المراد منه..... ٣٠٥
- هل يجوز الأخذ عن غير المجتهد..... ٣٠٥
- حجه من يقول ببطلان عباده من لم يكن مجتهدا او مقلد له..... ٣١٢

حجّه من يقول بثبوت الواسطه ومعدوريّه الجاهل وصحّه عبادته إذا وافقت

ص: ٦٤٨

الواقع..... ٣١٤

قول المصنّف فى المقام..... ٣١٥

حمل المصنّف لكلام المحقّق الأردبىلى..... ٣١٨

الأخبار الدالّه على دفع الكلفه والعقاب عما لا نعلم..... ٣١٩

الكلام فى الإعاده والقضاء..... ٣٢٨

المراد بالمتجزى والنزاع فى إمكان التجزى وتحقّقه بالمعنى الذى ذكرنا..... ٣٣١

فىما يدل على جواز التجزى مشهوره أبى خديجه..... ٣٣٤

احتج المانعون لجواز التجزى بوجهين..... ٣٣٦

والجواب على الوجه الأوّل من احتجاجهم بوجهين..... ٣٤٠

والجواب على الوجه الثانى من احتجاجهم..... ٣٤١

قانون : تعريف التقليد..... ٣٤٣

الأقوال فى الاجتهاد والتقليد..... ٣٤٤

الكلام فى تقليد الأعلم..... ٣٤٩

قانون : التقليد فى أصول الدين..... ٣٥١

اختلاف العلماء فى جواز التقليد فى الاصول وعدمه..... ٣٤٨

احتجاج الموجبون للنظر بالأدله الشرعيه والكلام فى المقام..... ٣٧٣

احتجاج التّافون لوجوب النّظر - وهم بين قائل بجوازه وقائل بحرمته والكلام فى المقام ٣٨٧

بعض ما أورد على القائلين بوجوب المعرفه بالدليل على الإطلاق..... ٤٠٨

الأول : فىمن لم يكن حاضرًا عند اظهار المعجزه فكيف له العلم إلّا بالتواتر..... ٤٠٨



الثانى : تقرير المعصومين عليهم السلام فى اعتقاد امامتهم بعد نصب كل منهم عقبى الآخر. ٤١١

الثالث : فىمن مات قبل أن يبلغ النظر..... ٤١١

الرابع : الايمان مستقرّ ومستودع..... ٤١٢

الخامس : الفرق بين مراتب المكلفين فى الفهم غير سديد..... ٤١٤

السادس : مثال فى جماعه الحقيقه..... ٤١٤

المراد بالدليل عند من يقول بوجوب معرفه بالدليل لا بالتقليد..... ٤١٥

الكلام بعد القول بعدم جواز التقليد فى الأصول عقلا ونقلا فهل هذا الخطاء موضوع عنه ٤٢٤

المراد بأصول الدين فى أجزاء الايمان..... ٤٣٦

فائده - فى ضرورى الدين..... ٤٤٧

قانون : فى التصويب والتخطئه..... ٤٤٨

احتجاج الجمهور..... ٤٤٩

حجّه الجاحظ من أنه غير مقصّر..... ٤٥٢

كلام الشيخ فى «العدّه»..... ٤٥٥

القائلون بالتخطئه من العامه اختلفوا..... ٤٥٥

قانون : ما يتوقف عليه الاجتهاد..... ٤٦١

ما نقل عن المولى محمد امين الاسترابادى من قطعته الصدور..... ٤٧٩

ما نقل من أن علماءنا كانوا يعملون بكل ما حصل لهم الظنّ بأنه مراد المعصوم عليه السلام ٤٩٦

الخلافا فى معنى العدالة وفى معنى الكبيره وعددها..... ٤٩٨

فى العلم بمواقع الاجماع..... ٥٠٠

- في الملكة المستقيمه..... ٥٠١
- تنبيه : المراد بالاجتهاد في قولنا : الاجتهاد يتوقف على الملكة..... ٥١١
- ما يتوقف كمال الاجتهاد عليه..... ٥١١
- قانون : ما يشترط في المفتي الذي يرجع إليه المقلد..... ٥١٤
- المرجح مع الاختلاف في الفتوى..... ٥١٨
- قانون : الاختلاف في جواز بناء المجتهد في الفتوى على الاجتهاد السابق..... ٥٢٤
- زياده بيان في الفرق بين الفتوى والحكم..... ٥٢٥
- في حال الإفتاء والتقليد..... ٥٣٠
- نقض الحكم في الاجتهاديات من الحاكم إذا تغير اجتهاده..... ٥٣٢
- الكلام في المجتهد إذا تغير رأيه..... ٥٣٥
- مخالفة المجتهد لرأيه السابق بسبب التغير وتبدل الحكم بالنسبه إليه..... ٥٤٤
- مخالفة المجتهد لمجتهد آخر..... ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن لم يكن مجتهدا..... ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن علم أنه بنى على أحد الأقوال في المسأله بتقليد من لا يجوز تقليده.. ٥٤٦
- مخالفة المجتهد لمن كان كذلك ولكن لم يكن جاهلا بل ترك التقليد مسامحه..... ٥٤٨
- تنبيه : إذا تخالف البكر والولى في العمل والتقليد..... ٥٥١
- في بيان جواز النقص إذا ظهر بطلان الحكم أو الفتوى..... ٥٥٢
- قانون : العمل بقول مجتهد في حكم مسأله لا يجوز الرجوع الى غيره في هذه المسأله... ٥٥٦

قانون : فى غير المجتهد هل له أن يفتى بمذهب مجتهد من عند نفسه..... ٥٥٧

قانون : لا يشترط مشافهه المفتى فى العمل بقوله والكلام فى تقليد الميت..... ٥٥٨

تنبيه : الاختلاف فى جواز خلو العصر عن المجتهد..... ٥٧٦

خاتمه : فى التعارض والتعادل والترجيح..... ٥٨٠

قانون : تعارض الدليلين..... ٥٨٠

ما استدل بعضهم فى تقديم الجمع بين الدليلين..... ٥٨٦

قانون : تعادل الدليلين..... ٥٩٤

قانون : الترجيح..... ٥٩٦

الترجيح من جهة السند..... ٥٩٨

الترجيح من جهة المتن..... ٥٩٩

موافقه الأصل ومخالفته..... ٦٠٢

مخالفه العامه..... ٦٠٣

كلام المجلسى فى «أربعينه» فى المقام..... ٦٠٤

روايات فى علاج التعارض..... ٦٠٧

الكلام فى التخيير والتساقط والتوقف..... ٦٢٢

صور فى التعارض..... ٦٢٤

ومن أمثله على صور التعارض..... ٦٢٦

فهرس الآيات..... ٦٢٩

فهرس الروايات ٦٣٤

ص: ٦٥٢

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](http://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](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريرات الكمبيوترية  
اصبهان  
الغمامية



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

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

