



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.

www.

www.

www.

Ghaemiyeh

.com

.org

.net

.ir

فہرست اشعار

رسائل

المحقق الکلباسی

محمد بن محمد ابراہیم کلباسی

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# رسائل المحقق الكلباسي

كاتب:

ابوالمعالى محمد بن محمد ابراهيم كلباسي اصبهاني

نشرت فى الطباعة:

مجهول ( بي جا ، بي نا )

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

## الفهرس

٥	الفهرس
٩	رسائل المحقق الكلباسى
٩	اشاره
٩	التحميد
١٠	المقدمه
١٠	اشاره
١٠	من مصنفات
١١	الوالد الأستاذ
١٢	الفهرس
١٢	الرساله الأولى فى انّ الاصل فى الاستعمال الحقيقه او اعتم من الحقيقه و المجاز
١٢	و فيه مقامات
١٢	و فيها تنبيهات
١٢	الرساله الثانيه فى تحرير محلّ النزاع فى دلالة التّهى على الفساد من حيث اختصاص
١٢	اشاره
١٣	و فيها فوائد.
١٥	و فيها تنبيهات
١٧	و فيها تنبيهات
١٩	و فيها تنبيهات
٢١	الرساله الثانيه عشر
٢٣	و قد تم الفهرس
٢٤	رساله فى انّ الأصل فى الاستعمال الحقيقه
٢٤	اشاره
٢٤	فى الحقيقه و المجاز
٥٣	تنبيهات حول الاستعمال و انه اعم من الحقيقه و المجاز
٧٦	رساله فى النزاع فى دلالة التّهى على الفساد ممّا صنعها سلطان اهل...
٧٦	اشاره
٧٦	فى دلالة التّهى على الفساد و تحرير محلّ النزاع

٧٦	اشاره
٩٩	هاهنا فوائد
١٥٦	رساله فى الفرق بين الحِيثِيه التقييديه و الحِيثِيه التعليليه من مصنفات شمس
١٥٦	اشاره
١٥٦	الحِيثِيه التقييديه و الحِيثِيه التعليليه و الفرق بينهما
١٥٦	اشاره
١٦٨	تنبيهات
٢٠٢	هذه الرساله و مقترح العذرا
٢٠٢	اشاره
٢٠٢	تمهيد مقدمات فى المقام
٣٢١	تنبيهات حول الشك فى الجزئيه و المانعيه و الشرطيه
٣٣٤	تذييل
٣٩٨	رساله فى تردد المكلف به بين المتباينين
٣٩٨	اشاره
٣٩٨	مقدمه
٤٠٠	الكلام فى مقامين
٤١٢	هاهنا فوائد
٤٢٢	رساله فى تحقيق الفرق بين الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به
٤٢٢	اشاره
٤٣٥	تنبيهات
٤٣٨	رساله فى اشتراط الاستصحاب
٤٣٨	اشاره
٤٤٠	نشر الكلام فى فصول
٤٤٠	اشاره
٤٤٠	الفصل الأول ان المقصود بالموضوع ما تعلق اليه الحكم و ينتفى الحكم بانقائه
٤٤٦	الفصل الثانى الظاهر ان الشرط المبحوث عنه فى كلماتهم انما هو اشتراط استصحاب الحكم و اما استصحاب الموضوع فالظاهر انه خارج عن كلماتهم
٤٤٦	الفصل الثالث ان المقصود باشتراط الشرط المبحوث عنه انما هو يتفتح الحال فى موارد الحاجه اليه و هى موارد انقلابات المهيات
٤٤٧	الفصل الرابع فى الاشتراط بانه لو تبدل الموضوع يصدق اسم المتبدل اليه فيعمه ما دل على حكم المتبدل اليه
٤٤٨	الفصل الخامس فى تشخيص الموضوع تفصيلا

٤٥٧	الفصل السادس في تحقيق الحال في اشتراط الشرط المبحوث عنه
٤٦٢	الفصل السابع في ان بقاء الموضوع في استحباب
٤٦٦	الفصل الثامن ان كان للعنوان الثاني دليل
٤٦٨	تنبيهات حول الاشتراط
٤٨٢	رساله في تعارض الاستصحابين
٤٨٢	اشاره
٥٢٠	تنبيهات
٥٣٩	رساله في تعارض اليد و الاستصحاب الملكيه السابقه
٥٣٩	اشاره
٥٣٩	تمهيد مقدمات في المقام
٥٤٥	الكلام في مقامات ثلاثه
٥٦٩	تنبيهات
٥٧٤	رساله في تعارض الاستصحاب
٥٧٤	اشاره
٥٧٤	مقدمه اختلاف العلماء في تعريف المدعى و المنكر
٥٨٨	خاتمته انكار بعض اصحابنا باصالة صحه افعال المسلمين و اقوالهم
٥٨٨	اشاره
٥٨٨	نشر الكلام في ثلث مقامات
٦١٠	رساله في تحقيق لزوم نقد المشيخه و الطريق و عدمه مما صنفها شمس سماء العلم و التحقيق و غره سيماء الفضل و التدقيق فحل محقق الاصوليين و قرىع مستقرى الرجاليين أبو المعالي دام ظله
٦١٠	اشاره
٦١٠	تمهيد مقدمات
٦٤٢	تنبيهات
٧٤٦	رساله في جواز الاكتفاء في تصحيح الحديث بتصحيح الغير و عدمه من مصنفات طود العلم الشامخ و عماد الفضل الراسخ ابى المعالي طاب الله مضجعه
٧٤٦	اشاره
٧٤٦	تمهيد مقدمات في المقام
٧٩٨	تنبيهات
٨٠٦	رساله في تزكيه الزواه من اهل الرجال
٨٠٦	اشاره
٨٠٦	تمهيد مقدمات

٨٦٦	تنبيهات
٨٧٠	رساله في حجّته الظنّ
٨٧٠	اشاره
٨٧٠	نشر الكلام في مقامين
٩٣٢	رساله في البقاء على تقليد المجتهد الميت
٩٣٢	اشاره
٩٤٤	تنبيهات
٩٨٦	رساله البدر التمام في
٩٨٦	اشاره
٩٨٦	المقصد الاوّل: في أحوال الحاج محمّد إبراهيم بن الحاج محمّد حسن الخراساني
٩٨٦	اشاره
٩٩٢	ذكر نبذه من احتياطه في الأكل و الشرب و الوضوء و الصلاة و غيرها
٩٩٤	ذكر نبذه من استجابته دعواته
٩٩٨	ذكر اساتيدته و مشايخه نور الله مراقدهم
٩٩٨	اشاره
١٠٠٠	ذكر احوال العالم الرباني الآقا محمّد بن المولى محمّد رفيع الجيلاني المشهور بالبيدآبادي
١٠٠٤	ذكر نبذه من كرامات السيد النجفي الشهير ببحر العلوم
١٠٠٦	ذكر احوال الحكيم الرباني علي النوري
١٠٠٨	ذكر مراسله الفارسيه بين الحكيم الالهي و المحقق القمي اعلى الله تعالى مقامهما
١٠١٢	كان جدنا العلام مجازا من جماعه من الاعلام
١٠١٤	في ذكر تصانيفه الراققه
١٠١٦	في ذكر تاريخ ولادته و وفاته قده
١٠٢٤	المقصد الثاني: في بيان احوال المتحلّي بفضائل المسمّى بمحمّد خير الاسامي و الشّهير المكنى بابي المعالي
١٠٤٨	فيما يتعلق بالقرآن من المخالفه بين القراءه المعروفه و اللغه و رسم الخط
١٠٦١	و من اعاجيب التصاحيف
١٠٦٥	من الاعلاط المشهوره
١٠٧١	بقي الكلام في تبين بعض التعبيرات لوالدنا
١٠٧٩	تعريف مركز



اشاره

عنوان و نام پديد آور: رسائل المحقق الكلباسي / محمد بن محمد ابراهيم كلباسي

مشخصات نشر: بی نا - قم - ایران

مشخصات ظاهري: ۱۰۰۸ ص

یادداشت: عربي

موضوع: اسلام - بررسی و شناخت

موضوع: اسلام - تاريخ - نقد و تفسير

موضوع: فقه و اصول

كد كنگره: ۸۵ ك / ۱۵۹ BP

ص: ۱

التحميد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله القاصر عن ثنائه لسان العلم و المقال و الصّلاه و السّلام على اشرف المبعوثين لهدايه طرق الارتقاء الى ذروه الكمال و آله الذين هم للأنوار مهبط و الاسرار محال

## المقدمه

## اشاره

و بعد أنّه لما كان الناظر في هذا الكتاب و الدّاخل في مدينه العلم من هذا الباب ينال من تسريح النّظر في اغواره عقود جواهر الدقائق و يصادف من الغوص في بحاره اصداق لثالي الافكار و درر الحقائق لاشتماله على رسائل شوارق انوار التّحقيق من مشارق صفحاتها شارقه و بوارق آثار التّدقيق من درر سفور و راقها بارقه رسائل كفراديس

## الجنان

من يقعوك في السّبق انت المجلّي بمضمار العلوم اذا اضحى قروم اولى التّحقيق في قلق

## من مصنفات

شمس سماء التّحقيق الرائق و فصّ خاتم التّدقيق الضائق كشاف كلّ مسئله دقيقه غامضه حلّال كل شبهه عارضه لدى؟؟؟ حرق الشواظ طبعه الوقاد شوكة الشّكوك و الشّبّهات و نقد بلحاظ ذهنه النقاد هو ذا الاحكام الشّرعيّه المستفاده من الآيات و الروايات زبده اعظم العلماء الاثبات و عمدته افخم الأجلء الثّقات مفتاح ابواب الفلاح و مصباح محراب الصّلاح سلطان العلماء الاعلام حجّه الاسلام بن حجّه الاسلام

المحقق و الوحيد الفريد المدقق الخبر الورع التقي النقي

ص: ٢

الالمعى المراقب الخبير البصير الشَّهير بأبى المعالى نور الله تعالى مرقدہ رايت ان اذكر فهرسا لغرر تحقيقاته و درر تدقيقاته اقول

## الفهرس

### الرَّساله الأولى فى انّ الاصل فى الاستعمال الحقيقه او اعمّ من الحقيقه و المجاز

#### و فيه مقامات

الأوّل فيما كان اللفظ مستعملا فى معنى و له معنى حقيقى و مجازى يحمل على الاول بلا خلاف خلافا للمحقّق الخوانسارى فى اوائل مشارقه و فيه الكلام فى الاقوال فى الكتابه و بيان الحقّ فيه الثانى

فيما اذا استعمل اللفظ فى معنى معلوم و لكن لم تعلم أنّه الموضوع له او غيره و يجب فيه الحكم بكونه حقيقه فيه خلافا للفاضل الخوانسارى فى تعليقات الباغنوى الثالث فيما لو استعمل اللفظ فى معنيين و لم يكن بينهما علاقه و ثبت كونه حقيقه فى احدهما و شكّ فى كونه حقيقه فى الآخر او مجازا و يجب فيه الحكم بالحقيقه و اذا كان بينهما علاقه ففيه خلاف معروف

#### و فيها تنبيهات

آ فى دفع ما ربما يتوهم التّنافى بين كلمات المشهور من انّ الاصل فى الاستعمال اعمّ من الحقيقه و المجاز و انّ المجاز خير من الاشتراك ب فى أنّه بناء على اصاله الحقيقه فغايه الامر ثبوت الحقيقه عند المستعمل لا- واقعا ج انّ كثره استعمال اللفظ فى المعنى مع استعماله فى غيره ظاهر فى كونه حقيقه فيه ام لا د فى انّ كثره استعمال اللفظ فى معنى يستلزم كونه موضوعا له ام لا ه فى المدار فى الاستعمال و فى الفرق بين الاستعمال و الاطلاق ز فيما ذكره صاحب المعالم من اختصاص اصاله الحقيقه بما بعد فراغ المتكلم عن الكلام مع ما فيه من الكلام ح فى انّ مقتضى كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم انّ منشأ الكلام فى جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب الامم الكلام فى اصاله الحقيقه فى مقام الوضع مع الكلام فيه ط فى كلام من صاحب المدارك و دفع ايراد من المحقق القمى و غيره عنه ي لو استعمل اللفظ فى معنيين و لم يعلم حقيقه لا- فيهما و لا فى غيرهما يا لو فى استعمال لفظ فى معنى و لم يعلم الموضوع له يب فى أنّه بناء على ظهور الاستعمال فى الحقيقه فغايه الامر ثبوتها عند المستعمل و وقع هناك فى الزيادة يج فى ان ظهور الاستعمال فى الحقيقه على القول به معتبر ام لا يد فى اقسام الاستعمال يه فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين و شكّ فى كونه حقيقه فيهما او فى احدهما يو فيما اذا استعمل اللفظ فى معنى و علم او ظنّ بالظنّ المعتبر انه ليس من جهه العلاقه يز فى دوران الامر بين المجاز و الاشتراك

### الرَّساله الثانيه فى تحرير محلّ النزاع فى دلالة النهى على الفساد من حيث اختصاص

#### اشاره

النزاع بما لو كان المنهى عنه مقتض للصّحه و عدمه

## و فيها فوائد.

آ فى المنهى عنه لنفسه ب فى المنهى عنه لجزئه ج فى المنهى عنه لشرطه و فيها تحقيقات رائعه د فى المنهى عنه

ص: ٣

سلطاننا فى بعض تعليقات المدارك يد فى ذكر كلام منه ايضا فى بعض تعليقات المعالم و فىه كلام فى تعريف الدور و اقسامه

آ فيما لو وقع الشك في الاتيان بجزء او شرط ثابت الجزئيه او الشرطيّه للعباده او في ارتكاب ما ثبت مانعيّه او في مانعيه ما قد ارتكبه او يزيد ان

فيما لو استاجر المجتهد و المقلد للصلاه و كان المجتهد و المقلد شاكا في وجوب السوره مثلا كو

فيما لو تذر الاتيان بالوتر كز فيما لو نذر شيئا ثم شك في شمول الاطلاق لبعض الافراد في بعض صكوك الاوقاف كط فيما لو دار التقليد عند المقلد بين وجوب تقليد الاعلم و جواز تقليد غير الاعلم ل

في انه قد يدور الامر في الحكم الوضعي بين الاقل و الاكثر فيتمسك باصل البراءه او بقاعده الاشتغال غفله من حقيقه الحال لا في انه اذا شك في جزئيه شيء او شرطيه او مانعيه لمعامله فهل الاصل صحه المعامله او الاصل الفساد و فيه الكلام في تصحيح العقد بقوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم



آ فى دفع ما ربما يتراءى بآدى الزأى من عدم اشتراط الشرط المبحوث عنه ممن يقول بتطهير الاستحاله ب فيما

الكلمات من الظن ببراءه المنكر ب فى تحرير محلّ النزاع ج فى اقسام تعارض اليد و الاستصحاب و قد تكلم فى اصل المسأله فى مقامات ثلاثه آ فى تعارض البينه و اليد ب فيما لو كان الحاكم عالما بسبق الملكيه لغير ذى اليد ج فيما لو اعترف ذو اليد عند الحاكم بسبق ملكيه المدعى به للمدعى

آ فى ثمره المسأله المبحوث عنها ب فى ان طرق التهديبين على ما ذكر فى الفهرست و فيه الكلام فى عدم نفع اعتبار طريق الفهرست فى اعتبار طريق التهديبين على الاطلاق و ان كفايه اعتبار طريق الفهرست مع طريق التهديبين و تركيب السنين من الكافى و ان اعتبار طريق الفهرست لا- يجرى فى اعتبار الخبر المذكور فى الجزئين الاولين من الاستبصار و تحصيل الطريق المعبر من كتاب النجاشى فى صورته ذكر

وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا وفيه الكلام فى ان عطف المفرد على الفرد يقتضى اناطه تعلق الحكم باجتماع المفردين و استقلال كل من المفردين فى الحكم سا فى انه قد يتفق فى مشيخه الفقيه و التهذيبن وقوع من ذكر الطريق اليه فى طريق آخر سد فى انه قد يتفق الاشتباه فى سند احد التهذيبن باحد فى الآخر سح

فى عهد الصدوق عا فى الاقوال فى اسقاط الكلينى من اوائل السند عب فى ذكر كلام نافع من المتقى عد فيما اتفق فى التهذيبن من الاشتباه فى عبد الله بن سنان بابن مسكان عن فى انه قد يتردد الخبر بين كونه مذكور الطريق و كونه غير مذكور الطريق ف فى دلالة ذكر الطريق الى الراوى على حسنه و فيه

ان الاحسن جعل المدار فى الحسن على الحسن لا المدح فا فى اصطلاح صاحب الذخيره فى صورته اخلال الطريق فب فى تعارض روايه الكلينى و الشيخ و فيه حكايه عمل صاحب المعالم بالخبر المذكور فى الفقيه فد فيما رواه فى الفقيه على نهج غير مانوس فظ فى مشايخ الصدوق فى الفقيه و فيه مشايخ الشيخ فى التهذيبن ضا فيما ذكره العلامة فى آخر الخلاصه فى شرح حال طرق الفقيه و التهذيبن و فيه الكلام فى اعتبار تصحيحات العلامة و عدمه و ما ذكر من اطلاق الصحيح على غير المصطلح و استجاب من العلامة فى تعرضه لشرح حال كل من طرق التهذيبن اتحاد الطرق صب فى انه هل يقتضى صحه الطريق الى غير مصدر المذكورين صحه الراويه ام لا صبح

فى انه لو تعدد الطريق فهل الطريق المتعدد طريق الى الروايات من باب العموم الافرادى او العموم المجموعى صه فيما استدل العلامة المجلسى ره على ان اخبار الكتب الاربعه ماخوذه من الكتب المشهوره صو فى انه لم يرو الصيدوق فى الفقيه عن بعض الكتب التى ذكر استخراج الفقيه منها صر فيما عد من روايات بعض الرواه كما حصر روايات أبان بن تغلب فى ثلثين الف حديث و محمد بن مسلم فى اربعين الف حديث و جابر فى تسعين الف حديث و ابن عقده فى مائه و عشرين الف حديث صح فى تصحيح الغير للطريق استطرادا و استقلالا و فيه تضعيف ما وقع من العلامة من التصحيحات بكثره ما صدر عنه من الاشتباهات كما يقف عليها الخبير المتمهر و البصير المتبقر صح فى سقوط الواسطه فى الاسانيد ق فى كلام من الفاضل الحلّى و السيد السند النجفى فى اصل السكونى قا فى تضعيف كلام من المولى التقى المجلسى فى بعض طرق الفقيه و فيه كلام فى شبه الاستفاضه و اقسام الروايه المفيده للظن فج فى ضبط احاديث الكتب تحقيقا فى بعض و تقريبا فى آخر قد فى كلام من المنتقى

## الرسالة الثانية عشر

في تصحيح الغير و جواز معاملة

ص: ٧

و فى الفرق بين الشهاده و الخبر لغه و اصطلاحا و تزيف ما ذكره الشهيد فى القواعد من اشتراك الرّوايه و الشّهاده و تزيف ما ذكره التّفّازانى فى المطوّل تبعاً للمحقّق الرضى من أنّ الخبر يدلّ على الصّدق و اما الكذب فليس بمدلوله بل نقيضه

بيد القاصر العاصى الجانى ابن المصنّف المحقّق العالم الرّبانى المدعوّ بأبى الهدى كمال الدّين حامدا لله ربّ العالمين و مصليا  
على اشرف النبيين و خاتم المرسلين

مجدّد و آله العزّ البرره الميامين

تحريره فى يوم الثلاثاء من شهر جمادى الاولى سنه ١٣١٧ السّابع عشر و ثلاثمائه بعد الالف من الهجره النبويه

و أنه أعمّ من الحقيقه و المجاز من

مصنّفات سلطان العلماء و برهان

الفقيه الشهير بابى المعالى

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتتميم

و بعد فهذه رساله فى ان الاصل فى الاستعمال او الحقيقه او الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز فنقول ان الكلام فى المقام

يتأتى فى مقامات

### فى الحقيقه و المجاز

المقام الأوّل ان يكون اللفظ مستعملا فى معنى و له معنى حقيقى و معنى مجازى معا و اطلق فى الكلام من دون نصب قرينه على ان المراد منه الحقيقه او المجاز و فيه يجب حمل اللفظ على معناه الحقيقى بلا خلاف لانه لو لاه لما حصل التفاهم و انقطع استكشاف الارادات فى المحاورات و لزوم التردّد بين الحقيقه و المجاز فى اغلب الاحيان و الاحوال و غلبه الاجمال و شيوعه فى المحاورات و جاز تخطئه من حمل اللفظ على المعنى الحقيقى و تكذيب من اسند المعنى الحقيقى الى المتكلم بمجرد اطلاق اللفظ و تقييحه و لارتفع فائده الوضع و هى اظهار ما فى الضّمير باللفظ الموضوع للمعنى و فات لطف الله سبحانه المقصود من وضع الالفاظ نباء على كونه سبحانه هو واضع اللغات قال العضدى من لطف الله تعالى احداث الموضوعات اللغويه و اللوازم باسرها باطله فالملزوم مثلها و بالجملة ما ذكر فى الباب طريق قطعى لا يحوم حوله الارتياب بلا ارتياب و قد تسالم عليه اصحاب الحجى و ارباب الالباب فى جميع البلدان و الازمان و مع ذلك نقول ان اصاله الحقيقه فى المقام انما هى القاعده التى يدور عليها فى المحاورات بحذافيرها فى كل اللغات لكن خالف فى ذلك العلامه الخوانسارى فى اوائل



المشارك عند الكلام فى وجوب الوضوء لخط المصحف قال لا تسلّم ان الحمل على الحقيقة اولى من الحمل على المجاز أ لا ترى ان علماء البلاغه اطبقوا على ان المجاز ابلغ من الحقيقة و يندفع بما مر و مع هذا المقصود بابلغيه المجاز اما ان يكون الزيادة فى البلاغه اى المناسبه لمقتضى الحال كتعريف المسند اليه بالاضمار او بالعلميّة او بالاشارة او بالموصوليه او باللام او تنكيره او توصيفه او تاكيديه ان ذكر المسند او حذفه او جعله فعلا- او غير ما ذكر مما ذكر فى محله مع حسن النظم و التاليف و اما ان يكون المقصود الزيادة فى البلوغ الى حدّ الكمال فى افاده المقصود من بلغ و اما ان يكون المقصود الزيادة فى المبالغه من بالغ اى المبالغه فى اظهار الغرض لجواز بناء افعال التفضيل من جميع اقسام الثلاثى المزيد فيه كما عن المبرّد و الاخفش و على الاوّل بعد استلزامه ان لا- يكون بليغا فى موارد الاستعمال الحقيقى و هو فى غايه الكثره بل هو الا- كثر بلا- شبهه نقول ان المطابقه لمقتضى الحال لا يلزم ان يكون بالمجاز بل يمكن ان يكون بالحقيقه بل هو كثير فى نهايه الكثره بل المطابقه لمقتضى الحال لا يتحقق الا- بالحقيقه و التصريح و على الثانى بعد كونه خلاف الظاهر نقول ان كون المجاز ازيد فى بلوغه الى حدّ الكمال فى افاده المقصود من الحقيقة محل المنع على سبيل عموم السلب و لا اقل من سلب العموم و على الثالث نقول انه انما يتم بناء على اشتمال الحقيقة على المبالغه قضيه لزوم اشتراك المفضل عليه فى اصل المبدأ و لا خفاء فى عدم استلزام الحقيقة للمبالغه و ان امكن تحقق المبالغه بمزيد ما يوجبها مع انه يرجع الامر على ذلك الى الوجه الاوّل اذا المرجع الى ان الحقيقة تكون مطابقه لمقتضى الحال لكن المطابقه لمقتضى الحال فى المجاز ازيد فيرجع الامر الى ان البلاغه فى المجاز ازيد منها فى الحقيقة إلا ان يقال انه انما يتم لو كان الحقيقة مطابقه لمقتضى الحال و يكون المزيد فى المبالغه موجبا لمزيد المطابقه لمقتضى الحال و لا دليل على كون المبالغه المطابقه موجبه للمطابقه لمقتضى الحال حتى يكون المزيد فى المبالغه موجبا لمزيد المطابقه لمقتضى الحال و مع ذلك لا- يخرج الامر عن المزيه العقلية سواء كان الغرض المزيد فى البلاغه او المزيد فى المبالغه و نظير ذلك ما ذكره جماعه فى بحث تعارض الاحوال من الترجيح بزيادة الفائده و قله المفسده او المثونه و لا عبره بالمزيه العقلية و مثلها فى حمل الالفاظ على المعانى اذا المدار فيه على الظهور العرفى و لا ريب ان حمل اللفظ على المعنى الحقيقى اظهر من الحمل على المعنى المجازى و مع ذلك مقتضى الكلام المذكور لزوم التوقف فى عموم الموارد بين الحقيقة و المجاز و لا- يسترىب فى فساد ذو مسكه و بعد ما مرّ اقول انه يمكن ان يكون الكلام المذكور مبني على ما نقله الكاتبى من انه

اطبق البلغاء على ان المجاز ابلغ من الحقيقه و الكنايه ابلغ من الحقيقه و الكنايه التصريح لان الانتقال فيهما من الملزوم الى اللازم فهما كدعوى الشىء بينه و علله التفتازانى بان وجود الملزوم يقتضى وجود اللازم الامتناع انفكاك الملزوم بدون اللازم من ان المجاز ابلغ من الحقيقه و الكنايه ابلغ من التصريح لان الانتقال فى المجاز و الكنايه من الملزوم الى اللازم كالانتقال من الأسد الذى هو ملزوم الشجاع الى الشجاع و الانتقال من طول النجاد الذى هو لازم لطول القامه اليه فالامر فى كل من المجاز و الكنايه كدعوى الشىء بينه و برهان اقول كون المجاز من باب دعوى الشىء بينه انما تتم لو كان الملزوم ثابتا فى الواقع و المفروض عن الحقيقه لانها ان ثبوت الملزوم فى المجاز من باب الادعاء فلا يتم تلك الدعوى فى باب المجاز فلا يتم دعوى ابلغيه المجاز عن الحقيقه لانها انما تتم لو كان الملزوم ثابتا فى الواقع و لو قيل رايت اسدا انما يكون اطلاق الأسد بحسب الادعاء نعم ينتقل من الملزوم الى اللازم لكن لا- يكون الامر من باب دعوى الشىء بينه و ايضا الكنايه انما يكون الانتقال فيها من اللازم الى الملزوم كما ذكره بعض ايضا اذ المراد فى طويل النجاد انما هو المعنى الحقيقى و المقصود بالافاده هو طويل القامه اى المعنى المجازى و ان امكن ان يكون المقصود بالافاده هو المعنى الحقيقى فالامر مبنى على الاشتباه بين المراد و المقصود بالافاده حيث توهم فى المقصود بالافاده كونه المراد و مع هذا المقصود بالافاده انما هو المعنى المجازى و لا ينتقل منه الى شىء لكن يمكن ان يكون دعوى كون الانتقال فى الكنايه من الملزوم مبنيه على ما نقله الكاتبى عن بعض بعد ان ذكر ان الانتقال فى الكنايه عن اللازم الى الملزوم و فى المجاز عن الملزوم الى اللازم و ظاهره التقرير له و هو الظاهر من التفتازانى حيث مثل الانتقال فى الكنايه عن اللازم الى الملزوم بالانتقال من طول النجاد الذى لازم لطول القامه اليه و مثل الانتقال فى المجاز من الملزوم الى اللازم بالانتقال من الغير و الذى هو ملزوم البنت الى التبت من ان البعض ردّ الفرق المذكور بان اللازم ما لم يكن ملزوما لم ينتقل منه الى اللازم من حيث انه لازم لان اللازم من حيث انه لازم يجوز ان يكون اعم من الملزوم بل انما يكون ذلك على تقدير تلازمهما و تساويهما فالانتقال فى الكنايه من اللازم الى الملزوم هو المقصود بالافاده لا مجال للابغيه فى الكنايه سواء قلنا بكون المدار فى الاستعمال على المراد او المقصود بالافاده لان كلا من المراد و المقصود بالافاده متعدّد دعوى الشىء بينته و برهان لا بد

فيها من التعدّد اى تعدّد الدّعوى و الاستدلال اعنى اقامه البيّنه و البرهان و لا مجال للتعدّد مع اتحاد المراد او المقصود بالافاده لكن الاشكال العصال فى ان الكنايه من باب الحقيقه او المجاز لكن لا اشكال فى انها من باب الحقيقه بناء على كون المدار فى الحقيقه و المجاز على المراد و لا- اشكال فى انها من باب المجاز بناء على كون المدار فى الحقيقه و المجاز على المراد على المقصود بالافاده و يتبنى تحقيق كون المدار فى الحقيقه و المجاز على المراد او المقصود على ان المدار فى الاستعمال الماخوذ فى تعريف الحقيقه و المجاز على المراد او المقصود بالافاده و ربما يستدلّ على كون المدار فى الاستعمال على المقصود بالافاده بان الاستعمال انما يصدّق على المقصود بالافاده دون المراد على تقدير اختلاف المراد و المقصود بالافاده لكنه يشكل بان الاستعمال الماخوذ فى تعريف الحقيقه و المجاز من الالفاظ المصطلحه فلا- بدّ فى ذلك من الرجوع الى كلمات ارباب الاصطلاح و لا مسرح فى عرف فى تشخيص المقصود بالاستعمال غايه الامر ان استعمال الاستعمال كان فى بدو الامر من باب المجاز لكن انجرّ الامر إلى الاصطلاح كما هو الحال فى سائر الاصطلاحات و مقتضى الخلاف المعروف فى ان الدلاله تابعه للوضع او الاراده كون المدار فى الاستعمال على المراد مع ان من الوجوه المذكوره فى دفع التناقض المعروف فى الاستثناء نحو له عشره إلا- ثلاثه مثلا- ما قيل من ان العام انما يراد به العموم توطئه و تمهيدا للاستثناء و لا يكون الاسناد الى العام مقصودا بالافاده اذا الكذب انما هو الاسناد المقصود بالافاده و الغرض ان العام انما يستعمل فى العموم توطئه و تمهيدا للاستثناء فهو مبنّى على كون المدار فى الاستعمال على المراد و ان كان المراد غير مقصود بالافاده و لم يورد احد على ذلك بعدم اعتبار اراده العموم من باب التوطئه و التمهيد لخروجه عن الاستعمالات المتعارفه فى المحاورات و يمكن ان يقال ان المقصود هو بالافاده من العام بناء على اراده العموم من باب التمهيد انما هو العموم إلاّ انه ليس مقصودا بالاصاله بل بتبع الاستثناء و لا منافاه بين كون المقصود بالافاده مقصودا بالتبع فما ذكر مبنّى على الاشتباه بين المقصود بالافاده و المقصود بالاصاله كما حرّراه فى الرساله المبسوطه المعموله فى حجيه الظن على انه يمكن ان يقال انهم لم يستانسوا بغير المراد و لم يتخاطر فى خاطرهم المقصود بالافاده فالمدار فى الاستعمال عندهم على المراد لا المقصود بالافاده لكن يمكن ان يقال ان مقتضى قول ارباب البيان بالمجاز فى المركّب فى الاستعاره التمثليه

نحو اراك تقدم رجلا- و تؤخر اخرى كون المدار في الحقيقه و المجاز على المقصود بالافاده لكون المراد في ذلك بلا شبهه هو المعنى الحقيقى بل يمكن ان يقال ان الظاهر ان اعتبار الاراده في الاستعمال لكون المراد مقصودا بالافاده غالبا من باب تعليق الحكم على الفرد من حيث الطبيعه لا- من حيث الخصوصيه نظير استعمال التأيف في قوله سبحانه فَلَا تَقْلُ لَهُمَا أُفٌّ في مطلق الاذيه بناء على كون الغرض من الآيه الشريفه النهى عن مطلق الاذيه من باب التنبيه بالاختصاص على الاعم كما هو الاظهر لا من باب التنبيه بالادنى على الأعلى كما هو المشهور و نظير ما ورد في الاخبار متوجها الى الزوايه الخاصه فان المخاطب و ان كان فردا خاصا كما هو الاظهر لكن توجد الخطاب اليه لم يكن من حيث الخصوصيه بل من حيث الطبيعه و من هذا اصاله اشتراك التكليف و نظير ما قال المحقق القمى من انه لو قال الشارع اعمل بخير الواحد فكانه قال اعمل بالظن و هذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه و قد حررنا الحال في تعليق الحكم على الفرد في البشارات و غيرها فلو كان المعنى المقصود بالافاده غير الموضوع فالامر من باب المجاز لكن نقول انه لو كان المدار في الحقيقه و المجاز على المقصود بالافاده لزوم خروج ما تاخر فيه القرينه على التجوز و منه العمومات المخصيه بالخارج و المطلقات المقيدة بالخارج بعد كون التخصيص و التقييد من باب قصر العموم و الاطلاق لا قصر الحكم عن المجاز بل عدم امكان اتصافه بالمجازيه لعدم امكان قصد افاده المعنى المجازى و ان امكن كونه مرادا و لا يلتزم بذلك ملتزم لكن يمكن ان يقال ان المقصود من المقصود بالافاده انما هو المقصود بالافاده فى الجملة اى الاعم من الفور و التراخى لا- خصوص المقصود بالافاده فورا كما فيما اتصل فيه القرينه على التجوز نحو رايه اسدا يرمى كما هو منشأ مقاله المذكوره و ما تاخر فيه القرينه على التجوز يكون المقصود به افاده المعنى المجازى لكن عند قيام القرينه من جانب المتكلم او غيره كما فى العام المذكور فى الكتاب لو كان مخصيه من معصوم متاخر عن معصوم ورد منه العام عليهما السلم و بالجملة مقتضى ما نقله التفتازانى عن السكاكى فى كناهيه المفتاح من ان المراد فى الكناهيه هو لازم المعنى و اراده المعنى جائزه ان المراد فى الكناهيه هو اللازم لكن يمكن كون المراد هو المجموع جمعا لا بدلا و مقتضاه كون المدار الامر فى الكناهيه من باب المجاز مع امكان كون الامر من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى لكنه ينافى ما مر من نقل الكاتبى اطباق البلغاء على ان الانتقال فى الكناهيه من الملزوم الى اللازم كالمجاز و ايضا ينافى ذلك ما نقله التفتازانى عن السكاكى فى موضع آخر من المفتاح من ان

المراد بالكلمه المستعمله اما معناها وحده او غير معناها وحده او معناها وغير معناها و الاوّل الحقيقه و الثاني المجاز و الثالث الكنايه و الحقيقه و الكنايه تشتركان في كونهما حقيقتين و تفترقان بالتصريح و عدم التصريح حيث ان مقتضاه ان المدار في الكنايه على الجمع بين الحقيقى و المجازى و ان قلت أنه لا- باس بالجمع بين المعنيين الحقيقتين او المعنى الحقيقى و المجازى لو كانت اراده احد المعنيين تبعا للآخر كما فيما نحن فيه اذا المفروض ان اراده اللازم اى المعنى الحقيقى للانتقال إلى الملزوم اى المعنى المجازى و من باب الوسيله و التوصل الى المعنى المجازى قلت اولاً انه لا فرق فى عدم جواز الجمع بين المعنيين بين ما لو كان كل منهما مقصوداً بالاصاله و ما لو كان احدهما للتوصل الى الآخر و اما استعمال اللفظ الموضوع للجزء فى الكل فلا يكون من قبيل ما لو استعمل اللفظ فى معنيين و كان اراده احدهما للتوصل الى الآخر اذ المراد فى الاوّل متحد و لا يكون فيه الاراده واحده غايه الامر كون المراد مركباً و اما الثانى فالمراد فيه متعدّد كالاراده الا ان اراده احد المعنيين للتوصل الى المعنى الآخر و الفرق بين الامرين فى غايه الوضوح و ثانياً ان المراد فى الكنايه انما هو اللازم فقط و لا يكون الملزوم مراداً بلا شبهه كيف لا- و لا- يترجم اللفظ الا- باللازم فقط و ايضا ينافى ذلك ما ذكره السيكاكى فى كلامه الثانى من كون الكنايه من باب الحقيقه كالحقيقه و الكاتبى قد تبع السيكاكى فى الجمع بين كون الكنايه من باب المجاز مع امكان كونها من باب الحقيقه و كونها من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المجازى لكن فى عبارته واحده فامرته ادهن و امر حيث انه عرف الكنايه بلفظ اريد به لازم معناه مع جواز ارادته معه فقال فظهر انه يخالف المجاز من جهة اراده المعنى الحقيقى مع اراده لازمه فان فقره الاولى من العبارة المذكوره مبنيه على كون لکنايه من باب المجاز مع امكان كونها من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى و فقره الثانيه مبنيه على كون الامر من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى بل اتفق الجمع بين المتنافيين منه فى جانب الطول لا العرض كما هو الحال فى كلام السيكاكى و الآخر فى الاوّل أسوأ حيث انه استظهر من امكان كون الكنايه من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى كونها من باب الجمع بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى و شتان بين المستظهر و المستظهر منه كيف لا و البعد بين الامكان و الفعلية غنى عن البيان هذا و مقتضى الكلام الثانى من السكاكى ان الكنايه من باب الجمع بين المعنى الحقيقى

المعنى المجازي كما مرّ و هو ينافي عدّها من باب الحقيقة كالحقيقة و ان قلت انه يكفي في تحقق الحقيقة اراده المعنى الحقيقي و لا- يمانع عن صدق الحقيقة اراده المعنى المجازي اذ مقتضى تعريف الحقيقة ان المدار فيها على اراده المعنى الحقيقي لا بشرط اى سواء كان المعنى منفردا في الاراده او منضمّا مع اراده المعنى المجازي لا بشرط لا اى بشرط عدم انضمام معنى المجازي و ربما استظهر من ذلك الكلام المشار اليه بل يظهر القول به من بعض ناظري شرح التلخيص قلت ان الظاهر من تعريف الحقيقة ان المدار فيها على اراده المعنى الحقيقي بشرط انضمام عدم اراده معنى حقيقي آخر المعنى المجازي كما ان الظاهر من التعريف المذكور ان المدار في الحقيقة على اراده المعنى الحقيقي بشرط عدم انضمام اراده معنى حقيقي آخر و لا اقل من عدم الشمول فضلا عن الشك في الشمول و نظير ذلك ان الظاهر من تعريف الخبر الموثق و الحسن و القويّ انما هو ما لو كان نقص السند وحدانيا بان كان بعض رجال السند غير امامي ثقة و لا يشمل ما لو كان النقص ثنائيا او ثلاثيا بان كان بعض رجال السند غير امامي ثقة و بعض آخر من الرجال اماميا ممدوحا فلا يكون تسميه الخبر بالموثق او الحسن تابعه القول بكون الموثق احسن من الحسن او بالعكس كما يتوهم و قد حررنا الحال في رساله ابعض الرسائل الرجاليه و ايضا لو كان الظاهر من تعريف الحقيقة كون المدار على اراده المعنى الحقيقي سواء كان المعنى الحقيقي منفردا في الاراده او منضمّا الى المعنى المجازي فالظاهر من تعريف المجاز كون المدار على اراده المعنى المجازي سواء كان المعنى المجازي منفردا في الاراده او منضمّا الى اراده المعنى الحقيقي فليس عدا الجمع بين المعنى الحقيقي و المعنى المجازي من باب الحقيقة اولي من عدّه من باب المجاز الا ان يقال ان المدار في المجاز ان على وجود القرينه المعانده لاراده المعنى الحقيقي فلا مجال لكون الجمع بين المعنى الحقيقي و المجازي من باب المجاز لكن نقول ان اعتبار وجود القرينه المعانده في تعريف المجاز و انما جعله وقع من ارباب المعاني و الظاهر ان احدا من الاصوليين لم يعتبر وجود القرينه المعانده في تعريف المجاز و انما جعله بعضهم شرطا في المجاز و لا- محال لا- شرطه في صدق المجاز و لا- في صحته كما في اشتراط العلاقه فان الغرض منه الاشتراط في الصحه للتصريح بكون المجاز غلطا مع عدم العلاقه و ان ربما اعتبر العلاقه بعض الاصوليين في تعريف المجاز و الوجه لزوم خروج ما تاخر فيه القرينه على التجوز و منه العمومات المخصّيه بالخارج و المطلقات المقيده بالخارج بعد كون التخصيص و التقييد من باب قصر لعموم و الاطلاق لا قصر الحكم عن المجاز و على اى حال فالمعروف في

الكنايه مذاهب اربعة كونها هي اللفظ المستعمل في لازم ما وضع له مع جواز اراده ما وضع له مع جواز اللأزم كما اختاره الكاتبي و يستفاد مما نقله التفتازاني عن السِّكاكي في كناية المفتاح و قد تقدّم و كونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له مع جواز اراده اللأزم و عكس السابق و قد نقله التفتازاني عن الكاتبي في الايضاح و هو سخيّف جدا و كونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له و لا زمه كما تقدّم من السِّكاكي في كلامه الثاني و كونها هي اللفظ المستعمل فيما وضع له لينتقل الي غيره كما عن عن بعض و هو ايجاد من اخواته لكنه مبنيّ على كون المدار في الاستعمال على المراد و قد سمعت الكلام فيه و المرجع الي كونها من باب الحقيقه و الفرق بينها و الحقيقه المتعارفه ان الغرض فيها الانتقال الي غير الموضوع له فالمقصود بالافاده غير الموضوع له لكنه لا- يوجب كون الامر من باب المجاز و الحق انها من باب الحقيقه بناء على كون المدار في الاستعمال على المراد الا ان الفرق بينها و بين الحقيقه ما سمعت قبيل هذا و من باب المجاز بناء على كون المدار في الاستعمال على المقصود بالافاده الا- ان الفرق بيننا و بين المجاز المتعارف و اختلاف المراد و المقصود بالافاده فيها و اتحادهما في المجاز المتعارف و ربّما حكم الوالد الماجد ره بان الحقيقه مستعمله فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع الي و يمكن ان يقال ان الكنايه نحو جبان الكلب و الهزول الفصيل من باب المجاز في المركّب لكن طويل النجاد لا تجوز فيه في الطّول و أنّما التجوّز في النجاد فالامر من باب التجوّز في المفرد و لا مسرح فيه للقول بكون الامر من باب ذكر اللأزم للانتقال الي الملزوم و لا غير ذلك الي من الاقوال المذكوره و ربّما حكم الوالد الماجد ره بان الحقيقه مستعمله فيما وضعت له ليفهم منه الموضوع له و المجاز مستعمل في غير ما وضع له ليفهم منه ذلك و الكنايه في الاستعمال كالحقيقه و في اراده المعنى كالمجاز إلاّ أنّه يفترق منه بان في الكنايه استعمل في الكنايه اللفظ فيما وضع له ليحصل منه الانتقال بغيره الي غيره بخلاف المجاز فالقرينه غير مميزه لها من المجاز بل الافتراق بينهما بذاتهما و أنّما القرينه فيه لصرف اراده الحقيقه التي كان اللفظ ظاهرا فيها و هو انما يحصل بما يقترن بالكلام لينفي ارادته على ما كان اولاً و هو ليس الا ظهورها في الحقيقه وحدها فلا يفيد ازيد من ذلك اقول اولاً انه جعل المستعمل فيه مقابلا للمراد و لا يتم هذا الا لجعل المستعمل هو المقصود بالافاده و هو لم يبيّن وجهها لكون المدار في الاستعمال على المقصود بالافاده مع ان القول بذلك لا يكون سهلا على انه لم يعهد

القول بذلك منه و لا ممن سبق عليه و انما ظهر القول به من بعض الاصحاب فى هذه الاعصار و ثانيا انه جعل المستعمل فيه هو المعنى الحقيقى اى الملزوم و المراد هو المعنى المجازى اى اللانزم و ذكر ان الاستعمال فى المعنى الحقيقى للتوصل و الانتقال الى المعنى المجازى و لا- ريب فى ان المراد هو المعنى الحقيقى و المقصود بالافاده هو المعنى المجازى فلو بنى على كون المدار فى الاستعمال على المقصود بالافاده يلزم ان يكون قائلا- بان المقصود بالافاده هو المعنى الحقيقى و المراد هو المعنى المجازى مع ان الامر بالعكس بلا شبهه و قد انجر الكلام الى الكلام و خرجنا عن النظام و الانتظام و لنعد الى اصل المرام فنقول انه حكى القول بما مر من المحقق الخوانسارى عن ابن جنى المقام الثانى ان يكون اللفظ مستعملا فى المعنى معلوم و لكن لم يعلم انه الموضوع له او الى غيره و ح يجب الحكم بكون اللفظ المذكور حقيقه فى المعنى المذكور نظرا الى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقه بمعنى ان الظاهر من استعمال اللفظ فى المعنى كون المستعمل لمستعمل اللفظ فى المعنى الحقيقى سواء علمنا الوضع فيه كما فى المقام الاول او لم نعلم كما فى هذا المقام فان بناء المحاورات فى جميع اللغات عليه و عليه مدار عيش بنى آدم فى محاوراتهم من بدو الخلقه الى قيام القيمه فالمدار فى هذا المقام و المقام السابق على امر و هو ظهور الاستعمال فى الحقيقه و على ذلك الاتفاق حقيقا و نقلا ظاهرا فى النهايه بل صريحا فى شرح العراقيه للسيد السند النجفى مضافا الى ما نقله العلامة فى النهايه عن ابن عباس من انه قال كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الى شخصان فى بئر فقال احدهما فطرهما انى و عن الاصمعى من انه قال ما كنت اعرف الدهقان حتى سمعت جاريه يقول اسقنى دهقانا اى ملآنا فضلا عن غلبه استعمال الحقيقه و ندره المجاز بلا حقيقه بعد وجوده و امكانه و خالف فى المقام الفاضل الخوانسارى فى تعليقات الباغنوى فى بحث المشتق فى المقام قال الاصل فى الاطلاق فى الحقيقه و ان كان مشهورا و فى كتبهم مذكورا (1) الا ان ظنى هذا الاصل ليس له اصل على ينبغى الاعتماد عليه و لا يحصل ظن يمكن الاستناد إليه كيف لا و انهم قد صرحوا بان المجاز فى اللغه اكثر و اطبقوا على انه ابلغ من الحقيقه فكيف يحصل بمجرد استعمال اللفظ فى معنى الظن بانه معنى حقيقى قد شاع و ذاع و تكرر و تكثر ربما يحصل له الظن بانه معنى حقيقى له و تحقق ذلك فى اكثر المواضع التى تمسكوا فيها بهذا الاصل معلوم الانتفاء و منشأ كلامه والده العلامة فيظهر الكلام فى ذلك بما تقدم المقام الثانى ان يكون اللفظ مستعملا فى معنى واحد و لم يعلم كونه حقيقته او مجازا

ص: ٩



فيه لكن انحصر ما يمكن ان يكون معنا حقيقيا في هذا المعنى الواحد و الاصل فيه الحقيقه ايضا لانه لو لم نقل به لزم ان يكون اللفظ المذكور مجازا بلا حقيقه و هو نادر او غير واقع او غير ممكن لكن العمده انما هي ظهور الاستعمال في كون المستعمل فيه هو الحقيقى باطباق كل من اطلع على الاستعمال في عموم اللغات سواء كان الاستعمال في الاقوال او المكاتب و سواء كان الحمل على المعنى الحقيقى من المخاطب او من دون اطلاع من عدا النادر على صاحب حديث المجاز بلا حقيقه المقام الرابع ان يكون اللفظ مستعملا في معنيين و لم يكن بينهما علاقه و ثبت كونه حقيقه في احدهما و شك في كونه حقيقه فى الآخر او مجازا فيه و فيه ايضا يجب الحكم بان الاصل فيه اعنى المعنى الآخر المشار اليه الحقيقه لعدم امكان غيره إلا ان يقال بكونه مجازا فى ذلك من باب المجاز بلا حقيقه لكن قد سمعت ان المجاز بلا حقيقه نادر او غير واقع او غير ممكن فيكون اللفظ المذكور فى المعنى المشار اليه فيكون مشتركا و حقيقه فى المعنيين فالاصل الحقيقه فى المقامات الاربع و اما اذا كان بين المعنيين علاقه و ثبت كون اللفظ حقيقه فى احدهما و شك فى كونه حقيقه فى الآخر فيكون مشتركا و كونه مجازا فيه ففيه خلاف معروف فعن السيدين فى الذريعه و الغنيه القول بان الاصل فيه ايضا الحقيقه و لعله مدرك ما عن الشيخ المفيد و القاضى و الحلبي و الحلبي و معين الدين المصرى و الراوندى و الفضل بن شاذان و السيد الداماد و الشيخ احمد بن متوج البحرانى و الاسكافى و بعض الاعاجم من اهل اصفهان و المقدس ميلا من القول بجواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام كما هو مدرك القول بذلك من السيد المرتضى و لعله المدرك ايضا فيما نقله صاحب المدارك عن ابن حمزه من القول بذلك لكن قيل ان فى هذه النسبه غفله فان الظاهر من عباره الوسيله فى كتاب الخمس موافقته للمشهور و ربما نقل الفاضل الخاجوى فى بعض رسائله عن الفاضل الطبرسى فى مجمع البيان القول باصالة الحقيقه فى المقام اعنى ثبوت الحقيقه بالاستعمال فى المقام الاخير نظرا إلى انه قال فى تفسير قوله سبحانه ما كان مُحَمَّدٌ أبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ و لما تزوج ص بزيب بنت جحش قال الناس ان محمدا ص تزوج امراه ابنه فقال الله سبحانه (ما كان مُحَمَّدٌ أبَا أَحَدٍ مِنْ رِجَالِكُمْ) الذين لم يلداهم و فى هذا بيان انه ليس باب لزيد ليحرم عليه زوجته فان تحريم زوجه الا بن معلق بثبوت النسب فمن لا نسب له فلا حرمه لامراته و لهذا اشار اليهم فقال من رجالكم و قد ولد له ص اولاد ذكور إبراهيم و القاسم و الطيب و المطهر فكان اباهم و قد صح انه قال للحسن ع ان ابني هذا سيد و قال ايضا للحسن

و الحسين عليهما السلم ان كل نبى بنت ينسبون إلى ابيهم الاولاد فاطمه فانى انا ابوهم و الحديث الاخير صريح فى ان اولاد فاطمه ذكورا كانوا ام اناثا من الذكور بواسطه او بلا واسطه فانهم ينسبون الى رسول الله ص بالولاده منه ص لصدق اولاد فاطمه عليهم السلم لانا لو فرضنا انها كانت فى حليه الحياه لم يصلح لا بزيتها ان ينكحها الثبوت النسب بينهما لانه جدته فيكون من اولاد رسول الله ص و ذريته لصلبه فيكون سيّدا هاشميا قال الفاضل الخاجوى و الظاهر ان الفاضل المشار اليه وافق السيّد فى ان ولد البنت و ولد حقيقه اقول ان مرجع الكلام الفاضل الخاجوى الى ان الحديث الاخير صريح فى ان اولاد فاطمه عليهما السلم اولاد رسول الله ص لكن كونه على وجه الحقيقه مبنى على ظهور الاستعمال فى الحقيقه و الظاهر ان غرض الفاضل الطبرسى من ذكر الحديث المذكور هو التمسك بظهور الاستعمال فى الحقيقه لكنك خبير بانه لا مجال لكون الاستعمال هنا من باب الحقيقه لعدم الفرق فى اولاد البنت بين اولاد فاطمه سلم الله عليها و غيرهم فلا بدّ من كون نسبه النبى ص اولاد فاطمه سلم الله عليها الى نفسه الشريفه على وجه التبعّد مضافا الى انه لا ريب فى كون اضافته اولاد الاولاد الى الجدّ مجازا و الكلام فى انحصار التجوّز فى نسبه اولاد البنت بين اولاد فاطمه سلم الله عليها الى الجدّ من جهه الامر كون كلام رسول الله ص مثبت الكون الولد اعمّ من ولد البنت لكن التمسك بكلامه ص على دلالة الاستعمال على الحقيقه مبنى على دلالة الاستعمال على الحقيقه فالتمسك به على دلالة الاستعمال على الحقيقه يستلزم الدور و يمكن ان يقال ان القول بكون ولد البنت ولدا حقيقه بعد وضوح فساده لوضوح اختصاص الولد حقيقه بالولد بلا واسطه لا يستلزم القول بثبوت الحقيقه بالاستعمال مطلقا لامكان تخصيص هذا المقال بما لو لم يلزم الاشتراك اللفظى كما فى باب ولدا البنت لابتناء القول بالحقيقه فيه على الاشتراك المعنوى فمن موافقه الفاضل الطبرسى للسيّد فى كون ولد البنت حقيقه بعد الاغماض عن كون الولد حقيقه فى الولد بلا واسطه و بعد كون مستند السيّد فى القول بكون الولد حقيقه فى ولد البنت هو الاستعمال لكن كلام السيّد صريح فى ذلك لا يلزم الموافقه للسيّد فى ثبوت الحقيقه بالاستعمال حتى فى صورته لزوم الاشتراك اللفظى فلا يلزم من ذكر الفاضل الخاجوى موافقه الفاضل الطبرسى للسيّد فى ثبوت الحقيقه كون الولد حقيقه فى ولد البنت كون غرضه موافقه الفاضل الطبرسى للسيّد فى ثبوت الحقيقه بالاستعمال مط و المشهور على ان الاستعمال اعمّ من الحقيقه

والمجاز بل عن بعض نقل الاجماع عليه و ربما نقل عن بعض نسبه القول باصالة المجاز الى المشهور و نقل عن بعض آخر نسبه التوقف اليهم و ليس شىء منهما بشىء اما الاول فلان النزاع انما هو فى الاستعمال و القول باصالة الحقيقة انما هو فيه و المشهور يلزمهم القول باصالة المجاز و ان لم يصرحوا به قضيه دعوى غلبته المجاز لكنّه بملاحظه امر خارج اعنى الغلبه لا- بملاحظه الاستعمال و لم يقل احد بظهور الاستعمال فى المجاز بلا ارباب فى الباب و اما الثانى فلان المشهور صرحوا بان الاستعمال اعم من الحقيقة و اين هذا من التوقف نعم يلزم من ذلك التوقف فى مقام الحمل فلعلّ هذه النسبه مبنيه على الاشتباه بين مقام الوضع و مقام الحمل و منهم من توقف و ربما استغرب الفاضل الخاجوئى عن العلامة نظرا الى انه قد حكى فى المختلف احتجاج السيد المرتضى على جواز اعطاء الخمس ممن كان هاشميا من جانب الام بانه قد ثبت اطلاق الابن على ابن بنت فى قول النبى ص و روحى و روح العالمين له الفداء فى حقّ الحسين عليهما السلم و روحى و روح العالمين لهما الفداء هذان ابنى امامان قاما او قعدا و الاصل فى الاطلاق الحقيقة فاجاب بالمنع عن اقتضاء الاطلاق للحقيقة مط بل اذا لم يعارض و ذكر فى جواب من سألّه عن الشريف العلوى الفاطمى عن انه هل يجوز له ان يقول فى نفسه هذا بدن رسول الله و هذا عظم رسول الله ص و هذا جلد على عليه السلم و هذا جلد فاطمه سلام الله عليها ام لا يجوز ذلك بانه ان قصد بذلك التجوز بان قصد انه جلد من يكون من نسل رسول الله ص فلا باس و ان قصد الحقيقة فلا يجوز و مع ذلك اعترف فى بعض فوائده بان الشريف العلوى الفاطمى من نسل رسول الله و هو مناف لكلاميه المذكور اذا النسل هو الولد كما فى القاموس و غيره اقول اولاً- ان العلامة لعلّه يقول باختصاص النسل و الولد بمن كان من جانب الابن فلا منافات بين كلامه الاخير و كلاميه الاخيرين و ثانيا ان دعوى العلامة عدم جواز اطلاق هذا جلد رسول الله ص و روحى و روح العالمين له الفداء لا دلالة له على كون الغرض اختصاص النبوه و النبوه بما لو كان الانتساب من جهة الابن لظهور كون اضافه الجلد من باب المجاز و لو كان الانتساب من جانب الابن لظهور كون اضافه الجلد من باب المجاز و لو كان الانتساب من جانب الام و ثالثا ان اختلاف الكلام من شخص واحد غير عزيز و من ذلك الاختلاف فى الفقه فى حجية مطلق الظن و كذا الاختلاف فى وجوب الاحتياط و البناء على اصل البراءة فى الشك فى جزئيه شىء او شرطيته للعبادة بحيث ان يسلك واحد من السابقين من

الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم في مسلک واحد و أكثر اختلافاً في السلوك العلامه في المختلف و كذا الاختلاف في تعارض الاصل و الظاهر فانهم قد يقدّمون الاصل على الظاهر و قد يقدّمون الظاهر على الاصل و قد يخرج في المسأله الخلاف كما ذكره الشهيد في التمهيد و هو في محله و ما اورد عليه من انه ليس في محله لانه ان كان الظاهر معتبراً فلا مجال للعمل بالاصل و لا للاختلاف في العمل بالظاهر او الاصل و ان كان الظاهر غير معتبر فيجب العمل بالاصل و لا مجال للعمل بالظاهر و لا للاختلاف في الباب ليس في محله فان السابقين من الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم قد اضطرب سلوكهم في المسائل الغير المعنونه في الاصول كما سمعت و الايراد المذكور من جهة عدم الاطلاع على حقيقه الحال و ربما حكى الشهيد في حاشيه المسالك في كتاب المضاربه عند شرح قول المحقق و يقتضى الاطلاق الاذن في البيع بنقد ثمن المثل من نقد البلد متعجباً من العلامه في قوله من عجيب ما اتفق للعلامه انه ذكر هذه المسأله اى بيع العامل في المضاربه في ورقه خمس مرات و وافق في ثلث منها لجواز البيع بالعرض و في اثنين بعدمه بل الاشتباهات الواضحه الصيادره من الفقهاء و الاصوليين غير غريزه و قد حرّناها في بعض فوائدنا عنوان اجتماع الامر و النهى اشتباه من الاصوليين و قد حرّنا في بعض الرسائل الرجاليه الاشتباهات الواضحه الصادره من العلامه في الخلاصه و النجاشي و الكشي و ابن داود مما وقع من العلامه في الخلاصه حيث انه شرح طرق التهذيب مع اتحاد طرقهما فقد ظهر ظهوراً في الغايه ان اختلاف الكلمات المتقدمه بعد ثبوت المخالفه ليس محل الغرابه بل الاستغراب محل الغرابه بل قيل ان عدم تغير الرأى كاشف عن قصور القوه القدسيه و لا يذهب عليك ان ما ذكره العلامه من المنع عن اقتضاء الاطلاق الحقيقه اذا كان معارضا مردود بان الاطلاق لا يتخلف عن اقتضائه الحقيقه بعد تسليم الاقتضاء مع وجود المعارض غايه الامر انه لا يعمل بما يقتضيه الاطلاق عند وجود المعارض اذ الاقتضاء ح شأني لا فعلي و لا عبره بالاقتضاء الشانئ و على هذا المنوال الحال في جميع موارد الاقتضاء و وجود المانع نعم يمكن ان يثبت اعتبار الاقتضاء الشانئ بدليل خارج كما في اعتبار الظن النوعي في ظواهر الحقائق على القول به لا بتناؤه على ما توهم من الاجماع و بالجمله التحقيق ان الاستعمال بنفسه اعم من الحقيقه بمعنى انه غير مستلزم لها عقلاً لكن هذا لا ينافي ظهور الاستعمال بملاحظه الغلبه او بدونها في الحقيقه من قبيل انصراف المطلق في باب الاوامر الى بعض الافراد بواسطه

الغلبه او بدونها حيث ان انصراف المطلق الى بعض الافراد لا يختصّ بما لو كان الفرد المنصرف اليه غالب الوجود بل كثيرا ما يتأتى الانصراف و لا- يعلم وجهه حيث ان المدار في الانصراف على العرف و امره غير مضبط و لنعم ما قاله العلامة في بعض كلماته العرف لا يكال بمكيال و لا يوزن بميزان بل الانصراف شائع ذائع مطرد في كل ما يحتمل فيه احتمالات متعدده مما عدا اطلاقات الاوامر كالاختيارات سواء قلنا بعدم تطرق الاطلاق فيها او قلنا بتطرق الاطلاق فيها خاليا عن النفع و كذا الافعال و التروك و الاظهر ان الاستعمال ظاهر في الحقيقه من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد كيف لا و لا ريب في ان الاستعمال في المعنى الواحد ظاهر في الحقيقه و لا مدخله لاتحاد المستعمل فيه في الظهور و ان كان مقتضى صريح بعض القائلين بعموم الاستعمال كالوالد الماجد ره ان القول باصالة الحقيقه في ذلك من باب لزوم المجاز بلا حقيقه لكن المدار في الظهور على العرف و اهل العرف لا يعرفون قضيه المجاز بلا حقيقه فما اورد على السيد من ان الاستعمال طبيعه جنسيه و هو اعم من الحقيقه و المجاز مردود بان كون الاستعمال بالذات اعم من الحقيقه و المجاز عقلا- لا ينافي ظهور الاستعمال في الحقيقه كيف لا و المشهور يقولون بانصراف المطلق في باب المطلق الى الفرد الشائع بل دعوى الفقهاء في المسائل الفقهيّه انصراف المطلق الى بعض الافراد مع عدم غلبه كثير و ليس غرض السيد مما ادّعا القول باستلزام الاستعمال للحقيقه كيف لا- و مرجع القول بالاستلزام الى العلم اعنى كون الاستعمال موجبا للعلم بالحقيقه و لا يقول به ذو مسكه مع انه ياتي منه في استدلاله على جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب لام التصريح بظهور الاستعمال في الحقيقه نعم لو كان المستعمل فيه متعددا و كان بين المعنيين علاقه كما هو مورد الكلام في المقام فالظاهر ان الامر فيه من باب الحقيقه و المجاز لغلبه المجاز على الاشتراك بمراتب لا يحصى فالموجب لظهور الحقيقه و المجاز بالنسبه الى الاشتراك انما هو غلبه وجود المجاز بالنسبه الى الاشتراك لا غلبه المجاز في الاستعمال فالاستعمال بذاته و ان كان اعم من الحقيقه عقلا لكنه ظاهر في الحقيقه و قد يظهر المجاز لامر خارج كما في المقام اعنى ما لو استعمل اللفظ في معنيين و كان بينهما علاقه و ثبت كونه حقيقه في احد المعنيين و شك في الآخر و مرجع الامر الى ان الاستعمال و ان يمكن ان يكون من باب المجاز لكن امكان الشئ عقلا- لا- ينافي ظهور خلافه من باب الداخل اعنى الانصراف او الخارج كالجلبه في المقام و غيرها و في غيره و مع ذلك المشهور و يقولون باصالة الحقيقه و يدعون بظهور الحقيقه

فيما لو دار الامر بين الحقيقة و المجاز و لا- فرق بين ما لو دار الامر بين الاشتراك و الاتحاد من حيث وجود المقتضى غايه الامر وجود المانع فى الاخير اعنى غلبه المجاز و ما ابعدها بين وجود المانع و عدم وجود المقتضى و ما ذكره السيد السند النجفى من ان ظهور الاستعمال فى الحقيقة فيما لو دار الامر بين الحقيقة و المجاز من باب مداخله اتحاد المعنى الموضوع له ليس على ما ينبغى و يظهر الحال بما ياتى و مع ذلك لو كان الاستعمال ظاهرا فى صورته تعدد المعنى فى دوران الامر بين الحقيقة و المجاز اى بعد العلم بالموضوع له فى كون المراد هو المعنى الحقيقى فكان الاستعمال كاشفا عن اراده المعنى الموضوع له كما هو مقاله المشهور فيكون الاستعمال ظاهرا ايضا فى دوران الامر بين الاشتراك و الحقيقة و المجاز اى بعد الشك فى الموضوع له فى كون المراد هو المعنى الحقيقى و يكون الاستعمال كاشفا ايضا عن اراده المعنى الموضوع له فيثبت ظهور الاستعمال فى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له لو كان المعنى المستعمل فيه مشكوكا فيه من حيث كونه موضوعا له فثبت ظهور الاستعمال فى الاشتراك و بعبارة اخرى يترتب على ذلك و يلزم منه كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له إلا- ان يقال ان المشهور انما يقولون بكون الاستعمال ظاهرا فى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له و كاشفا عنه فى صورته العلم بالموضوع له و الشك فى المستعمل فيه و لا يقولون بكون الاستعمال ظاهرا فى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له و كاشفا عنه فى صورته العلم بالموضوع له و كاشفا عنه فى صورته العلم بالموضوع له ففىما ثبت فيه ظهور الاستعمال فى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له لا يجدى استلزام الظهور المذكور لزوم لظهور كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له و فيما يجدى فيه استلزام الظهور المذكور لظهور كون المعنى المستعمل فيه موضوعا لم يثبت الظهور المذكور نعم لو اتحد مورد الظهور المذكور و مورد جدوى الاستلزام المشار اليه لثم المرام و المفروض التعدد كما ان لو ثبت عدم الفرق الموردين بالاطراد الظهور فى مورد جدوى الاستلزام كما هو الظاهر و قد تقدم ذكره قبيل ذلك يتم المرام ايضا لكنه امر آخر و لعمري ان دعوى الاستلزام المذكور نظير ان يقال شرب الماء من زيد العطشان يوجب سكون العطش من عمر الزيان و المرجع الى الحكم باستلزام وجود العلة فى موضوع لوجود المعلول فى موضع آخر خال عن العلة لكن نقول انه لو كان الاستعمال من المتكلم ظاهرا فى كون المعنى المستعمل فيه موضوعا له و كاشفا عنه فى صورته علم المخاطب بالموضوع له فالظهور و الكشف مستند ان الى الاستعمال

بالاستقلال و يمتنع مداخلة علم المخاطب بالموضوع له في الظهور و الكشف و الامر في غايه الظهور كيف لا و لو كان علم المخاطب بالموضوع له دخيلا- في الظهور و الكشف فلا بد من اطلاع المتكلم على اطلاع المخاطب بالموضوع له حتى يكون الاستعمال مقرونا بالظهور و الكشف و يمتنع الظهور و الكشف بدون اطلاع المتكلم على اطلاع المخاطب على تقدير مداخلة علم المخاطب بالموضوع له في الظهور و الكشف مع انه لا- يختص الكلام في باب الاستعمال بما لو وقع الاستعمال في مقام التخاطب بين المتكلم و المخاطب لا مكان كون الاستعمال في الاشعار او في الكتاب و لا مجال لاطلاع المستعمل على حال من يطلع على الاستعمال و لا سيما لو كان الفصل بين الاستعمال و الاطلاع عليه بزمان طويل و ربما اورد بعض الفحول على دعوى عموم الاستعمال اعنى كون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز و العام لا يدل على الخاص بانتقاضه باصالة وجوب حمل اللفظ على المعنى الحقيقى فيما لو دار المستعمل فيه بين الحقيقه و المجاز مع اتحاد الموضوع له اذا المراد من اللفظ كما يمكن ان يكون هو المعنى الحقيقى كذا يمكن ان يكون هو المعنى المجازى لكن الايراد المذكور ممن يخالف السيد و يقول بمقاله المشهور اعنى كون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز مورد ورود الايراد لانه ينافى القول بكون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز نعم المشهور و ان يقولون باصالة الحقيقه فيما لو استعمل اللفظ في معنى واحد إلا انه لا بد من دعوى مداخلة اتحاد المعنى في ظهور الاستعمال في المعنى الحقيقى كما ياتى من السيد السند النجفى او دعوى كون الظهور بواسطه لزوم المجاز بلا حقيقه لو لا كون المستعمل فيه حقيقه كما ذكره الوالد الماجد ره و يرشد الى ظهور الاستعمال في الحقيقه ما نقله العلامة في النهايه و الفخرى في الحصول عن ابن عباس من انه قال ما كنت اعرف الفاطر حتى اختصم الى شخصان في بئر فقال احدهما فطرها ابى اخترعتها و قال ما كنت اعرف الدهاق حتى سمعت جاريه تقول اسقنى دهاقا اى ملانا و ربما يقال ان كلام ابن عباس لا- دلالة فيه على دلالة الاستعمال على الحقيقه فلا ينفع ذلك في المقصود و الظاهر ان المقصود ان الكلام المشار اليه لا يكون مبنيا على دلالة خصوص الاستعمال المختلف في دلالة على الحقيقه اعنى استعمال اللفظ في المعنى المشكوك فيه بعد استعماله في معنى آخر ثبت كونه حقيقه فيه و لا- دلالة عموم الاستعمال على الحقيقه بل غايه الامر استكشاف الحقيقه عن الاستعمال و دلالة الاستعمال على الحقيقه في بعض الصور فالمرجع الى استكشاف الحقيقه عن الاستعمال في الجملة

فلا ينفع الكلام المشار اليه في اثبات المقصود اعني دلالة الاستعمال على الحقيقة فيما لو استعمل اللفظ في معنى شك في كونه حقيقة فيه لكنّه يندفع بان الظاهر بل بلا اشكال ان الكلام المشار اليه مبني على استكشاف الحقيقة عن جنس الاستعمال و دلالة جنس الاستعمال على الحقيقة فيثبت دلالة الاستعمال على الحقيقة في المقام فيثبت دلالة الكلام المشار اليه في المقصود ثم انه ربّما يكون اللفظ مستعملا في معنيين و لم يعلم له حقيقة لا فيهما و لا في غيرهما و ياتي الكلام فيه و قد اجاد السيد في الدرّيعه نقلا حيث استدلل على اصالة الحقيقة اي الاشتراك في المقام بظهور الاستعمال في الحقيقة قال ان استعمال اللفظ في شيئين او الاشياء ليس الا كاستعمالها في الدلالة على الحقيقة فكما ان الاستعمال في الواحد يدل على الحقيقة فكذا المتعدّد و هو قال في موضع آخر نقلا- ان لغة العرب انما تعرف باستعمالهم و كما أنّهم اذا استعملوا اللفظ في المعنى الواحد و لم يدلونا على انهم مجوزون قطعنا على انها حقيقة في متحد المعنى مفروغا عنه و اورد السيد السند النجفي بانه قطعنا بالحقيقة اذا استعمل اللفظ في المعنى الواحد لكونه مستعملا في المعنى الواحد فلا يصحّ قياس التعدّد عليه لعدم اطراد العلة الموجبه للحكم نعم لو كان القطع اليها بها في اللفظ المستعمل في المعنى الواحد لكونه مستعملا اطردت العلة في المتعدّد و صحّ قياسه على الواحد لكن ذلك ممنوع فانا لا نقول بدلالة الاستعمال بنفسه على الحقيقة على وجه الاستقلال بحيث لا يكون لاتحاد المعنى دخل في الدلالة و أنّما المسلّم دلالة بشرط الوحده او عدم ظهور التعدّد و هذه لا يقتضى الدلالة مع العلم بالتعدّد كما هو واضح و بالجمله فان ارادنا نقطع بالحقيقة في المستعمل في المعنى الواحد بنفس الاستعمال لا-الوحده منعنا ذلك اذ ربما كان للاتحاد تاثير في الدلالة و ان ارادنا نقطع بالحقيقة بواسطة الاستعمال مع الوحده لم يصحّ قياس المتعدّد على المتحد لفوات جزء العلة في المقيس فينتفى المعلول فيه فان قيل منى سلّمتم دلالة الاستعمال على الحقيقة لزمكم القول باستقلاله في الدلالة فان الحكم بدلالة الاستعمال ليس الا- لان اللغات انما تعرف باستعمال اهلها و ان من لم يعرف اللغة متى رأى اهل اللغة يستعملون اللفظ يترجح عنده انه حقيقة فيه موضوع بازائه و هذا ان صحّ اقتضى ثبوت الدلالة في المتحد و المتعدّد و الا اقتضى انتفائها فيهما و لما كانت الدلالة في صوره الاتحاد ثابتة باعتراف الخصم لزم ثبوتها في المتعدّد لا-طراد العلة المقتضيه للحكم قلنا لا- نسلم ان دلالة الاستعمال



على الحقيقة تقتضى استقلاله فى الدلالة قوله بالحكم بالدلالة لىس الا- لآن اللغات اه قلنا مسلم لكنا قد وجدنا ان الناس انما يعرفون الحقيقة بالاستعمال مع اتحاد المعنى لا مط فان المشاهد من احوالهم و المعلوم من عاداتهم أنهم متى وجدوا اللفظ يطلق فى اللغة على معنى لا يستعمل فى غيره لا يعتقدون الوضع و يقطعون بالحقيقة من دون شك فى ذلك و لا ارتياب و اما اذا ثبت عندهم للفظ حقيقة و وضع معلوم و وجدوه مستعملا فى غيره فاننا نجدهم هنا يتوقفون عن الحكم بالوضع و لا يقطعون به الا بدليل منفصل عن الاستعمال و لذا ترى ان اهل اللغة يثبتون لا- كثر الالفاظ فى كتبهم معانى متعدده و لا يقطعون بالوضع فى بعضها و لو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد و المتعدّد لوجب ان يقطعوا بالاشراك فى اكثر الالفاظ و المعلوم من تصريحاتهم و تلويحاتهم خلاف ذلك و القول بانهم عرفوا ان تلك المعانى الكثره مجازات بنص اوجب لهم العدول هو عما هو الاصل بعيدا جدا و ايضا الفقهاء و الاصوليون اتفقوا على ان الاستعمال فى المعنى الواحد دليل الحقيقة بخلاف استعماله فى المتعدّد فانهم كما ترى مختلفون فى ذلك و الا- كثر من منهم على نفي الدلالة و لو كان مجرد الاستعمال فى العرف و العاده دليلا على الوضع فى المتعدّد كما انه دليل على الوضع فى المتحد لاتفقوا على الدلالة فى المتعدّد كما اتفقوا على الدلالة فى المتحد و لارتفع الخلاف فى المسأله فان مثل هذا الامر الذى يرجع الى دلالة العرف و العاده لا يكاد يشبه على هؤلاء الفحول خصوصا مع وضوح الدلالة كما يدعيه الخصم و يبالح فيه فان الامر الذى هو بهذه المثابه من الوضوح و الظهور لا- يكاد يخفى على الا- كثر هذا الخلاف الخفاء فان قيل اى فرق بين استعمال اللفظ فى المعنى الواحد و استعماله فى المعنى المتعدّد حتى صارت الدلالة فى الاوّل محققه ثابتة مسلمة عند الجميع بخلاف الثانى و ما تاثير الاتحاد فى ذلك قلنا الفرق بين الامرين ان اللفظ اذا كان بحيث لا- يستعمل الا- فى معنى واحد بحيث اذا اطلق فهم ذلك المعنى لتحقق الارتباط الموجب للفهم بواسطه الانحصار فىكون حقيقة فيه اذ لا- معنى بالحقيقة الا- ما يتبادر من اللفظ عند التجرد عن القرائن و لا كذلك اللفظ المستعمل فى معان متعدده لا انتفاء الحصر المقتضى للارتباط بينها و بين اللفظ و لما كان من الامر الواضح فى الاذهان ان لكل لفظ من الالفاظ المستعمله معنى وضع له ذلك اللفظ و ان ذلك المعنى يراد من اللفظ عند الاطلاق و التجرد عن الصوارف فمتى استعمل لفظ فى معنى و لم يستعمل فى غيره كان ظاهر ذلك الاستعمال

و ان ذلك المعنى هو المعنى الذى وضع اللفظ بازائه و اما اذا كان اللفظ مستعملا فى معان متعدده فانما يعلم بالاستعمال كونه حقيقه فيها فى الجمله و اما كونه حقيقه فى الجميع فلا- يعلم من ذلك قطعا فان الاشتراك ليس من لوازم الاستعمال و خلاف الوضع الواحد كما هو واضح فان قيل هذان انما يستقيمان على تقدير العلم باتحاد معنى اللفظ و اما بدونه كما اذا استعمل لفظ فى معنى و لم يعلم الاختصاص به فيه فلا يصح فيه ذلك لاحتمال التعدد المانع عن القطع بالوضع على ما ذكرتم مع ان الظاهر ان الاستعمال فى مثله دليل الحقيقه ايضا باعترافكم كيف لا و العلم بانحصار المعنى فى واحد بعيد الحصول جدا فى الالفاظ التى يحسن فيها البحث و النظر و قصر الحكم عليه يقتضى التخصيص بالامر النادر بل سقوط الفائده فيما تقرر من الاصل قلت المعلوم من طريقه الناس انهم متى وجدوا اللفظ يستعمل فى معنى يبنون الامر على الاتحاد و يجرون عليه حكم المتحد المعلوم اتحاده فى الاستعمال و ذلك اما الاصل ما رسخ فى اذهانهم من البناء على عدم الحادث و بقاء الثابت الى ان يعلم خلافه على ما يقتضيه تعلق الاصوليين بطريق العرف و العاده فى حجه الاستصحاب او لما عرفوا من ابتناء اللغه و اساسها على اتحاد معانى الالفاظ دون تعددها او لحصول الظن لهم باتحاد المعنى نظرا الى غلبه الانفراد فى اللغه على الاشتراك و اذا كان طريقه الناس على ما وصفناه من النبا على الاتحاد الى ان يتبين الخلاف صح الحكم بدلاله الاستعمال على الحقيقه ما لم يظهر التعدد و علم ان الاحتمال انما لم يقدح فى الدلاله لعدم الاعتداد به و ثبوت الاتحاد معه لا لحصول الدلاله مع التعدد كما ظن اقول ان الظاهر بل بلا اشكال ان مقاله المشهور انما هى عدم دلالة الاستعمال على الحقيقه فى صورته تعدد المعنى لا عدم ثبوت الدلاله اى الشك فى الدلاله و المدار و مع ذلك لا ريب فى عدم مداخله اتحاد المعنى فى دلالة الاستعمال على و ما ذكره من ان اهل اللغه يثبتون لاكثر الالفاظ فى كتبهم معانى متعدده و لا يقطعون بالوضع فى بعضها و لو كان مجرد الاستعمال عندهم دليلا على الوضع من غير فرق بين المتحد و المتعدد لوجب ان يقطعوا بالاشتراك فى اكثر الالفاظ و المستعمل و المعلوم من تصريحاتهم و تلويحاتهم خلاف ذلك و يضعف بان ذلك من جهه غلبه المجاز فليس ذلك من جهه نقصان المقتضى بل انما هو لوجود المانع و مع ذلك ما استند اليه من تفصيل المشهور فى دلالة الاستعمال على الحقيقه بين صورته اتحاد المعنى و تعدده مدفوع بعدم الوثوق بتتالى الفتاوى

عندى غالبا و لو بلغ التتالى ما بلغ مع ان التفصيل المذكور من ظهور الخلاف لو لم نقل بكونه مقطوع الخلاف و مع ذلك ما ذكره اولاً فى الفرق بين صورته اتحاد المعنى و تعدده مردود بان الكلام فى صورته عدم اشتهاى استعمال اللفظ و لا اقل من الشك فى عمومته لهذه الصوره و ما ذكره لا- يتاتى فى هذه الصوره كما لا يخفى و مع ذلك ما ذكره ثانياً فى الفرق بين صورته اتحاد المعنى و تعدده مردود بانه عين المصادره على المدعى لصبه الى ما صار اليه المشهور فان من يقول بدلاله الاستعمال على كون المستعمل فيه حقيقه يقول بعدم الفرق بين ما لو كان المستعمل فيه متحداً و ما لو كان المستعمل فيه متعدداً فى دلاله الاستعمال على الحقيقه و مع ذلك ما ذكره من استقرار طريقه الناس على النبا على كون ما استعمل فيه اللفظ هو المعنى الحقيقى فى صورته استعمال اللفظ من دون ثبوت اتحاد المستعمل فيه و تعدده مردود بانه لا ينافى استقرار طريقتهم على البناء على كون المستعمل فيه موضوعاً له فى صورته تعدد المستعمل فيه ايضا بل لا ريب فى انه لو رآى العبد ان المولى يستعمل لفظاً فى معنيين يحصل له الظن بالاشتراك و كذا لو رأينا ان بعضاً من اهل سائر اللغات الغير المعلوم لنا حال الفاظها يستعمل لفظاً فى معنيين يحصل لنا الظن بالاشتراك فى لغتهم و كذا الحال لو رأينا بعض ارباب الاصطلاحات استعمل لفظاً فى معنيين يحصل لنا الظن بالاشتراك بحسب الاصطلاح و ما ذكره من انه اذا كان طريقه الناس مستقره على ما ذكر صح الحكم بدلاله الاستعمال على الحقيقه مردود بانه لا يرتبط المقدمه بالنتيجه و استدلال السيد بوجهين آخرين ايضا الاول ان الحقيقه هى الاصل و المجاز طار عليها بدلاله ان اللفظ قد يكون لها حقيقه فى اللغه و لا مجاز لها و لا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقه له فى اللغه و اذا ثبت ذلك وجب ان يكون الحقيقه هى التى يقتضيها ظاهر الاستعمال و انما يعدل عنها الى المجاز بالدلاله و الغرض ان المجاز نوع الحقيقه اذا المدار فيه على الاستعمال فى غير الموضوع له فلا بد فيه من سبق الاستعمال فى الموضوع له فالحقيقه هى الاصل اقول اولاً ان اللازم فى المجاز انما هو سبق الوضع و لا يلزم سبق الاستعمال فى الموضوع له فلا يتم دعوى كون المجاز فرع الحقيقه فلا يتم دعوى كون الحقيقه هى الاصل و ثانياً ان مرجع الوجه المذكور الى استحسان عقلى نظير ما ذكره جماعه فى باب تعارض الاحوال من الترجيح بزياده الفائده و قله المفسده او المثونه كما تقدم و المدار فى

فى الالفاظ وضعا و حملا على الظن و الظهور و ثالثا انه لو نفع الوجه المذكور انما ينفع فى مقام الوضع لو تردّد اللفظ المستعمل فى المعنى بين ثبوت المجاز له و عدمه فلا ينفع فى مقام الحمل فيما لو استعمل اللفظ فى المعنى فيما لو ثبت اللفظ المستعمل فى الحقيقة و المجاز فى كون المعنى المستعمل فيه هو المعنى الحقيقى او المعنى المجازى و رابعا انه لو تم الوجه المذكور فالمرجع الى اثبات الاشتراك بتوسط امر خارج عقلى و الكلام فى اثبات الاشتراك بتوسط الامر الداخلى اعنى ظهور الاستعمال فى الحقيقة و شتان بين الداخلى و الخارج و خامسا ان ما ذكره من دعوى امتناع المجاز بلا حقيقة مبنى على الاشتباه بين كون المدار فى المجاز على سبق الوضع و كون المدار على سبق الاستعمال فى الموضوع له و لا ريب ان المدار على الثانى لانهم عرفوا المجاز باللفظ المستعمل فى معنى غير المعنى المستعمل فيه بالوضع و يمكن ان يكون تلك الدّعوى مبنية على الاشتباه بين كون المدار فى الحقيقة على الوضع و كون المدار فيها على الاستعمال فى الموضوع له اذ لو كان المدار على الاوّل فلا يمكن المجاز بلا- حقيقة بخلاف ما لو كان المدار على الثانى لكن المحكى عن الاكثر تعريف الحقيقة باللفظ المستعمل فى الموضوع له نعم عن بعض تعريفها باللفظ الموضوع للمعنى و مقتضاه استلزام المجاز للحقيقة لكنه شاذ لا عبره به بل هو خلاف الاتفاق لانهم قد صرحوا نقلا- بان اللفظ قبل الاستعمال ليس حقيقة و لا مجازا اتفقا و ان قلت انه لا فائده فى الوضع بدون الاستعمال قلت هذا المقال غير ما ذكر فى الاستدلال لانه مبنى على كون الحقيقة و المجاز فرعا لها و هذا غير دعوى عدم الفائدة فى الوضع بدون مع انه لو كان الواضع هو البشر فلا باس بعدم تطرق الفائدة على الوضع إلا ان يقال انه لو كان الواضع هو البشر لكان شخصا عظيم الشأن متحرّزا عن مثل اللغو على انه يكفى فى صحه الوضع امكان الاستعمال اذا المدار فى الاستعمال على استعمال التابعين و لا- باس بعدم ترتب الاستعمال على الوضع لتخلف الآثار عن الاغراض فوق حدّ الاحضاء مضافا الى انه ربما يقال انه يمكن ان يكون الوضع لصحّه التجوّز لكن يمكن ان يقال ان هذه الفائدة غير معتد به عند العقلاء و لا يناسب شان الواضع و لو كان الواضع من البشر و احتمالها من الخيالات السوداويّه و القطع يقتضى بانتفائه و اورد السيّد السند النجفى بان دعوى اصالة الحقيقة لها معنيان احدهما ان الاصل فيما وضع له اللفظ و لم يعلم انه مراد فى الاستعمال ان يكون مرادا منه الى ان يصرف عنه صارف ثانيهما ان الاصل فيما اريد من اللفظ و لم يعلم انه حقيقة فيه او

مجازا ان يكون حقيقه الى ان يدلّ دليل على خلاف ذلك و الاصل بالمعنى الثانى له مقامان احدهما ان يكون المعنى الذى  
يحتمل كون اللفظ حقيقه فيه فى معنى واحد او ثانيهما ان يكون ذلك المعنى متعدّد او اصاله الحقيقه بالمعنى الاوّل ثابتة لا نزاع  
فيها و كذا الحال فى اصاله الحقيقه بالمعنى الثانى فى المقام الاوّل لكنها فى الثانى محلّ خلاف و معروف و موضع نزاع مشهور  
فان اريد من الاصل فى الوجه المذكور هو المعنى الاوّل او الثانى مع اتحداد المعنى فهو مسلم لكنه لا يجدى نفعا فى اثبات  
الاشتراك كما هو المقصود و الا- منعنا صحّه اصاله الحقيقه لوقوع الخلاف فيها و عدم الدليل عليها قوله بدلاله ان اللفظ قد  
يكون له حقيقه و لا مجاز له و لا يمكن ان يكون مجاز لا حقيقه له فى اللغه قلنا ذلك غير مسلم لجواز ان يوضع اللفظ لمعنى و  
لا- يستعمل فيه بل فيما يناسبه مجازا فاننا لم نجد مانعا من عقل او نقل يمنع عن ذلك و من ثم ذهب اكثر المتأخرين الى ان  
المجاز بلا- حقيقه امر جائز لا- امتناع فيه ثم لو سلّمنا ان المجاز يستلزم الحقيقه فهو انما يستلزم الحقيقه الواحده و ذلك انما  
يقتضى ثبوت اصل الحقيقه فى المقام الاوّل و الكلام هنا فى المقام الثانى فان قيل لعلّ المقصود ترجيح الحقيقه على المجاز  
بنفس الاصاله و الفرعيه و هذا لا يختلف فيه الحال من حيث الاتحاد و التعدّد فان الحقيقه مستقله بنفسها غير متوقفه على ثبوت  
وضع آخر للفظ سواها سواء اتحدت او تعدّدت بخلاف المجاز فانه ليس بمستقل بل هو موقوف على تحقق معنى سابق للفظ و  
المستقل اولى من التابع قلنا لو سلّمنا استقلال الحقيقه باطلاقه فذلك لا تأثير له فى ترجيح الحقيقه على المجاز فى مقام الشك  
فى تحقق الوضع كما هو المطلوب فان استقلال الحقيقه لا يورث الظن بكون اللفظ حقيقه فى المعنى لا مجازا فيه كما لا يخفى  
على من راجع وجد انه و لو سلّمنا حصول الظن بواسطه الاستقلال فاعتبار هذا فى المسائل اللغويه غير مسلم فان طريق اثبات  
النقل لا- العقل على انا لو سلّمنا ذلك فغايه الامر ثبوت الحقيقه و الوضع بهذا الوجه و المقصود هاهنا اثبات ان ظاهر  
الاستعمال هو الحقيقه و من المعلوم ان ثبوت الحقيقه بهذا الوجه لا يقتضى كونها هى الظاهر فى الاستعمال فلا يتم التقريب و  
يردّ عليه ان تسليم ما ذكر فى الاستدلال فى متحد المعنى ليس بالوجه لان مرجعه على ما سمعت الى استحسان عقلى و لا يتم الا  
فيما لو دار الامر بين فيما استعمل فيه اللفظ بين كونه هو الموضوع له او غيره و المرجع الى الاشتباه فى مقام الحمل و اين هذا  
مما لم يكن اشتباه فى مقام الوضع بان عرف الموضوع له و غيره و كان الاشتباه فى مقام الحمل فى المستعمل فيه و بالجملة

مرجع

الوجه المذكور الى ترجيح الاشتراك على المجاز اعنى و ترجيح على الاشتراك الحقيقه و المجاز بنفس الاصاله و الفرعيه كما ذكره فى السِّؤال الاخير و لا- مسرح له فى اثبات كما قال فذلك لا- تاثير له فى ترجيح الحقيقه على المجاز فهو لم يتفطن بالمقصود من الوجه المذكور اولا و توهم جريانه فى المقام ثانيا الثانى ان الاستعمال فى المعنى المشكوك فى كونه حقيقه و مجازا لا يخلو فى الواقع عن احدهما فان كان الاوّل فهو المطلوب و ان كان الثانى لعلنا به اما بتنصيب اهل اللغه او بالظاهر من حالهم و حيث لم يعلم به بالامرین لوجود الخلاف يمنعها فلم يكن ثابتا لا- يقال لا ينحصر العلم به فى الامرین المشار اليهما لجواز ان يعلم من الاستدلال لانا نقول كيف وجب فى كل شىء تجويز اهل اللغه من الالفاظ و استعمالوه فى غير ما وضع له كالتشبيه فى حمار و اسد و فى الحذف و الزيادة فى نحو قوله سبحانه وَ جَاءَ رَبُّكَ وَ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ و نظائر ذلك حصول العلم الضّرورىّ بذلك بغير اشكال و لا- حاجه الى نظر و استدلال و لم يجب مثل ذلك هاهنا و كيف وقف التجوّز فى هذا الموضوع على الاستدلال و لم يعهد مثله فى باب المجاز و فى خروج هذا الموضوع عن بابه دليل بطلان الدّعوى و مرجعه الى ان المدار فى المجاز على تنصيب اهل اللغه او قضاء العلم الضّرورى به و يردّ عليه اولا انه مبنى على الاشتباه بين نفس الشىء و العلم به حيث ان تنصيب اهل اللغه على التجوّز او قضاء العلم الضّرورى به طريق العلم بالتجوز و لا يكون طريقا لثبوته فى الواقع فانتفاؤهما لا- يقضى بانتفاء التجوز و انما يوجب عدم العلم و ثانيا ان اثبات المجاز بالاستدلال كالتبادر و امثاله معروف فلا ينحصر الطّريق فى التنصيب و العلم الضّرورى و ثالثا انه لو كان المدار فى المجاز على التّنصيب او قضاء العلم الضّرورى فلا بدّ ان يكون الحال على هذا المنوال فى الحقيقه فلا- يثبت فى بالمقام الاشتراك و رابعا ان اقصى ما يتأتى من ذلك انما هو ثبوت الاشتراك لكن لا- يلزم دلالة الاستعمال على الاشتراك و هو المقصود و ربّما استدللّ لاصاله الحقيقه فى المقام بوجه اخرى احدها قد ادعى العلامة فى النهايه فى كالفخرى فى المحصول الاجماع على ان الاصل فى الاستعمال الحقيقه و يعضد ذلك امور منها ان جماعه من الاصوليين كالفاضل الباغنوى و الابهرى و غيرهما قالوا فى بحث المشتق انه استعمل فى الازمنه الثلاثه و الاصل فيه الحقيقه و منها تصريح فخر المحققين بانهم استدلوا كثيرا على كون اللفظ حقيقه بالاستعمال و منها تصريح العلامة فى التهذيب و العميدى فى المنيه و الفخرى فى المحصول و البيضاوى فى المنهاج بان المجاز خلاف الاصل و قد صرح العميدى

بأن محل البحث يندرج تحت هذه العبارة فقال اعلم ان قولنا المجاز خلاف الاصل يفهم له معنيان احدهما ان اللفظ اذ اطلق و تجرد عن القرينه كان اعتقاد السامع اراده حقيقه منه ارجح من اعتقاد مجازه و ثانيهما انا اذا راينا لفظا معينا مستعملا فى معنى معين كان اعتقادنا كونه حقيقه فى ذلك المعنى ارجح من اعتقادنا بكونه مجازا فيه و الفرق بين هذين المعينين ظاهر فان المعنى الموضوع له فى الاوّل معلوم و انما الاحتمال فى ان المراد من ذلك اللفظ هل دللنا لمعنى او معنى آخر يناسب له و فى الثانى المراد من اللفظ من المعلوم و الاحتمال انما هو فى كونه موضوعا له او لما يناسبه و منها تصريح الفاضل الخوانسارى باشتهار ان الاصل فى الاستعمال الحقيقه عندهم قال كون الاصل فى الاطلاق الحقيقه و ان كان مشهورا و فى كتبهم مذکور الا ان ظنى ان هذا الاصل ليس له اصل يبنى عليه و لا يحصل منه ظن يمكن الاستناد اليه الى آخر كلامه ثانيها ما تمسك به العلامة فى النهايه و التهذيب و الفخرى فى المحصول و البيضاوى فى المنهاج على ان المجاز خلاف الاصل من ان المجاز يتوقف على وضع سابق و نقل و علاقه و الحقيقه يتوقف على الاوّل و لا غير و كلّ ما كان اقل شرطا كان اقل معاند و اكثر وقوعا فيكون ارجح ثالثها ان الاستعمال و ان وجد فى الحقيقه و المجاز و لكن وجوده فى الاول اكثر فيجب فى مورد الشك الحاق المشكوك فيه بالغالب و لذا اتفقوا على ان اللفظ المعلوم حقيقته و مجازه يجب حمله على الحقيقه ما لم يظهر قرينه المجاز و ليس شىء منها بشىء اما الاوّل فاوّل- لانه لا وثوق فى غالبا بتتالى الفتاوى محصلا فضلا عن المنقول و ثانيا لان الاجماع المنقول فى المقام موهون بقيام الشهره بل نقل الاجماع على عموم الاستعمال اعنى كون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز و كذا موهون بما عن المعظم فى باب تعارض الاحوال من ترجيح المجاز على الاشتراك و ثالثا لانه ان كان الغرض كون الاستعمال مقتضيا للبناء على كون اللفظ حقيقه فى المعنى المستعمل فيه فلا- ينفع فى القول باصالة الحقيقه لاحتمال وجود المانع فى بعض المواضع و ان كان الغرض كون الاستعمال علمه تامه للنبا على كون اللفظ حقيقه فى المعنى المستعمل فيه فهو محل المنع لممانعه عليه المجاز على الاشتراك فى محل البحث اعنى ما لو استعمل اللفظ فى معنيين و ثبت كونه حقيقه فى احدهما فى كونه حقيقه فى الآخر و رابعا لان اعتبار الاجماع فى مثل المقام مما ليس من شان المعصوم عليه السلام بيانه إلا- انه انما يتم لو كان المدرك فى اعتبار الاجماع هو الكشف و الحدس و الاظهر ان المدرك انما هو ذاك الظنون و

وقد حرّرتنا الحال في محلّه و المرجع الى العلم ففي كلّ مورد يتحقق الاتفاق الموجب للعلم يكون حجه و ان لم يكن المتفق عليه مما من شأن المعصوم سلم الله بيانه نظير ان المدار في الخبر المتواتر على افاده العلم ففي كل مورد اتفق فيه ذلك يكون حجه و ان كان المخبر به من الامور العقلية و اشتراط استناد ذلك الى الحسّ من بعض لا اعتداد به و من ذلك ما عنى المحقق القمّي من الاستدلال على التّوحيد باخبار جم غفير من به و اما الثاني فلانه ان كان الغرض مجرد الاستحسان العقليّ فلا عبره به و ان كان الغرض حركه الظن الى جانب الحقيقه فبعد ابتناؤه على اعتبار مطلق الظن في اللغات و ان كان الاظهر القول به و قد حرّرتنا الحال في الرّساله المعموله في حجه الظن فهو محلّ المنع و مع ذلك دعوى احتياج المجاز الى النقل غير مفهوم المعنى و فهمه في عمده المدعى و اما الثالث فلانه ان كان المقصود كون الحقيقه اغلب من المجاز عموما فهو محل المنع لكون المجاز اغلب من الحقيقه اعنى الاشتراك في صورته تعدّد المعنى و ان كان المقصود كون الحقيقه اغلب من المجاز فلا- ينفع في المبحوث عنه لفرض غلبه المجاز على الاشتراك و ربما يستدلّ على ذلك بما رواه الصّدوق في العيون في باب جمل من اخبار موسى بن جعفر ع روى و روح العالمين له الفداء مع هارون الرّشيد من ان هارون الرّشيد قال في جملة كلام له خطابا لمولانا الكاظم ع روى و روح العالمين له الفداء لم جوزتم للعامه و الخاصه ان ينسبواكم الى رسول الله ص و يقولوا لكم يا بنى رسول الله ص روى و روح العالمين له الفداء و انتم بنو على و انما ينسب المرء الى ابيه و فاطمه انما هي دعاء النّبى ص جدّكم من قبل امكم فقال مولانا الكاظم عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء لو ان النّبى ص و روحى و روح العالمين له الفداء نشر فخطب اليك كريمتك هل كنت تجيبه قال الرشيد سبحان الله و لم لا اجيبه بل افتخر على العرب و العجم و قرّيش بذلك فقال مولانا الكاظم ع و روحى و روح العالمين له الفداء لكنه لا يخطب الى و لا أزوجه فقال الرشيد و لم فقال مولانا الكاظم عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء لانه ولد في و لم يلدك فقال الرشيد احسنت يا موسى و حاصل سؤال الرشيد ان الانتساب الحقيقى انما يصدق اذا كان من جهة الاب فلا يقال حارثى الا لمن انتسب الى حارث بالاب و حاصل جواب مولانا الكاظم ع و روحى و روح العالمين له الفداء منع الحصر بدعوى ان ولد البنت ينسب الى الحدّ بالولاده منه و لهذا حرّم على الجدّ نكاح نبت نبتة و لا



وجه له سوى النسب اذ لا- مصاهره هنا و لا- رضاع و لا غيرهما من اسباب التحريم كما هو ظاهر فالجواب صريح فى ان اولاد البنت اولاد حقيقه بدليل حرمة المزواجه بينهم و بين الجد فهم من ذريته اقول ان مرجع سؤال الرّشيد الى ان اضافه ابن البنت او بنت البنت الى الجد اعنى اطلاق الابن او البنت على ابن لابن او بنت البنت لاختصاص الابن و البنت بما لو كان الانتساب من جهة الاب لكن يحتمل ان يكون السّؤال مبني على منع صدق ماده الانتساب لو كان الاتصال من جانب الام و كذا منع صدق مصداق الانتساب كالنبوه و يحتمل ان يكون السّؤال مبني على منع صدق الانتساب فى جانب المصداق كالنبوه و يحتمل و على الاخير يمكن عدم المضايقه عن صدق ماده الانتساب لو كان الاتصال من جانب الام و الظاهر ان الرّشيد زعم كون انتساب الابن الابن الى الجد حقيقه مفروغا عنها و كذا اطلاق الابن على ابن الابن حقيقه و مرجع جواب مولانا الكاظم عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء الى منع الاختصاص المذكور استشهادا بحرمة تزويج بنت البنت للجدّ و دعوى كون اضافه ابن الابن الى الجدّ حقيقه فالجواب ينحل الى امرين و يرشد الى الاول قوله ع و روحى و روح العالمين له الفداء اولاً- لان لو ان النبى ص روحى و روح العالمين له الفداء نشر فخطب الخ و يرشد الى الثانى قوله ع و روحى و روح العالمين له الفداء ثانياً لانه ولد فى لكنك خبير بان اضافه الابن الى ابن الابن من باب المجاز لا لاختصاص الابن حقيقه بصوره عدم تخلل الواسطه كما مرّ و ياتى و اما حرمة تزويج بنت البنت على الجدّ فلا شهاده فيها على المدعى اذ لا منافاه بين عدم صدق الابن لو كان الاتصال من جانب الام و حرمة تزويج بنت على الجدّ بممانعه الاتصال عن جواز التزويج فالجواب اقناعى و يندفع الاستدلال بان مولانا الكاظم عليه السلم و روحى و روح العالمين له لم يتمسك بالاستعمال و مع هذا الامر فى المقام دائر بين الاشتراك المعنوى و الحقيقه و المجاز و الكلام فى المبحوث عنه فى دوران الامر بين الاشتراك اللفظى و الحقيقه و المجاز و مع هذا المفروض ان اطلاق الابن على الابن مع الواسطه من باب المجاز فلا مجال للاستدلال بلا اشكال هذا و الرّشيد بعد ما اجاب مولانا الكاظم ع و روحى و روح العالمين له الفداء بما سمعت قال خطاباً لمولانا عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء قال كيف قلت انا ذريه النبى ص روحى و روح العالمين له الفداء لم يعقب و انما العقب للذكر لا للانثى و انتم ولد لا بنته و لا يكون لها عقب فاجاب مولانا الكاظم عليه السلم و روحى العالمين له الفداء بعد مبالغته فى المضايقه عن الجواب بقوله ص و روحى و روح

العالمين له الفداء اعوذ بالله من الشيطان الرجيم و من ذرّيته داود و سليمان و ايّوب و يوسف و موسى و هارون و كذلك نجزي المحسنين و زكريا و يحيى و الياس و عيسى من ابو عيسى يا امير المؤمنين فقال ليس لعيسى أب فقلت انا الحقنا بذراري الانبياء من طريق مريم و كذلك الحقنا بذراري النبي ص و روح العالمين له الفداء من قبل أمنا فاطمه عليها السلم و روحى و روح العالمين لها الفداء الى آخر كلامه عليه و روحى و روح العالمين له الفداء فقال احسنت يا موسى و مرجع السؤال إلى ان الذريّه تختص بما لو كان الاتصال من جانب الاب و ارباب الصّحه العصمه سلم الله عليهم اجمعين يقولون نحن ذريّه النبي ص و روحى و روح العالمين له الفداء مع ان اتصالهم سلم الله عليهم اجمعين و روحى و روح العالمين لهم الفداء الى النبي ص و روحى و روح العالمين له الفداء من طريق فاطمه سلم الله عليها و روحى و روح العالمين لها الفداء و مرجع الجواب الى منع انحصار الذريه فيما لو كان الاتصال من جانب الاب بشهادته ان الله سبحانه قد عدّ عيسى على نبينا و آله عليه السلم من ذريّه نوح مع ان اتصال عيسى الى نوح كان من جانب الام لفقدان الاب له لانه ابن مريم و لو استدللّ بهذا الجواب لكان انسب في الباب لكنه لا يتم بلا ارياب لان الذريه حقيقه فيمن تولّد عن الشخص بلا واسطه و كذا الحال فى الولد و النسل قال فى المجمع النسل الولد و لا سميت الذريّه نسلا لانها تنسل منه اى تنفصل منه و انت خبير بان مقتضى قوله اى تنفصل منه كون الذريّه هو المنفصل من الشخص و لا ريب ان المنفصل هو من خلى انفصاله عن الواسطه مع ان الظاهر من تفسير النسل بالولد انما هو الولد بلا واسطه قضيه ظهور الولد فيه و بالجمله لا ريب فى ان ظاهر كلمات اللغويين اختصاص الولد و النسل و الذريه بمن خلى عن الواسطه و مع ذلك الامر فى المقام دائر بين الاشتراك المعنويّ و الحقيقه و المجاز و الكلام فى المبحوث عنه فيما لو دار الامر بين الاشتراك اللفظى و الحقيقه و المجاز كما مرّ و قد ذكر الفاضل الخاجوى فى بعض رسائله ان سؤال الرّشيد عن كون المعصومين سلم الله عليهم اجمعين و روحى و روح العالمين له الفداء من ذريّه النبي ص نشأ من سوء فهمه و جهله بلسان قومه فانه لما سلم ان مولانا الكاظم سلم الله و روحى و روح العالمين له الفداء ممن ولده النبي ص و روحى و روح العالمين له الفداء الزمه ان يسلم انه من ذريّته و عقبه فكيف يسأل بعد ذلك عنه و يطالب الحجه عليه اقول انه لا مجال للمقال فى اختصاص الولد و النسل بمن خلى عن الواسطه و قد استمر الغفله عنه فى كلمات الفقهاء حيث فرعوا جواز اعطاء الخمس بمن كان هاشميا من جانب الامّ على اصاله الحقيقه فى دوران

الامر بين الاشتراك اللفظي و الحقيقة و المجاز كما ان هارون سلم عموم الذرية للاولاد مع الواسطه و استحسن ما اجاب به مولانا الكاظم ع و روحى و روح العالمين له الفداء لكن الجواب منه عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء بعموم الذرية للاولاد مع الواسطه انما كان اقناعيا كما تقدم فى باب الجواب الاول منه ع و روحى و روح العالمين له الفداء حيث كان مقتضاه عموم الابن للابن مع الواسطه و لعل الرشد لم يتفطن بالجواب الاول فسأل ثانيا و كذا لم يتفطن فى الجواب الثانى فاستحسنه من باب التصديق بلا- تصوّر و لعل ادراكه فى الحال كان على اختلال الحال او كان الحال على هذا المنوال فى عموم الاحوال لكن مقتضى بعض ما نقل منه انه كان فى غاية الذكاهه حيث انه نقل انه دخلت عليه امراه و قالت اتم الله امرك و فرحك بما اعطاك لقد قسطت فيما فعلت زادك الله رفعه فلما سمع منها هذا التفت الى ارباب دولته و قال اعلمتم ما قالت المرأه و ما القصد من كلامها فقالوا ما فهمنا من كلامها الا الدعاء لحضرتك بالخير فقال لا بل دعاء على فقالوا كيف ذلك يا امير المؤمنين فقال اما قولها اتم الله امرك ارادت به قول الشاعر اذا تم امر بذا القصد توقع زوالا- اذا قيل تم و اما قولك فرحك الله بما اعطاك ارادت قوله تعالى فلما فرحوا اخذناهم بغته و هم لا يشعرون و اما قولها لقد قسطت بما فعلت ارادت قوله تعالى وَ أَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا و اما قولها زادك الله رفعه ارادت به قول الشاعر حيث يقول ما طار طير و ارتفع الا كما طار وقع ثم التفت الى المرأه و قال لها ما حملك على هذا الكلام قالت انك قتلت اهلى و قومى قال من قومك فقالت البرامكه و ربما يرفع التوحش عما ذكرناه من احتمال اختلال إدراكه فى الحال او عموم انه روى فى العيون فى باب ما جاء عن مولانا الرضا ع و روحى و روح العالمين له الفداء فى الاخبار فى التوحيد ان المامون سأل عن مولانا الرضا ع و روحى و روح العالمين له الفداء عن قوله سبحانه وَ ما كانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَاجاب مولانا الرضا عليه السلم روحى و روح العالمين له الفداء بان ذلك ليس على سبيل تحريم الايمان عليها و لكن على معنى انها ما كانت لتؤمن الا- باذن الله و امره لها بالايمان ما كانت مكلفه متعيده و الجائنه اياها الى الايمان عند زوال التكليف و التعيّد فقال المامون فرجت عنى يا أبا الحسن فرج الله عنك حيث ان الجواب من الصّعب و لم يتفطن الرشد إلى المقصود بلا ارتياب و مع هذا بالغ فى الباب فى كون الجواب من باب الصواب و لا يبعد امثال ذلك من



## تنبيهات حول الاستعمال و انه اعم من الحقيقه و المجاز

الأول انه ربما يتوهم التنافي فيما من كلمات المشهور من الفقهاء القائلين بعموم الاستعمال اعنى خصماء السيد من دعوى ان الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز تاره كما هو مشربهم و دعوى ان المجاز خير من الاشتراك اخرى و يندفع بان الاول بملاحظه الاستعمال بذاته و من حيث انه هو و مع قطع النظر اعنى عن الداخلة الانصراف و كذا مع قطع النظر عن الخارج اعنى الغلبه و الثانى بملاحظه الغلبه اعنى غلبه الحقيقه حيث ان المشهور لا يقولون بانصراف الاستعمال الى الحقيقه و بوجه آخر الاول فى مقام الوضع و الثانى فى مقام الحمل بوجه ثالث الاول فيما لو ثبت وضع اللفظ المعنى او معان و شك فى وضعه لآخر ايضا لكن الغالب فى كلماتهم لكنه يلحق بالاول و الثانى فيما لو ثبت الموضوع و شك فى المستعمل فيه سواء كان الموضوع له متحدا او متعددا لكن الغالب فى كلمات الفقهاء هو الاول و لا اثر من الثانى فى كلماتهم لكنه يلحق بالاول و بما سمعت يظهر الايراد على ما تكرر بل تكثر الايراد به على القول باصالة الحقيقه تمسكا بالاستعمال من ان الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز خير من الاشتراك لانه الصير و الذيل فقرتان مستقلتان و لا تكونان فى عرض و إلتايتى التنافى فى الين فكان المناسب الايراد بوجهين بان يقال الاستعمال اعم من الحقيقه بل المجاز خير من الاشتراك او يقال مع ان المجاز خير من الاشتراك و بما مر يظهر اندفاع ما ربما يتوهم من التنافى بين مقاله المشهور الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز تاره و مقالتهم الاصل فى الاستعمال الحقيقه تاره و ترجيح المجاز على المشترك فى بحث تعارض الاحوال اخرى حيث ان الاولى فى مقام الوضع و الثانى فى مقام الحمل و كذا الاخير الثانى

انه بناء على ظهور الاستعمال فى الحقيقه فى مقام الوضع فغايه الامر ثبوت الحقيقه باعتقاد المستعمل لا ثبوت الحقيقه واقعا فانه مبنى على الوثوق بالمستعمل فى مطابقه اعتقاده للواقع فكلما ازداد الوثوق بمطابقه اعتقاد المستعمل للواقع يزداد الظن بثبوت الحقيقه واقعا و نظير ذلك الكلام فى ان اصالة صحه فعل المسلم بناء على ثبوتها يقتضى الصحه الواقعيه او الصحه عند الفاعل لكن تفضيل الكلام فيه موكول الى ما حررناه فى محلّه الثالث ان كثره استعمال اللفظ فى المعنى مع استعماله فى غيره ظاهر فى كونه حقيقه فيه و اما بناء على عدم ظهور استعمال اللفظ فيه لا بناء على كون استعمال اللفظ ظاهرا فى كونه حقيقه فيه و اما بناء على عدم ظهور استعمال اللفظ فى

فى المعنى كونه حقيقه فالظاهر بل بلا- اشكال انه لا مجال للقول بظهور كثره الاستعمال فى المقام فى الحقيقه بناء على القول بعدم ظهور الاستعمال فى الحقيقه إلا ان يقال انه يمكن القول بظهور كثره الاستعمال فى احد المعنيين مع الاستعمال مع القول بعدم ظهور الاستعمال فى الحقيقه لو كانت الكثره قويه بل هو مقتضى اخذ الكثره فى احد المتضادين فى عموم الموارد بل على هذا يكون الامر فى مورد كلماتهم فى المقام اعنى استعمال العام فى العموم و الخصوص بل نقول ان ظهور كثره الاستعمال فى الحقيقه لا- يرتبط بظهور الاستعمال فى الحقيقه فلا- يختلف الحال فيه بين القول بظهور الاستعمال فى الحقيقه و عدمه و ربما يقتضى كلام صاحب المعالم كالحاجبى و العضى القول بكون اللفظ حقيقه فيما كثر استعماله فيه حيث انه اجاب عن الاستدلال على كون الفاظ العموم حقيقه فى الخصوص بانه اشتهر حتى صار مثلاً انه ما من عام الا و قد خصّ و هو وارد على سبيل المبالغه و الحاق القليل بالعدم و الظاهر يقتضى كونه حقيقه فى الاغلب مجازاً فى الاقل قليلاً للمجاز بان ظهور كونها حقيقه فى الاغلب انما يكون عند عدم الدليل على كونها حقيقه فى الاقل و قد قام الدليل عليه بل هو مقتضى الاستدلال المذكور الا ان الفرق بين الاستدلال و الجواب بعدم تعيين منشأ ظهور كثره الاستعمال فى الحقيقه فى شىء و تعيين ذلك فى الاستدلال فى تقليل المجاز إلا- ان يقال ان الظاهر كون منشأ الظهور فى الجواب هو منشأ الظهور فى الاستدلال و حكى القول بذلك عن صالحنا و الباغنوى و التفتازانى و عن النهايه القول بالعدم نظراً الى ان المجازات غالبه و لم تخرج عن كونها مجازات فيما كثر استعمالها فيه و فيه ان المقصود بالكثره هنا انما هو الكثره الاضافيه اعنى كون استعمال اللفظ فى احد المعنيين اكثر من استعماله فى الآخر و غايه ما يستفاد مما ذكر انما هى كثره استعمال اللفظ فى حدّ نفسه فى معنى و لا منافاه بين كون اللفظ فى حدّ نفسه فى معنى مع كون استعماله فى معنى اكثر بكثير بل غايه ما يستفاد من ذلك انما هى كثره التجوّز بملاحظه الالفاظ المتعدّده لا- اللفظ الواحد و الكلام فى كثره التجوّز فى اللفظ الواحد و مع ذلك نقول ان الكلام فى المقام فى كثره استعمال اللفظ بدون القرينه و كثره استعمال اللفظ فى المجازات انما هى مع القرينه و اين احد الامرين من الآخر و صرح بعض الفحول ايضا بالقول بالعدم استناداً الى ان كثره الاستعمال كما توجد فى الحقيقه كذا توجد فى المجاز فتكون اعتم و العام لا يدلّ على الخاص و فيه

و فيه انه قد تقدّم ان الاستعمال و ان كان جنسا للحقيقه و المجاز فهو غير مستلزم للحقيقه لكنه ظاهر في الحقيقه من باب ظهور المطلق في بعض الافراد و على هذا المنوال الحال في كثره الاستعمال في احد المعنيين مع الاستعمال في الآخر فانها و ان كانت جنسا للحقيقه و المجاز لكنها ظاهره في الحقيقه ايضا في ظهور المطلق في بعض الافراد بل يزداد ظهور كثره الاستعمال في الحقيقه بازدياد الكثره الرابع

انه قد حكم بعض نقلا بان كثره الاستعمال اللفظ في المعنى تستلزم كونه موضوعا له و استشهد بالمنقولات اقول ان المدار في ذلك على كون كثره استعمال اللفظ في المعنى موجه للعلم بكون الحقيقه فيه بخلاف ما تقدّم من الكلام في الاستعمال و الكلام في كثره استعمال اللفظ في احد المعنيين مع استعماله في الآخر لكن دعوى الاستلزام في المقام من سخائف الاوهام و اضغاث الاحلام نعم لزوم المجاز بلا حقيقه لو لا كون اللفظ الذي تكثر استعماله في المعنى موضوعا لهذا المعنى امر آخر مع ان افادته القطع مبنى على القول بعدم امكانه و الشاهد المذكور لا يرتبط بالمدعى بل التباعد بينهما في الغايه القصوى كيف لا و الحقيقه في المقام متقدّمه على كثره الاستعمال و كثره الاستعمال كاشفه عن الحقيقه لو قيل به بخلاف المنقولات فان الحقيقه فيها متاخره عن كثره الاستعمال و كثره سبب لتحقق الحقيقه و ما اشبهه بقياسه الحقيقه المتقدّمه بالحقيقه (1) القول المذكور القول بالاشتراك تكثر استعمال اللفظ في معنيين العلو بالسفل فيما نقل من انه قال شخص من جانب العلو الى شخص من جانب السفلى اعطى جبلا- فاعطى السافل جبلا- الى العالى فالعالي اخذ الجبل فتوسّل به للهبوط فهبط فوقه فيما لا يخفى من التعب و التّصب فقيل له ما ذا صنعت فقال انى رايت الجبل يتوسّل به للصّعود فتوسّلت به للهبوط ثم ان مقتضى القول المذكور القول بالاشتراك تكثر استعمال اللفظ في معنيين الخامس انه قد تطرق الكلام في ان المدار في الاستعمال الماخوذ في تعريف الحقيقه و المجاز على ذكر اللفظ و اراده المعنى منه او ذكر اللفظ و قصد المعنى منه فاخترنا سيدنا القول بالاول و جرى بعض المحققين على القول بالاخير و ربما حكى القول به عن التفتازانى في بعض كلماته و ربما فرع عليه حال الكنايه بانها على الاول من باب الحقيقه و على الثانى من باب المجاز و قد بسطنا الكلام في المقام في الرّساله المبسوطه المعموله في حجه الظن السادس انه ربما يشتهر بين الاستعمال و الاطلاق و منه ما استدللّ به معظم الاصحاب في باب منزوحات البئر كما في المدارك على وجوب نرخ جميع ماء البئر ان وقع فيه المسكر مطلقا

ص: ٣٢

من دون فرق بين الخمر و غيرها من اطلاق الخمر على كل مسكر في الاخبار و الغرض انه يثبت باطلاق الخمر على ما عدا العصير العنبى اشتراك الخمر بين العصير العنبى و غيره من المسكرات فيطرد احكام الخمر فى اخواتها و كذا ما اورد عليه فى المدارك و المعالم من ان الاستعمال اعم من الحقيقه و كذا ما استدلل به المحقق على وجوب نرخ الجميع من ان الفقاع خمر كما فى غير واحد من الاخبار و كذا ما اورد به فى المدارك و المعالم ايضا من ان الاستعمال اعم من الحقيقه و الفرق بين الاستعمال و الاطلاق ظاهر حيث ان المدار فى الاستعمال على النسبه التقيديه كما لو قيل رايت اسدا فانه بمنزله ان يقال رايت شخصا متصفا بكونه اسدا و المدار فى الاطلاق على الحمل و الاسناد كما لو قيل الفقاع خمر و الفرق بين النسبه التقيديه و النسبه الاسناديه ظاهره و يظهر ما ذكرناه مما ذكره المحقق القمى فى بحث المفرد المعرف باللام و يمكن ان يقال ان اطلاق الاطلاق على الاستعمال كثير و الظاهر ان الاستعمال قد تطرق عليه الاصطلاح فى لسان الاصوليين و الفقهاء و اى الاطلاق المقابل للاستعمال بعد المقابله فالظاهر انه لم يتطرق عليه الاصطلاح و ان تطرق الاصطلاح عليه فى قبال العموم و ان ربما استعمل فى المعنى اللغوى اعنى رفع القيد فى تعريف الحكم من الشهد فى القواعد و الوالد الماجد فى المنهاج بالزام خاص و اطلاق خاص فى واقعه خاصه متعلقه بامر المعاش فيما يقع فيه الخصومه بين العباد متعلقه لحكم الله سبحانه فى نظر المجتهد و من يقول بظهور الاستعمال فى الحقيقه يقول بظهور الاطلاق فى الحقيقه ايضا بمعنى كون الموضوع من افراد المحمول بناء على كون الحمل من باب الحمل المتعارف كما هو الغالب او مساواه الموضوع للمحمول بناء على كون الحمل من باب الحمل الذاتى و من يقول بكون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز يقول بكون الاطلاق اعم من الحقيقه بمعنى كون الموضوع خارجا عن افراد المحمول لكن يحتمل كون الحمل بواسطه المشابهه الموضوع لافراد المحمول فلو قيل الفقاع خمر فمقتضى القول بظهور الاستعمال القول بكون الفقاع من افراد الخمر وضعاً بناء على كون الحمل من باب الحمل المتعارف او كون الفقاع هو الخمر بناء على كون الحمل من باب الحمل الذاتى و مقتضى القول بكون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز القول بكون ذلك من باب زيد اسد بناء على كون الحمل من باب الحمل المتعارف او القول بكون الغرض التشبيه فى الاحكام بناء على كون الحمل من قبيل الحمل الذاتى و ربما يقال ان الاطلاق قد يطلق فيما لو كان ما اطلق عليه غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال و هو



انما ينطبق على الفرق المعروف بين اطلاق الكلى على الفرد و استعمال الكلى فى الفرد من ان المدار فى الاول على كون المراد من اللفظ هو الطبيعه مع تعيينها فى الخارج فى فرد مخصوص بكون الفرد المخصوص هو متعلق الحكم او شبه الحكم و ان المدار فى الثانى على كون المراد من اللفظ هو الفرد المخصوص الذى تعلق اليه الحكم او شبه الحكم باراده الخصوصيه من نفس اللفظ و المثال المعروف فى باب اطلاق الكلى على الفرد و استعمال الكلى فى الفرد قوله سبحانه و جاء رجلاً من أقصى المدينة لكن احتمال اراده الخصوصيه من نفس اللفظ فى اقصى اختلال الحال اذا لفرد المخصوص مكتنف بخصوصيات و لا ترجيح لبعضها على بعض فى تعيين كونه مراداً بعد امكان كون الخصوصيه مورد الاراده مع ان اراده الخصوصيه من نفس اللفظ من باب اللغو بل من باب نقض الغرض لفرض كون الكلام وارداً فى مقام الابهام على ان اراده الخصوصيه من نفس اللفظ تستلزم الجمع بين اراده المعنى الحقيقى و المعنى المجازى فى استعمال واحد و بما ذكرنا يظهر فساد القول بان المراد بالرقبه فى اعتق رقبه مثلاً- اعنى التقييد بالمتصل انما هو الرقبه المؤمنه بكون الامر من باب استعمال الكلى فى الفرد باراده الخصوصيه من نفس اللفظ تمسكاً بلزوم النسخ حيث انه على ذلك يلزم الجمع بين الحقيقه و المجاز فى استعمال واحد مضافاً الى ان الامر على ذلك بمنزله ان يقال اعتق رقبه مؤمنه فيلزم التكرار و لا- بدّ فى قرينه المجاز من عدم فساد المعنى مع التجوز فضلاً عن ان التمسك بلزوم النسخ فى غايه الفساد اذ المدار فى النسخ على رفع الحكم بدليل و المفروض هنا كون التقييد بدليل و الظاهر انه قد يطلق الاطلاق على مجرد ذكر اللفظ كما يقال و قد يطلق اللفظ الفلانى و يراد منه كذا و ربّما يطلق الاطلاق فى لسان الاطباء او العوام على التغوط و هو ماخوذ من المعنى اللغوى اذا لغرض تفتيح المخرج و ربّما قال الشهيد فى الرّوضه انه اطلق المصنّف النجاسه فى كتبه و الغرض من الاطلاق من ما يقابل التقييد و ربّما قيل ان الغرض من الاطلاق و ان كان ما يقابل التقييد الا ان العبارة مبته على التعريض لكون الاطلاق مناسباً للمعنى الاخير و ليس بشىء و بعد ما مر اقول ان مقتضى كلام المحقق فى الاعتبار ان الحكم بنزح الجميع لما عد الخمر من المسكر من جهة حمل الخمر فى اخبار النزح على مطلق المسكر و الظاهر اتحاد منشأ الحكم بنزح الجميع (1) من جهة عموم المشابهه فما اورد به الوالد الماجد ره على ما اورد به صاحب المدارك و المعالم على ما استدلل به المحقق على وجوب نزح الجميع للفقاع من

انه عجيب حيث ان الحكم بنزح الجميع فيما عدا الخمر بواسطة قضيه التشبيه فيما ورد في الاخبار من ان كل خمر ليس على ما ينبغي و اميا الايراد بان الاطلاق اعم من الحقيقه فهو مردود بانه ان كان المقصود ان الاطلاق اعم من الحقيقه عقلا- فهو غير مستلزم لها عقلا فهو غير مستلزم لها عقلا فهو مسلم لكن لا جدوى فيه لكفايه ظهور الاطلاق في الحقيقه كما هو الحال في ظهور الاطلاقات في بعض الافراد و الاظهر الظهور كما يظهر مما تقدّم في ظهور الاستعمال في الحقيقه لكن غلبه المجاز مقدّمه على ظهور الاطلاق في الحقيقه لتقدّم الظن الشخصى على الظن النوعى كما تقدّم من تقدّم غلبه المجاز على ظهور الاستعمال في الحقيقه لكن الاستدلال المذكور مردود بان الاشتراك اللفظى لا يقضى باطراد احكام الخمر في سائر المسكرات اذ الظاهر من الخمر في تعليق الاحكام عليها انما هو العصير العنبى من باب ظهور المطلق في بعض الافراد ان كان الغرض الاشتراك المعنوى و ان كان الغرض الاشتراك اللفظى فلا مجال لاطراد جميع احكام العصير العنبى فيما عد الخمر من المسكرات للزوم استعمال اللفظ المشترك في معانى متعدده و لا يذهب عليك ان مقتضى الاستدلال المذكور اطراد احكام الصّلاه في الطواف بواسطه الاشتراك المستفاد من الحديث المعروف الطواف بالبيت صلاه و ربّما مثلوا بهذا الحديث في باب تعارض الاحوال لتعارض الاشتراك و النقل و فرعوا عليه اطراد احكام الصّلاه في الطواف على تقدير النقل بخلاف الاشتراك و ربما ذكر بعض الفحول انه على تقدير الاشتراك بكون اطراد احكام الصّلاه في الطواف من باب المشابهه و عجيب اذ بناء على دلالة النصّ على الاشتراك يكون النصّ بيانا للامر اللغوى و اين هذا من بيان الحكم الشرعى المنوط باراده المشابهه و على اى حال ما ذكر فى التفريع المذكور عكس ما تقدّم فى الاحتجاج لنزح الجميع فيما عد الخمر من المسكرات اذ المدار فيما تقدّم على اطراد احكام الصّلاه فى الطواف و المدار هنا على عدم الاطلاق لو كان الغرض من النصّ اظهار الاشتراك و هو اقرب فى الباب الى صواب الصواب مما تقدّم بلا ارتياب لكن دعوى الاطراد بواسطه النقل تندفع بانه انما يتم لو ثبت تاريخ النقل و هو غير ثابت السابغ ان صاحب المعالم قد حكم فى بحث الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفه باختصاص اصله الحقيقه اعنى حمل اللفظ على معناه الحقيقى بما بعد فراغ المتكلم عن الكلام و فوات وقت اقامه القرينه على التجوز اعنى بلوغ زمان الحاجه تمسكا بانه لا نزاع فى جواز تاخير القرينه عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج

الكلام عن كونه واحدا عرفا و منه تعقيب الجمل المتعاطفه بالاستثناء و نحوه اذا قام المتكلم القرينه اذا على اراده العود الى الكل و لو كان مجردا لنطق باللفظ يقتضى الى الحقيقه لم يجز ذلك لاستلزامه الاغراء بالجهل آنا ما اقول ان من فطريات الناس حمل اللفظ بمجرد سماعه على مقتضاه الحقيقى و عليه عملهم فى محاوراتهم فى اليوم و الليل و على هذا حال النسوان و عليه ينطبق التشاجر فى المكالمات و كذا الايراد و البحث من التلاميذ على الاساتيد فى الدروس و طريقه صاحب المعالم فى محاوراته كانت على خلاف ما ذكره قطعا و قد اجاد سلطانا حيث حكم بانه لم يقل بمقالته احد سواه و اما حديث قبح الاغراء فالمقصود به قبح الاغراء المستقر و اما فى صورته تعقب البيان فالقبح محل المنع و لو طال زمان اقامه القرينه و الا فكيف دفع ورود العام او المطلق من الامام عليه السلم روحى و روح العالمين له الفداء و ورود الخاص او المقيد منه عليه السلم روحى و روح العالمين له الفداء بعد مضى دهر طويل فضلا عن ورود العام او المطلق من امام عليه السلم و روحى و روح العالمين له الفداء و ورود الخاص او المقيد من امام متاخرع روحى و روح العالمين له الفداء بدون توسط الواسطه او مع توسط الواسطه الواحده او المتعدده الثامن ان مقتضى كلمات الفقهاء رضوان الله سبحانه عليهم فى باب جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جهة الام الاتفاق على ابتناؤه على اصله الحقيقه فى مقام الوضع حيث انه جرى السيد نقلا على القول بالجواز كما عن ابن حمزه لكن قد تقدم ما قيل من ان نسبه ذلك القول الى ابن حمزه غفله فان ظاهر عبارته الوسيله فى كتاب الخمس موافقته للمشهور تعليلا باطلاق الابن و النبت على المنتسب بالام فانه لا خلاف بين الامه فى حرمة نبات الاولاد بمقتضى قوله سبحانه حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ اُمَّهَاتُكُمْ اذ لو لم يكن نبت البنت ولدا حقيقه لما دخلت نبت البنت تحت الآيه مع انه لا خلاف فى تسميه الحسينين عليهما السلم بابنى رسول الله ص و روحى و روح العالمين له الفداء و انهما عليهما السلام و روحى و روح العالمين لهما الفداء مما كانا يفضلان و يمدحان بذلك و لا فضيله و لا مدح فى وصف مجاز مستعار فثبت انه حقيقه على انه ما زالت العرب فى الجاهليه ينسبون الولد الى جدّه فى موضع مدح او ذم و لا يتناكرون ذلك و لا يحتشمون منه و قد كان ابو عبد الصادق ع يقال له ابا انت ابن الصديق لان امه بنت القاسم بن محمد بن ابي بكر مضافا الى انه لا خلاف

بين الامه في ان عيسى من بنى آدم و ولده و انما ينسب اليه بالامومه دون الابوه و ان قيل ان اسم الولد يجرى على ولد البنات مجازا و ليس كل استعمال في غيره يكون حقيقه قلت الظاهر من الاستعمال الحقيقه و على مدعى المجاز الدلاله و جرى المشهور على القول بعدم الجواز تعويلا- على ان الانتساب انما يصدق حقيقه اذا كان من جهة الاب فلا يقال تميمي الا لمن انتسب الى تميم بالاب و لا- حارثي الا لمن انتسب الى حارث بالاب قول الكاظم عليه السلم في مرسله حماد بن عيسى و من كانت امه من بنى هاشم و ابوه من سائر قريش فان الصِدَقه تحل له و ليس له من الخمس شيء لان الله سبحانه يقول اُدْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ و الاستعمال كما يوجد مع الحقيقه كذا يوجد مع المجاز فلا دلالة له على احدهما بخصوصه و قولهم على ان الاصل في الاستعمال الحقيقه انما هو اذا لم يستلزم الاشتراك و الا فالمجاز خير منه اقول انه لا ريب في ان الابن و بنت حقيقه في الابن و بنت بلا واسطه و اطلاقهما على ابن الابن او ابن البنت او ابن البنت او بنت البنت من باب المجاز فضلا عما تعدد الواسطه و لا سيما لو كان الواسطه متكثره و صرح في المصباح بان اطلاق الاب على الجد على الجد من باب المجاز فلو كان توسط الواسطه موجبا للتجاوز فكذا الحال في الابن و بنت و من العجيب ما نصره الفاضل الخاجوي بل اصر فيه من كون الابن و بنت حقيقه في الابن و بنت مع الواسطه قال و من هذا ينتسب الانسان لجميع اشخاصه الى آدم ابي البشر فيقال له ابن آدم و ولده فلا مجال للابتداء المذكور و بعباره اخرى استدلال السيد باصالة الحقيقه لا حقيقه له بل انما هو من باب الغفله لانه انما يتم فيما لم يتم فيه دليل على المجازيه كيف لا- و جميع الاصول و القواعد فقهيه كانت او اصوليه او لغويه انما يتم فيما لم يتم فيه دليل على الخلاف و على ذلك المنوال الحال في الجواب عن الاستدلال المذكور من المشهور بان الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز و بعباره ثالثه لا محيص و لا مناص في اطلاق الابن و بنت على المنتسب بالام اعني ابن البنت و بنت البنت من المجازيه سواء قلنا بظهور الاستعمال في الحقيقه او بكون الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز لان كلا- منهما انما يتم فيما لم يتم فيه دليل على المجازيه و المفروض في المقام كون اطلاق الابن و بنت على المنتسب بالام من باب المجاز قضيه توسط الواسطه بل وسائط لا تحصى كيف لا- و جميع القواعد فقهيه كانت او اصوليه انما يتم فيما لم يتم فيه دليل على الخلاف و كل من الاستدلال بالاستعمال و الايراد بعموم الاستدلال في غايه اختلال الحال هذا كله بناء

على كون الابن و النبت بمعنى المولود و المولوده و اما بناء على كونهما بمعنى الصّغير او المرء و المرأه كما يقتضيه التامل فى كلمات اهل اللغه فانفهام المولود و المولوده بتوسط الاضافه الى الاب او الام فجميع اطلاقات الابن و النبت اعنى ابن الابن و بنت النبت الابن و ابن النبت و نبت النبت من باب الحقيقه لكن الظاهر من الاضافه عدم توسط الواسطه كما هو الحال فى الاضافه فى جميع الموارد و مع ذلك نقول انه لو ثبت عموم الابن و النبت لابن النبت و بنت النبت فانما هو من باب الاشتراك المعنوى و الكلام فى اصاله الحقيقه فى مقام الوضع انما هو لو دار الامر بين الاشتراك المعنوى اللفظى و الحقيقه و المجاز و اما لو دار الامر بين الاشتراك المعنوى و الحقيقه و المجاز كما فى المقام فيقدم الاشتراك المعنوى من دون قول بتقدم الحقيقه و المجاز و لو من باب عدم تعرض الاكثر فلا مجال للابتهان المذكور فكل من الاستدلال و الايراد المتقدمين مورد الايراد و مع ذلك يمكن القول بعموم الولد و النسل و الذريه للمتسبب من جانب الام تمسّكا بنصّ اهل اللغه او بدلاله الاخبار بناء على عدم ابتنائها على التمسك بالاستعمال فلا يتم الابتهان المتقدم قال الفاضل الخاجوى الراجح عندنا ان ولد النبت و ولد حقيقه و يشهد به الاخبار خاصه اخبار الصادق و الكاظم و الرضا عليهم السلم و روحى و روح العالمين لهم الفداء قوله و خاصه اه قد تقدم ذكر الاخبار المذكوره و ربما استدللّ الفاضل المذكور على عموم الابن لابن النبت و عموم الذريه له بما ذكره فى القاموس من ان ذريه الرّجل ولده و نسله و ما ذكره فى النهايه من ان الذريه اسم لجميع نسل الانسان من ذكر او انثى و ما نقله فى النهايه عن ابن ابى عبيده من ان ذريه الرّجل من خلقه الله سبحانه منه و من نسله لكن نقول انه لا مجال لكون ولد النبت ولدا حقيقه لكون الولد حقيقه فى الولد بلا واسطه و الاخبار قد تقدم الكلام فيها و العبارات المذكوره فى باب الولد و النسل و الذريه ظاهره فى صورته عدم توسط الواسطه بلا شبهه نعم ربما يتراءى من عبارته ابى عبيده فى باب العتره عموم العتره لصورته توسط الواسطه بناء على كون قوله من خلق الله منه و من نسله و نشأ الله من صلبه من باب التعميم بعد التخصيص لكن الظاهر كون العطف من باب العطف التفسيري مع ان عموم العتره لا يجدى فى المقصود لعدم ثبوت المرادفه العتره للولد و عدم ذكره فى اخبار الخمس بان يرد جواز اعطاء الخمس الى عتره هاشم و بالجملة و اما ما روى من قول النبى ص روحى و روح العالمين له الفداء كل نبى بنت ينسبون

الى ابنهم الى اولاد الاولاد فلا مجال للاستدلال به بعد اعتبار سنده على عموم الابن لابن بنت؟؟؟ لا يتم الا بالتعبّد لعدم الفرق بين ابناء البنت لغه قطعاً مع انه يختصّ بالنبي ص روى و روح العالمين له الفداء و ابناء فاطمه سلم الله عليها و روى و روح العالمين لها الفداء بلا واسطه فلا مجال للتعدى الى ابناء فاطمه سلم الله عليها و روى و روح العالمين لها الفداء مع الواسطه فضلاً عن وسائط لا تحصى و بالجمله مرجع النزاع بين السيد و المشهور في باب جواز اعطاء الخمس الى من كان هاشمياً من خلف الامم الى انه اذا اطلق لفظ على معنى و ثبت كونه مجازاً من جهه اخرى فهل يبنى على عدم كونه مجازاً من الجهه الاخرى ابناء على اصاله الحقيقه في مقام الوضع بمعنى عدم مداخلة الجهه الاخرى في المجازيه و الا فاللفظ الواحد لا يتصف بكونه حقيقه و مجازاً و لو من جهتين و تقييدتين بناء على ان الجهه التقيديه لا يوجب الكثره في ذات الموضوع في تحليل الجزئي الى كليين و لو قلنا بكونها موجب للكثره في ذات الموضوع في تفصيل الكلى الى جزئيين و تفصيل الكلام موكول الى ما حرّره في الرساله المعموله في الجهه التقيديه و التعليليه ام لا يبنى على ذلك بناء على كون الاستعمال اعتم من الحقيقه و المجاز لكن لا- ريب في ان اصاله الحقيقه لا- تقتضى القول و كذا عموم الاستعمال للحقيقه و المجاز لا- تقتضى القول بالثاني فلا- مجال للتمسك باصاله الحقيقه على القول بالاول و كذا لا مجال للتمسك بعموم الاستعمال على القول بالثاني نعم يمكن القول بان مقتضى القول بظهور الاستعمال في الحقيقه القول بظهور اتحاد جهه المجازيه اعنى القول بالاول و مقتضى القول بعموم الاستعمال القول بعدم ظهور الاتحاد المذكور اعنى القول بالثاني ثم انه قد اورد صاحب المدارك على استدلال السيد لجواز اعطاء الخمس بمن كان هاشمياً من جهه الام مما تقدّم بان الاستعمال كما يوجد مع الحقيقه كذا يوجد مع المجاز فلا دلالة له على الحقيقه بالخصوص كما تقدّم فقال نعم يمكن الاستدلال على كون الاطلاق على سبيل الحقيقه بما رواه الشيخ في التصحيح عن محمد بن مسلم عن احدهما عليهما السلم انه قال لو لم يحرم على الناس ازواج النبي ص لقول الله عزّ و جل ما لكم ان تؤذوا رسول الله و لا ان تنكحوا ازواجه من بعده ابدا حرم على الحسن و الحسين عليهما السلم لقول الله عزّ و جل و لا تنكحوا ما نكح آباؤكم من النساء نظرا الى دلالة على اباحه الام اما حقيقه اذ لو لا ذلك لما اقتضت الآيه بمجردا تحريم زوجه الجد على ولد البنت فيكون ولد البنت ولدا حقيقه للتضاييف بينهما كما هو واضح

اقول انه لو كان اطلاق البنت على بنت البنت اعم من الحقيقه و المجاز فيمكن ان يكون عموم البنات لبنات البنات بدليل خارج كالنص او الاجماع فكذا اطلاق الجد على ابن البنت اعم من الحقيقه و المجاز فيمكن ان يكون هذا ايضا بدليل خارج من النص او الاجماع و ايضا كان المناسب الايراد على استدلال السيد تاره بان الاستعمال اعم من الحقيقه و المجاز و اخرى بانه لو كان ظاهرا في الحقيقه فانما يسلم لو لم يلزم الاشتراك و الا فالمجاز خير من الاشتراك و بعبارة اخرى كان المناسب الايراد تاره بمنع وجود المقتضى و اخرى بوجود المانع التيساع انه قال صاحب المدارك عند الكلام في نزح الجميع لوقوع المسكر و اعلم ان النصوص انما تضمنت نزح الجميع في الخمر الا ان معظم الاصحاب لم يفرقوا بينه و بين سائر المسكرات في هذا الحكم و احتجوا عليه باطلاق الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فثبت له حكمه و فيه بحث فان الاطلاق اعم من الحقيقه و المجاز خير من الاشتراك و من ثم توقف فيه المصنف في النافع و قال عند الكلام في النزح لوقوع الفقاع و هذا الحكم اعنى نزح الجميع للفقاع ذكره الشيخ و من تاخر عنه قال في المعتبر لم اقف على حديث يدل بنطقه عليه و يمكن ان يحتج لذلك بان الفقاع خمر فيكون له حكمه اما الثانيه فظاهره و اما الاولى فلقول الصادق ع في روايه هشام بن الحكم و قد سأله عن الفقاع انه خمر مجهول و قول الكاظم عليه السلم هو خمر استصغره الناس و يتوجه عليه ما سبق من ان الاطلاق اعم من الحقيقه و تعجب منه الوالد الماجد نظرا الى ان الاستدلال مبنئ على عموم التشبيه نحو الطواف بالبيت صلاه و لا يكون مبنيا على ظهور الاطلاق في الحقيقه و سبقه المحقق القمي في الايراد المذكور بل جعل الايراد المذكور من صاحب المدارك من باب الغفل و به اورد بعض ناظري المدارك و نقل صاحب المعالم عن المحقق عند الكلام في النزح للخمر المصير الى وجوب نزح الجميع لكل مسكر استدلالا و بما مر و اورد عليه بان الاستعمال اعم من الحقيقه و حكي عن المحقق انه يمكن الاستدلال على وجوب نزح الجمع للفقاع بان الفقاع خمر بمقتضى نصوص متعدده فيلحقه احكام الخمر اقول ان الظاهر بل بلا اشكال ان المقصود من الاستدلال بالاطلاق انما هو اطراد حكم الكل في افراده قضيه ظهور الحمل في الحقيقه اعنى ظهور الحمل في حمل الكل على الفرد اى الحمل المتعارف مع ان عبارته المعتبر صريحه في ذلك فحمل الاستدلال على كون الغرض التمسك بعموم التشبيه خلاف الظاهر بل مقطوع العدم و ان جريت عليه سابقا في الرساله المعموله

فى الشك فى الجزئيه و المانع للعباده على ان عموم التشبيه قليل الذكر فى كلمات الفقهاء بخلاف الاستعمال و الاطلاق فان التمسك بهما على الحقيقه من السيد و الايراد عليه بكون بكون الاستعمال اعم من الحقيقه معروف فالإيراد المذكور من صاحب المدارك فى مورده على طريقته و الايراد عليه بابتناء الاستدلال على عموم التشبيه مورد الايراد بل فى غايه الامر الفساد مضافا الى ان الظاهر بل بلا اشكال ان المدارك فى الاستدلال على كون الاطلاق فى نحو الفقاع خمر من باب الحقيقه فلا مجال لحمل الاستدلال على القول بكون الفقاع خمر من باب الاستعاره و تفصيل الكلام فيه موكول الى ما حررناه فى البشارات فى بحث عموم التشبيه فضلا عن ان الفاضل الخاجوى اتى بكلام مبسوط مشتمل على نقل اخبار كثيره و كلمات فى اللغويين يرشد الكل الى كون الغرض من الفقاع خمر بيان فرديه الموضوع للمحمول لغه ثم ان الوالد الماجد ره قد ذكر ان نظير ما تقدم من صاحب المدارك من الايرادين ايراده على استدلال السيد على جواز اعطاء الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام بان الاصل فى الاطلاق الحقيقه بان الاستعمال اعم مع ان الاشتراك اللفظى هنا غير لازم و اراده الاشتراك المعنوى من الاشتراك المطلق كما ترى كما ان فى تقديم المجاز على الاشتراك المعنوى ما لا يخفى اقول ان مقصوده انه كما كان مقتضى ايراديه المتقدمين كون وجوب نزح الجميع فيما عدا العصير العنبى او فى الفقاع متفرعا على الخلاف المعروف المتقدم فى اصاله الحقيقه وضعا فكذا مقتضى ايراده الاخير كون جواز الخمس لمن كان هاشميا من جانب الام متفرعا على الخلاف المشار اليه و الظاهر كون قوله مع ان الى آخره ايراد الى آخره ثانيا على صاحب المدارك بتقريب ان الامر دائر فى باب الخمس بين الاشتراك المعنوى و الحقيقه و المجاز و الاشتراك المعنوى مقدم على الحقيقه و المجاز و الامر فى مورد الخلاف المشار اليه دائر بين الاشتراك اللفظى و الحقيقه و المجاز فلا بد ان يكون الايراد الاول على ايراد صاحب المدارك بالأخره كون الامر فى باب الخمس من باب عموم التشبيه كما سمعت منه فى باب نزح الجميع لكن من الظاهر غايه الظهور امتناع اطراد عموم التشبيه فى باب الخمس و يحتمل ان يكون قوله المشار اليه بيانا لكون الايراد الاخير من صاحب المدارك نظير الايرادين المتقدمين منه فى توهم تفرع ما لا يتفرع على الخلاف المشار اليه متفرعا عليه فلا يرد ما ذكرناه ايرادا على الوالد الماجد ره لكنك خبير بان الاحتمال المذكور خلاف الظاهر مع



انه كان المناسب الايراد بلزوم المجاز في باب الخمس و لو بناء على اصاله لكون الولد و النسل و الذريه و الابن حقيقه في صورته الخلو عن الواسطه كما تقدم لكن نقول انه على هذا لا يختص فساد توهم التفرع بصاحب المدارك بل مقتضى الاستدلال ايضا توهم كون جواز الخمس متفرعا على الخلاف المشار اليه بخلاف ما ذكره في فساد الايرادين الاولين فان مقتضاه اختصاص الايراد باقتضائهما تفرع وجوب نزع الجميع على الخلاف المشار اليه و ظاهر كلامه اختصاص الاخير ايضا باقتضاء تفرع جواز الخمس على الخلاف المشار اليه اعنى كون الحال في الايراد الاخير على منوال الحال في الايرادين الاولين العاشر انه لو استعمل اللفظ في معنيين و لم يعلم له حقيقه لا- فيهما و لا في غيرهما فمقتضى ما تقدم من السيدين القول بالاشتراك في المقام و هو المحكى عن بعض الاواخر استنادا الى انه لا- يخلو اما ان يكون حقيقه فيهما او في احدهما او لا يكون حقيقه في شىء منهما و الثالث باطل لاستلزامه الترجيح من غير مرجح لتعين الاول و يضعف بان الثانى يستلزم الترجيح لو قيل بكون اللفظ حقيقه في احد المعنيين بعينه و مجازا في المعنى الآخر بعينه لكنه غير لازم بل اللازم عليه انما هو كون اللفظ حقيقه في احد المعنيين فى الواقع الغير المعلوم لنا فيرجع الامر الى الاجمال و لا- محذور فيه بل لا يضايق عنه صاحب المعالم مع قوله بحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكومته الحكمه لاختصاصه بما لو وقع المفرد فى كلام الحكيم فكلامه فى مقام الحمل اولا و فى الحمل المخصوص اعنى كلام الحكيم ثانيا و شتان بين الوضع و الحمل خصوصا الحمل المخصوص و نظير ذلك ما وقع من بعض من القول بالاشتراك فى تعارض كلمات اللغويين بالتباين و كذا ما وقع من العلامه النجفى فى باب اشتمال الصماء من انه ينبغى الحمل على جميع تفاسيره تعليلا بتقدم الاثبات على النفي لكن هذا فى منتهى نهايه الفساد للزوم استعمال اللفظ فى معانى متعدده و قد ذكرناه فى بعض فوائدنا فى عداد الاشتباهات الواضحه الصادره عن الاكابر الحادى عشر انه قد يستعمل اللفظ فى المعنى و لا يعلم الموضوع له و هو يتصور على وجهين احدهما ان يعلم المستعمل فيه سواء كان متحدا او متعددا و احتمال كون المعنى المتحد المستعمل فيه هو الموضوع له او غيره او كون المعنى الموضوع له بعض المعنى المتعدد او غيره ففيه لا- بد من كون المعنى المتحد المستعمل فيه هو الموضوع له و كذا لا- بد من كون بعض المعنى المتعدد المستعمل فيه هو الموضوع له و الا يلزم المجاز بلا حقيقه ثانيهما ان يعلم المعنى الموضوع له فى الجملة و هو ايضا يتصور على وجهين احدهما

ان يعلم ان للفظ معنى حقيقيا و يعلم انه يستعمل فى معنى خاصّ و لا يعلم ان المستعمل فيه هو الموضوع له او غيره و هذا بسبب جهاله الموضوع له لا-الوضع ثانيهما ان يعلم كون اللفظ مستعملا فى معنى او اكثر و يعلم ان له معنى آخر فى نفس الامر و هو حقيقه فيه و لكن يشك فى كون المستعمل فيه حقيقه ايضا او مجازا و هو ايضا يتصوّر على وجهين احدهما ان يشك فى كون المستعمل فيه فردا من افراد المعنى الحقيقى او المجازى ثانيهما ان يشك فى كون اللفظ موضوعا بوضع على حدّه فيكون مشتركا و الظاهر فى الكل كون الامر من باب الاشتراك قضيه ظهور الاستعمال فى الحقيقه لكن غلبه المجاز تنفى الاشتراك و دعوى ان الاستعمال اعمّ من الحقيقه عقلا- و المرجع الى امكان كون الاستعمال من باب المجاز و يرشد الى ذلك التعبير فى بعض الكلمات بان الاستعمال لا يستلزم الحقيقه و كذا ما فى بعض الكلمات من ان الاستعمال طبيعه جنسيّه للحقيقه و المجاز فتندفع بان امكان شىء لا ينافى ظهور خلافه كما مرّ و ان كان المقصود ان الاستعمال اعمّ من الحقيقه بالنسبه الى الظهور فهو محلّ المنع ثم ان الفرق بين هذا العنوان و ما تقدّم فى المقام الاوّل ان الكلام فيما تقدّم فى الاشتباه فى المستعمل فيه لكون المفروض العلم بثبوت المعنى الحقيقى و المعنى المجازى للفظ بعد استعماله فى المعنى فكان الاشتباه فى المستعمل فيه و الكلام هنا فى الاشتباه فى الموضوع له لكون المفروض استعمال اللفظ فى المعنى و عدم العلم بالموضوع له و الفرق بين ذلك و ما تقدّم فى المقام الثانى ان الكلام فيما تقدّم يختصّ بصوره اتحاد المستعمل فيه و الكلام هنا اعمّ من اتحاد المستعمل فيه و تعدّده و الفرق بين ذلك و ما تقدّم فى المقام الثالث ان الكلام فيما ينحصر فيما لو انحصر المعنى الحقيقى فى المستعمل فيه و الكلام هنا اعمّ من اتحاد مما لو كان اللفظ المستعمل فيه فى المعنى حقيقه اخرى او احتمل ان يكون له حقيقه اخرى و الفرق بين ذلك و ما تقدّم فى العنوان الاخير ان الكلام فيما تقدّم يختصّ بما لو ثبت للفظ حقيقه و الكلام هنا اعمّ من ان يكون للفظ حقيقه اخرى الثانى عشر انه نبأ على ظهور الاستعمال فى الحقيقه فغايه الامر بثبوت الحقيقه باعتقاد المستعمل لا ثبوت الحقيقه واقعا فالمدار على الوثوق بالمستعمل فكلما ازداد الوثوق بالمستعمل يزداد الوثوق بثبوت الحقيقه واقعا و نظير ذلك الكلام فى ان اصاله صحه فعل المسلم نبأ على ثبوتها يقتضى الصّحّه الواقعيّه او الصّحّه عند الفاعل لكن تفصيل الكلام موكول الى ما حرّراه فى محله الثالث عشر انه نبأ على ظهور

الاستعمال فى الحقيقه هل يكون الظهور المذكور معتبرا ام لا الظاهر منهم عند الكلام فى حال الاستعمال فقها و اصولا انما هو اعتبار الظهور المذكور بعد حصوله لكن الظاهر بل بلا اشكال ان الاعتبار مبنى على اعتبار مطلق الظن فى باب الوضع و قد ادعى جماعه الاجماع على الاعتبار لكن عن السيد السند العلى القول بالعدم و هو مقتضى ما صنعه السيد الصدر حيث منع عن حجيه الظن المستند الى التبادر فى اثبات الوضع فى بحث الحقيقه الشرعيه و ذكر الفاضل التستري عند الكلام فى معنى الصّعيد انه ان امكن العلم بالمعنى اللغوى فالظاهر عدم جواز الاقتصار على قول من ارباب اللغه و مال الى القول بذلك على القول باعتبار الظنون بعض و قد حرّنا الحال فى الرساله المحموله فى حجيه الظن الرابع عشر انه لا فرق فى الاستعمال بين كونه فى القول من المتكلم فى التخاطب مع المخاطب او فى التخاطب مع مخاطب آخر و كونه فى الكتاب او المكاتب او الاشعار و من التمسك بالاستعمال فى الاشعار التمسك بالاشعار فى كتب اللغه كالتمسك بالاشعار فى كتب النحو للقواعد النحويه و لا فرق ايضا فى الاستعمال بين اللغه العربيه و سائر اللغات الخامس عشر انه لو استعمل اللفظ فى معنيين و شك فى كونه حقيقه فيهما معا او فى احدهما فلا- محيص من النبأ على كونه حقيقه فى احدهما لا- بعينه مجازا فى الآخر لا بعينه فلا يثبت الاشتراك بالداخل اعنى الاستعمال و لو قلنا بدلالته على الاشتراك فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين و ثبت كونه حقيقه فى احدهما و شك فى كونه حقيقه فى الآخر ايضا او مجازا فيه و يظهر الحال بما تقدّم فى اصل العنوان و كذا لا- يثبت الاشتراك بالخارج كما لا يثبت الاشتراك بالخارج فيما اذا استعمل اللفظ فى معنيين و ثبت كونه حقيقه فى احدهما و شك فى كونه حقيقه فى الآخر ايضا او مجازا فيه و ياتى الكلام فيه السادس عشر

انه قد حكم بعض الفحول بانه اذا استعمل اللفظ فى معنى و علم او ظن بالظن المعتبر انه ليس من جهه العلاقه فلا ريب فى انه معنى حقيقى مطلقا قال و وجهه واضح و الظاهر ان المقصود بالاطلاق التعميم لصوره وجود العلاقه و صوره انتفاء العلاقه و لعلّ الغرض من الفرض المذكور ما لو اتحد المعنى المستعمل فيه لكنه فرض هزل و ان يساعد معه ظاهر العبارة و لا سيما دعوى وضوح الوجه و الاوجه حمل ذلك اعنى الفرض المذكور على ما لو تعدّد المعنى المستعمل فيه بان استعمل اللفظ فى معنيين و ثبت كونه حقيقه فى احدهما و شك فى كونه حقيقه فى الآخر او مجازا فيه مع العلم او الظن المعتبر بعدم ملاحظه العلاقه

لكنك خبير بانه بناء على غلبه المجاز لا- مجال البناء على الحقيقه فى المقام إلا ان يقال ان المدار فى المجاز على ملاحظه العلاقه من المتجوز لا- مجرد وجود العلاقه فما وقع من غلبه المجاز انما هو ما كان مقرونا بملاحظه العلاقه فلا ينفع غلبه المجاز فى اثبات المجاز فى المقام لو ثبت عدم ملاحظه لكن نقول انه قد عرف الحاجبي و العضدى المجاز باللفظ المستعمل فى غير وضع اول و هو لا- يدل على اعتبار العلاقه فضلا عن اعتبار ملاحظه العلاقه إلا انه اشترط كل منهما ثبوت العلاقه عند الاكثر و ربما نسب التفتازانى الى الا-كثر كفايه مجرد المناسبه بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى و نقل عن بعض ملاحظه الوضع السابق و الظاهر ان الا-خير لا- يخرج عن ملاحظه العلاقه فمقتضى ما ذكر كفايه ثبوت العلاقه عند الاكثر و اما التعريف باللفظ المستعمل فى غير وضع اول لعلاقه بينهما فبعد عدم انتهاضه بناء على نقل وجوب الآحاد فهو لا يقتضى اعتبار ملاحظه العلاقه اعتبار ثبوت العلاقه فى الاستعمال و الفرق بين استناد الاستعمال الى ثبوت العلاقه و استناده الى ملاحظه العلاقه ظاهر كيف لا و الفرق بين وجود الشئ و التفات اليه مشهور و فى غايه الظهور و مع ذلك لا يلتفت الى العلاقه الا اندر نادر مع وفور التجوز من العوام فضلا عن الصبيان و النسوان إلا- ان يقال ان التجوز و لو كان من الاطفال مبنى على ملاحظه المناسبه و ان لم يتفطن بالمناسبه و العلاقه و الا لزم ان يتجوز المتجوز مع غفلته عن المناسبه و لا ريب انه لا يصدر التجوز بدون ملاحظه المناسبه و لو اجمالا لتعريف المجاز باللفظ المستعمل فى غير وضع اول لا يشمل ما كان مبنيا على الغفله عن المناسبه بالكليه السادس عشر انه دار الامر بين المجاز و الاشتراك كما اذا استعمل لفظ فى معينين و علم كونه حقيقه او مجازا فى الآخر فهل يبنى على الاشتراك فيجب التوقف عند اطلاق اللفظ بدون القرينه او يبنى على الحقيقه و المجاز فيحمل على المعنى المعلوم كونه حقيقه فيما لم يظهر القرينه على التجوز او ظهر عدم القرينه على التجوز على الخلاف فى كفايه حمل اللفظ على المعنى عدم ظهور القرينه على المجاز او لزوم ظهور عدم القرينه على المجاز اعنى الخلاف فى كفايه الظن النوعى فى ظواهر الحقائق و لزوم الظن الشخصى و الفرق بين هذا العنوان و اصل العنوان فى محل النزاع بين المشهور و السيد المرتضى اعنى المقام الرابع بعد اشتراكهما فى محل الكلام و اتحاده فيهما ان الكلام فى اصل العنوان فى الداخل اعنى دلالة الاستعمال على الاشتراك و عدمها و الكلام هنا فى الخارج اعنى دلالة امر من الخارج على الاشتراك او التجوز و هذا

العنوان فى الداخلى اغنى دلاله الاستعمال على الاشتراك و عدمها و الكلام هنا فى الخارج اعنى دلاله امر من الخارج على الاشتراك او التجوز و هذا العنوان احد اقسام تعارض الاحوال و بالجمله فعن ظاهر السيد المرتضى و ابن زهره ترجيح الاشتراك قال بعض الفحول و لهذا حكما باشتراك كثير من الالفاظ و عن الشهيد الثانى فى المسالك نقله عن جمع من المحققين حيث انه قال فى جملة كلام له لا- نسلم اولويه المجاز على الاشتراك بل قال جمع من المحققين باولويه الاشتراك و عن الاكثر كالمحقق و العلامة و فخر المحققين و العميدى و صاحب المعالم و شيخنا البهائى و الحاجبى و العضدى و البيضاوى ترجيح المجاز و استدلل على القول الاول بوجه اخرى احدها ان الاشتراك اكثر و اغلب فيكون ارجح و اما الثانى فلان المدار فى الاوضاع على الظن و لو على القول باعتبار الظنون الخاصه فى نفس الاحكام و اما الاول فلان الكلمه باقسامها مشتركه كما يشهد به كتب النحو اما الفعل فلان الماضى و المضارع مشتركان فى الاخبار و الدعاء و المضارع بعد كونه خيرا مشترك بين الحال و الاستقبال و الامر مشترك بين الوجوب و الندب و اما الاسماء فالاشتراك فيها كثير فيكون الحمل عليه اولى و اذا ضم اليه الافعال و الحروف غلب الاشتراك على الاتحاد و الانفراد فيكون الحمل عليه اولى من الاشتباه الحاقا للمشتبه بالاعم الاغلب و ربما قيل ان الالفاظ اسمائها و افعالها و حروفها باسرها مشتركه فانه ما من لفظ الا و هو مشترك بين معناه الذى وضع له و نفس اللفظ و هو بهذا الاعتبار اسم و ان كان فعلا او حرفا على هذا ما قاله النجاه فى قولهم من حرف جرّ و ضرب فعل ان من و ضرب اسمان لهذين اللفظين الذين هما فعل و حرف و قد ذكر الوالد الماجد ره الوجه المذكور من ادله القول بالاشتراك فى اصل العنوان فى محل النزاع بين المشهور و السيد المرتضى اعنى المقام الرابع و ليس بالوجه اذا المدار فى الوجه المذكور على تقديم الاشتراك على المجاز بتوسط الامر الخارج و المدار فى اصل العنوان فى محل النزاع بين المشهور و السيد المرتضى اعنى المقام الرابع على تقديم الاشتراك بتوسط الامر الداخلى اعنى الاستعمال و ما بعد البون بين الداخلى و الخارج و ما صنعه الوالد الماجد ره نظير الاستدلال فى اصل العنوان فى محل النزاع المشار اليه على القول بالاشتراك بان الحقيقه هى الاصل و المجاز طار عليه و يظهر الحال بما تقدم اقول انه قد صرح اكثر المحققين نقلا بان المجاز اكثر بل عن جماعه منهم ابن جنى التصريح بان اكثر اللغات مجازات و قال السيد السند النجفى ان اكثر الالفاظ المستعمله فى المعانى المتعدده

مجاز فيما عدا واحد منها و ما هو حقيقه فى اكثر من معنى واحد قليل بالنسبه الى ذلك بل لا- نسبه له اليه كما صرح به المحققون و يشهد به تتبع اللغه و الاستعمالات الوارده و مع هذا غايه ما يشهد به كتب النحو فى باب الحروف انما هى تعدد معانى الحروف و هو لا يدل على الاشتراك الا على القول بترجيح الاشتراك على المجاز و البناء عليه يستلزم اثبات الشئ بنفسه و امّا الافعال فاشتراكها بين الماضى و المضارع انما يتبنى على القول بالوضع النوعى فى الافعال و الحق العدم و كذا الحال فى اشتراك المضارع بين الاخبار و الدعاء مع ان المحكى عن جماعه من النحاه منهم الفاضل الرضى القول بان المضارع حقيقه فى الحال مجاز فى الاستقبال و عن بعض القول بكونه حقيقه فى الاستقبال مجازا فى الحال و اما الامر فليس مشتركا بين الوجوب و غيره بل ليس موضوعا للطلب و الاظهر انه للحدث و الزمان و النسبه الى فاعل و قد حررنا الحال فى محله و اما دعوى اشتراك الالفاظ بين معانيها الموضوعيه لها و انفس الالفاظ فهى واضحه الفساد اذا للفظ لم يوضع للفظ و انما وضع للمعنى و قولهم من موضوعه للتبعيض مثلا مبنى على الاضمار اى لفظه من موضوعه للتبعيض ثانيها ان للاشتراك فوائد لا توجد فى المجاز و للمجاز مفسد لا توجد فى الاشتراك فكان الاول اولى بالترجيح اما فوائد الاشتراك فمنها ان المشترك مطرد لكونه حقيقه فلا يضطرب فانه قد لا يطرد و منها انها يصح الاشتقاق بالمعنيين فيتسع الكلام و المجاز قد لا يشتق منه و منها ان المشترك يصح منه التجوز فى المعنيين فيتسع الكلام و يحصل الفائده المطلوبه فى المجاز بخلاف المجاز فانه لا يحصل التجوز منه و منها ان المشترك يتعين احد معنيه مع تعدد الآخر بخلاف المجاز فانه قد لا يتعين بتعدد الحقيقه و منها ان الفهم مع الاشتراك يحصل بادنى القرائن و فى المجاز لا بد من قرينه تعادل اصاله الحقيقه و تزيد عليها و اما مفسد المجاز فمنها ان المجاز يتوقف على القرينه و الوضعين و العلاقه و الاشتراك لا يتوقف على جميع ذلك و منها ان المجاز يفضى الى الخطاء مع ارادته و انتفاء القرينه الداله عليه او خفائها فانه يحمله على الحقيقه كما هو الاصل فيقع فى الخطاء بخلاف المشترك فان السامع مع القرينه يحمل على ما تعينه و بدونها يتوقف فى الحمل فلا يقع فى الخطاء و ان فاته المطلوب و منها ان المجاز مخالف للظاهر بخلاف المشترى فانه لا مخالفه فيه له و ان شاركه فى الاحتياج الى القرينه فى الجملة فان الاحتياج اليه لاجل التعيين و فى المجاز لاجله إلا ان يقال هذا معارض بمثله فان

للمجاز فوائد لا توجد في الاشتراك و في الاشتراك مفسد لا توجد في المجاز و اما فوائد المجاز فمنها انه قد يكون ابلغ فان اشتعل الزاس شيئا ابلغ من شئت و منها انه قد يكون اوفق اما للطبع لثقل في الحقيقه كالحنفقيه للداهيه او لعذوبه في المجاز كالزوضه في المقبره و اما للمقام لزياده بيان كالاسد للشجاع لكونه بمنزله دعوى الشىء و برهان او تعظيم كالشمس للشريف او تحقير كالكلب للخسيس و منها انه يتوصل به الى انواع البديع كالسجع في نحو حمار ثرثار بخلاف بليد ثرثار و المطابقه كما في قوله كلما لج قلبى في هوايا لجت في مقتى و لو قال ازداد هواى فاتت و الجناس في مثل سبع سباع و لو قلت سبع شجعان لم يكن خباس و اما مفسد الاشتراك فمنها انه يخل بالتفاهم عند خفاء القرينه بخلاف المجاز فانه مع القرينه يحمل عليه و بدونها يحمل عليه و بدونها يحمل على الحقيقه و منها انه يؤدى الى مستبعد من ضدّ او نقيض و ذلك اذا كان اللفظ موضوعا للضدّين او النقيضين كالجون للابيض و الاسود و القراء للطهر و الحيض فانه اذا اطلق و اريد به احد المعنيين و فهم الآخر بتخيل قرينه فقد فهم ما هو في غايه البعد من المراد بخلاف المجاز فانه على تقدير فهم ضدا المراد لا يؤدى الى مستبعد لان علاقته شرط فيه و منها انه يحتاج الى قرينتين بحسب معنيه بخلاف المجاز فانه يكفى فيه قرينه واحده لانا نقول ما ذكرتموه في مقام المعارضه لا يصلح للمعارضه لا- يصلح للمعارضه فان ما ذكر في فوائد المجاز لا يختص بالمجاز بل هي مشتركه بينه و بين المشترك فانه ايضا قد يكون ابلغ اذ المقام الاجمال كقولك اشتر العين دون ان تقول الذهب و قد يكون اوفق كالليث للغضنفر و العناكب و قد يحصل بالمطابقه و المجانسه و غيرهما من المحسنات و اذا اشتركت فوائد بينه و بين الاشتراك فلا يصلح بترجيح المجاز بها بل يجب بترجيح الاشتراك لاختصاصه بفوائد زائده لا توجد في المجاز و اما مفسد الاشتراك فمعارضه بمفسد المجاز فلا يمكن ترجيح المجاز من هذه الجبهه اقول ان مرجع الوجه الى استحسان عقليّ لا- يوجب الظن بالاشتراك بعد اعتبار الظن الحاصل من ذلك او تحصل و لو قيل ان الغرض كون الاكثر فائده هو الغالب فالمرجع الى اثبات الاشتراك بالظن قلت ان حمل الوجه المذكور على ذلك خلاف الظاهر بل مقطوع العدم و ايضا المفروض غلبه المجاز على الاشتراك فلا مجال لاثبات غلبه الاشتراك بكثره و قد اجاد الحاجبي فيما ذكره من ان الغلبه لا يقابلها شىء مما ذكر من وجوه ترجيح الاشتراك و علله العضدى بان ذلك كله انما يعتبر لانه

مظنه الغلبه و لا عبره بالمظنه مع تحقق انتفاء المئنه و تحقق المئنه لا يضره عدم المظنه قال التفتازانى يعنى ان المفروض الغرض من ذكر وجوه الترجيح ان الحمل على ما يشتمل عليها اولى لكونه مظنه الغلبه و الكثره فى الكلام فعند انتفاء الغلبه و الكثره لا عبره بكون الشىء من مظان الغلبه و عند تحقق الغلبه لا باس بعدم كونه من المظان ففى المشترك قد علم عدم الغلبه فلا يفيد اشتماله على ما هو من مظان الغلبه و فى المجاز قد تحققت الغلبه فلا يضره الخلو عما هو من مظانها و ايضا بعد ثبوت غلبه المجاز على ما هو المفروض يتحرك الظن الى جانب المجاز و لا عبره بالاولويه اعنى كثره الفائده و قله المفسده و ربما يقال ان الاولويه توجب العلم بالاعتبار لكون الواضع حكيمًا يمتنع منه العدول من الراجح الى المرجوح لكنه يندفع بانه ان كان الغرض ان الظن يتحرك الى كل من جانب الاولويه و جانب الغلبه لكن العقل يحكم حكما جازا باعتبار الظن المتحرك الى جانب الاولويه و جانب الغلبه لكن العقل يحكم حكما جازما باعتبار الظن المتحرك الى جانب الاولويه و الغلبه فالميظنون فى كل من الجانبين راجح و خلافه مرجوح فيمتنع على الحكيم العدول عما يقتضيه الغلبه كيف لا و قد استدلل على اعتبار مطلق الظن فى نفس الاحكام بانه لولاه يلزم ترجيح المرجوح على الراجح و ان كان الغرض ان الظن الحاصل فى جانب الاولويه اقوى من الظن الحاصل فى جانب الغلبه من باب ما اشتهر من لزوم العمل باقوى الظنين و منه ما ذكره صاحب المعالم فى الدليل الرابع فضعفه ظاهر اذ لا مجال لحصول الظن فى جانب الاولويه مع حصوله فى جانب الغلبه لعدم جواز حصول الظن فى كل من طرفى النقيض و الا يلزم جواز اجتماع النقيضين و مع ذلك مطلق المزيه و الزيادة لا يوجب الاعتبار و الرجحان كيف لا و لا اعتبار فى استنباط الاحكام بالظنون المشكوك الاعتبار بناء على اعتبار الظنون الخاصه و لا اعتبار بمثل استنباط القياس حتى على القول باعتبار مطلق الظن و لا اعتبار بالظن فى الموضوع من حيث التحصل عند المشهور و لا اعتبار بالظن بالنجاسه حتى بناء على اعتبار الظن فى الحكم التكليفى او الوضعى من حيث التحصل (1) بل نقول انه لا ريب فى ان الزيادة فى المال لا توجب الرجحان فى صلاه الجماعه او جواز التقليد او مثلهما لكن توجب الرجحان فى الامور الدنيويه و بالجملة فالمراد تختلف فى كونها موجب للرجحان باختلاف الموارد حيث انها كثيرا ما توجب الرجحان فى بعض الموارد قضيه المناسبه مع ما عليه

ص: ٤٩

(١-١) على القول باعتبار الظن فى الموضوع من حيث لتحصل



المدار في ذلك المورد ولا توجب الرجحان في مورد آخر قضيه عدم المناسبه مع ما هو المدار في ذلك المورد وربما يورد على الاستدلال المتقدم بان الظن الحاصل من الاولويه ليس في مرتبه الظن الحاصل من الغلبه ألا ترى ان من رأى شخصاً في موضع يكثر فيه الجاهل و يقل فيه العالم يظن بكون الشخص جاهلاً لغلبه الجاهل ولا يظن انه عالم لاولويه العالم و رجحانه و هو مردود بان صدر الايراد مبنى على ما سمعت من ان المعروف لزوم العمل باقوى الظنين حيث ان مقتضاه ان الظن الحاصل في جانب الغلبه اقوى من الظن الحاصل في جانب الاولويه و من الظاهر غايه الظهور عدم جواز حركه الظن من طرفي النقيض و الا يلزم جواز اجتماع النقيضين كما سمعت نعم مقتضى ذيل الايراد انه لا يتحرك الظن الى جانب الاولويه بعد حركته الى جانب الاولويه بعد حركته الى جانب الغلبه لكن لو لم يتحرك الظن الى جانب الاولويه بعد حركته الى جانب الغلبه فلا مجال لوجوب العمل بمقتضى الاولويه ثالثها انه قد استعمل اللفظ في المعنى المحتمل كونه حقيقه و مجازاً و لم يقد دليل على المجازيه فيجب ان يكون حقيقه لادن الاصل في الاستعمال الحقيقه اقول ان الاستدلال باصالة الحقيقه في المقام انما يتم على القول باصالة الحقيقه في اصل العنوان فلا يتم الاستدلال المذكور و اما على القول بان الاستعمال اعتم من الحقيقه و المجاز في اصل العنوان فلا يتم الاستدلال المذكور مع انه لو ثبت اصالة الحقيقه في اصل العنوان كما هو الاظهر كما يظهر مما مر فلا توجب اتمام الحرام في المقام قضيه غلبه المجاز على الاشتراك و قد ظهر بما مر ان الارجح ترجيح المجاز على الاشتراك اى القول الثانى قضيه الغلبه و ربما استدلل على ذلك بوجه احدها ان الغرض الاصلى و المقصود الاهم من الوضع ليس الا دلالة اللفظ بنفسه على المعنى المراد فان الدلالة بواسطه القرينه متحققه في المجاز و الدلالة على وجه الاراده لا ترتب عليها فائده تعتد بها و هذا الغرض لا يتأتى مع تعدد الوضع فان الاشتراك مخل بالفهم و يحوج الى نصب القرينه و لذا ترى ان الاصل في كل لغة و الاساس الذى يبنى عليه الفهم و التفهيم فيها هو الوضع للمعنى الواحد و لا يجوز الخروج عن ذلك الا بدليل و مرجع هذا الوجه الى ان الاشتراك من باب نقص الغرض بالنسبه الى الوضع حيث ان الغرض من وضع اللفظ انما هو فهم المراد منه و الاشتراك يوجب الاخلال بالفهم و انت خبير بانه لو كان الاشتراك من باب نقص الغرض فلا مجال للاشتراك راساً و المفروض ثبوت الاشتراك غايه الامر انه نادر فلا مجال للتمسك بالوجه المذكور و بعد الاغماض عنه

نقول ان مرجع الامر الى استحسان عقلي لا يوجب الظن برجحان المجاز و الموجب للظن به منحصر في الغلبه ثانيها اصاله عدم الوضع للمعنى المشكوك في كونه حقيقه او مجازا و لا- يمكن المعارضه باصاله عدم كون الاستعمال فيه بالقرينه و لا باصاله عدم كونه بالعلاقه اما او لا فلان القرينه في محلّ النزاع لازمه على كل حال و لا يمكن دفعها بوجه فان اللفظ متى تردّد بين ان يكون مشتركا بين المعنيين او حقيقه في احدهما مجازا في الآخر فلا- ريب في ان استعماله في المعنى المتردّد بين الحقيقه و المجاز يحتاج الى نصب قرينه اما اذا كان مجازا فظاهر و اما اذا كان حقيقه فلان المفروض ان اللفظ مشترك بينه و بين غيره فان قيل ان المنفى القرينه الداله التي هي من خواص المجاز دون مطلق القرينه قلنا بعد الفراغ القطع بالاحتياج الى القرينه المخالفه للاصل تبقى القرينه متردّده بين انها قرينه الدلاله او قرينه التّعيين و لا- يتعيّن احدهما الا- بدليل و لا- ترجيح باعتبار الاصل الا لتحقق المخالفه فيهما معا و لا بغيره كما هو المفروض على انه قيل الاصل عدم حصول الدّلاله بمجرد اللفظ و ان الثابت ليس الا دلالتة مع القرينه نعم يتجه على مذهب السّيد من ان المشترك يحمل على معانيه حيث لا عهد و لكن اكثر المحققين على الظاهر على خلافه و اما ثانيا فلان العلاقه ايضا لا بدّ منها في محل النزاع و الا لوجب القطع بالحقيقه لفقد شرط المجاز فان قيل لا يكفي في المجاز وجود العلاقه بل لا- بدّ من اعتبارها في الاستعمال و الالتفات اليها و الاصل عدم ذلك قلنا الكلام هنا في اصل المصحّح من وضع او علاقه و لا ريب في تحقق الثاني دون الأوّل فلا يصحّ فيه بالاصل و اما الالتفات الى العلاقه فهو معارض بالاصل عدم الالتفات الى الوضع و لا ترجيح فيحصل التساقط بينهما و يبقى اصل عدم الوضع سليما عن المعارض اقول ان هذا الاستدلال من المبدأ الى المنتهى مبنى على اعتبار اصل العدم و الحق عدم اعتباره و ان لم اظفر بسابق فيه و قد حرّرت الاقوال في مدركه في البشارات و اجود تلك الاقوال ما ذكره علامه النجفي في الحق المبين قال اصل العدم حجه عند المجتهدين لانه من الاصول التي عول عليها العقلاء و جرت عليه سيره الانبياء و الاوصياء الى زمن خاتم الانبياء و ثوابهم من العلماء فان الشاهد يطلب على الثبوت فان لم يكن كان البناء على العدم و على مثل ذلك بنى الاعوام من الكفار و اهل الاسلام و يدلّ عليه مع ذلك انه لا- نسبه للموجود الى المعدوم و هو في جنبه بمنزله المعدوم و حجه لذاته لا- لجريان حكم الاستصحاب و ان كان قل ما يفترقان و الظاهر ان مرجع كلامه الى القاعده المستفاده من طريقه العقلاء و الراجح بواسطه

غلبه المعدوم بالنسبه الى الموجود بحيث ان الموجود فى جنب المعدوم كالمعدوم لكن لا يجوز ارادتهما اعنى القاعده و الراجح من الاصل فى اطلاق واحد للزوم استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد كما انه لا يجوز اطلاق الاصول على استصحاب العدم و اصل البراءه و العدم بناء على عدم جواز استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد حتى فى المثنى و المجموع و الحق ان الرّجحان لا يتم فى مدرك اصل العدم لعدم حصول الظن بالعدم و لا سيّما فى نفى الاحكام الشرعيه بعد الاغماض عن ابتناء اعتبار الظن فى العدم فى نفى الاحكام الشرعيه على حجيّه مطلق الظن كما ان اعتبار اصل البراءه من باب الظن كما هو مقتضى كلام صاحب المعالم فى الدليل مبنى على اعتبار مطلق الظن كما ان الحق ان الاستصحاب لا يفيد الظن فى استصحاب حال العقل اعنى استصحاب العدم الازلى و كذا لا يفيد الظن فى استصحاب الاحكام الشرعيه و اما طريقه العقلاء فمرجع اعتبارها الى التقرير لكن لا- يتم اعتبار التقرير فيما فعل فى زمان حضور المعصوم روحى و روح العالمين له الفداء الا فى صورته علمه ع بالوقوع بالاسباب المتعارفه و اجتماع شرائط الامر بالمعروف و النهى عن المنكر و هذا لا- يثبت فى الوحدانيات فضلا عن الثنائيات فالاستدلال على تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود مورد ورود الايراد هذا كله بالنسبه الى الاحكام الشرعيه لا- يتم و اما فى الامور اللغويه فلا مسرح للتقرير فيها فلو تم اعتبار طريقه العقلاء فى الاحكام الشرعيه لا يتم فى الامور اللغويه فلا- يتم التمسك باصل العدم فى المقام و لو تم التمسك به فى نفى الاحكام الشرعيه و ربما وقع الافراط فى التمسك بطريقه العقلاء على جواز ما لم يقع من انواع الجنس بملاحظه ما وقع من انواع الجنس قضيه استقرار الطريقه على ارتكابه حيث انه استدل على اعتبار خير العدل باستقرار طريقه الناس على العمل بخبر الثقه فى امورهم العاديه و لو لم يكن العمل بذلك جائزا فى الاحكام الشرعيه للزوم الردع عنه لكيلا يطرد الطريقه فى الاحكام الشرعيه و قد زيفنا الاستدلال المذكور فى محله و بسط الكلام فى اصل العدم موكول الى ما حرّناه فى البشارات و الفرق بين طريقه العقلاء و السيره ان المدار فى طريقه العقلاء على جبله الناس لكن يلزمه التقرير على القول به و المدار فى السيره على استناد الطريقه الى راي المعصوم سلم الله عليه روحى و روح العالمين له الفداء قولاً- او فعلاً- او تقريراً فطريقه العقلاء نظير برهان اللّم و السيره نظير برهان الإن ثالثها مصير المعظم الى ترجيح المجاز على و شهره القول به بل القول بالخلاف لا يبعد شذوذه و ندرته على انه قد يمنع من مخالفه السيّد للمعظم لانهما لم يصرحا بالمخالفه نعم صرحا بان الاصل فى الاستعمال الحقيقه و مجرّد هذا لا يدلّ عليها فلم يبق الا الجماعه الذين اشار اليهم الشّهد الثانى و لعلّه استنبط منهم القول بذلك لا- انه وجد منهم تصريحاً بها فالمخالف غير معلوم و لو سلم فلا اشكال فى شذوذه و فيه انه لا وثوق بتتالى

## رساله فى النزاع فى دلالة النهى على الفساد ممّا صنعها سلطان اهل...

### اشاره

النزاع فى دلالة النهى على الفساد ممّا صنعها سلطان اهل

العلم و التحقيق و برهان ارباب

الفضل و التدقيق فحل الفقهاء

و الأصوليين و قريع الفضلاء

و الرجاليين ابو المعالى

قدس سره

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين و بعد

### فى دلالة النهى على الفساد و تحرير محل النزاع

### اشاره

فهذه رساله فى تحرير محلّ النزاع و يتاتى الكلام فى ذلك من جهات شتى لكن الغرض هنا التحرير من حيث اختصاص النزاع بما لو كان للمنهى عنه مقتضى للصّححه و عدمه اذ الامر فيه صعب مستصعب و قد حرّرتنا الكلام فيه فى البشارات فى عنفوان الشباب ثم علّقت عليه بعد مضى سنوات كثيره عند بعض و لو المذاكرات حواشى طويله فصار الانتفاع عسرا و كنت مدّه مديد اريد رسم رساله مشتمله على مطالب المتن و الحواشى و لم يمكننى ذلك لضيق المجال لكن ساعدنى فى الحال عنايه الله العزيز المتعال مع غايه ضيق المجال و اختلال الحال فשמرت عن ساق الاجتهاد و توجّجت تلقاء مدين ذلك المراد و الله الموفّق للسداد و عليه التوكّل و به الاعتصام الى قيام الساعه و ساعه القيام فنقول انه قد خصّص النزاع غير واحد من الاواخر كالمحقق القمى و الوالد الماجد ره بما اذا ثبت من الشرع مقتضى لصّحه المنهى عنه كما ورد الامر بالصّلاه و النهى عن صلاه الحائض و الامر بالوفاء بالعقود و فوقع النهى عن بعض اصنافها و بعبارة اوضح المنهى عنه اما ان يكون مقتضى لصّحته أو لا كالامساك ثلاثه ايام بناء على عدم دخوله

فى الصّوم مخصّصا النزاع بالاول و اخرج الاخير عن موضع النزاع استنادا من المحقق القمى الى ان الاصل فيه الفساد و من الوالد الماجد ره الى ان تقابل الصّحّه و الفساد تقابل العدم و الملكه فلا يتصوّر الفساد فيما لا يكون قابلا للصّحّه و لا يكون مقتض لصحّته و ربما قسم شيخنا السيّد المنهى عنه الى ما ثبت صحته بحسب نوعه او ثبت فساده كذلك او شك في صحّته و فساده بحسب نوعه و خصّص النزاع بالاول و اخرج الاخيرين عن موضع النزاع و صرح سيّدنا بعموم النزاع نظرا الى ان اصاله الفساد لا تنافى دلالة النهى عليه غايه الامر تعدّد الدليل بناء على دلالة النهى و كفايه امكان الصحه فى صحّه اطلاق الفساد لا تنافى دلالة النهى عليه غايه الامر الى اقول ان الصّحّه فى العرف حقيقه فى تماميه الشىء و خلّوه عن العيوب و الخلل من حيث انتفاء شرط الوجود او التأثير او المانع عن احدهما و اما الخلّو عن الخلل من حيث انتفاء الجزء فلا بدّ منه فى تحقيق ماهيه الشىء الموصوف فمن عدمه يلزم انتفاء الماهيه لا الصّحّه فقط كما هو الحال فى انتفاء الشرط او وجود المانع إلا ان يقال ان المدار فى العرف ليس على التدقيق فالصّحّه فيه اعّم من الخلّو عن الخلل باعتبار انتفاء الجزء و غيره و ليس الامر فى هذا صحيح مرادا به التماميه من حيث الجزء ابعده من هذا مستجمع لجميع اعضائه اجزائه و من ذلك ما يقال اكلت بطيخا صحيحا او خاط لى فلان ثوبا صحيحا و هكذا فالمعيار فى الصّحّه هو كون الشىء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه و قد بسطنا الكلام فى معنى الصّحّه فى البشارات عند الكلام فى تعريف اصول الفقه و اما الفساد فهو عدم الصّحّه عما من شأنه الصّحّه فهو يقابل الصّحّه تقابل العدم و الملكه فيختلف تفسيره باختلاف تفسيرها و الملكه عند المشهور و الملكه على ما هو المشروح فى محلّه تهيو الموضوع بشخصه فى زمان اتّصافه بالامر العدمى للشىء و عند ارباب التحقيق تهيو الموضوع بشخصه فى زمان اتّصافه بالامر العدمى او فى زمان آخر المقصود به الزمان اللاحق على الظاهر او نوعه او جنسه القريب و البعيد للشىء و العدم انعدام التهيو و الملكه فى الموضوع

فالعدم والملكه بالمعنى المشهور كالكوسجيه التى هى بمعنى عدم الالتحاء المطلقه على من كان من شأنه الالتحاء فى زمان الكوسجيه كرجل سنّه ثلاثون و العدم و الملكه بالمعنى الحقيقى اى ما بنى عليه الامر ارباب التحقيق على ما يعبر بذلك عنه كالكوسجيه المذكوره و المطلقه على الطفل فانه بشخصه قابل للالتحاء لكن لا فى هذا الزمان و العمى المطلق على الأكمه اى من ولد اعمى فانه ليس قابلا للبصر لا بالشخص و لا بالنوع فى شىء من الازمنه لكن نوعه و هو الانسان قابل له و العقرب فانه ليس قابلا للبصر لا بالشخص و لا بالنوع بل بالجنس القريب الذى هو الحيوان و عدم الحركة الاراديه المطلقه على الجبل فانى جنسه البعيد اعنى الجسم الذى هو فوق الجماد قابل لتلك الحركة من افراده الجسم النامى لو قيل فيه بالحركة الاراديه و الحيوان و جنسه القريب الذى هو الجماد المقابل للنامى غير قابل لها فلا بدّ فى صحّه اطلاق الفساد من كون المحل قابلا للصيحه باحد الوجوه الثلاثه فمثل القمار لا يصحّ اطلاق الفاسد عليه لعدم كونه قابلا للصيحه بوجه نعم يمكن ادخال صوم الوصال فى محلّ النزاع لكونه قابلا للصيحه بالجنس فتعميم النزاع من سيدنا ليس بالوجه و الظاهر ان ما بعثه على ارتكابه انما هو حسابان كفايه امكان الاتصاف فى قولهم ان العدم المقابل للملكه عدم ما من شأنه الاتصاف و هو كما ترى بل المقصود به عدم اتصاف ما كان الراجح فيه الاتصاف فالفساد عدم الصيحه فيما من شأنه الصيحه و هى الراجحه فيه لا فيما كان محتملا للصيحه و عدمها على السواء لا يقال انه كيف تحكم بالفساد فيما لم يثبت له مقتضى للصيحه بواسطه الاصل لانا نقول ان المقصود بذلك المعامله مع ما لم يثبت مقتضى لصيخته معامله الفاسد لا القول بفساده فالوجه تخصيص النزاع بما اذا كان للمنهى عنه مقتضى للصيحه لكن ما ذكره المحقق القمى فى توجيهه من ان الاصل فيما لم يثبت صحته هو الفساد واضح الفساد لعدم ارتباطه بالمقصود مضافا الى فساد اطلاق القول باصالة الفساد كما ان اخراج مثل صوم الوصال محل الاشكال نعم الايراد عليه سيدنا بان اصاله الفساد لا تنافى دلالة النهى عليه غايه الامر تعدّد الدليل بناء على دلالة النهى مردود بان الدليل الاجتهادى و الدليل العملى ليس مفادهما متحدا فلا

يتأتى تعدد الدليل على الفساد من النهى و الاصل على تقدير دلالة النهى و ربما يظهر مما مرّ فساد ما صنعه شيخنا السيد حيث ان المنهى عنه الذى يثبت فساد نوعه ان كان من شأنه الصّحه بالجنس فهو داخل فى محل النزاع و ان لم يثبت لجنسه مقتضى للصّحه ايضا فلا يتصوّر الفساد فى نوعه ثم ان المحقق القمى و شيخنا السيد قد خصّصا المقتضى لصّحه المنهى عنه بكونه اعم منه و بعبارة اخرى قد خصّصنا النزاع بما اذا كانت النسبه بين المنهى عنه و المقتضى لصّحته هى العموم و الخصوص المطلق و هو الظاهر من السيد السّند النجفى بل حكى الوالد الماجد التصريح به عن جماعه لكنه قسم النسبه بين المأمور به و المنهى عنه الى التباين و التساوى و العموم و الخصوص من وجه و العموم و الخصوص المطلق و اخرج غير الاخير عن المتنازع فيه فى المتنازع فيه المقام استنادا الى اختلاف المتعلّق فى الاوّل و تعيين الرجوع الى المرجّحات فى الثانى و اختلاف المتعلّق و عدم الاتصاف المنهى عنه بالفساد فى الثالث حيث ان النهى مثلا تعلق بالغضب و الامر بالصّلاه و الغضب لا يتّصف بالفساد قال بل على القول بعدم جواز الاجتماع و الامر و النهى وجود الامر مشكوك فيه فان المفروض تعارض النهى مع الامر فى مورد الاجتماع و لا يتوقف الحكم بفساد العباده على هذا التقدير على ازيد من ذلك فان الصّحه اذا كانت مشكوكه يكفى للحكم بالفساد فان يكفى فى الحكم به يكفى عدم الدليل على الصّحه و لا ريب انه اذا فرض اجتماع الامر و النهى فلا اقل من الشك فى تعلق الامر و صرح لجريان النزاع فى المعاملات لو كانت النسبه هى التساوى ايضا كما لو قال الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطى و مع ذلك نهى عن الظهار حيث ان الاوّل يقتضى صّحه الظهار و الثانى يقتضى النهى عنه اقول انه يكفى فى جريان النزاع فى العبادات ثبوت المقتضى لصّحه المنهى عنه سواء كانت النسبه هى التباين نحو صل و لا تنكح نكاح الشغار او التساوى نحو صل فى المكان المغصوب فيه و لا- تصل فيه غايه الامر انه لا بد فى الصّوره الاخيريه من الجمع او الترجيح او التوقف و ما قاله الوالد الماجد ره من قوله بل على القول مرجعه إلى

الاستناد في عدم جريان النزاع في صورته كون النسبه هي العموم و الخصوص من وجه الى عدم جريانه فيما يكفى مؤونه الفساد فيه الاصل بناء على عدم جواز الاجتماع بتقريب ذكره إلاّ- انه يبين بما مرّ فساد الاستناد و ايضا يجرى ذلك الوجه في صورته التساوى ايضا كما ان ما ذكره في صورته التساوى يجرى هنا ايضا فالتفرقه ليس بالوجه و بوجه اوضح لا بدّ في صورته التساوى من العمل بالراجع على تقدير ثبوت المرجح و بالاصل على تقدير عدم المرجح و على هذا المنوال الحال هنا و ما ذكره ايضا من جريان النزاع فيما لو قيل ان ظهرت حرّم عليك الوطى و نهى عن الظهار مبنّى على كون الخطاب الاوّل مقتضيا لصحّه الظهار و دونه الفساد اذ المقتضى للصحّه في المعاملات ما دل على جوازها و ترتب آثارها العرفيه عليها و ذلك الخطاب لا يقتضى جواز الظهار و لو لا ذلك لكان ان زينت يجب الحدّ مقتضيا لصحّه الزناء فكان النهى عنه تعد ذلك مقتضيا للفساد فكن على التدبر و بعد ذلك كلّه اقول انه يمكن القول بمقاله سيدنا بان يقال ان النزاع فيما كان له آثار شرعيه او عرفيه سواء ثبت له مقتضى للصحه ام لا و لذا لو كان معامله لم يثبت التنصيص على صحتها من الشارع راسا ثم نهى عنه يتاتى النزاع في دلاله النهى عنها على الفساد و ايضا يتاتى النزاع في النواهي العرفيه و لا يتصوّر في بعض صورها ثبوت المقتضى للصحّه كما لو نهى احد صاحبه عن معامله مع شخص فان الظاهر عرفا فساد معامله المنهى عنها و خسران المنهى بها مع عدم سبق مقتضى للصحّه من جانب الناهى و يمكن ان يقال ان صحه اطلاق الفساد كالصّحه موكوله الى العرف و لا- اختصاص لها بما كان الرجح فيه خصوص الصّحه و بعد ما مرّ اقول انه بعد لزوم فرض وجود المقتضى لصحّه المنهى عنه في محل النزاع يتاتى الكلام في ان المقتضى لصحّه المنهى عنه باى شىء يتحصّل فجرى جماعه على انحصاره في ثبوت خطاب يقتضى بعمومه المطلق لصحّه المنهى عنه و الحق انه لا اشكال في عدم تحقق المقتضى بوجود ما يباين المنهى عنه و فرض وجود المقتضى لصحّه المنهى عنه بالعموم المطلق مع ملاحظه المنهى عنه بالنسبه الى ما يباينه خارج عن المقام و اما التساوى



فالحق تحقق المقتضى لصحة المنهى عنه بالعموم المطلق مع ملاحظه المنهى عنه بوجوده الا ان اللازم سبق الامر و المقتضى للصحة على النهى فلو قيل صل فى المكان المغصوب (١) يتاتى الكلام فى دلالة النهى على الفساد و ان قلت ان المقتضى فى المقام مشكوك الوجود و مقتضى الصحة لا بد من وجوده و ثبوته قلت ان المراد بالمقتضى هو المقتضى شأننا و الا فبعد كون النسبه من باب العموم و الخصوص المطلق و تخصيص العام لا يتاتى الاقتضاء الفعلى و هاهنا بعد فرض اعتبار سند الامر و النهى بتحصل الاقتضاء الثانى غايه الامر لزوم لحاظ الجمع و الترجيح فالغرض من ثبوت المقتضى (٢) قبل لحاظ النهى و ان قلت انه لا بد فى صدق المنهى عنه و صحة النزاع فى دلالة النهى على الفساد سبق المقتضى لصحة نوع المنهى عنه بحيث كان بعد اخراج المنهى عنه سائر الافراد صحيحا قلت هذا ممنوع و انما غايه الامر انما سبق المقتضى لصحة المنهى عنه عموما او خصوصا و مع ذلك نقول فلو لم ينفع التساوى فى ثبوت المقتضى للصحة فى العبادات فلا ينفع التساوى فى المعاملات ايضا لعدم الفرق و قد سمعت التصريح بتحقيق المقتضى للصحة بالتساوى فى المعاملات و اما لو كان النسبه بالعموم و الخصوص من وجه نحو صل و لا تغصب فان قلنا يتعلق الاحكام بالطبائع فلا اشكال فى عدم ثبوت المقتضى لصحة المنهى عنه حيث ان متعلق الامر هو الصلاه و متعلق النهى هو الغضب حتى انه لو قلنا بجواز الاجتماع عقلا و تخصيص الامر بالنهى و عدم اجتماع الصحة مع عدم الامر فى العبارات فغايه الامر ارتفاع الامر بالصلاه عما فى مورد الاجتماع من طبيعه الصلاه و فساد اعتبار عدم الامر الناشى عن النهى إلا انه ح صار غير المنهى عنه فاسدا بعد ما كان له مقتضى للصحة على وجه العموم المطلق بواسطة النهى عن المنهى عنه اعنى الغضب فلا يرتبط الفساد المذكور ببحث دلالة النهى على الفساد اذ الكلام فى هذا البحث فى اقتضاء النهى فساد المنهى عنه و الفساد فيما ذكر غير المنهى عنه فما فى مورد الاجتماع من طبيعه المنهى عنه لا يدخل فى المتنازع فيه لعدم ثبوت المقتضى لصحته و ان صار النهى عن المنهى عنه موجبا لفساد غيره و الغير له مقتضى للصحة و لو كان خفاء لكان

ص: ٥٨

١-١) و لا تصل فى المكان المغصوب

٢-٢) انما هو ثبوت المقتضى

فى مورد الاجتماع و قد اُتضح الحال و اما سائر افراد المنهى عنه غير مورد الاجتماع فلا خفاء فى عدم المقتضى لصحته و على المنوال المذكور الحال ان قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فردا فردا ففى مورد الاجتماع مع فرض سبق الامر يكون الامر مقتضيا للصحة فالنهي يقتضى الفساد نظير صورته التساوى الا ان القول باقتضاء الفساد بالنسبه الى مورد الاجتماع عقلا مع عدم اقتضائه الفساد بالنسبه الى غيره فله وجه و اما القول باختلاف فهم العرف بالنسبه لافراد المنهى عنه بفهم الفساد بالنسبه الى مورد الاجتماع دون غيره فهو فى غايه البعد و لا فرق فيما ذكرنا بين العبادات و المعاملات فلو قيل بع وقت النداء و لا تبع وقت النداء مع عدم ثبوت ما يقتضى صحه البيع على الاطلاق فالمنهى عنه يدخل فى المتنازع فيه لسبق المقتضى لصحته الا ان النهى لا يقتضى الفساد على القول بعدم دلالة النهى فى المعاملات على الفساد فصحة المنهى عنه الثابتة بالامر لا معارض لها و انما المعارض لجوازه فان كان الترجيح مع الامر فالمنهى عنه جائز و صحيح و ان كان الترجيح مع النهى فهو حرام و صحيح و ان لم يكن الترجيح فى البين فالمنهى عنه صحيح و مقتضى الاصل جوازه و اما التمثيل للتساوى فى المعاملات بما لو قال الشارع ان ظهرت حرم عليك الوطى و مع ذلك نهى عن الظهار حيث ان الاوّل صحه الظهار و الثانى يقتضى النهى عنه ففيه ان المقتضى للصحة فى المعاملات ما دلّ على جوازها و ترتب آثارها العرفيه و بعبارة اخرى آثار مناسبة للجواز و قوله ان ظهرت حرم عليك الوطى بعد تسليم دلالة على جواز الظهار فليس حرمه الوطى اثرا مناسباً للجواز و لو لا ذلك لكان ان زينت يجب عليك الحدّ مقتضيا لصحة الزناء فكان النهى بعد ذلك مقتضيا للفساد و بعد ما مرّ اقول ان مقتضى كلام المحقق الطوسى فى تجريده فى المنطق و كذا صريح كلام شارحه العلامة ان التقابل الحقيقى يلاحظ بالنسبه الى الموضوع الشخصى او النوعى او الجنسى فالحيوان و ان كان بعض انواعه اعنى العقرب عادم البصر الا ان هذا الجنس له قابليه البصر فلو قد صح العمى و البصر بالنسبه الى هذا الجنس لهما من باب العدم و الملكة بل بعد قابليه الجنس اعنى الحيوان للبصر لا حاجه فى صدق العدم و الملكة الى

كون بعض انواعه عادما للبصر لكن مقتضى كلام القوشجى ان العمى و البصر يلاحظان بالنسبه الى العقرب بملاحظه كون جنسه قابلا- للبصر فهما من باب العدم و الملكه فتح النوع عادم و الجنس قابل و ايضا الاختلاف بين المشهور و ارباب التحقيق فى اطلاق العدم و الملكه بحسب الاصطلاح فلا يتاتى الخلاف فى معنى العمى مثلا بل فى كون عدم البصر من باب العدم و الملكه اصطلاحا لو لوحظ بالنسبه الى العقرب و ان كان هذا معنى مجازيا للعمى و كان معناه باعمى الانسان و مثله اطلاق عدم الالتحاء على الطفل و ان كان هذا معنى مجازيا للكوسجيه و ايضا مقتضى كلام الماتن و الشارح فى المنطق كون عدم القابليه للالتحاء و قابليه له من باب العدم و الملكه و مقتضى كلام القوشجى كون عدم اللحيه و اللحيه من باب العدم و الملكه فتدبر و ايضا ما ذكره الوالد الماجد ره فى الاستناد على تخصيص النزاع بما لو كان للمنهى عنه مقتض للصحه ينقدح بانه يكفى الاستناد الى ان الفساد عدم الصحه فلا يتصور الفساد فيما لا يكون قابلا للصحه و لا يكون مقتض لصحته و لا حاجه الى ادراج ان تقابل الصحه و الفساد تقابل العدم و الملكه بل هذا الادراج غير صحيح حيث ان كون تقابل الصحه و الفساد من باب تقابل العدم و الملكه بحسب اصطلاح المتكلمين الى كون الموضوع قابلا للصحه لا تجدى فى تشخيص معنى الفساد لغه او فى اصطلاح الاصوليين و احتياج صدقه الى كون الموضوع قابلا للصحه و ايضا كفايه امكان اتصاف المنهى عنه بالصحه فى كون عدم الصحه فيه من باب العدم و الملكه اصطلاحا لا تجدى فى تشخيص معنى الفساد كما ربما يقتضيه كلام سيدنا و بعد ذلك اقول انه يمكن القول بمقاله سيدنا فى المتنازع فيه بكون النزاع فى ان النهى هل يقتضى كون المنهى عنه غير قابل للصحه و غير محل لها و غير متعقب باثر مناسب للجواز سواء كان معهودا باثار شرعا او عرفا او امكن فى حقه ان يجعل له آثار فى الشرع او العرف مثلا- النهى عن الزنا يمكن ان ينازع فى دلالتة على ترتب اثر عليه فلو كان معهودا بلحوق الوالد بالوالد او امكن فى حقه ان يجعل الولد من الوالد شرعا او عرفا فيرث من الوالد

و الوالد يرث عنه فيتاتى الكلام فى دلالة النهى على عدم ترتب ذلك الاثر و يرشد الى ذلك ان النزاع لا يختص بالنواهى الشرعيه و النواهى العرفيه ليست مسبوقه بمقتضى الصّحه إلا انه يبتنى على عموم النزاع فى المقام لنواهى العرفيه فالمراد بالفساد بالمعنى اللغوى إلا ان يقال ان الفساد عدم الصّحه بالمعنى المتقدم فمعناه عرفى بناء على ما تقدّم من عرفيه معنى الصّحه و بعد ذلك اقول الظاهر ان من يخصّص النزاع بما لو كان للمنهى عنه مقتضى للصّحه على وجه العموم المطلق انما يشترط سبق المقتضى على النهى و إلا فلا فرق بين ما لو كان المقتضى متأخرا عن النهى و ما لم لو يوجد له مقتضى للصّحه راسا لكن على ذلك يشكل القول بدلاله النهى على الفساد فيما ثبت صحه نوعه فى كثير من الوارد للجهل بالتاريخ و عدم ثبوت تقدم المقتضى للصّحه على النهى إلا ان يقال ان المقتضى لصّحه العبادات موجود فى الكتاب و المقتضى لصّحه المعاملات من نحو قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و غيره موجود فى الكتاب ايضا و النواهى انما هى فى السنه الوصليه فالمقتضى للصّحه مقدّم على النهى إلا انه مبنى على صحه التمسك باطلاقات و الكتاب و عموماته و بعد لما تطرق الاختلال بواسطه تلاحق الأفكار و الخيال فى سوابق الايام و الاحوال فالآن اجدد المقال بتلخيص و تهذيب و مزيد مقال فنقول ينبغى ان يقال ان النزاع هل يختص بما اذا ثبت من الشّرع مقتضى لصّحه المنهى عنه أو لا- على الاوّل هل يختص ثبوت المقتضى لصّحه المنهى عنه بما لو ثبت خطاب يقتضى بعمومه المطلق لصّحه المنهى عنه او لا اما الاوّل فخصّص النزاع ثله من الاواخر كالمحقق القمى و السيّد السند النجفى و الوالد الماجد ره بما اذا ثبت من الشّرع مقتضى بصّحه المنهى عنه كما ورد الامر بالصّلاه و النهى عن صلاه الحائض و الامر بالوفاء بالعقود و النهى عن بعض اصنافها استنادا الى ان ما لم يثبت مقتضى لصّحته فالاصل فيه الفساد و الى ان الفساد عدم الصّحه و لا يتصوّر عدم الصّحه فيما لم يثبت مقتضى لصّحته فلا يتصوّر الفساد فيما لم يثبت مقتضى لصّحته فلا يتصوّر و لا جرى سيّدنا على عموم النزاع

استنادا الى ان اصاله الفساد لا تنافي دلالة النهى عليه غاية الامر تعدد الدليل بناء على دلالة النهى و كفايه امكان الصّحه فى صحه اطلاق الفساد و عدم الصّحه اقول ان الاستناد على اختصاص النزاع باصاله الفساد فيما لم يثبت مقتضى لصّحه مدفوع اولا بعدم انحصار ما لم يثبت مقتضى لصّحته فيما لم يثبت مقتضى لصّحته و لا لفساده حتى يجرى فيه اصاله الفساد بل هو اعم منه و مما ثبت مقتضى لصّحته كما لو ثبت المقتضى لصّحه جنس ثم نهى عن نوع من الجنس ثم نهى عن فرد من النوع حيث ان الفرد المنهى عنه قد ثبت المقتضى لفساده و هو النهى عن النوع حيث ان الفرد المنهى عنه قد ثبت المقتضى لفساده و هو النهى عن النوع و مقتضى اشتراط ثبوت المقتضى لصّحه المنهى عنه فى جريان النزاع عدم جريان النزاع فى النهى عن الفرد المزبور ايضا مع عدم جريان الاستناد المذكور فيه لعدم جريان الاصل هنا لثبوت الفساد بالنهى و مثل ذلك ما لو ثبت المقتضى لصّحه المنهى عنه ثم نهى عن نوع من الجنس ثم نهى عنه مره اخرى الا ان الامر فيه من باب تعدّد الدليل على الفساد فى باب النوع المشار اليه مع اتحاد مدلول الدليلين لكن فى المثال السابق يتعدّد الدليل ايضا فى باب الفرد المشار اليه إلاّ انه يختلف مدلول الدليلين بالعموم و الخصوص و ان قلت انه لا ثمره فى دلالة النهى عن الفرد او النهى عن النوع ثانيا على الفساد قلت هذا المقال لا يوجب اندفاع ما ذكرنا بوجه مع انه يظهر الثمره فى مقام المعارضه لو اقتضى دليل صحّحه الفرد او النوع المذكورين و ثانيا ان اصاله الفساد فى مشكوك الصّحه و الفساد لا تمنع عن اقتضاء النهى عن الفرد او النوع المذكورين للفساد بوجه كيف لا و الاصل دليل عملى و النهى دليل اجتهادى و لا يرتبط احدهما بالآخر فقد بان فساد الايراد على الاستناد المذكور من سيدنا بان غاية الامر تعدّد الدليل بناء على دلالة النهى اذا تعدّد الدليل انما يتأتى على تقدير وحده المدلول و اما مع الاختلاف كما فيما نحن فيه لاختلاف مفاد النهى و الاصل حيث ان مفاد الأوّل هو الحكم الواقعى و مفاد الثانى هو الحكم العملى فلا مجال لتعدّد الدليل و

ثالثا ان تخصيص النزاع بملاحظه اصاله

الفساد انما يتاتى لو كان اصاله الفساد مجمعا عليه بينهم و اما على تقدير الاختلاف او الاجماع على اصاله الصّحه كما ادّعاه سيدنا فلا يتاتى ذلك و رابعا ان دعوى اصاله الفساد فيما لم يثبت مقتضى لصّحته على الاطلاق من المحقق القمى يناقض مقالته باصاله الصّحه فى العبادات لجريانه على اصاله البراءه فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده مع كمال الاصرار دون قاعده الاشتغال و ان سلك فى الغنائم مسلك قاعده الاشتغال و انى لفى حيره كيف اتفق الجمع بين الامرين و بعد لعل المقصود بالوجه المذكور ان ما ليس مقتضى لصّحته يكون فاسدا بالاصل و لا معنى لا فساد الفاسد و لا مجال للدلاله النهى فيه على الفساد و هو ظاهر الفساد و اما الاستناد على الاختصاص بان الفساد عدم الصّحه و لا يتصوّر عدم الصّحه فيما لم يثبت مقتضى لصّحه فلا يتصوّر الفساد فيما لم يثبت مقتضى لصّحته فيندفع بكفايه امكان الصّحه فى صّحه اطلاق الفساد و عدم الصّحه و لا حاجه الى ثبوت المقتضى للصّحه و امكان الصّحه يجرى فى جميع الموارد و بعد ذلك يرد على اصل تخصيص النزاع انه اما ان يشترط سبق المقتضى للصّحه على النهى او لا- و على الاوّل يلزم القول بعدم دلالة النهى على الفساد من فى كثير من الموارد للجهد بالتاريخ و على الثانى يندفع التخصيص بان من يقول بالدلاله على الفساد فى صورته تاخر المقتضى يقول به فى صورته فقدان المقتضى ايضا للقطع بعدم الفرق الا- ان يذبّ بما تقدم فان الاظهر القول بالعموم بكون النزاع فى ان النهى هل يقتضى كون المنهى عنه غير قابل للصّحه و غيره محل لها و غير متعقب بآثار مناسبه للجواز سواء كان معهودا بآثار شرعا او عرفا او امكن فى حقّه ان يجعل له آثار فى الشرع مثلا النهى الزنا يمكن ان يناع فى دلالتة على عدم ترتب اثر عليه فلو كان معهودا بلحوق الوالد بالوالد او امكن فى حقه ان يجعل الوالد من الوالد شرعا او عرفا فيرث من الوالد و الولد يرث عنه فيتاتى الكلام فى دلالة النهى عليه على عدم ترتب ذلك الاثر فالمراد بالفساد فى العنوان المعنى اللغوى إلا ان يقال ان الفساد عدم الصّحه بالمعنى المتقدم فمعناه عرفى فى بناء على ما تقدّم من عرفيه معنى الصّحه و ان قلت

ان الفساد بمعنى عدم الصحه بمعنى الاحتواء على الاجزاء و الشرائط و الخلو عن الموانع كيف يتاتي في مثل الزناء لفرض تحقق هذا الامر القبيح قلت انه قد تقدم ان الصحه بمعنى تماميه الشئ و خلوه عن العيوب و الخلل من حيث انتفاء الجزء او شرط الوجوب او التأثير او وجود المانع عن الوجود او التأثير ففساد الزناء بمعنى انتفاء شرط تأثيره في ترتب الآثار المناسبه للجواز او وجود مانع عنه و بالجمله لا فرق بين البيع و الزنا بعد صدق البيع في صحه اطلاق الفساد فكما ان فساد الاوّل باعتباراه اختلال امر التأثير و ان تحقق الوجود لفرض بقاء البيع على معناه اللغوى فكذا الحال في الثانى و ان قلت فعلى ما ذكر لو قيل ان طلقت زوجتك تحرم عليك او قيل ان طلقت زوجتك تحرم عليك حرمة مؤبده يدخل في المتنازع فيه قلت حاش لله كيف لا ولا يشتمل ذلك على النهى مع انه لا يقتضى ذلك عدم ترتب شئ من الآثار المناسبه للجواز و اما الثانى فقد جرى غير واحد ممن جرى على تخصيص النزاع بصوره ثبوت المقتضى لصحته المنهى عنه كالمحقق القمى و السيد السند النجفى على اختصاص ثبوت المقتضى لصحته بما لو كان المقتضى للصحته اعتم مط من النهى و هو المحكى عن جماعه و فصل الوالد الماجد ره بين العبادات و المعاملات فحكم في العبادات بالاختصاص تعليلا باختلاف المتعلق في صوره التباين و تعيين الرجوع الى المرجحات في صوره التساوى و اختلاف المتعلق و عدم اتصاف المنهى عنه بالفساد في صوره العموم و الخصوص من وجه حيث ان النهى تعلق بالغصب مثلا- و الامر تعلق بالصّلاه و الغصب لا يتّصف بالفساد قال بل على القول بعدم جواز اجتماع الامر و النهى وجود الامر مشكوك فيه فان المفروض تعارض المنهى مع الامر في مورد الاجتماع و لا يتوقف الحكم بفساد العباده على هذا التقدير على ازيد من ذلك فان الصحه اذا كانت مشكوكه يكتفى للحكم بالفساد فان في الحكم به يكفى عدم الدليل على الصحه و لا ريب انه اذا فرض اجتماع الامر و النهى فلا اقل من الشك في تعلق الامر و حكم في المعاملات بعموم النزاع لما لو كانت النسبه هى التساوى كما لو قال الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطى و مع ذلك نهى عن الظهار حيث

ان الاوّل يقتضى صحّه الظهار و الثانى يقتضى النهى عنه اقول انه لا اشكال فى عدم تحقق المقتضى للصحّه بوجود ما يباين المنهى عنه و امّا التساوى فالحق فيه تحقق المقتضى للصحّه بوجود ما يباين المنهى عنه الا ان اللازم سبق الامر و المقتضى للصحّه على النهى فلو قيل صل فى المكان المغصوب ثم قيل لا تصل فى المكان المغصوب يتاتى الكلام فى دلالة النهى على الفساد و الاستناد فى عدم تحقق المقتضى للصحّه فى هذه الصوره من الوالد الماجد ره الى ما تحريره انه ح يقع التعارض فان كان المقتضى للصحّه ارجح فلا- عبره بالنهى حتى يتاتى النزاع فى دلالته على الفساد فكانه لم يكن النهى موجودا و ان كان النهى ارجح فلا- عبره بالمقتضى للصحّه حتى يتاتى النزاع فى دلالة النهى على الفساد فكانه لا يقتضى للصحّه فى البين و ان تساوى المقتضى للصحّه مع النهى فالمقتضى للصحّه مشكوك الوجود فلا يتاتى النزاع فى دلالة النهى على الفساد لان مجيء النزاع موجود على وقوف المقتضى للصحّه غير سديد لان المراد بالمقتضى للصحّه ان كان هو المقتضى فعلا مع وجود النهى فهو ممتنع حتى فى صوره كون النسبه من باب العموم و الخصوص المطلق بالنسبه الى مورد النهى كما لا يخفى و ان كان المراد هو المقتضى للصحّه شأننا مع عدم لحاظ النهى فهو يتحقق فى صوره التساوى ايضا بعد فرض اعتبار سند الامر و النهى غايه الامر ان يرجح النهى على الامر و ليس هذا اشد من ترجيح الخاصّ على العام فى الخصوص المطلق فلو قيل صل فى المكان المغصوب ثم قيل لا- تصل فى المكان المغصوب او قيل بع وقت النداء ثم قيل لا تبع وقت النداء مع انحصار ما يقتضى صحه الصيلاه و صحه البيع فى قوله صل فى المكان المغصوب و بع وقت النداء يتاتى النزاع فى النهيين اعنى قوله لا تصل فى المكان المغصوب و قوله لا- تبع وقت النداء و قد تقدّم الكلام فى المثال الاخير و بعد فلو لم يكن التساوى موجبا لتحقيق المقتضى للصحّه فى العبادات فلا فرق بين العبادات و لا المعاملات فالتمييز ضعيف بل يضعف التمثيل للتساوى فى المعاملات بما لو قال الشارع ان ظاهرت حرم عليك الوطى و مع ذلك نهى عن الظهار بما تقدّم لكن يمكن



ان يقال ان المثال المذكور بعد تسليم عدم دلالة على الجواز يقتضى صحته لدلالته على امضاء الاثر العرفي إلا ان يقال انه يحتمل ان يكون الامر من باب العقوبة و لو كان المدار في العرف على كون حرمة الوطى من باب الاثر كما لو قيل ان زينت يجب عليك الحد و اما العموم و الخصوص من وجه نحو صل و لا تعصب فان قلنا بتعلق الاحكام بالطبائع فلا اشكال في عدم تحقق المقتضى لصحة المنهى عنه حيث ان متعلق الامر هو الصلاة و متعلق النهى هو الغضب حتى انه لو قلنا بجواز الاجتماع عقلا او عدمه و قلنا بتخصيص الامر بالنهى و عدم اجتماع الصحة مع عدم الامر في العبادات فغايه الامر ارتفاع الامر بالصلاة عما في مورد الاجتماع من طبيعه الصلاة و فساده باعتبار عدم الامر الناشى عن النهى إلا انه ح صار غير المنهى عنه منهيًا عنه فاسداً بعد ما كان له مقتضى له للصحة على وجه العموم المطلق بواسطة النهى عن المنهى عنه اعنى الغضب فلا يرتبط الفساد المذكور بهذا البحث بواسطة ان الكلام في هذا البحث في اقتضاء النهى فساد المنهى عنه و الفاسد فيما ذكر غير المنهى عنه بل بواسطة ان الفساد فيما ذكر ليس بواسطة دلالة النهى بل بواسطة عدم الامر و البحث المعروف في دلالة النهى على الفساد و على هذا المنوال الحال ان قلنا بتعلق الاحكام بمفهوم فرد ما او ان قلنا بتعلق الاحكام بالافراد فردا فردا ففى مورد الاجتماع مع سبق الامر يكون الامر مقتضيا للصحة فيتحقق المقتضى للصحة في مورد الاجتماع نظير صورته التساوى و بعد ما تقدم الآن اقول ان الصحة لغه كما يظهر من المصباح هو خلؤ البدن عن المرض لكنه يستعار منه في موارد اطلاقه و الظاهر ان المقصود به في موارد اطلاقه غالبا هو كون الشىء بحيث يترتب عليه آثاره و ان يطلق في بعض الاطلاقات العرفيه على كمال الشىء فالمقصود من صحه العباده هو كونها بحيث يترتب عليها اثرها و هو فراغه الذمه و ترتب الاثر هنا قهرى و اصل وجود الصيحيح هنا بجعل الشارع بناء على اختراع المعنى فى الفاظ العبادات و المقصود من صحه المعامله هو كونها بحيث يترتب عليه اثرها من النقل و

و الانتقال غالبا لكن الوجود هنا غير مربوط بجعل الشارع على تقدير عدم مداخلة الشارع فى معان الالفاظ و الاثر شرعى و هذا لظاهر عدم اتفاق اطلاق الصّحه منهم فى المعاملات بالمعنى الاعمّ على ترتب الآثار الغير المناسبه للجواز كما فى الكفاره بالنّسبه الى الظهار و الحدّ بالنّسبه الى الزناء و لو فرضنا جواز الظهار و الزناء فالفساد كون الشىء بحيث لا يترتب آثاره باختلال الوجود باختلال الاجزاء كما يتفق فى العبادات او باختلال شرائط التأثير كما يتفق فى المعاملات فليس الفساد كون الشىء بحيث لا يترتب الاثر مط حتى يتاتى فيما لا-اثر له و يمكن ان يكون المقصود بالصّحه فى العبادات بناء على اختراع المعنى فيها هو استكمال العباده لما اعتبر فيها وجودا و تأثيرا بناء على كون الفاظ العبادات اسامى للصّحيحه او استكمالها لما اعتبر فيها تأثيرا بناء على كون الفاظ العبادات اسامى للاعمّ لكن لا بدّ من كون المقصود بالصّحه فى المعاملات هو استكمال المعامله لما اعتبر فيها تأثيرا على تقدير كون الفاظها مستعمله فى المعانى اللغويّه لان المقصود بالصّحه هو الصّيحىه الشرعيّه و وجود المعامله ح يكون عرفيا مستندا الى اهل العرف من قديم الايام و الصّحه و الفساد تاره يلاحظ بالنّسبه الى الآثار العرفيه و اخرى يلاحظ بالنّسبه الى الآثار الشرعيه كما هو الحال فى كلمات الفقهاء فما لم يجعل له آثار شرعا لا يكون شرعا صحيحا و لا فاسدا و الظاهر ان النزاع فى المقام فى انه لو نهى الشرع فهل هذا النهى يدلّ على عدم ترتب الاثر عليه ام لا و هذا العنوان و ان يتاتى فيما لو كان المنهى عنه هو نفس ما جعل له الاثر فكان النّسبه فى البين من باب التساوى إلا انه يقتضى النسخ فى النواهى النبويه و هى مورد النزاع لعدم اختصاص النزاع بالخاصّه و كلام العامّه لا يجرى الا فيها لو كان ما دلّ على ترتب الاثر دالا على الوجوب كما فى العبادات او الجواز كما فى المعاملات على تقدير كون المقتضى للصّحه دالا على الجواز ايضا و النسخ كما ان اقتضاء المقتضى للصّحه فى المعاملات لخصوص الصّحه من دون دلاله على الجواز نادر ايضا فالظاهر ان النزاع فيما لو كان المنهى عنه فردا

مما سبق جوازه و له اثر فالنزاع فيما لو كان للمنهى عنه مقتضى للصحة يقتضى صحته على وجه العموم المطلق و بعد ما مرّ اقول انه قال المحقق القمى فى الاستناد على اختصاص النزاع بما اذا ثبت من الشرع مقتضى لصحة المنهى عنه لان الاصل عدم الصحة و اما الفساد فيدلّ عليه عدم الدليل و انت خير بان الفساد عين عدم الصحة فكما انّ الاصل عدم الصحة فكذا الاصل الفساد كيف لا- و اصاله الفساد فى العبادات و المعاملات حديث معروف و لو دلّ عدم الدليل على الفساد فيدلّ على عدم الصحة فالتفكيك بين عدم الصحة و الفساد بدعوى اصاله عدم الصحة و دعوى عدم الدليل على الفساد ظاهر الفساد مع ان عدم الدليل بنفسه لا يدلّ على عدم الصحة و لا على الفساد بل فى حال عدم الدليل على الصحة ما يدلّ على عدم الصحة و الفساد هو الاصل المستند الى مدركه فعدم الدليل محقق لموضوع جريان اصاله عدم الصحة و الفساد و اما المثبت لهما فهو الاصل نعم لو كان مورد الصحة و الفساد مما عمّ به البلوى فيكفى فى عدم الصحة و الفساد فيه مجرد عدم الدليل على الصحة الا ان المرجع الى عدم الصحة و الفساد اجتهادا الاعمال كما هو ظاهر الاصل فى الكلام اللهم إلا ان يقال ان الغرض تأكيد دعوى اصاله عدم الصحة بدعوى دلالة عدم الدليل على الفساد و العبارة مبنيه على المسامحة كما يرشد اليه ما ياتى من كلامه فى تعليقات التهذيب لكن نقول انه على هذا و ان يندفع الايراد بفساد التفكيك لكن الايراد بعدم كفايه عدم الدليل فى الحكم بالفساد فى محلّه و بالجمله الذى يظهر بعد تعميق النظر فى كلامه ان غرضه ان مورد النزاع و ما وقع فيه الخصومه انما هو ما لو كان النهى مسبوqa بالمقتضى للصحة بناء على اعتبار اطلاقات الكتاب الوارد فى تشريع العبادات و امضاء المعاملات استنادا الى عدم النفع فى البحث عن دلالة النهى على الفساد فيما لم يثبت المقتضى لصحته فهو لم يثبت مضايقته عن اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضى لصحته و لو كان مثل القمار و ان امكن المضايقه فما توهمه سيدنا من مضايقه عن اطراد النزاع فى مثل القمار حيث اورد بعدم منافاه الاجماع على اصاله الفساد لجريان النزاع فيما لم يثبت المقتضى

لصحة غايه الامر كون الامر من باب تعدد الدليل ليس على ما ينبغي و ربما يتوهم ان غرضه كفايه امكان الصحة في مورد النزاع لقوله محل النزاع في هذه المسأله ما تعلق النهى بعد ما ورد من الشارع له جهه ثم ورد النهى عن بعض افراده بملاحظه ان قوله جهه صحه بمنزله ان يقال لصحة وجه و يندفع بأنه و ان يستعمل نحو لصحة وجه مثلا في مقام التردد و الامكان و اما وجه الصحة فهو مبنى على ما يقتضى الصحة فالغرض أنه ورد من الشارع ما يقتضى الصحة مع انه لا معنى لاشتراط ان يرد من الشارع ما يفيد امكان الصحة بل ما يرد من الشارع مفيد للصحة كما يظهر مما ياتى على أنه قد صرح بان النزاع في هذه المسأله فيما كان بين المامور به و المنهى عنه عموم و خصوص مطلق و النزاع في باب اجتماع الامر و النهى فيما كان بين المامور به و المنهى عنه عموم و خصوص من وجه و مقتضاه اشتراط ثبوت المقتضى لصحة المنهى عنه بالعموم المطلق و ان لا يقتضى هذه العباده خصوص سبق المقتضى للصحة لكن ما يقتضى للصحة بالعموم المطلق أنما يكون سابقا على النهى بناء على اعتبار اطلاعات الكتاب الوارده في تشريع العبادات و المعاملات مضافا الى أنه قد ذكر في حاشيه التهذيب ان النزاع في باب دلالة النهى على الفساد أنما هو فيما لو كان ماده الصيغه هو المامور به و المعامله المحكوم بصحتها شرعا في الجملة كقولهم لا تصل في الدار المغصوبه مثلا- او لا- تبع بيع الحصاه لا- فيما لم يكن من هذا القبيل مثل لا تزن و لا تقامر و لا تكتف بالتحليل في عقد النكاح و لا تمسك ثلاثه ايام وصالا و امثال ذلك فان الاحكام الشرعيه توقيفيه مطلقا فعدم معلوميه وجه الصحة في صورته المنهيه عنه او المعامله يكفى في الفساد و البطلان و عدم الدليل عليها يكفى في الدلاله على عدمها و الحاصل ان النزاع انما هو فيما اذا ورد من الشارع عموم يدل على جواز عباده لو معامله من حيث هي مع قطع النظر عن شيء آخر فاذا ورد على ذلك نهى في الجملة فهل يدل على الفساد ام لا- و المنهى عنه هنا هو ما اذا كان من الشارع جهه صحه بعنوان الاطلاق و بالجملة يتطرق الايراد على المحقق المتقدم بأنه تداخل بشرح الحال فيما لو كان المقتضى للصحة واردا مورد الاجمال اذا الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في المقتضى بلا اشكال ان المدارك في المقتضى للصحة في كلامه على كون المقتضى المقتضى للصحة

للصحة واردا مورد الاجمال اذا الظاهر و بل بلا اشكال ان المدار في المقتضى للصحة في كلامه على كون المقتضى للصحة واردا مورد البيان و ليس ذلك مما لم يثبت المقتضى لصحة لعدم جريان ما استدلال به على عدم جريان النزاع في ذلك اعني ما لم يثبت المقتضى لصحة في ذلك اذ المدار في الاستدلال على كفايه الاجماع على اصاله الصحة في مثل ذلك بل هو بنفسه قد اصر في اصاله الصحة في مثل ذلك لكن ان يقال ان الفرض المذكور بناء على مشربه اعني اعتبار اطلاقات الكتاب نادر فلا باس بالاخلاق بشرح الحال فيه و على منوال حال الاجمال الحال فيما لو كان المقتضى للصحة واردا مورد البيان لكن كان الشك في الصلاه كما في المنهي عنه لفقد الجزء لو كان الجزء مما يشك في صدق الماهية بدونه لكن يمكن الاعتذار بمثل الاعتذار في الصورة و اما الاستدلال على اختصاص النزاع بما لو ثبت المقتضى لصحة المنهي عنه بان الفساد عدم الصحة و لا يتصور عدم الصحة فيما لم يثبت مقتضى لصحة فلا يتصور الفساد فيما لم يثبت مقتضى لصحة فمقتضاه المضايقة عن اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضى لصحته بخلاف الاستدلال السابق كما مر فقد تحقق في المقام مشربان و ربما جرى بعض المحققين على اطراد النزاع فيما لم يثبت المقتضى لكن لم يشترط ثبوت المقتضى للصحة بل اكتفى بمجرد قابلية المنهي عنه للصحة و الفساد و الظاهر ان المرجع الى كفايه تداول ترتيب الآثار في العرف او الشباهة بالمتداول في العبادات او الشباهة بما ثبت المقتضى لصحة و لو في الجملة في العبادات او المعاملات و على ذلك يكفي ثبوت المقتضى للصحة في الجملة اذا الظاهر من المقتضى للصحة المحكوم بعدم الاشتراط انما هو المقتضى للصحة على وجه التفصيل و البيان بحيث لو لا النهي لكان المقتضى حاكما بصحة المنهي عنه و كذا يكفي ثبوت صحة نوع المنهي عنه في الشريعة قبل البعثه في جريان النزاع في النواهي النبويه و كيف كان يتطرق الايراد على الاستدلال المذكور بعد ابتناؤه على كون الغرض من العدم و الملكة الماخوذ في اصل الاستدلال المذكور هو المشهورى انه مبنئ على كون الفساد عدم الصحة فيما ترجح صحته لا عدم الصحة فيما كان له وجه

صحيح و لا عدم الصحه فيما امكن صحته لكن لا ريب فى صدق الفساد فى صورته اجمال المقتضى للصحه و كذا فى باب المنهى عنه لفقد الجزء مع الشك فى الصّدق بدون الجزء و كذا فيما لو نهى عن المعامله بان يقال عاوضت هذا بهذا مع ان دعوى اصاله الفساد فيما لم يثبت المقتضى لصحته حديث معروف و قد اطلق الفساد فى تلك الدعوى على ما لم يثبت المقتضى لصحته و لم يترجح صحته و دعوى كون الامر من باب التشبيه او المجاز خلاف الظاهر بل العمى لعدم الموضوع لعدم البصر فيما كان له فرد بصير و ان كان البصاره راجحه فى الاعمى بواسطه غلبه البصر فى افراد الانسان لو كان العمى مختصا بالانسان و كذا فى افراد الحيوان بناء على عموم العمى لافراد الحيوان و من ذلك صدق الاعمى و لو كان غالب افراد الانسان او انواع الحيوان اعمى على انه لو كان المدار فى الفساد على رجحان الصحه و لما صح اطلاق الفساد فى النواهي الشرعيه لا ابتناء القول بثبوت المقتضى للصحه فيها على اعتبار اطلاقات الكتاب و الحق عدم اعتبارها بلا ارباب فى الباب مضافا الى انه لو كان المدار على مجرد ثبوت المقتضى للصحه فلا فرق بين انتفاء المقتضى للصحه و تاخره و ان كان المدار على سبق المقتضى للصحه فى النواهي الشرعيه لعدم ثبوت المقتضى للصحه للجهد بالتاريخ إلا ان يقال ان المدار على سبق المقتضى للصحه للجهد بالتاريخ الابناء على اعتبار اطلاقات الكتاب و يمكن الاستدلال على اختصاص النزاع بصوره ثبوت المقتضى للصحه بحيث لا يطرد فى غيرها بان اضافته الشىء الى الشىء ان لم يكن من باب الاضافه فى المعنى المصطلح عليه عند النحويين يقتضى وجود المضاف اليه قبل الاضافه و الفساد يقتضى عدم الصحه و فساد الشىء يقتضى سبق صحته فالنزاع فى دلالة النهى على الفساد لا بد ان يكون فيما كان مسبقا بالصحه فى باب النهى لو قلنا باتّصاف الطيبه بالصحه بناء على تعلق الاحكام بالطبائع و سبق الصحه لا يعم بدون سبق المقتضى للصحه و اما لو قلنا بان الصحه من لوازم الوجود المفروض تعلق النهى بالماهيه فلا بد ان يكون النهى عنه مسبقا بالمقتضى للصحه و اما لو قلنا بان الصحه من لوازم الوجود المفروض قضيه انه اذا تعدد الظاهر فالاقرب اليه من خلاف الظاهر كما تعين انه اذا

تعدّر الظاهر فالاقرب اليه من خلاف الظاهر متعيّن كما انه اذا تعدّد الحقيقه فالاقرب المجازات متعيّن نظير ما قيل في باب اخبار اليقين من ان النقص حقيقه في فك التركيب و لما تعدّر اراده المعنى الحقيقى فالاقرب اليه دفع اليد عمّا كان في الزمان السابق و مما ذكر ان ما يقال فلان ضيق فم الزكيه من باب خلاف الظاهر اذا الضيق بمعنى عدم السيّعه فالتضييق يقتضى سبق السّعه و يتطرّق الايراد عليه بان الاضافات و ان يقتضى سبق المضاف اليه على الاضافه لكن اضافته لا تقتضى سبق وجود المضاف اليه على الاضافه بل هو ظاهر فى عدم سبق الوجود و تحقيق الحال ان النزاع يختصّ بالنهى عن بعض افراد العباده او المعامله و بعبارة اخرى النهى عما ثبت المقتضى لصحّته و لو فى الجملة بناء على عدم اعتبار اطلاقات الكتاب لانصراف الفساد فى كلماتهم و عناوينهم الى الفساد الشرعى فيختصّ النزاع بالنواهي الشرعيّه و ان كان هذا خلاف سياق البحث عن دلالة النهى على التكرار و كذا البحث عن دلالة على الحرمة لعدم اختصاصهما بالنواهي الشرعيه بل هو خلاف سياق مباحث الامر و كثير من سائر مباحث الالفاظ و عدم النفع فى البحث عن دلالة النهى على فساد مثل الزناء مضافا إلى ما يتأتى آنفا فيختصّ النزاع بما اذا ثبت المقتضى لصحّته و لو فى الجملة مضافا الى ان التفصيل بين العبادات و المعاملات ظاهر فى أنّ مورد النزاع فى العبادات و المعاملات و مقتضاه اختصاص النزاع بالنواهي الشرعيه و الظهور المذكور بما يوجب اطلاق انصراف القول بدلالة النهى على الفساد و كذا اطلاق العنوان فى كلام من اطلقه و لعله الاكثر الى العبادات و المعاملات فيختصّ النزاع بما ثبت المقتضى لصحّته و لو فى الجملة و ايضا الظاهر كفايه التداول العرفى او الشباهه بالمتداول فى المعاملات فيختصّ النزاع بما ثبت المقتضى لصحه و لو فى الجملة ايضا الظاهر كفايه التداول العرفى او الشباهه بالمتداول فى المعاملات او الشباهه بما ثبت المقتضى لصحّته فى العبادات و المعاملات لكنه خارج عن مورد النزاع إلاّ انه يطرد فيه الشراع و ايضا الزناء و ان امكن ترتب الاثر عليه كالارث فهو قابل الصحه و الفساد دون قابليه الشبيه بالمتداول او بما ثبت المقتضى لصحّته و لو فى الجملة فلا باس بالبحث عن دلالة

دلالة النهى على عدم ترتب الاثر بكون النزاع فى دلالة النهى على ضياع المنهى عنه و عدم ترتب الاثر عليه بكون النزاع فى دلالة المنهى و لو كان المنهى عنه مثل الزناء لكن لا يشمل اطلاق الفساد فى كلماتهم كيف لا و قد عرف الصّحّه فى العبادات بما عرفت به و عرفت الصّحّه فى المعاملات بترتب الاثر و المقصود بالآثار المعهودة قضيه الانصراف اللهم إلا ان يمنع عن الانصراف لكن دعوى عدم شمول اطلاق الفساد لضياع الزنا بحالها و ايضا مثل عاوضت هذا بهذا نادر الوقوع بل غير واقع مثلا فلا- يشمل اطلاق الفساد فى العنوانات و يمكن عده من الشبيه بالمتداول او بما ثبت المقتضى لصّحّه و لو فى الجملة و ايضا الشك فى الصّدق المتقدم فرضه نادر ايضا فلا يدخل فى محلّ النزاع لكن لا باس باطراد النزاع فيه و ايضا الظاهر بل بلا اشكال اطراد النزاع لو ثبت المقتضى للصّحّه فى بعض الشرائع السابقه قبل البعثه لكنه خارج عن مورد الكلمات كيف لا و هو من باب مجرّد الفرض و ايضا النزاع بناء على اختصاصه بصورة سبق المقتضى للصّحّه فالغلبه تقتضى بالاخصاص بصورة عموم المقتضى للصّحّه للمنهى عنه بالعموم المطلق بصورة التساوى خارجه عن مورد الكلام الكلمات قضيه التدره مع ان التساوى يستلزم النسخ فى النواهي النبويه و هى القدر المشترك بين الخاصّه و العامّه فلا مجال لاطراد النزاع فى صوره التساوى و ايضا يكفى بناء على اشتراط سبق المقتضى للصّحّه فى صدق الفساد مجرّد دلالة المقتضى للصّحّه على ترتب الاثر سواء كان مناسباً للجواز ام لا لكن لا- بد من كون الاثر خارجاً عن العقوبه و من ذلك انه لو قيل ان ظاهرت يحرم عليك الوطى ثم قيل لا تظاهر بكون النهى عن الظهار داخلاً- فى مورد النزاع بخلاف ما لو قيل ان ظاهرت يجب الكفاره لكون ايجاب الكفاره من باب العقوبه لا ترتيب الاثر فلا- يكون النهى عن الظهار فى ذلك اعنى مقاله الاخير داخلاً فى مورد النزاع و ايضا هل يشترط فى المقتضى للصّحّه بعد اختصاص النزاع بصورة سبق المقتضى للصّحّه دلالة المقتضى للصّحّه على الجواز او يكفى مجرّد الدلالة على الصّحّه ام لا مقتضى الاستناد على اشتراط سبق



المقتضى للصحة في مورد النزاع بكون تقابل الصحة والفساد من باب تقابل العدم والملكه كفايه الامضاء للصحة فقط من دون دلالة الامضاء على الجواز لكن بناء على كون اشتراط المقتضى للصحة من جهة انتفاء الثمره في البحث عن دلالة النهى على الفساد في مثل الزناء فلا- ريب في ان مورد النزاع في كلماتهم انما هو ما لو كان المقتضى للصحة دالا على الجواز لاقتضاء المقتضى للصحة في العبادات للجواز و كون الغالب فيما يقتضى لصحة في المعاملات للجواز و لو بالظهور و ايضا النزاع يختص بالنواهي الشرعية بناء على اختصاص النزاع بصوره سبق المقتضى للصحة و لو في الجملة و ان كان الفساد بمعنى مطلق الضياع لا الضياع الشرعي و الا فاخصاص النزاع بصوره سبق المقتضى للصحة اظهر و يمكن ان يقال ان مقتضى التفصيل في الدلالة بين الشرع و غيره و هو عموم النزاع للنواهي العرفيه الا ان يقال ان التفصيل المذكور انما يشهد باختصاص النزاع بالنواهي الشرعيه اذ المقصود به التفصيل بين الدلالة من جهة اللغه و الدلالة من جهة الشرع لا- التفصيل بين النواهي الشرعيه و النواهي العرفيه فالتفصيل المذكور انما ينصب في النواهي الشرعيه اذ لا مجال لورود الجهتين معا في النواهي العرفيه فالحال على ما تقدم من اختصاص النزاع بصوره سبق المقتضى للصحة و لو في الجملة و ايضا ربما احتملت في السابق انه كان النزاع في السابق في دلالة النهى على الفساد في المعاملات ثم جرى على التعميم من جرى عليه بملاحظه ان الظاهر من الفساد هو الفساد الشرعي و فساد العباده عقلي لكن الظاهر عدم الفرق بين فساد العباده و فساد المعامله في الاستناد الى الشرع مع انه ينافيه التفصيل بين العبادات و المعاملات و ايضا

يمكن تعميم النزاع بكون النزاع في دلالة النهى على مطلق ضياع المنهى عنه شرعا او عرفا فيكفي امكان ترتب الاثر على المنهى عنه و لا يلزم سبق المقتضى للصحة و لو في الجملة و كذا لا يلزم التداول العرفي او الشباهه بالتداول او بما ثبت المقتضى للمقتضى لصحته نظرا الى التفصيل بين الشرع الشرع و اللغه لكنه يندفع بان التفصيل المذكور ادل على

ادلّ على اختصاص النزاع بصوره سبق المقتضى للصّحّه من الدلاله على عموم النزاع كما يظهر مما سمعت و بعد اللتيا و التي اقول انه لا بدّ في البحث عن دلالة النهى على الفساد بعد اختصاصه بالنواهي الشرعيه لانصراف الفساد فى كلماتهم و عناوينهم الى الفساد الشرعى و كذا التفصيل فى الدلاله بين اللغه و الشرع من صحّه اطلاق الفساد على المنهى عنه و بعبارة اخرى لا بد فى البحث عن دلالة النهى على الفساد من قابليه المنهى للفساد قضيته ان الدلاله على اتّصاف شىء بشىء موقوفه على امكان اتصاف الشىء بالشىء و القابليه للفساد لا تنفك عن القابليه للصّحّه لان الفساد عدم الصّحّه فلا بدّ فى البحث المذكور من قابليه المنهى عنه للصّحّه و الفساد لكن مجرد القابليه اعنى الامكان لا يكفى فى محل النزاع بل لا بد من سبق المقتضى لصّحّه المنهى عنه بالعموم و الخصوص المطلق و لو فى الجملة لما تقدّم من عدم النفع فى البحث عن دلالة النهى عن مثل الزّناء على الفساد و عدم شمول اطلاق الفساد فى كلماتهم لمثل الزّناء و التفصيل فى الدلاله بين اللغه و الشرع و المدار فى صحه اطلاق الفساد شرعا كما هو محلّ النزاع بمقتضى ما سمعت على عرف الفقهاء و ان كان اصل الاطلاق فى كلمات الفقهاء و الاصوليين ماخوذاً من اللغه و لا اشكال فى عدم صحه اطلاق الصّحّه و الفساد شرعا على الزّناء و لو كان الحدّ من باب الاثر بالنّسبه الى الزّنا لا العقوبه لعدم انضباط امر العرف و لو كان خاصّاً و ان صحّ اطلاق الصّحّه و الفساد بحسب عرف الفجار بملاحظه استكمال حال الزّناء و اختلاله و ليس المدار فى صحه اطلاق الصّحّه و الفساد فى كلمات الفقهاء على مجرد ترتّب الاثر و عدمه كيف لا و اطلاق الصّحّه و الفساد فى كلمات الفقهاء ماخوذ من اللغه و لا يطلق الفساد فى العرف الكاشف عن اللغه على شجره لا يكون من شأنها الاثمار بخلاف الشجره التي من شأنها الاثمار مع عدم الاثمار بل المدار على عدم ترتّب الاثر المستند الى اختلال الحال و ما جرى عليه سيّدنا من عموم النزاع لمثل الزّناء بكون النزاع فى دلالة النهى على عدم ترتّب الاثر على المنهى عنه مبنى على كفايه عدم

ترتب الاثر على المنهَى عنه فى الفساد و هو ظاهر الفساد لعدم قابليه مثل الزناء للفساد شرعا كيف لا و لا مجال لاختلال حاله من حيث الجزء او الشرط حتى يكون فساده من جهه اختلال حاله قضيه عدم الجعالة و بما ذكر ظهر عدم صحه اطلاق الصَّحَّه و الفساد شرعا على الظهار و ما يظهر من الوالد الماجد ره من قابليه الظهار للصَّحَّه و الفساد حيث حكم كما مرَّ يتاتى المقتضى للصَّحَّه فيما لو قيل ان ظاهرت يحرم عليك الوطى ثم قيل لا تظاهر ليس على ما ينبغي إلا ان يقال ان مقتضى اشتراط الظهار بما اشترط به الطلاق قابليه الظهار للصَّحَّه و الفساد بلا كلام و لا ينحصر صورته صحه اطلاق الفساد على المنهَى عنه و قابليه المنهَى عنه للفساد فى صورته سبق المقتضى للصَّحَّه كما زعمه الوالد الماجد ره بل يصحَّح اطلاق الفساد على ما لم يثبت المقتضى لصَّحَّته لكن كان متداولاً فى العرف او كان (١) شبيها بما ثبت المقتضى لصَّحَّته و من ذلك دعوى اصاله الفساد فيما لم يثبت المقتضى لصَّحَّته و بالله من حر الفكر فى الصَّدر فانه كحر الجمر بل احر من حر الجمر لكن من لم يحم حول الفكر من اين يدري من ان الفكر كالجمر فى الحرَّ بل هو احرَّ من الجمر من لم يتب و الحبَّ حشو فؤاده من اين يدري كيف تفتت الاكباد و

### هاهنا فوائد

الاولى ان راس اقسام المنهَى عنه انما هو المنهَى عنه لنفسه و هو ما تعلق النهى اليه مع قطع النظر عن فرد منها دون فرد و وقت دون وقت و مكان دون مكان الى غير ذلك و به صرَّح المحقق القمى فى القوانين و ينصرح من سلطاننا فى تعليقات العضدى لكن قال المحقق القمى ايضا ان المنهَى عنه لنفسه انما هو بملاحظه حال المكلف و هذا ينافى ما سمعت منه حيث ان المدار فيما سمعت على عدم حال المكلف و المدار فيه على ملاحظه حال المكلف و التنافى فى البين بين لكتهما يشتركان فى ان المنهَى عنه فى صلاه الحائض انما هو الصَّلاه بنفسها من دون مدخلية الحيض و يظهر فسادها بما ياتى و هو به يظهر فساد دعوى كون المنهَى عنه فى صلاه الحائض هو الصَّلاه بنفسها من دون مدخلية الحيض كما سمعت من المحقق القمى فى كلامه و هو فى العبادات كصلاه

ص: ٧٦

الحائض على ما مثل به الفاضل التونى بل لم اظفر بسابق عليه و تبعه ثله مَمَّن تاخَّر عنه و ربما يظهر من المدقق الشيروانى فى بحث دلالة النَّهْي على التكرار كونها منهيًا نظرًا الى ان المبدأ يعتبر تقييده او لا بما اريد تقييده و لو بالقيود الخارجه ثم يورد عليه مدلول الصِّيغَة اى مفهوم فكان فها هنا يقيد الصِّيغَة الاله بالحيض ثم يورد عليه مدلول الصِّيغَة الذى هو طلب الترك فيرد الحكم على الصِّيغَة الاله الكائنه فى حال الحيض قال و بهذا التقرير يندفع كثير من الشبه فى مطاوى ما يرَد عليك من المطالب منها ما اورد على قولهم ان صيغته التفصيل تقتضى الزيادة فى اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه على هذا يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولاً فى مثل قولنا زيد اعلم من عمر و فى الطَّب و عمرو اعلم منه فى الهيئه لمنافاه ما يفهم من آخر الكلام للزيادة فى اصل الفعل اولاً مع انا نعلم بالوجدان عدم الرجوع و اورد عليه المحقق القمى بان ما ذكره من تقييد المنهَى عنه فله وجه فيما كان من قبيل دعى الصِّيغَة ايام أقرائك و اما مثل الحائض لا يجوز لها الصِّيغَة الاله فيشكل فيه التقييد اذ الحيض فيه من مشخصات الموضوع لا المحمول سلّمنا عدم كونه قيداً للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم و النسبه الحكيمه فالمعنى ان المرأه الحائض لا يجوز لها الصلاه لا- ان المرأه لا- يجوز لها الصِّيغَة الاله الكائنه فى حال الحيض و لو اغمضنا العين عن ذلك نقول انه يمكن ان يكون المعنى المرأه لا- يجوز لها فى حال الحيض الصِّيغَة الاله و لو قيل ان القضييه عرفيه لا مطلقه و المراد ان المرأه لا يجوز لها الصِّيغَة الاله ما دامت حائضاً قلنا انه ليس المراد على هذا ان المرأه لا يجوز لها الصِّيغَة الاله الكائنه فى حال الحيض بل المراد ان المرأه ما دامت حائضاً لا يجوز لها الصِّيغَة الاله و فى الكل نظر اما الاوّل فلان صلاه الحائض لو كانت منهيًا بنفسها من دون مدخله للحيض لكان المنهَى عنه هو المأمور به لا يقال ان ذلك انما يتم لو لم يقيد متعلق الحكم بوجه و الا كما هنا فلا فان المخاطب بترك الكلى هو الحائض و المخاطب بفعله عامه المكلفين لانا نقول ان اعتبار القيد فى متعلق الحكم يلزمه ان يكون النهى باعتبار القيد فمبغوضيه الصِّيغَة الاله من الحائض للحيض

لا- محاله مع ان الداعى الى النهى اما ان يكون هو الصّلاه او الحيض او هما معا لا- سبيل الى غير الاوسط اذ المفروض كون الصّلاه الفائته لائقه للامر بها فلا بدّ من ان يكون الداعى الى النهى هو الحيض فالمنهى عنه لا تتفاء الشرط اى الطهاره من الحدث او وجود المانع و لعلّه الا- وجه على ان الصّلاه و ان كانت اسما للاعمّ على التحقيق الا- ان النهى عن صلاه الحائض من دون مدخليته (١) النهى فى الحيض يستلزم النهى عن الطّبيعه الجامعه للاجزاء و الشرائط الخاليه عن الموانع حيث ان المفروض ان الصّلاه الواقعه من الحائض لو كانت جامعها لسائر الاجزاء و الشرائط تكون صحيحه لعدم مدخلية الحيض فى اليبين فنهى الحائض عن مطلق الصّلاه يستلزم ما ذكر و فساد ظاهر فبعد (٢) النزاع فيما ثبت المقتضى لصحّه المنهى عنه لا يمكن ان يكون المنهى عنه لنفسه نعم يمكن القول فى صوم الوصال بكون النهى متعلّقا اليه لنفسه بناء على عدم دخوله فى ماهيته الصوم إلا انه بناء على هذا ايضا لا يكون صلاه الحائض من قبيل صوم الوصال لثبوت المقتضى لصحّته كما انه لو كان المقتضى للصّلاه مساويا للنهى بناء على عموم النزاع لهذه الصّوره يمكن ان يكون المنهى عنه لنفسه لكنه لا- يكون من باب العباده و كذا الحال فيما لو كان النسبه بين المقتضى للصّلاه و النهى من باب العموم من وجه فى وجه اى على القول بتعلق الاحكام فردا فردا مع سبق الامر كما مرّ و ان قلت ان المنهى عنه إلا- ان يقال ان الامر من باب المنهى عنه لوصفه لفرض صحّته سائر افراد المامور به غير مورد الاجتماع و ان قلت ان المنهى عنه لا- يكون من باب العباده فعلا- فى شىء من الموارد و كونه من باب العباده شأننا يمكن هنا لورود النهى عقيب الامر بطبق ما ذكرته فى باب كون المقتضى للصّلاه مساويا للنهى قلت ان المدار على كون المنهى عنه عباده فعلا و هو يتحقق فى المنهى عنه لنفسه على ما ذكره من اعتقد امكانه لكون طبيعه الصّلاه مثلا مامورا بها فى حق غير الحائض و منهيها عنها فى حق الحائض كما ان الطّبيعه تصير مامورا بها لنفسها و منهيها عنها لوصفها بالطّبيعه من باب العباده فى الجمله و لو كان المقتضى للصّلاه مساويا للنهى فبعد ترجيح النهى لا يكون

ص: ٧٨

(١ - ١) للحيض فى

(٢ - ٢) فرض

المنهَى عنه من باب العباده راسا و ما ذكرنا من كفايه مساواه المقتضى للصحة مع النهى انما هو مبنى على ان اقتضاء المقتضى للصحة لو كان المقتضى للصحة اعم من المنهَى عنه شأنى و يلزم من جريان النزاع فيه عموم النزاع لصوره المساواه فقد بان انه بناء على تعميم النزاع يتحقق المنهَى عنه لنفسه لكن على هذا ايضا لا- يكون صلاحه الحائض من قبيل المنهَى عنه لنفسه لثبوت المقتضى لصحته فقد علمت انه لا- يتحقق المنهَى عنه لنفسه الا- على تقدير تعميم المقتضى للصحة لصوره المساواه بناء على اختصاص النزاع بصوره ثبوت المقتضى للصحة او على تقدير تعميم النزاع لصوره عدم ثبوت المقتضى للصحة لكن على هذا التقدير الاول يخرج المنهَى عنه عن العباده بالكليته فلا- يتحقق المنهَى عنه لنفسه على تقدير اختصاص النزاع بصوره ثبوت المقتضى للصحة و اختصاص ثبوت المقتضى للصحة بما لو كان المقتضى للصحة اعم من النهى و بما مرّ بين ما فى الاخير حيث ان الحيض فى مثل الحائض يجوز لها الصّلاه و ان كان فى ظاهر العبارة قيّدا للموضوع الا ان النهى عن صلاحه الحائض لا بدّ ان يكون باعتبار الحيض و لا- تنافى فى البين و اما الثانى فلان تقييد المبدأ لا ينتهض فى مثل الحائض لا يجوز لها الصّلاه بل فى غيره مع انه لو كان مراده نحلل الفصل بين تقييد المبدأ و ورود الصّيغ و ان كان بعيدا كونه مرادا له ففساده ظاهر نعم لو ثبت التقييد لكان بالاعتبار و ايضا مقصوده من اندفاع ما اورد على صيغته التفضيل بما ذكره انه لو لم يكن تقييد المبدأ قبل ورود الصّيغ لكان مدلول زيد اعلم من عمرو فى الطبّ قبل لحاظ التقييد هو الزيادة فى اصل الفعل مع قطع النظر عن الفرد فبعد التقييد و لحاظ الفرد لا بدّ من رجوع العقل عما فهمه من الكلام اولا مع انه لا يعرف من الوجدان الرجوع و من هذا عز المورد لكن التقييد قبل ورود الهيئه و الهيئه تدلّ على الزيادة فى المادة المقيده و من هذا عدم الرجوع فقد بان ان قوله زيد اعلم من عمرو فى الطبّ و عمرو اعلم منه فى الهيئه مثالان و الا-يراد يردّ على كلّ منهما و ربما يتوهم انه مثال واحد و الا-يراد بلزوم التناقض بين فقرتيه لو كان المدلول

هو الزيادة في اصل الفعل و فساده ظاهر الا ان منشأ التوهم انما هو جعل المفضل و المفضل عليه في المثال الاوّل مفضلاً عليه و مفضلاً في المثال الاخير و لو اكتفى بالمثال الواحد او ابدل المثال الاخير بيكر اعلم من خالد في الهيئه لاتضح الحال و ما اشتبه الامر لكن اقول انه لو اعتبر القيد للماده يكون المعنى ان زيادا زائد في علم الطبّ على عمرو و لو اعتبر القيد للمجموع الماده و الهيئه يكون الكلام مفيداً لهذا المعنى بل الظاهر و المفهوم في العرف هو كونه قيده للمجموع و لا رجوع للعقل الا من الاطلاق الى التقييد و انكار هذا القيد القدر من الرجوع ليس في محلّه و لا يكون الرجوع من باب الرجوع عن الحقيقه الى المجاز بناء على ما هو التحقيق من كون المطلق في امثال ذلك مستعملاً في المعنى الكلى و كون الخصوصيه مقصوده من القيد لا كون المطلق مستعملاً في القيد باراده معنى القيد من نفس المطلق و كون القيد قرينه للتجوّز و بعد ما مرّ اقول ان زيادا اعلم من عمرو في الطبّ لا يقتضى الاعلم فيه الا زياده زيد على عمرو في العلم في الجملة فالاعلم من باب المطلق كما ان العالم من هذا الباب فالاعلم لا يقتضى الزيادة في جميع العلوم افراد العلم وضعا حتى يكون في الطبّ موجبا لرجوع العقل عما فهمه اولاً من العموم بل الاعلم من باب المطلق و في الطبّ مقتضى لرجوع العقل عن الاطلاق الى التقييد كما في اعتق رقبه مؤمنه و القول بعدم وجدان الرجوع ان كان المراد به عدم وجدان الرجوع حتى من الاطلاق الى التقييد فليس بشيء نعم عموم الاعلم لجميع العلوم مبنى على حذف المقتضى الا ان مثله مما يبتنى على كون المتكلم في مقام البيان لا يثبت و لا ينتهض ما لم يتفارغ المتكلم عن الكلام و ان كان المداليل الوضعيه ثابتة بمجرد اداء اللفظ و ان لم يتفارغ المتكلم عن الكلام على الاظهر فبذلك لا يلزم رجوع العقل في آخر الكلام عن العموم المفهوم لعدم انفهام العموم او لا بل في المقام لو لم يذكر متعلّق الاعلميه و تفارغ الكلام عن الكلام يكون الظاهر كون متعلّق الاعلميه بعض العلوم لبعد استيفاء جميع العلوم من المفضل بالمفضل عليه و بعد اعلميه المفضل في الجميع فلا يتأتى

العموم و لو بعد الفراغ عن الكلام و ان قلت أنه على القول بكون المطلق مجازا في المقيد يحمل لعدم العلم قبل سماع في الطب على الاطلاق و هو يستلزم العموم و لو بعد الفراغ عن الكلام فلا يفهم العموم بمجرد سماع العلم كما ذكرت قلت ان حمل العلم على الاطلاق لا يستلزم العموم و العموم هنا مبني على حديث حذف المقتضى كيف لا و لا المفرد المعرف باللام من المطلق و في كثير من الموارد لا يستلزم العموم نعم يستلزمه في بعض الموارد و على اى حال فقولهم ان صيغه التفضيل تقتضى الزيادة في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد و ان كان الغرض منه افاده صيغه التفضيل للعموم فليس بشيء و الايراد عليه بلزوم رجوع العقل عما فهمه اولاً في مثل زيدا علم من عمرو في الطب ان كان المقصود به انه يلزم التناقض المعيب بين صدر الكلام و ذيله و لا تناقض قطعاً ففيه انه يمكنهم القول بالعموم و دفع التناقض بما يدفع به التناقض في الاستثناء و ان كان المقصود به لزوم فهم التنافي من حيث العموم و الخصوص و لا يفهم التنافي عموماً و خصوصاً فهو حقّ و التوجيه المتقدم للذب عن الايراد المذكور ليس بشيء و ان كان الغرض افاده الاطلاق و الزيادة في الجملة فالرجوع من الاطلاق الى التقييد متحقق و الايراد غير وارد كما ان التوجيه ليس بشيء و بعد ما مرّ اقول ان تحقيق الحال في زيد اعلم من عمرو في الطب عمرو اعلم منه في الهيئه انه يقع الكلام فيه في مقامات المقام الاول في ان اسم التفضيل موضوع للدلاله على زياده المفضل على المفضل عليه في كميّه فرد او في فرد منتشر من المبدأ او في كميّه جميع افراد المبدأ و لا مجال للدلاله على الزيادة بجميع افراد المبدأ للزوم خلوّ المفضل عليه عن المبدأ مع لزوم اشتراك المفضل و المفضل عليه في اصل المبدأ و قد عبّر في الكلام بان زياده المفضل على المفضل عليه في اصل المبدأ او في الجملة و المقصود بالزيادة في الجملة هو الزيادة في القسم اى في كميّه الفرد و الاظهر ان اسم التفضيل من باب اسم الجنس و هو موضوع لمطلق الزيادة و ربما حكم الباغنوى في تعليقاته على شرح الاشارات بانه اذا فرض ان زيدا أطب من عمرو و عمرو اعلم منه



فى باقى العلوم ىصدق و على زىء انه اعلم من عمرو بمعنى الزىءه فى الجملة ءون الزىءه فى جمىع الوجوه و ءون الزىءه فى اصل الفعل و ىصدق على عمرو انه اعلم منه بمعنى الزىءه فى الجملة و فى اصل الفعل اىضا ءون الزىءه فى جمىع الوجوه و اذا فرض ان زىءا ىعرف الطب و الفلاءه و عمرو لا ىعرف الا الفلاءه و كان معرفته للفلاءه مساويه لمعرفه زىء ىصدق ان زىءا اعلم من عمرو بمعنى الزىءه فى اصل الفعل ءون الزىءه فى قسم منه فبىن الزىءه فى اصل الفعل و الزىءه فى قسم منه عموم و خصوص من وجه اقول ان ما ءكره من ان النسبه بىن الزىءءىن عموم و خصوص من وجه بملاحظه وجود الزىءه فى اصل الفعل ءون الزىءه فى القسم اى الزىءه فى الجملة فى الفرض الاخىر لفرض مساواه زىء و عمرو فى الفلاءه و اختصاص زىء بالزىءه فى قسم من العلم اعنى الطب اى الزىءه فى الجملة فالزىءه فى الفرض المشار الیه بالقسم لا فى القسم و وجود الزىءه فى القسم اى الزىءه فى الجملة ءون الزىءه فى اصل الفعل فى الفرض الاوّل بالنسبه الى زىء و وجود الزىءءىن فى الفرض الاوّل اىضا بالنسبه الى عمرو و ربما ىتوهم اجتماع الزىءءىن فىما لو كان زىءا طب من عمرو و كان له علم الفلاءه ءون عمر و مع مساواه زىء و عمرو مع فى سائر العلوم او جهلهما به لكّنه ىضعف بان المدار فى باب العموم و الخصوص من وجه على صدق العامىن على مصءاق واحد كما اتفق فى زىءه زىء على عمرو فىما عء الطب فى المءال الاوّل و فى المءال المءكور قء اجتمع الزىءه فى القسم و الزىءه فى اصل الفعل فى مورد واحد لا فى مصءاق واحد كما فى زىءه عمرو على زىء فىما عءا الطب فى المءال الاوّل و كما فى زىءه زىء على عمرو فى الطب فى المءال المءكور و ىمكن ان ىقال انه كما ىكون زىءه زىء على عمرو فى القسم لا فى اصل الفعل فى المءال الاوّل فكءا زىءه عمرو على زىء فى اقسام لا فى اصل الفعل إلا انه مءفوع بان الزىءه فى الاقسام فى جانب عمرو ىستلزم الزىءه فى اصل الفعل بعء اخراج ما ىوازن الزىءه فى القسم فى جانب زىء المقام الثانى فى ان الظاهر من

اسم التفضيل في كثير من الموارد و هو التفضيل في كيف فرد الا ان المدار في تعيين الفرد على التعاهد فالمدار في الزيادة على الزيادة فيما ينصرف اليه المبدأ و اما لو تساوى الافراد فيتاتي الاجمال لا عموم الزيادة اعنى الزيادة في جميع الافراد لغايه ندره الزيادة في جميع العلوم فلا مجال للجمل على عموم الزيادة و الظاهر بل بلا اشكال ان المدار في الاعلم في باب التقليد على الزيادة في كيف الفقه الا ان المدار في هذه الزيادة على الرجوع الى عرف اهل الخبرة و يداخل فيه المهارة في الاصول و الرجال و كذا حسن الاستعداد و زيادة التأمل و استقامه السليقة و المرجع الى حصول الظن بمطابقه الفتوى للواقع حيث ان النزاع في باب وجوب تقليد الاعلم انما هو في صورته الاختلاف في المسألة الفقهيّة إلا انه ربما حكم الوالد الماجد ره بوجوب تقليد الاعلم في صورته الاتفاق في المسألة ايضاً و نقله عن بعض المقام الثالث في انه لو قيل زيد اعلم من عمرو في الطب فقوله في الطب لا يناقض الأعلمية من باب تقييد الاطلاق بناء على كون اسم الجنس في القضية الخبرية من باب المجمل و كذا بناء على كون العموم من باب حذف المقتضى كما في ائتنى باعلم من هؤلاء لا ابتناء عموم حذف المقتضى على الفراغ من الكلام و كذا بناء على كون المدار في العمل بالاطلاق على عدم ذكر القيد و من هذا عدم اطراد التعارض بين الاطلاق و التقييد في مثل اعتق رقبه مؤمنه بل قيل بعدم التعارض بين المطلق و المقيد المنفصل إلا انه مدخول بان الظاهر من عدم التقييد بالقيد المتصل انتفاء القيد واقعا فيتاتي التعارض بين الاطلاق و القيد المنفصل و على ذلك المنوال الحال لو كان العمل بالاطلاق من جهة لزوم التجوز على تقدير التقييد على القول بعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي قبل الفراغ عن الكلام فلم يثبت كون عدم مجيء التناقض من باب تقييد المبدأ قبل تطرق الهيئه على المبدأ بل جعل تقييد المبدأ اصلاً للتناقض نظير ما ذكر عن الوجوه في باب رفع التناقض في الاستثناء اولى من جعل ذلك سبباً لعدم التناقض لانفهام السامع العموم

من الـعلم و لو كان المبدأ مقيداً في الواقع فيتأتى التناقض بين الاطلاق و التقييد بحسب فهم السامع و ظاهر الكلام هذا على تقدير كون الغرض من المناقضة هو منافاه قوله في الطب للـعلم منافاه الخصوص للعموم بدلاله الـعلم على الـعلم في جميع الافراد و دلاله قوله في الطب على كون الـعلميه في الطب لكن نقول ان الظاهر ان الغرض كون المنافاه باعتبار دلاله الـعلم على الـعلم في جميع الافراد و دلاله قوله في الطب على كون الـعلم لا- في الفرد و دلاله قوله في الطب على كون الـعلم لا- ان يقال انه يمكن ان يكون الـعلم في الطب من باب الـعلم لا- في الفرد و دلاله قوله في الطب على تقدير مساواه زيد لعمرو فيما عدا الطب او جهلهما به إلا- ان يقال انه مبني على كون زيد اعلم من عمرو في الطب و عمرو اعلم من زيد في الهيئه او مثالين و اما لو كان من باب المثال الواحد فلا يتأتى ذلك و الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب المثال الواحد كيف لا و ظاهر آخر الكلام انفصال الآخر عن الاول فهو يضايق عن كون المقصود بالآخر هو قوله في الطب و الغرض ان اسم التفضيل موضوع للدلاله على الـعلم في المبدأ ان مط فمط و ان مقيداً فمقيداً فزيد اعلم من عمرو في الطب بمنزله أظن فالـعلم في اصل الفعل اعنى العلم المقيد بالطب فلا ينافى ذيل الكلام لصدوره لاقتضاء الصّيد كون الـعلم في اصل الفعل و اقتضاء الذّيل كون الـعلم في الجملة اي في الفرد اعنى الطب لكن نقول بعد الاغماض عن كون اسم التفضيل موضوعاً لمطلق الـعلم كما مرّ و بعد الاغماض عن ظهور العبارة في كون الـعلم في الطب بل لا معنى لتقييد الماده بقوله في الطب و لعلّ الاشتباه بين تقييد العلم بالطب (١) كما هو المعروف و المتجه و تقييد العلم بقوله في الطب ان اسم التفضيل موضوع للـعلم في المبدأ المطلق بلا اشكال الا ان المبدأ المطلق يختلف عرضه فعرض المبدأ في الـعلم اوسع من عرض المبدأ في الاطب و لا اشكال في فساد دعوى وضع اسم التفضيل للـعلم في المبدأ مط كان او مقيداً كان ثم ان الفاضل الخوانساري قد اخرج المنتهى عنه لنفسه عن محل النزاع نظراً الى ظهور فساد القول بعدم دلاله النهى في المنهى عنه

ص: ٨٤

(١-١) في علم الطب

لنفسه في العبادات على الفساد حيث انه اذا نهى عن عباده بعينها فلا- يحتمل الاجزاء الا بتعلق امر بعينه ايضا و انهم لا يجوزون تعلق الامر و النهى بشيء واحد بعينه سواء كان الامر شخسيا او كليًا نعم احتمال الاجزاء انما يصح فيما نهى عنه لوصفه او لغيره بان يكون ما نهى عنه مجزيا عن الامر المطلق الوارد بمطلقه فإن خصوص هذا الفرد الموصوف بهذا الوصف و ان عدم فساد المنهى عنه في المعاملات لا يكون الا بالتصريح بسببته المنهى عنه لآثاره و معه لا نزاع في عدم فساد و اما مع عدم التصريح به فلا- يكون له في الشرع آثار يجوز ترتبها عليه الا بان يثبت آثار للمطلق الشامل له فيكون النزاع في ترتب تلك الآثار على ذلك الفرد المنهى عنه و ح فيرجع المنهى عنه الى المنهى عنه لوصفه اقول ان مقصوده امتناع صحه المنهى عنه لنفسه في العبادات لان صحه العباده لا- تمكن الا- بتوجيه الامر اليها عموما او خصوصا و المفروض في ذلك تعلق النهى اليه فلا يمكن صحته فكيف يعقل النزاع في صحته ممن قال بعدم دلالة النهى على الفساد و امكانها في المعاملات اذ لا منافاه عقلا بين حرمة المعامله لنفسها و ترتب آثارها الشرعيه عليها إلا انه لا نزاع في صحتها مع التصريح بالصحه في خصوصها و مع عدم التصريح بها في خصوصها فلا يكون لها في الشرع آثار يجوز ترتبها عليه الا بان يثبت آثار للمطلق الشامل له فيكون النزاع في ترتب تلك الآثار على ذلك الفرد المنهى عنه فالنهي للخصوصيه و يرجع المنهى عنه الى المنهى عنه لوصفه فصحه المنهى عنه لنفسه ممتنع في العبادات فلا يعقل النزاع فيها و في المعاملات و ان امكنت صحه المنهى عنه في بعض الصيور إلا- انه خارج عن موضع النزاع او راجع الى المنهى عنه لوصفه كما في صورته ثبوت آثار للمطلق الشامل له و اما في صورته امتناعها كما في غير الصورتين اعنى صورته عدم ثبوت آثار لها في الشرع فلا معنى للنزاع و لا باس بما ذكره الا ان الظاهر منه كون صحه المعامله بترتب الآثار الشرعيه عليها مع ان آثار المعاملات عرفيه و لم يتجدد لها في الشرع آثار فلا يلزم في الصحه التصريح بهما خصوصا او عموما فيجوز النزاع لو ثبت آثار لها المعامله في العرف ثم نهى عنها في ترتب تلك

الآثار عليها لكن يمكن ان يقال انه لو كان المنهى عنه من العبادات فمقتضى كلامه امكان صحه المنهى عنه بكون النهى غير ما فى صوره عموم المامور به للمنهى عنه بالعموم المطلق و على هذا نقول انه يمكن فى صورته المساواه القول بالصحه لو كان النهى غيريا و لا باس بارتفاع الامر اذا لمفروض ارتفاع الامر ايضا بالتخصيص فى صورته العموم و الخصوص المطلق و لو فرض عدم ارتفاع الامر فلو جاز اجتماع الامر و النهى فى باب العموم و الخصوص المطلق يجوز مع التساوى ايضا و ايضا دعوى جريان النزاع لو ثبت آثار لمعامله فى العرف ثم نهى عنها فى ترتب تلك الآثار عليها يمكن الايراد عليها بانه لا اعتبار بالآثر و لا اثر الا باعتبار الامضاء و التقرير فى حق الاعم فيكون المنهى عنه من باب المنهى عنه لو صفة إلا ان يقال انه يمكن ان يفرض النهى عن بعض افراد المعامله حين البعثه قبل حصول التقرير إلا- ان يقال ان المنهى عنه هنا من قبيل ما ليس مقتضى لصحته اذ النزاع فى دلالة النهى على عدم ترتب الآثار الشرعيه الثانيه

ان من اقسام المنهى عنه ما هو المنهى عنه لجزئه و المقصود به ما تعلق النهى اليه باعتبار جزئه و النهى ان كان باعتبار نفس الجزء لكان باعتبار ما كان المعبر عدم دخوله كان يقال لا تصل مع التامين و ان كان باعتبار امر آخر لكان باعتبار ادخال ما اعتبر دخوله فى الجملة على وجه غير مرضى كان يقال لا- اتصل مع العزيمه فان الداعى على النهى هو الاتيان بالسوره المعبر دخولها اجمالا- فى ضمن العزيمه فالمنهى فى تلك الصوره اعنى ما لو لم يكن النهى باعتبار نفس جزء المنهى عنه او شرطه او غيرهما و بالجملة ان كان الجزء و واقعا اى شرعا فالنهي باعتبار جزء الجزء او شرطه او غيرهما و لا مجال لكونه باعتبار نفس الجزء كما هو ظاهر غايه الظهور و ان كان الجزء جعليا ظاهريا اى باعتبار ادخاله من المكلف فالنهي باعتبار نفس الجزء اعنى اعتبار عدم دخوله و ربما مثل الفاضل التونى فى العبادات بالنهي عن قراءه العزيمه و تبعه المحقق القمى السيد السند المحسن الكاظمى لكنه مبنى على الخلط بين المنهى عنه لجزئه و المنهى عن جزئه لكن يمكن الاعتذار من جانب الفاضل التونى بل السيد السند المحسن

الكاسمى بعدم التعبير بالمنهى عنه لجزئه بل برجوع النهى الى الجزء و امّا المحقق القمى فالاعتذار عنه فى اقصى المدينه الاعتذار و اما فى المعاملات فقد مثل المحقق القمى فى القوانين بالنهى عن بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب او القبول و الظاهر ان المقصود به النهى عن ايجاب الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو نفس الايجاب و القبول الناقلين للملك و يرشد اليه انه مثل فى تعليقات التهذيب بالنهى عن الايجاب او القبول قال كما فى بيع الغاصب مع جهل المشتري بناء على القول بان البيع هو نفس الايجاب و القبول الناقلين للملك و انت خير بما فى كل من المرشد و ما ارشد اليه لا ابتناء الامر فيهما ايضا على الخلط بين المنهى عنه لجزئه و المنهى عن جزئه اذا المنهى عنه بعد تسليم النهى عن الايجاب و حرمة انما هو نفس الجزء ايضا و الكلام فى النهى عن الكل بعلمه من جانب الجزء و فالامر مبنى على الخلط المذكور و يمكن ان يكون المنهى عنه لجزئه باعتبار فقد ان الجزء كان يقال لا تصل بدون السوره من باب كفايه ادنى الملابس فى الاضافات ثم انه لا بد فى المنهى عنه عن جزئه سواء كان شرعيا او عاديا من النهى عن الجزء مقيدا بالعبادة و الا فلو تعلق النهى الى الجزء بنفسه غير مقيد بالعبادة يصير الامر من باب اجتماع الامر و النهى و من هذا ان النهى عن الارتماس فى الصوم المستفاد من النفي كما فى بعض الاخبار الصحيحه لا يقتضى فساد الغسل لكون الامر من باب اجتماع الامر و النهى لكون النسبه بين الارتماس و الغسل من باب العموم من وجه لا مكان الارتماس بغير الغسل و الغسل بغير الارتماس و الغسل بالارتماس و ما فى المسالك من فساد الغسل للنهى عن الجزء المفسد فاسد و اما فساد الصوم فهو مبنى على كون النهى عن امر مقيدا بالعبادة فى حكم النهى كما حرّره فى محله و قد جرى الشهد فى المسالك على عدم بطلان الصوم و الظاهر انه من جهة كون النهى المستفاد من النفي متعلقا بالخارج لا- اختلاف النهى و النفي ففى ارتماس الصائم يتاتى الكلام تاره فى فساد الصوم و اخرى فى فساد الغسل و على الآخر يتاتى الكلام فى كون فساد الغسل تابعا لفساد

الصّوم و مبنيا على كون النهى عن شىء مقيدا بالعبادة مقتضيا لحرمة العبادة و مبنيا على كون النهى عن شىء مقيدا بالعبادة مقتضيا لحرمة العبادة او عدم جواز اجتماع الامر و النهى بناء على فساد مورد الاجتماع مقتضى صريح كلام الشهيد فى المسالك هو الاوّل ثم ان الفرق بين المنهى عن جزئه لا لنفس الجزء و النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة هو كون متعلّق النهى فى المنهى عن جزئه هو جزء العبادة الّا ان النهى لا يكون لنفس الجزء بل الامر آخر من جزء الجزء او غيرهما و اما النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة فمتعلّق النهى فيه خارج عن العبادة و اما المنهى عن جزئه لنفس الجزء بان كان المعبر عدم دخوله فى العبادة فهو كان يقال لا تامن فى الصّلاه كما مرّ فهو مندرج فى النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة ثم ان النهى عن شىء مقيد بالعبادة هل يقتضى الفساد و الإفساد أو لا و لا اقول ان الفرق بين هذا العنوان و عنوان النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة ان التقييد فى هذا العنوان متعلّق بالمنهى عنه و فى عنوان النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة متعلّق بالنهى و بالجمله هذا العنوان انما يتأتى فى النهى عن جزء العبادة لجزئه او لشرطه او لغيرهما فالمنهى عنه هاهنا من باب المنهى عن جزئه او المنهى عن شرطه لكن المنهى عنه ان كان من باب جزء العبادة فهو اما شرعى او عادى و ان كان من باب الشرط فهو لا بدّ ان يكون شرعى و على التقادير فالحال هنا على منوال الحال فى النهى عن الشىء مقيدا بالعبادة الثالثه ان من اقسام المنهى عنه ما هو المنهى لشرطه اى شرط الصّحه و المقصود بذلك ما تعلق اليه النهى باعتبار كون الشرط مبغوضا لوصفه كالتّهى عن الصّلاه مع السّاتر الغصبى او لجزئه او لغيرهما و يمكن ان يكون باعتبار فقد ان الشرط من باب كفايه ادنى الملابسات فى الاضافات كالتّهى عن الصّلاه بدون الطهاره و قد تقدّم نظيره فى المنهى عنه لجزئه كبيع الملاقيح لان كون المبيع مقدور التسليم شرط فى صحه البيع و هو مفقود فى ذلك و لا يمكن ان يكون باعتبار كون الشرط منها عن نفسه بعد ثبوت الاشتراط فى الجمله و يمكن ان يكون باعتبار وجود المانع بناء على عموم

الشرط

فى المقام لعدم المانع كما شاع اطلاقه عليه فى كلمات الفقهاء رضوان الله تعالى عليهم و الا فالمنهى عنه لوجود المانع خارج عن الاقسام المذكوره للمنهى عنه فى كلماتهم كما ان المنهى عنه لغيره خارج عن تلك الاقسام لكن ذلك انما يتم بناء على عموم المنهى عنه لشرطه للمنهى عنه لفقد الشرط اذ فقد عدم المانع انما هو عين وجود المانع بناء على كون الامر بالشىء عين النهى عن الضد العام كما هو الاقوم لكن عموم المنهى عنه لشرطه للمنهى عنه لفقد الشرط خلاف الظاهر و ان يكفى فى الاضافات ادنى الملايسات كما يتنى عليه عموم المنهى عنه لشرطه للمنهى عنه لفقد المانع كما يظهر مما مر بل عموم ذلك لوجود المانع خلاف ظاهر آخر اذ الظاهر من الشرط انما هو الامر الوجودى و ان شاع اطلاق الشرط على عدم المانع كما سمعت و ربما خلط المحقق القمى بين المنهى عنه لشرطه و المنهى عن شرطه نظير ما تقدم منه من الخلط بين المنهى عنه لجزئه و المنهى عن جزئه حيث مثل النهى عنه لجزئه بالنهى عن قراءه العزيمه و النهى عن بيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بان البيع هو الايجاب او القبول فانه فى اواخر بحث دلالة النهى على الفساد فصل فى المنهى عنه لشرطه بانه ان كان من جهة فقدان الشرط (١) يستلزم فقدان المشروط و ان كان من جهة اشتماله على الشرط المنهى عنه لجزئه مثلا فان كان الشرط من قبيل المعاملات و كان وجوبه توصيفا كالصلاه مع غسل الثوب بالماء المغصوب فلا يدل النهى على الفساد لعدم قابليه الشرط للصحة و الفساد لوضوح حكمه وجوبه و حصولها مع الحرام و ان كان من قبيل العبادات كالصلاه مع الوضوء بالماء المغصوب فيفسد المشروط المشتمل على الشرط المنهى عنه (٢) و انت خبير بان ما فصله فى باب فساد ما اشتمل على الشرط المنهى عنه مبنى على كون النهى عنه متعلقا بالشرط فالامر من باب المنهى عن شرطه لا المنهى عنه لشرطه و قد بسطنا الكلام فى تحرير كلامه مع استقصاء النظر فى استكشاف مراده فى البشارات و بالجمله الحق ان النهى فى المنهى عنه لشرطه و غيره يقتضى الفساد الا ان يكون النهى غير ما و لا فرق فيما ذكر بين العبادات و المعاملات و قد

ص: ٨٩

- 
- ١-١) كالصلاه بدون الطهاره فلا يكون الفساد فيه من جهة دلالة النهى بل انما هو من جهة فقدان الشرط  
٢-٢) لدلالة النهى المتعلق بالشرط على فساده فيفسد المشروط المشتمل على الشرط المنهى عنه



حزّنا الكلام في البشارات و ايضا لو كان المنهى عنه لشرط منهى عنه و كان الشرط من الواجبات التوصليه كما لو قيل لا أتصل مع غسل ثوبك بالماء المغصوب و قيل اغسل ثوبك بالماء المغصوب ثم قيل لا- تغسل ثوبك للصلاه بالماء المغصوب لا يقتضى النهى فيه الفساد لا- النهى عن الشرط و لا- النهى عن المشروط لفرض بروز حكمته غسل الثوب و انحصاره في مجرّد الطهاره و عدم احتمال مداخله اباحه ماء الغسل كما هو مقتضى ما قاله بعض اصحابنا من انه قد علم من الشرع زوال النجاسه باصابه المطهر فيحصل الطهاره مع الغسل بالماء المغصوب فلا مجال لدلاله شىء من النهى عن الشرط و المشروط على الفساد إلا- ان يقال انه يكفى في كون الواجب توصليا بروز حكمه الوجوب في غير تكميل النفس فلو علم بكون الغرض من غسل الثوب هو الطهاره في الجمله فح يقتضى النهى عن الشرط و المشروط للفساد لوجود المقتضى و عدم المانع فلا بدّ من تخصيص تلك المقاله بما لو علم تمام الحكمه في الواجب و انحصاره فيما يحصلها بالحرام إلا أنّه يندفع بان المدار في الواجب التوصلي على ظهور انحصار حكمه الوجوب فيما يحصل بالحرام و لو لا هذا لما صحّ القول بالاجتماع مع الحرام في الواجب التوصلي من بعض و القول بالاسقاط من بعض آخر و القول بالتقييد من بعض ثالث بملاحظه لزوم اللغو و العبث على تقدير بقاء الوجوب بعد حصول الغرض و ايضا المنهى عنه لجزء منهى عنه لو كان الجزء من الواجبات التوصليه فالحال فيه على منوال ما سمعت فيما لو كان المنهى عنه لشرط منهى عنه لو كان الشرط من الواجبات التوصليه و من هذا الباب ما لو نهى عن الصلاه مع الاستعانه في النهوض او الهوى او نهى عن النهوض او الهوى مع الاستعانه و الفرق بين الشرط و الجزء في المقام ان الشرط انما وجب بخطاب مستقل الا ان حكمه الوجوب واضحه فالتوصليه شرعيه و اما الجزء فلم يتعلّق به خطاب و انما التوصل بحكم العقل و كون الامر من باب المقدّمه لفرض عدم تعلّق الخطاب بالنّهوض و الهوى بل بالقيام و الركوع و السجود لكن يمكن ان يجب الجزء و كان وجوبه من اجل التوصل الى جزء آخر فكان

حكمه وجوبه واضحه و نظير ما ذكر ما حُرِّزناه في البشارات في الحاشيه في بحث اصل البراءه عند الكلام في قاعده الاشتغال و كذا في الرّساله المعموله في قاعده الاشتغال من عدم مجيء الخلاف في حكمه قاعده الاشتغال و اصل البراءه لو كان الجزء من التوصليات او كان الشرط من الواجبات التوصلية و بما سمعت في باب المنهى عنه لشرط منهى عنه لو كان الشرط من الواجبات التوصلية يظهر عدم دلالة النهى عن الصّلاه مع ستر العوره بلباس المغضوب على الفساد و كذا النهى عن السّتر في الصّلاه باللباس المغضوب على الفساد لكون وجوب السّتر توصليا لوضوح الحكمه في المستوريه كيف لا- و لو كان وجوبه تعديدا و كان من العباده لما صحّ بدون قصد القربه و هو فاسد بالبدييه مضافا الى ما ذكره الوالد الماجد ره من الاجماع تحصيلا و نقلا على انه لا يكون من باب العباده فظهر ضعف ما عن الفاضل الهندي في باب غضب اللباس الصّلاه من ان النهى انما يقتضى الفساد اذا تعلق بالعباده فاذا استتر بالمغضوب صدق انه استتر استتارا منهيا عنه فان الاستتار به عين لبسه و التصرف فيه فلا يكون استتارا مامورا به في الصّلاه فقد صلّى صلاه حاله عن شرطها الذي هو الاستتار المامور به و ليس هذا كالتطهر من الخبث بالمغضوب فانه و ان نهى عنه (1) حيث ان الشرط هو المستوريه و وجوب السّتر من جهه التوصليل اليها فلا دلالة في النهى عن السّتر بالمغضوب على الفساد فضلا عما لو كان النهى عن الغضب كما هو مورد كلام الفاضل المذكور و بعد ما مرّ اقول انه لو تعلق النهى بنفس الجزء و الشرط التوصليلين يخرج الامر عن البحث عن دلالة النهى على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضى في المتنازع فيه نعم لو تعلق النهى بالجزء التعديدي كالركوع مثلا- فهو في حكم المتنازع فيه بناء على كون النزاع في نفس العباده و الا- فيدخل في المتنازع فيه و اما الشرط كالوضوء و الغسل و التيمّم فالظاهر دخولها في المتنازع فيه إلا- ان يقال ان الظاهر كون النزاع في العبادات النفسيه فتدبرّ و بعد ما مرّ اقول انه لو تعلق النهى الى نفس الجزء او الشرط (2) للتوصليل يخرج الامر عن المتنازع فيه بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصّحه في المتنازع

ص: ٩١

(١-١) لكن تحصيل الطهاره و شرط الصلاه انما هو الطهاره لا فعلها لينتفى الشرط اذا نهى عنه

(٢-٢) فيما كان الجزء و الشرط

فيه فالنهي عن جزئه او عن شرطه في صورته كون وجوب الجزء او الشرط للتوصل خارج عن مورد النزاع و بعد فلو كان النهي غيريا فجهد عدم دلالة النهي على الفساد ظهور حكمه النهي في امر معين غير الفساد اعنى الاتيان بالواجب و جهه عدم الدلاله على الفساد في المنهي عنه لجزئه او لشرطه مع كون وجوب الجزء و الشرط للتوصل ظهور حكمه النهي في غير الفساد و ان لم يتعين الحكمه و بعد اللتيا و التي فتحقيق الحال و تحرير المقال ان يقال انه يتاتي الكلام تاره في النهي عن الواجب التوصل الى و اخرى في النهي عن شيء مقيدا بالواجب التوصل و ثالثه في النهي عن شيء مقيدا بالجزء التعبدى او الشرط التعبدى و رابعه في النهي عن الجزء التعبدى او الشرط التعبدى مقيدا بشيء و خامسه في النهي عن شيء مقيدا بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى و سادسه في النهي عن الجزء التوصلى او الشرط التوصلى مقيدا بشيء اما الاول فلعل الظاهر خروج الواجبات التوصلية عن مورد النزاع في كلماتهم لكن بعد كون الواجب متمحضا كما هو المفروض فالنهي لا يقتضى الفساد بل يفيد الحرمة فقط و الامر من باب اظهار حرمة بعض افراد العام مثلا لو قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب فالغرض اظهار حرمة بعض افراد الغصب نظير ما دل على حجيه خبر الواحد بعد الدلاله على حجيه مطلق الظن لكن تمحض و وجوب غسل الثوب للتوصل محل الاشكال بل لا مجال للتمحض بلا اشكال و يظهر الحال بملاحظه احكام الغسل من حيث العصر و التعدد و استثناء الطفل الرضيع الذكر الذى لم يبلغ سنتين و قد ضبط العلامة النجفى اختلاف حال الغسل بين ما يعتبر فيه التعدد دون العصر و ما يعتبر فيه العصر دون التعدد و ما يعتبر فيه التعدد و العصر و ما لا يعتبر فيه التعدد و لا العصر كما ان تمحض و وجوب الدفن لاستتار الجثة عن السباع و كتمان الرائحه عن الانتشار محل الاشكال قضيه اعتبار مواجهه للقلبه بالوجه المخصوص و اما الثانى فالمنهى عنه مما لا يتصف بالصحة و الفساد فدلاله النهي فيه على الفساد مبنية على عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحة في مورد النزاع في باب البحث عن دلالة النهي على الفساد لكنه لو ثبت كون الواجب متمحضا للتوصل فالنهي

انما يفيد الحرمة فقط و الغرض اظهار حكم بعض افراد العام و هو كما لو قيل لا- تغصب في غسل الثوب بناء على ثبوت التمحض للتوضيل في باب الغسل و الا فالظاهر من النهى افساد المنهى عنه اعني ممانعته عن صحه الواجب فالنهي يكشف عن كون الواجب تعبيديا و اما الثالث فالنهي يقتضى فساد الجزء و الشرط في من باب الدخول في المتنازع فيه بناء على عموم النزاع للواجبات الغيريه كالطهارات الثلث و الا-جزاء الشرعيه للواجبات النفسيه و من باب اطراد النزاع بناء على اختصاص النزاع بالواجبات النفسيه و كذا يقتضى النهى افساد المنهى عنه اعني ممانعه المنهى عنه عن صحه الواجب لكنه غير داخل في عنوان النهى عن الشىء مقيدا بالعباده اذ مورد هذا العنوان انما هو النهى عن امر خارج عن العباده مقيدا بها فالكلام في النهى عن شىء مقيدا بالجزء الشرعى او الشرط الشرعى من باب الطراد و لا سيما بناء على كون المقصود بالعباده هو الواجب النفسى فالعنوان يضايق صدرا و ذيلا- عن دخول النهى المشار اليه في المعنون و بما ذكر يظهر حال الرابع و اما الخامس فالمنهى عنه فيه مما لا يتصف بالصحة و الفساد فدلاله النهى فيه ايضا على الفساد مبنيه على عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحة في مورد النزاع في البحث عن دلالة النهى على الفساد و اما دلالة النهى على الافساد فهي مبنيه على دلالة النهى عن الشىء مقيدا بالعباده على افساد العباده لكنه غير داخل ايضا في عنوان النهى عن الشىء مقيدا بالعباده لما سمعت في باب النهى عن الشىء مقيدا بالجزء التعبدى او الشرط التعبدى بل النهى عن الجزء التوصلى او الشرط التوصلى غير داخل في العنوان المشار اليه و لو دخل فيه النهى عن الجزء التعبدى او الشرط التعبدى و يمكن ان يقال ان فرض كون المدار في الجزء و الشرط على التوضيل و ان لا ينافى دلالة النهى على الافساد بعد فرض الدلالة لا ابتداء الدلالة على عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحة في المنهى عنه لكن الفرض المشار اليه اعني فرض كون المدار في الجزء و الشرط على التوصل يوجب ضعف الدلالة على الافساد اللهم إلا ان يقال ان (1)الفرض المشار اليه موجبا لضعف دلالة النهى على الافساد محل المنع كيف لا و

ليس دلالة النهي هنا على الافساد اضعف من دلالة النهي على الافساد فى النهى عن الشىء مقيدا بالعباده و اما السادس و هو كما لو قيل لا تهبط معتمدا على شىء فى الصلاه فالظاهر دلالة النهى على الافساد و ان لم يدل على الفساد و على اى حال فالنزاع فى باب قاعده الاشتغال و اصل البراءه فى باب الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده لا يختص بالجزء التعبدى و الشرط التعبدى بل يطرد فى الجزء التوصلى و الشرط التوصلى و لو قلنا بضعف الدلاله على الافساد فى المقام لكفايه احتمال الفساد فى اطراد النزاع قضيه كفايه احتمال الافساد فى حكمه قاعده الاشتغال و وجوب الاحتياط نعم لو ثبت عدم احتمال الافساد بثبوت منافاه التوصليه للاقامه فلا مجال لاطراد النزاع إلا انه يظهر ثمره اطراد النزاع فيما لو شك فى حرمه بعض كفيات الجزء التوصلى و الشرط التوصلى كما لو شك فى حرمه الاعتماد فى باب النهوض و الهوى فلا- ثمره فى الشك فى الافساد لفرض وجوب ترك بعض الكيفيات فى باب الجزء التوصلى و الشرط التوصلى و لو بناء على عدم افساد بعض الكيفيات كوجوب ترك الاعتماد فى باب النهوض و الهوى فى صورته ثبوت حرمه الاعتماد و لو بناء على عدم افساد الاعتماد و بما مرّ يظهر الحال فى النهى عن الوصف مقيدا بالواجب التعبدى او الواجب التوصلى هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه لو كان المنهى عنه لشرط منهى عنه و كان الشرط من الواجبات التوصليه فالنهي يقتضى فساد المنهى عنه فى النهى عن المشروط و يقتضى افساد المنهى عنه للعباده اى المشروط فى النهى عن الشرط اما الاول فلان الامر من باب المنهى عنه لوصفه و الظاهر كون حكمه النهى هى فساد المشروط و التمسك فى عدم دلالة النهى على الفساد بقضيه بروز الحكمه يمكن دفعه بوجهين احدهما ان يقال ان الغرض من بروز الحكمه انما هو البروز فى الجملة قبال استتار الحكمه او كون الحكمه هى تكميل النفس و لا منافاه بين بروز حكمه الشرط فى الجملة و كونه موجبا للفساد فى بعض الاحيان نظير ما مرّ فى النهى عن الجزء التوصلى كما فى النهى عن العباده مقيدا بالجزء التوصلى لوصفه كان يقال لا تصلها بطامع الاعتماد على شىء فانه يتاتى

فيه فساد العباده مع حصول الغرض من الجزء ثانيهما ان يقال ان دعوى بروز الحكمة انما هو بحيث يمانع عن تطرق الفساد فى بعض الاحيان مدفوعه بانّ بروز الحكمة انما هو بحيث يمانع الشرط مع الحرام الصّيرف و اما كونه بحيث يمانع عن دلالة النهى على الفساد فهو اول الكلام و نحن نمنع ثبوت ذلك و نقول الحكمة بحيث يمانع عن تطرق الفساد فى عموم الاحيان مبنى على دلالة عدم النهى على الفساد و هو عين المتنازع فيه فالتمسك ببروز الحكمة على عدم دلالة النهى على الفساد مبنى على ثبوت البروز حق البروز بمعنى ممانعته عن دلالة النهى على الفساد على ثبوت البروز الكذائى فالتمسك المذكور يستلزم الدور المضمّر و اما الثانى فلا بدّ الامر من باب النهى عن شىء مقيدا بالعباده و الحقّ دلالة النهى فيه على افساد العباده لو كان المنهى عنه من باب الواجب التوّصلى و دلالاته على فساد المنهى عنه و افساده للعباده لو كان من التبعديات كالجاء التبعدى و الشرط التبعدى و ربما يترأى بادى الراى الفرق بين الجزء التوّصلى و الشرط التوّصلى بانّ المرجع فى النهى عن الصّلاه المقرونه بالاعتماد الى افساد الهبوط المقرونه بالاعتماد للصّلاه مع حصول الوصله و المرجع فى النهى عن الصّلاه مع غسل الثوب بالماء المغصوب الى عدم حصول الوصله اى عدم حصول الشرط حيث ان تحقق الشرط يوجب تحقق المشروط فكيف تحقق الشرط يوجب فساد المشروط كيف لا و لا مجال لان يكون المصلح مفسدا و جهه الفرق ان الاشتراط ان كان من جانب الشّارع المقدّس فلا مجال لحكم الشّارع المقدّس بافساد المصلح و الا يلزم اجتماع النقيضين فى حكم الشّارع المقدّس و اما الجزء فلما كان عاديا فلا باس بحكم الشّارع بكونه مفسدا بعد تحقّقه كيف لا و لا باس بقيام الشرع على خلاف المعتاد و يندفع بانّ الجزء التوّصلى يوجب اصلاح الكلّ ايضا فلا مجال لكونه مفسدا شرعا مع كونه مصلحا عاده فلا بدّ فى الحكم يكون الهبوط المقرونه بالاعتماد مفسدا للصّلاه من ارتكاب التخصيص بكونه اصلاح العادى فى غير صوره الافتراق بالاعتماد كيف لا- و لو كان الهبوط المقرونه بالاعتماد موجبا لفساد الصّلاه فلم يتحصل الوصله و المتحصّل

أثما هو الوصله الى صورهِ السَّجده المشروعه فلا فرق بين الجزء التوضيلى و الشرط التوصلى فى ان كلا منهما بعد الاقتران بامر يمنع عن حصول الوصله بناء على دلالة النهى عن الجزء او الشرط على الافساد هذا و لو قيل اغسل ثوبك للصله و قيل لا تصل غاسلا ثوبك بالماء المغصوب او قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب اما ان يثبت حرمة مطلق الغصب بدليل منفصل كما لو قيل لا- تغصب او لا- يثبت ذلك بل دليل حرمة الغصب منحصر فيما لو قيل (1) لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب و لعل الدلاله على الفساد فى صورهِ انحصار دليل الغصب فى احد الوجهين اظهر من الدلاله فى صورهِ انفصال دليل حرمة الغصب و ايضا مرجع دلالة النهى على الفساد الى كون النهى عن الغصب فى النهى عن المشروط او النهى عن الشرط من باب النهى عن الفرد من حيث الخصوصيه و مرجع عدم دلالة النهى على الفساد فى كل من النهى عن المشروط او النهى عن الشرط الى كون النهى عن الفرد من حيث الطبيعه اى كون الامر من باب اظهار بعض افراد العام و يعبر فى مثله بكون ذكر الفرد من باب المثال و من قبيل ما ذكر النهى عن العباده مقيدا بالجزء التوضيلى اى الجزء العادى و النهى عن الجزء التوضيلى كما لو قيل لا تصلها بطامع الاعتماد على شىء او قيل لا- تهبط فى الصلاه مع الاعتماد على شىء و من قبيل ذلك ايضا ما لو قيل لا تصل مع الاستنجاء بالعظم او الروث او قيل لا تستنج بالعظم او الروث بل يندرج ما ذكر فى المثال الاول فالظاهر دلالة النهى على الفساد و المرجع الى عدم اجزاء الغسل بالعظم و الروث وفاقا لما عن السرائر و المعبر و الشرائع و شيخنا البهائى و العلامة البهبهانى و السيد السند النجفى بل هو المنقول عن المشهور و اختاره بعض الفحول تمسكا بوجوه منها مصير جماعه الى دلالة النهى فى المعاملات على الفساد و خلافا لجماعه اخرى حيث حكموا بالاجزاء فى الاستنجاء المذكور نظرا الى عدم دلالة النهى فى المعاملات على الفساد و من هذا اجزاء الاستنجاء بالماء المغصوب و خلافا لجماعه ثالثه حيث حكموا باجزاء الاستنجاء المذكور لاطلاق ما دل على اجزاء النقاء فى التطهير و عدم الاجزاء لو كان المستعمل مما له حرمة قضيه كفر المستحل و بما مر يظهر

ص: ٩٦

(١- ١) لا تصل غاسلا ثوبك بالماء المغصوب او قيل

أنه لو شك في جواز الصلاه مع غسل الثوب بالماء المغصوب او مع الاعتماد على شيء في الهبوط او الصعود او مع الاستنجاء بالعظم او الروث فيبتنى الامر على وجوب الاحتياط و حكمه اصل البراءة في باب الشك في الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه خلافا لما جرى عليه الوالد الماجد ره من عدم جريان النزاع في باب الشك في الجزئيه او الشرطيّه الى المذكور في الجزء التوضيحي الرابعه ان من اقسام المنهي عنه بل الغالب منها المنهي عنه لوصفه اللازم و المقصود به ما تعلق النهي اليه مقيدا بوصف لازم له باعتبار ذلك الوصف و يمكن ان يقال ان المفروض في المنهي عنه الاتصاف و بعد فرض الاتصاف لا بد من لزوم الوصف و لذلك لعل الفاضل التوني قد اقتصر في المنهي عنه على المنهي عنه لوصفه اللازم و لم يذكر المنهي لوصفه الغير اللازم لكن الظاهر من اللزوم انما هو اللزوم مع قطع النظر عن الفرض و حكي التفتازاني في شرح الشرح عن القطب الشيرازي تعريف المنهي عنه بان ينهى عن الشيء مقيدا بصفه نحو لا تصل كذا و لا تبع كذا لكنه قال و حاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون الوصف عله للنهي على ما يشعر به عباراتهم و فيه نظر حيث ان ما ذكره من باب التوجيه بما لا يرضى به صاحبه كيف لا و هو خلاف صريح التعريف مع انه خلاف ظاهر اصل العبارة اعني المنهي عنه و لا داعي الى ارتكاب خلاف الظاهر بالتوجيه المذكور على ان الاستقراء في كلماتهم يرشد الى كون المقصود ما هو ظاهر العبارة فما ابعد البول بين الحاصل و المحصول مضافا الى ذلك مناف لما مثل به من قوله لا تصل كذا و لا تبع كذا فقد اتى في الباب بالعجب العجاب و هل يشتهي سليم المذاقه يشتهي و يس تصفى اجاجا في و هذه الكدرات و بما سمعت يظهر فساد ما جرى عليه بعض اصحابنا من كون المقصود بالمنهي عنه لجزئه (1) و المنهي عنه لوصفه هو تعلق النهي بالجزء و الشرط و الوصف و كون اللام للتعليل بكون الغرض سرايه النهي عن الجزء و اخويه الى العباده استنادا الى كلام التفتازاني مضافا الى ان النهي غير قابل للسرايه نعم يسرى البغض و الحرمة اللهم الا ان يكون المقصود بالنهي في المنهي عنه لجزئه و اخويه هو البعض لكنه خلاف ظاهر



العباره هذا و بما مرّ يظهر فساد ما صنعه المحقق القمّي حيث مثل ذلك في العبادات تبعا لما يظهر من الفاضل التّونى بالنّهى عن الجهر او الاخفات نظير ما تقدّم منه فى المنهى عنه و المنهى عنه لشرطه و هو قد مثل ذلك فى المعاملات ببيع الحصاه و بذيح الذّى و البيع الربوى و قد فصّلنا الكلام فى الأوّل فى البشارات و قد مثل السيّد السيّد المحسن الكاظمى فى العبارات بالنّهى عن الالتفات الى الدّخول فى الصّلاه عند وجوب ما يناقضه من الامور الراجمه كانقاذ غريق او اخراج حريق كان يقال لا تلتفت الى الصّلاه و أنّه يكشف عن ملزومه الذى فى الصّلاه و بالنهى عن ترك الاهل المخوف عليهم استيلاء العدو اللّازم للحجّ كان يقال لا تترك اهلك بين الاعداء قال و جميع باب المقدّمه من هذا القبيل فانّ النهى عن المقدّمه يستلزم النهى عن ذيهما اقول ان النهى فيما ذكره قد تعلق بنفس اللّازم لا- بالوصف اللّازم مع أنّه لو كان متعلّقا بالوصف اللّازم لكان المنهى عنه من باب المنهى عن وصفه و مع هذا هو أنّما كان فى صدر بيان المنهى عنه لوصفه و اين المنهى عنه لوصفه من المنهى عن وصفه و مع هذا نقول أنّ للقصود من الالتفات الى الدّخول فى الصّلاه اما تصوّر الدّخول قبل الدّخول او اراده الدّخول اقبل الدّخول نظير قوله سبحانه وَ لَا تَغْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ وَ لَا تَقْرُبُوا الزَّانِيَ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ وَ لَا تَقْرُبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَ أَنْتُمْ سِيَّكَارٍ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ وَ لَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ أَوْ تَصَوَّرَ الدَّخُولَ بَعْدَ الدَّخُولِ وَ لَا خَفَاءَ فِي عَدَمِ مَنَاسِبِهِ الْأَوَّلِينَ لِمَا هُوَ الْمَشْرُوحُ فِي كَلَامِهِ اعْنَى تَعْلُقَ النَّهْيِ بِاللَّازِمِ وَ لَا مَا هُوَ فِي صَدْرِ شَرْحِهِ اعْنَى الْمَنَهَى عَنْهُ لَوْصَفَهُ اللَّازِمَ لَكِنَّمَا مَنَاسِبَانِ لِقَوْلِهِ بِالْآخِرِ وَ جَمِيعُ بَابِ الْمَقْدَمَةِ مِنْ هَذَا الْقَبِيلِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ بِهَذَا فِي قَوْلِهِ الْمَشَارِ إِلَيْهِ هُوَ مَجْمُوعُ الْمَثَالِينَ اعْنَى النَّهْيَ عَنْ تَرْكِ الْأَهْلِ الْمَخُوفِ عَلَيْهِمْ وَ النَّهْيَ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ الْمَنَهَى عَنْهُ فِيهِمَا هُوَ اللَّازِمُ لَا خِصُوصَ الْآخِرِ اعْنَى النَّهْيَ عَنِ الْإِلْتِفَاتِ لَكِنِّكَ خَبِيرٌ بِاخْتِلَافِ تَرْكِ الْأَهْلِ وَ الْإِلْتِفَاتِ لَوْضُوحِ كَوْنِ الْأَوَّلِ مِنْ بَابِ اللَّازِمِ وَ الثَّانِي مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ مَعَ أَنَّ النَّهْيَ عَنِ الْمَقْدَمَةِ غَيْرُ مَرْبُوطٍ بِالْمَقَامِ بَلْ ذَكَرَهُ

فى المقام من اعاجيب الكلام و اما الاخير ففیه ان الدخول فى الصلاه لا يستلزم تصور الدخول نظیر ما اورد على الاستدلال بالاستصحاب فى باب الشك بعد الفراغ بدعوى ان الفراغ يستلزم اليقين بالاكمال بعدم استلزام الفراغ لليقين بالاكمال فليس المنهى عنه من باب اللازم مع ان ذلك لا يناسب قوله و جميع المقدمه من هذا القبيل بناء على كون المشار اليه باسم الاشاره هو مجموع المثالين و مع ذلك نقول انه قد اورد السيد السند على الفاضل التونى بان الجهر و الاخفات لا يكون من باب اللازم و حكم بان النهى عن اللازم انما هو فيما ذكره من المثالين و لا خفاء فى ان ما ذكره الفاضل التونى انما هو النهى عن الوصف اللازم و تماميه النهى عن اللازم فيما ذكره السيد السند على الفاضل الى المشار اليه لا يرتبط بكلام الفاضل التونى نعم كلام السيد السند المشار اليه انما هو فى النهى عن الملزوم باعتبار النهى عن اللازم فلا يتوجه عليه ان الكلام فى المنهى عنه لوصفه اللازم لا المنهى عن وصفه اللازم لكن الكلام فى البحث عن دلالة النهى على الفساد انما هو فى النهى عن الشىء بنفسه لا يتبع النهى عن شىء آخر و ان كان النزاع فى المقام اعتم من النهى عن الضد بتوسط الامر بالشىء و النهى فى المثالين من باب النهى عن الشىء يتبع النهى عن شىء آخر و ان امكن القدح فى العموم بانصراف النهى فى كلماتهم فى عنوان دلالة النهى على الفساد الى النهى اللفظى بعد صدق النهى على النهى عن الضد المستفاد من الامر بالشىء لكون النهى عن الضد يتبع الامر بالشىء و النهى فى المثالين من باب النهى عن الشىء يتبع النهى عن شىء آخر اللهم الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين النهى عن الضد بتبع الامر بالشىء و النهى بتبع النهى اللهم الا ان يقال ان القطع بعدم الفرق انما يجدى فى اطراد النزاع لا عموم المتنازع فيه الخامسة ان من اقسام المنهى عنه ما هو المنهى عنه لوصفه المفارق و ربما حكم الفاضل الخوانسارى بان الغرض من المفارقة هو مفارقة الوصف عن الموصوف دون العكس لتمثيلهم له بالنهى عن البيع وقت النداء حيث ان المفارقة فيه ليست الا باعتبار مفارقة

البيع عن

الوصف اعنى الكون وقت النداء لا مفارقه الوصف عن البيع و لا الاعم و اورد عليه السيد السند المحسن الكاظمي بامكان مفارقه الوصف من البيع قال و ليس الوصف كون البيع وقت النداء حتى لا- يمكن مفارقه الوصف عن الموصوف و غرضه ان ما ذكره الفاضل المشار اليه في باب البيع وقت النداء مبنى على الخلط في الوصف بين الكون وقت النداء و كون البيع وقت النداء حيث ان الثاني و ان لا- يفارق البيع لكن الاول يفارقه اقول ان مفارقه شيء عن شيء عين مفارقه الشيء الثاني عن الشيء الاول نعم لزوم شيء الشيء يطلق تاره في قبال وجود الشيء الثاني بدون الشيء الاول و هذا ينافي وجود الشيء الاول عند وجود شيء آخر غير الشيء الثاني و اخرى في قبال عدم وجود الشيء الاول عند وجود شيء آخر غير الشيء الثاني و هذا ينافي وجود الشيء الاول عند وجود شيء آخر غير الشيء الثاني لكن المفارقه انما تنسب و تضاف الى ما صار سببا لتحقيق الافتراق مثلا لو كان زيد و عمرو في الدار و ذهب زيد فيقال افترق زيد عن عمرو و ان كان عمرو مفارقا لزيد ايضا و كذا يقال بين العلم و العدالة عموم و خصوص من وجه لاجتماعها في العالم العادل و افتراق العلم عن العدالة في الجاهل العادل و افتراق العدالة عن العلم في العالم الفاسق و منشأ اختلاف الافتراق استناد الافتراق في الجاهل العادل الى انتفاء العلم و في العالم الفاسق الى انتفاء العدالة و المدار في الوصف المفارق على مفارقه الصيغه عن الوصف الموصوف بخلو الموصوف عن الصفه كخلو البيع عن كونه وقت النداء و اما مفارقه كون وقت النداء عن البيع بثبوت غير البيع وقت النداء فهي من باب مفارقه الموصوف عن الصفه و يمكن ان يكون كلام الفاضل المشار اليه مبتيا على المسامحه لانه قال لا يخفى ان المفارقه فيه يعنى البيع وقت النداء (1) و لا يخفى انه يمكن ان يكون مبتيا على المسامحه و بعد ما مر اقول ان الوصف المفارق في قبال الوصف اللازم و المقصود باللزوم هو اللازم في الجملة اي الاعم من كون الوصف من باب اللازم الاخص و كونه من باب اللازم

ص: ١٠٠

(١-١) ليس الا باعتبار مفارق البيع من وقت النداء

الاعمّ فالمدار في المفارقة على عدم اللزوم و هو أنّما يتحقق بخلو الموصوف عن الصّيفه و اما وجود الوصف في غير الموصوف فلو لم يخل الموصوف عن الوصف فالامر من باب اللزوم و ان خلى عنه فيخرج الامر عن اللزوم و عليه المدار و لا عبره بوجود الوصف في غير الموصوف فالمدار في المفارقة على مفارقة الوصف (1) لا تنفكّ عن مفارقة الموصوف بل مفارقة الشّيء عن الشّيء الثّاني عن الشّيء الاوّل الا انه لو كان زيد و عمرو في الدّار مثلا فاما ان يذهب احدهما و يبقى الآخر او يذهب كلّ منهما ففي الاوّل الجزء الاخير من العله التّيامه للافتراق انّما هو ذهاب احدهما و الاّ فالعله مجموع البقاء و الذّهاب فينسب الى زيد الذاهب مثلا و في الثّاني يكون المفارقة مستنده الى كلّ من الذّاهبين و قد يكون المفارقة بوجود احد شيئين و انتفاء الآخر من دون ان يكون الانتفاء بالاراده كالجسم في مفارقة البياض و الجسم ففيه المفارقة مستنده الى مجموع الوجود و العدم و الافتراق من باب الاضافه لا يتحقق الا بين شيئين السّادسه انّ من اقسام المنهّي عنه ما هو المنهّي عنه لشيء مفارق اتّحد معه في الوجود و الظّاهر انّ المقصود به ما كان فردا للواجب و تسوّى النهى المتعلّق بطبيعته اخرى غير الطّبيعته التي تعلق اليها الوجوب اليد حيث انّ النهى المدلول عليه بما لو قيل لا- تغصب اذا تعلق بالصّلاه الواقعه في المكان المغصوب فهو انما يكون بواسطه امر خارج عن طبيعته الصّلاه و من هذا انّ المحقّق القمّي و شيخنا السيّد حكما بخروجه عن محلّ النزاع في البحث عن دلاله النهى على الفساد نظرا الى انّ النزاع في البحث المذكور فيما اذا كان المنهّي عنه فردا للمامور به و البحث المعقود للعنوان المذكور انّما هو بحث اجتماع الامر و النهى لكنه ينقدح بانّه لو فرض وجود المقتضى لصحّه المنهّي عنه او كان له آثار عرفيه فيعمّ النزاع لذلك او يطرد فيه النزاع لو قلنا بانصراف كلماتهم في البحث المذكور الى ما لو كان النسبه بين المنهّي عنه و المقتضى للصحّه من باب العموم و الخصوص المطلق مع انّ النهى غير قابل للسّرايه كما مرّ على انّ مدار القول بجواز اجتماع الامر و النهى على عدم ارتباط

ص: ١٠١

الامر و النهى بالفرد بعد تعلق كل منهما بالطبيعه كما هو المفروض فلا مجال لدعوى كون البحث المعقود للعنوان المبحوث عنه هنا هو بحث اجتماع الامر و النهى خصوصا لمن جرى على القول بجواز اجتماع الامر و النهى كما جرى عليه المحقق القمى و شيخنا السيد نعم مورد بحث جواز اجتماع الامر و النهى بناء على تعلق الاحكام بالطبائع انما هو ما لو تعلق الامر بطبيعه و النهى بطبيعه اخرى او كان النسبه بين الطبيعتين من باب العموم و الخصوص من وجه و جمع المكلف بسوء اختياره بين الطبيعتين فى فرد واحد اى اتى المكلف بسوء اختياره بمورد اجتماع الطبيعتين قضيته ان المفروض كون النسبه بين الطبيعتين من باب العموم و الخصوص من وجه و امرا بناء على تعلق الاحكام بالافراد فالامر نظير ما ذكر فان مورد البحث المذكور انما هو ما لو تعلق الامر الى الفرد المنتشر من طبيعه او افراد طبيعه على البديل على الخلاف على القول بتعلق الاحكام الى الفرد الافراد و بتعلق النهى بالفرد المنتشر من طبيعه اخرى او افرادها على سبيل الاستغراق و اتى المكلف بمورد اجتماع الطبيعتين على حسب ما هو المفروض من كون النسبه بين الطبيعتين من باب العموم و الخصوص من وجه و يمكن ان يقال ان العنوان المبحوث عنه انما يتحقق بالقول فى بحث اجتماع الامر و النهى بانفهام تخصيص الامر بالنهى و دلالة النهى على النهى عن مورد الاجتماع مع امكان الاجتماع عقلا او مع عدمه مع كون الاحكام متعلقه بالطبائع و ان لم يتحقق القول بهذا المضمون فى البحث المزبور و ان قيل بانفهام مجرد التخصيص الا انه نظير القول بدلاله الامر بالشىء على النهى عن ضده الخاص فاقضاء النهى عن الصلاه فى المكان المغصوب الناشى عن النهى عن الغصب للفساد داخل فى العنوان المبحوث عنه و تنقيحه مبنى على البحث عن دلالة النهى على الفساد و له مقتضى للصحة بل لو لم يكن له مقتضى للصحة بل او لم يكن له مقتضى للصحة لكان داخلا فى المتنازع فيه ايضا بناء على عدم اختصاص النزاع بما لو كان

للمنهي عنه مقتض للصحة بل لو لم يكن له مقتض للصحة فكما ان اقتضاء دلالة الامر بالشئ على النهي عن ضده الخاص للفساد داخل في بحث دلالة النهي على الفساد و تنقيحه مبنئ عليه ايضا و البحث في بحث اجتماع الامر و النهي انما هو عن حال اجتماع الوجوب و الحرمة فلا يرتبط المقام ببحث الاجتماع كما لا يرتبط به بحث دلالة النهي على الحرمة و بعد ما مرّ اقول يختلج بالبال ان يقال انه ان تعلق النهي بالغضب فالصلاه في المكان المغصوب من باب النهي عن شئ مفارق متحد معه في الوجود فالعنوان المبحوث عنه اعنى المنهي عنه لشئ مفارق متحد معه في الوجود لا يصدق على هذه الصورة بل هذه خارجه عن بحث دلالة النهي على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصحة ان موارد البحث و ان تعلق النهي بالصلاه كان يقال لا تصل غاصبا فالامر من باب المنهي عنه لوصفه لكن ليس الكامل للمثونه بحث اجتماع الامر و النهي اذا الكلام في البحث المذكور في حال الاجتماع و لا يرتبط به الكلام في دلالة النهي على الحرمة و كذا الكلام في دلالة الامر على الوجوب بل نقول ان غايه الامر خروج لا تغصب عن هذه المسأله بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصحة في محل النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد لكنه مربوط بهذا البحث كيف لا و تحرير النزاع في المباحث مربوط بها و لو فرضيا تخصيص الامر بالنهي بناء على تعلق الامر و النهي بالطبيعه مع دلالة النهي على النهي عن مورد الاجتماع نظير القول بدلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد الخاص فيرجع الامر الى المنهي عنه لوصفه و كذا الحال بناء على تعلق الاحكام بالافراد الخاصه فح و ان يتعلق النهي بالصلاه لكن يرجع الامر الى المنهي عنه لوصفه ايضا لفرض صحه سائر افراد المامور به غير مورد الاجتماع السابعة ان من اقسام المنهي عنه لشئ مفارق غير متحد معه في الوجود و الظاهر ان المقصود به ما كان فرد الواجب و اتى به و بما نهى عنه فاعل واحد في زمان واحد كما لو نهى عن النظر الى الاجنبيه و صلى المكلف ناظرا اليها و من هذا ان المحقق القمي و شيخنا السيد حكما ايضا

بخروجه عن محل النزاع في البحث عن دلالة النهي على الفساد و يظهر الكلام فيه بما تقدّم في اخيه لكن صيروره الشيء منها على منهيًا عنه بواسطة مقارنه الاتيان (1) بشيء آخر منهي عنه بخطاب على حده بعيدة بل غير ممكنه نعم الامر من باب المنهي عن شيء مفارق مجامع مع شيء غير متحد معه في الوجود و هذه الصورة خارجة ايضا عن البحث عن دلالة النهي على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصححة في مورد النزاع في ذلك البحث و لا يدخل الامر في باب اجتماع الامر و النهي اذ الكلام فيه انما هو فيما لو اتحد المأمور به و المنهي عنه بوجود واحد بسوء اختيار المكلف و هاهنا لا يتحد الوجود فرضا هذا كله لو تعلق النهي بالشيء المفارق الغير المتحد في الوجود كالنظر الى الاجنبيّه و اما لو تعلق النهي بالصلاه ناظرا الى الاجنبيّه فالظاهر ان الامر من باب المنهي عنه لجزئه و ان كان النظر في غالب الصلاه بناء على تعميم النهي عنه لجزئه للصلاه مع التامين لو قيل لا تصل مع التامين و الا فكل منهما من باب المنهي عنه لوصفه فيدخلان في البحث عن دلالة النهي على الفساد بلا اشكال و اما لو قيل لا تنظر الى الاجنبيّه في الصلاه او لا تؤمن في الصلاه فيدخل الامر في عنوان النهي عن الشيء تقيدا بالعباده فتارة يقى لا تنظر الى الاجنبيّه و المكلف يصلّى ناظرا الى الاجنبيّه و ثالثه يقال لا تنظر الى الاجنبيّه في الصلاه ثم انه ربما اورد على الاستدلال على بطلان الصلاه في المكان المغصوب بان الحركات الواقعه في الصلاه منهي عنها لانها تصرف في المغصوب و النهي عن الحركه نهى عن القيام و القعود و الركوع و السجود و كلّ منها جزء للصلاه فيكون النهي متعلقا بجزء الصلاه و النهي في العباده يستلزم الفساد بان النهي انما يتوجه الى التصرف في المغصوب من حيث هو تصرف فيه لا الى الحركات من حيث هي حركات الصلاه فالنهي متعلق بامر خارج عنها ليس جزءا و لا شرطا لها فلا يتطرق اليها الفساد بخلاف ما لو كان المغصوب

ص: ١٠٤

(١ - ١) به للاتيان

ساترا او مسجدا او مكانا لفوات بعض الشّروط او بعض الاجزاء و مقتضى الايراد المذكور عدم تطرق الفساد فى غير السّاتر لكون الامر من باب مقارنة المنهى عنه للمامور به لكن الظاهر انّ المقصود بقوله فالنّهى يتعلّق بامر خارج قضيه سياق السّابق انّ الغضب امر خارج عن الصّلاه و لا يكون جزءا و لا شرطا لها فهو من باب المقارن فتعلّق النّهى اليه لا يوجب الفساد و لا خفاء فى انّ اختلاف المتعلّق بالجهه أنّما يتأتّى فيما لو كان المامور به و المنهى عنه مختلفان حقيقه و لا مجال للاختلاف بالجهه فى غير السّاتر و لا- يتّجه تفرّيع تعلق النّهى بالخارج قوله بخلاف ما لو كان المغصوب ساترا لا خفاء فى ان اختلاف المتعلّق بالجهه أنّما هو يجرى فى السّاتر و اخويه و لا- مجال له فى غيرها فلو بنى على نفع اختلاف المتعلّق بالجهه فكيف يمانع عن جواز اجتماع الامر فى السّاتر و اخويه ثمّ من اقسام المنهى عنه ما هو المنهى عنه لغيره و قد حرّنا الكلام فيه فى البشارات بما لم يسبقنى فيه سابق بل لعله لم يسبقنى سابق فى عقد الكلام له الثّامنه

ان سلطان الاعلام قسم المنهى عنه الى اقسام و هو ابو العذر فى المقام فقد قسم بانّ النّهى المتعلّق بالشّىء اما ان يكون تعلّقه بذلك الشّىء نفسه لا بشىء منسوب اليه كما لو قيل لا تفعل هذا الكلّى فانه منهى عنه من حيث هو و يقال له المنهى عنه بعينه او يكون تعلّقه بالشّىء باعتبار تعلّقه بالشّىء بصفه من صفاته او مقارن من مقارناته كتعلّقه بكلّى آخر عارض لذلك الشّىء او باعتبار تعلّقه بتشخصّ عارض له او بسائر مقارناته كالزّمان و المكان فالمعروض الموصوف هو المنهى عنه لوصفه لكن حصل هنا شىء منهى عنه بعينه و هو الكلّى العارض له او التشخصّ العارض له او الشّىء المقارن له فهذا النّهى له جهتان نهى عن الشّىء لوصفه و نهى عن شىء آخر بعينه فهو من كلّ جهه يستتبع حكمه و هذا الوصف المنهى عنه قد يكون لازما للشّىء و قد يكون مفارقا قال و ربّما يخصّ النّهى عن اللّازم باسم النّهى لوصفه و يطلق على النّهى عن المفارق



النهي لغيره و ظاهر الفاضل الخوانسارى الرضا بذلك و انت خير بان المدار فى التقسيم المذكور على تعلق النهى بنفس الشئ او بوصفه و المقصود بقوله المنهى عنه نفسه فى قوله المعروف الموصوف هو المنهى عنه لوصفه هو كون تعلق النهى الى الشئ لتعلق النهى الى الوصف فالغرض من المنهى عنه هو المنهى عنه للنهى عن وصفه و العبارة مبنيه على الاضمار او من باب كفايه ادنى الملايسه فى اقسام الاضافه لكن المدار فى سائر الكلمات على كون النهى عن الشئ لنفسه و كون المنهى عنه لنفسه اى كون عله النهى هى نفس الشئ و كون العله وصف الشئ لانه الظاهر من العبارتين مع انه يرشد الى كون الغرض من المنهى عنه لوصفه هو ما ذكر تمثيل العضدى للمنهى عنه لوصفه بان يقال عقد الربا حرام لاشتماله على الزيادة على ان تعلق النهى الى الجزء او الوصف لا يقتضى سرايه النهى عن الجزء او الوصف الى الكل او الموصوف و ان اقتضى فساد الجزء او الوصف فساد الكل او الموصوف بل يقتضى النهى عن الجزء او الوصف افسادهما للعباده لكن يمكن القول بان الجزء لو كان شرعيًا ففساده يقتضى فساد الكل و اما لو كان عاديا فلا يقتضى فساد نفسه فساد الكل و ان قلنا بدلاله النهى عن ذلك على فساد الكل بل لا مجال لفساد الكل الجزء العادى بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصححه فى باب الفساد و اما الوصف فلا ينقسم الى الشرعى و العادى بل ينحصر فى العادى ففساده لا يقتضى فساد الموصوف بل لا مجال لفساده بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصححه فى باب الفساد و يظهر بما ذكر ان النهى قد يتعلق بالعباده فالعباده من باب المنهى عن وصفه و لا يخفى ان الوصف قد يتعلق اليه النهى مثلا لوصفها فالعباده من باب المنهى عنه لوصفه و قد يتعلق بالوصف مقيدا بالعباده فالعباده من باب المنهى عن وصفه و لا يخفى

ان الوصف قد يتعلّق اليه النهى من غير تقييد بالعباده كما لو قيل لا تجهر فالصلاه مع الجهر من قبيل الصلاه مع النظر الى الاجنبيه  
لا- من قبيل الصلاه في المكان المغصوب لعدم اتحاد مصداق المأمور به و المنهى عنه و ان اتحد المورد و اتفق المقارنه و قد  
ظهر بما مرّ معنيان للمنهي عنه لوصفه و تقدم الفرق بين المنهى عنه بنفسه و المنهى عنه لنفسه لكن مقتضى ما ياتي من كلام  
التفتازاني أنّها عدم الطرق الفرق في البين و حكى التفتازاني عن الشارح العلامه المقصود به القطب الشيرازي تعريف المنهى  
عنه لوصفه بان ينهى عن الشيء مقيداً بصفه نحو لا- تصل كذا و لا تبع كذا فقال و حاصله ما ينهى عن وصفه لا ما يكون  
الوصف عله للنهي على ما يشعر به عباراتهم و هذا بخلاف المنهى عنه لغيره لانه الذي نهى فيه عن امر يقارنه نحو الصلاه في  
الدار المغصوبه فان النهى عنها لشغل حيز الغير الذي هو المنهى عنه حقيقه و كذا يخالف المنهى عنه لعينه و الخلاف المشهور  
هنا هو ان الشارح اذا اوجب الصوم و حرم ايقاعه في يوم النحر فمتعلّق التحريم عند ابي حنيفه هو ايقاع الصوم الذي هو وصف  
المنهى عنه لا نفسه فلا يضادّ و جوب اصله لتغاير المتعلّقين و عند الشافعي يضادّ و جوب أصله لانّ تحريم ايقاع الصوم في اليوم  
تحريم للصوم و كلام المصنّف في المنتهى صريح في انّ الخلاف هنا كالخلاف في المنهى عنه لعينه قوله و هذا بخلاف المنهى  
عنه لغيره الا- يعنى انّ ما يشعر به عبارتهم من كون المقصود بالمنهى عنه لوصفه هو ما كان وصفه عله للنهي عنه خلاف ما هو  
الحال في المنهى عنه لغيره و المنهى عنه لعينه حيث انّ المقصود بهما هو ما كان الباعث على النهى فيه هو تعلّق النهى بالغير و  
النفس فلعل الغرض الاستناد فيما فسر فيه تعريف المنهى عنه لوصفه الى شهاده سياق المنهى عنه لوصفه و المنهى عنه لغيره  
بالتفسير المشار اليه و اللام في لعينه على ذلك بمعنى في نحو نضع الموازين القسط اليوم القيمه اى في يوم القيمه و الغرض  
كون النفس محلّ النهى لكنّه خلاف ظاهر العبارة و الغرض من المنهى عنه هو ما تعلق النهى اليه و كان

تعلق النهى لاجل الغير من باب السرايه لكن هذا الاطلاق غير ما تقدم من المنهى عنه لغيره المقصود به تعلق النهى الى الشىء مع كون الباعث هو الغير قوله و كلام المصنف اما لظاهر ان الغرض ان كلام المصنف صريح فى ان الخلاف فى المنهى عنه لوصفه فيما لو كان المنهى عنه هو الشىء لا الوصف و يرشد الى صراحه كلام الحاجبى فى المتن فى كون المنهى عنه هو الشىء لا الوصف عنوانه بالنهى عن الشىء لوصفه و يمكن ان يكون الغرض ان كلام المصنف صريح فى كون الخلاف فى المنهى عنه لوصفه من حيث القائل كالخلاف فى المنهى عنه لعينه و على اى حال فملاحظه المنهى عنه لغيره و كذا ملاحظه المنهى عنه لنفسه لو لم يكن الغرض ما نهى عنه و كان عله النهى هى الغير و ان تقتضى بكون المدار فى المنهى عنه لوصفه على تعلق النهى بالوصف بل هو مقتضى ما عن ابى حنيفه من ان النهى يدل على فساد الوصف دون الاصل و كذا ما عن الشافعى من ان النهى عن الوصف يضاد وجوب الاصل لكن صريح القطب الشيرازى على ما سمعت من التفتازانى يقضى بكون المدار على تعلق النهى لاجل الوصف و كذا الحال فى كلام الحاجبى فى المختصر حيث عبّر بالنهى عن الشىء لوصفه و كذا كلامه فى المنتهى على ما سمعت من التفتازانى و كلام العضدى حيث مثل المنهى عنه لوصفه بان يقال عقد الربا حرام لاشتماله على الزياده و هو مقتضى اعتبار ثبوت المقتضى للصحة فى مورد النزاع بل هو مقتضى ما عن ابى حنيفه من انه لو طرح الزياده فى عقد الربا عاد صحيحا لكون المنهى عنه فى عقد الربا هو العقد لا الوصف بل مقصوده مما سمعت عنه من دلالة النهى على فساد الوصف انما هو رجوع الامر الى النهى عن الوصف بالآخره لا تعلق النهى الى الوصف انما هو رجوع الامر الى الوصف بالآخره لا تعلق النهى الى الوصف الى ابتداء بل تمثيل التفتازانى لمورد النزاع فى باب المنهى عنه لوصفه بصوم يوم النحر يشهد بكون المدار فى المنهى عنه لوصفه على تعلق النهى لاجل الوصف لا تعلق النهى الى الوصف و كذا يشهد بكون

مقصود الشافعي فيما حكم به من ان النهي على الوصف يضاد وجوب الاصل هو الوصف الذي يرجع النهي بالأخره لا الوصف فلا ريب في المدار في المنهي عنه لوصفه على تعلق النهي لاجل الوصف لا تعلق النهي الى الوصف ابتداء و بعد ما مرّ اقول انه لا مجال للنهي عن الزمان و المكان بل لا بدّ من كون متعلّق النهي هو العباده او المعامله في الزمان او المكان و مع هذا لا مجال للنهي عن الوصف اللازم بل لا بد من ان يكون المنهي عنه هو العباده او المعامله للوصف اللازم و مع هذا تداخل بالنهي عن الجزء و الشرط و الاعتذار عن الاخلال بالنهي عن الجزء بدخوله في النهي عن نفس الشيء ليس بشيء و قد تقدّم الكلام في المنهي عنه لوصفه و كذا الكلام في كلام الفاضل التوني التاسعه ان الفاضل التوني قسم النهي في العبادات بانّه قد يرجع الى نفس العباده كالنهي عن صلاه الحائض و قد يرجع الى جزئها كالنهي عن قراءه العزائم في الفرائض اليوميّه بناء على كون السوره جزاء للصلاه و قد يرجع الى وصف لازم كالنهي عن الجهر في الفرائض اليوميّه و قد يرجع الى امر مقارن كالنهي عن قول امين بعد الحمد و عن التكفير في الصلاه و حكم بان اقتضاء النهي للفساد في الثلاثه الاول طاهرا لفساده تعليلا بان صحه الكل و الملزوم مع فساد الجزء و اللازم ظاهر الفساد و خصّ النزاع بالخير و يتطرق عليه الايراد بان النهي عن الجزء الشرعي و ان كان خارجا عن المتنازع فيه و حكمه حكم النهي عن الشيء مقيدا بالعباده و قد حررنا الكلام فيه في البشارات بما لم يسبقني فيه سابق بل التعرّض له انما قد اتفق في كلام الفاضل المشار اليه و الوالد الماجد ره و من هذا ان الفقهاء قد استدّلوا بوجوه كثيره على كون محرّمات الصلاه موجهه لبطلان الصلاه من دون تمسك بدلاله النهي على الافساد بل بعض الفحول مع طول الباع و الذراع في الاصول تاره جرى على عدم بطلان الصلاه بالتكفير و اخرى حكم عند الكلام

فى تطوُّع الزَّوجِه بدون اذن الزَّوج بان استعمال النَّهى فى المقام فى المانعِيه و الفساد فقط قد صار من المجازات الراجحه المساوى احتمالها لاحتمال الحقيقه فاحتمال كون الغرض مجرد المانعِيه و الفساد يساوى احتمال كون الغرض الحرمة المستلزمه للمانعِيه و الفساد بناء على دلالة النَّهى فى العبادات على الفساد و المحقق القمى فى الغنائم قد سلك مسالك مختلفه فى موارد النَّهى عن الشىء مقيدا بالعباده فتاره بنى على عدم فساد العباده و اخرى استشكل فى الفساد و ثالثه جرى على الفساد نظرا الى فهم العرف لكن على سبيل نفى البعد و رابعه بنى على الفساد لرجوع الامر الى المنهَى عنه لوصفه و خامسه جرى على الفساد نظرا الى ان مقتضى حرمة المنهَى عنه المقيد بالعباده عدم مطلوبيه العباده فلا تكون مامورا بها فتكون فاسده قضيه اناطه الصَّحه بموافقه الامر و سادسه بنى على الفساد لوجوه غير دلالة النَّهى على الفساد و بالجمله فالمدار فى النَّهى عن الشىء مقيدا بالعباده على خروج المنهَى عنه عن العباده و النَّهى عن امر مقارن غير لازم و ان كان مقيدا بالعباده كما هو المقصود من القسم الاخير من الاقسام الاربعة المذكوره فهو مندرج فى عنوان النَّهى عن الشىء مقيدا بالعباده و خارج عن البحث عن دلالة النَّهى على الفساد اما بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصَّحه فى مورد النزاع فى البحث المذكور فالامر ظاهر لعدم اتصاف الامر المقارن بالصَّحه و الفساد و اما بناء على عدم اعتبار ذلك فلانه لا مجال للقول بفساد العباده (1) او اقتضاء النَّهى عن الامر المقارن للعباده النَّهى عن العباده لكن اقتضاء فساد الامر المقارن لا يقتضى باقتضاء النَّهى عن الامر المقارن فساد العباده بل اقتضاء النَّهى عن الامر المقارن افساده للعباده اعنى ممانعه الامر المقارن عن صحه العباده لا يقتضى سرايه النَّهى الى العباده و تطرق الفساد بواسطه النَّهى السارى كيف لا- و الحق ان فساد العباده لا- يقتضى و لا مقتضى آخر غير فساد العباده لحرمة العباده اذ و قد حررنا فى البشارات الاوّل فى بحث دلالة النهى على الفساد و الثانى فى بحث اصل

ص: ١١٠

لكن يمكن ان يقال ان ما ذكر لا يقتضى خروج الامر المقارن عن مورد النزاع بعد فرض عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحة فى مورد النزاع اذ عدم اقتضاء النهى عن الامر المقارن فساد العباده او سرايه النهى عن الامر المذكور الى العباده لا يرتبط بخروج النهى عن الامر المقارن مقيدا بالعباده عن مورد النزاع بعد الفرض المذكور لكن يمكن ان يقال ان الكلام فى بحث دلالة النهى على الفساد انما هو فى دلالة النهى على فساد المنهى عنه و عمده الكلام فى باب النهى عن الامر المقارن مقيدا بالعباده انما هو فى دلالة النهى على افساد المنهى عنه اعنى ممانعته عن صحه العباده و اين دلالة النهى على الفساد من دلالته على الافساد و مع ذلك مقتضى كلماتهم ان المدار فى المنهى عنه لنفسه و المنهى عنه لوصفه على كون عله النهى فى المنهى عنه لنفسه هى نفس العباده و كون عله النهى فى المنهى عنه لوصفه هى وصف العباده لا تعلق النهى بنفس العباده فى المنهى عنه لنفسه و تعلق النهى بوصف العباده فى المنهى عنه لوصفه فالامر مبنى على الاشتباه بين المنهى عنه بنفسه و بعباره اخرى المنهى عن نفسه و المنهى عنه لنفسه و كذا الاشتباه بين المنهى عن وصفه و المنهى عنه لوصفه بمعنى كون عله النهى هى الوصف لا كون النهى بتوسيط النهى عن الوصف كما هو مقتضى ما صنعه سلطاننا من اطلاق المنهى عنه لوصفه على المنهى عنه بوصفه بناء على كفايه ادنى الملايسه فى الاضافه او من باب الاضمار كما تقدم و بالجمله فلم يأت من الفاضل التونى التعبير بالمنهى عنه لجزئه او لوصفه حتى يأتى الايراد عليه فى التمثيل بالنهى عن قراءه العزائم و النهى عن الجهر فى الفرائض اليوميه بعدم ارتباطه بالبحث عن دلالة النهى على الفساد لا بتناهما على الخلط بين المنهى عنه لجزئه و المنهى عن الخلط بين المنهى عنه لوصفه و المنهى عن وصفه بل انما عتبر بالنهى عن الجزء و النهى عن الوصف نعم الايراد بذلك انما يتوجه على المحقق القمى لانه عتبر بالمنهى عنه لنفسه و المنهى عنه لوصفه فى بيان اقسام المنهى عنه و مثل فى العبادات للمنهى عنه لجزئه بالنهى عن قراءه العزائم و للمنهى عنه لوصفه

بالنهي عن الجهر و الاخفات و قد تقدّم الكلام في المقام العاشره أنه لو قيل صل الا في المكان المغصوب فالظاهر من الاستثناء بطلان الصّلاه في المكان المغصوب و هذا من جهه ان الاستثناء من تعميم الاذن بالنسبه الى الامكنه المستفاد من اطلاق الامر بالنسبه الى الامكنه و هذا غير التخيير بين الافراد المستفاد من اطلاق الامر و يرشد اليه انه لو قيل اكرم العلماء فالتخيير بين الامكنه من باب اطلاق الامر بالنسبه الى الامكنه لكن حال الافراد من باب العموم فليس الاستثناء من وجوب الصّلاه و الاستثناء من باب التقييد و ان يكون من باب التقييد لو كان وجوب الصّلاه ايضا لكن يختلف الحال لو قيل اكرم العلماء الا في المسجد حيث ان الاستثناء فيه من باب التقييد لكن لو قيل إلا زيدا فالاستثناء من باب التخصيص اذ المدار في التخصيص على تقليل افراد العموم و الاستثناء في المثال الاوّل لم يوجب تقليل الفرد بخلاف الثاني و اما المبحوث عنه فالاستثناء فيه لم يوجب تقليل عموم الفرد بالعموم الاصطلاحى راسا سواء كان من وجوب الصّلاه او من التخيير في الامكنه و بما ذكر يظهر الحال لو قيل اكرم كل يوم إلا- زيدا او الا- يوم الجمعه و بالجمله لا اشكال في ارتفاع الامر بالاستثناء و مقتضى ما سمعت اقتضاء الاستثناء للحرمه و الظاهر كون حكمتها هي الفساد فالظاهر من الاستثناء فساد الصّلاه في المكان المغصوب و اما لو قيل يجب الصّلاه الا في المكان المغصوب فلا دلالة في الاستثناء فيه على الفساد اذ الاستثناء فيه من الوجوب لا الجواز المستفاد من الاطلاق بحسب الامكنه لعدم دلالة على الاطلاق بحسب الامكنه بل الاستثناء في هذه العبارة لا يرجع الى محصل و ينبغي ان يعلم انه لو قيل اكرم العلماء إلا زيدا يتاتى الكلام تارة في منطوقه و اخرى في مفهومه و اما الاوّل فالكلام فيه معروف و هو ان الاستثناء من الاثبات نفى و من النفي و هذا هو المشهور غايه الشّهره لكن عن الحنفية ان الاستثناء لا يفيد ازيد من الاخراج فحاله حال المخصّص كالصّيفه و غيرها فالمستثنى مسكوت عنه و اما الثاني

فقد قلّ من تعرض له وحررنا الكلام فيه في البشارات و المرجع الى ان الاقتصار في الاخراج (١) على المستثنى اعنى زيدا في المثال المذكور يقتضى بقاء ما عد المستثنى على الدخول في العموم فكما ان اعتبار العام المخصّص فيما بقى يقتضى بقاء ما عد المستثنى على الدخول في العموم فكذا مفهوم الاستثناء يقتضى ذلك فكل من الامرين دليل على ذلك (٢) لو دلّ دليل على خروج بعض ما عد المستثنى عن تحت العموم وعلى الاوّل يتاتى الكلام فى ان مقتضى الاستثناء عن الوجوب هو الحرمة او مجرّد انتفاء الوجوب و بعبارة اخرى ان مقتضى الاستثناء مجرّد انتفاء حكم المستثنى منه فى المستثنى او ثبوت بعض اضرار حكم المستثنى منه فى المستثنى و بعبارة ثالثة مقتضى الاستثناء ثبوت نقيض حكم المستثنى منه فى المستثنى او ثبوت بعض اضراده فيه و هذا نظير الكلام فى المفهوم من ان المفهوم فيما لو قيل ان جاء ك زيد فاكرمه مثلا عدم وجوب اكرام زيد على تقدير عدم مجيئه او حرمة اكرامه على تقدير عدم مجيئه و قد حررنا الكلام فيه فى البشارات و الحق ان المدار فى الاستثناء على مجرّد انتفاء حكم المستثنى منه فى المستثنى لا ثبوت بعض اضراده إلا انه ربما ينصرف اطلاق الانتفاء الى بعض الاضرار نظير ان الحق ان المدار فى باب المفهوم على مجرد انتفاء حكم الصّوره المذكوره فى الصّوره الغير المذكوره لا ثبوت بعض اضراده فيها لكن ربما ينصرف اطلاق المفهوم اعنى اطلاق الانتفاء الى بعض الاضرار كما حررناه فى البشارات مثلا لو قيل وجوب القصر فى بعض الموارد فمقتضاه وجوب الاتمام عند انتفاء ذلك القيد لا الاعتم منه و من التخيير بين القصر و الاتمام و مما ذكرنا فى المقام انه يتاتى الكلام فى ان مقتضى ما ذكر فى الطب من حراره اللّحوم الا- لحم الديك بروده لحم او الاعتم من البروده و الاعتدال و يشبه المقام ان المولى التقى المجلسى فى شرح مشيخه الفقيه قد ذب عن كون محمد بن جعفر الاسدى قائلا بالجبر بواسطه انه صنف كتابا فى الرّد على اهل الاستطاعه بان هذا لا يستلزم ذلك لامكان كون محمد بن جعفر المذكور قائلا بالامر بين الامرين لكنك خبير بانه انما يتم لو لم نقل بان الظاهر

ص: ١١٣

١-١) عن العموم

٢-٢) و يظهر ثمره تعدّد الدليل على ذلك



من الردّ على اهل الاستطاعه هو القول بالجبر اعنى انصرافه و ان لم يستلزم الردّ عليهم القول بالخبر نظير ما سمعت من الانصراف فى باب الاستثناء و المفهوم الحاديه عشر انه قد ذكر المدقق الشيروانى وجوها فى الفرق بين البحث عن دلالة النهى على الفساد و البحث عن جواز اجتماع الامر و النهى و ليس شىء منها بشىء و يظهر الحال بالرجوع الى ما حرّراه فى البشارات و قد يتوهم ان الفرق بين البحثين انما هو كون النزاع فى البحث الاوّل فى دلالة النهى على الفساد فيما لو كان للمنهى عنه مقتضى للصحة (١) و بعبارة اخرى النزاع فى البحث الاوّل فيما لو كان النسبه بين المامور به و المنهى عنه من باب العموم و الخصوص المطلق و النزاع فى البحث الثانى فيما لو كان النسبه بين المامور به و المنهى عنه من باب العموم و الخصوص من وجه و قد بسطنا الكلام فى تزييفه فى البشارات و الحق فى الفرق ان الغرض من البحث عن جوازه اجتماع الامر و النهى انما هو استكشاف حال الاجتماع و الغرض من البحث عن دلالة النهى على الفساد انما هو استكشاف حال المفرد اعنى احد المجتمعين و اين الاجتماع من الانفراد فما ابعد البون بين البحثين و لو كان الفرق فى المقام محل الاشكال و الابهام لكان الفرق بين البحث عن دلالة النهى على الحرمة و البحث عن جواز الاجتماع الامر و النهى مورد الاختفاء و لا يلزم به عاقل فضلا عن فاضل فالفرق فى المقام فى غايه الظهور و توهم الخفاء فاسد بلا- مرء بل اصل عنوان اجتماع الامر و النهى من باب الاشتباه لدخوله فى عنوان تعارض الاخبار بناء على عموم كلماتهم فى ذلك للتعارض بالعموم و الخصوص من وجه او اطراد الكلام فى ذلك لذلك اعنى اطراد الكلام فى عنوان تعارض الاخبار للتعارض بالعموم و الخصوص من وجه و اختصاصها بالتعارض بالتباين كما ان الظاهر عدم شمول (٢) الاخبار العلاجيّه للتعارض بالعموم و الخصوص من وجه فلا بد فى اجتماع الامر و النهى من اعمال قوانين التعارض و منشأ الاشتباه المذكور انما هو كون البحث عن جواز اجتماع الامر و النهى فى اوائل الاصول و كون البحث عن تعارض الاخبار فى اواخر الاصول

ص: ١١٤

- 
- ١- ١) و النزاع فى المبحث الثانى من جواز اجتماع الامر و النهى فيما لم يكن للمنهى عنه مقتضى للصحة  
٢- ٢) فى عنوان اجتماع الامر و النهى بناء على عدم شمول

و نظير ذلك الاشتباه في البحث عن دلالة الامر بالشىء على النهى عن ضده الخاص حيث ان النسبه بين الواجب الموسع و الواجب المضيق و هو اظهر صور مورد النزاع في البحث المذكور من باب العموم و الخصوص من وجه فلا بد من اعمال قوانين التعارض و شرح الحال في المراحل المذكوره موكول الى ما حررناه في البشارات و الاشتباه لا يكون امرا عزيز الوجود بل هو في غايه الكثره و منه ما وقع من الحاجبي من القول بجواز اجتماع الامر و النهى مع القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد و منشأ الاشتباه انما هو تعرضه لمتعلق الاحكام بعد التعرض لجواز اجتماع الامر و النهى و قد ضبطنا الاشتباهات الصادره من اعيان الاعلام في بعض فوائدها و ضبطنا في بعض الرسائل الرجاليه الاشتباهات الصادره من العلامه في الخلاصه و ابن داود و الكشى الثانيه عشر انه لما تكرر فيما تقدم ذكر العباده و المعامله فمن المناسب شرح الحال فيهما فنقول انه عرفهما الشهيد في موضع من القواعد بما يكون غايته الآخره و ما يكون الغرض الاهم منه الدنيا و عرفهما في الذكرى بفعل او شبهه يتوقف صحته على النيه و ما لا يتوقف صحته عليها قوله او شبهه المقصود به الكف عن مفطرات الصوم و قد اخذ الكف جنسا في تعريف الصوم في اللغه و عرفها الوالد الماجد ره بما يتوقف صحته على التيه و ما لا يتوقف صحته عليها و هو قد جعل السر في اعتبار النيه و عدمها تبعا لما يظهر من المحقق القمي ان الحكم اما امر و طلب او غيرهما و الاولان لا يخلوان اما ان يكون الغايه فيهما شيئا غير تكميل النفس او لا- يعلم الغايه فيهما فعلى الاول اذا حصل الغايه انقطع الخطاب فانقطع التكليف فلا عقاب لعدم المخالفه و لا ثواب لعدم الامتثال فان الامتثال لا يتحقق الا بقصد الاطاعه و الامتثال و منه التكفين و الدفن و انقاذ الغريق بخلاف غير التقدير الاول فان الخروج عن عهده الخطاب لا يتحقق الا بقصد الامتثال قال فالعباده ما كان الحكم فيه طلبا لم يعلم غايته او علم و كان تكميل النفس و المعامله ما لم يكن كذلك اقول انه يطلق العباده على عباده الاصنام

مثلاً- فلا تختص بما يكون غايته الآخرة و يتوقف صحته على النية إلا ان يقال انه من باب استعمال العباده فى المعنى اللغوى اى الخضوع لا المعنى الاصطلاحى و لا منافاه بين تطرق الاصطلاح فى اللفظ و استعماله فى بعض الاحيان فى المعنى اللغوى و ايضا كثير من العبادات واجبا كان او مندوبا لا يتوقف صحته على قصد القربه المقصود بالنيه فى المقام سواء كان الامر من باب عدم الاتصاف بالصحة و الفساد او عدم مداخلة القربه فى الصحة كالامر بالمعروف و النهى عن المنكر و المرافعات و ردّ السّلم و قضاء حوائج المؤمنين و سقيهم و اطعامهم و إكسائهم و اسكانهم و عيادتهم و زيارتهم و التّسليم اليهم و تشييع جنازتهم و ادخال السّيرور فى قلوبهم و صلة الارحام و التعقيبات و الادعية الطويلة و القصيره و قراءه الآيات و قراءه القرآن كما ضبطه المحدث القاشانى فى المفاتيح لكن المندوبات التى لا تحتاج الى قصد القربه لا تعد و لا تحصى فانظر آداب الوضوء و آداب الغسل و آداب الدّخول فى المسجد و آداب الاذان للاعلام و آداب الصّلاه كيف لا و قد انها ره الشّهد الاول فى النفلية الى ثلاثه آلاف و انّ حكم المولى التقى المجلسىّ بانه مبنى على تكلفات كثيره و آداب الصّوم و آداب الصّيدقه و آداب الاكتمال و آداب التطيب و آداب التجاره و آداب التزويج و آداب الجماع و آداب الاكل و الشرب و آداب النوم و آداب الخلوه و ابواب الملابس و ابواب المساكن و احكام الاولاد و غيرها مما كثر و اى كثره و ليس ما يحتاج الى قصد القربه من مندوبات الشريعه بالنسبه الى ما يحتاج اليه منها و يأتى طائفه منه من الزهه الا كشره بيضاء فى بقره سوداء فقد بان صحه المؤاخذه من المحدث المذكور فى حصر ما لا يحتاج الى قصد القربه من العباده فيما ذكر لكن حكم المولى التقى المجلسىّ نقلا بان المنافع الدنيويّه لا توصف بالاستحباب نعم ان اتى بها العبد لله سبحانه و لقوه العباده ثياب بها و كذا الحال فى غيرها من المباحات حتى دخول بيت الخلاء بقصد صحه البدن و بقصد التخلّى لحضور القلب فى الصّلاه قال و كان شيخنا التستري كثيرا ما يقول انى منذ ثلاثين سنه لم افعل مباحا بل فعلت

المباحات كلها لله و هكذا ينبغي ان يكون داب المتقين و هو حسن و ايضا النيه تستعمل فى كلمات الفقهاء تاره فى قصد الفعل و منه قول الشهيد فى اللمعه فى باب الوضوء و واجبه النيه الى ان قال و التقريب و فسّر الشارح النيه بالقصد الى الفعل فتفسير الشارح مضافا الى ذكر التقرب بعد النيه يرشد الى كون الغرض من النيه هو القصد الى الفعل و اخرى فى قصد القربه و ثالثه فى قصد الفعل على وجه التقرب و منه ما صنعه المحقق فى الشرائع فى باب الوضوء حيث عرف النيه باراده تفعل بالقلب فقال و كيفيتها ان ينوى الوجوب او الندب و القربه و كذا قول الشهيد فى اللمعه فى باب الغسل و واجبه النيه و فسّر الشارح النيه بالقصد الى الفعل على وجه التقرب و قد صرح العلامة المجلسي فى بعض كلماته بالاولين و لا اشكال فى عدم اختصاص الصحه على النيه بالعبادات لوضوح توقف صحه المعاملات ايضا على الاراده كيف لا و لا اشكال فى بطلان معامله الغافل و الهازل فاخذ النيه فى تعريف العباده معيب لاجمال المقصود و المناسب اخذ قصد القربه إلا ان يقال انه مبنى على كون النيه حقيقه شرعيه فى قصد القربه كما قيل به و من هذا الاستدلال بقوله ص أنّما الاعمال بالنيات على وجوب قصد القربه فى العبادات كما أنّه مبنى على كون العمل حقيقه شرعيه فى العبادات كما قيل به ايضا لكن ذلك المقال ضعيف الحال إلا ان يقال ان ضعف المقال لا ينافى صحه التعريف بعد ابتناؤه على ذلك المقال و يمكن ان يقال ان النيه ظاهره فى قصد القربه و ان كانت مستعمله فى كلمات الفقهاء على وجوه ثلاثه كما ذكرنا ايضا لم يعهد اطلاق معامله على كل ما لم يتوقف صحته على النيه و لو مثل شرب الخمر إلا ان يقال ان الظاهر من القضية السالبه انما هو السالبه بانتفاء المحمول بل حكم المحقق القمي عند الكلام فى آيه البناء بان السالبه بانتفاء الموضوع من باب المجاز و ان كان هذا الكلام فاسدا فالظاهر مما لم يتوقف صحته على النيه مما كان من شأنه الصحه و الفساد شرعا و مثل الخمر ليس مما كان من شأنه الصحه و الفساد و ان اتّصف بالصحه و الفساد عرفا و ايضا ما جعله

الوالد الماجد ره سرّ الاعتبار النيه و عدمه مبنى على ما اختاره كالعلامة البههاني و المحقق القمي و السيد السند النجفي و السيد السند العلي من دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال حيث انه لو كان دالا عليه للزوم اعتباره فيما امكن اعتبار لزومه فيه كما لو لم يعلم الغايه او علم كونها تكميل النفس و اما فيما لا يمكن لزوم اعتباره فيه كما لو علم كون الغايه شيئا غير تكميل النفس فلا يعتبر لكن الاظهر عدم دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال كما حررناه في محله مع انه قد يكون الحكم امرا و طلبا و لا يعلم الغايه و لا- يشترط النيه نحو توجيه المختصر الى القبله و توجيه الميّت في القبر اليها فأنهما مع اختلافهما في الكيفيه واجبان و لا يعلم غايتهما و لا- يشترط فيهما قصد القربه على انه قد يكون الغايه تكميل النفس و لا يكون المامور به عباده و لا يشترط فيه قصد القربه كالملكات النفسيه النفسه فان الحكم فيها طلب و الغايه و لا يكون النيه شرطا فيها مضافا الى انه قد يكون الغايه تكميل النفس او تكون مجهوله كما في التسليم مع كونه من العباده و عدم اشتراط النيه فيه و على هذا المنوال الحال في قراءه القرآن و الآيات و الادعية و التعقيبات و ان امكن القول بكون الغايه في الكل هي التكميل فضلا عن انه لو كان الغايه غير معلومه يكون الامر مردودا بين كونها هي التكميل و كونها غير التكميل فيتاتي الاجمال و لا مجال للدلاله على قصد القربه إلا ان يقال ان الامر من باب وجود المقتضى و الشك في مانعيه الموجود و بناء على القول بعدم مانعه الشك المذكور عن الظن بالافتضاء كما يرشد اليه قوله في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفه على القول بالاشتراك و الوقف بالظن الشخصي بالعموم فيما عدا الاخيريه لكن نقول ان الاظهر عدم حصول الظن بالافتضاء في صورته الشك في وجود المانع او مانعيه الموجود بل نقول ان الامر في المقام من باب الشبهه الموضوعيه و في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفه من باب الشبهه المفهوميه وضا على القول بالوقف و استعمالا على القول بالاشتراك إلا ان يقال انه لا فرق في عدم

ممانعه الشك في مانعيه الموجود عن الظن بالاقضاء بين كون الشبهه مفهوميه او موضوعيه بل نقول انه يمكن ان يكون دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال فيما لو كان الغايه هي التكميل بمدخله خصوص المورد و اشتراط كون الغايه هي التكميل بمدخله خصوص المورد و اما في دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال ففي صورته الجهل بالغايه يحتمل كون الامر من باب انتفاء الشرط فلا مجال للقول بالدلالة و يمكن ان يقال انه مع القول بالشك في الاقتضاء في صورته الشك في مانعيه الموجود يتاتي البناء في الانتفاء على وجوب قصد الامتثال بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به كما هو مشرب الوالد الماجد ره لكنه مدفوع بان ظاهر ما ذكر اطراد السر من دون اختصاص بقول و ما ذكر لا يتاتي على القول باصالة البراءه في باب الشك في المكلف به مع ان الظاهر من بيان المميز هو المميز الاجتهادي و المميز على كون ما ذكر من باب المميز العملي و يمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم لو كان قائلا في صورته تعين الغايه في التكميل بانصراف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال بالجهل بالغايه و اميا لو كان قائلا في تلك الصوره بالسقوط فلا باس بالقول بالدلالة على وجوب قصد الامتثال لكن نقول ان القول بالسقوط في المقام في غايه السقوط بلا كلام للزوم اللغو كما هو الحال في القول بالسقوط في غير المقام من موارد القول بالسقوط و كذا لزوم ايجاب ما خلى عن المصلحه لفرض كون الحكمه معلوم الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال بل نقول انه على ذلك ينتقض تعريف العباده منه بما يتوقف صحته على التيه منعا بما كان الغايه فيه مجهوله او معلومه في غير التكميل لفرض توقف الصحه و مطابقه الامر فيهما على التيه غايه الامر تطرق القول بالسقوط و كذا لزوم ايجاب ما خلى عن المصلحه لفرض كون الحكمه معلوم الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال فعلى ذلك لا بد من زياده عدم سقوط المامور به بغيره في تعريف العباده كما انه على القول بالسقوط في الواجبات التوصليه ينتقض تعريف العباده جمعا بالواجبات الكفائيه كصلاه الميت على المشهور

للزوم دخولها في المعاملات قضيه سقوط المامور به اذ فعل الغير غير مامور به للشخص الا ان يقال ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به راسا وفي الواجب الكفائي فعل الغير مامور به في الجملة لكون الغير مامور به؟؟؟ ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به ولو كان غير المامور به للغير بل نقول ان القول بالسقوط في الايمان بالواجب التوضيحي على الوجه المحرم انما يبنى على عدم جواز اجتماع الامر والنهي والافعلي القول بجواز الاجتماع كما جرى عليه الوالد الماجد ره لا يتاتي الامتثال ولا معنى للقول بالسقوط (1) من الوالد الماجد ره فيما ذكر ظاهر السقوط و اين ذلك التفريط من الافراط في القول بجواز الاجتماع في الواجب التوضيحي ممن قال بعدم جواز الاجتماع في الواجب التوضيحي ممن قال بعدم جواز الاجتماع في الواجب التعبدى كما جرى عليه العلامة البهبهاني في تعليقات المدارك بل نسبه الى الشيعة والمعتزلة وان قلت انه لا- باس بالقول بالتقييد مكان القول بالسقوط كما هو الحال في سائر موارد القول بالسقوط قلت تحقيق الحال في التقييد يقتضى البسط في المقال فنقول ان التقييد وان لا باس به في مثل وجوب غسل الثوب من النجاسة (2) بالماء المغصوب محل الاشكال اذ التقييد انما ان يرد على الموضوع او يرد على الحكم اعني وجوب غسل الثوب عن النجاسة بعد تقييده بالماء اما على الاول فاما ان يقيد وجوب الغسل بالماء المباح ممن لم يرد الغسل بالماء المغصوب فالامر من باب اللغو او يقيد بمن لم يغسل بالماء فالامر من باب تحصيل الحاصل ومع هذا الكلام في الامر اللفظي المتوجه الى المخاطب المخصوص لعدم اتفاق الامر بالواجب التوضيحي في الكتاب ولا مجال لتقييد الامر بالغسل عن النجاسة بان يقال اغسل ثوبك بالماء ان لم ترد الغسل بالماء المغصوب او لم تغسل بالماء المغصوب لعدم اطلاع المخاطب على وجوب الغسل بالماء كما هو مقتضى الاشرط لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مع ان التقييد فيما ذكر انما يرد على الحكم ولا مجال لوروده على الموضوع نعم لو تم التقييد يتم في الامر الفرضي اعني الامر المفروض تعلقه بالمكلف في الموارد الخاصه بغسل الثوب لكن لو سلم هذا عن محذور

ص: ١٢٠

١-١) فالقول بالسقوط

٢-٢) لو غسله الغير لكن القول به في غسل الثوب عن النجاسة

محذور اقتضاء الاشتراط تعاهد وجوب الغسل لفرض ثبوت الامر بالغسل فى الجملة لكنّه لم يسلم عن محذور رجوع القيد الى الحكم و اما الثانى فالامر من باب اللغو اذ من يغسل ثوبه عن النجاسه لو لم يغسله بالماء المباح المغصوب يغسله بالماء المباح إلا ان يقال انه يتخلل الواسطه و هى عدم الغسل راسا فلا يلزم اللغو على تقدير التقييد مع ان عدم الغسل بالماء المغصوب انما ينكشف بعد انقضاء الوقت و لا- مجال فيه لوجوب الغسل فلا- معنى لان يق اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم تغسله بالماء المغصوب و لا- مجال لكون الامر بالغسل بالماء المباح إلا ان يقال انه لا باس بالتقييد بعدم اراده الغسل بالماء المغصوب لكنه مدفوع بلزوم اختلاف الوجوب نفيا و اثباتا باختلاف الاراده و تطرق البداء مع انه يستلزم اناطه الحكم الشرعى بالاراده و هو عادم النظر على ان التقييد لو تم انما يتم فى الامر الفرضى و الكلام فى الامر اللفظى و لا مجال لارتكاب التقييد فيه لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مضافا الى ان ايجاب الغسل بالماء المباح بشرط عدم الغسل بالماء المغصوب (١) اللهم إلا ان يمنع عن الاقتضاء و يمكن ان يقال ان التقييد فى غسل الثوب بالماء المغصوب انما يرد على الحكم و المرجع الى خروج ما لو غسل بالماء المغصوب عن اطلاق الامر بغسل الثوب فكانه قيل اغسل ثوبك بالماء المباح و لا يجب الغسل اذا غسلت بالماء المغصوب فليس التقييد على سبيل الاشتراط حتى يتوجه الاشكال بما مرّ لكن نقول ان التقييد فى ارتكابه من الداعى اليه و الداعى على التقييد فى باب الامر بغسل الثوب بالنسبه الى الغسل بالماء المغصوب انما هو حرمه الغسل بالماء المغصوب لكن لا ادعى على التقييد فى ذلك بالنسبه الى الغسل الخالى عن قصد الامثال بعد فرض دلالة الامر على وجوب الامثال بان يقال اغسل ثوبك بقصد الامثال و ان قلت ان الداعى على التقييد بالنسبه الى الغسل الخالى عن قصد الامثال انما هو الاجماع على عدم وجوب قصد الامثال قلت ان التقييد مع قطع النظر عن الاجماع يكون الداعى عليه نفس تعيين الحكمه فى غير التكميل مع ان كلا من الاجماع و تعيين الحكمه

ص: ١٢١

(١-١) بالمقتضى الغسل بالماء المغصوب



فى غير التكميل انما يقتضى صرف الامر عن ظهوره فى وجوب قصد الامتثال و لا حاجة الى التقييد و بعد ما مرّ اقول ان غاية ما يتمشى مما ذكره الوالد الماجد ره انما هى القول بوجوب قصد الامتثال فى صورته كون الغايه تكميل النفس او مجهوله و هذا غير قصدا القربه بل من جهاته و افراده و الغرض بيان المميّز فى وجوب قصد القربه و عدمه و مع هذا ما ذكره الوالد الماجد ره من السرّ فى اعتبار النيه و عدمه فرقا بين العباده و المعامله لو تم انما يتم فيما تعلق به الامر و لا يطرد فيما كان بالقضيه الخبريه نحو الشىء الفلاننى واجب و احل الله البيع فهو قد خلط بين الفرق بين العباده و المعامله فيما تعلق به الامر و الفرق بين مطلق العباده و المعامله إلا ان يقال ان مقتضى قوله و المعامله ما لم يكن كذلك كون الامر فيما لم يكن من باب الطلب من باب المعامله فما كان تشريعه بالجمله الخبريه من باب المعامله و بالجمله فمقتضى القول بدلاله الامر على وجوب قصد الامتثال بعد الخلط بين قصد القربه و قصد الامتثال كون المامور به من باب العباده إلا اذا ثبت كون الوجوب من باب التوصل او اشتبه الحال بناء على القول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق دون القول بكفايه الظن النوعى لو قيل بكفايته فى ظواهر الاطلاقات و دونه خرط القتاد و اما ما كان تشريعه و بالجمله الخبريه فهو من باب المعامله و بعد اللتيا و التى الانسب حواله الحال فى العباده و المعامله الى عرف الفقهاء و يمكن ان يقال ان العباده تطلق على ما يتوقف صحته على قصد القربه و اخرى على ما على وجه الطاعه سواء كان من الواجبات التى يتوقف صحتها على قصد القربه و اخرى على ما وقع الى ام لا كانقاذ الغريق و دفن الميت او من المستحبات التى لا يتوقف صحتها على قصد القربه و سواء كان للمعبود بالحق او المعبود الباطل و هذا الاطلاق راجع الى المعنى اللغوى و قد يعبر عما يتوقف صحته على قصد القربه بالعباده بالمعنى الاخصّ و مما وقع على وجه الطاعه للمعبود بالحق بالاقسام المذكوره بالعباده بالمعنى الاعمّ هذا و قد ذكر فى الروضه ان القرض لا يتوقف على قصد القربه

و مطلق الثواب يتوقف عليه فليس كل قرض يترتب عليه الثواب بخلاف الصدقه فان القربه معتبره فيها ثم و قال و قد يقع التفضل على كثير من فاعلى البر كالكرم قال سلطاننا تعليقا على قوله فان القربه معتبره فيها فان الثواب هو ما يعطى استحقاق و جزاء لا تفضلا و لذا يتوقف على القربه اقول ان الصدقه اعم من الواجب و المندوب و الظاهر بل بلا اشكال اختصاص الكرم بالمندوب فالصدقه اعم من الكرم و الثواب ما يعطى فى الآخره على الفعل او الترك سواء كان الفعل او الترك بقصد القربه او لا و سواء كان العطاء على وجه الاستحقاق او التفضل لكن التفضل ينافى ما جرى عليه سنه الله سبحانه من وصول البلاء الى العبد فى كل ان من الاوان كما هو مقتضى الاخبار و يقضى به تجربه و ايضا ينافى التفضل كون المفلحين وارثين و لهم اجر غير ممنون كما هو صريحه الآيه الشريفه فى فاتحه سوره المؤمنين و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى الجبر و التفويض و يحتمل عموم الثواب لما يعطى على الفعل او الترك فى الدنيا و قد حررنا الكلام فى عدم اعتبار قصد القربه فى الصدقه فى البشارات عند الكلام فيما يستقل بادراكه العقل و ظاهر الروضه فى فاتحه الاذان و الاقامه اناطه الثواب على العباده بقصد القربه الا ما شذ و فسر سبطه ما شذ بقصد القربه تعليلا بانه لا يحتاج الى قصد القربه و الا يلزم التسلسل قال و يمكن ان يكون منه نيه الصوم قبل الزوال و صوم يوم الشك و قد تبين انه من شهر رمضان و نحو ذلك و قد يترتب الثواب فى غير هذا كالكرم و القرض كما ذكره فى كتاب الدين من هذا الكتاب ثم انه قد حكى صاحب المدارك عند الكلام فى نيه الوضوء عن بعض ان التكليف ان كان من باب الترك فلا يجب فيه النيه اى قصد القربه و ان كان من باب الافعال فيجب فيه النيه و حكم صاحب المدارك تبعا لما نقله عن المحدث الأسترآبادى بان المطلوب من العبد قد يكون ايجاد اثر فى الخارج كالقراءه و الركوع و السجود و قد يكون ايجاد اثر فى الذهن كعزم ان لا تعمّد شيئا

من المفطرات من طلوع الفجر الى المغرب بشرط ان لا يقع منه ما ينافيه و حقيقه الصّوم هي هذا العزم المقيّد بالشرط و لذا لو نوى واحده النوم الى المغرب صح صومه و لو لم ينو و اجتنب المفطرات المذكور لم يصحّ صومه و قد يكون المطلوب وجود حاله كطهاره ثوبه حال صلاته ففي الصّوره الاولى يتميز العباده عن غيرها كاللعب بالنيه و في الصّوره الثانيه العباده الثانيه المطلوبه نفس العزم المقيّد بقيد فلا حاجه فيها الى عزم و اراده اخرى او اما الصّوره الثالثه فليس المطلوب فيها ايجاد اثر و لذا لو كانت طهاره الثوب حاله اصليه مستصحبه او حاصله بفعل الغير او بغير فعل احد كما لو وقع في التّهر او يصيبه السّيل لكفت و في الصّوره الاولى لما كان المطلوب ايجاد الاثر لم يجز ان يفعله غيره و لو برضاه و مع الاضطرار لا يصحّ ذلك ايضا و حكم بعض اصحابنا بان الامر اما ان يتعلق بما لا- يعرّف ماهيته الا من قبل الشرع كالوضوء و الغسل و نحوهما او يتعلق بما لا مدخله فيه للشرع كالامر بغسل الثياب و الاواني و نحو ذلك فان كان الاوّل و قد رتب الشارع احكاما شرعيه على حصول المسمّى فالظاهر الاحتياج الى النيه اذ بدونها لا يعلم حصول المسمّى و ان كان و قد رتب الشارع كذلك فالظاهر عدم الاحتياج في حصول تلك الاحكام الى النيه لتحقق المسمى بدونها و في الكل نظر اما الاوّل فلانه لو كان ظاهر الامر مقتضيا لاعتبار النيه فلا فرق فيه بين ان يكون المأمور به من باب الترك او الفعل و كذا الحال لو كان ظاهر الامر غير مقتض لاعتبار النيه اما مضافا الى عدم دلالة الامر بالفعل على اعتبار قصد امتثال الامر فضلا عن عدم قصد القربه و ربّما اعترض بالنقض بالصّوم و الاحرام و فيه ان الغرض تاسيس الاصل مع قطع النظر عن ثبوت خلاف الاصل بدليل خارج فلا ينافى وجوب النيه في الصّوم و الاحرام بالدليل الخارج القائم على الوجوب و ربما اجيب بان الترك في الصّوم و الاحرام من باب الفعل و هو ظاهر الفساد و نظيره ما قيل من جواز تعلّق الطلب بالترك بتوسّط استمرار العدم قضيه ان استمرار العدم من باب الفعل الوجودي

والمقدور بالواسطة مقدور وكذا ما لو قيل من ان متعلق النهى هو العدم المضاف الى الوجود و العدم المضاف الى الوجود يكتسب الوجود من المضاف اليه وكذا ما قيل من ان متعلق النهى هو الكف و هو من باب الفعل الوجودى لظهور ان استمرار العدم لا يكون من باب الفعل الوجودى و هو من باب العدم حيث انه عدم الاتيان بالفعل فى الزمان اللاحق و على ذلك المنوال حال الكف و اما العدم المضاف الى الوجود فلا مجال لاكتسابه الوجود من الوجود المضاف اليه بلا ارتياب لكن القول بان الترك فى الصوم و الاحرام من باب الفعل اظهر فسادا من المقالات المذكوره و الحق ان متعلق الطلب فى النهى هو عدم الفعل لا فعل العدم و غير المقدور هو الثانى لا الاول و كذا الحال فى متعلق الامر و قد حزرنا الكلام فى محلّه و اما الثانى فلانه لا دليل على اعتبار قصد امثال الامر او قصد القربه فى الصوره الاولى ما لم يقم عليه دليل خاص كما هو المفروض مع انه لو دلّ الامر على اعتبار و قصد الامثال او قصد القربه فالدلاله انما هى فى الامر النفسى و اما الامر بالقراءه و الركوع و السجود فانما هو من الامر الغيرى و لا ريب فى عدم اعتبار قصد الامثال او قصد القربه فى كل واحد منها و الواجب انما هو قصد الامثال او قصد القربه فى مجموع الصيلاه إلا ان يقال انه لو دلّ الامر على اعتبار قصد الامثال او قصد القربه فلا فرق فيه بين الامر النفسى و الامر الغيرى و ان كان الظاهر ان النزاع فى دلاله الامر على اعتبار قصد الامثال فى الامر النفسى غايه الامر قيام الاجماع على عدم اعتبار ظاهر الامر اى عدم اعتبار قصد الامثال فى اجزاء الصيلاه و اجزاء الطهارات و مع هذا قصد الامثال او قصد القربه و ان لم يكن محتاجا اليه فى الصورتين الاخيرتين لكن المأمور به فى الصوم هو الامساك اى الترك لا العزم على الترك و مع هذا الامر بتطهير الثوب فى الصوره الثالثه ان ثبت فيه كون الغرض حصول الحاله كما هو المفروض على حسب الكلام ظاهر المذكور فعدم الحاجه فيه الى قصد الامثال او قصد القربه مسلّم إلا انه

ثبت فى الصوره الاولى كون الغرض هو حصول المأمور به فى الخارج فلا حاجه فيه الى قصد الامتثال او قصد القربه و ان لم يثبت ذلك فلو احتيج فى الصوره الاولى الى قصد الامتثال او قصد القربه مع عدم قيام دليل من الخارج كما هو المفروض فتتأتى الحاجه فى تطهير الثوب ايضا و ان قلت ان المفروض فى تطهير الثوب كون الغرض مجرد حصول الحاله قلت ان كون المدار (١) على مجرد التوضيل اى حصول الحاله محل الاشكال بل بلا اشكال فى فساده و يظهر الحال بعد ملاحظه التطهير بملاحظه احكام الغسل من حيث العصر و العدد و استثناء الطفل الرضيع الذكر الذى لم يبلغ سنتين و قد ضبط العلامة النجفى كما تقدم اختلاف حال الغسل من حيث العصر و العدد بين ما يعتبر فيه العصر و العدد و ما لا يعتبر فيه العصر و ما لا يعتبر فيه العصر دون العدد و ما لا يعتبر فيه العصر دون العدد و اما الاخير فلان اعتبار النيه فى الصوره الاولى مبنى على القول بكون الفاظ العبادات او الفاظ اجزائها و شرائطها المخترعه (٢) الصيحيح و القول بوجوب الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها و الا فلو كان الفاظ العبادات و الفاظ اجزائها و شرائطها المخترعه موضوعه للاعمّ فالموضوع له هو المسمى العرفى و يندفع اعتبار ما شك فى جزئيه او شرطيه او مانعيته نفيا و اثباتا بالاطلاق لو كان الاطلاق فى مقام البيان كما انه على القول بكون تلك الالفاظ موضوعه للصحیح يندفع اعتبار ما شك فى جزئيه او شرطيه او مانعيته نفيا و اثباتا على القول بحكومته الاصل فى المسأله المبحوث عنها و أمّا الصيوره الاخير فلو كان الامر واردا مورد الاجمال فلا- يكفى حصول المسمى على القول بوجوب الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها بالحكم بعدم اعتبار النيه فى هذه الصوره مبنى على فرض كون الاطلاق فى مقام البيان كما ان الحكم باعتبار النيه فى الصوره الاولى مبنى على فرض القول بالصحة فى الموضوع له فى الالفاظ المشار اليها و فرض القول بوجوب الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها سمعت و إلا فلا فرق بين الصورتين و مع

ص: ١٢٦

١-١) فى تطهير الثوب

٢-٢) موضوعه

هذا دعوى ظهور الاحتياج الى النيه فى الصوره الاولى كما ترى اذ اعتبار النيه فى تلك الصوره انما يتم بالقاعده العمليه اعنى وجوب الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها قضيه ان المفروض فى تلك الصوره اجمال المكلف به لكونها مبنيه على القول بكون الالفاظ المشار اليها موضوعه للصحيح كما تقدم اللهم إلا ان يكون دعوى الظهور من باب استظهار وجوب الاحتياط فى باب الشك فى الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه فى صوره اجمال المكلف به ثم انه قد اختلف كلمات الفقهاء فى تعداد العبادات فقد بنى الشيخ فى الجمل على كونها خمسا الصلاه و الزكاه و الصوم و الحجّ و الجهاد لكنه ادخل فى هذه الخمس خمسا آخر حيث انه عنون الطهاره فى الصلاه و الخمس فى الزكاه و الاعتكاف فى الصوم و العمره فى الحجّ و العمره الامر بالمعروف و النهى عن المنكر فى الجهاد و هو المحكى عن الشيخ فى الاقتصاد و بنى فى المراسم على كونها سته الطهاره و الصلاه و الصوم و الحجّ و الاعتكاف و الزكاه لكنّه عنون العمره فى الحجّ و الخمس فى الجزئيه فى الزكاه و بنى جماعه على كونها عشره لكنهم بين من جرى على كونها بنى هى العشره المتقدمه الدائره بين الخمس المدخول فيها و الخمس الداخله كما نقله السيد السند النجفى فى المصابيح عن الفاضلين و اكثر المتأخرين و من جرى على كونها هى الصلاه و حقوق الاموال و الصيام و الحجّ و الوفاء بالتذور و الوعود و العهود و بر الايمان و تاديه الامانات و الخروج عن الحقوق و الوصايا و احكام الجنائز و الاخلاص بالقبائح كما نقله فى النزّه عن الحلبي و نقله عنه السيد السند النجفى ايضا لكنّه يدل الاخير بما تعبّد الله لفعل الحسن و القبيح و فسّره بمعامله الناس بما يستحقونه من جهه الايمان و الكفر و الطاعه و المعصيه و من جرى على كونها هى الصلاه و الزكاه و الصوم و الحجّ و الجهاد و الخمس و الاعتكاف و العمره و الرباط كما فى الوسيله و حكم السيد السند النجفى بان افراد غسل الجنابه مبني على القول بوجوبه لنفسه و القول بكون المدار فى العباده على ما كان واجبا لنفسه لا ما كان واجبا لغيره و

و الشيخ فى المبسوط بنى الجزء الاول منه على عشرين كتابا كتاب الطهاره و الحيض و الصلاه و صلاه المسافر و صلاه الجمعة و صلاه الجماعه و صلاه الخوف و صلاه العيدين و صلاه الكسوف و الجنائز و الزكاه و الفطره و قسمه الزكاه و الاخماس و الانفال و الصوم و الاعتكاف و الحجّ و العمره و الضحايا و العقيقه و الجهاد و قسمه الفىء و الغنائم و هو عقد فى آخر كتاب الحجّ و العمره فصلا فى الزياده فى فقه الحجّ و منه يظهر عدم اختصاص الزياده بالتهذيب كما انه قد وقع الزيادات فى الاستبصار ايضا فى آخر كتاب الحج حيث عنوان ابواب الزيادات قبل ابواب العمره المعنونه فى كتاب الحج و ربما يتوهم ان من هذا الباب ما فى كتاب الصلاه بعنوان باب الزيادات فى شهر رمضان لكنه يندفع بان المقصود الصلوات المندوبه فى شهر رمضان زائده على الفريضة و النافله فى غير شهر رمضان و فى النزّه العبادات كثيره و الذى قد حصرت منها خمسها و اربعون قسما و هى الطهاره وضوء كان او غسلا و ازاله النجاسه عن البدن و الثياب و الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و ما يتبعه و الجهاد و الاعتكاف و الخمس و العمره و الرباطه و الوفاء بما عقد عليه من النذر و العهد و اليمين و تاديه الامانه و الخروج من الحقوق و الوصايا و زياده النبى صلى الله عليه و آله و الائمه المعصومين عليهم السلم و زياده المؤمنين و تلاوه القرآن و الدعاء و ما جرى مجراه من التسبيح و غيره من احكام الجنائز قبل الموت و بعده و السجود و السلم على المؤمنين و رد السلم عليهم و صلتهم بالمجالسه و السعى فى حوائجهم و الاشتغال بالعلوم العرييه اذا قصد بها الاجتهاد فى الاحكام الشرعيه و صحه التلفظ بالدعاء و القضاء بين الناس و الفتوى اذا كان من اهلها و انتظار الصلاه قبل دخول وقتها و انتظار الفرج فقد روى فى التهذيب انه كنز من كنوز الجنه و التوكّل على الله سبحانه و كتمان المرض و كظم الغيظ و العفو عن الناس و الاكتساب للعيال و العتق و التدبير و المكاتبه و الوقف و الحبس و العمرى و الرقى اذا قصد بها التقرب الى الله تعالى هذه شردمه من مسالكهم

و لهم مسالك اخرى اقول ان الرباط المعدود من العبادات فى الوسيله لعله كان ماخوذاً من قوله سبحانه و أعدوا لهم ما استطعتم من قوه و من رباط الخيل تزهبون به عيود الله و الرباط على ما ذكره البيضاوى اسم للخيل التى تربط اى تحبس فى سبيل الله سبحانه فعال بمعنى مفعول او بمعنى مصدر سمي به يقال ربط ربطا و رباطا و رابطه مرابطه و رباطا او جمع ربط كفصال و فصيل و على ما ذكره البيضاوى فالتعبير بالرباطه فى النزاهه كما ترى لكن فى القاموس ربط جاشه رباطه اشتد قلبه قال فى الطبرسي بعد قوله سبحانه و من رباط الخيل اى ربطها و اقتنائها للغزو و الاظهر ان الرباط المشار اليه اشاره الى ما ذكر فى كتاب الجهاد و يطلق عليه المرابطه و عرفه فى الروضه بالارصاد فى اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم و ذكر انه مستحب مؤكد و اقله ثلاثه ايام و اكثره اربعون يوما و ان زاد الحق بالجهاد فى الثواب لا انه يخرج عن وصف الرباط و له طائفه من الاحكام المذكوره فى محلها قال الشهيدان فى اللمعه و الروضه و الرباط و هو الارصاد فى اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم مستحب استحبابا مؤكدا دائما مع حضور الامام و غيبته و لو وطن ساكن الثغر نفسه على الاعلام و المحافظه فهو مرابط و اقله ثلاثه ايام فلا يستحق ثوابه و لا يدخل فى النذر و الوقف و الوصيه للمرابطين باقامه دون ثلاثه و لو نذره و اطلق و جب ثلاثه بليتين بينهما كالاكتاف و اكثره اربعين يوما فان زاد الحق بالجهاد فى الثواب لا انه يخرج عن وصف الرباط و لو اعان بفرسه او غلامه لينتفع بهما من يربط اثيب لاعانته على البر و هو فى المعنى الاباحه لهما على هذا الوجه و لو نذرها اى نذر المرابطه التى هى الرباط المذكور فى العباده او نذر صرف مال الى اهلها و جب الوفاء بالنذر و ان كان الامام غائبا لانها تتضمن جهادا فلا يشترط فيها حضوره و قيل يجوز صرف المنذور للمرابطين فى الرجال الغيبه ان لم يخف الشنعه بتركه بعلم المخالف بالنذر و نحوه و هو ضعيف قوله و لو وطن ساكن



الثغر المقصود بالثغر هنا انما هو الموضع الذى يكون باطراف بلاد المسلمين بحيث يخاف هجوم المشركين على بلاد الاسلام و كل موضع يخاف منه يقال له الثغر لغه كما ذكره فى المسالك و الثغر بالفتح و السكون كما ذكره فى المجمع ثم قال و الثغر ايضا الثنايا قوله و اقله ثلاثه ايام عن الاسكافى قوله ان اقله يوم قوله فلا يخرج عن وصف الرباط فيدخل فى التذر و نحوه و ما قيل فلا- يستحق نحو التذر كما ترى قوله اى نذر المرابطه اه اعتذار عن تانيث الضمير بكون الحال على منوال قوله سبحانه و لِأَبْوَيْهِ لِكُلِّ وَاِحِدٍ مِنْهُمَا الشُّدُسُ باتحاد الرباط و المرابطه قوله شنعاه بالضم كما فى المجمع بمعنى الشناعه و فى الجملة او فى التقسيمات المذكوره ما صنعه فى النزاهه لكنّه خال عن النزاهه لكونه مدخولا بادخال المكاتبه اذ كونها من باب المكاتبه مبنى على كونها من باب العتق بالصيغه و الظاهر ان القائل به من العامه و بالاخلاق بالتيمم و كذا تكميل النفس و سقى المؤمنين و اطعامهم و اكسائهم و اسكانهم و عيادتهم و ادخال السرور فى قلوبهم بل امثالها لا تعد و لا تحصى او يظهر الحال بما مر لكن الماهيات المخترعه التى يتعيّد بها منحصره فى العشره المتقدمه المتداخله و اما الجزيه فليس بذلها و لا اخذها من العباده و انما هى طريق خلاص عن الهلاكه ثبتت فى الشريعه بقى ان رسم ابواب العبادات و المعاملات محل الاشكال و مختل الحال حيث انه ان كان المدار فى العبادات المرسومه على امكان قصد التقرب بها فيدخل المعاملات باسرها فى العباده لامكان قصد التقرب بالمعاملات كلا و ان كان المدار على اناطه الصحه بقصد القربه فيدخل العتق و التدبير و النذور و الكفارات فى العباده و ان اختلف رسم النذور و الكفارات فى ابواب العبادات و المعاملات و على هذا المنوال الحال ان كان المدار على كون الغرض الاهم هو الآخر (1) و ربما ذكر فى الذكرى ان للجهد و نحوه كالامر بالمعروف و النهى عن المنكر و ازاله النجاسه غايتين فمن حيث الامتثال المقضى للثواب عباده و من حيث الاعزاز و كف الضرر لا- يشترط فيه التقرب و ما اشتمل عليه ابواب غير العبادات

ص: ١٣٠

من مسمى العباده من هذا القبيل و اما الكفارات و التذورات فمن قبيل العبادات و دخولها في غيرها تغليب او تبع للاسباب و انت خبير بان مرجع ما ذكره في الجهاد و نحوه الى الجمع بين العباده و المعامله بالحيثه التقيديه و هو من باب تحليل الكلي الى كليين بالحيثه لو كان الغرض الجمع بين العباده و المعامله في مفهوم الجهاد و نحوه و اما لو كان الغرض الجمع بينهما في افراد الجهاد و نحوه فالامر من باب تحليل الجزئي الى كليين و الحق ان الحيثه التقيديه لا تنفع في اجتماع الامرين المتضادين في تحليل الكلي او الجزئي الى كليين بل لا تنفع في الاجتماع في تفصيل الكلي الى جزئين اعنى تفصيل الجنس الى نوعين او تفصيل النوع الى فردين و ما يتوهم من نفعها في جواز الضرب تاديبا و عدم جوازه اهانه مثلا مردود بان الممتنع انما هو اجتماع الضدين في امر واحد على سبيل التوصيف باتصاف الامر الواحد باسره الى وصفين متضادين و اما اجتماع الضدين بمعنى مجاورتهما في الوجود و دخولها في مدخل واحد نظير الاضافه بمعنى في نحو قيام الليل و صيام النهار فمن البديهيات جوازه سواء كان المدخل ضيقا او وسيعا و الامر في الاخير اظهر و من هذا الباب جواز الضرب تاديبا و عدم جوازه اهانه فان مرجعه الى دخول الضرب الجائر و الضرب الغير الجائر في كل الضرب و لا ريب في جوازه و ليس المرجع الى كون الضرب الكلي جائز او غير جائز فتوهم نفع الحيثه التقيديه في جواز اجتماع الامرين المتضادين في تفصيل الكلي الى جزئين من باب الاشتباه بين قسمي الاجتماع اعنى الاجتماع على سبيل التوصيف و الاجتماع على سبيل الاضافه كيف لا و لا يرتاب ذو مسكه في جواز بروده هواء بلد في اقصى بلاد المشرق و حراره هواء بلد في اقصى بلاد المغرب اعنى اندراج البروده و الحراره في الهواء من دون حاجه الى الحيثه و نظير ذلك ما ذكره العضدي من عدم الخلاف الا من بعض المعتزله في جوازه اجتماع الوجوب و الحرمة في الواحد بالجنس بان يجب فرد و يحرم فرد كوجوب الوجود لله سبحانه و حرمة للشمس و القمر و كون الخلاف في الواحد بالشخص و غرضه من

الجنس انما هو الجنس باصطلاح الاصوليين من عموم الجنس للنوع لا الجنس باصطلاح المنطقيين فانه باصطلاحهم مقابل للنوع وقد صرح السيد الشريف بالاصطلاحيين و يرشد الى ذلك قوله بان يجب فرد و يحرم فرد فان مقتضى تحرير محل النزاع اتحاد الاجتماع فيما ذكره موردا للنزاع اعنى الاجتماع فى الواحد بالشخص و الاجتماع فيما ذكر عدم جريان النزاع فيه الا من بعض المعتزله اعنى الاجتماع فى الواحد بالجنس و كون اختلاف موردا و غيره بحسب المورد اعنى الواحد بالشخص و الواحد بالجنس مع ان الاجتماع فيما ذكر كونه مورد (1)النزاع انما هو على سبيل التّوصيف و الاجتماع فيما ذكر عدم النزاع فيه الا من بعض المعتزله انما هو نظير الاضافه و ما ابعد البون بين القسمين بل فى البين اضعاف بعد المشرقين و نظير ما ذكر اعنى دخول الفردين المتضادين فى الكلى تجاور الجزئين و لو كان الكل شيئا قليلا فيصح ان يقال هذا بعضه اسود و بعضه ابيض و لو كان الكل شيئا طويل الذيل بحيث تخلل الواسطه بين الضّدين فالامر اظهر و لا يذهب عليك ان جواز اجتماع المتضادين بمعنى تجاورهما من دون ثبوت كلى و لا كل فى البين فى غايه الظهور بل هو اظهر من اخويه هذا و اختلف رسم القضاء و الشهادات فى الكتب الفقيهيه بل كتب الاخبار فى العبادات و المعاملات لكن الانسب رسمها فى ابواب المعاملات و كذا النذور و الكفارات لكن الانسب رسمها فى ابواب العبادات و الله سبحانه العالم بالصّواب فى كل باب

ص: ١٣٢

(١-١) النزاع

اشاره

الحيشه التقيديه و الحيشه التعليه من مصنفات شمس

سماء التحقيق الفائق و بدر فلک

التدقيق الزائق زبده اعظم العلماء

و عمدہ افاحم الاجلاء

ابى المعالى

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

و بعد

الحيشه التقيديه و الحيشه التعليه و الفرق بينهما

اشاره

فهذه كلمات فى الفرق بين الحيشه التقيديه و الحيشه التعليه و قد اتعبت البال مرارا بمرارات الفكر و الخيال فى سوابق الحال و الاحوال و قد راقنى فى الحال تجديد العهد على حسب ما يقتضيه المجال لبلوغ مذاكرتى الى حبال ذلك المقال و على الله التوكل فى المبدأ و المال فنقول انّ الجبهه التقيديه ما يكون قيد الموضوع الحكم فيكون الحكم متعلقا بمجموع القيد و المقيد و ينتفى بانتفاء القيد كما لو قيل اضرب زيدا للتاديب حيث ان الغرض ايجاب الضرب الناشى عن داع التاديب و ينتفى الوجوب بانتفاء داعى التاديب فالضرب الناشى عن داع آخر غير التاديب غير واجب و لا يذهب عليك ان الغالب فى الباب رجوع الامر الى التقييد بالتيه مثلا- لو قيل اضرب زيدا للتاديب يكون الغرض وجوب الضرب المقرون بقصد التاديب و لذا يجوز تحريم الضرب مقيدا بجبهه الالهانه و الجبهه التعليه ما يكون بيانا لعله صدور الحكم ممن حكم كما لو قيل اكرم زيدا لعلمه حيث ان مفاده ان علم زيد هو الداع لا يجاب الاكرام و ليس الغرض كون الواجب هو الاكرام المقيد بالعلم نعم لو كان المقصود ايجاب الاكرام بداع العلم كان العلم قيد المتعلق الحكم لكن الامر ليس كذلك فان المقصود وجوب الاكرام و لو كان الشخص خالى الذهن فلم يكن الاكرام بداع العلم و على الاول يجوز تعليق حكم آخر مضاد للحكم المعلق مع تقييد الموضوع بقيد مضاد للقيد المذكور كما لو قيل فى المثال المذكور اعنى ما لو قيل اضرب زيدا للتاديب و لا تضرب زيدا لالهانه و وجه الجواز اختلاف متعلق الحكم حيث ان متعلق الوجوب مجموع الضرب بداع التاديب و متعلق الحرمة مجموع الضرب

بداع الالهانه فالمجموع الاول غير المجموع الثاني بل ربما ذكر السيد المرتضى عند الكلام في ان العموم هل له صيغه تخصه انه لو ادعى احد ان زيدا في الدار و ادعى آخر ان مع زيد عمر و في الدار لا يرجع الامر الى الاثبات و النفي اذ من ادعى وحده زيد في الدار يدعى ان من في الدار هو زيد بشرط شيء فيرجع الامر الى تباين الدعوى قضيه متباينه بشرط لا و بشرط شيء و منشأ الاختلاف المذكور اختلاف القيد و هو كاف في اختلاف المتعلق و الا فالمقيد متحد في الوجوب و الحرمة لكن يمكن ان يقال ان الدخيل في موضوع الوجوب انما هو التقييد بالداعى لا نفس الداعى فالتقييد داخل و القيد خارج إلا ان يقال انه لو كان القيد شرطا لتعلق الوجوب بالمقيد فالمقيد من باب الواجب المشروط و المرجع الى وجوب الضرب في المثال المذكور عند تطرق ميل المخاطب بالضرب الى التاديب و المفروض كون الواجب من باب الواجب المطلق بكون الواجب هو الضرب بداع التاديب عند تطرق ما يقتضى التاديب من زيد إلا ان يقال ان التاديب شرط و وجوب مطلق الضرب و الواجب المطلق هو الضرب المقيد بالتاديب بل لا محيص عنه بل هو الحال في جميع موارد الامر بالمقيد كالامر بعق الرقبه المؤمنه و غيره بل لو لا اشتراط القيد بدخول التقييد و خروج القيد في الامر بالمقيد يلزم ان يكون المامور به مركبا و هو خلاف المفروض اذ المفروض هو التقييد لا التركب بل لا معنى للتركب في مثل الامر بعق الرقبه المؤمنه و ان امكن تصحيح التركب في الامر بالضرب للتاديب بكون المامور به هو مجموع الضرب و التاديب و لا يذهب عليك ان جواز توارد الحكمين المتضادين في المقام انما يتاتي لو كان النسبه بين الحثيتين من باب التباين و اما لو كان النسبه في البين من باب العموم و الخصوص المطلق او من باب العموم و الخصوص من وجه فضلا عن التساوى نحو الماهيه من حيث الوجود و الماهيه من حيث التشخص فلا يجوز ذلك للزوم التناقض مطلقا او في الاخص او في مورد الاجتماع إلا ان يقال ان بين العموم و الخصوص المطلق فضلا عن العموم و الخصوص من وجه تباين جزئي كما ذكر في الميزان و فيه الكفايه في جواز توارد الحكمين المتضادين لو كان النسبه بين الحثيتين التقيديتين من باب العموم و الخصوص المطلق او من وجه نعم لو كانت النسبه في البين من باب التساوى فلا مجال لتوارد الحكمين المتضادين للزوم التناقض مطلقا و لا يذهب عليك ايضا ان المقصود بالضد في المقام انما هو المعنى اللغوي اى الاعم من الوجودى و العدمى لا خصوص الوجودى كما هو المصطلح عليه عند المتكلمين فيشمل النقيض المختص بالعدمى في اصطلاح المتكلمين

كما هو الحال في بحث ان الامر بالشىء هل يقتضى النهى عن ضده لغرض عموم البحث المذكور للضد العام اى الترك فالضدين في المقام اعم من النفي و الاثبات كما فيما لو قيل اضربه للتأديب و لا- تضربه للاهانة و ان امكن ارجاعه الى الوجوديين اى الوجوب و الحرمة و من الوجوديين كالحب و البغض و ايا على الثانى فلا- يجوز تعليق الحكم المضاد للحكم المعلق و لو مع التعليل بعلة اخرى لاتحاد المتعلق و بالجمله الفرق بين الوجهين ان التاديب على الاول قيد موضوع الحكم و على الثانى علة الحكم و الفرق بين قيد موضوع الحكم و علة الحكم ظاهر لكن قيد موضوع الحكم كثير اما لا يكون علة الحكم كما لو قيل اضربه بالسوط او في حال جلوسه او قيامه و بوجه آخر الفرق بين الوجهين ان التاديب على الاول علة الفعل و على الثانى علة الحكم و الفرق بين الامرين بين بل في البين بعد المشرقين لكن هذا الوجه لا- يتاتى في نحو الخمر مسكر حرام بناء على كونه مشتملا على التقييد و التعليل لا التقييد باعتبارين و ياتى الكلام فيه بعيد هذا و بوجه ثالث الفرق بين الوجهين ان متعلق الحكم على الثانى انما هو الطبيعه المطلقة و على الاول متعلق الحكم مقيد و من ذلك عدم جواز توارد الامر و النهى على الاول لاتحاد المتعلق بخلاف الثانى لاختلاف المتعلق و يرشد الى ذلك جواز ان يقال على الاول اضرب زيدا للتاديب لا للاهانة و اما على الثانى فلا- مجال لان يقال و لا تضرب زيدا لا للاهانة و اما على الثانى فلا مجال لانه من باب التصريح بالمفهوم و اظهار الاحتراز عن اطراد الحكم مع قيد آخر و المفهوم و الاحتراز انما يتاتى في الجبهه التقيديه لافادتها المفهوم بملا- حظه التقييد بخلاف الجبهه التعليليه لخلو الكلام عن القيد لفرض كون المامور به مطلقا فلا مجال للاحتراز عن اطراد الحكم مع قيد آخر هذا و قد يكون متعلق الحكم على تقدير التعليل كالتقييد مقيدا كما يظهر مما ياتى في الخمر المسكر حرام فقد ظهر ان الحيثيه التقيديه توجب تكثر ذات الموضوع و تخصيص الحكم في الكلام باحد الموضوعين و توجب جواز تعليق الحكمين المتضادين مع تقييد الموضوع بحيثيتين تقيديتين و يثبت لها المفهوم قضيه مفهوم القيد لكن الجبهه التعليليه يثبت لها المفهوم من باب مفهوم العله فالمدار في الفرق بين الجبهه التقيديه على قيد بموضوع الحكم و علة الحكم و ياتى مزيد الكلام و قد يجتمع الجبهه التقيديه و الجبهه التعليليه باعتبارين كما في الخمر المسكر حرام حيث ان مقتضى مفهوم الوصف بناء على حجته كون الاسكار قيذا للخمر الحرام فالحرام هو الخمر المقيد بالاسكار يزول الحرمة بزوال الاسكار و مقتضى مفهوم الوصف بناء على اشعار تعليق الحكم على الوصف بالعليه مط

او فى مثل المثال المذكور لكون تعليق الحكم فى المثال المذكور من باب التعليق على الوصف المناسب هو كون الاسكار عله للتحريم حيث ان الغرض مما اشتهر من ان تعليق الحكم على الوصف مشعر بالعليه انما هو اشعار تعليق الحكم على الوصف بعليه الوصف للحكم فالتعليل المذكور اعنى عليه الاسكار للتحريم يقتضى زوال الحرمة بزوال الاسكار للتحريم يقتضى زوال الحرمة بزوال الاسكار لكن من جهة انتفاء الحكم بانتفاء عله لا من جهة انتفاء الحكم بانتفاء جزء متعلقه كما يقتضيه التقييد واما لو قيل حرمت الخمر لاسكارها فالغرض ان عله تشريع حرمة الخمر هى الاسكار فالجهه تعليبه لكن مقتضاه ارتفاع لحكم بارتفاع عله اعنى الاسكار فالاسكار قيد للحرام و الحرام انما هو مجموع الخمر المقيّد بالاسكار فالجهه من حيث اللفظ تعليبه لكنها ترجع بالأخره الى التقييد فالغرض من عله التشريع فى المقام انما هو ما يدور الحكم مداره نفيًا و اثباتًا لا ما اشتهر فى باب عله التشريع اعنى ما كان عله لتشريع الحكم و لا ينتفى الحكم بانتفائه و يمكن ان يقال ان المدار فى الفرق بين الجهه التقيديّه و التعليليه على اناطه تعلق الحكم فى التقييد و عدم الاناطه فى التعليل فيكون الامر فى المقام من باب اتفاق الجهه التقيديّه من وجهين و ان ياتى الكلام فيه و لا- يتاتى الجهه التعليليه لفرض افاده التعليل اناطه الحكم بوجود العله إلا ان يقال ان المدار فى الفرق على تقييد موضوع الحكم فى الجهه التقيديّه و تعليل الحكم فى الجهه التعليليه و الأ فلا خفاء فى كون الجهه التعليليه فى نحو حرمت الخمر لاسكارها مع اناطه الحرمة بالاسكار من باب مفهوم العله و بعبارة اخرى دلالة مفهوم العله على تقييد الحكم و قد حرزنا الحال فى محلّه كما انه لا خفاء فى استفاده العليه فى نحو الخمر حرام ان كانت مسكره لدلاله القضيه الشرطيّه على عليه الشرط للجزاء مضافا الى تنصيب العضدى فى بحث منصوص العله على كون ان من الفاظ التعليل لكن نقول انه و ان اجتمع فى المثال المذكور جهه التقييد و التعليل باعتبارين و ان ياتى الكلام فيه لكن القدر المسلم من التعليل انما هو انحصار العله فى محلّ الوصف ان قيام الوصف و من هذا لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف واما ظهور انحصار عله الحكم فى محلّ الوصف مطلقا و لو فى غير حال قيام الوصف فليس بثابت فضلا عن ظهور انحصار عله الحكم مطلقا و لو فى غير محلّ الوصف فلا- يثبت المفهوم للتعليل فى المقام نعم لو ظهر احد الامرين بواسطة الخارج فعلى الاوّل يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف فى محلّ الوصف و على الثانى يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقا و لو فى غير محلّ الوصف و من ذلك انه كلما على الحكم على احد الوصفين المتضادين و الوصف

المعلّق عليه الحكم له مناسبة مع الحكم بحيث لو لا علّيته للحكم لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محلّ الوصف الاعمّ فالظاهر انحصار علّة الحكم في محل الوصف حال قيام الوصف في الوصف و عدم علّيته غير الوصف و لا مشاركته غير الوصف مع الوصف في العلّية و الظاهر انه لا- فرق في محلّ الوصف بينه حال قيام الوصف المعلّق عليه الحكم و بينه حال قيام الوصف الآخر الآ- من جهة الوصفين بحيث لو احتمل احتمالاً مساوياً ان يكون في حال قيام الوصف الآخر المضاد للوصف المعلّق عليه الحكم علّة اخرى تقتضى اطّراد الحكم لاحتمل هذا ايضا على وجه المساوات حال قيام الوصف المعلّق عليه الحكم و هو خلاف المفروض من ظهور انحصار علّة الحكم في محلّ الوصف المعلّق عليه الحكم حال قيام الوصف المعلّق عليه في الوصف فح يثبت انتفاء الحكم في محلّ الوصف المعلّق عليه الحكم حال قيام الوصف الآخر المضاد لذلك الوصف و من هذا ما قد يستند في اثبات حججه خير العدل الى آيه النبأ نظرا الى اقتران الحكم بوصف مناسب لو لا علّيته لبعد الاقتران فيفهم العلّية و انحصارها في الفسق و اذا كانت العلّة في الفاسق منحصره في الفسق و معلوم أنّ العادل و الفاسق من حيث أنّهما عادل و فاسق لا فرق بينهما الا في وصفى العدالة و الفسق و العدالة لا توجب التّيين قطعاً فينحصر العلّة في الفسق فينتفى الحكم و لذا يتبادر من الآيه عدم وجوب التّيين عند مجيء العادل نبياً لا لتعليق الحكم على الشرط و لا لتعليقه على الوصف من حيث أنّه وصف ربما ذكر يظهر الحال فيما لو علق الحكم على الوصف و لم يكن فيه اشعار بالعلية اصلاً لكن ثبت من الخارج علّيته للحكم في محلّ الوصف حال قيام الوصف و قد شرحنا الحال في الا-صول عند الكلام في مفهوم العلّة و يمكن ان يقال أنّه لو كان الحكم معلّقاً على الوصف و كان محلّ الوصف دائراً امره بين قيام الوصف و عدمه و كان الوصف له مناسبة مع الحكم بحيث لو لا علّيته لبعد تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محلّ الوصف الاعمّ كما في المثال المتقدم فالظاهر انحصار علّة الحكم في محلّ الوصف و عدم علّيته غير الوصف و لا- مشاركة غير الوصف في العلّية و الظاهر انه لا فرق في محلّ الوصف بينه حال قيام الوصف المعلّق عليه الحكم و بينه حال قيام الوصف الآخر الا من جهة قيام الوصف و عدمه بحيث لو احتمل احتمالاً مساوياً ان يكون في حال انتفاء الوصف المعلّق عليه الحكم علّة اخرى تقتضى اطّراد الحكم لاحتمل هذا ايضا على وجه المساواه حال قيام الوصف المعلّق عليه الحكم و هو خلاف المفروض من ظهور انحصار علّة الحكم في محلّ الوصف المعلّق عليه الحكم على طبق ما قرّر في تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين فثبت ثبوت المفهوم للعلّة في المثال المتقدم بدلاله العلّة على زوال



الحرمة بزوال الاسكار الا ان يقال ان مناسبة الوصف من باب الامر الخارج و الكلام فى دلالة العليه المستفاده من تعليق الحكم على الوصف على انتفاء الحكم بانتفاء الوصف لكن نقول ان مناسبة الوصف لا يتمكن من اقتضاء انتفاء الحكم بانتفاء الوصف و غايه الامر فيها اقتضاء ثبوت الحكم فى ثبوت الوصف و المقتضى لانتفاء الحكم بانتفاء الوصف هو ما ذكر من بعد تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين دون محل الوصف الاعم لو لا عليه ذلك اعنى عليه احد الوصفين للحكم و البعد المذكور يتاتى فى صوره عدم مناسبة الوصف ايضا فتعلق الحكم على احد الوصفين المتضادين بل الوصف مطلقا يقتضى انحصار عله الحكم فى محل الوصف فى الوصف العدى علق عليه الحكم و قد يكون الجبهه لا- تقييده و لا تعليقه بل تكون عنوانا للذات كما فى الماهيه من حيث هى لو كان المقصود الماهيه المعراه عن جميع القيود حتى الإرسال فى كون الحيشه عنوانا للذات فالتحيث من باب التاكيد لا- التأسيس كما فى التحيث على تقدير التقييد و التعليل امّا لو كان المقصود الماهيه المقيده بقيد الارسال و الاطلاق نظير الماء المطلق و المجتهد المطلق و المفعول المطلق فالجبهه تقييده و قد تكون الجبهه ايضا لا تقييده و لا تعليقه بل تكون من باب التمثيل كما لو قيل اضرب زيدا كما ضربت عمروا لو كان الغرض الامر بمطلق الضرب فكان قوله كما ضربت عمروا تمثيلا لاصل الضرب لا قيذا للضرب بان يكون المامور به هو الضرب المقيده اى الضرب المماثل لضرب زيد فمفهومه عدم جواز الضرب بنحو آخر و احتمال التقييد و التمثيل يتطرق فى غالب موارد التمثيل و ان كان التمثيل بالمثل و من ذلك قوله سبحانه وَ لَا تَحْمِلْ عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتُهُ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِنَا حيث انه يحتمل فيه ان يكون الغرض هو استدعاء مجرد عدم حمل الاصر فيكون الجبهه تمثيليه لاصل حمل الاصر و يحتمل ان يكون الغرض استدعاء عدم الاصر المحمول فيكون الجبهه تقييده و يرشد اليه بعض الاخبار و كذا وقوع الاحكام العسره فى هذه الشريعه بناء على ظهور الآيه فى الامتنان بالاجابه لاقتضاء ذلك كون الغرض من السئوال استدعاء عدم الاصر المحمول و الأفضيه الاجابه تنافى ثبوت الاحكام العسره فى هذه الشريعه و قد بان بما ذكر ان لام التعليل قد تدخل على قيد موضوع الحكم و قد تدخل على عله الحكم و قد يتوهم ان دخول لام التعليل على عله التشريع فيما لو قيل مثلا يستحب غسل يوم الجمعة لرفع ارياح الآباط من باب الدخول على العله الناقصه و فيه ان عله التشريع ليست من باب العله الناقصه بل من باب احدى العلتين التامتين و الفرق بين العله الناقصه و احدى العلتين التامتين هو كفايه وجود العله فى وجود المعلول فى احدى العلتين التامتين هو كفايه وجود العله فى وجود المعلول بعد وجود العله فى العله الناقصه الى

مزید

مزيد شيء من وجود الشرط و عدم المانع و رفع ارباح الآباط مستقل في استحباب الغسل و لا حاجة فيه الى شيء آخر لكن استحبابه مع الزيح النتن في الابط لعله اخرى تقتضيه و قد يكون الجبهه موضوع الحكم لا جزء موضوع الحكم و لا عله للحكم الموضوع كما في تعريف علم النحو بالعلم بقوانين اللفظ من حيث الاعراب و البناء و تعريف علم الصيرف بالعلم بقوانين اللفظ من حيث الصحه و الاعتلال و من ذلك ما قيل من ان موضوع علم الفقه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير حيث ان المرجع الى ان موضوع علم الفقه الاحكام الخمسه و يرشد اليه ما ذكره في المعالم من انه لما كان البحث في علم الفقه من الاحكام الخمسه و البطلان من حيث كونها عوارض افعال المكلفين من حيث الاقتضاء و التخيير لكنك خبير بانّه اخذ الصحه و البطلان و اسقطهما في الجزاء و بما ذكر يظهر الحال في تعريف علم الطب بالعلم بقوانين يتعرف منها احوال بدن الانسان من جهه الصحه و عدمه و فرق شيخنا السيد بين الحيثيه التقيديه و الحيثيه التعليليه بان الحيثيه التقيديه ما يفصل محيئه الكلى الى جزئين او يحلل محيئه الجزئى الى كليين و يخص الحكم فى الكلام باحدهما و من لوازمها امكان اتصاف الكلى الواحد المحيئ بحكمين متضادين و كذلك الجزئى فهى بمنزله اذا شرطيه و التعليليه المحضه بخلافها فهى ما يبقى محيئه بحاله من حيث الكليه و الجزئيه لا- تتصرف فيه اصلا و تبين عله الحكم و من خواصها ورود الحكم على الطبيعه الكليه بجميع افرادها تفصيلا فى الاولى و على الجزئى بجميع خصوصياته فى الاخيره و من لوازمها عدم اتصاف الكلى الواحد المحيئ بها بحكمين متضادين و كذلك الجزئى لاتحاد الموضوع و عدم تاثير القيد فى الاثنييه فهى بمنزله اللام التعليليه و يقبلهما كلام واحد ففى اكرم الرجل من حيث انه فاضل لو جعلت الحيثيه تقيديه معناه ان هذا الكلى ذو فردين احدهما مستحق للاكرام و هو الفاضل دون الآخر و اذا اراد بيان الفرد الآخر يمكنه ان يقول و لا تكرمه او انه حيث يكون جاهلا فهى بمنزله ان يقول اكرم الرجل اذا كان فاضلا و انه اذا كان جاهلا و لو جعلت تعليليه محضه معناه ان هذا الكلى بجميع تفصيلا اى سواء كان فاضلا او جاهلا- مستحق للاكرام غير انى ابين العله فى بعض افراده بانها الفضيله او بان هذا الكلى الذى جميع افراده الفضلاء بحيث لا يتخلف الفضيله عنها للاكرام و العله فى الجميع هى الفضيله و على التقديرين لا- يمكنه ان يقول و انه حيث يكون جاهلا لحصول التناقض و اميا لو اراد به ان هذا الكلى على الاطلاق من دون التفات الى الاستيعاب و امكان تخلف الفضيله عن بعض الافراد مستحق للاكرام عله الفضيله فاما ان يكون عله واحده او متبادله و على

ايهما يلحق بالتهييديه لاييراث التفصيل من الافراد الآ- ان فى الامول يجعل حكم البعض الآ-خر مبني بالخلاف نظرا الى وجوب تخلف المعلول بدون العله الواحده و فى الثانى يصير حكمه مسكوتا عنه و فى نحو اكرم اباك من حيث الابوه اذا جعلت تهييديه معناه ان هذا الجزئى مستحق للا-كرام اذا التفت فيه الى جهه الابوه من دون ان يلتفت فيه الى جهه اخرى و اذا اراد بيان حكم الجهه الاخرى يمكنه ان يقول و لا- تكرمه او اهنه من حيث الكفر و اذا جعلت تعليليه معناه ان هذا الجزئى مستحق للا-كرام لا يتخلف عنه اصلا اما لعدم وجود جهه فيه غير الابوه او له جهه اخرى هى ايضا مقتضيه له الآ انى لا ابين المصلحه الآ من جهه الابوه و اما لو بين مراده على الاطلاق مع امكان التخلف فيلحق بالتهييديه اقول ان ما ذكره لا يسمن و لا يغنى من الجوع بوجه من الوجوه بل هو محل النظر من وجوه و العمده تجوز نواذر الحكمين المتضادين فى تحليل الجزئى الى الكلين من باب اختلاف المتعلق بالحيثيتين التهييديتين و يظهر الحال بما ياتى بل اصل تعميم الحيثيه التهييديه لتحليل الجزئى الى كليتين فى غير المحل ثم ان الفرق المتقدم فى باب الجهه التهييديه و التعليليه انما هو بحسب المعنى و اما بحسب اللفظ فقد حكم شيخنا السيد بان ادوات الشرط للتهييد و ادوات التعليل كاللام للتعليل قال و ربما يشك فى بعض الالفاظ كلفظه حيث هل هى مشتركه بينهما او تختص بالتهييديه و الظاهر الا-خير كيف لا- و انهم لم يعدوها فى ابواب منصوص العله من ادواته و ايضا وضعها للظرفيه و ظرف الشى لا يعلل به و يضعف بما تقدم من دلالة القضييه الشرطيه على عايه الشرط للجزاء و نص العضدى على ان لفظه ان من الفاظ التعليل كما تقدم لكن نقول ان الظاهر من القضييه الشرطيه و ان كان عليه الشرط للجزاء لكن دلالة القضييه الشرطيه غير دلالة ان عليها و شتان بينهما و ما ذكره العضدى غير ثابت بل ثابت العدم و مع ذلك اللام قد تدخل على عله الحكم و قد تدخل على عله الفعل نحو اضربه للتاديب بل اللام فى مثله لتعليل الفعل بعد ثبوت استعمالها فى تعليل الحكم و ان كان المدار فى مثله فى مثله على كون اللام لتعليل الحكم و المدار فى تعليل الفعل على التهييد كما يظهر مما مر و بعد ما مر اقول ان مقتضى كلماتهم ان الجهه التهييديه اعم من تفصيل الكلى الى جزئيه و تحليل الجزئى الى كليتين و التحقيق ان المدار فى تفصيل الكلى على تفصيل النوع الى صنفين و هو لا- يتفق فى تحليل الجنس الى نوعين اذا الغرض من التهييد بالجهه انما هو ابداء الاختلاف فى الموضوع بالاعتبار فلا- بد من ثبوت الاتفاق فى افراد الموضوع فى الحقيقه مع ان الجهه التهييديه لا بد فيها من شأنه كل فرد من افراد الموضوع لها و لو اختلف انواع الموضوع فى الحقيقه فكل نوع لا مجال فيه للتهييد بنوع

آخر و الحق ان جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلّي بتقييده بالجهتين و ان لا- شكّ فيه لكن لا- يكون الأ- من باب الاجتماع في مورد واحد و القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلّي بواسطة تقييده بجهتين نظير ما ذكره العضدي من عدم الخلاف في جواز اجتماع الوجوب و الحرمة في الواحد بالجنس بان يجب فرد و يحرم فرد كالسجود لله و للشمس و القمر و فسّر الباغنوي الواحد بالجنس بالنوع بحيث لا يتعدّد الا اشخاصها و لا خفاء في ان الامر في مثل السجود ليس من باب اجتماع الوجوب و الحرمة في مورد واحد كيف لا- و المفروض وجوب فرد و حرمة فرد و ليس القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الواحد بالنوع الامثل القول بجواز اجتماع المتضادين في دار الدنيا و كذا القول باجتماع الحراره و البروده في الهواء مع اختلاف البلدان بحسب الهواء في الحراره و البروده بل هو الحال في القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الكلّي بتقييده بالجهتين لكن ما في كلماتهم انما هو جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلّي بتوسط الجهتين التقيديتين لا اجتماع الحكمين المتضادين في الكلّي بتوسط الجهتين التقيديتين و اما الجزئي فالحق عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين عليه بتوسط التقييد بالجهتين اذ ضيق دائرته قضيته التشخص يمانع عن جواز تقطيعه الى قطعتين بخلاف الكلّي فانّ سعه دائرته توجب جواز تقطيعه الى قطعتين و القول بجواز اجتماع الحكمين المتضادين في الجزئي بتوسط الجهتين التقيديتين من باب عدم التامل في الفرق بين الوحده النوعيه و الوحده الشخصيه و بوجه آخر لا يتمكن التحليل من تكثير الفرد قضيته التعيين و التشخص و لا محيص في الجبهه التقيديه من تكثير ذات الموضوع فلا- مجال لتعليق الحكمين المتضادين في الفرد بتوسط الجهتين التقيديتين من باب السّالبه بانتفاء الموضوع لعدم تحصيل الجبهه التقيديه في الفرد و بوجه ثالث تقييد وجوب الفرد في الصّلاه في الدّار المغصوبه بكونه صلاه و حرمة بكونه غصبا تستلزم تقييد الشىء بجزئه اذ الفرد المشار اليه مركب من كليين و من الوجود فتقييده باحد الكليين من باب تقييد الشىء بجزئه و مع ذلك وجوب الفرد في الصّلاه في الدار المغصوبه مثلا لا يكون مقيدا بكونه صلاه و لا يكون حرمة مقيده بكونه غصبا و لو صحّ تقييد الوجوب بكونه صلاه و تقييد الحرمة بكونه غصبا و مع ذلك حرمة الفرد في الصّلاه في الدار المغصوبه لا تكون مقيده بكونه غصبا و لو كان وجوبه مقيدا بكونه صلاه و بوجه آخر لا يخرج التقييد بالجبهه عن التقييد بالتيه غالبا و حرمة الغصب غير مقيده بالتيه بلا شبهه لاقتضاء تقييد الحرمة بالتيه كون التيه شرطا في الحرمة مع انّ الحرمة غير

مشروطه بالتّيه بلا حريه من ذى مسكه إلا ان يقال كما ان الحرمة غير مقيده بالنّسبه فكذا الوجوب غير مقيد بالتّيه للزوم اشتراط الوجوب بالتّيه على تقدير كون الوجوب مقيدا بالتّيه و هو ظاهر الفساد فليس مع تقييد الحرمة بكونه غصبا اولى من منع تقييد الوجوب بكونه صلاّه و ان قلت أنّه لا اشكال فى جواز ان يقال اضرب زيدا للتأديب و لا تضربه للاهانة قلت ان ضرب زيد من باب الكلّى كالضرب المطلق و كما يجوز اجتماع الوجوب و الحرمة فى الضرب المطلق بتوسط التأديب و الاهانة فكذا الحال فى ضرب زيد و ان قلت أنّه لا شكّ فى صحه ان يقال زيد مستحق للاكرام لعلمه و مستحق للاهانة لفسقه قلت أنّه لا يكون العلم و الفسق من باب الكلّى لزيد و كذا الحال فى العام او الفاسق مع أنّ المرجع فيه الى استحقاق زيد شأننا للاكرام و الاهانة و الآفمن الواضح أنّه لا مجال لاستحقاق الاكرام و الاهانة فعلا فى زيد قضيه الضيق و التشخيص نعم لا يخلو الامر من تساوى الاستحقاق للاكرام و الاهانة فلا يتأتى الاستحقاق لشيء من الاكرام و الاهانة او يزيد الاستحقاق للاكرام على الاستحقاق للاهانة او بالعكس فالمدار على الزائد فزيد يستحق للاكرام او الاهانة و بما مرّ يظهر الحال فى تحليل الكلّى الى كليين كما ذكره فى الذكرى من أنّ للجهاد و نحوه غايتين فمن حيث الامتثال المقتضى للشواب عباده و من حيث الإعزاز و كف الضرر لا يشترط فيه التقرب بناء على كون الغرض الجمع بين العباده و المعامله فى مفهوم الجهاد و نحوه و أمّا لو كان الغرض الجمع بينهما فى افراد الجهاد و نحوه فالامر من باب تحليل الجزئى الى كليين فقد ظهر انه لا يجوز تعليق الحكمين المتضادين على الجزئى الحقيقى او الاضافى من باب التحليل الى كليتين و لا يذهب عليك انه لا باس بان يجتمع فى الجزئى جهتان تقتضى احدهما لشيء و الاخرى غير مقتضيه له اذا المرجع فيه الى ثبوت جهه مقتضيه لشيء من دون تناف و تضاد فى الباب و ما لا يجوز انما هو اجتماع جهتين مقتضيتين لامرين متضادين و من ذلك ما اجيب به عن الاشكال فى الجمع بين التخصيص بالصفه و القول بعدم حجّيه مفهوم الوصف من ان المدار فى التخصيص بالصفه على النعت النحوى و المدار فى القول بعدم حجّيه مفهوم الوصف على المشتق ففى نحو فى الغنم السائمه زكاه يجتمع جهتان يكون احدهما حجه دون الاخرى اى يكون مفهوم النعت النحوى حجه من باب مفهوم القيد دون مفهوم المشتق من باب الاشتقاق لكن زيفنا الوجه المذكور و من ذلك ايضا حجّيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه و عدم حجّيته من حيث الطبيعه بناء على حجّيه الظنون الخاصه و عكسه بناء على حجّيه مطلق الظن بل لا ريب فى الحجّيه من احدى الجهتين دون الاخرى و يمكن ان يقال انّ ما لا يجوز انما هو توارد الحكمين المتضادين او النفى و الاثبات فى الواحد الشخصى

تحليلاً- له الى كليين من باب التقييد الى جهتين لكن لا- باس بتوارد الاعتبار و عدم الاعتبار على نفس الجهتين بل يجوز توارد الحكمين المتضادين على نفس الجهتين الا أنه لا بدّ من تخلّل التيه في البين فلا باس باعتبار جهه النعتيه دون جهه الاشتقاق في المثال المذكور و كذا لا- باس باعتبار جهه الخصوصيه في خير الواحد دون جهه الطيعه و بالعكس و نظير ذلك جواز اعتبار الجنس دون الفضل و ان امتنع بقاء الجنس بدون الفصل كما في تطرق الامانه الشرعيه عند بطلان الامانه المالكيه بالموت او الجنون او الاعماء و كذا عدم بطلان الوقف لو كان الوقف على ما لا ينقرض غالباً و تطرق الانقراض كما لو وقف على القناطر و انقطع الماء عنها و لزوم الصّيرف في وجوه البر و كذا جواز التصرّف في البيع المعاطاتي مع بطلان التمليك اعتباراً باباحه التصرّف و ان كان الاباحه مقيده بالتمليك كما حرّراه في الرّساله المعموله في بيع المعاطاه و مزيد الكلام موكول الى ما حرّراه في الرّساله المعموله في حجيه الظنّ و بعد اللتيا و التي اقول ان حيث ظرف مكان كما تقول قم حيث يقوم زيد كما ان حين ظرف زمان و عن ابي حاتم أنه غلط كثير من العلماء فجعلوا حين بمعنى حيث فاستعملات حيث و هي كثيره في مثل ما يقال الماهيه من حيث هي و الماهيه من حيث التشخص و الماهيه من حيث الوجود مبتيه على المجاز و الغرض معلوم و المقصود واضح و امّا الجبهه فيمكن ان يقال ان المقصود بها العله و استعمالها فيها غير عزيز و منه ما يقال الحكم كذا من جهه كذا و الغرض من تقسيمها الى التقييد و التعليل انها اما ان تكون قيد الموضوع الحكم و عله للفعل في بعض موارد كونها قيده للموضوع نحو لا تضربه للايذاء او عله للحكم نحو لا تشرب الخمر لانها مسكره و جهه القضيه مصطلحه في لسان ارباب الميزان في اللفظ الدال في القضيه الملفوظه على تكييف نسبه المحمول الى الموضوع بكيفيه مثل الضروره و الدوام و الامكان و الامتناع و غير ذلك و كذا الصوره العقليه في القضيه العقوله و اما تقسيم الحثيه الى التقييد و التعليل فهو مبنى على المسامحه في اصل الحثيه فالمناسب نشر الكلام في اقسام تعلق الحكم بالموضوع فنقول ان الحكم الذي يتعلّق بالموضوع في المحاورات اما ان يتعلّق بموضوع منفرداً و يتعلّق به مع ضمّ شيء آخر و على الثاني اما ان يكون الشيء الثاني قيده او لا قيده او لا عله او قيده و عله باعتبارين او باعتبار واحد كما ان الامور المركوزه في النفس المتقرره فيها المترته عليها امور اخرى اما ان يكون على وجه الإطلاق او التقييد و على التقديرين لا بد في ترتب الامور الاخيره من العله و كيف كان فالاقسام المتقدمه في باب تعلق الحكم بالموضوع لا كلام و لا اشكال في القسم

الأول منها اعنى صورته انفراد الموضوع و الفرق بين القسم الثانى و الثالث و المرجع الى الفرق بين القيد و العله ان التقييد بالقيد جزء متعلق بالحكم و التقييد داخل فى المتعلق و القيد خارج إلا- أنه شرط تعلق الحكم كما فى الخمر المسكر حرام حيث ان الحرمة ترد على الخمر مقيده بالاسكار و الاسكار شرط الحرمة و اميا فى مثل اضرب زيدا للتاديب فالواجب الضرب المقيد بالتاديب و نفس التاديب شرط الوجوب او شرط الفعل على القولين فى باب الواجب المشروط من كون اشترط قيدا للوجوب او قيدا للفعل بناء على دخول التقييد فى متعلق الحكم و خروج القيد و اما العله فهى خارجه عن متعلق الحكم و التعليل ايضا خارج فالمتعلق بسيط و على تقدير التقييد يجوز تعليق حكم آخر مضاد للحكم الاول مع تقييد الموضوع بقيد مضاد للقيد المذكور و على هذا يتكثر الموضوع على وجه التفصيل و الافتجّر التقييد ببعض الجهات انما يثبت موضوعا على وجه التفصيل و موضوعا على وجه الاجمال غير الموضوع المذكور و الوجه فى جواز تعليق الحكم المضاد لاختلاف متعلق الحكم حيث ان المقيد بشيء اعنى مجموع المقيد و القيد و بعبارة اخرى مجموع الشيء المنضم مع شيء آخر غير مجموع الشيء المنضم مع شيء آخر بخلاف الحال على تقدير التعليل فانه لما فرض بساطه متعلق الحكم فلا مجال لتعليق الحكمين المتضادين و اما القسم الرابع فهو كما يقال الماهية من حيث هى و المقصود بالماهية المعراه عن جميع القيود حتى الارسال و اللابشرطية المنقسمه الى الماهية بشرط شيء و الماهية (1) بشرط لا بشرط و كذا ما يقال اضرب زيدا كما ضربت عمروا لو كان المقصود الامر بمطلق الضرب و اميا القسم الخامس فهو نحو الخمر المسكر حرام لاقتضاء مفهوم الوصف بناء على حجته كون الاسكار قيد الحرمة فالحرام هو الخمر المقيد بالاسكار فيزول الحرمة بانتفاء الاسكار و اقتضاء مفهوم العله بناء على اشعار تعليق الحكم على الوصف بالعليه مطلقا او فى مثل المثال المذكور لكون التعليل من باب التعليل على الوصف المناسب عليه الاسكار للحرمة فمقتضاه زوال الحرمة بانتفاء الاسكار إلا انه من جهة انتفاء الحكم بانتفاء علته لا من جهة الحكم بانتفاء جزء متعلقه كما يقتضيه التقييد لكن هذا مبنى على كون المدار فى التقييد على ظاهر الكلام كما هو مقتضى فرض الكلام فى باب المحاورات و الا فلو كان المدار على اناطه تعلق الحكم و عدمه يكون الامر من باب التقييد باعتبارين لكن قد تقدم عدم ممانعه الاناطه عن كون الجبهه تعليليه و اما القسم السادس فهو نحو الخمر حرام ان كانت مسكره لكون الشرط من باب القيد هذا و الاظهر ان ظاهر القضية انما يقتضى العليه للجزاء فى جانب الشرط بكونه

علّه بنفسه او بوجود العله عند وجوده كما حرّناه في محلّه و يمكن ان يقال ان الجهه التقييد تقييدات لا الموضوع بالحس حيث ان مجموع زيد و عمرو غير مجموع زيد و بكر إلاّ- أنّه ينقذح بان اصل المجموع لا- يكون من باب المحسوس فكيف يكون اختلافه من باب المحسوس بل اصل تكثر الموضوع بواسطه الجهه التقيديه يظهر الكلام فيه بما تقدّم

## تنبيهات

الاول انه لا مجال لاجتماع الامر و النهى فيما لو كانت النسبه بين المامور به و المنهى عنه من باب العموم و الخصوص من وجه في مورد الاجتماع كالصلاه في الدار المغصوبه كما هو النزاع المعروف بناء على تعلّق الاحكام بالطبائع من باب اختلاف المتعلّق بالجهه التقيديه لعدم تمكن الامر و النهى عن التجاوز عن الطبيعه الى الفرد و اطرادهما فيه و سرايتهما اليه بناء على تعلّق الاحكام بالطبائع و عدمه توليد الامر بالطبيعه و النهى عنها بناء على ذلك للامر بالفرد و النهى عنه مضافا الى ان الامر بالفرد يستلزم الامر بتحصيل الحاصل و الظاهر أنّه يدع القائلون بجواز الاجتماع الامر و النهى بل ادعوا اختلاف الامر و النهى حقيقه بناء على تعلّق الاحكام بالطبائع لاختلاف الطبيعه المامور بها و الطبيعه المنهى عنها و اتفاق الاجتماع بسوء اختيار المكلف لكن يمكن القول بان مقتضى بعض الكلمات و لو كان ممّن لا- يقول لجواز اجتماع الامر و النهى هو القول ممن يقول الجواز اجتماع الامر و النهى و امّا دعوى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة لاختلاف المتعلّق بالجهه التقيديه كما هو مقتضى صريح بعض الكلمات فهي مبته على جواز توارد الحكمين المتضادين على الجزئي بتوسّط الحثيتين التقيديتين من باب تحليل ذلك الجزئي الى كليتين و قد تقدّم الكلام فيه بل اصل تعميم الحثيه التقيديه لتحليل الجزئي الى كليتين في غير المحل كما تقدّم مع ان التحليل انما ينفع في تشخيص عله الوجوب و الحرمة و لا- مجال لوجوب الفرد مقتيذا بالطبيعه المامور بها و حرمة مقتيده بالطبيعه المنهى عنها بل لا يكون وجوب الفرد مقتيذا بكونه صلاه و لا حرمة مقتيده بكونه غصبا و لو امكن التقييد فيهما بل لا يكون الحرمة مقيدة بكونه غصبا و لو كان الوجوب مقتيذا بكونه صلاه و قد تقدّم هذه المراحل و بما ذكرنا يظهر الحال في اجتماع المحبوبيه و المبعوضيه و ربما قيل لجواز اجتماع الوجوب و الحرمة بناء على تعلّق الاحكام بالافراد لاختلاف المتعلّق بالجهه التقيديه و هو في غايه السخافه و قد حرّنا الحال في محلّه و بما سمعت يظهر لك الحال في اجتماع الوجوب و الحرمة فيما لو كانت النسبه بين المامور به و المنهى عنه من باب العموم و الخصوص المطلق الثاني أنّه قد جرى القائلون لجواز اجتماع



الامر و النهى فى مكروهات العبادات على اجتماع الوجوب و الكراهه بالمعنى المصطلح لاختلاف متعلق الوجوب و الكراهه بالجهد التقيديّه و اما القائلون بعدم الجواز فقد بنوا تاره على كون النهى بمعنى اقلية الثواب و اخرى على كون المرجوحه اضافيه و ثالثه على رجوع النهى الى الخارج عن حقيقه العباده كالتعرض للرشاش فى الصلاه فى الحمام و تنفير الابل فى المعاطن و قد زيفنا الكل فى محله الثالث ان مقتضى كلام صاحب المعالم فى باب اجتماع الامر و النهى عدم كفايه الجهد التقيديّه فى جواز اجتماع الوجوب و الحرمة و لزوم تعدد مورد الوجوب و الحرمة بالحسّ بحيث يعد هذا واجب و ذاك حرام بل مقتضاه عدم كفايه الجهد التقيديّه فى جواز تعليق الحكمين المتضادين مطلقا لعدم الفرق بين الوجوب و الحرمة و غيرهما من الاحكام المتضاده و انت خير بان لا مجال للشك فى جواز توارد الحكمين المتضادين فى تفصيل الكلى الى جزئين كالامر بالضرب للتايب و النهى عن الضرب للاهانته مع عدم اختلاف المتعلق بالحسّ و ان كان الاظهر عدم اجتماع الحكمين المتضادين فى مورد واحد باختلاف الجهد فى تفصيل الجزئى الى كليين كما يظهر ممّا مر و دعوى اختلاف المتعلق بالحسّ على ذلك فى غير المحلّ نعم الحق عدم جواز توارد الحكمين المتضادين فى تحليل الجزئى الى كليين كالصلاه فى الدار المغصوبه من باب اختلاف الجهد بالجهد التقيديّه كما مر الرابع انه قد تطرق الكلام فى جواز اتّصاف احد افراد الواجب المخير بالاستحباب بالمعنى المصطلح بكونه افضل الافراد لا الاستحباب بمعنى كثره الثواب نظير الكراهه بمعنى اقلية الثواب نظير الكراهه بمعنى اقلية الثواب فى مكروهات العبادات و قد جرى على القول بالجواز جماعه و المدرك جواز اجتماع الحكمين المتضادين باختلاف الجهد التقيديّه حيث ان محل الوجوب هو الكلى و محل الاستحباب هو الجزئى و هو المحكى عن بعض من انكر جواز اجتماع الامر و النهى و انكر الجواز صاحب المدارك و ربما يتوهم ان الاستحباب لا ينافى الوجوب اذ منافاه الاستحباب مع الوجوب العينى فى الفصل اعنى جواز التّرك و الاّ فهما مشتركان فى الجنس اعنى طلب الفعل و المدار فى الوجوب التخييرى على جواز التّرك فلا منافاه فى البين و يندفع بان المدار فى الاستحباب على جواز التّرك بدون البدل و المدار فى الوجوب التخييرى على جواز التّرك مع وجوب البدل و اين احد الامرين من الآخر و المنافاه فى البين فى غايه الظهور و قد فصيّلنا الحال فى محله الخامس انه لا باس باجتماع الحكمين المتحدّين فى الجنس و المتضادين فى الفصل فى الواحد الشخصى باختلاف الجهد التقيديّه بتحليل

الجزئى الى كلىين كالوجوب النفسى و الوجوب الغيرى كما فى الايمان لوجوبه لنفسه و وجوبه لغيره لاشتراط صحه العبادات به و كذا ستر العوره عن الناظر المحترم لوجوبه لنفسه و وجوبه لاشتراط صحه الصلاه به و كذا صوم شهر رمضان لوجوبه لنفسه و وجوبه لغيره لاشتراط صحه الاعتكاف المندوب فعله فى شهر رمضان لعدم لزوم المنافاه إلا أنه لو كان كل من الوجوبين مثلا من باب التوضيلى فيتاتي امثال الوجوبين بفعل واحد و ان كان كل منهما من باب الوجوب التعبدى فلا بد من تعدد النيه و لو كان احدهما تعبديا دون الآخر وجب النيه للتعبدى فقط السادس انه قد اشكل الامر على من انكر جواز تعليق الحكمين المتضادين و لو باختلاف الجبهه لرجوعها الى التعليل قولا بتعلق الاحكام بالافراد فى باب تداخل الواجبات و المندوبات لو نوى الجميع او لم ينو شيئا و اقتصر على قصد القربه كصاحب المدارك و الذخير و لذا وقع كل منهما فى حيص بيص فحكم الاول بان الواقع هو الواجب لكن المستحب يتادى باتيانه و احتمال الاخير تأدى احدىوظيفتين بالآخرى بمعنى أنه يحصل له ثوابها و ان لم يكن من افرادها حقيقه و ان استحباب المندوب يختص بصوره لا يحصل سبب الوجوب و المراد من استحبابه انما هو استحبابه من حيث هو مع قطع النظر عن طريان المقتضى للوجوب السابع

انه قد استشكل الفاضل اللاهيجى فى بعض افاداته بان الجبهه التقيديه لو كانت مكثره لذات لموضوع يلزم ان يكون زيد مثلا كليا فانه من حيث انه حيوان مغاير له من حيث أنه ناطق او كاتب او ضاحك و يصدق على جميعها زيد فيكون امرا مشتركا بين الكثيرين فيكون كليا و المرجع الى أنه لو كانت الحيشه التقيديه موجه لكثره ذات الموضوع لكان الموضوع صادقا على كثيرين ضروره صدق المقسم على الاقسام اقول ان زيدا لا يصدق على مجموع المحيث و المحيث به كزيد من حيث الكتابه كيف لا و لو صدق عليه يلزم صدق الشىء على المجموع المركب من نفسه و من غيره فزيد جزء المجموع المركب و لا مجال لكون المجموع زيدا و ان قلت ان الفرد فى جميع الموارد مركب من الماهيه و الشخص و مع هذا يصدق الكلى عليه قلت ان الكلى يصدق على الماهيه المقرونه بالوجود الخاص اى مصداق الموجود و المحيث به فى الاشكال المذكور هو المفهوم الكلى و لو حيث الماهيه بمفهوم الوجود فلا يصدق الماهيه على المجموع المركب و مع هذا نقول ان المحيث به فى الاشكال اما جزء زيد كالناطقه او خارج عنه كالكتابه و الضحك و لا مجال لصدق الشىء على جزئه او الخارج عنه و لا

يكون المجموع المركب من الشيء و جزئه او المجموع المركب من الشيء و الخارج عنه فردا له و يمكن ان يقال ان المقصود بالاشكال انه لو تكثر زيد بتوسط الحيثيه التقييده فيتعدّد المحيـث الى حدّ الكثره و يصدق زيد على المتعدّد الكثير فيكون زيد كليا لصدقه على المتعدّد الكثير لكن نقول ان زيدا متّحد في موارد التحيـث و لا- تعدّد و لا تكثر فيه حتى يتاتي صدقه على الكثير و المقصود من انّ الحيثيه التقييده توجب الكثره في ذات الموضوع ان الحيثيه التقييده توجب رسم موضوعات متعدّده لتعدّد المجموع المركب من الحيث و المحيـث به على حسب تعدّد المحيـث به و ليس الغرض تعدّد المحيـث و كثرته بنفسه كيف لا و لا يتخيل عاقل تعدّد المتّحد بنفسه بانضمام امر خارج و بعد ما مرّ اقول ان الاشكال المذكور مبني على اطراد منفعه الجهه التقييده في تحليل الجزئي الى كليين و قد تقدم ما فيه الثامن انه قد ظهر فيما مر انه لا اشكال في جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي مقيّد الجهتين تقييديتين و لا- اشكال في عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين على الكلي بجهتين تعلييتين قضيه اختلاف الموضوع لاختلاف المجموع المركب في الاول و اتّحاده في الثاني و يظهر بما مر انه لا اشكال في عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احدي الجهتين عنوان الذات و الاخرى تعلييه و الوجه اتّحاد الموضوع و يتاتي الكلام في جواز تعليق (1) المتضادين على الكلي مقيّد الجهه تقييده و معلّلا بجهه تعلييه و كذا في جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احدي الجهتين عنوان الذات و الاخرى تقييده و الحق عدم الجواز للزوم اتّحاد موضوع الحكمين المتضادين اذ موضوع الحكم في الجهه التعلييه انما هو الطّبيعه و الحكم المعلق على الطّبيعه اللابشرط سار في جميع الافراد لو كان الحكم المذكور هو الحرمة او الحكم الوضعي و اما لو كان الحكم المذكور هو الوجوب سواء كان استفاده الوجوب بالامر او الجملة الخبريه فهو يستلزم الوجوب التخييري بالنّسبه الى جميع الافراد و المقيّد من افراد الطّبيعه اللابشرط فيلزم توارد الحكمين المتضادين على المقيّد و بهذا يظهر عدم جواز تعليق الحكمين المتضادين لو كان احدي الجهتين عنوان الذات و الاخرى تعلييه و كذا الحال في تعليق الحكم على الطّبيعه اللابشرط من دون ذكر الجهه و تعليق الحكم المضاد لذلك الحكم على تلك الطّبيعه مقيّده بجهه تقييده و قد شاع بينهم ان يحكموا بحكم في المباحث ثم يحكموا بضدّه في بعض الافراد و من هذا ما وقع في بحث بناء العام على الخاص حيث أنّهم حكموا بتقديم الخاصّ و اورد غير واحد من المتأخّرين على الفاضل

ص: ١٤٨

(١ - ١) الحكمين

التونى فى اشباع الكلام فى الاقسام حتى بلغها الى الف و سبعمائه و اثنين و تسعين بانّ تلك الاقسام مبنيه على الامور الخارجه و الحكم بتقديم الخاصّ على العام بملاحظه العام و الخاص من حيث انهما هما و كذا ما قيل من ان المنطوق من حيث أنّه منطوق يقدم على المفهوم من حيث أنّه مفهوم لكن المفهوم الخاص يقدم على المنطوق العام من حيث الخصوص و العموم و كذا ما قد اشتهر من قبح الصّيدق الضّار و حسن الكذب النافع مع القول بحسن الصّيدق و قبح الكذب بل حكم المحقق القمى بجواز اجتماع الوجوب و الحرمة فيما لو كانت النسبه بين المامور به و المنهى عنه من باب العموم و الخصوص المطلق كما لو قيل صل ثمّ قيل لا- تصل فى المكان المغصوب و تحقيق الحال انّ تعليق الحكم على الطّيعه من حيث انها هى يوجب سرايه الحكم الى جميع الافراد و لذا يتأتّى الاشكال فى جواز الجمع بين تعليق الحكم على الطّيعه من حيث انها هى و تعليق الحكم على بعض الافراد المقرون ببعض الجهات فيرجع الامر على تقدير عدم جواز الجمع الى اختلاف الافراد الى الاصناف اذ متعلّق الحكم فى التعليق الثّانى لا يخرج عن الكلّى الاّ أنّه خاصّ بالنسبه الى الكلّى فى التّعليق الاوّل فنقول انّ الطّبائع على اقسام احدها ما يكون حسنا بالذات و هذا قد يعرض عليه جهه مقبحه و هذه الجهه اما ان تكون مقهوره لحسن الطّيعه او مساويه لها او قاهره عليها فعلى الاوّل يكون الفرد المقرون بالجهه المشار اليها محبوبا ايضا و على الثّانى يكون الفرد حاويا للمحبوب الشّانى و المبعوض الشّانى لكنه بالفعل غير محبوب و لا- مبعوض و من هذا الباب الصّلاه فى المكان المغصوب و الصّلاه فى الحمام و على الثّالث يكون الفرد مبعوضا بالفعل ثانيا ما يكون قبيحا بالذات و هذا قد يعرض عليه جهه محسنه و هذه الجهه اما ان تكون مقهوره لبغض الطّيعه او مساويه لها او قاهره عليها فعلى الاوّل يكون الفرد المقرون بالجهه المشار اليها مبعوضا ايضا و على الثّانى يكون الفرد حاويا ايضا لمحبوب الشّانى و المبعوض الشّانى لكنه بالفعل غير محبوب و لا مبعوض و على الثّالث يكون الفرد محبوبا بالفعل و منه أنّه ربما يكون شخص محل كراهه الطّيعه لكنّه قد يعرض عليه جهه الحاجه اليه فيصير محبوبا غايه الحب و نظيره كثر فى العرقيات ثالثها ما يكون خاليا عن الحسن و القبح و هذا قد يعرض عليه جهه محسنه و قد يعرض عليه جهه مقبحه و قد يعرض عليه جهه محسنه و جهه مقبحه معا فعلى الاوّل يكون الفرد المقرون بالجهه المحسنه محبوبا و على الثّانى يكون الفرد المقرون بالجهه المقبحه مبعوضا

و على الثالث ان كان احدى الجهتين قاهره على الاخرى فالفرد محكوم بحكم الجبهه القاهره و ان تساوت الجهتان فلا يكون الفرد بالفعل محبوبا و لا مبغوضا و بهذا يظهر الحال لو عرض الجبهه المحسنه و المقبحه معا على ما يكون حسنا او قبيحا بالذات و قد حررنا عند الكلام فى ان الحسن و القبح بالذات او بالجهات و الاعتبارات ما ينفع فى المقام و بعد هذا اقول ان الاحكام لما ترد على الماهيات و تحمل عليها فالاحكام محموله على الماهيات بذاتها من حيث انها هى و مع قطع النظر عن عروض العوارض و الحمل مبنى على الشأنيه اذ اطلاق الحمل فى مقام بيان حكم لذات و لا يشمل صورته عروض العوارض مثلا يقال الكذب قبيح بمعنى ان الكذب من شانها ان يلام و يعاقب عليه عاجلا و آجلا و الشأنيه تتسوى الى جميع الافراد و لا تنفك عن الطبيعه اذ ما بالذات لا- يختلف و لا- يختلف و امّا الكذب النافع فحسنة انما هو بواسطة عروض العارض القاهر و ليس التخلف من باب التخلف الذاتى و لو قيل السيكر حلو ثم اختلط السكر بالخل فعروض الحموضه للسكر من باب العارض القاهر و الافذات السكر على حاله و يشهد به انه لا- يصح ان يقال السيكر بين حلو و حامض و الاخير ما اختلط بالحامض و يرشد الى ما ذكرناه و ان اختلاف حكم الجزء و الكل كثير مثلا- الشخص الواحد لا- يرفع الحجر العظيم لكنه يرفعه الجماعه فقد اختلف حكم الجزء و الكل فلا باس بالقول بتقديم الخاص على العام من حيث انهما هما و تقديم العام على الخاص عند اعتضاد العام بالشهره مثلا لكون تقديم العام من باب طريان الجبهه القاهره للعام على الخاص و بما مرّ يظهر الحال فى اختلاف حكم الطبائع و الافراد المقرونه بالجهات الخارجه مع قطع النظر عن حمل الاحكام على الطبائع و الافراد و يظهر بما تقدم عدم منافاه الاتفاق على عدم قدح الصيغائر الغير البالغه حد الاصرار مع كونها قادحه بواسطه المنافاه للمروره و كذا عدم منافاه الاتفاق على كون الاصرار على الصيغيره قادحا فى العدالة مع كون الصيغيره معفوّا عنها ممن اجتنب عنها ممن اجتنب عن الكبيره و المفروض فى كون الاصرار قادحا هو الاجتناب عن الكبيره و الا لكان العدالة منقدهه بارتكاب الكبيره و لا مجال لكون الصيغيره قادحه فى العدالة نعم يتاتى القدح بها شأننا الا انه خلاف ظاهر نسبتها القدح الى الاصرار و يمكن الدفع اعنى دفع المنافاه ايضا بان القادح فى العدالة انما هو مجموع الصيغائر البالغه حد الاصرار و اختلاف حكم الاجزاء و الكل كثير كما مرّ نعم مقتضى قوله سبحانه ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم هو كون الصيغيره معفوّا عنها و لو بلغت حد الاصرار الا ان اطلاقا

الكتاب و عموماته لا اعتبار بها مع ان التقييد امر سهل و يمكن الدّفع ايضا بامكان كون المباح قادحا في العدالة كما في منافيات المروه على القول بكونها قادحه في العدالة لكن يمكن ان يقال انه و ان يمكن كون المباح قادحا في العدالة لكن الظاهر ان الاتفاق على كون الاصرار على الصّيه غير قادحا في العدالة مبنى على كون الاصرار على الصّيه غير معصيه يعاقب عليها مضافا الى وجوب التّوبه عن الصّيه غير بناء على وجوب التّوبه عن المعصيه المعفو عنها كما في العزم على المعصيه بناء على كونها معصيه و بهذا يرتفع التوحش عن اجتماع القدح و العفو و قد يدفع بان القادح تكرر الصّيه غير و العفو عن الصّيه غير المتكرره و يدفع بان الصّيه غيره الاخير انما هي التي يتحصّل بها الاصرار فهي قادحه من باب حصول الاصرار فان اخذنا نفس الصّغيره في جانب العفو ناخذ ايضا الاتيان بها في جانب القدح و يظهر بما تقدّم ايضا عدم منافاه المكاسب الدنيه مع كونها منافيه للمروه لو وقعت من اهل الشّرف حيث أنّها غير منافيه للمروّه من حيث أنّها هي و منافاتها للمروّه من حيث وقوعها من اهل الشّرف و من هذا ان السيّد السند العلّي في الرّياض حكم بعدم منافاه المكاسب المشار اليها للمروه على الاطلاق لكون الغرض من عدم المنافاه أنّما هو عدم منافاتها من حيث انها هي و الجهات معتبره في جميع الامور فلا باس بالمنافاه لو وقعت من اهل الشّرف بل نزل على ذلك اطلاق القول باعتبار شهاده ارباب المكاسب المشار اليها من اعتبار المروه في العدالة إلا ان يقال أنّ منافيات المروه من الامور الاضافيه و تختلف باختلاف الاشخاص و الاعصار و الامصار كما صرّح به جماعه فلا مجال للقول بعدم منافاه المكاسب المشار اليها للعداله من حيث أنّها هي و من اجل ذلك ان مقاله السيّد السند المشار اليه راجعه الى التفصيل بالمنافاه لو كانت من اهل الشّرف دون غيرهم كما جرى عليه بعض الاعلام و هو مقتضى ما عن بعض العامّه من التفصيل في ردّ شهادتهم بين من يليق بتلك الحروف و كانت صنعه آباءه فلا يرد شهادته و غيره فيرد شهادته و بوجه آخر المدار في المنافاه للمروّه على الاضافه و مقتضى الاضافه كون الجهات او الفصول التي يختلف بها حال الشّيء في عرض واحد فلا مجال لجعل كون المكاسب الدّنيه من اهل الخساسه اصلا و كونها من اهل الشّرف من باب العارض فدعوى أنّ المكاسب الدّنيه من حيث انها هي لا تنافي المروه و انما المنافاه من جهه خصوصيّته كونها من اهل الشّرف تنافي كون المدار في المنافاه للمروه على الاضافه و تستلزم القول بعدم اتفاق المنافاه للمروه في مثل الاكل في السّوق اللهم الاّ ان يلتزم القول بانّ مثل الاكل في السّوق لا ينافي المروه من حيث أنّها هي و أنّما ينافي المروّه

لو وقعت من اهل الشرف و ليس دعوى كون منافاه المكاسب المشار اليها للمرؤه من جهه كونها من جهه العارض لا بالذات (١) و يمكن ان يقال ان المكاسب المشار اليها لا تنافى بجنسها و لا بفصلها اعنى كونها من اهل الخساسه و اما لو كانت من اهل الشرف فلا تنافى المرؤه بجنسها لكن المنافاه من جهه الفصل و لا باس باختلاف اقتضاء الفصول و انطباق حال الجنس مع بعض الفصول فى الاقتضاء مثلا الكذب قبيح بذاته و الكذب الضار قبيح جنسا و فصلا و الكذب النافع قبيح جنسا و حسن فصلا و الكذب الخالى عن النفع و الضرر و قبيح جنسا لا- فصلا بل لا- اقتضاء فى تفصيله للحسن و القبح و يمكن ان يقال ايضا ان الجماعه المتقدمه قد حكموا باختلاف منافيات المرؤه لا باختلاف ما لا ينافى المرؤه كيف لا و ما لا ينافى المرؤه مطلقا لا يعدّ و لا- يحصى نعم يختلف ما لا- ينافى المرؤه فيما ينافى المرؤه لكن نقول ان المكاسب المشار اليها ممّا يتاتى فيه المنافاه فرضا لمنافاتها للمرؤه لو وقعت من اهل الشرف فيختلف المنافاه فكذا يختلف عدم المنافاه بل نقول ان مقتضى كلام الجماعه اختلاف المرؤه و هذا غير اختلاف منافيات المرؤه و لو اختلف المرؤه فيختلف ما ينافى المرؤه و كذا ما لا ينافى المرؤه إلا ان يقال ان مقتضى كلام الجماعه اختلاف المرؤه فيما ينافى المرؤه لا مطلقا فاختلاف المرؤه يقتضى اختلاف المرؤه مع ان الظاهر ان نسبة اختلاف المرؤه الى الجماعه من باب الاستنقاذ عن كلامهم فى اختلاف منافيات المرؤه لكن نقول ان الواجه ان ما ينافى المرؤه قد يختلف فيكون من الاضافيات و قد لا يختلف كما فى مد الرّجلين فى مجالس الناس و تقبيل الشخص زوجته فى المحاضر و بين الناس فالاختلاف فى بعض منافيات المرؤه و يختلف عدم المنافاه فى بعض المنافيات و كثيرا ما يكون غير المنافى غير مناف مطلقا إلا ان يقال ان المفروض تطرق المنافاه فى باب المكاسب المشار اليها فيختلف المنافاه و كذا يختلف عدم المنافاه فالامر فيها من باب الاضافه فالقول بالمنافاه لو وقعت تلك المكاسب من اهل الشرف دون غيرهم من باب التفصيل فى المنافاه لا القول بعدم المنافاه على الاطلاق بقى انه لو قيل صل و لا تصل فى المكان المغصوب يكون محبوبه شأننا من حيث انها صلاه و مبعوضه شأننا من حيث انها غضب و لا- مجال لاجتماع الحبّ و البغض عقلا كما هو الحال فى صل و لا تغصب التاسع انه ربما ينتقض تعريف دلالة المطابقه بدلاله اللفظ على تمام ما وضع له و تعريف دلالة التضامن بدلاله اللفظ على جزء ما وضع له و تعريف دلالة الالتزام بدلاله اللفظ على لازم ما وضع له بما اذا كان اللفظ مشتركا بين الكلّ و

ص: ١٥٢

(١-١) اولى من دعوى كون عدم المنافاه للمرؤه فى اهل الخساسه من جهه العارض لا بالذات

الجزء كالامكان فأنه موضوع للامكان الخاص و هو سلب الضروره عن الطرفين و الامكان العام و هو سلب الضروره عن احد الطرفين و اريد باللفظ المشار اليه الكل فانه يصدق على دلالة على الجزء دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع أنها ليست من باب المطابقة بل هي من باب التضمن و اذا اريد به الجزء لصدق على دلالة عليه دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع أنها ليست من باب التضمن بل هي من باب المطابقة و كذا اللفظ المشترك بين الملزوم و اللازم كلفظ الشمس فانه موضوع للجرم و الضوء فانه موضوع فأنه اذا اريد الملزوم يصدق على دلالة على اللازم دلالة اللفظ على تمام ما وضع له مع أنها ليست من باب المطابقة بل هي من باب الالتزام و اذا اريد به اللازم يصدق على دلالة اللفظ على لازم ما وضع له مع انها ليست من باب الالتزام بل هي من باب المطابقة و ربما اجاب عنه التفتازاني في شرحه المطول على التخليص بان الغرض تعريف الدلالة في الجملة فلا باس بالاخلاق ببعض القيود اعتمادا على وضوحه و شهرته فيما بين القوم و هو ان المطابقة دلالة اللفظ على تمام ما وضع له من حيث انه تمام الموضوع له و التضمن دلالة على جزء الموضوع له من حيث أنه جزئه و الالتزام دلالة على الخارج اللازم من حيث انه خارج لازم قال في شرحه المختصر على التلخيص قيد الحيثية ماخوذ في تعريف الامور التي تختلف باعتبار الاضافات و كثيرا ما يتركون هذا القيد اعتمادا على شهره ذلك و انسباق الذهن اليه اقول ان مرجع الجواب الى ان دلالة المشترك بين الكل و الجزء حين اراده الكل على الجزء من حيث أنه تمام الموضوع له من باب المطابقة و من حيث أنه جزء الموضوع له من باب التضمن و كذا الحال لو اريد به الجزء و لو اريد بالمشترك بين الملزوم و اللازم الملزوم فالدلالة على اللازم من حيث أنه تمام الموضوع له من باب المطابقة و من حيث انه لازم للموضوع له من باب الالتزام فالمرجع الى القول باجتماع المطابقة و التضمن في كل من صورتى اراده الكل و اراده الجزء باختلاف الحيثية و اجتماع المطابقة و الالتزام في كل من صورتى اراده الملزوم و اراده اللازم باختلاف الحيثية ايضا و يتطرق الايراد بان ذلك انما يتنى على اطراد الحيثية التقيديه في تحليل الجزئى الى كليين و قد ظهر فيما مر عدم الاطراد و ايضا المطابقة و التضمن و الالتزام صفات للمحيث اعنى الدلالة لا مجموع المحيـث و المحيـث به بل لا معنى لكونها صفاتا لمجموع المحيـث و المحيـث به و الحيثية انما تجدى في اجتماع الحكمين المتضادين لو كانت تقيديه بحيث صارت موجه لاختلاف المتعلق قضيه اختلاف المتعلق باختلاف المجموع المركب من المحيـث و المحيـث به و المفروض



هنا اتحاد المتعلق فالحيثيه فى المقام تعليليه لا تقييده فلا يجدى التقييد بالحيثيه قضيه ان التقييد بالحيثيه غير الحيثيه التقييده لاطراد التقييد بالحيثيه فى الحيثيه التعليليه و يشهد بكون الحيثيه فى المقام تعليليه عدم جواز ان يقال فى باب المشترك بين اللازم و الملزوم يجب العمل بالدلاله على اللازم من حيث انها مطابقه و يحرم العمل بها من حيث انها التزام و ايضا الحيثيه التقييده انما تجدى فى تعليق الحكمين المتضادين لا شرح حال الموضوعين المتضادين مثلا فى الصلاه فى الدار المغصوبه انما تجدى الحيثيه لو كانت مجديه فى باب الوجوب و الحرمة بكون الوجوب من حيث انها صلاه و الحرمة من حيث انها غضب لكن لا مجال للقول بأنها صلاه من حيث انها كذلك و ايضا الحيثيه تجدى علاجاً فى الجمع بين المطابقه و التضمّن او الالتزام كما هو الحال فى موارد الجمع بين الحكمين و اما صوره الانفراد و هى الغالب بل صوره الاجتماع فى غايه الندره فلا معنى لاعتبار و الحيثيه فيها و لا- مجال لدخول الحيثيه فى ماهياتها و اما دعوى ان الحيثيه ماخوذه فى تعريف الاضافيات كما عن ابن سينا ايضا فتندفع بعد كون المطابقه و التضمّن و الالتزام من الاضافيات كاصل الدلاله و لا- باس بالقول به بان المدار فى الاضافيات على الوجه و الوجهه معتبره فى انفسها و لا- دليل على كونها معتبره فى تعريفها فالامر من باب الاشتباه بين الحدّ و المحدود الأ- ان يقال ان كون المدار فى الاضافيات على الوجه من باب اقتضاء ذات الاضافه و امّا دعوى اعتبار الوجهه فى الاضافيات فانما هى بملاحظه ظهور انفهام الاعتبار و ظهور التعريف فى الاعتبار لكن تقول انه قد عرفت انه لا جدوى فى اعتبار الحيثيه فى التعريف بالصّراحه بل الاعتبار مورد الاضرار فكيف الحال فى استظهار الاعتبار هذا كله بعد ثبوت دلاله التضمّن و الالتزام و يظهر الكلام فيه بما ياتى ثم ان العلامه فى شرح منطق التجريد نقلا بعد ما اورد الانتقاض المتقدم على حدود الدلالات بقوله و اعلم ان اللفظ قد يكون مشتركاً بين المعنى و جزئه او بينه و بين لآزمه و ح يكون لذلك اللفظ دلالة على الجزء من جهتين فباعتبار دلالة عليه من حيث الوضع يكون مطابقته و باعتبار دلالاته عليه من حيث دخوله فى المسمى يكون تضمّنا و كذا فى التزام فكان الواجب عليه يعنى المصنّف العلامه الطوسى ان يقيد الدلالات بقوله من حيث هو كذلك و الاّ اختلف الرسوم قال و لقد اورد عليه هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل بذاته على معناه بل باعتبار الاراده و القصد و اللفظ حين يراد منه

معناه المطابقى لا يراد منه معناه التضمينى فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر وقد حكى التفتازانى الجواب المذكور مع تحريره بان دلالة اللفظ لما كانت وضعيه كانت متعلقه باراده الالفاظ اراده جاريه على قانون الوضع فاللفظ ان اطلق و اريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه و الا فلا و المشترك اذا اريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر و لو يراد ايضا لم يكن تلك الاراده على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى الواحد ان كان تمام الموضوع به فمطابقه و ان كان جزءا فتضمن و الا فالالتزام فتتظر فيه بان كون الدلاله وضعيه لا يقتضى ابدا ان يكون تابعه للاراده بل للوضع فانا قاطعون بانا اذا سمعنا اللفظ و كنا عالمين بالوضع فتعقل منه معناه سواء اراده الالفاظ او لا و لا تعنى بالدلاله سوى هذا فالقول يكون الدلاله موقوفه على الاراده باطل سيما فى التضمن و الالتزام حيث ذهب كثير من الناس الى ان التضمن فهم الجزء فى ضمن الكل و الالتزام فهم اللازم فى ضمن الملزوم و انه اذا قصد باللفظ الجزء او اللازم كما فى المجازات صارت الدلاله عليهما مطابقه لا تضمننا و التزاما و على ما ذكر فى الجواب المذكور يلزم امتناع الاجتماع بين الدلالات لامتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد و قد صرحوا بان كلامى التضمن و الالتزام يستلزم المطابقه سلمنا جميع ذلك لكنّه مما لا يفيد فى هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكلّ و الجزء اذا اطلق و اريد به الجزء لا يظهر انها مطابقه ام لا تضمن و ايّهما اخذت يصدق عليه تعريف الآخر و كذا المشترك بين اللازم و الملزوم فظهر انّ التقييد بالحيثيه مما لا بدّ منه و الظاهر ان وجه التنظر من العلامه هو ما ذكره التفتازانى فى وجه التنظر منه من عدم تبعيه الدلاله و تلقى المحقق القمى الجواب المشار اليه بالقبول و بالغ فى توضيحه بان التكلم بالالفاظ الموضوعه لما كان مقتضاه ان تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بدّ ان يراد منها ما اراده الواضع على حسب ما اراده و من المحقق ان وضع المشترك بكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصه من الواضع الا فى استعماله فى حال الانفراد فلم يوجد مادّه يتوهم استعمال المشترك فى معنيه حتى يقال انه اتحد مصداق الدلاله المطابقه و التضمينه مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ فى الكل او فى الجزء على سبيل منع الجمع و فى صورته استعماله فى الكلام لم يرد منه الا الكل و كون الجزء ايضا معنى آخر له لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدلّ عليه ايضا فلا دلالة اللفظ

حين اراده الكل على المعنى الآخر المذى هو الجزء و اما مجرد تصويره ح فلا يستلزم كونه مدلولاً له بالفعل لكون ذلك خلاف مقتضى الوضع و ح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالاته على ذلك المعنى بتمامه فمطابقه و ان اعتبر دلالاته على جزء من جهه كون الجزء فى ضمن الكل فتضمن و ان اعتبر دلالاته على لازم له ان كان له لازم بمعنى الانتقال من اصل المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام و لا يخفى ان الدلاله على الجزء بهذا المعنى معنى فى ضمن الكل هو معنى التضمن لا اذا استعمل اللفظ فى الجزء مجازاً كما يتوهم و كذلك فى الالتزام و اما استعماله فى الجزء منفرداً اذا وضع له بوضع على حده فهو مطابقه جزماً فاللفظ اما مستعمل فى الكل سواء اعتبر فيه الدلاله التضمنيه او الالتزاميه ام لا و اما مستعمل فى الجزء فلا يمكن تصادق الدلاله التضمنيه الحاصله فى الصوره الاولى مع المطابقه التى هى الدلاله على هذا الجزء بعينه عن جهه وضعه له على حده و استعماله فيه اذ تلك الدلاله التضمنيه لا تنفك من المطابقه التى فى ضمنه و هو احد معنئى المشترك و لا يجوز مع ارادته اراده المعنى الآخر المذى هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل و ظهر ايضا انه لا ينتقض كل واحد من التضمن و الالتزام بالآخر بان يكون جزء احد المعنئين لازماً للافراد او بالعكس فان صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز اراده كل واحد من المطابقتين و بالجمله فالمعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل و الجزء اذا اطلق على الكل كان دلالة على الجزء تضمناً مع انه يصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له و ان كان ذلك كذا الحال فى الملزوم و اللازم و اقول أنّا لا نسلم أنّ دلالة اللفظ على الجزء فى ضمن الكل و بتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن بصدق عليها أنّها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له و ان كان ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلاله على تمام الموضوع له أنّما هو تابع جواز الاراده الجاربه على قانون الوضع و قد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز اراده الآخر معه مثلاً فى حوالينا رستاق مسمى بالكزاز مشتمل على قوى كثيره أحدها مسمى بالكزاز فاذا اطلق الكزاز و اريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية أنّما هو بالتبع فى ضمن انفهام الكل و لا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الخاصه بخصوصها و لا يجوز ارادتها ايضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز اراده المعنئين و لم يخالف لقانون الوضع لا يحتج ح الى قيد الحيثيه و القول بانّ تلك القرية من حيث أنّها جزء احد المعنئين المطابقتين مدلول تضمينى و من حيث انها احدهما الآخر فهو مطابقى قوله فاذا اطلق على الجزء كان دلالة عليه مطابقه قلنا لا نسلم ح صدق دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذى هو الدلاله

التضمينيه اذ المراد بها دلالتها عليه في ضمن الكل و تبعيته و هو موقوف على جواز اراده الكل الذى ذلك المعنى جزئه و هو ممنوع لما ذكرناه و مميًا ذكرنا يظهر الكلام في الملزوم و اللازم و بالجمله فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقه لاراده الالفاظ الجاربه على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر و مما ذكرنا ظهر ان مراد المحقق الطوسى من قوله لا يراد منه معناه التضمن فيما نقله العلامة عنه انه لا يراد منه معناه التضمن الحاصل بسبب ذلك المطابقى باراده مستقله مطابقه اقوى بالنظر الى وضعه الآخر و من قوله فهو انما يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقى واحد كما لا يخفى فاذا دل على احد المطابقتين الذى هو الكل و تبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقى الآخر الذى هو الجزء بالاستقلال و بالتامل فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده و اعترضوا عليه بامور لا يرد عليه مثل الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلاث مما ذكر من امتناع اليراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد و يندفع بان مراده اجتماع الدلالات التى تتوقف على الاراده و هى الدلالات المطابقيات و التضمن و الالتزام ليس من هذا القبيل و مثل انه يلزمه ان يكون الدلالات التضمينيه و الالتزاميه موقوفتين على الاراده من اللفظ و يندفع بما مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الاراده و مثل ما قيل بعد تسليم عدم ورود ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل و الجزء اذا اطلق و اريد به الجزء لا يظهر انها مطابقه او تضمن و كذا المشترك بين اللازم و الملزوم و يندفع بانه لا ريب انه ح مطابقه كما يظهر مما تقدم اقول ان كلا من الكلمات المذكوره محل الكلام اما كلام العلامة الطوسى (1) ان مقتضاه كون دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى تابعه لاراده المتكلم واقعا مع انه لا شك في انه لو استعمل اللفظ في معنى مجازى و تاخر القرينه على التجوز يكون اللفظ دالا على المعنى الحقيقى و لو كان الدلالة على المعنى الحقيقى تابعه لاراده للزم عدم الدلالة على المعنى الحقيقى و هو خلاف المفروض لا يكون دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى و هو خلاف المفروض نعم لا يكون دلالة اللفظ على المعنى الحقيقى تابعا للوضع ايضا لعدم تطرق الدلالة في المجاز المشهور على التصور و كذا الحال في موارد الشك في وجود الصارف او صرف الموصوف و من الاخير الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعاطفه بالنسبه الى ما عدا الاخيريه على الاظهر و ان حكم الوالد الماجد ره يتحقق الدلالة على العموم من باب الظن الشخصى مضافا الى انه لو كان الدلالة على العموم من باب الظن الشخصى الى تابعه للوضع لزم تطرق الدلالة في كلام النائم و الساهى و من المعلوم

ص: ١٥٧

١- ١) فهو انما ينصب في صوره اراده لكل من المشترك بناء على كون مورد بالاراد هو تلك الصوره كما هو ظاهر الاراد و تقرير ذلك ان المدار في الدلاه على الاراده و في تلك الصوره لا

خلافه فالأظهر أنّ الدلالة على المعنى الحقيقي تابعه لظهور الإرادة علما أو ظنا فالمدار في الدلالة على الكشف عن الإرادة علما أو ظنا لكن لا يختصّ الدلالة بالكشف عن الإرادة بل يطرد في الكشف عن الاعتقاد قضيه ان الاصوليين قد عدوا من الدلالات دلالة الاشارة و كذا دلالة التنبية و الإيماء حيث ان المدار في دلالة الاشارة على استكشاف بعض المطالب من باب كونه معتقدا بتوسط بعض القرائن العقلية او بدونها بل بمساعده العرف فقط و قد اشتهر التمثيل لها بدلالة آيتي الحمل على كون اقل الحمل سته اشهر فانه مستفاد من الايتين مع عدم كونه مرادا من شيء من الايتين و لا بالمجموع لكن دون استفادته الكلام كما حرّراه في الاصول و اما دلالة التنبية و الايماء فالمدار فيها على استكشاف العلية من جهة بعد المقارنه لو لا العلية كما في باب المواقعه في واقعه الـاعرابي حيث قال هلكت و اهلكت فواقعت اهلى في نهار رمضان فقال ص كفر حيث انه لو لا عليه المواقعه للكفاره لبعث الامر بالكفاره بعد السؤال عن المواقعه في الصوم و ان امكن الاخلاص بالجواب و بيان امر آخر كما في قوله سبحانه يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَاهِلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيْتُ لِلنَّاسِ وَ قَوْلِهِ سَبْحَانَ يَسْئَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ وَ الْيَتَامَى وَ الْمَسَاكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ وَ تفصيل الكلام في دلالة الاشارة و التنبية و الإيماء موكول الى ما حرّرنا في بحث المنطوق و المفهوم و الرساله المعموله في حجيه الظن بل الدلالة لا تختص بكشف اللفظ عن اراده المعنى منه و المقصود بالقول بكون الدلالة تابعه للإرادة انما هو كون دلالة اللفظ تابعه لإرادة المعنى منه و تطرد في كشف اللفظ عن اراده المعنى المجازي من لفظ آخر كما في قرائن المجاز بناء على استقلال القرينه بالدلالة و كيف كان ما ذكرنا من كون المدار في الدلالة على الكشف على الإرادة انما هو في كلمات الفقهاء و الاصوليين حيث ان المدار في الدلالة عندهم على التصديق و من هذا تعريف المجمل من الاصوليين بما دلالاته غير واضحه اذ المقصود بعدم وضوح الدلالة ان يدل اللفظ على معنى غير واضح اى كان اللفظ كاشفا عن أنّ المراد به معنى لكن لم يعرف المعنى فالمقصود عدم وضوح المراد فالتعريف المذكور يرشد الى كون المدار في الدلالة على التصديق بعدم اتصاف التصوّر بعدم الوضوح و من ذلك ايضا عد المشترك في بحث الجمل من المجمل حيث انه لو كان المدار في الدلالة على التصوّر فرما يتصوّر و يتخاطر جميع معاني المشترك في الذهن و من ذلك القول بعدم دلالة المشترك على شيء من المعاني لكن القول بدلالاته على جميع المعاني مبنى على كون المدار في الدلالة على التصوّر لوضوح تخاطر جميع معاني المشترك في ذهن

السامع عند سماع المشترك لكن المدار في الدلالة عند المنطقيين على الافطار و التصور و من هذا ما ذكره من دلالة الاربعه على الزوجيه و دلالة حاتم على الجود لوضوح كون الغرض تخاطر الزوجيه بتخاطر الاربعه و تخاطر الجود بتخاطر حاتم او سماعه و ربما جرى سيدنا على كون المدار في الدلالة في اصطلاح الفقهاء و الاصوليين على التصديق نظرا الى مناسبه مع المعنى اللغوي اذ الدلالة بمعنى الهدايه و الارشاد و لا هدايه و لا ارشاد في التصور و الاخطار فلا مناسبه في النقل عن الهدايه الى الاخطار و المتصور لكن لو كان المدار في الاصطلاح على التصديق فيكون النقل عن الاعم الى الاخص كما هو الغالب الشائع و نظرا الى اخذ الفهم في جنس تعريف الدلالة حيث انه لا فهم في التصور كيف و لولاه لكان كل شاك في شىء فيهما له و يرد عليه ان اصل الاصطلاح عن المنطقيين و التعريف ايضا منهم و قد سمعت ان المدار عندهم على التصور و الاخطار فلا اصطلاح بالتعيين من الفقهاء الاصوليين في الدلالة فيما يوجب التصديق إلا أنه لما كان البحث في كلماتهم عن مدلول الكتاب و السينه بالدلالة الحجيه فيختص البحث في كلماتهم بما يوجب التصديق الا ان الامر انما كان من باب الاطلاق على الفرد لكن قد استقر الاصطلاح بالتعيين على ما يوجب التصديق بناء على تطرق النقل في اطلاق الكل على الفرد بكثرة الاطلاق كما في لفظ الله بناء على كونه موضوعا لمطلق الذات المستجمع لجميع الكمالات و كون اطلاقه على البارى سبحانه من باب اطلاق الكل على الفرد و كذا الشمس بناء على كونها موضوعه المطلق الكوكب النهارى و كون اطلاقها على الجرم المخصوص من باب اطلاق الكل على الفرد و بعد ما مرّ اقول ان كلام العلامة الطوسى مبنى على كون الانتقاض بما لو اريد بالمشترك بين الكل و الجزء قضيه صدق كل من المطابقه و التضمن بالنسبه الى الجزء و من هذا الجواب بعدم اتفاق التضمن حين اراده الكل فلا يتأتى الانتقاض لكن يتأتى الانتقاض لكن يتأتى الانتقاض فيما لو اريد بالمشترك المشار اليه الجزء لصدق كل من المطابقه و التضمن إلا ان يقال ان ظاهر ما اورد به العلامة هو الانتقاض فيما لو اريد بالمشترك بين الكل و الجزء الكل فلا باس بالجواب بالنسبه الى اليجاد نعم يتأتى ايراد آخر و امّا كلام المحقق التفتازانى ففيه ان مقتضاه كفايه الوضع في تحقق الدلالة تمسكا بانه يتعقل المعنى عند سماع اللفظ مع العلم بالوضع و لا معنى للدلالة غير هذا لكن المقصود ان كان صدق الدلالة على مجرد التصور و الخطور فهو مسلم بالنسبه الى عرف المنطقيين لكنه مهجور في عرف غيرهم ممن يبحث عن الألفاظ حتى ارباب البيان و ان كان المقصود حصول التصديق و صدق الدلالة فلا خفاء عدم حصول التصديق في

صوره الشك في وجود الصارف فضلا عن القطع بعدم الدلالة في كلام النائم و الساهى قوله لا سيما في التضمن و الالتزام فيه ان الحق عدم اتفاق التضمن في الدلالات التي يبحث عنها في الفقه و الاصول و غيرها مما يبحث فيه عن الالفاظ و الاغراض لان الجزء لو كان المعنى مركبا لا- يكون مقصودا بالافاده من اللفظ و لا- يكشف اللفظ عن كونه مقصودا بالافاده و لا- عن كون المتكلم شاعرا به لكنه يكشف عن دخول كل جزء في المراد و ان لم يلتفت المتكلم حال التكلم الى الاجزاء تفصيلا لكن اين هذا من الدلالة نعم يكشف ايضا عن كون اعتقاد المتكلم تعلق الحكم بالجزء في ضمن الكل فلا باس بالقول بصدق الدلالة عليه بناء على عموم الدلالة للكشف عن الاعتقاد إلا ان يمنع عن كشف اللفظ عن الاعتقاد في الباب بدعوى كون الكاشف هو العقل بالاستقلال و ان قلت ان من باب دلالة التضمن دلالة الفعل على كل من احدث و النسبه الى فاعل و الزمان في غير فعل الامر بناء على عدم دلالة التضمن على الفور و التراخي فدلالة التضمن كثيره شاعره قلت ان المرجع في معنى الفعل الى التعدد لا الترك فدلالة الفعل على ما ذكر خارجه عن دلالة التضمن و اما بناء على طريقه اهل الميزان من كون المدار في الدلالة على الاخطار فالمركب سواء كان عقليا او حسيا كثيرا ما يسمعه المخاطب و لا يتخاطر بباله تفصيل الاجزاء و لا سيما لو كان المركب عقليا بل لو تكثر الاجزاء لا يلتفت المخاطب الى بعض الاجزاء الحقيقه بلا اشكال نعم قد يستشعر المخاطب حين سماع المركب بتفصيل الاجزاء كلاً- او بعضا فالجزء المستشعر به مدلول باللفظ و ان لم يكن المتكلم مستشعرا بتفصيل الاجزاء بين التكلم فلو قيل ان اللفظ الموضوع للمعنى المركب يدل دائما على اجزائه تفصيلا اي يوجب خطورها في ذهن السامع تفصيلا فالدلالة بالاضافه الى المجموع المركب من باب المطابقه و بالاضافه الى كل جزء تضمن و لعله الظاهر من القواعد دلالة التضمن من الدلالات فلا خفاء في فساده و كذا الحال لو قيل بكون اللفظ الموضوع للمعنى المركب دالا على بعض اجزائه بالخصوص دائما و لو قيل ان اللفظ قد يوجب خطور الاجزاء كلاً او بعضا فلا باس به الا ان يقال ان الدلالة هي الاخطار مهما سمع اللفظ لا الاخطار في بعض الاحيان و اما الالتزام فلا ريب في عدم جواز اراده اللازم مع اراده الملزوم بناء على عدم جواز استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد بل اراده اللازم مع اراده الملزوم خلاف ما جرى عليه الاستعمالات قضيه ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد خلاف ما جرى عليه الاستعمالات قضيه ان استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد خلاف ما جرى عليه الاستعمالات

و لو على فرض جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد لو كان القول بعدم الجواز من باب عدم الجواز الاجتهادى و الا  
فمرجع عدم الجواز و عدم جريان الاستعمالات على استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد الى امر واحد نعم يكشف اللفظ عن  
اعتقاد المتكلم باللازم و يتأتى صدق الدلالة بناء على عموم الدلالة لكشف اللفظ عن الاعتقاد و قد انكر السيد السيد المحسن  
الكاظمى دلالة الالتزام تعليلا بعدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد غفله عن اطراد الدلالة فى الكشف عن الاعتقاد  
نعم يتأتى دلالة الالتزام بناء على كون المدار فى الدلالة على الاخطار الا انه لا بد من عموم الاخطار بناء على كون الا انه لا بد  
من عموم الاخطار بناء على كون المدار فى اصل الدلالة على عموم تخاطر المعنى عند سماع اللفظ و يكفى الاخطار فى بعض  
الاحيان بناء على كون المدار فى الدلالة على خطور المعنى فى الجملة عند سماع اللفظ و قد ذكر السيد الشريف ان الاول هو  
الانسب بقواعد اهل العريه و الاصول و الثانى انسب بقواعد اهل المعقول لكن فيه ان التخاطر خارج عما يبحث عنه اهل العريه  
و الفقه و الاصول فقد ظهر ان دلالة الالتزام بناء على كون المدار فيها على تخاطر اللازم خارج عما يبحث فيه عن الالفاظ و  
المقاصد كالفقه و الاصول و غيرها و لا امتداد به و ما ذكره من انه ذهب كثير من الناس الى انه اذا قصد باللفظ الجزء او اللازم  
كما فى المجازات صارت الدلالة عليهما بالمطابقه مدفوع بان المدار فى المطابقه على الموضوع له نعم قد جرى السيد السيد  
النجفى على كون الدلالة فى المجازات من باب المطابقه تعميما للوضع فى تعريف دلالة المطابقه للوضع النوعى لكن الوضع فى  
تعريف دلالة المطابقه بعد ثبوت الوضع النوعى فى المجازات ينصرف الى الوضع الشخصى و لا يعم الوضع النوعى بلا شبهه و  
بما مر يظهر ما فى الالتزام بامتناع الاجتماع فى الدلالات حيث انه قد ظهر عدم اتفاق دلالة التضمن و لو بناء على كون المدار فى  
الدلالة على الاخطار بناء على كون المقصود من عد دلالة التضمن من الدلالات هو دوام خطور الاجزاء تفصيلا فى ذهن السامع  
تفصيلا بسماع اللفظ الموضوع للمعنى المركب كما انه قد ظهر انه لا عبره بتخاطر اللازم و لا سيما فى بعض الاعيان عند ارباب  
البحث عن الالفاظ و الاغراض كالفقهاء و الاصوليين و اهل العريه قوله سلمنا ربما قيل انا وجدنا نسخا كتب فى هامشها ان  
سلمنا مما خط عليه الشارح على ان الكتاب الذى كان بخطه لا يوجد فيه هذا اللفظ و على اى تقدير لا مناسبه لهذا اللفظ كما لا  
يخفى و فيه انه يمكن تصحيح عبارته مع اللفظ المذكور بكون الغرض انه لا يفيد الجواب من العلامة الطوسى شيئا فى دفع  
الانتقاض فيما لو اريد من المشترك بين الكل و الجزء الكل نعم يندفع بذلك الانتقاض فيما لو اريد بالمشترك



المشار اليه الكلّ لكن نقول أنّ ظاهر ايراد العلامة الانتقاض كما تقدّم فيما لو اريد بالمشترك بين الكلّ و الجزء الكلّ و بعد هذا اقول أنّه بكفى فى اختصاص الدلاله بالاستعمال فى معنى واحد اختصاصها بالاستعمالات المتعارفه و هى الاستعمال فى معنى واحد و ان جاز الاستعمال فى الاكثر من معنى واحد و لا حاجه فى دعوى اختصاص الدلاله بالاستعمال فى معنى واحد عدم جواز استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد إلاّ ان يقال ان مرجع دعوى اختصاص الدلاله فى الاستعمالات المتعارفه بالاستعمال فى معنى واحد الى عدم جواز الاستعمال فى اكثر من معنى واحد بواسطه اختصاص الاستعمالات المتعارفه بالاستعمال فى معنى واحد قضيه ابتناء الاستعمال على التّوفيق الى عدم جواز استعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد عملا و ظاهر كلام التفتازانى عدم جواز استعمال المشترك فى معنيين اجتهادا قضيه دعوى خروج استعمال المشترك فى معنيين فى قانون الوضع كما هو مقتضى دعوى كون الالفاظ للمعاني شرطا الوحده كما جرى عليه فى المعالم تبعاً للمعارج كما ياتى و هو مقتضى بعض كلمات المحقّق القمى كما ياتى و بعد هذا اقول أنّه لو كان استعمال المشترك فى معنيين خارجاً عن قانون اللّغه لا يلزم فساد الدلاله و على فرض فساد الدلاله فالالفاظ اللغويه و الاصطلاحيه بل الفاظ المعاملات موضوعه للاعم من الصّحيح و الفاسد فلا يختصّ الدلاله بالاستعمال الصّحيح فيطرّد فى المشترك المستعمل فى معنيين و لو بناء على عدم جواز استعماله فى معنيين و خروجه عن قانون الوضع و اما كلام المحقّق القمى فهو مبنى على تخصيص دلالة المطابقه بالابتناء على الاراده بملاحظه ان المدار فى دلالة المطابقه على الدلاله على تمام الموضوع له بحسب قانون الوضع و قانون الوضع انما تقتضى عدم جواز استعمال المشترك فى معنيين قضيه كون الالفاظ موضوعه للمعاني فى حال الوحده و من هذا سلامته عن لزوم عدم اجتماع المطابقه و التضمّن و ابتناء التضمّن و الالتزام على الاراده و ابهام الامر فيما لو اريد الجزء بالمشترك بين الكلّ و الجزء او اللّازم بالمشترك بين الكلّ و اللّازم كما اورد بها التفتازانى و كثير من النّاس على ما نقله التفتازانى و صرّح المحقّق المشار اليه فى آخر كلامه بالسّلامه عما ذكر لكنّه خلاف الظاهر من كلام العلامة الطوسى بشهاده ما فهمه التفتازانى او فهمه كثير من الناس و قرره التفتازانى على الاحتمالين المتقدّمين فى العبارة المتقدمه قضيه ايراد بالامور المذكوره مع ان خيال كون الالفاظ موضوعه للمعاني فى حال الوحده ممّا اختصّ به المحقّق القمى

و لا- مجال لتطبيق كلام العلامة الطوسي عليه على أنّ دعوى اقتضاء كون الالفاظ موضوعه للمعاني في حال الوحده ينافي ما جرى عليه المحقق القمي في بعض كلماته من كفايه عدم وصول الرخصه في جواز استعمال المشترك في معينين لاقتضائه عدم اقتضاء كون الالفاظ موضوعه للمعاني في حال الوحده و بعد هذا اقول بتحقيق الكلام في المقام أنّ المحقق القمي قد جرى على ان الالفاظ موضوعه للمعاني لا- بشرط الوحده كما جرى عليه في المعالم تبعاً للمعارج و لا لا بشرط الوحده كما جرى عليه العضدي و وافقه سلطاننا بل في حال لوحده كما جرى عليه العضدي الى بناء على ما توهمه عن كون المدار في القول بالوضع للمعاني لا بشرط الوحده على التقييد بالاطلاق لا اطلاق القيد نظير ما ذكره في بحث الاستصحاب من القوانين عند الكلام في اشتراط تعيين مقدار قابليته المستصحب للبقاء في الجواب عمّا استدل به بعض اهل الكتاب من ان المسلمين قائلون بنبوّه موسى و عيسى فهم موافقون لاهل الكتاب على النبوه في الابتداء فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دين موسى او عيسى بان موضوع الاستصحاب لا بدّ ان يكون متعيّناً حتى يجري على منواله و لم يتعيّن هنا الاّ النبوه في الجملة و هو كلّ قابل للنبوه الى آخره لا بدّ بان يقول الله تعالى انت نبيّ الى يوم القيمة و للنبوه المجتهد الى زمان محمّد صلّى الله عليه و آله بان يقول انت الى زمان محمّد صلّى الله عليه و آله و لان يقول انت نبيّ بدون احد القيد من انّ الإطلاق في الاخير قيد كالاول و لا بدّ من اثباته كما انه لا بدّ من اثبات الاول و كذا ما ذكره في الغنائم عند الكلام في جواز نبش القبر لاستدراك الغسل او التكفين او الصلاه حيث استظهر عدم الجواز و منع عن الاستصحاب نظراً الى أنّ الموضوع القابل للاستصحاب في الاحكام الشرعيه هو ما ثبت مع انفهام الاطلاق في الحكم فاذا كان مردداً بين مطلق ثبوت الحكم و ثبوت الحكم مطلقاً فلا- يعلم كون الحكم مطلقاً حتى يقبل الانسحاب بل ربما كان مقيّداً الى حين الدفن اصاله عدم القيد لا يغني لان من انّ الاطلاق ايضاً قيد و الحكم المطلق و الحكم القيد كلاهما فردان المطلق الحكم و الاصل بالنسبه اليها متساويا فلا معنى لاصاله عدم احدهما دون الآخر لكن توهم التقييد في الموضوعين المذكورين ابعد من توهم التقييد في المقام بل ربما يتوهم ان المدار في القول المشار اليه على تجويز الاستعمال في اكثر من معنى واحد لرجوع التقييد بالاطلاق الى التعميم و ليس بشيء لغايه بعد توهم التعميم في الموضوع له مع عدم اقتضاء القول بالوضع للمعنى لا بشرط للتعميم في الموضوع له كما يظهر ممّا ياتي و بني

المحقق المذكور على مدّعاء المذكور عدم جواز استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد بملاحظه أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد بملاحظه أنّ الاستعمال في أكثر من معنى واحد خارج عن الاستعمال الحقيقي لكونه خلاف مقتضى الوضع للمعنى في حال الانفراد على ما يقتضيه بعض كلماته و بملاحظه كفايه عدم وصول الرّخصه في الاستعمال في عدم الجواز قضيه ان الاحكام اللغويّه توقيفيه موقوفه على الوصول من واضع اللّغه و لم يتفق استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد في شيء من كلمات ارباب الفصاحه و غيرها فلا- بدّ من الاقتصار على القدر الثابت كما يقتضيه بعض آخر عن كلماته و الفرق بين الوجهين ان عدم الجواز على الاوّل من باب الحكم الاجتهادى و على الثانى من باب الحكم العملى لكن يرد على الوجه الاوّل أنّه ان كان المراد ان الموضوع له كل واحد من المعانى المتّحده بكون الوحده قبال التعدّد فلا اشكال في أنّ الوحده بهذا المعنى باقيه في الاستعمال في الاكثر من معنى واحد و ان كان المراد ان الموضوع له هو كل واحد من المعانى من دون ملاحظه الواضع اراده ذلك من المستعمل فيه منفردا او منضمّا فهذا ايضا ياتى في الاستعمال في أكثر من معنى واحد لعدم اتفاق هذا المفهوم من المستعمل و ان يتفق منه نفس الاراده بل لا- خير في الاختلاف بعدم الملاحظه و الملاحظه كيف و في جميع الاوضاع يكون الموضوع له في حال عدم اراده المعنى و الاستعمال لا بدّ فيه من اراده المعنى و ان كان المراد ان الموضوع له هو كل واحد من المعانى في حال عدم الانضمام ففيه أنّه يحتمل ان يكون الموضوع له على صورته المستعمل فيه بان وضع العين مثلا في زمان واحد للتابعه و البصره و بعد هذا اقول ان المفروض عدم مدخله الوحده في الموضوع له لا على وجه الجزئيه و لا على وجه القيديه فلا- مجال للحكم بالخروج عن مقتضى الوضع و بوجه آخر اختلاف الحال مع عدم مداخلة الحال في الموضوع له لا يوجب الخروج عن مقتضى الوضع و بعد هذا اقول أنّ مجرد الخروج عن الموضوع له لا- يقضى بعدم الجواز نعم يثبت عدم الجواز بناء على عدم الجواز التجوّز في المقام بالاستعمال في أكثر من معنى واحد و ربما يقتضى بعض كلماته تقرير الوجه المذكور بدعوى اجمال الموضوع له و كون القدر المتيقّن هو الوضع للمعنى في حال الاتّحاد و فيه بعد ما يظهر ممّا مرّ أنّه لو دار الامر بين كون زيد لابسا او عاريا لا يكون الاخير هو القدر المتيقّن (1) نظير ان بشرط لا لا يكون من باب القدر المتيقّن بالنسبه الى بشرط شيء إلا ان يقال أنّه بملاحظه اصاله عدم التقييد بشرط الوحده و كذا التقييد بالعموم اعنى لا بشرط بناء على كون المدار في لا

ص: ١٦٤

(١-١) فلا يكون حال الاتّحاد في المقام هو القدر المتيقّن

بشرط على افاده العموم لكنّه يندفع باصالة عدم الوضع للقدر المشترك اذ لو دار الامر بين الاعم و الاخص لا يكون الاعم هو القدر المتيقن بل قد يقال انّ الاخص هو القدر المتيقن و اما الوجه الاخير فلا باس به اذ كما ان للواضع المداخله في الوضع و كذا للواضع المداخله في قوانين التركيب و التاليف كما ياتي فكذا للواضع المداخله في كفيته الاستعمال فلو منع عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي يكون استعماله فيه لحنا و ان امكن القول بالفرق بين اصل الاستعمال و كفيته الاستعمال بعدم مداخلته في الاوّل فلو منع عن استعمال اللفظ في معناه الحقيقي لا يكون لحنا و على اى حال فالحق هو وضع الالفاظ للمعاني لا بشرط الوحده لكن لا يترتب عليه جواز استعمال المشترك في اكثر من معنى واحد اذ غايه الامر فيه عدم المنع عن الاستعمال في اكثر من معنى واحد و هو لا يكفي اذ عدم المانع لا يكفي في وجود الشىء بل لا بدّ من وجود المقتضى ففى باب استعمال اللفظ لالفاظ لا بدّ من وصول كفيته الاستعمال و لما لم يصل الاستعمال في اكثر من معنى واحد لا بدّ من الاقتصار على القدر الثابت و هو الاستعمال في المعنى الواحد و بوجه آخر لو استعمل المشترك مثلا في اكثر من معنى واحد لم يخالف قرار الواضع في المعنى المستعمل فيه لكن لا بدّ من الموافقه في كفيته الاستعمال و لم يثبت الموافقه لعدم ثبوت الاذن في الاستعمال في اكثر من معنى واحد و ان قلت انه لا مداخله للواضع في الاستعمال و لا يضرب اختلاف حال المستعمل فيه في جواز الاستعمال كما انّ الاعلام الشخصيه يجوز استعمالها مع اختلاف الحال و لم يقل احد بلزوم متابعه واضع العلم في الحالات قلت ان الاستقراء في النحو يقضى قضاء مبرما بمداخله الواضع في التراكيب و تاليف الكلام و قوانين الاستعمال كرفع الفاعل و نصب المفعول و تقديم الفاعل و غيرها بخلاف واضع علم الشخص فانه لا مداخله له في كفيته الاستعمال ثم انه ربما توهم ان الموضوع له في المشترك هو المعنى بشرط الوحده لا بعينها على مقاله الشافعي حيث قال بدلاله المشترك على احد المعاني و كل المعاني على نهج العموم على مقاله السكاكي و لذا جعل الاقوال في باب المعنى الموضوع له في المشترك خمس القول بان الملحوظ هو المعنى لا بشرط الوحده و التعدّد و القول بعدم لحاظ شىء من الوحده و التعدّد فالمشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحده و انت خبير بفساد تنزيل مقاله الشافعي على كون الموضوع له في باب المشترك هو الواحد لا بعينه و كذا تنزيل مقاله السكاكي على كون الموضوع له من باب العموم

بقى انه قد ضبط الباغوى استعمالات المشترك في خمسة اقسام و قد زاد فيها واحدا على ما ضبط به التفتازانى و جرى عليه المدقق الشيروانى و غيره احدها ان يطلق مرتين و يراد به في احد الإطلاقيين احد المعنيين و فى الآخر كما هو الشائع المتعارف فى الاستعمال ثانيها ان يطلق مدّه على معنيين على وجه التردد لكن نقول ان هذا القسم يستلزم الاستعمال فى معنى ثالث خارج عن المعنيين و هو التردد ثالثها ان يطلق و يراد به المفهوم المشترك بين المعنيين او المعانى و ان كان امرا انتزاعيا محضا كما لو اريد بالعين ما يسمّى بالعين و من هذا القبيل ما لو استعمل فى القدر المشترك بين معنيين من معانى المشترك مع عدم انحصار معنى المشترك فيهما و هذا القسم هو المعبر عنه بعموم الاشتراك على ما ذكره بعض و مرجعه الى القسم الثانى الاّ أنّه مخالف له ابتداء لكون المستعمل فيه فى القسم الثانى هو الخصوصيات على وجه التردد و المستعمل فيه فى هذا القسم هو الكلّ المشترك و الظاهر أنّه لو لم يكن فى البين القدر المشترك الذاتى يلزم بالاستعمال فى القدر المشترك الانتزاعى الاستعمال فى معنيين مثلا استعمال العين فى مسمّى العين استعمال العين فى المسمّى عن معناه و كذا لفظ العين و فيه استعمال المشترك فى معنيين خارجين عن معانيه لخروج المسمّى عن معناه و كذا لفظ العين و لو جعل المستعمل فيه ما يسمّى بالعين يلزم الاستعمال فى معنى ثالث لدخول حرف الجرّ فى المستعمل فيه رابعها ان يطلق و يراد مجموع المعنيين العين او المعانى من حيث المجموع خامسها ان يطلق مرّه واحده و يراد به فى ذلك الاطلاق كلّ واحد من المعنيين بالخصوص بان يكون كلّ واحد منهما مناطا للحكم بنفسه و الفرق بين هذا القسم و القسم الرابع ان كلا من المعنيين هنا مورد الحكم و اما فى القسم الرابع فكلّ من المعنيين جزء لمتعلّق الحكم و ليس متعلّقا للحكم بنفسه و أنّما المناط هو المجموع هو المركّب و هذا القسم هو المتنازع فيه فى باب جواز استعمال المشترك فى اكثر من معنى واحد و مقتضى كلام سلطاننا فى تعليقات المعالم مصير صاحب الردود الى كونه المقصود بعموم الاشتراك فقد بان أنّ فى المقصود بعموم الاشتراك قولين القول بكون المقصود هو القدر المشترك و القول بكون المقصود هو المتنازع فى جوازه و قد ضبط شيخنا السيّد استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى فى خمسة اقسام ايضا احدها ان يستعمل اللفظ فى القدر المشترك بين المعنى الحقيقى و المجازى كاستعمال الامر فى مطلق الطلب بناء على كونه حقيقه فى الوجوب مجازا فى الندب و كذا استعمال

النهي في مطلق المنع عن الترك بناء على كونه حقيقه في الوجوب مجازا في الكراهه ثانيها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بالعلاقه المعروفه اعنى الجزئيه و الكلئيه اذ استعمال الجزء في الجزء الآخر من باب المجاز بعلاقه المجاوره فاستعمال الجزء في الكل من باب الجمع بين الحقيقه و المجاز ثالثها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل و يراد الجزء المذى هو المعنى المجازى ايضا لكن تبعا لاراده الكل رابعها ان يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل كاستعمال الرقبه في الانسان مجازا اذ لا ريب في اراده الحقيقه معه ايضا لكن بالتبع لا بالاصاله خامسها ان يستعمل اللفظ في المعنى الحقيقى و المجازى و يكون كل من المعنيين مورد الحكم بالاصاله و مناط له بالخصوص و جعل الاخير مورد النزاع في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى و المجازى اقول ان المستعمل فيه في القسم الثالث هو المعنى الكلّ و ليس الجزء مرادا بل هو انما يتخاطر في بعض الاحيان و من هذا عدم تحقق الدلاله التضمينيه كما مرّ و المستعمل فيه في القسم الرابع هو الكل ايضا و ليس الجزء مرادا بل انما يتخاطر في بعض الاحيان ايضا و مع هذا هذه الاقسام الخمسه لم يندرج فيها من الاقسام الخمسه المتقدمه في استعمال المشترك الا القسم الثانى و الثالث و الاخير مع انه يتصور هذا نظير ما بقى من الاقسام المتقدمه في استعمالات المشترك اعنى استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى تاره و فى المعنى المجازى اخرى و استعمال اللفظ في المعنى الحقيقى و المعنى المجازى على سبيل التريديد بقى الكلام فى عموم المجاز فنقول انّ كلامهم دائر بين كون المقصود به القدر المشترك بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى كما جرى عليه صاحب المعالم الشارح الشرح نقلا كما عن الابهري و كون المقصود به هو المتنازع فيه و قد مال اليه سلطاننا فى تعليقات المعالم مستظها له عن كلام بعض الاصوليين كصاحب النقود و الردود و غيره و الاعمّ كما استظهره سلطاننا نقلا فى تعليقات شرح المختصر عن صاحب النقود و الردود و التوقف بين الاقوال الثلاثه كما عن سلطاننا فى تعليقات شرح المختصر ايضا و التوقف بين اراده القدر المشترك بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى و اراده المعنيين على الوجه المتنازع فيه كما وقع من المدقق الشيروانى و حكى عن السيد الشريف فى تعليقات شرح المختصر اشعار كلامه بالامول فى بحث المجاز الفعلى و بالثانى فى البيان و بعد ما مرّ اقول أنّه كما ذكر فى استعمالات المشترك امكان استعماله فى المعنيين على وجه التريديد كذا يمكن استعماله فى المعنيين على وجه العموم بان يكون العين مثلا مستعملا فى كل من الباصره و التابعه بادخال سور

العموم و يتأتى امكان هذه الصوره فى استعمال اللفظ فى المعنى الحقيقى و المجازى و ايضا ما ذكر من انه لو استعمل المشترك فى مجموع المعنيين يكون متعلق الحكم هو المجموع المركب و يكون كل واحد من المعنيين جزء متعلق الحكم يضعف بان هذا الحديث يمكن ان يكون واردا مورد الغالب بعد تسليم الغلبه و الا فالاستعمال فى المجموع بمجرد لا ينافى تعلق الحكم بكل من المعنيين بالخصوص و بالاصاله لكن نقول انه لا بد ان يلاحظ ان تعلق الحكم بالمجموع هل ينافى تعلقه بالاجزاء بالخصوص ام لا الا ان الاظهر عدم المنافاه بل تعلق الحكم بالمجموع يتصور على وجهين التعلق بالمجموع و التعلق بالاجزاء مثلا محبه عشره رجال تاره بمحبه المجموع اى بشرط الانضمام و اخرى بمحبه كل واحد بالاصاله كما انه لو قيل اجلس فى الدار فالجلوس فى الدار يتصور على وجهين الجلوس فى موضع من الدار و الجلوس فى كل موضع منها و كما انه لو قيل اجلس فى موضع من الدار يكون الجلوس فى المجموع واجبا و لو على الوجه الاول نعم تعلق الحكم الى المجموع فى قبال التعلق الى كل من الاجزاء يكون المدار فيه على اناطه تعلق الحكم بالاجتماع و الا فالتعلق الى المجموع بمجرد يتصور على وجهين اناطه الحكم بالاجتماع و تعلق الحكم بالابحاض بالاصاله و بدون اناطه لكن نقول ان بعض الاحكام يكون منوطا بالمجموع و لا يمكن تعلقه بالاجزاء مثلا- رقع الحجر يتمشى من المجموع و لا- يتمشى من الاجزاء و ربما يظهر من بعض الاعيان كفايه عدم مضايقه الاستعمال فى المجموع عن التعلق بالاجزاء فى صحه التعلق بالاجزاء مع انه لا بد من ملاحظه مضايقه تعلق الحكم بالمجموع عن التعلق بالاجزاء و كذا يظهر منه امكان تعلق الحكم بالمجموع المركب و التعلق بالاجزاء فى جميع موارد تعلق الحكم بالمجموع مع انك قد سمعت ان بعض الاحكام يتعلق بالمجموع و لا مجال لتعلقه بالاجزاء و ايضا الاستعمال فى المعنيين بالخصوص لا يستلزم كون كل واحد متعلق الحكم بالاصاله بل يمكن ان يكون متعلق الحكم هو المجموع اى اناطه تعلق الحكم بالاجتماع كيف و لو قيل اكرم زيدا و عمرو درهما لا- باس فيه بكون متعلق الحكم هو المجموع بكون الغرض اكرام زيد و عمرو معا بدرهم مع ان زيدا مستعمل فى معناه و عمرو مستعمل فى معناه فالاستعمال فى كل واحد من المعنيين بالخصوص يتصور على وجهين تعلق الحكم بكل من المعنيين بالخصوص و بدون اناطه بالاجتماع و تعلق الحكم بالمجموع اى على وجه الانضمام و بشرط الاجتماع بل فى كل مورد من موارد تعلق الحكم بامر ينحتمل اناطه تعلق الحكم بالمجموع اى بشرط الاجتماع و لا يتفق صوره تمنع تعلق الحكم فيها ببعض

عن التعلّق بالمجموع بل هو ممتنع عقلا- اذا كما أنّ تعلق الحكم بالبعض يستلزم تعلّق الحكم بالمجموع فالتعلّق بجميع الأبعاض يستلزم التعلّق بالمجموع بالأولويّه بخلاف تعلّق الحكم بالمجموع فانه قد يكون التعلّق بالبعض ممتنعا في هذه الصّوره فقد زاد وجوه ثلاثه في استعمال المشترك على الوجوه المتقدّمه فالاستعمالات المتصوّره تبلغ ثمانية و يتأتى الوجوه الثلاثه المذكوره في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي ايضا العاشر أنّه عرف الاصوليون في بحث مقدّمه الواجب المطلق بما يتوقّف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده من حيث هو كذلك و الواجب المقيّد بما لم يتوقف وجوبه على ما يتوقّف عليه وجوده من حيث هو كذلك و قد ذكر السيّد السّند الماجد البحراني في رسالته المعموله في مقدّمه الواجب ان اعتبار الحيثيه للاشاره الى أنّ الاطلاق و التقييد يعتبران بالنّسبه الى المقدّمه المخصوصه فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا و مقيّدا بالنّسبه الى مقدّمتين كصلاه الجمعه فانها بالنّسبه الى العدد مقيّده و بالنّسبه الى السّعي مطلقه و قال العلامة الخوانساري في رسالته المعموله في ذلك قيد الحيثيه للاشاره الى ان الاطلاق و التقييد أنّما يعتبران بالنّسبه الى شيء فيجوز ان يكون الواجب الواحد مطلقا بالنّسبه الى شيء مقيّدا بالنّسبه الى آخر كصلاه الجمعه فانها بالنّسبه الى العدد مقيّده و بالنّسبه الى السّعي مطلقه اقول أنّ الغرض من التقييد بالحيثيه تصحيح اجتماع الاطلاق و التقييد في الواجب الواحد المتشخص بملاحظه جواز اجتماع الحكمين المتضادين في الموضوع الواحد باختلاف الحيثيه التقيديّه لكنك خبير بان الاطلاق و التقييد صفتان لذات الواجب المحيث دون المجموع المركّب من الحيث و المحيث به بل لا- معنى لكونها صفتين للمجموع المركّب من الحيث و المحيث به و لا مجال لدخول الحيثيه في ماهيه الاطلاق و التقييد و الحيثيه التقيديّه انما تلاحظ في تعليق الحكمين المتضادين لا شرح حال الموضوع و التقييد بالحيثيه غير الحيثيه التقيديّه لا طراد التقييد بالحيثيه جواز الحيثيه التعليليه و المدار في الحيثيه التقيديّه على كون متعلّق الحكم هو المجموع المركّب من الحيث و المحيث به و من هذا جواز تعليق الحكمين المتضادين لاختلاف المتعلّق (1) في الباب و المفروض في المقام اتحاد التعلّق و المرجع الى اختصاص الحيثيه التقيديّه بتفصيل الكلّي الى جزءين الى تحليل الجزئي الى كليّين فالجهه في المقام تعليليه لا تقيديّه فلا تقع في التقييد بالحيثيه فالامر من باب اشتباه التقييد بالحيثيه التقيديّه كما هو الحال فيما تقدّم في باب اخذ

ص: ١٦٩



الحيثيه فى تعريف الدلالات و كذا اشتباه حال الاجتماع بحال الانفراد و تعليق الحكمين المتضادين على الموضوع الواحد بشرح ماهيته الموضوعين المتضادين و قد تقدم ما ذكر فى باب التقييد بالحيثيه فى تعريف الدلالات و ربما اخل بعض باخذ الحيثيه بملاحظه ان الاطلاق و التقييد من باب الاضافيات و الحيثيه ماخوذه فى تعريف الاضافيات و فيه بعد ما سمعت من الكلام فى الاخذ بالحيثيه صريحا ما تقدم دعوى ظهور كون الحيثيه ماخوذه فى تعريف الاضافيات و بعد هذا اقول ان اضافيه الامرين المتضادين توجب جواز اجتماعهما فى الموضوع الواحد المتشخص عند اختلاف الاضافه باختلاف المضاف اليه لاختلاف الجبهه اذ عدم جواز اجتماع الضدين انما يتأتى فى صورته اتحاد الجبهه كما ان الحيثيه التقيديه توجب ايضا جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى الكلى بواسطه اختلاف المعلق و ان لم يكن الحث به من الاضافيات و ان تقدم القول بعدم اجتماع الحكمين المتضادين فى الكلى بوجه كاجتماع حرمة الضرب بقصد الاذيه و وجوب الضرب بقصد التاديب فى الضرب الكلى فان التقييد بالقصدين يوجب جواز اجتماع الوجوب و الحرمة و شىء من القصدين لا يكون من الاضافيات و فيما نحن فيه يمكن ان يكون الغرض من التقييد بالحيثيه الاشاره الى كون الاطلاق و التقييد من باب الاضافيات بخلاف الحيثيه الماخوذه فى تعريف الدلالات فانها لا مجال لكونه الغرض منها الاشاره الى كون المطابقه و اختيها من الاضافيات اذا الاضافيه انما تجدى فى صورته اختلاف الاضافه باختلاف المضاف اليه و المفروض فى باب اجتماع المطابقه مع التضمن او الالتزام اتحاد الاضافه و المضاف اليه فلا بد ان يكون الغرض الجمع بين المتضادين مع اتحاد الاضافه و المضاف اليه باختلاف الحيثيه التقيديه بان يقال دلالة الشمس على الضوء مثلا- لمطابقه من حيثيه كونه خارجا لازما للموضوع و لا مجال للجمع بين الحكمين المتضادين بالحيثيه بعد ان الامر فى المقام من باب الجمع بين الموضوعين المتضادين الا على تقدير كون الحيثيه تقيديه و لا مجال لكونها تقيديه بل هى تعليقيه كما يظهر مما مرّ فالتقييد بالحيثيه لا جدوى فيه فالمناسب تقسيم الوجوب الى الاطلاق و التقييد لا تقسيم الواجب الى المطلق و المقيد بان يقال بان الوجوب قد يكون مطلقا بالنسبه الى بعض المقدمات بان لم يتوقف الوجوب على ما يتوقف عليه الوجود و قد يكون مقيدا بالنسبه الى بعض المقدمات توقف الوجوب على ما

ما توقف عليه الوجود هذا ولا- يذهب عليك انه لا- يتفق انفراد الاطلاق و التقييد عن الآخر بخلاف الدلالات فان اجتماع المطابقه مع التضمن او الالتزام في غايه الندره كما مرّ الحادى عشر

انه قد ذكر في النحو انه بين الكلم و الكلم عموم و خصوص من وجه لان الكلم اعمّ من جهه المعنى لاطلاقه على المفيد كضربت زيدا او غير المقيد كان قام زيد و اخصّ من جهه اللفظ لعدم اطلاقه على المركب من كلمتين كقام زيد و الكلام اعم من جهه اللفظ لإطلاقه على المركب من كلمتين و اكثر و اخصّ عن جهه المعنى لعدم اطلاقه على غير المفيد فنحو زيد قام ابوه كلام و كلم ان قام زيد كلم و قام زيد كلام و اورد بانّ الاجتماع في مصداق واحد يفسد حدّ الكلام و الكلم لدخول كل منهما في الآخر و المتغايران ان في المفهوم ينبغي ان يتغايرا في المصداق و ربما اجيب بانّ الحيشه في التعريفات مرعيه و مقتضاه ان المدار في التعريفات على اعتبار الحيشه و لو كان العرف من غير الاضافيات و يظهر الحال فيه بما تقدّم الثّاني عشر أنّ الشهيد في القواعد ربما جعل النزاع في أنّ وجوب الطهارات من باب الوجوب النفسى او الوجوب الغيرى مبنيًا على جواز اجتماع الحكم الوضعى و الحكم التّكليفى باعتبارين و عدمه فالقول بالوجوب النفسى مبنيّ على الثّانى و القول بالوجوب الغيرى مبنيّ على الأوّل حيث انه حكم بجواز كون الشىء من خطاب الوضع باعتبار و من خطاب التّكليف باعتبار آخر فاذا وجد سبب الوجوب كدخول الوقت مثلا على متطهر ندبا فقد خوطب بالصّلاه من غير امر بتجديد الطهاره لامتناع تحصيل الحاصل و ان كان محدثا اجتمع فيه خطاب التّكليف بفعل الطّهاره وجوبا و خطاب الوضع و من قبله كان عليه خطاب التّكليف باستحباب الطّهاره فلا امتناع في ذلك قال و هذا الاشكال اليسير هو الذى ألبأ بعض العلماء الى اعتقاده وجوب الوضوء و غيره من الطّهارات لنفسه غير انه يجب وجوبا موسعا قبل الوقت و فى الوقت وجوبا مضيّقا عند آخر الوقت و ذهب الى ذلك القاضى ابو بكر و الجمهور و حكمه الرازى فى التفسير عن جماعه و صار بعض الاصحاب الى وجوب الغسل بهذه المثابه و الظاهر أنّه يقول بجواز اجتماع الحكم الوضعى و التّكليفى باعتبارين و انت خبير بانّ غايه الامر جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى الموضوع الواحد لو كان الامر من باب تفصيل الكلّى الى جزئيين كما هو الاقوم كما يظهر ممّا مرّ او يطرد فيما لو كان الامر من باب تحليل الجزئى او الكلّى الى كليين كما هو مقتضى كلام المشهور و اجتماع الحكمين المتضادين فى الموضوع الواحد باعتبارين

خارج عن الامرين و لا- محصل و لا معنى له مضافا الى ان الظاهر بل بلا اشكال انه يقول بالوجوب الغيرى فى عموم الطهارات بل ادعى فى الذكرى انه الظاهر من كلام الاصحاب فى باب غسل الجنابه و هذا ينافى دعوى ابتناء القول بالوجوب النفسى على القول بعدم جواز الاجتماع و ابتناء القول بالوجوب الغيرى على القول بجواز الاجتماع و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى وجوب الطهارات الثالث عشر انه قد ذكر العلامه الخوانسارى فى تعليقاته على شرح الاشارات ان المشهور ان جهه تصحيح اختلاف الحيثيه التقيديه فى اجتماع المتقابلين رجوع الامر الى اختلاف المحل لكن الظاهر انه لا اصل له لان تغاير المحل غير لازم فى مطلق اجتماع المتقابلين كيف و نعلم بالضروره ان زيدا اذا كان ابا لعمر و ابنا لخالد ليس معروض الابوه و النبوه سوى ذات زيد فقط و ان ذاته مع آيه حيثيه اخذت ليست معروضه لهما و كذا فى نظائره بل الصواب ان فى اجتماع المتقابلين لا بد من اختلاف جهه سوى التعليليه لان الجهه التعليليه لا تجدى فى اجتماع المتقابلين بالضروره لكن لا يلزم ان يصير تلك الجهه جزء للمحل و لا- نسلم انه اذا لم يصر جزء للمحل حتى يختلف الموضوع و يكون مصححا لاجتماع المتقابلين بناء على انتفاء اتحاد المحل الذى هو شرط التناقض لا يصح اجتماعهما لان انحصار وجه الصحه فى اختلاف المحل مطلقا ممنوع بل كما نعلم بديهيه ان اختلاف المحل مصحح لاجتماع المتقابلين كذلك نعلم ان اختلاف الحيثيه ايضا مصحح له و لا- يلزم ارجاعه الى اختلاف المحل مثلا- فى المثال المفروض المصحح لاجتماع المتضائفين اختلاف الاضافه و لا يلزم ان يكون اختلاف المحل اذ كما ان العقل يحكم ان عند اختلاف المحل لا يمتنع اجتماع الأبوه و النبوه كذلك يحكم به عند اختلاف الاضافه ايضا و الحاصل ان اختلاف الحيثيه امر سوى اختلاف المحل و العقل يحكم بانه مصحح لاجتماع المتقابلين و لا- يلزم ارجاعه الى اختلاف المحل اذ لا- دليل عليه و لا يستقيم فى اكثر الصور لكن اختلاف الحيثيه مختلف فى الموارد ففى بعضها يرجع الى اختلاف الاضافه كما فى المثال المفروض و فى بعضها الى غيره كما يظهر عند التتبع نعم لا ينكر ان فى بعض الموارد لا- يمكن اجتماعهما الا- باعتبار اختلاف المحل لكن لا على سبيل جعل الحيثيه جزء للحمل بل ما يقال ان التقييد مثلا داخل فى الشىء و القيد خارج ارادوا به الشىء المقييد مثلا- اذا قالوا ان موضوع العلم الطبيعى هو الجسم من حيث استعداد الحركه و الشكون ارادوا ان موضوعه الجسم

المستعدّ لا أنّ موضوعه مجموع الجسم و التقييد بالاستعداد كما يقال أنّ زيدا باعتبار انه كاتب غير زيد باعتبار أنّه شاعر ان زيد الكاتب غير زيد الشاعر لا أنّ زيد مع الكتابه او مع التقييد بها غير زيد مع الشعر او مع التقييد به اقول أنّ الحيشه التقيديه ان كانت فى تفصيل الكلى الى جزئين فقد تقدّم ان مورد الحكمين المتضادين مختلف حقيقه و لا حاجه الى الحيشه التقيديه و اعتبار الحيشه التقيديه بواسطه توهم الاجتماع فى الكلى و ان كانت فى تحليل الجزئى الى كلىين فقد تقدّم عنده لا مجال لاختلاف المحلّ قوله لكن الظاهر انه لا- اصل له لمقصوده منع لزوم اختلاف المحلّ فى اجتماع المتقابلين مطلقا على سبيل سلب العموم تمسّكا باجتماع المتضائفين مع اتحاد المحلّ لكنك خبير بان احدا لا يدعى لزوم اختلاف المحلّ فى اجتماع المتقابلين حتى المتضائفين و لو اتفق فى كلام المشهور دعوى لزوم اختلاف المحلّ فى اجتماع المتقابلين فالظاهر من المتقابلين أنّما هو المتضادان فتزييف مقاله المشهور بعدم الحاجه الى تغاير المحلّ فى اجتماع المتضائفين ليس على ما ينبغى بل الاضافه من باب الجبهه و لا- معنى لاعتبار الجبهه فى اجتماع الجهتين المتقابلتين بل الحيشه التقيديه لو كانت نافعه أنّما تنفع فى اجتماع الحكمين المتقابلين و ما كان من قبيلهما كالحسن و القبح و المتضائفان من قبيل الموضوع و لا- يجدى الحيشه التقيديه فى اجتماع الموضوعين المتقابلين قوله بل الصواب الى آخره مقصوده منع لزوم رجوع اختلاف الحيشه التقيديه الى اختلاف المحلّ بدعوى كفايه اختلاف الحيشه التقيديه فى نفسه فى جواز اجتماع المتقابلين كما فى اجتماع المتضائفين لكن كلامه فى باب المتضائفين متشابه الحال حيث ان مقتضى كلامه قبل قوله و الحاصل كون ذكر اجتماع المتضائفين من باب التنظير لكفايه اختلاف الحيشه التقيديه فى اجتماع المتقابلين قضيه اجتماع المتقابلين فى المتضائفين بدون اختلاف المحلّ و مقتضى صريح ما بعد قوله و الحاصل أنّ الامر فى المتضائفين من باب اختلاف الحيشه التقيديه مع عدم اختلاف المحلّ لكن على هذا لا يوافق الحاصل مع المحصول و على اى حال انت خبير بانّ الحيشه التقيديه لو كانت نافعه فى اجتماع المتضادين لكان النفع من جبهه رجوع الامر الى اختلاف المحلّ لانّ جبهه خصوصيه فى اختلاف الحيشه التقيديه بلا شبهه قوله لكن لا على سبيل جعل الحيشه جزء للمحلّ مقصوده ابداء اختلاف المحلّ بتوسط الحيشه التقيديه بدون دخول التقييد فى موضوع الحكم و انت خبير بانه لا مجال لاختلاف المحلّ بدون ان يكون التقييد جزء

لموضوع الحكم و ليس الجسم المستعدّ الا- الجسم المقيّد بالاستعداد و القول باختلافهما ليس بشيء كما ان القول بان زيادا باعتبار انه كاتب غير زيد باعتبار انه شاعر ضعيف فاسد الزّابع عشر أنّه قد اورد سلطاننا في بعض تعليقات المدارك على ما استشكله صاحب المدارك على ما ذكره العلامة في التذكرة في امكان القول بكفايه النيه المشتمله على الوجوب و النّدب في الصّلاه على الرّجال او النّساء او الصّبيان بانّ الفعل الواحد الشخصى لا يتّصف بوصفين متنافيين بظهور أنّه لا امتناع في اجتماع وصفين متنافيين اذا تغايرت الجهه و التعلّق أ لا ترى ان زيادا عالم بالنّسبه الى بعض الاشياء و جاهل بالنّظر الى آخر فهو عالم و جاهل من جهتين اقول ان العلم و الجهل من باب الاضافيات و لا كلام في جواز اجتماعها في الواحد الشخصى كما مرّ مع ان الممنوع جواز تعليق الحكمين المتضادين بتوسط الجهتين التقيديتين في الواحد الشخصى و جواز تعليق الحكمين المتضادين في المقام ممنوع على انّ الكلام في باب الجهه التقيديّه في الجهتين المتضادين و الجهتان في المقام متناقضتان بالايجاب و السّلب اذ الجهل عدم العلم الا ان يقال أنّه لا فرق بين الجهتين المتضادتين و الجهتين المتناقضتين و ما يترتب على الجهتين المتضادتين يترتب على الجهتين المتناقضتين الخامس عشر أنّه قد حكم سلطاننا في تعليقات المعالم و شرح العضدى في بحث ان الامر بالشىء هل يقتضى النّهى عن ضده بان احد الضدّين من باب المقارن لفعل الآخر لا من باب المقدمه اى الشرط كما هو المشهور تعليلا بلزوم الدّور على تقدير كونه من باب المقدمه و تقريبه بتحرير منى كما حرّراه في محلّه انّ وجود احد الضدّين علّه لعدم الآخر فالعدم موقوف عليه و لو كان العدم مقدّمه للوجود فالعدم موقوف على الوجود فيلزم الدّور اذ يلزم توقّف كلّ من الضدّين على عدم الآخر قضيه كون الآخر مانعا و نشو عدم الآخر من وجود ضده لفرض كونه مانعا و ان لم يكن وجود الضدّ علّه منحصره لعدم الآخر لا مكان نشوه من عدم الشرط او عدم المقتضى فالمرجع الى لزوم دورين دور بين وجود احد الضدّين و عدم الآخر و دور بين وجود الآخر و عدم ذلك و اجيب بانّ توقّف التّرك من جهه العليه و توقّف الفعل على التّرك من جهه الشرطيه و اذا تغاير الطّرفان و لو بالجهه التقيديّه يندفع الدّور (1) مع ان الموضوع انما يتكثر بواسطه الجهتين التقيديتين فى تفصيل الكلى الى جزئيتين لو كانتا موجبتين لكثرة الموضوع على تقدير اختلافهما فى الحقيقه بالتضاد كما مرّ و العله شرط مع زياده مؤكده نظر العموم و الخصوص المطلق حيث انّ المدار فى الشرط على

ص: ١٧٤

(١-١) و يظهر ضعفهما تقدّم من عدم جواز توارد الحكمين المتضادين فى تحليل الجزئى الى كليتين

مجزء التوقف و المدار فى العله على التوقف فى الوجود على جهه التأثير و التوقف فى العدم فىلزم اشتراط كل من الضدين بعدم الآخر فىلزم توقف الشىء على نفسه نظير انه لو كان النسبه بين طرفى التوقف من باب العموم و الخصوص المطلق يلزم الدور فى الاخص كما انه لو كان النسبه بين طرفى التوقف من باب العموم و الخصوص من وجه يلزم الدور فى مورد الاجتماع نعم التوقف المذكور فى المقام لا يكون من باب الدور المصطلح اذ المدار فى الدور المصطلح على عليه كل من الشيين للآخر و هاهنا الوجود عله للعدم لكن العدم شرط للوجود لكن صرح العضدى فيما ياتى من كلامه بعموم الدور لاشتراط كل من الشيين للآخر فلا يختص الدور بما لو كان كل من الشيين عله فيطرد فيما لو كان احد الشيين عله للآخر و الآخر شرطاً للاول كما فيما نحن فيه مع ان المدار فى بطلان الدور على لزوم توقف الشىء على نفسه و هذه المفسده مطرده فى المقام حيث ان الوجود لما كان عله للعدم فالموقوف عليه و لما كان مشروطاً بالعدم فهو موقوف على العدم فىلزم توقف الوجود على نفسه و العدم لما كان شرطاً للوجود فالوجود موقوف عليه و لما كان معلولاً للوجود فهو موقوف على الوجود فىلزم توقف العدم على نفسه فقد لزم التوقف على النفس فى كل من طرفى الوجود و العدم هذا و قد اعجبني ان اذكر فى المقام الكلام فى الدور من باب المناسبه حرساً على اثار الفائده فنقول انه عرف الدور بعض بتوقف الشىء على ما يتوقف عليه و بمفاده التعريف بكون العله معلولاً لمعلولها و كون المعلول عله لعلتها و بانعكاس العليه و المعلوليه كما ربما يستفاد من العلامه الطوسى فى التجريد فى الاشاره الى بطلان الدور بقوله و لا- ينعكسان اى العله و المعلول فى العليه و المعلوليه و بكون الموقوف موقوفاً عليه و يكون الموقوف عليه موقوفاً و بانعكاس الموقوف و الموقوف عليه فى الموقوفيه و الموقوف عليه و قد يعرف نقلاً بمجموع التوقفين الحاصلين فى ضمن توقف الشىء على ما يتوقف عليه تعليلاً بانه لو كان الدور هو توقف الشىء على ما يتوقف عليه يلزم فى مورد توقف الشىء على ما يتوقف عليه دوران و لم يقل به احد و هو حسن هذا و الدور اما مصرح او مضمرة و الاول فيما لم يتجاوز التوقف عن طرفين و الثانى فيما تخلل فيه ثالث او ازيد فى البين فكان اطراف الدور ثلاثه او ازيد و بعبارة اخرى المصرح ما خلى طرفاً التوقف فيه عن الواسطه و المضمرة ما تخلل فيه الواسطه بين الطرفين و ربما عبر بعض نقلاً عند الكلام فى صحه السلب عن الدور المصرح بالدور

بواسطة و يمكن ان يكون هذا مبنيًا على توهم كون الدور هو توقف الشيء على نفسه و عد الدور المصرح دورًا بواسطة فالدور بلا- واسطه انما هو توقف الشيء على نفسه و عن بعض التعبير عن المضمّر المضمّر بواسطة و الظاهر انه مبنيّ على توهم كون الدور المصرّح هو توقف الشيء على نفسه ثم انه لم يذكر في التجريد دليلًا على بطلان الدور مع انه ذكر على بطلان التسلسل وجوها ثلاثه و كانه كان يدعى البدايه كما ذكره القوشجي و حكى دعوى البدايه عن الفخرى و ربما استدل على البطلان بأن العله متقدمه على المعلول فلو كان المعلول عله لعلته يلزم تقدّم الشيء على عله المتقدم عليه فيلزم تقدّم الشيء على نفسه بمرتين و يمكن ان يقال ان المدار في العليه ليس على التقدّم بالزمان بل على التقدّم بالذات فالاستدلال بلزوم تقدم الشيء على نفسه عباره اخرى للزوم كون الشيء عله لنفسه فالاستدلال من قبيل المصادره على المدعى و ما يقال ان المدار في التقدّم و لو كان بالذات على الترتيب المصحح لدخول الفاء و هذه يتاتي في الشيء بالنسبه الى نفسه في الدور و لا مجال لصحّته مدفوع بانه لا يتجاوز فساد تقدّم الشيء على نفسه على سبيل تخلل الفاء عن فساد عليه الشيء لنفسه و هذا عين الدور فالاستدلال في ذلك المقال من قبيل المصادره على المدعى إلا- ان يقال انه ربما يكون بعض التعبيرات اوضح من المقصود و البدايه تختلف باختلاف العنوانات كما ان العنوانات تختلف بالحسن و القبح مع اتحاد المقصود بل هذا مما تسالم عليه العقول و هو من الاحاديث المشهوره فلا- باس بالاستدلال بلزوم تقدّم الشيء على نفسه و لا حاجه الى اخذ تخلل الفاء بعد فرض نفعه و عن شارح المطالع ان الدور يفضى الى امرين توقف الشيء على نفسه و تقدّم الشيء على نفسه الّذى هو حصوله قبل حصوله و مرجعه الى الاستدلال على بطلان الدور بلزوم توقف الشيء على نفسه و يظهر الكلام فيه بما سمعت و عنه في موضع آخر الاكتفاء بالثاني و قد يعلل بانه لكونه اشدّ استحاله من الاوّل لانه يلزم من تقدّم الشيء على نفسه اجتماع الوجود و العدم و لا يلزم من توقف الشيء على نفسه ذلك و ليس بشيء للزوم اجتماع الوجود و العدم في تقدّم الشيء على نفسه ايضا و بالجمله مرجع ذلك الى الاستدلال على بطلان الدور بلزوم تقدّم الشيء على نفسه و عن بعض ان مفسده الدور توقف الشيء على نفسه و يظهر الكلام فيه و فيما قبله بما تقدّم و ربما اطلق الدور في بعض المواضع كما في الاستدلال على عدم حجّيه ظنّ المتجرى بلزوم الدور على تقدير الحجّيه لأنّ اعتماد المتجرى على طبقه بدليله الظنّي تعلق بالظنّ في العمل بالظنّ على

توقّف الشيء على نفسه و هذا ما بدعوى اختصاص الدور بتوقّف الشيء او بدعوى عمومته توقّف الشيء على ما يتوقّف عليه و انت خبير بان توقف الشيء على نفسه لا يكون من باب الدور بل هو مفسده الدور و يتطرق في الدور توقف الشيء على نفسه مرتين بناء على كون الدور هو مجموع التوقفين كما هو الاظهر كما مر ثم انه قد يتطرق في بعض موارد الدور دوران كما في توقف فعل احد الضدين على ترك الآخر كما مرّ و قد بان بما سمعت أنّه يتاتي الكلام تاره في تعريف الدور و اخرى في تقسيمه و ثالثه في مفسدته بقي ان العضدي قد ذكر في بحث حجّيه العام المخصّص فيما بقي أنّ التوقف ينقسم الى توقف تقدّم كما للمعلول على العله و المشروط على الشرط و التوقف بهذا المعنى محال ضروره استلزامه تقدّم الشيء على نفسه و هو المراد بالدور اذا اطلق و الى توقّف معيّنه كتوقف كون هذا ابناك لذا (١) و بالعكس و كتوقف قيام كلّ من اللبنتين المتساندتين على قيام الاخرى و هذا لا يمنع من الطرفين و ليس دورا مطلقا و ان كان يعبر عنه بدور المعينه اقول أنّه يستفاد من كلامه آخر احدهما عموم الدور الممتنع لاشتراط الشيء بشرطه كعليه الشيء لعلته و بعبارة اخرى عموم الدور لتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بالاشتراط كتوقف الشيء على ما يتوقف عليه بالعليه و مقتضاه عدم اختصاص الدور الممتنع بالتوقف بالعليه كما هو الفرد المعروف من الدور و ربما انكر بعض امتناع اشتراط الشيء بشرطه و ليس بشيء لوضوح اطراد مفسده التوقف بالعليه اعني توقف الشيء على نفسه في التوقف بالاشتراط و ثانيهما عموم الدور للدور المعينه الاّ أنّه جائز و هذا معروف موضوعا و حكما و الفرق بينه و بين دور التقدّم ان المدار في دور التقدّم على كون طرفي الدور في جانب طول الوجود و المدار في دور المعينه على كون الطرفين في جانب عرض الوجود و بوجه آخر المدار في دور التقدّم على توقّف الوجود و المدار في دور المعينه على اتّصاف طرفي الدور بصفه خاصه من دون توقّف وجود احد من الطرفين و بوجه ثالث المدار في دور التقدّم على مداخلة كل من الطرفين في الوجود اما دور المعينه فهو اذا لم يكن شيء من الطرفين دخيلا في وجود الامر و كذا لم يكن اتّصاف شيء من الطرفين بصفه مختصه به دخيلا في اتّصاف الآخر بصفه مختصه به بل كان كل منهما دخيلا في اتّصافهما بصفه قائمه بهما و حاصله لهما اعني (٢) حيث ان قيام كلّ منهما دخيل في الاجتماع ليس الاّ و مثله اجتماع زيد مع عمرو حيث انّ كلّا منهما دخيل في الاجتماع و المعينه ليس الاّ و الله العالم

ص: ١٧٧

١-١) على كون هذا أبا لذلك

٢-٢) الاجتماع و المعينه و حصول الهيئه الاجتماعيه كما في اللبنتين المتساندتين





الرساله و مفترع العذرا

مبتدا تلك الطريقه الغراء فى تحقيق اصاله اشتغال و البراءه فى الشك فى الجزئيه و شرطيه و المانعيه فحل الفقهاء و الاصوليين و قريع الفضلاء الرجاليين فخر المجتهدين الاعلام حجه الاسلام العالم الالمعنى الشهير بابى المعالى ره

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

و بعد فهذه رساله فى انه ان شك فى جزئيه شىء او شرطيه او مانعيه لعباده واجبه على تقدير اجمال حال العباده فهل يبنى على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه او يبنى على الاصل و هذه المسأله بعد كونها كثير البلوى عزيز الجدوى و فى غايه العناء و نهايه الوعاء و ناهيك فيه ما شافهته من سيدنا فى بعض الايام من طول تأمله فيها طول السنه و العام و قد حررت الكلام فيها فى سوابق الاعصار و حررت فيها البحث و التذكار لكن لما بلغ المذاكره اليها فى هذه الايام فاعجبني شرح الحال و تجديد الكلام و على الله العزيز المتعال التوكل فى جميع الاحوال و اليه المرجع فى المبدأ و المال و أسأله اتمام التوفيق بتوفيق الاتمام و ينبغى قدام الاقدام فى المرام

### تمهيد مقدمات فى المقام

تمهيد مقدمات فى المقام الاولى فى الكلام فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و الكلام فيها مبنى على الكلام فى الأحكام الوضعيه فنقول انه قد اختلف تاره فى اصل ثبوت الاحكام الوضعيه و اخرى فى امور من حيث كونها من الاحكام الوضعيه فجرى جماعه على رجوع الاحكام الوضعيه الى الاحكام الخمسه كالسيد الداماد فى السبع الشداد بل جعله مختار المحصليين و العلامه السبزواري و العلامه الخوانساري و هو المصرح من الشهيد فى الذكرى و صاحب المعالم فى بعض كلماته و السيد الصدر بل حكى الاخير استقرار اى المحصليين عليه و جرى جماعه اخرى على كونها احكاما مستقلة بذواتها كالعلامه فى النهايه و التهذيب و الشهيد فى القواعد و التمهيد و هو يلوح من صاحب المعالم فى بعض آخر من كلماته و ينصرح من الفاضل

التونى و هو ظاهر الحاجبين و صرح شيخنا البهائى فى الزبده بأنها ليست احكاما اصلا قال و الوضعى ليس بحكم بل مستلزم له و صرح فى التعليقات بأنها علامات و الحق ثبوتها مستقله على ما حررناه فى الاصول الا أنها قليل المصداق حيث ان المدار فيها على استعمال علامات اللفظ فى كلام الله سبحانه او نبيه ص او بعض اوصياء نبيه سلم الله عليهم فى معنى مخترع كالتجاسه بناء على الاستعمال فى المعنى المخترع و الا فلا يكون من الاحكام الوضعيه و من هذا الاشكال من صاحب المدارك و الفاضل الخوانسارى فى تعليقات الزوضه و السيد السيد العلى فى الرياض كما عن المقدس الاردبيلى فى دلاله قوله سبحانه إنما المُشْرِكُونَ نَجِسٌ على نجاسه الكف بالمعنى المعروف نظرا الى ان التجاسه لغه بمعنى القذاره و لم يثبت تطرق الحقيقه الشرعيه عليها و على ذلك المنوال حال الطهاره بناء على عدم الاستعمال فى المعنى اللغوى و لا فى عدم التجاسه كما هو مقتضى الاستدلال باصالة الطهاره فيما اشتهه حكمه الشرعى طهاره و نجاسه بل الاستعمال فى معنى وجودى مخترع كما جرى عليه فى الذخيره و لذا انكر اصالة الطهاره بتقريب ان كلا من الطهاره و التجاسه حكم وجودى لا بد ان يثبت من الشرع بالدليل و يرشد الى ذلك جعل الطهاره شرطا للصلاه لبعده اطلاق الشرط على الامر العدمى الا ان يكون من قبيل اطلاق الشرط على اباحه الماء او المكان بناء على كون الامر من باب ممانعه الغصب لا اشتراط الاباحه و يرشد ايضا الى ذلك الاستقراء فى الاخبار فى ابواب الطهاره و التجاسه كما ياتى و يمكن ان يقال انه يكفى فى اختراع المعنى فى الطهاره استعمالها فى عدم التجاسه و لا حاجه فى الاستعمال فى المعنى المخترع الى الاستعمال فى معنى وجودى و الدليل على استعمال التجاسه و الطهاره فى المعنى المخترع هو قضيه المنصب حيث ان المنصب الشرع و احزابه يقتضى بيان الموضوعات الشرعيه او الاحكام الشرعيه لا الامور اللغويه بل غالب ما وقع فى الاخبار انما هو من باب بيان الموضوعات الشرعيه او الاحكام الشرعيه و من ذلك انه لو وقع الحمل فى الاخبار فلو كان الموضوع فردا للمحمول شرعا كما هو الحال لو كان المحمول من المعانى المخترعه كما لو قيل الارتماس فى الماء دفعه غسل و ايماء الاخرس و اشارته صلاه و نيه الامسك مع الاكل سهوا صوم الى غير ذلك فيبينى عليه و لا اشكال لو تردّد الامر بين فرديّه الموضوع للمحمول لغه او شرعا كما فى الاثنان و ما فوقهما جماعه حيث انه يحتمل ان يكون المقصود به كون الاثنين و ما فوقهما مصداقا لهيئه الجمع او مادته لغه و يحتمل ان يكون المقصود به كون الاثنين و ما فوقهما مصداقا لصلاه الجماعه شرعا فلا بد من البناء على الاخير كما انه لو تردّد الامر بين الفرديّه لغه و التشنيه شرعا فالظاهر الاخير فضلا عما لو تعذر الفرديّه لغه و شرعا كما فى الطواف بالبيت

صلاحه فإنه يتعين الحمل على التشبيه وقد يتردد الأمر بين الفرديه شرعا و التشبيه شرعا فالظ الاول و الثمره ثبوت جمع احكام المحمول للموضوع مع التفاوت فى الظهور بناء على الفرديّه و ثبوت خصوص الاحكام الظاهره بناء على اختلاف الاحكام فى الظهور و الخفاء بناء على التشبيه و اما بناء على مساواه الاحكام فى الظهور و الخفاء فلا رجحان للحمل على التشبيه و يمكن ان يقال ان الالفاظ المستعمله فى الكتاب فى المعنى المخترع بالنسبه الى الالفاظ المستعمله فى المعانى اللغويّه فى بيان الامور العاديه على وجه الحقيقه او المجاز كشره بيضاء فى بقره سوداء فكيف يقتضى المنصب حمل الحمل على الفرديّه شرعا او التشبيه الشرعى عند تردد الامر بين الفرديه اللغويه و الفرديّه الشرعيّه او التشبيه الشرعى نعم بيان الامر اللغوى و شرح معنى اللفظ نادر او منعدم الا فيما يترتب عليه الحكم الشرعى كما فى تعريف الحيض بدم حارّ عييط اسود له دفع و حراره و تعريف النفاس بحيض احتبس لغذاء الولد و تعريف الاستحاضه بدم اصفر بارد و من هذا القبيل الحديث المعروف الفقاع خمر استصغر الناس بناء على كونه من باب شرح المعنى كما جرى عليه الفاضل الخاجوى لا التشبيه كما لعله المشهور و مثل ذلك بيان المركب اللغوى نحو بيان المسح على القدمين فى بعض الاخبار و كذا بيان الموضوع الشرعى كتعريف الصياله بان تحريمها التكبير و تحليلها التسليم كما فى بعض الاخبار و هو معروف و تعريفها بانها ثلاثه اثلاث ثلثها ظهور ثلثها ركوع و ثلثها سجود كما فى بعض الاخبار و ما روى عن الصادق فى بيان الصياله قولاً - لزراره و فعلاً - لحماد بن عيسى و كل منهما معروف و ما روى عن الباقرين ع فى بيان التيمم و ما روى عن الصادق و الكاظم ع بل روى عنهم فى بيان غسل الميّت و كذا بيان بعض افراد الموضوع الشرعى كما روى عن الباقرين ع فى بيان وضوء النبى ص بل نقول ان غالب الاخبار فى بيان الاحكام الشرعيّه لكن يمكن القول بانّ اكثر ارباب محاورات ارباب العصمه كان فى بيان الامور العاديه و ان امكن منعه لكن لا اشكال فى انّ اكثر الفاظ الكتاب و كذا اكثر الفاظ الاخبار و كذا اكثر الفاظ ارباب العصمه فى المحاورات من باب الاستعمال فى المعنى اللغوى و لو كانت فى بيان الاحكام الشرعيه و من هذا يظهر ضعف ما يظهر من جماعه من انه لو تعارض خبران و كان مدلول احدهما لغويًا و كان مدلول الآخر شرعيًا يقدّم الاخير نظرا الى انّ الظاهر انّ تكلم المعصوم ع كان بالوضع الشرعى لغلبه التكلم بالوضع الشرعى على التكلم بالوضع اللغوى لما عرفت من انّ اكثر الفاظ الاخبار و اكثر الفاظ محاورات ارباب العصمه كان على وفق الوضع اللغوى ثمّ لو دار الامر بين العدول عن المعنى اللغوى و العدول عن المعنى الشرعى فالظاهر الأوّل لندره العدول عن المعنى الشرعى فيما كان له حقيقه شرعيّه بالنسبه الى العدول عن المعنى اللغوى

لكثره المجازات و كثره الاستعمال فى المعانى المخترعه شخصيا و ان قلّ نوعها فليس حمل قوله سبحانه إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ على النجاسه اللغويّه حملا للفظ على خلاف ما يقتضيه المنصب و كذا الحال فى حمل قوله الاثنان و ما فوقهما جماعه على بيان اقلّ الجمع مادّه او هيئه الاّ أنّه يستلزم شرح المعنى اللغوى و قد سمعت انه نادر او منعدم فيما لا يترتب عليه الحكم الشرعىّ و هو امر آخر غير استعمال اللفظ فى المعنى قد يتفق معه لكن نقول أنّ الاستقراء فى الاخبار فى ابواب الطّهارة و النجاسه يقتضى قضاء مبرما بكون المستعمل فيه من باب المعنى المخترع حتى فى الطّهارة فالظاهر أنّها من باب الامر الوجودى فنقول أنّه لو ثبت الاستعمال فى المعنى المخترع فيدور الامر بين كون النجاسه حكما مستقلاّ و كونها راجعه الى الحكم التكليفيّ لكن ارجاع الحكم الوضعىّ الى الحكم التكليفيّ لو اتجه أنّما يتّجه فى التعلقيات كسببيّه الدلوك لوجوب الصّلاه بارجاعه الى وجوب الصّلاه عند الدلوك بكون حاصل الغرض من القضيّه الاولى متّحدا مع حاصل الغرض من القضيّه الثانيه و ان كان القضيتان المذكورتان مختلفين بحسب الظّ لاختلاف الموضوع و المحمول و امّا النجاسه فلها احكام تكليفيّه متعدده كعدم جواز بيع النّجس و عدم جواز الصّلاه مع اللباس النّجس و عدم جواز السّجود على النّجس و وجوب ازاله النّجاسه عن المصاحف و المساجد و لا مجال لاستعمال القضيّه الواحده فى القضايا متعدده للزوم استعمال اللفظ الواحد فى اكثر من معنى واحد و لا اقلّ من كونه خلاف الظّ على تقدير الجواز و ان كان مقتضى كلام العلامه الخوانسارى فى باب الاستدلال على اصاله الطّهارة فيما اشبهه حكمه الشرعىّ طهاره و نجاسه هو كون الاصل الطّهارة بواسطه رجوع النّجاسه الى تكاليف متعدده مخالفه للاصل حيث أنّه استدلال بانّ النّجاسه ترجع الى وجوب الاجتناب عن موصوفها فى الاكل و الشرب و نحوهما من الاستعمالات و كذا وجوب الاجتناب عنه فى الصّلاه و نحوها من العبادات المشروطه بالطّهارة و وجوب ازلتها عن المصاحف و المساجد و نحوها و الاصل عدم الوجوب و ضعفه ظاهر و ان قلت أنّ غرضه أنّ النّجاسه راجعه الى وجوب الاجتناب باقسام مختلفه فالمرجع الى امر واحد قلت ان وجوب الاجتناب غير وجوب الازاله كما أنّ حرمة البيع امر ثالث فلا يتّحد المرجع و على اى حال فالحكم الوضعىّ انما يتأتى من قضاء الضّروره ففيما لم يثبت فيه الاستعمال فى المعنى المخترع فى كلام الش و احزابه فلا يثبت الحكم الوضعىّ مثلا لو ورد فى الاخبار أنّ الرّكوع جزء الصّلاه فالجزء مستعمل فى المعنى اللغوىّ الاّ أنّ مصداقه شرعىّ بمعنى أنّ جعله مصداقا للمعنى اللغوىّ مستند الى الش كما أنّ الزعفران مثلا- لو جعل جزء المعجون فكونه جزء للمعجون بجعل جاعل المعجون الاّ أنّ الجزئيه بالمعنى اللغوىّ و اللبنة

جزء البيت بالمعنى اللغويّ إلا ان جعلها جزء للبيت بالمعنى اللغويّ إلا ان يجعل جعل صورته البيت او البناء و ليس جزئيه الاجزاء الشرعيه للماهيات الشرعيه إلا مثل جزئيه الجزء العرفيّ للكُلّ العرفيّ و قس على ذلك حال الشرطيّه و المانعيه فان الشرطيّه من المعاني المصطلحه و في العرف بعض الامور يجعل شرطاً لبعض الامور و ليس حال اشتراط الطهاره للصلاه إلا مثل حال اشتراط الشرط العرفيّ للمشروط العرفيّ غايه الامر انّ الشّ جعل الماء مصداقاً للطاهر بناء على كونها امراً وجودياً و بما سمعت يظهر حال المانعيه و بما ذكر يظهر أنّه لا- يتاتي اختراع الجزئيه و ان قلت انّ طهاره الماء مثلاً- غير مخترعه من جانب الشّ و أنّما المخترع كلّى الطهاره و قد جعل الشّ الماء مصداقاً للطاهر و كما يكفي جعل الماء مصداقاً لكُلّي الطاهر في اتّصاف الماء بالحكم الوضعيّ فكذا يكفي جعل الرّكوع مثلاً مصداقاً لكُلّي الجزء في اتّصاف الرّكوع بالحكم الوضعيّ قلت انّ الفرق في البين بين حيث انّ كلّى الطهاره مخترع بخلاف كلي الجزئيه فجعل الماء مصداقاً لكُلّي الطاهر يكفي في الاتصاف بالحكم الوضعيّ بخلاف جعل الرّكوع مصداقاً لكُلّي الجزء و يمكن ان يقال انّ مجرّد تصرّف الشّ في الرّكوع بجعله مصداقاً للامر اللغويّ يوجب ثبوت الحكم الوضعيّ فيه كيف لا و ايجاب الشّيء و تحريمه راجع الى احداث اللزوم في الفعل و الترك و لزوم الفعل من الامر اللغويّ و كذا لزوم التّرك و لا كلام في كون وجوب الفعل و حرمة من الحكم الشرعيّ فالمدار في الحكم التكليفيّ و الحكم الوضعيّ على تصرّف الشّ في الدّين في الجملة و المقصود بالتّصرف ما كان على وجه العروض لا المعروف كما في الموضوع المخترع كما في الصّلاه و الصّوم و نحوهما و ان قلت فعلى ذلك جعل زيداً ابناً لعمر و نجاسه من باب الحكم الوضعيّ قلت انّ التّصرّف غير الخلقه و المدار في الحكم على التّصرف مع أنّه قد سمعت انّ المدار على التّصرّف في الدّين و ليست الخلقه من التّصرف في الدّين و ربّما حكم السيّد السيّد المحسن الكاظميّ نقلاً بدهاه بطلان القول برجوع الاحكام الوضعيه الى الاحكام التكليفيه حيث حكم بانّ بطلان القول برجوع الاحكام الوضعيه بانّ الحكم الوضعيّ عين الحكم التكليفيّ على ما هو ظاهر قولهم انّ كون الشّيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود الواجب عند حضور ذلك الشّيء غنى عن البيان و عمل الفرق بين الوضع و التّكليف ممّا لا- يخفى على من له ادنى مسكه و التكاليف المبنيه على الوضع غير الوضع و الكلام أنّما هو في نفس الوضع و بالجملة فقول الشّ دلوك الشمس سبب للصلاه و الحيض مانع عنها خطاب وضعيّ و ان استتبع تكليفاً و هو ايجاب الصلاه عند الزوال و تحريمها عند الحيض كما ان قوله تعالى اَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ و قوله ص دَعِيَ الصَّلَاةَ اَيَّامَ اِقْرَائِكَ خُطَابِ

تكليفى و ان استتبع وضعه و هو كون الدلوک سببا و الاقراء تابعا و الحاصل ان هناك امرين متباينه كل منهما فرد للحكم فلا يغنى استتباع احدهما للآخر عن مراعاته و احتسابه فى عداد الاحكام اقول انه لو كان التكليف المبيته على الوضع (1) بلا كلام فلا مجال للكلام فى الوضع لوضوح ان الوضع غير التكليف على ذلك ايضا بلا كلام قضيه ان مغايره شىء لشىء تقتضى مغايره الشىء الثانى للشىء الاول نعم التكليف المشار اليها لا كلام فى ثبوتها بالاصاله و الكلام فى استقلال الوضع و رجوعه اليها و لعله اراد ان يذكر ذلك لكنه ذكر ما ذكر من باب الخلط و الاشتباه و ايضا الظاهر بل بلا اشكال ان المقصود بالاستتباع هو تعقيب بيان السببيه و المانعيه فى دلوک الشمس سبب للصلاه و الحيض مانع عنها بالدلاله على الوجوب و الحرمة و تعقيب الايجاب و التحريم فى اقم الصلاه لدلوک الشمس و دعى الصلاه ايام اقراءك بالدلاله على السببيه و المانعيه الا ان المفهوم من العبارة فى المثالين الاولين هو الوضع بالمطابقه و التكليف بالالتزام بملاحظه ان الظاهر ابتناء الوضع على التكليف و المفهوم من العبارة فى المثالين الاخيرين هو التكليف بالمطابقه و الوضع بالالتزام بملاحظه ان الظاهر ابتناء التكليف على الوضع نظير الاستدلال على دلالة النهى على الفساد بان الظ من النهى كون الحرمة من جهة الفساد اذ لا مجال لاستناد الوضع الى التكليف و الامر بالعكس مع انه لا مجال لاختلاف الناشى و المنشأ و لو مع اختلاف المورد و المورد بانّه اذا قال المولى لعبده اكرم زيدا ان جاءك فهل يجد المولى من نفسه انه انشاء انشاءين و جعل امرين احدهما وجوب اكرام زيد عند مجيئه و الآخر كون مجيء زيد سببا لا-كرامه او ان الثانى مفهوم منتزع من الاول لا يحتاج الى جعل مغاير للجعل الاول و لا الى بيان مخالف للبيان الاول و لذا اشتهر فى السنه الفقهاء سببيه الدلوک و مانعته الحيض و لم يرد من الشىء الا انشاء طلب الصلاه عند الاول و طلب تركها عند الثانى فان زاد تباينهما مفهوما فهو اظهر من ان يخفى كيف لا- و هما محمولان به اما الموضوع و ان اراد كونهما مجعولين بجعلين فالحواله على الوجدان لا- البرهان و كذا لو اراد كونهما مجعولين بجعل واحد فان الوجدان شاهد على ان السببيه و المانعيه فى المثالين اعتبار ان منتزعان كالمسببيه و المشروطيه و الممنوعيه مع ان قول الشارع دلوک الشمس سبب لوجوب الصلاه ليس جعللا- للايجاب استتباعا كما ذكره بل اجاب هو اخبار عن تحقق الوجوب هذا كله مضافا الى انه لا معنى لكون السببيه مجعوله حتى يتكلم فى انه بجعل مستقلّ أولا فاننا لا نعقل من جعل الدلوک سببا للصلاه الا انشاء الوجوب عند الدلوک و الا فالسببيه القائمه بالدلوک ليست من لوازم ذاته بان يكون فيه معنى يقتضى

ايجاب الش عقلا عند حصوله و لو كانت لم تكن مجعوله و لا نعقلها ايض صفه او جدها الش فيه باعتبار الفصول المنوعه و لا الخصوصيات المصنّفه او المشحنه اقول أنّه لو قيل ان جئنتي درهما اعطيتك او ان اكلت السم تموت او ان انت تبت تصير عادلا فمقتضى الاشتراط النحويّ أنّما هو السببيّه في الامثله المذكوره الا أنّها جعلته في الاوّل و عاديه في الثاني و شرعيّه في الاخير و لو افاد الاشتراط للسببيّه فيما خلى عن افاده التكليف كما في الامثله المذكوره فهو يفيد السببيّه فيما كان مفيدا للتكليف مثل ان جاءك زيد فاكرمه بالقطع و اليقين اذ لا مانع عن افاده السببيّه غير افاده الوجوب و ليس افاده الوجوب قابله للمنع عن افاده السببيّه بلا شبهه و من ذلك أنّه لو امر بشيء مقيدا بعباده نحو اقرأ السوره في الصلاه او نهى عن شيء مقيدا بعباده نحو لا تكف في الصلاه فالامر يدلّ على الجزئيه و الوجوب في المثال الاوّل و يتاتي الفساد في الثاني بالتكثف سهوا ايض و ان لا يطرد الوجوب و الحرمة في حال السهوه و ما ربّما قيل من دلالة الامر و النهى في مثل المثالين على خصوص الوضع اعني الجزئيه و المانعيه ليس بشيء و كذا ما ربما قيل من انه صار الامر و النهى في مثل المثالين من المجاز الراجح المساوي احتماله لاحتمال الحقيقه في الوضع و ان امكن القول بظهور الامر و النهى في بعض الموارد في الوضع و من هذا يمكن القول بظهور النهى عن تطوع المرأه بدون اذن الزوج في الممانعه فقط كما هو مقتضى كلام جماعه خلافا لما يقتضيه كلام جماعه اخرى من الدلاله على حرمة التطوع المشار اليه و كذا افساده و كذا ما ذكره الوالد الماجد ره في الفرق بين اركان الصلاه و غيرها من أنّ مدرك الاركان نفى الطبيعه و مقتضاه تطرق الفساد في حال السهوه ايض و مدرك غير الاركان بلفظ الامر و مقتضاه عدم شمول الامر لحاله السهوه حيث أنّ ما لا يشمل حاله السهوه لكن يتاتي الكلام في أنّ الدلاله على الجزئيه و الممانعه في غرض الدلاله على الوجوب و الحرمة او في جانب الطول الاظهر الاخير قضيه أنّ استفاده الاشتراط و الممانعه بتوسيط ظهور كون منشا الوجوب و الحرمة هو الاشتراط و الممانعه و لا حاجه الي تشخيص أنّ الوضع و التكليف مجعولا-ن بجعلين او بجعل واحد بل لا معنى للجعل الا التصور و الملاحظه و لا مجال له في حقّ الله سبحانه قوله او أنّ الثاني مفهوم منتزع من الاوّل مقتضى كلماته أنّ الحكم الوضعيّ ينتزع من الحكم التكليفيّ و الظاهر بل بلا اشكال أنّ مدار كلام



كلام سائر ارباب الرجوع اعنى رجوع الحكم الوضعي الى الحكم التكليفي انما هو الاتحاد و كون الامر من قبيل الامر بالشئ و النهى عن الضد العام قوله و لهذا اشتهر في السنه الفقهاء انت خبير بان اشتهار سببه الدلوك و مانعيه الحيض اعم من انتزاع السببيه و المانعيه عن الامر بالصلاه عند الدلوك و النهى عن الصلاه حال الحيض و انفهام السببيه و المانعيه في غرض الدلاله على الوجوب و الحرمة و كذا انفهام استناد الوجوب و الحرمة الى الاشتراط و الممانعه قوله فاننا لا نعقل من جعل الدلوك سببا للصلاه الا انشاء الوجوب عنه الدلوك انت خبير بان مقتضى جعل الدلوك سببا للصلاه هو التصرف في الدلوك بربطه بوجوب الصلاه او وقتها على الخلاف في وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط كما هو المنصور و عدمه كما هو المش و التصرف المشار اليه اعنى الربط المذكور من باب الوضع بل كما ان السببيه من الاحكام الوضعيه فكذا الحال في السببيه و كما ان الشرطيه من الاحكام الوضعيه فكذا الحال في المشروطيه الا ان العمده السببيه و الشرطيه لتفرع الاحكام التكليفيه عليهما و من هذا عدم ذكر المسببيه و المشروطيه في كلمات ارباب الوضع و مع هذا ينقذ دعوى عدم تعقل مسببيه الدلوك بما سمعت من دلاله الاشتراط و لا اقل من كون الامر من باب الدلاله بمعنى كشف اللفظ عن اعتقاد المتكلم كما في دلاله الاشاره و المفاهيم بناء على كونها عقليته و كذا سائر الدلالات الالتزاميه حيث ان المدار في الدلاله على الكشف لا على الوضع كما عن المش و لا على الاراده كما عن ابن سينا و الكشف اعم من الكشف عن الاراده كما هو الغالب و الكشف عن الاعتقاد كما في دلاله الاشاره و دلاله الايماء و التنبيه و من اجل عدم التفتن بالاخير انكر السيد السند المحسن الكاظمي دلاله الالتزام للزوم استعمال اللفظ في اكثر من معنى واحد اعنى اللازم و الملزوم في باب دلاله الالتزام قوله و لو كانت لم تكن مجعوله فيه ان المدار في جعل الاحكام بناء على طريقته الاماميه و المعتزله من استناد الاحكام الشرعيه الى المصالح و المفسد الواقعيه على اظهار مكنونات الواقع لا احداث الحكم فالمدار على اظهار الا يدركه غالب العقول فلا باس باستناد السببيه الى ذات الدلوك قوله و لا تعقلها ايض صفه وجدها الش فيه كما مرّ الوضوح انه لا يكون امر السببيه من باب اليجاد بل هو من باب الاعتبار الثانيه في تعريف العباده و المعامله فنقول انه قد اختلف فيه فعرفهما الشهيد في موضع من قواعده بما يكون غايته الآخره و ما يكون الغرض الاهم منه الدنيا و في ذكره بفعل او شبهه يتوقف صحه على النبيه و ما لا يتوقف صحته عليها قوله او شبهه المقصود به الكف عن مفطرات الصوم و قد اخذ الكف جنسا في تعريف الصوم في اللمعه و عرفهما الوالد الماجد ره

بما يتوقف صحته على التيه و ما لا يتوقف صحته عليها و هو قد جعل السير في اعتبار التيه و عدمها تبعاً لما يظهر من المحقق القمى ان الحكم اما امر او طلب او غيرهما و الا و لان لا يخلوان اما ان يكون الغايه فيهما شيئاً غير تكميل النفس و لا يعلم الغايه فيه فعلى الاول اذا حصل الغايه انقطع الخطاب فانقطع التكليف فلا عقاب لعدم المخالفه و لا ثواب لعدم المخالفه لامثال فان الامثال لا يتحقق الا بقصد الامثال قال فالعباده و منه التكفين و الدفن و انقاذ الغريق بخلاف غير التقدير الاول فان الخروج عن عهده الخطاب لا يتحقق الا بقصد الامثال قال فالعباده ما كان الحكم فيه طلباً لم يعلم غايته او علم و كان تكميل النفس و المعامله ما لم يكن كذلك اقول انه يطلق العباده على عباده الاصنام مثلاً فلا تختص بما يكون غايته الآخره و يتوقف صحته على التيه الا ان يقال انه من باب استعمال العباده فى المعنى اللغوى اى الخضوع لا الاصطلاحى و لا منافاه بين تطرق الاصطلاح فى اللفظ و استعماله فى بعض الاحيان فى المعنى اللغوى ايضا كثير من العبادات واجبا كان او مندوباً لا يتوقف صحته على قصد القربه المقصود بالتيه فى المقام سواء كان الامر من باب عدم الاتصاف بالصحه و الفساد او عدم مداخله قصد القربه فى الصحه كالامر بالمعروف و النهى عن المنكر و المرافعات و رد السلم و قضاء حوائج المؤمنين و سقيهم و اطعامهم و اكسائهم و اسكانهم و عيادتهم و زيارتهم و التسليم اليهم و تشييع جنازهم و ادخال السرور فى قلوبهم و صلح الارحام و التعقيات و الادعيه الطويله و القصيره و قراءه الآيات و قراءه القرآن كما ضبطه المحدث الكاشانى فى مفاتيحه لكن المندوبات التى لا تحتاج الى قصد القربه لا تعد و لا يحصى فانظر آداب الوضوء و آداب الغسل و آداب الدخول فى المسجد و آداب الاذان للاعلام و آداب الصلاه كيف لا و قد انهاها الشهيد الاول فى التفتيه الى ثلاثه آلاف و ان حكم المولى التقي المجلسى بانه مبنى على تكلفات كثيره و آداب الصوم و آداب الصيده و آداب الاكتمال و آداب التطيب و آداب التجاره و آداب التزويج و آداب الجماع و آداب الاكل و الشرب و آداب الخلوه و ابواب الملابس و ابواب المساكن و احكام الاولاد و غيرها مما كثر و اى كثره و ليس ما يحتاج الى قصد القربه من مندوبات الشريعه بالنسبه الى ما لا يحتاج اليه منها و ياتى طائفه منه من التزهه الا كشره بيبضاء فى بقره سواد فقد بان صحه المؤاخذة عن المحدث المذكور فى حصر ما لا يحتاج الى قصد القربه من العباده فيما ذكر لكن حكم المولى التقي المجلسى نقلاً بان المنافع الدنيويه لا توصف بالاستحباب نعم ان اتى بها العبد لله سبحانه و لقوه العباده ثياب بها و كذا الحال فى غيرها من المباحات حتى دخول بيت الخلاء بقصد صحه البدن و بقصد

التخلي لحضور القلب في الصلاه قال و كان شيخنا البهائي التستري كثيرا ما يقول اني منذ ثلاثين سنه لم افعل مباحا بل فعلت المباحات كلها لله و هكذا ينبغي ان يكون داب المتقين و هو حسن و ايضا النيه تستعمل في كلمات الفقهاء تاره في قصد الفعل و منه قول الشهيد في اللمعه في باب الوضوء واجبه النيه الى ان قال و التقرب و فسّر الشارح النيه بالقصد الى الفعل فتفسير الشارح النيه بالقصد الى الفعل فتفسير الشارح مضافا الى ان ذكر التقرب بعد النيه يرشد الى كون الغرض من النيه هو القصد الى الفعل و اخرى في قصد القربه و ثالثه في قصد الفعل على وجه التقرب و منه ما صنعه المحقق رحمه الله في الشرائع في باب الوضوء حيث عرف النيه باراده تفعل بالقلب فقال و كيفيتها ينوي الوجوب او الندب و القربه و كذا قول الشهيد في اللمعه في باب الغسل و واجبه النيه و فسّر الشارح اليه بالقصد الى الفعل على وجه التقرب و قد صرح العلامة المجلسي ره في بعض كلماته بالمولين و لا اشكال في عدم اختصاص توقف الصحه على النيه بالعبادات لوضوح توقف صحه المعاملات ايضا على الاراده كيف لا و لا اشكال في بطلان معامله الغافل و الهازل فاخذ النيه في تعريف العباده معيب الاجمال المقصود و المناسب اخذ قصد القربه إلا ان يقال إلا أنه مبنئ على كون النيه حقيقه شرعيه في قصد القربه كما قيل به و من هذا الاستدلال بقوله صلى الله عليه و آله أنما الاعمال بالنيات على وجوب قصد القربه في العبادات كما أنه مبنئ على كون العمل حقيقه شرعيه في العبادات كما قيل به ايضا لكن ذلك المقال ضعيف الحال إلا ان يقال لا ينافي صحه التعريف بعد ابتائه على المقال و يمكن ان يقال او النيه ظاهره في قصد القربه و ان كانت مستعمله في كلمات الفقهاء على وجوه ثلاثه كما ذكر و ايضا لم يعهد اطلاق معامله على كل ما لم يتوقف صحته على النيه و لو قيل شرب الخمر إلا ان يقال ان الظاهر من القضيه السالبه انما هو السالبه بانتفاء المحمول بل حكم المحقق القمي ره عند الكلام في آيه النبأ بان السالبه بانتفاء الموضوع من باب المجاز و ان كان هذا الكلام فاسدا فالظاهر مما لم يتوقف صحته على النيه في تعريف معامله انما هو ما لم يتوقف صحته على النيه مما كان من شأنه الصحه و الفساد شرعا و ان اتصفه و مثل الخمر ليس مما كان من شأنه الصحه و الفساد شرعا و ان اتصف بالصحه و الفساد عرفا و ايضا ما جعله الوالد الماجد ره سر الاعتبار و النيه و عدمه مبنئ على ما اختاره كالعلامه البهبهاني و المحقق القمي و السيد السند النجفي (1) من دلاله الامر على لزوم قصد الامثال حيث

ص: ١٨٨

حيث أنه لو كان اذ لا عليه للزم اعتباره فيما امكن اعتبار لزومه فيه كما لو لم يعلم الغايه او علم كونها تكميل النفس و اما فيما لا يمكن لزوم اعتباره فيه كما لو علم كون الغايه شيئاً غير تكميل النفس فلا- يعتبر لكن الاظهر عدم دلالة الامر على لزوم قصد الامتثال كما حُرِّزناه في محله مع أنه قد يكون الحكم امرا و طلبا و لا يعلم الغايه و لا يشترط التيه نحو توجيه المختصر الى القبله و توجيه الميِّت نحو توجيه المختصر الى القبله في القبر اليها فأنهما مع اختلافهما في الكيفيه واجبان و لا- يعلم غايتهما و لا يشترط فيهما قصد القربه على أنه قد يكون الغايه تكميل النفس و لا- يكون المامور به عباده و لا- يشترط فيه قصد القربه كالملكات النفسيه فان الحكم فيها طلب و الغايه تكميل النفس و لا يكون التيه شرطا فيها مضافا الى انه قد يكون الغايه تكميل النفس او تكون مجهوله كما في التسليم مع كونه من العباده و عدم اشتراط التيه فيه و على هذا المنوال الحال في قراءه القرآن و الآيات و الأدعيه و التعقيبات و ان امكن القول بكون الغايه في الكل هي التكميل فضلا عن أنه لو كان الغايه غير معلومه يكون الامر مرددا بين كونها هي التكميل او غير التكميل فيتاتي الاجمال و لا مجال للدلاله على قصد القربه إلا ان يقال ان الامر من باب وجود المقتضى و الشك في مانعيه الموجود و بناءه على القول بعدم ممانعه الشك المذكور عن الظن بالاقتضاء كما يرشد اليه قوله في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفه على القول بالاشتراك و الوقف بالظن الشخصى بالعموم فيما عدا الاخيريه لكن نقول ان الاظهر عدم حصول الظن بالاقتضاء في صوره الشك في وجود المانع او مانعيه الموجود بل نقول ان الامر في المقام من باب الشبهه الموضوعيه و في باب الاستثناء الواقع عقيب الجمل المتعاطفه من باب الشبهه المفهوميه وضعا على القول بالوقف و استعمالا على القول بالاشتراك إلا- ان يقال انه لا- فرق في عدم ممانعه الشك في مانعيه الموجود عن الظن بالاقتضاء بين كون الشبهه مفهوميه او موضوعيه بل نقول انه يمكن ان يكون دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال فيما لو كان الغايه هي التكميل بمدخله خصوص المورد و اشتراط كون الغايه هي التكميل في دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال ففي صوره الجهل بالغايه يحتمل كون الامر من باب انتفاء الشرط فلا مجال للقول بالدلاله و يمكن ان يقال أنه مع القول بالشك في الاقتضاء في صوره الشك في مانعيه الموجود يتاتي البناء في المقام على وجوب قصد الامتثال

بناء على وجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به كما هو مشرب الوالد الماجد ره لكنه مدفوع بان ظاهر ما ذكره اطراد السر من دون اختصاص بقوله و ما ذكر لا يتاتي على القول باصالة البراءه في باب الشك في المكلف به مع ان الظاهر من بيان المميز هو المميز الاجتهادي و المميز على ما ذكر من باب المميز العملي و يمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم بناء لو كان قائلا في صورته تعيين الغايه في التكبير بانصراف الامر عن ظهوره في وجوب قصد الامتثال في الجهل بالغايه و اما لو كان قائلا في تلك الصوره بالسقوط فلا باس بالقول بالدلاله على وجوب قصد الامتثال بالجهل بالغايه لكن نقول ان القول بالسقوط في المقام ساقط للزوم اللغو كما هو الحال في القول بالسقوط في غير المقام من موارد القول بالسقوط و كذا لزوم ايجاب ما خلى عن المصلحه لفرض كون الحكمه معلوم الحصول مع خلو الفعل عن قصد الامتثال بل نقول انه على ذلك ينتقض تعريف العباده منه بما يتوقف صحته على النيه منعاً بما كان الغايه فيه مجهوله او معلومه في غير التكميل الفرض توقف الصحه و مطابقه الامر فيهما على النيه غايه الامر تطرق القول بالسقوط فعلى ذلك لا بد من زياده عدم سقوط المامور به بغيره و تعريف العباده كما انه على القول بالسقوط في الواجبات التوصليه ينتقض تعريف العباده جمعاً بالواجبات الكفائيه كصلاه الميتم على المشهور للزوم دخولها في المعاملات قضيه سقوط المامور به بغير المامور به ان فعل الغير غير مامور به للشخص إلا ان يقال ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به راساً و في الواجب الكفائي فعل الغير مامور به في الجملة لكون الغير مامورا به لكن يخدمه ان المدار في القول بالسقوط على سقوط المامور به بغير المامور به و لو كان غير المامور به مامورا به للغير بل نقول ان القول بالسقوط في الايمان بالواجب التوضيحي على الوجه المحرم انما يبتنى على عدم جواز اجتماع الامر و النهي و الا فعلى القول بجواز الاجتماع كما جرى عليه الوالد الماجد ره لا يتاتي الامتثال و لا معنى للقول بالسقوط فالقول بالسقوط من الوالد الماجد ره فيما ذكر ظاهر السقوط و اين ذلك التفريط من الافراط في القول بجواز الاجتماع في الواجب التوضيحي ممن قال بعدم جواز الاجتماع في الواجب التعديدي كما جرى عليه العلامة البهبهاني في تعليقات المدارك بل نسبه الى الشيعه و المعتزله و ان قلت انه لا باس بالقول بالثبوت في المقام مكان القول بالسقوط كما هو الحال في سائر موارد القول قلت

كما هو الحال قلت تحقيق الحال عن التقييد يقتضى البسط فى المقال فنقول ان التقييد و ان لا باس بالقول به فى مثل وجوب غسل الثوب عن النجاسه لو غسله الغير لكن القول به فى غسل الثوب عن النجاسه بالماء المغصوب محلّ الاشكال اذا التقييد اما ان يرّد على الموضوع اعنى المكلف او يرد على الحكم اعنى وجوب غسل الثوب عن النجاسه بعد تقييده بالماء المباح اما على الاول فاما ان يقيد وجوب الغسل بالماء المباح ممّن لم يرد الغسل بالماء المغصوب فالامر من باب اللغو او يقيد بمن لم يغسل بالماء المغصوب فالامر من باب الامر بتحصيل الحاصل و مع هذا الكلام فى الامر اللفظى المتوجه الى المخاطب المخصوص لعدم اتفاق الامر بالواجب التوضيلى فى الكتاب و لا مجال لتقييد الامر بغسل الثوب عن النجاسه بان يقال اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم ترد الغسل بالماء المغصوب او لم تغسل بالماء المغصوب لعدم اطلاع المخاطب على وجوب الغسل بالماء كما هو مقتضى الاشتراط لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مع ان التقييد فيما ذكر انما يرّد على الحكم و لا مجال لوروده على الموضوع نعم لو تمّ التقييد انما يتم فى الامر الفرضى اعنى الامر المفروض تعلقه بالمكلف فى الموارد الخاصه بغسل الثوب لكن لو سلم هذا عن محذور اقتضاء الاشتراط تعاهد وجوب الغسل لغرض ثبوت الامر بغسل الثوب فى الجملة لكنّه لا يسلم عن محذور رجوع القيد الى الحكم و امّا الثانى فالامر من باب اللغو اذ من يغسل ثوبه عن النجاسه لو لم يغسله بالماء المغصوب يغسله بالماء المباح إلا ان يقال أنّه يتخلل الواسطه و هى عدم الغسل راسا فلا يلزم اللغو على تقدير التقييد مع ان عدم الغسل بالماء المغصوب انما ينكشف بعد انقضاء الوقت و لا مجال فيه لوجوب الغسل فلا معنى لان يق اغسل ثوبك بالماء المباح ان لم تغسله بالماء المغصوب و لا مجال لكون الامر بالغسل بالماء المباح إلا ان يقال أنّه لا باس بالتقييد بعدم اراده الغسل بالماء المغصوب لكنّه مدفوع بلزوم اختلاف الوجوب نفيا و اثباتا باختلاف الاراده و تطرق البداء لكنّه مع أنّه يستلزم اناطه الحكم الشرعى بالاراده و هو عادم النظير على ان التقييد لو تم انما يتم فى الامر الفرضى و الكلام فى الامر اللفظى و لا مجال لارتكاب التقييد فيه لاقتضائه تعاهد وجوب الغسل عند المخاطب مضافا الى ان ايجاب الغسل بالماء المباح بشرط عدم الغسل بالماء المغصوب يقتضى الغسل بالماء المغصوب اللهم إلا ان يمنع عن الاقتضاء و يمكن ان يقال ان التقييد

فى غسل الثوب بالماء المغصوب انما ىرد على الحكم و المرجع الى خروج ما لو غسل بالماء المغصوب عن اطلاق الامر بغسل فكانه قيل اغسل ثوبك بالماء المباح و لا ىجب الغسل اذا غسلت بالماء المغصوب فليس التقييد على سبيل الاشتراط حتى يتوجه الاشكال بما مرّ لكن نقول انّ التقييد لا بدّ فى ارتكابه من الداعى اليه و الداعى على التقييد فى باب الامر بغسل الثوب بالنسبه الى الغسل بالماء المغصوب انما هو حرمة الغسل بالماء المغصوب لكن لا داعى على التقييد فى ذلك بالنسبه الى الغسل الخالى عن قصد الامتثال بعد فرض دلالة الامر على وجوب الامتثال بان يقال اغسل ثوبك بقصد الامتثال و لا ىجب كون الغسل بقصد الامتثال لو غسلت بدون قصد الامتثال و ان قلت ان الداعى على التقييد بالنسبه الى الغسل الخالى عن قصد الامتثال انما هو الاجماع على عدم وجوب قصد الامتثال قلت ان التقييد مع قطع النظر عن الاجماع ىكون الداعى عليه نفس تعين الحكمه فى غير التكميل (1) انما ىقتضى صرف الامر عن ظهوره فى وجوب قصد الامتثال و لا حاجه الى التقييد و بعد ما مرّ اقول ان غايه ما ىتمشى مما ذكره الوالد الماجد ره انما هى القول بوجوب قصد الامتثال فى صوره كون الغايه تكميل النفس او مجهوله و هذا غير قصد القربه بل من جهاته و افراده و الغرض بيان المميّز فى وجوب قصد القربه و عدمه و مع هذا ما ذكره الوالد الماجد ره انما هى القول بوجوب قصد الامتثال فى صوره كون الغايه تكميل النفس او مجهوله و هذا غير قصد القربه بل من جهاته و افراده و الغرض بيان المتميز فى وجوب قصد القربه و عدمه و مع هذا ما ذكره الوالد الماجد ره لا من السرّ فى اعتبار النيه و عدمه فرقا بين العباده و المعامله لو تم انما ىتم فيما تعلق به الامر و لا ىطرد فيما كان بالقضيه الخبريه نحو الشىء الفلانى واجب و نحو احلّ الله فهو قد خلط بين الفرق بين العباده و المعامله فيما تعلق به الامر و الفرق بين مطلق العباده و المعامله إلا ان يقال ان مقتضى قوله و المعامله ما لم ىكن كذلك و كون الامر فيما لم ىكن من باب الطلب من باب المعامله فما كان تشريعه بالجمله الخبريه من باب المعامله و بالجمله فمقتضى القول بدلالة الامر على وجوب قصد الامتثال بعد الخلط بين قصد القربه و قصد الامتثال كون المامور به من باب العباده إلا اذا ثبت كون الوجوب من باب التوصل او اشتبه الحال بناء على القول باعتبار الظن الشخصى فى مداليل الالفاظ دون القول باعتبار الظن النوعى لو قيل باعتبار الظن النوعى فى ظواهر الاطلاقات و دونه خرط القتاد و اما ما كان تشريعه بالجمله الخبريه فهو من باب المعامله و

ص: ١٩٢

(١-١) مع ان كلام من الاجماع و تعين الحكمه فى غير التكميل

و بعد اللتيا و التي الانسب حواله الحال فى العباده و المعامله الى عرف الفقهاء و يمكن ان يقال ان العباده تطلق تاره على ما يتوقف صحته على قصد القربه و اخرى على ما وقع على وجه الطاعه سواء كان من الواجبات التي يتوقف صحتها على قصد القربه ام لا- كانهاذ الغريق و دفن الميت او من المستحبات التي لا- يتوقف صحتها على قصد القربه و سواء كان طاعه للمعبود بالحق او المعبود الباطل و هذا الاطلاق راجع الى المعنى اللغوى و قد يعبر عما يتوقف صحته على قصد القربه بالعباده بالمعنى الاخص و عما وقع على وجه الطاعه للمعبود بالحق بالاقسام المذكوره بالعباده بالمعنى الاعم ثم انه قد حكى صاحب المدارك عند الكلام فى نيه الوضوء عن بعض ان التكليف ان كان من باب الترك فلا يجب فيه نيه اى قصد القربه و ان كان من باب الافعال فيجب فيه نيه و حكم صاحب الحدائق تبعا لما نقله عن المحدث الاسترآبادى بان المطلوب من العبد قد يكون ايجاد اثر فى الخارج كالقراءه و الركوع و السجود و قد يكون المطلوب ايجاد اثر فى الذهن كعزم ان لا يتعمد شيئا من المفطرات من طلوع الفجر الى المغرب بشرط ان لا يقع منه ما ينافيه و حقيقه الصوم هى هذا للعزم المقيّد بالشرط المذكور و لذا لو نوى و اخذه النوم الى المغرب صحّ صومه و لو لم ينو و اجتنب المفطرات لم يصحّ صومه و قد يكون المطلوب وجود حاله كطهاره ثوبه بكمال صلاته ففى الصوره الاولى يتميّز العباده عن غيرها كاللعب بالنيه و فى الصوره الثانيه العباده المطلوبه نفس العزم المقيّد بقيد فلا- حاجه لها الى عزم و اراده اخرى و اما الصوره الثالثه فليس المطلوب فيها ايجاد اثر و لذا لو كانت طهاره الثوب حاله اصلية مستصحبه او حاصله بفعل الغير او بغير فعل احد كما لو وقع فى النهر او يصيبه السيل لكفت و فى الصوره الاولى لما كان المطلوب ايجاد الاثر لم يجز ان يفعله غيره و لو برضاه و مع الاضطرار لا يصح ذلك ايضا و حكم بعض اصحابنا بان الامر اما ان يتعلق بما لا يعرف ماهيته الا من قبل الشرع كالوضوء و الغسل و نحوهما او يتعلق بما لا مدخله فيه للشرع كالامر بغسل الثياب و الاوانى و نحو ذلك فان كان الاول و قد رتب الشارع احكاما شرعيه على حصول المسمى فالظاهر الاحتياج الى النيه اذ بدونها لا يعلم حصول المسمى و ان كان الثانى و قد رتب الشارع كذلك فالظاهر عدم الاحتياج فى حصول تلك الاحكام الى النيه لتحقق المسمى بدونها و فى الكل نظر اما الاول فلانه لو كان ظاهر الامر غير مقتضيا لاعتبار النيه فلا فرق فيه بين ان يكون المامور به من باب الترك او الفعل و كذا الحال لو كان ظاهر الامر غير مقتضى لاعتبار النيه مضافا الى عدم دلالة الامر بالفعل على اعتبار قصد الامتثال الامر فضلا عن قصد القربه و ربما اعترض بالنقض بالصوم و الاحرام و فيه ان الغرض تاسيس الاصل مع قطع



النظر عن ثبوت خلاف الاصل بدليل خارج فلا ينافى وجوب النية في الصوم و الاحرام من باب الفعل و هو ظاهر الفساد و نظيره ما قيل من جواز تعلق الطلب في النهي بالترك بتوسط استمرار العدم قضيه ان استمرار العدم من باب الفعل الوجودى و المقدور بالواسطه مقذور و كذا ما قيل من ان متعلق النهي هو العدم المضاف الى الوجود و العدم المضاف الى الوجود يكتسب الوجود من المضاف اليه و كذا ما قيل من ان متعلق النهي هو الكف و هو من باب الفعل الوجودى لظهور ان استمرار و العدم لا يكون من باب الفعل الوجودى و هو من باب العدم حيث انه عدم الاتيان بالفعل فى الزمان اللاحق و على ذلك المنوال حال الكف و اميا العدم المضاف الى الوجود فلا مجال لاكتسابه الوجود بلا ارباب لكن القول بان الترك فى الصوم و الاحرام من باب الفعل اظهر فسادا من المقالات المذكوره و الحق ان متعلق الطلب فى النهي هو عدم الفعل لا فعل العدم و غير المقذور هو الثانى لا الاول و كذا الحال فى متعلق الامر فى الصوم و الاحرام و قد حزرنا الكلام فى محلّه و اما الثانى فلانه لا دليل على اعتبار قصد امتثال الامر او قصد القربه فى الصوره الاولى ما لم يقيم عليه دليل خاص كما هو المفروض مع انه لو دلّ الامر على اعتبار قصد الامتثال او قصد القربه فالدلاله انما هى فى الامر النفسى و اما الامر بالقراءه و الركوع و السجود فانما هو من الامر الغيرى و لا ريب فى عدم اعتبار قصد الامتثال او قصد القربه فى كل واحد منها و الواجب انما هو قصد الامتثال او قصد القربه فى مجموع الصيلاه إلا ان يقال انه لو دلّ الامر على اعتبار قصد الامتثال او قصد القربه فلا فرق فيه بين الامر النفسى و الامر الغيرى و ان كان الظاهر ان النزاع فى دلاله الامر على اعتبار قصد الامتثال فى الامر النفسى فالنزاع فى الامر النفسى يطرد فى الامر الغيرى و من ذلك دلاله الامر بالطهارات على اعتبار قصد الامتثال على القول بالدلاله فى الامر النفسى غايه الامر قيام الاجماع على عدم اعتبار ظاهر الامر اى عدم اعتبار قصد الامتثال فى اجزاء الصيلاه و اجزاء الطهارات و مع هذا قصد الامتثال او قصد القربه و ان لم يكن محتاجا اليه فى الصورتين الاخيرتين لكن المأمور به فى الصوم هو الامساك اى الترك لا العزم على الترك و مع هذا الامر بتطهير الثوب فى الصوره الثالثه ان ثبت فيه كون الغرض حصول الحاله كما هو المفروض على حسب ظاهر الكلام المذكور فعدم الحاجه فيه الى قصد الامتثال او قصد القربه مسلم إلا انه لو ثبت فى الصوره الاولى كون الغرض هو حصول المأمور به فى الخارج فلا حاجه فيه الى قصد الامتثال او قصد القربه و ان لم يثبت ذلك فلو احتجج فى

الصورة الاولى الى قصد الامتثال او قصد القربة مع عدم قيام دليل من الخارج كما هو المفروض فيتأتى الحاجة فى تطهير الثوب ايضا و ان قلت ان المفروض فى تطهير الثوب كون الغرض مجرد حصول الحالة قلت ان كون المدار فى تطهير الثوب على مجرد التوصل اى حصول الحالة محل الاشكال بل لا اشكال فى فساده و يظهر الحال بعد ملاحظه اقسام التطهير بملاحظه احكام اقسام الغسل من حيث العصر و العدد و استثناء الطفل الرضيع الذكر الذى لم يبلغ سنتين و قد ضبط العلامة النجفى اختلاف حال الغسل من حيث العصر و التعدد بين ما يعتبر فيه العصر و التعدد و ما لا يعتبر فيه العصر و لا التعدد و ما يعتبر فيه التعدد دون العصر و ما يعتبر فيه العصر دون التعدد و اما الاخير فلان اعتبار التيه فى الصورة الاولى مبنى على القول بكون الفاظ العبادات او الفاظ اجزائها و شرائطها المخترعه موضوعه للصحيح و القول بوجود الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها و الا فلو كان الفاظ العبادات او الفاظ اجزائها و شرائطها موضوعه للاعم فالموضوع له هو المسمى العرفى و يندفع اعتبار ما شك فى جزئيه او شرطيه او مانعيته نفيا و اثباتا بالاطلاق لو كان الاطلاق فى مقام البيان كما انه على القول بكون تلك الالفاظ موضوعه للصحيح يندفع اعتبار ما شك فى جزئيه او شرطيه او مانعيته نفيا و اثباتا بالاصل على القول بحكومه الاصل فى المسأله المبحوث عنها و امّا الصوره الاخير فلو كان الامر واردا مورد الاجمال فلا- يكفى حصول المسمى على القول بوجود الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها بالحكم بعدم اعتبار التيه فى هذه الصوره مبنى على فرض كون الاطلاق فى مقام البيان كما ان الحكم باعتبار التيه فى الصورة الاولى مبنى على فرض القول بالصحة فى الموضوع له فى الالفاظ المشار اليها و فرض القول بوجود الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها كما سمعت و الا فلا فرق بين الصورتين و مع هذا دعوى ظهور الاحتياج الى النيه فى الصورة الاولى كما ترى اذا اعتبار التيه فى تلك الصوره أنما يتم بالقاعده العمليه اعنى وجوب الاحتياط فى المسأله المبحوث عنها قضيتها ان المفروض فى تلك الصوره اجمال المكلف به لكونها مبنية على القول بكون الالفاظ المشار اليها موضوعه للصحيح كما تقدم اللهم الا- ان يكون دعوى الظهور من باب استظهار وجوب الاحتياط فى باب الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه فى صوره اجمال المكلف به اعنى المسأله المبحوث عنها ثم انه قد اختلف كلمات الفقهاء فى تعداد العبادات فقد بنى الشيخ فى الجمل على كونها خمسا الصلاه و الزكاه و الصوم و الحج و الجهاد لكنه ادخل فى هذه الخمس خمسا آخر حيث انه عنون الطهاره فى الصلاه و الخمس فى الزكاه و الاعتكاف فى الصوم و العمره فى الحج و الامر بالمعروف و النهى عن

عن المنكر في الجهاد و هو المحكى عن الشيخ في الاقتصاد و بنى في المراسم على كونها ستّه الطهاره و الصّلاه و الصّوم و الحجّ و الاعتكاف و الزكاه و بنى جماعه على كونها عشره لكنهم بين من جرى على كونها هي العشره المتقدّمه الدائره بين الخمس المدخول فيها و الخمس المداخله كما حكاها السيّد السّند النجفي في المصاييح عن الفاضلين و اكثر المتأخّرين و من جرى على كونها هي الصّلاه و حقوق الاموال و الصيام و الحجّ و الوفاء بالنذور و الوعود و العهود و بر الايمان و تاديه الامانات و الخروج عن الحقوق و الوصايا و احكام الجنائز و الاخلال بالقبائح كما حكمه في التّزهه عن الحلبي و حكمه عنه السيّد السّند النجفي ايضاً لكنه بدل الاخير بما تعبد الله لفعل الحسن و القبيح و فسّره بمعامله النّاس بما يستحقونه من جهه الايمان و الكفر و الطاعه و المعصيه و من جرى على كونها هي الصّلاه و الزكاه و الصّوم و الحجّ و الجهاد و غسل الجنابه و الخمس و الاعتكاف و العمره و الرّباط كما في الوسيله و حكم السيّد السّند النجفي بان افراد غسل الجنابه مبني على القول بوجوبه لنفسه و القول بكون المدار في العباده على ما كان واجبا لنفسه لا ما كان واجبا لغيره و الشيخ في المبسوط بنى الجزء الأوّل منه على عشرين كتابا كتاب الطهاره و الحيض و الصلاه و صلاه المسافر و صلاه الجمعه و صلاه بالجماعه و صلاه الخوف و صلاه العيدين و صلاه الكسوف و الجنائز و الزكاه و الفطره و قسمه الزكاه و الاخماس و الانفال و الصّوم و الاعتكاف و الحجّ و العمره و الضحايا و العقيقه و الجهاد و قسمه الفىء و الغنائم و هو قد عقد في آخر كتاب الحجّ و العمره فصلا في الزّياده في فقه الحجّ و منه يظهر عدم اختصاص الزياده بالتهذيب كما انه قد وقع الزّيات في الاستبصار ايضاً في آخر كتاب الحجّ حيث عنون ابواب الزّيات قيل ابواب العمره المعنونه في كتاب الحجّ و ربما يتوهم ان من هذا الباب ما في الاستبصار في كتاب الصّلاه من باب الزّيات في شهر رمضان لكنه يندفع بان المقصود الصّلاه المندوبه في شهر رمضان زائده على الفريضة و التّافله في غير شهر رمضان و في التّزهه العبادات كثيره و الّذى قد حصرت منها خمس و اربعون قسما و هي الطّهاره و ضوء كان او غسلا و ازاله النّجاسات عن البدن و الثّياب و الصّلاه و الزكاه و الصّوم و الحجّ و ما يتبعه و الجهاد و الاعتكاف و الخمس و العمره و الرّباطه و الوفاء بما عقد عليه من العهد و التّذر و اليمين و تاديه الامانه و الخروج من الحقوق و الوصايا و زياره النّبى صلّى الله عليه و آله و الاثمه عليهم السّلم و زياره المؤمنين و تلاوه القرآن و الدّعاء و ما جرى مجراه من

التسبيح وغيره من احكام الجنائز قبل الموت و بعده و السّـجود و السّـلام على المؤمنين و رد السّـلام عليهم و صلتهم بالمجالسه و السّـعى فى حوائجهم و الاشتغال بالعلوم العربيّه اذا قصد بها الاجتهاد فى الاحكام الشّـريعه و صحّـه التلفظ بالدّعاء و القضاء بين الناس و الفتوى اذا كان من اهلها و انتظار الصّلاه قبل دخول وقتها و انتظار الفرج فقد روى فى التهذيب انه كثر من كنوز الجنّه و التوكّل على الله سبحانه و كتمان المرض و كظم الغيظ و العفو عن الناس و الاكتساب للعيال و العتق و التّـيدير و المكاتبه و الوقف و الحبس و العمرى و الرقى اذا قصد بها التّقرب الى الله تعالى هذه شـرذمه من مسالكهم و لهم مسالك اخرى اقول ان الرّباط المعدود من العبادات فى الوسيله لعلّه كان ماخوذاً من قوله سبحانه وَ اعْبُدُوا لَهُمْ مَا اسْتِطَعْتُمْ مِنْ قُوّهِ و من رباط الخيل ترهبون به عدوّ الله و عدوكم و الرّباط على ما ذكره البيضاوى اسم للخيل الّتى تربط اى تحبس فى سبيل الله تعالى فعال بمعنى مفعول او مصدر سمي به يقال ربط ربط او رباطا مرابطه و رباطا او جمع ربيط كفصال و فصيل و على ما ذكره البيضاوى فالتعبير بالرابطه فى التّزهه كما ترى لكن فى القاموس ربط جاشه رباطه اشتدّ قلبه و قال الطّبرسى بعد قوله سبحانه وَ مِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ اى من ربطها و اقتنائها للغزو و الاظهر ان الرّباط المشار اليه اشاره الى ما ذكر فى كتاب الجهاد و يطلق عليه المرابطه و عرّفه فى الرّوضه الارصاد فى اطراف بلاد الاسلام للاعلام باحوال المشركين على تقدير هجومهم و ذكر انه مستحبّ مؤكّد و اقلّه ثلاثه ايام و اكثره اربعون يوماً و ان زاد الحقّ بالجهاد فى الثواب لا انه يخرج عن وصف الرّباط و له طائفه من الاحكام المذكوره فى محلّها و بالجمله او فى التقسيمات المذكوره ما صنعه فى التّزهه لكنّه مدخول بادخال المكاتبه اذ كونها من باب العباده مبنى على كونها من باب العتق بالصّـيغه و الطّاهر ان القائل به من العامه و بالاخلاق بالتيمّم و كذا تكميل النّفس و سقى المؤمنين و اطعامهم و اكسائهم و اسكانهم و عيادتهم و ادخال السّـرور فى قلوبهم بل امثالها لا تعدّ و لا تحصى و يظهر الحال بما مرّ لكن الماهيات المخترعه الّتى يتعبّد بها منحصره فى العشره المتقدّمه المتداخله و انما الجزيه فليس بذلها و لا اخذها من العباده و انما هى طريق خلاص عن الهلاكه ثبتت فى الشّـريعه بقى ان رسم ابواب العبادات و المعاملات فى كلمات الفقهاء محلّ الاشكال و مختل الحال حيث انه ان كان المدار فى العبادات المرسومه على امكان قصد التّقرب بها فيدخل المعاملات باسرها فى العباده لامكان قصد التّقرب بالمعاملات كلا و ان كان المدار على اناطه

الصّححه بقصد القرينه فيدخل العتق و التّديير و التّذور و الكفارات في العباده و ان اختلف رسم التّذور و الكفارات في كلماتهم في ابواب العبادات و المعاملات و على هذا المنوال الحال ان كان المدار على كون الغرض الاله هو الآخره اذا الغرض الاله في العتق و التّديير هو الآخره و ربما ذكر في الذكري ان للجهد و نحوه كالامر بالمعروف و النهي عن المنكر و ازاله النجاسه غايتين فمن حيث الامتثال المقتضى للثواب عباده و من حيث الاعزاز و كف الضّرار لا يشترط فيه التقرّب و ما اشتمل عليه ابواب غير العبادات من مسمّى العباده من هذا القبيل و اما الكفارات و التّذور فمن قبيل العبادات و دخولها في غيرها تغليب او تبع للاسباب و انت خبير بان مرجع ما ذكره في الجهد و نحوه الى الجمع بين العباده و المعامله بالحيثيه و هو من باب تحليل الكلّي الى كليّين بالحيثيه لو كان الغرض الجمع بين العباده و المعامله في مفهوم الجهد و نحوه و اما لو كان الغرض الجمع بينهما في افراد الجهد و نحوه فالامر من باب تحليل الجزئي الى كليّين و الحق ان الحيثيه التقيديه لا تنفع في اجتماع الامرين المتضادين في تحليل الكلّي او الجزئي الى كليّتين كما حرّناه في الرساله المعموله في الجهد هذا و اختلف رسم القضاء و الشّهادات في كلمات الفقهاء بل كتب الاخبار لكن الانسب رسمها في ابواب المعاملات و كذا التّذور و الكفارات كما مرّ لكن الانسب رسمها في ابواب العبادات الثالثه ان الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه و ليس العلم داخلا في الموضوع له بل قد ادعى المحقق القمي في بعض الجواب عن السّؤال ان النزاع في دخول العلم في معاني الالفاظ ليس مما يطرح بين العلماء لكن حكى السيّد السند النجفي توهم كثير ممّن لا تحقيق له دخول العلم في مدلولات الالفاظ حتّى زعموا ان معنى لا تتوضأ بالماء النجس و لا تاكل الميته و لا تشرب الخمر و لا- تعمل بخير الفاسق النهي عمّا علم ثبوت الوصف له و ان ما جهل ثبوت له خارج عنه و المراد من الالفاظ في مقام التراكيب و الاستعمالات أنّما هو المعاني الواقعيه ايضا لاصاله الحقيقه لكن قد يقال نقلا ان تتبع الاخبار و كلام الاخيار يقتضى ان المراد بالالفاظ في مقام التكليف هو ما يعلم انه هو المسمّى لا- ما كان هو في نفس الامر و مقتضاه دعوى كون المراد بالالفاظ في مقام التكليف وجوبا او تحريما هو المعلومات فمقتضاه دعوى التجوّز بل الجمع بين الحقيقه و المجاز و يمكن ان يكون المقصود بما تقدّم حكايته في كلام السيّد السيّد النجفي هو دعوى دخول العلم في هذا المقام اعني المراد لا الموضوع له و أنّما الاشكال في شمول اطلاق الاوامر و التّواهي لصوره الجهل مع امكان العلم او عدم امكانه بل خصّ المحقق القمي ره النزاع بالشمول المذكور في عدم صوره امكان العلم لكن لا اشكال

فى امكان شمول الاطلاق لحال الجهل مع امكان العلم و انما يتاتى الكلام تاره فى امكان شمول الاطلاق لصوره امتناع العلم (١) و شموله الحال الجهل مع امكان العلم او امتناعه اما الاوّل فمقتضى كلام المحقق القمى فى بعض الجواب عن السؤال القول بعدم امكان الشمول لحال عدم امكان العلم و فرع عليه انه اذا تفحص الشخص عمّا تعلق به الخطاب و لم يعلم حاله فيكون خارجا عن الخطاب و يتوقف حكمه على خطاب آخر فمن شكّ فى انه مستطيع اذا لم يقدر على تقويم ما فى يده لعدم المقوم و نحوه فلا- تكليف عليه و كذا من لم يقدر على معرفه المسافه فى السفر فلا يدخل تحت حكم القصر و ذكر ان فى آيه النبيا يلحق المجهول حاله بالفاسق للعلّه المنصوصه و هى خطاب آخر لا شراكهما فيها و فى الحلال و الحرام يلحق المجهول حاله بالمباح لقوله ع كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و يقتضى القول بذلك بعض كلماته فى اصل البراءه و مقتضى كلامه عند الكلام فى اشتراط حجيه خير الواحد بالعداله الشمول لحال امكان العلم بان شكّ ابتداء مع امكان الفحص و تجويز حصول العلم بعد الفحص اعنى امكان حصول العلم بعد الفحص بحسب الظاهر و عدم الشمول لحال امتناع العلم بان تفحص و لم يتحصّل له العلم او لم يمكن له الفحص او امكن له الفحص لكن علم بعدم حصول العلم له بعد الفحص حيث انه ذكر فى طى تقريب استدلال المشهور على اعتبار العداله فى اعتبار الخبر بآيه النبيا ان الواجبات المشروطه بوجود شىء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا- العلم بوجوده فبالنسبه الى العلم مطلق لا مشروط مثل ان من شكّ فى كون ماله بمقدار استطاعه الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع و لا يجب على شىء بل يجب عليه محاسبته ماله ليعلم انه واجد للاستطاعه او فاقد لها نعم لو شكّ بعد المحاسبه فى انّ هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعه ام لا فالاصل عدم الوجوب و ظاهره تقرير ما ذكر و ان انكر اعتبار العداله فى اعتبار الخبر من جهه كفايه التحرز عن الكذب فى التبين او من جهه حجيه مطلق الظن فمدار مقالته على عدم اعتبار الشكّ قبل الفحص و المستند شمول الاطلاق لحال امكان العلم اعنى ما قبل الفحص كيف لا- و قد صرح بان الوجوب بالنسبه الى العلم مطلق لا مشروط و لزوم الفحص حينئذ بحكم العقل الا- انّ ظاهر كلامه فى بعض الجواب عن السؤال كون وجوب الفحص من باب ظهور اللفظ و حكم العقل و ليس بالوجه لعدم دلالة الامر بالشىء على وجوب الفحص عنه عند الشكّ و عدم حكم العقل به ابتداء نعم تجويز استناده الى دعوى شمول الاطلاق لما قبل الفحص و حكم العقل بالفحص بعد الشمول كما ذكرنا فما اورد عليه من انّ الشكّ فى وجود الشرط يوجب الشكّ فى وجود المشروط و ثبوته فالاصل

ص: ١٩٩

(١-١) و اخرى فى انصراف الاطلاع الى حال العلم

عدمه غايه الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشىء و اشتراطه بالعلم به ان مع عدم العلم فى الصوره الثانيه يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجه الى الاصل و فى الصوره الاولى يشك فىنقى بالاصل مردود بان مدار كلامه على عدم كفايه الشك فى التكليف باعتبار الشك فى شرطه قبل الفحص فى البناء على اصاله البراءه باعتبار عدم اعتبار الشك فى الشرط قبل الفحص اما باعتبار شمول الاطلاق لما قبل الفحص و لزوم الاحتياط ح من باب المقدمه و لو على القول بعدم وجوب المقدمه قضيه الابديه و اما باعتبار ظهور الخطاب فى وجوب الفحص و حكم العقل بالدافع لكلامه منع شمول الاطلاق لما قبل الفحص او منع ظهور اللفظ فى وجوب الفحص او منع حكم العقل و بوجه آخر الشك فى وجود الشرط لا يجدى فى البناء على عدمه فى شىء من الموارد الا بعد اعتباره فالشك فى الشىء لا يجدى فى البناء على عدمه او على عدم غيره الا بعد اعتباره و مدعى المحقق المشار اليه عدم اعتبار الشك قبل الفحص باحد من من الاعتبارين المذكورين نظير عدم اعتبار الشك بعد الفراغ فى الموضوع بل فى مطلق العبادات او مط اى فى العبادات و غيرها على الخلاف و كذا عدم اعتبار الشك فى البقاء فى موارد الاستصحاب فدعوى ان الشك فى وجود الشرط يوجب الشك فى وجود المشروط فالاصل عدمه واضح السقوط و مع ما ذكر نقول ان مجرد الشك فى التكليف بواسطه الشك فى الشرط لا يجدى فى جواز البناء على البراءه بدون دليل يقتضى جواز البناء على البراءه بدون دليل يقتضى جواز البناء على البراءه و لو مع عدم قيام ما يقتضى عدم اعتبار الشك اذ كل نفى و اثبات تحتاج الى دليل سواء كان فى مقام الاجتهاد او فى مقام العمل و لا دليل على جواز البناء على البراءه فى الشك قبل الفحص فى المقام إلا ان يقال انه لو فرضنا كون التكليف مشكوك الشمول لحال الجهل قبل الفحص (١)لما دل على اصاله البراءه فيما لم يثبت فيه التكليف بعد الفحص عن التكليف و المفروض فى المقام عدم ثبوت التكليف مع الفحص عن التكليف و ان كان المفروض عدم الفحص عن الموضوع لكن مقتضى كلام من المحقق المتقدم فى صوم الغنائم انصراف الاطلاق الى حال العلم بالفعل و بنى عليه عدم وجوب الفحص حيث انه نظر فيما حكم به فى التذكره من وجوب الاستهلال فى ليله الثلثين من شعبان و رمضان تعليلا بان الصوم واجب فى اول رمضان و كذا الافطار فى العيد فيجب التوضيل الى معرفه وقتها لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب تعليلا بان الاصل دليل قوى لا يخرج عنه الا بدليل و براءه الذمه عن التكليف لا يرتفع الا بما يثبتته الدليل و نحن نمنع وجوب الصوم الا لمن عرف دخول الشهر الى ان قال

ص: ٢٠٠

ولهذه المسأله فروع كثيره فى الفقه منها لزوم اذابه النقد المغشوش اذا جهل بلوغه حدّ النصاب لمعرفه ذلك و منها تعريض الاموال للبيع حتى يعرف الاستطاعه للحجج و منها وجوب التفحص عن المسافه لمن يريد السفر و من هذا الباب جواز الاكل و الشرب فى السفر مع عدم التفحص عن الفجر و الحاصل انا لا نقول ان ماتى درهم و عشرين دينار اسم لما علم أنه ماتا درهم و عشرين دينار او كذا فى نظائرهنّ لكننا نقول و ظاهر متعارف اهل اللسان أنهم يريدون ذلك و كذا غالب استعمالات اهل الشرع مضافا الى الاصل فالاصل و الظاهر هنا متطابقان و قد يقال ان المولى اذا قال لعبيده كل من كان عنده عشرون ديناراً فليصدق بدينار و من لم يبلغ ما عنده فلا شىء عليه فالعرف و العاده و وجوب الامتثال يقتضى ان يحسب كلّ منهم ما عنده حتى يعرف المال و انه من اى من الصنفين و فيه انا نمنع ذلك إلا اذا علموا أنّ مراده لزوم التفحص عن ذلك سلمنا اللزوم لكنه فيما لم يكن بايدينا ما هو عذر لترك التفتيش و المفروض ان لنا عذرا فى تركه و هو استصحاب شعبان لا يقال ان هذا الكلام يمكن اجزائه فى كل موضع لادنّ اصل البراءه عذر فى كل موضع لانا نفرض الكلام فى الحكمين المتعارضين من الشارع مع قطع النظر عن الاصل و انت خير بان ظاهر كلامه المذكور ان الالفاظ مستعمله فى التراكيب فى المعلومات و هو يوجب التجوّز بل يوجب الجمع بين الحقيقه و المجاز و هو مقتضى ما صنعه فى بحث مقدّمه الواجب من القوانين حيث انه بنى على عدم وجوب الاجتناب عن التروك المستلزمه للترك الواجب اى عدم وجوب الاجتناب فى باب شبهه المحصور تعليلا بان الواجب أنّما هو الاجتناب عما علم حرمة لا- عن الحرام النفس الامرى الواقعى لكن الظاهر أنّ مدار ساير كلماته على عدم شمول اطلاق التكاليف لحال عدم امكان العلم الا استعمال الالفاظ فى المعلومات كما زعمه الوالد الماجد ره و حكم فى القوانين فى بحث اصل البراءه بان التكليف بالمجمل المحتمل الافراد متعدّده باراده فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجه الذى اتفق اهل العدل على استحالته قال و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه اذ غايه ما يسلم فى القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه و امثالهما ان الاجماع وقع على أنّ من ترك الامرين بان لا يفعل شيئا منهما يستحق العقاب لا- ان من ترك احدهما المعين عند الشارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحقّ العقاب فقال و نظير ذلك مطلق التكليف بالاحكام الشرعيه سيّما فى امثال زماننا على مذهب اهل الحق من التخطئه فانّ التحقيق ان المذنب ثبت علينا بالدليل هو تحصيل ما يمكننا تحصيله من الادله الظنيّه لا تحصيل الحكم النفس



الامرى فى كل واقعه و لذلك لم نقل بوجوب الاحتياط و ترك العمل بالظن الاجتهادى من اول الامر قوله و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل فيمكن منعه قد تداول فى الكلمات ان بعد شىء من قبيل شىء لكن قد يكون الغرض دخول شىء فى شىء دخول الجزئى فى الكلى و قد يكون الغرض مشابهه شىء لشىء و هاهنا يحتمل كل من الامرين لكن مقتضى عدا القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه و امثالهما مما تردد فيه المكلف به بين المتباينين من قبيل التكليف بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة كون الغرض المشابهه لعدم وجود اللفظ المجمل فى باب القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه لكن ياتى ما يظهر عن كون الغرض دخول الجزئى فى الكلى هذا و اشتباه المكلف به فى القصر و الاتمام انما هو فى المواطن الاربعه لكن الاخبار قد اختلفت فى ذلك و ليس ذلك من مورد النزاع فى وجوب الاحتياط و عدمه و الظهر و الجمعه لا بد فيه من ملاحظه ما دل على اشتراط وجود الامام فى وجوب صلاه الجمعه و ملاحظه غير ذلك مما هو موكول الى محله و ليس الظهر و الجمعه ايضا من مورد النزاع فى وجوب الاحتياط و عدمه نعم لو ثبت الاجماع المركب على القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه يتاتى فيهما النزاع فى وجوب الاحتياط و عدمه بالتخيير او التساقط قوله و نظير ذلك الى آخره فيه ان التكليف بالماهيات المخترعه لا يكون من باب الجمل المصطلح بناء على كون الفاظ العبادات موضوعه للاعم و لو بناء على ورودها مورد الاجمال قبال التفصيل كما هو المدار فى تطرق النزاع المبحوث عنه بناء على كون الفاظ العبادات موضوعه للاعم كما يظهر مما مر و المحرمات لا شائبه فيها من الاجمال و كذا الحال فى الامر بالامور العاديه كاداء الدين و رد الوديعة و ايضا لو لم يتات التكليف بالواقع فلا مجال للتكليف بتحصيل الظن بالواقع اللهم الا ان يقال انه لا باس بالتكليف بالواقع لحكمه و مصلحه اعنى تفحص المجتهد عنه و القناعه بالظن بالواقع فى مقام الامتثال لكن يظهر بما ياتى الاشكال فى هذا المقال و قال فى القوانين فى البحث المذكور ايضا بعد ذلك فان قلت نعم جهاله المامور به يوجب استحاله طلبه و لكن تاخير البيان عن وقت الحاجة دليل على اراده فعل كلها فلا مانع عن الامر بقضاء المنسيه مع جهالتها و تاخير البيان فيكشف ذلك عن اراده كلها لئلا يلزم المحذور الى آخر السئوال و الجواب و انت خير بان مقتضى هذا السئوال كون الامر بقضاء الصلاه المنسيه المجهوله من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة مع ان اشتباه الصلاه المنسيه من باب الشبهه الموضوعيه و لا مسرح فيها لتاخير البيان عن وقت الحاجة و لم ينكر فى الجواب عن لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة فعدم

انكاره عن ذلك مظهر عن كون المقصود بقوله و كل ما يدعى كونه من هذا القبيل هو دخول الجزئي في الكلي لا المشابهه و لا- يذهب عليك ان الكلمات المذكوره من المحقق القمي ره مختلفه المفاد حيث ان مقتضى كلامه في الغنائم عدم شمول اطلاق التكليف لحال الجهل قبل الفحص و مقتضى كلامه في القوانين في اشتراط حجيه خبر الواحد بالعداله الشمول لحال الجهل قبل الفحص و ايضا مقتضى كلامه في الغنائم و كذا كلامه في القوانين في بحث مقدمه الواجب استعمال المطلقات في باب الاوامر و التواهي في المعلومات و لعل مقتضى سائر كلماته عدم شمول الاطلاقات لحال عدم امكان العلم و ايضا مقتضى كلامه في الجواب عن السئوال عدم امكان شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بملاحظه اشتراط التكليف بالعلم لكن مقتضى كلامه في بحث اصل البراءه كون الامر على تقدير شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم من باب تاخير البيان عن وقت الحاجه او شبيها به شريكا في مفسدته و هو قبيح التكليف بالمشتبه في حال عدم امكان العلم و امكان منع التكليف في صوره عدم امكان العلم و مقتضى كلام آخر منه في البحث المذكور و كون الامر على التقدير المذكور من باب تاخير البيان عن وقت الحاجه و بالجملة مستنده على عدم امكان شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم و جهان احدهما اشتراط التكليف بالعلم و الآخر لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجه او مفسدته و يندفع الاول بعدم اشتراط التكليف بالعلم كيف لا و اشتراط التكليف بالعلم به يستلزم الدور نعم يشترط التكليف بامكان الاستشعار به فلا يجوز تكليف النائم مثلا مع ان اشتراط التكليف بالعلم لم يتفق الا من بعض و ظاهر الاستدلال تسلم الاشتراط و يندفع الثاني بان معقد الاتفاق على استحاله تاخير البيان عن وقت الحاجه انما هو صورته امتناع الامتثال بدون البيان قضيته الاستدلال بلزوم التكليف بما لا يطاق و المفروض في المقام امكان الامتثال في حال عدم امكان العلم فلا- يلزم في المقام تاخير البيان عن وقت الحاجه و لا مفسدته اعنى التكليف بما لا يطاق و اما الثاني فالظاهر انصراف اطلاق الاوامر و التواهي الى صورته العلم بالفعل في غير المخترع الا في باب شبهه المحصوره فان الظاهر فيها شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل كما حررناه في محلّه و اما المخترع فالظاهر فيه الانصراف الى حال امكان العلم و اما الشمول لحال الجهل بالفعل فلا ريب فيه كيف لا و الفحص عن الموضوعات المخترعه واجب بالقطع و الضروره اما الاول فللتبادر عرفا و شيوع اعتذار العبد الكسل بالجهل بالمامور به فانه يقتضى اختصاص التكليف بحال العلم و عدم المؤاخذة من الموالى بعدم اختصاص التكليف

بحال العلم و عدم تحمّل الاحتياط فى باب اشتباه الواجب بين امور محصوره من احد من العبيد و المطيعين و ان قلت انه ربما يعتذر العبد الكسل بالجهل و بامر المولى بالفحص (1) يكشف عن شمول اطلاق الامر بحال الجهل بالفعل قلت الظاهر ان الامر بالفحص من باب التكليف الثانوى فلا يكشف عن شمول اطلاق الامر لحال الجهل بالفعل و ان قلت ان الامر بالفحص و ان كان من باب التكليف الثانوى لكنّه يكشف عن مطلوبيّته الطّبيعه المامور بها فى حال الجهل بالفعل و ان كان اطلاق الامر غير شامل لحال الجهل بالفعل فهذا يصير قرينه على اطراد مطلوبيّته الطّبيعه المامور بها فى حال الجهل بالفعل فلا بد من الاحتياط قلت ان ما ذكر أنّما يتمّ و يجدى فى وجوب الاحتياط لو كان التكليف الثانوى مطّردا بمعنى انه كان الامر بحيث كلما اظهر المامور الاعتذار بالجهل امر الآمر بالفحص لكن القدر و الثابت أنّما هو الامر بالفحص فى بعض الموارد فربما يظهر المامور الاعتذار بالجهل و يسكت الامر عن الامر بالفحص بل لو كان الامر بالفحص مطّردا لكان كاشفا عن شمول الامر الأوّل لحال الجهل بالفعل فى عموم الموارد و قرينه له و اما الثانى فلان مقتضى قضيه الاختراع عدم امكان الاطلاع على المخترع فى شىء من الموارد من غير بيان المخترع او احد من جانبه فقييل البيان فيما لم يتقدّم البيان لا- طريق الى العلم بالمخترع فلا- مجال فيه للانصراف الى حال العلم بالفعل إلا- ان يقال أنّه يمكن انصراف اطلاق الامر بالمخترع فى الكتاب الى حال العلم بالمخترع لو كان الواجب من باب الواجب المشروط بان كان الوجوب مشروطا بوقت متأخر على طريقه المشهور او كان وقت الفعل مشروطا بوقت متأخر على الاظهر فى باب الواجبات المشروطه سواء كان الاشتراط بالنسبه الى الزّمان الأوّل بعد صدور الامر او كان الاشتراط ثابتا مط بان كان الواجب من الواجبات الموقته كالحج اذ ح يمكن تحلل البيان بين الامر و زمان الوجوب او وقت الفعل فلا- باس بالانصراف الى حال العلم بالفعل و على ذلك المنوال الحال لو كان الامر بالمخترع بعد ثبوت الاختراع و بروز الوجوب من النّبىّ صلّى الله عليه و آله فى جمله من دون ثبوت الاطلاق و الاشتراط بحال العلم بالمخترع نعم لا مجال لاشتراط العلم بالفعل بالنسبه الى الموضوع المخترع لو كان الوجوب من باب الواجب المطلق بمعنى ثبوت الوجوب بمجرد صدور الامر و بالجمله لزوم شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل فى باب المخترع انما يتم لو كان الامر بالمخترع غير مسبوق ببيان المخترع و الآ فالحال فيه على منوال غيره و ان امكن دعوى ظهور شمول الاطلاق لحال الجهل بالفعل فى صورته سبق بيان المخترع و ان لم

ص: ٢٠٤

يلزم الشمول في هذه الصوره و لعله قد يقال في باب انصراف الاطلاق بالانصراف الى المعلوم و مقتضاه القول بالتجوّز بل الجمع بين المعنى الحقيقي و المجازى كما هو مقتضى القول بالاستعمال فى المعلوم من باب عدم امكان شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم كما مر من المحقّق القمى ره فى الغنائم و سمعت الايراد بذلك عليه و يمكن ان يقال ان المدار فى الانصراف على ظهور المنصرف اليه ابتداء و المدار فى التجوّز على ظهور المعنى الحقيقي ابتداء و انصراف الذّهن عنه بواسطه القرينه الحاليه او المقاليّه فلا- يتاتى التجوّز فى باب الانصراف الى المعلوم لا بالانفراد و لا بالاجتماع مع المعنى الحقيقي و من ذلك الاشكال فى القول بالتجوّز فى باب انصراف المطلق الى الفرد الشائع و على اى حال ذلك المقال ضعيف الحال و من الكلام المتين ما قاله الوالد الماجد ره من ان العلم ليس داخلا- فى مدلول الالفاظ و ضعا و لا اراده لا افرادا و لا تركيبا و أنّما المراد المعانى الواقعيّه حال العلم بها و لو بالقوّه و الامكان بشهاده العرف و العاده فالمدار فى الخطابات على ما علم صدق الاسم عليه فالمخاطب اذا لم يقدر على العلم لم يكن مخاطبا و ان امكن له الامتثال فالخطابات غير عامّه لهذه الحاله لكن الامتن ما ذكرناه و ربما يشكل الفرق بين القول بانصراف الاطلاق الى حال العلم و القول باستعمال المطلق فى المعلوم و يندفع الاشكال بان المدار فى الاستعمال على التجوّز و تعلق التكليف امرا و نهيا بالمعلوم فلو اتى المامور بغير الواقع على وجه العلم بكونه واقعا يكون ممثلا و اما انصراف الاطلاق الى حال العلم فالمقصود باللفظ بناء عليه هو المعنى الواقعى و المكلف به هو الواقع حال العلم به و شمول الاطلاق لحال العلم مثل شموله لسائر الحالات و استعمال اللفظ على وجه الحقيقه فلو اتى المكلف بغير الواقع على وجه العلم بكونه واقعا لا يكون ممثلا بل كان غير مشمول الخطاب و ان قلت ان المفروض ثبوت العلم فعلى تقدير انصراف الاطلاق الى حال العلم لا بدّ من تحقق الامتثال مثل صوره استعمال المطلق فى المعلوم و تحقق التكليف به قلت ان الغرض من العلم بناء على انصراف الاطلاق الى حال العلم هو الجزم بالواقع لا- مطلق الجزم كما هو المراد و عليه المدار فى سائر الموارد اذ بعد استعمال المطلق فى الواقع و تعلق التكليف به لا- بدّ من كون الغرض من العلم فى حال العلم به هو العلم بالواقع ففى صوره المخالفه للواقع لا- يتاتى الامتثال و بعد ما مرّ اقول أنّه يتأتى الكلام تاره فى باب العلم بالحكم و اخرى فى العلم بالموضوع اما الاوّل فلا- مجال فيه لدعوى الاشتراط بالعلم او الانصراف الى المعلوم او الى حال العلم للزوم الدّور نعم يشترط امكان العلم بمعنى امكان

العلم بمعنى امكان الاستشعار و اما الثانى فقد تقدّم الكلام فيه لكن بقى الكلام فى الظن فنقول ان حال الظن بالحكم على منوال حال العلم بالحكم و اّمّا الظن بالموضوع فلعلّ الظاهر شمول اطلاق النواهي لصوره الظنّ فى الموضوع المنفرد سواء امكن تحصيل العلم او لا و ان لم يشمل لصوره الشكّ فى باب الموضوع المنفرد و لا سيّما مع عدم امكان تحصيل العلم كما يظهر ممّا تقدّم و على منوال حال الظنّ فى الموضوع المنفرد حال الظنّ فى شبهه المحصور و كيف لا و قد تقدّم شمول اطلاق النواهي لحال الجهل بالفعل و اما الاوامر فالظاهر عدم شمول اطلاقها لحال الظنّ بالموضوع و لو فى اشتباه المأمور به بين امور محصوره بشهاده ان الظاهر انه لو قال المولى لعبده ائتنى بزيد يقول العبد من باب الكسالة لا اعرف زيدا معرفه كامله غايه الامر ان المولى بعد اعتذار العبد بعدم معرفه الكامله قد يأمر فى بعض الاحيان بالتفحص إلاّ انه من باب التكليف الثانوى على ما مرّ اللهم إلاّ ان يقال ان ما ذكر أنّما يتم لو كان غير غالب و اما لو كان الظنّ غالباً فلا يجرى العبد الكسل على الاعتذار بعدم العلم او معرفه الكامله و اما من قال بانصراف اطلاقات الاوامر و النواهي الى المعلوم او الى حال العلم فالظاهر أنّ مقصوده بالعلم هو ما يقابل الظنّ و يمكن ان يكون المقصود به الاعتم من الظنّ بل الظاهر ان الغرض الاعتم من الظنّ الغالب بل حكم السيّد السيّد المحسن الكاظمى بان العلم لغه و عرفاً ما يسكن به النفس و يطمئن اليه و ان كان ظنّاً كما فى خبر الثقة حيث انه يحصل به اطمينان النفس كما تقول اعلمنى فلان بذلك اذا خبرك به قال و لم يذكر فى الصّحاح و القاموس للعلم معنى سوى معرفه هذا فى غير التكليف الشرعيّه (١) فالظاهر ان الحال فيها على منوال الحال فى غيرها و لعلّ الشمول لصوره الظنّ اظهر لكن المدار فى الموضوعات المخترعه على اعتبار الظنّ اذ على القول بحجّيه الظنون الخاصه لا- يكفى قيام بعض افراد الظنّ ممّا لم يقم على اعتباره دليل بالخصوص لكن لو فرض ثبوت عباده بالظنون الخاصه من دون شكّ فى جزئيه شىء او شرطيه او مانعيه فالاجماع على حجّيه تلك الظنون يعنى عن الكلام فى شمول الإطلاق لحال الظن بالموضوع و كذا الحال لو فرض ثبوت عباده بالظنون التى لم يقم دليل على اعتبارها من حيث الخصوصيه من دون شكّ فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه على القول بحجّيه مطلق الظنّ و بعد اللّتى و التى يمكن ان يقال ان التكليف الشرعيّه بالواقعيات ثابتة فى امثال زماننا اعنى زمان انسداد باب العلم بالواقع بالضروره و ان فسره بعض بوجوب بناء المكلف فى كلّ واقعه على واحد من الاحكام

ص: ٢٠٦

الخمسه و لو على الاباحه العقليته و البراءه الاصليه و على كل واحد من المتقابلين من الاحكام الوضعيه و الظاهر انه يرجع اليه بعض تفسير آخر بعدم سقوط التكليف راسا بحيث لا يعاقب الا عند ترك جميع الاحتمالات بل العقل يستقل باستحقاق العقاب عند التّرك راسا نظير التزام بقاء التكليف فيما تعذّر فيه الاحتياط و وجوب التخيير لكن التصرّف في هذا التفسير في الثبوت بالحمل على عدم السيّقوط و في التفسير السابق في التكليف بالحمل على التكليف الواحد المطرّد اعني وجوب البناء و قد يقال انّ المراد بثبوت التكليف الواقعيه في غير المعلومات التكليف الواقعيه التي باب العلم فيها مسدود حتى يلزم القبح او التكليف بما لا- يطاق بل المراد التكليف الظاهريه التي تقوم مقام التكليف الواقعيه عند تعذر العلم بها و قد يقال ان المراد التكليف الواقعيه لكن المراد من ثبوتها وجوب الاتيان بها او بما يكون بدلا منها حين تعذّر العلم بها فلا قبح و لا تكليف بما لا يطاق نعم لو كان المراد من ثبوت التكليف الواقعيه وجوب الاتيان بها من حيث انها هي من غير ان يكون لها بدل لا-تجه الاشكال و الظاهر ان مرجع هذه المقاله الى ثبوت التكليف الظاهريه اذا التكليف الظاهري اعمّ ممّا كان موافقا للواقع و ما كان مخالفا له فالمرجع الى المقاله السابقه عليها الا ان التصرّف هنا في الثبوت و في المقاله السابقه في التكليف و ربما يقتضى كلام بعض اختصاص ثبوت التكليف الواقعيه بما ثبت فيه التّكليف بالعلم او بظنّ معلوم الحجّيه بالخصوص و قد زيفنا الوجوه المذكوره في الرّساله المعموله في حجّيه الظن و الثبوت المذكور يكشف عن شمول الاطلاقات بعد ورودها في مقام البيان لصوره عدم امكان العلم بالنّسبه الى المخاطبين لو نقل بكون الخطابات الشفاهيه في الكتاب من باب الخطابات الكتبيّه و إلا فلا اشكال في شمولها لصوره عدم امكان العلم و ان امكن القول بانّه بناء على كون تلك الخطابات من باب الخطابات الكتبيّه لما كانت شامله للمشافهين و امكن لهم العلم فلا باس بعدم الشمول لصوره عدم امكان العلم بل يمكن ان يقال ان التكليف الواقعيه ثابتة في حق جميع المكلفين من اهل زمان الحضور و زمان الغيبه بالضروره و مقتضاه الشمول المذكور إلا ان يقال ان قيام الضروره على ثبوت التكليف الواقعيه في امثال زماننا او في حق جميع المكلفين من اهل زمان الحضور و الغيبه لا- يكشف عن الشمول المذكور نظير ان المطلق المطرّد حكمه في الفرد النادر بالخارج لا يمانع اطراد الحكم فيه في النادر عن كون الغرض من المطلق هو الفرد الشائع و انّ اللفظ الموضوع لشيء مع ثبوت الحكم المتعلّق باللفظ

فى شىء آخر بالاجماع مع امكان التجوز فى اللفظ بالاستعمال فى معنى اعم لا يمانع امكان التجوز المذكور عن كون اللفظ مستعملا فى معناه كما فى قوله سبحانه فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلِأُمَّهِ الشُّدُوسُ حىث ان الاخوه حقيقه فيما فوق الاثنين بناء على كون اقل الجمع ثلاثه كما هو الاظهر و الحكم المذكور اعنى الحجب ثابت للاخوين ايضا و امكن استعمال الاخوه فيما فوق الواحد مجازا الا- ان امكان الاستعمال فيما فوق (1)ال-ثنين حقيقه و ان الحكم المطرّد فى غير مورد العله بناء على عدم اعتبار مفهوم العله و ثبوت التخصيص بها لا- يمانع الاطراد عن التخصيص إلا ان يقال انه يكفى فى القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسأله اطراد التكليف الواقعيه فى امثال زماننا بل فى حق اهل الحضور فى حال عدم امكان العلم و لو كان الاطراد بحكم الضروره و لا حاجه الى شمول الاطلاقات لحال عدم امكان العلم لكن نقول انه يتطرق اشكال صعب مستصعب على دعوى ضروره ثبوت التكليف الواقعيه فى امثال زماننا فى صورته حركه الظن الى خلاف الواقع حىث انه ح اما ان يبقى الظن الى ان ينقضى الوقت او ينكشف الخلاف فى الوقت و هو اندر نادر و على الاول اما ان يصح المخاطبه بالواقع و التكليف به قبل حركه الظن الى خلاف الواقع أو لا فعلى الاول يلزم التكليف بالصدّين و على الثانى يلزم كون المخاطبه بالواقع من باب اللغو و يلزم شبه النسخ قبل حضور وقت العمل و على الثالث يلزم عدم توجه التكليف بالواقع و هو خلاف الضروره فرضا و على الاخير ان كان الواقع حكم ثالث فيظهر الحال فى جواز المخاطبه بالواقع و المظنون اولا و ثانيا بما ذكر و ان كان الواقع احد المظنونين فيظهر الحال فى جواز المخاطبه بالواقع بما ذكر ايضا مع انه مبنى على جواز التخيير بين البديل و المبدل و يتطرق نظير ما ذكر من الاشكال على دعوى ضروره ثبوت التكليف الواقعيه فى حق جميع المكلفين فى صورته الجزم بخلاف الواقع فمن تمكّن من تحصيل العلم من اهل الحضور و يمكن الدّب بانه يجوز المخاطبه بالواقع قبل حركه الظن او العلم الى خلاف الواقع و انقلاب التكليف الى المظنون او المعلوم بعد حركه الظن او العلم الى خلاف الواقع لكن لا بان يكون المخاطبه و التكليف بداعى الامتثال بل بداعى الفحص عن الواقع اذ لو لا- ذلك لما امكن التفحص عن الواقع و لما امكن ان يصير الظن او العلم حججه و انقطع الوصول الى المصالح الكامنه و المجانبه عن المفاسد المكونه نظير جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء الشرط و جواز النسخ قبل حضور وقت العمل على الاقوى فيهما لجواز استعمال الامر فى معناه الحقيقى بداعى مصلحه التوطين و نحوه سواء قلنا بكون الامر موضوعا

ص: ٢٠٨

للوّجوب او خاليا عن الطّلب بالكليّه كما هو الاظهر اذ على القول بعدم جواز امر الأمر مع العلم بانتفاء الشّروط و عدم جواز الفسخ قبل حضور وقت العمل يلزم كون الامر مستعملا في غير ما وضع له و لو كان ما وضع له خاليا عن الطّلب بالكليّه كاستعمال الامر بالشّيء في الامر بمقدماته كيف لا- و الاوامر الشّرعيه لا تنحصر الدّواعي عليها في حكمه الامتثال كيف لا و تكليف الكفار بالعبادات فضلا عن التكليف بقضاء العبادات لا يكون الدّاعي عليها حكمه الامتثال لعدم صحّتها حال الكفر لانتفاء قصد القربه و عدم الوجوب بعد الاسلام لاین الاسلام يجب ما قبله فالمرجع في المقام الى التكليف بالواقع على ما هو عليه و التوسّط في العقاب بتطرّق العقاب لو كان ترك الامتثال للواقع بواسطه مخالفه ما قام من الدّليل المعتبر على الوجوب او الحرمة او الجزئيّه او المانعیه او غيرها او عدم مراعاة الشّك في الجزئيّه او الشّروطيه او المانعیه مع عدم ثبوت عدم اعتبار مدرک الشّك على القول بوجوب الاحتياط في هذه المسأله و عدم تطرّق العقاب لو كان ترك الامتثال بواسطه عدم قيام الدّليل المعتبر على الحكم التّكليفی او الحكم الوضعی او عدم مراعاة الشّك في الجزئيّه او الشّروطيه او المانعیه مع ثبوت عدم اعتبار مدرک الشّك على القول بوجوب الاحتياط في هذه المسأله و سيأتى الكلام في باب مدرک الشّك على القول بوجوب الاحتياط في هذه المسأله و ليس الامر في المقام من باب التوسّط في التكليف كيف لا و المفروض ان التّكليف بالواقع على ما هو عليه و قد حرّنا الكلام في الرّساله المعموله في حجّيه الظنّ في اناطه استحقاق العقاب على ترك الواجب و فعل الحرام بالاطّلاع على الوجوب علما او ظنا ثبت حجّيه و ان كان مداخلة العلم و الجهل فيما يقتضيه المصالح و المفساد بعيده و لا باس بالتخير بين البدل و المبدل منه في المقام و لو لم يجر في غيره لفرض ان التكليف بالمبدل منه و هنا ليس بداعي الامتثال و ما لا يجوز فيه التّخير بين البدل و المبدل منه انما هو ما كان التكليف فيه بالمبدل منه بداعي الامتثال و يمكن ان يقال انه لو قامت الضروره على ثبوت التكاليف الواقعيّه فقد قامت الضّروره ايضا على كون الغرض من التكليف هو لا الامتثال فلا يتّجه اصلاح حال دعوى قيام الضّروره على اطراد التكاليف الواقعيّه في امثال زماننا بل في حقّ اهل الحضور في حال عدم امكان العلم بدعوى كون التّكليف بداعي حكمه الفحص لا بداعي الامتثال لكن هذا المقال دونه المقال بل دونه كمال الاشكال و يمكن ان يقال انّ حكمه الفحص و ان فصّح التّكليف و الالزام فعلا في صورته حرکه الظنّ او العلم بخلاف الواقع و كذا تصحّح التّكليف



والإلزام بالواقع شأنًا في تلك الصورة وبعباره أخرى تصحح صحته التكليف والإلزام بالواقع في تلك الصورة كما أن التوطين  
مثلاً- يصحح التكليف والإلزام في باب الأمر مع العلم بانتفاء الشرط والنسخ قبل حضور وقت العمل بناء على الجواز فيهما  
لكن المدعى ثبوت لزوم والتكاليف الواقعيه في امثال زماننا بل في حق اهل الحضور في حال عدم امكان العلم مع اختصاص  
الخطابات بالمشافهين و عدم شمولها لحال عدم امكان العلم و الفحص لا يصح اللزوم بدون الالزام و ان قلت ان الالزام يستلزم  
اللزوم فما يكفي حكمه في الالزام يكفي حكمه في اللزوم قلت ان الالزام و ان يستلزم اللزوم لكن ما يكفي حكمه في الالزام لا  
يكفي حكمه في اللزوم مع انه لو كان ما يكفي حكمه في الالزام كافيا حكمه في اللزوم فانما يكون كافيا حكمه في اللزوم  
المتعقب للالزام و لا يكون كافيا حكمه في اللزوم بدون الالزام ثم انه ربما يتوهم المنافاه بين القول بعدم شمول اطلاق الاوامر  
لحال امتناع العلم بالموضوع و القول بصحة عبادات الجاهل القاصر لو صادفت الواقع كما هو الحق حيث ان الصحه فرع توجه  
الامر و لو لم يتات شمول اطلاق الاوامر لحال امتناع العلم بانصرافه الى حال امكان العلم فلا مجال الصحه عبادات الجاهل لكنّه  
يندفع بمنع تفرع صحه العباده على توجه الامر حيث ان المدار في صحه العباده على الأصح على استكمال الاجزاء و الشرائط مع  
الخلو عن الموانع و لو لم يتوجه الامر مع ان عمد الغرض في موارد صحه العباده انما هي تماميه ما فعله المتكلف من حيث  
وجود الجزء و الشرط و انتفاء المانع و كونه مبرئاً للذمه و ليس المدار على لفظ الصحه حتى يقال بكونها فرع توجه الامر و مزيد  
الكلام موكول الى ما حررناه في محله على ان الاخبار هناك مفصحه عن توجه الامر و شموله و الكلام في المقام في شمول  
اطلاق الاوامر من حيث انه هو و مع قطع النظر عما يقتضى الشمول من الخارج إلا ان يقال انه لو ثبت شمول اطلاق الامر للجاهل  
القاصر فيثبت الشمول في غيره نظير انه لو ثبت شمول الاطلاق لبعض النوادر فهو يكشف عن الشمول لسائر النوادر مضافا الى ان  
الاطلاق لو كان في مقام بيان الاحكام الشرعيه فعدم شموله لحال امتناع العلم انما يتاتي في صورته استقرار الجهل للمجتهد بعد  
الفحص و اين هذا من الجهل في باب الجاهل القاصر إلا ان يقال انه لا فرق بين ما بعد الفحص و ما قبل الفحص مع عدم امكان  
الفحص فعدم شمول الاطلاق للثاني يقتضى عدم الشمول للاول فتأتى المنافاه المذكوره فضلا عن ان المدار في صحه عبادات  
الجاهل على المطابقه للواقع على

حسب ما هو المفروض و المدار في المطابقه للواقع على العلم بالواقع فلا منافاه بين دعوى عدم شمول اطلاق الاوامر لحال امتناع العلم و دعوى صحه عبادات الجاهل القاصر و كونها مبرئه للذمه على تقدير المطابقه للواقع المبينه على القول باشتغال ذمه الجاهل القاصر بالعبادات المبني على اطراد التكليف في حقه و شمول الاوامر له و بذلك يظهر جواز القول بصحة عبادات الجاهل القاصر في صورته المطابقه للواقع بناء على امتناع شمول الاطلاق لحال امتناع العلم لكن المحقق القمي ره جرى على صحته عبادات الجاهل القاصر و لو كانت مطابقه للواقع من باب الحكم الواقعي الثانوي نظير ما جرى عليه في باب ظن المجتهد من موضوعيه الظن ثم انه قد حكم المحدث البحراني بان الطهاره و النجاسه و الحل و الحرمة و الصحة و البطلان ليست منوطه بالواقع للزوم التكليف بما لا يطاق لو كانت منوطه بالواقع اذ لا يعلم الواقع غير الله سبحانه و انما هي منوطه بنظر المكلف و على هذا الظاهر هو ما علم المكلف طهارته التي هي عدم العلم بالنجاسه لا العلم بالعدم و مثله الحليه و الحرمة فلو صلى في ثوب نجس او صلى الى غير القبلة واقعا او نحو ذلك من شرائط الصلاه مع كون الصلاه في اعتقاده مستكملة لشرائط الصلاه فانها صحيحة ثبات عليها كما يثاب على الصلاه المستكملة للشروط لا انها صحيحة بحسب الظاهر باطله بحسب الواقع لا انها لا واقع لها هنا الا باعتبار علم المكلف و عدمه لا باعتبار ما كان في علم الله سبحانه فانا غير مكلفين به و هو غير متيسر لنا فكيف يجعل الله سبحانه صحه عباداته مبنيه عليه و كذا بطلاؤها و كذا الفقر في باب الزكاه ليس عباره عن الفقر بحسب الواقع للزوم العسر و الحرج و التكليف بما لا يطاق و له كلمات في هذا الباب في موارد كالمقدمه الحاديه و العشرين من الحقائق نقلا و كذا عند الكلام في حرمة الوضوء بالماء النجس و حكي فيه ان الشهيد في شرح الرساله عند الكلام في منفيات الصلاه حكي عنهم ان الطهاره بالماء النجس باطله سواء علم النجاسه ام لا حتى انه لو استمر الجهل حتى مات فان الصلاه باطله غايته عدم المؤاخذه عليها لامتناع تكليف الغافل و كذا عند الكلام في القبلة و كذا عند الكلام في مصرف الزكاه و حكي فيه القول بمقالته عن السيد السند الجزائري و الشيخ جواد في شرح الجعفريه و قد يحكى مقالته عن العلامة الخوانساري و مرجع مقالته الى ان الالفاظ في مقام الامر و النهي مستعمله في المعاني المعلومه لا- المعاني الواقعيه للزوم التكليف بما لا يطاق و العسر و الحرج في التكليف بالواقع

و انت خبير بان امتناع التكليف بالواقع و لزوم العسر و الحرج بعد تماميه قاعده العسر و الحرج لا يقتضى استعمال اللفظ فى  
المعلوم المقتضى للتجوز بل الجمع بين الحقيقه و المجاز بل غايه الامر اختصاص التكليف بحال العلم و قد ظهر بما مرّ الفرق  
بين اختصاص التكليف بالمعلوم و اختصاص التكليف بحال العلم مع انه لو امكن الاتيان بالواقع على وجه اليسر فلا يلزم التكليف  
بما لا يطاق و لا العسر و الحرج غايه الامر لزوم تقييد التكليف بالواقع بحال امكان الاتيان به و كذا تقييده بحال اليسر بناء على  
تماميه قاعده العسر و الحرج مضافا الى ان تفسيره العلم بالطهاره بعدم العلم بالنجاسه كما ترى بقى ان العنوان المذكور لم يكن  
مذكورا فى كلمات السابقين و انما يستنقذ من تضعيف كلماتهم فى الاصول و الفقه كالاخلاف فى الاصول فى وجوب  
الاجتناب فى كلّى شبهه المحصور فى اشتباه الحرام و فى الفقه فى وجوب الاجتناب عن مصاديق تلك الشبهه بملاحظه حرمة  
الحرام و لو فى حال الاشتباه فيجب الاجتناب من باب المقدمه و عدم وجوب الاجتناب بملاحظه اختصاص الحرمة بصوره العلم  
و كذا الايراد فى الاصول على الاستدلال بمفهوم آيه النبيا على حججه خبر العدل بان خبر مجهول الحال داخل فى المفهوم مع انه  
غير مقبول عند الاكثر لا بتناؤه على دخول العلم فى مدلول الفاسق و كذا الخلاف فى الاصول فى اشتراط العدالة فى الراوى و  
عدمها استنادا على الاشتراط بان المقصود بالفاسق المعلق عليه التبين هو الفاسق الواقعى فالقبول موقوف على العلم بانتفاء الفسق  
واقعا و على عدم الاشتراط بان الله سبحانه علق وجوب التبين على فسق المخبر و ليس المراد الفسق الواقعى و ان لم يعلم به و الا  
لزم التكليف بما لا يطاق فتعين ان يكون المراد هو الفسق المعلوم و كذا الخلاف فى الفقه فى جواز الصلاه فى الصوف او الشعر  
او الوبر المشكوك كونه من مأكول اللحم استنادا الى ان الشرط ستر العوره و النهى انما تعلق بالصلاه فى غير مأكول اللحم فلا  
يثبت الا مع العلم بكون الساتر من غير مأكول اللحم و عدم الجواز استنادا الى اشتراط الصلاه بستر العوره بما يؤكل لحمه و  
الشرط يقتضى الشك فى المشروط و كذا الكلام فى الفقه فى انقلاب احد الإناءين المشتملين على المطلق و المضاف حيث انه  
ربما يقال بوجوب الجمع بين الوضوء و التيمم بملاحظه انه لما احتمل عند العقل وجود الماء الواقعى الذى هو شرط الطهاره  
المائيه فيحتمل وجوبها ايضا و لما احتمل

عدمه الذى هو شرط الطهاره الترابيه احتمال وجوبها ايضا فلا بد من الجمع بين الطهارتين تحصيلًا للبراءه اليقينيّه عن الاشتغال اليقيني وقد يقال بعدم وجوب الجمع بملاحظه ان الماء الذى اشترط استعماله فى الوضوء ان كان هو ما علم كونه ماء فالمتجه الاجتزاء بالتيمّم وعدم وجوب الوضوء و ان كان هو ما لا يعلم كونه مضافا اكتفى بالوضوء فالجمع بين الطهارتين غير واضح ثم انه قد سلك بعض الاصحاب فى الباب مسالك المهالك حيث انه لم يات بالكلام فى شمول اطلاقات التكليف لحال امتناع العلم وعدمه ومع هذا جرى على حكومه اصل البراءه باجراء اصل البراءه فى الجزء المشكوك فيه او الشرط او المانع المشكوك فيه حيث أنّه لا مجال للقول بوجوب الاحتياط بدون القول بشمول اطلاقات التكليف لحال امتناع العلم وكذا لا مجال للقول بحكومه اصل البراءه بدون القول بعدم شمول اطلاقات التكليف لحال امتناع العلم او امتناع الشمول لحال امتناع العلم و ايضا الظاهر انه لم يطلع على كلمات المحقق القمى فى باب عدم شمول اطلاقات التكليف لحال امتناع العلم من جهة عدم الفحص والاستبصار عن كلماتهم راسا و ايضا المدار فى موضع النزاع على الاناطه و ثبوت اشتغال الذمه بالكلّ فلا يجدى إجراء اصل البراءه فى المشكوك فيه من الجزء و الشرط و المانع الزابعه أنّه ربما يترأى بادى الرأى ان النزاع فى هذه المسأله مبنى على النزاع فى مسئله ان الفاظ العبادات موضوعه للصّححه او الاعمّ و قد توهمه جماعه ايضا كصاحب الذخير و السيد السّيد العلىّ فى شرح المفاتيح و بعض الفحول فى فروعه و تحقيق المقال فى دفع ذلك الخيال اذ النزاع فى مسئله فصحيح و الاعمّ فى مقام الاجتهاد و فى استعمال الالفاظ المستعمله فى كلام الشارع فى معنى جديد من باب التجوّز او الوضع و ثمرته جواز دفع المشكوك جزئيه او شرطيه او مانعيته بظاهر الاطلاق على القول بالاعمّ و عدمه على القول بالصّححه على القول بتطرّق الاجمال على القول بذلك فانتهاض الثمره فى صورته وجود الاطلاق الدافع من الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى جزء المطلوب او شرطه او مانعه و بعبارة اخرى مع كون الشكّ باعتبار الخارج فى معنى اللفظ لا باعتبار الداخل اعنى الصدق و الشمول و النزاع هاهنا فى مقام العمل و فى صورته فقد الاطلاق المشار اليه كما يظهر من اخذ اجمال الحال فى العنوان اما على الاطلاق بعدم وجود اطلاق فى البين راسا كما لو كان المثبت للمكلف به هو الفعل المعلوم وجوبه من النبى صلّى الله

عليه وآله أو من الإمام عليه السلام بناء على اطراد وجوب التأسى فيه أو الاجماع أو العقل و ياتى الكلام فى الاوسط فى بعض التنبهات و من الاخير التمسك فى عموم حجته الظن بقاعده الاشتغال بعد ثبوت وجوب العمل بالظن فى الجملة و عدم كفايه الظنون الخاصه اعنى القدر المتيقن بناء على كون الشك فى الباب من باب الشك فى المكلف به و ان كان الاظهر كون الشك من باب الشك فى التكليف بل لو كان الامر فى الباب من باب الشك فى المكلف به فالمكلف به من غير الارتباطيات و المدار فى هذه المسأله على كون المدار فى المكلف به على الارتباط و لو فى الجملة كما يظهر مما ياتى بل لو كان الشك فى الباب من باب الشك فى المكلف به فلا بد من الاحتياط و لو قلنا بحكومه الاصل فى هذه المسأله لفرض اطراد التكليف فى حال عدم امكان العلم قضيته قيام الضروره على بقاء التكليف فى زمان انسداد باب العلم و مثل ذلك ما لو كان المثبت للمكلف به هو اللفظ المجمل لغه كقوله سبحانه ثلاثه قُرُوءٍ او شرعا كالالفاظ الكذائيه على القول بوضعها للصحيح او استعمالها فيه او التوقف بين وضعها للصحيح او الاعم أو التوقف بين استعمالها فى الصحيح او الاعم بناء فى كل من القولين او الوقفين على اجمال الموضوع له او المستعمل فيه على تقدير مداخلة الصحه فيهما او فى الجملة بوجود اطلاق غير واقع من الالفاظ الكذائيه الباقية على معانيها اللغويه كما لو ورد الاطلاق مورد بيان الاجمال لا التفصيل او خصيص بالمجمل و منه ما لو شك فى كفايه اطعام المسكين ستين مره فى الكفاره و كذا ما لو شك فى شمول الاطلاق للفرد النادر على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع مع التمكن من الفرد الشائع على وجه اليسر و السهوله و كذا ما لو شك فى شمول الاطلاق لحال امتناع العلم او غيرها بناء على ان العام من جهة بالنسبه الى سائر الجهات فى مقام الاجمال فالعام بالعموم الافرادى بالنسبه الى الاحوال و الازمنه و الامكنه من باب الاطلاق الوارد فى مقام الاجمال و من هذا عدم معارضه قوله صلى الله عليه وآله الناس مسلطون على اموالهم لقوله عليه السلام لا ضرر و لا ضرار لكون الاول بالنسبه الى حال الضرر من باب الاطلاق الوارد فى مقام الاجمال و قد حررنا الحال فى محلّه او وجود اطلاق غير واقع ايضا لبعض هذه الوجوه من الالفاظ الكذائيه فمنه اطلاقات الفاظ العبادات فى الكتاب فى مقام الامر بها لورودها مورد بيان الاجمال فى قبال التفصيل كما ياتى على القول بالوضع للاعم أو القول بالوضع للصحيح

مع القول بعدم الاجمال بالمعنى المصطلح على هذا القول و الظاهر ان الاطلاقات المذكوره لو لم تكن مقدمه على القولين بالوجه المذكور و يندر انقطاع اليد عن التمسك بالانقطاع طلاق و تطرق الاحتياج انى هذه المسأله و هذه عمدته الاطلاقات التى يتمسك بها من يقول بالوضع للاعم فى دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و من يقول بوجوب الاحتياط فيما يبتنى عليه بنيان مقاله من عموم التكاليف لحال عدم امكان العلم بل الاطلاقات التى يتمسك بها القائل بوجوب الاحتياط لعموم التكاليف لحال عدم امكان العلم منحصره فى تلك الاطلاقات و منه ايضا قول صلى الله عليه و آله صلوا كما رايتمنى اصلى للتخصيص بالجمل او وجود اطلاق دافع من الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى صدق الموضوع عليه ففى صورته وجود الاطلاق الدافع من الالفاظ الكذائيه يدفع الشك فى المطلوبيه بالاطلاق و هو ثمره القول بالاعميه و يدفع الشك فى الصديق بالاصل على القول بجريان الاصل فى الجملات مع ثبوت للقدر المتيقن فضلا عن القول بجريان الاصل فى تردد الواجب بين المتباينين فقد بان فساد ما يتوهم من مصير المحقق القمى الى القول باعم نظرا الى قوله بجريان الاصل فى ماهيات العبادات فى صورته الشك فى الصديق كصوره الشك فى المطلوبيه لابتناء التوهم المذكور على كون ثمره القول بالاعميه دفع المشكوك فيه بالاصل كما جرى عليه جماعه مع انه لا معنى لكون اللفظ اعم مما يصدق عليه و ما يشك فى صدقه عليه كما هو مقتضى القول باعم الاعم لو قيل به و اما فى صورته وجود الاطلاق الدافع من غير الالفاظ الكذائيه فلا يظهر ثمره شىء من النزاعين و لا يذهب عليك ان دفع الشك فى الاشرط مثالا هنا البناء على الاصل انما هو فى مقام العمل من باب التعيد و لا يرتفع الشك و اما دفع الشك بالاطلاق فهو مبنى على ارتفاع الشك و انجرار الامر الى الظن بعدم الاعتبار فى مقام الاجتهاد فالشك بدوى و الامر نظير حمل المشكوك فيه على الاعم الاغلب حيث ان الشك فيه بدوى و يتادى الامر الى الظن و تحرير الكلام فى المقام على الوجه الاثم ان الاطلاق من الامور الاربعه المذكوره بالنسبه الى الباقي كالجنس بالنسبه الى الباقي كالجنس بالنسبه الى الفصول فتاره قد ينتفى الجنس و تاره قد ينتفى الفصول وحدائيا او ثنائيا او ثلاثيا ففى صورته انتفاء الجنس اعنى انتفاء الاطلاق لا يظهر ثمر مسأله الصحيح و الاعم لكن يظهر ثمره هذه المسأله و اما صورته انتفاء الفصول وحدائيا ففى

صوره وجود الاطلاق الدافع مع كونه غير دافع من الالفاظ الكذائيه مع كون الشك باعتبار الخارج يظهر ثمره هذه المسأله دون مسئله الصّحيح و الاعم و فى صوره وجود الاطلاق الدافع من غير الالفاظ الكذائيه مع كون الشك باعتبار الخارج و لا يظهر ثمره شىء من المسألتين و فى صوره وجود الاطلاق الدافع من الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى الصّديق يظهر ثمره هذه المسأله دون مسئله الصّحيح و الاعم و مثلها الشك فى الشمول كالشك فى شمول الغسل فى الوضوء للغسل بماء النفط و الكبريت و اما الصوره الثنائيه و هى اثنان ما لو كان الاطلاق غير دافع من الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى الصّديق او الشمول و ما لو كان الاطلاق دافعا من غير الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى الصّديق او الشمول ففهيها تظهر ثمره هذه المسأله دون مسئله الصّحيح و الاعم و مثل الاخيرتين الشك فى الشمول و امّا الصوره الثلاثيه و هى ما لو كان الاطلاق غير دافع من غير الالفاظ الكذائيه مع كون الشك فى الصّديق او الشمول ففهيها يظهر ثمره هذه المسأله دون مسئله الشمول فاصول الصّور ثمانى صور و بمزيد صور الشك فى الشمول و هى اربع صور يصير المجموع اثنتى عشر صور يظهر ثمره مسئله الصّحيح و الاعم فى صوره واحده و هى صور اجتماع الامور الاربعه و لا يظهر ثمره شىء من النزاعين فى صوره واحده ايضا و هى ما لو كان الاطلاق دافعا من غير الالفاظ الكذائيه مع كون الشك باعتبار الخارج و يظهر ثمره هذه المسأله دون مسئله الصّحيح و الاعم فى الصّور الباقيه و هى ستّ صور من اصول الصّور و اربع صور الشك فى الشمول هذا كله بناء على كون الثمره فى مسئله الصّحيح و الاعم هى دفع المشكوك فيه بظاهر الاطلاق على القول بالاعم دون القول بالصّحيح كما هو الأصحّ و اما بناء على كون الثمره هى دفع المشكوك فيه بالاصل على القول بالاعم دون القول بالصّحيح فهذه المسأله اعمّ من مسئله الصّحيح و الاعم لاختصاص مسئله الصّحيح و الاعم بالالفاظ الكذائيه و عموم هذه المسأله للألفاظ اللغويه و الالفاظ العرفيه فيها ثبت فيه الحقيقه العرفيه فيما ثبت فيه الحقيقه العرفيه و كذا عمومها لما لو كان المثبت للمكلف به هو الفعل او الاجماع او العقل فهذه المسأله مغنيه عن مسئله الصّحيح و





انما هو في مقام الاجتهاد و الكلام هنا في مقام العمل مع اطراد الكلام هنا فيما لو كان المكلف به ثابتا بالفعل او بالاجماع او بالعقل او عمومه له فضلا عن عمومه لما لو كان المكلف به ثابتا ببعض الالفاظ الباقية على معانيها اللغوية دون الكلام في استعمال الفاظ العبادات في المعنى الجديد او وضعها له بالتعيين او التعيين لاختصاصه بالالفاظ المخصوصه و يظهر الامر بما تقدم في عدم ابتناء هذه المسأله على الكلام في ان الفاظ العبادات موضوعه للصحيح او الاعم الخامسه

انه قد اختلف في ان المدار في الشك في المكلف به على مجرد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع قبال الشك في صدور التكليف و تعلقه بالموضوع او المدار على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء و على الثاني يكفي في جريان الاصل انحلال التكليف الى تعدد التكليف و كون الشك في واقعه الابتلاء من باب الشك في التكليف او لا- فيقتضى القول بالاول كلام جماعه كالعلامه الخوانساري حيث جعل الشك في شمول المس للمس بالكم و عدم اختصاصه بالمس بالجسد على تقدير عدم ظهوره في المس بالجسد من باب الشك في المكلف به و السيد السيد الحسن الكاظمي حيث عد من الاحتياط اللازم مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعي التحريم و حصل الشك في اندراج بعض الجزئيات تحته كالشك في اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه و السيد السيد العلي حيث فصل فيما كان للشخص فضه مغشوشه بغيرها و علم بلوغ القد و الخالص النصاب و شك في مقدارها بوجوب الاحتياط لو علم بلوغ القدر النصاب لكون الامر من باب الشك في المكلف به بخلاف ما لو كان الشك في اصل بلوغ الخالص النصاب فانه يبني على اصل البراءه لكون الامر من باب الشك في التكليف لكن يمكن ان يكون القول بوجوب الاحتياط من السيد السيد المشار اليه في الصوره المشار اليه في الصوره المشار اليها مبني على ما ياتي بعيد هذا لكثه بعيد و بعض الاصحاب حيث تمسك في تعميم حجيه الظن بقاعده الاشتغال بناء على ان الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن و هو مقتضى ما قد يتمسك في باب منزوحات البئر بناء على النجاسه عند تردد الامر بين الاقل و الاكثر بقاعده الاشتغال لكن يمكن ان يكون التمسك المزبور مبني على ان المدار على مورد الابتلاء و كما

كما ياتي القول به عن جماعه لكن لا يتاتي في مثل المقام انحلال التكليف الى المتعدّد او لا يكفي الانحلال في جريان الاصل في المشكوك فيه من المتعدّد لكنّه بعيد و هو معطى مقاله من قال في باب قضاء الصّلاه الفائته المعلومه عينا المشكوكه عددا بوجوب الاحتياط كالمشهور لكن يمكن ان يكون المقاله المزبوره مبنيه على ما سمعت آنفا لكنه بعيد و يقتضى القول به الاستدلال فيما لو تلف احد المشتبهين على وجوب الاجتناب عن الباقي بقاعده الاشتغال و يقتضى القول بالثاني ما جرى عليه السيّد السيّد النجفّي حيث بنى في باب تداخل الاسباب على اصاله التداخل نظرا الى أنّ الاصل اتّحاد التكليف دون التعدّد و هو مقتضى ما صنعه الوالد الماجد ره حيث حكم فيما لو امر بالمطلق على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع و تعدّد الفرد الشائع بعدم وجوب الفرد النادر بناء على اصاله البراءه في باب الشكّ في التكليف لكن مقتضى ما جرى عليه في باب تداخل الاسباب القول بالاول حيث أنّه بنى على اصاله عدم التداخل استنادا الى أنّ كلا من الاوامر العديده يقتضى شيئا و يطلب منه مامور به لا محاله فانّ المفروض أنّ بعضها لم يرد مؤكدا للآخر و لذا لو كانا متعاقبين امرا و فعليا ثبت بالامر الاول المامور به الاول و بالثاني الثاني فاذا ثبت ان كلا من الاوامر له متعلق و مدلول و مطلوب فغايه المجازات و التنزّل ان يقال لا نعلم ان المطلوب بكل يحصل الامتثال به بمجرد الاثبات بالماهييه أو لا مثلا اذا قال اذا شككت بين الاربع و الخمس فاسجد سجدتي السهو و شككنا ان الامتثال بها يتحقق بمجرد سجده او لا فنقول لما ثبت ان كل امر اقتضى سببا و لم يعلم ان بشيء منها يحصل الامتثال بالجميع ان يلزم التعدّد فاستصحاب الاشتغال يقتضى التعدّد الى ان يثبت البراءه اليقيتيه كما ان قيل ايجاد السجده مطلقا كان عدم وجود المامور به مجزوما به فبعد سجده واحده يكون العدم مستصحا حتى يثبت وجوده فاستصحاب الاشتغال و عدم وجود المامور به يقتضى التعدّد و بالجملة كلما كان الشكّ في توجه الخطاب و تعلق الحكم فاستصحاب البراءه و النفي حاكم بخلاف ما لو تعلق الحكم بشيء و شكّ في حصوله كالمكلف به فمقتضى الاستصحاب هنا بقاء الاشتغال و البقاء في عهده التكليف فيلزم البراءه اليقيتيه و هو لا يحصل الا بالتعدّد فمقتضى استصحاب الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد و عدم التعدّد و يمكن ان يقال انه لا باس بكون المدار في كلام الوالد الماجد ره على أنّ المدار في باب الشكّ في المكلف به على الواقعه المتشخصه لكن انحلال الحال في باب التداخل الى تعدّد التكليف لا يمانع عن وجوب الاحتياط المجيء الاستصحاب

فى الباب فلا- يقتضى مقاله القول بكون المدار فى الشك فى المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع لكن ىتاتى الكلام معه بانه بعد فرض الشك فى شمول الاطلاقات لحاله الاجتماع يكون مقتضى الاصل عدم وجوب السجده راسا الا أنه ثبت بالاجماع وجوب الاىان بسجده واحده فلا يجب ازىد منها و الاظهر عدم اعتبار الاستصحاب فى صوره الاجمال عرضا بالأخره كما لو كان فى الدار جماعه ثم خرج خارج من الدار و تردّد الخارج بين كونه هو الجماعه فلا ىبقى فى الدار واحد من الجماعه و كونه بعض الجماعه فبقى فى الدار بعض آخر من الجماعه فضلا عما لو كان الاجمال عرضا ابتداء كما لو كان فى الدار بعض و تردّد البعض بين الواحد و الجماعه ثم خرج خارج و تردّد الخارج بين الواحد و الجماعه و من هذا الباب التمسك بالاستصحاب فى باب التداخل و ان كان الاظهر اعتبار الاستصحاب فىما لو كان الاجمال فى الطول كما لو تردّد الخيار بين الفورىه و الامتداد كما حرّراه فى محلّه فلا اعتبار بالاستصحاب فى باب التداخل مع ان مرجع الامر الى الشك فى وحده التكليف و تعدّده و مقتضى الاصل عدم التعدّد و الاصل أنما ىجرى فى الزمان الاوّل فىقّدّم على الاستصحاب و ىظهر الحال بما ىاتى فى تقديم الاصل على الاستصحاب فى اصل المسأله بل ربما ىتوهم تقدّم الاصل على الاستصحاب فى الباب على تقدير تقدّم الاستصحاب على الاصل فى اصل المسأله فى مثل الصّلاه مط و مثل الزكاه لو كان الشك فى الشرطيه او المانعیه لرجوع الامر فى باب التداخل الى الشك فى التكليف بخلاف ما لو كان الشك فى مورد الارتباط لكنّه ىندفع بما ىظهر ممّا مر من انه لا فرق بين الارتباطيات و غيرها فى وجوب الاحتياط و عدمه و يقتضى القول بالقول المذكور ما وقع من بعض الاصحاب حيث جعل الشك فى شمول المنهى عنه لبعض الافراد من باب الشك فى التكليف و هو مقتضى مقاله من قال فى قضاء الصّلاه الفائته عينا و المشكوكه عددا بجواز الاقتصار على ما ىقن فواته عملا باصل البراهه كالمقدّس و صاحب المدارك و الذّخيره اقول أنه لا شكّ فى انّ الشكّ فى تعلق التكليف بالموضوع من باب الشكّ فى التكليف كما انه لا شكّ فى ان الشكّ فى الجزئيه و الشرطيه و المانعیه للعباده من باب الشكّ فى المكلف به و كذا الحال فىما لو شكّ فى شمول اطلاق الامر بشىء جزءا او شرطا للعباده لبعض الافراد او شك فى شمول اطلاق النهى عن شىء مانعا للعباد الرجوع الامر الى الشكّ فى العباده جزءا او شرطا او مانعا و ىتاتى الاشكال فى موارد تظهر ممّا مرّ و غيرها و الحقّ انّ المدار

على تعلق التكليف بالموضوع فلو شك في تعلق التكليف بالموضوع كما في شرب التنن فالشك من باب الشك في التكليف و يتأتى اصل البراءة و اما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فالشك من باب الشك في المكلف به و يتأتى النزاع في وجوب الاحتياط و حكمه الاصل سواء تطرق الشك في ثبوت التكليف في واقعه الابتلاء كما لو شك في شمول المطلق للفرد النادر في باب الوجوب النفسى او انحل التكليف في واقعه الابتلاء الى تكاليف متعدده مع ثبوت التكليف فيها في الجملة اذ ما يحكم فيه العقل بالبراءة و العقل هو العمده في مدرك اصل البراءة انما هو ما لو كان الشك في تعلق التكليف بالموضوع دون ما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فعلى القول بشمول اطلاقات التكاليف لحال عدم امكان العلم لا بد من الاحتياط لقيام الدليل الاجتهادى على التكليف و لزوم الاتيان بالمشكوك فيه من باب المقدمه العلميه و لو بناء على عدم وجوب مقدمه الواجب قضيه اللابديه فالحاق الشك في القسمين المذكورين من القسم الثانى الى الشك في القسم الاول من باب الاشتباه و بعد ما مر اقول ان تحقيق الحال ان الشك في المكلف به لا بد فيه من ثبوت تعلق التكليف بموضوع في الجملة قبال الشك في اصل تعلق التكليف بالموضوع في الشك في التكليف لكن قد اقتصر جماعه على ذلك في باب الشك في المكلف به فيجب الاحتياط على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به بعد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع في الجملة سواء كان الشك في تنجز التكليف كما في الشك في صدق الموضوع على شىء او الشك في شموله لبعض افراده او كان الشك في وحده المتنجز و تعدده كما في تداخل الاسباب و سواء كان الشك في الموضوع من باب التردد بين الاعم و الاخص مع الارتباط او عدمه كما في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للصله او الزكاه او التردد بين المتباينين كتردد الواجب في ظهر الجمع بين صلاه الظهر و صلاه الجمعه و سواء كان الشك في الموضوع في باب الاستنباط كما فيما ذكر او في باب التحصل كما في اداء الدين و قضاء الفائته و جرى جماعه على كون المدار في ذلك على تنجز التكليف بالموضوع في الوقعه الابتلايه فينحصر الشك في المكلف به في الشك في الشرطيه او الجزئيه او المانعيه للصله او الشك في الشرطيه او المانعيه للزكاه دون الشك في الجزئيه لها بناء على انحلال التكليف فيها بحسب الاجزاء الى تكاليف متعدده و الا فالشك في الجزئيه لها ايضا من باب الشك في المكلف به و كذلك الشك في الواجب لتردده بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به انما ينحصر وجوب

الاحتياط في الشك الاول والاخير على الاطلاق و كذا الشك في الاوسط على الاطلاق او في الجملة لكن يمكن القول بوجوب الاحتياط لو كان الشك في وحده المتنجز و تعدده بناء على كون المدار في الشك في المكلف به على واقعه الابتلائي بكون الامر فيما ذكر من باب الشك في التكليف نظرا الى الاستصحاب لكن قد تقدم الكلام فيه و لا ريب ان العقل بناء على حكمه بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به انما يحكم به بمجرد تعلق الحكم بالموضوع و اما استصحاب الاشتغال بناء على جريانه في باب الشك في المكلف به فيختص جريانه بالشك في الجزئية او اختيها للصلاه او الزكاه مطلقا او في الجملة و لا يجرى في صوره الشك في التنجز و اعتباره في صوره الشك في وحده المتنجز و تعدده غير ثابت و كذا الحال في الشك في الجزئية للزكاه بناء على انحلال التكليف فيها الى تكاليف متعدده و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه في الرساله المعموله في الفرق بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به ثم ان الشك في المكلف به قد يكون في جانب العرض كالشك في الجزئية و الشرطيه و المانعيه و الشك بين المتباينين كما لو تردد الصلاه يوم الجمعة بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة بحكم الاجماع المركب و قد يكون في جانب الطول كما لو ثبت وجوب شيء الى حدوث غايه مجمله مردده بين امرين واقعين في جانب العرض او الطول و يظهر الحال بما ياتي السادسة ان النزاع انما هو فيما لم يثبت فيه احتمال فساد الواجب بالاتيان بما شك في جزئيه او شرطيه للواجب او فساد الواجب بترك ما شك في مانعيته مثلا لو شك في صلاه الواجب بين كونها ركعتين او اربع ركعات فلا مجال للقول بوجوب الاتيان بالركعتين الاخيرتين على القول بوجوب الاحتياط في المسأله المبحوث عنها بل الامر في مثل المثال المذكور من باب تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين كما لو تردد الوجوب يوم الجمعة بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة بحكم الاجماع المركب فالقول بوجوب الاحتياط في تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين يقتضى القول بوجوب الجمع بين الركعتين و الاربع ركعات في المثال المذكور كما يقتضى القول بوجوب الجمع بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة فيما لو تردد الوجوب بينهما بحكم الاجماع المركب و القول بحكومه الاصل في تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين يقتضى القول بجواز ترك الركعتين و الاربع ركعات كما يقتضى القول بوجوب الجمع بين صلاه الظهر و صلاه الجمعة فيما ذكر و بالجملة لو احتمل فساد الواجب بالاتيان بما

شكّ في جزئيته او شرطيته او بترك ما شكّ في مانعيه فعلى القول بوجوب الاحتياط في المسأله المبحوث عنها لا بدّ من الجمع بين ما خلى عن المشكوك فيه و ما اشتمل عليه السّابعه انّ النزاع فيما لو تردّد الوجوب بين الاقلّ و الاكثر من باب الشّبّهه الحكميه كما يشهد به العنوان لكنّه يطردّ النزاع في تردّد الوجوب بين الاقلّ و الاكثر من باب الشّبّهه الموضوعيه مثل ما لو شكّ في عد الصّلاه الفائته عينا و كذا ما لو كان للشخص فضه مغشوشه بغيرها و علم بلوغ القدر الخالص النّصاب و شكّ في مقداره بناء على كون الامر فيهما من باب الشكّ في المكلف به و لذا جرى المشهور في الاوّل على القول بوجوب الاحتياط و كذا جرى السّيد السّند العليّ في الثّاني على القول بوجوب الاحتياط بخلاف ما لو شكّ في اصل بلوغ القدر الخالص النّصاب و كذا ما لو اشتبه القبله و وجه الاطراد انما هو اطراد منشأ النزاع في المسأله المبحوث عنها من شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع بناء على كون اطلاقات الكتاب وارده مورد البيان كما هو مبني كلماتهم و عدمه في تردّد الوجوب بين الاقلّ و الاكثر من باب الشّبّهه الموضوعيه لكن في باب اشتباه القبله يتردّد الامر بين عدم شمول اطلاق الامر بالصّلاه لحال عدم امكان العلم بالقبله اى سقوط وجوب الصّلاه في هذا الحال و عدم شمول اطلاق الامر بالقبله لهذا الحال اى سقوط اشتراط المواجهه الى القبله (1) بحال العلم بالقبله و يكفى الصّلاه بغير القبله في حال عدم امكان العلم بالقبله و الاظهر الثّاني كما حرّراه في محلّه و اما لو تردّد الوجوب بين المتباينين من باب الشّبّهه الحكميه فان كان التردّد بواسطه تعارض الاخبار فالكلام فيه موكول الى محلّه و ان كان من باب الاجماع فيطردّ فيه النزاع من حيث وجوب الاحتياط و عدمه لكن النزاع فيه نزاع آخر معروف و منشأ النزاع فيه غير منشأ النزاع في المسأله المبحوث عنها حيث انّ منشأ النزاع في المسأله المبحوث عنها انما هو شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع بناء على كون اطلاقات الكتاب وارده مورد البيان كما سمعت و ان كان الاظهر حكومه الاصل و لو بناء على شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع قضيه كون اطلاقات الكتاب وارده مورد الاجمال و يظهر الحال بما ياتي و قد حرّرنا الحال في تردّد الوجوب بين المتباينين في رساله منفرده الثّامنه انّ النزاع فيما لو كان الواجب من الارتباطيات و لو في الجمله

ص: ٢٢٣

---

(١-١) في حال عدم في امكان العلم بالقبله فيختص اشتراط المواجهه الى القبله

كيف لا- و الماخوذ في العنوان كون الشك في الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه إلا انه اما ان يكون المدار على الارتباط التام اى الارتباط بحسب الداخول والخارج اعنى الارتباط بحسب الاجزاء والشرائط والموانع كما في الصيلاه مثلا حيث ان شاء من اجزائها بالانفراد لا- يترتب عليه الثواب بل لا- بدّ في ترتب الثواب عليه من انضمام سائر الاجزاء فاجزاؤها ارتباطيه فلها ارتباط بحسب الداخول ولها شرائط وموانع فلها ارتباط بحسب الخارج او يكون المدار على الارتباط بحسب الخارج اعنى الارتباط بحسب الشرائط والموانع فالارتباط في الجملة كما في الزكاه حيث ان بعض اجزائها نقدا كانت او جنسا يترتب عليه الثواب بقدره مع الاخلاص بالباقي و من ذلك ما ياتي من التفصيل بين القسمين بوجوب الاحتياط في القسم الاول و كذا في القسم الثاني بالنسبه الى الشرائط والموانع دون الاجزاء فلو تردّد الوجوب بين الاقلّ والاكثر لكن كان الواجب خاليا عن الارتباط بالكلية فهو خارج عن مورد النزاع نعم يطرد النزاع فيه بناء على كون الامر فيه من باب الشكّ في المكلف به و منه تردّد الامر في حجّيه الظنّ بعد قضاء بقاء التكليف و سدّ باب العلم بحجّيه الظنّ في الجملة بين حجّيه الظنون الخاصه و حجّيه مطلق الظنّ بناء على كون الامر من باب الشكّ في المكلف به و لذا جرى بعض على حجّيه مطلق الظنّ تمسكا بوجوب الاحتياط في باب الشكّ في المكلف به لكن لا بدّ في ذلك بناء على كون الامر من باب الشكّ في المكلف به من الاحتياط لفرض ثبوت اطراد التكليف في حال عدم امكان العلم قضيه قيام الضروره على بقاء التكليف في زمان انسداد باب العلم و تفصيل الكلام موكول الى ما حرّناه في الرساله المعموله في حجّيه الظنّ ثم ان جزء ما كان من الارتباطيات قد يكون غير ارتباطي كما في ذكر الركوع و السجود و التسيحات الاربع في الصلاه لكن المدار على الصلاه فلا يجرى الاصل في باب الشكّ في ذكر الركوع و السجود و التسيحات الاربع على القول بوجوب الاحتياط في الارتباطيات لكن النزاع لا يعمّ الشكّ المذكور بناء على اختصاصه بالشكّ في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للواجب النفسى اذ الشكّ المذكور انما هو في الجزء وحده و تعدّدا التاسعه ان الشكّ في مورد النزاع في جانب العرض لكن يطرد النزاع فيما لو كان الشكّ في جانب الطول كما لو ثبت وجوب شيء الى حدوث غايه مجمله مردده بين امرين واقعين في جانب الغرض او الطول حيث

أنه يتأتى الشك على الأوّل فى استمرار الوجوب فى صورته وجود احد الامرين مطلقا لو كانت الغايه دائره بين امرين متباينين او فى صورته وجود المشكوك فيه من الامرين لو كانت الغايه دائره بين الاعمّ و الاخصّ و وجدا الفرد الآخر من الاعمّ غير ذلك الاخص و على الثانى يتأتى الشك فى استمرار الوجوب لو وجد الامر السابق فى الوجود كما لو وجب الامساك الى الغروب و تردّد الغروب بين استتار القرص فأنه يتأتى الشك فى وجوب الامساك حال الاستتار الى زوال الحمرة و عدم الوجوب فعلى القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسأله يجب انسحاب الحكم السابق فى المقام كما انه على القول بحكومه الاصل فى هذه المسأله لا يجب الانسحاب فى الباب و ان قلت أنه يجب الاحتياط فى المقام و لو قيل بحكومه الاصل فى هذه المسأله اذ فرض اجمال الغايه بمانع عن انصراف الامر الى حال امكان العلم بالغايه للزوم اللغو فى الامر على تقدير الانصراف قضيه ان المفروض عدم امكان العلم بالغايه قلت ان المفروض امكان العلم بالغايه للبعض بتوسط البيان المتعقب فى السئنه سواء كان الامر بالشىء الى حدوث الغايه فى الكتاب او فى السئنه كيف لا- و من موارد هذه المسأله الشك فى الجزئيه او المانع للعباده على القول بكون الفاظ العبادات موضوعه للصحيح و المأمور به على هذا من باب المحمل الا أنه يمكن العلم به بتوسط البيان فى السنه و لا يذهب عليك ان وجوب الانسحاب فى الباب على القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسأله انما هو من باب الحكم العقل القاطع بوجوب اليقين بتفريع الذمه عما تيقن الاشتغال و بهذا يفترق عن الاستصحاب اذا المدار فى الاستصحاب على الظن او اخبار اليقين و حكم العقل خارج عن الامرين و بما ذكر يظهر الفرق بين التمسك بقاعده الاشتغال و التمسك باستصحاب الاشتغال فى هذه المسأله على القول بوجوب الاحتياط فيها كما ياتى و كذا فى باب تردّد الوجوب بين المتباينين و بالجمله يظهر الحق فى المقام بما ياتى من الكلام و قد جرى العلامه الخوانسارى فى صدر كلامه المعروف و قد اتينا بتمام كلامه شارحا اجزائه فى بحث الاستصحاب على وجوب الاحتياط بانسحاب الحكم اذا ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغايه فى الواقع من دون اشتراطه بشىء من العلم بالغايه و غيره اى ثبت استمرار الوجوب مع الجهل بالغايه فى صورته وجود ما شك فى كونه غايه من جهة اجمال الغايه كما هو المفروض فى المقام و كذا جرى على وجوب الاحتياط لو شك فى صدق الغايه على شىء مع العلم بصدقها على شىء آخر و ثبوت استمرار الوجوب على الوجه



المذكور و جرى على عدم وجوب الاحتياط عملاً باصل البراءة لو شك في كون شيء غايه اخرى مع ثبوت كون شيء غايه و ثبوت استمرار شيء الوجوب في الجملة بحيث لم يثبت استمرار الوجوب في صورته وجود ما شك في كونه غايه لكنك خبير بان الفرق بين القسمين الاخيرين انما هو من جهة اختلاف ثبوت كفيته الاستمرار لا اختلاف حال الشك في صدق الغايه على شيء آخر و الشك في كون شيء غايه اخرى فكان المناسب التفصيل بين ما لو ثبت استمرار الوجوب اى حدوث الغايه واقعا و لو مع الجهل بالغايه و ما لو ثبت استمرار الوجوب في الجملة فيجب الاحتياط بانسحاب الوجوب على الاول دون الثاني سواء كان الشك في استمرار الوجوب من جهة اجمال الغايه من باب الدوران بين المتباينين كما في القسم الاول او الدوران بين الاعم و الاخص كما في القسم الثاني او من جهة الشك في كون شيء غايه اخرى و هذا ما يقتضيه ذيل كلامه و لم يفرق في الذيل بين الشك في صدق الغايه على شيء آخر و الشك في كون شيء غايه اخرى بل جمع في الذيل بين ما لو كان الشك في المكلف به في جانب العرض او الطول و قد شرحنا الحال على احسن الحال في بحث الاستصحاب و كشفنا الغطاء عما وقع للمتأخرين من الاشتباهات في تشخيص مذهب العلامة المشار اليه و فهم كلماته حيث أنهم زعموه مفضلاً في حجيته الاستصحاب على اختلافهم في التفصيل مع انه قد انكر حجيته الاستصحاب على الاطلاق و تفصيله انما هو في وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به في جانب الطول في صدر عبارته الذي وقع محط انظارهم و زعموا ان المقصود بالقسم الاول ما لو كان الشك في حدوث الغايه المعلوم معناها مع ان المقصود بذلك ما ذكرناه و زعموا ايضا ان اختلاف القسمين الاخيرين بمجرد كون الشك في صدق الغايه و كون الشك في كون شيء غايه اخرى مع انه قد اخذ في جانب الشك في صدق الغايه ثبوت استمرار الوجوب حتى مع الجهل بالغايه و اخذ في جانب الشك في كون شيء غايه اخرى ثبوت استمرار الوجوب في الجملة كما ذكرناه الى غير ذلك مما وقع من الاشتباه في فهم كلماته ثم ان الشك في باب النزاع في تردد الوجوب بين المتباينين في جانب العرض ايضا لكن النزاع فيه لا يتجاوز عن جانب العرض و لا مورد له غيره بقى انه قد ظهر بما تقدم في هذه المقدمه و المقدمتين السابقتين عليها ان الشك في المكلف به على سبعة اقسام حيث انه اما ان يكون في جانب العرض او الطول و على الاول اما ان يكون الشبهه حكميه او موضوعيه و على كل منهما اما ان يكون الشك بين الاقل و الاكثر او بين المتباينين

و على الاوّل لو كان الشبهه حكميّه اما ان يكون الواجب من الارتباطيات أو لا- و على الاوّل اما ان يكون الارتباط تاما او في الجملة هذا و لو كان الشك في جانب الطول فالشبهه ايضا اما ان تكون حكميه كما في اجمال الغايه ترددا بين امرين واقعين في جانب العرض على وجه التباين او العموم والخصوص او في جانب الطول كما تقدّم في صدر هذه المقدمه و اما ان تكون موضوعيّه كما في الشك في وجود الغايه الموصوفه بالبيان لكن لم يتقدّم هذا القسم و لذا لم تقسم ما ظهر مما تقدم من الشك في المكلف به في جانب الطول الى شبهه حكميّه و موضوعيّه العاشره ان النزاع انما يختصّ بما لو شك في الواجب جزءا او شرطا او مانعا بشهاده صريح ما تقدّم في العنوان لكن يتاتي فيما لو شك في المستحبّ جزءا او شرطا او مانعا حكومه اصله العدم بناء على اعتبار اصله العدم على القول بحكومه اصل البراءه او اصل العدم بناء على اعتباره في باب الشك في الواجب مضافا الى التسامح في المستحبات على القول به و امّا حكومه قاعده الاشتغال في باب الشك في الواجب اعني حكم العقل بوجوب اليقين بتفريغ الذمه عما تيقن الاشتغال كما تقدّم تفسير قاعده الاشتغال به فلا مجال لها في باب الشك في المستحب و كذا الحال في استصحاب الاشتغال لكن يتاتي استصحاب عدم الاتيان بالمستحبّ و قد حررنا الحال في الرساله المعموله في مفطريه شرب التتن نعم يطرد في المستحبات ثمره النزاع في الصّحيح و الاعمّ بناء على كون الثمره هي دفع المشكوك جزئيه او شرطيه او مانعيته بظاهر الاطلاق لو كان في مقام البيان مثلا- لو قيل صل صبيحه يوم الجمعه مثلا و ثبت اعتبار امور في هذه الصّلاه نفيًا و اثباتا وراء الامور المعبره في الصّلاه الواجبه و شك في امر نفيًا او اثباتا فعلى القول بالاعمّ يتاتي دفع المشكوك فيه بظاهر الاطلاق و يتعين ماهيته تلك الصّلاه اجتهادا و اما على القول بالصّحيح فلا يتاتي ذلك فلا بدّ من المسير الى مقام العمل و الامر كما سمعت و اما بناء على كون ثمره النزاع في الصّحيح و الاعمّ هي دفع المشكوك فيه نفيًا او اثباتا بالاصل على القول بالاعمّ و لزوم الاحتياط على القول بالصّحيح فلا مجال لأطرافها في المستحبات اللهم إلا ان يكون الغرض من اظهار الثمره في هذه الثمره هو كونها ثمره من في باب الواجبات الحاديه عشر انّ النزاع انما هو في الشك في الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه بالنسبه الى الواجب النفسى بان ثبت وجوب شيء كالعبادات المعروفه و شك في جزئيه

جزئيه شىء او شرطيته او مانعيته للواجب المذكور لكن يطرّد النزاع فى الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه او المانع بالانسبه الى الواجب الغيرى بان ثبت جزئيه شىء او شرطيته للواجب المذكور و شكّ فى جزئيه شىء او شرطيه او مانعيته للجزء او الشرط كالتطهات للصلاه و ربما يتوهم انه لا مجال هنا للعمل بالاصل لو شكّ فى جزئيه شىء او شرطيه للجزء او الشرط قضيه اصاله عدم وجود الجزء او الشرط قضيه اصاله عدم المانع ففى باب الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه للجزء او الشرط لا بد من القول بوجوب الاحتياط و لو على القول بحكومه الاصل فى الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه للواجب النفسى بخلاف الشكّ فى المانع للجزء او الشرط فانه يطرّد فيه النزاع فى الشكّ فى المانع للواجب النفسى و يندفع بعد اعتبار اصاله العدم بانه يتعين الجزء او الشرط للواجب النفسى عند الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه للجزء او الشرط المذكورين فى الاقل بحكم الاصل بناء على حكومته فى الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه للواجب كما يتعين ماهيته الواجب فى الاقل يحكم الاصل بناء على الحكومه المذكوره فلا فرق بين الجزء و الشرط و المانع بالنسبه الى الجزء و الشرط كما لا فرق بينها بالنسبه الى الواجب النفسى نعم لو تردّد الجزء او الشرط بين المتباينين يبنى البناء على الاصل على البناء على الاصل فى تردّد الوجوب النفسى بين المتباينين و نظير ما سمعت من اختصاص الكلام فى المقام بالواجب النفسى ان الكلام فى شبهه الوجوب من الشكّ فى التكليف انما هو فى الوجوب النفسى و اما الوجوب الغيرى اعنى الجزئيه و الشرطيه فالكلام فيه خارج عن العنوان و منوط بالكلام فى هذه المسأله و كذا الحال فى تردّد الوجوب بين المتباينين حيث ان الكلام فيه يختصّ بالوجوب النفسى لكنه يطرّد فى الوجوب الغيرى كما لو تردّد الجزء او الشرط بين المتباينين و كذا الحال فى شبهه الحرمة من الشكّ فى التكليف حيث ان الكلام فيها انما هو فى الحرمة النفسيه و اما الحرمة الغيريه اعنى المانع فهى خارجة عن العنوان و يبنى الكلام فيها على حكومه الاصل و وجوب الاحتياط فى هذه المسأله و كذا الحال فى الشبهه المنفرده من الشبهه الموضوعيه اعنى تردّد الموضوع المتحد بين الحليه و الحرمة حيث ان الكلام فيها انما هو فى اشتباه الموضوع من حيث الحرمة النفسيه و اما لو كان الاشتباه من حيث الحرمة الغيريه بان تردّد شىء بين كونه مانعا للعباده او غير مانع عنها كما لو تردّد شعر بين كونه مأكول اللحم و غيره فالكلام فيه مربوط بالكلام فى جواز العمل بالاصل و وجوب الاحتياط فى الشكّ فى المكلف به من جهه الشبهه الموضوعيه كما ياتى

فى بعض تنبيهات هذه المسأله و كذا الحال فى شبهه المحصور حيث ان الكلام فيها أنما هو فى تردد الحرام النفسى بين امور محصوره و اما تردد الحرام الغيرى بين امور محصوره كما لو اشتبه شعر من من مأكول اللحم بشعر من غير مأكول اللحم فهو خارج عن العنوان و هو عنوان معروف و الكلام فيه ايضا مربوط بالكلام فى الشك فى المكلف به من جهة الشبهه الموضوعيه لكن يمكن ان يقال ان كلماتهم و ان كانت وارده فى الحرمة النفسيه قضيه ظهور الحرمة فيها كظهور الوجوب فى الوجوب النفسى لكن الكلام فى الحرمة النفسيه يطرد نفيا و اثباتا فى الحرمة الغيريه حيث ان مدار القول بوجوب الاحتياط فى الحرمة النفسيه على شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع و هذا يطرد فى باب الممانعه غايه الامر ان يكون دليل الممانعه بالجمله الخبريه كان يقال الصلاه فيما لا يؤكل لحمه فاسده لكن دليل الحرمة النفسيه ايضا يمكن ان يكون بالجمله الخبريه كان يقال يحرم كذا و مدرك القول بعدم وجوب الاحتياط فى الحرمة النفسيه هو عدم شمول الاطلاق لحال عدم امكان العلم بالموضوع و هذا ايضا يطرد فى باب الممانعه بالاولويه و كذا الحال فى باب التأسي فى الفعل المعلوم الوجه و التأسي فى الفعل المجهول الوجه حيث ان الكلام فيهما انما هو فى الفعل المستقل النفسى لا الاعم مما فعل متعلقا بفعل اخرى الفعل الغيرى اعنى الجزء و الشرط و الكلام فيما فعل مجهول الوجه متعلقا بفعل آخر اى ما شك فى جزئيه او شرطيه موكول الى هذه المسأله لكن مقتضى كلام المحقق القمى القول بالعموم و ياتى شرح الحال فى بعض التنبيهات و ايضا نظير ما سمعت من الاختصاص المشار اليه ما ياتى من الايراد على الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه على جواز الصلاه فيما اشتمل على ما شك فى كونه من اجزاء غير مأكول اللحم من انصراف الحليه و الحرمة الى الحليه و الحرمة النفسيين فلا يشمل الروايه حرمة جزء غير مأكول اللحم فى الصلاه من باب الحرمة الغيريه اعنى الممانعه بعد الاغماض عن عدم حرمة جزء غير مأكول اللحم فى الصلاه و كون الحرام هو القناعه بالصلاه فيما اشتمل على جزء غير مأكول اللحم و كذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله سبحانه فليخذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم على ترتب العقاب على الواجب الغيرى الذى تعلق اليه الخطاب بالاصاله كالوضوء من انصراف الامر فى الآيه الى الامر النفسى و لو قلنا بعموم المصدر المضاف بل كل من الامر و النهى ينصرف الى الامر النفسى و النهى

النفسي في جميع المباحث المبحوث فيها عن مدلول الامر و النهى و منها البحث عن دلالة الامر على وجوب قصد الامتثال و قد تقدم الكلام فيه و على ذلك المنوال الحال في جميع الموارد المذكور فيها لفظ الامر و النهى و منها السئلة في بعض الاخبار العلاجية عن تعارض الخبرين بالامر و النهى بل الظاهر من الاخبار العلاجية مطلقا انما هو تعارض الاخبار في الوجوب النفسي و الحرمة النفسيه و نحوهما إلا- أنه يطرد التخيير بناء على العمل بتلك الاخبار في باب التخيير او كون المدار في التخيير على الاجماع تحصيليا و نقلا- في تعارض الاخبار في الوجوب الغيرى و الحرمة الغيريه و نحوهما من باب القطع بعدم الفرق و كذا الظاهر مما ذكر في باب حجيه الظن من ظهور ثمره الخلاف في حجيه الظن على القول بحجيه مطلق الظن و القول بحجيه الظنون الخاصه في تعارض الاصل و بعض الظنون التي لم يثبت حجيتها بالخصوص من العمل بالظن بناء على حجيه مطلق الظن و العمل بالاصل بناء على حجيه الظنون الخاصه انما هو ظهور الثمره في تعارض الاصل و بعض الظنون المذكوره في الوجوب النفسي و الحرمة النفسيه و اما التعارض في الوجوب الغيرى اعنى الجزئيه و الشرطيه و الحرمة الغيريه فالكلام فيه موكول الى هذه المسأله ثم ان الفرق بين الكلام في هذه المقدمه و الكلام في المقدمه السابقه ان الكلام في هذه المقدمه في وجوب المشكوك فيه نفسيا او غيريا و الكلام في المقدمه السابقه في حال الاصل و الكلام في هذه المقدمه في حال الفرع ثم انه لا اشكال في ان الشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه من باب الشك في المكلف به و كذا الحال في تردد الواجب او الحرام بين امرين سواء كان الشبهه حكميه او موضوعيه و اما الشك في الاقل و الاكثر في غير الارتباطيات فهو محل الخلاف سواء كان الشبهه حكميه كما في تداخل الاسباب او موضوعيه كما في قضاء الفائته المنسيه عددا و كذا الحال في الشك في الاجزاء في غير الارتباطيات كالزكاه و الامر في شرائطه و مواعنه من باب الشك في المكلف به و لا باس باختلاف حال الشك بناء على عدم كفايه تعدد الجهه في الواحد الشخصى لاختلاف المتعلق هنا حقيقه فالامر في الزكاه مثلا- بالنسبه الى الاجزاء محل الخلاف من حيث كون الشك فيها من باب الشك في التكليف او الشك في المكلف به و اميا بالنسبه الى الشرائط و المواع فالامر من باب الشك في المكلف به و لا باس بالقول بكون الشك في الزكاه من باب الشك

فى التكليف بالنسبه اى الـاجزاء و من باب الشك فى المكلف به بالنسبه الى الشرائط و الموانع و ان كان الاظهر ان الشك فى المقام من باب الشك فى المكلف به مطلقا بناء على عدم كفايه تعدد الجهه فى ورود الحكمن المتضادين فى الواحد المتشخص لاختلاف المتعلق حقيقه كيف لا و الشخص ولد بالنسبه الى والده و والد بالنسبه الى ولده الثالثه عشر انه لا اشكال فى اختصاص النزاع فى الجزء و الشرط بما كان دخيلا فى صحه العباده و اما كان وجوبه من باب الواجب النفسى اى الواجب فى الواجب كما فى القول بوجود الاستدلال فى اصول الدين تعبدا و القول بوجود المتابعه فى الوضوء بالاستقلال بعد اشتراط عدم الجفاف و القول بوجود النهى فى الصلاه تعبدا و ما احتمل من وجوب التسليم مع خروجه عن الصلاه فلا اشكال فى عدم اطراد النزاع فيه فضلا عن عموم النزاع له فلو شك فى وجوب شىء فى الواجب من باب الوجوب النفسى فالمدار على اصل البراءه بلا مره لكن لو ثبت وجوب شىء فى الواجب من باب الوجوب النفسى و شك فى اعتبار شىء فيه بالجزئيه او الشرطيه فيطرد فيه النزاع و ان لم يعم النزاع له و انما يتاتى الاشكال فى عموم النزاع او اطراده فى الاجزاء و الشرائط التوصليه شرعيه كانت او عاديه كما لو شك فى جواز الاعتماد على شىء فى الصلاه فى حال النهوض او الهوى حيث ان الغرض من النهوض و الهوى انما هو الوصول الى القيام بل القراءه و الوصول الى الوجود نظرا الى ان التوصليه تنافى الافساد و من هذا انه لو تعلق النهى بالواجب التوصلى لا يدل النهى على فساد الواجب التوصلى و كذا لو تعلق النهى بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى للعباده لا يدل النهى على فساد الجزء او الشرط و لا على فساد العباده و كذا لو تعلق النهى بشىء مقتيدا بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى لا يدل النهى على فساد الشىء و لا على فساد الجزء و الشرط و لا على فساد العباده اقول ان المنهى عنه فى النهى عن الواجب التوصلى مِمَّا لا يتصف بالصحه و الفساد فدلاله النهى فيه على الفساد مبنيه على عدم اعتبار ثبوت المقتضى للصحه فى دلاله النهى على الفساد لكنه لو ثبت كون الواجب متمحضا للتوصل كما هو المفروض فالنهي انما يفيد الحرمة فقط و الغرض اظهار حكم بعض افراد العام نظير ما دل على حجيه خبر الواحد او خبر العدل من الادله اللفظيه بعد الدلاله بناء على حجيه مطلق الظن قال المحقق القمى فى بحث تقليد الميت فكان الشارع اذا قال اعمل بخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من الخبر لانه خبر و هذا ممَّا يحتاج فهمه الى اللطف قريحه ثاقبه مرتاضه و نظير افراد الاستقراء فى الاخبار فيما ثبت فيه عموم الحكم كما فى

حجيتة البيئه بناء على ثبوت الاستقراء كما ادّعيه جماعه منهم العلامه في المختلف و كما في نجاسه الملاقي للنجاسه عدا بعض الموارد كماء الاستنجاء على القول بعدم النجاسه كما هو المشهور دون القول بالعفو و ذلك كما لو قيل لا تغسل ثوبك بالماء المغصوب بناء على ثبوت التمحض للتوضيل في غسل الثياب لكنّه محلّ الاشكال بل لا مجال للتمحّض بلا اشكال و ان اشتهر القول بالتمحّض و يظهر الحال بعد ملا حظّه اقسام التّطهير بملا حظّه احكام الغسل من حيث العصر و العدد و استثناء الطفل الرضيع الذّكر الذي لم يبلغ سنتين كما مرّ و قد ضبط العلامه النجفيّ كما مرّ اختلاف حال الغسل من حيث العصر و العدد بين ما يعتبر فيه العصر و العدد و ما لا يعتبر فيه العصر و لا العدد و ما يعتبر فيه العصر دون العدد و ما يعتبر فيه العدد دون العصر كما ان تمحّض و جوب دفن الميت لاستتار الجثّه عن السّباع و كتمان الرائحه عن الانتشار محلّ الاشكال و ان اشهر فيه القول بالتمحّض ايضا قضيه اعتبار المواجهه للقبله بالوجه المخصوص و اما النهى عن الشىء مقيداً بالواجب التوضيلى كما لو قيل لا تغصب في غسل الثوب بناء على ثبوت التمحّض للتوصل في باب غسل الثوب فامر دلالة النهى على الفساد كما سمعت و مثله الدلاله على الافساد اى ممانعه المنهى عنه عن صحّه الواجب التوضيلى فلا دلالة في النهى على الفساد و لا على الافساد و اما النهى عن الجزء التوضيلى او الشرط التوضيلى كما لو قيل لا تهو في الصلاه معتمداً على شىء فالظاهر دلالة النهى على الافساد اى ممانعه المنهى عنه كالهوى معتمداً على شىء في المثال المذكور عن صحّه العباده كالصلاه في المثال المذكور و ان لا يدلّ النهى على فساد الجزء التوضيلى و الشرط التوضيلى بناء على اعتبار المقتضى للصحّه في دلالة النهى على الفساد و من ذلك عدم دلالة النهى في المثال المذكور على فساد الهوى مع الاعتماد و على ما ذكر يجرى الحال في النهى عن الشىء مقيداً بالجزء التوضيلى كما لو قيل لا تعتمد على شىء في الهوى في الصلاه فانّ الظاهر دلالة النهى فيه على الافساد و ان لم يدلّ فيه على الفساد نظير دلالة النهى عن شىء خارج عن العباده بالكليه مقيداً بالعباده نحو لا تنظر الى الاجنبيه في الصلاه على الافساد دون الفساد و منه النهى عن التكلّم في الصلاه فيتاتى فساد خطبه صلاه الجمعه نظرا الى قوله عليه السّلم فهى صلاه حتى ينزل و ما فى معناه قضيه عموم التشبيه و ربما حكم صاحب المدارك بعدم فساد الخطبه و كذا عدم فساد صلاه الجمعه بالتكلّم فى الخطبه و كذا عدم فساد الصلاه بالتكفير (1) كما عن رساله المعالم و ايضا بنى صاحب الكرامه على الفساد فى الاخير بواسطه الاجماع المنقوله

ص: ٢٣٢

(١ - ١) تعليلاً يتعلق النهى الى الخارج و حكى القول بعدم الفساد فى الاخير

و استشكل المحقق القمى فى الغنائم فى فساد الخطبه و جرى بعض الاعلام على عدم فساد السجده لو كان الشروع فى ذكرها قبل وضع الجبهه او كان الفراغ عنه بعد رفع الراس نظرا الى عدم دلالة النهى عن الذكر مقدما على محله او مؤخرا عنه على فساد السجده و من قبيل ذلك ما لو كان التقييد فى السئوال و النهى فى الجواب كما فى صحيح الحلبي على الصحيح قال سالت أبا عبد الله عليه السلام اقول اذا فرغت من فاتحه الكتاب امين قال لا حيث انه بمنزله ان يقال اذا فرغت فى الصلاه من فاتحه الكتاب لا- تقل امين فهو يدل على فساد الصلاه دون فاتحه الكتاب و ان كان من باب الجزء التعبدى لفرض الفراغ و قد (1) و وقع المحقق القمى فى الغنائم فى حيص بيص و ايضا نظير دلالة نفى شىء خارج عن العباده بالكليه نحو لا يرتمس الصائم فى الماء كما فى بعض الاخبار على الافساد دون الفساد فقد بان فساد القول بحرمه الارتماس فى الصوم دون ممانعه عن الصحه لكن الظاهر ان هذا القول ليس من جهه الفرق بين العمل و النفى بل من جهه منع دلالة النهى فى مثل ذلك على الفساد لتعلقه الى الخارج من دون تفتن الى التقييد بالعباده كما فى سائر الكلمات المذكوره اذ هذا العنوان غير معروف و ايضا نظير دلالة الامر بشىء خارج عن العباده مقيدا بالعباده او بجزئها التعبدى او التوصلى او بشرطها على مداخلة الشىء فى العباده بتفصيل ياتى و قد حررنا الحال فى محله و بالجمله النهى عن الجزء التوصلى او الشرط التوصلى او عن شىء مقيدا بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى و ان لا يدل على الفساد بناء على اعتبار ثبوت المقتضى للصحه فى دلالة النهى على الفساد غايه الامر ضعف الدلاله على الافساد و دونه خطر القتاد لكنه يقتضى افساد المنهى عنه للعباده و ممانعه لها فى جميع الصور المذكوره بخلاف النهى عن الجزء التعبدى و الشرط التعبدى فانه يقتضى فساد المنهى عنه و افساده للعباده و ممانعه لها بل الفساد يقتضى الافساد اى فساد الجزء التعبدى (2) يقتضى فساد العباده و المنهى عن الشىء مقيدا بالجزء التعبدى او الشرط التعبدى يقتضى افساد المنهى عنه للجزء و الشرط و ممانعه لهما و كذا افساده للعباده بل فساد الجزء و الشرط يقتضى ايضا فساد العباده فقد بان فساد ما ذكره بعض الاعلام من عدم بطلان الصلاه بالشروع فى ذكر السجود قبل وضع الجبهه على الارض او اتمامه بعد رفع الراس و ان يتاتى الاثم استنادا الى ان القدر المسلم من دلالة النهى على الفساد انما هو ما اذا تعلق النهى بنفس العباده او جزئها او شرطها و هنا ليس كذلك اذ المنهى عنه هنا انما هو الاتيان بذكر الركوع على غير النهج

ص: ٢٣٣

١-١) حكم صاحب المدارك بعدم فساد الصلاه [١]

٢-٢) و الشرط التعبدى



المقرر نعم ما احتج به الثانيان على بطلان الصلاه بذلك من دلالة النهى على الفساد فاسد اذ المنهى عنه ليس عباده و لا جزء للعباده و لا شرطاً لها كما سمعت في الاستناد على عدم بطلان الصلاه إلا ان يقال ان المنهى عنه انما هو جزء العباده لو لوصفه حيث ان النهى انما تعلق بالذكر و هو جزء الركوع و الركوع جزء الصلاه و النهى عن الذكر انما هو باعتبار وصفه اعنى تقديمه على محله او تاخيره عنه فقد ظهر وجه آخر لفساد القول بعدم بطلان الصلاه فلو شك في حرمه بعض كفيئات الجزء التوصلى او الشرط التوصلى فلا اشكال في تطرق احتمال افساد الحرام و اختلال العباده بالاتيان بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى على الكيفيه المنهى عنها فعلى القول بوجوب الاحتياط في هذه المسأله لا بد من ترك الكيفيه المحرّمه و لا يذهب عليك انه لو ثبت حرمه الجزء التوصلى او الشرط التوصلى او ثبت حرمه شىء مقيداً بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى لا بد من الترك و لا ثمره في احتمال الافساد و الثمره انما هى في صورته الشك في الحرمة و بما مر يظهر ضعف ما صنعه الوالد الماجد ره حيث انه تمسك في الشوارع في جواز الاعتماد في حال النهوض و الهوى بالاصل و اعتذر في الحاشيه عن منافاته مع ما جرى عليه من القول بوجوب الاحتياط في المسأله المعنونه بان التمسك بان الاصل مبنى على ما يظهر من الاصحاب من غير خلاف من ان النهوض و الهوى ليسا من اجزاء الصلاه و واجباتها بل هى من التوصليات و بما مر يظهر اطراد النزاع في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للواجب التوصلى بل عدم اطراد النزاع هنا انما يتم لو فرض حصول الحكمه بالفرد المشكوك فيه كالمتيقن و اما لو شك في حصول الحكمه بالمشكوك فيه كما لو شك في عدد الغسل في الاستنجاء عن البول لحصول الشك في المره الواحده شكاً في حصول الطهاره بها فيجب مراعاة الاحتياط على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به و الامر في تقليد الاعلم من هذا القبيل و لو بناء على كون وجوب التقليد من باب التعيد بعد كون وجوب الاجتهاد و التقليد من باب الوجوب التوصلى لا اشترط صحه العباده بهما للشك في الوصول الى الواقع في تقليد غير الاعلم و الظن بالوصول في تقليد الاعلم و عموم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به للفرد المتيقن و المظنون لكن الامر هنا من باب تردد الامر بين الاعم و الاخص ثم انه لو شك في صحه السجود لو انحنى لاخذ شىء من الارض او قتل عقرب او غيرهما او انحنى للسجود و اخذ شىء من الارض مثلاً او لم يكن الانحناء

للسجود ولا لغيره بل أنما سقط بعد الركوع من غير قصد و اختيار فيبتنى الامر على وجوب الاحتياط و حكمه قاعده الاشتغال بعد اطراد النزاع في الشك في الممانعه و سيأتي الكلام فيه و ربما قيل بالصحة نظرا الى كون الانحناء في السجود للتوصل الى وضع الجبهه و يظهر ضعفه بما مرّ حيث ان كون وجوب كون وجوب المنهى عنه للتوصل لا ينافى افساده للعباده مضافا الى عدم صدق الوضع في الصورتين الاخيرتين اذ المفروض كون الجهه موضوعه على الارض من غير قصد و اختيار و المدار في الوضع على القصد و الاختيار كما هو الحال في سائر المصادر لكن عدم الصدق انما يقتضى الفساد بناء على ثبوت المفهوم و الا فلا بد من الرجوع الى وجوب الاحتياط و حكمه اصل البراءه و لو سلمنا صدق الوضع فلا اقل من الشك في الشمول فضلا عن عدم حصول الامتثال في الصورتين الاوليين بناء على دلالة الامر على لزوم كون الايمان بالمأمور به بداعي امتثال الامر و ربما نقل عن نهايه الاحكام و التذكرة و التحرير و الذكري و الدروس و الموجز القول بالفساد و مقتضاه وجوب الاستقامه ثم الهوى السجود لكن مقتضى ما تمسك به في النهايه و التذكرة نقلا من ان الانحناء لغير السجود مما ينافى الصلاه فيكون الصلاه باطلا فساد الصلاه و لو استقام و انحنى للسجود لكنه يندفع بان غايه الامر ارتكاب فعل قليل خارج عن الصلاه و هو غير مضرّ و مزيد الكلام موكول الى محله و ربما قال في المعتبر و المنتهى نقلا و لو اراد السجود فسقط من غير قصد اجزاء ارادته السابقيه و لو لم تسبق نيه السجود ففي الاجزاء تردّد لانه لم يخرج بذلك عن هيئته الصلاه و نيتها قوله و لو لم تسبق نيه السجود الظاهر ان الغرض (1) عن نيه السجود كما هو الحال في الصوره الثالثه و ربما قيل بكونه اعمّ من ان يكون ناويا لغير السجود و ان يكون خاليا عن نيه السجود و غيره و فيه انه و ان يكون خاليا كان اعمّ من الامرين لكنه ينصرف الى ما لو كان خاليا عن نيه السجود و غيره و بما مرّ ظهر ان الكلام يتاتى تاره في صوره الاكتفاء بالهوى في الاقسام الاربعه المذكوره و اخرى في صحه الصلاه في صوره الاستقامه و الانحناء للسجود و المربوط بالمقام هو الصوره الاولى لكن الكلام فيها يتاتى تاره بحسب الاجتهاد و اخرى بحسب العمل بعد الاغماض عن مقام الاجتهاد او عدم انتهاض الدليل الاجتهادي نفيا و اثباتا و المربوط بالمقام هو الكلام في مقام العمل و قد يقال ان ابداء النزاع انما رفع من السيد في الرياض و هو في غير المحلّ لصحه الصلاه لو هوى لغير الركوع او لهما ثم اعتدل

ص: ٢٣٥

فضلا عما لو خلى الهوى عن قصد الركوع من البدايه الى النهايه ثم اعتدل اذ الظاهر مما دل على بطلان الصلاه بمزيد الركوع مثلا انما هو البطلان لو كان الانحناء بقصد الركوع فالظاهر منه كون الركوع ركنا لو كان الانحناء بقصد الركوع فلا يتم البطلان لزياده الركن و لا زياده الركن فيما او هوى الغير الركوع او لهما ثم اعتدل فضلا عما لو خلى الهوى عن الركوع من الابتداء الى الانتهاء ثم اعتدل فالنزاع فيما لو قصد الركوع بعد قصد غيره نظير عصر القلب او بعد قصده و قصد غيره نظير قصر الافراد او بعد الخلو عن القصد نظير قصد التعيين و مع ذلك وجوب الهوى فى الركوع و السجود انما هو من باب المقدمه المقصود بها التوصل و لا مجال لوجوب التيه فى الواجبات التوصل اليه فلا مجال لفساد العباده بواسطه عدم قصد التوصل بالمقدمه او قصد غيره اقول ان كون وجوب الهوى للتوصل لا ينافى افساده للصلاه لو تعلق النهى به لوصفه بناء على ان النهى عن شىء مقيدا بالعباده يقتضى افساد المنهى عنه للعباده و كذا الحال فى المعامله بناء على دلالة النهى فى المعاملات على الفساد و قد تقدم تفصيل الكلام فى المقام لكن المفروض عدم ورود الامر بالهوى حتى يقتضى اشتراطه فى العباده و كذا عدم تعلق النهى به لوصفه حتى يقتضى افساده للعباده لو وقع على الوجه المنهى عنه و الامر بالركوع و السجود و ان يكون ظاهرا فى القصد لكن لا عبره بالظهور بعد ثبوت الحكمه كما هو الحال فى سائر موارد انصراف الاطلاق قال السيد السند النجفى فى باب الركوع و لو نوى لغيره ثم هوى صح كذا السجود بعد ما هوى و حكم العلامه النجفى بانه لو انحنى بقصد عدم الركوع او خاليا عن القصد او اتم الانحناء بعدم القصد او قصد العدم و بلغ محل الركوع او تجاوزه لم يجر عليه حكمه فاذا وقع منه ذلك عاد اليه بعد القيام تجاوز حد الركوع او لا و ركع فلو هوى بالغا حد الركوع و لم يركع اعاد الاعتدال و الهوى و ان ركع فسد و فسد الصلاه و مثل ذلك يجرى فى هوى السجود حيث لا يبلغ وضع الجبهه الثالثه عشر فى ان النزاع فيما اذا كان الاحتياط فعلا او تركا فى المشكوك فيه جزء او شرطا او مانعا غير متعسير بناء على تماميته قاعده العسر و الحرج كما هى طريقه المشهور و ان قلت انه لا مجال لاعتبار عدم العسر و الحرج فى الاتيان بالمشكوك جزئيه او شرطيه و ترك المشكوك ممانعته بناء على تماميته قاعده العسر و الحرج على القول باستقلال الاحكام الوضعيه لان العسر و الحرج لا ينفى الاحكام الوضعيه نعم لا باس بذلك بناء على رجوع الاحكام

الوضعيّيه الى الاحكام التكليفيه قلت أنّه في صورته تعسير المشكوك فيه فعلا- او تركا بعد تماميه قاعده العسر و الحرج يرتفع وجوب الاتيان بالمشكوك جزئيه او شرطيه و حرمة المشكوك مانعيته عملا- من باب انتفاء الملزوم بانتفاء اللازم بناء على استقلال الاحكام الوضعيّيه نظير انه على القول بحكومته اصل البراءه في هذه المسأله يدفع الوجوب او الحرمة باصل البراءه عملا فينتفي الجزئيه و الشرطيه و المانعيّيه عملا- كيف لا- و في باب الحديد يدفع وجوب الاجتناب بالعسر و الحرج بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج فيندفع النجاسه قضيتته ندره انفكاك النجاسه عن وجوب الاجتناب في الغايه و ان اتفق الانفكاك في ماء الاستنجاء على المشهور و ما يستفاد من بعض كلمات المحقق القمي من ان العسر و الحرج لا يرفع النجاسه بتخصيص عموم دليلها إلا انه يرفع وجوب الاجتناب ففي مورد عسر الاجتناب يبقى النجاسه و يرتفع وجوب الاجتناب لكن العسر و الحرج يدفع النجاسه بطرح دليلها زيفناه في محلّه و ان قلت أنّه لو كان الاتيان بالمشكوك فيه مثلا متعسرا او قيل بعدم وجوب مقدّمه الواجب فلا- بد من الاتيان بالمشكوك فيه من باب الاحتياط بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج فيطرد النزاع في صورته تعسير المشكوك فيه فعلا- او تركا بل يعم المتنازع فيه و ان كان ندره صورته التعسير مانعه من عموم المتنازع فيه قلت اولا نقضاً انه لو كان الامر كذلك للزم الاتيان بالمشكوك فيه على تقدير امتناعه ايضا على القول بوجوب الاحتياط في هذه المسأله و ثانيا حلاً ان تعسير الاتيان بالمشكوك فيه و ان لا يمانع عن اصل التكليف لاحتمال عدم مداخلة المشكوك فيه في الواجب لكنّه يمانع عن وجوب العلم بالاتيان بالواجب بناء على تماميته قاعده العسر و الحرج اذ الاتيان بالمشكوك فيه مقدّمه الوجود بالنسبه الى العلم بالاتيان بالواجب و اذا تعسير مقدّمه وجود شيء فلا يجب الشيء بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج كما انه اذا امتنع مقدّمه وجود شيء فيمتنع وجوب الشيء هذا و لو تعدّد المشكوك فيه و تعدّر او تعسر الاتيان بالمجموع فلا يجب الاتيان بشيء من افراد المشكوك فيه على تقدير تعدّر المجموع بلا اشكال و كذا الحال على تقدير التعسير بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج فهذه الصوره ايضا خارجه عن مورد النزاع و ان قلت انه اذا تعدّر المجموع فيجب الاتيان بالمقدور و كذا الاتيان بالميسور لقاعده الميسور و المعسور قلت أنّه على تقدير المجموع يتعدّر الاحتياط المحكوم بوجوبه من جانب العقل على القول بوجوب الاحتياط و ليس الاتيان بالمقدور من باب الاحتياط فلا

معنى لوجوبه و لو تمّ قاعده الميسور و المعسور بل لو تم هذه القاعده انما تختصّ ما ثبت وجوبه اجتهاد او لو بالاجماع او تختصّ بما ثبت وجوبه اجتهادا بالدليل اللفظي فلا- تعمّ ما ثبت وجوبه عملا- فلا- تقتضى وجوب الاتيان بالمقدور و لو كان مدرّك القول بوجوب الاحتياط هو الاستصحاب و كان الاستصحاب بنفسه كافيا في اقتضاء وجوب الاحتياط و ياتي الكلام فيه ربما ذكر يظهر حال تعيّر المجموع بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج و يمكن ان يقال ان العسر و الحرج لا ينفي مجموع التكاليف بعد تماميه قاعده العسر و الحرج كما حرّراه في محلّه فلا ينفي عسر المجموع في المقام وجوب المجموع لكنه يندفع بان ما لا ينفيه العسر و الحرج من المجموع انما هو مجموع التكاليف و المرجع هنا الى عسر الاحتياط و هو تكليف متحد فعسره ينفي وجوبه بناء على تماميه قاعده العسر و الحرج الرابع عشر انّ النزاع انما يتأتى لو لم نقل بافاده الاصل للظن بعدم الوجوب و عدم الجزئيه مثلا- و اما لو قلنا بافاده الاصل للظن الى كما هو مقتضى كلام صاحب المعالم في الدليل الرابع و مقتضى ما ذكره المحقق في بحث الصّحيح و الاعمّ من انه اذا حصل لنا من جهه الاخبار و الاجماع المنقول به بانضمام ما وصل الينا من سلفنا الصالحين يدا بيد ان ماهيه الصلاه لا بدّ فيها من التيه و التكبير و القراءة و الركوع و السجود و غيرها من الاجزاء المعلومه و شككنا في ان الاستعاذه قبل القراءة في الركعه الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا و راينا ان دليله على الوجوب معارض بآخر على التبد فمع تعارضهما و تساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم و اصاله عدم الوجوب فانه يفيد الظن بالعدم و يحصل من الامرين الظن بان ماهيه العباده هو ما ذكر لا- غير فلا مجال لوجوب الاحتياط بناء على اعتبار الظن المتحصّل من الاصل من باب حجّيه مطلق الظن لقيام الظن الاجتهادي المعتبر على عدم الجزئيه و لا مجال لاستصحاب الاشتغال من باب التعيّد كما هو الحال لو قام خير الواحد على عدم الجزئيه نعم بناء على افاده الاستصحاب للظن في نفس الاحكام و اعتبار الظن المتحصّل منه يرتفع الظن من جانب الاصل و استصحاب الاشتغال فلا بدّ من الاحتياط عملا بالاستصحاب من باب التعيّد بناء على صحّه التمسك باستصحاب الاشتغال في هذه المسأله على القول بوجوب الاحتياط و اما لو قلنا بحصول الظن من الاستصحاب دون الاصل فلا مجال

للعمل بالاصل بناء على حجيه الظن المتحصّل من الاستصحاب و بالجمله فلو قلنا بحصول الظن من الاصل و حجيه الظنّ الحاصل منه و عدم حجيه الاصل بدون الظنّ او قلنا بحجّيه الاصل بدون الظن مع القول بعدم حصول الظن من الاستصحاب في نفس الاحكام او عدم حجيه الظنّ الحاصل منه مع عدم حجّيه الاستصحاب بدون الظنّ فلا بد من البناء على الاصل و لو قلنا بعدم حصول الظنّ من الاصل او عدم حجيه الظنّ الحاصل منه مع عدم حجّيه الاصل بدون الظنّ مع القول بحصول الظنّ من الاستصحاب في نفس الاحكام و حجّيه الظن الحاصل منه او حجيه الاستصحاب بدون الظنّ فلا بدّ من البناء على وجوب الاحتياط و لو قلنا بحصول الظنّ من الاصل و الاستصحاب مع القول بحجّيه الظنّ الحاصل منهما او قلنا بعدم حصول الظنّ من شىء منهما مع القول بحجّيتهما بدون الظنّ فالامر مورد النزاع الخامس عشر أنّ النزاع و ان كان فى خصوص الشكّ فى الجزئيه او الشرطيّه او المانعّيه بشهاده صريح العنوان لكنّه يطرد النزاع فى الظنون التى ثبت عدم اعتبارها كأمثال القياس بناء على القول بحجّيه مطلق الظن و القول بحجيه الظنون الخاصّه و كذا الحال فى الظنون الّتى لم يثبت اعتبارها بناء على القول بحجيه الظنون الخاصّه كالشهره بناء على القول بحجّيتها على القول بحجّيه مطلق الظنّ اذ على القول بعدم حجّيتها على القول بحجّيه مطلق الظن لا فى الاصول و لا فى الفروع من جهه اشتهاى عدم حجّيه الشهره قضيه ان من حجّيتها ح يلزم عدم حجّيتها و ان كان الاظهر عدم حجيه الشهره الاصوليه دون الشهره الفرعيّه كما حرّراه فى بحث الشهره و كذا فى الرّساله المعموله فى حجّيه الظنّ بكون الظن الحاصل من الشهره من الظنون التى ثبت عدم اعتبارها و كذا الغلبه و ظهور الاجماع و غيرها و كذا الاجماع المنقول بناء على القول بعدم حجّيته على القول بحجّيه الظنون الخاصه و كذا الحال فى الخبر الموثق و الحسن بناء على عدم حجّيتهما فضلا عن القوى و الضعيف المنجبر بالشهره على القول بحجّيه الظنون الخاصه و كذا الحال فى الخبر الصّحيح فضلا عن الموثق و الحسن و القوى و الضعيف المنجبر بالشهره على القول باعتبار تزكيه العدلين فى اعتبار الخبر كما اختاره المحقّق فى المعارج و ان ينافيه قوله عداله الراوى نعلم اشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواه او جرحه عمل بالاشتهار الا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم لا- الظن و لا- الاعمّ منهما و جرى عليه صاحب المعالم لكن مقتضى الاستقراء فى كلماته فى المنتقى عدم الاقتصار على الخبر المذكور

بتزكيه العدلين و ان جرى فيه على تاسيس الصّحى و الصّححر و قد حرّنا الحال فى بعض الفوائد المرسومه فى ذيل الرساله المعموله فى روايه الكلينى عن محمد بن الحسن السادسه عشر ان الثانى فى الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه اما من جهه عدم النص او من جهه اجمال النصّ حكما او موضوعا او من جهه تعارض النصين امّا الاول فلا- مجال لكون عدم النصّ بنفسه موجبا لوجوب الاحتياط كما هو الحال فى شبهه الحرمة من الشكّ فى التكليف فيما لا نصّ فيه على مذهب الأخباريين و الا يلزم اعتبار فعل الا يتناهى من باب الشكّ فى الجزئيه او الشرطيّه إذ على القول بعدم حجيتها على القول بحجيه مطلق الظن لا فى الاصول و لا فى الفروع من جهه اشتهاى عدم حجيه الشهره قضيه أن من حجيتها ح يلزم عدم حجيتها و إن كان الاظهر عدم حجيه الشهره الاصوليه دون الشهره الفروعيه كما حرّناه فى بحث الشهره و كذا فى الرساله المعموله فى حجيه الظنّ بكون الظنّ الحاصل من الشهره من الظنون التى ثبت عدم اعتبارها و كذا اعتبار ترك ما لا ينهاى من باب الشكّ فى المانعيه إلا ان يقال انّ عدم مداخله كثير ممّا لا- نصّ على اعتبار جزء او شرطا و عدم ممانعه كثير ممّا لا- نصّ على ممانعته معلوم بالضروره فلا يلزم اعتبار ما لا يتناهى فعلا و تركا نظير ما اوردناه فى بحث اصل البراءه على ما استدللّ به على اصاله البراءه فى الشبهه المذكوره من انا نقطع ان المسلمين فى زمان الرسول صلّى الله عليه و آله الى زمان القائم عليه السّلم ما كانوا يتوقفون فى كل واحد واحد من حركاتهم و فى كلّ واحد واحد من ماكولهم و ملبوسهم و مشروبهم و محل جلوسهم و غير ذلك ممّا يصير متعلّقا للحكم على الرّخصه من الشّرع و على قدر الرّخصه من خروج مثل الحركات و السّكنات و كيفيات الاكل و الشّرب و النّوم و القيام و القعود و غيرها من مورد القول بوجوب الاحتياط لقيام الضروره على الجواز نعم عدم النصّ على الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه و ان لا يوجب بنفسه وجوب الاحتياط على القول بالوجوب لكن فى حال عدم النصّ كثيرا ما يتطرق الخلاف فى الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه كما فى اختلافهم فى وجوب قصد الوجه فى الوضوء و اختلافهم فى وجوب قصد رفع الحدث و استباحه الصّلاه فى الوضوء و اختلافهم فى جزئيه التّيه الصّلاه و شرطيتها لها و اختلافهم فى ممانعه ضمّ الراجح الى قصد القربه كالحميه فى الصّوم و الاعلام بتكبيره الاحرام و ممانعه غير الراجح كالتبرّد و التسخّن فى الوضوء و هكذا و اما الثانى فهو العمده فى المتنازع فيه حيث انه قد يتاتى الكلام فى كفايه فرد من افراد الجزء او الشرط من جهه الشكّ فى شمول الجزء او الشرط له و كذا قد يتاتى الكلام فى ممانعه فرد من افراد المانع من جهه الشكّ فى شمول المانع له فيتمسك فى عدم كفايه ما شكّ فى جزئيه او شرطيته و ممانعه ما شكّ فى مانعيته بقاعده الاشتغال و من قبيل الشكّ فى شمول الجزء او الشرط او المانع انصراف الجزء او الشرط او المانع الى بعض الافراد بناء على عدم دلالة الانصراف بالمفهوم على عدم كفايه الفرد المغاير للفرد المنصرف اليه فى باب الجزء و الشرط

و عدم ممانعه الفرد المغاير للفرد المنصرف اليه في باب المانع و لزوم التمسك بالدليل العملي في الفرد المغاير للفرد المنصرف اليه في باب الجزء و الشرط و المانع و لو تحصل الظن بعدم الكفايه و عدم الممانعه بواسطه الفحص بناء على عدم اعتبار ذلك الظن و ينشرح الحال بما ياتي في بعض التنبهات هذا و على منوال حال الجزء و الشرط من حيث الشك في الشمول لبعض الافراد و الانصراف الى بعض الافراد حال جزء الجزء و جزء الشرط و شرط الجزء و شرط الشرط و ايضا من باب اجمال النص الشك في بعض كفيات الجزء و الشرط و اما الاخير فقد حكم المحقق القمي فيما تقدم من كلامه بانه لو شكنا في ان الاستعاذه قبل الركعه الاولى مثلا هل هو ايضا من الواجبات كما ذهب اليه بعض الفقهاء ام لا و راينا ان دليله على الوجوب معارض بآخر على التدب فمع تعارضهما و تساقطهما يبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل آخر عليه فح يجوز لنا نفيه باصل العدم و اصاله عدم الوجوب و مقتضاه عموم النزاع او اطراده فيما لو تعارض خبر ان في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه و يرد عليه انه ان قلنا بشمول اخبار التخيير في باب تعارض الخبرين بناء على الاستناد اليها فيه و كذا شمول كلماتهم المطبقه على التخيير فضلا عن شمول نفى الخلاف و نقل الاجماع لتعارض الخبرين في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه فلا اشكال في اطراد التخيير في المقام و اما ان قلنا بظهور تلك الاخبار و تلك الكلمات و نفى الخلاف و نقل الاجماع في التعارض في الاحكام النفسيه فالظاهر القطع بعدم الفرق في باب التخيير نعم لو تعارض خبران بالعموم و الخصوص من وجه في باب الجزئيه مثلا و قلنا بالعمل بهما في مادتي الافتراق و التساقط في ماده الاجتماع بناء على عدم شمول اخبار التخيير للتعارض بالعموم و الخصوص من وجه و عدم القطع بعدم الفرق في التخيير بين التعارض بالتباين و التعارض بالعموم و الخصوص من وجه يبتنى الامر في ماده الاجتماع على القول بحكومه الاصل و وجوب الاحتياط في هذه المسأله و الا فالمدار على التخيير ثم انه على منوال حال الشك في الجزئيه او الشرطيه حال الشك في جزئيه شيء او شرطيته للجزء او الشرط فهو ايضا اما من جهة عدم النص او من جهة اجمال النص او من جهة تعارض النصين السابعه عشر

انه لا شك في عدم اطراد القول بوجوب الاحتياط فيما لو كان الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه مستند الى القياس او كان القياس مفيدا للظن بها بناء على ان الظنون التي ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها على القول باعتبار الظنون الخاصيه على الاخير في حكم الشك في المقام كما يظهر مما من



و الظاهر بل بلا اشكال ان الحال على ذلك المنوال لو كان الشك مستندا الى الخبر الضعيف او كان الخبر الضعيف مفيدا للظن قضيه ان الظن المستفاد من الخبر الضعيف من الظنون التي قام الاجماع على عدم حجيتها و ان نسب الشهيد الثاني في الدرايه الى الشيخ و من تبعه أنهم عملوا بالاخبار الضعيفه لامر ما رواه في ذلك و ربما حكم السيد السند العلي في رسالته المعموله في الشهره بان القدر الثابت من الاجماع على عدم حجيه الظن المستفاد من الخبر الضعيف إنما هو في صورته انفراد الخبر الضعيف كما هو المفروض في المقام و اما لو اقترن الخبر الضعيف بالشهره فلم يثبت اطراد الاجماع على عدم حجيه الظن المستفاد من الخبر الضعيف فيه كما ان القدر الثابت من الشهره القائم على عدم حجيه الشهره انما هو في صورته انفراد الشهره و اما لو اقترنت الشهره بالخبر الضعيف فلم يثبت اطراد الشهره فيها و مقتضاه القول بتعدد الحججه في الخبر الضعيف المنجبر بالشهره بناء على حجيه مطلق الظن و كذا الحال في فتوى الفقيه الواحد و فتوى الفقيهين في صورته افاده الشك و افاده الظن بناء على كون الظن المستفاد من فتوى الواحد او الفقيهين من الظنون التي قام الاجماع على عدم حجيتها لكنّه محلّ الاشكال لما ذكره الشهيد في الذكري من ان اصحابنا كانوا يسكنون الى شرائع ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به و ان فتواه كروايته بل حكى في الذكري عند الكلام في التسليم في الصلاه عن ابن بابويه كفايه كون الحائض على يسار الماموم في صلاه الجماعه في استحباب التسليمين من الجانبين فقال لا بأس باتباعهما لأنهما جليلان لا يقولان الا عن ثبت و جرى المحقق الثاني في جامع المقاصد عند الكلام في اشتباه دم الحيض بدم القرحة على ترجيح ما رويه الشيخ من كون المدار على الطرف الايسر على ما رويه الكليني من كون المدار على الطرف الايمن بعمل الشيخ في النهايه و اورد عليه الشهيد الثاني في الدرايه بانه من جهة عدم الاطلاع على كيفيه روايات الشيخ و طرق فتواه و لم يورد عليه بعدم جواز الترجيح بفتوى الفقيه الواحد و الظاهر بعد الاستقراء في موارد الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه في المسائل الفقهيّه عدم اطراد القول المذكور في فتوى الجماعه في صورته افاده الشك او افاده الظن على القول بحجيه الظنون الخاصه بل على القول بحجيه مطلق الظن على القول بعدم حجيه الشهره مطلقا لا في الاصول و لا في الفروع على القول المذكور من جهة اشتهار عدم حجيه الشهره و ان كان الاظهر بعد ثبوت الاشتهار عدم حجيه الشهره الاصوليه فقط كما مرّ حيث ان اشتهار عدم حجيه الشهره يقتضى

عدم حجّيه فتوى الجماعه بالاولويّه و كذا الحال فى الشهره فى صورته افاده الشك او افاده الظن على القول بحجّيه الظنون الخاصّه بناء على حجّيه الشهره على القول بحجّيه مطلق الظنّ كيف لا- و من موارد ثمره الاختلاف فى حجّيه الظن على القول بحجّيه مطلق الظن و القول بحجّيه الظنون الخاصّه تعارض الاصل و الشهره على القول بحجّيه الشهره بناء على حجّيه مطلق الظن حيث انه على القول بحجّيه مطلق الظن مع القول بحجّيه الشهره يعمل بالشهره و على القول بحجّيه الظنون الخاصّه يعمل بالاصل إلا- ان يقال ان ما ذكر فى باب حجّيه الظن من ظهور ثمره الاختلاف فيها فى تعارض الاصل و بعض الظنون الّتى لم يثبت اعتبارها حيث انه يعمل بالظنّ على القول بحجّيه مطلق الظنّ و يعمل بالاصل على القول بحجّيه الظنون الخاصّه فى تعارض الاصل و بعض تلك الظنون انما هو فى الوجوب النفسى و الحرمة النفسى و اما لو وقع التعارض فى باب الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه فعلى القول بوجوب الاحتياط فى هذه المسأله لا- مجال للعمل بالاصل و لا بدّ من الاحتياط كما يظهر ممّا مر و ليس القول بوجوب الاحتياط من باب العمل بالشهره حتى ينافى العمل الاصل فى تعارض الاصل و الشهره فى الوجوب النفسى و الحرمة النفسى بل من باب اطراد حكم العقل و غيره من ادلّه القول بوجوب الاحتياط فالشهره محققه لموضوع حكم العقل و غيره من ادله القول بوجوب الاحتياط و ليس الشهره مثبتة للحكم الاّ انه قد وقع التّطابق بين الحكم العملى و الحكم الاجتهادى اعنى مفاد الشهره نظير تطابق الاصل و الاطلاق و على ما ذكر يجرى الحال فى الشهره على القول بحجّيه مطلق الظن بناء على عدم حجّيه الشهره على هذا القول الا ان الظنّ المستفاد من الشهره على ذلك من الظنون الّتى ثبت عدم اعتبارها كما تقدم فى بعض المقدمات السّابقه و بما مرّ يظهر الحال فى تعارض الاصل و غير الشهره من الظنون الّتى لم يثبت اعتبارها فى باب الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه و بالجملة الغرض تحرير محلّ التّزاع بالنّسبه الى اسباب الشك و لا اظنّ بعد الاستقراء ان يجرى القائل بوجوب الاحتياط على القول بوجوب الاحتياط بواسطه قيام الشهره على الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه بناء على عدم حجّيه الشهره سواء قيل بحجّيه مطلق الظنّ او حجّيه الظنون الخاصّه فضلا عن فتوى الجماعه على القول بحجّيه الظنون الخاصّه بل القول بحجّيه مطلق الظنّ لو قيل بلحوقها بالشهره مع القول بعدم حجّيه الشهره على القول بحجّيه مطلق الظن على ما يظهر ممّا سمعت و فتوى الفقيه الواحد و الفقيهين على القول بحجّيه الظنون الخاصّه او حجّيه

مطلق الظن بل لا شك في عدم جريانه عليه في فتوى الجماعة و اخواتها المتأخره عنها بل الغالب التمسك بقاعده الاشتغال في المسائل الفقهييه فيما قام الدليل فيه على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه نظير التمسك بالاصل و الاطلاق في كلماتهم و منه استدلال العلامه في المختلف على اشتراط المتابعه في الوضوء بوجوه منها قاعده الاشتغال و كذا استدلال الشهيد في الذكرى على وجوب القيام في الصلاه مع الامكان بوجوه منها قاعده الاشتغال و كذا استدلال الشهيد في الذكرى على ما احتمله من اعتبار الطمأنينه في الركوع بوجوه منها قاعده الاشتغال و كذا استدلال بعض المتأخرين على اشتراط الاستقلال في القيام في الصلاه بالنهي في الخبر الصحيح عن الاستناد في الصلاه الى الجدران الا في المرض بناء على ان ممانعه الشيء عين اشتراط ضده و قاعده الاشتغال و غيرها بل تايد بعض الفحول في وجوب قصد القرابه في الوضوء بقاعده الاشتغال مع التأيد بوجوه بعد الاستدلال بالاجماع المنقوله فثمره هذه المسأله نادره لندرته التمسك بقاعده الاشتغال في باب الجزئيه او الشرطيه او المانعيه مع عدم قيام دليل آخر في الباب و ان كان مقتضى قاعده الاشتغال الالتزام بكل ما شك في جزئيه او شرطيه و ترك كل ما شك في مانعيته من اى شيء كان الشك و كذا مقتضى قاعده الاشتغال الالتزام باعتبار كل ما قام ظن من الظنون التي ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها على جزئيه او شرطيه و الالتزام بترك كل ما قام ظن من تلك الظنون على مانعيه قضيه ان وجوب امثال التكليف بالواقع لا ينفك عن وجوب الاتيان بكل ما شك في جزئيه او شرطيه و وجوب و ترك كل ما شك في مانعيته و كذا وجوب للاتيان بكل ما قام ظن من الظنون المذكوره على جزئيه و شرطيه و وجوب ترك ما قام ظن من تلك الظنون على مانعيه ثم ان الكلام في هذه المقدمه انما ينفع فيما لا نص فيه جزئيه او شرطيه او مانعيه قضيه عدم كفايه عدم النص على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه في جريان النزاع و القول بوجوب الاحتياط فمن يقول به و لزوم ابتناء الشك على امر آخر غير انتفاء النص على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه بل عدم النص على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه لا يفيد بنفسه الشك و لا يكون سببا للشك فعلا- و ما يكون مفيدا و سببا فعلا- له امر آخر و امّا اجمال النص فهو يكفي في جريان النزاع و القول بوجوب الاحتياط ممن يقول به قضيه ان اجمال النص مفيد للشك و سبب له فعلا فلو اجتمع معه ما يفيد الشك و يكون سببا له فيكون كل منهما مفيدا للشك و سببا له شأنا او الشك مستندا الى المجموع على ما هو الحق في اجتماع العلل المتعدده على المعلول

الواحد لكن ما يفيد الظنّ الغير المعبر بالجزئيه او الشرطيه او المانعيه سبب له فعلا في صوره اجمال النصّ و كذا الحال في باب عدم النصّ كما هو الحال فيما يفيد الشكّ كما سمعت فالكلام في هذه المقدمه لا ينفع في باب اجمال النصّ و بالجمله الكلام في هذه المقدمه في طائفه ممّا يمكن ان يستند اليه الشكّ في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه و ما في حكم الشكّ و الكلام في المقدمه السّابقه في طائفه اخرى ممّا يمكن ان يستند اليه الشكّ المذكور و ان كان عدم النصّ بنفسه غير مفيد للشكّ لكن الطائفه المذكوره في المقدمه السّابقه مقدمه على الطائفه المذكوره في هذه المقدمه قضيه استناد تلك الطائفه و لو نفيا كما في عدم النصّ الى الشارع او آخرا به عليهم السّلم و الامر في سائر المراحل كما سمعت ثمّ انه يترأى بادي الرأى انّ ما ذكرناه في هذه المقدمه ينافى ما ذكرناه في المقدمه الخامسه عشر لان أطراد التّزاع في الظنون الغير المعبره كما مرّ في المقدمه المتقدمه يقتضى اطراد القول بوجود الاحتياط فيها فالقول بعدم أطراد القول بوجود الاحتياط في تلك الظنون ينافى ذلك لكنه يندفع بان المدار فيما ذكرناه في المقدمه على الاقتضاء الذاتى اعنى ان القول بوجود الاحتياط في موارد الشكّ يقتضى القول بوجود الاحتياط في موارد الظنّ لكن لم يتفق من القائلين بوجود الاحتياط القول به في موارد الظنّ و لا يذهب عليك ان من لا- يقول بوجود الاحتياط في عموم موارد الشكّ من باب سلب العموم لا- يقول بوجود الاحتياط في الظنون الغير الثابت اعتبارها من باب عموم السّلب اللّهم الا- ان يمنع الملازمه لكن المنع يحتاج الى الدليل و لا يذهب عليك ايضا ان البحث عن وجوب الاحتياط عن عموم موارد الشكّ من باب البحث عن عموم المتنازع فيه و البحث عن وجوب الاحتياط في موارد الظنون الّتى لم يثبت اعتبارها من باب البحث عن أطراد التّزاع اذ الماخوذ في العنوان المبحوث عنه في كلماتهم أنّما هو الشكّ بقى أنّه يتاتى نظير ما مرّ في الشكّ المبحوث عنه في هذه المسأله في الشكّ المبحوث عنه في بحث الاستصحاب في باب استصحاب الحكم على القول باعتبار الظنّ الشخصى في ظواهر الحقائق حيث انه لو ثبت حكم بالاطلاق لكن اقتضى الخبر الضّعيف او فتوى الفقيه الواحد او الفقهاء ارتفاع الحكم فحصل الشكّ في بقاء الحكم فالظاهر الإطلاق على العمل بالاطلاق و عدم العمل بالاستصحاب و لعلّ الحال على هذا المنوال في فتوى الجماعه على تقدير افاده الشكّ في بقاء الحكم لكن لا اشكال أنّه لو ثبت حكم بالاطلاق

وقام الشهره على ارتفاع ذلك الحكم فحصل الشك فى بقاء الحكم لا يعمل القائل باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق بالاطلاق بل يعمل بالاستصحاب و يظهر الثمره بين العمل بالاطلاق و العمل بالاستصحاب فى صورته التعارض حيث انه لو كان العمل بالاطلاق فلا بد من الاعمال لاعمال التعارض و اما لو كان العمل بالاستصحاب فلا بد من العمل بالمعارض هذا كله بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصاله الحقيقه و على منواله الحال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد اذ الظن بناء على هذا من باب الظن العقلى و لا- مجال للقول بكفايه الظن النوعى فى ظواهر الحقائق فى الظن العقلى اذ المدار فى القول المذكور على كفايه الظن بالمعنى الحقيقى و الظن العقلى خارج عن الظن بالمعنى الحقيقى و اما على القول بكفايه الظن النوعى فالمدار على الاطلاق لو كان فى مقام البيان فى جميع ما تقدم بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصاله الحقيقه و اما بناء على كونه من باب عدم ذكر القيد فالامر كما سمعت الثامن عشر انه ربما يترأى بادى الراى اختصاص النزاع بالقول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق كما هو المشهور و ان ربما توهم اشتهاى القول بكفايه الظن النوعى بل قيام الاجماع عليه و عدم اطراد النزاع على القول باعتبار الظن النوعى نظرا الى انه على القول بكفايه الظن النوعى لا بد من البناء على الاطلاق فى الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه و ان تطرق الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه او قام بعض الظنون التى ثبت عدم اعتبارها او لم يثبت اعتبارها بناء على حجيه الظنون الخاصه على الاخير لكن فى باب اجمال النص فى الموضوع كما لو شك فى شمول الجزء او الشرط او المانع لبعض الافراد فلا يبنى على الاطلاق على القول بعدم كفايه الظن النوعى فى صورته الشك فى اراده المعنى الحقيقى لو كان الشك مستندا الى امر معتبر كما هو صريح بعض ارباب هذا القول مع انه على القول بكفايه الظن النوعى لا مجال لاعتبار الاطلاق الوارد مورد الاجمال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد لما مر من ان الظن بالاطلاق ح يكون عقليا و لا مجال للقول بكفايه الظن النوعى فى الظن العقلى و كذا الحال بناء على كون التمسك بالاطلاق من باب اصاله الحقيقه لفرض ثبوت التجوز و الاطلاق الذى يبنى عليه مع الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه فى المقام على القول بكفايه الظن النوعى فى ظواهر الحقائق انما هو اطلاقات الكتاب و هى وارده مورد الاجمال كما ياتى نعم

على القول بكفايه الظنّ النوعى يمكن القول باعتبار اظهر المجازات فيما لو تعذّر حمل اللفظ على معناه الحقيقى فى مورد من الموارد و تعذّر المجاز لكنه كان مجازا ظاهرا فى سائر موارد تعذّر الحقيقه اى كان ظاهرا نوعا لكن جرى المشهور على حمل اللفظ المذكور فى المورد المذكور على معنى آخر كما لو تعذّر حمل الامر فى بعض الموارد على الوجوب التّعينى بناء على كون الامر موضوعا للوجوب التّعينى و حمله المشهور على الوجوب التّخيري مع ظهور الامر فى سائر موارد تعذّر حمله على الوجوب فى الاستحباب و غير ذلك ممّا حرّره فى الرّسالة المعموله حجّيه الظنّ التاسعه عشر

انّ مقتضى كلماتهم ان النزاع يجرى فى الشك فى المانع كما يجرى فى الشك فى الجزئيه و الشرطيّه لكن الذى يقتضيه تعميق النّظر عدم اطّراد النزاع فى الشك فى المانع سواء كان من جهة عدم النصّ او من جهة اجمال النصّ على القول بعدم ممانعه الشك فى وجود المانع او مانعيّه الموجود عن الظنّ باقتضاء المقتضى على القول باعتبار الظنّ الشخصى فى ظواهر الحقائق لو كان الاطلاق فى مقام البيان كما هو الحال فى اطلاقات الكتاب على المشهور اذ ح لا بدّ من العمل بالاطلاق و البناء على عدم الممانعه لكن لو كان الاطلاق فى مقام الاجمال كما هو الحال فى اطلاقات الكتاب على المنصور فيطرد النزاع على القول المذكور ايضا لنقصان الاقتضاء و اما على القول بكفايه الظنّ النوعى فيطرد النزاع ايضا لو كان الاطلاق فى مقام الاجمال و ان كان الاطلاق فى مقام البيان فلو كان الشك من جهة عدم النصّ فالقول المذكور لا يمانع عن اطّراد النزاع لكن كفايه الظنّ النوعى مانعه عن جريان النزاع و لو كان الشك فى الجزئيه او الشرطيّه للزوم العمل بالاطلاق ح مع الشك كما مرّ و اما لو كان الشك من جهة اجمال النصّ فلا مجال لاطّراد النزاع على القول المذكور على القول بعدم كفايه الظنّ النوعى لو كان الشك مستندا الى امر معتبر للزوم العمل بالاطلاق (1) و اما على القول بالكفايه فلا بدّ ايضا من العمل بالاطلاق إلاّ أنّه من باب كفايه الظنّ النوعى لا من باب حصول الظنّ بالاطلاق فالامر من باب عدم جريان النزاع لا عدم اطّراد كما يظهر ممّا سمعت و اما على القول بممانعه الشك فى مانعيّه الوجود عن الظنّ باقتضاء المقتضى فلا بدّ من العمل بالاطلاق على القول بالكفايه و يبتنى الامر على هذه المسأله على القول بعدم الكفايه هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول ان مرجع ما ذكر الى عدم جريان النزاع فى الشك فى الممانعه على القول باعتبار الظنّ الشخصى بناء على عدم ممانعه الشك فى الممانعه عن الظنّ

ص: ٢٤٧

باعتضاء المقتضى لو كان الاطلاق فى مقام البيان و انت خير بانه لو كان الاطلاق فى مقام البيان فيحصل الظن بعدم الجزئيه و عدم الاشتراط و عدم الممانعه و يرتفع الشك فالشك بدوى نظير ما اشتهر من ان المشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب لكن التمسك بالاطلاق اما بواسطه لزوم نقض الغرض لو لا اعتبار الاطلاق كما هو الاظهر او بواسطه اصله الحقيقه او عدم ذكر القيد العشرون

ان جواز التمسك بالاطلاق انما يشترط بان يكون المتكلم فى مقام احراز موارد ثبوت الحكم للموضوع نفيا و اثباتا اى كان فى مقام بيان الحكم للموضوع تفصيلا فلو كان المتكلم فى مقام بيان حكم للموضوع اجمالا لا يجوز التمسك بالاطلاق و هذا على وجوه احدها ان يتحد الحكم و الموضوع كما فى اطلاقات الكتاب غالبا لورودها مورد الاجمال بشهاده كثره التقييد من الخارج و لا- سيما اطلاق الامر او المامور به فى باب الصيلاه فانه قد انهى الشهد واجباتها فى الالفىه الى الف و تسع واجب كما ذكره المولى التقى المجلسى كما انه انهى مندوباتها فى النفلية الى ثلاثه آلاف لكنها مبنيه على تكلفات كثيره كما ذكره المولى المشار اليه و حمل على ما ذكر ما رويه فى الكافى فى باب فرض الصيلاه و فى الفقيه فى اول و فى التهذيب فى زيادات الصيلاه فى الجزء الاول من كتاب الصيلاه من ان للصلاه اربعه آلاف باب او اربعه آلاف حد على اختلاف الروايتين فالمقصود من اربعه آلاف باب او حد اربعه آلاف حكم و مما ذكر من ان الغالب فى اطلاقات الكتاب كثره التقييد ان ما لم يثبت فيه كثره التقييد من الخارج من اطلاقات الكتاب لا- يجوز التمسك به حملا للمشكوك فيه على الغالب بل لا جدوى فى انصراف اطلاقات الكتاب لورودها مورد الاجمال بشهاده كثره التقييد من الخارج او الحمل على الغالب مثلا ينصرف اطلاق الامر فى آيه الوضوء الى المباشره الا انه لو كان الاطلاق فى مقام البيان فالانصراف بمنزله القيد الماخوذ فى مقام البيان و من هذا ان الفخرى جعل انصراف الاطلاق الى الفرد الشائع من باب التقييد به فمقتضى الاطلاق هو الاشتراط ففى الاطلاق دلالة اجتهاديه على فساد الفرد الآخر غير الفرد المنصرف اليه اعنى الاستنباه و ان كان الاطلاق فى مقام الاجمال فمقتضى الانصراف هو خروج الاستنباه عن الاطلاق الا انه لا دلالة فيه على الفساد (1) انما يثبت بالاصل اعنى قاعده الاشتغال على القول بها فلا يثبت بآيه الوضوء اشتراط المباشره و لا- فرق بين كثره الاخراج و كثره الاخراج بالخارج و كذا لا فرق بين تقدم الاخراج و تاخره و ربما فرق سيدنا بين كثره الاخراج و كثره الاخراج و كذا فرق بين تقدم الاخراج و تاخره

ص: ٢٤٨

و بهما اجاب عن الاشكال فى التمسك بعمومات نفي الضرر بكثرة الاحكام المضرة و ربما فرق المحقق القمى فى بعض تحقيقاته بين قوله سبحانه أقيموا الصلاة و قوله سبحانه أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل بعدم اعتبار الاطلاق فى الاول لوروده مورد الاجمال دون الثانى لوروده مورد البيان على التفصيل و فيه ان غايه الامر فى الثانى كونه واردا مورد البيان تفصيلا بالنسبه الى الوقت ليس الا فلا يتجه التمسك به فى دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعته كما انه لا يصح التمسك بالاطلاق فى رفع الشرطيه لو كان الاطلاق فى مقام بيان الاجزاء و من قبيل ذلك الاطلاقات الواردة فى السنه فى اصل العباده او المعامله نحو الوقف على حسب ما وقفه الواقف و الصلح جائز بين الناس و اقرار العقلاء على انفسهم جائز و غيرها و ايضا من قبيل ذلك الفعل غالبا بل دائما لخلو الفعل عن جهه الاطلاق فما ربما يتوهم مما رويه الكابلى قال سألته عن التيمم فضرب بيده على البساط فمسح بها وجهه ثم مسح كفيه احدهما على ظهر الآخر من دلالتة على جواز التيمم بغبار الثوب و نحوه ليس بالوجه لان الضرب على البساط انما كان لبيان كيفية المسح فى الجملة ليس الا و بعبارة اخرى لبيان كيفية المسح مع قطع النظر عن كميه و ربما يختلج بالبال ان اطلاقات الاخبار فى الغالب او الاغلب و ارده مورد الاجمال لكثرة الخارج عن الاطلاق لكن الخارج منها اقل من الخارج من اطلاقات الكتاب بمراتب فى غير ما ورد فى اصل العباده لو ثبت حيث ان خلوا اطلاقات الاخبار فى الغالب او الاغلب عن التقييد بل تعدد الخارج عن الاطلاق و ان لم يكن متكثرا اى بالغا الى الغالب فضلا عن الاغلب يكشف عن ورود الاطلاقات مورد الاجمال بل لو لا البناء فى الاخبار على الاجمال لما انتظم المعاشريه و لم يف الفرصه و لا سيما فى عصر الصادقين عليهما السلام خصوصا لو كان السئوال كثيرا فى الغايه بل السئوال فى عصر مولانا الصادق ع كان فى كل ان فوق حد الاحصاء كما يرشد اليه ما ذكر فى ترجمه احمد بن محمد بن عيسى من ان الحسن بن على بن بنت الياس قال ادركت فى هذا المسجد تسعمائه شيخ يقول حدثنى جعفر بن محمد و لا شك ان اكثر بياناته عليه السلام كان مسبوqa بالسئوال فكيف يمكن ان يتعرض عليه السلام للمقيدات بعد كثرتها مع وفور السئوال بحيث لا يحيط به نطاق المقال فلم يمكن غرضه عليه السلام فى بياناته ع إلا بيان الحكم فى الجملة و بما ذكر يظهر ضعف التمسك بترك الاستفصال للعموم و اميا الاخبار البيانيه فانما هى لبيان الموضوعات الشرعيه لا بيان الاحكام فلا ترتبط بالمقام إلا انه يستفاد منها الجزئيه



و الشرطيه لكنها الا تحيط ببيان الموانع بل لا تدلّ على المانع الا بتبع الدلاله على الشرطيه بناء على كون عدم الشرط من باب المانع و اما فى باب الجزء و الشرط فلا- مجال للتمسيك باطلاقها لو كان البيان بالفعل لما سمعت من ان الفعل وارد مورد الاجمال فلا- بدّ فى اطلاقات الاخبار من الاقتصار على ما كان متيقن الدخول فى الاطلاق من الافراد و العمل فيما عداه ممّا يقتضيه القاعده العمليه فى محله فى باب الشك فى التكليف او المكلف به و لا فرق فى ذلك بين القول باعتبار الظن الشخصى فى ظواهر الحقائق و القول باعتبار الظن النوعى فيها بناء على عدم اعتبار الاطلاق الوارد مورد الاجمال بناء على اعتبار الظن النوعى فى تلك الظواهر كما حررناه فى الرساله المعموله فى حجته الظنّ و قس على حال الاطلاق حال العموم لكن العمده فى الكتاب و السينه أنّما هى الاطلاق ثانيها ان يتحدّد الحكم و يتعدّد الموضوع لكن ذكر الحكم لاحد الموضوعين انما كان من باب التطفّل لاثبات الحكم له او من باب الايصال لاثباته للموضوع الآخر فلا- يجوز التمسك بالاطلاق لو شك فى ثبوت الحكم لبعض افراد الموضوع المذكور ثبوت الحكم له من باب التطفّل او الايصال ثالثها ان يتعدّد الحكم و يتحدّد الموضوع لكن ذكر احد الحكمين للموضوع أنّما كان من باب التطفّل لاثبات الحكم الآخر له او من باب الايصال الى اثبات الحكم الآخر له فلا يجوز التمسك باطلاق احد الحكمين المذكورين على سبيل التطفّل او الايصال لو شك فى ثبوت ذلك الحكم لبعض افراد موضوع الحكمين و من الاول اطلاق العام من جهة بالنسبه الى سائر الجهات حيث ان العموم اما بالنسبه الى الافراد او الاحوال او الازمنه او الامكنه مثلا- لو قيل اكرم العلماء يكون العموم فيه بالنسبه الى الافراد و هو مطلق بالنسبه الى الاحوال و الازمنه و الامكنه لكن هذا الاطلاق من باب التطفّل لذلك العموم فلا يتجه التمسك به و من هذا انه يمكن القول بعدم معارضه قوله صلى الله عليه و آله الناس مسلطون على اموالهم لعمومات نفي الضرر و الضرار لانه معارضه هذه العمومات لاطلاق النبوى المذكور بالنسبه الى الاحوال لا عمومه الافرادى اذ تلك العمومات لا يقتضى اخراج فرد من الناس و لا اخراج فرد من المال بل يقتضى عدم التسلط فى حال الضرر و الاطلاق المذكور من باب التطفّل للعموم الافرادى فلا عبره به و ايضا يمكن القول بعدم منافاه قول المشهور بوجوب الاجتناب فى شبهه المحصور مع القول بكون العسر و الحرج نافيا للتكليف اذ منافاه الاول للثانى انما هى من جهة اطلاق الاول بحسب الاحوال لا اطلاقه بحسب الافراد و اطلاق الاحوال المذكور

من باب التطفّل للاطلاق الافرادى المذكور فلا عبره به فلا منافاه بين القولين المذكورين فقد ظهر اندفاع ما يظهر من المحقق القمى من توهم المنافاه فى البيان مع أنه لو كان منافاه الاوّل للثانى من جهة الاطلاق الافرادى للاوّل فلا اشكال فى أنّ الاطلاق المذكورين فى مورد الاجمال لكونه فى قبال القول بعدم وجوب الاجتناب فى شبهه غير المحصور بلا اشكال رابعها ان يتعدّد الحكم و الموضوع لكن ذكر احد الحكمين لاحد الموضوعين أنّما كان من باب التطفّل لذكر الحكم الآخر للموضوع الآخر او من باب الايصال الى اثبات الحكم الآخر للموضوع الآخر فلا يجوز التمسك باطلاق احد الحكمين المذكورين لاحد الموضوعين على سبيل التطفّل او الايصال لو شكّ فى ثبوت ذلك الحكم لبعض افراد ذلك الموضوع و من الاوّل اطلاق المستثنى بناء على كونه من باب التطفّل لبيان حكم المستثنى منه على ما يقتضيه كلام بعض اصحابنا فى بعض المواضع و كذا بعض آخر و لعله لا - باس به و من الثانى قوله سبحانه فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَيْتُمْ عَلَيْكُمْ حَيْثُ أَنْ بَيَانَ جَوَازَ الْاَكْلِ مِنَ الصَّيْدِ مِنْ بَابِ التَّقْرِيبِ وَ الْاَيِّصَالِ إِلَى عَدَمِ كَوْنِ الْاَصْطِيَادِ مُوجِبًا لِحَرْمِهِ الْاَكْلِ مِنَ الصَّيْدِ وَ بَعْبَارِهِ اُخْرَى ذَكَرَ جَوَازَ الْاَكْلِ مِنَ الصَّيْدِ مِنْ بَابِ التَّقْرِيبِ وَ الْاَيِّصَالِ إِلَى عَدَمِ تَحْرِيمِ الْاَلَّةِ فَالامر من باب رفع اللّازم اعنى حرمة اكل الصّيد تقريبا لرفع الملزوم اعنى تحريم الآله و كذا قوله سبحانه وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى تَسْأَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحَامَ بِنَاءً عَلَى حَرْمِهِ قَطْعِ الرَّحْمِ وَ عَدَمِ جَوَابِ الصَّلَةِ حَيْثُ اِنْ اَمْرًا بِالصَّلَةِ مِنْ بَابِ التَّقْرِيبِ وَ الْاَيِّصَالِ إِلَى حَرْمِهِ الْقَطْعِ وَ كَذَا آيَةُ النَّبَأِ حَيْثُ اِنْ بَيَانَ جَوَابِ التَّبَيُّنِ مِنْ بَابِ التَّقْرِيبِ لِبَيَانِ عَدَمِ جَوَابِ الْمَسَارَعَةِ إِلَى الْقَبُولِ نَظِيرَ مَا لَوْ قِيلَ تَأْمِيلٌ فِي اِفْعَالِكَ وَ اقْوَالِكَ فَانَ الْمَقْصُودُ مِنْهُ الْمَنْعُ عَنِ الْمَسَارَعَةِ إِلَى الْفِعْلِ وَ الْقَوْلِ بِدُونِ التَّأْمِيلِ فَلَا - دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى كِفَايَةِ التَّبَيُّنِ الظَّنِّ كَمَا اِنْ لَمْ يَلِدْ فِي الْمَثَلِ الْمَذْكُورِ عَلَى كِفَايَةِ التَّأْمِيلِ الظَّنِّ اِذْ لَيْسَ الْاَمْرُ فِي مَقَامِ بَيَانِ تَفْصِيلِ حَالِ التَّبَيُّنِ عِلْمًا وَ ظَنًّا وَ يُمْكِنُ اِنْ يُقَالُ اَنَّ مَا ذَكَرَ مَبْنَى عَلَى كَوْنِ مَتَعَلِّقِ الْوَجُوبِ هُوَ التَّبَيُّنُ وَ مَتَعَلِّقِ الْحَرْمِ هُوَ الْمَسَارَعَةُ إِلَى الْقَبُولِ وَ اَمَّا لَوْ قِيلَ بَانَ مَتَعَلِّقِ الْحَكْمِ هُوَ الْخَيْرُ بِالْاُخْرَى فَالامر من باب القسم الثالث و من قبيل الاخير اعنى تعدّد كلّ من الموضوع و الحكم فى الذكر آيه التّفر حيث انّ الظاهر منها و ان كان وجوب القبول بواسطه ايجاب الانذار بل لو لا وجوب القبول يلزم اللغو فى ايجاب الانذار لظهور انّ حكمه الانذار ظاهره

و منحصره في ايصال المنذر الى المصلحه الكامنه في المنذر به و لا فائده في وجوب الانذار غير وجوب القبول لكن غايه ما يقتضيه الظاهر و لزوم اللغو في ايجاب الانذار لو لا وجوب القبول انما هي الوجوب في الجملة فما ينافي الظاهر و يوجب اللغو في ايجاب الانذار و انما هو عدم وجوب القبول راسا كيف لا و النبي يجب عليه ان يدعى النبوه و لا يجب القبول منه بمجرد الادعاء بل يجب مطالبه المعجزه منه و القبول بعد اظهار المعجزه كما ان كل واحد من الشاهدين يجب عليه اظهار شهادته و لا يجب القبول منه الا بعد تكامل شرائط القبول ففيهما لا بد من وجوب القبول في الجملة و الا يلزم اللغو في ايجاب الاظهار لكن لا- باس باشرط وجوب القبول و عدم تبعيته لايجاب الاظهار في اطلاق الوجوب فاصل ايجاب الاظهار يستلزم ايجاب القبول لكن اطلاق ايجاب الاظهار بحسب ظاهر اللفظ لا يستلزم اطلاق ايجاب القبول و ان كان اطلاق الايجاب واقعا لو ثبت يستلزم ايجاب القبول و الآيه مسبوقة لبيان وجوب النفر للتفقه و الانذار لا- بيان وجوب القبول فاطلاق وجوب القبول وارد مورد بيان حكم آخر اى وجوب آخر لموضوع آخر اعنى النفر للتفقه و الانذار و انما لم نعد الآيه من القسم الاخير بل من قبيله لانه لم يذكر فيها القول و انما هو مستفاد منها بحكم الفعل فلم يتعدد فيها ذكر الحكم و ان تعدد ذكر الموضوع و لا اشكال في اشتراط الشرط المذكور بناء على كون اعتبار الاطلاق من باب عدم ذكر القيد و اما بناء على كونه من باب اصاله الحقيقه فيمكن ان يقال ان الورد مورد الاجمال لا- ينافي اراده المعنى الحقيقى لكنه يتاتى الشك في اراده المعنى الحقيقى بلا شك فلا مجال للتمسك بالاطلاق بناء على اعتبار الظن الشخصى و كذا الحال بناء على اعتبار الظن النوعى بناء على عدم اعتباره فيما لو كان الشك في اقتضاء المقتضى كما في الشك في شمول الاطلاق عرفا و اختصاص اعتباره بصوره ممانعه الخارج عن اقتضاء المقتضى من الشك سواء كان ناشيا عن امر معتبر او امر غير ثابت الاعتبار او الظن لو كان ناشيا من امر غير ثابت الاعتبار و بما مر يظهر ضعف التمسك بالحديث المعروف الصيلاه خير موضوع فمن شاء استقل و من شاء استكثر لدفع الجزئيه او الشرطيه او المانعيه و ربما اشترط العلامه البهبهاني في اعتبار الاطلاق ان لا- يكون المطلق واردا مورد حكم آخر و تبعه من تاخر عنه و الظاهر ان حكم آخر من باب التركيب التوصيفى و يمكن ان يكون من باب التركيب الاضافى اى حكم

موضوع آخر و ما صنعناه اولى و احسن بمراتب هذا كله فيما لو كان التمسك بالاطلاق لدفع الفرع عن المطلق و اما لو كان التمسك بالاطلاق لدفع فرعيه المطلق اى كونه نفسيا فيطرد الشرط المذكور اما بناء على تطرق المجاز على تقدير الفرعيه فالامر ظاهر و اما بناء على كون الامر فى دفع الفرعيه من باب عدم ذكر القيد فالوجه ان عدم ذكر الاصل ظاهر فى اصاله المطلق و عدم تفرعه على الغير فلا- يتجه الاستدلال بالاطلاق فى دفع الفرعيه راسا و تحقيق الحال فى دفع الفرع و دفع الفرعيه ان الامر و هو العمده فى باب الاطلاق يستعمل على اقسام احدها ان يكون مطلقا غير مقيد بشىء و لا متعلقا على شىء و لا معلقا عليه شىء كما هو غير عزيز فح يتمسك باطلاق الامر على دفع القيود و الفروع من الاجزاء و الشرائط و الموانع كما لو قيل اعتق رقبه فانه يتمسك لاطلاق الامر فيه على عدم اشتراط الايمان ثانيها ان يكون مقيدا بشىء من العبادات و المعاملات كما لو قيل اركع فى الصلاه فان الظاهر منه اعتبار الركوع جزءا او شرطا فى الصلاه فالظاهر منه كون وجوب الركوع من باب الوجوب الغيرى و ان امكن كون وجوبه من باب الوجوب النفسى بوجوب الركوع تعيدا فى الصلاه نظير القول بوجوب الاستدلال فى اصول الدين تعيدا و القول بحرمة الارتماس للصائم تعيدا و يتاتى نظير ذلك فى المعاملات لكن الوجوب الغيرى فيه لو لم نقل بدلاله الامر فيه على مجرد الاناطه لاجل صحه معامله و عدم ترتب الحرام المترتب على فساد معامله بل الوجوب الغيرى فيه من باب الوجوب المشروط لا لاشتراطه باراده ايقاع معامله بخلاف الامر المقيد بالعباده فان الوجوب الغيرى المستفاد منه من باب الوجوب المطلق و من هذا القبيل ما لو قيل صل راعيا فان الظاهر منه اعتبار الركوع فى الصلاه نظير ما لو قيل لا تصل متكتفا فان النهى فيه يقتضى فساد الصلاه مع التكتف اى ممانعه التكتف عن صحه الصلاه و المنهى عنه فيه من باب المنهى عنه لوصفه و نظير ما لو قيل لا- يرتمس الصائم فى الماء فان النفى فيه فساد الصوم مع الارتماس و المنفى من باب المنفى لوصفه ثالثها ان يكون معلقا على شرط كقوله سبحانه إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ و فيه يتاتى الكلام تاره فى دلاله الامر على اشتراط الوضوء فى الصلاه و كون وجوبه للخبر اى كون الجزاء مطلوبا للشرط او ما قام فى حل وجود الشرط مما يكون عله للجزاء و اخرى فى دلالتها على وجوب كون المامور به لاجل الغير و الاظهر القول بالدلاله فى الاول دون الثانى الا ان الجزاء قد يكون مطلوبا للشرط او ما قام فى حال وجود الشرط مما يكون عله

عله للجزاء بلا واسطه كما فى الآيه المذكوره و قد يكون مطلوباً للشرط او ما قام فى حال وجوده من عله الجزء مع الواسطه كما فى قوله سبحانه **إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا** فان وجوب التبين للعمل بخبر الفاسق لكن عله الوجوب انما هى ما قام فى حال اخبار الفاسق من مخافه الاصابه بالجهاله كما هو مقتضى قوله سبحانه **أَنْ تُصَدِّقُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ** فالجزء مطلوب للشرط مع الواسطه لكن العله للجزاء انما هى ما قام فى حال وجود الشرط و لا منافاه بين كون الجزء مطلوباً للشرط مع الواسطه و كون العله غير الشرط بناء على ان الجزء انما يكون مطلوباً لما هو عله بل كل ما يكون مطلوباً انما يكون مطلوباً لما هو عله لطلبه اذا الجزء انما يكون مطلوباً لامر خارج غير الشرط فى الحقيقه و لا منافاه ايضا بين كون الجزء مطلوباً بالامر خارج و كون العله ما قام فى حال وجود الشرط بناء على ما ذكر اذا ما قام فى حال وجود الشرط قائم فى حال وجود الامر الخارج ايضا نعم يتاتى المنافاه لو كان الجزء مطلوباً للشرط بلا واسطه و كان العله هى ما قام فى حال وجود الشرط بناء على ما ذكر و ربما جرى الشيخ فى التهذيب و الشهيد فى الذكرى على ان مقتضى الامر فى آيه **(١)** وجوب كون الوضوء للصلاه و ليس بالوجه و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى ان وجوب الطهارات نفسى او غيرى رابعها ان يكون معلقاً عليه شىء كما لو قيل اكرم زيدا يغفر الله لك حيث ان الظاهر منه كون وجوب الاكرام لاجل الغيرى اى المغفره و لا يذهب عليك ان المدار هنا على الدلاله على عليه اللاحق للسابق عكس ما هو الحال فى القسم السابق من الدلاله على عليه السابق اللاحق و يمكن ان يقال ان غايه الامر الدلاله على عليه ما علق على الامر على عليه المعلق عليه المأمور به و امرا الدلاله على كون المأمور به مطلوباً بتبع المعلق عليه فهى غير ثابتة لكن نقول ان الاظهر ظهور عليه المعلق على الامر لمطلوبه المأمور به بعد دلالة الامر على العليه كما هو المفروض و ان لم يستلزم عليه المأمور به لما علق عليه لكون مطلوبه المأمور به بتبع المعلق عليه و من ذلك الباب قوله سبحانه **تُوبُوا إِلَى اللَّهِ تَوْبَةً نَّصُوحًا عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ يُكَفِّرَ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ** بناء على دلالة التعليق فيه على كون وجوب التوبه غيرياً اى كونه لتكفير السيئه و رفع العقاب لكن الاقوى ان وجوب التوبه من باب الوجوب النفسى لحكم العقل بوجوب رجوع العبد الآبق الى ساحه حضور حضره المولى و الاعتذار عنه كما حررناه فى محله فلا بد من حمل التعليق على كونه من باب الترغيب لا التأثير لكون الدلاله على كون مطلوبه

ص: ٢٥٤

المأمور به بتبع المعلق عليه بتبع الدلالة على علية المعلق عليه لمطلوبيه المأمور به على وجه التأثير فالدلالة الاولى فى جانب الطول بالنسبة الى الدلالة الثانية لا العرض فاذا لم يثبت الدلالة الثانية لا يثبت الدلالة الاولى فلا يتم التمسك بالآيه على كون وجوب التوبه غيريا من باب التعليق المذكور و كذا الحال فى التمسك بها بواسطة مفهوم التعليل المستفاد من عسى او بواسطة دلالة التنبيه بناء على تعميمه لكلام المتكلم قضيه ان الظاهر انه لو لا علية تكفير السيئه لوجوب التوبه لبعد الاقتران نظير قوله سبحانه لا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ حيث ان الظاهر من الآيه كون التوعيد بالنار على اكل الربا فهو من الكبائر بناء على كون المدار فى الكبيره على التوعيد بالنار فى الكتاب او التوعيد بالنار فى الكتاب او السينه او التوعيد بالعقاب فى الكتاب او السينه بناء على كون الغرض من توصيف النار بالاعداء و للكافرين تشبيهه اكل الربا بالكفر و امثال ذلك غير غريزه لكنها بين الدلالة على علية المتقدم للمتأخر و الدلالة على علية المتأخر للمتقدم و قد فصلنا الكلام فى الرساله المعموله فى حججه الظن او بواسطة ظهور الآيه بنفسها فى التعليل مع قطع النظر عن التعليق و التعليل المستفاد من عسى او المستفاد بدلالة التنبيه و بما سمعت ظهر انه يتأتى الكلام تاره فى دلالة التعليق على الامر على علية التعليق عليه لمطلوبيه المأمور به و اخرى فى دلالة القضيه من باب دلالة التنبيه على علية المعلق عليه لمطلوبيه المأمور به و ثالثه فى استلزام العلية لكون المأمور به مطلوباً بتبع المعلق عليه او ظهورها فيه و رابعه فى دلالة التعليق على كون المأمور به مطلوباً بتبع المعلق عليه مع عدم دلالة التعليق على علية المعلق على الامر لمطلوبيه المأمور به و لا ثبوتها بدلالة التنبيه و خامسه فى دلالة القضيه بنفسها مع قطع النظر عن الدلالة على التعليل بواسطة التعليق او من باب دلالة التنبيه على علية ما علو على الامر على علية المعلق عليه لمطلوبيه المأمور به و سادسه فى دلالة القضيه مع قطع النظر عن الدلالة على التعليل بواسطة التعليق او بواسطة دلالة التنبيه على كون مطلوبيه المأمور به بتبع المعلق عليه ثم ان حال العموم على (1) حال الاطلاق فلا يتجه التمسك بالعموم لو كان العام واردا مورد الاجمال بشهاده كثره التخصيص من الخارج كما فى عموم افوا بالعقود بناء على كون الامر فيه من باب العموم لكن الاظهر ان الامر فيه من باب الاطلاق لكونه من باب مقابله الجمع بالجمع على ما حررنا الحال فيه فى محلّه و كذا بناء على كون المقصود بالعقود فيه هو العقود المتداوله و اما الوجه فى ذلك فهو غير الوجه فى باب اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم ورود

ص: ٢٥٥

المطلق مورد الاجمال وقد حرّنا الكلام فيه وربما خلط السيد السّيد النجفي و كذا سيّدنا بين ممانعه كثره الاخراج عن صحّه التمسّك بالعموم و عدم جواز تخصيص الا-كثر حيث انّ الاول حكم بان قوله سبحانه وَ أَجَلٌ لَّكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ مَخَصِّص بعشرين نوعا من النكاح يشتمل على اصناف و افراد و لا يضرّ كثره التخصيص تعليلا لجواز تخصيص الاكثر مع بقاء جمع يقرب من مدلول العام في الكثره و حكم الثاني بعدم ممانعه كثره الاحكام الضاره عن صحّه التمسّك بعمومات نفى الضرر تعليلا لجواز تخصيص الاكثر مع بقاء جمع يقرب من مدلول العام في الكثره لكنك خبير بان المدار في عدم جواز تخصيص الاكثر على القبح العقلي في العموم مع تخصيص الاكثر و الغرض من القول بالجواز على تقدير بقاء جمع يقرب من مدلول العام أنّما هو عدم القبح العقلي في العموم مع تخصيص الاكثر-كثر على التقدير المذكور و المدار في ممانعه كثره التخصيص عن جواز التمسّك بالعموم على كون كثره التخصيص موجبا لرفع الظن بالعموم و ان جاز العموم عقلا مع كثره التخصيص كيف لا و ليس كل امر جائز عقلا- صالحا للتعويل عليه و نظيره ان خروج المورد عن تحت العموم يتاتي الكلام فيه تاره في جوازه عقلا و قد حكم الفخرى و التفتازاني بعدم جوازه عقلا- و اخرى في كون خروج المورد موهنا للعموم كما اورد به على التمسّك بمفهوم آيه النّيا على حجّيه خبر العدل من ورود الآيه في باب ارتداد بنى المصطلق مع عدم اعتبار الخبر الواحد في باب الكفر و مع ذلك ممانعه كثره التخصيص عن جواز التمسّك بالعام اعمّ من بلوغ التخصيص الى التّصف فضلا عن الاكثر ثمّ انه ربما يتوهم عدم ممانعه كثره التقييد عن جواز التمسّك بالاطلاق لجواز التقييد الى الواحد كما في النكره و يندفع اولا بان الوحده في النكره بناء على دلالة التّوين على الوحده او ظهور اسم الجنس المنوّن بتّوين التمكن في الواحد في مثل ائتنى برجل كما يمكن القول به كما حرّناه في محلّه انما هي الوحده النوعيه و ما يتاتي فيه من الكلام من جواز التقييد الى الواحد أنّما هو جواز التقييد الى الواحد الشخصى و الاظهر عدم جواز تقييد اسم الجنس الى الواحد كما لو قيل الرجل خير من المرأه ثم قيد هذا بكثره الاخراج او بكثره الخارج كان يقال الغرض انّ زيد اخير من هند و لعلّه الحال في النكره كما لو قيل امّتى برجل ثم قيد هذا بكثره الاخراج او بكثره الخارج بان يقال الغرض اتيان زيد و ثانيا بان الكلام في جواز التقييد الى الواحد غير الكلام في ممانعه كثره التقييد عن اعتبار الاطلاق بالنّسبه الى الباقي ثمّ انه قد يقتضى الاستقراء في الافراد الخارجه الظنّ بعدم اعتبار الاطلاق من اصله كما في وجوب الوفاء بالوعد حيث ان مقتضى بعض الآيات على بعض التفاسير في الاخبار و طائفه من الاخبار وجوب الوفاء بالوعد لكن مقتضى طائفه من الاخبار الوارده في طائفه من الوعد عدم الوجوب و الظاهر عدم مداخلة الخصوصيه فمقتضى الاستقراء في الاخبار عدم وجوب الوفاء

بالوعد على الاطلاق و الظاهر ان الظنى المذكور لا ينفك عن خروج الاكثر بل كثره الخارج على تقدير قوه الكثره و ان كان كثره الخارج و كذا خروج الا- كثر بناء على جوازه موجبا لرفع الظن بالعموم و تفصيل الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله (١)المعموله فى حجيه الظن ثم انه لو اخرج عن العام او المطلق بالاستثناء و تكثر الخارج عن المستثنى منه بالمخرج المنفصل فلا يضر كثره الخارج باعتبار المستثنى اذ لا يضر شىء باعتبار ظاهر اللفظ الا على تقدير منافاته للظاهر و ان لا يتاتى اضرار المنافى للظاهر لو كان الظن بالظاهر اقوى و كثره الخارج لا- تنافى خروج المستثنى فلا- تضر باعتباره نعم كثره الخارج تنافى عموم المستثنى منه و مفهوم الاستثناء فتضرر باعتبارهما لكن بناء على كون عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث موجبا لعدم اعتبار سائر اجزائه واقعا او ظاهرا يمانع كثره الخروج عن عموم المستثنى منه عن اعتبار المستثنى و من ذلك صحه التمسك على كون الركوع ركنا مثلا- بقوله عليه السليم لا- تعاد الصلاه الا من خمسه الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود بناء على عمومه للعمد و السيه و سيأتى الكلام فيه لكن لو كان الخارج اكثر فهذا يضر باعتبار المستثنى اذ المدار فى عدم جواز تخصيص الاكثر على عدم صدور العام مع خروج الاكثر عنه و لو بكثره الخارج من الخارج لا بكثره الاخراج اى بالمخصيص المنفصل و لو كان متحدا مخرجا للاكثر لا بالمخصيص المتصل كالاتثناء فخروج الاكثر فى الفرض المذكور يقتضى عدم صدور العام و اعتبار المستثنى بثبوت الحكم المخالف للمستثنى منه للمستثنى مبنى على صدور المستثنى منه و المفروض عدم صدور المستثنى منه فلا- مجال لاعتبار المستثنى مع خروج الا- كثر بالخارج و لو كان بكثره الخارج عن المستثنى منه فحكم المستثنى موكول الى الاصل لكن لو كان الجزء الغير المعبر اكثر فهو يوهن اعتبار سائر الاجزاء لكنه لا يوجب القطع بعدم صدوره ثم ان الظاهر ان كثره الخارج بعد اضراره باعتبار العام لا تضر به لو كان الخارج بعد كثرته من نوع واحد مثلا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي و كان العالم البغدادي اكثر من العالم الغير البغدادي فلا يخرج العام عن الاعتبار و يرشد الى ذلك انه لو قيل زيد لا يجب العلماء و كان العلماء مائه لا يخرج القائل عن الظن بالصدق فى سائر اخباراته لكن لو كذب القائل فى مائه ماده من اخباراته يخرج عن الظن بالصدق فى سائر اخباراته فالمدار فى اضرار كثره الخارج على الكثره بالاصاله و لا يعم الكثره بالآخره و بعبارة اخرى المدار فى اضرار كثره الخارج على الكثره ابتداء و لا يعم الكثره بتوسط الانحلال

ص: ٢٥٧



فلو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي و كان العالم البغدادي كثيرا لا يضعف دلالة العام على العموم لكن لو ثبت عدم وجوب اكرام كثير من العلماء من بلاد متعدده و لو باخراج واحد كما لو قيل لا تكرم زيد العالم البصرى و عمرو العالم البغدادي و بكر العالم الكوفى و هكذا يضعف دلالة العام على العموم ثم انه يظهر من السيد السند العلى فى شهادات الرياض انه يشترط جواز التمسك بالمطلق بان يكون المطلق فى مقام بيان حكم مطلق الماهية لا الماهية المطلقة حيث انه احتمال ان يكون الغرض مما دل من النص و الفتوى على اشتراط العلم فى الشهادة التنبيه على عدم كفايه الحضور المفيد للظن و ان كان الشهادة لغه بمعنى الحضور و لزوم افاده العلم القطعى بمعنى انه لا بد من العلم إلا انه مطلق العلم يكفى و غرضه احتمال ان يكون الغرض من اشتراط العلم فى الشهادة هو اشتراط العلم فى الجملة قبال عدم كفايه الظن بالغرض عدم كفايه الظن لا كفايه مطلق العلم و ان كان غير مستند الى الحسن فغرضه من مطلق الماهية انما هو الماهية بتمام افرادها بحيث لا يخرج عنها فرد و غرضه من الماهية المطلقة انما هو الماهية اعم من كونها فى ضمن كل الافراد او بعض الافراد فالمرجع الى اشتراط جواز التمسك بالمطلق بان يكون المتكلم فى بيان حال الماهية تفصيلا اى فى ضمن جميع الافراد بحيث لم يهمل بيان فرد من الافراد دخولا و خروجا بمعنى كون المتكلم فى مقام احراز جميع موارد ثبوت الحكم للموضوع نفيا و اثباتا لا فى مقام بيان حال الماهية فى الجملة اى و لو كان الماهية فى ضمن بعض الافراد بحيث احتمال ان يكون الغرض بيان حكم جميع الافراد و ان يكون الغرض بيان حكم بعض الافراد فالمرجع الى ما ذكرناه فى اشتراط جواز التمسك بالمطلق لكن ليته عكس التعبير نظير ما يقال مطلق الماء و الماء المطلق و مطلق الاجتهاد المطلق و مطلق المفعول و المفعول المطلق حيث ان المقصود بمطلق المفعول مثلا هو الاعم من المفعول المطلق و سائر المفاعيل و المقصود بالمفعول المطلق هو القسم المخصوص فلو جعل شرط جواز التمسك بالمطلق كون المتكلم فى مقام بيان حال الماهية المطلقة لا مطلق الماهية فيكون مطلق الماهية اعم من الماهية المطلقة نظير الامثلة المذكوره لكان اولى مضافا الى ان مطلق الماهية انبب بالعموم من الماهية المطلقة ثم انه قد حكم بعض اصحابنا بان اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم الورد مورد حكم آخر انما يتم فى عموم الحكمه و اميا عموم الشريان فى تعليق الحكم على الطيبه فلا يشترط اعتبار الاطلاق فيه بذلك نعم لو علم فيه بعدم ورود الاطلاق فى بيان حكم الطيبه فلا عبره بالاطلاق لثبوت



نعم بناء على أطراد اعتبار الظن النوعي فيما لو كان الشك ناشيا من الامر الغير المعبر تم اصاله الحقيقيه بناء على كون التقييد من باب المجاز الا ان القول بذلك انما هو في صورته عدم اجمال اللفظ عرفا و لو كان المطلق واردا مورد حكم آخر يتطرق عليه الاجمال عرفا و مع ذلك نقول ان القول بعموم الحكمه مبني على القول بعدم جواز ورود الاطلاق مورد الاجمال فكيف يشترط عموم الحكمه عدم الوجود مورد الاجمال و كيف يمنع عن عموم السريان لو ثبت ورود الاطلاق مورد الاجمال و ربما يتوهم ان في مورد العموم السرياني يلزم العموم عقلا قهرا و يمتنع تخلفه قضيه ان الحكم المعلق على الطبيعه لا بشرط يسرى الى الافراد فلا مجال لاشتراط العموم السرياني بعدم الوجود مورد حكم آخر و يندفع بان السريان انما يلزم لو ثبت تعلق الحكم الى الطبيعه لا بشرط و لو كان المطلق واردا مورد حكم آخر لا يثبت كون متعلق الحكم هو الطبيعه لا بشرط اي الطبيعه المطلقه حتى يلزم سريان الحكم من الطبيعه الى الافراد و يمتنع تخلف السريان عن الحكم بل غايه الامر تعلق الحكم الى مطلق الطبيعه الاعم من الطبيعه لا يشترط المستلزم للسريان و الطبيعه بشرط شيء المستلزم لاختصاص الحكم ببعض الافراد فلا يثبت السريان كيف لا و السريان منوط بتعلق الحكم الى الطبيعه المطلقه و المفروض عدم ثبوته و كيف يثبت المعلول مع عدم ثبوت العله بل احتمال ثبوت ضد العله ثم انه ربما يتوهم عدم ممانعه كثره التقييد عن جواز التمسك بالاطلاق على القول باعتبار الظن النوعي و يندفع اولا بان الظاهر اختصاص القول باعتبار الظن النوعي بصوره ممانعه الخارج عن اقتضاء اللفظ للظن فعلا من الشك لو كان ناشيا عن امر معتبر او امر غير ثابت الاعتبار او الظن لو كان ناشيا عن امر غير ثابت الاعتبار مع ثبوت الاقتضاء للظن ناشيا من دون ثبوت تطرق النقص على الاقتضاء و عدم اطراده فيما لو كان الشك من جهة نقصان الاقتضاء كما في المطلق بناء على الشك في شموله للفرد النادر كيف لا و المقصود بالظن النوعي انما هو الظن الشاني و لا مجال للظن الشاني في المطلق بناء على اجماله اي الشك في شموله للفرد النادر و كذا الحال فيما لو كان الشك من جهة تطرق النقص على الاقتضاء كما في المطلق بعد كثره التقييد بكثره الاخراج كما هو مورد التوهم و مثله الحال في كثره الخارج بناء على ممانعه عن الظن بالاطلاق كما مر و يمكن ان يقال ان المناسب للقول باعتبار الظن النوعي القول باعتبار الاطلاق مع كثره التقييد حيث ان الشك في المقام بواسطه ممانعه الخارج لا نقصان الاقتضاء و ثانيا ان اعتبار الظن النوعي انما هو بالنسبه الى المعنى الحقيقي و المفروض في الاطلاق المتطرق عليه كثره التقييد بثبوت المجاز بناء على كون

التقييد من باب المجاز و اما بناء على كون التقييد من باب الحقيقه فالتمسك بالاطلاق من باب عدم ذكر القيد فيما لم يثبت فيه التقييد من باب عدم اقتضاء التقييد رفع الظن بكون الاطلاق في مقام البيان بالنسبه الى ما خرج راجع الى الظن العقلي و لا مجال للظن النوعي في الظن العقلي بقي ان المفهوم يبتنى اعتباره ايضا على كون المتكلم في مقام البيان اما بناء على كون المفهوم من باب حكم العقل كما هو الاظهر فالامر ظاهر و اما بناء على كون المفهوم من باب الوضع فلممانعه الورد مورد الاجمال عن الظن باراده المعنى الحقيقي بناء على اعتبار الظن الشخصى بل بناء على اعتبار الظن النوعى بناء على اختصاص اعتباره بصوره ممانعه الخارج من الشك سواء كان ناشيا عن امر معتبر أو امر غير ثابت الاعتبار او الظن لو كان ناشئا من امر غير ثابت الاعتبار و عدم اطراد اعتباره فيما لو كان الشك (1) من جهة تطرق النقص على الاقتضاء كما سمعت في المطلق بعد كثره الاخراج او الخارج و لا فرق فيما ذكر في الاقسام المتقدمه في الورد مورد الاجمال و بما مرّ ظهر انه لا ينفع الكتاب اطلاقا و لا عموما و لا مفهوما بل و لا انصرافا بواسطه الورد مورد الاجمال بشهاده كثره الخارج كما هو الغالب او بواسطه الحمل على الغالب و ياتى مزيد الكلام في الاخير و بعد اللتيا و التى فالاولى القول بممانعه الورد مورد الاجمال عن الاعتبار لكن يندرج صورته قله الاخراج في صورته الخلو عن المانع اذ على تقدير اشتراط الاعتبار بالورد مورد البيان يندرج صورته قله الاخراج في صورته انتفاء الشرط فيلزم عدم الاعتبار مع قله الاخراج اللهم الا ان يشترط الاعتبار بالورد مورد البيان في الجمله لكن دونه التجسم و الاحسن القول بالممانعه ثم انه قد يتمسك بالاطلاق لدفع فرديه الغير جزئيه او شرطيه او مانعيه للمطلق و قد يتمسك به لدفع اشتراط الوجوب فرعيه المطلق للغير اى كونه نفسيا و قد سمعت الكلام فيهما و قد يتمسك به لدفع اشتراط الوجوب لا الواجب كما في القسم الثانى من القسم الاول و قد يتمسك به للتخيير بين الافراد من باب حكم العقل او دلالة الامر بالالتزام على الخلاف و الاول اظهر كما حرّراه في محلّه و قد يتمسك بشموله لبعض الافراد و قد يتمسك بانصرافه الى بعض الافراد ثم انه لا باس بالتمسك باطلاقات الكتاب في اثبات اصل الحكم و تشريعه في دفع السلب الكلى و ان لم يصح التمسك بها في اطراد الحكم و بعباره اخرى يصح التمسك باطلاقات الكتاب في اثبات الامر المجلل الثابت بالضروره من الدين غالبا و ان لم يصح التمسك بها على العموم و الا- يلزم اهمال الخطاب بلا ارتياب فيصح التمسك بآيه المسح في اثبات وجوب مسح الرجلين في قبال قول العامه بوجوب الغسل او التخيير و ان لم يصح التمسك بها الكفايه المسمى عرضا و كذا يصح التمسك باطلاق التوبه على

كفايه التمسك التوبه فى حدوث العداله من دون حاجه الى الملكه على القول بها فى العداله لكن لا يصح التمسك بها على اطراد العداله سواء كانت التوبه مسبوقة بالفسق المسبوق بالعداله او كانت مسبوقة بفسق غير مسبوق و سواء تمادى زمان الفسق المتخلل بتكرار الفسق على تقدير كونها مسبوقة بالفسق المسبوقه او لا- و سواء تسارع الفاسق الى التوبه فى الفسق المتخلل المنفرد او التكرار على التقدير المذكور ام لا خلافا لبعض حيث حكم بثبوت العداله بالتوبه فى الفسق المسبوق دون الفسق الغير المسبوق و دون ما لو كان التائب مجهول الحال ثم ان اطلاقات الكتاب بناء على ورودها مورد الاجمال كما مر هل يتاتى لها الظهور فى بعض الافراد او لا و على الاول هل الظهور المذكور معتبر او غير معتبر فلا اعتبار بتلك الاطلاقات لا شمولاً كما هو المفروض و لا ظهوراً فلا يصح التمسك بظهور اطلاق الامر فى آيه الوضوء فى المباشرة على اشتراط المباشرة مثلاً اقول انه لا باس بظهور تلك الاطلاقات مع ورودها لها مورداً الاجمال كما هو المفروض فى بعض الافراد اذ المقصود بالاجمال هنا انما هو ما يقابل التفصيل لا ما يقابل البيان بل ربما توهم المحقق القمى اتصاف المجمل المقابل للمبين بالظهور و قد زيفناه فى محله لكن لا- اعتبار للظهور المذكور اذ المفروض كون المقصود بالمطلق هو القدر المشترك بين الفرد الظاهر و غيره فلا- مجال لاعتبار الظهور فى بعض الافراد بمعنى كونه حاكماً باراده الفرد الظاهر لكن يمكن ان يقال ان غايه ما ثبت انما هى ورود الاطلاق مورد الاجمال فى الجملة و لم يثبت الوجود مورد الاجمال الكلى فاعتبار ظهور المطلق فى بعض الافراد لا ينافى الوجود مورد الاجمال اذ غايه الامر ان عرض الاجمال فى صورته الظهور اقل من عرض الاجمال فى صورته عدم الظهور او عدم اعتباره فى المقام يمكن ان يكون الاجمال فيه على الدرجه فوقانيه و ان يكون مبني على الدرجه التحتانيه و الظهور انما يحكم بالاخير إلا- ان يقال انه لو لم يكن الظهور فى البين كان المتعين هو الدرجه فوقانيه و الظهور انما صار سبباً لاحتمال الدرجه التحتانيه لكن لا- يثبت به تعيين الدرجه التحتانيه فلا اعتبار بالظهور لكنه بواسطه عدم الدرجه التحتانيه لا بواسطه الدرجه فوقانيه لكن يمكن القول بان الظهور انما يقتضى تعيين الدرجه التحتانيه لاحتمالها لكن نقول انه لو كان الغرض من التمسك بالظهور اثبات عدم كفايه الفرد الذى لا- يشمل الاطلاق من باب ثبوت المفهوم فالورود مورد الاجمال يمانع عن اعتبار المفهوم و لو كان المدار على الدرجه التحتانيه نعم لو كان الغرض من التمسك بذلك عدم كفايه الفرد الذى

لا- يشمله الاطلاق من وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به فهو انما ينتهض بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به بعد اقتضاء وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به وجوب الاتيان بالفرد الظاهر و مع هذا نقول انه لو كان الاطلاق الظاهريّ فى بعض الافراد كما فى آيه الوضوء قضيه ظهور الامر بالغسل و المسح فيها فى المباشرة و كذا ظهور الامر بمسح الراس فى كونه باليد و كونه من الاعلى على القول به فيمكن القول بان الغالب فى آيات الكتاب كونها وارده مورد الاجمال الكلى اعنى الدرجه الفوقانيه فلا اعتبار بظهور اطلاق المثبت للدرجه التحتانيه ثم انه يشكل الامر فيما الورود التمسك ببعض اطلاقات الكتاب فى بعض الاخبار و منه التمسك بالكتاب فى غالب اخبار نفي العسر و الحرج ثم انه هل يجبر ضعف اطلاقات الكتاب بعمل المشهور او لا- الاظهر القول بالاخير لعدم الوثوق بتتالى الفتاوى عندى غالبا مع ان الاشتهار يوجب الانجبار لو لم يثبت فساد مسلك المشهور و المفروض ثبوت عدم اعتبار اطلاقات الكتاب مضافا الى ان القول بعدم اعتبار اطلاقات الكتاب فضلا عما سمعت من تطرق الاشكال فى صورته التمسك ببعض اطلاقات الكتاب فى بعض الاخبار فكيف يجبر ضعف اطلاقات الكتاب بعمل المشهور ثم ان عدم اعتبار المنطوق هل يوجب عدم اعتبار اطلاق المفهوم على تقدير اعتبار اطلاق المفهوم بعد اعتبار المفهوم كما هو الحال فى غير الكتاب بناء على عدم اعتبار مفاهيم الكتاب فضلا عن عدم اعتبار اطلاق مفاهيمه ام لا- الاقوى الاخير بل لا- ارياب فى الباب اذ عدم اعتبار اطلاق المنطوق انما هو من جهة كثره الاخراج و هى انما تقضى بكون المنطوق واردا مورد الاجمال بان لم يكن المتكلم فى مقام ضبط موارد ثبوت الحكم و انتفائه فمقتضاه كون المفهوم ايضا واردا مورد الاجمال فلا مجال لاعتبار المفهوم بعدم اعتبار اطلاق المنطوق يقتضى عدم اعتبار اطلاق المفهوم كما ان عدم اعتبار المنطوق يقتضى عدم اعتبار المفهوم و ربما نسب الوالد الماجد ره الى العلامة الخوانسارى القول بعدم اشتراط حجيه المنطوق فى حجيه الفحوى و ليس فى محله و قد حررنا الحال فى محله و ربما ذكرنا فى بحث جواز نسخ الفحوى دون الاصل اقوالا- اربعة جوازهما و عدم جوازهما و جواز الاول دون الثانى و بالعكس لكن النزاع ثم فى امكان انفكاك حكم الفحوى و الاصل ببقاء حكم الاصل و لو مع التصريح به مع نسخ حكم الفحوى

لارتفاع الدلالة على بقاء حكم الاصل بنسخ الفحوى و الحق امکان انفكاك الحكمين و ارتفاع الدلالة على بقاء حكم الاصل بنسخ الاصل و بالعكس ثم انه لو تكثر بعض اطلاقات الكتاب و كان المقيّد متحدا فلا ينجبر الاطلاق بالكثرة بناء على تقديم العموم و الاطلاق لو تكثر كل منهما و كان المخصّص و المقيّد متحدا فى الاخبار و من ذلك اطلاق اكثر آيات التّوبه و تقييد بعضها باصلاح العمل لكن اطلاق الاكثر هنا معتضد باطلاق الاخبار لكن يمكن القول بان كثره الاطلاق لو كانت فى مرتبه عليا يتحرك الظن الى جانب الاطلاق فيقدّم المطلق على المقيّد ثم انه قد حكم سيّدنا بالفرق بين كثره الاخراج و كثره الخارج مما نعه كثره الاخراج عن اعتبار الاطلاق دون كثره الخارج حيث انه اجاب عن الاشكال المعروف فى التمسك بعمومات نفى الضّرر بكثره الاحكام الضارّه بان المانع عن اعتبار العموم و الاطلاق انما هو كثره الاخراج و ما فى الباب انما هو كثره الخارج اذ التكاليف الضارّه و ان ينافى كل فرد من افرادها لينفى طبيعه الضّرر فى قوله عليه السلم لا ضرر و لا ضرار كما يظهر مما ياتى فيكون الخارج عن نفى الضرر و كثيرا غايه ما يتصوّر من الكثره لكن انواع تلك التكاليف قليله و الاخراج انما ورد على الانواع اقول انّ كثره الخارج مثل كثره الاخراج فى الممانعه عن اعتبار العموم و الاطلاق لو كان الاخراج بالمنفصل نعم لو كان الاخراج بالمتّصل لا يمانع كثره الخارج عن العموم سواء كان الاخراج باخراج بعض الاصناف او الانواع و كان الصّينف او النوع المخرج كثيرا او باخراج كثير من الافراد كما لو قيل اكرم العلماء الألبغداديين و كان البغداديون كثيرا او قيل اكرم العلماء إلا زيدا و عمرو او خالدا الى ان يستثنى الكثير و بوجه آخر اخراج بعض الافراد ظاهر فى اختصاص الخارج بما اخرج و بقاء الباقي تحت العام فلو قل الاخراج لا يرتفع ظهور بقاء الباقي و الظاهر البقاء لكن لو تكثر الاخراج يرتفع الظهور لكثره وقوع المخالف للظاهر فلو كان الخارج كثيرا لا يرتفع ظهور الاخراج فى بقاء الباقي و العام المخصّص ظاهر فى بقاء الباقي ايضا فكلّ من ظهور العام المخصّص فى بقاء الباقي و ظهور الاخراج فى بقاء الباقي دليل على بقاء الباقي فى صورته فله الاخراج و الامر نظير ظهور العام المخصّص و مفهوم الاستثناء فى بقاء الباقي و اما فى صورته كثره الاخراج اما ان يكون ظهور العام المخصّص فى بقاء الباقي باقيا بحاله فكل من ظهور العام المخصّص فى بقاء الباقي و ظهور الاخراج فى بقاء الباقي دليل على

على البقاء او يرتفع ظهور العام المخصّص كما يرتفع ظهوره بكثرة الخارج بدون كثره الاخراج كما لو قيل لا رجل في الدار و كان في الدار كثير من الرجال فظهور الاخراج في بقاء الباقي كاف في الباب و في حكم كثره الاخراج كثره الخارج بدون كثره الاخراج كما يظهر مما سمعت و بالجمله الظاهر ان اكثر الشخص ما يوهنه في موارد متعدده ازيد و اشدّ توهينا من الاكثر في مورد واحد مثلا الزناء بفواحش متعدده افحش من الزناء بفاحشه واحده و الكذب في عشره مواضع افحش من الكذب بمجىء عشره رجال مثلا في موضع واحد لكن اكثر الشخص ما يوهنه في مورد واحد ازيد و اشد من تقليله فيه فظهور العام المخصّص في بقاء الباقي يرتفع بكثره الخارج ايضا كما يرتفع بكثره الاخراج و يمكن ان يقال ان النبأ في العمومات الشرعيه ليس على اخراج الموارد المخصوصه بل لا مجال كما انه ليس النبأ على تبليغ الاحكام الى كل واحد من الآحاد فكثره الاخراج بالمنفصل توجب كثره التخلف عما يناسب و هو اظهار التخصيص متصلا اذ كما يمكن اخراج كل ما اخرج منفصلا على وجه الاتصال مع قله الاخراج فهي لا- توجب كثره التخلف عما يناسب فلا- يرتفع الظن لكن كثره الخارج بدون كثره الاخراج لما امكن فيها الاخراج مرّه واحده و الاخراج مرارا و الثاني موهن و من البين ان المرّدّد بين الموهن و غير الموهن يوجب الوهن الا ان الوهن فيه اضعف من الوهن في الموهن المعلوم و من هذا القبيل الاتهام فيوهن العموم في المقام اعنى كثره الخارج بدون كثره الاخراج و بتقرير آخر لا- يرتفع ظهور العام في العموم او في بقاء الباقي الا بورود التخصيص و المفروض ان الموارد الخاصه لا يتاتي خروجها بكثره التخصيص فلما لم يرد على العموم ما يوجب وهنه و هو كثره التخصيص فلا- يتطرق الوهن عليه نعم ما امكن خروجها بكثره الاخراج و قله الاخراج من قبيل دوران الامر بين الموهن و غير الموهن فتطرق الوهن هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه يرد على المقاله الاخيريه ان التردّد بين الموهن و غير الموهن انما يتاتي فيما كان الواقع فيه مجهولا و لو كان كثره الخارج بدون كثره الاخراج فالواقع معلوم و معيّن في غير الموهن بناء على كون كثره الخارج بدون كثره الاخراج فالواقع معلوم و معيّن في غير موهنه كما هو المفروض في تلك المقاله فلا- مجال لتطرق الوهن نعم لو ثبت كثره الخارج و لم يثبت كثره الاخراج يمكن كون كثره الخارج بكثره الاخراج فيمكن ثبوت الموهن في الواقع فيتردّد الامر بين الموهن و غير الموهن فيتطرق الوهن لكن لا- ريب و لا- شك في ان امكان الموهن و غير الموهن غير موجب للوهن فالامر مبني على الاشتباه بين تردّد الواقع بين الموهن و غير الموهن و امكان



كون الواقع من باب الموهن بعد كونه من باب غير الموهن و بعبارة اخرى الامر مبني على الاشتباه بين امكان الموهن في حال الجهل بالواقع و امكان الموهن في حال انكشاف حال الواقع و تعينه في غير الموهن و الصورة الاولى و ان يتطرق فيها الوهن لكن لا- مجال لتطرق الوهن في الصورة الا-خيره و مع ذلك لو كان الخارج المتكثر في كثره الخارج من باب انواع مختلفه فالظاهر بل بلا اشكال ان كثره الخارج انما كانت بكثره الاخراج فلا فرق بين كثره الخارج و كثره الاخراج ثم ان الظاهر ان كثره الخارج بعد ممانعتها عن اعتبار الاطلاق و العموم لا تمنع عن الاعتبار لو كان الخارج بعد كثرته من نوع واحد مثلا لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي و كان العالم البغدادي اكثر من العالم الغير البغدادي فلا يخرج العالم عن الاعتبار و يرشد الى ذلك انه لو قيل زيد لا يحب العلماء و كان العلماء مائه و كان زيد يحب كلهم لا يخرج القائل عن الظن بالصّدق في سائر اخباراته لكن لو كذب القائل في مائه مورد من اخباراته يخرج عن الظن بالصّدق في سائر اخباراته فالمدار في ممانعه كثره الخارج على الكثره بالاصاله و لا- نعم الكثره بالآخره و بعبارة اخرى المدار في ممانعه كثره الخارج على الكثره ابتداء و لا يعم الكثره بتوسط الانحلال فلو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم العالم البغدادي و كان العالم البغدادي كثيرا لا يضعف دلالة العام على العموم لكن عدم وجوب اكرام كثير من العلماء من بلاد متعدده و لو باخراج واحد كما لو قيل لا تكرم زيد العالم البصري و بكر العالم البغدادي و عمرو العالم الكوفي و هكذا يضعف دلالة العام و المرجع في الفرق الى حكم الوجدان ثم انه لورود حكم في افراد كثيره بحيث اشتهر ذلك ثم ورد حكم يصاد الحكم المذكور على وجه الاطلاق او العموم فالظاهر عدم شمول الاطلاق و العموم للافراد المشار اليها فخرج تلك الافراد من باب التخصيص و لا ارتياب في الباب لو اختلف من صدر عنه الحكم على وجه الاطلاق او العموم و من صدر عنه حكم الافراد و لعلّ الحال على هذا المنوال لو اتحد من صدر عنه الحكم على وجه الاطلاق او العموم و من صدر عنه حكم الافراد و من الاول الاخبار النافيه للضرر و الضرر بناء على شمولها للاحكام المضرة اعني شمولها لضرر الله سبحانه للعباد بالاضافه الى الآيات الداله على التكاليف المعروفة المشتمله للضرر كالخمس و الزكاه و الحجّ إلا ان يقال انه انما يتم بناء على كون المدار في الاخبار النافيه للضرر على بيان الاحكام بالاصاله لكنها حاكيه عن النبي ص و لم يعلم

تقدّم الآيات المشار إليها على بيان نفي الضرر و الضرار من النبي ص و اشتهاها قبل ذلك إلا ان يقال ان الظاهر تقدّمها على ذلك و اشتهاها قبله ثم ان بعض الفاظ العموم بناء على وضع لفظ له كما هو المشهور يختصّ بعموم الاشخاص نحو من الاستفهاميّة لو لم نقل بعد القول بوضع لفظ للعموم بكونها موضوعه لطلب بيان مدخولها كما حرّناه في محلّه و كذا الجمع المعرّف باللام لو كان عمومه بحسب الاشخاص و بعضها يختصّ بعموم الازمان نحو متى و بعضها يختصّ بعموم الامكنه نحو اين و بعضها يختصّ بعموم الاحوال نحو كيف فى قولك اعط زيدا كيفما كان و ربما يتوهم ان كيفما من الفاظ العموم و ليس بشيء و بعضها يعمّ الكل نحو الكل و الحق ان العموم من جهته لا يستلزم العموم من جهة اخرى فضلا عن سائر الجهات بل الامر فى سائر الجهات من باب الاطلاق لو ارد مورد حكم آخر فلا- عبره بها و لو كان الاطلاق فى العام الافرادى فى باب الزمان منصرفا الى بعض الازمنه فاعتبار الانصراف المذكور مبنى على اعتبار انصراف الاطلاق الوارد مورد الاجمال و مما ذكرنا انه لا تعارض بين النبوى المعروف الناس مسلّطون و الوصوى المعروف لا ضرر و لا ضرار اذ الأوّل متعرّض لافراد الناس و المال و هو ساكت عن الاحوال و الثانى متعرّض لحال الضرر فيعمل به لو كان تصرّف الشخص فى ملكه مضرا بالغير من باب العمل بالدليل الخالى عن المعارض و مزيد الكلام موكول الى ما حرّناه فى محلّه ثم ان اكثر اطلاقات الكتاب قد تكثر ورود التقييد عليه و لو لم يثبت كثره ورود التقييد على بعض اطلاقاته فلا- يصلح البعض للتمسك به ايض كالاكثر اذ المفروض أنّه ثبت ورود الاكثر مورد الاجمال فيلحق البعض المشار اليه بالاكثر حملا للمشكوك فيه على الغالب على حسب القضيّه المعروفة و مقتضاه انّ بناء الله سبحانه فى الكتاب فى بيان مقام الاحكام الشرعيّه على الاجمال فى المقال فلما ثبت انّ النادر وارد مورد الاجمال كالغالب فلا- يصلح النادر للتمسك به كالغالب لكن ربما تمسكك فى سوابق الايام باطلاق آيات التوبه على حدوث العداله بالتوبه فى الفسق المسبوق بالعداله و الفسق الغير المسبوق بها خلافا لمن فصل بالحدوث فى الاول دون الثانى و دون ما لو كان التائب مجهول الحال ثم انه لو تكثر بعض عمومات الكتاب فى الكتاب فهل الكثره توجب اعتبار العام نظير انه لو اشتهر روايه العام فيقدم العام على الخاصّ لو تعدّد المجلس فى باب العام على الاقوى خلافا للسيد السند العلى حيث حكم بتقديم الخاصّ على العام و لو كان العام متواتر او خلافا للسيد السند المحسن الكاظمى لكن لو كان تعدّد روايه العام بحيث صار دلالتّه متساويه لدلاله الخاصّ فلا يقدم العام و لا الخاص بل يتاتى التخيير لو قلنا بشمول اخبار التخيير لما لو كان التعارض بالعموم و الخصوص او القطع

بعدم الفرق حيث حكم بتقديم العام و هو مقتضى بعض كلمات العلامه الخوانسارى فى المشارق او الكثره لا توجب قوه العموم فلا- يصلح العام للتمسك به فضلا عن تقديمه على الخاص فى الكتاب او فى الاخبار بناء على جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد اقول انه ان كان العام مما ثبت ورود كثره التخصيص عليه فلا يوجب كثره العام اعتباره اذ المفروض ثبوت عدم اعتبار العموم لثبوت ورود العام مورد الاجمال فلا- يوجب كثره العام قوته مع ان كثره العام انما توجب قوته لو كان الكثره مبعده لما ينافى العموم كالتخصيص كما ان كثره القائل توجب الظن بالصديق لبعده الكذب من الكثيره فالكثره انما تنفع فى رفع ما يبعد ثبوته مع الكثره و المفروض فى المقام ثبوت ورود العام مورد الاجمال مع ان الكثره غير قاضيه بعد ورود العام مورد الاجمال فكيف ينفى الكثره ورود العام مورد الاجمال و يوجب قوه العام و ان كان العام مما لم يثبت ورود كثره التخصيص فان قلنا بكونه ملحقا بما ثبت ورود كثره التخصيص عليه كما هو الاظهر حملا للمشكوك فيه على الغالب كما مرّ فالكثره لا يوجب فيه ايضا اعتبار العام لما سمعت فيما ثبت فيه ورود كثره التخصيص عليه و ان لم نقل بذلك فان قلنا بظهور العام فى العموم فلا اشكال فى ان الكثره توجب قوه الظهور ان قلنا بكون العموم مشكوكا فيه فالكثره توجب الظهور إلا ان يقال ان الكثره غير قاضيه بعد ورود المقام مورد الاجمال كما سمعت فالكثره لا توجب الظهور و لا قوه الظهور ثم انه لو وقع التمسك ببعض عمومات الكتاب فى بعض الاخبار المعتمده و من ذلك التمسك فى طائفة من الاخبار بقوله سبحانه و ما جعلَ عَلَيْكُمْ فى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ فح يتاتى الاشكال فى الباب و من هذا الاشكال فى تماميه قاعده نفى العسر و الحرج لكن لو وقع التمسك ببعض عمومات الكتاب فى كلمات الاصحاب فلا يوجب تمسك الاصحاب لضعف العموم بلا ارتياب و من ذلك ما نقله العلامه فى المختلف من اجماع العلماء فى جميع الامصار و الاصقاع على معاملة العموم مع قوله سبحانه أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ و تماميه الاستدلال بها فى كل بيع بل عن الفخرى فى تفسيره ان المسلمين ابدا يتمسكون فى جميع مسائل البيع بهذه الآيه و يشهد بذلك ان القول بعدم اعتبار عمومات الكتاب مخالف لطريقه الاصحاب و لو كان تمسك الاصحاب ببعض عمومات الكتاب موجبا لاعتباره لما تم القول بعدم اعتبار عمومات الكتاب بلا- ارتياب ثم ان الاولى ان يجعل ورود الاطلاق مورد الاجمال مانعا عن اعتبار الاطلاق لا ان يجعل الورود مورد البيان شرطا فى اعتبار الاطلاق لكن يتاتى اعتبار المطلق لو خرج عنه فرد واحد مثلا اذ خروج فرد واحد لا يكشف عن عدم ورود الاطلاق مورد التفصيل التام لكنه لا- يكشف عن الورود مورد الاجمال اذ غايه الامر انكشاف كون المتكلم فى مقام التفصيل الناقص لا التفصيل التام و بذلك لا يخرج الاطلاق عن الاعتبار كيف لا و العام لا يخرج عن الاعتبار بمجرد التخصيص على المشهور بل نقل الاجماع عليه جماعه فالورود مورد التفصيل الناقص برزخ بين الورود مورد البيان المقصود

منه التفصيل التام و الورد مورد الاجمال فلو اشترط اعتبار الاطلاق بالورد مورد البيان يلزم عدم اعتبار الاطلاق فى عالم البرزخ بخلاف ما لو جعل الورد مورد الاجمال مانعا عن اعتبار الاطلاق ثم انه ربما جرى المحقق القمى فى بعض الجواب عن السؤال وكذا الوالد الماجد ره فى اواخر عمر الشريف على ما نقله سيدنا على عدم اعتبار اطلاق اقيموا الصلاه دون اقم الصلاه من دلوك الشمس الى غسق الليل نظرا الى ورود الاول مورد الاجمال قضيه كثره التقييد ورود الثانى مورد البيان بشهاده ذكر الوقت اعنى قوله سبحانه لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ و يندفع بان غايه الامر فى الثانى ذكر الوقت فغايه الامر اعتبار الاطلاق بالنسبه الى الوقت لكن ذكر الوقت لا يقتضى كون الاطلاق فى مقام البيان بالنسبه الى الاجزاء و الشرائط و الموانع كيف لا و المفروض كثره التقييد بالنسبه الى الاجزاء و الشرائط و الموانع فلا يثبت اعتبار الاطلاق بالنسبه الى الاجزاء و الشرائط و الموانع كيف لا و المفروض كثره التقييد بالنسبه الى الاجزاء و الشرائط و الموانع فلا يثبت اعتبار الاطلاق بالنسبه بل مقتضى عدم اعتبار اطلاق الكتاب فيما لم يثبت فيه كثره التقييد كما مرّ عدم اعتبار الاطلاق فى الثانى بالنسبه الى الوقت ثم انه لو قيّد مطلق من مطلقات الكتاب فى جنس بمطلق آخر من مطلقاته فى بعض انواع ذلك الجنس فيعمل باطلاق المطلق فى ذلك الجنس فى عموم افراد ذلك النوع بناء على اعتبار الظن النوعى و يعمل الاصل فى عموم تلك الافراد بناء على اعتبار الظن الشخصى لكن على التقديرين يلزم القطع بمخالفه الواقع لكنه انما يتم لو صار جميع تلك الافراد محل الحاجه و معمولا- فيه باطلاق المطلق او بالاصل و من اين و انى يتفق ذلك فيما سمعت يظهر الحال لو وقع التعارض بين مطلقين من مطلقات الكتاب بالعموم و الخصوص من وجه مع كون المفهوم عرفا تقييد احدهما بالآخر نظير تعارض الامر و النهى بناء على كون المفهوم عرفا تخصيص الامر بالنهى و من ذلك معارضه قوله سبحانه اَقِيْمُوا الصَّلَاةَ مع الآيات النافيه للعسر و الحرج بناء على كون المفهوم عرفا تقييد الاول بالاخيره الحاديه و العشرون

ان النزاع يختص بالواجبات التعديديه لكنه يطرد فى الواجبات التوضيبيه مثلا لو شك فى غسل الثوب فى باب العصر فعلى القول بوجوب الاحتياط لا بدّ من اعتبار العصر لا طراد الاستصحاب من مدرك القول بوجوب الاحتياط مضافا الى اطراد حكم العقل اعنى اقتضاء الاشتغال اليقيني للبراءه اليقنيه بالنسبه الى الصلاه لو صلى مع الثوب النجس المغسول بدون العصر و لا ينافى هذا مع القول بعدم جريان

النزاع في الجزء و الشرط التوضيحيين بالنسبة الى الواجب التعبدى لعدم ارتباط احدهما بالآخر اذ الكلام هنا في الكلى التوصلى و القول المذكور انما هو في الجزء و الشرط التوصليين للواجب التعبدى و اين احد الامرين من الآخر و قد تقدم الكلام في المقام ايضا الثانيه و العشرون ان الاصل الذى اختلف في جواز العمل به في المقام انما هو اصل البراءه او اصل العدم و النسبه بينهما من باب العموم و الخصوص من وجه لاجتماعهما في نفي الوجوب و الحرمة و كذا نفي الحرمة بناء على اطراد اصل البراءه فيه كما هو الحق خلافا لما عن بعض الاواخر و افتراق اصل البراءه في نفي الاحكام الوضعيه بعد كونها احكاما مستقله و كذا نفي الاستحباب و الكراهه بناء على عدم اطراد اصل البراءه فيه كما هو الحق فلانا لبعض الاصحاب و افتراق اصل العدم في الشبهه الموضوعيه كتردد المانع بين الخل و الخمر و كذا في نفي الامور اللغويه لو كان الغرض منه اصاله عدم الممكن المشكوك في وجوده دون ما لو كان الغرض اصاله عدم المشكوك فيه فلا مجال لدفع الجزئيه و الشرطيه باصاله البراءه عن الوجوب و لا دفع المانع باصاله البراءه عن الحرمة بناء على ما سمعت من عدم جريان اصل البراءه في نفي الاحكام الوضعيه مضافا الى ما في دفع الممانعه باصاله البراءه عن الحرمة من انه لا حرمة في ارتكاب المانع في الصلاه و انما الحرمة في القناعه بالصلاه المشتمله على ما شكك في ممانعته اللهم الا ان يدفع حرمة القناعه باصاله البراءه نعم يتاتى حرمة ارتكاب المانع في مثل الصوم و كذا الحال في الصلاه لو تضييق وقته لكن يمكن التمسك باصل البراءه في دفع الوجوب المترتب على الجزئيه و الشرطيه و دفع الحرمة المترتب على الممانعه من حرمة ارتكاب المانع او حرمة القناعه بالعباده المشتمله على المانع فيجوز الاصل في اللازم و بجريانه فيه يندفع الملزوم اعنى الجزئيه و الشرطيه و المانع بل دفع نفس اللازم بالاصل يكفى في المقصود و لا حاجه الى دفع الملزوم نعم بناء على رجوع الاحكام الوضعيه الى الاحكام التكليفيه يكون الامر سهلا في المقام فيتمسك باصل البراءه في دفع الجزئيه و الشرطيه في المقام بل من ثمره رجوع الاحكام الوضعيه الى الاحكام التكليفيه و كونها احكاما مستقله جواز دفعها باصل البراءه على الاول دون الثانى كما ان من ثمرته اشتراط الاحكام الوضعيه بما يشترط به الوجوب و الحرمة كالبلوغ و العقل و نحوهما بناء على رجوعها الى الاحكام التكليفيه بخلاف كونها احكاما مستقله و كذا صحه الاستناد فيها الى ما يصح الاستناد اليه في دفع الوجوب و الحرمة في مقام الاجتهاد بناء على رجوعها الى الاحكام التكليفيه

كان يقال في الغفلة عن السّتر في الصّلاه ان السّتر لو كان واجبا ح الزم التكليف بما لا يطاق فيختص وجوبه بحاله الشّعور فلم يجب في حال الغفلة فتصحّ الصّلاه بخلاف ما لو كانت احكاما مستقله فانه لا تصح الصلاه بدون السّتر غفله اذا الشّريطه خاليه عن الطّلب فلا باس بعموم الاشتراط لحال الغفله فيجب الاعاده بعد انكشاف الخلاف بل القضاء بناء على كونه بالفرض الأوّل او شمول أدلّته بعدم انصرافها الى التّرك بالكلّيّه و اما اصل العدم فهو يجرى في نفس الجزئيّه و الشّريطه و المانعيه لكن اعتبار اصل العدم عندى محل الاشكال كما حرّزناه فى محلّه الثالثه و العشرون أنّ مقدّمه الواجب اما مقدّمه الوجوب كالاستطاعه بالنّسبه الى الحج بناء على عدم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط و الا فهو قيد للفعل على تقدير انحصار الشرط و من فيه الفعل على تقدير عدم الانحصار كالاستطاعه بالنّسبه الى الحجّ فانها قيد للحجّ كبلوغ يوم النحر و قد حرّزنا الكلام فى مقدّمه الوجوب بما لا مزيد عليه فى الرّساله المعموله فى أنّ وجوب الطهارات نفسى او غيرى او مقدّمه الوجود كالوضوء بالنّسبه الى اصل الصّلاه بناء على كونها اسما للصّحيح او مقدّمه الصّحّه كالوضوء بالنّسبه الى الصّلاه بناء على كونها اسما للاعم او مقدّمه العلم بالوجود و هو على قسمين احدهما ما يكون الامر فيه مبتيّا على اشتباه الواجب من باب الشّبهه الحكميه كالشكّ المبحوث عنه اعنى الشكّ فى الجزئيّه و الشّريطه و المانعيه للعباده او من باب الشّبهه الموضوعيه وجوبا كما فى قبله المتخيّر او حرمة كما فى شبهه المحصور و الآخر ما لا يكون الامر فيه مبتيّا على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامتثال فيه الاّ بضميمه كغسل الوجه و اليدين مع شىء من الخارج لكن وجوب القسم الأوّل من القسم الاخير مبنيّ على شمول اطلاق الصّلاه او قبله لصوره امتناع العلم بالقبله و الاّ فلا مجال للوجوب اذ وجوب المقدّمه فرع وجوب ذى المقدمه فلو لم يجب شىء كيف يجب مقدمته نعم وجوب المقدّمه مع امتناع ذى المقدّمه باختيار المكلف مقاله جماعه الا ان مرجع الامر الى وجوب الواجب بعد الامتناع بالاختيار بدعوى ان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار و مما ذكرنا ان المحقّق القمى حكم بعدم وجوب التّروك المستلزمه للتّرك و لو على القول بوجوب مقدّمه الواجب كما مرّ تعليلا- بانّ الواجب أنّما هو الاجتناب عما علم حرّمته لا عن الحرام النّفس الامرى لعدم الدّليل عليه مع مساعده الاصل و الاخبار مع عدم الوجوب لكن تعليله عليل لاقتضائه دخول العلم فى المستعمل فيه و مع هذا كان المناسب تعميم المقال بدعوى عدم وجوب مقدّمه العلم سواء كانت فى باب الواجب او الحرام و ربما توقف السيّد السّند المحسن الكاظمى فى وجوب مقدّمه العلم فى القسم الأوّل تعويلا على جواز قناعه الشّارع باحد الامرين فعلا فى اشتباه الواجب و تركا فى اشتباه

الحرام و ان كان بناء اهل العرف من الامرين و النائبين فى اشتباه المامور به و المنهى عنه على وجوب الاحتياط فى الامور العرفيه  
إلا انه من جهه عود النفع فى الامر و النهى الى الأمر و الناهى بخلاف الله سبحانه لكن استدلاله لا يرجع الى محصل إلا اذا كان  
مبنيا على دعوى عدم شمول الوجوب و الحرمة لحال امتناع العلم لكن مقتضى بعض كلماته فى المقام و غيره الشمول لحال  
امتناع العلم و مع هذا دعوى استقرار طريقه اهل العرف على وجوب الاحتياط فى اشتباه المامور به محل المنع و ان كان  
القول به فى اشتباه المنهى عنه غير بعيد الرابعه و العشرون ان النزاع فى المقام انما يتأتى فى الجزء المشكوك فيه مثلا- لو لم  
يترك المكلف جزءا آخر مشكوكا فيه او شرطا مشكوكا فيه و لم يأت بما شك فى ممانعته و إلا فلا يجب الاحتياط بالاتيان  
بالجزء المشكوك فيه على القول بوجوب الاحتياط فى المقام اذ لا- فائده فى الاتيان به كيف لا و الاتيان به لا يوجب اليقين  
بالبراءه فالاتيان به من باب اللغو و لا حسن فيه و بالجمله فالنزاع فى المقام انما هو فى وجوب الاتيان بكل ما شك فى جزئيه او  
شرطيته و ترك كل ما شك فى ممانعته بحيث لا- يخرج فرد عن الاحتياط فعلا- فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه او تركا فى  
الشك فى الممانعه الخامسه و العشرون ان النزاع انما هو فيما لو كان الشك من باب الشبهه الحكميه بان كان الشك فى جزئيه  
شئ او شرطيته او مانعيته للعباده و اما لو كان الشك من باب الشبهه الموضوعيه و منه الصلاه فيما شك فى كونه من اجزاء ما لا  
يوكل لحمه فهو خارج عن مورد النزاع و كذا لا يطرد النزاع فيه و لا ارتياب فى الباب كيف لا و المشهور عدم اعتبار الظن فى  
الموضوع و مقتضاه عدم كفايه الظن باداء الواجب فكيف يقول القائل بحكومته اصل البراءه فى المقام و القول بها مشهور بكفايه  
الشك فى اداء الواجب من باب الشبهه الموضوعيه كالشك فى الاتيان بالجزء او الشرط و الشك فى ممانعه ما اشتمل الواجب  
عليه مع انه لو كان الشك فى الاتيان بالجزء او الشرط و الشك فى ممانعه ما اشتمل الواجب عليه غير مانع عن براءه الذمه عن  
الاشتغال بالواجب على القول بحكومته اصل البراءه فى المقام فالشك فى الاتيان بالواجب غير مانع عن البراءه ايضا و لا يقول به  
عاقل فضلا عن فاضل مضافا الى ما ياتى من المحقق القمي مع اصرار فى حكومه اصل البراءه فى المقام من تعيين مورد وجوب  
الاحتياط فيما لو كان الشك من باب الشبهه الموضوعيه فضلا عن ان المحقق القمي نادى باعلى الصوت ان الاشتغال بالقدر  
الثابت و لا مجال لهذا المقال فيما لو كان الشك من باب الشبهه الموضوعيه و بما مرّ يظهر فساد ما ربما نقل عن بعض من

جعل الضياله فيما شك في كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه من موارد مورد النزاع اذا انت تسعى اثره الف حجه لضل المساعى منك طرا بالتمام و جئت فى الرجوع و الاياب عن مرام نجفى حنين فى دوام من ملام و المتوهم المذكور نظير التوهم فى تعميم النزاع فى اعتبار الظن الشخصى و كفايه الظن النوعى فى ظواهر الحقائق للشبهه الموضوعيه و سيأتى الكلام فى الشبهه الموضوعيه باسب و جه اذا عرفت ما تقدم فنقول انه قد اختلف كلمات السابقين فى الكتب الفقهيّه فى العمل بالاصل فى المقام كمال الاختلاف بحيث قد قل جريان واحد منهم على وتيره واحده بل العلامه فى المختلف قد اختلف مشبه بالنفى و الاثبات كثيرا لكن ربما يظهر من صاحب الوافيه الاجماع على عدم العمل باصل البراءه قال اذا قطع باشتغال الذمه بشىء و يكون لذلك الشىء فردان باحدهما يحصل البراءه قطعاً و فى الآخر يشكّ فى حصول براءه الذمه فأنه ح لا اعلم خلافاً فى وجوب الاثبات بما يحصل به يقين براءه الذمه و قد ذكر المحقق القمى عند الكلام فى الصحيح و الاعم تاره ان الظاهر انه لا خلاف فى جواز اجراء اصل العدم فى ماهيات العبادات قال كما يظهر من كلمات الاوائل و الاواخر و لم نقف على تصريح بخلافه فى كلام الفقهاء و اخرى ذكر ان جلّ الاصحاب بل كلهم متفقون على عدم الفرق فى العمل بالاصل بين العبادات و نفس الاحكام و نسب السيد السّيد المحسن الكاظمى رئاسه القول بوجوب الاحتياط الى العلامه السبزواري قال و تبعه حملة كتابه و هو قد فى الذخيره وجوب الاحتياط بل قد احال عند الكلام فى مقارنه تيّه الوضوء لغسل اليدين تحقيقه الحال الى غيرها قال ان التكليف اذا كان مردداً بين امرين يجب الاخذ بما يحصل به اليقين بالبراءه و قد حققناه فى غير هذا الكتاب و ربما يتوهم ان المقصود به ما لو تردّد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين و ليس بشىء و الظاهر ان المقصود به خصوص تردّد الوجوب بين الاعمّ و الاخصّ لا الاعمّ من تردّد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين كيف لا و هو قد تأيد بذلك على اشتراط المقارنه لغسل اليدين فى تيّه الوضوء و عدم كفايه التقديم و مقصوده بقوله غير هذا الكتاب هو رسالته المعموله فى الغناء و هى بخطه عندى موجوده فانه قد اتى فيها بطائفه من الكلام فى تردّد التكليف بين الاعمّ و الاخصّ و هى على وجوب الاحتياط لكنه جعل الفرد بالنسبه الى الكلى فى باب الجزء حيث أنه اجاب عمّا لو قيل ان تحصيل البراءه المعلومه او المظنونه من التكليف الثابت انما يجب من القدر الثابت و القدر الثابت فى باب الغناء الامر بالاجتناب عن الافراد المظنونه فيجب تحصيل الظنّ بالاجتناب عنها لا الأفراد



المشكوكه بان لهذا التكليف متعلق واحد متعدّد الاجزاء معين فى الواقع مجهول عندنا و يحتمل ان يكون ذلك الامر مركبا من انتفاء الاجزاء المظنونه فقط و يحتمل ان يكون مركبا من انتفاء الاجزاء المشكوكه فعند حصول الاول لا يحصل الظنّ بحصول ما هو المأمور به فى الواقع اصله بل حصل العلم بحصول شىء يحتمل ان يكون نفس المأمور به و يحتمل ان يكون بعض اجزائه و على تقدير ان يكون بعض اجزائه لا- يحصل ما هو المأمور به اصله فح لا يحصل الظنّ بحصول المأمور به اصلا نعم لو كان هناك تكاليف متعدّده متعلّقه بكل جزء جزء لم تتعلّق تكليف بالمجموع كان هذا الكلام متجها و لكن ليس الامر كذلك بل التكليف متعلّق بكلّى الطّبعه المساوقه للسلب الكلى و ان تعلق بكل واحد واحد ايضا على حده بمقتضى هذه العبارة او غيرها و ما صنعه كما ترى و قال بعض اصحابنا فى عنوان عقده للشك فى الجزئيه و قد اختلف فى وجوب الاحتياط هنا فصّرّح بعض متأخري المتأخريين بوجوبه و ربما يظهر من كلام بعض القدماء كالسيّد و الشيخ لكن لم يعلم كونه مذهبا لهما بل ظاهر كلماتهم الآخر خلافه و صريح جماعه اجراء اصله البراءه و عدم وجوب الاحتياط و الظاهر ان المشهور بين العامه و الخاصه المتقدمين منهم و المتأخريين كما يظهر من تتبع كتب القوم كالخلاف و السّرائر و كتب الفاضلين و الشهيدين و المحقق الثانى و من تاخر عنهم بل الانصاف انى لم أعرّض فى كلمات من تقدّم على المحقق السّيزوارى على من يلتزم بوجوب الاحتياط فى الاجزاء و الشرائط و ان كان فيهم من يختلف كلامه فى ذلك كالسيّد و الشيخ و الشهيد و لعلّ ميل المحقّق فى المعارج الى القول بذلك الا- ان الظاهر بملاحظه كلامه عند الكلام فى الاخذ بالاقل هو العمل بالأصل حيث انه مثل ثم بالاختلاف فى حدّ الخمر بين الثمانين و الاربعين و فى ديه اليهودى بين ديه المسلم و الثمانين و النصف و الثلث و بنى الامر على العمل بالاصل و هو يجرى بعينه فيما مثل به هنا من اختلافهم فى تطهير الاناء لو ولغ الكلب فيها بين الغسله الواحده و السّبع و لذا مثل به العلامة فى النّهايّه ثم ايضا بل هو هنا قد بنى الامر فى بدايه كلامه على العمل بالاصل لكنه احتمل بالأخره القول بالاحتياط فتدبّر و حكى القول بذلك فى كلام المحقق عن قوم و اما الاواخر فاختلّفوا فى المقام على اقوال فهم بين العمل بالاصل مطلقا كالعلامه الخوانسارى بل هو اصر فيه قبال اصرار العلامة السّيزوارى فى وجوب الاحتياط كما هو دابه و ديدنه لكنه اختلفت كلماته فى تردّد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين على القول بالتساقط و جواز العمل بالاصل و القول بوجوب الاحتياط و القول بالتّخيير و قد حرّرت الحال

فى الرّساله المعموله فى تردّد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين و جرى عليه صاحب المدارك و المحدث القاشانى فى المفاتيح لكن الظاهر انه من جهه عدم التفطن بصعوبه الامر فى المقام و توهم كون الشكّ فى المقام على مساق الشك فى التكليف فى باب جريان اصل البراءه غفله عن حقيقه الحال لا العمل بالاصل بعد اتفاق التمسك و اليه المحقق القمى فى القوانين لكنّه فى مواضع من الغنائم جرى فى الشك فى الاشتراط على وجوب الاحتياط بل جرى عليه غالبا و كذا السيّد السند المحسن الكاظمى لكنّه ينافى ما تقدّم من ان مقتضى بعض كلماته شمول الوجوب و الحرمة لحال امتناع العلم و اختاره بعض الاعلام و سيّدنا و القول بوجوب الاحتياط مطلقا و اليه العلامة البهبهانى و ثله ممن تأخّر عنه منهم الوالد الماجد ره لكنّه فصل فى بحث الصّحيح و الاعمّ بوجوب الاحتياط لو كان الشكّ فى صدق العباده بان كان الشكّ فى جزئيه الماهيه و حكمومه اصل البراءه لو كان الشكّ فى الصّحه بان كان الشكّ فى جزء المطلوب او شرطه او المانع عنه لكنّه زعم ان حكمومه اصل البراءه فيما ذكر من باب ثمره الوضع للاعم و التفصيل بين ما شكّ فى شرطيه او مانعيته فيعمل بالاصل و ما شكّ فى جزئيه فيجب الاحتياط كما لعله يظهر ممّا حكى السيّد السند النجفى و التفصيل بين ما لو كان الشكّ ناشيا من خلاف متعدّد به فلا يعمل فيه بالاصل و غيره فيعمل فيه بالاصل و ارتضاه العلامة النجفى فى كشف الغطاء و به جمع اختلاف كلماتهم باجراء الاصل تاره و البناء على وجوب الاحتياط اخرى و يمكن ارجاع هذا القول الى القول الثانى لادن الظاهر اطلاقهم على العمل بالاصل لو كان الشكّ ناشيا من خلاف غير معتدّ به او امر غير معتدّ به كالقياس بل الظاهر الاطلاق على العمل بالاصل لو كان الشكّ ناشيا من خلاف معتدّ به بل الظاهر الاطلاق على العمل بالاصل لو كان الشكّ ناشيا من الشهره فقد بان ضعف الجمع المذكور و التفصيل بين ما لو كان الصّحه منوطه بالاجتماع و كان انضمام كلّ جزء الى الآخر معتبرا فى تحقّق الامتثال كالصّلاه فلا يعمل فيه بالاصل و يجب فيه الاحتياط (١) لكن فى الشرائط و الموانع دون الاجزاء و اليه بعض المحققين و التفصيل بين ما يشكّ فى مانعيته فيعمل فيه بالاصل و غيره فيجب فيه الاحتياط و هو المحكى عن بعض الاواخر و كيف كان يمكن ان يقال انّ اطلاق الامر بالمركب لا يشمل حال عدم امكان معرفه المركب بعدم امكان معرفه بعض اجزائه او بعض شرائطه او عدم امكان معرفه بعض موانعه حيث انّ عدم معرفه بعض من الابعاض المذكوره يوجب عدم معرفه الماهيه كيف لا و النتيجة تابعه لا حسّ

ص: ٢٧٥

(١-١) فى الاجزاء و الشرائط و الموانع و غيرها كالزكاه فلا يعمل فيه بالاصل و يجب الاحتياط

المقدمتين كما هو من الاحاديث المشهوره فلا مجال للتمسك بها بلا اشكال و هي المستند في الحكم بوجوب الاحتياط بناء على شمولها لحال عدم امكان معرفه ماهيات العبادات بعدم معرفه بعض من الابعاض المذكوره فمقتضى اصل البراءه و كذا اصل العدم بناء على اعتباره عدم وجوب الاتيان بالمركب عند عدم امكان معرفه بعض من الابعاض المذكوره إلا أنه لما انعقد الاجماع على لزوم الاتيان بما ثبت جزئيه او شرطيه و لزوم ترك ما ثبت مانعيته فيجب الاتيان في الاول و يجب الترك في الثاني إلا ان يقال ان من لم يمكنه معرفه بعض ما اعتبر في المركب ليس من المشافه حتى يشمله الاطلاق فلعل المخاطب عرف المركب و المعدوم لما كان الاصل كونه مشاركا معه فلا بد له من الاتيان بالمشكوك جزئيه او شرطيه او ترك المشكوك مانعيته لكي يحصل له اليقين بالبراءه عن الامر بالمركب المشترك فيه بين المشافه و غيره و بعبارة اخرى اطلاق الامر بالمركب لا يشمل من لم يمكنه معرفه بعض ما اعتبر في المركب نفيا او اثباتا اعنى المجتهد في اعصار الغيبه قضيه اختصاص الخطابات الشفاهيه بالحاضرين في مجلس الخطاب و عدم شمولها للمعدومين فلا جدوى في القدرح في شمول اطلاق الامر بالمركب لمن لم يمكنه معرفه بعض ما اعتبر في المركب نفيا و اثباتا و المخاطب لعله عرف جزئيه المشكوك جزئيه لمن لم يمكنه معرفه جزئيه مثلا- و المعدوم لما كان الاصل شركته مع المخاطب في الحكم فلا بد لمن لم يمكنه معرفه من الاتيان بالمشكوك جزئيه او شرطيه و ترك المشكوك مانعيته تحصيلا للبراءه اليقنيه و بالجملة شركه من لم يمكنه معرفه مع المخاطب في باب المركب المشكوك بعض تفاصيله بالنسبه الى الواقع يقنيه و المخاطب لعله عرف اعتبار المشكوك جزئيه او شرطيه و عدم اعتبار المشكوك مانعيته فلا بد لمن لم يمكنه معرفه من الاحتياط تحصيلا لليقين بالبراءه عن الشركه الثابته باليقين إلا انه يندفع بان الغرض ان اطلاق الامر لم يكن شاملا لما لو كان المشافهه غير ممكن له بعض ما اعتبر في المركب نفيا او اثباتا قضيه عدم شمول اطلاق الاوامر العرفيه لصوره عدم امكان المعرفه فالمعدوم مشكوك الشركه بواسطه الشك في اصل الشمول للمشافه على تقدير عدم امكان المعرفه في حقه من قبيل السالبه بانتفاء الموضوع فالمعدوم مشكوك تنجز التكليف في حقه و بعبارة اخرى الغرض لم يكن القدرح في شمول اطلاق الامر بالمركب بالنسبه الى من لم يمكنه معرفه بل الغرض القدرح في شموله بالنسبه الى المخاطب على تقدير عدم امكان معرفته للمركب بعدم امكان معرفه المشكوك فيه الذي لم يتمكن المجتهد من معرفته او عدم امكان معرفه غير ذلك و لو تمكّن

المجتهد من معرفه بواسطه الاخبار الوصويه سواء عرف المخاطب تمام ما اعتبر في المركب او عرف المشكوك فيه الخاص الذى لم يتمكن المجتهد من معرفته و شركه المعدوم مع المخاطب أنّما هي على تقدير ثبوت الاتحاد الصّنفى و فى هذا المقام لما كان شمول الاطلاق للمخاطب على تقدير عدم امكان معرفه المركب مشكوكا فيه و لو تحقق له المعرفه و كان يجوز البناء على الاصل على هذا التقدير فيجوز لمن لم يمكنه المعرفه فى اعصار الغيبه اعنى المجتهد البناء على الاصل قضيه جواز البناء على الاصل للمخاطب لو كان على هذا الحال مثلا لو شككنا فى اشتراط وجوب صلاه الجمعه بحضور المعصوم يتاتى الشك فى الوجوب بالنسبه الينا قضيته فعليه التقدير الذى كان فرضا بالنسبه الى ارباب الحضور اعنى كونهم فاقدين حضور المعصوم فالشركه لا- تمنع عن جواز التمسك بالاصل فى المقام لمن لم يمكنه المعرفه اعنى المجتهد بل هي مقتضيه لجواز التمسك بالاصل او يقال ان انعقاد الاجماع على لزوم الاتيان بما ثبت اعتباره فى المركب و لو لمن يمكنه معرفه بعض ما اعتبر فيه مبنى على الاجماع على شمول الاطلاق للمشافه لو لم يمكنه معرفه المركب فلما ثبت شمول الاطلاق لصوره عدم امكان المعرفه فلا بد لمن لم يمكنه المعرفه فى المقام من الاحتياط إلاّ أنّه يندفع بعد الاغماض عن ان الاجماع على لزوم الاتيان بما ثبت اعتباره فى المركب و لو لم يمكنه المعرفه فى المقام متحقق بل الضروره قائمه على ذلك حيث أنّ ان الشك فى اعتبار شىء فى العباده مطرد فى العبادات فلو كان البناء على جواز ترك العباده المشكوك فى اعتبار شىء فيها لزم جواز ترك العبادات بالكليه و هو مخالف للضروره للزوم الخروج عن الدين لكن لا- اجماع على شمول الخطاب لصوره عدم امكان المعرفه و الا لكان القول بوجوب الاحتياط فى المقام وفاقيا مع تحقق الخلاف فيه و كذا لزم الالتزام بكل ما شك فى اعتباره فى العباده نفيا و اثباتا كما ورد اعتباره او عدم اعتباره بخبر ضعيف مع ان الاجماع قائم على خلافه كما يظهر مما تقدم بما ياتى من القول بعدم وجوب الاحتياط مع القول بشمول الاطلاق لصوره عدم امكان المعرفه و بما سمعت يظهر الحال لو كان المثبت للمكلف هو الاجماع او الفعل و ان قلنا بشمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفه فنقول ان المركب فى المقام دائر بين الاقل و الاكثر و الاقل معلوم الوجوب لكون المفروض ثبوت وجوب كثير من ال-جزاء و الشرائط المقصود بالاقل غايه الامر دوران الامر بين كون وجوب الاقل بالاصاله و كون وجوبه بواسطه كونه فى ضمن الاكثر الاّ انه لا يمانع عن حكم العقل بوجوب الاتيان

به اذ مدار حكمه بالوجوب على ملاحظه ترتب العقاب على التّرك و لا فرق في حكمه بين كون العقاب لاجل ترك المتروك بالاصاله او بواسطه ادائه الى ترك شىء آخر فالعقل يحكم بترتب العقاب على ترك الاقل و يحكم بوجوبه فى الباب و اما ما لم يثبت وجوبه من الأجزاء و الشرائط الموجب لالتيام الاكثر و العقل يحكم بقبح العقاب على تركه مع عدم وصول دليل على وجوبه و عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط كيف لا- و لو لم ينصب الشّارع دليلا على وجوب المشكوك فيه فلا اشكال فى عدم الوجوب لقبح العقاب بدون البيان و لا فرق بين عدم البيان و عدم الوصول فى قبح العقاب لكون المنشأ اختفاء الحق و لا يعارض حكم العقل بعدم وجوب ما زاد على الاقل بحكمه بعدم وجوب الاقل لما سمعت من حكمه بالوجوب و من هذا انّ بعض الاصحاب حكم بوجوب الاحتياط فى دوران الامر بين المتباينين دون ما نحن فيه لعدم تعارضه حكم العقل هنا بالمثل دون صورته التباين لثبوت المعارضه فى هذه الصّوره فيدور الامر بين ترك كلّ من المتباينين و هو غير جائز للزوم مخالفه العلم الاجمالي و الاحتياط فهو المتعين و يمكن ان يقال انّ حكم العقل بوجوب الاقل على الاطلاق كما ذكر مبنى على وجوب مقدّمه الواجب الا ان يقال بعد الاغماض عما ادعى من الاتفاق على وجوب الجزء ان الامر لا يخرج عن اللزوم و اللابديّه و فيه الكفايه مع ان الكلام فى وجوب مقدّمه الواجب انما هو فيما لم يتعلّق به خطاب بالاصاله و كان استفاده وجوبه من وجوب الواجب و الاقل قد تعلق بكلّ واحد ممّا يشتمل هو عليه خطاب على حده و يمكن ان يقال انّ الحكم بشمول الاطلاق لصوره عدم امكان معرفه ينافى دعوى حكم العقل بقبح العقاب على ترك المشكوك فيه اذ الشّمول يقتضى الاحتياط و هو يكفى فى بيان كون الحكم فى مقام العمل هو الاحتياط و يسوغ العقاب على ترك المشكوك فيه و يمكن الذّب برجوع الامر الى تكليف متوسّط بين عدم التكليف راسا و التكليف بالواقع على ما هو عليه نظير ما ذكر فى الشّبهه الغير المحصور فى الجمع بين عدم وجوب الاحتياط و عدم جواز ارتكاب الكلّ لشمول الاطلاق لحال الاشتباه لكنّه يشكل بعد رجوع الامر الى التوسّط فى العقاب دون التوسّط فى التكليف على ما يظهر ممّا تقدّم فى المقدّمه الثالثه بان ذلك انما يتم لو كان للاطلاق معارض من الدليل اللفظى يدلّ على عدم وجوب الاحتياط حيث ان العقل يحكم بالجمع المزبور و ان امكن القول باستلزامه للجمع فى معنى الخطاب بين المعنى الحقيقى و المعنى المجازى لاقتضائه التكليف بالواقع كما هو حقّه بالنسبه الى من امكن له العلم و عدم التكليف راسا بالنسبه الى من لم يمكنه ذلك و اما لو كان القائم فى المقام هو الخطاب وحده فلا

فلا يحكم العقل بقبح العقاب على ترك المشكوك فيه مع فرض احتمال البيان و عدم الوصول بل يحكم العقل بلزوم الاحتياط إلا ان يقال انه لا يلزم في معارض الاطلاق في المقام ان يكون من باب الدليل اللفظي بل يكفي فيه قيام الاجماع على عدم لزوم الالتزام بجميع وجوه الشك كما لو كان الشك ناشيا من خبر ضعيف او القياس او نحوهما و هو كثير و كذا الظنون التي لم يثبت اعتبارها على القول بحجيه الظنون الخاصه فلا- بد من الرجوع الى التكليف المتوسّط المزبور فلما انثلم سدّ لزوم الاحتياط في موارد الشك فقد سهل الخطب في الموارد المتنازع فيها من تلك الموارد و نظير ذلك ما اورد به الوالد الماجد ره على المحقق القمي فيما حكم به من حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر في الاصول من عدم جزم العقل بالقبح بعد ملاحظه ترتب الاحكام الدينويّه كالقتل و نهب الاموال و اسر الاولاد بناء على قيام الاجماع منا بل من الخاصه على ترتب الاحكام الدينويّه لكن منع بعض اصحابنا عن ذلك إلا- ان يقال انه خرج ما خرج و بقي الباقي فلا يلزم من ثبوت عدم لزوم الاحتياط في بعض موارد الشك مع شمول الاطلاق لحال الجهل عدم لزومه في المقام إلا أنه يندفع بان مناط لزوم الاحتياط لم يكن من باب العموم اللفظي حتى يقال خرج ما خرج و بقي الباقي بل كان المنطوق هو حكم العقل بعدم شمول الاطلاق لحال الجهل فلما ثبت خلاف مقتضى الشمول اعنى الاحتياط في بعض موارد الشك و رايه العقل فلا يحكم العقل بلزوم الاحتياط في المقام و يسهل التخلف عن مقتضى الشمول و ان قلت أنه لو لم ينصب الامر دليلا- على المشكوك فيه لا- بد من القول بقبح العقاب على ترك المشكوك فيه و جواز البناء على الاصل و لا فرق في قبح العقاب بين عدم البيان و عدم الوصول قلت ان اصل هذا الفرض ممتنع لقبح الامر بالمركب و عدم اقامه الدليل على بعض ما يعتبر فيه نعم لو علم الأمر بتطرق الشك للشخص فيما لم يقم دليل على اعتباره في المركب مع كونه معتبرا فيه و كذا بكون عقله حاكما بلزوم الاحتياط فلا باس ح بعدم نصب الدليل و العقاب على الترك و يمكن ان يقال ان امتناع المفروض لا يوجب امتناع فرض الامكان و لا ريب انه على تقدير الامكان لا بد من البناء على الاصل فكما لا بد من القول بعدم وجوب الاحتياط في صورته عدم نصب الدليل كذا لا بد من القول به في صورته عدم الوصول مع النصب إلا- ان يقال ان منشأ الفرق هو ورود التقصير على الأمر في صورته عدم النصب دون عدم الوصول مع فرض شمول الاطلاق لكن نقول لا مجال للشك في اعتبار شيء في العباده مع العلم بعدم نصب دليل على الاعتبار

لكفايه اطلاق الامر بالمركب في الدّفع و عدم الاعتبار إلا ان يقال انه يمكن ان يكون الإطلاق غير دافع إلا ان يقال ان مجرد العلم بعدم نصب الدليل على الاعتبار يوجب العلم بعدم الاعتبار و الشك بدوى و لا حاجة الى الاطلاق حتى يتطرق عليه المقال بامكان كون الاطلاق غير دافع فبعد العلم بعدم النّصب لا مجال للشك لكن يمكن القول بأنّه مع العلم بعدم نصب الدليل على الاعتبار يحتمل كون عدم نصب الدليل على الاعتبار لحكمه تقتضيه فبعد فرض شمول الاطلاق لحال الجهل لا بدّ من الاتيان بالمشكوك فيه و الشك لا يكون بدويًا بل هو استمراري الآ- ان يقال ان احتمال الحكمه غير ملتفت اليه و لا يمانع عن العلم العادى و بعد فاحسن ما يمكن القول به فى المقام ان يقال ان عمده الاطلاقات التى يتاتى الكلام فى شمولها لحال عدم امكان معرفه أنّما هى اطلاقات الكتاب و هى لا مجال للتمسك بها لورودها مورد الاجمال كما تقدّم مضافا الى أنّها بالنّسبه الى حال عدم امكان معرفه و غيرها فى مقام الاجمال كما يظهر مما تقدّم فح لا يتاتى الكلام فى كون الاجماع على اعتبار الاقل من باب شمول الاطلاق لا- ثبوت التكليف الثانوى فيثبت وجوب الاقل بمقتضى العقل و الاجماع بل الضّروره و عدم وجوب الاكثر بمقتضى حكم العقل لكن نقول أنّه خلاف مقتضى التشقيق المتقدم و لا سيّما الشق الثانى لابتناء التشقيق على كون اطلاق الامر بالمركب واردا مورد البيان و لا سيّما الشق الاول يخلوه عن تأكيد الاستدلال بكون اطلاقات الكتاب وارده مورد الاجمال و ان قلت انه لا يتاتى التشقيق المتقدم على القول بكون الفاظ العبادات موضوعه للصحيح اذ على القول المذكور يتطرق الاجمال و لا مجال للاطلاق حتّى يتاتى احتمال شمول الاطلاق لحال عدم امكان معرفه قلت ان الاجمال على القول المشار اليه انما هو فى الموضوع له على المعروف و هذا لا ينافى الورود مورد البيان بالنّسبه الى الأزمنه و الامكنه و الاحوال هذا هو الكلام فى المقام من جهه ملاحظه ان حكم العقل بالبراءه فى الشك فى التكليف فى شبهه الحرمة اعنى العنوان المعروف المتنازع فيه بين المجتهدين و الأخباريين يطرد فى المقام او يحكم العقل هنا بالاحتياط و اما الادله النقليه التى استدللّ بها على البراءه فى العنوان المذكور فعلى تقدير تماميتها يمكن دعوى ظهورها فى الوجوب النفسى بل هو الظاهر وفاقا لبعض لكن جريت سابقا على ان الظهور لعلمه بدوى و امّا بعد التدبر فالظاهر الشمول للوجوب الغيرى فتقريبها فى المقام دلالتها على عدم وجوب الجزء المشكوك فيه مثلا على الجاهل كما تدل على عدم وجوب الشئ المشكوك وجوبه النفسى على الجاهل

لكن على تقدير ظهورها فى الوجوب النفسى المشكوك فيه يتأتى التمسك بها فى المقام بتقريب دلالتها على عدم وجوب الاكثر على الجاهل بناء على عدم معارضته بعدم وجوب الاقل لان وجوبه المردد بين النفسى والغيرى متيقنا فى البين بوجوب الاثيان به كما مر إلا ان يقال ان المرجع الى نفى الوجوب الغيرى فلا يتأتى التمسك بها على تقدير ظهورها فى الوجوب النفسى المشكوك فيه هذا و لو فرضنا حكم العقل بوجوب الاحتياط فى المقام فهل الادله النقلية المستند اليها للبراء بناء على تماميتها حاكمه على حكم العقل او حكم العقل حاكم عليها فيه قولان فمقتضى كلام بعض القول بالثانى قال فى موضع لا نسلم حجب العلم فى المقام لقيام الدليل و هو اصله الاشتغال لان ما كان لنا اليه طريق و لو فى الظاهر لا يصدق فى حقه حجب العلم قطعا و الا لدلت هذه الادله على عدم حججه الادله الظنيه كخبر الواحد و شهاده العدلين و غيرهما قال و لو التزم تخصيصها بما دل على حججه تلك الطرق تعين تخصيصها ايضا بما دل على حججه اصله الاشتغال من عمومات ادله الاستصحاب و وجوب مقدمه العلميه فقال و التحقيق ان يتمسك بالروايات المذكوره باعتبار دلالتها على نفى الحكم الوضعى نظرا الى حجب العلم و انتفائه بالنسبه الى جزئيه الجزء المشكوك و شرطيه الشرط المشكوك فيكون بمقتضى النص موضوعا و مرفوعا عنا فى الظاهر و تكون مكفثين عنه فلا تكليف به لان ما ثبت عدم جزئيه او عدم شرطيه فى الظاهر لا يجب الاثيان به فى الظاهر قطعا كما لو قام عليه نص بالخصوص و اصل الاشتغال و وجوب مقدمه العلم لا يثبتان الجزئيه و الشرطيه فى الظاهر بل مجرد بقاء الاشتغال و عدم البراءه فى الظاهر بدونهما قال و بالجمله فمقتضى عموم هذه الروايات ان ماهية العباده عباده عن الاجزاء المعلومه بشرائطها المعلومه فيتبين موارد التكليف و يرتفع عنها الابهام و الاجمال و ينتفى الاشكال اقول ان الاستصحاب و ان يقدم على روايه الحجب مثلا لو كان كاشفا تعبديا عن الواقع كما قد يقال من باب ارتفاع الموضوع تعبدا نظير ما لو كان فى البين خبر الواحد الا ان ارتفاع الموضوع فيه ظنى لكن لو كان الغرض منه ابداء تكليف ظاهرى غير مربوط بالواقع و غير ملحوظ فيه الواقع بان كان من باب التعبد الصيرف نظير ما لو ورد نص بوجوب البناء على الوجوب فى الشك فى الحرمة و كذا ما لو دل الدليل على الوجوب التخييرى فيما دار الامر فيه بين الوجوب و الحرمة فلا تعارض بينه و بين ما يقتضيه مثل الروايه المذكوره من عدم



المؤاخذة على التكليف الواقعي حال الشك بل يعمل بطل منهما و اين هذا من دعوى كون الاستصحاب موجبا لارتفاع موضوع مثل الروايه المذكوره و اما وجوب المقدمه العلميه فهو انما يقتضى وجوب الاتيان بالمشكوك جزئيه او شرطيه مثلا لو كان اطلاق التكليف شاملا- لحال عدم امكان المعرفه فمقتضى الاطلاق ثبوت التكليف بالمشكوك فيه لو كان واجبا فى الواقع و مقتضى روايه الحجب عدم التكليف و الظاهر ان النسبه من باب العموم و الخصوص من وجه لعموم روايه الحجب لما لو لم يكن فى بين اطلاق كالتكليف فى عموم الروايه لحال عدم امكان معرفه ما ثبت التكليف به باطلاق لو لوحظ العموم مع اطلاق غير هذا الاطلاق و عموم الاطلاق لحال العلم و اجتماعهما فى حال عدم معرفه ما ثبت التكليف به بالاطلاق لو لوحظ عموم روايه الحجب مع هذا الاطلاق فلا بد من الترجيح او التخيير نعم يمكن ان يقال ان الامر فى المقام من قبيل ما لو قيل اكرم زيدا ثم قيل لا- تكرم فى المسجد حيث انه لا تعارض فيه فى الحكم فردا و انما التعارض فى الحكم مكانا و الثانى مقيّد مكانا فالتسبه من باب العموم و الخصوص المطلق فيقيد الاول بالثانى كما ان فيما نحن فيه يكون الاطلاق مطلقا بحسب الحال ايضا و روايه الحجب مقيّد به حال الجهل فيبنى عليها قضيه حمل المطلق على المقيّد فيثبت عدم وجوب الاحتياط فيما يشك فى مداخلته فى المامور به بهذا الاطلاق وجودا او عدما إلا- ان يقال ان هذا المقال مبنى على اشتراط اتحاد الجهه فى العموم و الخصوص من وجه و الأ- فالتسبه من باب العموم و الخصوص من وجه إلا- ان يقال ان الظاهر فى امثال المقام التقييد و لو قلنا بكون النسبه من باب العموم و الخصوص من وجه و يتضح الحال مزيد الوضوح بملاحظه ما حرّناه فى بحث المطلق و المقيّد و بعد ذلك ان الظاهر من امثال روايه الحجب مما استدللّ به على تاصيل اصله البراءه بعد دلالتها انما هو عدم العقاب على التكليف الواقعي عند الجهل به و عدم استدعاء وقوع التكليف الواقعي مع الجهل بها فهو ينافى حكم العقل فى المقام بوجوب الاحتياط لاقتضائه استدعاء وقوع التكليف الواقعي و ترتب العقاب على تركه فالظاهر من الادله النقليه التى استدللّ بها لتأصيل اصل البراءه هو الترخيص فى خصوص ما جهل فيه التكليف الواقعي لا ما جهل فيه مطلق التكليف واقعا و ظاهرا حتى لا يجرى مع قيام الدليل على التكليف الظاهري من باب ارتفاع الموضوع كما هو الحال فى العقل من مستند اصل البراءه و كذا الحال فى مدارك اصل البراءه بالنسبه الى ما يفيد التكليف الواقعي كخبر الواحد نعم غايه الامر

هى التخصيص لا التخصيص كما هو مقاله القائل المذكور و بالجمله فكل من الادله النقليه و حكم العقل وارد فى مقام الجهل بالواقع و يتبين الحكم الظاهرى للجاهل بوجوب ما شك فى جزئيه مثلا- فليس حكم العقل بينا للوجوب واقعا كما ان تلك الادله ليست مقتضيه لعدم الوجوب ايضا بل كل منهما ناظرا الى الجاهل بالواقع فموضوعهما متحد فكيف يوجب حكم العقل ارتفاع موضوع تلك الادله فيقع التعارض بينهما غايه الامر تقييد تلك الادله بحكم العقل و هذا بخلاف ما لورود خبر الواحد بالوجوب حيث انه يبين الحكم الواقعى و يقتضى ارتفاع الجهل فيوجب ارتفاع موضوع تلك الادله اعنى الجاهل بالواقع و تحقيق الحال ان مقتضى الادله النقليه التى استدل بها على تاصيل اصاله البراءه بعد دلالتها على نفي التكليف النفسى او الاعم من التكليف الغيرى عدم التكليف النفسى او مطلقا فيما لا نص فيه و مقتضى حكم العقل و كذا ما استدل به على وجوب الاحتياط فى شبهه الحرمه من الشك فى التكليف هو ثبوت التكليف فيتاتى المنافاه و المعارضه بين الادله النقليه المشار اليها و حكم العقل على الاخير و كذا بينها و بين ما استدل به على وجوب الاحتياط من باب نفي الملزوم و اثبات اللازم حيث ان الادله النقليه المشار اليها تنفى وجوب امثال التكليف الغير المبين و حكم العقل و كذا ادله وجوب الاحتياط تثبت لازم لزوم امثال التكليف المذكور اعنى وجوب الاحتياط و الامر نظير ما لو قيل الشمس ليست بطالعه و قيل الشمس مضيئه بل يتاتى التعارض فى لزوم امثال التكليف المذكور اذ مقتضى حكم العقل و كذا ادله وجوب الاحتياط لزوم امثال التكليف المذكور نعم لو كان مقتضى حكم العقل و ادله وجوب الاحتياط هو ثبوت التكليف بتكليف ثانوى غير مستدع لثبوت التكليف كما مر لما كان فى البين منافاه و لا معارضه و كان الاستدلال بالادله النقليه المشار اليها غير نافع فى دفع ذلك التكليف و تحقيق الحال على الوجه الانتم الاكمل ان الادله النقليه التى استدل بها على تاصيل اصاله البراءه بعد دلالتها على نفي التكليف النفسى او الاعم من التكليف الغيرى اما ان يكون المقصود بها عدم لزوم التكليف الواقعى النفسى او الاعم الغير المبين كما هو الظاهر او يكون المقصود عدم لزوم التكليف النفسى او الاعم الغير المبين واقعيًا كان او ظاهريًا اما على الاول فقد يتوهم عدم المنافاه بينها و بين حكم العقل و كذا ما دل على وجوب الاحتياط فى شبهه الحرمه من الشك فى التكليف لكون الامر من باب اختلاف الموضوع لكون المنفى لزوم الحكم

الواقعي و المثبت هو الحكم الظاهري و أمّا على الاخير فقد يتوهم عدم المنافاه فى البين ايضا لكن لانتفاء الموضوع لكن نقول أنه على الاول أمّا ان يكون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه تفصيلا اى على وجه المعرفة و الظاهر أنه مقاله بعض اصحابنا فيما ياتى منه لكن المرجح فيه الى عدم التكليف بما لا يطاق فى باب مجهول الحكم حيث ان مجهول الحكم لا يمكن الاتيان به تفصيلا و لا فائده فى افادته إلا ان يقال ان الامر نظير ما دل من الآيات على عدم التكليف بما لا يطاق نحو قوله سبحانه لا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا بناء على كون الوسع بمعنى الطّاقه كما هو الاظهر لا اليسر كما هو مقتضى الاستدلال به على قاعده نفى العسر و الحرج لكن نقول أنه و لو كان افاده عدم لزوم الحكم الواقعي الغير المبين بشخصه تفصيلا خاليه عن المقال و لا- باس بها لكنّه خلاف الظاهر بلا شبهه او يكون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه لا تفصيل و لا اجمالا اى و لا بطريق الاحتياط و لعلّه الظاهر من البعض المتقدم و هو الاظهر او يكون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين لا- بشخصه و لا- بوصفه اى و لا- بلزوم امتثاله اجمالا- بالاحتياط تفصيلا او لا- تفصيلا و لا- اجمالا- و بوجه آخر ما ان يؤخذ الخصوص فى جانب الموضوع و الحكم او يؤخذ العموم فى الجانبين او يؤخذ الخصوص فى جانب الموضوع و العموم فى جانب الحكم او بالعكس أمّا لو كان المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه تفصيلا فلا تعارض بين تلك الادله و حكم العقل و ما دلّ على وجوب الاحتياط فى شبهه الحرمة من الشكّ فى المكلف به لاختلاف الحكم بنفى التفصيل و اثبات الاجمال و بعباره اخرى اختلاف الحكم بالواقعيه و الظاهريه و توهم كون الامر من باب اختلاف الموضوع ليس على ما ينبغى إلا ان يقال ان الحكم هو مجرد النفى و الاثبات و أمّا الاجمال و التفصيل من باب الموضوع و بعباره اخرى الحكم الواقعي و الظاهري من باب الموضوع نظير ما قيل فى مفهوم الموافقه فى آيه التأفيف من أنه ان جعل الحكم الحرمة و اريد الحكم بها على ضرب الايوين فالامر من باب المفهوم لأن الموضوع المذكور هو التأفيف فلم يذكر موضوع الحكم و ان جعل الحكم بها على الايوين فالامر من باب المنطوق لذكر موضوع الحكم اعنى الايوين و اما لو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا و لا اجمالا فيتاتى التعارض فى البين لمنافاه نفى التفصيل و الاجمال مع اثبات الاجمال فى الموضوع المتحد فرضا نعم لو كان الحكم الظاهري مستقلاً غير مربوط بالواقع

كما تقدّم مثاله فلا- يتأتى التعارض لاختلاف الحكم لكون المنفى الحكم الواقعي و المثبت الحكم الظاهري و أمّا لو كان المقصود عدم لزوم مطلق التكليف الواقعي الغير المبين شخصا و لا وصفا تفصيلا فلا تعارض لانتفاء الموضوع لخروج الامر عن التكليف الغير المبين اجمالا- اعنى الغير المبين بوصفه بدلاله حكم العقل او ما دل على وجوب الاحتياط حكم العقل او ما دل على وجوب الاحتياط يوجب خروج التكليف عن موضوع الادله النقلية نظير ما لو دل دليل على الحكم الواقعي حيث أنّه يوجب خروج الامر عن التكليف الغير المبين بشخصه و اما لو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا و لا اجمالا فلا تعارض لانتفاء الموضوع على حسب التقرير المذكور و لا يتحصّل بين هذه الصوره و الصوره السابقه حاصل و اما على الثانى فاما ان يكون المقصود عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين شخصا تفصيلا او لا تفصيلا و لا اجمالا او عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين شخصا و لا وصفا تفصيلا او لا تفصيلا و لا اجمالا لكن على اى حال لا يتأتى التعارض بالنسبه الى الحكم الظاهري لانتفاء الموضوع و أمّا بالنسبه الى الحكم الواقعي فالحال على منوال ما مرّ فلو كان المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين شخصا تفصيلا فلا تعارض فى البين لاختلاف الحكم او الموضوع و لو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا و لا اجمالا فيتأتى التعارض نعم لا يتأتى التعارض لو كان الحكم الظاهري مستقلا غير مربوط بالواقع و لو كان المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين شخصا و لا وصفا تفصيلا فلا تعارض لانتفاء الموضوع و لو كان المقصود عدم لزوم التكليف المشار اليه لا تفصيلا و لا- اجمالا فلا تعارض ايضا لانتفاء الموضوع و بما مرّ يظهر ضعف ما اورد على الاستدلال بالآيات على اصاله البراءه فى شبهه الحرمة من الشكّ فى التكليف من انّ غايه ما تدلّ هى عليه عدم المؤاخذه على مخالفه المنهى المجهول واقعا فلا ينافى ورود الدليل العام على وجوب الاجتناب فيما يحتمل التحريم و من المعلوم ان القائل بالاحتياط و وجوب الاجتناب لا يقول به الا عن دليل فاللأزم على من ينكر وجوب الاحتياط ردّ ذلك الدليل او معارضته بما يدلّ على الرخصه و عدم وجوب الاحتياط فى الباب و مرجعه الى عدم ارتباط الآيات بالمدعى و عدم منافاتها مع دليل الخصم اعنى ما استدلّ به على وجوب الاحتياط اذ المدعى انتفاء الحكم الظاهري اعنى وجوب الاحتياط حيث ان النزاع فيه و مفاد الآيات انتفاء لزوم امتثال الحكم الواقعي كالحرمه الواقعيه و مع ذلك الظاهر ان او فى قوله او معارضته سهو عن الواو اذ اللأزم فى كل باب وجود المقتضى و فقد

المانع كما تعارف في كل مقام الاستدلال على المدعى و رد دليل الخصم فلا يكفي للقائل باصالة البراءة و ما استدلل به على وجوب الاحتياط بل لا بد منه و من معارضته بما يدل على الترخص بل العمده في المقام المعارضه و الا فكل من استدلل بالآيات قد رد اخبار الاحتياط و ان قلت هذا على تقدير كون الغرض ان مفاد الآيات نفى لزوم الحكم الواقعي الغير المبين حيث انه لا ينافي وجوب الاحتياط في الظاهر فعلى من ينكره اعنى القائل باصالة البراءة رد الاستدلال على عدم الوجوب لكن مقصوده كون مفاد الآيات عدم لزوم مطلق التكليف واقعيًا كان او ظاهريًا فالاستدلال بالآيات لا يتانى في قبال الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط قلت بعد عدم مساعده كلامه لتعميم الآيات انه يكفي على ذلك رد الاستدلال على وجوب الاحتياط و لا حجه الى الاستدلال بغير الآيات كما هو مقتضى قوله او بما يعارضه حيث ان مقتضاه الاستدلال بغير الآيات و ان قلت ان مقصوده ان الآيات تعم الحكم الظاهري و الامر في الاحتياط على هذا من باب رفع الموضوع الا ان القائل بالبراءة ينتهض له الامر بتوهين ادله الاحتياط بردها او اقامه المعارض لها اعنى ما دل على كون حكم الجاهل بالواقع هو البراءة و هذا المفاد غير مفاد الآيات بناء على عمومها للحكم الظاهري كما هو المفروض قلت انه على هذا الايراد على الاستدلال بالآيات غايه الامر انه وقع تحقيق كلام و تنقيح مرام في المقام بل الامر من باب توضيح الواضح اذ لا يتم المرام في مورد من الموارد الا بايجاد المقتضى و رفع المانع و المفروض ان الآيات تامه في الاقتضاء و لا مجال في المقتضى لدفع المانع و لا معنى للايراد على ايجاد المقتضى بعدم دفعه للمانع و هذا بين الفساد مع انه على هذا يلزم بطلان الاستدلال في جميع الموارد في جميع الفنون لعدم وفاء المقتضى بدفع المانع و بالجمله ان كان الامر من باب اختلاف الموضوع بكون مفاد الآيات نفى الحكم الواقعي الغير المبين بشخصه و كون مفاد ادله الاحتياط الحكم الظاهري فلا بد من رد ادله الاحتياط و اظهار المعارض اعنى الاستدلال على البراءة في مقام الظاهر و ان كان الامر من باب رفع الموضوع بكون مفاد الآيات نفى مطلق الحكم الغير المبين فمع قطع النظر عن لزوم التعارض بالنسبه الى الحكم الواقعي فلا ايراد على الاستدلال بالآيات اذ الايراد على المقتضى باظهار النقص فيه و لا مجال للايراد عليه بعدم وفائه بدفع المانع نعم غايه الامر على هذا ان الاستدلال على المدعى و ايجاد المقتضى ماخوذ فيه عدم قيام المانع و بهذا يمتاز حال الاستدلال هنا عن الاستدلال في سائر الموارد و ليس الايراد بلزوم رد دليل المانع او اظهار المعارض امرا قابلا للتزييف به كيف

لا و لو لا الآيات مع عدم غيرها مما يقتضى البناء على البراءة لما كان يكفي ردّ ادله الاحتياط لعدم اقتضاء ردّ ادله الاحتياط البناء على البراءة للزوم الاستدلال عليه بايجاد المقتضى كما هو الحال فى سائر المخاصمات فانه لا يكفي للنافى فى المقصود ردّ استدلال المثبت بل لا بد من الاستدلال على النفى بخلاف ما لو كان فى البين تلك الآيات فانها تكفى بعد ردّ ادله الاحتياط فى البناء على البراءة و كفى به فائده كل الفائده قوله و التحقيق اما الظاهر ان العدول عن التمسك بالاصل فى نفي الحكم التكليفي الى التمسك به فى نفي الحكم الوضعي من جهة ان اصله البراءة عن الوجوب إنما تجرى بشرط عدم جريان اصله الاشتغال على ما يظهر مما قرره و اما اصله عدم الجزئية و الشرطية فاصله الاشتغال تجرى بشرط عدم جريانها حيث انها تقتضى الوجوب و الوجوب انما يتأتى بشرط عدم ثبوت عدم الجزئية و الشرطية خاليه عن المعارض فلا بد من العمل بها و حكم البعض المتقدم فى موضع آخر بان المستفاد من ادله اصل البراءة انما هو مجرد نفي الحكم لا اثبات لوازمه العاديه ككون الماهية المجعوله معراه عن اعتبار ذلك الجزء او ذلك الشرط فلا يصلح دليلا على نفي الجزئية و الشرطية لتعين به الماهية المخترعه كما هو الثمره فى الاستدلال بل ح قضيته ثبوت الاشتغال بها وجوب الاثبات بهما تحصيلاً لليقين بالبراءة فالوجوب من باب وجوب مقدمه العلم بالواجب لا مقدمه الواجب الى ان قال نعم لا يبعد دعوى مساعده جمله من اخبار الباب على اصله عدم الزيادة المشكوك فيها فى المقام لا باعتبار حجب العلم او عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه ليتوجه دعوى عدم حجب العلم فيه بالنظر الى الظاهر تحصيلاً ليقين البراءة كما فى سائر الاحكام الظاهرية بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئية و الشرطية مما شك فى جزئيه او شرطيه من حيث حجب العلم عنها ظاهر او واقعا اذ ليس فى وجوبها من باب المقدمه تحصيلاً ليقين البراءة دلالة على اثبات الجزئية او الشرطية للواجب مطلقا فاذا ثبت بعموم الروايات المذكوره سقوط اعتبار جزئيه او شرطيه فى الظاهر حصل العلم بالبراءة فى الظاهر فيسقط اعتبار كونه مقدمه و هل هذا الاكسقوط اعتبار جزئيه ما عدا الاركان حق الناس و شرطيه بعض الشروط كظهاره البدن و اللباس بالنسبه الى الجاهل اقول ان مقصوده انه بعد ثبوت الاشتغال بالماهية المخترعه لا مجال للاكتفاء بالاقل الا بعد تاتى نفي الجزئية المشكوكه و اصل البراءة و ان ينفي الوجوب الغيرى كما ينفي الوجوب النفسى إلا انه لا يفى باثبات اللوازم العاديه لعدم الوجوب قضيته عدم اعتبار الاصل المثبت فلا يتأتى من نفي الوجوب

المشكوك فيه نفى الجزئيه فلا- ثمره فى اجزاء الاصل فى وجوب الجزء المشكوك فيه و اجزائه كعدم اجزائه فكما كان يجب الاحتياط لو لم يكن الاصل جاريا لقضيته الاشتغال فكذا الحال مع جريانه نعم يمكن اجراء الاصل فى نفس الجزئيه المشكوكه من جهة حجب العلم عنها واقعا و ظاهرا و ان قلت ان حجب العلم واقعا و ان يكن ظاهرا لكن الحجب ظاهرا ممنوع لقاعده الاشتغال قلت ان قاعده الاشتغال لا تقتضى الجزئيه بل تقتضى لزوم الاثبات تحصيليا للبراءه اليقينيّه اى العلم بالبراءه فاجزاء اصاله البراءه فى الجزئيه خال عن المعارض فثبتت عدم الجزئيه فى الظاهر يتاتى اليقين بالبراءه الظاهريه لكن يضعف ما ذكره فى عدم وفاء اصل البراءه عن الوجوب بنفى الجزئيه من جهة عدم اعتبار الاصل المثبت بعد تسليم كون عدم الجزئيه من لوازم عدم الوجوب دون العكس باعتبار الاصل المثبت على الاظهر و لا سيما فى مثل المقام مما كان الامر العادى فيه منوطا بنظر الشارع و اعتباره و ايضا اجراء اصاله البراءه فى باب الجزئيه و الشرطيه مدفوع بعدم وفاء اصل البراءه بنفى الاحكام الوضعيه بعد كونها احكاما مستقله كما يظهر مما مر لو كان الجزئيه و الشرطيه من الاحكام الوضعيه و الا فالامر فى المقام اوضح و مع هذا نقول انه لو لم يكن نفى الوجوب و افيا فى المقام بنفى الجزئيه من جهة عدم اعتبار الاصل المثبت فنقول انه لا مجال للاكتفاء بالاقل بعد ثبوت الاشتغال بالماهيه المخترعه فى الجملة الا بعد ثبوت تعيين الماهيه المخترعه فى الاقل و لو فى الظاهر و اصاله عدم الجزئيه غير وافية بذلك لانه من اللوازم العاديه لعدم الجزئيه فلا ثمره فى اصاله عدم الجزئيه فقاعده الاشتغال تقتضى لزوم الاحتياط فكما كان يجب الاحتياط لو لم يكن اصاله عدم الجزئيه جاريه لقضيته الاشتغال فكذا الحال مع جريانها ثم ان قوله اذ ليس فى وجوبها من باب المقدمه اه جواب عما لو قيل بالمنع من حجب العلم ظاهر الفرض حكم العقل بلزوم الاحتياط من باب وجوب المقدمه العلميه فهو تعليل لدعوى حجب العلم ظاهر او لا يصح كونه علّه لدعوى حجب العلم واقعا فقط و لا مع دعوى حجب العلم ظاهرا كما هو ظاهر مع ان الظاهر كونه راجعا الى دعوى حجب العلم واقعا بمقتضى رجوع القيد الى الاخير و لا اقل من رجوعه الى الواقع و الظاهر فهو قد بنى على ما يبعد عن الظاهر بمرتبين و عن بعض القول بالاول و عليه جرى بعض اصحابنا نظرا الى ان الشارع اخبر بنفى العقاب على ترك الاكثر و لو كان واجبا فى الواقع فلا يقتضى العقل وجوبه من باب الاحتياط الرجوع الى وجوب دفع العقاب المحتمل نظير ما اذا اخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك

ترك الصيلاه الى جهه خاصه من الجهات لو فرض كونها قبله الواقعيه فانه يخرج بذلك من باب المقدمه لان المفروض ان تركها لا- يفضى الى العقاب اقول ان اخبار الشارع بنفى العقاب على ترك الاكثر لو كان واجبا في الواقع من باب عموم ما دل على عدم العقاب على التكليف المشكوك فيه يقتضى عدم ثبوت التكليف حال عدم امكان معرفته و حكم العقل بوجوب الاحتياط مبنى على شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة فيتاتي التعارض كما يظهر ممّا مر كما ان الاخبار بعدم المؤاخذة على ترك الصيلاه الى جهه خاصه ينافى شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة و ليس معناه خروج الجهه عن المقدمه كما ادعاه المستدل لاقتضائه بظاهره لبقاء التكليف و كون سائر الجهات من باب المقدمه مع ان المفروض اقتضاء الاخبار عدم التكليف نعم لو اخبر في قضيته خاصه بعدم العقاب على ترك الصيلاه الى جهه خاصه امكن كونه من باب كون الواجب واقعا هو الاقل او كون قبله في غير تلك الجهه الخاصه فلا منافاه بين ذلك و شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة لكن ذلك خارج عما نحن فيه و الظاهر ان الاستدلال المذكور مبنى على الجمع بين شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفة و عدم لزوم الاحتياط كما جرى عليه المستدل في بعض المطالب المتقدمه لكن دونه الاشكال كما يظهر ممّا مر فقد تلخص مما تقدم ان اخبار البراءه ليست مقدمه على حكم العقل من باب التخصيص كما هو مقتضى القول الاول و لا حكم العقل مقدم على اخبار البراءه من باب التخصيص كما هو مقتضى القول الثاني الا ان اخبار البراءه مقدمه من باب التخصيص حيث ان حكم العقل فرع شمول الاطلاق لمجال عدم امكان المعرفة و اخبار البراءه مقدمه على الاطلاق من باب التخصيص و للقول بوجوب الاحتياط حكم العقل القاطع بوجوب تحصيل اليقين بالبراءه عن الاشتغال اليقيني و استصحاب الاشتغال بعد الاتيان بالاقل و اشتراك المعدومين مع الحاضرين في الاحكام فانه يقتضى اشتراكنا معاشر المعدومين مع الحاضرين العالمين بالمكلف به تفصيلا و توقّف صدق اطاعه المأمور بها في قوله سبحانه أَطِيعُوا اللَّهَ وَ أَطِيعُوا الرَّسُولَ عَلَى الْاِتْيَانِ بِالْمَشْكُوكِ فِيهِ وَ جُوبِ دَفْعِ الضَّرَرِ الْمُحْتَمَلِ وَ هُوَ الْعِقَابُ الْمُحْتَمَلُ قَطْعًا وَ جُوبِ الْمُقَدَّمَةِ الْعِلْمِيَّةِ لِلْوَاجِبِ وَ اِنْ قَصِدَ الْقُرْبَهُ غَيْرَ مُمَكَّنٍ بِالْاِتْيَانِ بِالْاَقْلِ لِعَدَمِ الْعِلْمِ بِمَطْلُوبِيَّتِهِ فِي ذَاتِهِ فَلَا- يَجُوزُ الْاِقْتِصَارُ فِي الْعِبَادَاتِ عَلَى الْاِتْيَانِ بِالْاَقْلِ بَلْ لَا بَدَّ مِنْ الْاِتْيَانِ بِالْمَشْكُوكِ فِيهِ اَي بِالْاَكْثَرِ وَ مَا دَلَّ بِظَاهِرِهِ عَلَى وَجُوبِ الْاِحْتِيَاظِ مِنَ الْكِتَابِ وَ السُّنَنِ



و فى الكل نظر اما الاول فلانه لا يتم الا على تقدير شمول الاطلاق لحال عدم امكان معرفه المامور به حيث انه ح لما ورد الامر بماهيّات العبادات فى الكتاب يكون المامور به هو الصيلاه الواقعيه مثلا فيجب الاتيان بما شك في جزئيه او شرطيه و ترك ما شك فى مانعيته تحصيلا للواقع و الا فالمفروض فى المقام الشك فى مقدار الاشتغال فالقدر الذى ثبت الاشتغال به يحكم العقل بلزوم تحصيل البراءه على الوجه المعبر فى الشرع و لا ينكره من ينكر وجوب الاحتياط و امّا ما شك فى الاشتغال به فعلا او تركا فلا حكم للعقل بلزوم الاتيان به او تركه بل هو انما يحكم بعدم الحرج فى تركه او فعله بل قد سمعت المنع عن وجوب الاحتياط مع القول بشمول الاطلاق لصوره عدم امكان معرفه المامور به و بوجه آخر الوجه المذكور لا يتم الا على التقدير المزبور و اما على التقدير الآخر كما هو الاظهر فمقتضى قضيه الشك فى شمول الاطلاق لحال عدم امكان معرفه جواز ترك المامور به راسا كما يظهر ممّا مرّ الا انه قد ثبت بالضرورة لزوم الاتيان بما ثبت جزئيه او شرطيه للمامور به و ترك ما ثبت مانعيته له فلا اشتغال لنا يقينا الا بما قام الضروره عليه و المفروض ان المكلف ياتى به فلا مجال للزوم الاحتياط فى باب المشكوك فيه فعلا او تركا و مع هذا اقول ان الوجه المذكور لابتنائه على التقدير المزبور لا يجرى الا فيما لو كان المكلف به ثابتا بالخطاب فلا يجرى فيما لو كان المكلف به ثابتا بالفعل او بالاجماع و النزاع اعم كما يظهر ممّا مرّ و بعد ذلك اقول انه ان كان المقصود باليقين فى حكم العقل بوجوب اليقين بالبراءه هو اليقين اللغوى فهو واضح الفساد لعدم امكان الاتيان بعباده يقينيته كما لا يخفى بل هو خلاف مقتضى حجه الادله الظنيه الاجتهاديه كخبر الواحد و الادله العمليه كالاستصحاب كيف لا و هو حجه فى باب الاحكام مع الظن بالخلاف على القول بحجه الظنون الخاصه بل هو حجه فى باب الموضوعات مع الظن بالخلاف على المشهور بل يصح الصيلاه مع الظن بنجاسه الثوب او البدن لو كان مسبوقا بالطهاره و لو على القول بعدم اعتبار الظن فى الموضوعات قضيته ان المستفاد من الاستقراء فى الاخبار عدم اعتبار الظن بالنجاسه و ان كان المقصود هو اليقين الشرعى ففيه انه كما يجوز الاكتفاء بالاستصحاب مع الشك او الظن بالخلاف بمقتضى كونه من الادله العمليه التعبديه فكذا يجوز الاتيان بالاقل دفعا للمشكوك فيه بالدليل العملى المعبر شرعا اعنى اصل البراءه فالاشتغال و ان كان يقينيا يكفى فى تحصيل البراءه و تفرغ الذمه عنه كونه على الوجه المعبر شرعا و البراءه الشرعيه تتأتى فى المقام

دفعاً للمشكوك فيه وجوباً أو حرمة باصل البراءه بملاحظه كونه من الأدله العمليه المعتمده شرعاً فلا يجب الاحتياط و اما الثانى فلانه لا يتم الا على القول بشمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفه و القائل بعدم لزوم الاحتياط و جريان اصل البراءه لا يقول بذلك بل كما يظهر ممّا مر اما يقول بعدم شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفه راساً او يقول بالشمول لكن لا على وجه التكليف بالواقع على ما هو عليه بل بثبوت تكليف متوسط بينه و بين عدم التكليف راساً اى ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الثابت حجتيه فى ثبوت التكليف و على كلّ منهما لم يثبت الاشتغال الاّ بما ثبت فلا مجال للاستصحاب و ايضا الاشتغال فى المقام لو كان قابلاً للبقاء فالاستصحاب لا يثبت الا بقاءه و اما وجوب الاحتياط فهو لا يثبت الاّ بضمّ حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين بالبراءه الا أن يقال ان العمده ثبوت بقاء الاشتغال و لو ثبت البقاء بالاستصحاب فحكم العقل ظاهر و لا باس بعدم ذكره الاّ أنّه ح يرجع الامر الى الوجه الاوّل و لا- حاجه فيه الى الاستصحاب فلا- باس بالتمسك بالاستصحاب فى الباب لفادته بنفسه وجوب الاحتياط و يغير مع الاستدلال بالعقل بالاستقلال كما فى الوجه الاوّل هذا ما كتبه فى سوابق الاحوال و تحرير المقال ان يقال أنّه لو كان التمسك بالاستصحاب بعد فرض اجراء اصل البراءه بان كان الغرض جريان استصحاب الاشتغال بعد اداء الصّلاه على الوجه المشكوك فيه للخلو عما شك فى جزئيه او شرطيه او الاشتغال على ما شك فى مانعيته مع كون الصّلاه على الوجه المذكور من باب العمل باصل البراءه فيظهر ما فيه بما ياتى و ان كان التمسك به مع قطع النظر عن اصل البراءه فنقول انّ الاشتغال على وجه الاجمال كان متيقن الثبوت فى الزّمان الاوّل و هو مورد البحث و موضع النزاع فلا مجال للاستدلال به على وجوب الاحتياط و أنّما يتأتى الاستدلال بحكم العقل كما هو المدار فى الوجه الاوّل و الشك فى حصول الامتثال على تقدير الاتيان بالمكلف به على الوجه المشكوك فيه كان حاصلًا فى الزّمان الاوّل و لم يتطرق فى الزمان الثانى فلو كان الاستصحاب بنفسه كافياً فى وجوب الاحتياط لكان القطع باجمال الاشتغال فى الزّمان الاوّل كافياً بالفحوى اذ ثبوت الاشتغال بالاستصحاب أنّما هو ثبوت بطريق تعديدى و ثبوته فى الزّمان الاوّل كان بالقطع و بالجملة فثبوت الاشتغال فى الجملة فى الزّمان الاوّل كما لا يكفى فى الاستدلال به فكذا الحال فى ثبوته فى الزّمان الثانى و كما لا بدّ من التمسك بحكم العقل فيما لو كان الشك قبل العمل فكذا الحال لو كان الشك فيما بعد العمل فلو كان اخذ الاستصحاب لازماً

لكان الاستدلال بالوجه الاول ناقصا و لو كان الاستدلال بالوجه الاول تاما لكان اخذ الاستصحاب مستدركا بل اخذ من قبيل الاكل من القفا اذ الاستصحاب لا- يكفى مئونه الاحتياط بدون خم حكم العقل و لو خم حكم العقل فالاشتغال الاجمالي فى الزمان الاول يكفى فى الاستدلال كما هو المنطوق فى الوجه الاول فغايه الامر فى الاستصحاب اثبات بقاء الاشتغال الثابت فى الزمان الاول فى الزمان الثانى و لا بد فى اتمام الدليل من التمسك بحكم العقل الكافى لو خم الى ثبوت اجمال الاشتغال فى الزمان الاول كما هو المدار فى الوجه الاول نعم لو قلنا بترتيب الحكم العقلى على الاستصحاب فلا باس بالتمسك بالاستصحاب و ايضا الاستصحاب و ان كان مقدما على اصل البراءه عند التعارض إلا انه لا يجرى فى البين اذا المعتبر فيه السبق و اللحق و كلا- منافى مقام استنباط المكلف به و لا- يتصور فيه السبق و اللحق فبعد احراز المكلف به بالادله الشرعيه المثبتة و النافيه يتحصّل البراءه فى مقام التحصيل بلا- ارتياب و لا مسرح للاستصحاب و بوجه آخر من يقول بعدم وجوب الاحتياط ينفى فى الزمان السابق وجوب الاكثر فيتعين الاشتغال بالاقل فوجوب الاكثر منفى فى الزمان السابق فكيف يبقى فى الزمان اللاحق و بوجه ثالث التمسك بالاستصحاب فى المقام من جهه الاشتباه بين المفهوم و المصداق كما يقع غير عزيز حيث ان الاستصحاب يتعلق بالمصداق و اصل البراءه يتعلّق بالمفهوم و لا- سبق و لا- لحوق فى الثانى و ان يتحقّق فى الاول فلما احرز المفهوم فى المقام بالدليل الاجتهادى و العملى فرضا فلا بد من ترتيب آثار وجوده على مصاديقه و من آثاره رفع الاشتغال نظير انه لو شك فى دين مانع للحج يدفع الدين بالاصل و يجب الحج عملا بالدليل العملى و الاجتهادى على ما حرّراه فى محلّه بل على ذلك المنوال الحال فى جميع الادله الاجتهاديه بل الامور العاديه حيث ان احكام المفهوم تسرى الى المصاديق و الافراد و منه عموم المفرد المعرف باللام من باب السريان لو كان فى تلو النهى او النفى او متعلّقا للحكم الوضعى على ما حرّراه فى محلّه هذا لو كان الغرض من الاستصحاب اشتغال و لو كان الغرض استصحاب وجوب ما وجب سابقا او استصحاب عدم الاتيان بالواجب الواقعى فيظهر فساد التمسك به بما سمعت و قد يورد بعدم جريان الاستصحاب فى المقام من جهه ان العقل على القول بوجوب الاحتياط يحكم بوجوب الاحتياط من اول الامر قبل الاتيان بالاقل و بعد هذا يكون حكم العقل باقيا قطعاً و الا لم

يكن حاكما بوجوب الاحتياط اولاً- و هو خلاف الفرض و فيه ان الظاهر كون المقصود به عدم جريان الاستصحاب من جهة حكم العقل القاطع ببقاء الاشتغال اذ لا بدّ في الاستصحاب من الشكّ في البقاء و كما يرفع حكم العقل موضوع اصل البراءه فلا يتأتى التعارض بينهما فكذا يرفع موضوع الاستصحاب فلا يتأتى التعاضد اذ رفع الموضوع كما يمنع عن التعارض كذا يمنع عن التعاضد و من هذا عدم تعاضد الاستصحاب الوارد و المورد كما لا يتأتى التعارض بينهما كما حرّزناه في محلّه الاّ انّ الغرض استصحاب الاشتغال الواقعي و هو مشكوك البقاء و ما حكم العقل القاطع به أوّل الامر و هو الباقي بعد الإتيان بالاقبل انما هو وجوب تحصيل اليقين بالفراغ و اين احدهما من الآخر و بوجه آخر الغرض استصحاب الاشتغال الواقعي و هو اعنى الاشتغال الواقعي مشكوك البقاء و حكم العقل يفيد الجزم بالحكم الظاهري اعنى وجوب الاحتياط و لا يفيد الجزم بالحكم الواقعي حيث انه لا- يفيد كون المشكوك فيه جزءاً في الواقع مثلاً- و انما يفيد لزوم الاتيان به من باب الاحتياط فهو لا- يرفع موضوع الاستصحاب اعنى الشكّ في البقاء فكلّ من العقل و الاستصحاب يفيد الحكم الظاهري الاّ انّ الأوّل قطعيّ المفاد و الثاني مفاده من باب التباعد فموردهما متحد فيتأتى التعاضد هذا ما كتبه في سوابق الايام و تحقيق الكلام في المقام أنّه ان كان التمسك بالاستصحاب باعتبار ترتيب الحكم العقلي اعنى وجوب الاحتياط فحكم العقل لا يرفع موضوع الاستصحاب اذ موضوعه الشكّ في بقاء الاشتغال واقعا و هو لا يرتفع الا بما يوجب رفع الشك واقعا سواء كان مفيداً للعلم بالبقاء او العلم بالزوال او تعديداً كما في تعارض الاستصحاب الوارد و المورد و حكم العقل لا يفيد الا الحكم الظاهري فح يجتمع الاستصحاب مع حكم العقل و مفاد كل منهما حكم عمليّ الاّ- ان مفاد الأوّل حكم قطعيّ و مفاد الثاني حكم ظنيّ و ان قلت لم لا تلاحظ هاهنا النسبه بين مدرك حكم العقل اعنى شمول الاطلاقات لحال عدم امكان المعرفه و اخبار اليقين كما جريت على لحاظ الاطلاقات و ادله البراءه النقليه قلت لاينّ مفاد الاطلاقات حكم اجتهاديّ في الزّمان الأوّل و مفاد الاستصحاب حكم عمليّ في الزّمان الثاني فلا تعاضد بينهما نعم يتأتى التعاضد بين نتيجة الاطلاقات اعنى حكم العقل بوجوب الاحتياط الثابت في الزمان الأوّل و الثاني و حكم العقل و امّا ادله البراءه فهي تقتضى البراءه عن التكليف في الواقع في الزّمان الأوّل في حال عدم امكان المعرفه و الاطلاقات تفيد التكليف في الزّمان الأوّل في حال

عدم امکان المعرفة و ان قلت ان اصل البراءة ح من الادلة الاجتهادية قلت لا عبره بالاصطلاح و الامر كما ذكرنا و هل ترى فرقا بين ما لو ثبت اشتراط الصيلا به شيء ثم ثبت الاشتراط بحال عدم امکان المعرفة و ما لو ثبت الاشتراط بشيء ثم خصيص الاشتراط بحال امکان المعرفة بمقتضى ادلة البراءة و ان كان التمسك بدون ملاحظه ترتيب الحكم العقلي فالاستصحاب محقق لموضوع حكم العقل لانه يثبت الاشتغال بالواقع فى حال عدم امکان المعرفة و يتفرع عليه حكم العقل و مع ما سمعت نقول ان مدار كلام المحقق القمى فى الحكم بحكومه اصل البراءة كما مر على عدم توجه التكليف بالصيلاه مثلا الى من شك فى جزئيه شيء او شرطيته او مانعيته لها و كون و جوب ما ثبت جزئيه او شرطيته و حرمة ما ثبت مانعيته لها من باب التكليف الثانوى قضيه الاجماع على حجيه ظن المجتهد فلم يثبت الاشتغال بالواقع على وجه الاجمال حتى يتأتى الاستصحاب و مع هذا نقول ان الشك فى البراءة فاش من الشك فى الاشتراط مثلا فيقدم اصل البراءة الجارى فى الوجوب المستلزم لنفى الاشتراط من باب استلزام انتفاء اللازم لانتهاء الملزوم او يقدم اصل العدم الجارى فى الاشتراط لكن يمكن ان يقال ان ذلك مبنى على تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد بل هو مبنى على تقديم الاصل الجارى فى الشك السببى على الاصل الجارى فى الشك السببى مطلقا و دونه الكلام اذ لو كان المدرك فى تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد بعد شمول اخبار اليقين للاستصحاب الوارد دون الاستصحاب المورد فلا بد فى تقديم اصاله لعدم مثلا هنا على الاستصحاب من دعوى عدم شمول اخبار اليقين و اطراد مدرك اصل العدم اعنى طريقه العقلاء و اعتبار طريقه العقلاء بعد اطراده غير ثابت لعدم ثبوت اطلاع ارباب العصمه عليهم آلاف السلم و التحية بالطريق المتعارف كيف لا و لم يكن تقديم اصل العدم على استصحاب الاشتغال غالب الوقوع فى زمان ارباب العصمه بل لم يكن واقعا و بما سمعت يظهر الكلام فى تقديم اصل البراءة على استصحاب الاشتغال هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه لما ثبت بما تقدم عدم امکان القول بشمول اطلاق الامر بالصيلاه مثلا لحال امتناع العلم للزوم الاحتياط فى جميع الشكوك و كذا عدم امکان القول بعدم الشمول للزوم انقطاع التكليف فى زمان الغيبه فنقول انه لا محيص و لا محيد عن الاتيان بما ثبت جزئيه او شرطيته او مانعيته بالاجماع و الضروره و اما ما شك فى جزئيه او شرطيته او مانعيته فلا دليل على وجوب الاتيان به فلم يثبت التكليف فى غير ما ثبت جزئيه او شرطيته او مانعيته و الفرق بين هذا و مقاله المحقق القمى انه يقول بعدم ثبوت التكليف فيما زاد على ما ظن جزئيه او

شرطيته او مانعيته بعد عدم ثبوت التكليف بالواقع في حال امتناع العلم فالمرجع في الفرق بين مقاله المحقق القمي و ما قلناه الى الفرق بين ثبوت عدم التكليف بالواقع في حال امتناع العلم بحسب ظاهر الاطلاق و عدم ثبوت التكليف بالواقع في حال امتناع العلم بحسب ظاهر الاطلاق و بوجه آخر المرجع في الفرق المذكور الى الفرق بين عدم شمول الاطلاقات لحال امتناع العلم و عدم شمول ثبوت الاطلاقات لحال امتناع العلم و بعبارة اخرى ثبوت عدم الشمول المذكور و عدم ثبوته و اما الثالث فلما يظهر مما مر من الشك في الاشتراك هنا بواسطة الشك في شمول الاطلاق للحاضرين في صورته عدم امكان معرفه المأمور به و بوجه آخر لا يجدي هذا الدليل الا على تقدير ثبوت شمول الاطلاق للحاضرين في صورته عدم امكان المعرفة و ان كان الحاضرون كلهم عالمين و هو غير ثابت بل دعويه عين المدعى و بوجه ثالث حديث الاشتراك انما يجدي لو ثبت ثبوت الحكم في حق المخاطبين و اتحاد المعدومين معهم صنفا و هاهنا و ان امكن العلم للمخاطبين فكان التكليف ثابتا في حقهم الا ان اتحادنا معهم صنفا غير ثابت لاحتمال مداخلة امكان العلم لهم في ثبوت التكليف عليهم بل مقتضى حديث الاشتراك عدم التكليف في المقام بملاحظه عدم شمول الخطاب للمخاطبين عند عدم امكان المعرفة لهم فلا يتحقق التكليف في حقهم فمقتضاه عدم تطرق التكليف علينا قضيته عدم امكان المعرفة و اما الرابع فلمنع التوقف لصدق الاطاعة بالاتيان بالمأمور به على الوجه المعبر بلا شبهه مع ان الامر بالاطاعه كما يشمل ما نحن فيه كذا يشمل صورته الشك في التكليف فلا بد فيه من الاحتياط و لا يقول به احد من ارباب القول بوجوب الاحتياط بل لا يقول به الاخباريون ايضا لو كان الشك في الوجوب فتدبر و اما الخامس و السابع فلما يظهر بالتدبر فيما سمعت و اما السادس فلان وجوب مقدمه العلم بالوجود في باب الواجب او العلم بالترك في باب الحرام مبني على شمول دليل الوجوب و الحرمة لحال عدم امكان المعرفة لا ببناء وجوب المقدمه و حرمتها على وجوب ذي المقدمه و حرمتها و هو مبني على شمول اطلاقات التكليف لحال عدم امكان معرفه الموضوع فلا مجال لوجوب ذي المقدمه و حرمتها بناء على عدم شمول اطلاقات التكليف لحال عدم امكان معرفه الموضوع كيف و لا مجال لوجوب المقدمه مع عدم وجوب ذي المقدمه كما تقدم و إلا فلا حازه الى حديث وجوب المقدمه لكفايه الابدية المتطرقه على تقدير شمول الوجوب و الحرمة لحال عدم امكان معرفه الموضوع و اما الاخير فبعد اختصاص ما دل على وجوب الاحتياط بالسنة المقصود بها ما استدل

به الاخباريون من الاخبار على وجوب الاحتياط في شبهه الحرمة من الشك في التكليف فلما فصلناه في تزييف الاستدلال بتلك الاخبار في محله مع انه لا مجال للاستدلال بها فمن يقول باصالة البراءة في شبهه المشار اليها كما هو طريقه المجتهدين واما التفصيل الاوّل فقد ذكر له وجهان احدهما انّ معنى الشرط هو الامر الخارج عن المشروط المتوقّف عليه و اذا كان خارجا عنه فالمشروط معلوم بالفرض و ما يحتمل ان يكون شرطا فالاصل عدمه و كذا الحال في المانع بخلاف الجزء فانه يستلزم عدم معلوميه الماهية و الآخر ان الشرط انما هو شرط الصحة و هي امر خارج عن الموصوف بها و الموصوف بها امر معلوم بانه معروض الصحة و هي حكم من احكامه و اذا كان الموصوف بها معلوما و الشرط امر خارج عنه جاز ان ينفي بالاصل و لا يخل بمعلوميه و كذا الحال في المانع و ذكر الوالد الماجد ره في توجيهه وجهان ايضا احدهما ما ذكره في الاشارات و هو عدم اجمال الماهية باعتبار العمومات كما ورد من نفي الاعداء الا من امور خاصه و نحوه و الآخر ما ذكره في الشوارع و هو ان اجمال المامور به لا يسرى الى اجمال الامر فاطلاق الامر ينفع في دفع الشك في التقييد بالشرط و ان لا يجدى بالنسبه الى الاجزاء لتركيب المامور به منها و ليس شيء من تلك الوجوه بالوجه و للتفصيل الثاني على جواز العمل بالاصل انه لو وجب الاخذ بكل ما شك فيه للزوم وجوب الاخذ بما لا ينحصر و الاجماع على خلافه و انه على ذلك يلزم عدم امكان معرفه حقايق العبادات و الاوّل في محله لكن قد تقدّم ان الظاهر الاطباق على العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من خلاف غير معتدّ به بل الظاهر الاطباق على العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من خلاف معتدّ به بل الظاهر الاطباق على العمل بالاصل لو كان الشك ناشيا من الشهره و الثاني محلّ النظر و على عدم العمل بالاصل ادله القول بوجوب الاحتياط و قد سمعت ما فيها و للتفصيل الثالث على جواز العمل بالاصل في اجزاء ما لم ينط اجزائه بعض الى بعض مطلقا ان الاشتغال بالاقلّ ثابت بخلاف الزائد فيتناوله ادله اصل البراءة و على عدم جواز العمل بالاصل في الشرط و المانع المتعلّقين بذلك ما يظهر عن قريب و على عدم جواز العمل به فيما انيط بعض اجزائه الى بعض مطلقا انه اذا تعلق الامر بطبيعته العباده المفروضه فقد ارتفعت البراءة السابقه و ثبت اشتغال الذمه بها قطعاً الاّ انه يدور الامر بين الاشتغال بالطبيعه المشتمله على الاقلّ و المشتمله على الاكثر و ليست المشتمله على الاقلّ مندرجه في الحاصله بالاكثر اذ المفروض ارتباط الاجزاء بعضها الى بعض و قضاء زوال كلّ جزء منها بزوال

الكُلّ فالتكليف بالطبيعه المشتمله على الاكثر لا يقضى باشتغال الذمّه بالمشتمله على الاقلّ حتى أنّه اذا اتى بالاقل حصل به الفراغ على حسبه و يدور الامر فى الباقي بين حصول التكليف به و عدمه و يدفع التكليف به بالاصل فاشتغال الذمّه ح دائر بين طبيعتين وجوديتين لا- تندرج احدهما فى الاخرى و ان اشتمل الا-كثر على اجزاء الاقل و الاصل انما يجرى فيما دار الامر بين البراءه و الاشتغال لا فيما دار الاشتغال بين احد امرين اذ جريان الاصل فى كل منهما يعارض جريانه فى الآخر اذ كما أنّ وجوب المشتمله على الا-كثر مشكوك فيه كذا وجوب المشتمله على الاقل ايضا مشكوك فيه بل اجرائه هنا نظير اجرائه فيما اذا علم التكليف بشراء شىء و دار بين ان يكون حيوانا او جمادا فيقال ان اعتبار الجسميه فى الواجب معلوم و اعتبار ما يزيد عليه من الحساسيه و التحرك بالاراده غير معلوم فينتفى بالاصل و لا يرجع الامر هنا الى دوران الامر ايضا بين البراءه و الشغل لكون التكليف بالاكثر قاضيا بالتكليف بالاقل فى الجملة فيصدق الاشتغال به على طريق اللابشرط لان ثبوت التكليف بالاقل على سبيل الاجمال و الدوران بين كونه مطلوباً بالذات او تبعا للكلّ فى ضمنه فليس ثبوته على سبيل اللابشرط و انه لا شكّ فى اشتغال الذمّه بالعباده المعنيه و حصول البراءه بفعل الاقل غير معلوم لاحتمال الاشتغال بالا-كثر فيستصحب الاشتغال الى ان يتيقن الفراغ و أنّه بعد الشكّ فى الجزئيه و الشرطيه فى الصوره المذكوره يتوقف العلم باداء الواجب على اتيان المشكوك فيه فهو مقدّمه للعلم بفعل الواجب فيكون واجبا لوجوب مقدّمه الواجب مطلقا و يظهر ضعفها بالتدبر فيما تقدم و مع هذا ما ذكر فى الوجه الاول من عدم جريان اصل البراءه فى دوران الوجوب بين احد امرين محلّ المنع و شرح الحال موكول الى ما حررناه فى محله و كذا ما حررناه فى رساله منفرده و مع هذا لا فرق بين الصّلاه و الزكاه بالنسبه الى الشكّ فى الجزئيه بناء على وجوب الاحتياط فى الصّلاه فى صورته الشكّ فى الجزئيه لا-طراد مدرّك و وجوب الاحتياط فى الصّلاه فى صورته الشكّ فى الجزئيه اعنى شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفه فى الزكاه فى صورته الشكّ فى الجزئيه و لا-يجدى ارجاع التكليف فى باب الزكاه فى صورته الشكّ فى الجزئيه الى تعدّد التكليف بعد تسليم الرجوع على تقدير شمول الاطلاق لحال عدم امكان المعرفه كما هو المفروض اذ ما يحكم فيه العقل بالبراءه و العمده فى مدرّك اصل البراءه أنّما هى العقل أنّما هو ما لو كان الشكّ فى تعلق التكليف بالموضوع لا ما ثبت فيه تعلق التكليف



بالموضوع و شك في الموضوع بحسب الاجزاء مع فرض شمول الاطلاق لحال عدم امكان معرفه الموضوع بل العقل يحكم بوجود الاحتياط بلا شبهه و لا مجال لاصل البراءه لفرض قيام الدليل الاجتهادى على التكليف و لزوم المقدمه العلميه و لو بناء على عدم وجوبها كسائر المقدمات قضيه الابدديه كما تقدم و لم اظفر للتفصيل الاخير على شىء لكن الظاهر ان المستند فيه على جواز العمل بالاصل اصاله عدم المانع و على عدم الجواز ادله القول بوجود الاحتياط و انت خبير بعد ما سمعت فى تزييف ادله القول بوجود الاحتياط بانه لو كان اصل العدم معتبرا فلا فرق بين اصاله عدم المانع و اصاله عدم الجزئيه و اصاله عدم الشرطيه و ان لم يكن معتبرا فلا فرق بين تلك الاصول ايضا ثم انه لو توسط فى العباده ما يشك فى زوال صحه العباده به تركا فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه او فعلا فى الشك فى المانع فيمكن القول بصحة العباده و لو بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانع و الامر السابق او المقارن اذا الشك فى الاشتغال هنا ناش من الشك فى زوال الصحه فيقدم استصحاب الصحه بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على المورد و لكن الاصح عدم صحه التمسك باستصحاب الصحه فى المقام خلافا للمشهور و قد حررنا الحال فى محله و بما ذكرنا يظهر الحال فيما لو تعقب العباده بما يشك فى زوال صحه العباده بفعله كما لو احدث قبل الاحتياط او تدارك الاجزاء المنسيه التى يتدارك بعد الصلاه و فيه قول بطلان الصلاه كما عن الذكري و قول بالصحه كما اختاره فى الروضه كاللمعه و سائر اخواتها المختصره نقلا و تمسك باصاله الصحه

### تنبيهات حول الشك فى الجزئيه و المانع و الشرطيه

الاول ان اصل المسأله المتقدم بالبحث عنه انما هو ما لو كان الشك من باب الشبهه الحكميه اى كان الشك فى مقام الاستنباط و قد يكون الشك من باب الشبهه الموضوعيه بان يكون الشك فى الاتيان بجزء او شرط ثابت الجزئيه او الشرطيه للعباده او يكون الشك فى ارتكاب ما ثبت مانعيته ما قد ارتكبه او يريد ان يرتكبه للعباده اى كان الشك فى مقام التحصل و العمده انما هى الشك فى مانعيه ما قد ارتكبه او يريد ان يرتكبه و بعبارة اخرى الشك فى مانعيه الوجود و لو فى الزمان الماضى لانه الذى وقع فيه الخلاف فى كلمات الفقهاء و لا يبنى الكلام فى ذلك اعنى الشك فى مانعيته الموجود على الكلام فى الشك فى مانعيه شىء للعباده الذى هو احد اقسام الشك فى اصل المسأله حيث انه يمكن القول فى ذلك بوجود الاحتياط مع القول باصل البراءه فى مانعيه

شئ للعباده بدعوى شمول دليل الممانعه لصوره عدم امكان المعرفه مع انضمام حكم العقل بوجود الاحتياط و القول بعدم شمول دليل المركب لصوره عدم لمكان المعرفه او القول بالشمول لكن لا على وجه التكليف بالواقع على ما هو عليه بل بثبوت تكليف متوسط بينه وبين عدم التكليف راسا كما يظهر ممّا تقدم كما انه يمكن القول فى ذلك بعدم وجوب الاحتياط بملاحظه اطلاقات تشريع العباده او بملاحظه قوله عليه السلام كل شئ فى حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه او بملاحظه اصل البراءه كما ياتى التمسك بها على القول بعدم وجوب الاحتياط فى ذلك حيث ان الكلام فى المقام اعم من الحكم الاجتهادى و الحكم العملى بملاحظه التمسك بالاطلاقات على القول بعدم وجوب الاحتياط مع القول بوجود الاحتياط فى اصل المسأله استدلالا بالادله المتقدمه و بالجمله مدرك الخلاف فى المقام كلمات الفقهاء فى باب الصياله فيما شك فى كونه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه فمقتضى ما جرى عليه العلامه فى التحرير و المنتهى و الشهيد فى الدروس و العلامه البهبهانى و بعض الفحول من القول بعدم جواز الصياله فى المشكوك فيه المشار اليه هو القول بوجود الاحتياط فى المقام و مقتضى ما جرى عليه المقدس و صاحب المدارك و ذخيره و ثانى الخوانساريين من القول بجواز الصياله فى المشكوك فيه المشار اليه هو القول بعدم وجوب الاحتياط فى المقام و هو مقتضى كل المحقق القمى حيث انه جرى فى بعض اجوبه الأسئلة على جواز الصلاه و عدم وجوب الاحتياط فى صوره الشك فى مانعيه الموجود بعد الفحص و عدم امكان العلم كالصلاه فى الشعر المتردد بين كونه من مأكول اللحم و غيره حيث انه حكم بانه لو تفحص عن مثل العظم الذى يريد الصياله معه و لم يمكنه ان يعلم انه من الحيوان المأكول اللحم او غيره فالظاهر انه متى لم يحصل العلم لا يثبت التكليف لانه الاصل براءه الذمه و اشتراط صحه الصياله بان لا يكون مع المصلّى فى الواقع جزء غير مأكول اللحم غير ثابت و الاخبار التى تدل على المنع عن الصياله فى اجزاء غير مأكول اللحم بعضها صريح فى صوره امكان حصول العلم بكونه جزء غير مأكول اللحم و بعضها ظاهر فى ذلك و اظهرها موثقه عبد الله بن بكير كل شئ حرام اكله فالصلاه فى وبره و شعره و جلده و بوله و روثه فاسد و لا يخفى ان المتبادر من قوله الصياله فى وبره و شعره فاسد انما هو صوره العلم بانه وبره و شعره سلمنا انه ليس ظاهرا فيه لكنه ليس عرفا ظاهرا فى المعنى الاعم سلمنا ظهوره فى المعنى النفس الامرى

لكن نقول ان المراد من الفاسد هو الفاسد النفس الامرى إلا- انه لا- دليل على ان الصّلاه فى نفس الامر محكومہ بالفاسد فى الظاهر و نحن مكلفون بالظاهر لا بنفس الامر و ان قلت ان المراد من الفاسد فى الحديث هو الفاسد فى الظاهر نقول ان المراد من حرمة الاكل فى قوله حرام اكله هو حرمة الاكل على الظاهر ايضا و السّياق متّحد الى ان استدلال على جواز الصّلاه فى الجزء المشتبہ بالاخبار الدالّ على ان كل شىء فى حلال و حرام فهو حلال حتى تعرف الحرام بعينه نظرا الى ان الظاهر منها الشّبّه الموضوعية و لما كان متعلّق الاحكام هو افعال المكلفين لا الاعيان الموجودة فى الخارج الا بعنوان التوسّع و المجاز فنقول ان الاكل الّذى هو فعل من افعال المكلفين اذا تعلق باللحم المذكّى فهو حلال و ان تعلق بالميتة فهو حرام فاللحم المشترى من السوق الّذى هو مطابق لجنس اللحم القابل لكونه كلا من التّوعين فيه نوعان قابلان يحكم على كل منهما بما حكم به الشّرع و علم منه حكمه فكلّ فرد من افراد هذا الجنس يحكم بحله بمقتضى هذه الاخبار حتى يعلم انه الحرام فكذلك الصّوف الّذى له فرد ان بعضه ممّا يحل فيه الصّلاه و بعضه ممّا لا تحل فاذا اشتبه الحال فيحكم بحله حتى تعرف أنّه ممّا لا يؤكل لحمه و الحل و الحرمة تابعان لما قصد من الموضوعات من جملة افعال المكلفين ففى بعضها يراد الاكل و فى بعضها الصّلاه و فى بعضها غير ذلك الى ان قال و بالجمله الاصل و الاطلاقات مضافا الى هذه الاخبار لا يجوز تركها باحتمال وجوب مقدّمه الواجب الّذى لا اصل له و احتمال اشتراط الصّلاه بترك ذلك المشتبہ ثم قال و من ذلك يسهل الامر فى الصّلاه فى الخز الّذى اشتبه حقيقته فى هذه الازمان و جرى فى بعض آخر من اجوبه الأسئلة على جواز الصّلاه فى الجزء المشتبہ بين كونه من مأكول اللحم و غيره كالجلد المشتبہ فى أنّها من عظام الفيل او البعير او غير ذلك استنادا الى اخبار الحليّه حتى يعرف الحرمة و جرى فى القوانين ايضا على جواز الصّلاه فيما شكّ فى جواز الصّلاه معه كالمشتبه بالخز و المشتبہ بفضله غير مأكول اللحم كالعظم المرّدّد بين كونه من البعير او الفيل و مرجع كلامه الاول فى الاستدلال على عدم وجوب الاحتياط الى وجوه احدها اطلاقات تشريع العباده نحو اقيموا الصّلاه و غيره من اطلاقات تشريع سائر العبادات و قد سابق المقدّس و صاحب الذخيره الى التمسك بذلك على جواز الصّلاه فى المشكوك فيه المتقدّم ثانيها اخبار الحليّه حتى يعرف الحرمة و قد سابق المقدّس الى التمسك بها و تأيّد بها ثانى الخوانساريين اقول أنّه روى فى الكافى

فى نواذر المعيشه و فى الفقيه و التّهبذىب فى باب الذّبائىح بالاسناد عن عبد الله بن سنان عن ابنى عبد الله عليه السلام قال كل شىء فىه حلال و حرام فهو لك حلال اىدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه و روى فى الكافى فى باب الجبن من كتاب الاطعمه بالاسناد عن عبد الله بن سليمان عن الجبن فقال لقد سالتنى عن طعام يعجبنى ثم اعطى الغلام دراهم فقال اتبع لنا جبنا و دعا بالغذاء فتغذينا معه فاتى بالجبن فاكل و اكلنا فلما فرغنا عن الغذاء فقلت ما تقول فى الجبن فقال او لم ترنى اكلته قلت بلى و لكن احب ان اسمعه منك فقال ساخبرك عن الجبن و غيره ما يكون فىه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه فتدعه و رويه فى الوسائل فى باب جواز اكل الجبن و نحوه ممّا فىه حلال و حرام حتى يعلم انه من قسم الحرام بشاهدين عن المحاسن و روى فى الكافى فى الباب المذكور بالاسناد عن عبد الله بن سنان عن ابنى عبد الله عليه السلام فى الجبن قال كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان عندك انّ فىه مئّته و روى فى الفقيه فى باب الذّبائىح و كذا فى التّهبذىب فى باب الذّبائىح بالاسناد عن حنان بن سدير قال سئل الصّادق عليه السلام عن جدى ارضع من لبن خنزيره حتى شب و كبر ثم استفحله رجل فى غنمه فخرج له نسل فقال اما ما عرفت من نسله بعينه فلا تقربه و اما ما لم تعرفه فهو لك بمنزله الجبن فكل و لا تسال عنه و رويه فى قرب الاسناد نقلا و روى فى الوسائل عن المحاسن بالاسناد عن معاويه بن عمار عن رجل من اصحابنا قال كنت عند ابنى جعفر عليه السلام فسأله رجل من اصحابنا عن الجبن فقال ابو جعفر عليه السلام انه لطعام يعجبنى فساخبرك عن الجبن و غيره كل شىء فىه الحلال و الحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه و قد ذكر العلامة المجلسى فى بعض تعليقات الكافى فى باب صيد السمك ان قاعده حليه كل ما فىه حلال و حرام متواتره عنهم عليهم السلام و بالجمله تقرب الاستدلال بتلك الاخبار على ما يقتضيه صريح المحقق القمى فى كلام المشار اليه انّ جنس المشكوك فىه فى المقام دائر بين المانع اى الحرام بالغير و هو الشعر الذى كان من غير ماكول اللحم و غير المانع كغير ما ذكر فلا بدّ من البناء على عدم الممانعه و عدم الحرمة فى مورد الشكّ بحكم الاخبار و قد تمسك المحقق القمى بتلك الاخبار فى كلامه الثانى ايضا ثالثها اصاله البراءه و قد سابق المقدّس بل صاحب المدارك الى التمسك بذلك و قد منع المحقق القمى فى كلامه الاول عن ممانعه دليل الممانعه عن التمسك باصاله البراءه بدعوى ظهوره فى صورته العلم تاره و دعوى

الاجمال اخرى و دعوى عدم استلزام الفساد واقعا للفساد ظاهرا ثالثه و فى كل من الوجوه نظر اما الاول فلعدم اعتبار اطلاقات الكتاب و لا- سيما اطلاق الامر او المامور به فى باب الصيلاه كما يظهر ممّا تقدّم و المقصود باطلاقات تشريع العباده أنّما هو اطلاقات الكتاب كما يظهر ممّا مر و مع هذا نقول انه لا مجال للتمسك باطلاقات بناء على اعتبار الظنّ الشخصى بل بناء على اعتبار الظنّ النوعى لكون الشك من باب الشبهه الموضوعيه و قد حرّنا الكلام فى الرساله المعموله فى حجه الظنّ و الرساله المعموله فى الصيلاه فى الماهوت إلّا- ان يقال ان الشك فى مانعيه الموجود انما يتنى على شمول دليل الممانعه لصوره عدم امكان المعرفه و اما بناء على عدم الشمول فلا معنى للشك فى الممانعه نعم يتاتى الشك فى المشكوك فيه المتقدّم من حيث الجزئيه لغير ماكول اللحم و ماكول اللحم لا الحكم لكن نقول ان مقتضى كلامه التمسك باطلاقات مع جميع ما ذكره فى باب دليل الممانعه مع انه لا- يتاتى التمسك باطلاق مع ما ذكره من اجمال دليل الممانعه بالنسبه الى صوره عدم امكان المعرفه اذ مرجع الامر الى المقيد فيسرى الاجمال الى المطلق إلّا ان يقال ان سرايه اجمال المقيد الى المطلق و الخاص الى العام انما هى فى صوره ثبوت التقييد و التخصيص و اجمال المقيد و الخاص كما لو قيل اكرم العلماء الا بعضهم و اما فيما نحن فيه فالقدر الثابت من التقييد انما هو صوره امكان العلم بعدم جواز اكل اللحم و اما صوره عدم امكان المعرفه فتبقى مندرجه تحت الاطلاق بل الاطلاق شامل لها بلا اشكال بناء على عدم امكان شمول دليل الممانعه لحال عدم امكان المعرفه و ان امكن القول بانّ غايه الامر عدم امكان اطراد الحرمة فى حال عدم امكان المعرفه و اما اطراد الممانعه فلا مجال للقول بعدم امكان اطراده فى حال عدم امكان المعرفه لعدم استلزام الممانعه للحرمة و يمكن ان يقال ان الشك فى اصل التقييد او بالنسبه الى بعض الافراد يمانع عن الظنّ باطلاق او بشموله لبعض الافراد اعنى مورد الشك إلّا ان يقال ان الشك فى وجود المانع او مانعيته الموجود لا يمانع عن الظنّ باقتضاء المقتضى و من هذا ما جرى عليه الوالد الماجد ره من القول بظهور العموم فيما عدا الجملة الاخيره من الجمل المتعقبه بالاستثناء من باب الظنّ الشخصى بناء على القول بالاشتراك و التوقف فى الاستثناء و كذا ما جرى عليه بعض من قال باعتبار الظنّ الشخصى ظاهرا من عدم تطرق الاجمال

على العام لو ورد مشترك لم يثبت المراد به و يخصّص به على احد المعنيين دون الآخر او كان لفظ مشتبه خطأ و يخصّص به العام على وجه دون وجه و كذا ما جرى عليه بعض الفحول فيما لو تعارض التخصيص و التقييد كما في قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ حيث ان البيع لا يجب الوفاء به قبل تفرّق المتبايعين لثبوت خيار المجلس فيدور الامر بين خروج البيع فيبقى الخيار بعد التفرّق للاستصحاب و خروج ما قبل التفرّق عن اطلاق الامر بالوفاء فلا يبقى الخيار عملاً بالاطلاق حيث ان اجمال الخيار يوجب اجمال الاطلاق بالنسبه الى ما قبل التفرّق و هو قد جعل القدر الثابت من الخارج عن الاطلاق هو ما قبل التفرّق و جعل الباقي مندرجا في الاطلاق إلاّ أنّه يمكن ان يكون مبنيًا على اعتبار الظنّ النوعي حيث ان من جرى على ذلك يقول باعتبار الظنّ النوعي بل هو الظاهر لكن نقول ان مقاله المزبوره ضعيفه الحال و التفصيل في محله و امّا الثاني فلظهور تلك الاخبار في الحليّه و الحرمة النفسية و عدم شمولها للحليّه و الحرمة الغيرية بل نقول ان الظاهر من تلك الاخبار أنّها هو كون الشيء بنفسه مورد الاتّصاف بالحليّه و الحرمة و مورد الحليّه و الحرمة في الصّلاه في المشكوك فيه المتقدّم أنّما هو القناعه بالصّلاه المشتمله عليه لجواز الصّلاه المشتمله على ذلك مع الاعاده بناء على اصاله الجواز في العبادات كما حرّراه في محله و لا اقل من كون مورد الحليّه و الحرمة هو الصّلاه في المشكوك فيه المتقدّم لا اتيان المشكوك فيه المتقدّم في الصّلاه و بناء الاستدلال على كون مورد الحليّه و الحرمة هو جنس المشكوك فيه كما يظهر مما مرّ الاّ أنّه ينقدح بان حرمة الصّلاه في المشكوك فيه التقدّم عين حرمة الاتيان بالمشكوك فيه المتقدّم في الصّلاه و امّا الثالث فلانه ان كان الاستدلال باصاله البراءه بملاحظه مداركها في نفى التكليف في الشّبهه الحكمية كما هو الظاهر فالعمده منها انما هي حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان او بدون الوصول و هو غير جار في الشّبهه الموضوعية بل العقل بحكم بانه لو تنجز التكليف و ثبت اشتغال الذّمه يقينا بمفهوم مبين معلوم تفصيلا من جانبه سبحانه كما هو المفروض في المقام و لم يثبت حججه الظنّ في مقام التفريع و لم يرد دليل عملي يقتضى البناء على الفراغ و البراءه فيما عدا صورته العلم كما في الشّك في جزء من اجزاء الصّلاه بعد الدّخول في جزء آخر او جزء من اجزاء الوضوء بعد الفراغ و الظنّ في الركعات فلا بدّ من تحصيل العلم و اليقين بالبراءه و التفريع بلا شبهه من ذي مسكه مع ان الاستصحاب يجرى في الباب بخلاف الشّبهه الحكمية و الاستصحاب

يقدم على اصل البراءه كما حرّناه في محلّه إلّا- ان يقال أنّه لما كان بناء القول بعدم لزوم الاحتياط على عدم شمول دليل الممانعه لصوره عدم امكان المعرفه بل صريح المحقّق المستدلّ في اولى دعاويه المتقدّمه القول بالانصراف الى حال العلم بل مقتضى بعض كلماته المتقدّمه في بعض المقدمات عدم امكان شمول دليل الممانعه لصوره عدم امكان العلم فيرجع الامر الى الشبهه الحكميّه و يتاتى حكم العقل بقبح العقاب و ان كان الاستدلال بملاحظه مدارك اصل البراءه في باب الشبهه الموضوعيه الى الفرد المتردّد بين كونه حلالا و حراما فلا مجال للاستدلال بالاخبار على حده و يضعف الاستدلال به اعنى اصل البراءه بما سمعت و اما الدّعاوى المتقدّمه في باب المنع عن ممانعه دليل الممانعه عن الاستدلال باصل البراءه فالاولى تندفع بان الاظهر عدم انصراف الجمله الخبريّه الى صوره العلم و عمومها لصوره عدم امكان العلم و لا ريب ان دليل الممانعه لا يختصّ بالنهى بل قد يكون بالجمله الخبريّه ففي صوره عدم امكان المعرفه لا بدّ من الاحتياط بحكم العقل كما يظهر ممّا مر و بما سمعت يظهر اندفاع الدّعوى الثانيه اما الدّعوى الاخيريه فتندفع بان الفساد الواقعي و ان لا يستلزم الفساد الظاهري لكنه لا بدّ في صحّه الفساد الواقعي بالصّحّه الظاهريه من مساعده الدّليل الاجتهادى او العملى مثلا لو اقتضى خبر الواحد عدم مانعيه شىء للصّلاه و هو كان مانعا في الواقع فالصّلاه معه صحيحه في الظاهر و كذا الحال لو اقتضى الاصل عدم مانعيه شىء و هو كان مانعا في الواقع بناء على اعتبار اصاله العدم لكن لو لم يكن في البين ما يقتضى الصّحّه لا من الدّليل الاجتهادى و لا من الدليل العملى فالشك في الصّحّه و الفساد موجب لمعامله الفساد بحكم العقل كما يظهر ممّا مر ففي المقام بعد فرض اقتضاء الدليل فساد الصلاه مع المشكوك فيه المتقدّم حتى في حال عدم امكان المعرفه كما هو المفروض على ما يقتضيه كلامه حيث أنّه جرى على ادعاء الدّعوى الاخيريه بعد تسليم شمول دليل الممانعه لصوره عدم امكان المعرفه على ما يقتضيه كلامه لا مجال للاكتفاء بالصّلاه مع المشكوك فيه المتقدّم و ربما استدل على عدم جواز الصّلاه في المشكوك فيه المتقدّم و وجوب الاحتياط بان الصّلاه مشروطه بستر العوره بما يؤكل لحمه و الشك في الشّرط يوجب الشك في المشروط و لا مجال للقناعه بالشك لحكم العقل بوجوب اليقين بالبراءه عند اليقين بالاشتغال كيف لا و الاصل عدم وجود الشّرط في حال الاشتباه و يضعف بعد تسليم اشتراط السّتر و قد حرّنا الكلام فيه في الرّساله المعموله في الماهوت و بعد تسليم اعتبار اصل العدم بان الشك في وجود الشّرط و ان يقتضى الشك في وجود المشروط لكنّه بعد ثبوت عموم الاشتراط

لحال عدم امکان المعرفة و فی المقام یمکن القول بعدم شمول دلیل الاشتراط لحال عدم امکان المعرفة فیرجع الامر الی الشبهه الحکمیة و یتاتی البناء علی اصاله البراءه علی القول بحکومه اصاله البراءه و مزید الکلام موكول الی الرساله المشار الیه و قد یتدل علی ذلك بان مقتضى وجوب مقدمه العلم من اقسام مقدمه الواجب ترك الصلاه فی المشكوك فيه المتقدم و وجوب الاحتياط و يضعف بما يظهر مما مر فی تضعیف الاستدلال بوجوب مقدمه العلم علی وجوب الاحتياط فی اصل المسأله فاذن التحقیق ان یقال أنه ان كان دلیل الممانعه مشکوک الشمول لصوره عدم امکان المعرفة فیرجع الامر الی الخلاف فی باب الشبهه الحکمیة فیجب الاجتناب علی القول بوجوب الاحتياط دون القول بحکومه اصل البراءه لکن نقول أنه لو كان مقتضى الاستصحاب صحه العباده ینبئ علی الصحه و لو علی القول بوجوب الاحتياط كما لو ترددت الدم الواقعه علی الثوب بین البقه مثلا و ما لا یعفی عنه کدم الانسان لو كانت بمقدار الدرهم او احدی الدماء الثلث و لو كانت دون الدرهم حیث ان مقتضى الاستصحاب طهاره الثوب و الشك فی تطرق النجاسه ناش من الشك فی عروض الرفع لشبهه موضوعیه فیصح الصیلاه فی الفرض المذكور و لو علی القول بوجوب الاحتياط و نظیر ذلك ما حررناه فی الرساله المعموله فی الشرط فی ضمن العقد فی باب الشرط المحلل للحرام و المحرم للحلال من ان الحلیه و الحرمة اما ان تتعلق بطبیعه الشیء فی جمیع الاحوال کاغلب الواجبات و المحرمات حیث ان حرمتها و وجوبها یتعلق کل منهما بالطبیعه من حیث هی و لا تتخلف عنها بالحلف علی الفعل او الترك نعم یتقید بصوره عدم الضرر و الجرح بناء علی تمامیه قاعده نفی الضرر و نفی الحرج او تتعلق بالشیء فی صورته لتجرد عن عروض العنوانات الخارجیه الطاریه علیها کاغلب المباحات و المستحبات و المكروهات بل جمیعها فان تجویز الفعل و الترك انما هو فی الجملة ای فی صورته الاطلاق و عدم عروض عنوان یوجب المنع عن الفعل و الترك كما لو حلف علی الترك او یوجب الوجوب كما لو صار متعلق التذر و قد یتطرق الشك فلا یعلم كون متعلق الحكم هو الطبیعه فی جمیع الاحوال او الطبیعه بشرط عدم عروض العارض فح لو اشترط ترك مورد الحكم المذكور علی تقدير كون الحكم هو الحرمة او الکراهه فعلى القول باعتبار الظن النوعی لا بد من البناء علی صحه العقد و الشرط و تخصيص الحرمة و الحلیه بصوره عدم الاشتراط بل علی هذا المنوال الحال علی القول بعدم ممانعه الشك فی الشك فی مانعیه الموجود عن الظن باقتضاء



المقتضى و اما على القول بالممانعه فلا بدّ من الرجوع الى الاصل فيتاتى استصحاب الحكم السابق من الحليه و الحرمة فيتاتى تحليل الحرام و تحريم الحلال فيتاتى فساد الشرط و كذا فساد العقد بناء على فساد العقد بفساد الشرط و لو بناء على اصاله الصّحّه فى المعاملات و يمكن ان يقال ان الفرض المتقدم خارج عن الشكّ فى مانعيه الموجود و انما هو من الشكّ فى عروض الرفع حيث ان الدّم الغير المعفو عنها لا تكون مانعه و انما المانع نجاسه الثوب و من هذا أنّه لو الصقّ الدّم اليابسه على الثوب لا يبطل الصّلاه معها و لو بلغت ما بلغت بناء على صحّحه الصّلاه مع حمل النجس فالشكّ فى عروض النجاسه يقتضى البقاء على الطّهاره و نظير ذلك ما لو تردد الرطوبه الواقعه على الثوب بين الماء و البول و ان كان دليل الممانعه ظاهرا فى حال امكان المعرفه فلا- يجب الاجتناب عن المشكوك فيه و يمكن ان يقال أنّ الحال فى هذه الصوره على المنوال فى الصوره السابقه اذ غايه الامر خروج صوره الجهل عن تحت الاطلاق و اين هذا من الظنّ بعدم التكليف و دلالة الاطلاق على انتفاء التكليف فى صوره عدم امكان (1) نعم يتاتى الدّلاله فى صوره ثبوت المفهوم كما هو مقتضى توهم المنافاه بين القول بالتخصيص و التقييد بالصّيفه مع القول بعدم اعتبار مفهومها و كذا مقتضى بعض كلمات المحقّق القمى حيث يقتضى ثبوت المفهوم لانصراف الاطلاق الى الفرد الشائع كما أنّه يتاتى الدّلاله على تقدير ثبوت الاشتراط او لفظ الاشتراط فى البين و كلّ منهما مفروض العدم فغايه الامر كون حال عدم امكان المعرفه مسكوتا عنه فهو مشكوك فيه فلا بدّ من التمسك بالاصل اعنى اصل البراءه فى نفي الممانعه فلا- منافاه بين انصراف دليل الممانعه الى حال امكان المعرفه و اطراد الممانعه فى حال عدم امكان المعرفه و ما يكفل المثونه فى حال عدم امكان المعرفه انما هو الاصل و على هذا المنوال الحال فى انصراف المطلق فى تلو الامر الى بعض الأفراد كالفرد الشائع حيث ان انصراف المطلق الى الفرد الشائع مثلا- لا- ينافى اطراد الوجوب من باب التّخير فى الفرد النادر و كافل مثونه عدم الوجوب فى الفرد النادر انما هو الاصل و ان امكن القول بانّ الحال على منوال ما لو شكّ فى انصراف الاطلاق الى الفرد الشائع فلو كان الوجوب من باب الوجوب النفسى فعلى تقدير تعذّر الفرد الشائع و وجود الفرد النادر يبنى على اصاله البراءه بناء على كون المدار فى الشكّ فى المكلف به على ثبوت التكليف فى مورد الابتلاء دون مجرد تعلّق الحكم بالموضوع و الاّ فلا من الاتيان بالفرد النادر على القول بوجوب الاحتياط فى باب الشكّ فى المكلف به بتردّده

ص: ٣٠٦

بين الاعمّ و الاخصّ دون القول بحكومه اصل البراءه فى ذلك و اما على تقدير وجود الفرد الشائع و الفرد النادر فيبتنى الامر على حكومه اصل البراءه (1) و يجب الاتيان بالفرد الشائع لو كان الفرد الشائع اوفق بالامثال بناء على وجوب الاحتياط و اما لو كان الوجوب غيريا فلزوم الاتيان بالفرد النادر و عدمه على تقدير تعذر الفرد الشائع و كذا كفايته على تقدير وجود الفرد الشائع مبنى على حكومه اصل البراءه و وجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به بتردده بين الاعمّ و الاخصّ و لا فرق فى ذلك بين كون المدار فى الشك فى المكلف به على ثبوت التكليف فى مورد الابتلاء و كون المدار فى ذلك على مجرد تعلق الحكم بالموضوع اذ المفروض ثبوت التكليف فى مورد الابتلاء بل لا منافاه بين انصراف للمطلق فى تلو الامر الى الفرد الشائع و كفايه الفرد النادر اجتهادا بكون الانصراف من جهه مجرد الغلبه مع القطع بعدم الفرق بين الفرد الشائع و الفرد النادر او كفايه الفرد النادر عملا- باحتمال خلو الفرد الشائع عن الخصوصيه و كون الانصراف من جهه مجرد الغلبه بناء على القول بحكومه اصل البراءه فى باب الشك فى المكلف به بتردده بين الاعمّ و الاخصّ و يمكن القول بانّ المفروض انحصار الدليل على الممانعه فى الاطلاق فلما فرض الظن بعدم الشمول لحال عدم امكان العلم فيحصل الظن بعدم الممانعه اللهم الا ان يقال انه يبتنى حجيه هذا الظن على حجيه مطلق الظن الا- ان يقال انه يتاتى الحجيه بناء على حجيه الظن الناشى من اللفظ و لو بالواسطه و لو على القول بحجيه الظنون الخاصه و يظهر الحال بما حررناه فى الاصول فى بحث الاستقراء الا انه يشكل بلزوم حجيه القياس لو كان ثبوت الحكم فى الاصل باللفظ لكون الظن بالحكم فى الفرع ناشيا من اللفظ بتوسط العقل مع ان الظن بعدم الممانعه لا يكون ناشيا من اللفظ و لو بالواسطه بل منشأ الظن عدم الظفر بالدليل على الممانعه بعد الاستقراء نظير ما ذكره صاحب المعالم فى الدليل الرابع من كون المدار فى اصاله البراءه على الظن يعنى انه يحصل الظن بالبراءه بواسطه عدم الظفر بالدليل على التكليف فالامر فى المقام من باب التقارن و يمكن ان يقال ان الاطلاق يدل على انتفاء التكليف فى صوره عدم امكان المعرفه من باب المفهوم بثبوت المفهوم لمطلق الاطلاق المنصرف الى بعض الافراد باقتضاء الانصراف انتفاء حكم المنصرف اليه فى غير المنصرف اليه و منه انصراف الاطلاق الى الفرد الشائع فالانصراف الى الفرد الشائع يقتضى انتفاء الحكم فى الفرد النادر و الوجه ان شيوع الفرد بمنزله القيد بل الفحوى جعل المطلق المنصرف الى الفرد الشائع من باب المقيد فاعتق عبدا بمنزله اعتق عبدا ذا راس واحد

ص: ٣٠٧

---

١- ١) و وجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به بتردده بين الاعمّ و الاخصّ فيجوز الاتيان بالفرد النادر بناء على حكومه اصل البراءه

لظهور العبد في العبد ذي راس واحد فلو كان المتكلم في مقام البيان و اقتصر على الاطلاق المنصرف فهو كاشف عن عدم اطراد الحكم في غير الفرد المنصرف اليه و ليس غيره مسكوتا عنه مشكوكا فيه إلا أنه يتم ذلك على تقدير كون الانصراف موجبا للظن المستقر بعدم دخول غير الفرد المنصرف اليه كما هو المفروض في باب انصراف اطلاق دليل الممانعه الى صورته امكان العلم لا الظن البدوى و الا فلو كان الانصراف موجبا للظن البدوى فلو ظن بعد التدبر بدخول الفرد النادر او شك فيه فلا مفهوم له و ان قلت ان القيد المتلفظ به بلفظ و القيد الغير المتلفظ به يختلف حكمها و من هذا دلالة النكره في سياق النفي لو لم يكن النفي لنفي الجنس نحو ليس على نفي الجنس و عدم رجوع النفي الى القيد كما لو كان النفي لنفي الجنس و ان اختلف الامر بالظهور و التنصيص مع ان القيد اعنى الوحده لو كان مذكورا لكان النفي راجعا اليه رجوع النفي الى القيد و كان المدلول ثبوت ما فوق الاثنين و كذا ظهور نفي الجمع المنكر في نفي الطبيعه و عدم رجوع النفي الى قيد الجمعيه او الى قيد الوحده و ظهور نفي الوجوب الظاهر في الوجوب التعيني في نفي اصل الوجوب دون نفي التعيين فمن كون شيوع الفرد بمنزله التقييد بالفرد الشائع لا- يثبت ثبوت المفهوم قلت مع ان رجوع النفي الى القيد المذكور ليس امرا مطرد الا- حاجه لنا الى دعوى كون شيوع الفرد بمنزله التقييد بالفرد الشائع بل كون المتكلم في مقام البيان مع اطلاعه على الانصراف يكشف عن عدم اطراد الحكم في غير الفرد المنصرف اليه و ينافى الاطراد و فيه الكفايه كيف لا و المفهوم لا يتجاوز هنا في عدم الاعتبار عن مفهوم اللقب و هو حجه عن مقام البيان كما حررناه في محله فانصراف دليل الممانعه الى صورته امكان المعرفة لو كان المتكلم في مقام البيان يكشف عن عدم اطراد الممانعه في صورته عدم امكان المعرفة و ان كان دليل الممانعه شاملا لحال عدم امكان المعرفة فان كان الشك في ارتكاب المانع فالاستصحاب يقتضى عدم ارتكاب المانع و ان كان الشك في مانعيه الموجود فقيما ثبت فيه عدم اعتبار بعض الشكوك كما في الصيلاه بالنسبه الى الشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر و كما في الوضوء بالنسبه الى الشك بعد الفراغ يمكن القول باصالة البراءه بدعوى التكليف المتوسط الذي يرجع اليه الامر في اصل المسأله على القول باصالة البراءه بناء على شمول اطلاق تشريع العباده لحال عدم امكان المعرفة بها بملاحظه عدم اعتبار الشكوك الغير المعبره كما يظهر مما مرّ و اما ما لم يثبت فيه عدم اعتبار

بعض الشكوك فلا- بدّ فيه من الاحتياط و لا- مجال فيه لدعوى التكليف المتوسّط لفرض عدم ثبوت عدم ممانعه المانع المخصوص المشكوك فيه في بعض المواضع و ان قلت ان المفروض في المقام شمول دليل المانع لحال عدم امكان معرفه فلا بد من تحصيل القطع بخلو العباده عن المانع بخلاف ما تقدم في اصل المسأله فلا باس فيه بالتكليف المتوسّط ففيما نحن فيه لا يجرى التكليف فيما ثبت فيه عدم اعتبار بعض الشكوك كالصلاه بالنسبه الى الشك في الجزء بعد الدخول في الجزء الآخر و الوضوء بالنسبه الى الشك بعد الفراغ قلت ان المفروض فيما تقدم في اصل المسأله في باب التكليف المتوسّط شمول الوجوب لحال عدم امكان معرفه فلا فرق بين ما نحن فيه و اصل المسأله ففيما نقول فيه في المقام بالتكليف المتوسّط نقول ان مقتضى الامر بالجزء اطراد الجزئيه في حال الشك ايضا و لما راي العقل كفايه الفاسد الواقعي و صحته في الظاهر فيحتمل عنده كفايه الفاسد الواقعي و صحته في باب الشك في مانعيه الموجود ايضا فيسكت عن الحكم بوجوب التفرغ بالقطع و يقول غايه ما ثبت من العقاب أنّما هي العقاب على القناعه بالصلاه المشتمله على ما علم مانعيته و اما الصلاه المشتمله على ما شك في مانعيته من باب الشبهه الموضوعيه فلم يثبت العقاب عليه نعم لو كان الشك الغير المعترف في المقام قليلا فالامر و ان لم يكن من باب القياس اذ ليس البناء على الصحه بناء على الصحه الاجتهاديّه بل بناء على الصحه العمليّه لكن يتاتى الكلام في دلاله حرمة العمل بالقياس على الاعتناء به مطلقا حتى في باب التحقيق الشك و العمل بالاصل في المشكوك فيه او ظهوره في اثبات الحكم و منه الكلام في جواز العمل بالاصل لو لم يتحقق من الخبر الظن بالصدور او الدلاله بواسطه امر من الامور بناء على اعتبار الظنون الخاصه بل بناء على اعتبار مطلق الظن ايضا و اما لو كان موارد الشك كثيره كما هو الحال في اصل المسأله فلا يتأتى شمول اخبار القياس لظهورها في قله المقيس عليه و من هذا عدم شمولها لحمل المشكوك فيه على الاعتم الاغلب و بعد ما مرّ اقول أنّه لعلّ الوجه ان يقال أنّه ان كان دليل الممانعه من باب الاخبار فان كان الدليل مثل ما لو قيل كل شيء حرام اكله فالصلاه في وبره و شعره فاسده فلا اشكال في عمومه لحال عدم امكان معرفه بكون المقصود الفساد الواقعي على الاطلاق و اما الكلام في معامله الفساد فيظهر بما مرّ و ان كان الدليل مثل ما لو قيل لا صلاه فيما لا يؤكل لحمه فيمكن القول بانه و ان يقتضى عموم الحكم الوضعي لحال عدم امكان معرفه و الكلام في معامله الفساد

يظهر بما مر لكن القدر الثابت من الحرمة المستفاده منه بناء على الاستفاده كما لعله الاظهر أنّما هو الحرمة في حال امكان المعرفه و اما في حال عدم امكان المعرفه فالحرمة غير ثابتة نظير عدم عموم الحرمة فيما لو كان دليل الممانعه بلفظ النهى لحال عدم امكان المعرفه فلا يتأتى الحرمة في صوره عدم امكان المعرفه كما هو المفروض و يمكن ان يقال ان حال الحرمة المستفاده في الصوره السابقه بناء على الاستفاده و لعله الظاهر على منوال الحرمة المستفاده هنا فالقدر الثابت من الحرمة انما هو الحرمة في حال امكان المعرفه فلا يتأتى الحرمة في صوره عدم امكان المعرفه الا ان يقال بعدم استفاده الحرمة من العبارة في الصوره السابقه فينحصر الامر في حكمه العقل بمعامله الفساد و عدمه و يظهر الحال بما مرّ كما سمعت آنفا و ان كان الدليل بلفظ النهى فهو امّا بان يقال مثلا لا تلبس ما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم في الصلاه و هو من باب النهى عن الشىء مقتضى بالعباده او بان يقال لا تصل فيما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم و هو من باب المنهى عنه لوصفه و اما لو قيل لا تلبس ما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم و صلى المكلف فيما يشتمل على جزء غير ماكول اللحم فهو من باب اجتماع الامر و النهى و لا يرتبط بالمقام اذا الكلام في المقام في دليل الممانعه و لا ربط للمثال المذكور بالممانعه و اما القسمان الا و لان فالنهي فيهما يفيد كلا من الحكم التكليفي اعنى الحرمة و الحكم الوضعى اعنى الفساد الاوّل ينصرف الى حال امكان المعرفه بل ينصرف الى حال العلم لكن الاخير يشمل حال عدم امكان المعرفه و يظهر الحال بما حرّره في بحث دلالة النهى في دلالة النهى فيما يقتضى الفساد على الفساد في خصوص حال العمد او في حال السهوه ايضا و ان قلت ان مقتضى عدم شمول الحكم التكليفي لحال عدم امكان المعرفه جواز الاكتفاء بالصلاه مع المشكوك فيه المتقدم و ان كانت فاسده في الواقع قلت ان عدم الشمول انما يقتضى عدم ثبوت الحرمة بواسطه النهى و لا يقتضى جواز الاكتفاء بالصلاه المشتمله على المانع المشكوك فيه حيث انه لا يقتضى قاعده عمليه بل غايه الامر الشك في الحرمة مع عدم ممانعه عدم امكان المعرفه عن تطرق الفساد واقعا فلا بدّ من الرجوع الى القاعده العمليه من اصل البراءه او الاحتياط ثمّ انه لو شك في اداء اصل المكلف به او ظنّ بالاداء بظنّ غير معتبر فلا بدّ من الاحتياط و كذا الحال لو شك في الاتيان لجزء من اجزاء المكلف به او شرط من شرائطه او شك في ترك مانع من مواعنه او ظنّ بالاتيان او الترك بظنّ غير معتبر الا اذا قام الدليل على عدم وجوب الاحتياط كما لو شك في جزء من اجزاء الصلاه بعد الدخول (1) جزء آخر او شك في جزء من اجزاء الوضوء بعد الفراغ و قد ذكر المحقق القمي ان القول بان اشتغال الذمه يقينا يوجب تحصيل اليقين بالبراءه يصحّ فيما لو شك في



المحقق الثاني بل عن معطى التذكرة كونه متفقا عليه بيننا و وجوب التيه على المباشر بناء على كون الامر من باب الاستنابه كما جرى عليه فى المدارك لكنّه جعل الاولى ان ينوى العاجز قبول الطّهاره و تمكين غيره منها و تحقيق الحال انه يمكن ان يكون الشارع قد جعل المباشر محل احكام الآله و نزلها منزلتها كما ان الظاهر فى قوله المجنون كون المجنون من باب الآله فح يترتب احكام الوضوء كلا على العاجز مثلا لو شك فى بعض الافعال قبل الفراغ فيجب الاتيان و به بما بعده على المباشر و ان لم يشك العاجز و يمكن ان يكون الشارع قد جعل المباشر محل احكام الاستقلال فعلى الاول يترتب على العاجز الآثار الشرعيه المترتبه على الاستقلال و على الثانى يترتب هذه الآثار على المباشر لكن اصل الاستقلال و الاليه لا يكون قابلا للجعل و التشريع مثلا فى باب الوضوء فى صلاه النّيايه يكون المباشر مستقلاّ و لا مجال لجعله آله و فى صبّ الماء ببعض الظروف يكون المكلف مستقلا ايضا و لا مجال لجعل استقلال الآله فح نقول ان القدر الثابت من وجوب التيه أنّما هو وجوبها فى الجملة اى مرّدا بين العاجز و المباشر فلا جدوى فى قدره العاجز على التيه و أنّه لو كان صدق القربه منوطا بكون التيه ممن يجب عليه الفعل فيلزم فى صلاه النّيايه و وضوئها و كذا الحجّ فى بعض الفروض اما عدم صحّه العباده او عدم اشتراطها بالقربه لاستقلال النّائب فيهما بالتيه مع أنّ الادله اللفظيه لو تم دلالتها فهى تنصرف الى صوره المباشره لا التّويه و ايضا كون الفاعل فى المقام هو المباشر لا يجدى فى وجوب التيه عليه لاحتمال تنزيه منزله الآله فالمهمّ و النّافع فى المقام أنّما هو تشخيص ان التّويه من باب الاستعانه او الاستنابه لكن لو كان المدرك فى المقام على وجوب التيه هو الاجماع المحقق فلا يتشخص به الامر و لا يتمييز به الحال و هو الحال فى الاجماع المنقول و خبر التّويه فى تتمّ المجدور بدلا عن الغسل فيتفرّع المسأله على حكمه قاعده الاشتغال و اصل البراءه فى باب الشكّ فى المكلف به فعلى الاول لا بدّ من الجمع بين تيه العاجز و المباشر و على الثانى يتأتى التخيير و يكفى تيه احدهما لكن يختلف تيه العاجز و المباشر فانّ الاول يجب ان ينوى أوضى بالبناء للمجهول لا أتوضأ كما صرح به فى الرّوض و المقاصد العليّه و الثانى يجب ان ينوى أوضى بالبناء للمعلوم و ان قلت ان مرجع ما ذكر عن تيه العاجز الى انفعال المباشر و الانفعال غير مقدور فكيف يقصد به القربه قلت أنّ عدم مقدوريّه الانفعال أنّما هو لو كان الفعل غير مربوط بقدره الشخص و اما لو كان مربوطا كما فى المقام حيث ان المفروض ان العاجز يولى باختياره فالانفعال مقدور و بالواسطه

و يمكن ان يقال انّ التّيه أنّما تجب على العاجز لو كان المباشر من باب الآله كما يظهر ممّا مرّ و على هذا فيجب ان ينوى كما ينوى فى صورته المباشرة فيجب ان ينوى أَوْضاً و أمّا الاستيجار فالمدار فيه على جعل الاجره و الظّاهر أنّه اعمّ من النّيابه و الوكاله و غيرهما و من الاخير استيجار الشّخص لتحمل الخدمات او تعليم الاطفال او نحوهما و أمّا الوكاله فهى اخصّ من النّيابه لأطراد النّيابه فى مثل الصّلاه عن الميّت دون الوكاله و أمّا الاذن فهو اعمّ من الوكاله كما تقدّم ثمّ أنّهم قد اشترطوا العداله فى النّيابه و لم يشترطها احد منهم فى باب الوكاله و الفارق هو الاجماع ليس الا لكن لا وثوق لى بتتالى الفتاوى غالباً مع ان الامر فى المقام من باب عدم ذكر اشتراط العداله لا ذكر عدم اشتراط العداله نعم صرّح فى الكفايه بعدم اشتراط العداله فى الوكيل و صرّح فى الشّرائع و القواعد نقلاً لجواز توكيل الفاسق و عن التّدكره نقل الاجماع على عدم اشتراط العداله فى الوكيل و كذا نقل الاجماع على عدم انزال الوكيل بالفسق لانه من اهل التعرّف إلّا ان يكون الوكاله مما ينافى الفسق و فى الرّوضه نقل الاجماع على جواز وكاله الفاسق لكن اطباق كلماتهم على عدم اشتراط العداله فى الوكيل بعد ثبوت الاطباق لكن الظّاهر ان الامر فى كلام الاكثر من باب عدم ذكر الاشتراط لا ذكر عدم الاشتراط من جهه ان الوكاله و ان تجرى فى مثل تطهير الثياب لكن المقصود بها فى بيان احكامها أنّما هو الوكاله فى المعاملات المتعارفه لكن تلك الاحكام فى مثل تطهير الثياب من باب الاطراد لا عموم الكلمات و غايه الامر فى توكيل الشّخص فاسقاً لبيع داره مثلاً اضرار الوكيل بالموكّل و لا حرمة فيه على الموكّل و يرشد الى ذلك ما ذكره الشهيد فى الرّوضه فى باب عدم اشتراط العداله فى الوكيل دون الوصىّ من ان الوكاله متعلّقه بحق الموكّل و هو مسلّط على اتلاف ماله فضلاً عن تسليط غير العدل على ما له و الوصايه استنابه على حق الغير من الطّفلى و المجنون مثلاً كوكيل الوكيل فيشترط العداله فى الوصىّ و بعد تسليم شمول تلك الكلمات لمثل تطهير الثياب نقول أنّها وارده فى مورد الاجمال و الغرض منها أنّما هو مجرّد عدم ممانعه الفسق و بعبارة اخرى مجرّد الفعل ليس الغرض منها عدم ممانعه الفسق و جواز اعتبار الفعل و يرشد الى الدّعوى الاولى نقل الاجماع على عدم انزال الوكيل بالفسق معللاً بانه من اهل التصرّف و التمسك بذلك على كفايه تطهير الثياب من الفاسق مدفوع بانه وارد مورد الاجمال لكونه فى مقام حكم آخر اعنى بقاء الوكاله و لا يكون وارداً فى مقام بيان ثبوت احكام الوكاله تفصيلاً فلا بدّ فى تطهير الثياب من العلم او الشّهاده او الظنّ بناء على حجّيته فى الموضوعات و ربما استدلّ على عدم اشتراط العداله فى الوكاله مضافاً الى ما سمعت من



نقل الاجماع بعموم قوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ وقوله سبحانه تَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وقوله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ النَّاسُ  
مَسْلُطُونَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ و بعض ما دل على مشروعية الوكالة و خلو التصوص و الفتاوى عن اشتراط العدالة فى الوكالة مع شده  
الحاجة الى التوكيل و استلزام اشتراط العدالة فى الوكالة الحرج العظيم و عمل المسلمين قديما و حديثا و فحوى ما دل على  
جواز توكيل الكافر و فى المسالك الوكيل فى عقد النكاح لا يشترط ان يكون عادلا بل يصح توكيل الفاسق فيه ايجابا و قبولا  
لقوله النيابة و اصالة عدم اشتراط العدالة اذ لا يتضمن ذلك استيمانا على امر خفى كالمال و فى الكل نظر خصوصا التمسك  
بفحوى جواز توكيل الكافر حيث ان الجواز فى توكيل الكافر على الكافر لكن لا يجوز توكيل الكافر على المسلم اجماعا فضلا  
عن مصير غير واحد الى اشتراط العدالة فى وكيل الوكيل كما عن السرائر و الارشاد و التذكرة لكن قد اعتذر فى الروضة بان فى  
الوكالة على الوكالة استنابه على الغير فيشترط العدالة و يمكن ان يقال توجيه الفرق بين النيابة و الوكالة ان اشتراط العدالة فى  
النيابة انما هو فى النيابة عن الميت حيث انهم ذكروه فى الاستنابه عن الحج و انما هى بملاحظه ان الاستنابه عن الميت فالفرق  
بين النيابة عن الميت و الوكالة عن الموكل فى المعاملات و اضحه و لا باس باشتراط العدالة فى النيابة عن الميت و عدم اشتراطها  
فى الوكالة عن الموكل و ربما يوجه الفرق ما دله بين النيابة و الوكالة من حيث اشتراط العدالة فى النيابة دون الوكالة بان ادله  
النيابة فى العبادات مجمله و القدر الثابت منها انما هو جواز استنابه العادل او وجوبها فيشترط العدالة فى النيابة و ادله الوكالة فى  
المعاملات مطلقة شاملة لتوكيل الفاسق فلا يشترط العدالة فى الوكالة و بان قبول قول الوكيل ليس من جهة مجرد الوكالة بل من  
جهة امر زائد على الوكالة و هو كون الوكيل ذا اليد و بان العمدة فى العبادات هى النية و العامل ابصر بها فالعدل يحصل  
الاطمينان بقوله دون عسيره و المعاملات من العقود و الايقاعات و ان كانت مما يعتبر فيها القصد ايضا لكنها لما جعل الالفاظ  
الدالة عليها كاشفة عن القصد اعتد بقول البائع و نحوه و طرح اخبار البائع و نحوه و طرح اخبار البائع و نحوه بعد ذلك بعدم  
القصد نظرا الى ان ظاهر كلامهم فى العقود و الايقاعات دال على القصد و حجه و الا لم يتحقق معامله اصلا و بعبارة اخرى انه  
ليس فى العبادات ما يدل على وقوعها مع نيتها و انضمام اصالة الصحة لا يجدى لانها لا تكون حجة على غير الفاعل اى فى مقام  
افراغ ذمه الغير فيتعين اعتبار العدالة فى النائب فى العبادات و فى الكل نظر ثم ان اكتفائهم فى الوكالة بمجرد الفعل او الاخبار  
بالفعل من دون اشتراط العدالة اما

فى باب صدور الفعل فقط و ثبوت صحه الفعل عندهم باصالة صحه فعل المسلم او فى الكلّ من صدور الفعل و صحته و ربما يظهر من بعض الاول اعنى كون اكتفائهم فى الوكالة بمجرّد الفعل او الاخبار بمجرّد صدور الفعل و اما صحه الفعل فثبت عندهم باصالة صحه فعل المسلم و انت خير بانّ كفايه الوكالة فى الصّيدور تستلزم الكفايه فى الصحه كيف لا و النتيجة تابعه لاختسّ المقدمتين فلا مجال لاعتبار الظنّ بالصحه كما هو مقتضى اصاله صحه فعل المسلم عند الغالب مع الاكتفاء بالشكّ فى باب الصّيدور و ياتى مزيد الكلام آنفا و الا فلا ثمره فى اثبات الصّيدور بالوكالة و اثبات الصحه باصالة صحه فعل المسلم ثم ان مقتضى اشتراط العدالة فى النّيايه اشتراط الظنّ بصدور الفعل بافاده العدالة الظنّ بالصدور بعد ثبوت الصحه ظنّاً باصالة صحه فعل المسلم قضيه انّ المدرك فى اصاله صحه فعل المسلم عند الغالب انّما هو الظنّ او افاده العدالة الظنّ بالصدور و الصحه معا حيث انّ اشتراط العدالة من جهه حصول الظنّ كما هو المصرّح به فى كلامهم و مقتضى عدم اشتراط العدالة فى الوكالة عدم اشتراط الظنّ فيها او فى باب الصدور اقلّ لان القناعه بها اما فى باب الصدور فقط او فى باب الصدور و الصحه معا و لو لم يشترط الظنّ بالصدور فلا يشترط الظنّ بالصحه ايضا كيف لا و النتيجة تابعه لاختسّ المقدمتين فلا يشترط الظنّ بالصحه فى الوكالة سواء كان القناعه بها فى باب الصّيدور (1) و الصحه اذا عرفت ما تقدّم فنقول اما حسبان الاتفاق على الفرق بين النّيايه و الوكالة باشتراط العدالة فى النّيايه دون الوكالة فهو مدفوع بانّ الاتفاق على اشتراط العدالة فى النّيايه انّما هو فى النّيايه عن الميّت فى باب الحج و اين التسليط على حق الميّت فى تسلّط الشخص على ما له كيف لا و قد اشترط غير واحد العدالة فى وكيل الوكيل كما مرّ و ايضا سمعت عبارته الرّوضه فى باب عدم اشتراط العدالة فى الوكيل دون الوصى من انّ الوكالة متعلّقه بحق الموكل و هو مسلّط على اتلاف ماله فضلا عن تسليط غير العدل على ماله بخلاف الوصايه فانّها تشتمل على التسليط على حق الغير من الطّفل و المجنون مثلا- و المقصود بالاتفاق على عدم اشتراط العدالة فى الوكالة انّما هو توكيل الشخصى على بيع داره مثلا و لا يشمل التوكيل فى تطهير الثّياب و على فرض الشّمول فالاطلاق وارد مورد الاجمال فلا عبره به و اعتبار الظنّ و عدمه موكول الى الكلام فى اعتبار الظنّ فى الموضوعات و اما حسبان كفايه الوكالة فى تطهير الثّياب من دون حاجه الى الظنّ بالصدور بعد الظنّ بالصحه بعد اطلاع الموكل و اطلاع الوكيل على كفايه التطهير فهو مدفوع بما سمعت فى الاتفاق على عدم اشتراط العدالة فى الوكالة فلا بدّ

ص: ٣١٥

عن جعل المدار على العلم او شهاده العدلين بعد اعتبارها فى تطهير الثياب و كفايه الظن مبنيه على كفايه الظن فى الموضوعات ثم انه لما جرى ذكر الوكاله و الاستنابه فقد اعجبني ان اذكر من باب المناسبه موارد يجرى فيها الوكاله و الاستنابه اثباتا و نفيًا اتفاقًا او على الخلاف بين الطائفه و انما يصح الوكاله فيما لا يتعلّق غرض الشارع المقدّس بايقاعه من مباشر بعينه كالعتق فان غرضه منه فك الرقبه سواء احدثه المالك ام غيره و كذا الطلاق فان غرضه منه رفع علقه الزوجيه سواء احدثه الزوج او غيره و كذا النكاح و المبيع و غيرهما من العقود و الايقاعات الا ان يقال ان كلا مما ذكر لو لا ثبوت جواز التوكيل فيه لم يثبت عموم غرض الشارع و اما ما تعلّق غرض الشارع بايقاعه من مباشر بعينه كالطهاره و الصلاه الواجبه فى حال الحياه الا ما ياتى فلا مجال للتوكيل فيه و الحق انه لا مجال لتشخيص غرض الشارع بدون النقل اما بيان عدم اختصاص النقل او بتجوز التوكيل و عن العلامة فى التذكره و الثابين فى جامع المقاصد و الروضه و المقدّس و السّيد فى الرياض انحصار المرجع فى معرفه غرض الشارع و ربما توهم منه عدم كفايه الاصل لو اقتضى اختصاص الغرض بمباشره معين و عمومه لغيره و ليس بشىء ان الغرض ممّا ذكر انحصار المرجع فى مقام الاجتهاد و لا ينافى اعتبار الاصل فى مقام العمل سواء اقتضى الاختصاص او العموم و قد وقع الاطباق على جواز التوكيل ايجابًا و قبولًا فى امور و فمنها البيع كما نصّ عليه جمع نقلا بل عن جامع المقاصد نفي الخلاف عنه و منها الصّيلح كما صرّح به الشّيخ و جماعه نقلا بل عن بعض نقل الاجماع عليه و منها الوديعه كما صرّح به جماعه نقلا و منها الحواله و منها الضّمان و الكفاله و الشّركه و العاريه و الشفعه فيجرى الوكاله فيها ايجابًا و قبولًا بلا اشكال كما صرّح به جمع نقلا- و منها القراض و منها عقد المزارعه و المساقاه كما صرّح به الفاضلان و المحقّق الثانى و غيرهم نقلا و منها الجعاله كما صرّح به الجماعه نقلا- و منها البراء كما صرّح به الجماعه و منها عقد السّيق و الرّمايه كما صرّح به الجماعه نقلا و منها عقد الرهن و قبض المرهون كما صرّح به الجماعه نقلا و كذا اقباضه و منها

الاجاره كما صرّح به الجماعه و منها الهبه و الوقف كما صرّح به الجماعه نقلا و منها النكاح بلا خلاف نقلا و لا فرق بين الدوام و الانقطاع و التحليل و منها

الطلاق باقسامه كما صرّح به جماعه و منها الخلع كما صرّح به جماعه و منها الخلع كما صرّح

به جماعه و منها العتق بلا اشكال كما قيل و الحق به الفاضلان و المحقق الثاني التدبير و الكتابه و عن التنقيح انه يصح التوكيل فى الايقاعات الا الظهار و الايلاء و اللعان و النذر و العهد و اليمين و منها

حجر الحاكم و مطالبه الغرماء منه الحجر كما صرح به فى التذكرة و جامع المقاصد و منها قسمه الفىء و الغنيمه و الزكاه و الخمس و الصيّدقه كما صرح به جماعه نقلا- و منها اداء الزكاه فيصح التوكيل فى اخراجها و ايصالها المستحق كما صرح به الشيخ و الجماعه نقلا بل جوز الشيخ فى المبسوط و العلامه فى التحرير و التذكرة و المحقق الثاني فى جامع المقاصد توكيل المستحق فى قبضها و خالفهم الحلّى فى السيرائر فانكر جوازه تبعا للقاضى تعليلا بانّه لا دلالة عليه فمن ادّعا فقد اثبت حكما شرعيّا يحتاج فى اثباته الى دليل شرعىّ و لا دلالة و بانّ الذمّه مرتبته بالزكاه و لا خلاف بين الامه فى أنّ تسليمها الى مستحقّها تبرئ الذمّه بيقين و ليس كذلك اذ اسلمت الى الوكيل لان الوكيل ليس هو من الثمانيه الاصناف بغير خلاف و بانّ الزكاه و للخمس لا- يستحقها واحد بعينه و لا- يملكها الا بعد قبضه لها فيتعين له ملكها و الوكيل لا يستحقّ إلا ما تعين ملكه لموكله و استحق المطالبه به و كل واحد من اهل الزكاه و الخمس لا يستحقّ المطالبه بالمال لان الانسان مخير فى وضعه فيه او فى غيره فلا- يجبر على تسليمه اليه و تفصيل الحال موكل محلّه و يلحق بالزكاه ساير الصيّدقات الواجبه كالكفّارات و المندوبه فيجوز التوكيل فى ايصالها الى المستحقّ و فى قبضها ممن يخرجها كما صرح به فى التذكرة و جامع المقاصد و منها قبض الدّين و اقباضها بلا خلاف كما فى التذكرة و منها تطهير الثوب و البدن و غيرهما ممّا يجب تطهير قيل يجوز الاستنابه فيه بلا خلاف و قال فى المسالك نقلا و اما تطهير الثوب و البدن و غيرهما مما يجب تطهيره فانه يجوز الاستنابه فيه لكن كما يمكن جعل هذا النوع عباده كذلك يمكن اخراجه اذ التّيه ليست شرطا فى صحّته فان الفرض منها هجران النّجاسه و زوالها كيف اتفق فان توقّف حصول الثّواب على فعله و الحاقه بالعبادات بالتّيه اقول أنّه مبنى على اشتراط صدق العباده باشتراط صحّتها بالتّيه و قد زيفناه فى البشارات و الرّسالة المعموله فى الشكّ فى الجزئيه و الشرطيه للعباده و بالجملة يتاتى الكلام تاره فى اعتبار التطهير لو ارتكبه الجاربه مثلا من دون توكيل و اعتباره مبنى على صحّته فعل المسلم حتى الجوارى مثلا بعد العلم باطلاع مثل الجاربه على كيفيته التطهير و اخرى فى اعتباره بعد التوكيل مع العلم بالصدور و اعتباره ايضا مبنى على صحّته فعل المسلم حتى مثل الجاربه كما أنّه

لا اشكال فى اعتباره من جهه اشتراط العداله بناء على اشتراط العداله فى مطلق النيباه و ان لم يكن شرطا فى مطلق التوكيل لو قنع فى التوكيل بالاذن بناء على كون الوكاله من باب الاذن لعدم ثبوت كون المقام من باب التوكيل دون الاستنابه لكن قد تقدم عدم اعتبارهم العداله فى مطلق النيباه و عن بعض الاشكال فى اعتبار التطهير فى المقام من جهه الاصل يعنى استصحاب النجاسه و اصاله صحه فعل المسلم و نظر فيه بعض آخر بل على ذلك المنوال الحال من حيث تطرق الاشكال لو كان التوكيل بلفظ التوكيل لعدم ممانعته عن صدق النيباه و ثالثه فى اعتباره بعد التوكيل لو شك فى الصي دور و الصيحه على فرض الصي دور و مقتضى ما سمع من طريقه بعض كفايه التوكيل و ان لم يعلم بالصدور و لم يخبر بالتطهير بل اتى الجاريه مثلا بالغذاء فى الطرف الذى و كلت فى تطهيره و يقتضى ذلك ما فى بعض الرسائل الفارسيه من كفايه الاذن فى تطهير الثياب و يظهر الحال بما تقدم و منها

استيفاء الحدود و اقامتها بعد ثبوتها فقد صرح الفاضلان و الثانين و غيرهم نقلا بصححه التوكيل فى ذلك و لا خلاف فى ذلك نقلا سواء كان الحد من حدوداته سبحانه كحد الزنا و السرقة او حدود الادميين كحد القذف و لا فرق فى حدود الادميين بين حضور المستحق و غيبته و عن بعض الشافعيه المنع من التوكيل فى استيفاء حقوق الادميين فى غيبته المستحق بانه لا يتبين بقاء الاستحقاق عند الغيبه لاحتمال العفو و بانه ربما يرق قلبه حال حضوره فيشترط الحضور و ليس شىء من الوجهين بشىء و لا فرق فى جواز التوكيل مطلقا بين ان يكون الموكل هو الامام ع او المجتهد او غيرهما ممن يصلح لاقامه الحد و هل يشترط فى صحه الوكاله علم الوكيل باستحقاق من يحده الحد او لا قيل لم اجد احدا تعرض لهذا و لكن الثانى اوجه اذا كان الموكل الامام عليه السلام و قيل الاظهر الثانى مطلقا لعموم و جوب العمل بحكم الفقيه و حرمة رده و فيه ان العموم لا يشمل الصوره الوكاله و منها الدعوى و المرافعه و اثبات الحقوق و ايضاها عند الحاكم كاحضار الشاهدين و استشهادهما كما صرح به فى المبسوط و الشرائع و القواعد و التحرير و التذكرة و جامع المقاصد و الكفايه نقلا و منها المطالبه بالحقوق مالىه او غيرها فيصح التوكيل فى استيفاء القصاص كما صرح به فى المبسوط و الفاضلان و المحقق الثانى و غيرهم نقلا و عن الثالث التصريح بانه لا فرق بين النفس و الطرف و منها القضاء و الحكم بين الناس فانه

لا اشكال في اعتباره من جهة اشتراط العدالة الى يصح فيه التوكيل من الامام عليه السلام و نائبه اذا كان ماذونا في التوكيل كما صرح به في المبسوط و التذكرة و التحرير و جامع المقاصد و المسالك نقلا و لا يصح من الفقيه في زمان الغيبة التوكيل لغيره لانه ان كان جامعا لشرائط الفتوى كان مساويا للموكَّل في كونه نائبا للامام ع و الا- لم يتصور كونه قاضيا لما اتفق عليه الاصحاب من اشتراط اجتماع شرائط الفتوى في القاضى لكن عن المحقق القمى ره جواز القضاء من العامى من جانب المجتهد و يجوز الاستنابه في الحلف بعد توجه اليمين و منها

الدَّيَات فيصح التوكيل في تسليمها و تسلمها بلا- خلاف نقلا و اما ما لا يجوز فيه الاستنابه و التوكيل فامور و منها الوضوء و الغسل و التيمم مع قدره بها على الوجه المأمور به بلا خلاف نقلا و لا فرق في ذلك بين الواجب منها مطلقا و لو بنذر و نحوه و المندوب كذلك و لو لم يكن رافعا للحدث و لا بين ما يقصد به اباحه الصَّلاه لنفسه او لغيره بالاستيجار عن الميت او الحي فالوضوء و الغسل لصلاته الاستيجار ليسا كصلاته حيث أنه يجوز التوكيل في صلاه الاستيجار دون الوضوء و الغسل فلا بد في صلاه الاستيجار لو اريد التوكيل فيها من التوكيل في الوضوء ايضا و اما اذا كان المكلف عاجزا عن الاتيان بالوضوء او الغسل على الوجه المعتد شرعا فلم يجز الاستنابه ايضا بل وجب التيمم او الجبيره او الاقتصار على بعض الاجزاء نعم اذا لم يتمكن في الوضوء مباشره الغسل او بعض الغسلات لعذر جاز الاستنابه بل و كذا الغسل في الغسل كما صرح به في الشرائع و القواعد و التذكرة و المسالك و الرّوضه و كذا في المسح في الوضوء و التيمم كما صرح به في جامع المقاصد و المسالك و الرّوضه لكن قد يقال ان مثل هذه الاستنابه لا يعد توكيلا حقيقه كما صرح به الشيخ و الثانين و اما هو استعانه و دون هذا المقال الاشكال و يظهر الحال بما مرّ و امّا التيه فقيل أنه لا- يجوز التوكيل فيه و الاستنابه و ظاهره الاجماع عليه و هو انه تمّ فالقول بوجوب تيه المباشر في العجز عن الغسل او بعض الغسلات في الوضوء من باب التوكيل في الصّلاه لا التوكيل في التيه و منها الصّلاه اليوميّه اداء و قضاء مع التمكن عن الاتيان بها حيث يكون المكلف حيا و مثل ذلك صلاه الآيات و صلاه العيدين و صلاه الاحتياط و غيرها نعم يجوز الاستنابه في قضاء الصَّلاه اليوميّه و الاثيه عن الميت كما صرح جمع من الاصحاب نقلا بل حكى الاجماع عليه ثله منهم العلّامه في التذكرة و منها الصّوم الواجب ما دام المكلف حيا بلا- خلاف بل و كذا المندوب كما عن ظاهر اطلاق الاصحاب نعم يصح الاستنابه في قضاء

الصّوم الواجب بعد الموت تبرّعا او استيجارا و منها الاعتكاف ما دام المكلف حيّا كما صرّح به الفاضلان و المحقّق الثّاني بل الظّاهر اتّفاق الاصحاب عليه نقلا و عن الاخير التعليل بانه مشروط بالصّوم و لا يصحّ الاستنابه فيه و منها الحجّ الواجب مع حيوة المكلف و قدرته على الاتيان به و اما بعد الموت فيجوز الاستنابه فيه بلا خلاف تحقيقا و نقلا مستفيضا للنصوص المتظافره و كذا مع عجز المكلف عن الاتيان به و اما المندوب منه فيجوز الاستنابه فيه مطلقا و منها

الايمان كما صرّح به الفاضلان و المقداد و الثّانين و غيرهم نقلا بل الظّاهر اتّفاق الاصحاب عليه و منها القسمة بين الزوجات بلا خلاف بل قيل لظهور تعلقها ببدن الرّوج و تضمّنها استمتعا نقلا و لا فرق بين كون الوكيل محرما بالرّوجه ام لا و منها الظّهار و الايلاء و اللّعان و القسامه بلا خلاف نقلا و منها التّذر و العهد كما صرّح به جمع نقلا قيل بل لا خلاف فيهما و منها قضاء العده بلا- اشكال لانها لاستبراء الرّحم فكيف تقبل الوكاله و منها الرّضاع بلا اشكال لظهور تعلقه بالمرضعه و المرتضع لانه مختصّ بانبات اللّحم في المرتضع و اشتداد لحمه بلبن المرضعه و منها الاستيلاء قال في التذكرة لا- يتصوّر الوكاله في الاستيلاء لانه متعلّق بالوطى و الوطى مختصّ بالفاعل و منها الجنايه بلا اشكال لانها ظلم فتعلّق بفاعلها و حكمها يلزم المباشر و منها القود بلا اشكال كما هو ظاهر و منها

جميع المعاصى و المحرّمات كالغصب و السرقة و شرب الخمر و الرّنا و نحوه فيجد شارب الخمر لا الموكل فيه نعم قال المقدّس ان الموكل الاذن بها يترتب عليه العقاب و منها الميراث كما صرّح به في التذكرة و التّحرير بمعنى عدم جواز التّوكيل في كونه وارثا لا في قبض الارث فان الوكاله فيه جائزه كما صرح به في التذكرة و لا اشكال و منها اداء الشّهاده و اقامتها كما صرّح به الفاضلان و الثّانين و و غيرهم نقلا بل لا خلاف فيه و منها ردّ السّلام كما صرّح به المحقّق الثّاني قال الظاهر ان ردّ السّلام لا يصحّ التوكيل فيه بل هو متعلّق بمن سلم عليه و وجوبه فورى فالتوكيل مؤد الى فواته الى ان قال و هل يصحّ السّلم بالتوكيل فيعد سلاما شرعيّا حتّى يجب ردّ جوابه فيه نظر من اطلاق قوله تعالى وَ إِذَا حُيِّتُمْ و من حملة على المعهود اقول انه لا اشكال في عدم شمول اطلاق الآيه لصوره التوكيل مع قطع النّظر عن عدم اعتبار الاطلاقات الكتاب بقى الكلام فيما اختلفت في جواز التوكيل و الاستنابه

فيه و هو ايضا امور و منها الجهاد فحكم ثله منهم الشيخ فى المبسوط و السيورى فى التنقيح نقلا بانه لا يصح النيباه فيه بحال لكن قال الشيخ و روى انه يدخله و حكم جمع آخر نقلا بالصحه منهم الفاضلان فى الشرائع و القواعد لكنهما قيذا بقولهما على وجه و حكم فى جامع المقاصد بعد ان علل جواز التوكيل فى الجهاد بان الغرض حراسه المسلمين و حفظ عمود الدين فليس الغرض متعلقا يعين فيوكل من وجب عليه من لم يتعلق به الوجوب قال الا ان يتعين المكلف لذلك بتعيين الامام لا لشده بلائه فى الحرب او بجموده رايه و وفور عقله و نحو ذلك من المصالح و كذا لو دهم على المسلمين عدد توقف الدفع عليه فانه يتعين و ان لم يعينه فلا- يجوز و هذا المعنى هو المراد بقول المصنف على وجه و حكى فى التنقيح عن بعض الفضلاء القول بصحه النيباه فى المقام و من السرائر ان الجهاد لا يصح النيباه فيه بحال لمن حضر القتال لان كل من حضر الصف توجه فرض القتال عليه و كيلا- كان او موكلا و ان لم يحضر الصف و لا تعين الامام عليه الخروج فانه يجوز ان يستنيب و يستاجر من يجاهد عنه على ما رواه اصحابنا انتهى و يظهر من كلامه الاجماع على صحه التوكيل فى المقام فى الجملة و منها الاقرار حيث انهم قد اختلفوا فى صحه التوكيل فيه ففى التنقيح و جامع المقاصد و الرياض القول بعدم الصحه و عن الشيخ فى المبسوط و الخلاف و ابن زهره و المقدس القول بالصحه و عن العلامة فى الارشاد و القواعد و التذكرة و الكفايه التوقف و التفصيل فى محله هذا و على القول بعدم هل التوكيل بالاقرار نفسه اقرار ام لا ترد فيه فى القواعد و الارشاد و كنز الفوائد من جهة ان امره بالاخبار بان زيذا يستحق منه كذا متضمن للاقرار و من جهة ان التوكيل فى الشىء لا يكون اثباتا لذلك الشىء كالتوكيل فى البيع فانه لا يكون بيعا و كذلك الامر بالامر لا يكون امرا و عن الايضاح الجزم بانه لا يكون اقرارا تعليلا بان الاقرار اخبار و التوكيل انشاء و اللفظ الواحد لا يمكن استعماله فيهما فى حاله واحده لان الاخبار يستلزم احتمال الصديق و الكذب لانه مسبوق بنسبه يعتبر مطابقتها لها و الانشاء يستلزم عدم احتمال الصديق و الكذب بعدم سبق النسبه فيه و ان الانشاء معلول اللفظ و الاخبار غير معلول اللفظ و عن بعض الاصحاب ان الاعتبار فى الاقرار ان كان الدلاله على الحق بالمطابقه او التضمن فلا اشكال فى عدم كونه اقرارا و ان كان الاعتبار مطلق ما يدل على اذعان المدعى عليه بصدق الدعوى و لو بالالتزام العرفى او الافعال او الاشارات فلا اشكال فى دلالته على الاقرار و مرجعه الى التوقف و تحقيق الحال موكل الى محله و منها تملك



المباحات التي يملك بالحيازه كالاختطاب و الاحتشاش و الاصطياد و احياء الموات و الالتقاط و نحوه حيث أنّهم قد اختلفوا في جواز التوكيل فيها على اقول ففي الشيخ في المبسوط و الحلّي في السّرائر القول بصحّه التوكيل في احياء الموات دون الاختطاب و الاحتشاش و الاصطياد و الالتقاط قالا فاذا وكل غيره في التقاطه لقطه تعلق الحكم بالملتقط لا بالامر و كان الملتقط احقّ بها و اعترض عليه في المختلف بان الفرق محلّ نظر و عن الايضاح و كان وجه الفرق قول النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ مِنْ أَحْيَا أَرْضًا فَمَنْ قَضَاهُ مِنْ اللَّهِ وَرَسُولِهِ فَلَمْ يَغْلِقِ الْمَنْعَ هُنَا بِالْيَدِ بَلْ جَعَلَهُ مُسْتَنَدًا إِلَى الْأَحْيَاءِ وَ عَنِ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ أَنَّهُ لَا يَصَحُّ التَّوَكُّلُ فِي الْاَلْتِقَاطِ وَ الْاَحْتِطَابِ وَ الْاَحْتِشَاشِ وَ الْاَصْطِيَادِ وَ اَحْيَاءِ الْمَوَاتِ وَ الْغَضَبِ وَ الْقَتْلِ وَ الْمَحْرَمَاتِ وَ الْقَسْمِ بَيْنَ الزَّوْجَاتِ وَ الْمَتَوَلَّى لَهَا هُوَ الْمَالِكُ لَهَا أَوْ اللَّازِمُهُ اَحْكَامُهَا وَ عَنِ الشَّرَائِعِ النَّصِّ عَلَى عَدَمِ جَوَازِ التَّوَكُّلِ فِي الْاَلْتِقَاطِ وَ الْاَحْتِطَابِ وَ الْاَحْتِشَاشِ وَ عَنِ السَّيُورِيِّ وَ الثَّانِيَيْنِ فِي الْمَسَالِكِ وَ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ الْقَوْلُ بِصَحِّهِ التَّوَكُّلِ فِي الْجَمِيعِ لَكِنْ عَنِ الْأَوَّلِ التَّعْلِيلُ بَانَ تَمَلُّكَ الْمَبَاحَاتِ يَفْتَقِرُ إِلَى التَّيَّةِ أَمْ لَا وَ عَنِ الثَّانِيِ الْاِعْتِرَاضُ عَلَيْهِ بَعْدَ ذِكْرِهِ بِنَاءِ الْأَصْحَابِ الْمَسْأَلَةَ عَلَى أَنَّ تِلْكَ الْمَبَاحَاتِ يَفْتَقِرُ إِلَى التَّيَّةِ أَمْ لَا وَ عَلَى الْقَوْلِ بِالْاِفْتِقَارِ يَجُوزُ التَّوَكُّلُ لَا بِدُونِهِ بَانَ الْبِنَاءُ غَيْرُ وَاضِحٍ لِأَنَّهُ يَعْزَمُ إِذَا قِيلَ بَانَ الْمَبَاحُ يَمْلِكُ بِالْحَيَازَةِ عَلَى وَجْهِ الْقَهْرِ كَالْأَرْتِثِ وَ اِنْ نَوَى عَدَمَ التَّمَلُّكِ وَ لَا دَلِيلَ عَلَى ذَلِكَ وَ قَدْ صَرَّحُوا بَانَ مِنْ حَفَرٍ بَثْرًا فِي طَرِيقٍ لِعَرْضِ الْاَسْتِسْقَاءِ مِنْهَا مَدَّةَ مَقَامِهِ عَلَيْهَا يَكُونُ أَوْلَى بِهَا إِلَى اِنْ يَرْتَحِلَ عَنْهَا ثُمَّ هُوَ وَ غَيْرُهُ فِيهَا سِوَاءٍ وَ عَنِ الْعَلَامَةِ فِي التَّذَكُّرِ وَ الْقَوَاعِدِ وَ الْاِرْشَادِ وَ التَّوَقُّفِ فِي الْمَقَامِ وَ تَفْصِيلِ الْكَلَامِ مَوْكُولِ إِلَى مَحَلِّهِ وَ مِنْهَا اثْبَاتُ حُدُودِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ كَحَدِّ الزَّانَا وَ اللَّوَاطِ حَيْثُ اُنْتَهَمُ قَدْ اَخْتَلَفُوا فِي جَوَازِ التَّوَكُّلِ فِيهِ عَلَى الْقَوْلِ بِالْعَدَمِ كَمَا عَنِ الْمَبْسُوطِ وَ السَّيْرَاثِرِ وَ الشَّرَائِعِ وَ الْقَوَاعِدِ وَ التَّحْرِيرِ وَ قِيلَ الْأَوْلَى سَكُونًا لِاِخْتِصَاصِ جَوَازِ التَّوَكُّلِ فِيهِ بِالْاِمَامِ أَوْ نَائِبِهِ الْخَاصِّ وَ هُمَا اَعْرَفَ بِحُكْمِهَا وَ كَلَامُنَا فِيهِ فَضُولٌ هَذَا كُلُّهُ فِي حُدُودِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ أَمَّا حُدُودُ الْآدَمِيِّينَ كَحَدِّ الْقَذْفِ فَيَجُوزُ التَّوَكُّلُ فِي اثْبَاتِهَا كَمَا صَرَّحَ بِهِ فِي الْمَبْسُوطِ وَ السَّيْرَاثِرِ وَ الشَّرَائِعِ وَ الْقَوَاعِدِ وَ التَّذَكُّرِ وَ الْمَسَالِكِ وَ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ وَ غَيْرِهَا نَقْلًا بَلِ الظَّاهِرُ تَحْقِيقًا وَ نَقْلًا اِتْفَاقِ الْأَصْحَابِ عَلَيْهِ كَمَا قِيلَ وَ عَنِ التَّذَكُّرِ نَسَبَتَهُ إِلَى عَامَةِ الْفُقَهَاءِ الثَّانِيِ أَنَّهُ لَوْ تَرَدَّدَ الْجَزْئِيَيْنِ الرُّكْنِ وَ غَيْرِهِ فَقَدْ جَرَى الْعَلَامَةُ الْبُهْبَهَانِي عَلَى اَصَالَةِ الرُّكْنِيَّةِ وَ مُسْتَنَدُهُ وَجُوبِ الْاِحْتِيَاطِ فِي بَابِ الشُّكِّ فِي الْمَكْلَفِ بِهِ وَ يَضَعُفُ أَنَّ الْأَقْوَى الْقَوْلُ بِاَصَالَةِ الْبِرَاءَةِ

فى باب الشك فى المكلف به و جرى السيد السيد العلى على القول بذلك فى شرح المفاتيح ايضا لكنه تمسك بوضع الفاظ العبادات للصحيح و فيه اولا انه مبنى على الاشتباه فى تفرع القول بوجود الاحتياط فى الشك فى المكلف به جزءا او شرطا او مانعا من باب الاشتباه فى ثمره النزاع فى القول بكون الفاظ العبادات موضوعه للصحيح او الاعم بحسبان كون (1) رفع الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه بالاصل على القول بالوضع للاعم و وجوب الاحتياط على القول بالوضع للصحيح و قد ظهر فساده فيما تقدم و ثانيا ان الاقوى القول باصالة البراءة فى باب الشك فى المكلف به جزءا او شرطا او مانعا كما سمعت آنفا و سالفها و صرح المحقق القمى فى الغنائم ايضا بان الاصل فى الاجزاء الركنيه تمسكا بانه مع انتفاء الجزء ينتفى الكل حتى يثبت الخلاف و مرجعه الى وجوب الاحتياط و هو ماخوذ من العلامة لكنه ينافى ما جرى عليه فى الاصول من القول باصالة البراءة فى باب الشك فى المكلف به جزءا او شرطا او مانعا لكن كلماته فى الغنائم مبني على وجوب الاحتياط و ربما يقال ان الاصل فى الزيادة البطلان عمدا كان او سهوا نظير معاجين الأطباء و يندفع بان الظاهر ان الغرض من الاصل هو القاعده و ليس بشيء اذ كثير من الاشياء لا يفسد المعجون كما ان ارتكاب كثير من الامور فى الصلاه لا يوجب الفساد الا ان يقال ان مورد الاصل انما هو مورد الشك و الفساد فيما ذكر مقطوع العدم و قد فضلنا الكلام فى المقام فى البشارات هذا ما كتبه فى سوابق الاعصار و قد اتفق قبل ما سمعته فى المقام التامل فى الركن و رسمت فيه كلمات فى الفوائد المتفرقة التى ارسمها و رسمتها فى تضاعيف قده متماديه و أردت فى الحال ان ارسم تلك الكلمات فى المقام حذرا من اندراجها درج الزياح و كان المناسب تغيير الوضع و الاسلوب لكن ضيق المجال تضايق عن ذلك و لفظ تلك الكلمات قد ذكر السيد السند العلى فى شرح المفاتيح عند الكلام فى تكبيره الاحرام ان السهوه فى زياده الركن لا يوجب بطلان الصلاه فى مواضع منها ما لو زاد النيه فى الصلاه سهوا فان زيادتها موجب لتأكيد نيابه الاستدامه الحكميه عنها على المشهور و منها ما لو ظهر للمحتاط ان صلاته كانت ناقصه و ان الاحتياط مكمل لها فانه يعتقر ما زيد من النيه و تكبيره الاحرام و منها ما لو سلم فى الصلاه قبل الاتمام و شرع فى صلاه اخرى بدون فعل المنافى غايه الامر لزوم سجده السهوه ايضا و منها ما لو ركع الماموم سابقا على الامام سهوا ثم عاد الى المتابعه و منها ما لو زاد سجده واحده ان جعلنا مسمى السجود ركنا

ص: ٣٢٣

و منها ما لو اتم المسافر حتى خرج الوقت و منها ما لو زاد ركعه مشتمله على الركوع و السجدين آخر الصلاه و قد جلس قبل الركعه الزائده بقدر التشهد قوله منها ما زاد التيه سهواه كلماته ماخوذه من كلام الشهيد فى الروض و ياتى كلامه و قال سابقا عليما ياتى من كلامه و يستثنى من زياده الركن عمدا التيه فان زيادتها غير مبطله مع عدم التلفظ لان الاستدामه الفعلية اقوى من الحكمية و الاكتفاء بالحكمية انما جاء حذرا من الحرج و العسر و لو فرض الاكتفاء بها بغير ذلك فالبطالان يحتاج الى دليل و ليس فى مجرد العزم على الصلاه بالقلب ما يدل عليه اللهم الا ان يراد بزيادتها القصد لا ابتداء الفعل الى آخرها فان البطلان ح واضح لاستلزام ذلك رفض الفعل السابق و بطلان الاستدामه الحكمية او نقول ان زيادتها على هذا الوجه لا يتحقق الا مع المقارنه للتحريمه و معها يتحقق الابطال ايضا بكل منهما و ان استلزم اجتماع معرفات كما فى زياده القيام المشروط بالركوع لكن فى توقف التيه على ذلك بحث فان المراد من زياده هذه الاركان صورها لا حقيقتها و الا لم يتحقق زياده ركن و ح يتصور زياده التيه بدون التكبير و ان كان مقارنتها له من جمله واجباتها اذ لا يراد بها الا القصد الى الفعل على الوجه المخصوص و لا يتوقف البطلان على الاثيان بجميع ما يعتبر فيها كما لو زاد ركوعا بغير طمانينه و لا ذكر و نحو ذلك و يمكن الفرق بين الامرين بان حقيقه الركوع الركنى يتم بدون ما ذكر و من ثم لو ركع كذلك و نسي باقى الواجبات حتى الرفع منه و واجباته الى ان يدخل فى السجود صحت صلاته بخلاف ما لو اتى بالتية و نسي مقارنتها للتكبير ح فان الصلاه لا تنعقد فضلا عن ان ذلك يضر فدل ذلك على ان التيه التى هى ركن لا تتم بدون المقارنه للتكبير فكذا صورته ذلك قوله ان جعلنا مسمى السجود ركنا الظاهر انه لم يقل به احد فينحصر زياده الركن فى السجود فى زياده سجدتين الا فى زياده ركعه بناء على عدم بطلان الصلاه بزياده الركعه و المشهور البطلان و اختاره فى الرياض نعم عن الاسكافى و كذا الفاضلين فى المعتمر و المختلف و التحرير عدم البطلان ان جلس بعد الصلاه بقدر التشهد تمسكا بالصحيحين و ان نسيان التشهد غير مبطل فاذا جلس بقدره فقد فصل بين الزيادة و الفرض و نظر فيهما فى الرياض قوله و منها ما لو زاد ركعه اه يظهر ما فيه بما سمعت ثم ان المدار فى الركن على كون تركه عمدا و سهوا موجبا للبطلان و كذا زيادته الا فيما ثبت عدم ابطال زيادته سهوا و المدار فى الزيادة على زياده تمام الركن فليس زياده السجود من باب زياده

الركن و كذا كونه قاطعا لوجوب تدارك لجزء المنسى بالدخول فيه حيث أنه قد ذكر في الشرائع في بحث الخلل ان السهو ان كان عن ركن و كان محلّه باقيا اتى به و ان كان دخل في ركن آخر اعاد الصلاه و كذا ذكران من ذكر قبل السجود انه لم يركع قام فركع و كذا من ترك السجود او التشهد و ذكر قبل ركوعه قعد فتداركه و مما ذكر انه يشكل القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا بعدم قصور زيادته الا- بزيادة الركوع و ان امكن تركه بدون ترك الركوع كما لو ركع عن جلوس و وجوب تدارك التشهد و السجود ما لم يركع فضلا عن الاشكال في القول بكون القيام ركنا مع أنه لا- يبطل الصلاه بترك القراءة المستلزم لترك القيام و عن المحقق في المعتبر في بحث التسليم أنه قال أنما نعى بالركن ما يبطل الصلاه بالاخلاق به عمدا و سهوا و هو مقتضى ما صنعه في الشرائع حيث انه قال في باب القيام و هو ركن مع القدره فمن اخل به عمدا او سهوا بطلت صلاته و قال في الرّوضه و لم يذكر المصنّف حكم زياده الركن مع كون المشهور أنّ زيادته على حد نقيصته تنبيها على فساد الكليّه في طرف الزيادة بتخلفه في مواضع كثيره لا- تبطل الصلاه بزيادته سهوا لكن عن المهدّب البارع نسبه كون المدار في الركن على كون كل من الزيادة و النقيصه موجبا للبطلان الى الفقهاء و نسبه بعض اصحابنا الى ما اشتهر في لسان المتأخرين و ذكر في الشرائع في بحث الخلل انه لو ذكر بعد الاتيان بالمشكوك انه كان فعله استأنف صلاته ان كان ركنا و الوجه كون زياده الركن مبطله للصلاه و لو سهوا ثم انه ربما يقال أنّ المقصود بكون الركن هو ما يوجب تركه و زيادته عمدا و سهوا للبطلان هو الايجاب في الجملة فلا ينافى كون ترك شيء او زيادته غير موجب للبطلان سهوا في بعض الاحيان فلا باس بعد القيام المتصل بالركوع موجبا للبطلان سهوا في الترك بل في الزيادة بزيادة الركوع اذ علل الشرع معرفات و لا باس باجتماع علتين على معلول واحد و كذا لا باس بقولهم السجود ركن و ان كان السجود الواحد غير موجب للبطلان و ان امكن القول بانّ الظاهر عن كون الزيادة في الركن موجبه للبطلان هو كون زياده تمام الركن موجبه للبطلان فزياده السجودتين بان يزداد سجدة واحدة و زياده القيام بان يزداد قيام مشتمل على تكبيره الاحرام و القيام المتصل بالركوع و يندفع بانّ الظاهر من القول بكون القيام ركنا هو كون الاخلاق به و لو قليلا موجبا للبطلان كما أنّ الظاهر منه كون طبيعه القيام من الركن فلا فرق بين

القيام فى حال التكبير و القيام المتصل بالركوع و غيرهما و المفروض كون القيام موجبا للبطلان فى ضمن القيام المتصل بالركوع و اما السجود فلم بعده احد من الاركان و المعدود من الاركان انما هو زياده السجدين لكن المقصود بالقيام المعدود من الاركان انما هو القيام فى حاله القراءه بعد تكبيره الاحرام و لا يشمل القيام فى حال تكبيره الاحرام فاحتمال كون الركن فى جانب زيادته هو الركن المشتمل على تكبيره الاحرام و القيام المتصل بالركوع ليس بشىء ثم ان المحقق القمى ره قد حكم فى الغنائم بان السجدين ركن لا بمعنى الشائع المعروف بل بمعنى ان زيادتها معا مبطل للصلاه و كذا نقصانها معا و فيه ان هذا لا ينافى المعنى الشائع المعروف اذ المدار فى ساير الأركان على كون كل من الترك و الزياده سهوا كالعمد موجبا للبطلان الا ما خرج فى باب الزيادة و هذا بعينه موجود فى السجدين الا ان الركن فى ساير الاركان وحدانى و فى السجدين ثنائى فالزيادة فيهما بزياده سجدين قضيه كون الاصل ثنائيا و لا يكفى زياده سجده واحده بخلاف ساير الاركان فان الزيادة فيه بزياده الواحد لكون الاصل وحدائيا اللهم الا ان يكون السجديتان عن كلامه سهوا من السجود لكن لم يقل احد بكون السجود ركنا و يمكن ان يكون ما ذكره مبني على حساب كون مزيد السجده الواحد سهوا من باب زياده الركن فاحتاج الى ما ذكره اصلاحا للركنيه فى عدم ابطال السهو بزياده السجده الواحد و ربما يتوهم ان مقتضى ما ذكره من انه لو ذكر قبل السجود انه لم يركع قام فركع كون الدخول فى السجود قاطعا لوجوب التدارك و مقتضاه كون السجده الواحد ركنا و يندفع بان القاطع لوجوب التدارك هو الدخول و الدخول فى السجده الاولى دخول فى الركن نعم اتمام السجدين اتمام الركن لكن الاتمام غير الدخول فانقطاع وجوب التدارك بالدخول فى السجده الاولى لا يكشف من كون السجده الواحد ركنا ثم انه ربما يتوهم الاتفاق تحصيلا على كون القيام المتصل بالركوع ركنا و يندفع بان ما فى كلمات المتقدمين ركنيه القيام فى تعداد الافعال الواجبه فى الصلاه و اشتراط تكبيره الاحرام بالقيام و لم يذكروا وجوب القيام المتصل بالركوع فضلا عن كونه ركنا و كذا لم يذكروا فى باب الركوع وجوب كونه بعد القيام كما ذكروا وجوب القيام بعده اعنى رفع الراس فضلا عن كونه ركنا و كذا لم يذكروا ان من ركع عن جلوس سهوا يبطل صلاته بل ليس هذا فى كلماتهم فى باب القيام و النظر فى كل ذلك الى الشرائع و النافع و هما عمده كتاب الفقه نعم ذكر فى الشرائع

و النافع فى باب الخلل انه لو نسى الرّكوع و ذكر قبل ان يسجد قام و ركع و مقتضاه كون القيام المتّصل بالركوع ركنا لكنه ينافى عدّ مطلق القيام فيهما ركنا و ايضا ذكر فى الشّرائع فى باب القيام ان القاعد اذا تمكن من القيام للركوع و جب و إلا ركع جالسا لكنه من جهه و جب مطلق القيام و عدم سقوط و جب البعض بتعذر المجموع لا- من جهه خصوص القيام المتّصل بشهاده عده القيام من الافعال الواجبه فى الصّلاه فضلا عن جهه ركنيته اللّهمّ إلا- ان يكون ادعاء الاتّفاق المذكور مبني على الاجماع المنقول المتعدده اذ قد يكون العلم بالاجماع مبني على كثره النّقل لكن لم اظفر بنقل الاجماع على و جب القيام المتّصل من المتقدّمين فضلا عن نقل الاجماع على كونه ركنا نعم عن الشّهيد فى بعض فوائده ان القيام بالنّسبه الى الصّلاه على انحاء فالقيام فى النّيه شرط كالتّيه و القيام فى التّكبير تابع له و القيام فى القراءه و اوجب غير ركن و القيام المتّصل بالركوع ركن فلو ركع جالسا بطلت صلاته و ان كان ناسيا و القيام من الركوع و اوجب غير ركن اذ لو هوى من غير رفع و سجد ساهيا لم يبطل صلاته و القيام فى القنوت تابع له فى الاستحباب لكن ما ذكره من أنّ القيام فى النّيه شرط ضعيف و كذا الحال فى استحباب القيام حال القنوت قوله فلو ركع جالسا بطلت صلاته الظاهر أنّ الغرض ما لو تعيّد الجلوس ثمّ ركع و ربما قيل بشموله لما لو جلس باعتقاد وقوع الركن منه ثمّ انكشف الخلاف قبل السّجود فعلى ما ذكره يجب عليه القيام ثمّ السّجود لكن عن بعض القول بعدم و جب القيام فى هذه الصّوره فالظاهر عدم شمول العبارة لما لو نسى فى الجلوس و على كل حال قد اجاد السيّد السّند العلى فى شرح المفاتيح حيث حكى القول بكون القيام المتّصل بالركوع ركنا عن جمله منهم و نفى الحدائق الوقوف على الدّليل على و جب القيام المتّصل بالركوع و ربما نقل بعض اصحابنا الاجماع المحضّ و المنقول على أنّ من سها (1) عن جلوس بلا قيام اصلا بطلت صلاته و قد يتوهّم منه دعوى الاجماع المحضّ و المنقول على ركنيه القيام المتّصل بالركوع و ليس بشىء اذ مقتضاه الاخلال بالقيام سهوا بالكلّيه و اين هذا من ركنيه القيام المتّصل بالركوع و لا سيّما لو كان ذلك شاملا للاخلال بالقيام حال تكبيره الاحرام بل يختصّ بالاخلال بالقيام بمجرد الفراغ عن تكبيره الاحرام و بما تقدّم ظهر لك الاختلاف فى الركن على كون المدار على ابطال السّهو فى الزّيادة و الترك كما هو مقتضى عباره الشّرائع و نسبه فى المهذب البارع الى الفقهاء و فى كلام بعض اصحابنا انه اشتهر على لسان المتأخّرين و كون المدار على ابطال التّرك

ص: ٣٢٧

(١-١) ركع

سهوا كما هو مقتضى عبارته المعتبرة والملمعة والروضة وكون المدار على ابطال السيهو في الترك والزيادة الا ما خرج في باب الزيادة كما هو مقتضى كلام السيد السند العلي في شرح المفاتيح وكون المدار في ركنيه الشيء على كونه ركنا في الجملة اي في بعض الاحوال كما هو مقتضى كلام بعض اصحابنا و اختلف المراد بالركن في الاركان كما هو كلام المحقق القمي ره في الغنائم ثم ان المحقق قد اعجب في الشرائع والنافع حيث عد من الاخلال بالركن والدخول في ركن آخر ان يحل بالقيام حتى ينوي اذ مقتضاه كون القيام قبل التيه ركنا وهو عجيب نعم بناء على كون القيام حال التيه ركنا يجب تقديمها يسيرا تحقيقا لوقوع حال القيام من باب المقدمه العلميه على القول بوجود المقدمه العلميه في مثل المقام مما لا يكون الامر فيه مبتيا على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامثال فيه الا بضميمة كغسل الوجه واليدين مع شيء من الخارج لا ما لا يكون الامر فيه مبتيا على الاشتباه كالصلاة الى اربع جهات فان الوجوب في القسم الاخير مبني على شمول اطلاق الامر بالصلاة او القبلة لصوره امتناع العلم بالقبلة والا فلا مجال للوجوب وقد حررنا الحال في الرسالة المعموله في الشك في الجزئية او الشرطية او المانعته للواجب ومع ذلك يتنى ما ذكره على كون التيه من باب الاخطار وكذا الحال في كون القيام حال التيه ركنا في الرياض انه يتوقف على ثبوت ركنيه القيام حتى في حال التيه ووجهه غير واضح خصوصا على مذهب من جعل التيه شرطا خارجا عن حقيقه الصلاه الا ان يوجه باشتراط مقارنتها للتكبير الذي القيام ركن فيه قطعاً وهي لا يتحقق الا حاله القيام وانت خير بان مقتضى ما ذكر ركنيه القيام قبل التيه لا ركنيته مطلق حتى حال التيه وفي كلام بعض اصحابنا انه يعنى المحقق تسامح باطلاق الركن على ما ليس ركنا اصطلاحاً ثم ان العلامة المجلسي في البحار قد ذكر وجها في اصطلاح ركنيه سجده واحده بشرط لا وسجدتين لا بشرط شيء فاذا اتى بواحدة سهوا فقد اتى بفرد من الركن وكذا اذا اتى بهما ولا ينتفى الركن الا بانتفاء الفردين بان لا يسجد اصلاً وان سجد ثلث سجديات لم يات الا بفرد واحد وهو الاثنان لا بشرط شيء واما الواحدة الزائدة فليست فرداً لها وما هو فرد لها على هذا الوجه هو بشرط ان لا يكون معها شيء واذا اتى ما ربح فما زاد اتى بفردين من الاثنتين قال وهذا وجه متين لم أر احداً سبقني اليه ومع ذلك لا يخلو من تكلف اقول ان كون المصطلح عليه في الركن هو المفهوم

يرجع الى كون المصطلح احد الامرين نظير ما ذكره السيد السند النجفي في الموضوع له في تعارض كلمات اللغويين بالعموم و الخصوص من الوضع للاعمين على وجه التريديد كان يقال في الاختلاف في معنى الغناء بكونه هو الصوت المطرب و كونه هو الصوت المرجع بانّ الموضوع له هو صوت فيه الطرب او الترجيع و نظير ما ذكره بعض في ماده الامر من أنّها موضوعه للقدر المشترك بين القول المخصوص و الفعل اى مفهوم احدهما على ما هو المصرح به في احتجاجة على ما فى كلام العضدى و انت خبير بان الوضع على النهج المذكور فاقد المصداق فى اللغويات و العرفيات و الاصطلاحيات فلا اعتداد به و مع هذا لا يتم بذلك كون زياده السجده الواحده سهوا موجبه للبطلان و لم يثبت كون تركها فى ترك السجدين سهوا دخيلا فى البطلان ثم أنّه على القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا هل المدار على القيام المتصل بالهوى بقصد الركوع المتعقب بالركوع او المدار على القيام المتصل بالهوى بقصد الركوع و ان لم يتعقب بالركوع الظاهر الاول بل لا اشكال فيه بل صرح بذلك السيد السند العلى فى الرياض و هو مقتضى مقاله من اطلق وجوب القيام ثم الركوع فيما لو تذكر قبل السجود أنّه لم يركع فانه يعم ما لو كان التذکر حال القيام و ما لو كان التذکر بعد الهوى بقصد الركوع سواء كان قبل الدخول فى قوس الراكع او بعده و مقتضاه كون المدار على القيام التعقب بالركوع و يقتضى القول بالثانى مقاله من فصل بين كون السجود هو حال القيام قبل الهوى فيجب القيام ثم الركوع فى تلك الصوره و كون السجود هو فى حال الهوى قبل الدخول فى قوس الراكع او بعده فلا يجب القيام و صرح السيد السند العلى فى شرح المفاتيح بكون الواجب هو القيام المتصل بالهوى بقصد الركوع يعنى المتعقب بالركوع و لذا فصل بالتفصيل المذكور فى باب تذكر الركوع قبل السجود لكن مقتضى كلامه انكار كون القيام المتصل بالركوع ركنا ثم انّ الظاهر ان القيام المحكوم بالركبته فى كلام المتقدمين هو القيام المستدام بدوام القراءه لكن ينافيه صحه الصلاه لو قام فى محل القعود سهوا او نسي فرقع او قرء و هو جالس و فى بعض كلام الاعلام منافاته مع ما دل على ان فوات القراءه نسيانا المستلزم لفوات القيام فى ضمنها لا يقتضى فساد الصلاه و فيه ان الظاهر كون المستلزم من باب الصفه التوضيحيه و لا ريب ان فوات القراءه لا يستلزم فوات القيام و ان كانت الصلاه مخصيه فيه ان ما دل على ان فوات القراءه نسيانا لا يوجب فساد الصلاه و انما دل على مجرد ان فوات القراءه لفوات القيام و بما مرّ يظهر ضعف ما يظهر من منافات ذلك مع ان من نسي القراءه او ابعاضها لا يبطل الصلاه لانه مبنى على كون نسيان



القراءه او ابعاضها مستلزما لنسيان القيام و هو يرشد الى كون الصّيه المتقدمه توضيحيّه و عن العلامه الحكم بكون القيام ركنا كيف اتفق الا فيما يبطل الصّلاه زيادته و فى الرّوضه و اما القيام فهو ركن فى الجملة اجماعا على ما نقله العلامه و لولا لاه لا يمكن القدح فى ركنيته لان زيادته و نقصانه لا يبطلان الا مع اقرانه بالركوع لان الركوع كان فى البطلان ثم انه قال فى الرّوض و حيث قد نقل المصنّف الاتّفاق على ركنيته القيام و لم يتحقق ركنيته الا بمصاحبه الركوع حضت بذلك اذ لا يمكن القول بعد ذلك بانه غير ركن مطلقا لانه خلاف الاجماع بل لو قيل بان القيام ركن مطلقا امكن و عدم بطلان الصّلاه زياده بعض افراده و نقصه لا يخرج عن الركنيه فان زيادته و نقصانه قد اغتفر فى مواضع كثيره فليكن هذا منها بل هو اقوى فى وضوح النصّ و مرجعه الى انه لما نقل العلامه الاتّفاق على ركنيه القيام فى الجملة فلا محيص عن القول بركنيه لكن لما لا يظهر ركنيته الا بمصاحبه الركوع اذ لا يتأتى ابطال تركه سهوا و كذا ابطال زيادته سهوا الا بترك الركوع و زيادته فلذا خصّ من تاخر عن العلامه ركنيه القيام بالقيام المتّصل بالركوع و غرضه من نقل الاتّفاق من العلامه انما هو ما نقله فى سابق كلامه من العلامه فى المنتهى من نقل اجماع المسلمين على ركنيه القيام و انت خبير بانّ ما ذكره فى تخصيص الركن من القيام بالقيام المتّصل بالركوع مع الاعتراف بكون الركن هو القيام فى الجملة لا عبره به بالكليّه مع انه يمكن ترك القيام المتّصل بالركوع بدون ترك الركوع كما لو ركع عن جلوس و ان لم يمكن زيادته بدون زياده الرّكوع كما مرّ فظهر ركنيته فى جانب التّرك بدون مصاحبه الركوع فظهر ضعف دعوى عدم ظهور ركنيته القيام بدون مصاحبه الركوع مضافا الى انّ الظاهر انّ غرضه كون الغرض من الاتّصال بالركوع هو المصاحبه للركوع بكون الاتّصال فى جانب العرض لا الطّول و هو فى غايه المخالفه للظّاهر فضلا عن انه على ذلك يكون بطلان الصّلاه مستندا الى زياده الركوع او تركه او يكون مستندا الى مجموع زياده القيام المتّصل و الركوع او مجموع تركهما فلا يكون القيام المتّصل شمرا ثمره الركن لكنّه ذبّ عن ذلك بان علل الشّرع معرفات للاحكام لا علل عقليّه و لا باس باجتماع المعرفات اى لا باس بكون كل من القيام المتّصل بالركوع و الركوع فى زياده الركوع او تركه ركنا فيزيد ركنا او يترك ركنا لكن نقول ان الغالب فى العلل الشّرعيه التّأثير و منه اعتبار عموم العلل الشّرعيه ثم انه قد ذكر الشّهد فى الرّوض انّ زياده الركن سهوا لا توجب بطلان الصّلاه فى تسع مواضع احدها التّيه قال فانّ زيادتها لا تبطل بطريق اولى على ما تقرّر قوله بطريق

اولى الظاهر ان الغرض الاولويه بالنسبه الى الاستداده الحكميّه قوله على ما تقرّر مقصوده ما تقرّر فيما تقدّم من كلامه السابق على كلامه هنا ثانيها القيام ان جعلناه ركنا كيف ما اتفق قال كما اختاره بعض الاصحاب و اختاره المصنّف و استثناه من القاعده و على ما حققه المتأخرون من أنّ مطلق القيام ليس ركنا بل قيام خاصّ لا استثناء ثالثها الركوع فيما لو سبق الماموم امامه سهوا ثم عاد الى المتابعه قال و سيأتي الركوع ايضا فيما لو استدركه الشاك فيه فى محلّه ثم تبين قبل رفع راسه فعله قبل على ما اختاره الشهيد و جماعه رابعها السجود اذا زاد منه سجده سهوا اذا جعلنا الركن منه هو الماهيّه الكليه كما حققه الشهيد فى الذكري و لو جعلنا الركن مجموع السجدين كان نقصان الواحده ايضا مستثنى من قاعده البطلان بنقصان الركن بناء على أنّ المجموع يفوت بفوات بعض اجزاء خامسها لو تبين المحتاط ان صلاته كانت ناقصه و ان الاحتياط مكمل لها فأنّه يجزيه ان كان الذكر بعد الفراغ او قبله على قول قوى و يفتقر ما زيد من الاركان من التيه و تكبيره الاحرام سادسها لو سلم على بعض من صلاته ثم شرع فى فريضه او ظن أنّه سلم فشرع فى فريضه اخرى و لم يات بينهما بالمنافى فانّ المروى عن صاحب الامر عليه السلم الاجزاء عن الفريضه الاولى و اغتفار ما يزيد من تكبيره الاحرام و هل يفتقر الى العدول الى الاولى يحتمله لانه فى غيرها كان سهوا كما لو صلّى العصر ظانا انه قد صلّى الظهر ثمّ تبين العدم فى الاثناء و عدمه و هو الاصحّ لعدم انعقاد الثانيه لان صحّه التحريم بالثانيه موقوف على التسليم من الاولى فى موضعه او الخروج بغيره و لم يحصل نعم ينبغى ملاحظه كونه فى الاولى من حين الذكر بناء على تفسير الاستداده الحكميّه بامر وجودى و على التفسير الاصحّ يكفى فى الافعال الباقيه عدم ايقاعها بيّه الثانيه سابعها لو زاد ركعه سهوا آخر الصلاه و قد جلس آخره بقدر التشهد فان الصلاه صحيحه و الزيادة مغتفره و ان اشتملت على الاركان ثامنها لو اتم المسافر جاهلا- لوجوب القصر او ناسيا و لم يذكر حتى خرج الوقت صحت الصلاه و اغتفرت الزيادة تاسعها لو كان فى الكسوف و تضيّق وقت الحاضره قطعها و اتى بالحاضره ثم بنى فى الكسوف و على ما اختاره جمع من الاصحاب و رواه محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام حين يسأله ربما اتينا بالكسوف بعد المغرب قبل العشاء فان صلينا خشينا ان يفوت الفريضه قال ان خشيت ذلك فاقطع صلاتك و اقض فريضتك فاذا فرغت من الفريضه فارجع الى حيث كنت قطعت و احتسب بما مضى و رواه هو و غيره عن الصادق ع

بلفظ يقرب من هذا ثم أنّ الركن يختصّ بالجزء لكن يبطل الصّلاه بترك الطهاره و الستر و الاستقبال عمدا و سهوا ايضا فتعريفه بما يبطل تركه عمدا و سهوا كما فيما تقدّم من بعض التعاريف كما ترى و ايضا يكفى فى تشخيص المصداق اخذ كون التّرك مبطلا عمدا و سهوا فاخذ الزّيادة فى التعريف زائد غير محتاج اليه و قد حكى شيخنا البهائى فى بعض تعليقات الاثنى عشرية أنّه قد يعرف الرّكن بما يبطل تركه عمدا و سهوا فنقل أنّه اعترض عليه بخروج التّيه عند جماعه كالعلامه فى المنتهى فعرف بانّه جزء او كالجاء يبطل الصّلاه بتركه عمدا او سهوا و تلقيه بالقبول فذكر أنّ المراد بكونه كالجاء اشتراطه فى الصّلاه من الطّهاره و الستر و الاستقبال و قال فى حاشيه اخرى الرّكن فى التحقيق جزء او شبيه بالجزء فى اشتراطه فى الصّلاه و ما يبطل بتركه عمدا او سهوا قال و أنّما لم نكتف بقولنا الركن ما يبطل الصّلاه بتركه عمدا و سهوا لصدق التعريف ح على الطّهاره اقول أنّ مقتضى كلامه أنّ الغرض من الشّباهه فى الجزئيه هو الاشتراط و انت خبير بانّه لا حاجه على ذلك الى اخذ لفظه كالجاء لاغلاق العبارة و يكفى ان يقال او شرط لكن على هذا يلزم عموم التعريف للشرط فيطرد المحذور اللازم فى التعريف بما يبطل تركه عمدا و سهوا فلا بدّ ان يكون الغرض من الشّباهه هو الشّباهه فى ابطال التّرك عمدا او سهوا و بعبارة اخرى الشّباهه فى الرّكنيه و انت خبير بانّ التعريف ح بمنزله ان يقال الركن جزء او شرط يبطل تركه عمدا او سهوا و فيه ما لا يخفى من التكرار و هو نظير ان يقال زيد الذى كالاسد فى الشّجاعه شجاع مضافا الى أنّه ح يلزم عموم الركن للشرط و بالجمله لا ريب فى اختصاص الرّكن فى اصطلاح الفقهاء بالجزء حيث أنّهم ذكروه فى الاجزاء و اطلاقه على التّيه من العلامه فى المنتهى على ما سمعت النقل عنه فى غير محلّه فاخذ الجزء كالجاء من شيخنا البهائى مع قطع النّظر عن اغلاقه ليس على ما ينبغى و كذا التعريف بما يبطل تركه عمدا و سهوا و مع هذا لو كان المدار على عموم الركن للشرط فالتعريف بما يبطل تركه عمدا و سهوا يكفى و يغنى عن التعريف بالجزء و كالجاء و لا يذهب عليك ان اخذ الجزء ممّن اخذه مبنّى على اختصاص الركن بالجزء فالاعتراض بخروج الطّهاره فى غير المحلّ و لو صحّ الاعتراض فكان المناسب الاعتراض بصحّه التعريف بما يبطل تركه عمدا و سهوا لا زياده كالجاء مع قطع النّظر عن اغلاقه و بعد هذا اقول أنّ مقتضى دعوى استقامه التعريف خلوه عمّا يرد على التعريفين الاولين مع أنّ ما يرد على

احدهما يضاد ما يرد على الآخر حيث ان التعريف الاول يقتضى عموم الركن للشرط و الايراد عليه مبنى على اختصاص الركن بالجزء و التعريف الثانى يقتضى اختصاص الركن بالجزء و الايراد عليه مبنى على عموم الركن للشرط يضاد اختصاصه بالجزء و بالعكس فسلامه التعريف الاخير عما يرد على التعريف الثانى يقتضى عدم سلامته عما يرد على التعريف الاول و مع هذا لو استقام التعريف الاخير يستقيم التعريف الاول و مقتضى دعوى استقامه التعريف الاخير عدم استقامه كل من التعريفين الاولين و المفروض ان استقامه التعريف الاخير يقتضى استقامه التعريف الاول الثانى انه لو شك فى اشتراط الوجوب بشىء لا- اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك فى اصل المسأله المتقدمه فقد جرى بعض العمل باصل البراءه بملاحظه ان الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فيجرى اصل البراءه و مقتضاه القول بحكومته اصل البراءه و لو بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به و انكر ذلك بعض آخر بملاحظه ان مقتضى اصاله العدم عدم اشتراط الوجوب فيتاتى الوجوب و ان كان مخالفا لاصل البراءه لان الشك فى الوجوب مسبب عن الشك فى الاشتراط و الاصل الجارى فى الشك السببى مقدم على الاصل الجارى فى الشك المسببى نظير دفع الاشتراط فى الشك فى اشتراط صحه معامله بشىء باصاله عدم الاشتراط و تاتى الانتقال المخالف للاصل اعنى الاستصحاب على القول باصاله الصحه فى المعاملات و هذا القول نظير القول بوجوب الاحتياط فى اصل المسأله لكن يتطرق الاشكال عليه بعد الاشكال فى اعتبار اصاله العدم كما حزرنا الكلام فيه فى محله بان مدرك اصل العدم بناء على اعتبار اصل العدم انما هو طريقه العقلاء و لا شك ان طريقه العقلاء فيما نحن فيه ليست جاريه على الاحتياط بالفعل فى مورد من الموارد و لو كانت جاريه على الاحتياط بالترك و لعل اختلاف حال الطريقه صار منشأ لاختلاف انفهام شمول الاطلاق لحال الاشتباه فى شبهه المحصور دون شبهه الحرمة من شبهه المحصور وجوبا و حرمة حيث ان الظاهر عرفا شمول الاطلاق لحال الاشتباه فى شبهه الوجوب و نظير ذلك انه لو كان حكم معللا بعلة ثم انتفى العله و كان التعليل بحكم الاجماع او النص مع عدم ثبوت المفهوم للعلة على الاخير فيتاتى استصحاب الحكم مع اقتضائه عله اخرى للحكم و اصل العدم يقتضى عدم عله اخرى قضيه ان طريقه العقلاء جاريه على الاستصحاب مع ابتناؤه على ثبوت العله كما ان طريقتهم جاريه على استصحاب الحياه مع احتياج الحياه الى الاكل و الشرب و بالجمله لا ارى ريبا فى ان طريقه العقلاء لا تكون جاريه على ارتكاب الفعل المشكوك شرط وجوبه

و ان قلت انه يتاتى فى الباب استصحاب عدم الاشتراط و الاستصحاب مقدم على اصل البراءه و لا سيما لو كان الشك فى الاستصحاب سببيا بالنسبه الى الشك فى اصل البراءه قلت ان استصحاب العدم لا يفيد الظن و لا يشمل اخبار اليقين فلا دليل على اعتباره لكنّه محل الاشكال كما يظهر بالرجوع الى ما حرّناه فى محله مضافا الى أنّه لا وثوق لى باتفاق الكلمات غالبا ربما مرّ يظهر تاسيس قانون كلى و هو تقديم الشك المسببى على الشك السببى على تقدير عدم وفاء مدرک اعتبار الشك السببى لصوره وجود الشك المسببى حيث انه ح يكون اعتبار الشك المسببى خاليا عن المعارض نظير أنّه لو قام ظن اصولي مما لم يثبت بالخصوص على عدم اعتبار ظن راسا بناء على اعتبار مطلق الظن فى الاصول و اتفق هذا الظن فى الفروع و كان الظن الاصولى و الظن الفرعى من نوع واحد كما لو قام الشهره على عدم اعتبار مطلق الشهره فاعتبار الظن الاصولى يلزم من وجوده عدمه فاعتبار الظن الفرعى خال عن المعارض و مزيد الكلام موكول الى ما حرّناه فى الرساله المعموله فى تعارض الاستصحابين و لا يذهب عليك انّ الخلاف المذكور انما يتاتى لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب فى مقام الاجمال او كان الوجوب ثابتا بالاجماع و اما لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب فى مقام البيان فبالاطلاق يندفع الشك فى اشتراط الوجوب الا ان يكون ما يوجب الشك فى الاشتراط قويا فيكون الشك فى الاشتراط مستقرا بحيث لا يتمكّن اطلاق ما دلّ على الوجوب من دفع الشك فى اشتراط الوجوب و لا منافاه بين كون الاطلاق فى مقام البيان و كون الشك فى الاشتراط من باب الشك المستقر كيف و لا منافاه بين كون الاطلاق فى مقام البيان و ثبوت التقييد ببعض القيود و لا يرتفع بذلك اعتبار الاطلاق و يصحّ التمسك بالاطلاق بعد ذلك فى دفع الشك فى التقييد هذا و قد يثبت الاشتراط لكن يشكّ فى الشرط من جهه الاجمال فنقول ان الشرط اما ان يكون دائرا بين المتباينين او يكون دائرا بين الاعم و الاخصّ اما الاوّل فمقتضى اصل البراءه البناء على عدم الوجوب فى صوره وجوب احد المتباينين بناء على كون المدار فى الشكّ فى التكيلف و المكلف به على واقعه الابطلاء و اما بناء على كون المدار على تعلق التكيلف بالموضوع فالظاهر وجوب الاحتياط و اما لو وجد كلّ من المتباينين فيتفرع الكلام فيه على الكلام فى اجمال الواجب النفسى و دورانه بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط فيه يتاتى وجوب الاحتياط فى ذلك و على القول بحكومه الاصل يتاتى حكومه اصل البراءه فى ذلك و اما الثانى فالكلام فيه انما يتاتى

فى صوره وجود الفرد المغاير للاخص من فرد الاعم اذ المتيقن فى الاشتراط هو الاعم و الشك فى اشتراط الاخص فلو كان الاخص شرطا فلا يتاتى الوجوب فى الصوره المذكوره و الا فتاتى الوجوب نعم الاخص هو المتيقن فى تطرق الوجوب و على اى حال فقد جرى من جرى على القول بالوجوب سابقا على القول بعدم الوجوب هنا نظرا الى ان الشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجود المشروط فالشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجوب المشروط فالاصل يقتضى عدم الوجوب و الشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط و عن بعض احتمال القول بالوجوب من باب التمسك بالاطلاق نظرا الى ان الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط اى اشتراط الاخص فيعمل بالاطلاق اقول ان الاظهر القول باصالة عدم الوجوب و لو كان الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط كيف لا وقد سمعت تزييف القول بالوجوب فيما سبق من باب اصاله عدم الاشتراط و لو كان الشك فيه فى اصل الاشتراط و الشك هنا فى اشتراط نوع الموجود فلو لم يكن اصاله عدم الاشتراط معتبره فلا فرق بين ما نحن فيه و ما سبق و بعد هذا اقول انه لا شك فى تطرق الشك فى اشتراط الاخص و هو يستلزم تطرق الشك فى وجود الشرط بعد وجود الفرد المغاير للاخص المشكوك فيه كما هو المفروض قضيه ان الشك فى حكم شىء نوعا يستلزم تطرق الشك الشخصى فى حكم الشىء عند وجوده و لعل من جرى على القول بكون الشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط لم يتفطن بسبق الشك فى الاشتراط و بعد هذا اقول ان القول الاول ان كان المدار فيه فى التمسك باصاله عدم وجود الشرط على استصحاب عدم الوجود ففيه ان استصحاب عدم وجود الشرط انما يتاتى لو كان الشك فى حدوث الشرط سواء كان معناه مبينا او مجملا و المفروض فى المقام كون الشك فى اشتراط الموجود مع انه قد يكون الحاله السابقه هى وجود الشرط كما لو كان الشخص متمكنا من التصرف فى المال الزكوى ثم عرض مانع عن التصرف فى ذلك بناء على الشك فى صدق التمكّن بعد عروض المنع حيث انه ح يتطرق الشك فى شرط وجوب الزكاه اعنى التمكّن من التصرف و الشك مسبق بوجود الشرط لفرض سبق التمكّن على انه قد يكون ما يوجب الشك فى وجوب الزكاه مساوقا لوجود المال الزكوى كما لو كان المال الزكوى مقرونا بالمنع عن التصرف حين الوجود فلا يتاتى الاستصحاب عدم وجود الشرط سابقا على وجود المال من قبيل استصحاب عدم الوصف قبل وجود الذات و هو كما ترى و ان كان المدار على اصاله العدم ففيه ان اصل العدم لا يكون معتبرا و لا سيما فى صوره الشك فى وصف الحادث

و اما القول الثانى فمقتضاه القول بالوجوب لو لم يتات التمسك بالاطلاق من باب اصاله عدم الاشتراط يظهر فساده بما مرّ مع ان الامر من باب المقيّد بالمجمل فالتمسك بالاصل انما يتاتى بناء على اعتبار الظنّ النوعى و لا عبره به و بما مر يظهر الحال فيما لو شكّ فى اشتراط الاباحه بشىء فدار الامر بين اصاله عدم الاشتراط و اصاله البراءه عن الوجوب او الحرمة لو كان الامر دائرا بين الوجوب و الاباحه او الحرمة و الاباحه و كذا الحال فيما لو شكّ فى وجود شرط الاباحه او شرطيته للاباحه لو اشترط الاباحه بشىء مضافا الى اصاله عدم وجود شرط الوجوب او الحرمة بناء على اعتبار اصاله العدم لو كان الشرط احد الضدين الذين لا ثالث لهما على تقدير كون عدم احد الضدين عين الآخر ثم انه لو ثبت اشتراط الوجوب ثم شكّ فى اشتراط شرط الوجوب او ثبت اشتراط شرط الوجوب لكن شكّ فى شرط شرط الوجوب من جهة الاجمال فعلى الاول من جرى على القول باصاله البراءه فى باب الشكّ فى اشتراط الوجوب يجرى فيها ايضا على القول باصاله البراءه و يحتمل ان يجرى على القول باصاله عدم اشتراط الوجوب فيثبت الوجوب بناء على كون جريانه على اصاله البراءه من باب تقديم الشكّ المسببى لكنه بعيد و من جرى فى الباب المذكور على القول باصاله عدم الاشتراط يجرى هنا على القول باصاله عدم اشتراط شرط الوجوب فينتفى الوجوب و الاظهر بعد اعتبار اصاله لعدم مضافا الى اصاله البراءه البناء على اصاله عدم اشتراط شرط الوجوب لكون الشكّ فيه من باب الشكّ السببى بالنسبه الى الشكّ فى اشتراط الوجوب مع عدم ما يقتضى اعتبار الشكّ المسببى اعنى الشكّ فى اشتراط الوجوب حيث انه قد تقدّم فيه تقديم الشكّ المسببى و القول باصاله البراءه كيف لا و اعتباره للشكّ المسببى هنا يقتضى الوجوب بخلاف الشكّ فى اشتراط الوجوب و امّا على الثانى فامّا ان يكون الاجمال من جهة التردّد بين المتباينين او يكون الاجمال من جهة التردّد بين الاعمّ و الاخصّ امّا على الاول فالمدار على اصل البراءه على تقدير انتفاء احد المتباينين او كليهما لعدم ثبوت الوجوب و اما على تقدير وجودهما و وجود الشرط فلا اشكال فى الوجوب و لا يذهب عليك انّ الكلام المذكور فى المقام انما يتاتى لو كان اطلاق ما دل على الوجوب و كذا اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب فى مقام الاجمال و اما لو كان كلّ من الإطلاقين فى مقام البيان فالامر من قبيل ما ياتى فى القسم الثانى على تقدير كون كل من الاطلاقين فى مقام البيان و كان اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب فى مقام الاجمال فعلى القول باعتبار الظنّ الشخصى لا بدّ من العمل بالاصل و اما على القول باعتبار الظنّ النوعى فلا بدّ من البناء على اطلاق ما دلّ على الوجوب لعدم اعتبار اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب و اما لو كان اطلاق

ما دلّ على الوجوب في مقام الاجمال و كان اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب في مقام البيان فعلى القول باعتبار الظنّ الشخصى لا بدّ من العمل بالاصل و اما على القول باعتبار الظنّ النوعى فلا بدّ من البناء على اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب لعدم اعتبار اطلاق ما دلّ على الوجوب و اما على الثانى فالكلام فيه أنّما يتأتى في صورته وجود الفرد المغاير للفرد الاخصّ من الاعم اى الفرد المشكوك فيه لكن لا اشكال فيه بناء على اعتبار الظنّ الشخصى لعدم ثبوت الوجوب و لا ثبوت الاشتراط في صورته وجود الفرد المشكوك فيه كما هو المفروض فالمدار على اصل البراءة و اما بناء على اعتبار الظنّ النوعى فيتأتى الاشكال من جهة البناء على اطلاق الوجوب بتقييد شرط الوجوب و البناء على اطلاق الاشتراط بتقييد الوجوب و الاظهر الاخير نظرا الى ان الشكّ أنّما يوجب الفتور في اشتراط شرط الوجوب بالاصاله و لا يوجب الفتور في اشتراط الوجوب الا بتبع الفتور في اشتراط شرط الوجوب اذ اشتراط شرط الوجوب لو ثبت لكان مقويا للوجوب لكن لو لم يثبت لما كان شرط الوجوب يقتضى اشتراط الوجوب فمن هذه الجهة عدم الثبوت يكون موجبا للفتور في الوجوب و بوجه آخر الشكّ في اشتراط الوجوب ناش من الشكّ في اشتراط شرط الوجوب و الشكّ الثانى من باب الشكّ السببى فلما بينى على عدم اعتبار الشكّ السببى بمقتضى اعتبار الظنّ النوعى فلا بدّ من الجريان على مقتضاه في الشكّ المسببى و مقتضى عدم اعتبار الشكّ المسببى البناء على اشتراط الوجوب فيبنى على اشتراط الوجوب فالحال نظير الحال في تعارض الاستصحاب الوارد و المورد فكما يقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد فكذا يقدم عدم اشتراط شرط الوجوب على عدم اشتراط الوجوب و يبنى على الوجوب و لا يذهب عليك أنّ ما ذكر انما يتمّ لو كان اطلاق ما دلّ على لوجوب و كذا الاطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب في مقام البيان و اما لو كان كلّ من الاطلاقين او احدهما في مقام الاجمال فالامر كما تقدم في القسم الاول و يشبهه القسم الاول ما لو وقع التعارض بالعموم و الخصوص المطلق و كان للاخصّ نوع عموم و تردّد فرد بين خروجه عن الاعمّ بدخوله في الاخصّ و خروجه عن الاخصّ بدخوله في الاعمّ كما لو قيل اكرم العالم ثمّ قيل لا تكرم النحوى و شكّ في نحوى بين وجوب الاكرام بان قيل اكرم زيد النحوى و عدمه و يشبهه القسم الثانى ما لو كان تردّد الفرد في الفرض المذكور بين خروجه عن الاعمّ او الاخصّ من جهة ورود مخصّص للاخصّ مردّد بين الاعمّ و الاخصّ بان كان الشكّ في المخصّص لا التخصيص كما هو الحال في الفرض السابق مع كون الفرد المشار اليه فردا للاعمّ اعنى المخصّص للاخصّ



و مغاير الفرد الاخص منه كما لو شك في المبال المذكور بين ان قيل اكرم النحوى البغدادي و ان قيل اكرم زيد النحوى البغدادي فشك في وجوب اكرام عمر و البغدادي و عدمه لكن لو تردد الامر في فرد موضوعا بين الخروج عن الاعم او الاخص لا الخروج عن حكم الاعم و حكم الاخص كما لو شك في صدق طين قبر الحسين عليه السلام على الطين الموضوع على القبر فينبى ح على الاعم و حرمة الطين المذكور بناء على اعتبار الظن النوعى لكنه فيما لو كان التردد من جهة الشبهه في الموضوع مفهومًا صدقا او شمولًا لا مصداقا لعدم اعتبار الظن النوعى في الشبهه في الموضوع مصداقا الزايع انه سلك الوالد الماجد ره في الفقه مسلك السائرين من التمسك بالاصل و الاطلاق في دفع المشكوك فيه من الجزئيه و الشرطيّه و المانعیه مع انه جرى في الاصول على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئيه و الشرطيّه و المانعیه و ربما اعتذر بما تحريره ان الاطلاق يوجب رفع الشك فلا مجال لوجوب الاحتياط لاخصاصه بمورد الشك و يصح التمسك بالاطلاق كما هو الحال في التمسك بالاصل و الاطلاق ممن يقول بحكومه الاصل في باب الشك في الجزئيه و الشرطيّه و المانعیه و يرد عليه اولًا انه لا مجال للتمسك بالاصل مع وجود الاطلاق لاختلف المفاد اذ مفاد الاطلاق هو الحكم الواقعى و مفاد الاصل هو الحكم الظاهرى اذ مفاده حكم الجاهل و اين احدهما من الآخر و لا ريب ان المدار في تعدد الدليل على اتحاد المفاد بل ما يتمكن من المعاضده يتمكن من المعارضه و ما لا يتمكن من المعارضه لا يتمكن من المعاضده و من هذا ان الاستصحاب المورد و لا يتمكن من المعاضده للاستصحاب الوارد كما لا يتمكن من المعارضه لها و من ذلك انه لا يعارضه استصحاب جواز الشرب لاستصحاب طهاره الماء و لا ريب ان الاصل لا يتمكن من المعارضه للاطلاق فلا يتمكن من المعاضده له بل ليس معاضده الاصل الا كمعاضده ما دل على عدم اشتراط شىء في الصلاه بما دل على عدم اشتراط شىء في الصوم من باب الاشتراك في الدلاله على عدم الاشتراط مما ذكرنا (1) فساد اصل الخلاف في تقديم الناقل و المقرّر لكن الايراد المذكور مشترك بين الوالد الماجد ره و غيره ممن تمسك بالاصل و الاطلاق و ربما يؤول التمسك بالاصل و الاطلاق ممن تمسك به بان الغرض التمسك بالاصل على تقدير انتفاء الاطلاق و ليس بشىء لكن على هذا فساد التمسك بالاصل على تقدير انتفاء الاطلاق من الوالد الماجد ره اظهر و ثانياً انه لو خرج المورد بواسطه الاطلاق عن مورد وجوب الاحتياط قضيه ارتفاع الشك فيخرج عن مورد الاصل قضيه ارتفاع الشك فيخرج عن مورد الاصل قضيه فرض ارتفاع الشك كيف لا و القول بوجوب

ص: ٣٣٨

(١-١) ظهر

الاحتياط و القول باصالة البراءة قولان في باب الشك في الجزئية و الشرطية و المانع فكيف يخرج المورد عن مورد احد القولين دون مورد القول الآخر المقابل لذلك القول و ثالثا ان المدار في تعدد الدليل على استقلال كل من الدليلين و المفروض اناطه جريان الاصل بالاطلاق كيف لا و لو اتحد السند ابتداء و تعدد بالآخره كما لو روى واحد عن واحد عن جماعه او عن عدد التواتر لا يكون الخبر من المستفيض و لا المتواتر و كذا لو اتحد الطريق من دار الى دار عمرو ابتداء لكن تعدد بالآخره لا يكون الطريق متعددا كيف لا و النتيجة تابعه لاختصاص المقدمتين اللهم إلا ان يقال ان المفروض دلالة الاصل بنفسه على المطلوب غايه الامر اناطه جريانه بالاطلاق لكن الاصل لا يخرج باناطه جريانه بالاطلاق عن الاستقلال في الدلالة و ليس الدليل هو مجموع الاطلاق و الاصل حتى يكون المجموع دليلا - واحدا فلا - يخرج الامر عن تعدد الدليل الا - ان التعدد هنا خارج عن المتعارف في تعدد الدليلين لكن لا - باس به و بما مر يظهر ضعف ما صنعه بعض القائلين بوجوب الاحتياط في الشكوك المذكوره حيث تمسك في صحه الصلاه مع حمل الحرير بالاصل و الشك في شمول ما دل على عدم جواز الصلاه في الحرير للحمل لكون القدر المتيقن منه هو اللبس ثم ان التمسك بالاصول المقصود بها اصل البراءة و اصل العدم و استصحاب العدم المعروف باستصحاب حال العقل في كلمات الاواخر و لا سيما الوالد الماجد ره فان التمسك المذكور في كلامه اكثر منه في غيره يستلزم استعمال اللفظ المشترك في معاني متعدده بناء على اختلاف تلك الاصول و هو خلاف القول بعدم جواز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى واحد حتى في المثني و المجموع كما هو منصور المشهور منهم ارباب التمسك المذكور الخامس ان بعض اصحابنا عنون تاره صورته الشك في الجزئية من جهة عدم النص المعتبر و اخرى صورته الشك في الجزئية من جهة اجمال الدليل على المركب كما اذا علق الوجود في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزاء تحت الاكثر بحيث يكون الآتي بالاكثر آتيا بالاقل قال و الاجمال قد يكون في المعنى العرفي كان وجب في الغسل غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكزه البطن من الظاهر او الباطن و قد يكون في المعنى الشرعي كالوامر المتعلقة في الكتاب و السينه بالصلاه بناء على ان هذه الالفاظ موضوعه للماهيات الصحيحه يعنى الجامعه لجميع الاجزاء الواقعيه الى ان قال و ربما يتخيل جريان قاعده الاشتغال هنا و ان جرت اصالة البراءة في المسأله المتقدمه لفقد الخطاب التفصيلي المتعلق بالامر المجمل في تلك المسأله و وجوده هنا

فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن في كل خطاب تعلق بالامر المجمل و هو عجيب حيث ان اجمال الدليل على المركب لا ينافي عدم النص على المشكوك في جزئيه بل ما ذكره في العنوان الثاني من المثال قد اجتمع فيه الامر ان بل لا بد في العنوان الاول من فرض اجمال الدليل فلا وجه لتعدد العنوان بلا اشكال و مع هذا نقول ان اجمال الظاهر في غسل الظاهر المعبر في الغسل ليس اجمالا- في دليل المركب بل انما هو اجمال في دليل ما اعتبر في المركب و المفروض في العنوان الثاني اجمال الدليل على المركب إلا أنه يندفع بان ما دل على اعتبار غسل الظاهر في الغسل من باب تفسير الغسل لا من باب ما يدل على جزئيه شيء لعباده كيف لا و غسل الظاهر ليس جزءا للغسل بل الغسل عباره عن غسل الظاهر فاجمال الظاهر يوجب اجمال الغسل فيتاتي اجمال الدليل على المركب و ان قلت أنه لو كان سرايه الاجمال كافيه في صحه دعوى اجمال المركب فكما يسرى اجمال التفسير الى المفسر فكذا اجمال الجزء يسرى الى اجمال الكل كيف و الامر ح من باب المقيد بالمجمل و لا اشكال في اجماله و ان كان الظاهر منه صورته اخراج المجمل لكن لا فرق قطعاً بين اخراج المجمل و اعتبار الامر بالمجمل و مقتضى كلامك ان اجمال الجزء لا- يوجب اجمال الكل قلت ان ما وضع له الكل بناء على القول بالاعم كما هو الاظهر و بيتي عليه المثال بملا-حظه الابتداء على سرايه الاجمال اذ لو لا-الوضع للاعم لكان الموضوع له مجملا- بنفسه بل بملا-حظه اخذ الوضع للصحيح في المثال الثاني حيث ان مقتضى المقابله ابتداء المثال الاول على الوضع للاعم مبيّن في المعنى العرفي الا- انه على تقدير اعتبار القيد المجمل يتطرق الاجمال على الحكم و ان كان هذا الاجمال من باب المعنى اللغوي لا الاصطلاحى لأنه من صفات اللفظ نظير ان العام المخصّص بالجمل يتّصف بالاجمال الاصطلاحى لو كان التخصيص من باب قصر العموم و امّا لو كان من باب قصر الحكم فالاجمال يتطرق على الحكم من باب الاجمال بالمعنى اللغوي و اما العام فلا يتطرق عليه الاجمال لكن اجمال التفسير يوجب اجمال المفسر و عدم وضوح مدلوله و ان قلت ان الجزء لعله ممّا يداخل في صدق العباده قلت ان الصدق لا ينوط بجزء خاص بل يتاتي باجتماع القدر المعتد به كيف ما كان السادس

أنه ربما يتمسك في دفع الشك في الاشتراط مثلا في باب صلاه الجماعه بالاطلاق في اقيموا الصلاه و يشكل بعد ان اطلاقات الكتاب و لا سيما اطلاقات تشريعات العبادات و لا سيما الإطلاق في تشريع الصلاه و ارده مورد الإجمال بان المفروض تطرق التقييد على الاطلاق المذكور في باب صلاه الجماعه فالامر من باب المقيد بالمجمل فلا يجوز التمسك بالاطلاق المذكور بل لم يعهد التمسك

بالاطلاق المذكور في الشك المشار اليه و لا مثله كالشك في اشتراط شيء لصلاه المسافر من احد من الفقهاء لكن يمكن ان يقال انه لا باس بالتمسك بالاطلاق في المطلق المقيّد بالمجمل لو كان في البين قدر متيقن من التقييد كما فيما نحن فيه فلا باس بالتمسك بالاطلاق المشار اليه في دفع الشك في الاشتراط مثلا في باب صلاه الجماعه نعم لا مجال لذلك بناء على اعتبار الظن الشخصى و كذا الحال لو قلنا بانصراف الاطلاق الى صلاه الفردى و لو قلنا باعتبار الظن النوعى لكن نقول انه ليس الامر من باب التقييد بالمجمل راسا اذ لم يرد لفظ مجمل في باب صلاه الجماعه بحيث يوجب تقييد الاطلاق في اقيموا الصلاه بل غايه الامر ثبوت اشتراط شرائط في صلاه الجماعه فلو لم يكن الشرائط المذكوره كثيره بحيث يوجب ارتفاع الظن بالاطلاق في باب صلاه الجماعه فلا باس بالتمسك بالاطلاق المشار اليه في باب صلاه الجماعه و لو بناء على اعتبار الظن الشخصى إلا ان يقال ان الاطلاق في اقيموا الصلاه بعد وروده في مقام البيان انما هو في مقام بيان ما يشترك فيه اصناف من الشرائط مثلا و ليس في مقام بيان ما يختص بصلاه الجماعه من الشرائط مثلا فلا مجال للتمسك بالاطلاق المشار اليه في باب صلاه الجماعه و بما ذكر يظهر الحال في التمسك بالاطلاق المشار اليه في رفع الشك في الاشتراط مثلا في باب صلاه المسافر مثلا و مرجع الكلام في المقام الى انه لو زاد صنف من اصناف العباده بشرائط مثلا فهل يجوز التمسك بالاطلاق الوارد في تشريع العباده في دفع الشك في الاشتراط المخصوص بالصنف المذكور مثلا ام لا و قد ظهر مما ذكر ان الكلام في المقام اعم مما لو ثبت الصدق و كان الشك في الصحه فقط و ما لو كان الشك في الصحه باعتبار الشك في الصدق و ينصرح من بعض اختصاص النزاع بالاول حيث انه اورد على التمسك به في الروضه من اصله الصحه فيما لو علق الوفاء الى و اما صلاه الجمعه مثلا فالظاهر انه لا اشكال في عدم جواز التمسك بالاطلاق المشار اليه في دفع الشك في الاشتراط مثلا- فيها لانه المقصود بالصلاه في اقيموا الصلاه انما هو الفرائض اليوميه و لا اقل من الشك في شمولها لصلاه الجمعه مثلا و ربما يتمسك بالاطلاق المشار اليه في عدم وجوب حرف العطف بين الشهادتين في التشهد لكن يمكن ان يقال ان الاطلاق المشار اليه بعد وروده في مقام البيان و بعد عدم كون الامر من باب التقييد بالمجمل انما هو في مقام بيان ما يتعلق بالصلاه بلا واسطه من الجزء و الشرط و المانع لا في مقام بيانه و بيان ما يتعلق بما يتعلق بالصلاه من الجزء و

الشَّروط و المانع إلا ان يقال ان جزء العباده جزء لها في عرض جزئها و شرط جزئها شرط لها في عرض شرطها و كذا الحال في جزء شرطها و شرط شرطها اي كل منهما شرط لها في عرض شرطها و بما ذكر يظهر حال المانع للجزء او الشَّروط فلو تم التمسُّك بالاطلاق في دفع الجزئيه و الشَّريطيه و المانعِيه يتم التمسُّك به في دفع الجزئيه و الشَّريطيه و المانعِيه للجزء و الشَّروط السَّباع انَّ الاصل في العبادات الحرمة كما ان الاصل فيها الفساد على القول به بناء على حكومه قاعده الاشتغال او الاصل فيها الجواز بمقتضى اصاله الجواز في كل شيء مشكوك الحرمة بناء على حكومه اصل البراءه صرَّح بالاول الفاضل السيزواري في بحث صلاه الجمعه من الذخيره و هو مقتضى كلام المحقق الثاني في رساله صلاه الجمعه نقلا بملاحظه البدعه و لعله يلوح من الشَّهيد في الروضه عند الكلام في سقوط الاذان في عصرى عرفه و جمعه و عشاء المزدلفه حيث قال و مع ذلك لا يثبت الجواز قال القاضى في تعليقاتها قوله و مع ذلك اي مع تسليم ان البدعه اعم من الحرام لا يثبت الجواز و لا يمكن التمسُّك بان الاصل في الاشياء الاباحه فانَّ هذا الاصل في غير العبادات فان جعلنا الاصل في العبادات الحرمة حتى يقوم دليل فذاك و الا يلزم التوقف و على التقديرين لا- يمكن الحكم بالجواز لكن صرَّح الفاضل الهندي في كتاب الصَّلاه من كشف اللثام بالثاني تعليلا بقوله تعالى وَ مَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ قَالَ خصوصاً الصَّلاه لقوله تعالى أَرَأَيْتَ الَّذِي يُنْهَى عَنِّي إِذَا صَلَّى و قوله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ صَلَّوْا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أَصَلِّي وَ بِذَلِكَ صرَّح ايضا بعض و هو مقتضى كلام الشَّهيد الاول في شرح الارشاد في بحث صلاه الجمعه و كذا الشَّهيد الثاني في رساله صلاه الجمعه مع طول كلامه و الظاهر بل بلا اشكال انَّ من يقول باصاله الحرمة او اصاله الجواز في العبادات يقول بهما في العبادات النفسِيه كالصَّلاه و نحوها و العبادات الغيريّه كالوضوء و الغسل و التيمُّم و كذا في اجزاء العبادات النفسِيه و الغيريّه و قد حكم صاحب الحقائق باصاله الجواز في رفع اليدين بعد الركوع و السَّجود اقول ان مستند اصاله الحرمة ان كان هو عمومات البدعه فهى تجدى في صوره الشَّمول و اما في صوره الشَّك كما لو اتى بفعل في الصَّلاه مع علمه بعدم المشروعيه و ان كان الاظهر عدم مجيء البدعه في هذه الصَّوره فلا جدوى فيها فلم يثبت اصاله الحرمة و ليس امر آخر في البين يقتضى اصاله الحرمة لكن ما علل به الفاضل السيزواري لاصاله الجواز في

فى عموم العبادات و خصوص الصّلاه عليل الثّامن انه لو تردّد الوجوب بين التّعيين و التّخيير فعلى القول بحكومه قاعده الاشتغال فى باب الشكّ فى المكلف به يتعيّن التّعيين و على القول بحكومه اصل البراءه فى ذلك يتعيّن التّخيير و من ذلك تردّد المطلق بين الفرد الشّائع بناء على اجمال المطلق و كون الفرد النّادر مشكوكا فيه بحسب الامتثال هذا لو كان دوران الوجوب بين التّعيين و التّخيير بالاصاله و اما لو كان الدّوران يتبع دوران الحجّيه بين الواحد و المتعدّد فلا يجرى حكومه قاعده الاشتغال و لا اصل البراءه بل لا بدّ من الاقتصار فى الحجّيه على الواحد بناء على كون الحجّيه من الاحكام الوضعيه بعد ثبوت الاحكام الوضعيه بالاستقلال و بناء على اعتبار اصاله العدم سواء قيل بحكومه قاعده الاشتغال او حكومه اصاله البراءه فى باب الشكّ فى المكلف به نقد بان ضعف التمسك بقاعده الاشتغال على وجوب تقديم الراجح فى تعارض الخبرين مع رجحان احدهما و كذا التمسك من المحقق القميّ باصاله البراءه على عدم وجوب تقليد الاعلم و ربما اورد الوالد الماجد ره عليه بكون الكلام فى الحكم الوضعى اى دوران الحجّيه بين اختصاصها بقول الاعلم و عمومها لقول غير لا علم دون الحكم التكليفي اى دوران الوجوب بين اختصاصه بقول الاعلم و عمومه لغير الاعلم نعم يتاتى الكلام فى الثانى بتبع الكلام فى الاول لكن ينافيه تمسكه بقاعده الاشتغال على وجوب تقليد الاعلم تعليلا بان الظنّ فى جانب قول الاعلم و يحتمل مداخلة الظنّ فى البراءه مع انّ التعليل عليل لعدم الاعتداد بعموم الشكّ بناء على حكومه قاعده الاشتغال كما تقدّم فكان المناسب التمسك بدوران الوجوب بين التّعيين و التّخيير لمصير المشهور مع قطع النّظر عن الاجماع المنقوله الى وجوب تقليد الاعلم بعد الاغماض عن الايراد عليه بكون الكلام الى الحكم الوضعى كما اعترف به الا انّ يقال انه من جهه الفرار عن مراعاة الشهرة لكنّه مدفوع بانه ليس مراعاة حركه الظنّ الى جانب قول الاعلم اولى من مراعاة الشهرة التّاسع ان المدار فى القول بوجوب الاحتياط فى المقام على التيقن بالاراده او التيقن بالامتثال و انفكاهما انما يتصوّر فيما لو كان المتيقن بالامتثال مشتملا على المتيقن بالاراده مع الزائد عليه و كيف كان لا ريب فى انّ المدار على التيقن بالامتثال فلا ريب فى انه يتاتى التّخيير بين متيقن الاراده و متيقن الامتثال على تقدير وجودهما معا و قد تقدّم الكلام فيه نعم مقتضى ما قيل به من لزوم الاتيان بالفرد الشّائع بناء على اجمال المطلق بالنّسبه الى الفرد

الشائع و الأعم من الفرد النادر على القول بوجود الاحتياط في الشك في المكلف به كون المدار على التيقن بالارادة اذ قد يكون الفرد النادر اوفق بالامثال لكونه اعلى قيمه من الفرد الشائع لكن ذلك من باب الغفله و عدم التفطن بان الفرد النادر قد يكون اوفق بالامثال و الاقل يرتاب مراتب مراتب في كفايه الفرد النادر لو كان اوفق بالامثال و مرجع الامر في المقام الى كون متيقن الامثال مسقطا لوجوب متيقن الاراده و مرجع الاسقاط الى التقييد اعنى كون وجوب متيقن الاراده مقيدا بعدم الاتيان بمتيقن الامثال و قد تقدم الكلام في الاسقاط العاشر انه كان المناسب التمسك بوجوب الاحتياط من يقول بوجود الاحتياط في الشك المبحوث عنه لعدم جواز اجتماع الامر و النهى للشك في ممانعه الغصب في صحه الصلاه مثلا بعد الاغماض عن عدم جواز الاجتماع اجتهادا بناء على كون اجتماع المأمور به و المنهى عنه موجبا لفساد مورد الاجتماع كما هو المشهور بل لم يسبقنى الى القول بصحة مورد الاجتماع بناء على عدم جواز الاجتماع سابق فيما اعلم لكن لم اظفر بالتمسك المذكور في كلام احد ممن يقول بعدم جواز الاجتماع و نظيره ما وقع من السيد السند العلى في الرياض من التمسك بوجوب الاحتياط على الفساد في محرمات الصلاه و قد وقع الفقهاء من المتقدمين و المتأخرين في حيص بيص عويض كما يظهر مما مر الحادى عشر انه قد حكى عن العلامة المجلسى القول بعدم جواز الوقف بالحركة و الوصل بالصلاه و الاستناد الى استلزام الوقف بالحركة زياده الحركة و استلزام الوصل بالسكون نقصان الحركة فيشملهما ما دل على عدم الزيادة و النقيضه في الصلاه و نظر فيه بعض الفحول و حكم بان الاحوط الترك و وجه التنظير عدم شمول ما دل على جواز الزيادة و النقيضه في الصلاه الزيادة الحركة و نقصها لظهوره في زياده الحرف و نقصه لكن الغرض من الاحتياط ان كان هو الاستحباب فلا باس به و ان كان الغرض الوجوب فهو مبنى على وجوب الاحتياط في الشك المبحوث عنه لعدم قيام دليل على الوجوب فالامر في المقام مبنى على وجوب الاحتياط في الشك المبحوث و حكومه اصل البراءه و قد حكم السيد السند النجفى نقلا بان قطع همزه الوصل و وصل همزه القطع غير جائز بل يجب كل ما وجب في النحو و يستحب كل ما استحب فيه قال بعض الفحول و لم اجد تصريحاً بهذه الكليه و ربما نقل عن العلامة النجفى القراءه في ربي في ذكر الركوع و السجود بالاشباع و عن الاحسائى وجوب مراعاة الشرائط التى اجمع القراء على وجوبه فى القراءه و اما التى اختلف القراءه فيها فالاجماع منعقد على جواز القراءه بقراءه

السَّيْبَعِ و عن جماعه من الاصحاب القول بوجوب المدِّ المتَّصل في القراءه في الصَّلاه نحو و لا الضَّالين و ربما احتمل في اياك نعبد و اياك نستعين الاشباع و قد يقال بلزوم السَّيْكوت في الوقف بمقدار التنفس في القراءه في الصَّلاه و الظاهر بل بلا اشكال انَّ النَّفس اسم بمجموع الداخِل و الخارج كما يرشد ما ذكره السَّيْعدي من اشتغال كل نفس على تعميق امداد الحياه في الدَّخول و تفريخ الذات في الخروج و بالجمله بيان حكم المذكورات اجتهادا موكولا الى الفقه و اما عملا فيظهر حكمها بما سمعت في باب الوقف بالحركه و الوصل بالسَّكون الثاني عشر انه حكم بعض بوجوب التيمم بالتراب الخالص قضيه اختلاف كلمات ارباب اللغه في معنى الصَّعيد بين التراب الخالص و وجه الارض نظرا الى تحقق اشتغال الذمّه بقصد الصَّعيد و عدم تيقن البراءه بدون ذلك و فيه انه لا- يجب في التيمم قصد الصَّعيد و الواجب ان يكون التيمم بالصَّعيد و بينهما فرق بين نعم بناء على وجوب الاحتياط في اصل المسأله يجب ان يكون التيمم بالتراب الخالص مع قطع النَّظر عما يدل على جواز التيمم بالحجر لو تم اللّهمَّ الا ان يكون ذلك مبنيًا على كون المدار في التيه على الإخطار و لكن الاظهر انه لم يتفق القول بذلك من قائل لا طباق الفقهاء على كون التيه هي الاراده و قد حررنا الحال في الرّساله المعموله في ان التيه هي الاخطار او الداعى مع انه بناء على كون المدار في التيه على الاخطار انما يكفى اخطار التيمم و لا يجب اخطار التيمم بالصَّعيد و يمكن ان يقال ان القصد في الكلام المذكور من باب المتابعه لقوله سبحانه فَتَيَمُّوا صَّيِّدًا طَيِّبًا بناء على كون التيمم فيه بمعنى القصد لكنّه مناف مع ثبوت الحقيقه الشرعيه في الفاظ العبادات و الاصل على هذا فتيمموا بالصَّعيد الطيب فالامر على هذا من باب الحذف و الايصال الثالث عشر انه لو وقع من النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ او الامام عليه السَّلم فعل في مقام البيان للواجب كما في صلاه الصادق عليه السلم تعليمًا الحماد بن عيسى و هي معروفه و شك في شىء من في كونه من باب البخت و الاتّفاق اى كونه فردا للواجب و كونه من باب الوجوب او شك في كونه من باب الجبله و كونه من باب الوجوب او كونه شك في كونه من باب الوجوب و كونه من باب الاستحباب نقد حكم المحقق القميّ بعدم الوجوب تمسِّكا بالاصل بمقتضى مشربه في اصل المسأله مضافا الى القول بالاستحباب في الفعل المجهول الوجه و جرى الوالد الماجد ره على الوجوب بمقتضى مشربه في اصل المسأله ايضا و الحق هو الاول بمقتضى ما تقدّم في اصل المسأله لكن التمسك من المحقّق القميّ باستحباب الفعل المجهول الوجه ليس بالوجه اذ الكلام في الفعل سواء كان معلوم الوجه او مجهول الوجه انما هو في الفعل



المستقل النفسى و لا- يشمل ما فعل متعلقا بفعل آخر اى الفعل الغيرى اعنى الجزء و الشرط مع ان الكلام فى الفعل سواء كان معلوم الوجه او مجهول الوجه انما هو فيما وقع فى مقام التعبد و لا يطرد فيما كان فى مقام بيان الواجب و بما ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره الشيخ فى فهرست التهذيب من دلالة روايه حماد على عدم وجوب التأسي و غرضه ان قول الصادق عليه السلام بعد الفراغ هكذا اصل يدل على عدم وجوب التأسي و الا لكان ذلك لغوا حيث ان الكلام فى باب التأسي فى الفعل المعلوم الوجه او المجهول الوجه انما هو فيما كان وقوعه على وجه التعبد و لا يطرد فيما كان فى مقام البيان مضافا الى ان الظاهر كون الامر من باب تأكيد الفعل بالقول و التأكيد له باب واسع و بما مرّ يظهر الحال فيما فعله النبى صلى الله عليه و آله او الامام عليه السلام بناء على وجوب التأسي بالامام مع العلم بالوجوب لو شكّ فى بعض ما فعل متعلقا بذلك بوجه من الوجوه المذكوره و قد حررنا الحال فى محلّه و منه ما فعله مولانا الباقر و الصادق عليهما السلام فى بيان التيمم ما فى بعض روايات التيمم البياني و كذا ما لو حكى الامام عليه السلام فعل النبى صلى الله عليه و آله او حكى الراوى فعل الامام عليه السلام فى بيان الواجب و من الاول ما حكاه مولانا الباقر عليه السلام من وضوء النبى صلى الله عليه و آله على ما روى بطرق متعدده و هو معروف و مثله ما حكاه مولانا الباقر عليه السلام من يتمم النبى صلى الله عليه و آله بعد معاتبه عمار و كذا ما لو ذكر النبى صلى الله عليه و آله او الامام عليه السلام ما اعتبر فى الواجب و من الاخير ما رويه زراره عن الصادق عليه السلام فى بيان الصلاه و هو معروف ايضا و مثله ما عن الباقرين عليهما السلام فى بيان التيمم و ما رويه الكاهلى و سليمان بن خالد عن الصادق عليه السلام و يونس عنهم عليهم السلام فى بيان غسل الميت الرابع عشر انه قد استدلل بقاعده الاشتغال فى طائفه من المسائل الاصوليه حيث انه قد استدلل بها على حجيه مطلق الظنّ و وجوب العمل بالخبر الزاجح عند التعارض و وجوب تقليد الاعلم عند اختلاف فتواه و فتوى غيره اقول ان الحجيه بناء على كونها من الاحكام الوضعيه و استقلال الحكم الوضعى لا مجرى فيها لقاعده الاشتغال بعد اعتبارها فى باب الشكّ فى فى المكلف به و النزاع فى الموارد المذكوره انما هو فى الحجيه بناء على كونها من الاحكام الوضعيه و استقلال الحكم الوضعى بناء على اعتبار اصاله العدم يكون القدر المتيقن فى الحجيه هو الخبر الزاجح و كذا فتوى الاعلم فلا يظهر الثمره بين جريان قاعده الاشتغال و عدمه لكن فى باب

حجيه الظن يظهر الثمره اذ قضيه اصاله عدم الحجيه عدم اعتبار الظنون المشكوك حجيتها و مقتضى قاعده الاشتغال بناء على كون الشك فى باب حجيه الظن من باب الشك فى المكلف به وجوب العمل بها و ان يتاتى الكلام فى وجوب العمل بها بناء على ما ذكر و يظهر الحال بالرجوع الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى حجيه الظن هذا و على تقدير جريان قاعده الاشتغال فى المسأله الاصوليه و اعتبار تلك القاعده فى باب الشك فى المكلف به قد يتاتى المتعارض بين قاعده الاشتغال فى المسأله الاصوليه و قاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه كما لو اقتضى بعض الظنون المشكوك حجيتها عدم جزئيه شىء للصيلاه مثلا حيث ان مقتضى قاعده الاشتغال فى المسأله الاصوليه وجوب العمل بالظن المذكور اى البناء على عدم الحجيه و مقتضى قاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه وجوب البناء على الجزئيه و كذا الحال فى جواب سلام الحدى فى غير الصيلاه حيث انه قد وقع التعارض بين موثقين دالين على وجوب الجواب بان يقال و عليكم مع الواو و مقتضى قاعده الاشتغال فى المسأله الاصوليه وجوب العمل بالموثقين لرجحانهما بالنسبه الى الموثق و النبوى و استدلال بذلك بعض الفحول على وجوب العمل بالموثقين و مقتضى قاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه وجوب الجواب بان يقال و عليكم و الحق تقديم قاعده الاشتغال فى المسأله الاصوليه بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد عند التعارض و يظهر الحال بالرجوع الى ما حررناه فى اصولنا الكبير و كذا رسالتنا المعموله فى تعارض الاستصحابين و مقتضى القول بالتساقط فى تعارض الاستصحاب الوارد و المورد مطلقا او فى مورد واحد القول بالتساقط هنا و هو مقتضى الايراد على الاستدلال بقاعده الاشتغال على حجيه مطلق الظن بالمعارضه بقاعده الاشتغال فى المسأله الفرعيه فى بعض الموارد كما سمعت الخامس عشر انه اذا تعلق الوجوب بالمطلق فيتاتى الكلام فيه تاره فى انصراف المطلق الى الفرد الشائع و عدمه و اخرى فى انه على تقدير انصرافه الى الفرد الشائع لو احتمل كون الانصراف من جهه مجرد شيوع الفرد لا وجود حكمه فى خصوص الفرد الشائع بل يكفى الاتيان بالفرد النادر اولا و رابعه فى حال الفرد النادر على تقدير انصرافه الى الفرد الشائع اما الاول فقد حررنا الكلام فيه فى محله و اما الثانى ففيه اما ان يكون الوجوب المتعلق بالمطلق نفسيا او غيريا بان كان المطلق جزءا او شرطا

لعباده أمّا على الأوّل فان كان كلّ من الفرد الشّائع و النّادر موجودا فقد اختلف فيه على القول بكفايه الفرد النادر بناء على حكمه اصل البراءة فى باب الشكّ فى المكلف به كما جرى عليه المحقق القمىّ و هو الاظهر و القول بوجود الاقتصار على الفرد الشائع بناء على حكمه قاعده الاشتغال فى باب الشكّ فى المكلف به كما جرى عليه السيّد السّند العلى فى الرّياض عند الكلام فى صلاه المسافر و هو مردود بعد حكمه اصل البراءة فى باب الشكّ فى المكلف به بان المدار فى قاعده الاشتغال على اليقين بالامتنال لا- اليقين بالاراده و ربما يكون الفرد النادر اعزّ شأنًا من الفرد الشائع فيكون متيقنا فى الامتنال و ان كان الفرد الشائع متفيا فى الامتنال ايضا إلا ان يقال ان اليقين بالاراده يقتضى اليقين بالامتنال غالبا و لا يتخلف اليقين بالامتنال عن اليقين بالاراده فى الغالب غايه الامر ان الفرد النادر لو كان اعزّ شأنًا من الفرد الشائع يكون اوفق بالامتنال لكنه لا يقتضى لزوم الاحتياط بالاتيان به بناء على وجوب الاحتياط فى الشكّ فى المكلف به لعدم حكم العقل بلزوم الاحتياط بذلك اعنى الاتيان بالفرد الشائع بلا- شك نعم ح يتاتى التخيير و به يظهر ضعف القول باطلاق القول بلزوم الاتيان بالفرد الشائع لكن الظاهر ان الاطلاق المذكور وارد مورد الغالب و الأ فمن الظاهر عدم الزام القائل بالاطلاق المذكور بالاتيان بالفرد الشائع مع كون الفرد النادر اعز من الفرد الشائع و القول بوجود الاقتصار على الفرد الشائع و لو بناء على حكمه اصل البراءة فى باب الشكّ فى المكلف به كما جرى عليه سيّدنا و هو المنقول عن بعض المتأخرين و ان كان الفرد الشائع متعذرا فيجب الاتيان بالفرد النادر بناء على كون المدار فى الشكّ فى المكلف به على مجرّد تعلق الحكم بالموضوع و اما بناء على كون المدار على واقعه الابتلاء فالشكّ من باب الشكّ فى التكليف فلا يجب الاتيان بالفرد النادر و اما على الثّانى فيظهر الحال فيه بما سمعت لكن بناء على حكمه قاعده الاشتغال فى باب الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه لجزء الواجب او شرطه و لو بناء على حكمه اصل البراءة فى باب الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه للواجب يجب الاقتصار على الفرد الشائع لرجوع الامر الى اشتراط الشرط بالفرد الشائع بعد اشتراط اصل طبيعته و اما الثّالث فيمكن القول فيه بكفايه الفرد النادر لاحتمال كون الفرد الشائع مقيدا بعدم الاتيان بالفرد النادر فالمرجع الى الشكّ فى التكليف بالفرد الشائع فى صورته الاتيان بالفرد النادر و ان قلت انه انما يتم لو كان الوجوب توصليا و اما لو كان تعديا فلا يتم ذلك اذ لا يتاتى فيه قصد القربه قلت أنّه لا

انه لا- باس بقصد القربه باحتمال المطلوبيه كما فى قبله المتحير و نظير ذلك ما لو تعلق الوجوب بشىء لكنه احتمال كون الوجوب مقيدا بعدم الاتيان بشىء آخر و كذا ما لو كان شخص فى السجده فقرا شخص آيه السجده بناء على كون السجود هو وضع الجبهه على الارض كما ربما ادعى الاجماع عليه لو قلنا باحتمال كون الحكمة فى وضع الجبهه على الارض هى كون الجبهه على الارض و اميا لو قلنا بكون السجود هو كون الجبهه على الارض بكون الوضع من باب المقدمه نظير الصيعود و الهبوط للقيام و السجود فلا اشكال فى عدم وجوب تجديد الوضع كما أنه لو قلنا بكون السجود هو وضع الجبهه على الارض لكن الظاهر كون الحكمة فى الوضع هى كون الجبهه على الارض فلا- اشكال ايضا فى وجوب تجديد الوضع الا- ان الظهور المذكور من باب الظن فى الموضوع و ربما اختلف فى بعض الاعصار السابقيه فى اصل الفرض المذكور على القول بوجوب تجديد الوضع و عدمه و اما الاخير فلو قلنا بثبوت المفهوم للانصراف فينتفى حكم الفرد الشائع فى الفرد النادر اجتهاد او إلا فلا بد من خط الرّجل فى مقام العمل و يظهر الحال بما مرّ السادس عشر

انه لو ثبت حكم لموضوع بالاجماع و تردّد الموضوع بين المتباينين او الاقل و الاكثر فاما ان يكون العلم بالموضوع لبعض دون بعض او يمتنع العلم للكل و على تقدير تردّد الموضوع بين الاقل و الاكثر اما ان يكون الموضوع من باب الارتباطى او لا فلو امكن العلم بالموضوع لبعض دون بعض لا- يثبت التكليف فى حق من يمتنع العلم بالموضوع له و لو قلنا بوجوب الاحتياط فى اصل العنوان المبحوث عنه لفرض عدم الاطلاق الشامل لحال امتناع العلم بالموضوع و اما لو امتنع العلم للكل فلو كان التردّد بين الاقل و الاكثر فلو كان الموضوع من باب الارتباطى فيجب الاحتياط كما فى التردّد بين المتباينين لفرض ثبوت وجوب الموضوع الواقعى فى حاله امتناع العلم به و إلا- فلا- مجال لمنع اصل الوجوب لفرض ثبوت الوجوب فى الجملة فى حاله امتناع العلم لكن اطراد وجوب الزائد فى حاله امتناع العلم غير ثابت فيدفع الوجوب بالاصل السابع عشر انه قد ظهر بما تقدّم ان المدار فى القول بوجوب الاحتياط فى باب الشكّ فى المكلف به مطلقا على اليقين بالامثال لكنه لا يتخلف عن اليقين بالاراده و اما لو تخلف عنه كما فى المطلق بناء على عدم انصرافه الى الفرد الشائع مع كون الفرد النادر اعز شأننا من الفرد الشائع فيتأتى التخيير الثامن عشر ان وجوب الاحتياط على القول به فى المقام انما يقتضى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه لا مجرد الوجوب و الحرمة و لو

كانا نفسيين لان فراغه الذمه عن العباده الواجبه انما تحصل بالاتيان بها و لو كانت مقرونه بترك واجب نفسى او ارتكاب حرام نفسى فلو شك فى وجوب شىء من باب الواجب النفسى او من باب الحرمة النفسيه فى ضمن العباده فلا يقتضى وجوب الاحتياط وجوب الاتيان بالشىء المذكور او تركه من باب اطراد المقال و الا فقد تقدم ان النزاع انما هو فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده و من ذلك تاصيل اصاله البطلان فى محرمات الصلاه من الرياض تمسكا بوجوب الاحتياط و قد استدلل به جماعه على بطلان الصلاه بالتكفير بل كان المناسب التمسك به على فساد العباده فى مورد اجتماع الامر و النهى على القول بعدم جواز الاجتماع مع القول بوجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده لكن لم اظفر بالتمسك به على ذلك نعم مقتضى كلام السيد السند العلى فى رسالته المعموله فى عدم جواز اجتماع الامر و النهى التمسك بذلك بعد الاغماض عن الفساد بحسب الاجتهاد لكن النهى فى باب اجتماع الامر و النهى متعلق بالخارج فلا وجه للشك فى صحه العباده فلا مسرح للقول بوجوب الاحتياط فى ذلك الباب التاسع عشر انه قد اشتهر بين الفقهاء تصحيح الصلاه بدفع الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه بما رويه فى التهذيب فى باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلاه فى المفروض و المسنون و ما يجوز فيها و ما لا يجوز عن زراره عن ابى جعفر عليه السلم قال لا تعاد الصلاه الا من خمسه الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود ثم قال القراءه سنه و التشهد سنه و لا ينقض السنه الفريضة و قد اكثر بعض الفحول التمسك به و لم يذكر الشيخ فى المشيخه الطريق الى زراره و رويه فى الفقيه فى باب احكام السهو فى الصلاه عن زراره عن أبى جعفر عليه السلم و قد ذكر فى المشيخه ان ما رويه عن زراره مروى عن ابيه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و على بن إسماعيل كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره و الطريق بعد لزوم نقده معتبر اذ لا كلام الا فى محمد بن عيسى و الظاهر صحه حديثه و كذا على بن إسماعيل قضيه الاشتراك و قد حررنا الكلام فى على بن إسماعيل الراوى عن حماد بن عيسى فى الرسالة المعموله فى السند على حسب ما اقتضاه المقام لكن وثاقه الحسن بن ظريف يكفى فضلا عن الاستقامه بناء على كون المدار فيها على ما فوق الواحد او الاثنين لا ما فوق الثلاثة و رويه فى الفقيه ايضا فى باب القبلة مضمرا بقوله و قال لزواره و قال السيد السند العلى فى شرح المفاتيح فى بحث التشهد و فى الاخبار المستفيضه لا تعاد

الصَّيْلَةُ الأُ من خمسِهِ اه وفيه نظر أقول ان الاستدلال بالحديث المذكور انما يبتنى على حمل الحديث على العمد او الاعمّ و هو يستلزم خروج اكثر الافراد كيف لا و الاخلال بكل من اجزاء الصَّلاة و شرائطها و ارتكاب موانعها عمدا يوجب فساد الصَّلاة و قد انهى الشَّهيد في الالْفِيَّة واجبات الصَّيْلَةَ الى الألف و من هذا مزيد عدم اعتبار اقيموا الصَّيْلَةَ و نحوه بالنسبة الى مثل آتوا الزكاه نعم الامر من باب خروج اكثر الافراد بتوسط الحال نظير ما لو قيل اكرم العلماء و ثبت عدم وجوب اكرام اكثر العلماء يوم الجمعة لكن الحال فى المقام انما هو محلّ الحاجة اذ القصد فى المقام تصحيح الصَّيْلَةَ مع ترك ما شكّ فى جزئِيته او شرطِيته او ارتكاب ما شكّ فى ممانعِيته تعيِّدا كما لو شكّ فى المثال المذكور فى وجوب بعض العلماء يوم الجمعة فخروج اكثر الافراد عن حال العمد يضرّ باعتبار الاطلاق بحسب حال العمد او الاعمّ و ان قلت ان تقييد الاكثر لا باس به و ان يضرّ تخصيص اكثر الافراد باعتبار العام بل هو مستهجن قبيح قلت انه لا فرق بين تخصيص الكثير و تقييد الكثير فى الاضرار باعتبار العام و اعتبار المطلق و كذا لا فرق بين تخصيص الاكثر و تقييد الاكثر فى الاستهجان و القبح و يظهر الحال بالرجوع الى ما حرّراه فى محلّه نعم بناء على خروج الفعل عن النكاره او كون الامر فى النكره فى سياق النفى من باب الاطلاق كما هو الاظهر يكون خروج الافراد فى المقام و لو بلا واسطه من باب التقييد نظير ما لو قيل اكرم العالم إلا زيدا بناء على عدم عموم المفرد المعزف باللام و مع ذلك يمكن القول بان الظاهر كون الغرض من الحديث المذكور نفي الاعاده من جهه التّرك فلا يشمل الاعاده من جهه الزيادة فلا يتم دفع الشكّ فى المانعِيه بذلك لو تمّ دفع الشكّ فى الجزئيه او الشرطيه به و بما مرّ يظهر ضعف ما صنعه المحدث القاشانى فى المفاتيح حيث تمسك بالحديث المذكور على عدم ركّيته التكييرات و القنوتات فى صلاه العيد و كذا ما صنعه المحقّق القمى فى الغنائم حيث تمسك بذلك على عدم وجوب رفع اليدين فى تكبيرات صلاه العيدين مضافا الى ضعفهما بظهور الصَّيْلَةَ فى ذلك فى الصَّلاة اليوميّه و ربما حمل الحديث المذكور على السهو تاره من جهه لزوم خروج اكثر الافراد على تقدير حمل الصّدر على العمد او الاعمّ و اخرى من جهه الحكم فى الدّيل بان كلاً من القراءه و التّشهُد غير ناقض للصَّلاة للزوم حمله على السهو بعد حمل الحكم بكون كل منهما سنه على كون ثبوت وجوبه بالسّنه لا بالكتاب و نظيره شائع فى الأخبار قضيه ظهور اتحاد السّياق صدرا و ذيلا لكن نقول ان الحمل المذكور بعد مخالفته بفهم المشهور نظير الجمع التبرعى و الا فليس فى البين ما يوجب الظنّ بذلك فلا عبره به مع انّ المشهور عدم

وجوب الاعاده فى الاخلال بالقبله او القراءه سهوا و الظاهر انه لا خلاف فى عدم وجوب الاعاده بزياده السجده سهوا مضافا الى ان حمل الحكم بان كلا من القراءه و التشهد سنه على كون ثبوت وجوبه لسنته خلاف الظاهر و ان شاع نظيره فى الاخبار لمزيد شيوع استعمال السنه فى الاخبار فى قبال الواجب اضعافا مضاعفه مع ان تفريع عدم النقص يقتضى كون المقصود بالسنه ما يقابل الواجب على ان الحمل المذكور ينافى الاستدلال على وجوب السوره بقوله سبحانه فَأَقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ بتقريب ان الامر حقيقه فى الوجوب و ما للعموم و لا يجب قراءه كل ما تيسر فى غير الصلاه راسا و لا فى الصلاه زائدا على الحمد و السوره فيلزم ان يكون المقصود وجوب قراءه السوره لكنّه يندفع بانّ ما ليست للعموم بل هى من باب المطلق كما حرّراه فى محلّه اللهم الا ان يحمل القراءه فى ذيل الحديث المذكور على الفاتحه لكنّه ليس بشىء مع ان المنقول عن اكثر المفسرين حمل القراءه فى الآيه على صلاه الليل و مع ذلك حمل الذيل على السيه هو خلاف فهم المشهور لابتناء الاستدلال المتقدم على حمل الصدر على العمد او الاعم و مقتضاه حمل الذيل ايضا على العمد او الاعم قضيه ظهور اتّحاد السياق مضافا الى ان الحمل المذكور غير مربوط بما يوجب الظنّ نظير ما سمعت فى حمل الصيدر على السيه و بما مرّ يظهر ان الدليل بظاهر عبارته خلاف الاجماع فهو يوهن الاستدلال بالصيدر بل مقتضى بعض كلمات صاحب المدارك امتناع اعتبار بعض اجزائه الآخر لكن نقول انّ عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث لا يوجب عدم اعتبار سائر الاجزاء مع عدم الارتباط بل نقول ان عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث فى مثل الحديث المذكور لا مجال لكونه موجبا لعدم اعتبار سائر الاجزاء لانّ الجزء الغير المعبر بمنزله حديث مستقل منفصل لكنّه يندفع بان الظاهر ان قول الراوى ثم قال من باب المسامحه و الاّ فالحديث كان متّصل الاجزاء و المجموع حديث واحد و قد حرّنا الحال فى باب عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث فى البشارات و الرساله المعموله فى حجّيه الظنّ بما لم يسبقنى فيه سابق و بما مرّ يظهر ضعف ما صنعه صاحب الوسائل حيث حمل الحديث المذكور على الترك سهوا او نسيانا او جهلا و لا يذهب عليك انه لا- باس بالاستدلال بالحديث المذكور بناء على عمومه للعمد و السهو على كون السيجدين ركنا مثلا كما صنعه المحقّق القمى فى الغنائم اذ كثره الخروج عن عموم المستثنى منه لا يضرّ باعتبار المستثنى كيف لا و لا يضرّ شىء باعتبار ظاهر اللفظ الا على تقدير منافاته للظاهر و ان لا يتأتى اضرار المنافى

للظاهر لو كان الظنّ بالظاهر أقوى و كثره الخروج عن عموم المستثنى منه لا تنافى خروج المستثنى فلا يضّرّ باعتباره نعم كثره الخروج تنافى عموم المستثنى منه و مفهوم الاستثناء فيضّرّ باعتباره لكن بناء على كون عدم اعتبار بعض اجزاء الحديث موجبا لعدم اعتبار سائر الاجزاء واقعا او طاهرا يمانع كثره الخروج عن عموم المستثنى منه عن اعتبار المستثنى ثمّ أنّه قد حكم سلطاننا فى حاشيه الفقيه بان الظاهر الحصر فى الحديث اضافيا و أنّه لا يقتضى الحديث الا كون هذه الخمس موجبه للاعاده فى الجملة فلا- ينافى عدم ايجاب بعض افراده للاعاده كسجده واحده اقول الظاهر ان الغرض من كون الحصر اضافيا كونه بالنسبه الى القراءه و التشهد لكنك خبير بان حمل الحصر على الاضافيه فى كل مورد من الموارد خلاف الظاهر فلا بدّ من قيام القرينه على الاضافيه فى المضاف اعنى الحصر و كذا قيام القرينه على تعيين المضاف اليه و الا (1) فمجرد عدم صحه الحصر لا يوجب الحمل على الاضافيه الى امر مخصوص نظير ما مرّ فى الحمل على السّيه هو مضافا الى انه مخالف لفهم المشهور قضيه ان الاستدلال المتقدمّ انما يبتنى على كون الحصر حقيقيا و ايضا ان كان المقصود من كلامه الثّانى ان الغرض من الحديث كون مجموع الخمس موجبا للاعاده فلا ينافى عدم ايجاب بعض من الخمس للاعاده فيه أنّه فى غايه المخالفه للظاهر مع انه ان كان مبنيا على حمل صدر الحديث على حال العمد او الاعمّ فظاهر الحكم يكون المجموع موجبا للاعاده عدم استقلال الجميع اعنى كلّ واحد من الخمس فى ايجاب الاعاده مع ان من الواضح استقلال الجميع فى ايجاب الاعاده فى حال العمد و ان كان مبنيا على الحمل على السّيه هو فمقتضاه ايضا عدم ايجاب الجميع للاعاده مع ايجاب البعض كالركوع و السّيه جديتين للاعاده و ان كان المقصود ان الغرض من التّوايه كون الجميع موجبا للاعاده و لو فى الجملة فلا- ينافى عدم ايجاب البعض للاعاده فى بعض الصّور كسجده واحده ففيه انه كان المناسب على هذا ان يقول فلا- ينافى عدم ايجاب بعض افراده للاعاده فى الجملة فلعلّ الظاهر كون المقصود هو الأوّل و جرى المحقّق الشيخ محمّد فى حاشيه الفقيه على حمل الحصر على الاهتمام و يظهر ضعفه بما مرّ حيث أنّه مخالف لفهم المشهور قضيه الاستدلال المتقدمّ لابتناؤه على كون الحصر واقعيلا مبنيا على الاهتمام مع أنّه غير مربوط بوجه يوجب الظنّ به و بما تقدّم يظهر الكلام فيما ذكره العلامة المجلسى فى حاشيه التّهذيب من قوله اى سهوا و الا فيعاد من غيرها اذا تركت عمدا و مع ذلك مخصّص بالتكبير و التيه و القيام و لعل الوجه فى عدم ذكرها عدم تعلق السّيه هو بها غالبا او الاهتمام بما ذكر قوله و القيام مقتضاه كون القيام بنفسه ركنا

ص: ٣٥٣

(١ - ١) فمجرد



كما هو مقتضى ما ذكره في الشرائع و النافع و استفاض عليه نقل الاجماع لكن لعل الاظهر انحصار الركن من القيام فى القيام فى حال تكبيره الاحرام و القيام المتصل بالركوع على القول بالركنيه فى الأخير و الا فالمرجع الى ركنيه صفه الركوع اعنى كونه بعد القيام بعد ركنيه ذاته على تقدير ركنيه تلك الصيغه و الا فلا يرجع ركنيه ذلك اعنى القيام المتصل بالركوع الى محصل كما انه لا يتصور فيه الزيادة بدون زياده الركوع و ان يتصور فيه الترك بدون ترك الركوع كما لو جلس قبل الركوع ثم ركع كما انه لا يتصور فيه من احكام الركن و هو كون الدخول فيه مانعا عن تدارك الجزء المنسى العدى يتدارك بدون سجده السهو حيث أنهم حكموا بوجوب تدارك التشهد و السجود ما لم يركع و ان انحى قليلا و انه ان كان السهو عن ركن و كان محله باقيا اتى به و ان كان دخل فى ركن آخر اعاد الصلاه و ربما حكم الشهيد فى بعض فوائده نقلا بان القيام بالنسبه الى الصلاه على انحاء فالقيام فى التيه شرط كالتيه و القيام فى التكبير تابع له و القيام فى القراءة واجب غير ركن و القيام المتصل بالركوع ركن فلو ركع جالسا بطلت صلاته و ان كان ناسيا و القيام من الركوع واجب غير ركن اذ لو هوى من غير رفع و سجد ساهيا لم تبطل صلاته و القيام فى القنوت تابع له فى الاستحباب لكن ما ذكره من ان القيام فى التيه شرط ضعيف لعدم ارتباطه بوجه يقتضيه و كذا الحال فيما ذكره من استحباب القيام حال القنوت و مقتضى ما صنعه فى الشرائع و النافع حيث عد من الاخلال بالركن و الدخول فى ركن آخر ان يخل بالقيام حتى ينوى كون القيام قبل التيه ركنيا و التيه ركنيا آخر و وجهه غير واضح بل من الواضح خلوه عن الوجه نعم بناء على كون القيام حال التيه ركنيا يجب تقديمها يسيرا تحقيقا لوقوع التيه حال القيام من باب المقدمه العلميه على القول بوجوب المقدمه العلميه فى مثل المقام مما لا يكون الامر فيه مبني على الاشتباه مثل ما لا يمكن العلم بالامثال فيه الا بضميمه كغسل الوجه و اليدين مع شىء من الخارج لا ما يكون الامر فيه مبني على الاشتباه كالصلاه الى اربع جهات فان الوجوب فى القسم الاخير مبنى على شمول اطلاق الامر بالصلاه او القبلة لصوره امتناع العلم بالقبلة و الا فلا مجال للوجوب و قد حررنا الحال فيما تقدم و انما اعدنا الكلام فى المقام لمزيد تنقيح المرام و مع ذلك يبتنى ما ذكره على كون التيه من باب الاخطار و كذا الحال فى كون القيام حال التيه ركنيا و فى الرياض انه يتوقف على ثبوت ركنيه القيام حتى حال التيه و وجهه غير واضح خصوصا على مذهب من جعل التيه شرطا خارجا عن حقيقه الصلاه الا ان يوجه باشتراط مقارنتها للتكبير

الَّذِي الْقِيَامُ رُكْنٌ فِيهِ قَطْعًا وَهِيَ لَا تَتَحَقَّقُ إِلَّا حَالَهُ الْقِيَامُ لَكِنْ مَقْتَضِي مَا ذَكَرَ رُكْنِيَّةَ الْقِيَامِ قَبْلَ التَّيِّبَةِ كَمَا سَمِعْتَ مَقَالًا مُطْلَقًا حَتَّى حَالَ التَّيِّبَةِ كَمَا هُوَ مَقْتَضِي مَا سَمِعْتَ مِنَ الرِّيَاضِ قَوْلُهُ فَلَوْ رُكِعَ جَالِسًا بَطَلَتْ صَلَاتُهُ الظَّاهِرُ أَنَّ الْغَرَضَ مَا لَوْ تَعَمَّدَ الْجُلُوسَ ثُمَّ رُكِعَ وَرَبَّمَا قِيلَ بِشُمُولِهِ لَمَّا لَوْ جَلَسَ بِاعْتِقَادِ وَقُوعِ الرُّكْنِ مِنْهُ ثُمَّ انْكَشَفَ الْخِلَافُ قَبْلَ السَّجُودِ فَعَلَى مَا ذَكَرَهُ يَجِبُ عَلَيْهِ الْقِيَامُ ثُمَّ السَّجُودُ لَكِنْ عَنِ بَعْضِ الْقَوْلِ بَعْدَهُمْ وَجُوبُ الْقِيَامِ فِي هَذِهِ الصُّورَةِ فَالظَّاهِرُ عَدَمُ شُمُولِ الْعِبَارَةِ لَمَّا لَوْ سَهَا فِي الْجُلُوسِ وَعَلَى أَيْ حَالٍ لَا- تَمَامِ الْكَلَامِ مَقَامَ آخِرِ يَلِيقُ بِهِ لَكِنْ قَدْ يَدْعَى الْاجْتِمَاعُ عَلَى رُكْنِيَّةِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ بَلْ عَنِ جَامِعِ الْمَقَاصِدِ ادِّعَاءُ الْقَطْعِ بِهَا وَمَقْتَضَاهُ دَعْوَى الْاجْتِمَاعِ لَكِنْ مَا فِي كَلِمَاتِ الْمُتَقَدِّمِينَ رُكْنِيَّةَ الْقِيَامِ فِي تَعْدَادِ الْأَفْعَالِ الْوَاجِبَةِ فِي الصَّيِّئَةِ وَفِي اشْتِرَاطِ تَكْبِيرِهِ الْأَحْرَامِ بِالْقِيَامِ وَ لَمْ يَذْكُرُوا وَجُوبَ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ فَضْلًا عَنِ رُكْنِيَّةِ وَ كَذَا لَمْ يَذْكُرُوا فِي بَابِ الرُّكُوعِ وَجُوبُ كَوْنِهِ بَعْدَ الْقِيَامِ كَمَا ذَكَرُوا وَجُوبَ الْقِيَامِ بَعْدَهُ اعْنَى رَفْعِ الرَّاسِ فَضْلًا عَنِ رُكْنِيَّةِ وَ كَذَا لَمْ يَذْكُرُوا فِي بَابِ الْخِلَلِ مَا يَقْتَضِي وَجُوبَ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ فَضْلًا عَنِ رُكْنِيَّةِ نَعَمْ ذَكَرَ فِي الشَّرَائِعِ وَالنَّافِعِ فِي بَابِ الْخِلَلِ أَنَّهُ لَوْ نَسِيَ الرُّكُوعَ وَ ذَكَرَ قَبْلَ أَنْ يَسْجُدَ قَامَ وَ رُكِعَ وَمَقْتَضَاهُ كَوْنُ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ رُكْنًا حَيْثُ أَنَّ الدَّخُولَ فِي الرُّكْنِ قَاطِعٌ لَوْجُوبِ تَدَارُكِ الْجُزْءِ الْمُنْسِي وَ ذَكَرَ فِي الشَّرَائِعِ فِي بَابِ الْقِيَامِ أَنَّ الْقَاعِدَ إِذَا تَمَكَّنَ مِنَ الْقِيَامِ لِلرُّكُوعِ وَجِبَ وَإِلَّا رُكِعَ جَالِسًا لَكِنَّهُ مِنْ جِهَةٍ وَجُوبُ مُطْلَقِ الْقِيَامِ وَ عَدَمُ سَقُوطِ وَجُوبِ الْبَعْضِ بِتَعَدُّرِ الْمَجْمُوعِ لَا مِنْ جِهَةٍ وَجُوبِ خُصُوصِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ بِشَهَادَةِ عَدَمِ الْقِيَامِ مِنَ الْأَفْعَالِ الْوَاجِبَةِ فِي الصَّيِّئَةِ فَضْلًا عَنِ جِهَةِ رُكْنِيَّةِ اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يَكُونَ ادِّعَاءُ الْاجْتِمَاعِ الْمَذْكُورِ مَبْنِيًا عَلَى الْاجْتِمَاعَاتِ الْمُنْقُولَةِ الْمُتَعَدِّدَةِ إِذْ قَدْ يَكُونُ الْعِلْمُ بِالْاجْتِمَاعِ مَبْنِيًا عَلَى كَثَرَةِ النُّقْلِ لَكِنْ لَمْ أَظْفِرْ بِنُقْلِ الْاجْتِمَاعِ مِنَ الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَى وَجُوبِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ فَضْلًا عَنِ نُقْلِ الْاجْتِمَاعِ عَنِ هَؤُلَاءِ اعْنَى الْمُتَقَدِّمِينَ عَلَى كَوْنِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ رُكْنًا وَرَبَّمَا ادَّعَى بَعْضُ أَصْحَابِنَا الْاجْتِمَاعَ الْمُحْضَيْلَ وَ الْمُنْقُولَ عَلَى أَنْ مِنْ سَهَا وَ رُكِعَ عَنِ الْجُلُوسِ بِإِلا- قِيَامِ أَصْلًا بَطَلَتْ صَلَاتُهُ وَرَبَّمَا يَتَوَهَّمُ مِنْهُ نَقْلُ الْاجْتِمَاعِ الْمُحْضَلِ وَ الْمُنْقُولِ عَلَى كَوْنِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ بِالرُّكُوعِ رُكْنًا وَ لَيْسَ بِشَيْءٍ إِذْ مَقْتَضَاهُ بَطْلَانُ الصَّيِّئَةِ فِي الْإِخْلَالِ بِالْقِيَامِ بِالْكَلْبَةِ وَ هُوَ يَشْمَلُ الْإِخْلَالَ بِالْقِيَامِ فِي حَالِ تَكْبِيرِهِ الْأَحْرَامِ وَ آيِنَ ذَلِكَ مِنْ رُكْنِيَّةِ الْقِيَامِ الْمُتَّصِلِ وَ لَوْ لَمْ يَشْمَلِ ذَلِكَ الْإِخْلَالَ بِالْقِيَامِ فِي حَالِ تَكْبِيرِهِ الْأَحْرَامِ بَلْ يَخْتَصُّ بِالْإِخْلَالِ بِالْقِيَامِ بِمَجْرَدِ الْفِرَاقِ

تكبيره الاحرام و قد اجاد السَّيِّدُ السَّيِّدُ العلى فى شرح المفاتيح حيث حكى القول بكون القيام المتصل بالركوع ركنا عن جمله منهم و فى الحدائق نفى الوقوف عليه و شتان بينه و بين دعوى الاجماع و بالجمله الظاهر ان المراد من القيام المحكوم بالركنيه فى كلام المتقدمين هو القيام على الدوام فى حال القراءه لكن ينافيه صحه الصَّلاه لو قام فى محل القعود سهوا او نسى فرجع او قرأ و هو جالس و عن العلامه الحكم بكون القيام ركنا كيف اتفق لا- فيما يبطل الصَّلاه بزيادته و فى الرُّوضه و اما القيام فهو ركن فى الجمله اجماعا على ما نقله العلامه و لولاه لامكن القدح فى ركنيه لان زيادته و نقصانه لا يبطلان لا مع اقترانه بالركوع لان الركوع كاف فى البطلان و فى الرُّوض و حيث قد نقل المصنف الاتفاق على ركنيه القيام و لم يتحقق ركنيه الا بمصاحبه الركوع خصت بذلك اذ لا- يمكن القول بعد ذلك بانه غير ركن مطلقا لانه خلاف الاجماع بل لو قيل بان القيام ركن امكن و عدم بطلان الصَّلاه بزياده بعض افراده و نقصه لا يخرج عن الركنيه فان زيادته و نقصانه قد اغتفرا فى مواضع كثيره فليكن هذا منها بل هو اقوى فى وضوح النصّ و مرجعه الى انه لما نقل العلامه الاتفاق على ركنيه القيام فلا محيص عن القول بركنيه لكن لما لا يظهر ركنيه الا بمصاحبه الركوع اذ لا يتاتى بطلان الصلاه بتركه او زيادته سهوا الا بترك الركوع او زيادته فلذا خصّ من تاخر عن العلامه ركنيه القيام بالقيام المتصل بالركوع و غرضه من نقل الاتفاق من العلامه انما هو ما نقله فى سابق كلامه من العلامه فى المنتهى من نقل اجماع المسلمين على ركنيه القيام و انت خير بان ما ذكره فى تخصيص الركن من القيام بالقيام المتصل بالركوع مع الاعتراف بكون الركن هو القيام فى الجمله لا عبره به بالكليه العشرون انه قد روى الشيخ فى التهذيب فى باب احكام السَّهْوِ فى الصَّلاه و ما يجب منه اعاده الصَّلاه عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن على بن الحسين عن عبد الله بن الحجال عن ابراهيم بن محمد الاشعري عن حمزه بن حرمان عن ابي عبد الله عليه السَّلام قال ما اعاد الصَّلاه فقيه يحتال لها و يدبرها حتى لا يعيدها قال الشيخ هذا الخبر مخصوص باحكام بعينها لا ناقد بينا ان فى السَّهْوِ ما لا يمكن تلافيه و لا يجوز فيه غير اعاده الصَّلاه و حمزه بن حرمان غير مصرح بالتوثيق و لا بالمدح الظاهر نعم يروى عنه صفوان و ابن ابي عمير و هذا من امارات جلالته و عن العلامه فى التذكرة و الشهيد فى المسالك عدّ حديثه صحيحا و فى الفقيه فى باب احكام السَّهْوِ و روى ان الفقيه لا- يعيد الصَّلاه انما هو فى الثلث و الاربع لا فى الاولين و قد تمسك به الشَّهيد الاول فى اللّمعه على صحه الصَّلاه لو شكّ

بين الاربع و الخمس قبل الركوع و كذا تمسك به الشهيد الثانى فى المقاصد العليّه على صحه الصّلاه فى طائفه من الشكوك فى اعداد الركعات و مقتضاه صحه التمسك بذلك على دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للصّلاه لكن روى الشيخ فى الصحيح عن عبيد بن زراره عن ابى عبد الله عليه السلم فى رجل لم يدر ركعتين صلى ام ثلاثا قال يعيد قلت أ ليس يقال لا يعيد الصّلاه فقيه فقال أنّما ذلك فى الثلث و الاربع و عن معانى الاخبار بسنده عن عبد الله بن الفضل الهاشمى قال كنت عند ابى عبد الله عليه السلم فدخل عليه رجل فسأله عن رجل لم يدر واحده صلى ام ثنتين فقال يعيد فقال فاين ما روى ان الفقيه لا يعيد الصّلاه قال قال أنّما ذلك فى الثلث و الاربع و عن المقنع مرسلا عن الصادق عليه السلم عن لا يدرى اثنتين صلى ام ثلاثا قال يعيد قال فاين ما روى عن رسول الله صلى الله عليه و آله الفقيه لا يعيد الصّلاه قال أنّما ذلك فى الثلث و الاربع فلا مجال للتمسك المذكور و كذا التمسك بذلك على صحه الصّلاه فى باب الشك فى اعداد الركعات عدا ما اجمع على بطلان الصّلاه بالشك فى عدد الركعه لكن ذكر السيّد السند العلى فى شرح المفاتيح ان الحصر المستفاد من تلك الروايات خلاف الاجماع لصحه الصّلاه عندهم مع الشك بين الاثنتين و الثلث بعد اكمال السجدين و كذا الشك بين الاثنتين و الاربع و كذا الشك بين الاثنتين و الثلث و الاربع و ان اختلف فى البناء على الاكثر او الاقلّ و ادعى الفاضلان الاجماع على عدم الاعاده فيما اذا تعلق الشك بغير الاوليين و مع ذلك مقتضى ذلك عدم بطلان الصّلاه بترك شىء من اجزائها او شرائطها و لا باتيان شىء من موانعها اللهم الا ان يحمل على صورته السهو كما مرّ فى قوله عليه السلم لا يعاد الصّلاه الا من خمسه و هو خلاف الظاهر و مع ذلك لا مجال للتمسك بروايه التهذيب راسا لكونه من قبيل المخصّص بالمجمل و اما ما رواه فى الفقيه فهو بعد ارساله و ان كان الاظهر اعتبار المرسل بحذف الواسطه لكن التمسك به على دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و كذا صحه الصّلاه فى باب الشك فى اعداد الركعات عدا ما اجمع على بطلان الصّلاه فيه مبنى على كون الغرض ان من الفقاهه عدم اعاده الصّلاه فالغرض بيان الحكم لا ان الفقيه لفقاهته يحتال و لا يعيد فالغرض بيان الموضوع كما هو مقتضى روايه التهذيب و ان كان الاوّل انسب بمقام المنصب و بما مرّ يظهر ضعف ما صنعه السيّد السند النجفى فى المصابيح حيث استند الى الحديث المذكور على اعتبار الظنّ فى الركعات و ربما قال المحقّق القمى فى الغنائم فى شرح الحديث

المذكور و فقه الحديث ان كل ما يقبل الاحتيال و التدبير من واردات الشك و الوسواس فالفقيه لا بد ان يدفعها عن نفسه حتى لا- يعيد الصّلاه فان الاعاده فى امثال ذلك من متابعه الشيطان و انت خبير بان عباره الحديث غير وافيّه به ثم انه قد تمسك الشّهد الثّانى فى المقاصد العليه على صحه الصّلاه فى طائفه من الشكوك فى اعداد الركعات بقوله سبحانه وَ لَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ مضافا الى التمسك بالحديث المتقدم و مقتضاه صحه التمسك بالآيه على دفع الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للصّلاه لكن قد حرّنا فى بحث النهى ان المقصود بالآيه النهى عن ابطال العمل بالشرك فلا مجال للتمسك بها على عدم جواز قطع الصّلاه كما قد يتمسك بها فضلا عن التمسك بها على صحه الصّلاه فى صوره الشكّ فى عدد الركعه او على دفع الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للصّلاه الحادى و العشرون أنّ صاحب الذخيره توقف فى صحه الصّلاه و بطلانها لو تخلل فيها فعل تردّد بين القله و الكثره من جهه ان اشتراط الصحه بترك الفعل المذكور يحتاج الى دليل بناء على ان الصّلاه اسم للاركان المعنيه مط فيكون غيرها خارجا عن حقيقتها فيقتصر فى اشتراط صحتها بما ثبت اشتراط الصحه به و من جهه أنّ اشتغال الذمه يقينا يقتضى البراءه اليقينيّه فلا- بدّ فى المقام من البناء على البطلان و وجوب الاعاده قال و هذا مبنى على ان الصّلاه اسم للاركان الجامعه لشرائط الصحه قال السيّد السند العلى فى شرح المفاتيح و هو جيّد متين الا انه يظهر منه التردّد فى الصحه و البطلان و لا وجه له لما تقرر من كون العباده اسما لخصوص الصحه التى لا يمكن اثباتها بمجرد الاصل بل فيما لو فقد النصّ يتعين اثباتها بالاجماع فكل ما ثبت به أنّه صلاه و ان الفعل فى اثنائه غير مضرّ لكان القله او وجود نصّ بالخصوص يتعين الاقتصار و لم يجز الاكتفاء بما شكّ فى كونه صحيحه و منه يظهر تعين البطلان و المرجع الى وجوب الاجتناب عن كلّ ما هو فعل فى الصّلاه و هو خارج عنها الا ما اخرجه الدليل من اجماع او غيره و فيهما نظرا امّا الاوّل فلا-ن مرجعه الى تعارض الاطلاق اعنى اطلاق اقيموا الصّلاه و قاعده الاشتغال و هو كما ترى اذ الاطلاق المذكور ان كان ناعفا بكونه دافعا كما هو مقتضى طريقه الفقهاء فلا مجال لمعارضه قاعده الاشتغال مع ذلك اعنى الاطلاق المذكور و ان كان الاطلاق المذكور غير نافع بكونه غير دافع كما هو الحقّ فلا مجال للتمسك بذلك مع انه لو ثبت كون الفعل الكثير مبطلا- للصّلاه فلا- مجال للتمسك بالاطلاق فى صوره الشكّ فى القله و الكثره الا بناء على اعتبار الظنّ النوعى

باراده المعنى الحقيقى فى الشبهه الموضوعيّه و لا- اعتداد بالقول به نعم لو قيل بانصراف ما دل على كون الفعل الكثير مبطلا للصيلاه الى صوره امكان العلم بالكثره يمكن التمسك بالاطلاق الا ان يقال انه لا يجدى الاجماع الا على تقدير ثبوت المفهوم له و مزيد الكلام موكول الى ما تقدم على ان الدليل على بطلان الصيلاه بالفعل الكثير انما هو الاجماع فكيف يصح التمسك بالاطلاق مضافا الى انه مبنى على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصحيحه و قد زيفناه فى محلّه و كذا مبنى على ابتناء الكلام فى جريان قاعده الاشتغال فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده و جريان الاصل فى ذلك على الكلام فى ان الفاظ العبادات اسامى للصحيحه او الاعم و يظهر فساد ذلك بما تقدم فضلا عن ان الظاهر ان احتمال وجوب الاحتياط فى المقام مبنى على حسابان كون الشك فى المقام من باب الشبهه الحكميه من الشك فى المكلف به لكنه من باب الشبهه الموضوعيه و ان كان الاظهر هو القول بوجوب الاحتياط فى الشبهه الموضوعيه كما يظهر مما مر و اما الثانى فلابتناؤه على كون الفاظ العبادات اسامى للصحيحه و كذا ابتناؤه على ابتناء الكلام فى جريان قاعده الاشتغال فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعباده و جريان الاصل فى ذلك على الكلام فى ان الفاظ العبادات اسامى للصحيحه او الاعم و كذا ابتناؤه ظاهرا على كون الشك فى المقام من باب الشبهه الحكميه و الكل فاسد كما يظهر مما سمعت الثانى و العشرون ان العلامه البهيهانى جرى على تصحيح العباده بما ربما يعبر عنه بالاجماع الموهومى و هو فيما اذا سلم من يقول بجزئيه شىء او شرطيه او مانعيته للعباده فى صريح كلامه او ظاهره انه لو لم يكن ما استند اليه على الجزئيه او الشرطيه او المانعيه لكان العباده صحيحه و ابطال من يقول بعدم الجزئيه او احدى اختيها مستند القائل باحد الاحكام الثلاثه و ثبت غفله القائل بها و بوجه آخر اذا سلم المثبت لاحد الاحكام الثلاثه فى صريح كلامه او ظاهره انه لو ابطال النافى لها مستند المثبت لكان العباده على وفق ما جرى عليه النافى و فرض ابطال النافى المستند المثبت و انت خبير بانه مجرد فرض كانياب الاغوال و مع هذا بعد ثبوته لا يصير دليلا عمليا و لا اجتهاديا لعدم حصول الظن منه فضلا عن العلم و ربما زعم الوالد الماجد ره ان غرضه التمسك بالاصل و ليس بشىء الثالث و العشرون ان بعض الاعلام بنى على تصحيح العباده بانه اذا عثرنا بعد التبع التيام و الفحص الكامل على صدور الامر بجزئيات على كيفيه خاصه و لم نعر على غيرها من الشرائط و الاجزاء يظهر علينا ان ماهيه المامور به ملتئم من تلك الاجزاء بتلك الشرائط لا غير اذ لو كانت

غيرها لعثرنا عليه كغيره و وجوده مع عدم النقل مع تحقّق دواعيه بالنسبه الى الكل و توفر الحاجه في غايه البعد اقول أنّه نظير ما ذكر صاحب المعالم في الدليل الرابع في باب حجّيه اصل البراءه و بالجمله ان كان غرضه التمسك بالوجه المذكور فهو انما يتم على القول بحجّيه مطلق الظن و ان كان غرضه التمسك بالاصل فهو مناف مع مصيره الى وجوب الاحتياط في الشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه مع أنّه ان تم التمسك بالاصل فلا حاجه الى التمسك بالوجه المذكور الرابع و العشرون انه قد يرد الامر بامور في بيان ماهيته العباده الواجبه الثابت وجوبها بالضروره مع ثبوت التدب في بعض تلك الامور فح اما ان يحمل الامر في الكل على الوجوب او التدب او يحمل الامر على الوجوب في غير ما ثبت التدب فيه لا مجال للاول لفرض ثبوت التدب في بعض تلك الامور و لا سبيل الى الثاني لفرض ثبوت الاخير لقضيّه قضاء المقام حيث ان المقام مقام بيان الامور الواجبه في العباده فلو شك في وجوب بعض تلك الامور يبنى على الوجوب فهذه طريقه اخرى لتصحيح العباده لكنها تختص ببعض الصور نظير التمسك باطلاق الامر بالطبيعه في دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه إلا أنّه يبنى هنا على مداخلة المشكوك فيه في العباده و في باب التمسك بالاطلاق يبنى على عدم المداخلة و قد جرى السّيد السّيد النجفي في المصاييح على تلك الطريقه و بها تمسك على وجوب الترتيب في غسل الجنابه اقول اولاً ان اقتضاء المقام للاقتصار لبيان الواجب محل الكلام كيف لا و المفروض ثبوت الاستحباب في بعض الامور المشار اليها فالمقام انما يقتضى بيان ما يعتبر في العباده واجبا كان او مندوبا مضافا الى اشتمال حديث حماد المعروف الوارد في بيان ماهيته الصلاه لمندوبات كثيره اللهم الا ان يقال ان ثبوت الاستحباب في بعض الامور المشار اليها لا يمانع عن اقتضاء المقام للاقتصار على الواجبات نظير الظن بعموم العام المخصّص لما بقى و ثانيا ان حجّيه الظن المستند الى المقام لا تتم بناء على حجّيه الظنون الخاصه و انما هو نظير الظن المستند الى الفعل او التقرير بناء على عدم ثبوت اعتبار الظن المستند اليهما بالاجماع و ان قلت ان القرائن الحاليه كيف تكون حجّه في صرف اللفظ عن المعنى الحقيقي الى المعنى المجازى بناء على حجّيه الظنون الخاصه قلت أنّه يرجع الامر الى الظن اللفظى لرجوع الامر الى الظن باراده المعنى المجازى من اللفظ و الظن المستند الى اللفظ حجّه بناء على حجّيه الظنون الخاصه من اى وجه

تحصل و ثالثاً أنه لو قيل بكون الامر موضوعاً للقدر المشترك فلا اشكال في المقام و لا اشكال فيه ايضاً بناء على كون الطلب خارجاً عن مدلول الامر و اما بناء على القول بكونه موضوعاً للوجوب فيتعين الحمل على القدر المشترك من باب المجاز اما على الاولين فلا- مجال للبناء على الوجوب في المشكوك فيه إلا- ان يقال ان الامر لا يخرج عن الظهور في الوجوب و ثبوت الاستحباب في بعض الامور المشار اليها لا- يوجب رفع الظهور في الوجوب بالنسبة الى المشكوك فيه نظير ظهور العام المخصّص فيما بقى فينبى في المقام على الوجوب في المشكوك فيه تمسكاً بالامر لفرض استحباب بعض الامور المشار اليها للزوم استعمال الامر في الوجوب و التدب فلا مجال للبناء على الوجوب في المشكوك فيه نعم يتم ذلك لو قيل باضمار امر آخر فيما ثبت استحبابه من الامر المشار اليها مع القول بترجيح الاضمار على المجاز كما انه لو كان الغالب من تلك الامور واجبا يمكن البناء على الوجوب في المشكوك فيه حملاً للمشكوك فيه على الغالب لكنه انما يتم بناء على حججه مطلق الظن الخامس والعشرون أنه على القول بحكومه اصل البراءة شاكا لو استاجر المجتهد او المقلد للصيلاه و كان المجتهد على الاول او مجتهد المقلد على الثانى شاكا في وجوب السوره مثلا- فيجب الاتيان بالسوره لانصراف الاستيجار الى الصيلاه مع السوره و على هذا المنوال يجرى الحال في امثال ذلك مثلا على القول بعدم وجوب السوره و عدم كون الغليان مفطرا من باب حكومه اصل البراءة في الشك في مانعيه شىء للعباده يجب الاتيان بالسوره و يجب ترك الغليان في استيجار الصوم بل على هذا المنوال يجرى الحال لو قيل بعدم وجوب السوره او كون الغليان غير مفطر اجتهادا حيث ان المدار في التكليف الثانويه على شمول الاطلاق و عدمه و لا يكفي عدم الجزئيه او عدم الممانعه اجتهادا في التكليف الابتدائى السادس و العشرون أنه قد حكم شيخنا البهائى في مفتاح الفلاح انه لو نذر الاتيان بالوتر فيجب الاتيان بالشفع و الوتر بناء على اجمال الوتر لاطلاقها في الاخبار على مجموع الثلث و من هذا اطلاق مفردة الوتر في لسان قدماء الاصحاب رضوان الله سبحانه عليهم و اطلاق الوتر في لسان المتأخرين على الثالثه اقول أنه لم يطلع على اطلاق الوتر على مجموع الثلث الا اقل قليل و اندر نادر فينصرف النذر الى الثالثه و لو فرض الاجمال في المنذور فالامر من باب تردّد الواجب بين الاقل و الاكثر الارتباطى لعدم مشروعيه الثالثه بدون سبق الاوليين و لا اقل من عدم ثبوت المشروعيه فمقتضى اصل البراءة كفايه الثالثه بناء على حكومه اصل البراءة



فى تردّد الوجوب بين الاقل و الاكثر الارتباطى لكن يمكن ان يقال انّ فرض الاجمال يوجب تردّد التذر بين الصّحيح و الفاسد لعدم مشروعّيّه الثالثه بدون الاوليين فلو قيل باجزاء اصاله صحّحه فعل المسلم لو شك المكلف فى فعل نفسه كما جرى عليه العلامه النجفى و اختاره الوالد الماجد ره و هو المحكى عن المقدس و السيّد السّند النجفى و دونه خرط القتاد بعد الكلام فى اصاله صحّحه فعل الغير من المسلمين فيكفى الثالثه و إلا فلا يجب شىء السّابع و العشرون انه لو نذر شيئاً ثم شكّ فى شمول الاطلاق لبعض الافراد فالظاهر وجوب الاحتياط على القول بحكومه اصل البراءه فى اصل العنوان و عدم وجوب الاحتياط على القول بحكومه اصل البراءه فى اصل العنوان الثامن و العشرون أنّه لو شكّ فى شمول الاطلاق لبعض الافراد فى بعض صكوك الاوقاف فهل يتفرّع القول بوجوب الاحتياط على القول بوجوب الاحتياط فى اصل العنوان و القول بعدم وجوب الاحتياط على القول بحكومه اصل البراءه فى اصل العنوان أو لا- اقول أنّه ان كان الشك المذكور من المتولى الخاصّ فلا عبره بنظره ان كان مقلداً أو لا- محيص له عن الرجوع الى المجتهد فى وظيفته و هى محلّ الاشكال و ان كان المتولّى مجتهداً فان قلنا بعدم ثبوت الولاية العامه للمجتهد كما هو الاظهر فلايت حين مناص له عن الاحتياط و ان قلنا بثبوت الولاية العامه للمجتهد فالامر محلّ الأشكال التاسع و العشرون

انه لو لم يتمكن المقلد من اثبات جواز تقليد المجتهد الغير الأعلم بحكم العقل و لم يثبت عنده وجوب تقليد المجتهد الأعلم فعلى القول بوجوب الاحتياط فى دوران الواجب بين الاعمّ و الأخصّ يجب الاقتصار على تقليد الأعلم و اما على القول بحكومه اصل البراءه و البناء على التّخيير فالظاهر انه لا بدّ للمقلد من الاحتياط و الاقتصار على تقليد الأعلم اذا المقلد لا يتمكن من اثبات جواز العمل باصل البراءه فى دوران الواجب بين الاعمّ و الاخصّ هذا بناء على كون النزاع فى وجوب تقليد الأعلم فى الحكم التّكليفى كما هو الاظهر و هو مقتضى كلام المحقق القمىّ و اما بناء على كون النزاع فى الحكم الوضعى كما جرى عليه الوالد الماجد ره لكن ينافيه تمسّكه على وجوب تقليد الأعلم فلا محيص للمقلد عن الاقتصار على تقليد الأعلم الثّلاثون أنّه ربما يتأتى الاشتباه فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر فيتمسك باصل البراءه او قاعده الاشتغال مع كون الشك فى الحكم الوضعى حيث أنّه يتمسك المحقق القمىّ على عدم وجوب تقليد الأعلم باصالة البراءه مع أنّه على القول باعتبار اصاله العدم و ثبوت الاحكام الوضعيه و كون الحجيه

منها كما لعله المعروف لا بدّ من الاقتصار على الاعلم اقتصارا في مخالفه الاصل على المتيقن و ربما بنى الوالد الماجد ره على وجوب تقليد الاعلم قضيه حركه الظن الى جانب قول الاعلم فمقتضى قاعده الاشتغال الاقتصار على الاعلم مع ان دوران الامر بين الاقل و الاكثر فى باب تقليد الاعلم انما هو فى الحكم الوضعى بناء على ثبوت الاحكام الوضعيه و كون الحجيه كما عليه بنائه بل لعله المعروف كما سمعت مضافا الى انه اورد على المحقق القمى بانّ ما ذكره انما يتم لو كان النزاع فى الحكم التكليفى و النزاع فى الحكم الوضعى اى حجيه قول الاعلم و حجيه قول الاعلم فقط و ربما استدلل على وجوب العمل بالراجح فى تعارض الخبرين بوجوب الاحتياط فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر مع ان الامر فيه دائر بين حجيه الراجح و المرجوح و حجيه الراجح بناء على ثبوت الاحكام الوضعيه و كون الحجيه منها كما لعله المعروف كما مر غير مرّه فلا مجال للتمسك بوجوب الاحتياط الحادى و الثلاثون انه اذا شكّ فى جزئيه شىء او شرطيه او مانعيته لمعامله فهل الاصل صحه معامله بدون المشكوك جزئيه او شرطيه او مع المشكوك مانعيه او الاصل الفساد قد اختلف فيه و الكلام فى المقام بعد عموم معامله للعقود و الايقاعات انما هو فى صوره فقد الاطلاق او عدم نفعه فى الدفع بعدم وجود الاطلاق فى البين راسا كما لو كان المقتضى لصحه معامله هو مجرد تداولها فى جميع الاعصار حتى اعصار الحضور او وجود اطلاق غير دافع بواسطه تطرق بعض ما يوجب الاجمال او وجود اطلاق دافع مع كون الشكّ فى الصدق فلا يبتنى الكلام فى المقام على استعمال الفاظ المعاملات فى معنى جديد وضعها او تجوزا و لا على كون الاستعمال فى الصّحيح او الاعمّ و قد حررنا الكلام فى الامرين فى محله اذا الكلام هنا فى مقام العمل بعد التوقف فى مقام الاجتهاد و الكلام فى عدم الابتاء هنا نظير الكلام فى عدم ابتاء اصل المسأله على الكلام فى الصّحيح و الاعمّ و قد ظهر بما ذكر ان الكلام فى المقام اعمّ مما لو ثبت الصدوق و كان الشكّ فى الصّحه فقط و ما لو كان الشكّ فى الصّحه باعتبار الشكّ فى الصّيدق و ينصرح من بعض اختصاص النزاع بالاول حيث انه اورد التمسك به فى الرّوضه من اصاله الصّحه فيما لو علق الوفاء فى باب التّديبير على وفاه غير المالك فمن له ملابسه كزوجيه و خدمه و كذا فى عدم اشتراط قصد القربه فى التّديبير بانّ التّديبير امر شرعىّ و الاصل فيه الفساد ما لم يثبت صدق اسم التّديبير نعم بعد صدق الاسم كما فى الشكّ فى اشتراط القربه فلا- باس بدفع الاشتراط باصاله عدم الاشتراط لعموم اوفوا بالعقود لعمومه للايقاعات إلاّ أنّها انما تعمّ العقود و الايقاعات المتداوله فلو شكّ فى صدق اسم التّديبير كما فى

الشك في التعليق على وفاء غير المالك فلا مجال للتمسك بالاصل لفرض عدم ثبوت التداول فلا مجال لعموم اوفوا بالعقود لكون المقصود بالعقود هو الايقاعات المتداوله و المفروض عدم ثبوت التداول لفرض الشك في صدق التدبير لكنك خبير بعد وضوح عموم القول باصالة الفساد بان مدرك القول باصالة الصحة انما هو اصاله عدم الشرطيه مثلا كما يظهر مما ياتي و لا فرق في اصاله العدم بين ما لو كان الشك في الصحة بعد احراز صدق الاسم و ما لو كان الشك في صدق الاسم نظير ما جرى عليه المحقق القمي كما يظهر مما مر من القول باصالة البراءه و لو كان الشك في صدق العباده و مع هذا المقصود باصالة الصحة فيما تمسك به في الرّوضه انما هو اصاله عدم اعتبار خصوص المالك في التعليق على الوفاء و عموم اوفوا بالعقود من باب الدليل الاجتهادي و لا يكون مدرك اصاله عدم الاعتبار و اما التمسك بعموم اوفوا بالعقود في الشك في اشتراط قصد القربه في باب التدبير فهو محلّ الكلام و يظهر بالرجوع الى ما حرّزناه في محله و بالجمله ففي المقام قولان فاختر القول باصالة الفساد ثلّه من الاواخر كالعلامه البهبهاني في بعض و المحقق القمي في بعض رسائله و المحقق القمي مقدّمات بحث دلالة النهي على الفساد من القوانين و في رساله الطلاق بالعوض مع اصراره جريان الاصل في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للعباده و هو صرح في ذلك البعض من مقدّمات ذلك البحث باصالة الفساد في العبادات ايضا و هو راجع الى وجوب الاحتياط في العباده عند الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه و السيد السند النجفي في فوائده و مصابيح بل هو قد حصر تبعا للعلامه البهبهاني استعمال الصحة من غالب الفقهاء في الشبهه الموضوعيه كما لو وقع الشك في كون العاقد ماذونا او كون العقد فضوليا مع القول بفساد العقد الفضولي و جعل المراد اصاله صحه افعال المسلمين قال و ما وقع نادرا لبعضهم من التمسك به في الشبهه في الحكم فالظاهر ان المراد به الاصل بمعنى القاعده المستفاده من نص او اجماع في مورد معين بل هو قد صرح بالاجماع على اصاله الفساد كالعلامه المشار اليه و اليه الوالد الماجد ره و هو خيره بعض الفحول بل قد ادعى ظهور اتفاق جميع الاصحاب على ذلك قال كما لا يخفى على من لاحظ طريقتهم و انس سجيتهم لكن الذي يظهر بعد الاستقراء و التتبع كما كتبه في سوابق الازمان اختلاف كلمات السابقين من الاصحاب في الباب بحيث قد قل سلوك واحد منهم في مسلك واحد بل هو الحال في غالب المسائل الغير المعنونه بخصوصها في كلمات السابقين المعنونه في الاواخر كاصل المسأله كما يظهر

يظهر ممّا تقدّم وغيره و اختار سيّدنا القول باصالة الصّحّه بل ادّعى الاجماع عليه و اليه بعض الاصحاب اقول ان القول باصالة الصّحّه فى المقام أنّما يبتنى على اصاله عدم الجزئيّه و الشرطيّه و المانعّيّه فهو مبنّى على اعتبار اصاله العدم و دونه الكلام و شرح الحال موكول الى ما حرّرتّه فى محلّه لكن كنت فى اوائل الامر جاريا على القول باصالة الصّحّه و تماميه اصاله العدم و للقول باصالة صّحّه الفساد وجوه منها الاجماع تحصيليا و نقلا كما يظهر ممّا مر و فيه ما سمعت من نقل الاجماع على اصاله الصّحّه بل ثبوت الاختلاف فى كلمات السابقين كما مرّ و منها ان الصّحّه حكم شرعى يتوقف على التّوظيف من جانب الشارع فالاصل عدمها و هو يكفى فى الفساد عملا لان الفساد عدم الصّحّه و تقابلهما من باب العدم و الملكه فبانتفاء الصّحّه يتأتى الفساد و فيه ان الصّحّه مع قطع النظر عن الكلام من بعض فى كونها حكما شرعيّا و شرحه موكول الى ما حرّرتّه فى محلّه تثبت بالحجّه الشرعيّه و لو ثبت باعتبار اصل العدم فبعد دفع الشرطيّه مثلا باصالة العدم يثبت الصّحّه لمعنى الاحتواء على الاجزاء و الشرائط و الخلو عن الموانع و لا يعارض ذلك الاصل اصاله عدم الصّحّه لتقدّم الاصل الجارى فى الملزوم على الاصل الجارى فى اللازم و منها الاستصحاب حيث ان الثمن فى البيع قبل المعامله المشكوك فيها كان فى ملك المشتري غير داخل فى ملك البائع و المبيع بالعكس فيجب استصحاب حال الملك وجودا و عدما بعد تلك المعامله و كذا الحال فى الخيار و الشّفعه و غيرهما من توابع البيع و احكامه و فى غير البيع من المعاملات كالاجاره و المضاربه و النكاح و الطلاق و غيرها من انواع العقود و الايقاعات و فيه انه لو انتفض اصل العدم فلا يجرى الاستصحاب فى الباب للزوم السّبق و اللّحوق فيه و هو منتف فى المقام لانّ الكلام قبل وقوع العقد فقبل وقوع العقد يحرز ماهيّته بالدليل الاجتهادى و العملى و بعد التّحصّل و الوقوع فى الخارج لا يثمر الاستصحاب لفرض الانتقال و يمكن ان يقال انّ المدار فى العقود على النّقل و الانتقال فالمأخوذ فى ماهيّتها السّبق و اللّحوق بحسب الزّمان و بعبارة اخرى الماخوذ فى ماهيته العقود الثانويّه لانّ المدار فيه على رفع العلقه السّابقه اعنى علقه النكاح و كذا الحال فى الصّيد و الذّباحه لانّ المدار فيهما على تحليل اللّحم بعد حرّمته و ان كان المدار فهما على ابقاء طهاره الجلد فمورد اصل العدم و استصحاب حاله السّابقه متّحد فيقدّم الاستصحاب الا ان يقال انّ الثانويّه و السّبق و اللّحوق أنّما يتأتى فى مقام التشخّص و اما المفهوم فلا ثانويّه فيه و لا السّبق و اللّحوق و هو مورد اصل العدم فمورد اصل العدم مقدّم على مورد الاستصحاب فاصل العدم خال

عن المعارض فلا بدّ من العمل به و مع ما سمعت نقول أنّ الشكّ في الانتقال مثلا ناش من الشكّ في الاشتراط مثلا فيقدم اصله عدم الاشتراط بناء على اعتبار اصله عدم لكن نقول أنّ ما ذكر أنّما يتم بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد بل تقديم اصله عدم في المقام مبنّى على تقديم الاصل الجارى في الشكّ السببي مطلقا و دونه الكلام و يظهر شرح الحال بما تقدّم في تزييف التمسك بالاستصحاب على وجوب الاحتياط في اصل العنوان و منها انه اذا كان الاصل هو الصّحّه للزم ان يكون احداث المعامله مصحّحا لها بعد الشكّ في الصّحّه فيكون كلّ من يعامل معاملة شارعا و شريك الشارع في الشرع و التشريع و لا- يكون التشريع حراما و فيه ان الغرض من اصله الصّحّه ليس صّحّه المعامله واقعا حتى يكون احداث المعامله تشريعا لصحّتها مع الشكّ في الصّحّه بل الغرض البناء في مقام العمل على الصّحّه بواسطه اصل عدم البناء على اعتباره عند الشارع و منها أنّ الحكم بالصّحّه مع الشكّ افتراء على الله سبحانه لاستناد الحكم بالصّحّه الى دليل على معتبر عند الشارع و لو كان الامر هنا من باب الافتراء لكان اعمال جميع الاصول العمليّه من باب الافتراء و لا مرء في فساد و منها لزوم الهرج و المرج على تقدير اصله الصّحّه حيث أنّه لو كان البناء على عدم الاعتناء بالملك السابق باحتمال الانقطاع كما هو مقتضى القول باصله الصّحّه يلزم ان لا يستقر الملك لاحد بعد حدوثه باحتمال الانقطاع و لا يستقرّ اباحه الاستمتاع في النكاح و البيّنونه في الطلاق و هكذا باحتمال الانقطاع و كان الواجب لو لا القطع ببقاء الاثر في ذلك كلّ ان يتوقف فيه بناء على أنّ الحدوث لا يستلزم البقاء فيه الفساد و الهرج و المرج ما لا يخفى و فيه عدم جريان لزوم الهرج و المرج لعدم جريان عدم الاعتناء بالملك السابق بواسطه اصل عدم في الشكّ في بقاء الملك مثلا في الشبهه الموضوعيه مورد جريان الاستصحاب مع أنّ في امثال ما ذكر لا مجال لاحتمال الانقطاع بمقتضى الادله الداله على الحدوث لدلائلها على الحدوث و البقاء الى ان يعرض المزيل و لو فرضنا احتمال الانقطاع و الشكّ فيه فمن ينكر حجّيه الاستصحاب لا يقول بالبقاء و لا يلزم الهرج و المرج و ما ادعاه المستدلّ في بعض كلامه من انعقاد الاتفاق على حجّيه استصحاب الملك مثلا حتى ممّن لا يقول بحجّيه الاستصحاب غير ثابت على أنّه لا يلزم ممّا ذكره الهرج و المرج فعلا- بل على الفرض و التقدير اعنى فرض عدم القطع بالبقاء و منها اصله براءه الذمّه عن لزوم اللّوازم المترتبه على صّحّه المعامله و فيه أنّه لو جرى اصله عدم في الشرطيّه مثلا فلا يجرى اصله البراءه عن اللّوازم

لتقدّم الاصل فى الملزوم على الاصل فى اللازم ثم انه قد اشتهر تصحيح العقد بدفع الشك فى الاشتراط و الممانعه بقوله سبحانه  
أَوْفُوا بِالْعُقُودِ و قد حرّنا الكلام فى محله و اشتهر تصحيح العقد ايضا بقوله سبحانه وَ لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ  
تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ و يضعف بعدم اعتبار عمومات الكتاب فضلا عن اطلاقاته مضافا الى انّ المستثنى وارد مورد بيان  
حكم المستثنى منه فلا اعتبار باطلاقه كما حرّناه فى محله فضلا عن ان الاستدلال انما يتم لو كان الاستثناء متصلا بان يصير  
الامر بمنزله ان يقال كلوا اموالكم بينكم لو كان تجاره عن تراض لكنّه منقطع نحو ما ضر الا ما نفع و ما زاد الا ما نقص نعم لو  
كان المستثنى من ملائمت المستثنى منه نحو جاء القوم الا حمارهم امكن التمسك باطلاق المستثنى لو امكن التمسك باطلاق  
المستثنى فى الاستثناء المتصل و قد يستدلّ بالآيه على فساد العقد بفساد الشرط الفاسد و فساد بعض البيوع المحرّمه و قد بسطنا  
الكلام فى تزييفه فى الرّساله المعموله فى الشرط فى ضمن العقد و قد يتمسك فى تصحيح العقد بالحديث المعروف اعنى قوله  
عليه السّلم المؤمنون عند شروطهم بتقريب انّ وجوب الوفاء بالشرط الماخوذ فى العقد مبنى على صحّه العقد فلما ثبت بالحديث  
المذكور وجوب الوفاء بكلّ عقد يثبت صحّه الكل غايه الامر انه خرج ما خرج فيبقى الباقي او ان المراد بالشرط فى الحديث  
المذكور مطلق الالتزام و الالتزام فيعمّ الشروط المذكور فى ذلك للعقود و وجوب الوفاء بالعقد انما يبنى على صحّه العقد فلما  
ثبت بذلك وجوب الوفاء بجميع العقود يثبت صحّه الجميع غايه الامر انه خرج ما خرج فيبقى الباقي كما انه قد يتمسك بذلك  
فى باب وجوب الوفاء بالوعد و قد يتمسك به فى باب وجوب الوفاء بالشرط فى ضمن العقد و هو معروف و قد حرّنا فيه رساله  
منفرده لكن التمسك بذلك فى تصحيح العقد يتاتى فيه نظير اكثر ما يتاتى الكلام فى تصحيح العقد بقوله سبحانه أَوْفُوا بِالْعُقُودِ  
من دوران الامر بين كون الغرض وجوب الوفاء بجميع الشروط حتى الشروط المخترعه او الشروط المتداوله و على كلّ تقدير  
يلزم محذور و غير ذلك و كيف كان فالتمسك بذلك فى تصحيح العقد مبنى على حمل ذلك على الوجوب للزوم الكذب  
على تقدير جملة على الاخبار كما هو الظاهر منه لكن يمكن الذّب عن لزوم الكذب بالتخصيص إلا ان يقال انه يلزم تخصيص  
الاكثر لكن نقول انه يبقى جمع يقرب العموم اى يشبه بالعموم فى الكثره لوفاء كثير من المؤمنين بالعقود و فيه الكفايه فى جواز  
تخصيص الاكثر على الاظهر إلا ان يقال ان الحمل على الاخبار يستلزم

خلاف المنصب مع كون المفروض عدم ترتب حكم شرعى على المخبر عنه و ان اتفق الاخبار عن الامر الخارجى فى الاخبار عن الامر الخارجى فى الاخبار مع ترتب الحكم الشرعى على المخبر عنه كما فى تعريف الحيض بدم عييط اسود له دفع و حراره و تعريف النفاس بحيض احتبس لغذاء الولد بل منه قوله عليه السلام الفقاع خمر استصغره الناس بناء على كونه من باب الاخبار عن الماهية كما هو الظاهر لا- التشبيه و كذا اتفق فى الاخبار الاخبار عن الموضوع الشرعى كتعريف الوضوء بغسل الوجه و اليدين و مسح الراس و الرجلين و تعريف الصلاه بثلاثه اثلاث ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود فلا بد من حمل الحديث المشار اليه على الوجوب الا- ان يقال انه يمكن حمل المؤمنين على الكاملين فى الايمان كما فى بعض الآيات فيتردد الامر بين الحمل على الانشاء اعنى الوجوب و الحمل على الاخبار مع تخصيص المؤمنين بالكاملين فى الايمان لو تقيدهم و مقتضاه الاستحباب فالامر دائر بين المجاز و التخصيص او التقييد بناء على كون الجملة خبرية موضوعه للاخبار او قيل بان قصد افاده الانشاء يستلزم كون اجزاء القضيّه و لو بعضها اعنى عند فى المقام مستعملا فى غير ما وضع له كما قيل به فى باب الاستعاره التمثيليه و التخصيص مقدّم على المجاز عند التعارض كما عن المشهور و مقتضاه تقديم التقييد من المشهور على المجاز ايضا بل ربما قيل بتقديم التقييد على التخصيص عند التعارض لكن نقول بعد تقديم التخصيص و التقييد على المجاز بعد فرض التجوّز ان مقتضى التمسك بالحديث المشار اليه عن المشهور على وجوب الشرط فى ضمن العقد و كذا التعليل بذلك فى الاخبار هو البناء على الوجوب فيتجه الاستدلال بذلك على صحه العقد و تصحيح العقود الا ان يقال ان المشهور قد فهموا اختصاص الخبر المشار اليه بالشروط الماخوذه فى ضمن العقود كما حكم به سيدنا بل ربما حكى العلامة البهبهاني عن المشهور الحمل على الاستحباب لكنّه ليس بشيء بل الخبر المشار اليه وارد مورد الاجمال كما هو الحال فى الاخبار الوارده فى امهات العقود و الايقاعات فلا يتجه تصحيح العقد بذلك لكنك خبير بان التعليل بالخبر المشار اليه فى الاخبار يضايق عن وروده مورد الاجمال و بما مرّ يظهر الحال فى التمسك بالخبر المشار اليه على وجوب الوفاء بالوعد و قد اعجبني ان اذكر بالمناسبه شطرا من الكلام فى الاخبار فى الكتاب و السينه فنقول انه لا كلام فى دلالة الاخبار عن الوجوب او الحرمة او الطهاره او النجاسه مثلا على الحكم التكليفى او الحكم الوضعى بناء على كونه حكما بالاستقلال كما هو الاظهر لكن مقتضى بعض كلمات السيد السند النجفى فى مصابحه عند الكلام فى كيفية الغسل لزوم حمل الاخبار

عن الوجوب او الحرمة على الانشاء و ليس بشيء و قد اتفق هذا الاشتباه من بعض آخر ايضا فى بعض المواضع و انما الكلام فى الاخبار عن الامر الخارجى نفيا او اثباتا و المذكور فى كلماتهم فى مثاله قوله سبحانه و الْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ و قوله سبحانه وَ الْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ و قوله سبحانه فَلَا رَفَثَ وَ لَا فُسُوقَ وَ لَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ و تحقيق الحال أنه لا- يخلو امّا ان يكون اخبارا عن الماضى او المستقبل او يكون خاليا عن الدلالة على الزمان كما لو قيل فى فقدان الماء الشخص مستنج بالاحجار و على الاوّل اما ان يكون المخبر عنه معدوم الافراد او يكون بعض افراده معدوما او يكون جميع افراده موجودا فعلى الاوّل لا- بدّ من الحمل على الانشاء للزوم الكذب و خلاف المنصب لو لا ذلك و منه ما لو قيل اذا لم يكن ماء استنجى بالاحجار لكونه محمولا على الوجوب الغيرى و ربما يتوهم لزوم المجاز فى الحمل على الانشاء لكنّه على القول بالوضع فى المركبات و على الثانى يلزم الحمل على الانشاء ايضا للزوم خلاف المنصب و التخصيص الا ان الامر فى التخصيص سهل و على الاخير يلزم ايضا ما ذكر للزوم خلاف المنصب لولاه و على الثانى يتأتى الاقسام المذكوره و يظهر الحال فى كلّ من الاقسام بما مرّ و على الاخير يلزم الحمل على الانشاء ايضا للزوم خلاف المنصب لولاه و لا يذهب عليك أنّه بعد حمل الاخبار اثباتا او نفيا على الانشاء وجوبا او حرمة يتأتى الدلالة على الحكم الوضعى لو كان الانشاء المحمول عليه على تقدير استقلاله بدلاله القضيه الانشائية عليه ابتداء و بالاصاله مفيدا للحكم الوضعى فلو كان الاخبار عن الامر العادى فى الاثبات مقيدا بعباده او معامله يفيد الا-شترط و لو كان الاخبار عن الامر العادى فى النفى مقيدا بعباده او معامله يفيد فساد العباده او معامله بدون الامر المذكور فلو قيل لا- يرتمس الصّائم فى الماء كما هو مقتضى بعض الاخبار يفيد فساد الصّوم بالارتماس و بعباره اخرى افساد الارتماس للصّوم و منه فساد القول بحرمة الارتماس للصّائم تعبدا من دون وجوب القضاء و الكفاره كما عن الاستبصار و المعبر و المنتهى و المختلف لأنّ الظاهر بل بلا اشكال انّ منشأ كون الاخبار فيه على وجه الاخبار و ان امكن القول بانه من جهة النّهى بالخارج بل هو الظاهر لكنّه فاسد قضيه اقتضاء النّهى عن الشىء مقيدا بالعباده او معامله افساده للعباده او معامله و مثل ذلك ما لو كان حرف النّفى فى الجواب و المنفى فى السّؤال كما عن الصّائم يرتمس فى الماء قال لا و لو كان الامر العادى المخبر به مما لا يكون الانشاء المحمول عليه على تقدير استقلاله مفيدا للحكم الوضعى زائد على الحكم التكليفى فلا



يفيد الاخبار بعد الحمل على الانشاء ازيد من الحكم التكليفى اعنى الحكم الوضعى ثم انه قد يكون الاخبار عن الامر العادى فى السئوال و الغرض الانشاء اعنى الاستفهام عن حكمه كما فى السئوال عن الارتماس فى الماء المذكور آنفا ثم ان صاحب المدارك قد خصص الحيض بالدم الاسود العييط الحار التى تخرج بالحرقة و اقتصر فى احكام الحيض على الدم الموصوفه بالاوصاف المذكوره و خصص الاستحاضه بالدم الأصفر الرقيق التى تخرج بالفتور و اقتصر فى احكامها على الدم الموصوفه بالاوصاف المذكوره ايضا و اعرض عن طريقه الفقهاء حيث بنوا فى كل من الحيض و الاستحاضه على كونه فى الاغلب موصوفا بالاوصاف المذكوره و جروا على اطراد احكام الحيض فى صورته حمرة الدم او صفرتها لو كان رؤيتها فى ايام الحيض و امكن كونها حيضا و اطراد احكام الاستحاضه لو كان رؤيتها قبل الثلاثه و لم يكن دم جرح و لا قرح او غير ذلك مما هو مذكور فى محله و سلك غير مسلكهم فى مباحث متعدده و تبعه غيره من المحققين على ما نقله العلامة البهبهاني فى بعض فوائده اقول ان مرجع الكلام الى انه لو اخبر فى الاخبار عن المعنى اللغوى و سير معناه بما ينطبق على الغالب من باب التقييد فالحد قليل العرض و يطرّد احكام المحدود فى الفرد النادر او الافراد النادره او يحمل الحد على اطلاقه فالمحدود قليل العرض و الحق انه ان ثبت بالامارات الخارجه عمود المحدود فعليه المدار فضلا عما لو ثبت بالشرع اطراد احكام المحدود فى الفرد النادر او الافراد النادره نظير ما لو ثبت شمول المطلق للفرد النادر و الا فلا من الاقتصار فى احكام المحدود على الفرد الغالب هذا و قد حكى العلامة البهبهاني ان صاحب المدارك قد وافق القوم فى باب المنى لكنه يشكل بانه اعتبر المميزات المنصوصه كالدفق و اللذه و فتور الجسد و لم يعتبر الرّائحه الا- مع العلم بكون الخارج منيا لكن يظهر منه ان المنى الخارج من غير الموضع الخلقى ناقض للطهاره عن الحدث إلا انه توقّف من جهة عموم النصّ و اختصاصه بصوره الاعتياد و انسداد الموضع الخلقى و لا يذهب عليك ان تقييد الحكم بالغالب بمعنى الحكم بعدم اطراد الحكم فى الفرد النادر لا ينافى تعميم الموضوع للفرد النادر اذ المدار فى الاوّل على ثبوت الغلبه مع عدم ثبوت ما يقتضى اطراد الحكم فى الفرد النادر و المدار فى الثانى على ثبوت عموم الموضوع للفرد النادر و اين احدهما من الآخر مثلا لا باس بتعميم المنى للدم الاحمر مع تقييد وجوب الغسل بما خرج عن الطريق المعتاد و بالجمله الحمل على الغالب يستعمل تاره فى صورته اطراد المحمول فى النادر كما فى تعريف الحيض بالدم الاسود على الغالب و اخرى فى صورته عدم الأطراد

و المقصود فيه التقييد و هو الاكثر ثم انه قد استدل المحقق بل معظم الاصحاب على ما فى المدارك على وجوب نزع جميع ماء البئر ان وقع فيه المسكر مطلقا بحمل الخمر على كل مسكر فى الاخير حيث انه قد ورد ان كل مسكر خمر و الغرض انه يثبت بحمل الخمر على ما عدا العصير العنبي اشتراك الخمر بين العصير العنبي و غيره من المسكرات فيطرد احكام الخمر فى اخواتها و اورد صاحب المدارك بان الاطلاق اعم من الحقيقة و المجاز خير من الاشتراك و اورد عليه الوالد الماجد ره تبعا للمحقق القمى بانه عجيب حيث ان الحكم بوجوب نزع الجميع فى اخوات الخمر من جهة عموم التشبيه قضيه ما ورد كما ذكر من ان كل مسكر خمر و نقل المحقق عن الشيخ و من تأخر عنه و وجوب نزع الجميع للفقاع و نفى الوقوف على حديث يدل عليه فذكر انه يمكن الاستدلال عليه بان الفقاع خمر كما فى غير واحد من الاخبار فيثبت له حكم الخمر و اورد عليه صاحب المدارك ايضا بان الاطلاق اعم من الحقيقة و نقل فى المعالم عن المحقق عند الكلام فى النزع للخمر المصير الى وجوب نزع الجميع لكل مسكر استدلالا بما مرّ و اورد عليه بان الاستعمال اعم من الحقيقة و حكى عن المحقق انه يمكن الاستدلال على وجوب نزع الجميع للفقاع بان الفقاع خمر بمقتضى نصوص متعدده فيلحقه احكام الخمر اقول ان الكلام فى دلالة الاطلاق و الاستعمال على الحقيقة بعد كونه فيما اذا كان للفظ معنى حقيقى انما هو فيما لو ذكر اللفظ و اريد منه آخر مشكوك فيه معنى بان كان الامر من باب النسبه التقييدية قضيه ان المدار فى الاطلاق و الاستعمال سواء كان فى الحقيقة او المجاز على ذلك مثلا لو قيل رايه اسدا فالامر بمنزله ان يقال رايه شيئا هو متصف بانه اسد و المدار فى الحمل على الاسناد و الفرق بين النسبه التقييدية و النسبه الاسناديه واضح نعم يتاتى الكلام فى ظهور الحمل فى كون الموضوع من افراد المحمول حقيقه او كونه اعم من كون الموضوع من افراد المحمول حقيقه او مجازا لكن الاظهر الاول و لو قلنا بعدم ظهور الاطلاق و الاستعمال فى الحقيقة فقد بان الايراد على ما اورد به صاحب المدارك على الاستدلال المذكور مضافا الى انه ان كان المقصود من عموم الاطلاق للحقيقه و المجاز هو عدم استلزام الاطلاق بذاته للحقيقه كما يرشد اليه التمسك على العموم بان الاستعمال لا يستلزم للمجاز و ان الاستعمال طبيعه جنسيه نعم الحقيقه و المجاز و ان الاستعمال بمنزله الجنس للحقيقه و المجاز فلا يدل على واحد منهما ففيه انه لا ينافى ظهور الاستعمال كيف لا و ظهور المطلق فى بعض الافراد من جهة الشيوخ او غيرها شائع مع انه منتقض بحكم المشهور و منهم المورد بظهور الاستعمال

فى الاستعمال فى المعنى الحقيقى فيما اذا كان للفظ معنى حقيقى و معنى مجازى و شكّ فى ان المستعمل فيه هو المعنى الحقيقى او المعنى المجازى إلا ان يقال أنّ حكم المشهور بالظهور المذكور ليس من جهة مجرد الاستعمال بل من جهة كون الغالب فى الاستعمال هو الاستعمال فى المعنى الحقيقى و ان كان المقصود منع الظهور فهو محل المنع نعم غلته المجاز على الاشتراك مقدّمه اعلى ظهور الاستعمال فى الحقيقة فضلا عن انه لو كان المقصود بالاستدلال هو الاشتراك فالظاهر ان الغرض هو الاشتراك المعنوى و لا اقلّ من الاحتمال فلا يتم الايراد مطلقا او لا يتم على اطلاقه و اما ما ورد الوالد الماجد ره كالمحقق القمى و على الايراد المذكور فهو مردود بان مقتضى صريح كلام المحقق الاستدلال بالحمل و الظاهر بل بلا اشكال اتحاد مفاد الاستدلال من المستدلّين لكن الاستدلال مردود بانّ حمل الخمر على كل مسكر او الفقاع بعد دلالة على الاشتراك لا يقتضى اطّراد احكام العصير العنبى فى اخواته او اخته اعنى الفقاع اذا الظاهر من الخمر فى تعليق الاحكام عليها أنّما هو العصير العنبى من باب ظهور المشترك فى احد معنيه و ربما ورد المحقق القمى ايضا بعدم صحه الجمع بين الحميه الاطلاق من الحقيقة و خيريه المجاز من الاشتراك و يندفع بان دعوى الاعميه انما هى بحسب نفس الاستعمال و مع قطع النظر عن الخارج و دعوى خيريه أنّما هى بملاحظه الخارج نعم كان المناسب السيلوك على سبيل الترقى بان يقال بل المجاز خير من الاشتراك و بمثله يندفع عن المشهور و التنافى بين دعوى اصاله الحقيقة و ترجيح المجاز على الاشتراك فى بحث تعارض الاحوال و بالجمله المدار فى العنوان على دوران الامر فى الاخبار فى بعض الاخباريين كون الغرض بيان الحكم المعنى اللغوى باظهار الاشتراك و كون الغرض بيان الحكم الشرعى باظهار المشابهه اعنى التشبيه و ممكن ان يكون الغرض بيان المعنى شرعا او عرفا لكن باظهار النقل كما ياتى احتمال النقل فى العنوان اللاحق ثم انه قد مثل فى كلماتهم فى بحث تعارض الاحوال لتعارض النقل و الاشتراك بقوله عليه السّلم الطواف بالبيت صلاه و فرع عليه اشتراط المنقول اليه اعنى الطواف بالطّهاره على تقدير النقل للاتفاق على اشتراط المنقول اعنى الصّلاه بالطّهاره بخلاف الاشتراك و الغرض من النقل هو النقل شرعا اقول انه لا يلزم النقل او الاشتراك فى خصوص الصّلاه بل اللازم النقل او الاشتراك فى الصّلاه او الطواف نعم ثمره النقل أنّما تطهر فى نقل الصّلاه الى الطواف لثبوت اشتراط الصّلاه بالطّهاره بناء على كون نقل الصّلاه الى الطواف مقتضيا لاطّراد اشتراط الطّهاره من الصّلاه فى الطواف و بالجمله النقل ان

كان المقصود به هو النقل عن الاركان المخصوصه الى الطواف بتاخر النقل الى الطواف عن النقل الى الاركان المخصوصه فهو مقطوع بعدم لوضوح عدم استعمال الصيلاه في الطواف في اعصار الأئمه عليهم السلم فضلا عن امثال هذه الاعصار بعد وضوح اصل عدم النقل الى الطواف مع أنه لا- يتفرغ على ذلك وجوب الطهاره في الطواف و ان كان المقصود هو النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بتقدم النقل الى الطواف على النقل الى الاركان المخصوصه و مقتضاء اشتراك الصيلاه شرعا بين الاركان المخصوصه و الطواف ان لم يكن الاستعمال في الطواف مهجورا و الأ- يلزم النقل الى الاركان المخصوصه فهو مقطوع بعدم ايضا لوضوح عدم النقل الى الطواف هذا لو كان الغرض النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بلا واسطه كما هو الظاهر و اما ما لو كان الغرض هو النقل عن المعنى اللغوي الى الطواف بتخلل النقل شرعا الى الاركان المخصوصه و قد سمعت الكلام فيه و اما الاشتراك فهو مقطوع بعدم سواء كان الغرض الاشتراك لغه كما هو الظاهر او شرعا و مع هذا ان كان الحقيقه الشرعيه ثابتة في الطواف فيتاتي النقل و كل من المنقول عنه و المنقول اليه متحد و ان كان الحقيقه الشرعيه غير ثابتة فينحصر المعنى في المعنى اللغوي و هو متحد و لا- يذهب عليك ان دعوى عدم ثبوت اشتراط الطهاره على تقدير الاشتراك هنا اولى من دعوى اطراد احكام العصير العنبي في اخته او اخواته على تقدير الاشتراك في العنوان السابق و ربما توهم بعض الفحول ان اشتراط الطهاره يتاتي بناء على كون النقل من باب عموم التشبيه و انت خبير بان المدار في النقل على كون الغرض بيان المعنى و المدار في التشبيه على كون الغرض بيان الحكم و شتان بين الامرين فكيف يتاتي التشبيه بناء على كون الغرض اظهار النقل و على اى حال فالمدار في هذا العنوان على ان الامر يدور بين كون الغرض بيان المعنى و كون الغرض بيان الحكم و على الاول يدور الامر بين كون الغرض بيان الاشتراك او النقل فالفرق بين هذا العنوان و العنوان السابق ظاهر بناء على ما يقتضيه كلماتهم في العنوان السابق حيث لم يذكر فيه احتمال النقل لدوران الامر هنا بين امور ثلاثه كما يظهر مما سمعت و دوران الامر في العنوان السابق بين امرين كما يظهر مما مرّ و اما بناء على ما ذكرناه من (1) كون الغرض بيان النقل فيتحدد مرجع العنوانين لكن لا باس به اذا العنوان السابق في الفقه و هذا العنوان في الاصول و بما مرّ ظهر اكثر اقسام الاخبار في الكتاب او السنه لكن اقسامه لا ينحصر فيما مرّ بل تزيد عليه و فذلكه الاقسام ان الاخبار في الكتاب او السنه اما ان يكون

ص: ٣٧٣

(١-١) احتمال

عن الحكم الشرعي نحو هذا واجب و هذا حرام و لا- اشكال فيه لكن ربما توهم غير واحد لزوم حمله على الانشاء كما مر او يكون اخبارا عن الوضع اللغوي خاليا عن المحذور نحو الوجه ما دار عليه الاصبغان او يكون اخبارا عن الوضع الشرعي خاليا عن المحذور نحو الصياله ثلاثه اثلاث او يكون اخبارا عن الوضع اللغوي لكن يدور الامر بين الاطلاق و التقييد الى الغالب او يكون اخبارا عن ثبوت امر لغوي في الخارج او انتفائه فيه حاليا عن المحذور نحو بيان القصص الخارجيه او يكون اخبارا عن ثبوت امر لغوي في الخارج او انتفائه لكن يلزم حمله على الانشاء كما مر و له اقسام تقدم ذكرها او يكون مرددا بين الاخبار عن الوضع اللغوي و الوضع الشرعي نحو الاثنان و ما فوقهما جماعه او يكون مرددا بين الاخبار عن الوضع اللغوي و الاخبار عن الحكم الشرعي نحو الطواف بالبيت صلاه و كل مسكر خمر و الله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم و سبحانه الاستعانه للتميم

و بعد فهذه رساله فيما لو ثبت التكليف بشيء و تردد المكلف به بين ماهيتين مختلفتين

### مقدمه

الكلام في المقام إنما هو في تردد الوجوب بين ماهيتين مختلفتين و في حكمه الكلام في تردد الحرمة بين ماهيتين مختلفتين و الفرق بينه و بين شبهه المحصور ان الشبهه هنا حكميه و في شبهه المحصور موضوعيه و ايضا قد يثبت الوجوب و يتردد الواجب بين امور كتردد القبله بين الجهات الاربع و هو المعنون في الاصول بتردد الواجب بين امور محصوره او بين ماهيتين مختلفتين كما لو تردد الامر بين القصر و الاتمام من جهة تردد المسافه بين كونها سبعة و ثمانية الا ان التردد في كل من القسمين من جهة الشبهه الموضوعيه و التردد في المقام ناش من الشبهه الحكميه و الكلام في القسم الاول موكول الى محله و في القسم الثاني يجب الجمع بين القصر و الاتمام على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به و يتأتى التخيير على القول باصالة البراءه بل يتأتى التساقت و ايضا الكلام في المقام في تردد الوجوب النفسى و قد يتردد الوجوب الغيرى كما لو ثبت جزئيه شيء او شرطيته و تردد الشيء بين شيئين الا ان الكلام فيه خارج عن المقام نعم يطرد الكلام المتطرق في العنوان نفيا و اثباتا في ذلك كما انه يطرد الكلام في الشك في المكلف به من باب الاقل و الاكثر المبحوث عنه في كلمات المتأخرين من الاصوليين بالعنوان المعروف فيما لو تردد جزء المكلف به او شرطه بين الاقل و الاكثر جزاء او شرطا و ربما يتوهم انه لا مجال هنا لاصاله البراءه قضيه اصاله عدم وجود الجزء و الشرط بخلاف ما لو شك في الجزء و

و الشرط من حيث المانع فانّ الاصل عدم المانع إلاّ أنّه مدفوع بعد اعتبار اصاله العدم بانه يتعيّن الجزء و الشرط في الاقل بحكم الاصل كما يتعيّن نفس الماهيّة في الاقل بحكم الاصل بناء على حكمه اصل البراءه فلا- مجال لاصاله عدم وجود الجزء و الشرط نظير عدم جريان استصحاب الاشتغال بعد تعيين المكلف به في الاقل فلا فرق بين الجزء و الشرط بحسب الجزء و الشرط و المانع كما لا فرق بين الجزء و الشرط و المانع بالنسبه الى اصل الماهيّة نعم لو تردّد الجزء او الشرط بين المتباينين بيتى البناء على الاصل على البناء على الاصل في تردّد المكلف به بين المتباينين و نظير ما سمعت من اختصاص الكلام في المقام بتردد الوجوب النفسى انّ الكلام في شبهه الحرمة من الشك في التكليف انما هو في الحرمة النفسية و اما الحرمة الغيرية اعنى المانع في فهمه خارج عن العنوان المذكور و تبنتى على حكمه اصل البراءه و الاحتياط في باب الشك في المكلف به و كذا الحال في شبهه الوجوب من الشك في التكليف حيث ان الكلام فيها انما هو في الوجوب النفسى و اما الوجوب الغيرى اعنى الجزئية و الشرطية فالكلام فيه ايضا خارج عن العنوان و منوط بالكلام في الشك في المكلف به و كذا الحال في باب شبهه المنفردة من الشبهه الموضوعية اعنى تردد الموضوع المتحد بين الحلّ و الحرمة حيث ان الكلام فيه انما هو في اشتباه الموضوع من حيث الحرمة النفسية و اما لو كان الاشتباه من جهة الحرمة الغيرية بان تردّد شيء بين كونه مانعا للعباده او غير مانع عنها كما لو تردّد شعر بين كونه مأكول اللحم و غيره فالكلام فيه مربوط بالكلام في اصل البراءه و وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به من جهة الشبهه الموضوعية و كذا الحال في شبهه المحصور حيث انّ الكلام فيها في تردّد الحرام النفسى بين امور محصوره و اما تردّد الحرام الغيرى بين امور محصوره كما لو اشتبه شعر من مأكول اللحم بشعر من غير مأكول اللحم فهو خارج عن العنوان المعروف و الكلام فيه ايضا مربوط بالكلام في الشك في المكلف به من جهة الشبهه الموضوعية لكن يمكن ان يقال ان كلماتهم و ان كانت وارده في الحرمة النفسية قضيه ظهور الحرمة فيها كظهور الوجوب في الوجوب النفسى و من ذلك ما اوردنا على الاستدلال بقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه على جواز الصلاه فيما اشتمل على ما شك في كونه من اجزاء غير مأكول اللحم من انصراف الحليّه و الحرمة الى الحليّه و الحرمة النفسيين فلا يشمل الزوايه حرمة جزء غير مأكول اللحم في الصلاه من باب الحرمة الغيرية اعنى الممانعه بعد الاغماض عن عدم حرمة جزء غير مأكول اللحم في الصلاه و كون الحرام هو القناعه بالصلاه فيما اشتمل على جزء غير

ما كول اللحم و كذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله سبحانه فليحذر الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة أو يصيبهم عذاب أليم على تطرق العقاب على الواجب الغيرى المذى تعلق اليه الخطاب بالاصاله كالوضوء من انصراف الامر فى الآيه الى الامر النفسى و كذا ما اوردنا على الاستدلال بقوله عليه السلام كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى على جواز القنوت بالفارسيه من انصراف الاطلاق و النهى فى الروايه الى الاطلاق النفسى و النهى النفسى لكن الكلام فى الحرمة النفسىه يطرد نفيًا و اثباتًا فى الحرمة الغيريه حيث أن مدار القول بوجود الاحتياط فى الحرمة النفسىه على شمول اطلاق النهى لحال امتناع العلم و هذا يطرد فى باب الممانعه غايه الامر انه يمكن ان يكون دليل الممانعه بالجمله الخبريه كان يقال الصلاه فيما لا يؤكل لحمه فاسده و الحرمة النفسىه يمكن ان تكون بالجمله الخبريه كان يقال يحرم كذا و مدرك القول بعدم وجوب الاحتياط فى الحرمة النفسىه هو عدم شمول الاطلاق لحال امتناع العلم و هذا يطرد ايضا فى باب الممانعه بل المعصيه ظاهره ايضا فى المعصيه النفسىه و منه ان المحقق القمى فى الغنائم حكم بان النهى الغيرى لا يوجب الاتمام فيجب القصر على المسافر الهارب عن عزيمة مع القدره على اداء الدين بناء على كون الامر بالشىء مقتضيا للنهى عن الضد الخاص نظرا الى ان الظاهر من المعصيه فى اعتبار الاتمام هو المعصيه النفسىه و المعصيه المترتبه على الضد الخاص بتوسط الامر بالشىء غيريه لكن اوردنا عليه فى بحث دلالة النهى على الفساد فمن اراده فليرجع اليه اذا عرفت ما تقدم فنقول ان الشك فى المقام اما من جهه عدم النص او اجماله او تعارض النصين الا ان الكلام فى الأخير موكول الى باب تعارض الاخبار و نذكر الكلام فى الأولين

### الكلام فى مقامين

فى مقامين المقام الأول فيما لو كان الشك فيه من جهه عدم النص و هو أنما ينحصر فرضه فيما اذا ذهب بعض الامه الى وجوب شىء و ذهب بعض آخر الى وجوب شىء آخر الا ان الكلام أنما يتأتى بناء على امكان الاجماع و امكان الاطلاع عليه فى اعصار الغيبه و التنافى فى البين بين و بالجمله فقد حكى الشيخ فى العده عن بعض القول بالتساقط و العمل بمقتضى الاصل قال و هذا المذهب ليس يقوى عندى لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق لاحدهما لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجا عن القولين لان ذلك ينقض كونهم مجمعين على قولين و اذا علمنا دخول الامام فى جمله القولين كيف يجوز اطراحهما و العمل بمقتضى الاصل و لو جاز ذلك لجاز ان يتعين قول الامام و مع ذلك يجوز لنا تركه و العمل بمقتضى الاصل و ذلك باطل بالاتفاق و حكى عن بعض القول بالتخيير و اختاره و جنح اليه الوالد الماجد ره نظرا الى عدم الدليل على



التعيين و عدم الدليل على لزوم الاحتياط و عدم جواز الخروج عنهما لفرض الاجماع عليهما و عدم خروج الحق عنهما و مقتضى بعض كلمات الشيخ فى العده القول بالتخير واقعا و ظاهر المحقق فى المعارج التوقف حيث انه حكى عن الشيخ تضعيف القول بالتساقط بما سمعت و حكم بىطلان ما اختاره الشيخ من القول بالتخير بما ذكره من التضعيف تعليلا بان الاماميه اذا اختلفت على قولين فكل طائفه يوجب العمل بقولها و يمنع عن العمل بقول الآخر فلو تخيرنا لاستبحنا ما خطره المعصوم و استجوده اعنى الحكم بالبطلان صاحب المعالم قال و الذى يسهل الخطب عدم علمنا بوقوع مثله كما تقدمت الاشاره اليه و مقصوده بما تقدمت الاشاره اليه هو ما ذكره من عدم جواز الاطلاع على وقوع الاجماع فى اعصار الغيبه و فى الذخيره ان التكليف اذا كان مرددا بين امرين يجب الاخذ بالبراءه و قد حققناه فى غير هذا الكتاب لكن الظاهر ان مقصوده بالامرين هو خصوص الاعم و الاخص لا الاعم و لا خصوص المتباينين و مقصوده بغير هذا الكتاب هو رسالته المعموله فى الغناء و هى بخطه عندى موجوده فانه قد اتى فيها بطائفه من الكلام فى دوران التكليف بين الاعم و الاخص و بنى على وجوب الاحتياط لكنه جعل الفرد بالاضافه الى الكل من باب الجزء حيث انه اجاب عما لو قيل ان تحصيل البراءه المعلومه لو المظنونه من التكليف الثابت انما يجب من القدر الثابت و القدر الثابت فى باب الغناء الامر بالاجتناب عن الافراد المظنونه فيجب تحصيل الظن بالاجتناب عنها لا الافراد المشكوكه بان لهذا التكليف متعلق واحد متعدد الاجزاء معين فى الواقع مجهول عندنا و يحتمل ان يكون ذلك الامر مركبا من انتفاء الاجزاء المظنونه فقط و يحتمل ان يكون مركبا من انتفاء الاجزاء المشكوكه فعند حصول الاول لا يحصل الظن بحصول ما هو المأمور به فى الواقع اصاله بل حصل العلم بحصول شىء يحتمل ان يكون نفس المأمور به و يحتمل ان يكون بعض اجزائه و على تقدير ان يكون بعض اجزائه لا- يحصل ما هو المأمور به اصاله فح لا يحصل الظن بحصول المأمور به اصلا نعم لو كان هناك تكاليف متعدده متعلقه بكل جزء جزء و لم يتعلق تكليف بالمجموع كان هذا الكلام متجها و لكن ليس الامر كذلك بل التكليف متعلق بنفى الطبيعه المساوقه للسلب الكلى و ان تعلق بكل واحد واحد ايضا على حده بمقتضى هذه العبارة او غيرها و ما صنعه كما ترى و قد اختلفت كلمات العلامه الخوانسارى فى المقام على القول بالاحتياط و التخيير و التساقط حيث انه قال تاره لو حصل يقين بالتكليف بامر و لم يظهر معنى ذلك الامر بل يكون مرددا بين امور فلا يبعد ح القول بوجوب تلك الامور جميعا ليحصل

اليقين بالبراءة و كذا لو قال الأمر أنّ الأمر الفلاني مشروط بكذا و لم يعلم او يظنّ المراد من كذا فعلى هذا ايضا الظاهر وجوب الاتيان بكل ما يمكن ان يكون كذا حتى يحصل اليقين او الظن بحصوله و قال اخرى اذ اورد نصّ او اجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردّد في نظرنا بين امور و نعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلا يجب الحكم بوجوب تلك الاشياء المردّده فيها في نظرنا و لا يكفي الاتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف و يناسبه ما تكرر منه من ان القول بأنّ التكليف اليقيني لا بدّ في امثاله من الاتيان بالافراد المشكوكه ايضا حتى يخرج عن العهده بيقين ممّا يعسر اثباته بل القدر الثابت أنّ الاتيان بالقدر اليقيني او الظن كاف في الامتثال و قال ثالثه لو ورد نصّ على ان الواجب الشيء الفلاني و نصّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر او ذهب بعض الامه الى وجوب شيء و الآخرون الى وجوب شيء آخر دونه و ظهر بالنصّ و و الاجماع ان ترك ذينك الشئيين معا سبب لاستحقاق العقاب فح لم يظهر وجوب الاتيان بهما معا حتى يتحقق الامتثال بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا او تباينا بالكلية اما الكلام الاوّل فمقتضاه القول بوجوب الاحتياط إلا ان يقال انه جرى على نفى البعد لا الاختيار اى القرب اذ عدم البعد اعم من القرب إلا ان يقال ان نفى البعد ينصرف الى الاستقراب من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد نظير انصراف ففى الحكم بغير ما انزل الله فى الآيات الشريفة الى الحكم بغير ما انزل الله و ان كان اعمّ من عدم الحكم مع قطع النظر عن ورود النفي الى القيد و كذا انصراف قول الفقهاء بلا- خلافا اجده الى وجدان الاتفاق و ان كان اعم من وجدان الاتفاق و عدمه كما حرّراه فى محلّه خلافا للوالد الماجد ره حيث جرى على عدم دلالتة على وجدان الاتفاق و لذا بنى على عدم دلالتة على نقل الاجماع حتّى على سبيل الظهور مع انه يشهد بكون الغرض الاستقراب جريانه على اظهار تكرار الاستظهار فى قوله فعلى ايضا الظاهر بعد قوله و كذا لو قال الأمر على ان نفس الاستظهار فى قوله و كذا لو قال الأمر اه تكفى فى الباب لعدم الفرق بين الوجوب النفسى فى الفرض الاوّل و الوجوب الغيرى فى الفرض الثانى و ان قلت أنّ مدار ذلك المقال على كون الدليل محل الاجمال و الكلام فيما لا نصّ فيه قلت لا فرق بين عدم النصّ و اجماله فى حكم العقل فحكمه بوجوب الاحتياط فى صورته الاجمال يطرد فى مورد الكلام بلا كلام لكن يمكن القول بانه لو كان الامر من باب اجمال الدليل فمقتضاه ثبوت الوجوب بالفعل للمقصود بالخطاب و لا مجال لمنعه و اما فى مورد الكلام فيمكن القول بعدم ثبوت الوجوب بالفعل للواجب الواقعى فلا- يقتضى للقول بالاحتياط فى صورته الاجمال القول به فى مورد الكلام لكن نقول أنّ المحقق القمى بنى فى صورته اجمال الخطاب

على التخيير ايضا قال فاذا فرض الامر بالاعتداد بالقرء مع عدم البيان فنقول ان ذلك قرينه على التخيير فمع الاجمال يمكن القول بالتخيير فالقول بالاحتياط فى صوره الاجمال يقتضى القول به فى مورد الكلام و اما الكلام الثانى فمقتضاه القول بالتخيير حيث ان مقتضى كلامه كفايه احد الاشياء المرده فى النظر لو لم يعلم ثبوت التكليف حال عدم امكان العلم بالمكلف به و لا خفاء فى ان الكفايه من باب الوجوب التخييرى و لا يذهب عليك ان ما ذكره هنا من اشتراط وجوب الاحتياط بقيام النص او الاجماع على اطراد التكليف حال الجهل اى عدم امكان العلم و تطرق التخيير مع قيام ما ذكر ينافى ما يقتضيه كلامه المتقدم من القول بوجوب الاحتياط على الاطلاق اللهم الا ان يحمل الاطلاق فى كلامه المتقدم على صوره العلم باطراد التكليف حال عدم امكان العلم لكنك خبير بانه خلاف الظاهر مع انه لا يناسب ح نفي البعد و دعوى الاستظهار لوضوح تعين الاحتياط و لزومه و اما الكلام الثالث فقوله ظهر بالنص او الاجماع اه محتمل لوجهين احدهما و قد فهمه البعض و لعله الاظهر ان يكون الغرض اشتراط الحكم بالتخيير بقيام نص ثالث او اجماع بسيط غير الاجماع المركب على استحقاق العقاب بترك الشئيين و الا فيتاتى التساقط لعدم معرفه بالمكلف به و عدم تشخيصه و ثانيهما ان يكون قوله المزبور من باب العطف التفسيري فالغرض افاده النصين و مقاله الطائفتين عدم جواز الترك لكن الظاهر من العطف المغايره و لعله الاظهر هنا و بالجمله فمقتضى كلامه على الوجه الاول القول فى المقام بالتساقط لو لم يقم الاجماع من الخارج على عدم جواز ترك الشئيين اعنى التساقط و القول بالتخيير لو اقام الاجماع المذكور فهذا ينافى الكلامين المتقدمين من حيث القول هنا بالتساقط فى الصوره المتعارفه و القول بالاحتياط و التخيير فى الكلامين المتقدمين و ربما يتوهم التنافى من حيث القول بالتخيير هنا فى صوره قيام الاجماع من الخارج و القول بالاحتياط فى صوره قيام الاجماع من الخارج فى الكلام الثانى الا انه مدفوع بان الاجماع المفروض هنا انما هو الاجماع على عدم جواز ترك الشئيين و الاجماع المفروض فى الكلام الثانى انما هو الاجماع على دخول الواجب بالفعل فى الشئيين و هذا ينافى التخيير و يقتضى الاحتياط و الاول لا ينافى التخيير و الفرق بين الاجماعين المفروضين ظاهر و اما على الوجه الثانى فمقتضى كلامه القول بالتخيير فى الصوره المتعارفه و هذا يتحد مع ما يقتضيه كلامه الثانى و مقتضى كلام المحقق القمى الميل الى التساقط لكن الظاهر ان مرجع الامر الى التخيير بدعوى ان مقتضى الاصل التساقط لكن مقتضى الاجماع المركب عدم جواز طرح القولين نظير قوله

فى باب الشك فى تردّد الامر بين الاقلّ و الاكثر بان مقتضى الاصل جواز ترك الاقل لكن مقتضى الاجماع على حجه ظنّ  
المجتهد الايمان بالاقل حيث انه اورد على الكلام الاوّل من كلمات العلامه الخوانسارى بان مقتضى جليل النظر و ان كان هو ما  
ذكره و لكن دقيق النظر يقتضى خلافه فان التكليف بالمجمل المحتمل لافراد متعدّده باراده فرد معين عند الشّارع مجهول عند  
المخاطب مستلزم لتاخير البيان عن وقت الحاجة الذى اتفق اهل العدل على استحالتة و كلّ ما يدعى كونه من هذا القبيل يمكن  
منعه اذ غايه ما يسلم فى القصر و الاتمام و الظهر و الجمعه و امثالهما أنّ الاجماع وقع على أنّ من ترك الامرين بان لا يفعل شيئاً  
منهما يستحقّ العقاب لا ان من ترك احدهما المعين عند الشّارع المبهم عندنا بان ترك فعلهما مجتمعين يستحقّ العقاب الى ان  
ذكر انه لو فرض حصول الاجماع او ورود النصّ على وجوب شيء معين عند الله مردّد عندنا بين امور من دون اشتراطه بالعلم به  
المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فى الطّاعه لثم ذلك لكن لا يحسن ح قوله فلا يبعد ح القول بالوجوب بل لا بدّ من  
القول بالتعيين و الجزم بالوجوب و لكن من اين بهذا الفرض و انى هذا و هو قد ذكر ان الايراد المذكور يندفع عنه فيما ذكره  
من الكلام الثّانى من كلماته قوله المستلزم ذلك الفرض لاسقاط قصد التعيين فى الطّاعه يمكن القدح فيه بانّ اسقاط قصد  
التّعيين فى الطّاعه لم ينشأ من الاجمال و لذا يتأتى فيما لو ثبت مجرد الوجوب من دون ثبوت عمومه لحال الجهل من الخارج  
سواء قيل بالاحتياط او بالبراءه و ان كان السّقوط على القول بالبراءه من باب السّالبه بانتفاء الموضوع لانتفاء اصل الوجوب على  
ذلك إلا ان يقال أنّ مقصوده من اسقاط قصد التّعيين هو الاسقاط مع ثبوت اصل الوجوب و اصل الاجمال لا يستلزم ذلك اذ  
بناء على القول بالبراءه لا يتأتى الاسقاط الموصوف مع فرض الاجمال و تحقيق المقام ان يقال أنّ الكلام يتأتى تاره فى أنّ مجرد  
الاجماع المركب هل يقتضى وجوب احد الشّئين فعلا باستحقاق العقاب على تركه فيجب الاحتياط و لا مجال للتّخيير فضلا عن  
التساقط أو لا يقتضى الاجماع ما ذكر و على الثّانى بل يقتضى الاجماع المذكور عدم جواز ترك الشّئين فلا مجال للتساقط و  
غايه الامر التّخيير أو لا اقتضاء فى الاجماع لما ذكر فيتأتى التساقط و اخرى فى أنّه لو قام الاجماع البسيط من الخارج على عدم  
جواز ترك الشّئين فهل هذا يقتضى دخول الواجب بالفعل فى البين و استحقاق العقاب على تركه و هو بمنزله شمول الاطلاق  
لصوره الجهل فلا مجال للتّخيير بعد سقوط التساقط بالاجماع أو لا اقتضاء فى الاجماع المذكور لما ذكر فيمكن القول بالتّخيير  
اما الاول فمقتضى

الكلام الأوّل من كلمات العلامه الخوانسارى القول باقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل فى البيان و مقتضى الكلامين الاخيرين من تلك الكلمات مع اختلافهما فى الدلاله على القول بالتخير و التساقت القول بعدم اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل فى البيان بل مقتضى الكلام الاخير القول بعدم اقتضاء الاجماع عدم جواز ترك الشئيين و طرح القولين بناء على الاظهر فى معنى قوله و ظهر بالنصّ و الاجماع من كون الغرض احتياج القول بالتخير الى قيام اجماع بسيط على عدم جواز ترك الشئيين و مقتضى الكلام المتقدم من المحقق القمى القول بعدم اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل فى البيان فلا يجب الاحتياط بل مقتضى كلامه الميل الى عدم اقتضاء الاجماع عدم جواز ترك الشئيين قضيه التعبير منه بالغايه فى قوله اذ غايه ما يسلم فى القصر و الاتمام اه اذ مقتضاه الشك و التردد فى الباب الا انّ التعبير بالغايه بما يكون مجزوما به كثير فى العبارات فالظاهر تسليمه اقتضاه عدم جواز ترك الشئيين و المدار فى استدلاله على عدم اقتضاء الاجماع دخول الواجب بالفعل فى البيان امتناع وجوب الواجب بالفعل فى البيان بملاحظه لزوم الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة المتفق على استحاله كلمه العدله لكنه يندفع بانه ان كان الغرض التمسك بالاتفاق على عدم جواز الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة فيمكن تخصيص الاتفاق المذكور بالاجماع المنتزع من الاجماع المركب و ان كان الغرض قبح الخطاب بالمجمل مع تاخير البيان عن وقت الحاجة ففيه انه لم يتعلّق فى المقام خطاب بالمجمل فليس المقام من باب الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة إلا ان يقال ان كلامه فى صوره الخطاب بالمجمل لانه المفروض فى مورد ايراده و هو ما فرضه العلامه الخوانسارى و ايضا مقتضى استدلالهم على عدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة بلزوم التكليف بما لا يطاق انما هو كون عدم الجواز فى صوره امتناع الامتثال و المفروض فى المقام امكان الامتثال و يمكن ان يقال انه لم يدع كون المقام من باب تاخير البيان عن وقت الحاجة بل قد ادعى كون التكليف بالواقع فى المقام من قبيل التكليف بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة و لم يدع استحاله التكليف بالواقع فى المقام و انما ادعى عدم ثبوته و امكان منعه لكن نقول انه لا مجال لدعوى مشابهه المقام بباب الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة لما سمعت من ان مدار عدم جواز الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة على لزوم التكليف بما لا يطاق فلا يتّجه امكان منع ثبوت التكليف فى المقام لابتناء الامكان على المشابهه و مع هذا نقول انه ان كان الغرض مجرّد المشابهه فلا جدوى فيه لانجرار

الامر الى القياس على تقدير الاكتفاء بالمشابهه و ان كان الغرض اطراد المفسده فيندفع بما سمعت و مع هذا نقول انه قد ادعى في باب قضاء الصلاه المنسيه استحاله وجوبه من باب استحاله الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة كون الامر فيه من باب اشتباه الموضوع و لا- مجال لدعوى الإجمال فيه و ليس دعوى لزوم الخطاب بالمجمل و مع تاخير البيان عن وقت الحاجة في المقام أسوأ حالا- من دعوته في باب اقتضاء المنسيه فالظاهر بل بلا اشكال أنه لا يضايق عن القول بلزوم الخطاب بالمجمل و تاخير البيان عن وقت الحاجة في المقام على تقدير وجوب الواجب الواقعي فعلا- و مع هذا نقول أنه لو لم يثبت التكليف بالواقع فلا بد من القول بالتساقط و لا مجال للتخيير قضيته الاجماع على عدم جواز ترك الشئيين إلا ان يقال ان التخيير من باب التكليف الثانوى لكنه مدفوع بعدم قيام اجماع آخر غير الاجماع المركب على عدم جواز ترك الشئيين و المفروض عدم ثبوت التكليف بالواقع او امتناع التكليف به مع قيام الاجماع اللهم إلا- ان يدعى قيام اجماع آخر على عدم جواز ترك الشئيين كما يمكن ان يدعى فيما لو تعلق الخطاب بالمجمل عدم جواز ترك المجمل راسا و مع هذا نقول ان دعوى امتناع التكليف بالواقع في المقام تنافي دعوى بقاء التكليف الواقعيه في دليل الانسداد كما حزرناه في الرسالة المعموله في حجيه الظن و الحدى يختلج بالبال ان يقال ان غايه ما يتمشى من الاجماع المركب انما هي كون الحكم الواقعي وجوب احد الشئيين و اما وجوبه على الجاهل فلا- دلالة في الاجماع المركب عليه كيف لا- و الاجماع المركب انما قام على بيان الحكم الواقعي و بوجه آخر كل واحد من شطري الاجماع انما يحكم بالحكم الواقعي و كما لا دلالة فيه على حكم الشطر الآخر فلا دلالة فيه على حال التعارض و حكم من اطلع على الشطر الآخر كما ان الخبر الواحد مثلا انما يدل على الحكم الواقعي و لا دلالة فيه على صورته التعارض بل لا دلالة في المادة على حال الهيئه ابدأ فلا دلالة في الاجماع البسيط المنتزع من الاجماع المركب على حال الجاهل كيف و لا مجال لتجاوز حال المنتزع عن حال المنتزع منه فوجوب الواجب الواقعي في حق الجاهل غير ثابت اذ الاجماع البسيط المنتزع انما يثبت الوجوب في الجملة و القدر المتيقن منه انما هو الثبوت في حق العالم و المقام من باب الشك في التكليف لان المدار في الشك في التكليف و المكلف به على حال الشخص في مورد الابتلاء على ما حزرناه في الرسالة المعموله في الفرق بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به و الوجوب في مورد الابتلاء الجاهل مشكوك فيه فالاصل يقتضى البراءة و بوجه ثالث ان كان مقتضى الاجماع المركب قيام الاجماع البسيط على وجوب الصلاه الواقعيه

فعلا مطلقا فيجب الاحتياط على كل من شطر من الاجماع و اذا ثبت اعتبار الظن فمقتضاه كون وجوب الصلاه الواقعيه في الجملة و اذا ثبت الوجوب في الجملة فالقدر المتيقن منه انما هو الوجوب في صوره امكان العلم و اما صورته امتناع العلم فلا دليل على اطراد الوجوب في صورته الشك فكما لا يجرى الوجوب في صورته الظن بالخلاف فلا دليل على اطراد الوجوب في صورته الشك بل نقول ان الحكم الواقعي بمجرد لا يلزم امثاله ما لم يقم دليل معتبر موجب لمعرفته او يدل دليل من العقل او النقل على وجوب الاحتياط و لا دلالة لدليل من النقل على وجوب الاحتياط في المقام عدا بعض ما استدلل به الاخباريون على وجوب الاحتياط في مشبهه الحرمة مما لا نص فيه و هو مدفوع بما حررناه في محله و العقل غير حاكم بلزوم الاحتياط في المقام بملاحظه ثبوت دخول الحكم الواقعي في البين لكن بعد ملاحظه عدم لزوم امتثال الحكم الواقعي في طائفه من الموارد كشبهه الحرمة و شبهه الوجوب مما لا نص فيه و الشبهه المنفرده من الشبهه الموضوعيه في الشك في الحرمة و شبهه غير المحصور يتحصّل له السيكوت و الفتور نعم لو كان موارد عدم وجوب الاحتياط من صورته العلم الاجمالي لكان ملاحظتها اشد في السيكوت و الفتور و الامر على ما ذكر نظير ما حررناه في محله في باب الشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه من عدم وجوب الاحتياط و لو بناء على شمول الاطلاق لحال الجهل بتدبير ابداء التكليف المتوسط بملاحظه عدم اعتبار طائفه من الشكوك إلا أنه لو لا هناك ملاحظه عدم اعتبار الشكوك في طائفه من الموارد لحكم العقل بوجوب الاحتياط دون ما نحن فيه لعدم ثبوت الوجوب بالفعل هنا غايه الامر ثبوت دخول الحكم الواقعي في البين و يمكن ان يقال ان الحكم الواقعي بمجرد و ان لا يلزم امثاله لكن بناء على اعتبار العلم الاجمالي يتاتي وجوب الامتثال كصوره العلم التفصيلي بناء على وجوب موافقه العلم الاجمالي فيتاتي وجوب الاحتياط في المقام و اميا على عدم جواز مخالفه العلم الاجمالي فيتاتي التخيير و ينتفى التساقط في المقام لكن نقول ان تفريع وجوب الاحتياط على حجيه العلم الاجمالي انما يتم بناء على اجمال الحال في باب الاجماع و اما لو قلنا بكون المدار على اطلاق كلمات المجمعين و قلنا بشمول اطلاق كلمات المجمعين في المقام لحاله امتناع العلم فالاجماع البسيط يقتضى دخول الواجب بالفعل في البين اعنى اطراد الوجوب حال امتناع العلم و لا يبتنى الامر على حجيه العلم الاجمالي هذا حال دلالة الاجماع المركب على دخول الواجب بالفعل في البين و استحقاق العقاب على تركه و اما دلالة على عدم جواز ترك الشئيين و استحقاق العقاب بتركهما و طرح القولين و هي الامر

الثالث من الامور المتقدمه فنقول انه لو لم يثبت الدلاله على دخول الواجب بالفعل فى البين فمن اين يتاتى الدلاله على استحقاق العقاب بالترك اذ لا يتاتى استحقاق العقاب الا بالعصيان والمفروض عدم تطرق العصيان فى المقام ومع هذا نقول ان استحقاق العقاب بترك الواجب من حكم العقل ولا مساس لما يدل على الوجوب به فلا دلالة فى الاجماع على استحقاق العقاب بترك الشئيين الا ان يقال انه لو قيل بدلاله الاجماع المركب على استحقاق العقاب بترك الشئيين فليس الغرض الدلاله بلا واسطه بل الغرض الدلاله بتوسيط حكم العقل باستحقاق العقاب على ترك الواجب او دلالة الكتاب والسنة على ترتب العقاب على العصيان لكن نقول انه لا دلالة فى شىء من شطرى الاجماع على استحقاق الشطر الآخر للعقاب ولو مع الواسطه كيف لا وكل من الشطرين يستند حكمه الى مدرک معتبر عنده فكما لا دلالة فى شىء من الشطرين على ذلك فلا دلالة فيه على استحقاق من بنى على البراءة بحكم العقل بعد ملاحظه التعارض للعقاب بالفحوى لكون الامر فى الباب من باب التعارض ولا دلالة فى احد من الشطرين على حال التعارض كما مرّ والشطر الآخر لا يدخل امره فى باب التعارض نعم غايه الامر دلالة كل من شطرى الاجماع على استحقاق العقاب فى حق من بنى اجتهادا او تقليدا على احد القولين وخالفه كما هو الحال فيما لو حكم مجتهد بوجوب شىء ومجتهد آخر باباحته حيث ان المجتهد الاوّل لا يحكم باستحقاق العقاب الا فى حقه وحقّ مقلّمده على تقدير ترك الشىء المذكور واما المجتهد الآخر ومقلّمده فلا يحكم المجتهد الاوّل باستحقاقهما للعقاب بلا ارتياب فى الباب وبعد هذا اقول انه بناء على عدم جواز مخالفه العلم الاجمالى بناء على كون الامر من باب العلم الاجمالى يتاتى استحقاق العقاب بترك الشئيين ولا مجال للتساقط ولا بدّ من التخيير واما الثانى فنقول ان الاجماع البسيط لا يقوم والا بالدلاله القطعيه على دخول الواجب بالفعل فى البين لعدم منافاته مع التخيير الواقعى او الظاهرى نعم نقول ان غايه الامر القطع بدخول الحكم الواقعى فى البين لكن لزوم امثاله مع عدم دليل معتبر يوجب معرفته لو يدل على وجوب امثاله محلّ المنع كما يظهر ممّا مرّ او نقول ان غايه الامر ظهور كلمات المجمعين فى دخول الواجب بالفعل على وجه التعيين فى البين لكن حجتيه مبنيّه على حجتيه مطلق الظن وان قلت انه يتاتى حجتيه بناء على حجتيه الظنون الخاصه ايضا لنشوه من الفاظ المجمعين قلت ان غايه الامر ظهور كلمات المجمعين فى الكشف عن مرادهم واما الظنّ الناشى منه بالواقع فلا يعمّه ما يدلّ على حجتيه الظنون اللفظيه من الاجماع اذ القدر المتيقّن منه هو الظنّ بالإراداه بلا شبهه ونظيره



ما لو انطبق ظاهر فتاوى الاصحاب على حكم مع تطرق احتمال مرجوح مخالف للظاهر فى الفتاوى بحيث صار اجماعهم مطنونا بتوسيط اللفظ حيث انه لا يتجه اعتبار الاجماع بناء على اعتبار الظنون الخاصه و ان كان الظن من باب الظنون اللفظيه لعدم كفايه الظن اللفظى اعنى الظن بالاراده فى الظن بالحكم و كون الظن بالحكم ناشيا من الظن المزبور و عدم عموم ما يدل على اعتبار الظنون اللفظيه للظن الثانى من الظن الاول و اعتبار المنشأ لا يقتضى اعتبار الناشى كيف لا و لو علم بالاتفاق و لم يحصل منه العلم بالرضا و الحكم لمانع بل كان الحاصل هو الظن لا يتاتى حجيه بناء على حجيه الظنون الخاصه بلا شبهه و كذا ما لو ثبت حكم فى مورد بدليل لفظى و علم باولويه الحكم فى مورد آخر من دون دلالة اللفظ الدال على الحكم فى الاصل فى الفرع من باب مفهوم الموافقه حيث ان الظن بالحكم فى الفرع و ان نشأ من الظن اللفظى و العلم إلا- أنه غير الظن بالمراد و ناش منه فلا يتاتى حجيه بناء على حجيه الظنون الخاصه و ان كان ناشيا من العلم و الظن بالحجه و كذا ما لو علم الحكم من فحوى العله المنصوصه و منه التعليل فى اخبار سمره بنفى الضرر على زوال الملكيه على تقدير دلالة تلك الاخبار على التعليل المزبور لاحتمال كون التعليل لجواز التصرف فى الملك بدون اذن المالك اعنى قلع العذق اذ كون التعليل للتصرف بالولايه حيث ان فحوى التعليل المذكور على التقدير المذكور يقتضى عدم جواز احداث احياء الارض الموات المضر بالغير للملكيه بالاولويه حيث ان الضرر لو كان قاطعا للملكيه يكون مانعا عن حدوث الملكيه بالاولويه و ان امكن القدح فى الاولويه شرعا نعم المنع عن الوجود اسهل من ازاله الموجود فى الامور العرفيه و كذا استدلال بعض الاصحاب على اصاله صحه افعال المسلمين بفحوى حديث حفص بن غياث حيث حكم فيه بدلاله يد المسلم على الملكيه تعليلا- باختلال سوق المسلمين لولاه تعويلا على ان الاختلال الحاصل من ترك العمل باصاله الصحه ازيد من ترك العمل باليد حيث ان الظن بالحكم فى المقام ناش من الظن اللفظى و هو غير الظن بالمراد لكن يمكن ان يقال ان الظن فى الموارد المذكوره انما يتاتى عقيب اللفظ و بتوسيطه و قد حررنا فى محله ان الظاهر اعتباره بناء على اعتبار الظنون الخاصه الا ان يقال انه لو بنى على اعتبار الظن المتعقب للفظ لزم اعتبار القياس فيما ثبت فيه الحكم باللفظ فى الاصل لكون الظن بالحكم فى الفرع من الظن المتعقب للفظ و بعد ما سمعت اقول و انه لو فرضنا كون الاجماع البسيط موجبا بدخول الواجب بالفعل فى البين فلات حين مناص

عن وجوب الاحتياط لو لم يثبت عدم اعتبار بعض الشكوك في شيء من الواجبين واما لو ثبت عدم اعتبار الشكوك في شيء من الواجبين فالظاهر بل بلا- اشكال وجوب الاحتياط ايضا اذ غاية ما ثبت من عدم اعتبار بعض الشكوك القناعه بالطبيعه مع الاخلاص بالجزء او الشرط او المانع واما القناعه بطبيعه اخرى فلا يثبت من ذلك فيتاتي وجوب الاحتياط إلا ان يقال انه لا فرق عند العقل في فوت المصلحه الواقعيه بين القناعه بالطبيعه المختلفه و القناعه بطبيعه اخرى و لا سيما مع اشتراك الطبيعتين اللتين ثبت دخول الواجب بالفعل بينهما في الجنس و ان اختلف النوع فيتاتي التخيير واما لو كان الثابت عدم اعتبار بعض الشكوك في احد الواجبين فلا- اشكال في وجوب الاحتياط هنا ايضا كما هو الحال في الصوره الاولى اعنى ما لم يثبت فيه عدم اعتبار بعض الشكوك في شيء من الواجبين لفرض ثبوت الوجوب بالفعل للواجب الواقعي و عدم ثبوت القناعه عنه بالطبيعه المختلفه فمن اين يتاتي احتمال القناعه عنه بطبيعه اخرى فمن اين يتاتي احتمال التخيير اللهم إلا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين القناعه بالطبيعه المختلفه و القناعه بطبيعه اخرى كما سمعت بقى الكلام في الاقوال المتقدمه فنقول ان القول بالتخيير واقعا من الشيخ ماخوذ مما حكى عنه من القول بوجوب ظهور الامام مع تحقق الخلاف حيث لا يكون هناك مميز قطعي لاحد القولين يدل على حقيته من الكتاب او السنه المتواتره مع دخول المجهول في القولين مع عدم الظهور و تحقق الخلاف بهذا المنوال يتاتي التخيير واقعا كما في الخبرين المتعارضين الا- ان التخيير في الخبرين المتعارضين ظاهري واما لو تحقق المميز القطعي لاحد القولين فطيه المدار ايضا و قد حكى السيد السند المحسن الكاظمي عنه ايضا حجه كل قول نشأ و لم يوجد له مخالف لو لم يقد دليل قطعي عليه و لا- على خلافه و جعل قضيتته ان كل حكم حكم به فقيه في فرع و لم يتعرض له احد لندوره او تعرض بعض فوافق و لم يكن مخالفا للكتاب و السنه المتواتره و لم يقد ايضا عليه دليل قطعي كما يتفق كثيرا في كتب العلامه و غيره يكون حجه من بعده من الفقهاء و لا يجوز لهم خلافه من حيث انه لو كان الحق في خلافه لوجب على الامام الظهور لظهاره و مبنى كل من المقاليتين اعنى القول بالتخيير في صورته تحقق الخلاف مع عدم المميز القطعي و دخول مجهول النسب في كل من القولين و القول باعتبار فتوى الفقيه مع عدم المخالف هو حديث وجوب اللطف كما استند اليه في حجه الاجماع و قد حررنا الكلام في تزييف مقالته في محله واما القول بالتخيير ظاهرا فهو مدفوع بعدم شمول اخبار التخيير للمقام قطعا إلا ان يقال بالقطع بعدم الفرق لكنه محل

المنع لعدم اعتبار مقاله كلّ واحد من شطرى الاجماع نوعا فكيف به شخصا إلا ان يقال انّ مقاله كل واحد لا تقصر عن الشهره فضلا عن فتوى الجماعه فبناء على حجّيه الشّهره يكون الامر نظير تعارض الخبرين بناء على حجّيه الخبر من باب الظن الشخصى لكن هذا المقال يتاتى على حجّيه مطلق الظنّ دون حجّيه الظنون الخاصّه و بما ذكرنا يظهر حال الاستناد الى اصاله التّخيير فى تعارض الدّليلين لعدم اعتبار كلّ واحد من شطرى الاجماع إلا ان يذب بما ذكر و اما القول بالتخيير فهو خير الاقوال المتقدّمه لكن الايراد عليه بلزوم جواز مخالفه قول الامام مع معرفته كما يرجع اليه ما تقدّم من الشّيخ فى تزييف ما نقله عن البعض من القول بالتساقط و الرّجوع الى الاصل مردود بعدم مخالفه قول الامام اذ مخالفته فى الحكم بالخلاف واقعا كما هو ظرف مقاله الامام و اما العمل بالاصل ظاهرا من باب الجهل بمقاله الامام فليس فيه مخالفه قول اذ ظرفه الظاهر و ظرف مقاله الامام هو الواقع كما سمعت و العمل بالاصل حكم الجاهل و مقاله الامام حكم العالم المقام الثانى فيما كان الشّك فيه من جهه اجمال النّص فنقول ان الاجمال اما ان يكون بالنّسبه الى المشافه و المخاطب به او لاجل الاجمال بالنّسبه الى المعدومين فى ازمه الحضور اما الأوّل فالظاهر فيه وجوب الاحتياط اذ العمده فى المناس فى دعوى عدم شمول الاطلاق لحال الجهل و لا مجال لهذا المقال فى المقام لفرض تعلّق الامر بالمجمل و ايجابه بل لا مجال فى المقام لا بداء التكليف المتوسّط لعدم ثبوت حال الامرين الذين تردّد الواجب بينهما و ان قلت فكيف ذكرت احتمال ثبوت عدم اعتبار بعض الشّكوك فى كل من الامرين او احدهما فى القسم الأوّل لو قام الإجماع البسيط على عدم جواز ترك الامرين قلت انه لا- باس بتردّد الامر من جهه قيام الاجماع بين واجبين قد تحقق حالهما كما فى الاجماع على الظّهر و الجمعه و اما فى المقام فالمفروض عدم سبق حال الامرين و كون تردّد التكليف بين امرين ابتداء اللهم إلا- ان يقال أنّه يمكن ان يفرض تردّد الخطاب بالمجمل بين واجبين و يتاتى احتمال عدم اعتبار بعض الشّكوك بالنّسبه الى كل من الواجبين او احدهما و يظهر الحال بما مرّ و يمكن ان يقال فى المقام بابتداء الامر على حجّيه العلم الاجمالى من حيث الموافقه و المخالفه فيتأتّى وجوب الاحتياط على الأوّل و التّخيير على الثانى و اما الثانى فالحال فيه على منوال الحال فى الأوّل لكن ربما يقتضى كلمات المحقق القمى القول فيه بالبراءه و ان قيل بالاحتياط فى القسم الأوّل تعويلا على عدم ثبوت اليقين بل و لا- الظنّ بتكليف المعدومين بذلك الخطاب فمن كلف به لا اجمال عنده و من عرض له الاجمال بواسطه اختفاء القرائن لا دليل على تكليفه

بالواقع المراد لأن اشتراك غير المخاطبين معهم فيما لم يتمكنوا من العلم به عين الدّعى بل الاشتراك هنا يمنع عنه لزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة كما هو الحال في القسم الأوّل و مرجعه الى ان الشكّ في المقام من باب الشكّ في التكليف للشكّ في تنجز التكليف مع الاجمال لو لم نقل بالامتناع و لو احتمل تعلق التكليف بالمخاطب بواسطة البيان و اما الشكّ في القسم الأوّل فهو من باب الشكّ في المكلف به لفرض تعلق الخطاب و تردّد المكلف به بين المتباينين لكنّه مدفوع بان المدار في البراءة في المقام الأوّل على ممانعه عدم معرفه المكلف به عن وجوب الامتثال و المدار في القول بالاحتياط على عدم الممانعه فلو قلنا بعدم الممانعه في القسم الأوّل فلا بدّ من القول به هنا ايضا لعدم الفرق قطعا و ان قلت أنّ المفروض في المقام احتمال تحقق البيان بالنسبه الى المخاطب دون المعدوم فالتكليف بالنسبه الى المعدومين محلّ الشكّ لاحتمال اختلاف حال المشافه و المعدوم من حيث الاجمال نفيًا و اثباتًا قلت ان المفروض عدم ممانعه الاجمال عن التكليف بالنسبه الى المخاطب و لزوم الاحتياط علمه على تقدير تعلق التكليف بالمجمل اليه فيتحقق التكليف في حقّ المعدومين ايضا و ان لم يتحقق الاجمال للمخاطب قضيه اشتراك افراد الامه مع اتحاد الصّنف و الامر في المقام من قبيل حضور المعدوم و احتمال مسافره المخاطب او بالعكس و لا شكّ في عدم اعتبار الاختلاف بالحضور و المسافره فضلا عن احتمال الاختلاف و اما دعوى ممانعه لزوم تاخير البيان عن الاشتراك في المقام فتندفع بعد ظهور فساده بما تقدّم بانّ المفروض عدم ممانعه عن التكليف بالمجمل في حق المخاطب فلا مجال للممانعه في المقام لعدم الفرق بلا كلام و

## هاهنا فوائد

هاهنا فوائد الاولى أنّه ربما يترأى كون الامر من العنوان المبحوث عنه في باب صلاه الظهر و الجمعه في زمان الغيبه لو توقّف في الباب و كون الاحتياط بالجمع بين الصّلاتين بل الخيال المذكور مقتضى كلام المشهور اقول ان المحكى عن سلار و ابن ادريس و العلامه في المنتهى و كتاب الامر بالمعروف من التحرير القول بحرمه صلاه الجمعه عينا و هو المحكى عن ظاهر الجمل و عن الشيخ المفيد في المقنعه و الاشراف القول بوجوب صلاه الجمعه عينا عند وجود العدد و الامام العادل و وجوب صلاه الظهر عند فقد ما ذكر و هو المحكى عن جماعه ممّن تاخر عن الشهيد الثاني كصاحب المدارك و السيّد الداماد و صاحب الذخيره و غيرهم و مقتضى القول لمزبور القول بحرمه صلاه الظهر بناء على اقتضاء الامر بالشىء التّهى عن الضدّ الخاصّ فلا يتأتى الاحتياط بالجمع بين الصّلاتين كما صرّح به الفاضل السّراب في رسالته المعموله في صلاه الجمعه و الامر من باب دوران

الامر بين الوجوب و الحرمة نعم يدور الامر فى كل من الصّلاتين بين الوجوب العينى لما يظهر ممّا سمعت من القول بوجوب صلاه الظهر و كذا القول بوجوب صلاه الجمعه عينا و الوجوب التّخييرى كما عن المشهور ممن تاخّر عن الشيخ و يمكن ان يقال ان حرمة صلاه الظهر على القول بوجوب صلاه الجمعه عينا على ما ذكر أنّما هى من جهه ووجوب صلاه الجمعه عينا من باب اقتضاء الامر بالشىء النّهى عن الضدّ الخاص فليس حرمة صلاه الظّهر بالذات كسرب الخمر مثلا بل منشأ الحرمة انما هو حرمة ترك صلاه الجمعه و بعبارة اخرى ليس حرمة صلاه الظهر بنفسها بل بتبع حرمة ترك صلاه الجمعه فعلى القول بوجوب صلاه الجمعه لا يتأتى ارتكاب الحرام على تقدير الجمع بين الصّلاتين لعدم اتفاق ترك صلاه الجمعه و بوجه آخر على القول بوجوب صلاه الجمعه عينا لا حرمة الا فى ترك صلاه الجمعه فلو اتى بها المكلف كما هو المفروض فى الجمع بين الصّلاتين من اين يتأتى الحرام و بوجه ثالث حرمة صلاه الظّهر على القول بوجوب صلاه الجمعه ليست الا بتبع حرمة ترك صلاه الجمعه فلو اطرّد حرمة صلاه الظّهر مع الاتيان بصلاه الجمعه كما هو المفروض فى الاحتياط بالجمع بين الصّلاتين يلزم بقاء التابع بدون المتبوع و النّاشى بدون المنشأ و على ما ذكر يجرى الحال فى القول بوجوب صلاه الظّهر عينا لكن يمكن ان يقال أنّ وجوب صلاه الجمعه لو اقتضى حرمة صلاه الظّهر انما يقتضى حرمتها فى زمان صلاه الجمعه لا مطلقا حتّى بعد انقضاء زمان صلاه الجمعه كما أنّ وجوب صلاه الظّهر لا يقتضى حرمة صلاه الجمعه قضيه ان وجوب الواجب المضيق لا يقتضى حرمة الواجب الموسّع بعد انقضاء زمان الواجب المضيق و وجوب الواجب الموسّع لا يقتضى حرمة الواجب المضيق فلا مجال لاستناد حرمة صلاه الظّهر الى وجوب صلاه الجمعه و استناد حرمة صلاه الجمعه الى وجوب صلاه الظّهر لكن نقول ان وجوب الواجب المضيق لا يقتضى حرمة الواجب الموسّع راسا فيما لو كان الامر من باب منع الخلو كما فى المثل المعروف اعنى وجوب الصّلاه و وجوب ازاله النّجاسه عن المسجد و اما لو كان الامر من باب منع الجمع فلو كان الباعث على ترك الواجب الموسّع هو الاتيان بالواجب المضيق بان كان هو الصّيارف فمقتضى حرمة علّه الحرام هو حرمة الواجب المضيق و لا- اقلّ من أنّ الامر بالواجب المضيق يقتضى عدم الامر بالواجب الموسّع و وجوب الواجب الموسّع يقتضى حرمة الواجب المضيق و لو لم يكن الامر من باب منع الخلق لتعانّد اطلاق الترخيص فى زمان الواجب الموسّع مع وجوب الواجب المضيق كما يقتضى وجوب الواجب المضيق حرمة الواجب الموسّع فى

و في زمان الواجب المضيق و لو كان الامر من باب منع الخلو من جهه المعانده المشار اليها الا ان هذا المقدار لا يكفي في تقديم الواجب المضيق و لا بد فيه من الاستناد الى التقييد بانحصار الجمع فيه لثبوت وجوب الواجب المضيق او رجحانه على حمل الامر لو كان الوجوب بلفظ الامر على الاستحباب و لا اقل في الباب ايضا من ان وجوب الواجب المضيق يقتضى عدم الامر بالواجب الموسع في زمان الواجب المضيق اذ غايه الامر اقتضاء المعانده عدم الالتزام بالواجب الموسع في زمان وجوب الواجب المضيق و اما عدم الرضا بفعل الواجب الموسع في زمان وجوب الواجب المضيق فلا يتاتى من وجوب الواجب المضيق و الا لزم عدم الرضا بفعل المباح و حرمة في زمان الواجب المضيق لكن كون الامر من باب عدم الامر لا ينافى دعوى ان حرمة صلاه الجمعه لا تكون ذاتيه لانجرار الامر الى كون حرمتها من جهه التشريع و ما يتوهم من عدم معانده وجوب الواجب الموسع مع وجوب الواجب المضيق مدفوع بما حررناه في محلّه من معانده وجوب الواجب المضيق مع وجوب الواجب الموسع قضيه ان معانده شىء مع شىء يقتضى معانده الشىء الثانى مع الشىء الاول ايضا و ان قلت ان حرمة الواجب الموسع في صورته وجوب الواجب المضيق او عدم الامر بالواجب الموسع او بالعكس لو كان الامر من باب منع الجمع انما هي بواسطه ما دل على المنع عن الجمع لا- بواسطه وجوب الواجب المضيق او الموسع قلت ان دليل المنع عن الجمع انما يقتضى حرمة ما لو ثبت وجوبه او عدم الامر به على جهه الكليه و اما تشخص هذا المفهوم و تنجزه فلا يثبت الا بثبوت وجوب احد الواجبين و هو الجزء الاخير من العله التامه نظير ان الشك في باب الشك في صدق القادح او قدح العارض انما يكون على وجه الكليه و التعليق قبل حدوث الشك المستند الى وجود ما شك في صدق القادح عليه او شك في قدحه لكن لا يتشخص النقص و لا يتنجز الا بعد تشخص الشك و تنجزه بحدوث ما شك في صدق القادح عليه او شك في قدحه و بعد يمكن ان يقال ان ما تقدم انما يتجه على القول بوجوب صلاه الجمعه عينا لكن لم ينقل القول بوجوب صلاه الظهر عينا بل ما نقل القول به انما هو حرمة صلاه الجمعه و ما استدل به على هذا القول من الاخبار و ان كان مبثبا على اشتراط حضور الامام و لا يتاتى حرمة صلاه الجمعه و ما استدل به على هذا القول من الاخبار و ان كان مبثبا على هذا الا من باب التشريع فلا يتاتى الحرمة في صورته الاحتياط بالجمع بين الصيغتين لكن قد استدل بالاجماع المنقول فى المنتهى و هذا يعم صورته الاحتياط اللهم إلا- ان يقال ان الاجماع المنقول انما هو على اشتراط صلاه الجمعه

بحضور الامام فمرجع الحرمة الى التشريع او يقال انّ مدرّك الاجماع المنقول هو حرمة التّشريع لكن هذا المقال ليس ثابت و بما مرّ يظهر حال ما صنعه بعض حيث عقد كلاما شبه رساله في عدم تاتي الاحتياط بالجمع بين الصّيّاتين و مرجع كلامه الى احتمال الحرمة الذاتيه في احدى الصّيّاتين حيث انه لا مجال لاحتمال الحرمة الذاتيه لفرض عدم ورود النّهي نعم غايه ما في البين الاجماع المنقول في المنتهى على حرمة صلاه الجمعة لكن حاله كما سمعت الثّانيه انّ مقتضى حجّيه اصل البراءه في باب الشّك في التكليف باتفاق المجتهدين و دعواهم حكم العقل بقبح العقاب بدون البيان أنّما هو عدم تمكّن العقل من الحكم بحرمة العدوان مع فرض عدم قيام النّصّ على حرّمته و هذا ينافي ما اشتهر من قبح العدوان حتى ان الشيخ البهائي قد بالغ في باب القبح و حكم بالقبح عند نفاه الاديان لكنه واضح الفساد اذ النزاع في باب استقلال العقل بالحسن و القبح انما هو في الحسن و القبح بمعنى استحقاق الثواب و العقاب من ربّ الارباب و من انكر الزّب كالدهري كيف يحكم بالقبح بمعنى استحقاق العقاب الا ان يقال ان الغرض من استقلال العقل بقبح العدوان انما هو تمكّن العقل من ادراك قابليه العدوان لتحريم الشارع في قبال ما لا- يتمكن العقل من ادراك قابليته للايجاب و التّحريم كحرمة الغناء مثلا و ان قلت ان العقل يستقلّ باستحقاق العقاب مع عدم قيام النّصّ قلت ان مرجع هذا المقال الى التفصيل بين موارد الجهل بالحرمة بممانعه الجهل في بعض الموارد و عدم الممانعه في بعض الموارد باستقلال العقل فيه بالحرمة مع انّ العقل يحكم بممانعه الجهل عن استحقاق العقاب على الاطلاق بلا ارتياب و هذا الإطلاق مقتضى كلماتهم في بحث اصل البراءه و ان قلت ان مقصودهم بالبيان في قولهم بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان أنّما هو الاعمّ من البيان باللفظ و البيان بالعقل قلت كلاً و حاشا ان الغرض من البيان هو البيان اللفظي مع ان العقل يحكم بقبح العقاب بدون البيان اللفظي بلا- شك لكن يمكن ان يقال انّ استحقاق العقاب و ان كان منوطا بالبيان اللفظي لكن لو ادرك العقل بغض الشّيء فيحكم بلزومه تركه كما في العزم على المعصيه بناء على كونه حراما معفوّا عنه و و قد حرّنا الحال في محلّه فالعدوان محكوم عند العقل بلزوم تركه و ان لم يثبت استحقاق العقاب بارتكابه لفرض عدم قيام النّصّ على حرّمته قلت انّ العزم على المعصيه بناء على كونه حراما معفوّا عنه أنّما ثبت كونه مبغوضا بالفعل و ان كان من غير جهه التحريم اعنى ما دلّ على العفو و فيه الكفايه و لذا يحكم العقل بلزوم تركه لكن في باب العدوان لم يثبت البغض حال الجهل لفرض و مداخله البيان في استحقاق العقاب و لذا

لا- يجب الاحتياط و على ما ذكر يجرى الحال فى المتباينين اذ لم يثبت بغض الترك حال الجهل حتى يجب الاحتياط و لو مع عدم استحقاق العقاب و بالجملة فالعقل و ان لم يتمكن من الاستقلال بدفع العقاب و عدم الوجوب و الحرمة فى صورته لزوم التكليف بما لا- يطاق او العسر و الحرج بناء على حكم العقل بقبح التكليف العسر لكن لا يتمكن العقل من الاستقلال بدفع العقاب و عدم الوجوب و الحرمة فى صورته لزوم التكليف بما لا- يطاق او العسر و الحرج بناء على حكم العقل بقبح التكليف العسر لكن لا يتمكن العقل من الاستقلال بالوجوب و الحرمة فى حال الجهل و عدم قيام النصّ على الوجوب و الحرمة و المدار فى الوجوب و الحرمة على استحقاق العقاب و فى صورته الجهل لا- يتأتى استحقاق العقاب فلا مجال لحكم العقل بالوجوب و الحرمة و الحكم بوجوب التّرك فى باب العموم على المعصية على فرض كونه حراما معفوّا عنه لفرض ثبوت العقاب بما دل على العفو و ربما جريت سابقا على كفايه ادراك العقل قبح العدوان فى حرمة و لو مع اناطه العقاب بالخطاب نظرا الى وجوب ترك العزم على المعصية مع عدم حرمة و قد ظهر بما مرّ الفرق بين العزم على المعصية و العدوان بثبوت استحقاق العقاب فى باب العزم على المعصية فعلا بما دلّ على العفو بخلاف العدوان لعدم ثبوت استحقاق العقاب فيه مع عدم قيام النصّ على الحرمة كما هو المفروض فانتفاء العقاب و ان لا ينافى الحرمة و حرمة الشىء غير منوطه بثبوت العقاب و لو فى بعض الاحيان اعنى عدم تطرّق العفو بثبوت العفو بالكليّة لكن انتفاء استحقاق العقاب ينافى الحرمة و الحرمة غير منوطه باستحقاق العقاب بلا ارباب

الثالثة

أنّه لو شكّ فى اشتراط الوجوب بشىء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشكّ فى المكلف به فقد جرى بعض على العمل بالاصل بملاحظه ان الشكّ فى الشرط يوجب الشكّ فى المشروط فيجرى اصل البراءة و مقتضاه القول بحكومه اصل البراءة و لو بناء على وجوب الاحتياط فى باب الشكّ فى المكلف به و انكر ذلك بعض آخر بملاحظه ان مقتضى اصالة العدم عدم اشتراط الوجوب فيتأتى الوجوب و ان كان مخالفا لاصل البراءة لأنّ الشكّ فى الوجوب سبب عن الشكّ فى الاشتراط و الاصل الجارى فى الشكّ السببى نظير دفع الاشتراط فى الشكّ فى اشتراط صحّحه المعامله بشىء باصالة عدم الاشتراط و تاتى الانتقال المخالف للاصل اعنى الاستصحاب على القول باصالة الصّحّه فى المعاملات و هذا القول نظير القول بوجوب الاحتياط فى باب الشكّ فى المكلف به لكن يتطرّق الاشكال عليه بانّ مدرك اصل العدم بناء على اعتباره أنّما هو طريقه العقلاء و لا شكّ أنّ طريقه العقلاء فيما نحن فيه ليست



جاريه على الاحتياط بالفعل فى مورد من الموارد و لو كانت جاريه على الاحتياط بالترك و لعلّ اختلاف حال الطّريقه صار منشأ لاختلاف انفهام شمول الاطلاق لحال الاشتباه فى شبهه الوجوب دون شبهه الحرمة من شبهه المحصور و نظير ذلك أنّه لو كان الحكم معلّلا- بعلمه ثم انتفى العلم و كان التعليل بحكم الاجماع او النصّ مع عدم ثبوت المفهوم للعلّه على الاخير فيتأتى استصحاب الحكم مع اقتضائه ثبوت عله اخرى للحكم قضيه أنّ طريقه العقلاء جاريه على الاستصحاب مع ابتناؤه على ثبوت العله كما أنّ طريقتهم جاريه على استصحاب الحياه مع احتياج الحياه الى الاكل و الشّرب و بالجمله لا ارى ريبا فى أنّ طريقه العقلاء لا- تكون جاريه على ارتكاب الفعل المشكوك بشرط وجوبه و ان قلت أنّه يتأتى فى الباب استصحاب عدم الاشتراط و الاستصحاب مقدّم على اصل البراءه و لا سيّما لو كان الشكّ فى الاستصحاب سببًا بالنسبه الى الشكّ فى اصل البراءه قلت ان استصحاب العدم لا يفيد الظنّ و لا يشمل اخبار اليقين فلا دليل على اعتباره نعم قد ادّعى بعض الاتفاق على اعتباره لكنّه محلّ الأشكال كما يظهر بالرجوع الى ما حرّراه فى محله مضافا الى انه لا- وثوق لى باتفاق الكلمات غالبا و لا يذهب عليك ان الخلاف المذكور أنّما يتأتى لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب فى مقام الاجمال او كان الوجوب بالاجماع و اما لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب فى مقام البيان فبالاطلاق يندفع الشكّ فى اشتراط الوجوب إلا ان يكون ما يوجب الشكّ فى الاشتراط قويا فيكون الشكّ فى الاشتراط مستقرا بحيث لا- يتمكّن اطلاق ما دلّ على الوجوب من دفع الشكّ فى اشتراط الوجوب و لا منافاه بين كون الإطلاق فى مقام البيان و كون الشكّ فى الاشتراط من باب الشكّ المستقر كيف و لا منافاه بين الاطلاق فى مقام البيان و ثبوت التقييد ببعض القيود و لا- يرتفع بذلك اعتبار الاطلاق و يصحّ التمسكّ بالاطلاق بعد ذلك فى دفع الشكّ فى التقييد هذا و قد يثبت الاشتراط لكن يشكّ فى الشّروط من جهه الاجمال فنقول ان الشّروط اما ان يكون دائرا بين المتباينين او يكون دائرا بين الاعمّ و الاخصّ اما الاوّل فمقتضى الاصل البناء على عدم الوجوب فى صورته وجود احد من المتباينين بناء على كون المدار فى الشكّ فى التكليف و المكلف به على واقعه الابتلاء و اما بناء على كون المدار على تعلقّ التكليف بالموضوع فالظاهر وجوب الاحتياط و اما لو وجد كلّ من المتباينين فيتفرّع الكلام فيه على الكلام فى اجمال الواجب النفسى و دورانه بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط فيه يتأتى وجوب الاحتياط فى ذلك و على القول بحكومه

اصل البراءه يتاتى حكومه اصل البراءه فى ذلك و اما الثانى فالكلام فيه انما يتاتى فى صورته وجود الفرد المغاير للاخص من فرد الاعم اذا المتيقن فى الاشتراط هو الاعم والشك فى اشتراط الاعم فلو كان الاعم شرطاً فلا يتاتى الوجوب فى الصوره المذكوره والا فيتاتى الوجوب نعم الاعم هو المتيقن فى تطرق الوجوب و على اى حال فقد جرى من جرى على القول بالوجوب سابقاً على القول بعدم الوجوب هنا نظراً الى ان الشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجود المشروط فالشك فى وجود الشرط يقتضى الشك فى وجوب المشروط فالاصل يقتضى عدم الوجوب والشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط و عن بعض احتمال القول بالوجوب من باب التمسك بالاطلاق نظراً الى ان الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط اى اشتراط الاعم فيعمل بالاطلاق اقول ان الاظهر القول باصالة عدم الوجوب و لو كان الشك من باب الشك فى الاشتراط كيف و قد سمعت تزييف القول بالوجوب فيما سبق من باب اصاله عدم الاشتراط و كان الشك فيه فى اصل الاشتراط والشك هنا فى اشتراط الموجود فاصاله عدم الوجوب يجرى هنا بالاولويه لكن يمكن ان يقال انه لو كان الشك من باب الشك فى الاشتراط فالشك فى اشتراط نوع الموجود فلو لم يكن اصاله عدم الاشتراط معتبره فلا فرق بين ما نحن فيه و ما سبق و بعد هذا القول انه لا شك فى تطرق الشك فى اشتراط الاعم و هو يستلزم تطرق الشك فى وجود الشرط بعد وجود الفرد المغاير للاخص المشكوك فيه كما هو المفروض قضيه ان الشك فى حكم شىء نوعاً يستلزم تطرق الشك الشخصى فى حكم الشىء عند وجوده و لعل من جرى على القول بكون الشك فى المقام من باب الشك فى الاشتراط لم يتفطن بتعقب الشك فى الاشتراط بالشك فى وجود الشرط و من جرى على القول بكون الشك فى المقام من باب الشك فى وجود الشرط لم يتفطن بسبق الشك فى الاشتراط و بعد هذا اقول ان القول الاول ان كان المدار فيه فى التمسك باصاله عدم وجود الشرط على استصحاب عدم الوجود ففيه ان استصحاب عدم وجود الشرط انما يتاتى لو كان الشك فى حدوث الشرط سواء كان معناه مبيناً او مجملاً و المفروض فى المقام كون الشك فى اشتراط الموجود مع انه قد يكون الحاله السابقه هى وجود الشرط كما لو كان الشخص متمكناً من التصرف فى المال الزكوى ثم عرض منع المانع عن التصرف فى ذلك بناء على الشك فى صدق التمكّن بعد عروض المنع حيث انه ح يتطرق الشك فى شرط وجوب الزكاه اعنى التمكّن من التصرف و الشك مسبق بوجود الشرط لفرض سبق التمكّن على انه قد يكون ما يوجب

الشك في وجوب الزكاه مساوقا لوجود المال الزكوى كما لو كان المال الزكوى مقرونا بالمنع عن التصرف حين الوجود فلا يتأتى الاستصحاب عدم وجود الشرط سابقا على وجود المال من قبيل استصحاب عدم الوصف قبل وجود الذات و هو كما ترى و ان كان المدار على اصاله العدم ففيه ان اصل العدم لا يكون معتبرا و لا سيمًا في صوره الشك في وصف الحادث و اما القول الثانى فمقتضاه القول بالوجوب لو لم يتأت التمسك بالاطلاق من باب اصاله عدم الاشتراط و يظهر فساد به بما مرّ مع ان الامر من باب المقيّد بالمجمل فالتمسك بالاطلاق انما يتأتى بناء على اعتبار الظنّ النوعى و لا عبره به و بما مرّ يظهر الحال فيما لو شكّ في اشتراط الاباحه بشيء فدار الامر بين اصاله عدم الاشتراط و اصاله البراءه عن الوجوب او الحرمة لو كان الامر دائرا بين الوجوب و الاباحه او الحرمة و الاباحه و كذا الحال فيما لو شكّ في وجود شرط الاباحه او شرطيه الموجود للاباحه لو اشتراط الاباحه بشيء مضافا الى اصاله عدم وجود شرط الوجوب او الحرمة بناء على اعتبار اصاله العدم لو كان الشرط احد الضدّين اللّذين لا ثالث لهما على تقدير كون عدم احد الضدّين عين الآخر ثم انه لو ثبت اشتراط الوجوب بشيء ثم شكّ في اشتراط شرط الوجوب بشيء او ثبت اشتراط شرط الوجوب بشيء لكن شكّ في شرط شرط الوجوب من جهه الاجمال فعلى الاوّل من جرى على القول باصاله البراءه في باب الشكّ في اشتراط الوجوب يجرى هنا ايضا على القول باصاله البراءه و يحتمل ان يجرى على القول باصاله عدم اشتراط الوجوب فيثبت الوجوب بناء على كون جريانه على القول باصاله البراءه من باب تقديم الشكّ المسببى لكنه بعيد و من جرى في الباب المذكور على القول باصاله عدم الاشتراط يجرى هنا على القول باصاله عدم اشتراط شرط الوجوب فينتفى الوجوب و الاظهر بعد اعتبار اصاله العدم مضافا الى اصاله البراءه البناء على اصاله عدم اشتراط شرط الوجوب لكون الشكّ فيه من باب الشكّ المسببى بالنسبه الى الشكّ في اشتراط الوجوب مع عدم ما يقتضى اعتبار الشكّ المسببى اعنى الشكّ في اشتراط الوجوب بخلاف الشكّ في اشتراط الوجوب حيث انه قد تقدّم فيه تقديم الشكّ المسببى و القول باصاله البراءه كيف و اعتبار الشكّ المسببى هنا يقتضى الوجوب و لا يذهب عليك ان الكلام المذكور في المقام انما يتأتى لو كان اطلاق ما دلّ الوجوب و كذا اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب في مقام الاجمال و اما لو كان كل من الاطلاقين في مقام البيان فالامر من قبيل ما ياتى في القسم الثانى على تقدير كون كل من الاطلاقين في مقام البيان و اما لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب في مقام

البيان و كان اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب فى مقام الاجمال فعلى القول باعتبار الظن الشخصى لا بد من العمل بالاصل و امّا على القول باعتبار الظنّ النوعى فلا بدّ من البناء على اطلاق ما دلّ على الوجوب لعدم اعتبار اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب و امّا لو كان اطلاق ما دلّ على الوجوب فى مقام الاجمال و كان اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب فى مقام البيان فعلى القول باعتبار الظنّ الشخصى لا بدّ من العمل بالاصل و امّا على القول باعتبار الظنّ النوعى لا بدّ من البناء على اطلاق ما دلّ على اشتراط الوجوب لعدم اعتبار اطلاق ما دلّ على الوجوب و امّا على الثانى فاما ان يكون الاجمال من جهه التردّد بين المتباينين او يكون الاجمال من جهه التردّد بين الاعمّ و الاخصّ اما على الاوّل فالمدار على اصل البراهه على تقدير انتفاء احد المتباينين او كليهما لعدم ثبوت الوجوب و اما على تقدير وجودهما و وجود الشرط فلا اشكال فى الوجوب و اما على الثانى فالكلام فيه انما يتأتى فى صورته وجود الفرد المغاير للفرد الاخصّ من الاعمّ اى الفرد المشكوك فيه لكن لا اشكال فيه بناء على اعتبار الظنّ الشخصى لعدم ثبوت الوجوب و لا ثبوت الاشتراط فى صورته وجود الفرد المشكوك فيه كما هو المفروض فالمدار على اصل البراهه و امّا بناء على اعتبار الظنّ النوعى فيتأتى الاشكال من جهه البناء على اطلاق الوجوب بتقييد شرط الوجوب و البناء على اطلاق الاشتراط بتقييد الوجوب و الاظهر الاخير نظرا الى انّ الشكّ انما يوجب الفتور فى اشتراط شرط الوجوب بالأصالة و لا يوجب الفتور فى اشتراط الوجوب الا بتبع الفتور فى اشتراط شرط الوجوب لو ثبت لكان مقويا للوجوب لكن لو لم يثبت لما كان شرط الوجوب يقتضى اشتراط الوجوب فمن هذه الجهه عدم الثبوت يكون موجبا للفتور فى الوجوب و بوجه آخر الشكّ فى اشتراط الوجوب ناش من الشكّ فى اشتراط شرط الوجوب و الشكّ الثانى من باب الشكّ السببى فلما يبنى على عدم اعتبار الشكّ السببى بمقتضى اعتبار الظنّ النوعى بلا بدّ من الجريان على مقتضاه فى الشكّ المسببى و مقتضى عدم اعتبار الشكّ المسببى البناء على اشتراط الوجوب فيبنى على اشتراط الوجوب فالحال نظير الحال فى تعارض الاستصحاب الوارد و المورد فكما يقدم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد فكذا يقدم عدم اشتراط شرط الوجوب على عدم اشتراط الوجوب و يبتنى على الوجوب و لا يذهب عليك انّ ما ذكر انما يتم لو كان اطلاق ما دل على الوجوب و كذا اطلاق ما دل على اشتراط الوجوب فى مقام البيان و اما لو كان كل من الاطلاقين او احدهما فى مقام الاجمال فالامر كما تقدّم فى القسم الاوّل و يشبه القسم الاول ما لو وقع التعارض بالعموم

و الخصوص المطلق و كان للاخصّ نوع عموم و تردّد فرد بين خروجه عن الاعمّ بدخوله فى الـخصّ و خروجه عن الـخصّ بدخوله فى الاعمّ كما لو قيل اكرم العلماء ثم قيل لا تكرم النحويين و شكّ فى نحوى بين وجوب الاكرام بان قيل اكرم زيد النحوى و عدمه و يشبه القسم الثانى ما لو كان تردّد الفرد فى الفرض المذكور بين خروجه عن الاعمّ او الاخصّ من جهة ورود مخيصة للاخصّ مرّدّد بين الاعمّ و الاخصّ بان كان الشكّ فى المخصيصة لا التخصيص كما هو الحال فى الفرض السابق مع كون الفرد المشار اليه فردا للاعمّ اعنى المخصيصة للاخصّ مغايرا للفرد الـخصّ منه لكن لو تردّد الامر فى فرد موضوعا بين الخروج عن الاعمّ او الـخصّ لا الخروج عن حكم الاعمّ و حكم الاخصّ كما لو شكّ فى صدق طين قبر الحسين عليه السّلم على الطين الموضوع على القبر فيبنى ح على الاعمّ و حرمة الطين المذكور بناء على اعتبار الظنّ النوعى لكنّه فيما لو كان التردّد من جهة الشبهه فى الموضوع صدقا او شمولاً لا مصداقا لعدم اعتبار الظنّ النوعى فى الشبهه فى الموضوع مصداقا و الله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتتميم

و بعد فهذه رساله فى الفرق بين الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به و هو من امهات المطالب و مهمات المآرب و تهذيبه فيه مناهج و شوارع فى كثير من موارد و الخلاف و المختلف من العبادات الى المعالم و المدارك و ينجى السالك فى المعارك عن مسالك المهالك و تحريره فيه تبصره و تذكره و ذكرى و ارشاد مفيد لمن كان له قلب او القى السمع و هو شهيد و كشف الغطاء و القناع و الرموز عن بيان سرائره يوجب التنقيح و احكام الاحكام و شرح حاله كاشف اللثام و قاطع الاوهام فى مطارح الافهام و مزالتق الاقدام و لم يسبقنى الى رسم الرساله احد فيما اعلم من الأصحاب بل لم اظفر بعقد كلام و رسم عنوان فى الباب اسأل الله سبحانه الهدايه الى نهج الحق و منهج الرشاد و هو نهايه السؤل و المطلب و غايه المراد فنقول انه لا شك فى ان الشك فى تعلق التكليف بالموضوع من باب الشك فى التكليف كما انه لا شك فى ان الشك فى الجزئيه و الشرطيه المانعيه للعباده من باب الشك فى المكلف به و يتاتى الاشكال فى موارد تظهر فيما ياتى فاعلم ان مقتضى كلام جماعه كون المدار فى الشك فى المكلف به على مجرد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع قبال الشك فى صدور التكليف و تعلقه بالموضوع كالعلاّمه الخوانسارى حيث جعل الشك فى شمول المسّ للمسّ بالكم و عدم اختصاصه بالمسّ بالجسد على تقدير عدم ظهوره فى المسّ بالجسد من باب الشك

فى المكلف به و السيد السيد المحسن الكاظمى حيث عدّ من الاحتياط اللازم مع كون الاحتياط بالترك ما اذا كان الحكم الشرعى التحريم و حصل الشكّ فى اندراج بعض الجزئيات تحته كالشكّ فى اندراج بعض الاصوات تحت الغناء المعلوم تحريمه و السيد السيد العلىّ فيما ياتى من تفصيله فى باب الفضة المغشوشه بوجوب الاحتياط لو علم بلوغ القدر الخالص النصاب و شكّ فى مقداره لكون الامر من باب الشكّ فى المكلف به بخلاف ما لو كان الشكّ فى اصل بلوغ الخالص النصاب فانه يبتنى على اصل البراءه لكون الامر من باب الشكّ فى التكليف لكن يمكن ان يكون القول بوجوب الاحتياط من السيد المشار اليه فى الصوره المشار اليها مبنيًا على ما ياتى بعيد هذا و بعض الاصحاب حيث تمسك فى تعميم حججه الظنّ بقاعده الاشتغال بناء على انّ الثابت من دليل الانسداد و جوب العمل بالظنّ فى الجملة فاذا لم يكن قدر متيقن كاف فى الفقه و جب العمل بكل ظنّ و هو مقتضى القول بوجوب تحصيل العلم بالاعلميه على المقلد من باب الاحتياط لو شكّ فى الاعلميه و كذا ما قد يتميّك فى باب منزوحات البئر بناء على النجاسه عند تردد الامر بين الاقل و الاكثر بقاعده الاشتغال لكن يمكن ان يكون التمسك المزبور مبنيًا على ان المدار على مورد الابتلاء كما ياتى القول به عن جماعه لكن لا- يتاتى فى مثل المقام انحلال التكليف الى المتعدّد او لا يكفى الانحلال فى جريان اصل البراءه فى المشكوك فيه من المتعدّد و هو معطى مقاله من قال فى باب قضاء الصلاه الفائته المعلومه عينا المشكوكه عدد الوجوب الاحتياط كالمشهور كما ياتى لكن يمكن ان يكون مقاله المذكوره مبنيه على ما سمعت آنفا و يقتضى القول به الاستدلال فيما لو تلف احد المشتبهين على وجوب الاجتناب عن الباقي بقاعده الاشتغال و مقتضى ما جرى عليه السيد السند النجفى حيث بنى فى باب تداخل الاسباب على اصاله التداخل لانّ الاصل اتحاد التكليف دون التعدّد كون المدار فى الشكّ فى المكلف به على ثبوت التكليف فى مورد الابتلاء و هو مقتضى ما صنعه الوالد الماجد حيث حكم فيما لو امر بالمطلق على القول بعدم انصرافه الى الفرد الشائع و تعذر الفرد الشائع بعدم وجوب الفرد النادر بناء على اصاله البراءه فى باب الشكّ فى التكليف لكن مقتضى ما جرى عليه فى باب تداخل الاسباب القول بالاوّل حيث أنّه بنى على اصاله عدم التداخل استنادا الى ان كلا من الاوامر العديده يقتضى شيئا و يطلب منه مامور به لا محاله فان المفروض انّ بعضها لم يرد مؤكدا الآخر و لذا

لو كانا متعاقبين امرا فعلا- فثبت بالامر الاول المامور به الاول و بالثاني الثاني فاذا ثبت ان كلا من الاوامر له متعلق و مدلول و مطلوب فغايه المجازات و التنزل ان يقال ان المطلوب بكل امر يحصل الامتثال به بمجرد الاتيان بالهيئه او لا- مثلا- اذ قال اذا شككت بين الاربع و الخمس فاسجد سجده السهو و شككنا ان الامتثال بها يتحقق بمجرد سجده أو لا فنقول لما ثبت ان كل امر اقتضى سببا و لم نعلم ان بشيء منها يحصل الامتثال بالجميع او يلزم المتعدد فاستصحاب الاشتغال يقتضى التعدد الى ان يثبت البراءه اليقينيّه كما ان قبل ايجاد السجده مطلقا كان عدم وجود المامور به مجزوما به فبعد سجده واحده يكون العدم مستصحا حتى يثبت وجوده فاستصحاب الاشتغال و عدم وجود المامور به يقتضى التعدد و بالجمله كلما كان الشك في توجه الخطاب و تعلق الحكم فاستصحاب البراءه و العدم و النفي حاكم بخلاف ما لو تعلق الحكم بشيء و شك في حصوله كالمكلف به فمقتضى الاستصحاب هنا بقاء الاشتغال و البقاء في عهده التكليف فيلزم البراءه اليقينيّه و هو لا يحصل الا بالتعدد فمقتضى استصحاب الاشتغال عدم الاكتفاء بفعل واحد و عدم التداخل و يمكن ان يقال ان مرجع كلام الوالد الماجد ره الى ثبوت تعلق الحكم بالموضوعات شخصا لا- نوعا و المقصود بكون المدار في الشك في المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع انما هو تعلق الحكم بالموضوع نوعا فكلام الوالد الماجد ره في باب تداخل الاسباب لا يقتضى القول بكون المدار في الشك في المكلف به على تعلق الحكم بالموضوع نعم يتاتي الكلام معه في ان مرجع الامر الى الشك في شمول الاوامر لصوره الاتيان بالواحد على وجه التقرب لو كان المامور به من الواجبات التعديديه فمرجع الامر الى الشك في وحده التكليف و تعدده و التكليف الواحد انما ثبت بالاجماع و الا فمقتضى الاصل عدم وجود شيء راسا و لما دليل على ما يزيد على الواحد فاصل البراءه يقتضى جواز الاكتفاء بالواحد و ربما يتوهم ان قيام الاجماع على وجوب الاتيان بالفعل الواحد يكشف عن فهم شمول الاطلاقات لحاله الاجتماع فلا بد من الاحتياط نظير ما اورده في محله على ما ذكره المحقق القمي من ان التكليف بالواقع حال امتناع العلم بالواقع ممتنع فمقتضى الاصل عدم وجوب الصلاه مثلا راسا للشك في بعض متعلقاتها حيث ان الشك في الجزء مثلا يوجب الشك في الكل و عدم العلم بالماهيه قضيه ان النتيجة تابعه لاجس المقدمتين نعم مقتضى قيام الاجماع على حجيه ظن المجتهد وجوب الاتيان بما ثبت بالظن الاجتهادي (1) في باب الصلاه من باب فهم

ص: ٤٠١

(١-١) من ان الاجماع على وجوب الاتيان مما ثبت بالظن الاجتهادي



شمول اطلاق الامر بالصيلاه الصورة الشك و امتناع العلم بالصيلاه لا ثبوت الحكم الثانوى حال الجمل و هو مدفوع بانه لو كان الاجماع من باب فهم شمول الاطلاقات لحال الجهل و امتناع العلم للزم الاتيان بالمتعدّد و ان قلت ان القول بالتداخل من باب دعوى كفايه الفعل الواحد فى امتثال الاوامر المتعدّده قلت مرجع القول بالتداخل على هذا الى كفايه الفعل الواحد من باب الظن الاجتهادى عن الأوامر الثابت اطراد وجوبها حال الجهل اجتهاد او الكلام فى صورته الشك فى مقام الاجتهاد بالشك فى اطراد وجوب المامور به بالاوامر فى حال الاجتماع مع انه لا مجال لكشف الاجماع عن شمول الاطلاق لحال الشك للزوم اجتماع الشك و العلم للزوم الشك فى الشمول و العلم بالشمول بخلاف صورته الشك فى الجزئيه و اختيها اذا الشك فيها فى موضوع الحكم و العلم بشمول اطلاق الامر و اطراد الحكم اعنى الوجوب و بالجمله فحاله الاجتماع غير حاله الشك فى الشمول و شمول الاطلاق لحال الاجتماع لا يرتبط بحاله الشك فى شمول الاطلاقات و بعد هذا اقول ان اطلاقات الاوامر لا تشمل حاله الاجتماع نظير ان اطلاق الامر بالشىء لا يشمل حاله اجتماع الفردين المتنافيين من ذلك الشىء مثلا لو قيل انقذ الغريق فهو لا يشمل صورته تعدّد الغريق و عدم امكان انقاذ كل واحد من المتعدّد لكن العقل يستقلّ بانه لا فرق بين الواحد فى حال الانفراد و الواحد فى حال الاجتماع مع كون المفروض عدم اشتراط حال الانفراد فبعد اطلاع العقل على وجوب انقاذ الغريق الواحد فى حال الانفراد مع عدم ثبوت اشتراط الانفراد يحكم العقل بوجوب انقاذ احد الغريقين تخيير او هذا من باب حكم العقل بعد الخطاب و بعبارة اخرى بشرط الخطاب نظير حكم العقل بوجوب المقدمه بعد تعلق الامر بذى المقدمه بناء على ان الظاهر من اكثر كلمات القائلين بالوجوب انما هو دعوى استقلال العقل بالوجوب كيف لا- و قد احتج المحقق السبزواري على الوجوب بان حقيقه التكليف عند العدليه هى اراده الفعل على جهه الابتداء بشرط الاعلام فالذى عليه مدار الاطاعه و العصيان هى الاراده المتعلقة بشىء فالالفاظ انما هى اعلام داله عليها و علامه قد تكون شيئا آخر من دلالة عقل او نصب قرينه اخرى لكن ربما يستفاد من شيخنا البهائى فى تعليقات الزبده القول بوجوب من باب دلالة اللفظ بانضمام العقل حيث انه اجاب عمّا استدلّ به على عدم الوجوب من انا نأمر عبدنا بالفعل مع غفلتنا عمّا يتوقّف عليه من الافعال فكيف يكون تلك الافعال واجبه عليه مع انا ذاهلون عنها فضلا عن ايجابها بانه قد يستنبط من

امرنا بشيء امرنا بآخر و ان لم نقصده و قال و سيجيء في بحث المفهوم و المنطوق ما يرشد الى ذلك و من الظاهر بل بلا اشكال ان غرضه الاشارة الى دلالة الاشارة كما هو مقتضى ما صنعه صالحنا و الفاضل الجواد حيث عبر الاول بانه قد يستنبط من امرنا بشيء امرنا بآخر كما في دلالة الاشارة و الثاني قال و سنبين ذلك في بحث المفهوم و المنطوق عند دلالة الاشارة و ربما يستفاد من بعض كلمات السيد السيد الماجد دلالة الامر بذي المقدمه بنفسه على وجوب المقدمه كقوله في بعض ادلته على الوجوب و هذا الاشتمال مفهوم من تعلق الخطاب بالواجب المطلق فيكون وجوبها مفهوما منه تبعا و قوله في بعض آخر من الادله على الوجوب و هو مفهوم من الامر بالفعل فالامر يدل على وجوبها تبعا ففي المقام يحكم العقل بوجوب الفعل الواحد و لا- يحكم بوجوب الزائد بل يحكم بعدم الوجوب من باب اصل البراءه و الفرق بين المقام و صورته تعارض الفردين من المطلق امكان الجمع هنا دون الصوره المذكوره و بعد هذا اقول ان ما ذكره الوالد الماجد ره من الاستصحاب لا يتاتي فيما لو اتفق الاسباب دفعه واحده و بعد ما مر اقول انه يمكن القول بان مقتضى اصل البراءه جواز ترك الكل راسا على حسب فرض الشك في شمول الاطلاقات و الاجماع انما يبين الحكم و لا يبين وجوب الفعل الواحد على الشاك فلا يمانع عن اجزاء اصل البراءه نعم لو حكم بوجوب الايمان بالفعل الواحد من باب الاحتياط لا التداخل الواقعي فلا مجال لاجراء اصل البراءه و اين ذلك من الاجماع نظير ما حررناه في محله في باب تردد الواجب بين المتباينين كتردد الصلاه بين الظهر و الجمعه من باب الاجماع المركب من ان كل واحد من شطري الاجماع انما يحكم بالحكم الواقعي و كما لا دلالة فيه على حكم الشطر الآخر فلا دلالة فيه على حال التعارض و حكم من اطع على الشطر الآخر كما ان الخبر الواحد مثلا انما يدل على الحكم الواقعي و لا دلالة فيه على صورته التعارض بل لا- دلالة في المادة على الهيئه ابدا فلا- دلالة في الاجماع البسيط المنتزع من الاجماع المركب على حال الجاهل كيف لا- و لا- مجال لتجاوز حال المنتزع عن المنتزع عنه فوجوب الواجب الواقعي في حق الجاهل غير ثابت اذ الاجماع البسيط انما يثبت الحكم الواقعي و القدر المتيقن من لزوم امثاله انما هو على العالم و اطراده في حق الجاهل غير ثابت و ان قلت انه لو ثبت وجوب الفعل الواحد واقعا فيجب امثاله قلت ان الحكم الواقعي بمجرد لا يجب امثاله ما لم يقد دليل معتبر موجب لمعرفه او يدل دليل من العقل او النقل على وجوب الاحتياط في المقام و بعض ما استدلل به الاخباريون على وجوب الاحتياط في شبهه الحرمه

مما لا- نصّ فيه مدفوع بما حرّراه في محلّه فلا دلالة للنقل ايضاً على وجوب الاحتياط في المقام مع أنّه لو فرضنا حكم العقل بوجوب الاحتياط في المقام بملاحظه دخول الحكم الواقعي في البين لكن بعد ملاحظه عدم وجوب امتثال الحكم الواقعي في طائفه من الموارد كسببه الحرمة و شبهه الوجوب ممّا لا نصّ فيه و الشّبهه المفردة الموضوعيّة في الشكّ في الحرمة و شبهه غير المحصور يتحصّل السيّكوت و الفتور للعقل لكن حكم العقل بعدم الفرق بين الواحد في حال الانفراد و في حال الاجتماع أنّما يقتضى الوجوب في المقام و بهذا يفترق المقام عن تردّد الواجب بين المتباينين لاشتباه الواحد الواجب واقعا بالكليّه بخلاف المقام لفرض كفايه الواحد عن بعض الواجبات بلا كلام و قد انجزّ الكلام الى الكلام من باب المناسبه و تطرّق الخروج عن المقصود لكن تحرير المطالب مطلوب و مرغوب على كل حال فلنعد الى ما كنا بصدده فنقول انه يقتضى القول بكون المدار في الشكّ في المكلف به على ثبوت التكليف في مورد الابتلاء ما وقع بعض الاصحاب حيث جعل الشكّ في شمول المنهية عنه لبعض الافراد من باب الشكّ في التكليف و هو مقتضى مقاله من قال في قضاء الصّلاه الفائته عينا و المشكوكه عددا بجواز الاقتصار على ما تيّقن فواته عملا باصل البراءه كالمقدّس و صاحب المدارك و الذخيره كما ياتي الا ان مقاله المذكوره مبنيّه على دعوى تعدد التكليف او كفايه انحلال التكليف الى المتعدّد في جريان اصل البراءه في المشكوك فيه من المتعدّد و التحقيق ان يقال انه لم يرد لفظ الشكّ في التكليف و الشكّ في المكلف به في نصّ حتى يتفحص عن مصداقهما و يداق في المصداق فالمناسب فيما لو كان الشكّ في ثبوت التكليف في واقعه الابتلاء بعد تعلق التكليف بالموضوع ان يلاحظ ان ادله اصل البراءه فيما لا- شكّ في كونه من باب الشكّ في التكليف كما لو كان الشكّ في تعلق التكليف بالموضوع تجري في الشكّ المزبور او يجري فيه ادلّه وجوب الاحتياط فيما لا شكّ في كونه من باب الشكّ في المكلف به كما لو كان الشكّ في الجزئية و الشرطيه و المانعيه و لا خفاء في ان استصحاب الاشتغال و هو من ادلّه وجوب الاحتياط لا يجري في الفرض المفروض لعدم سبق اشتغال الذمّه اذ مجرّد تعلق الحكم بالموضوع لا يوجب اشتغال ذمه المكلف و كذا الحال في حكم العقل بوجوب الاحتياط مع الشكّ في الاشتغال في واقعه الابتلاء بل استصحاب الاشتغال مع قطع النّظر عن الاستدلال به على وجوب الاحتياط في باب الشكّ في الجزئية و اختيها في كل مورد امكن جريانه فيه يكون جريانه فيه مرشدا كاملا و دليلا قويا على كون الشكّ من باب الشكّ

فى المكلف به لمنافاه كون الشك من باب الشك فى التكليف مع جريان استصحاب التكليف المقصود باستصحاب الاشتغال فجرىان فيما جرى استصحاب فيه يعين الاشتغال كون الشك من باب الشك فى المكلف به فلا ينبغى الارتباب فى كون المدار فى الشك فى التكليف و المكلف به على واقعه الابتلاء بل نقول ان المدار فى مورد الابتلاء على حال الشخص مثلا لو ثبت التكليف بشىء و تردّد المكلف به بين ماهيتين مختلفتين يكون الشك من باب الشك فى التكليف لعدم ثبوت التكليف بالنسبه الى الجاهل و ان علم كون الحكم فى الواقع احد الحكمين بل نقول ان المدار فى مورد الابتلاء على جواز رجوع التكليف الى تكليف متعدّد و عدمه فلو رجع التكليف الى تكليف متعدّد فالامر من باب الشك فى التكليف و لا بدّ فى الشك فى المكلف به من عدم رجوع التكليف الى تكليف متعدّد فلو كان للشخص فضه مغشوشه غيرها و علم بلوغ القدر الخالص النصاب و شك فى مقداره يكون الامر من باب الشك فى التكليف لرجوع الامر الى تعدّد التكليف و كون التكليف بالزكاه فى كل نصاب تكليفا على حده كيف لا و لا ريب فى صحّه الامر فى كلّ نصاب بمقدار إلا ان يقال ان تحليل التكليف فى نصابين الى تكليفين غير متجه و الا وجه التحليل فى كلّ من النصابين الى آحاد العدد فما جرى عليه السيّد السند العلى من القول بالاحتياط فيما ذكر لكون الامر من باب الشك فى المكلف به بخلاف ما لو كان الشك فى اصل بلوغ الخالص النصاب فأنه يبنى على اصاله البراءه لكون الشك من باب الشك فى التكليف ليس على ما ينبغى و لو شكّ فى عدد الصلاه الفائتة المعلومه عينا فالشك فى القدر الزائد على القدر المتيقن من باب الشك فى التكليف فقد احسن المقدس و صاحب المدارك و الذخيريه حيث حكموا بلزوم قضاء ما تيقن فواته عملا باصاله البراءه لكن المشهور القول بلزوم الاحتياط تعليلا من غير واحد بقاعده الاشتغال و ليس بالوجه و كذا ما جرى عليه بعض من التفصيل بين ما لو حصل الشك فى الفوائت ابتداء من دون سبق العلم فيكفى الاقتصار على القدر المتيقن فواته لكون الشك من باب الشك فى التكليف و ما لو حصل اليقين بالفوائت ثمّ عرض الشك للنسيان فيجب الاحتياط لكون الشك من باب الشك فى المكلف به و ربما يتاتى الاشكال فيما لو شكّ فى مقدار النصاب الواحد من باب الشبهه الحكميه فى كون الشك من باب الشك فى التكليف و من باب الشك فى المكلف به و الاظهر الثانى لصحّه التمسك باستصحاب الاشتغال بل حكم العقل بوجوب الاحتياط من باب حكمه باستدعاء اشتغال الذمه يقينا للفراغه اليقينيّه على

القول بوجوب الاحتياط في المقام بناء على صحّحه التمسك بهما على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئيه و احتيها في الارتباطيات بناء على ما تقدّم من تحكيم جريان ادله وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئيه و احتيها في الارتباطيات في مورد الشك بكون الشك من الشك في المكلف به بل قد سمعت ان جريان استصحاب الاشتغال في كل مورد امكن جريانه فيه بناء على جريانه في باب الشك في الجزئيه و احتيها في الارتباطيات يدلّ دلالة كامله مع قطع النظر عن الاستدلال به على وجوب الاحتياط في باب الشك في الجزئيه و احتيها في الارتباطيات على كون الشك من باب الشك في المكلف به مع انه لا شىء في المقام يوجب كون الشك من باب الشك في التكاليف غير انحلال التكاليف بخمسه دراهم مثلا الى خمسه تكاليف و لا- خفاء في استهجان تخميس التكاليف و الامر و مقتضاه اتحاد التكاليف و كون الشك من باب الشك في المكلف به على ان انحلال التكاليف الى تكاليف متعدده لا يجدى بمجرده في اطراد حكم العقل بالبراءه بواسطه الحكم بقبح العقاب بلا بيان و هو العمده في مدرك اصل البراءه بل لا- يحكم العقل بقبح العقاب في صورته الانحلال و ما ينفع و فيه الجدوى هو اطراد حكم العقل لا- كون الشك من باب الشك في التكاليف لامكان اختلاف حكم الشك في التكاليف فيما لو كان الشك فيه من باب الشك في التكاليف ابتداء و ما كان الشك فيه من باب الشك في التكاليف بالارجاع و بالأخره مضافا الى انه لو كان النصاب في الموزون اعنى الغلات الاربع فالانحلال في غايه الاشكال بل لا مجال للانحلال بلا اشكال فح نقول ان الانسب التفصيل في باب الفرضه المغشوشه في صورته الشك في بلوغ الفرضه الخالصه الى النصاب الثانى بين صورته التملك بالتدريج و التملك دفعه و القول بكون الشك في الاول من باب الشك في التكاليف و كون الشك في الثانى من باب الشك في المكلف به و ايضا نقول ان الانسب التفصيل المذكور اعنى التفصيل بين التدريج و الدّفعه و فاقا لبعض في باب اشتباه مقدار الدين المعلوم ثبوت الاشتغال به اجمالا- بين الاقل و الاكثر بكون الشك في صورته التدريج من باب الشك في التكاليف و كون الشك في صورته الدّفعه من باب الشك في المكلف به بل نقول انه في باب الشك في عدد الصّلاه الفائته المعلومه عينا و ان يمكن تعدد الامر ان يخاطب في كل فائته بقضائها و اتحاد الامر بان يخاطب باقضى ما فات بل يمكن تحليل التكاليف في الثانى الى المتعدد الا ان الاصح كون الامر من باب الشك في المكلف به لجريان استصحاب الاشتغال بل حكم العقل بوجوب الاحتياط بناء

على جريانهما فى باب الشك فى الجزئيه و اختيها فى الارتباطيات لكن الاظهر ان يقال ان الامر فى المقام من باب تعدد الامر و الشك من باب الشك فى التكليف اذ الامر بالقضاء لم يقع دفعه بل انما تعلق على حسب فوت الفائته فلا مجال للكلام فى الانحلال فى صورته وحده الامر و بما سمعت يظهر انه لو شك فى مقدار الزكاه فى النصاب الواحد من باب الشبهه الحكميه يكون الشك من باب الشك فى المكلف به إلا- انه ربما قيل بكون الشك فى ذلك من باب الشك فى التكليف و يمكن ان يتوهم كون الشك هنا من باب الشك فى المكلف به مع كون الشك فى بلوغ الفضه الخالصه الى النصاب الثانى من باب الشك فى التكلف و لو كان التملك بالتدريج و ليس على ما ينبغى و يظهر بما سمعت ايضا انه لو شك فى شمول المنهى عنه لبعض الافراد او صدقه عليه يكون الشك من باب الشك فى التكليف على تقدير اجتماعه مع ما كان المنهى عنه شاملا له او صادقا عليه ففى الاول لا يجب ترك المشكوك فيه شمولا او صدقا و اما الثانى فيجب فيه ترك المشكوك فيه بناء على وجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به اللهم إلا- ان يدعى القطع بعدم الفرق فى حال المشكوك فيه بين صورته الانفراد و الاجتماع او يقال ان توجه الحرمة الى الفرد المتيقن متيقن و توجهها الى الفرد المشكوك فيه مشكوك فيه و الامر من باب الشك فى وحده التكليف و تعدده و الاصل يقتضى البناء على العدم فى الفرد المشكوك فيه إلا ان يقال ان التكليف فى مورد الابتلاء يتوجه الى الطبيعه كما هو الحال فى الخطابات اللفظيه فلما ثبت توجه الحرمة الى الطبيعه فبعد الامساک عن الفرد المتيقن و ارتكاب الفرد المشكوك فيه يكون الفراغ مشكوكا فيه فمقتضى قاعده الاشتغال ترك الفرد المشكوك فيه و يقتضيه ايضا استصحاب الاشتغال و تلخيص المقال على احسن حال ان يقال انه يتاتى الكلام فى ان المدار فى الفرق بين الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به على الشك فى تعلق التكليف فى واقعه الابتلاء ابتداء فى باب الشك فى التكليف و ثبوت التكليف مع الشك فى بعض شئون ما تعلق به التكليف فى واقعه الابتلاء فى باب الشك فى المكلف به او يكفى فى الشك فى التكليف انحلال التكليف الثابت فى واقعه الابتلاء الى تعدد التكليف و تحقيق الحال انه يتاتى الكلام تاره فى جواز الانحلال و اخرى فى كفايه الانحلال فى كون الشك فى باب الشك فى التكليف و ثالثه فى اطراد اصاله البراءه بناء على الانحلال و عدمه بوجوب الاحتياط امّا الاول فهو على اقسام احدها ما لم يتعدّد فيه التكليف راسا كما لو شك فى مقدار الزكاه اى الشك فى الجزئيه

فى النصاب الواحد من باب الشبهه الحكميه فى النقدىن او فى الغلات و الاظهر استهجان الانحلال و لا سىما لو كان الامر من باب الاوزان كما فى الغلات بل لا مجال فىه للتحليل و الانحلال و ان قلت ان المفروض حصول الثواب و الامتثال على حسب ما ياتى به المكلف من الزكاه فى نصابها و لىس هذا الا من جهه الانحلال الى تعدد التكليف قلت ان حصول الامتثال ممنوع بل مقطوع العدم اذ الانحلال انما يكون بحكم العقل و المدار فى امتثال الامر على موافقه مدلوله و لا شك فى عدم انحلال الامر عرفا الى تعدد التكليف نعم الاثيان بالبعض يوجب سقوط الامر بالمجموع و المرجع الى التقييد كما هو الحال فى سائر موارد السيقوط ثانيها ما ثبت تعدد التكليف فىه فى بعض الاحوال كما لو شك فى بلوغ الفضة الخالصه الى النصاب الثانى مع فرض كون التملك دفعه لانفصال الامر بالزكاه فى النصاب الاول على تقدير تحضله قبل النصاب الثانى و اداء الزكاه و تملك النصاب الثانى بعد تملك النصاب الاول و اداء الزكاه و فيه الاظهر فىه استهجان الانحلال و عدم الفرق بينه و بين القسم الاول نعم على تقدير كون التملك للفضه المغشوشه بالتدريج فالشك من باب الشك فى التكليف فالامر فى باب الدين المشكوك مقداره من باب الشك فى التكليف لو كان بالتدريج و من باب الشك فى المكلف به لو كان دفعه ثالثها ما يمكن فى القول بتعدد التكليف و كذا بوحدته مع القول بالانحلال نحو قضاء الفائته المعلومه عينا المجهوله عددا حيث انه يمكن فى القول بصحة الخطاب فى كل فائته و صحة الخطاب باقضى ما فات و تحليله الى تعدد الامر بالقضاء و الاظهر كون الامر فىه من باب تعدد الامر لكون الامر من باب التدريج لتعقيب كل فوت بالقضاء فالشك من باب الشك فى التكليف بلا شك رابعها ما تعدد فىه التكليف و لا مجال فىه للوحده و الانحلال كما هو الحال فى باب تداخل الاسباب و الامر فىه من باب الشك فى التكليف بلا ارتياب و اما الثانى فالاظهر عدم كفايه الانحلال فى كون الشك من باب الشك فى التكليف لمجىء استصحاب الاشتغال و هو ينافى و يباين كون الشك من باب الشك فى التكليف مضافا الى الاستناد اليه فيما لا شك فى كونه من باب الشك فى المكلف به اعنى الشك فى الجزئيه و اختيها فى الارتباطيات فاطراده علامه كون الامر من باب الشك فى المكلف به و يمكن ان يقال ان التمسك باستصحاب الاشتغال فى المقام مبنى على اعتبار الاستصحاب فيما لو كان المتيقن فى الزمان الاول معلوما بالاجمال كما لو علم بوجود جماعه منكروه

فى الدّار و علم بخروج جماعه منكروه ايضا عن الدار و شكّ فى بقاء احد فى الدّار لكن الظّاهر من اخبار اليقين كون المتيقن فى الزّمان الاول معلوما بالتفصيل و لا ينافى ذلك اعتبار الاستصحاب فى باب الشك فى اقتضاء المقتضى كما هو الاظهر اذ الاجمال هنا فى جانب العرض و ثمّ فى جانب الطّول اذ الشك فى باب الشك فى اقتضاء المقتضى فى امكان بقاء المستصحب و عدمه لكن يمكن ان يقال انّ جريان الاستصحاب فى المقام علامه كون الامر من باب الشك فى المكلف به و عدم الحجّيه امر آخر فلا بدّ فى المقام من البناء على الاحتياط بواسطه قاعده الاشتغال لمن يجرى فى الشكّ فى الجزئيه و اختيها فى الارتباطيات على الاحتياط غايه الامر عدم اطراد الاستصحاب فى الباب لو قال بعدم حجّيه الاستصحاب فى صوره اجمال المستصحب عرضا و الا فيجرى الاستصحاب فى الباب ايضا و امّا الثالث فالظاهر وجوب الاحتياط فيه بناء على وجوب الاحتياط فى باب الشكّ فى الجزئيه و اختيها فى الارتباطيات و لو كان الامر من باب الشك فى التكليف لمجىء الاستصحاب و حكم العقل بناء على تماميه الاستناد اليهما على وجوب الاحتياط فى الارتباطيات نعم اعتبار الاستصحاب فى الباب مبنّى على اعتبار الاستصحاب فى المجمل و القول باصل البراءه و الاقتصار على ما ثبت ممن يقول بوجوب الاحتياط فى الشك فى الجزئيه و اختيها فى الارتباطيات مبنّى على تحليل التكليف الى تعدّد التكليف كيف و لو تردّد الامر بين القصر و الاتمام لا مجال لان يقال ان القدر الثّابت وجوب القصر و الاصل براءه الدّمه عن الزائد و بعد ما مرّ اقول انه لو تعلّق الامر بعد فلا شك فى عدم انحلال المدلول عرفا و بحسب المراد من اللفظ لكن قد يحكم العقل بكون المعتقد و الامر من باب دلالة الاشاره بناء على عمومها لكشف اللفظ عن الاعتقاد هو تعلّق الحكم الى كل واحد بحيث لا مدخلية فى مطلوبيّته للانضمام الى آخر بوجه كما لو قيل اد ديونى و هى عشره دراهم حيث ان اداء كلّ واحد من الدّراهم مطلوب فى نفسه و الامر فى كل من الواجب التّفسى و من هذا الباب ما لو قيل عند التصدّق لدفع المرض اكرم كل واحد من العلماء درهما فان اكرام كل واحد من العلماء درهما مطلوب و لو لم يكرم غيره و قد يحكم العقل باناطه مطلوبيّته كل بانضمامه الى غيره كما لو قيل اصف العلماء و هم عشره حيث انّ اضافته واحد منهم غير مطلوب بلا شكّ و من هذا الباب الامر ينزح ماء البئر و لا سيّما على القول بالنّجاسه حيث ان نزح واحد لا جدوى فيه و ليس مطلوبيّته الا من باب الجزئيه لاناطه الحكمه بحصول العدد فكون الامر من باب تعدّد المطلوب محال و كلّ واحد من العدد من



باب الجزء الآ- أنّ الامر من باب انفصال الاجزاء و ان قلت أنّه لو اُضاف واحدا دون غيره فلا يعاقب على عدم اضافته العشره بل على عدم اضافته التسعه قلت ان هذا ليس دليلا على مطلوبيه اضافته الواحد و العقاب على عدم اضافته التسعه من قبيل العقاب على ترك طي المسافه عند تركها من المستطيع لاستناد ترك الحج الى ترك طي المسافه و العقاب على ترك الحج فى الحقيقه فالعقاب فى المثال المذكور على عدم اضافته العشره لكن لما كان عدم اضافته العشره مستندا الى عدم اضافته التسعه فالامر فى المقام من باب الارتباط الا ان الارتباط ليس من باب الارتباط فى الصيلاه لكونها من باب المخترع و توسط بعض الاشياء فيها يوجب الخلل فى المقام و قد يشكّ فى كون الامر من باب الاناطه و عدمها و قد جرى العضى على انحلال الامر بالموقت الى الامر بالطبيعه و اتيانها فى الوقت و كون القضاء بالفرض الاول و قد جرى العلامه النجفى على انحلال الامر بالمركب فى منفصل الاجزاء كالعدد الى امرين الامر بالطبيعه المشتركه بين الآحاد و الاجزاء و الامر بالعدد المخصوص لكنّه منع عن قصد القرابه فى كلّ واحد من العدد بقصد الخصوصيه و جوز قصد القرابه بقصد الجزئيه و لا يذهب عليك ان الانحلال يقتضى جواز قصد القرابه بأحد العدد من حيث الخصوصيه و جرى ايضا على الانحلال فى صورته تعبير بعض الاجزاء او تعدّره و وافقه الوالد الماجد ره و لعلّه لو قال بالانحلال الى اوامر متعدده كان اولى و بعد ما مرّ اقول أنّه لو انحلّ الامر الى اوامر متعدده و شكّ من باب الشكّ بين الاقل و الاكثر فالانحلال لا يوجب جواز اجراء اصل البراءه لثبوت التكليف بالمجمل فى واقعه الابتلاء فيتاتى قاعده الاشتغال و كذا استصحاب الاشتغال بناء على اعتبار الاستصحاب فى المجمل عرضا و بوجه آخر بعد فرض ثبوت الوجوب للشئ على وجه الاجمال لا يختلف الحال بين ارتباط الاجزاء و عدمه فيتاتى قاعده الاشتغال و كذا استصحاب الاشتغال بناء على اعتباره فى مثل المقام (1) و لو على تقدير الانحلال فيختلف الحال فى المقام مع الشكّ بين الاقلّ و الاكثر ابتداء و الامر فى المقام دائر بين عد المقام من باب الشكّ فى التكليف و عده من باب الشكّ فى المكلف به و القول بلزوم الاحتياط فيه مبنى على القول بلزوم الاحتياط فى الارتباطات لكن الامر فى باب قضاء الفائته من باب تعدّد التكليف بلا اشكال و الامر فيه نظير الامر فى الدّين مع التدرّيج و من بنى على لزوم الاحتياط فى ذلك جعل المدار فى الشكّ فى المكلف به على مجرد تعلق الحكم بالموضوع لا- واقعه الابتلاء لتعلق الحكم اعنى الوجوب بالقضاء و بعد يمكن ان يقال انه لا يتاتى فى واقعه الابتلاء لفظ حتى يتاتى الكلام فى الانحلال و عدمه فمرجع الوجوب فى باب الاعداد الى وجوب الاقلّ و الاكثر

ص: ٤١٠

و يتردد الاشتغال بين الاقل و الاكثر و الاصل البراءة عن المشكوك فيه و لا يتاتي استصحاب الاشتغال و قاعده الاشتغال لعدم ثبوت الاشتغال بالنسبه الى المشكوك فيه بخلاف الارتباطيات فان الواجب فيها شيء واحد ذو شئون فعند الشك فيه جزاء او شرطاً او مانعاً يتاتي استصحاب وجوبه إلا- ان يقال ان الامر في طائفه من الاعداد من باب الارتباط كما يظهر ممّا مر فعند الاشتغال في الجمله يتاتي استصحاب الاشتغال و قاعده الاشتغال فليس الامر في واقعه الابتلاء في باب الاعذار من باب تعدد التكليف على وجه الاطلاق كما هو مقتضى تلك المقال و بعد اللتيا و التي اقول الحق ان المدار في الفرق بين الشك في التكليف و الشك في المكلف به على تعلق التكليف بالموضوع فلو شك في تعلق التكليف بالموضوع كما في شرب التتن فالشك من باب الشك في التكليف و يتاتي اصل البراءة و اما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فالشك من باب الشك في المكلف به و يتاتي النزاع في وجوب الاحتياط و حكمه اصل البراءة سواء تطرق الشك في ثبوت التكليف في واقعه الابتلاء كما لو شك في شمول المطلق للفرد النادر في باب الوجوب النفسى او انحل التكليف في واقعه الابتلاء الى تكاليف متعدده كما لو شك في مقدار الزكاه اذ ما يحكم فيه العقل بالبراءة و هو العمده في مدرك اصل البراءة انما هو ما لو كان الشك في تعلق التكليف بالموضوع دون ما لو ثبت تعلق التكليف بالموضوع فعلى القول بشمول اطلاق التكليف لحال عدم امكان المعرفه لا بد من الاحتياط لقيام الدليل الاجتهادى على التكليف و لزوم الاتيان بالمشكوك فيه من باب المقدمه العلميه و لو بناء على عدم وجوب مقدمه الواجب قضيه اللابديه فالحاق الشك في القسمين المذكورين من القسم الثانى الى الشك في القسم الاول من باب الاشتباه و تحقيق الحال ان الشك في المكلف به لا- بد فيه من ثبوت تعلق التكليف بموضوع في الجمله قبال الشك في اصل تعلق التكليف بالموضوع في الشك في التكليف لكن قد اقتصر جماعه على ذلك في باب الشك في المكلف به فيجب الاحتياط على القول بوجوب الاحتياط في الشك في المكلف به بعد ثبوت تعلق التكليف بالموضوع في الجمله سواء كان الشك في تنجز التكليف كما في الشك في صدق الموضوع على شيء او الشك في شموله لبعض افراده او كان الشك في وحده المنتجز و تعدده كما في تداخل الاسباب و سواء كان الشك في الموضوع من باب التردد بين الاعم و الاخص مع الارتباط او عدمه كما في الشك في الجزئيه او الشرطيّه او المانعيه للصله او الزكاه او التردد بين المتباينين كتردد الواجب في ظهر الجمعه بين صلاه الظهر

و صلاحه الجمعه و سواء كان الشك في الموضوع في باب الاستنباط كما فيما ذكر او في باب التحصل كما في اداء الدين و قضاء الفائته و جرى جماعه على كون المدار في ذلك على تنجز التكليف بالموضوع في الواقعه الابتلائييه فينحصر الشك في المكلف به في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للصلاه او الشك في الجزئيه او المانعيه للزكاه دون الشك في الجزئيه لها بناء على انحلال التكليف فيها بحسب الاجزاء الى تكاليف متعدده و الا فالشك في الجزئيه لها ايضا من باب الشك في المكلف به وكذلك الشك في الواجب لتردده بين المتباينين فعلى القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به انما ينحصر بوجوب الاحتياط في الشك الاول و الاخير على الاطلاق و كذا الشك في الاوسط على الاطلاق او في الجملة لكن يمكن القول بوجوب الاحتياط لو كان الشك في وحده المنتجز و تعدده بناء على كون المدار في الشك في المكلف به على الواقعه الابتلائييه بكون الامر فيما ذكر من باب الشك في التكليف نظرا الى الاستصحاب لكن قد تقدم الكلام فيه و لا ريب ان العقل بناء على حكمه بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به انما يحكم به بمجرد تعلق الحكم بالموضوع و اما استصحاب الاشتغال بناء على جريانه في باب الشك في المكلف به فيختص جريانه بالشك في الجزئيه او اختيها للصلاه او الزكاه مطلقا او في الجملة و لا يجرى في صوره الشك في التنجز و اعتباره في صوره الشك في وحده المنتجز و تعدده غير ثابت و كذا الحال في الشك في الجزئيه للزكاه بناء على انحلال التكليف فيها الى تكاليف متعدده

## تنبيهات

الاول ان الشك في التكليف اما في جنسه كما في صوره الشك في الحرمة و ما عدا الوجوب او الوجوب و ما عدا الحرمة او في نوعه كما في الشك بين الوجوب و الحرمة ابتداء كما لو كان الشك من جهة عدم النص او اجمال النص حكما كما لو تردد الامر بين الايجاب و التهديد او بالآخره كما لو كان الشك بين الوجوب و الحرمة من جهة اجمال الموضوع كما لو امر بالتحرز عن امر و تردد الامر بين الفعل و الترك الثاني ان الشك في المكلف به قد يكون في جانب العرض كالشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و الشك بين المتباينين كتردد الصلاه يوم الجمعه بين صلاه الظهر و صلاه الجمعه و قد يكون في جانب الطول كما لو ثبت وجوب شيء الى حدوث غايه مجمله مردده بين امرين واقعين في جانب العرض او الطول حيث انه يتأتى الشك على الاول في استمرار الوجوب في صوره وجود احد الامرين مط لو كانت الغايه دائره بين امرين متباينين او في صوره وجود المشكوك فيه من الامرين لو كانت الغايه

دائرته بين الاعم والاختصاص ووجد الفرد الآخر من الاعم غير ذلك الاختصاص وعلى الثاني يتأتى الشك في استمرار الوجوب لو وجد الامر السابق في الوجود كما لو ثبت وجوب الامساك الى الغروب و تردد الغروب بين استتار القرص و ذهاب الحمرة المشرقية و فرض استتار القرص فانه يتأتى الشك في وجوب الامساك حال الاستتار الى زوال الحمرة و عدم الوجوب فمقتضى القول بوجوب الاحتياط في باب الشك في المكلف به وجوب انسحاب الحكم السابق في صورته الشك في المقام كما ان مقتضى القول بحكومه اصل البراهه في باب الشك في المكلف به عدم وجوب الانسحاب في المقام و وجوب الانسحاب في المقام على القول الاول انما هو من باب حكم العقل القاطع و بهذا يفترق عن الاستصحاب اذ المدار في الاستصحاب على الظن او اخبار اليقين و حكم العقل القاطع خارج عن الامرين و بما ذكر يظهر الفرق بين التمسك بقاعده الاشتغال و التمسك باستصحاب الاشتغال في باب الشك في الجزئيه و الشرطيّه و المانعيه و الشك بين المتباينين و قد جرى العلامه الخوانساري في صدر كلامه المعروف و قد اتينا بتمام كلامه شارحا اجزائه في بحث الاستصحاب على وجوب الاحتياط بانسحاب الحكم اذا ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغايه في الواقع من دون اشتراطه بشيء من العلم بالغايه و غيره اى ثبت استمرار الوجوب و لو مع الجهل بالغايه في صورته وجود ما شك في كونه غايه من جهه اجمال الغايه كما هو المفروض في المقام و كذا جرى على وجوب الاحتياط لو شك في صدق الغايه على شيء مع العلم بصدقها على شيء آخر مع العلم بصدقها على شيء آخر و ثبوت استمرار الوجوب على الوجه المذكور و جرى على عدم وجوب الاحتياط عملا باصل البراهه لو شك في كون شيء غايه اخرى مع ثبوت كون شيء آخر غايه و ثبوت استمرار الوجوب في الجملة بحيث لم يثبت استمرار الوجوب في صورته وجود ما شك في كونه غايه لكنك خبير بان الفرق بين القسمين الاخيرين انما هو من جهه اختلاف ثبوت كيفيه الاستمرار لا اختلاف حال الشك في صدق الغايه على شيء آخر و الشك في كون شيء غايه اخرى فكان المناسب التفصيل بين ما لو ثبت استمرار الوجوب الى حدوث الغايه واقعا و لو مع الجهل بالغايه و ما لو ثبت استمرار الوجوب في الجملة فيجب الاحتياط بانسحاب الوجوب على الاول دون الثاني سواء كان الشك في استمرار الوجوب من جهه اجمال الغايه من باب الدوران بين المتباينين كما في القسم الاول او الدوران بين الاعم و الاختصاص كما في القسم الثاني او من جهه الشك في كون شيء غايه اخرى و هذا ما يقتضيه ذيل كلامه و لم يفرق في الذيل بين الشك في صدق الغايه على شيء آخر و الشك في

كون شىء غايه اخرى بل جمع فى الذليل بين ما لو كان الشك فى المكلف به فى جانب العرض او الطول و قد شرحنا الحال على احسن الحال فى بحث الاستصحاب و كشف الغطاء عما وقع للمتأخرين من الاشتباه فى تشخيص مذهب العلامة المشار اليه و فهم كلماته حيث أنهم زعموه مفضلاً فى حجيه الاستصحاب مع انه قد انكر حجيه الاستصحاب على الاطلاق و تفصيله أنما هو فى وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به فى جانب الطول و زعموا ان المقصود بالقسم الاوّل ما لو كان الشك فى حدوث الغايه المعلوم معناها مع ان المقصود بذلك ما ذكرناه و زعم جماعه منهم ان اختلاف القسمين الاخيرين بمجرد كون الشك فى صدق الغايه و كون الشك فى كون شىء غايه اخرى مع أنه قد اخذ فى جانب الشك فى صدق الغايه ثبوت استمرار الوجوب حتى مع الجهل بالغايه و اخذ فى جانب الشك فى كون شىء غايه اخرى ثبوت استمرار الوجوب فى الجملة كما ذكرناه الى غير ذلك مما وقع من الاشتباه فى فهم كلماته و حرّنا الحال فى محلّه الثالث أنه ربما يتوهم كون الامر فى باب الشك بين الوجوب و الحرمة من جهه عدم النصّ او اجمال النصّ حكماً من باب الشك فى المكلف به و ليس بشىء اذ المدار فى الشك فى المكلف به على الشك فى متعلّق الحكم و متعلّق الحكم فيما ذكر غير مشكوك الحال مع ان الوجوب و الحرمة نفس التكليف فلا مجال لكون الشك فيهما من باب الشك فى المكلف به و إنما الامر من باب الشك فى نوع التكليف مع التيقن فى جنسه لكن لو امكن فى المقام الاحتياط لامكن القول بوجوبه بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به قضيه الاستصحاب الرابع أنه يمكن ان يتوهم كون الامر فى باب الشك بين الوجوب و الحرمة من جهه اجمال الموضوع كما فى المثال المتقدم قبيل ذلك من باب الشك فى المكلف به ايضا لكنه يضعف بان مرجع الامر بالأخره الى الشك فى نوع التكليف فالامر من باب الشك فى التكليف لكن لو امكن فى المقام الاحتياط لامكن القول بوجوبه ايضا بناء على وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به قضيه الاستصحاب قد فرع منه ابن محمّد إبراهيم ابو المعالى الشريف فى الخمس الخامس من الخمس السادس من الربع الثانى من الربع الاوّل من العشر الخامس من العشر العاشر من العشر الثالث من الالف الثانى من الهجره النبويه على هاجر ما الف الف سلام و تحيه حرّره فى سنه ١٣١٤هـ ؟

ببقاء الموضوع لعلامه العلماء

المحققين و قدوه الفضلاء المدققين

ابى المعالى حجه الاسلام الحاج محمد بن ابراهيم عاملهما الله

بلطفه العميم

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتتميم

و بعد فهذه رساله فى اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع و لعمرى ان ما اتفق فيه من الكلام لا يسمن و لا يغنى فى الرجوع عن الجوع و الحاجه الى تحريره فى قصوى ذروه الكمال كما انه فى قصار العسار و كمال الاشكال و ان ربّما لا يترأى عثر الامر فى ظاهر الحال و قد اتبعت بشدائد حرارات الفكر فى ذلك القلب و البال فى باب الاستصحاب فى سوابق الحال الاحوال إلاّ انه لما كانت الأفكار على نهج التلاحق و اختلال المنوال صار الانتفاع بها كأنه غير مؤذن بالوصال و قد تطرّق بعد ذلك بتكرار التذكار مزيد الفكر و الخيال فاعجبنى اصلاح المضبوط و ضبط غير المضبوط فى الحال لبلوغ المذاكره الى حيال ذلك المقال و على الله سبحانه التوكل فى المبدأ و المال فنقول ان الشرط المذكور انما حدث فى الاواخر و اما المتقدمون من الاصوليين فكلماتهم خاليه عنه و من العجيب أنّ الفاضل التونى قد ذكر اشتراطه ضمن ما اشترطه و لم يعده من الشروط و ربما حكى علامه البهبهانى و المحقق القمى التامل و التوقف فيه من بعض المتأخرين و ربما حكى عن المحقق المذكور فى بعض تعليقات القوانين كون المقصود ببعض المتأخرين هو نجل صاحب المعالم و هو المتراءى بادى الرأى من النجل المشار اليه فى تعليقات الاستبصار حيث انه توقف فى تطهير الاستحاله فى قوله فى كتاب الطهاره فى باب ما ليس له نفس سائله ذهب جماعه كالمحقق الشيخ فخر الدين و الشهيد و جدى قدس سرهم الى

ان الاستحالة من المطهرات و اختار ذلك والدى قدس سره مستدلا بان الحكم منوط بالاسم فيزول بزواله و قد ينظر فى هذا بان الاسم اذا تحقق الطهارة بزواله يشكل بانه يقتضى طهاره كثير من الاشياء و ان لم يحصل الاستحالة و الامر لا يخلو عن اشكال و قد احتج المحقق و العلامة على القول بعدم الطهارة بان النجاسة قائمة بالاجزاء لا بالاوصاف فلا تزول بتغيير الاوصاف و اجيب بان قيام النجاسة فى الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط لوصف لانه المتبادر من تعليق الحكم بالاسم و المعهود فى الاحكام الشرعيه و لا- ريب فى انتفاء المشروط عند انتفاء شرطه لكنه مدفوع بان مرجع كلامه المذكور الى التوقف فى الموضوع مع الميل الى كون الموضوع هو الاسم اى مصداق الاسم و لا امتساس لكلامه بحديث الاستصحاب و لا التوقف فى اشتراطه ببقائه الموضوع قوله مستدلا بان الحكم بالنجاسة منوط بالاسم فيزول بزواله يتطرق الاشكال على الاستدلال بانه لا دليل على الاناطه و الا- اشتراط حتى يتاتى الزوال بالزوال اذ الا- اشتراط لا- بد له من أداه تفيده حتى يتاتى الزوال بالزوال من باب المفهوم و أداه الا- اشتراط منتفیه فى المقام فلا دليل على الزوال بالزوال فيتاتى الاستصحاب بلا اشكال قوله و قد ينظر الغرض انه لو كان الحكم منوطا بالاسم و يزول بزواله يلزم طهاره الدقيق مثلا لو تنجس الحنطه و صار دقيقا مع عدم تطرق الاستحالة فى ذلك قوله و الامر لا- يخلق عن الاشكال الظاهر ان الغرض تزييف ما ذكر فى ذيل قوله و قد ينظر بانه لم يتعلّق الحكم بالاسم فى صوره عدم الاستحالة مثل ما لو تنجس الحنطه و صار دقيقا حتى يتاتى زوال الحكم بزوال الاسم بل تعلق بالعموم اعنى كل ما لا فى نجسا فهو نجس فيتاتى النجاسة فى المثال المذكور بما دلّ على ثبوت الحكم فى الزمان الاوّل اعنى كل ما لاقى نجسا فهو نجس قوله و اجيب بان قيام النجاسة فى الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف يندفع الجواب بان ما ذكر عين ما انكره المستدل اذ الغرض من دعوى و يمكن ان يكون الغرض انه لو كان الحكم منوطا بالاسم و يزول بزواله يلزم دلالة تعليق النجاسة على اسم الكلب مثلا على طهاره جميع ما عداه مما كان فى جانب العرض كالملاح المبتدأ و امثاله مع عدم الاستحالة او يكون الغرض انه على ذلك يلزم طهاره جميع ما عدا الكلب مثلا مما كان فى جانب العرض او الطول كما ذكر من الملاح المبتدأ و امثاله و الدقيق المسبوق بنجاسة حنطته نظير مفهوم الغايه

بناء على عمومته لما هو في عرض الغايه و ما في طولها اعنى ما بعد الغايه كما هو الاظهر و ان كان مفهوم الغايه في كلمات الاصوليين مختصاً بالاخير و قد حررنا الحال في محله قوله و اجيب بان قيام النجاسه في الاجزاء مسلم لكن لا مطلقا بل بشرط الوصف يندفع الجواب بان ما ذكر عين ما انكره المستدل اذ الغرض من دعوى قيام النجاسه بالاجزاء مطلقا اى لا- بشرط الاوصاف فالجواب من قبيل المصادره على المدعى جانب و امّا التعليل بالتبادر فهو عليل لان التبادر لا يثبت الاشرط ان الاشرط و بوجه آخر الجواب المذكور يرجع إلى الجمع بين المتضادين اذ المقصود بقيام النجاسه بالاجزاء انما هو قيامها بها على الاطلاق و اين هذا من قيامها بها بشرط الوصف و اما التعليل بالتبادر فهو عليل لان التبادر لا يثبت الاشرط اذ الاشرط لا بد له من ادوات الشرط او غيرها مما يثبت المفهوم و المفروض انتفاء ما ذكر فلا- يثبت اشترط الاوصاف بعد قيام النجاسه بالاجزاء فلا دليل على زوال النجاسه بزوال الاسم فيتاتي الاستصحاب نعم لو قلنا بثبوت المفهوم للانصراف و عموم المفهوم في المقام للمستحال اليه بعد عموم اصل المفهوم كما هو الاظهر يتم الاشرط لكن على ذلك يلزم دلالة تعليق النجاسه على اسم الكلب مثلا- على طهاره جميع ما هو في عرض الكلب من الملح المبتدأ و امثاله ايضا كطهاره الملح المستحال اليه و لا مجال للقول به بناء على عدم اعتبار مفهوم اللقب اذ لا- مجال للدلاله على خصوص طهاره الملح المستحال اليه كيف لا و ليس في المفاهيم ما يختص بما كان في طول المنطوق بناء على عموم مفهوم الغايه لما كان في عرض الغايه و ينافى طولها كما هو المنصور كما سمعت او هو نادر بناء على اختصاص مفهوم الغايه بما هو في طولها كما هو المشهور و بالجمله فالمناسب

## نشر الكلام في فصول

### اشاره

نشر الكلام في فصول

## الفصل الأول ان المقصود بالموضوع ما تعلق اليه الحكم و ينتفى الحكم بانتفائه

في المقصود الموضوع فنقول ان المقصود بالموضوع ما تعلق اليه الحكم و ينتفى الحكم بانتفائه و بعبارة اخرى ما تعلق اليه الحكم و يلزم من عدمه العدم و لا يلزم ان يلزم من وجوده الوجود و بعبارة ثالثة معروض الحكم المنتفى بانتفائه الحكم مع عدم لزوم ان يلزم الوجود لكن المقصود بالموضوع فيما اشترطه المحقق القمي من تعيين مقدار استعداد الموضوع للبقاء و الامتداد صنفا او نوعا هو المستصحب فالمقصود بالموضوع في المقام ما هو المعروف في استعمالاته في لسان الاصوليين

ص: ٤١٧



و الفقهاء فمجرد كون الشيء معروضا للحكم من دون ثبوت الانتفاء بالانتفاء او ثبوت الانتفاء بالانتفاء فى الجملة لا- يوجب صدق الموضوع و به لا- يصير المعروض موضوعا و من هذا انه يشك فى بقاء الموضوع فى باب الماء الكر المتغير بالنجاسه لو زال التغير بتصفيق الرياح او غيره من جهه كون موضوع النجاسه هو الماء بشرط التغير او ذات الماء الباقية بعد زوال التغير و كذا يشك فى باب الكلب الذى صار ملحا بواسطه الوقوع فى المملحه فى كون موضوع النجاسه هو مصداق الكلب المنتفى بزوال صدق الكلب او الاجزاء الباقية بعد زوال صدق الاسم و المدار فى عدم لزوم الوجود عند الوجود كما يظهر مما مرّ على كون الامر من باب لا بشرط لا بشرط لا و من هذا بقاء الموضوع بالدليل الاجتهادى فى باب الاستحاله بناء على عموم الموضوع للزوم الوجود عند الوجود فرضا و كذا لزوم العدم عند العدم للزوم الحال بدون المحل لو لاه هذا كله فى صورته انقلاب الماهيه بالذات كما لو صار الكلب ملحا او صار الخمر خلّا او بتوسط الوصف كما لو زال التغير عن الكر المتغير و اما فى صورته الانعدام من راس فلا- مجال الفرض الاجمال فى جانب الانعدام و الغرض من الكلام فى المقام انما هو تشخيص حال صورته الانقلاب و الا- فصورته الانعدام من راس غير قابله لتعرض حالها كما لا- ياتى و تحقيق الحال على وجه التحرير ان يقال انه لو تعلق حكم بشيء و كان المتعلق ينقلب الى مهيئات اخرى فلا يخلو الحال عن سته احوال حيث انه ان يثبت الوجود عند الوجود تفصيلا اى يلزم الوجود عند الوجود او يثبت الوجود عند الوجود اجمالا- و على التقديرين اما ان يثبت الانتفاء عند الانتفاء تفصيلا اى يلزم الانتفاء عند الانتفاء او لا يثبت الانتفاء عند الانتفاء او يثبت الانتفاء عند الانتفاء اجمالا و لا مجال للاستصحاب فى صورته ثبوت الوجود عند الوجود تفصيلا او اجمالا او لم يثبت الانتفاء عند الانتفاء كما سمعت فيتاتى الاستصحاب فى ثلث صور صورته ثبوت الوجود عند الوجود اجمالا- سواء ثبت الانتفاء عند الانتفاء تفصيلا او اجمالا- او لم يثبت الانتفاء عند الانتفاء و ظاهر الكلمات فى استعمالات الموضوع حيث يقال ان الموضوع باق او غير باق تسلم الانتفاء عند الانتفاء فى صدق الموضوع و اما فى المقام فلا بدّ من كون المدار فى الموضوع على عدم لزوم الوجود عند الوجود

اذ لا- مجال للاستصحاب لو كان البناء على لزوم الوجود عند الوجود كما انه ينافى كون البناء على لزوم الوجود عند الوجود  
اشترط تغيير الموضوع حيث ان التغيير ان كان بانتفاء ما يعتبر وجوده في تطرق الحكم او بوجود ما يعتبر عدمه في تطرق الحكم  
فالحكم غير باق قطعاً ولا مجرى للاستصحاب ايضا لا اختصاص لجريانه بصوره الشك في البقاء و المفروض القطع بعدم البقاء  
و ان كان التغيير بغير ما ذكر فالحكم باق قطعاً ولا- مجرى للاستصحاب ايضا لا اختصاص لجريانه بصوره الشك في البقاء و  
المفروض القطع بالبقاء بل يرشد اثبات الحكم الاحكام للمتعلقات في الفقه ثم بيان اشترط التعلق بشرائط لجعل الشرائط خارجه  
عن المتعلق دون ان يجعل مورد الحكم او لا ما كان حاوياً للشرائط و كذا الحال في الاصول و منه أنهم يقولون في عنوان حجية  
خير الواحد بالحجيه ثم يجعلون للحجيه شرائط الى كون المدار في صدق الموضوع على عدم لزوم الوجود عند الوجود و ان لم  
يكن فيما ذكر استعمال لفظ الموضوع نعم مدار الحكم ما يلزم من وجوده الوجود و يلزم من عدمه العدم و لما ذكرنا من ان  
مقتضى كلماتهم ان المدار في الموضوع على انتفاء الحكم بانتفائه لم نقسم الموضوع الى سته اقسام اذ عدم ثبوت الانتفاء عند  
الانتفاء او ثبوته على وجه الاجمال ينافى صدق الموضوع نعم تعلق الحكم لا- يخلو في طرف الانتفاء عن ثبوت الانتفاء عند  
الانتفاء تفصيلاً او اجمالاً- او عدم ثبوت الانتفاء عند الانتفاء و ان قلت انه لو كان الموضوع بمعنى معروض الحكم باقياً فبقاء  
الحكم بالدليل الاجتهادى الدال على الحدوث و لا حاجه الى الاستصحاب قلت ان المفروض حدوث تعين فيه بحيث حصل  
الشك في بقاء الحكم و تغيير الموضوع شرط ايضا في جريان الاستصحاب في بعض الموارد كما ياتي و ان قلت انه لو تطرق  
على الموضوع تغيير صار موجبا للشك في بقاء الموضوع فلم يثبت بقاء الموضوع قلت قد سمعت ان المدار في الموضوع على  
لزوم العدم عند العدم دون لزوم الوجود عند الوجود و ربما يتوهم ان المقصود بالموضوع نفس المستصحب و ضعفه ظاهر  
لظهور انه لا معنى لاشترط بقاء المستصحب و بعد تحقيق المقام ان اشترط بقاء الموضوع بمعنى الحكم نفياً و اثباتاً في جريان  
الاستصحاب اذ بقاء الموضوع على ذلك يستلزم اطراد الحكم بالدليل الاجتهادى كما في الاستحاله بناء على عموم الموضوع و  
كذا ينافى اشترط

التغير فى الموضوع بحيث يتطرق الشك فى بقاء الحكم اذا التغير الموصوف المذكور كاشف عن عدم تشخيص موضوع الحكم والذنب عنه بجعل المدار فى الموضوع على لزوم انتفاء الحكم عند انتفائه دون لزوم الوجود عند الوجود فى الماء المتغير بالنجاسه بعد زوال التغير يكون الماء هو الموضوع لانعدام النجاسه بانعدامه و ان لا يستلزم وجوده للنجاسه لامكان اشتراط النجاسه بالتغير بالفعل فلا مانع عن جريان الاستصحاب من جهة انتفاء الموضوع لفرض بقاء الموضوع هذا ما كتبه سابقا الا ان اقول ان اشتراط بقاء الموضوع لا يصلحه العطار بعد ما افسده الدهر و لا حاجه الى البحث عن المقصود به و اصلاح حاله و ما ذكرنا فى اصلاح حاله خلاف ظاهر الموضوع اذ الظاهر منه ما يلزم من وجوده الوجود و يلزم من عدمه العدم اذ لم يرد فى نص اشتراطه بقاء الموضوع فى باب الاستصحاب حتى يداق و يتفتش عن المقصود به و اصلاح حاله و العمده البحث عن جريان الاستصحاب فى باب الانقلابات و التبدلات فلا بد من حطّ الرجل فى هذه المرحله و يظهر تفصيل الحال بما ياتى لكنه مع قطع النظر عن النصّ و الاجماع فيما اتفق فيه كما هو الحال فى جميع مباحث الاصول و يظهر تفصيل الحال بما ياتى ثم انه يشبه المقام انه لو تعلق حكم بفرد من افراد كلى فقد يكون الظاهر او المقطوع به عدم مداخله الخصوصيه بكون المدار على الطبيعه و هو الغالب و قد يكون الظاهر او المقطوع به مداخله الخصوصيه و قد يشك فى المداخله نفيا و اثباتا مثلا لو دلّ دليل على حجيه خبر الواحد يحتمل ان يكون المدار على الطبيعه اعنى حجيه مطلق الظن فالامر من باب اظهار بعض افراد العام كما جرى عليه المحقق القمى حيث حكم بانه لو قال الشارع اعلم بخبر الواحد مما لم يثبت عدم حجيه فكانه قال اعلم بالظنّ قال و هذا مما لا يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه و يلزمه حجيه سائر افراد الظنّ مما لم يثبت عدم حجيه بالدليل الخاص و يحتمل ان يكون المدار على الخصوصيه فلا بدّ فى سائر افراد الظنّ مما لم يثبت عدم حجيه من العمل بالاصل من اصاله عدم الحجيه بناء على كون الحجيه من الاحكام الوضعيه بعد ثبوت الحكم الوضعي او اصاله جواز العمل بالظنّ بناء على كون الحجيه من الاحكام الوضعيه او انكار الحكم الوضعي او البناء على الحجيه من باب مساواه الظنون او غير ذلك لكن لو كان المدار على الطبيعه

لا بدّ من التعلّدى الى سائر الافراد سوى الفرد الاوّل اعنى الفرد المتعلّق للحكم مما كان فى جانب عرض حجيه الفرد المشار اليه كما فى المثال المذكور فضلا عما لو كان فى جانب الطّول لها كما يظهر ممّا ياتى و اما لو كان المدار على الخصوصيّة فلا مجال للتعلّدى الى فرد آخر من باب اعتبار الطّبيعه و يمنع اعتبار الخصوصيّة عن التعلّدى المذكور لو كان اعتبار الفرد الآخر فى جانب عرض اعتبار الفرد الاوّل كما فى حجيه الطّنون الخاصّه لو ثبت اعتبارها من حيث الخصوصيّة و من ذلك انه لا مجال للقول بحجيه مطلق الظن لو ثبت حجيه الطّنون الخاصّه من حيث الخصوصيّة الا- على القول بعدم كفايه الطّنون الخاصّه اذا المفروض ان الفرد الآخر حال عن الخصوصيّة الموجبه لتعلّق الحكم بالفرد الاوّل فاعتباره مبنى على اعتبار نفس الطّبيعه و هو خلاف المفروض و المرجع الى لزوم التناقض و من ذلك ايضا انه على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصّحاحه يلزم القول بالف ماهيّة لصلاه الظّهر مثلا كما ذكره المحقق القمى لكن لا باس بالتعلّدى الى فرد آخر و لا يمانع عنه اعتبار الخصوصيّة فى الفرد الاوّل لو كان فى الفرد الآخر خصوصيّة اخرى يقتضى اعتباره من حيث الخصوصيّة فى جانب عرض اعتبار الفرد الاوّل و اما لو كان اعتبار الفرد الآخر فى جانب طول اعتبار الفرد الاوّل اى بعد تعذره فلا مجال لممانعه اعتبار الخصوصيّة فى الفرد المتعلّق للحكم عن اعتبار الفرد الآخر قضيه بداهه اشتراط التناقض بوحده المحلّ مضافا الى انه قد ذكر فى المنطق اشتراط التناقض بوحدات ثمانية و عد منها وحده المحلّ نعم مقتضى اعتبار الفرد الآخر بعد اعتبار الفرد الاوّل اعتبار الطّبيعه فى كل من حال امكان الفرد الاوّل و حال امتناعه و بعبارة اخرى فى كل من حال الاختيار و الاضطرار لكن لا بدّ فى الفرد الآخر من خصوصيّة تقتضى اعتباره فى حال امتناع الفرد الاوّل و من جهه الغفله عن الفرق بين جانب العرض و الطّول القول بعدم وجوب التيمّم بدلا عن غسل الجنابه فى وجوب الصوم عند تعذّر الماء (1) كيف لا- و التيمّم يكفى بدلا عن الوضوء و غسل الجنابه فى اباحه الصّلاه مع اناطه اباحه الصّلاه تاره بالوضوء كما هو الغالب و اخرى بغسل الجنابه فى الجنب و ثالثه بالوضوء مع الغسل كما فيمن مسّ الميت بناء على اشتراطه صحّه الصّلاه فى مسّ الميت بالغسل كما هو المشهور فوجوب التيمّم بدلا عن غسل الجنابه

ص: ٤٢١

للصوم يثبت بعموم البدليته و لا يمانع اعتبار الغسل للصوم عن وجوب التيمم له قضيه كون وجوب التيمم عند تعذر الغسل كما هو الحال في وجوب التيمم بدلا عن الوضوء و غسل الجنابه للصلاه عند تعذر الماء و بالجمله هذا كله فيما لو دار الامر بين مداخله خصوصيه الفرد و مداخله الطبيعه و مزيد الكلام موكول الى الرسالتين المعمولتين في حجه الظن و قد يدور الامر بين مداخله خصوصيه الفرد و مداخله الصنف او النوع او الجنس القريب او الجنس البعيد مثلا- اذا ثبت اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين من صلاه المغرب يمكن ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلاه المغرب و ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلاه في الليل و ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الرباعيه و الثلاثيه و ان يكون المدار على خصوص الافعال و التروك في خصوص الصلاه و ان يكون المدار على مطلق الافعال و التروك في مطلق العبادات و منه تمسك المقدس في كتاب الوكاله على كفايه الظن في باب الوكاله بكفايه الظن في ركعات الصلاه و غيره من باب التمسك بالاستقراء و ايضا لو ثبت كون الاحتلام علامه للبلوغ بمقتضى قوله سبحانه وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسْتَأْذِنُوا يمكن ان يكون المدار على خروج المنى في خصوص النوم من خصوص الطريق المعتاد و ان يكون المدار على خصوص الخروج في النوم من مطلق الطريق اى من الطريق سواء كان معتادا او غير معتاد و ان يكون المدار على مطلق الخروج سواء كان الخروج في النوم او اليقظه من خصوص الطريق المعتاد و ان يكون المدار على مطلق الخروج من مطلق الطريق فهذه اربعة احتمالات كون المدار على خصوص الخروج من خصوص الطريق و خصوص الخروج من مطلق الطريق و مطلق الخروج من خصوص الطريق و مطلق الخروج من مطلق الطريق و يمكن ان يكون المدار على مطلق الانفصال و الانتقال من المحل و ان يكون المدار على مجرد استعداد الطبيعه لخروج المنى و ان لم ينفصل فضلا عن ان يخرج فمجموع الاحتمالات سته و قد يدور الامر بين مداخله خصوصيه الفرد و مداخله و خصوصيات اخرى لا تعد و لا تحصى مثلا ربما تاتي انت باعزاز بعض السادات لاجل نفسه او لاجل والده او لاجل جدّه القريب او البعيد او لاجل اجداد اعنى سيد الانبياء صلى الله عليه و آله و روى و

روح

العالمين له الفداء و لاجل والدته او جدته القريبه او البعيده او لاجل بعض آخر من اقاربه الخارجه عن حدّ العدّ و الاحصاء

## **الفصل الثّانى الظاهر ان الشّرط المبحوث عنه فى كلماتهم انما هو اشتراط استصحاب الحكم و اما استصحاب الموضوع فالظاهر انه خارج عن كلماتهم**

فى ان الظاهر ان الشّرط المبحوث عنه فى كلماتهم انما هو اشتراط استصحاب الحكم و اما استصحاب الموضوع فالظاهر انه خارج عن كلماتهم مع ان فرض الموضوع للموضوع فى استصحاب الوجودات بالعايه لا يشمله كلماتهم على ان غرضهم من اشتراط الشّرط المبحوث عنه انما هو الاحتراز عن جريان الاستصحاب فى الانقلابات و التبدلات فمورد الاشتراط هو الاستصحاب فى الحكم كيف لا و اشتراط المشار اليه فى الموضوعات بعد فرض الموضوع للموضوع من قبيل الهذل اذ لا فائده فيه راسا و اشتراط استصحاب الحكم انما هو بحسب الجريان لا الحجيه كما هى الحال فى الشروط التى اشترطها الفاضل التونى من ان لا- يكون هناك دليل شرعى آخر يوجب انتفاء الحكم الثابت اولا- فى الوقت الثانى و الا فيتعين العمل بذلك الدليل اجماعا و ان لا يكون هناك استصحاب آخر معارض للاستصحاب يوجب انتفاء الحكم الثابت فى الزّمان الاول فى الزمان الثانى و غيرهما بل المتعارف فى الاشتراط فى الاصول اشتراط الحجّيه و الوجه ان الاستصحاب ابقاء المشكوك بقاءه و الشك فى بقاء الحكم لا بدّ فيه من بقاء الموضوع لانتفاء الحكم بانتفاء الموضوع قطعاً لو كان تشخيص الموضوع بالقطع و دونه خرط القتاد و ظنا لو كان التشخيص بالظن و ربما يقال ان الشّرط المشار اليه شرط تحصيل ماهيه الاستصحاب اذ مع انتفاء الموضوع ينتفى الحكم قطعاً و الاستصحاب من اركانه الشك فى البقاء فجعله شرطاً للجريان ليس على ما ينبغى و هو ليس على ما ينبغى حيث ان شرط الجريان ليس امراً وراء شرط التحقق و التحصيل لهذا و دعوى ان للاستصحاب اركانا كما ترى نعم ربما يقال ان للاستصحاب له جزءين وجود الشىء فى الزمان السابق و الشك فى وجوده فى الزمان اللاحق و الاظهر ان الاستصحاب هو الابقاء المقيّد فهو بسيط لكن مورده يتقوم بالامرّين المذكورين فقد بان فى المقام امر اذ كون الشّرط المبحوث عنه شرط الجريان لا الحجّيه و كون المبحوث عنه فى كلماتهم اشتراط استصحاب الحكم

## **الفصل الثّالث ان المقصود باشتراط الشّرط المبحوث عنه انما هو يتفتح الحال فى موارد الحاجه اليه و هى موارد انقلابات المهيئات**

فى ان المقصود باشتراط الشّرط المبحوث عنه انما هو يتفتح الحال فى موارد الحاجه اليه و هى موارد انقلابات المهيئات و إلا فلا حاجه اليه فى موارد عروض الرافع او صدقه او رفع العارض

كيف لا- و اشتراط الشرط المبحوث عنه فى الموارد المشار اليها من باب الذل و الخرافات و من قبيل اشتراط وجود وجود الموضوع فى تعلق الاحكام الشرعيه و لا ينبغى صدوره من من ذى مسكه فما يترأى من كلمات المتصدّين للاشتراط من عموم الاشتراط لجميع الموارد كما ترى

### الفصل الرابع فى الاشتراط بانه لو تبدل الموضوع يصدق اسم المتبدل اليه فيعمّه ما دلّ على حكم المتبدل اليه

فى وجه اشتراط الشرط المبحوث عنه فنقول انه استدال الوالد الماجد ره على الاشتراط بانه لو تبدل الموضوع يصدق اسم المتبدل اليه فيعمّه ما دلّ على حكم المتبدل اليه فليس المحلّ مما شك فيه بل مما تيقن خلافه و بعبارة اخرى لو تبدل الموضوع الى شىء آخر فلا محاله لهذا الشىء المتبدل اليه حكم من الاحكام الشرعيه ضروره ان كل موجود له حكم فى الشرعيه فيشملة دليل حكمه و يرتفع الحكم الاوّل ضروره عدم اجتماع النقيضين فاذا صار الكلب ملحا فيشملة دليل طهاره الملح و اباحته و ارتفاع الحكم الاوّل دليل على ارتفاع الموضوع دلالة الارتفاع الالزام على ارتفاع الملزوم ورد عليه ان الدليل الدال على حكم المتبدل اليه ان كان من باب الاطلاق فلا يكفى مجرد الصدق و لا بد من الشمول و لا شك فى ان شمول الاطلاق للمتبدل اليه مشكوك فيه و لو قلنا بعدم شمول الدليل الدال على حكم المتبدل اعنى الموضوع السابق او قلنا بالشك فى الشمول او قلنا بعدم صدق المتبدل مثلا لو تبدل الكلب بالوقوع فى المملحه الى الملح فشمول ما دلّ على طهاره الملح للملح المتبدل اليه محلّ الشك بلا شك سواء كان شمول ما دل على نجاسه الكلب بعد صدق الكلب عليه مشكوك فيه ايضا فهو مشكوك الطرفين او مظنون العدم و ان كان الدليل الدال على حكم المتبدل اليه من باب العموم فاما ان يكون الشك فى شمول دليل حكم المتبدل مانعا عن الظن بشمول العام المشار اليه او يكون العموم المشار اليه من جهة قوته قاهرا على الشك و موجبا للظن الفعلى بالعموم نظير ان الاطلاق لو كان دافعا اى كان فى مقام البيان يوجب رفع الشك فى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و ان الغلبه توجب الحاق المشكوك فيه فلم يخرج المستصحب بالغالب و كذا نظير تقديم العموم على الاطلاق و لو مع الظن بشمول الاطلاق بنفسه فى سائر الموارد و تقديم النصّ و الاظهر على الظاهر اما على الاوّل فلم يخرج المستصحب عن كونه مشكوكا فيه و اما على الثانى فما ذكر انما قد اتفق من جهة القوه و الا فالعموم بنفسه لا يستلزم

الظن الفعلى بالعموم بالغلبه على الشك و مع ذلك نقول انه ربما لم يصل الينا دليل اجتهادى يدل على حكم للمتبدل اليه او لم يصدر من الله سبحانه حكم للمتبدل اليه بناء على ما عليه الوالد الماجد ره من عدم جميع صدور الاحكام من الله سبحانه و ان لم يكن بالوجه فما ذكره فى وجه الاشتراط لا- يجرى فى الصورتين اعنى صورته خلؤ المتبدل اليه عن الحكم الوصول جديدا الجديد وصولا او صدورا و مع ذلك نقول انه ربما يكون حكم المتبدا اليه مماثلا لحكم المتبدل فى هذه الصوره لا يلزم من شمول دليل حكم المتبدل اليه ارتفاع حكم المتبدل حتى يدل ارتفاعه على ارتفاع موضوعه بل الامر من باب تعدد الدليل و تعلق الحكم من جهتين على تقدير بقاء الموضوع نعم فى تلك الصوره لا يجرى الاستصحاب لفرض شمول دليل حكم المتبدل اليه إلا انه لا يتم ما ذكره من كون النقض باليقين لاختصاصه بصوره مضاده حكم المتبدل اليه لحكم المتبدل و ربما يستدل على الاشتراط بانه لو لاه يلزم فى الاستصحاب بقاء المستصحب لا فى محل و هو محال للزوم قيام العرض بدون المعروض او يلزم بقاء المستصحب فى محل آخر و هو ايضا محال للزوم انتقال العرض و يرد عليه ان غرضهم من اشتراط الشرط المبحوث عنه أنما هو الاحتراز عن جريان الاستصحاب فى الانقلابات و التبدلات و يظهر بما ياتى جريان الاستصحاب فيها و لا يلزم شىء من المحذورين المذكورين اذ مرجع جريان الاستصحاب فيها الى قيام العرض بمعروضه الاجمالي تعبدا و بوجه آخر مرجع جريان الاستصحاب فى الانقلابات و التبدلات الى المعامله مع المتبدل اليه بالمعامله مع المتبدل عنه تعبدا و عملا نقل حكم المتبدل عنه الى المتبدل اليه فى باب تبدل الكلب الى الملح يعامل مع الملح بناء على جريان الاستصحاب بالنجاسه كما تعامل بالنجاسه مع الكلب و ليس المدار فى استصحاب النجاسه على نقل النجاسه القائم بالكلب الى الملح حتى يلزم انتقال العرض و اين احد الامرين من الآخر بل فى البين بعد المشرقين و على ذلك المنوال الحال فى سائر موارد الاستصحاب حيث ان المدار على المعامله فى زمان الشك بالمعامله فى زمان اليقين تعبدا و عملا لا نقل حكم زمان اليقين الى زمان الشك

## الفصل الخامس فى تشخيص الموضوع تفصيلا

فى تشخيص الموضوع تفصيلا فى الموارد الخاصه و مجارى الاستصحاب فنقول ان المانع عن جريان الاستصحاب و النافع فى الممانعه عن الجريان فى باب الانقلابات



انما هو احراز جانب الموضوع من حيث انتفاء الحكم عند انتفائه اى جانب الانتهاء و الا فجانبا للوجود عند الوجود فى الجملة  
المعتبر فى جريان الاستصحاب اى جانب الابتداء لا جدوى فيه فى المقام و بوجه آخر للموضوع حدان حدّ ثبوتى و حدّ عدمى  
و المانع عن جريان الاستصحاب انما هو حدّ العدمى و لا اشكال فى ان حديث الانتفاء عند الانتفاء انما يتعين بالمفهوم ليس الا  
و ثبوت المفهوم انما يتأتى بوجوه احدها ان يكون تعليق الحكم على متعلقه مشروطا بشرط نحو الخمر حرام ان كان مسكرا بناء  
على حجيه مفهوم الشرط و عموم المفهوم و شمول المفهوم هنا لما زال عنه الاسكار بعدم انصرافه الى ما كان غير مسكر ابتداء  
فلا يتأتى الاستصحاب فى صورته زوال الاسكار و اما بناء على عدم حجيه مفهوم الشرط و الاجمال المفهوم او انصراف المفهوم  
هنا الى ما كان غير مسكر ابتداء يتأتى الاستصحاب فالاستصحاب لا يتأتى فى صورته واحد ثلاثيه و يتأتى فى ثلث صور وحدانيه  
و ربما فرق بعض الفحول و تبعه بعض من تاخر عنه بين ما لو قيل الماء ينجس اذا تغير بالنجاسه و ما لو قيل الماء المتغير  
بالنجاسه نجس بكون الموضوع فى الاول هو الماء و كون الموضوع فى الثانى هو الماء بشرط التخير و هو مبنى على جعل النسبه  
التقيديه فى الاول متاخره عن النسبه الاسناديه كما هو ظاهره القضييه حيث ان الظاهر كون التغير بالنجاسه قيد النسبه المحمول  
الى الموضوع لا الموضوع و لا المحمول بل لا اشكال فى ذلك و جعل النسبه التوصيفيه فى الثانى مقدمه على النسبه الاسناديه  
كما هو ظاهر القضييه و من هذا ما حرّراه فى محله من عدم التخصيص بالتوقيف فى مثل اكرم كل رجل عالم بكون النسبه  
التوصيفيه فى حكم التقدم على النسبه الاسناديه و كون العام هو مجموع العام و الصفه بناء على كون العام هو مدخول الكل لا  
الكل اى المسور لا السور لكنك خبير بان ما ذكر انما يوجب اختلاف الموضوع المقابل للمحمول فى اصطلاح ارباب الميزان لا  
الموضوع المقابل للحكم كما هو المصطلح عليه فى لسان الاصوليين و الفقهاء و مع هذا مقتضى كلامه ان الفرق من جهه  
اختلاف حال الاشتراط و التوصيف مع انه لو قيل الماء اذا تغير بالنجاسه نجس لا يختلف حاله مع الماء المتغير بالنجاسه نجس  
لكون الاشتراط قبل الاسناد كما هو الحال فى التوصيف و مع هذا لا شك فى ان متعلق النجاسه هو الماء

المتغير اى مجموع الماء و التغير لا- الماء و لو قيل الماء ينجس اذا تغير لوضوح ان الباعث على النجاسه هو التغير نظير ما حررناه فى بحث دلالة النهى على الفساد من ان صلاه الحائض من باب المنهى عنه لوصفه لا المنهى عنه لنفسه سواء قيل الحائض لا يجوز لها الصلاه او قيل لا يجوز الصلاه فى حال الحيض او قيل دعى الصلاه فى زمان الحيض لوضوح ان الباعث على النهى هو الحيض لا الصلاه و لا المجموع المركب اعنى مجموع الصلاه و الحيض إلا ان يقال ان المقصود بالقول بكون موضوع النجاسه فى الماء ينجس اذا تغير هو الماء انما هو الماء المقيّد اعنى الماء بشرط التغير و كون الباعث على النجاسه هو التغير لا يقتضى كون موضوع النجاسه هو مجموع الماء و التغير و لا ينافى كون موضوع النجاسه هو الماء بشرط التغير فكون الباعث على النجاسه هو التغير لا يقتضى اختلاف الموضوع بزوال التغير و الفرق بين كون صلاه الحائض منهيًا عنها لنفسها و كون موضوع النجاسه فى الماء ينجس اذا تغير ان موضوع النهى فى النهى عن صلاه الحائض انما هو طبيعه الصلاه و موضوع النجاسه فى المثال المذكور انما هو الماء بشرط التغير لكن نقول انه لا- شك فى انه اذا كان المقصود بالماء المتغير هو المتغير آنا ما و لو قيل باشرط صدق المشتق بقاء المبدأ فى سائر الموارد فالموضوع باق بعد زوال التغير و على هذا المنوال الحال لو قيل بعدم اشترط صدق المشتق بقاء المبدأ و كذا الحال لو كان المقصود بالماء ينجس اذا تغير هو نجاسه الماء اذا تغير آنا ما و يعبر عن قوله تغير ح بتغير يافته و الاشكال انما هو اذا كان المقصود بالماء المتغير هو المتغير بالفعل و لو قيل بعدم اشترط صدق المشتق بقاء المبدأ فى سائر الموارد و على هذا المنوال الحال لو قيل باشرط صدق المشتق بقاء المبدأ او كان المقصود بالماء ينجس اذا تغير هو نجاسه الماء حين ما كان متغيرا و يعبر عن قوله تغير ح بتغير داشته و لا خفاء فى ان غايه الامر على هذا كون موضوع النجاسه فى الماء ينجس اذا تغير هو الماء بشرط التغير فى حاله التغير و بعبارة اخرى الماء المجاور للتغير قبل مجموع الماء و التغير و هذا لا- يقتضى بقاء الموضوع مع زوال التغير لو لم يقتضى زوال الموضوع زوال التغير بل نقول ان النجاسه انما تعرض مجموع الماء و المتغير و الفرق بين الماء بشرط التغير و الماء مع التغير لا يرجع الى محصل و مع ما ذكر لا مجال لدعوى دلالة الماء المتغير بالنجاسه نجس على

اشترط النجاسه بالتغير بناء على عدم حجيه مفهوم الوصف كما هو المشهور بل دعوى الدلاله المشار اليها مع القول بعدم حجيه مفهوم الوصف يستلزم اثبات المفهوم بالمنطوق هذا وقد اعجبنى ان ما ذكر بالمناسبه ما ذكره المدقق الشيرازى فى بحث دلاله النهى على التكرار من ان مدلول الصيغه اى مفهوم كان انما يرد على المبدأ بعد تقييده بما اريد تقييده به فقولنا زيد اعلم من عمرو فى الهيئه و عمرو اعلم من زيد فى الطبّ معناه ان علم الهيئه فى زيد اكثر منه فى عمرو (1) اكثر منه فى زيد و بذلك يندفع ما اورد على قولهم ان صيغه التفضيل تقتضى الزيادة فى اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع العقل عما فهمه اولاً قوله تقتضى الزيادة فى اصل الفعل قد ذكر الباغنوى فى تعليقات شرح الاشارات انه اذا فرض ان زيدا أطب من عمرو و عمرو اعلم منه فى باقى العلوم فانه يصدق على زيد انه اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى الجمله دون الزيادة فى جميع الوجوه و دون الزيادة فى اصل الفعل و يصدق على عمرو انه اعلم بمعنى الزيادة فى الجمله و فى اصل الفعل ايضاً دون الزيادة من جميع الوجوه و اذا فرض ان زيدا منه يعرف الطب و الفلاحة و عمرو الا- يعرف الا- الفلاحة و كان معرفته الفلاحة مساويه لمعرفه زيد صدق ان زيدا اعلم من عمرو بمعنى الزيادة فى اصل الفعل دون الزيادة فى قسم منه فبين الزيادة فى اصل الفعل و الزيادة فى قسم منه عموم و خصوص من وجه اقول ان ما ذكره من ان النسبه بين الزياتين من باب العموم و الخصوص من وجه بملاحظه وجوده الزيادة فى اصل الفعل دون الزيادة فى القسم اى الزيادة فى الجمله فى الفرض الاخير لمساواه زيد و عمرو فى الفلاحة و اختصاص زيد بالزيادة فى قسم من العلم اعنى الطب اى الزيادة فى الجمله فالزيادة فى الفرض المشار اليه بالقسم لا فى القسم و وجود الزيادة فى القسم اى الزيادة فى الجمله دون الزيادة فى اصل الفعل فى الفرض الاول بالنسبه الى زيد و وجود الزياتين فى الفرض الاول ايضاً بالنسبه الى عمرو و ربما يتوهم اجتماع الزياتين فيما لو كان زيدا طب من عمرو و كان له علم الفلاحة دون عمرو مع مساواه زيد لعمرو فى سائر العلوم او جهلها به لكنه يضعف بان المدار فى الاجتماع فى باب العموم و الخصوص من وجه على صدق العامين على فرد واحد كما اتفق فى زياده عمرو على زيد فيما عد الطب فى المثال الاول و فى المثال المذكور

قد اجتمع  
ص: ٤٢٨

فى القسم و الزيادة فى اصل الفعل فى مورد واحد لا فى مصداق واحد كما فى زيادة عمرو على زيد فيما عدا الطب فى المثال الاوّل و كما فى زيادة زيد فى الطب فى المثال المذكور و يمكن ان يقال انه كما يكون زيادة زيد على عمرو فى القسم لا فى اصل الفعل فى المثال الاوّل فكذا زيادة عمرو على زيد فى اقسام لا فى اصل الفعل إلاّ انه مدفوع بان الزيادة فى الاقسام فى جانب عمرو يستلزم الزيادة فى اصل الفعل بعد اخراج ما يوازن الزيادة فى القسم فى جانب زيد و بالجملة المقصود بما تقدّم من المدقق المتقدّم ان القيود المتعقبه للمشتقات انما هى قيود المنادى فالمدار فى اسم التفضيل على الزيادة فى المبدأ ان مطلقاً فمطلقاً و ان مقيداً فمقيداً فلو قيل زيدا علم من عمرو فى الهيئه فالقييد فيه اعنى قوله فى الهيئه انما يكون قيذا للماده لا لهيئه فهو بمنزله ان يقال زيدا هيئا من عمرو و الا فلو كان القيد المذكور قيذا لهيئه يستلزم التناقض اعنى رجوع العقل عما فهم اولا فيما لو قيل زيدا علم من عمرو فى الهيئه و عمرو اعلم من زيد فى الطب لاقتضاء الاعلم فى الصّدر زيادة زيد على عمرو فى اصل العلم و لا- ينافيه التقييد بالهيئه لامكان كون الزيادة فى الهيئه من باب الزيادة فى اصل العلم لامكان اجتماع الزيادة فى الاصل مع الزيادة فى الجملة كما فى زيادة عمرو على زيد فيما عدا الطب فيما مرّ من كلام الباغوى من المثال الاوّل و كما فى زيادة زيد على عمرو فى الطب فى المثال المذكور كما سمعت و اقتضاء الاعلم فى الزيد الدّيل كون الزيادة فى القسم فكما لا يتأتى رجوع العقل عما فهم اولا فيما لو قيل زيد أهياً من عمرو و عمرو أطبّ من زيد فكذا الحال فى المثال المذكور للصّدر او بالعكس اذ لو كان تقييد الهيئه فى الصّدر موجبا لمناقضه الدّيل للصّدر فكذا تقييد الطب فى الدّيل موجب لمناقضه الصّدر للدّيل بان الظاهر من المثال المذكور انما هو كون الزيادة فى الهيئه و الطب بل لا معنى لتقييد الماده اعنى العلم بالهيئه او الطب و لعلّ الاشتباه بين تقييد العلم بالهيئه فى علم الهيئه او الطبّ فى علم الطب كما هو المعروف و تقييد العلم بقوله فى الهيئه و قوله فى الطب و بوجه آخر ظهور اسم التفضيل فى الزيادة فى اصل الفعل انما يتم لو كان مطلقاً و اما لو كان مقيداً فالظهور محلّ المنع و مع ذلك اسم التفضيل موضوع للزيادة فى المبدأ المطلق الا ان المبدأ المطلق يختلف عرضه فعرض المبدأ فى الاعلم او مع من

عرض المبدأ في الأهيأ والأطب مثلاً ولا اشكال في فساد دعوى كون اسم التفضيل موضوعاً للزيادة في المبدأ مطلقاً كان أو مقيداً وقد بان بما مرّ أن قوله زيدياً اعلم من عمرو في الهيئه و عمرو اعلم من زيد في الطب من الباب المثال الواحد وربما يتوهم كونه من باب مثاليين و كون الغرض من رجوع العقل عما فهم اولاً هو التناقض بين الاطلاق و التقييد و يندفع بان تقييد كل مطلق يناقض اطلاق ذلك المطلق فلا فرق في مناقضه التقييد للاطلاق بين كون قوله في الهيئه قيدياً للزيادة و كونه قيدياً للعلم و بعبارة اخرى كونه قيدياً للماده و مع هذا نقول ان قوله في الهيئه و كذا قوله في الطب لا يناقض العلميه من باب تقييد الاطلاق بناء على كون اسم الجنس في القضية الخبريه من باب المجمل و كذا بناء على كون العموم من باب حذف المقتضى كما في ائني باعلم من هؤلاء لا ابتداء عموم حذف المقتضى على الفراغ عن الكلام و كذا بناء على كون المدار في اعتبار الاطلاق على عدم ذكر القيد و من هذا عدم مجيء التعارض بين الاطلاق و التقييد المتصل بل قيل بعدم مجيء التعارض بين الاطلاق و التقييد المنفصل إلا انه مدخول بان الظاهر من عدم التقييد بالقيد المتصل انتفاء القيد فيتاتي التعارض بين الاطلاق و القيد المنفصل و على ذلك المنوال الحال بناء على كون اعتبار الاطلاق من باب اصاله الحقيقه على القول بكون التقييد من باب التجوز بناء على القول بعدم حمل اللفظ على المعنى الحقيقي قبل الفراغ عن الكلام لكن يمكن ان يقال ان ما ذكر انما يتم على تقدير كون الغرض من مناقضه التقييد للاطلاق في التوهم المذكور هو منافاه قوله للهيئه للاعلم منافاه الخاص للعام بدلاله العلم على العلم في جميع الافراد و دلاليه قوله في الهيئه على كون العلميه في الهيئه لكن الظاهر ان الغرض المنافاه باعتبار دلاليه العلم على كون الزيادة في اصل العلم لا في الفرد و دلاليه قوله في الهيئه على كون الزيادة في الفرد لكنك خبير بانه يمكن ان يكون الزيادة في الهيئه من باب الزيادة في اصل الفعل بمساواه زيد لعمرو فيما عدا الطب او جهلهما به لما مر من امكان اجتماع الزيادة في الفعل مع الزيادة في القسم بل قد تقدم ذكر اجتماعهما في فرضين بقي ان ما تقدم من الكلام في مفهوم الشرط انما هو لو كان الامر من باب زوال الوصف و اما لو كان الامر من باب زوال الاسم كان صار الخمر خلاً فمفهوم الشرط غير واف بانتفاء الحرمة فيه نعم الوافي بانتفاء الحرمة

مفهوم اللقب بناء على حججه بان كان فى مقام بيان المحرّمات و احصائها ثانيها ان يكون متعلّق الحكم مشتتملا على الوصف بمعنى النعت لو قلنا بحججه مفهوم الوصف او كان الوصف فى مقام البيان مع عموم المفهوم و شمول المفهوم هنا لما لو زال الوصف بعد ثبوته بعدم انصراف المفهوم الى ما خلى عن الوصف ابتداء مثلا- لو قيل الخمر المسكر حرام و زال عن الخمر المسكر الاسكار و قلنا بحججه مفهوم الوصف او كان الوصف فى مقام البيان مع القول بعموم المفهوم و شمول المفهوم فى المقام لصوره زوال الاسكار فح يحرز الموضوع و لا يتاتى الاستصحاب هذا لو كان الامر من باب زوال الوصف و اما لو كان الامر من باب زوال الاسم كما لو صار الخمر خلا- فلا- مجال لاقتضاء مفهوم الوصف اطراد الحرمة فى الخلّ و الكافل لمثونه ذلك انما هو مفهوم اللقب بناء على حججه او كونه فى مقام البيان و احصاء المحرّمات كما تقدم فى باب مفهوم الشرط ثالثها ان يكون الحكم معلّلا- بعلة لا- تجرى فى صورته زوال الاسم مع انتفاء العلة او صورته زوال العلة مع بقاء الاسم بناء على حججه مفهوم العلة و اما القول باجمال المفهوم او عدم شموله لما لو زال عنه العلة بدعوى الانصراف الى ما خلى عن العلة ابتداء فلا مسرح له هنا اذ زوال الحكم بزوال العلة على القول بالزوال امر عقلى غير متخلف فهانذا يكفى فى احراز المفهوم ثبوت المفهوم للعلة هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه ان كان ظاهر التعليل انحصار علة الحكم فى جانب العرض فيما علل به فمقتضاه انتفاء الحكم بانتفاء العلة مطلقا و لا مجال لدعوى الانصراف الى ما خلى عن العلة ابتداء و اما لو كان الظاهر انحصار العلة فى جانب الطول فلا يقتضى انتفاء الحكم بانتفاء العلة فى جانب الطول مثلا لو قبل الخمر حرام لاسكارها ان كان الظاهر منه انحصار علة حرمة الخمر فى الاسكار مطلقا فمقتضاه انتفاء الحرمة بانتفاء الاسكار و لا مجال لدعوى الانصراف الى الخمر الغير المسكر ابتداء و اما لو كان الظاهر انحصار العلة فيما عدا ما زال عنه الاسكار من افراد الخمر فلا يقتضى انتفاء الحرمة بانتفاء الاسكار نعم لا يتاتى الاجمال فى المقام بعد فرض دلالة الاشرط على انحصار العلة و ثبوت المفهوم و على هذا يجرى الحال فى مفهوم الشرط بناء على اتمامه من باب التعليل نعم بناء على اتمامه من باب لزوم اللغو فى القيد كما هو المدار فى القول باعتباره من باب العقل يتاتى الاجمال و بالجمله فالاول

كما لو قيل الخمر حرام لأنها مسكرة و انقلب الخمر الى الخل ففيه بناء على حجيه مفهوم العله يثبت ان موضوع الحرمة هو الخمر بشرط الاسكار إلا ان يقال ان مقتضى مفهوم العله فى المقام انما هو عدم حرمة الخمر الغير المسكر لا عدم حرمة غير المسكر راسا و ان حكم بعض الفحول بان تعليل الخمر بالاسكار يقتضى عدم حرمة التبيذ الغير المسكر لكنه مدفوع بما حررناه فى بحث مفهوم العله بل المقصود بهذه المقالة دلالة تعليل الحرمة بالاسكار على عدم حرمة ما من شأنه الاسكار حال عدم الاسكار لا حرمة غير المسكر مطلقا حتى ما ليس من شأنه الاسكار كالخل نعم لو كان الخمر المنقلب اليه من شأنه الاسكار و قد لا يسكر فمقتضى مفهوم التعليل عدم حرمة حال عدم الاسكار على القول بدلاله تعليل حرمة الخمر بالاسكار على عدم حرمة غير الخمر مما من شأنه الاسكار مطلقا حتى غير الخمر كما مر فلا يتأتى الاستصحاب فى الخل المنقلب اليه لو زال عنه الاسكار و اما الثانى فكما لو قيل الخمر حرام لأنها مسكرة و زال عن الخمر الاسكار بمفهوم التعليل يحرز ان الموضوع هو الخمر بشرط الاسكار فلا يتأتى الاستصحاب مع زوال الاسكار هذا كله لو كان التعليل بالادوات و اما لو كان التعليل بدلاله الوصف اعنى المشتق بناء على اشعاره بالعليه او فى صورة الاشعار كما لو كان الوصف من باب الوصف المناسب كما لو قيل الخمر المسكر حرام فلا يخلو الحال ايضا عن زوال الاسم و الوصف او زوال الوصف و على اى حال فمقتضى بعض الكلمات مساوقه المفهوم هنا مع المفهوم فيما مر لكن الاظهر انه لا يحرز بالمفهوم هنا الموضوع و لا يثبت به زوال الحرمة بزوال الوصف كالاسكار فى المثال المذكور فضلا عن الدلالة على زوال الحرمة عن التبيذ مثلا اعنى ما من شأنه الاسكار بزوال الاسكار فضلا عن الدلالة على عدم حرمة ما ليس من شأنه الاسكار و الوجه ان غايه ما يتمشى من الوصف الدلالة على انحصار عله الحكم فى محل الوصف فى الوصف ما دام الوصف و اما الدلالة على انحصار عله الحكم فى محل الوصف فى الوصف او انحصار عله الحكم فى الوصف فليست بثابته نعم لو ظهر احد الامرين من الخارج فعلى الاول يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف فى محل الوصف فيلزم فى المثال المذكور عدم حرمة الخمر الغير المسكر و على الثانى يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف فيلزم فى المثال المذكور عدم حرمة غير الخمر و لو لم يكن من شأنه الاسكار كالخل فعلى ما ذكر

يجرى استصحاب الحرمة في الخمر لو زال عنها الاسكار و بما مر يظهر الحال فيما لو قيل المسكر حرام ثم انه ربّما يقال ان الاصل عدم عله اخرى غير الوصف في محلّ الوصف فانتفاء الوصف يقتضى انتفاء الحكم في محلّ الوصف و يمكن الذب عنه بعدم اعتبار اصاله العدم كما حررناه في محلّه بان مدرك اصل العدم انما هو طريقه العقلاء على الاقوم كما حررناه في محله و طريقه العقلاء جاريه على استصحاب الحياه مع احتياج الحياه الى الأكل و الشرب بل قد بنى حجيه الاستصحاب على اختلاف عله الحدوث و البقاء و لو قيل انه يتاتي في الباب استصحاب عدم عله اخرى و هذا الاستصحاب مقدّم على استصحاب الحكم لان الشك في ذلك الاستصحاب سببي بالنسبه الى الشك في استصحاب الحكم قلت ان استصحاب العدم لا يفيد الظن و لا يشمل اخبار اليقين فلا دليل على اعتباره نعم قد ادعى بعض الاتفاق على اعتباره لكنه محلّ الاشكال كما يظهر بالرجوع الى ما حررناه في محلّه مضافا الى انه لا وثوق لى باتفاق الكلمات غالبا و نظير ذلك انه لو شك في اشتراط الوجوب بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في المكلف به فصاله عدم الاشتراط و ان يقتضى البناء على الوجوب و ان كان الوجوب مخالفا للاصل لان الشك في الوجوب مسبب عن الشك في الاشتراط و الاصل الجارى في الشك السببي مقدّم على الاصل الجارى في الشك المسببي كما في دفع الاشتراط في الشك في اشتراط صحه معامله بشيء باصاله عدم الاشتراط و مجيء الانتقال المخالف للاصل اعنى الاستصحاب على القول باصاله الصحه في المعاملات و قد جرى على القول بذلك اعنى القول بالوجوب بعض لكن الاظهر القول بعدم الوجوب كما جرى عليه بعض آخر عملا باصاله البراءه لان مدرك اصل العدم طريقه العقلاء و لا-ريب ان طريقه العقلاء ليست جاريه على الاحتياط بالفعل و لو كانت جاريه على الاحتياط بالترك كما في شبهه المحصوره حيث ان الظاهر جريان طريقه الناس على الاحتياط في شبهه الحرمة دون شبهه الوجوب و اما استصحاب عدم الاشتراط و ان كان مقدّما على اصل البراءه و لا سيّما لو كان الشك في الاستصحاب سببيا بالنسبه الى الشك في اصل البراءه كما في المقام لكن يظهر الحال فيه بما سمعت و قد يقال ان ارتفاع الوصف يقتضى القطع بارتفاع الحكم في محل الوصف قضيه القطع بارتفاع المعلول عند ارتفاع العله فلا مسوح للاستصحاب



و فيه بعد ما سمعت من انه قد بنى حجيه الاستصحاب على اختلاف علّه الحدوث و البقاء ان المدار في عدم جريان الاستصحاب الحكمي على القطع بانتفاء نوع الحكم الثابت في الزمان الاوّل و مخالفه الحكم في الزمان الثاني للحكم في الزمان الاوّل فهو غير ثابت و مقتضى اخبار اليقين لزوم البناء على معاملة الزمان الثاني بمعاملة الزمان الاول تعبدا و لا- باس به نعم البناء على الاستصحاب بناء على حجيه من باب الظن بالبقاء في صورته ارتفاع عله الحكم الثابت في الزمان الاوّل محل الأشكال رابعها ان يكون اللقب الذي علق عليه الحكم في مقام البيان كما لو قيل الخمر حرام و كان المتكلم في مقام ان لا يبقى حرام الا و هو ينصّ عليه فحرمه الخمر بعد الانقلاب الى الخل تنافي ما تعهده المتكلم فمقتضى مفهوم البيان الظن بانتفاء الحرمة بانقلاب الخمر الى الخل و قس على ما ذكر غير ما ذكر مما يثبت به المفهوم هذا كله بناء الاشراف بقاء الموضوع في الاستصحاب و يجرى ما تقدّم لو لم يات باشراف بقاء الموضوع لكن جرينا في مقام تشخيص جريان الاستصحاب في صورته التبدّل و الانقلاب لا بتناء تحقيق الحال في ذلك على تشخيص انتفاء الحكم بانتفاء ما تعلق اليه اى تحقيق مفهوم القضية المشتمله على تعليق الحكم على متعلقه فلا- يختلف الحال فيما تقدّم بناء على ذكر اشراط بقاء الموضوع و الجريان في مقام تشخيص جريان الاستصحاب في صورته التبدّل و الانقلاب و ربما بنى بعض اصحابنا تشخيص الموضوع على العرف و هو مبنى على الاشتباه بين الموضوع الكلامي و الموضوع الواقعي نظير الاشتباه بين التخصيص و المفهوم في توهم المنافاه بين التخصيص و التقييد بالصيغه و القول بعدم حجيه مفهوم الصيغه حيث ان غايه ما يتمشى من العرف انما هي تشخيص المعروض الواقعي فلا- الكلامي للحكم و اما تشخيص المعروض الواقعي فلا يتمشى الا بضبط جانب الانتفاء و لا مجال للعرف فيه مثلا لو قيل الكلب نجس فغايه ما يتصرّف به العرف الدلاله على كون معروض النجاسه في العبارة هو مصداق الكلب لا الاجزاء الباقية في الملح لو صار الكلب ملحا و اما تشخيص كون معروض النجاسه واقعا هو مصداق الكلب بحيث ينتفى النجاسه بانتفاء صدق اسم الكلب فلا تصرّف للعرف و لا مسرح له فيه و الكافل لمثونه ذلك منحصر في المفهوم و لا كافل غيره فلا محيص عن الرجوع الى ما تقدّم و يظهر الامر مزيد الظهور بما ياتي

#### الفصل السادس في تحقيق الحال في اشراط الشرط المبحوث عنه

فى تحقيق الحال فى اشتراط الشرط المبحوث عنه فنقول انه ان كان المقصود بالموضوع هو المعروف على التفصيل اى ما احرز جهات عروض الحكم عليه تفصيلا و بعبارة اخرى ما لزم من وجوده الوجود و من عدمه العدم و هذا الوجه بكون الموضوع معروضا للحكم على الاطلاق او فى صورته وجود الشرط و ما يثبت الحكم مع ثبوته من دون ثبوت انتفاء الحكم بانتفائه و بعبارة اخرى ما يداخل فى ثبوت الحكم فى الجملة مع قطع النظر عن الشرط و عدم المانع قضيه ان المفروض تطرق الشك فى ثبوت الحكم مع عدمه و بعبارة ثالثة ما شك فى شرطيته و انتفاء المانع على تقدير انطه العروض بما ينوط به من وجود الشرط و عدم المانع فلا- ريب فى كفايه بقاء الموضوع فى ترتب الحكم بالدليل الاجتهادى و لا مجال للاستصحاب فاشترط بقاء الموضوع بالوجه المذكور ظاهر الفساد و ان قلت انه لا باس باشتراط بقاء الموضوع لو كان البقاء مشكوكا فيه قلت ان الظاهر من الاشتراط كون البقاء معلوما كما هو الحال فى جميع القضايا بل فى كلام بعض التصريح باشتراط العلم بالبقاء و على اى حال لا ثمره هنا للتقسيم الى المعروف الثانى و المعروف بالفعل و ان كان المقصود هو المعروف الاجمالى اى ما ثبت تطرق الحكم عليه فى الجملة اى من دون ثبوت الانتفاء عند الانتفاء فى الجملة فاما ان يكون المقصود هو المعروف الثانى اى الذات المعروف للحكم على تقدير وجود الشرط و ما يثبت الحكم مع ثبوته من دون ثبوت انتفاء الحكم بانتفائه و انتفاء المانع فالحق اشتراط البقاء ان كان الانتفاء بالانعدام دون الانقلاب اما الاول فللزوم وجود الحال بدون المحل او وجود الشئ بدون شرطه او مع وجود المانع بل صورته الانعدام خارجه عن منظور النظر فى كلماتهم كما مرّ و امّا الثانى فلعدم ممانعه شئ عن جريان الاستصحاب الا- المفهوم و هو لا- يكون الا- من باب مفهوم اللقب و هو لا- يكون حجه نعم لو فرض الحجيه بان كان فى مقام البيان بحيث كان وافيا بالدلاله على زوال الحكم فى حال الانقلاب فلا- اشكال فى عدم جريان الاستصحاب و امّا الذات المعروف للحكم فى الجملة على الاطلاق و ان لا باس بتصويره اذ الغرض من الاجمال هو ما يقابل التفصيل لا ما يقابل الاطلاق فلا- باس باجتماع الاطلاق و الاجمال كيف لا- و لا باس بثبوت الحكم للموضوع باطلاق غير رافع بالورود مورد الاجمال و ح يثبت الحكم على الاطلاق اى من دون الاشتراط بوجود شئ او بعدم مانع فى الجملة لكن

لا يتأتى دخول ذلك في باب المعروض الاجمالي اذ الذات معروض الحكم فعلا لا شأننا اذ المدار في الشائيه على قطع النظر عما وراء ذات المعروض مما يداخل في ترتب الحكم و المفروض عدم مداخله شيء آخر و اما ان يكون المقصود الذات المعروض للحكم بنفسه فعلا لا شأننا اذ المدار في الشائيه على قطع النظر بكون الامر من باب الاطلاق او مجموع الذات و الشروط وجودا و كذا ما يثبت الحكم مع ثبوته مع عدم ثبوت الانتفاء بالانتفاء و الموانع عدما في صورته الاناطه فالحق اشتراط البقاء لو كان الانتفاء بالانعدام دون ما لو كان الانتفاء بالانقلاب في القسم الاول و اشتراط البقاء لو كان الانتفاء بالانعدام و انتفاء ما ثبت اشتراطه او وجود ما ثبت ممانعه دون ما لو كان الانتفاء بانقلاب الذات او انتفاء ما ثبت ثبوت الحكم معه دون انتفائه بانتفائه في القسم الثاني و وجه الاشتراط في صورته الاشتراط وجود الحال بدون المحل في صورته الانعدام بل هذه الصوره خارجه عن مورد الكلام كما مر غير مره و لزوم وجود الشيء بدون الشرط او مع وجود المانع فيما لو كان الانتفاء بانتفاء ما ثبت اشتراطه او وجود المانع و وجه عدم الاشتراط في صورته عدم الاشتراط عدم ممانعه شيء عن جريان الاستصحاب الا مفهوم اللقب الغير الحجه نعم لو فرض حجه بالورود مورد البيان فلا مجال للاستصحاب بلا اشكال كما مر هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه قد تقدم ان المناسب طى اشتراط بقاء الموضوع على غيره و الجريان على البحث عن جريان الاستصحاب في باب التبدل و الانقلاب و قد ظهر بما مر جريان الاستصحاب و لا حاجه في المقام الى مزيد كلام ثم ان الكر المتغير بالنجاسه بعد زوال التغير لو قلنا فيه بكون المقصود بالماء المتغير او الماء اذا تغير هو الماء المتغير او الماء الذي تغير آنا ما بناء على عدم اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق على الاول و ان امكن بناء على هذا كون المقصود هو الماء المتغير بالفعل فيبقى النجاسه بحكم الاطلاق كما انه لو قلنا بكون المقصود بالماء المتغير او الماء الذي تغير هو الماء المتغير او الذي تغير بالفعل بناء على اشتراط بقاء المبدأ في صدق المشتق او عدمه على الاول لكن قلنا بحجته مفهوم الوصف و شموله بعد العموم لصوره زوال الوصف يكون انتفاء النجاسه بالدليل الاجتهادي اعنى المفهوم و اما لو قلنا بكون المقصود هو الماء المتغير او الماء الذي تغير بالفعل و عدم حجه

مفهوم الوصف او اجمال المفهوم او انصراف المفهوم هنا الى ما لم يكن متغيرا من اصله فيتاتي الاستصحاب للشك في اشتراط النجاسه بالتغير بحيث يلزم من عدمه العدم غايه الامر ثبوت مداخله التغير الفعلى في تطرق النجاسه قبال كفايه التغير آنا ما في النجاسه فانتفاء الموضوع بزوال وصف التغير لا يتنافى الا بثبوت المفهوم و شموله بعد العموم لصوره زوال الوصف و الا فغايه الامر ثبوت الحكم في حال الوصف و هذا و ان كان اعم من مداخله الوصف في الحكم و عدمه الا ان الامر من باب المداخله في الجمله اى من دون الدلاله في اليبين على الانتفاء بالانتفاء فليس الامر من باب بشرط الوصف فلا مانع عن جريان الاستصحاب كيف لا و لا باس باختلاف عله الحدوث و البقاء بل قد بنى حجه الاستصحاب نفيا و اثباتا على اتحاد عله الحدوث و البقاء و تعددها و ان امكن القول بان الكلام في اتحاد العله الحدوث و البقاء و تعددها و انما يتاتي فيما كان شىء باقيا من حيث اتحاد عله حدوثة و بقائه و تعددها و الكلام في استصحاب الكلام الحكم بعد تسليم عدم اختصاصه بالموضوعات الخارجيه و اطراده في الاحكام الشرعيه و نحوها انما في اصل البقاء فالامر مبنى على الاشتباه بين الباقي و البقاء إلا ان يقال ان مرجع القول باتحاد عله الحدوث و البقاء الى القول بان عله الحدوث يقتضى البقاء ما لم يتطرق ما يمانع عن الاقتضاء و يقطعه فمقتضاه القول بحجيه الاستصحاب و اما اقتضاء القول بتعدد عله الحدوث و البقاء للقول بعدم حجيه الاستصحاب فهو ظاهر اذ على القول المشار اليه لا بد في البناء على البقاء من ثبوت عله البقاء فما لم يثبت عله البقاء لا يتجه البناء على البقاء فمقتضى القول بتعدد عله الحدوث و البقاء القول بعدم حجيه الاستصحاب اذ المفروض عدم ثبوت عله البقاء كيف لا و المفروض الشك في البقاء و لو ثبت قيام عله البقاء لما تطرق الشك في البقاء لكنك خبير بان مجرد اقتضاء البقاء و وجود ما يقتضى البقاء لا يجدى بنفسه في البناء على البقاء لفرض الشك في البقاء و اما حديث ان مجرد الظن بالبقاء من جهة مجرد الكون في الزمان الاول او غيره فهو امر آخر لا يرتبط باقتضاء عله الحدوث للبقاء نعم القول باختلاف عله الحدوث و البقاء يقتضى القول بعدم حجيه الاستصحاب إلا انه بالنسبه الى الاستصحاب من باب الظن و بقاء الحكم واقعا ظنا و اما بملاحظه اخبار اليقين فلا بد من البناء على

البقاء عملاً- اذ ليس اختلاف العله مانعا عن العمل باخبار اليقين كيف لا و لا يتجاوز الامر عن الشك في البقاء و ان قلت انه لو تأدى امر جريان الاستصحاب في المقام الى احتمال اختلاف عله الحدوث و البقاء فالاصل عدم عله اخرى البقاء غير عله الحدوث فلا يجرى الاستصحاب في المقام و ان كان الاستصحاب مقدّما على اصل العدم لكون الشك في اصل العدم هنا سببياً بالنسبه الى الشك في الاستصحاب قلت ان اصل العدم لا اعتبار به على الاقوام كما حرّزناه في محلّه مع ان مدرك اصل العدم على الاقوام انما هو بناء العقلاء و بناء العقلاء في موارد الاستصحاب ليس على عدم العله حيث ان بقاء المستصحب في باب الاستصحابات الموضوعيه مبنى كثيرا ما على علل شىء و بناء العقلاء على البقاء مثلا بقاء زيد مبنى على الاكل و الشرب و غيرهما من امور شتى و مع هذا بناء العقلاء على استصحاب وجوده و ان قلت انه لو لم يتم اصل العدم من باب بناء العقلاء يتأتى استصحاب عدم العله و هو مقدم على استصحاب الحكم لكون الشك فيه سببياً بالنسبه الى الشك في استصحاب الحكم قلت انه ليس فى البين حاله سابقه الا من باب السالبه بانتفاء الموضوع بملاحظه عدم خلقه الموضوع و لا يشمل اخبار اليقين و مع ذلك نقول انه لو كان الامر على البناء على عدم عله البقاء غير عله الحدوث لما تاتي حجيه الاستصحاب فى شىء من الموارد إلا ان يقال ان البناء على عدم عله البقاء انما هو فيما اذا انتفى عله الحدوث و فى كثير من الموارد يحتمل اتحاد العله فلا يلزم من البناء على عدم عله البقاء غير عله الحدوث عدم حجيه الاستصحاب فى شىء من الموارد و بقى ان التمانع عن جريان الاستصحاب فى باب الكلب المتبدل الى الملح بملاحظه عدم بقاء الموضوع يندفع بان غايه الامر ورود النجاسه على المسمى بالكلب بحكم العرف لا على الاجزاء الباقية فى الملح لكن بهذا بتعين و يتشخص الموضوع الكلامى لا الموضوع الواقعى لامكان نجاسه الملح المتبدل اليه و ان كان الملح الابتدائى طاهرا فيتجه نجاسه الملح باحتمال كون عله البقاء غير عله الحدوث فكما لا يقتضى نجاسه الكلب طهاره الملح الابتدائى فى جانب العرض بالمفهوم فكذا لا يقتضى نجاسه الملح المتبدل اليه فى جانب الطول بالمفهوم ايضا فلما لم يقدّم دليل اجتهادى على طهاره الملح المتبدل اليه فيتأتى النجاسه بالاستصحاب بخلاف الملح

الابتدائي فانه لو لم يكن دليل على طهارته لكان اصاله الطهاره كافيه فى طهارته فمنشأ التمانع المذكور الاشتباه بين الموضوع الكلامي و الموضوع الواقعي فالتمانع ان كان من باب حساب كفايه تبدل الموضوع الواقعي فضعفه ظاهر لفرض احراز الموضوع الواقعي اذ احرازه بضبط جانب المبدأ و المنتهى و المفروض اجمال حال المنتهى و عدم تشخيصه و بالجملة اجزاء الكلب الباقية فى الملح ضروره كون الامر من باب الانقلاب لا الوجود بعد الانعدام صارت مصداق الكلب تاره و صارت اخرى مصداق الملح و لا- دليل على ارتفاع النجاسه الثابته للـاجزاء فى صورته التبدل بالملح غير مفهوم الكلب و هو غير قابل للدلاله على الارتفاع لعدم اعتبار مفهوم اللقب و فرض الوجود مورد البيان بحيث كان وافيا بالدلاله على زوال النجاسه فى صورته الاستحاله الى الملح مجرد فرض لا يكاد يوجد و بعد اللتيا و التى اقول انه قد يزول الوصف و يزول الحكم مع عدم اعتبار مفهوم الوصف او اجماله او عدم شموله لما زال عنه الوصف بعد ثبوته فيه بانصرافه الى ما خلى عن الوصف ابتداء من جهة شمول دليل حكم العنوان الثانى كما لو صار المكيل معدودا فانه لا يتاتى الربوا ح لشمول ما دلّ على عدم الربوا فى المعدود من غير فرق بين ما كان معدودا ابتداء و ما صار معدودا بالأخره بلا اشكال و ياتى مزيد الكلام و على ذكر ما يجرى الحال لو لم يتناول دليل حكم العنوان الثانى لما زال عنه الوصف بعد ثبوته فيه بل كان منصرفا الى ما خلى عن الوصف ابتداء لكن كان عدم الفرق بين ما خلى عن الوصف ابتداء و ما زال عنه الوصف بالأخره مقطوعا به كما لو قيل فى المثال المذكور بانصراف المعدود الى المعدود ابتداء و القطع بعدم الفرق بين المعدود ابتداء و المعدود بالأخره و بما مرّ يبين الحال فى صورته تبدل الاسم مع شمول الاسم الثانى للمتبدل اليه او القطع بعدم الفرق بين ما كان مصداقا للاسم الثانى ابتداء و ما صار مصداقا له بالأخره

### الفصل السابع فى ان بقاء الموضوع فى استحباب

الحكم اما ان يكون معلوما او مظنونا او مشكوكا فيه]

فى ان بقاء الموضوع فى استحباب الحكم اما ان يكون معلوما او مظنونا او مشكوكا فيه اما على الاوّل فان كان معلوم البقاء و هو معروض الحكم تفصيلا فيتطرق الحكم بحكم الدليل الاجتهادى و لا مجرى للاستصحاب فالامر على ما مرّ فى باب المعروض التفصيلى فان كان البقاء بمجرد عدم الانعدام فالحكم باق بالدليل الاجتهادى ايضا إلا انه خارج عن مورد الانظار على حسب ما سمعت من خروج الانعدام

عن محط الانظار و ان كان البقاء مع التبدل فالحكم باق بحكم الاستصحاب و ان كان معلوم البقاء هو المعروف الفعلي ثانياً قسمي المعروف الاجمالي فيتطرق الحكم ايضا بحكم الدليل الاجتهادي و اما على الثاني فاما ان يكون عروض الحكم مطلقاً او منوطاً اما على الاول فان كان الظن من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل فان قلنا بحجبه الظن في الموضوع من حيث التحصل فهو في حكم العلم بالبقاء فيتطرق الحكم بحكم الدليل الاجتهادي ان كان الموضوع معروف الحكم تفصيلاً او فعلاً و من باب الاستصحاب ان كان الموضوع معروف الحكم شأننا كما لو ظن ببقاء الكلب الذي صار ملحا في موضع و لاقاه شيء مرتوب هذا على تقدير الانقلاب و الا فيتطرق الحكم ايضا بالدليل الاجتهادي و ان لم نقل بحجبه الظن في الموضوع من حيث التحصيل فالامر في حكم الشك في البقاء و ان كان الظن من باب الظن في الموضوع من حيث الاستنباط بان كان البناء على الاطلاق من باب الظن بالاطلاق في قبال الاناطه فالامر في حكم العلم بالبقاء و يتطرق الحكم بالدليل الاجتهادي و اما على الثاني فقد يكون الظن بالبقاء من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل كما لو ظن ببقاء التغير بعد ثبوت اشتراط التغير فالظن حجه بناء على حجبه الظن في الموضوع من حيث التحصل و تطرق الحكم بالدليل الاجتهاد و الا فالامر في حكم الشك في البقاء هذا هو الكلام في صورته الظن ببقاء الشرط المعلوم شرطيته و مثله الكلام في الظن ببقاء الشك ما في شرطيته و كذا الحال في الظن بعدم حدوث المانع إلا ان يقال باعتبار اصاله عدم المانع فينبى على تطرق المانع و لو مع عدم اعتبار الظن في الموضوع من حيث التحصل و قد يكون الظن ببقاء الذات فان كان الظن بالمعروض تفصيلاً او فعلاً فالحكم باق بحكم الدليل الاجتهادي و قد مرّ نظير هذه الاقسام فيما لو كان الظن بالبقاء من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل على الاول اعنى فرض اطلاق عروض الحكم و قد يكون الظن من باب الظن في الموضوع من حيث التحصل على الاول اعنى فرض اطلاق عروض الحكم و قد يكون الظن من باب الظن في الموضوع من حيث الاستنباط كما لو ظن بعدم ممانعه ما حدث في الزمان الثاني و لا مجال هنا لكون الظن من باب الظن بالشرطيته او الظن بالذات و اما على الثالث فان كان الموضوع من باب المعروف التفصيلي فيتأتى استصحاب بقاء الموضوع و الامر

من باب استصحاب الموضوع المعروف و الشك في هذا القسم من باب الشك في الموضوع من حيث التحصل ليس الا و اما ان كان الموضوع من باب الموضوع الاجمالي سواء كان من باب الموضوع الثانى او الموضوع الفعلى فان كان الشك فى البقاء من باب الشك فى الموضوع من حيث التحصل فيبنى على استصحاب الموضوع و الامر من باب استصحاب الموضوع المعروف و لا- حاجه الى استصحاب الحكم سواء كان الشك فى البقاء بعد الانقلاب او قبله و ان كان الشك فى الموضوع من حيث الاستنباط فيتاتى و استصحاب الحكم بناء على ما تقدم من جريان استصحاب الحكم فى باب الانقلاب بل يتاتى الاستصحاب فى الموضوع بمعنى المعروضيه للحكم لو لم نقل بعدم شمول اخبار اليقين له لكن استصحاب الموضوع بعد اعتباره يبنى عن استصحاب الحكم و ان قلت ان اعتبار استصحاب الحكم مبنى على اعتبار الاصل للثب لاقتضائه عموم الموضوع قلت انه ليس الغرض من استصحاب الحكم تعميم الموضوع بل الغرض انما هو استصحاب الحكم ليس الا و عدم اعتبار الاصل المثبت بناء على عدم الاعتبار انما يختص بالاثبات لا مطلقا كما حررناه فى محلّه و قد ظهر بما سمعت ان فى المقام وجوه ثلاثه استصحاب كل من الموضوع و الحكم و استصحاب الموضوع فقط و استصحاب الحكم فقط هذا ما كتبه سابقا و الآن اقول انه لا حاجه الى الكلام فى المقام كما تقدم انه لا حاجه الى الكلام فى الفصل السابق بعد ما تقدم من ان الصواب الاضراب عن اشتراط بقاء الموضوع و الجريان على البحث عن جريان الاستصحاب فى باب التبدلات و الانقلابات و فيما كتبت سابقا فى باب الاستصحاب كلام لا- حاجه اليه إلا انه لما كان مبنيا على التدقيق فلا باس بايراده و هو انه اما ان يكون الشك فى بقاء الموضوع غير موجب للشك فى بقاء الحكم او يكون موجبا له فعلى الاول يستصحب الموضوع و يستصحب الحكم مثلا لو شك فى عداله زيد و كذا شك فى حياته فيستصحب الحياه و يستصحب العداله إلا ان يقال انه لا حاجه فى استصحاب العداله إلى استصحاب الحياه اذ موضع العداله هو زيد على فرض الحياه حيث ان الشك فى العداله انما يتاتى على فرض الحياه فالشك فرضى فالموضوع المشكوك بقاءه غير موضوع العداله المشكوك بقاءها بل لو قيل بعدم مداخله الحياه فى العداله لكون العداله عارضه للروح من دون



الاشتراط بالحياه فيتاتي استصحاب العداله بعد الموت ايضا و كذا الحال على الثاني مثل ما لو علم ان الموضوع للنجاسه هو الماء بوصف التغير المتلبس به فعلا- لكن شك في بقاء التغير فيستصحب النجاسه إلا ان يقال ان استصحاب التغير يكفى و لا حاجه الى استصحاب النجاسه اذ استصحاب التغير بمعنى ترتيب آثاره فباستصحاب التغير لا- بد من ترتيب النجاسه فلا- حاجه الى استصحاب النجاسه و ان قلت كما يجرى استصحاب العداله و لا حاجه الى استصحاب الحياه لكون موضوع العداله هو زيد على فرض الحياه فكذا يجرى استصحاب النجاسه و لا حاجه الى استصحاب التغير لكون الماء المتنجس هو الماء على فرض التغير قلت ان الفرق في البين واضح من حيث ان منشأ الشك في استصحاب العداله ليس هو الشك في الحياه و اما في استصحاب النجاسه فمنشأ الشك هو الشك في التغير فلا بد من سدّ طريق الشك في التغير و هو باستصحابه فلا بد من استصحاب التغير و باستصحابه يترتب النجاسه من غير حاجه الى استصحابها و بوجه آخر المقصود من استصحاب العداله عدم تاثير ما اوجب الشك في العداله على فرض الحياه فلا حاجه الى استصحاب الحياه و اما استصحاب النجاسه فالمقصود به عدم تاثير ما اوجب الشك في بقاء النجاسه من الشك في بقاء التغير و هو لا يتم الا باستصحابه و استصحابه يغني عن استصحاب النجاسه نعم يمكن ان يقال باستصحاب النجاسه اكتفاء بامكان بقاء الموضوع و بوجه ثالث فرض الحياه لا يغني عن استصحاب العداله لكن فرض التغير يغني عن استصحاب النجاسه فلا معنى لاستصحاب النجاسه على فرض التغير بخلاف استصحاب العداله على فرض الحياه و ان قلت انه على ما ذكرت يغني استصحاب الموضوع عن استصحاب الحكم مع ان العلم ببقاء الموضوع لا يغني عن استصحاب الحكم قلت ان المفروض هنا انحصار وجه الشك في بقاء الحكم فاذا انسد باب الشك في بقاء الموضوع و صار محكوما بالبقاء شرعا فيتطرق الحكم من غير حاجه الى استصحابه و اما العلم ببقاء الموضوع فقد يشك في بقاء الحكم لتطرق التغير الموجب للشك في بقاءه فيحتاج الى الاستصحاب و بالجملة ففي صورته بقاء الموضوع قطعاً قد يقطع ببقاء الحكم كما لو خلى عن تطرق التغير و من هذا القبيل الامر فيما نحن فيه اعني صورته استصحاب التغير لفرض بقاء الموضوع شرعا مع خلّوه عما يوجب الشك في بقاء الحكم

الحكم و قد يشك في بقاء الحكم بواسطه تطرق التغير الموجب للشك في بقاء الحكم كما هو موارد الاستصحاب و على الثانى يستصحب معروضيه الباقي للحكم و نقول بكفايه امكان بقاء الموضوع و قد ظهر بما مرّ انه لا يشترط في استصحاب الحكم بقاء الموضوع الكلامى و امّا الموضوع الواقعى فيكفى في استصحاب الحكم امكان بقائه كما في باب زوال الاسم كما في باب الاستحاله او زوال الوصف كما لو اخذ في متعلق الحكم بعض الاوصاف كما في زوال التغير عن الكر بتصفيق الرياح و غيره بل في صورته امكان بقاء الموضوع يمكن استصحاب الموضوع اعنى المعروضيه للحكم بناء على شمول اخبار اليقين له لكن استصحاب المعروضيه بعد اعتباره يغنى عن استصحاب الحكم

### الفصل الثامن ان كان للعنوان الثانى دليل

فى انه على تقدير تشخيص الموضوع و انقطاع الحكم لتبدل العنوان بانقلاب الماهيه ان كان للعنوان الثانى دليل يفيد حكمه و يشمل على وجه العموم او الاطلاق فعليه المدار و ان كان الدليل مشكوك الشمول او لم يكن له دليل فلا بد من العمل بالاصل و الاصل الجارى فى المقام هو الاستصحاب و هذا واضح لا اشكال فيه و ربما يتوهم وقوع المعارضه بين الاستصحاب و اصل البراهه من دون ترجيح فى البين على تقدير عدم تشخيص الموضوع و اقتضاء الاستصحاب الوجوب او الحرمة مع خلو العنوان الثانى عن الدليل على الوجوب او الحرمة او الشك فى شمول الدليل اقول ان مرجع التوهم المشار اليه الى توهم التعارض بين الاستصحاب و اصل البراهه كليهما من دون ترجيح فى احد الطرفين و تحقيق الحال ان عمده مدرك اصل البراهه انما هى العقل و حكمه بالبراهه انما يتأتى فى صورته خلوّ الواقعه عن الدليل على التكليف الواقعى و الظاهرى ففى صورته مجيء استصحاب التكليف لا- يتأتى حكم العقل و الامر من باب انتفاء الموضوع كما هو الحال فى صورته ثبوت الدليل على التكليف الواقعى و امّا الآيات و الاخبار فالمقصود منها اما عدم لزوم خصوص التكليف الواقعى الغير المبين كما هو الظاهر او عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين واقعيًا كان او ظاهريًا اما على الاول فالامر فى صورته مجيء الاختلاف الاستصحاب من باب اختلاف الموضوع فلا معارضه فى البين و لا بد من العمل بالاستصحاب بل ربما توهم كون الحال على هذا المنوال فى معارضه اصل البراهه

والاحتياط و هو مدفوع بانه لا- يخلو الامر على الوجه المذكور من كون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين بشخصه تفصيلا اى على وجه المعرفه به أو لا- تفصيلا و لا- اجمالا- اى و لا- بطريق الاحتياط كما هو الاظهر او عدم لزوم التكليف الغير المبين راسا اى لا بشخصه و لا بوصفه اى و لا بلزوم امثاله اجمالا بالاحتياط تفصيلا او لا تفصيلا و لا اجمالا و بوجه آخر اما ان يؤخذ الخصوص فى جانب الموضوع و الحكم او يؤخذ العموم فى الجانبين او يؤخذ الخصوص فى جانب الموضوع و العموم فى جانب الحكم او بالعكس اما على الاوّل فلا تعارض فى البين لاختلاف الموضوع و على هذا يبتنى التوهم المشار اليه إلا انه خلاف الظاهر بلا- شبهه و اما على الثانى فيتأتى التعارض لاقتضاء ما دلّ على وجوب الاحتياط وجوب الاتيان اجمالا و اقتضاء اصل البراءه عدم وجوبه كما يقتضى عدم وجوب الاتيان تفصيلا و اما على الثالث فلا تعارض لاختلاف الموضوع و كذا الحال على الاخير و توضيح الحال مع انه مثلا اما ان يقال ان التكليف الغير بشخصه لا يجب امثاله تفصيلا او لا تفصيلا و لا اجمالا او ان التكليف الغير المبين راسا لا يجب امثاله تفصيلا او لا تفصيلا و لا اجمالا لكن القسم الثالث ربما يقتضى وجوب الاحتياط فيما لم يقدّم فيه دليل على اصل التكليف و لا على الاحتياط لكنه مبنى على ثبوت المفهوم للتفصيل لكن التفصيل غير مذكور فى العبارة و الامر من باب ارجاع كلام الى كلام آخر و القيد الغير المذكور فى اللفظ لا يثبت له المفهوم كما انه لا يثبت المفهوم لنفى الوجوب الظاهر فى الوجوب التعينى بالدلاله اعلى ثبوت الوجوب التخييرى فضلا عن عدم ثبوت المفهوم فى النفى الداخلى على النكره فى المنفى بما و لا المشابهتين بالدلاله على ثبوت بعض درجات ما فوق الواحد و ان قلت ان القسم الاخير من قبيل توضيح الواضح فهو من قبيل اللغو قلت كلا و حاشا ان المفاد عدم التكليف و عدم وجوب الاحتياط فيما لم يقدّم فيه دليل على التكليف و لا- على وجوب الاحتياط (1) و اما على الثانى فلا- تعارض فى صورته مجيء الاستصحاب ايضا الا ان الامر من باب انتفاء الموضوع فلا- بد من العمل بالاستصحاب و ربما يتوهم كون الامر على هذا المنوال فى صورته تعارضه اصل البراءه و الاحتياط و هو مدفوع بانه مبنى على كون المقصود عدم لزوم التكليف الغير المبين

ص: ٤٤٤

١ - ١) و اين هذا من اللغو كيف لا- و فيه دلالة على بطلان القول بوجوب الاحتياط فى باب شبهه الحرمة كما هو مقاله الاخباريين بكل القسم الاخير نظير القسم الاول بلا كلام

تفصيلا لكن الاظهر بناء على الثانى كون المقصود عدم لزوم مطلق التكليف الغير المبين لا- تفصيلا ولا- اجمالا- وح يتاتى المعارضه نعم لا- يتاتى بالنسبه الى الحكم الظاهرى لو كان مستقلا غير مربوط بالواقع كما هو الحال فى الاستصحاب بناء على حجيه من باب اخبار اليقين و مثله ما لو دلّ الدليل على الوجوب التخييري فيما لو دار الامر بين الوجوب و الحرمة و بعد هذا اقول ان عدم التعارض بين ادلّه اصل البراءه و ما يدلّ على الحكم الظاهرى انما يتاتى فيما لو كان الحكم الظاهرى مستقلا غير مربوط باستدعاء وقوع الواقع و اما لو كان الحكم الظاهرى من لوازم استدعاء وقوع الواقع كما فى الاحتياط فالامر من باب نفى الملزوم و اثبات اللازم و يتحقق التعارض

### تنبيهات حول الاشتراط

الاول انه يتراءى بادى الراى عدم اشتراط الشرط المبحوث عنه ممن يقول بتطهير الاستحاله و هو مدفوع بان الظاهر بل بلا اشكال ان مدار كلام الفاضلين فى المعتبر و المنتهى و التحرير و نهايه الاحكام على تعميم الموضوع حيث أنّهما حكما بان الاعيان النجسه لا- تطهر بالاستحاله تعليلا- بان النجاسه قائمه بالاشياء النجسه باجزائها لا باوصافها و الاجزاء باقيه فتبقى النجاسه بل على ذلك المنوال الحال فى كلام غيرهما نعم عن فخر المحققين الاستدلال بالاستصحاب فى باب الاستحاله و نظير ذلك انه قد اختلف فيما لو تغير ماء البئر بالنجاسه و زوال تغيرها بنفسها او بعلاج على القول بنزح الجميع و كفايه المزيل التقديرى و مقتضاه الاتفاق على بقاء النجاسه و ليس هذا الا بواسطة قيام النجاسه بنفس الماء لفرض انفعال ماء البئر و احتمال كون الاتفاق من جهه الاستصحاب ليس بشىء الثانى انه جرى المشهور نقلا- فى باب الكر المتغير بالنجاسه مع زوال النجاسه بتصفيق الرياح او غيره على القول بالنجاسه و حكى فى المدارك الاستدلال بالاستصحاب و هو ينافى اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه لوضوح اختلاف الموضوع و ربما ذكر فى المدارك ان مرجع الاستصحاب الى عموم الادلّه الداله على نجاسه الكر المتغير فانها شامله بحال التغير و ما بعدها و انت خبير بان الارجاع خلاف الظاهر و ان تكثر الاستدلال مع رجوع الامر الى الاستدلال بالاطلاق و ايضا دعوى شمول الادلّه الداله على نجاسه الكر بالتغير لما بعد التغير محل الاشكال بل الظاهر العدم و قد جرى غير واحد على وجوب البقاء على تقليد الميّت استدلالا بالاستصحاب و انت خبير باختلاف الموضوع بالحياه و انما

و الممات فالاستدلال المشار اليه ينافى اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه ايضا إلا ان يقال ان الاختلاف انما يتم لو كان الاستدلال باستصحاب حجيه ظن المجتهد لتقوم الحجيه بظن المجتهد الحي و اما لو كان الاستدلال باستصحاب وجوب عمل المقلم بظن المجتهد فلا- يتاتي فيه اختلاف الموضوع و عن بعض اهل الكتاب فى المناظره مع السيد السند النجفى الاستدلال باستصحاب بنوه عيسى و موسى و لم ينقل عن السيد المشار اليه الجواب باختلاف الموضوع بالحياه و الممات و مقتضاه تقرير جريان الاستصحاب و هو ينافى اشتراط الاستصحاب بالشرط المبحوث عنه ايضا و ربما يتوهم سبقه جاثليق و كذا صاحب جاثليق الى الاستدلال بالاستصحاب فى المناظره مع مولانا الرضا عليه السلام و هو مردود بان استدلال جاثليق لم يكن بالاستصحاب بلا ارباب و انما كان استدلاله بالقدر المتيقن للاتفاق على نبوه عيسى و موسى و الاختلاف فى نبوه نبينا صلى الله عليه و آله و الاستدلال بالقدر المتيقن معروف و كلام صاحب جاثليق خال عن الاستدلال بالكلية إلا انه غير خال عن الاستدلال بالقدر المتيقن بالاشارة و لو اصلح حال الاستصحاب فى الموارد المذكوره بتجشم تصوير بقاء الموضوع فلا يبقى موضع لتغير الموضوع و من العجيب الاستدلال على وجوب صلاه الجمعه عنيا فى اعصار الغيبه بالاستصحاب مع وضوح اختلاف المحل اعنى محل اليقين و الشك الثالث ان الظاهر فى ظاهر النظر المنافاه بين قول الفقهاء الاحكام تتبع الاسامى و قولهم الاحكام لا تختلف باختلاف الاسامى و يندفع بان المقصود بالعبارة الاولى تبعيه الاحكام للاسامى فى صورته تعليق الحكم على الاسم و العنوان و اختلاف الاسم باختلاف المسمى و المعنون بواسطه اختلاف الذات او الوصف فلو صار الكلب ملحا يكون الملح ظاهرا لتعليق النجاسه على الكلب و اختلاف المسمى باختلاف الذات و كذا لو صار المكييل غير مكييل فلا ربوا فيه لتعليق الحكم فيه على المكييل و اختلاف العنوان باختلاف الوصف و المقصود بالعبارة الثانيه عدم اختلاف الاحكام باختلاف الاسامى فيما لم يعلق الحكم على الاسم او علق عليه لكن اختلف الاسم لا باختلاف المسمى بل باختلاف التسميه اى الوضع و الاصطلاح فما لم يعلق الحكم عليه باسمه لا- يختلف حكمه باختلاف اسمه لا باختلاف مسماه كما لو صار الحنطه المتنجسه دقيقا و كذا ما علق الحكم عليه لكن اختلف الاسم لا باختلاف

المسمّى بل باختلاف التسميه كما لو سمي الكلب ملحا فاختلف الحكم باختلاف الاسم في صورته جامعه لامرين و عدمه في صورتين و الى ما ذكرنا ينظر في الجملة ما ذكره السيد السيّد النجفي في شرح الوافيه حيث جمع بين العبارتين بانصباى الاولى فيما لو حدث في الشيء تغير يمكن استناد اختلاف الحكم اليه و لو بالصيغات الاعتباريه كما في المكيل و الموزون و انصباى الثانيه فيما اذا كان اختلاف الاسم باختلاف الوضع و الاصطلاح لكن نقول ان الحكم بالتبعيه في صورته زوال الاسم كما لو صار الكلب ملحا و بعض صور زوال الوصف كما في زوال التغير عن الكر المتغير بالنجاسه يضعف بان مقتضى الاستصحاب بقاء الحكم السابق سواء كان الاختلاف باختلاف الاسم لا اختلاف المسمّى او باختلاف الوصف نعم في باب اختلاف المكيل و الموزون يكون الظاهر التبعيه و المنشأ شمول دليل الحكم الثاني فالمدار على شمول دليل الحكم الثاني فان كان شاملا فلا يتأتى الاستصحاب و الا فيتأتى الاستصحاب و نظير هذا ان الفقهاء قد يقدّمون الاستصحاب على العموم نحو اوفوا بالعقود و قد يقدمون العموم على الاستصحاب و الوجه كما ذكره الوالد الماجد ره كبعض الاما جد هو ظهور شمول العموم و عدمه فان العموم ان كان ظاهر الشمول يقدمونه و الا فيقدمون الاستصحاب لكن الوجه المذكور لا يناسب مع كون اعتبار الاستصحاب عند الاكثرين من باب الظن لا طراد الظن و اقتضائه عموم العمل بالاستصحاب مع انه يقدم الاستصحاب على العموم في عموم الموارد و السيد السيّد النجفي قد وجه العبارة الاولى في مصابحه و بعض فوائده بان المقصود الردّ على القائلين بالقياس في التعدى عن المسمى لجامع بينه و بين الفرع و دون توجيه الخفاء الرابع ان السيد السيّد النجفي قد استدللّ في المصابيح على حرمة العصير الزبيبي باستصحاب حكم العنب بتقريب انه قد ثبت للعنب قبل ان يصير زبيبا حكمان معلومان هما الحليه قبل الغليان و التحريم بعده و بعبارة اخرى الحليه بالفعل و التحريم بالقوه و اذا جف العنب و صار زبيبا فقد تغيرت صفته و بقيت حقيقته فيجب ان يبقى على ما كان عليه قبل الزبيبه و الجفاف فيحرم بما يحرم به عصير العنب و يحل بما يحلّ به لان الاصل فيما ثبت ان يدوم ما لم يختلف الحقيقه او يدل دليل على الزوال و هو معنى الاستصحاب ثم اورد بان التحريم الثابت للعنب لا يتعدى الى الزبيب لانه لا يطلق عليه اسم العنب حقيقه و

الاحكام الشرعيه تتبع الاسامى على ما صرح به الفقهاء و اطلاق العنب على الزبيب باعتبار ما كان مجاز لا يلتفت اليه لان الالفاظ تحمل على معانيها الحقيقيه دون المجازيه فاجاب بانا لم نستدل على تحريم الزبيب بالغليان بكونه عنبا يحرم به حتى يقال ان اسم العنب لا- يطلق عليه حقيقه بل باستصحاب حكم العنب فان الزبيب لما كان عنبا من حكمه التحريم بالغليان فيجب ان يبقى على ذلك بعد صيرورته زيبيا و ان زال عنه الاسم استصحابا للحكم الشرعى الى ان يثبت المزيل و لا يشترط فى الاستصحاب بقاء الاسم لعموم المقتضى و انتفاء ما يصلح دليلا للاشتراط و لذا ترى الفقهاء يستصحبون حكم الحنطه بعد صيرورته دقيقا و الدقيق بعد صيرورته عجينا و العجين بعد صيرورته خيزا و كذا حكم القطن بعد ان يصير غزلا و الغزل بعد ان يصير ثوبا و كذا حكم الطين بعد ان يصير لبنا بل اللبن بعد صيرورته خزفا او اجرا و الاسم فى ذلك كله ليس باقيا قطعاً و ايضا لو تنجس العنب ثم صار زيبيا فانه يبقى على النجاسه و لا يظهر بزوال التسميه و ارتفاع وصف العنبيه و ليس الا لاستصحاب حكم النجاسه و عدم اشتراط بقاء الاسم فى حجيه الاستصحاب اقول ان التمسك بالاستصحاب فى الباب من باب التمسك بالاستصحاب مع اختلاف الموضوع على طريقه الاواخر و مع هذا اقول ان ظاهر كلامه كون حجيه الاستصحاب من باب حجيه الظن حيث انه جعل الاصل فيما ثبت الدوام و لا يتم هذا الحديث الابناء على حجيه مطلق الظن و هو قد جعل فى بعض كلماته حجيه مطلق الظن خارجا عن المذهب مضافا الى عدم الظن بالبقاء فى باب الاحكام اللهم إلا ان يكون غرضه من اصاله الدوام فيما ثبت الاصاله باعتبار اخبار اليقين و مع هذا اقول ان مقتضى كلماته ان الحكم بحرمة عصير الزبيب بواسطه تقوّم الحرمة بذات العنب من دون مداخله صدق الاسم فيبقى الحرمة بعد اختلاف الاسم و لا خفاء فى كونه اثباتا للحرمة بالدليل الاجتهادى كيف لا و هو قال و اذا جف العنب و صار زيبيا فقد تغيرت صفته و بقيت حقيقه فيجب ان يبقى على ما كان عليه قبل الزيبيه و الجفاف فيحرم بما يحرم به عصير العنب و يحل بما يحل به و كيف لا و لا اشكال فى ان بقاء الحكم فى الامثله التى ذكرها بواسطه الدليل الاجتهادى اذ ما تعلق بالحنطه من الاحكام انما قد تعلق بذاتها من دون مداخله الاسم و على هذا المنوال الحال فى سائر ما ذكره من الامثله كما انه

لا- اشكال فى ان بقاء النجاسه فيما لو تنجس العنب ثم صار زيبا بواسطه الدليل الاجتهادى اذ نجاسه العنب انما كانت بواسطه الجسميه الباقيه بعد التبدل الى الزبيب و لا مدخل لاسم العنب فى التنجس و مع هذا اقول ان مقتضى كلامه استصحاب الحرمة المقدره و لا شك فى ان اخبار اليقين لا تشمل مثل الحرمة المشار اليها و ان قلنا بثوتها فى الزمان الاوّل اعنى اتصاف العنب بها قبل الاعتصار و مع هذا اقول انه لم يؤخذ العنب فى الاخبار كما هو ظاهر كلامه و انما اخذ العصير و قد وقع الكلام فى اختصاص العصير بمعتصر الخمر لغيره او عرفا و عمومه لمعتصر الزبيب و التمر و قد نصّ السيد السند المستدلّ بالاستصحاب بعدم اختصاص العصير بمعتصر الخمر و على تقدير عموم العصير لمعتصر الزبيب فلا خفاء فى ان بقاء النجاسه بالدليل الاجتهادى لا بالاستصحاب نعم بناء على اختصاص العصير بمعتصر الخمر فالحال على منوال ما لو كان الماخوذ فى الاخبار هو العنب و اورد عليه بانه يشترط فى حجيه الاستصحاب ثبوت امر او حكم وضعى او تكليفى فى زمان من الازمنه قطعا ثم يحصل الشك فى ارتفاعه بسبب من الاسباب و لا- يكفى مجرد قابليه الثبوت باعتبار من الاعتبارات فالاستصحاب التقديرى باطل و يرد عليه ان قابليه الشىء بمعنى استعداده لتطرق امر و ترتبه عليه بشرط شىء امر متحقق فى نفس الامر قبال عدمه و من صفات الشىء و نظير الاحكام الشرعيه الثابته للشىء و لا اشكال فى جواز استصحاب الصفات و الاحكام الشرعيه نعم فعليه ما يكون القابليه له تنوط بوجود شىء إلا انه يوجب القدرح فى استصحاب الاستعداد كيف لا و لو كان شجاع بحيث يقاوم مع الف شجاع و مضى سنه و شك فى بقاء الشجاعه بالكيفيه المشار اليها فلا- خفاء فى جواز استصحاب الشجاعه بالكيفيه المشار اليها لو فرض ترتب اثر شرعى عليه بل استصحاب قابليه الامر المتطرق بمعنى استعداده فى الزمان الاوّل للتطرق بشىء فى الزمان الثانى لا باس به فان القابليه المشار اليها امر متحقق فى نفس الامر قبال عدمه نعم مجرد امكان ثبوت المستصحب فى الزمان الاوّل منجزا او على بعض التقادير لا- جدوى فيه اذ لا- يترتب ثمره خارجيه على مجرد الامكان و الفرق بين القابليه بمعنى الاستعداد و الامكان ان المدار فى القابليه على استعداد شىء امر لتطرق شىء يقينا عليه او استعداده للتطرق يقينا



على امر على بعض التقادير و هذا يثمر فى النبا على التطرق على تقدير فعليه بعض التقادير و اما مجرد الامكان فلا جدوى فيه فى ترتب الاثر قوله و لا- يكفى مجرد قابليه الثبوت قد ظهر ضعفه بما سمعت لكن يمكن ان يقال ان مرجع ما ذكر الى امكان الاستصحاب و هو لا- لا- يكفى بل اللازم دعوى شمول اخبار اليقين و لعل هذه الدّعى غير حاليه عن الاشكال اذ الغالب فى موارد الاستصحاب مما يترتب على شىء ما كان بنفسه منجزا غير مشروط اللهم إلا ان يدعى القطع بعدم الفرق هذا ما كتبه سابقا و تحرير المقام ان استصحاب القابليه اما ان يكون مبنيا على كون القابليه من باب الحكم الوضعى او كونه من باب الموضوع اما الاول فلا- مجال لكون القابليه من باب الحكم الوضعى الا- من جهة كشف اثبات الحكم للموضوع من الشارع المقدّس عن قابليه الموضوع عنده للحكم المذكور قضيه ان اثبات شىء لشيء من الحكيم كاشف عن قابليه الشىء الثانى للشيء الاول لكن على هذا يلزم اقتران جميع الموضوعات بالاحكام الوضعيه و هو خلاف الاجماع بل الضروره فليس فى البين غير الحكم التّكليفى اعنى الحرمة المقدره كما انه لا يرجع الامر فى باب قابليه الحيوان للتذكيه و هو حديث معروف إلا الى جواز اكل اللحم بعد الذبح و ليس القابليه من باب الحكم الوضعى و ربما وقع التمسك باستصحاب القابليه من بعض فيما لو شك الشخص المشغول بالصّلاه فى عروض مبطل على صلاته من جهة ترك الجزء او الشرط او الاثنيان بالمانع من باب الشبهه الموضوعيه باستصحاب قابليه الاجزاء السابقه لانضمامها الى غيرها او انضمام غيرها اليها بملاحظه ان تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه فى الصّلاه بالقواطع يكشف عن كون الصّلاه لها هيئه اتصاليه ينافيها توسط بعض الاشياء فى خلال اجزائها الموجب لخروج الاجزاء اللاحقه عن قابليه الانضمام و الاجزاء السابقه عن قابليه الانضمام اليها فاذا شك فى عروض المبطل وجودا او عدما يجرى استصحاب القابليه لكن القابليه لا- ترجع فيه ايضا إلا- الى الامر اللغوى و قد حررنا الكلام فى تزييف المقاله المذكوره فى محلّه نعم الجزئيه من باب الحكم الوضعى مع كونها بالمعنى اللغوى وعدّها من باب الحكم الوضعى بواسطه تصرف الشارع بجعل الركوع مثلا مصداق الجزء اللغوى بالنسبه الى الصّلاه و قد حررنا الحال

فى محلّه و مقتضى ذلك كون القابليه من باب الحكم الوضعى لكونها بتصرف الشارع و ان كانت من باب الامر اللغوى لكن قد سمعت الحال فى كونها من باب الحكم الوضعى و اما الثانى فاما ان يكون الحرمة عارضه لمعتصر العنب بناء على مغايره معتصر العنب مع العنب او يكون الحرمة عارضه للعنب عند الاعتصار بناء على اتحاد معتصر العنب مع العنب امّا الاوّل فلا- مجال لاستصحاب قابليه العنب لحرمة معتصره فى اثبات القابليه لحرمة معتصر الزبيب حيث ان اثبات شىء لشىء انما يكشف عن قابليه الشىء الثانى للشىء الاوّل كما مرّ و يتاتى استصحاب القابليه لو شك فى قابليه الشىء الثانى للشىء الاوّل لكن لا يكشف الاثبات المشار اليه عن قابليه الشىء المشابه للشىء الثانى للشىء الاوّل و لا مجال لاثبات القابليه للشىء المشابه بالاستصحاب و لا ريب ان معتصر الزبيب غير معتصر العنب بعد فرض مغايره معتصر العنب و العنب و اما الثانى فقد تقدم ان الظاهر من اخبار اليقين ترتيب الآثار المترتبّه على المتيقن على وجه التنجيز و لا- يعمّ الآثار المترتبّه على المتيقن على وجه التقدير و ان قلت ان كثيرا من الآثار انما يكون ترتيبه على المتيقن على وجه التقدير مثلا- ترتب التنجيس على النجس انما يكون منوطا بالملاقاه فلو كان ثمره الاستصحاب مختصه بالآثار المنجزه يكون ثمره الاستصحاب قليله قلت ان النجس انما يكون منجسا منجزا لكن نجاسه الملاقى منوطه بالملاقاه و اما الحرمة فى باب العنب فانما يكون ترتيبها على تقدير الاعتصار و لا يكون العنب حراما إلا ان يقال انه ان كان المدار فى التنجيز على الفعلية فالعنب و ان لا يكون حراما بالفعل قبل الاعتصار لكن النجس لا يكون منجسا بالفعل بدون الملاقاه مع الظاهر ايضا و ان كان المدار على الشأنيه فكما ان النجس منجس شأنا فكذا العنب حرام شأنا ايضا و مع ذلك القابليه للآثار المقدره لا تقضى بفعليه تلك الآثار بعد حصول شرط التنجيز لا احتمال وجود المانع فقابليه الزبيب لحرمة عند الاعتصار و ان قلت ان الاصل عدم المانع الى بحكم الاستصحاب لا- تقضى بالحرمة لامكان وجود المانع ان عدم المانع عن حرمة العنب عند الاعتصار لا يقضى بعدم المانع عن حرمة الزبيب عند الاعتصار و ان قلت ان الاصل عدم المانع قلت بعد عدم اعتبار اصل العدم انه يخرج الكلام عما هو المفروض اذ المفروض التمسك بالاستصحاب بالاستقلال لافاده

الحرمة المقدره و التمسك على ذلك بالاستصحاب انما هو بانضمام اصل العدم و ان قلت انه يتاتى استصحاب القابليه على وجه الخلو عن المانع كما كانت على وجه الخلو عن المانع كما كانت على وجه الخلو في الزمان الاول قلت انه انما يتم لو كان المانع المحتمل في نفس الزيب لكن يحتمل ان يكون المانع من باب الامر الخارج و لا مجال لاستصحاب عدمه و قد يورد على ذلك بمعارضه الاستصحاب المتمسك به باستصحاب اباحه العصير قبل لغلين بل ترجيح استصحاب الاباحه بالشهره و يرد عليه ان الاستصحاب المتمسك به من باب الاستصحاب الوارد بالنسبه الى استصحاب الاباحه لكون الشك فيه سببًا حيث ان الشك في بقاء الاباحه ناش من الشك في بقاء استعداد العنب لتطرق النجاسه على عصيره عند الغليان او من الشك في بقاء استعداد النجاسه للتطرق فباستصحاب النجاسه لا يبقى مجال لاستصحاب الاباحه و اما ترجيح استصحاب الاباحه بالشهره بعد ترجيح احد الاستصحابين المتعارضين بالشهره العمليه خلافا لمن لا يقول بترجيح الاستصحاب بالظن بناء على اعتباره من باب اخبار اليقين فهو لا- يتجه في المقام لكون الامر من باب الشهره المطابقه بل لو قلنا بترجيح الشهره المطابقه في ترجيح احد الخبرين المتعارضين لا يتاتى الترجيح في المقام اذ مفاد الشهره هو الحكم الواقعي و مفاد الاستصحاب هو الحكم الظاهري و اين احدهما من الآخر نعم لو وقع الشهره في مقام العمل كما لو بنى المشهور على ما يطابق الاستصحاب استناد الى دليل عملي يتاتى الترجيح بناء على ترجيح الشهره المطابقه الخامس انه ربما استدلل على حجيته اصل البراءه في باب الشك في التكليف باستصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر و ربما اورد عليه باسئراط الاستصحاب ببقاء الموضوع و موضوع البراءه السابقه و مناطها هو الصيغير الغير القابل للتكليف و ضعفه ظاهر اذ التكليف المشكوك فيه لم يتعين لا- انتفائه بخصوصه الصيغير موضوعا و لا خفاء غايه الامر انتفائه حال الصغر فيتاتى الاستصحاب و لو بناء على اشئراط الاستصحاب ببقاء الموضوع السادس ان السيد السند العلي في الرياض قد جرى في سقوط خيار الغبن فيما لو بذل الغابن على انه كان المستند في خيار الغبن هو الاجماع المنقول فيتجه التمسك بالاستصحاب على بقاء الخيار و ان كان المستند قاعده نفى الضرر فيسقط الخيار بالبدل الدوران الحكم ح مدار الضرر و جرى نجله في المناهل

على التمسك بالاستصحاب و لو مع استناد الخيار الى قاعده نفي الضرر استنادا الى احتمال اختلافه على الخيار من حيث الحدوث و البقاء باستناد بقاء الخيار الى عله اخرى غير نفي الضرر عله الحدوث فيتاتي الاستصحاب و ربما يقال انه لو استند الخيار الى نفي الضرر فالموضوع للخيار المتضرر العاجز عن تدارك الضرر و هو غير متحقق في الزمان اللاحق لان المغبون ح يتمكن من تدارك الضرر و كذا الحال فيما لو لم يات المغبون بالفسخ بعد الاطلاع على الغبن فورا فان المغبون في الزمان الاول كان عاجزا عن تدارك الضرر و تمكن من التدارك و لم يتدارك فالموضوع في الزمان الاول غير الموضوع في الزمان الثاني و يشكل بانه لم يحرز الموضوع غايه الامر ثبوت الخيار في حال العجز عن تدارك الضرر ففي حال التمكن عن تدارك الضرر يجرى الاستصحاب كيف لا و ليس الامر في المقام من جهة جريان الاستصحاب اصعب من الامر في الكر المتغير بالنجاسه مع زوال التغير و عن المشهور البناء على استصحاب النجاسه و بوجه اوجه نقول انه ان كان مستند الخيار هو الاجماع فلا مجال لتعيين الموضوع في العاجز عن التدارك اذ لم يقع هذا اللفظ في طي الحكم بالخيار و لم يعلق الخيار عليه و لم يعينه العقل في موضوع الخيار و عله البقاء لعلها غير عله الحدوث و عدم عله للبقاء غير عله الحدوث يظهر الكلام فيها بما مر و ليس العجز عن التدارك الا من قبيل الاحوال المتصادفه لصاحب الخيار و ان كان المستند هو نفي الضرر فمع عدم المفهوم في البين لعدم تعليل الخيار بالضرر في دليل لفظي لا مجال ايضا لتعيين العاجز عن التدارك في الموضوع فيتاتي الاستصحاب لاحتمال اختلاف عله الحدوث و البقاء لكن نقول ايرادا على السيد السند العلى ان نفي الضرر لو كان مثبتا لخصوص الخيار فلا يسقط الخيار بالبذل و لو كان الخيار يسقط بالبذل فلا يثبت الخيار بالخصوص بنفي الضرر بل ح يثبت احد الامرين من الخيال و الارش بل احد الامور منهما و من بطلان البيع بل يمكن ان يقال ان مقتضى عموم العله في اخبار سمره خصوص البطلان و قد حررنا تفصيل الكلام في محله فقد اجاد نجله فيما جرى عليه و يمكن ان يقال ان اخبار نفي الضرر بعد دلالتها على نفي الاحكام المضره بعدم اختصاصها باضرار العبد بالعبد كما لعله الاظهر عند العبد فالظاهر منها نفي الحكم المضرر الشخصى اى المقتضى للضرر شخصا و ان ربما يقال انهم قد يعبرون الضرر النوعى كما في حكمهم شرعيه الخيار للمغبون

نظرا الى ملاحظه نوع البيع المغبون فيه و ان فرض عدم تضرره فى خصوص مقام كما لو لم يوجد راغب فى المبيع و كان بقاءه مضرا بالبائع و كما فى حكمهم بالشفعه و لو لم يترتب على ترك الشفعه ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع و قد يعتبرون الضرر الشخصى لكن الظاهر منها بعد الظهور المذكور نفى الحكم المضرّ الشانى لا المضرّ بالفعل فلو كان الحكم مضرا شخصا لكن لم يستند اليه ضرر المكلف كما لو توضحا باعتقاد عدم الضرر لكن كان الوضوء مضرا حيث ان الضرر فيه مستند الى اعتقاد عدم الضرر لا- الى وجوب الوضوء فيتاتى الكلام فى صحه الوضوء و قد حررنا الحال فى محلّه لكن الظاهر منها نفى الحكم المضرّ فى صوره الضرر الفعلى و اما الضرر الشانى فلا يشملها الاخبار فى المقام لو بذل البائع الارش ينتفى الضرر الفعلى و ان كان المبيع المغبون فيه مضرا بشخصه قبل ما لم يضر بشخصه من افراد البيع المغبون فيه كما لو لم يوجد الراغب فى المبيع بالبيع المغبون فيه كما مر و لا- يشمل اخبار نفى الضرر و الفرق بين هذا القسم و القسم السابق ان الضرر حادث و ثابت بالفعل فى القسم السابق إلا- انه غير مستند الى الحكم فالقصور من جانب الفاعل اعنى الحكم و اما فى القسم الاخير فلا يكون فيه ضرر بالفعل فالقصور من جانب الفعل و بالجمله فبقاء الخيار فيما نحن فيه منوط بالاستصحاب و لا مجال لبقاء الخيار بواسطه الضرر لفرض اندفاع الضرر كيف لا و ارتفاع العله يقتضى ارتفاع المعلول نعم لما احتمل قيام عله اخرى لبقاء الخيار غير عله الحدوث بناء على اختلاف عله الحدوث و البقاء فيتاتى الخيار بحكم الاستصحاب فلا يتجه فى القول بان نفى الضرر لو اقتضى خصوص الخيار فهو مقتضى له فى صوره بذل الارش نعم لو كان المدار و لو كان الخيار يسقط بالبذل فلا يثبت الخيار بالخصوص بنفى الضرر فى اول الامر لما اتضح ان المدار فى الخيار على الضرر الفعلى و هو منتف فى صوره بذل الارش نعم لو كان المدار على الضرر الشانى يتجه القول المذكور و ايضا يمكن ان يقال ان نفى الضرر فى الزمان الاول انما يقتضى الخيار بالخصوص لا احد الامرين من الخيار و لزوم الارش و الكلام فى الزمان الثانى اعنى زمان بذل الارش فى نفس الارش و لا شك فى ان بذل الارش يرفع الضرر المقتضى للخيار فبقاء الخيار بالاستصحاب فلا باس باقتضاء نفى الضرر خصوص الخيار و اندفاعه ببذل الارش لوضوح ان نفى الضرر لو اقتضى الخيار فلا يجتمع مع لزوم بذل الارش و لا باس

باجتماعه مع الارش و بوجه آخر الكلام فى الزمان الاوّل فيما يقتضيه نفي الضرر و بذل الارش لا يكون فى الفرض المفروض من باب اقتضاء نفي الضرر بل انما هو من جانب المشتري من عند نفسه و بذل الارش يرفع الضرر بلا شبهه فيرتفع الخيار المتطرق بتوسط الضرر قضيه ارتفاع المعلول بارتفاع العله نعم يتاتى استصحاب الخيار بناء على امكان اختلاف عله الحدوث و البقاء و اما دعوى امتناع اجتماع الضرر مع الارش على القول باقتضاء نفي الضرر للخيار فلا مجال لها اذا لتنافى بناء على اقتضاء نفي الضرر للخيار انما هو بينه و بين اقتضاء نفي الضرر للارش لا بينه و بين اجتماعه مع بذل الارش من المشتري من عند نفسه بدون اقتضاء الخيار لكن نقول انه لو كان المدار على الضرر الشانى فلو اقتضى نفي الضرر الخيار بالخصوص فلا مجال لسقوط الخيار ببذل الارش قضيه بقاء الضرر الشانى و اما لو كان المدار على الضرر الفعلى فيرتفع الضرر بالارش و لا منافاه بين اقتضاء نفي الضرر للخيار و سقوط الضرر بالارش و بما مرّ يظهر الحال فيما لو تلف احد المشتبهين فى شبهه المحصور حيث انه لا باس بالقول بوجوب الاجتناب على القول بوجوب الاجتناب فى شبهه المحصور عملا بالاستصحاب و ما يتوهم من اختلاف الموضوع لكون موضوع وجوب الاجتناب هو ما اشتمل على العلم الاجمالى يضعف بانه لم يتعين الموضوع غايه الامر ثبوت وجوب الاجتناب بعله العلم الاجمالى و هو لا ينافى بقاء وجوب الاجتناب اذ لم يقع العلم الاجمالى عله لوجوب الاجتناب فى دليل لفظى حتى يتاتى المفهوم و يقتضى سقوط الخيار و انما كانت العليه بحكم العقل فعليه العلم الاجمالى لا تنافى بقاء الوجوب لاحتمال اختلاف عله الحدوث و البقاء كما انه لا ينافيه عدم وجوب الاجتناب فى باب الشبهه المنفرده لاحتمال اختلاف حكم الانفراد الابتدائى و الانفراد بالأخره و انما اوردنا ما تقدّم من موارد الاستدلال بالاستصحاب مع اختلاف الموضوع على طريقه المتأخرين او الايراد على الاستدلال بالاستصحاب باختلاف الموضوع مع عدم الورود لمزيد البصيره و انكشاف الحال و ربما جرى المحقق الثانى فيما اذا اشتبه بعض النسوان الحرمة نسبا او رضاعا بالاجنبيات بشبهه المحصور ثم زال الاشتباه و علم بحليه المعقود عليها على احتمال الواسطه البطلان سبق الحكم ببطلان العقد و مقصوده بحديث السبق استصحاب

البطلان و تحريره انه ثبت مسبق البطلان ظاهرا فى حال و لم يثبت زوال البطلان الظاهري بزوال الاشتباه اذ غاية الامر ثبوت البطلان فى حال الاشتباه لا بشرط الاشتباه فمقتضى الاستصحاب بقاء البطلان لاحتمال اختلاف عله الحدوث و البقاء و انت خير بان مقتضاه جواز الصلاه بالوضوء بالماء المستصحب طهارته مع انكشاف نجاسه بل مقتضاه اعتبار الاستصحاب فى جميع الموارد مع انكشاف الخلاف و لا يلتزم به ملتزم فمرجع الفرق بين الفرض المذكور بل سائر موارد انكشاف الخلاف و تلف احد المشتبهين الى القطع بانقطاع حكم الاستصحاب فى الفرض المذكور بواسطه انكشاف الخلاف و عدمه فى باب تلف احد المشتبهين اذ غاية الامر فيه القطع بارتفاع الحكم السابق و هو لا يقتضى القطع بارتفاع الحكم لاحتمال قيام عله اخرى للبقاء غير عله الحدوث السّابغ انه لا بدّ فى استصحاب الحكم من تطرق تغير يوجب الشك فى بقاء الحكم فى الموضوع و الا فليس كل تغير موجبا للشك فى بقاء الحكم مثلا لو صار الحنطه دقيقا لا اشكال فى بقاء النجاسه و انما النجاسه بواسطه عموم ما دل على نجاسه الملاقي للنجس اذ مقتضاه نجاسه الجسم الملاقي للنجس و الجسميه باقيه مع اختلاف الاسم و الصوره فبقاء النجاسه بحكم الدليل الاجتهادى و وجه الاشتراط انه لو لم يتطرق التغير يكون بقاء الحكم فى الزمان الثانى بالدليل كما يظهر مما سمعت لكن اشتراط الشرط المذكور انما يتم فى بعض المواضع و الاّ- ففى باب الشك فى عروض الرفع او صدقه لا- يتاتى الاشتراط المذكور فما يترأى من اشتراط تغير الموضوع فى كلمات المتأخرين من عموم الاشتراط كما ترى الثامن

انه قد جرى غير واحد ممن قال باعتبار الاستصحاب فى باب الشك فى اقتضاء المقتضى فى بعض المواضع على عدم جريان الاستصحاب فيما لو ثبت حكم بالاجماع و شك فى فوريه الحكم و امتداده تعليلا- بعدم ثبوت الموضوع هنا فان من شرائط الاستصحاب كون الموضوع فى حاله الثانيه معينه و معلوما و بعبارة اخرى من شرطه العلم بكون الموضوع مما يمكن بقاءه بعد طرو الشك فلو علم الموضوع مجملا لكن دار بين ان يكون مما يمكن بقاءه فيما بعد طرو الشك و ان يكون مما لا يمكن بقاءه الى هذا الوقت لا يمكن اجزاء الاستصحاب هنا و بالجمله من شروط الاستصحاب كون الموضوع معلوم القابليه للبقاء و الظاهر ان ما ذكر انما كان قبل تنقيح

البحث عن الاستصحاب او كان من باب الغفله و مع هذا لم يذكر احد ما ذكر شرطاً للاستصحاب شرطاً له و الظاهر انه من باب الاشتباه بين ما ذكر من تعيين قابليه المستصحب للبقاء و ما اشترطه المحقق القمي من تعيين مقدار قابليه المستصحب للبقاء كما حرّراه في محلّه نقداً وردا التّياسع انه قد حكم بعض الفحول بسقوط وجوب ردّ السّلم عند الاخلال به فوراً و عدم جريان الاستصحاب في الباب نظراً الى ان الامر بمنزله ان يقال افعل هذا الآن فكما لا يجري فيه فكذا الحال فيما نحن فيه اقول انه ان كان المقصود منع بقاء الموضوع ففيه بعد عدم اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب كما يظهر مما مرّ ان المنع عن بقاء الموضوع مدفوع بان الموضوع هو المجيب و الحكم وجوب ردّ السّلم او الموضوع هو ردّ السّلم و الحكم هو الوجوب و على الأول الموضوع مفروض البقاء و على الثاني لم يوجد الموضوع حتى يمنع عن بقائه و ان كان المقصود منع بقاء الحكم قضيه المفهوم ففيه ان استفادة المفهوم اما ان تكون من الفاء الجزائيه او يكون استفادته من ظهور الامر عند تعليقه على الشرط في وجوب الاتيان بالمأمور به عند تحقق الشرط اما الأول فهو مبني بعد عدم اعتبار مفاهيم الكتاب كما هو الحال في عموماته و اطلاقاته بل هو الحال في انصراف او امره على دلالة الفاء الجزائيه على الفوريه كما عن الشيخ في التهذيب القول به بل دعوى الاجماع عليه و هو المنقول عنه في الخلاف و المحكي عن ابن زهره و العلامه و العميدى و الفاضل الرضى و جماعه من العامه لكن المنقول عن المحقق الثاني و الشهيد الثاني و المحقق الخوانسارى و صاحب كشف الرموز القول بالعدم و عن التفتازانى القول به بل نقله عن الاكثر و اختاره بعض الفحول و لعلّه الاظهر و اما الثاني فيشكل بعد اعتبار الظهور المذكور في باب الامر المذكور لكون الامر المذكور من اوامر الكتاب بان الظاهر عدم دلالة الفوريه المستفاده من الامر على المفهوم قضيه ان الظاهر كون المدار في مفهوم القيد على القيد الملفوظ و عدم دلالة القيد الغير الملفوظ على المفهوم و من هذا على عدم دلالة النكره المفرده المنفيه بلا المشابهه بليس نحو لا رجل في الدار على ثبوت غير الرّجل الواحد في الدار كالرجلين مثلاً من باب رجوع النفي الى قيد الوحده و كذا عدم دلالة الجمع المنكر المنفى بلا المشابهه بليس نحو لا رجال في الدار على ثبوت الرّجل الواحد في الدار من باب



رجوع النفي الى قيد الجمعيه و لا- على ثبوت الجمع المتجاوز عن جمع واحد من الرجال في الدار من باب رجوع النفي الى الجمعيه الواحده من جهه عدم ذكر قيد الواحده سواء قلنا بدلاله التنوين على الواحده كما هو المعروف او قلنا بظهور النكره المنفيه مفردا كان او جمعا في الفرد الواحد او الجمع الواحد و كذا عدم نفي دلالة الوجوب على ثبوت الوجوب التخيري من باب ظهور الوجوب في الوجوب التّعيني كما هو الاظهر و رجوع النفي إلى التعيين من جهه عدم ذكر قيد التعيين و ان جرى الشيخ في التهذيب في اواخر زيادات الحج و كذا المولى التقى المجلسي في شرح الفقيه في باب صلاه الجمع على دلالة نفي الوجوب على ثبوت الوجوب التخيري و بالجمله فالقدر الثابت في المقام انما هو الوجوب في حال الفوريه لا بشرط الفوريه فيتاتي الاستصحاب نظير الاستصحاب النجاسه في الكر المتغير بالنجاسه بعد زوال النجاسه من قبل نفسه او بتصفيق الرياح هذا آخر ما اوردناه من الكلام في المقام و لله الحمد على الاقدام و الاتمام قد فرغ ابن محمّد إبراهيم ابو المعالي الشريف في اواخر ليله الاثني عشر العاشر من الثالث من الثالث الاوّل من الرّبّع الثالث من العشر السّادس من العشر التاسع من العشر الثالث من الالف الثاني من الهجره النبويه على صادعها آلاف الثناء و التحيه و لله الحمد و له الشكر فوق حمد الحامدين و شكر الشاكرين و السّلم على نبينا خاتم النبيين و خير الخلق اجمعين و على اهل بيته الطّيبين الطاهرين سيّما بن عمه الشافع يوم القيمه للمذنبين سلاما دائما بدوام ربّ السّماوات و الارضين و ها انا ذا اقول يا من يجيب دعا المضطرّ في الظلم يا كاشف الضر و البلوى مع النقم نام العيون بوجه الارض قاطبه و انت و جدك يا قيوم لم تنم ادعوك يا رب دعاء قد امرت به

على العاصين بالكرم

و عين العبد ساهره

بالتوحيد خير كلم

لا تنظر الى عملي ان الكريم عظيم

العفو و النعم

ص: ٤٥٨

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

و بعد فهذه رساله في تعارض الاستصحابين و قد حررت فيه الكلام في سوابق الايام لكن لما تلاحق الافكار بتكرار البحث و اكثر التذكار فقد راقني في الحال تجديد المقال صيانتة للافكار عن الضياع و الاختلال و على الله سبحانه التوكل في جميع الاحوال و اليه المرجع في المبدأ و المال فنقول انه لو وقع التعارض بين استصحابين فهما اما ان يكونا في موضع او موضعين و على الثاني اما ان يكونا حكيمين او موضوعيين او مختلفين و على الاولين و الاول اعني ما لو كان الاستصحابان في موضع اما ان يكون الشك في احدهما سببا للشك في الآخر و بعباره اخرى يكون عدم احدهما لازما لثبوت الآخر و عدم الآخر ملزوما و موقفا عليه لثبوت الاول و بعباره ثالثه احدهما لا ينافي عين الآخر و انما ينافي لازمه و الآخر لا ينافي الاول و انما ينافيه لازمه و بعباره رابعه احدهما يثبت الملزوم و الآخر ينفي اللازم و بعباره خامسه عدم احدهما متقدم على الآخر بالطبع حيث ان المدار في التقدم بالطبع على احتياج المتأخر الى المتقدم مع كفايه المتقدم في وجود المتأخر و الآخر متقدم على عدم الاول بالعليه و بعباره اخرى عدم الاول متأخر عن الآخر بعليه الآخر له و بعباره سادسه احدهما بنفسه ينافي في موضع بعض مقتضيات الآخر و بعض مقتضياته ينافي في موضع آخر نفس الآخر

فالأخر ينافى بنفسه بعض مقتضيات الآخر في الموضوع الآخر و ينافى بعض مقتضياته نفس الاول في الموضوع الاوّل لكن هذه العبارة أنّما تختصّ بصوره تعدد الموضوع في تعارض الاستصحابين وقد يعبر عما كان الشك فيه سببا بالرّافع والوارد و عمّا كان الشك فيه مسببا بالمرفوع والمورود وقد يعبر عن الاول بالموضوعي و عن الثاني بالحكمي أو لا يكون الامر كذلك فالاقسام سبعة و المقصود بالسبب انما هو السبب الشانئ لا- الفعلى فما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر اعّم من ملاقاته مستصحب النجاسه مع الطاهر و ملاقاته مستصحب النجاسه مع مستصحب الطهاره إلا ان يقال ان الظاهر من السبب هو السبب الفعلى و الامر في ملاقاته مستصحب النجاسه مع مستصحب الطهاره من باب اطراد ادلّه تقديم استصحاب النجاسه في ملاقاته مستصحب النجاسه مع الظاهر في تقديم استصحاب النجاسه في ملاقاته مستصحب النجاسه مع مستصحب الطهاره او من باب الفحوى او من باب اطراد بعض الادلّه كالاكثر دون بعض كما في الاستدلال بقضيه التبعية و ح يتاتى الفحوى إلا ان يقال انه لو كان تقديم استصحاب النجاسه منوطا بالتبعيه ففيما لا يتاتى لا يتاتى التقديم و لا فحوى في اليّن و المقصود بالاستصحاب اما ان يكون بقاء المستصحب او ترتيب لوازمه و آثاره الشرعيّه المترتبه عليه بلا واسطه او بتوسط الامر العقلي او الامر العادى او ترتيب الامر العقلي او الامر العادى الغير المتتبع بالحكم الشرعى و على التقديرين الاخيرين اما ان يكون اللازم ثابت للمتيقن في الزمان الاوّل او يكون حادثا في الزمان الثانى على فرض وجود المتيقن فلو كان الاثر من الآثار السابقه يجرى الاستصحاب في نفس التأثير ايضا كما هو الحال في التنجيس في باب مستصحب النجاسه و ملاقاته للظاهر حيث ان الاستصحاب يجرى في نفس التنجيس مع قطع النظر عن استصحاب النجاسه كما ياتى بخلاف ما لو كان اللازم ثابتا للمتيقن في الزمان الثانى فلا يجرى الاستصحاب فيه بنفسه و من الاخير استصحاب عدم التذكيه في الجلد المطروح حيث انه يترتب عليه النجاسه و هى انما تلزم عدم التذكيه في الزمان الثانى اعنى زهوق الروح دون الزمان الاوّل اعنى زمان الحياه و اما ان يكون المقصود بالمستصحب ترتيب الملزوم و على هذا اما ان يكون الملزوم ملزوما لوجود المستصحب في الزمان الاوّل او يكون ملزوما لوجوده في الزمان الثانى و لعلّه ينحصر في

فى القسم الثانى او يكون المقصود ترتيب الملازم و الظاهر انحصاره فيما كان ملازما لوجود المستصحب فى الزمان الثانى و منه استصحاب طهاره الجلد المطروح على فرض الاغماض عن استصحاب عدم التذكيه سواء قلنا بتقدم استصحاب عدم التذكيه او قلنا بالتساقط حيث ان طهاره الجلد تستلزم طهاره الملاقي و طهاره الملاقي تستلزم طهاره الجلد و الامر من باب الدور المعى و قد يكون (1) حكم العقل بحكم شرعى كما فى التمسك باستصحاب الاشتغال فى باب الشك فى المكلف به و قد حررنا الكلام فى الاقسام فى محلّه و كيف كان فان كان الاستصحابان المتعارضان حكيمين و كان الشك فى احدهما سببا للشك فى الآخر كما لو نشر على الموضوع الظاهر الثوب المغسول من النجاسه المشكوك بقاءه على النجاسه حيث ان استصحاب طهاره الموضوع المنشور عليه معارض بان استصحاب النجاسه الثوب المغسول و الشك فى استصحاب النجاسه سبب للشك فى استصحاب الطهاره فقد حسب سيده ان تقديم الاستصحاب الوارد فيه مبنى على ان فهم ترتيب اللوازم الشرعيه المترتبه على المستصحب بلا واسطه و عدم ان فهم ترتيب الملزوم توهم من عباره بعض الاصحاب حيث حكم بانه كما يثبت بالاستصحاب بقاء مورده كذلك يثبت به لوازمه الشرعيه التى ترتب عليه من غير توسط امور عاديه و ان كان ترتبها مخالفا للاستصحاب ثم قال و احتزرنا بذلك عن الاحكام الغير المترتبه على الامر المستصحب فانها لا يثبت باستصحابه و ان كان شرعيه كطهاره الملاقي لاحد المشتبهين فانها و ان استلزم شرعا طهاره ما لاقاه لكنها ليست من احكامها المترتبه عليها فلا تثبت باستصحابها ثم قال و بالجمله فالذى يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من الاخبار بقاء مورده و حدوث ما يترتب عليه من احكامه الشرعيه فيثبت باستصحاب الطهاره بقاءها فيترتب عليه صحه الصلاه الماتى بها معها و حصول البراءه بها و باستصحاب الكريه بقاءها و يترتب عليه طهاره ما يرد عليه من المتنجس و كذا يترتب على استصحاب نجاسه متنجس نجاسه ملاقيه برطوبه و على استصحاب ملكيه ما اعطاه براءه ذمته و صحه ما عقد عليه الى غير ذلك فان هذه الامور و ان كانت حادثه و مقتضى الاستصحاب عدمها و قضيه ذلك تعارض الاستصحابين الا ان المستفاد من الاخبار الوارده فى المقام حجيه الاستصحاب بالنسبه الى ذلك اذ المفهوم عرفا من عدم

ص: ٤٦١

نقض اليقين الا بمثله و هو البناء على ثبوت ما حصل اليقين به اولا و اثبات ما يترتب عليه من احكامه الشرعيه و ان كانت مخالفه للاستصحاب جدًا و به يتضح الفرق فيما يظهر من بعض المحققين من تحكيم الوارد على المورد ثم قال و اما بالنسبه الى ترتيب الاحكام العاديه و ما يترتب عليها من الاحكام الشرعيه فالحق عدم الحجثيه الى آخر ما ذكره حيث ان الحسبان المذكور مبنى على كون الضمير فى قوله فى العبارة المذكوره و به يتضح الفرق راجعا الى مجموع ما تقدم فى صدر العبارة من انه يثبت بالاستصحاب بقاء مورده و اللوازم الشرعيه المترتبه بلا واسطه دون الملزومات و الظاهر ان الضمير المذكور يرجع الى ما ذكره بالآخره فى ذيل قوله و بالجمله من انه يثبت بالاستصحاب بقاء مورده و حدوث ما يترتب عليه من احكامه الشرعيه المترتبه عليه بلا- واسطه فلا- يبتنى تقديم الاستصحاب الوارد على امرين فهم ترتيب اللوازم الشرعيه المترتبه بلا واسطه و عدم فهم ترتيب الملزومات و انما يكفيه فيه امر واحد هو فهم ترتيب تلك اللوازم إلا ان يقال ان مقتضى قوله المستفاد من الاخبار بحكم تعريف المبتدا انحصار المفهوم من الاخبار فى بقاء المورد و ما يترتب عليه من الاحكام الشرعيه المترتبه بلا واسطه كما هو الحال فى قوله عقيب قوله و بالجمله بلا- فاصله فالذى يثبت بالاستصحاب اه فمناً الاتضاح هو الانحصار إلا ان يقال ان كلا من قوله المشار اليهما فى قبال من يقول بعدم انفهام ترتيب ما يترتب على المستصحب من الاحكام الشرعيه بلا واسطه كالمحقق القمى لاقبال دعوى انفهام ترتيب الملزوم كاللأزم إلا- ان يقال انه خلاف ما يقتضيه التلخيص اذ قوله و بالجمله الى الآخر مما ذكره تلخيص مما سبق فى كلامه و المذكور فى سابق كلامه كل من الامرين انفهام ترتيب اللوازم الشرعيه المترتبه بلا واسطه و عدم انفهام ترتيب الملزومات و التلخيص لا- يتم الا- بكون الغرض دعوى الانحصار فى قبال دعوى انفهام ترتيب الملزوم كاللازم و بالجمله فالغرض من اتضاح الفرق بين الوارد و المورد و مما ذكره اما الاتضاح من مجموع ما تقدم فى كلامه او الاتضاح مما ذكره بالآخره و على الثانى الغرض من الاتضاح اما الاتضاح من ثبوت المورد و اللوازم الشرعيه المترتبه بلا واسطه او انحصار الثابت فيهما و على الثانى اما ان يكون الحصر حقيقيا او اضافيا و على الثانى اما ان يكون المضاف اليه ترتيب

الملزوم او انكار ترتيب اللازم فعلى الاول المدار فى الفرق على مجموع فهم ترتيب اللازم و عدم فهم ترتيب الملزوم و كذا الحال على الثالث و الرابع و على الثانى المدار فى الفرق على مجرد فهم ترتيب اللازم و كذا الحال على الاخير و على اى حال فتحقيق الحال انه يتاتى الكلام فى المقام تاره فى تعارض الاستصحابين و ان كان الامر من باب صورته التعارض و اخرى فى كون التاثير موجبا للترجيح اما الاول ففى ملاقاته مستصحب النجاسه مع الطاهر كما فى المثال المتقدم يبتنى تاتى التعارض فى مستصحب الطهاره اعنى الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسه على فهم ترتيب اللوازم الشرعيه المترتبه على المستصحب بلا واسطه و الا فاستصحاب الطهاره خال عن المعارض و يبتنى تاتى التعارض فى مستصحب النجاسه على فهم ترتيب الملزوم و الا فاستصحاب النجاسه خال عن المعارض فلو كان ترتيب كل من اللازم و الملزوم مفهوما يتاتى التعارض بين الاستصحابين فى موضعين و المرجع الى وقوع تعارضين و ان كان المفهوم ترتيب اللازم فقط يتاتى التعارض فى موضع واحد اعنى مستصحب الطهاره و ان كان المفهوم ترتيب الملزوم فقط يتاتى التعارض فى موضع واحد ايضا اعنى مستصحب النجاسه ففى مستصحب الطهاره يتاتى تعارض استصحاب النجاسه و استصحاب الطهاره بتوسط فهم ترتيب اللازم و فى مستصحب النجاسه يتاتى تعارض الاستصحابين بتوسيط فهم ترتيب الملزوم فمورد فهم ترتيب اللازم غير مورد فهم ترتيب الملزوم و مورد فهم ترتيب الملزوم غير مورد فهم ترتيب اللازم و فهم ترتب اللازم يوجب اتفاق التعارض فى مستصحب الطهاره و فهم ترتيب الملزوم يوجب اتفاق التعارض فى مستصحب النجاسه فذات استصحاب الطهاره فى مستصحب الطهاره يعارض لازم استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه و ذات استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه يعارض ملزوم استصحاب الطهاره فى مستصحب الطهاره فظهر ان التعارض متعدّد و المعارضات اربعه و ياتى مزيد الكلام و اما الثانى فالترجيح بالتاثير و كون الرجحان فى ذات التاثير مبنى على فهم ترتيب اللازم و المرجع الى عدم التعارض يكون الامر من باب التخصيص و نظيره الترجيح بالخصوصيه فى تعارض العام و الخاص المطلق على القول بانتفاء التعارض فى باب العام و الخاص بناء على ان المدار فى التعارض على المعانده المستقره و التعاند بين

العام و الخاص بناء على ان المدار بدوى و عبارته اخرى بناء على ان المدار فى التعارض على معانده المراد لا معانده الظاهر كما فى العام و الخاص إلا انه مدفوع بانه يستلزم خروج الجمع بالكلية بل خروج الترجيح عن التعارض و لا مجال للترام ذلك و اما لو لم يفهم ترتيب اللازم فلا مجال لتقديم استصحاب النجاسه فى المثال المتقدم لكن المفهم اللازم لا يكفى فى الترجيح لامكان القول بالمعارضه بالمثل و لو لم يفهم ترتيب الملزوم كما يظهر مما ياتى بل لا بد من رفع المعارضه بالمثل فما ربما يتوهم من كفايه فهم ترتيب اللازم فى تقديم استصحاب النجاسه ليس على ما ينبغي اللهم إلا ان يقال ان العمده فى الترجيح فهم ترتيب اللازم و رفع المعارضه بالمثل شرح لشأن ترتيب اللازم و حاله و هو بالنسبه الى ترتيب الملزوم فى جانب الطول الا العرض فالمدار فى الترجيح على فهم ترتيب اللازم و لو فهم ترتيب الملزوم اذ فهم ترتيب الملزوم متفرع على الاستصحاب المورد فلو سقط الاستصحاب عن درجه الاعتبار فمن اين يبقى فهم ترتيب الملزوم نعم فهم ترتيب الملزوم انما يجدى فى صورته خلؤ الاستصحاب عن المعارض كما فى استصحاب الطهاره فى ملاقيه الطاهر لإحدى الإناءين و بالجمله ربما يستدل على الترجيح بالتاثير اعنى تقديم الوارد بان مقتضى اخبار اليقين كون المشكوك فيه كالمتيقن فكما كان النجاسه المتيقنه موجب لنجاسه الملاقيه مع رطوبه احدهما فكذا الحال فى النجاسه المستصحبه إلا ان يقال ان استصحاب النجاسه فى الطاهر الملاقيه للثوب المستصحب نجاسته فى المثال المتقدم معارض باستصحاب الطهاره و لو لم نقل بانفهام ترتيب الملزوم على المستصحب و لو قلنا بانفهام ذلك فالتعارض من جانب استصحاب الطهاره اكد و اما فى الثوب المشار اليه فاستصحاب النجاسه معارض باستصحاب الطهاره بناء على انفهام ترتيب الملزوم و بوجه آخر اليقين بطهاره الموضع و اليقين بنجاسه الثوب كل منهما يقين سابق شك فى بقاءه و ارتفاعه و حكم الشارع بعدم النقض نسبه اليهما على جدّ سواء لان نسبه العام الى افراده حد سواء فكيف يلاحظ ثبوت ذلك الحكم لليقين بالنجاسه اولاً- حتى يجب نقض اليقين بالطهاره لانه مدلوله و مقتضاه لكن نقول ان صدق نقض اليقين بالشك على نقض الطهاره فى المثال المتقدم موقوف على خروج نقض النجاسه المتيقن صدق نقض اليقين بالشك عليه و فرديته للعموم عن حكم

العموم و الا لكان نقض الطهاره باليقين الشرعى و لا مجال للحكم بالخروج و التخصيص بدون المخرج و المخصّص فلا بد من الحكم بالدخول اخذ بظاهر العموم و اصله عدم التخصيص فيتفرع عليه خروج نقض الطهاره عن فرديه العموم فليس نسبه العموم الى النقيضين على حدّ سواء و لا- مجال للمعارضه بالمثل و بوجه آخر فرديه نقض الطهاره موقوفه على خروج نقض النجاسه المتيقن فرديته عن حكم العموم فلا بد من الخروج عن الموضوع دون الخروج عن الحكم اى الحكم بعدم فرديه نقض الطهاره لا- الحكم بخروج نقض النجاسه عن الحكم و الا فالحكم بخروج بالخروج عن الحكم لو كان له موجب و مقتض لكان هو دخول نقض الطهاره فى العموم و المفروض توقفه على خروج نقض النجاسه عن الحكم و هذا دون ظاهر و بوجه ثالث النجاسه المستصحبه منجّسه بناء على انفهام ترتيب الآثار الشرعيه المترتبّه على المستصحب بلا واسطه فاذا تلاقت مع الطاهر يتاتى المؤثر و المتأثر و لا مجال لمعارضه (1)المؤثر فلا مجال لاستصحاب الطهاره فتقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره باقتضاء ذات المستصحبين لكون احدهما مؤثر او الآخر متأثرا لا بواسطه سبق ملاحظه استصحاب النجاسه و لا مجال لمعارضه استصحاب الطهاره لاستصحاب النجاسه و بوجه رابع لا اشكال فى انه لو ثبت استصحاب النجاسه يرتفع استصحاب الطهاره بناء على انفهام ترتيب الآثار الشرعيه المترتبّه على المستصحب بلا- واسطه و لا مانع من ثبوت استصحاب النجاسه الا استصحاب الطهاره و لا يمكن ممانعته لتوقفه على عدم ثبوت استصحاب النجاسه قضيه امتناع ممانعه ما يبتنى على عدم الشىء عن وجود الشىء و يمكن ان يقال بعد ان الحكم بخروج نقض اليقين بالطهاره عن الفرديّه لنقض اليقين بالشك بواسطه شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالنجاسه ليس اولى من العكس فى مورد استصحاب الطهاره و كذا فى مورد استصحاب النجاسه بناء على فهم ترتيب الملزوم ان صدق نقض اليقين بالطهاره لا- يتوقف على خروج نقض اليقين بالنجاسه عن حكم العموم اذا المقصود بالشك فى اخبار اليقين هو الشك اللغوى و هو لا ينافى عدم اعتباره شرعا و كون الامر من باب اليقين شرعا فيصدق نقض اليقين بالشك على نقض اليقين بالطهاره بالشك فى النجاسه مع عدم اعتبار الشك

ص: ٤٦٥

(١-١) المتأثر مع



فى النجاسه و عموم اخبار اليقين لنقض اليقين بالنجاسه و دخول نقض اليقين بالنجاسه فى الحكم فلا مجال الانكار فرديه نقض اليقين بالطهاره لنقض اليقين بالشك فح اما ان يدعى الشك فى شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالطهاره فهو يستلزم الشك فى شمول نقض اليقين بالشك لنقض اليقين بالنجاسه او يدعى عدم الشمول و هذا لا باس بالقول به فى مورد استصحاب النجاسه بناء على عدم فهم ترتيب الملزوم لكن القول به فى مورد استصحاب الطهاره غير مربوط بمستند فح الثوب المنشور فى المثال المتقدم محكوم بالنجاسه لكن الموضوع الظاهر محكوم بالطهاره عملا بقاعده الطهاره بناء على كون المقصود بقوله عليه السلام كل شىء نظيف حتى تعلم انه قدر تاسيس اصله الطهاره فى الشبهه الموضوعيه العرضيه اى دوران الموضوع بين الظاهر و النجس او الطاهر و المتنجس و قد فصلنا الكلام فيه فى محلّه لمعارضه استصحاب الطهاره لاستصحاب النجاسه فطهاره الموضوع الظاهر بواسطه وجود المعارض لا لعدم المقتضى للنجاسه كما هو الحال على القول بعدم ثبوت تنجيس مستصحب النجاسه لكن استصحاب التنجيس يقتضى نجاسه الموضوع الظاهر فيتأتى التعارض بين قاعده الطهاره و استصحاب التنجيس لكن فيما لو لا فى الجلد لمطروح رطبا اعنى ما كان التأثير فيه من لوازم الزمان الثانى لا يتأتى استصحاب التنجيس بعد تساقط استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه بل لا بد من الرجوع الى اصل آخر نعم استصحاب التنجيس فى المقام مقدّم على قاعده الطهاره بناء على تقدّم استصحاب النجاسه على قاعده الطهاره لكنّه خلاف المفروض فكما يتعارض استصحاب النجاسه باستصحاب الطهاره و قاعده الطهاره فكذا يتعارض استصحاب التنجيس بقاعده الطهاره فلا بدّ من ملاحظه ان الشك من باب الشك فى التكليف او الشك فى المكلف به لاختلاف الحال باختلاف الحال فلو كان الشك من باب الشك فى التكليف فالمدار على اصل البراءه و اما كان الشك من باب الشك فى المكلف به فيجب الاحتياط او يعمل باصل البراءه على الخلاف فى باب الشك فى المكلف به و بوجه آخر بعد فرض فرديه استصحاب الطهاره لخبار اليقين كاستصحاب النجاسه فالامر من قبيل تعارض اليقين فى نجاسه الرطب الشىء و طهاره ما لاقاه او تعارض الخبرين و كما لا ترجيح فى هذين التعارضين فكذا الحال فيما نحن فيه و لا فرق فى البين بوجه فلا محيص فى العمل باستصحاب النجاسه فى الثوب فى المثال

المتقدم من دعوى فهم معارضة و هو بعض مقتضيات استصحاب الطهارة اعنى دعوى عدم فهم الملزوم و لا عدم محيض فى العمل باستصحاب النجاسه فى مستصح الطهارة من عدم انفهام نفس استصحاب الطهارة فى صورته معارضة مع استصحاب النجاسه قضيه كون المعارض لاستصحاب النجاسه فى باب الثوب هو ملزوم استصحاب الطهارة و فى الموضوع الطاهر نفس استصحاب الطهارة إلا انه ينافى لازم استصحاب النجاسه و بالجمله فقد تقدم ان فى تعدد موضع الاستصحابين المتعارضين احد الاستصحابين ينافى نفسه بعض مقتضيات الآخر و بعض مقتضياته ينافى فى موضع آخر نفس الآخر فى المثال المتقدم لما كان استصحاب النجاسه فى الثوب ينافيه ملزوم استصحاب الطهارة فتخليه عن المعارض عملا- به انما هى بدفع المنافى المذكور بدعوى عدم فهم الملزوم و فى الموضوع الطاهر يكون لازم استصحاب النجاسه و هو التنجيس منافيا لاستصحاب الطهارة فتخليه اللازم المشار اليه عن المعارض انما هى بدفع استصحاب الطهارة بدعوى عدم فهمه من الاخبار و بوجه ثالث تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهارة انما يتم على تقدير عموم اليقين فى النهى عن نقض اليقين الا باليقين لليقين الشرعى و اما بعد فرض ظهور اليقين فى اليقين اللغوى و عموم الشك فى النهى عن نقض اليقين بالشك للشك المتطرق فى استصحاب النجاسه فلا شك فى ان كلا من استصحاب النجاسه و استصحاب الطهارة فرد من اخبار اليقين فلا مجال لتقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهارة الا بدعوى عدم شمول اخبار اليقين لاستصحاب الطهارة و اما دعوى ان قضيه التأثير و التأثير تقتضى انفعال المتأثر بالمؤثر و لا مجال لمعارضه المتأثر بالمؤثر فاستصحاب النجاسه مقدم على استصحاب الطهارة مدفوعه بان القضية المشار اليها انما تقتضى انفعال المتأثر بالمؤثر فى صورته خلو المتأثر عن المانع عن التأثير و إلا فلا مجال للتأثير كيف لا و لا مجال لتأثير النار فى الخشب المرطوب و بعد فرض قيام استصحاب الطهارة فى جانب الطهارة لا- مجال لانفعال الطاهر عن استصحاب النجاسه و بتقرير آخر الامر فى المقام من باب اجتماع المؤثر الثانى و المتأثر الثانى و لا جدوى لهذا الاجتماع فى باب الانفعال لوضوح ان الانفعال انما يتأتى فى المؤثر الفعلى و المتأثر

الفعليّ و هو غير ثابت في المقام (1) تأثير النجاسه المستصحبه بالفعل في الطاهر لمعارضه استصحاب النجاسه قضيه فرض كون استصحاب الطهاره فردا للاخبار كاستصحاب النجاسه فقضيه انفعال المتأثر بالمؤثر عند الاجتماع لا تجدى في المقام و لو قيل ان مقتضى اخبار اليقين عدم نقض اليقين بالشىء بالشك في هذا الشىء و النقض في استصحاب الطهاره في الموضوع الطاهر في المثال المتقدم انما هو بالشك في الثوب بخلاف استصحاب النجاسه فان نقض اليقين بالنجاسه انما هو بالشك فيه فاستصحاب الطهاره لا يشمل الاخبار بخلاف استصحاب النجاسه قلت ان نقض اليقين بالطهاره في الموضوع الطاهر انما هو بالشك فيه ايضا لفرض حدوث الشك في الطهاره فيه غايه الامر ان حدوث الشك فيه بتوسط الشك في نجاسه الثوب و هو لا يوجب الفرق في شمول الاخبار لاستصحاب النجاسه دون استصحاب الطهاره و يمكن الاستدلال على تقديم الوارد بان المسبب تابع للسبب فلو فرضنا جعل الشارع الشك السببي في حكم القطع باحد طرفيه اى القطع بالبقاء او القطع بالفناء فلا بدّ من الجريان على مقتضاه في الشك المسببي من الحكم بالفناء لقضاء البناء على البقاء في الشك السببي بذلك لكن يمكن ان يقال ان كون الشك السببي في حكم القطع بالبقاء مبنى على سلامه استصحاب النجاسه عن معارضه استصحاب الطهاره و هو ليس بسالم عنها في مورد استصحاب النجاسه و كذا في مورد استصحاب الطهاره بناء على فهم ترتيب الملزوم من الاخبار فلم يثبت كون الشك السببي في حكم القطع بالبقاء حتى يبنى على الفناء في الشك المسببي و بتقرير آخر حكم المسبب و ان كان تابعا لحكم السبب لكن حكم المسبب لا ينفك عن حكم السبب فحكم السبب يجرى في باب المسبب لو لم يعارضه حكم المسبب فما يجدى انما هو متبوعيه السبب فعلا و هى غير ثابته فيما نحن فيه نعم المتبوعيه الشأنيه جاريه في المقام لكن لا جدوى فيه و يمكن الاستدلال على ذلك بان نجاسه الماء الملاقي للنجس من الاحكام اللازمه شرعا لنجاسه النجس المتاخر عن نجاسه و المترتب على نجاسه بلا واسطه و المفهوم من اخبار اليقين استصحاب المشكوك بقاءه و ترتيب لوازمه الشرعيه المترتبه عليه بلا واسطه و الا فلو لم يكن المقصود تلك اللوازم اصلا بل كان المقصود هو ابقاء مشكوك البقاء ليس الا مرجع الامر الى اعتقاد بقاء النجاسه مثلا

ص: ٤٦٨

بل الى قصور البقاء لقبح الامر بالاعتقاد مع عدم الاعتقاد و التفصيل بين اللوازم بوجوب الاجتناب اللازم للنجاسه بناء على كون الاحكام الوضعيه احكاما على جدّه و عدم صحه الصلاه مع مستصحب النجاسه دون نجاسه الملاقى تحكم بحت فلما اجتمع مستصحب النجاسه مع الطاهر فى المثال المذكور جاء النجاسه قاهره على الطهاره لكون الامر من قبيل اجتماع الطاهر و النجس و المؤثر و المتأثر فلا مجال للمعارضه بالمثل ففى الحقيقه لا تعارض فى البين و الاستصحاب المورد خارج عن مورد اخبار اليقين خروجاً كالتخصّص و بعبارة اخرى الاستصحاب الوارد يقين شرعى فالاستصحاب المورد خارج عن مورد اخبار اليقين كخروج النقض باليقين اللغوى الا ان خروج النقض باليقين اللغوى بالتخصّص و خروج النقض باليقين الشرعى فى حكم التخصّص على حسب كون اليقين الشرعى فى حكم اليقين اللغوى و بعبارة ثالثة الاستصحاب المورد مجراه بعد الملاقاه و المفروض ان الاستصحاب الوارد قد اخرج الاستصحاب المورد بالملاقاه عن مورد اخبار اليقين خروجاً كالتخصّص فمن اين يجىء الاستصحاب المورد فقد وقع فى المحلّ ما وقع من الشّهيد فى التمهيد من الطريان فى حديث الطيران حيث انه قد عد مما تعارض فيه الاصلان ما اذا طار الذباب عن نجاسه رطبه مشكوك الجفاف على ثوب فحكم بان فيه وجهين احدهما انه ينجس لان الاصل بقاء الرطوبة و الثانى لان الاصل طهاره الثوب فقال و يمكن ان يدفع الاصل الاول الثانى لانه طار عليه و لا فرق فيما ذكر بين انفهام ترتيب الملزوم و عدمه كما يظهر مما تقدّم و يمكن ان يقال ان الاستدلال المذكور راجع الى الاستدلال الاول فيتاتى فيه من الكلام ما تقدم من الكلام فى الاستدلال الاول و مع هذا نقول انه بعد فرديه نقض اليقين بالشكّ قضيه صدق نقض اليقين بالشكّ على نقض اليقين بالطهاره بالشكّ فى النجاسه و ظهور اليقين المستثنى فى النهى عن نقض اليقين بغير اليقين فى اليقين اللغوى فتأثير استصحاب النجاسه فى مورد استصحاب الطهاره غير ثابت لمعارضه استصحاب النجاسه باستصحاب الطهاره و كذا الحال فى مورد استصحاب النجاسه بناء على فهم ترتيب الملزوم فاستصحاب الطهاره خارج عن مورد اخبار اليقين و انما يجرى حين الملاقاه و يمنع عن جريان استصحاب النجاسه و دعوى ان استصحاب النجاسه

من باب اليقين الشرعى مبنيه على عموم اليقين المستثنى فى النهى عن نقض اليقين باليقين لليقين الشرعى و الظاهر من اليقين المذكور انما هو اليقين اللغوى كما مرّ فلا وجه لتقديم استصحاب النجاسه مضافا الى المعارضه بان استصحاب الطهاره من باب اليقين الشرعى ايضا بعد فرض كون نقض اليقين بالطهاره من باب نقض اليقين بالشك بل نقول انه لو كان اليقين المستثنى اعم من اليقين الشرعى فلا- يقتضى خروج استصحاب الطهاره عن الفرديه لنقض اليقين بغير اليقين اذ كون استصحاب النجاسه من باب اليقين الشرعى انما يثبت بالاخبار و ظاهر اليقين المستثنى ما ثبت كونه يقينا بغير اخبار اليقين قضيه انصراف ما يدل على الاحكام للموضوعات عن الدال و المخاطبين و من هذا عدم شمول الآيات الناهيه عن العمل بالظن للظن المستفاد من تلك الآيات و كذا عدم شمول ذم الناس من بعض مع بعض للتكلم و المخاطب بلا ارباب فى الباب و ان قلت ان الاستصحاب بمنزله اليقين و لو بالخارج و فيه الكفايه قلت ان ثبوت اعتبار الاستصحاب من باب فى الجملة انما هو بواسطة اخبار اليقين ليس الا فليس امر خارج من اخبار اليقين يقتضى حجيه الاستصحاب و ما يقتضى حجيه الاستصحاب مما عدا اخبار اليقين غير منهض و لو فرضنا قيام الاجماع على حجيه الاستصحاب فلم يثبت الاجماع فى محل النزاع اعنى تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورود لكن يمكن ان يقال انه لو لم يكن اخبار اليقين منصرفه عن نفسها لكان الاستصحاب الوارد مقدما فكذا الحال فى صورته الانصراف للقطع بعدم اختلاف الحكم بالانصراف و عدمه ثم انه بعد اللتيا و التى يمكن ان يقال ان استصحاب الطهاره لا يشمل اخبار اليقين و ان لم يكن هذا مبنيا على عدم فهم ترتيب الملزوم و كذا الحال فى مورد استصحاب النجاسه بناء على عدم فهم ترتيب الملزوم كما هو الاظهر و ان يتاتى فهم ترتيب الملزوم بلا اشكال فيما لو سئل عن ملاقه شىء مع شىء فاجيب بطهاره الملاقى بالكسر فان مقتضاه طهاره الملاقى بالفتح كترتب آثار الطهاره على الملاقى بالكسر بل عمد الغرض من الجواب بالاضافه الى ترتب آثار الطهاره على و طهاره الملاقى بالكسر بالفتح و لو تتبع طهاره الملاقى بالكسر على حسب ان عمد الغرض من السؤال تعرف طهاره الملاقى بالفتح و لو تتبع طهاره الملاقى بالكسر فدلاله الجواب على طهاره الملاقى بالفتح فى غايه القوه

نظير ان دلالة العام في الجواب عن السئلة على دخول مورد السئلة في غاية القوه كيف و قد حكم غير واحد بعدم جواز خروج مورد السئلة و ان يتطرق القدح عليه بان غاية الامر تاخير البيان عن وقت الخطاب و لا باس به كما انه لو قيل بتقديم العام لورود دليل على خروج المورد عن العموم لكن يتطرق القدح عليه بان غاية الامر قوه دلالة العام لكن الخاص الدال على الخروج اقوى فيقدم الخاص من باب تقديم النص على الظاهر لا- تقديم الخاص على العام كما هو الحال بالنسبه الى افراد العمومات و سائر افراد العام في المقام بل يجرى الامر على ما ذكر في عموم التشبيه و عموم المنزله حيث ان الظاهر من التشبيه ترتب آثار المشبه به على المشبه فالتشبيه ينصرف الى الشباهه في الآثار و لا يفيد العموم في الشباهه في الملزوم و كذا الحال في التنزيل بالمنزله و الظاهر ان الوجه كثره الآثار و قله الملزوم و لعل الحال يجرى على ما ذكر في اقامه شخص مقام آخر من جانب السيلطان و بالجملة فالحاكم في باب التعارض في المقام هو العرف نظير حكمه العرف في باب اجتماع الامر و النهى بتخصيص النهى و حكومته في تعارض الامر بالشىء مع النهى عنه بحمل الامر على الرخصه في الفعل و النهى على الكراهه و مع هذا نقول انه لو لا تقديم استصحاب النجاسه مثلا على استصحاب الطهاره للزم استصحاب لمعارضه استصحاب الملزومات باستصحاب عدم اللوازم و ان اختلف الامر في باب تعارض استصحاب النجاسه و الطهاره بان الامر فيه من باب اعدام الموجود بناء على كون الطهاره من باب الحكم الوجودى و فى سائر موارد تعارض استصحاب الملزوم و استصحاب عدم اللازم يكون الامر من باب ايجاد المعدوم و عدم شمول الاخبار لاستصحاب عدم اللازم فى سائر الموارد غير تعارض استصحاب النجاسه و الطهاره لا يقتضى عدم الشمول لاستصحاب عدم اللازم اعنى استصحاب الطهاره فى تعارض استصحاب النجاسه و الطهاره لكن القطع بعدم الفرق يكفى فى لزوم الاهمال و بعد ما مرّ اقول تلخيص الكلام مع تحرير المقام ان استصحاب النجاسه انما ينافى بتوسيط ترتيب اللازم استصحاب الطهاره فترتيب اللازم انما يجرى فى التعارض فى مورد استصحاب النجاسه و لا- يتاتى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره بعد اختصاص اليقين باليقين اللغوى و عموم نقض اليقين بالشك لنقض الطهاره

بالنجاسه و اما بناء على تعميم اليقين المستثنى لليقين الشرعى و شموله للاستصحاب فاستصحاب النجاسه مقدّم على استصحاب الطهاره فى مورد استصحاب الطهاره و كذا فى مورد استصحاب النجاسه و لو بناء على فهم ترتيب الملزوم قضيه ان العام لو كان فرد منه غايه للفرد الآخر على حسب مفاد العام فلا بد من خروج المغيا و لا مجال للدخول الغايه و المغيا فلا حاجه فى تقديم استصحاب النجاسه الى التمسك بالعرف نظير انه لو كان عموم العام لنفسه مستلزما للزوم عدمه من وجوده فلا بد من خروج نفسه و منه قيام الشهره على عدم حجيه الشهره حيث انه لو كان مقتضى الشهره الاصوليه عدم حجيه الشهره مطلقا و لو كانت اصوليه فلا بد من خروج شهره عدم حجيه الشهره اعنى الشهره الاصوليه فيبقى الشهره الفرعيه خاليه عن المعارض و كذا ما لو قلد الشخص مجتهدا فى مسائل فقهيه ثم مات المجتهد و فتوى المجتهد الحى و جوب العدول فعدل الشخص المزبور تقليدا للمجتهد الحى المذكور ثم مات هذا المجتهد و المجتهد الحى بنائه على وجوب البقاء حيث انه يجب البقاء فى المسائل الفقهيه لكن لا مجال للبقاء فى مسئلة البقاء اعنى المسأله الاصوليه لتحقق العدول فى مسئلة البقاء قهرا بالرجوع الى المجتهد الحى لوضوح لزوم الرجوع الى المجتهد الحى و عدم جواز بناء المقلد من عند نفسه على شىء ففهم ترتيب الملزوم انما يجدى فى صورته بقاء المستصحب كما فى ملاقاته الطاهر لإحدى الإناءين و اما فى صورته عدم بقاء المستصحب و خروجه عن تحت الاخبار فمن اين يجدى فهم ترتيب اللازم و بما مرّ عيسى ان يظهر الذبّ عما لو قيل ان الامر فى المقام من قبيل تعارض البيّنين فى نجاسه شىء و طهاره ما لاقاه لكون البنيه فى حكم اليقين الشرعى فكما لا يتقدّم بينه النجاسه على بنيه الطهاره فكذا لا يقدم استصحاب استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره حيث ان دليل حجيه البنيه و ان لم يشمل صورته تعارض البيّنين قضيه عدم شمول العام للفردين المتعارضين لكن مقتضى اخبار اليقين بناء على عموم اليقين الشرعى و شموله للاستصحاب عدم امكان تعارض الغايه و المغيا على حسب فرض دلالة اخبار اليقين على كون استصحاب النجاسه غايه لاستصحاب الطهاره و بوجه آخر مقاله البيّنين المتعارضين النجاسه بالفعل و الطهاره بالفعل و اما

الاستصحابان المتعارضان فلا- يفيدان النجاسة بالفعل و الطهاره بالفعل قضيه فرض دلالة اخبار اليقين على كون استصحاب النجاسة غايه لاستصحاب الطهاره هذا و تحرير الحال على الوجه الاكمل انه ان قلنا بانفهام ترتيب اللازم الشرعى و الملزوم على المستصحب يتاتى التعارض فى المقام فى كل من مورد الاستصحاب الوارد و مورد الاستصحاب المورد و ان قلنا بانفهام ترتيب اللازم دون الملزوم كما هو صريح بعض الكلمات يتاتى التعارض فى مورد الاستصحاب المورد دون مورد الاستصحاب الوارد و ان قلنا بانفهام ترتيب الملزوم دون اللازم كما هو مقتضى ما ياتى من المحقق القمى حيث جرى على عدم تنجيس مستصحب النجاسة و بنى على اعتضاد استصحاب الطهاره فى الجلد المطروح باستصحاب طهاره الملاقى يتاتى التعارض فى مورد الاستصحاب الوارد دون الاستصحاب المورد و ان قلنا بعدم انفهام ترتيب اللازم و الملزوم فلا مجال للتعارض راسا و تحقيق المقام على الوجه الاثم انه ان قلنا بان المقصود باليقين المستثنى فى النهى عن نقض اليقين بغير اليقين هو اليقين اللغوى فيتطرق التعارض فى مورد استصحاب الطهاره بناء على فهم ترتيب اللازم و لا مجال لتقديم استصحاب النجاسة الا بدعوى عدم شمول الاخبار لاستصحاب الطهاره و اما فى مورد استصحاب النجاسة فيتطرق التعارض اذ لا- مجال لتقديم استصحاب النجاسة الا بدعوى عدم انفهام ترتيب الملزوم و اما ان قلنا بكون المقصود باليقين هو اليقين الشرعى فان قلنا بعدم دلالة الاخبار على انتقاض استصحاب الطهاره باستصحاب النجاسة لكون استصحاب النجاسة من باب اليقين الشرعى من باب انصراف اليقين المشار اليه عن اليقين المتحصّل بالاستصحاب فيتاتى التعارض لكن يقدم استصحاب النجاسة بناء على القطع بعدم الفرق بين انواع اليقين الشرعى و عدم الفرق بين شمول اليقين لليقين المتحصّل بالاستصحاب فلا بد من تقديم استصحاب النجاسة قضيه اقتضاء الاخبار كون استصحاب النجاسة غايه لاستصحاب الطهاره من دون حاجه الى التمسك بالعرف فمقتضى الاخبار عدم فريده استصحاب الطهاره لاخبار اليقين اى للمستثنى منه و تحرير الحال مره اخرى بعد مرات انه لا مجال لكون مدرك تقديم الاستصحاب الوارد ثنائيا مركبا من فهم ترتيب اللازم و عدم فهم ترتيب الملزوم ان فى الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسة لا يتاتى عدم فهم ترتيب الملزوم و المتأتى



فيه انما هو فهم ترتيب اللازم و في مستصحب النجاسه لا يتاتى فهم ترتيب اللازم و المتأتى فيه انما هو عدم فهم ترتيب الملزوم فلا مجال لكون المدرك وحدانيا منحصرافى فهم ترتيب اللازم على الاطلاق فلا بد من كون المدرك فى الطاهر المذكور هو فهم ترتيب اللازم و فى مستصحب النجاسه المذكور عدم فهم ترتيب الملزوم إلا- ان يقال انه يمكن ان يكون المدرك فى مستصحب النجاسه هو فهم ترتيب اللازم ايضا مضافا الى المدرك الآخر اعنى عدم فهم ترتيب الملزوم لكن ذلك بملاحظه الطاهر المذكور حيث انه لو كان استصحاب النجاسه موجبا لارتفاع الطهاره و سقوط استصحاب الطهاره فلا يبقى استصحاب الطهاره حتى يكون ملزوم معارضا لاستصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه فتقديم استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه بتوسط سقوط استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور لا بلا واسطه كما فى تقديم استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه من جهه عدم فهم ترتيب الملزوم و ان قلت انه يمكن ان يكون المدرك فى الطاهر المذكور اعنى مدرك تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب فى الطاهر المذكور عدم فهم ترتيب الملزوم فى مستصحب النجاسه اذ هذا يجعل استصحاب الطهاره النجاسه فى مستصحب النجاسه خاليا عن المعارض فيقدم على استصحاب الطهاره فتقديم استصحاب النجاسه فى الطاهر المذكور على استصحاب الطهاره بتوسيط سقوط استصحاب الطهاره فى مستصحب النجاسه لا- بلا- واسطه كما فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور من جهه فهم ترتيب اللازم قلت مجرد عدم فهم ترتيب الملزوم لا يكفى فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور من جهه فهم بل لا بد من فهم ترتيب اللازم فمجرد عدم فهم ترتيب الملزوم لا يكفى فى تقديم استصحاب النجاسه فى الطاهر المذكور على استصحاب الطهاره هذا و فهم ترتيب اللازم امر و كونه موجبا لتقديم لازم استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه على ذات استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور امر آخر قد ظهر بما مر و عدم فهم ترتيب الملزوم امر و كفايته فى تقديم ذات استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه على ملزوم الطهاره فى الطاهر المذكور فى غايه الوضوح و اما تقديم استصحاب النجاسه فى مستصحب النجاسه على ملزوم الطهاره فى الطاهر المذكور مع فهم ترتيب

الملزوم يظهر حاله بما مرّ لكن تقديم لازم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور اسهل من تقديم استصحاب النجاسه على ملزوم الطهاره على تقدير فهم ترتيب الملزوم لا- احتياج الثانى الى توسّط الواسطه اعنى سقوط استصحاب الطهاره فى الطاهر المذكور بخلاف الأوّل هذا ما كتبه فى سوابق الايام و ليت شعرى متى يسفر الصّبح و يرتفع الظلام و الذى يختلج بالبال فى الحال انه يتاتى الكلام تاره بناء على شمول اليقين فى جانب المستثنى فى اخبار اليقين لليقين الشرعى و منه الاستصحاب و اخرى بناء على ظهور اليقين فى اليقين اللّغوى كما هو الاظهر كما مرّ اما على الأوّل فالامر سهل حيث انه يكفى فهم ترتيب اللازم فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى كل مورد استصحاب النجاسه و مورد استصحاب الطهاره و لو بناء على فهم ترتيب الملزوم كما هو المفروض فى باب التعارض كما يظهر مما مرّ قضيه لزوم خروج استصحاب الطهاره عن عموم اخبار اليقين بناء على انه لو كان بعض افراد العام غايه للفرد الآخر على حسب ما يستفاد من النصّ او غيره من المحاورات العرفيه لا- بد من خروج المغيا دون الغايه كما يظهر مما مرّ فمدرك التقديم وحدانى حيث انه منحصر فى فهم ترتيب اللازم و اما بناء على ظهور اليقين فى اليقين اللّغوى كما هو الاظهر باليقين فلا يتم تقديم استصحاب النجاسه بعد فرض كون التعارض فى صورته فهم ترتيب اللازم مع فهم ترتيب الملزوم كما يظهر مما مرّ و الامر نظير ما لو تعارض البيّتان على طهاره شىء و نجاسه آخر ثم وقع الملاقاه بينهما لكن التعارض فيه ايضا مبنى على فهم ترتيب اللازم على البيّنه مع فهم ترتيب الملزوم و لا- مجال لتاثير النجاسه المستصحبه فى الطهاره المستصحبه فعلا و ما يترأى بادى الرأى من التاثير شأنى نعم يمكن الالتجاء الى العرف فى باب تقديم استصحاب النجاسه بدعوى شمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسه دون استصحاب الطهاره نظير دعوى ظهور تقييد الامر بالنهى فى باب اجتماع الامر و النهى على القول بعدم جواز الاجتماع بمعنى شمول النهى لمورد الاجتماع دون الامر هذا كله على تقدير ثبوت التعارض فى باب استصحاب النجاسه و الطهاره و الا فقد ظهر بما مرّ ان الحق فهم ترتيب اللازم على المستصحب دون فهم ترتيب الملزوم بمعنى الظن بعدم دلاله اخبار اليقين على ترتيب الملزوم و الا فمجرد عدم فهم ترتيب الملزوم لا يكفى

فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره اذ الشك فى ثبوت المعارض للدليل يكفى فى عدم ثبوت خلوه عن المعارض فلا- يتم اعتباره لكن يمكن ان يقال ان مجرد الظن بعدم دلالة اخبار اليقين على ترتيب الملزوم لا يكفى فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره بل لا بد من ثبوت عدم ترتيب الملزوم شرعا و لو ظنا نظير ان عدم دلالة دليل على ما يعارض دليلا آخر لا يكفى فى خلو الدليل الآخر عن المعارض بل لا بد من ثبوت عدم المعارض للدليل الآخر واقعا و لو ظنا و من اين و انى يثبت عدم ترتيب الملزوم و لو ظنا فغايه الامر الشك فى ترتيب الملزوم و ان كان المظنون عدم دلالة اخبار اليقين عليه فلا- يتم تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره للشك فى ثبوت المنافى حيث ان الشك فى ثبوت المنافى للشىء يوجب الشك فى ثبوت ذلك الشىء لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على اعتبار الظن الشخصى او عدم صدور الاحكام كلا من الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه و آله او عن النبي صلى الله عليه و آله الى الائمة عليهم السلام او عن الائمة عليهم السلام الى الصحابه و اما بناء على اعتبار الظن النوعى فلا باس بتقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره عملا باخبار اليقين كما انه لا باس بذلك بناء على صدور جميع الاحكام عن الائمة عليهم السلام الى الصحابه بعد صدور الجميع عن الله سبحانه الى النبي صلى الله عليه و آله و عن النبي صلى الله عليه و آله الى الائمة عليهم السلام لحصول الظن بعدم ترتيب الملزوم بعد عدم الظفر بعدم الدليل عليه لو لم نقل باختصاص حصول الظن ببعض الاحيان إلا ان يقال انه لا مسرح لاعتبار الظن النوعى فى باب تعارض الاخبار كما حررنا فى الرسالة المعموله فى حجية الظن و الظن بعدم ترتيب الملزوم بواسطه عدم الظفر به بعد الفحص بناء على صدور جميع الاحكام عن الائمة عليهم السلام الى الصحابه انما يبتنى على حجية مطلق الظن كما ان الظن بعدم التكليف بواسطه عدم الظفر به بعد الفحص فى باب اصل البراءه بناء على كون المدار فيه على الظن انما يبتنى على اعتبار مطلق الظن و بعد ما مرّ اقول بالله سبحانه من متاعب الفكر و حالاته يحترق القلب من حرارته ان زند الفكر يقدر فى الصدر و حره احر من حر الجمر و تحقيق الكلام فى المقام انه يتاتى الكلام تاره فى دلالة اخبار اليقين على ترتيب اللازم و ترتيب الملزوم و اخرى فى كفايه فهم ترتيب اللازم فى

تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسه او فى مستصحب الطهاره النجاسه لرجوع الامر إلى تعارض استصحاب النجاسه و استصحاب الطهاره تاره فى مستصحب النجاسه و اخرى فى الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسه لكن عمدته ما يلحظ فى الانظار هى الاخير و اشتراط التقديم المذكور بعدم فهم ترتيب الملزوم و ثالثه فى ممانعه فهم ترتيب الملزوم عن التقديم المتقدم و عدمها اما الاوّل فالحق دلالة الاخبار على ترتيب اللازم دون ترتيب الملزوم بمعنى الظن بعدم شمول الاخبار لترتيب الطهاره على احد الإناءين بعد ملاقاتها للطاهر مثلا و اما الثانى فالحق ان المدار فى تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى مستصحب الطهاره او مستصحب النجاسه على ترتيب الملزوم و إلا فلا يتحقق التعارض فى مستصحب الطهاره او مستصحب النجاسه و التقديم فرع التعارض الا ان تقديم استصحاب النجاسه على استصحاب الطهاره فى مستصحب الطهاره بلا واسطه و فى مستصحب النجاسه بتوسط تقديمه عليه فى مستصحب الطهاره و اما الثالث فالتحقيق فيه انه ان كان الغرض من اليقين فى جانب المستثنى فى اخبار اليقين هو اليقين الشرعى فاخبار اليقين بانفسها تقتضى تقديم استصحاب النجاسه قضيه كون الطهاره مغيّاه بحكم تلك الاخبار بعدم ورود اليقين الشرعى بالنجاسه فانه ح لو تلاقى الطاهر مع مستصحب النجاسه يصير الطاهر محكوما بالنجاسه كما لو تلاقى الطاهر اليقيني مع النجس اليقيني او ما قام البنيه على نجاسته اللهم إلا ان يدعى انصراف تلك الاخبار الى ما ثبت كونه يقينا شرعا بغير اخبار اليقين كما تقدم لكن نقول انه لا فرق بين افراد اليقين الشرعى يقينا فلا- مجال لمعارضه استصحاب الطهاره مع استصحاب النجاسه و لا يكون الامر فى ملاقاته الطاهر مع مستصحب النجاسه الا- مثل ملاقاته الطاهر اليقيني مع النجس اليقيني او قام البنيه على نجاسته كيف لا و لا يرتاب ذو مسكه فى الفرق بين المقارن للشىء و المتاخر عنه و استصحاب النجاسه حين الملاقاه يوجب نجاسته الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسه و استصحاب الطهاره انما يتاتى بعد الملاقاه و اين ما بعد الملاقاه من حين الملاقاه بل بعد البون فى البين اضعاف البعد بين المشرقين بل لو لم ينسب التقارن على التاخر يلزم الطفره و بالجمله الفرق بين المقارن للشىء و المتاخر عنه فى غايه الظهور و استصحاب

النجاسه حين الملاقاه يوجب نجاسه الطاهر الملاقى لمستصحح النجاسه فلا مجال لاستصحاب الطهاره لوضوح ان استصحاب الطهاره انما يتم بعد بقاء الطهاره و المفروض زوال الطهاره حين الملاقاه فكيف يتأتى استصحاب الطهاره مع زوال الطهاره فرضا و ليس المعارضه بالمثل بناء على فهم ترتيب الملزوم الا- مثل اجزاء استصحاب الطهاره فى الطاهر اليقيني بعد ملاقاته للنجس اليقيني او ما قام البنيه على نجاسته كما سمعت و ان كان الغرض من اليقين هو اليقين اللغويّ فالاخبار غير وافيّه باتمام امر التقديم المتقدم فلا محيص عن التمسك بامر خارج و لات حين مناص غير قضيه التأثير بناء على فهم ترتيب اللازم كما هو المفروض و إلا فلا تعارض فى الباب حتى يتأتى الكلام فى التقديم لكن يندفع ذلك بالمعارضه بالمثل بناء على فهم ترتيب الملزوم كما هو المفروض و إلا- فلا- تعارض حتى فى الطاهر الملاقى لمستصحح النجاسه اذا لتعارض فيه انما يتم بمعارضه استصحاب الطهاره لاستصحاب النجاسه فى مستصحح النجاسه فيفرع المعارضه فى الظاهر الملاقى لمستصحح النجاسه فمعارضه استصحاب الطهاره لاستصحاب النجاسه فى مستصحح النجاسه بلا واسطه و فى مستصحح الطهاره بتوسط المعارضه مع استصحاب النجاسه فى مستصحح النجاسه و الا- فلو لم يفهم ترتيب الملزوم فيبنى على نجاسه مستصحح النجاسه بلا اشكال و كذا على نجاسه الطاهر الملاقى لمستصحح النجاسه بلا اشكال ايضا كما يبنى على نجاسه الطاهر الملاقى للنجس اليقيني إلا ان يقال ان الظاهر شمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسه دون استصحاب الطهاره بمعنى الظن بعدم شمول اخبار اليقين لاستصحاب الطهاره نظير ما سمعت فى باب اجتماع الامر و النهى لكن لعلّ القول بشمول احد الدليلين على القاعدتين فيما لو كان الشك الموجب لجريان احدى القاعدتين موجبا للشك الموجب لجريان القاعده الاخرى اسهل من القول بشمول اخبار اليقين لاستصحاب النجاسه دون استصحاب الطهاره فى المقام مثلا او يقال ان الظاهر ان تقديم استصحاب عدم النوم على استصحاب الاشتغال فى باب الخفقه و الخفقتين بناء على كون المدار فيه على العمل باستصحاب عدم النوم لا استصحاب الطهاره عن الحدث اعنى تقديم الاستصحاب الموضوعى على الاستصحاب الحكميّ فى النصّ من باب تقديم الاستصحاب فى الشك السببي على الاستصحاب

فى الشك المسببى بل من باب تقديم ما كان الشك فيه سببًا على ما كان الشك فيه مسببًا و وان اختلفا فى النوع كما فى تعارض اليد مع استصحاب الملكيه و قد حررنا فيه رساله منفرده لا خصوص تقديم الاستصحاب الموضوعى على الاستصحاب الحكمى حيث انه لو علق على فرد من افراد الكلى فقد يكون الظاهر او المقطوع به عدم مداخله الخصوصيه بكون المدار على الطبيعه و قد يكون الظاهر او المقطوع به مداخله الخصوصيه و قد يشك فى مداخله الخصوصيه نفيًا و اثباتًا فيعمل فيما عدا متعلق الحكم من افراد الكلى بالاصل و الغالب هو القسم الاول و منه ان المركز فى الطباع اصاله اشتراك آحاد الامه بل اشتراك النبى صلى الله عليه و آله و الامه فى الفعل المعلوم الوجه الصادر من النبى صلى الله عليه و آله و يرشد الى الاول انه لو سأل سائل عن الامام عليه السلم عن حكم واقعه متعلقه به اسمع به سامع فعرض له الواقعه فلا يسأل السامع عن حكم (1) بناء على عدم مداخله خصوصيه السائل فى الحكم اعنى اشتراك سائر افراد الامه فى الحكم المذكور و من ذلك ما ذكره المحقق القمى من انه لو قال الشارع اعلم لخبر الواحد انما اراد اعلم بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر واحد قال و هذا مما لا يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه بل قد يعلق الحكم على فرد من افراد الكلى و يتردد الامر بين مداخله الخصوصيه و مداخله الصنف و مداخله النوع و مداخله الجنس القريب و مداخله الجنس البعيد بل الا- بعد مثلاً- اذا ثبت اعتبار الظن فى الركعتين الاخيرتين من صلاه المغرب يمكن ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلاه المغرب و ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلاه الرباعيه و الثلاثيه و ان يكون المدار على مطلق الافعال و التروك فى خصوص الصلاه و ان يكون المدار على مطلق الافعال و التروك فى مطلق العبادات بل مطلق الاحكام الشرعيه حتى غير العبادات نظير ما حكم به المقدس من كفايه الظن فى باب التوكيل نظرا الى كفايه الظن فى عدد ركعات الصلاه و عدد الطواف و الاشواط و قد حررنا الكلام فى المراحل المذكوره فى البشارات و الرسائل المعمولتين فى حجيه الظن و ان كانا حكميين و لم يكن الشك فى احدهما سببًا للشك فى الآخر كاستصحاب الطهاره فى

ص: ٤٧٩

الإناءين المشتبهين فلا ريب في عدم الترجيح و ان كانا موضوعيين و كان الشك في احدهما سببا للشك في الآخر كاستصحاب عدم المانع في محل الغسل المانع المعارض باستصحاب عدم وصول الماء فيقدم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر اى الاستصحاب الوارد بل الامر هنا اظهر حيث ان تأثير الاستصحاب الوارد في الاستصحاب المورد هنا عادى حيث ان عدم المانع شرعا يستلزم الحكم بوصول الماء و ليس التأثير هنا شرعيا كما في استصحاب النجاسه في ملاقيه مستصحب النجاسه للطاهر حتى يقال بالشك في شمول ادله التأثير و تنجيس المتنجس للمتنجس بالاستصحاب لكن ذلك مبنى على ان فهم الحكم بترتيب الامور العاديه المستتبعه للاحكام الشرعيه و إلا فلا ترجيح بل الحق انه لا تعارض على تقدير عدم ان فهم الحكم بترتيب الامور المشار اليها و يتاتى الجمع كما يتاتى الجمع في تعارض الاستصحاب الوارد و المورد في تعارض الاستصحابين الحكميين على تقدير عدم تأثير الوارد في المورد فلا تعارض بين استصحاب عدم وصول الماء و استصحاب عدم المانع و لا يذهب عليك انه بعد ان فهم ترتيب الامور المشار اليها لا يتاتى تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر بناء على عدم تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر في تعارض الاستصحابين الحكميين و ان كانا موضوعيين و لم يكن الشك في احدهما سببا للشك في الآخر كاستصحاب عدم مسح الرّجل اليمنى المعارض باستصحاب عدم مسح الرّجل اليسرى فلا ترجيح في البين و ان كانا مختلفين كاستصحاب طهاره الماء المعارض باستصحاب عدم التذكيه المقتضى للنجاسه في الصّيد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته و اشتباه استناد الموت الى الماء و الجرح فيقدم الاستصحاب الموضوعى لكون الشك فيه سببا للشك في الاستصحاب الحكمى فمقتضى ما تقدم تقديمه فاستصحاب عدم التذكيه مقدم على استصحاب طهاره الماء في المثال المذكور فيثبت نجاسه الصّيد فيثبت نجاسته الماء و ان قلت ان ترتب النجاسه على الصّيد باستصحاب الحياه بتوسط استناد الموت الى الماء فعلى القول بعدم اعتبار الاستصحاب في ترتيب الاحكام الشرعيه المترتبه بتوسط الامر العادى لا يجدى استصحاب الحياه في نجاسه الصّيد فضلا عن نجاسه الماء فطهاره الماء خاليه عن المعارض قلت ان ما ذكرنا معارضه لاستصحاب الطهاره و تقدّمه عليه انما هو استصحابه

عدم التذكيه لا استصحاب الحياه الى الوقوع في الماء و عدم تطرق التذكيه يكفى في ترتب النجاسه و النجاسه تترتب على عدم التذكيه بلا- واسطه فباستصحاب الحياه يثبت نجاسه الصّيد فيثبت نجاسه الماء و لا- يذهب عليك ان تقديم الاستصحاب الموضوعى لا- يتم بناء على عدم تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك في الآخر في تعارض الاستصحابين الحكيميين و ربّما يستدلّ باخبار اليقين على تقديم الاستصحاب الموضوعى بملا-حظه تقديم الاستصحاب الموضوعى في تلك الاخبار على الاستصحاب الحكيمى اقول اذا متن تلك الاخبار مضمّر زراره (1)المروى في التهذيب صحيحا في كتاب الطهاره في فواتح باب الاحداث الموجبه للوضوء لا- عن الباقر عليه السلام كما ذكره جماعه قال قلت له الرّجل نيام و هو على وضوء يوجب الخفقه و الخفقتان عليه الوضوء قال يا زراره قد تنام العين و لا ينام القلب و الاذن فاذا نامت العين و الاذن و القلب فقد وجب الوضوء قلت فان حرك في جنبه شىء و لم يعلم به قال لا- حتى يستيقن انه قد تام حتى يجىء من ذلك امر بين و الا- فانه على يقين من وضوئه و لا- ينقض اليقين بالشك و لكن ينقضه بيقين آخر و الظاهر ان الاستدلال بتقديم الاستصحاب الموضوعى فيه على الاستصحاب الحكيمى من جهه تقديم استصحاب عدم حدوث النوم فى الخارج على استصحاب وجوب الصّلاه لو اكتفى فيها بالوضوء المتعقب بالخفقه و الخفقتين إلا انه يمكن القول بانه لا اقل من احتمال كون الاستصحاب المعمول فى الصّحيح المزبور هو استصحاب الطهاره و هو من الاستصحاب الحكيمى إلا- ان يقال ان الطهاره المستصحبه انما هى الطهاره المتشخصه عن الحدث و هى ملحقه بالموضوع ان يقال ان الظاهر من توجيهه الى كما ان الطهاره المتشخصه عن الخبث ملحقه بالموضوع و لذا يعامل مع الظن بالطهاره المتشخصه سواء كانت عن الحدث او الخبث معاملة الظن بالموضوع او يقال ان الظاهر من توجيهه الى ما به يتحقق النوم من استيلائه على القلب و الاذن و العين و قوله حتى يستيقن انه قد نام حتى يجىء من ذلك امر بين هو انه بنى على استصحاب عدم النوم إلا ان يقال ان استصحاب العدم ليس من الاستصحاب الموضوعى لكنه مدفوع بان عدم النّوم لا يكون الحكم بلا شبهه فهو من باب الموضوع اذ لا واسطه بين الحكم و الموضوع و ان كانا فى موضع كما فى الجلد المطروح حيث ان استصحاب

ص: ٤٨١



الطهاره الثابته حال الحياه يقتضى الطهاره و استصحاب عدم التذكيه يقتضى كون زهوق روح الحيوان بالموت او الذبح الغير المعبر و هو يستلزم النجاسه فان كان الشك فى احد الاستصحابين سببا للشك فى الآخر كما فى المثال المذكور فيقدم استصحاب عدم التذكيه فى المثال المذكور و إلا فلا ترجيح لكن تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك فى الآخر فى المقام كما لا يتم بناء على عدم تقديم ما كان الشك فيه سببا للشك فى الآخر فى تعارض الاستصحابين الحكيمين ثم انه قد اختار المحقق القمى فى المقام مما هو بتوضيح و تحرير منى بعد كمال تعميق النظر ان يقال ان الاستصحابين اما فى موضع او موضعين اما الاول فهو مثل الجلد المطروح فان استصحاب الطهاره الثابته حال الحياه يقتضى الطهاره و استصحاب عدم التذكيه يقتضى كونه ميتة المستلزم للنجاسه و فيه يتساقطان فى محل التنافى و هو نفس الجلد فانه يستحيل الحكم بطهارته و نجاسه الا ان التساقط فيه لو لم يوجد مرجح لاحد الاستصحابين فى البين و الا فيقدم الراجح كما ان استصحاب الطهاره يترجح بقاعده الطهاره مثلا و اما فى غير محل التنافى فيبقى كل منهما على مقتضاه و ان كان لاحدهما ترجيح على الآخر فى محل التنافى و يعمل به عملا بالدليل الخالى عن المعارض فلو لا- فى ذلك شيئا رطبا بطهاره الملاقى عملا بطهاره الجلد و لا ينافى الحكم بطهاره الملاقى استصحاب عدم التذكيه لانه لم يثبت بتنجيس كل نجس او متنجس و انما المسلم فى المنجسيه هو بتنجيس ما ثبت نجاسته او تنجسه من غير جهه الاستصحاب و اما لو كان الاستصحاب مفيد الحدوث النجاسه كما فيما نحن فيه اعنى استصحاب عدم التذكيه و قد تقدم الكلام فى الباب او كان الاستصحاب مفيد البقاء النجاسه كما فى استصحاب نجاسه المشكوك زوال النجاسه عنه فلم يثبت التنجيس بل لم يثبت تنجس الطاهر الملاقى لمستصحب النجاسه و لو كان مستصحب النجاسه منجسا فلو عملنا باستصحاب عدم التذكيه بكون الملاقى ايضا محكوما بالطهاره لاستصحاب طهارته و عدم ثبوت النجاسه بواسطه الملاقاه و ايضا نحكم بعدم جواز الصلاه معه عملا باستصحاب عدم التذكيه و لا ينافيه استصحاب الطهاره اذ معه يكون الستر الشرعى مشكوك الحصول فلا يمكن الاكتفاء به و لو ترجح استصحاب الطهاره بقاعده الطهاره فى موضع التنافى لا يلزم القول بجواز الصلاه معه بل لا بد من العمل

باستصحاب عدم التذكيه و من قبيل ذلك ما ذكره في مرشد العوام بخطه الشريف من ان سطح الحمام طاهر بلا كلام و كذا الماء الجاري على السطح و لو علم بوصول النجاسه على السطح و لم يعلم بتطهيره بينى على طهاره الملاقى له و عدم جواز السجود عليه لو كان حجرا و اما الثانى ففيه ايضا يتساقطان فى محل التنافى و اما فى غير محل التنافى فيبقى كل منهما على مقتضاه و هو مثل الموضع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شك في ازاله النجاسه و الصييد الواقع فى الماء القليل بعد رميه بما يمكن استناد موته و اشتبه استناد الموت الى الماء او الجرح فلا مجال للحكم بطهاره الموضع المذكور و نجاسته و كذا طهاره الثوب المنشور و نجاسته و لا مجال ايضا للحكم بطهاره الصييد و نجاسته و كذا طهاره الصييد و نجاسته لكن يحكم بجواز التيمم بالموضع المذكور و السجود عليه و بطهاره الماء ايضا لاستصحاب الطهاره و نجاسه الثوب المنشور و وجوب غسله ثانيا و عدم جواز الصلاه معه لاستصحاب النجاسه و نجاسه الصييد لاستصحاب عدم التذكيه و لا تنافى بين طهاره الموضع و الماء و نجاسه الثوب و الصييد لثبوت نجاستها بالاستصحاب و عدم ثبوت بتنجيسهما فبعد انكار التاثير لا يستقر التعارض بل لا يتاتى التعارض بناء على اختصاص التعارض بالتعارض المستقر كما هو مقتضى القول بانتفاء التعارض بين العام و الخاص و ان كان هذا المقال فاسد الحال كما يظهر مما مر كما انه بعد القول بالتاثير لا يستقر التعارض بل لا يتاتى التعارض ايضا و يلزم الحكم بنجاسه الموضع و الماء بلا-مراء إلا- ان يقال فى الصييد الواقع فى الماء القليل المذكور بان الماء طاهر لاستصحاب الطهاره لكن الصييد قد تعارض فيه استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه كالجلد المطروح فهو مشكوك الطهاره و النجاسه فلا يتجه القول بنجاسته بل التمسك باستصحاب طهاره الصييد فى الحكم بطهاره الماء الملاقى له لا باس به كما تقدم فى الجلد المطروح فهانذا قد وقع التعارض بين استصحابين فى موضع و بين استصحابين فى موضعين نعم يمكن القول بحرمة الصييد قال ان تعارض الاستصحابين قد يكون فى موضع واحد كما فى الجلد المطروح فان استصحاب الطهاره الثابته حال الحياه يقتضى طهارته و استصحاب عدم التذكيه يقتضى كونه ميتة المستلزم لنجاسه و قد يقرر بان الموت بحتف الانف و الموت بالتذكيه كلاهما حادثان فى مرتبه واحده و اصاله

عدم المذبوحيه الى زمان الموت تقتضى النجاسه لاستلزامه مقارنته مع الموت حتف الانف و اصاله عدم تحقق الموت حتف الانف الى زمان الموت تقتضى مقارنته للتذكيه المستلزمه للطهاره فان ثبت مرجح لاحدهما فهو و الا فيتساقطان اقول ان الفرق بين التقريرين ان التقرير الاول قد اخذ فيه التعارض بين استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه و التقرير الثانى قد اخذ فيه التعارض بين استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه عدم الموت حتف الانف و استصحاب عدم التذكيه الا- ان استصحاب عدم الموت حتف الانف لا يقتضى التذكيه لاحتمال الذبح على الوجه الغير المعبر فمن عدم الموت حتف الانف لا يتاتى الطهاره و لعل من ذلك الاشاره الى تمييز التقرير الاخير بقوله و قد يقرّر فقال و التحقيق ان تساقطهما انما هو فى محل التنافى و الا فيبقى كل منهما على مقتضاه فى غيره و كذلك اذا حصل الترجيح لاحدهما فى محلّ التنافى لا يبقى حكم الآخر فى غيره فيمكن ان يقال فى مثله انه لا- ينجس ملاقيه مع الرطوبه و لكن لا- يجوز الصلاه معه ايضا اقول ان الظاهر ان مقصوده بقوله فيبقى كل منهما على مقتضاه فى غيره هو العمل بواحد منهما فى موضع و بالآخر فى الآخر و يمكن ان يكون مقصوده هو العمل بكليهما فى غير محلّ التنافى فقال و مما يرجح الطهاره الاصل و استصحاب طهاره الملاقي و غير ذلك اقول ان الترجيح باستصحاب طهاره الملاقي مبنى على دلالة الاخبار على ترتيب المزموم و الموقوف عليه فقال و مما يعاضد عدم جواز الصلاه معه استصحاب اشتغال الذمه بالصلاه و الشك فى تحقق السائر الشرعى اقول ان التعبير بالترجيح فى باب استصحاب طهاره الملاقي و بالمعاضده هنا من جهه تعارف استعمال الترجيح فى كلمات الاصوليين و الفقهاء فى مورد التعارض كما هو الحال فى باب طهاره الجلد و ان كان اطلاق مرجح الوجود على العله فى كلمات المتكلمين من باب اطلاق الترجيح فى غير مورد التعارض حيث ان المفروض اتفاق معارضه استصحاب عدم التذكيه و استصحاب الطهاره فى باب الجلد و اما المعاضده فلم يتفق فيها ما اتفق فى الترجيح من تعارف الاستعمال فى مورد التعارض و لا- تعارض فى باب عدم جواز الصلاه فلذا عبّر بالمعاضده فى باب عدم جواز الصلاه لكن يمكن القول بان الترجيح و المعاضده من واد واحد فكما تكثر استعمال الترجيح فى مورد التعارض فكذا الحال فى المعاضده و كما يصح اطلاق المعاضده فى غير مورد

التعارض فكذا يصحّ اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض بل قوله فيما ياتي و ذلك يصير مرجحا آخر لطهاره الماء ايضا من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض من وجهين حيث ان المفروض تساقط استصحاب عدم التذكيه و استصحاب الطهاره في الصّيد و خلو استصحاب طهاره الماء عن المعارض فاطلاق المرجح على استصحاب طهاره الصّيد في الحكم بطهاره الماء كما هو المقصود بقوله المشار اليه من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض كما ان التعبير بالآخر يقتضى كون استصحاب طهاره الماء من باب المرجح و المفروض خلو طهاره الماء عن المعارض فاطلاق المرجح على استصحاب طهاره الماء من باب اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض ايضا لكن يمكن ان يكون التعبير بالآخر في قبال سائر المرجحات فلا يقتضى التعبير بالترجيح اطلاق الترجيح في غير مورد التعارض لكنه خلاف الظاهر و خلاف المتعارف في الكلمات حيث ان المتعارف في الآخر اطلاقه في قبال امر سابق فقال و قد يكون في موضعين مثل الموضع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ثم شكّ في ازاله النجاسه فيحكم بطهاره الموضع من جواز التيمّم و السجود عليه لاستصحاب طهارته السابقه و وجوب غسل الثوب ثانيا و عدم جواز الصّلاه فيه لا- يقال ان الثوب ح محكوم بنجاسه شرعا للاستصحاب و كل نجس لاقى مع الرطوبه ما يقبل النجاسه فينجسه لانا نقول المحلّ ايضا بعد الملاقاه محكوم بطهارته شرعا للاستصحاب فان كليه الكبرى ممنوعه و انما المسلم في منجسيه المتنجس هو غير ما ثبت نجاسته من الاستصحاب و كون المحلّ مما يقبل النجاسه مطلقا ايضا ممنوع اقول الظاهر ان مقصوده بقوله و كون المحلّ اه منع تنجيس المحل مع فرض بتنجيس مستصحب النجاسه بان يقال كون الملاقى لمستصحب النجاسه متاثرا تنجيس مستصحب النجاسه غير ثابت و انما المسلم التنجس بتنجيس غير ما ثبت نجاسته بالاستصحاب اى ما ثبت نجاسه يقينا فمستصحب النجاسه يبقى لمورد تنجيسه ما كان طاهرا ثم شكّ في بقاءه على الطهاره اى مستصحب الطهاره لكنك خير بضعف ذلك المقال و لا يذهب عليك انه قد ذكر في هذا المثال مجرد العمل بالاستصحابين في مورد عدم التنافي و سكت عن التساقط في مورد التنافي و لا ريب انه لا يناسب القول بالتساقط في تعارض الاستصحابين في الموضوع الواحد مع ان مقتضى ما ذكره في المثال الاخير انما هو تساقط الاستصحابين في مورد التنافي و العمل بهما في مورد عدم التنافي فالظاهر ان

السكوت

عن التساقط في مورد التنافي في المقام من باب الغفلة او المسامحة في عبارته و المدار على تساقط الاستصحابين في مورد التنافي و العمل بهما في غير مورد و التنافي و من هذا انا نسبنا اليه فيما تقدم القول في تعارض الاستصحابين في موضعين بالتساقط في محل التنافي و العمل بهما في غير محل التنافي كما هو الحال في التعارض في موضع واحد و لا يخفى عليك ان مقتضى قوله فيحكم بطهاره الموضع انه يعمل باستصحاب الطهاره في باب جواز التيمم بالموضع المذكور و السجود عليه و مقتضاه انه يعمل باستصحاب النجاسه في باب وجوب الغسل الثوب المنشور ثانيا و عدم جواز الصلاه معه و المرجح الى العمل باحد الاستصحابين في احد موردى عدم التنافي و بالآخر في الآخر لكنه سكت عن كون مدرک و وجوب غسل الثوب المنشور و عدم جواز الصلاه معه هو استصحاب النجاسه و ما ذكر من كون المرجع الى العمل باحد الاستصحابين في احد موردى عدم التنافي يخالف ظاهر قوله في المثال الاخير و الاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير ماده التنافي و ياتي الكلام فيه و على اى حال قد عكس الحال في المثال الاخير حيث انه شرح فيه عدم جواز الاجتماع في احد موردى التنافي و سكت عن شرح العمل بالاستصحابين في مورد عدم التنافي فقال و من هذا الباب ايضا الصييد الواقع في الماء القليل بعد رميه بما يمكن موته به و اشبه استناد الموت الى الماء او الجرح فيتعارض استصحاب طهاره الماء و استصحاب عدم التذكيه اعنى الموت بالمذكي الشرعى المستلزم لنجاسه و الاقرب هنا ايضا العمل بهما في غير ماده التنافي لاستحاله الحكم بطهاره الماء و بنجاسه لكن يمكن الحكم بطهاره الماء و حرمة الصييد و اما نجاسه الصييد فيتاتي فيه الكلام السابق في الجلد المطروح و ذلك يصير مرجحا آخر لطهاره الماء مع سائر المرجحات اقول قوله و الاقرب هنا ايضا اى الاقرب هنا ما مر في الثوب المنشور لكن قد سمعت انه قد شرح في باب الثوب المنشور العمل بالاستصحابين في مورد عدم التنافي من دون اشاره الى التساقط في مورد التنافي و شرح هنا التساقط في مورد التنافي قوله العمل بهما في غير ماده التنافي لاستحاله الحكم بطهاره الماء و نجاسته ظاهر فقره الاولى اعنى المشتنى منه هو العمل بالاستصحابين معا في كل من موردى عدم التنافي و يحتمل ان يكون الغرض العمل باحد الاستصحابين في احد الموردین و بالآخر في الآخر فالغرض من الاستثناء اعنى الغير هو الجنس لا الشخص نظير

ان المقصود بالرجل في قوله سبحانه وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ بعدا لتوزيع قضيه مقابله الجمع بالجمع هو الجنس لا الشخص و لا ريب في اشمال جنس الرجل في كل فرد من الانسان على الكعبين و ان كان شخص الرجل اعنى كل واحد من الرجلين مشتملا على كعب واحد فلا يقتضى الآيه كون كل واحد من الرجلين مشتملا على كعبين لكن مقتضى ما تقدم في باب الثوب المنشور كون الغرض هو الوجه الثانى فلا بد من حمل الظاهر على النصّ لكن ياتى ما يضايق عنه و اما فقره الثانيه اعنى المستثنى فعلى تقدير كون الغرض من الفقره الاولى هو الوجه الاوّل و يحتمل كون الغرض منها العمل باحد الاستصحابين في احد موردى عدم التنافى و بالآخرى في الآخر رجوع النفي في منطوق المستثنى المنابت المقيد قضيه كون الاستثناء من الاثبات نفيا الى القيد كما هو مقتضى ما جرى عليه من رجوع النفي في المفهوم الى القيد في تعريف الاستدلال بمفهوم آيه البناء على حجيه خبر العدل بان المفهوم عدم مجيء الفاسق بالبناء لا عدم مجيء بناء الفاسق و كذا في تعريف الاستدلال بقوله عليه السّلم كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه لكن الاظهر عدم رجوع النفي الى القيد في الاستثناء من الاثبات المقيد و كذا المفهوم و قد حررنا الكلام في تعريف كلاميه في محله و يحتمل كون الغرض التساقط في مورد التنافى بعدم رجوع النفي في منطوق المستثنى الى القيد لكن الاحتمال الاوّل في كمال الاختلال للزوم الترجيح بلا مرجح فضلا عن عدم مناسبه مع ما ذكره من التساقط في مورد التنافى في تعارض الاستصحابين في موضع واحد لوضوح عدم الفرق في حكم التعارض بين ما لو كان التعارض في موضع او موضعين و اما على تقدير كون الغرض من الفقره الاولى هو الوجه الثانى فلا بد من كون الغرض من الفقره الثانيه هو الوجه الثانى لكن قوله لاستحاله طهاره الماء و نجاسه يرشد الى كون الغرض من الفقره الاولى هو العمل بالاستصحابين معافى كل من موردى عدم التنافى قوله يمكن الحكم بطهاره الماء و حرمة الصّيد ربما يتوهم انه استدراك من استحاله الحكم بطهاره الماء و نجاسته فالكلام هنا الى الآخر من اجزاء ما قربه و ليس بالوجه بل هو استدراك عما قربه و الغرض القول بمقاله اخرى و العمده في الاستدراك و الانحراف عن مقاله السّابقه انما هي الاعراض عن القول بتساقط استصحاب الطهاره و النجاسه في

الماء لاستحاله الحكم بطهاره الماء و نجاسته و كذا فى الصيد لا- استحاله الحكم بطهارته و نجاسته ايضا بان يقال ان الماء محكوم بالطهاره و اما نجاسته فالمفروض انها مبنيه على نجاسه الصّيد لكن الصّيد نظير الجلد المطروح لتعارض استحباب الطهاره و استحباب عدم التذكيه فيه فالحال على منوال ما لو وقع الجلد المطروح فى الماء القليل فلا مجال للحكم بنجاسه الصّيد بواسطه استحباب عدم التذكيه فيه حتى يقال بتساقط استحباب عدم التذكيه فى الصّيد و استحباب الطهاره فى الماء فواقعه الصّيد مخالفه لواقعه الثوب المنسور لتعارض الاستصحابين فيها فى عمدته الموضوعين اعنى مورد استحباب عدم التذكيه المقتضى للنجاسه اى الصّيد و كونه عمدته من جهه ان عمدته فى تعارض الاستصحاب الطهاره و استحباب النجاسه انما هى استحباب النجاسه لكونه موجبا لفساد حال المستصحب و افساد حال الملاقى للمستصحب ففى تلك الوقعه قد وقع التعارض تاره فى موضع و اخرى فى موضعين بخلاف واقعه الثوب المنشور فان التعارض فيها منحصر فى التعارض فى موضعين و مقصوده من قوله و ذلك يصير مرجحا آخر لطهاره الماء ايضا ان تساقط الاستصحابين فى باب الصيد اعنى تساقط الاستصحابين المتعارضين فى موضع واحد وجه آخر لطهاره الماء كتساقط الاستصحابين المتعارضين فى واقعه الصّيد فى موضعين بالنسبه الى محلّ التنافى كيف لا و قد سمعت طهاره الملاقى فى باب الجلد المطروح لكنك خير بان تعدد المرجح بواسطه تعدّد المقال مع الاعراض فى السابق عن اللاحق و الظاهر من تعدّد المرجح كونه مع اتحاد المقال و قوله ايضا يرجع الى قوله يصير مرجحا آخر لا- الى طهاره الماء فليته قال و ذلك يصير مرجحا آخر ايضا لكن الظاهر ان قوله آخر يكفى عن قوله ايضا إلا ان يكون الغرض انه كما يكون تساقط الاستصحابين فى موضعين مرجحا آخر مع سائر المرجحات لطهاره الماء فتساقط الاستصحابين فى الصّيد مرجح آخر ايضا لطهاره الماء فقوله ايضا يرجع الى الآخر كما يقتضيه المرجح و لا يذهب عليك ان اظهار الامكان الظاهر فى عدم الاطمينان اما ان يكون من جهه الحكم بطهاره الماء او الحكم بحرمة الصّيد او الحكم باطراد الكلام فى الجلد المطروح فى الصّيد اما طهاره الماء فلا مجال للكلام فيها على ما ذكره لعدم ثبوت نجاسه الصّيد بواسطه استحباب عدم التذكيه لمعارضته باستصحاب الطهاره مع عدم

ثبوت النجاسه الثانيه بواسطه استصحاب عدم التذكيه فقد بان انه لا مجال لنجاسه الصّيد بناء على ما جرى عليه و لا مجال للكلام فى اطراد الكلام فى الجلد المطروح فى الصّيد سواء قيل يتقدم استصحاب عدم التذكيه على استصحاب الطهاره او عدمه كما جرى عليه فلا- بدّ ان يكون عدم الاطمينان الراجع الى المجموع من جهه حرمة الصّيد لعدم ثبوت حرمة لفرض الشك فى الطهاره و النجاسه و معارضه استصحاب الحرمة باستصحاب الطهاره للقطع بان اللّحم بعد زهوق الرّوح لا يجتمع فيه الطهاره و الحرمة إلّا ان يقال ان استصحاب الحرمة و ان كان معارضا باستصحاب الطهاره لكنّه معتضد باستصحاب عدم التذكيه فيثبت الحرمة إلّا ان يقال ان استصحاب عدم الموت حتف الانف فى البين ايضا بل فى البين استصحاب عدم الذبح الغير المعبر فيتأتى التعارض بين استصحاب الطهاره و استصحاب عدم الموت حتف الانف و استصحاب عدم الذبح الغير المعبر و استصحاب الحرمة و استصحاب عدم التذكيه فلا- اقل من التسايط لو لم يقدم الاستصحابات الثلاثه الاولى على الاستصحابين الاخيرين فمقتضى قاعده الطهاره طهاره الجلد و مقتضى اصل البراءه جواز الاكل قوله فيتأتى فيه الكلام السّابق فى الجلد المطروح من انه لا- يمكن الحكم بطهارته و نجاسته لكن يمكن الحكم بطهاره الملاقي عملا باستصحاب طهاره الجلد قوله و ذلك اى الكلام السّابق فى الجلد المطروح يصير مرجّحا آخر لطهاره الماء لما مضى من الحكم بطهاره الملاقي باستصحاب (1)الجلد لكنك خير بانه لو لساقط استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه فى الصّيد فلا مجال لترجيح استصحاب طهاره الماء باستصحاب طهاره الصّيد إلّا انه قد جرى على هذا المجرى فى باب الجلد المطروح ايضا قوله مع سائر المرجحات المقصود اصاله الطهاره كما تقدّمت و غيرها مما عبّر عنه بغير ذلك فيما مرّ فى طهاره الجلد المطروح و بالجمله يردّ عليه ان مبنى ما بنى عليه الامر من عدم تقديم الرفع انكار رفع الرفع للمرفوع نظرا الى ان المسلم فى الرفع انما هو رفع الرفع الواقعى دون غيره فالمنجس هو النّجس الواقعى لا- الظاهريّ لعدم دليل عام فى البين لكنه مدفوع بان مقتضى اخبار اليقين ترتيب اللوازم الشرعيّه المترتبه على المستصحب بلا توسط واسطه عاديه كما حرّزناه فى بعض بحث الاستصحاب كيف لا و المستفاد من استصحاب الطهاره او عدم النّوم فى باب الخفقه و الخفقتين

ص: ٤٨٩

(١ - ١) طهاره



المدلول عليه بمضمرة زرارته المتقدم جواز الصلاة بل الداعي على السؤال في باب الخفقه والخفتين هو معرفه جواز الصلاة نفيًا واثباتًا فجواز الصلاة مورد السؤال نفيًا واثباتًا في السؤال واثباتًا في الجواب و مقتضى الحكم بجواز الصلاة ترتيب الآثار الشرعية المتأخره قطعًا للقطع بعدم الفرق بين الآثار الشرعية المتأخره فالرطب الملاقي لمستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه مع ان الاستصحاب يجرى في نفس الواقعه إلا انه ينتهض في مثل الموضوع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المغسول من المنى ولا يتأتى في حكاية الصييد اى ينتهض فيما لو كان الاستصحاب مفيد البقاء الاثر المقتضى للرافعيه مفيد الحدوث الاثر المقتضى للرافعيه على ان الاغلب فى الشريعة عدم انفكاك اللوازم والمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب بناء على حجية الغلبه بواسطه حجية مطلق الظن والانفكاك انما هو فى بعض نادر المورد كما ذكره من حرمة الجماع للمراه دون المرء لو اقرت على نفسها بما يحرمه عليها وانكر الزوج ونحو ذلك و اظهر افراد الانفكاك طهاره ماء الاستنجاء على القول بالطهاره كما هو المشهور بل الجمع عليه دون القول بالنجاسه مع العفو فضلا عن ان الانفكاك فى امثال ما ذكر انما هو بالنسبه الى شخصين ولا باس به و اما فى المقام فالانفكاك انما هو بالنسبه الى شخص واحد فالفرق فى البين واضح والمثال لا يطابق المقام هذا و ما ذكره من عدم تنجس الطاهر الملاقي لمستصحب النجاسه مع فرض ثبوت تنجيس مستصحب النجاسه كما ترى حيث انه على هذا لا يبقى مورد لتنجيس مستصحب النجاسه الا ان يفرض تنجيسه لمستصحب الطهاره بان يكون شىء طاهرا ثم شك فى بقاء الطهاره ثم لاقى مستصحب النجاسه كما مرّ فى شرح كلامه و بما سمعت يظهر فساد عدم تقديم استصحاب عدم التذكيه على استصحاب الطهاره فى الجلد المطروح حيث ان الظاهر ان منشأ دعوى عدم ثبوت كون التذكيه الثابت بالاستصحاب موجبا لنجاسه الجلد لعدم ثبوت كليه الكبرى نظير ما ذكره فى انكار تنجيس مستصحب النجاسه بالحكم بتساقط الاستصحابيين فى الجلد المطروح و ساقط فتدبر بل نقول انه كان منكر التأثير استصحاب عدم التذكيه فى استصحاب الطهاره فلا بدّ من القول بالطهاره و عدم التذكيه كما جمع بين نجاسه مستصحب النجاسه و طهاره الملاقي و الفرق بين اتحاد المورد و تعدده لا وجه له و ان كان مدعنا بالتاثير فلا بدّ من تقديم استصحاب عدم التذكيه

و ان قلت انه لا يذعن في المقام بالتاثير لكن يمتنع الجمع بين عدم التذكيه و الطهاره للزوم خلو استصحاب عدم التذكيه عن الفائده لكن استصحاب النجاسه في مستصحب النجاسه و ان لم يفد نجاسه الطاهر الملاقي له لكن يترتب عليه عدم جواز الصلاه معه مثلا فلا يلزم خلؤ الاستصحاب عن الفائده فلا بد في المقام بعد القول بعدم تقدم الوارد من القول بالتساقط قلت هاهنا ايضا يمكن القول بعدم جواز الصلاه في الجلد المطروح و ان كان ظاهرا كيف لا و مقتضى كلامه في الصييد الواقع في الماء القليل حرمة الصييد و ان لم يثبت نجاسه مع انه لو كان الباعث هاهنا على ترتيب النجاسه على استصحاب عدم التذكيه هو لزوم خلؤ الاستصحاب عن الفائده فيلزم الخلو عن الفائده ايضا لو لم يحكم بترتيب الآثار الشرعيه المترتبه على المستصحب بلا واسطه و مقتضى افكاره بتنجيس مستصحب النجاسه انكار ذلك و الا يلزم التحكم في التفصيل بين الآثار المذكوره و ايضا ما ظهر منه في باب الجلد المطروح من عدم جواز الصلاه في مستصحب الطهاره مبنى على عدم ترتيب اللوازم الشرعيه المترتبه على المستصحب بلا واسطه كما ان ما تبني عليه الامر في عدم منافاه استصحاب عدم التذكيه لاستصحاب طهاره الملاقي من عدم تنجيس المحكوم بالنجاسه بواسطه الاستصحاب مبنى على ذلك ايضا و قد سمعت تزييفه و ايضا لو تساقط الاستصحابان المتعارضان في الجلد المطروح و سقطا عن درجه الاعتبار فكيف يمكن العمل بمقتضى احدهما في موضع و العمل بمقتضى الآخر في موضع آخر مع انه ترجيح بلا مرجح فان التمسك باستصحاب الطهاره في صوره الملاقاه ليس اولى من التمسك باستصحاب النجاسه غايه الامر تطرق التخيير لكن لا دليل على لزوم الاخذ باستصحاب الطهاره في باب الملاقي و لزوم الاخذ باستصحاب النجاسه في باب الصلاه و الاخذ باستصحاب النجاسه مثلا من باب الترجيح بالاراده خلاف ظاهر كلامه و خلاف ما تعارف في الكلمات و ان قلت انه لا ثمره في استصحاب النجاسه في باب الملاقي و كذا استصحاب الطهاره في باب الصلاه قلت انه يكفي في اعتبار الاستصحاب ترتب الثمره في الجملة و المفروض ترتب الثمره على استصحاب النجاسه اعني عدم جواز الصلاه و كذا ترتب الثمره على استصحاب الطهاره في باب الملاقاه مع انه لو كان الخلو عن الفائده موجبا لعدم اعتبار الاستصحاب فلا يجرى استصحاب النجاسه في باب الملاقي و كذا استصحاب الطهاره

فى باب الصّيه لاه و ظاهر كلامه جريانها و يمكن ان يقال ان مقصوده العمل بالاستصحابين معا فى كل مورد غير محلّ التنافى لعدم منافاه مقتضاها لكنه يندفع بما يظهر مما سمعت من انه لو تساقط الاستصحابان فى الجلد المطروح فكيف يمكن العمل بهما معا فى غير مورد التنافى و كذا الحال فى التمسك باستصحاب النجاسه فى عدم جواز الصّيه لاه مع الجلد نعم كان غايه الامر له ان يقول ان الجلد المطروح لا- ينجس ملاقيه لتعارض الاستصحابين فيه و الشكّ فى طهارته و نجاسته فاستصحاب طهاره الملاقي خال عن المعارض و لا يصحّ الصّيه لاه معه ايضا لما ذكر فاستصحاب الاشتغال خال عن المعارض إلا انه لا يتم على بناء على ما جرى عليه من العمل باصالة البراءه فى الشكّ فى المكلف به من باب الشبهه الموضوعيه و تحرير الحال موكل الى ما حرّراه فى محلّه و ايضا لو كان استصحاب النجاسه مفيد لعدم جواز الصّيه لاه فيفيد نجاسه الملاقي كما انه لو كان استصحاب النجاسه مفيدا لعدم جواز الصّلاه فاستصحاب الطهاره يفيد جواز الصّلاه اذ لا مجال للفرق بين النجاسه و الطهاره فى ترتيب الآثار الشرعيه و ايضا لو كان استصحاب الطهاره فى الجلد مفيد الطهاره الملاقي و الامر من باب التوقف و الدّور المعنى لتوقف طهاره الماء على طهاره الجلد ايضا و قد تقدّم الكلام فيه فاستصحاب الطهاره يفيد جواز الصّيه لاه بالاولويه اذ جواز الصّيه لاه من الآثار الشرعيه المترتبه على الطهاره كما انه لو كان استصحاب الطهاره مفيد الطهاره الملاقي و الامر من باب التوقف فاستصحاب النجاسه مفيد لنجاسه الملاقي و الامر من باب التوقف فاستصحاب النجاسه الملاقي بالاولويه لكون نجاسه الملاقي من الآثار الشرعيه المترتبه على النجاسه و ايضا ترجيح استصحاب النجاسه فى باب الصّلاه بالشكّ فى السّائر الشرعى كما ترى اذ لا مجال لكون الشكّ من باب المرجح اللهم إلا ان يكون الغرض التمسك بقاعده الاشتغال و الفرق بين استصحاب الاشتغال و قاعده الاشتغال ان المدار فى الاوّل على الاخبار مع ملاحظه حاله السّابقه او المدار على الظن بالبقاء بناء على حجيّه مطلق الظن و حصول الظن بالبقاء فى الاستصحاب فى باب الاحكام و المدار فى الثانى على حكم العقل على وجه القطع بدون ملاحظه حاله السّابقه و ايضا ما حكم به من جواز التيمّم و السّجود على الموضع الطاهر الذى نشر عليه الثوب المستصحب نجاسه

ينافى ما جرى عليه من عدم كفايه طهاره الجلد المطروح فى جواز الصّيه لاه معه و ايضا دعوى استحاله طهاره الماء و نجاسته مبنى على اقتضاء استصحاب عدم التذكيه فى الصّيد نجاسه الصّيد و كذا تنجيس الماء و مقتضى كلامه فى دعوى عدم تنجيس النجاسه المستصحبه عدم نجاسه الصّيد فضلا عن نجاسه الماء فلا بد من القول بالتساقط فى كل من الماء و الصّيد كما جرى عليه فى باب الجلد المطروح او القول بالجمع فى باب الجلد المطروح كما جرى عليه فى مجموع الماء و الصّيد و ان قلت انه حكم بعدم تنجيس النجاسه بالاستصحاب فى باب الثوب و المستصحب هنا عدم التذكيه فلا- باس بالقول بافادته نجاسه الصّيد و تنجيس الماء قلت انه لا فرق بين استصحاب النجاسه فى باب الثوب و استصحاب عدم التذكيه فى باب الصّيد فى افاده كل منهما تنجيس الملاقى و كذا فى افاده الاوّل تنجيس الملاقى و افاده الثانى النجاسه اعنى نجاسه الصّيد بل لو كان النجاسه الثابته باستصحابها غير ثابت بتنجيسها فعدم تنجيس النجاسه الثابته باستصحاب الغير اعنى عدم التذكيه اولى بعدم الثبوت مضافا الى انه جرى على طهاره الملاقى للجلد المطروح و مقتضاه عدم افاده استصحاب عدم التذكيه للتنجيس و هذا ينافى دعوى اقتضاء استصحاب عدم التذكيه فى باب الصّيد لنجاسه الماء كما يقتضيه دعوى استحاله نجاسه الماء و طهارته و ايضا بعد فرض تعارض استصحاب الطهاره و استصحاب عدم التذكيه فى كل من الصّيد و الماء فالبناء على استصحاب عدم التذكيه فى الصّيد من باب الترجيح بلا مرجح و كذا البناء على استصحاب الطهاره فى الماء و ايضا البناء على العمل باستصحاب عدم التذكيه و استصحاب الطهاره فى غير ماده التنافى كالملاقى للصّيد مثلا مع العمل باستصحاب عدم التذكيه كما ترى إلا انه من قبيل ما جرى عليه من العمل بالاستصحابين او احدهما فى ماده التنافى و ايضا لو كان لاستصحاب الطهاره فى الجلد المطروح ترجيح على استصحاب عدم التذكيه فى الصّيد بعد صحته فالحكم بحرمة الصّيد محل كلام اذ غايه الامر الشك فى الطهاره و النجاسه فلا يثبت الحرمة إلا- انه يمكن القول بان استصحاب الحرمة جار فى الباب لكنه ينقدح بان استصحاب الحرمة معارض فى الباب باستصحاب الطهاره للقطع بعدم اجتماع حرمة اللحم مع طهاره الجلد فى المقام نعم فى باب الشبهه الحكيمه لا باس باستصحاب حرمة اللحم مع طهاره الجلد و ان قلت ان استصحاب الطهاره قد

سقط بمعارضته باستصحاب عدم التذكية فاستصحاب الحرمة خال عن المعارض قلت ليس هذا اولى من العكس فلم يثبت خلؤ استصحاب الحرمة عن المعارض و يمكن القول ايضا بان الصّيد حرام مع الشك في التذكية تعبدا من جهة الاخبار الناهية عن الاكل في موارد الشك في التذكية تعليلا بعدم العلم بالتذكية فيتاتي حرمة الاكل و ان لم يثبت التذكية لكنه ينقدح بان الظاهر من النهي في تلك الاخبار هو كونه من جهة تنزيل المشكوك فيه من حيث التذكية منزله الميته شرعا لا- حرمة الاكل بالخصوص تعبدا و الا للزم الاقتصار في موارد التعليل على حرمة الاكل فقط و الظاهر ان احدا لا يلتزم به و من ذلك ما في كلام بعض الاصحاب من انه استفيد بعض ما يعتبر في التذكية من النهي عن الاكل بدونه و ربما نسب اليه ان تعارض الاستصحابين تاره في مورد و اخرى في موردين امّا الاوّل فهو كالجلد المطروح فان استصحاب الطهارة الثابتة حال الحياه يقتضى طهارته و استصحاب عدم التذكية يقتضى كونه ميته فيتبعها احكامه من النجاسة و عدم جواز الصّلاه معه و نحوهما فقد فصلّ فيه بانه اما ان يمكن العمل بهما مطلقا كالثوب المغسول المشكوك في تطهيره اذا وقع رطبا على الارض الطاهر فمقتضى استصحاب نجاسه الثوب بقاء نجاسته و مقتضى استصحاب طهاره الارض بقاء طهارته و اما ان يتصوّر فيه الامر ان بحيث يمكن الجمع بينهما بالنسبه الى بعض اللوازم و لا يمكن بالنسبه الى الآخر كمثال الصّيد الواقع في الماء القليل بالاضافه الى حرمة الصّيد و طهاره الماء اذ لا تناقض لو قيل بحرمة الصّيد و طهاره الماء و التناقض بالاضافه الى نجاسه الصّيد و طهاره الماء ففيه قال بالعمل بهما في غير موضع التنافي و في الاول قال بالعمل بكل منهما في محله فيحكم بنجاسه الثوب فلا يلبس في الصّلاه و طهاره الارض فيتم منها و يسجد عليها اقول قوله فقد فصلّ فيه انت خبير بما فيه من الجريان على ظاهر العبارة من دون بيان المقصود منه مع كمال غموضه قوله و اما ان يتصوّر فيه امران او ما ذكره مبنى على كون قول المحقق لكن يمكن في العبارة المتقدّمه من اجزاء ما قربه و قد تقدم تزييفه قوله و التناقض بالاضافه الى نجاسه الصّيد و طهاره الماء انت خبير بانه لو كان بين نجاسه الصّيد و طهاره الماء تناقض لكان بين طهاره الارض و نجاسه الثوب تناقض بلا شبهه مع انه مثل به لما امكن فيه العمل بالاستصحابين مطلقا و ايضا لا تناقض بين نجاسه الصّيد و طهاره الماء بناء على ما ذكره المحقق القمي من عدم

تنجيس النجاسه المستصحبه قوله ففيه قال بالعمل بهما في غير موضع التنافي الظاهر ان المقصود به التساقط في مورد التنافي كما حكم به في قوله فقد فصل فيه بالعمل بهما في غير موضع التنافي و التساقط فيه و قد عرفت ان المقصود المحقق القمى بقوله العمل بهما في غير ماده التنافي هو الجمع بين الاستصحابين و ايضا لا فرق بين الموضوع المنشور عليه و الماء القليل الواقع فيه الصّيد فلو عمل باستصحاب الطهاره في الموضوع المنشور عليه فلا بدّ من العمل به في الماء ايضا و لا وجه لسقوطه بل في جميع موارد تعارض الاستصحابين في موردين لا بد من الجمع بناء على مذاقه من انكار التأثير مع قطع النظر عن الخارج و ما تطرق من الحديث في الصّيد انما هو بواسطة الخارج اعنى اتفاق تعارض الاستصحابين في احد الموردين اعنى نفس الصّيد و ايضا الظاهر انه جعل المقصود هو الحمل باستصحاب عدم التذكيه بالنسبه الى حرمة الصّيد دون نجاسته و جعل التنافي بين نجاسه الصّيد و طهاره الماء و على هذا فمقتضى التساقط هو سقوط استصحاب الطهاره كسقوط استصحاب عدم التذكيه و هو قد جمع بين حرمة الصّيد و طهاره الماء فمقتضى ما صنعه سقوط استصحاب الطهاره تاره في قبال استصحاب عدم التذكيه بالنسبه الى النجاسه و ثبوته اخرى في قبال استصحاب عدم التذكيه بالنسبه الى الحرمة مع ان التساقط في المتنافيين كما هو مقتضى كلامه غير التساقط في محل التنافي كما هو الماخوذ في كلام المحقق القمى اذ على الاخير لا بد من وحده المحل دون الاوّل و المحلّ متعدّد على ما ذكره حيث ان محل النجاسه الصّيد و محل الطهاره الماء و بما تقدّم يظهر ضعف ما يستفاد من السيّد في الرياض عند الكلام في تطهير الشّمس و تطهير النار ما احواله رمادا او دخانا من القول بتساقط الوارد و المورد حيث ان مقتضى كلامه القول عند ملاقيه الطاهر الرطب لمستصحب النجاسه بتساقط الاستصحابين و طهاره كل من المتلاقيين نظرا الى قاعده الطهاره حيث انه ان كان منكر التأثير الوارد في المورد فلا- بدّ من الجمع بين الوارد و المورد و ان كان معترفا به فلا بدّ من تقديم الوارد و مع هذا لا- مجال للعمل بقاعده الطهاره في كل من المتلاقيين نظرا الى قاعده الطهاره لعدم شمول العام للفردين المتعارضين و سبق الى القول بتساقط الوارد و المورد و العمل بقاعده الطهاره في المشارق عند الكلام في تطهير الماء المتنافي و يستفاد القول بتساقط الوارد و المورد من الفاضل التوني فيما ذكره في طي ما اشترطه في

حجيه الاستصحاب من ان لا- يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفى الحكم الاول فى الوقت الثانى ايراد على استدلال جماعه على نجاسه الجلد المطروح باستصحاب عدم الذبح من ان هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهاره الجلد الثابته فى حال الحياه اذ لم يعلم زوالها لاحتمال الذبح و باستصحاب عدم الموت حتف الانف او نحوه الثابت او لا كعدم المذبوحيه و ما ذكره فى طي ما اشترطه فى حجيه الاستصحاب من ان لا يكون هناك استصحاب اكمال امر ملزوم لعدم ذلك المستصحب من انه اذا ثبت فى الشرع مثلا ان الحكم بكون الحيوان ميتة يستلزم الحكم بنجاسه المائع القليل الواقع ذلك الحيوان فيه لا يجوز الحكم باستصحاب طهاره الماء و لا بنجاسه الحيوان فى مسئله من رمى صيد فغاب عنه ثم وجد فى ماء قليل يمكن استناد موته الى الرمي و الماء و قد حكى الفاضل المشار اليه عن بعض الاصحاب الزام انكار (1) كون الحيوان ميتة لنجاسه الماء فى مسئله الصيد الواقع فى الماء القليل و الحكم بالاصلين من نجاسه الصيد و طهاره الماء و المرجع الى الجمع بين استصحاب عدم التذكيه فى الصيد و استصحاب الطهاره فى الماء و الظاهر ان المقصود ببعض الاصحاب صاحب الايضاح و يقتضى القول بالتساقط كلام الفاضل المشار اليه فى بحث التعادل و الترجيح ايضا حيث انه حكم فى تعارض الاستصحابين بان الحكم التوقف و عدم العمل بشيء منهما ان امكن و الا فيعمل بما وافق الاصل فقال و لا يبعد ترجيح ما اصله راجح بالمرجح المذكوره اى المنصوصه و وافقه هناك السيد السند المحسن الكاظمى حيث انه بعد ان عد موارد من تعارض الوارد و المورد حكم بان مقتضى القواعد اهمال الاستصحابين قال كما ذكره المصنف فقال الا ان يترجح احدهما بمرجح إلا انه عند الكلام فى تعارض الاصلين بعد الفراغ عما ذكره الشهيد فى القواعد من اصول متفرقه قال و مما يجب التنبيه له هو ان كثيرا ما يرد احد الاصلين على الآخر فيظن فيهما التعارض فعد موارد من تعارض الوارد و المورد على تقديم الوارد بل مقتضى كلامه المذكور عدم التعارض فى البين و ربما يظهر من السيد الصياد القول بالتساقط لو اتحد الوارد و المورد و الجمع بينهما لو كانا فى موردين و الظاهر أنه الاصل فيما جرى عليه المحقق القمى الأ- أنه اضاف عليه و ما اضاف و ذهب بعض الفحول الى وجوب العمل بالاستصحابين المتعارضين حيث يمكن العمل بهما و تقديم الموضوعى فى غيره قال فيلزم فى مسئله الصيد الواقع

فى الماء القليل الحكم بطهاره العمل لىء عملا باستصحابها و الحكم بنجاسه الصّيد عملا باستصحاب بقائه الرّوح الى الوقوع فى الماء و يلزم فى مسئله من يتقن الطّهاره و شكّ فى الحدث الحكم ببقاء الطّهاره و شكّ ان عارضه اصاله بقاء الاشتغال بالعباده لامتناع العمل بهما معا و لو فى الجملة و جرى الوالد الماجد ره على أنّه لو اختلف الاستصحابان المتعارضان موضوعا و حكما فيقدّم الموضوعى على الحكمى و الا فيقدّم الزّاجح على تقدير وجود المرّجح و الا فيتوقّف فى محلّ المعارضه و يعمل بهما فى غيره ثمّ جرى على أنّ استصحاب عدم التّابع لا يعارض استصحاب وجود المتبوع و ناهيك فى ضعف ما تقدّم

## تنبيهات

الاول انه لو كان الاستصحاب الوارد فى مورده على تقدير تعدد مورد الاستصحاب الوارد و المورد معارضا بما لا- يترجح احدهما على الآخر فيبقى الاستصحاب المورد خاليا عن المعارض حيث ان عدم اعتبار الاستصحاب المورد من لوازم اعتبار الاستصحاب الوارد فاذا لم يكن الاستصحاب الوارد فى مورده معتبرا فكيف يصلح لاقتضاء عدم اعتبار الاستصحاب المورد و ليس من هذا الباب ما لو تلاقى الجلد المطروح شيئا رطبا بدعوى تساقط استصحاب عدم التذكيه و استصحاب طهاره الجلد و خلو استصحاب طهاره الملاقى عن المعارض اذ لو تساقط استصحاب عدم التذكيه بمعارضه استصحاب الطهاره فيتساقط بمعارضه استصحاب طهاره الملاقى ايضا و الكلام فيما كان الاستصحاب الوارد يتساقط بواسطه معارضته فى مورده و الا فيقدم على الاستصحاب المورد فى المورد الآخر و بوجه آخر المفروض فى العنوان ما لو كان الاستصحاب الوارد فى مورده معارضا بما لا يؤثر فيه و معارضا فى مورد المورد بما يؤثر فيه لو لا معارضته فى مورده بما لا يؤثر فيه اى كان الاستصحابان المتعارضان للاستصحاب الوارد فى الموردين اعنى مورد الوارد و مورد المورد مختلفين صنفا و المفروض فى المثال المذكور ان الاستصحاب الوارد لو لم يؤثر فى الاستصحاب المعارض له فى مورده لا يؤثر فى الاستصحاب المعارض له فى مورد المورد اى كان الاستصحابان المتعارضان للاستصحاب الوارد فى الموردين متحدان فى الصنف حيث ان استصحاب عدم التذكيه فى الجلد المطروح لو لم يؤثر فى استصحاب طهارته لا- يؤثر فى استصحاب طهاره الملاقى فيتحد استصحاب طهاره الجلد و استصحاب طهاره الملاقى فى الصنف الثّانى انه لو كان احد المستصحبين مؤثرا فى الآخر على تقدير و الآخر مؤثرا فى الاول



على تقدير آخر و تردّد الامر بين التقديرين فيتساقط الاستصحابان و لا بدّ من الرجوع الى اصل ثالث و هو كما لو انفعل ماء قليل ثم اتّصل بكر كان كريتته بالتدريج و لم يعلم زمان الكريه و لملاقاه حيث انه يقع التعارض بين استصحاب النجاسه فى القليل و استصحاب الطهاره فى الكر و النجاسه مؤثره فى الطهاره لو كان الملاقاه قبل الكريه و الطهاره مؤثره فى النجاسه لو كان الكريه قبل الملاقاه فيتساقط الاستصحابان و يرجع الى اصاله الطهاره و المرجع الى تطرق حادثين مع الجهل تاريخهما و المدار فيه على المقارنه فى صوره الامكان مع عدم الظن بالسبق و اللّحوق بناء على اعتبار الظن فى الموضوع لكن لا تاثير فى النجاسه المقارنه و لا فى الكر المقارن بل التاثير فى النجاسه المتقدمه و الكر المتاخر فلا بدّ من الرجوع الى اصل غير الاستصحاب قضيه عدم افاده المقارنه لحكم الثالث ان الاستصحاب المورد كما لا يعارض الاستصحاب الوارد كذا لا يعاضد الاستصحاب الوارد بناء على كون المقصود باليقين المستثنى فى النهى عن نقض اليقين الا باليقين هو اليقين الشرعى و شمول اليقين الشرعى المقصود باليقين المستثنى فى تلك الاخبار للاستصحاب قضيه خروج الاستصحاب المورد ح عن فرد العموم لكون الامر من باب الغايه و المغيا و لا مجال لدخول الغايه و المغيا تحت عام من العمومات بل لا بدّ من خروج المغيا فيقدم استصحاب الطهاره على استصحاب جواز الشرب لان استصحاب الطهاره رافع شرعى للشك المتطرق فى الاستصحاب فى باب جواز الشرب لكن لو كان المقصود باليقين هو اليقين اللغوى فيمكن القول بالمعاضده لادن المانع عن المعارضه انما كان منحصرًا فى عدم شمول اخبار اليقين للاستصحاب المورد و عدم شمول العام لبعض الافراد عند التعارض لا يقتضى عدم الشمول حال التعاضد بل الظاهر الشمول الزايع انه لو تعارض قاعدتان و كان الشك فى احدى القاعدتين سببا للشك فى القاعده الاخرى فيقدم ما كان الشك فيه سببًا بناء على تقديم الاستصحاب الوارد و منه تعارض اليد مع استصحاب الملكيه السابقه الا ان الفرق بين اليد و الاستصحاب الوارد ان نفس اليد توجب حدوث الشك فى بقاء الملكيه السابقه لكن الشك فى استصحاب النجاسه مثلا فى معارضه استصحاب النجاسه مع استصحاب الطهاره انما يتطرق بواسطه الشك فى ورود المطهر و الا وجه ما حرّناه فى الرساله المعموله فى تعارض اليد و استصحاب الملكيه السابقه

الخامس ان تقديم الشكّ السببي في الاستصحاب الوارد انما يبتنى على ما يظهر مما مرّ على صدق نقض اليقين بالشك على الاستصحاب الوارد و كذا شمول نقض اليقين بالشك له فلو تعارض قاعدتان و كان دليل حكم الشكّ السببي غير شامل لصوره احداث الشكّ السببي فلا بدّ من الجريان على مقتضى دليل حكم الشكّ المسببي اعنى تقديم الشكّ المسببي على الشكّ السببي و لا مجال لمعارضه دليل حكم الشكّ السببي نظير انه لو قام ظن اصولي مما لم يثبت اعتباره بالخصوص بناء على اعتبار مطلق الظن في الاصول على عدم اعتبار ظن راسا و اتفق هذا الظن في الفروع و كان الظن الاصولي و الظن الفرعي من نوع واحد كما لو قام الشهره على عدم اعتبار مطلق الشهره فاعتبار الظن الاصولي يلزم من وجوده العدم فاعتبار الظن الفرعي خال عن المعارض و من ذلك انه لو شك في ماهيه رافع شيء جزاء او شرطا او مانعا فلا مجال لدفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه باصل العدم و البناء على عدم اعتبار استصحاب الوجود لعدم وفاء مدرك اصل العدم بناء على كون المدرك له هو حكم العقل بالاعتبار في مورد الاستصحاب حيث ان مدرك اصل العدم انما هو طريقه العقلاء و لا يجرى طريقه العقلاء الا فيما لم يثبت فيه حكم واقعي او حكم ظاهري فلو شك في اشتراط الذبح بشيء فلا مجال للبناء على طهاره الجلد دفعا للاشتراط باصل العدم كما انه لو شك في كفايه الغسل الواحد و لزوم التعدّد في رفع النجاسه فلا مجال للبناء على كفايه الغسل الواحد بملاحظه اصولي اصاله عدم اشتراط رفع النجاسه و بعباره اخرى عدم اشتراط المطهر الشرعي بالتعدّد او عدم جزئيه الغسل الثاني للمطهر الشرعي و قطع استصحاب النجاسه بخيال تطرق المطهر الشرعي مع انه ليس هاهنا غير الشك في ارتفاع النجاسه بالغسل الواحد و التعبير بالشك في اناطه الرفع بتعدّد الغسل مجرد عباره لا جدوى فيه اذ الرفع ليس الا من باب الكلّي الاعتباري نعم لو كان مدرك اصل العدم هو الاستصحاب يتاتي التعارض بين استصحاب عدم الشرطيه و استصحاب عدم التذكيه ان امكن القدح فيه بعدم شمول اخبار اليقين لاستصحاب العدم فيبقى استصحاب عدم التذكيه خاليه عن المعارض و لا ينافيه نقل الاجماع من جماعه على اعتبار استصحاب النفي لان الاجماع المنقول من الجماعه انما هو في استصحاب البراءه لا مطلق استصحاب النفي مع ان الاجماع انما هو على العمل بما يقتضيه اصل

البراءه لا- العمل باستصحاب البراءه و مما ذكرنا ان الاظهر فيما لو شك في اشتراط الوجوب بشيء لا اشتراط الواجب كما هو احد اقسام الشك في المكلف به القول بالعمل باصل البراءه كما عن بعض و ما عن بعض من البناء على الوجوب بملاحظه ان مقتضى اصاله العدم عدم اشتراط الوجوب فيتاتي الوجوب و ان كان الوجوب مخالف الاصل البراءه لان الشك في الوجوب مسبب عن الشك في الاشتراط و الاصل الجارى في الشك السببي مقدم على الاصل الجارى في الشك المسببي يتطرق عليه الكلام بان مدرك اصل العدم بناء على اعتباره انما هو طريقه العقلاء و لا شك ان طريقه العقلاء في الفرض المذكور لا تكون جاريه على الاحتياط بالفعل في مورد من الموارد و لو كانت جاريه على الاحتياط بالترك و نظير المقام انه لو كان الحكم الثابت في الزمان الاوّل معللاً- و بعلة انتفى العلة في الزمان الثاني يجرى الاستصحاب و لا- يتم اصاله العدم بعد اعتبارها لان مدرك اصل العدم انما هو طريقه العقلاء و هي لا- تجرى فيما يجرى فيه الاستصحاب بل بنى العضدى الخلاف في اعتبار الاستصحاب على كفايه عله الحدوث في البقاء و لزوم استناد البقاء الى عله اخرى غير عله الحدوث و من ذلك ما لو شك في زوال الاسكار عن الخمر بعد تعليل الحرمة بالاسكار و كذا ما لو أحيا شخص ارضا ثم صار الارض مواتا و أحياها شخص آخر و كذا ما لو بذل المشتري الارش للبايع بعد الغبن و كذا ما لو انهدم المسكن المستاجر فسارع المالك الى تعميره بحيث لم يفت على المستاجر شيء و تفصيل الكلام موكول الى ما حرّراه في محلّه و بعد ما مرّ اقول انه يمكن ان يكون يقال انه لو شك في اشتراط الذبح بشيء فالشك في الزمان الاوّل و لا مجال فيه لجريان الاستصحاب فلا بدّ من البناء على اصاله العدم بناء على اعتبارها نظير ان الشك في الشرطيه في باب العبادات يجرى في الزمان الاوّل و لا مجال فيه لجريان الاستصحاب فلا بدّ من البناء على حكومه اصل البراءه و على ذلك المنوال الحال في الشك في الشرطيه في باب العقود لكن يمكن ان يقال ان الشك في باب العقود و كذا الشك في باب الذبح انما هو في الواقعيه و الثانويه ماخوذه فيه فيتحد مورد اصل العدم و الاستصحاب فلا عبره باصل العدم بخلاف العبادات فان الشك في الشرطيه فيها انما هو في الزمان الاوّل و لا شائبه فيها من الثانويه و لذا يقدم اصل البراءه على الاستصحاب

إلا- ان يقال ان ما يجرى فيه الثانويه انما هو مصداق الرفع و اما مفهوم الرفع فلا مجال للثانويه فيه فلا بدّ فيه عند الشك في اشتراطه بشيء من البناء على اصاله عدم الاشتراط السادس انه لا مجال لمعارضه الاستصحاب للدليل الاجتهادى الكاشف عن الواقع لكون الدليل المذكور في حكم اليقين اللغوى المحكوم بجواز نقض اليقين به و ربما يتوهم القول بالمعارضه مما عن المشهور من العمل بالاستصحاب في مال المفقود حيث حكموا بانه في حكم ماله الى ان يحصل العلم العادى بموته مع ما ورد من الاخبار المعتبره بالفحص اربع سنين ثم التقسيم بالورثه و يندفع بانّ الاخبار الداله على الفحص اربع سنين انما تكون داله على الحكم العمليّ و هي وارده في مورد الاستصحاب و تكون في جانب عرض الحجيه فلا باس بملاحظه المعارضه او الترجيح نظير قيام البنيه في مورد الاستصحاب على خلاف الاستصحاب و لا يقتضى هذا جواز معارضه الاستصحاب للدليل الاجتهادى الكاشف عن الواقع كما دلّ على ان ما يراه ماء المطر فقد طهر فانه لا مجال لمعارضه الاستصحاب معه قضيه حجيه خير الواحد من باب حجيه الظنون الخاصه او حجيه عموم الظن فالدليل المشار اليه في حكم اليقين اللغوى حيث ان الظن المعتبر بمنزله القطع فلا مجال لمعارضه الاستصحاب معه السابع انه قد حكم السيّد السيّد النجفى في بعض تعليقات المصاييح عند الكلام في انفعال الماء القليل بتقدم استصحاب طهاره الماء القليل الملاقى للنجاسه بعد فرض الشك في الطهاره على استصحاب شغل الذمه تعليلا بان استصحاب الطهاره خاص و استصحاب شغل الذمه عام و الخاص مقدّم على العام و يردّ عليه اولاً انه ان كان الغرض من استصحاب الاشتغال استصحاب الاشتغال بالصّلاه فهو خاص غايه الامر انه يمكن ارتفاع الاشتغال بالصّلاه بالماء القليل الملاقى للنجاسه و بالماء المعلوم الطهاره لكن هذا لا يجدى في عموم الاستصحاب الاشتغال بالصّلاه لاستصحاب الطهاره و ان كان الغرض استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعيه فهذا و ان كان عاماً لكن الاستصحاب المعارض لا استصحاب الطهاره انما هو استصحاب الاشتغال بالصّلاه و هذا خاص بل لا- معنى لا استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعيه بل لا خفاء في ان استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعيه لا يكون اعم من استصحاب الطهاره لا بالعموم الاصولى و لا

بالعموم المنطقي اعنى الاطلاق و الكليه اذ استصحاب الطهاره لا يكون فردا من استصحاب الاشتغال بالاحكام الشرعيه لا من باب فرديّه الخاصّ للعام الاصوليّ و لا- من باب فرديّته للعام المنطقي اعنى فرديه الجزئي للكلّي و ثانيا ان تقديم الخاصّ على العام انما يتاتى من جهه قوه دلالة الخاصّ بالنسبه الى دلالة العام سواء كان العموم و الخصوص من باب العموم و الخصوص الاصولي او العموم او الخصوص المنطقي و قوه دلالة الخاصّ بالنسبه الى دلالة العام انما يتاتى لو كان كل من الخاصّ و العام من باب اللفظ و لا ارتباط لتقديم الخاصّ على العام بتقديم استصحاب الطهاره على استصحاب الاشتغال و لا سيّما مع عدم شمول اخبار اليقين لشيء من الاستصحابيين المتعارضين لعدم شمول العام لشيء من الفردين المتعارضين و من هذا ان التحقيق ان تقديم الخاصّ على العام فى باب خبر الواحد بعد ثبوت التعارض كما هو الحق لا يتم على القول باعتبار الظنون الخاصّه لعدم شمول الادلّه اللفظيه الداله على حجيه خبر الواحد للفردين المتعارضين فضلا عن السيره و الاجماع نعم لو كان قوه الظن فى جانب الخاص من جهه الظن بالصّيدور لكان هذا نافعا فى تقديم الخاصّ بواسطه خروج العام عن تحت ادلّه حجيه خبر الواحد بناء على اختصاص ادلّه حجيه خبر الواحد بالخبر المظنون صدوره كما هو الحال فى منطوق آيه النبا و من هذا عدم دلالاته على انجبار الخبر الضعيف سندا بالشهره المطابقه على الوجه كعدم دلالاته على حجيه الخبر الموثق لدلالاته على اعتبار البنين عن الصدق من الخارج عن المخبر به و عدم عمومه للتبين عن حال المخبر و اما قوه الظن بالدلاله فلا تجدى فى الدخول و الخروج نعم يتم تقديم الخاصّ على العام فى باب خبر الواحد بناء على حجيه مطلق الظن بما ذكر يظهر الحال فى تقديم الخاصّ على العام فى باب الكتاب بعد ثبوت التعارض لعدم عموم ما دلّ على اعتبار الكتاب لصوره التعارض و ثالثا ان استصحاب الطهاره وارد على استصحاب الاشتغال لكون الشك فيه سببيا بالنسبه الى الشك فى استصحاب الاشتغال بل استصحاب الطّهاره من باب الاستصحاب الموضوعيّ و استصحاب الاشتغال من باب الاستصحاب الحكميّ و الاستصحاب الموضوعيّ مقدّم على الاستصحاب الحكميّ و ان كان تقديم الاستصحاب الموضوعيّ على الاستصحاب الحكميّ من جهه كون الشك فى الاستصحاب الموضوعيّ سببا للشك فى الاستصحاب

الحكمي ثم انه ربما يتوهم ان تقديم الاستصحاب الخاص على الاستصحاب العام من السيد السند المشار اليه مبني على ما جرى عليه من تقديم الاستصحاب على العمومات الاجتهاديه تمسكا بان الاستصحاب في كل مورد دليل خاص و اخبار اليقين دليل على حجيه فيقدم الخاص على العام و لو كان العام اجتهاديا و يندفع بان المدار في مقالته هنا على تقديم الخاص على العام و هذا لو تمشى كما يتمشى بناء على كون كل من العام و الخاص من باب الدليل الخاص و دلالة اخبار اليقين على حجيه كذا يتمشى بناء على كون كل من العام و الخاص فرد الاخبار اليقين الا- ان احد الفردين اعم من الآخر الثامن انه اذا كان الحكم المقيّد بزمان فهل يجرى استصحاب الحكم بعد انقضاء الزمان أو لا- و الكلام فيه اعم من ان يكون التقييد بالزمان من باب المضيق بالفور كما لو قيل افعل هذا فورا او من باب المضيق بالتوقيت كما لو قيل افعل هذا يوم الجمعة او من باب الموسع كما لو قيل افعل هذا و زمان من اول يوم الجمعة الى الغروب و بالجمله تحقيق الحال انه ان كان مفهوم القيد حجه فلا- مجال للاستصحاب اذ مقتضى المفهوم عدم اطراد الحكم بعد انقضاء الزمان المذكور و لا- مجال لمعارضه الاستصحاب للدليل الاجتهادي و ان لم يكن بنفسه حجه او كان بنفسه حجه لكن كان المفهوم في التقييد المذكور وارد مورد الاجمال فيتاتي الاجمال و يجرى الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب في المجملات كيف لا و ليس الاجمال هنا اقوى مما نعه عن جريان الاستصحاب فيما لو تردّد الحكم بين الفوريه و الامتداد و نظير ما ذكر جريان الاستصحاب فيما لو علّل الحكم بعلة منصوصه و زال العلة بناء على عدم حجيه مفهوم العلة او عدم شموله لصوره زوال العلة او كان ثبوت العلة بالاجماع مع زوال العلة و ربما قيل بعدم جريان الاستصحاب في الباب تمسكا بان الشيء المقيّد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء لان البقاء وجود الموجود في الزمان الاول في الزمان الثاني و انت خبير بان تقييد الشيء بزمان خاص انما ينافي عدم بقائه فيما بعد ذلك الزمان لو كان مفهوم القيد حجه و الا فغايب الامر ثبوت الشيء في حال ذلك الزمان لا بشرطه فيتاتي الاجمال و يبتنى جريان الاستصحاب على جريان الاستصحاب في المجملات كما ذكر و ربما جرى بعض اصحابنا على معارضه الاستصحاب الحكم المذكور باستصحاب عدمه المتيقن سابقا نظرا الى انه اذا علم ان الشارع امر بالجلوس يوم الجمعة و علم انه واجب الى الزوال و لم يعلم وجوبه فيما بعده فقد كان عدم التكليف بالجلوس يوم الجمعة و فيه

الى الزوال و بعده معلوما قبل ورود امر الشارع و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه و التكليف فيه قبل الزوال و صار بعده موضع الشك فهاهنا شك و يقينان و ليس ابقاء حكم احد اليقينين اولى من ابقاء الآخر قال فان قلت تحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك و هو اليقين بالجلوس قلنا ان الشك فى تكليف ما بعد الزوال ايضا حاصل قبل يوم الجمعة وقت ملاحظه امر الشارع فشك فى يوم الخميس مثلا- حال ورود الامر فى ان الجلوس غدا هل هو مكلف به بعد الزوال ايضا ام لا و اليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب و يستمر ذلك الى وقت الزوال ثم اجرى ما ذكره من تعارض استصحابى الوجود و العدم فى مثل وجوب الصوم اذا عرض مرض يشك فى بقاء وجوب الصوم معه و فى الطهاره اذا حصل الشك فيها لاجل المذى و فى طهاره الثوب النجس اذا غسل مره فحكم فى الاول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى و استصحاب عدمه الاصلى قبل وجوب الصوم و فى الثانى بتعارض استصحاب الطهاره قبل المذى و استصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سببا للطهاره بعد المذى و فى الثالث بتعارض استصحاب النجاسه قبل الغسل و استصحاب عدم كون ملاقاته البول سببا للنجاسه بعد الغسل مره فيتساقط الاستصحابان فى هذه الصوره الا ان يرجع الى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم و هو عدم الرفع و عدم جعل الشارع مشكوك الرافعيه رافعا قال و لو لم يعلم ان الطهاره مما لا يرتفع الا برفع لم نقل فيه باستصحاب الوجود ثم قال هذا فى الامور الشرعيه و اما فى الامور الخارجيه كاليوم و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع فى وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا- معارض لعدم تحقق استصحاب حال العقل معارضا باستصحاب وجودها اقول ان الظاهر غرضه ان وجود الموجود المقيد ينقطع الى ثلث قطعات الزمان المتقدم على الزمان المقيد به و الزمان المقيد به و الزمان المتأخر عنه و كل قطعه مغاير لاختيها و القطعه الاولى باقيه على العلم بالعدم و القطعه الثانيه قد انقلب العلم بالعدم فيها الى العلم بالوجود و القطعه الثالثه مشكوك حالها و ليس الحاق القطعه الثالثه بالقطعه الثانيه اولى من الحاقها بالقطعه الاولى لكنّه يندفع بان الظاهر من اخبار اليقين عدم جواز نقض اليقين بالشك الشخصى المتصل به و الشك فيما ذكره فى الذب عن ذلك انما هو متعلق بمفروض التشخص و لا يكون

من باب الشك الشخصي حيث ان المدار في الشك الشخصي على ما كان مسبقا باليقين الشخصي و متعلقا بتشخص الرفع او الرفع المتشخص و الشك في المقام و ان كان مسبقا باليقين الشخصي لكنه لا يكون متعلقا بتشخص الرفع و لا بالرفع المتشخص بل انما هو متعلق بالواقع المفروض تشخصه و المرجع الى ان الشك في المقام من باب الشك النوعي و بوجه آخر الشك المنهي عن نقض اليقين به انما هو الشك الموجب لاختلال اليقين في واقعه و انقلابه الى الشك و الشك السابق في المقام لا يوجب اختلال حال اليقين و انقلابه الى الشك و بوجه ثالث مقتضى اخبار اليقين عدم جواز رفع اليد عن حكم اليقين السابق بالشك اللاحق و الغرض منه عدم جواز رفع اليد عن حكم اليقين السابق بالشك الرفع للسابق و الناقض له فعلا و الرفع و النقض و المناقضه بالفعل في المقام انما يتاتي في الشك الشخصي حال التاخر عن اليقين اللاحق اعني اليقين بالجلوس و اميا الشك السابق في المقام فانما هو في الرفع و النقض و المناقضه على تقدير حدوث الجلوس و لا يرتبط به الاخبار و لا مجال لشمول الاخبار لا اجتماعه مع اليقين السابق و لزوم اللغو في افاده عدم جواز نقض اليقين السابق بذلك و يظهر الامر مزيد الظهور بالرجوع الى ما حررناه في بحث الاستصحاب في تزييف ما استند اليه على القول بعدم حجيه الاستصحاب فيما لو كان الشك في صدق الرفع او كان الشك في رفع العارض من ان المنهي عنه انما هو نقض اليقين بالشك و النقض فيهما انما هو باليقين و الشك سابق عليه و مع ما ذكر فاخبار اليقين غير شامله لنقض عدم الحكم فيما بعد الزمان المقيد و اما ما ذكره من حكومه استصحاب عدم الرفع و عدم جعل الشارع المشكوك فيه رافعا على استصحاب عدم الحكم السابق فهو مدفوع بان استصحاب الطهاره السابقه في حال عروض المذمى مثلا من استصحاب عدم رافعيه المذمى او استصحاب عدم وجود الرفع و لا تغاير في البيان بناء على كون الامر بالشىء عين النهى عن ضده العام و من هذا فساد القول بتاسيس الاستصحاب للحكم الشرعى كما حررناه في محلّه و ربما يتوهم انه لو شك في وجود الرفع كالشك في خروج البول بعد الطهاره فالشك في بقاء الحكم السابق مسبب عن الشك في وجود الرفع و هما متغايران و هو مبنى على الاشتباه بين ذات الرفع مع قطع النظر عن الوصف العنوانى و الذات مع الوصف و إلا فلا شك في ان الشك في بقاء الطهاره متحد مع الشك في عروض الرفع و بما مرّ يظهر صحه الاستدلال



بالاستصحاب على كون القضاء بالفرض الأوّل الا ان الكلام فى البحث عنه انما هو فى دلاله الامر و قد حرّنا البحث المذكور فى محله التاسع ان الزائل العائد كالذى لم يزل او كالذى لم يعد مثلا لو لو تصرف المشتري فى العين مع غبن البائع بما يخرجها عن الملك او يمنع عن الردّ كالاستيلاء ثم عاد الى ملكه بفسخ او اقاله او صلح او غيرها او موت الولد هل يعود الخيار للبائع كما لو لم يتطرق زوال الملكيه او زوال المنع عن الردّ فيجوز للبائع الفسخ على تقدير عدم منافاته مع الفوريه كما لو جهل حين التصرف بالغبن او جهل بحكم الغبن اعنى جواز الفسخ ثم علم بعد العود بالغبن او علم بحكمه او بناء على عدم اعتبار الفرديه فى الخيار او لا- يعود الخيار كما لو لم يتطرق عود العين الى ملك المشتري او جواز الردّ له قد حكم فى الروضه بجواز الفسخ فى الفرض المذكور و المرجح الى ان الزائد العائد كالذى لم يزل و الاظهر العدم للاستصحاب اذا لمفروض سقوط الخيار بمقتضى تصرف المشتري فمقتضى الاستصحاب بقاء السقوط و المرجح الى ان الزائل العائد كالذى لم يعد و توهم معارضه استصحاب الخيار باستصحاب عدمه بناء على معارضه استصحاب الوجود باستصحاب العدم فى عموم موارد ثبوت الحكم مقيدا بزمان يندفع بما تقدّم و قد ذكر الشهيد فى القواعد هذا العنوان و لا يذهب عليك ان الزائل العائد من باب الموضوع و لا بد فى تنزيله منزله غير العائد او غير الزائل من قاعده عمليه لفرض عدم ثبوت الحكم الاجتهادى و قد ظهر لك بما سمعت ان الاستصحاب يقتضى التنزيل منزله غير الزائل و يتفرع على ذلك مضافا الى ما ذكر انه لو تلف العين او استولد الامه فى باب المبيع مع غبن المشتري ثم عادت العين الى ملك المشتري بصلح او اقاله او غيرهما او موت الولد فعود جواز الفسخ للمشتري مع عدم منافاه الفسخ للفوريه كما جرى عليه فى الروضه و عدم العود مبنيا على الوجهين و كذا لو عاد ام الولد الى ملك موليتها بعد خروجها عنه بوجه من الوجوه المستثناه من عدم جواز اخراجها من المولى عن ملكه فعود حكم الاستيلاء من عدم جواز اخراجها عن الملك و عدم العود مبنيا على الوجهين و كذا لو اسلمت زوجته الكافر ثم اسلم الكافر او اسلمت الكافر ثم اسلمت زوجته فعود النكاح و عدمه مبنيا على الوجهين و كذا لو ارتدت الزوجه ثم تابت او ارتد الزوج عن مله ثم تاب فبقاء خيار الفسخ و سقوطه مبنيا على الوجهين و كذا لو انهدم المسكن المستاجر فسارع المالك الى تعميره

بحيث لم يفت على المستاجر شيء فبقاء الخيار و سقوطه مبنيان على الوجهين و كذا لو طلق المولى او المظاهر زوجته بائنا او رجعا ثم تزوجها فعود حكم الظاهر الطهار و عدمه مبنيان على الوجهين و كذا لو باع عصيرا فصار خمرا قبل القبض ثم صار خلا فعود عدم جواز البيع و عدمه مبيتان على الوجهين و كذا لو ارتد بعد الاحرام ثم تاب فبقاء الاحرام و بطلانه مبنيان على الوجهين و كذا لو تاب المرتد عن فطره اذا لم يطلع عليه احد او تاخر قتله لوجه من الوجوه فعود ماله و زوجته باطنا بناء على قبول توبته باطنا و عدمه مبنيان على الوجهين و قد فرع الشهيد فى القواعد على ذلك ما لو انقطع دم المستحاضه بعد الطهاره و لم تعلم ان الانقطاع للبرام لا فانها تعيد الطهاره فلو تركت و دام الانقطاع قضت ما صلت بالطهاره التى يتعقبها الانقطاع و ان عاد الدم فى القضاء و جهان مبنيان على ان هذا العائد كشف عن ان الدم لم تزل فهو بمثابة الواقع او انه كالذى لم يعد فيجب القضاء قال هذا يتم اذا دخلت فى الصلاه ذاهله عن وجوب الطهاره اما مع علمها بانها مكلفه باعاده الطهاره فانها تعتقد فساد صلاتها فلا تكون صحيحه اقول ان طهاره المستحاضه وضوءا كانت او غسلا لا ترفع الحدث لاستمرار الدم و انما يبيح العباده من باب الضروره فلو انقطع الدم من باب البرء لا بد من تجديد الطهاره و لو كان الانقطاع المذكور بعد الطهاره بلا فاصله لا اشتراط العباده برفع الحدث حيث امكن و المفروض امكانه بعد الانقطاع المذكور و الطهاره السابقه فى حال الدم انما كانت مبيحه لا رافعه و انما جاز معها العباده قضيه الضروره و الضروره انما هى فى صورته تعدد رفع الحدث و التعذر انما يكون فى حال استمرار العدم فى حال ارتفاع الضروره لا بد من تجديد الطهاره و لو مع سبق الطهاره بلا فاصله كيف لا و لا يجوز للمكلف تاخير الصلاه الى آخر الوقت اذا علم بالابتلاء بالمرض فى آخر الوقت و العجز عن الصلاه الاختياريه و الا يلزم التخيير بين الاختيارى و الاضطرارى إلا ان يقال ان المدار فى الاضطرارى على العجز عن الاختيار حال اداء الاضطرارى لا استيعاب العجز عن الاختيارى فى تمام الوقت لكن هذا المقال لا يخلو عن المقال و نظير ذلك التيمم فانه مبيح للعباده حيث يتعدد استعمال الماء و لا يرفع الحدث و من هذا انه ينتقض التيمم بالتمكن من استعمال الماء و يتعين الطهاره المائيه و لا يصح العباده بدونها و ياتى

مزيدا لكلام آنفا و كذا السلس و المبطون فان حديثهما مستمر و وضوئهما مبيح لا رافع فبعد الانقطاع يجب تجديد الوضوء و لا يتم العباده إلا- به و لو انقطع بعد الوضوء بلا- فصل بخلاف الجبيره فى الوضوء و المسح على الخفين او الغسل بدل المسح للضرورة او التقيه فانه يجزى بعد زوال العذر و لا يجب الاعاده لان الوضوء فيما ذكر رافع للحدث قضيه ان الظاهر فيما كان بيانه فى بيان الاحكام المتعلقة بالموضوعات الواقعيه بنحو التعليق على الاعتقاد كما فى الظنّ بالركعات او الشكّ كما فى الشكّ بين الثلث و الاربع مثلا او الاضطرار كما فى درجات الصّلاه الاضطراريه سواء كانت من باب افراد الصلاه او الابدال عن الصّلاه او غير ذلك كما فى التيمّم لقوله سبحانه فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا عدم مداخله الواقع فمقتضاه عدم الاعاده بانكشاف خلاف الاعتقاد او انقلاب الحال لكن انتقاض التيمّم بعد وجدان الماء قبل الشّروع فى الصّلاه او بعدها بالاتفاق كما نقله فى المعبر فيهما او فى الاثناء على الخلاف اما من جهه كون المدار على استصحاب فقدان الماء فى تمام الوقت بالعلم به قبل التيمّم او كون الشرط فى الصّلاه هو الطهاره الرافعه للحدث لا المبيحه للصّلاه و التيمّم غير رافع للحدث مط باجماع العلماء كما عن المنتهى او الى غايه معتيه من الحدث او وجود الماء كما عن الشّهيد فى القواعد او كون التيمّم من باب الاضطراريات فلا مجال له الا فى صوره استيعاب الاضطرار فى الوقت و اما القضاء فامرّه موكول الى كونه بالفرض الأوّل او شمول ادلّه القضاء بعدم انصرافها الى الترك بالكليه او قضاء الاستقراء بوجود القضاء فى موارد وجوب الاعاده و من هذا الباب الحال فى الاستصحاب على ما حرّراه فى محلّه بخلاف ما كان اعتباره فى باب الاحكام المتعلقة بالموضوعات الواقعيه بحكم العقل كحجيّه مطلق الظنّ فان العقل لا يفيد ازيد من المرآتيه و اناطه اعتباره بعدم انكشاف الخلاف إلا ان يقال ان غايه ما يقتضيه تعليق وجوب التيمّم على عدم وجدان الماء انما هى عدم وجوب الطهاره المائيه عند عدم التمكن من الماء و لا يقتضى التعليق المذكور كون التيمّم رافعا للحدث بل مقتضى اشتراط صحّه الصّلاه برفع الحدث كون الطهاره فى حال الدّم من المستحاضه من باب الضّروره فلا بدّ من تجديد الطّهاره بعد انقطاع الدّم من باب البرء و ان كان كفايه الطهاره المذكوره فى النّص و مثل ذلك حال التيمّم و السّلس و البطن و كيف كان فالامر دائر بين كون انقطاع الدّم من باب البرء فيجب

اعاده الطهاره و كونه من باب الفتره فلا يجب الاعاده فيرجع الامر الى الشك في وجود الشرط فلا بد من البناء على العدم و لو على القول باصالة البراءه في باب الشك في المكلف به في مقام الاستنباط بالشك في الجزئيه او الشرطيه او الممانعه اذا الشك هنا في حصول الشرط بعد احراز الاشتراط و لا- كلام لاحد في وجوب الاحتياط و قد حررنا الحال في البشارات و الرساله المعموله في الشك في الشرطيه و الجزئيه و المانعيه للعباده و ان عاد الدم فوجوب اعاده الطهاره و القضاء و عدمهما مبنيان على كون العود كاشفا عن استمرار الدم باتحاد الدم العائده مع الدم الزائل بحسب الصنف فيجب اعاده الطهاره و القضاء و عدم الكشف فلا يجب اعاده الطهاره و لا القضاء و لكنك خبير بان تنزيل الدم العائده منزله غير الزائله بملاحظه كشف عود الدم عن استمراره و تنزيلها منزله غير العائده بملاحظه عدم الكشف و كل من الكشف و عدمه يختص بالفرع المذكور و القواعد الكليه لا بد من ان يكون مدرکها مطردا في مواردھا مع انه قد سمعت ان الزائل العائد من باب الموضوع فلا بد في تنزله منزله غير الزائل او غير العائد من الاستناد الى قاعده عمليه لخفاء الحكم الواقعي و كشف عود الدم عن الاستمرار يقتضى انكشاف الواقع موضوعا فيكشف الحكم الاجتهادي و فرع الشهيد في القواعد على ذلك ايضا ما لو قدم الزكاه ثم ارتد الفقير في اثناء الحول او فسق بناء على اعتبار العداله في الفقير ثم عاد الفقير الى الاسلام او العداله فكفايه الزكاه المذكوره و عدم الكفايه مبنيان على الوجهين المذكورين في المقام و استقرب القول بالكفايه لكنه لم يات بالترجيح في اصل المدرك فالترجيح في بعض الفروع غير مناسب لذلك و لا سيما مع عدم الترجيح في بعض الفروع فضلا عن الاكثر و كذا لو عاد الملك في المبيع بعد زواله في يد المفلس بعد الفسخ بالخيار بعد الحجر فجواز رجوع الغريم على تقدير اداء الثمن من المفلس قبل الافلاس او قبل الحجر و عدمه مبنيان على الوجهين و مثله الحال في جواز رجوع البائع في عين ماله لو لم يكن قبض الثمن و كذا لو عاد الملك الى الموهوب بعد زواله بان نقله الموهوب الى شخص ثالث بوجه من وجوده النقل ثم نقله الشخص الثالث الى الموهوب بلا واسطه او مع الواسطه او انتقل الى الموهوب من الشخص الثالث من باب الفسخ بالخيار فجواز رجوع الواهب بناء على عدم ممانعه تصرف الموهوب عن جواز الرجوع و عدمه مبنيان على الوجهين و كذا لو زال الملك الموصول

الى المرأه من باب المهر بأن نقلته المرأه الى شخص ثالث ثم عاد بان نقله الشخص الثالث اليها او انتقل منه اليها من باب الفسخ بالخيار فجواز رجوع الزوج الى عين المهر و عدمه بالرجوع الى القيمة مبنيان على الوجهين و كذا لو اصدقها بالعصير و ارسله اليها ثم انقلب العصير الى الخل فى يده ثم طلقها قبل الدخول فجواز رجوع الزوج الى نصف الخل لبقاء العين و ان تغير الوصف و عدم جواز الرجوع الى ذلك مبنيان على الوجهين و استتقرب القول بجواز الرجوع و الظاهر ان مدركه ان جواز الرجوع انما يثبت لو كان المقبوض ما لا و المالىه هنا انما حدثت فى يدها حيث انه ذكر هذا الوجه مدركا لجواز الرجوع فاستتقرب القول به و الظاهر ان الوجه المذكور مدركه فى الترجيح لكن ترجيحه مرجوح لما يظهر مما مرّ بل الوجه المذكور انما يختص بالفرع المذكور و العنوان المبحوث عنه لا بدّ من ابتناء القول بالنفى او الاثبات فيه على مدرك مطرد فى عموم الفروع و كذا لو دبر عبدا ثم ارتد المولى ثم تاب فعود التدبير و عدمه مبنيان على الوجهين و الظاهر ان المقصود من الارتداد هو الارتداد عن فطره فيصلح دعوى البطلان و احتمال عود التدبير و ان امكن تصحيح العود لو كان الارتداد عن مله لتطرق الحجر على المال فلا باس بكون المراد بالارتداد ما يعمّ الفطره و المله و كذا لو اخل بقسم الزوجه ثم طلقها ثم تزوجها فلزوم قضاء القسم و عدمه مبنيان على الوجهين و كذا لو فسق الحاكم او جن او اغمى عليه ثم زال الفسق او الجنون او الاغماء فعود ولايه القاضى و عدمه مبنيان على الوجهين و كذا لو جرح مسلم مسلما ثم ارتد المجروح ثم عاد بعد حدوث سرايته فى زمان الردّه او قبله و قوله او قبله فى طائفه من النسخ بالباء الموحّده عطفا على قوله بعد حدوث اه و هو ظاهر العبارة فالمقصود بالفرع المذكور انه لو جرح مسلم مسلما ثم ارتد المولى المجروح ثم سرى الجراحه و تاذى الامر الى القتل ثم ناب ثم مات و كان حدوث السرايه فى زمان الارتداد او قيل زمان الارتداد فجواز القصاص او اخذ الديه لو كان حدوث السرايه فى زمان الارتداد اعتبارا بالتوبه و عدم جواز القصاص و كذا اخذ الديه اعتبارا بالارتداد مبنيان على الوجهين لكنك خبير بانه لو كان حدوث السرايه قبل زمان الارتداد يتحد حال المقتول فى زمان الجنايه و التدارك بحسب الاسلام فلا مجال لاختلاف الحكم مع انه لو كان الارتداد عن فطره فلا يقبل التوبه بحسب الظاهر فلا مجال لاختلاف الحكم بل الظاهر ان المقصود بالارتداد هو الارتداد الفطرى على انه يمكن أن يقال

ان الامر فيما لو كان السّريه في زمان الارتداد مبنى على ان المدار في القصاص على اتحاد حال القاتل و المقتول في الاسلام حين الجنابه او حين التدارك فعلى الاوّل لا مجال للقتل و لا اخذ الديه و على الثانى يجوز الامر ان إلا ان يقال ان القدر المتيقن من جواز القصاص و اخذ الديه انما هو في صورته اتحاد حال القاتل و المقتول حين الجنابه و التدارك في الاسلام و اما لو اختلف الحال فهما بحسب الاسلام و الكفر بالحكم ح غير معلوم فينتى جواز القصاص و اخذ الديه على الوجهين و ان قلت انه يمكن ان يكون الحكم في حال الجنايه مراعيًا بحال التدارك فلا مجال للاستصحاب فلا مجال للقول بجواز القصاص و اخذ الديه في المقام قلت انه لو ثبت الحكم في زمان و تردّد الحكم بين كونه منجزًا و كونه مراعيًا بالزمان الثانى يتأتى الاستصحاب بناء على اعتبار الاستصحاب في باب الشك في اقتضاء المقتضى نظير ما لو تردّد العقد بين اللزوم و الجواز فان الاظهر البناء على اللزوم عملاً بالاستصحاب بناء على ما ذكر و يمكن ان يكون قوله المشار اليه بالتاء المثناه الفوقانيه عطفًا على قوله عاد فالمقصود انه لو جرح مسلم مسلماً ثم ارتد المجروح ثم سرى الجراحه و تادى الامر إلى القتل ثم تاب او مات قبل التوبه فجواز القصاص او اخذ الديه فيما لو كان الموت قبل التوبه اعتبارًا بالتوبه و عدمه اعتبارًا بالارتداد مبنيا على الوجهين لكنك خير بعد كونه خلاف ظاهر العبارة بعد مساعده رسم الكتابه بانه لو كان الموت قبل التوبه يكون خارجًا عن العنوان اذا المدار فيه على الزوال و العود و لو كان الموت قبل التوبه لم يتطرق الموت العود و ان تطرق الزوال ثم انه قد عنون الشهيد في القواعد ان طريان الرفع للشىء مبطل له او بيان لنهايته و جعله ماخوذًا من ان النسخ بيان او رفع قال و يتفرع على ذلك مسائل كالرد بالعيب و الغبن و فسخ الخيار و رد المسلم اليه العين بالعيب فقال و قد يعبر عنها بان الزائل العائد هل هو كالذى لم يزل او كالذى لم يعد فانّ القائل بانه كالذى لم يزل يجعل العود بيانًا لاستمرار الحكم الأوّل و القائل بانه كالذى لم يعد يقول رفع الحكم الأوّل بالزوال فلا يرجع حكمه بالعود اقول ان المقصود من الترديد في طريان الرفع للشىء بين كون الرفع للشىء مبطلًا له او بيانًا لنهايته انما هو كون الرفع مبطلًا للشىء من اصله او من حين الطريان و إلا فلا ثمره في البيان و ان اختلف الابطال و بيان النهايه يكون المدار في الأوّل على الدوام و كون

المدار فى الثانى على الثبوت الى حين النسخ و لا- شك ان النَّاسخ لا يبطل الحكم المنسوخ من اصله فلا مجال لكون عنوان الطريان ماخوذاً من عنوان النسخ و ايضا المشهور فى باب الغبن انه موجب لخيار الفسخ بل لم يقل احد بكونه كاشفا عن بطلان العقد فما ذكره فى ثمرات عنوان الطريان كما ترى إلا- ان يقال ان فسخ البائع قابل للتريديد فيه بين كونه موجبا لزوال ملكيه المشترى من حين العقد و ان صحَّ العقد و كونه موجبا لزوال الملكيه من حين الفسخ و ايضا لا يرتبط حديث الزوال و العود بعنوان الطريان لانه المدار فى الزوال و العود على ثبوت الحكم الى حين الزوال و المدار فى الابطال فى عنوان الطريان على ابطال الشىء من اصله كما سمعت مع انه لا بد من جريان احتمال الابطال و البيان فى باب الزوال و العود قضيه لزوم اتحاد المعبر به و المعبر عنه و هو انه قد ذكر ان القائل بان الرائل العائد كالذى (١) لم يعد يقول برفع الحكم الاوّل و الزوال غير الراجع كما هو ظاهر ثم انه قد اختلف على القول بحبوط الطاعات بالمعاصى فى انه اذا سقط استحقاق العقاب على المعصيه بالتوبه هل يعود استحقاق الثواب الذى ابطله تلك المعصيه على القول بالعدم تعويلا على ان الطاعه تنعدم فى الحال و انما يبقى استحقاق الثواب و قد سقط و الساقط لا يعود و القول بالعود تعليلا بان الكبيره لا تزيل الطاعه و انما تزيل حكمها و هو المدح و التعظيم فلا يزيل ثمرتها فاذا صارت التوبه كان لم تكن طهرت كنور الشمس اذا زال الغيم و القول بانه لا يعود السابق لكن يعود الطاعه السالفه مؤثره فى استحقاق ثمراته و هو المدح و الثواب فى المستقبل بمنزله الثواب شجره احترقت بالنار ثمارها و اغصانها ثم انطفت النار فانه يعود اصل الشجره و عروقها الى خضرتها و ثمرتها و تفصيل الكلام فيه موكول الى الكلام بقى انه لو تعلق حكم بموضوع فتاره يتاتى الكلام فى زوال الحكم بزوال موضوع و اخرى يتاتى الكلام على تقدير الزوال فى عود الحكم بعود الموضوع و قد تقدّم ذكره و على الاوّل يتاتى الكلام تاره فى انعدام الموضوع و يظهر الكلام فيه اخرى فى انقلابه الى موضوع آخر و منه اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب اذا المقصود بالاشتراط الاحتراز عن انقلاب الموضوع لا انعدام الموضوع و لا الاعمّ اذ من توضيح الواضح الذى لا ينبغى اظهاره عدم جريان الاستصحاب فى صورته انعدام الموضوع و من هذا فساد

ص: ٥١٢

---

(١-١) لم يزل يحصل العود بيانا و اين العود من الراجع و ذكر ان القائل بان الرائل العائد كالذى

الاستدلال على الاشتراط بانه لولاها يلزم في الاستصحاب بقاء المستصحب لا- في محلّ و هو محال للزوم قيام العرض بدون المعروف او يلزم بقاء العرض في محل آخر و هو ايضا محال للزوم انتقال العرض و قد حرّنا الحال في الرّسالة المعموله في اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب و اخرى يتاتي الكلام في عود الحكم يعود الموضوع المتقدّم بالذكر و على الاوّل يتاتي الكلام تاره في الزوال اجتهادا و اخرى في الزوال عملا و يدخل في الاوّل الكلام في مطهره الاستحاله حيث ان قال بالطهاره قال بزوال النجاسه من باب زوال الموضوع اجتهادا و ان كان من قال ببقاء النجاسه انما قال بالبقاء اجتهادا قضيه القول ببقاء الموضوع اجتهادا و يمكن ان يدخل في ذلك بل يدخل فيه الكلام في انتقاض التيمّم بوجود الماء و كذا الكلام في لزوم الاعاده في باب الظن في الرّكعات مع انكشاف الخلاف او الشك في الثلث و الاربع مثلا مع البناء على الاربع و يدخل في الثاني الكلام في جريان الاستصحاب في باب الاستحاله العاشر انه قد حكم العلامة في القواعد بانه لو تيقن الطهاره و الحدث و شك في المتأخر فان لم يعلم حاله قبل زمانهما تطهّر و إلا استصحبه بل حكى في المختلف انه قد اطبق الاصحاب على القول بوجود الاعاده مط و هو قد فصل بما ذكر في كتبه و قد حكى في رياض العلماء عن جماعه ان البيضاوى لما وقف على عباره القواعد كتب بخطه الى العلامة يا مولانا جمال الدين ادام الله فواضلك انت امام المجتهدين في علم الاصول و قد تقرر في علم الاصول مسئله إجماعيه هي ان الاستصحاب حجه ما لم يظهر دليل على رفعه و معه لا يبقى حجه بل يصير خلافه حجه لان خلاف الظاهر اذا عضده دليل صار هو الحجه و هو ظاهر و حاله السابقه على حاله الشك قد انتقض بضدّها فان كان متطهّرا فقد ظهر انه احدث حدثا ينقض تلك الطهاره ثم حصل الشك في رفع هذا الحدث فيعمل على بقاء الحدث باصالة الاستصحاب و بطل الاستصحاب الاوّل و ان كان محدثا فقد ظهر ارتفاع حدثه بالطهاره المتأخره عنه ثم حصل الشك في ناقض هذه الطهاره و الاصل فيها البقاء و كان الواجب على القانون الكلى الاصولى انه يبقى على ضدّ ما تقدّم فاجاب العلامة و قفت على افاده مولانا الامام العالم ادام الله فضائله و اسبغ عليه فواضله و تعجبت من صدور هذا الاعتراض فان العبد ما استدلّ بالاستصحاب بل استدلّ



بقياس مركب من منفصله مانعه الخلو بالمعنى الاعمّ عناديه و جملتين و تقريره انه ان كان فى الحاله السابقه متطهرا فالواقع بعدها اما ان يكون الطهاره و هى سابقه على الحدث او الحدث الرافع للطهاره الاولى فيكون الطهاره الثانيه بعده و لا يخلو الامر منها لانه صدر منه واحده رافعه للحدث فى الحاله الثانيه و حدث واحد رافع للطهاره و امتناع الخلو بين ان يكون السابقه الطهاره او الحدث ظاهر اذ يمتنع ان يكون الطهاره السابقه و الا كانت طهاره عقيب طهاره فلا يكون طهاره رافعه للحدث و التقدير خلافه فتعين ان يكون السابق الحدث و كلما كان السابق الحدث فالطهاره الثانيه متاخره عنه لان التقدير انه لم يصدر عنه إلا طهاره واحده رافعه للحدث فاذا امتنع تقدّمها على الحدث وجب تأخرها عنه و ان كان فى الحاله السابقه محدثا فعلى هذا التقدير اما ان يكون الحدث فى السابق او الطهاره و الاول محال و الا كان حدث عقيب حدث فلم يكن رافعا للطهاره و التقدير ان الصادر واحد رافع للطهاره فتعين ان يكون السابق هو الطهاره و المتاخر هو الحدث فيكون محدثا فقد ثبت بهذا البرهان ان حكمه فى هذه الحاله موافق للحكم فى الحاله الاولى بهذا الدليل لا بالاستصحاب و العبد انما قال استصحبه اى عمل بمثل حكمه اقول ان مقتضى صريح جواب العلامه انه ليس مقصوده من استصحاب الحاله السابقه هو الاستصحاب المصطلح بل المقصود هو الاخذ بالحاله السابقه من باب المعنى اللغوى تمسّكا بالبرهان القطعى و هو امتناع تعاقب الطهارات و الاحداث حيث انه ح ان كان فى الزمان السابق متطهرا يتعين تاخر الطهاره و ان كان فى الزمان السابق محدثا يتعين تاخر الحدث و انت خير بان حمل الاستصحاب على المعنى اللغوى خلاف الظاهر كيف لا- و الظاهر من جميع ارباب الاصطلاح فى جميع الموارد التحاور بالمصطلح عليه و مع هذا ان كان الغرض تعيين المتقدم و المتاخر بمجرد مفهوم الطهاره و الحدث ففيه ان المفهوم لا يتمكن من رفع الشبهه عن الموضوع و ان كان الغرض التعيين بقريته الحال حيث ان الشخص لا يقدم على الطهاره بعد الطهاره و الحدث بعد الحدث فلو تعين المتقدم بعد الطهاره فى الحدث و المتقدم بعد الحدث فى الطهاره تعين المتاخر فى الحدث على الاول و الطهاره على الثانى و يتم المقصود ففيه انه لو تم انما يتم فى الطهاره بعد الطهاره دون الحدث بعد الحدث مع انه انما يتم فى الطهاره بعد الطهاره لو ثبت تشريع

التجديد او لم يحتمل الشخص الشاك في حقه التجديد و إلا فلا يتم ذلك إلا ان يقال ان المفروض كون الغرض من الوضوء رفع الحدث كما هو الغالب و مع هذا ليس المعنى الاعم المذكور في كلامه بينا و لا مبينا إلا ان يقال ان الغرض الاعم من منع الجمع و مع هذا لم يظهر مما ذكر في تقرير الاستدلال ما ذكره من القياس المركب من منفصله عناديه مانعه الخلو و حملتين و بما مرّ يظهر المؤاخذة عما ذكره في المختلف قال قد اطبق الاصحاب على القول باعادة الطهارة على من يتقن الحدث و الطهارة و شك في المتأخر منهما و ممن فضّلنا ذلك في اكثر كتبنا و قلنا ان كان في الزمان السابق على زمان تصادم الاحتمالين محدثا و جب عليه الطهارة و ان كان متطهرا لم يجب و مثاله انه اذا يتقن عند الزوال انه نقض طهارته و توضأ عن حدث و شك في السابق فانه يستصحب حال السابق على الزوال فان كان في تلك الحال متطهرا فهو على طهارته لانه يتقن انه نقض تلك الطهارة ثم توضأ و لا يمكن ان يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة و نقض الطهارة الثانية مشكوك فيه فلا يزول عن اليقين بالشك و ان كان قبل الزوال محدثا فهو الآن محدث لانه يتقن انه انتقل الى طهارته ثم نقضها و الطهارة بعد نقضها مشكوك فيه مضافا الى انه جمع فيه بين التمسك بامتناع تعاقب الطهارات و الاحداث و التمسك بالاستصحاب مع انه لو امتنع تعاقب الطهارات و الاحداث يتعين المتأخر في الطهارة بعد سبق الطهارة و في الحدث بعد سبق الحدث و لا مجال للاستصحاب لفقد الشك في الباب مضافا الى ان اخبار اليقين انما تنصرف الى ما لو كان زمان المتيقن معلوما بالتفصيل و لا تشمل صورته اجمال زمان المتيقن لكن الظاهر ان مدرك اعتبار الاستصحاب عنده هو الظن بالبقاء اذا استفاد اعتبار الاستصحاب من اخبار اليقين انما قد اتفقت من الفاضل التوني لكن اعتبار الظن في الموضوع من حيث التحصيل و ما بحكمه من تحصيل الحكم التكليفي و الوضعي غير ثابت بل المشهور عدم الاعتبار مع ان المدار في الاستصحاب على تاخر زمان اليقين عن زمان الشك و زمان اليقين و الشك في المقام متحد فتدبر و الله العالم

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد فهذه رساله فى تعارض اليد و استصحاب الملكيه السابقه و هذا فيه تمام الاشكال و الاشكال التمام بل بهذا صرح بعض ثوابت الاقدام قد تشتت فى ذلك الاوهام و اضطربت فيه كلمات الاعلام و هو مع هذا كثير الوقوع فى اختصام الخصام فمن المهام صرف الاهتمام فى شرح الحال و بسط الكلام بالنقض و الابرام و احكام الاحكام و على الله التوكّل و به الاعتصام و ينبغى قبل الخوض فى المرام

### تمهيد مقدمات فى المقام

تمهيد مقدمات فى المقام الأولى انه قد اختلفت كلمات الفقهاء فى تعريف المدعى و باختلافها فيه يختلف تعريف المنكر فقد عرفه فى الشرائع و النافع و اللّمعه و الرّوضه بانّه الذى يترك لو ترك الخصومه و فى الرياض و لعلّه المشهور بل نسبه بعض الى المشهور و قيل انه من يدعى خلاف الاصل او امرا خفيا كما نقله فى الشرائع و النافع عن القائل و فسّر فى الرياض الامر الخفى بخلاف الظاهر و هو مقتضى ما ياتى من المسالك و ربّما فسّر بعض اصحابنا الامر الخفى بما كان منافيا للظاهر الشرعى لكن التقييد بالشرعى ليس بشىء و قيل انه من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر كما نقله فى الرّوضه عن القائل و الظاهر اتحاد القائل بهذا القول و القول بالقول السابق عليه و لفظه او فى التعريفين اما للتقسيم او للتّرديد و فى القواعد و فى الدّروس انه من يترك لو ترك او من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر و لفظه اما ان تكون اولاً و ثانياً للتقسيم فالمرجع الى دعوى صدق المدعى

على مصاديق ثلاثه او تكون اولاً- و ثانياً للتّرديد فالمرجع الى التوقف بين مصاديق ثلاثه او تكون اولاً و ثانياً للتقسيم و ثانياً للتّرديد و المرجع الى دعوى صدقه على من يترك لو ترك و دعوى صدقه على غير ذلك ايضاً لكن مع تردّد الغير بين من يدعى خلاف الاصل و من يدعى خلاف الظاهر فالمرجع الى الجزم بصدقه على مصداق معيّن و كذا الجزم بصدقه على مصداق آخر مردّد بين امرين و الامر نظير ان يقال جاءني زيد و عمرو او بكر او تكون اولاً للتّرديد و ثانياً للتقسيم و هو غير معقول حيث ان مقتضاه صدق المدعى على من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر مع ان مقتضى التّرديد او لا هو الشك في صدق المدعى على كل ممّن يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر فالتّرديد بين امور ثلاثه و بوجه آخر مقتضى التّرديد اولاً هو التّرديد بين المعطوف عليه الوجداني و المعطوف الثنائي و لا بدّ في التّرديد من الطرفين و لو كان او ثانياً للتقسيم فمقتضاه الجزم بالصدق على كل من المتعاطفين باو ثانياً و هو يستلزم انتفاء الطرف الثاني للتّرديد و انحصار التّرديد في الطرف الاوّل و هو غير معقول فلا مجال للتقسيم ثانياً بعد التّرديد اولاً و بوجه ثالث لو كان او ثانياً للتقسيم بعد كونها اولاً للتّرديد يلزم صدق المدعى على كل من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر فلا و هو ينافي التّرديد او لا بين صدق المدعى على من يترك لو ترك و صدقه على من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر و بوجه رابع لو كان اولاً للتّرديد و ثانياً للتقسيم فالمرجع الى التّرديد في المقسم و الجزم بالقسمين و هو غير معقول نظير التّرديد في الجنس و الجزم بالفصل و التّرديد في الاصل و الجزم بالفرع بخلاف ما لو كان او اولاً- للتقسيم فانه لا- باس به نظير الجزم بالجنس و التّرديد في الفصل و الجزم بالاصل و التّرديد في الفرع و عن الشّهد في القواعد انه من يترك لو ترك او يدعى خلاف الظاهر و لفظه ايضاً للتقسيم او للتّرديد و ظاهر الشرائع و النافع انحصار القول في القولين المذكورين فيهما و به صرح العميدى في شرح القواعد كما عن التنقيح بل المصرح به فيه نقلاً ان تثليث القول ليس على ما ينبغي و ظاهر اللّمعنين ايضاً انحصار القول في القولين المذكورين فيهما فيهما و صريح المسالك كما عن بعض من تقدّم و جماعه ممّن تاخر كون القول في المقام ثلاثه اعنى القول بكونه من يترك لو ترك الخصومه و القول بكونه من يدعى خلاف الاصل و القول بكونه من يدعى امراً خفياً خلاف الظاهر و جرى جماعه من الاواخر على كون المدار على العرف و قال المحقق القمى في الجواب عن بعض السّؤالات و قد يظهر لى لذلك عبارته اخرى و هو الذي كان على صدد اثبات قضيه ايجابيه او سلبيه كما هو المطابق لطريقه

ارباب المناظره من تسميه المستدل مدعى و المانع منكر و لعله ماخوذ مما ذكره فى المجمع فى ماده دعا فى قوله و فى الحديث البيئه على المدعى و اليمين على المدعى و المراد على بالمدعى على ما يفهم من الحديث من يكون فى مقام اثبات قضيه على غيره و من المدعى عليه المانع من ذلك و هو المعبر عنه بالمنكر لكن الماخوذ فى الحديث و اليمين على من انكر على ما هو المعروف و الظاهر بل بلا اشكال انه من النبويات لا المدعى عليه كما هو مقتضى ما ذكر من عباره المجمع لكن الماخوذ فى طائفه من الاخبار الوصويه المنسوب فى بعضها الى النبي ص و اليمين على المدعى عليه او من ادعى عليه نعم تخصيص القضيه فيه بالاثبات اولى من تعميمها للنفى فى كلام المحقق المشار اليه لا اختصاص المدعى المبحوث عن احكامه فى كتاب القضاء بمن يدعى الاثبات و ان كان المدعى فى لسان ارباب المناظره اعم ممن ياتى بقضيه سلبه فالتعميم المشار اليه يستلزم دخول المنكر فى المدعى و ياتى مزيد الكلام و الظاهر ان المقصود بالاصل فى المقام انما هو اصل العدم او مطلق الاصل النافى و لا يعم مطلق القاعده التعبدية و لو كان مفادها الاثبات كاصاله صحه فعل المسلم و الظاهر ان المدار فى موافقه الاصل على الصوره الوحده اى موافقه الاصل فى جانب احد الطرفين دون الآخر و لا يشمل صورته تعارض الاصل من الجانبين مع تقديم احد الاصلين على الآخر و ربما يقتضى ما ذكر فى اجتماع المصاديق الثلاثه فيما اذا طالب زيد عمرو بدين فى ذمته او عينا فى يده فانكر عمرو حيث ان زيدا لو سكت سكت و يخالف قوله الاصل لان الاصل براءه ذمه عمرو عن الدين و عدم تعلق حق زيد بالعين و يخالف قوله الظاهر لان الظاهر براءه ذمه عمرو و عمرو لا يترك لو ترك و يوافق قوله الاصل و الظاهر فزيد مدع و عمرو مدعى عليه مطلقا كون البراءه مضمونه الاضافه مضافا الى حجيه اصل البراءه من باب التعبد و قد ادعى صاحب المعالم ايضا فى الدليل الرابع الذى استدل به على حجيه خبر الواحد الظن بالبراءه فى نفس الاحكام بل مقتضى كلامه كون اعتبار اصل البراءه بواسطه افاده الظن لكن لا شك ان براءه عمرو فى الفرض المذكور لا تكون مضمونه نعم يتحصّل الظن بالبراءه فى نفس الاحكام بواسطه عدم الظفر بالدليل على التكليف بعد الفحص لو لم نقل باختصاص حصول الظن ببعض الأحيان فهو يسأل بدليل مخالفه دعوى زيد للاصل فيما لو طالب زيد عينا فى يد عمرو فى الفرض المذكور الى عدم اختصاص الاصل فى المقام باصل البراءه لكن لا خفاء فى ان اصاله عدم تعلق حق زيد بالعين

معارضه بالمثل إلا أن يقال انه يقدم دلالة اليد على الملكيه على اتصاله عدم تعلق حق ذى اليد بالعين و الظاهر قد يطلق فى قبال الباطن و هو معروف و قد يطلق فى قبال المعلوم و هو الظاهر من الظاهر فى كلمات الفقهاء و الاصوليين فالظاهر من الظاهر فيما نقله فى الرّوضه من القول الثانى و اختاره فى القواعد و الدّروس من القول الثلاثى انما هو المظنون و يرشد اليه ما ذكر فى بيان اجتماع المصاديق الثلاثه من الفرض المتقدّم من ان الظاهر براءه عمرو لكن يمكن ان يكون المقصود بالظاهر هو خلاف الحقى كما هو الحال فى تفسير الخفى بخلاف الظاهر فى الرياض كما مرّ بل اخذ الامر الخفى فى القول الثنائى يرشد الى كون المقصود بخلاف الظاهر فى القول الثالث هو الامر الخفى بناء على اتحاد القولين بل ربّما يرشد الى كون المقصود بالظاهر هو فى القول الرابع هو الامر الخفى فتدبّر و على اى حال قد اختلف النّسبه الى القول الثنائى كما يظهر ممّا مرّ حيث انه عبّر فى الشرائع و النافع بالامر الخفى و فى الرّوضه عبّر بخلاف الظاهر و هذا و ان امكن مساوقته مع الامر الخفى بكون المراد بالظاهر ما يقابل المستور لكن بناء على كون المقصود بالخفى المستور لا الدقيق و الظاهر من الظاهر فى ذلك المظنون قضيه ما سمعت فالغرض من خلاف الظاهر الموهوم و يعضده ما ذكر فى اجتماع المصاديق الثلاثه مما مرّ و غيره و خفاء الشى لا ينافى حركه الظن اليه فالامر الخفى يمكن ان يكون مظلونا و فى القول الثلاثى اعنى مقاله القواعد و الدّروس قد عبّر بخلاف الظاهر و الظاهر منه كون الغرض الموهوم و يمكن ان يكون الغرض الامر الخفى و بالجمله فالظاهر القول الاخير حيث ان اللفظ الماخوذ فى تعليق الحكم الشرعى لا بدّ فيه من الرجوع الى العرف او الشرع لو تطرق عليه المعنى الجديد و اعتبار العرف هنا من باب الموضوعيه بخلاف ما لو لم يتطرّق المعنى الجديد على اللفظ فانه قد يرجع فيه الى العرف كما لو كان معنى اللفظ غير مذكور فى اللغه بل كان موكولا- و محالا- الى العرف كما يتفق كثيرا فى القاموس حيث يقول معروف لكن اعتبار العرف هنا من باب المرآتيه و هنا لم يذكر للمدعى و المنكر فى اللغه معنى يناسب الرّجوع اليه فى المقام فلا بد فى معنى المدعى و المنكر من الرّجوع الى العرف و لو من باب المرآتيه و لم يتطرّق على المنكر معنى فى العرف بلا- شبهه فالرّجوع فى معنى المنكر الى العرف من باب المرآتيه بلا مرأى و اما المدعى فربما يتوهم تجدد معنى عرفى له قضيته ان الدّعاء و الدّعوة لغه بمعنى الطلب و لا يساعده استعمال الدّعاء الا ان الاظهر ان معنى المدعى لغه يخالف معنى الدّعاء و الدّعوة بناء على كون الاوضاع فى المصادر و المشتقات و الافعال سواء كان كل منهما

مجردا او مزيدا شخصيه نعم بناء على كون الاوضاع المشار اليها نوعيه يتم القول بتجدد الحقيقه العرفيه و الظاهر اتحاد معنى المدعى و الادعاء لغه كما هو الحال فى غالب المصادر و المشتقات و على اى حال فالظاهر من الادعاء عرفا هو اثبات شخص امرا فى حقه او فى حق غيره كادعاء العلميه من الشخص فى حقه او فى حق غيره و الظاهر بل بلا اشكال انه لا ينفك الادعاء و الاثبات فى مقام الزرع عن السيكوت عند السيكوت و على منوال حال المدعى حال الادعاء الثانيه ان النزاع فى الباب مبنى على القول باعتبار الاستصحاب و كذا على القول باعتبار اليد او فرض اعتبارهما بل البحث عن ترجيح احد المتعارضين مبنى على اعتبار المتعارضين او فرض اعتبارهما لكن ربما استدلل على القول بتقديم الاستصحاب على اليد بالاشكال فى اعتبار اليد راسا اى و لو فى باب الملكيه بالفعل كما انه قد اورد الشيخ فى الخلاف كما ياتى على الايراد على ما استدلل به على تقديم اليد على البيئه من عدم منافاه البيئه مع اليد قضيه ان مفاد البيئه الملكيه السابقه و مفاد اليد الملكيه بالفعل بعدم ثبوت الملكيه السابقه لعدم اعتبار اليد فى افاده الملكيه السابقه او عدم اعتبار النيئه فى افاده الملكيه السابقه لعدم مطابقتها للدعوى اذ المدعى انما هو الملكيه بالفعل المبيته انما تفيد الملكيه السابقه لعدم افاده اليد للملكيه السابقه اذ المفروض ان غايه الامر افاده النيئه السابقه للملكيه السابقه لا الملكيه السابقه على الاحتمالين فى كلام الشيخ و ان كان اظهر و ربما يقتضى كلام علامه فى القواعد كما ياتى ان تقديم اليد فى معارضه البيئه و اليد من جهه عدم ثبوت الملكيه السابقه لعدم اعتبار اليد فى افاده الملكيه السابقه بناء على كون المدار فى كلام علامه على عدم اعتبار اليد فى افاده الملكيه السابقه لا عدم اعتبار البيئه فى افاده الملكيه السابقه لعدم مطابقتها للدعوى و يمكن ان يقال ان ما عنون فى الفقه لم يقع بعنوان التعارض حتى يكون الظاهر كون البحث عن ترجيح احدى الحججتين بعد الفراغ عن الحجيه و لا- تشخيص الحججه فى البين بل ما عنون فى الفقه انما يقتضى قيام الاستصحاب على خلاف اليد من باب منافاه البيئه او الاقرار مع اليد سواء كان احدهما او كلاهما حجه ام لا و الا وجه ان يقال ان النزاع فى المقام انما يتاتى تاره فى تشخيص اعتبار اليد او الاستصحاب و عدم اعتبار الاستصحاب فى الباب اما من جهه عدم حجيه الاستصحاب او عدم جريانه من جهه عدم ثبوت الملكيه فى الزمان السابق بواسطه عدم حجيه الشهاده او عدم حجيه اليد و اخرى فى الترجيح بعد اعتبار كل من اليد و الاستصحاب إلا انه

لو كان المدار في الادعاء على السكوت عند السكوت فلا اشكال في توجه اليمين على ذى اليد سواء كان اعتبار الاستصحاب او اليد من باب الظن الشخصى او الظن النوعى او التعبد و لا اشكال في توجه اليمين على من يدعى الظاهر في المقام بناء على كون المدار في الانكار على موافقه الظاهر على تقدير وجود القول به لو كان الظن في جانب الاستصحاب او اليد بمعاونه الخارج بناء على كون المقصود بخلاف الظاهر في تعريف المدعى هو الموهوم لا الامر الخفى و يتاتى الاشكال لو كان الظن في جانب اليد او الاستصحاب و كان اعتبار الآخر من باب التعبد بناء على الترديد او التقسيم في تعريف المدعى ثانيا كان مورد الترديد او التقسيم او ثانيا و يتاتى الاشكال ايضا بناء على كون اعتبار كل من اليد او الاستصحاب من باب التعبد بناء على كون المدار في الادعاء على مخالفه الاصل مع عموم الاصل للاصل الثبوتى و من ذلك الغفله في التجشم في تقديم اليد ممن قال بكون المدار فى المدعى على العرف او السكوت عند السكوت اذ بناء على كون المدار فى المدعى على احد الامرين لا بد من توجه اليمين على ذى اليد سواء كان الاستصحاب حجه او كان اليد حجه اذا لوظيفه فى مقام الترافع لا يرتبط بحجيه الدليل او الاماره فى احد الجانبين كما انه لا مجال للعمل بالاستصحاب بناء على ما ذكر لان الاستصحاب لا يكون قابلا لاثبات الحكم بناء على كون مورد الاستصحاب مدعىا راسا و لا بناء على كونه منكر اذ بناء على ما ذكر حيث ان المثبت للحكم فى جانب المدعى انما هو البيئه لو كانت مثبتة للحكم بلا واسطه و هنا بتوسط الاستصحاب اذ مقتضى قوله ص البيئه على المدعى و اليمين على من انكر انما هو اعتبار البيئه السابقه للدعوى و المنافيه مع الانكار بلا واسطه و البيئه هنا لا تطابق الدعوى اذا الدعوى انما هى فى الملكيه بالفعل و البيئه تفيد الملكيه السابقه و منافاتها مع اليد انما هى بتوسط الاستصحاب فلا مجال للعمل بالاستصحاب و باب التبعية للبيئه فضلا عن العمل به بالاصاله كيف لا- و العمل بغير البيئه من دون اليمين فى جانب المدعى خلاف الاجماع بل الضروره و اما العمل به بانضمام اليمين من باب كون المورد منكر اذ فلانه لا حاجه الى الاستصحاب فى توجه اليمين بناء على ما ذكر من كون المدار فى المدعى و المنكر على العرف او السكوت عند السكوت نعم يتم العمل بالاستصحاب بناء على كون المدار فى الافكار على موافقه الاصل و عموم الاصل لاصل الثبوتى و شموله لصوره تعارض الاصل فى الطرفين او ترجيحه فى احد الطرفين الثالثه ان تعارض اليد و الاستصحاب اما ان يكون فى غير مورد الترافع و الامر فيه سهل و قد



ظهر بما تقدّم انه تقدّم اليد لكون الشك في اليد سبباً بالنسبة الى الشك في الاستصحاب و اما ان يكون التعارض في مورد الترافع الا- ان الترافع في ملك العين مع كون العين في يد احد المتداعيين على اقسام احدها ان يكون شىء في زيد و ادعى عمرو انه له من غير ان يقيم بينه عليه و لم يعلم الحاكم مالكيه في السابق و لا يعترف زيد ايضا بسبق الملكيه لعمرو و هذا خارج عن مورد الفرض عدم ثبوت الملكيه السابقه لغير ذى اليد حتى يقع التعارض بين الاستصحاب و اليد فالقول قول ذى اليد مع اليمين بناء على كون المدار في الادعاء على الترك لو ترك او مخالفه الاصل بناء على عموم الاصل للقاعده الثبويه ثانيها ان يقيم عمرو في الصوره المذكوره البيئه على كون ما في يد زيد لعمرو في السابق و هذا عمده مورد تعارض الاستصحاب و اليد لكثرة وقوعه و اشتهاه عنوانه في كلمات الفقهاء ثالثها ان يكون الحاكم عالما في الصوره المذكوره بسبق ملكيه ما في يد زيد لعمرو إلا انه يرى المدعى به في يد زيد و وقع الترافع عند الحاكم المذكور و الحكم فيه ان القول قول زيد مع اليمين رابعها ان يعترف زيد في الصوره المذكوره بكون المدعى به ملكا لعمرو في السابق لكن تطرق الانتقال اليه فهنا يتاتي

### الكلام في مقامات ثلاثه

الكلام في مقامات ثلاثه المقام الاول في تعارض البيئه و اليد و قد عبّر عنه في الروضه بما لو شهد احدي البيئين باليد و الاخرى بالملك السابق و نقل عن الشيخ المصير الى قولين و عن الدروس التوقف لكن لم ياخذ في الخلاف و لا في الدروس قيام البيئه على اليد و كذا الحال في القواعد و الشرائع بل قيام البيئه على اليد خلاف الغالب فيما يقع في المرافعات و الغالب فيه حصول العلم للحاكم بتسالم المترافعين فالظاهر اختصاص النزاع بما لو علم اليد و لو بتسالم المترافعين بل الظاهر اختصاص النزاع بما لو علم اليد بتسالم المترافعين إلا- انه يجرى الكلام فيما لو كان العلم باليد من غير جهة التسالم من باب اطراد النزاع و لا اقل من عموم النزاع لما لو كان ثبوت اليد بالعلم من جهة التسالم او مطلقا و الظاهر ان النزاع في المقام اعمّ من شهاده البيئه بالملكيه السابقه او باليد سابقا بشهاده اختلاف الفروض في كلماتهم كما ياتي بين ما لو اقام المدعى البيئه على الملكيه السابقه او على اليد سابقا او كليهما لكن مقتضى ما مرّ و ياتي من العلامه في القواعد الشيخ تلويحا من عدم دلاله اليد المستفاده من البيئه على الملكيه اختصاص النزاع بما لو قام البيئه على اليد لكن ياتي من الشيخ و العلامه فرض ما لو قام البيئه على الملكيه السابقه او اليد سابقا في تعارض البيئه و اليد و مقتضى الاول عموم النزاع لما لو قام البيئه على الملكيه السابقه لو لم يكن

مقتضاه اختصاص النزاع بذلك و مقتضى الثانى عموم النزاع بلا اشكال مع ان المنصوص فى بعض الكلمات عدم الفارق بين الشهاده باليد سابقا إلا انه لا ينافى اختصاص النزاع بما لو قام البيّنه على اليد و كان عدم الفارق من باب اطراد الكلام لا عموم مورد الكلام و يمكن ان يقال ان النزاع و ان كان اعمّ مما لو قام البيّنه على الملكيه السابقه لكن مدرك البيّنه على الملكيه انما هو اليد غالبا فالنزاع فى الحقيقه فيما لو قام البيّنه على اليد بالصّراحه او بالالتزام و الظاهر اختصاص النزاع بصوره اطلاق الشهاده و عدم عمومها الصوره ذكر سبب اليد بكونها من باب الغضب او الاستيجار او غيرهما اذا الظاهر الوفاق على عدم اعتبار اليد فى هذه الصوره بل الظاهر بل بلا اشكال اختصاص ما دلّ على دلالة اليد على الملكيه بصوره عدم قيام البيّنه على عدم الملكيه بل الظاهر عرفا تخصيص ما دلّ على اعتبار اليد بناء على عمومه لصوره قيام البيّنه على عدم الملكيه بما دلّ على اعتبار البيّنه نظير تخصيص الامر بالنّهى و لو بناء على جواز اجتماع الامر و النّهى مضافا الى انه لو اقام المدعى البيّنه على كون ذى اليد غاصبا يسقط الدّعوى و لا- فرق بين افراد هذا المضمون و انضمام الملكيه السابقه اليه و بالجمله فالاقوال فى المقام تبلغ الى خمسهِ احدها تقديم اليد و هو المحكى عن الشيخ فى احد قوليه و مقتضى بعض الكلمات اختلاف كلام الشيخ فى كلّ من الخلاف و المبسوط و يظهر القول بذلك مما ذكره فى الخلاف من انه اذا ادعى دارا فى يد رجل فقال هذه الدار التى فى يدك لى فانكر المدعى عليه فاقام المدعى على انها كانت فى يده امس او منذ سنه لم يسمع البيّنه و كذا ما ذكره فى الخلاف من انه اذا كان فى يد رجل البيّنه عبد فادعى آخر عليه انه كان العبد عبده و اقام شاهدين عليه لم يثبت الملك بالشهاده و كذا ما ذكره فى الخلاف من انه اذا كان يد رجلين على ملك فقالا للحاكم قسمه بيننا ان كان لهما بينه انه ملكهما قسمه بينهما بلا خلاف و ان لم يكن لهما غير اليد و لا منازع قسمه ايضا بينهما استنادا فى الصوره الاخيرهِ الى ان ظاهر اليد الملكيه فجاز ان يقسم بذلك كالبيّنه بناء على دلالة الاستناد الى دلالة اليد على الملكيه كالبيّنه بل ظهور دعوى اطباق الاصحاب على ذلك على تقديم اليد على الاستصحاب فى صوره تعارض الاستصحاب و اليد و كذا ما ذكره فى المبسوط نقلا من انه اذا ادعى دارا فى يد رجل فقال هذه الدار التى فى يدك لى و ملكى فانكر المدعى عليه فاقام المدعى بيّنه بانها كانت فى يده امس او منذ سنه فلا تسمع تلك الدّعوى و كذا ما ذكره نقلا فى تعارض البيّنتين مع كون المدعى به فى يد احدهما من ان من قال اليد اولى

قال لان البيّنه بتقديم الملك لم يسقط بها اليد كرجل ادعى دارا فى يد رجل و اقام البيّنه بانها كانت له امس لم يزل اليد بها كذلك هنا بناء على ان الظاهر منه تسليم المشبه به و الرضا به بل الظاهر منه كونه من الامور المسلمه و حكى القول بذلك فى المختلف عن الاسكافى حيث انه حكى عنه انه لو كان عبد فى يد رجل و ادّعاه آخر و اقام البيّنه بانه كان امس فى يده لم يخرج من يد من هو فى يده و لم يحكم بالملكه لمن ليست فى يده و الظاهر ان القول بذلك هو المشهور بين المتأخرين ثانيها تقديم البيّنه و هو المحكى عن الشيخ فى قوله الآخر و هو مقتضى ما ذكره الشيخ فى الخلاف كما عن المبسوط من انه لو ادعى زيد عبدا فى يد رجل فانكر المدعى عليه فاقام زيد البيّنه على ان هذا العبد كان فى يده بالامس او كان ملكا له بالامس يحكم بالبيّنه و هو ظاهر الشرائع حيث انه حكم بانه لو ادعى دارا فى يدك و اقام بينه على انها كانت فى يده بالامس او منذ الشهر فالاقرب قبول البيّنه و هو مقتضى ما ذكره فى التحرير من انه لو قيل ان البيّنه لو شهدت على الملك بالامس قبلت و ان لم ينظم اليه انه ملكه فى الحال كان وجها ثالثها تقديم البيّنه لكن اذا قال بعد الشهاده بالملك فى الامس و لا اعلم له مزيلا او لم يتعرّض للحال دون ما انا قالت لا ادري زان ام لا فيقدم اليد و التوقف لو قال اعتقد انه بمجرد الاستصحاب و قد جرى عليه فى القواعد و نسبه فى المسالك الى المشهور و يمكن ان يقال ان كلاً من القولين الاولين لا يتجاوز عن عموم عدم التعرّض للحال فلا يشمل ما لو قال لا اعلم المزيل او قال لا ادري زال ام لا فلا يثبت الاطلاق فى النفى او الاثبات قبال هذا التفصيل خصوصا عبارته التحرير حيث انها مسبوقة بالقول بتقديم اليد فيما لو انضم الى الشهاده عدم العلم بالزوال او قيل لا ادري زال ام لا دون صورته الاطلاق كما عن المسالك و تمهيد القواعد خامسها ما جرى عليه فى التحرير و هو مثل الثالث إلا انه جرى على تقديم البيّنه فى صورته التوقف اعنى ما لو قال اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب و جرى على عدم القبول فى صورته الاطلاق لكنّه بعد اسطر جرى على تقديم البيّنه فى صورته الاطلاق كما مرّ و بما سمعت من عدم ثبوت الاطلاق فى النفى و الاثبات فى القولين الاولين قبال التفصيل فى القول الثالث يثبت عدم ثبوت الاطلاق فى النفى و الاثبات قبال هذين القولين الاخيرين و قد يستدلّ على القول الاول بان ما دلّ على اعتبار اليد و هو الحديث المعروف المروى فى الكافى فى باب شهاده الواحد و يمين المدعى من كتاب الشهادات و فى الفقيه فى باب من يجب ردّ شهادته

من يجب ردّ شهادته و من يجب قبول شهادته و فى باب البيّنات بالإسناد الى قاسم بن محمّد بن محمّد بن سليمان بن داود المنقرى عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال له رجل ان رايت شيئا فى يد رجل أ يجوز لى ان اشهد انه له فقال نعم قال الرجل اشهد أنه فى يده و لا اشهد أنه له فلعله لغيره قال و من اين جاز لك ان تشتريه و يصير ملكا لك ثم تقول بعد الملك هو لى و تحلفه عليه و لا يجوز لك ان تنسبه الى من صار ملكه اليك ثم قال ابو عبد الله عليه السلم لو لم يجر هذا ما قامت للمسلمين سوق و ان كان ضعيفا لكنه منجبر باطباق المشايخ الثلاثة على روايته و عمل اكثر الاصحاب و هو مقدّم على اخبار اليقين و ان كانت اكثر عددا و طائفه منها معتبره بحسب السند للشهره المحكيه على تقديم اليد و لان حجيه الاستصحاب ممّا وقع فيه الخلاف بخلاف اليد فانه لم يظهر مصرح بعدم اعتبارها هذا بناء على كون النسبه بين اخبار اليقين و ما دلّ على اعتبار اليد من باب العموم و الخصوص من وجه لكن النسبه بين اخبار اليقين و بعض الاخبار الداله على اعتبار اليد من باب العموم و الخصوص المطلق اذ مقتضى صريح الخبر المعروف الذى رواه عليّ بن إبراهيم صحيحا فى تفسير سوره الزّوم فى ترجمه وَ آتِ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَ الْمَسْكِينِ وَ ابْنِ السَّبِيلِ عن ابيه عن ابن ابي عمير عن عثمان بن عيسى عن حماد بن عيسى عن ابي عبد الله عليه السلم فى باب فدك كما عن الاحتجاج بطريق ضعيف اعتراف سيده النساء سلم الله عليها بكون فدك ملك رسول الله صلّى الله عليه و آله و انتقاله اليها و مع هذا قد انكر سيّد الاولياء عليه السلم مطالبه البيّنه عنها سلم الله عليها و اذا ثبت تقديم اليد على الاستصحاب فى صورته الاقرار بالملكه السابقه فيتاتى تقديم اليد فيما لو ثبت الملكيه السابقه بالبيّنه بالاولويه قوله عن ابي عبد الله عليه السلم قال لما بويح لابي بكر و استقام له الامر على جميع المهاجرين و الانصار بعث فدك من اخرج وكيل فاطمه بنت رسول الله ص فجات فاطمه عليها السلم الى ابي بكر فقالت يا أبا بكر منعنتى ميراثى من رسول الله صلّى الله عليه و آله و اخرجت و كيلى من فدك و قد جعلها لى رسول الله ص بامر الله تعالى فقال لها هاتى على ذلك شهودا فجات بام ايمن فقالت اشهد حتى احتج يا أبا بكر عليك بما قال رسول الله ص فقالت انشدك الله يا أبا بكر الست تعلم ان رسول الله صلّى الله عليه و آله قال ان ام ايمن من اهل الجنه قال يلى فاشهد انّ الله اوحى الى رسول الله ص و ان ذا القربى حقه فجعل فدك لفاطمه عليها السلم بامر الله و جاء على فشهد بمثل ذلك فكتب لها كتابا بعدل و دفعه اليها و دخل عمر فقال ما هذا الكتاب فقال

ابو بكر ان فاطمه ادعت في فذكك و شهدت لها ام ايمن و على فكتبت لها فاخذ عمر الكتاب من فاطمه عليها السلم فمزقه و قال هذا فيء للمسلمين و قال اوس بن الحدثان و عائشه و حفصه يشهدون على رسول الله صلى الله عليه و آله بانه قال انا معاشر الانبياء لا- نوزث ما تركناه صدقه و ان عليا زوجها يجره الى نفسه و ام ايمن فهي امراه صالحه لو كان معها غيرها لنظرنا فيه فخرجت فاطمه عليها السلم من عندها باكيه حزينه فلما كان بعد هذا جاء على عليه السلام الى ابى بكر و هو فى المسجد و حوله المهاجرون و الانصار قال يا ابا بكر لم منعت فاطمه عليها السلم ميراثها من رسول الله صلى الله عليه و آله و قد ملكته فى حيوه رسول الله فقال ابو بكر هذا فيء للمسلمين فان اقامت شهودا ان رسول الله صلى الله عليه و آله جعله لها و إلا فلا حق لها فيه فقال امير المؤمنين ع يا ابا بكر تحكم فينا بخلاف حكم الله فى المسلمين قال لا قال فان كان فى يد المسلمين شيئا يملكونه ادعيت انا فيه ممن يسأل البيئه قال كنت اياك اسأل البيئه على ما تدعيه على المسلمين قال عليه السلم فاذا كان فى يدى شىء فادعى فيه المسلمون فتسألن البيئه على ما بيدي و قد ملكته فى حيوه رسول الله ص و بعده و لم تسئل المسلمين البيئه على ما ادعوه على مشهودا كما سألتنى على ما ادعيت عليهم فسكت ابو بكر فقال عمر يا على دعنا من كلامك فانا لا نقوى على حججك فان اتيت شهود عدول و الا فهو فىء المسلمين لا حق لفاطمه عليها السلم فيه فقال امير المؤمنين عليه السلم يا ابا بكر تقرأ كتاب الله قال نعم قال فاخبرنى عن قول الله تبارك و تعالى إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيراً فيمن نزلت أ فينا ام فى غيرنا قال بل فيكم قال عليه السلم فلو ان شاهدين شهدا على فاطمه عليها السلم بفاحشه ما كنت صانعا قال اقيم عليها الحد كما اقيم على سائر المسلمين قال كنت اذا عند الله من الكافرين قال و لم قال انك رددت شهاده الله لها بالطهاره و قبلت شهاده الناس كما رددت حكم الله و حكم رسوله ان جعل لها فذكك و قبضته فى حياته ثم قبلت شهاده اعرابى بائل على عقبيه عليها و اخذت منها فذكك و زعمت انه فىء المسلمين و قد قال رسول الله صلى الله عليه و آله البيئه على من ادعى و اليمين على من ادعى عليه الى آخر الحديث اقول ان مقتضى قول فاطمه عليها السلم فى المحاجه مع ابى بكر منعتنى ميراثى من رسول الله صلى الله عليه و آله كونه انتقال فذكك (1) عليها من باب الارث و هو مقتضى و قول امير المؤمنين عليه السلم فى المحاجه مع ابى بكر ايضا لم منعت فاطمه عليها السلم ميراثها و كذا قوله عليه السلم فى الخطبه

ص: ٥٢٦

(١- ١) اليها سلم الله عليها بعد حيوه رسول الله

الشَّقَشَقِيَّةِ ارى تراثى نهيا لكن مقتضى قول فاطمه عليها السَّلْم فى المحاجه مع ابى بكر ايضا متصلا بذلك القول و قد جعلها لى رسول الله ص بامر الله تعالى كون انتقاله اليها عليها السلم فى حيوه رسول الله ص تاره و قوله عليه السلم على نهج الصلح الشرعى او الاعطاء و هو مقتضى قول امير المؤمنين عليه السلم فى المحاجه مع ابى بكر و قد ملكيه فى حيوه رسول الله ص تاره و قوله عليه السلم و قد ملكته فى حيوه رسول الله و بعده اخرى و قوله عليه السلم كما وددت حكم الله و حكم رسوله ان جعله لها و قبضته فى حياته ثالثه و كذا قول ام ايمن ان الله اوحى الى رسول الله ص و آت ذا القربى حقه فجعل فذك لفاطمه عليها السلم بامر الله تعالى و كذا قول مولانا الكاظم عليه السلم فات فى الروايه الآتيه فلا بدّ من حمل الميراث على التجوّز من باب المشابهه و قد اجاب عمر عن دعوى الوراثه بالنبوىّ انا معاشر الانبياء لا- نورث و اجاب ابو بكر عن دعوى الانتقال بامر الله سبحانه فى حيوه رسول الله بان فذك من باب الفىء للمسلمين اى كان من باب الارض المفتوحه عنوه و الانتقال لا بدّ فيه من البيئه فكان استخراجه من يد فاطمه عليها السلم من جهه شركه ابى بكر و سائر المسلمين فيه او من باب النهى عن المنكر او كليهما لكن روى فى اصول الكافى فى باب الخمس عن عليّ بن محمّد بن عبد الله عن بعض اصحابنا اظنه السيارى عن عليّ بن اسباط قال لما ورد ابو الحسن موسى عليه السلم على المهديّ راه يزد المظالم فقال يا امير المؤمنين ما بال مظلمتنا لا ترد فقال له و ما ذاك يا أبا الحسن قال ان الله تبارك و تعالى لما فتح على نبيّه ص فذك و ما والاها لم يوجف عليها بخيل و لا ركاب فانزل الله على نبيّه ص و آت ذا القربى حقه فلم يدور رسول الله ص من هم فراجع فى ذلك جبرئيل و راجع جبرئيل ربه فاوحى الله اليه ان ادفع فذك الى فاطمه عليها السلم فدعاها رسول الله ص فقال لها يا فاطمه ان الله يأمر فى ان ادفع اليك فذك فقالت قد قبلت يا رسول الله ص من الله و منك فلم يزل و كلاؤها فيها فى حيوه رسول الله ص فلما وليّ ابو بكر اخرج عنها و كلاؤها فاتته فسألته ان يروها عليها فقال لها ايتينى باسود و احمر يشهد لك بذلك فجاءت بامير المؤمنين عليه السلم و ام ايمن فشهدا لها فكتب لها بترك التعرّض فخرجت و الكتاب معها فلقياها عمر فقال ما هذا معك يا بنت محمّد صلّى الله عليه و آله قالت كتاب كتب لى ابن ابى قحافه قال ارينيه فأبت فانترعه من يدها و نظر فيه ثم تفل فيه و محاه و خرّقه فقال لها هذا لم يوجف عليه ابوك ص بخيل و لا ركاب الى ان قال فقال له المهديّ يا أبا الحسن

حدّها لى فقال حدّ منها جبل احد و حدّ منها عريش مصر و حدّ منها سيف الحجر و حدّ منها دومه الجندل فقال له كلّ هذا قال نعم يا امير المؤمنين هذا كله ان هذا كله مما لم يوجف اهله على رسول الله ص بخيل و لا- ركاب و رويه فى التهذيب فى زيادات الزكاه لكنه خال عن تحديد حدود فدك و مقتضى هذه الروايه كون فدك من ارض الانفال باتفاق الحق اعنى مولانا الكاظم عليه السلم فالباطل اعنى عمر فكان استخراجه من يد فاطمه عليها السلم من جهه الاختصاص بالخليفه قضيه اختصاص ارض الانفال بالنبي ص و الامام عليه السلم قوله عليه السلم ثم قبلت شهاده اعرابي بابل لا بدّ ان يكون الشهاده فى واقعه اخرى غير واقعه فدك اذ لم يذكر فى شىء من الروايتين فى ذكر واقعه فدك و كان ذكرها فى مقام البيان على التفصيل شهاده شاهد بخروج فدك عن ملك فاطمه عليها السلم مع انه لم يمكن الشهاده به لامتناع الشهاده على عدم انتقال فدك فى حيوه النبي ص الى فاطمه عليها السلم لكن ينافى ذلك سبق ذكر فدك متصلا بذكر قبول شهاده الاعرابي و لحوق ذكره متصلا به فالظاهر ان شهاده الاعرابي كانت فى باب عقبه كانت من فدك و استخراجها ابو بكر من يد فاطمه عليها السلم بواسطه شهاده الاعرابي و الشهاده لا بدّ ان تكون على خروج عقبه من فدك و إلا فلا مجال للشهاده على عدم انتقال عقبه فى حيوه النبي ص الى فاطمه عليها السلم كما سمعت فى الشهاده على عدم انتقال فدك فى حيوه النبي ص الى فاطمه عليها السلم قال فى القاموس العقبه بالتحريك مرقى صعب من الجبال قوله فاننا لا نقوى على حججك فان اتيت شهود عدول و الا فهو فىء للمسلمين لا حق لك و لفاطمه عليها السلم فيه هذه طريقه غالب افراد الانسان ان القاصر الخاسر حيث أنّهم مع ضيق الخناق عن اثبات الدّعى لا يتحرفون عن المدعى بل يجرى كل واحد منهم على ما يتمكن منه من الشده و الاذى و منه قول فرعون لأجعلنك من المسجونين قال البيضاوى عدول الى التهديد عن المحاجه بعد الانقطاع و هكذا المعاند المحجوج و اما التصريح بالعجز عن اثبات الدّعى و عدم الانحراف من المدعى فانما هو من غايه اشتداد السّفاهيه التى يشترك فيها غالب افراد الانسان بشهاده الحسّ و العيان فضلا عن شهاده القرآن و نصوص امناء الرحمن و كلمات ارباب العرفان قيل ان عقل عشرين او اربعين رجلا يساوق عقل شاه بحسب الميزان هذا مع قطع النظر عن استيصال عقل الغالب بغلبه الطغيان الغوث الغوث من هذا البنيان و العمران و لا سيّما مع الحشر هذا الحيوان و قد بسطنا الكلام فى حاله فى

الرّسالة المعموله في الجبر و الاختيار و بالجمله اطباق المشايخ الثلاثة على روايه خبر حفص بن غياث غير قابل لجبر الضّعف و لو قلنا بانجبار ضعف السّند بالشّهره في التدوين لعدم تحصيل الاشتهار في التدوين بتدوين المشايخ الثلاثة و ايضا الترجيح بالشهره المحكيه على تقديم اليد انما يتم لو كان الشهره عمليه و اما لو كانت من باب الشهره المطابقه فلا يتاتي الترجيح بها ما لم يثبت كون الشهره في المقام من باب الشهره العمليه إلا- ان يقال ان الشهره المطابقه توجب الترجيح لانها من باب مرجح المضمون إلا- ان يقال ان ترجيح المضمون انما يتاتي في تعارض الخبرين و اما لو تعارض اصلان و كان الشهره في جانب احدهما كما لو تعارض استصحابان و كان احدهما يقتضى الوجوب و افتى المشهور بالوجوب فيمكن ان يكون الشهره بالنسبه الى الحكم الواقعي فلا- ترجح المضمون لكن نقول ان الشهره في المقام انما تكون عمليه لجريانها على تقديم اليد غايه الامر عدم علمنا بكون مدرّك اليد عند المشهور هو التعيّد او الظن فمورد التعارض انما يحصل الظن بدخوله تحت دليل اليد و خروجه عن تحت اخبار اليقين فلا بدّ من المصير اليه و الامر نظير ما لو تعارض استصحابان و عمل المشهور باحد الاستصحابين إلا ان يقال ان الشهره انما تكون عمليه نافعيتها في الظنّ بدخول مورد التعارض تحت دليل اليد و خروجه عن تحت اخبار اليقين لو كان اشتهار تقديم اليد مبني على تقديم دليل اليد على اخبار اليقين و هذا غير ثابت لاحتمال ان يكون اعتبار اليد عندهم من باب الظهور في الملكيه و مع هذا جروا على تقديم اليد و نظيره غير عزيز فلم يثبت الظن بدخول مورد التعارض تحت دليل اليد و خروجه عن تحت اخبار اليقين فلم يثبت كون الشهره في المقام مرجحه لتقديم اليد مضافا الى ان الشهره في المقام بعد كونها عمليه لا يتم الترجيح بها بناء على اعتبار الظن النوعي الا على تقدير القطع بعدم الفرق بين تعارض الخبرين و تعارض الاصلين في وجوب العمل بالراجح بناء على انحصار ما يدلّ على وجوب العمل بالراجح في تعارض الخبرين في الاخبار العلاجيه قضيه اختصاص الاخبار العلاجيه بالخبرين المتعارضين و ان قلت ان الامر في المقام من باب تعارض الخبر في الجانبين لوضوح استناد الاستصحاب الى اخبار اليقين و استناد اليد الى بعض الاخبار المعتبره قلت ان الاخبار العلاجيه بعد اعتبار ما دلّ على اعتبار اليد انما تنصرف الى تعارض الاخبار في الحكم الواقعي و لا- تشمل تعارض الخبر في الجانبين في باب الحكم العملي قضيه غلبه تعارض الاخبار في الحكم الواقعي و ندره تعارضها في الحكم العملي بل قلما اتفق غلبه بقوّه الغلبه



المذكوره و نظير ذلك ان الآيات التي استدلت بها على اصل البراءه بعد سلامتها انما تنصرف الى صورته عدم بيان التكليف الواقعي و لا تشمل لصورته عدم بيان التكليف الظاهري و ان كان حكم العقل بالبراءه مختصا بصورته عدم الدليل او عدم وصوله على التكليف مطلقا الا واقعا و لا ظاهرا و من هذا عدم جريان اصل البراءه مع قيام الاستصحاب على الوجوب او الحرمة هذا كله بناء على كون اعتبار الاستصحاب و اليد من باب التعيد كما هو مقتضى الاستدلال و اما بناء على كونهما من باب الظن فلا جدوى في الشهره بوجه بناء على عدم اعتبار الظن الشخصي في الموضوعات من حيث التحصل نعم لو ترجح اليد مثلا بما يقتضى الملكيه من باب الظن في الموضوع فعليه المدار بناء على اعتبار الظن في الموضوع مطلقا او في مقام الترجيح إلا ان يقال ان الامر في باب القضاء مبنى على اسباب خاصه و ان اتفق الترجيح بالظن فيما لو تعارض بينه الداخل و الخارج لكن لم يتجاوز الترجيح بالظن في باب القضاء عن هذه الصوره غالبا كما يظهر مما ياتي و لا يذهب عليك ان ما ذكرنا كله مبنى على عدم اعتبار حفص و الاظهر اعتباره و قد حزننا لها في الرسالة المعموله فيه و في سليمان بن داود المنقري و قاسم بن محمد و ايضا السؤال و الجواب بشهادته قوله عليه السلم لو لم يجر هذا ما قامت للمسلمين سوق في صورته عدم الترافع بل السؤال لو كان متعلقا بحال الترافع او اعم منها فانما هو عن جواز الشهاده بالملكيه بواسطه اليد فلا باس بالشهاده بالملكيه بالفعل بواسطه اليد فلا باس بالفعل لكن ذلك غير جواز حكم الحاكم في صورته الترافع بالملكيه بالفعل مع معارضه اليد بقيام البيئه مثلا على الملكيه السابقه و ايضا بعد فرض حجيه الاستصحاب لا يكون الخلاف في حجيه الاستصحاب و عدم ظهور الخلاف في باب اليد قابلا للترجيح مضافا الى ما ياتي من الاستدلال على عدم اعتبار اليد فضلا عن انكار اعتبار اليد من المقدس و صاحب الكفايه في الدلاله على الملكيه بل و في صورته التصرف باعتبار عدم الدلاله علما لاحتمال الوكاله و الاستعاره و الغصب و هكذا عدم اعتبار الدلاله الظنيه و ان جاز الاثراء من ذي اليد لاصاله صحه البيع لاصاله صحه افعال المسلمين و لجواز الشراء من الوكيل فضولا و من الغاصب مع عدم العلم بالغصب و ايضا ان قلنا بانقلاب الدعوى في باب الاقرار فالاولويه في محل المنع كيف لا و الحكم ممنوع في الاصل و ان قلنا باعتبار اليد في باب الاقرار فالاولويه ظنيه و الترجيح بالاولويه الظنيه محل الاشكال بناء على الاشكال في اعتبارها بناء على حجيه مطلق الظن و ان جرى بعض الفحول

ممن قال الحجية الظن على القول بالاعتبار و اما بناء على حجيه الظنون الخاصه فلعله لا اشكال فى عدم كفايه الاولويه الظنيه فى الترجيح و ربما استدلل الشيخ فى الخلاف فى ذيل كلامه الاول المتقدم بان المدعى يدعى الملك فى الحال و البيئه تشهد له بالامس فقد شهدت له بغير ما يدعيه فلم تقبل قال فان قالوا انها شهدت له بالملك امس و الملك مستدام الى ان يعلم زواله قلنا الا نسلم ان الملك يثبت حتى يكون مستداما على ان زوال الاول موجود فلا يزال الثابت بامر محتمل و الغرض من الاستدلال ان البيئه لا تنافى اليد لان اليد انما تفيده الملك بالفعل و البيئه انما تفيده الملكيه السابقه فلا مجال لتقديم البيئه لانقطاع الملكيه السابقه بالملكيه بالفعل المستفاده من اليد الخاليه عن المعارض و الغرض من الايراد ابداء المنافاه بتوسط الاستصحاب بان لو ثبت الملكيه السابقه بحكم البيئه فالاستصحاب يقتضى بقاء الملكيه فيتطرق المنافاه بين البيئه و اليد بتوسط الاستصحاب و الغرض من الجواب الاول ان الاستصحاب انما يجرى فيما ثبت فى الزمان الاول و المفروض هنا ان البيئه انما افادت اليد فى الزمان السابق و لم تفد الملكيه السابقه لعدم ثبوت افاده اليد للملكيه فلا مجرى الاستصحاب الملكيه السابقه لعدم ثبوت الحكم فى الزمان السابق فلا يتأتى معارضه البيئه مع اليد فالمرجع الى منع ثبوت المستصحب اعنى الملكيه فى الزمان السابق حتى يجرى الاستصحاب فى الزمان اللاحق و المقصود القدح فى اعتبار اليد السابقه و دلالتها على الملكيه و يرشد اليه ما ياتى من علامه فى القواعد من منع ثبوت الملكيه فى الزمان السابق باليد و الغرض من الجواب الثانى ان الاستصحاب انما ينقطع باليد لدلالتها على الملكيه فالمرجع الى زوال المستصحب بعد تسليم ثبوته فى الزمان السابق و يرشد اليه ما نقل الاستدلال به فى الشرائع على تقديم اليد من ان ظاهر اليد الملكيه فلا يدفع بالمحتمل و انت خبير بضعف منع دلالة اليد على الملكيه لكن يمكن القول بان ما دل على اعتبار اليد انما ينصرف الى اليد بالفعل و لا يشمل اليد السابقه المتعقبه باليد اللاحقه كيف لا و التعليل باختلال النظام و عدم قيام السوق لاهل الاسلام انما يجرى فى اليد بالفعل دون اليد السابقه المنقلبه الى اليد اللاحقه لكن لعل الظاهر كون الغرض ما ذكره علامه فى منع ثبوت الملكيه السابقه من ان المدار فى الملكيه السابقه على اليد و هى مبنيه على التخمين فلا عبره بها لكن لو كان الامر كذلك لما تاتي اعتبار اليد بالفعل و مع ذلك النزاع فى المقام لا يختص بما لو قام البيئه على البديل بما لو قام البيئه على الملكيه السابقه و لا اقل من العموم لما لو قام البيئه على

الملكيه السابقه إلا ان يقال انه لو قام البتّه على الملكيّه السابقه سواء كان النزاع مختصاً بهذه الصوره او كان اعمّ مما لو قام البتّه على اليد فالمدرّك انما هو اليد فلا باس بالقدح في اعتبار اليد السابقه و قد مرّ الكلام في الباب و مع ذلك القدح في اعتبار اليد في الجواب الأوّل يناهض دعوى دلالة اليد على الملكيّه في الجواب الثاني إلا ان يقال ان القدح في اعتبار اليد في الجواب الأوّل انما هو في اليد السابقه و دعوى دلالة اليد على الملكيّه في الجواب الثاني انما هي في اليد بالفعل إلا انه لو كان المدار في القدح في دلالة اليد السابقه على ابتناء اليد على الظن فيتأتى المنافاه لابتناء اليد بالفعل على الظن ايضاً نعم يمكن القدح في اعتبار اليد السابقه بعدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد لها لانصرافه الى اليد بالفعل و يعضده التعليل باختلال النظام و عدم قيام السوق لاهل الاسلام كما مرّ و مع ذلك لا مجال لدلاله اليد فعلاً كما هو ظاهر العبارة على الملكيّه ظناً او تعديداً مع معارضه الاستصحاب و ان كان الغرض الدلاله شأننا ظناً او تعديداً فلا جدوى فيه و لا خفاء نعم يمكن القول بدلاله اليد فعلاً على الملكيّه لكن بعد معالجه معارضته مع الاستصحاب بدعوى الترجيح في جانب ما دلّ على اعتبار بملاحظه الشهره او دعوى تخصيص اخبار اليقين بما دلّ على اعتبار اليد او دعوى كون اليد بالنسبه الى اليد الاستصحاب من قبيل الاستصحاب الوارد بالنسبه الى الاستصحاب المورود و ربما حكى الاستدلال على القول الثاني بوجهين احدهما الاشكال في دلالة اليد على الملكيّه حيث انه لو كان اليد داله على الملكيّه لكان ما لو قيل الدار التي في يد زيد لي من باب التناقض كما هو الحال فيما لو قيل ملك زيد لي فاذا لم يثبت دلالة اليد على الملكيّه فيبقى الاستصحاب سليماً عن المعارض و فيه ان اليد من باب الكاشف و الملكيّه من باب المكشوف و لا منافاه بين تسليم وجود الكاشف و انكار ثبوت المكشوف و اما انكاره فلا ريب ان الامر فيه من باب التناقض و من ذلك عدم تطرق التناقض بين تسليم اليد و انكار دلالتها على الملكيّه فاليد السابقه المستصحبه اولى لمشاركتها مع اليد بالفعل في الدلاله على الملك بالفعل و انفرادها بدلاله اليد السابقه على الملكيّه السابقه فتكون ارجح فيه ان الترجيح بما ذكر من قبيل الترجيح بالفوائد و المفاسد في باب تعارض الاحوال و لا يجدى مثل ما ذكر في تعارض الدليلين او الاصلين او الامارتين مع ان الترجيح في مثبتات الحكم في غير تعارض البيّنيتين مع كون المدعى به في يد ثالث غير ثابت بل لم يلاحظ الترجيح في تعارض بنيه الداخل و الخارج على المشهور بل في كلام بعض الاصحاب أنّ

الترجيح في باب الشهادة مقصود على مقام خاصّ بمرجح خاصّ لدليل خاصّ بل لو رجح احدي البيّتين على الاخرى بشهادة جملة من الفساق على مضمون إحداهما لكان من منكرات الفقه لكن فيما لو شهدت احدي البيّتين باليد و اخرى بالملك و كان المتقدّم هو اليد رجح في الزوجه الملك لقوته و تحقّقه الآن على ان الترجيح انما يتأتى فيما لو كان العمل فيه على الحجّه و اما الحكم فالمدار فيه بعد تشخيص المدعى و المنكر على القانون المنصوص عليه في باب الترافع و لا- مجال هنا للترجيح مضافا الى ان مقتضى تقديم الاستصحاب الوارد على المورد كما حرّراه في محله تقديم اليد على الاستصحاب و ربّما استدلّ للقول الثالث على ما فيه من الفرق بين ما لو قال لا اعلم له ميلا و ما لو قال لا ادري زال ام لا بتقديم البيّنه في الأوّل دون الثاني بان المنساق من الأوّل عرفا انما هو الجزم ببقاء الملكيه السابقه فالامر بمنزله تعقيب الشهاده بالملكيه السابقه بالملكيه بالفعل و اما الثاني فمفاده الترديد فلا يقتضى الشهاده بالملكيه بالفعل كيف و المدار في الشهاده على الجزم و اين الجزم من الترديد و لا يتأتى الاستصحاب ايضا اذ لو كان الشاهد شاكا في بقاء الملكيه السابقه فكيف يتأتى للحاكم الظن بالبقاء و الا يلزم ان يكون فاقد الشىء معطيا له و مزيه الفرع على الاصل اقول ان عدم العلم بالزوال و ان كان اعم من الشك و الجزم بالبقاء و يمكن ان يكون الغرض الجزم بالبقاء من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد و ورود النفى على القيد نظير قوله سبحانه وَ مَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأَنْزَلَ اللَّهُ فَانْزَلَ اللَّهُ عَمَّا هُمْ يَكْفُرُونَ من عدم الحكم و الجزم بغير ما انزل الله لكن الغرض الحكم بغير ما انزل الله من باب انصراف المطلق الى بعض افراده و ورود النفى على القيد لكن الظاهر مساوقه نفي العلم بالزوال لنفي درايه الزوال و عدمه بورود النفي على المقيّد فقد بان فساد دعوى افاده نفي العلم بالزوال للجزم بالبقاء عرفا بل الفرق بين نفي العلم بالزوال و نفي درايه الزوال و عدمه مما يستنكر و يتعجب منه في ظواهر الانظار و العمده استنكار دعوى افاده نفي العلم بالزوال للجزم بالبقاء و التعجب منه و الا فدعوى دلالة نفي درايه الزوال و عدمه على الترديد مما لا سبيل الى انكارها و لو كان دلالة نفي العلم بالزوال على الجزم بالبقاء مما يكون منساقا في العرف لما كان الامر دالا على ما ذكر و ان قلت ان ورود النفي على القيد قاعده مسلمه و مقتضاه من باب المفهوم ثبوت المقيّد في ضمن قيد آخر فكيف تنكر ورود النفي في نفي العلم بالزوال على تقييد العلم بالزوال و افادته العلم بالبقاء قلت ان تلك القاعده ليست على سبيل الكليه بل قد

يردّ النفي على المقيد كما لو دخل النفي على المفرد المعرّف باللام او على الجمع المعرّف باللام و كذا الحال في المنفي بلا المشابهه بليس حيث ان الظاهر ورود النفي على الطبيعه كما ان المنفي بلا نفي الجنس يرد فيه النفي على الطبيعه لكن مقتضى ورود النفي على القيد ورود النفي في المنفي بلا المشابهه بليس على قيد الوحده و افاده ثبوت النفي في ضمن المتعدّد و مقتضاه صحه ان يقال لا- رجل في الدار بل رجلان و كذا الحال في نفي الوجوب حيث ان ظاهر الوجوب انما هو الوجوب التعيني و الظاهر من نفي الوجوب انما هو نفي اصل الوجوب لا- نفي التعيين حتى يثبت التخيير كما يقتضيه بعض كلمات الشيخ في التهذيب و كذا الحال في المفهوم حيث ان النفي في المفهوم لا يرد على القيد بل يرد على المقيد و قد حررنا الحال في الاصول مع ان ورود النفي على القيد منوط بكون القيد في مقام البيان اعني احراز موارد النفي و الاثبات كما هو الحال في سائر المفاهيم و لم يثبت كون الشاهد في مقام البيان إلا ان يقال ان الاغلب كون المتكلم في مقام البيان و الظاهر مضافا الى الغلبه كون الشاهد في مقام البيان على انه يمكن القول بان المدار في القيد الذي يرد عليه النفي على كونه زائدا اي خارجا عن اركان الكلام اعني القائل و المفعول و لو تعدّد المفعول و من هذا انه لو قيل لا- تكرم زيدا يكون مفهوم زيد من باب مفهوم اللقب و ان يكون اللقب من باب القيد لو صار زائدا في الكلام و الظاهر بل بلا اشكال انه لو قيل لا تكرم بزید فالامر فيه على منوال لا تكرم زيدا اذ بزید بمنزله زيد بخلاف ما لو قيل لا تكرم زيدا في الليل فان قوله في الليل قيد زائد و يرد النهى عليه و مقتضاه جواز الاكرام في الليل قيد و مع ما ذكر لا حجه في الاستصحاب من الحاكم الى الظن بالبقاء لكفايه الشك في البقاء عملا باخبار اليقين و مع هذا الشك المستفاد من نفي درايه الزوال و عدمه انما هو بملا-حظه خصوص الوقعه و لا- ينافى هذا الظن بالبقاء للحاكم بل الشاهد من باب الغلبه او دوام ما ثبت على اختلاف المشرب في دعوى الظن بالبقاء في باب الاستصحاب و لو تطرق الظن بالبقاء باحد الوجهين ففيه الكفايه بناء على حجيّه الاستصحاب من باب الظن و اما تقديم البيئه في صورته اطلاق الشهاده فلعلّ المستند فيه ما تقدّم في الاستناد للقول الثاني فيظهر ضعفه بما مر و اما التوقف في الصوره الاخيريه فلا وجه له لانه لو بني على تقديم اليد في صورته نفي درايه الزوال و عدمه فلم يثبت في الصوره الاخيريه ما يقتضى تقديم البيئه لوضوح عدم شمول ما دلّ على اعتبار

البينه لتلك الصوره فلا بد من تقديم اليد و ربما يستدل للقول الرابع بان البينه تفيد الملكيه السابقه فيتاتي استصحاب البقاء لو تعقب الشهاده بالملكيه السابقه بنفى العلم بالزوال او عدم درايه الزوال و عدمه و اما فى صورته الاطلاق فيحتمل العلم بالزوال من البينه فلا- بد من ضم ما يدل على عدم العلم بالزوال و فيه ان غايه الامر فى صورته الاطلاق احتمال الحاكم تطرق العلم بالزوال للشاهد و هذا لا يمانع عن جريان الاستصحاب و جواز التمسك به للحاكم على الشك من المستصحب و هذا يتاتي التمسك فى صورته الاطلاق كصوره نفي ضم العلم بالزوال و نفي درايه الزوال و عدمه و الظاهر ان منشأ الفرق الاشتباه بين الشك من المستصحب اعنى الحاكم و الشك من الشاهد بتوهم ان جريان الاستصحاب مشروط بالشك فى البقاء و الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فلما احتل الحاكم العلم بالزوال من الشاهد فيتطرق الشك فى ثبوت شرط جريان الاستصحاب و يظهر دفعه بما سمعت من ان مقتضى اشتراط جريان الاستصحاب بتطرق الشك فى البقاء من لزوم تطرق الشك للحاكم فى الاستصحاب و هو متحصّل فى الباب و اين اشتراط جريان الاستصحاب بتطرق الشك فى البقاء من اقتضائه عدم جواز التمسك بالاستصحاب من الحاكم بواسطه احتماله تطرق العلم بالزوال للشاهد و مع هذا عداله الشاهد تمنع عن الشهاده بالملكيه السابقه فى صورته العلم بالزوال من الشاهد فلا- اعتداد باحتمال العلم بالزوال للشاهد فى صورته الاطلاق و يمكن ان يقال ان غايه الامر لزوم ارتكاب صغيره و هو لا ينافى العداله فالعداله لا تمنع عن الشهاده بالملكيه فى صورته العلم بالزوال لكنّه مدفوع بعدم اقدام العادل على مثل ذلك تعمدًا بلا شبهه فالعداله تمنع عن الشهاده بالملكيه فى صورته العلم بالزوال و مع ذلك تقديم البينه فى صورته نفي العلم بالزوال و دعوى عدم درايه الزوال و عدمه ان كان مبنيًا على مساوقه نفي العلم لزوال لنفي درايه الزوال و عدمه فى افاده الشك فلا- كلام و اما لو كان التقديم مبنيًا على اختلاف الحال بافاده نفي العلم بالزوال للعلم بالبقاء و افاده نفي درايه الزوال و عدمه للشك ففيه انه على تقدير نفي العلم بالزوال مع كون الغرض بالبقاء كما هو المفروض فلا- حاجه الى الاستصحاب و اتحاد حال البينه بالنسبه الى اثبات الحدوث و البقاء اذ لو كانت معتبره فى اثبات الملكيه السابقه فهي معتبره ايضا فى افاده البقاء من دون حاجه الى الاستصحاب و ان لم تكن معتبره فى اثبات البقاء و يحتاج الحاكم الى الاستصحاب فلا تكون البينه معتبره ايضا فى اثبات

الملكيه السابقه إلا ان يقال ان غايه الامر القول بتقديم البيئه في صورته نفي العلم بالزوال و صورته نفي درايه الزوال و عدمه و لا باس بالقول باختلاف حال الصورتين من حيث افاده العلم بالبقاء في الصورة الاولى و افاده الشك في الصورة الثانيه لكن مع اختلاف مدرك التقديم بابتناء التقديم في الصورة الاولى على الشهاده بالعلم بالبقاء و في الصورة الثانيه التقديم على الاستصحاب لكن نقول ان مقتضى الاستدلال كون مدرك تقديم البيئه في الصورتين هو الاستصحاب فاحتمال اختلاف مدرك تقديم البيئه خلاف ما هو المفروض في الاستدلال و الكلام فيه و ان تطرق الاحتمال المذكور في اصل القول الرابع و بما مرّ للقول الثالث فقد اوردا في الفرق بين نفي العلم بالزوال و عدم درايه الزوال و عدمه يظهر حال القول الخامس فقد اوردا في باب الفرق بين الامرين و بما مرّ للقول الرابع فقد اوردا في تقديم اليد في صورته الاطلاق يظهر حال القول الخامس في باب تقديم اليد في صورته الاطلاق و بما مرّ في تزييف التوقف في القول الثالث فيما لو قال اعتقد انه ملكه بمجرد الاستصحاب من ان المناسب بعد تقديم اليد في صورته نفي الدرايه الزوال و عدمه انما هو تقديم اليد فيما ذكر يظهر تزييف تقديم اليد و بما ذكر بالاولويه فاذن اقول ان الاظهر تقديم اليد اذ اليد بالنسبه الى الاستصحاب و هو المدار في تقديم البيئه من قبيل الاستصحاب الوارد بالنسبه الى الاستصحاب المورد لكن نقول ان تقديم اليد على الاستصحاب من قبيل تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد انما ينفع لو كان المدار في المدعى على مخالفه الاصل مع عموم الاصل الماخوذ في تعريف المدعى للاصل الثبوتى و كذا عموميه لصورته معارضه الاصل باصل آخر مع كون الاصل الاول مقدما على الآخر سواء اتفقا في النوع او اختلفا فيه و الا فلو كان المدار على السكوت عند السكوت كما هو المشهور كما يظهر مما مر او كان المدار على العرف كما عليه جماعه من المتأخرين كما مرّ فلا بد للخارج من اقامه البيئه على كون ذى اليد غاصبا او حلف ذى اليد من دون حاجه الى تجشم تقديم اليد كما انه لو كان الاصل الماخوذ في تعريف المدعى مختصا باصل البراءه او مطلق الاصل الثانى لا يتأتى تقديم اليد و على هذا المنوال الحال لو لم يشمل الاصل الماخوذ في تعريف المدعى لصورته المعارضه باصل آخر مع تقدم الاصل الآخر بانصراف التعريف إلى صورته الوحده اعنى كون الاصل في احد الجانبين دون آخر و بعد هذا اقول ان الظاهر عرفا تخصيص اخبار اليقين بما دلّ على اعتبار اليد نظير تخصيص الامر بالتهى و لو بناء على

عدم جواز اجتماع الامر و النهى لو لم نقل بان التّسبه من باب العموم و الخصوص المطلق بكون ما دلّ على اعتبار اليد اخصّ مطلقا من اخبار اليقين كما تقدّم القول به فى الاستدلال على تقديم اليد بل يكفى فى ترجيح اليد ما نقل من اشتهاى القول به لكن نقول انه بعد البناء على تقديم ما دلّ على ان البيّنه للمدعى و اليمين على من انكر على الاصول و القواعد الجاربه فى الموضوعات لا بدّ من طرح الاصول و القواعد و العمل بالبيّنه و اليمين بعد تشخيص المدعى و المنكر و لا جدوى فى تقديم اصل على اصل عند تعارض الاصل فى الطرفين فعلى القول بكون المدار فى المدعى و المنكر على السيّكوت عند السيّكوت و عدمه او كون المدار على العرف لا بدّ من اقامه البيّنه على الغصبيه او العمل باليد مع اليمين و المفروض تعدّر البيّنه على الغصبيه بالفعل و بعد هذا اقول ان الظاهر مما دلّ على اعتبار اليد انما هو اعتبار اليد بالفعل و لا يشمل اليد السابقه المنقلبه الى يد اخرى للاحقه لتلك اليد كيف لا و التعليل باختلال النظام و عدم قيام السّوق لاهل الاسلام انما يتم فى اليد بالفعل و لا يتاتى فى اليد السابقه إلاّ ان يقال ان عدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد لليد السابقه لا يجدى فى اعتبار اليد بالفعل بل يصير اليد مشكوك الاعتبار للشك فى وجود المعارض لاحتمال شمول ما دلّ على اعتبار اليد لليد السابقه و تطرق الاستصحاب لكنّه يندفع بان المفروض دعوى انصراف ما دلّ على اعتبار اليد الى اليد بالفعل و عدم شموله لليد السابقه و ليس المدعى الشك فى الشّمول لليد السابقه حتى يتوجّه ما ذكر لكن نقول ان عدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد لليد السابقه بانصرافه الى اليد بالفعل لا يجدى فى تقديم اليد اذ تقديم اليد من باب الحجيه لتقدّمها على اليد السابقه و الاستصحاب مقام و تقديمها من باب كون ذى اليد منكرا مقام آخر فلا بدّ من محط الرّجال فى المقام الثانى و العمل بما يقتضيه قانون الحكومه بين المدعى و المنكر و يمكن ان يقال ان العام لا يتناول شيئا من الفردين المتعارضين فما دلّ على اعتبار اليد لا يتناول اليد السابقه و لا اليد بالفعل فالىد بالفعل مشكوك الاعتبار فلا يتاتى ترجيح اليد بالفعل لكنّه يندفع بان العام انما لا يتناول الفردين المتعارضين بالاصاله و التعارض بين اليمين فى المقام بتوسط الاستصحاب بلا ارباب فلا باس بشمول ما دلّ على اعتبار اليد بالفعل دون اليد السابقه و بعد هذا اقول انه لا بدّ فى المقام من تقديم اليد و لا مجال للعمل بالاستصحاب حيث ان العمل بالاستصحاب ان كان بدون انضمام اليمين من باب العمل بالبيّنه فلا ريب فى ان البيّنه انما



تكون معتبره لو كانت مثبتة للحكم بلا واسطه فى المقام بتوسط الاستصحاب حيث ان الظاهر من قوله صلى الله عليه وآله البيّنه على المدعى و اليمين على من انكر انما هو اعتبار اليمين المطابقه لدعوى المدعى بلا واسطه المنافيه للانكار بلا واسطه ايضا و البيّنه لا- يجدى للمدعى الا- بتوسط الاستصحاب و كذا لا- ينافى مقاله ذى اليد الا- بتوسط الاستصحاب و ان كان العمل بالاستصحاب بانضمام اليمين فهو انما يتم على القول بكون المدار فى الانكار على موافقه الاصل مع عمومه للاصل الثبوتى و كذا عمومه لصوره تعارض الاصل فى الطرفين و الا فعلى القول بكون المدار على المسكوت عند السكوت فيتوجه اليمين على ذى اليد من دون حاجه الى الاستصحاب ثم ان مقتضى الحديث المعروف المروى صحيحا فى تفسير على بن ابراهيم كما مر عن الاحتجاج بطريق ضعيف كما تقدم ان ذا اليد يتوجه عليه اليمين و يطلب البيّنه من صاحبه بمقتضى البيّنه على المدعى و اليمين على من انكر و مقتضاه كون اليد موجب لصدق المنكر على ذى اليد و هو ينافى مع كون المدار فى المدعى و المنكر على السكوت عند السكوت و كذا ينافى مع كون المدار على العرف لكن لا بد من حمله على كون الغرض من توجه اليمين على ذى اليد باعتبار كونه مصداق المنكر باعتبار السكوت عند السكوت الطرف الآخر او باعتبار حكم العرف لا باعتبار كون اليد سببا لصدق المنكر على ذى اليد و تحقيق الحال ان امير المؤمنين عليه السلم قد اصّر فى الروايه المتقدمه فى كون ذى اليد منكر او الظاهر منه كون اليد بنفسها موجب لصدق المنكر على ذى اليد لكن بناء على كون المدار فى المدعى على السكوت لو سكت لا بد من حمل ذلك على كون اليد موجب لصدق المنكر على ذى اليد بتوسط عدم السكوت لو سكت و يرشد اليه انه عليه السلم تمسك فى تلك الروايه بكون المدار فى البيّنه و اليمين على المدعى و المدعى عليه او مقتضاه ان المدار فى البيّنه و اليمين على مجرد صدق المدعى و المدعى عليه و لو كان اليد بنفسها موجب لصدق المدعى عليه لكان هذا بواسطه اعتبار اليد هو امر خارج عن صدق المدعى عليه بل لو كان المدار فى صدق المدعى عليه لو كان احد المتداعيين ذا اليد على اعتبار اليد لاشار عليه السلم الى اعتبار اليد مضافا الى ان اعتبار اليد امر شرعى و لا يرتبط الامر اللغوى اعنى صدق المدعى عليه على ذى اليد بالامر الشرعى بعد عدم تطرق الحقيقه الشرعيه على المدعى عليه كما هو المفروض فضلا عن ان مداخلة اعتبار اليد فى صدق المدعى عليه على ذى اليد مبنى على عموم الاصل فى القول بكون المدار فى الانكار على موافقه

الاصل للقاعده المثبتة و مع ما ذكر مقتضى تلك الروايه تعاهد كون اليد موجب لصدق المدعى عليه على ذى اليد بحيث علم به ابو بكر و من المقطوع به عدم تعاهد كون اليد بنفسها موجب لصدق المدعى عليه على ذى اليد بحيث علم به ابو بكر اذ التعاهد المذكور لا بد فيه من ثبوت اعتبار اليد و كون اليد موجب لصدق المدعى عليه فى زمان النبى ص و من المقطوع به عدمه و لا اقل من الشك اذ التمسك بتلك الروايه على كون اليد موجب لصدق المدعى عليه على ذى اليد انما يتم لو تم التعاهد المذكور فلو لو يتم التعاهد المذكور لا يتم التمسك المذكور و بما مرّ يظهر الحال فيما لو تعارض اليد و البيئه على الوقفيه او تعارض اليد و البيئه فى باب المتولى للموقوف ان قلنا بدلاله اليد على ولايه ذى اليد لكن يختلف الامر فى الصورتين المذكورتين مع ما تقدم بامكان مطابقه اليد و البيئه فى للواقع فيما مرّ لامكان ثبوت الكليه السابقه و تحقق الانتقال الى ذى اليد دون الصورتين المذكورتين و كون معارضه البيئه ليد فيما مرّ بتوسط الاستصحاب بخلاف الصورتين المذكورتين فان التعارض فيهما بين اليد و البيئه بلا واسطه و ايضا لا يتاتى فى الصورتين المذكورتين ما استدل به تقديم اليد من الوجهين المتقدمين المبني احدهما على ترجيح ما دلّ على اعتبار اليد على اخبار اليقين و على المبني الآخر منهما على عدم منافاه اليد مع البيئه المقام الثانى فيما لو كان الحاكم عالما بسبق الملكيه لغير ذى اليد فنقول انه بناء على تقديم اليد فى العنوان السابق لا محيص هنا عن تقديم اليد و اما بناء على تقديم البيئه فى العنوان السابق فينتى الامر هنا على حجيه علم الحاكم فعلى القول بالحجيه لا بدّ من العمل بعلم الحاكم إلاّ انه لا يتم الامر بدون الاستصحاب و اما بناء على عدم الحجيه فلا بدّ من تقديم اليد إلاّ ان يقال انه بناء على حجيه علم الحاكم لا بدّ هنا من تقديم اليد لان الكلام فى حجيه علم الحاكم انما هو فيما لو كان علم الحاكم متعلقا بامر بالفعل كالعلم بالملكيه فعلا و فيما نحن فيه علم الحاكم متعلق بالملكيه السابقه و الجزء الاخير من العله التامه المثبت للحكم انما هو الاستصحاب و الاستصحاب خارج عن مثبتات الحكم و هى محصوره فالعمل بالاستصحاب فى الباب خلاف الاجماع لكن يمكن ان يقال ان مثبتات الحكم غير محصوره و المحصور انما هو اقسام الشهاده المثبتة للحكم و مقتضى حجيه علم الحاكم و حجيه الاستصحاب جواز الحكم بالملكيه السابقه لحجيه ما يترتب على الحجّه نظير انه لو شك المستطيع فى دينه فيدفع الدين باصل البراءه و يتاتى وجوب الحج و ان كان اصل البراءه دليلا على النفي لحجيه ما يترتب على الحجّه و ان يتطرق الكلام على ذلك بان اصل البراءه انما يوجب

تحقيق الموضوع و أمّا المثلث لوجوب الحجّ انما هو ما دلّ على وجوب الحجّ على المستطيع من الكتاب و السّينه فليس دليل النفي موجبا لثبوت الحكم من باب حجيّه ما يترتّب على الحجّ فجواز الحكم فى المقام على حسب الاستصحاب و ان كان خارجا عن مورد كلماتهم لكنه غير مخالف لكلماتهم كيف لا- و القول بتقديم الاستصحاب فى العنوان السابق معروف و لم يقدم احد بالقدح فيه بكون العمل بالاستصحاب خلاف الاجماع و المدار فى عدم اعتبار ما لم يذكر فى كلماتهم على المخالفه لكلماتهم لا على مجرّد الخروج عنها و عدم الذكر فيها لكن نقول ان مقتضى مفهوم البيّنه على المدعى و اليمين على من انكر من باب مفهوم البيان انحصار مثبت الدعوى فى البيّنه فخرج علم الحاكم عن المفهوم فيبقى الباقي فمقتضى المفهوم المشار اليه عدم اعتبار الاستصحاب فى الباب فى اثبات الدّعى اللهم إلا ان يقال ان قوله ص البيّنه على المدعى و اليمين على من انكر وارد مورد الاجمال نظير اطلاقات الكتاب و الاطلاقات الوارده فى امّهات المعاملات لاعتبار سائر اقسام الشهاده اذ البيّنه ظاهره فى شهاده العدلين لو لم تكن حقيقه متشرعه فيها و كذا اعتبار شهاده العدلين فى غير مورد الترافع بناء على عموم حجيّه البيّنه إلا ان يقال ان ظاهر الحديث اعتبار البيّنه فى اثبات المال فى مقام الترافع فاعتبار سائر اقسام الشهاده فى اثبات المال او غيره فى غير مورد الترافع و كذا اعتبار البيّنه فى غير مورد الترافع لا يكشف عن ورود الحديث مورد الاجمال إلا ان يقال ان الحديث المشار اليه من النبويّات و امثاله من الوصويّات و هى بالورود مورد الاجمال فيلحق المشكوك فيه بالغالب و من هذا ان ما لم يثبت فيه كثره التقييد مورد وارده اقرب البيان من اطلاقات الكتاب محكوم بالورود مورد الاجمال حملا للمشكوك فيه على الغالب و يمكن ان يقال ان مقتضى مفهوم تعريف المبتدا انحصار مثبت الدّعى فى البيّنه فمقتضى المفهوم عدم اعتبار الاستصحاب فى اثبات الدّعى لكنّه يندفع بان مقتضى مفهوم تعريف المبتدا انحصار ما يثبت الدّعى فى مقام الترافع فى البيّنه اى عدم اطراده فى المنكر لا- اختصاص المدعى بالبيّنه حتى ينحصر ما يثبت الدّعى فى البيّنه اذ تعريف المبتدا انما يفيد انحصار المبتدا فى الخير لا- انحصار الخبر فى المبتدا مثلا- الامير زيد انما يقتضى اختصاص الاماره بزيد لا اختصاص زيد بالاماره و انما فسّرنا انحصار ما يثبت الدّعى فى البيّنه بعدم اطراده فى المنكر لظهور قوله و اليمين على من انكر فى كون القصر فى البيّنه بالاضافه الى المنكر كما لو قيل البيّنه على المدعى لا على من انكر و ان امكن القول فى مثل المنطلق زيد و لا ينطلق عمر و بعدم

دلالته على كون القصر اضافيا بخلاف ما لو قيل المنطلق زيد لا عمرو و من ذلك عدم عموم المفهوم فى الاخير بل فى الاول لا ابتناء الدلاله على الحصر على عموم المفهوم و على اى حال فالورود مورد الاجمال لا يوجب جواز الحكم بالملكه لغير ذى اليد بل لا- عبره به سواء قلنا بكون الشك فى حجيته حكم الحاكم او وجوب اطاعته مع فرض استناد حكم الحاكم الى الاستصحاب المبتنى على علم الحاكم المقام الثالث

فيما لو اعترف ذو اليد عند الحاكم بسبق ملكيه المدعى به للمدعى و قد اختلف فيه على قولين فمقتضى صريح بعض انه يؤخذ باقل و ذى اليد و يحكم بازاله يده عن المدعى به و تسليمه للمدعى الى ان يقيم البيئه على الانتقال اليه و قال العلامة فى القواعد كما ياتى و لو قال المدعى عليه كان ملك بالامس انتزع من يده و قال ايضا و اذا قامت البيئه على الداخلى فادعى الشراء من المدعى او ثبت الدين فادعى الابراء فان كانت البيئه حاضره سمعت قبل ازاله اليد و توفته الدين و ان كانت غائبه طولب فى الوقت بالتسليم ثم اذا اقام استردّ و فى الدروس لو شهدت بيئه الخارج و بينه الداخلى بالشراء من الخارج فلا تعارض فيعمل بينه نعم يزال يده قبل اقامتها لو كانت غائبه كما قال يد مدعى هبه العين و كما يؤمر مدعى الابراء و بتسليم الدين ثم يثبت الابراء و الا- لو كانت البيئه حاضره سمعت قبل ازاله اليد و قبل التسليم قوله يزال يده قبل اقامتها الظاهر بل بلا اشكال رجوع الضمير المذكور الى الدليل الذى يدعى الشراء من الخارج فالبيئه انما فقام على الشراء من الخارج فالمرجع الى الاقراء و الملكيه السابقه و يرشد اليه التشبيه فى قوله كما يزال يدعى هبه العين و كذا التشبيه فى قوله و كما يؤمر مدعى الابراء بتسليم الدين نعم يثبت الابراء و عن الشهيد فى التمهيد تاره انه لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس او قال المقر بذلك ابتداء فليل لا يؤخذ به كما لو قامت البيئه بانه كان ملكه بالامس او قال المقر بذلك و الاقوى انه يؤخذ به كما لو شهد فى البيئه بانه اقرّ بانه ملكه امس و اخرى انه لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس فليل لا يؤخذ و عن الفاضل الهندى التفصيل بين الدين و العين بلزوم الاخذ بالاقرار على الاول و الحكم باداء المدعى به و تسليمه للمدعى الى ان يقيم البيئه على الاداء تمسكا بانه اعترف باشتغال ذمته بحق المدعى و الاستصحاب يقتضى البقاء الى ان يثبت خلافه و لم يوجد خلافه فيجب العمل بمقتضاه قال و الظاهر انه لا خلاف فيه و العمل باليد على الثانى تمسكا بان البيئه لا تصلح لمعارضه اليد الا فرق بين البيئه و الاقرار و كما يقدم ليد على الملكيه السابقه لو كانت ثابتة و البيئه و كذا الحال لو كانت الملكيه السابقه ثاقبه بالاقرار و فى الكفايه و فى كلامهم

القطع بان صاحب اليد لو أقرّ امس بان الملك له او شهدت البيّنه باقراره امس او أقرّ بأن هذا له امس قضى به له و فى اطلاق الحكم بذلك اشكال نعم لو أقرّ بأنه غصبه امس من زيد او قامت البيّنه على ذلك او أقرّ بذلك امس لم ينفع اليد الخاليه اذ قد ثبت بالاقرار او البيّنه انه اثبت عليه يد عدوان فيستصحب ذلك حتى يثبت خلافه و فى حكم الغصب فيما ذكرناه الاستعاره و الاستيجار و ربّما فصل بعض الاعلام بين ما لو اعترف ذو اليد قبل المرافعه عند الحاكم او عند البيّنه بان المدعى به للمدعى بالفعل و بعبارة اخرى اعترف ذو اليد قبل المرافعه عند الحاكم او عند البيّنه حال التصرف بكون المدعى به ملك المدعى حال التصرف بكون المدعى به ملك المدعى و ما لو اعترف قبل المرافعه او بعد ما عند الحاكم او عند البيّنه بكون المدعى به ملك المدعى فى السابق بتقديم الاقرار على الاول تمسّكا بانه ثبت باقراره ان يده يد مستعير او يد مستاجر او نحوهما و الاصل بقائه الى ان يثبت المخرج و لم يثبت لعدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد لهذه الصوره و لا اقلّ من الشكّ فى الشمول و فيه الكفايه و تقديم اليد على الثانى تمسّكا بما تقدّم الاستدلال به على تقديم اليد فى تعارض البيّنه و اليد اقول ان الاعتراف بالملكيه السابقه اما ان يكون عند الحاكم او عند البيّنه قبل المرافعه او فى حال المرافعه و على التقادير اما ان يكون دعوى الانتقال على وجه الاجمال او مع ذكر السبب و نظير الاقسام المذكوره يجرى فى باب الترافع فى الدين و الاعتراف باشتغال الذمه سابقا و الاداء بعده و على اى حال لا اشكال فى القول بلزوم الاخذ بالاقرار فى المقام على القول بتقديم البيّنه فى تعارض اليد و البيّنه و انما الاشكال فى جواز القول بتقديم الاقرار على القول بتقديم اليد فى تعارض اليد و البيّنه فمقتضى كلام جماعه كما يظهر مما مرّ القول بتقديم الاقرار مع القول بتقديم اليد فى تعارض اليد و البيّنه فمقتضى مما مرّ و ربما يقتضى بعض كلمات العلّامه فى القواعد ان الفرق بين الاقرار و البيّنه عدم جريان الاستصحاب فى باب البيّنه لعدم ثبوت الملكيه السابقه بالبيّنه لابتنائها على اليد و هى غير مفيد للملكيه السابقه بخلاف الاقرار و قال و لو قال المدعى عليه كان ملكك بالامس انتزع من يد لانه مخبر عن تحقيق فيستصحب بخلاف الشاهد فانه مخبر عن تخمين و الظاهر ان الغرض ان المدار فى الاقل و على الاخبار و اما الشهاده فالمدار فيها على الاستناد الى الظن لابتنائها على اليد المفيده للظن و المرجع الى القدرح فى اعتبار اليد فى افاده الملكيه السابقه و اما احتمال كون الغرض القدرح فى اعتبار البيّنه

فغير متطرق في المقام بخلاف ما تقدّم من الشيخ في الخلاف من دعوى عدم ثبوت الملكيه السابقه في تعارض اليد و البيّنه فانه  
يحتمل فيه كون الغرض القدرح في اعتبار البيّنه إلاّ انه بعيد و الظاهر كون الغرض القدرح في اعتبار اليد لكنّه يضعف بان الاظهر و  
ان كان عدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد لليد السابقه المنقلبه الى يد اخرى و لا سيّما بملاحظه التعليل باختلال النظام و عدم  
قيام السوق لاهل الاسلام لكنّ تعليل عدم اعتبار اليد بابتنائها على التخمين يقتضى عدم اعتبار اليد بالفعل مع ان ما دلّ على اعتبار  
اليد لو كان شاملًا لليد السابقه فالمدار على التعيّد لا التخمين على ان مقتضى العبارة المذكوره ان الاقرار مبنيّ على العلم و  
الشهاده مبنيه على الظن كما مرّ لكن الاقرار و ان كان مبنيًا على العلم لكنّه مفيد للظن كالشهاده فلا فرق بين الشهاده و اليد غايه  
الامر ان يقال بكون الظن الحاصل من الشهاده اضعف من الظن الحاصل من الاقرار لكن لا عبره بالظن الحاصل من الشهاده او  
الاقرار بناء على كون المدار فيهما على التعيّد و قد حرّنا الكلام في باب اشتراط اعتبار الشهاده بالظن و عدمه في الاصول مع ان  
التعدّد في الشهاده يوجب جبر ضعف الظن الحاصل منها فيساوى الظن الحاصل من الشهاده للظن الحاصل بالاقرار مضافا الى  
عدم جريان ما ذكره في صورته الشهاده بالملكيه مستنده الى اليد و هي مفيده للظن فالشهاده مبنيه على الظن بالملكيه سواء كان  
المشهود به هو اليد او الملكيه بل عدم جريان ما ذكره في صورته الشهاده اليد لابتنائها على العلم باليد إلاّ ان يقال انه لا يكفي  
العلم باليد بنفسها بل المدار على افاده اليد للملكيه و هي ظنيه فضلا عن ان مقتضاه تقديم البيّنه فيما لو شهد بالملكيه و قال لا  
ادري زال ام لا- مع انه قال بتقديم اليد فيه في التفصيل المتقدم منه و بالجمله لا بدّ في القول بلزوم الاخذ بالاقرار من القول  
بتقديم البيّنه في تعارض اليد و البيّنه او الفرق بين الشهاده بالملكيه او الشهاده ببعض اقسام الملكيه و الشهاده باليد او القول  
باستناد الشهاده بالملكيه الى اليد فلا يثبت الملكيه السابقه سواء كان مفاد الشهاده هو اليد او الملكيه المفروض استنادها إلى اليد  
لكن لا فرق بين الاقرار و الشهاده و كذا لا فرق بين الشهاده بالملكيه و الشهاده باليد بناء على اعتبار اليد السابقه المنقلبه الى يد  
اخرى نعم الظاهر استناد الشهاده بالملكيه السابقه الى اليد و ما دلّ على اعتبار اليد غير شامل لليد السابقه كما سبق فكل من  
الشهاده و الاقرار يوجب تحقيق موضوع الاستصحاب فلو كان الاستصحاب حجه في الباب فلا فرق بين ما لو كان ثبوت الحكم  
في الزمان

السابق بالشهادة او اليد و مع ذلك كلماتهم مبنية على الاشتباه بين مقام الحجية و مقام المرافعة و إلا فلا بد من ارادة الامر مدار مصداق المدعى و المنكر فعلى القول بكون المدار على السكوت عند السكون او كون المدار على العرف لا بد من مطالبه البيئه من غير ذى اليد و توجيه اليمين على ذى اليد اذ الاحكام تتبع الاسامى و لا ينقلب صدق المنكر على ذى اليد بالاقرار بلا اشكال فقد بان ضعف القول لاؤل و اما ما ذكره فى الكفايه فالظاهر ان المقصود من الاشكال فى اطلاق الحكم بتقديم البيئه فى الفروض الثلاثة من باب سلب العموم انما هو تسليم تقديم البيئه فيما لو ضم الى المضامين الثلاثة المذكوره فى الفروض الثلاثة على سبيل اللف و النشر المرتب المضامين الثلاثة المذكوره بعد الاستدراك فقله نعم من فروع المقطوع به فى كلامهم و لا يكون فرعا جديدا و على اى حال ان قال لحجيه الاستصحاب فى الباب فكما يتاتى استصحاب الغصبيه فكذا يتاتى استصحاب الملكيه و ان قال بعدم حجيه الاستصحاب فكما لا يتاتى حجيه استصحاب الملكيه فكذا لا يتاتى استصحاب الغصبيه حيث ان الشك فى وجود الرافع للملكيه للخارج و الغصبيه لذى اليد و الثانيه لازمه للاولى من باب اللازم الاخص لامكان الاستعاره مثلا و رافع الامرين متحد فلا مجال لاختلاف الاستصحاب فى الحجيه و بما ذكر يظهر حال عدم اختلاف الاستصحاب فى الجريان بالنسبه الى الملكيه و الغصبيه و يمكن ان يقال ان ما دل على اعتبار اليد لا يشمل اليد المسبوقه بالغصبيه فالاستصحاب خال عن المعارض فى صورته الاعتراف بالغصبيه بخلاف صورته الاعتراف بالملكيه فان اليد مقدمه فيها على الاستصحاب لكن نقول انه لا يقول باعتبار اليد راسا و يمكن ان يقال انه لو كان الاقرار بالملكيه موجبا لانقلاب الدعوى بحكم الاستصحاب فلا فرق فى حكومه الاستصحاب بين ثبوت الملكيه فى الزمان السابق بالاقرار بالنسبه الى الشخص الخاص و ثبوتها بالعلم فى الجمله اى ثبوتها علما لكن بالنسبه الى بعض الاشخاص على وجه الاهمال حيث ان المقطوع به كون ما فى يد ذى اليد فى اغلب الموارد بل فى عموم الموارد ملكا للغير فى السابق فمن يقول بتقديم الاستصحاب فى تعارض البيئه و اليد لا بد له من القول بذلك فى صورته الاعتراف بالملكيه السابقه لكن نقول اولا ان الظاهر انه لا خلاف فى البناء على الملكيه فى باب اليد مع عدم المعارض فعدم اعتبار الاستصحاب فى موارد عدم النزاع لا ينافى الاعتبار فى موارد النزاع و ثانيا ان الاعتراف بسبق الغصبيه ايضا لا يوجب اختلاف عنوان المدعى و المنكر و لا شك فى كون ذى اليد منكر ابناء على

كون المدار في المدعى و المنكر على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف و الاعتراف بالغصبيه كالحجر في جنب الانسان فلا بد للخارج من اقامه البيئه و لو اعترف ذو اليد بسبق الغصبيه و بعد هذا اقول ان ظاهر استشكله في اطلاق ما قطع به في كلامهم تقديم اليد في غير مورد تقديم الاستصحاب مع انه لا يقول باعتبار اليد إلا ان يقال انه لا يقول باعتبار اليد في الدلاله على الملكيه لكنه لا ينافي تقديم اليد مع اليمين باعتبار كون ذى اليد منكرا من باب كون الخارج مدعيا قضيه السكوت عند سكوته لكنك خبير بان هذا المقال خلاف الظاهر او يقال ان عدم اعتبار الاستصحاب لا يستلزم القول باعتبار اليد فلعله يقول بلزوم الاصلاح لكنك خبير بان هذا المقال ايضا خلاف الظاهر و بعد هذا اقول انه لو أقر بان غصبه امس من زيد لا يتاتي استصحاب الغصبيه الا على فرض عدم دعوى تخلل الملكيه للمدعى عليه بين الغصبيه السابقه و الملكيه المدعاه حال الترافع إلا ان يقال ان المفروض عدم دعوى التخلل المشار اليه فلا حجه الى التقييد به و اما التفصيل الاخير ففيه ان المفروض في الصوره الاولى عدم ذكر السبب فلا مجال لاستصحاب الاستعاره مثلا بالخصوص و لا على وجه الاجمال بل لا بد من استصحاب الملكيه السابقه للمدعى و لا فرق في اعتبار استصحاب الملكيه السابقه للمدعى بين الصورتين إلا ان يقال ان المفروض دعوى شمول ما دلّ على اعتبار اليد للصوره الاولى فيتجه التمسك بالاستصحاب في الباب و مع هذا المدار في الصوره الاولى على الاعتراف بعدم اعتبار التصرف المتحقق حال الترافع في ابتدائه و لا فرق في عدم شمول ما دلّ على اعتبار اليد بين ما لو كان الاعتراف بعدم اعتبار التصرف بالفعل و ما لو كان الاعتراف بعدم اعتبار التصرف في السابق مع فرض عدم انقطاع التصرف بتخلل تصرف المدعى بين تصرف المدعى عليه في السابق و تصرفه حال الترافع اذ المدار في عدم الشمول على عدم ثبوت اعتبار التصرف في ابتدائه و لا- مداخله لفعليه عدم الاعتبار بالخصوص في عدم الشمول فكان المناسب التفصيل بين ما لو اعترف بعدم اعتبار التصرف بالفعل قبل الترافع او في السابق حال الترافع و ما لو اعترف بالملكيه السابقه فيرجع الامر الى ما جرى عليه في الكفايه و مع هذا اختلاف الحكم اعني مطالبه البيئه و توجيه اليمين انما يتاتي باختلاف الموضوع و على هذا المنوال الحال في عموم الموارد كيف و لا- مجال لاختلاف الحكم بدون اختلاف الموضوع و لا يختلف الموضوع في المقام بناء على كون المدار في المدعى و المنكر على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف كما جرى عليه المفضل باختلاف فهم اهل العرف في باب ما دلّ على اعتبار اليد فمن اين و اين يتاتي انقلاب الدعوى و اختلاف الحكم و مع ما ذكر نقول ان الشك في شمول ما دلّ على اعتبار اليد لا يكفي في جواز العمل باخبار اليقين في تقديم الاستصحاب في الصوره الاولى كما هو مقتضى قوله و لا اقل من الشك في الشمول و فيه الكفايه للزوم



الظن بخلو الدليل عن المعارض في صحه التمسك به مع ان الشك في شمول ما دل على اعتبار اليد يستلزم الشك في شمول اخبار اليقين قضيه ان الشك في احد النقيضين او الضدين يستلزم الشك في الآخر و ان قلت انه انما يتم بناء على اعتبار الظن الشخصي دون اعتبار الظن النوعي قلت ان اعتبار الظن النوعي انما يتاتي في باب المعنى الحقيقي او في باب السند لكن في خصوص الخبر الصحيح و ما نحن فيه لا يرتبط بشيء من الامرين لكون الشك فيه في معارضه احد الدليلين للآخر و اين هذا من مورد اعتبار الظن النوعي على القول به و يمكن ان يقال انه بناء على اعتبار الظن النوعي يستحكم التعارض للزوم البناء على ما يقتضيه الوضع لكنه مدفوع بانه بناء على اعتبار الظن النوعي لا يعمل بما يقتضيه الوضع في صورته الشك في شمول الاطلاق كما حزنناه في محله و بما ذكرنا يظهر ضعف ما جرى عليه في كشف اللثام من عدم انقلاب الدعوى لو كان الدعوى في العين و اعترف ذو اليد بالملكه السابقه دون ما لو كان الدعوى في الدين و اعترف المنكر بسبق الاشتغال لمجىء الاستصحاب في الباب بالاعتراف بسبق الاشتغال فلا بد من اقامه البيئه على الاداء بخلاف ما لو كان الدعوى في العين فان الاستصحاب فيه معارض بما يقدم عليه اي اليد حيث انه و ان اجاد في دعوى عدم انقلاب الدعوى فيما لو كان الدعوى في العين لعدم اختلاف حال اليد من حيث التقدم على الاستصحاب بين ما لو كان ابداء مجرى الاستصحاب بواسطه الشهاده او اليد لكن الاجود دعوى عدم اختلاف المدعى و المنكر بناء على كون المدار فيها على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف و مع هذا نقول انه لو كان الدعوى متعلقه بالدين فلا يختلف المدعى و المنكر ايضا بناء على كون المدار فيهما على السكوت عند السكوت او كون المدار على العرف فعلى المنكر يتوجه اليمين و لو اعترف بسبق الاشتغال و لا ينقلب الوظيفه بلزوم اقامه البيئه لكن نقول انه يتاتي الاشكال من جهه انه نفى في كشف اللثام الخلاف في انقلاب الدعوى و لزوم اقامه البيئه على الاداء لكن لا وثوق لى بتتالي الفتاوى غالبا

## تنبيهات

الاول انه ربما يتوهم عدم كفايه الشهاده على كون الخارج مالكا و لزوم كون الشهاده على كون ذى اليد غاصبا بناء على تقديم قول ذى اليد و ليس بشيء اذ المدار في الشهاده على مطابقتها لدعوى المدعى و دعوى الخارج انما هي كونه مالكا بالاصاله و كون ذى اليد غاصبا لازم لكونه مالكا و افلو امكن تحليل الواسطه بين كون الخارج مالكا و كون ذى اليد غاصبا لما تضايق

عنه الخارج فيكفي الشهاده على كون الخارج مالكا بل الشهاده على كون ذى اليد غاصبا لا تثبت مدعى الخارج لامكان كون العين ملكا الثالث فلا يثبت كون الخارج مالكا الا بانضمام الفراغ عن عدم تخلل الواسطه و اعتبار الشهاده حتى فى صوره عدم كفايتها بنفسها غير ثابت الثانى انه ربما يتوهم جواز المسابقه الى ادعاء منفعه العين و جعل دعوى العين فى عده التاخير و هو واضح السقوط اذ ادعاء المنفعه تابع لدعوى العين و هو فى جانب الطول لا العرض بالنسبه اليها و بما ذكر يظهر الحال لو كان العين فى يد ثالث استجارا من ذى اليد فانه لا مجال لادعاء المنفعه من الخارج مع الثالث و لا بد من ادعاء العين مع ذى اليد لو كان الحال لو كان العين فى يد ثالث صلحا مع ذى اليد مع ثبوت الصلح فانه لا مجال لادعاء العين من الخارج مع الثالث و لا بد من ادعائها مع ذى اليد الثالث

انه اعجبني ان اذكر فى المقام من باب المناسبه ما سئل عن المحقق القمى من انه طلق زيد زوجه عمرو بدعوى الوكاله ثم نكحها بعد انقضاء العده و مضى خمس اعوام و كانت فى حباله زيد مدّه مديده و حصل له الحمل و الآن جاء عمرو يدعى ان الزوجه زوجته و ينكر الطلاق و توكيله فيه و عجز زيد عن اثبات التوكيل فهل يحكم بتقديم قول عمرو مع لان اليمين الاصل معه او قول زيد لان الظاهر معه من وجوه شتى منها وقوع الطلاق منه فى مجلس العلماء و العدول اليمين و منها تمادى مدّه المفارقة بين الزوجين و منها تزويج زيد اياها فى ذلك البلد و سكوت عمرو و مضى مدّه على هذا الوجه و منها ان زيدا كان متزوجا باخت عمرو و كان بينهما صداقه ثم طلق اخته بعد تزويج زوجته و هذا مما يصير منشأ للعداوه فهل عمرو مدع و عليه البينه او زيد كذلك و اجاب المحقق المذكور بانه اقرّ زيد بانها كانت زوجتك و انت و كلتنى فى طلاقها و طلقته ثم تزوجت بها فهو مدّع جزما لانه معترف بزوجيتها الى زمان الطلاق لعمرو و يدعى توكيله فيه و تطبيقه و لا ريب انه يصدق عليه تعريف المدعى بانه الذى يترك لو ترك و بعبارة اخرى بانه الذى يسكت لو سكت و هو المتبادر منه فى العرف قال و قد ظهر لى لذلك عبارة اخرى و هى الذى كان على صدد قضيه ايجابيه او سلبيه كما هو المطابق لآداب المناظره من تسميه المستدل مدعى و المانع منكر او ذلك لانه ثبت باقراره زوجيتها فاذا ترك دعوى الطلاق التوكيلى فيترك و يبقى مقتضى الاقرار بحاله و كذلك يصدق عليه انه يدعى خلاف الاصل و لا يذهب عليك بعد غرابه مورد السئوال غرابه ما فى الجواب من دعوى صدق تعريف المدعى بانه يترك لو ترك و يسكت عنه لو سكت على من يدعى التوكيل فى الطلاق حيث ان

المدعى على التعريف المذكور و هو من يدعى عدم التوكيل بلا شبهه اذا المقصود بالتعريف المذكور هو من يقدم على احداث النزاع و إثارة الشحاء و لا خفاء فى ان احداث النزاع و إثارة الشحاء انما قد وقع فى المقام ممن ادعى عدم التوكيل و لو قتل ان المقصود بالتعريف المذكور انه يترك و يسكت عنه لو ترك مقاله و سكت و لا ريب فى صدقه على من يدعى التوكيل قلت كلا و حاشا انما المقصود بالتعريف المذكور انه يترك و يسكت عنه لو ترك الخصومه و سكت عنها كما هو المصرح به فى الشرائع و النافع و القواعد و الرّوضه و مع ذلك الامور المذكوره فى السّئوال توجب العلم بصدق من يدعى الوكاله و ان قنع السائل بافاده الظن فلا مجال فى المقام للعمل بالاصل كما يظهر من كلامه و مع ذلك مقتضى اناطه كون زيد مدّعيًا على الاقرار بسبق زوجيه عمرو و توكيله زيدا فى الطلاق و تطبيق زيد كون زيد من باب المنكر فى صورته انتفاء الامور المذكوره وحدانيا او ثنائيا او ثلاثيا سواء علم الحاكم من الخارج بسبق الزوجيه ام لا- و الظاهر ان جعله من باب المنكر فى صورته انتفاء الامور المذكوره من باب كون زيد من باب ذى اليد فى تلك الصّور و جعله من باب المدعى فى الصّوره المذكوره من باب دعوى انقلاب الانكار الى الدّعوى فى صورته اقرار زيد بسبق ملكيه المدعى للمدعى به كما تقدم المصير اليه من جماعه لكن نصّ اليد انما يدلّ على الملكيه و ان جرى بعض الاصحاب على الدلاله على الاختصاص و لذا جرى على اصاله قول ذى اليد فيما لو وقع الترافع فى الولايه للموقوف و قد زيفناه فى محلهم اللهم إلا- ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الملكيه و الاختصاص بثبوت الاختصاص باليد كما يثبتها الملكيه و قد تقدّم تزييف دعوى انقلاب الانكار الى الدّعوى فى صورته اقرار ذى اليد بسبق الملكيه و مع ذلك تعميم المدعى فى تعريفه بالذى كان بصدد قضيه ايجابيه او سلبيه مدفوع بان المدار فى صدق المدعى فى اصطلاح الفقهاء على ايجاب خاصّ نظير ان المدار فى الحكم على ما ذكر فى تعريفه على اطلاق خاصّ او الزام كيف لا و من الواضح ان المدعى يختصّ فى اصطلاح الفقهاء بمن يثبت فى مقام الترافع و لا يكفى مجرد الاثبات فى اصطلاحهم و لو كان بالنسبه الى الموضوعات العرفيه او اللغويه او الاحكام الشرعيه او الامور العلميه و ان كان مجرد الاثبات كافيا فى صدق المدعى بالنسبه الى اصطلاح ارباب المناظره الا- ان الظاهر بل بلا اشكال اختصاص المدعى فى اصطلاح ارباب المناظره بمن يثبت فى المسائل العلميه بالتعريف غير مانع اللهم ان يقال انه لم يتطرق

النقل فى لسان الفقهاء فى باب المدعى و إنما الامر من باب اطلاق الكلّى على الفرد نظير اطلاق الله على البارى سبحانه بناء على كونه موضوعاً لمطلق الذات المستجمع لجميع الكمالات و كذا اطلاق الشمس على الجرم المخصوص بناء على كونها موضوعاً لمطلق الكوكب النهارى لكن نقول بعد تسليم كون الله من باب اسم الجنس او علم الجنس و كذا الشمس كما هو مقتضى ما ذكر و ان كان الظاهر دعوى اسم الجنس فى باب الله و الشمس لندره علم الجنس لا من باب الشخص و لعله الاظهر ان الاظهر تطرق النقل فيما تكثر اطلاق الكلّى على الفرد لكن الامر فيه بديع حيث ان علم المفروض عدم انقلاب الامر الى التجوز قضيه ان المفروض كون الامر من باب اطلاق الكلّى على الفرد و مع ذلك يتأتى الهجر و النقل بفرض انس السامع بالفرد بحيث ينتقل السامع اليه على حسب الانتقال فى الحقيقة الهاجرة فالمطلق فى حكم الحقيقة الثانويه اذا المدار فى الحقيقة الثانويه على التجوز و المفروض كون الاستعمال من باب الحقيقة الا ان العمده فى الحقيقة الثانويه انما هى انقلاب انس السامع عن الحقيقة الاوليه الى الحقيقة الثانويه و لا مداخله لاراده المتكلم فى الهجر بل كالحجر فى جنب الانسان و الانقلاب بالمذكور موجود فى المقام و ان كان الامر من باب الحقيقة الاوليه و من ذلك ان الاظهر تطرق النقل على الله بناء على كونه من باب اسم الجنس او علم الجنس و كذا الحال فى الشمس بناء على كونها من باب اسم الجنس و مع ذلك تعميم التعريف المشار اليه للسلب موجب لدخول النكره

فى التعريف فالتعريف غير مانع ايضاً و الله العالم



و اصاله صحّحه العقود من مصنفات

نحرير العلماء الاجله و

الفقهاء الجله وحيد الاعصار

و فريد الادوار الزكي

الالمعي ابي المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد فهذه كلمات في تعارض الاستصحاب و اصاله صحّحه العقود و قد حرت فيه الكلام في الاصول في سوابق الايام لكن لما جرى المذاكره في الحال الى حيال ذلك المقال فاحببت تجديد شرح الحال و ضبط ما يتجدد من تجوال الخيال لما في ذلك من عموم النفع و الجدوى و كثره الابتلاء و البلوى مع ما فيه من خفاء المسك و اختفاء المدرك و ان اشتهر في الباب بين الاصحاب ما يتطرق اليه الشك و يعتبره الارتياب و على الله التوكل و به الاعتصام في جميع الابواب

### مقدمه اختلاف العلماء في تعريف المدعى و المنكر

قد اختلفت كلمات الفقهاء في تعريف المدعى و باختلافها يختلف تعريف المنكر فقد عرفه في الشرائع و النافع و اللّمعه و الرّوضه بانّه الذي يترك لو ترك الخصومه و في الرياض و لعلّه المشهور بل نسبه بعض الى المشهور و قيل انه من يدعى خلاف الاصل او امرا خفيا كما نقله في الشرائع و النافع عن القائل و فسّر في الرياض الامر الخفى بخلاف الظاهر و هو مقتضى ما ياتي من المسالك و ربما فسّر بعض اصحابنا الامر الخفى بما كان منافيا للظاهر الشرعى لكن التقييد بالشرعى ليس بشيء و قيل انه من يدعى خلاف الاصل او الظاهر كما نقله في الرّوضه عن القائل و الظاهر اتحاد القائل بهذا القول و القائل بالقول السابق عليه و لفظه او في التعريفين اما للتقسيم او للترديد و في القواعد و الدّروس انه من يترك لو ترك او من يدعى خلاف الاصل او خلاف الظاهر كما و لفظه او اما ان تكون اولا و ثانيا للتقسيم فالمرجع الى دعوى صدق المدعى على مصاديق ثلاثه أو لا تكون

اولا و ثانيا للترديد فالمرجع الى التوقف بين مصاديق ثلاثه او تكون اولاً للتقسيم و ثانيا للترديد و عكسه غير معقول للزوم العلم بالفرع مع الشك في الاصل و عن الشَّهيد في القواعد انه من يترك لو ترك او يدعى خلاف الظاهر و لفظه او ايضا للتقسيم او للترديد و ظاهر الشرائع و النافع انحصار القول في القولين المذكورين فيهما و به صرح العميدى في شرح القواعد نقلا كما عن التنقيح بل المصرح به نقلا ان تثليث القول ليس على ما ينبغى و ظاهرا للتعيين ايضا انحصار القول في القولين المذكورين فيهما و صريح المسالك كما عن بعض من تقدّم و جماعه ممن تاخر كون القول في المقام ثلاثه اعنى القول بكونه من يترك لو ترك الخصومه و القول بكونه من يدعى خلاف الاصل و القول بكونه من يدعى امرا خفيا خلاف الظاهر و جرى جماعه من الاواخر على كون المدار على العرف و قال المحقق القمى في الجواب عن بعض السّؤالات و قد يظهر لى لذلك عبارته اخرى و هو العذى كان على صدد اثبات قضيه ايجابيه او سلبيه كما هو المطابق لطريقه آداب المناظره من تسميه المستدلّ مدّعى و المانع منكر او لعلّه ماخوذ مما ذكره في المجمع في ماده دعا في قوله و في الحديث البيّنه على المدّعى و اليمين على المدّعى عليه و هو المراد بالمدّعى على ما يفهم من الحديث من يكون في مقام اثبات قضيه على غيره و من المدّعى عليه المانع من ذلك و هو المعبر عنه بالمنكر لكن الماخوذ في الحديث و اليمين على من انكر لا المدّعى عليه كما هو مقتضى ما ذكر من عبارته المجمع نعم تخصيص القضيه فيه بالاثبات اولى من تعميمها للنفي في كلام المحقق المشار اليه لاختصاص المدّعى المبحوث عن احكامه في كتاب القضاء بمن يدعى الاثبات و ان كان المدّعى في لسان ارباب المناظره اعم ممّن ياتى بقضيه سلبيه فالتعميم المشار اليه يستلزم دخول المنكر في المدّعى و ياتى مزيد الكلام و الظاهر ان المقصود بالاصل في المقام انما هو اصل العدم او مطلق الاصل النافى و لا يعمّ مطلق القاعده التعييديه و لو كان مفادها الاثبات كاصاله صحه فعل المسلم و الظاهر ان المدار في موافقه الاصل على الصوره الوجدانيه اى موافقه الاصل في جانب احد الطرفين دون الآخر و لا يشمل صوره تعارض الاصل من الجانبين مع تقديم احد الاصلين على الآخر و ربّما يقتضى ما ذكر في اجتماع المصاديق الثلاثه فيما اذا طالب زيد عمرو بدين في ذمّه او عينا في يده فانكر عمرو حيث ان زيدا لو سكت سكت و يخالف قوله الاصل لان الاصل براءه ذمّه عمرو عن الدين و عدم تعلق حق زيد بالعين و يخالف قوله الظاهر لان الظاهر براءه ذمّه عمرو و عمرو لا يترك لو ترك و يوافق قوله الاصل و الظاهر فهو مدّع و عمرو مدّعى عليه مطلقا كون البراءه مظنونه مضافا الى حجيه

الاصل البراءه من باب التعيّد و قد ادعى صاحب المعالم ايضا فى الدليل الرابع الذى استدلّ به على حجيه خبر الواحد الظن بالبراءه فى نفس الاحكام بل مقتضى كلامه كون اعتبار اصل البراءه بواسطه عدم الظفر بالدليل على التكليف افاده الظن لكن لا شك ان براءه عمرو فى الفرض المذكور لا تكون مظنونه نعم يتحصّل الظن بالبراءه فى نفس الاحكام بواسطه عدم الظفر بالدليل على التكليف بعد الفحص لو لم نقل باختصاص حصول الظن ببعض الاحيان و ربما يرشد تعليل مخالفه دعوى زيد للاصل فيما لو طالب زيد غيا فى يد عمرو فى الفرض المذكور الى عدم اختصاص الاصل فى المقام باصل البراءه لكن لا خفاء فى ان اصله عدم تعلق حق زيد بالعين فى يد عمرو معارضه بالمثل إلا ان يقال انه يقدم دلالة اليد على الملكيه على اصله عدم تعلق حق ذى اليد بالعين و الظاهر قد يطلق فى قبال الباطن و هو معروف و قد يطلق فى قبال المعلوم و هو الظاهر من الظاهر فى كلمات الفقهاء و الاصوليه فالظاهر من الظاهر فيما نقله فى الرّوضه من القول الثنائى و اختاره فى القواعد و الدّروس من القول الثلاثى انما هو المظنون و يرشد اليه ما ذكر فى بيان اجتماع المصاديق الثلاثه من الفرض المتقدّم من الظن براءه عمرو لكن يمكن ان يكون المقصود بالظاهر هو خلاف الخفى كما هو الحال فى تفسير الخفى بخلاف الظاهر فى الرياض كما مرّ بل اخذ الامر الخفى فى القول الثنائى يرشد الى كون المقصود بخلاف الظاهر فى القول الثالث هو الامر الخفى بناء على اتحاد القولين بل ربّما يرشد ذلك الى كون المقصود بالظاهر فى القول الرابع هو الامر الخفى فتدبّر و على اى حال قد اختلف النّسبه الى القول الثنائى كما يظهر مما مرّ فى الشرائع و النافع قد عبّر بالامر الخفى و فى الرّوضه قد عبّر بخلاف الظاهر و هذا و ان امكن مساوقته مع الامر الخفى بكون المراد بالظاهر ما يقابل المستور لكن بناء على كون المقصود بالخفى المستور لا الدقيق و الظاهر من الظاهر فى ذلك المظنون قضيه ما سمعت فالغرض من خلاف الظاهر الموهوم و يعضده ما ذكر فى اجتماع المصاديق الثلاثه مما مرّ و غيره و خفاء الشىء لا ينافى حركه الظن اليه فالامر الخفى يمكن ان يكون مظنونا و فى القول الثلاثى اعنى مقاله القواعد و الدّروس قد عبّر بخلاف الظاهر و الظاهر منه كون الغرض الموهوم و يمكن ان يكون الغرض الامر الخفى و بالجمله فالظاهر القول الاخير حيث ان اللفظ الماخوذ فى تعليق الحكم الشرعى عليه لا بدّ فيه من الرجوع الى اللغه لو لم يتطرق عليه معنى جديد عرفا او شرعا و اما لو تطرق عليه معنى جديد عرفا او شرعا فلا بدّ من الرجوع الى العرف او الشرع و اعتبار العرف



هنا من باب الموضوعيه بخلاف ما لو لم يتطرق المعنى الجديد على اللفظ فانه قد يرجع فيه الى العرف كما لو كان معنى اللفظ غير المذكور في اللغة بل كان موكولا ومحالا الى العرف كما يتفق كثيرا في القاموس حيث يقول معروف لكن اعتبار العرف هنا من باب المرآتيه و هاهنا لم يذكر للمدعى والمنكر في اللغة معنى يناسب الرجوع اليه في المقام فلا بد في معنى المدعى والمنكر من الرجوع الى العرف و لو من باب المرآتيه و لم يتطرق على المنكر معنى في العرف بلا شبهه فالرجوع في معنى المنكر الى العرف و لو من باب المرآتيه بلا مراء و اما المدعى فربما يتوهم تجدد معنى عرفي له قضيه ان الدعاء و الدعوه لغه بمعنى الطلب و لا- يساعده استعمالات الادعاء الا- ان الاظهر ان معنى لغه يخالف معنى الدعاء و الدعوه بناء على كون الارتفاع في المصادر و المشتقات و الافعال سواء كان كل منها مجردا او مزيدا شخصيه نعم بناء على كون الاوضاع المشار اليها نوعيه لعله يتم القول بتجدد الحقيقه العرفيه و الظاهر اتحاد معنى المدعى و الادعاء لغه كما هو الحال في غالب المصادر و المشتقات و على اى حال فالظاهر من الادعاء عرفا هو اثبات شخص امرا في حقه او في حق غيره كادعاء الاعلميه من الشخص في حقه او في حق غيره و الظاهر بل بلا- اشكال انه لا- ينفك الادعاء و الاثبات في مقام الترافع عن السيكوت عند السيكوت و على منوال حال (1) المدعى اذا عرفت ما تقدم فنقول بتحقيق الكلام في المقام انه ان كان الاستصحاب المعارض لاصاله صحه العقد بعد اعتبارها هو استصحاب عدم الانتقال بان كان الاستصحاب حكما فيقدم اصاله صحه العقود بناء على تقديم الاستصحاب الوارد على المورد و يقتضى القول بذلك طائفه من كلمات المحقق و العلامه بل الظاهر انه المشهور و مورد هذه المعارضه انما هو ما لو شك في خلو العقد عن المانع و ثمره تقديم اصاله الصحه انما هي على تقدير عدم اعتبار اصاله عدم المانع و الافعلي تقدير اعتبارها فلا بد من البناء على عدم المانع فلا يظهر الثمره في تقديم اصاله الا الصحه من باب اعتضاد الاصل بالاصل و كذا ما لو شك في اشتمال العقد على شرط من شروط الصحه مع الاغماض عن تقدم الاصل الموضوعي اعني استصحاب عدم الشرط المترتب عليه الفساد و قد جرى المقدس في حجر المجمع على تقديم استصحاب عدم الانتقال و يظهر ضعفه بما سمعت مع انه قد جرى في غير موضع من كتاب البيع على تقديم اصاله صحه العقود و ان كان الاستصحاب موضوعيا و العمده فيه ما لو كان الشك في اشتمال العقد على شرط من شروط الصحه كالبلوغ و اعتبار المبيع بالرؤيه او الكيل او الوزن و ان امكن تطرق المعارضه فيما لو كان الشك في بعض الاجزاء كما لو شك في الايجاب بناء على كون الظاهر صحه العقد

ص: ٥٥٤

بملاحظه ان الظاهر عدم اقدام الشخص على القبول الغير المسبوق بالايجاب لكنه فرض نادر فالحق ان الشك ان كان في البلوغ فلا يصح تصحيح العقد الا بملاحظه كون الظاهر عدم اقدام الطرف المعلوم بلوغه على ايقاع العقد مع غير البالغ و على تقدير صحه التصحيح فمع العقد و البلوغ فتساقط الاستصحابان المتعارضان فيحكم بصحة العقد من باب اصاله صحه فعل المسلم تعبدا على القول به و مع الجهل بتاريخ العقد يحكم بالصحة لكون العقد محكوما بتأخره عن البلوغ بحكم الاستصحاب مضافا الى اصاله صحه فعل المسلم تعبدا على القول به و مع الجهل بتاريخ البلوغ يحكم بالفساد لكون البلوغ محكوما بتأخره عن العقد بحكم الاستصحاب مع ان استصحاب عدم البلوغ موضوعى و اصاله صحه العقود حكمى فيقدم الاول على الثانى و على ذلك المنوال الحال كلما كان شرط موجودا حال الترافع لكن شك فى تقدمه على العقد و تأخره عنه او شك فى تقدمه على حادث اعتبر تقدمه عليه و تأخره عنه و منه ما لو وقع التداعى فى كون القبض قيل التفرق فى بيع السلم او بعده بناء على اشتراط القبض فى المجلس فى بيع السلم لا- ممانعه القبض بعد التفرق و ان كان الشك فى مثل اعتبار المبيع فالشك فى صحه البيع ناش من الشك فى الشرط فاستصحاب عدم الشرط من باب الاصل الموضوعى و اصاله صحه العقود من باب الاصل الحكمى فيقدم الاول على الثانى و على ذلك المنوال الحال كلما شك فى اصل حدوث شرط فخلو اصاله صحه العقود عن معارضه الاستصحاب الموضوعى انما يختص بما لو كان الشك فى المانع و الاظهر ان يقال انه لا بد فى المقام سواء كان الاستصحاب حكما او موضوعيا من تشخيص المدعى و المنكر بناء على تقديم قوله البيئه على المدعى و اليمين على من انكر ما يعارضه مما يجرى فى الموضوعات و الاحكام كالاتصحاب او يجرى فى الموضوعات كاصاله صحه العقود كما يظهر مما ياتى فعلى القول بكون المدار فى المدعى على السكوت لو سكت لا بد من مطالبه البيئه عن لو سكت سواء كان يدعى الصحة او الفساد بل بناء على كون المدار فى المدعى على دعوى ما يخالف الاصل فالظاهر ان المقصود بالاصل هو اصل البراءة او مطلق الاصل النافى كما مر فلا يشمل استصحاب البلوغ بل استصحاب عدم الانتقال لكون المرجع الى استصحاب الملكيه السابقه و كذا لا يشمل صورته تعارض الاصل من الجانبين فى النفى فضلا عما لو اختلف الاصل بالاثبات و النفى فى الجانبين (1) فى الاثبات نعم لو كان الامر فى مقام الحجية دون المرافعه يتم التفصيل المذكور نظير انه لا مجال لتقديم اليد على استصحاب الملكيه و لا العكس فى مقام المرافعه بل لا بد من تشخيص

ص: ٥٥٥

المدعى والمنكر و شرح الحال موكل الى ما حررناه فى تعارض اليد و الاستصحاب فى رساله منفرده و قد اضطربت كلمات  
العلامه فى تعارض الاستصحاب الموضوعى و اصله صحه العقود على القول بتقديم اصله الصحه كما فى مواضع كثيره و القول  
بتقديم الاستصحاب كما عن حجر الارشاد فيما لو ادعى البائع وقوع البيع حال جنونه حيث جرى على تقديم قول البائع مع اليمين  
و التوقف كما صنعه فى القواعد حيث احتمل فيما لو قال بعثك و انا صبى تقديم قول مدعى الصحه مع يمينه و تقديم قول البائع  
لاصله البقاء بل حكى بعض الاصحاب اضطراب كلمات الاصحاب فى الباب خصوصا العلامه و بعض من تاخر عنه ثم ان اصله  
صحه العقود انما يبتنى اعتبارها على اعتبار اصله صحه افعال المسلمين من باب التعيد او الظهور و الظاهر ان الظهور هو  
المدرک فى دعوى اصله صحه العقود بشهاده دعوى ظهور صحه العقد فى كلماتهم الا ان المقصود بالظهور اما الظهور النوعى  
او الظهور الشخصى كما هو الظاهر بل هو الظاهر من الظهور فى عموم الموارد اما الاول فالمرجع فيه الى التعيد و لا بد من قيام  
دليل عليه و لا دليل عليه سوى ما يتمسك به على اصله صحه افعال المسلمين تعيدا و قد زيفناه فى محله فقد بان فساد دعوى  
اعتبار اصله صحه العقود من باب التعيد و اما الثانى فيتأتى الكلام فيه تاره موضوعا و اخرى حكما اما الاول فلا مجال لدعوى  
ظهور صحه العقد على الاطلاق اذ قد يكون الظاهر هو الفساد مع انه ان كان اعتبار الاستصحاب عن باب الظن فاستصحاب عدم  
الانتقال او استصحاب عدم التوكيل مثلا يوجب ارتفاع الظن بصحه العقد و استصحاب عدم الانتقال لا ينفك عن اصله صحه  
العقد فلا مجال لدعوى ظهور صحه العقد فى مورد من الموارد على انه قد يدعى من يدعى الفساد ايقاع العقد تقليدا لمن يقول  
بالصحه فح لا يتم دعوى ظهور صحه العقد فى هذا المورد اللهم الا ان يذنب بان مورد اصله صحه العقد ما لو تردد العقد بين  
الصحيح عند الكل و الفاسد عند الكل مضافا الى انه قد يكون العقد واقعا من غير تقليد و العقد صحه و فسادا محل خلاف  
فليس حمل العقد على الصحيح عند الحاكم اولى من الحمل على الصحيح عند غيره و لا يكفى الحمل على الصحيح الواقعى فى  
التقديم و لا- يساعد الظهور مع الصحيح الواقعى فضلا عن ان تقديم اصله صحه العقد انما هو بواسطه ظهور صحه افعال  
المسلمين بشهاده دعوى ظهور صحه العقد فى كلماتهم كما سمعت اذ ليس ظهور صحه العقد الا من باب ظهور صحه افعال  
المسلمين انما هو ظهور الصحه عند الحاكم و لا شك ان غايه ما يقضى به ظهور صحه افعال المسلمين انما هى الصحه عند  
الفاعل ففى صورته اختلاف الفقهاء

فى الصّحه و الفساد لا مجال لتقديم من يدعى الصّحه من باب الظهور و يرشد الى ذلك ما اورد به صاحب المدار على ما ذكره المحقق فيما لو اختلف الزوجان فادعى احدهما وقوع العقد فى حال الاحرام و انكر الآخر من ان القول قول من يدعى الاخلال ترجيحاً لجانب الصّحه من ان الحمل على الصّحه انما يتم اذا كان المدعى لوقوع العقد فى حال الاحرام عالماً بفساده اما مع جهله فلا وجه للعمل على الصّحه و اما الثانى فلا دليل على اعتبار الظن بصحة العقد و لا بدّ من تشخيص المدعى و المنكر و ان اصرّ المحقق القمى فى حجّيه الظن فى الموضوع كما حرّراه فى الرّسالة المعموله فى حجّيه الظن و غيرها بل جعل الخلاف فى تشخيص المنكر من باب تشخيص مورد الظن نعم بناء على كون المدار فى الانكار على الظهور تعييناً او فى الجملة يتم الاستناد الى ظهور صحة العقد كما انه بناء على اعتبار اصاله صحة العقد من باب التعيّد فى اصاله افعال المسلمين و كون المدار فى الانكار على موافقه الاصل يتم تقديم من يدعى صحة العقد بناء على عموم الاصل فى تفسير المدعى لمن يدعى خلاف الاصل للقاعده الثبوتيه دون اختصاصه باصل البراءه او مطلق الاصل النافى و اما بناء على كون المدار فى اصاله صحة العقد على الظهور و المدار فى الانكار على موافقه الاصل فلا بدّ هنا من تقديم من يدعى الفساد و لو على القول بتقديم الظاهر على الاصل فى سائر الموارد مثل طين الطريق و غسله الحمام كما انه لو كان المدار فى اصاله صحة العقد على التعيّد و كان المدار فى الانكار على الظهور فلا بدّ من تقديم من يدعى الفساد لو كان الظاهر فى بعض الموارد فساد العقد او قيل بظهور فساد العقد مطلقاً و اما بناء على كون المدار فى المدعى على الترك لو ترك فالمدعى قد يكون مدّعياً للصّحه و قد يكون مدّعياً للفساد فقد بان ان اشتهاً تقديم من يدعى صحة العقد فيما لو تعارض الاستصحاب الحكمى و اصاله صحه العقود انما ينافى الاختلاف فى معنى المدعى و المنكر و مع ذلك لو قيل باعتبار الاستصحاب تعيّداً و لو مع الظن بالخلاف فلا بدّ من تقديم من يدعى الفساد و لو كان الظن فى الموضوع حجّيه فيما لم يعارضه الاستصحاب و لا منافاه بين حجّيه الظن فى الموضوع و حجّيه الاستصحاب مع الظن بالخلاف لرجوع الامر الى تخصيص حجّيه الظن نظير عدم حجّيه الظن بالنجاسه و لو قيل بحجّيه الظن فى الموضوع و عدم حجّيه الظن المستند الى القياس بناء على حجّيه مطلق الظن إلا ان يقال ان مدرك حجّيه الظن فى الموضوع انما هو الاستقراء و الاستقراء كما يفيد الحكم فيما لا نصّ فيه كذا يخصّص العموم و يوجب ترجيح طرح الدليل الخاصّ و قد حرّرنا الحال فى الرّسالة المعموله فى حجّيه الظن عند الكلام فيما لو كان الاستقراء فى المخصّصات يوجب طرح العموم

من اصله نعم لو فرضنا ثبوت حجيه الظن فى الموضوع فى الجملة كما لو ثبت حجيه بالاجماع فلا يثبت حجيه الظن بالخلاف فى باب الاستصحاب كالظن بصحة العقد فى المقام على خلاف استصحاب عدم الانتقال و لا يتأتى حجيه الاستصحاب بناء على حجيه الظن الشخصى قضيه الشك فى تخصيص اخبار اليقين على ذلك لكن لا بد من البناء على العمل بالاستصحاب بناء على اعتبار الظن النوعى و ربما فصل المحقق الثانى فى جامع المقاصد فى تقديم مدعى صحة العقد بين ما لو كان الشك فى بعض اركان العقد و اجزائه اى الايجاب و القبول و العوضين و ما لو كان الشك بعد استكمال الاركان بان كان الشك فى الشرط او المانع بعدم جريان اصاله صحة العقود على الاوّل دون الثانى حيث انه حكم فى كتاب الضمان فيما لو اختلف الضامن و المضمون له فادعى الضمان و وقوع الضمان فى حال الصبى و ادعى المضمون له وقوع الضمان فى حال الكمال بتقديم قول الضامن استنادا الى ان الاصل براءة الذمه فيستصحب و كذا الاصل عدم البلوغ و ليس لمدعى الاهليه للضمان حين وقوعه و هو المضمون له اصل يستند اليه و لا ظاهر يرجع اليه يكون معارضا للاصلين السابقين فاورد السّؤال بان للمضمون له اصاله الصحة فى العقود و ظاهر حال البالغ انه لا يتصرف باطلا فاجاب بان الاصل فى العقود الصحة بعد استكمال اركانها ليتحقق وجود العقد اما قبله فلا وجود له فلو اختلفا فى كون المقصود عليه هو الحر او العبد خلف منكر وقوع العقد على العبد و كذا الظاهر انما يتم مع الاستكمال المذكور لا مطلقا فقال و اعترف شيخنا الشّهدى فى حواشيه بوجود اصاله الصحة فى العقود لكن بمعارضه اصاله الصبى يتساقطان و يبقى اصاله البراءة سليما عن المعارض فكانه لا اصل له و بان وقوع العقد من بالغ مع صبى خلاف الظاهر و ما ذكرناه اثبت قوله فيستصحب الظاهر ان مرجع الضمير المستتر هو البراءة لا الاصل اذ لا معنى لاستصحاب اصل البراءة فالمقصود تفسير اصل البراءة و هو مبنى على حساب اتحاد اصل البراءة و استصحاب البراءة كما جرى جماعه على اتحاد اصل البراءة و استصحاب حال العقل قوله و ظاهر الظاهر ان المقصود به ان ظاهر حال البالغ انه لا ياتى بفرد فاسد مما يتّصف بالصحة و الفساد كالعقد و غيره و مدار كلام الاكثر فى اصاله صحة العقود على الظهور فالعطف تفسيرى و إلا فلا مجال لعدم الظاهر غير اصاله الصحة البناء على عموم اصاله صحة العقود فى كلماتهم لغير البالغ و هو كما ترى لقوله الاصل فى العقود الصحة المقصود بالاصل اما استصحاب عدم ورود المفسد

او استصحاب الصحه او اصاله صحه افعال المسلمين تعييدا كما يرشد اليه كلامه الآتي الا ان المدار في اصاله صحه افعال المسلمين في كلام الاكثر على الظهور كما سمعت وقد عدّ ظهور صحه افعال المسلمين المدلول عليه بقوله و كذا الظاهر وجها آخر بل الظاهر ان المقصود باصاله صحه فعل المسلم في كلامه الآتي هو الظهور قوله و اعترف شيخنا الشهيد اه مرجع ما ذكره الشهيد الى التوقف التعارض الاصل اعنى اصاله البراءه و الظاهر اعنى ظهور وقوع العقد من البالغ و قد عدّ الشهيد في التمهيد من صور الاختلاف في تعارض الاصل و الظاهر وقوع الترافع في صحه العقد و فساد و بالجمله مقتضى ما صنعه الشهيد التوقف في تقديم من يدعى الصحه العقد إلا ان يقال ان التوقف في تعارض اصاله صحه العقود و استصحاب الصبي و هو اعنى استصحاب الصبي من باب الاستصحاب الموضوعي لا يقتضى التوقف في تقديم من يدعى صحه العقد لو اتفق التعارض بين اصاله صحه العقود و استصحاب عدم الانتقال كما مرّ فالتوقف المشار اليه لا يقتضى التوقف في تقديم من يدعى صحه العقد مطلقا لكنه بعيد و كيف كان تحرير كلامه ان اصاله صحه العقود من باب استصحاب عدم ورود المفسد او استصحاب الصحه او اصاله فعل المسلم انما يجرى بعد تحقق العقد و احرازه قضيه لزوم تحقق الذات في تحقق الوصف فلا بد في جريان اصاله صحه العقود من صدق العقد فلا محيص في جريان صحه العقود من استكمال او كان العقد و اجزائه من الايجاب و القبول من الكاملين و جريانهما على العوضين المعبرين و وقوع الاختلاف في فقد شرط او وجود مانع و لا مجرى لاصاله صحه العقود فيما لو كان الشك في الجزء و الركن ففي صورته الشك في شىء من الاركان و الاجزاء يكون الشك من باب الشك في تحقق العقد فالحاكم اصاله عدم تحقق العقد لاصاله عدم تحقق السبب الناقل فالاصل الفساد كما ان اصاله براءه الذمه عن لوازم العقد تحكم ايضا بفساد العقد و يقتضى القول بذلك كلام العلامة في القواعد و التذكرة و ربما قال المحقق المذكور في اواخر كتاب الاجاره لا- شك في انه اذا حصل الاتفاق على جميع الامور المعبره في العقد من حصول الايجاب و القبول على الوجه المعبر من الكاملين و جريانهما على العوضين المعبرين و وقع الاختلاف في شرط مفسد مثلا فالقول قول مدعى الصحه يمينه لانه الموافق للاصل لان الاصل عدم ذلك المفسد و الاصل في فعل المسلم الصحه لا يقال الاصل بقاء الملك على مالكة فيعارض الاصل المذكور لانا نقول بعد صدور الايجاب و القبول على الوجه المعبر و عدم العلم بالمنافى لصحتهما المقتضى للحكم بصحتهما عملا باستصحاب الحال تحقق السبب الناقل فلم يبق ذلك الاصل

كما لو كان اما اذا حصل الاختلاف في الصحه و الفساد في حصول بعض الامور المعتمده و عدمه فان هذا الاستدلال لا يثمر هنا فان الاصل عدم السبب الناقل و من ذلك ما لو ادعى انى اشترت العبد فقال بل بعتك الحرّ قوله و وقع الاختلاف في شرط مفسد مثلا المقصود التداعى في اصل الاشتراط بالشّروط المفسد او التداعى في الافساد بعد الاتفاق على الاشتراط قوله و الاصل فى فعل المسلم الصحه هذا اصل آخر فى تاصيل اصاله قول مدعى الصحه و الظاهر ان المقصود به انما هو ظهور الصحه لانطباق كلام الاكثر فى باب اصاله صحه فعل المسلم على الظهور قوله عملا باستصحاب الحال هذا اصل ثالث فى تاصيل اصاله قول مدعى الصحه و الظاهر ان المقصود باستصحاب الحال هو استصحاب الصحه حيث ان المقصود باستصحاب الحال فى كلمات الاصوليين هو استصحاب الامر الوجودى كما يرشد اليه بعد الاغماض عن ظهور الحال فى الامور الوجودى و ان كان المقصود باستصحاب حال العقل هو استصحاب العدم إلا انه بقرينه اضافه الحال الى العقل قضيه حكم العقل بسبق العدم فى كل ممكن موجود ما قاله صاحب المعالم فى بحث الاستصحاب اخترف الناس فى استصحاب الحال و محله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجى وقت آخر لا يقوم دليل على انتفاء ذلك و ما قاله العضدى من ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان و لم يظن عدمه و كلّ ما هو كذلك فهو مظنون البقاء و غيرهما من كلماتهم و نظير تقديم دعوى من يدعى الصحه لاستصحاب الصحه و عدم ورود المفسد ما ذكره المقدّس فيما لو اخترف فى كون الفسخ قبل التفرق او بعده من ان القول قول من يدعى الصحه لاصاله بقاء الصحه و عدم وقوع المفسد و ما ذكره الشّهد فى المسالك فيما لو اخترف فى السّلم فى كون الفسخ قبل التفرق او بعده من انه يقع التعارض بين اصاله عدم القبض قبل التفرق و اصاله عدم التفرق قبل القبض فىحكم بتقديم دعوى من يدعى الصحه لاصاله عدم طرو المفسد لكنه مبنى على ممانعه عدم القبض قبل التفرق عن صحه العقد و هو تداعى سابقا على ذلك اشتهار اشتراط صحه السّلم بالقبض فى المجلس بل ادعى الاجماع عليه و المدار فى الفرق بين اشتراط احد المتقابلين فى وجود شىء عند وجود شىء و ممانعه الآخر عن الوجود عند الوجود بعد فرض وجود الشىء الاوّل عند وجود الشىء الثانى مع وجود احد المتقابلين و انتفاء الشىء الاوّل عند وجود الشىء الثانى مع وجود الآخر من المتقابلين و دوران الامر فى صوره الوجود عند الوجود بين وجود الشرط و انتفاء المانع و فى صوره انتفاء الوجود عند الوجود بين انتفاء الشرط و وجود المانع على اصلاح احد المتقابلين

لاقتضاء الشيء الثاني للشيء الأول و اناطه وجود الشيء الأول عند وجود الشيء الثاني بوجود احد المتقابلين بكون الشيء الثاني ناقص الاقتضاء او فاقد الاقتضاء بالنسبه الى الشيء الأول لكن الامر في احد المتقابلين في صورته فقد الاقتضاء من باب السببيه لا الاشتراط و افساد الاقتضاء بكون الشيء الثاني بذاته كامل الاقتضاء بالنسبه الى الشيء الأول من الآخر من المتقابلين مثلا وصول الدّهن الى فتيله السّراج شرط لإضاءة الفتيله و هبوب الرّيح مانع عن الإضاءة و ليس سكون الرّيح و ان كان السّكون من باب الامر العدمي شرطاً للإضاءة لعدم مداخلته في اقتضاء الإضاءة و ايضا حسن خلق الشخص الجاهل او الفقير او الدليل شرط لميل النفوس لانزجار النفوس عن الجاهد و الفقير و الدليل و سوء الخلق في العالم و الغنى و العزيم مانع عن ميل النفوس لميلهم الى العالم و الغنى و العزيم اذ كل من العلم و الغنى و العزه يكون مقتضيا لميل النفوس إلا ان يقال ان سوء الخلق و ان كان مانعا عن ميل النفوس الى العالم و الغنى و العزيم (1) لكن حسن الخلق سبب لميل النفوس الى الجاهل و الفقير و الدليل لفرض انزجارهم عن الجاهل و الفقير و الدليل و ايضا مساواه الافراد شرط لحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكومه الحكمة لاناطه حكومه الحكمة بمساواه الافراد فحمل المفرد المعرف باللام على الفرد المعهود من باب انتفاء الشرط لكن العهد مانع عن الحمل على العموم في باب الجمع المعرف باللام على المشهور لاقتضائه للعموم بنفسه و ايضا قرائن المجاز مانع عن دلالة الالفاظ على المعاني الحقيقيه قضيه اقتضاء الوضع لدلالة الالفاظ على المعاني الحقيقيه فليس الخلوّ عن تلك القرائن و ان كان الخلوّ من باب الامر العدمي شرطاً لحمل الالفاظ على المعاني الحقيقيه لكن القرائن المشار اليها شرط لدلالة الالفاظ على المعاني المجازيه بل هي سبب للدّلاله عليها و يمكن ان يقال ان الكلام انما كان في الاشتراط و الممانعه بالنسبه الى شيء و الاشتراط و الممانعه في اكثر ما ذكر بالنسبه الى شيئين نعم في بعض ما ذكر يكون الاشتراط و الممانعه بالنسبه الى شيء واحد كما في سيكون الرّيح و هبوبه بالنسبه الى إضاءة فتيله السّراج و خلوّ الالفاظ عن قرائن المجاز و الاقتران بها لكن الشرط من باب الامر العدمي كما مرّ و لا اشكال في عدم مداخله الاعدام في اصلاح الاقتضاء و من هذا عدم مداخله سكون الرّيح و خلوّ الالفاظ عن قرائن المجاز في إضاءة فتيله السّراج و دلالة الالفاظ على المعاني الحقيقيه نعم بما ذكر ينكشف الفرق بين وجود الشّروط و عدم المانع فيما تقدّم و الفرق المذكور هو المقصود بذكر ما تقدّم قوله اما اذا حصل الاختلاف في الصّحّه و الفساد اه هذا قبال لقوله اذا حصل الاتفاق الى قوله و وقع الاختلاف اه و ليس من ذيل قوله

ص: ٥٦١

(١-١) لفرض مسلم الى العالم و الغنى و العزيم



لانا نقول لعدم مداخلته في الجواب عن الايراد يقوله لا- يقال و عدم ارتباطه و به قال المحقق المذكور ايضا في آخر كتاب الاجاره تقديم قول مدعى الصحه انما يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول اركان العقد و يختلفان في وقوع المفسد فان التمسك لفيه بالاصل هو المحقق لكون مدعى الصحه منكرا دون ما اذ اختلفا في شىء من اركان العقد فانه لا وجه للتقديم لان الاختلاف في ركن العقد فيكون ادعائه كادعاء اصل العقد و لا يذهب عليك ان الظاهر من هذه العبارة و العبارة المتقدمه و لا سيما هذه العبارة دعوى تساقط اصاله صحه العقود فيما لو كان الشك قبل استكمال الاركان بمعارضه اصاله عدم الانتقال و تقدم اصاله صحه العقود على اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال بل مقتضى العبارة المتقدمه تقدم اصاله صحه العقود و اصاله عدم المفسد و استصحاب الصحه على اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال و تقدم اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك قبل الاستكمال فتحرير الحال انه لو شك في شىء من اركان العقد فيتاتي الشك في وجود المقتضى للانتقال فيبني على اصاله عدم الانتقال و فساد العقد و اما لو شك بعد الاستكمال فيكون المدار على العلم بوجود المقتضى للانتقال و الشك في وجود المانع فيقع التعارض بين اصاله عدم الانتقال و اصاله عدم ورود المفسد لكن الاصل الثاني من باب الوارد فيبني على صحه العقد مضافا الى استصحاب الصحه و اصاله صحه افعال المسلمين فالفرق بين ما يستفاد من كلامه الاوّل و ما يستفاد من كلام المتأخرين اختلاف الحال فيما لو كان الشك قبل الاستكمال و ما لو كان الشك بعد الاستكمال لجريان اصاله صحه العقود فيما لو كان الشك بعد الاستكمال دون ما لو كان الشك قبل الانتقال فيما لو كان الشك قبل الانتقال فيما لو كان الشك قبل الانتقال فيما يستفاد من كلامه الاوّل و اختلاف الحال بتقدم اصاله صحه العقود على اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال او تقدم اصاله عدم الانتقال و يمكن ان يكون المقصود بالكلامين المتأخرين هو عدم تقدم اصاله صحه العقود على اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال من باب عدم جريان اصاله صحه العقود من باب السالبه بانتفاء الموضوع و على اى حال يتاتي الكلام تاره في البناء على الفساد على تقدير كون الشك في بعض الاركان و اخرى على تقدير كون الشك بعد استكمال الأركان و على الاوّل يتاتي الكلام تاره في عدم جريان اصاله صحه العقود و أخرى

فى سقوط اصاله صحه العقود بمعارضه اصاله عدم الانتقال من باب التساقط او تقدّم اصاله عدم الانتقال اما الاوّل فنقول ان ما استدلّ به على عدم جريان اصاله صحه العقود انما يتم على تقدير كون الشك فى وجود الركن و اما لو كان الشك فى وصف الركن اعنى صحته و فساده فلو كان العقد اسما للصّحيح فلا- يختلف الحال بين ما لو كان الشك فى بعض الاركان او كان الشك بعد استكمال الاركان اى الحال فيما بعد الاستكمال على منوال الحال فيما قبل الاستكمال و لو كان العقد اسما للاعّم كما هو الصحيح فالشكّ فى صحه الركن لا يمانع عن صدق العقد بل القطع بفساد الركن لا يمانع ايضا عن صدق العقد و مع ذلك لو شك فى كون الايجاب صادرا عن البالغ يمكن القول بظهور صحه العقد بملاحظه ان الظاهر ان البالغ القابل لا يقدم على ايقاع عقد فاسد و لا القبول عن ايجاب فاسد كما حكم الشّهد فى حاشيه القواعد على ما تقدّم فى كلام المحقق المتقدّم بل يتاتى اصاله صحه العقود و ظهور صحه العقد لو كان العقد صادرا عن البالغ لكن شك فى قصد الانشاء من الموجب او القابل او كليهما إلا- ان يقال ان المرجع الى الشك فى وصف الركن فيرجع الامر الى الايراد السابق و اما الثانى فنقول انه قد جرى على تقديم اصاله عدم ورود المفسد هو الظاهر من على الاركان فيما لو كان الشك بعد الاستكمال بناء على كون المقصود باصاله عدم ورود المفسد هو اصاله عدم ورود المفسد على الاركان كما هو الظاهر من كلامه كما ياتى و لا ريب انه لو كان الشك فى صحه القبول يتاتى اصاله عدم ورود المفسد على الركن اعنى الايجاب مع ان مقتضى كلامه اطلاق القول بتساقط اصاله صحه العقود و اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك قبل الاستكمال و مع ذلك لو كان اصاله عدم ورود المفسد مقدمه على اصاله عدم الانتقال فيما لو كان الشك بعد الاستكمال فلا بدّ من تقديمها عليها فيما لو كان الشك قبل الاستكمال لوضوح عدم اختلاف حال التقديم بكون الشك قبل الاستكمال او بعده فدعوى تساقط اصاله عدم ورود المفسد و اصاله عدم الانتقال او دعوى تقديم اصاله عدم الانتقال على اصاله عدم ورود المفسد فيما لو كان الشك قبل الاستكمال فى كمال اختلال الحال و بما سمعت يظهر الحال فى استصحاب الصحه و مع ذلك يجرى اصاله صحه العقود من باب اصاله صحه افعال المسلمين بناء على اعتبارها و ان كان الشك فى صحه ايجاب لو كان الشك فى قصد الانشاء من الموجب و اصاله صحه افعال المسلمين على اصاله عدم الانتقال هذا كله بناء على كون المقصود بالكلامين الاخيرين المتقدّمين من كلمات

المحقق المتقدم تساقط اصاله عدم ورود المفسد و اصاله عدم الانتقال او تقديم اصاله عدم الانتقال على اصاله صحة العقود فيما لو كان الشك قيل الاستكمال و الا فلو كان المقصود عدم جريان اصاله عدم ورود المفسد فهو مردود بما تقدم و اما الثالث فنقول انه ان كان المقصود باصاله عدم ورود المفسد اصاله عدم تطرق ما يوجب فساد العقد فهو غير متجه لابتناؤه على ثبوت صحة العقد و المفروض عدم الثبوت و ان كان المقصود هو اصاله عدم تطرق ما يفسد الاركان كما هو الظاهر ففيه ان الشك فى صحة العقد لا ينافى صحة الاركان بل القطع بفساد العقد لا ينافى صحة الاركان اذ المدار فى صحة الاركان على كونها بحيث لو انضم اليها و غيرها لالتأم العقد الصحيح و المفروض كون الحال فى الاركان على هذا المنوال و نظير ذلك ما اشتهر من الاستدلال باستصحاب الصحة فى موارد الشك فى بعض اجزاء العباده من باب الشبهه الحكيمه و ان كان المقصود عدم وجود ما يمانع عن صحة العقد فهو انما يجرى لو كان الشك فى وجود المانع دون ما لو كان الشك فى انتفاء الجزء و بما سمعت يظهر الحال فى التمسك باستصحاب الصحة و اما التمسك باصاله صحة فعل المسلم فان كان الغرض اصاله صحة فعل المسلم من باب التعييد فتزييفه موكول الى ما حزرناه فى بحث اصاله صحة فعل المسلم و ان كان الغرض الظهور اعنى ظهور صحة فعل المسلم كما هو الظاهر كما مرّ ففيه ما يظهر مما مرّ هذا و الظاهر ان المقصود من وقوع الاختلاف فى الشرط المفسد كون التداعى فى اصل الاشتراط بالشرط المفسد لا-الاتفاق على الاشتراط و الاختلاف فى الافساد كما مرّ و إلا فلا مجال لاستصحاب عدم ورود المفسد و استصحاب صحة العقد مع انه يتطرق الفساد على التمسك باستصحاب عدم ورود المفسد و استصحاب الصحة بما مرّ يظهر مما مرّ إلا ان يقال انه لو قيل بعت هكذا فيقول القابل قبلت ينعقد العقد صحيحا و يتطرق الفساد بقوله هكذا لو كان الشرط فاسدا فمقتضى الاستصحاب عدم ورود المفسد لكن تقول انه لا يلزم ان يقال هكذا بل يكفى ان يقال قبلت نقول انه فى صورته الشك فى الاشتراط ليس غرضه من اصاله عدم ورود المفسد استصحاب عدم حدوث المفسد لعدم اختلاف ما قبل الاستكمال و ما بعده فيه بل الغرض استصحاب عدم ورود المفسد على العقد و هذا يترأى بادى الراى اختلاف ما قبل الاستكمال و ما بعده فيه لكن قد سمعت الكلام فى التمسك باصاله عدم ورود المفسد على العقد فيما بعد الاستكمال ثم انه لو كان اصاله صحة العقد معتبره من باب التعبد او الظهور فلا بدّ من تقديم دعوى من يدعى صحة العقد من دون حاجه الى ضمّ اليمين إلا- ان يقال انه قد انقلب الامر فى باب الترافع بما دلّ على ان البيئه على المدعى و اليمين على من انكر

لكن يقول ان انقلاب الامر مبنى على كون النسبه بين ما دل على اصاله صحه العقد من باب التعبد او الظهور من باب العموم و الخصوص المطلق او العموم و الخصوص من وجه كما هو الا وجه اذ مدرک اعتبار اصاله صحه العقود انما هو مدرک اصاله صحه افعال المسلمين و اصاله صحه العقود من باب اصاله صحه افعال المسلمين و لا ريب ان فعل المسلم قد يكون في غير مورد الترافع و هو كثير و قد يكون في مورد الترافع (1) في غير الصحه و الفساد كما لو كان الاختلاف في مقدار ثمن المبيع مع ثبوت الترجيح لما دل على القانون في باب الترافع لكن لا ترجيح في البين إلا ان يقال انه لو كان مدرک صحه افعال المسلمين هو السير و بناء العقلاء فلا يتأتى شيء منهما في مورد الترافع و ان كان المدرک الادله اللفظيه فالعرف يقتضى تقديم ما دل على القانون في باب الترافع مع ان عملهم يوجب الترجيح بالنسبه اليه و ان كانوا مطالبين بوجه الترجيح و يمكن ان يقال ان انقلاب الامر في باب الترافع انما يقتضى عدم كفايه اصاله صحه العقد بنفسها و لزوم ضم البيئه او اليمين و لا يقتضى توجه اليمين بالخصوص إلا انه يندفع بان توجه اليمين على من يدعى صحه العقد مبنى على القول بكون المدار في الانكار على الظهور او الاصل بعد تعميمه للاصل الثبوتى

### خاتمه انكار بعض اصحابنا باصاله صحه افعال المسلمين و اقوالهم

#### اشاره

قد انكر بعض اصحابنا مصير ما عدا بعض اصحابنا ممن تقدم على صاحب الكفايه الى القول باصاله صحه افعال المسلمين و اقوالهم فقال و كلام اكثر من غير طائفه من المتأخرين خال عن ذكر هذه القاعده و ان حملوا في بعض المواضع على ذلك للدليل الخاص به و هو غير ثبوت الاصل و مقتضى ذلك انكار المصير الى القول باصاله صحه العقود ممن عدا البعض ممن تقدم على صاحب الكفايه لانحصار مدرک صحه العقود في صحه افعال المسلمين و قد تجشم بعض اصحابنا في جميع العباير الداله على القول باصاله الصحه في المراحل الثلاث المذكوره من المتقدمين و المتأخرين من الإمامه و الله يقضى بهبات وافر له في درجات الآخره و قد راقنى ان اذكر من تلك العباير المجموعه عباير من تقدم على صاحب الكفايه دفعا للشبهه و حرصا على ضبط الفائده باي نحو كان من المناسبه و خوفا من ضياع الرّحمات المعموله و ان كان الاظهر عدم ثبوت اصاله الصحه في شيء من المراحل المسطوره و قد حرّنا الحال في الاصول بالبسط و الكفايه و ياتى الخلاف في اصاله صحه العقود في بعض الموارد من صاحب الكفايه و كذا ياتى الخلاف فيها ممن تقدم او تاخر من ذلك من الطائفه المحقه و اصلحت عبارته في موضع الحاجه و راجعت الى كثير من العباير المنقوله و المناسب

#### نشر الكلام في ثلث مقامات

نشر الكلام في ثلث مقامات الأول في اصاله صحه افعال المسلمين قال في كتاب الجزيه من المبسوط يكره للمسلم ان يقارض النصرانى

ص: ٥٦٥

او يشاركه لانه ربّما يشتري ما ليس بمباح في شرعنا فان فعل صح القراض لان الظاهر انه لا يفعل الا المباح و في اقراره اذا شهد عليه الشهود باقراره و لم يقولوا و هو صحيح العقل صحت الشهاده بذلك الاقرار لان الظاهر صحه اقراره و لان الظاهر انهم لا يتحملون الشهاده على من ليس بعاقل فان قالوا و هو صحيح العقل كان تأكيدا و ان ادعى المشهود عليه بالاقرار انه أقرّ و هو مجنون و انكر المقر له ذلك كان القول قوله مع يمينه لان الاصل عدم الجنون و لان البيّنه تشهد على ظاهر الحال فيجوز ان يخفى جنونه فانكر المقر له عليه به و اذا سبق الزوج بالدّعى فادعى الرّجعه و قالت هي قد انقضت عدتي قبل ان يراجعني فالقول قوله مع يمينه و الرّوج هنا كالرّوجه هناك لانها ما لم يظهر انقضاء العده فالظاهر انها في العده و يحكم بصحّه الرجعه فاذا ادّعت ان عدتها قد انقضت قبل ان يراجعها لا يقبل منها لان هذا امر خفى تريد دفع الرّجعه التي حكم بصحّتها من حيث الظاهر و في نكاحه اذا تزوّج الرّجل اخته ثم مات الرّوج و اختلفت هي و وارث زوجها فقال الوارث زوجها اخوك بغير امرك فالنكاح باطل و لا ميراث لك و قالت زوجتي باذني فالقول قولها لان الوارث يدعى خلاف الظاهر لان الظاهر انه على الصحّه فكان القول قولها و في القسمه منه لان القاسم امين فلا يقبل قوله فيما طريقه الخيانه و لان الظاهر انها وقعت على الصحّه فلا يقبل قول من يدعى الفساد و في اقرار جواهر القاضى اذا شهد عليه الشهود باقراره و لم يقولوا و هو صحيح العقل صحت الشهاده بذلك لان الظاهر صحه اقراره و لان الظاهر ان الشهود لا تتحمل الشهاده على من ليس بعاقل فان ادعى المشهود عليه بالاقرار انه أقرّ و هو مجنون و انكر المقر له ذلك كان القول قوله لان الاصل عدم الجنون و لان الشهود يشهدون على ظاهر الحال فيجوز ان يخفى جنونه و يكون المقر له عالما بذلك و في نكاحه اذا زوج الرّجل اخته من رجل و مات الزوج و اختلفت الوارث و الرّوجه و ادعى الوارث عليها بان اخاها زوجها بغير امرها فلا حق لها مع ذلك في الميراث و ادعت هي ان اخاها زوجها بامرها و انها تستحق الميراث من الرّوج لان نكاحها صحيح كيف الحكم في ذلك الجواب اذا اختلفا على الوجه المذكور كان القول قولها مع يمينها لان الوارث يدعى بخلاف الظاهر لان الظاهر في النكاح انه على الصحّه و في باب قضاء الدّين من السرائر و قال شيخنا ابو جعفر و ان كان لا يعلم فيما ذا انفق او علم انه انفق في معصيته لم يجب عليه القضاء عنه و هذا غير واضح لانه جعل عدم العلم فيما ذا انفق مثل العلم بانه انفق في معصيته و لا ينبغي ان يحمل الامور الا على الحلال و الصحّه دون الفساد و انما تعبديا بالظاهر و في

اقراره اذا شهد عليه شهود باقراره و لم يقولوا و هو صحيح العقل صحت الشهاده بذلك الاقرار لان الظاهر صحه اقراره و لان الظاهر انهم يتحملون على من ليس يعاقل فإذا ادعى المقر المشهود عليه انه أقرّ و هو مجنون و انكر المقر له ذلك فكان القول قوله مع اليمين لان الاصل عدم الجنون و اذا شهد عليه الشهود بالاقرار فادعى انه كان مكرها على ذلك لم يقبل منه لان الاصل عدم الاكراه و فى نكاحه اذا باع جاريه فظهر بها حمل فادعى البائع انه منه و لم يكن أقرّ بوطيها عند البيع و لم يصدقه المشتري لا- خلافا ان اقراره لا- يقبل فيما يؤدي الى فساد البيع و فى طلاقه و متى طلقها و اشهد على طلاقها ثم قدم اهله و اقام معها و دخل بها فانتت المرأه بولد ثم ادعى انه كان طلقها لم يقبل قوله و لا- بينه و كان الولد لاحقا به و فقه ذلك ان ظاهر حاله و دخوله عليها و وطئه لها و المقام عندها بعد اطلاقه انه راجعها و انها زوجته فلا يلتفت الى دعواه و لا بينته بالطلاق لان مراجعتها بعد طلاقه و قد راينا مراجعا و فاعلا جميع ما يفعله الزوج المراجع فحكمنا عليه بالظاهر و فى طلاق الشرائع انه اذا طلق غائبا ثم حضر و دخل بالزوجه ثم ادعى الطلاق لم يقبل دعواه و لا بينته تنزيلا لتصرف المسلم على المشروع فكانه يكذب بينته و فى وصاياه لو اوصى بما يقع على المحلل او المحرم انصرف الى المحلل تحصيلنا لقصد المسلم عن المحرم كما لو اوصى بعيد من عيدانه و فى عاريه التذكرة و الثالث من طرق الشافعيه القطع بان القول قول المتصرف لان الظاهر من حال المسلم انه لا يتصرف الاعلى وجه جائز و فى وصاياها اذا اوصى بما يقع اسمه على المحرم و المحلل و لم يعين احدهما بل اطلق صرف الى المحلل دون المحرم ميلا الى تصحيح الوصيه لان الموصى يعتقد حيازه الثواب و الظاهر انه يقصد ما يصح الوجه فيه و لان الظاهر من حال المسلم صحه تصرفاته فيحمل مطلقه عليها عملا بالظاهر و عدولا عن غيره و صوتا لكلام العاقل عن اللغو و عن التصرف الفاسد و المنهى عنه شرعا فلو كان له طبلان احدهما طبل حرب و الآخر طبل لهو و اوصى بطبل لهو او من طبوله صرف الى طبل الحرب دون اللهو و قال ايضا ان كان له عيدان اللهو التى لا تصلح لمنفعه مباحه و عيدان القسى و البناء اعطى واحدا من العيدان المباحه اما بالقرعه او بالاختيار و هو احد وجهى النافعيه كما فى الطبل من انه ينزل على المباح استعماله و كما لو لم يكن الا عيدان القسى و البناء صوتا لتصرف المسلم عن الفساد و لكلامه عن الهذريه و لان المحرم استعماله ساقط الاعتبار فى نظر الشرع فاشبه المعدوم و فى زكاه المختلف لو لم يعلم فيما ذا انفق العازم قال الشيخ يمنع و الاقرب الاعطاء لنا انه مسلم مؤمن و الاصل فى تصرفات المؤمن الصحه و عدم العصيان و فى طلاق الايضاح و الاصل صيانته فعل المسلم عن التحريم و يحمل ذلك على المحلل و فى الحجر منه و منشائه

اصاله صحه تصرّفات المسلم كذلك التصرف و فى اقراره و الاصل فى يد المسلم و افعاله الصحه و فى نكاحه قصد العاقل الى الصيحيح من الافعال ثم قال ان المسلم الاصل فى افعاله الصيحه و الاباحه و فى موضع آخر منه لادن الاصل فى افعال العقلاء الصحه و فى قضائه و الاصل فى افعاله الشرع و الصيحه و فى غايه المرام لاصاله صحه تصرّف المسلم و فى موضع آخر منه و هذه القاعده اى قاعده حمل اللفظ على المجاز عند تعدد الحقيقه كثيره الدوران فى الفقه و هو يشكل بان المقتضى للحمل على المجاز تحصيل حكم شرعى لثلا يخرج افعال المسلمين عن الشرع و البطلان و عدم صحه الجعالة حكم شرعى فلم لا يكون الامر كذلك و فى جامع المقاصد و الاصل فى فعل المسلم الصحه و فى وصاياه و الاصل فى افعال المكلف و اقواله الصيحه و الصيحيه عن الهذر و فى موضع آخر منه و انما وجب صرفه الى المحلل نظرا الى ان ظاهر حال المسلم صحه تصرّفاته و موافقها المقصود الشارع و صوتنا لكلام العاقل عن اللغو و المنهى عنه شرعا و فى موضع آخر منه لوجوب تنزيل وصيه المسلم على الجائر شرعا و فى بيع الرّوضه لانها اى الصحه الاصل فى تصرّفات المسلم و فى موضع من تمهيد القواعد و من الرابع اى الاصل بمعنى القاعده قولهم لنا اصل و ان الاصل يقدم على الظاهر و قولهم الاصل فى البيع اللزوم و الاصل فى تصرّفات المسلم الصحه اى القاعده التى وضع عليها البيع بالذات و حكم المسلم بالذات اللزوم و صحه تصرّفه لادن وضع البيع غالبا لنقل مال كل من المتبايعين الى الآخر و بناء فعل المسلم من حيث هو على الصحه و ذلك لا ينافى نقضه بدليل خارجى كوضع الخيار و عروض مبطل لفعل المسلم و تقديم الظاهر على الاصل فى موارد و فى موضع آخر منه و هل يشترط عدالته اى مصلى الجنازه وجه من حيث ان الفاسق لا يقبل خبره لو اخبر بايقاع افعالها التى لا نعلم الا من قبله و وجوب الثبوت عند خبره و من صحه صلاه الفاسق فى نفسها معتضده باصالتها من المسلم و فى موضع ثالث و منها غيبه المسلم بعد نجاسته او نجاسه ما يصحبه من الثياب و نحوها فانه يحكم بطهره اذا مضى زمان يمكنه فيه الطهاره عملا بظاهر حال المسلم انه يتنزّه عن النجاسات فى ظاهر مذهب الاصحاب و منها ما بايدى المخالفين من الجلد و اللحم فالمشهور بين الاصحاب انه ظاهر مطلقا ما لم يحكم بكفر من بيده و به نصوص كثيره مؤيده بظاهر حال المسلم من تجنبه للحرام و النجس و الميتة و فى موضع رابع و منها الجلد المطروح فى بلاد الاسلام اذا ظهر عليه قرائن التذكيه كما لو كان جلد البعض كتبنا التى لا يتداولها ايدى الكفار عاده فالاصل يقتضى عدم تذكيته و الظاهر يقتضيهما و فى تقديم ايها وجهان و المشهور الاول و منها ما لو أقرّ لحمل فولد لاقصى الحمل فما دون الى سته اشهر و كانت

المرأه خاليه عن زوج و مولى فان الظاهر وجوده حال الاقرار و الاصل يقتضى عدمه و قد اختلف الاصحاب و غيرهم فى تقديم ايهما على الآخر و المشهور تقديم الظاهر و مثله ما لو اوصى له بشىء و فى طلاق المسالك لان الاصل فى تصرفات المكلف الصحه الى ان يثبت خلافها و فى موضع آخر منه و بان تصرف المسلم بينى على الصحه فاذا ادعى بعد ذلك ما يخالفه لا يزول ما قد ثبت سابقا و فى موضع ثالث و يشكل الامر بان نصرّفه انما يحمل على المشروع حيث لا يعترف بما ينافيه و لهذا لو وجدناه يجمع امراته و اشتبه حالها لا يجدى عليه بالزّناء فاذا أقرّ انه زان يحكم عليه بمقتضاه و فى موضع من اقرار مجمع الفائده لان افعال المسلمين و اقوالهم محموله على الصحه اذا احتملت و فى موضع آخر منه لان اقوال المسلمين و افعالهم محموله على الصحه و فى موضع ثالث و الاصل معارض باصل البراءه و عدم العزم و عدم كذب المسلم و حمل افعاله على الصحه مهما امكن كما ورد فى الروايات ثم قال و لحمل افعال المسلمين على الصحه و فى حج المدارك فلان قاعده حمل فعل المسلم على الصحه انما تتم اذا كان المدعى لوقوع الفعل فى حال الاحرام عالما بفساد ذلك و اما مع اعترافهما بالجهل فلا وجه للحمل على الصحه و فى هدايه الابرار للشيخ شهاب الدين العاملى و اما قولهم الاصل فى تصرفات المسلم الصحه فهى قاعده موافقه لاحاديثهم فى ابواب متفرقه فيجب العمل بها لكن يفرق بين اخبار المسلم واقعا له فيتوقف فى الاخبار حتى يعلم صدقها بخلاف الافعال و قال ايضا قولهم الاصل فى البيع اللزوم و قولهم الاصل فى تصرفات المسلم الصحه و فى الفوائد المدينه و اما قولهم الاصل فى تصرفات المسلم الصحه فهو قاعده موافقه للاحاديث المرويّه فى ابواب متفرقه فيجب و نحن معاشر الاخباريين نقول بها و لا نغفل عن الفرق بين اخبار المسلم و افعاله فان فى الاول يجب التوقف المقام الثانى فى اصاله صحه العقود قال الشيخ فى حج الخلاف ان اختلفا فقالت وقع العقد بعد احرامك و قال هو وقع قبله فالقول قول الزوج بلا خلاف بيننا و فى حج المبسوط اذا حصل العقد و اشكل الامر فلا يعلم هل كان فى حال الاحرام او فى حال الحلّ فالعقد صحيح و الاجود تجديد العقد فان اختلفا فقال الزوج عقدت حلالا- و قالت المرأه كنت محرما فالقول قول الرّجل لانه اعرف بحال نفسه و هى مدعيه فى كونه محرما فعليها البيّنه و لا يلزمه البيّنه لانها اقرت له بالعقد و ادعت ما يفسده فاحتاجت الى بينه فان ادعت المرأه انها كانت محرمة و انكر الرّجل كان الحكم مثل ذلك لانها اقرت بالعقد و ادعت ما يفسده فاحتاجت الى بينه ثم قال فان ادعى الرّجل انه كان محرما و ادعت هى انه كان حلالا فعلى الرّجل البيّنه



لأنه أقرّ بالعقد و ادعى ما يفسده فيسقط عن نفسه فرض الزّوجه من المهر و غيره فعليه البيّنه و فى بيعه فاما اذا كان الاختلاف فيما لو تصادقا فيه افضى الى بطلان البيع مثل ان يدعى احدهما ما يفسده و الآخر ما ينفيه فقال احدهما بعتك بخنزير او شاه ميتة و قال الآخر بل بذهب او فضّه فالقول قول من ينفى ما يفسد البيع لان العقد اذا وقع فالظاهر انه على الصّحّه حتى يعلم فساده و كذلك ان اختلفا فقال البائع تصرّفنا عن فسخ و قال المشتري عن تراض فالقول قول من يدعى اللزوم و الفسخ يحتاج الى دليل و لان العقد متفق على حصوله و فى كتاب المسلم منه و اذا اختلفا فى قبض راس المال فقال احدهما كان القبض قبل التصرّف فلم يبطل السّلم و قال الآخر كان بعده فالسّلم باطل كان القول قول من يدعى صحه العقد لان الاصل بقاء العقد على صحّته و ان اقاما جميعا البيّنه كانت البيّنه بينه من يدعى صحه العقد و ان كان الثمن فى يد المسلم فقال المسلم اليه قبضته قبل الافتراق ثم رددته اليك وديعه او غصبته و قال المسلم بل افترقنا من غير قبض كان القول قول من يدعى صحه العقد و فى الكفاله منه اذا قال الكفيل تكفلت ببدنه و لا حق لك على فانكر المكفول له كان القول قوله مع يمينه لان الظاهر ان الكفاله صحيحه و الكفيل يدعى ما يبطلها و فى وكالته فان اشترها اى الجاربه بعين مال الموكل فالحكم على ما مضى و ان كذبه فالقول قول البائع لان الظاهر ان المال الذى فى يد الوكيل لنفسه دون موكله و لان الاصل ان العقد الذى عقده صحيح تام و الوكيل يدعى بطلانه بقول يخالف هذين فلذلك جعلنا القول قول البائع مع يمينه ثم قال و ان اشترها بعين مال موكله و لم يذكر حال العقد انه يشترها لموكله فان صدقه البائع بطل البيع و ان كذبه فيه كان القول قول البائع لان الظاهر ان ما فى يد الوكيل ملكه و الظاهر صحه البيع فيقدم قوله و فى صداقه لان الظاهر من العقد اذا وقع انه وقع صحيحا او حملة على خلافه خلاف الظاهر و فى بيع السرائر اذا اختلفا فى شرط يفسد البيع فقال البائع بعتك الى اجل معلوم و قال المشتري الى اجل مجهول او قال بعتك بدراهم او دنانير فقال بل الخمر او خنزير او قال بعتك معلوما و قال المشتري بل بعتنى الشىء مجهولا كان القول قول من يدعى الصّحّه و على من يدعى الفساد البيّنه لان الاصل فى العقد الصّحّه فقد اتفقا على العقد فمن ادعى الفساد فعليه الدلاله و فى كفالته لان الظاهر ان الكفاله صحيحه و الكفيل يدعى ما يبطلها و فى نكاحه لان الاصل صحه العقد و استدامته و فى موضع آخر منه قال شيخنا ابو جعفر فى نهايته فاذا ادعى المرأه انها ارضعت صبيا لم يقبل قولها و كان الامر على اصل الاباحه قال محمّد بن ادريس

ان اراد بذلك بعد العقد عليها فصحيح ما قال لانها ادعت شيئاً يفسخ عقده عليها فلا يقبل اقراره في حقه و في جواهر القاضى اذا اختلف الرجل و المرأة في العقد فقال الرجل عقدت و انا محل و قال المرأة بل كنت محرماً ما الحكم في ذلك الجواب القول في ذلك قول الرجل لانه اعلم بنفسه و المرأة مدعيه لكونه محرماً فعليها البيئه و لا يجب عليه ذلك لانها مقره بالعقد له و ادعت عليه ما يبطلها و هى مفتقره في دعوتها و متى ادعت المرأة انها كانت محرمة و انكر الرجل ذلك كان الحكم ما تقدم فان قال الرجل كنت محرماً و قالت المرأة بل كنت محلاً كان على الرجل البيئه لانه مقر لها و مدع لما يفسده و يسقط عن نفسه صداق النكاح و غيره من مستحقات العقد و في حج الشرائع اذا اختلف الزوجان في العقد فادعى احدهما وقوعه في الاحرام و انكر الآخر فالقول قول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحه و في بيعه اذا قال بعتك بعيد فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق و انكر الآخر فالقول قول من يدعى صحه العقد مع يمينه و على الآخر البيئه و في سلمه اذ اختلفا في القبض هل كان قبل التفرق ام بعده فالقول قول من يدعى الصحه و لو قال البائع قبضته ثم رددته اليك قبل التفرق كان القول قوله مع يمينه مراعاة لجانب الصحه و في نكاحه اذا زوج الاجنبى امراته فقال زوجها العاقد من غير اذنتك فقال بل اذنت فالقول قولها مع يمينها على القولين لانها تدعى الصحه و في حج الارشاد و يقدم قول من يدعى ايقاع العقد في الاخلال و في بيعه و لو قال بعتك بعيد فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق و في حجره فانكر قدم قول مدعى الصحه مع اليمين و في سلمه و يقدم قول مدعى القبض قبل التفرق و في حجره و لو ادعى وقوع البيع مثلاً حال جنونه فالقول قوله مع اليمين و في حج القواعد و يقدم انكار ايقاع العقد حال الاحرام على ادعائه و في بيعه و لو قال بعتك بعيد فقال بل بحر او قال فسخت قبل التفرق و انكر الآخر قدم قول مدعى الصحه مع اليمين و اختلاف الورثه كالمتعاقدين و في موضع آخر منه لو قال بعتك و انا صبي احتمل تقديم قول مدعى الصحه مع يمينه و تقديم قول البائع لاصاله البقاء و لو قال كنت مجنوناً و لم يعلم سبقه قدم قول المشتري مع يمينه و الا فكالصبي و في اجارته و لو اختلفا في المبطل للعقد فالقول قول مدعى الصحه و في باب الدعاوى منه و لو ادعى ما يبطل به العقد و انكره الآخر قدم قول مدعى الصحه فان اقاما بينه ففي تقديم مدعى البطلان نظر و في حج السيرائر و لو ادعى احدهما وقوعه حال الاحرام و انكر حكم لذي البيئه و لو فقدت و كان المنكر الرجل فالقول قوله مع يمينه و لو ادعى الاكراه فالقول قول المشتري

و كذا لو ادعى الصّخر على اشكال و لو ادعى الجنون و لم يعلم حاله جنون به فالقول قول المشتري و لو ثبت له حاله جنون فكك على اشكال و لو قال العبد بعتك و انا غير ماذون في التجاره فالقول قول المالك و لو قال لفرقنا عن فسخ فقال بل عن تراض فالقول قول مدّعى اللزوم و في حجج المنتهى و لو اختلفا فادعى احدهما انه وقع في الاحلال و الآخر انه وقع في الاحرام فان كان مع احدهما بنيه حكم بها و ان لم يكن بينه فادعى الزوجه حال الاحرام و انكر الرّجل فالقول قوله عملا- بالاصل المقتضى لصحّحه العقد و حكما بالظاهر من صحّحه النكاح فاذا حلف ثبت النكاح و لو ادعى الرّجل وقوعه في الاحرام و انكرت المرأة فالقول قولها مع يمينها لما مضى الا انا نحكم بانفساخ العقد في حقّ الزّوج لانه ادعى فساد و يثبت عليه نكاح الصّحيح و في موضع آخر منه و من حجج التذكرة لو اشكل الامر فلم يعلم هل وقع العقد حال الاحلال و ادعى الآخر وقوعه حاله الاحرام فان كان هناك بينه حكم بها و لو انتفت البينه فان كانت الزوجه مدّعيه لوقوعه في حال الاحرام و انكر الرّجل فالقول قوله مع اليمين عملا باصالة الصّحّحه و اذا حلف اثبت النكاح و ليس لها المطالبه بالمهر مع عدم الدّخول و لو كانت قبضته لم تكن الزوجه استعارته و لو كان الزوج هو المدّعى لوقوعه حاله الاحرام فالقول قول المرأة مع اليمين و يحكم بفساد العقد في حقّ الزوج لانه ادعى فساد و يحكم عليه باحكام العقد الصّحيح و في بيعه و لو اختلفا فقال المشتري اردت الاشاعه فالبيع صحيح و قال البائع بل اردت معينا فالاقرب تقديم قول المشتري عملا باصالة الصّحّحه و اصاله عدم التعيين و في المختلف اذا باع العبد متاعا من غيره فاختلفا فقال العبد هذا الذى قبضته لمولاي لم ياذن لى فى بيعه فقال المشتري بل انت ماذون لك فى التجاره كان القول قول المشتري و كذا لو كان العبد هو المشتري فقال انا محجور على لم يصدق و اجبر على دفع الثمن و اذا اتباع عبد من عبد متاعا و اختلفا فقال احدهما انا محجور على فقال الآخر انا و انت ماذون لنا فى التجاره كان القول قول مدّعى جواز البيع و الشراء و لا يقبل قول يدّعى الحجر و فساد البيع و الاقرار بذلك و فى موضع من الايضاح الاصل فى العقد الصّحّحه و لهذا يحمل عليه الاقرار به و فى موضع آخر لان العقود انما تحمل من المسلم على الصّحيح و فى موضع ثالث لان الاصل فى العقود الصّحّحه و فى حجه اذا ادّعى الزوج وقوع العقد حاله الاحرام و انكرت المرأة فالقول قولها مع اليمين و عدم البينه و فى بيعه عند شرح قول العلامة لو قال بعتك و انا صبي اقول وجه الأوّل اطلاق الاصحاب تقديم مدّعى قول الصّحّحه اذا اختلفا فيها و انه أقرّ بالبيع فلا

يلتفت الى انكاره و في اجارته عند شرح قول العلامه و لو قال اجرتك كل شهر بدرهم من غير تعيين فقال بل سنه بدينار ففي تقديم قول المستاجر نظر اقول ينشأ من انه يدعى الصّحّه و المالك يدعى البطلان فيقدم قول مدّعى الصّحّه و من اصاله عدم اجاره سنه و الاصل في ذلك انه اذا ادعى مدّعى الصّحّه زياده يتضمّنهما و الاصل عدمها هل يكون القول قولها لاطلاق الاصحاب ام لا لاصاله عدم الاولى الثاني فيتعارضان فيقدم قول نافي الزيادة و انما يقدم قول مدّعى الصّحّه قطعاً فيما لم يشتمل الصّحّه على زياده كما اذا ادعى احدهما اجاره كلّ شهر بدينار و ادعى الآخر اجاره شهر واحد معيّن بدينار و عند شرح قوله فان قدمنا قول المالك فالاقوى صحه العقد في الشّهر الأوّل هنا اقول هذا اذا كان قسط هذا الشّهر درهما و وجه القوه اتفاهما على وقوع الاجاره في الشّهر الأوّل بدرهم لكن احدهما يدعى وقوعه على وجه يبطل و الآخر وقوعه على وجه يصحّ فكان القول قول الآخر و يحتمل ضعيفا البطلان لانه مقتضى قول المالك و قد قدّمناه كما تقدّم و الاصحّ عندى الأوّل لا يقال انهما لم يتفقا على صحه الاجاره في الشهر الأوّل بل انما تصحّ على قول المستاجر و يبطل على قول المؤجر و القطع بثبوته في الشّهر الأوّل لا وجه له لانا نقول هذا الكلام لا- وجه له و الغلط انما نشأ من عدم تحرير المبحث فان البحث انما هو فيما اذا القفا على وقوع عقد و على تناوله شيئاً مغياً و لو ضمنا من زمان او غيره ثمّ اختلفا في صحه العقد و بطلانه فان لم يشتمل الصّحّه على زياده الاصل عدمها و كان المتفق عليه كلّ المراد كان القول قول مدّعى الصّحّه اجماعاً و ان اشتملت على زياده الاصل عدمها و كان المتفق عليه بعض المراد ففيه البحث فالمسأله الاولى تقدّمت و هذه المسأله الثانيه تحتمل الصّحّه فيما اتفقا عليه في الزيادة بمعنى تقديم قول مدّعى الصّحّه فيه لوجود المقتضى و اتفاهما على وقوع عقد و على تناوله للشّهر الأوّل و عدم المانع فيه لا في نفي الزيادة التي يدعيها لا يقتضى البطلان فيه و يحتمل تقديم قول المالك في نفي العقد المقتضى لذلك لانه منكر و سبب الاشتباه أنّهم قالوا يقدم قول مدّعى الصّحّه فيما اتفقا على تناول العقد اياه فيوهم قولهم اتفقا على صحته و عند شرح قوله و كذا الاشكال في تقديم قول المستاجر لو ادعى اجره مدّه معلومه اه اقول وجه القوه انه مع تضمّن الدعوى الزائد يكون على خلاف الاصل و يكون الآخر منكراً فيلزم من تقديم قول المستاجر تقديم المرجوح و هو خلاف الراجح و ابطال الراجح و هو باطل و يحتمل التقديم مط لعموم الاصل المتقدّم و هو تقديم قول مدّعى الصّحّه مع يمينه و في باب الدعاوى عند شرح قول العلامه و

لو ادعى ما يبطل به العقد الى قوله نظر منشؤه من ان القول قول مدعى الصحة مع يمينه و كل من عليه اليمين فاليمينه على الآخر لقوله البيه على المدعى و اليمين على من انكر و من اعتضاد مدعى بيته الصحة بالاصل و الاقوى عندى الاوّل و فى كتر الفوائد للسيد عميد الدين ان الاصل فى العقد الصحة فيحمل عليه عند الاطلاق و فى حجّ الدروس و لو ادعى احد الزوجين الاحلال وقت العقد قضى به مع اليمين و عدم البيه و يلزم مدعى الاحرام لوازم الفساد إلى ان قال و لو شكّا فى وقوع العقد حال الاحرام او الاحلال فالاصل الصحة و فى موضع من بيعه و لا يعارضه قولهم بتقديم مدعى الصحة على الفساد و فى موضع آخر منه اذا تنازعا فى الصحة و الفساد خلف مدعى الصحة و لو ادعى الفقر او السفه او الجنون و قد كان موصوفاً احتمال خلافه لانه اعرف و احلاف الآخر ترجيحاً للصحة و لو كان مدعى النقص الآخر فاخلاف مدعى الصحة هنا اوجه كما لو قال المشتري للبائع بعتنى فى صغرك فادعى البائع البلوغ و فى السلم منه لو تنازعا فى قبض الثمن قبل التفزق او بعده حلف مدعى الصحة و لو اقاما بيته بنى على ترجيح الداخلى و الخارج و قيل يقدم بينه القبض لشهادتهما على الاثبات و لو قال البائع قبضته ثم رددته اليك قبل التفزق و انكر المسلم حلف البائع و فى رهنه و لو رهنه عصيراً فصار خمراً فاختلفا فى القبض هل كان قيل الخمر او بعده قدم قول من يدعى الصحة و ان كان الراهن و فى قواعد الشهيد الاختلاف فى شرط مفسد للعقد فيرجح فيه جانب الطاهر على اصاله عدم صحه العقد و عدم لزوم الثمن و كذا فى فوات الشرط فى الصحة و فى المهذب البارع فى جملة كلام له و صونا للعقد عن الفساد و للفظ المسلم عن الهذر و فى حاشيه الشرائع للمحقق الشيخ على عند قول المحقق فى كتاب الحج القبول من يدعى الاحلال ترجيحاً لجانب الصحة لان الاصل فى العقد الواقع ان يكون صحيحاً و ايضا فانهما بعد اتفاقهما على العقد المشتمل على الاركان يختلفان فى وصف زائد و هو وقوع العقد فى حال الاحرام فالقول قول المنكر مع يمينه لانه منكر للمفسد فيحلف فيندفع الدعوى و فى بيع جامع المقاصد عند شرح قول العلامة و لو قال بعتك بعيد الى قوله قدم قول مدعى الصحة بينه مع اليمين بقوله قدم قول مدعى الصحة على عله تقديم قول البائع فان الاصل فى العقود الصحة فيكون قول البائع موافقاً للاصل و فيه ايماء الى صحه الحكم فى المسألة فان الاصل عدم طرو المبطل على العقد كما ان الاصل فيه الصحة و فى بعض النسخ قدم قول مدعى الصحة و دوامها

فيكون كل من الامرين في الحكم على درجه واحده و عند قوله لو قال بعثك و انا صبي يؤيد الاوّل اطلاق ان الاقرار بالعقد انما يحمل على العقد المعبر شرعا الذي يترتب عليه اثره لانه المتبادر الى الافهام عند اهل الشرع و الحق ان الاحتمال الثاني في غايه الضعف لان اتصاله بقاء مندفعه بالاقرار بالبيع المحمول على البيع الصحيح شرعا فان قلت صحته تقتضى عدم الضبوه فلا يعد معارضا كما لا يعد القطع بثبوت وصف الضبوه سابقا قلت انقطع هذا الاصل بالاعتراف بصدور البيع المحمول على الصحيح كما يحكم بانقطاع اتصاله بقاء الملك بالاعتراف بصدور البيع و لو اختلفا في صحته و فساده و لو ثبت في هذه المسأله تعارض الاصلين ثبت تعارضهما فيما لو قالنا تباعنا و ادعى احدهما الفساد مع انه لا يقول به و الفرق غير واضح و كون الضبوه مستمره سابقا لا مدخل له و في الفرق و عند قوله لو قال كنت مجنونا اه اى صح فيه تقديم احتمال تقديم جانب الضيحه لانها الاصل و الفساد لاصاله بقاء مقتضيه و ليس بشيء لانقطاع هذا الاصل كما قررناه في المسأله السابقه و عند شرح قوله و لو قال البائع قبضته ثم رددته اليك قبل التفرق قدم قوله رعايه للضيحه قد يقال هذا محل اشكال نظرا الى ان اتصاله الضيحه معارضه باصاله عدم القبض إلا ان يقال مع تعارضهما يحصل الشك في طرو المفسد و الاصل عدمه او يقال المقتضى للفساد مشكوك فيه اذ لا نعلم ان التفرق كان قبل القبض فالاصل عدمه فيتمسك باصل الصحه و في موضع آخر منه اما لو اختلفا بعد الاتفاق على القبض في كونه قبل التفرق او بعده فان القول قول مدعى الصحه لا لدعوى الصحه فقط بل لان الاصل عدم طرو المفسد و اتصاله عدم التقدّم في القبض معارضه باصاله عدم التفرق و عند شرح قوله و لو اختلفا في اشتراط الاجل فالاقرب ان القول قول مدعيه و ان كان العقد بلفظ السلم على اشكال وجه القرب انه لو كان تلفظ بالبيع لكان القول قول المنكر للاجل اذ لا يلزم منه فساد العقد فالاصل عدم ذكره و ينشأ الاشكال من تعارض الاصلين فان الاصل عدم ذكر الاجل و الاصل براءه الذمه و الاصل في العقد الصحه و لا ريب في ترجيح قول مدعيه لان مآل دعواهما في الحقيقه الى ان الشرط المعبر في العقد هل ذكر ام لا فلا يكون الاختلاف في الحقيقه الا في صحه العقد و فساده و في اجارته عند شرح قوله و لو اختلفا في المبتل للعقد اه لا شك انه اذا حصل الاتفاق على حصول جميع الامور المعبره في العقد من حصول الايجاب و القبول من الكاملين و جريانها على العوضين المعبرين و وقع الاختلاف

فى شرط مفسد مثلا القول قول مدعى الصّحه بيمينه لانه الموافق للاصل فان الاصل عدم ذلك المفسد و الاصل فى فعل المسلم الصّحه لا- يقال بقاء الملك على مالكه فيعارض الاصل المذكور لانا نقول بعد صدور الايجاب و القبول على الوجه المعتبر و عدم العلم بالمنافى لصحتهما المقتضى للحكم بصحتهما عملا باستصحاب الحال تحقق السبب الناقل فلم يبق ذلك الاصل كما كان اما اذا حصل الاختلاف فى الصّحه و الفساد و فى حصول بعض الامور المعتبره و عدمه فان هذا الاستدلال لا يستمرّ فان الاصل عدم السبب الناقل و من ذلك ما لو ادعى انى اشترت العبد فقال بل بعتك حرا و عند شرح قوله و لو قال اجرتك كل شهر بدرهم الى قوله نظر ينشأ من انه يدعى للصّحه و هى موافقه للاصل فيكون هو المنكر فيقدم قوله باليمين و من انه مع ذلك يدعى امرا زائدا و هو استيجار سنه بدينار و المالك ينكره فلا يقدم قوله فيه لان الاصل عدمه و لان الامور المعتبره فى العقد لم يقع الاتفاق عليها فلم يثبت سببته و تقديم قول مدّع الصّحه فرع ذلك كما حقّقناه فى المسأله السابقه فعدم تقديم قوله اوجه ثم قال بعد ذلك بفاصله و الفرق انه هناك قد اتفقا على تضمّن العقد المفسد و اختلفا هنا فى الصّحه و الفساد و قد كان تقديم قول مدّع الصّحه هو الجارى على القوانين ثم قال بعد ذلك بفاصله الثانى ان تقديم قول مدّع الصّحه انما يتحقق على ما بيناه حيث يتفقان على حصول اركان العقد و يختلفان فى وقوع المفسد فان التمسك لفيه بالاصل هو المحقق لكون مدّع الصّحه منكرا دون ما اذا اختلفا فى شىء من اركان العقد فانه لا وجه للتقديم ح و بهذا تبين ان مدّع الصّحه هنا لا يقدم قوله على حال من الاحوال لان الاختلاف وقع فى ركن العقد و هو تعيين الاجره فيكون ادّعاءه كادّعاء اصل العقد و عدم تفاوت الاجره و اجره المثل لا يكون مصححا لتقديم قوله باليمين غايه ما فى الباب ان الاختلاف ح لا يظهر له ثمره و فى نكاحه عند شرح قوله و لو قال بعد العقد زوجك الفضولى من غير اذن او ادعته حكم بقولها مع اليمين اى لو ادعى اذنها فانكرت قبل الدخول قدم قولها مع اليمين فان نكلت خلف الزوج و يثبت العقد و بعده الاقرب تقديم قوله لدلاله التمكين عليه اى لو قال الزوج المباشر للعقد بعد صدوره للزوج زوجك الفضولى من غير اذن منك و ادّعت هى سبق الاذن على العقد و صدوره بالوكاله منها قدم قولها لان الاصل فى العقد الذى تصادقا على وقوعه و مباشره الزوج اياه و لزومه من طرفه الصّحه و اللزوم فالاصل فى جانب المرأه و الزوج يدعى خلافه فعليه النيه و مع عدمها فعليها اليمين و لان العقد من

طرفه شرعى و أنّما النزاع فيه من طرفها فيقدم قولها لانه مستند اليها الى ان قال و لو ادعى الزوج فى هذه الصورة اذنها فى العقد الذى عقد زيد و انكرت ذلك قدم قولها لان الاصل عدم الاذن فان قيل الاصل فى العقد الصحة و اللزوم فكيف يكون قولها مقدّما هنا قلنا الاصل فى العقد الذى اعترف المدعى لشريعته من طرفه اللزوم و الصحة حيث ان الاختلاف فى المسألة الى المرأه و هى تدعى صحته من جانبها ايضا و هى اعرف بحال فعلها و الفعل المنسوب اليها باعترافها بخلاف فعل الغير الذى انكرت صدوره عنها فان الاصل عدم الاذن فيه و عدم كونه مستندا اليها و فى تمهيد القواعد عند الكلام فى تعارض الاصلين و منها ما اذا ادعى بعد بلوغه انه باعه و هو صبي و ادعى المشتري انه كان بالغاً تعارض اصاله بقاء الصبي و تاخير العقد لكن مع المشتري مرجح اصاله العقد فالعمل باصله اقوى و مثله ما لو ادعى حاله الجنون ان عرف له حاله جنون و إلا فلا اشكال فى تقديم قول المشتري و كذا القول فى غيره من العقود كما اذا ادعى الزوج عدم البلوغ حاله العقد او الزوجه كذلك و نحوه فقال و منها ما اذا وجد راس المال فى يد مسلم اليه فقال المسلم اقبضتكم بعد التفرق فيكون باطلا- و قال الآخر بل قبله و لا بينه لاحدهما تعارض اصل عدم القبض قبل التفرق و التفرق قبله و الترجيح هنا لمدعى الصحة و مثله ما لو وجد فى يد المسلم فقال المسلم اليه قبضته قبل التفرق ثم رددته اليك و قال المسلم انه لم يقبضه الا- ان التعارض هنا بين عدم القبض و اصاله الصحة اما لو اختلفا فى اصل القبض من غير تعرض لما ذكر فالقول قول البائع و ان تفرق لانه منكر و فى مسأله الردّ انما يقبل قوله فى الصحة لا فى ردّ الثمن لانه دعوى تفتقر الى البيّنه بعد اعترافه بوصوله اليد نعم يتوجه له على المسلم اليمين فى عدم الردّ كما ثبت على المسلم اليه اليمين فى كونه قبضه فقال و منها ما لو اختلف المتبايعان فى وقت الفسخ فقال احدهما فسخت فى وقته و قال الآخر بل بعد وقته تعارض اصاله بقاء العقد و عدم تقدّم الفسخ فسخت على الوقت الذى يعترف به مدعى التاخير و الترجيح مع مدعى الصحة كالسابق و مثله ما لو اتفقا على التفرق و قال احدهما فسخت فى المجلس قبله و انكر الآخر ثم قال و منها ما لو اختلف الراهن و المرهن فى تخمير العصير عند الراهن او بعده لاراده المرتهن فسخ البيع المشروط فالاصل صحه البيع و الاصل عدم القبض الصحيح الا ان الأقوى هو الظاهر الأوّل لتأييده بالظاهر من صحه القبض و كذا لو كان المبيع عصيرا ثم قال و منها ما لو اذن المرتهن للراهن فى البيع ثم رجع و اختلفا فقال الراهن انما



رجعت بعد البيع و قال المرتهن بل قبله فالاصل عدم الرجوع قبل البيع و عدم البيع قبل الرجوع متعارضان و يبقى مع الراهن اصله صحه البيع فقبل يترجح به للشك في صحه و مع المرهن اصله بقاء الرهن فقبل يترجح به للشك في صحه البيع مستجمعا للشرائط و هو ان في بقاء الرهن كذلك الا- ان الشك في بقائهما يوجب استصحابه بخلاف البيع فكان ترجيح جانب الوثيقه اقوى ثم قال و منها ما لو قال الكفيل لا حق لك على المكفول حاله الكفاله و لا يلزمني احضاره تعارض اصلا براءه الذمه و صحه العقد و الاقوى ترجيح قول المكفول كغيره ممن يدعى صحه العقد و الآخر ترجيح قول المكفول له و يلزم الكفيل احضاره ثم قال و منها ما لو و كل في تزويج ابنته فحصل موت الموكل و وقوع النكاح و شككنا في السابق فالاصل عدم النكاح و بقاء الحياه و المتجه عدم صحه النكاح لتعارض الاصلين فيبقى اصله التّحريم او يقال اذا يجب في الحادث تقدير وجوده في اقرب زمان لزم اقترانهما في الزمان و حينئذ فيحكم بالبطلان ثم قال و منها ما اذا اتفقا على الرجعه و انقضاء العده و اختلفا في السابق منهما و فيه التفصيل السابق و مع الاشتباه في السابق يقدّم قوله لاصله صحه الرجعه و قال عند الكلام في تعارض الاصل و الظاهر القسم الرابع و اختلفا ما اختلف فيه ترجيح الظاهر على العكس و هو امور الى ان قال و منها ما لو اختلف المتعاقدان في بيع و غيره في بعض شرائط صحته كما لو ادعى انه كان صبيا او غير ما دون له او غير ذلك و انكر المشتري فالقول قوله على الاقوى و ان كان الاصل عدم اجتماع الشرائط عملا- بظاهر حال المسلم من ايقاعه العقل على وجه الصحه و كذا القول في الايقاعات اقول ان ظاهر الشّهاد بل صريحه في هذه العبارة اختلاف الفقهاء في اصله صحه العقود و هو الظاهر منه في غير واحده من العبارات المتقدمه من التمهيد حيث جعل ترجيح جانب اصله صحه العقد هو الاقوى بل عدّ الموارد المتقدمه مما يجرى فيه اصله صحه العقد مما تعارض فيه الاصلان او تعارض فيه الاصل و الظاهر مظهر عن عدم الاتفاق على اصله صحه العقد و مقتضى ما ذكر اختلاف الفقهاء في اصله صحه افعال المسلمين اذ الظاهر بل بلا اشكال ان مدرك اصله صحه العقود انما هو اصله صحه افعال المسلمين و قيل ان بناء الفقهاء في تقديم مدعى صحه العقد مبنى على تقديم الظاهر على الاصل او تقديم احد الاصلين المعتضد بالظاهر فاستفاضه نقل الاجماع في الاواخر على كل من اصله صحه العقود و صحه افعال المسلمين كما ترى و قيل تاره ان تقديم مدعى صحه العقد و ان كان

مشهورا بينهم لكنه ليس باجماعى و اخرى ان اختلاف الفقهاء فى خصوص المسائل من جهة تقديم الصحه متخالفه يحسب الغافل من كثره ذكرهم فى المسائل تقديم مدعى الصحه ان ذلك اجماعى مع ان مرادهم فى كل موضع شىء و مع ذلك فاختلّفوا فيها ايضا نفى بعض ارادوا بالصحه استمرارها اى يقدم ايضا قول من يدعى استمرار الصحه و فى بعضها يريد و ان اصله عدم ظهور المفسد و فى بعضها يريدون ان الظاهر من حال المسلم انه فعل صحيحا مثل الشاك فى كل جزء من الصلاه مع خروجه الى جزء آخر او الشاك فيها بعد خروج الوقت و فى بعضها يريدون ان عقد المعامله على الوضع المخصوص لما كان معصيه فلا بدّ من حمل فعل المسلم على الصحه لكنك خبير بان الثانى من الوجوه يرجع الى الوجه الاوّل مع ان قوله بعد خروج الوقت غير مناسب و كان المناسب ان يقال بعد الخروج عن الصلاه و ربّما فصل فى اصله صحه العقود بتخصيصها تاره بالعقد الصادر عن البالغ العاقل فما شك فى صدوره عن البالغ او العاقل لا يجرى فيه اصله الصحه و تخصيصها اخرى بما لو دار العقد بين حالتين معلومى التاريخ يصحّ العقد فى إحداهما دون الاخرى فلو علم وقوع العقد فى حاله معينه و تردّد حاله بين كفتين يصحّ العقد فى إحداهما دون الاخرى لا- يجرى فيه اصله الصحه و تخصيصها ثالثه بما لو علم من حال المتعاقدين التلبس بمقتضى العقد حينما تمّ حصل التداعى بينهما و اما لو لم يحصل ذلك من المتعاقدين او شك فى حصوله فيقع الاشكال و لا يليق المقام بالكلام فيه و فى حج المسالك عند شرح قول المحقق اذا اختلف الزوجان الى قوله ترجيحاً لجانب الصحه اى القول قول من يدعى وقوعه حال الاحلال لان الاصل فى العقد الواقع كونه صحيحاً فمدعى الفساد يحتاج الى البيه لانهما مختلفان فى وصف زائد على اركان العقد المتفق على حصولها يقتضى الفساد و هو وقوع العقد فى حاله الاحرام فالقول قول منكره فيحلف و يحكم بالصحه و فى بيعه عند شرح قوله اذا قال بعثك بعبد فقال بل بحراه نبه بقوله فالقول قول من يدعى الصحه على عله الحكم و هى اصله الصحه فى العقود فان الظاهر من العقود الجاريه بين المسلمين الصحه فيكون قول من يدعى الصحه موافقا للاصل و فى كفالته لان القاعده تقديم مدعى الصحه بيمينه و فى مضاربه و لو اختلفا فى العقد المبطل احتمال تقديم المالك لانه اعرف به و العامل نظرا الى ظاهر اللفظ و ترجيحاً لجانب الصحه و لو اختلفا فى ضميمة اللفظ قدم قول مدعى ما يصحّ معه العقد لاصله الصحه و عدم الضميمة و فى طلاقه و لو كان اختلفا فى اصل الاراده مع اتفاقهما على عدم ذكر الجنس

فقال احدهما اردنا جنسا معينا و قال الآخر انا لم نرد بل اطلقنا رجع النزاع الى دعوى الصحة و الفساد و مقتضى القاعده المشهوره تقديم مدعى الصحة بيمينه و اختار فى السرائر تقديم قول المرأه سواء كانت دعواها الاراده مع دعواها التعيين اما مع دعواها الاطلاق فمشكل لانها لانها تدعى بطلان البذل و ان كان اصل عدم التعيين موافقا لقولها و فى موضع آخر منه لو قال خالعتك على ألف فى ذمتك بل بالف فى ذمه زيد الى ان قال و ان لم نجوز ذلك او لم يكن زيد مقرا بالحق و لم يعترف الزوج بقبولها فى ذمته فالنزاع يرجع الى صحة الخلع و فساده لان دعواها يقتضى فساده حيث لم يسلم العوض فيه و هو يدعى صحته و مقتضى القاعده المستمره تقديم قوله و ان ارادت بكونها فى ذمه زيد المعنى الثانى و هو ان ما خالفته بعوض لا يثبت فى ذمتها بل فى ذمه زيد ابتداء و ان كان ذلك مع دعواها الوكاله عنه فى الخلع و وافق بنى على جواز خلع الاجنبى المتبرع و ان لم يدع ذلك او لم يوافق بدعويها يرجع الى فساد الخلع و هو يدعى صحته فيكون قوله مقدما الى ان قال فى موضع آخر فيما لو ادعى انه خالعتها بالف فى ذمتها ايضا فانكرت وقوع العقد معها مطلقا و قالت بل اختلعتنى فلان الاجنبى و المال عليه و هذا البحث انما يتم لو قلنا بان خلع الاجنبى متبرع صحيح ليكونا متفقين على وقوع العقد صحيحا اما على ما يذف اليه المصنف و الشيخ اشكل تقدم قولها لانها ح تدعى فساد الخلع و هو يدعى صحته فينبغى تقديم قوله و فى موضع آخر من طلاقه عند قول المحقق و لو دعت انقضاء العده الى قوله فالقول قول الزوج اذ الاصل صحه الرجعه و مدعى الصحة مقدم غايته ان معها اصاله عدم تقدمها لكن ذلك لا يعارض دعوى الصحة لانها اقوى و من ثم قدم مدعى العقد الصحيح و الايقاع الصحيح مع معارضه اصل عدم جمعه للشرائط و اصاله بقاء الملك على مالكة و غير ذلك من الاصول و فى اواخر بيع للمتعين ان فى اختلاف المتبايعين يقدم مدعى الصحة لانها الاصل فى تصرفات المسلم و فى بيع مجمع الفائده عند شرح قول العلامة و يقدم قول مدعى القبض قبل التفرق فصح العقد يعنى اذا اتفقا على قبض ثمن المسلم فيه فادعى احدهما ان القبض وقع قبل التفرق فصح العقد لوجود شرطه و الآخر انه كان بعده فبطل فالقول قول مدعى الصحة مع عدم البيئه و يمكن معها من الطرفين ايضا مع اليمين ترجيحاً لجانب الصحة و تكافؤ الدعوى و البيئه و عند شرح قوله لو قال بعثك بعبد بل بحراه لو تدعى احدهما كون الثمن عبداً فيصح البيع و الآخر كونه حراً فيبطل فالقول قول مدعى الصحة و لانها الاصل و عليها يحل افعال المسلمين هذا

مع عدم اليّنه و عدم ظهور كون الثمن اى شىء بان تلف او مات او انهزم الى ان قال و كذا القول قول مدعى الصّحه فيما اذا ادعى احدهما الفسخ قبل التفرق و ينكر الآخر لاصل بقاء الصّحه و عدم وقوع المفسد و لكن مع اليمين على عدم الجبريه و عدم العلم بالفسخ و فى حجره عند شرح قوله و لو ادعى وقوع البيع مثلا- حال جنونه اه يعنى لو ادعى المجنون المعلوم كونه مجنونا بعد افاقته و وقوع البيع زمان جنونه و انكره المشتري فالقول قول المجنون لان الاصل بقاء الملك على مالكة و لاستصحاب حال الجنون الى ان يعلم زواله و ليس بمعلوم لانه اعرف بحاله فلا- يعارض ذلك باصل الصّحه و عدم الفساد لانه قد يمنع كون الصّحه اصلا نعم قد تكون ظاهره من حال المسلم فان الاصل عدم البيع و عدم الصّحه لانها موقوفه على الشرائط المعلومه و الاصل فى الكل هو العدم فلا- يرد عليه ما اورده المحقق الثانى انه لا اقل ان يكون هنا التردّد كما فعله المصنّف فى عدو يراد ذلك لا يوجب اولويّه قراءه ادعى بناء للمجهول بمعنى انه لو ادعى مدّع على المجنون بعد الافاقه ان البيع كان وقت الجنون كما قاله ايضا لانه خلاف ظاهر المتن و خلاف المسأله المذكوره فى غير هذا المتن و ان كان الحكم اوضح اقول ان نقل هذه العبارة لا يناسب المقصود اذ مقتضاه الميل الى انكار اصاله صحه العقود بل قد نسب الى المقدّس فى حجر المجمع انكار اصاله صحه العقود و منشأ النسبه هذه العبارة و فى حج المدارك و قد قطع الاصحاب بان قبول قول مدعى الصّحه بيمينه انما هو بحسب الظاهر و الا فيجب على كل منهما فيما بينه و بين الله تعالى فعل ما هو حكمه فى نفس الامر و فى بيع الكفايه اذا قال بعتك بعبد فقال بل بحر فالمعروف بينهم ان القول قول من يدعى الصّحه و علل بان الظاهر من العقود الجاربه بين المسلمين الصّحه و فيه نظر اقول ان الغرض من نقل هذه العبارة مع عدم القول باصاله صحه العقود فيها بل انكارها فيها انما هو تزييف حسابان رئاسه الكفايه فى باب اصاله صحه افعال المسلمين فضلا عن عدم القول باصاله صحه العقود بل انكارها فى تلك العبارة بنسبه تقديم مدعى صحه العقد فى تلك العبارة الى المعروف و إلا- فلا يناسب ذكر تلك العبارة فى المقام الثالث فى اصاله صحه اقوال المسلمين و ما بحكمها غير العقود و الايقاعات فالمنقول فى كلام جماعه عن الاسكافى ان كل المسلمين على العداله الى ان يظهر خلافها و فى الخلاف فى كتاب القضاء الاصل فى الاسلام العداله و الفسق طار عليه يحتاج إلى دليل و فى طلاقه اذا قال لها انت طالق و لم ينو البينونه لم يقع طلاقه و متى قال اردت غير الظاهر قبل منه فى الحكم فيما بينه و بين الله ما لم يخرج عن العده و ان خرجت منها لم يقبل منه ذلك فى الحكم ثم قال دليلنا اجماع الفرق ???

فيه ايضا لو قال انت طالق ثم قال اردت ان اقول انت طالق انت فاصله او قال طلقتك ثم قال اردت ان اقول امسك فسبق لساني فقلت طلقتك قبل منه في الحكم فيما بينه وبين الله ثم قال دليلنا اجماع الفرقه و في لعان المبسوط لان الاصل في الشهود العداله و الفسق طار عليه و في لقطته اذا ادعى الملتقط انه عبده فانه يسمع دعواه لجواز كونه صادقا الا ان هذه الدعوى لا يحكم بها الا بعد ان يقيم البيئه فان لم يكن معه بينه فلا حكم له لان ما يدعيه خلاف الظاهر لان ظاهره الاسلام و الحريره و في طلاقه اذا قال طلقتك فان قال نويتها الطلاق وقع عند تاثير الطلاق ثم قال لو قال انت طالق ثم قال اردت اقول انت ظاهر او انت فاصله او قال اردت ان اقول امسكت فسبق لساني فقلت طلقك قبل منه عندنا على كل حال و في اقرار السرائر فاذا أقر بالاعجميه عربى و أقر بالعرييه عجمى فان كان عالما بمعنى ما يقوله لزم اقراره و ان قال قلت ذلك و لا اعرف معناه فان صدقه المقر له لم يلزم شىء فان كذبه فالقول قول المقر مع يمينه انه لم يدر معناه لان الظاهر من حال العربى انه لا يعرف العجميه فقدم قوله لهذا الظاهر و في قضائه و يفارق الجرح مع التذكيه لان التذكيه اقرار صفته على الاصل و لهذا قبلت من غير تفسير و الجرح اخبار عما حدث من عيوبه و تجدد من معاصيه فبان الفصل بينهما و في زكاه التذكره و لو قال كذلك فى مال و تلف قال الشيخ لا يقبل الا- بالبيئه و الوجه القبول لانه قد يتعدّر عليه البيئه فيؤدى المنع الى الاضرار و لانه مسلم اخبر بامر ممكن و الاصل فيه الصّدق فيبنى عليه الى ان يظهر المنافى و فى موضع آخر منه و يعطى من ادعى الفقر اذا لم يعلم كذبه سواء كان قويا قادرا على الكسب او لا و يقبل قوله من غير بيمين سواء كان شيخا ضعيفا او شابا ضعيف البيئه او زما او كان سليما قوى البيئه الى ان قال لانه مسلم ادعى ممكنا و لم يظهر ما ينافى دعواه و لو عرف له مال و ادعى ذهابه قال الشيخ يكلف البيئه لانه ادعى خلاف الظاهر و الاصل البقاء و به قال الشافعى و الاقرب انه لا يكلف بيئه تعويلا على اخبار المسلم و كذا البحث فى العبد لو ادعى العتق او الكتابه و لو ادعى حاجه على عياله فالوجه القبول من غير يمين لانه مسلم ادعى امرا ممكنا و لم يظهر ما ينافى دعواه و يحتمل الاحلاف لامكان اقامه البيئه على دعواه و فى ثالث منه فان ادعى ابن السبيل لحاجه و لم يعلم له اصل مال قبل قوله فان علم له اصل مال فى مكانه فادعى ذهابه قبل قوله سواء ادعى سببا ظاهرا او خفيا من غير يمين خلافا للشافعى لما تقدّم فى الفقير فلو علم ان له ببلد مالا و لم يعلم موضعه قبل قوله اجماعا و فى لقطته لان ظاهر المسلم العداله

و لم يوجد ما يعارض هذا الظاهر و فى اقراره الاصل فى اخبار المسلم الصدق فلا يحمل على غيره الا لموجب و فى زكاه النهايه و لو ذكر الصيحيح الجلد انه لا كسب له اعطى منها و قبل قوله بغير يمين اذا لم يعلم كذبه لانه اعطى الرجلين لم يحلقهما و لان الاصل فى المسلم العداله و لان الفقر من الامور الخفيه فانما يظهر بقول صاحبه و الاخبار لا يفيد اليقين بل الظن و هو حاصل من قوله و لو ادعى له عائله لا يكفيهم كسبه قبل قوله ايضا من غير يمين و ان امكنه اقامه البيئه عليه و كذا لو كان له مال و ادعى تلفه اما بسبب خفى او ظاهر و ان كان الاصل بقائه لاصاله صدق المسلم و فى موضع آخر منه يعطى مدعى الكتابه من غير يمين لاصاله صدق المسلم اذا لم يكذبه المولى سواء صدقه او تجردت دعواه عنه لاصاله عداله المسلم و صدقه فى اخباره و كذا البحث فى الغارم الفقير و فى ثالث منه لو ادعى العزيز صدق قوله من غير يمين لاصاله صدق المسلم ما لم يكذبه الغريم و فى زكاه المخلف لو ادعى الفقير و لم يعلم كذبه من اعطى غير يمين سواء علم صدقه او جهل الامر سواء كان قويا او ضعيفا و سواء كان له اصل قال اولاً و قيل يحلف على تلفه لنا الاصل عداله المسلم و عدم اقدامه على الكذب و الظاهر صدقه و قد امرنا بالظاهر لانه لو وجب اليمين هنا لوجب فى صورته العجز اذا لم يعرف له اصل قال و التالى باطل بالاجماع فكذا المقدم بيان الشرطيه ان المقتضى لايجاب اليمين هنا تجويز الكذب فى اخباره لفقره و هو ثابت فى صورته النزاع و فى موضع آخر منه لو ادعى القوى الحاجه الى الصيده لاجل عياله هل يقبل قوله قال الشيخ فى المبسوط فيه قولان احدهما يقبل بلا بينه و الثانى لا يقبل الا بينه الى ان قال و صيرورته الى الثانى ليس بجيد لان قوله مقبول عملاً بظاهر العداله المستنده الى اصل الاسلام و قد سبق و فى ثالث منه لو ادعى الغارم الغرم قبل قوله اذا صدقه و كذا الغريم اذا تجردت دعواه عن التصديق و الانكار و قيل لا يقبل الا بالبينه لنا ما تقدم من ان ظاهر المسلم العداله و فى رابع منه لو قال ابن السبيل كان لى مال هاهنا فتلف قال فى المبسوط لا يقبل منه الا بينه و الاقوى عندى القبول ما لم يعلم كذبه لنا انه مسلم فكان ظاهر العداله و قد اخبر عن شىء يمكن صدقه فيه فكان قوله مقبولاً- كما لو اخبر عن ايمانه ان العلم بالفقر متعذر فالتكليف به حرج و ضرر و هو منفى بالاجماع و فى حجج الايضاح و يحتمل القبول لانه مسلم اخبر عن فعل نفسه و فى كثر القواعد لان الاصل العداله حتى يعرف غيرها و فى حجج الدروس فلو حجج الفاسق عن غيره اجزأ و فى قبول اخباره بذلك تردد و أقربه القبول الظاهر حال المسلم و فى قواعد الشهيد كل مسلم اخبر عن امر دينى بفعله فالظاهر قبوله الى ان قال

و في هذه الفاعل مسائل كاخبار المسلم بوكالته في بيع او وصيه او بان ما في يده طاهر او نجس او بانه ظهر الثوب المامور بتطهيره و في موضع آخر منه لاصاله الصدق في اخبار المسلم و في وكاله جامع المقاصد الاصل في جحود المسلم الصدق و في موضع آخر منه الاصل يقتضى حمل اخبارات المسلم على الصدق و في حجه لا يبعد الاكتفاء بخبر العدل الواجد اذ العدل في اخبار المسلم الصحه و قد اكد بالعداله بل لو اخبر من اثمر خبره الظن امكن القبول اذ ليس ذلك باقل ممن يدعى الوكاله عن الغير في بيع ماله و ليس باقل من خير الصبي في الهديه و في زكاه غايه المرام الاصل عدم اقدام المسلم على الكذب و اذا ادعى انه كذب قيل و قيل لا-الا-البينه و المشهور القبول ما لم يظهر النافي لان الاصل صدق المسلم ما لم يعلم كذبه و في تمهيد القواعد و اما بالزياده كقوله له عشره الا ثلاثه الا اربعة فانها لا تبطل بل يعود جميعها الى المستثنى منه جملا للكلام على الصحه كذا جزم في المحصول و تبعه جماعه و في رهن المسالك لان الاصل صحه اقراره و مطابقته للواقع و في الحواله منه انما النزاع في مدلول اللفظ و المقصود منه و الالفاظ اعرف بقصده من غيره بل عند خفاء دلاليه اللفظ لا يعرف الا من قبله فيكون قوله مقدما يمينه الى ان قال فالقول بتقديم قول المحتال اقوى اما مراعاة للحقيقه او لقوه هذا الظاهر حتى يكاد يلحق بها و قد رجحوا الظاهر في موارد لا تقصر هذا عنها و في وصيته في شرح قول العلامة و لو اوصى بما يقع على المحلل و المحرم انصرف الى المحلل تحصيلنا لقصد المسلم عن المحرم كما لو اوصى يعود من عيدانه انما نزل على المحلل مع انه لفظ مشترك و من شان المشترك ان لا-يحمل على احد معانيه الا بقريته لما اشار اليه المصنف من النظر الى ظاهر حال المسلم فان قصده يحصن عن المحرم و كلامه عن اللغو المنهى عنه شرعا الى ان قال صيانته لكلام المكلف عن اللغو و في اقراره لان الاصل في الاقرار الصحه للحكم بلزومه من حين صدوره و بطلانه يحتاج الى دليل انتهى فتدبر و في موضع آخر منه لاصاله صحه اخبار المسلم و في قضائه لانها اى العداله الاصل في المسلم بمعنى ان ظاهر حاله يحمله على القيام بالواجبات و ترك المحرمات و من ثم جرى عليه حتى لا-يجوز رميه بفعل محرم و لا-ترك واجب اخذا بظاهر الحال و في طلاقه لان الاصل في اقوال المسلم الحمل على الصحه و في بيع مجمع الفائده عند شرح قول العلامة و يسقط لو اخبر الثقة بالاستبراء لانه مسلم متصرف مخبر عن فعله فيحمل على صدقه في عدم وطئه و الظاهر انه لا-بد من ذلك و لا يجوز حمله على الكذب و لانه ليس باقل من خير المرأه بحصول الحيض و انقضاء العده و في اقراره ثم اعلم ان المصنف و جماعه حكموا بان

من ادعى البلوغ بالاحتلام او بالحيض و كان ممكنا فى حقه قبل و الامكان فى الذكر بالعشر و فى الانثى بتسعه و انه لا يحلفان و ان كان فى الخصومه و إلا دار و دليل القبول كانه الامكان و ظهور الصّيدق فى المسلمين و عدم امكان الاشهاد عليه مثل قبول انقضاء العده عن المرأه و غيره و فى موضع آخر منه و يحتمل الصّحه هنا ايضا لما تقدّم من حمل كلام المسلم على الصّحه مع الاحتمال و هنا محتمل الاحتمال النسيان و الاشتباه فلو اظهر وجهها مقبولا مع انكار المقر له لم يبعد السّماع و فى وكالته لان الظاهر انه اذا علم الوكيل و ادعى ذلك و كان متصرفا من غير معارض يجوز معامله معه و الاخذ منه و التصرف فيه و كذا فى الولى و الوصىّ لحمل افعال المسلمين على الصّحه و لقبول قول امراه طلقها زوجها انها تزوّجت آخر و طلقها المحلل و دخل بها و خرجت عن العده عند الاكثر و اشترط بعض كونها امنيه كما هو ظاهر الصّححه و لانه لو لم يكن كذلك يلزم الضيق و الحرج و لانه على ذلك عمل المسلمين و لانه يعلم كل احد ان الغنم مثلا ليس ملكا للقصاب و يبيع و كذا امتعه البزاز و فواكه البقال و اموال التجار و لانه ما نقل عن اهل البيت و لا عن العلماء التوقف فى ذلك و الاستفسار و كانوا يشترون عن الوكلاء و يقبضون الهدايا و التحف و يبعثون الى البلاد البعيده و كان معلوما عدم الشهود معهم و بالجمله الظاهر انه كلام فيه و كذا القول فى عدم التّفريط فى الحفظ و نحوه و هو ظاهر للاصل و حمل فعل المسلم على الصّحه و حمل المسلم على عدم ترك واجب و فعل حرام و الله العالم





## رساله فى تحقيق لزوم نقد المشيخه و الطريق و عدمه مما صنفها شمس سماء العلم و التحقيق و غره سيماء الفضل و التدقيق فعل محقق الاصوليين و قريع مستقرى الرجاليين أبو المعالى دام ظله

### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

أما بعد فهذه رساله فى لزوم نقد مشيخه الصدوق فى كتاب من لا يحضره الفقيه و الشيخ فى التهذيب و قل من تعرض للبحث عنه مع شدّه الحاجه اليه و عموم البلوى به و من هذا انه لم يسمع اكثر المسامع

### تمهيد مقدمات

و ينبغى قبل الخوض فى المقصود تمهيد مقدمات الأولى ان البحث فى المقام انما يتأتى على القول بلزوم نقد اسانيد الكتب الاربعه و الا فلا اشكال الحكم فى عدم نقد الطرق على القول بعدم لزوم نقد الاسانيد و ايضا فى الصحه الحكم بصحه الطريق فى لسان العلامه و من تاخر عنه مبنى على خلاف المصطلح فى الصحه لأنها مصطلحه فى لسانهم فى صحه تمام السند او فى صحه الخبر باعتبار تمام السند فالحكم بصحه الطريق او صحه الخبر باعتبار الطريق جار على خلاف المصطلح عليه لان لطريق بعض اجزاء السند و كذا الحال فى الحكم بكون الطريق او الخبر باعتبار الطريق موثقا او حسنا او قويا بل نقول ان الصحه مصطلحه فى كلامهم فى اعتبار السند ان اعتبار الخبر باعتبار السند الذى كان اجزائها اجزاء الروايه او فى اعتبار الخبر باعتبار السند المشار اليه و لا تعم سلسله مشايخ الاجازه فلا تعم الطريق بناء على كون جزائها مشايخ الاجازه و قد اشيعت الكلام فى الصحه فى رساله المعموله فى تصحيح الغير و ايضا المشيخه على ما ذكره السيد الداماد فى الراشحه العشرين من الراشحه بفتح الميم و كثير الشين اسم مكان و معناه عند اصحاب الرجال محل ذكر الاشياخ و الاساتيد و بسكون الشين بين الميم و الياء المفتوحتين جمع الشيخ كالشيوخ و نسبه السيد الداماد الى الاشهر و نقل عن المطرزي انها بفتح الميم و كسر الشين اسم للجمع و المشايخ جمعها و فى المصباح المشيخه اسم جمع للشيخ و جمعها مشايخ و قد ذكر فى القاموس للشيخ احد عشر جمعا و عدمها كلا من المشيخه و المشيخه

بكسر الشين فقد و سكونها عرفت ان الكلام فى المشيخه بسكون الشين بناء على كونها جمعا كما فى القاموس بل هو المشهور او اسم جمع كما فى المصباح لو كان عبارته بسكون الشين او بكسر الشين جمعا كما فى القاموس او اسم جمع كما عن المطرزي و فى المصباح لو كان عبارته بكسر الشين هذا و قد اتفق لفظ المشيخه بالمعنى المبحوث عنه فى بعض الاسانيد ايضا كما رواه الكليني فى كتاب النكاح فى باب الرجل يدلس نفسه و العينين بالاسناد عن عبد الله بن الفضل الهاشمي عن بعض مشيخته عن ابي عبد الله عليه السلام اه الثانيه او البحث فى المقام انما يختص بالفقيه و التهذيبي كما هو مقتضى صريح ما تقدم من العنوان لانه لم يتفق من الكليني ما اتفق من الصدوق و الشيخ بل قد ذكر شيخنا البهائي فى اوائل مشرق الشمس ان الكليني ملتزم فى كتاب الكافي ان يذكر جميع سلسله السند المتخلله بينه و بين المعصوم عليه السلام و قد يحيل بعض السند على ما ذكره قريبا و هذا فى حكم المذكور قال و اما رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن بابويه القمي عطر الله مرقداه فدأبه فى كتاب من لا يحضره الفقيه ترك السند و الاقتصار فى الاغلب على ذكر الراوى الذى اخذ عن المعصوم عليه السلام فقط ثم انه ذكر فى آخر الكتاب طريقه المتصل بذلك الراوى و لم يخل بذلك الا نادرا و اما شيخ الطائفة ابو جعفر محمد بن حسن الطوسي فقد يجرى فى كتاب التهذيب و الاستبصار على وتيره الكليني فيذكر جميع السند حقيقه او حكما و قد يقتصر على البعض فيذكر جميع السند حقيقه او اخر السند و يترك اوائله و كل موضع سلك فيه هذا المسلك اعنى الاقتصار على ذلك البعض فقد ابتداء فيه بذكر صاحب الاصل الذى اخذ الحديث من اصله او مؤلف الكتاب الذى نقل الحديث من كتابه و ذكر فى آخر الكتابين بعض طرقه الى اصحاب تلك الأصول و مؤلفي تلك الكتب و احوال البواقى على ما اورد فى فهرست كتب الشيعة و ذكر المحدث الحرّ فى الفائده الثالثه من الفوائد المرسومه فى آخر الوسائل ان الكليني فى الكافي اورد الاسانيد بتمامها الا ان قد بينى الاسناد الثاني على الاسناد السابق كما هى عادته كثيره من المتقدمين لكن الكليني قد يقول و فى روايه و قد يقول و عنه و الضمير راجع الى الرجل الثاني من رجال السند السابق و قد يروى عن الراوى عليه السلام فقط حواله لسائر رجال السند الى السند السابق و قد يقول و قال و الضمير راجع الى الامام المروى عنه فى السند و سائر الرجال محول الى السند السابق كما فى باب صفه النفاق و قد يقول و بهذا الاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام و قد يقول عليّ بن ابراهيم باسناده عن ابي عبد الله او رفعه الى ابي عبد الله عليه السلام و فى باب تاريخ مولد النبي صلى الله عليه و آله و وفاته ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السلام و سابقه بعض اصحابنا رفعه عن محمد بن سنان عن داود بن

كثير الرقى قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام فليس الامر في ذلك من باب حواله الحال الى السند السابق فالامر في ذلك من باب الارسال بلا- اشكال و في باب الكون و المكان و روى انه سئل عليه السلام اين كان ربنا و هو ايضا من باب الارسال بلا اشكال و في باب الاستراحة في السعي و الركوب فيه من كتاب الحج معاويه بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام و ربما يتوهم ان من هذا الباب ما رواه من آخر كتاب الحج عن محمد بن علي رفعه قال الختم على طين قبر الحسين عليه السلام ان يقرأ انا انزلناه في ليله القدر و روى فاذا اخذته فقل بسم الله اللهم بحق هذه التربه الطاهره بناء على كون قوله و روى من باب استيناف الكلام و الفعل من باب المجهول لكنه معطوف على قوله قال و الفعل من باب المجهول لكنه معطوف على قوله المعلوم و في روضه الكافي في حديث العلماء و الفقهاء و قال العسكري و لا مجال لكون السند هو السند السابق لكون السابق منتهيا الى مولانا الصادق عليه السلام و ايضا في اول روضه الكافي روايه الكليني عن محمد بن اسماعيل بن يزيد و لا مجال للملاقاه الكليني له كما شرحناه عند الكلام في المقصود بمحمد بن اسماعيل في صدر سند الكافي بعض الاحيان لكن ذكر الارسال في روضه الكافي في المقام مبنى على كون الروضه من الكافي كما هو مقتضى عدم الروضه من الشيخ و النجاشي و ابن شهر آشوب من كتب الكافي إلا- انه حكى في رياض العلماء عن الفاضل القزويني ان الروضه من تصنيف ابن ادريس و ساعد معه بعض الاصحاب و حكى عن الشهيد الثاني و لم يثبت و حكى بعض عن الفاضل المذكور في اول شرح كتاب الصلاه انه لا يترأى من الروضه كونه جزء الكافي و ظاهر بعض اسانيده انه تصنيف احمد بن محمد بن الجنيد المشهور بابن الجنيد و يمكن ان يكون تصنيفا على حدّه من الكليني الحقه به تلاميذه لكن قوله المشهور بابن الجنيد فيه ان ابن الجنيد هو محمد بن احمد بن الجنيد لا احمد بن محمد بن الجنيد فالسبب هو اما من الحاكي او المحكي عنه قوله و لم يخل بذلك الا نادرا قال في الحاشيه كإخلاله بذكر الطريق الى بريد بن معاويه العجلي و الى يحيى بن سعيد الأهوازي و يظهر اختلال دعوى الاخلال بما ياتي من المولى التقى المجلسي من انّ من لم يذكر الصدوق الطريق اليه يقرب مائه و عشرين و اخبارهم تزيد على ثلاثمائه قوله و ذكر في آخر الكتابه مقتضاه ان حال الاستبصار على منوال حال التهذيب في حذف الطريق مع ان الشيخ صرح في آخر الاستبصار كما ياتي بانه جرى في الجزء الاوّل و الثاني من الاستبصار على الاسناد و بنى في الجزء الثالث على الحذف لكن حكم المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار بان الحال في الجزء الثالث على وتيره الجزءين الاولين الا انه و لم يات بذكر مشايخ الإجازة في الجزء الثالث كما جرى على الذكر في الجزءين الاولين لكنه جرى

على الحذف ايضا فى الجزئين الاولين و على ذلك الحال حال التهذيب و ياتى مزيد الكلام قوله فى فهرست كتب الصواب فهرس بدون التاء و ان كان الشائع الاستعمال مع التاء قال فى القاموس الفهرس بالكسر الكتاب الذى يجمع فيه الكتب و قد فهرس كتابه و عن المغرب الفهرس مجمع الاشياء و هو لغه روميه وزنه فعلا و الفهرست غلط فاحش و عن ديوان الادب ان التاء من مزيدات العام إلا ان يقال انه لا تشاخ فى الاسماء و لا سيما من غير من يجرى على التسميه نعم الظاهر ان التسميه بالفهرست من باب الاشتباه فى المنقول عنه كما يرشد اليه قول الشيخ فى آخر التهذيب فى الفهارست المصنفه و قوله فى آخر الاستبصار فى فهرست الشيوخ بل الشيخ لم يسم الكتاب بالفهرست فى الديرجه و انما قال فى ترجمه نفسه فى تعداد كتبه هذا الكتاب و هو فهرست كتب الشيعه و هذه العبارة يمكن ان يكون الا هو فيها من باب الاستعمال فى المعنى اللغوى لكن الظاهر من كلامه فى التهذيب و الاستبصار فى حواله بعض المطالب إلى الفهرست هو كون الفهرست اسما للكتاب و ان امكن ان يكون الا هو فى باب الحواله من باب الاستعمال فى المعنى اللغوى و ربما روى الشيخ فى التهذيب عند الكلام فى انه لا اعتكاف اقل من ثلاثه ايام عن الكلينى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام ثم قال و عنه عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ولاد الحنات قال سألت أبا عبد الله عليه السلام و الكلينى روى عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب عن ابى ولاد الحنات اه ثم روى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابى ايوب عن ابى بصير اه و اسقط العدّه حواله الى السند السابق و الشيخ بنا على كون روايه الكلينى عن الاحمد فى روايه ابى ايوب بلا واسطه و لذا روى روايه الكلينى عن الاحمد و صرح الشهيد الثانى فى الحاشيه كما عن خطه باب الشيخ غير الترتيب و أوهم ان الكلينى يروى عن احمد بن محمد فى الاول بلا واسطه و فى الثانى بواسطه و هو سهو فاحش و مقتضاه دعوى عدم تفتن الشيخ بطريقه الكلينى و ايضا روى الشيخ فى التهذيب بعد ذلك بقليل عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد عن داود بن سرحان عن ابى عبد الله عليه السلام و الشيخ بنى على روايه الكلينى عن السهل بلا واسطه مع ان الكلينى احوال حال اسقاط الواسطه على السند السابق حيث روى عن عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمد و حكم الشهيد الثانى فى الحاشيه كما عن خطه ايضا بانه توهم الشيخ و غيره كون روايه الكلينى عن سهل بن بلا واسطه لكن بقول ان الشيخ فى الاستبصار قد ادرج العدّه فى البين فى روايه ابى بصير المشار اليها و كذا فى روايه سهل المتقدمه مع ان مقتضى ما ياتى من المولى التقى المجلسى فى باب احمد بن محمد العاصمى تفتن الشيخ و غيره بطريقه الكلينى فى اسقاط الواسطه

من أوّل السّند حواله للحال الى السّند السّابق بل ياتى عن المولى المشار اليه التصريح بان الشيخ قد اسقط فى موارد اسقاط الكلىنى بحيث لا يتاتى احتمال الغفله و غرض الشيخ من الاسقاط هو غرض الكلىنى من الاسقاط و هو الاختصار و ان حكى عن بعض الفضلاء المقصوديه الفاضل التستري المصير الى غفله الشيخ فالامر مبنى على تطرق الغفله على الطريقه لا عدم التفطن بها و بما يظهر الحال فيما رواه الشيخ فى التهذيب فى كتاب الحج فى باب العمل و القول عند الخروج و كذا الاستبصار فى باب توفير شعر الرّاس و اللحيه من أوّل ذى القعه لمن يريد الحجّ عن الكلىنى عن احمد بن محمد عن الحسين بن على عن بعض اصحابنا عن سعيد الاعرج عن ابى عبد الله عليه السّلم حيث انه قد روى الكلىنى عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد اه ثم اورد خيرى بعده عن احمد بن محمد بن الحسين بن على اه حواله للحال الى السّند السّابق ايضا و الشيخ روى روايه الكلىنى عن الاحمد بلا واسطه إلا انه من باب تطرق الغفله إلا عدم التفطن بها و قد حكى المحقق الشيخ محمد فى بعض المواضع عن والده ان الشيخ غفل عن قاعده الكلىنى فى مواضع قال و لا- يبعد ان يكون غير غافل و انما اعتمد على المعلوميّه الثالثه انه قد وقع الخلاف فى دلاله شيخوخيه الاجازه على عداله الشّخص المجيز و ربما يقال ان تخصيص العنوان فى كلام من تعرّض له مبنى على الغلبه فان الغالب فى المشايخ شيخوخيه الاجازه و الا فالأنسب تعميمه لشيخوخه انحاء التحمل من السّماع او القراءه عليه او سماع قراءه الغير عليه و المناوله و المكاتبه و الوجاده و الاعلام و فيه انه لا مجال للقول بالدلاله على العداله فى غير شيخوخه الاجازه من شيخوخيه سائر انحاء التحمل و الا لرجع الامر الى سائر النزاع فى دلاله روايه شخص عن شخص على عداله المروى عنه و لا- يقول احد بالدلاله على العداله مثلا كيف يمكن ان يقال بدلاله شيخوخيه الوجاده على العداله مط و اما شيخوخيه الاجازه فربما يتاتى فيها الدلاله على العداله فى بعض الصّور على التحقيق كما يظهر ممّا ياتى و ان ياتى القول بدلالته على اعلى درجات الوثاقه مطلقا اللهم إلا- ان يقال انه يتاتى ما يتاتى فى شيخوخه الاجازه فيما لو قرأ شخص على الشيخ احاديث كتاب استدعاء تصديقه فصدق فتحمل الشخص الروايه بقراءته على الشيخ او استدعى الشخص من الشيخ كتاب شخص فدفع الشيخ الكتاب اليه و قال هذا كتاب فلان و اكتفى الشخص المستدعى فى انتساب الكتاب الى صاحبه بقول الشيخ هذا كتاب فلان فيتاتى فى شيخوخه القراءه و المناوله ما يتاتى فى شيخوخه الاجازه فح نقول ان اصل العنوان من العلامه البهبهاني فى اوائل التعليقات و هو قد عنون ما وقع فيه الكلام او القول بدلالته على الوثاقه فى بعض التراجم او فى تضاعيف الكلام و ما وقع فيه الكلام او

القول بدلالته على الوثاقه انما هو شيخوخه الاجازه و قد تبعه فى العنوان من تاخر عنه و قد يقال ملخص تحرير البحث الرجال الذين ليسوا من ارباب الكتب المدونه و لا- من اصحاب الاثمه بل هم المشهورون بالشيخوخه ال الوساطه فى ابلاغ الكتب المدونه ممن سلف الى من لحق و فيه انه لا يلزم فى شيخوخه الاجاره ان لا يكون صاحب الكتاب بل يتحقق شيخوخه الاجاره بان يخبر ان يروى شخص كتاب شخص و ان كان المخبر صاحب الكتاب إلا ان يقال ان استدعاء الاجازه من صاحب الكتاب روايه كتاب شخص آخر بعيد إلا انه قد ذكر فى ترجمه الحسين بن على الوشاء انه من استجاز منه احمد بن محمد بن عيسى كتاب العلاء بن رزين و أبان بن عثمان و قد ذكر ان له كتباً بل البعد محل المنع بل المستفاد من كلام بعض ارباب الرجال المحقق شيخوخه الاجازه بان يخبر ان يروى كتابه و ايضا لا- يلزم فى مشايخ الاجازه الاشتهار بالوساطه فى ابلاغ الكتب بلا اشكال كيف لا و ياتى من بعض التفصيل فى الدلاله على العدالة بين ما اذا كان المخبر من المشاهير اى المشهورين فى الاجازه فمن القائل سهو فى سهو هذا و الكلام فى المقام اعم مما لو ذكر فى ترجمه الرجل ما يدل على تحقق شيخوخيه الاجازه له كما سمعت فى الحسن بن على الوشاء او ذكر فى ترجمه انه من مشايخ الاجازه كما هو الحال فى محمد بن إسماعيل النيشابورى و غيره و ايضا الاجازه و ان يتاتى له اقسام لكن الظاهر بل بلا اشكال ان الكلام هنا فيما لو كانت الاجازه بعد الاستجازة حيث ان الظاهر ان منشأ النزاع هو دلاله اعتماد المستجير على المجيز فى انتساب كتاب الغير اليه على عداله المجيز فلا اشكال فى عدم الدلاله لو كان الاجازه بدون الاستجازة و كذا الحال فى سائر وجوه الاجازه و بالجمله فقد مال العلامة البهبهاني الى القول بالدلاله على الوثاقه بل حكاها عن المولى التقى المجلسى و كذا عن الفاضل الاسترابادى فى ترجمه الحسن بن على الوشاء و اختاره فى القوانين بل المحكى فى كلام الشهيد الثانى فى الرعايه ان مشايخ الاجازه لا يحتاجون الى التخصيص لما اشتهر فى كل عصر من ثقتهم و عن بعض علماء الرجال انه ينبغى ان لا يرتاب فى عداله مشايخ الاجازه و هذا طريقه كثير من المتأخرين و عن المحقق الشيخ محمّد ان عاده المصنّفين عدم توثيق الشيوخ و جرى على القول بذلك غير واحد من اصحابنا و حكى العلامة البهبهاني عن صاحب المعراج أنّ مشايخ الاجازه فى اعلى درجات الوثاقه و جنح الوالد الماجد الى القول بعدم الدلاله على الوثاقه بل الدلاله على الحسن و المدح و نسبه العلامة البهبهاني الى المشهور حيث جعل المتعارف عدم كون الرجل من مشايخ الاجازه من اسباب الحسن بل حكى عن ظاهر المشهور عدم دلاله شيخوخيه

الاجازه على الوثاقه قال العلامة المشار اليه و ربما يفرق بين ما لو كان شيخ الاجازه من المشاهير شيخوخه الاجازه تدلّ على الوثاقه و غيره فلا و جرى عليه سيّدنا اقول انه لا ينبغي الاشكال في ان الظاهر عداله الشيخ المجيز لو كان مرجعا للمحدثين في الاجازه و الاستجاره حيث ان الظاهر ان رجوع المحدثين اليه في الاجازه و اشتهاره بينهم بالاستجاره منه كان من جهه اعتمادهم على عدالته و ان فرض كون الكتاب المستجاز لروايته متواترا عند بعضهم فكان الاستجاره من جهه اتّصال السند فكان في المستخبرين جماعه من المعتمدين و ان لم تعرفهم باعيانهم كان استجارتهم من جهه الاعتماد على المجيز قطعا و لا اقل من ظهور ذلك فالظاهر في هذه الصوره ان الاشتهار بالاجازه كان من جهه الوثاقه مع انه لا اقل من ظهور كون جماعه من المستخبرين معتمدين كان استجارتهم من جهه الاعتماد فيتاتى لنا الظن بالوثاقه و فيه الكفايه و قد يقال انه من حكم بعداله مشايخ الاجازه انما اراد الشيخوخه في تلك الصوره في غير تلك الصوره فالظاهر ان الاستجاره من جهه اعتماد المستجيز على المجيز و ان احتمال كون الاستجاره من جهه مجرد اتّصال السند الا ان كون اعتماد المستجيز موجبا لا اعتمادنا بالمجيز مبنى على كون المستجيز معتمدا عليه عندنا فعلى تقدير كون المستجيز معتمدا عليه يتاتى الاعتماد على المجيز إلا ان يقال انه على هذا التقدير ليس ظهور كون الاستجاره منه من جهه اعتماده على المجيز دون مجرد اتّصال السند بحيث يركن النفس اليه فح الا يثبت المدح ايضا و لو كان المستجيز ممن يطعن بالروايه عن المجاهيل و غير الثقات و ان لم يكن من المشاهير فيمكن القول بدلاله استجارته على وثاقه المجيز إلا ان يقال ان الظاهر من الطعن في الروايه عن غير الثقات هو الطعن على اخذ الروايه من غير ثقته بحيث كان غير الثقه طريقا في وصول الخبر الى الراوى و هاهنا يمكن ان يكون الكتاب المستجاز لروايته متواترا عند المجيز و كان الاستجاره من جهه مجرد اتّصال السند فقد بان ضعف غير ما صرنا اليه ثم ان شيخوخه الاجازه اعتم من الروايه اعنى الاسناد و عدتها و من هذا انه يتاتى الكلام في المقام في ان شيخه الفقيه و التهذيبيين وسائط الاسناد او صرف مشايخ الاجازه و على الاوّل يتاتى الكلام في أنّهم مشايخ الاجازه بعد كونهم وسائط الاسناد او لم يثبت كونهم مشايخ الاجازه ثم انه قد نقل صاحب مفتاح الكرامه في بعض اجازاته انه قد عمل المحقق القمى رساله في معرفه شيخوخه الاجازه لكنه ما زاد فيها على انحصار المعرفه في نص ارباب الرجال و حكى عن شيخه الشريف وجوها اربعة في باب المعرفه لكنه لم يذكرها بعينها اقول ان العمده في طريق معرفه كون الراوى من مشايخ الاجازه انما



بين تنصيب اهل الرجال فى ترجمه الراوى و يمكن معرفه ذلك بان روى الشيخ فى التهذيب او الجزء الثالث من الاستبصار او روى الصدوق فى الفقيه عن كتاب مشهور لم يلق الشيخ و لا الصدوق صاحب الكتاب ثم ذكر الشيخ او الصدوق الوسائط بينه و بين صاحب الكتاب و من ذلك روايه الشيخ عن الكلينى فى الكافى قال فى مشيخه التهذيبيين فما ذكرناه فى هذا الكتاب عن محمّد بن يعقوب الكلينى فقد اخبرنا الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن النعمان عن ابى القاسم جعفر بن قولويه عن محمّد بن يعقوب و اخبرنا ايضا الحسين بن عبد الله عن ابى الغالب احمد بن محمد الزارى و ابى محمد هارون بن موسى التلعكبرى و ابى القاسم جعفر بن محمد بن محمد بن قوله و ابى عبد الله احمد بن ابى رافع الضميرى و ابى الفضل الشيبانى كلهم عن محمّد بن يعقوب و اخبرنا ايضا احمد بن عبدون المعروف بابن الحاشر عن محمّد بن ابى رافع و ابى الحسين عبد الكريم بن عبد الله بن نصر البزاز بئيس و بغداد عن ابى جعفر محمد بن يعقوب الكلينى جميع مصنفاته و احاديثه سماعا و اجماعا و اجازه ببغداد بباب الكوفه بدرب السلسله و يمكن معرفه ذلك ايضا بروايه بعض من المشايخ الثلاثة من بعض الرواه مع الواسطه لو كان الواسطه من وسائط الزوايه عن الكتب المشهوره و يمكن معرفه لكن الظاهر انه مفقود الاثر و يمكن معرفه ذلك ايضا بروايه الشيخ او الصدوق عن بعض الرواه بلا واسطه مع توسّط واسطه او وسائط كما هو الغالب بل توسّط واسطه واحده منعدم لكنه انما يتم لو ثبت كون رجال طرق الشيخين من مشايخ الاجازه سواء ثبت عدم مداخلتهم فى الاسناد أو لا و هو غير ثابت كما يظهر ممّا ياتى و يمكن معرفه ذلك ايضا فيما لو قيل و طرق اى الفلان او اى الكتاب الفلانى كثيره منها ما روته عن فلان عن فلان الى آخر الطريق و منه ما ذكره الصدوق فى مشيخه الفقيه بعد قوله و ما كان عن حمزه الثمالى فقد روته ص عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم عن احمد بن محمّد بن ابى نصر البنزطى عن محمّد بن الفضيل عن ابى حمزه من ان طرقه اى ابى حمزه الثمالى كثيره فقال و لكن اقتصر على طريق واحد و مقصوده من الطريق الواحد هو الطريق المذكور حيث ان الظاهر من كثره الطرق انما هو كون الرجال الطرق مشايخ الاجازه لا وسائط الاسناد لبعده كثره وسائط الاسناد خصوصا روايه جماعه عن واحد فانه بعد ثبوته فى غايه الندره نعم قد يوجد روايه واحده عن جماعه عن واحد و منه صحيحه الفضلاء كما سيأتى بل الظاهر من الطرق انما هو كون رجالها مشايخ الاجازه لكن تخلف هذا الظهور فى طرق المشايخ الثلاثة بناء على كون رجالها وسائط

الاسناد فيثبت في الفرض المذكور كون رجال الطريق المذكور مشايخ الاجازه فيثبت فيما سمعت من كلام الصدوق كون رجال ما ذكره من الطريق مشايخ الاجازه ثم ان الاجازه تاره تكون للمحافظه على اليمن و البركه و الفوز بفضيله الشوكه في النظم في سلسله اهل العصمه و خزان العلم و الحكمه عليهم آلاف السليم و التحيه الى ساعه القيام و قيام الساعه لان من انتظم فيها فان بالمرتبه الفاخره و هذا هو المعروف في امثال هذه الاعصار انما هي اظهار المجيز هو حصول قوه الاستنباط للمستجيز بالنسبه الى الكتب المتواتره و غيرها لكن عمده الغرض من الاجازه و الاستجازه في امثال هذه الاعصار انما هي اظهار المجيز حصول قوه الاستنباط للمستجيز و اخرى تكون الاجازه للامن من التحريف و السقط في المتن و الكذب في الاسناد الى الراوى و هذا كان معروفا بين المتقدمين لكن كان المتعارف النقل بصوره الروايه و من هذا ان شيخنا البهائي في الاربعين و كذا العلامة المجلسي في الاربعين و الحكيم الصدر الشيرازي في شرح اصول الكافي قد ذكر مشايخ اجازته بصوره و سائط الروايه ثم ان رواه الاخبار و علمائنا الاخيار كانوا مصرين و مبالغين في الاستجازه و الاجازه من هذا ان احمد بن محمد بن عيسى مع كونه نقلا شيخ القميين و فقيهم و مع شده رئاسته حيث انه كان يلقي السيلطان غير مدافع شد الرجال من قم الى كوفه الى الحسن بن علي بن بنت الياس استجازه الكتاب أبان بن عثمان و كتاب أبان بن عثمان فلما اخرجهما له قال له احب ان تجيزهما لي فقال ما عجلتك اذهب و اكتبهما و اسمع من بعد فقال لا آمن الحدثن فقال لو علمت ان هذا الحديث يكون له هذا الطلب لا استكثرت منه فاني ادركت في هذا المسجد تسعمائه شيخ يقول كل حدثي جعفر بن محمد و عن شيخنا المفيد انه استجاز من الصدوق لما اتى بغداد و هو اعلم منه و افضل منه و قال في الرد عليه في بعض رسائله و من وفق له الرشد لا يتعرض لما لا يحسنه و عن السيد المرتضى علم الهدى انه كتب ابو غالب الزراري اجازه لابن بنته و هو في المهدي و عن شيخ الطائفه انه اجاز بنيته جميع مصنفاته و مصنفات اصحابنا إحداهما زوجه الشيخ مسعود ورام و الاخرى ام ابن ادريس و حكى الشهيد الثاني في الرعايه عن الشهيد الاول انه استجاز من اكثر مشايخه بالعراق لأولاده الذين ولدوا بالشام قريبا من ولادهم قال و عندى الآن خطوطهم بالاجازه و حكى ايضا انه رأى خطوط جماعه من فضلائنا بالاجازه لابنائهم عند ولادتهم مع تاريخ ولادتهم منهم السيد جمال الدين بن

طاوس غياث الدين و حكى أنّ السيّد فخار الموسوي اجاز الشيخ جمال الدين احمد بن صالح و هو صبي صغير لما مر بوالده مسافرا إلى الحجّ فوافقه بين يدي السيّد فقال السيّد يا ولدي اجزت لك ما يجوز لي روايته ثم قال و ستعلم حلاوه ما خصصتك به ثم انه قد تكرر من العلامة المجلسي رحمه الله انه كتب في حاشيه بعض مجلدات التهذيب مثلا- ان فلانا انهاه سماعا و تصحيحا و ضبطا فاجزت له أنّ يروي عنى الى ان قال اخذ عليه ما اخذ على من التقوى و متابعه الاثمه الهدى و الاحتياط التام فى النقل و الفتوى فان المفتى على شفير جهنم بل كان عاداته جاريه على مثله و كان جميع اجزائه على النهج المذكور و مقتضى العبارة الاخيرى حصول قوه الاستنباط لمن قرأ بعض مجلدات التهذيب و هو بظاهره ظاهر الفساد و مورد اقصى الردّ و الايراد و قد فضّلنا الكلام فى المقام فى البشارات الرابعه ان الفرق بين هذا العنوان و عنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعه ان الكلام فى هذا العنوان يختص بعد الاختصاص بالفقيه و التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار بالمحدوفين من رجال الاسانيد و الكلام فى عنوان لزوم نقل اخبار الكتب الاربعه يطرد فى الكافى و يختص بالمذكورين من رجال اسانيد الفقيه و التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار فالكلام فى هذا العنوان له الاختصاص من وجهين مضافا الى الاختصاص فى الاستبصار بالجزء الاخير و الكلام فى اخته له وجه عموم و وجه اختصاص مضافا الى الاختصاص فى الجزء الاخير من الاستبصار بالمذكورين من رجال الاسانيد هذا و لم يتفق الحذف من اواسط السند و لا من آخره فى شىء من الاسانيد كيف لا و الحذف المذكور يستلزم التدليس و كذا لم يتفق الحذف من اوّل السند بدون اظهار الحذف و ذكر الواسطه كما فيما ذكر الصدوق الطريق فيه او ظهور الحذف كما فيما لم يذكر الصدوق الطريق فيه كما فيما سيأتى فى بعض التنبيهات نعم ربما يتفق سقوط الواسطه فى اواسط السند او آخره على فرض الوقوع سهوا و قد نبه صاحب المعالم فى المنتقى فى بعض الموارد على سقوط الواسطه و نبه بعض آخر ايضا فيما افرد لشرح اسانيد التهذيب على سقوط الواسطه فيما اتفق السقوط فيه من اسانيد التهذيب و بما ذكرنا ينقدح القدح فيما ذكره الوالد الماجد ره بعد ما بنى على عدم دلالة الاجماع المنقول فى كلام الكشى فى باب الطبقة الاولى على صحه الحديث بل دلالة على مجزّد صدق الاسناد من ثبوت صحه الحديث لو وقع الارسال بحذف الواسطه من اصحاب الاجماع دون ما لو وقع الارسال بابهام الواسطه

قضيه ان الارسال بحذف الواسطه لم يتفق من اصحاب الاجماع و كذا لم يتفق من غير اصحاب الاجماع لا من اواسط السند و لا من آخره و كذا لا من اوله بدون اظهار الحذف او ظهوره كما يظهر مما سمعت الخامسة ان هذا العنوان من المسائل الاصوليه لا الرّجاليه كما يترأى بادی الراى و يشهد به ان بعض الفحول و هو ابو العذر فى الفور فى هذا الغمر قد عنون ذلك فى الاصول و تبعه غير واحد ممن تأخر عنه و تعرّضنا ايضا له فى سوابق الايام فى الاصول مع ان هذا العنوان و عنوان لزوم نقد اخبار الكتب الاربعه اختان متراضعتان من لبن واحد و العنوان الثانى و هو الاخت الكبرى مسئله اصوليه معروفه فعلى منواله الحال فى هذا العنوان مضافا الى ان البحث فى الرّجال انما يكون عن الموضوعات اعنى احوال الرواه و قد يبحث فيه عن الالفاظ المتعلقه بتلك الاحوال و البحث فى هذا العنوان مضافا الى ان البحث فى الرّجال انما يكون عن الموضوعات انما هو عن الحكم اعنى لزوم التّقد كما هو الحال فى اخته الكبرى فلا مجال لكون هذا العنوان من المسائل الرّجاليه و ان قلت ان الاصول انما يبحث فيه عن ادلّه الاحكام كما ينطق به حدّه و لا مجال فيه للبحث عن الحكم و البحث عن الحكم انما هو وظيفه الفقه كما ينطق به حدّه ايضا قلت انه قد يبحث فى الاصول عن الحكم باعتبار تعلقه بالدليل بل هو غير عزيز فانظر البحث عن وجوب الفحص عن الخاص فى العمل بالعام و وجوب التّخصيص و وجوب حمل المطلق على المقيّد و وجوب الاحتياط فى شبهه الحرمة او الوجوب من الشك فى التكليف و شبهه الحرمة فى شبهه المنفرده من شبهه الموضوعيّ من الشك فى التكليف و وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به و جوبا من شبهه الحكميه و وجوب الاحتياط فى شبهه المحصور و غير المحصور من شبهه الموضوعيه و وجوب العمل بالراجح فى تعارض الخبرين فى صورته الترجيح و وجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين تخييرا فى تعارض الخبرين فى صورته التعادل فضلا عن وجوب الاجتهاد عينا و وجوب الاجتهاد بعد حصول القوه و وجوب تقليد الاعلم و وجوب البقاء على التقليد بعد دخول مباحث الاجتهاد و التقليد فى الاصول و الظاهر بل بلا اشكال القول بالدّخول فى امثال هذه الاعصار لو قلنا بعدم الدّخول فى صدر الاعصار بكون تلك المباحث فى تلك الاعصار من باب الاستطراد نظير الحقائق العرفيه و ان يحتمل القول بالدّخول بكون تعريف الاصول مبيّيا على الغفله عن تلك المباحث او الورود و مورد الغالب اذا عرفت ما تقدّم فنقول انه قد مال بعض الرجال الى القول بالقول بالاول و عليه جرى

السَّيِّدُ السِّندُ النَجْفِيُّ فِي بَعْضِ الْفَوَائِدِ الْمَرْسُومَةِ فِي آخِرِ رَجَالِهِ لَكِنَّهُ خِلَافَ مَا يَقْتَضِيهِ كَلَامُهُ فِي تَرْجَمِهِ سَهْلُ بْنُ زِيَادٍ وَهُوَ  
مَقْتَضِي مَا صَنَعَهُ فِي الْمَدَارِكِ حَيْثُ قَدَحَ فِيهَا دَلَّ عَلَى أَفْسَادِ الْغُبَارِ لِلصُّومِ مِمَّا رَوَاهُ فِي التَّهْذِيبِ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحَسَنِ الصَّفَّارِ  
عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى عَنْ سَلِيمَانَ بْنِ جَعْفَرِ الْمَرْوَزِيِّ قَالَ سَمِعْتُ يَقُولُ أَوْ بِاشْتِمَالِ السِّينِ عَلَى عَدِهِ مَجَاهِيلٌ إِذْ لَا يَتِمُّ ذَلِكَ إِلَّا  
بِمُلَاحَظَةِ الطَّرِيقِ وَكَذَا مَا صَنَعَهُ فِي الْمُنْتَفَى حَيْثُ ذَكَرَ فِي بَابِ تَغْسِيلِ الرَّجْلِ الْمَرْأَةَ أَوْ عَكْسَهُ أَنْ فِي طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَى مَنْصُورِ  
بْنِ حَازِمِ جِهَالَهُ وَذَكَرَ فِي بَابِ حَكْمٍ مِنْ تَقِيلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْ فِي طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَى أَبَانَ بْنِ تَغْلِبِ جِهَالَهُ وَذَكَرَ فِي بَابِ حَكْمِ  
الْمُتَيَّمِ إِذَا أَصَابَ الْمَاءُ وَهُوَ فِي الصَّيْلَةِ أَنْ فِي طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ جِهَالَهُ وَذَكَرَ فِي بَابِ صَلَاةِ الْجُمُعَةِ أَنْ طَرِقَ  
الشَّيْخُ إِلَى حَمَادٍ يَعْنِي ابْنَ عَيْسَى ضَعِيفُهُ وَذَكَرَ فِي بَابِ الصُّومِ الْمَسْنُونِ أَنْ فِي طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَى مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمِ جِهَالَهُ وَ أَنْ  
طَرِيقِ الصَّدُوقِ إِلَى أَبِي الصَّبَّاحِ الْكِنَانِيِّ غَيْرِ مَذْكَورٍ فِي طَرِيقِ الْكِتَابِ وَ أورد في باب كيفية الوضوء على الحكم بصحة روايه  
الشَّيْخُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ صَفْوَانَ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ أَنَّ الْوَضُوءَ مِثْنِي مِثْنِي مِنَ الْعَلَامَةِ فِي الْمُنْتَفَى وَ الْمَخْتَلَفُ بَأَنَّهُ لَا  
سَبِيلَ إِلَى حَمَلِ صَفْوَانَ عَلَى بْنِ يَحْيَى لِأَنَّهُ لَا يَرُودُ عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَا وَسْطَةٍ فَتَعَيَّنَ أَنْ يَكُونَ هُوَ ابْنُ مَهْرَانَ لِأَنَّهُ يَرُودُ  
عَنِ الصَّادِقِ عِ بِلَا وَسْطَةٍ وَ حِينَئِذٍ يَكُونُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ هُوَ الْبِزْنَطِيُّ لِأَبْنِ عَيْسَى وَ لِأَبْنِ خَالِدٍ لِأَنَّ رِوَايَتَهُمَا عَنْهُ بِوَسْطَةٍ وَ غَيْرِ  
هَؤُلَاءِ الثَّلَاثَةِ لَوْ أَمَكْنَ لَا يَنْفَعُ فِي صَحِّهِ الطَّرِيقُ وَ طَرِيقُ الشَّيْخِ فِي الْفَهْرَسْتِ إِلَى أَحَدِ كِتَابِي الْبِزْنَطِيِّ غَيْرِ صَحِيحٍ وَ لَمْ يَعْلَمْ مِنْ  
أَيُّهُمَا أَخَذَ الْحَدِيثَ فَلَا وَجْهَ لَوْصَفِهِ بِالصَّحِّهِ وَ كَذَا مَا صَنَعَهُ فِي مَشْرِقِ الشَّمْسِيِّنَ حَيْثُ اعْتَرَضَ عَلَى الْإِيرَادِ الْمَتَّقَمِّ مِنَ الْمُنْتَفَى  
بِأَنَّ حَمَلِ صَفْوَانَ عَلَى بْنِ يَحْيَى لَا يَتَنَافَى صَحِّهِ الْحَدِيثَ لِكُونِهِ مِنْ أَصْحَابِ الْإِجْمَاعِ إِذْ لَوْ لَا لَزُومَ نَقْدَ الطَّرِيقِ لَا اعْتَرَضَ أَيْضًا  
بِعَدَمِ مَمَانَعِهِ جِهَالَهُ طَرِيقَ الشَّيْخِ إِلَى كِتَابِ الْبِزْنَطِيِّ عَنْ صَحِّهِ الْحَدِيثِ فَالْمَسَاكُ عَنْ الْإِعْتِرَاضِ بِهِ مَبْنِي عَلَى لَزُومِ نَقْدِ الطَّرِيقِ وَ  
كَذَا مَا صَنَفَهُ فِي الْحَبْلِ الْمَتِينِ فِي الْمَتْنِ وَ الْحَاشِيَةِ حَيْثُ حَكْمَ بِصَحِّهِ حَدِيثِ الْوَضُوءِ الْمَتَّقَمِّ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ صَفْوَانَ هُوَ ابْنُ  
يَحْيَى اعْتِدَارًا عَنْ عَدَمِ رِوَايَةِ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى عَنِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِلَا وَسْطَةٍ بِكَوْنِ صَفْوَانَ مِنْ أَهْلِ الْإِجْمَاعِ إِذْ مَقْتَضَاهُ الْقَوْلُ  
بِضَعْفِ الْحَدِيثِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ صَفْوَانَ هُوَ ابْنُ مَهْرَانَ وَ هُوَ مَبْنِي عَلَى مَمَانَعِهِ جِهَالَهُ طَرِيقَ الشَّيْخِ إِلَى الْبِزْنَطِيِّ عَنْ صَحِّهِ الْحَدِيثِ  
كَمَا مَضَى مِنَ الْمُنْتَفَى وَ هَذَا أَمَّا يَتِمُّ بِنَاءً عَلَى لَزُومِ نَقْدِ الطَّرِيقِ وَ إِلَّا فَلَا ضَمِيرَ فِي الْجِهَالَةِ وَ يَصِحُّ الْحَدِيثُ وَ لَوْ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ  
صَفْوَانَ

هو ابن مهران لكنك خبير بان ما ذكر تنافى ما تقدم من شيخنا البهائي من ان الشيخ متى اقتصر التهذيب و الاستبصار على ذكر بعض رجال السند فقد ابتداء بذكر صاحب الاصل الذي و كذا ما صنعه بعض الاواخر حيث قدح فيما دل على عدم افساد الغبار للصوم و هو ما رواه في التهذيب عن احمد بن الحسن بن علي بن فضال عن عمرو بن سعيد عن الرضا بن الشيخ لم يذكر في التهذيب طريقه الى احمد المذكور نعم ذكر في الفهرست طريقه اليه لكن بالاضافه الى كتاب الوضوء و الى كتاب الصلاه للاحمد فطريقه الى الاحمد بالنسبه الى كتاب الصوم مجهول و نظيره غير عزيز في كلماته و هو الظاهر من ابن طاوس حيث انه عند شرح حال الطرق قسم الطريق الى اقسام الصيحيح و غيره و لعله الظاهر من كل من جرى على شرح المشيخه إلا انه قد تعرض التفريسي لشرح المشيخه مع انه جنح الى عدم لزوم النقد كما ياتي لكن ظاهر العلامه في الخلاصه مداخله المشيخه في اعتبار الطرق قال اعلم ان الشيخ الطوسي ره ذكر احاديث كثيره في كتابي التهذيب و الاستبصار عن رجال لم يلق زمانهم و انما روى عنهم بوسائط و حذفها في الكتابين ثم ذكر في آخرهما طريقه الى كل رجل مما ذكره في الكتابين و كذلك فعل الشيخ ابو جعفر بن بابويه و نحن نذكر في هذه الفائده على سبيل الاجمال صحه طرفهما الى كل واحد ممن يوثق به او يحسن حاله او وثق و ان كان على مذهب فاسد او لم يحضر في حاله دون من ترد روايته و يترك قوله و ان كان الطريق فاسدا ذكرناه و ان كان في الطريق من لا يحضرنا حاله من جرح او تعديل تركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال و سيأتي تلخيص المقال و تحرير الحال و لعل الظاهر ممن جرى على القدح فيما دل على افساد الغبار بالاضمار كما في المعتبر و المنتهى و التنقيح هو القول بالثاني و كذا من جرى على القدح فيما دل على عدم افساد الغبار بالقدح في عمرو و لم يتعرض لجهل الطريق كالمحقق في المعتبر حيث قال و في عمرو قول إلا انه غير ثق و كذا من حكم بصحه ما رواه الصدوق عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام قال صاحب البطن الغالب يتوضأ و يبني على صلاته مع اشتغال طريق الصدوق آل محمد بن مسلم على غير واحد من المجاهيل من اولاد البرقي اعني علي بن احمد بن عبد الله و أباه كما عن العلامه و الشهيدين و يستفاد القول به من السيد السند التفريسي فيما ذكره في آخر رجاله من انه لو قال قائل بصحه احاديث الكتب الثلاثه الماخوذه من الكتب و الاصول و ان كان الطريق الى هذه الكتب و الاصول ضعيفا اذا كان مصنفو هذه

الكتب و الاصول و من فوقهم من الرجال الى المعصوم ثقات لم يكن مجازفاً إلا ان يقال ان غايه ما يقتضيه الكلام المذكور انما هي كون اخبار الكتب الثلاثه مأخوذه من كتب المذكورين و اصولهم و الاصول و لا دلالة فيه على كون الاخبار المشار اليها مأخوذه من كتب صدور المذكورين و اصولهم فلعلها دافه مأخوذه من الكتب و الاصول لصدور المحذوفين او واسطهم او او اخرهم فلا- دلالة في ذلك على عدم وجوب النقد بل يجب النقد لا- احتمال كون الاخبار مأخوذه من كتب المحذوفه و اصولهم لكن نقول ان هذا المقال خلاف الظاهر بل تعميم الصحة لصوره ضعف الطرق خال عن الفائدة اذ لا طريق الى الفرق الى صدور المحذوفين فلا فائده في صحتها فالظاهر ان الغرض كون اخبار الكتب الثلاثه مأخوذه من كتب صدور المذكورين و اصولهم لذكر الطرق اليها و وضوح الفائدة في صحتها فالكتب و الاصول في صدر العبارة المذكوره و ان كانت اعم من كتب المحذوفين و اصولهم صدرا او غيره لكن ذكر الطرق في الذيل يقتضى اختصاص الكتب و الاصول بكتب صدور المذكورين و اصولهم و هو يقتضى ما ذكره المولى التقى المجلسى في اوائل شرحه على الفقيه من ان الظاهر ان اخبار الكتب الاربعه مأخوذه من الكتب المشهوره المتواتره فلا يضرّ ضعف السند الا ان يخدش بما سمعت الخدشه فيه لكنه قدح في باب صلاه الجمععه بضعف سند روايه محمد بن مسلم و هو المستفاد مما ذكره العلامة السبزواري في اوائل الذخيره عند الكلام في وجوب الوضوء لمس كتابه القرآن من ان اشتمال طريق الشيخ الى حزير على احمد بن محمد المشترك بين احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و احمد بن محمد بن يحيى او المختص بالاول و هما غير موثقين لا- باس به لانهما من مشايخ الاجازه و ليسا بصاحب الكتاب و الغرض من ذكرهما رعايه اتصال السند و الاعتماد على الاصل الماخوذ منه فلا يضر جهالتهما و عدم ثقتهما اذا الظاهر ما ذكره على عدم لزوم نقد الطرف بناء على كون رجال الطرق من مشايخ الاجازه إلا ان يقال انه لا باس باختصاص ما ذكره بالاحمد و امثاله ممن ثبت كونه من مشايخ الاجازه فلا دلالة فيما ذكره على عدم لزوم نقد الطرق بناء على عدم ثبوت كون رجال الطرق كلا من مشايخ الاجازه و ايضا قال عند الكلام في روايه الفقيه في باب حكاية الأذان في بيت الخلاء و اما طريقها في الفقيه فلا يعدّ من الصّحاح عند الاكثر لان في طريق الصدوق الى محمد بن مسلم اولاد البرقى و لم يوثقوه في الرجال لكن التحقيق عندي يقتضى الحاقه بالصّحاح لان الصدوق صرّح في أوّل كتابه

بان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعمول فالظاهر ان نقل الروايه المذكوره فى كتاب احمد بن ابى عبد الله البرقى اذ ليس للمتاخر عنه كتاب و تلك الكتب كانت معروفه عندهم و ذكر الوسائط و مشايخ الاجازه رعايه لا اتصال السيد فلا يضر عدم ثقتهم إلا- ان يقال انه لو كان الغرض عدم لزوم نقد الطرق كان المناسب دعوى كون الروايه مأخوذه من كتاب محمد بن مسلم فالمدار على عدم لزوم النقد لو كان الزاوى من مشايخ الاجازه و ايضا اورد على ما تقدم من المنتقى فى باب روايه احمد بن محمد عن صفوان بن الظاهر ان كتب ابن ابى نصر و امثاله من الكتب المعروفه المعمول عليها كانت مشهوره بينها مستغنيه عن الوسائط فى النقل و انما يكون ذكر الوسائط مبتيا على رعايه اتصال الاسناد لئلا يتوهم انقطاع الخبر او رعايه لدأب المحدثين و الاخباريين او لذهاب القطع حتى لا يفضى الى الاختلال فى كثير من المواضع و على هذا فجهاله الواسطه غير ضائره فى صحه الروايه و ايضا ذكر ان ما رواه الصدوق فى باب المبطون عن محمد بن مسلم و ان كان فى طريقه على بن احمد بن عبد الله بن البرقى و ابوه احمد و هما غير مذكورين فى كتب الرجال لكن الصحيح عده من الصحاح لان الصدوق صرح فى اول الكتاب بان جميع ما فيه مستخرج من الكتب المشهوره المعتمده و الظاهر ان الرجلين ليسا بصاحب كتاب معروف معتمد فالظاهر ان النقل من كتاب احمد بن ابى عبد الله او كتاب من هو اعلى طبقه منه و تلك الكتب كانت معروفه عندهم و جهاله الواسطه بينه و بين اصحاب تلك الكتب غير ضائره بل الغرض من ايراد الوسائط اسناد الاخبار و اعتبار اتصالها من غير ان يكون التعويل على نقلهم بل هم من مشايخ الاجازه و على هذا نجوى فى مباحث هذا الشرح و فعل مثل هذه الاخبار صحيحا مع التقيد بقولى على الظاهر او عندى اشاره الى مثل هذا الأمر و لعل هذه العبارة او فى من سائر العبارات المذكوره بل هو الظاهر و الظاهر ان نقل القول بعد لزوم النقد عن الذخيره مستند الى ما ذكر من الكلمات و لو بعضها و جنح الى القول بذلك العلامه الخوانسارى فى اوائل المشارق حيث انه قدح فيما رواه الشيخ فى التهذيب عن على بن جعفر و مدلوله عدم جواز كتابه القرآن للمحدث بان الشيخ الى على بن جعفر ثلاثه طرق على ما نقل احدها ما ذكره فى آخر التهذيب و هذا الطريق ليس بصحيح و ان وصفه العلامه ما بصححه لان فيه حسين بن عبيد الله و لم ينص الاصحاب على توثيقه و هذان الطريقان و ان قلنا صحيحين إلا انه ره قال فى الفهرست فى اثناء ذكر



على بن جعفر كلاما بهذه العبارة و له كتاب المناسك و مسائل لاختيه موسى الكاظم بن جعفر عليهما السلام سألها عنها اخبرنا بذلك و في بعض النسخ اخبرنا به جماعه الى آخر ما ذكره و هذه العبارة كما ترى ليست ظاهره في ان كل ما يرويه الشيخ عن علي بن جعفر انما هو بهذين الطريقتين اذ يجوز ان يكون تلك المسائل مسائل خاصه مجتمعه في كتاب مثلا و لم يكن مثلا و لم يكن كل ما يرويه عنه داخلا فيهما مع احتمال رجوع الضمير على الكتاب فقط على ان في نسخه الفهرست التي عندنا قد وضع علامه النسخه فوق قوله مسائل الى قوله اخبرنا و ح يقوى الشك جدا و بالجمله ما رواه الشيخ في التهذيب و الاستبصار مرسلا عن علي بن جعفر لا يخلو من شيء و ان كان يمكن ان يقال ان عدم توثيق حسين بن عبيد الله لا يضر اذ الظاهر ان الشيخ في الكتابين ما حذف من اول مسنده من الروايات انما اخذه من الاصول المشهوره او المتواتر انتسابها الى اصحابها كتواتر انتساب الكتابين اليه الآن و كذا سائر الكتب المتواتر الانتساب على مصنفها ثم في آخر الكتابين انما ذكر طريقه اليها للتبرك و التيمن و لمجرد اتصال السند و إلا فلا حاجه اليه كما اشار اليه نفسه في آخر الكتابين و ح اذا كان في تلك الطرق من لم يوثقه الاصحاب فلا ضير و هو مقتضى نجله الزكي في بعض حواشي رسالته المعموله في صلاه الجمع حيث انه ذكر عند الكلام فيما رواه الصدوق في الفقيه عن محمد بن مسلم عن الباقر عليه السلام من انه يجب الجمع على سبعة نفر من المؤمنين انه لا باس باشتمال الطريق على غير واحد من اولاد البرقي من المجاهيل لانهما من مشايخ الاجازه و كان كتب البرقي موجوده عند الصدوق كما اشار اليه الصدوق في فاتحه الكتاب يعني ما ذكره من ان جميع ما في الكتاب مستخرج من كتب مشهوره اليها المرجع و عليها المعول مضافا الى ما ذكره الصدوق في الفاتحه من ان كل ما في الفقيه كان يفتى به و يحكم بصحته و يعتقد انه حجه فيما بينه و بين ربه و ارتضى القول بذلك بعض استنادا الى ان قول الصدوق و الشيخ روى فلان خبر عدل يشمله ما دل على حجه خبر العدل و ذكر الطرق في آخر الكتاب لا يصلح لصفه عن ظاهره اعني كونه عن علم عادي الاحتمال ان يكون الغرض منه مجرد اتصال السند و بعبارة اخرى ما دل على حجه خبر العدل يكون اعتم من ان يكون عن علم يقين لا- يحتمل خلافه او عن علم عادي اعني الظن المعتمد و قول الصدوق و الشيخ خبر ظاهره انه عن علم و لو كان عاديا فيدخل تحته و ذكر الطرق في آخر الكتاب لا- يصلح لصفه عن ظاهره اعني كونه عن علم فيكون حجه و لا- يضر ضعف الضعيف و ان اطباق المتأخرين قائم على

ذلك ظاهرا و أنّ رجال الطرق من مشايخ الاجازة مشايخ الاجازة لا يحتاجون على التوثيق فان مجرد شيخوخه الاجازة يدل على الوثاقه فيكون كل من رجال تلك الطرق من الثقات و العدول و انه قد اتفق تزكيه الشهيد الثاني فى الدرّايه لهم على سبيل العموم فى بحث عداله قال و يعرف العداله المعتره فى الراوى بتنصيب عدلين عليها او بالاستفاضه بان يشتهر عدالته بين اهل النقل و غيرهم من اهل العلم كمشايخنا السيّالفين من عصر الشيخ محمد بن يعقوب الكليني و ما بعده الى زماننا هذا فانه لا يحتاج احد من هؤلاء المشايخ المشهورين الى تنصيب على تزكيه و تنبيه على عداله لما اشتهر فى كل عصر من ثقتهم و ضبطهم و ورعهم زياده على العداله و انما يتوقف على التذكيه غير هؤلاء من الرواه الذين لم يشتهروا كل ككثير ممن سبق على هؤلاء و هم طرق الاحاديث المدونه غالبا هذا كلامه و انت خير بشمول هذه التزكيه الوافيه من مثل الشهيد من اهل الدرّايه لمشايخ الكليني الذين هم عاصروه و اخذ هو عنهم بلا واسطه و كذا جميع طبقات مشايخ الشيخين الآخرين لحيلولتهم كلاً بين العصرين مضافا الى قوله و هم طرق الاحاديث المدونه غالبا و ان الكتب و الاصول الماخوذه منها احاديث الكتب الثلاثه كانت متواتره فى زمان الشيخين كالكتب الاربعه فى زماننا و ذكر الطرق انما هو لمجرد اتصال السيّد كذكر المتأخرين طرقهم الى المشايخ الثلاثه فلا بدّ يوجب ضعف من فيها من الضّعيف ضعف الروايه و يتصرّح ذلك الوجه من الشهيد الثاني فى طيّ مسئله جواز العمل بالروايه التى طريق تحملها الاجازة بعد ذكر الخلاف فيها و اختياره القول بنعم فى قوله ثم اختلف المجوزون فى ترجيح السيّماع عليها او بالعكس على اقوال ثالثها الفرق بين عصر السلف قبل جمع الكتب المعتره التى يعول عليها و يرجع اليها بين و عصر المتأخرين ففى الأوّل السيّماع ارجح لان السيّلف كانوا يجمعون الحديث من صحف الناس و صدور الرّجال فدعت الحاجه الى السيّماع خوفا من التدليس و التبليس بخلاف ما بعد تدوينها لان فائده الروايه ح انما هى اتصال سلسله الاسناد الى النّبى صلّى الله عليه و آله يتمنا و تبرّكا و الا- فالحجه تقوم بما فى الكتب و يعرف القوى و الضّعيف منها من كتب الجرح او التعديل و ان علامه قد صح طرق الشيخين الى ارباب الكتب المشهوره مع حيلوله رجال الطرق فى البين فان ذلك يفيد وثاقه جميع رجال الطرق و عليه المدار بناء على اعتبار تصحيح مثله و ان الشيخ مع ان دابه تضعيف الروايات بالرواه لم يضعف روايته بضعف طريق من الطرق فى كتابه اصلا و يتطرق

على الكل كلام اما الاول فلمنع عدم ذكر كون الطريق صارفا لظهور قول الصِّدوق روى فلان في كونه عن علم عادى بصدور الروايه عن الفلان بل الظاهر كونه احال الحال على حال رجال الطرق فالظاهر الصوف و لا اقل من الشك في الباب و بوجه آخر ان كان المقصود عدم صلاحيه ذكر الطرف لصرف ظهور الاخبار في الاستناد الى الارسال لاحتمال كون الغرض من ذكر الطرق اتصال السِّند بكون المشيخه مشايخ الاجازه لا اظهار اجزاء الروايه المسبوقه بالحذف هو كون الاحتمال الاخير موهوما بالنسبه الى الاول فهو مدفوع بمساواه الاحتمالين و ان كان المقصود ان الاحتمال الاخير لا يصلح لصرف الظهور و لو كان مساويا لاحتمال الاول من باب ان الشك في مانعيه الموجود لا يصلح لرفع الظن باقتضاء المقتضى كما جرى عليه الوالد الماجد ره في باب الاستثناء الوارد عقيب الجمل المتعدده حيث جرى على حصول الظن بالعموم فعلا فيما عدا الاخير على القول بالاشتراك و التوقف فهو مدفوع بممانعه الشك في وجود المانع فضلا عن الشك في مانعيه الموجود عن الظن باقتضاء المقتضى كما حرّراه في الاصول و ايضا تفسير العلم العادى بالظن المعتمد ليس بالوجه و ايضا ما دل على حججه خير الواحد بعد تسليم دلالتة لا يتناول الخبر المستند الى الظن و ايضا دعوى ظهور اخبار الشيخين في كونه عن علم بعد تعميم العلم للظن كما ترى اذ ابتناء الاخبار على العلم بالمعنى الاعمّ معلوم لا- مظنون كما هو مقتضى دعوى الظهور لوضوح عدم ابتناء الاخبار على الشك بل لا يتاتى عادل بالاخبار مع الشك في المحاورات العرفيه فضلا عن الشك في مانعيه الموجود عن الظن باقتضاء المقتضى كما حرّراه في الاصول و ايضا تفسير العلم عن تدوين الروايه في الكتاب نعم لا باس بدعوى الظن بابتناء الخبر على العلم بمعنى الجزم إلا ان يقال ان المدار في التعميم على تعميم العلم للظن المتأخّم للعلم و لا باس بابتناء اخبار الشيخين على الظن الضعيف فلا- باس بدعوى ان الظاهر و المظنون كون اخبار الشيخين عن علم بالمعنى الاعمّ و اما الثاني فلان الاطباق المذكور (1) على تواتر كتب صدور المذكورين الماخوذه منها اخبار الكتب الثلاثه عند الشيخين لكنه غير ثابت بل ربّما كان صدر المذكورين ممن لم يذكره الاصحاب و لا كتابه كما في إبراهيم بن ميمون في بعض صدور اسانيد الفقيه كما ذكره المولى التقي المجلسي فلا- يتجه دعوى تواتر كتب صدور المذكورين بل تواتر الكتاب لا يقتضى و لا يقضى بتواتر الاخبار فردا فردا قضيه اختلاف الكتب المتواتره في افراد

ص: ٦٠٤

(١- ١) لا بد ان يكون مبينا عن الاطباق

افراد الاخبار زيادا و نقصا و كذا اختلاف اجزاء الخبر زياده و نقيصه و سائر الاختلافات بل قال بعض الاعاظم ان الذى يظهر من النظر فى علم الرجال عدم تواتر جميع الكتب الماخوذه منها احاديث الكتب الثلاثه فى زمان الشيخين بل كثير منها كان غير متواتر بل ذكر السيد السند النجفى ان دعوى تواتر الكتب ممنوعه بل غير مسموعه بل غايه الامر الظن بالتواتر عند المشايخ و اعتبار هذا الظن لا يتم بناء على اعتبار الظنون الخاصه بل قد حكم السيد السند المشار اليه فى بعض كلماته بعدم تواتر الكتب تمسكا بما ذكره فى الفهرست فى ترجمه على بن مهزيار من انه روى العباس بن معروف نصف بعض كتبه و ما ذكره فى ترجمه العلاء بن رزين من ان له كتاب و هو اربع نسخ و روى كل نسخه بطريق غير طريق الاخرى و ما ذكره فى ترجمه عيسى بن مهران من انه روى كتبه بطريق واحد ذكره و ما ذكره فى ترجمه الصفار من انه روى الصدوق كتبه الا بصائر الدرجات إلا انه ان كان الغرض دعوى سلب العموم و لعله الاظهر فلا باس به إلا انه من باب توضيح الواضح اذ لم يدع العموم مدع و ان ادعى المحدث الحرّ فى مختتم الوسائل تواتر الكتب المذكوره فى الوسائل و ان كان الغرض دعوى عموم السلب فلا يتأتى مما ذكر مع انه لا يجدى فى المقام اذ لا يثبت عدم تواتر كتب صدور المذكور لعدم منافاه سلب العموم مع تواتر تلك الكتب دون غيرها و ان كان الغرض دعوى عموم السلب فلا يتأتى مما ذكر اذ عدم تواتر الكتب لا يقتضى عدم تواتر شىء من الكتب إلا ان يكون الغرض ان الاستقراء فى التراجم يقتضى بعدم تواتر شىء من الكتب إلا انه لا يتأتى الاستقراء بما ذكر و ان ادعى المحدث البحرانى قضاء الاستقراء فى الاخبار بوجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره و عد موارد اربعة اللهم إلا ان يكون الامر فى المقام و كذا فى باب وجوب الاجتناب فى الشبهه المحصوره من باب المثال بل قد ادعى السيد السند المشار اليه اطباق المحققين من اصحابنا و المحصّلين منهم على لزوم نقد الطريق هذا بناء على لزوم تواتر الكتاب فى صحه العمل بروايه الكتاب كما لعله المشهور بل هو المشهور و اما بناء على كفايه الظن بانتساب الكتاب كما هو الاظهر كما ياتى لكفايه الظن بصدور الزوايه المتحصّل فى صوره الظن بالانتساب لنا فلا حاجه الى التواتر لكن اطباق المتأخرين غير ثابت و يظهر الحال بما مرض نقل الكلمات كيف لا و قد تعرّض جماعه لشرح مشيخه الشيخين اعنى رجال الطرق كالعلاّمه و غيره و لو كان الطريق لا حاجه الى ثبوت اعتبارها لم تكن حاجه الى شرح الحال إلا ان يقال انه قد تعرض

التفرشى لشرح الحال مع أنه جنح الى عدم لزوم نقد الطريق و قد تقدّم هذا المقال و ان قلت انه لو لم يثبت اطباق المتأخرين فلا أقل من الشهره بينهم و فيه الكفايه لكفايه الظن بالصدور المتطرق على تقدير ثبوت الشهره قلت ان الشهره ايضا غير ثابتة و ربما يتوهم ابتناء الاطباق المذكور على دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة لكنّه يندفع بأنّه لو فرض تواتر الكتب فلا حاجة الى نقد الطريق و يتأتى صحّه الخبر مع ضعف الطريق لو كان السيّد المذكور صحيحا و لا ينفع في صحّه الخبر دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة بل النفع في دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة أنّما هو في صورته كون شيخ الاجازه من اجزاء الاسناد او عدم تواتر الكتاب و كذا عدم الظن بانتساب الكتاب بناء على كفايه الظن بانتساب الكتاب نعم لو فرض في المقام كون كلّ واحد من اجزاء الطريق من مشايخ الاجازه و لم يثبت تواتر الكتب و لم يكف الظن بانتساب الكتاب او لم يتحصل الظن بالانتساب فيبتي الاطباق المشار اليه على دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة و الفرض المذكور لعلّه بعيد بل هو بعيد و بما ذكر يظهر ضعف ما ربما يتوهم من ابتناء الاطباق المذكور على دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة وحدها لاحتمال الابتناء على تواتر الكتب فلا ينفع دلاله شيخوخه الاجازه كما سمعت و ان قلت ان الاطباق المذكور لا يخلو عن الاستناد الى تواتر الكتب او دلاله شيخوخه الاجازه على العدالة و كلّ منهما يكفى قلت ان بعد تسليم كون رجال الطرق كلا من مشايخ الاجازه دلاله على شيخوخه الاجازه على العدالة على وجه الاطلاق محلّ المنع و يظهر الحال بما تقدّم و النتيجة تابعه لآخس المقدمتين فلا بدّ من النّقد و بما سمعت يظهر الكلام في الثالث و ربما يورد عليه بانّ دعوى كون رجال الطرق من مشايخ الاجازه مبنى على تواتر كتب صدور المذكورين و فيه ان من اقسام التحميل الاجازه فشيخوخه الاجازه لا يستلزم تواتر الكتب نعم المقصود بشيخوخه الاجازه في المقام عدم مداخلة مشايخ الاجازه اعنى رجال الطرق في الروايه فهو مبنى على تواتر الكتب الكلام في الخامس مع ان ظاهر العبارة المذكوره من الشهيد أنّما هو التوقف لا اختيار القول الثالث فنسبه انصراح الوجه المذكور الى كلام الشهيد كما ترى و اما الرّابع فلان كلام الشهيد لا دلالة فيه على المقصود اذ دلالة على المقصود مبنيّه على كون صدور المذكورين ارباب الكتب المدونه و كونهم من المتأخرين المعاصرين للكلينى بل هو المتعين كيف لاوصاف المذكورين

متقدمون على الكليني دلالة في كلام الشهيد على ما ذكر فعل المَقْصُودِ بالمتأخرين و ارباب الكتب هو المشايخ الثلاثة بل لعلّ الظاهر فلا يتم الاستناد الى كلام الشهيد على تواتر كتب صدور المذكورين مع انّ كون جميع رجال طرق الشيخين من المشايخ المشهورين غير ثابت و التذكيه الشّهيديه انما وقعت على المشايخ المشهورين و الشهيد انما ادعى وقوع المشايخ المشهورين فلا يكفى التذكيه المشار اليها في وثاقه جميع رجال طرق الشيخين إلا ان يقال ان توصيف المشايخ بالمشهورين من باب التوصيف بالصفه (1) المخصّصه و قد ادعى الشهيد وقوعهم في طرق الاحاديث المدونه غالبا فالمرجح الى أنّهم غالبا رجال الطرق بل رجال الاسانيد حيث ان الظاهر ان المقصود بالطرق في كلام الشهيد مطلق السّند لا خصوص المحذوف المقصود بالطريق المبحوث عنه فثبت المقصود لكنك خبير بانه على هذا يلزم عدم لزوم نقد المذكورين ايضا و هو خلاف المفروض لما تقدم من ان الكلام في المقام مبنى على فرض لزوم نقد المذكورين إلا ان يقال ان المتخللين بين عصر الكليني و الشيخين لا يتجاوزون عن المحذوفين لكنه مدفوع بانه قد يكون المحذوف مذكورا اى يكون من ذكر الطريق اليه مذكورا في الطريق الى بعض آخر بل كثيرا ما يتفق هذا و بعد ما ذكر اقول ان الاستدلال بالوجه المذكور انما يتم بناء على كون ضمير الجمع في قوله و هم طرق الاحاديث المدونه راجعا الى المشايخ السالفين كما هو مقتضى السياق قضيه رجوع اسم الاشاره اعنى قوله هؤلاء اليهم و يحتمل ان يكون راجعا الى غير هؤلاء كما هو مقتضى استيناف الكلام بل لا ريب انه على تقدير الرجوع الى المشايخ السالفين كان المناسب ذكر هذه فقره قبل قوله و انما يتوقف و بعد هذا اقول ان كثيرا من اواخر المحذوفين من جانب انتهاء ذكر الطريق متقدم على الكليني فدعوى شمول التزكيه الشّهيديه بجميع طبقات مشايخ الشيخين في غايه الفساد و ان قلت ان المقصود من طبقات مشايخ الشيخين هو المشايخ بلا واسطه اى صدور المحذوفين قلت انه بعد كونه خلاف ظاهر العبارة بلا شبهه لا يجدى فى المدعى اعنى عدم لزوم نقد جميع المحذوفين و اما السادس و بعد اعتبار الصّحيح لانه ان كان المقصود تصحيح العلامه جميع طرق الشيخين المنتهيه الى صدور المذكورين ارباب الكتب المشهوره بان كان صدور المذكورين كلا ارباب الكتب المشهوره فهو واضح الفساد اذ على هذا لا حاجة الى نقد الطرق كما صنعه العلامه مع ان التصحيح المشار اليه انما يتم بكلمه واحده و لم يعهد من العلامه و ان كان المقصود تصحيح الطرق المنتهيه الى خصوص ارباب الكتب

ص: ٦٠٧

---

(١ - ١) فى الطرق لا كلام من رجال الطرق من المشايخ المشهورين الموضحه و لا مجال لكونه من باب التوصيف بالصفه

المشهوره من صدوق المذكورين فلا جدوى فيه لكون الدليل ح اخص من المدعى و ان كان المقصود تصحيح الطرق مما قبل ارباب الكتب المشهوره الواقعين فى الطرق قليلا او غالبا او دائما فلا جدوى فيه لان الكلام فى نقد تمام الطريق و مفاد التصحيح على الوجه المذكور عدم لزوم نقد ما قبل المشايخ المتفق وقوعهم فى الطريق مضافا إلى ان الدليل اخص من المدعى لو كان الغرض وقوع ارباب الكتب المشهوره فى الطرق قليلا او غالبا و اما الاخير فلعدم حصول الظن منه فى المقام لصعوبه الامر كيف لا و عن الامين الكاظمى فى ترجمه الحكم بن عليا انه لا يخفى اغلاط الشيخ و ايضا ذكر المحقق الاستربادى فى ترجمه حسان بن مهران ان عاده الشيخ فى كتاب الرجال نقل جميع ما ذكره الاصحاب و ان احتمال الاتحاد يعنى انه لا وثوق بتعدّد العنوان من الشيخ فى كتاب الرجال اذ ليس بنائه على الاجتهاد بل على ذكر ما ذكره الاصحاب فيمكن اتحاد المعنون مع تعدّد العنوان باعتبار اتفاق التعدّد فى الكلمات مثلا- ربما قال قائل حسان بن مهران و قال آخر حسان بن مهران الغنوى فجمع الشيخ بين العنوانين و ايضا ذكر السيد السيّد التفرشى فى ترجمه القاسم بن محمد الجوهري ان الشيخ فى الرجال قد ذكر كثيرا من الرجال تاره فى باب من يروى و اخرى فى باب من لم يروى و وعد جماعه و ذكر تلك مقاله فى ترجمه الحسين بن اشكيب و ريان بن الصيّلت و معاويه بن حكيم و ذكر فى ترجمه عبد الحميد بن سعد ان ذكر المتحد مختلفين كثير فى كلام الشيخ فى الرجال مع جزمنا بالاتحاد و ذكر فى ترجمه إبراهيم بن عبد الحميد ان تعدد العنوان فى كلام الشيخ فى الرجال كثير مع عدم التعدّد يقينا كما يظهر من اوفى تتبع و ايضا ظاهر المولى التقى المجلسى بل صريحه فى شرح المشيخه كثره وقوع السهو و الغفله من الشيخ قال و اعلم ان كل ما وقع من الشيخ الطوسى من السهو و الغفله باعتبار كثره تصانيفه و مشاغله العظيمه فانه كان مرجع فضلاء الزمان و سمعنا من المشايخ و حصل لنا الظن ايضا من التتبع ان فضلاء تلامذته الذين كانوا من المجتهدين يزيدون على ثلاثمائه فاضل من الخاصه و من العامه ما لا يحصى فان الخلفاء اعطوه كرسى الكلام و كان ذلك لمن كان وحيدا فى ذلك العصر مع ان اكثر التصانيف كان فى ازمه الخلفاء العباسيه لانهم كانوا مبالغين فى تعظيم العلماء و الفضلاء من العامه و الخاصه و لم يكن الى زمان الشيخ تقيه كثيره بل كان المباحثه فى الاصول و الفروع حتى فى الامامه فى المجالس العظيمه و ذكر ابن خلكان جماعه كثيره من اصحابنا فى تاريخه و كانوا بحيث لا يمكنهم اخفاء مذاهبهم و مباحثات القاضى عبد الجبار

والباقلائي وغيرهما مع المفيد و المرتضى و شيخ الطائفة المذكوره في تواريخ الخلفاء فلهذه المشاغل العظيمه يقع منه السهوه كثيرا و ايضا قد عد في اللؤلؤه من مصنفات السيد هاشم البحراني لدى شرح حاله كتاب بينه الاديب في رجال التهذيب قال و قد تبه فيه على اغلاط عديده لا- تكاد تحصى كثيره فيما وقع للشيخ في اسانيد اخبار الكتاب المذكوره قال و قد تبهنا في كتابنا الحدائق الناظره على جملة ما وقع له من السهوه و التحريف في متون الاخبار و قل ما يسلم خبر من الاخبار الكتاب المذكور من سهوه او تحريف في سنده او متنه و قال ايضا في شرح حال الشيخ الطوسي وقع للشيخ المذكور سيما في التهذيب السهوه و الغفله و التحريف و النقصان في متون الاخبار و اسانيده و قل ما يخلو خبر من عله من ذلك كما لا- يخفى على من نظر في كتاب التنبهات الذي صنفه السيد العلامة السيد هاشم في رجال التهذيب و قد تبهنا في الاخبار كتاب الحدائق الناظره على ما وقع له من النقصان في متون الاخبار حتى ان كثيرا ممن يعتمد في المراجعه عليه و لا- يراجع غيره من كتب الاخبار وقعوا في الغلط و ارتكبوا في النقص عنه الشطط كما وقع لصاحب المدارك في مواضع من ذلك و ايضا قد حكم الفاضل الخاجوي في اوائل اربعينه و اوائل رسالته المعموله في الكر بان لا- يسوغ الاعتماد على اقوال الشيخ في الرجال في معرفه احوال الرجال و لا يفيد اخباره بها ظنا و لا شكاف في حال من الاحوال تعليلا بان كلامه في هذا الباب محل الاضطراب و عد من اضطراب كلامه انه يقول في موضع ان الرجل ثق و في آخر يقول انه ضعيف كما في سالم بن مكرم الجمال و سهل بن زياد و انه قال في الرجال محمّد بن هلال ثق و في كتاب الفقيه انه من المذمومين و انه قال في العده ان عبد الله بن بكير ممن عملت الطائفة بخبره بلا خلاف و في الاستبصار في آخر الباب الاوّل من ابواب الطلاق صرح بما يدلّ على فسقه و كذبه و انه يقول برأيه و انه قال في الاستبصار ان عمار الساباطي ضعيف لا يعمل بروايته و في العده لم تزل الطائفة تعمل بما يرويه و انه قد ادّعى عمل الطائفة باخبار الفطحيه مثل عبد الله بن بكير و غيره و اخبار الواقفيه مثل سماعه بن مهران و علي بن ابي حمزه و عثمان بن عيسى و بنو فضال و الطاهريون مع اننا لم نجد احدا من الاصحاب وثق علي بن ابي حمزه البطائني او يعمل بروايته اذ انفرد بها لانه خبيث واقفي كذاب مذموم و قس عليه حال غيره ممن ادّعى عمل الطائفة بروايته في كلام المذكور و انه تاره يشترط في قبول الروايه الايمان و العداله كما قطع به في كتبه الاصوليه و هذا يقتضى ان لا يعمل بالاخبار الموثقه و الحسنه كالصحيحه



و انه تاره يعمل بالخبر الضعيف مطلقا حتى انه يخصيه ص به اخبار كثيره صحيحه حيث تعارضها باطلاقها و تاره يصح يصرح برد الحديث لضعفه و ثالثه برد الخبر الصحيح معللا بانه خبر واحد لا يوجب علما و لا عملا و ذكر ان امثال ما ذكر من الشيخ كثيره جدا و تعجب من صاحب الذخيره حيث تمسك على اعتبار روايه عثمان بن عيسى بنقل الاتفاق على العمل من الشيخ فى كلامه المذكور مع انه معدود فى عداد من لا يعمل الطائفة باخباره الا ان تكون محفوظه بالقرائن كيف و قد صرح الشهيد الثانى فى الدرايه بان اغلب اصحابنا لا يعملون باخبار الموثقين من المخالفين كالفطحيه و الواقفيه و الناوسيه فما ظنك باخبار غير الموثقين من المخالفين كابن حمزه عيسى و ابن حمزه و من شاكلهم لكن اوردنا على بعض كلماته فى بعض فوائدنا الرجاليه و مع ما ذكر فقد عمل الشهيد الثانى رساله فى الاجماع التى نقلها الشيخ و خالفها نفسه و قاعده فى الدر المشور من مصنفاته مما لم (1) ابن العورى لكن مع جميع ما ذكر لا يخرج كلامه عن التمسك و الاستناد الى يوم التناد حيث ان من اعزه الله سبحانه لا يخرج عن العز و لو اجتمع الجن و الانس على ان تخرجه منه و كان بعضهم لبعض ظهرا و ظهيرا مع ان السيد السند النجفى و هو بمكانه قد ذكر صاحب مفتاح الكرامه فى رسالته المعموله فى عصير التمر و الزبيب انه علامه عصمه اهل البيت و حكي بعض انه احتمال جماعه كونه هو امام العصر عجل الله فرجه الا ان منه سبحانه صورته السيد السند المشار اليه لحكمه و مصلحته قد ذكر فى وصف الشيخ انه امام الفرقه بعد الائمه المعصومين و عماد الشيعة الاماميه فى كل ما يتعلق بالمذهب و الدين محقق الاصول و الفروع و مهذب فنون المعقول و المسموع و ذكر فى وصف التهذيب انه كان للفقيه فيما يتبعه من روايات الاحكام يعنى عما سواه فى الغالب و لا يغنى عنه غيره لنا فى هذا المرام مضافا الى ما اشتمل عليه من الفقه و الاستدلال و التنبيه على الاصول و الرجال و التوفيق بين الاخبار و الجمع بينها يشاهد النقل و الاعتبار و ذكر فى وصف تبيانه فى التفسير انه الجامع لعلوم القرآن و هو كتاب جليل كبير عديم النظير فى التغاير و شيخنا الطبرسى امام التفسير فى كتبه اليه يزدلف و عن مجده يغترف و فى صدر كتابه الكبير بذلك يعترف و قال فيه انه الكتاب الذى يقتبس منه ضياء يلوح منه اداء الصديق و قد تضمن من المعانى الاسرار البديعه و احتقن من الالفاظ اللغه الوسيه و لم يقنع بتدوينها دون تنبيهها و لا بتنميقها دون تحقيقها و هى القدوه استضىء

ص: ٦١٠

(١-١) يذكره

بانواره و اطا مواضع آثاره و الشيخ المحقق محمّد بن ادريس مع كثره وقائعه مع الشيخ في اكثر كتبه يقف عند تبيانه و يعترف معظمّ شان هذا الكتاب و استحكام بنيانه فقال و اما الفقه فهو خريّت هذه الصناعات و الملقى اليه زمام الانقياد و الطاعه و كل من تاخر عنه من الفقهاء الاعيان فقد تفقه على كتبه و استفاد منه نهايه و أمر به مطلبه و ربما يجاب بان ترك تضعيف الطريق من الشيخ لعلّه من جهه ضعف بعض المذكورين او من جهه اعتبار الطريق عند الشيخ و لو جرى الشيخ على التضعيف في موضع آخر لانه قد يضعف الرّجل في موضع و يوثق في موضع آخر او من جهه ثبوت الاعتماد على الطريق من جهه قرينه خارجه لكنه يندفع بانّ مدار الاستدلال على ترك التّضعيف على وجه عموم السّلب و ما ذكر من الوجوه انما يصحح عدم التّضعيف و لا يصحح عموم السّلب اذ دعوى اطراد تلك الوجوه في جميع الموارد بحيث لا يبقى مورد يصلح للتّضعيف ضعيفه غايه الضّعف فاذن نقول ان الامر في المقام لا يخلو عن الاشكال و الاولى مراعاة الطرق و الفحص عن حالها هذا ما تأدّى اليه النّظر في سوابق الازمان لكن الذي كان يقوى في النّظر بعد ذلك في لواحق الا- و ان القول بعدم وجوب النّقد نظرا الى ان مقتضى كلمات الشيخين ان استخراج الاخبار انما كان من كتب صدور المذكورين فذكر الطرق من باب اتصال السّند تيمنا و تبرّكا لا الاختصار كذكر المتأخرين طرقهم الى المشايخ الثلاثة في مقام الروايه فانظر صدر الاربعين لشيخنا البهائي ره و صدر الاربعين للعلامه المجلسي و شرح اصول الكافي لصاحب الاسفار حيث ذكروا مشايخ الاجازه على سبيل الاتصال و الايصال الى سند الزوايه و لا حاجه الى تواتر الكتب عند الشيخين بل يكفي ظنّهما بالانتساب بل يكفي ظنا بالانتساب كما هو المتحصّل في الباب و لو كان المتحصّل للشيخين هو الظنّ بالانتساب لحصول الظنّ بالانتساب لنا على تقدير حصول الظنّ بالانتساب للشيخين اذ الظاهر عدم الخطاء غايه الامر ان الظنّ المتحصّل بالانتساب لنا اضعف من الظنّ المتحصّل للشيخين لو كان الامر من باب حصول الظنّ بالانتساب لهما و على ذلك اعني كفايه الظنّ بالانتساب لنا المدار في كثير من الكتب في عموم الاعصار قال الصّيدوق في اوّل الفقيه و صفت هذا الكتاب بحذف الاسانيد لئلا يكثر طوقه ثم و ان كثرت فوائده قال و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعقول و اليها المرجع لكن يمكن ان يقال ان قوله و جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره يحتمل او يكون المقصود به الاستخراج من كتب صدور المذكورين و على هذا لا حاجه الى نقد الطريق لأنّ

رجال الطريق من مشايخ الاجازه و يحتمل ان يكون المقصود الاستخراج من كتب صدور المحذوفين فرجال الطريق وسائط الاسناد و لا بد من نقد الطريق و يحتمل ان يكون المقصود الاستخراج من الكتب المشهوره سواء كانت الكتب المشهوره كتب صدور المحذوفين او واسطهم او اواخرهم او صدور المذكورين و يقتضى القول به ما تقدم من بعض كلمات العلامه السبزواری و ابن اخته لجريانهما على كون الروايه مستخرجه من كتاب البرقى الواقع فى الطريق و على هذا الوجه لا- بدّ من النقد ايضا لاحتمال كون الروايه مستخرجه من كتب صدور المحذوفين فلم يثبت دلاليه العبارة على استخراج الروايات من كتب صدور المذكورين حتى لا يلزم النقد لكن نقول ان الاحتمال الاوّل اعنى كون المقصود الاستخراج من كتب صدور المذكورين اظهر بملاحظه عبارة التهذيب و الاستبصار كما ياتى اذا الظاهر كون الامر فى الكلّ على وتيره واحده مع انه قد ذكر عند ذكر الطرق طريقه الى الكلينى و لا- ريب فى انه اخذ الروايه عن الكافى و كان الوسائط اعنى رجال الطرق من مشايخ الاجازه و الظاهر ان الطرق على طريقه واحده فالظاهر ان الوسائط فى جميع الطرق من مشايخ الاجازه إلا ان يقال ان الظاهر من تعديل حذف الاسانيد بعدم كثره الطرق هو كون الطرق محتاجا الى ذكره اذ لو كان رجال الطريق من باب مشايخ الاجازه لما كان ذكره محتاجا اليه حتى يعتذر عن ترك الذكر بل كان الذكر محتاجا الى الاعتذار اذ ذكر طرق الاجازات فى كل من الروايات من اللغو الظاهر اللهم إلا ان يكون المتعارف بين الرواه ذكر مشايخ الاجازه مع تواتر الكتب من باب التيمّن و التبرّك باتصال السلسله او من باب زياده الاحتياط لكن نقول انه قد علّل الشيخ فى التهذيب ترك ذكر الطريق بما علّل به الصدوق كما ياتى مع ان مقتضى صريح كلامه كون رجال الطرق من مشايخ الاجازه بكون الروايات ماخوذه من كتب صدور المذكورين و يمكن ان يقال ان الصدوق كان بنائه بادى الامر على حذف السند بالكلية كما هو العبارة الاولى من العبارتين المتقدمين و على هذا المجرى جرى فى اوائل الفقيه كيف لا- و عباراته فى اوائل الفقيه مثل عبارات الفقهاء فى الكتب الفقيهيه فالمقصود بالاستخراج من كتب مشهوره فى العبارة الثانيه من العبارتين المتقدمين انما هو الاستخراج من كتب صدور المحذوفين فلا- دلالة فى العبارة الثانيه على اعتبار الطريق و يرشد الى ما ذكر ما ذكره المولى التقى المجلسى من ان الصدوق لم يكن فى باله اولا ان يذكر الاسناد و ذكر ابى صنف هذا الكتاب بحذف الاسانيد

لثلاث- يكثر طرقه و ان كثرت فوائده و سلك قليلا- على هذا المسلك ثم الهم بان يذكر اسامي اصحاب الاصول و يشير في الفهرست الى طرقه اليهم و لنعم ما فعل فإنه لم يسبقه اليه احد ممن تقدمه من علماء اصحابنا رضى الله عنهم و العامه فيما اطلعت عليه من كتبهم و يمكن ان يقال ان الصيّدوق قد ذكر انه استخراج الفقيه من كتب جماعه معدوده في كلامه و غيرها كما ياتي في بعض التّنبهات و الجماعه المذكوره صدور المذكورين الا انه لم يرو عن بعضهم كما ياتي و هذا مرشد كامل الى كون المحذوفين من باب مشايخ الاجازه لكنّه يشكل بعد منافات ذلك للاعتذار عن حذف المحذوفين لعدم الحاجه الى ذكر مشايخ الاجازه بعد اشتهاار كتب صدور المذكورين بحيث كان عليها المعوّل و اليها المرجع كما هو مقتضى كلامه بناء على كون الاستخراج من كتب صدور المذكورين و ياتي مزيد الكلام بعيد هذا بانّ ذلك ينافى مع ما ذكره قبل ذلك أنّه حذف الاسانيد اذ مقتضاه كون الجماعه صدور المحذوفين الا ان يقال أنّه لو لم يثبت بذلك كون رجال جميع الطرق مشايخ الاجازه لكن لا ينبغي الاشكال في كون رجال الطرق الى تلك الجماعه المذكوره مشايخ الاجازه لكن يخدمه ان كلاً من الوجهين المذكورين يوجب الوهن في دعوى الاستخراج من كتب صدور المذكورين لو كان الغرض الاستخراج من كتبهم من غير فرق بين تلك الجماعه المذكوره و غيرها و يشكل ذلك ايضا بانّ طائفه من اواخر المحذوفين في جانب انتهاء ذكر الطريق و ساقط في الكافي و يبعد كونهم في طرق الفقيه مشايخ الاجازه فقط بل كثيرا ما يكون بعض المذكورين واقعا في الطريق و الظاهر اتحاد المساق (1) في الاسناد بالنسبه و لا مجال لكون المذكور من مشايخ الاجازه فلا بد ان يكون المحذوف من وسائط الاسناد و ان امكن ان يكون الراوى واسطه في الاسناد بالنسبه الى روايه بعض من الزواه و من مشايخ الاجازه بالنسبه الى بعض آخر من الزواه نظير انّ بعض الزواه قد يروى تاره عن بعض الزواه بلا- واسطه و اخرى مع الواسطه و ياتي في بعض التّنبهات انه قد اتفق في مشيخه الفقيه و التهذيبيين وقوع من ذكر الطريق اليه في الطريق الى بعض آخر و قال الشيخ في آخر التهذيب و اقتصرنا من ايراد الخبر على الابتداء بذكر المصنّف الذي اخذنا من كتابه او من صاحب الاصل الذي اخذنا الحديث من اصله الى ان قال و الآن فحيث وفق الله للفراغ من هذا الكتاب نحن نذكر الطرق التي بها يتوصل الى روايه هذه الاصول و المصنّفات و نحن نذكرها على غايه ما يمكن من الاختصار ليخرج الاخبار عن حد

ص: ٦١٣

١- ١) و لا مجال لكون المذكور من مشايخ الاجازه فلا بد ان يكون المحذوف من وسائط الاسناد و ان امكن ان يكون الراوى واسطه

المراسيل و يلحق بباب المستندات و قال فى آخر الاستبصار و كنت سلكت فى اول الكتاب ايراد الاحاديث باسانيدها و على ذلك اعتمدت فى الجزء الاول و الثانى ثم اختصرت فى الجزء الثالث و عوّلت على الابتداء بذكر الراوى الذى اخذت الحديث من كتابه او اصله على ان اورد عند الفراغ جمله من الاسانيد التى يتوضّل بها الى هذه الكتب و الاصول و انت خير بصراحه العبارتين فى كون الاخبار ماخوذه من كتب صدور المذكورين مع ان الشيخ ذكر فى كل من التهذيب و الاستبصار فى فى عداد طرقه الطريق إلى كلّ من الكلينى و الصّيدوق و والده و لا- شك فى ان الشيخ اخذ الروايات المرويّه عن هؤلاء عن كتبهم فالوسائط مشايخ الاجازه على ان مقتضى ما ياتى من عبارته التهذيب و الاستبصار ان المدار فى طرقهما على ما ذكرهما الشيخ فى الفهرست و هو انما ياتى فى الفهرست بعنوان صاحب الكتاب و يحكى الاخبار عن جماعه فى جانب الطّول و الظاهر بل بلا اشكال ان الغرض الاخبار على وجه الاجازه لا الاسناد و الذى يختلج بالبال فى الحال ان يقال انه قد تكرر و تكثر من الشيخ فى التهذيب الروايه عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكلينى فكل من الاولين من باب مشايخ الاجازه لوضوح تواتر الكافى و كون الخبر مأخوذاً منه فالكلينى مبدا الاسناد بالابتداء بالشيخ المفيد روايه عن غير ابن قولويه غير عزيز ايضا فى اوائل التهذيب و ما ذكرناه فى ما تقدّم من مشيخه التهذيب من ان الروايات ماخوذه من كتب صدور المذكورين ففى صورته حذف الطريق يتطرّق فى كل من المحذوفين و المذكورين احتمال كونه مبدا الاسناد فلا بدّ من نقد المحذوفين و الفحص عن حالهم كيف لا و ما ذكر نتيجة التخلف عن الدّعوى الواحده و قد ذكر فى باب وجوب نقد اخبار الكتب الاربعه ان الصّدوق تعهّد ان لا يروى الا ما يفتى به و لا يذكر المعارض الرّوايه و قد تخلف عن العهد الاخير بعد مضى شطر من الكتاب فهو يوجب الوهن فى العهد الاول و ان امكن القدح فيه بان الامر من قبيل العام المخصّص و كذا عدم اعتبار بعض اجزاء النصّ فالتخلف عن العهد الاخير لا يوجب الوهن فى العهد الاول و يمكن الذّب بان مرجع ما ذكره الشيخ فى آخر التهذيب الى انه اخذ الرّوايات من كتب صدور المذكورين فى صورته الحذف فلو لم يحذف راسا و كان صدر المذكور من مشايخ الاجازه لا ينافى ذلك و يندفع بانه لم يقيد الشيخ تعهّد الاخذ من كتاب صدور المذكورين بصوره الحذف بل تعهد عهدين على وجه الاطلاق احدهما الاخذ من كتب صدور المذكورين و الآخر ذكر

الطريق الى صدر المذكور و الابتداء بشيخ الاجازه ينافى اطلاق العهد الاوّل و يمكن الذبّ بان ما رواه في التّهذيب عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكليني ليس على سبيل الغالب في نقل الاخبار في الكافي و التّهذيب و غيرهما و هو ان يقال مثلاً احمد بن محمّد بل التّعبير بالاخبار بقوله اخبرني الشيخ عن ابي القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب فينصرف تعهّد اخذ الروايه عن صدر المذكور الى الصوره الغالبه فالابتداء بشيخ الاجازه في الصوره النادره لا ينافى تعهّد المشار اليه و هو ضعيف و بعد هذا اقول ان الشيخ قد اكثر في اوائل التّهذيب في الروايه عن الشيخ المفيد و روى في اوّل التّهذيب عن احمد بن محمّد عن ابيه عن الحسين بن حسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن سماعه و روى عند الكلام في الاغسال المسنونه الى ان اتّصل الاسناد بالحسين بن سعيد على الوجه المذكور ثم عبّر عنه بعد هذا بروايه الحسين بن سعيد و مقتضاه كون الروايه ماخوذه من كتاب الحسين بن سعيد و الا لما كان نسبه الروايه الى الحسين بن سعيد مناسبه بل كان المتناسب النسبه الى صدور السيّد فما قبل الحسين ابن سعيد من مشايخ الاجازه و الظاهر ان الحال في الروايه الاولى على منوال الحال في الروايه الثانيه و ما ذكر ينافى ما تعهّده من اخذ الروايه من كتاب صدر المذكورين في التّهذيب اذ على ما ذكر يكون صدر المذكور و غيره من غير واحد ممّن تاخر عن السيّد من مشايخ الاجازه و ربّما ترك ذكر مشايخ الاجازه في اوائل الاستبصار بل في الجزئين الاولين بل هو غير عزيز و هذا ينافى ما تعهّده من عدم حذف الطريق في الجزئين الاولين من الاستبصار بل ذكر المحقق الشيخ محمّد ان الحال في الجزئين الاولين و الجزء الاخير على السويّه فهو قد ذكر في التّهذيب ما تعهّد ترك ذكره و ترك في الاستبصار ذكر ما تعهّد ترك ذكره و ترك في الاستبصار ذكر ما تعهّد ترك ذكره فالامر في التّهذيب و الاستبصار متعاكس الحال و ابتداء في التّهذيب ايضا مع حذف الطريق ببعض مشايخ الاجازه فما ذكر هنا من الاشتباه مضافا الى ما مرّ من الكلمات في باب اشتباهات الشيخ و مضافا الى ما يظهر مما ياتي و مضافا الى ما مرّ من الكلمات في باب اشتباهات الشيخ الى غير ذلك يمانع عن الوثوق بما تعهّده كما ذكره في آخر التّهذيب و الاستبصار من اخذ الروايه من كتاب صدر المذكور لاحتمال كون الامر من باب الاشتباه و لا سيّما مع ما تقدّم من السيّد السند النجفي من نقل اطباق المحقّقين من اصحابنا و المحصّين منهم على لزوم نقد الطريق نعم كون المحذوف في الفقيه من باب مشايخ الاجازه خال عن المانع الا ان اصل المقتضى اعنى العبارة الداله على الاخذ من كتب

كتب صدور المذكورين محل الاشكال لاحتمال كون الغرض اخذ الروايه من الكتاب و لو كان الكتاب بعض المحذوفين و يمكن ان يقال ان احتمال كون الحذف فى التهذيبيين من باب الاختصار مع جميع ما ذكر يكون ما تعهده الشيخ من الاخذ من كتاب صدر المذكور فى التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار من باب الاشتباه بعيد و قد يقال ان من اوضح الشواهد على ان اخبار التهذيب و الاستبصار ماخوذه من الكتب و الوسائط من مشايخ الاجازة ان الكليني روى فى باب صفه الوضوء ما صورته على بن ابراهيم عن ابيه عن ابى عمير عن عمر بن اذينة عن زراره و بكير انهما سالا- أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله فدعا بطست او تور فيه ماء فغمس يده اليمنى فغرف بها غرفه فصبها على وجهه فغسل بها وجهه ثم غسل كفه اليسرى فعرف بها غرفه فافرغ على ذراعه اليمنى فغسل بها ذراعه من المرفق الى الكف لا يردّها من المرفق ثم غمس كفه اليمنى فافرغ بها على ذراعه اليسرى من المرفق وضع بها مثل ما صنع باليمنى ثم مسح راسه و قدميه ببلل كفه لم يحدث لهما ماء جديدا ثم قال و لا- يدخل اصابعه تحت الشراك قال ثم قال ان الله عز و جل يقول يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ فَلَيْسَ لَهُ لَنْ يَدْعُ شَيْئًا مِنْ وَجْهِهِ إِلَّا غَسَلَهُ وَ أَمْرٌ بِغَسْلِ الْيَدَيْنِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ فَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَدْعُ شَيْئًا مِنْ يَدَيْهِ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ إِلَّا- غَسَلَهُ لِأَنَّ اللَّهَ يَقُولُ اغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرْفَقَيْنِ ثُمَّ قَالَ وَ امْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ فَإِذَا مَسَحَ بِشَيْءٍ مِنْ رَأْسِهِ أَوْ بِشَيْءٍ مِنْ قَدَمَيْهِ مَا بَيْنَ الْكَعْبَيْنِ إِلَى اطْرَافِ (1) فَقَدْ اجْزَاهُ قَالَ نَقَلْنَا مِنْ الْكَعْبَانِ قَالَ هَاهُنَا يَعْنِي الْمَفْصَلَ دُونَ عَظْمِ السَّاقِ فَقَلْنَا هَذَا مَا هُوَ فَقَالَ مِنْ عَظْمِ السَّاقِ وَ الْكَعْبِ اسْفَلَ مِنْ ذَلِكَ فَقَلْنَا اصْلَحَكَ اللَّهُ فَالْغَرْفَةُ الْوَاحِدَةُ تَجْزَى لِلْوَجْهِ وَ عَرْفُهُ لِلذَّرَاعِ قَالَ نَعَمْ إِذَا بَالِغَتْ فِيهَا وَ الثَّنَانُ تَأْتِيَانِ عَلَى ذَلِكَ كُلِّهِ وَ قَدْ ذَكَرَ الشَّيْخُ هَذَا الْحَدِيثَ بِطَوْلِهِ فِي التَّهْذِيبِ لَكِنَّهُ فَرَقَهُ فِي مَوَاضِعَ فَذَكَرَ فِي كُلِّ مَوْضِعٍ حَكْمًا يَنَاسِبُ الْمَوْضِعَ فَرَوَاهُ فِي أَرْبَعَةِ مَوَاضِعَ فَرَوَى عِنْدَ الْكَلَامِ فِي عَدَمِ جَوَازِ الْإِقْبَالِ فِي غَسْلِ الْيَدَيْنِ مَا صَوَّرْتَهُ أَخْبَرَنِي الشَّيْخُ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ أَحْمَدَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدَ بْنِ عِثْمَانَ بْنِ عِيسَى عَنْ ابْنِ أَذِينَةَ عَنْ بَكِيرٍ وَ زُرَّارَةَ ابْنِ أَعِينٍ أَنَّهُمَا سَالَا أَبَا جَعْفَرٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَنْ وَضُوءِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَ آلِهِ فَدَعَا بِطَسْتٍ أَوْ بِتُورٍ فِيهِ مَاءٌ فَغَسَلَ كَفَيْهِ ثُمَّ غَمَسَ كَفَهُ الْيَمْنَى فِي التُّورِ فَغَسَلَ وَجْهَهُ بِهَا وَ اسْتَعَانَ بِيَدِهِ الْيَسْرَى بِكَفِهِ عَلَى غَسْلِ وَجْهِهِ ثُمَّ غَمَسَ كَفَهُ الْيَسْرَى فِي الْمَاءِ فَاعْتَرَفَ بِهَا مِنَ الْمَاءِ فَغَسَلَ يَدَهُ الْيَمْنَى مِنَ الْمَرْفَقِ إِلَى الْأَصَابِعِ لَا يَرُدُّ الْمَاءَ إِلَى

ص: ٦١٦

(١-١) الاصابع

المرفقين ثم غمس كفه اليمنى فى الماء فاغترف بها من الماء فافرغه على يده اليسرى من المرفق الى الكف لا يرد الماء الى المرفق كما صنع باليمنى ثم مسيح راسه و قدميه الى الكعبين بفضل كفيه لم يجدد ماء لكن فى اجزاء عباره الكافى و التهذيب اختلافات لا تخفى و روى عند الكلام فى مسح الرجلين ما صورته اخبرنى الشيخ عن احمد بن محمد عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن ابن اذينه عن زراره و بكير بن اعين انهما سالا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله الى ان انتهى الى آخر ما قال الله تعالى وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ ارْجُلَكُمْ فاذا مسح بشىء من راسه او بشىء من قدميه ما بين الكعبين الى آخر اطراف الاصابع فقد اجزاه فقلنا اصلحك الله فاين الكمان قال هاهنا يعنى المفصل دون عظم الساق فقالا هذا ما هو قال عظم الساق و روى عند الكلام فى كفايه المره فى غسل الوجه و اليدين ما صورته اخبرنى الشيخ عن ابى القاسم جعفر بن محمد عن محمد بن يعقوب عن على بن إبراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير عن عمر بن اذينه عن زراره و بكير انهما سالا أبا جعفر عليه السلام عن وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله فدعا بطست و ذكر الحديث الى ان قال فقلنا اصلحك الله فالغرفه الواحده تجزى للوجه و غرفه للذراع فقال نعم اذا بالغت فيها و الثنتان تأتيان على ذلك كله و روى عند الكلام فى كفايه الاصبع فى مسح الرأس و الرجل ما صورته اجيز بى الشيخ قال اجزنى احمد بن محمد عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و ابيه محمد بن عيسى عن محمد بن ابى عمير عن عمر بن اذينه عن زراره و بكير ابن اعين عن ابى جعفر انه قال فى المسح تمسح على النعلين و لا تدخل يدك تحت الشراك و اذا مسحت بشىء من راسك او بشىء من قدميك ما بين كعبيك الى اطراف الأصابع فقد أجزأك و مثل هذا كثير فى الكتابين اقول تحرير ذلك المقال ان الشيخ كثير اما فرق المتن المروى فى الكافى المشتمل على احكام على الاحكام و رواها باسانيد مختلفه مشتركه فى الراوى عن المعصوم او مع الراوى عن الراوى مثلا فالوسائل المتوسّطه بين الشيخ و القدر المشترك بين الأسانيد من باب مشايخ الاجازه و القطعات ماخوذه من كتاب القدر المشترك فمقتضاه ان بناء الشيخ كان على الاخذ من الكتب فرجال الطرق من باب مشايخ الاجازه و ان قلت انه يحتمل ان يكون اختلاف الاسانيد الى القدر المشترك من جهه تفريق الروايه من القدر المشترك على قطعات بان رواها القدر المشترك تاره بتمامها لبعض و اخرى روى



قطعاتها لابعاض قلت ان تفريق الروايه على القطعات بعيد حيث ان التفريق من اصله غير معهود و ان وقع من بعض ارباب جمع الاخبار و لا سيما مع وجود القدر المشترك بين احكام القطعات كما فى المورد المذكور لكون القطعات فى بيان وضوء رسول الله صلى الله عليه و آله نعم ذكر طرق الاجازه على وجه الاختلاف بالنسبه الى القطعات بعيد ايضا مع فرض كون الطرق طرق مجموع كتاب القدر المشترك لكن مناسبه الابواب للقطعات توجب ظهور كون اختلاف الاسانيد من جهه اختلاف طرق الاجازه لا- تفريق الروايه لكنك خبير بان غايه ما يتمشى من ذلك ان الشيخ كان ياخذ من الكتاب لكن لا يلزم من ذلك ان يكون الاخذ من كتاب صدر المذكور حتى يكون رجال الطرق من باب مشايخ الاجازه و لا يلزم نقد الطرق بل يمكن ان يكون اخذ الروايه من كتاب بعض المحذوفين اما الاوائل او الاواسط او الاواخر فيلزم نقد البعض و كذا نقد من تقدم على البعض دون من تاخر عنه اعنى من توسط بين الشيخ و البعض فلا يثبت عدم لزوم النقد بالكلية كما هو المقصود بل يلزم نقد جميع رجال الطرق لعدم الاطلاع على حقيقه الحال نعم لو وقع الاطلاع على حقيقه الحال ينحصر لزوم النقد فيمن اخذ عن كتابه و من تقدم عليه و قد يقال انه يشهد على كون اخبار التهذيب و الاستبصار ماخوذه من الكتب تكرار الشيخ للمتن الواحد باسانيد مختلفه بعضها واضح الصحه و بعضها واضح الضعف خصوصا الاستبصار اقول انه ان كان المقصود تعدد الاسانيد اى تعدد المذكورين بتعدد الرواه عن المعصوم فلا- امتساس له بالدلاله على كون روايات التهذيبيين ماخوذه من الكتب فضلا عن كتب صدور المذكورين و ان كان المقصود تعدد الاسانيد مع الاشتراك فى الراوى عن المعصوم او مع الراوى عن الراوى نظير ما مر فى مقاله السابقه كما هو الظاهر بل بلا اشكال فيتأتى فيه الاشكال بما تقدم الاشكال به على مقاله السابقه مضافا الى انه ليس حمل تعدد السند على تعدد سند الروايه اولى من الحمل على تعدد طريق الاجازه و ان قلت ان وجود السند الصحيح الواضح صحته الى القدر المشترك يعنى عن ذكر السند الواضح ضعفه اليه قلت لا باس بذكر السند الواضح ضعفه الى القدر المشترك مع وجود السند الواضح صحته اليه كيف و لا باس بذكر الروايه الواضح ضعفها مع وجود الروايه الواضح صحتها مع عدم وجود قدر مشترك من الرواه فى البين و هو واقع كثيرا فكما لا- باس بما ذكر فكذا لا باس بذكر السند الواضح ضعفه الى القدر المشترك

فى مورد الفرض مع وجود السند الواضح صحته اليه مع ان ذكر الطريق الواضح صحته يغنى عن ذكر السند الواضح ضعفه

## تنبيهات

الاول انه يظهر ثمره النزاع المبحوث عنه فى الطريق الضعيف لجواز العمل به بناء على عدم وجوب نقد الطريق و عدم جواز العمل به بناء على وجوب النقد و كذا يظهر الثمره فى الطريق المجهول اعنى الطريق المتروك ذكره فى المشيخه و هو كثير كما يظهر مما ياتى حيث انه يجوز العمل بالرؤايه ح بناء على عدم وجوب النقد و لا يجوز العمل بها بناء على وجوب النقد الثانى شرح يطول و هو مذكور فى الفهارست المصنفه فى هذا الباب للشيوخ و من اراده اخذه انه قال الشيخ فى آخر التهذيب بعد الفراغ عن ذكر الطرق و قد اوردت جمله من الطرق الى هذه المصنفات و الاصول و لتفصيل ذلك شرح يطول و هو مذكور فى الفهارست المصنفه فى هذا الباب للشيوخ و من اراده اخذه من هناك و قد ذكرناه نحن مستوفى فى كتاب فهرست الشيعة و قال فى آخر الاستبصار بعد الفراغ عن ذكر الطرق و قد اوردت جمله من الطرق الى هذه المصنفات و الاصول و لتفصيل ذلك شرح يطول و هو مذكور فى فهارست الشيوخ فمن اراده وقف عليه من هناك و مقتضى الكلامين المذكورين كون طرق اخبار التهذيبين على حسب ما ذكره فى الفهرست من باب العموم و الخصوص فى الاول و من باب العموم فى الثانى و مقتضاه عدم انحصار الطريق فيما ذكره فى مشيخه التهذيب و الاستبصار فلو كان الطريق المذكور فى التهذيب او الاستبصار ضعيفا يتجه الاخذ بالطريق المعتبر المذكور فى الفهرست على تقدير ثبوته بناء على لزوم نقد الطريق و عليه جرى بعض الاصحاب على ما حكاه المحقق الشيخ محمّد و مقتضاه ايضا اشتراك التهذيبين فى الطريق سواء كان الطريق متحدا او متعددا فلو كان فى الطريق فى احد التهذيبين ضعيف او كان الطريق فى احدهما غير مذكور نتيجة الاخذ بالطريق المعتبر المذكور فى الآخر على تقدير ثبوته بناء على لزوم نقد الطريق لكن نقول ان الاخذ بالطريق المعتبر المذكور فى الآخر انما ينفع لو كان السند المذكور فى الآخر غير معتبر و الا فلو كان السند المذكور فى الآخر معتبرا اى ان كان كل من المذكورين معتبر الحال فيكون الحديث معتبرا و فيه الكفايه و لا- حاجه الى ما كان طريقه غير معتبر فالأخذ المشار اليه انما ينفع لو كان معتبر الطريق فى احد التهذيبين معتبر السند فى الآخر و معتبر السند فى الآخر معتبر الطريق فى الاول فانه ح ياتى الاستدلال بالخبر باخذ الطريق المعتبر من غير معتبر السند و اخذ السند المعتبر من غير

معتبر الطريق و ان قلت ان الاخذ المشار اليه يوجب تعدد الدليل لو كان معتبر الطريق معتبر السند اذ بالاخذ يعتبر معتبر السند فيكون دليلا كمعتبر الطريق و تعدد الدليل ينفع في مقام التعارض قلت ان المدار في تعدد الخبر على اختلاف رجال السند كلا و هاهنا المفروض اتحاد صدر المذكورين في الخبرين اعنى معتبر السند و الطريق و معتبر الطريق و كذا المفروض اتحاد الطريق اذ بعد اخذ الطريق المعتبر من معتبر الطريق و ضمّه الى معتبر السند يتحد الطريق المعتبر و ان تعدد السند المعتبر فيتحد الخبر المعتبر فيتحد الدليل بل لو تعدد خبران معتبران و كان واحد من رجالهما متحدا فالامر يرجع الى اتحاد الخبر اذا النتيجة تابعه لاجس المقدمتين و بما ذكر ينقدح القدح فيما نسبه الشهيد الثانى فى الدرايه و الفاضل الخاجوى فيما مر من كلامه الى الشيخ من انه كان يعمل بالخبر الضعيف حيث انه يمكن ان يكون للخبر الضعيف سند آخر معتبر او يكون الخبر الضعيف ماخوذا من الكتاب فلا يضرب به ضعف الطريق الى صاحب الكتاب و ان ضر ضعف صاحب الكتاب او من هو روى عنه لكن لم يثبت مورد الضعف فيما عمل به من الخبر الضعيف فلعل الضعف كان فى الطريق الى صاحب الكتاب مضافا الى ان النسبه المشار اليها لعلها كانت غرورا من ايراد الشيخ فى النهايه اخبارا ضعيفه حسب ان كون النهايه كتاب الفتوى مع ان الظاهر ان المقصود من النهايه مجرد الروايه كما تكرر القول به من الحلّى فى السيراء فضلا عن امكان اطلاع الشيخ على قرائن الصحّح و الاعتبار و ان كان السند ضعيفا و بعد ما مرّ اقول انه يمكن ان يقال ان اعتبار طريق الفهرست لا يجدى فى اعتبار الخبر المذكور فى التهذيب او الاستبصار بملاحظه ما حكاه السيد السند النجفى تعليلا لما جرى عليه من ان اعتبار الطريق المزبور لا يجدى فى اعتبار الخبر المذكور من ان الشيخ يختلف نقله عن الكتاب حيث انه قد يخرج الحديث من كتب من تقدّم من المحدثين و قد يخرج من كتب من تاخر فغايه الامر ثبوت الكتاب لصدر السند بنصّ الفهرست و صحه الطريق المذكور فى الفهرست بالنسبه اليه لكن لم يثبت كون الخبر ماخوذا من الكتاب المشار اليه فيمكن ان يكون الخبر ماخوذا من كتاب بعض من تاخر عن الصّدر او يكون مسموعا من الأفواه فلم يعرف الماخذ فلا يتأتى الاعتبار نعم يتأتى الاعتبار لو كان الطريق المذكور فى الفهرست مذكورا بوصف كونه طريقا لجميع روايات الصدر و بما مر يظهر الحال فيما لو كان للصّدر كنا بان و كان فى الفهرست طريق معتبر الى احد الكتّابين لكن لم يعرف أنّ الحديث

المذكور في التهذيب او الاستبصار من اى الكتابين و منه ما تقدّم في المنتقى في حديث احمد بن محمّد عن صفوان من ان طريق الشيخ في الفهرست إلى احد كتاب البنزطى غير صحيح و لم يعلم من ايّهما اخذ الحديث او كان للصدر كتاب في بعض المسائل الفقهيّه او غيرها و كان الحديث المذكور في التهذيب او الاستبصار في بعض آخر من المسائل و منه ما تقدّم من بعض الاواخر فيما دلّ على عدم افساد الغبار للصوم مما رواه في التهذيب عن احمد بن الحسن بن على بن فضال من ان الشيخ انما ذكر في الفهرست طريقه الى الاحمد بالنسبه الى كتاب الوضوء و الصلاه فطريقه الى كتاب الصيام مجهول الا ان الظاهر منه ذكر كتاب الصيام في الفهرست في ترجمه الاحمد ايضا مع انه لم يذكر في ترجمه غير كتاب الوضوء و الصلاه فكان المناسب ان يقول فطريقه الى الروايه المذكوره مجهول و يمكن ان يقال ان ما ذكره السيّد السيّد النجفى ان كان المقصود به ان الشيخ قد ياخذ الروايه من كتاب بعض من تقدّم من الرواه كما في الاخذ من كتاب اكثر صدر المذكورين و قد ياخذ الروايه من كتاب بعض من تاخر من الرواه كما في الاخذ من الكافى او الفقيه فقيه انه غير ثابت بل لا مجال لثبوت كون الروايه ماخوذه من كتاب بعض المحذوفين نعم غايه الامر القول به على وجه الاحتمال مع الاشكال لتصريح الشيخ بكون الروايات ماخوذه من كتب بعض المحذوفين الى كتب صدور المذكورين او اصولهم إلا انه يظهر الكلام فيه بما مر و ان كان المقصود ان الشيخ قد ياخذ الروايه من كتاب بعض من تقدم كما في الاخذ من كتاب صدر المذكورين و قد ياخذ الروايه من كتاب بعض من تاخر كما في الأخذ من الكافى و الفقيه ففى حذف الطريق يتطرق احتمال كون الروايه ماخوذه من كتاب بعض المحذوفين فقيه أنّه ينافى التصريح المذكور من الشيخ و ان تقدّم الكلام فيه لكنه امر آخر فقد بان الحال فى احتمال كون الروايه ماخوذه من كتاب بعض المحذوفين و لا يذهب عليك ان اضرار هذا الاحتمال انما هو لو كان من احتمال كون الروايه ماخوذه من كتابه ضعيفا او كانت متاخرا عن الضعيف و اما لو كان من احتمال كون الروايه ماخوذه من كتابه متقدما على الضعيف فلا ضير فى اخذ الروايه من كتابه عدم ثبوت انتساب الكتاب الى من نسب اليه و اما احتمال طريق الفهرست و التهذيبيين فى باب الروايات باختصاص احدهما ببعض الروايات و اختصاص الآخر بالآخر فهو مدفوع بان الظاهر ممّا تقدّم من عبارته التهذيب و الاستبصار ان طرق التهذيبيين على ما ذكره فى الفهرست و لا ريب ان الظاهر من ذكر الطريق الى الكتاب هو كون الطريق

طريقا لجميع الروايات قضيه الاطلاق فالظاهر اتحاد عرض طرق التهذيبين و الفهرست بحسب عموم الروايات بل حكم السيد السند النجفي بان تدوين الطرق في الفهرست بمنزله حواله الحال في اخبار التهذيبين الى الفهرست فالظاهر عدم اختلاف طرق التهذيبين مع طرق الفهرست بحسب عموم الروايات ثم انه ربما يتوهم اختصاص حواله طرق التهذيبين من الشيخ الى الفهرست بصوره حذف الطريق في التهذيبين و عدم عمومها لذكر الطريق فيهما و يندفع بعموم ما تقدم من كلام الشيخ في باب الحواله بل لا مجال للفرق بين الحذف و الذكر هذا و يظهر ثمره اطراد الحواله في صورته الذكر و عدمه على تقدير اعتبار طريق الفهرست دون طريق (1) التهذيبين و ربما يتخيل اطراد الثمره لو كان طريق الفهرست اقول و فيه ان القوه في بعض اجزاء السند لا تجدى و لا تنفع اذ النتيجة تابعه لآخس المقدمتين فلا جدوى و لا نفع في كون الفهرست و لا اقوى فلا يطرد الثمره في ذلك فقد بان فساد ما لو توهم اطراد الثمره في تعدد الطريق على تقدير اعتبار كل من طريق الفهرست طريق التهذيبين ثم انه يمكن تركيب طريق الفهرست مع طريق التهذيبين باخذ النصّ المعتمد من احدهما و الآخر المعتمد من الآخر نعم يمكن المنع عنه باحتمال السماع في احد الطريقين و احتمال اختلاف الكتب او الروايات لكن ينقدح القدح في هذه الاحتمالات بما تقدم و بما سمعت يظهر الحال في تركيب السندين من الكافي ثم انه قد حكم المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار في باب الرّعايف بان اعتبار طريق الفهرست لا يجدى في اعتبار الخبر المذكور في الجزئين الاولين من الاستبصار نظرا الى ان مقتضى كلام الشيخ في مشيخه الاستبصار اختصاص حذف الطريق و اخذ الروايه من كتاب صدر المذكورين بالجزء الاخير من ذلك فلو حذف الطريق في الجزئين الاولين لم يثبت كون الروايه ماخوذه من كتاب صدر المذكورين بل يحتمل كونها ماخوذه من كتاب بعض المحذوفين فلا يجدى اعتبار طريق الفهرست و هو حسن لكن ربما يقتضى كلامه انه لو كان الطريق المذكور في الفهرست طريقا الى جميع روايات صدر المذكورين ينفع في اعتبار الخبر في التهذيب او الجزء الاخير من الاستبصار و انت خبير بان اضرار احتمال اخذ الخبر من كتاب بعض المحذوفين انما هو لو كان المحتمل كون الروايه من كتاب الراوى الضعيف او من كان الضعيف متقدما عليه كما مروح لا يثبت صدور الروايه عن صدر المذكورين حتى ينفع تعميم طريق الفهرست بالنسبه الى روايات صدر المذكورين

ص: ٦٢٢

نعم ينفع التعميم في دفع احتمال اختلاف طريق الفهرست و طريق التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار بالنسبه الى الكتب او الروايات لصدر المذكورين في صورته ذكر الطريق فيهما تحصيلاً لتعدد الطريق لكن لا نفع في تعدد الطريق كما مرّ ثم انه يمكن تحصيل الطريق المعبر في صورته ذكر الطريق الضعيف في التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار من كتاب النجاشي لو روى في التهذيين عن صاحب كتاب بتوسط بعض ممن اشترك فيه الشيخ و النجاشي من المشايخ و هم اربعة الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون و ابن ابي جيد و قد حررنا المشايخ المختصة بالشيخ و النجاشي و المشايخ المشتركة بينهما في الرسائل المعموله في باب النجاشي و يعلم كون الراوى صاحب الكتاب في الصورة المذكوره بذكر الكتاب في ترجمته او حذف الطريق اليه في موضع آخر من التهذيب او الجزء الاخير من الاستبصار بناء على ما ذكره الشيخ من انه اخذ الروايه في التهذيب و الجزء الاخير من الاستبصار من كتاب صدر المذكورين الثالث انه يمكن تحصيل الطريق المعبر في الفقيه و التهذيين على تقدير عدم ذكر الطريق او ضعفه بحمل المحذوف على المذكور بالاجتماع او التفريق على تقدير تعدد الطريق المذكور و كذا تعدد الطريق المحذوف مثلاً لو روى الشيخ في موضع عن الحسن بن محبوب بطريق معتبر او بطريقتين الصّحيحين و روى عنهم في موضع آخر او موضعين آخرين على وجه الارسال مع عدم ذكر الطريق في المشيخه يمكن حمل المحذوف في الموضع الآخر او الموضعين الآخرين على المذكور او المذكورين بالاجتماع على الاخير و الوجه مساعده الظنّ و لا سيما لو تكثّر موارد الذّكر و يرشد اليه انّ الحكم بالحذف في الكلام او التفريق بقريته المذكور في الكلام في كلام النّحو يبيّن غير عزيز و منه قوله سبحانه وَ إِنِ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ و ان حكموا بالحذف فيما لم يقم المذكور قريته على الحذف كما في باب التحذير و الاغراء و على ما ذكر يجري الحال في تعليقات الكافي مع قطع النظر عن ثبوت استقرار طريقته على حواله المحذوف من صدر السّند اللاحق على المذكور في السّند السابق او فرض اتّفاق المذكور في السّند السابق على السابق مثلاً او في السّند المتأخّر و نظير ذلك الحال في السّقوط حيث انه لو اتّفق السّقوط في بعض الموارد سهواً و تعيّن السّاقط بالذّكر في بعض الموارد يمكن

حمل الساقط على المذكور ولا سيما لو تكثر موارد الذكر و منه ما رواه الكليني و الشيخ عن عده من اصحابنا عن احمد بن محمد عن سعد بن ابى خلف فى بعض روايات حج الضروره عن الضروره حيث ان المعهود فى روايه احمد بن محمد بن سعد بن ابى خلف على ما حكم به فى المنتقى ان يكون بتوسيط ابن ابى عمير او الحسن بن محبوب فالظاهر ان الساقط هو ابن ابى عمير او الحسن بن محبوب فلا ضير فى السقوط و نظير ذلك ايضا الارسال بابهام الواسطه حيث انه لو ذكر الواسطه فى بعض الموارد مع الابهام فى بعض الموارد فالظاهر اتحاد الواسطه المذكوره مع الواسطه المبهمه و منه ما رواه سماعه عن غير واحد فى طائفه من الموارد حيث ان الظاهر ان المقصود بغير واحد هو الحسن بن هاشم و محمد بن زياد و هو ابن ابى عمير و ان تحصل الاشتباه لبعض فى بعض الموارد حيث ان الظاهر ان الحكم بجهاله محمد بن زياد بل تكثر التعبير عن ابن ابى عمير بمحمد بن زياد فى روايه سماعه كما انه ربما عثر عن ابن ابى عمير بابى احمد فى بعض الاسانيد و من هذا ان ما وقع فى بعض الاسانيد من روايه ابى احمد عن ابن ابى عمير مبنى على الاشتباه فلا يخلو الامر عن زياده ابى احمد و ابن ابى عمير كما استظهره المولى التقي المجلسى و قد افردنا رساله فى باب محمد بن زياد و يمكن ان يقال انه يمكن ان يكون الطريق المذكور او الطريق المذكوران بالنسبه الى بعض الكتب او بعض الاخبار فلا يجدى اعتبار الطريق المذكور او الطريقين المذكورين فى اعتبار الطريق المحذوف او الطريقين المحذوفين الا ان يقال انه و ان امكن ما ذكر بل اتفق الطريق الى بعض الكتب فى الطرق و كذا الطريق لبعض الاخبار كما ذكره فى الفهرست فى ترجمه على بن ابراهيم بن هاشم من الطريق لما رواه من حديث تزويج المامور ام الفضل لمولانا الجواد عليه السلم و غير ذلك لكن الظاهر اطراد الطريق و كذا اتحاد و الظهور يكفى الزايع انه ربما يتوهم ان اعتبار جميع الطرق لا يجدى فى اعتبار الروايه لاحتمال ابتناء الروايه على المشافهه نعم لو كان الطرق و لو بعضا طريقا لجميع روايات الرواي المبدؤ به فى السند بان ذكر الواصف المذكور فى حق الطرق كلا او بعضا يتاتى الاعتبار بلا غبار و يمكن دفعه بان الظاهر ان طريقته الروايه كانت جاريه على الاخذ من الكتب و لا اقل من كون الحال فى الغالب على هذا المنوال فالظاهر ان الروايه ماخوذه من الكتاب بالطرق المذكوره و فيه الكفايه الخامس

ان الصدوق لم يذكر طريق روايته عن شريط بن سابق التفليسى على ما ذكره بعض الاعلام

بل من لم يذكر الصدوق طريق الرواية عنه جمع كثير قد ضبطه المولى التقي المجلسى فى شرح مشيخه الفقيه بقرب مائه و  
عشرين فقال و اخبارهم تزيد على ثلاثمائه و الكلّ محسوب من المراسيل عند الاصحاب لكننا بينا اسانيدھا انما من الكافى او من  
كتب الحسين بن سعيد و ربما قال شيخنا البهائى فى مشرق الشمسيين و اما رئيس المحدثين ابو جعفر محمد بن على بن بابويه  
فدأبه فى كتاب من لا يحضره الفقيه ترك اكثر السند و الاقتصار فى الاغلب عليه ذكر الزاوى الذى اخذ عن المعصوم عليه السلم  
ثم انه ذكر فى آخر الكتابين طريقه المتصل بذلك الزاوى و لم يخل بذلك الا نادرا قال فى حاشيته كإخلاقه بطريقه الى يزيد  
بن معاويه و ابى يحيى بن سعيد الأهوازي و يظهر اختلال حال هذا المقال اعنى دعوى ندره الاخلال بذكر الطريق من الصدوق  
بما سمعت من المولى المشار اليه و الشيخ لم يذكر طريق روايته عن إبراهيم بن هاشم و حماد بن عثمان بل نظيرهما غير عزيز  
بل ذكر السيد السند النجفى ان الشيخ لم يذكر الطريق الى الاكثر ثم ان المولى التقي المجلسى قد نقل ان الصّدوق نقل عن  
الحسين بن محبوب فى كتبه فى الاخبار اكثر من غيره (1) فان رواياته عن ابن محبوب يقرب من اربعمائه و عن زراره يقرب من  
مائه و عشره و عن محمد بن مسلم يقرب من مائه و عشرين كمعاويه بن عمّار و الحلبي و السكونى و ابن ابى عمير و عن حماد  
بن الحلبي يقرب من مائه و المراد من حماد بن عثمان و من الحلبي عبيد الله كما هو الحال فى الزوايه عن الحلبي و كذا صفوان  
بن يحيى و عن أبان بن عثمان يقرب من عثمانين كسماعه و عبد الله بن سنان و العلاء بن رزين و عن عمّار يقرب من خمسين و  
عن إسحاق بن عمّار يقرب من ستين كحريز بن عبد الله و جميل بن دراج و عبد الله بن مسكان و عن ابى بصير يقرب من  
تسعين و عن على بن جعفر يقرب من اربعين كحماد بن عيسى و الحسن بن على بن فضال و هشام بن سالم و ايضا قد ضبط من  
روى عنه الصدوق خبر او خبرين و من روى عنه ثلاثه او اربعة و من روى عنه خمسه او ستّه و من روى عنه سبعة او تسعه و من  
روى عنه عشرا او احد عشر و من روى عنه اثني عشر او ثلاثه عشر و من روى عنه اربعة عشر او خمسه عشر و من روى عنه سبعة  
عشر الى العشرين و من روى عنه احد و العشرين الى الخمسه و العشرين و ذكر انه ذكر اسانيد مراسيل الفقيه فى مواضع الارسال  
و المراسيل تقرب من ألفى خبر و كذا ذكر انه ذكر اسانيد ما ذكره فى الفقيه فتوى عن نفسه الى خبر او هو يقرب من خمسمائه  
السادس

ص: ٦٢٥



ان مقتضى ما تقدم من كلام شيخنا البهائي مشرق الشمسين ان الصدوق ابتداء في السند غالبا بالزواى عن المعصوم بلا واسطه و تبعه السيد السند الجزائرى فى شرح التهذيب و ليس على ما ينبغى لكثرة ابتداء الصدوق بالزواى عن الزواى عن المعصوم اىض و اميا الشيخ فى التهذيب و الاستبصار فالغالب انه ابتداء بمن كان الواسطه بينه و بين المعصوم جماعه و الابتداء بالزواى عن المعصوم او الزواى عن الزواى عن المعصوم بعد ثبوته نادر و مع هذا مقتضى ظاهر العبارة ان الصدوق قد جرى فى الفقيه على ذكر بعض السند و حذف البعض من البدايه الى النهايه مع انه قد تقدم ان الصدوق قد ترك ذكر الاسناد فى اوائل الفقيه بالكليه ثم جرى على ذكر البعض و ترك البعض كيف و عباراته فى اوائل الفقيه مثل عبارات الفقهاء و اليه يرشد ما تقدم من المولى التقي المجلسى السابع ان مقتضى كلام السيد الداماد فى حاشيه الاستبصار عند الكلام فىمن افطر فى شهر رمضان فلم يقضه حتى مات و الفاضل التستري فى بعض التعليقات على اوائل التهذيب ان الصدوق فى الفقيه ذكر طريقه الى محمد بن القاسم بن الفضيل و لم يرو عنه و من هذا ان محمّد بن الفضيل الذى يروى عن ابي الصّباح الكتّابى و اكثر الصدوق فى الزوايه عنه هو محمّد بن القاسم بن الفضيل و هو مردود بانّ الصّيدوق روى عن محمّد بن القاسم بن الفضيل فى باب الفطره من صوم الفقيه حيث انه روى انه كتب محمّد بن القاسم بن الفضيل البصرى الى ابي الحسن الرّضاع الوصى يزكى زكاه الفطره عن اليتامى اذا كان لهم مال الا- و روى فى الباب المذكور اىض انه كتب محمّد بن القاسم بن الفضيل الى ابي الحسن الرّضاع يسأله عن المملوك يموت عنه مولاه و هو غائب عنه فى بلده اخرى و فى بلده مال لمولاه الثامن

انه ذكر المولى التقي المجلسى ان من ذكر الصدوق فى الفقيه الطريق اليه فى المشيخه و لم يرو غيبه تقرب العشره و ربّما حكى بعضهم بعض ان الشيخ ذكر فى آخر التهذيب فى باب المشيخه طريقه الى بعض الزواه و لم يرو عنه فى التهذيب و على هذا فقد ذكر فى آخر الاستبصار طريقه الى بعض الزواه و لم يرو عنه اىض لانطباق مشيخه الاستبصار على مشيخه التهذيب و نظير ذلك انه روى فى التهذيب عن الكلينى بسنده عن زراره عن ابي جعفر ع الاذان حزم بافصاح الالف و الهاء و الاقامه حدر و هو غير مذكور فى الكافى و به اعترف الوالد الماجد ره كالمنتقى و العجب من صاحب الوسائل

و صاحب الوافى حيث أنّهما نسبا الرّوايه المذكوره الى الكافى و كذا العجب من شيخنا البهائى فى الحبل المتين حيث عد تلك الروايه من روايات باب الاذان قال الوالد الماجد ره و لم اطلع على روايه رواه الشيخ عنه اى الكلينى و لم يكن فى الكافى غير هذه و ما رواه فى الاستبصار فى باب المقدار الذى يجب فيه الزّكاه من الحنطه و الشعير انتهى لكن فى الكافى بسنده عن ابى جعفر ع اذا اذنت فافصح بالالف و الهاء و صلّ على النّبى ص كلّما ذكرته او ذكره ذاكرا فى اذان او غيره فلعلّه نقل عن الحفظ فوق السّيهو التّاسع أنّه قد اتّفق من الشّيخ فى مشيخه كلّ من التّهذيبين عبارتان فأنّه قال تاره و ما ذكرته عن فلان فقد روته عن فلان الى آخر الطّريق و الغالب فى ذكر المشيخه من هذا القبيل و اخرى قال و من جمله ما ذكرته عن فلان فقد روته عن فلان الى آخر الطّريق و قد اتّفق هذه العبارة فى كلّ من التّهذيبين فى باب احمد بن محمّد بن عيسى و احمد بن محمّد بن خالد و المفضل بن شاذان و الحسن بن محبوب و الحسين بن سعيد مع الحسن بن محبوب و احمد بن محمّد بن مط غير مقيد بمحمد لكن تكرار العبارة فى باب احمد بن محمد بن عيسى مره تعبد مسرّه و كذا فى باب احمد بن محمّد بن خالد و كذا فى باب احمد بن محمّد مط و كذا فى باب الحسين بن سعيد مع الحسن بن محبوب لكن الطّريق فى باب التكرار مختلف فلا باس بالتكرار الاّ أنّه كان يمكن ذكر الطّريقين مره واحده و هو الالىق بل التكرار غير مناسب و ياتى مزيد الكلام فالعبارة المشار اليها قد ذكرت احد عشر مره لكن بعد اسقاط التكرار يبقى سبعة لكن قد اتّفق العبارة الاولى ايض فى باب احمد بن محمّد بن عيسى و الحسن بن محبوب و بالجمله فقد حكى السّيد السّند النجفى عن العلامة و غيره اتّحاد مفاد عبارتين و جرى نفسه على أنّ المقصود بالعبارة الاولى بيان الطّريق فى كلّ من روايات الرّواى المذكور صدر المذكورين اى المصدر به فى المذكورين و المقصود بالعبارة الثانيه بيان الطّريق الى بعض روايات الرّواى المذكور فى الصّيدر و جرى المحقّق الشّيخ محمّد فى تعليقات الاستبصار فى باب الماء القليل يقع فيه النجاسه على القول باتّحاد المفاد ايض استناد الى انه ليس المراد أنّ الطّريق لبعض ما رواه صدر المذكورين بل المراد أنّ من جمله ما ذكر فى الكتاب عن صدر المذكورين هو الطّريق المذكور مفيد عموم الطّريق لجميع روايات الشّيخ عن الصّدور الحال ان من التبعضيه بالنّسبه الى كتاب الشّيخ لا روايات الصّدور

و يظهر الثمره فى كفايه صحّحه الطّريق فى صحّحه الحديث بعد صحّحه السّند المذكور على القول باتحاد المفاد دون القول بالاختلاف فعلى القول بالاختلاف يسقط جميع اخبار الصّيدى عن درجه الاعتبار لعدم وضوح الطّريق اليه اى كون الطّريق اليه مجهولا اقول أنّ الاستناد المذكور على الاتحاد خارج عن طريق السّداد حيث أنّه قد تعلق فى المقام طرفان بالفعل اعنى ذكرته فاخصاص التّبعض بالاول لا- بدّ فيه من مستند الا ان يدعى أنّ القرب يرجح ذلك لكنّه لا يقول به قائل مع أنّ الترجيح أنّما يتأتى لو كان الامر من باب منع الجمع لا منع الخلو و الامر فى المقام من قبيل الاخير الا ان يقال أنّ الترجيح كما يطلق و يتأتى فى باب منع الجمع كما لو تردّد خالد فى اشتراء كتاب من زيد و اشتراء من عمرو حيث أنّه لو اشترى الخالد الكتاب من زيد فربّما يسأل عمرو عن خالد عن جهه ترجيح زيد باشتراء الكتاب كذا يطلق الترجيح و يتأتى فى باب منع الخلو كما لو بنى زيد على ضيافه عمرو و بكر مع امكان الجميع بين عمرو بكر فى الضّيافه حيث أنّه لو اضاف زيد عمروا فربّما يسأل بكر عن جهه ترجيح عمرو بالضّيافه و منه ترجيح المشهور الجملة الاخير من الجمل المتعاطفه بالاستثناء و بوجه آخر اضمار الطّرف الاول عن قوله فى الكتاب لا يمانع عن تطرّق التّبعض بالنّسبه الى الطّرف الثانى فيتطرّق التّبعض عليه و ما ربّما يقتضيه قوله و الحال اه من أنّ عدم تطرّق التّبعض الى الطّرف الثانى بواسطه سبق الطّرف الاول و تطرّق التّبعض عليه ليس بشىء و بوجه ثالث لو قال و من جمله ما ذكرته عن فلان فقد رويته عن فلان و كان المفروض انحصار الطّرف المتعلّق بالذّكر فى الفلان و لو على وجه الاضمار يكون مفاده التّبعض بالنّسبه الى روايات الفلان المتعلّق بالذّكر و لا- مجال لانكار هذا المقال فسبق الطّرف الاول لا يصلح للممانعه عن ذلك بلا شبهه بل كلّما تزايد الطّرف يتطرّق التّبعض على جميع الطّروف و يوضح الحال انه لو قيل بعض ما كتبت فى الدّار بخطّ الحمره سورة التّوحيد لا اشكال فى دلالتّه على كون بعض المكتوب بخطّ الحمره غير سورّه التّوحيد و كذا لا اشكال فى بعض دلالتّه على كون بعض المكتوب بخطّ الحمره غير سورّه التّوحيد و لا مجال لدعوى انحصار المكتوب بخطّ الحمره فى الدّار فى سورّه التّوحيد و مع ذلك الاستناد على اتّحاد المفاد بما ذكر من قبيل المصادر على المدعى اذ لم يؤخذ فيه ازيد من كون المدار على اضمار الكتاب الا انّ هو المتعارف فى موارد الاستدلال مع أنّ الاستدلال لا يتمّ بدون ذلك كما أنّ ذلك لا يتمّ

و مع ذلك المقصود بالذكر فى العبارة الاولى انما هو المذكور فى الكتاب من اختلاف المفاد بين العبارة الاولى و الثانية و لا فرق بالنسبة الى الظرف الاول لوضوح ان المذكور بعض الروايات المذكوره فى الكتاب و المدار فى الظرف الثانى فى العبارة الاولى على العموم فلا بد ان يكون الطرق بالتبعيض فى الظرف الثانى من العبارة الثانية و مع ذلك يرشد الى ما ذكرناه ما سمعت من انه اتفق العبارة الاولى فى باب احمد بن محمد بن عيسى و الحسن بن محبوب و الطريق المذكور بالعبارة الاولى غير الطريق المذكور بالعبارة الثانية فلا محيص عن التبعض فى الرواية فى العبارة الثانية و لا مجال للعموم فى الموصول فيما رويت و مع ذلك يرشد الى ما ذكرناه ان الشيخ فى الفهرست قد ذكر لروايته كتب احمد بن محمد بن عيسى و رواياته طرقا ثلاثة غيره ما ذكره فى مشيخه التهذيبين و ذكر لروايه كتب احمد بن محمد بن خالد و رواياته طريقين غير ما ذكره فى مشيخه التهذيبين و ذكر لروايته كتب الفضل بن شاذان و رواياته طرقا ثلاثة غير ما ذكره فى مشيخه التهذيبين و ذكر لروايته كتب الحسن بن محبوب و رواياته طريقين غير ما ذكره فى مشيخه التهذيبين و يمكن ان يقال ان غايه ما يتمشى من هذا الوجه و الوجه السابق انما هى عدم انحصار الطريق الى الصدر فى الطريق المذكور فى التهذيب او الاستبصار و هو لا ينافى كون الطريق المذكور فى التهذيب او الاستبصار طريقا الى عموم روايات الصدر و بعبارة اخرى غايه ما يتمشى من هذا الوجه و الوجه السابق انما هى التبعض فى الطريق و الكلام فى التبعض فى الروايه إلا ان يقال انه لو لم يثبت التبعض فى الروايه فلم يثبت العموم لها اى لم يثبت كون الطريق المذكور فى التهذيب او الاستبصار طريقا الى عموم الروايات الصدر و فيه الكفايه فى عدم كفايه صحه الطريق المذكور فى التهذيب او الاستبصار فى صحه روايات الصدر العاشر انه قد يقال ان بناء الشيخ فى مشيخه التهذيب على ذكر الطريق العالى و ان كان الطريق ضعيفا مع وجود الطريق المعتبر فى الفهرست و هو المستفاد من المنتقى اقول انه على ذلك لا بد من الفحص عن الفهرست لو كان الطريق فى التهذيبين ضعيفا بناء على لزوم نقد الطريق و اما بناء على عدم لزوم النقد فلا حاجه الى الفحص و هاهنا لا يتاتى ما تقدم من اختصاص النفع فى الرجوع الى احد التهذيبين على تقدير كون الطريق معتبرا فيه دون الآخر بصوره اعتبار السند فى الآخر لا اختصاص الفهرست بنقل الطريق فلا يتحقق فيه السند حتى

يلاحظ اعتباره او عدم اعتباره كيف و الفهرست لا يكون من كتب الاخبار فلا طريق الى ذكر السند فيه فوجود الطريق المعتبر في الفهرست ينفع مطلقا لو كان الطريق في التهذيبين ضعيفا ثم ان اطلاق العلو على الطريق خارج عن المصطلح لكونه مصطلحا في قله رجال تمام السند لكن لا باس بذلك و انما هو نظير اطلاق الصّحّ على الطريق و كذا اطلاق الموثق و الحسن و القوي عليه الحادي عشر انه لو اتفق في كلام الصّيدوق او الشيخ الروايه عن جماعه و كذا الرّوايه عن آحاد الجماعه و لم يذكر الطريق الى الجماعه لكن ذكر الطريق الى آحاد الجماعه كما وقع في بعض المواضع فهل طريق الآحاد طريق الجماعه فطريق الجماعه متعدّد و يكفي اعتبار طريق الآحاد في اعتبار طريق الجماعه بناء على لزوم نقد الطريق او طريق الجماعه غير طريق الآحاد فطريق الجماعه متحد لكنه مجهول فلا عبره به بناء على ما ذكر او يحتمل الآخر ان فلا عبره بطريق الجماعه ايضا بناء على ما ذكر لاحتمال الجهالة الاظهر القول بالاخير لامكان ان يكون مشايخ الاجازه لكتب الجماعه غير مشايخ الاجازه لكتب الآحاد و لا خفاء كما انه يمكن ان يكون وسائط الاسناد الى الجماعه غير وسائط الاسناد الى الآحاد فلا فرق في الباب بين كون رجال الطرق مشايخ الاجازه او وسائط الاسناد في احتمال كون طرق الجماعه غير طرق الآحاد بل الظاهر ممّا ذكر في طريق الآحاد هو كونه طريق الآحاد في حال الاتحاد فالظاهر أنّ طريق الجماعه غير طريق الآحاد الثاني عشر انه روى في التهذيب في باب الديون و احكامها من كتاب الديون و الكفارات و الحوالات و الضمانات و الوكالات عن احمد بن محمّد بن عمار عن ابي عبد الله عليه السّلم اه ثم روى عنه عن علي بن الحسن عن جعفر بن محمّد اه قال المولى التقي المجلسي في الحاشيه في شرح مرجع الضّمير اي احمد بن محمّد بن عيسى او خالد و الظاهر الاشتباه فالكليني ذكر الخبر السابق عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد ثم ذكر هذا الخبر و قال احمد بن محمّد فتوهم الشيخ انه احمد السابق و قال عنه كما يفعل هكذا كثير لكنه هاهنا ليس كذلك بل الكليني روى عن احمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسين بن فضال و لو كان احدهما كان المناسب الحسين بن علي و امثاله لا علي بن الحسن و مثل هذا السند كثير في الكافي و اشتبه حاله على كثير من الفضلاء انتهى قوله لكنّه هنا ليس كذلك يعني انه ليس الامر على ما يجرى عليه كثيرا من ارجاع الضّمير إلى السابق و لا باس بالكثير قضيه الاتحاد اعني اتحاد صدر السند اللاحق مع المسمّى باسمه في السند

السابق اقول تحرير الحال ان الكليني في صورته شرکه السّند اللاحق مع السّند السابق في جزءين او ازيد من اوائل السّند ياخذ الجزء الاخير من القدر المشترك من الجزء الثاني في صورته انحصار الاشتراك في الجزءين او غير ذلك في صورته الاشتراك في الازيد في الجزءين كما اشار اليه شيخنا البهائي فيما تقدّم من كلامه و الاخذ بالجزء الاخير على وجه الكليه او الغلبه كما قيل لكن البناء على ذلك اعنى طرح الاتحاد بين الجزء الاخير من القدر المشترك من السّند السابق و الجزء الاوّل من السّند اللاحق انما يتم في صورته اتحاد الجزء الاخير مطلقا او في مورد الاسناد اعنى الاسناد الى من روى عنه او التعدّد و لو في مورد الاسناد لكن مع عدم احتمال من يختص بالجزء الاوّل من السّند اللاحق و الا فلو تعدّد الجزء الاخير بين من يختص بالجزء الاوّل من السّند اللاحق و غيره ممن يعمّ الجزء الاخير من القدر المشترك من السّند السابق و الجزء الاوّل من السّند اللاحق اى يمكن وقوعه في كل من الجزءين و قام القرينه على الاختصاص من المروى عنه او غيره فلا مجال لطرح الاتحاد و لا محيص عن المغايره و من هذا الباب احمد بن محمّد بن محمد بن محمّد في صدر سند الكافي كما في باب الفرق بين الرّسول و النبي و المحدث و باب ان الائمّه عليهم السّلم لم يفعلوا شيئا و لا يفعلون الا بعهد من الله تعالى و امر منه لا يتجاوزونه و باب النوادر من كتاب الصوم و غيرها حيث ان المقصود به العاصمي كما جرى عليه المولى المشار اليه فيما مرّن كلامه و كذا فيما ياتي من كلامه في شرح المشيخه و كذا عند الكلام في احمد بن محمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي و كذا نجله العلّامه المجلسي في حاشيه الكافي بخطه الشريف في الباب في قوله كانه اى الاحمد العاصمي الثقه لانه من مشايخ الكليني و كذا في الحاشيه بخطه الشريف ايضا في الباب الثاني في قوله هو اى الاحمد العاصمي و تحير فيه كثير من الاصحاب و لم يعرفوه و على ذلك جرى بعض الاعلام و المستند شهاده التقييد بالعاصمي تاره كما في اواخر باب النوادر من المعيشه و باب ما احلّ للنبي من النساء و باب المرأه تحرم على الرجل و لا تحل له ابدا و باب الولد اذا كان احد ابويه مملوكا و الآخر حرا و باب العزل و باب شبه الولد و باب تأديب الولد و باب الدّعاء في طلب الولد و باب من اوصى الى اثنين فينفرد كل واحد منهما ببعض التركه و غير ما ذكر و التقييد بالكوفي اخرى كما في باب كراهيه تجمير الكفن و غيره حيث ان العاصمي كان كوفيا و سكن بغداد كما هو المصرح به في ترجمته و التّعبير بابي عبد الله العاصمي ثالثه كما في آخر باب العقل و الجهل حيث أنّه كان يكنى بابي عبد الله فلو اتفق الاحمد في كل من الجزء الاخير و الجزء الاوّل لا مجال لطرح الاتحاد بل لا بد من البناء على كون الجزء الاوّل هو العاصمي فطرح الاتحاد من كثير من الفضلاء ليس في مجلّه

و كذا الحال فى ارجاع الضمير من الشيخ الى الاحمد الواقع فى الجزء الثانى من السّند السابق فى السّند المتقدم هنا لابتداء الارجاع على توهم الاتحاد و بعد هذا اقول ان الغالب فى الاحمد فى صدر السّند هو العاصمى و ان كان مطلقا من باب حمل المطلق على المقيد فالمشكوك فيه اعنى مورد الاشتراك يحمل على الغالب إلا ان يقال كما ان الغالب فى الاحمد فى صدر السّند هو العاصمى فكذا الغالب فى مورد الاشتراك اعنى اشتراك الجزء الثانى او الثالث مثلا من السّند السابق و صدر السّند اللاحق هو الاتحاد فليس البناء على كون المقصود بالاحمد هو العاصمى فى مورد الاشتراك روى اولى من البناء على كون المقصود هو ابن عيسى مثلا مضافا الى انه ربما وقع فى صدر السّند احمد بن محمد سعيد كما فى باب ما يستحبّ من تزويج النساء إلا ان يقال الامر فى المقام من باب تعارض الغلبه الشخصيه و الغلبه النوعيه و الغلبه الشخصيه مقدمه على الغلبه النوعيه و بوجه آخر يدور الامر بين حمل الاحمد صدر السّند فى مورد الاشتراك على الاحمد فى الصدر فى سائر الموارد و الحمل الى غير ذلك اعنى الجزء الاخير فى سائر موارد الاشتراك و الظن يتحرك الى جانب الاول و لو فرضنا كون الحمل فى الجزء الاخير فى موارد الاشتراك اكثر و احمد بن محمد بن سعيد فى صدر السّند نادر بالاضافه الى موارد اتفاق العاصمى صدر السّند بالعبارات المختلفه المتقدمه فلا يمانع ذلك عن الحاق المشكوك فيه بالغالب بل على هذا المنوال الحال فى جميع موارد حمل المشكوك فيه على الغالب مع وجود الفرد النادر لكن يمكن ان يقال ان الامر فى المقام من باب تعارض الغلبتين الشخصيتين حيث ان احمد بن محمد فى مورد الاشتراك احد افراد احمد فى صدر السّند و احمد موارد الاشتراك فكما ان الغلبه فى افراد احمد فى صدر السّند يقتضى البناء على كون المقصود به فى مورد الاشتراك هو العاصمى فكذا غايه الاتحاد فى موارد الاشتراك يقتضى الاتحاد فى باب احمد و لا ترجيح للغلبه فى جانب الاحمد و لا سيما لو كان غلبه الاتحاد ازيد لاتفاق الاشتراك فى رجال كبيره من دون اختصاص بالواحد كما فى الغلبه فى جانب الاحمد و الامر نظير ان ينتهى خطان عرضا و طولاً فى نقطه و اختلف الغالب فى النقطه عرضا و طولاً فانّ حمل النقطه المشار اليها على الغالب من النقطه فى العرض او الطول ليس اولى من الحمل على الغالب من النقطه فى الآخر و لا سيما لو كان الغالب فى الآخر ازيد و كما ان غلبه الاتحاد فى موارد الاشتراك تمانع عن نفع غلبه العاصمى فى الاحمد صدر السّند فكذا تمانع عن نفع قيام القرينه فى موارد متعدده على كون الاحمد هو العاصمى من باب حمل المطلق على المقيد

مع قطع النظر عن الغلبة لتطرق التعارض بين غلبه الاتحاد و حمل المطلق على المقيد فح نقول أنّ المناسب حواله الحال على القرينه فان تساعد القرنيه للدلاله على كون المقصود بالاحمد هو الجزء الاخير كما لو روى عمّن يروى عنه احمد بن محمّد بن عيسى مع روايه الاحمد في الجزء الاخير عن يروى عنه احمد بن محمّد بن عيسى او جهاله الحال او روى عن احمد بن محمّد بن خالد مع روايه الاحمد في الجزء الاخير عمّن يروى عنه احمد بن محمد بن خالد او جهاله الحال او روى عمّن يروى عنه ابن عيسى او ابن خالد مع روايه الاحمد في الجزء الاخير عمّن يروى به عنه ابن عيسى او ابن خالد فالمدار على الاتحاد و منه ما في الكافي في باب ان اهل الذكر الذين امر الله الخلق بسؤالهم هم الاثمه عليهم السلام حيث روى عن عدّه من الاصحاب عن احمد بن محمّد بن الوشاء ثم روى عن احمد بن محمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر حيث ان المقصود بالاحمد في السّند الأوّل هو ابن عيسى لروايته عن الوشاء كما يظهر بملاحظه ترجمه الوشاء و المقصود بالاحمد في روايه احمد بن محمّد بن احمد بن محمّد بن أبي نصر ابن عيسى او ابن خالد كما ذكره المولى التقي المجلسي لكن هاهنا يتعيّن في ابن عيسى و لا مجال لاحتمال العاصمي و من ذلك ما في الكافي في باب المدالسه في النّكاح حيث روى عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد اه ثم روى عن احمد بن محمّد بن الحسين بن سعيد لان الاحمد الراوى عن الحسين بن سعيد مرّدّد بين ابن عيسى و ابن خالد كما ينصرح من المولى التقي المجلسي و لا مجال هاهنا لابن خالد فيتعين ابن عيسى فلا محال للعاصمي مع ان الظاهر بل المقطوع به عدم روايه الكليني عن الحسين بن سعيد بواسطه واحده كما هو الحال لو كان المقصود بالاحمد هو العاصمي فلا مجال للعاصمي و ان تساعد القرينه للدلاله على كون المقصود هو العاصمي فالمدار عليه و إلا فلا بد من التوقف لكن لا ضير فيه بناء على وثاقه العاصمي و ابن عيسى و ابن خالد و من موارد مساعده القرينه للدلاله على كون المقصود بالاحمد هو العاصمي الروايه المتقدّمه لوقوع التقييد بالعاصمي في باب شبه الولد و باب تاديب الولد في روايه الاحمد عن علي بن الحسن و كذا في باب ما احلّ للنبي صلى الله عليه و آله من النساء و باب المرأة تحرّم على الرجل و لا تحل له ابداء و باب الغزل في روايه الاحمد عن علي بن الحسن بن فضال الكاشف عن كون المقصود بعلي بن الحسن في مورد الاطلاق كما في الروايه المتقدّمه هو ابن فضال و غيرهما مما ذكر هنا و مثله ما في باب الدّعاء و لطلب الولد في روايه الاحمد عن علي بن الحسن التيملي حيث ان التيملي لقب على



بن الحسن بن فضال كما صرح به المحدث القاشاني في الوافي و عليه جرى في اسانيد الوافي قال و يقال له التيمي و ربما يصحف بالميثمي لكن مقتضى كلام المولى التقى المجلسي في حاشيه النقد ان الميثمي اشتباه و الصواب التيمي في شرح المشيخه على بن الحسن الميثمي و ذكر ان الكليني كثيرا ما يروي عن احمد بن محمد عن علي بن الحسن عن ابيه و اراد بالاحمد أبا عبد الله العاصمي عن الميثمي عن الحسين بن إسماعيل و سبقه الى العنوان المذكور السيد السند التفرشي حيث انه عنون على بن الحسن الميثمي استخراجا مما رواه في التهذيب في باب ميراث اهل الملل المختلفه عن الكليني عن احمد بن محمّد عن عليّ ابن الحسن الميثمي استخراجا مما رواه عن اخيه احمد عن الحسن عن ابيه لكن كان المناسب نسبة الاستخراج الى الكافي كما لا يخفى مع أنّ الظاهر أنّ الغرض من علي بن الحسن هو ابن فضال كما يرشد اليه الروايه في التهذيب سابقا على ذلك عن عليّ بن الحسن بن فضال عن اخيه احمد بن الحسن عن ابيه مضافا الى ما ذكره المولى التقى المجلسي من ان الغرض من عليّ بن الحسن الميثمي بعد كونه اشتباها عن التيمي كما مرّ نقله عنه عليّ بن الحسن بن فضال و انه يروي عن اخويه احمد و محمّد بن الحسن بن فضال عن ابيه و ربما يستفاد من كلامه هذا الايراد على السيد السند التفرشي حيث حكم بان علي بن الحسن الميثمي هو عليّ بن الحسن بن إسماعيل بن شعيب بن ميثم بن يحيى التميّار بملاحظه انه كان لإسماعيل ابنان علي و الحسن و كان للحسن ابنان علي و احمد فليس عليّ بن الحسن الميثمي هو علي بن الحسن بن إسماعيل و ممّا ذكره من روايه عليّ بن الحسن عن اخويه و ما رواه في الكافي في باب من اوصى للاثنتين فينفرد كلّ منهما ببعض التركه عن احمد بن محمد العاصمي عن علي بن الحسن عن اخويه محمد و احمد عن ابيهما بل نظيره غير عزيز لكن الايراد المذكور ينافي ما يقتضيه كلامه المتقدم بالنقل عنه في شرح المشيخه في عنوان عليّ بن الحسن الميثمي من انه عليّ بن الحسن بن إسماعيل و ربما قال في الفقيه في باب الرّجل يوصى الى رجل بولده و مال لهم و اذن له عند الوصيّه ان يعمل بالمال و الرمح بينه و بينهم روى محمّد بن يعقوب الكليني رضى الله عنه قال حدّثني احمد بن محمّد العاصمي عن عليّ بن الحسن الميثمي عن الحسن بن يوسف عن مثنى بن الوليد عن محمّد بن مسلم و انت خبير بان الميثمي اشتباه عن التيمي او التيملي مع ان الكليني لم يقل حدّثني و انما جرى على المجرى المتعارف منه على انه لم يقيد الاحمد بالعاصمي و لا عليّ بن الحسن بالميثمي و بما تقدّم يظهر ضعف ما ذكره المولى التقى المجلسي في شرح المشيخه عند الكلام في احمد بن محمّد بن

عيسى فى قوله و قد يوجد فى اوائل سند الكلينى احمد بن محمّد فان تقدّمه خير يكون فيه احمد بن محمّد بان قبله عدّه من اصحابنا عن احمد بن محمّد او محمد بن يحيى عن احمد بن محمد فهو ابن عيسى او ابن خالد و ان لم يكن قبله ذلك فهو احمد بن محمّد العاصمى الثقفى و الغالب فيه روايته عن على بن الحسن لعدم قيام دليل على كون المقصود بالاحمد فى مورد الاشتراك هو ابن عيسى او ابن خالد لو لم نقل بكون المقصود هو العاصمى مضافا الى انه مناف لما سمعت منه فى بعض تعليقات تهذيب من ان المقصود بالاحمد فى مورد الاشتراك هو العاصمى الثالث عشر انه كثيرا ما يصدر السند فى التهذيب و الاستبصار بعنه و الضمير المجرور اما ان يكون راجعا الى الشخص الاول المصدر فى السند السابق او يكون راجعا الى الشخص الثانى المتعاقب للشخص المصدر لكن لو كان الشخص المصدر هو الكلينى مثلا فلو رجع الضمير اليه يكون الارسال من باب حذف مشايخ الاجازة و هو خلاف المتعارف و لكن قد اتفق الرجوع من هذا القسم كما يظهر مما ياتى و اما لو كان الشخص الثانى من السند السابق متحدا مع الشخص الاول من السند اللاحق فلا مجال لرجوع الضمير الى الشخص الثانى للزوم اتحاد الراوى و المروى عنه فلا بد من الرجوع الى الشخص الاول الصدر و من هذا الباب ما رواه فى التهذيب فى كتاب الحج فى باب الذبح و فى الاستبصار فى باب من لم يجد الهدى و اراد الصوم عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد و صفوان عن ابن سنان و حماد عن ابن المغيرة عن ابن سنان عن ابي عبد الله ع اه ثم روى عنه عن النضر بن سويد عن هشام بن سالم عن سليمان بن خالد و على بن النعمان عن ابن مسكان عن ابي عبد الله ع بل قيل انه من الطرق المتكثرة كما لا يشتبه على من له ادنى ممارسته حيث انه لا اشكال فى رجوع الضمير الى الحسين بن سعيد إلا انه يلزم الارسال على الوجه الغير المتعارف هذا و الظاهر بل بلا اشكال ان على بن النعمان معطوف على النضر بن سويد لا على سليمان بن خالد كما يظهر فى ظاهر النظر و سقط سليمان بن خالد بعد ابن مسكان سهوا بشهادة ما عن المنتقى من ان ابن مسكان من رجال سليمان بن خالد و بشهادة اتفاق السند الثانى بعينه فى التهذيب فى الباب المتقدم و فى الاستبصار فى باب جواز صوم الثلاثة ايام فى السفر بعد الباب المتقدم بقليل روايه عن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن هشام عن سليمان بن خالد و على بن النعمان عن عبد الله بن مسكان عن سليمان بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلم و ربما قيل ان سليمان بن خالد محذوف بما تأيد بما حكاه الكشى

بسندة عن يونس من ان ابن مسكان لم يسمع من ابي عبد الله عليه السلام الا حديث من ادرك المشعر فقد ادرك الحج و ما حكاه الكشي ايضا عن العياشي من ان ابن مسكان كان لا يدخل على ابي عبد الله عليه السلام شفقة الا يوفيه حق اجلاله فكان يسمع من اصحابه و يابى ان يدخل عليه اجلاله لا و اعظاما لكنك خبير بوضوح سقوط القول بالحذف اذ الحذف انما يرتكب فيما يفهم المحذوف و التأيد مندفع بان ابن مسكان قد روى ابي عبد الله عليه السلام فى روايات متعدده بل كثيره كيف و هو من اصحاب الكاظم عليه السلام و لو كان يمتنع عن الدخول على ابي عبد الله عليه السلام لامتنع عن الدخول على الكاظم عليه السلام ايضا إلا ان يقال انه لعله تحصل له الترقى فى العلم و العمل بحيث صار اهلا للدخول على الكاظم عليه السلام و صار الدخول عليه سهلا كما اعتذر به فى الذكري عند الكلام فيما لو فقد السائر للصلاه او يقال ان الامتناع عن الدخول على ابي عبد الله عليه السلام انما كان بواسطة زياده سطوته عليه السلام بالاسباب الظاهره الموجهه لزياده العظم فى قلب كل برّ و فاجر كما يشاهد فى نفوس الانساني و منه التغليب فى كلمات الفقهاء بالصّادقين عليهما السلام و بما ذكر ظهر فساد نسبه الزوايه من علامه فى المنتهى و المختلف إلى صحيح ابن مسكان الرابع عشر

أنه روى فى الاستبصار فى باب صيام يوم الشك عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى اه ثم روى عنه عن علي بن ابراهيم ثم روى عنه عن احمد بن محمد اما الارجاع الاول فلا اشكال فى رجوع الضمير فيه الى الكلينى و عدم جواز الرجوع الى محمد بن يحيى لان علي بن ابراهيم يروى عن ابيه عن محمد بن يحيى فكيف يمكن ان يروى محمد بن يحيى عن علي بن ابراهيم لكن ذلك على يلزم الارسال على الوجه الغير المتعارف لوضوح ان المحذوفين هنا من باب مشايخ الاجازه و لو كان المحذوف فى سائر الاسانيد من وسائط الزوايه و اما الارجاع الثانى فالظاهر بل بلا اشكال ان الضمير فيه يرجع الى علي بن ابراهيم و ان كان مقتضى رجوع الضمير فى الارجاع الاول الى الكلينى رجوع الضمير فى الارجاع الثانى ايضا الى الكلينى لكن لا مجال للرجوع اليه لتوسط العده بين الكلينى و احمد بن محمد كما فى الكافى و التهذيب حيث ان رجوع الضمير الى الكلينى يستلزم روايه الكلينى عن احمد بن محمد بلا واسطه و المفروض توسط العده و ان قلت ان توسط العده كما يمانع عن رجوع الضمير الى الكلينى للزوم روايته عن الاحمد بلا واسطه و المفروض توسط العده كذا يمانع عن الرجوع الى علي بن ابراهيم للزوم توسط علي بن ابراهيم

بين الكليني و الاحمد و المفروض توسط العدّه حيث ان توسط شخص بين شخصين كما ينافى انتفاء التوسط كما كذا ينافى توسط الغير قلت ان توسط العدّه لا يمانع عن رجوع الضّمير الى على بن إبراهيم لدخول علي بن إبراهيم في العدّه سواء كان المقصود بالاحمد هو ابن عيسى او ابن خالد و يمكن كون الامر من باب السّه هو لخروج مثله عن طريقه الزوايه الخامس عشر انه قد روى في التهذيب في باب حكم العلاج للوائم و الكحل و الحجامة و السواك و دخول الحمام و غير ذلك عن الحسين بن سعيد عن فضاله اه ثم روى عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمد بن علي بن الحسين بن الحسين بن ابى العلاء اه ثم روى عنه عن علي بن النعمان اه ثم روى عنه عن حماد بن عيسى اه و روى في باب الاستبصار في باب حكم الكحل عن الحسين بن سعيد عن فضاله اه ثم روى في باب الحجامة للوائم عن محمّد بن يعقوب عن محمّد بن يحيى عن احمد بن محمد بن علي بن الحسين بن الحسين بن ابى العلاء اه ثم روى عنه عن علي بن النعمان اه ثم روى عنه عن حماد بن عيسى اه و ربما اورد الشّهيد الثاني في حاشيه الاستبصار بان الحديثين الآخرين ليسا مذكورين في الكافي و لا السّند مطابق لطريق الكليني و طريقه اسانيده و ذكر بخله الذّكي في حاشيه الاستبصار انه هكذا ورد الحديثان في الاستبصار و هو يدلّ على انه اخذهما من التهذيب و التحقيق المستفاد من تتبع آثار الشيخ ان ضمير عنه عائد الى الحسين بن سعيد لا محمّد بن يعقوب و بهذا الاعتبار يتضح فساد ما في الاستبصار لخلوّه عن ذكر الحسين بن سعيد قبلهما و على هذا المجرى جرى في المنتقى بل حكم بان الشيخ في التهذيب كثير المخالفه للطريقه المعهوده فتاره يكون الضّمير في كلامه راجعا الى احد رجال السّند السّابق و تاره يكون الضّمير راجعا الى الشّخص الاوّل من بعض الاسانيد المتقدّمه مع توسط جمله من الاسانيد و هو من اعجب ما يتفق له رحمه الله ثم ذكر ان امثال ذلك التّساهل ناشئه من جهه الميل الى الاكثار و حكم سبطه المحقق الشيخ محمّد في حاشيه الاستبصار بان ظاهره انه اعتمد على ما هو المعلوم من عدم روايه محمّد بن يعقوب عن علي بن النعمان و حماد بن عيسى و روايه الحسين بن سعيد عنهما و لا فساد في الاستبصار لوجود الحسين بن سعيد فيه ايضا قبل الضّمير و ان كان في الباب السّابق و ذكر السّيد الداماد في حاشيه الاستبصار ان الضّمير في الخبرين الاخيرين راجع الى علي بن الحكم و هو ابن اخت علي بن النعمان لا- الى محمد بن يعقوب كما توهمه بعض شهداء المتأخرين زيدت مثوبته و منهم من تحامل الى ارجاع الضّمير الى الحسين و ان

كان فى الباب السابق فذلك تجشم عجب اقول ان الظاهر رجوع الضمير فى كل من السنين الاخيرين الى الشخص الاول او الثانى من السند الثالث السابق عليهما و اما الرجوع الى الشخص الاول فى السند السابق على السابق فخارج عن اساليب الكلام و لا سيما لو كان السند السابق على السابق فى باب آخر و على هذا المنوال الحال فى الرجوع على احد اشخاص السند السابق و كذا الحال فى رجوع الضمير فى السند الاخير من الاخيرين الى احد الاشخاص فى السند الاول من الاخيرين لكن لو كان الممارسه يقتضى بان المدار فى كلام الشيخ على شىء من الوجوه الثلاثه الاخيريه فعليه المدار و ربما يقتضى بعض كلمات المنتقى ان طريقه التهذيب جاريه فيما لو تعدد ارجاع فى صدر السند كما هو المفروض فى المقام على رجوع كل الضميرين الى الشخص المصدر فى السند السابق على سند الارجاع إلا انه قد اتفق التخلف عن ذلك فارجع من الضمير الثانى الى ما بعد الضمير الاول فى موارد السادس عشر انه قد حكى المولى التقى المجلسى انه كثيرا ما يروى فى الكافى اولا عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عده من اصحابنا عن احمد ثم يسقط محمد بن يحيى او العده و يذكر احمد بن محمد و لا شك ان مراده محمد بن يحيى او عده من اصحابنا عن احمد بن محمد و اسقطهما للاختصار و كثيرا ما يذكر الشيخ عن محمد بن يعقوب عن احمد بن محمد و غرض الشيخ غرض الكلينى من اسقاط العده او محمد بن يحيى و يعترض على الشيخ انه سها و ان كان السهو من مثل الشيخ ليس ببعيد لكن مثل هذا السهو بعيد لانه وقع منه فى التهذيب و الاستبصار قريبا من مائه مره فيستبعد انه كان سها او توهم ان الكلينى يروى عنه بل يمكن ان يقال عدم فهم الشيخ محال عاده فان فضيلته اعظم من ان يرتاب فيه و ذكر بعض الفضلاء فى كل مره حاشيه عليه مشعره بغلط الشيخ و لم يتفطن انه تبع الكلينى فى الاختصار و الهدى تتبعنا من غرض هذا الفاضل ان مراده ان يذكر انه لا يعمل باخبار الآحاد لوقوع امثال هذه الاغلاط من امثال هذه الفضلاء فكيف يجوز الاعتماد على خبر جماعه يقع الاغلاط الكثيره عن افضلهم اقول ان مقصوده ببعض الفضلاء هو الفاضل التستري لكن السهو فى الحذف و ان كان بعيدا بل محالا عاده فى صورته كثره الحذف و ان ياتى منه زياده العده فى بعض المواضع و كذا زياده بعض العبارات فى المتن لكن احتمال توهم روايه الكلينى عن المبدو به فى السند المحذوف عنه اى السند الثانى

غير بعيد بل لو لا- هذا لجري الشيخ على ذكر المحذوف في بعض الاحيان بل الاحتمال المذكور اقرب و احسن مما احتمله المولى المشار اليه في زياده العده كما ياتي و بعد هذا اقول ان الكليني اسقط من صدر السند واحدا في المقام و هذا كان متعارفا في القدماء كما ياتي من المحقق الشيخ محمد فيما ياتي من كلامه و الشيخ اسقط هنا من الاثناء و هو غير متعارف و لا مجال لاختيار الاختصار بالاسقاط المشار اليه و الا لجاز الاختصار باسقاط الراوى عن المعصوم بلا اشكال فاصلاح الحال باختيار الاختصار من الشيخ ضعيف الحال ثم ان الفرق بين هذا العنوان و العنوان المتقدم الحادى عشر و المسبوق بنقل اثار الشيخ ما جرى عليه في ذلك من المولى المشار اليه البحث هنا عن الاسقاط و البحث في العنوان المتقدم عن اتحاد الجزء الاول من السند الآخر اللاحق مع الجزء الاخير من القدر المشترك الى السند السابق و ان كان السند اللاحق هنا مبتئا على الاسقاط من الكليني لكن السند المذكور في كلام الشيخ على سبيل النقل و لا اسقاط فيه من الشيخ السابع عشر انه روى في الكافي في كتاب الحج في باب التكبير في ايام التشريق عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن حريز عن محمد بن مسلم عن ابي عبد الله عليه السلام ثم روى عن حماد عن عزيز عن عبد الله بن زراره عن ابي جعفر عليه السلام و روى في التهذيب في باب الرجوع الى منى و رمى الجمار و في الاستبصار في باب ان التكبير ايام التشريق عقب الصلاه المفروضات فرض واجب عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن حماد عن حريزاه ثم روى عن حماد عن حريزاه قال المحقق الشيخ محمد في تعليقات الاستبصار مشيرا الى السند الاخير هذا الاسناد مبنى على ما قبله و هذه طريقه القدماء و كثيرا ما اتبعها الكليني و ربما غفل عنها الشيخ فيضيع بسببها احاديث كثيره اقول ان السند الاخير في الاستبصار من اجزاء الجزء الثانى و هو ما ينافى ذكره الشيخ في مشيخه الاستبصار من انه لم يحذف في الجزء الاول و الثانى من الاستبصار دون الجزء الثالث و ابتداء الجزء الثانى من الزكاه و ابتداء الجزء و الثالث من المكاسب و مع ذلك قد ذكر الشيخ في مشيخه التهذيب و الاستبصار انه قد اخذ الروايه في التهذيب في الجزء الاخير من الاستبصار كتاب المبدو به في السند مع ان الروايه الاخيره ماخوذه من الكافي فالسند الاخير في التهذيب لا يوافق ما حكى الجريان عليه في التهذيب كما انه اعنى السند

الـاخـير في الـاسـتبـصـار لـاـ يـوافـق ما حـكى الجـريـان عـلـيـه في الـجـزء الـاخـير من الـاسـتبـصـار كـما لم يـوافـق ما حـكى الجـريـان عـلـيـه في الـجـزء بـين الـاوّلـين و ان قـلـتـان الرّوايـه ماخـوذـه من كـتاب حـماد قـلت لو كان الـامـر جـاريـا عـلى هـذا المـجـرى لـزم اـختـلاف مـحل النـقل مع عـدم الفـصل و هو في غايـه البـعد ثم انّ الفـرق بـين هـذا العـنوان المـسـبـوق ذـكـره آنـفا و العـنوان الـمـتـقـدم ان المـدار هـنا عـلى سـلوك الشـيـخ مـسـلك القـدماء من الـاسـقـاط عـن صـدر السـنـد حـوالـه للـحال الـى السـنـد السّابـق و كـون الـاسـتـناد من الشـيـخ الـى المـبـدو به في السـنـد الـاخـير من دـون نـقل عـن الكـلـيني في شـيء من السـنـدين حـتّى يـتـأتى العـنوان المـذـكـور آنـفا او العـنوان الـمـتـقـدم الثّامن عـشـر انـه روى الشـيـخ في التـهـذـيب في باب الطـواف و في الـاسـتبـصـار في باب القـران بـين الـاسـابـيع عـن الكـلـيني عـن عـدّه من اصـحـابنا عـن اـحمـد بن مـحمـد بن عـيسـى اه ثم روى عـنه عـن اـحمـد بن مـحمـد و الضـمـير لا بد ان يـكـون راجـعا الـى الكـلـيني و لا مـرجـع غـيره بل ربّما يـدّعى ظـهور الرّجـوع الـى الكـلـيني في امـثال ذـلك و عـلى ذـلك يـلـزم الـارـسال عـلى الـوجـه الغـير المـتـعارف بـناء عـلى كـون رـجال الطـريق من باب مـشاـيخ الـاجازـه و قد اسـقـط الشـيـخ العـدّه عـن الـبـين سـهوا او من باب الـاخـتـصـار كـما هو مـقتـضى ما تـقدّم من المـولى التـقى المـجـلسـى و ان كان كـلامـه الـمـتـقـدم فيـما اسـقـط فيـه الكـلـيني و هـاـهـنا قد اسـقـط الشـيـخ ما ذـكـره الكـلـيني و يـمـكـن رـجـوع الضـمـير الـى اـحمـد بن مـحمـد بن عـيسـى فيـكـون المـقـصـود باـحمـد بن مـحمـد هو البـزنـطى بـشـهادـه اتـفـاق رـوايـه اـحمـد بن مـحمـد بن عـيسـى عـن البـزنـطى في بـعض الـاسـانـيد فيـما رـواه في الكـافى في باب اـكـثـر ما تـلد المـرأه عـن مـحمـد بن يـحـيى عـن اـحمـد بن مـحمـد بن عـيسـى عـن اـحمـد بن مـحمـد بن مـحمـد بن اـبـى نـصـر و كـذا تـعـداد اـحمـد بن مـحمـد بن عـيسـى في عـداد من روى عـن البـزنـطى في الفـهـرسـت ثم انّ الفـرق بـين هـذا العـنوان و العـنوان المـذـكـور بـين آنـفا ان المـدار هـنا عـلى الـاضـمار في صـدر السـنـد الثّانـى بـخـلاف العـنوان المـذـكـور بـين آنـفا و الفـرق بـين هـذا العـنوان و العـنوان الـمـتـقـدم بـعد الـاشـتـراك في الـاضـمار في صـدر السـنـد الثّانـى و تـعـين مـرجـع الضّـمـير في صـدر السـنـد الـاوّل ان البـحث في العـنوان الـمـتـقـدم في نـفس الـارـجـاع و هـاـهـنا بـمـلـاحـظـه الـاسـقـاط الثّاسـع عـشـر انـه روى في التـهـذـيب في ذـيل قـولـه و لاـ يـقـطـع شـيء من اـكـفـان المـيـت بـحـديـد عـن عـدّه من اصـحـابنا عـن اـحمـد بن مـحمـد الكـوفى عـن ابن جـمـهور قال المـولى التـقى المـجـلسـى في الحـاشـيـه ذـكر الكـلـيني اـحمـد بن مـحمـد الكـوفى عـن ابن جـمـهور عـن اـبـيـه فتـوهّم الشـيـخ ان اـحمـد بن مـحمـد هو الـذى

يروى عنه الكليني بواسطة العده و احمد هذا هو العاصمي الذي يروى عنه الكليني بواسطة العده و احمد كما صرح به في مواضع كثيره اقول ان حمل الامر على السيهو في زياده اولى من الحمل على الوجه المذكور كيف و الوجه المذكور لا يليق بمن له ادنى حظ من العلم العشرون

انه روى في التهذيب في باب اوقات الصلاه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسين بن سعيد ثم روى عنه عن الحسين بن سعيد قال الفاضل التستري كانه راجع الى احمد بن محمد بن لعل وجه ذلك المسامحه كون الروايه منقوله عن كتاب سعد فذهل عن وساطه صاحب الكتاب فارجع هذه على الباعث الضمير الى من كان موجودا في الكتاب و يحتمل ان يقال انه سقط من القلم احمد بن محمد و يكون السند هكذا عنه عن احمد بن محمد اقول انه على الاول بكون الضمير راجعا الى الشخص الثاني و على الثاني يكون راجعا الى الشخص الاول و يلزم الارسال على الوجه الغير المتعارف و بناء على كون رجال الطرق من باب مشايخ الاجازه و الظاهر الرجوع الى الشخص الثاني و العرض روايه سعد عن الاحمد و لا ذهول فيه عن توسط صاحب الكتاب إلا ان يقال ان الظاهر في امثاله رجوع الضمير الى الشخص الاول من السند السابق الحادي و العشرون انه روى في التهذيب في كتاب الصوم في باب ما يفسد الصيام و ما يخل بشرائط فرضه و ينقض القيام و في الاستبصار في باب الارتماس في الماء عن الحسين بن سعيد عن محمد بن ابي عمير عن حماد عن الحلبي عن ابي عبد الله عليه السلام ثم روى عن حماد عن ابي عبد الله عليه السلام و الظاهر بل بلا اشكال رجوع الضمير الى محمد بن ابي عمير كما جرى عليه بعض لكثره روايه الحسين بن سعيد عن الحلبي حتى انه تعين في الوافي عن الاسناد بهذه الصوره بالحسين عن الثلاثه فما في الوافي من الاسناد الى الحسين من باب ارجاع الضمير الى الحسين غرورا من ظاهر العبارة ليس على ما ينبغي و لا سيما مع ما سمعت منه الثاني و العشرون انه روى في التهذيب في باب وصية الانسان لعبده و عتقه له قبل موته عن علي بن الحسن عن ابيهما عن عبد الله بن بكير عن ابي عبد الله عليه السلام ثم روى عنه عن عمير بن عثمان عن الحسن بن محبوب عن علي بن رثاب عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلامة المجلسي في الحاشيه لعل الضمير رجع الى الحسن لانه يروى عن عمر اقول انه يرشد الى روايه الحسن بن فضال عن عمر بن عثمان ما ذكره النجاشي في ترجمه عمر بن عثمان في قوله له



كتب منها كتاب الجامع في الحلال و الحرام كتاب حسن اخبرنا به ابو عبد الله احمد بن عبد الله ابو الحسن علي بن محمد الزبير قال حدثنا علي بن الحسن بن فضال عن عمر بن عثمان الثالث و العشرون انه روى السنخ في اوائل التهذيب في باب الاحداث الموجه للطهارات عن الشيخ المفيد عن احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد عن ابيه عن محمد بن يحيى العطار و احمد بن ادريس جميعا عن محمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن ابن ابي عمير عن عبد الحميد بن ابي العلاء او غيره دفعه قال سئل الحسن بن علي عليهما السلم ما حد الغائط قال لا تستقبل القبله و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها ثم روى عن الشيخ عن احمد بن محمد بن الحسن بن ابيه عن محمد بن يحيى و احمد بن ادريس عن محمد بن يحيى او احمد بن ادريس عن محمد بن احمد بن يحيى عن يعقوب بن يزيد عن عبد الحميد بن ابي العلاء او غيره رفعه قال سئل الحسن بن علي عليهما السلم ما حد الغائط قال لا تستقبل القبله و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها و لا تستقبل الريح و لا تستدبرها و لا تستقبل القبله و لا تستدبرها في سنن الاخير بزياده احمد و نقص ابن ابي عمير و كذا الاشتباه في متن الاخير بنقص النهى عن استقبال القبله و استدبارها لتقدم الزيادة على النقص و ايضا روى في التهذيب في الزيادات في باب الاحداث الموجه للطهاره عن الحسين بن سعيد عن ابن ابي عمير عن بعض اصحابنا عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا سميت في الوضوء طهر جسدك كله و اذا لم تسم لم يطهر من جسدك لا ما مر عليه الماء ثم روى في باب صفه الوضوء و الفرض منه و السنه بعين الروايه المذكوره سندنا و متنا و ايضا روى في التهذيب في الزيادات في باب الحيض و الاستحاضه و و النفاس عن علي بن الحسين بن فضال عن محمد بن الربيع عن سيف بن عميره عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و و العصر فان طهرت في آخر وقت العصر صلت العصر فروى عن علي بن الحسن بن فضال عن محمد بن الربيع قال حدثني سيف بن عميره عن منصور بن حازم عن ابي عبد الله

عليه السّلم قال اذا طهرت الحائض قبل العصر صلت الظهر و العصر فان طهرت في آخر وقت الصّلاه العصر صلت العصر و هذان الحديثان متحدان سنداً و دلالة كما لا يخفى و به صرح الشهيد الثاني كما عن خطّه في الحاشيه و ايضا روى في التّهذيب في الزيادات في باب كيفية الصّلاه و صفتها و المفروض من ذلك و المسنون عن احمد بن محمّد بن الحسن بن محبوب قال سألت أبا الحسن عليه السّلم عن الجص يوقد عليه بالعدره و عظام الموتى و يجصّص به المسجد يسجد عليه فكتب الى بخطه ان الماء و النار قد طهراه ثم روى المتن المذكور بالسّند المذكور في الباب المذكور و ايضا روى في التّهذيب في باب حكم الساهى و الغالط في الصّيّام عن احمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد عن ابن ابى عمير عن محمد بن ابى حمزه عن رفاعه بن موسى قال سألت أبا عبد الله عليه السّلم عن رجل لامس جاريه في شهر رمضان فامدى قال ان كان حراماً فليستغفر الله استغفار من لا يعود اليه ابداً و يصوم يوماً مكان يوم و ان كان من حلال فليستغفر الله و لا يعود و يصوم يوماً مكان يوم ثم روى المتن المذكور بعينه في باب الزيادات عن احمد بن محمّد بن عيسى عن ابن ابى عمير عن محمد بن ابى حمزه عن رفاعه و لا يخفى سقوط الحسين بن سعيد عن السّند الثاني و ايضا روى في التّهذيب في باب الذّبح من كتاب الحج عن محمّد بن احمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن عليّ بن رثاب عن مسمع عن ابى عبد الله عليه السّلم قال اذا دخل بهديه في العشر فان كان اشعره و قلده فلا ينحره الا يوم النحر بمنى و ان كان لم يشعره و لم يقلده فلينحره بمكه اذا قدم في العشر و زوى عن محمد بن احمد بن يحيى عن العباس بن معروف عن الحسن بن محبوب عن عليّ بن رثاب عن مسمع عن ابى عبد الله عليه السّلم قال اذا دخل بهديه في العشر فان كان اشعره و قلده فلا ينحره الا يوم النحر بمنى و ان كان لم يشعره و لم يقلده فلينحره بمكه اذا قدم في العشر و لا يخفى ما فيه من تكرار المتن و السّند لكنه مبنّى على ما في بعض النسخ المعتمده المصححه التي وقع التدريس عليها مرّتين لكنّ بعض النسخ المعتمده خال عن الروايه الثانيه الا انه يمكن ان يكون الخلو من تصرّف النساخ او الناظرين بالاسقاط بحسبان كون تلك الروايه من اشتباه الكاتب بالزيادة و ايضا روى في

روى فى التهذيب فى باب ميراث الاخوه و الاخوات عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن على الخزاز و على بن الحكم عن مثنى الحنط عن زراره بن اعين عن ابى عبد الله عليه السلام قال قلت امراه تركت امها و اخواتها لامها و امها و اخوه لام و اخوات لأب قال لاخواتها لابيها و امها الثلثان و لامها السدس و لاخوتها من امها السدس ثم روى عنه عن الحسن بن على الخزاز و على بن الحكم عن مثنى الحنط عن زراره بن اعين عن ابى عبد الله قال قلت امراه تركت امها و اخوتها لابيها و امها و اخوه لام و اخوات لأب قال لاخواتها لابيها و امها الثلثان و لاخوتها من امها السدس و انت خير بما فيه من تكرار المتن و السند و ايضا روى فى التهذيب فى باب الوصيه المبهمه و فى الاستبصار فى باب من اوصى بجزء من ماله عن احمد بن محمد بن عيسى عن إسماعيل بن همام الكندى عن الرضا عليه السلام فى الرجل اوصى بجزء من ماله قال الجزء من سبعة يقول لها سبعة ابواب لكل باب منهم جزء مقسوم ثم روى عنه عن ابى همام عن الرضا عليه السلام مثله قال الشهيد الثانى فى حاشيته الاستبصار قلت ابو همام هو إسماعيل بن همام كما صرحوا به فى كتب الرجال و منهم المصنف فلا وجه لذكره حديثين لاتحاد المتن و السند اقول اذا قالت خدام فصدقوها فان القول ما قالت خدام حيث انه قد صرح النجاشى و العلامه فى الخلاصه بان إسماعيل بن همام يكنى بابى همام و عن الشيخ فى الرجال فى اصحاب الرضا عليه السلام إسماعيل بن همام مولى كنده و هو ابو همام و يرشد الى ذلك ما رواه فى الفقيه فى باب ابتداء الكعبه و فضلها و فضل الحرم عن ابى همام إسماعيل بن همام و كذا ما رواه فى الفقيه ايضا فى باب الوصيه بالعتق و الصيّدقه و الحج عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابى همام إسماعيل بن همام و كذا ما فى مشيخه الفقيه من قوله و ما كان فيه عن ابى همام إسماعيل بن همام و كذا ما رواه فى التهذيب فى باب تلقين المحتضرين من زيادات الطهارات و باب اوقات الصلاه و علامه كل وقت منها و فى الاستبصار فى باب وقت العشاء الاخوه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن ابى همام إسماعيل بن همام و كذا ما رواه فى التهذيب فى زيادات النكاح و فى الاستبصار فى باب الرجل يتزوج امراه هل يجوز ابنه ان يتزوج ابنتها من غيره ام لا عن الصفار عن يعقوب

بن يزيد عن ابي همام الزّابع و العشرون انه روى فى الاستبصار فى باب الصّبى يحج به ثم يبلغ هل يجب عليه حجه الاسلام ام لا عن الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن الكلينى عن عدّه من اصحابنا عن سهل بن زياد اه ثم روى عنه عن عدّه من اصحابنا عن سهل بن زياد و الضمير المجرور راجع الى الكلينى و فيه الارسال على الوجه الغير المتعارف لوضوح ان الواسطه بين الشيخ و الكلينى من باب مشايخ الاجازه سواء كان طريق الشيخ الى الكلينى هو ما ذكر او غيره من طريقين آخرين مذكورين فى مشيخه التهذيب و الاستبصار و قيل ان مثل ذلك متكرر فى التهذيب و بما ذكر يرتفع استبعاد الارسال على الوجه الغير المتعارف فيما تقدّم بناء على كون رجال الطريق من باب مشايخ الاجازه الخامس و العشرون انه روى فى الاستبصار فى باب الاستظهار للمستحاضه عن الشيخ عن احمد بن محمد بن ابيه عن الحسين بن الحسن بن أبان عن الحسين بن سعيد عن القاسم عن أبان عن إسماعيل الجحفي عن ابي جعفر عليه السّلم ثم روى عنه عن عثمان بن عيسى عن سعيد بن يسار قال سألت أبا عبد الله ع اه اقول ان الضّمير المجرور فى السّند الثانى يرجع الى الحسين بن سعيد كما صرّح به العلامة المجلسى فى الحاشيه و يرشد اليه روايه الحسين بن سعيد عن عثمان بن عيسى فى سند التهذيب فى المقام لكن فى ذلك من مخالفه الظاهر ما لا يخفى إلاّ انه يرفع بذلك الاستبعاد عن احتمال مثل ذلك فى سائر الموارد السّادس و العشرون انه روى فى عدّه مواضع من التهذيب فى اثناء السّند عن على الجرمى عنهما عن ابن مسكان و ربما جرى على ذكر الجرمى من دون ذكر على و عن الفاضل التستري ان الظاهر ان العلى هو على بن الحسن الطاطرى الجرمى و المراد من ضمير عنهما محمد بن حمزه و درست كما هو مقتضى صريح ما ذكره فى عدّه اخبار من مسائل كفارات الصّيد و ذكر السيّد السّند التفرشى فى ترجمه على بن الحسن بن محمد الجرمى المعروف بالطاطرى ان مرجع الضّمير المشار اليه محمد بن أبى حمزه درست عن أبى منصور تعليلا بانه صرح باسمها فيما اذا اجتمع رجال محرمون على قتل صيد واحد و كذا صرح باسمها بعد هذه بصفحتين (1) اي فيمن رمى شيئا من الصّيد و جرحه و مضى لوجهه فلم يدر اخى هو ام ميت فعليه فدائه و صرّح بذلك المنتقى قال و لا ادرى كيف وصلت غفله الشيخ الى هذا المقدار و كذا نجله فى حاشيه الاستبصار و كذا المولى التقى المجلسى فى شرح المشيخه و روى فى الاستبصار فى باب من شك فلم يدر سبعة طاف ام ثمانية عن موسى بن

ص: ٦٤٥

القاسم عن محمّد بن ابي حمزه و درست عن ابن مسكان و كذا في باب من قطع طوافه لعذر قبل ان يكمل سبعة اشواط و كذا باب من ينسى ركعته الطواف عن موسى بن القاسم عن محمّد بن ابي حمزه و درست عن ابن مسكان و الظاهر بل بلا اشكال ان مرجع الضمير المشار اليه هو محمد بن ابي حمزه و درست بن ابي منصور لكن الظاهر بل بلا اشكال انه لم يتفق مثله في كلام من الكلمات و لا في فن الفنون بل هو خارج عن جميع اقسام رجوع الضمير إلا انه ربما حكى المحقق الشيخ محمّد عن والده العلامة في بعض تعليقات التهذيب ان الشيخ ذكر اولاً السند المشتمل على محمّد بن ابي حمزه و درست مع بعض الاحكام اى بعض اجزاء (ثم ذكر سائر الاحكام و اجزاء) المتن مع السند المشار اليه غفله من عدم سبق مرجع الضمير المثني نظير المضمرة الا ان التقطيع في المضمرة من غير من اضمرة لكن التقطيع و الاضمار هنا من شخص واحد السابع و العشرون انه روى في التهذيب صدر باب صلاة فرض السيفر عن الحسين بن سعيد عن صفوان اه ثم روى عنه عن عليّ بن ابراهيم اه ثم قال و روى ايضا عن صفوان اه ثم قال و روى ايضا عن المنذر بن سويد اه ثم قال و روى ايضا عن صفوان بن يحيى اه ثم قال و روى عن فضاله اه ثم قال و روى عن صفوان بن يحيى اه اقول انه لا شك في ان الضمير المرفوع في روى في المرات المتعدّدة يرجع الى الحسين بن سعيد و اما الضمير المجرور في عنه فلا مجال لرجوعه الى الحسين بن سعيد فلا مرجع له إلا انه قد روى قبل الباب المشار اليه آخر الباب المتقدّم على ذلك الباب و هو باب المسنون من الصلاة عن الكليني ثم روى عنه بارجاع الضمير المجرور فلعلّ الضمير المجرور في المقام يرجع ايضا الى الكليني و ارتكابه بعد ما ترى حال الارتكاب يوجب تفكيك الرجوع بين الضمير المجرور و الضمائر المرفوعة و هو كما ترى و قد اجاد في المنتقى في قوله و في ذلك من الغرابة ما لا يخفى و قيل مثل ذلك كثير في كتابي الشيخ الثامن و العشرون انه روى في التهذيب في باب القبلة عن الكليني عن محمّد بن يحيى اه ثم روى عنه عن محمّد بن يحيى اه ثم روى عن الحسين بن سعيد ثم بعد طي مسافه مشتمله على الكلام في الجمع و الاستشهاد بروايتين عن الطاطري و نقل عبارته عن المقنعه و الرواية عن علي بن مهزيار قال و عنه عن محمّد بن يحيى و ظاهر عبارته يقتضى رجوع الضمير الى علي بن مهزيار مع انه لا مجال الرواية عن علي بن مهزيار عن محمد بن يحيى لان علي بن مهزيار من اصحاب مولانا الرضا و الجواد عليهما السلم و محمّد بن يحيى ممن روى عنه الكليني نعم يمكن رجوع الضمير المذكور الى الكليني كما هو مقتضى الرواية عن الكليني في

فى الاستبصار لكنه كما ترى ثم كما ترى التاسع و العشرون انه روى فى التهذيب فى باب تفصيل ما تقدم ذكره فى الصلاه من المفروض و المسنون و ما يجوز فيها و ما لا يجوز عند الكلام فى القنوت عن الحسين بن سعيد عن احمد بن محمد بن محمد بن جعفر عليه السلام فى القنوت فى الفجر ان شئت فافقت و ان شئت فلا تقنت و قال هو اذا كان تقيه فلا تقنت و انا اتقنت هذا و قد روى هذه الروايه سابقا فى باب القنوت عن علي بن مهزيار عن احمد بن محمد بن محمد بن ابى نصير عن ابى الحسن الرضا عليه السلام قال ابو جعفر فى القنوت ان شئت فافقت و ان شئت فلا تقنت قال ابو الحسن عليه السلام و اذا كان التقيه فلا تقنت و انا اتقنت هذا فانظر ما ذا ترى فى الضمير المجرور فى عنه و فى المرفوع فى قال الثلاثون انه روى فى التهذيب عند الكلام فى اكثر ايام النفاس عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن الحكم اه ثم روى عنه عن العلاء بن رزين اه قال شيخنا البهائي فى الحاشيه الظاهر عود الضمير فى قوله عنه الى احمد بن محمد و لم نظفر بروايه احمد بن محمد بن عيسى عن العلاء بغير واسطه و فى الاستبصار على بن الحكم عن العلاء و هو الصريح فيتعين ارجاع ضمير عنه اليه لا الى احمد بن محمد و جرى فى المنتقى ايضا على رجوع الضمير المجرور الى علي بن الحكم و نظير ذلك ما رواه فى التهذيب فى باب صفه الصلاه و كيفيتها عند الكلام فى السجود حيث روى عن احمد بن محمد بن علي بن الحكم عن ابراهيم الخراز ثم روى عنه عن ابراهيم الخراز حيث ان الضمير المجرور يرجع الى علي بن الحكم لعدم روايه احمد بن محمد بن عيسى المقصود باحمد بن محمد على ما يقتضيه التقييد بابن عيسى فى الروايه الاولى المتقدمه عن ابراهيم الخراز بلا واسطه على ما ذكره فى المنتقى مضافا الى شهاده روايه احمد بن محمد بن عيسى المقصود باحمد بن محمد بن علي بن الحكم فى الروايه الثانيه المتقدمه الحادى و الثلاثون انه روى فى الاستبصار فى باب انه يجوز الاحرام بعد صلاه النافله عن الكلينى عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن محمد بن الفضيل عن ابى الصباح الكناني قال قلت لابي عبد الله عليه السلام ا رأيت لو ان رجلا احرم فى دبر صلاه غير مكتوبه ا كان يجزى قال نعم فروى عن الكلينى عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابى عمير و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان عن ابن عمير عن معاويه بن عمّار عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون الاحرام الا فى دبر صلاه مكتوبه احرمت فى دبرها بعد التسليم فحمل الروايه الثانيه على كون الغرض انّ

الافضل كون الاحرام عقيب الصيلاه المفروضه ثم استشهد بان معاويه بن عمار الراوى للروايه الاخيريه روى بعد حكايته ما قال ع و ان كانت نافله صلت ركعتين و احرمت فى دبرها حيث انه لو لا- كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الفريضه للزم التناقض فى حديث واحد اقول ان الروايه الاولى على ما فى الكافى و التهذيب خاليه عن لفظه غير و انما زاد ذلك سهوا و تجشم فى رفع التناقض مع ان مرجع الامر الى ملاحظه التعارض بين الروايه الاول و الفقره الاخيريه من الروايه الثانيه و هو خارج عما يقتضيه كلماتهم فى باب التعارض اذا التعارض على ما يقتضيه كلماتهم اما ان يكون بين جزئى كلام واحد من دليل واحد كما فى المخصيه صات المتصله و القيد المتصل نحو اعتق رقبه مؤمنه او بين كلامين من دليل واحد او بين دليلين و المدار فى ذلك على ملاحظه التعارض بين دليل و جزء كلام من دليل آخر و بوجه آخر ان كانت الفقره الاخيريه من الروايه الثانيه من باب القرينه المتصله فلا- يجرى احد على معامله التعارض و بين الروايه الاولى و الفقره اليها كيف و معامله التعارض فى (1) قبيل معامله التعارض فيما لو قيل رايت رجلا شجاعا ثم قيل رايت اسدا يرمى مع وحده المرئى و الجمع المذكور من قبيل الجمع فى المثال المسطور بين الرجل الشجاع و الأسد بحمل الأسد على الرجل الشجاع بقرينه الرمى و لا يجرى جار عليه بل الجمع الذى جرى عليه ليس اولى من العكس بل العكس اولى ان الجمع المذكور فى المثال المسطور ليس اولى من العكس بل العكس اولى بل على ذلك يلزم معامله التعارض فيما لو قيل رايت اسدا يرمى او فى الحمام بين الأسد و اليرمى و ان امكن القول بان الامر فيه مبنى على التعارض لتعارض التجوز فى الأسد بالرجل الشجاع و التجوز فى الرمى او الحمام باثاره التراب او الفلاه الحاره و البناء على التجوز فى الأسد لا بد فيه من الترجيح بالعرف و الكثره بل فى جميع موارد المجاز المقرون بالقرينه المتصله يدور الامر بين التجوز فى المجاز و التجوز فى القرينه و لا بد فى البناء على الاول من المرجح لكن من تطرق التعارض فى رايت اسدا يرمى او فى الحمام و التعارض فيه من باب التعارض بين جزئى كلام واحد لا يلزم تطرق التعارض بين دليل و جزء كلام من دليل آخر و الكلام فيه و ان كانت الفقره الاخيريه من باب الدليل المنفصل فالمرجع الى معامله التعارض بين واحد اعنى الفقره الاولى الروايه الثانيه و غير واحد اعنى الروايه الاولى و الفقره الاخيريه من الروايه الثانيه فلا بد من

ص: ٦٤٨

تقديم غير الواحد على الواحد و لا- مجال للجمع بناء على تقديم الترجيح على الجمع مع ان الجمع المذكور ليس ولى من العكس الثانى و الثلاثون انه قد يروى الشيخ عن شخص طريقه اليه ضعيف لكن الواسطه بين الشخص المذكور و الكلينى معتبره بالصحة او الحسن مثلا ففيه الكفايه و منه ما تقدم من أنه روى فى التهذيبن عن الكلينى عن على بن إبراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز عن محمد بن مسلم ثم روى عن حماد عن حريز عن زراره اه حيث ان طريق الشيخ الى حماد بن عيسى المقصود بحماد فى السنين بشهادته روايه إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عيسى دون حماد بن عثمان بناء على ما ذكره الصديق فى مشيخه الفقيه من ان إبراهيم بن هاشم لم يلق حماد بن عثمان و انما لقي حماد بن عيسى و روى عنه و يغلط اكثر الناس فى الاسناد فيجعلون مكان حماد بن عيسى حماد بن عثمان و وافقه علامه فى التغليب فى بعض الفوائد المرسومه فى آخر الخلاصه و كذا ابن داود فى بعض التنيهات التى ذكرها فى آخر رجاله و على ذلك المجرى جرى فى المنتقى لكن الحق تحقق روايه إبراهيم بن هاشم عن حماد بن عثمان الا- ان الاظهر اشتراك حماد بن عثمان بين الناب و الفزارى و يظهر تحقيق الحال فى المرحلتين بملا- حظه ما حررناه فى الرسالة المعموله فى باب حماد بن عثمان و بشهادته روايه حماد بن عيسى عن حريز ضعيف لكن الواسطه بين الكلينى و حماد بن عيسى هو على بن إبراهيم و ابوه و كل منهما من رجال الصحه بناء على صحه حديث إبراهيم بن هاشم كما هو الاظهر و الا فالواسطه لا تخرج حالها عن الحسن الثالث و الثلاثون

انه حكى فى حاشيه المنتقى عن الشهيد الثانى فى بعض فوائده انه اختلف التهذيب و الاستبصار فى إثبات الواسطه فى اثناء السند و اسقاطها فيتطرق الاضطراب على الروايه اقول انه قد ذكر فى الدرايه من اقسام الحديث المضطرب و الاضطراب اما فى السند او فى المتن اما الاضطراب فى السند و هو و المربوط بالمقام فهو على ما ذكره الشهيد الثانى بان يروى الراوى تاره عن ابيه عن جده و اخرى عن جده و ثالثه عن ثالث مع التساوى فى الاعتبار و الافعلى تقدير الترجيح فالمدار على الراجح و يخرج الروايه عن الاضطراب و كيف كان فربما يقدر الشيخ فى التهذيب فى الخبر بالاضطراب و منه ما اورد به على ما رواه من حذيفه من ان شهر رمضان ينقص عن ثلثين بان حذيفه تاره يرويه عن معاذ بن كثير و اخرى يرويه عن ابى عبد الله عليه السلام و ثالثه يفتى به من قبيل نفسه لكنه لا ينطبق على تعريف الشهيد للاضطراب إلا انه يمكن ان يكون مقصود الشيخ من الاضطراب المعنى اللغوى او يكون ما عرف به الشهيد للاضطراب من باب



المثال يكون الغرض اتفاق الرواية على وجوه مختلفه لكنه بعيد و قد حكى القدح فى الروايه بالاضطراب فى المنتقى ايضا عن الشيخ و كذا حكى القدح بذلك والده عن الشهيد فى كتبه الفقيهه لكن منع عن القدح فى المنتقى نظرا الى ان الراوى ربّما كان شريكا لراو آخر فى بعض المشايخ فتاره يروى عن بعض المشايخ و اخرى يروى عن روى عنه و من هذا ان الشيخ ربما يروى عن احمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد اخذا من كتاب الاحمد و ربما يروى عن الحسين بن سعيد اخذا من كتابه لكن يمكن القدح فيه بان الاحتمال لا يمانع عن قدح الاضطراب و تطرق الشك الموجب للاضطراب فلا يتأتى الظن المدار فى الباب نعم لو كان الغرض من الاضطراب القطع باختلال الحال لكان لا بداء الاحتمال نفع فى الباب لكن يمكن القول بان غايه الامر ان يقال فى باب قدح الاضطراب ان ادراج الواسطه مع عدم الحاجه بعيد فيتردّد الامر بين ثبوت الواسطه و عدمها لكن لا ضير فى ذلك بعد اعتبار الواسطه و اما الاضطراب فى المتن فهو كما دلّ فى اعتبار الحيض عند الاشتباه بالقرحه بخروج الدّم من جانب الايسر فيكون حيضا و الخروج من جانب الايمن فيكون قرحه حيث انه رواه فى الكافي على الوجه الاول و هو الموجود فى بعض نسخ التهذيب و المحكى عن اكثر نسخه و عن بعض نسخ التهذيب الروايه على الوجه الثانى هذا و قد ذكر المولى التقى المجلسى ان الذى يظهر بالتبع و التأمل التام ان اكثر الاخبار الوارده عن الجواد و الهادى العسكرى عليهم السلم لا يخلو عن اضطراب تقيه او اتقاء على اصحابهم لان اكثرها مكاتبه و يمكن ان يقع بايدي المخالفين و يصل بها ضرر على الاصحاب و لما كان ائمتنا افصح فصحاء العرب عند المؤلف و المخالف فلو اطلعوا على امثال اخبارهم كانوا يجزمون بانها ليست منهم و لهذا لا يسمّون غالبا و يعبرون عنهم بالرجل و الفقيه و نحوهما و على هذا النهج ورد التفسير العسكرى و لما لم ينتبهوا لما قلناه ردّ اخبارهم من لم يكن له تدبّر و لهذا ترى شيخ الطائفة لم يرد امثالها من الاخبار لانه كان عالما بذلك ثم انه لو روى الراوى بلا واسطه و مع الواسطه لكن كان مشتركا فلا يثبت الاضطراب لاحتمال اختلاف الراوى فلا باس بالعمل بالروايه بناء على عدم ممانعه احتمال المانع عن اقتضاء المقتضى و لا سيما لو كان الروايتان صحيحتين على القول باعتبار الظن النوعى فى الخبر الصّحيح من حيث السّند بقى ان مقتضى كلام الشيخ فى التهذيب انه لا يختص الاضطراب فى السّند بما تقدم منه فضلا عما تقدم من الشهيد بل يطرد و يمانع عن اعتبار الخبر فى عموم موارد اتفاق السّند على وجوه مختلفه حيث انه

حكم باضطراب روايه إسحاق بن عمار في باب زكاه العوامل لروايته تاره على وجه الاضمار و اخرى على وجه الاسناد الى ابي ابراهيم و علل عدم الاعتبار بكشف ذلك عن عدم قطع الراوى بالروايه و يندفع بعدم منافاه الاضمار مع الاسناد و كذا عدم منافاه الاسناد الى امام مع الاسناد الى امام آخر عليهما السلم فلا يتاتي الكشف عن عدم قطع الراوى بالروايه مع انه يكفى الظن بالاسناد و لا يلزم القطع بالاسناد و لو بناء على حجيه الظنون الخاصه بناء على كفايه مطلق الظن بالصي دور الرابع و الثلاثون انه قد يذكر في الفقيه في ذيل الحديث كلاما من نفسه يشبه الحديث و يشبهه الحال بل في اول الوافي في شرح حال الفقيه و ربما يشبه الحديث فيه اى الفقيه بكلامه و يشبه كلامه في ذيل الحديث بتمامه بل ما ذكر كثير الوقوع و من ذلك ما في الفقيه في باب مواقيت الصلاه و في روايه معاويه بن عمّار وقت العشاء الآخره الى ثلث الليل و كان الثلث هو الاوسط حيث ان قوله و كان الثلث هو الاوسط اى الافضل الظاهر انه من كلام الصدوق كما استظهره سلطاننا ايضا و كذا ما في باب قضاء صوم شهر رمضان حيث قال و سئل عن الصادق عليه السلام المتطوع تعرّض له الحاجه فقال هو بالخيار ما بينه و بين العصر و ان مكث حتى العصر ثم بدا له ان يصوم و لم يمكن نوى ذلك فله ان يصوم ذلك اليوم إن شاء الله الله و اذا طهرت المرأه من حيضها و قد بقى عليها بقيه يوم صامت ذلك المقدار تاديبا و عليها قضاء ذلك و ان حاضت و قد بقى عليها بقيه يوم افطرت و عليها القضاء الى آخر الحديث حيث ان الظاهر ان قوله و اذا طهرت اه من كلام الصدوق كما استظهره سلطاننا و كذا ما باب ابتداء الكعبه و فضلها و فضل الحرم من قوله و في روايه ابي الصباح الكناني عنه قال كل ظلم يظلمه الرجل نفسه بمكه من سوقه او ظلم او اخذ شىء من الظلم فانى اراه الحادا و لذلك كان يتقى الفقهاء ان يسكنوا بمكه حيث ان الظاهر ان قوله و لذلك من كلام الصدوق بشهاده خلو الروايه فى الكافى و التهذيب عنه مضافا الى شهاده لفظ الفقهاء و كذا ما فى كتاب الحج فى باب القران بين الاسابيع حيث قال و قال زراره ربما طفت مع ابي جعفر عليه السلام و هو ممسك بيدي الطوافين و الثلاثه ثم يتصرف و يصل الركعات ستا و كلما قرن الرجل بين طواف النافله صلى لكل اسبوع ركعتين حيث ان قوله و كلما قرن اه من كلام الصي دوق كما هو مقتضى صريح صاحب الوافي فى بعض تعليقاته على الوافي و كذا بعد قول ابي جعفر عليه السلام فى الحديث المذكور فى كتاب المعايش

و المكاسب و الفوائد و الصناعات اما سمعت ان اصحاب الكهف كانوا صيارفه يعنى صيارفه الكلام حيث ان قوله يعنى من كلام الصدوق كما صرح به العلامة المجلسي بخطه الشريف فى حاشيه الفقيه تعليلا بخلو تعليلا بما ذكر إلا انه ذكر ان ذلك مذکور فيما فى كتاب الصييد و الذبائح من قوله قال الصادق ع لا تاكل الجرى و المارماهى و لا الزم و لا الطافى و هو الذى يموت فى الماء فيطفو على رأس الماء قال المولى التقى المجلسي بخط نجله العلامة اشاره الى قوله و هو لعله من كلام المصنف و كذا الشيخ ايضا قد يذكر فى التهذيب فى ذيل الحديث ما يشابه الحديث و يوجب الاشتباه بل هو كثير و منه ما رواه فى التهذيب فى باب من بعدت عليه شقته و تعذر عليه قصد المشاهد حيث انه بعد ان روى عن ابن ابى عمير عمن رواه قال قال ابو عبد الله ع اذا بعدت باحدكم الشقه و نأت به الدار فليعلوا على منزله و ليصل ركعتين و ليؤم بالسلم الى قبورنا فان ذلك يصل الينا قال و تسلم على الائمة عليهم السلم من بعيد كما تسلم عليهم من قريب غير انك لا تصح ان تقول اتيتك زائرا بل تقول موضعه قصدت بقلبي زائرا اذا عجزت عن حضور مشهدك و وجهت اليك سلامى لعلمى بانه يبلغك صلى الله عليك حيث ان التبديل المذكور فيه من الشيخ على الاظهر كما جرى عليه فى البحار و تحفه الزائر و زاد المعاد على ما حررناه الكلام فيه فى الرساله المعموله فى شرح زياره عاشوراء لكن زعم المحدث الحر فى الوسائل و كذا الكفعمى فى بعض تعليقات كتابه ان ذلك من اجزاء الحديث حيث انه روى كل منهما العبارة المذكوره فى باب التبديل تتمه للروايه و فى التهذيب فى كتاب الوكالات عن محمد بن أبى عمير عن غير واحد من اصحابنا عن ابى عبد الله ع فى رجل قبض صداق ابنته من زوجها ثم مات هل لها ان تطالب زوجها فليس لها ان تطالبه و ان لم تكن و كلته فلها ذلك و يرجع الزوج على ورثه ايها بذلك الا ان تكون ح صبيّه فى حجره فيجوز لايها ان يقبض عنها و متى طلقها قبل الدخول بها فلايها ان يعفو عن بعض الصداق و ياخذ بعضا و ليس له ان يدع كله و ذلك قول الله عزّ و جلّ إلا- أن يغفون أو يغفوا الذى بيده عقده النكاح يعنى الاب او غيرهما قال المولى التقى المجلسي فى الحاشيه الظاهر ان قوله و متى طلقها قبل الدخول من كلام الصدوق و ان كان مضمون الروايات

و ظن الشيخ انه تتمه للخبر و يحتمل ان يكون كلام الشيخ على بعد و قد ذكر في المنتقى انه كثيرا ما يتفق في التهذيب ايراد كلام على اثر الحديث فكم قد زيد بسببه في احاديث ما ليس منها و لم يبين الحال الا عن تدبر و ربما انعكست القضية فنقص من الحديث شطره لظن كونه من غيره الخامس و الثلاثون انه ربما ارسل الكليني فروى الشيخ عن روى عنه الكليني لكن ذكر الطريق اليه فهل المدار على الارسال او المدار على الطريق بناء على كون رجال الطرق وسائط الاسناد لا مشايخ الاجازه يمكن القول بالاول بملاحظه ان الظاهر بل بلا اشكال ان الشيخ تبع في المقام لما رواه الكليني و الطريق بالنسبه الى من روى عنه الشيخ بالاصاله من كتابه فصحه الطريق لا تكفى في صحه الروايه و منه ما رواه في الكافي التهذيب عند الكلام في السعي بين الصفا و المروه عن معاويه بن عمّار عن ابي عبد الله عليه السلام حيث ان روايه الكليني عن معاويه بن عمّار من باب الارسال بل بلا اشكال لكن الشيخ لما ذكر طريقه الى معاويه بن عمّار فيدور الامر بين الارسال بكون الأمر من باب متابعه الشيخ للكليني و الاتصال بكون المحذوفين هنا وسائط الاسناد بناء على كون المحذوفين في عموم الطرق وسائط الاسناد لكن لا يجدي العنوان المذكور فيما روى بالسند المذكور اذ رواه الصّيدوق عن معاويه بن عماد بطريق صحيح السادس و الثلاثون انه قد حكى في المنتقى انه قد اجتمع الغلط من الشيخ بالزيادة و النقيصه في بعض المواضع مثل ما رواه في بعض المواضع عن سعد بن عبد الله عن ابن نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع ان سعد انما يروى عن ابن ابي نجران بواسطه احمد بن محمد بن عيسى و ابن ابي نجران يروى عن حماد بغير واسطه قال و نظائر هذا كثيره اقول انه لم اظفر في ترجمه سعد بن عبد الله و لا في ترجمه احمد بن محمّد بن عيسى بذكر كون سعد بن عبد الله من رجال احمد بن محمّد بن عيسى و كذا لم اظفر في ترجمه عبد الرحمن بن ابي نجران و لا- في ترجمه حماد بن عيسى و لا- حماد بن عثمان بذكر كون عبد الرحمن بن ابي نجران من رجال حماد بن عيسى او حماد بن عثمان لكن تكرر روايه سعد بن عبد الله (1) عيسى و كذا تكرر روايه عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى و ما ذكر يفصح و يظهر عن سقوط احمد بن محمّد بن عيسى و زياده الحسين بن سعيد في السند المذكور السابع و الثلاثون انه قد حكى السيد السّند النجفي في ترجمه الصّيدوق الاطباق على صحه اخبار الفقيه و دونه المقال و حكى ايضا ان صاحب المعالم مع اعتباره تركيه العدلين في اعتبار الخبر يعمل بالخبر المذكور في الفقيه و دونه الاشكال إلا انه قد حكى السيد السّند المشار اليه انه حكى عن صاحب المعالم تلميذه الشيخ الجليل عبد اللطيف بن ابي

ص: ٦٥٣

(١-١) عن احمد بن محمد بن عيسى

جامع فى رجاله انه سمع مشافهه يقول كل رجل يذكره فى الصّحيح عنده فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل فح كان المدار على شهادته بنفسه بالعداله و شهاده الصّيدوق بصّحه اخبار الفقيه لكن بعد الكلام فى شهاده الصّيدوق لا جدوى فيها مع وصف الوحده بعد كون التوكيد من باب الشهاده و ان كان صاحب المعالم من باب الشاهد ايضا مع ان الصّحه التى شهد الصّيدوق بها اسما هى الصّحه بالمعنى المعروف عن القدماء اعنى الظن بالصّدور او العلم بالصّدور على ما حكاه اعنى العلم بالصّدور المولى التقى المجلسى فلا جدوى فى شهاده الصّيدوق لاثبات صحه اخبار الفقيه بالمعنى المصطلح عليه هذا عند المتأخرين المعتبر فيها الايمان و العداله و من هذا انه لا دلالة فى صحيح الحديث فى وصف الراوى على عداله الراوى بالمعنى الاخصّ خلافا للشّهد الثانى و الفاضل الجزائرى و كذا لا دلالة فيه فى وصف الكتاب على عداله الراوى حال روايه احاديث الكتاب بالمعنى الاخصّ خلافا للفاضل الاسترآبادى و تفصيل الكلام موكول فى الرّساله المعموله فى اصحاب الاجماع على انه ان كان معرفته بالعداله بالعلم فبعد امكانه لا حاجه الى شهاده الغير فى شىء من الموارد و ان كان المعرفه مبنيه على الظنّ فلا اعتبار بها مضافا الى انه ذكر فى المنتقى بعد ذكر بعض اخبار الفقيه انه و ان لم يكن على احد الوصفين فلطريقه جوده و يقويها ايراده فى كتاب من لا يحضره الفقيه حيث انه ذكر مصنّفه انه لا يروى الا ما يحكم بصّحه و يعتقد فيه انه حجه بينه و بين ربّه و ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المسول و اليها المرجع حيث ان مقتضاه عدم اعتبار الحديث المذكور فى الفقيه و الظاهر ان مقصوده باحد الوصفين كون الحديث الصحى بشهاده العدلين او كونه ممّا فى حكم الصحى و المدار فيه اعنى ما فى حكم الصحى كما يستفاد من اوائل المنتقى على شهاده العدل الواحد او العدلين بالعداله مع كون شهاده احد العدلين ماخوذه من شهاده الآخر كشهاده العلامة فى الخلاصه مع شهاده النجاشى حيث ان داب العلامة متابعه النجاشى فالشاهد و احد فى الحقيقه مع دلالة القرائن التى يطلع عليها الممارس على الصّحه بل حكى المولى التقى المجلسى ان صاحب المعالم حكم بان اكثر الاصحاب من اهل الرّجال ناقلون عن القدماء و لذا لا يعتبر توثيقاتهم و بما سمعت ظهر ان صاحب المعالم لا يقتصر فى العمل لخبر الواحد على الصحى كما هو المعروف بل يعمل بما فى حكم الصحى كما صرح به و ان ادرجه فى الصحى الا ان العمل بما فى حكم الصحى مع عدم خروج الامر عن الظن غير صحيح بناء على كون المدار فى التركيه على الشهاده لكن مقتضى ما ذكره من

من ان تحصيل العلم بعداله كثير من الماضين و برأى جماعه من المزكين امر ممكن بغير شك من جهه القرائن الحاليه و المقاليه إلا انها خفيه المواقع متفرقه المواضع فلا يهتدى الى جهاتها و لا يقدر على جمع اشتاتها الا من اعظم فى الاصابه جهده و كثر فى تصفح الآثار كده و لم يخرج عن حكم الاخلاص قصده امكان حصول العلم بعداله كثير من الرّواه و مساعده القرائن لحصول العلم بالعداله فلعلّ المدار فى حكم الصحى على حصول العلم بالعداله من جهه القرائن بل هو الظاهر و كذا الحال فيما حكى عنه كما مر من دعوى كونه شاهد الاصل فى باب الصحى بكون الغرض العمل فى صوره مساعده القرينه المفيده للعلم و كذا العمل بروايه الفقيه و كذا ما نقل عنه نجله من القناعه بالروايه الداله على العداله عند الانضمام الى تزكيه العدل الواحد هذا و التلميذ المشار اليه تعرّض له فى الامل قال عبد اللطيف بن على بن احمد بن ابى جامع العاملى كان فاضلا محققا صالحا قرأ عند شيخنا البهائى و عند الشيخ حسن بن الشهيد الثانى و السيّد محمد بن على بن ابى الحسن العاملى و غيرهم و اجازوه و له مصنّفات منها كتاب الرّجال و هو لطيف و كتاب جامع الاخبار فى ايضاح الاستبصار و السيّد محمد المذكور هو صاحب المدارك الثامن و الثلاثون انه ذكر المولى التقى المجلسى ان المظنون انه كان النسخه التى كانت عند الشيخ من الكافى مغلوطة و لذا وقع اغلاط من الشيخ فى النقل عن الكافى لان ما ينقله عن الكتب الأخر مثل الفقيه و غيره لم يقع فيه غلط او وقع نادرا بخلاف الكافى التاسع و الثلاثون

انه قد يستخرج من الفاضل الاسترابادى طريق لاستخراج الطريق الصّحيح و ارتضاه المولى التقى المجلسى بل يظهر منه انه تفتن بذلك قبل الاطلاع على التفتن به من الفاضل المشار اليه و شرح الحال انه قد يكون طريق الشيخ مثلا الى بعض صدور المذكورين ضعيفا لكن للشيخ طريق صحيح الى عموم روايات البعض المذكور فيؤخذ بالطريق الصحيح المذكور فى العمل بما رواه البعض المذكور بطريق ضعيف من باب ادخال الخاص فى العام او لبعض المذكور الراوى من رجال الصّحّه على ما يقضى به ذكر الطريق من بعض الى ذلك البعض المذكور او نص على ذلك فى الرّجال و للشيخ طريق صحيح الى الراوى المشار اليه فيؤخذ بالطريق الصّحيح فى العمل بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق ضعيف و قد يكون طريق الشيخ الى بعض صدور المذكورين ضعيفا لكن بعض اجزاء الطريق يروى عن البعض المذكور برجال الصّحّه و هو من رجال الصّحّه إلا انه ان يكون آخر رجال الصّحّه او يكون من الاواسط و للشيخ طريق صحيح الى عموم

روايات البعض الراوى المذكور فيؤخذ بالطريق الصحيح بانضمام البعض الراوى المذكور فى العمل بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق ضعيف وقد يكون الحال على هذا المنوال لكن البعض الراوى المشار اليه قد وقع فى طريق غير الشيخ و للشيخ طريق صحيح الى عموم روايات البعض المشار اليه فيؤخذ بالطريق الصحيح بانضمام الطريق الاوّل فى العمل بما رواه بعض صدور المذكورين بطريق غير صحيح و كيف كان فاستخراج الطريق الصحيح اما ان يكون مضافا الى ما ذكر فى المشيخه من ماخذ واحد كما فى الوترين من الصور المذكوره و اما ان يكون من ماخذين كما فى الشفعين من تلك الصور و بالجمله فقد حكم الفاضل الأسترآبادى بضعف طريق الصدوق الى عبيد الله بن زراره لاشتماله على الحكم بن مسكين لكنه اصلح الحال بما ذكره النجاشى من قوله اخبرنا عده من اصحابنا عن احمد بن محمد بن يحيى عن عبد الله بن جعفر عن ابن ابى الخطاب و محمد بن عبد الجبار و احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن إسماعيل بن بزيع عن حماد بن عثمان عن عبيد الله بن زراره و ما ذكره الشيخ فى الفهرست بقوله عبد الله بن جعفر اخبرنا برواياته ابو عبد الله عن محمد بن على بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عنه و ايضا اخبرنا ابن ابى حيد عن ابن الوليد عنه قال و لا يخفى ما فى هذا من صحه طريق الصدوق الى عبيد الله بن زراره قوله ابن الوليد عنه الضمير راجع الى عبد الله بن جعفر كما هو الحال فى عنه سابقا على ذلك و لا يذهب عليك انه لا يتحصّل طريق صحيح للصّدوق بالصّحّه بالمعنى المصطلح عليه عند المتأخرين بطريق النجاشى لخلو طريقه عن الصدوق و لا يتحصّل ايضا بالطريق الاوّل من طريق الفهرست لعدم انتهائه الى عبد الله بن زراره لفرض انتهائه الى الحميرى و لا يتحصّل ايضا بالطريق الثانى من طريق الفهرست لخلوّه عن الصّدوق و عدم انتهائه الى عبيد الله بن زراره لفرض انتهائه الى الحميرى ايضا فالطريق المذكور مجمع النقصين و لا يتحصّل ايضا بالجمع بين طريق النجاشى و الطريق الثانى من طريق الفهرست لخلوّهما عن الصّدوق فينحصر تحصيل الطريق الصّحيح للصدوق فى الجمع بين طريق النجاشى و الطريق الاوّل من طريقى الفهرست باخذ من دون الحميرى او مع الحميرى من طريق النجاشى و اخذ من فوق الحميرى او مع الحميرى من طريق الفهرست فالطريق الصّحيح المستخرج فى المقام من باب المتجزى و الماخوذ من ماخذ متعدّد مضافا الى ما ذكر فى المشيخه لكن نقول ان اخذ الصّدر من طريق النجاشى و اخذ الذيل من طريق الفهرست انما ينفع لو ثبت صحه الصدر فى طريق النجاشى و إلا فلا يثبت روايه الحميرى عن ابن ابى الخطاب و هو غير

ثابت على وجه الصحه لعدم ثبوت حال العده و بوجه آخر الطريق الصّحيح انما هو للروايات الصادره عن صدر المذكورين و صدور الروايه المقصوده بالعمل عن صدر المذكورين اعنى عبيد الله بن زراره غير ثابت و بوجه ثالث دخول الخاص فى العام غير ثابت فلا يتم التصحيح بادخال الخاص فى العام إلا ان يقال ان تعدد اعداد العده يغنى عن ثبوت كون الاعداد من رجال الصحه كما هو الحال فى الاستفاضه بناء على حجيه الظنون الخاصه لكنه يندفع بان الكلام فى استخراج الطريق الصّحيح بالصحه بالمعنى المصطلح عليه فى لسان المتأخرين لا- استخراج مطلق الطريق المعبر و لا- يتاتى بما ذكر استخراج الطريق الصّحيح بالصحه بالمعنى المصطلح عليه المشار اليه و ايضا طريق الصّيدوق فى الفقيه الى زيد الشحام ضعيف بابى جميله لكن روى النجاشى كتابه بالاسناد الى صفوان عنه و ذكر الشيخ فى الفهرست فى ترجمه صفوان ان جميع رواياته اخبر بها جماعه عن محمد بن على بن الحسين عن محمّد بن الحسن الصفّار و سعد و محمد بن يحيى و احمد بن ادريس عن محمد بن الحسن عن يعقوب بن يزيد عن صفوان و ربما يستخرج طريق صحيح للصدوق الى زيد الشحام لصحّ طريق الصدوق فى طريق الفهرست الى صفوان الراوى عن الشحام بحكم طريق النجاشى الى الشحام لكن يختلف الحال هنا مع ما تقدم بان العموم فيما تقدم اعنى عموم روايات الحميرى واقع فى جانب الذيل لكن هنا قد وقع عمومان فى جانب الصّدر عموم روايات صفوان و عموم روايات الشحام اذ كتابه بمنزله رواياته و ايضا طريق الصّيدوق فى الفقيه الى الفضل بن شاذان فى العلل التى رواها عن الرضا عليه السّلام ضعيف لكن الشيخ فى الفهرست ذكر طريقا صحيحا الى روايات الفضل و كتبه بتوسط الصّيدوق فيستخرج منه طريق صحيح للصّيدوق الى الفضل و ايضا طريق الشيخ الى ابن ابى عمير ضعيف بجعفر بن محمّد العلوى بناء على ضعف جعفر المشار اليه لكن قال فى الفهرست فى ترجمه ابن ابى عمير اخبرنى بجميع كتبه و رواياته جماعه عن محمّد بن على بن الحسين عن ابيه و محمد بن الحسن عن سعد بن عبد الله و الحميرى عن إبراهيم بن هاشم عن محمد بن ابى عمير و اخبرنا ابن ابى جيد عن ابن الوليد عن الصفّار عن يعقوب بن يزيد و محمّد بن الحسين و أيوب بن نوح و إبراهيم بن هاشم و محمّد بن عيسى بن عبيد عن محمّد بن ابى عمير و اخبرنا بالنوادر خاصه جماعه عن ابى المفضّل عن حميد عن عبيد الله بن احمد بن نهيك عن ابن ابى عمير و اخبرنا بها جماعه عن ابى المفضّل و ربما يستخرج من الفهرست طريق صحيح للشيخ الى ابن ابى عمير لصحّه بعض طرق الفهرست و ربما يورد بعدم ثبوت اطراد الطرق المذكوره فى كل من روايات ابن ابى عمير لاحتمال



التوزيع فلا يثبت استناد الروايه المقصود بالعمل الى الطريق الصحيح و يضعف بان الظاهر اطراد الطرق فى الروايات و ايضا طريق الشيخ الى حريز غير مذكور فى المشيخه لكن قال فى الفهرست فى ترجمه حريز اخبرنا بجميع كتبه و بجميع برواياته و ذكر طرقا منها عدّه من اصحابنا عن محمّد بن عليّ بن الحسين عن ابيه عن سعد بن عبد الله و عبد الله بن جعفر و محمّد بن يحيى و احمد بن ادريس كلهم عن احمد بن محمّد عن الحسين بن سعيد و عليّ بن حديد و عبد الرحمن بن ابى نجران عن حماد بن عيسى عن حريز و ربما يستخرج منه طريق صحيح للشيخ الى حريز و ربما يورد بالفرق بين ان يقال بجميع كتبه و رواياته و ان يقال بجميع كتبه و برواياته فان الاوّل يدلّ على العموم بالنسبه الى الروايات دون الثانى فلا يثبت استناد الروايه المقصوده بالعمل على الطريق الصحيح و بعدم ثبوت اطراد الطرق فى عموم روايات حريز لاحتمال التوزيع فلا يثبت المقصود و يندفع الاوّل بان الجمع المضاف يفيد العموم على المشهور و قد حرّنا الحال فى الاصول و لا فرق فى ذلك بين العبارتين الا فى صراحه العبارة الاولى فى العموم و ظهور العبارة الثانى فى العموم و ليس تخصيص الجميع فى العبارة الثانى فى الكتب الا من باب التفنن فى العبارة و يندفع الاخير بما سمعت من ظهور الاطراد و ايضا طريق الشيخ الى احمد بن ادريس غير مذكور فى المشيخه لكن قال فى الفهرست له كتاب النوادر كبير كثير الفوائد و ذكر طريقا صحيحا لسائر رواياته و الظاهر ان المقصود بالسائر هو الجميع كما هو المعدود فى دره الغواص من اوهام الخواص و نظيره ما ذكره الشهيد فى حجر اللّمعه من انه يجوز ان يتوكل السيفيه لغيره فى سائر العقود قال الشارح الشهيد اى جميعها و ان كان قد ضعف اطلاقه عليه بعض اهل العربيه حتى عدم فى درّه الغواص من اوهام الخواص و جعله مختصا بالباقي اخذا له من السؤر و هو البقيه و عليه جاء قول النّبى صلّى الله عليه و آله لابن غيلان لما اسلم على عشره مّره امسك عليك اربعا و فارق سائرهن لكن قد اجازه بعضهم قوله لابن غيلان اه هو المعروف فى الالسن نقله العضدى فى بحث الظاهر و المؤول عن نسخ المختصر و كذا نقله الفاضل الخوانسارى عن الاحكام لكن العضدى جعل الصحيح هو غيلان و لعلّه التفتازانى بما نقله عن الاستيعاب و غيره من الكتب المعتميره من انه ليس فى اسامى الصحابه ابن غيلان و انما هو غيلان بن شرحبيل الثقفى اسلم يوم الطائف و عنده عشر نسوه و حكى الفاضل الخوانسارى عن الفخرى فى عموم البرهان ابن غيلان مع انه جرى فى كتاب التاويل على غيلان و نظير

ذلك ايضا عبارات اخرى حرّناها في الرّسالة المعموله في باب النجاشى و ربما يستخرج من ذلك طريق صحيح للشيخ الى احمد بن ادريس و ايضا طريق الشيخ الى محمّد بن مسعود العياشى غير مذکور في المشيخه لكن ذكر في الفهرست في ترجمه العياشى طريقا صحيحا الى جميع مروياته و ربما يستخرج منه طريق صحيح للشيخ الى العياشى و ايضا طريق الشيخ الى صفوان غير مذکور في المشيخه لكن ذكر في الفهرست في ترجمه صفوان طريقا صحيحا الى جميع رواياته و ربما يستخرج منه طريق صحيح للشيخ الى صفوان و يظهر الكلام في استخراج الطريق الصّحيح في غير طريق الصدوق الى عبيد الله بن زراره بما ذكر فيه لكن العام المقصود بادخال الخاص فيه قد يكون متحدا كما في روايه الصّيدوق عن عبيد الله بن زراره حيث ان العام المقصود بادخال الخاص فيه هو عموم روايات الحميرى و قد يكون متعدّدا كما في روايه الصّيدوق عن زيد الشحام كما يظهر ممّا مرّ و كلما تعدّد العموم يزيد الاشكال في دخول الخاص في العام و ربما يقال ان ذكر الروايه الضّعيفه في التهذيب يوجب الظن بالصّحّه دور فيتأتى الظنّ بدخول الخاص في العام و يندفع بانه ان كان الظن بالصّحّه دور معتبرا فلا حاجه الى الظن بدخول الخاص في العام و إلا فلا جدوى في الظن بالدّخول إلا ان يقال ان تحصيل الظن بالدّخول يوجب تحصيل الظن المعتبر لا اعتبار الظن اللفظى لكنه يندفع بانه لا عبره بالظن اللفظى مع عدم اعتبار الظن بالصّدور او يقال ان تحصيل الظن بالدّخول من باب تحصيل وصف الصّحّه لكنه يندفع بانه لو لم يكن الظن بالصّحّه دور معتبرا فلا عبره بالظن بالدّخول كما سمعت فلا مجال لتحصيل وصف الصّحّه ثم انّ الفرق بين الاستخراج المذكور و ما تقدّم من كفايه وجود الطريق الصّحيح في الفهرست لو كان الطريق المذكور في التهذيب مثلا ضعيفا اتحاد عرض الطريقتين اعنى الطريق الصّحيح و الطريق الضّعيف فيما تقدّم لفرض كون كل من الطريقتين من الشيخ الى صدر المذكورين بخلاف ما ذكر هنا فان عرض الطريق الصّحيح او مع من عرض الطريق الضّعيف لفرض كون المدار فيه على العموم و كون الكلام في دخول الخاص في العام بقى انه يطرد الاستخراج المذكور لو كان بعض المذكورين ضعيفا لكن كان الى عموم روايات من فوق ذلك البعض طريق صحيح بالانفراد او بالتجزيه و كذا يطرد لو كان بعض رجال سند الكلينى ضعيفا لكن كان الى عموم روايات من فوق ذلك البعض طريق صحيح بالانفراد او بالتجزيه الأربعون انه ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه ان ما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل فهو مروى عن جعفر بن محمّد بن مسرور عن الحسين

بن محمّد بن عامر عن عمه عبد الله بن عامر عن محمّد بن ابى عمير عن عبد الرحمن بن محمد عن الفضل بن إسماعيل عن ابيه إسماعيل بن الفضل الهاشمى ثم ذكر ان ما كان فيه عن إسماعيل بن الفضل من ذكر الحقوق عن على بن الحسين سيّد العابدين عليه السّلم فهو مروى عن على بن محمّد بن احمد بن موسى قال حدّثنا محمد بن جعفر الكوفى الاسدى قال حدّثنا عبد الله بن احمد قال حدّثنا إسماعيل بن الفضل عن ثابت بن دينار الثمالى عن سيّد العابدين عليه السّلم عن على بن الحسين بن على بن ابى طالب و الفرق بين الطريقتين ان المرجع الى التخصيص بان الطّريق الثانى مخصوص بما رواه إسماعيل بن الفضل من ذكر الحقوق و الطّريق الاوّل يعم سائر روايات إسماعيل مع ان ما رواه إسماعيل من ذكر الحقوق ليس عن كتابه بل عن ثابت بن دينار و سائر الروايات من كتابه الحادى و الاربعون

ان الصّيدوق فى مشيخه الفقيه ذكر طريقه الى إبراهيم بن ابى محمود لكنه ضعيف الا ان النجاشى ذكر طريقا اليه و الطّريق اليه معتبر و مشتمل على الصّيدوق عن ابيه و ذكر فى الفهرست ان له مسائل و ذكر فيه طريقا الى المسائل فما فى الفقيه من المسائل التى سألتها إبراهيم بن ابى محمود فطريق الصدوق اليه صحيح لكن بتوسّيط طريق الشيخ فى الفهرست و ما لم يكن من تلك المسائل فالطّريق اليه صحيح من جهة النجاشى الثّانى و الأربعون ان الصّيدوق فى مشيخه الفقيه ذكر طريقه الى ادريس بن زيد و على بن ادريس ثم ذكر طريقه الى ادريس بن زيد و الفرق بين الطريقتين ان المدار فى الاخير على الطّريق الى ما رواه ادريس منفردا و المدار فى الاوّل على ما رواه ادريس مع على بن ادريس مجتمعا و هذا يؤيد ما ذكرناه سابقا من ان الطّريق الى ما رواه الجماعة لا يكفى فى الطّريق الى ما رواه آحاد الجماعة اذ لو كان طريق الجماعة كافيا فى طريق الآحاد لما ساغ ذكر الطّريق الى ادريس بن زيد بعد ذكر الطّريق الى ادريس بن زيد و على بن ادريس إلا ان يقال ان ذكر الطريقتين فى المقام لعله من باب عدم كفايه الطّريق إلى المنفرد عن الطّريق الى المجتمع فلا- يثبت عدم كفايه الطّريق الى المجتمع عن الطّريق إلى المنفرد فلا- يثبت كفايه الطّريق الى الجماعة عن الطّريق الى آحاد الجماعة الثّالث و الاربعون

ان الصّيدوق فى مشيخه الفقيه ذكر طريقه الى جميل بن دراج و محمّد بن حمران ثم ذكر طريقه الى محمّد بن حمران اقول ان محمّد بن حمران مشترك بين ثلاثه رجال ابى جعفر البزاز المصرح بالتوثيق فى كلام النجاشى و العلّامه فى الخلاصه و ابن اعين مولى بن شيبان و هو المذكور بان له كتابان من غير مدح فى الكتاب و لا

قدح و مولى بنى فھر و هو غير مذکور بمدح و لو بالكتاب و لا قدح لكن قال الصدوق في باب التيمم و روى محمد بن حمران النهدي و جميل بن دراج و النهدي ثقه فالحديث في مورد الاجتماع صحيح و لو كان خبر جميل غير صحيح و اما اذا وقع محمد بن حمران منفردا عن جميل كما وقع في موضعين على ما ذكره العلامة المجلسي بخطه الشريف في حاشيه مشيخه الفقيه بل في ثلاثه او اربعة مواضع كما هو مقتضى ما صنعه العلامة المولى التقي المجلسي حيث عدّه ممن روى عنه في الفقيه ثلث و اربع روايات فالحديث ضعيف لو لم نقل بظهور محمد بن حمران في النهدي كما جرى المولى التقي المجلسي على الظهور المذكور و بما سمعت يظهر ضعف القول بالاشتراك بين غير واحد ثقه و مهمل و ربما حكى عن المعبر و المدارك تصحيح خبر محمد بن حمران و هو المحكى عن المنتقى مع كون الراوى عنه ابن ابى نجران و هو يروى عن ابن اعين و الظاهر انه من جهه دعوى الظهور في النهدي هذا و يظهر الفرق بين الطريقتين بما مر و ربما ذكر السيد السند النجفي في المصاييح عند الكلام فيما رويه في الفقيه عن جميل عن زراره قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن التقصير فقال بريد ذاهب و بريد جائئ اه ان الطريق الى جميل و محمد بن حمران اعم من صورته الاجتماع و الافتراق و لذا اتفق الكلمه على عدّها الطريق الى جميل صحيحا و الا لكان الطريق الى جميل مجهولا و دونه الكلام الرابع و الأربعون انه قال الصدوق في مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن العباس بن عامر القصباني فقد رويته عن ابى رحمه الله عن على بن الحسن بن على الكوفى عن ابيه عن العباس بن عامر القصباني قال العلامة المجلسي بخطه الشريف في الحاشيه روى الشيخ في الفهرست طريقا صحيحا من الصدوق الى العباس بن عامر و مقصوده من الطريق الصحيح هو ما ذكره الشيخ في الفهرست في قوله له كتاب اخبرنا ابو عبد الله عن محمد بن على بن الحسين عن ابيه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن الحسن بن على الكوفى الخامس و الأربعون انه ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه ان ما رواه عن هاشم الحنات فقد رواه عن محمد بن الحسن رضى الله عنه عن محمد بن الحسن الصفار عن إبراهيم بن هاشم و احمد بن إسحاق بن سعد عن هاشم الحنات و الظاهر انه سقط في الطريق الراوى عن هاشم لنقل النجاشى ان ابن ابى عمير يروى عن هاشم الحنات إلا انه يحتمل ان يكون من يروى عنه ابن ابى عمير هو هاشم الخياط بالمعجمه السادس و الاربعون انه ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه و طريقه الى محمد بن الفيض التيمي ثم ذكر طريقه الى محمد بن الفيض و احتمل

المولى الثقى المجلسى ان يكون محمّد بن الفيض هو محمد بن الفيض التيميّ لكن ذكر الطريق مرتين و ان يكون محمّد بن الفيض هو محمّد بن الفيض ابن المختار الكوفى الجعفى اقول ان محمّد بن الفيض يطلق ايضا على محمّد بن فيض بن مالك المدائنى لكنه من اصحاب الرضا عليه السّلم كما ذكر فى ترجمه فلا مجال لاحتماله فى المقام ثم انه روى فى الفقيه فى باب الاوقات التى يكره فيها الجماع عن محمّد بن الفيض على ما فى بعض النسخ و عن بعض النسخ الفيض مكان العيص و قد ذكر سلطاننا فى الحاشيه ان المذكور فى المشيخه و كتب الرّجال محمّد بن الفيض و اما محمد بن العيص فهو غير مذكور فى المشيخه و لا فى الرجال انتهى فالظاهر ان العيص غلط السّابع و الأربعون

انه ذكر الصّدوق فى مشيخه الفقيه الى طريقه يحيى بن ابى العلاء قال النجاشى يحيى بن ابى العلاء البجلي الرازى ابى جعفر ثقه اصله كوفى له كتاب يرويه جماعه منهم زكريا بن آدم و قال الشيخ فى الرّجال يحيى بن العلاء بن خالد كوفى يقال له الرازى و قال فى الفهرست يحيى بن ابى العلاء له كتاب يروى عنه القاسم بن إسماعيل و قال النجاشى فى ترجمه ابن يحيى المشار اليه جعفر بن يحيى بن العلاء ابو محمد الرازى ثقه و ابوه ايضا روى ابوه عن الصادق عليه السّلم و كان ابوه يحيى بن العلاء قاضيا بالرى و كتابه يختلط بكتاب ابيه لانه يروى كتاب ابيه عنه فربما نسيه و ربما نسب اليه و قال العلامه فى الخلاصه فى التّرجمه المشار اليه جعفر بن يحيى بن العلاء ابو محمد الرازى ثقه و ابوه ايضا روى عن ابى عبد الله عليه السّلم و هو اخلط بنا عن ابيه و ادخل فينا و كان ابوه يحيى ابن ابى العلاء قاضيا بالرى و الظاهر ان اكثر نسخ الخلاصه منطبق عليه و ربّما قبل انه سقط ابوه ثانيا فى كلام النجاشى من نسخه العلامه و هو مبنى على ما جرى عليه اكثر النسخ و الا ففى بعض النسخ روى ابوه عن ابى عبد الله عليه السّلم مع انه يمكن ان يكون ان يكون الضمير المرفوع فى روى راجعا الى ابيه لكن نقول انه خلاف الظاهر حيث ان الظاهر رجوع كل ما يذكر فى التّرجمه من الضمير و غيره الى المذكور بالاصاله اعنى صاحب العنوان لا المذكور بالتبع الا ما يمتنع رجوعه الى المذكور بالاصاله و من هذا ان الظاهر رجوع التوثيق فيما اذا تردّد بين الرجوع الى المذكور بالاصاله و الرجوع الى المذكور بالتبع الى المقصود بالاصاله لكن قد يقوم القرينه شاهده على الرجوع الى المذكور بالتبع و قد حرّنا تفصيل الحال فى الرّساله المعموله فى ثقه إلّا ان يقال انه ربّما ذكر التوثيق فى التّرجمه للمذكور بالتبع و التّرجمه خاليه عن التّعرض لصاحب التّرجمه من حيث الوثاقه و عدمها من باب الاخلال بالتّعرض للحال او اختلال الحال بالجهل و الاهمال و على اى حال يتطرق الوهن فى دعوى الظهور المذكور قال النجاشى الحسين بن القاسم

بن محمّد بن أيّوب بن شمعون ابو عبد الله الكاتب و كان ابوه القاسم من جده اصحابنا ابن كلمات ارباب الرّجال لم يراع فيها كثيرا ما كان ينبغي مراعاته فالانسب التحرى و الاجتهاد فى خصوص الموارد كما جرينا عليه فى الرّسالة المشار اليها و بالجمله قد ظهر بما ذكر اختلاف الكلمات فى والد يحيى حيث انها بين ابى العلاء كما فى كلام النجاشى فى ترجمه يحيى و الشيخ فى الفهرست و العلاء كما فى كلام النجاشى فى ترجمه ابن يحيى و الشيخ فى الرّجال و العلامه فى الخلاصه و احتمال اختلاف والد يحيى بتعدّد يحيى الثامن و الاربعون انه قال الصّدوق فى مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن عيسى بن عبد الله الهاشمى فقد رويته عن محمد بن موسى المتوكل عن محمّد بن يحيى عن محمد بن الحسين بن ابى خالد عن محمّد بن ابى عبد الله عن عيسى بن عبد الله بن على بن عمر بن على بن الحسن بن على بن ابى طالب اقول قال النجاشى و الشيخ فى الفهرست و الرّجال عيسى بن عبد الله بن محمد بن عمر بن على بن أبى طالب و كلام الصّدوق مخالف لكلام الكلينى و الشيخ فى والد عبد الله للاختلاف بين محمّد و على و كذا فى تخلّل على بن الحسن بين عمر و على بن ابى طالب فى كلام الصّدوق و عدم التخلّل فى كلام الشيخ التّياسع و الاربعون انه ذكر الصّدوق فى مشيخه الفقيه ان ما كان فيه من وصيه امير المؤمنين ع لا ابنه محمّد بن الحنفية فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن على بن إبراهيم بن هاشم عن ابنه عن حماد بن عيسى عن ذكره عن ابى عبد الله ع و قد حكى المولى التقى المجلسى بخط بخله العلامه فى الحاشيه ان مراسيل حماد فى حكم المسانيد كما ذكره جماعه منهم الشّهيد و لاجماع العصابه على تصحيح ما يصحّ عنه لكن لم اظفر بدعوى ان مراسيل حماد فى حكم المسانيد مع قطع النظر عن نقل اجماع العصابه من الكشى الخمسون انه ذكر الصّدوق فى مشيخه الفقيه طريقه الى ابى عبد الله الفراء و الظاهر بل بلا اشكال انه سليم الفراء حيث انه اعنى سليم الفراء وثقه النجاشى ذكر انه ذكره اصحابنا فى الرّجال و له كتاب رويه جماعه منهم ابن ابى عمير و قال فى الفهرست ابو عبد الله الفراء له كتاب روى عنه ابن ابى عمير و الظاهر بلا اشكال اتحاد سليم الفراء المذكور فى كلام النجاشى و المصرّح فى كلامه بروايه ابن ابى عمير عنه و ابى عبد الله المذكور فى الفهرست بروايه ابن ابى عمير عنه ثم ان فى بعض اسانيد التهذيب فى باب ضروره النكاح روايه سليم الفراء عن حريز و فى بعض الاسانيد قريبا من ذلك روايه سليمان عن حريز و لفظه عن غلط بدل ابن و فى الاستبصار فى بعض الاسانيد فى باب حكم ولد الجارية المحلّله روايه سليم الفراء

عن حريز في بعض الاسانيد قريبا من ذلك روايه سليمان الفراء ابن حريز و الظاهر ان لفظه ابن غلط من الشيخ او الناسخ بدل عن و في الكافي في بعض نسخ الاصول سليمان الفراء و لعل سليمان غلط عن سليم الحادي و الخمسون انه ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه طريقه الى محمد بن منصور اقول ان محمد بن منصور قد حاد العشره بل قد حكى بعض انه لم يذكر في الرجال محمد بن منصور الصيقل مع وجوده في كتب الرجال لكن لعل المعروف هو محمد بن منصور بن يونس بزرج بضم الباء الموحد و ضم الزاي و قد ذكر النجاشي و الشيخ في الرجال و الفهرست له كتابا و قد ذكر المولى التقى المجلسي ان الظاهر انه ليس لغيره كتاب و فيه انه ذكر النجاشي في ترجمه منصور بن عبد الله الخزاعي و كذا الشيخ في الفهرست ان له كتابا و قال النجاشي في ترجمه منصور بن العباس ان له كتاب نوادر كبير و ربما يرشد إلى كون المقصود بمحمد بن منصور هو محمد بن منصور بن يونس بزرج ان الصدوق ذكر طريقه ايضا الى منصور بن يونس بل في بعض النسخ التوصيف بزرج في ذيل الطريق حيث قال و ما روите عن منصور بن يونس فقد روите عن ابي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن حديد و محمد بن اسماعيل جميعا عن منصور بن يونس بزرج الثاني و الخمسون ان الصدوق في مشيخه الفقيه ذكر طريقه الى ابي بصير و الطريق ينتهي الى علي بن ابي حمزه و هو الباطني فالظاهر ان المقصود بابي بصير هو يحيى الاسدي بل هو المتعين لان روايه علي بن ابي حمزه عن ابي بصير قرينه على كونه هو الاسدي لكونه قائدا له بناء على انحصار المكفوف في الاسدي كما عن المشهور خلافا لما عن السيد الداماد و المجلسيين من كون المرادى مكفوبا ايضا و هو ظاهر الكشي لذكره روايتين تدلان على ان ابا بصير كان مكفوبا في ترجمه ليث المرادى إلا انه لا دليل على كون المرادى بابي بصير المذكور في الروايتين هو المرادى هذا و قد حكى العلامة المجلسي بخطه الشريف ان الصدوق قد اكثر في الروايه عن ابي بصير ليث المرادى و لم يذكر الطريق اليه و اعتذر عن الاخلال بذكر الطريق الى المرادى بانه لما كان الغالب روايه ابن مسكان عن ليث لم يذكر طريقه اليه فاكتفى به عن ذكر طريقه الى ابن مسكان و احتمال ان يكون سهوا و الغرض من الاعتذار ان مقتضى الروايه عن المرادى و ان كان ذكر الطريق اليه الا ان الغالب كون الراوى عن المرادى هو ابن مسكان فاكتفى بذكر الطريق الى ابن مسكان عن ذكر الطريق الى المرادى و المرجع

الى الاعتذار بندره الروايه عن المرادى غير مسبق باين مسكان و الافى موارد سبق ابن مسكان على المرادى لا مجال لذكر الطريق الى المرادى حتى يتاتى الاعتذار عن الاخلال بذكر الطريق الى المرادى بسبق ابن مسكان و الظاهر ان الغرض من السهو المحتمل هو السهو فى الاخلال بذكر الطريق الى ابى بصير و انت خير بان قوله فاكتفى به عن ذكر طريقه الى ابن مسكان فيه سهو و كان الصواب العكس بان يقول فاكتفى عنه بذكر طريقه الى ابن مسكان و مع هذا قد ضبط المولى التقى المجلسى كما تقدم من لم يذكر الصدوق الطريق اليه فى قرب من مائه و عشرين فلا حازه الى الاعتذار بحديث غلبه سبق ابن مسكان او باحتمال السهو ثم ان فى الفقيه فى باب من اوصى الى الحج بدون الكفايه روى ابن مسكان عن سألته و رواه فى الكافى و التهذيب بالاسناد عن ابى سعيد و جعله الصواب بعض الاصحاب و فيه نظر حيث ان تعدد الاسناد الى ابى سعيد و ان يوجب رجحانه لكن روايه ابن مسكان عن ابى بصير المرادى و لا سيما بناء على كثره ذلك توهن المصير الى ذلك بل يتاتى رجحان بسند الفقيه ثم انه روى فى الفقيه عن ابى بصير بتوسط عاصم بن حميد كما فى باب ولاء العتق و وهيب بن حفص كما فى باب التدبير و فى باب ما يجب من احصاء القصاص روى على بن الحكم عن أبان الاحمر عن ابى بصير يحيى بن ابى القاسم الاسدى عن ابى جعفر عليه السلام قوله عن ابى بصير يحيى بن ابى القاسم يتاتى الكلام فى باب يحيى و ابى بصير فى ان يحيى بن ابى القاسم و يحيى بن القاسم متحدا و متعددا و على تقدير الاتحاد فالمتحد هو يحيى بن ابى القاسم او يحيى بن القاسم و على تقدير التعدد فهل كل من المتعدد يكتفى بابى بصير او لا و قد حزرنا الكلام فى الكل فى محله الثالث و الخمسون ان الصدوق فى مشيخه الفقيه قد ذكر طريقه الى سليمان بن جعفر الجعفرى ثم ذكر طريقه الى سليمان بن حفص المروزى اقول مقتضى ان تعدد العنوان تعدد المعنون بل ظهور التعدد فى التعدد هنا اقوى من الظهور فى كلمات ارباب الرجال اذا الظاهر انه لم يثبت فى ذكر المشيخه من الصدوق او الشيخ مع كثره اشتباهات الشيخ الاشباه فى تعدد العنوان مع اتحاد المعنون و ان اتفق من الشيخ فى الرجال كثيرا كما يرشد اليه ما ذكره السيد السند التفرشى فى ترجمه القاسم (1) الجوهري من ان الشيخ فى الرجال قد ذكر كثيرا من الرجال تاره فى باب من يروى و اخرى فى باب من لم يروى و عد جماعه و ذكر تلك مقاله فى ترجمه معاويه بن حكيم و الحسين بن اشكيب و ريان بن الصيلى و ذكر فى ترجمه عبد الحميد بن سعد ان ذكر المتحد مختلفين فى كلام الشيخ فى الرجال كثير مع عدم التعدد يقينا كما

ص: ٦٦٥



يظهر من اذ في تتبع لكن تكرار الطريق الى عنوان واحد كثير في مشيخه الشيخ كما يظهر مما ياتي الا ان تكرار الطريق مع اتحاد العنوان قليل في مشيخه الصدوق فظهور تعدد العنوان في مشيخه الصدوق في تعدد المعنون بحاله في المقام و ربما وقع في طائفه من الاسانيد سليمان بن جعفر المروزي كما في باب افساد الغبار للصوم و باب اخراج قيمه زكاه الفطره و باب حكم من اصبح جنبا في شهر رمضان و ربما يرشد اليه ما ذكره الصدوق في باب رسم الوصيّه من قوله سليمان بن جعفر و ليس بل جعفرى اذ الظاهر ان المقصود بسليمان بن جعفر غير الجعفرى هو سليمان بن جعفر المروزي لكن احتمال اتحاد سليمان بن جعفر الجعفرى و سليمان بن جعفر المروزي يسقط بما سمعت من ظهور تعدد العنوان في مشيخه الصدوق في تعدد المعنون مع انه قد حكم السيد الداماد في بعض تعليقات الاستبصار بان في سليمان بن جعفر المروزي يكون جعفر مصحف حفص قال و سليمان بن جعفر المروزي متكلم جليل معروف يعلم توثيقه من المحقق في نكت النهايه و مختصات الاماميه مستنده الى رواياته و استند شيخنا الشهيد الى روايته طواف النساء في العمره و هو يروى عن الكاظم و الرضا و الجواد عليهم السّلم و ربما حكى عن بعض ظهور حسن عقيدته سليمان بن جعفر المروزي من العيون و حكى عن بعض ان الصدوق يعتقد وثاقته لكن منشأ الدّعويين ان الصدوق عقد بابا في العيون في ذكر مجلس الرضا عليه السّلم مع سليمان المروزي و قال باب في ذكر مجلس الرضا عليه السّلم مع سليمان المروزي متكلم خراسان عند المامون في التوحيد و لا دلالة في هذا كون المروزي هو ابن جعفر لا احتمال كونه هو ابن حفص و لا على شىء من الدّعويين نعم مقتضاه مهاره سليمان في التكلم و كونه معروفا في الخراسان بالمهاره في التكلم و انحصار المتكلم في خراسان فيه او كونه اعلى شأننا من غيره و لو بواسطة الاشتهار و يظهر ذلك مما رواه الصدوق من ان النوفلى قال قدم سليمان المروزي متكلم خراسان على المامون فآكرمه و وصله ثم قال ابن عمى على بن موسى عليه السّلم قدم على من الحجاز و هو يجب الكلام و اصحابه فلا عليك ان نصير علينا يوم الترويه لمناظرته الى ان قال قال المامون انما وقيت اليك لمعرفتى بقوتك و مع ذلك روايه سليمان المذكور عن مولانا الكاظم للرضا عليه السّلم و ربما حكى ان السليمان بن جعفر المروزي رواياته عن مولانا الكاظم و الرضا عليه السّلم الرابع و الخمسون

ان الصدوق في مشيخه الفقيه قد ذكر طريقه الى احمد بن ابى عبد الله البرقى ثم ذكر طريقين و اليه

ثانيهما الطريق المذكور اولا حيث انه قد ذكر ان ما كان فيه عن احمد بن ابي عبد الله البرقي فهو مروى عن ابيه و محمد بن موسى المتوكل رضى الله عنهما عن علي بن الحسين السعد آبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي ثم ذكر ان ما كان فيه عن احمد بن ابي عبد الله البرقي فهو مروى عن ابيه و محمد بن الحسن رضى الله عنهما عن سعد بن عبد الله عن احمد بن ابي عبد الله البرقي و مروى عن ابيه و محمد بن موسى المتوكل رضى الله عنهما عن علي بن الحسين السعد آبادي عن احمد بن ابي عبد الله البرقي و لا خفاء في ان الطريق الثاني من الطريقين الاخيرين هو الطريق الاول المتقدم فالامر كما ترى بل تكرار العنوان و لو مع اختلاف الطريق غير مناسب كما ياتي مع مزيد كلام الخامس و الخمسون انه قال الصدوق في مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن الحسن بن علي الكوفي فقد روته عن ابي رضى الله عنه عن علي بن الحسن الكوفي عن ابيه و روته عن جعفر بن علي بن الحسن الكوفي و قد حكى المولى التقى المجلسي انه اشتبه المقصود بالحسن بن علي بن علي بن علي ان المقصود هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيرة بلا ريب كما يظهر بالتتبع و يرشد لها ذكره (1) الصدوق في المشيخه في قوله و ما كان فيه عن عبد الله بن المغيرة فقد روته عن جعفر بن علي الكوفي رضى الله عنه عن جده عبد الله بن المغيرة الكوفي و روته عن ابي رضى الله عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن عبد الله بن المغيرة هذا و مقتضى ما ذكر من الطريق الى الحسن بن علي و عبد الله بن المغيرة ان الحسن بن علي له ابن هو علي المعبر عنه في الطريق الاول الى الحسن بن علي بعلي بن الحسن و هو غير المذكور في الرجال و لعلي المذكور ابن هو جعفر المعبر عنه في الطريق الثاني الى الحسن بن علي و الطريق الاول الى عبد الله بن مغيرة بجعفر بن علي ثم ان الحسن بن علي المذكور وثقه الصدوق في بحث لباس المصلي من الفقيه و كذا النجاشي و العلامه في الخلاصه ثم انه روى في الاستبصار في باب القىء من ابواب ما ينقض الوضوء بسنده عن محمد بن علي بن محبوب عن علي بن الحسن بن علي الكوفي عن الحسن بن علي بن فضال و ربما قيل انه مبنى على الاشتباه اذ ليس في الرجال علي بن الحسن الكوفي غير علي بن الحسين بن فضال و قد صرح النجاشي بانه لم يرو عن ابيه شيئا و فيه انه يمكن ان يكون المقصود بعلي بن الحسن هو علي بن الحسن المتقدم ذكره و ما ذكره من ان النجاشي صرح بان علي بن الحسن بن فضال لم يرو عن ابيه شيئا معروف من النجاشي إلا انه يخدشه ان النجاشي و ان صرح بذلك لكنه قال بعد ذلك و ذكر احمد بن الحسن انه راى نسخه اخرجها ابو جعفر بن بابويه و

ص: ٦٦٧

(١ - ١) ما ذكره

و قال حدّثنا محمّد بن إبراهيم بن إسحاق الطالقاني قال حدّثنا احمد بن محمّد بن سعيد قال حدّثنا علي بن الحسن بن فضال عن ابيه عن الرضا عليه السّلم و لا يعرف الكوفيون هذه النسخه و لا رويت من غير هذا الطريق بقي انه روى في الاستبصار في باب التسميه على حال الوضوء بسنده عن احمد بن محمد بن عيسى عن الحسن بن علي عن عبد الله بن المغيرة و قيل ان الحسن بن علي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيره و قيل انه الحسن بن علي بن فضال لروايه احمد بن محمّد بن عيسى عن الحسن بن علي بن فضال عن عبد الله بن المغيره فلا مانع عن حمل الاطلاق عن الحسن بن علي بن فضال مع اقتضاء اشتهاه كثره رواياته لحمل الاطلاق عليه و روى في الاستبصار ايضا في باب وجوب الاستنجاء من البول و الغائط بسنده عن سعد عن موسى بن الحسن و الحسن بن علي عن احمد بن هلال عن محمد بن ابى عمير عن هشام بن سالم عن ابى عبد الله عليه السّلم و قيل ان المقصود بالحسن بن علي هو الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيره السادس و الخمسون انه قد ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه ان ما كان فيه عن الفضل بن ابى قره السّمندي فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن علي بن الحسين السّعدآبادى عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن شريف بن سالم التفليس عن الفضل بن ابى قره السّمندي ثم ذكر بعد فصل طويل ان ما كان فيه عن الفضل بن ابى قره السّمندي الكوفى فهو مروى عن محمّد بن موسى المتوكل رضى الله عنه عن علي بن الحسين السّعدآبادى عن احمد بن ابى عبد الله البرقى عن شريف بن سابق التفليس عن الفضل بن ابى قره السّمندي الكوفى و ليس على ما ينبغي اذ تعدد العنوان يناسب تعدد المعنون و مع اتحاد المعنون لا يناسب تعدد العنوان و فى هذا التمسك فى الكلمات بتعدّد العنوان فى كلمات ارباب الرجال على تعدّد المعنون و ان اتفق من الشيخ كثيرا تعدد العنوان مع وحده المعنون كما تقدم و كذا صحه الاستدلال بتعدّد العنوان فى مشيخه الفقيه و التهذيبيين على تعدّد المعنون كما مرّ و بما ذكرنا يظهر الحال فيما صنعه الصدوق فى مشيخه الفقيه حيث ذكر ان ما كان فيه عن عبد الرحمن بن ابى نجران فهو مروى عن محمّد بن الحسن رضى الله عنه عن محمّد بن الحسن الصفّار عن احمد بن محمّد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابى نجران ثم ذكر بعد فصل طويل ان ما كان فيه عن عبد الرحمن بن ابى نجران فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمّد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابى نجران و كذا ما صنعه الصدوق فى المشيخه حيث ذكر ان ما كان فيه عن حفص بن سالم فهو مروى عن ابيه رضى

الله عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسن بن ابي الخطاب عن جعفر بن بشير عن حماد بن عبد الله عن الهيثم بن ابي مسروق النهدي عن الحسن بن محبوب الى بن عثمان عن حفص بن ابي ولاد سالم الكوفي ثم ذكر ان ما كان فيه عن ابي ولاد الحنات فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن الهيثم بن ابي مسروق النهدي عن الحسن بن محبوب عن ابي ولاد الحنات قال و اسمه حفص بن سالم لكن قيل انه ذكره في صدر الاسانيد بعنوان حفص بن ابي ولاد سالم و الظاهر انه كان الاصل حفص بن ابي ولاد سالم و ذكر الابن قبل سالم من اغلاط النساخ لو لم يكن من غلط القائل اذا لغالب في امثاله ذكر الابن لكن احكى في كلام المولى التقي المجلسي ان حفص بن سالم ممن روى خميس آيات او سته و كذا ما صنعه و حيث ذكر ان ما كان فيه عن داود بن ابي زيد فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن قيس بن جيد عن داود بن ابي زيد و في بعض النسخ عن عبيد بن داود و هو غلط ثم ذكر ان ما كان فيه عن داود بن ابي زيد فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن العباس بن معروف عن ابي محمد الحجال عن داود بن ابي زيد و كذا ما صنعه حيث ذكر ان ما كان فيه عن زراره بن اعين فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و علي بن اسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره ثم قال و كذلك ما كان فيه عن حماد بن عيسى ثم ذكر بعد فصل طويل ان ما كان فيه عن حماد بن عيسى فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن سعد بن عبد الله عن ابراهيم بن هاشم و يعقوب بن يزيد عن حماد بن عيسى و مروى عن ابيه عن علي بن ابراهيم بن هاشم عن ابيه عن حماد بن عيسى إلا ان يقال ان العنوان الاوّل فيه من قبيل التابع فلا باس بذكر الطريق ثانياً بالاصاله مع الفصل السابع و الخمسون انه قد ذكر الصدوق في مشيخه الفقيه ان ما كان فيه عن زراره بن اعين فهو مروى عن ابيه رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد و الحسن بن ظريف و علي بن اسماعيل بن عيسى كلهم عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره بن اعين و قد تقدم هذه العبارة آنفاً فقال و كذلك ما كان فيه عن حريز بن عبد الله فقد روته بهذا الاسناد ثم قال و ما كان فيه عن حريز بن عبد الله فقد روته عن ابي و محمد بن الحسن رضى الله عنهما عن سعد بن عبد الله و الحميري و محمد بن يحيى العطار

و احمد بن ادريس عن احمد بن محمّد بن عيسى عن الحسين بن سعيد و على بن حديد و عبد الرحمن بن ابي نجران عن حماد بن عيسى الجهنى عن حريز بن عبد الله السجستاني و رويته ايضا عن ابي و محمد بن الحسن و محمد بن موسى المتوكل رضى الله عنهم عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن على بن إسماعيل و محمد بن عيسى و يعقوب بن يزيد و الحسن بن ظريف عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله السجستاني فقال و ما كان فيه عن حريز بن عبد الله فى الزكاه نقد رويته عن محمّد بن الحسن رضى الله عنه عن محمّد بن الحسن الصفّار عن العباس بن معروف عن إسماعيل بن منهل عن حماد بن عيسى عن حريز و رويته ايضا عن ابي رضى الله عنه عن على بن إبراهيم عن ابيه عن حماد عن حريز و انت خبير بان الطّريق الثانى من الطريقتين المذكورين فى غير الزكاه او الاعمّ على الاحتمالين المتطرفين فى المقام يغبى عن الطريق المذكور اولا لدخول الطريق المذكور اولا فى الطريق الثانى المشار اليه الثامن و الخمسون ان الصدوق فى مشيخه الفقيه ذكر طريقه الى معاويه بن ميسره فى قوله و ما كان فيه عن معاويه بن ميسره فقد رويته عن ابي رضى الله عنه عن عبد الله بن جعفر الحميرى عن احمد بن محمد بن عيسى عن على بن الحكم عن معاويه بن ميسره بن شريح القاضى ثم بعد فاصله طويله ذكر طريقه الى معاويه بن شريح فى قوله و ما كان فيه عن معاويه بن شريح فقد رويته عن ابي عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمّد بن عيسى عن عثمان بن عيسى عن معاويه بن شريح قال المولى التقى المجلسى و كانه سهو و الظاهر ان الغرض من كونه سهوا انما هو السهو فى اختلاف التعبير لا تكرار الطريق و كيف كان يظهر من ذلك اختلاف معاويه بن ميسره و معاويه بن شريح قضيه تعدد العنوان و هو الظاهر من الشيخ فى الفهرست قضيه تعدد العنوان فى كلامه ايضا و الاظهر القول بالاتحاد وفاقا لصريح جماعه و ظاهر جماعه اخرى و تفصيل الحال موكول الى ما حرّناه فى رساله منفردة التاسع و الخمسون انه قد يروى الصدوق فى الفقيه عن ذكر الطريق اليه فى المشيخه مثلا يقول و روى عن إسحاق بن عمار و ذكر الطريق الى إسحاق بن عمار و هذا قد اتفق فى كثير ممن ذكر الطريق اليه و لعل الحال فى الكل على هذا المنوال فهل الحديث من باب المسند و الطريق مطرد فيه او الحديث من باب المرسل و الطريق غير مطرد فيه بل هو مختص بصوره الروايه عن ذكر الطريق اليه على وجه الاسناد ظاهر المولى التقى المجلسى و كذا سلطاننا القول بالاوّل قضيه التعرض من كل منها الحال

الطريق في موارد نقل الروايه عن قال الطريق اليه و هو مقتضى ما صنعه صاحب المدارك حيث حكم بان ما ذكر في الفقيه في باب احكام السيهو في الصلاه انه روى عن إسحاق بن عمار قال قال ابو الحسن الاول اذا شككت فابن على اليقين قلت هذا اصل قال نعم من باب الموثق و ظاهر المحقق الشيخ محمد القول بالثاني و ظاهره مصير والده المحقق ايضا اليه و توقف الفاضل الاستربادى على ما حكى تلميذه الشيخ المشار اليه عنه شفاهما و الاوسط اوسط اذا الظاهر من قوله و ما كان فيه عن فلان انما هو ما روى بالاسناد نحو روى فلان كما هو الاكثر في الفقيه و لا يشمل ما نقل روايته نحو روى فلان اللهم إلا ان يقال ان عبارات القدماء ليست متناسبه الحال فلعل الغرض من قوله و ما كان فيه عن فلان هو مطلق ما كان مصدرا بذكر الفلان سواء كان الزوايه عنه على وجه الاسناد اليه او نقل الروايه عنه السيتون ان الغالب في الفقيه و التهذيب اتحاد صدر المذكورين لكن قد اتفق في الفقيه كون صدر المذكورين غير واحد بان كان صدر المذكورين ثنائيا لكن لم يخرج الثنائي عن الاثنين و بعباره اخرى كان المثني من باب المثني حيث انه قد ذكر الطريق تاره الى محمد بن حمران و جميل بن دراج لكنه ذكر الطريق الى محمد بن حمران ايضا و اخرى الى ابي بكر الحضرمي و كليب الاسدي لكنه ذكر الطريق الى كليب الاسدي ايضا و اتفق في التهذيبيين كون صدر المذكورين غير واحد في ثلث طرق الا ان الامر في غير واحد من باب التكرار لا اتحاد غير الواحد في الغير الواحد حيث انه ذكر الشيخ الطريق الى الحسن بن محبوب و الحسين بن سعيد مرتين كما يظهر مما ياتي و ذكر ايضا الطريق الى محمد بن الحسن بن الوليد على بن الحسين بن موسى بن بابويه و هو والد الصدوق و لا يذهب عليك ان الطريق فيما ذكر انما هو الى مجموع غير الواحد الى كل واحد من غير الواحد و لو قلنا بان المقصود فيما لو قيل اعطيت زيدا و عمرو بدرهم او اعط زيدا و عمرو بدرهم لو لا تعط زيدا و عمرو بدرهم هو اعطاء كل واحد من زيد و عمرو بدرهم في المثالين الاولين و النهى عن اعطاء كل واحد من زيد و عمرو بدرهم في المثال الاخير فاعطاء زيد و عمرو بدرهم مسكوت تنه في كل من الامثله الثلاثه الشهاده ان ما وقع من غير الواحد في صدر المذكور في الروايات هو غير الواحد اعني المثني و لو كان الطريق الى كل واحد من غير الواحد لصدر المذكور في الروايات من احد ثم واحد من غير الواحد اي كل واحد من غير الواحد لا بغير الواحد و

ربما يقتضى ما تقدم من كلام السيد السند النجفى ان الطريق الى غير الواحد اعم من الاجتماع والافتراق و دونه الكلام كما تقدم ثم انه لو ذكر الطريق الى واحد او كل واحد من غير الواحد فاعتبار الطريق الى غير الواحد لا يكفى فى اعتبار الطريق الى الواحد و كل واحد من غير الواحد و يظهر الوجه بما تقدم فى عكس ذلك اعنى ما لو اتفق الروايه عن الجماعه و عن آحاد الجماعه و لم يذكر الطريق الى الجماعه لكن ذكر الطريق الى الآحاد ثم انه قد اتفق لفظه غير واحد فى بعض الاسانيد و قد حرّنا الكلام فيه فى الاصول فى بحث المرسل لكن قال المقدس فى الجمع فى بحث الحيض قوله عن غير واحد كانه بدل عن كثير فلا يبعد العمل بها و قال فى الذخيره عند الكلام فيما لو نسي تعيين الصلاه الواحده الفائته و قوله عن غير واحد من اصحابنا يعنى فى روايته على بن اسباط يدل على تعدد الروايه و ظهور صحه الخبر عنده و مثل هذا الكلام عند ضعف الرواه و عدم صحه التاويل على نقلهم لا يصدر عن الثقات الاجلاء لما فيه من التليس الواضح و غرضه ان المرسل لو كان ثقاه لا يعبر بغير واحد من اصحابنا الا فى صورته اعتبار الخير عنده لظهور التعبير المذكور فى اعتبار الروايه عند المرسل و الا يلزم التدليس و انت خير بان دعوى الظهور المذكور محلّ الاشكال سواء كان الظهور مستندا الى نفس روايه العدل او تعبيره بغير واحد بل على الاوّل يلزم ان يكون روايه العدل تعديلا للمروى عنه و ربّما يرشد الى كون المراد بغير واحد جماعه انه روى فى التهذيب فى باب بيع الغرور المجازفه عن الحسن بن محمّد بن سماعه عن غير واحد عن أبان بن عثمان بل روايه الحسن بن محمد بن سماعه عن غير واحد عن أبان كثيره و روى فى التهذيب فى الباب المذكور عن الحسن بن محمّد بن سماعه عن جعفر و الميثمى و الحسن بن حماد عن أبان بل مثله قد اتفق فى اسانيد اخرى على ما يظهر من المحدث الحرّ فى الفائده الثالثه من الفوائد المرسومه فى آخر الوسائل بقى انه ربّما يتوهم كون صدر المذكورين من باب الجماعه فيما ذكره الشيخ فى مشيخه التهذيبيين بقوله و ما ذكرته عن الحسين بن سعيد عن زرعه عن سماعه و فضاله بن ايّوب و النضر بن سويد و صفوان بن يحيى فقد رويته بهذه الاسانيد عن الحسين بن سعيد عنهم تعويلا على كون فضاله معطوفا على الحسين بن سعيد و كذا النضر بن سويد و صفوان بن يحيى بناء على كون المتعاطفات معطوفه على المعطوف عليه و يندفع بان فضاله معطوف على زرعه بشهاده قوله فقد رويته بهذه

الاسانيد عن الحسين بن سعيد عنهم حيث انه لو كان فضاله معطوفا على الحسين بن سعيد لقال فقد رويته بهذه الاسانيد عنهم فالامر من باب الابتداء بالواحد و صدر المذكورين متّحد فائده عطف المفرد على المفرد كما فيما ذكر من الابتداء بغير واحد اعني كون صدر المذكورين من باب غير الواحد يقتضى اناطه الحكم باجتماع المفردين المتعاطفين او يقتضى استقلال كل من المفردين في تعلق الحكم اليه مثلا لو قيل اعط زيدا و عمروا بدرهم هل يقتضى العطف اعطاء الدرهم الى زيد و عمرو معا فلكل واحد منهما نصف درهم او يقتضى اعطاء الدرهم الى كل واحد من زيد و عمرو بالاستقلال و الظاهر الاتفاق على الاستقلال لو قيل بالاضمار اعني اضمار العامل في المعطوف عليه للمعطوف بان صار الامر من باب عطف الجملة على الجملة كان اضمر لفظ اعط عاملا لعمرو في المثال المذكور و هو اعني الاتفاق المذكور مقتضى التعليل الآتي من الشيخ فالتزاع انما يتاتي لو قيل بكون العامل في المعطوف هو العامل في المعطوف عليه او قيل بكون العامل في المعطوف هو الواو و مقتضى بعض كلمات ابن هشام في المغنى في فاتحه و او المفردة الاتفاق على كون الامر في الباب اعني عطف المفرد على المفرد على الخلو عن الاضمار لكن قال الشَّهيد في التمهيد نقلا قاعده اذا قلت قام زيد و عمرو فالصَّحيح ان العامل في الثاني هو العامل في الأوّل بواسطة الواو و ثاني الاقوال ان العامل فعل آخر مقدر بعد الواو و الثالث ان الواو نفسها قامت فعل آخر اذا علمت ذلك فمن فروع القاعده ما اذا حلف ان لا يأكل هذا الرغيف و هذا الرغيف فعل الاول لا يحث الا باكلهما جميعا كما لو عبّر بالرّغيفين و على القول بانه مقدر يكون كل منهما محلّوفا عليه بانفراده فيحث باكل كل منهما و كذا على الثالث و بالجملة فمقتضى ما عن الشيخ من انه لو قال لا كلمت زيدا و عمرو فكلم احدهما حث تعليلًا- بان الواو تنوب مناب الفعل هو القول بالثاني و مقتضى ما صنعه المحقق في الشرائع حيث جرى على انه لو قال لا اكلت هذا الخبز و هذا السِّمك لا يحث الا باكلهما تعليلًا بان الواو للجمع فهي ح كألف التشبيه هو القول بالاول و هو مقتضى صريح الشَّهيد في الدّروس في كتاب النذر قال قاعده الجمع بين شيئين او اشياء بواو العطف يصير كل واحد منهما مشروطا بالآخر قضيه الواو فلو قال لا اكلت الخبز و اللحم و الفاكهه أو لا اكلها فلا حث الا بالثلاثة و لا بر الا بها و كذا ما سمعت من كلام الشَّهيد في التمهيد و يقتضى القول بذلك ما اورد به صاحب المدارك على الاستدلال على



كون الوضوء واجبا غيريا بقوله عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه حيث ان المشروط ينعدم عند عدم الشرط بان المشروط وجوب الطهور و الصلاه معا و انتفاء هذا المجموع يتحقق بانتفاء احد جزئيه فلا يتعين انتفائهما و غرضه ان المشروط وجوب مجموع الطهور و الصلاه فمقتضى انتفاء المشروط بانتفاء الشرط هو انتفاء المجموع قبل الوقت لا انتفاء كل من الامرين فغايه الامر ثبوت عدم وجوب الطهور و الصلاه معا و قبل الوقت و لا يثبت انتفائهما حتى يثبت عدم وجوب الوضوء فالامر على ذلك من باب الاستغراق المجموعى و يمكن ان يكون الامر من باب الاستغراق الافرادى كما هو صريح الذخيره لكنه خلاف الظاهر إلا ان يقال انه على تقدير وجوب الطهور و الصلاه معا يكون كل منهما واجبا على حدّه و لو كان وجوب الطهور للصلاه و ليس الطهور و الصلاه واجبين بوجوب واحد بوحده شخصيه نظير ما لو قيل اعط زيدا و عمروا درهما و كان الواجب اعطاء زيد و عمرو معا درهما فالامر من باب الاستغراق الافرادى نعم لو كان الامر من باب الاستغراق الافرادى يصلح المقصود بناء على كون النفي فى المفهوم راجعا الى القيد و يكون الامر من باب سلب العموم لكن الاظهر ان النفي فى المفهوم لا يرجع الى القيد بل يرجع الى القيد و المقيد فالنفي الوارد على العموم لعموم السلب بالنسبه الى الافراد لو كان العموم من باب الاستغراق الافرادى و بالنسبه الى الاجزاء لو كان العموم من باب الاستغراق المجموعى و ربما يعبر عن الايراد المذكور بان قوله عليه السلام اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه كما يحتمل ان يكون الجزاء فيه كل من المعطوف و المعطوف عليه بتقديم الربط على العطف كذا يحتمل ان يكون الجزاء فيه كلاهما معا بتقديم العطف على الربط كما فى قولهم و انواعه رفع و نصب و جر و من ذلك قول الشاعر كريم متى امدحه امدحه و الورى معى و اذا لمته لمته وحدى و على الاول يكون المفهوم انه اذا لم يدخل الوقت لم يجب الطهور و لم يجب الصلاه و على الثانى انه اذا لم يدخل الوقت لم يجب الطهور و الصلاه معا فلا ينافى وجوب الطهور بانفراده فى خارج الوقت و مرجعه الى احتمال اشتراط اجتماع كل من المفردين المتعاطفين فى تعلق الحكم و استقلال كل منهما فيه بخلاف الايراد المتقدم فان المرجع فيه الى دلالة العطف على اشتراط الاجتماع لكنه مبنى على رجوع النفي فى المفهوم الى القيد برجوع النفي الى الاجتماع فى المقام كما هو الحال فى الايراد المتقدم لكن رجوع النفي الى الاجتماع يقتضى ثبوت وجوب الطهور او الصلاه قبل الوقت و لا يتأتى

احتمال انتفاء وجوب كل من الطهور و الصّلاه الا ان الاظهر عدم رجوع النفي الى الاجتماع فيتعين انتفاء وجوب كلّ من الطهور و الصّلاه و يقتضى القول بذلك ايضا ما جرى عليه المحقق القمّي و بعض من تاخر عنه فى باب الترجيح من ان المدار فى قوله عليه السّلم فى مقبوله عمر بن حنظله الحكم ما حكم به اعدلهما و افقههما و اصدقهما فى الحديث و اورعهما على الزيادة فى العدالة و الفقاهة و الصادقيه و الورع فالمرجح امر واحد لا الزيادة فى كل من الامور المذكوره فيكون المرجح امورا اربعة و مقتضى ما عن الشيخ من انه لو قال لا- كلمت زيادا و عمروا فكلما احدهما حث تعليلا- بان الواو تنوب مناب الفعل هو القول الثانى و كيف كان فالحق فى المقام ان الاضمار فى المضمار خلاف الظاهر و لا داعى الى ارتكابه لكن الظاهر فى مثل اعط زيادا و عمروا هو استقلال كل من زيد و عمرو فى وجوب الاعطاء اليه مع فرض خلو الكلام عن الاضمار نعم قد يكون الامر مبيّنا على الاناطه كما لو قيل الاسكنجيين هو الخل و السّكر و البيت السّقف و الجدران و انواع الاعراب الرفع و النّصب و الجر لكن هذا من جهه قيام القرينه الخارجيه و على ذلك المنوال الحال فى تجديد الاجزاء بكلّه نحو الكر الف و ماتا رطل و الوضوء غسلتان و مسحتان و غير ذلك بخلاف تجديد الكل بافراده نحو الكلمه اسم و فعل و حرف و الطهاره وضوء و غسل و تيمم اذا قصد به التحديد لا التقسيم و من ذلك تحديد المسافه فى التقصير بريد ذاهب و بريد جائي كما هو مقتضى بعض الاخبار ثم انه لو قيل لا- اكل اللحم و لا الخبز فهل يتاتى الحنث باكل اللّحم او الخبز على القول بعدم الحنث لو قيل لا اكل اللحم و الخبز بناء على كون الامر فى الباب من باب الاضمار أو لا فالامر فى المثالين المذكورين سواء ربما يظهر من بعض الكلمات القول بالاول لكن مقتضى بعض كلمات ابن هشام كون الامر من باب عطف المفرد على المفرد و خلوّ الحال عن الاضمار و على هذا يتاتى الحنث باكل اللحم او الخبز على الاظهر دون ما جرى عليه الشّهد الحادى و السّتون انه قد يتفق فى مشيخه الفقيه و التهذيبيين وقوع من ذكر للطريق اليه فى طريق آخر و الامر نظير الروايه بلا- واسطه و مع الواسطه و من ذلك انه قد ذكر فى مشيخه التهذيبيين الطريق الى الكليني و الكليني قد وقع فى طريق على بن ابراهيم بن هاشم و محمد بن يحيى العطار و احمد بن ادريس و الحسين بن محمد و محمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان و حميد بن زياد و احمد بن محمد بن عيسى و احمد بن محمد بن خالد و الفضل بن شاذان و ايضا قد ذكر فى مشيخه التهذيبيين

الطريق الى الصدوق و الصدوق قد وقع في الطريق الى والد و كل منهما قد وقع في الطريق هو سعد بن عبد الله و نظير ذلك ان الصّيدوق روى عن الشّريف بن سابق التفليسي و لم يذكر الطريق اليه و الشّريف قد وقع في طريق الصدوق الى الفضل بن ابي مره و قد تقدّم ذكر الطريقتين الثّاني و السّتون

ان الصّيدوق يروى في الفقيه عن الكليني و ذكر طريقه اليه في المشيخه إلّا انه قد حكى المولى التقي المجلسي ان الصّيدوق عاصر الكليني في برهه من الزمان و لكن لم يتفق لقائه اياه و يرشد اليه ان الكليني توفي في سنه ثمان و عشرين على ما ذكره النجاشي و الشيخ في الرجال او تسع و عشرين على ما ذكره الشيخ في الفهرست و ثلاثمائه و الصدوق توفي في سنه احدى و ثمانين و ثلاثمائه فلو كان عمر الصّيدوق ثمانين سنه فقد ادرك من زمان الكليني قريبا من ثلثين سنه و الشيخ يروى ايضا عن الصّيدوق و عن والده و هو متاخر عنهما و يرشد اليه ان الشيخ توفي في سنه ثمان و اربع مائه فالفصل بين زمان وفاه الصدوق و وفاه الشيخ سبع و عشرين سنه فالشيخ متاخر عن الصدوق فضلا عن والده الثّالث و السّتون انه قد ذكر السيد السّند العلي في شرح الصّيدوق السّجّاديه لمنشيتها آلاف السلم و التحيه الى قيام يوم القيمه انه قد اصطلح علماء الرجال على ان يقول الراوى فيما سمعه من لفظ الشيخ او شك هل كان معه احد حدثني و مع غيره حدّثنا و السّماع ارفع طرق التحمل السّبع عند جمهور المحدّثين و فيما قرأ عليه اخبرني و فيما قرأ بحضوره اخبرنا و لا يجوز عندهم ابدال كل من حدّثنا و اخبرنا بالآخر في الكتب المؤلّفه و اما ابناء فافهم يطلقونه على الاجازه و المناوله و القراءه و السّماع اصطلاحا و إلّا فلا فرق بين الابناء و الاخبار لغه الزّابع و السّتون انه ربّما يتفق الاشتباه في سند احد التهذيبيين بالسّند في الآخر كما اتفق فيما رواه الشيخ في الاستبصار في باب كميه الكرّ حيث انه روى الشيخ في التهذيب في باب الاحداث الموجهه للطهارات عند الكلام في الكرّ لا باب الاحداث الموجهه للطهاره المذكور سابقا على الباب المشار اليه و لا باب احداث الموجهه للطهاره المذكور لاحقا للباب المشار اليه في الزيادات عن الشيخ المفيد عن احمد بن محمّد بن الحسن عن ابيه عن محمّد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى عن أيّوب بن نوح عن صفوان عن إسماعيل بن جابر قال قلت لابي عبد الله عليه السّلم الماء الذي لا ينجسه شيء قال ذراعان عمقه في ذراع و شبر سعته و رواه في الاستبصار في باب كميه الكرّ عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن

محمّد بن يحيى عن ابيه عن محمّد بن يحيى احمد بن يحيى و قد حكى المحقّق الشيخ محمد انه ضرب جماعه على ابن يحيى فى صدر السنّد و زاد و ابعده عن ابيه محمّد بن يحيى تطبيقا لسنّد الاستبصار السنّد التهذيب من باب الاشتباه بتوهم اتحد الاحمد فى السّنين مع ان الاستقراء فى روايات الشيخ يقتضى بانه كلما يروى عن احمد بن محمد بتوسّط الشيخ المفيد فهو احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و كلما يروى عن احمد بن محمد بتوسّط الحسين بن عبد الله و هو الغضائرى فهو احمد بن محمّد بن يحيى و ان كان مقتضى ما ذكره الشيخ فى طريقه الى محمد بن الحسن الصفّار شيخوخه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد للشيخ و للحسين بن عبيد الله الخامس و السّتون ان الصّدوق ذكر روايه فى باب الصّلاه فى شهر رمضان و زيف الروايه بان الراوى زرعه عن سماعه و هما واقفيان و ذكر فى باب احرام الحائض و استحاضه حديثين احدهما مسند و الآخر مرسل فذكر انه لا- يعمل بالاخير معللا- بالارسال و مقتضى ما ذكر انه كان يعتبر الصّحيح باصطلاح المتأخرين مع انه خلاف طريقه القدماء و كذا طريقته فى الفقيه بل قيل ان الاخبار المودعه فى الفقيه اكثرها عن سماعه على ان الشيخ ذكر فى المشيخه فى الطريق الى زرعه الصّيدوق و لو كان روايه زرعه مردوده فكيف يكون الصّيدوق راويا عنه السّادس و السّتون ان الشيخ ذكر فى طريقه الى الحسين بن سعيد طريقين احدهما الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون عن احمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد عن ابيه و الآخر ابو الحسن عن ابى جيد عن محمّد بن الحسن الوليد عن محمّد بن الحسن الصفّار عن احمد بن محمد و اكثر فى الروايه عن الحسين بن سعيد بتوسّط الشيخ المفيد عن احمد بن محمّد بن الوليد عن الوليد عن ابيه عن الحسين بن الحسن بن أبان و هذا لا ينافى الطريقين المتقدمين لان الطريقين المتقدمين فيما اذا كان الحسين بن سعيد مبدوا به فى السنّد و اين هذا من كون الحسين بن سعيد خامس رجال السّند من جانب الابتداء إلا ان يقال انه لا يختلف مشايخ الاجازة باختلاف المبدو به فى السّند نعم يمكن ان يختلف وسائط الروايه و يكون وسائط الروايه فيما كان المبدو به فى السّند هو الحسين بن سعيد مثلا غير الوسائط فيما لو كان الحسين بن سعيد غير مندوبه لكن نقول ان الشيخ قد ذكر فى الفهرست من الطريق ما زاد على ما ذكره فى مشيخه التهذيبين فلا باس يذكر بعض الطرق فى المشيخه و الروايه بطريق آخر فقط او مضافا الى ما ذكره من الطريق هذا

و ربّما ذكر المحقق الشيخ محمد ان للشيخ فى الطريق الى الحسين بن سعيد طريقين آخرين احدهما الشيخ المفيد عن ابن قولويه عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن محمد بن علي بن الحسين بن بابويه عن سعد بن احمد بن محمد بن محمد و هو عجيب حيث انه لم يتفق الطريقان المذكوران بالنسبه الى احد من ارباب الطرق السّابع و السّدّتون انه قد ذكر الشيخ فى مشيخه التهذيبيين طريقه الى الحسن بن محمد بن سماعه و قد يقال ان الحسن بن محمد بن سماعه غير الحسن بن محمد بن سماعه بن مهراڤ فلو اتفق كون المبدو به فى روايه الشيخ هو الحسن بن سماعه فالمشيخه خاليه عن ذكر الطريق اليه اقول ان ماخذ دعوى مغايره الحسن بن محمد بن سماعه بن مهراڤ و الحسن بن سماعه ما حكاه الكشى فى ترجمه الحسن بن محمد بن سماعه فى قوله محمد بن سماعه ليس من ولد سماعه بن مهراڤ و له ابن يقال له الحسن بن سماعه بناء على كون الضمير المجرور فى قوله و له ابن راجعا الى سماعه بن مهراڤ كما هو مقتضى القرب فالغرض انّ سماعه بن مهراڤ له ابن هو الحسن بن سماعه لا الحسن بن محمد بن سماعه بن سماعه بن مهراڤ كما هو مقتضى اشتهاار سماعه بن مهراڤ بل الاب سماعه آخر غير سماعه بن مهراڤ فالحسن بن محمد بن سماعه مغاير مع الحسن بن سماعه لا راجعا الى محمد بن سماعه فالغرض ان محمد بن سماعه له ابن يقال له الحسن بن سماعه لا الحسن بن محمد بن سماعه فالحسين بن محمد بن سماعه متحد مع الحسن بن سماعه و يقتضى القول بالاول ما صنعه العلامه فى الخلاصه حيث ذكر الحسن بن سماعه الكندى من الواقفى ثم ذكر ان محمد بن سماعه ليس من ولد سماعه بن مهراڤ و كذا ما ذكره الفاضل الاسترابادى فى الوسيط فى ترجمه الحسن بن سماعه من ان الحسن بن سماعه غير الحسن بن محمد بن سماعه لكن الاظهر القول بالاخير حيث ان الظاهر رجوع الضمير و غيره من متعلقات الكلام الى العمده فى الكلام و العمده فى اصل الكلام و ان كان هو الحسن بن محمد بن سماعه لكن العمده فى الجملة المذكوره اعنى قوله محمد بن سماعه بن سماعه بن مهراڤ هو محمد بن سماعه بن سماعه بن مهراڤ و ان اقتضى القرب الرجوع الى سماعه بن مهراڤ و من هذا انه قد تردّد فى طائفه من التراجم رجوع التوثيق الى صاحب الترجمة المذكور بالاصاله و غيره المذكور بالتبع و الظاهر الرجوع الى صاحب الترجمة كما حرّناه فى الرساله المعموله فى ثقّه مع انه على الاخير يلزم ذكر شخص فى ترجمه شخص آخر اعنى ذكر الحسن بن سماعه بن مهراڤ فى ترجمه الحسن بن محمد بن سماعه و على الاول

يلزم ذكر ما يتعلّق بالشخص في ترجمته اذ المفاد ان الحسن بن محمّد بن سماعه المغفور له العنوان يقال له الحسن بن سماعه و لا ريب أنّه لو تردّد الامر بين ذكر ما يتعلّق بالشخص في ترجمه شخص آخر و ذكر ما يتعلّق بالشخص في ترجمته فالخير اظهر و مع ذلك على تقدير التعدّد فالظاهر ان الحسن بن سماعه لو اتفق في صدر سند التّهذيبيين هو الحسن بن محمّد بن سماعه لا الحسن بن سماعه لتقدّم كثره التقييد في المضاف اعنى تقييد الحسن باين محمد على اشتها المضاف اليه لو لم نقل بتقدّم اصل التقييد على الاشتها المشار اليه قضيه كثره وقوع الحسن بن محمد بن سماعه في صدر اسانيد الاستبصار و كذا في بعض اواسط الاسانيد بملاحظه تطرق الفتور على ظهور المضاف اليه لفرض استعماله في موارد التقييد في غير المشهور فظهور المضاف في المقيّد خال عن المعارض و ان كان المضاف اليه ظاهرا في غير حال الاضافه في المشهور فيحصل الظنّ بكون الامر من باب النسبه الى الجدّ و ان قلت ان استعمال المضاف اليه في غير المشهور انما هو في اضافته الحسن بن محمّد بن سماعه و هذا لا يوجب تطرق الفتور في ظهور المضاف اليه اعنى سماعه في ابن مهران لا- اختلاف المضاف قلت ان اختلاف المضاف لا يمانع عن تطرق الفتور في الظهور نظير عدم ممانعه الاختلاف في الصنف عن الحاق المشكوك فيه بالغالب و مع ذلك روى في التهذيب في باب النزول في مزدلفه بسنده الصّحيح عن محمد بن سماعه بن مهران و هو يكذب دعوى ان محمّد بن سماعه ليس من ولد سماعه بن مهران و يرشد الى اتحاد حسن بن محمد بن سماعه و الحسن بن سماعه و العجب من الفاضل الأسترآبادى حيث انه ذكر السّند المشار اليه في حاشيه الوسيط في عنوان الحسن بن محمّد بن سماعه و مع هذا جرى على تعدد العنوان لكنه ذكر السّند المذكور في الرّجال الكبير في عنوان الحسن بن محمّد بن سماعه و اقتصر على هذا العنوان و بما ذكر يظهر الحال في الحسن المقصود به الحسن بن سماعه في اواسط السّند كثيرا الثامن و الستون انه قد تعهد الصّدوق ان يحذف الاسانيد راسا لكنه تخلف عن العهد بعد فصل قليل كما مرّ حيث ذكر انه حذف شطرا من السّند و احوال الحال على ما ذكره في الآخر و الظاهر انه غير مسبوق فيه بسابق من الخاصّه و العامه كما هو مقتضى ما تقدّم عن المولى التقى المجلسىّ إلا انه انما يتجه لو كان المحذوف من باب الواسطه في الروايه و اما لو كان من باب مشايخ الاجازه فالامر على وتيره سائر الاخبار المسنده في كتب الاخبار من كتب الخاصّه و العامه و قد تعهد ايضا ان يستخرج

جميع اخبار الفقيه من كتب مشهوره عليها المعمول و اليها المرجع لكن المولى التقى المجلسي قد ذكر انه جرى على نقض العهد قال و الذي يخطر بالبال دائما ان قول المصنف في اول الكتاب ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعمول و اليها المرجع انه كان في باله اولا ان يذكر في هذا الكتاب الاخبار المستخرجه منها ثم آل القول الى ان ذكر فيه من غير تلك الاخبار ايضا لانه ذكر عن جماعه ليس بمشهور انفسهم و لا كتبهم او يكون المراد بالجميع الاكثر لكنهما سوء الظن بالمصنف بل باكثر الاصحاب فانهم ذكروا مراسيله و ذكروا ان الصدوق ضمن صحه جميع ما في كتابه بل الظاهر ان الجماعه الذين ليسوا بمشهورين عندنا كانوا مشهورين عنده و عند سائر القدماء و قد حكى المولى المشار اليه عن بعض الاصحاب ان المقصود الاستخراج من الاصول الأربعمائه لكنه خلاف الظاهر مع انه حكى المولى المشار اليه ان جماعه ممن روى الصيّدوق عنه ليسوا من اهل الاصول و ان امكن ان يكون الاكثر منهم و الظاهر بل بلا اشكال ان الفرض من كون الغرض الاستخراج من الاصول الأربعمائه هو كون صدور المحذوفين ارباب الاصول فدعوى ان جماعه ممن روى الصيّدوق عنه ليسوا من اهل الاصول و ان امكن ان يكون الاكثر منهم انما هي بالنسبه الى صدور المحذوفين حيث ان قصد الصدوق كان حذف الاسانيد بالكلية فالغرض من الاستخراج من الكتب المشهوره المعتبره انما هو الاستخراج من كتب صدور المحذوفين و تاويل العبارة بالاستخراج عن كتب اصحاب الاصول انما يجري على الاستخراج من كتب صدور المحذوفين و كذا تزييف التاويل بخروج جماعه ممن روى عنه الصيّدوق عن اهل الاصول و ان امكن ان يكون الاكثر منهم و قد تعهد ايضا ان لا يقصد قصد المصنفين من ايراد ما رووه فلا يذكر ما يعارض ما يفتى به لكن ربّما قيل انه جرى ايضا على نقض العهد حيث انه ذكر في بعض ابواب الفقيه اخبارا متضاده كما في باب الرّجلين يوصى اليهما فينفرد كل منهما بنصف التركه حيث انه بعد ان روى نفسه توقيع العسكري عليه السلم بخلافه قال و في كتاب محمد بن يعقوب الكليني و ذكر ما رواه بطبقه ثم قال قال مصنف هذا الكتاب و لست افتى بهذا الحديث بل افتى بما عندى بخط الحسن بن علي عليهما السلم و كما في باب الوصي يمنع الوارث بعد البلوغ فيزني لعجزه عن التّزويج حيث انه بعد ان اورد روايه الكليني عن الصادق عليه السلم قال قال مصنف هذا الكتاب ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب و ما رووته عن طريقه فهو قد اورد في كل من البابين ما يعارض ما افتى به و طرحه

و قد تعهّد ايضا ان يكون ما يذكره ما يفتى به و يحكم بصحّته و يعتقدّه و هو حجه بينه و بين ربه تقدس ذكره لكن على حكي الشيخ على في تعليقات الروضه عن جدّه صاحب المعالم انه و ان كان نظره حين الشروع في الفقيه ان يكون ما يذكره ما يفتى به لكنه عدل عنه لان في الفقيه ما يبعد نسبه اليه و ربما يستدلّ على نقض العهد بما سمعت من انه ذكر في بعض الابواب اخبارا متضاده فكيف يحكم بصحّتها و كيف يكون كل واحد منها حجه و اعتذر عنه مرادنا التفريسي بان كونها حجه من شأنها اي يفتى بمقتضاها لا ينافي ترك الافشاء و العمل بها لوجود المعارض المساوي او الاقوى كما هو شان الحجج الظنيه و ليس بشيء حيث ان المقصود بالحجه في عباره الفقيه هو الحجه فعلا و المدار في الاعتذار على جعل المقصود بالحجه هو الحجه شأنًا فذكر المتعارضين من باب نقض العهد و ان كان كل منهما من باب الصّحيح نعم ان كان ذكر عند ذكر المتعارضين كون ما افتى به هو مضمون احدهما كما فيما مر من البابين فهو لا يوجب نقض العهد بالكليه لكن لو ثبت انه ذكر المتعارضين من غير ترجيح لاحدهما فهو من باب نقض العهد بالكليه إلاّ انه انما يتم لو تكثرت منه ما ذكروا لا فيمكن ان يكون الامر من باب الغفله و ربما يستدل ايضا على نقض العهد باشتغال الفقيه على احاديث ضعيفه و باشتغاله على كلمات والده في رسالته اليه لعدم جواز تقليد الميت فلا- محيص عن كون ذكرها من باب نقض العهد بل لو جاز تقليد الميت كما استدللّ الفاضل التوني بذلك على جواز تقليد الميت لكون نقله كلمات والده بعد موته مع تصريحه بجواز العمل بما في الفقيه فهو قد تعهّد ان لا يورد الا ما يفتى به من الاخبار و قول الميت لا يصير دليلا للمجتهد و لو صار دليلا فهو ليس من الخبر فلات حين مناص عن نقض العهد و يندفع الاوّل بان المقصود بالصّحّه في كلام الصّيدوق ما هو المصطلح عليه عند القدماء و لا منافاه بين كون الخبر ضعيف السّند و صحيحا بمعنى كونه مظنون الصّدور بواسطه القرائن و ياتي مزيد الكلام و يمكن دفع الاخير بانه قد عدّ بعد العهد رساله والده من الكتب المعتميره التي ذكر استخراج الفقيه منها و الظاهر انها مضامين الاخبار بل عنه في المقنع ان ما اورد به والده فيها هو ما كان مبنيا ثابتا عن المشايخ الفقهاء الثقات بل قد يقال انها شرائع والده و قد ذكر في الذكرى ان الاصحاب كانوا يتمسكون بفتاوى ابن بابويه في الشرائع عند اعواز النصوص من جهه و ثوقهم بانطباق الفتاوى المذكوره في الشرائع على متون الاخبار المعتميره بل قال الفاضل التوني انه لا يفتى ابنا بابويه



فى المسائل الا بمنطوقات الادله و الا فلا وجه لعددها من الكتب المعبره التى استخرج الفقيه منها و بالجمله فالظاهر عدم العدول عن ذكر الفتوى الى مجرد نقل الاخبار حيث انه قال فى باب ما يجب به التعزير و الحد و هو قريب من اواخر الكتاب و فى روايه وهب بن وهب عن جعفر بن محمد عن آباءه عليهم السلام الى آخر الحديث ثم قال قال مصنف هذا الكتاب جاء الحديث هكذا فى روايه وهب بن وهب و هو ضعيف و الذى افتى به و اعتمده فى هذا المعنى ما رواه الحسن بن محبوب عن محمد بن مسلم عن ابي جعفر عليه السلام مع انه جرى فى الذكر فى كتاب الموارىث فى ابواب متعدده بل باب مبسوط على سبيل ذكر الفتوى من دون النقل و الروايه كما جرى عليه فى اوائل الكتاب قليلا مضافا الى ما يرشد الى ذلك من اختلافاته فى كتاب الموارىث مع الفضل بن شاذان و يونس بن عبد الرحمن قال و قال الفضل بن شاذان ثم قال و غلط الفضل بن شاذان و قال ايضا و غلط الفضل بن شاذان فى هذه المسأله فقال اه و قال ايضا و قال الفضل بن شاذان ثم قال و غلط الفضل بن شاذان و قال ايضا و غلط الفضل بن شاذان فى قوله ثم قال و غلط يونس بن عبد الرحمن فى قوله اه التاسع و السيتون انه قيل انه كان فى خيال الشيخ و بياله فى التهذيب ان يقنع بذكر الاخبار المتعلقة بالمسائل المذكوره فى المقنعه و يذكر سائر الاخبار بالاشاره كما هو مقتضى قوله صدر التهذيب حسب ما ضمنت ان يكون كاملا فى بابيه مشتملا على اكثر الاحاديث التى تتعلق باحكام الشريعه و متبها على ما عداها مما لم يشتمل عليه هذا الكتاب اذ كان مقصورا على ما تضمنه الرساله المقنعه من الفتاوى و لم اقصد الزيادة عليها لكن عدل عن ذلك و ذكر سائر المسائل و الادله عليها من الاخبار ثم انه قد تقدم ان الشيخ قد اكثر فى اوائل التهذيب الابتداء بذكره مشايخ الاجازه و هو ينافى ما تعهده كما ذكر فى المشيخه من اخذ الروايه من كتاب صدر المذكور كما انه ترك ذكر مشايخ الاجازه فى اوائل الاستبصار بل فى الجزءين الاولين و هو ينافى ما تعهده كما ذكر فى المشيخه من عدم حذف الطريق فى الجزءين الاولين بل السبعون انه ذكر الشيخ فى الفهرست فى ترجمه محمد بن يحيى الاشعري انه روى جميع رواياته و كتبه بطرق ثلاثه ما رواه عن عده من الاصحاب عن ابي المفضل محمد بن عبد الله الشيباني عن ابي جعفر محمد بن بطه القمى عن محمد بن يحيى و ما رواه عن الحسين بن عبيد الله و ابن ابي جيد جميعا عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن

محمّد بن احمد و ما رواه عن جماعه عن محمد بن على بن الحسين عن ابيه و محمّد بن الحسن عن احمد بن ادريس و محمّد بن يحيى عن محمد بن احمد بن يحيى و ذكر في مشيخه التهذيبيين لما ذكره في التهذيبيين عن محمّد بن يحيى طرقا اربعة ما رواه عن الشيخ المفيد و الحسن بن عبد الله و احمد بن عبدون كلّهم عن ابي جعفر محمّد بن الحسين بن سفيان عن احمد بن ادريس عن محمّد بن احمد بن يحيى و ما رواه عن ابي الحسين بن ابي جيد القمي عن محمّد بن الحسن بن الوليد عن محمد بن يحيى و احمد بن ادريس جميعا عن محمّد بن احمد بن يحيى و ما رواه عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن محمّد بن احمد و ما رواه عن الشيخ المفيد و الحسين بن عبيد الله و احمد بن عبدون كلّهم عن ابي محمّد الحسين بن حمزه العلويّ و ابي جعفر محمّد بن الحسين البزوفري جميعا عن احمد بن ادريس عن محمّد بن احمد بن يحيى و لا يذهب عليك ان الطريق الاوّل و الاخير المذكورين في الفهرست غير المذكورين في مشيخه التهذيبيين و ان الطريقين الاولين المذكورين في مشيخه التهذيبيين غير المذكورين في الفهرست و كذا الطريق الاخير المذكور في مشيخه التهذيبيين غير المذكور في الفهرست و ان الطريق الثاني المذكور في الفهرست متحد مع الطريق الثالث المذكور في مشيخه التهذيبيين إلا انه قد انضم في الطريق المذكور في الفهرست الى الحسين بن عبيد الله المذكور في مشيخه التهذيبيين ابن ابي جنيد و ذكر ما لم يذكر في مشيخه التهذيبيين عن الطريق في الفهرست كثير شائع لكن عكسه كما اتفق هنا نادر بل منحصر فما ذكر الحادي و السبعون انه قد نصّ شيخنا البهائي و المحدث الحر كما تقدّم على ان الكليني قد يسقط من اوائل السند حواله للحال الى السند السابق و قد نصّ عليه صاحب المنتقى ايضا و كذا بخله في تعليقات الاستبصار و كذا المولى التقي المجلسي و السيد السند الجزائري و على هذا سقوط الوساطه لا يضرّ باعتبار الروايه مطلقا بل نقله صاحب المنتقى و كذا بخله في تعليقات الاستبصار عن طريقه القدماء و يعبر عن ذلك في اصطلاح اهل الدرايه بالتعليق و قد حكى في المنتقى عن بعض توهم الارسال و على هذا سقوط الوساطه يوجب عدم اعتبار الروايه مطلقا بل هو مقتضى كلام العلامة البهائي في باب الكنى في ترجمه ابن داود و مقتضى بعض كلمات العلامة المجلسي في اربعينه كما يظهر مما ياتي كون الروايه اللاحقه كالسابقه ماخوذه من كتاب صدر المذكورين فالواسطه بين الكليني و صدر المذكورين من باب مشايخ الاجازه ذكرت تاره و تركت اخرى و على هذا ان

كان الساقط معتبرا فسقوطه لا يضرّ باعتبار الروايه و الا فيضّرّ به و حكى في المنتقى ايضا عن الشيخ انه يذكر طريقه الى المبدؤ به في السّند المحذوف عن صدره في الكافي بطريقه عن الكليني من غير تفتّن بتوسّط الواسطه المحذوفه المذكوره في السّند السابق و قال المحقق الشيخ محمّد كما تقدم بعد نقل حواله الحال في الاسقاط الى السّند السابق عن طريقه القدماء كما سمعت و كثيرا ما تبعها الكليني و ربما غفل عنها الشيخ فيضيع بسببها احاديث كثيره لكن اعتذر المولى التقي المجلسي كما تقدّم بان الشيخ كان غرضه غرض الكليني من الاختصار اقول ان الاظهر في باب اسانيد الكليني انّ الاسقاط فيها من باب الحواله الى السّند السابق انه لو كان الأمر من باب الارسال او غيره لا اتفق كثيرا ايضا في صورته عدم اشتراك السّند السابق و اللاحق في القدر المشترك اى مبانيه السندين فتخصيص الاسقاط بصوره اشتراك السّندين في القدر المشترك يكشف عن كون الغرض الاختصار و حواله الحال الى السّند السابق و لا سيما مع نقل ذلك عن طريقه القدماء و ان امكن القول بانه ياتي في كلام القدماء ما ياتي في كلام الكليني من احتمال الارسال او الاخذ من الكتاب فلا دلالة في كلام القدماء على ما نقل عنهم فلا وثوق بالنقل في الباب الثاني و السّبعون أنّه قد حكى في المنتقى ان في نسخه التهذيب بخط الشيخ سبق القلم في عدّه مواضع الى اثبات كلمه عن في موضع الواو ثم وصل بين طرفي العين و جعل على صورتها واو او التيس ذلك على بعض النساخ فكتبها بالصوره الاصلية في بعض المواضع و شاع ذلك في النسخ المتجدّده قال و من المواضع التي اتفق فيها هذا الغلط مكرّرا روايه الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمّد بن عيسى عن عبد الرحمن بن ابي نجران و عليّ بن الحديد و الحسين بن سعيد فقد وقع بخط الشيخ في عدّه مواضع منها ابدال احدي واوى العطف بكلمه عن مع ان ذلك ليس بموضع شك لكثرت تكرّر هذا الاسناد في كتب الحديث و الرجال قوله ابدال احدي واوى العطف بكلمه عن الغرض الابدال سهوا و ان كان الظاهر من نسبه الافعال هو التعمّد اذ المفروض التعمّد باصلاح كلمه عن بالواو اقول انه يرشد الى ما ذكره في المنتقى من كون الاسناد المذكور على العطفين ما رواه في التهذيب في باب كيفية الصّلاه و صفتها عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد عن عليّ بن الحديد و عبد الرحمن بن ابي نجران الحضرمي و الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره عن ابي جعفر عليه السّلم قال

يجزيك في الصلاه من الكلام اه و كذا ما رواه في التهذيب في الباب المذكور عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن علي بن حديد و عبد الرحمن بن ابي نجران و الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره عن ابي جعفر عليه السلام قال قلت له ما يجزى من القول في الركوع و السجود اه و كذا ما رواه في التهذيب في الباب المذكور عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عبد الرحمن بن ابي نجران و الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن محمد بن مسلم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يكون اماما فيستفتح بالحمد و لا يقرأ بسم الله الرحمن الرحيم اه إلا انه مشتمل على العطف الثاني دون العطف الاول و كذا ما رواه في التهذيب في باب تفصيل ما تقدم ذكره في الصلاه من المفروض و المسنون و ما يجوز فيها و ما لا يجوز عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن علي بن حديد و عبد الرحمن بن ابي نجران و الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن حريز بن عبد الله عن زراره قال قال ابو جعفر عليه السلام اذا انت كبرت في اول صلاتك بعد الاستفتاح باحدى و عشرين تكبيره الثالث و السبعون ان طرق الفقيه تقرب الى اربع مائه و طرق التهذيب و الاستبصار تزيد على اربعين فزياده اخبار التهذيب بالاضافه الى اخبار الفقيه من قبيل زياده الاشخاص مع قله الانواع بالاضافه الى كثره الانواع مع قله الاشخاص و طرق التهذيب و الاستبصار متحده فزياده اخبار التهذيب بالاضافه الى اخبار الاستبصار من باب زياده الاشخاص مع اتحاد الانواع و وجه الزيادة اختصاص من اخبار الاستبصار بالمتعارضات دون اخبار التهذيب الرابع و السبعون انه ذكر في المنتقى ان اشتباه عبد الله بن سنان بابن مسكان غلط متكرر الوقوع في كتابي الشيخ اقول ان من الاشتباه المشار اليه ما رواه في التهذيب في باب دخول الكعبه عن الكليني عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن النضر بن سويد عن ابن مسكان و يرشد الى الاشتباه ان المذكور في سند الكافي عبد الله بن سنان و من ذلك ايضا ما رواه في الاستبصار في باب السنه في القنوت بالاسناد عن الحسين بن سعيد عن فضاله عن ابن مسكان عن ابي عبد الله عليه السلام الى الاشتباه انه رواه في التهذيب بخطه كما في المنتقى عن عبد الله بن سنان الخامس و السبعون انه قد ذكر الشيخ في مشيخه التهذيبيين الطريق الى الفضل بن شاذان ثم ذكر الطريق اليه و كذا ذكر الطريق الى الحسن بن محبوب ثم ذكر

الطريق الى كتبه و مصنفاته ثم ذكر الطريق اليه و كذا ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد ثم ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب و كذا ذكر الطريق الى الحسن بن محبوب و الحسين بن سعيد ثم ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد و كذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى ثم ذكر الطريق الى نادر احمد بن محمد بن عيسى و كذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى و كذا ذكر الطريق الى احمد بن محمد بن خالد ثم ذكر الطريق الى احمد بن ابي عبد الله و هو متحد مع احمد بن محمد بن خالد كما صرح به بعض الاعلام و يرشد اليه ما صنعه السيد السند التفرشى حيث عنون احمد بن ابي عبد الله و قال سيحىء بعنوان احمد بن محمد بن خالد و يدل عليه ان الشيخ فى الفهرست فى ترجمه احمد بن محمد بن خالد ذكر ان كنيته أبا عبد الله فقد ظهر ان المراد باحمد بن ابي عبد الله المتكرر عن الصدوق فى المشيخه هو احمد بن محمد بن خالد و كيف كان و لا يخفى ما فى ذلك من التكرار كما هو الحال فى غير ذلك مما ذكر إلا ان يقال انه يختلف المطلق و المقيد فلا تكرر فى ذكر المطلق و المقيد من جهه ذكر الطريق اليهما فلا باس بذكر الطريق الى الحسين بن سعيد و ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن زرعه و كذا ذكر الطريق الى الحسين بن سعيد عن الحسن بن محبوب كما انه لا تكرر فى ذكر الطريق إلى الواحد و غير الواحد كما فى الطريق الى الحسن بن محبوب و الطريق الى الحسين بن سعيد و كذا لا تكرر فى الطريق الى شخص و الطريق الى كتبه و مصنفاته كما فى الطريق الى الحسن بن محبوب و الطريق الى كتبه و مصنفاته إلا ان يقال ان الطريق الاوّل لا يتجاوز عن الكتب و المصنّفات فالطريق الثانى يساوى الطريق الاوّل و الغرض منه التعميم لكن يساوى الطريق الاوّل و ليس الغرض الاحتراز عن غير الكتب و المصنّفات و كذا الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى و الطريق الى نوادره تطرق التكرار فى الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى لانه مبني على اتحاد المراد باحمد بن محمد بن عيسى و احتمال الاختلاف بابن عيسى و ابن خالد ثم ان الطريق المذكور فى مشيخه التهذيبيين الى الصدوق متحد مع الطريق المذكور الى محمد بن الحسن بن الوليد السادس و السبعون أنه قد روى الشيخ فى التهذيب فى باب الطواف عن موسى بن القاسم عن عبد الرحمن بن سياه عن حماد عن حريز عن ابي عبد الله عليه السلام قال العلامه فى المختلف نقلا و فى طريق هذا الحديث ابن سياه و لا يحضر فى الآن خاله ان كان ثقه فالحديث صحيح و ذكر فى المنتقى انه قد تكرر روايات موسى بن القاسم عن عبد الرحمن

و اتفق تفسيره فى عدّه اسانيد باين سيابه و رعايه الطبقات قاضيه بان تفسيره باين سيابه غلط و المتعّين اراده ابى نجران فى الكل قوله و رعايه الطبقات قاضيه اه منشأ القضاء ان موسى بن القاسم من اصحاب الرضا عليه السّلم على ما ذكره النجاشى و الشيخ فى الرّجال عدّه من اصحاب الرضا و الجواد عليهما السّلم و ابن سيابه من اصحاب الصّادق عليه السّلم على ما عن الشيخ فى الرّجال فلا مجال الروايه موسى بن القاسم عن ابن سيابه و اما ابن ابى نجران فقد عدّه النجاشى من اصحاب الرضا عليه السّلم و عدّه الشيخ فى الرّجال من اصحاب الرضا و الجواد عليهما السّلم فلا باس بروايه موسى بن القاسم عنه لكن عبد الرّحمن بن الحجاج من اصحاب الكاظم عليه السّلم و لقي الرضا عليه السّلم على ما ذكره النجاشى و عدّه الشيخ نقلا من اصحاب الصّادق عليه السّلم و قال فى اصحاب الكاظم عليه السّلم عبد الرّحمن بن الحجاج من اصحاب ابى عبد الله عليه السّلم و مقصوده ان من اصحاب الصّادق عليه السّلم و الكاظم عليهما السّلم لا انه من اصحاب الصّادق عليه السّلم فقط كما هو ظاهر العبارة و إلاّ فلا مجال لذكره فى اصحاب الكاظم عليه السّلم بل وقع التّقييد باين الحجاج فى بعض روايات موسى بن القاسم عن عبد الرّحمن فى بعض روايات الشيخ فتتعين عبد الرّحمن بن ابى نجران كما ترى بل يتردّد الامر بين ابن ابى نجران و ابن الحجاج كما اجرى عليه المولى التقى المجلسى نقلا بعد الحكم يكون ابن سيابه سهوا من قلم الشيخ و قد حكى الفاضل التستري عن بعض الاصحاب ايضا بعد ان جرى نفسه على التعيين فى ابن ابى نجران هذا و عبد الرحمن يقرب ثمانين رجلا لكن لا مجال لحمل عبد الرّحمن فى روايه موسى بن القاسم على الاكثر لعدم مساعدته الطبقة او عدم الاشتهار السّابع و السّبعون انه ربما يتردّد بعض روايات الشيخ بين كونه مذکور الطريق و كونه غير مذکور الطريق كما فيما رواه فى الاستبصار فى باب اكثر النفاس حيث انه روى عن احمد بن محمّد بن عيسى عن عليّ بن الحكم عن ابى ايوب عن محمّد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السّلم و بعد هذا روى عن عليّ بن الحكم عن العلاء بن رزين عن محمّد بن مسلم عن ابى عبد الله عليه السّلم و يتردّد الامر فى الرّوايه الثانيه بين كون عليّ بن الحكم صدر السّند و كون صدر السّند هو احمد بن محمد بن عيسى من باب التّعليق اعتمادا على السّند السابق كما هو طريقه الكلينى كما نصّ جماعه كما مرّ بل هو طريقه القدماء كما نقله غير واحد كما مرّ فعلى الأوّل يكون الخبر ضعيفا للجهل بالطريق بناء على لزوم نقد الطريق للجهل بالطريق لعدم ذكر الطريق الى على

بن الحكم و على الثانى بكون الطريق هو الطريق الى احمد بن محمد بن عيسى يبتنى الامر على اطراد الحذف من صدر السند حواله الى السند السابق فى اسانيد الشيخ بناء على ثبوته فى اسانيد الكلينى كما يقتضيه كلام المولى التقى المجلسى كما تقدم و ان كان مورد كلامه خصوص ما اتفق موافقه الشيخ للكلينى فى الاسناد و عدم الاطراد كما تقدم من جماعه و ربما يحتمل كون الروايتين ماخوذتين من الكافى مسلوكا فيهما مسلوكة مسلك الكلينى لكن لم يذكر فى الكافى شىء من الروايتين الثامن و السبعون انه قد اعجب الفاضل الأسترآبادى فى بعض تعليقات الاستبصار حيث انه قال الشيخ فى الاستبصار فى باب الرجل يصيب ثوبه النجاسه و لا يجد الماء لغسله و ليس معه غيره و قد روى على بن جعفر عن اخيه قال سألته عن الرجل عريان و حضرت الصلاه فاصاب ثوبا نصفه دم او كله يصلى فيه او يصلى عريانا فقال ان وجد ماء غسله و ان لم يجد صلى فيه و لم يصل عريانا و قال الفاضل المشار اليه فى الحاشيه روايه على بن جعفر و ان كانت مرسله هنا لكنها مرويه فى الفقيه بطريق صحيح مع ان الشيخ ذكر طريقه الى على بن جعفر فى قوله و ما ذكرته عن على بن جعفر فقد رويته عن الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه محمد بن يحيى عن العمركى بن على النيشابورى البوفكى عن على بن جعفر التاسع السبعون

انه ذكر فى المنتقى انه تكثر فى روايات الشيخ سقوط الواسطه بين موسى بن القاسم و أبان و الممارسه تقضى بكون الواسطه العباس بن عامر بل فى بعض الاسانيد وقع محمد بن القاسم تصحيحا عن موسى بن القاسم و لا ريب فى كونه تصحيحا اقول ان من ذلك الباب ما رواه فى التهذيب فى زيارات الحج عند الكلام فى العمره عن موسى بن القاسم عن أبان بن عثمان عن عبد الرحمن قال سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المعتمر بعد الحج قال اذا امكن موسى من راسه فحسن الثمانون انه قد حكى العلامة البهبهانى عن حاله العلامة المجلسى تحسين عبد الرحمن القصير بواسطه ذكر الصدوق الطريق اليه و المنشأ دلاله ذكر الطريق الى الشخص على كونه محلّ الركون و السكون و كثره الروايه عنه و هو يجرى فى سائر من ذكر الشيخ الطريق اليه و كذا فى كل من ذكر الصدوق الطريق اليه و لا يذهب عليك حسن التعبير بالتحسين دون المدح كما وقع فى تعريف الحسن حيث ان كثيرا من الامور يوجب حسن الحديث و اعتبار القول و الظن بصدق الراوى و لا يصدق عليه المدح سواء كان من باب اللفظ كالترضى و الترخم كما

فى الحسين ادريس حيث انه حكى المولى التقى المجلسى ان الصّدوق ترخّم عليه عند ذكره ازيد من الف مرّه و كذا حمزه بن محمّد القزوينى العلوى حيث انه حكى المولى المشار اليه ان الصّيّدوق ترخّم عليه كلما ذكره و ترضى له بل العنوان المذكور معروف او كان من باب غير اللفظ نحو كون الراوى وكيلا- لاحد الاثمه عليهم السّلم او كونه ممن يترك روايه الثقه او تؤل احتجاجه بروايته و ترجيحها لها على روايه الثقه او روايه الاجلاء عنه او كونه ممن يروى عن الثقات او كونه ممن اخذ توثيقه و عمل به او اعتماد القميين عليه او كون رواياته كلا او جلا مقبوله فالاحسن جعل المدار فى الحسن على كون بعض رجال السّند موصوفا بالحسن و بعباره اخرى موصوفا ببعض اسباب اعتبار القول و الظن بالصّيّدوق سواء كان الامر من باب المدح ام لا الحادى و الثمانون ان العلامه السبزوارى جرى فى الذخيره كما يظهر مما تقدّم من كلامه على تصحيح اخبار الفقيه و التهذيبين مع اختلال حال الطريق بجهالته او ضعف بعض رجاله بالجهاله او غيرها فى صورته اعتبار الرجال المذكورين فى السّند مع تقييد الصّيّدوق بقوله على الظاهر او عندى اشاره الى اختلال حال الطريق او بعض رجاله الثّانى و الثمانون انه جرى المحقق الثّانى فى جامع المقاصد عند الكلام فى اشتباه دم الحيض بدم القرحة على ترجيح ما رواه الشيخ من كون المدار على الطرف الا يسر على ما رواه الكلينى من كون المدار على الطرف الايمن تعليلا بانه اعرف بوجوه الحديث و اضبط بل جرى على ترجيح ذلك بعمل الشيخ فى النهايه و اورد عليه الشّهد الثّانى فى الدرايه بانه من جهة عدم الاطّلاع على كيفيه روايات الشيخ و طرق فتواه اقول ان مثله الظاهر الشيخ فى ان مزيه الشيخ فضلا بالنسبه الى الكلينى فى غايه الظهور بل الكافى انما كان على سبيل مجرّد الجمع و اما التهذيب فيشهد فهرسته بكمال تعميق النظر من الشيخ فى اخباره حتى انه ذكر فى الفهرست استفاد بعض المطالب بالمفهوم و استفاد بعض المطالب بالاشعار لكن الظاهر ان ما وقع من الشيخ فى باب الاسانيد لم يقع مثله من احد فى فن نعم ليس الامر فى متون رواياته على حال الاسانيد لكن ليس الحال بهذا توجب روايه الشيخ التّرجيح بل المولى التقى المجلسى و هو فى جوده الاطّلاع على الاخبار متنا و سندا بمكان صرح بان الجمع الواقع من الكلينى فى حواشى الاعجاز قال و الحق انه لم يكن مثله فيما رأيناه من علمائنا و كلّ من يتدبّر فى اخباره و ترتيب كتابه يعرف انه كان مؤيدا من عند الله



تبارك و تعالی جزاه الله عن الإسلام و المسلمین افضل جزاء المحسنین و قال السید السند النجفی انه كتاب جلیل عظیم النفع عديم النظیر فائق علی جمیع كتب الحدیث بحسن الترتیب و زیاده الضبط و التهذیب و جمعه للاصول و الفروع و اجتماعه علی اكثر الاخبار الوارده من الائمة الاطهار لكن روى فی التهذیب فی باب صلاه الكسوف بسنده عن علی بن ابی عبد الله عن ابی الحسن موسى علیه السّلم و عن الكافی عن علی بن ابی عبد الله و هو سهو اذ المقصود بعلي بن ابی عبد الله هو علي بن جعفر و هو يروي عن اخيه موسى علیه السّلم كثيرا كما روى عنه هنا ايضا و روى فی الكافی فی باب من ابواب كتاب الدیات و القصاص عن علي بن إبراهيم عن ابیه عن ابن محبوب عن بعض اصحابه عن ابی عبد الله علیه السّلم فی اربعة شهدوا علی رجل محصّن بالزّناء ثم رجع احدهم بعد ما قتل الرجل قال ان قال الرابع و همت ضرب الحدّ و اعزم الديه و ان قال تعدت قتل و روى عن ابن محبوب عن إبراهيم بن نعيم الأزدي قال سألت أبا عبد الله علیه السّلم عن اربعة شهدوا علی رجل بالزّناء فلما قتل رجع احدهم عن شهادته قال فقال يقتل الرابع و يؤدي الثلاثة الى اجله ثلاثة ارباع الدّيه ثم روى الروایتين المذكورتين فی كتاب الشهادات فی باب من شهد ثم رجع عن شهادته إلّا ان يقال ان ذكر الروايه فی البابين المختلفين من باب المناسبه مع البابين ليس من باب التكرار الغير المناسب و اما الترجيح بفتوى الشيخ و لم اظفر بالترجیح بفتوى الفقيه الواحد و ان يمكن القول به كيف و قد حكى الشّهد فی الذكري عن الاصحاب كما مرّ انهم كانوا يسكنون الى فتاوى ابن بابويه عند اعواز النصوص لحسن ظنّهم به و ان فتواه كروايته و مقتضاه جواز العمل بالظن المستفاد من قول الفقيه الواحد و ان ربما نقل الاجماع علی عدم الجواز و جواز العمل بالظن فی مقام الترجيح اسهل بمراتب شتى من العمل بالظن ابتداء فی الحكم الشرعی ثم انه روى فی التهذیب بالاسناد عن حفص ابن البختری عن ابی عبد الله علیه السّلم قال قال رسول الله صلّى الله عليه و آله يا علی اذا مامت فاغسلني بسبع قرب بئر غرس قال المولى التقى المجلسی فی الحاشیه روى الصفّار فی بصائر الدّرجات اخبارا كثيره و الجمیع ست قرب من بئر غرس و ليس السّبع فيها فالظاهر ان السّيهو من نساخ الكافی و تبعه الشيخ و غيره انتهى و القرب جمع قربه و الغرس بفتح الغین المعجمه و سکون الراء المهمله بئر بالمدينه فاضافت البئر اليه من باب الاضافه البيانيه و قيل المشهور بئر رأس

بالمهمزه و قد روى فى الكافى و التهذيب روايه مشتمله على الست ايضا بقى انه قد روى فى التهذيب بالاسناد عن معاويه بن عمّار قال سألت أبا عبد الله عليه السّلم عن الرّجل من اهل المعرفه بالحق ياتينى بالبختج و يقول قد طبخ على الثلث و انا اعلم انه يشربه على النّصف إذا شربه بقوله و هو يشربه على النّصف فقال خمر لا تشربه اه و هو مروى فى الكافى بدون حمر قبل قوله عليه السّلم لا تشربه و عن بعض الاشكال فى الاعتماد على روايه التهذيب تعليلا بكثره وقوع التّحريف و الزيادة و النقصان فى الاخبار من الشيخ و قد جرى فى الرياض على ترجيح روايه التهذيب و ان كان الكافى اضبط لتقدّم الزيادة على النقيصه و فيه انه لا- مجال لتقديم الزيادة مع كون الكافى اضبط التعارض جهتي الرّجحان فيتاتي المساواه الثالث و الثمانون انه روى فى الفقيه بالاسناد عن عبد الله بن سنان عن ابي عبد الله عليه السّلم قال المعتكف بمكه يصلّى فى اى بيوت شاء سواء عليه صلى فى المسجد او فى بيوتها لكن رواه فى الكافى بالاسناد عن عبد الله بن سنان قال المعتكف الى آخر المتن و رواه الشيخ فى التهذيبن بالاسناد ايضا الى عبد الله بن سنان قال المعتكف الى آخر المتن و ربّما يظهر من ذلك ان الصّدوق اضبط من الكلينى و الشيخ فلو وقع التعارض بين روايه الصّدوق و روايه الكلينى او الشيخ فالترجيح مع روايه الصّدوق قال فى المنتقى و لو لا ضبط الصّدوق رحمه الله و حرسه على حفظ اتصال الحديث لكاد ان يضيع بصنع الجماعه و قد حكم المحقق الشيخ محمد فى حاشيه التهذيب نقلا بان روايه الصّدوق قد ترجح على روايه الشيخ الطّوسى تعليلا بان الصّدوق اثبت فى النقل اذ تجوز العجله فى نقل الشيخ ظاهر كما يعلم من مواضع لكن لا مجال للاشكال فى رجحان روايه الصّدوق بحسب السند على روايه الشيخ لما سمعت من ان الظاهر انه لم يقع مثل ما وقع من الشيخ فى باب الاسانيد من غير الشيخ فى فن من الفنون بل قد ظهر فيما سمعت انه يمكن ترجيح روايه الصّدوق على روايه الكلينى الراجح روايته على روايه الشيخ و اما بحسب المتن فلا- يخلو ترجيح روايه الصّدوق على روايه الشيخ عن الوجه لتطرق الوهن فى ضبط المتن بكثره اختلال السند و عدم الضبط فيه و قد حكى السيّد السند النجفى عن بعض الاصحاب ترجيح احاديث الفقيه على غيره من الكتب الاربعه نظرا الى زياده حفظ الصّدوق و حسن ضبطه و تثبتة فى الروايه و تاخر كتابه عن الكافى و ضمانه فيه لصحّه ما يرويه و انه لم يقصد فيه قصد المصنّفين فى ايراد جميع ما رووه و انما يورد ما يفتى به و يحكم بصحّته

و يعتقد انه حجه بينه و بين ربه و بهذا الاعتبار قيل ان مراسيل الصّيدوق فى الفقيه كمراسيل ابن ابن ابى عمير فى الحجيه و الاعتبار و ان هذه المزيه من خواص هذا الكتاب لا توجد فى غيره من كتب الاصحاب لكن الاستناد الى ضمان الصّدوق لصّحه جميع ما فى الفقيه و اعتبار مراسيله انما يتم بناء على عدم وجوب نقد اخبار الفقيه و هو غير ثابت و قد حرّنا تفصيل الحال فى محلّه فى الاصول و قد حكى السيّد السّند المشار اليه فى ترجمه الصّدوق الاطباق على صحه اخبار الفقيه و دونه المقال و حكى ايضا ان صاحب المعالم مع اعتباره تزكيه العدلين فى اعتبار الخبر يعمل بالخبر المذكور فى الفقيه و دونه الاشكال و قد تقدّم شرح الحال ثم انه روى فى الفقيه فى باب صلاه العيدين عن محمّد بن الفضيل عن ابى الصّباح الكنانى عن ابى عبد الله عليه السّلم روايه طويله ثم اعاد الروايه فى آخر الباب روايه عن ابى الصّباح و هذا بعيد عن الضبط و ايضا روى فى باب الايمان و النذر و الكفارات عن حماد بن عثمان عن محمّد بن ابى الصّباح عن ابى الحسن عليه السّلم و اعاد الروايه فى باب الوقف و الصّيدوقه و النحل و روى ايضا فى باب القود و مبلغ الديه عن سليمان بن خالد روايه و اعاد الروايه فى باب ضمان الطّئر لكن يمكن القول بان ذكر الروايه فى البائن لا باس به كما مرّ فلا باس بهذا التكرار و لا التكرار السابق عليه كما مر و ايضا روى فى باب ما يجب فيه التعزير و الحدّ و الرّجم و القتل و النفي فى الرّناء او باب حدّ ما يكون المسافر فيه معذورا فى الرّجم دون الجلد على اختلاف النسخ عن الحسن بن محبوب و عن ابى ايّوب قال سمعت ابن بكير يروى عن احدهما عليهما السلم قال الفاضل الكاظمى فى الكافى و التهذيب بكير بن اعين و هو الصّواب لانّ ابن بكير لا يروى عنهما عليهما السلم و ايضا روى فى الفقيه فى باب فضل الصّيدوقه عن الوليد بن صبيح عن ابى عبد الله عليه السّلم روايه قد عد فيها من الثلاثه الذين يردّ دعائهم رجل كان له مال فانفقته فى وجهه و الظاهر اتفاق النسخ عليه و فى اصول الكافى فى باب من لا لا يستجاب دعوته و نوادر البنظى على ما فى آخر السّرائر فانفقته فى غير وجهه و هو المتعّين و العجب انه فسّر سلطاننا قوله عليه السّلم فى وجهه بوجه الله و احتمال بعض آخر كون الغرض وجه المال اى مصارفه و لم يذكر احد منهما عدم مناسبه صرف المال فى وجهه لعدم استجابته الدّعاء الرّابع و الثمانون انه روى فى الفقيه فى باب وجوب الجمعه و فضلها و من

وضعت عنه و الصلاه و الخطبه فيها على نهج غير مانوس حيث انه روى عن ابى جعفر عليه السلم انه قال لزاره انما فرض الله عز و جل على الناس من الجمعه الى الجمعه خمسا و ثلثين صلاه فيها صلاه واحده فرضها الله عز و جل على الناس فى جماعه و هى الجمعه و وضعها عن تسعه عن الصغير و الكبير و المجنون و المسافر و العبد و المرأه و المريض و الاعمى و من كان على راس فرسخين و القراءه فيها بالجهر و الغسل فيها واجب و على الامام فيها قنوتان قنوت فى الركعه الاولى قبل الركوع و فى الركعه الثانيه بعد الركوع و من صلاها وحده فعليه قنوت واحد فى الركعه الاولى قبل الركوع و تفرد هذه الروايه حريز عن زراره و الذى استعمل و افتى به و مضى عليه مشايخى رحمهم الله ان القنوت فى جميع الصلاه فى الجمعه و غيرها فى الركعه الثانيه بعد القراءه و قبل الركوع و قال زراره قلت له على من يجب الجمعه قال يجب على سبعة نفر من المسلمين و لا جمعه لاقبل خمسه من المسلمين احدهم الامام فاذا اجتمع سبعة و لم يخافوا انهم بعضهم و خطبهم و قال ابو جعفر عليه السلم انما وضعت الركعتان اللتان اضافهما النبى صلى الله عليه و آله يوم القيمه للمقيم لمكان الخطبتين مع الامام فمن صلى يوم الجمعه فى غير جماعه فليصلها اربعا كصلاه الظهر فى سائر الايام و قال وقت صلاه الجمعه يوم الجمعه من ساعه تزول الشمس و وقتها فى السفر و الحضر واحد و هو من المضيق و صلاه العصور فى وقت الاول فى سائر الايام و الظاهر ان قوله و قال زراره من تنمه الروايه السابقه كما يظهر من المولى التقى المجلسى نقلا و لعل قوله و لا جمعه من الصدوق كما فى الحاشيه المنسوبه الى سلطاننا من قوله لعله من كلام المصنف و الظاهر ان قوله و قال ابو جعفر عليه السلم من تنمه الروايه السابقه ايضا كما استظهره سلطاننا فى الحاشيه المنسوبه اليه ثم ان الظاهر ان الغرض من دعوى تفرد حريز فى الروايه توهين الروايه بعدم الظن بالصي دور و من هذا ما ذكره سلطاننا من انها ليست بصحيحه باصطلاح المتقدمين و ان كان طريق المصنف اليه صحيحا باصطلاح المتأخرين لكنك خير بان عدم حصول الظن بالصدور من الخبر مع صحه رجال السند فى غايه البعد نعم لا يتحقق الظن بالحكم بواسطه المعارضه او بواسطه مخالفه المشهور الخامس و الثمانون انه روى فى التهذيب فى باب تطهير الثياب و البدن من النجاسات من زيادات بالاسناد عن إسحاق بن عمّار عن المعلّى بن الخنيس و عبد الله

بن ابي يعفور ثم روى عن احمد بن محمد بن يحيى عن احمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار الساباطى قال سئل ابو عبد الله عليه السلام اه ثم قال و بهذا الاسناد عن إسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام عن الطست يكون فيه تماثيل او الكوز او التور يكون فيه تماثيل او فضه لا- يتوضأ منه و لا فيه و عن الرجل اذا قص اظفاره بالحديد او اخذ من شعره او حلق قفاه فان عليه ان يمسحه بالماء قبل ان يصلّى سئل فان صلّى و لم يمسح من ذلك بالماء قال يمسح بالماء و يعيد الصلاه لان الحديد نجس و قال ان الحديد لباس اهل النار و الذهب لباس اهل الجنة ثم قال و بهذا الاسناد عن الرجل ينكسر ساعده او موضع من مواضع الوضوء اه و قد اسند في الذخيره عند البحث عن الجبائر الحديث الاخير الى إسحاق بن عمار و فى المشارك و فى الموثق عن إسحاق بن عمار او عمار و الظاهر بل بلا اشكال ان إسحاق فى قوله و بهذا الاسناد عن إسحاق بن عمار سهو بشهاده روايه الروايه الاخيريه فى الاستبصار فى باب المسح على الجبائر بالسند المذكور فى التهذيب عن إسحاق بن عمار مسندا عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام و كذا روايه الروايه الثانيه فى الاستبصار فى باب مس الحديد من قوله عن الرجل اذا قص اظفاره بالسند المذكور فى التهذيب عن إسحاق بن عمار مسندا عن عمار بن موسى عن ابي عبد الله عليه السلام و الحال فى الروايه الاخيريه هو الحال فى الروايه الثانيه فروايه الروايه الاخيريه عن عمار تقضى بكون الروايه الثانيه ايضا عن عمار مضافا الى قضاء قضيه روايه مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى كما نصّ عليه النجاشى و الشيخ فى الفهرست مع قطع النظر عن كثره روايته عنه بزياره إسحاق فى إسحاق بن عمار فى الباب لكن على ذلك يلزم خلاف المناسب بل خلاف المتعارف اذ فى صورته اتحاد السند السابق و اللاحق المناسب بل المتعارف ان يقال و بهذا الاسناد عن ابي عبد الله عليه السلام مثلا مع اتحاد الامام عليه السلام فى السندين او اختلافه و قد جرى الوالد الماجد ره ايضا على كون إسحاق إلا انه استند ان الشيخ فى الاستبصار جزى الروايه الثانيه الى ثلاثه اجزاء و روى جزءين منها بالسند المذكور فى التهذيب مسندا عن عمار و يظهر ما فيه بما سمعت حيث ان الشيخ جزى تلك الروايه الى جزءين و روى الجزء الثانى مسندا عن عمار نعم روى الروايه الاخيريه ايضا عن عمار فقد اشتبه على الوالد الماجد ره الروايه الاخيريه بالجزء

من الروايه الثانيه ثم ان الترديد من المشارق يمكن ان يكون من جهه التردّد في رجوع الاشاره في قوله و بهذا الاسناد اولاً و ثانياً الى الاسناد الاوّل او الثاني لكن على التقديرين لا بدّ من كون المقصود بالاسناد المشار اليه هو من عدا إسحاق او عمّار بارتكاب التقييد اما على الاوّل فالامر ظاهر و اما على الثاني فلعدم اتفاق روايه عمار بن موسى عن إسحاق بن عمار بعد مساعده الطبقه كما هو الاظهر لكون كل منهما من اصحاب الصّادق و الكاظم عليهما السّلم و لا سيّما بناء على اتحاد إسحاق بن عمّار في إسحاق بن عمار بن موسى الساباطى لعدم اتفاق روايه الوالد عن الولد بعد مساعده الطبقه و قد حرّنا الكلام في إسحاق بن عمار فيما حرّناه في الاصول من الرجال و يحتمل ان يكون المقصود بالاسناد هو من عدا إسحاق او عمّار من دون ارتكاب التقييد و نظير ما ذكر من قوله و بهذا الاسناد مع خروج بعض اجزاء السّند غير عزيز لكن نقول انه لو رجع الاشاره الى الاسناد الاوّل فالسّند ينتهي الى إسحاق كما لا يخفى و لو رجعت الى الاسناد الثاني فالسّند ينتهي الى إسحاق و على هذا المنوال الحال لو كان الغرض اطراد الاسناد الثاني بتمامه روايه عمار عن إسحاق فلا مجال للترديد و ان كان التردّد في محلّه و مع ذلك رجوع الاشاره الى الاسناد الاول بعيد فلا يتجه التردّد إلا ان يقال ان امثال ذلك البعيد بل الابعد منه غير بعيد من التهذيب و يمكن ان يكون الترديد من جهه خيال الاشتباه في إسحاق من جهه سبق عمار و يمكن ان يكون الترديد بواسطه ما ذكرناه إلا انه لو تفتن بما ذكرناه فلا مجال للترديد لوضوح السّيهو في إسحاق بل مجرد روايه الروايه الاخيريه او ما مرّ من الروايه الثانيه في الاستبصار عن عمّار يقضى بالسّيهو في عمار بل مجرد روايه مصدق بن صدقه فضلا عن كثره روايته عن يقضى ايضا بذلك السّادس و الثمانون انه روى في التهذيب في باب البيّنات من كتاب القضاء عن سعد بن عبد الله بقوله و الذي يدلّ على ذلك ما رواه سعد بن عبد الله اه ثم روى عن محمّد بن احمد بن يحيى اه ثم قال عنه عن العباس بن معروف اه ثم قال فاما ما رواه احمد بن محمّد بن عيسى اه ثم قال عنه عن سلمه اه ثم قال عنه عن يعقوب اه ثم قال عنه عن ابى جعفر اه ثم قال عنه عن محمّد بن عيسى اه ثم قال عنه عن السّيارى اه قوله عن سلمه اه قال المولى التقى المجلسى في الحاشيه الظاهر ان الضمير راجع الى احمد بن محمّد بن يحيى لا الى احمد بن محمّد بن عيسى و ان كان له قرب بل الاظهر إرجاعه الى

سعدا قول ان الاظهر الرجوع الى احمد بن محمد بن يحيى لا احمد بن محمد بن عيسى نظرا الى ان ذكر احمد بن محمد بن عيسى انما كان بالتبع من باب دفع المعارض كما يرشد اليه صوره العبارة و الظاهر الرجوع الى من سبق بعنوان الروايه عنه بالاصاله مع انه قد روى بعد ذلك عن محمد بن احمد بن يحيى اه ثم روى عنه عن سلمه و لا ريب في رجوع الضمير فيه الى محمّد بن يحيى فيكون الراوى فيه عن سلمه هو محمّد بن يحيى فالظاهر رجوع الضمير المتقدم الى محمد بن يحيى بكونه هو الراوى عن سلمه ايضا مضافا الى انه روى تلك الروايه في الاستبصار في اوائل كتاب الشهادات عن محمّد بن احمد بن يحيى عن سلمه و هو اصدق شاهد و اتم دليل على المدعى فقد بان ضعف دعوى ظهور الرجوع الى سعد كما سمعت من المولى المشار اليه مضافا الى زياده بعد سعد و ان لا يبعد امثال ذلك من التهذيب كما يظهر ممّا تقدّم و بما مر يظهر ضعف ما صنعه فى الوافى حيث جرى على رجوع الضمير فى قوله عنه عن محمّد بن عيسى الى احمد بن محمّد بن عيسى مضافا الى ان الضمير فى قوله عنه عن ابي جعفر لا بدّ من رجوعه الى محمّد بن احمد بن يحيى اذ المقصود بابى جعفر هو احمد بن محمد بن عيسى فلا مجال لرجوع الضمير الى احمد بن محمّد بن عيسى فكذا الحال فى الضمير المشار اليه لاتحاد المرجع مضافا الى روايه محمّد بن احمد بن يحيى عن ابي جعفر كما فى التهذيب فى باب حكم الجنابه و صفه الطهاره و كذا فى زيادات الصيلاه من الجزء الثانى فى باب من الصيلاوات المرغب فيها و كذا فى اوائل المكاسب إلا ان يقال ان أبا جعفر كنيته بمحمّد بن يحيى كما نص عليه النجاشى و قد اتفق تقييد ابي جعفر بمحمد بن عمر بن سعيد كما فى الكافى فى باب مولد الصادق عليه السّلم و بمحمد الأحمسى كما فى التهذيب فى باب الطواف و بمحمّد بن المفضل بن إبراهيم الأشعري كما فى التهذيب فى اواخر زيادات الزكاه بل ذكر السيّد السّند التفرشى أبا جعفر كنيه لاشخاص كثيره يتجاوز عن الستين الا ان بعضها غير محتمل فى المقام بل جعل السيّد الداماد أبا جعفر فى الاسانيد دائرا بين احمد بن محمد بن عيسى و محمد بن عمر بن سعيد فلا دلاله فى الروايه عن ابي جعفر على كون الراوى عنه محمد بن احمد بن يحيى إلا ان يقال انه قد اتفق روايه احمد بن محمّد بن عيسى عن محمد بن عيسى كما فيما رواه فى الكافى باب الجمع بين الاختين و كذا ما رواه فيه فى باب الرّجل يرمى الصيد فيصيبه فيقع فى ماء او يتدهده بل تكثّر روايه احمد بن محمّد بن عيسى عن ابيه و ان كان التّعبير عنه باحمد بن محمد و قد روى ابو جعفر عن ابيه فى الموارد المتقدمه

فروايه ابى جعفر فى تلك الموارد عن ابيه قرينه على ان المقصود بابى جعفر هو احمد بن محمّد بن عيسى و اما غير محمّد بن عيسى ممّن كنى بابى جعفر فلا يتجه حمل ابى جعفر عليه السّلم بعد امكان الحمل لاشتهار احمد بن محمد بن عيسى فيحمل ابو جعفر عليه إلا ان يقال انه يشترط فى حمل المشترك على المشهور اشتها المشهور باللفظ المحمول على المشهور كما حرّراه فى بعض الفوائد المرسومه فى ذيل الرساله المعموله فى روايه الكلينى عن محمد بن الحسن فضلا عن روايه احمد بن محمّد بن يحيى عن محمد بن عيسى كما فيما رواه فى التهذيب فى باب تطهير الثياب و غيرها من النجاسات بالاسناد عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن يونس بن عبد الرّحمن عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السّلم اه و كذا ما رواه فى التهذيب المذكور بالاسناد عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى عن فارس قال كتب اليه رجل اه و كذا ما رواه فى التهذيب فى الباب المذكور بالاسناد عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى عن يونس بن عبد الرحمن عن بعض اصحابه عن ابى عبد الله عليه السّلم اه و مع ما ذكر قد ذكر النجاشى فى ترجمه محمّد بن احمد بن يحيى و كذا العلامه فى بعض الفوائد المرسومه فى آخر الخلاصه ان محمّد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من روايات محمّد بن احمد بن يحيى ما رواه عن جماعه و المعدود من الجماعه محمّد بن عيسى باسناد منقطع و مقتضاه روايه محمّد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى و قد حكى النجاشى و العلامه عن ابن نوح انه حكى متابعه ابى جعفر بن بابويه لمحمّد بن الحسن بن الوليد فى باب الاستثناء و استصوب نفسه الاستثناء الا فى باب محمد بن بن عيسى و مقتضاه تسليم روايه محمّد بن احمد بن يحيى عن محمد بن عيسى و ياتى مزيد الكلام إلا ان يقال انه لا يجدى روايه محمد بن احمد بن يحيى عن محمّد بن عيسى فى تشخيص مرجع الضّمير لعدم منافاته مع روايه احمد بن محمد بن عيسى او سعد عن محمد بن عيسى فى المقام برجوع الضّمير الى احدهما نعم لو ثبت انحصار الراوى عن محمد بن عيسى فى محمّد بن احمد بن يحيى لكان نافعا فى تعيين مرجع الضّمير فى محمّد بن احمد بن يحيى كما هو المقصود و من اين و انى ذلك و مع هذا الظاهر ان المقصود بالسّياري فى قوله عنه عن السّياري هو ابو عبد الله السّياري المعدود من الجماعه المذكوره فالضّمير المجرور فى قوله عنه عن السّياري يرجع الى احمد بن محمّد بن يحيى فكذا الحال فى الضّمير الذى نحن بصدده و مع هذا قد روى فى التهذيب بعد ذلك فى باب القضايا و الاحكام من الزيادات



عن محمد بن احمد بن يحيى ثم روى عنه عن السياري فالظاهر كون من روى عنه السياري فى الاسناد المتقدم هو محمد بن احمد بن يحيى و قد بان بما مرّ ضعف ما لوقيل برجوع الضمير فى المقام الى سعد كما هو مقتضى ما تقدم القول به من المولى التقي المجلسى فى باب الضمير المجرور فى قوله عنه عن سلمه لاتحاد المرجع فى الضميرين ثم انه قد روى فى التهذيب فى باب تطهير الثياب وغيرها من النجاسات عن احمد بن محمد بن عبيد عن ابيه عن محمد بن يحيى و الحسين بن عبيد الله عن احمد بن محمد بن يحيى عن ابيه عن محمد بن يحيى عن محمد بن على بن محبوب عن محمد بن عيسى العبيدى عن الحسين بن سعيد عن النضر عن ابى سعيد عن ابى بصير عن ابى عبد الله عليه السلام اه ثم قال و روى هذا الحديث محمد بن عيسى بن عبيد عن محمد بن احمد بن يحيى الاشعري اه و مقتضاه روايه محمد بن عيسى عن محمد بن يحيى لكن قال المولى التقي المجلسى فى الحاشيه اى عن طريق محمد بن احمد بن يحيى الى آخر ما رواه عن الحسين بن سعيد لا ان محمد بن عيسى يروى عن محمد بن احمد بن يحيى و انت خير بما فيما ذكره من كمال خلاف الظاهر السابع و الثمانون انه روى فى التهذيب فى باب البيئات من ابواب القضاء و فى الاستبصار فى باب العدالة المعتبره فى الشهاده من ابواب الشهادات عن محمد بن احمد بن يحيى عن محمد بن موسى عن الحسن بن على بن ابيه عن على بن عقبه عن موسى بن اكيل النميرى عن ابن ابى يعفور الحديث المشهور فى باب العدالة و الظاهر ان محمد بن موسى هو الهمداني المذكور بالضعف و الروايه عن الضعفاء و وضع الحديث و الغلو بشهادة ما نقله النجاشى و العلامه فى بعض الفوائد المرسومه فى آخر الخلاصه من ان محمد بن الحسن بن الوليد قد استثنى من روايه احمد بن محمد بن يحيى روايته عن جماعه و المعدود من الجماعه محمد بن موسى الهمداني و حكى النجاشى و العلامه عن ابن نوح انه حكى متابعه ابى جعفر بن بابويه لمحمد بن الحسن بن الوليد فى باب الاستثناء و استصوب نفسه الاستثناء الا فى باب محمد بن عيسى المعدود ايضا من الجماعه قال ابن نوح و قد اصاب شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن الوليد فى ذلك كله الا فى محمد بن عيسى بن عبيد فلا ادري ما رايه فيه لانه كان على ظاهر العدالة و الثقة و الظاهر بل بلا اشكال ان الاستثناء من الاصابه و قوله رايه من الريب و الغرض الاطلاع استنكار استثناء الروايه عن محمد بن عيسى تعليلا بظهور العدالة و الوثاقه و ربما يتوهم ان الاستثناء من المتابعه و قوله رايه من الريب

و الغرض عدم الاطلاع على ما جرى عليه ابن بابويه في باب محمد بن عيسى و ليس بشيء لعدم مساعده التعليل بظهور العدالة و الوثاقه مع ذلك كما لا يخفى فما عن المقدس من الميل الى كون المقصود بمحمد بن موسى هو الثقة ممن اشترك فيه و هو جماعه كثيره و جرى عليه شيخنا السيد قال و كانه الخوراء لان له كتاب الصيلاه و هو مشهور مقبول غير مقبول و الظاهر بل بلا اشكال انه سقط الاحمد قبل الحسن بان كان الاصل عن احمد بن الحسن بن علي بشهاده ثبوته في اسانيد متعدده مذكوره في التهذيب بعد تلك الروايه في الباب المتقدم و كذا ثبوته في الاستبصار في بعض الاسانيد المذكور في الباب المتقدم بعد تلك الروايه و كذا في باب شهاده الاجير و بشهاده ان الظاهر ان المقصود بالحسن هو الحسن بن علي بن فضال لكونه اشهر ممن عده و لم نظفر بروايه الحسن بن علي بن فضال عن ابيه الثامن و الثمانون انه قال الصدوق في مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن محمد بن القاسم الأسترآبادى فقد رويته عنه و هذا لم يتفق مثله في مشيخه الفقيه و لا في مشيخه التهذيبيين التاسع و الثمانون ان مشايخ الصدوق و هم رءوس المحذوفين على الترتيب المستفاد من الاستقراء في مشيخه الفقيه خمسة و عشرون ابوه ابن بابويه و محمد بن الحسن بن الوليد كما قد يعبر و قد يعبر عنه تاره بمحمد بن الحسن بن الوليد و اخرى بمحمد بن الحسن و محمد بن موسى بن المتوكل و في بعض النسخ في بعض الطرق محمد بن موسى المتوكل و الظاهر من انه من سقط الناسخ سهوا و محمد بن علي بن ماجيلويه و هؤلاء الاربعه هم العمده و العمده منها الاوّل و علي بن احمد بن عبد الله بن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن جدّه احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه محمد بن خالد و احمد بن محمد بن يحيى العطار و علي بن موسى الدقاق و محمد بن احمد السينائي و الحسين بن ابراهيم بن احمد بن هشام المكتب كما عبر عنه في غير واحد من الطرق و ربما عبر بالموذّب و عن بعض النسخ هاشم بدل هشام و جعفر بن محمد بن مسروق و عن بعض النسخ مسروق بدل مسرور و جعفر بن علي بن الحسن بن علي بن عبد الله بن المغيره عن جدّه الحسن بن علي كما قد يعبر به و قد يعبر عنه بجعفر بن علي بن الحسن الكوفي عن جدّه الحسن بن علي الكوفي و قد يعبر عنه بجعفر بن علي بن الحسن الكوفي عن جدّه عبد الله بن مغيره و قد يعبر عنه بحمزه بن علي الكوفي عن جدّه الحسن بن علي الكوفي و حمزه بن محمد العلوي كما قد يعبر به و قد يعبر عنه بحمزه بن

محمد

بن احمد بن جعفر بن محمّد بن زيد بن علي بن الحسن بن عليّ بن ابي طالب و احمد بن الحسين او الحسن علي اختلاف النسخه القطان و احمد بن محمّد بن إسحاق و عليّ بن احمد بن موسى او حسين بن احمد بن ادريس و محمّد بن الحسن العلويّ و الحسين بن إبراهيم بن ناتان و ناتانه علي اختلاف النسخه كما قد يعبر به و قد يعبر عنه بالحسين بن إبراهيم بناء علي الاتّحاد كما هو الظاهر و احمد بن زياد بن جعفر الهمداني و عبد الواحد بن عبدوس و المظفر بن جعفر بن المظفر العلوي و محمّد بن القاسم الأسترآبادي و محمّد بن إبراهيم الطالقاني و محمّد بن عصام و عليّ بن حاتم و محمّد بن عليّ بن الشاه و قد يروي عن غير واحد من هؤلاء كما في الروايه عن سعد بن عبد الله حيث روى عن ابيه و محمّد بن الحسين عن سعد بن عبد الله و قد يروي عن جماعه منهم كما في الروايه عن محمّد بن عليّ بن محبوب حيث روى عن ابيه و محمّد بن الحسن و محمد بن موسى بن المتوكّل و احمد بن محمّد بن يحيى العطار و محمّد بن عليّ بن ما جيلويه و غير ذلك و ربّما كان في بعض النسخ محمّد بن حسين في الروايه عن عبد الله بن سليمان و حسين غلط من الناسخ عن حسين كما في نسخه معتبره عليها خطوط العلامه المجلسي حتّى في المشيخه و ربّما كان في بعض النسخ حسن بن ادريس في الروايه عن زكريّا بن مالك الجعفي و في النسخه المعتمده حسين بن ادريس داما مشايخ الشيخ فهم بين من اشترك فيه التهذيبيان و الفهرست و من اختصّ به الفهرست اما الاوّل و هو العمده علي ما يظهر بالاستقراء في مشيخه التهذيبيين و في الفهرست فهو شيخنا المفيد و الحسين بن عبيد الله الغضائري و احمد بن عبدون و ابن ابي جيد و الحسن بن احمد بن القاسم العلويّ و السيّد السند النجفي لم يذكر الاخير و لعلّه لكونه مذكورا في آخر المشيخه الا ان ذكره في صدر اسانيد التهذيب نادرا و منعدم و ربما زاد شيخنا السيّد احمد بن محمّد بن موسى المكنى بابي الصّيلت لكنه غير مذکور في المشيخه نعم روى عنه في الفهرست كما في ترجمه أبان بن تغلب و هو طريقه الي ابن عقده كما ذكره في الفهرست في ترجمه ابن عقده مع ان الاحمد المذكور معروف بابن الصّيلت كما هو المصرّح به في الفهرست في ترجمه أبان بن تغلب و صرح به الفاضل الاسترآبادي في الرجال الكبير في نسخه بخط تلميذه المحقق الشيخ محمّد و غيرها و كذا صرح به في الوسيط الي معروف بابن ابي الصّيلت كما ذكره السيّد السند التفرشي في ترجمه الاحمد و كذا في باب الكنى فدعوى التكني بابي الصّلت كما ترى نعم ابو الصّلت

الهروى معروف ايضا لكن اسمه عبد السلم و هو ابن صالح و من اصحاب الرضا عليه السلم و اما الثانى فهم جماعه و يظهر الحال بالرجوع الى الرساله المعموله فى باب النجاشى و قد حررنا الحال فيها فى عدد الفهرست و اما الكلينى فمشايخه المعدوده فى اعداد عدده معروفه و قد حررنا الحال فيها فيما حررناه فى الاصول من الرجال و اما غيرهم فغير مضبوط التسعون انه روى فى التهذيب فى زيادات الصوم عن احمد بن محمد بن محمد بن حمزه عن ابى حمزه عن موسى بن جعفر اه ثم قال محمد بن يعقوب عن يعقوب بن يزيد اه ثم قال عنه عن هارون بن الحسن اه لكن ما رويه عن محمد بن بن يعقوب عن يعقوب بن يزيد فيه اشتباه لان الكلينى لم يرو قط عن يعقوب بن يزيد مع ان الكلينى روى عن على بن عمير اه قال المولى التقى المجلسى فى الحاشيه الظاهر ان محمّد بن يعقوب اشتباه عن محمّد بن على بن محبوب او محمّد بن احمد بن يحيى و ايضا قوله عنه عن هارون بن الحسن الظاهر رجوع الضمير المجرور فيه الى محمّد بن يعقوب لكن الروايه المذكوره بهذا السند غير المذكوره فى الكافى بل الكلينى لم يرو عن هارون بن الحسن قط و ربّما احتمل رجوعه الى احمد و عليه بنى فى الوافى حيث جرى فى ذكر روايه التهذيب على الروايه عن احمد عن هارون و هو فى غايه البعد و ان لا- يبعد امثاله عن التهذيب الحادى و التسعون ان العلامه فى الفائده الثامنه المرسومه فى آخر الخلاصه قد تصدّى لشرح حال طرق الفقيه و التهذيين مع تفصيل فى البين قال اعلم ان الشيخ الطوسى ذكر احاديث كثيره فى كتابى التهذيب و الاستبصار عن رجال لم يلق زمانهم و انما روى عنهم بوسائط و حذفها فى الكتابين (١) و كذلك فعل الشيخ ابو جعفر بن بابويه و نحن نذكر فى هذه الفائده على سبيل الاجمال صحه طرقهما الى كل واحد ممن يوثق به او يحسن حاله او وثق و ان كان على مذهب فاسد او لم يحضر فى حاله دون من ترد روايته و يترك قوله و ان كان فى الطريق من لم يحضرنا معرفه حاله من جرح او تعديل تركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال و تلخيص المقال و تحرير الحال انه لم يتعرّض من صور احوال المذكورين لما لو كان صدر المذكورين ضعيفا و لم يتعرّض من صور احوال الطريق لما لو كان فى الطريق مجهولا- فهو قد تعرّض لما لو كان صدر المذكورين مجهولا دون ما لو كان فى الطريق مجهول و تعرّض لما لو كان فى الطريق ضعيف دون ما لو كان صدر المذكورين ضعيفا فشرح حال الطريق نفيا و اثباتا بالنسبه الى نفس الطريق و صدر

ص: ٧٠١

(١-١) ثم ذكر فى آخرهما طريقه الى كل رجل مما كره فى الكتابين

المذكورين منعكس الحال و يرد عليه ان الفرق في صدر المذكورين بين الضّعف و الجهل بذكر الطريق في الاوّل و ترك الذكر في الثاني غير مناسب و المناسب ترك الذكر فيهما لعدم اعتبار الخبر فيهما و ايضا الفرق في الطريق بين اشتماله على الضّعيف و المجهول بالتعرض لحال الطريق على الاوّل و ترك التعرض على الثاني غير مناسب ايضا و المناسب ترك التعرض مطلقا و ايضا الفرق بين صدر المذكورين و الطريق بنحو الانعكاس لا وجه له هذا كله لو كان قوله ايضا في قوله تركناه ايضا في غير المحلّ او كان اشاره الى الفرد المذكور بكون الغرض انه كما لم يتعرّض للطريق الى الضّعيف كذا لم يتعرّض للطريق لو كان فيه مجهول الحال و اما لو كان اشاره الى الفرد الغير المذكور بكون الغرض انه كما لم يتعرض للطريق لو كان فيه ضعيف كذا لم يتعرّض الطريق لو كان فيه مجهول الحال فيرد عليه ان الفرق في صدر المذكورين بين الضّعيف و مجهول الحال بما مر يظهر ضعفه بما مرّ و ايضا الفرق بين صدر المذكورين و الطريق بترك التعرض للطريق لو كان فيه ضعيفا و مجهول الحال و ذكر الطريق الى مجهول الحال دون الضّعيف ضعيف و قد اتفق من العلامه في المختلف و غيره تصحيح الطريق ايضا من باب تصحيح الحديث لكن مقتضى ما نقله المحقّق الشيخ محمّد عن والده المحقّق شفاها من عدم اعتبار توثيقاته العلامه لكثرة اوهامه و قله مراجعته في الرجال و اخذه من كتاب ابن طاوس و هو مشتمل على اوهام عدم اعتبار تصحيحات العلامه و ربما يظهر من المحقّق الشيخ محمّد ايضا عدم اعتبار تصحيحات العلامه راسا ايضا و الظاهر ان الوجه فيه هو ما ذكر كما هو مقتضى بعض كلماته بل مقتضاه عدم اعتبار توثيقاته الشيخ الطوسي كما جرى عليه اعنى عدم الاعتبار الفاضل الخاجوي و يمكن الاستناد في عدم اعتبار تصحيحات العلامه و توثيقاته بكثرة اخذ العلامه من النجاشي قال الشهيد الثاني في حاشيه الخلاصه عند ترجمه حجاج بن رفاعه و المعلوم من طريقه المصنّف انه قد ينقل في كتابه لفظ النجاشي في جميع الابواب و يزيد عليه ما يقبل الزيادة و قال ايضا عند ترجمه عبد الله بن ميمون ان الذي اعتبرناه بالاستقراء من طريقه المصنّف ان ما يحكيه اولا من كتاب النجاشي ثم يعقبه بغيره ان اقتضى الحال و مقتضاه ان الخلاصه ماخوذه من كتاب النجاشي و غيره لكن الاخذ من الغير اقل بالنسبه الى الاخذ من النجاشي بناء على كون المقصود من التعقيب بالغير هو الاخذ من غير كتاب النجاشي و لعله الظاهر

و يحتمل ان يكون الغرض الاعمّ منه و من ذكر كلام نفسه و قال الفاضل التّستري في حاشيه الخلاصه عند ترجمه الحسن بن عليّ بن المغيره و الذي يفهم من سيره المصنّف ان ماخذ ما ذكره في كلام النجاشي و قد استوفينا اشتباهات العلامه في الخلاصه المبنيه على شدة العجله في الرساله المعموله في حال النجاشي و يمكن الاستناد ايضا بما نقله المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم من ان العلامه و السيّد بن طاوس و الشّهيد الثاني بل اكثر الاصحاب ناقلون عن القدماء فلا يعتبر توثيقاتهم و تصحيحاتهم كما نقل المولى المذكور القول بعدم اعتبار توثيقاتهم من صاحب المعالم و يمكن الاستناد بما نقله المولى المشار اليه من كثره تصحيح العلامه بالصّحّه عند القدماء و لعلّ الوجه في دعوى الكثره ان العلامه في الخلاصه قد حكم بان طريق الصّدوق الى ابي مريم الانصاري صحيح و ان كان في طريقه أبان بن عثمان و هو واقفي لكن الكشي قال ان العصابه اجتمعت على تصحيح ما يصحّ عنه و كذا حكم بان طريق الصّيّدوق الى معاويه بن شريح صحيح مع وجود عثمان بن عيسى في الطريق و هو واقفي و الظاهر ان الوجه في الحكم بالصّحّه هو نقل الكشي عن بعض نقل اجماع العصابه على التصحيح في حقه و ان يمكن ان يكون التّصحيح المذكور بواسطه صحه الطريق الى معاويه بن ميسره بناء على اتحاد معاويه بن شريح و معاويه بن ميسره بل جرى بعض الاعلام على الوجه المذكور لكن غايه ما يتجه مما ذكر عدم ثبوت الصّحّه باصطلاح المتأخرين لكنه لا يمانع عن ثبوت الاعتبار و كذا حكم بصّحه طريق الصّدوق الى معاويه بن ميسره و الى عائذ الاحمسي و الى خالد بن نجيج مع ان الثلاثه المذكورين غير مذكورين بتوثيق و لا بغيره على ما ذكره الشّهيد الثاني في الدرايه و السيّد الداماد في تطرق الخروج عن الاصطلاح و كذا حكم في المختلف في مسئله ظهور فسق امام الجماعة من ان حديث عبد الله بن بكير صحيح مع انه واقفي استنادا الى نقل اجماع العصابه من الكشي على ما ذكره السيّد الداماد لكن الغرض من التّصحيح فيما ذكره الشّهيد و السيّد الداماد انما هو الصّحّه الى معاويه بن ميسره و امثاله فمعاويه و كذا امثاله خارج عن اجزاء الصّحّه فليس اطلاق الصّحّه في الموارد المذكوره مبتيا على الخروج عن الاصطلاح و من قبيل الموارد المذكوره قول العلامه في شرح حال طرق الفقيه عن زرعه صحيح و ان كان زرعه فاسد المذهب إلا انه ثقّه فلا دلالة فيه ايضا على عن الخروج عن الاصطلاح و من قبيل الموارد المذكوره قول العلامه في شرح حال طرق

الفقيه و عن زرعه صحيح و ان كان زرعه فاسد المذهب إلا انه ثقه فلا دلالة فيه ايضا على الخروج عن الاصطلاح و يمكن ان يقال ان الظاهر مما ذكره في المختلف دخول عبد الله بن بكير في اجزاء الصحه و ان كان معاويه و امثاله ممن وقع فيما ذكر سابقا على ما ذكره في المختلف أو لاحقا له في حين الخروج عن اجزاء الصحه و بما سمعت يظهر ضعف خيال تطرق الخروج عن الاصطلاح من الشهيد الثاني في الدرايه فيما قالوه كثيرا من انه روى ابن ابي عمير في الصحه صحيح عن بعض اصحابه مع كون الروايه مرسله و ما وقع لهم من مثل ذلك في المقطوع و قولهم في صحيحه فلان مع كون الفلان غير امامي و نقل الاجماع منهم على تصحيح ما يصح عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيا و من السيد الداماد فيما ذكره الاوّل في مسئله تكرر الكفايه بتكرر الصّيد عمدا او سهوا من التعليل بروايه ابن ابي عمير في الشهيد الصحه صحيح عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السّلم و ما ذكره الشهيد الثاني في المسالك في مبحث الارتداد من التعليل بصحيحه الحسن بن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السّلم مع كون الامر في كل من الروايتين من باب الارسال و من شيخنا البهائي في مبادى مشرقه فيما سمعت من المختلف و المسالك مضافا الى ان الاستناد الى نقل الاجماع على تصحيح ما يصح عن أبان مع كونه فطحيا بعد ما فيه من فساد دعوى كون أبان فطحيا اذ المذكور في ترجمته انه كان ناووسيا و اين هذا من كونه فطحيا نعم ذكر في المنتهى في بحث صلاه العيدين انه كان فطحيا و في بحث الحلق و التّقصير انه كان واقفيا لكن كل منهما فاسد يندفع بان المقصود انهم قد ادعوا الاجماع على صحه الخبر المروى عن أبان مع ان سوء مذهبه يمانع عن الصحه لكن الاجماع المنقول لا يكون في كلام المتأخرين حتّى يتاتى تطرق الخروج عن الاصطلاح بل انما وقع نقل الاجماع في كلام الكشى و اين الكشى من الاصطلاح المتجدد في لسان المتأخرين و نظير ذلك شهاده الصّيدوق بصحه اخبار الفقيه و قول اهل الرجال صحيح الحديث في وصف الراوى او في وصف الكتاب ثم ان العلامه قد تعرّض من طرق الفقيه لشرح حال مأتين و اربعين طريقا و الطرق تبلغ الى ثلاثائه و تسعين طريقا لكن كثير منها متعدّد و بعضها متكرّر و قد اعجب العلامه في شرح طرق التهذيبين حيث انه مع اتحاد طرقهما قد تعرّض في شرح حال طرق الاستبصار لما تعرّض لشرح حاله من طرق التهذيب و اعجب من ذلك

ما نقله الشَّهيد الثاني على ما نقل عن المنقول عن خطِّه في حاشيه المسالك في كتاب المضاربه عند شرح قول المحقق و يقتضى الاطلاق الاذن في البيع نقدا بثمان المثل من نقد البلد من العلامه متعجبا عنه في قوله من عجيب ما اتفق للعلامه في هذه المسأله اى بيع العامل في المضاربه انه ذكرها في ورقه واحده خمس مرات و افتي من ثلث منها الجواز البيع بالعرض و فى اثنين بعده انتهى و قد اجاد من قال يا قوم للعجب العجيب و للغفلات تعرض للاريب لكن يمكن ان يكون شرح حال طرق الاستبصار بعد مدّه طويله موجه لسيان شرح حال طرق التهذيب كما ربما اتفق نظيره لنفسى الخاطئه لكنه قد تعرّض فى شرح حال طرق التهذيب للطريق الى احمد بن محمد بن خالد و احمد بن ابى عبد الله و مصداق الاحمد بن متحد لكن الطريق مختلف و اقتصر فى شرح حال طرق الاستبصار للطريق الى احمد بن ابى عبد الله و فى شرح حال طرق الاستبصار كرر شرح حال الطريق الى الفضل بن شاذان على حسب تكرر الطريق و اقتصر فى شرح حال طرق التهذيب على شرح حال واحد من المتكرر و المذكور و تعرّض فى شرح حال طرق التهذيب لشرح حال الطريق الى كتب الحسن بن محبوب و مصنّفاته بعد شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب و اقتصر فى شرح حال طرق الاستبصار على شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب و بالجمله فالمشروح من طرق التهذيب سبعة و عشرون طريقا و المشروح من طرق الاستبصار ستة و عشرون طريقا و طرق التهذيب و الاستبصار تبلغ الى خمسة و اربعين طريقا لكن كثير منها متحد بقى انه قد حكم العلامه فى الخلاصه بحسن طريق الصدوق الى هاشم الحنّاط و الطريق محمد بن الحسن بن محمد بن الحسن الصفّار عن إبراهيم بن هاشم و احمد بن ابى إسحاق و الظاهر بل بلا اشكال ان الحكم بالحسن بملاحظه إبراهيم بن هاشم لكنه مردود بعد الاغماض عن كون إبراهيم بن هاشم من رجال الصّحيح على الاصح بان انضمم احمد بن ابى إسحاق و هو من رجال الصّحيح يكفى فى صحّه الطّريق و العجب ان الفاضل الاسترابادى حكى عن العلامه الحكم بصحّه الطريق المذكور إلاّ انه قال العلامه و عن إسماعيل بن عيسى صحيح و عن جعفر بن محمّد بن يونس حسن و كذا عن هاشم الحنّاط و لعلّه سقط عن نسخه الفاضل المشار اليه قوله و عن جعفر بن محمّد بن يونس حسن و نظير ذلك ان الفاضل المشار اليه حكم بحسن طريق الصدوق الى عبد الله بن المغيرة تعليلا



بإبراهيم بن هاشم و الطّريق محمّد بن الحسن الصّفّار عن إبراهيم بن هاشم و أيّوب بن نوح و لا خفاء في كفايه انضمام أيّوب بن نوح الى إبراهيم بن هاشم في صحه الطريق هذا و قد حكم العلامه بصحّه طريق الصّيدوق الى كردويه و عامر بن نعيم و ياسر الخادم و الطريق الى كلّ منهم مشتمل على إبراهيم بن هاشم و حكم بحسن طرق كثيره تبلغ اثنين و ثلاثين طريقا يشتمل كل من الطّرق على إبراهيم بن هاشم لكن يشتمل طائفه منها على محمّد بن عليّ ما جيلويه إلاّ انه حكم بصحّه طائفه من الطرق و هي تشمل على محمّد بن عليّ ما جيلويه فقط فالملحوظ في الحكم بحسن الطرق المشار اليها انما هو حال إبراهيم بن هاشم الثاني و التسعون انه لو كان الطريق الى صدر المذكورين ضعيفا او غير مذكور في المشيخه لكن كان الطريق الى غير الصّدر صحيحا فهل يقتضى صحّه الطريق الى غير الصّدر صحه الحديث ام لا ينصرح القول بالاول عن بعض على ما نقله المحقق الشيخ محمّد حيث حكم بصحّه ما رواه الصّدوق في باب صوم الاذن عن نشيط بن صالح عن هشام بن الحكم عن ابى عبد الله عليه السّلم مع انه لم يذكر طريقه الى نشيط بن صالح في المشيخه بملاحظه صحه الطّريق الى هشام بن الحكم و مال المحقق المشار اليه الى القول بالثاني حيث اورد على الحكم بالصحّه من البعض المذكور بان الظاهر من المشيخه ان الطريق الى الراوى حال كونه صدر المذكور لا مطلقا اقول ان مقتضى قوله في المشيخه و ما كان فيه عن فلان فقد رويته عن فلان كون الفلان الاول مبدؤا به في الاسناد فالطّريق الى الفلان يختصّ بما لو كان الفلان واقعا صدر المذكورين و لا يتعدّى الى ما لو كان الفلان واقعا في غير الصّيد و لا سيّما لو تخلل الواسطه بينه و بين الصّيد بل كلما ازداد الواسطه يزداد وضوح عدم التعدّى و اليه يرجع الاستدلال المذكور على القول بالثاني فلا مجال للحكم بصحّه الحديث في الباب و الحكم بها خارج عن صوب الصّواب بلا ارتياب الثالث و التسعون أنّه كثيرا ما تعدّد الطريق في الفقيه و التهذيبيين كما يظهر مما مرّ فهل الطريق المتعدّد يكون طريقا الى كل واحد من روايات المذكور بالطريق اليه من باب العموم الافرادى او الطريق المتعدد يكون طريقا الى مجموع روايات المذكور بالطريق اليه من باب العموم المجموعى و يظهر الثمره فيما لو كان احد الطريقين او احد الطرق ضعيفين ضعيفا حيث انه لا يضرّ ضعف الضّعيف على الاول و اما

على الثانى فيتطرق الاشكال و لا- بد فى الحكم بصحّحه الطريق من قيام القرينه على توسط الطريق الصّحيح فقط أو مع الطريق الضّعيف و كيف كان جرى بعض على القول بالا-خير و الا-ظهر القول بالاقبل وفاقا لجمع من المحدثين نقلا حيث ان مقتضى اطلاق الموصوفى ما كان فيه عن فلان او ما ذكر عن فلان فقد رويته عن فلان اطراد الطّريق فى جميع ما كان او ذكر عن فلان الاوّل بل يتاتى فى الباب العموم السّريانى بل ربّما يقال باطراد الطريق من باب ظهور عموم الموصول فى العموم الافرادى الا ان الا-ظهر ان العموم الا-ظهر ان الموصول لا يخرج عن الاطلاق و مع هذا لو كان ذكر الروايه بطريق العموم كما فى قول الصّيدوق فى مشيخه و كل ما كان فى هذا الكتاب عن علىّ بن جعفر فقد رويته عن ابى رضى الله عنه عن محمّد بن يحيى الفقيه العطار الى ان قال و كذلك جميع كتاب علىّ بن جعفر فقد رويته بهذا الاسناد و كما فى قول الصّدوق فى مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن محمد بن يعقوب الكلينى محمّد بن محمّد بن عصام الكلينى و علىّ بن احمد بن موسى و محمد بن احمد السّينائى رضى الله عنهم عن محمّد بن يعقوب الكلينى و كذلك جميع كتاب الكافى فقد رويه عنهم عنه عن رجاله الى ان قال و كذلك جميع كتاب علىّ بن جعفر فقد رويته بهذا الاسناد و كما فى قول الشيخ فى مشيخه و اخبرنا به ايضا احمد بن عبدون الى قوله عن ابى جعفر محمّد بن يعقوب الكلينى جميع مصنّفاته و احاديثه كما فى قوله الشيخ فى مشيخته و ما ذكرته عن حميد بن زياد فقد رويته بهذا الاسناد عن محمد بن يعقوب بن حميد بن زياد و اخبرنى برواياته و كتبه ايضا احمد بن عبدون عن ابى طالب الانبارى عن حميد بن زياد و كما فى قول الشيخ فى مشيخته و ما ذكرته عن الحسن بن محبوب مما اخذته من كتبه و مصنّفاته فقد اخبرنى بها احمد بن عبدون اه فلا- مجال للقول بالعموم المجموعى فى باب الروايات لظهور الفاظ العموم فى العموم الافرادى بلا شبهه و بما ذكرنا يظهر أنّه لو كان الطريق المتعدّد بالنّسبه الى الكتاب لا بالنّسبه الى الراوى كما هو الحال فيما مرّ فالظاهر اطراد الطريق بالنّسبه الى روايات الكتاب و لا سيّما لو كان ذكر المروى بطريق العموم كما فى قول الصّيدوق كما مرّ و جميع كتاب علىّ بن جعفر و بما ذكرنا يظهر ايضا انه لو تعدّد الطريق الى المتعدّد بان كان صدر المذكورين ثنائيا فيطرد الطريق المتعدّد فى المروى عنه المتعدّد و تحرير الحال انه قد يتحد الطريق الى المروى عنه المتحد فالظاهر اطراد الطريق المتحد فى روايات المروى عنه المتحد و قد تقدم الكلام

فيه و قد يتحد الطريق الى المروى عنه المتعدّد فالظاهر اطراد الطريق المتحد في المروى عنه المتعدّد و قد تقدّم الكلام فيه ايضا و قد يتعدّد الطريق الى المروى عنه المتحد فالظاهر اطراد المتعدّد في المتحد و قد يتعدّد الطريق الى المروى عنه المتعدّد فالظاهر اطراد المتعدّد في المتعدّد ايضا الرَّابِع و التّسعون انه قد روى الصّدوق في الفقيه من باب الفطره من ابواب الصّوم عن محمّد بن مسعود العيّاشي قال حدّثنا محمّد بن نصير قال حدّثنا سهل بن زياد قال حدّثني منصور بن العبّاس قال حدّثنا إسماعيل بن سهل و قد روى فيه بثمانيه وسائط عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن ابي عبد الله عليه السّلم اه و قد روى فيه بثمانيه وسائط عن ابي عبد الله عليه السّلم و هو نادر كمال التّدره و قيل ربما اتفق مثله اثنان او ثلاثه و ربّما توهم القائل ان الصّدوق روى فيه بلا واسطه و ليس بشيء لانه ذكر طريقه الى العيّاشي في قوله و ما كان فيه عن محمّد بن مسعود العيّاشي فقد روته عن المظفر بن جعفر بن المظفر العلويّ العمريّ رضی الله عنه عن جعفر بن مسعود عن ابيه عن ابي النّضر محمّد بن مسعود العيّاشي رضی الله عنه الخامس و التّسعون انه قد ذكر علامه المجلسي في اربعينه عند شرح الخامس و الثّلاثين ان اخبار الكتب الاربعه ماخوذه من الكتب المشهوره و استدللّ عليه بوجوه و قد اعجبنى ايراد كلامه في الباب من باب المناسبه و الّا فليس الغرض منه عدم لزوم نقد الطريق كما ربّما يتوهمه غير البصير كيف و لم يتفق من الكليني حذف الطريق مضافا الى امكان كون الماخوذ عن كتابه في التهذيب او الاستبصار بعض رجال المحذوفين او المذكورين فلا ارتباط لكلامه بنقد الطّريق بوجه نعم مقتضى صريح بعض كلماته انه لا حاجه الى نقد طرق الفقيه قال كانت الأصول الأربعمائه عندهم يعني المحدّثين اظهر من الشّمس في رابعه النّهار فكما انا لا نحتاج الى سند لهذه الأصول الاربعه و اذا اوردنا سندا فليس الا للتّيمن و التبرّك و الاقتداء بسنه السّلف و ربما لم ينال بذكر سند فيه ضعف او جهاله لذلك فكذا هؤلاء الاكابر المؤلّفين لذلك كانوا يكتنفون بذكر سند واحد الى الكتب المشهوره و ان كان فيه ضعف او مجهول و هذا باب واسع شاف نافع ان اتيتها يظهر لك صحّه كثير من الاخبار التي وصفها القوم بالضعف و لنا على ذلك شواهد كثيره لا يظهر على غيرنا الا بممارسه الاخبار و سيره قدماء علمائنا الاخيار و لنذكر بعض تلك الشواهد ينتفع بها من لم يسلك مسلك المتعسف المتعاند الاوّل انك يرى

الكلينى رحمه الله يذكر سندا متصلا الى ابن محبوب او الى ابن عمير من اصحاب الكتب المشهوره ثم يتدى بابن محبوب و يترك ما تقدمه من السند و ليس ذلك الا لانه اخذ الخبر من كتابه فيكتفى بايراد السند مره واحده فيظن من لا دريه له فى الحديث ان الخبر مرسل الثانى انك ترى الكلينى و الشيخ و غيرهما يرون خيرا واحدا فى موضعين و يذكرون سندا الى صاحب الكتاب او يضم سند او اسانيد غيره اليه و تراهم لهم اسانيد صحاح فى خبر يذكرونها فى موضع ثم يكتفون بذكر سند ضعيف فى موضع آخر و لم يكن ذلك الا لعدم اعتنائهم بايراد تلك الاسانيد لاشتهار هذه الكتب عندهم الثالث انك ترى الصدوق رحمه الله مع كونه متاخرا عن الكلينى اخذ الاخبار فى الفقيه عن الاصول المعتمده و اكتفى بذكر الاسانيد فى الفهرست و ذكر لكل اسانيد كتاب صحيحه و معتبره و لو كان ذكر الخبر مع سنده لا اكتفى بسند واحد اختصارا و لذا صار الفقيه متضمنا لصحاح الاخبار اكثر من سائر الكتب و العجب ممن تاخره كيف لم يقتف اثره لتكثير الفائده و قله حجم الكتاب فظهر انهم كانوا ياخذون الاخبار من الكتب و كانت الكتب عندهم مشهوره متواتره الرابع انك ترى الكلينى الشيخ رحمه الله اذا اضطر فى الجمع بين الاخبار الى القدر فى سند لا يقدر فيمن هو قبل صاحب الكتاب بل يقدر اما فى صاحب الكتاب او فيمن بعده من الرواه كعلي بن جديد و اضرايه مع انه فى الرجال ضعف جماعه ممن يقعون فى اوائل الاسانيد الخامس انك ترى جماعه من القدماء و المتوسطين يصفون خبرا بالصحه مع اشتماله على جماعه لم يوثقوا فغفل المتأخرون عن ذلك و اعترضوا عليهم كاحمد بن محمد بن الوليد و احمد بن محمد بن يحيى العطار و الحسين بن الحسن بن أبان و اضرايهم و ليس ذلك الا لما ذكر السادس ان الشيخ قدس الله روحه فعل مثل ما فعل الصدوق لكن لم يترك الاسانيد طرا فى كتبه فاشتبه الامر على المتأخرين لان الشيخ عمل لذلك كتاب الفهرست و ذكر فيه اسماء المحدثين و الرواه من الاماميه و كتبهم و طرقه اليهم و ذكر قليلا من ذلك فى مختتم كتابى التهذيب و الاستبصار فاذا اورد روايه ظهر على المتتبع انه اخذه من شىء من تلك الاصول المعتمده و كان للشيخ فى الفهرست اليه سند صحيح فالخبر صحيح مع صحه سند الكتاب الى الامام عليه السلم و ان اكتفى الشيخ عند ايراد الخبر بسند فيه ضعف السابع ان الشيخ رحمه الله ذكر فى الفهرست عند ترجمه محمد بن بابويه القمي ما هذا لفظه له نحو من ثلاثمائه مصنف اخبارنى

بجميع كتبه و رواياته جماعه من اصحابنا منهم الشيخ ابو عبد الله محمد بن محمد بن نعمان و ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله الغضائرى و ابو الحسين جعفر بن الحسن بن حسكه القمى و ابو زكريا محمّد بن سليمان الحرمانى كلهم عنه فظهر ان الشيخ روى جميع مرويات الصدوق نور الله ضريحهما بتلك الاسانيد الصّحيحه فكلما روى الشيخ خبرا من بعض الاصول التى ذكرها الصدوق فى فهرسته فسنده الى هذا الاصل صحيح و ان لم يذكر فى الفهرست سندا صحيحا اليه و هذا باب غامض دقيق ينفع فى الاخبار التى لم تصل الينا من مؤلفات الصدوق فاذا احطت خبرا بما ذكرنا لك من غوامض اسرار الاخبار و ان كان ما تركنا اكثر مما اوردنا و اصغيت اليه بسمع اليقين و نسيت تعسّفات المتعصّبين و تاويلات المتكلّفين لا اظنك ترتاب فى حقيه هذا الباب و لا تحتاج بعد ذلك الى تكلفات الاخبار فى تصحيح الاخبار و الله الموفق للخير و الصواب اقول قوله الاوّل اه مرجع ما ذكره الى دعوى كون اسنادات الكلينى الى بعض رجال السند السابق ممّن عد الاوّل من باب اخذ الروايه من كتاب من اسند اليه و الحق ان الامر من باب حواله الحال الى السند السابق و قد تقدّم مقالته مع بسط المقال فى شرح الحال قوله السابع اه مرجع ما ذكره ان للشيخ طرقا صحيحه الى جميع ما رواه الصّيدوق فلو روى الشيخ عمّن روى عنه الصّيدوق فالطريق الى من روى عنه الصّيدوق صحيح و ان لم يذكر الصّيدوق طريقا الى من روى عنه فى المشيخه و انت خبير بان غايه الامر انما هى صحّحه طرق الشيخ الى الصّيدوق و هو لا يجدى فى صحّحه طريق الصّيدوق الى من روى عنه فلو روى الشيخ عمّن روى عنه الصّيدوق و لم يذكر الطريق الى من روى عنه فلا يثبت صحّحه طريق الشيخ الى من روى عنه الصّيدوق و ان قلت ان ما ذكر مبنى على كون الغرض كفايه صحّحه طرق الشيخ الى الصّيدوق فى صحّحه الطريق من الشيخ الى من روى عنه الصّيدوق و ان لم يذكر الصدوق الطّريق الى من روى عنه الصّيدوق فى المشيخه و الجزء الاوّل من هذا الكلام اعنى كون الغرض كفايه صحّحه طرق الشيخ الى الصدوق فى صحّحه طريق الشيخ الى من روى عنه الصدوق و ان كان فى المحلّ بشهادته قوله فسنده الى هذا الاصل صحيح لكن الجزء الثانى اعنى صورته عدم ذكر الصّيدوق الطريق الى من روى عنه فى المشيخه ليس فى المحلّ بل الغرض صورته عدم ذكر الشيخ فى الفهرست المعروف الطريق الى من روى عنه الصدوق فليس المقصود بالفهرست هو مشيخه الصّيدوق كما هو مبنى الايراد بل المقصود هو كتاب الشيخ المعروف

و حينئذ لا- يتأتى الايراد المذكور قلت ان الظاهر من الفهرست و ان كان هو كتاب الشيخ و ان امكن القدح فى الظهور بكثره اطلاق الفهرست على المشيخه و كتب الرجال لكن الظاهر من الفهرست فى المقام انما هو مشيخه الصدوق بشهاده سياق قوله ذكرها الصدوق فى فهرسته مع انه لو حمل الفهرست على المشيخه يرجع الضمير المرفوع فى قوله و ان لم يذكر الى الصدوق و اما لو حمل الفهرست على الكتاب فيرجع الضمير المذكور الى الشيخ و الاوّل ارجح قضيه القرب و مع ذلك صحه طرق الشيخ الى الصدوق لا يجدى فى صحه طريق الصدوق الى من روى عنه فلا تجدى فى صحه طريق الصدوق الى من روى عنه الصدوق فعاد المحذور بعينه و ربما اورد بان غايه ما يثبت من ذكر الصّدوق الطريق الى كتاب من روى عنه انما هي كون الطريق طريقا فى الجمله اى طريقا الى بعض روايات الكتاب و اما كون الطريق طريقا الى جميع روايات الكتاب فهو غير ثابت و يندفع بان الظاهر كون الطريق طريقا على وجه العموم اى طريقا الى جميع روايات الكتاب كما تقدّم السّياس و التسعون انه قد عدّ الصّدوق من الكتب المشهوره التى ذكر استخراج الفقيه منها و هي التى عليها المعول و اليها المرجع كتاب حريز عبد الله السجستاني و كتاب عبد الله بن على الجلى و كتب علىّ مهزيار و كتب الحسين بن سعيد و نوادر احمد بن محمّد بن عيسى و كتاب الرّحمه لسعد بن عبد الله و جامع محمّد بن الحسن بن الوليد و نوادر محمّد بن ابي عمير و كتب المحاسن لاحمد بن ابي عبد الله البرقى و رساله ابيه اليه قوله و كتب المحاسن المقصود بالكتب انما هو الكتب المبوب عليها المحاسن و قد ذكر الشيخ فى الفهرست ان نسخ المحاسن تختلف بالزياده و التقيصه و عدما وصل اليه من الكتب بالغأ حدّ المائه و عدّ منها كتاب المحاسن و نقل عن ابي بطة انه زاد على تلك الكتب كتبا اخرى تزيد على العشره و حكى بعد ما ذكر الاجازة له جميع الكتب المذكوره و الظاهر ان مثل المحاسن فى كتب السابقين من حيث كثره الكتب المشتمل عليها نادر بل منعدم و بالجمله لم يذكر الطريق الى رساله ابيه إلا- انه من جهة عدم حاجه الرّساله الى الطريق و لم يذكر الطريق الى محمّد بن الحسن و لم يعد المولى التقى المجلسى محمّد بن الحسن ممن لم يذكر الطريق اليه و لم يعده من ضبط من ذكر الطريق اليه ممن ذكر الطريق اليه فلم يتفق له الروايه عن محمّد بن الحسن نعم قد حكى عن محمّد بن الحسن بن الوليد انه نقل عن محمّد بن الحسن الصّفّار انه قال لا يجوز تجديد القبر و لا تطيين جميعه بعد مرور الايام عليه و بعد ما تطين فى الاوّل و لكن اذا مات ميّت و

طين قبره فجاز ان يوم سائرا القبور من غير ان يجدد لكنه من باب نقل حكاية الفتوى عنه لا من باب نقل الروايه عنه و كذا حكى عنه انه كان يقول لا يجوز الدعاء فى القنوت بالفارسيه بخلاف محمّد بن الحسن الصفّار لكنه من باب نقل الفتوى عنه لا من باب نقل الروايه عنه هذا و محمّد بن الحسن بن الوليد من رءوس المحذوفين كما يظهر ممّا تقدّم و هذا و ان امكن اجتماعه مع كون محمّد بن الحسن من رءوس المذكورين كما يظهر مما تقدّم من انه قد اتفق فى مشيخه الفقيه و التهذيبن وقوع من ذكر الطريق اليه فى الطريق الى بعض آخر بل وقوع صدر المذكورين فى الطريق غير عزيز لكن لم يتفق كون محمّد بن الحسن بن الوليد من صدور المذكورين كما سمعت السّابع و التسعون

انه قد ذكر فى ترجمه أبان بن تغلب انه روى عن الصادق عليه السّلم ثلثين الف حديث و ذكر فى ترجمه محمّد بن مسلم انه قال سألت عن ابى جعفر عليه السّلم ثلثين الف حديث و سألت أبا عبد الله عليه السّلم عن سته عشر الف حديث و ذكر فى ترجمه جابر بن يزيد الجعفى أنّه قال رويت خمسين الف حديث ما سمعها احد منى و قال حدّثنى ابو جعفر عليه السّلم تسعين الف حديث (1) و بها باسانيدها احد قط و ذكر فى ترجمه ابن عقده انه قال انا احفظ مائه و عشرين الف حديث باسانيدها و اذا كر بثلاثمائه الف حديث الثامن و التسعون ان تصحيح الطريق من الغير قد يكون فى ضمن تصحيح الحديث كما فى ضمن تصحيح الحديث كما فى تصحيح العلامه او غيره من الفقهاء فى الفقه بعض اخبار التهذيب او الجزء الثالث من الاستبصار او بعض اخبار الفقيه و قد يكون بالاستقلال لكن على نهج الاجمال كما فى التّصحيح ممن تصدّى لشرح حال الطرق فى الجمله كالعلامه فى الخلاصه كما يظهر مما مرّ او بالكلّيه كالسيد السّند التفرشى و الفاضل الأسترآبى لو اتفق التّصحيح من نفسه و الا فالغالب تقلّد التّصحيح من الخلاصه مع التقرير او الردّ و اما تصحيح الطّريق ممن تصدّى لشرح الطّريق على التّفصيل كما وقع من المولى التقى المجلسى فى باب الطريق طرق الفقيه فهو خارج عمّا نحن فيه و بالجمله فعلى التّقديرين الحال فى تصحيح الطريق على منوال تصحيح الحديث لكن تصحيح الطّريق على الثانى ابعد من الاشتباه منه على الأوّل اذ المفروض انّ ان التّصحيح على الثانى قد وقع من بعض المهرة فى الرّجال بخلاف الأوّل فان الغالب وقوعه من غير المهرة فى الرّجال مع ان عرض متعلّق التّصحيح على الثانى اقل من عرضه على الأوّل اعنى ان رجال

ص: ٧١٢

الطرق أقل من رجال الحديث و لا ريب أنّ الأقلّ ابعده عن الاشتباه عن الاكثر في عموم الموارد لكن يتأتى الكلام في اعتبار الظنّ المذكور لكونه من باب الظن قبل الفحص كما هو الحال في تصحيح الحديث بعد حصول الظنّ فيه ان بعضهم منع عنه و الكلام في اعتبار الظن المذكور كالكلام في اعتبار الظن في تصحيح الحديث مبني على الكلام في اشتراط اعتبار الجرح و التعديل بالفحص و عدمه و الكلام فيه مبني على الكلام في ان الجرح و التعديل من باب الشهاده او الخبر او الظنون الاجتهاديّه و يظهر شرح الحال بالرجوع الى الرّسالة المعموله في تصحيح الغير و اما على الاوّل فربما يتوهم تطرق الراحه و الاستراحه من جهه اقتضاء اعتبار التصحيح عدم الحاجه الى علم الرجال على حسب التوهم في تصحيح الحديث و يندفع بان النزاع في اعتبار تصحيح الغير وارد مورد الغالب و هو ما لو كان التصحيح بقول مطلق فكان ظاهراً في الصّحّه على وجه الاتفاق و اما لو قيل في الصّحح على الصّحح فلا مجال لكفايه التصحيح لصراحته في اشتمال السّند على الراوى المختلف فيه فلا يحصل الظن بالصّحّه لكن يمكن ان يقال انه لو كان القائل من الماهرين في الرجال يحصل الظن بالصّحّه لكن اعتباره مبني على عدم اشتراط اعتبار الجرح و التعديل بالفحص و اما لو كان القائل غير ماهر في الرجال كما هو الغالب فلا يحصل الظنّ بالصّحّه و على ذلك المنوال الحال لو قيل في الصّحح لحماّد بن عيسى مثلاً اذ الغرض منه انجبار ضعف السّند بواسطه بعض السّابقين على حماّد بن عيسى بناء على كون اصحاب الإجماع جابره للضعف فيمن تقدّم بل لا مجال في المقام لحصول الظن كيف لا و لا مجال للظنّ باحد طرفي الخلاف قبل الفحص في مسئله كليه خلافه غامضه و كذا الحال لو قيل في الصّحح كما اصطلح عليه السيّد الداماد و الوالد الماجد ره اذا الغرض منه اشتمال السّند على بعض اصحاب الاجماع مع كونه مسبوقة بالضعف في بعض من تقدّم عليه و كذا الحال لو قيل في المرسل كالصّحح لو كان الغرض اعتبار المرسل من خصوص المرسل كما لو كان المرسل هو ابن ابي عمير بناء على اعتبار مرسلاته او من جهه دخوله في اصحاب الاجماع بل الامر على الاوّل يرجع الى مسئله اصوليه خلافه و لا مجال للظن باحد طرفي الخلاف في مسئله قبل الفحص في مسئله خلافه قبل الفحص كما سمعت مضافاً الى ان المعروف بين السابقين عدم اعتبار الظن في الاصول فكيف يتم القناعه بالتصحيح في المقام و كذا الحال لو قيل في



فى صحیح فلان لو كان الغرض عدم اذعان القائل بصحة الحديث لعدم ثبوت اعتبار الفلان عنده او ثبوت عدم اعتباره عنده لكن قد يكون الغرض تشخيص الحديث لا تمريض الفلان و التعريض الى عدم اعتباره نظير الاضافه فى ماء البحر و البئر و النهر و نحوها من الماء المطلق حيث ان الغرض تشخيص المصداق لا تصحيح الاطلاق كما فى ماء الرمان و العنب و الهندباء و نحوها من الماء المضاف و كذا الحال لو قيل فى الصحيح عن فلان بل الظاهر فيه عدم اذعان القائل بعدم صحة الحديث لعدم ثبوت اعتبار الفلان عنده او ثبوت عدم اعتباره عنده بخلاف ما لو قيل روى فلان فى الصحيح فان الظاهر بل بلا اشكال دلالتة على اذعان القائل بل الكل بصحة الحديث و اعتبار الفلان ثم ان تصحيح الطريق على الوجهين كتصحيح الحديث يتاتى الكلام فيه تارة قبل الفحص و هو مسئلة اصوليه معروفه و اخرى بعد الفحص و الغرض انه اذا اتفق من مثل العلامة فى الفقه كما لو قيل فى صحيح زراره كذا و حكم العلامة فى الخلاصه مثلاً بصحة بعض الطرق ثم راينا الحديث بسند بعض رجاله مهملاً او مجهول الحال بعد الفحص فى كتب الرجال فهل التوثيق المزبور يفيد توثيق البعض المذكور فيقتضى التصحيح وثاقه البعض المذكور و لو فى سند آخر و صحه سند الآخر لو انحصر غير المعتمد فى ذلك و كان سائر رجال السند مورد الاعتبار أو لا و على التقديرين هل يحكم بصحة الحديث المصحح و يلزم العمل به أو لا و قد حزرنا الكلام فى الرسالة المعموله فى تصحيح الغير ثم ان الكلام فى تصحيح الطريق فى ضمن تصحيح الحديث كتصحيح الحديث انما هو فيما لو كان المعلوم او المظنون بعد اعتبار الظن فى الباب بعد الفحص و اما لو كان الظاهر كون التصحيح من باب الاعتماد على تصحيح بعض آخر من الفقهاء كما هو الحال فى الرياض بناء على ما قيل من انه قد استقرت عادته على اخذ الاقوال و غالب الحجج من كشف اللثام فهو خارج عن مورد الكلام و كذا الحال فى بعض آخر من الكتب الفقيهيه مما كان فى اقصى البسط بحيث لا يمكن ان يكون التصحيح او مثله فيه مبتياً على الفحص فهو مبنئ على متابعه الغير ثم انه يتطرق الكلام فى تصحيح الطريق على الوجهين من العلامة حيث انه قد ذكر المحقق الشيخ محمد انه كثير الأوهام فى الرجال و كثير الاخذ من كتاب ابن طاوس و هو مشتمل على اوهام و لذلك لم يعتبر المحقق الشيخ محمد انه كثير الاوهام فى الرجال المذكور تصحيحات علامه و صرح الشهيد الثانى فى بعض تعليقاته الخلاصه بكثرة اخذ العلامة من

كتاب ابن طاوس و ذكر المولى التقي المجلسي ان العلامة قد اكثر التصحيح باصطلاح القدماء فلا يجدى تصحيحه باصطلاح المتأخرين قال ان العلامة و ان ذكر القاعده فى تسميه الاخبار بالصحيح و الحسن و الموثق فكثيرا ما يقول و يصف على قوانين القدماء و الامر سهل و اعترض عليه كثيرا بعض الفقهاء لغفلته عن هذا المعنى و لا مجال للحمل على السهوه لأنه يتاتى فيما كان مره او مرتين و اما ما كان فى صفحه واحده عشر مرات مثلا فلا يمكن ان يكون سهوا و نظير ما ذكره المحقق المتقدم من ان العلامة كثير الاوهام فى الرجال و الاخذ من كتاب ابن طاوس و هو مشتمل على اوهام ما ذكره والده صاحب المعالم من ان والده الشهيد الثانى كثير الاخذ من كتاب ابن طاوس و لذا وقع فى اوهام الثامن و التسعون انه قد يسقط الواسطه فى السند بين الامام عليه السلام او بين الراويين بملاحظه اسانيد اخرى فان تعين الواسطه و لو ظننا كما يقضى به ما قضى بسقوط الواسطه اعنى ملاحظه الاسانيد المشار اليها فعليه المدار فيكون السند معتبرا لو كانت الواسطه معتبره و الا فالسند خال عن الاعتبار لكنه ينافى الفرض المذكور اعنى ثبوت سقوط الواسطه بملاحظه اسانيد نعم ربما يثبت سقوط الواسطه بملاحظه مضايقه الطبقة فلا اعتبار للسند و قد نبه صاحب المعالم فى المنتقى فى بعض الموارد على سقوط الواسطه بملاحظه اسانيد اخرى و كذا فى بعض آخر فيما افرد له شرح اسانيد التهذيب و الفرق بين السقوط المذكور و الارسال باسقاط الواسطه ان المدار فى السقوط المذكور على ظهور السهوه فى الاسقاط و المدار فى الارسال على التعمد فى الاسقاط حواله للحال على القرينه الحالیه اعنى ظهور عدم ادراك الناقل للمنقول عنه بين الامام عليه السلام او الراوى الآخر و الا فيلزم التدليس و حاشى الرواه خصوصا الثقات عن ذلك و من هذا انه لا يوجد فى الاخبار الارسال باسقاط الواسطه مع عدم قيام القرينه الحالیه و ما ذكره الوالد الماجد ره بعد ما بنى عليه على دلالة نقل اجماع العصابه من الكشى فى الطبقة الاولى على مجرد صدق الاسناد دون اعتبار الروايه من اعتبار الارسال من اصحاب الاجماع فى الطبقة الاولى لو كان باسقاط الواسطه دون ما لو كان بابهام الواسطه ليس فى محله كما حررناه فى محله و تقدم الكلام فيه و قد فصّلنا المقال فى العنوان المذكور فى ذيل الرسالة المعموله فى روايه الكليني عن ابى داود و جرينا على بعض الكلام فيه فى البشارات

فى بحث المرسل المائه أنه نقل ابن ادریس فى میراث السیرائر فى مسئله میراث المجوس ان للسكونى كتابا يعد من الأصول قال و هو عندى یخطى كتبه من خط ابن اشناس البزاز و قد قرأ على شیخنا ابى جعفر علیه خطه اجازة و سماعا لولده ابى على و لجماعه رجال غیره قال السید السند النجفی فى حاشیه المصاییح عند الكلام فى بیع الكلب هذا یدلّ على ان اصل السكونى كان فى زمن الشیخ و الكلینى ظاهرا متداولاً و ان الروایات المنقوله عنه منتزعه من مثله اصله و على هذا فلا یقدح فى اعتبارها جهاله النوفلى او ضعفه و لعلّ توثیقه المنقول عن فخر المحققین و ابن ابى جمهور مبنی على عدم الالتفات الى الواسطه لكونها من مشایخ الاجازة اقول ان ما ادّعه السید السند المشار الیه من دلالة كلام ابن ادریس على انه كان للسكونى اصلاً متداولاً فى زمان الكلینى و الشیخ و كان الروایات المنقوله عنه ماخوذه من كتابه محلّ الكلام لعدم دلالة كلام ابن ادریس على ذلك بل غایه الامر تطرق احتمال ذلك و مع ذلك شیخوخه الاجازة أنّما تفید امرین احدهما وثاقه المجیز على القول بالافاده و الآخر عدم ممانعه جهاله الواسطه اعنى المجیز او كلاً من رجال الإجازة على تقدیر اخذ المستجیز الرّوايه من الكتاب تواتر الكتاب او الظنّ بالانتساب و السید السند المشار الیه قد خلط بین الامرین و طرح الاتحاد فى البین حیث احتمل كون توثیق النوفلى من فخر المحققین و ابن ابى جمهور مبنیا على عدم الالتفات الى الواسطه لكونها من مشایخ الاجازة کیف لا و ابن وثاقه الواسطه من عدم الالتفات الیهما و شتان بین الامرین و البعد بین الأمرین اضعاف بعد المشرقین الحادى و المائه انه قال الصدوق فى مشیخه الفقیه و ما كان فیہ من حدیث سلیمان بن خالد فى قول الله عز و جلّ فَطَفِقَ مَسِيحاً بِالسُّوقِ وَ الْأَعْنَاقِ فقد رويته عن على بن احمد بن موسى رضى الله عنه عن محمد بن ابى عبد الله الكوفى عن موسى بن عمران النخعى عن عبد الحسين بن يزيد عن على بن سالم عن ابيه عن الصادق جعفر بن محمد عليه السّلم و قال المولى التقى المجلسى و الذى یخطر بالبال انه كان الحسن بن على بن سالم عن ابيه كما يقع كثيراً و لم یعهد روايه على بن ابيه و على اىّ حال فالخبر قوى او ضعيف و یندفع بانه روى الصدوق فى فاتحه العیون عن على بن سالم عن ابيه فى قوله حدّثنا على بن عبد الله الوراق رضى الله عنه قال حدّثنا محمد بن

ابى عبد الله الكوفى قال حدّثنا موسى بن عمران النّخعى عن عمّه الحسين بن يزيد النوفلى عن عليّ بن سالم عن ابيه و ايضا روى الصّيدوق فى كتاب اكمال الدّين فى باب ما روى عن مولانا الصّادق عليه السّلم جعفر بن محمّد عليهما السّلم من النّص على القائم عجل الله تعالى فرجه عن عليّ بن ابى حمزه عن ابيه عن ابى بصير قال حدّثنا على بن احمد بن محمّد الدّقاق قال حدّثنا محمّد بن ابى عبد الله الكوفى قال حدّثنا موسى بن عمران النّخعى عن عمّه الحسين بن يزيد عن عليّ بن ابى حمزه عن ابيه عن ابى بصير و ابو حمزه هو عليّ بن سالم بشهاده قول النجاشى على ابى حمزه سالم البطائنى ابو الحسن مولى الانصار و كان قائد ابى بصير يحيى بن القاسم الى آخر كلامه مضافا الى شهاده روايه الحسين بن يزيد و مع ذلك قيل يظهر للمتّبع ان روايه عليّ بن سالم عن ابيه كثيره الثّانى و المائه انه قال الصّيدوق فى مشيخه الفقيه و ما كان فيه عن ابى حمزه الثّمالى فقد رويته عن ابى رض عن سعد بن عبد الله عن إبراهيم بن هاشم عن احمد بن محمّد بن ابى نصر البزنطى عن محمّد بن الفضيل عن ابى حمزه الى ان قال و طرقى اليه كثيره و لكنى اقتصررت على طريق واحد قيل الطريق الذى ذكره مجهول لكنّه ذكر ان طرقه اليه كثيره و هذا يشعر بان هذه الكتب كانت عندهم مشهوره و هذه الطرق للتّيمن و التبرك او لمجرّد اتصال السّند فلا يضرّ ضعفها اقول انه لا حاجه الى ما ذكر اذ الاستفاضه و هى دائره بين ما فوق الواحد و ما فوق الاثنين و ما فوق الثلاثه على الخلاف كافيه فى اعتبار الحديث الى تمام السّند فكذا الحال فى بعض السّند مع ان المنقول فى المقام كثره الطريق و المرجع الى الشّهرة و هى كافيه فى تمام السّند بلا شبهه فكذا الحال فى بعض السّند لكنه مبنى على كون الشهره فوق الاستفاضه بل يمكن القول باعتبار شبه الاستفاضه و هو ما لو تعدّد متن الحديث الضّعيف السّند مع اتحاد الراوى عن الامام عليه السّلم بان تعدّد الطريق الى الراوى عن الامام عليه السّلم نظرا الى انه كما يبعد الكذب عن اشخاص متعدّده كذا يبعد الكذب عن شخص واحد مرّات متعدّده او فى حكم مرّات متعدّده كما لو روى شخص واحد عن جماعه فى مجلس واحد لانه لا يحلّ له على تقدير الكذب الى اكاذيب متعدّده لكن يمكن القول بدخوله فى الاستفاضه بكون المدار على تعدّد المتن و ان لم يتعدّد السّند و كون اعتبار تعدّد السّند من باب غلبه تعدّد المتن فى تعدّد السّند بل الفرض المذكور فى غايه النّدره و

و تحقيق الكلام ان الروايه المفيده للظنّ اما بروايه واحد عن واحد كما هو المتعارف او واحد عن جماعه او جماعه عن واحد او جماعه عن جماعه و على الاخير اما ان يكون الروايه على سبيل الاستغراق او التوزيع بحسب الآحاد و على تقدير الاستغراق اما ان يكون التعبير عن الجماعه المرويّه عنهم على سبيل التفصيل او الاجمال و على كلّ من تقديري الاستغراق و التوزيع اما ان يكون الروايه فى مجلس واحد او مجالس متعدّده و القسم الأوّل ادنى الدّرجات فى افاده الظنّ و القسم الاخير اعلى الدّرجات فى ذلك و هو فوق الاستفاضه اذ المدار فى الاستفاضه على روايه جماعه عن جماعه على سبيل التوزيع و الاستغراق فى صورته تعدّد المجلس اقوى ظلّنا منه فى صورته اتحاد المجلس و هو اقوى ظلّنا ايضا من التوزيع فى صورته تعدّد المجلس فضلا عن صورته الاتحاد و لعلّ الاستغراق تفضيلا فى صورته تعدّد المجلس اقوى منه اجمالا- فى هذه الصّوره و لعلّ التوزيع فى صورته تعدّد المجلس تفضيلا اقوى منه فى صورته اتحاد المجلس و اما روايه واحد عن جماعه و عكسه فهما متساويان فى افاده الظنّ و اما لو روى واحد عن جماعه عن واحد و منه صحيحه الفضلاء المعروفه المصطلحه من صاحب المدارك فالظاهر ان توسط الجماعه لا يوجب قوه الظنّ اذ الموجب لها انما هو التعدد فى جانب العلو او السّفلى و المفروض هنا انما هو الاتحاد سفلا و علوا و لا يذهب عليك ان ما ذكرنا فى روايه الجماعه عن الجماعه انما هو فيما لو كان الجماعه المرويّ عنهم متحده و اما لو كانت مختلفه فلا بدّ فيه من التوزيع بحسب الجماعه لا- الآحاد كما هو الحال فى التوزيع المتقدّم كما يظهر مما مر لكن يمكن ان يكون الروايه تفصيلا و ان يكون اجمالا و لعلّ التفصيل اقوى فى افاده الظنّ من الاجمال و بما ذكرنا يظهر انه لو روى العام بطرق متعدّده فى مجالس متعدّده و روى الخاص بطريق واحد يقدم العام لكون الظنّ بالعموم اقوى من الظنّ بالتخصيص اى يتحرك الظنّ الى جانب العام اذ ارتكاب خلاف الظاهر نظير الكذب و كما ان الكذب فى صورته تعدّد المجلس ابعد منه فى صورته اتحاد المجلس فكذا ارتكاب خلاف الظاهر فلو تعدّد المجلس فى باب العام يصير التخصيص تقييدا و و يظهر العموم و اما مع اتحاد المجلس فلا ريب أنّ زياده الطّريق وجودها كعدمها و لا توجب قوه فى ظهور العموم فظهور التخصيص بحاله لكن فى المقام قول بتقديم العام مطلقا و قول بتقديم الخاص مطلقا و قد حرّرتنا الكلام فى محلّه و يمكن ان يقال انه لو روى الخاص بطريق واحد عن الامام

عليه السّلم في مجالس متعدّده لا يكون الظنّ بالتخصيص فيه اولى من الظن بالعموم المروى عن الامام عليه السّلم بطرق متعدّده اذا المدار على بعد خلاف الظاهر في مجالس متعدّده و لا فرق بين تعدّد الراوى و وحدته إلا ان يقال ان احتمال الاشتباه في روايه العام من الراوى في صورته تعدّد الراوى ابعد من احتمال اشتباه الراوى في روايه الخاص عن الامام عليه السّلم في مجالس متعدّده فيقدم العام إلا ان يقال انه لو كان تعدّد المجالس المرويّه في روايه الخاصّ اضعافا مضاعفه بالنسبه الى تعدّد طريق العام كما لو روى العام بطرق ثلاثه و روى العام بطريق واحد لكن روى الراوى عن الامام عليه السّلم بيان الخاص مائه مرّه فيتحرك الظن إلى جانب العام و ان اتّحد طريق روايته اذ غايه الامر احتمال الاشتباه من راوى الخاص بالنسبه الى بعض المجالس لكن الباقي اكثر من طرق روايه العام كثره معتدا بها فيتحرك الظن الى جانب الخاص ان اتّحد طريق روايته اذ غايه الامر احتمال الاشتباه من راوى الخاص بالنسبه الى بعض المجالس لكن الباقي اكثر من طرق روايه العام كثره معتدا بها فيتحرك الظن الى جانب الخاص إلا ان يقال ان المفروض في المقام اتحاد الرواه عن راوى الخاصّ فيتحرك الظن الى جانب الا العام بتعدّد روايته طبقه بعد طبقه و ان روى راوى الخاصّ عن الامام عليه السّلم بيان الخاص في غايه الكثره قضيه ان النتيجة تابعه لاخس المتقدمين نعم لو روى جماعه قليله عن الامام عليه السّلم بيان العام و روى واحد عنه عليه السّلم بيان الخاص غايه الكثره يتحرك الظن الى جانب التخصيص و بما مرّ يظهر ايضا انه لو اتفق تصحيح سند من بعض الفقهاء المتأخرين مع اشتمال السّند على مجهول مرات متعدّده يحصل الظن بصحة حديث ذلك المجهول لو قيل بعدم حصول الظن بصحة حديث لو كان التصحيح مرّه واحده و يكون الظن بصحّه حديثه اقوى منه لو اتفق التصحيح مرّه واحده لو قيل بحصول الظنّ بصحّه حديثه لو كان التصحيح مره واحده و لو اتفق من البعض المذكور تصحيح اسانيد متعدده مشتمله على المجهول يكون الظنّ بصحّه حديثه اقوى منه في الصوره الاولى و مزيد الكلام موكول الى الرّساله المعموله في تصحيح الغير الثّالث و المائه انه قال الشيخ في آخر الاستبصار اني جزيت هذا الكتاب ثلاثه اجزاء الجزء الأوّل و الثّاني يشتمل على ما يتعلّق بالعبادات و الثّالث يتعلّق بالمعاملات و غيره من ابواب الفقه و الأوّل يشتمل على ثلاثمائه بان يتضمّن جميعها الفا و ثمان

مائة و تسعه و سبعين حديثا و الثانى يشتمل على مأتين و سبعة عشر بابا يتضمّن ألفا و مائه و سبعة و سبعين حديثا و الثالث يشتمل على ثلاثمائة و ثمانية و تسعين بابا يشتمل جميعها على الفين و أربعمائه و خمسة و خمسين حديثا ابواب الكتاب تسعمائه و خمسة و عشرون بابا يشتمل على خمسة الف و خمسمائه واحد عشر حديثا انتهى و الفقيه اربعة مجلدات و مجموع المجلدات يشتمل على ست مائه و ستة و ستين بابا فالمجلد الاوّل يشتمل على سبع و ثلاثين بابا و المجلد الثانى يشتمل على مائتين ثمانية و و عشريّن بابا و المجلد الثالث يشتمل على ثمان و سبعين بابا و المجلد الرابع يشتمل على مائه و ثلاثة و سبعين بابا و المجلد الاوّل يشتمل على الف و ستمائه و ثمانية عشر حديثا و المجلد الثانى يشتمل على الف و ستمائه و سبعة و ثلاثين حديثا و المجلد الثالث يشتمل على الف و ثمانمائه و خمسة احاديث و المجلد الرابع يشتمل على تسع تسعمائه و ثلاثة احاديث و جميع مسانيد المجلد الاوّل سبعمائه و سبعون حديثا و مراسيله احد و اربعون و ثمانمائه حديثا و مسانيد المجلد الثانى الف و اربعة و ستون حديثا و مراسيله ثلاثة و سبعون و خمسمائه حديثا و مسانيد المجلد الثالث الف و مائتان و خمسة و تسعون حديثا و مراسيله خمسمائه و عشره احاديث و مسانيد المجلد الرابع سبعة و سبعون و سبعمائه و مراسيله مائه و ستة و عشرون حديثا فجميع الاحاديث المسنده ثلاثه آلاف و تسعمائه و ثلاثة عشر حديثا و المراسيل الف و خمسون حديثا هذا مقتضى ما حكى عن شيخنا البهائى و اما الكافى فقال السيّد السيّد النجفى و قد ضبطت اخباره فى ستة عشر الف حديث و مائه و تسع و تسعين حديثا وجدت ذلك منقولا عن خطّ العلامة و عن بعض و الظاهر انه شيخنا البهائى ايضا ان احاديثه ستة عشر الف حديث و مائه و تسعة و تسعون حديثا فالصحيح منها باصطلاح المتأخرين خمسة آلاف و اثنان و سبعون حديثا و الحسن منها مائه و اربعة و اربعون حديثا و الموثق منها مائه حديث و الف حديث و ثمانية عشر حديثا و القويّ منها اثنان و ثلاثمائه و الضعيف منها اربعمائه و تسعة آلاف و خمسة و ثمانون حديثا و اما التهذيب فلم اظفر بضبط احاديثه لكن صرح الشيخ فى العده بان اخبار التهذيب تزيد عن خمسة آلاف حديث الثالث و المائه

انه روى الصّيدوق فى الفقيه فى باب فضل الجماعه عن حفص بن سالم عن ابى عبد الله عليه السّلم اذا قال المؤذن قد قامت الصّلاه تقوّم الناس على ارجلهم و يجلسون حتى يجيئ امامهم قال بل يقومون على ارجلهم فان جاء امامهم و الا فليؤخذ بيد رجل من القوم و رويه الشيخ فى التهذيب

فى زىادات الصلاة فى باب الاذان و الاقامه عن احمد بن محمد عن على بن الحكم عن ابى الوليد حفص بن سالم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام اذا قال بعين المتن و ذكر فى المشيخه طريقين لما رواه عن احمد بن محمد بعنوان من جمله ما ذكرته عن احمد بن محمد و قد اورد صاحب المنتقى بان من العجب وقوع التصحيح فى كل من طريقى الفقيه و التهذيب على وجه يقتضى ضعفه اما فى الفقيه فلان ما يحضر بى من نسخه و هى ثلث جعفر بن سالم و هو غلط بغير توقف و اما فى التهذيب بخط الشيخ عن ابى الوليد و المعروف من كنيه حفص بن سالم الثقه ابو ولاد باتفاق كلمه الاصحاب و التصحيح الاوّل يقتضى ارسال الخبر و جهاله راويه اذ لا- طريق فيما اورده الصدوق فى كتابه الى مسمى بهذا الاسم و لا- يعرف فى الرجال له ذكر و الثانى موجب الجهاله الراوى فان تغاير الكنيه يقتضى تغاير المسمى بها الا مع ثبوت تعددها و لم يثبت هنا و من ملاحظه الطريقين بمعونه القرائن التى ترشد اليها كثره الممارسه يحصل الجزم بما قلناه عن وقوع التصحيح فى الموضوعين و تبع فى الايراد المذكور بعض آخر حيث صرح بوروده اقول انه لعل الظاهر من الطريق هو المحذوفون المتوسّطون بين الصدوق و الشيخ و المبدل به فى الذكر المذكور فى المشيخه و المقصود بالطريق فى الايراد المذكور هو المذكور و ايضا ما اورد به على الصدوق من التصحيح غير وارد حيث ان المكتوب فيما يحضر بى من نسخه الفقيه و هو اربع حفص و فى ثلث منها فى الحاشيه جعفر بدل حفص فكان جعفر فى النسخ الثلاث من الفقيه نقل عنها فى المنتقى باجمعها غلطا من النسخ نعم ما اورد به على الشيخ وارد و الظاهر انشقاق نسخ التهذيب عليه و فى سبع نسخ تحضرنى من و ما يحضرنى منه تريد على العناية الله خالق السبعين ابو الوليد فى بعضها فى الحاشيه الظاهر انه ابو ولاد و نسخنا منا فى الحاشيه فى نسخه اخرى هذا آخر ما اوردها من الكلام فى نقد الطريق و الحمد لله الهدى هداانا سواء الطريق و جعل لنا التوفيق خير رفيق و السلام على من ارسله رحمه للعالمين من عدو و صديق و على آله الذين هم اماناء الرحمن حق التحقيق سيما ابن عمه الذى هو للخلافه بالحري و الحقيق و لمرتبته الامامه و لها يليق و من انكره فكانما خرّ من السماء فتخطفه الطير و تهوى به الريح فى مكان سحيق و له فى السعير زفير و شهيق



قد فرغ منه ابن محمّد إبراهيم ابو المعالى فى العشر السابع من الثلث الثانى من الثلث الاوّل من الرّبع الثانى من العشر الاوّل من العشر الاوّل من العشر الرابع من الالف الثانى من الهجره النبويّه على هاجرها خير الورى سجيّه آلاف الثناء و التحيه من الله بارى البريّه

ص: ٧٢٢

## رساله فى جواز الاكتفاء فى تصحيح الحديث بتصحيح الغير و عدمه من مصنفات طود العلم الشامخ و عماد الفضل الراسخ ابي المعالى طاب الله مضجعه

### اشاره

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

قد اختلف فى جواز ان يعامل مع الحديث معامله الصحه بواسطه تصحيحه فى بعض الكتب الفقيهيه من العلامه او من تاخر عنه ممن يماثله فى اصطلاح الصحه على الحديث الموصوف جميع رجال سنده بالعداله و الاماميه من دون رجوع الى كلمات ارباب الرجال و نقد السنه و بعباره اخرى بدون الفحص و عدمه و ينبغى قبل الخوض فى المرام

### تمهيد مقدمات فى المقام

تمهيد مقدمات فى المقام الاولى ان الصحه لغه خلاف السقم كما صرح به فى الصيحاء و ينصرح من المصباح و عرفا بمعنى تماميه الشىء و خلوه عن الخلل من حيث انتفاء الجزء او الشرط او وجود المانع و بعباره اخرى كون الشىء بحيث يترتب عليه آثاره المطلوبه منه و تفصيل الحال موكول الى ما حررناه فى الاصول و فى اصطلاح الفقهاء و المتكلمين فى باب العبادات بمعنى اسقاط القضاء و موافقه امر الشارع على ما قيل و الظاهر انها فى باب المعاملات بمعنى ترتب الاثر من دون اختلاف فى الاصطلاح سواء كان الامر من باب عموم الاصطلاح بمشاركه المتكلمين للفقهاء فى الاصطلاح او باختصاص الاصطلاح بالفقهاء و عدم محاوره المتكلمين بالصحه فى باب المعاملات بعدم نشر الكلام فى المعاملات لو كان المقصود بالمتكلمين ارباب المعقول من الفقهاء بعدم اتفاق تاليف ابواب المعاملات منهم او عدم ذكر الصحه فى المعاملات فى الكتب الكلاميه لو كان المقصود بالمتكلمين ارباب الكلام و الحق انها لا تخرج فى باب العبادات و المعاملات عن المعنى العرفى و التفصيل موكول الى ما حررناه فى

الاصول و في اصطلاح الفقهاء في مقام حال الخبر من زمان العلامه او ابن طاوس مضافا الى العلامه او ابن طاوس عبارته عن كون كل من رجال السند الخبر عدلا اماميا و المتصف بالصحة هو الخبر لكن يطلق الصحة على نفس السند ايضا كما ان الضعيف مصطلح في الخبر لكن تطلق على نفس السند ايضا بل على هذا المنوال الحال في الموثق و الحسن و القوى و ان امكن القول في الاخير بان الاصطلاح فيه بما يقابل الاقسام الاربعه المعروفة كما ياتي انما اتفق في الاواخر و اطلاقه على نفس السند غير ثابت و ربما ذكر المولى التقي المجلسي في شرح مشيخه الفقيه ان العلامه و ان ذكر القاعده في تسميه الاخبار بالصحيح و الحسين و الموثق فكثير اما يقول و يصف على قوانين القدماء و الامر سهل و اعترض عليه كثيرا بعض الفضلاء لغفلته عن هذا المعنى و لا مجال للحمل على السهو لانه انما يتاتي فيما كان مره او مرتين مثلا و اما ما كان في صفحه واحده عشر مرات مثلا فلا يمكن ان يكون سهوا و الظاهر ان مقصوده ببعض الفضلاء هو الفاضل التستري و يطلق الصحة ايضا شائعا على الخبر باعتبار بعض اجزاء السند او على بعض اجزاء السند فيما يقال في صحيح زراره او في الصحيح عن زراره و من هذا الباب اطلاق الصحة على الطريق كطريق الشيخ في التهذيب و الاستبصار و الصدوق في الفقيه كما اتفق العلامه و غيره شرح حال الطرق اذ الطريق بعض اجزاء السند لكن احتمال اطلاق الصحة على الطريق كطريق الشيخ في التهذيب و الاستبصار و في الفقيه كما اتفق العلامه و غيره شرح حال الطرق اذا الطرق بعيد بلى غير جار في المقام و ربما جعل الفاضل التستري في بعض تعليقاته خلاصه صحه الطريق من باب الصحة الاضافيه لو كان المذكور متحدا كان او متعددا خارجا عن رجال الصحة و الا فالصحة حقيقه و الظاهر بل بلا اشكال ان الغرض من الصحة الاضافيه انما هو الصحة بالنسبه الى المذكور لكن هذا خلاف ما يقتضيه اطلاق الاضافه في سائر الموارد اذ المدار في الاضافه في سائر الموارد على ملاحظه بعض افراد الشىء و ازواجه فمقتضاه كون الاضافه هنا بالنسبه الى خبر ضعيف و اما الحكم بالصحة الحقيقه لو كان المذكور من رجال الصحة ففيه انه لا خفاء في انه لا يختلف حال الطريق باختلاف حال المذكور نظير ان صحه الجزء لا تختلف في العبادات و المعاملات باختلاف حال سائر الاجزاء فيتاتي صحه الجزء مع العلم بفساد سائر الاجزاء نعم يختلف حال المجموع فيكون صحه حقيقه لو كان جميع رجال السند من رجال الصحة و يكون الصحة اضافيه بمعنى الصحة الى الفلان الضعيف لو كان الفلان الضعيف في

فى آخر السّند او صحّحه السابق و اللاحق لو كان الفلان الضعيف واقعا فى اواسط السّند لكن هذا انما يناسب اطلاق الصحّحه على السّند و اما لو كان اطلاق الصحّحه على الخبر باعتبار السّند فلا يناسب اطلاق الاضافه و قد يطلق الصحّحه على الخبر باعتبار سلامه سنده عن الطعن او على السّند باعتبار خلوه عن الطعن و ان اعتراه ارسال او قطع كما ذكره الشّهد فى الذّكرى و الدّرايه و قد يطلق الصحّحه فى كلمات ارباب الرّجال على الرّوى كما يقال ثقّه صحيح كما فى ترجمه الحبيب الخثعمى و جوير بن عبد الحميد و عمر بن محمّد بن عبد الرّحمن و غيرهم لكن يدور الامر فى المقام بين كون الامر فى المقام بين كون الامر من باب الاضمار باضمار المضاف اليه اى صحيح الحديث او اضمار غير المضاف اليه بان يكون المضمّر هو لفظه فى الحديث و كون الامر من باب اطلاق الصحّحه على الراوى باعتبار الخبر و لعلّ الاوّل اظهر و ربما وقع اطلاق الصحّحه فى بعض كلمات الفقهاء المتأخّرين على بعض اجزاء السّند مع اشتمال البعض على غير الامامى بواسطه نقل اجماع العصابه على التصحيح من الكشى كما ذكره العلامه فى الخلاصه فى الفائده الثامنه من الفوائد المرسومه فى آخرها من ان طريق الصّيدوق الى ابى مريم الانصارى صحيح و ان كان فى طريقه أبان بن عثمان و هو فطحى لكن الكشى قال ان العصابه اجمعت على تصحيح ما يصحّ عنه و هو خارج عن الاصطلاح المعروف و كذا ما ذكره الشّهد الثانى فى المسالك و هو اوّل من جرى على الكلام فى اتفاق الخروج عن الاصطلاح فى كلماتهم عند الكلام فى حليه الغراب و عدمها فى قوله و فى طريق الرّوايه بان و هو مشترك بين جماعه منهم أبان بن عثمان و الاظهر انه كان ناووسيا الا ان العصابه اجمعت على تصحيح ما يصحّ عنه و هذا ممّا يصحّ سنده و كذا ما صنعه شيخنا البهائى فى الجبل المتين عند الكلام فى مسح الراس و القدم حيث انه ذكر روايه حماد بن عيسى عن بعض الاصحاب عن احدهما عليهما السلم و قد ذكر فى الحاشيه صدر الفصل المعقود لذلك ان الاخبار التى ذكرها تسعه صحاح و الآخر موثق و مقتضاه كون الخبر المذكور صحيحا مع أنّه قال فى الحاشيه المتعلقه بالرّوايه المذكوره لا يضرّ جهل الواسطه بينه اى حماد بن عيسى و بين المعصوم لانّ حماد بن عيسى من الجماعه الّذين اجمع الاصحاب على تصحيح ما يصحّ عنهم و اطلاق الصّحيح على ما يرويه احدهم مرسلا متعارف و كذا ما ذكره العلامه الخوانسارى فى شرح قول المصنّف و المستعمل فى الاستنجااء طاهر ما لم يتغيّر او يلاقيه نجاسه اخرى من قوله و منها ما رواه ايضا فى هذا الباب فى الصّحيح عن محمّد بن النّعمان عن أبى عبد الله عليه السّلم و قال فى الحاشيه فى طريق هذه الرّوايه و أبان و هو ممّن اجمعت العصابه

على تصحيح ما يصح عنه فلذا حكمنا عليها بالصحة و ان يحتمل كون الغرض من الصحة في قوله في الصحيح هو الصحة باعتبار بعض اجزاء السند اعنى من تقدم على محمد بن النعمان بل هو الظاهر كما يظهر مما ياتي لكنه حكم بصحة الروايه في قوله فلذا حكمنا عليها بالصحة إلا ان يكون الضمير راجعا الى الطريق لأنه يذكر في لغة نجد و يؤنث في لغة الحجاز لكن الظاهر بل بلا اشكال ان حال البعض لا يتخلف عن حال الكل بالنسبه الى اجزاء البعض و من هذا ما مر من خروج العلامه عن الاصطلاح في تصحيح طريق الصدوق الى ابي مريم الانصارى فلا مجال للحكم بصحة ما تقدم من السند على محمد بن النعمان مع اشتماله على ابان و كذا ما ذكره صاحب الحدائق عند الكلام في جواز المسح على الحائل للضرورة من صحة روايته و ولاد مع أنه غير مصرح بالتوثيق لسبق حماد بن عثمان مع كونه من اهل اجماع العصابه لكنه مبنئ على اتحاد حماد بن عثمان في الثاب او انصرافه اليه بواسطه الاشتهار و ان كان مشتركا بين الثاب و الفزارى و تحرير الحال موكول الى ما حزنناه في الرسالة المعموله في باب حماد بن عثمان بل قد ذكر السيد الداماد في الرواشح موارد اخرى للخروج عن الاصطلاح كما في المختلف في مسئله ظهور فسق امام الجماعه من ان حديث عبد الله بن بكير صحيح مع أنه فطحى استناد الى الاجماع المذكور و ما فى شرح الارشاد للشهيد الاول فى كتاب الحج فى مسئله تكرار الكفار بتكرار الصيديد عمدا او سهوا من التعليل بروايه ابن ابي عمير فى الصحيح عن بعض اصحابه عن الصادق عليه السلم و ما فى المسالك فى مبحث الارتداد من التعليل بصحيحه الحسن بن محبوب عن غير واحد من اصحابنا عن ابي جعفر و ابي عبد الله عليهما السلم و قد ذكر شيخنا البهائى فى مبادئ مشرقه ما سمعت من المختلف و المسالك فى شرح ما وقع فيه الخروج عن الاصطلاح لكنك خير بان مدار تعليل الشهيدين على اطلاق الصحة على الخبر باعتبار بعض اجزاء السند كما فى المسالك او على بعض اجزاء السند كما هو ظاهر شرح الارشاد لتذكير الصحيح بعد ذكر الروايه اذ لو كان الغرض صحة الروايه لكان المناسب التانيث و لا يناسب كون التذكير باعتبار كون الموصوف المحذوف هو الخبر بعد سبق الروايه و الغرض الصحة الى ابن ابي عمير و الحسن بن محبوب و قد سمعت شيوع الاطلاق المشار اليه من المتأخرين و منه قول العلامه فى الخلاصه فى شرح طرق الفقيه و عن زرعه صحيح و ان كان زرعه فاسد المذهب الا أنه ثقه و لا دلالة فى شىء من التعليلين على انجبار ضعف الارسال بوجود ابن ابي عمير و الحسن بن محبوب

وصحة الحديث او السّند و على المنوال المذكور حال ما فى المختلف لأنّه قال و ما رواه فضاله فى الصحيح عن عبد الله بن بكير ثم ذكر ان عبد الله بن بكير و ان كان فطحيا الاّ أنّه ثقّه للاجماع المنقول فى كلام الكشى فمقتضى الكلام المذكور هو الصحّة الى عبد الله لا صحة الحديث او تمام السّند فالمرجع الى اطلاق الصحّة على بعض اجزاء السّند او على الخبر باعتبار بعض اجزاء السّند و منشأ خيال الخروج عن الاصطلاح من السيّد الدّاماد و شيخنا البهائى فى الموارد المذكوره كلام الشّهدى فى الدّرايه و هو قد ذكر أنّهم قالوا كثيرا روى ابن ابى عمير فى الصّحيح عن بعض اصحابه مع كون الزوايه مرسله قال و مثله وقع لهم فى المقطوع كذلك و أنّهم قالوا فى صحيحه فلان مع كون الفلان غير امامى و أنّه قال فى الخلاصه و غيرها أنّ طريق الفقيه الى معاويه بن ميسره و الى عائذ الاحمسى و الى خالد بن نحتج و الى عبد الاعلى مولى الى سام صحيحه مع أنّ الثلاثه الاوّل لم ينص عليهم بتوثيق و لا- غيره قال و كذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيا و يظهر الكلام فيما ذكره من قولهم روى ابن ابى عمير فى الصّحيح عن بعض اصحابه او فى صحيحه فلان مع كون الفلان غير امامى و كلام العلّامه فى الخلاصه بما مرّ قوله و مثله وقع لهم فى المقطوع كذلك يعنى أنّهم قالوا كثيرا فى صحيح ابن ابى عمير قال مثلا- مع كون المدار فى الصّحيح على نقل السّينه و رجوع القول هنا الى ابن ابى عمير و كون المقال مقالته لكن عهدته عليه و عليه الاثبات قوله و كذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن أبان بن عثمان مع كونه فطحيا قال شيخنا البهائى بخله فى الحاشيه و كذلك نقلوا الاجماع على تصحيح ما يصحّ عن عبد الله بن بكير و قد عدّ العلّامه فيما لو ظهر فسق الامام روايته من الصّحيح و الظاهر ان مقصود الشّهدى أنّهم قد ادّعوا الاجماع على صحّه الخبر المحكى صحيحا عن أبان بن عثمان مع أنّ أبان بن عثمان يمانع عن صحّه الخبر لكونه فطحيا لكن لم يعهد نقل الاجماع من المتأخّرين و أنّما وقع من الكشى مع أنّه مبنى على حمل الموصول على الخبر و امّا بناء على حمله على الاسناد كما هو اقرب الى السيّداد يكون الغرض الاجماع على صحّه الاسناد المحكى صحيحا اى الاجماع على الصّيدق فلا مجال لما ذكره و لعلّه كان الغرض الاستناد الى الكلام المتقدّم من العلّامه فى الخلاصه و وقع ما وقع من باب الاشتباه و امّا ما ذكره شيخنا البهائى فى الحاشيه فيظهر فساد الاستناد الى نقل الاجماع على التّصحيح بما ذكر آنفا و فساد الاستناد الى كلام العلّامه بما تقدّم سالفا و قد حكى فى المنتقى مشاركه الشّهدى لجماعه من المتأخّرين و ربما تطرّق الخروج عن الاصطلاح عن السيّد الدّاماد فى اصطلاحه

بالصحي فيما لو كان بعض اجزاء السند بعض اصحاب الاجماع مع كونه او كون من روى عنه غير الامامى وغير ذلك ففيه كره على ما فر عنه من الخروج عن الاصطلاح باطلاق الصّحيح على الخبر فيما ذكر وغيره إلاّ- أنه مبنى على عدم اختصاص الاصطلاح بالصّحيح واطراد الصّحة و الظاهر اطراد الاصطلاح نعم غايه الامر أنّ الظاهر اختلاف الحال فى الصّحيح و الصّحة يكون الاصطلاح فى الصّحيح بالتعيين و فى الصّحة بالتعيين و اما القدماء اعنى قدماء الفقهاء فالمدار فى اطلاق الصّحة على الحديث أنّما كان عندهم على ما يقتضيه كلام شيخنا البهائى فى فاتحه مشرقه على كون الخبر مظنون الصدور و لو من جهه القرائن و الامور الخارجيه كوجوده فى كثير من الاصول الأربعمائه او تكرّره فى اصل او اصلين فصاعدا بطرق مختلفه و اسانيد عديده معتبره او وجوده فى اصل معروف الانتساب الى احد من اصحاب الاجماع المدعى فى كلام الكشى او الشّخ او اندراجه فى احد الكتب التى عرضت على احد الائمة فاثنوا على مؤلفها ككتاب عبيد الله الحلبي الذى عرض على الصادق عليه السّلم و كتابى يونس بن عبد الرّحمن و الفضل بن شاذان المعروفين على العسكري ع او اخذه من احد من الكتب التى شاع بين سلفهم الوثوق بها و الاعتماد عليها سواء كان مؤلفوها من الاماميه ككتاب الصّلاه لحريز بن عبد الله السّجستاني و كتب بنى سعيد و عليّ بن مهزيار او من غير الاماميه ككتاب حفص بن غياث القاضى و الحسين بن عبيد الله السّدى و كتاب القبله لعليّ بن الحسن الطاطرى و حكم بان ما حكم به الصدوق فى اوّل الفقيه من صحّحه جميع ما اورده فى الفقيه جار على متعارف القدماء فى اطلاق الصّحيح على ما يركن اليه و يعتمد عليه قال و قد سلك على ذلك المنوال جماعه من اعلام علماء الرّجال فحكموا بصّحه حديث بعض الرّواه الغير الاماميه كعليّ بن محمد بن رباح و غيره لما لاح لهم من القرائن المقتضيه للوثوق بهم و الاعتماد عليهم و ان لم يكونوا فى عداد الجماعه الذين انعقد الاجماع على تصحيح ما يصح عنهم و من قبيل ما ذكره من القرائن و الامور الخارجيه عمل المشهور بالخبر الضّعيف و يرشد اليه ما ذكره العلامة البهبهاني من أنّ الخبر الضّعيف المنجبر بعمل المشهور صحيح عند القدماء و كذا الحال فى مطابقه الشّهره على القول بكونها جائزه قال المولى التقى المجلسى فى شرح مشيخه الفقيه و الظّاهر من طريقه القدماء سيّما اصحابنا أنّ مرادهم بالصّحيح ما علم وروده عن المعصوم و الظّاهر ان من اطلاق الصّحة باصطلاح القدماء قول اهل الرّجال صحيح الحديث كما فى ترجمه انس بن عياض و عبد السّلم بن صالح ابى الصّلت الهروى و احمد بن إسماعيل و ربما

حكم الفاضل الجزائري في ترجمه عبد السّلم بان قولهم صحيح الحديث ينافى كون الرّاوى عاميا و مقتضاه كون رجال اسانيد الفقيه من المذكورين و المحذوفين من رجال الصّحيح نظرا الى ما ذكره في أوّل الفقيه من أنّ ما اورد فيه مما يحكم بصحّته و قد حكم الفاضل الأسترآبادى فى شرح مشيخه الفقيه فى حقّ جماعه من رجال طرق الفقيه بالجهاله الا ما يظهر ممّا ذكره فى أوّل الفقيه و مقصوده امّا كونهم من رجال الصّحيح بملا حظّه ما ذكره فى أوّل الفقيه من أنّ الفقيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعوّل و اليها المرجع و اورد على الفاضل الجزائري المحقّق الشّيخ محمّد بان الصّحيح عند المتقدّمين ليس المراد به ما يرويه الامامى بل معناه ما ثبت بالاصل الماخوذ منه باى نوع كان من انواع الثبوت و بمعناه ما اورد به الفاضل الكاظمى من أنّ الصّحيح فى كلام النجاشى فى التّرجمه المشار اليها غير المصطلح عليه عند المتأخّرين و هو فى محلّه نقد بان ضعف ما جرى عليه الشّهيد الثّانى فى الدّرايه من كون صحيح الحديث بمنزله ثقّه و كذا ما حكم به بعض نقلا فى ترجمه الحسن بن عليّ بن نعمان من ان توصيف الكتاب بانه صحيح الحديث يقتضى وثاقه الرّاوى و كذا ما يقتضيه كلام الفاضل الأسترآبادى فى التّرجمه المشار اليها أنّها من أنّ التوصيف المشار اليه يقتضى وثاقه الراوى حال روايه احاديث الكتاب الموصوف بصحّته احاديثه فقد اجاد من اورد عليه بان تصحيح الحديث لا يستلزم الوثاقه اذ لعلّه عرف من القرائن الخارجيه لكن يمكن ان يقال ان تصحيح حديث الراوى ظاهر فى وثاقته من باب انصراف الاطلاق الى بعض الافراد لا تطرّق الاصطلاح و لا الاستلزام العقلى بل توصيف الكتاب بأنّه صحيح الحديث ظاهر ايضا فى وثاقه الرّاوى مطلقا نعم لا دلالة فى تصحيح الحديث على كون الراوى اماميا راسا سواء كان فى حقّ الرّاوى او فى حقّ الكتاب فلا دلالة فى تصحيح حديث الكتاب على كون الرّاوى اماميا حال روايه احاديث الكتاب الا ان يقال انه لا مجال لدعوى الانصراف الى العدالة بالمعنى الاخصّ و الانصراف الى العدالة بالمعنى الاعمّ محلّ المنع ثمّ انّ المتأخّرين المتقدم ذكره كما اصطلاحوا برئاسته العلّامه او ابن طاوس كذا اصطلاحوا برئاسته الرئيس فى الصّحيح اخواته المعروفه اعنى الموثوق و الحسن و الضّعيف و المدار فى الأوّل على كون كل واحد من رجال السّند او بعضهم عدلا غير امامي و مقتضاه عموم العدالة لغير الامامى بل هو مقتضى عدم اخذ الاماميه فى تعريف العدالة من احد من اصحابنا و كذا اشتراك العدالة فى الذّكر بين الخاصّه و العامّه و كذا قول ارباب الرّجال فى



ترجمه غير الامامى كثيرا ثقته الا انه فطحى مثلا لاقتضاء الاستثناء عموم المستثنى منه للمستثنى و كذا اشتراط الايمان من غير من ندر ظاهرا فى موارد اشتراط العدالة فى الاصول و الفقه و يؤيده بعض الاخبار و تفصيل الحال موكول الى ما حررناه فى الرسالة المعموله فى ثقته و ممن صرح باطراد العدالة فى الموثق جمال الاصحاب فى رسالته المعموله فى الطينه لكن عن التنقيح ان الموثق ما يرويه المخالف العدل فى مذهبه و مقتضى صريح شيخنا البهائى فى فاتحه المشرق ان المدار على ذكر التوثيق لا العدالة كما ان مقتضى صريح كلامه ايضا ان المدار فى الصّحيح على ذكر التوثيق ايضا فلا دلالة فى كلامه على عموم العدالة لغير الامامى لامكان القول بعدم دلالة التوثيق او توثيق غير الإمامى على العدالة و المدار فى الثانى على كون كل واحد من رجال السّند او بعضهم اماميا ممدوحا على ما يقتضيه تعريفات الحسن لكنك خير بان كثيرا من الامور يوجب حسن الحديث و اعتبار القول و الظن بصدق الراوى و لا يصدق عليه المدح سواء كان من باب اللفظ او غيره امّا الاول فهو نحو الترحم و الاسترضاء كما فى الحسين بن ادريس حيث انه حكى المولى التقى المجلسى ان الصّيدوق ترحم عليه عند ذكره ازيد من الف مره و كذا حمزه بن محمد القزوينى العلوى حيث انه حكى المولى المشار اليه ان الصّيدوق ترحم عليه كلما ذكره و استرض الله له بل العنوان المذكور معروف و اما الثانى فهو نحو كون الراوى و كيلا لاحد من الأئمة عليهم السّلم او كونه ممن يترك بروايه الثقة او تؤل محتجا بروايته مرجحه على روايه الثقة او يخصّص بروايته الكتاب كما اتفق كثيرا نقلا او كونه كثيرا الزوايه او روايه الثقة عنه او روايه الاجلاء عنه او كونه ممن يروى عن الثقات او كونه ممن اخذ توثيقه و عمل به او اعتماد القميين عليه او كون رواياته كلا او جلا مقبوله او كونه صاحب المسائل او الرسائل الى امام فضلا عن امامين او ائمه عليهم السّلم او ذكر النجاشى او الشيخ فى الفهرست مثلا او الصّيدوق او الشيخ فى مشيخه الفقيه او التّهذيبيين طريقا الى كتابه او رواياته فضلا عن طريقين او طرق او ذكرهم فى ذيل الترجمة او فى المشيخه اخباره بكتابه او رواياته اجازه و سماعا فالاحسن جعل المدار فى الحسن على كون بعض رجال السّند موصوفا بالحسن و بعبارة اخرى موصوفا ببعض اسباب اعتبار القول و الظن بالصّيدوق سواء كان الامر من باب المدح ام لا و ان قلت ان اخذ الحسن (1) يوجب الدّور قلت ان الحسن فى جانب الحدّ هو الحسن اللّغوى و الحسن فى جانب المحدود هو الحسين الاصطلاحى فيختلف الطرفان فلا يتأتى الدّور هذا و هل المدار فى المدح على تقدير اعتباره فى

ص: ٧٣٠

في الحسن او على فرض اتفاهه في ترجمه الراوى على اعتقاد المترجم او على اعتقاد المجتهد لا اشكال في عدم اعتبار الخبر لو لم يتات المدح باعتقاد المجتهد و لم يكن ما ذكر افاده للمدح موجبا للظن بالصّدق و لو كان المدار في اطلاق الحسن على المدح باعتقاد المجتهد نعم لو لم يتات المدح باعتقاد المجتهد لكن كان ما ذكر افاده للمدح موجبا للظن بالصّدق مثل الصّدق لو قلنا بخلوه عن القبح دون اشتماله على الحسن كما حرّناه في الاصول فيتاتي اعتبار الخبر و لو لم يكن من باب الحسن لكن ح يزيد قسم آخر الا ان يقال ان الصّدق بنفسه و ان لم يشتمل على الحسن لكن توصيف الرّجل بانه صادق يكون المقصود به المداومه على الصّدق و هي تشتمل على الحسن كما يرشد اليه توصيف ادريس من الله سبحانه بانه كان صديقا و مزيد الكلام موكول الى ما حرّناه في بعض الفوائد المرسومه في ذيل الرّساله المعموله في روايه الكليني عن محمد بن الحسن و اما الضّعيف فامرّه ظاهر الا انه اعمّ في لسان الاواخر ممّا لو كان في السّند كلاً او بعضا امامي مجهول الحال او مصرح بالطعن او الجهاله و قد خصّ السّيد الداماد الضّعيف بالثاني اعنى المصرّح باحد الامرين و بنى في الاوّل على التّعبير بالقوى و لا جدوى فيه الابناء على كفايه ظهور الأسلم و عدم ظهور الفسق في اصل العداله او في كاشفها و اشتراط الايمان في اعتبار الخبر و الا فلا فرق في البين في عدم الحجّيه بناء على عدم كفايه ظهور الاسلام و عدم ظهور الفسق في العداله لا في اصلها و لا في كاشفها فالمناسب تعميم الضّعيف للاول لكن الحصر المذكور غير حاصر لخروج ما كان كلّ واحد من رجال سنده او بعضهم غير امامي ممدوح و لذا زيد في الاواخر قسم خامس يعبر عنه بالقوى كما جرى عليه السّيد السّند العليّ في الرّياض و كذا الوالد الماجد ره و قد حكى الشّهيد في الذكري اطلاقه على الموثق و كذا على ما سمعت الاصطلاح به من السّيد الداماد و كذا على غيره على وجه التّرديد بين الاخيرين او التقسيم و لعلّ الثاني اظهر و قد حكى السّيد الداماد ايضا اطلاقه على الموثق و الظاهر بل بلا اشكال انّ المدار في الموثق و الحسين و القوى على ملاحظتها بالنّسبه الى الصّحيح فلو كان بعض رجال السّند غير امامي مصرّحا بالتوثيق او الممدوح او اماميا مصرّحا بالمدح لا بدّ من كون الباقي اماميا موثقا بل قد اعتبر شيخنا البهائي في الموثق و الحسن على تقدير كون بعض رجال السّند غير امامي موثقا او اماميا ممدوحا كون سائر رجال السّند من الامامي الموثق فيبقى ما كان سنده ثنائي الوصف و هو ثلاثه ما اشتمل سنده على غير امامي موثق و امامي او غير امامي ممدوح او اشتمل سنده على امامي ممدوح و غير امامي ممدوح و ما كان سنده ثلاثي

الوصف و هو واحد اعنى ما اشتمل سنده على غير امامي موثق و امامي او غير امامي ممدوح و غير امامي ممدوح خارجا عن الاقسام الخمسه لكن مقتضى تعريف الموثق من الشهيد فى الدرايه بما دخل فى طريقه من نص الاصحاب على توثيقه مع فساد عقيدته و لم يشتمل باقيه على الضعف كون الثلاثى و الاولين من الثنائيات من الموثق كما ان مقتضاه عموم الضعف للجهل لوضوح عدم اطراد الموثق لو كان بعض رجال السند غير امامي موثق مع جهاله الباقي و لو كان الجهل خارجا عن الضعف كما قد يقال للزم الاطراد المذكور و ربما يتوهم كون كل من الاقسام المذكوره داخلا فى الاخس بكون الثلاثى و الاخيرين من الثنائيات من القوى و الاول من الثنائيات من الموثق بناء على كونه اخس من الحسن و من الحسن بناء على كونه اخس من الموثق بملاحظه ان عموم التسميه بالموثق و الحسن و القوى لما لو كان بعض رجال السند غير امامي كان موثقا او ممدوحا او كان اماميا مع كون سائر رجال السند اماميا موثقا من باب التسميه بالاخس لكن الظاهر ان عموم التسميه بملاحظه الاخسيه بالنسبه الى خصوص الصحيح فلا يطرد الاصطلاح فى غير ما ذكر و يلزم الاقتصار فيه على ما ثبت وقوعه فيه و على هذا المنوال الحال فى سائر المحال و يرشد الى ما ذكرنا الخلاف فى الاخس من الموثق و الحسن اذ لا مجال لاختلاف الاصطلاح باختلاف الاجتهاد بل الاجتهاد بعد احراز الاصطلاح قضيه ان الاجتهاد فى الحكم بعد احراز الموضوع فما كان سنده مشتملا على غير امامي الموثق و الامامي الممدوح لا مجال لعده من الموثق بناء على كونه اخس من الحسن و من الحسن بناء على كونه اخس من الموثق اللهم الا ان يقال انه لا بأس بذلك و ينبغى ان يعلم ان الظاهر لعله عموم الاصطلاح فى الحسن و القوى لما لو كان الراوى ممدوحا بادنى درجات المدح مما لا يقيد الظن بصدق الراوى و صدور الخبر نحو له كتاب كما يتفق فى التراجم كثيرا بل فاضل كما ذكر فى ترجمه على بن محمّد بن قتيبه و غيره او ما رايت افضل منه كما ذكر فى ترجمه القاسم بن محمّد بن ابى بكر بل صريح بعض يقتضى عموم الاصطلاح فى الحسن لما ذكر الا ان الحق التفصيل فى الحجيه بالحجيه فيما لو كان المدح بما يوجب الظن بالصدق الصدور و عدم الحجيه و فى غير ذلك و الظاهر ان الاماميه فى الحسن كالصحيح غير دخيله فى الظن بالصدق و الصي دور اذ المدار فى الظن بالصدق و الصي دور على التحرز عن الكذب كيف و فى الموثق يتاتى الظن بالصدق و الصي دور مع عدم اماميه رجال السند كلا او بعضا بل الظاهر عدم مداخله العدالة الا من جهه اشتمال العدالة على التحرز عن الكذب ففى باب التعارض يتاتى التساوى بين الصحيح و الموثق بل يتاتى التساوى

الصحيح والقوى لو كان المدح في القوى بما يساوى التوثيق في افاده الظن بالتحرز عن الكذب و الا فالموثق مقدم الا ان يفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالتحرز عن الكذب فيتاتى التساوى او يفرض كون المدح بما يكون في التوثيق فيقدم الحسن و الموثق اقوى من الحسن إلا ان يكون المدح في الحسن بما يساوى التوثيق في افاده الظن بالتحرز عن الكذب فيتاتى التساوى او يفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالتحرز عن الكذب في التوثيق فيقدم الحسن و الحسن و القوى سيان بذاتهما إلا انه يختلف الامر باختلاف المدح ايضا فما كان المدح فيه اقوى يقدم سواء كان هو من باب الحسن او القوى و ان تساوى المدح فيهما فيتساويان وربما وقع الكلام في تعارض الموثق و الحسن فالسيد الداماد على تقديم الاول و عن بعض تقديم الثانى و قد ظهر الحال بما سمعت و يمكن ان يقال في تضعيف ترجيح الحسن ان الاماميه لو كانت موجبه للرجحان لكانت موجبه له في مقابل القوى الخالى بعد اشتراك المدح بين الحسن و القوى عما يقابل الاماميه ففى تعارضه مع الموثق لا اقل من التساوى لرجحان الموثق على القوى بمقدار زياده التوثيق و رجحانه على المدح الا ان يقال بكون الاماميه مزيه كامله توجب الرجحان على ما خلى عما يقابلها بالكليه او اشتمل على القدر الزائد و الرجحان من التوثيق على المدح هذا حال التعارض بحسب ملاحظه الاماميه و اما بحسب ملاحظه العداله فالصحيح مساو للحسن لو كان المدح بما يساوى التوثيق في افاده الظن بالتحرز عن الكذب و الا فالتصحيح مقدم الا ان يفرض كون المدح بما يكون الظن الحاصل منه بالتحرز عن الكذب اقوى من الظن الحاصل بالصدق في التوثيق و عليك بالتدبر فيما ذكرناه من المقال فانى لم اظفر بمن جرى على هذا المنوال و ليعرف الرجال بالحق لا الحق بالرجال الثانيه انه لا اشكال في جريان النزاع في المقام في صحيح السيد المذكور في الكافي و كذا في صحيح السيد المركب من المذكورين و المحذوفين في الفقيه و التهذيبين بناء على عدم وجوب نقد الطريق او خصوص المحذوفين فيها بناء على وجوب نقد الطريق فلا تخلو عن الاشكال لكن لا اشكال في اطراد النزاع الثالثه ان الكلام في المقام اعم مما لو عين المصحح من انتهى اليه السيد كان قال في صحيح زواره او في الصحيحين عن زواره او اهمل بالكليه كان قال في الصحيحين كذا و لا يختلف الحال بالتعيين و الاهمال بخلاف ما بعد الفحص اعنى ما لو اتفق التصحيح لكن راينا حديثا بسند بعض رجاله لم نظفر بعد الفحص في كتب الرجال على توثيقه كما ياتى في بعض التنبيهات اذ ظهور اطلاع المصحح على غير السند الذى اطلعنا

عليه في صورته التّعيين اقوى منه في صورته الالهمال الزابعه ان قبول الجرح و التّعديل مشروط بالفحص عن المعارض او غير مشروط به اقول ان الكلام في الباب يقع تاره من حيث حصول الظنّ و عدمه قبل الفحص و يقع اخرى من حيث اعتبار الظنّ الحاصل بعد القول بالحصول و عدمه اما الاوّل فالمستفاد من كلام صاحب المعالم القول بالاشتراط فلا يجوز العمل بقول احد من علماء الرّجال الا بعد البحث عما يعارضه حتى يغلب على الظنّ انتفائه فيكون الجرح و التّعديل كالعومومات الشّرعيّه و غيرها من الادلّه المتعارضه فكما لا يجوز العمل العام قبل الفحص عن المخصّيّ ص بل لا يجوز العمل بخبر حتّى يتفحص عن معارضه فكذا لا يجوز العمل بالجرح و التّعديل الا بعد البحث عن المعارض و مقتضى كلامه ان لزوم الفحص من جهة عدم حصول الظن من الجرح و التّعديل بل بدون الفحص لوقوع التّعارض في شان كثير من الرّواه كما ان لزوم الفحص في العمل بالخبر من جهة عدم حصول الظنّ قبل الفحص لوقوع تعارض الاخبار في كثير من الموارد لا الظن بالخلاف كيف و الظنّ بالخلاف لا يتاتي بدون الترجيح و المفروض عدم الاطّلاع او فرض الحصول بخلاف لزوم الفحص عن المخصّيّ ص في العمل بالعام فانه يمكن ان يكون لزوم الفحص فيه من جهة الظنّ بالتخصيص قبل الفحص كما أنّه يمكن ان يكون من جهة عدم حصول الظنّ بالعموم قبل الفحص و المنشأ حال غلبه التخصيص قوه و ضعفا لكن الظاهر أنّه لم يدع احد زائدا على عدم حصول الظنّ بالعموم اعني الظنّ بالتخصيص و ان كان مقتضى ما ياتي من السيّد السّند المحسن الكاظمي دعوى الظنّ بالتخصيص و بالجملة غايه الامر في المقام الشك في مورد الجرح و التّعديل بثبوت قوه غلبه الاختلاف اذ غايه الامر الظنّ بالاختلاف و لا يتمشى منه الزائد على الشك كما ان في باب العمل بالخبر قبل الفحص عن المعارض غايه الامر الشك لعدم انحصار المعارض و اما لو لم يكن لغلبه الاختلاف قوه فلا يتاتي الشك في المقام و اما في باب العمل بالعلم قبل الفحص عن المخصّيّ ص يمكن الظن بالتخصيص كما يمكن الشك فيه لانحصار المعارض و الضدّ فالمقام يشبه العمل بالخبر قبل الفحص عن المعارض لاشتراكهما في عدم تجاوز الامر عن الشك و على ما ذكر يجرى الحال في جميع الاضداد فان الظنّ بثبوت ضدّ مع الانحصار يوجب الظنّ بانتفاء الضدّ الآخر و اما مع عدم الانحصار فالظنّ بثبوت احد الاضداد لا يوجب الاّ عدم الظنّ بضدّ خاص و لا يمكن تحصيل الظنّ بضدّ خاصّ او الظنّ بانتفاء ضدّ خاصّ و تحقيق الحال ان وجود احد الضدّين علما او ظنا لا يوجب العلم او الظنّ بانتفاء ضدّ معيّن نعم يوجب العلم او الظنّ بانتفاء احد الضدّين الباقيين او احد الاضداد الباقيه على وجه الاجمال و اما

و اما الاخبار بوجود احد الضدين في صوره الاخبار بوجود الضد الآخر فلا يوجب الا الشك في المخبريه بالاخبار بوجود الضد الآخر كيف و لا مجال لحصول الظن فضلا عن العلم لعدم تطرق الظن في صوره تعارض الخبرين بدون المرجح نعم يتاتي الظن او العلم بالمخبر به باحد الخبرين على تقدير رجحانه ظنا او علما ففي العام المخصص لما كان غلبه الاخبار بالتخصيص مقرونه بالترجيح و لا يتخلل الواسطه بين العموم و الخصوص في موارد تعليق الحكم على العام فيتاتي الظن بالتخصيص لو كان غلبه الاخبار بالتخصيص قويه و الا فيتاتي الشك لكن غلبه تعارض الاخبار لا تفيد الظن بالعدم لو اطلعنا على خبر في مورد قبل الفحص عن المعارض لا على وجه الظن بضم مضاد لعدم انحصار الضد و لا على وجه الظن باحد الاضداد في الخبر لعدم اقتران الغلبه بالترجيح ففي باب العمل بالعام قبل الفحص عن المخصيص يمكن الظن بالتخصيص و لو لم يقع لعدم وقوع الغلبه المقتضيه للظن بالتخصيص من جهه زياده القوه لزياده الكثره بخلاف الخبر قبل الفحص عن المعارض فانه لا يمكن اتفاق الظن بالخلاف فيه و المقام يشابه الخبر قبل الفحص عن المعارض لا اختلاف الحال من حيث امكان اتفاق الظن بالخلاف في العام قبل الفحص عن المقام و الشك و الظن بالخلاف المتأتي في العام قبل الفحص دون المقام و الشك و الظن على حسب اختلاف قوه الغلبه يمانع عن العمل بالعموم و لو لم يكن الامر من باب كون العام المخصيص في العمومات الشرعيه من باب المجاز المشهور مع الشك في التخصيص او الظن به على حسب اختلاف الحال في المجاز المشهور كما هو التحقيق اذ المجاز المشهور لا بد فيه كالحقيقه العرفيه من اتحاد اللفظ شخصا و كذا اتحاد المعنى شخصا استعمال عام مخصوص في الخاص مع اختلاف الخاص في موارد الاستعمال على وجه الكثره بحيث لو كان الكثره مقرونه باتحاد الخاص لا تفق المجاز المشهور لا يتطرق المجاز المشهور لاختلاف المعنى المجازي بواسطه اختلاف الخاص اذا المعنى التشخص الذي يستعمل فيه العام هو مصداق الخاص لا مفهومه و المصداق مختلف باختلاف الموارد و ان اتحد المفهوم لكنّه غير مستعمل فيه و مما ذكرنا انه لو ثبت استعمال الامر غالبا في لسان الائم في الندب غلبه قابله لاحداث المجاز المشهور مع اختلاف الامر في موارد استعماله في الندب لا يتاتي المجاز المشهور كما توهم و ان يتاتي الشك في اراده الوجوب او الظن باراده الندب بناء على كون وضع الامر شخصيا كما هو الاظهر بناء على ما هو الاظهر من كون وضع المشتقات فعلا و اسما شخصيا نعم بناء على كون وضع الامر للوجوب نوعيا يتاتي المجاز المشهور في الهيئه المتكرره في موارد استعمال الامر في الندب فلو اختلف

اللفظ والمعنى معا كما في العمومات الشرعية سواء قلنا بكون العام هو السور او المسور فلا مجال لاتفاق المجاز المشهور كما توهم بالاولويه مما سمعت في سوره اتحاد اللفظ و بما ذكر ظهر ان في العام قبل الفحص عن المخصص يتاتي الشك في العموم او الظن بالتخصيص من جهه الغلبه لا- من جهه تطرق المجاز المشهور نظير الحال في سائر موارد الغلبه و على ذلك المنوال الحال في الامر الوارد في لسان الاثمه بعد كثره الاستعمال في النذب و عن الفخرى و العلامه في النهايه و الشهيد في الدرايه القول بما سمعت من صاحب المعالم و اليه يرجع ما حكم به المحقق القمي من وجوب الفحص في قبول جرح الزواه و تعديلهم نظير العمل بالعام في اعصار الغيبه و عدم وجوب الفحص في قبول جرح غير الزواه و تعديله كان يزكى عدل في هذا الزمان رجلا- موجودا فيه عند الحاكم لاستيجاره الصوم و الصيلاه مثلا مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الامام شفاهه حين المخاطبه حيث ان مفاد كلام صاحب المعالم لا يتجاوز عن لزوم الفحص في جرح الرواه و تعديلهم بل من البعيد غايه البعد دعوى لزوم الفحص عن المعارض للحاكم عند جرح الشاهد او تعديله قوله عند الحاكم الظاهر منه تعديل العدل الواحد الشاهد عند الحاكم مع ان الاكتفاء بالعدل الواحد في تعديل الشاهد دونه الاشكال و لو قلنا بكفايه مطلق الظن في العداله كما هو الاظهر لظهور الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء و ان كان الجواز لا يخلو عن قوه و قد حررنا الكلام فيه في الاصول عند الكلام في العداله قوله مع عدم ظهور خلاف في ذلك الظاهر ان مقصوده وجوب الفحص عن التركيه في هذه الازمان اذ المرتفع الاختلاف بين عدول البلد في الجرح و التعديل و اليه يرشد قوله بقبول تركيه مجهول العين لو كان التركيه في هذه الازمان اذا المرتفع الاختلاف بين عدول البلد في الجرح و التعديل لكنك خبير بانه لا يشترط في عدم وجوب الفحص عدم ظهور الخلاف راسا كما هو الظاهر منه بل الشرط عدم غلبه الاختلاف الى حد يمانع عن حصول الظن لعدم ممانعه الاختلاف النادر عن حصول الظن و المدار على حصوله و عدم ممانعه كثره الاختلاف ايضا لو كان الاتفاق اكثر بمراتب فما يظهر من صاحب المعالم من ممانعه كثره الاختلاف ان كان المقصود به كثره بالغه حد الممانعه ففيه ما يظهر مما ياتي و الا فالكثره بمجرد لا ممانع عن حصول الظن و ما لو قيل ان المقصود عدم ظهور خلاف عداله ذلك الرجل عند الحاكم مدفوع بوضوح عدم تاتي وجوب الفحص ح و هذا ليس امرا قابلا للذكر مع انه على هذا كان المناسب ان يقول مع عدم ظهور خلاف ذلك لا خلاف في ذلك على ان مقتضى كلامه وجوب الفحص على تقدير ظهور الخلاف و لا خفاء في عدم وجوب الفحص على

تقدير كون الظهور بالعلم لوجوب ردّ التعديل ح و كذا الحال على تقدير كون الظهور بالظنّ لو كان التعديل من عدل واحد و اما لو كان من عدلين فلا بدّ من القبول لو كان شهاده العدلين حجّته تعبدًا و الّا فلا بدّ من الردّ لوجوب الفحص مضافا الى أنّ مدار ما ذكر من الايراد على كون المقصود من قوله المزبور هو عدم ظهور الاختلاف في جرح غير الزواه و تعديله نوعا و مدار مقاله المذكوره على كون الغرض عدم ظهور الاختلاف في ذلك شخصا اى خصوص الشخص المجروح او المعدل و مقتضى اشتراطه في باب تزكيه مجهول العين عدم وقوع الاختلاف في النوع اذ مع فرض الجهل بالعين لا مجال للاختلاف شخصا إلا ان يقال ان مقتضى ما ذكر و ان كان هو كون الغرض عدم ظهور الاختلاف في النوع لكن مقتضاه اشتراط عدم وقوع الاختلاف في عدول البلد كلا او جلا بحيث لا يتحصّل الظنّ بالعداله من التعديل فالغرض من القول المزبور هو عدم ظهور الاختلاف بحيث يوجب عدم حصول الظنّ من الجرح و التعديل و بعد يمكن ان يكون المقصود من القول المزبور عدم ظهور الخلاف في مورد الجرح او التعديل اعنى الخلاف الشخصى راسا و لا- باس به و إلى ذلك يرجع ايضا ما ذكر الموالد الماجد ره من وجوب الفحص عن جرح الزواه و تعديلهم بخلاف الجرح و التعديل في المرافعات و امثالها و قال السيّد السيّد المحسن الكاظمي بعد نقل ما حكم به صاحب المعالم قلت هذا و ان كان لا يعرف لغيره الا انه ليس بذلك البعيد لكن الوجه ان يختصّ بما اذا كان مظنه اختلاف دون ما لم يكن كذلك فان الاختلاف في الزواه لم يبلغ في الكثره حدّا يكون عدمه مرجوحا ليكون التّعويل على التعديل من دون بحث تعويلا على المرجوح كما قلنا في العموم و الخصوص لظهور الفرق بينهما كيف لا و قد قيل هناك ما من عام الا- و قد خصّ و مرجع كلامه الى التفصيل بين ما لو ظنّ بوجود المعارض فيجب الفحص و غيره كما الغالب لعدم غلبه المتعارض في باب الجرح و التعديل على حسب غلبه التخصيص في باب العمومات الشرعيه فلا يجب الفحص و مقتضى كلامه تفرد صاحب المعالم في القول بوجوب الفحص قوله ليكون التّعويل على التعديل من دون بحث تعويلا على المرجوح اقول ان الظنّ باتّفاق الاختلاف في مورد الجرح و للتعديل لا- يوجب الظنّ بالخلاف بل غايه الامر الشكّ الشخصى و ليس المقام من قبيل الظن بالتخصيص قبل الفحص كما هو مقتضى كلامه اذا الظنّ بالتخصيص يوجب كون العموم من باب الموهوم قضيته ان الظن باحد الضدّين يوجب كون الآخر من باب الموهوم و من هذا أنّ القول بوجوب متابعه



اقوى الظنين من صاحب المعالم فى الدليل الرابع ليس بالوجه ان كان الغرض من اقوى الظنين هو الاقوى من الظنين شخصا كما فهمه المحقق القمى لكن الظاهر ان الغرض الاقوى من الظنين نوعا كما حررنا فى رساله المعموله فى حجية الظن بخلاف الظن بالاختلاف بين الضدين وقد تقدم مزيد الكلام ومع هذا اقول ان مقتضى كلامه قبول الجرح والتعديل فى صورته الشك وبعده منه التزامه به لعدم ارتباطه بوجه يقتضيه اذ لا يتصور وجه لصحته غير اعتبار الظن النوعى وهو مخصوص بباب ظواهر الحقائق وسند الاخبار الصحيحه ولا يرتبط بالمقام الا ان يقال ان القول باعتبار خبر العدل فى صورته الشك وعدم افاده الظن بالواقع بعض الاقوال فى باب خبر العدل والكلام فى هذا الباب انما يتأتى فى الاخبار عن مضمون كقام زيد وقعد عمرو ومنه نقل فعل المعصوم او تقريره لا الاخبار عن مخبر بالاخبار كما لو اخبر زيد عن عمرو انه قال مات خالد ومنه اكثر الاخبار الشرعية لابتنائه على نقل قول المعصوم والكلام فى هذه الجهه لا يرتبط بالكلام فى السند لعدم توسط الواسطه ولا بالكلام فى الدلاله مما لا يخفى فليس القول باعتبار الجرح والتعديل من العدل مع الشك بالمكان الذى اظهر من البعد الا ان يقال انه لم يعهد منه القول باعتبار خبر العدل مع الشك مع ان الكلام فى الجرح والتعديل لا يختص بالعدل ولا سيما بناء على اختصاص العدالة بالايان وان امكن القول بان الفرد الظاهر من المتنازع فيه فى المقام انما هو الجرح والتعديل من العدل مع الايمان ولو بناء على خروج الايمان عن العدالة اذ مورد البحث فى كلماتهم تصحيح مثل علامه ويمكن ان يقال ان المدار فى كلامه على الفرق بين الظن بالاختلاف وعدمه كما هو مقتضى صدر عبارته فالمرجع الى التفصيل بين صورته حصول الظن الجرح والتعديل وصورته الشك الشخصى الا ان مقتضى كلامه فى الذيل والتعليل انكار الظن بالاختلاف فالمرجع الى دعوى عموم حصول الظن وعدم لزوم الفحص راسا وخيال اقتضاء الظن بالاختلاف الظن بالخلاف فى الذيل من باب الاشتباه الموضوعى ولا عبره به فالمرجع الى التفصيل بين صورته حصول الظن وصوره استقرار الشك اعنى الشك الشخصى لو لم يكن انكار الظن بالاختلاف فى الذيل المقتضى لدعوى عموم حصول الظن من الجرح والتعديل مع انه بعد دعوى عدم الظن بالاختلاف لا جدوى فى تشخيص حال صورته الظن بالاختلاف من حيث حصول الظن بالخلاف واستقرار الشك والمرجع الى دعوى عموم حصول الظن من الجرح والتعديل وعدم لزوم الفحص راسا لكن نقول ان غايه ما يقتضيه كلامه انكار الظن بالاختلاف وهو لا يوجب

حصول الظنّ من الجرح و التّعديل لاحتمال الشكّ فى الاختلاف فلا يرجع الامر الى دعوى حصول الظنّ من الجرح و التّعديل لاحتمال الشكّ فى الاختلاف فلا- يرجع الامر الى دعوى الى الآ- ان يقال ان الامر من باب الشكّ فى وجود المانع مع اقتضاء المقتضى لاقتضاء اخبار اهل الخيره الظنّ بالصّيدق و العرف و عدم ممانعه الشكّ فى وجود المانع فالمرجع الى دعوى حصول الظنّ من الجرح و التّعديل و صرّح سيّدنا بعدم وجوب الفحص راسا نظرا الى ندره المعارض فى الجرح و التّعديل و لو فى رواه اصحابنا كما يظهر بالتّبع و وجود المعارض نادرا لا- يقدر كيف لا- و لو كان قادحا و يرفع به الوثوق بتعديل اهل الخيره و جرحهم قبل البحث لما صحّ الاعتماد بقولهم فيما انفرد واحد منهم بالتعرّض لحاله لاحتمال الاشتباه و وجود المعارض فى نفس الامر و عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود سيّما مع عدم التعرّض اذ لعلّهم لو تعرّضوا له لذكروا فى شأنه خلاف ما ذكر فكثيرا ما ينفرد شيخ الطائفة بالتعرّض لحال الرّجل و يذكر له جرحا او تعديلا و لم يكن غيره متعرضا له فالواجب على ذلك ان لا يعتمد عليه لاحتمال اشتباهه و وجود المعارض لقوله و المعلوم من حال الطائفة خلاف ذلك فوجود المعارض نادر او الاشتباه كذلك لا- يقدر فى حصول الظنّ قبل الفحص و لا ريب فى كفايته بل نقول ان القائل بلزوم الفحص بقول بكفايه الظنّ بعدم المعارض و الظاهر حصوله قبل الفحص ايضا لندره المعارض فلا اشكال فى عدم وجوب الفحص و هذه المقالة على بن مقاله السيّد السيّد المحسن الكاظمى بناء على كون مرجع كلامه الى دعوى حصول الظنّ من الجرح و التّعديل بكون المدار فى مقاله السيّد المشار اليه على الفرق بين الظنّ بالاختلاف و عدمه و انكار الظنّ بالاختلاف الآ ان الفرق بادّعاء حصول الظنّ من جهة الاستقراء فى مقاله سيّدنا و غايه الامر فى مقاله السيّد المشار اليه دعوى حصول الظنّ من جهة عدم ممانعه الشكّ فى وجود المانع عن اقتضاء المقتضى و لا يختلف مقاله سيّدنا مع مقاله السيّد المشار اليه فى باب القبول بناء على كون مرجع كلام السيّد المشار اليه الى الفرق بين صورته بين صورته من جهة الظنّ بالاختلاف و عدم ممانعه الشكّ فى وجود المانع عن اقتضاء المقتضى اذ مقتضى كلام السيّد المشار اليه عموم القبول ايضا غايه الامر القول بالقبول مع الشكّ و المدار فى مقاله سيّدنا على عموم حصول الظنّ فالمقالتان تشتركان فى عموم القبول الآ- ان الفرق فى دعوى حصول الظنّ و دعوى عدم حصول الظنّ بالخلاف و جواز القبول مع الشكّ اقول أنّه يتفرّع على الخلاف المذكور كفايه تركيه مجهول العين و كذا كفايه روايه من لا يروى الا عن العدل عن شخص معيّن

مجهول الحال فى تعديل المروى عنه و كذا حجيه المرسل ممن لا يرسل الا عن ثقته او كان الارسال بابهام الواسطه و كذا قبول تصحيح مثل العلامه قبل الفحص و هو عمدته الثمرات لكن لا ثمره يعتد بها بالنسبه الى قبول الجرح و التعديل من علماء الرجال قبل الفحص اذ الكتب المتأخره المتداوله من كتب الرجال حاويه للمعارضات و الكتب الخاليه عن المعارض و هى التى حصل بها التعارض متروكه فى هذه الاعصار فقد علمت ان عمدته ثمره الخلاف المذكور انما تجرى فى اصل العنوان المبحوث عنه و كيف كان فلعل الاظهر القول بحصول الظن من الجرح و التعديل قبل الفحص عن المعارض و لا سيما على تقدير التعدد لوجوه الاول غلبه عدم التعارض حيث انه كثيرا ما يتفق المتفق عليه فى الوثاقه مع الايمان و كذا فى الوثاقه مع عدم الايمان و كذا فى المدح مع الايمان و كذا فى المدح مع عدم الايمان و كثيرا ما ايضا يتفق المتفق عليه فى الفسق و كذا فى الجهل اى عدم التعرض لحال الشخص بجرح او تعديل او غيرهما من كل من تعرض له بل من تعرض له ارباب الرجال دون بعض كثير ايضا فهذه اصناف سبعة قد اتفق المتفق عليه فى سته منها و غايه الامر كون المختلف فيه على حد احد الاصناف المذكوره فالمتفق عليه ازيد بمراتب فالمشكوك فيه يلحق بالاعم الاغلب بل مع اضافته الصنف الاخير يصير اقلية المختلف فيه من غيره ازيد لكن يمكن ان يقال ان انواع المتفق عليه و ان كانت اكثر من نوع المختلف فيه بمراتب لكن المدار على الافراد فلعل افراد المختلف فيه كانت اكثر من افراد المتفق عليه بمراتب مثلا كان لكل من الانواع الستة المتفق عليه فردان و كان لنوع المختلف فيه مائه فرد الثانى الاستقراء فى التراجم حيث ان الاستقراء فيها يكشف عن قلبه المختلف فيه الثالث انه لو كان الغالب الاختلاف لزم ان لا يجوز الاخذ بالجرح او التعديل لو صدر من واحد من اهل الرجال او اهل المجروح و المعدل غيره كما انه لو فرضنا انه اخبر زيد بخبر فى موارد كثيره و اخبر آخر بصد ما اخبر به زيد فى اكثر تلك الموارد فلو اخبر زيد بخبر و لم يحضر الآخر فلا يحصل الظن من اخبار زيد بلا شبهه و لا يلتزم القول بما ذكر اعنى عدم جواز الاخذ بالجرح و التعديل فى صورته الجرح و التعديل من البعض و اهمال غيره احد و لو قيل ان المدعى غلبه التعارض فيمن تعرض له غير واحد و هذا انما ينافى حصول الظن بالصدق فيمن تعرض له غير واحد لكن قد اطلعنا على الجرح او التعديل من واحد و لا ينافى حصول الظن بالصدق فيمن تعرض له واحد دون غيره فليس مورد النقض من موارد دعوى الغلبه قلت لا- فرق فى السنين لو كان الغالب فيمن يعرض له غير واحد هو الاختلاف فلا يحصل الظن

بالصِّدق فيمن تعرض له واحد فقط ايضا و ان قلت ان حصول الظن فيما ذكر اعنى صورته تعرّض الواحد دون غيره من جهة وقوع الفحص و عدم الظفر بذكر المعارض لا من جهة عدم غلبه الاختلاف كيف و فى باب الاخبار لو تفحص المجتهد و لم يظفر بالمعارض يتحصّل الظنّ بعدم المعارض مع تسلّم غلبه المعارض و الكلام فيما قبل الفحص فالتقص من باب نقض دعوى عدم حصول الظنّ فيما قبل الفحص بحصول الظنّ فى بعض الموارد بعد الفحص فليس مورد النقض من موارد دعوى الغلبه بل النقض مدفوع بوضوح الفرق بين ما قبل الفحص و ما بعده من حيث حصول الظن فى الثانى و عدمه فى الاول قلت انّ عدم الظفر بذكر المعارض بعد الفحص انما يوجب الظنّ بانتفاء المعارض لو لم يكن الامر من باب عدم ذكر الموضوع و المفروض فيما فرض هو الاهمال من غير الخارج و المعدل كيف و عدم ذكر الصفه لا يمكن ان يكون كاشفا عن عدم الصفه مع عدم ذكر الموصوف و عدم الاطلاع عليه نعم لو تعرّض الكل لحال شخص و عدله بعض دون غيره فح عدم ذكر المعارض يوجب الظن بانتفاء المعارض لو لم يكن سكوت الساكتين موجبا للوهن فى البين و ان امكن القول بان الامر فيه من باب الاطلاع على عدم صدور المعارض كما فى الاخبار لو لم يظفر بالمعارض بعد الفحص و الامر فى المقام من باب الاخير فصوره الاستدراك خارجه عما نحن فيه و ان قلت فعلى ما ذكرت ينحصر حصول الظنّ بانتفاء المعارض فى باب الاخبار بما لو تعرّض الكل لخبر من غير نقل المعارض و لا يجرى فيما لو نقل بعض خبر او غيره لم يات بنقله و لا بنقل معارضه قلت ان الخبر الذى نقله بعضهم دون غيره ليس من قبيل الموصوف بالنسبه الى معارضه حتى لا يتمكن عدم ذكر معارضه مع عدم ذكره عن الكشف عن انتفاء المعارض بل هما فى عرض واحد و عدم نقل الخبر الذى نقله البعض لا يوجب عدم حصول الظنّ بانتفاء معارضه من عدم نقله ثم ان الغرض من الفحص عن المخصّص بناء على كون العمومات الشرعيه من باب المجاز المشهور فى الخصوص انما هو الظن بالمراد بخلاف تعارض الاخبار فان الغرض من الفحص عن المعارض فيها انما هو الظن بالمطابقه للواقع اذ وجود المعارض قد يوجب الظن بعدم الصدور و قد يوجب الحمل على التقيه اى الظن بعدم المطابقه للواقع مع الظن بالاراده و قد يوجب الشكّ فى المطابقه للواقع مع الظنّ بالاراده كما فى صورته التعادل و على منوال تعارض الاخبار الحال فى الفحص عن المخصّص و المقيد بناء على كون التخصيص و التقييد من باب الحقيقه و على منوال ذلك الحال فى الفحص فى باب الجرح و التعديل ايضا و اما الثانى فالكلام فيه مبنى على الكلام فى ان اعتبار الجرح و التعديل من

ارباب الرجال من باب اعتبار الشهاده او الخبر او الظنون الاجتهاديّه قد اختلف فيه لكن العمده انما هي التعديل اذ الجرح لا حاجه فيه الى الثبوت حتى يداق في كونه من باب الشهاده او غيرها الكفايه عدم ثبوت العدالة في عدم اعتبار الخبر بناء على اعتبار العدالة كما هو المفروض كيف ولا اشكال في عدم اعتبار خبر المجهول و المهمل حتى ممن لم يقل باعتبار العدالة فلا حاجه الى الكلام في الجرح و من هذا انّ كلماتهم وقعت في التزكيه و الظاهر بل بلا اشكال ان الكلام فيما لو كان الجرح و التعديل غير مبين في كونه من باب الاجتهاد بان كان مبني على نقل الخلاف و اختيار المختار كما يتفق ذلك غالباً كيف و الامر على ذلك بمنزله ان يقال زيد قائم على ظني و الظاهر الاتفاق على خروجه عن الاخبار كما مرّ و لا اشكال في خروجه عن الشهاده و يبتنى على الخلاف المشار اليه النزاع المعروف في باب كفايه تزكيه الراوى من عدل واحد و لزوم التزكيه من عدلين بل نقول ان مرجع النزاع المذكور الى النزاع في كفايه الظن و لزوم تحصيل العلم او ما يقوم مقامه اعني اليقينه فمن يقول بعدم كفايه التزكيه من عدل واحد و لزوم التزكيه من عدلين بناء على كون التزكيه من باب الشهاده لا بدّ ان يقول بعدم كفايه ساير ما يفيد الظن بالعداله فما يظهر من صاحب المعالم من القول بثبوت عداله الراوى بالاختيار و الصحبه المتأكده بحيث يظهر احواله و يطلع على سريره حيث يكون ذلك ممكناً و هو واضح و مع عدمه باشتهاها بين العلماء و اهل الحديث و شهاده القرائن المتكثره مع قوله بلزوم التزكيه من عدلين ان كان المقصود به حصول الظن من الاختبار كما هو ظاهر الاشتهاه فهو كما ترى إلا ان يدعى الاجماع على كفايه الظن الحاصل من الاختبار او الاشتهاه لكنه ينكر جواز الاطلاع على وقوع الاجماع في هذه الاعصار مع وجود القول بلزوم تحصيل العلم في باب العدالة كما عن العلامه في المختلف بعد ان حكى عن ابن الجنيد ان كلّ المسلمين على العدالة الى ان يظهر ما يزيلها من أنّه يشعر بجواز امامه المجهول حاله اذا علم اسلامه و المعتمد المنع الا بعد العلم بالعداله لان الفسق مانع فلا يخرج عن العهد الا بعد العلم بالعداله و كذا ما عن الشهيد في الذكرى من ان الاقرب اشتراط العلم بالعداله بالمعاشره الباطنيه و صلاه عدلين خلفه و لا يكفي الاسلام في معرفه العدالة و لا حسن الظاهر و ما عن الدروس من أنّه يعلم العدالة بالشياخ و المعاشره الباطنيه و صلاه عدلين خلفه و لا يكفي الاسلام في معرفه العدالة و لا حسن الظاهر و لعله الظاهر من سائر ارباب اعتبار الاختبار و المعاشره الباطنيه او التزكيه من عدلين في باب العدالة و لا سيما العميدى لقوله و لما كانت العدالة كامنه لم يكن لنا وسيله

الى معرفتها الا بظواهر الافعال الداله عليها فهي اذن تحصل من الاختبار الحاصل من الممازجه المتأكده و الصحبه المتكزّره خلوه و خلوه و من تزكيه عدلين الا انّ العلامه حكم في موضع آخر من المختلف نقلا باستحاله العلم بالعداله و عن التحرير التصريح بكفايه الظنّ المستند الى تأكّد الصّحيحه و كثره الملازمه و المعامله اى الاختبار و عن الشهيد في موضع آخر من الذكري دعوى امتناع العلم بالعداله مع ان مجرّد القول لا ينافى الاجماع بعد امكان الاطلاع عليه و ان كان الظاهر من دعوى الاجماع هو انتفاء الخلاف و ان كان المقصود حصول العلم كما هو ظاهر كلامه في باب الاختبار لظهور الظهور هنا في العلم و ان يطلق الظهور على الظنّ فيما يقال ان الظاهر كون الامر كذا فلا باس به لكن ظاهر كلامه في باب الاشتهار و شهاده القرائن انما هو الظنّ فقد بان فساد ما صنعه في المعارج حيث أنّه مع القول بلزوم التزكيه من عدلين قال عداله الرّاوى تعلم باشتهارها بين اهل النّقل فمن اشتهرت عدالته من الرّواه او جرحه عمل بالاشتهار لكن نقول ان القول بلزوم التزكيه من عدلين بناء على كون التزكيه من باب الشهاده انما يتمّ على القول بعدم اختصاص حجّيه الشهاده بالمجتهد في باب المرافعات و الا فلا يتاتى كفايه التزكيه من عدلين و لو كان التزكيه من باب الشّهاده فالقول بكفايه التزكيه من عدلين مبنى على عدم اختصاص حجّيه الشّهاده بالمجتهد في باب المرافعات و الظاهر ان من يقول بعدم اعتبار الظنّ في الشّهاده في باب المرافعات يقول به في المقام لو تمّ اعتبار الشهاده فيه و بالجملة فالكلام المتقدّم اعنى الخلاف في أنّ الجرح و التعديل من باب الشّهاده او الخبر او الظنون الاجتهاديّه مبنى على الكلام في معنى الشهاده و الخبر فنقول ان الشهاده لغه اسم من المشاهده و هى الاطلاع على الشىء عيانا كما فى المصباح قوله و هى و ان كان الظاهر رجوعه الى الشّهاده بناء على ما حرّناه بالتفصيل فى الرّساله المعموله فى ثقّه من ان الظاهر رجوع الضمير و غيره من توابع الكلام الى المقصود بالاصاله لا المذكور بالتبع لكن التفسير بالاطلاع يقضى بالرجوع الى المشاهده و فى القاموس أنّه الخبر القاطع و لعله يعمّ الخبر عن غير المحسوس على وجه القطع و جرى عليه الوالد الماجد ره و هو مقتضى ما فى المسالك من انه الاخبار عن اليقين و عن ابن فارس أنّه الاخبار بما شوهد و المقصود به الاخبار عن المحسوس قطعاً و عن بعض انه حقيقه فى الحضور نحو من شهد منكم الشّهر فليصمه اى حضره و لم يسافر و شهدت المجلس اى حضرته و عن آخر اشتراكه بين الخبر القاطع و الحضور و عن ثالث كونه حقيقه فى العلم نحو اشهد انه لا-إله الا- هو اى اعلم و ظاهر الرياض صدر كتاب الشهادات

التوقف بين الحضور و العلم حيث انه ذكر ان الشَّهادة لغه اما من شهد بمعنى حضر او من شهد بمعنى علم و اصطلاحا عرفه الشَّهيد الثانى فى المسالك باخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم الاَّ انه عرف به شرعا و هو قد احترز بالقيد الاخير عن اخبار الله سبحانه و رسوله و الاثمه و اخبار الحاكم حاكما آخر معللا- بان لا ذلك يسمى شهاده و هو مبنى على كون الحاكم فى التعريف بمعنى القاضى الماضى حكمه على الناس شرعا فهو اعم من الله و رسوله و الاثمه و القاضى و ينتقض عكسا بما لو كان الشَّهادة مبيته على الاستصحاب و هو لا يفيد ازيد من الظن او على شهاده العدلين و لا سيما على تقدير عدم اشتراط الظن و ايضا الظاهر اطلاقهم على قبول تزكيه الشاهد بشهاده عدلين مع عدم اعتبار العلم عند الاكثر و عدم كون العدالة من حق لازم للغير فانتقاض العكس من وجهين و ايضا لا اشكال فى صدق الشهاده على شهاده العدلين برؤيه الهلال و اطلاقها عليها فى كلماتهم و لو لم يكن حجه بل افراد الانتقاض لا- تحصى بناء على عموم حجته الشَّهاده لغير المجتهد فى مقام المرافعات بل مطلقا لعدم اختصاص الشهاده بالمقبوله قضيه عموم الالفاظ اللغويه و الاصطلاحيه للصحيح و الفاسد بلا كلام كيف و لو كان الشهاده مختصه بالمقبوله للزم اعتبار العدالة بل الايمان بناء على عدم اختصاص العدالة بالايمان فى التعريف الاَّ ان يقال ان عدم اعتبار العدالة من جهه اعتبار شهاده الكافر و لو لم يكن عادلا بناء على اطراد العدالة فى الكفار فى بعض الموارد مع نفي القبول عن الشَّهاده فى الاخبار و كلمات الفقهاء فى موارد شتى كنفى القبول عن شهاده المجنون و الكافر و غير المؤمن و الفاسق و الشريك لشريكه فيما هو شريك فيه و النساء فى الاموال و الديون منفردات و ان كثرن و غير ذلك و ايضا لا ينبغى الأشكال فى صدق الشهاده مع علم الشاهد بكذبه و كثيرا ما يتفق هذا و ان قلت انه كيف يرتكب العادل الشهاده مع العلم بكذبه قلت انه كثيرا ما يشهد من كان ثابت العدالة بحسب شهاده العدلين او حسن الظاهر و هو فى متن الواقع فاسق و يعلم بكذب شهادته و ينتقض طردا باخبار غير الحاكم من الرجال او النسوان او الصبيان بعض الرجال او النسوان او الصبيان بكونه مديون زيد بمبلغ معين و مع جميع ذلك نقول ان قوله شرعا ظاهر فى تحقق الحقيقه الشرعيه فى الشهاده و هو غير ثابت بل ثابت العدم و ايضا الاحتراز بغير الحاكم عن اخبار الله سبحانه و رسوله و الاثمه يقتضى تعميم الحاكم فى الحد لله سبحانه و رسوله و الاثمه و هو خلاف الظاهر فارتكابه فى الحد معيب كما ان الاحتراز بذلك عن اخبار الحاكم حاكما آخر مردود بصدق

بصدق الشهاده على اخبار الحاكم عند حاكم آخر فى باب المرافعه بلا شبهه فقد بان ان الشهاده بالمعنى المتجدد لا تخرج عن القول و كذا الحال بالنسبه الى المعنى اللغوى فى كلام غير صاحب المصباح و مدركها بالمعنى المتجدد غالبا هو العلم فتركه الزواه لا- تدخل فى الشهاده من وجه بل من وجهين بناء على اعتبار العلم فى مدرك الشهاده و ما ينصرح من السيد السند التفرشى تبعاً للفاضل التستري من كون التوثيق المبتدئ على العلم كما ياتى ليس بشىء مع ان التزكيه لا تخرج بالنسبه لنا عن الكتابه بل عن المكتوب عن المكتوب مرات متعدده و سيظهر تفصيل الحال و المعتبر فى الشهاده على كونها للتسجيل و بعبارة اخرى كونها للاستشهاد فالمدار فى الشهاده و اما الخبر فهو لغه القول المخصوص اعنى ما يقابل الانشاء كما ذكره ثله بل حكي عن جماعه دعوى الاجماع عليه و جعله السيد السند المحسن الكاظمى بمعنى البناء قال و هو المخبر به من حيث انه اخبر به كما يقال جاءهم خير شنيع و ذكر التفتازانى فى شرح التلخيص اطلاقه بمعنى الاخبار فى قولهم الصدق هو الخبر عن الشىء على ما هو به قال بدليل تعديته عن القول بكونه حقيقه فى القول المخصوص اظهر و ان قلت سابقا فى الاصول انه لعل القول بكونه بمعنى الاعلام سواء كان بالقول او بغيره غير بعيد نظرا الى التبادر و نقل الاجماع من جماعه على ذلك و فى المقام اقوال و هو فى اصطلاح النحويين ما يقابل المبتدأ و عند ارباب المعانى بل اهل الاصول و العريه كما ذكره السيد السند المحسن الكاظمى ما يقابل الانشاء لكنه من باب الجريان على المعنى اللغوى بناء على كونه حقيقه فى القول المذكور لغه و فى اصطلاح ارباب الرجال بل الحديث بل الفقهاء ما يرادف الحديث فهو كلام يحكى قول المعصوم او فعله او تقريره على ما عرف به الحديث و الظاهر ان المقصود بالكلام هو القول المتلفظ به فاطلاق الخبر و الحديث على المكتوب من باب المجاز كما ان الظاهر ان المقصود بالقول فى تعريف السينه هو ما يتلفظ به فاطلاق السينه على كتابه المعصوم من باب المجاز اللهم الا ان يعمم القول للكتابه تجوزا فكتاب فقه الرضا بناء على اعتباره يلحق بالسينه بناء على اختصاص القول بالمتلفظ به و من باب السنه بناء على تعميم القول للكتابه و كذا الحال فيما تكرر فى الاخبار من نقل مكاتبات المعصوم و الخبر فيما يقال قال الصادق ع انما هو مقول القول لا- نفس القول و ليس القول جزاء من الخبر و لا- ينافيه قولهم متن الحديث او متن الخبر اذا الظاهر ان الاضافه بيانیه و المعنى اصل الحديث و نفسه فلا تغاير بين المتن و الخبر و الحديث كما فى متن اللغه و ما يقتضيه كلام المحقق القمى من كون الحديث و الخبر نفس القول ليس بالوجه فقد بان ان التزكيه لا- ارتباط له بالخبر بحسب معناه المصطلح و امّا بحسب معناه اللغوى فالظاهر ان معناه اللغوى لا يخرج عن القول بناء



على ما سمعت فلا- يدخل التركيب فيه ايضا و قد يقال ان المعتبر في حقيقه الخبر بالمعنى اللغوى علم الخبر بحقيقه النسبه مع استظهار هذه الدعوى من الشهيد فى القواعد حيث حكم بان الشهاده و الروايه تشتركان فى الجزم و كذا من اهل البيان حيث قالوا لا شك ان قصد المخبر بخبره اما الحكم او كونه عالما به و يسمى الاول فائده الخبر و الثانى لازمها و قرروا التلازم بانه لا يمكن ان ينفك الثانى عن الاول دون العكس فالمقصود بالخبر فى حصر الكلام فى كلماتهم فى الخبر و الانشاء هو الاعم من العلم و الا- فصور غير العلم من التصديقات و سائط بين الخبر و الانشاء بل قد يقال ان صيغ الخبر و هى انفس الجمل كذلك فيكون مدلول زيد قائم مثلا- هو الازعان بتحقيق النسبه فى الواقع اذعانا علميا و به صرح بعض الفحول ايضا و بالمقاله الاولى يخرج التركيب عن الخبر لابتنائها على الظن لكن نقول انه لا يلزم فى صدق الخبر كون المتكلم عالما بالنسبه قطعا بل يكفى فى صدقه مجرد اسناد المحمول الى الموضوع و لو مع العلم بكونه كذبا و لا اشكال فيه لو لم يكن المخاطب عالما بكون المتكلم غير عالم بالنسبه نعم يتاتى الاشكال فى صورته تقييد النسبه من المتكلم بالظن كما لو قال زيد قائم على ظنى و ان كان الظاهر الاتفاق على عدم صدق الخبر لكن لا اشكال فى عدم صدق الخبر فى صورته تقييد النسبه من المتكلم بالشك كما لو قال زيد قائم على الشك نعم الفرد الظاهر من الخبر هو ما كان عن علم كما ان الظاهر من صيغ الاخبار اعنى الجمل الخبريه هو كونها عن علم الا انه غير داخل فى مفرداتها و لا وضع لتركيبها و اما استظهار دخول العلم فى مادّه الخبر من اهل البيان فهو مدفوع بان التفتازانى صرح فى شرح التلخيص بانه ليس المراد بالعلم هو الاعتقاد الجازم المطابق بل حصول هذا الحكم فى ذهن المتكلم و ان كان خبره مطنونا او مشكوكا او موهوما او كذبا محضا و هذا ضرورى لكل عاقل تصدى للاخبار و اهل البيت ادى بما فى البيت و مقتضى تزييف الاستدلال بآيه النبأ على حججه الاجماع المنقول بعدم صدق النبأ على ما كان مستندا الى غير الحس القول بخروج التركيب عن الخبر بواسطه مداخلة الاستناد الى الحس فى مدلول الخبر لكون العداله من باب غير المحسوس لكن حررنا فى محله ضعف القول باختصاص صدق الخبر بما كان مستندا الى الحس فقد ظهر ان خروج التركيب عن الخبر اما بواسطه دخول القول فى معنى الخبر او دخول العلم او الاستناد الى الحس فى معناه لكن القول بدخول العلم او الاستناد الى الحس مدخول ثم انه بما مرّ عسى ان يظهر بل لا خفاء فى ان الكلام فى دخول الجرح او التعديل فى الخبر بالمعنى اللغوى و الشهاده بالمعنى المصطلح و اما الخبر بالمعنى المصطلح فلا يرتبط بالمقام كما ان الشهاده بالمعنى اللغوى لا يرتبط بالمقام

ايضا فلا- جدوى فى الكلام فى الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوى و الشهاده بالمعنى اللغوى و لا- فى الفرق بين الخبر بالمعنى المصطلح و الشهاده بالمعنى اللغوى لكن الفرق بين الخبر بالمعنى اللغوى و الشهاده بالمعنى المصطلح بعد كونه مهمًا فى نفسه من المناسب بيانه و شرح حاله فنقول انَّ الشَّهَادَةَ تَطْلُقُ تَارَهُ عَلَى الْإِطْلَاقِ وَ مِنْهُ قَوْلُهُ سَبَّحَانَهُ وَ أَشْهَدُوا دَوَى عَدَلٍ مِنْكُمْ اذ الغرض اخذ المَطَّلَع باحداث الاطّلاع و لا مجال لحمل الشَّهَادَةَ فِيهِ عَلَى الْإِخْبَارِ بَلْ مِنْهُ التَّعْبِيرُ بِإِدَاءِ الشَّهَادَةِ اذ الغرض اظهار الاطّلاع و لا معنى لإدء الاخبار و تطلق اخرى على الاخبار كما فى كثير من موارد اطلاق الشَّهَادَةَ بَلْ أَكْثَرُهَا وَ الْفَرْقُ بَيْنَ الْخَبْرِ وَ الْإِطْلَاقِ الْأَوَّلِ لِلشَّهَادَةِ ظَاهِرٌ وَ أَمَّا الْفَرْقُ بَيْنَ الْخَبْرِ وَ الْإِطْلَاقِ الثَّانِي لِلشَّهَادَةِ فَالْحَسَنُ الْإِسْهَلُ فِيهِ الرَّجُوعُ إِلَى الْعَرَفِ بِنَاءٍ عَلَى تَسْرِي الْمَعْنَى الْمِصْطَلَحِ عَلَيْهِ لِلشَّهَادَةِ إِلَى الْعَرَفِ وَ قَدْ بَنَى بَعْضُ الْإِكْبَارِ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْخَبْرِ وَ الشَّهَادَةِ عَلَى الْعَرَفِ وَ هُوَ لَا- يَتِمُّ عَلَى إِطْلَاقِهِ لَمَّا سَمِعْتَ مِنْ اخْتِلَافِ إِطْلَاقِ الشَّهَادَةِ وَ وَضُوحِ الْفَرْقِ بَيْنَ الْخَبْرِ وَ الشَّهَادَةِ عَلَى الْإِطْلَاقِ الْأَوَّلِ إِلَّا أَنْ يُقَالَ أَنْ الْإِطْلَاقِ الْأَوَّلِ مِنْ بَابِ الْمَعْنَى اللَّغَوِيَّ وَ الْكَلَامِ فِي الْمَعْنَى الْإِصْطِلَاحِيَّ وَ قَالَ السَّيِّدُ السَّنْدُ الْمَحْسَنُ الْكَاطِمِيُّ أَنْ الشَّهَادَةَ وَ أَنْ كَانَتْ إِخْبَارًا أَيْضًا إِلَّا- أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ فِيهَا أَنْ يَكُونَ انْشَاءُ الْإِخْبَارِ بَيْنَ يَدَيِ الْحَاكِمِ فَإِذَا أُطْلِعَ عَلَى قَتْلِ مِثْلًا أَوْ دِينَ أَوْ سَرَقَهُ أَوْ نَحْوَ ذَلِكَ فَحَكَمَ ذَلِكَ ابْتِدَاءً كَانَتْ إِخْبَارًا وَ أَنْ دَعِيَ لِلتَّسْجِيلِ كَانَتْ شَهَادَةً وَ مَرَجَعَ كَلَامُهُ إِلَى أَنْ الْمَدَارَ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى كَوْنِهَا فِي الْخُصُومَةِ بَيْنَ يَدَيِ الْحَاكِمِ وَ كَوْنِهَا لِلتَّسْجِيلِ وَ بَعْبَارَهُ أُخْرَى بَعْدَ الْإِسْتِشْهَادِ بِخِلَافِ الْخَبْرِ فَالْمَدَارُ فِي الشَّهَادَةِ عَلَى أَمْرَيْنِ بِخِلَافِ الْخَبْرِ فَانَّهُ لَا يُعْتَبَرُ فِيهِ شَيْءٌ مِنْهُمَا وَ يَنْدَفَعُ بَأَنَّ الشَّهَادَةَ لَا تَخْتَصُّ بِبَابِ الْمَرَاغَاتِ وَ لَوْ بِنَاءٍ عَلَى عَدَمِ عَمُومِ حُجَّتِهَا لِثُبُوتِ ذِكْرِهَا فِي بَعْضِ الْمَوَارِدِ غَيْرِ مَوَارِدِ الْخُصُومَةِ وَ لَا يَخْتَصُّ الشَّهَادَةُ أَيْضًا بِكَوْنِهَا بَعْدَ الْإِسْتِشْهَادِ كَمَا يَظْهَرُ مِمَّا يَأْتِي وَ قَالَ سَيِّدُنَا أَنْ الشَّهَادَةَ وَ أَنْ كَانَتْ إِخْبَارًا أَيْضًا إِلَّا أَنَّهُ قَدْ أَخَذَ فِي مَفْهُومِهَا أَنْ يَكُونَ الْغَرَضُ مِنَ الْإِخْبَارِ إِثْبَاتُ مَا يُخْبِرُ بِهِ وَ لَوْ مَعَ انْضِمَامِ إِخْبَارِ آخَرَ إِلَيْهِ وَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ إِلَّا عِنْدَ الْإِسْتِشْهَادِ وَ أَمَّا الْخَبْرُ غَيْرُ الشَّهَادَةِ فَالْغَرَضُ مِنْهُ إِعْلَامُ السَّمَاعِ بِوُقُوعِ النَّسْبَةِ أَوَّلًا وَ نَوْعِهَا أَوْ كَوْنِ الْمُتَكَلِّمِ عَالِمًا بِذَلِكَ أَوْ نَحْوَهُمَا مِنْ إِظْهَارِ التَّضْجِعِ وَ التَّحْسِيرِ وَ الْحِثِّ عَلَى الْفِعْلِ وَ غَيْرِهَا فَإِذَا قَالَ قَاتِلُ أَنْ قَدْ رَأَيْتَ الْيَوْمَ زَيْدًا يُقْتَلُ عَمْرًا أَوْ يُقَذَّفُ أَوْ يُعْطِيهِ مَا لَا قِصْدَ إِلَى إِعْلَامِ الْمُخَاطَبِينَ بِذَلِكَ كَانَتْ إِخْبَارًا فَإِذَا تَنَازَعَا وَ دَعِيَ لِلْإِخْبَارِ بِمَا أُطْلِعَ عَلَيْهِ مِنْهَا فَخَبْرٌ كَانَتْ شَهَادَةً وَ مَرَجَعَ كَلَامُهُ إِلَى أَنْ الْمَدَارَ فِي الشَّهَادَةِ (1) عَلَى أَمْرٍ وَاحِدٍ وَ يَنْدَفَعُ بِأَنَّهُ لَا يَلْزَمُ فِي صَدَقِ الشَّهَادَةِ الْإِسْتِشْهَادَ بَلْ لَوْ بَادَرَ أَحَدٌ عِنْدَ الْحَاكِمِ فِي مَقَامِ الْمَرَاغَةِ إِلَى الْإِخْبَارِ

ص: ٧٤٧

(١-١) على كونها للتسجيل و عبارته اخرى كونها للاستشهاد فالمدار في الشهادة

يعد شهاده كيف لا وقد حكموا بان التبرع باداء الشَّهاده قبل الاستنطاق و طلب الحاكم اياه من الشاهد يمنع عن القبول و هذا العنوان اعنى التبرع بالشهاده مشهور معروف إلا- ان يقال ان الغرض الاستشهاد و لو من غير المتبرع و فى مقام المرافعه يتفق الاستشهاد لا محاله فالتبرع لا ينافى الاستشهاد لكن نقول انه ربما لا يكون شاهد فى البين و لم يستشهد الحاكم و تبرع المتبرع فالتبرع هنا ينافى اعتبار الاستشهاد بل يمكن القول بان الظاهر من اعتبار الاستشهاد انما هو الاستشهاد عن المخبر فالتبرع هنا ينافى اعتبار الاستشهاد او يقال انه اعتبر كون الشهاده عند الاستشهاد لا كونها بعد الاستشهاد و هذا لا ينافى التبرع نعم مقتضى كلام السيّد السيّد المحسن الكاظمى اعتبار كونها بعد الاستشهاد و هذا ينافيه التبرع بناء على ظهوره فى الاستشهاد عن المخبر لا فى الجملة و لو عن غير المخبر لكن نقول ان الظاهر من اعتبار كون الشَّهاده عند الاستشهاد هو كونها عند الاستشهاد عن المخبر كما مرّ لا فى الجملة و لو من غير المخبر فالتبرع ينافى اعتبار الاستشهاد و ايضا فى كثير من موارد الشهاده بناء على عموم حجيتها بل مطلقا لا يتاتى الاستشهاد كما فى الشَّهاده بالطهاره او النجاسه او غيرهما و ايضا الاستعلام لا ينافى صدق الخبر بل لا اشكال فى الصّدق مع سبق الاستعلام و ايضا اعتبار الاستشهاد يستلزم الدور لعدم معرفه الاستشهاد الا بالشهاده و المفروض اعتبار الاستشهاد فى تعريف الشهاده اذا عرفت ما تقدّم فنقول انّ المحقق قد جرى فى المعارج على كون اعتبار التزكيه من باب اعتبار الشهاده و اختاره صاحب المعالم و من هذا تاسيسه اساس الصحى و الصحر فى المنتفى و المقصود بالصحى هو الصّحيح عندى كما ان المقصود بالصحر هو الصحيح عند المشهور و يمكن ان يكون الصحى اشاره الى صحيحى و الصحر اشاره الى صحيح المشهور و ربما جعل السيّد السيّد النجفى الصحى اشاره الى صحيحى و الصّحر اشاره الى الصّحيح عند المشهور و لا دليل عليه بل هو بعيد و الامر من باب الرمز و الاشاره كما انه جعل صوره التّون من باب الرّمز و الاشاره الى الحسن و على اىّ حال فالصحى بتخفيف الياء و فتح الصّاد المخفّفه لا تشديد الحاء و البناء و كسر الصاد كما فى الصحى على ما اصطلاحه السيّد الداماد فيما كان بعض رجال سنده بعض اصحاب الاجماع مع خروج ذلك البعض او بعض من تقدّم على ذلك البعض عن رجال الصّحّه و المقصود به المنسوب الى الصّحّه باعتبار دعوى الاجماع على الصّحّه فالغرض النّسبه الى الصّحّه المستفاده من نقل الاجماع و لو فى الطّبقة الاولى من الطبقات الثلث الماخوذ فيها الاجماع على التّصديق و ليس الغرض النّسبه الى الصّحّه المذكوره فى ضمن التّصحيح

الماخوذ في دعوى الاجماع في الطبقتين الاخيرتين فلا- باس بتعميم التسميه و الاصطلاح و الآ- فلو كان المقصود النسبه الى الصحه المذكوره في ضمن التصحيح فلا يتم التسميه و الاصطلاح الآ في الطبقتين الاخيرتين و قد اشبه الحال على السيد الداماد فاورد بان ما يقال الصّحى و يراد به النسبه الى المتكلم على معنى الصّحح عندي لا يستقيم على قواعد العربيّه اذ لا تسقط تاء الصحه الآ عند الياء المشدده التي هي للنسبه اليها و اما الياء المخفّفه التي هي للنسبه الى المتكلم فلا يصحّ معها سقاط تاء الكلمه اصلا كسلامتى و كتابتى و صنعتى و صحبتى مثلا و يندفع الايراد بما يظهر ممّا سمعت من ان الصحى في كلام صاحب المنتقى بفتح الصاد و هو الرّمز و الاشاره كما يرشد اليه الرّمز في الصّحح و كذا في صوره النّون كما سمعت و المقصود بذلك الصّحح عندي قبال الصّحح المقصود الصّحح عندي عند المشهور من باب الرّمز و الاشاره كما مرّ فليس الصّحى في كلام صاحب المعالم في المنتقى بكسر الصاد و تخفيف الياء بمعنى الصحه الى المنسوبه المتكلم كما زعمه السيد الداماد حتى يرد ما اورد و المعروف أنّ صاحب المعالم لا يتجاوز عن الصحى في المسائل الفقهيّه لكن مقتضى كلامه عند الكلام في الصحى و الصحر أنّه لو قام شهاده العدل الواحد او شهاده العدلين مع كون شهاده احدهما ماخوذه من شهاده الآخر كما في توثيقات العلامه في الخلاصه حيث أنّها ماخوذه من النجاشى مع قيام القرائن الحاليه التي يطّلع عليها الممارس فهو في حكم الصّحى عملا لكنّه ذكر أنّه ادرجه في الصحر اسما لكن الظاهر أنّه جرى على امكان تحصيل العلم بعداله الرّواه و الظاهر ان المقصود بالقرائن المشار اليها انما هو ما يفيد العلم فالامر فيما في حكم الصّحى من باب قيام القرينه الموجهه للعلم و يرشد الى ما ذكر قوله فان تحصيل العلم بعداله كثير من الماضين و براى جماعه من المزكين امر ممكن بغير شكّ من جهه القرائن الحاليه و المقاليه الآ أنّها خفيه المواقع متفرقه المواضع فلا يهتدى الى جهاتها و لا يقدر على جمع اشتاتها الآ من عظم في طلب الاصابه جهده و كثر في تصفّح الآثار كده و لم يخرج عن حكم الاخلاص في تلك الاحوال قصده و قال في المنتقى في بحث الركوع و السّجود و حيث ان الرّجل ثقّه بمقتضى شهاده النجاشى لجميع آل ابي شعبه بالثقه فالامر سهل و مقتضاه القناعه في التوثيق شخص واحد و حكى عنه بخله أنّه كان يقنع بالروايه الداله على العداله في صوره الانضمام الى التركيه من عدل بتوثيق واحد و حكى السيد السّند النجفى في ترجمه الصّدوق أنّه جعل الحديث المذكور في الفقيه من الصّحح عنده و عند الكل لكنّه قال في المنتقى بعد ذكر بعض اخبار الخمس و هذا الحديث و ان لم يكن على احد الوصفين فلطريقه جوده يقويها ايراده في كتاب من لا يحضره

الفقيه فقد ذكر مصنفه أنه لا- يورد فيه إلا- ما يحكم بصحته يعنى صدقه و يعتقد فيه أنه حجه بينه و بين ربّه و ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعول و اليها المرجع و مقتضاه عدم اعتبار الحديث المذكور فى الفقيه و الظاهر ان مقصوده باحد الوصفين هو كون الخبر من الصحى او ممّا فى حكم الصحى و قد عرفت المقصود بما فى حكم الصحى و ربما حكى السيّد السيّد المشار اليه أنه حكى عن صاحب المعالم تلميذه الشيخ الجليل عبد اللطيف بن ابى جامع فى رجاله أنه سمع منه مشافهه يقول كلّ رجل يذكر فى الصّحيح عنده فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل قال فى الامل عبد اللطيف بن على بن احمد بن ابى جامع العاملى كان فاضلا محققا صالحا فقيها قرأ عند شيخنا البهائى و السيّد محمّد بن على بن ابى الحسن العاملى و غيرهم و اجازوه و له مصنّفات منها كتاب الرجال و هو لطيف و كتاب جامع الاخبار فى ايضاح الاستبصار و غير ذلك انتهى و المقصود بالسيّد محمّد صاحب المدارك و قد حررنا الكلام فى المقام ايضا فى بعض الفوائد المرسومه فى ذيل الرّساله المعموله فى روايه الكلينى عن محمّد بن الحسن و سلك الفاضل التّستري المسلك المتقدّم بالنقل عن المحقق و صاحب المعالم و اقتفاه السيّد السيّد التفرشى فى ترجمه احمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد و كذا فى ترجمه احمد بن محمّد بن يحيى العطا و بل ترجمه الحسين بن الحسن بن أبان و صرح به كاشف اللثام نقلا و مقتضاه انحصار اعتبار التصحيح فيما كان كلّ من رجال سنده منقول العداله من عدلين إلا ان يقال بالاجماع على كفايه الظنّ فى الباب لكن لم يتفق القول بكفايه الظنّ مع كون الامر من باب الشهاده و قد سمعت الكلام فى اقتصار صاحب المعالم على الخبر المشار اليه اعنى ما كان كل من رجال سنده منقول العداله من عدلين و قد ذكر الفاضل الخاجوى أنه يستفاد القول بذلك من العلامه فى الخلاصه فى ترجمه إسماعيل بن مهران حيث انه بعد ان حكى تضعيفه عن ابن الغضائرى حكم بأنّ الاقوى الاعتماد على روايته لشهاده الشيخ و النجاشى بوثاقته و ظاهر أنّ شهاده العدلين مقدّمته على شهاده العدل الواحد قال يشبه ان يكون بناء كلامه فى ترجمه إبراهيم بن سليمان على هذا حيث قال ضعفه ابن الغضائرى فقال انه يروى عن الضعفاء و فى مذهبه ضعف و النجاشى وثقه ايضا كالشيخ و ح يقوى عندى العمل بما يرويه و يضعف بأنّه بناء على كون اعتبار كون التزكيه من باب الشهاده فالمدار على شهاده العدلين ليس إلا فلا مجال لترجيح شهاده العدلين على شهاده العدل الواحد لعدم اعتبار شهاده العدل الواحد فالظاهر أنّ المدار فى ترجيح التوثيق من الشيخ و النجاشى فى باب إسماعيل بن مهران

على التضعيف من ابن الغضائرى على كون الجرح و التعديل من باب الخبر و ان عبر بالشهادة و بما ذكر يظهر الحال فى ترجيح التوثيق من الشيخ و النجاشى على تضعيف ابن الغضائرى فى باب إبراهيم بن سليمان بل لا دلالة فيه على كون الجرح و التعديل من باب الشهادة بوجه و ظاهر شيخنا البهائى فى اصوله كون اعتبار التزكيه من باب اعتبار الخبر حيث انه قال تزكيه العدل الامامى كافيه ثم استدل بعموم مفهوم آيه النبيا بل نسب مختاره الى العلامة و الشيخ و سائر المتأخرين و ابسط الكلام فى مبادئ مشرق فروعه و قال و لقد بالغ بعض افاضل معاصرنا قدس الله روحه فى الاصرار على اشتراط العدلين فى المزكى نظرا الى ان التزكيه شهادة و لم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشى او الشيخ الطوسى او النجاشى او العلامة مثلا بتعديله و جعل الحديث الصحيح عند التحقيق منحصرًا فيما توافق اثنان فصاعداً على تعديل روايته و مقصوده ببعض افاضل معاصريه هو صاحب المعالم فى المنتقى و حكى فى المنتقى فى المقام عن بعض فضلاء معاصريه بعض الكلام لكن لم يظهر لى كون المقصود به شيخنا البهائى و ان حكى فى بعض المواضع عن المنتقى عن بعض المتأخرين و قيل و كان المراد الشيخ البهائى و قد حررنا فى الرساله المعموله فى باب شيخنا البهائى ما وقع بينه و بين صاحب المعالم الملاقاه و غيرها و قد ذكر المولى التقى المجلسى فى شرح مشيخه لفتيه ان بعض الاصحاب المقصود به صاحب المعالم بقرينه نقل الاخبار الى الصحى و الصحر عنه بالغ فى اشتراط تزكيه العدلين رداً على شيخنا البهائى و ذكر شيخنا البهائى تقسيم وجوها فى الرد عليه و جرى السيد الداماد على القول بتلك مقاله و هو مقتضى ما عن صريح العلامة فى التهذيب من ان الجرح و التعديل من باب الخبر و مقتضاه عدم كفايه تزكيه غير الامامى لاشتراطه الايمان و العدالة فى اعتبار خبر الواحد و هو مقتضى بعض كلماته فى الخلاصه كقوله فى ترجمه الحسن بن سيف بن سليمان التمار بعد نقل توثيقه عن ابن عقده عن علي بن الحسن و لم اقف له على مدح و جرح من طرقنا سوى هذا و الاولى التوقف حتى يثبت عدالته و كذا قوله فى الترجمة اللاحقه لتلك الترجمة اعنى ترجمه الحسن بن صدقه بعد نقل توثيقه و توثيق اخيه مصدق عن ابن عقده عن علي بن الحسن و فى تعديله بذلك نظر و هو ظاهر عبارات اخرى منه فى الخلاصه يقتضى القدر فى الشَّهادة للنفس او غيرها بعدم اثبات العدالة و ان كانت مرجحه للقبول حيث ان الظاهر منها لزوم ثبوت عداله الراوى فى اعتبار الرّوايه و الظاهر من العدالة انما هو المعنى الاخص لظاهر منها لزوم ثبوت عداله الراوى و قد حررنا تلك العبادات فى الرساله المعموله فى ثقّه لكنه صرّح فى الخلاصه بقبول روايه جماعه من فاسدى المذهب كقوله فى ترجمه أبان بن عثمان

بعد نقل كونه ناووسيا عن الكشى عن على بن الحسن و الاقوى عندى قبول روايته و ان كان فاسد المذهب و قوله فى ترجمه الحسن بن على بن فضال و انا اعتمد على روايته و ان كان مذهبه فاسده و قوله فى ترجمه على بن اسباط بعد نقل كونه فطحيا عن النجاشى و الكشى و انا اعتمد على روايته بل قد ذكر المحقق القمى انه اكثر فى الخلاصه من قبول روايه فاسد المذهب و نظير ذلك انه جرى فى النهايه فيما لا يمكن فيه الجمع بان الجرح و التعديل على تقديم الجرح و جرى فى الخلاصه على ترجيح التوثيق بزياده العدد كما سمعت من ترجيحه توثيق الشيخ و النجاشى على تضعيف ابن الغضائرى فى باب إسماعيل بن مهران و إبراهيم بن سليمان بل جرى على الترجيح بدون زياده العدد كما صنعه فى ترجمه محمد بن إسماعيل بن بشير البرمكى حيث انه نقل توثيقه عن النجاشى و تضعيفه عن ابن الغضائرى و رجح التوثيق اللهم الا ان يكون الترجيح مبنيا على زياده ضبط النجاشى كما هو معروف بها و يمكن ان يقال ان تقديم الجرح لا ينافى الترجيح بالعدد لانصراف الاول الى صورته مساواه الجرح و التعديل فى العدد و ان قلت انه قد علل تقديم الجرح بإمكان اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدل و هذا يجرى فى صورته زياده العدد قلت ان التعليل المذكور ينصرف ايضا الى صورته مساواه الجرح و التعديل فى العدد لبعده اطلاع المعدل على ما لم يطلع عليه الجارح مع زياده عدد المعدل و يقتضى القول بتلك المقاله ما قاله العلامة فى الخلاصه فى ترجمه ليث بن البخترى بعد ان حكى عن ابن الغضائرى نقل اختلاف اصحاب ليث فى شأنه و الحكم بان الطعن فى دينه من ان الطعن من ان الغضائرى فى دينه لا يوجب الطعن لانه اجتهاد منه إلا ان يقال انه يمكن ان يكون من باب كون الجرح و التعديل من باب الشهاده و مقتضى تلك المقاله انحصار اعتبار الصيحيح فيما كان كل من رجال سنده منقول العداله و لو من عدل واحد لكن صرح سيدنا ايضا بكون التركيه من باب الخبر إلا انه جعل المدار على مطلق الظن بناء على دلاله آيه النيا على ثبوت العداله و الفسق بالظن كما ياتى منه و ظاهر المحقق القمى انه لا ينكر صدق الخبر على التركيه لكنه انما يقول بحجيه الخبر من جهه حجيه مطلق الظن الاجتهادى بعداله الراوى سواء كان من جهه التركيه و هى من باب الخبر او غيرها من جهه حجيه مطلق الظن بالاحكام الشرعيه فمن بقول بتلك المقاله لا بد ان يقتصر على تزكيه العدل الامامى و لا يتعدى عنه ان قال باعتبار العداله فى اعتبار خبر الواحد (١) لكن قال باعتبار الايمان فى العداله إلا ان يقول بالاجماع على كفايه مطلق الظن فى المقام او دلاله آيه النيا على كفايه الظن فى تشخيص العداله و ان قال باعتبار اخبار الكتب الاربعه فلا بد من الاقتصار على اخبار الكتب الاربعه إلا ان يقول باحد الامرين المذكورين

ص: ٧٥٢

آنفا و ان قال باعتبار الخبر من باب اعتبار مطلق الظنّ مبنى على اعتبار مطلق الظنّ في المقام و اختار غير واحد من الاواخر كون اعتبار التزكيه من باب اعتبار الظنون الاجتهاديه و مقتضاه كفايه القرائن في ثبوت العدالة و كذا تزكيه غير الامامى الممدوح فضلا عن تزكيه غير الامامى الموثق او الإماميّ الممدوح بناء على رجحانه على غير الامامى الممدوح و فضلا عن تزكيه العدل الواحد و قد جرى المحدث الحرّ في الفائده الثانيه عشر من الفوائد الاثني عشر المرسومه في خاتمه الوسائل على ان اعتبار التزكيه من باب القطع حيث ان توثيق بعض علما الرجال الاجلاء الثقات الاثبات كثيرا ما يفيد القطع مع اتحاد المزكى لانضمام القرائن التى يعرفها الماهر المتتبع الاقوى انا نرجع الى وجداننا فنجد جزما بثقه كثير من رواتنا و علمائنا الذين لم يوثقهم احد لما بلغنا من آثارهم المفيده للقطع بثقتهم و قد تواتر الاخبار في حجّيه خبر الثقه و قد حكى في غايه المامول عن شيخنا البهائى فى بعض تحقيقاته قبول تزكيه غير الامامى للامامى اذا كان عدلا تعويلا على ان الفضل ما شهد به الاعداء لعدم قبول الجرح من غير الامامى و ربما توهم منه التفصيل بين تزكيه الامامى للامامى و اعتبار التزكيه من باب اعتبار الخبر فيكفى عدل واحد و غيره من تزكيه غير الامامى للامامى و تزكيه غير الامامى لغير الامامى و تزكيه الامامى لغير الامامى فاعتبار التزكيه من باب اعتبار الشهاده فلا بدّ من عدلين و ليس بشيء حيث أنّه او اكتفى بعدل واحد في التزكيه من غير الامامى فيكتفى به في التزكيه من الامامى قطعاً مع ان الشهاده لا بد فيها من الايمان الا نادرا فلا يكفى تزكيه غير الامامى اذا كان عدلين لغير الامامى على ان الكلام المذكور تفصيل في حال غير الامامى بين تعديل و جرحه و لا يكون تفصيلا في قبول التزكيه نعم لو فصل بقبول تزكيه غير الامامى اذا كان عدلا دون غيره لكان دالا على التفصيل المتوهم من كلامه فلا دلالة في كلامه على التفصيل المزبور و لكن نقول ان الكلام المذكور مبنى على عموم العدالة لغير الامامى كما هو الاظهر لوجوه حرّرتنا في الرّسالة المعموله في ثقه لكن من اشترط العدالة في اعتبار الخبر كما هو المدار في اصل العنوان كما مرّ قد اعتبر الايمان ايضا و الظاهر بل بلا اشكال ان القول باعتبار العدالة دون الايمان مفقود الاثر فبعد اعتبار العدالة لا مجال لتزكيه غير الامامى و ربما يظهر من العلامه المجلسى و حاشيه الخلاصه فى اوائل الكتاب التفصيل بين الامامى و التزكيه بصوره الاجتهاد بان كانت فى مقام ذكر الخلاف من المذكى فلا عبره به لرجوع القبول الى التقليد و ما لو كانت على سبيل الشهاده و الاخبار بان كان فى مقام لم يذكر فيه الخلاف فيجب على المجتهد اعتباره و النظر فيه و فيما يعارضه ليستبين



له حال الرجال و يترجح لديه الردّ او القبول و ربما يظهر من صاحب المعالم توقف العلامه فى النّهايه حيث أنّه نسب اليه نسبه القول بكفايه العدل الواحد الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح الا ان العلامه ذكر دليل القول بلزوم التعدّد و زيفه فهو قائل بكفايه تزكيه العدل الواحد و استدللّ صاحب المعالم على اعتبار العدد فى تزكيه قولاً بالقول الاوّل بوجهين الاوّل ان التزكيه شهاده و من شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و فيه اولاً أنّه يمكن ان يكون التزكيه من باب الخبر كما تقدّم نقل القول به فدعوى أنّها من باب الشّهاده تحتاج الى اقامه الدليل عليها و ثانياً ان المدار فى الشهاده على القول و تزكيه ارباب الرّجال لا تخرج عن المكتوب بل الامر فى تزكيه ارباب الرّجال ليس من باب كتابه الشّاهد بل من باب المكتوب عن مكتوبه بوسائط عديده مثلاً ما صدر من التوثيق عن النجاشى ليس بخطه فيما بين ايدينا بل ما بين ايدينا مكتوب عن مكتوبه بوسائط عديده الا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين كتابه الشّاهد و المكتوب عن مكتوبه بوسائط بعد اعتبار كتابه الشّاهد هذا لو كان التوثيق من النجاشى مثلاً- روايه و اما لو كان من باب الزوايه بان نقل النجاشى التوثيق عن غيره فى كتابه فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط و ثالثاً ان الشّهاده مبنيه على العلم و تزكيه ارباب الرّجال لا تخرج غالباً عن الظنّ الا ان يقال أنّه مبنى على اعتبار عديده الاستناد الى العلم فى الشّهاده و قد تقدّم عدم الاعتبار الاّ ان يقال ان اعتبار الشّهاده فى صوره الاستناد الى الظنّ غير ثابت و ان لم يكن الاستناد الى العلم معتبراً فى معنى الشهاده لكن نقول ان الاظهر كفايه الظنّ بالعداله كما ياتى و رابعاً ان لزوم التعدّد فى عموم الشهادات غير ثابت قال شيخنا البهائى فى مشرقه و السّند قبول شهاده الواحد فى بعض الموارد عند بعض علمائنا بل شهاده المرأه الواحده فى بعض الاوقات عند اكثرهم الاّ ان يقال ان القدر الثابت اعتبار شهاده العدلين و غيرها غير ثابت الاعتبار بل نادر الاعتبار على تقدير الاعتبار فلا بدّ من الاقتصار عليها و خامساً أنّه مبنى على عموم حجه البيّنه و هو غير بين و لا مبين فى الاستدلال فهو من باب الدّعوى بلا بينه نعم الاظهر القول بعموم حجه البيّنه لكنّه امر آخر و سادساً انه يحتمل ان يكون التزكيه من باب الخبر فكان عليه سدّ هذا الاحتمال قال شيخنا البهائى فى المشرق و هلا كانت تزكيه الراوى كاغلب الاخبار فى انها ليست شهاده كالزوايه و نقل الاجماع و تفسير مترجم القاضى و اخبار المقلد مثله بفتوى المجتهد و قول الطيب باضرار الصوم للمرض و اخبار اجير الحج بايقاعه و اعلام الماموم الامام بوقوع ما شكّ فيه و اخبار العدل العارف بالقبله لجاهل

العلامات لكن يمكن الذب بان الغرض ان عموم مفهوم آيه النيا غير و أف باعتبار التزكيه لزوم التناقض على تقدير العموم و لا جدوى في مجرد صدق الخبر فلا بد من النيا على التعدد بناء على عموم قضيه حجيه البيئه فلا يتطرق الايراد المزبور لكن نقول انه خلاف ظاهر الاستدلال بلا اشكال و بعد ما سمعت اقول انه لو كان المدار على الشهاده فلا بد في المزكى من شهادة العدلين ايضا وهكذا الى ان يدور الامر او يتسلسل كما ياتي و هذا المحذور يطرق ايضا على القول باشتراط العدالة و الايمان في اعتبار الخبر و بعد هذا اقول انه لا جدوى في التوثيق من باب الشهاده لو كان مبتيا على كلام الغير و لو احتمالا و احتمال الابتناء جار في عموم التوثيقات مع قطع النظر عن الظهور في البغض فلا مجال للعمل بالتوثيقات راسا و من ذلك ان المولى التقى المجلسى قد حكى عن صاحب المعالم انه لم يعتبر توثيق العلامة و السيد بن طاوس و الشهيد الثاني بل اكثر الاصحاب تمسكا بانهم ناقلون عن القدماء الا انه لو ثبت النقل في حق الاكثر فاحتمال النقل جار في كل واحد من التوثيقات و لو مع القطع بالاجتهاد في البعض اجمالا بالنسبه الى بعض اهل الرجال فيلزم اهمال التوثيقات بالكليه و فيه من المحذور ما لا يخفى الثاني ان العدالة شرط في قبول الخبر و مقتضى اشتراط العدالة اعتبار العلم في حصولها الا ان البيئه يقوم مقام العلم شرعا و اما غيرها فيتوقف الاكتفاء به على الدليل و هو غير ثابت و فيه اولاً انه يحتمل ان يكون الامر من باب ممانعه الفسق لا اشتراط العدالة و ممانعه الفسق لا يقتضى اشتراط العدالة و نظير هذا المقال ياتي في كثير من الموارد مثلا ياتى الكلام في ان القله شرط لانفعال الماء بملاقاه النجاسه او الكريه مانعه و ان التزكيه او جواز اكل اللحم شرط لصحه الصلاه او عدم التذكيه او عدم جواز اكل اللحم مانع و ان البلوغ شرط لكون الدم حيضا او الصيغر مانع و ان القدره على التسليم شرط في صحه البيع او العجز مانع و ان القبض قبل التفريق شرط في صحه بيع الصرّف و السلف او التفريق مانع بل ياتى الكلام في جميع العمومات المخصّصه في خلو الخاص عن الشرط او وجود المانع فيه و المدار في الفرق بين اشتراط احد المتقابلين و ممانعه الآخر هو اصلاح حال الاقتضاء و اناطه تعلق الحكم بوجود الشرط بكون الموضوع غير قابل بذاته لتعلق الحكم في الاول و افساد الحال بكون الموضوع قابلا بذاته لتعلق الحكم في الثاني مثلا وصول الدهن الى فتيله السراج (1) و هبوب الريح مانع و ليس عدم هبوب الريح مما يتم به اقتضاء الإضاءة و كذا سوء خلق العالم او الشخص المتمعز او المتمول مانع عن ميل النفس و ليس حسن الخلق شرطا لليل اذ كل من العلم و العز و القول مما يقتضى ميل

ص: ٧٥٥

النفس لكن حسن الخلق شرط الميل النفس في الجاهل و الشخص الذليل و الفقير لكون الجهل و الذلّه و الفقر مما يوجب انزجار النفس إلا ان يقال ان حسن الخلق على ذلك سبب لميل النفس لا شرط له كما ان منع الثقيل عن الهبوط من باب المانع و لا مجال لكون عدمه من باب الشرط و كذا عدم تعاهد بعض الافراد شرط لحمل المفرد المعرّف باللام على العموم بحكم الحكمة لان الحمل على العموم مبنّى على مساواه الافراد و التعاهد موجب للرجحان فالتعاهد لا يكون من باب المانع بل عدمه من باب الشرط اذ اقتضاء الحكمة للحمل على العموم منوط بانتفاء العهد قضيه رجحان المعهود و المدار في المانع على منع الاقتضاء بل استكمالها و نظير ذلك ان الواجب و اخواته مصطلحه في الافعال و المدار بحكم العقل في الواجب على ثبوت المصلحه فيه و في الحرام على ثبوت المفسده فيه و في المستحبّ على ثبوت الرجحان فيه و في المكروه على ثبوت الحراره فيه فترك الواجب لا يقتضى ترتب المفسده و ترك الحرام يقتضى تطرق الحرام و ترك المكروه لا يقتضى تطرق الرجحان فترك الواجب ليس من قبيل فعل الحرام و ترك الحرام ليس من قبيل فعل الواجب و قس حال ترك المستحبّ و ترك المكروه و مع قطع النظر عن حكم العقل فالظاهر من التعميد بالامر وجوبا او ندبا الى جانب العقل و التعميد بالنهي تحريما او تنزيها الى جانب الترك هو كون المصلحه و الرجحان في الواجب و المندوب في جانب الفعل و كون المفسده و الحزازه في الحرام و المكروه في جانب الفعل بل نقول ان ظاهر التعميد الى جانب خبر الفاسق بتوجيه الكلام لبيان حكمه هو ممانعه الفسق نعم التعميد الى جانب احد للمتقابلين بالامر به في ضمن العباده او المعامله او النهي عنه في ضمنها لا يستلزم ممانعه الآخر في الاول و اشتراط الآخر في الآخر بل يمكن ان يكون الامر باحد المتقابلين من باب التقريب الى ممانعه الآخر و النهي عن احد المتقابلين من باب التقريب الى اشتراط الآخر إلا انه خلاف الظاهر و يبتنى على ثبوت عدم اشتراط المامور به و عدم ممانعه المنهي عنه كما لو قيل صل ان كان لباسك مباحا او مزكى و ثبت ممانعه الغصب دون اشتراط الاباحه و كذا ممانعه عدم التزكيه دون اشتراط التزكيه نظير قوله سبحانه فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَا عَلَيْكُمْ من باب التقريب لعدم حرمة اكل اللحم بواسطه الاصطياد حيث ان جواز الاكل و لو في الجملة يستلزم عدم حرمة و ثانيا ان كفايه البيئه في المقام مبنيه على عموم حجيه البيئه و هو غير بين و لم يات بالاشاره الى الحجّه و البيئه عليه في الاستدلال و ان كان الاظهر القول بهذا المقال و ثالثا ان الاظهر كفايه الظن في باب العداله كما حرّره في محلّه و ياتي قليل من الكلام فيه و لو في باب الشّهاده و الفتوى و ان حكى عن البحار دعوى ان الطاهر من الاخبار ان امر العداله في الصلاه اسهل منه في الشّهاده و تعليها بانه لعل

السر ان الشهاده نبتى عليها الفروج و الدماء و الحدود و الموارىث فينبغى الاهتمام فيها بخلاف الصلاه فانه ليس الغرض منها الا اجتماع المؤمنين و ايتلافهم و استجابته دعواتهم و نقض الامام و فسقه او كفره لا- يضّر بصلاه الماموم بل مقتضى ما قاله فى المعارج من ان الروايه لا يقبل فيها الا ما يقبل فى تزكيه الشاهد و هو شهاده عدلين تسلم لزوم البيئه فى تزكيه الشاهد و الاجماع عليه و جرى المحدث البحرانى فى الحدائق و الدرر على اعتبار الاتصاف بمحاسن الاخلاق فى العداله المعتره فى القضاء و الفتوى استناد الى روايه لا- تدلّ على المقصود كما حرّراه فى محله و بعد ما مر اقول ان اعتبار ما فى حكم الصّحى بناء على كون التزكيه من باب الشهاده غير متجه لعدم خروج الامر عن الظنّ و لا جدوى فيه بناء على كون التزكيه من باب الشهاده كما ان اعتبار ما فى الفقيه لو ثبت القول به غير متجه ايضا حيث ان الصّيدوق بعد الكلام فى شهادته لا جدوى فى شهادته بوصف الوحده بناء على كون التزكيه من باب الشهاده و شهاده صاحب المعالم ان كانت مبتيه على العلم فلا حاجه الى شهاده الغير له و الا فلا جدوى فى شهادته لنفسه و لا فى شهاده الغير له و بالجمله شهاده العدلين انما تنفع فى حق شخص ثالث لا فى حق احد العدلين و بما ذكرنا يظهر الحال فيما مرّ حكايته عنه من أنّه شاهد اصل فى باب الصّحى لكن نقول ان مقتضى كلامه ان الامر فيما فى حكم الصّحى من باب الخبر الواحد المحفوف بالقرينه القطعيه و لعلّ الحال فى غير ذلك مما تقدّم ذكره لكن مقتضى التعبير بالصّحى قيام شهاده العدلين من الخارج على عداله كل من اجزاء السيّد و المعروف فى الاستدلال على القول الثانى وجهان الاوّل عموم مفهوم آيه النبا و يرد عليه بعد ما حرّراه فى الاصول من الاشكال فى الاستدلال بمفهوم آيه النبا على حجيّه خبر العدل ان التزكيه التى بين ايدينا و تنفع بحالنا من باب المكتوب بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديده بل من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط عديده فى بعض الموارد كما تقدّم و النبا لا يصدق على غير القول و لا اقلّ من عدم الشمول او الشكّ فى الشمول مع ان الظاهر من النبا كونه عن علم بعد صدقه على ما كان عن ظنّ و الظاهر منه ايضا ما كان العلم فيه مستند الى الحسّ و التزكيه عن ظنّ و مستنده الى غير الحسّ فلا- يشملها النبا فى مفهوم آيه النبا الا ان يقال ان ظهور النبا فيما لو كان مستندا الى المحسوس بدوى و الظاهر بعد التدبّر الشمول لغير المحسوس و كيف لا و نقل خبر الواحد بالمعنى يشمل مفهوم آيه النبا بلا اشكال من احد و امره من باب غير المحسوس و من ذلك ان الاظهر اعتبار الاجماع المنقول بناء على حجيّه الظنون الخاصه لشمول

مفهوم آيه النبا و اورد عليه في المعالم و المنتقى بانّ اشتراط العدالة في الراوى مبنّى على ان المراد بالفاسق في الآيه من له هذه الصّيفه في الواقع فيتوقّف قبول الخبر على العلم بانتفائها و هو موقوف على العدالة فلا- بدّ من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البيّنه و فرض العموم في المفهوم على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدى الى حصول التناقض حيث ان مقتضى منطوق الآيه ردّ روايه محتمل الفسق و لو زكاه عدل واحد لان المراد بالفاسق في الآيه هو الفاسق الواقعي ففي الحقيقه يراد به غير معلوم العدالة سواء كان معلوم الفسق او محتمله مطلقا و مقتضى المفهوم على الفرض المذكور قبول كل خبر عدل واحد حتّى في تزكيه الراوى و مقتضى ذلك قبول روايه محتمل الفسق مطلقا فلو عملنا بالمفهوم ايضا على سبيل الاطلاق حتى في تزكيه العدل الواحد للزاوى يلزم التناقض بين جهتي كلام واحد و تحرير الايراد المذكور بان يقال ان العدالة شرط في قبول الزوايه فلا بدّ من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البيّنه امّا الثانيه فقد احوال حالها على الظهور و اما الاولى فقد استدللّ عليها بممانعه الفسق الواقعي بحكم الآيه بتقريب ان المراد بالفاسق في الآيه من له صفه الفسق في الواقع فلا بدّ من احراز العدالة بالعلم او ما يقوم مقامه من البيّنه و ان قلت انّ تزكيه العدل الواحد يقوم مقام العلم بحكم مفهوم آيه النبا قلت ان مفهوم آيه النبا لا يمكن شمولها لواقعه التزكيه للزوم التناقض اذ لو زكى واحد بعض الزوايه فمقتضى منطوق الآيه وجوب رد روايته لاحتمال الفسق بناء على كون المقصود بالفاسق هو الفاسق الواقعي كما هو المفروض و مقتضى المفهوم وجوب قبول روايته بناء على كون المقصود بالعدل هو العادل الواقعي كما هو المفروض ايضا فالزوايه المذكوره يجب ردّها بحكم منطوق الآيه و يجب قبولها بحكم مفهومها فيلزم التناقض في جهتي كلام واحد اقول انه بظاهره من قبيل الاكل من القفا حيث انه اورد باشتراط العدالة بتقريب ممانعه الفسق الواقعي فلا- بدّ في انتفائها من العلم او ما يقوم مقامه من البيّنه إلا ان يقال ان ادراج مقدّمه اشتراط العدالة بواسطه كفايه اصاله عدم المانع في البناء على انتفاء المانع و عدم لزوم انتفاء المانع بالعلم او ما يقوم مقامه لكن نقول انه بناء على اصاله العدالة حال الاشتراط؟؟؟ و لا يلزم العلم او البيّنه و يكفي الاصل و اصاله العدالة مقدّمه على اصاله عدم الشرط لكونها من باب الوارد نعم اصاله العدالة لا يتمّ على ما حرّناه في محلّه لكنه بنى على لزوم انتفاء الفسق بالعلم قال و هو موقوف على العدالة نظير ان العلامه في المختلف حكم بعدم جواز الاقتداء في الصلاه

الأ بعد العلم بالعدالة تعليلاً بأنّ الفسق مانع فلا يخرج عن العهده الأ بعد العلم بالعدالة فإخذ لزوم انتفاء الفسق بالعلم ينافى التدبير المذكور فى باب ادراج اشتراط العدالة اذ ربما يحصل العلم بالعدالة الشخص مع كونه فاسقاً إلا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم المطابق للواقع لكنّه خارج عن المبحوث عنه فى جميع المباحث بل لا- يتوقّف العلم بانتفاء الفسق على العلم بالعدالة اذ العلم بانتفاء الفسق عين العلم بالعدالة و مع ذلك نقول أنّ منطوق الآيه لا يقتضى وجوب ردّ الزوايه فى الصوره المفروضه لعدم ثبوت الفسق نعم يتاتى وجوب الردّ من باب وجوب مقدّمه العلم او لا بديته على الخلاف فى باب وجوب مقدمه الواجب و على هذا المنوال حال المفهوم فهو لا يقتضى ايضاً وجوب القبول بل يتاتى وجوب القبول من باب وجوب مقدّمه الواجب او لا بديته فالتناقض يتاتى فى الباب من جهة شمول المفهوم لصوره تزكيه العدل لكنّه بانضمام وجوب مقدّمه العلم او لا بديته الا ان لزوم التناقض مبنى على شمول اطلاق التكاليف لحال الجهل بعد وضع الالفاظ للمعاني الواقعيه و استعمالها فيها و اما بناء على انصرافها فى باب الموضوعات العرفيه الى حال العلم بالفعل كما هو الأظهر كما انّ الاظهر انصرافها فى باب الاحكام و الموضوعات الشرعيه المخترعه الى حال امكان العلم فلا يتاتى شمول المنطوق و لا المفهوم فلا يتاتى التناقض بوجه و مع ذلك نقول ان محذور التناقض لا يخرج عن محذور التعارض بين جهتي كلام واحد و لا باس بدفع التعارض بين الجهتين بما يدفع به التعارض بين الخبرين و ما لو قيل ان التعارض بين جهتي كلام واحد غير جائز و لو جاز التعارض بين الكلامين ليس بشيء و ان قلت ان المفهوم تابع للمنطوق فلا مجال لمعارضته معه قلت ان التبعيه انما تنافى التعارض بالتباين و التعارض فى المقام من باب العموم و الخصوص من وجه و مع ذلك نقول ظاهر الايراد بالتناقض سلامه المنطوق عن المحذور مع انه لو كان المفهوم مستلزماً للتناقض فلا مجال للتمسك بالمنطوق اذ يلزم من وجوده العدم و قد يجاب عن الايراد المذكور بان النسبه بين التناقضين فى المقام عموم و خصوص من وجه لوجود المنطوق فى روايه معلوم الفسق و محتمل الفسق الذى لم يركه عدل واحد كما لو كان مجهول الحال بالمّرّه او زكاه فاسق او مجهول الحال و وجود المفهوم فى اخبار العدل بغير العدالة كاصل و اجتماعهما فى اخبار العدل بعدالة الراوى فمقتضى المنطوق ردّ روايته و مقتضى المفهوم قبوله و يمكن دفعه بواحد من وجهين كما هو الشأن فى امثاله اما بتخصيص العموم المنافى و بالمفهوم بان يقال يجب ردّ خبر كلّ فاسق ان محتمل الفسق الا من زكاه عدل واحد او بتخصيص العموم المفهومى بالمنطوق بان يقال يجب قبول كلّ خبر عدل الا اخباره بالعدالة الا ان التخصيص الاوّل ارجح

لانطباقه مع الشهره لشهره كفاتة المزكى الواحد و مرجع الجواب الى تسليم التناقض و ترجيح المفهوم بالشهره لكن نقول ان ملاحظه التعادل و الترجيح فى التعارض بالعموم و الخصوص من وجه بل مطلق التعارض انما هى فى التعارض بين الدليلين المنفصلين اميا الكلام الواحد فالتعارض بين منطوقه و مفهومه و ترجيح احدهما على الآخر فاقد التظير نعم لا بد من ملاحظه التعادل و الترجيح ايضا فى التعارض بين كلامين من دليل واحد و كذا التعارض بين جزئى كلام واحد كما فى المخصصات المتصله و المقيد المتصل نحو اعتق رقبه مؤمنه بناء على تحقق التعارض فيها كما هو الاظهر على ما حذرناه فى الاصول بل على هذا المنوال الحال فى جميع موارد التجوز مع القرينه المتصله مثلا فى رايت اسدا يرمى او فى الحمام يقع التعارض بين التجوز فى الأسد عن الرجل الشجاع و التجوز فى الرمي عن إثارة التراب و التجوز فى الحمام عن الفلاه الحاره و لا بد من ملاحظه الترجيح و التعادل لكن المرجح هو العرف و ربما يقتضى كلام الشيخ فى الاستبصار ملاحظه التعارض بين دليل واحد و جزء كلام من دليل آخر حيث أنه روى فى الاستبصار فى باب أنه يجوز الاحرام بعد صلاه النافله عن الكلىنى باسناده عن ابى الصباح الكنانى قال قلت لابي عبد الله أ رأيت لو ان رجلا احرم فى دبر صلاه غيره مكتوبه أ كان يجزى قال نعم فروى عن الكلىنى باسناده عن معاويه بن عمار عن ابى عبد الله عليه السلام انه قال لا يكون احرام الا فى دبر صلاه مكتوبه احرمت فى دبرها بعد التسليم فحمل الروايه الثانيه على كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقيب الصلاه المفروضه ثم استشهد بان معاويه بن عمار الراوى للروايه الثانيه روى بعد حكايته ما قال عليه السلام و ان كانت نافله صلت الركعتين نظرا الى أنه لو لا كون الغرض ان الأفضل كون الاحرام عقيب الفريضه للزم التناقض فى حديث واحد لكنّه خارج عما يقتضيه كلمات الفقهاء و الاصوليين من اختصاص التعارض فى اصطلاحهم بملاحظته بين الدليلين او بين كلامين من دليل واحد او بين حرفين من كلام واحد و مزيد الكلام فى ذلك موكول الى ما حذرناه فى الاصول و اجاب سيدنا بان مفهوم آيه النيا عدم وجوب التبين عند اخبار من علم عداله او حصل الظن بها من اى شىء كان حصوله فالملاحظ عند ذكر الصفات فى المحاورات انما هو المعرفه العرفيه لا العلم القطعى فالمتبادر من الفاسق من علم فسقه و تعليق الحكم عليه يقتضى انتفائه فيمن عرف عدم فسقه كذلك و لا ريب فى حصول المعرفه العرفيه من اى شىء حصل لبناء اهل العرف فى معرفه الاشياء على الظن و عدم الاقتصار على العلم فمفاد الآيه وجوب التبين عن

عن خبر من عرف عدالته علما او ظنا و مرجع هذا الجواب الى منع التناقض بدعوى شمول المفهوم دون المنطوق و قد يورد ايضا على الاستدلال المتقدم بان مفهوم آيه النبا شامل للشهادة و منه استدلال الفقهاء بمنطوق الآيه على ردّ شهاده الفاسق و المخالف فالمقصود بالمفهوم قبول اخير العادل فى الجملة المرّدّد بين قبوله بالاستقلال و قبوله بشرط انضمامه الى خبر آخر فلا اطلاق المفهوم حتى يتمسك به فى الباب بل هذا الوجه يدل على عدم انتهاض الاستدلال بالمفهوم على حجيه خبر العدل فى الاحكام الشرعيه و لو قيل انا نقول باطلاق المفهوم و كون الاصل و الظاهر من المفهوم حجيه خبر العدل مستقلا فى حال الوحده غايه الامر انا نقول بخروج خبر العدل فى مقام الشهاده قلت انه لا مجال للقول بالخروج اذ خبر الواحد فى الشهاده لا يكون حجه بشرط الانضمام بل الحجه انما هى المجموع المركب فالشهادة غير داخله فى المفهوم لا- مخرجه بالدليل مع ان اخراج الشهاده من باب اخراج المورد لكون مورد الآيه من باب الشهاده على انه لو لم يكن المفهوم هو قبول خبر الواحد فى الجملة لا- يكون المنطوق وجوب التبين عن خبر الفاسق فى الجملة ايضا لظهور تطابق المفهوم و المنطوق فى مثله فلو كان المفهوم حجيه خبر العدل مط فلا- بدّ ان يكون المنطوق حجيه خبر الفاسق المتبين مط ايضا فح يلزم تخصيص المنطوق ايضا باخراج الشهاده لعدم حجيه الظن الحاصل من التبين عن خبر الفاسق فى الشهاده قطعا و التخصيص خلافا للظاهر مع ان التخصيص المذكور يقتضى اخراج المورد لكون مورد الآيه من باب الشهاده اقول ان استدلال الفقهاء فاسد لان الامر بالتبين لا يقتضى الردّ فلا مجال للاتكال عليه نعم على تقدير اختصاص التبين بالعلم فلا استدلال وجه لكن القول بالاختصاص ضعيف كما حرّراه فى الاصول و ايضا اخراج الشهاده عن المفهوم بكون المقصود وجوب خبر العدل الواحد فى حال الوحده إلا اذا كان فى الشّهاده لا- باس به و لا يلزم منه القول بحجيه خبر العدل فى الشهاده بشرط الانضمام بل هو اعمّ منه و من عدم الحجيه راسا بكون الحججه هى المجموع المركب و لا- خفاء و ايضا دعوى كون مورد الآيه اعنى حكاية الوليد من باب الشهاده بالمعنى المتجدّد كما ترى و ايضا مورد الآيه و شان نزولها حكاية الوليد و هو فاسق فخروج حكم شهاده العدل الواحد عن مفهوم الآيه ليس من باب تخصيص المورد ان المقصود بتخصيص المورد خروج ما ورد لاجله الوارد عن عموم الوارد و الوارد فى المقام هو منطوق الآيه و ما ورد لاجله الآيه انما هو الفاسق و هو و ان كان خارجا من المنطوق لكنه غير ما ادّعاه المورد اذ ما ادّعاه المورد خروج العادل عن المفهوم فليس الخارج



باب المورد و لا- المخرج عنه من باب الوارد و نظيره ما اورد على الاستدلال بمفهوم آيه النيا على حجيه خبر العدل من عدم حجيه خبر العدل فى الارتداد و هو مورد الآيه قضيه ان شان النزول واقعه اخبار الوليد بارتداد بنى المصطلق و قد زيّفناه فى الاصول و ايضا تخصيص المورد لازم و ان كان المدار فى المنطوق و المفهوم على خبر العادل و الفاسق فى الجملة لعدم حجيه شهاده الفاسقين فى الاخبار عن الارتداد و مورد آيه النيا هو اخبار الفاسق اعنى الوليد بالارتداد و ايضا كما أنّ اجمال المفهوم يمنع عن جواز التمسك به على حجيه خبر العدل الواحد فكذا اجمال المنطوق يمنع عن صحه التمسك به على رد شهاده الفاسقين لاحتمال الاختصاص بخبر الفاسق فى حال الوحده فدعوى اجمال المفهوم و المنطوق تنافى صحه استدلال الفقهاء فلا يتّجه الاستناد اليه و ايضا قد يقال أنّ مفهوم الآيه لا يشمل الشهاده لانها ليست مجيئا بالبناء عرفا و يمكن ان يقال أنّ هذا من جهه الانس بالمعنى المتجدد للشهاده و اما قبل التجدد فالظاهر شمول النيا للشهاده فتدبر الثانى ان شرط الشىء لا يزيد عن اصله ان لم ينقص عنه كما اكتفوا فى اثبات الاحصان الذى هو الشرط فى ايجاب الزناء للرجم بشاهدين و لم يكتفوا فى اصله اعنى الزناء الا باربعه شهداء و حيث اكتفى فى اثبات الاصل الذى هو الروايه بالواحد و جب الاكتفاء به فى اثبات شرط قبولها اغنى العداله بطريق اولى اقول أنّه ان كان المقصود امتناع زياده الشىء عن اصله عقلا من باب ما تداول القول بامتناع زياده الفرع على الاصل كما يرشد اليه صدر الاستدلال ففيه انه لا يمتنع عقلا و لا يحكم العقل بقبح ان يحكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد اذا كان المخبر به حكما شرعيا و عدم جواز قبوله عند تزكيه المخبر عن الحكم الشرعى و بعبارته اخرى لا- قبح عند العقل فى حكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد فى الاحكام الشرعيه اذا عدله اثنان و عدم جواز قبوله ان عدله واحد و القول المتداول من امتناع زياده الفرع على الاصل مجرد كلام جرى على الالسن لا مبنى له و لا عبره به أ لا ترى أنّ الولد فرع الوالد و كثيرا ما يكون والد غير قابل يكون له ولد جامع لمراتب الكمال و ان كان المقصود هو القياس بطريق اولى كما يرشد اليه ذكر طريق الاولويه ففيه بعد تسليم الاولويه فى غير ما نحن فيه و تسليم حجيه القياس المشار اليه و لو لم يكن الامر من باب مفهوم الموافقه المنع عن الاولويه فى المقام باعتبار ان الروايه لا يتوقف الا على السماع و احتمال الخطأ فيها اقل من احتمال الخطأ فى التزكيه حيث أنّ العداله و كون الشخص معتمدا عليه واقعا ممّا يعسر الاطلاع عليه خصوصا مع رجحان الفسق لغلبته فالظنّ الحاصل من التزكيه ادنى من الظنّ الحاصل من الروايه فلا باس باعتبار التعدد فى التزكيه اتقانا و احكاما فى الباب و الاكتفاء

بالواحد في الرواية و بوجه آخر ان التوثيق بناء على كون المقصود به التزكية بالعدالة بالملكه لا مجال لابتنائه على العلم غالبا اذ لا- مجال للعلم بالملكه غالبا فالتوثيق مبني على الظن و اما الروايه فهي صادره عن العلم فالمتعدّد في التزكيه لا يكون اقوى ظنا من الواحد في الروايه و ان كان المقصود الاستقراء التناقص كما ربما يرشد اليه ذكر حديث الاحصان و الزناء لو كان ذكره من باب المثل و الا فملاحظه مورد واحد لا يكفي في الاستقراء بلا كلام ففيه انّ الشان في اثبات الاستقراء ان قلنا بحجّيه و ايضا عدّ المقدمات من الاصل اولي من عد المشروط منه و من ذلك ما اشتهر من عدم كفايه الظن في مسائل الاصول كما ذكره في مباحث قد استوفيناها في الرساله المعموله في حجيه الظن و اما ما جرى عليه المحدث الحرّ فدعوى كون تزكيه العدل مفيده للقطع بانضمام غيرها من القرائن التي يعرفها الماهر المتتبع عهدتها عليه و الا فلا نستأنس من النفس حصول القطع بالعداله الا في اندر الموارد بعد فرض حصول القطع فيه بل تلك الدعوى مقطوعه الفساد غالبا لو لم نقل كليه و حصول القطع بالعداله في بعض الموارد مع عدم التوثيق بعد تسليمه لا يجدي في دعوى الموجهه الكليه غايه الامر رفع الوحشه عن حصول العلم بالعداله و مع هذا نقول انه لو تحصّل القطع فيه الكفايه و لا حاجه الى دعوى دلالة الاخبار المتواتره على اعتبار خبر الثقة بل نقول انه لو جرى على كون اعتبار تزكيه العدل من باب اعتبار الخبر لدلاله الاخبار المتواتره على اعتبار خبر الثقة لكان اولي و انسب و اما ما تقدّم حكايته عن شيخنا البهائي في بعض تحقيقاته فهو مردود بما تقدّم من ان جرى على اعتبار الايمان بالعداله جري على اعتبار ايضا فلا اعتبار بتزكيه غير الامامي مع انّ ما استدللّ به على اعتبار تزكيه غير الامامي من ان الفضل ما شهد به الاعداء لا يرجع الى محصّل و لا- اعتبار به و امّا ما تقدّم عن العلامة المجلسي ففيه انه لو ثبت حجّيه اجتهادات ارباب الرجال من باب الظنون الاجتهاديّه فهو يمنع عن صدق التقليد المصطلح بين الاصوليين اذ المدار فيه على عدم قيام الدليل على كون القول المتّبع طريقا الى الواقع في حق الشخص و ان قام الدليل على جواز قبول القول المذكور في مقام العمل و العمل به و الا فيخرج الامر عن التقليد و لا- يتاتي صدق التقليد فيكون الامر من باب الاجتهاد و من هذا ان التقليد بناء على كون حجّيته من باب الظن يكون قسما من الاجتهاد يدل على حجّيه قول الغير في مقام العمل و جواز قبوله لا يمانع عن صدق التقليد بل التقليد لا بدّ في جوازه من دليل يدل على اعتبار قول الغير عملا و الا فلا يجوز و اما ما لو دلّ على حجّيه قول الغير اجتهادا اي من باب الطريق الى الواقع فهو يرفع صدق التقليد و

يقدم على ما تقدّم دل على حرمه التقليد للمجتهد لكونه رافعا لموضوعه نظير تقدّم الاستصحاب الوارد على المورد بل في باب تعارض الاستصحاب الوارد والمورد ويكون تقدّم الاستصحاب الوارد من باب كونه رافعا لموضوع الاستصحاب المورد تعبداً وان امكن الاشكال فيه بأن مفاد غالب اخبار اليقين عدم جواز نقض اليقين بالشك اللغوي و الامر لا يخرج في الاستصحاب الوارد عن الشك فلا يتاتي رفع موضوع الاستصحاب المورد و اما ما دل على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين والاستدلال به على حججه الاستصحاب مطلقا اولى مما دل على عدم جواز نقض اليقين بالشك كما قيل وقد زيفناه في محله فهو انما يدل على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين اللغوي فلا- يثبت كون مورد الاستصحاب المورد مما ثبت فيه البقاء باليقين الشرعي بحكم الاستصحاب الوارد فلا- يبقى موضوع للاستصحاب المورد فلا- يتاتي ايضا رفع موضوع الاستصحاب المورد نعم يتاتي تقدّم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد من غير جهة رفع الموضوع من الاستصحاب الوارد عن الاستصحاب المورد كما حرّراه في محله و اما في مقامنا هذا فما يدل على حججه قول الغير من باب الطريق الى الواقع انما يرفع موضوع ما دل على حرمه التقليد للمجتهد لغه و واقعا و بما ذكرنا يظهر الحال في اجتهادات ارباب اللغه (1) و حكم بعض آخر بجواز التقليد في اللغه و يظهر ضعف كل منهما بما سمعت و مع هذا نقول ان الظاهر بل بلا اشكال خروج اجتهادات اهل الرجال في القسم الاول عن مورد النزاع كما مرّ بالتفصيل غير جار في المتنازع فيه و مع هذا نقول ان جعل القسم الثاني منه من باب الاخبار و الشهاده كما ترى المنافاه للشهادة مع الاخبار و مع هذا نقول انه لو كان الامر في القسم الثاني من باب الشهاده فلا يتاتي وجوب الفحص عن المعارض و العمل بالراجح لعدم مجيئهما في باب الشهاده هذا لو كان غرضه وجوب الفحص و اما لو كان الغرض وجوب العمل بالراجح عند الاطلاع على التعارض فالترجيح و ان يتاتي في تعارض البيئتين في الجملة الا انه كما قال بعض اصحابنا مقصور على مقام خاص بمرجح خاصّ لدليل خاصّ قال بل لو رجّح احدي البيئتين على الاخرى بشهادة جماعه من الفساق لكن من منكرات الفقه لكن لو كان حججه البيئه بشرط الظن كما قال به بعض الاعلام بل ادعى الاجماع عليه فلا باس بالقول بلزوم البناء على الراجح بعد الاطلاع على الرجحان و ان لم يجب الفحص عن الرجحان و ان امكن القول بكونه خلاف الاجماع كما هو مقتضى ما سمعت من بعض الاصحاب مع ان اعتبار الظن في الشهاده من باب الاجتهاد غير ثابت و ان كان القدر

ص: ٧٦٤

(١-١) و ربما حكم القاضي في تعليقات الروضه بعدم اعتبار اجتهادات ارباب اللغه

المتيقن من اعتبار الشهاده هو صورته افاده الظن كما حرّناه في بعض المباحث في الاصول و التّحقيق ان يقال أنّه يتأتى الكلام تاره في أنّ توثيقات ارباب الرّجال عن علم او عن ظنّ و اخرى في أنّ حجيتها لنا على الاوّل بناء على اعتبار العلم في الخبر او مطلقا بناء على عدم الاعتبار من باب حجّيه الشهاده او الخبر او الظنّ الاجتهادى و اما دعوى كون حجّيتها من باب حجّيه القطع فلا اعتداد بها اما الاوّل فالظاهر أنّ مدار التوثيقات على الظن كما يرشد اليه ما ذكره السيّد السّنّد المحسن الكاظمى من ان الذى استقامت عليه طريقه اصحابنا على قديم الدهر كما يظهر من كتب الرّجال هو الاكتفاء فى الجرح و التّركيه بالواحد خصوصا اذا كان من الاجلاء و عن بعض الاواخر ان الذى يستفاد من كلام النّجاشى و الشيخ و ابن طاوس و غيرهم أنّ اعتقادهم فى الجرح و التّعديل على الظنّ كما يظهر لمن تصفّح كتبهم و قد يقال ان الظاهر من سيره اهل الرّجال أنّ مزكى الرّواه للطّبقه اللاحقه غير عالمين بتحقّق العدالة فيمن زكوه بل و لا ظانين بظنّ العشره و لو بحسن الظّاهر و كذلك الجارحون بل نعلم أنّ بنائهم فى كلّ منهما على الركون على اقوال من سلف منهم بل ربما يعلّون ترجيحاتهم صريحا بذلك انتهى و الظهور المتقدّم بالادّعاء اقوى فى كلام بعض ارباب الرّجال كالعلامه فى الخلاصه و غيره حيث ان العلامه فى الخلاصه كثير الاخذ من كتاب النّجاشى كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد الثانى فى بعض تعليقات الخلاصه عند ترجمه عبد الله بن ميمون من ان الذى اعتبر بالاستقراء من طريقه العلامه فى الخلاصه أنّ ما يحكيه اولاً من كتاب النّجاشى ثم يعقبه غيره ان اقتضى الحال و كذا ما ذكره عند ترجمه حجاج بن رفاعه من ان المعلوم من طريقه العلامه فى الخلاصه أنّه ينقل فى كتابه لفظ النّجاشى فى جميع الابواب و يريد عليه ما يقبل الزّيادة و مقتضى كلامه فى ترجمه عبّاس بن معروف المبالغه فى متابعه الخلاصه لكتاب النّجاشى و لعلّه مقتضى كلامه فى ترجمه الحسن بن محمّد بن الفضل بل وقع للعلامه فى الخلاصه اشتباهات فى متابعه النّجاشى و تفصيل تلك المراحل موكول الى الرّساله المعموله فى حال النّجاشى و ايضا ذكر الشهيد الثانى فى ترجمه إبراهيم بن محمّد بن فارس ان الغالب من طريقه العلامه فى الخلاصه متابعه السيّد جمال الدّين بن طاوس حتّى شاركه فى كثير من الاوهام و ايضا ذكر فى فواتح المنتقى ان العلامه كثير المتابعه لسيّد بن طاوس بحيث يغلب على الظنّ انه لم يتجاوز كتابه و ايضا ذكر السيّد السّنّد التفرشى فى ترجمه حذيفه بن منصور ان العلامه فى الخلاصه كثيرا ما وثق الرّجل بمحض توثيق النّجاشى و ان كان ضعفه ابن الغضائرى و عدّ جماعه و ايضا ابن داود كثير الاخذ من العلامه حيث ان السيّد السّنّد التفرشى

ذكر في ترجمه حميد بن شعيب و عبد الله بن علا و بشر بن الزبيح ان داب ابن داود الاخذ من العلامه من دون اظهار الماخذ و لا ينبغي التأمل في ابتناء التوثيق الصادر من مثل الفاضل الأسترآبادى و السيد السند التفرشى على الظن بل قد يقال ان المعلوم من حال المتأخرين كالعلامه و ابن داود و امثالهما بالاستقراء في كلامهم ان بنائهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل نقول ان التوثيق لو كان مداره على افاده العدالة بالملكه فالعلم بها لارباب الرجال محل الاشكال بل من باب المحال في اغلب الاحوال بل عن العلامه في موضع من المختلف و الشهيد في موضع من الذكري دعوى استحاله العلم في اصل باب العدالة و ان جرى كل منهما في موضعين آخرين نقلا على اعتبار العلم في العدالة و الظاهر ان الحال على هذا المنوال او كان العدالة هي الاجتناب المستمر كما هو المقصود بالقول بكون العدالة هي نفس الاجتناب و هو الاظهر كما حررناه في محله نعم لو كان المدار على افاده الوثاقه بالمعنى اللغوى فيمكن حصول العلم بالوثاقه و لو تباعد من يوثق عصرا عن عصر الموثق و الاوجه ان يقال ان الظاهر ان التوثيق من قدماء ارباب الرجال كالفضل بن شاذان و على بن الحسن بن فضال و ابن عقده و غيرهم ممن كان الظاهر ملاقاته مع الموثق و كان عصره مقاربا لعصره بحيث كان حصول العلم بالوثاقه لمن يرتكب التوثيق سهلا مبتنى على العلم بناء على كون المقصود افاده الوثاقه بالمعنى اللغوى و الا فاستكشاف العدالة بالعلم محل الاشكال و لو كان من يرتكب التوثيق يلاقى الموثق و لا اشكال في الاشكال لو كان العدالة من باب الملكه بل على هذا المنوال المحال لو كان العدالة هي نفس الاجتناب كما سمعت و على ما ذكر يجرى الامر ان كان التوثيق في كلام غير القدماء من المتوسطين و المتأخرين بالنسبه الى من كان يعاصرهم او كان بعيدا عن عصرهم لكن كان وثاقته في غايه القوه من جهه الاشتهار او غيره و لعل من هذا الباب الموثق بتكرار التوثيق اعنى ثقته كما اتفق كثيرا في كلام النجاشى حيث انه ظاهر في العلم و لو كان الموثق بعيد العصر عن عصر من يرتكب التوثيق بل كلما ازداد التاكيد يزداد ظهور استناد التوثيق الى العلم و اميا بالنسبه الى غيرهم فلا شبهه في ان التوثيق في كثير من الموارد من كلام المتأخرين كالعلامه البهبهاني مبنى على الظن و الاجتهاد و الاستدلال و اما المتوسيطون فيمكن ان يكون مدار توثيقاتهم فيما لم يعلم كونه مبيتا على توثيق بعض القدماء كما هو الغالب على العلم و يمكن ان يكون المدار على توثيقات القدماء او الاستنباط من القرائن الخارجيه او على السماع الموجب للظن بل قد سمعت دعوى ان الظاهر من سيره اهل الرجال ان بناء مزكى الرواه للطبقه اللاحقه الى التزكيه على السكون و الركون الى اقوال من سلف منهم من دون علم و لا

ظنّ بظنّ العشره و لو بحسب حسن الظاهر و الحاصل انه ان كان المقصود بالتركيه و التوثيق هو التعديل بالعداله بالملكه فالعلم بالعداله فى كمال الاشكال بل على هذا المنوال الحال لو كان المقصود بالعداله نفس الاجتناب و ان كان المقصود بالوثاقه هو المعنى فان كان من قدام ارباب الرجال فالظاهر كونه مبتيا على العلم و ان كان من المتوسّطين فان كان التوثيق لمن اللغوى عاصرهم او قارب عاصرهم او بعد عن عاصرهم لكن كان فى غايه الاشتهار بالوثاقه فالظاهر كونه مبتيا على العلم و الا فيمكن ان يكون مبني على العلم و يمكن ان يكون مبتيا على توثيقات القدماء او الاستنباط او الشيع الموجب للظنّ فيه وجهان البناء على العلم و البناء على الظن و ان كان من المتأخرين فان كان التوثيق لمن عاصرهم او قارب عاصرهم او بعد عن عاصرهم لكن كان فى غايه الاشتهار فالظاهر كونه مبتيا على العلم و الا فالظاهر كونه مبتيا على الظنّ و على منوال حال التوثيق حال الجرح فالظاهر من قولهم فلان ضعيف جدا هو العلم بالحال و ان كان الفلان بعيد العصر بالنسبه الى من جرى على التضعيف و كلما ازداد تأكيد الضعف يزداد الظهور المذكور نظير ما مرّ فى التوثيق ثم انّ نقل التوثيق و الجرح كما عليه المدار فى مثل النقد غالبا خارج عما نحن فيه حيث انّ نقل التوثيق و الجرح غير التوثيق و الجرح و اما التقرير المستفاد من نقل التوثيق و الجرح و السكوت عن التزييف فهو معلوم المأخذ فهو مبنى على الظنّ بلا شبهه إلا ان يكون التوثيق الى حدّ يوجب العلم لكن استفاده التقرير انما يتأتى فى صورته خلوّ التوثيق مثلا- عن التضعيف و الا- فلا- مجال للتقرير بل يمكن الاشكال فى التقرير فى صورته الخلوّ عن التضعيف لاحتمال كون الغرض من الكتاب صرف جمع الكلمات و ادراج بعض التصرفات و التبعات لو اتفق و ربما جرى المولى التقى المجلسى على ان ثقه جش او ست مثلا- فى مثل النقد من باب التوثيق و نقل التوثيق و نظيره الحال فى غير ثقه و ليس بالوجه حيث ان الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب النقل بل الظاهر انّ مقاله المذكوره مختصه بالمولى المذكور و اما الثانى فنقول انّ التركيه غير داخله فى باب الشّهاده لانه المدار فيها على القول و التركيه لا تخرج غالبا عن المكتوب بل الامر ليس من باب كتابه الشاهد بل من باب المكتوب عن المكتوب بوسائط عديده كما يظهر ممّا تقدّم بل المدار فى الشّهاده على العلم و التركيه لا تخرج غالبا عن الظنّ الاّ انه انما يتم بناء على اعتبار الاستناد الى العلم فى الشّهاده بل لا جدوى فى دخولها فى باب الشّهاده على القول بانحصار اعتبار الشّهاده بباب المرافعات عند الحاكم بل لا جدوى فى الدخول اصلا اذ لو كان اعتبار التركيه من باب اعتبار الشّهاده للزم عداله المزكى

ثم المزكى للمزكى و هكذا بتزكيه عدلين فلا- يعتبر من الاسانيد الا- ما كان كل واحد من رجاله عدلا بتزكيه عدلين ثبت عدالتهما ثم عداله من زكاهما و من زكى المزكى بتزكيه عدلين و هذا يستلزم الدور او التسلسل إلا ان يقال انه لا شك في كفايه العلم بالعداله بناء على كون اعتبار التزكيه من باب الشهاده و يمكن انتهاء سلسله التزكيه اى العلم بالعداله بتوسط العشره لكن هذا المقال انما يتم بناء على امكان حصول العلم بالعداله بواسطه العشره و هى غير داخله فى الخبر غالبا ايضا اذ المدار فيه على القول و هى لا تخرج عن المكتوب بوسائط كما سمعت بل الظاهر من ادله اعتباره على تقدير الدلاله انما هو ما كان مستندا الى العلم و ان كان الخبر صادقا على ما كان مستندا الى الظن او المدار فى الخبر على الاستناد الى العلم او الحس على القول به و المدار فى التزكيه غالبا على الظن بل لا- جدوى فى الدخول فى الخبر لعدم تماميه ادله اعتبار الخبر بل الاخبار هنا من باب الاخبار عن الموضوع من حيث التحصل و المشهور فيه لزوم تحصيل العلم لكن نقول ان فى المقام ظنونا الظن الناشى على تزكيه الامامى العدل او الممدوح و غير الامامى العدل او الممدوح و الظن الناشى من القرائن بل الظن الناشى من تزكيه المجهول اذ لا منافاه بين جهاله الشخص و افاده تزكيته للظن و الاول و ان كان هو القدر المتيقن فى الاعتبار و الكفايه بل طريقه الفقهاء الا من شد مستقره تحصيليا و نقلا على الاكتفاء حتى ان المحقق لم يجر فى الفقه على اعتبار تزكيه العدلين و ان بنى فى المعارج على اعتبار تزكيه العدلين لكن مقتضى سيره الاصحاب فى قبول مراسيل ابن ابى عمير و احزابه هو كفايه مطلق الظن اذ الظاهر ان السيره المذكوره من جهه قضاء الاستقراء فى روايات ابن ابى عمير و احزابه بعدم الروايه الا عن ثقه و ليس المتحصل فى الباب غير الظن الناشى من القرينه بل نقول ان مقتضى عموم حجيه الظن فى نفس الاحكام حجيه الظن فى المقام و لو كان مستندا الى القرينه بل نقول ان العلم بالعداله متعذر فى المقام و مقتضى كلام السيد المرتضى فى باب الامر بالفعل المشروط مع العلم بانتفاء الشرط على ما حكاه فى المعالم تسلّم قيام الظن مقام العلم عند تعذره بل حكى فى المعالم فى باب حجيه خبر الواحد دعوى الاجماع على القيام المذكور بل مقتضى ما عن التذكره من قوله لا يجوز التعويل فى دخول الوقت على الظن مع قدره على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبنى على الاجتهاد لوجود التكليف و ما عن النهايه فى بحث الواجب الكفائى من قوله التكليف فيه موقوف على الظن لانّ تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظن و ما عن الذكري من قوله

و لو غلب على ظنه احد طرفي ما شكّ فيه في الصّلاه بنى عليه لانه تحصيل اليقين عسر في كثير من الاحوال فاكتفى بالظنّ تحصيلاً لليسر و رفعاً للخرج و ما عن المقدّس من قوله امّياً وجوب الاجتهاد في القبله فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه و هو الظنّ عن امارات شرعيّه و هو الذي يحصل بالاجتهاد هو دعوى قيام الظنّ مقام العلم عند التعذّر و ايضاً الا ان مقتضى عبارته الاخيريه هو قيام الظنّ الثابت حجّيه بالخصوص و حكي ذلك اعنى دعوى القيام المذكور عن السّرائر و التنقيح و غيرهما بل اکتفى بعض الفحول في بعض ادلّته على حجّيه مطلق الظنّ في نفس الاحكام بمجرّد انسداد باب العلم و تحقق الاجماع على قيام الظنّ مقام العلم عند التعذّر و ما نحن فيه هو القدر المتيقّن ممّا يدخل في دعوى الاجماع على قيام الظنّ مقام العلم عند التعذّر حيث انّ المقصود بدعوى الاجماع المذكور اما دعاء الاجماع فيما علم بقاء الحكم فيه من الخارج او المقصود دعوى الاجماع على امرين بقاء الحكم فيما تعذّر فيه العلم و لو لم يثبت البقاء من الخارج و حجّيه الظنّ و الاخير محلّ الكلام الا انّ المفروض في المقام بقاء الحكم في موارد اشتراط العدالة وجوباً و استحباباً بل نقول انّ اعتبار العلم في العدالة يستلزم التّكليف بما لا يطاق لو ابنتى على العدالة حكم وجوبى بل يستلزم تعطيل حقوق النّاس و تضييعها في المرافعات بل يستلزم مشارفته الاحكام المشروطه بالعدالة على الاهمال بالكليه فالمعتبر في اصل العدالة مطلقاً هو الظنّ فيكفى الظنّ بالعدالة الناشى من التّصحيح و لو قلنا بان المدار في التّوثيق على الوثاقه بالمعنى اللّغوى كما هو الاظهر كما حرّزناه في الرّساله المعموله في ثقّه لا العدالة بالمعنى المصطلح لوضوح كون المقصود بالتصحيح العدالة بالمعنى المصطلح على حسب الاصطلاح فى الصّحيح الا انّ يمنع عن حصول الظنّ بالعدالة من التّصحيح بناء على كون المدار فى التّوثيق على الوثاقه بالمعنى اللّغوى لابتناء التّصحيح على التّوثيق بثقه غالباً لكن نقول انه يمكن القول باعتبار الظنّ القوى الموجب للتّوثوق فى اصل العدالة و ان اکتفى بتزكيه العدل الواحد هنا بمقتضى الاجماع و لزوم اهمال الفقه بل بمطلق الظن بمقتضى ما سمعت من سيره الاصحاب بل ما مرّ من نقل الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذّر و ان امکن ادعاء انصرافه الى صورته قوه الظن لکنه ليس بشىء و الوجه انّ انسداد باب العلم بالعدالة و عدم جواز الرّجوع فى جميع موارد الجهل بها الى اصاله عدمها للزوم بطلان اكثر الحقوق و ان يقتضى الرّجوع الى الظنّ كما فى نظائره من الموضوعات مع فرض ثبوت بقاء التّكليف فيها مع انسداد باب العلم بها كما هو المفروض فى المقام الا ان غايه الامر جواز العمل بالظنّ فى الجملة فيجب الاقتصار



على الظنّ القوي المعبر عنه عرفا بالوثوق و الا من مع انه يمكن استفاده حجّيه هذه المرتبه من النصوص مثل قوله عليه السّلم لا تصل الا خلف من تثق بدينه و امانته و قوله عليه السّلم اذا كنت خلف امام تتولاه و تثق به فانه يجزيك قراءته و قوله عليه السّلم اذا كان صاحبك ثقّه و معه ثقّه فاشهد له على أنّه القدر المتيقن من جميع الاطلاقات الداله على اعتبار حسن الظاهر و كذا الاطلاقات الداله على كفايه ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق و ان امكن القول بان مقتضى هذه الاطلاقات هو اعتبار مطلق الظنّ بناء على ان القدر المتيقن من الخروج عن اطلاقها هو صورته عدم حصول الظنّ فيبقى الباقي بل هو مقتضى قوله ع من صلى الخمس في جماعه فظنّوا به كلّ خير و في روايه اخرى خيرا و في روايه ثالثة و أجزوا شهادته إلّا أنّه يمكن القول بان الإطلاقات الداله على اعتبار حسن الظاهر تنصرف الى صورته الوثوق و لو لم تنصرف اليه لا بدّ من تقييدها بما سمعت مما يدلّ على اعتبار الوثوق و اما الاطلاقات الداله على كفايه ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق فلا بدّ من تقييدها بما يدلّ على اعتبار الوثوق و اما احتمال لزوم الاقتصار على القدر المتيقن اعنى المجمع عليه و هو الظنّ المتحصّل من المعاشره او شهاده العدلين او الشيعاء فهو مدفوع بعدم ثبوت الاجماع اذ الظاهر من ارباب القول باعتبار العشره او شهاده العدلين او الشيعاء هو اعتبار العلم و لا سيّما بعضهم كالعميدى بل هو صريح العلّامه في موضع من المختلف و الشّهد في موضع من الذّكرى نقلا الا ان العلّامه في موضع آخر من المختلف حكم نقلا باستحاله العلم بالعداله و كذا الشّهد في موضع آخر من الذّكرى نقلا كما مر و عن التحرير كما مرّ التصريح بكفايه الظنّ المستند الى تاكيد الصحبه و كثره الملازمه و المعامله اى الاختبار بل نقول أنّه لو ثبت الاجماع على ما ذكر اعنى الظنّ الناشى من العشره فلا فرق بينه و بين غيره ممّا يفيد الظنّ للقطع بعدم الفرق بين الظنّ الناشى من العشره و غيره اذا عرفت ما تقدّم فنقول أنّه على القول بحجّيه مطلق الظنّ يتأتى القول بحجّيه الظنّ قبل الفحص فى المقام و اما على القول بحجّيه الظنّ الخاصّه فانّ قلنا بكون الجرح و التّعديل من باب الشّهاده فلا مجال للقول بلزوم الفحص اذ لا اشكال فى عدم وجوب فحص الحاكم لو شهد بعداله شاهدين عنده عادلان و تحصّل الظنّ له من شهاده الشّاهدين و جواز الحكم للحاكم على طبق شهاده الشّاهدين و صرّح بانتفاء الخلاف غير واحد ايضا هذا على القول باختصاص حجّيه البيّنه بصوره الظنّ و اما على القول بصوره الظنّ و بحجّيته تعبدا فلزوم الفحص

غير معقول اذ ليس الغرض من الفحص الا- الظن و المفروض عدم الحاجة اليه بل اعتبار البيئه مع الشك بل مع الظن بالخلاف و اما على القول بكونه من باب الخبر فمقتضى الاستدلال على كفايه تركيه الواحد بان مفهوم آيه النيا قبول خبر الواحد و ان كان مظنون العدالة هو جواز قبول خبر العدل في الاحكام الشرعيه و ان كان مظنون العدالة بظن حاصل قبل الفحص لعدم الفرق في شمول الآيه بين الظن الحاصل قبل الفحص و الظن الحاصل بعده نعم سائر ما استدلل به على كفايه تركيه العدل الواحد من الاجماع و لزوم انهدام الشريعه لولاه لا يجرى فيما قبل الفحص و اما على القول بكونه من باب الظنون الاجتهاديه فلا يتجه القول بجواز القبول قبل الفحص إلا- ان يقال بالاجماع على عدم الفرق بين الظن الحاصل قبل الفحص و الظن الحاصل بعد الفحص كما ربما يستفاد مما ذكره سيّدنا فيما تقدّم من كلامه عند الكلام في اشراط قبول الجرح و التّعديل بالفحص عن المعارض بل نقول انه على ذلك لا بدّ ان يقتصر على اعلى مراتب الظنّ اى الظنّ المتأخّم للعلم و لا يقول به احد إلا ان يقال ان الاجماع قائم على كفايه الظن الحاصل بعد الفحص و ان لم يكن متأخما للعلم كما اعترفت به فيه يتاتى الفرق بين الظنّ الحاصل قبل الفحص و بعده هذا كله بناء على كون الحجّيه من الاحكام الوضعيه مع اعتبار اصاله العدم و اما بناء على كون المرجع الى جواز العمل بالظنّ قبل الفحص و حرمة او عدم اعتبار اصاله العدم فيتاتى جواز القبول قبل الفحص ثمّ انه ربما يتوهم انه لا خلاف في جواز العمل بالظنّ الحاصل من الجرح و التّعديل قبل الفحص لو لم يمكن الفحص و يندفع بانّه قد صرح جماعة بعدم اعتبار تعديل مجهول العين لكون العمل به من باب العمل بالظن قبل الفحص مع عدم امكان الفحص اذا تمهد ما تقدّم و قد زاد المقدّمه عن اصل المقصود بمراتب كثيره فنقول ان مقتضى كلام من تقدّم منه عدم جواز العمل بالجرح و التّعديل في باب الزواه قبل الفحص كصاحب المعالم و المحقق القميّ و الوالد الماجد ره كما عن العلامه في النهايه و الشّهيدي الثاني في الدرّايه و الفخرى هو القول هنا ايضا بعدم جواز العمل بالتّصحيح و من ذلك قول صاحب المعالم بعد ان بنى على عدم جواز العمل بالجرح و التّعديل قبل الفحص في ذيل الفائده التي رسمها في ان قول العدل حدثني عدل هل يكفي في العمل بروايته ام لا اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعه من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصّحه من هذا القبيل لانه في الحقيقه شهاده بتعديل و هو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث بل لا بدّ من مراجعه السيّد و النّظر في حال الزواه ليؤمن من معارضه الجرح و هو مقتضى مقاله من ينكر حجّيه الظن الحاصل من الجرح و التّعديل قبل الفحص و جرى السيّد الداماد على القول بذلك

تمسّيكاً بانه يمكن ان يكون التصحيح من العلامه و امثاله بناء على ما ترجّح عندهم فى امر كل من الزواه من جهه الاجتهاد فلا يكون حكمهم حجّه على مجتهد آخر و مقتضى مقاله من قال بجواز العمل بالجرح و التعديل قبل الفحص كسيدنا هو القول هنا ايضا بالجواز و مقتضى مقاله السيد السند المحسن الكاظمى من التفصيل بين صوره الظنّ بالخلاف و غيرها بوجوب الفحص فى الاول و عدمه فى الثانى هو التفصيل هنا بين صوره الظنّ بعدم الصحه و غيرها بالجواز فى الثانى دون الاول و يظهر تحقيق الحال بما تقدّم من الكلام فى جواز العمل بالجرح و التعديل قبل الفحص و امّا ما تمسّك به السيد الداماد فمقتضاه عدم اعتبار التصحيح و لو بعد الفحص بل هو مقتضى صريح كلامه اقول انّ حجّيه ظنّ العلامه و امثاله للمصحّح له من جهه حجّيه الظنّ الناشى من الظنّ المذكور و يظهر حجّيته بما تقدّم للمصحّح له و ان قلت ان المنع عن حجّيه ظنّ المصحّح ليس من جهه عدم حجّيه بنفسه مع قطع النظر عن حصول الظنّ منه للمصحّح له حتّى يورد بحجّيه الظنّ الحاصل عن الظنّ المزبور للمصحّح له بل الغرض كون العمل بالتصحيح من باب التقليد و لو تحصّل الظنّ للمصحّح له قلت ان التقليد غير صادق و لا سيّما بناء على عدم اعتبار الظنّ فى التقليد كما هو الحال فى الرجوع الى كلمات ارباب الرّجال و اللّغه و التفسير و يظهر الحال بما مرّ كيف لا و لو كان الظنّ المتحصّل من التصحيح غير معتبر بعد الفحص لما كان الظنّ المتحصّل من قول ارباب الرّجال معتبراً ايضا بلا اشكال و ان قلت ان الغرض عدم اعتبار الظنّ الحاصل من قول الفقيه الواحد للمجتهد بملاحظه الاجماع على عدم اعتبار الظنّ الناشى من قول الفقيه الواحد للمجتهد قلت اولاً- ان الاجماع محلّ المنع كيف و قد حكى الشّهيدي فى الذكري عن الأصحاب أنّهم كانوا يتمسّيكون بفتاوى ابن بابويه فى الشّرائع عند اعواز النّصوص لحسن ظنّهم و به ان فتواه كروايته و هذا لو لم يقتض الاجماع على الجواز فلا اقل من اقتضائه اشتهاً القول بالجواز بل يرشد الى الجواز ذكر الصّيدوق فتاوى والده اعنى ابن بابويه فى رسالته اليه حيث أنّه قد تعهد فى فاتحه الفقيه ان لا- يورد فيه الاّ ما يفتى به و يحكم بصحّته و يعتقد أنّه حجّه فيما بينه و بين ربّه بناء على عدم الرجوع عنه و قال فى الذكري عند الكلام فى موالاته الوضوء و فيمن لا يحضره الفقيه اقتصر على حكاية كلام والده و ظاهره اعتقاده و الشّرائع أنّما هو الرّساله على ما يقتضيه كلام النّجاشى و غيرها كما هو ظاهر الفهرست و كلام بعض الاعلام و حكى فى الذكري عن ابني بابويه كفايه الحائظ عن يسار المصلّى فى استحباب التسليمتين الى جانب اليمين و اليسار فقال لا باس باتباعهما لأنّهما جليلان و لا يقولان الاّ عن ثبت و مزيد الكلام فى الاصول و ثانياً ان الاجماع أنّما هو فى باب استنباط

الاحكام الشرعيه و اميا الظنون الرجاليه فليس الاجماع على عدم اعتبار الظنّ الناشى من قول الفقيه فى الامور الرجاليه بثابت  
فيتاتى حجتيه بناء على حجتيه مطلق الظن و كذا يتاتى حجتيه بناء على حجتيه الظنون الخاصه بمقتضى ما تقدم و بما تقدم يظهر  
ضعف ما ذكره الفاضل التستري فى بعض الحواشى على التهذيب فى اوائل الكتاب فى تزييف ما قيل من انّ حكم العلامه مثلا  
بصحه الروايه المشتمله على المجهول مما يدلّ على توثيقه اذ هو بمنزله حكمه ابتداء بانّ الحكم بالتوثيق من باب الشهاده على ما  
يفهم من الكتب المصنّفه فى الرجال بخلاف الحكم بصحه الروايه اذ هو من باب الاجتهاد لانه مبني على تميز المشتركات و  
ربما كان الحكم بالصحه مبني على ما رجحه فى كتاب الرجال من توثيق المجتهد فيه من دون قطع بالتوثيق و شهادته عليه مضافا  
الى ان المصحح خبر و ربما لا يكون مشتركا كما فى محمد بن علي بن محمد بن ماجيلويه حيث انّ العلامه صحح طرقا هو فيه  
و هؤلاء يكون مشتركا و ان قلنا باشتراك ما جيلويه و قد حررنا الكلام فى باب اشتراكه فى الرساله المعموله فى روايه الكليني  
عن علي بن محمد فلا يتم التزييف المذكور على اطلاقه الا ان يقال انّ الغرض سلب العموم فى قبال دعوى العموم فضلا عن انّ  
معرفه كون التوثيق من باب الشهاده لا- يتيسر حصولها بالرجوع الى كتب الرجال بل لا بدّ فى المعرفه من الرجوع الى معنى  
الشهاده اصطلاحا اللهم الا- ان يكون الغرض انه يعرف بالرجوع الى كتب الرجال ابتناء توثيقات اهل الرجال على العلم و بهذا  
يظهر كون الامر من باب الشهاده لكنك خبير بانّ ابتناء التوثيق على العلم لا يجدى بمجرده فى كون الامر من باب الشهاده  
لامكان ابتناء الخبر على العلم بل ابتناءه عليه على القول به و مع ما ذكر نقول ان الظاهر ان المدار فى الكلام المذكور على  
التمسك بوجه واحد و لا خفاء فى ان قوله و ربما كان على ذلك اجنبي بالنسبه الى سابقه اعنى دعوى ابتناء التصحيح على تميز  
المشتركات الا ان يقال ان المدار فى ذلك على التمسك تاره بان التصحيح مبنى على تميز المشتركات و ربما كان التميز بالظنّ  
و اخرى بان التصحيح ربما كان مبني على ما جرى عليه المصحح فى كتاب الرجال من الحكم بالتوثيق بالاجتهاد لكن نقول انه  
يندفع الوجه الاول بانه ربما يكون التوثيق ايضا مبني على تميز المشترك بان يميز الرجل المشترك بين شخصين و يوثق احد  
الشخصين و يندفع الوجه الثانى بانه لو كان توثيقات اهل الرجال مبني على العلم فتصحيح العلامه لو كان مبني على توثيقه فى  
كتاب الرجال و المفروض ابتناء التوثيق على العلم فالتصحيح بكون مبني على العلم الا ان يقال ان المقصود من ابتناء التوثيقات  
المذكوره فى الرجال على العلم انما هو ابتناء التوثيقات الغير المقرونه بذكر الخلاف و لو مع اختصاص

التعرض بمن جرى على التوثيق او السيِّكوت عن المدح و القدح عن غيره فلا ينافيه ابتناء التوثيق الماخوذ في التصحيح على الظنّ لاحتمال كون التوثيق المشار اليه في مورد الخلاف الاّ أنّه مدفوع بان المفروض الجهاله و عدم قيام الخلاف و ايضا المفروض في الكلام المذكور عدم اتفاق التوثيق في الرجال اذ الكلام في توثيق المجهول الواقع في السِّند بتصحيح السِّند فلا مجال لابتناء الصِّحيح على التوثيق المدخر في كتاب الرجال و بعبارة اخرى الكلام في التصحيح بعد الفحص و ايضا المصحح ربما لا يكون له كتاب في الرجال و ان قلت ان الغرض في ان التوثيق الرجال أنّما يرد على الشخص المشخص تفصيلا و اما التصحيح فهو أنّما يرد على السِّند و هو في معرض اشتراك بعض الرجال فربما يكون التصحيح مبيّنا على تميز المشترك بالظنّ و من ذلك أنّ المسمعى يطلق على مسمع بن عبد الملك و هو ثقة و على عبد الله بن عبد الرحمن الاصحّ و هو ضعيف و على محمّد بن عبد الله و هو مجهول الا- ان الاوّل اظهر و قد وقع المسمعى في طريق الصِّيدوق الى المعلّى بن خنيس و جرى العلامه على صحّه الطّريق المذكور و هو مبنّى على حمل المسمعى على ابن عبد الملك قلت بعد عدم مساعده العبارة لذلك أنّه قد سمعت أنّ التوثيق قد يكون مبنيا على تميز المشترك بالظنّ و ان قلت أنّ الغرض ان التصحيح ربما يكون مبيّنا على توثيق بعض اهل الرجال فالتصحيح يكون ظنيّا قلت أنّ ظاهر العبارة اتحاد المصحح و الموثق مع ان التوثيق في الرجال ربما يكون مبنيا على توثيق الغير كما يتفق في توثيقات العلامه في الخلاصه كثيرا لابتنائها على توثيق النجاشي بل حكى المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم أنّه لم يعتبر توثيق العلامه و السيّد بن طاوس و الشّهيد الثاني بل اكثر الاصحاب تمسكا بأنهم ناقلون عن القدماء على انه على ذلك يلزم عدم اعتبار توثيق الفقهاء لاحتمال ابتناؤه على توثيق بعض اهل الرجال و لا يلتزم به ملتزم و ان قلت ان الغرض أنّ التصحيح ربما يكون مبيّنا على التوثيق في الانظار الرّجاليه و ما ادّعا من ان التوثيق مبنيه على العلم أنّما هو فيما كان مدخرا في كتب الرجال قلت أنّ مقتضى قوله في كتب الرجال ان الغرض اتفاق التوثيق من المصحح مدخرا في كتابه في الرجال فلا بدّ من ابتناء التوثيق على العلم على ما ذكره و بما سمعت يظهر فساد ما ذكره السيّد السِّند التفرشي في ترجمه احمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد من عدم كفايه تصحيح العلامه السِّند المشتمل على الاحمد في توثيق الاحمد تعليلا بانّ الحكم بالتوثيق من باب الشّهاده بخلاف الحكم بصحّه الرّوايه فانه من باب الاجتهاد لانه مبنّى على تميز المشتركات و ربما كان الحكم بالصّحه مبيّنا على ما رجحه في كتاب الرجال من التوثيق المجتهد فيه من دون قطع بالتوثيق و شهادته بذلك و لا يخفى عليك ان هذا الوجه عين الوجه المتقدّم من الفاضل المتقدّم الاّ

ان هذا الوجه خال عن اظهار ماخذ دعوى كون التوثيق من باب الشَّهادة بخلاف الوجه المتقدِّم فانَّ المدار فيه على الانفهام من كتب الرجال و ربما يقال انَّ الحكم بصحَّه السِّند لا يستلزم العلم بالتوثيق لان الحكم بصحَّه السِّند من باب الاجتهاد و العلم بالتوثيق يحصل من الشَّهادة و انت خبير بان المدار فيه على ابتناء التصحيح على الظنِّ و افاده التوثيق للعلم و المقابله يقتضى البناء على الابتناء فى كل من التصحيح و التوثيق او البناء على الابتناء فى كل منهما ايضا بدعوى ابتناء التصحيح على الظنِّ و ابتناء التوثيق على العلم او بدعوى افاده التصحيح للظنِّ و افاده التوثيق للعلم فالمقابله غير مناسبة الاّ ان يقال ان الغرض افاده للظنِّ التصحيح قضيه ابتناؤه على الظنِّ بخلاف الشهاده بالوثاقه فانها تفيد العلم لكن نقول ان الشهاده بالوثاقه انما تكون مبنيه على الظنِّ ايضا فى كثير من الاحيان و ان قلت ان التعدّد فى الشهاده بالوثاقه يوجب حصول العلم قلت غايه الامر فى التعدّد افاده الظنِّ و لو فى بعض الاحيان مع انه قد يتعدّد فلا بد من التفصيل فى التصحيح بين الوحده و التعدّد و قد يستدل على عدم اعتبار التصحيح بانّ التصحيح ربما يكون مبنيًا على قرائن يقتضى الوثوق و الظن بالصدور مع عدم ثبوت عداله جميع اجزاء السند فلا يثبت عداله جميع اجزاء السند مع عدم اعتبار الظن المستند الى القرائن و بانّ خلو الخلاصه عن التوثيق يناهى التصحيح من العلامه فلا اعتبار بالتصحيح و بانه لا مجال لاعتبار التصحيح بناء على اعتبار العدد فى التوثيق و فى الكل نظر اما الاول فلان الكلام فى التصحيح باصطلاح المتأخرين فلا بدّ من استناد التصحيح الى العداله مع ان التوثيق مبنى على الظن غالبا كما مر مضافا الى ما مرّ من الكلام فى اعتبار الظن فى المقام و اما الثانى فلعدم جريانه فى تصحيح غير العلامه مع أنّه يمكن ان يكون الاطلاع على العداله بعد الفراغ عن الخلاصه و اما الثالث فلان الكلام فى التصحيح من حيث أنّه هو و الّا فعلى القول باعتبار العدد فى التوثيق يتأتى اعتبار العدد فى التصحيح

## تنبيهات

الاول انه لا- ثمره للعنوان المبحوث عنه لو كان التصحيح موافقا لما فى كتب الرجال كما أنّه لا ثمره له ايضا لو كان التصحيح مخالفا لما فى كتب الرجال كلاً بان كان بعض رجال السند متفقا عليه بين ارباب الرجال بالتضعيف فلا اعتبار بالتصحيح هنا و لو على القول باعتباره و عمدته الثمره فيما لو كان بعض رجال السند غير مذکور فى كتب الرجال بالتوثيق بان لم يتعرضوا له او تعرّضوا له لكن لم يذكروا له توثيقا و بعبارة اخرى لو كان بعض رجال السند مهملا- او مجهولا كما فى الاول او الثانى على الخلاف فى المهمل و المجهول و يتأتى الثمره ايضا فى الترجيح اعنى ترجيح كلام بعض اهل الرجال على كلام بعض آخر لاعتضاده

بالتصحيح لو كان بعض رجال السند مختلفا فيه بين ارباب الرجال و يمكن ان يقال ان الكلام فى العنوان المبحوث عنه انما هو فيما قيل الفحص بالفرض فلا يتاتى شىء مما ذكر من انتفاء الثمره لو كان التصحيح موافقا لما فى كتب الرجال او مخالفا له و ظهور الثمره فى باب الجهل و الاهمال و الترجيح الثانى ان العنوان المبحوث عنه انما هو فى جواز العمل بالتصحيح قبل الفحص كما يظهر مما تقدم فى العنوان و هو معروف و قد تطرق الخلاف ايضا فى جواز العمل بالتصحيح بعد الفحص و بعبارة اخرى قد وقع الخلاف ايضا فى انه لو اتفق من مثل العلامة تصحيح حديث و لم يعين سندا راسا كان قال و فى التصحيح كذا او عين من انتهى اليه السند كان قال فى صحيح زراره كذا او قال فى الصحيح عن زراره كذا كما يتفق كثيرا فى كلمات الفقهاء لكن راينا الحديث بسند بعض رجاله لم تظفر بعد الفحص فى كتب الرجال بتوثيقه فهل التوثيق المزبور يفيد توثيق البعض المذكور فيقتضى التصحيح وثاقه البعض المذكور و لو فى سند آخر و صحه السند الآخر لو انحصر المجهول او المهمل فيه و كان سائر رجال السند مورد الاعتبار أو لا و على التقديرين بل يحكم بصحة الحديث المصحح و يلزم العمل به أو لا فيه اقوال فعن الفاضل الأسترآبادى القول بالدلالة على التوثيق تعويلا على ان الصحه مصطلحه فى لسان العلامة و من تأخر عنه فى الحديث الذى كان جميع رجاله عدلا اماميا فالتصحيح يقتضى الحكم من المصحح بعداله جميع رجال السند فالتصحيح يدل على عداله البعض المجهول و قد يعترض عليه بانه لو كان البعض المجهول من مشايخ الاجازه يمكن ان يكون التصحيح مبنا على دلاله شيخوخه الاجازه على عداله فلو كان المصحح له لا يرى دلاله شيخوخه الاجازه على عداله بل على المدح فلا مجال لان يحكم بعداله البعض المجهول بواسطه التصحيح و من اجل الاعتراض المذكور فصل شيخنا السيد بين ما كان البعض المجهول من مشايخ الاجازه فلا يتاتى الدلالة على التوثيق على الحكم بصحة الحديث و لزوم العمل به لكن انكره السيد السند التفرشى تبعا للفاضل التستري تعليلا بما تقدم و تحريره ان التوثيق من باب الشهاده فلا بد فى اعتباره من كونه مستندا الى العلم و التصحيح ربما يكون مبنيًا على تشخيص بعض رجال السند المشترك فى شخص بالقرائن الظنية اولا و توثيق الشخص المشخص فيه البعض المشترك بالظن توثيقا مبنيًا على البعض ثانيا فكيف يتاتى اعتبار التصحيح و يظهر ضعفه بما مرّ و الاظهر التفصيل بين اكثر تصحيح احاديث كثيره مشتمل سندها على بعض مجهول خاص او اكثر تصحيح حديث واحد مرات متكرره فيتاتى الدلالة على التوثيق الا ان المحتاج اليه من الكثره على الاخير ازيد من الكثره

المحتاج اليها على الاوّل و غير ذلك فلا- يتأتى الدّلاله على التوثيق و الاوجه حواله الحال الى حصول الظنّ و عدمه اذ ربما يحصل الظنّ مع عدم الاكثار كما لو كان التصحيح من شخص دقيق متقن الامر شديد الاحتياط ماهر فى الرّجال فلا بدّ من البناء على عداله الرّجل المجهول و قد لا يحصل الظنّ مع الاكثار بتصحيح احاديث متعدده او تصحيح حديث واحد مرات متعدده الآ ان يقال أنّه بعيد لكن حكم العلامه فى الخلاصه بالحسن فى طرق شتى من الفقيه و الطّرق تبلغ العشرين و هى تشتمل على إبراهيم بن هاشم و مع هذا حكم بالصّحّه فى ثلاثه طرق من الفقيه و هى تشتمل على ابراهيم بن هاشم و مقتضاه بناء على صحّه حديث إبراهيم بن هاشم كما هو الاظهر تطرق الخطاء مع الاكثار بل مقتضاه التّفطن بالخطاء فى الاكثار الآ أنّه انما يتم لو كان الحكم بالصّحّه بعد الحكم بالحسن و الاظهر أنّه لو قيل بعدم الدلاله على التوثيق مطلقا لا يجوز العمل بالحديث المصحّح فضلا عن غيره المشتمل على من اشتمل عليه الحديث المصحّح من البعض المجهول لعدم حصول الظن بوثاقه البعض المجهول الذى اشتمل عليه السّند المصحّح بعد الفحص فى كتب الرّجال و عدم الظّفر بتوثيقه كما هو المفروض على تقدير عدم الاكثار بل حصول الظن بخطاء المصحّح و ضعف الحديث المصحّح فضلا عن غيره على التقدير المذكور و لا سيّما لو كان فى صورته تعيين من انتهى اليه السّند لكن جرى بعض الفحول على جواز العمل بالحديث المصحّح تعويلا على ان مسند الحديث المصحّح اما ان يكون هو ذلك السّند الذى اشتمل على ذلك المجهول او غيره و على اىّ تقدير يحصل الظنّ بكون الحديث صحيحا اما على الاوّل فلان التّصحيح يكون توثيقا للبعض المجهول و اما على الثّانى فلان التّصحيح يكون توثيقه السّند لم نعثر عليه و هو كان بناء على اعتبار تعديل مجهول العين و هو مدفوع بان الظنون بعد الفحص عدم اطلاق المصحّح على سند غير السّند الذى اطلعنا عليه و لا سيّما فى صورته تعيين من انتهى اليه السّند فالمظنون انحصار السّند فيه و لا يحصل الظنّ بوثاقه البعض المجهول الذى اشتمل عليه ذلك السّند بعد الفحص فى كتب الرّجال و عدم الظّفر بما يدل على وثاقته على تقدير عدم الاكثار بل المظنون على تقدير عدم الاكثار خطاء المصحّح فلا يحصل الظنّ بصّحه السّند المشار اليه بل المظنون ضعفه و تفصيل المراحل المذكوره موكول الى ما حرّرناه فى الاصول الثّالث أنّه يظهر بما مرّ فى اصل العنوان حال تصحيح العلامه فى الخلاصه او غيره طريقا من طرق الفقيه او التّهذيب او الاستبصار بناء على لزوم نقد الطّرق بعد القول بلزوم نقد اخبار الكتب الاربعه بل يتأتى الكلام هنا بعد الفحص ايضا لكن لا مجال هنا للاطلاع على طريق آخر هذا و قال العلامه



في الفائده الشامنه من الفوائد المرسومه في آخر الخلاصه اعلم ان الشيخ الطوسي ذكر احاديث كثيره في كتابي التهذيب و الاستبصار عن رجال لم يلق زمانهم و انما روى عنهم بوسائط كثيره و حذفها في الكتابين ثم ذكر في آخرهما طريقه الى كل رجل مما ذكره في الكتابين و كذلك فعل الشيخ ابو جعفر بن بابويه و نحن نذكر في هذه القاعده على سبيل الاجمال صحه طريقهما الى كل واحد واحد ممن يوثق به او يحسن حاله او وثق و ان كان على مذهب فاسدا و لم يحضرني حاله دون من ترد روايته و بترك قوله و ان كان الطريق فاسدا ذكرناه و ان كان في الطريق من لا يحضرنا حاله من جرح او تعديل تركناه ايضا كل ذلك على سبيل الاجمال و تلخيص المقال و تحرير الحال انه لم يتعرض من صور احوال اول المذكورين لما لو كان اول المذكورين ضعيف الحال و لم يتعرض من صور احوال الطريق لما لو كان في الطريق مجهول الحال فهو قد تعرض لما لو كان الطريق فاسدا ذكرناه و ان كان اول المذكورين مجهول الحال دون ما لو كان اول المذكورين ضعيف الحال فذكر الطريق نفيًا و اثباتًا بالنسبه الى اول المذكورين و الطريق ضعفا و جهلا متعاكس الحال ثم انه قد اعجب العلامة في باب طرق التهذيين حيث انه مع اتحاد طريقهما قد تعرض في شرح حال طرق الاستبصار لما تعرض لشرح حاله من طرق التهذيب الا انه قد تعرض في شرح حال طرق التهذيب للطريق الى احمد بن محمد بن خالد و احمد بن ابى عبد الله و هما متحذان لكن الطريق مختلف و في شرح حال طرق الاستبصار كرر شرح حال الطريق الى الفضل بن شاذان و اقتصر في شرح حال طرق التهذيب على واحد و تعرض في شرح حال طرق التهذيب لشرح حال الطريق الى كتب الحسن بن محبوب و مصنفاته بعد شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب و اقتصر في شرح حال طرق الاستبصار على شرح حال الطريق الى الحسن بن محبوب و بالجمله فالمشروح من طرق التهذيب سبعة و عشرون طريقًا و المشروح من طرق الاستبصار ستّه و عشرون طريقًا و رءوس طرق التهذيب و الاستبصار تبلغ خمسه و اربعين طريقًا لكن كثير منها متعدّد و اعلم ان العلامة قد تعرض من طرق الفقيه لشرح مائتين و اربعين طريقًا و رءوس طرق الفقيه تبلغ ثلاثمائه و تسعون و اربعة طرق لكن كثير منها متعدّد و بعض منها متكرر ثم انه قد حكم الفاضل التستري على ما نقل عنه المولى التقى المجلسي بان مثل محمّد بن إسماعيل الذي في اوائل سند الكافي و احمد بن محمد بن يحيى العطار الذي روى الشيخ عنه بواسطه الحسين بن عبيد الله الغضائري و احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد الذي يروي الشيخ عنه بواسطه المفيد و محمد بن علي بن ماجيلويه الذي يروي الصدوق عنه ممن عد العلامة خبره صحيحًا و تحير في امره المتأخرون فالظاهر ان صحه هذه الاخبار

لكونهم من مشايخ الاجازه و كانت المدار على الكتب فجهاالتهم لا تضرّ اقوال انّ ما ذكره من كون محمّد بن إسماعيل من مشايخ الاجازه ان كان المقصود به أنّ محمّد بن إسماعيل من مشايخ اجازة الكليني و شيخوخه الاجازه تدلّ على الوثاقه ففيه بعد تسليم عموم الدّيل و شرح الحال موكول الى ما حرّناه فى الاصول و الرّساله المعموله فى نقد الطّرق ان الصّدر غير مربوط بوجه يقتضيه كيف لا و لا ريب فى احتمال كون محمّد بن إسماعيل واسطه فى روايه الكليني بعد الاعتماد على انتساب الكتاب اليه باخذ الكليني الرّوايه من كتاب محمد بن إسماعيل دون ان يكون محمّد بن إسماعيل مجيزا للكليني و بما ذكر يظهر ضعف ما لو كان المقصود ان محمّد بن إسماعيل من مشايخ اجازة الكليني او مشايخ اجازة الكليني و غيره و شيخوخه الاجازه تدلّ على الوثاقه او مشايخ الاجازه يتساهل فيهم و بما سمعت تعرف ضعف دعوى كون الاحمدين من مشايخ الاجازه و اما ما ذكره من ان تصحيح العلامه طريق الصّيدوق المشتمل على محمّد بن عليّ بن ما جيلويه من جهه كون محمّد بن عليّ بن جيلويه من مشايخ الاجازه ففيه اولا انه لا مجال لهذه الدّعوى بعد كون المفروض استخراج الصدوق الروايات من كتب صدور المذكورين كما حرّناه فى الرّساله المعموله فى نقد الطرق و ثانياً أنّه لو كان الامر على ما ذكره فطرق الصّيدوق سواسيه و لا حاجه الى نقد شىء منها كيف لا و من ادلّه من يقول بعدم وجوب نقد تلك الطّرق كون رجال الطّرق من مشايخ الاجازه فلا مجال للتضعيف بعض الطّرق و ثالثاً أنّ ظاهر العلامه من التّعرض لشرح حال الطّرق كون رجال الطّرق وسائط الرّوايه و الّا لكان التّعرض له غير محتاج اليه و على ما ذكر يجرى الحال فى كلّ من تعرّض لشرح حال الطرق و ان تعرض السيّد السند التفرشى لشرح حال الطرق و جنح الى عدم وجوب نقد الطّرق و بما ذكر يضعف بما ذكره فى باب تصحيح العلامه طرق الشّرخ بناء على كون قوله ممّن اه عائدا الى جميع من تقدّم من الاحمدين و محمّد بن عليّ بن ماجيلويه لا خصوص الاخير و ربما اورد المولى التقى المجلسى بانّ مشايخ الاجازه على قسمين فبعضهم كان له كتاب يمكن ان يكون الخبر ماخوذاً من كتابه فيكون صاحب الكتاب من مشايخ الاجازه و بعضهم من كان المعلوم او المظنون أنّه لم يكن له كتاب و كان ذكره لمجرّد اتّصال السند فلا يقتضى تصحيح الطّريق وثاقه الرّواى بل ارباب الكتب على قسمين فبعضهم من كان كتابه متواترا فلا يقتضى تصحيح الطّرق وثاقه الرّواى لكون الغرض من ذكره مجرّد اتّصال السند و بعضهم من لم يذكره الاصحاب و لا كتابه فلا يقتضى تصحيح الطّريق وثاقه الرّواى اقول انّ تواتر الكتاب من الرّواى

لا- يوجب جواز التساهل فيه اى لا يقتضى صحه الخبر مع ضعف الراوى نعم تواتر الكتاب ممن روى عنه الراوى يوجب عدم اضرار ضعف الراوى لو علمنا بان من روى عن الراوى الضعيف اخذ الروايه من كتاب من روى عنه الراوى بعد اعتماده على انتساب الكتاب و اميا لو روى الراوى الضعيف و كان كتابه متواتر او لم نعلم بان من روى عن ذلك الراوى اخذ الروايه عن كتاب من روى عنه ذلك الراوى كما لو روى الكلينى عن بعض الضعفاء و كان كتابه متواتر او لم نعلم بان الكلينى اخذ الروايه من كتاب من روى عنه ذلك الراوى بعد اعتماده على انتساب الكتاب فلا- يجدى تواتر الكتاب بلا ارياب فالامر مبنى على الاشتباه بين تواتر الكتاب من الراوى و تواتره من المروى عنه الزايع انه يتطرق الكلام فى تصحيح السند من العلامه فى المنتهى و المختلف و لو بعد الفحص بعد اعتبار اصل التصحيح و لو قبل الفحص حيث انه على ما يقتضيه كلام المحقق الشيخ محمد كثير الاوهام فى توثيق الرجال و كثير الأخذ من كتاب ابن طاوس و هو مشتمل على اوهام و لذلك لم يعتبر المحقق المذكور تصحيحاته و قد صرح الشهيد الثانى ايضا فى بعض تعليقات الخلاصه بحديث كثره الاخذ من كتاب ابن طاوس و قد صرح صاحب المعالم بان والده الشهيد كان ايضا كثير الاخذ من كتاب ابن طاوس و لذا وقع فى اوهام و ايضا قد حكى المولى التقى المجلسى ان العلامه قد اكثر فى التصحيح بالصحه عند القدماء فلا يجدى تصحيحه فى الصحه باصطلاح المتأخرين قال المولى المذكور كما مر ان العلامه و ان ذكر القاعده فى تسميه الأخبار بالصحيح و الحسن و الموثق فكثيرا ما يقول و يصف على قوانين القدماء و الامر سهل و اعترض عليه كثيرا بعض الفضلاء لغفلته عن هذا المعنى و لا مجال للحمل على السهو لأنه انما يتاتى فيما كان مره او مرتين و اما ما كان فى صفحه واحده عشر مرات مثلا فلا يمكن ان يكون سهوا و ايضا قد تقدم اختلال تصحيحه بعض الطرق كما ذكره من ان طريق الصدوق الى ابى مريم الانصارى صحيح و ان كان فى طريقه أبان بن عثمان و هو فطحي لكن الكشى قال ان العصابه اجمعت على تصحيح ما يصح عنه و ما حكم به من صحه طريق الصدوق الى معاويه بن شريح و الى سماعه مع وجود عثمان بن عيسى فى الطريق و هو واقفى لكن الكشى حكى عن بعض نقل الإجماع على التصديق و التصحيح فى حقه و ان احتمال ان يكون تصحيح الطريق الى معاويه بن شريح بواسطه اتحاده مع معاويه بن ميسره و صحه الطريق اليه لكن نقول ان اختلال دعوى من الدعاوى فى مجرى من المجارى لا- يوجب اختلال اصل الدعوى كيف و خروج بعض الأفراد عن تحت العموم او الإطلاق لا يوجب عدم اعتبار العموم او الإطلاق فظهور اختلال تصحيح الطريق فى بعض الاحيان لا يوجب عدم اعتبار تصحيح السند بالاولويه لان النسبه فى البين هنا من قبيل التباين و ايضا اكثر توثيقاته بل اكثر كلماته ماخوذه من النجاشى

كما يرشد اليه ما تقدّم من كلمات الشّهِيد الثّاني و كذا ما مرّ من حكاية المولى التقي المجلسي عن صاحب المعالم أنّه لم يعتبر توثيق العلّامه و ابن طاوس و الشّهِيد الثّاني بل اكثر الاصحاب تمسّكا بأنهم ناقلون عن القدماء و كذا ما ذكره السيّد السّند النجفيّ من أنّ العلّامه في الخلاصه شديد التمسّك بكلام النجاشي كثير الاتباع له و عباراته حيث يحكم و لا يحكي هي عبارات النجاشي بعينها لكنك خبير بان هذا الوجه أنّما يقدح بناء على اعتبار تركيه العدلين في اعتبار الخبر و الّا فلا يجرى الوجه المذكور بعد الفحص لفرض اختصاص التّوثيق بالعلّامه و لا ضير فيه بالنّسبه الى ما قبل الفحص و ايضا الاستقراء في الخلاصه يقضى بأنّه كان شديد العجل كما اشار اليه المحقّق الشيخ محمّد في بعض التراجم قيل و كان تجديد النّظر لم يكن من ديدنه كما لا يخفى على المتتبع و ذكر العلّامه البهبهاني في ترجمه بريد بن معاويه ان العلّامه كان قليل التأمّل لكثرة تصانيفه و سائر اشغاله فلا وثوق بتوثيقاته فضلا عن تصحيحاته و بما سمعت يظهر الحال في تصحيح الطّريق في الخلاصه مضافا الى ما تقدّم من أنّه جرى في الخلاصه على الحكم بحسن الطّريق المشتمل على إبراهيم بن هاشم بالغالى العشرين و حكمه بصحّه ثلاثه طرق تشتمل على ابراهيم بن هاشم بناء على صحّه حديث إبراهيم بن هاشم فإنّه يوجب الوهن في تصحيحاته في الخلاصه لفرض ظهور الخطاء في الاكثار الخامس ان الانسب بناء على كفايه التّصحيح في صحّه الخبر عدم التّعير بالتّصحيح لانه موهم بل ظاهر في ان منشأ عد الخبر صحيحا هو اجتهاد من عبّر بالصّحيح فربما يقع من ينظر فيه في ورطه الجهل فيذعن بصحّه الحديث اعتمادا على تعدّد التّصحيح لو اطّلع على تصحيحين او على التّصحيح اللاحق المبنى على التّصحيح السّابق من باب الاعتماد على المصحّح اللاحق دون السّابق لو اطّلع على التّصحيح اللاحق فقط فالانسب التّعير بالمصحّح كما عن بعض الفحول الجريان عليه في الفقه و على ما ذكر يجرى الحال فيما بعد الفحص إلاّ أنّه لو وقع البعض المجهول المحكوم بصحّه حديثه بسند في سند آخر فالانسب التّعير بالخبر كالمصحّح و اما التّعير بالخبر كما عدّه شيخنا السيّد من بعض التعبيرات فهو كما ترى السّادس انه يطرد ما مر من الكلام و الاقوال في التّصحيح قبل الفحص في الحكم بكون الخبر موثقا او حسنا او قويا و اما الحكم بضعفه فالكلام فيه غير محتاج اليه لكفايه عدم ثبوت حال الخبر في عدم اعتباره و عدم الحاجة الى ثبوت عدم اعتباره و قد تقدّم نظيره عند الكلام في أنّ التّركيه من باب الشّهاده او الخبر او غيرهما السّابع أنّ الظّاهر ان من قال بعدم حصول الظنّ من التّصحيح قبل الفحص لا تقول بعدم حصول الظنّ قبل الفحص من الاخبار بالاستفاضه او شهرته او تواتره لعدم اطّراد مستنده

اعنى غلبه الخلاف لكن هاهنا يتاتى كلام آخر فى جواز العمل بالاخبار المذكور من جهه ابتناء الاخبار المشار اليه على الاجتهاد فى المدلول فالعمل به من باب عمل المجتهد بالظنّ النَّاشى من ظنّ مجتهد آخر وقد حررنا الكلام فى المقام فى باب جواز النقل بالمعنى و الرّساله المعموله فى حجّيه الظنّ الثامن أنّه لا اعتبار بالتوثيق لو شكّ فى ابتناؤه على التّصحيح فضلا عمّا لو ظنّ به بناء على عدم جواز العمل بالتّصحيح و لو بعد الفحص و منه ما تقدّم من اشكال السيّد السّند التفرشى فى توثيق الشّهيد الثّانى لمحمّد بن الحسن بن الوليد كما تقدّم و الله العالم و لله تمام الحمد و الحمد التمام على اتمام التّوفيق بتوفيق الاتمام

بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

اما بعد فهذه كلمات في تزكيه الرواه من اهل الرجال قد اختلف فيها جماعه من علمائنا الابدال

### تمهيد مقدمات

تحقيق المقال على حد الكمال يستدعي تمهيد مقدمات تتضح بها حقيقه الحال المقدمه الاولى

ان الشهاده لغه اسم من المشاهده و هي الاطلاع على الشيء عيانا كما في المصباح و هي الخبر القاطع كما في القاموس و الظاهر ان الغرض منه الاخبار عن المحسوس لكن يمكن عمومه للاخبار عن غير المحسوس و الظاهر منه في ظواهر الانظار ان الغرض استناد الخبر الى القطع مع صراحه الخبر في القطع و الا فمجرد استناد الخبر الى القطع لا يكفي في صدق الشهاده لوضوح صدق الشهاده لو كان او ظهوره الخبر مستندا الى القطع لو كان الاخبار على وجه الظن فالتوصيف من قبيل الاسناد المجازي نحو نهاره صائم و الحق ان الشهاده يكفي فيها الصيراحه او الظهور في الجزم و لا محيص عن اعتبار ما ذكر في الشهاده و اما الاستناد الى الجزم فلا ينبغي الارتباب في عدم اعتباره في الشهاده لظهور صدق الشهاده مع قطع الشاهد بكذبه فضلا عن الشك او الظن بالخلاف كيف لا و قد شاع و ذاع اطلاق الشهاده على ما كان مبيتا على الرشوه و على اى حال فالتوصيف بالقاطع من باب الاسناد المجازي نحو نهارا صائم سواء قلنا بكون المدار في الشهاده على اكل من الاستناد الى القطع و كونه مظهرا و حاكيا عن القطع او كفايه الثاني فقط و الظاهر ان المقصود بالخبر القاطع هو الخبر المفيد بالصيراحه او الظهور القطع المخبر بالغرض منه الاحتراز عن الاخبار على و منه الشك او الظن و لو كان المتعاهد و المعلوم لكل

من سمع الخبر او اطلع عليه ظن المخبر و ان كان الخبر لصوره الجزم كما فى الشهاده على العداله لوضوح غايه العسر فى العلم بالعداله فليس الخبر من الشهاده و هو فى حكم الاخبار على وجه الظن نظير ما اورد به على الاستدلال على حججه المرسل بحذف الواسطه كما لو الفرع العدل فى انحصار الغيبه قال رسول الله صلى الله عليه و آله مثلا بانه يدل على جزم الفرع العدل بصدور الزوايه و هو يوجب لنا الظن بعداله المحذوفه او كونها حمل الاعتماد المفيد للظن بصدقها فالخبر يصير مظنون الصدور فيجب قبوله من ان الاسناد و ان كان ظاهرا فى كون الفرع العدل جازما بالصدور الا ان المدار على الظاهر لو لم يكن فى البين قرينه صارفه عن ذلك و القرينه فى امثال المقام متحققه و هى العلم بعدم ادراك الفرع العدل للمروى عنه بل الظاهر من ذلك عدم جزم الفرع العدل لكثرة استعمال امثال ذلك فى صوره عدم العلم بل يدل على ذلك تتبع العادات أ لا ترى انه لو قيل فى زماننا قال رسول الله صلى الله عليه و آله كما يتفق للوعاظ فى المنابر و الفقهاء فى التدريس و ارباب التواريخ لم يفهم منه ان المخبر حازم بما اخبر به بل الظاهر منه عدم تحقق الجزم لكن الايراد المذكور لعل الظاهر منه انكار ظهور المرسل بحذف الواسطه فى ظن الفرع بالمخبر عنه اى الظن بصدق الواسطه و الاظهر الظهور فيما ذكر بل الظاهر ظهور الخبر فى الاخبار العرفيه فى الجزم لكنه لا يمانع عن صدق استناده على الاخبار المستند الى الظن او الشك و ان قلت ان مقتضى ما ذكرت من عدم صدق الشهاده لو كان المتعاهد و المعلوم لكل من سمع و اطلع عليه ظن المخبر و ان كان بصوره الجزم عدم صدق الشهاده على الخبر لو علم السامع بكذب المخبر الخبر قلت كلا و حاشا اين هذا من ذاك اذا المدار فيما ذكرناه ظهور كون الغرض افاده الظن بحيث يعرفه كل من سمع الخبر و اما لو علم السامع بكذب الخبر فالغرض افاده الجزم و لا يطلع على كذب المخبر الا السامع المخصوص فالبون بعيد فى البين بل فى البين بعد المشركين و ياتى مزيد الكلام فى معنى الشهاده فى اواخر المقدمه الثانيه و عن ابن فارس انه الاخبار بما شوهد و المقصود به الاخبار عن المحسوس قطعا و عن بعض انه حقيقه فى الحضور نحو من شهد الشهر فليصمه اى حضره و لم يسافر و شهدت المجلس اى حضرته و عن اخبر اشتراكه بين الخبر القاطع و الحضور و عن ثالث كونه حقيقه فى العلم نحو اشهد انه لا اله الا هو اى اعلم و ظاهر الرياض صدر

كتاب الشهادات التوقف بين الحضور و العلم حيث انه ذكر ان الشهاده اما من شهد بمعنى حضر او من شهد بمعنى علم و اصطلاحا عرفه الشَّهيد الثانى فى المسالك باخبار جازم عن حق لازم لغيره واقع من غير حاكم إلا انه عرف به شرعا و هو قد احترز بالقييد الاخير عن اخبار الله سبحانه و رسوله و الائمة و اخبار الحاكم حاكما آخر معللا بان ذلك لا يسمّى شهادة و هو مبنى على كون الحاكم فى التعريف بمعنى القاضى الماضى حكمه على الناس شرعا فهو اعمّ من الله و رسوله صلى الله عليه و آله و الائمة عليهم السلام و القاضى و فى القوانين نسب التعريف المذكور الى الفقهاء و فيه نظر و فى الرّياض نسبة الى قائل و لا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال ان لفظ اخبار جازم فى التعريف المذكور من باب التركيب التوصيفى و يمكن ان يكون من باب التركيب الاضافى لكنه فى غايه البعد و على التقديرين يظهر الكلام فيه بما تقدم و بالجمله ينتقض التعريف المذكور عكسا بما لو كان الشهاده مبنية على الاستصحاب و هو لا يفيد ازيد من الظن او على شهادة العدلين و لا سيّما بناء على عدم اشتراط الظن فيها او على الاستفاضه على القول باناطتها موضوعا اى بحسب صدق الاسم بافاده الظاهر الغالب او مطلق الظن بناء على اعتبار الشهاده فى الموارد المذكوره بل يتاتى الانتقاض بناء على عدم اعتبار الشهاده فيها اذ عدم الاعتبار لا يمانع عن صدق الاسم و لا ريب فى ان الحقائق الاصطلاحية بل الحقائق المتشرعه و الحقائق الشرعية فى غير الفاظ العبادات اعم من الصّحيح و الفاسد و ايضا الظاهر اطباقهم على قبول تركيه الشاهد بشهادة عدلين مع عدم اعتبار العلم فى استكشاف العدالة عند الاكثر و عدم كون العدالة من حق لازم للغير فانتقاض العكس به من وجهين و ايضا لا يصدق التعريف على الشهاده برؤيه الهلال فالعكس منتقض به ايضا بل افراد انتقاض العكس لا تحصى بناء على عموم حجيه الشهاده لغير المجتهد فى مقام المرافعات و ايضا اللازم من التعريف المذكور عدم جواز الاكتفاء بقول المزكى انه مظنون العدالة عندى و عدم عده من الشهاده إلا ان يقال انه ليس من باب الشهاده لكنه حجه من جهه افاده الظن بالعداله و ينتقض طردا بما لو قال رجل غير الحاكم فى غير مقام المرافعه بل من باب توضيح الواضح على هؤلاء الرجال الخله و الكسوه و النفقه على ازواجهم و لا يذهب عليك ان ظاهر قول الشَّهيد فى المسالك شرعا هو تحقق الحقيقه الشرعيه فى الشهاده و هو غير ثابت بل ثابت عدمه و نظيره تعريف الفقهاء المعاملات شرعا و قد



ذكر العلامة البهبهاني وجوها فيه كون الغرض المعنى المجازي او المعنى الحقيقي عند المتشرعه او المعنى الصّحيح شرعا و  
المعتبر عند الشارع و استقرب الاخير و غرضه الجمع بين التعريف المذكور و ما ذكره الفقهاء من ان المدار في المعاملات على  
المعنى اللغويّ او العرفي مثلا- يقولون ان البيع هو ما يعد في العرف بيعا و الصّيلمح ما يعد في العرف او اللغه صلحا و يجعلون ما  
ورد من الامور المعتبره في الشرع شرطا للصّحّه لكن الوجوه المذكوره ضعيفه و ايضا تعميم الحاكم في التعريف المذكور لغير  
القاضي خلاف الظاهر و ارتكابه في التعريف سخيف مع ان الظاهر كون اخبار القاضي للقاضي في مقام المرافعه على سبيل  
اخباره به من باب الشهاده و بما مرّ يظهر ان الشهاده بالمعنى المتجدد لا تخرج عن القول بل على هذا الحال حال المعنى اللغويّ  
لكن مقتضى ما تقدم من المصباح عدم اعتبار القول في الشهاده لغه و تركيه الرّواه لا تخرج بالنسبه اليها عن الكتابه بل المكتوب  
عن المكتوب بوسائط عديده لو كان التوثيق من النجاشي مثلا درايه و اما لو كان من باب الروايه بان نقل النجاشي التوثيق عن  
الغير فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط عديده و تركيه الرواه لا تدخل في الشهاده بل نقول ان  
المعهود ابتناء تركيه الرواه على الظن بناء على دلاله التوثيق على العداله بمعنى الملكه لا- الاعتماد كما هو المنصور خلافا  
للمشهور و قد حرّنا الحال في الرّساله المعموله في ثقته قضيه ان العلم بالعداله في غايه العسر بل على ذلك المنوال الحال بناء  
على كون العداله هي نفس الاجتناب و ما ينصرح من السيّد السند التفرشيّ تبعا للفاضل التستري كما ياتي من ان التوثيقات مبنيه  
على العلم ليس بشيء ثم انه يتاتي الكلام تاره في ان الشهاده حجه تعبدا مط او بشرط الظنّ بالواقع او من باب الظنّ به و اخرى  
في انها على تقدير كونها حجه تعبدا هل تقتضى قبول الشهاده مطلقا بدون ذكر السبب و لا ظهور موافقه مراد الشاهد لمذهب  
المشهود له أو لا- اما الاوّل فيقول انه لم يقل احد بكفايه مطلق الظن في مقام الشهادات فليس حجيه اليه من باب الظن نعم  
الشهيد في المسالك احتمال القول بحجيه الاستفاضه على تقدير كفايه الظن الغالب المتاخم للعلم في صدقها و عدم لزوم العلم  
في الصّدق نظرا الى ان الظن المستفاد منه من الظن المتاخم للعلم اقوى من الظن الحاصل من ادنى مراتب اليه لا اختلاف اليه  
في افاده الظن باختلاف العداله و

و الاعدليه بل قد تفيد العلم فالظن الحاصل من الاستفاضه اقوى من ادنى مراتب الظن الحاصل من اليينه و ان كان مساويا للظن الحاصل منها فى بعض المراتب اعنى ما لو افاده الظن المتأخم للعلم و كان ادنى من أعلى مراتبها اعنى صورته افاده العلم و احتمال ايضا الحاق الاستفاضه باليينه فى الحجيه على تقدير الاكتفاء بالظن الغالب لو فرض حصول الظن الغالب من الاستفاضه زياده على ما يحصل من اليينه من باب مفهوم الموافقه و الظاهر ان الغرض من الاكتفاء بالظن الغالب انما هو الاكتفاء فى الاعتبار لا فى صدق الاستفاضه فالاستفاضه لا يصدق على تقدير افاده الظن الغالب بناء على اعتبار الظن الغالب كما ان الشهره لا تسمى بها بل يسمى بالاجماع فى اصطلاح الخاصه على تقدير افاده العلم بل قد حكى فى الرياض الاختلاف فى الاستفاضه على القول باعتبار العلم و القول باعتبار الظن الغالب و القول باعتبار مطلق الظن و الظاهر بل بلا اشكال ان الغرض الاختلاف فى الاعتبار لا فى صدق الاسم و ان يظهر من بعض كون الغرض الاختلاف فى صدق الاسم بل حكم العلامه فى التذكره بجواز التعويل على استفاضه رؤيه الهلال لو حصل من الاستفاضه ظن غالب بالرؤيه استنادا الى ان الظن الحاصل بشهادته العدلين حاصل مع الاستفاضه الا ان الظن الغالب المتأخم للعلم او مطلق الظن ليس حجه على الاطلاق كيف لا و لا يكون الظن الحاصل من شهادته الفاسق او من مجرد الدعوى حجه بالاجماع و لو كان متأخما للعلم الا ان الظن الغالب المتأخم للعلم او مطلق الظن ليس حجه فى الشهادات على الاطلاق كيف لا- و لا- يكون الظن الحاصل من شهادته الفاسق او من مجرد الدعوى حجه بالاجماع و لو كان متأخما للعلم فالامر فى اليينه من باب التعمد غايه الامر اشتراط اعتبارها بالظن فلا مجال لا لحاق الاستفاضه باليينه و بوجه آخر لا مجال القياس المساواه فضلا عن القياس بالاولويه فى صورته احتمال مداخلة خصوصيه الاصل فى الحكم فضلا عن صورته ثبوت الخصوصيه كما فى المقام لفرض عدم اعتبار الظن المستفاد من شهادته الفاسق و نحوه و ما استند اليه العلامه فى التذكره للالحاق من باب قياس المساواه و ما استند اليها لشهيد فى المسالك فى الاحتمال الاول من الاحتمالين المذكورين لا يخرج عن القياس بالاولويه الظنيه و ما استند اليه فى الاحتمال الثانى من الاحتمالين المذكورين مدخول بان المدار فى مفهوم الموافقه على كون اطراد حكم الموضوع

المذكور في غيره مما كان أولى منه او مساويا له او ادنى منه مفهوما في العرف من باب الكنايه و التنبيه بالخاص على العام و ان قيل بعدم اطراد الحكم في المساوى و الادنى بل لعل المشهور و اين ما ذكر من انفهام اعتبار الاستفاضه مما دل على اعتبار البيئه و بالجملة فالامر دائر في الشهاده بين كونها حجه بشرط الظن و كونها حجه مع الشك بل مع الظن بالخلاف تعبدا و ربما ادعى بعض قضاه الزور و اتباع خلفاء الجور ممن غرته الحياه الدنياه و غره بالله الغرور حجه البيئه مع العلم بالخلاف غرورا مما سمع عن بعض من حجه البيئه مع العلم بالخلاف فانكر عليه بعض اهل العلم فقال له انت لا تفهم و ربما استجار الصوم و الصلاه و قال انى اعلم انه لا ياتى بالصوم و الصلاه لكن شهد البيئه بعدالته بل ربما اراد الحكم بالقتل عفى الله سبحانه عنه و لنعم ما قيل فويل ثم ويل ثم ويل لقاض الارض من قاض السماء و كيف كان فصرح بالاول بعض الاعلام استنادا الى ان التحويل على البيئه فى الحكم و غيره موجب لمخالفه الاصل و اللازم فيما خالف الاصل الاقتصار على المتيقن و هو صورته استفاده المظنه من البيئه لوضوح ان الغالب استفاده المظنه من العادل الواحد فضلا عن العدلين فما يدل على الحكم بالبيئه و التحويل عليها ينصرف اليه فيبقى صورته عدم استفاده المظنه خاليه عما يدل على الحجيه فلا يسوغ التحويل عليها بل ربما يظهر منه دعوى الاجماع على ذلك و لعل مقتضى اكثر عبارات الفقهاء فقد استدل السيد فى الانتصار على جواز ان يقضى القاضى بعلمه بان البيئه انما اعتبرت لا بانتهاه كشفها عن الواقع فاعتبار العلم اولى و مقصوده من الابانه و الكشف اميا الظهور على وجه الظن الغالب كما فهمه الفاضل فى الكشف او على وجه مطلق الظن كما فهمه بعض الاعلام و هو الاظهر و استدل الشيخ فى الخلاف على جواز الحكم بالعلم ايضا بان الشاهدين اذا شهدا عند الحاكم حكم بقولهما بغالب الظن لا بالقطع و اليقين و اذا حكم بعلمه حكم بالقطع و اليقين و اليقين اولى من غالب الظن أ لا ترى ان العمل بالخبر المتواتر اولى من العمل بخبر الواحد لمثل ما قلنا و استدل ابن زهره فى الفقيه على ذلك ايضا بانه انما يحتاج الى البيئه ليغلب فى الظن صدق المدعى و لا شبهه فى ان العلم بصدقه اكد من غلبه الظن فاذا وجب الحكم مع ظن ذلك فلا بد وجب مع العلم به اولى و اخرى و استدل فى التنقيح على ذلك ايضا بان القضاء بالعلم رجوع الى يقين و بالشهاده رجوع الى ظن و يستحيل

فى الحكمة جواز الثانى دون الاول و اورد المحقق فى المعتبر على القول بانه لا يقبل فى الهلال مع الصحو الا شهاده خمسين من اهل البلد او شاهدين من خارج البلد بان اشتراط الخمسين لم يوجد فى حكم سوى قسامه الدم ثم لا يفيد اليقين بل قوه الظن و هى تحصل بشهاده العدلين و قريب منه ما اورد به علامه فى المنتهى من ان قول الخمسين قد لا يفيد اليقين بل الظن و هو حاصل بشهاده العدلين العدل دون الفاسق و حكم علامه فى المختلف باشتراط العدالة فى الشاهد استنادا الى ان الظن انما يحصل باخبار العدل دون الفاسق و مع انتفاء الظن لا يجوز الحكم بالشهاده و حكم فى التذكرة بان من رأى الهلال فى شهر رمضان و جب عليه الصوم سواء كان عدلا ام غيره شهد عند الحاكم ام لا تعليلا بان الرؤيه ابلى فى باب العلم من الشاهدين بل الشاهد ان يفيد ان الظن و الرؤيه تفيد القطع فاذا حكم بالوجوب باضعف الطريقين فالاقوى اولى و حكم فى التحرير بعدم جواز القضاء للقاضى بالظن الذى لا يستند الى اليقين و استدلل العميدى على اعتبار و التعدد فى الجرح و التعديل لو كان بالشهاده بان الظن الحاصل من المتعدد يجب العمل به اتفاقا و الظن الحاصل بالواحد ليس كذلك و الشهيد فى الروضه فى كتاب الصوم عرف الشيعه باخبار جماعه بها تأمن النفس من تواطئهم على الكذب و يحصل بخبرهم الظن المتأخم للعلم فقال و لا يحصل فى عدد نعم يشترط زيادتهم عن اثنين ليفرق بين العدل و غيره و مقتضى ما ذكره فى وجه التفرقه انحصار ما به الفرق فيه و هو يستقيم اذا كان حججه شهاده العدلين بشرط الظن و الا لكان الفرق عن وجه آخر ايضا و هو ان المعتبر فى الشيعه افاده المظنه دون شهاده العدلين الا ان مقتضى كلامه على هذا اشتراط حججه اليقين بافاده الظن المتأخم للعلم و ليس هذا شرطا قطعيا و ذكروا فى مباحث الطهاره انهم اختلفوا فى ثبوت النجاسه بالمظنه و عدمه فليل به مطلقا و هو المحكى عن ابي الصلاح و قيل بالعدم كذلك و لو كانت مستنده الى سبب شرعى كشهاده العدلين و هو المحكى عن ابن البراج و قيل بالتفصيل بين الظن المستند الى سبب شرعى كالعديلين مثلا فالاول و الا فالثانى و فى الكفايه حكى القول الاخير عن المشهور قال بعض الاعلام ان هذا التعبير و التفصيل فى الاختلاف انما يليق اذا كانت حججه اليقين لاجل المظنه او فى صوره افادتها كما لا يخفى على المتأمل و مثل تلك العبارات عبارات اخرى و لا يذهب عليك ان الظاهر بل بلا اشكال

انه على القول المذكور يطرد اشتراط الظن فى سائر اقسام الشهاده كرجل و امراتين و شاهد و يمين و ثلثه رجال و امراتين و رجلين و اربع نسوه و الرجال و النساء و لو منفردات و صرح سيدنا بالقول الاخير استنادا الى اطلاق ما دلّ على قبول البيّنه و عدم تقييدها بصوره افاده الظن و لو كان قبولها مشروطا به لورد فى الشريعه ما يدلّ عليه و ليس بل ظاهر الادله عدمه و دعوى انصرافها الى صورته حصول الظن ممنوعه بل الظاهر العدم فان ظاهر قوله ص البينه على المدعى و اليمين على من انكر قبول البيّنه من المدعى و لا ريب فى عدم توقف صدقها عرفا على حصول الظن و لا يسبق الى الذهن منها ايضا ذلك بل السابق الى الذهن هو المعنى العام فيدلّ على ان على المدعى اقامه البيّنه بالمعنى العام و يلزمه قبولها منه و كذا سائر الاخبار و الآيات و يشهد به خلافهم فى تعارض البيّنتين مع كون احدهما زائد و ذهاب الاكثر الى ترجيح بيّنه الخارج على ما حكى عنهم و جماعه الى ترجيح بيّنه الداخلة من دون ملاحظه الاعدليه و الاكثريه فى شىء من القولين مع انه اذا كان احدهما اكثر عددا او اقوى عداله يكون الظن معه فلو كان حجيتها مشروطه بالظن لزم ترجيح ذلك لوجود الشرط فيه و انتفائه فى الآخر فيكون هو الحجه من دون معارض و كذا غيرها من صور التعارض فان كثيرا منها لا يتم ما ذكره فيه مع اشتراط الحجيه بالظن و لا فرق بين افراد البيّنه قال و يؤيد ذلك كون الاقرار من مثبتات الحق كالبيّنه و لا يعتبر فيه الظن اجماعا و كذا الفتوى على الأقوى مع انه لا يعتبر فى الشاهد علمه بالمشهور به بل و لا الظن لجواز بنائه على الاستصحاب فكيف يعتبر حصول الظن لغيره و صريح الشهيد الثانى فى بعض كلماته فى المسالك يقتضى القول بذلك حيث انه اورد على ما حكى من العلامه مما يدلّ على ان اعتبار العداله فى الشهاده لحصول المظنه بان الظن ليس بشرط و انما الشرط من نصابه الشارع دليلا سواء ظن الحاكم صدقه أو لا إلا انه مخالف لما تقدّم منه و هو مقتضى ما صنعه المقدس حيث اورد على احتمال حجيه الاستفاضه على تقدير كفايه الظن الغالب من الشهيد الثانى بملاحظه الأولويه كما تقدّم بانه قد لا يحصل الظن من البيّنه و يعمل بمقتضاها فليس المدار فى الشهاده على الظن و ليس عله الحجيه فيها هو الظن إلا انه حكم بعد ذلك بانه لا شك ان الفسق مانع من قبول الشهاده بالعقل و النقل كتابا و سنه و هى اخبار كثيره جدا و اجماعا و لا بد للحكم بقبول الشهاده من العلم الشرعى برفع المانع بديّنه و ذلك لم يحصل

الا بالعلم او الظن الشرعى بالعداله اما بشهاده العدلين او المعاشره المطلعه على الحال و مقتضاه اعتبار الظن فى الشهاده بالعداله و لا- فرق بين افراد الشهاده و هو قد حكم ايضا بثبوت العداله بالاستفاضه لو كان مفيدا للظن المتأخم للعلم او ظن اقوى من المعاشره و شهاده العدلين و هو ظاهر صاحب المعالم فى الدليل الرابع حيث انه بعد ان حكم بان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل به من الظن ما لا- يحصل من سائر الأدله فيجب تقديم العمل باخبار الآحاد اجاب عن الايراد بانه لو تم ذلك لوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهاده العدل الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهاده العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى و هو خلاف الاجماع بانه ليس الحكم فى الشهاده منوطا بالظن بل بشهاده العدلين فينتفى بانتفائها و مثلها الفتوى و الاقرار فهى كما اشار اليه المرتضى فى معنى الاسباب و الشروط الشرعيه كزوال الشمس و طلوع الفجر بالنسبه الى الاحكام المتعلقه بهما و ربما يقال ان غايه ما يقتضيه العبارة ان الحكم فى الشهاده ليس من جهه الظن حتى يلزم منه التعدى الى ما يفيد ظنا اقوى من الظن الحاصل بالشهاده فلا دلالة فى العبارة على عدم اشتراط الظن فى الشهاده و حجيه حتى فى صورته الشك فغايه الامر دلالة العبارة على ان حجيه الشهاده ليس من باب الظن و لا دلالة فيها على عدم اشتراطها بالظن و هو ظاهر السيد فى المدارك ايضا حيث انه استشكل فى احتمال حجيه الاستفاضه على تقدير كفايه الظن الغالب لو فرض حصول الظن منها زياده على ما يحصل من البيئه كما وقع من جدّه و قد سبق بان ذلك متوقف على كون الحكم بقبول شهاده العدلين للظن معللا بافادتها فيتعدى الى ما حصل به الظن و يتحقق به الاولويه و ليس فى النصّ ما يدلّ على هذا التعليل و انما هو مستنبط فلا- عبره به و قد يقال ان الاحتمال السابق من كون المقصود عدم حجيه الشهاده من جهه الظن حتى يتأتى التعدى هنا اقوى او صرح بذلك فى الرياض حيث اورد على احتمال حجيه الاستفاضه على التقرير المذكور و فى الفرض المزبور بان الاولويه انما تنتهض حجه لو كان المناط و العله فى حجيه شهاده العدلين انما هو افادتها للظن و ليس كذلك بل هى من جمله الاسباب الشرعيه حتى انها لو لم تفد مظنه بالكليه لكانت حجه ايضا بلا شبهه الى آخر الايراد و ايضا قد حكم فى بحث تعارض البيئات بان مناط العمل بالبيئه خصوصيتها لا افاده المظنه و انها من قبيل الاسباب و لذا يعمل عليها و لو لم تفد

المظنه بالكليه بل لو حصل من شهاده الفاسق و نحوه ظن اقوى من الظن الحاصل من البيئه بمراتب شتى يعمل بهما دون شهادتهما اى الفاسق و نحوه و المنشأ ان مفاد ما دلّ على حجيه البيئه حجيتهما من حيث البيئه لا من حيث افادتها المظنه و هو المحكى فى الرياض عن جماعه من الاصحاب و فصل بعض اصحابنا بين ما لو كان احتمال المخالفه للواقع من جهه التعمد فى الكذب فيقبل الشهاده حتى فى صوره الظن بالمخالفه و ما كان احتمال المخالفه من جهه احتمال الخطاء و الاشتباه فيشترط الظن بالمطابقه اى كون الاحتمال موهوما و مرجع التفصيل الى اشتراط حجيه الشهاده بالظن بعدم الخطاء و الاشتباه و حجيتها فى صوره الظن بالكذب و تحرير ما استدل به بان مقتضى ما دلّ على تصديق العادل بل المؤمن مثل قوله عليه السلم كذب عينك و بصرك عن اخيك عدم اعتبار احتمال الكذب حتى فى صوره كونه مذنونا و اما احتمال الخطاء و الاشتباه فالدليل على عدم اعتباره انما هو طريقه العقلاء و انما هى تختص بصوره كون الاحتمال موهوما حيث انها قد استقرت على عدم الاعتناء باحتمال الاشتباه فى صوره كون الاحتمال موهوما و لا يتجاوز عنها فلا بدّ من الاقتصار على ما يقتضيه طريقه العقلاء اقول ان ما استدلّ به سيّدنا على عموم اعتبار حجيه البيئه من اطلاق ما دلّ على قبول البيئه ينقدح بان المقصود بالاطلاق المذكور ان كان هو اطلاق النبوى المعروف اعنى قوله البيئه على المدعى و اليمين على من انكر كما هو الظاهر ففيه بعد انه يختصّ ذلك بالقاضى فى مقام القضاء و لا يطرد فى حق غير القاضى و لا فى حق القاضى فى غير مقام القضاء و النزاع فى المقام لا يختصّ بالقاضى فى مقام القضاء بل يعم غير القاضى و القاضى فى غير مقام القضاء إلا ان يقال انه يتم المرام بعدم القول بالفصل بل لو ثبت عموم اعتبار البيئه فى مقام القضاء فيتأتى عموم الاعتبار فى غير مقام القضاء بالاولويه ان الاطلاق المذكور وارد مورد الاجمال و مثله ما دلّ على امهات المعاملات فضلا عن اطلاقات الكتاب و لا- اعتبار بالاطلاق الوارد مورد الاجمال كما حرّرناه فى محلّه و ان كان المقصود اطلاق ما دلّ على حجيه عموم البيئه فينقدح القدح فيه بما ياتى نعم دعوى انصراف ما دلّ على حجيه البيئه الى صوره افاده الظن كما تقدّم ممن استدلّ على القول الاول محل الاشكال بل الظاهر عدم الانصراف لكن اغلب افراد البيئه مفيد للظن بلا اشكال و هذه الغلبه و لا توجب الظن بخروج البيئه الغير المفيده للظن لكنها توجب الشك

فى الشمول مع مساعده طائفه من العبارات لا اشتراط الظن فى الحجيه بل نقول انه و ان لا يكون فى البين انصراف يوجب الظن بخروج البينه الغير المفيده للظن عن الاطلاق بل فرضنا عدم كون غلبه افاده الظن فى البينه موجبا للشك فى دخولها فى الاطلاق لكن لا- يكون فى البين اطلاق وارد مورد التفصيل بحيث يوجب الظن بالشمول لصوره عدم حصول الظن فضلا عن صوره حصول الظن بالخلاف كما يظهر مما ياتى فحجيه البينه فى هذه الصوره مشكوكه فمقتضى اصاله عدم الحجيه الاقتصار على صوره افاده الظن إلا انه انما يتم بناء على اعتبار اصاله العدم و اما بناء على عدم اعتبار اصاله العدم كما هو الاقوم فلا دليل على الوجوب او الحرمة لو اقتضى البينه الوجوب او الحرمة فوجود البينه فى صوره عدم افاده الظن كالعدم و ان قلنا بعدم اعتبار اصاله العدم و اما الاستشهاد على التعيّد بعدم ملاحظه الترجيح فى تعارض بينه الداخلى و الخارجى فيضعف بان خروج هذه الصوره بالاجماع لا- ينافى اصاله اشتراط افاده الظن مع ان المشهور فى صوره تعارض البينتين لو كان المدعى به فى يد ثالث هو البناء على الترجيح كما انه فى صورته التعارض مع كون المدعى به فى يد المتداعيين و ان كان المشهور الحكم لكل منهما مما فى يد الآخر إلا انه حكى فى الرياض عن جماعه بناء الامر على الترجيح و اما ما تايد به ففيه ان من تقدم فيه الاستدلال على اشتراط افاده ما لظن يقول باشتراط الاقرار بافاده الظن اجتهادا كالشهادة الا ان الاظهر ان حاله على منوال حال الشهاده اجتهادا و عملا و اما الفتوى فالظاهر ان حجيه من باب الظن بل هو المشهور قضيه استدلال المشهور على وجوب تقليد الأعلم بان الظن فى جانب قول الأعلم و اقوال المجتهدين بالنسبه الى المقلد نظير اخبار الآحاد بالنسبه الى المجتهدين فيجب على المقلد مراعاة الظن الاقوى و جواز استناد الشهاده الى الاستصحاب فى الشهاده بالملكه حال الاداء على القول لا ينافى اصاله استنادها الى العلم كيف لا و قد اشترط الفقهاء فى الشهاده العلم و لو شرعا مع ان الشهاده على الملكيه تفيد الظن و ان كان مبنيه على الاستصحاب لظهورها فى العلم على ان الاستصحاب يفيد الظن للشاهد و كل اخبار مبنى على الظنّ يفيد الظنّ للسامع الا ان الظنّ الحاصل للمخبر اقوى من الظنّ الحاصل للسامع و ان امكن منع الاقوائيه فقد بان انه ليس فى البين اطلاق



نافع يوجب الظن بدخول صورته عدم افاده الظن و لا مقيد يوجب خروج هذه الصوره عن الاطلاقات لو كانت نافعه و لا ظهور لهذه الاطلاقات فى صورته افاده الظن بحيث يصير صورته عدم افاده الظن مظنون الخروج ففى صورته عدم افاده الظن يكون اليئنه مشكوكه الحجيه فوجودها كالعدم و لو قلنا بعدم اعتبار اصله العدم ثم انه هل يطرد اعتبار الشهاده تعبدا فيما كان الامر فيه منوطا بالظن كما فى جواز الافطار فى شهر رمضان قضيه اناطته بالظن أو لا مقتضى ما ياتى من بعض الفحول من عدم اعتبار شهاده العدلين من الاطباء او من غيرهم يترتب الضرر على الصوم مع عدم حصول الظن بالضرر القول بالاخير لكن يمكن ان يقال ان اعتبار الظن بالضرر فى جواز الافطار انما هو من جهه المرآتيه لا الموضوعيه قطعا فلو ثبت ترتب الضرر بطريق تعيىدى كشهاده العدلين على القول به يجوز الافطار نعم لو ثبت اعتبار الظن على وجه الموضوعيه فى موضع لا يتم فيه اعتبار شهاده العدلين بناء على اعتبارها تعبدا إلا ان يقال ان مقتضى اخذ الضرر فى الاخبار فى جواز الافطار قضيه اخذ الخوف فيها فى باب جواز الافطار انما هو موضوعيه الظن بالضرر إلا ان يقال ان غايه ما يقتضيه ذلك انما هى وجوب القضاء على تقدير انكشاف عدم الضرر بناء على كون القضاء بالفرض الاوّل دون عدم اعتبار تحصيل الواقع بالتعيىد و على هذا المنوال يجرى الحال فيما لو شهد عدلان بالركعات حال الصلاه مع عدم حصول الظن من الشهاده إلا ان يقال ان مقتضى موضوعيه الظن الاغماض عن الواقع فلا مجال لترتيب آثار الواقع مع استخراج الواقع بالتعيىد إلا ان يقال ان غايه ما يقتضيه الموضوعيه انما هى الاغماض عن الواقع فى صورته ثبوت الظن بالشىء و انتفاء الشىء واقعا اى مخالفه الظن للواقع بمعنى ترتيب آثار الوجود على تقدير ثبوت الظن بالشىء مع انتفاء الشىء واقعا لكنه لا يقتضى الاغماض عن الواقع فى جانب انتفاء الظن بالشىء و ثبوت الشىء واقعا و بعبارة اخرى غايه ما يقتضيه الموضوعيه انما هى تعميم آثار وجود الشىء فى صورته انتفائه واقعا لكنه لا يقتضى تقليل آثار الوجود بعدم ترتيب آثار الوجود مع قيام الطريق التعيىدى و المستند فى ذلك عدم التعارض بين ما دلّ على اعتبار الظن و ما دلّ على اعتبار الطريق تعبدا فلا بدّ من العمل بكل من الظن و الطريق التعيىدى نعم لو ثبت المفهوم لما دلّ على اعتبار الظن يتأتى

التعارض و لا- بد من ملا-حظه الترجيح و التعادل ثم انه يتاتى الكلام فى اشتراط اعتبار الشهاده فى صورته كون المثبت لعداله الشاهدين هو الحسن الظاهر بالظن بالعداله و عدمه و المرجع إلى الكلام فى اشتراط اعتبار حسن الظاهر فى كاشف العداله بالظن بالعداله و عدمه و الاظهر ان المدار فى العداله على الظن فاعتبار حسن الظاهر من باب الظن لا من باب التعبد بشرط الظن و لا من باب التعبد الصّرف فيتاتى الكلام تاره فى الشهاده فى اشتراط اعتبارها بالظن بما قامت عليه و عدمه و اخرى فى اشتراطها فى صورته كون المثبت لها حسن الظاهر بالظن بالعداله و عدمه و نظير ذلك انه يتاتى الكلام فى اشتراط اعتبار الشهاده بالظن بالعداله و عدمه لو كان المثبت لعداله الشاهدين هو شهاده العدلين على حسب الخلاف فى اشتراط اعتبار الشهاده بالظن بالواقع و عدمه و اما الثانى فنقول انه تاره يتاتى الاختلاف فى معنى الشىء و يشهد البينه بالشىء و اخرى يتاتى الاختلاف فى اسباب حدوث الشىء و يشهد البينه بالحدوث و ثالثه يتاتى الاختلاف فى اسباب صحه الشىء و يشهد البينه بالصّحه اما الاوّل فالتعبد فى الشهاده انما يوجب الحجّيه مع الشك فى مطابقه مراد الشاهد للواقع و لا يوجب الحجّيه مع الشك فى المراد و بوجه آخر التعبد فى الشهاده انما يوجب الحجّيه مع الشك فى مطابقه مراد الشاهد للواقع و لا يوجب الحجّيه مع الشك فى المشهود به كيف لا و لا- مجال لحجّيه الشهاده تعبدا لو وقع الشهاده بلفظ مجمل للاشتراك و الاختلاف فى معنى العداله من هذا القسم حيث انها ترجع الى الاختلاف فى معنى العداله فهو يوجب الاجمال فى المشهور به نعم المدار فى عداله المشهود بعدالته على العداله بحسب معتقد المشهود بعداله ان كان مجتهدا او معتقد مجتهده ان كان مقلدا و لا ريب ان الشاهد العارف باحكام العداله لو شهد بعداله شخص يكون مقصوده عداله الشخص بحسب اجتهاده او اجتهاد مجتهده فيقبل الشهاده لكن قد تطرق فى توثيق الرواه من اهل الرجال اشكال معروف من جهه احتمال مخالفه مذهب المزكى و المزكى له و اجيب عنه بوجوه عشره و قد حرّنا الحال فى الا-صول و الرساله المعموله فى ثقّه و امّيا الشهاده بالفسق فيقبل ايضا بدون ذكر السبب حيث ان الظاهر من الشهاده بلا شبهه كون المراد هو الفسق و لو باعتقاد المشهور بفسقه فيحكم بفسق المشهور بفسقه فعند الشهاده بالعداله لو قلنا باشتراط حجّيه الشهاده بالظن لا بد من الظن بعداله المشهور بعدالته باعتقاده

او اعتقاد مجتهده و الا فلا بد من القبول و لو كان عداله المشهور بعدالته باعتقاده او اعتقاد مجتهده مشكوكا فيها و ربما يتوهم ان الالفاظ موضوعه للمعاني الواقعيه فيحمل الشهاده على العداله مثلا على العداله الواقعيه قضيه اصاله حمل اللفظ على المعنى الحقيقى و ليس بشىء اذ المدار فى حمل اللفظ على معناه الواقعى و الظن بارادته بناء على اعتبار الظن الشخصى فى باب الحقيقه كما هو الاظهر و بعد اختلاف الشاهد و المشهود له فى باب المعنى الحقيقى لا يحصل الظن باراده المعنى الحقيقى لان الشاهد غير مطلع عليه لو كان مخالفا لمعتقده بل الظاهر اراده ما يعتقد المشهود بعدالته كونه عداله على ما سمعت بل على ما ذكر يجرى الحال بناء على اعتبار الظن النوعى فى باب الحقيقه لا اختصاص القول به بما لو ارتفع الظن باراده المعنى الحقيقى بمعارضه الظن الناشى من الامر الغير المعبر او معارضه الشك الناشى من الامر الغير المعبر او الاعم على الخلاف فلا يطرد القول المذكور فيما لم يحصل الظن باراده المعنى الحقيقى من اللفظ بنفسه كما لو شك فى شمول الاطلاق لبعض الافراد كما حررناه فى محلّه و اما الثانى فهو كما لو شهد البينه بملكه زيد لدار مع الاختلاف فى اسباب الملكيه فح لو قلنا باشتراط حجيه الشهاده بالظن لا بد من السؤال عن السبب و الا فلا إلا ان يقال ان الملكيه تختلف باختلاف الآراء و الاقوال فلا يثبت بالشهاده بناء على عدم اشتراط حجيه الشهاده بالظن و اما الاخير فهو كما لو شهد البينه باشتراء زيد داره من عمرو فالاشتراء لا خلاف فيه و انما الخلاف فى صحته فح يثبت اصل الاشتراء الاعم من الصحيح و الفاسد بالبينه و اما صحه الاشتراء فهى مبنيه على ان يقال بان الظاهر من الشهاده بالظهور اللفظى هو كون المشهود به القسم الصّحيح من الاشتراء لكن يمكن القدح فيه بان الصحه تختلف باختلاف الآراء و الاقوال فلا تثبت بالشهاده كما سمعت إلا ان يجاب عنه بان المستفاد من الشّهاده و مفادها الصحه عند المشتري اجتهادا او تقليدا و هو يكفى فى الحكم بالصّحه من القاضى و لا يلزم فيه الصحه باعتقاد القاضى الا ان الاستفادة محلّ الاشكال او يجاب عنه بان الشّهاده لا يثبت بها من الاشتراء ازيد من القدر المشترك بين الصّحيح و الفاسد الا ان الظاهر من فعل المسلم الصحه فالاشتراء محمول على الصحيح إلا ان يقال ان المدار فى اصاله صحه فعل المسلم على الصحه عند الفاعل فلا يجدى فى الحكم بالصّحه باعتقاد القاضى إلا ان يقال ان صحه المعامله اجتهادا او

تقليدا تكفى فى الحكم بالصحة من القاضى و لا يلزم فى حكمه بالصحة الصحة باعتقاده او يقال ان افعال المسلمين محموله على الصحة الواقعيه لكنه يندفع بانه مبنى على ثبوت اصاله صحة افعال المسلمين من باب التعيد لكنها غير ثابتة بل لم يثبت الاصل المذكور من باب الظن لغايه مسامحه الناس فى عباداتهم بل على هذا المنوال حال معاملاتهم مع غايه اهتمامهم فى الامور الدينويه و قد حررنا الحال فى محله او يقال ان طريقه الناس جاريه فى امثال موارد البيئه من الاشتهار و نحوه من المعاملات الخطيره على الاتيان بالوجه الصحيح المتفق عليه اهتماما منهم فى الامور الدينويه الا ان مجرد هذا الظهور لا يليق بان يصير منشأ لحكم الحاكم بالصحة و ملكيه الدار لزيد بل قد سمعت شده مسامحه الناس حتى فى معاملاتهم و بما ذكرنا يظهر فساد ما استدلل به سيدنا على عدم لزوم ذكر السبب فى الشهاده بالعداله من انه لو كان ذكر السبب شرطاً فيه يلزم ذكر السبب فى الشهاده بالبيع للاختلاف فى صحة البيع بالمعاطاه و غيره من سائر الاختلافات بل يلزم ذكر السبب فى سائر موارد الشهاده غير الشهاده بالعداله باسرها للاختلاف فى الاسباب فى جميع الموارد و بعد اللتيا و التى يمكن ان يقال ان القسم الاخير يرجع الى القسم الثانى لوضوح عدم شهاده البيئه بصحة الاشتهار و بعد ما مرّ اقول ان الخلاف بين الشاهد و المشهود له اما ان يكون من جهه الاختلاف فى الاصطلاح كما لو شهد الشاهد بمائه رطل من مال زيد فى ذمه عمرو و كان الرطل فى اصطلاح الشاهد غير ما يكون فى اصطلاح الحاكم و اما ان يكون من جهه الاختلاف فى معنى المشهود به كما لو شهد الشاهد بعداله زيد و كان العداله عنده مجرد الترك و عند المشهود له الملكه بناء على انفكاك الترك عن الملكه و اما ان يكون من جهه الاختلاف فى سبب المشهود به بحسب الحكم كما لو شهد الشاهد بنجاسه ثوب و المنشأ ملاقيه الثوب لعرق الجنب عن الحرام و الشاهد يرى نجاسه عرق الجنب عن الحرام بخلاف المشهود له و اما ان يكون من جهه الاختلاف فى سبب المشهود به بحسب الموضوع من حيث التحصل كما لو شهد الشاهد بنجاسه ثوب مرطوب باعتقاد ان الثوب لاقى الكلب و المشهود له يعتقد ان الثوب لاقى الهزه و اما ان يكون من جهه الاختلاف فى سبب المشهود به بحسب الموضوع من حيث الاستنباط كما لو شهد الشاهد بفسق زيد لا استماعه الصوت المرجع او المطرب بناء على كون المدار فى الغناء على الترجيع او الاطراب مع كون المدار

في الغناء عند المشهود له على الأَطراب و الترجيح أمّا الصّوره الاولى فالكلام فيها موكول الى مسئلة تعارض عرف الراوى و المروى عنه و قد حرّنا الكلام فيها في محلّه و أمّا الصّوره الثانيه فيظهر الكلام فيها بما تقدم في الصّوره الاولى من الصّور المتقدمه و أمّا الصّور الثالث الباقيه فيظهر الكلام فيها بما تقدّم في الصّوره الثانيه من الصّور المتقدمه ثم انه قد اختلف في اختصاص حجيه البيّنه بالقاضى في القضاء و اطراد حجيتها في حق القاضى و غيره في الموضوع من حيث التحصّل و تحصل الحكم الوضعى فعن ظاهر الذريعه و المعارج و الجعفرية القول بعدم حيث انهم حكموا بعدم ثبوت الاجتهاد بها استنادا الى عدم دليل على عموم اعتبارها و هو ظاهر الوافيه حيث تأمل في ثبوته بها و هو المحكى عن ابن البراج حيث حكم بالطهاره مع شهاده العدلين بالنجاسه نظرا الى ان الطهاره معلومه بالاصل و شهاده الشاهدين لا تفيد الا الظن فلا يترك لاجله المعلوم و ينصرح القول به من المدارك حيث انه حكى عن المحقق الثاني انه لو شهد بالغروب عدلان ثم بان كذبهما فلا شىء على المفطر لان شهادتهما حجه شرعيه فاستشكل فيه بانتفاء ما يدلّ على جواز التعويل على البيّنه على وجه العموم و ايضا حكم بان النجاسه لا يحكم بها الا مع اليقين او الظن المذى ثبت اعتباره شرعا كشهاده العدلين ان سلم عمومها و جنح اليه المحقق الشيخ محمّد في تعليقات الاستبصار حيث اختار عدم ثبوت النجاسه بها بل قال عند الكلام في صلاه المسافر ان كون البيّنه حجه شرعيه فى جميع الاحكام موضع البحث و ايضا لم يكتف بها فى دخول الوقت و هو صريح الذخيره حيث استحسن ما علل به فى المدارك استشكله المشار اليه و ايضا استشكل فى الاعتماد عليها فى دخول الوقت بعد ان حكى عن ظاهر اكثر الاصحاب الاعتماد عليها لكونها شهاده اعتبرها الشارع و ايضا قال ان اخبار العدلين بان الفعل اى واجبات الميّت قد وقع اذا لم يحصل العلم به انما ينفع لو ثبت ان الشارع جعله حجه فى جميع المواضع و للتأمل فيه مجال و هو مقتضى ما حكم به فى المشارق فى تزييف القول بقبولها فى النجاسه من ان اعتبارها فى نظر الشارع مطلقا ممنوع و قال المدقق الشيروانى فى تعليقات الشرائع عند الكلام فى صلاه المسافر ان التعويل على العدلين انما هو فى الدعاوى و لم يعلم وجوب التعويل عليه فى كل موضع و لذا نرى جماعه من اصحابنا يتردّدون فى التعويل على العدلين فى باب الطهاره و النجاسه (1) و كذا

ص: ٧٩٨

١ - ١) و اختاره العلامة البهبهاني فى تعليقات المدارك عند الكلام فى اخبار العدلين بهلال رمضان بل حكى ان الفقهاء فى كتاب القضاء صرحوا بان العمل بالشهاده منصب الفقيه و اليه الوالد الماجد حيث صرح فى بحث الواجب الكفائى بعدم حجه على عموم حجيتها

بعض الفحول حيث حكم بعدم اعتبار شهاده العدلين من الاطباء او من غيرهم بترتب الضرر على الصوم مع عدم حصول الظن بالضرر بناء على عدم اشتراط اعتبار شهاده العدلين عنده بالظن و يظهر القول بالثبوت مما عن المحقق فى المعبر و ابن ادريس و العلامه فى المنتهى من قبولها فى النجاسه بل عن الشيخ فى المبسوط و ابن ادريس و العلامه فى المنتهى ان الشارع جعل بينه حجه شرعيه و هو المنصرح من العلامه فى مواضع من المختلف بل حكم فيه عند الكلام فى اخبار العدلين بهلال رمضان بانه عرف من قضيه الشرع قبول الشاهدين فى الاحكام كلها الا ما شذ و هو ظاهر اول الشّهيدين فى البيان حيث بنى الامر على قبولها فى النجاسه و المحقق الثانى حيث حكم بما مرّ حكايته عن المدارك عنه و العميدى فى الميته فى بحث الواجب الكفائى حيث اكتفى بها فى وقوع الواجب الكفائى و الشّهد الثانى فى المسالك كما عن الرّوض و المقاصد العليه حيث احتمل فى الاوّل القول بعدم قضاء الصوم للصّائم لو ترك مراعاة طلوع الفجر ثم ظهر الطلوع لو اخبر عدلان بعدم الطلوع استنادا الى انه حجه شرعيه بل حكم بانه لو كان المخبر بالطلوع عدلان فتناول وجبت الكفاره للحكم بقولهما شرعا فهو فى قوه تعمد الافطار ممن يتقن الطلوع و اكتفى بها فى الاوسط فى واجبات الميت و ارتضى فى الاخير ثبوت الاجتهاد بها و المقدس فى المجمع حيث جوز الصّلاه عند شهاده العدلين بدخول الوقت احتجاجا بانه حجه شرعيه بل نقل عنه انه يعلم كون بينه حجه شرعيه من قول الاصحاب و صاحب المعالم حيث اكتفى بها فى ثبوت الاجتهاد تعليلا بانها حجه شرعيه و شيخنا البهائى فى تعليقات الزبده فى بحث الواجب الكفائى حيث اكتفى بها فى وقوع الواجب الكفائى و كذا فى تعليقات الفقيه نقلا حيث يظهر منه الاكتفاء بها فى النجاسه و الفاضل الهندى فى نكاح الكشف حيث جعل الاصل فيها القبول و الفاضل الخوانسارى فى تعليقات الروضه حيث قضى بتعين متابعه اخبار العدلين فى القبله نظرا الى انه حجه شرعيه و العلامه البهبهانى فى شرح المفاتيح بل حكى فيه انه صار من المسلمات عند الفقهاء ان شهاده العدلين حجه الا فيما منع الشارع بل ربما كان هذا اجماعيا اذ نرى القدماء و المتأخرين يجعلونها حجه شرعيه يحتجون بها و لا نرى من خصم تاملا فيها بل يتلقون بالقبول و حكى ايضا فى رسالته الاستصحاويه انهم فهموا من تتبع تضاعيف احكام الشرع و استقراءها حجه شهاده العدلين على الاطلاق الا فيما ثبت خلافه و المحقق القمى فى القوانين فى بحث الواجب

الكفائي حيث اكتفى بها في وقوع الواجب الكفائي و كذا في بحث الاستقراء حيث انه فيه جعل اعتبارها من فروع الاستقراء و وافقه الوالد الماجد ره في الاخير و كذا في كتاب القضاء من الغنائم بل صرح فيه بان استقراء الاحكام يقتضى ان قول العدلين يدل على تحقق ما قالوا شرعا في غير الدعاوى ايضا لكنه توقف في ثبوت النجاسه بها و السيد السند العلى في الرياض في كتاب الصوم حيث حكم بان الاصل في شهاده العدلين الحجيه و لو في نحو المسأله يعنى رؤيه الهلال الا مع حصول التهمه و ادعى عموم ما دل على الحجيه و كذا في كتاب الحجر حيث حكم بثبوت الرشد و غيره من امارات البلوغ بها و ادعى عموم ما دل على القبول و الاستقراء لكنه حكم في كتاب الطهاره بان الاكتفاء بها في النجاسه في الظاهر اشهر اقوالهم و احوطها و ان لم ينهض عليه دليل يضمن اليه النفس اصلا و بعض الاصحاب و بعض الاعاظم بل هو قد ادعى القطع بعموم الاعتبار من جهه الاستقراء و بعض الاعلام في باب صلاه الجماعه حيث حكم بثبوت العداله بها بل قال تاره ان الانصاف ان الظاهر من تتبع النصوص الوارده من اهل بيت العصمه و الطهاره ان حجيه قول العدلين كانت من الامور المسلمه التى ليس فيها خفاء و الظاهر ان ذلك مما اطبق عليه الاصحاب الا في موارد قليله و اخرى قال ان الظاهر منهم حجيه قول العدلين في حقوق الناس باسرها و اكثر حقوق الله سبحانه و يمكن الاستدلال بالقول بالاخير بالكتاب و السنه اما الكتاب فهو قوله سبحانه في سورة البقره وَ مَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً عِنْدَهُ مِنَ اللَّهِ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سوره البقره اَيْضًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَايَنْتُمْ بِدِينٍ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَاكْتُبُوهُ بَيْنَهُمْ وَ اسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سوره البقره اَيْضًا وَ لَا رِيَابَ الشُّهُدَاءِ إِذَا مَا دَعُوا حَيْثُ ان الغرض النهى عن إباء الشَّهداء عند الدَّعوه لاقامه الشَّهاده عن الشَّهاده فيجب الشَّهاده عند الدَّعوه و ليس ذلك إلا لاعتبار الشَّهاده و وجوب قبولها و الا يلزم اللغو في وجوب الشَّهاده بل عن غير واحد من الفقهاء التصريح بوجوب الشَّيء لوجوب مقدمته بل قيل لا- كلام لاحد فيه و قوله سبحانه في سورة البقره اَيْضًا وَ لَا تَكْفُرُوا بِالشَّهَادَةِ وَ مَنْ يَكْفُرْ فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سوره النساء يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَ لَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَ الْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا وَ قَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سوره المائده يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَ أَنْتُمْ حُرْمٌ وَ مَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعْمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ هَدْيًا بِالْبَغِ

الْكُفْبِهِ وَقَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ أَيْضًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَقَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سُورَةِ الْمَائِدَةِ أَيْضًا يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا شَهَادَةُ بَيْنِكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ حِينَ الْوَصِيَّةِ اثْنَانِ ذُوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ أَوْ آخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ وَقَوْلُهُ سَبْحَانَهُ فِي سُورَةِ الطَّلَاقِ وَ أَشْهَدُوا ذَوِي عَدْلٍ مِنْكُمْ وَ فِي الْكُلِّ نَظَرٌ أَمَّا الْأَوَّلُ فَلَانِ إِطْلَاقُهُ فِي مَقَامِ حَرَمِ الْكُتْمَانِ فَلَا اِعْتِبَارَ بِهِ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنِ اِعْتِبَارِ اِطْلَاقَاتِ الْكِتَابِ وَ نَظِيرُ ذَلِكَ التَّمَسُّكُ بِالنَّبِيِّ الْمَعْرُوفِ الصِّيَالَةَ خَبَرَ مَوْضُوعٍ فَمَنْ شَاءَ اسْتَقْلَ وَ مِنْ شَاءَ اسْتَكْتَرَ عَلَى دَفْعِ الْجَزْئِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْمَانِعِيَّةِ فِي الصَّلَاةِ وَ كَذَا التَّمَسُّكُ بِالنَّبِيِّ الْمَعْرُوفِ النِّكَاحِ سُنَّتِي فَمَنْ رَغِبَ عَنِ سُنَّتِي فَلَيْسَ مِنِّي عَلَى دَفْعِ الْجَزْئِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْمَانِعِيَّةِ فِي النِّكَاحِ لَكُنْ الْأَوَّلُ فِي بَيَانِ جَوَازِ اِلسْتِقْلَالِ وَ اِلسْتَكْتَارِ وَ كُنْ الثَّانِي فِي بَيَانِ كِرَاهَةِ الرَّهْبَانِيَّةِ مِضَافًا إِلَى عَدَمِ دَلَالَتِهِ عَلَى اِعْتِبَارِ شَهَادَةِ الْاِثْنَيْنِ فَضْلًا عَنِ الْعَدْلَيْنِ وَ بِمَا ذَكَرَ يَظْهَرُ الْكَلَامُ فِي الرَّابِعِ وَ أَمَّا الثَّانِي فَلَانِ غَايَةُ الْأَمْرِ دَلَالَةً عَلَى اِعْتِبَارِ شَهَادَةِ الْاِثْنَيْنِ فِي بَابِ الْمَدَائِنِ وَ لَا دَلَالَةَ فِيهَا عَلَى اِعْتِبَارِ شَهَادَةِ الشَّهِيدَيْنِ عَلَى الْاِطْلَاقِ وَ اِنْ قُلْتَ اِنْ اَلْعَبْرَةَ بِعَمُومِ اللَّفْظِ لَا- بِخُصُوصِ الْمَوْرَدِ قُلْتَ اِنْ اَلْمَدَارُ فِي الْمَوْرَدِ فِي بَابِ اِعْتِبَارِ عَمُومِ اللَّفْظِ دُونَ خُصُوصِ الْمَوْرَدِ عَلَى مَا كَانَ خَارِجًا عَنِ الْكَلَامِ مِنْ سُؤَالِ السَّائِلِ أَوْ وَقُوعِ الْوَاقِعِ أَوْ شَأْنِ نَزُولِ الْآيَةِ وَ أَمَّا لَوْ كَانَ الْمَوْرَدُ الْخَاصَّ مَذْكَورًا فِي الْكَلَامِ فَلَا- مَحِيصَ عَنِ اِلْتِحْصَاصِ بِالْمَوْرَدِ وَ اِلَّا لِلزَّمِ الْقَوْلُ فِي اِنْ جَاءَكَ زَيْدٌ فَكِرْمُهُ بِدَلَالَتِهِ عَلَى وَجُوبِ اِكْرَامِ زَيْدٍ وَ اِنْ لَمْ يَجِئْ وَ لَا- يَقُولُ بِهِ عَاقِلٌ نَعَمْ قَدْ اِتَّفَقَ تَوْهَمُ اِعْتِبَارِ عَمُومِ اللَّفْظِ مَعَ اِلْتِحْصَاصِ الْمَوْرَدِ الْمَذْكَورِ فِي الْكَلَامِ فِي مَوَارِدِ مِنْ كَلَامِهِمْ وَ قَدْ زَيْفْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ وَ مَعَ هَذَا اِطْلَاقَاتِ الْكِتَابِ لَا اِعْتِبَارَ بِهَا فَلَا اِعْتِبَارَ بِاِطْلَاقِ الْآيَةِ بَعْدَ دَلَالَتِهَا عَلَى الْعَمُومِ وَ مَعَ هَذَا لَا دَلَالَةَ فِي الْآيَةِ عَلَى اِعْتِبَارِ شَهَادَةِ خُصُوصِ الْعَدْلَيْنِ بَلْ مَقْتَضَاهَا اِعْتِبَارَ شَهَادَةِ الشَّهِيدَيْنِ مُطْلَقًا وَ اِنْ قُلْتَ اِنْهُ يَقِيدُ اِطْلَاقَ الْآيَةِ بِتَقْيِيدِهِ بِالْعَدْلَيْنِ فِي آيَةِ الطَّلَاقِ قُلْتَ اِنْهُ قَدْ وَرَدَ التَّقْيِيدُ بِالْعَدَالَةِ فِي الطَّلَاقِ الْمَذْكَورِ فِي الْكَلَامِ فَكَيْفَ يَقِيدُ اِطْلَاقَ الْوَارِدِ فِي مَوْرَدٍ مَخْصُوصٍ مَذْكَورٍ فِي الْكَلَامِ (1) نَعَمْ يَتِمُّ التَّقْيِيدُ بِنَاءِ عَلَى اِعْتِبَارِ عَمُومِ اللَّفْظِ مَعَ خُصُوصِ الْمَوْرَدِ الْمَذْكَورِ فِي الْكَلَامِ وَ قَدْ سَمِعْتَ عَدَمَ اِعْتِبَارِهِ وَ اَمَّا الثَّلَاثُ فَلَمَّا يَظْهَرُ مِمَّا تَقَدَّمَ فِي الْأَوَّلِ مِضَافًا إِلَى اِنْ مَقْتَضَى طَائِفَةٌ مِنَ النُّصُوصِ اَنَّ الْغُرْضَ حَرَمَهُ الْاِعْرَاضَ عَنِ تَحْمِلِ الشَّهَادَةِ فَضْلًا عَنِ دَلَالَتِهَا عَلَى اِعْتِبَارِ شَهَادَةِ الشَّهِيدَيْنِ فَضْلًا عَنِ الْعَدْلَيْنِ لِعَمُومِهَا لِشَهَادَةِ الْوَاحِدِ لَكُنْ الْأَمْرُ مِنْ بَابِ مِقَابَلَةِ الْجَمْعِ بِالْجَمْعِ وَ هِيَ تَقْيِيدُ

ص: ٨٠١



التوزيع الا- ان التوزيع لا- يختص بمقابله الواحد بالواحد بل هو اعم من الواحد و الا- ثنين اذ المرجح الى مقابله الجنس باسم الجنس اذ المدار على مقابله المفرد المقابل للمثنى و المجموع بالمفرد المقابل لهما و المفرد المقابل اسم لهما لا يخرج عن اسم الجنس و بهذا يندفع توهم المحذور في قوله سبحانه و ارجلكم الى الكعبين لاقتضائه اشتمال كل واحد من رجلى المتوضى كعبين حيث ان الرجل الذى هو مفرد الا رجل من باب اسم الجنس فيصدق على الرجلين و المفروض اشتمال على الرجلين على الكعبين فلا محذور في البين و اما الخامس فلان مقتضى اقتضاء مقابله الجمع بالجمع للتوزيع كون الشهاده من الواحد قضيه ان مفرد ضمير الجمع الحاضر هو الفرد الواحد فمقتضاه اعتبار شهاده الشاهد الواحد فلا- دلاله في ذلك على اعتبار شهاده الشاهدين فضلا عن العدلين و ان قلت انه يتاتى اعتبار شهاده الشاهدين فضلا عن العدلين بالاولويه قلت ان شهاده الشاهد الواحد غير معتبره غالبا و لا- مجال للاولويه مع عدم اعتبار الاصل كما حررناه في بحث المنطوق و المفهوم و بما ذكر يظهر الكلام في السابع و اما السادس فلان مقتضى ما رويه في الكافي صحيحا عن صفوان بن يحيى عن يعقوب بن شبيب عن ابي عبد الله عليه السلام قال قلت له المحرم يقتل نعمامه قال عليه بدنه ان الغرض من المماثله هو المماثله في الخلقه لا- المماثله في الجثه و لا المماثله في القيمه و حكى الطبرسى في مجمع البيان ان الذى عليه معظم اهل العلم ان المماثله معتبره في الخلقه ففى نعمامه بدنه و فى حمار الوحش و شبهه بقره و فى الضبى او الارنب شاه قال و هو مروى عن اهل البيت و تشخيص المماثله فى الخلقه شان النبى صلى الله عليه و آله و ائمه عليهم السلام و الفقيه لو امكن له التشخيص و ليس ذلك من شان العدلين و مع هذا قد فسّر الطبرسى فى جمع الجوامع ذوى عدل بالفقيهين و هو المحكى عن ابن عباس و مع هذا ثبوت اعتبار شهاده العدلين فى مورد لا يقتضى و لا- يقتضى بعموم الاعتبار إلا- ان يقال انه لا- قائل بالفصل لكن نقول انه لا و ثوق لى بتتالى الفتاوى غالبا بعد ثبوت الاتفاق فى المقام و التفتن بمفاد الآيه مضافا الى ما تقدم من القول باختصاص اعتبار الشهاده بالقاضى فى القضاء بل من منع عن اعتبار عموم شهاده العدلين لو ثبت اعتبارها فى غير مقام القضاء يقول به و يمنع عن الاعتبار فى امثاله و اما الثامن فلا مقتضاه اعتبار شهاده العدلين فى مقام الوصيه و هو لا يقتضى اعتبار عموم شهاده العدلين إلا ان يقال انه لا قائل بالفصل لكنه

مدفوع بما يظهر مما تقدم و مع هذا مقتضى الآيه التخيير بين العدلين و الاثنين من غير المسلم فالتمسك بذلك على اعتبار عموم الشهاده يقتضى القول بعموم التخيير و لا يقول به احد و اما الاخير فلان مقتضاه اعتبار شهاده العدلين فى باب الطلاق و اين هذا من اعتبار عموم الشهاده و القائل بالفصل موجود كيف لا و من يمنع عن اعتبار عموم الشهاده لا ينكر اعتبار شهاده العدلين فى باب الطلاق إلاّ ان يقال ان من يمنع عن اعتبار عموم الشهاده يمنع عن اعتبار الشهاده بالطلاق فى غير مورد القضاء و لا يثبت بالآيه اعتبار الشهاده بالطلاق على الاطلاق و مع هذا ظاهر الآيه اشتراط صحه الطلاق بالاشهاد و هو اعنى الاشتراط صريح اخبار مستفيضه و الظاهر انعقاد الاجماع عليه بل فى المسالك الاصحاح عليه فلا دلالة فى الآيه على اعتبار الشهاده و اما السنه فهى ما رويه فى الكافى فى موارد المعيشه موثقا بالاسناد عن سعد بن سعد بن صدقه عن ابي فى كتاب الصّلاه فى باب اللباس الذى يكره الصّلاه فيه و ما لا تكره و نقله فى الوسائل عن الشيخ فى صحيحه الحلبي قال سألت أبا عبد الله عليه السّلم عن الخفاف عندنا فى السوق نشتريها فما ترى فى الصّلاه فيها فقال صل فيها حتى يقال لك انها ميتة بعينه و ما رواه فى الكافى فى اواخر المعيشه فى باب كراهه حفظ المال و كراهه الإضاعه فى الصّحيح على الصّحيح بالاسناد عن حريز قال كان لإسماعيل بن عبد الله دنانير و اراد رجل من قريش ان يخرج الى اليمن فقال إسماعيل يا ابيه ان فلانا يريد الخروج الى اليمن و عندي كذا و كذا ديناراً فترى ان ادفعها اليه يبتاع لى بها بضاعه من اليمن فقال ابو عبد الله عليه السّلم يا بنى اما بلغك انه يشرب الخمر فقال إسماعيل هكذا يقول الناس فقال يا بنى لا تفعل فعصى إسماعيل اياه و دفع دنانيره فاستهلكها و لم يات به بشيء منها فخرج إسماعيل و قضى ان أبا عبد الله عليه السّلم عليه حجة و حج إسماعيل تلك السنه فجعل يطوف بالبيت و يقول اللهم اجرنى و خلاف على فلحقه ابو عبد الله عليه السّلم فخمره بيده من خلفه و قال له مه يا بنى فلا و الله مالك على الله هذا حجه و لا لك ان ياجرك و لا يخلف عليك و قد بلغك انه يشرب الخمر فائتمته فقال إسماعيل يا ابيه انى لم اره يشرب الخمر انما سمعت الناس يقولون فقال يا بنى ان الله عز و جلّ يقول فى يؤمن بالله و يؤمن للمؤمنين يقول يصدق الله و يصدق المؤمنين فاذا شهد عندك المؤمنون شهاده فصدقهم و لا تأتمن شارب الخمر فان الله عز و جلّ يقول فى كتابه وَ لَا تُؤْتُوا السُّفَهَاءَ أَمْوَالَكُمُ

فأى سفیه اسفه من شارب الخمر لا يزوّج اذا خطب و لا يشفع اذا شفع و لا يؤتمن على امانه فمن ائتمنه على امانه فاستهلكها لم يكن الذى ائتمنه على الله ياجره و لا يخلف عليه و ما رويه فى الكافى فى نواذر المعيشه موثقا بالاسناد عن سعد بن صدقه عن ابى عبد الله عليه السّلم قال سمعته يقول كل شىء هو لك حلال ابدأ حتى تعلم انه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك و ذلك مثل الثوب يكون قد اشتريته و هو سوقه او المملوك عندك و لعله حر قد باع نفسه او خدع فبيع او امراه تحتك و هى اختك او رضيعتك و الاشياء كلها على هذا حتى يتبين لك غير ذلك او تقوم له البيه حيث ان البيه و ان كانت حقيقه فيما يظهر و تعلم منه الشىء لكن المستعمل فيه فى الاخبار انما هو الشاهد و ما رويه فى الكافى فى كتاب الاطعمه فى باب الجبن بالاسناد عن ابى عبد الله عليه السّلم فى الجبن قال كل شىء لك خلال حتى يجئك شاهدان يشهدان عندك ان فيه ميه و ما رويه فى الكافى فى كتاب الشهادات فى باب كتمان الشهاده و فى التهذيب فى كتاب انقضاء فى باب البيئات بالاسناد عن جابر عن ابى جعفر عليه السّلم قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله من كتم شهاده او شهد بها ليهدر بها دم امرئ مسلم او ليزوى مال امرئ مسلم اتى يوم القيمه و لو جهته هذا لينصرف فى وجهته كدوح يعرفه الخلائق باسمه و نسبه و من شهد شهاده حق ليحى بها حق امرئ مسلم اتى يوم القيمه و لوجه نور مدّ البصر يعرفه الخلائق باسمه و نسبه ثم قال ابو جعفر عليه السّلم أ لا ترى ان الله عز و جلّ يقول وَ أَقِيمُوا الشَّهَادَةَ لِلَّهِ و ما رويه فى الكافى فى الصّحيح فى كتاب الشهادات فى باب الرجل يدعى انى الشهاده بالاسناد عن الحلبي عن ابى عبد الله عليه السّلم فى قول الله عز و جلّ و لا يَأْبُ الشُّهَدَاءُ إِذَا مَا دُعُوا فقال لا ينبغي لاحد اذا دعى الى شهاده يشهد عدمها ان يقول لا اشهد لكم و النصوص بهذا المضمون كثيره و ما رويه فى الفقيه فى باب الشهاده على الشهاده مرسلا عن الصادق عليه السّلم اذا شهد رجل على شهاده رجل فان شهادته تقبل و هى نصف شهاده و ان شهد رجلان عدلان على شهاده رجل فقد ثبت شهاده رجل واحد و ما روى الصدوق فى المجالس فى المجلس الثانى و العشرين بالاستناد عن علقمه قال قال الصادق ع و قلت له يا ابن رسول الله صلى الله عليه و آله اخبرنى عمّن يقبل شهادته و من لا يقبل فقال يا علقمه كل من كان على فطره الاسلام جازت شهادته قال فقلت له تقبل شهاده معترف بالذنوب فقال يا علقمه لو

لم تقبل شهاده المعترفين بالذنوب لما قبلت الا شهاده الانبياء و الاوصياء صلوات الله عليهم لانهم هم المعصومون دون سائر الخلق فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا او لم يشهد عليه بذلك شاهدان فهو من اهل العداله و الستر و شهادته مقبوله الى آخر الحديث و فى الكل نظر اما الاول فلكونه اعم من شهادته الواحد و الاثنى مع عمومته للعادل و الفاسق مضافا الى ان غايه الامر ثبوت اعتبار شهاده العدلين فى مورد خصوص و اين هذا من عموم اعتبار شهاده العدلين الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل و يظهر الكلام فيه بما تقدم و اما الثانى فلان ما يمكن الاستدلال به انما هو قوله عليه السلم شهد عندك المؤمنون شهاده فصدقهم لكن الظاهر من الجمع المعرف باللام فى المقام هو الاستغراق العرفى و الجمع الكثير بل القول بدلاله الجمع المعرف باللام على العموم هو المشهور بين الخاصه و العامه بل حكم المحقق القمى بانه من باب الوضع التركيبى و قد حررنا الحال فى محله و يرشد الى ذلك قول اسماعيل سمعت الناس يقولون فلا يرتبط الخبر المذكور بالمقصود مضافا الى انه اعم من شهاده العادل و الفاسق و اما الثالث و هو امتن من اخواته فلانه يحتمل ان يكون المقصود بالبينه هو ما يعلم به الشىء اى مثبت الشىء فالمقصود بقوله عليه السلم حتى يستبين لك غير ذلك او تقوم به البينه انه حتى تستعلم و تتفحص او يحصل لك العلم بدون الاستعلام و التفحص و من ذلك استعمال البينه فى الكتاب العزيز قريبا من العشرين و كذا البيئات متجاوزا عن الخمسين و كذا ما قاله الفاضل اليزدى فى فاتحه تعليقاته على التهذيب فكان كدعوى الشىء بينه و برهان بل من ذلك ما فى بعض الاخبار على ما رويه فى اصول الكافى فى باب الكبائر من عدم الرّبا بعد البينه من الكبائر حيث ان الظاهر ان الغرض من بعد البينه هو بعد العلم الشرعى بما يثبت به الحرمة و الظاهر بل بلا اشكال ان اشتراط العلم انما هو فى باب الحرمة لا الكبير لكن قال العلامة المجلسى فى الحاشيه بخطه الشريف اى بعد علمه بالتحريم و لعله (1) قبل البينه من الصغائر لكنه ليس على ما ينبغى فلا يثبت بذلك اعتبار عموم شهاده العدلين بل لا بد فى كل مورد من كثير من الاخبار و المدار على شهاده العدلين فالامر اما من باب استعمال الكلى فى الفرد او من باب اطلاق الكلى على الفرد كما فى تعارض البينتين و كذا فيما لو تزوج امراه و ادعى آخر بانه تزوجها و كذا فيما لو ادعى مدع زوجيه امراه و اقام بينه فانكرت و ادعت اختها زوجيه و اقامت البينه و كذا فى جواز شراء

الرقيق لو ادعى الحريه بدون البيئه و عدم الجواز لو ادعى الحرمة مع البيئه و كذا فيما لو ادعى مدّع و لم يكن له بيئه فله استحلاف المنكر فان ردّ اليمين على المدّعى و حلف ثبت المدّعى به و غير ذلك لكن يمكن ان يقال ان فى تعارض البينتين مثلاً- يكون البيئه اعمّ من رجلين و رجل و امراتين فالغرض تعارض المثبتين و ليس الامر من باب اطلاق المثبت على العدلين اطلاقاً للكلى على الفرد لعدم اختصاص المصدق اى عدم انحصار المثبت فى العدلين إلا ان يقال ان الامر فى تعارض رجل و امراتين من باب اطراد الحكم لا شمول اللفظ اعنى البيئه اذ اطراد الحكم لا يمانع عن كون الغرض من البيئه هو شهاده العدلين نظير المطلق المنصرف الى الفرد الشائع لو ثبت اطراد حكمه فى الفرد النادر بالخارج حيث ان اطراد الحكم لا- يمانع عن كون المقصود بالمطلق هو الفرد الشائع و كذا اللفظ الموضوع لمعنى ثبت اطراد الحكم المتعلّق باللفظ فى معنى آخر بالاجماع مع امكان التجوّز باللفظ الاعمّ من المعنيين حيث ان امكان التجوّز باللفظ عن الاعمّ لا يمانع عن كون اللفظ مستعملاً فى معناه كما فى قوله سبحانه فان كان له اخوه فلامه السّيدس حيث ان الاخوه حقيقه فيما فوق الاثنين بناء على كون اقل الجمع ثلاثه كما هو الا-ظهر و الحكم المذكور اعنى الحجب ثابت للاخوين ايضاً و ان امكن استعمال الاخوه فيما فوق الواحد مجاز الا ان امكان الاستعمال فيما فوق الواحد مجازاً لا يمانع عن الاستعمال فيما فوق الاثنين و كذا الحكم المطرّد فى غير مورد التعليل بناء على عدم اعتبار مفهوم العله و ثبوت التخصيص بها حيث ان الاطراد لا يمانع عن التخصيص و كذا الحكم المعلق على الجمع المعرّف باللامّ بناء على ظهوره فى الاستغراق او كونه موضوعاً له ثبت له لو اطراد الحكم فى الفرد الواحد بالخارج حيث ان اطراد الحكم لا- يمانع عن كون المقصود بالجمع المعرّف باللامّ هو الاستغراق و يمكن ان يقال انه قد ذكر البيئه موصوفه بالعادله فى غير واحد من الاخبار و كذا بالعدول فى بعض الاخبار فى سؤال السائل و مقتضاه كون المقصود بالبيئه هو مطلق المثبت فالمقصود بالبيئه فى الخبر المتقدم هو مطلق المثبت و لا بدّ فى كل مورد من تشخيص المثبت و اما الزّابع فبعد اعتبار سنده لأنّ غايه ما هو لما يقتضيه انما هى اعتبار البيئه فى مورد النصّ و لا يثبت به اعتبار عموم البيئه الا بدعوى عدم القول بالفصل و يظهر الكلام فيه بما مرّ فى تزييف الاستدلال بالكتاب و اما الخامس و السادس فلما يظهر مما تقدّم فى تزييف الاستدلال بالكتاب و اما السّابع فبعد اعتبار سنده كما هو الأسد

لان غايه الامر اعتبار شهاده العدلين فى باب الشهاده على الشهاده و لا يثبت به اعتبار عموم البيئه الا بدعوى عدم القول بالفصل و يظهر الكلام فيه بما تقدم و اما الاخير فبعد اعتبار سنده لانه ان كان الاستدلال باعتبار دلالتة على اعتبار الشهاده على العدالة فلا يثبت به اعتبار عموم البيئه الا بدعوى عدم القول بالفرق و يظهر الكلام فيه بما تقدم و ان كان الاستدلال باعتبار اطلاقه فى الحكم باعتبار قبول الشهاده ففیه ان هذا الاطلاق فى مقام بيان عدم منافاه ارتكاب الذنب لقبول الشهاده فلا يثبت به اعتبار عموم شهاده العدلين مضافا الى كونه اعم من العادل و الفاسق فضلا عن كونه اعم من الواحد و الاثنين و قد يستدل بالاستقراء فى الاخبار الداله على جواز شهاده المملوك و نفوذه قبل العتق و بعده و المكاتب و الصبي بعد الكبر و اليهودى و النصرانى بعد الاسلام و الخصى و الاعمى و الاصم و الولد و الوالد و الوصى و الشريك و الاجير و الصديق و الضيف و الممدود اذا تاب و العدل و المولود على الفطره اقول ان الاخبار المذكوره و ارده فى الموارد المذكوره فى بيان امور اخرى غير تفصيل حكم الطبيعه بحسب الافراد اعنى اعتبار شهاده العدلين بحسب مواردھا مثلا ما دلّ على اعتبار شهاده المملوك انما يكون الغرض منها عدم ممانعه المملوكيه عن اعتبار الشهاده و لا يكون المقصود منها اعتبار شهاده المملوك على الاطلاق فلا يثبت بتلك الاخبار اعتبار شهاده العدلين فى الموارد المذكوره فمن اين يقتضى الاستقراء باعتبار شهاده العدلين على الاطلاق نعم لو ثبت اعتبار شهاده العدلين فى تلك الموارد على الاطلاق يقضى الاستقراء باعتبار شهاده العدلين على الاطلاق و ما اعتذر عنه المستدل من ان اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم الورود مورد حكم آخر انما يتم فى عموم الحكمه و اما عموم السريان فى تعليق الحكم على الطبيعه كما فى المقام فلا يشترط اعتبار الاطلاق فيه بذلك نعم لو علم فيه بعدم ورود الاطلاق فى بيان حكم الطبيعه فلا عبره بالاطلاق لثبوت عدم تعلق الحكم بالطبيعه فى هذا الفرض فيشترط الاطلاق فى عموم السريان بعدم العلم بعدم كون الكلام منساقا لبيان حكم الطبيعه ففى عموم الحكمه يكون المقتضى للعموم قاصرا عن افاده العموم و لا جابر للقصور فلا يثبت العموم و اما عموم السريان فينجبر قصور المقتضى فيه باصالة الاطلاق فيثبت العموم و مرجعه الى القول بكون عدم ورود الاطلاق مورد حكم آخر شرطا فى عموم الحكمه فلا يبنى على

العموم في صورته الشك في ورود الاطلاق مورد الاجمال و مانعا عن العموم في عموم السريان فيبنى على العموم في صورته المذكوره و هو مردود بان عموم الحكمه بعد اعتباره انما يبنى على قبح اجمال الكلام و هو مطرد فيما لو كان الغرض من المطلق بيان حكم آخر فيطرد اشتراط اعتبار الاطلاق بعدم ورود مورد بيان حكم آخر في عموم السريان إلا ان يقال ان قبح الاجمال لا يكون بالذات بل انما هو بالغير اعنى قبح خلؤ الكلام عن الفائده و هو الأربط بما ادعاه صاحب المعالم مؤسس اساس عموم الحكمه بعد المحقق في قبح الاجمال من انه لا معنى لتحليل بيع من البيوع و تحريم فرد من افراد الزبا و عدم تنجيس مقدار الكر من بعض الماء اذا الظاهر ان الغرض من نفى المعنى هو نفى الفائده لا تقي الجواز فلو كان الغرض من المطلق بيان حكم آخر لا يطرد قبح الاجمال فلا يقضى الحكمه بالعموم فلا يتم المقتضى للعموم فيشترط عموم الحكمه بعدم ورود المطلق مورد بيان حكم آخر و مع هذا اصاله الاطلاق انما تتم بناء على كون التقييد من باب المجاز و اما بناء على كونها من باب الحقيقه كما هو الاظهر فالتمسك بالاطلاق انما هو من باب ظهور عدم ذكر القيد في عدم القيد فغايه الامر جواز التمسك بالاطلاق من باب اصاله الاطلاق فيما لو شك في كون الكلام في مقام بيان حكم الطبيعه او في مقام الاجمال لو ثبت كون غلبه الاطلاق في مقام التفصيل و اما لو ثبت كون الاطلاق في مقام بيان حكم آخر فلا مجال للتمسك بالاطلاق بل نقول انه بناء على كون التقييد من باب المجاز انما يكون التمسك بالاطلاق من باب اصاله الحقيقه من جهة الظن باراده المعنى الحقيقى قضيه الغلبه دفعا للشك البدوى بملا حظ الغلبه كما يقال المشكوك فيه يلحق بالاغلب و اما لو كان الشك مستقرا كما لو كان الاطلاق واردا مورد حكم آخر فلا يتم اصاله الحقيقه بناء على اعتبار الظن الشخصى في باب الحقيقه بل بناء على اعتبار الظن النوعى فيه على القول باختصاص اعتبار الظن النوعى في صورته الشك في اراده المعنى الحقيقى بما لو كان الشك ناشيا من الامر غير المعبر في اراده المعنى الحقيقى نعم بناء على اطراد اعتبار الظن النوعى فيما لو كان الشك ناشيا من الامر المعبر يتم اصاله الحقيقه بناء على كون التقييد من باب المجاز الا ان القول بذلك انما هو في صورته عدم اجمال اللفظ عرفا و لو كان المطلق واردا مورد حكم آخر يتطرق عليه الاجمال عرفا و مع ذلك نقول ان القول بعموم الحكمه مبنى على القول بعدم جواز ورود الاطلاق مورد

الاجمال فكيف يشترط في عموم الحكمه عدم الورد مورد الاجمال و كيف يمنع عن عموم السريان لو ثبت ورود الاطلاق مورد الاجمال و ربما يتوهم ان في مورد العموم السرياني يلزم العموم عقلا- قهرا و يمتنع تخلفه قضيه ان الحكم المعلق على الطبيعه لا- بشرط يسرى الى الافراد قهرا عقلا- فلا- مجال لاشتراط العموم السرياني بعدم الورد مورد حكم آخر و يندفع بان السريان انما يلزم لو ثبت تعلق الحكم بالطبيعه لا بشرط و لو كان المطلق وارد حكم آخر فلا يثبت كون متعلق الحكم هو الطبيعه لا بشرط اى الطبيعه المطلقه او مطلق الطبيعه مورد الاعم من الطبيعه لا بشرط و الطبيعه بشرط شىء و قد يستدل بالاخبار الوارده فى الوصيّه و النكاح و الطلاق و الحدود و غيرها اقول انه ان كان الغرض دلالة تلك الاخبار على اعتبار عموم شهاده العدلين كما هو الظاهر فعهدته على من يدعيه بل الظاهر عدم الدلاله و ان كان الغرض التمسك بالاستقراء فكان المناسب اضافه تلك الاخبار الى الاخبار السابقه مع انه لا يثبت الاستقراء بتوافق الاخبار فى موارد اربعة قضيه اخذ التصفح فى كثير من الموارد او اكثر من الموارد فى تعريف الاستقراء الناقص لعدم شمول الكثره بل عدم صدقها فضلا عن عدم صدق الاكثر على التصفح فى اربعة موارد و ان ذكر بعض صدق الخبر المتواتر الماخوذ فى تعريف الكثره على اخبار الثلاثه و حكم ثلثه بصدق كثره الشك فى الصيلاه على التوالى ثلاثا و جرى بعض على الاتمام لمن كثر سفره فسافر ثلث مرات على الوجه المشروط و فى الرّوضه بعد قول الماتن فى كفارات الاحرام و فى كثير الجراد شاه و المرجع فى الكثره الى العرف و يحتمل اللغه فيكون الثلاثه كثيرا و ربما يقتضى كلام التفتازانى عند الكلام فى تعريف الفصاحه فى شرحه المطول على التلخيص متنا و حاشيه و متنا فى شرحه المختص ان الكثره قد يراد بها ما يقابل الواحده فالمقصود بها ما فوق الواحد فتصدق على الاثنين فضلا عن الثلاثه و قد يراد بها ما يقابل القله و هو الغالب المتعارف فلا- تصدق على الثلاثه فضلا عن الاثنين لكن لم اظفر بمورد يتعين فيه كون المقصود بالكثره ما يقابل القله و مزيد الكلام موكول الى ما حرّناه عند الكلام فى تعريف الخبر المتواتر و نظير ذلك ما صنعه المحدّث البحرانى فى الحدائق حيث تمسك فى وجوب الاجتناب عن شبهه المحصور بالاستقراء فى الاخبار و عد اربعة موارد و يمكن ان يقال ان المدار على اخبار حرمة القياس و الا فالاستقراء من الالفاظ المصطلحه و تلك



الاخبار ظاهره في الحاق فرد الواحد بالفرد الواحد و لا- تشمل الحاق اكثر الافراد بطائفه من الافراد او يقال ان ذكر الموارد الاربعه من باب المثال بشهاده قوله بعد و نحوها ذكر تلك الموارد لكن الايراد السابق حينئذ اعنى كون المتناسب اضافته تلك الموارد الى الموارد المتقدمه بحاله و قد يستدل بروايه معتبره بل بروايه صحيحه تدلّ على اعتبار عموم شهاده العدلين قال السيد السند صاحب المفاتيح في مصايحه سمعت من الوالد وجود روايه معتبره داله على حجيه شهاده العدلين مطلقا و حكى في المناهل عن بعض المحققين دعوى وجود روايه صحيحه تدلّ على اعتبار شهاده العدلين في جميع الموارد اقول انه يتاتى الكلام في المقام تاره في اعتبار السيد و اخرى في اعتبار المدلول اما الاول مبني على اعتبار تصحيح الغير و لو قلنا بكون المدار في الاستفاضه على ما فوق الواحد لا ما فوق الاثنين و لا ما فوق الثلاثه اذ الاستفاضه انما هي في الخبر المعلوم بعينه و المفروض في المقام الجهل بعين الخبر اما الثاني فيثبت بتوسط اعتبار المنقول بالمعنى و نظير ذلك ما في الوسائل كثيرا و تقدم ما يدل او ياتى منه ليبدل عليه و يمكن ان يقال انه في المقام لا يحصل الظن بالدلاله فضلا عن الظن بالحكم تفرض عدم الفحص قضيه عدم امكانه و بعد فرض حصول الظن لا دليل على اعتباره نظير ما يتاتى من الكلام في حصول الظن و اعتباره في باب العمل بالعموم قبل الفحص لكن يمكن القول بان الظاهر بل بلا اشكال حصول الظن بالدلاله المفيد الظن بالحكم نعم في باب العمل بالعموم قبل الفحص لا يتاتى الظن بالعموم لكثرت الخلف اعنى كثره التخصيص بخلاف المقام و اما اعتبار الظن المذكور بالدلاله فيتاتى بناء على اعتبار فيتاتى بناء على اعتبار مطلق الظن بل لو لم يتات الاعتراف في المقام لا يتاتى الاعتراف في باب المنقول بالمعنى لكن يتاتى الاشكال بناء على اعتبار الظنون الخاصه لان المدار في الظن اللفظي بناء على اعتبار الظنون الخاصه على الظن المتعارف بين اهل اللسان و الظن الحاصل في المقام متعلقا بالدلاله لا يكون مما تعارف بين اهل اللسان و ان اتفق على اعتبار الظن الحاصل من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلاله إلا ان يدعى القطع بعدم الفرق بين الظن الحاصل قبل الفحص و الظن الحاصل بعد الفحص او يدعى القطع بعدم الفرق بين الظن الحاصل في المقام متعلقا بالدلاله و الظن الحاصل من المنقول بالمعنى متعلقا بالدلاله لكن دون كل منهما الكلام بل صرح الباغوي في بحث التخصيص بان الاعتقاد بان هاهنا دليلا اجمالا لا يكفي ما لم يحصل

معرفة بعينه بل استظهر الوالد الماجد ره الاتفاق هنا بل من اكثر اهل العلم على عدم كفايه الظن بوجود الدليل على الحكم مع الجهل بعينه نوعا او صنفا او شخصا لكن قيل ان اشتراط العلم بعين الدليل خلاف مذهب العلماء و طريقتهم و على اى حال لا وثوق لى غالبا بتلك الفتاوى فكيف يحصل الوثوق بدعوى واحد او غير واحد و يتفرع على اعتبار عموم الشهاده اعتبار الشهاده على الشهاده لكن مع قيام فرعين على كل من الاصلين سواء اتحد الفرعان او اختلفا و الا فلو قام فرع على كل من الاصلين اى قام فرع على اصل آخر فلا مجال لاعتباره للزوم ثبوت شهاده كل من الاصلين بشهاده الواحد اذ المشهور به فى الشهاده على اصل آخر و فرع آخر الثانى هو شهاده الاصلين لا ما شهدا به اعنى المشهود به فى الشهاده الاولى و ربما فرق بعض فى البين حيث انه تمسك فى اعتبار عموم الشهاده بعموم دليل اعتبار البيئه و بنى على عدم اعتبار الشهاده على الشهاده تمسكا بالاصل و عدم الدليل و اختصاص حجيه البيئه بالاموال و حقوق الادميين و ليس بالوجه نعم ربما حكى عن العلامة فى التذكرة دعوى الاجماع على عدم اعتبار الشهاده على الشهاده فى باب رؤيه هلال شوال لكنه لا يجرى فى غير رؤيه هلال شوال و لا يجدى فى غيرها بل عن الشهيد الثانى و سبطه صاحب المدارك القول بكفايه الشهاده على الشهاده فى رؤيه هلال شوال و فى الرياض قد ادعى الاجماع على كفايه الشهاده على الشهاده و نقله عن ظاهر الغنيه و المسالك و غيرهما و لو قيل ان المدار فى اعتبار عموم شهاده العدلين على التعدى بالنسبه الى السامع اعنى التعدى عن الحاكم الى غيره لا التعدى بالنسبه الى المتعلق قلت ان التعدى بالنسبه الى السامع يستلزم التعدى بالنسبه الى المتعلق كيف لا و المفروض فى اعتبار عموم البيئه التعدى عن مورد الخصومه عند الحاكم الى غيره مع ان حجيه الشهاده فى حق الحاكم بالنسبه الى غير مورد الخصومه تستلزم التعدى عن المتعلق على ان الغالب فى البيئه عند الحاكم فى غير المرافعات او عند غير الحاكم انما هو غير المال و غير حقوق الادميين و لو ثبت اعتبار البيئه فى غير المال و غير حقوق الادميين عند غير الحاكم او عند الحاكم فى غير المرافعات فيثبت اعتبارها فى غير المال و غير حقوق الادميين عند الحاكم فى المرافعات لو كان الشهاده على الشهاده فى المرافعه كما هو المقصود بالعنوان فى الفقه بالاولويه و لا يذهب عليك ان الشهاده تاره تكون للقضاء بالمشهود به و اخرى تكون للشهاده

بالمشهود به و ثالثه تكون لبناء السامع على المشهود به من تحصيل الموضوع كرويه الهلال كان الطهاره او تحصيل الحكم  
الوضعي الطهاره و النجاسه او تحصيل الحكم التكليفي لو لم يرجع الامر الى تحصيل الموضوع كوجوب الصلاه على الميت و قد  
ظهر الحال في الكل بما مرّ و ايضا الغالب ان متعلق الحكم هو الشهاده و قد يكون المتعلق هو الاشهاد و الاستشهاد كما في  
الطلاق و المداينه و يمكن ان يقال انه لا يجوز الشهاده على المشهود به بشهادة العدلين و لو بناء على اعتبار عموم الشهاده بناء  
على اعتبار العلم في الشهاده فضلا عن اعتبار الاحساس بالرؤيه او السماع فيها وفاقا لبعض الاواخر و الفرق بين هذا و ما قبله ان  
الشهادة هنا على المشهود به و فيما قبله على الشهاده كما مرّ و الظاهر بل بلا اشكال انه لا فرق فيما ذكر بين الشهاده عند الحاكم  
في المرافعات و الشهاده عند الحاكم في غير المرافعات او عند غير الحاكم و اعلم انه اختلف فيما لو شهد العدلان عند الحاكم  
برؤيه الهلال في نفوذ حكم الحاكم بالرؤيه بعد ثبوت مقتضى الرؤيه في حق الحاكم بالشهادة على القول بالنفوذ كما عن العلامة  
البهبهاني تمسّكا بدلاله بعض الاخبار على جواز ان يحكم الامام بالهلال لو شهد به العدلان قضيه اصاله اشتراك حكام الشرع  
مع الامام في عموم الاحكام و القول بالعدم كما اختاره بعض الفحول تمسّكا بعدم ثبوت المذكور بشيء من الادله الاربعه لكن  
لا- ريب في الاوّل بناء على ثبوت عموم الولايه و اما بناء على عدمه فيبتنى الامر على انصراف الحكم في مقبوله عمر بن حنظله  
الى الحكم في الدعاوى و عمومه للحكم في غير الدعاوى بل لصرف الفتوى فيتم النفوذ على الثاني دون الاوّل و كذا انصراف  
الامام في الخبر المذكور الى الائمه الاثني عشر عليهم السلم و عمومه لنوابهم قيم النفوذ على الثاني ايضا دون الاوّل و الخلاف  
المذكور مع قطع النظر عن ظهور استناد حكم الحاكم الى الرؤيه و جهاله المستند و اما صوره ظهور استناد الحكم الى الرؤيه او  
جهاله المستند فكل منهما عنوان على حدّه كما ياتي و الظاهر انه كلام في عدم نفوذ الحكم بنجاسه شيء بعد شهادة العدلين بها  
عند الكلام الحاكم هذا و لو حكم الحاكم بوجوب الصوم او الافطار مع كون مدرك الحكم هو الرؤيه او مع الجهل بالمدرك  
فكل منهما عنوان على حدّه و في الاوّل قول باعتبار الحكم من الشهيد في الدروس و التوقف من صاحب المدارك و الذخيره  
بناء على ما يظهر من بعض

الفحول فى فهم كلام الشّهدى و صاحب المدارك و الذخيره و احتمل المحقق القمى فى الغنائم لكنه جرى على كون المدار فى العنوان الاوّل على شهادته الحاكم حاكما بعدم اعتبار شهادته الحاكم و كون المدار فى العنوان الثانى على حكم الحاكم فلا اشكال فى ان المدار فى العنوان الثانى على حكم الحاكم و جهاله مستنده و الاشكال فى العنوان الاوّل و امتيازته فى العنوان الثانى اما بالمخالفة لذيل العنوان الثانى بكون المدار فى العنوان الاوّل على شهادته الحاكم او بالمخالفة لذيله بكون المدار فى العنوان الاوّل على ظهور استناد الحكم إلى رؤيه الحاكم و فى العنوان الثانى وجوه ثالثها اعتبار الحكم فى حق مقلّد الحاكم المذكور دون مجتهد آخر او مقلّد الا ان يستفسر عن المدرك و يعمل عليه على تقدير اعتباره عند المجتهد او مجتهد المقلّد و اختاره المحقق القمى فى الغنائم و ظاهر الدروس التوقف و فى المقام عنوان آخر هو انه هل يكفى ثبوت الرؤيه (1) و نظيره الكلام فى كفايه شهادته العدلين بنجاسه ثوب مثلا عند بعض العوام فى حق غيره ممن علم بشهادته العدلين عند ذلك بالنجاسه سواء كان مجتهدا او مقدّرا عند الحاكم و ربما يتأتى الكلام فى نفوذ حكم الحاكم بثبوت الهلال لو كان الحكم مبنيا على رؤيه الحاكم فى الشّهر السابق او شهادته العدلين بها فيه و عدمه و كذا يتأتى الكلام فى اعتبار الشهادته لو شهد احد العدلين بالرؤيه فى اوّل شهر شعبان و شهادته الآخر بالرؤيه فى اوّل شهر رمضان مع مساعده الاوّل للثانى بانقضاء ثلثين يوما من الاوّل و ربما نقل عن الوالد الماجد ره و بعض آخر عدم اعتبار حكم الحاكم فى باب الهلال فى حقّ حاكم اعلم و لتفضيل الكلام فى الكلّ آخر و ينبغى ان يعلم انه لا- ريب فى اشتراط اعتبار شهادته العدلين بناء على عموم اعتبارها بما يشرط به بناء على اختصاص اعتبارها بالمرافعات و ايضا يتأتى الكلام فى اشتراط اعتبار شهادته العدلين بناء على اختصاص اعتبارها بالمرافعات او عموم اعتبارها لغير المرافعات بكون العدلين من اهل الخبره لكن مورد الكلام منحصر فيما يختلف حال تشخيص المشهود به بكون العدلين من اهل الخبره و اما ما لا يختلف حال تشخيصه بكون العدلين من اهل الخبره فلا اشكال فى عدم اشتراط اعتبار شهادته العدلين به بكون العدلين من اهل الخبره و بالجمله لا اشكال فى الاشتراط بناء

ص: ٨١٣

(١-١) بشهادته العدلين عند الحاكم او لا و فيه قولان

على اشتراط اعتبار شهادة العدلين بالظن و لا اشكال فى عدم الاشتراط بناء على عدم اشتراط اعتبار شهادة العدلين و ربما يظهر من صاحب المعالم القول باشتراط اعتبار شهادة العدلين بكون العدلين من اهل الخبره مع القول بعموم الاعتبار حيث ان الظاهر منه القول بعدم ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين مع عدم كون العدلين من اهل الخبره و هو مبنى على القول باشتراط اعتبار شهادة العدلين بالظن لكنه ينافى ما تقدّم من ان الظاهر منه اعتبار شهادة العدلين فى صورته الشك و يمكن ان يقال انه لو شهد العدلان من غير اهل الخبره بما يختلف تشخيصه بالخبره و عدمها فيكشف كون العدلين من اهل التدليس و تزيين الظاهر فلا ينافى القول باشتراط اعتبار شهادة العدلين بكون العدلين من اهل الخبره مع القول بكون اعتبار شهادة العدلين من باب التّعبد و ايضا الظاهر بل بلا اشكال قيام الاتفاق على اشتراط اعتبار الشهاده باستنادها الى المشاهده و ينافيه ما عن جماعه من ثبوت الاجتهاد بشهادة العدلين و كذا ما فى الرّوضه من نفى الخلاف عن ثبوت ولايه القاضى المنصوب من جانب الامام عليه السّلم بشهادة العدلين و عن الكفايه استظهار نفى الخلاف عنه و كذا ما نقل من ظهور الاتفاق على ثبوت عداله بشهادة العدلين لكن المنافاه انما تتم بناء على كون عداله هى الملكه كما هو المشهور لامتناع الاطلاع على الملكه بالمشاهده و اما بناء على كونها هى نفس الاجتناب فيمكن الاطلاع عليها بالمشاهده فلا منافاه فى الباب و مع ذلك المدار فى اعتبار الشهاده على استنادها الى العلم و العلم بالعداله متعدّد و خصوصا بناء على كونها هى الملكه و قد صرّح العلامة فى موضع من المختلف و كذا الشّهد فى موضع من الذكري باستحاله العلم بالعداله ايضا بقى ان الشهاده بالفعل او الكتابه مثل الشّهاده بالقول فيثبت عداله الرّجل بصلاه عدلين خلفه و كذا بكتابتهم ام لا- يمكن القول بالاول بملاحظه عموم ما دلّ على وجوب تصديق العادل بل المؤمن الشّامل لتصديق قوله و فعله و كتابته فان الفعل و الكتابه كالقول منبئ و مخبر كل واحد منهما عما فى الضّمير فيتّصف بالصّدق و الكذب إلا ان يقال بانصراف ذلك الى القول بعد ثبوت ذلك و عدم اختصاصه بالعدلين الا

بالعدلين إلا أن يقال بكون الانصراف بدويا او يقال ان الفرق مقطوع العدم نظير انه لو قيل ايتنى بالماء ينصرف الماء فى كلام الغالب الى ماء البئر لكن يكفى ماء النهر قطعا لكن نقول ان عهده دعوى عدم الفرق على من يدعيه و ان يك كاذبا فعليه كذبه و يرشد الى ذلك اعنى القول الاوّل انه لم يتامل احد فى كفايه تعديلات اهل الرجال حتى على القول بكونها من باب الشهاده او الخبر و كذا الاستدلال على حجيه الاخبار المودعه فى الكتب بآيه النبأ منطوقا و مفهوما فعلى ما ذكر لا بدّ ان يثبت اعتبار التلفظ و عدم كفايه الكتابه من الخارج بخلاف القول الثانى هذا و غايه ما فى الباب انما هى جواز الصّلاه خلف من صلى عدلان خلفه مثلا و اما جواز الشهاده على عدالته فهو مبنى على جواز استناد الشهاده الى ما يجوز العمل به كالاتصحاب و البيّنه المقدمه الثانيه

ان الخبر لغه هو القول المخصوص اعنى ما يقابل الانشاء كما ذكره ثله بل عن جماعه دعوى الاجماع عليه و حكى العميدى عن قائل اشتراكه بين القول المذكور و غيره من الاشارات و الدلائل و الاحوال اذا كانت بحيث يفهم منها معنى الخبر و منه تخبرنى العينان ما القلب كاتم و جعله السيّد السّند المحسن الكاظمى بمعنى النبأ قال و هو المخبر به من حيث انه اخبر به كما يقال جاءهم خبر شنيع و ذكر استعماله بمعنى العبره و القصّه و ذكر التفتازانى فى شرح التلخيص اطلاقه بمعنى الاخبار فى قولهم الصّدق هو الخبر عن الشىء على ما هو به قال بدليل تعديته بعن و لعلّ القول بكونه بمعنى الاعلام سواء كان بالقول او بغيره كما جريت عليه سابقا فى الاصول غير بعيد و لعل الاظهر القول بكونه حقيقه فى القول المخصوص كما جريت عليه سابقا فى الرّساله المعموله فى تصحيح الغير نظرا الى التبادر و نقل الاجماع من جماعه و عن ثله اشتراكه بين القول المذكور و الكلام التّفسى الذى هو حكم النفس بالامر الخارجى من انتساب امر الى آخر ايجابا او سلبا و عن بعض التوقف و عن المعتزله كونه فى غير القول غير حقيقه و لا مجاز و قد اختلف فى قبوله التحديد على قولين و على كل من القولين ايضا على قولين و فيه كلمات كثيره يطول المقام بالتعرّض لها مع انها لا تجدى و لا تنفع و على اىّ حال مقتضى ما سمعت من نقل الاجماع من جماعه على كونه حقيقه فى القول المخصوص كونه صفه اللفظ على جميع الاقوال لكن ينافيه ما حكاه السيّد السّند المحسن الكاظمى فى استدلال من قال بقبوله التحديد بالعسر من انه اذا قيل زيد كاتب مثلا فلا ريب ان هناك خبر او هل هو هذا اللفظ من حيث هو دال او مدلوله الاصلّى اعنى التّسبه

الخارجيّه او التبعي اعنى الحكم النفسى و فى هو اصطلاح النحاء ما يقابل المبتدا قال ابن مالك مبتدا زيد و عاذ و خبر و عند ارباب المعانى بل اهل الاصول و العربيّه كما ذكره السيّد السّند المحسن الكاظمي ما يقابل الانشاء و هو من باب الجريان على المعنى اللغويّ بناء على كونه حقيقه فى القول المذكور لغه و الا فهو اصطلاح طاروى و الكلام فى تعريفه بهذا المعنى لا يليق بالمقام و فى اصطلاح ارباب الرّجال بل اهل الاصول و الفقه بمعنى الحديث و قد عرف الحديث فى الاصول بكلام يحكى قول المعصوم او فعله او تقريره لكن الكلام فيه لا يليق بالمقام ايضا و قد حرّنا الكلام فيه فى محله و بالجمله الخبر بالمعنى اللغوى لا يخرج عن القول بناء على ما سمعت من نقل الاجماع من جماعه على كونه حقيقه فى القول المخصوص فلا يدخل التذكيه فيه كما لا يدخل فى الشهاده بالمعنى اللغوى و لا بالمعنى المتجدّد و يظهر الحال بما تقدّم و لا مجال لدخولها فى الخبر بالمعنى المصطلح كما لا يخفى و قد يقال ان المعتبر فى الخبر بالمعنى اللغويّ علم المخبر بحقيقه النسبه مع استظهار هذه الدّعوى من الشّهد فى القواعد حيث حكم بان الشهاده و الرّوايه تشتركان فى الجزم و كذا من اهل البيان حيث قالوا لا شك ان قصد المخبر بخبره امّا الحكم او كونه عالما به و يسمى الاوّل فائده الخبر و الثانى لازمها و قرروا التلازم بانه لا يمكن ان ينفك الثانى عن الاوّل دون العكس فالمقصود بالخبر فى حصر الكلام فى كلماتهم فى الخبر و الانشاء هو الاعمّ من الخبر الحقيقى و المجازى اى القدر المشترك بين الحقيقه و المجاز و القرينه مقابله الخبر بالانشاء و الا فصور غير العلم من التّصديقات وسائط بين الخبر و الانشاء بل يقال ان صيغ الخبر و هى نفس الجمل كذلك فيكون مدلول زيد قائم مثلا هو الاذعان بتحقيق النسبه فى الواقع اذعانا علميّا و به صرح بعض الفحول و بالمقاله الاولى يخرج التذكيه عن الخبر لابتنائها على الظن و ليس بالوجه لصدق الخبر قطعاً على ما كان مقطوع الخلاف فضلا عمّا كان مبنيًا على الظن لو كان ظاهرا فى العلم كما هو الغالب فى الاخبارات و من ذلك صدق الخبر الصادق على ما كان مخالفا للاعتقاد مطابقا للواقع كما هو مقتضى اعتبار المطابقه و المخالفه للواقع فى صدق الخبر و كذبه من المشهور نعم لو اخبر عن ظن او كان المعلوم او الظاهر للسامع و غيره ابتناء الخبر على الظن اى كان المعهود و المتعارف ابتناء مثل خبر المخبر على الظن فلا يصدق الخبر و اما لو كان الظاهر عند السّامع او المعلوم عنده فقط ابتناء الخبر على الظن فيصدق الخبر فالحال فى الخبر على منوال ما

تقدّم في الشهادة و استظهار مداخلة العلم في معنى مادة الخبر من اهل البيان مدفوع بان التفتازاني صرح في شرح التلخيص بانه ليس المراد بالعلم ثم هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع بل حصول هذا هذا الحكم في ذهن المتكلم و ان كان خبره مظلونا او مشكوكا او موهوما او كذبا محضا و هذا ضروري لكل عاقل تصدى للاخبار و اهل البيت ادري بما في البيت و مقتضى تزييف الاستدلال بآيه النيا على حجيه الاجماع المنقول بعدم صدق النيا على ما كان مستندا الى الحس القول بخروج التذكية عن الخبر بواسطة مداخلة الاستناد الى الحس في مدلول الخبر لكون العدالة من باب الامر الغير المحسوس لكن حرّنا في محلّه ضعف القول باختصاص صدق الخبر بما كان مستندا الى الحسن فقد ظهر ان خروج التذكية عن الخبر اما بواسطة دخول القول في معنى الخبر او دخول العلم او الاستناد الى الحسن في معناه لكن القول بدخول العلم او الاستناد الى الحسن مدخول و بما مرّ يظهر ان الخبر لغه يساوي الشهادة بالمعنى اللغويّ كل و منهما لما كان عند المخبر مظلونا او مشكوكا فيه او موهوما او مقطوع العدم لكن لا يصدق شيء منهما على ما كان مقيدا بالظن و كذا ما كان المعهود استناده للظن و لعلّ مقاله اكثر التساوي ايضا لكن باختصاص كل منهما بما كان مستندا الى العلم و اما الفرق بينهما بحسب المعنى المصطلح عليه عند الفقهاء و الأصوليين فهو بين لا خفاء فيه و اما الخبر بالمعنى اللغويّ فهو اعمّ من الشهادة بالمعنى المصطلح عليه المذكور قال السيّد السند المحسن الكاظمي ان الشهادة و ان كانت اخبارا ايضا إلا انه قد اخذ منها ان يكون انشاء الاخبار بين يدي الحاكم فاذا اطلع على قتل مثلا او دين او قذف او سرقة او نحو ذلك فحكى ذلك ابتداء كان اخبارا و ان دعي للتسجيل كان شهادة و قال سيّدنا ان الشهادة و ان كانت اخطارا ايضا إلا انها قد اخذ في مفهومها ان يكون الغرض من الاخبار اثبات ما يخبر به و لو مع انضمام آخر اليه و ذلك لا يكون الا عند الاستشهاد و اما الخبر غير الشهادة فالغرض منه اعلام السامع بوقوع النسبه او لا وقوعها او كون المتكلم عالما بذلك او نحوهما من اظهار التفجع و التحسر و الحث على الفعل و غيرها فاذا قال قائل اني قد رايت اليوم زيد يقتل عمروا او يقذفه او يعطيه ما لا قصدا الى اعلام المخاطبين بذلك كان ذلك اخبارا فاذا تنازعا و دعي للاخبار بما اطلع عليه منها فاخبر كان شهادة لكن لا يلزم في صدق الشهادة الاستشهاد بل لو بادر احد عند الحاكم في مقام المرافعة الى الاخبار يعد شهادة كيف لا و قد حكموا بان التبرع باداء الشهادة



قبل الاستنتاج و طلب الحاكم اياه من الشاهد يمنع عن القبول مع انه لا يلزم في صدق الشهاده كونها بين يدي الحاكم لا في مقام الحكومه كما هو ظاهر ما تقدّم من كلام السيّد السند المحسن الكاظميّ بل هو الظاهر مما مرّ من كلام سيّدنا و لا مطلقا بل القول باناطه صدق الشهاده بكونها عند الحاكم و لو كانت في مثل رؤيه الهلال و الطهاره و النجاسه لا يقول به قائل و الاظهر حواله الفرق الى العرف وفاقا لبعض الاكابر كما ان الاظهر حواله الفرق بين الصدق و الكذب الى العرف كما حرّراه في الرّساله المعموله في حجيه الظن لكن لا- يصدق الخبر في غالب موارد صدق الشهاده مع ان اهل العرف العام لا يطلعون على المعنى المصطلح عليه في الشهاده الا ان محال الفرق الى العرف الخاصّ بالاصاله بالنسبه الى الشهاده و من باب المتابعه للغه بالنسبه الى الخبر او يقال انه قد تسرى المعنى الاصطلاحى الى العرف العام فان اهل العرف العام يفرقون بين الخبر بالمعنى اللغويّ و الشهاده بالمعنى الاصطلاحى فلا- باس بحواله الفرق بينهما الى العرف العام و بعد ما سمعت قول انه كثيرا ما يطلق الشهاده في العرف على الاطلاع كما يقال جئت امس ببابك و زيد شاهد عليه بل منه قول القاضى ايتنى نشاهدك و من شاهدك فيمكن ان يقال ان الشهاده حقيقه في مطلق الاطلاع كما هو مقتضى ما تقدّم من كلام صاحب المصباح و قد صارت حقيقه في الاطلاع الخاصّ و بعد فعسى ان يظهر بما مرّ بل لا- خفاء في انه يتاتى الكلام في دخول التركيه في الخبر بالمعنى اللغويّ و الشهاده بالمعنى المصطلح عليه و اما الخبر بالمعنى المصطلح عليه و الشهاده بالمعنى اللغويّ فلا يرتبط بالمقام كما ان الشهاده بالمعنى اللغويّ لا ترتبط بالمقام ايضا فلا- حاجه الى الفرق بين الخبر بالمعنى اللغويّ و الشهاده بالمعنى اللغويّ و كذا الفرق بين الخبر بالمعنى المصطلح عليه و الشهاده بالمعنى اللغويّ ثم ان الشهيد في القواعد حكم باشتراك الروايه و الشهاده في الجزم و اختلافهما باختصاص الرّوايه بكون المخبر به امرا عاما لا يختص بمعيّن كالاخبار الوارده في بيان الاحكام و اختصاص الشهاده باختصاص المشهود به بالمعيّن كقوله عند الحاكم اشهد بكذا الفلان فحكم بوقوع اللبس في رؤيه الهلال من جهه عدم اختصاصه بشخص معيّن و اختصاصه بشهر معيّن و اخبار المترجم عند الحاكم من جهه عمومه للترجمه فقال الاقوى في التعدد في الموضوعين و اخبار المقوم من جهه نصبه لتقويّمات لا نهايه لها فهو روايه و الزامه بمعين و اخبار القاسم من جهه نصبه لكل قسمه و من حيث التعيين في كل قضيه و الاخبار عن عدد الركعات او الاشواط من جهه انه لا

يخبر عن الزام حكم المخلوق بل للخالق سبحانه فهو كالروايه و انه الزام لمعيّن لا يتعدّى و الاخبار بالطهاره و النجاسه اما لو كان ملكه فلا شك في القبول و الاخبار عن دخول الوقت و الاخبار عن القبله و اخبار الخاص فقال و الاقرب في هذه الخمسه الاكتفاء بالواحد الا في الاخبار بالنجاسه إلا ان يكون يده ثابتة عليه باذن المالك فقال اما المفتى فلا خلاف في انه لا يعتبر فيه التعدّد و كذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز و جلّ الى الخلق فهو كالرأوى و لانه وارث النبيّ صلّى الله عليه و آله او الامام الذي هو واحد فقال و اما قبول الواحد في الهديه و في الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهاده لا لانه روايه اذ هو حاكم خاصّ لمحكوم عليه خاصّ بل هو شهاده لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيده للقطع و لهذا قيل و ان كان صيبا و منه اخبار المرأه في اهداء العروس الى زوجها اقول ان الظاهر من تعبيره بالرأويه و حكمه باختصاصها بالامر العام كون الغرض من الروايه هو الخبر بالمعنى المصطلح عليه لكن مقتضى ما ذكره من موارد اللبس كون الغرض منها هو الخبر بالمعنى اللغويّ لكنك خبير بعد الاغماض عن التناقض في كلامه بان الفرق بين الخبر بالمعنى الاصطلاحيّ و الشهاده بالمعنى الاصطلاحيّ بعد ظهوره كما مرّ لا نفع فيه و لو تطرق نفع في الباب لكان النفع في الفرق بين الخبر بالمعنى اللغويّ و الشهاده بالمعنى الاصطلاحيّ لكن لا نفع فيه ايضا كما يظهر مما ياتي و ايضا مقصوده من التعدّد انما هو الاثنان من المذكور فالمقصود من لزوم التعدّد في رؤيه الهلال و ترجمه بناء على كون الامر فيهما من باب الشهاده انما هو عدم كفايه الواحد و عدم لزوم الزائد على الاثنان لكنك خبير بانه لا بدّ في اللواط و السّحق من شهود اربعة و يثبت كثير من الامور بشاهدين و شاهد و امراه و شاهد و يمين كالديون و الاموال و يثبت بعض الامور بثلاثه رجال و امراتين كالزّنا الموجب للزّجم و بعضها برجلين و اربع نسوه و بعضها بالرّجال منفردات و منظمات كالولاده و الاستهلال و غيرهما و ايضا مقتضى كلماته ان المدار في لزوم التعدّد على صدق و بعضها بالنساء الشهاده و المدار في كفايه الواحد على صدق الاخبار لكنك خبير بان كفايه الواحد في الموضوعات لا يتم الا بالعنايه اعنى دعوى الاستقراء في الاخبار و ظاهر كلامه تسلم كفايه الواحد في الاخبار عن الموضوعات و ايضا مقتضى ما ذكره في آخر كلامه نحلل الواسطه بين الاخبار و الشهاده لكنك خبير بان الواسطه بينهما غير معقوله كيف لا و لا واسطه بين الاخبار و الانشاء ثم انه قد حكم التفاضل في شرحه المطول على التلخيص في

اوائل بحث الاسناد الخبرى تبعا لما نقله عن بعض المحققين المقصود به المحقق الرضى بان الخبر يدل على الصّديق و اما الكذب فليس بمدلوله بل هو نقيضه قال و قولهم يحتمله لا يريدون ان الكذب مدلول اللفظ كالصدق بل المراد انه يحتمله من حيث انه هواى لا يمتنع عقلا ان لا يكون مدلول اللفظ ثابتا و مقتضاه اصالة صدق الخبر كما حكم بها من غير عن ذلك اقول ان الصّديق انما هو مطابقه الخبر للواقع بناء على كون المدار فى الصّديق و الكذب على المطابقه و المخالفه للواقع لا الاعتقاد كما هو المشهور و المنصور حيث ان الصّديق كالكذب صفه للخبر و لا- يكون الصّديق نفس الواقع كيف لا- و من الواضح غايه الوضوح ان قيام زيد مثلا لا يتّصف بالصدق لو قيل قام زيد و كان زيد قائما و لا مجال لدلاله الخبر على مطابقته للواقع كيف لا و لا مجال لدلاله الذات على وصفه مع ان الخبر بنفسه بالنسبه الى مطابقته للواقع و مخالفته له على السواء فلا وجه لدلالته على المطابقه للواقع و الظاهر ان منشأ الحديث اشتباه المطابقه للواقع بالواقع اذ لو قيل مثلا قام زيد و كان زيد قائما فقيام زيد مدلول الخبر إلا انه مبنى على فرض تحقق القيام لزيد فى الواقع فلا يتأتى الدلاله على الصّديق بالكليه و لو كان الصّديق هو الواقع مع ان القيام المتحقق فى الواقع انما هو قيام الجزئى المتشخص و القيام الواقع محمولا فى القضية الخبرية المدلول عليه بها انما هو القيام الكلى فلا بدّ فى الدلاله على الصّديق من قيام اماره من الخارج كغلبه الصّديق على فرض ثبوتها او قيام ما يقتضى و يقضى بلزوم البناء على الصّديق تعيدا هذا و مقتضى مقاله المذكوره اصالة الصّديق كما مرّ من باب الاصل الكاشف عن الواقع لكن لا يتّصل اصل فى مورد بواسطه نفس المورد بل لا بدّ فى تاصيل الاصل من الرجوع الى ما يقتضى من الخارج تاسيس اصل كاشف عن الواقع او اصل تعبدي المقدمه الثالثه

انّ النزاع فى المقام انما يبتنى على القول باشتراط اعتبار الخبر بالعداله و كذا الاماميه بناء على عدم دخولها فى العداله كما هو الاظهر على ما حرّراه فى الرّساله المعموله فى ثقّه فلا يجرى النزاع و كذا لا يطرد على القول بعدم اشتراط اعتبار الخبر بالعداله و الاماميه فالنزاع مبنى على القول باعتبار الظنون الخاصّه فلا يجرى النزاع و كذا لا يطرد بناء على اعتبار مطلق الظن و الوجه فى ذلك أنّه على القول بعدم اشتراط اعتبار الخبر بالعداله و الاماميه يعتبر الخبر الحسن و الخبر الموثق و على هذا لا مجال لاعتبار التعدّد فضلا عن العداله فى المادح و كذا لا مجال لاعتبار التعدّد فضلا

عن العدالة بناء على اطرادها في غير الامامي في الموثق الغير الإمامي فالمقصود بالتركيبه في العنوان انما هو توثيق الامامي و لا يجرى النزاع و كذا لا- يطرّد في توثيق غير الإمامي و كذا المدح من الامامي فضلا عن غير الامامي و ايضا النزاع انما هو وارد مورد المتعارف من كون المزكي من اهل الخبره كما هو المتداول في تركيبه الرواه من اهل الرجال فلا يجرى النزاع بل لا يطرّد في التركيبه من غير اهل الخبره و ايضا الظاهر ان مرجع النزاع الى النزاع في كفايه الظن و لزوم تحصيل العلم او ما يقوم مقامه اعني شهاده العدلين فمن يقول بعدم كفايه التركيبه من عدل واحد و لزوم كون التركيبه من عدلين لا بدّ ان يقول بعدم كفايه سائر ما يفيد الظن بالعداله ايضا فما يظهر من صاحب المعالم من القول بثبوت عداله الراوى بالاختبار و الصحبه المتأكده بحيث يظهر احواله و يطلع على سريره حيث يكون ذلك ممكنا و هو واضح و مع عدمه باشتهارها بين العلماء و اهل الحديث و شهاده القرائن المتكثره المتعاضده مع قوله بعدم كفايه تركيبه عدل واحد كما ترى إلا ان يقال بوقوع الاتفاق على حجيه الظن الحاصل من الاختبار و الاشتهار لكنه ينكر جواز الاطلاع على وقوع الاجماع في امثال هذه الاعصار مع وجود القول بلزوم تحصيل العلم في باب العدالة كما حرّناه في محلّه و ان كان المقصود به حصول العلم فلا باس به لكنه خلاف ظاهر العبارة إلا ان يقال ان الظاهر من الظهور في المقام هو العلم لكنه انما يتم فيما اخذ فيه الظهور اى في باب الاختبار و اما كلامه في باب الاشتهار و شهاده القرائن فظاهره الظن و لم يؤخذ فيه الظهور فقد ظهر فساد ما صنعه في المعارج حيث انه منع المنع عن كفايه التركيبه من عدل واحد كما ياتي قال عداله الراوى تعلم باشتهارها بين اهل النقل فمن اشتهرت عدالته من الرواه او جرحه عمل بلاشتهار و ايضا هل المدار على القول بلزوم التركيبه من عدلين على حصول الظن في المقام و لو قيل بعدم اشتراط الظن في شهاده العدلين للزوم حصول الظن في الاحكام الشرعيه أو لا- الا-ظهر الاخير و ايضا انما جعلنا النزاع في تركيبه الراوى لانه المناسب للبحث عنه في كلمات الاصوليين في مباحث خبر الواحد بالمعنى المصطلح عليه و ربما عمّمه ثله لتركيبه الشاهد و لذا ذكروا من اقوال المسأله القول بالتفصيل بين تركيبه الراوى و تركيبه الشاهد و ليس بالمناسب بل لو كان البناء على التعميم لكان المناسب جعل النزاع في مطلق التركيبه و لا وجه للتعميم لخصوص تركيبه الشاهد و ايضا الجرح و ان يطرّد فيه النزاع لكن لا جدوى للنزاع فيه اذ لا يلزم في

ضعف الخبر ثبوت عدم اعتبار الراوى بل يكفى فيه عدم ثبوت الاعتبار كيف لا و من الضعيف روايه المجهول و المهمل اذا عرفت ما تقدم فنقول ان المحقق قد جرى فى المعارج على كون اعتبار التذكيه من باب الشهاده و اختاره صاحب المعالم و من هذا تاسيسه اساس الصحى و الصّحح فى المنتقى و المقصود بالصّحى هو الصّحیح عندى كما ان المقصود بالصّحح هو الصّحیح عند المشهور و يمكن ان يكون الصّحح اشاره الى صحيحى و الصّحح اشاره إلى صحيح المشهور و ربما جعل السيّد السيّد النجفى الصّحح اشاره الى صحيحى و الصّحح اشاره الى الصّحیح عند المشهور و لا دليل عليه و هو بعيد و الامر من باب الرّمز و الاشارة كما انه جعل صورته النون من باب الرّمز و الاشارة الى الحسن فالصّحح بتخفيف الياء و فتح الصّاد المخففه و جرى على ذلك الفاضل التستري و اقتفاه تلميذه السيّد السيّد التفرشى فى ترجمه احمد بن محمّد بن الحسن بن الوليد و كذا فى ترجمه احمد بن محمد بن يحيى العطار بل ترجمه الحسين بن الحسن بن أبان و صرح به كاشف اللّثام نقلا و مقتضاه انحصار اعتبار الصّحح فيما كان كلّ من رجال سنده منقول العدالة من عدلين إلا ان يقال بالاجماع على كفايه الظن فى الباب لكن لم يتفق القول بكفايه الظنّ مع كون الامر من باب الشهاده و ياتى الكلام فى اقتصار صاحب المعالم على الخبر المشار اليه اعنى ما كان كلّ من رجال سنده منقول العدالة من عدلين و قد ذكر الفاضل الخاجوئى فى رجاله انه يستفاد القول بذلك من علامه فى الخلاصه فى ترجمه إسماعيل بن مهران حيث انه بعد ان حكى تضعيفه عن ابن الغضائرى حكم بان الاقوى الاعتماد على روايته لشهادة الشيخ و النجاشى بوثاقته و ظاهر ان شهادة العدلين مقدّمه على شهادة العدل الواحد قال و يشبه ان يكون بناء كلامه فى ترجمه إبراهيم بن سليمان على هذا حيث قال و ضعفه ابن الغضائرى فقال انه يروى عن الضعفاء و فى مذهبه ضعف و النجاشى وثقه ايضا كالشيخ و حينئذ يقوى عند العمل بما يرويه و يضعف بأنّه بناء على كون التذكيه من باب الشهاده فالمدار على شهادة العدلين ليس إلا فلا مجال لترجيح شهادة العدلين على شهادة العدل الواحد فالظاهر ان المدار فى ترجيح التوثيق من الشيخ و النجاشى فى باب إسماعيل بن مهران على ان التّضعيف من ابن الغضائرى على كون الجرح و التعديل من باب الخبر و ان عبّر بالشهادة و بما ذكر يظهر الحال فى ترجيح التوثيق من الشيخ و النجاشى على تضعيف ابن الغضائرى فى باب إبراهيم بن سليمان بل لا دلالة فيه على كون الجرح و التّعديل من

باب الشهاده بوجه و ظاهر شيخنا البهائي في اصوله كون اعتبار التزكيه من باب اعتبار الخبر حيث انه قال تزكيه العدل الامامي كفايه ثم استدللّ بعموم مفهوم آيه النبيا بل نسب مختاره الى العلامه و الشيخ و سائر المتأخرين و ابسط الكلام في مبادئ مشرق فروعه و قال و لقد بالغ بعض افاضل معاصرنا قدس الله روحه في الاصرار على اشتراط العدلين في المزكي نظرا الى ان التزكيه شهاده و لم يوافق القوم على تعديل من انفرد الكشي او الشيخ الطوسي او النجاشي او العلامه مثلا بتعديله و جعل الحديث الصّحيح عند التحقيق منحصرًا فيما توافق اثنان فصاعداً على تعديل رواته و مقصوده ببعض افاضل معاصريه هو صاحب المعالم في المنتقى و حكى في المنتقى في المقام عن بعض فضلاء معاصريه بعض الكلام لكن لم يظهر لي كون المقصود به شيخنا البهائي و ان حكى في بعض المواضع في من المنتقى عن بعض المتأخرين و قيل و كان المراد الشيخ البهائي و قد حرّرتنا في الرّساله المعموله في باب شيخنا البهائي ما وقع بينه و بين صاحب المعالم من الملاقاه و غيرها و قد ذكر المولى التقي المجلسي في شرح مشيخه الفقيه ان بعض الاصحاب المقصود به صاحب المعالم بقرينه نقل تقسيم الاخبار الى الصّحى و الصّحاح عنه بالغ في اشتراط تزكيه العدلين رداً على شيخنا البهائي و ذكر شيخنا البهائي وجوهاً في الردّ عليه و جرى السيّد الداماد على القول بتلك مقاله و هو مقتضى ما عن صريح العلامه في التهذيب من ان الجرح و التعديل من باب الخبر و مقتضاه عدم كفايه تزكيه غير الامامي لاشتراطه الايمان و العدالة في اعتبار خير الواحد و هو مقتضى بعض كلماته في الخلاصه كقوله في ترجمه سيف بن سليمان التمار بعد نقل توثيقه عن ابن عقده عن عليّ بن الحسن و لم اقف له على مدح و جرح من طرفنا سوى هذا و الاولى التوقف حتى يثبت عدالته و كذا قوله في الترجمة اللاحقه لتلك الترجمة اعنى ترجمه الحسن بن صدقه بعد نقل توثيقه و توثيق اخيه عن ابن عقده عن عليّ بن الحسن و في تعديله بذلك نظر و هو ظاهر عبارات اخرى في الخلاصه تقتضى القدر في الشهاده للنفس او غيرها بعدم اثبات العدالة و ان كانت مرجحه للقبول حيث ان الظاهر منها لزوم ثبوت عداله الراوى (1) و قد حرّرتنا تلك العبارات في الرّساله المعموله في ثقّه لكنّه صرح في الخلاصه بقبول روايه جماعه من فاسدى المذهب كقوله في ترجمه أبان بن عثمان بعد نقل كونه ناووسيا عن الكشي عن عليّ بن الحسن و الاقوى عندي قبول روايته و ان كان فاسد المذهب و قوله في ترجمه الحسن بن عليّ بن

ص: ٨٢٣

---

(١ - ١) في اعتبار الروايه و الظاهر و الظاهر من العدالة انما هو المعنى الاخص فالظاهر منها لزوم ثبوت عداله الراوى

فضال و انا اعتمد على روايته و ان كان مذهبه فاسدا و قوله فى ترجمه على بن اسباط بعد نقل كونه فطحيا عن النجاشى و الكشى و انا اعتمد على روايته بل قد ذكر المحقق القمى انه اكثر فى الخلاصه من قبول روايه فاسد المذهب و نظير ذلك انه جرى فى النهايه فيما لا يمكن فيه الجمع بين الجرح و التعديل على تقدّم الجرح و جرى فى الخلاصه على ترجيح التوثيق بزياده العدد كما سمعت من ترجيحه توثيق الشيخ و النجاشى على تضعيف ابن الغضائرى فى باب إسماعيل بن مهران و إبراهيم بن سليمان بل جرى على الترجيح بدون زياده العدد كما صنعه فى ترجمه محمّد بن إسماعيل بن بشير البرمكى حيث انه نقل توثيقه عن النجاشى و تضعيفه عن ابن الغضائرى و رجح التوثيق اللهم إلا ان يكون الترجيح مبنيًا على زياده ضبط النجاشى كما هو معروف بها و يمكن ان يقال ان تقديم الجرح لا ينافى الترجيح بالعدد لانصراف الأوّل الى صورته مساواه الجرح و التعديل فى العدد و ان قلت انه قد علّل تقديم الجرح بإمكان اطلاع الجارح على ما لم يطلع عليه المعدّل و هذا يجرى فى صورته زياده العدد قلت ان التعليل المذكور ينصرف ايضا الى صورته مساواه الجرح و التعديل فى العدد لبعد اطلاع المعدّل على ما لم يطلع عليه الجارح مع زياده عدد المعدّل و يقتضى القول بتلك المقاله ما قاله العلامة فى الخلاصه فى ترجمه ليث بن البخترى بعد ان حكى عن ابن الغضائرى نقل اختلاف اصحاب ليث فى شأنه و الحكم بان الطعن فى دينه من ان الطعن من ابن الغضائرى فى دينه لا يوجب الطعن لانه اجتهاد منه إلا ان يقال انه يمكن ان يكون من باب كون الجرح و التعديل من باب الشهاده و مقتضى تلك المقاله انحصار اعتبار الصّحيح فيما كان كل من رجال سنده منقول العداله و لو من عدل واحد لكن صرح سيّدنا ايضا بكون التركيه من باب الخبر لكنه جعل المدار على مطلق الظن بناء على دلالة آيه البناء على ثبوت العداله و الفسق بالظن كما ياتى منه و ظاهر المحقق القمى انه لا ينكر صدق الخبر على التركيه لكنه انما بقول بحجّيه الخبر من جهه حجّيه مطلق الظن الاجتهادى فهو يقول بحجّيه مطلق الظن الاجتهادى بعداله الراوى سواء كان من جهه التركيه و هى من باب الخبر او غيرها من جهه حجّيه مطلق الظن بالاحكام الشرعيه فمن يقول بتلك المقاله لا بد ان يقتصر على تركيه العدل الإمامى و لا يتعدى عنه ان قال باعتبار العداله و الايمان فى اعتبار خبر الواحد او قال باعتبار العداله فى اعتبار خبر الواحد لكن قال باعتبار الايمان فى العداله إلا ان يقول بالاجماع على كفايه مطلق الظن

فى المقام او دلاله آيه النبيا على كفايه الظن الشخصى فى تشخيص العدالة و ان قال باعتبار اخبار الكتب الاربعه فلا بد ان يقتصر على اخبار الكتب الاربعه الا ان يقول باحد الامرين المذكورين آنفا و ان قال باعتبار الخير من باب اعتبار مطلق الظن بينى على اعتبار مطلق الظن فى المقام و اختار غير واحد من الاواخر كون اعتبار التزكيه من باب اعتبار الظنون الاجتهاديه و مقتضاه كفايه القرائن فى ثبوت العدالة و كذا تزكيه غير الامامى الممدوح فضلا عن تزكيه غير الامامى الموثق او الامامى الممدوح بناء على رجحانه على غير الامامى الممدوح و فضلا عن تزكيه العدل الواحد و قد جرى المحدث الحزب فى الفائده الثانيه عشر المرسومه فى خاتمه الوسائل على ان اعتبار التزكيه من باب القطع حيث ان توثيق بعض علماء الرجال الاجلاء الثقات الاثبات كثيرا ما يفيد القطع مع اتحاد المزكى لانضمام القرائن التى يعرفها الماهر المتتبع أ لا ترى انا نرجع الى وجداننا فنجد جزما بثقه كثير من رواتنا و علماء الذين لم يوثقهم احد لما بلغنا من آثارهم المفيده للقطع بثقتهم و قد تواتر الاخبار فى حجيه خبر الثقه و قد حكى فى غايه المامول عن شيخنا البهائى فى بعض تحقيقاته قبول تزكيه غير الامامى للامامى اذا كان عدلا تعويلا على ان الفضل ما شهد به الاعداء و عدم قبول الجرح من غير الامامى و ربما توهم منه التفصيل بين تزكيه الامامى للامامى فاعتبار التزكيه من باب اعتبار الخير و يكفى عدل واحد و غيره من تزكيه غير الامامى للامامى و تزكيه غير الامامى لغير الامامى و تزكيه الامامى لغير الامامى فاعتبار التزكيه من باب اعتبار الشهاده فلا بد من عدلين و ليس بشىء حيث انه لو اكتفى بعدل واحد فى التزكيه من غير الامامى فيكتفى به فى التزكيه من الامامى قطعا مع ان الشهاده لا بد فيها من الايمان الا نادرا فلا يكفى تزكيه غير الامامى اذا كان عدلين لغير الامامى على ان الكلام المذكور تفصيل فى حال غير الامامى بين تعديله و جرحه و لا يكون تفصيلا فى قبول التزكيه نعم لو فصل بقبول تزكيه غير الامامى اذا كان عدلا دون غيره لكان دالا- على التفصيل المتوهم من كلامه فلا دلاله فى كلامه على التفصيل المذكور بوجه لكن نقول ان الكلام المذكور مبنى على عموم العدالة لغير الامامى كما هو الاظهر لوجه حزنناها فى الرساله المعموله فى ثقه لكن من اشترط العدالة فى اعتبار الخبر كما هو المدار فى اصل الكلام فى المقام كما تقدم قد اعتبر الايمان ايضا و الظاهر بل بلا اشكال ان القول باعتبار العدالة دون الايمان مفقود الاثر فبعد اعتبار العدالة لا مجال لتزكيه غير الامامى و ربما يظهر من علامه



المجلسي في حاشيه الخلاصه في اوائل الكتاب التفصيل بين ما لو كان التزكيه بصوره الاجتهاد بان كانت في مقام ذكر الخلاف من المزكي فلا عبره به لرجوع القبول الى التقليد و ما لو كانت على سبيل الشهاده و الاخبار بان كان في مقام لم يذكر المزكي فيه الخلاف فيجب على المجتهد اعتباره و النظر فيه و فيما يعارضه ليستبين له حال الرجال و يترجح لديه الرد او القبول و ربما يظهر من صاحب المعالم توقف العلامه في النهايه حيث انه نسب اليه نسبة القول بكفايه العدل الواحد الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح لكن العلامه ذكر دليل القول بلزوم التعدد و زينه فهو قائل بكفايه تزكيه العدل الواحد و استدل صاحب المعالم على اعتبار العدد في التزكيه قولاً بالقول الاوّل بوجهين الاوّل ان التزكيه شهاده و من شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر و فيه اولاً انه يمكن ان يكون التزكيه من باب الخبر كما تقدّم نقل القول به فدعوى انها من باب الشهاده تحتاج الى اقامه الدليل عليها و ثانياً ان المدار في الشهاده على القول و تزكيه ارباب الرجال لا تخرج عن المكتوب بل الامر في تزكيه ارباب الرجال ليس من باب كتابه الشاهد بل من باب المكتوب عن مكتوبه بوسائط عديده إلا ان يقال بالقطع بعدم الفرق بين كتابه الشاهد و المكتوب عن مكتوبه بوسائط بعد اعتبار كتابه الشاهد هذا لو كان التوثيق من النجاشي مثلاً درايه و اما لو كان من باب الروايه بان نقل النجاشي التوثيق عن غيره في كتابه فالامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط عديده و ثالثاً ان الشهاده مبنيه على العلم و تزكيه ارباب الرجال لا تخرج غالباً عن الظن إلا ان يقال انه مبني على اعتبار الاستناد الى العلم في الشهاده و قد تقدّم عدم الاعتبار إلا ان يقال ان اعتبار الشهاده في صوره الاستناد الى الظن غير ثابت و ان لم يكن الاستناد الى العلم معتبراً في معنى الشهاده لكن نقول ان الاظهر كفايه الظن بالعداله كما ياتي و رابعاً ان لزوم التعدد في عموم الشهادات غير ثابت قال شيخنا البهائي في مشرقه و السند قبول شهاده الواحد في بعض الموارد عند بعض علمائنا بل شهاده المرأه الواحده في بعض الاوقات عند اكثرهم إلا ان يقال ان القدر الثابت اعتبار شهاده العدلين و غيرها غير ثابت الاعتبار بل نادر الاعتبار فلا بدّ من الاقتصار عليها و خامساً انه مبني على حجيّه عموم شهاده العدلين و هو غير بين و لا مبين في الاستدلال فهو من باب الدعوى من دون شاهد و بينه و سادساً انه يحتمل ان يكون التزكيه من باب الخبر فكان عليه سدّ هذا الاحتمال و ان فرضنا كون القول بكونها من باب الشهاده اقوى قال

شيخنا البهائي في المشرق و هلا- كانت تزكيه الراوى كماغلب الاخبار فى انها ليست شهاده كالروايه و نقل الاجماع و تفسير مترجم القاضى و اخبار المقامه مثله بفتوى المجتهد و قول الطيب باضرار الصوم بالمرض و اخبار اجير الحج بايقاعه و اعلام الماموم الامام بوقوع ما شك فيه و اخبار العدل العارف بالقبله بجاهل العلامات لكن يمكن الذب بان الغرض ان عموم مفهوم آيه البناء غير و ان باعتبار التزكيه قضيه لزوم التناقض على تقدير العموم و لا جدوى فى مجرد صدق الخبر فلا بد من البناء على التعدد بناء على حجه عموم شهاده العدلين فلا يتطرق الايراد المذكور لكن نقول انه خلاف ظاهر الاستدلال بلا اشكال و بعد ما سمعت اقول انه لو كان المدار على الشهاده فلا بد فى المزكى من شهاده العدلين ايضا و هكذا الى ان يدور او يتسلسل كما ياتى و هذا المحذور يتطرق ايضا على القول باشتراط العدالة و الايمان فى اعتبار الخبر و بعد هذا اقول انه لا جدوى فى التوثيق من باب الشهاده لو كان مبتيا على كلام الغير و لو احتمالا و احتمال الابتناء جار فى عموم التوثيقات مع قطع النظر عن الظهور فى البعض فلا- مجال للعمل بالتوثيقات راسا و من ذلك ان المولى التقى المجلسى قد حكى عن صاحب المعالم انه لم يعتبر توثيق العلامه و السيد بن طاوس و الشهيد الثانى بل اكثر الاصحاب تمسكا بانهم ناقلون عن القدماء إلا انه لو ثبت النقل فى حق الاكثر فاحتمال النقل جاز فى كل واحد من التوثيقات و لو مع القطع بالاجتهاد فى البعض اجمالا بالنسبه الى بعض اهل الرجال فيلزم اهمال التوثيقات بالكلية و فيه من المحذور ما لا يخفى الثانى ان العدالة شرط فى قبول الخبر و مقتضى اشتراط العدالة اعتبار العلم فى حصولها لكن شهاده العدلين تقوم مقام العلم شرعا و اما غيرها فيتوقف الاكتفاء به على الدليل و هو غير ثابت و فيه اولا انه يحتمل ان يكون الامر من باب ممانعه الفسق لاشتراط العدالة و ممانعه الفسق لا تقتضى اشتراط العدالة و نظير هذا المقال يتاتى فى كثير من الموارد مثلا يتاتى الكلام فى ان القله شرط لانفعال الماء بملاقاه النجاسه او الكريه مانعه و ان التزكيه او جواز اكل اللحم شرط لصحة الصلاه او عدم التذكيه او عدم جواز اكل اللحم مانع و ان البلوغ شرط لكون الدم حيضا او الصغر مانع و ان القدره على التسليم شرط فى صحه البيع او العجز عنه مانع و ان القبض قبل التفرق شرط فى صحه بيع الصرف و السلف او التفرق مانع بل يتاتى الكلام فى جميع العمومات المخصيه فى خلو الخاص عن الشرط او وجود المانع و فيه المدار فى الفرق بين اشتراط احد المتقابلين

و ممانعه الآخر هو اصلاح حال الاقتضاء و اناطه تعلق الحكم بوجود الشرط بكون الموضوع غير قابل بذاته لتعلق الحكم فى الاول و افساد الحال بكون الموضوع قابلا بذاته لتعلق الحكم فى الثانى مثلا وصول الدهن الى فتيله السراج شرط لاضاءه السراج و هبوب الريح مانع و ليس عدم هبوب الريح مما يتم به اقتضاء الاضاءه و كذا سوء خلق العالم او الشخص المتمزز او المتمول مانع عن ميل النفس و ليس حسن الخلق شرطا للميل اذ كل من العلم و العز و التمول مما يقتضى ميل النفس لكن حسن الخلق شرط لميل النفس فى الجاهل و الشخص الذليل و الفقير لكون الجهل و الذلّ و الفقر مما يوجب انزجار النفس إلا ان يقال ان حسن الخلق على ذلك سبب لميل النفس لا شرط له كما ان منع الثقل عن الهبوط من باب المانع و لا مجال لكون عدمه من باب الشرط و كذا عدم تعاهد بعض الافراد شرط لحمل المفرد المعرف باللام على العموم بحكم الحكمة لان الحمل على العموم مبنى على مساواه الافراد و التعاهد موجب للرجحان فالتعاهد لا يكون من باب المانع بل عدمه من باب الشرط اذ اقتضاء الحكمة للحمل على العموم منوط بانتفاء العهد قضيه رجحان المعهود و المدار فى المانع على منع الاقتضاء بل استكمالها و نظير ذلك ان الواجب و اخواته مصطلحات فى الافعال و المدار بحكم العقل فى الواجب على ثبوت المصلحه فيه و فى الحرام على ثبوت المفسده فيه و فى المستحب على ثبوت الرجحان فيه و فى المكروه على ثبوت الحزازه فيه فترك الواجب لا يقتضى ترتب المفسده و ترك الحرام لا يقتضى ترتب المصلحه و ترك المستحب لا يقتضى تطرق الحراره و ترك المكروه لا يقتضى تطرق الرجحان فترك الواجب ليس من قبيل فعل الحرام و ترك الحرام ليس من قبيل فعل الواجب و قس ترك حال المستحب و ترك المكروه و مع قطع النظر عن حكم العقل فالظاهر من التعميد بالامر وجوبا او ندبا الى جانب الفعل و التعميد بالنهى تحريما او تنزيها الى جانب الترك هو كون المصلحه و الرجحان فى الواجب و المندوب فى جانب الفعل و كون المفسده و الحزازه فى الحرام و المكروه فى جانب الفعل بل نقول ان ظاهر التعميد الى جانب خبير الفاسق بتوجيه الكلام لبيان حكمه هو ممانعه الفسق نعم التعمد الى جانب احد المتقابلين بالامر به فى ضمن العباده او المعامله او النهى عنه فى ضمنها لا يستلزم ممانعه الاخرى فى الاول و اشتراط الآخر فى الاخير بل يمكن ان يكون الامر باحد المتقابلين من باب التقريب الى ممانعه الآخر و النهى عن احد المتقابلين من باب التقريب الى اشتراط الآخر إلا انه خلاف الظاهر و يبتنى على ثبوت عدم اشتراط المامور به و عدم ممانعه المنهى عنه كما لو قيل صل ان كان لباسك

مباحا او مزكى و ثبت ممانعه الغصب دون اشتراط الاباحه و كذا ممانعه عدم التزكيه دون اشتراط التزكيه نظير ان قوله سبحانه فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْتُمْ عَلَيْكُمْ مِنْ بَابِ التَّقْرِيبِ إِلَى عَدَمِ حَرْمَةِ أَكْلِ اللَّحْمِ بِوَسْطِهِ الْأَصْطِيَادِ حَيْثُ أَنْ جَوَازِ الْأَكْلِ وَ لَوْ فِي الْجُمْلَةِ يَسْتَلْزِمُ عَدَمَ حَرْمِهِ وَ ثَانِيَا أَنْ كِفَايَةِ شَهَادَةِ الْعَدْلَيْنِ فِي الْمَقَامِ مَبْنِيَةً عَلَى حُجَّتِهِ عَمُومِ شَهَادَةِ الْعَدْلَيْنِ وَ هُوَ غَيْرُ بَيْنِهِ وَ لَمْ يَأْتِ بِالْإِشَارَةِ إِلَى الْحُجَّةِ وَ الْبَيْنَةِ عَلَيْهِ فِي الْأَسْتِدْلَالِ وَ ثَالِثًا أَنْ الْأَظْهَرَ كِفَايَةُ الظَّنِّ بِالْعَدَالَةِ كَمَا حَرَّرْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ فَلَوْ فِي بَابِ الشَّهَادَةِ وَ الْفَتْوَى وَ أَنْ حَكِيَ عَنِ الْبَحَارِ دَعْوَى أَنْ الظَّاهِرَ مِنَ الْأَخْبَارِ أَنَّ أَمْرَ الْعَدَالَةِ فِي الصَّيِّلَةِ أَسْهَلُ مِنْهُ فِي الشَّهَادَةِ وَ تَعْلِيلُهَا بِأَنَّهُ لَعَلَّ السَّرَّ أَنَّ الشَّهَادَةَ تَبْتَنِي عَلَيْهَا الْفُرُوجُ وَ الدَّمَاءُ وَ الْحُدُودُ وَ الْمَوَارِيثُ فَيَنْبَغِي الْأَهْتِمَامُ فِيهَا بِخِلَافِ الصَّيِّلَةِ فَإِنَّهُ لَيْسَ الْغَرَضُ مِنْهَا إِلَّا اجْتِمَاعُ الْمُؤْمِنِينَ وَ إِيْتِلَافُهُمْ وَ اسْتِجَابَةُ دَعْوَاتِهِمْ وَ نَقْضُ الْأَمَامِ وَ فُسْطَقُهُ أَوْ كُفْرُهُ لَا - يَضُرُّ بِصَلَاةِ الْمَامُومِ بَلْ مَقْتَضَى مَا قَالَهُ فِي الْمَعَارِجِ مِنْ أَنَّ الرَّوَايَةَ لَا يَقْبَلُ فِيهَا إِلَّا مَا يَقْبَلُ فِي تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَ هُوَ شَهَادَةُ عَدْلَيْنِ تَسْلَمُ لَزُومِ شَهَادَةِ الْعَدْلَيْنِ فِي تَزْكِيَةِ الشَّاهِدِ وَ الْجَمَاعِ عَلَيْهِ وَ جَرَى الْمَحَدَّثُ الْبَحْرَانِيُّ فِي الْحَدَائِقِ وَ الدَّرَرِ النَّجْفِيِّ عَلَى اعْتِبَارِ الْإِتِّصَافِ بِمَحَاسِنِ الْأَخْلَاقِ فِي الْعَدَالَةِ الْمَعْتَبَرَةِ فِي الْقَضَاءِ وَ الْفَتْوَى اسْتِنَادًا إِلَى رَوَايَةٍ لَا تَدَلُّ عَلَى الْمَقْصُودِ كَمَا حَرَّرْنَاهُ فِي مَحَلِّهِ وَ بَعْدَ مَا مَرَّ أَقُولُ أَنَّ اعْتِبَارَ مَا فِي حُكْمِ الصَّحِيحِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ التَزْكِيَةِ مِنْ بَابِ الشَّهَادَةِ غَيْرَ مُتَّجِهٍ لِعَدَمِ خُرُوجِ الْأَمْرِ عَنِ الظَّنِّ وَ لَا - جَدْوَى فِيهِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ التَزْكِيَةِ مِنْ بَابِ الشَّهَادَةِ كَمَا أَنَّ اعْتِبَارَ مَا فِي الْفِقْهِ لَوْ ثَبِتَ الْقَوْلُ بِهِ غَيْرَ مُتَّجِهٍ أَيْضًا حَيْثُ أَنَّ الصَّدُوقَ بَعْدَ الْكَلَامِ فِي شَهَادَتِهِ لَا جَدْوَى فِي شَهَادَتِهِ بِوَصْفِ الْوَحْدَةِ بِنَاءً عَلَى كَوْنِ التَزْكِيَةِ مِنْ بَابِ الشَّهَادَةِ وَ شَهَادَةِ صَاحِبِ الْمَعَالِمِ أَنَّ كَانَتْ مَبْنِيَةً عَلَى الْعِلْمِ فَلَا حَاجَةَ إِلَى شَهَادَةِ الْغَيْرِ لَهُ وَ إِلَّا فَلَا جَدْوَى فِي شَهَادَتِهِ لِنَفْسِهِ وَ لَا فِي شَهَادَةِ الْغَيْرِ لَهُ وَ بِالْجُمْلَةِ شَهَادَةُ الْعَدْلَيْنِ أَمَّا تَنْفَعُ فِي حَقِّ شَخْصٍ لَا فِي حَقِّ أَحَدِ الْعَدْلَيْنِ وَ بِمَا ذَكَرْنَا يَظْهَرُ الْحَالُ فِيمَا مَرَّ حِكَايَتُهُ مِنْ أَنَّهُ شَهِدَ أَصْلًا فِي بَابِ الصَّيِّحِيِّ لَكِنْ نَقُولُ أَنَّ مَقْتَضَى كَلَامِهِ أَنَّ الْأَمْرَ فِيمَا فِي حُكْمِ الصَّيِّحِيِّ مِنْ بَابِ الْخَبْرِ الْوَاحِدِ الْمَحْفُوفِ بِالْقَرِينَةِ وَ لَعَلَّهُ الْحَالُ فِي غَيْرِ ذَلِكَ مِمَّا تَقَدَّمَ ذِكْرُهُ لَكِنْ مَقْتَضَى التَّعْبِيرِ بِالصَّيِّحِيِّ قِيَامَ شَهَادَةِ الْعَدْلَيْنِ مِنَ الْخَارِجِ عَلَى عَدَالَتِهِ كُلِّ مِنْ أَجْزَاءِ السِّنْدِ وَ الْمَعْرُوفِ فِي الْأَسْتِدْلَالِ عَلَى الْقَوْلِ الثَّانِي وَ جِهَانِ الْأَوَّلِ عَمُومِ مَفْهُومِ آيَةِ الْبِنَاءِ وَ يَرُدُّ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا حَرَّرْنَاهُ فِي الْأَصُولِ مِنَ الْأَشْكَالِ فِي الْأَسْتِدْلَالِ بِمَفْهُومِ آيَةِ النَّبِيَا عَلَى

حجيه خبر العدل ان التزكيه التي بين ايدينا و تنفع بحالنا من باب المكتوب بل المكتوب عن المكتوب بوسائط عديده بل من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط عديده في بعض الموارد كما تقدّم و البناء لا يصدق على غير القول و لا اقل من عدم الشمول او الشك في الشمول مع ان الظاهر من البناء كونه عن علم بعد صدقه على ما كان عن ظن و الظاهر منه ايضا ما كان العلم فيه مستندا الى الحس و التزكيه عن ظن و مستنده الى غير الحس فلا يشملها مفهوم آيه البناء إلا ان يقال ان ظهور البناء فيما لو كان مستندا الى المحسوس بدوى و الظاهر بعد التدبير الشمول لغير المحسوس كيف لا و نقل خبر الواحد بالمعنى يشملها مفهوم آيه البناء بلا اشكال من احد و امره من باب غير المحسوس و من ذلك ان الاظهر اعتبار الاجماع المنقول بناء على حجيه الظنون الخاصه لشمول مفهوم آيه البناء و اورد عليه في المعالم و المنتقى بان اشتراط العدالة في الراوى مبنى على ان المراد بالفاسق في الآيه من له هذه الصّيفه في الواقع فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها و هو موقوف على العدالة فلا بد من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينه و فرض العموم في المفهوم على وجه يتناول الاخبار بالعداله يؤدي الى حصول التناقض حيث ان مقتضى منطوق الآيه رد روايه محتمل الفسق و لو زكاه عدل واحد لان المراد بالفاسق في الآيه هو الفاسق الواقعي ففي الحقيقه يراد به غير معلوم العدالة سواء كان معلوم الفسق او محتمله مط و مقتضى المفهوم على الفرض المذكور قبول كل خبر عدل واحد حتى في تزكيه الراوى و مقتضى ذلك قبول روايه محتمل الفسق مطلقا فلو عملنا بالمفهوم ايضا على الاطلاق حتى في تزكيه العدل الواحد للراوى يلزم التناقض بين جهتي كلام واحد و تحرير الايراد المذكور بان يقال ان العدالة شرط في قبول الروايه فلا- بدّ من ثبوتها بالعلم او ما يقوم مقامه من البينه اما الثانيه فقد احوال حالها على الظهور و اما الاولى فقد استدللّ عليها بممانعه الفسق الواقعي بحكم الآيه بتقريب ان المراد بالفاسق في الآيه من له صفه الفسق في الواقع فلا بدّ من احراز العدالة بالعلم او ما يقوم مقامه من البينه و ان ان قلت ان تزكيه العدل الواحد تقوم مقام العلم بحكم مفهوم آيه النبأ قلت ان مفهوم آيه النبأ لا- يمكن شمولها لواقعه التزكيه للزوم التناقض اذ لو زكى واحد بعض الرّواه فمقتضى منطوق الآيه وجوب ردّ روايته بناء على كون المقصود بالفاسق هو الفاسق الواقعي كما هو

المفروض و مقتضى المفهوم وجوب قبول روايته بناء على كون المقصود بالعدل هو العادل الواقعي كما هو المفروض ايضا فالروايه المذكوره يجب ردها بحكم منطوق الآيه و يجب قبولها بحكم مفهومها فيلزم التناقض فى جهتي كلام واحد اقول انه بظاهره من قبيل الاكل من القفا حيث انه اورد باشتراط العدا له بتقريب ممانعه الفسق الواقعي فلا بد فى انتفائها من العلم او ما يقوم مقامه من البيئه إلا- ان يقال ان ادراج مقدمه اشتراط العدا له بواسطه اصاله كفايه عدم المانع فى البناء على انتفاء المانع و عدم لزوم انتفاء المانع بالعلم او ما يقوم مقامه لكن نقول انه بناء على اصاله العدا له حال الاشتراط كحال الممانعه و لا يلزم العلم او البيئه و يكفى الاصل و اصاله العدا له مقدمه على اصاله عدم الشرط لكونها من باب الوارد نعم اصاله العدا له لا تتم على ما حررناه فى محله لكنه بنى على لزوم انتفاء الفسق بالعلم قال و هو موقوف على العدا له نظير ان علامه فى المختلف حكم بعدم جواز الاقتداء فى الصيلاه الا بعد العلم بالعدا له تعليلا بان الفسق مانع فلا يخرج عن العهد الا بعد العلم بالعدا له فاخذ لزوم انتفاء الفسق بالعلم ينافى التدبير المذكور فى باب ادراج اشتراط العدا له فكان المناسب بحاله الايراد بممانعه الفسق و لزوم انتفائها بالعلم او ما يقوم مقامه مع ان العلم بانتفاء الفسق لا يتوقف على العدا له اذ ربما يحصل العلم بعدا له شخص مع كونه فاسقا إلا ان يكون المقصود بالعلم هو الجزم المطابق للواقع لكنه خارج عن المبحوث عنه فى جميع المباحث بل لا- يتوقف العلم بانتفاء الفسق على العلم بالعدا له اذ العلم بانتفاء الفسق عين العلم بالعدا له و مع ذلك ان منطوق الآيه لا يقتضى وجوب رد الروايه فى الصوره المفروضه لعدم ثبوت الفسق نعم يتاتى وجوب الرد من باب وجوب مقدمه العلم او لا بديته على الخلاف فى باب وجوب مقدمه الواجب و على هذا المنوال حال المفهوم فهو لا- يقتضى ايضا وجوب القبول بل يتاتى وجوب القبول من باب وجوب مقدمه الواجب او لا بديته فالتناقض يتاتى فى الباب من جهة شمول المفهوم لصوره تركيه العدل لكنه بانضمام وجوب مقدمه العلم او لا بديته لكن لزوم التناقض مبنى على شمول اطلاق التكاليف لحال الجهل بعد وضع الالفاظ للمعاني الواقعيه و استعمالها فيها و اما بناء على انصرافها فى باب الموضوعات العرفيه الى حال العلم بالفعل كما هو الاظهر كما ان الاظهر انصرافها فى باب الاحكام و الموضوعات الشرعيه المخترعه الى حال امكان العلم فلا يتاتى شمول المنطوق

و لا المفهوم فلا يتأتى التناقض بوجه و مع ذلك نقول ان محذور التناقض لا يخرج عن محذور التناقض بين جهتي كلام واحد و لا باس بدفع التعارض بين الجهتين بما يدفع به التعارض بين الخبرين و ما لو قيل ان التعارض بين جهتي كلام واحد غير جائز و لو جاز التعارض بين الكلامين ليس بشيء و ان قلت ان المفهوم تابع للمنطوق فلا مجال لمعارضته معه قلت ان التبعية انما تنافى التعارض بالبيان و التعارض في المقام من باب العموم و الخصوص من وجه و مع ذلك نقول ظاهر الايراد بالتناقض سلامه المنطوق عن المحذور مع انه لو كان المفهوم مستلزما للتناقض فلا مجال للتمسك بالمنطوق اذ يلزم من وجوده العدم و قد يجاب عن الايراد المذكور بان النسبه بين المتناقضين في المقام عموم و خصوص من وجه لوجود المنطوق في روايه معلوم الفسق و محتمل الفسق الذي لم يركه عدل واحد كما لو كان مجهول الحال بالمره او زكاه فاسق او مجهول الحال و وجود المفهوم في اخبار العدل بغير العدالة كاصل الروايه و اجتماعهما في اخبار العدل بعداله الراوى فمقتضى المنطوق رد روايه و مقتضى المفهوم قبوله و يمكن دفعه بواحد من وجهين كما هو الشأن في امثاله اما بتخصيص العموم المنطوقى بالمفهوم بالمنطوق بان يقال يجب رد خير كل فاسق او محتمل الفسق الا من زكاه عدل واحد او بتخصيص العموم المفهومى بان يقال يجب قبول كل خير عدل الا اخباره بالعداله الا ان التخصيص الاول ارجح لانطباقه مع الشهره لشهره كفايه المزكى الواحد و مرجع الجواب إلى تسليم التناقض و ترجيح المفهوم بالشهره لكن نقول ان ملاحظه التعادل و الترجيح فى التعارض بالعموم و الخصوص من وجه بل مطلق التعارض انما هى فى التعارض بين الدليلين المنفصلين اما الكلام الواحد فالتعارض بين منطوقه و مفهومه و ترجيح احدهما على الآخر فاقد النظر نعم لا بد من ملاحظه التعادل و الترجيح ايضا فى التعارض بين كلامين من دليل واحد و كذا التعارض بين جزئى كلام واحد كما فى المخصّصات المتّصله و المقيد المتّصل نحو اعتق رقبه مؤمنه بناء على تحقق التعارض فيها (1) بل على هذا المنوال الحال فى جميع موارد التجوز مع القرينه المتّصله مثلا فى رايه اسدا يرمى او فى الحمام يقع التعارض بين التجوز فى الأسد عن الرّجل الشجاع و التجوز فى الرّمي عن إثارة التراب و التجوز فى الحمام عن الفلاه الحاره و لا بدّ من ملاحظه التعادل و الترجيح لكن المرجح هو العرف و ربما يقتضى كلام الشيخ فى الاستبصار ملاحظه التعارض بين دليل و جزء كلام من دليل

ص: ٨٣٢

آخر حيث انه روى في الاستبصار في باب انه يجوز الاحرام بعد صلاه النافله عن الكليني باسناده عن ابي الصباح الكناني قال قلت لابي عبد الله ع أ رأيت لو ان رجلا احرم في دبر صلاه غير مكتوبه أ كان يجزى قال نعم فروى عن الكليني باسناده عن معاويه بن عمار عن ابي عبد الله ع انه قال لا يكون احرام الا في دبر صلاه مكتوبه احرمت في دبرها بعد التسليم فحمل الروايه الثانيه على كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقب الصلاه المفروضه ثم استشهد بان معاويه بن عمار الراوى للروايه الثانيه روى بعد حكايته ما قال عليه السليم و ان كانت نافله صلت الركعتين نظرا الى انه لو لا كون الغرض ان الافضل كون الاحرام عقب الفريضه للزم التناقض في حديث واحد لكنه خارج عما يقتضيه كلمات الفقهاء و الاصوليين من اختصاص التعارض في اصطلاحهم بملاحظته بين الدليلين او بين كلامين من دليل واحد او بين جزئين من كلام واحد و مزيد الكلام في ذلك موكول الى ما حررناه في الاصول و اجاب سيدنا بان مفهوم آيه النيا عدم وجوب التبين عند اخبار من علم عدالته او حصل الظن بها من اى شىء كان حصوله فالمحوظ عند ذكر الصيغيات في المحاورات انما هو المعرفه العرفيه لا العلم القطعي فالتبادر من الفاسق من علم فسقه و تعليق الحكم عليه يقتضى انتفائه فيمن عرف عدم فسقه كذلك و لا ريب في حصول المعرفه العرفيه من اى شىء حصل البناء اهل العرف في معرفه الاشياء على الظن و عدم الاقتصار على العلم فمفاد الآيه وجوب التبين عن خبر من عرف عدالته علما او ظنا و مرجع هذا الجواب الى منع التناقض بدعوى شمول المفهوم دون المنطوق و قد يورد ايضا على الاستدلال المتقدم بان مفهوم آيه البناء شامل للشهاده و منه استدلال الفقهاء بمنطوق الآيه على ردّ شهاده الفاسق و المخالف فالمقصود بالمفهوم قبول خبر العادل في الجملة المرّد بين قبوله بالاستقلال و قبوله بشرط انضمامه الى خبر آخر فلا اطلاق للمفهوم حتى يتمسك به في الباب بل هذا الوجه يدل على عدم انتهاض الاستدلال بالمفهوم على حجه خبر العدل في الاحكام الشرعيه و لو قيل انا نقول باطلاق المفهوم و كون الاصل و الظاهر من المفهوم حجه خبر العدل مستقلا في حال الوحده غايه الامر انا نقول بخروج خبر الواحد في مقام الشهاده قلت انه لا مجال للقول بالخروج اذ خبر الواحد في الشهاده لا يكون حجه بشرط الانضمام بل الحجه انما هي المجموع المركب فالشهاده غير داخله في المفهوم لا مخرجه بالدليل مع ان اخراج الشهاده من باب اخراج المورد



لكون مورد الآيه من باب الشهاده على انه لو لم يكن المفهوم هو قبول خبر الواحد فى الجملة لا يكون المنطوق وجوب التبين عن خبر الفاسق فى الجملة ايضا لظهور تطابق المنطوق و المفهوم فى مثله فلو كان المفهوم حجيه خبر العدل مطلقا فلا بد ان يكون المنطوق حجيه خبر الفاسق المتبين مط ايضا فح يلزم تخصيص المنطوق ايضا باخراج الشهاده لعدم اعتبار الظن الحاصل من التبين عن خبر الفاسق فى الشهاده قطعا و التخصيص خلاف الظاهر مع ان التخصيص المذكور يقتضى اخراج المورد لكون مورد الآيه من باب الشهاده اقول ان استدلال الفقهاء فاسد لان الامر بالتبين لا يقتضى الردّ فلا مجال للاتكال عليه نعم على تقدير اختصاص التبين بالعلم فللاستدلال وجه لكن القول بالاختصاص ضعيف كما حرّناه فى الاصول و ايضا اخراج الشهاده من المفهوم بكون المقصود وجوب قبول خبر العدل الواحد فى حال الوحده إلا اذا كان فى الشهاده لا باس به و لا يلزم منه القول بحجيه خبر العدل فى الشهاده بشرط الانضمام بل هو اعم منه و من عدم الحجيه راسا بكون الحججه و هى المركب هى المجموع المركب و لا- خفاء و ايضا دعوى كون مورد الآيه اعنى حكاية الوليد من باب الشهاده بالمعنى المتجدد كما ترى و ايضا مورد الآيه و شان نزولها حكاية الوليد و هو فاسق فخرج حكم شهادة العدل الواحد عن مفهوم الآيه ليس من باب تخصيص المورد اذ المقصود بتخصيص المورد خروج ما ورد لا-جله الوارد عن عموم الوارد و الوارد فى المقام هو منطوق الآيه و ما ورد لاجله الآيه انما هو الفاسق و هو و ان كان خارجا عن المنطوق لكنه غير ما ادعاه المورد اذ ما ادّعاه المورد انما هو خروج العادل عن المفهوم فليس الخارج من باب المورد و لا- المخرج عنه من باب الوارد و نظيره ما اورد على الاستدلال بمفهوم آيه النيا على حجيه خبر العدل فى الارتداد و هو مورد الآيه قضيه ان شان النزول واقعه اخبار الوليد بالارتداد بنى المصطلق و قد زيفناه فى الاصول و ايضا تخصيص المورد لازم و ان كان المدار فى المنطوق و المفهوم على خبر العادل و الفاسق فى الجملة لعدم حجيه شهادة الفاسقين فى الاخبار عن الارتداد و مورد آيه النيا هو اخبار الفاسق اعنى الوليد بالارتداد و ايضا كما ان اجمال المفهوم يمنع عن جواز التمسّك به على حجيه خبر العدل الواحد فكذا اجمال المنطوق يمنع عن صحه التمسّك به على رد شهادة الفاسقين لاحتمال الاختصاص بخبر الفاسق فى حال الوحده فدعوى اجمال المفهوم و المنطوق تنافى صحه

استدلال الفقهاء فلا يتجه الاستناد اليه و ايضا قد يقال ان مفهوم الآيه لا يشمل الشهاده لانها ليست مجيئا بالبناء عرفا و يمكن ان يقال ان هذا من جهه الانس بالمعنى المتجدد للشهاده و اما قبل التجدد فالظاهر شمول البناء للشهاده فتدبر الثانى ان شرط الشىء لا يزيد عن اصله ان لم ينقص عنه كما اكتفوا فى اثبات الاحصان الذى هو الشرط فى ايجاب الزنا للرجم بشاهدين و لم يكتفوا فى اصله اعنى الزنا بالاربعه شهداء و حيث اكتفى فى اثبات الاصل الذى هو الروايه بالواحد و جب الاكتفاء به فى اثبات شرط قبولها اعنى العداله بطريق اولى اقول انه ان كان المقصود امتناع زياده الشىء عن اصله عقلا من باب ما تداول القول به من امتناع زياده الفرع على الاصل كما يرشد اليه صدر الاستدلال ففيه انه لا يمتنع عقلا و لا يحكم العقل بقبح ان يحكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد اذا كان المخبر به حكما شرعيا و عدم جواز قبوله عند تركيه المخبر عن الحكم الشرعى و بعبارة اخرى لا قبح عند العقل فى حكم الشارع بوجوب قبول خبر الواحد فى الاحكام الشرعيه اذا عدله اثنان و عدم جواز قبوله ان عدله واحد و القول المتداول من امتناع زياده الفرع على الاصل مجرد كلام جرى على الا لسن لا مبنى له و لا عبره به الا ترى ان الولد فرع الوالد و كثيرا ما يكون والد غير قابل يكون له ولد جامع المراتب الكمال و ان كان المقصود هو القياس بطريق اولى كما يرشد اليه ذكر طريق الاولويه ففيه بعد تسليم الاولويه غير ما نحن فيه و تسليم حجيه القياس المشار اليه و لو لم يكن الامر من باب مفهوم الموافقه المنع عن الاولويه فى المقام باعتبار ان الروايه لا- تتوقف الا- على السماع و احتمال الخطاء فيها اقل من احتمال الخطاء فى التركيه حيث ان العداله و كون الشخص معتمدا عليه واقعا مما يعسر الاطلاع عليه خصوصا مع رجحان الفسق لغلبه فالظن الحاصل من التركيه ادنى من الظن الحاصل من الروايه فلا- باس باعتبار التعدد فى التركيه اتقاننا و احكاما فى الباب و الاكتفاء بالواحد فى الروايه و بوجه آخر ان التوثيق بناء على كون المقصود به التركيه بالعداله بالملكه لا مجال لابتنائه على العلم غالبا اذ لا- مجال للعلم بالملكه غالبا فالتوثيق مبنى على الظن و اما الروايه فهى صادرة عن العلم فالتعدد فى التركيه لا يكون اقوى ظنا من الواحد فى الروايه و ان كان المقصود الاستقراء الناقص كما ربما يرشد اليه ذكر حديث الاحصان و الزنا لو كان ذكره من باب المثل و

و الا فملاحظه مورد واحد لا تكفى فى الاستقراء بلا كلام ففيه ان الشأن فى اثبات الاستقراء ان قلنا بحجيه و ايضا عد المقدمات من الاصل اولى من عد المشروط منه و من ذلك ما اشتهر من عدم كفايه الظن فى مسائل الاصول كما ذكره فى مباحث قد استوفيناها فى الرساله المعموله فى حجيه الظن و اما ما جرى عليه المحدث الحرّ فدعوى كون تزكيه العدل مفيده للقطع بانضمام غيرها من القرائن التى يعرفها الماهر المتتبع عهدتها عليه و إلا فلا نستأنس من النفس حصول القطع بالعداله الا فى اندر الموارد بعد فرض حصول القطع فيه بل تلك الدعوى مقطوعه الفساد غالبا لو لم نقل كليه و حصول القطع بالعداله فى بعض الموارد مع عدم التوثيق بعد تسليمه لا يجدى فى دعوى الموجه الكليه غايه الامر رفع الوحشه عن حصول العلم بالعداله و مع هذا نقول انه لو تحصل القطع ففيه الكفايه و لا- حاجه الى دعوى دلالة الاخبار المتواتره على اعتبار خبر الثقة بل نقول انه لو جرى على كون اعتبار تزكيه العدل من باب اعتبار الخبر لدلاله الاخبار المتواتره على اعتبار اخبار الثقة لكان اولى و انسب و اما ما تقدّم حكايته عن شيخنا البهائى فى بعض تحقيقاته فهو مردود بما تقدّم من ان من جرى على اعتبار العداله جرى على اعتبار الايمان ايضا فلا اعتبار تزكيه غير الامامى مع ان ما استدللّ به على اعتبار تزكيه غير الامامى من ان الفضل ما شهد به الاعداء لا يرجع الى محصل و لا- اعتبار به و اما ما تقدّم عن العلامة المجلسىّ ففيه انه لو ثبت حجيه اجتهادات ارباب الرجال من باب الظنون الاجتهاديه فهو يمنع عن صدق التقليد المصطلح بين الاصوليين اذ المدار فيه على عدم الدليل على كون القول المتبع طريقا الى الواقع فى حق الشخص و ان قام الدليل على جواز قبول القول المذكور فى مقام العمل و العمل به و الا فيخرج الامر عن التقليد و لا يتأتى صدق التقليد فيكون الامر من باب الاجتهاد و من هذا او التقليد بناء على كونه من باب الظن يكون قسما من الاجتهاد فما يدل على حجيه قول الغير فى مقام العمل و جواز قبوله لا يمانع عن صدق التقليد بل التقليد لا بد فى جوازه من دليل يدلّ على اعتبار قول الغير عملا- و إلا فلا يجوز و اما لو دلّ على حجيه قول الغير اجتهادا اى من باب الطريق الى الواقع فهو يرفع صدق التقليد و يقدم على ما دلّ على حرمة التقليد للمجتهد لكونه رافعا لموضوعه و مع هذا نقول ان الظاهر بل بلا اشكال خروج اجتهادات اهل الرجال فى القسم الاول عن

مورد النزاع كما مرّ بالتفصيل غير جاز في المتنازع فيه و مع هذا نقول ان جعل القسم الثاني منه من باب الاخبار و الشهاده كما ترى لمنافاه الشهاده مع الاخبار و مع هذا نقول انه لو كان الامر في القسم الثاني من باب الشهاده فلا يتأتى وجوب الفحص عن المعارض و العمل بالراجح لعدم حجيتها في باب الشهاده هذا لو كان غرضه وجوب الفحص و اما لو كان الغرض وجوب العمل بالراجح عند الاطلاع على التعارض فالترجيح و ان يتأتى في تعارض البيتين في الجملة إلا انه كما قال بعض اصحابنا مقصور على مقام خاص بمرجح خاص قال بل لو رجح إحدى البيتين على الاخرى بشهاده جماعه من الفساق لكان من منكرات الفقه لكن لو كان حجيه البيئه بشرط الضمن فلا باس بالقول بلزوم البناء على الراجح بعد الاطلاع على الرجحان و ان لم يجب الفحص عن الرجحان و ان امكن القول بكونه خلاف الاجماع كما هو مقتضى ما سمعت من بعض الاصحاب مع ان اعتبار الظن في الشهاده من باب الاجتهاد غير ثابت و ان كان القدر المتيقن من اعتبار الشهاده هو صورته افاده الظن كما يظهر مما تقدّم و التحقيق ان يقال انه يتأتى الكلام تاره في ان توثيقات ارباب الرجال عن علم او عن ظن و اخرى في ان حجيتها لنا على الاول بناء على اعتبار العلم في الخبر او مطلقا بناء على عدم الاعتبار من باب حجيه الشهاده او الخبر او الظن الاجتهادي و اما دعوى كون حجيتها من باب حجيه القطع فلا اعتداد بها اما الاول فالظاهر ان مدار التوثيقات على الظن كما يرشد اليه ما ذكره السيد السّند المحسن الكاظمي من ان الذي استقامت عليه طريقه اصحابنا على قديم الدهر كما يظهر من كتب الرجال هو الاكتفاء في الجرح و التزكيه بالواحد خصوصا اذا كان من الاجلاء و عن بعض الاواخر ان الذي يستفاد من كلام النجاشي و الشيخ و ابن طاوس و غيرهم ان اعتقادهم في الجرح و التعديل على الظن كما يظهر لمن تصفح كتبهم و قد يقال ان الظاهر من سيره اهل الرجال ان مزكى الرواه للطبقه اللاحقه غير عامين بتحقيق العداله فيمن زكوه بل و لا- طانين بظن العشره و لو نجس الظاهر و كذلك الجارحون بل نعلم ان بنائهم في كل منهما على التّكون على اقوال من سلف منهم بل ربما يعللون ترجيحاتهم صريحا بذلك انتهى و الظهور المتقدّم بالادعاء اقوى في كلام بعض ارباب الرجال كالعلامه في الخلاصه و غيره حيث ان العلامه في الخلاصه كثير الاخذ من كتاب النجاشي كما يرشد اليه ما ذكره الشهيد الثاني في بعض تعليقات الخلاصه عند ترجمه عبد الله

بن ميمون من ان الذى اعتبر بالاستقراء من طريقه العلامه فى الخلاصه ان ما يحكيه اولاً من كتاب النجاشى ثم يعقبه بغيره ان اقتضى الحال و كذا ما ذكره عند ترجمه حجاج بن دفاعه من ان المعلوم من طريقه العلامه فى الخلاصه انه ينقل فى كتابه لفظ النجاشى فى جميع الابواب و يزيد عليه ما يقبل الزيادة و مقتضى كلامه فى ترجمه عباس بن معروف المبالغه فى متابعه الخلاصه لكتاب النجاشى و لعله مقتضى كلامه فى ترجمه الحسن بن محمد بن الفضل بل وقع للعلامه فى الخلاصه اشتباهات فى متابعه النجاشى و تفصيل تلك المراحل موكول الى الرساله المعموله فى حال النجاشى و ايضا ذكر الشهيد الثانى فى ترجمه ابراهيم بن محمد بن فارس ان الغالب من طريقه العلامه فى الخلاصه متابعه السيد جمال الدين بن طاوس حتى شاركه فى كثير من الاوهام و ايضا ذكر فى فواتح المنتقى ان العلامه كثير المتابعه لسيد بن طاوس بحيث يغلب على الظن انه لم يتجاوز كتابه و ايضا ذكر السيد السند التفرشى فى ترجمه حذيفه بن منصور ان العلامه فى الخلاصه كثيرا ما وثق الرجل بمحض توثيق النجاشى و ان كان ضعفه ابن للغضائرى و عد جماعه و ايضا ابن داود كثير الاخذ من العلامه حيث ان السيد السند التفرشى ذكر فى ترجمه حميد بن شعيب و عبد الله بن علا و بشر بن الربيع ان داب ابن داود الاخذ من العلامه من دون اظهار الماخذ و لا ينبغي التأمل فى ابتناء التوثيق الصيادر من مثل الفاضل الاستربادى و السيد السند التفرشى على الظن بل قد يقال ان المعلوم من حال المتأخرين كالعلامه و ابن داود و امثالهما بالاستقراء فى كلامهم ان بنائهم على الاعتماد على مجرد توثيقات السلف بل نقول ان التوثيق لو كان مداره على افاده العلم بالملكه فالعلم بها لارباب الرجال محل الاشكال بل من باب المحال فى اغلب الاحوال عن العلامه فى مواضع و من المختلف و الشهيد فى مواضع من الذكري دعوى استحاله العلم فى اصل باب العدالة و ان جرى كل منهما فى موضعين آخرين نقلاً على اعتبار العلم فى العدالة و الظاهر ان الحال على هذا المنوال لو كان العدالة هى الاجتناب المستمر بكون العدالة هى نفس الاجتناب و هو الاظهر كما حزنانه فى محله نعم لو كان المدار على افاده الوثاقه بالمعنى اللغوى فيمكن حصول العلم بالوثاقه و لو تباعد من يوثق عصراً عن عصر الموثق و الا وجه ان يقال ان الظاهر ان التوثيق من قدماء ارباب الرجال كالفضل بن شاذان و على بن الحسن بن فضال و ابن عقده و غيرهم ممن كان الظاهر ملاقاته مع الموثق او كان عصره مقارباً لعصره بحيث كان

حصول العلم بالوثاقه لمن يرتكب التوثيق سهلا مبني على العلم بناء على كون المقصود افاده الوثاقه بالمعنى اللغويّ و الا فاستكشاف العدالة بالعلم محل الاشكال و لو كان من يرتكب التوثيق يلاقى الموثق و لا اشكال في الاشكال لو كان العدالة من باب الملكه بل على هذا المنوال الحال لو كان العدالة هي نفس الاجتناب كما سمعت و على ما ذكر يجرى الامر ان كان التوثيق في كلام القدماء من المتوسطين و المتأخرين بالنسبه الى من كان يعاصرهم او كان بعيدا عن عصرهم بل كان وثاقته في غايه القوه من جهه الاشتهار او غيره و لعلّ من هذا الباب الموثق بتكرار التوثيق اعني ثقته كما اتفق كثيرا في كلام النجاشي حيث انه ظاهر في العلم لو كان الموثق بعيد العصر عن عصر من يرتكب التوثيق بل كلما ازداد التاكيد يزداد ظهور استناد التوثيق الى العلم و اما بالنسبه الى غيرهم فلا شبهه في ان التوثيق في كثير من الموارد من كلام المتأخرين كالعلامه البهبهاني مبني على الظنّ و الاجتهاد و الاستدلال و اما المتوسطون فيمكن ان يكون مدار توثيقاتهم فيما لم يعلم كونه مبني على توثيق بعض القدماء كما هو الغالب على العلم و يمكن ان يكون المدار على توثيقات القدماء او الاستنباط من القرائن الخارجيه او على الشيع الموجب للظن بل قد سمعت دعوى ان الظاهر من سيره اهل الرجال ان بناء مزكى الزواه للطبقه اللاحقه في التركيزه على الركون و السكون الى اقوال من سلف من دون علم و لا- ظن بظن العشره و لو بحسب حسن الظاهر و الحاصل انه ان كان المقصود بالتركيبه و التوثيق هو التعديل بالعداله بالملكه فالعلم بالعداله في كمال الاشكال بل على هذا المنوال الحال لو كان المقصود بالعداله هو المعنى اللغويّ فان كان من قدماء ارباب الرجال فالظاهر كونه مبني على العلم و ان كان من المتوسّطين فان كان التوثيق لمن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غايه الاشتهار بالوثاقه فالظاهر كونه مبني على العلم و الا فيمكن ان يكون مبني على العلم و يمكن ان يكون مبني على توثيقات القدماء او الاستنباط او الشيع الموجب للظن ففيه وجهان البناء على العلم و البناء على الظن و ان كان من المتأخرين فان كان التوثيق ممن عاصرهم او قارب عصرهم او بعد عن عصرهم لكن كان في غايه الاشتهار فالظاهر كونه مبني على العلم و الا فالظاهر كونه مبني على الظن و على منوال حال التوثيق حال الجرح فالظاهر من قولهم فلان ضعيف جدا هو العلم بالحال و ان كان الفلان بعيد العصر بالنسبه الى من جرى على التضعيف و كلما ازداد الضعف

يزداد الظهور المذكور نظير ما مرّ في التوثيق ثم ان نقل التوثيق و الجرح كما عليه المدار في مثل النقد غالبا خارج عما نحن فيه حيث ان نقل التوثيق و الجرح (1) و اما التقرير المستفاد من نقل التوثيق و الجرح و السكوت عن التزييف فهو معلوم الماخذ فهو مبنى على الظن بلا شبهه إلا ان يكون التوثيق الى حدّ يوجب العلم لكن استفادة التقرير انما تتأتى في صورته خلو التوثيق مثلا عن التضعيف و إلا فلا مجال للتقرير بل يمكن الاشكال في التقرير في صورته الخلو عن التضعيف لاحتمال كون الغرض من الكتاب صرف جمع الكلمات و ادراج بعض التصرفات و التبعات لو اتفق و ربما جرى المولى التقي المجلسي على ان ثقه جش اوست مثلا في مثل النقد من باب التوثيق و نقل التوثيق و نظيره الحال في غير ثقه و ليس بالوجه حيث ان الظاهر بل بلا اشكال ان الامر من باب النقل بل الظاهر ان مقاله المذكوره مختصه بالمولى المذكور و اما الثاني فنقول ان التركيه غير داخله في باب الشهاده لان المدار فيها على القول و التركيه لا تخرج غالبا عن المكتوب بل الامر ليس من باب كتابه الشاهد بل من باب المكتوب عن المكتوب بوسائط عديده بل ربما يكونه الامر من باب نقل المكتوب بوسائط عديده بالمكتوب بوسائط عديده كما يظهر مما تقدم بل المدار في الشهاده على العلم و التركيه لا تخرج غالبا عن الظن إلا انه انما يتم بناء على اعتبار الاستناد الى العلم في الشهاده بل لا جدوى في دخولها في باب الشهاده على القول بانحصار اعتبار الشهاده بباب المرافعات عند الحاكم بل لا جدوى في الدخول اصلا اذ لو كان اعتبار التركيه من باب اعتبار الشهاده للزم عداله المزكى ثم المزكى للمزكى و هكذا بتركيه عدلين فلا يعتبر من الاسانيد الا ما كان كل واحد من رجاله عدلا بتركيه عدلين ثبت عدالتهما ثم عداله من زكاهما و من زكى المزكى بتركيه عدلين و هذا يستلزم الدور او التسلسل إلا ان يقال انه لا شك في كفايه العلم بالعداله بناء على كون اعتبار التركيه من باب الشهاده و يمكن انتهاء سلسله التركيه الى العلم بالعداله بتوسط العشره لكن هذا المقال انما يتم بناء على امكان حصول العلم بالعداله بواسطه العشره و هي غير داخله في الخبر غالبا ايضا اذ المدار فيه على القول و هي لا تخرج عن المكتوب بوسائط كما سمعت بل الظاهر من ادله اعتباره على تقدير الدلاله انما هو ما كان مستندا الى العلم و ان كان الخبر صادقا على ما كان مستندا الى الظن او المدار

ص: ٨٤٠

فى الخبر على الاستناد الى العلم او الحس على القول به و المدار فى التزكيه غالبا على الظن بل لا جدوى فى الدخول فى الخبر لعدم تماميه ادله اعتبار الخبر بل الاخبار هنا من باب الاخبار عن الموضوع من حيث التحصل و المشهور فيه لزوم تحصيل العلم لكن نقول ان فى المقام ظنونا الظن الناشى عن تزكيه الامامى العدل او الممدوح و الظن الناشى من القرائن بل الظن الناشى من تزكيه المجهول اذ لا منافاه بين جهاله الشخص و افاده تزكيته للظن و الاوّل و ان كان هو القدر المتيقن فى الاعتبار و الكفايه بل طريقه الفقهاء الا من شدّ مستقره تحصيلا و نقلا على الاكتفاء حتى ان المحقق لم يجر فى الفقه على اعتبار تزكيه العدلين و ان بنى فى المعارج على اعتبار تزكيه العدلين لكن مقتضى سيره الاصحاب فى قبول مراسيل ابن ابى عمير و احزابه هو كفايه مطلق الظاهر اذ الظاهر ان السيره المذكوره من جهه قضاء الاستقراء فى روايات ابن ابى عمير و احزابه بعدم الروايه الا عن الثقه و ليس المتحصّل فى الباب غير الظن الناشى من القرينه بل نقول ان مقتضى عموم حجيه الظن فى نفس الاحكام حجيه الظن فى المقام و لو كان مستندا الى القرينه بل نقول ان العلم بالعداله متعذر فى المقام و مقتضى كلام السيد المرتضى فى باب الامر بالفعل المشروط مع العلم بانتفاء الشرط على ما حكاه فى المعالم تسلم قيام الظن مقام العلم عند تعذره بل حكي فى المعالم فى باب حجيه خبر الواحد دعوى الاجماع على القيام المذكور بل مقتضى ما عن التذكره من قوله لا يجوز التّعويل فى دخول الوقت على الظن مع قدره على العلم فان تعذر العلم اكتفى بالظن المبنى على الاجتهاد لوجود التكليف و ما عن النهايه فى بحث الواجب الكفائى من قوله التكليف فيه موقوف على الظن لا-ن تحصيل العلم بان غيره لم يفعل غير ممكن بل الممكن الظنّ و ما عن الذكري من قوله و لو غلب على ظنه احد طرفى ما شك فيه فى الصيلاه بنى عليه لا-ن تحصيل اليقين عسر فى كثير الاحوال فاكتفى بالظن تحصيلا ليسر و رفعا للخرج و ما عن المقدّس من قوله اما وجوب الاجتهاد فى القبله فلانه اذا لم يحصل العلم وجب ما يقوم مقامه و هو الظنّ عن امارات شرعيه و هو الذى يحصل بالاجتهاد هو دعوى قيام الظن مقام العلم عند تعذره ايضا الا- ان مقتضى العبارة الاخيريه هو قيام الظن الثابت حجيه بالخصوص و حكي ذلك اعنى دعوى القيام المذكور عن السرائر و التفتيح و غيرهما بل اكتفى بعض الفحول فى بعض ادلته على حجيه مطلق الظن



فى نفس الاحكام بمجرّد انسداد باب العلم و تحقق الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر و ما نحن فيه هو القدر المتيقن فى دعوى الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر حيث ان المقصود بدعوى الاجماع المذكور اما ادعاء الاجماع فيما علم بقاء الحكم فيه من الخارج او المقصود دعوى الاجماع على امرين بقاء الحكم فيما تعذر فيه العلم و لو لم يثبت البقاء من الخارج و حجيه الظن و الاخير محلّ الكلام الا ان المفروض فى المقام بقاء الحكم فى موارد اشتراط العدالة و جوبا و استحبابا بل نقول ان اعتبار العلم فى العدالة يستلزم التكليف بما لا يطاق لو ابتنى على العدالة حكم و جوبى بل يستلزم تعطيل حقوق الناس و تضييعها فى المرافعات بل يستلزم مشاركته الاحكام المشروطه بالعدالة على الاهمال بالكليه فالمعتبر فى اصل العدالة مطلقا هو الظن فيكفى الظن بالعدالة الناشى من التصحيح و لو قلنا بان المدار فى التوثيق على الوثاقه بالمعنى اللغوى كما هو الاظهر كما حرّراه فى الرساله المعموله فى ثقّه لا العدالة بالمعنى المصطلح لوضوح كون المقصود بالتصحيح العدالة بالمعنى المصطلح على حسب الاصطلاح فى التصحيح إلا ان يمنع عن حصول الظن بالعدالة من التصحيح بناء على كون المدار فى التوثيق على الوثاقه بالمعنى اللغوى لا ببناء التصحيح على التوثيق بثقّه غالبا لكن نقول انه يمكن القول باعتبار الظن القوى الموجب للوثوق فى اصل العدالة و ان اكتفى بتزكيه العدل الواحد هنا بمقتضى الاجماع و لزوم اهمال الفقه بل بمطلق الظن بمقتضى ما سمعت من سيره الاصحاب بل ما مرّ من نقل الاجماع على قيام الظن مقام العلم عند التعذر و ان امكن ادعاء انصرافه الى صورته قوه الظنّ لكنه ليس بشىء و الوجه ان انسداد باب العلم بالعدالة و عدم جواز الرجوع فى جميع موارد الجهل بها الى اصاله عدمها للزوم بطلان اكثر الحقوق و ان يقتضى الرجوع الى الظن كما فى نظائره من الموضوعات مع فرض ثبوت بقاء التكليف فيها مع انسداد باب العلم بها كما هو المفروض فى المقام الا ان غايه الامر جواز العمل بالظن فى الجملة فيجب الاقتصار على الظن القوى المعبر عنه عرفا بالوثوق و الا من مع انه يمكن استفادته حجيه هذه المرتبه من النصوص مثل قوله عليه السّلم لا تصلّ الا خلف من تثق بدينه و امانته قوله عليه السّلم اذا كنت خلف الامام تولاه و تثق به فانه يجزيك قراءته و قوله ع اذا كان صاحب ثقّه و معه ثقّه فاشهد له على انه القدر المتيقن من جميع الاطلاقات الداله على اعتبار حسن الظاهر و كذا الاطلاقات الداله على كفايه

ظهور الفسق و ان امكن القول بان مقتضى هذه الاطلاقات هو اعتبار الظن بناء على ان القدر المتيقن من الخروج عن اطلاقها هو صورته عدم حصول الظن فيبقى الباقي بل هو مقتضى قوله ع من صلى الخمس في جماعه فظنوا به كل خير و في روايه اخرى خيرا و في روايه ثالثة و اجيزوا شهادته إلا- أنه يمكن القول بان الاطلاقات الداله على اعتبار حسن الظاهر يتصرف الى صورته الوثوق و لو لم يتصرف اليه لا بدّ من تقييدها بما سمعت ممّا يدلّ على اعتبار الوثوق و اما احتمال لزوم الاقتصار على القدر المتيقن اعنى المجمع عليه و هو الظن المتحصّل من المعاشره او شهاده العدلين او الشياخ فهو مدفوع بعدم ثبوت الاجماع ان الظاهر من ارباب القول باعتبار العشره او شهاده العدلين او الشياخ انما هو اعتبار العلم و لا سيّما بعضهم كالعبيدي بل هو صريح العلامه فى موضع من المختلف و الشّهد فى موضع من الذكرى نقلا الى ان العلامه فى موضع آخر من المختلف حكم نقلا باستحاله العلم بالعداله و كذا الشّهد فى موضع آخر من الذكرى نقلا كما مرّ و عن التحرير كما مرّ التّصريح بكفايه الظن المستند الى الصحبه و كثره الملازمه و المعامله اى الاختيار بل نقول انه لو ثبت الاجماع على ما ذكر اعنى الظن الناشى من العشره فلا فرق بينه و بين غيره مما يفيد الظن القطع بعدم الفرق بين الظن الناشى من العشره و غيره

## تنبيهات

الأوّل ان المحقق و ان جرى فى المعارج على اعتبار العدلين فى التّركيه لكنه لم يجر عليه فى الفقه كما مرّ بل اورد فى المعبر على القول بوجوب الاقتصار فى الخبر على سليم السّند بان الكذب قد يصدق و الفاسق قد يصيب و ان ذلك قدح فى علماء الشّيعه اذ لا مصنف الا و هو يعمل بخبر المجروح كما يعمل بخبر المعدّل و كل من الوجهين عجيب الغرض منهما التمهيد لما ذكره بعد نقل القول المذكور و القول بجواز العمل بكل خبر و القول باستحاله إلا ان يكون العمل بخبر الواحد عقلا و نقلا و القول بجواز العمل بخبر الواحد عقلا لا نقلا من قوله و التوسّط اصوب فما قبله الاصحاب او دلّت القرائن على صحته عمل به و ما اعرض الاصحاب عنه او شدّ يجب اطراحه بكون الغرض عدم ممانعه الفسق عن جواز العمل بخبر الواحد لو كان منجبرا بالشهره او القرينه لامكان ان يصدق الكاذب و قيام طريقه الفقهاء على العمل بخبر الفاسق لو كان منجبرا بالشّهره او القرينه و ربما نسب الشهيد الثانى فى الدّرايه الى الشيخ الطوسى العمل باخبار ضعيفه و هو فى كمال البعد إلا ان يكون غرورا من ذكر الشيخ فى النهايه الاخبار الضّعيفه

لكن الظاهر ان الغرض من النهايه مجرّد ايراد الروايه لا- الاعتقاد بها كما تكرر القول به من ابن ادريس بل قال ان النهايه كتاب خبر لا- كتاب فتوى الثّاني أنّ صاحب المعالم و ان بنى على اعتبار العدلين و ربما نسب اليه بعض فى بعض المباحث انه جرى على التخصيص بالخبر الضعيف فى التذكيه و من هذا تاسيسه اساس الصّحاحى و الصّحاح كما مرّ لكن مقتضى كلامه فى المنتقى عند الكلام فى الصّحاحى و الصّحاح انه لو قام شهاده العدل الواحد او شهاده العدلين مع كون شهاده احدهما ماخوذه من شهاده الآخر كما فى توثيقات العلّامه فى الخلاصه حيث انها ماخوذه من النجاشى مع قيام القرائن الحالیه التى يطلع عليها الممارس فهو فى حكم الصّحاحى عملاً لكنه ذكر انه أدرجه فى الصّحاحى اسما و الظاهر انه جرى على امكان تحصيل العلم بعداله الرواه و الظاهر ان المقصود بالقرائن المشار اليها انما هو ما يفيد العلم فالامر فيما فى حكم الصّحاحى من باب قيام القرينه الموجهه للعلم و يرشد الى ما ذكر قوله فان تحصيل العلم بعداله كثير من الماضين و براى جماعه من المزكين امر ممكن بغير شك من جهه القرائن الحالیه و المقالیه إلاّ انها خفيه المواقع متفرقه المواضع فلا يهتدى الى جهاتها و لا يقدر على جمع اشتاتها الا من عظم فى طلب الاصابه جهده و كثر فى تصفح الآثار كده و لم يخرج عن حكم الاخلاص فى تلك الاحوال قصده و قال فى المنتقى فى بحث الرّكوع و السّجود و حيث ان الرّجل ثقّه بمقتضى شهاده النجاشى لجميع آل ابى شعبه بالثقه فالامر سهل و مقتضاه القناعه فى التوثيق بتوثيق شخص واحد و حكى عنه نجله انه كان يقنع بالروايه الداله على العداله فى صوره الانضمام الى التزيه من عدل واحد و حكى السيّد السّنند النجفى فى ترجمه الصّدوق انه جعل الحديث المذكور فى الفقيه من الصّحاح عنده و عند الكل لكنه قال فى المنتقى بعد ذكر اخبار الخمس و هذا الحديث و ان لم يكن على احد الوصفين فلطريقه جوده يقويها ايراده فى كتاب من لا يحضره الفقيه فقد ذكر مصنّفه انه لا يورد فيه الا ما يحكم بصحّته يعنى صدقه و يعتقد فيه انه حجه بينه و بين ربّه و ان جميع ما فيه مستخرج من كتب مشهوره عليها المعمول و اليه المرجع و مقتضاه عدم اعتبار الحديث المذكور فى الفقيه بنفسه و الظاهر ان مقصوده باحد الوصفين هو كون الخبر من الصّحاحى او مما فى حكم الصّحاحى و ربما حكى السيّد السّنند المشار اليه انه حكى عن صاحب المعالم تلميذه الشيخ الجليل عبد اللطيف بن ابى جامع فى رجاله انه سمع منه مشافهه يقول كل رجل يذكر فى الصّحاح عنده فهو شاهد اصل بعدالته لا ناقل و قال فى الامل عبد اللطيف بن عليّ بن احمد بن ابى جامع العاملى كان فاضلا محققا صالحا فقيها قرأ عند

شيخنا البهائي و السيد محمد بن علي بن ابي الحسن العاملي و غيرهما و اجازوه و له مصنفات منها كتاب الرّجال و هو لطيف و كتاب جامع الاخبار في ايضاح الاستبصار و غير ذلك انتهى و المقصود بالسيد محمد هو صاحب المدارك و قد حكى المحقق الشيخ محمّد في بعض تعليقات التهذيب عن والده صاحب المعالم انه ادّعى العلم باعتماد النجاشي على شاهدين عدلين لكنه بعد صحّته لا يسمن و لا يغنى من جوع الثالث ان ما تقدّم من المنتقى من الاصطلاح بالصّحاح في قبال الصّحاح بفتح الصاد و تخفيف الياء و هو من باب الرّمز و الاشارة و المقصود به الصّحاح كما ان الصّحاح من باب الرّمز و الاشارة و المقصود به الصّحاح عند المشهور و كما انه جعل صورته النون من باب الرمز و الاشارة و المقصود به الصّحاح عند المشهور الى الحسن و ربما جعل السيد السند النجفي الصّحاح اشارة الى صحيح و الصّحاح اشارة الى الصّحاح عند المشهور و لا دليل عليه بل هو بعيد و اصطلح السيد الداماد الصّحاح بكسر الصاد و تشديد الحاء فيما كان بعض رجال سنده بعض اصحاب الاجماع مع خروج ذلك البعض او بعض من تقدّم عليه عن رجال الصّحاح و المقصود به المنسوب الى الصّحاح باعتبار دعوى الاجماع على الصّحاح فالغرض النسبة الى الصّحاح المستفاده من نقل الاجماع و لو في الطبقة الاولى من الطبقات الثلث المأخوذ فيها الاجماع على التصديق و ليس الغرض النسبة الى الصّحاح المذكوره في ضمن التصحيح المأخوذ في دعوى لاجماع في الطبقتين الاخيرتين فلا باس بتعميم التسميه و الاصطلاح و الا فلو كان المقصود النسبة الى الصّحاح المذكوره في ضمن التصحيح فلا يتم التسميه و الاصطلاح الا في الطبقتين الاخيرتين و قد اشبه الحال على السيد الداماد فاورد بان ما يقال الصّحاح و يراد به النسبة الى المتكلم على معنى الصّحاح عندي لا يستقيم على قواعد العربيّه اذ لا تسقط تاء الصّحاح الا عند الياء المشدّده التي هي للنسبة اليها و اما الياء المحققة التي هي للنسبة الى المتكلم فلا يصحّ معها اسقاط تاء الكلمه اصلا كسلامتي و صنعتي و صحبتي مثلا و يندفع الايراد بما يظهر مما سمعت من ان الصّحاح في كلام صاحب المنتقى بفتح الصاد و هو من باب الرّمز و الاشارة كما يرشد اليه الرمز في الصّحاح و كذا في صورته النون كما سمعت و المقصود بذلك الصّحاح عندي قبال الصّحاح عند المشهور من باب الرّمز و الاشارة كما مرّ فليس الصّحاح في كلام صاحب المنتقى بكسر الصاد و تخفيف الياء بمعنى الصّحاح الى المتكلم كما زعمه السيد الداماد حتى يرد ما اورد و الله العالم بالحقايق



في الاحكام الشرعيه لكاشف الغطاء عن القوانين المحكمه

ابي المعالي

بسم الله الرحمن الرحيم

و بعد فهذه كلمات في حجيه المظنه في نفس الاحكام الشرعيه و هي تداعيت قرائح الاعلام و اعقمت ارحام الافهام و قد كتبت فيها رساله مبسوطه لعلها تقرب الى اربعين الف بيت في الايام السئالفه و قد بلغت فيها من القول الى نهايته و معارجه و من تهذيبها و تحريرها و تنقيحها الى منتهاه و معارجه و فيها كشف الغطاء و اللثام و غايه المامول و المرام و غوالي اللثالي و منتقى الجمان لما فيها من اقصى ما يطيقه نطاق الفكر و البيان و قد راقتني حين بلوغ مذاكرتي اليها فيها ان اكتب مختصرا نافعا فيها يشفى العليل و يروى الغليل و يكون فيه ارشاد مفيد لمن كان له قلب او القى السمع و هو الشهيد و يكون فيه غنيه و كفايه و مقنع و مقنعه عن مبسوط المقال و شرح الحال بالبسط على حد الكمال و قد سلكت فيها مسلكا لم يسبقني اليه سالك و ان سلكوا في المسأله على شوارع و مسالك و ليس مثل ذلك الا من لطف الله المكرم المنعم و لله الحمد و له الشكر التمام فوق التمام في كل من ان الليالي و الايام و لله العصمه و به الاعتصام الى قيام الساعه و ساعه القيام فنقول ان النزاع في المقام يتاتي تاره في مقام الاجتهاد و اخرى في مقام العمل بعد التوقف في مقام الاجتهاد فلات حين مناص عن

### نشر الكلام في مقامين

نشر الكلام في مقامين المقام الاول في مقام الاجتهاد و تحرير الكلام فيه يقتضى رسم مقدمه هي انه لو تعلق حكم بفرد من افراد كلي فقد يكون الظاهر او المقطوع به عدم مداخله الخصوصيه

وقد يكون الظاهر او المقطوع به مداخله الخصوصيه و قد يشك في المداخله نفيا و اثباتا فيعمل فيما عدا متعلق الحكم من افراد الكلى بالاصل و الغالب هو القسم الاول مثلا لو ثبت كفايه تعداد عدد الركعات بالحصى او بالخاتم او بحفظ الغير او يحفظ كل من الامام و الماموم للآخر يكون الظاهر كفايه مطلق الظن في مطلق افعال الصلاه و تروكها و كذا لو ثبت جواز الاتكال على عدد طواف الغير او احصاء الغير يكون الظاهر كفايه مطلق الظن في افعال الطواف و تروكه بل يثبت به كفايه مطلق الظن في افعال الصلاه و تروكها بناء على اطراد احكام المشبه في المشبه به قضيه ما روى من ان الطواف بالبيت صلاه و كذا لو ثبت طهاره الثوب بالملاقات الملاقي لماء الاستنجاء فالظاهر طهاره كل ما يلاقى ماء الاستنجاء بناء على طهاره ماء الاستنجاء و منه الاستدلال بالروايات الداله على نفى الباس عن وقوع الثوب في ماء الاستنجاء بناء على ظهور نفى الباس في الطهاره لا كونه اعم من العفو او ظهوره فيه و ان لم يقل احد بالاخير كما ان الظاهر من الامر بالاحتراز عن استعمال شىء مع الرطوبه هو النجاسه و احتمال التعيد بعيد فضلا عن القول بالظهور فيه قال العلامة الخوانسارى و هذه الروايات و ان كانت مختصه بنفى الباس عن وقوع الثوب فيه يعنى ماء الاستنجاء لكن اجماع الاصحاب على عدم التخصيص و ظهور عدم مدخلية الثوب مما يكفى في الحكم بعموم نفى الباس و كذا لو ثبت نجاسه بعض الثياب او الاوانى لبعض النجاسات فالظاهر نجاسه سائر الثياب و الاوانى و المياه القليله عند الملاقاه لذلك البعض من النجاسات و كذا نجاستها عند الملاقاه لسائر النجاسات و كذا لو ثبت حرمة افساد الصلاه ببعض القواطع كما هو مقتضى قول الباقر عليه السلم الوارد في صحيح زراره الوارد في الالتفات الفاحش في الصلاه بل مطلق الالتفات فيها على الخلاف اعنى استدبار تمام البدن او الوجه عن القبله الى الخلف و هو قوله عليه السلم استقبل القبله بوجهك و لا- تقلب بوجهك عن القبله فيفسد صلاتك فالظاهر حرمة افساد الصلاه بمطلق القواطع لكن استدلال السيد السند العلى في شرح المفاتيح بعموم العله في ذلك قضيه الفاء التفرعيه على حرمة الافساد بمطلق القواطع لكنه فاسد اذا لفاء التفرعيه انما تقتضى عليه ما قبل الفاء لما بعدها لا عليه ما بعد الفاء لما قبلها و من ذلك الاستدلال على حرمة ادخال النجس في المسجد بقوله سبحانه إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ و ان كان هذا مدخولا بان مقتضى عموم العله حرمة ادخال سائر النجاسات

غير المشركين في المسجد الحرام لا حرمة دخول المشركين في سائر المساجد غير المسجد الحرام فضلا عن حرمة ادخال سائر النجاسات في سائر المساجد و كذا لو ثبت ان الطواف من المعتل باربعه اشواط و يجب ان يأمر من يطوف عنه ثلاثه اشواط فالظاهر عدم مداخله الاعتلال فقطع الطواف قبل الاربعه يوجب البطلان دون ما بعد الاربعه و كذا لو ثبت حكم في حق شخص فالظاهر عدم مداخله الخصوصيه و اطراد الحكم في سائر الرجال و كذا النسوان بل قال العلامة البهبهاني انه لو ورد خبر في امراه اشبه دم حيضها بالعدره ان خرج القطنه متطوقه فهي عذره بجزم ان هذه حاله جمع النسوان لان خلقهن واحده و لا خصوصيه لامراه و من ذلك اصاله اشتراك التكليف و من هذا الاصل اصاله التأسى بالنبي ص و الامام عليه السلم في الفعل المعلوم الوجه و كذا اصاله اطراد احكام الامام عليه السلم في حق حكام الشرع بناء على عموم ثبوت الولاية لهم في اعصار الغيبه و كذا لو ثبت حجيه الظن المستفاد من خبر الواحد باقسامه الخمسه بآيه البناء منطوقا و مفهوما فالظاهر عدم مداخله الخصوصيه و حجيه سائر افراد الظن قال المحقق القمي عند الكلام في جواز تقليد الميِّت فكان الشارع اذا قال اعمل لخبر الواحد انما اراد اعمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر و هذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه و ربّما استدلّ بعض على عموم ولايه الفقيه في اعصار الغيبه بان الولاية في القضاء و الفتوى لا تكون الا باعتبار مطلق الولاية و لا مدخل فيها للخصوصيه و اما القسم الثاني فهو كثير لكن القسم الاخير بعد الثبوت في غايه الندره ثم انه قد يكون الظاهر عدم مداخله خصوصيه الفرد و قد يكون مداخله خصوصيه الصنف و قد يكون الظاهر عدم مداخله خصوصيه الصنف ايضا و الظاهر مداخله خصوصيه النوع و قد يكون الظاهر عدم مداخله خصوصيه النوع ايضا و الظاهر مداخله الجنس القريب و قد يكون الظاهر عدم مداخله خصوصيه الجنس القريب ايضا و كون المدار على الجنس البعيد مثلا اذا ثبت اعتبار الظن في الركعتين الاخيرتين من صلاه المغرب فيمكن ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من خصوص صلاه المغرب و ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلاه في الليل اعنى العشاءين و ان يكون المدار على خصوص الاخيرتين من مطلق الصلوات الرباعيه و الثلاثيه و ان يكون المدار على مطلق الافعال و التروك في خصوص الصلاه و ان يكون المدار على مطلق الافعال و التروك في مطلق العبادات و ايضا لو ثبت كون الاحتلام علامه للبلوغ بمقتضى قوله سبحانه وَ إِذَا بَلَغَ الْأَطْفَالُ مِنْكُمُ الْحُلُمَ فَلْيَسِّرُوا تَأْذِنُوا يمكن ان يكون المدار في البلوغ



على خصوص خروج المنى فى التّوم و ان يكون المدار على مطلق الخروج عن الطريق المعتاد و ان كان فى اليقظه او مطلق الخروج و ان كان من غير الطريق المعتاد او مطلق الانفصال و الانزال و ان لم يخرج راسا كما فى الحمل او مطلق استعداد الطّبيعه للخروج لو اراد ان يكون يخرج و ان لم ينفصل او لم يخرج كما لو احس من نفسه الشهوه و لو اراد الخروج بالوطى او الاستمناء تيسّر له فاعتبار الانفصال فضلا عما فوّه من باب المرآتيه لا الموضوعيه و ايضا لو خاطب الامام عليه السلم بعض الرّجال ببعض احكام الرّكوع مثلا- فالظاهر بل المقطوع به عدم مداخله الخصوصيه لكن لو خاطب عليه السلم بالجهر فى القراءه فلا اقل من الشك فى مداخله الصّنف اعنى المذكوره و ايضا الاظهر ان قوله سبحانه فلا تَقُلْ لَهُمَا أُفُّ انما يدلّ على حرمة ما دون التّأفيف كتحديق النظر و ما يساويه ايضا مضافا الى حرمة و حرمة ما فوّه من حيث تحريم مطلق المودى لا من حيث الخصوصيه فالآيه المذكوره من باب التّبيه بالخاصّ على العام لا من باب التّبيه بالادنى على الاعلى كما هو المعروف بناء على عدم دلالتها على حرمة ما دون التّأفيف و ما يساويه و قس عليها آيه القنطار و الدّينار و نحوها من موارد مفهوم الموافقه ثم ان مورد الكلام فيما تقدّم انما هو ما لو كان تعليق الحكم على الفرد فى دليل لفظى و اما لو كان ثبوت الحكم فى الفرد بالاجماع فيتأتى فيه ما تقدّم من الاحتمالات لكنّ ينحصر اعتبار الظهور فى المقام سواء تعلق بخصوصيه الفرد او الصّنف او النّوع او الجنس القريب او كون المدار على الجنس البعيد فى اعتبار مطلق الظن بخلاف ما لو كان تعليق الحكم على الفرد بدليل لفظى فان الظهور المتطرق فى المقام ينحصر اعتباره بناء على اعتبار الظنون الخاصّه فى استناده الى اللفظ كما يظهر مما مرّ ثم ان الحال فى المطلق المنصرف الى الفرد الشائع على منوال تعليق الحكم على الفرد فانه قد يكون الظاهر مداخله الخصوصيه اعنى خصوصيه الفرد الشائع و قد يكون الظاهر عدم مداخله الخصوصيه و قد يشك فى الحال ثم انه لو علق الحكم على افراد كثيره من الكلّى متفرقه فى موارد كثيره فالظاهر عدم مداخله الخصوصيات و قد يكون المقطوع به عدم مداخله الخصوصيه و على التقديرين الامر من باب الاستقراء الناقص لكن المشهور فيه عدم افادته للعلم و هو ناقص و قد حرّنا الكلام فيه فى محلّه و ربما تمسك صاحب الحدائق بالاستقراء فى اربعة موارد على وجوب الاجتناب فى شبهه المحصور و قال و القواعد الكلّيه كما تثبت بورودها سورهُ بسور الكلّيه تثبت ايضا بتبع الجزئيات و اتفاتها على نهج واحد لكن اعتبار الاستقراء فى مثله اعنى الاستقراء فى موارد قليله مبنى على عدم شمول اخبار القياس له بل اعتبار

اصل الاستقراء مبنى عليه و الكلام فيه موكول الى محلّه و الاستقراء قد يكون فى موارد الاخبار كما هو غير عزيز و قد يكون فى مواقع الاجماع و منه الاستقراء المدعى على حجيه الاستصحاب فى كلام المحقق كما نقلناه كلامه فى محلّه و قد اتفق التمسك بالاستقراء من طائفه من الاخباريين فضلا عن ارباب الظنون الخاصه فضلا عن القائلين بحجيه مطلق الظن و بالجمله دلالة الاستقراء على عدم مداخله الخصوصيه ترفع الاستبعاد عن ظهور عدم مداخله الخصوصيه فى تعليق الحكم على الفرد بل الاستدلال بالجزئى على الكلى فى الاستقراء الناقص فى الامور العاديه معروف فى الميزان من قديم الزمان ثم ان مقتضى كلام العلامة البهيماني ان الظن فى مداخله الخصوصيه نفيا و اثباتا فى تعليق الحكم على الفرد يكون مستندا الى اللفظ و الاظهر انه مستند الى العقل و اللفظ غير قابل لاختلاف حكمه بالمداخله نفيا و اثباتا مضافا الى سكوتة عن الحكم بكون المداخله نفيا و اثباتا مشكوك الحال و انما هو من شئون العقل ثم انه لو ظن مداخله الخصوصيه فالامر اسهل لعدم جواز التعدى بناء على كون الظن المذكور مستندا الى اللفظ و كذا بناء على كونه مستندا الى العقل و لو على القول بحجيه الظنون الخاصه قضيه اصاله البراه من الوجوب و الحرمة فعدم جواز التعدى على القول المذكور من باب الحكم العملى لكنه على القول بحجيه مطلق الظن من باب الحكم الاجتهادى و اما لو ظن بعدم مداخله الخصوصيه فلا اشكال فى وجوب التعدى بناء على كون الظن المذكور مستندا الى اللفظ لظهور حجيه و اما بناء على كونه مستندا الى العقل فلا اشكال ايضا فى عدم جواز التعدى بناء على القول بحجيه الظنون الخاصه و اما بناء على القول بحجيه مطلق الظن فيتأتى الاشكال فى جواز التعدى لرجوع الامر الى القياس إلا ان يقال ان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد من دون استخراج حكم الطبيعه يكون حكمها حكم الفرد و ان يستلزم الحاق الفرد بالفرد الحاق الكلى بالفرد نظير ان بعض التعبيرات فى الفارسيه عن بعض المطالب فى العرف من باب السيفاهه دون بعض آخر من التعبيرات بل هو مقبول الطباع و من ذلك عدم شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار فى القياس على ملاحظه الجامع و ليس الجامع ملحوظا فى المقام بلا كلام كما هو الحال فى الاستقراء فضلا عن انه لو كان المدار فى المقام على القياس لاطراد القول بعدم مداخله الخصوصيه فى موارد تعليق الحكم على الفرد و لم نقل بظهور عدم المداخله فى بعض الموارد و الشك فى المداخله فى بعض آخر ثم انه لو صار فرد

من افراد الكلى عله للحكم فى النص فالظاهر عدم مداخلة المداخل اعنى مداخلة الخصوصيه لكن بمجرد هذا الا يثبت حجيه القياس المنصوص العله اعنى جواز التعدى عن المورد المنصوص عليه و على عله الحكم فيه الى سائر موارد وجود العله لاحتمال وجود المانع فى سائر الموارد الابناء على اعتبار اصاله عدم المانع بل لا يثبت جواز التعدى بمجرد عدم مداخلة الخصوصيه و اصاله عدم المانع لاحتمال مداخلة الخارج من الجزء او الشرط بكون العله المنصوص عليها من باب العله الناقصه و قد جرى السيد المرتضى على عدم حجيه القياس المنصوص تعويلا على احتمال مداخلة الخصوصيه و تمام الكلام موكول الى محلّه ثم انه لو قال الامام عليه السلم مخاطبا لرجل اجهر فى قراءتك فى العشاءين فالظاهر شركه النساء مع الرجال بعد ظهور شركه سائر الرجال لكن لو قال على الرجل ان يجهر فى قراءته فى العشاءين فالظاهر عدم وجوب الجهر فى القراءه فى العشاءين على النسوان قضيه مفهوم الرجل و ان كان من باب اللقب فى مقام لكن يتاتى الكلام ح فى باب النسوان بين التخييرين الجهر و الاخفات قضيه ان المدار فى المفهوم على مجرد رفع الحكم المذكور لا اثبات الضد على الاظهر و وجوب الاخفات بناء على انصراف المفهوم فى المقام اليه و ان كان اعم من التخيير و تعين الاخفات من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد بناء على ان الحق فى باب المفهوم ان المدار فيه على مجرد رفع الحكم المذكور لا اثبات بعض الاضداد لكنه قد ينصرف فى بعض الموارد الى بعض الاضداد من باب انصراف المطلق الى بعض الافراد و تفصيل الحال موكول الى محلّه ثم انه يشبه الكلام فى المقام الكلام فى تعليق الحكم على الاسم كما لو قيل الكلب نجس حيث انه يتاتى الكلام فى مداخلة الاسم فى تعلق الحكم بكون متعلق الحكم هو مصداق الاسم فيختص الحكم بصوره صدق الاسم فينتفى الحكم فى صورته الاستحاله كما لو وقع الكلب فى المملحه فصار ملحا بناء على ثبوت المفهوم للاسم و الا فيطرد الحكم بحكم الاستصحاب و عدم المداخلة بتعلق الحكم الى الماهيه الباقية بعد الاستحاله اى الجسم المخصوص فيطرد الحكم فى صورته الاستحاله اجتهادا او الامر مشكوك فيه فيجرى الاستصحاب على الاظهر و تمام الكلام موكول الى محلّه هذا و ثمره المداخلة نفيا و اثباتا هنا فظهر فى جانب الطول و اما فى اصل العنوان فيظهر الثمره فى جانب العرض كما يظهر مما مرّ لا الطول لكن الطول فى اصل العنوان و الطول فى المقام ليستا من نوع واحد ثم ان اعتبار ظهور مداخلة الخصوصيه الفرد انما يمنع عن اعتبار فرد آخر من باب اعتبار الطبيعه لو كان اعتبار الفرد الآخر

فى جانب عرض اعتبار الفرد الاوّل كما فى حجيه الظنون الخاصّه و القياس المنصوص العله للزوم التناقض لو لا ذلك و من ذلك انه لا- مجال للقول بحجيه مطلق الظن بناء على حجيه الظنون الخاصّه من حيث الخصوصيّة الا- على القول بعدم كفايه الظنون الخاصّه اذ المفروض انه لا- خصوصيه فى الفرد الآخر فاعتباره مبنّى على اعتبار نفس الطّبيعه فمقتضى اعتبار الفرد الآخر اعتبار نفس الطّبيعه و هو خلاف المفروض اعتبارها و بوجه آخر مقتضى اعتبار الفرد الآخر اعتبار الفرد الاوّل من حيث الطّبيعه و هو خلاف المفروض و اما لو كان اعتبار الفرد الآخر فى جانب طول اعتبار الفرد الاوّل اى بعد تعدّر الفرد الاوّل فلا مجال للممانعه لاختلاف المحلّ قضيه بادهه اشتراط التناقض بوحده المحلّ مضافا الى انه قد ذكر فى المنطق اشتراط التناقض بوحدات ثمانية و عدمها وحده المحلّ نعم يقتضى اعتبار الفرد الآخر بعد تعدّر الفرد الاوّل اعتبار الطّبيعه فى كل من حال امكان الفرد الاوّل و حال امتناعه و بعبارة اخرى فى كل من حال الاختيار و الاضطرار لكن لا بدّ فى الفرد الآخر من خصوصيّة تقضى اعتبار الفرد الآخر فى حال تعدّر الفرد الاوّل و الا لما اوجب الفرد الآخر عند تعدّر الفرد الاوّل و من جهة الغفله عن الفرق بين العرض و الطّول القول بعدم كفايه التيمّم بدلا من غسل الجنابه للّصوم من صاحب المدارك و الذخيره نظرا إلى مداخلة خصوص الغسل فى اباحه الصّوم كيف لا و التيمّم يكفى بدلا عن الوضوء و غسل الجنابه فى اباحه الصّلاه مع اناطه اباحه الصّلاه تاره بالوضوء كما هو الغالب و اخرى بغسل الجنابه فى الجنب و ثالثه بالوضوء مع الغسل كما فىمن مسّ الميّت بناء على اشتراط صحّه الصّلاه فى مسّ الميّت بالغسل كما هو المشهود فكفايه التيمّم عن غسل الجنابه للّصوم ثبت بعموم البدليه و لا يمانع اعتبار الغسل عن كفايه التيمّم عن الصّوم قضيه كون كفايه التيمّم عند الاضطرار اعنى تعذر الغسل للّصوم و ان امتنع كفايه التيمّم فى حال الاختيار اعنى امكان الغسل للّصوم كما هو الحال فى كفايه التيمّم بدلا عن الوضوء و الغسل للصلاه اللهم إلا ان يدعى انصراف عمومات البدليه الى التيمّم بدلا عن الوضوء و الغسل للصّلاه الواجبه فالبدليه فى للوضوء للطواف الواجب بالاجماع و لا يشمل عمومات البدليه لمثل التيمّم بدلا عن غسله الجنابه للّصوم و غير ذلك مما ياتى لكن يمكن ان يقال ان الاجماع يكشف عن شمول عمومات البدليه للوضوء و للطواف الواجب اذ الظاهر ان مدرك الاجماع هو فهم شمول المطلق للتيمّم بدلا عن الوضوء للطواف الواجب و من البعيد غايه البعد ثبوت القدر المشترك بين الوضوء و الغسل للصّلاه الواجبه و الوضوء

للطواف الواجب بل القدر المشترك بلا شبهه مفقود الاثر نظير ما لو ثبت دخول بعض الافراد النادره فى المطلق بالاستثناء فان مقتضاه شمول المطلق لسائر الافراد النادره لدوران الامر بين شمول المطلق للافراد النادره و انقطاع الاستثناء و كون الاول اظهر فيشمل عمومات البدليه لمثل التيمم بدلا عن غسل الجنابه للصوم قضيه فقد القدر المشترك بين التيمم بدلا عن الوضوء و الغسل للصلاه الواجبه و التيمم بدلا عن الوضوء للطواف الواجب و يمكن ان يقال ان كون ظهور مدرك الاجماع فى المقام هو الشمول المذكور محل المنع فلا- يشمل عمومات البدليه لمثل التيمم المذكور نظير عدم ثبوت شمول المطلق لو ثبت اطراد حكمه فى بعض الافراد النادره كما بالاجماع لسائر الافراد النادره جريت عليه سابقا وفاقا لغير واحد نعم يتاتى الاشكال فى بدليه الوضوء عن التيمم و الغسل بناء على كونه غير رافع للحدث كما هو المشهور إلا انه لا بد من حمل البدليه فيما ورد فى خصوص الوضوء و الغسل على البدليه فى الاثر البعيد اعنى اباحه الصلاه حيث أنها اثر رفع الحدث فى الوضوء و الغسل لكن اثر الشىء فاباحه الصلاه اثر الوضوء و الغسل و اما ما دل على البدليه على سبيل الاطلاق فلا بد من حمله على البدليه فى مطلق الاثر الاعم من الاثر القريب كما فى التيمم بدلا عن الوضوء و الغسل بناء على كونه رافعا للحدث و الاثر البعيد كما فى التيمم بدلا عن الوضوء و الغسل بناء على كونه غير رافع للحدث فيطرد التيمم بدلا عن الوضوء فى الصلاه المستحبه و الصوم الواجب بالندى او الكفاره او التحمل باقسامه و الطواف المستحب بناء على الاجماع على كفايته فى الطواف الواجب و قراءه القرآن و قراءه الغرائم و مس كتابه القرآن و الدخول فى المسجدين و اللبث فى سائر المساجد و وضوء الحائض و النفساء و السيلس و وضوء المحتلم للجماع و غسل مس الميت لكن الظاهر قيام الاتفاق على عدم كفايه التيمم فى باب التأهب للصلاه قضيه الاتفاق على عدم جوازه قبل الوقت مضافا الى اشتراط ضيق الوقت فيه مطلقا كما عن المشهور بين القدماء و عن جماعه نقل الاجماع عليه و عن بعض التفصيل بين الطمع فى امكان الماء و عدمه لكن عن الصيّدوق و جماعه القول بجوازه فى السبعه على الاطلاق فقد ظهر ضعف ما قيل من عدم مشروعيه التيمم بدلا عما ليس بمبيح للصلاه من الوضوءات و الاغسال المندوبات الا ما ورد به النصّ او افتى فقيه به بالخصوص فيعمل تسامحا فى ادله السنين و كذا ضعف ما نقل عن بعض من ان الحق ان ما ورد فيه النصّ على بدليه التيمم فيه او ذكره من يوثق به كالتيمم بدلا عن وضوء الحائض يصار اليه و ما عداه فعلى المنع إلا ان

يثبت بدليل مضافا الى ان كفايه ذكر البدليه ممن يوثق به مبنيه على كفايه ذلك في التسامح في المندوبات بعد ثبوت التسامح فيها و ربما يتاتى الاشكال فى صوره الظن بعدم مداخله خصوصيه الفرد بناء على كونها من باب حكم العقل لا دلالة اللفظ برجوع الامر الى القياس لكن يمكن الذب من ان الظاهر من اخبار القياس انما هو حرمة الحاق الفرد بالفرد من دون استخراج حكم الطيبه بكون حكمها حكم الفرد اعنى الحاق الكلّى بالفرد و ان يستلزم الحاق الفرد بالفرد الحاق الكلّى بالفرد نظير ان بعض التعبيرات عن بعض المطالب فى العرف من باب السّفاهه دون بعض آخر من التعبيرات بل هو من العبارات المناسبه و من ذلك عدم شمول اخبار القياس للاستقراء مضافا الى ان المدار فى القياس على ملاحظه الجامع اعنى استنباط المناط و ليس الجامع ملحوظا فى المقام كما هو الحال فى الاستقراء فصلا عن أنّه لو كان المدار فى المقام على القياس لا طرد القول بعدم مداخله خصوصيه الفرد و لم نقل بظهور المداخله فى بعض الموارد و اشتباه الحال فى بعض المحال اذا عرفت ما تقدّم فنقول ان النزاع فى المقام اعنى مقام الاجتهاد يرجع الى ان الله سبحانه هل جعل ظنا من الظنون الخاصه طريقا تعديدا للاحكام ينفع حين باب انسداد العلم باختصاصه بحال الانسداد او عمومه لحال الانفتاح او لا الظاهر ان ارباب الظنون المخصوصه يدعون الاول و به صرح بعضهم و ارباب مذاق الاطلاق ينكرونه و يقولون بالثانى و القول الاول لا يتم الا باقامه ما يفيد حجيه الظنون المخصوصه و عمدتها خبر الواحد من حيث انها هى و بعبارة اخرى من حيث الخصوصيه و الا فلو دل الدليل على حجيه خبر الواحد فى الجملة اى على وجه التردّد بين حجيه من حيث الخصوصيه و حجيه من حيث مطلق الظن لا- يثبت كون الظن المتحصّل بخبر الواحد ظنا مخصوصا تعيّد به الشارع فى الطريق للاحكام قضيه التردّد المفروض و اناطه ثبوت جعل الطريق بثبوت كون الحجّيه من حيث الخصوصيه فلا- باس بان يكون مطلق الظن طريقا للاحكام لكن نصّ الشارع على حجيه بعض افراد الظن لا من حيث الخصوصيه بل من حيث اعتبار النوع الا ان الاطلاق المشار اليه غير الاطلاق الذى يقول به القائل بحجيه مطلق الظن اذ الاول من باب الدليل الاجتهادى الواقعى الاولى المتنجز و الثانى من باب الدليل العملى اذ مقتضاه حجيه الظن بالنسبه الى الجاهل بالطريق و من هذا انه لو ثبت جعل الطريق فلا مجال للقول بذلك بخلاف الاول فان المدار فيه على حجيه الظن من باب الدليل الواقعى الاولى المتنجز اى الغير المعلق على شىء و ان امكن دعوى دلالة مفهوم آيه النيا على حجيه خبر العدل

من حيث كونه فردا من افراد الظن كما ادعاه المحقق القمى في بعض كلماته كما مرّ لكن لا مجال للتمسك بذلك على حجيّه مطلق الظن للزوم الدور كيف لا- و في الاستقراء سواء كان في موارد الاخبار او في مواقع الاجماع يحصّل الظن بكليّه الحكم و كون تعلق الحكم بالموضوعات الخاصّه لا من حيث الخصوصيه بل قد يحصل العلم بكليّه الحكم في الاستقراء الناقص على ما حرّراه في محل من حصول العلم بالاستقراء لو تقارب الفحص إلى الاتمام بل قد يحصّل العلم بالتفحص و التصفّح في موارد كثيره كثره معتدّ بها و منها حصول العلم بالاتفاق بواسطه الاطلاع على فتوى ارباب الكتب المدونه و كيف لا و قد جرى ارباب القول بعموم العله على ان العله في حرمه الخمر لاسكارها مثلا- على كون العله هي مجرّد الاسكار من دون مداخلة خصوصيا الخمرية مع اضافته الاسكار الى الخمر بل جعل العلامه في النهايه النزاع في عموم العله مخصوصا بذلك و اخرج نحو حرمت الخمر الاسكار عن مورد النزاع نعم ما ذكر بمعاونه مقام التعليل و على ما ذكرنا يجزى الامور العرفيه مثلا لو اظهر زيد محبه بالنسبه الى زيد العالم فهذا يمكن ان يكون من جهه خصوصيه في العالم المشار اليه و يلزمه عدم محبه غيره من اهل العلم لبعض الغير او مجرّد عدم الحبّ إلا- انه يمكن ان يتفق خصوصيه اخرى في عالم آخر يقتضى اظهار المحبه و يمكن ان يكون المحبه المذكوره من جهه محبه مطلق العالم فإظهار المحبه بالنسبه الى العالم المشار اليه من باب اظهار المحبه بالنسبه الى نوع العالم فلا دلاله في ذلك على محبه العالم المشار اليه من حيث الخصوصيه و ايضا قد يركب شخص مركوبا مع جماعه من الخدام فقد يعظمه بعض من جهه خصوصيه في الراكب المشار اليه و هذا البعض لا يعظم احدا غير الراكب المشار اليه الا لخصوصيه اخرى و قد يعظم بعض الراكب المشار اليه و هذا من جهه الرّكوب و الاقتران بالخدام و هذا يعظم كلّ شخص غير الراكب المشار اليه موصوف بالرّكوب و الاقتران بالخدام لا محاله و من هذا انه لا دلاله في تعظيمه على الاخلاص بالاختصاص و نظير ما ذكرنا في دليل حجيّه خبر الواحد انه لو وقع الكلب في المملحه و صار ملحا فمعروض النجاسه بملاحظه ما دل على نجاسه الكلب يمكن ان يكون هو مصداق الاسم و يمكن ان يكون المعروض المذكور هو الاجزاء الباقية في الاستحاله الى الكلب اذا المفروض ان الامر من باب الانقلاب لا الايجاد بعد الانعدام بلا ارتياب و الظاهر الاول لكن اثبات الشئ لا يقتضى في جانب نفى ما عداه في جانب الطّول كما لا يقتضى نفى ما عداه في جانب العرض قضيه عدم اعتبار مفهوم اللقب و من هذا جريان الاستصحاب في باب الاستحاله فيطرد النجاسه في استحاله الكلب الى الملح بالوقوع في

المملحه نعم القول بعموم الموضوع بكون معروض النجاسه هو الا-جزاء الباقية فى حال الاستحاله خلاف الظاهر فاطراد النجاسه بحكم الاصل العملى اعنى الاستصحاب الا بالدليل الاجتهادى وقد حزرنا الكلام فى الباب فى بحث الاستصحاب و كذا فى الرساله المعموله فى بقاء الموضوع فى الاستصحاب ففى مقامنا يمكن اطراد حجيه الظن فى جانب العرض كما يمكن اطراد النجاسه فى باب الاستحاله فى جانب الطول و كما لا يكون دليل نجاسه الكلب وافيا بعدم اطراد النجاسه فى الملح الذى تبدل اليه الكلب كذا لا يكون دليل حجيه خبر الواحد كافيا فى عدم اطراد حجيه الظن دالا على عدم الاطراد كما لا يكون كافيا فى اطراد حجيه الظن دالا- على اطراده نظير ما يقال فى لسان العوام ان ورود ورد لا يدل على مجيء الربيع نعم بناء على كون حجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه يكون معروض الحجيه هو الفرد اما بناء على كون الحجيه من جهه مطلق الظن يكون معروض الحجيه هو نفس الطيبه و لهذا يختلف موضوع الحجيه و لا يكون الظنون المخصوصه هى القدر المتيقن فى الحجيه كما يتوهم كيف لا- و من جوز اجتماع الامر و النهى يقول باختلاف موضوع كل من الوجوب و الحرمة بان موضوع الوجوب هو الماهيه و الفرد غير موصوف بالوجوب و لا- الحرمة و يرشد الى ما ذكرنا ان المحقق القمى قد منع فى طائفه من كلماته عن حجيه بعض الظنون المخصوصه من حيث الخصوصيه و احتمال كون كون الحجيه من جهه مطلق الظن حيث ان مقتضاه انه يلزم على القول بحجيه الظنون الخاصه اثبات حجيتها من حيث الخصوصيه و مما ذكرنا من احتمال الوجهين فى حجيه خبر الواحد اعنى الحجيه من حيث الخصوصيه و الحجيه من حيث مطلق الظن و بعبارة اخرى عدم منافاه قيام الدليل على حجيه بعض الظنون مع حجيه مطلق الظن ان صاحب المعالم مع الاستدلال بآيه النبأ و غيرها بنى على حجيه مطلق الظن كما هو مقتضى كلامه فى جواب استدلال السيد على عدم حجيه خبر الواحد بل هو مقتضى استدلاله بدليل الانسداد بناء على اقتضائه القول بحجيه مطلق الظن كما هو المعروف بل ربما يمكن استفاده كون اظهار حجيه خبر الواحد من جهه حجيه مطلق الظن كما هو من الخارج كما انه يمكن استفاده كون اظهار المحبه من زيد بالنسبه الى العالم فى المثال المتقدم من جهه المحبه بمطلق العالم من الخارج فعلى هذا لا اجمال فى الباب لفرض ظهور حجيه مطلق الظن و كذا ظهور محبه مطلق العالم من الخارج بخلاف الحال فيما سبق على ما ذكر من فرض الاستفاده فان الامر فى مجال الاجمال عرضا كما ان الحال فى باب الكلب المستحال الى الملح فى مجال الاجمال طولاً- و ربما حكم المحقق القمى ره عند الكلام فى جواز تقليد الميت كما مرّ بانه كان الشارع اذا قال اعلم بخبر الواحد



انما اراد العمل بالظن لا بالظن الحاصل من خبر الواحد لانه خبر و هذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه و مقتضاه انه لا اجمال فى دليل حجيه خبر الواحد مثل آيه النيا من جهه التردّد بين كون الحجيه الخبر الواحد من حيث الخصوصيه و كون حجيه من حيث حجيه مطلق الظن بل الدليل ظاهر فى كون حجيتيه من حيث حجيتيه مطلق الظن إلا انه لا يمكن اتمام هذا المرام و استفاده هذا الوجه فى المقام من نفس الكلام بل لا بدّ من اعانه الخارج و قد انشرح الحال فى حق الانشراح فى باب عدم دلالة الدليل على حجيه خبر الواحد على حجيتيه من حيث الخصوصيه بما تقدّم فى المقدمه هذا ما كتبتة فى سوابق الاحوال و الذى يختلج بالبال فى الحال انه يمكن القول بان الظاهر مما دلّ على حجيه خبر الواحد من الدليل اللفظى بعد الدلاله عدم مداخلة الخصوصيه و كون الحجيه من حيث مطلق الظن و اما لو كان الدليل على حجيه خبر الواحد غير لفظى كطريقه الصحابه مثلا فعدم مداخلة الخصوصيه فى غايه الظهور لكن التقرير للطريقه و هو المدرك فى اثبات الحجيه بالطريقه لا يثبت به ازيد من خصوص خبر الواحد بل يمكن القول بالقطع بعدم الفرق بين خبر الواحد بعد دلالة الدليل على حجيه و الظنون المشكوك فيها و القول الثانى اعنى القول بحجيه مطلق الظن انما يتاتى بانكار دلالة مثل آيه النيا على حجيه خبر الواحد راسا كما لو قيل من ان خروج المورد فى آيه النيا قضيه الورود فى باب ارتداد بنى المصطلق و عدم اعتبار خبر الواحد فى الارتداد يوجب عدم صحه التمسك بعمومه لحجيه خبر الواحد او بانكار الدلاله على حجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه او بانكار الاوّل و انكار الثانى على فرض تسليم الاوّل من باب المماشاه و لا خفاء فى انه لا يجدى فى المقام فى اثبات حجيه خبر الواحد تعييدا كونه راجحا من جهه كونه هو القدر المتيقن فى الحجيه اذ كونه قدرا متيقنا فى الحجيه لا- يتمكن من اثبات رجحانه فى اللياقه لجعله طريقا مخصوصا كيف لا و التمسك بالقدر المتيقن فى جميع الموارد بعد التوقّف فى مقام الاجتهاد مثلا فى باب انصراف المطلق الى الفرد الشائع قد اختلف على القول بالانصراف الى الظهور الاجتهادى فى الفرد الشائع و القول بلزوم الاخذ بالفرد الشائع احتياطا من باب التيقن فى الاراده و ان زيفناه بعدم كفايه التيقن فى الاراده فى الاحتياط و استدعاء الاحتياط التيقن فى الامتثال نعم يمكن الترجيح بقوه الظن لو ثبت كونها ملحوظه عند الشارع لكن قيل قد وجدنا تعبد الشارع بالظن الاضعف و طرح الاقوى فى موارد كثيره بل الترجيح بدلاله ادله الحجيه على الحجيه من حيث الخصوصيه من المرجح الاجتهادى

بلا شبهه لو ثبت الدلاله فتدبر في المرجحات في باب ترجيح الظنون الخاصه و قد ظهر لك بما سمعت ان المرجحات المشار اليها بين المرجح الاجتهادي و المرجح العملي و هي مبنيه على الخلط بين المرجح الاجتهادي و المرجح العملي لو ثبت ذكر جميعها من ارباب الظنون الخاصه و المنشأ عدم اتقان اصل المقصود و الخلط فيه و ان قلت ان الظاهر من آيه النيا منطوقا و مفهوما مثلا اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصيه فيثبت جعل الطريق قلت اولا ان الظهور ممنوع بل لو فرضنا ثبوت عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد نقول انه لا يثبت كون اعتبار خبر الواحد من حيث اشتراط طبيعه بالخصوصيه و وجود الشرط في خبر الواحد و بعباره اخرى لا يثبت كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصيه لاحتمال كون عدم اعتبار ما عدا خبر الواحد من جهة وجود المانع لا انتفاء الشرط اعني خصوصيه خبر الواحد فيه فيحتمل ان يكون اعتبار خبر الواحد من جهة اعتبار طبيعه الظن و ان يكون اعتباره من جهة وجود الشرط المضاف الى طبيعه اعني الخصوصيه فعلى من يقول بثبوت جعل الطريق اثبات كون اعتبار خبر الواحد من جهة وجود الشرط و ياتي نظير ذلك في باب التقليد و ان قلت ان الظاهر في الفرض المذكور كون اعتبار خبر الواحد من جهة وجود الشرط قلت ان الظهور ممنوع مضافا الى ما يظهر مما ياتي و ثانيا انه يمكن دعوى ان الظاهر كون الغرض اعتبار خبر الواحد من حيث الطبيعه كما سمعت من المحقق القمي و قد سمعت موارد مما علق فيه الحكم على الفرد و المدار على الطبيعه و كذا سمعت الحال في القياس المنصوص العله و الاستقراء و ثالث ان ظاهر اطلاقات الكتاب لا اعتبار به قضيه ورودها مورد الاجمال لعدم اعتبار ظهورها بعد الورود مورد الاجمال مضافا الى عدم اعتبار شمولها في دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للواجب و كذا دفع اشتراط الوجوب بشيء بناء على عدم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط و من ذلك عدم دلالة آيه الوضوء على كون وجوبه نفسيا و كذا عدم اعتبار تلك الاطلاقات في اثبات التخيير و رابعا ان التمسك بالآيه و نحوها على اعتبار اصل حجيه خبر الواحد في الاحكام الشرعيه مبني على صحه التمسك باطلاقات الكتاب و قد سمعت حالها و خامسا ان التمسك بآيه النيا و نحوها مورد الايراد كما حرر في محله فلا يتم التمسك بها و بنحوها و سادسا ان التمسك بالآيه و نحوها في مقام الاجتهاد فلا بد من اثبات حجيه الظهور المذكور بظن ثبت حجيه بالخصوص من حيث الخصوصيه او بالعلم و لا سيما مع نقل الاتفاق من بعض الفحول على حجيه مطلق الظن و نقل كونها من طريقه الفقهاء من المحقق القمي ره فلا

يمكن اثبات حججه الظن المذكور بظن ثبت حججه فى الجملة و سابعا ان العمده فى اثبات حججه خبر الواحد انما هى طريقه الصّحابه كما ذكره السيّد السّند النجفى مع اصراره فى حججه الظنون الخاصّه و ليس طريقه الصّحابه الا من باب الجبّه و استقرار طريقه الناس بالعمل بالظن فلا جدوى فى دعوى الظهور المذكور و ثامنا انه كيف يجعل الله سبحانه طريقا للاستخراج الاحكام و يحيل الحال الى آيه النبا الوارده فى واقعه بنى المصطلق مع عدم حجيتها فى موردها و هو الاخبار بالارتداد و كذا الحال فى اظهار الطريق من الائمه فى باب الرجوع فى الاحكام الى بعض الرّواه و ايم الله سبحانه و انه لقسم لو تعلمون عظيم انه لو جعل طريق لاستخراج الاحكام لاشتهر غايه الاشتهار و ظهر ظهور الشّمس فى رابعه النهار و تاسعا ان من المقطوع به انه لم يجعل طريق الاستخراج الاحكام من الاعتقاد او غيره فى سائر الشرائع ايضا و ان كنت فى ريب من ذلك فاسئل علماء اليهود و النصارى و عاشرا انه لم يجعل احد من بدو الخلقه الى يومنا هذا و لا يجعل الى يوم القيمة احد من الموالى للعبيد و لا احد من المطاعين للمطيعين طريقا من الاعتقاد او غيره للاستخراج المقاصد و لو كان الاطاعه مقتضيه لجعل الطريق لجعل الموالى و المطاعون طريقا للعبيد و المطيعين بل اختلف الطريق المجمعول من الموالى و المطاعين على حسب اختلاف المذاق و السّليقه فمن ذلك ينكشف ان طريق الله سبحانه ايضا لم يكن على جعل الطريق كيف لا و لا يرضى العقل باختصاص الله سبحانه بجعل الطريق فى مقام الاطاعه مخالفا لطريقه المطاعين من عبده و لا سيّما مع قوله سبحانه و ما أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ حَيْثُ ان مقتضاه كون طريقه الله سبحانه مع الناس هو المماشاه معهم بطريقتهم و حادى عشر انه لو كان البناء من جانب الله سبحانه فى هذه الشّريعه او سائر الشرائع على جعل الطريق من باب الاعتقاد او غيره لامر النّبى ص و كذا سائر الانبياء على نبينا و آله و عليهم السلم امتهم بالامساك عن العمل بالاحكام حتى يبين لهم الطريق من سواد سوداء خيال جعل الطريق انى اعظكم ان تقوموا لله مثنى و فرادى ما بصاحبكم من جنه و ثانى عشر ك ان جعل و بالله الطريق فى هذه الشّريعه او فى سائر الشرائع يقتضى الاغماض عن الواقع و هو يشبه التّصويب و هو مقطوع العدم فى هذه الشّريعه و كذا فى سائر الشرائع و كذا جعل الطريق من المطاعين للمطيعين يقتضى اغماض المطاعين عن الواقع و هو ايضا مقطوع العدم و بالجملة ليس طريقه الشّريعه فى استخراج الاحكام الا الطريقه المتعارفه بين الناس من بدو الخلقه الى يوم القيمة فى استخراج المطيعين مقاصد

المطاعين و ان قلت ان مفهوم آيه النبيا مثلا لا بدّ من حمله على كون الغرض اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصيّة لوجهين احدهما نقل الاجماع من العلامة على عدم جواز العمل بالظنّ مع امكان العلم فى قوله الاجماع واقع على ان تسويغ العمل بالظنّ مشروط بعدم العلم و الآخر قبح ترجيح المرجوح على الراجح قلت كلّ من الوجهين مورد الايراد اما الاول فبعد ما يظهر ممّا مرّ فاولا- لان نقل الاجماع من العلامة بعد اعتبار الاجماع المنقول و بعد قصور العبارة المذكورة لظهور العلم فى العلم بالفعل و لا معنى لدعوى عدم جواز العمل بالظنّ مع قيام العلم بما يخالف الظن كما هو المقصود لاستحاله الظنّ مع قيام العلم بما يخالف الظن او قيام العلم بما يوافق الظن او الاعمّ و كذا الحال فى نقل الاجماع على ذلك فلا بدّ من حمل العلم بالقوه اى امكان العلم مع تخصيص العلم بالعلم بما يخالف لظنّ متعارض بما نقله المدقق الشّيرازى من ان الظاهر من الاصحاب و غيرهم من الاصوليين جواز اتباع الظنّ فى الفرعيات و ان لم يحصل الياس من اليقين و لو ظن امكانه و ثانيا لانه لا وثوق لى بتتالى الفتاوى غالبا فضلا عن نقل تتالى الفتاوى و اما الثانى فلولا لانه اين العمل بالظنّ مع امكان العلم بالخلاف من ترجيح المرجوح على الراجح اذ المدار فى ذلك على ترجيح المرجوح مع وجود الراجح فعلا لا ترجيح المرجوح مع امكان الراجح و ثانيا لان امكان العلم بالخلاف غير مطرد اذ ربما يعلم الظان بعدم تطرق العلم بالخلاف له بمزيد الفحص او التامل و ربّما يعلم بتطرق العلم بمؤدى الظنّ فامكان العلم المجتهد بالخلاف انما يتم فى صورته احتمال المجتهد الظان تطرق العلم بالخلاف له و اما تجويز غير الظان امكان العلم بالخلاف للظان فى عموم الموارد فلا عبره به الى قول و حتى متى قد اسفر الصّبح و ارتفع الظلام بعون الله الملك العلامة و تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من فجر الحق المقام بعون الله الملك العلامة و بعد ما مرّ اقول ان القائل بحجّيه الظنون الخاصّه و القائل بحجّيه مطلق الظنّ متفقان على حجّيه الظنون الخاصّه فالدليل الدال على حجّيه الظنون الخاصّه بعد الدلاله يكون دالا على ما به الاشتراك و لا دلالة فيه على ما به الامتياز و لا شك فى ان الامتياز فى باب الظنون الخاصّه فى جهه الخصوصيّة و الاطلاق فان القائل بحجّيه الظنون الخاصّه انما يقول بحجّيتها من حيث حجّيه مطلق الظنّ فالدليل المشار اليه من باب الدليل الاعمّ من حيث الخصوصيه و القائل بحجّيه مطلق الظنّ انما يقول بحجّيتها فمجرد قيام الدليل على حجّيه الظنون الخاصّه لا يكفى فى القول بحجّيه الظنون الخاصّه فى مقام الاجتهاد و لا بد فيه من الدلاله على الحجّيه من حيث الخصوصيّة و بوجه آخر لا بدّ من إحدى امرين انحصار القائل بحجّيه مطلق الظنّ فيمن انكر دلالة مثل آيه النبيا على حجّيه خبر الواحد فالنزاع فى دلالة مثل آيه النبيا على حجّيه خبر الواحد

او لزوم اثبات الحجية من حيث الخصوصية بناء على اطراد القول بحجتيه مطلق الظن فيمن قال بدلاله مثل آيه النبيا على حجية خبر الواحد لا مجال للقول بالاول اذ بعد الاغماض عن وقوع القول بحجتيه مطلق الظن مع القول بدلاله مثل آيه النبيا على حجية خبر الواحد لا مكان القول بان المدلول هو الحجتيه فى الجملة و لا- باس باحتمال كون الغرض بعض افراد العام فح لم يثبت نصب الطريق باظهار حجتيه خبر الواحد اى لم يثبت نصب خبر الواحد طريقا الى اظهار الاحكام فلا بد من التوقف فى مقام الاجتهاد فى نصب الطريق اعنى نصب خبر الواحد طريقا الى الاحكام و المعجىء فى مقام العمل و بوجه ثالث لو اعطى السلطان بعض العلماء دنائير و احتمل كون الاعطاء من جهه ميل السلطان الى نوع العالم لكن قال بعض مخلصيه ان الاعطاء من جهه ميل السلطان الى خصوص البعض المشار اليه فلا خفاء فى انه لا بد للمخلص المشار اليه من اقامه الدليل على كون الاعطاء من جهه ميل السلطان الى بعض المشار اليه بالخصوص و لا مجال للاستدلال بمجرد الاعطاء الفرض كونه اعم لفرض احتمال كونه من جهه الميل الى نوع العالم و كون بروز الميل فى حق البعض المشار اليه من باب البخت و الاتفاق فلا محيص و لا مناص للقائل بحجيه الظنون الخاصه من اقامه الدليل على ما يدل على كون حجيه تلك الظنون من حيث الخصوصية و لا يدل على مجرد حجيه تلك الظنون كيف لا- و القائل بحجتيه مطلق الظن يقول ايضا بحجتيه تلك الظنون بناء على سرايه حجيه طبيعه الظن الى الافراد و ليس الاستدلال بما يدل على حجيه تلك الظنون الامثل الاستدلال من المخلص المتقدم على كون الاعطاء من جهه ميل السلطان الى خصوص البعض الذى وقع فى حقه الاعطاء و بوجه رابع اوجه لا- بد للقائل بحجتيه الظنون الخاصه من اقامه الدليل على حجيه خبر الواحد و غيره من الظنون الخاصه و مثل آيه النبيا انما يدل على جواز العمل بخبر الواحد و اين هذا من اثبات الحجية لوضوح اختلاف العمل مع الحجتيه مع وضوح اشتراك القائل بحجتيه مطلق الظن مع القائل بحجيه الظنون الخاصه فى العمل بها و بعد ما مرّ اقول انه لا اشكال فى ان جعل الطريق عن المانع حجيه مطلق الظن بمعنى ثبوت حجيه شىء طريقا للاحكام من حيث الخصوصية انما هو جعل الطريق الوافى بجميع التكاليف بحيث لا- يبقى علم اجمالى بالتكليف فى الموارد الخاليه عن الطريق المجعول و لا- اشكال ايضا فى ان الطريق لا- يقتضى بمجرد كونه الى جميع التكاليف او الاحكام او المقصود بالطريق ما هو المثبت للحكم كلا- او بعضا و كيف كان فالجزء الاخير من المانع عن حجيه مطلق الظن انما هو ثبوت الحجتيه من جهه الخصوصية و يتاتى الكلام تاره فى تحرير حال الجبهه المشار اليها و اخرى فى ان ممانعتها

عن حجيه مطلق الظن من جهه المنطوق او المفهوم اما الاول فالجهه المشار اليها لا- مجال لكونها عنوانا للذات نحو ما يقال الماهية من حيث هي لو كان الغرض اطلاق القيد لا التقييد بالاطلاق اى الكلى الطيعى لا الكلى العقلى اذ لو كانت عنوانا للذات فوجودها كالعدم فلا- وجه للقول بلزوم كون حجيه الظن الخاص من حيث الخصوصية ولا- مجال لكون تلك الجهه تقييده للزوم تقييد الشى بنفسه هو غير جائز فتعين كونها تعليليه بمعنى ان عله الحجية فى الظن الخاص هو نفس الخصوصية لا الطيعه الموجوده فيه و فى غيره و ان قلت انه كما لا يجوز تقييد الشىء بنفسه كذا لا يجوز تعليل الشىء بنفسه فلا يجوز كون الجهه تعليليه قلت ان فى باب الجهه التعليليه انما يعلل الحكم بالذات لا الذات بالذات بخلاف التقييده فانه فيها يلزم ان يقيد الذات بنفس الذات فى المقام و اما الثانى فلا ريب ان الممانعه ناشئه من جهه المنطوق قضيه ابتناء الحكم العقل بحجيه مطلق الظن من باب انسداد باب العلم على عدم جعل الطريق من الظن الخاص او غيره فلو ثبت جعل الطريق اى قام الدليل على حجيه الظن الخاص من حيث الخصوصية حيث ان الطريق المدعى جعله هو الظن المخصوص فهو بنفسه يمانع عن حجيه مطلق الظن و نظير هذا ان معارضه المقيد مع المطلق انما هو من جهه منطوق المقيد بعد ثبوت وحده المطلوب من الخارج و لذا لا يحمل المطلق على المقيد فى المستحبات لعدم ثبوت وحده المستحب و امكان كون الامر من باب المستحب فى المستحب او قضاء العرف بالوحده من دون حاجه الى ثبوت الوحده من الخارج فيتاتى حمل المطلق على المقيد فى المستحبات خلافا لمن زعم ان المعارضه ناشئه من مفهوم المقيد و لذا بنى على او القول بعدم حجيه مفهوم الوصف انما هو فيما اذا لم يكن مفهوم الوصف فى مقابل المطلق و قد حررنا تفصيل الحال فى محله بل النظير الاشبه ممانعه وجود الدليل على التكليف عن جريان اصل البراهه نعم لو ثبت دلالة الجهه المشار اليها على عدم حجيه مطلق الظن من باب المفهوم فهذا امر زائد على قدر الحاجه و لما انحصر امر الجهه فى كونها تعليليه فالمفهوم من باب مفهوم العله إلا- انه يتاتى الكلام تاره فى اقتضاء الجهه عدم حجيه الظن الخاص من حيث مطلق الظن و اخرى فى اقتضاءها عدم حجيه مطلق الظن و ثالثه فى اقتضاءها عدم اعتبار طريق آخر من جهه خصوصيته اخرى اما الاول فغايه ما يقتضيه التعليل عدم اعتبار الطريق المجعول اعنى الظن المخصوص من جهه الظن و لا يقتضى عدم حجيه مطلق الظن لكن لو كان التعليل فى مورد الاجمال فلا يقتضى عدم اعتبار الظن الخاص من جهه مطلق الظن و لا منافاه بين اعتبار ظن خاص من حيث الخصوصية و من حيث مطلق الظن و ان قلت قد ذكرت ان جعل الطريق يمانع عن حجيه

مطلق الظن فكيف تقول هنا بجواز كون الظن الخاص حجه من جهه خصوصيّه و كذا من جهه مطلق الظن قلت ان ما ذكرت من ان جعل الطريق يمانع عن حجيه مطلق الظن فالغرض منه الممانعه عن حجيه مطلق الظن يحكم العقل من باب انسداد باب العلم من قبيل اصل البراءه و ما ذكرت هنا انما هو امكان كون الظن الخاص حجه في متن الواقع من جهتين كما هو الحال في دعوى امكان كون ما لو دلّ على حجيه الظن المستفاد من خير الواحد من باب اظهار بعض افراد العام فقد بان حال الثانى لكن يمكن ان يقال ان عدم اعتبار الظن المخصوص من جهه الظن يستلزم عدم اعتبار مطلق الظن و ان لم يكن عدم اعتبار مطلق الظن مستفادا بقانون المفهوم و يرشد اليه انه لو كان لمزيد بناء و قال قائل لبعض الابناء اخلاصى بك ناش من ذاتك لا من جهه كونك ابن زيد فيجزم اهل العرف بمنافاه ذلك المقال مع الاخلاص لسائر الابناء من جهه البنوه لزيد إلا ان يقال انه لا باس بكون البنوه لزيد مفيده للاخلاص فى ابن دون ابن نظير ان الفقر قد يوجب الاحسان و قد لا يوجب قال السيد المرتضى فى عبارته المعروفه فى باب القياس المنصوص العله و هذا باب فى الدواعى معروف فلا باس بوجود المانع فى البعض المشار اليه من الابناء يمانع عن اقتضاء البنوه لزيد للاخلاص و اما الثالث فلا يقتضى مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيّه اخرى كما لم يقتض عدم اعتبار حجيه مطلق الظن فيمكن ان يكون كالواحد من الظنون التى لم يقيم دليل على اعتبارها نفيا و اثباتا طريقا مجعولا من جهه خصوصيّه اخرى و يختلف الحال مع حجيه مطلق الظن الا ان الاختلاف علمى كما انه لا ثمره فى حجيه طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيّه اخرى بعد فرض وفاء الطريق المجعول و الظن الخاص لجميع التكاليف الا تعدد الدليل كما انه لو فرض ثبوت حجيه مطلق الظن فالحال على هذا المنوال إلا انه لا جدوى فى مجرد امكان حجيه طريق آخر من الظن او غيره للزوم قيام الحجه على الحجيه بل على تقدير عدم اعتبار اصله عدم الحجيه فلا يجدى هذا فى المقام اذ الكلام فى المقام فى مقام الاجتهاد و ثمره حجيه طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيّه اخرى انما هى تعدد الدليل و لو لم يقيم الدليل على حجيه طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيّه اخرى لا يكون الطريق الآخر فى عرض الطريق المجعول حتى يكون الامر من باب تعدد الدليل و ربما يتوهم ان مقتضى مفهوم التعليل عدم اعتبار طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيّه اخرى و هو مدفوع بان مفهوم العله انما ينشأ من ظهور التعليل

فى انحصار العله بخلاف العموم فانه ينشأ من اصل التعليل ولا ريب فى ان فى نحو حرمت الخمر لاسكارها يكون الظاهر من التعليل انحصار عله الحكم فى مورد التعليل فى العله المذكوره ولا يقتضى التعليل انحصار عله الحكم فى غير مورد التعليل فى العله المذكوره فمقتضى مفهوم التعليل فى المثال المذكور حليه الخمر الغير المسكر ولا يقتضى المفهوم حليه النبيذ الغير المسكر و ان يقتضى عموم التعليل حرمة النبيذ المسكر فغايه الامر فى المقام دلالة حجيه الظن الخاص من جهه خصوصيه على عدم حجيه الظن الخاص من جهه مطلق الظن من باب مفهوم التعليل على حسب فرض كون الجهه تعليليه فلا دلالة فيه على عدم اعتبار طريق آخر من الظن او غيره من جهه خصوصيه اخرى هذا اذا كان التعليل بالحروف و من قبيله الامر فى المقام لو قيل خبر الواحد حجه من حيث الخصوصيه و اما لو كان استفاده التعليل من المشتق فالقدر المسلم من ظهور انحصار العله انما هو ظهور انحصار العله فى محل الوصف حال قيام الوصف فى الوصف و من هذا لا يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف فى محل الوصف حال انتفاء الوصف فضلا عن انتفاء الحكم فى غير محل الوصف حال انتفاء الوصف مثلا لو قيل الخمر المسكر حرام او المسكر حرام فالظاهر انحصار عله حرمة الخمر المسكر او عله حرمة المسكر حال الاسكار فى الاسكار و لا يقتضى هذا حليه الخمر الغير المسكر ان المسكر حرام فالظاهر انحصار عله فى المثال الاول فضلا عن النبيذ الغير المسكر و لا يقتضى حليه الغير المسكر فى المثال الثانى فظهور انحصار عله الحكم فى محل الوصف فى الوصف مط فظهور انحصار عله الحكم فى الوصف غير ثابت و مرجع الامر الى عدم حجيه مفهوم العله لو كان استفاده العليه من الاشتقاق بل ما ذكر انما هو لو كان التعليل فى المنطوق و اما لو كان التعليل فى المفهوم فالأمر أيسر اذ القيد المفيد للمفهوم غير مفيد للمفهوم على ما حررناه فى محل نعم لو ظهر من الخارج انحصار عله الحكم فى محل الوصف للوصف او ظهر انحصار عله الحكم فى الوصف فعلى الاول يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف فى محل الوصف و من ذلك انه لو علق الحكم على احد الوصفين المتضادين و الوصف المتعلق عليه الحكم له مناسبه مع الحكم بحيث لو لا عليته للحكم لبعث تعليق الحكم عليه بل علق الحكم على محل الوصف الاعم فالظاهر انحصار عله الحكم فى محل الوصفين فى الوصف المتعلق عليه الحكم فينتفى الحكم بانتفاء الوصف المتعلق عليه الحكم و من هذا ان مقتضى مفهوم الفاسق فى آيه النبأ من باب مفهوم العله حجيه خبر العادل إلا ان يقال ان مناسبه الوصف لا- يتمكن من اقتضاء انتفاء الحكم بانتفاء الوصف و غايه الامر فيها اقتضاء ثبوت الحكم فى ثبوت الوصف و المقتضى لانتفاء



الحكم بانتفاء الوصف هو ما ذكر من بعد تعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين دون محل الوصف الاعمّ لو لا عليه ذلك اعنى عليه احد الوصفين المتضادين للحكم و البعد المذكور يتاتي في صوره عدم مناسبه الوصف ايضا فتعليق الحكم على احد الوصفين المتضادين بل الوصف مط يقتضى انحصار عله الحكم في محل الوصف في الوصف الذى علق عليه الحكم و على الثانى يلزم انتفاء الحكم بانتفاء الوصف مطلقا و لو في غير محل الوصف و لا يذهب عليك ان جهة الخصوصيه في مفهوم آيه النيا انما هي الخبريه مع العدالة لا العدالة و مقتضاه عدم اعتبار خبر الفاسق إلا انه لا بدّ من تقييده بصوره عدم التبين و بعد ما مرّ اقول انه ظهر بما مرّ انه يمكن تقرير عدم الدليل على حجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه طريقا الى الاحكام بوجودها انه لو قيل الظن المستفاد من خبر الواحد حجه فهو مردود بين كون حجيه الظن المستفاد من خبر الواحد حجه من حيث انه هو و كون حجيه من حيث حجيه مطلق الظن فالامر من باب اظهار بعض افراد العام فلم يثبت جعل الظن المستفاد من خبر الواحد طريقا للتكاليف اذ معنى جعله طريقا للتكاليف هو كونه حجه من حيث الخصوصيه و ثانيها ان مفهوم آيه النيا انما يقتضى جواز العمل بالظن المستفاد من خبر العادل و لا دلالة فيه على حجيه الظن المشار اليه و الكلام في مقام الحجيه ثالثها ان ما يدلّ على حجيه الظن المستفاد من خبر الواحد لا مفهوم له فلا يقتضى عدم حجيه سائر الطرق و لا عدم حجيه نفس الظن لكن هذا التقرير مبنى على كون جعل الطريق مبنيا على دلالاته على عدم حجيه غيره بالمفهوم و اما لو كان المدار في جعل الطريق على مجرد جانب المنطوق كما هو الحق فلا جدوى في ذلك الوجه و يمكن الايراد على الفرد الوجه الاول بان الفرد قد يزيد على الكلّي بالاقتران بمزيه او خساسه فيصحّ تعليق الحكم على الفرد بملاحظه المزيه او الخساسه و لو فرضنا خلوّ الكلّي عن الحكم و كذا يصحّ تعليق حكم مضاد لحكم الكلّي من جهة كون المزيه او الخساسه قاهره على حكم الكلّي فيصحّ تردّد الامر في بعض الموارد و لو علق الحكم على الفرد بين استناده الى الكلّي او الامر المقرون بالكلّي و قد يكون الفرد غير زائد على الكلّي الا بالوجود فح لا مجال التعليق الحكم على الفرد بملاحظه ذاته لو فرضنا خلوّ الكلّي عن الحكم فضلا عن تعليق حكم مضاد لحكم الكلّي و الامر في الظن المستفاد من خبر الواحد من قبيل القسم الاخير لعدم اقتترانه الشىء مضافا الى طبيعه الظن غير الوجود فلا مجال للتردد في حجيه بين الاستناد الى الخصوصيه و الاستناد الى طبيعه الظن و يندفع بان الامر المقرون بالفرد قد يكون من باب الداخلى و قد يكون من باب

الخارج و الامر فى المقام من باب القسم الاخير اى الاقتران بالامر الخارج و هو كون المفيد هو خبر الواحد فيصح استناد الحجية الى طبيعه الظن و كذا يصح استنادها الى الفرد باعتبار الامر الخارج اعنى المفيد للظن فيصح التردد فى الفرد الموصوف بالحجيه و بعد ما مرّ اقول تميما للكلام و ترميما للمرام ان المدار فى كون الظن المستفاد من خبر الواحد حجه لا من جهه حجيه مطلق الظن على مداخله الخصوصيه فى الاقتضاء اعنى اقتضاء الحجية فلو ثبت حجيه الظن المذكور لا يثبت كون الحجية باقتضاء ما به الاشتراك فقط او بمداخله ما به الامتياز و الامر فى مورد الاجمال فلا يثبت حجيه خبر الواحد لا من جهه الخصوصيه و لا من جهه حجيه مط الظن بل لو ثبت عدم اعتبار سائر الظنون غير الظن المذكور لا يثبت كون حجيه الظن المذكور من غير جهه حجيه مطلق الظن للاحتمال كون عدم حجيه سائر الظنون من جهه وجود المانع لا- انتفاء الشرط باشتراط خصوصيه الظن المذكور فى الحجية و مداخلتها و من هذا ان التقليد لا يثبت كون اعتباره من جهه الخصوصيه بواسطه عدم اعتبار ما عدا التقليد لاحتمال كون عدم اعتبار ما عدا التقليد من جهه وجود المانع لا انتفاء الشرط باشتراط خصوصيه التقليد فى الحجيه نظير انه لو انعطف زيد الى عالم من العلماء و انحرف ممن عداهم لا يثبت كون الانعطف الى المنعطف اليه من جهه مداخله الخصوصيه الثابته فى المنعطف اليه فى الانعطف لاحتمال كون الانحراف من غير المنعطف اليه من جهه وجود المانع فى الغير لا- انتفاء الشرط اعنى الخصوصيه الثابته فى المنعطف اليه فى الغير و ان امكن ان يكون الانحراف من جهه انتفاء الشرط بمداخله خصوصيه المنعطف اليه فى الانعطف فامر الانعطف فى معرض الاجمال و ان قلت ان الظاهر كون الامر فى الفرض المذكور اعنى ما لو ثبت عدم اعتبار ما عد الظن المستفاد من خبر الواحد من باب وجود المانع لا انتفاء الشرط اذ يدور الامر بين استناد عدم الاعتبار الى منقصه واحده اعنى انتفاء الشرط او مناقص متعدده اعنى وجود المانع و الظاهر عند العقل هو الاول قلت انه لا يلزم و استناد عدم الاعتبار فى موارد متعدده الى وجود الموانع فلاحتمال اشتراك الكل فى منقصه واحده اعنى وجود المانع الواحد عن اعتبار الظن مضافا الى ان الظهور المزبور لا اعتبار به لابتناء اعتباره على اعتبار مطلق الظن و بما مرّ يظهر الذب عما يمكن ان يقال ان ظن المجتهد المطلق و ان لم يثبت اعتباره فى حق المتجزى من حيث الخصوصيه لو فرضنا قيام الدليل على حجيه ظن المجتهد المطلق فى حق المتجزى لدوران الامر بين ظن المجتهد المطلق و ظن نفس المتجزى لكن المقلد ينحصر الظن المعبر فى حقه فى ظن المجتهد المطلق فاعتباره من

من حيث الخصوصية و لو كان الدليل على اعتباره هو السيرة مع انه يمكن القول بان السيرة من جهة تعارف رجوع العامى الى المجتهد المطلق و الا- فالمنشأ رجوع الجاهل الى مطلق العالم و العامى لا يفرق بين المجتهد المطلق و المتجزى بل لو تعارف تحصيل الاحكام الشرعيه بالرمل ياخذ العامى الاحكام الشرعيه من الرمال فلو فرضنا قيام الدليل على اعتبار ظن المجتهد المطلق فى حق العامى فنقول انه يمكن ان يكون من من جهة اعتبار مطلق ظن المجتهد الاعم من المتجزى هذا كله ما كتبه فى سوابق الايام و يختلج بالبال فى الحال ان كون النزاع فى مقام الاجتهاد فى حجه خبر الواحد مثلا من حيث الخصوصية و حجه من حيث مطلق الظن انما يتم بناء على كون الحثيه التقيديه موجه لكثره ذلك الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين كتحليل الصلاه فى الدار المغصوبه الى الصلاه و الغصب و تحليل الكلى الى كليين كما توجب الكثره فى ذات الموضوع فى تفصيل الكلى الى جزئين كتفصيل الضرب الى ما كان للتاديب و ما كان للاذيه اذ بناء على تماميه ادله حجه خبر الواحد يتاتى النزاع فى خبر الواحد فى كون حجه من حيث الخصوصية او من حيث مطلق الظن و جواز اجتماع الحجه و عدم الحجيه فى خبر الواحد بتوسيط هاتين الحثيتين مبنى على جواز اجتماع الحكمين المتضادين فى الكلى بواسطة تحليله الى كليين بالحثيتين التقيديتين و الحق ان الحثيه التقيديه لا توجب الكثره فى ذات الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين و من هذا ان الحق عدم جواز اجتماع الامر و النهى و على ذلك المنوال الحال فى تحليل الكلى الى كليين و قد حررنا الحال فيما ذكرناه فى الرساله المعموله فى الحثيه التقيديه و التعليليه فلا- مجال لكون النزاع فى كون حجه خبر الواحد من حيث الخصوصية او من حيث مطلق الظن قضيه ان كلا من المتنازعين فى عموم الموارد لا بد ان يقول بصحه مقالته و بطلان مقاله الآخر فلا بد ان يقول القائل بحجه الظنون الخاصه بان خبر الواحد حجه من حيث الخصوصية و لا يكون حجه من حيث مطلق الظن و يقول القائل بحجه مطلق الظن بعكس ذلك اى لا بد من جواز اجتماع الحجيه و عدم الحجيه فى خبر الواحد من باب اختلاف الحثيه و المفروض عدم صحه الحكم بالحجه اثباتا و نفيا باختلاف الحثيه لعدم جواز اجتماع الحجه و عدم الحجيه فى خبر الواحد باختلاف الحثيه و ان قلت انه ليس القول بكون الامر فى باب خبر الواحد من قبيل تحليل الكلى الى كليين اولى من القول بكون الامر فيه من باب تفصيل الكلى الى جزئين قلت ان المدار فى تفصيل الكلى الى جزئين على انفكاك الحثيتين او تبادلهما كما فى الضرب بالنسبه الى التاديب و الاذيه فان الامر فيهما من باب التبادل و المدار فى تحليل الكلى الى

كَلَيْينَ عَلَى عَدَمِ انْفِكَاكِ الْحَيْثِيَتَيْنِ عَنِ الْحَيْثِ كَمَا فِي الْمَقَامِ فَإِنَّ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا يَنْفَكُ عَنْ جِهَةِ الْخُصُوصِيَّةِ وَالْإِطْلَاقِ وَمَعَ مَا ذَكَرْنَا نَقُولُ أَنَّ الْحَيْثِيَّةَ التَّقْيِيدِيَّةَ أَمَّا تَوْجِبُ الْكَثْرَةَ فِي ذَاتِ الْمَوْضُوعِ لَوْ كَانَ النَّسْبَةُ بَيْنَ الْحَيْثِيَتَيْنِ مِنْ بَابِ التَّبَايُنِ وَأَمَّا لَوْ كَانَ النَّسْبَةُ فِي الْبَيْنِ مِنْ بَابِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمَطْلُوقِ فَلَا تَوْجِبُ الْكَثْرَةَ فِي ذَاتِ الْمَوْضُوعِ وَالْأَمْرُ فِي الْمَقَامِ مِنْ بَابِ الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمَطْلُوقِ فَلَا مَجَالَ لِلنِّزَاعِ فِي كَوْنِ حُجَّتِهِ خَبَرَ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثِ الْخُصُوصِيَّةِ أَوْ مِنْ حَيْثِ مَطْلُوقِ الظَّنِّ قَضِيَّةً مَا سَمِعْتَ مِنْ أَنَّ كَلَامًا مِنَ الْمُتَنَازِعِينَ فِي عُمُومِ الْمَوَارِدِ لَا يَدَّ أَنْ يَقُولَ بِصِحَّةِ مَقَالَتِهِ وَبَطْلَانِ مَقَالِهِ الطَّرِيقِ الْمُقَابِلِ وَالْمَفْرُوضِ عَدَمِ صِحَّةِ الْحُكْمِ بِحُجَّتِهِ الْوَاحِدِ مِنْ حَيْثِ الْخُصُوصِيَّةِ وَعَدَمِ حُجَّتِهِ مِنْ حَيْثِ مَطْلُوقِ الظَّنِّ مِنَ الْقَائِلِ بِحُجَّتِهِ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ وَعَكْسَ ذَلِكَ مِنَ الْقَائِلِ بِحُجَّتِهِ مَطْلُوقِ الظَّنِّ لِعَدَمِ جَوَازِ الْاجْتِمَاعِ الْحُجِّيَّةِ وَعَدَمِ الْحُجِّيَّةِ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ مِنْ بَابِ اخْتِلَافِ الْحَيْثِيَّةِ وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ أَنَّ حَيْثِيَّةَ الْخُصُوصِيَّةِ تَبَايُنَ حَيْثِيَّةِ الْعُمُومِ تَبَايُنَ الْجِنْسِ لِلْفَصْلِ مِثْلًا النَّاطِقِيَّةِ تَبَايُنَ الْحَيَوَانِيَّةِ كَيْفَ لَا وَالْمُحَقِّقِ الْقَمِيَّ صَرَحَ بِجَوَازِ اجْتِمَاعِ الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ فِي الْعُمُومِ وَالْخُصُوصِ الْمَطْلُوقِ لِاخْتِلَافِ الْمَحَلِّ مَعَ قَطْعِ النَّظَرِ عَنْ فَهْمِ التَّخْصِيصِ فِي الْعَرَفِ وَالْخَاصِّ غَيْرِ حَيْثِيَّةِ الْخُصُوصِيَّةِ حَيْثُ أَنَّ الْخَاصَّ مُرَكَّبٌ مِنَ الْجِنْسِ وَالْفَصْلِ وَحَيْثِيَّةِ الْخُصُوصِيَّةِ مُخْتَصَّةٌ بِالْفَصْلِ وَمَا ذَكَرَ ظَاهِرٌ فِي مَبَايِنِ خُصُوصِيَّةِ النَّوْعِ مَعَ الْجِنْسِ وَيَأْتِي نَظِيرُهُ فِي خُصُوصِيَّةِ الْفَرْدِ وَالنَّوْعِ لَكِنْ نَقُولُ أَنَّ مَبَايِنَ حَيْثِيَّةِ الْخُصُوصِيَّةِ لِحَيْثِيَّةِ الْعُمُومِ لَا تَكْفِي فِي جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْحُجَّتِهِ وَعَدَمِ الْحُجِّيَّةِ فِي خَبَرِ الْوَاحِدِ كَمَا يَظْهَرُ مِمَّا سَمِعْتَ وَالَّذِي يَتَخَاطَرُ فِي الْخَاطِرِ أَنْ يَقَالَ أَنَّ النِّزَاعَ فِي حُجَّتِهِ خَبَرَ الْوَاحِدِ مِثْلًا بِالْإِصَالَةِ وَحُجَّتِهِ مِنْ بَابِ سَرَايَةِ الْحُجَّتِهِ مِنْ طَبِيعَةِ الظَّنِّ إِلَيْهِ وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى حُجَّتُهُ بِالْعَرَضِ بِنَاءٍ عَلَى كَوْنِ الْحُجَّتِهِ قَابِلَةً لِلْسَرَايَةِ مِنَ الطَّبِيعَةِ إِلَى الْفَرْدِ كَمَا هُوَ الْإِظْهَرُ بَلْ لَا أَشْكَالَ فِيهِ فَلَوْ ثَمَّ ادَّعَى حُجَّتَهُ خَبَرَ الْوَاحِدِ لَا يَدَّ عَلَى الْقَوْلِ بِحُجَّتِهِ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ مِنْ أَقَامَةِ الدَّلِيلِ عَلَى كَوْنِ حُجَّتِهِ بِالْإِصَالَةِ لَا بِالْسَرَايَةِ بِكَوْنِ الْأَمْرِ مِنْ بَابِ إِظْهَارِ اعْتِبَارِ بَعْضِ أَفْرَادِ الْعَامِّ وَيُمْكِنُ أَنْ يَقَالَ أَنَّهُ لَا فَرْقَ فِي عَدَمِ جَوَازِ اجْتِمَاعِ الْحُكْمَيْنِ الْمُتَضَادِّينِ بِنَاءً عَلَى عَدَمِ كِفَايَةِ الْحَيْثِيَّةِ التَّقْيِيدِيَّةِ فِي تَحْلِيلِ الْجَزْئِيِّ إِلَى كَلَيْينَ بَيْنَ مَا لَوْ كَانَ كُلُّ مِنَ الْحُكْمَيْنِ أَصْلِيًّا وَمَا لَوْ كَانَ أَحَدُ الْحُكْمَيْنِ أَصْلِيًّا وَالْآخَرَ تَبْعِيًّا فَلَا مَجَالَ لِحُجَّتِهِ خَبَرَ الْوَاحِدِ بِالْإِصَالَةِ وَعَدَمِ حُجَّتِهِ بِالتَّبَعِ بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِحُجَّتِهِ الظَّنُونِ الْخَاصَّةِ وَبِالْعَكْسِ بِنَاءً عَلَى الْقَوْلِ بِحُجَّتِهِ مَطْلُوقِ الظَّنِّ فَالْأَوْجَهُ أَنْ يَقَالَ أَنَّ مَا لَا يَجُوزُ فِيهِ الْاجْتِمَاعُ أَمَّا هُوَ الْحُكْمَانِ الْاجْتِهَادِيَّانِ الْمُتَضَادَّانِ وَبِعِبَارِهِ أُخْرَى مَا لَا يَجُوزُ فِيهِ الْاجْتِمَاعُ أَمَّا هُوَ ثُبُوتُ حُكْمٍ مَعَ ثُبُوتِ حُكْمٍ آخَرَ مُضَادٍّ لَهُ مَعَ عَدَمِ اعْتِبَارِ الْحَيْثِيَّةِ أَوْ عَدَمِ نَفْعِهَا فِي

الكثرة و المدار في القول بالظنون الخاصه على ثبوت حجيه الخبر من حيث الخصوصيه و عدم ثبوت الحجيه من حيث الطبيعه فالبناء على عدم الحجيه من حيث الطبيعه من باب عدم ثبوت الحجيه من حيث الطبيعه فالبناء على عدم الحجيه من باب الحكم العملى اى معامله عدم الحجيه لا القول بعدم الحجيه لامكان اجتماع الحجيه من حيث الطبيعه و الحجيه من حيث الخصوصيه و الثمره مع قطع النظر عن جواز التعدى عن خبر الواحد بناء على الحجيه من حيث الطبيعه و عدمه بناء على العدم جواز الفتوى بحجيه خبر الواحد من حيث الطبيعه بناء على حجيه من هذه الجبهه و عدمه بناء على العدم و لا منافاه بين ثبوت الحجيه من حيث الخصوصيه و عدم ثبوت الحجيه من حيث الطبيعه بناء على القول بحجيه الظنون الخاصه و بالعكس بناء على القول بحجيه مطلق الظن و ربما يشبه ما نحن فيه ما ذكر فى باب صلاه الجمعه من ان الاحتياط فى الجمع بين صلاه الجمعه و صلاه الظهر مع وجود القول بحرمة صلاه الجمعه حيث ان الغرض من القول بالحرمة انما هو الحرمة من باب التسريع لا- الحرمة الذاتيه و لا- يتأتى التشريع فى الاحتياط و قد حررنا الحال فى الرساله المعموله فى تردّد الواجب بين المتباينين نعم لو ثبت وجوب العمل بخبر الواحد من حيث الخصوصيه و حرمة العمل بها من حيث الطبيعه او بالعكس لا بدّ من حمله على مداخلة القصد و النيه بكون الواجب العمل بخبر الواحد بقصد الخصوصيه و كون الحرام العمل به بقصد الطبيعه او بالعكس بناء على كفايه الحثيه التقيديه فى تحليل الجزئى الى كليين و بوجه آخر لا- منافاه بين اجتماع ثبوت المقتضى للشئ و عدم ثبوت المقتضى له من جهتين تقيديتين فى الواحد الشخصى تحليلاً للجزئى الى كليين و من هذا ما اجيب عن الاشكال فى الجمع بين التخصيص بالصفه و القول بعدم حجيه مفهوم الوصف كما وقع من جميع من ان المدار فى التخصيص بالصفه على التعت النحوى و المدار فى القول بعدم حجيه مفهوم الوصف على المشتق ففى نحو فى الغنم السائمه زكاه يجتمع جهتان يكون إحداهما حجه دون الاخرى و لا باس بحجيه مفهوم التعت من جهه مفهوم القيد و عدم حجيه مفهومه من جهه مفهوم الاشتقاق فلا باس بحجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه و عدم حجيه من حيث الطبيعه او بالعكس كيف لا و لا محيص عن كون خبر الواحد فى متن الواقع حجه من إحدى الجهتين دون الجبهه الاخرى فلو لم يجر القول بالحجيه من إحدى الجهتين دون الاخرى لزم ان لا- يجوز الحجيه من إحدى الجهتين دون الاخرى فى متن الواقع و هو خلاف الواقع فرضاً و يمكن ان يقال انه كما لا يجوز اجتماع الاقتضاء و عدم الاقتضاء و كذا الحجيه و عدم

الحجيه من جهه واحده فكذا الحال فى الجهتين فى الباب الواحد الشخصى بناء على عدم تكثير الجبهه التقيديه لذات الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين فالصواب فى الباب ان يقال ان النزاع فى حجيه الظنون الخاصه و حجيه مطلق الظن و الفرق بين حجيه الطبيعه و حجيه الفرد ظاهر كيف لا و الفرد مركب من الطبيعه و الخصوصيه فلو قام مفهوم آيه النبا مثلا على جواز العمل بخبر العدل فغايه الامر دلالتة على جواز العمل بخبر العدل و هذا لا يفيد حجيه خبر العدل لعدم منافاه حجيه مطلق الظن لجواز العمل بخبر العدل بل حجيه مطلق الظن يقتضى جواز العمل بخبر العدل بلا شبهه فمن يقول بحجيه خبر العدل اجتهادا من باب جعل الطريق لا- بد له من اثبات كون تجويز العمل بخبر العدل من باب حجيه خبر العدل لا حجيه مطلق الظن لكن نقول ان ما ذكر انما يتم بناء على كون الحجيه من باب الاحكام الوضعيه و الا فالنزاع فى حجيه الظنون الخاصه و حجيه مطلق الظن يرجع الى النزاع فى جواز العمل بالظنون الخاصه و جواز العمل بمطلق الظن لكن مجرد قيام مفهوم آيه النبا على جواز العمل بخبر العدل لا- يفيد كون جواز العمل به من باب جعله طريقا اجتهادا اذ هذا انما يتم لو كان جواز العمل بخبر العدل من باب قيام حكمه فيه تختص به و هو غير ثابت لاحتمال كون جواز العمل به من باب قيام حكمه فى مطلق يقتضى جواز العمل به اذ جواز العمل بمطلق الظن يقتضى جواز العمل بخبر العدل كما سمعت فمن يقول بجواز العمل بخبر العدل من باب كونه طريقا مجعولا اجتهادا لا- بد له من اثبات قيام حكمه فى خبر العدل تختص به و يقتضى جواز العمل به نظير انه لو ثبت وجوب الطهاره من الحدث لا يثبت بمجرد الوجوب كون الوجوب نفسيا لا غيريا اى لاجل الصلاه مثلا الا بعد اثبات كون الحكمه فى نفسها لا فى الصلاه و لو باقامه ما يدل على كون وجوبها نفسيا و الا وجه ان يقال ان ما لا يجوز انما هو توارد الحكمين المتضادين او النفى و الاثبات فى الواحد الشخصى تحليلا له الى كليين لكن لا باس بتوارد الاعتبار و عدم الاعتبار على نفس الجهتين بل يجوز توارد الحكمين المتضادين على نفس الجهتين إلا- انه لا- بد من تحلل النيه فى البين فلا باس باعتبار جهه الخصوصيه فى خبر الواحد دون جهه الطبيعه و بالعكس و كذا اعتبار جهه النعتيه دون جهه الاشتقان و بالجمله لا مجال لانكار جواز اجتماع الاعتبار و عدم الاعتبار بتوسط الجهتين و تحليل الفرد الى كليين فى الواحد الشخصى و لا علاج بغير ما ذكر و نظير ذلك جواز اعتبار الجنس مع عدم اعتبار الفصل و ان امتنع بقاء الجنس بدون الفصل كما فى تطرق الامانه الشرعيه مع بطلان الامانه المالكيه بالموت او الجنون او الاغماء و كذا عدم بطلان الوقف لو كان الوقف على ما لا- ينقرض غالبا لكن تطرق الانقراض كما لو وقف على القناطر

ثم انقطع الماء عنها و لزوم الصيرف في وجوه البر و كذا الحال في جواز التصرف في البيع المعاطاه مع بطلان التمليك اعتبارا باباحه التصرف و ان كان الاباحه مقيده بالملكه على ما حررناه في الرساله المعموله في المعاطاه و كذا الحال في صحه العقد مع فساد الشرط كما حررناه في الرساله المعموله فيها و بعد ما مرّ اقول انه لا معنى لاجتماع الحكمن المتضادين في الفرد من حيث الخصوصيه و من حيث الطبيعه اذ الفرد مركب من الطبيعه و الخصوصيه و لا- معنى لكون الكل محكوما بحكم من حيث نفسه و محكوما بحكم آخر يضاده من حيث جزئه اعنى الطبيعه للزوم اجتماع الضدين في محل واحد مع ان كل موضوع يجرى فيه حكم نفسه و لا يجرى فيه حكم غيره فلا مجال لان يجرى في الكل حكم الجزء مثلا لا مجال لان يكون الا سكتنجين معتدلا من حيث المجموع و باردا من حيث الخل بل لا- بدّ من كون المجموع معتدلا فعلا- و كون الخل باردا شأننا بمعنى ان جهه المجموعه اى التركيب صارت قاهره على جهه الجزئيه لكونها طاربه عليها فهى بمنزله الناسخ لها و الا فلو كان جهه الجزئيه قاهره على جهه الكليه لما صار المجموع معتدلا فعلا و هو خلاف المفروض فالمرجع فى المقام الى كون الكل محكوما بحكم و كون جزئه اى الطبيعه محكوما بحكم آخر مقهور لحكم الكل فحجيه خبر العدل من حيث الخصوصيه بمعنى حجيه المجموع المركب من الطبيعه و الخصوصيه و حجيه من حيث الطبيعه بمعنى حجيه الطبيعه و منه يظهر حال العكس فمورد الحجيه غير مورد عدم الحجيه لكن الحجيه يقتضى ترتيب الا- اثر اعنى جواز العمل عليها و اما عدم الحجيه فلا يمانع عن ترتيب الاثر اعنى جواز العمل عليها و الحجيه فلا- يمانع الا على تقدير كون العمل بقصد الجهه الغير الحجه مثلا حجيه مطلق الظن لا تمانع عن العمل بخبر الواحد الا- على تقدير كون العمل بقصد حجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه لتطرق البدعه بناء على جريان البدعه فى فعل الشخص بنفسه مع العلم بخروجه عن الدين و الا- فينحصر البدعه فى اظهار حجيه خبر الواحد من حيث الخصوصيه بناء على حجيه مطلق الظن كما هو المفروض و يمكن ان يقال ان حجيه مطلق الظن تسرى الى حجيه خبر الواحد قضيه سرايه الحكم المتعلق بالطبيعه من حيث هى الى الافراد و من هذا عموم المفرد المعرف باللام لو كان متعلق الاباحه او الحرمة او الكراهه او الحكم الوضعى على ما حررناه فى محله ايضا فيلزم اجتماع الحجيه و عدم الحجيه فى الفرد لكن نقول ان الحكم المتعلق بالطبيعه انما يسرى الى الحصه الموجوده فى الفرد و لا مجال لسرايته الى مجموع الحصه و الخصوصيه مثلا بناء على كون عله حرمة الخمر هى مطلق الاسكار لا- يكون العله هى مجموع الطبيعه و الخصوصيه اعنى اسكار الخمر كيف لا- و مقتضى الاول اطراد الحرمة فى غير الخمر

من المسكرات و مقتضى الثانى اختصاص الحرمة فى المسكرات من جهة الاسكار بالخمير و ايضا لو كان حكم متعلقا بالحيوان لا- يصير مجموع الحيوان الناطق اعنى الانسان مثلا متعلقا للحكم كيف لا و مقتضى كون متعلق الحكم هو طبيعه الحيوان اطراد الحكم فى غير الانسان من انواع الحيوان و مقتضى كون المتعلق هو مجموع الطبيعه و النطق اختصاص الحكم بالانسان و بما مرّ يظهر جواز اختلاف حكم الجنس اى الكلى و الفرد و جواز اختلاف حكم الجنس و الفصل و اما الحكمان المتضادان فلو كان اقتضاء الطبيعه و اقتضاء الخصوصيه متساويين فلا مجال لثبوت شىء من الحكمين المتضادين و الا فالمدار على الاقتضاء القاهر و على تقدير كون الوجه التقييديه موجب لكثرة ذات الموضوع فى تحليل الجزئى الى كليين فلا مجال لتوارد الامر و النهى الا ان الظاهر انه من جهة ان الظاهر كون الوجه من عله الامر و النهى لا قيد المامور به و المنهى عنه لكن لا باس باجتماع المحبوسه و المبغوضيه إلا- انه ان تساوت وجهه المحبويه و المبغوضيه فلا- حبّ و لا- بعض فعلا- و الا فالفرد تابع للوجه القاهره و على هذا المنوال الحال فى ورود وجهه الحبّ على المبغوض بالذات و ورود وجهه البغض على المحبوب بالذات المقام الثانى فى مقام العمل اعنى مقام التوقف فى مقام الاجتهاد اعنى ثبوت اعتبار الظنون الخاصه و العمده خبر الواحد طريقا الى الاحكام الشرعيه و من الظاهر ان كل مسئله له مقام الاجتهاد و مقام العمل و لا اختصاص لتعدّد المقام بالمسأله المبحوث عنها كما لا يخفى و كلمات المتعرضين لهذه المسأله خاليه عن تحرير الحال و لم يسبقنى الى تحرير محل النزاع و تشخيص تعدّد المقام سابق فى الاعلام و من ذلك اعنى خلوّ الكلمات عن تحرير محل النزاع و تشخيص تعدّد المقام القول بحجيه الظنون الخاصه و إلاّ فلا اظن ان يصير احد الى ذلك القول بعد تشخيص محل النزاع و التفتن بتعدّد المقام و يرشد اليه انه كان لى فى عنفوان الشباب استاد تلمذت عنده شرح اللّمعه و غيرها و كان تلميذ بعض المحققين مصرا على حجيه الظنون الخاصه و قد كرّرت معه الكلام فى حجيه مطلق الظن فى مجالس متعدده بعد مضى ازمه من الفراغ عن التحصيل عنده و هو لا يعدل عن طريقته الى ان تفتن بما كنت اقول و احس من نفسه العجز عن اثبات حجيه خبر العدل لعدم دلالة مفهوم آيه النيا مثلا على حجيه خبر العدل من حيث الخصوصيه فقال عمر لم يتفكر بهذه الوتيره و كان غرضه ان هذه الشبهه موجب لاضمحلال الشريعه المقدسه و هى فوق ما اسسه عمر فى اضمحلال الشريعه المطهره لوضوح فضاحته فى الغايه بخلاف هذه الشبهه فانها موجب لاضمحلال الشريعه بالكليه اذ لا طريق الى الجواب عنها مع فسادها بلا شبهه و



بالجمله القائل بحجيه الظنون الخاصه اما ان يقول بحجيه خبر العدل مثلا- اجتهادا اى كونه طريقا الى الاحكام الشرعيه ثبت اعتبارها بالخصوص من حيث الخصوصيه قبال اعتباره من باب عموم اعتبار الظن او يقول بالتوقف فى حجيه خبر العدل اجتهادا لكنه يقول بحجيه عملا- اعنى لزوم العمل به من باب قيام المرجح العملى اعنى كونه من باب القدر المتيقن و دلالة مثل مفهوم آيه النيا بعد الدلالة على اعتباره فى الجمله مع اصاله عدم حجيه ما عداه من باب اصاله عدم حجيه الظن فاقصره فى العمل على خبر العدل مثلا شبيه بالقول بحجيه الظنون الخاصه و نظيره انه قد يحمل المطلق على المقيد من باب الظن بالتقييد و قد يؤخذ بالمقيد من باب شبه التقييد لكون المقيد ضعيف الدلالة غير صالح للتقييد فيؤخذ بالمقيد من باب القدر المتيقن بل كلما كان الحكم العملى مطابقا للحكم الاجتهادى فالحكم العملى شبيه بالحكم الاجتهادى اما مقاله الاولى فلا يتمكن من اثباتها لقائل بحجيه الظنون الخاصه حتى يلج الجمل فى سَم الخياط نعم غايه ما يتمكن انما هى التحول فى مقاله الثاني فعمده مسرح النظر و مطرح الكلام انما هى المقام الثانى فنقول لا كلام فى عموم حجيه الظن لو تساوت الظنون و الكلام فى ثبوت المرجح فمن يقول الحجيه مطلق الظن لا بد له من اثبات عدم صلاحته ما توهم الترجيح به للترجيح و غالب المرجحات المذكوره فى كلام ارباب الظنون الخاصه من باب المرجح فى مقام العمل و بعضها يمكن الترجيح به فى مقام الاجتهاد و كاقوائيه الظن فى جانب خبر الواحد و المقام نظير تعارض الخبرين و من هذا توهم كفايه المرجح الظنى فى المقام من بعد ثبوته فيه لكن الامر فى تعارض الخبرين من باب منع الجميع و الامر فى المقام من باب منع الخلو و من هذه الجهه و غيرها عدم كفايه المرجح الظنى بعد ثبوته فى المقام فالعمده البحث عن ثبوت المرجح فان ثبوته ينفع فى القول بحجيه الظنون الخاصه على ما زعمه القائلون به بناء على اصاله عدم حجيه الظن و عدمه ينفع فى القول بعموم حجيه الظن لكن قد استدلل على عموم حجيه الظن بوجوه اخرى غير مساواه الظن لكنها لا تتم كما حررناه فى الرساله الاخرى المبسوطه المعموله فى حجيه الظن و اما البحث عن سد باب العلم و بقاء التكليف فلا حاجه اليه لوضوح سد باب العلم و قضاء الضروره ببقاء التكليف و ان كان الامر فيه صعبا مستصعبا لكن لا منافاه بين كون الشىء ضروريا و تطرق الاشكال فيه و منه الكلام فى شبهه الاستلزام و قد حررنا رساله فيه كالعلامه السبزوارى و العلامه الخوانسارى بل الثابت بالحس قابل للتشكيك فيه حيث ان ما حكم الحاسه الباصره بثبوته يمكن التشكيك فى ثبوته بان يقال هذا مما حكم الحس به

و الحسن قد يخطى و على اى حال قد استند ارباب الظنون الخاصه فى باب الرجحان الى وجوه احدها ان الظنون المخصوصه هى القدر المتيقن فى الحجته ثانيها ان تلك الظنون اقوى مما عداها ثالثها ان تلك الظنون مظنون الحجته و ربما علل هذا الوجه تاره بان الشهره قائمه على حجته تلك الظنون و الشهره اعظم المرجحات و اخرى بدلاله ادله حجته تلك الظنون على حجيتها من حيث المخصوصيه لكن لا اقل من الدلاله على الحجته فى الجملة و فيه الكفايه فى الرجحان و لا يذهب عليك انه لا اشكال فى انه لا يتم القول بلزوم الاقتصار على الظنون الخاصه على الوجه الاخير من الوجه الاخير بدون انضمام اصاله عدم حجته الظن او اصاله حرمة العمل به و على هذا المنوال الحال فى الوجه الاول من الوجه الاخير لعدم المفهوم لحثيه المخصوصيه بناء على عدم ثبوت المفهوم للقيود الغير الملفوظ و من ذلك ان المطلق على القول بانصرافه الى الفرد الشائع لو كان فى تلو الامر لا يتم القول بعدم كفايه الفرد النادر بناء على عدم ثبوت المفهوم للانصراف الا بالقول بوجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به لو لم يكن الفرد النادر موجبا لليقين بالامثال كما لو كان اعلى شأن من الفرد الشائع على تقدير وجود الفرد الشائع و الفرد النادر و اما على تقدير وجود الفرد النادر فيبنى على اصاله البراءه لكون الشك من باب الشك فى التكليف بناء على كون المدار فى الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به على الواقعه الابتلائييه و اما بناء على كون المدار على تعلق الحكم بالموضوع فيجب الاتيان بالفرد النادر و اما على القول بحكومته اصاله البراءه فى باب الشك فى المكلف به فيبنى على كفايه الفرد النادر من باب التخيير على تقدير وجود الفردين و اما على تقدير وجود الفرد النادر فيبنى على اصاله البراءه هذا كله لو كان الاطلاق فى باب الوجوب النفسى و فى باب الوجوب و اما لو كان الاطلاق فى باب الوجوب الغيرى فيبنى على عدم كفايه الفرد النادر مطلقا على القول بوجوب الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به و اما على القول بحكومته اصل البراءه فيبنى على الكفايه و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى باب الشك فى الشرطيه و الجزئيه و المانعيه للواجب و الرساله المعموله فى الصيلاه فى الماهوت و بالجملة فالوجوه المذكوره مورد الايراد اما الاول فنقول ان المدار فيه على الترجيح لكن يصح الاستدلال به بل الاستدلال بالقدر المتيقن من الاستدلالات المتعارفه كما ربما يقال ان خلافه مولانا امير المؤمنين ع هى القدر المتيقن و المتفق عليها بين الخاصه و العامه فعلى العامه اثبات خلافه خلفائهم و من ذلك تمسك صاحب الجائليق فى محضر مولانا الرضا عليه السلم على ما رويه الصدوق

فى العيون فى باب عقده لجواب الرضا عليه السلم عن سؤال ابى قره قال فنحن ادعينا ان عيسى روح الله و كلمته فوافقنا على ذلك المسلمون و ادعى المسلمون ان محمدا ص نبى الله فلم تتابعهم عليه و ما اجمعنا خير مما افترقنا فيه و ان كان هذا الاستدلال فاسد الحال لان المتفق عليه هو حدوث نبوه عيسى و لا جدوى فيه و الخلاف بين المسلمين و النصارى فى بقاء النبوه و لا ارتباط للاستدلال بالمدعى و ربما يتوهم ان مدار الاستدلال المشار اليه على الاستدلال بالاستصحاب و ليس بشىء و ربما توهم ان الاستدلال من بعض اهل الكتاب بالاستصحاب مناظره مع السيد السند النجفى حيث تمسك بان المسلمين قائلون بنبوه نبينا ع فنحن و هم متفقون على حقيقته بنبوته من اول الامر فعلى المسلمين ان يثبتوا بطلان دينه شبهه اشار اليها الجائليق على اثبات نبوه عيسى فى مجلس المامون و هو من قبيل السيهو فى السيهو حيث ان واقعه الجائليق رويها الصيدوق فى العيون فى حديث طويل فى باب مجلس الرضا عليه السلم مع اهل الاديان الباطله لكنها خاليه عن الاستدلال بالصراحه إلا انها غير خاليه عن الاستدلال بالقدر المتيقن بالاشاره و من ذلك ايضا الاستدلال من القائلين بان للعموم صيغه بالاتفاق على الاستعمال فى العموم بدون القرينه فالقائل بالاشتراك يلزمه اثبات الاستعمال فى الخصوص بدون القرينه قال السيد المرتضى و قد مثل اصحابنا حالنا و حال مخالفينا فى هذه المسأله بمن ادعى ان زيدا فى الدار و ادعى خصمه ان زيدا و عمروا فيها قالوا من ادعى ان عمروا مع زيد فيها فقد و افق على ان زيدا فيها و ادعى امرا زائدا على ما اتفق خصمه عليه فالمدار لدلاله لازمه له دون خصمه بل من ذلك القول بالوضع للاخص فى الاختلاف المشار اليه و على اى حال فان كان المقصود من كون الظنون المخصوصه هى القدر المتيقن فى الحجته هو كون تلك الظنون هى القدر المجمع عليه اى المتفق عليه بالاتفاق الحقيقى فلا يخفى ان القدر المتفق عليه بالاتفاق الحقيقى هو الصيحيح المزكى بتزكيه العدلين بعد الاغماض عن مخالفه القائلين بعدم اعتبار خبر الواحد مع ان الصيحيح المشار اليه يكون مخصيصات لعموماته و مقيدات لاطلاقاته فى سائر اقسام الخبر فضلا عن غير الخبر و لا اعتبار بالعمومات و الاطلاقات المشار اليها بلا اشكال و لا سيما بناء على اعتبار الظن الشخصى للعلم بمطابقه بعض المخصيصات و المقيدات بل كثير منها بل اكثرها للواقع فيرتفع الظن بالعموم و الاطلاق لكون الامر من قبيل العام المخصص بالمجمل مضافا الى ان اعتبار تزكيه العدلين منوط بثبوت عداله العدلين فيلزم الدور او التسلسل و كذا منوط باعتبار كتابه الشهاده حتى فى المكتوب عن المكتوب بمرات

عديده و لا سيّما بعد موت الشاهد و كذا منوط باعتبار شهاده العدلين فى غير فصل الخصومات حتى فيما لم يستند الى الحسن فضلا عن اختلاف الاقوال فى باب العدالة و كذا فى الصّغر و الكبير و كذا فى باب كاشف العدالة فلعلّ مراد المزكى غير مذهب المجتهد بعد ثبوت اطلاعهما على الخلاف فى المراحل المذكوره نظير ما يرد من الاشكال الصّعب المستصعب فى اعتبار الخبر بناء على اعتبار العدالة فى اعتباره من اختلاف الاقوال فى المراحل المذكوره لاحتمال كون مراد المزكى بعد ثبوت اطلاعه على اختلاف المذكور غير مذهب المجتهد و كذا فى تصحيح الخبر اصطلاحا لابتناء صحه الخبر بحسب الاصطلاح على عداله رجال السّند إلا ان يقال انه لا يشترط فى الشهاده ظهور موافقه مراد الشاهد لمذهب المشهود عنده قضيه التّعدي و ان يشترط ظهور موافقه مراد المزكى لمذهب المجتهد بناء على كون الترتيب من باب الخبر قضيه اشتراط اعتبار الخبر بافاده الظن سواء كان اعتباره من باب الظن او بشرط الظن فضلا عن كونها من باب الظنون الاجتهاديه لكن نقول ان الاظهر عدم ثبوت اعتبار الشهاده فى صورته عدم افاده الظن بل قد ادعى بعض الاعلام قيام الاجماع على اختصاص اعتباره بصوره الظن و قد حرّنا الحال فى بحث اشتراط الجرح و التّعديل بذكر السّيب و مع ما ذكر نقول ان الصّحيح المشار اليه لا يكفى بناء على عدم كفايه الظنون الخاصّه و سيأتى الكلام فى الباب و ان كان المقصود هو القدر المتيقن الاضافى اى المتفق عليه بين المذهبين اعنى مذهب حجيه الظنون الخاصّه و مذهب حجيه مطلق الظن فلا يخفى ان اتفاق المتخاصمين لا يوجب الترجيح و بعد ما مر اقول انه يمكن ان يقال ان الظنون الخاصّه لا تكون قدرا مشتركا متفقا عليه فى الحجيه اذ بناء على الظنون الخاصه يكون الحجيه عارضه لكل نوع من انواع الظنون الخاصّه و بناء على حجيه مطلق الظن يكون الحجيه عارضه لطبيعه الظن فلا يتحصّل قدر مشترك فى الحجيه نعم لو كان الحجيه بناء على حجيه مطلق الظن عارضه لجميع انواع الظن يكون الظنون الخاصّه مورد الاتفاق على الحجيه نظير انه لو تعلّق الوجوب بشىء من جهتين لا يتأتى قدر مشترك واجب مثلا- لو امر شخص بضرر زيد مثلا تاديبا و امر آخر يضره ظلما لا يكون مطلق الضّرب واجبا فلا يتأتى قدر متفق عليه فى الوجوب و نظير انه على القول بوضع اسامى العبادات للصّحيحه لا يتأتى فى الصّلاه مثلا قدر مشترك صحيح و يلزم القول بالف ماهيه كما ذكره المحقق القمى بل الامر فى المقام لا يكون من باب اختلاف الموضوع باختلاف الجبهه كما فى وجوب الضّرب تاديبا و حرمة ظلما بل من باب اختلاف الموضوع بالكلية لكون متعلّق الحجيه على القول بحجيه مطلق الظن هو الطّبيعه و كون المتعلّق على القول بحجيه

الظنون الخاصه هو الانواع نظير ان الفرد الشائع بناء على اجمال المطلق لا يكون متفقا عليه في تعلق الامر لوضوح ان متعلق الامر بناء على انصراف المطلق الى الفرد الشائع انما هو الخاص و اما بناء على العموم للفرد النادر فالمتعلق هو الاعم و نظير انه لو كان شخص مائلا الى الاسكنجيين و كان شخص آخر مائلا الى السِّكر لا يكون الا سكنجيين متفقا عليه في البين كما لا يخفى نعم الظنون المخصوصه تكون من باب القدر المتيقن في الحجته الاجماليه اي الاعم من حجبه الانواع بانفسها و حجبه جنسها لكن هذا لا يرجع عند التحصيل إلى محصل في تحصيل القدر المتيقن في الحجته نعم افراد الظنون المخصوصه متيقنه في العمل لورود العمل على الفرد بناء على حجبه مطلق الظن و كذا بناء على حجبه الظنون المخصوصه بل انواع الظنون المخصوصه متيقنه في العمل ايضا لورود العمل عليها باعتبار وجودها في ضمن الافراد لكن نقول ان حجبه طبيعه الظن كما هي مفاد حجبه مطلق الظن يقتضى حجبه الانواع بل افراد الانواع من باب العموم السرياني على ما يظهر مما حرّناه في بحث المفرد المعرف باللام بناء على كون الحجته من باب الاحكام الوضعيه فالظنون المخصوصه هي القدر المتيقن في الحجته نظير ما حرّناه في بحث اجتماع الامر و النهى من ان مقتضى النهى عن الطبيعه سرايه الحرمة الى جميع الافراد و مقتضى الاطلاق في الامر بالطبيعه التخيير بين جميع الافراد و يرشد الى الامرين صحه التمسك بالاطلاق في موارد الامر و النهى فتعلق الامر و النهى على الطبيعه المأمور بها و الطبيعه المنهيه عنها يستلزم تجويز الواحد الشخصى و المنع عنه إلا ان يقال ان سرايه الحجته عن الطبيعه الى الظنون المخصوصه لا تجدى في حصول القدر المتيقن لاختلاف المتعلق ايضا قضيه اختلاف الجبهه حيث ان حجبه الظنون الخاصه على القول بحجيتها من جهه الخصوصيه و على القول بحجبه مطلق الظن من جهه الظن لكنه يندفع بان الجهتين المذكورتين تعليلتان لا تقيديتان لوضوح ان معنى حجبه الظن المستفاد من الخبر من جهه الظن هو كون عله حجبه الظن المشار اليه مستنده الى ذاته قبال الاستناد الى طبيعه الظن على القول بحجبه مطلق الظن فلم يختلف متعلق الحجته و يتاتى القدر المتيقن في الحجته و قد حرّنا الكلام في كون جهه الخصوصيه تعليليه فيما تقدّم او يقال ان ذلك المقال مبنى على حجبه طبيعه الظن من حيث انها هي و لا مجال لها اذ دليل الانسداد و هو المكون اليه و المسكون به في باب حجبه مطلق الظن يدور بين ملاحظته بالنسبه الى جميع الوقائع فيتاتى حجبه عموم افراد الظن بلا واسطه و ملاحظه بالنسبه الى مجموع الوقائع فغايه الامر الحجته في الجملة إلا انه يتادى الامر و ينتهى الى حجبه عموم الانواع و افراد

الانواع بتوسط المقدمه المعممه الا ان حجيه الافراد بتوسط حجيه الانواع اذ مقتضى المقدمه المشار اليها حجيه الانواع فلا مجال لحجيه طبيعه الظن على شىء من الوجهين فلا- مجال لحجيتها راسا بل مقتضى دليل لزوم دفع الضرر المظنون و قبح ترجيح المرجوح على الراجح لزوم عموم حجيه افراد الظن فلا- مجال لحجيه طبيعه الظن بملاحظه شىء من ادله حجيه مطلق الظن فلا مجال لذلك المقال بملاحظه شىء من ادله حجيه مطلق الظن لكّنه يندفع بان دليل الانسداد على تقدير ملاحظته بالنسبه الى جميع الوقائع لا يلزم ان يتادى امره الى العموم اذ المقصود بالعموم فى بيان مفاد دليل الانسداد على التقدير المذكور انما هو ما يقابل الاجمال لا- ما يطابق الاطلاق بل اطلاق العموم فى قبال الاجمال فى مباحث العموم غير نادر و منه عموم التشبيه و عموم المنزله و غيرهما بل منه عموم المقتضى الا ان العموم فيه و ان كان فى قبال الاجمال لكن المقصود بالعموم فيه هو التعدد بناء على كون الكلام فى باب عموم المقتضى فى عموم التقدير لا- عموم المقدر كما حررناه فى محلّه فلا باس بكون مفاد دليل الانسداد على التقدير المذكور هو حجيه طبيعه الظن و ايضا لو كان مقتضى دليل الانسداد هو حجيه افراد الظن بلا واسطه كما فى ملاحظته بالنسبه الى جميع الوقائع فلا اشكال فى حصول القدر المتيقن و لو كان مقتضاه حجيه عموم الافراد بالآخره كما فى ملاحظه بالنسبه الى مجموع الوقائع فحجيه افراد الظنون الخاصه من باب القدر المتيقن ايضا فحجيه الافراد المشار اليها من باب القدر المتيقن على الوجهين إلا- ان يقال انه كلما دار الامر بين الاقل و الاكثر اى الاخصّ و الاعمّ بالعموم و الخصوص الاصولى لا يكون الاقل من باب القدر المتيقن اذا القائل بالاقل انما يدعى الاقل بشرط لا و القائل بالاكثر انما يدعى الاقل بشرط شىء اى مع وجود الغير فلو اختلف فى كون زيد فى الدار و كونه مع عمرو فى الدار يكون مدعى يدعى الاوّل هو كون زيد بشرط لا اى مع عدم الغير فى الدار و مدعى من يدعى الثانى هو كون زيد بشرط شىء اى مع وجود الغير فى الدار كما ذكره السيد المرتضى فى بحث العموم عند الكلام فى وضع اللفظ المخصوص للعموم فى تزييف دعوى كون العموم هو القدر المتيقن و لا- مجال لحصول القدر المتيقن التفصيلى اى ما يصدق عليه تمام مقاله كل من القائل بالاقل و القائل بالاكثر نعم وجود زيد فى الدار مثلا من باب القدر المتيقن الاجمالي بوجود زيد و يخفى اى مقاله كل من القائل بوجود زيد فى الدار و القائل بوجود زيد و عمرو فى الدار فى الجملة حيث انه نصف مقاله القائل بوجود زيد و عمرو كما لا يخفى و كذا

نصف مقاله القائل بوجود زيد لانه يدعى وجود زيد مع قيد الوحده و مما ذكرنا تطرق الاختلاف بين المقالتين و ان قلت انه لو وقع التخاصم بين السديان و المديون فى الخمسه و العشره يكون الخمسه من باب القدر المتيقن و لا بد لمدعى العشره من اقامه البيئه على الخمسه الاخرى مع وجودها و الا فيقدم قول من ينكرها مع اليمين و لا مجال لذلك على ما ذكرت قلت ان الخمسه هى القدر المتيقن الاجمالى لا القدر المتيقن التفصيلى بمعنى ما يقول به كل من المتداعيين اذ مقاله من يدعى الخمسه انما هى الانحصار فى الخمسه و مقاله من يدعى العشره انما هى عدم الانحصار فالحسنه بمجردا لا تكون تمام مقاله من يدعى الخمسه نعم الخمسه من باب القدر المتيقن فى الجملة فلا بد فى الزائد عليها من الرجوع الى البيئه و اليمين فقد بان فساد ما لو توهم منافاه ما ذكرناه مع ما ذكر فى باب التداعى فى نصف ما فى ايدى المتداعيين و كله من انه يقسم نصفين و يعطى احد النصفين لمدعى النصف و يرجع فى النصف الآخر الى البيت و اليمين و بما ذكرنا يظهر انه لو اختلف فى كلام اللغويين فى كون اللفظ متحد المعنى او من باب المشترك لا يكون المعنى الواحد من باب القدر المتيقن التفصيلى بل من باب القدر المشترك الاجمالى فيبنى على الاشتراك من باب تقديم الاثبات على النفى إلا انه يعارض بغلبه المجاز على الاشتراك و يبنى على المجاز لكون الظن المستفاد من الغلبه من باب الظن الشخصى بالاضافه الى الظن المستفاد من الاثبات فى تعارضه مع النفى كما انه لو اختلف فى كون اللفظ موضوعا للاخص او الاعم لا يكون الاخص هو القدر المتيقن بل لا مجال لاختفاء الحال لوضوح انه بناء على الوضع للاعم لا يكون الاخص موضوعا له بل هو داخل فى الموضوع له و القدر المتيقن هنا لا بد ان يكون متيقنا فى كونه موضوعا له و بعد هذا اقول انه يمكن ان يقال ان الترجيح بالقدر المتيقن معارض بتقدم الاثبات على النفى كما هو من الاحاديث المشهوره و المنشأ ان الاثبات ادخل فى الظن لكونه ابعد من الاشتباه اذ خيال الوجود فى المعدوم أبعد عن الاشتباه من خيال العدم فى الوجود كما يستفاد من كلام العضدى فى بحث الاستصحاب بل الخطاء فى الوجود اغلب من الخطاء فى العدم بمراتب كثيره اذ اكثر ما يقع انما هو الغفله عن الوجود و اميا الغفله عن العدم فهى نادره و من ذلك القول بالاشتراك فى اختلاف كلمات اللغويين لو لم يعارضه غلبه المجاز و كذا القول بالوضع للاعم او الاعمين فى اختلاف كلمات اللغويين بالعموم و الخصوص المطلق او العموم و الخصوص من وجه و ان كان القول بالوضع للاعمين

فى الاختلاف بالعموم و الخصوص من وجه لىس بالوجه لائن المقصود به الوضع على سبيل الاشتراك المعنوى كان يقال الصي بعيد موضوع لمطلق وجه الارض و هذا لو تم فيما لو كان فى البين قدر مشترك ذاتى كما فى المثال المذكور لكنه لا يتم فيما يلزم جعل الموضوع له هو ما اشتمل على احد الامرين كان يقال الغناء موضوع للصوت المطرب او المرجع او جعل الموضوع له احد الامرين نظير ما وقع من جعل ماده الامر موضوعه للقدر المشترك بين القول و الفعل حيث جعل الموضوع له مفهوم احدهما كما هو المصرح به فى الاستدلال عليه على ما فى كلام العضدى اذ كل من الوجهين و لا سيما الاخير قليل النظير بل فاقد المثال و كذا تقديم الزيادة على النقصيه فى تعارض الخبرين من الراوى الواحد او الراوى المتعدد و ان لا يتم هذا على الاطلاق اذ لو كان الزيادة من باب التكرار فالظاهر تقديم النقيصه لندره التكرار و ربما حكم العلامة فى المنتهى عند الكلام فى روايه محمّد بن إسماعيل الوارده فى باب المذى بان تقديم الزيادة انما يتم اذا لم تكن موجه لتغيير معنى سائر الالفاظ كلا او بعضا و حكم باطراد التقديم فيما لو كانت الزيادة من باب التفسير بملاحظه ان التفسير غير التغيير و استحسن كلامه شيخنا البهائى فى الحبل المتين و جرى عليه فى المشارق لكنك خبير بان مقتضى حركه الظن الى جانب الاثبات تقديمه و لو كان الزيادة موجه لتغيير المعنى و ارتكاب خلاف الظاهر و ان التفسير من باب التغيير لو كان من باب بيان خلاف الظاهر كما هو المفروض لا- بيان الاجمال كيف لا و القرينه الصارفه معروفه و القرينه من باب التفسير و المدار فى الصيرف على التغيير إلا ان يقال ان تقديم الاثبات على النفى انما يتأتى فيما يحتاج الى الفحص و الاستقراء و من هذا تقديم القول بالاشتراك على القول باتحاد المعنى لو لم يكن غلبه المجاز لرجوع الامر الى الاختلاف بالنفى و الاثبات فى احد المعنيين و كذا تقديم القول بالوضع للاعمّ على القول بالوضع للاخصّ لرجوع الاختلاف الى الاختلاف فى مقدّمات القول بالوضع للاعمّ و القول بالوضع للاخصّ بنفى الاستعمال فى الاخصّ الآخر و اثبات الاستعمال فيه على ما حرّراه فى بعض فوائدها بل يتأتى تقديم الاثبات على النفى فى كل مورد كان الاثبات فيه ابعده عن الاشتباه و من لم يحتج الى الفحص و الاستقراء كما لو قال قائل صلى فلان اول الظهر و نفيه آخر على ما يترجح فى النظر فى الحال لكن كان الراجح فى النظر فى سوابق الاحوال عدم تقديم الاثبات على النفى فى هذه الصوره و من قبيل ذلك تقديم الزيادة على النقيصه لكن لا عبره بالظن المستفاد من الاثبات فى المقام لفرض عدم ثبوت اعتباره فلا وجه لتقديم



الاثبات على النفي هنا بل مدرّك تقديم الاثبات على النفي اعنى كون الاثبات ادخل فى الظن و ابعد من الاشتباه يختصّ بما يداخل فيه الحسّ و لو فى الجملة فالمدرّك المذكور غير واف بتقديم الاثبات فى المسائل الاجتهاديّه الاصوليه كما فى المقام او الفقيه و كذا فى المسائل العقليه فليس كون المدار فى حجيه مطلق الظن على حجّيه ما عد الظنون المخصوصه مما لم يثبت عدم اعتباره موجبا لترجيح القول بحجيه مطلق الظنّ و ان قلت فعلى ذلك لا يتاتى تقديم الاثبات على النفي فى باب الاوضاع لابتناء معرفتها على الاجتهاد قلت ان معرفه الموضوع و ان يكون بالاجتهاد إلا انه مبنيّ على الاستعمال و الحسّ دخيل فى معرفه الاستعمال و لو فى الجملة لابتناء معرفه على سماع اللفاظ او مشاهدتها فى الاوراق بخلاف المسائل الاصوليه و الفقهيّه و الغفليه فانه لا مدخل فيها للحسّ اصلا فلا يتاتى تقديم الاثبات فيها على النفي و اما الثانى فنقول ان الظنون المخصوصه لا يلزم كونها اقوى لا شخصا بل و لا نوعا إلا ان يقال انه يتم الامر بعدم القول بالفصل لو كان الغرض كونها اقوى شخصا اذ المفروض اقتضاء الدليل اعنى قوه الظنّ جواز العمل بالظن الاقوى و على ذلك المنوال الحال فى جميع موارد الاتمام الامر بعدم القول بالفصل حيث انه يكون بعض الافراد مورد الدليل على الحكم فيبينى فيه على الحكم المشار اليه و سائر الافراد يكون خاليا عن الدليل على خلاف ذلك الحكم فيبينى على اطراد ذلك الحكم فيه و لا مجال لاحاق الفرد الحاوى للدليل بالفرد الخالى عن الدليل كما فى امثال المقام نعم لو كان بعض الافراد مورد دليل على حكم و كان بعض آخر من الافراد مورد دليل على حكم مضاد و لذلك الحكم فلا مجال لاحاق احد الفردين بالآخر و ان قلت انه يمكن قلب عدم القول بالفصل بان يقال انه يبنى فى الخبر المفيد للظن الغير الاقوى على عدم اعتباره عملا بالاصل و هو الدليل على عدم اعتبار ذلك فيلحق بذلك الخبر المفيد للظن الاقوى قلت ان الاصل بعد اصالته من قبيل العام المخصّص المجمل فلا عبره به و بوجه آخر لا مجال للقلب لان عدم جواز العمل بخبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى يستلزم عدم جواز العمل بسائر افراد الظن لعدم القول فى الامه بجواز العمل بالشهره مثلا دون خبر الواحد فمقتضى ثبوت حجيه الظن فى الجملة جواز العمل بخبر الواحد المفيد للظن الاقوى فيلحق به الخبر الواحد المفيد للظن الغير الاقوى لعدم القول بالفصل لكن نقول انه لا اعتبار بتتالى الفتاوى عندى غالبا فكيف الحال فى عدم

القول بالفصل و لا- سيّما مع اختصاص التعرض لحجّيه الظن بالاواخر مضافا الى ان عدم القول بالفصل لا يجرى فيما قبل تتالى الفتاوى الا ان يتمسك بعدم القول بالفصل لكنّه ينقدح بما سمعت نعم يمكن دعوى عدم الفرق بين الخبر المفيد للظن الاقوى و الخبر المفيد للظن الغير الاقوى و كذا عدم الفرق بين ما قبل تتالى الفتاوى و ما بعده لكن عدم الفرق الاخير غير ثابت فتدبر و الآخر محل المنع و مع ذلك يمكن ان يقال ان بعض افراد الشهره يفيد الظن الاقوى فيكون حجه و يلحق بها ما يفيد الظن الغير الاقوى من افراد الشهره و كذا سائر افراد الظنون المشكوكه الاعتبار بناء على عدم ثبوت ما يفيد الظن الاقوى فيها و الا فما يفيد الظن الاقوى من بعض الانواع يكون حجه و يلحق به ما يفيد الظن الغير الاقوى من هذا النوع فلا يثبت حجه الظنون الخاصه لکنه يندفع بما سمعت من عدم القول فى الامه بجواز العمل بالشهره و نحوها و مع ذلك لو وقع التعارض بين خبر الواحد و الشهره مثلا- لا- مجال لكون الظن المستفاد من خبر الواحد اقوى من الظن الحاصل من الشهره لو كان المقصود بكون الظنون الخاصه اقوى ظنا هو الاقوائيه الشخصيه اذ مقتضى الاقوائيه شركه غير الظنون الخاصه معها فى افاده الظن قضيه ان تفضيل الشئ على الشئ فى الشئ يقتضى شركه الشئيين فى اصل الشئ و لا خفاء فى امتناع الظن بطرفى النقيض فلا يخلو الحال اما ان يحصل الظن القوى او الغير القوى من خبر الواحد او يحصل الظن من الشهره قويا او غير قوى او يتطرق الشك و القائل بحجّيه الظنون الخاصه يعمل فى الصورتين الاخيرتين و لا كلام هنا معه لكنه يعمل بالظن المستفاد من خبر الواحد فى الصوره الاولى و لا- ياتى فيها الترجيح باقوائيه الظن بكون الامر من باب اجتماع المظنون و الموهوم لا اجتماع الظن الاقوى و الظن الاضعف لامتناع الظن بطرفى النقيض كما سمعت نعم لا يتجه المذكور فى صوره خلوّ الظن المستفاد من خبر الواحد عن معارضه مثل الشهره اللهم إلا ان يتمسك فى دفع المحذور المذكور بعدم القول بالفصل فى حجّيه الظن المستفاد من خبر الواحد بين صوره الخلوّ عن المعارضه بمثل الشهره و صوره المعارضه مثلها لكن يظهر ضعف التمسك بعدم القول بالفصل بما تقدّم و مع ذلك انما يتم ذلك الوجه فى صرف دليل الانسداد و هو عمدته ادلّه حجّيه مطلق الظن لو كان المدار فى القول بحجّيه مطلق الظن على انشاء العقل و اما لو كان المدار على كشف العقل عن حجّيه مطلق الظن فى الواقع و يظهر الفرق بين الوجهين بالرجوع الى ما حرّراه فى الرّساله المعموله المبسوطه فى دليل الانسداد فغايه الامر الاولويه لا اللزوم فلا يتم صرف الاجمال لعدم ثبوت ملاحظه

تقديم الظن الاقوى من الشارع المقدس فى الشريعة بل ثبوت العدم بناء على حجيه الظنون الخاصه كيف لا و الاستقراء مثلا فى مواقع الاجماع و كذا فى موارد الاخبار بناء على ابتناء حجيه الاستقراء فى موارد الاخبار كالأستقراء فى مواقع الاجماع على حجيه مطلق الظن بعدم انتهاض ادخال الاستقراء فى موارد الاخبار فى دلاله الظن الاشاره يكون الظن الحاصل منه اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد مع عدم اعتباره كما انه لا اعتبار بشهاده الفاسقين و لو كان الظن الحاصل من شهادتهما اقوى من الظن الحاصل من شهاده العدلين بان كان الوثوق الى شهادتهما ازيد بملاحظه شده فطانتها اللهم إلا ان يقال ان الاولويه تكفى فى الصيرف و لا يلزم للزوم بل لا معنى للزوم اذ المقصود بالزوم لا بد ان يكون هو لزوم الاقتصار و الا فلزوم اصل العمل بالظن فى الجملة يثبت بدليل الانسداد فرضا و هو يكفى فى لزوم العمل بالظنون الخاصه فى الجملة لعدم احتمال لزوم العمل بها عدا الظنون الخاصه دون الظنون الخاصه و المرجح لا- مفهوم له حتى يفيد لزوم الاقتصار فلا مجال لتحقيق اللزوم و مع ذلك مزيد القوه قد يرتفع بمعارضه مشكوك الاعتبار على وجه التخصيص او التقييد او المبانيه او للعموم و الخصوص من وجه بل قد يرتفع اصل الظن بواسطه المعارضه المذكوره فيتأدى الامر الى الشك او يكون القوه فى جانب المعارض المذكور إلا ان يقال ان الغرض الأقوائيه فى النوع لكن نقول انه لا جدوى فى الاقوائيه فى النوع بعد تسليمها فى الخبر الصّحيح على الاصحّ و فى غيره بلا- اشكال اذ لم يكتف احد بالظن النوعى فى الخبر الموثق او الحسن او القوى بكفايه منطوق آيه النبأ بمثونه الدلاله على حجيتها إلا ان يقال ان اختصاص اعتبار الظن النوعى على القول بالخبر الصحيح انما يتم فى الظن بالصدور و اما الظن بالدلاله فلا يختصّ اعتباره نوعا على القول به بالخبر الصّحيح بل يعمّ اخواته المذكوره كما انه يعمّ لظاهر الكتاب بلا ارتياب و اما الثالث فلا يتم بشىء من وجهيه اما الاول فبعد عدم الوثوق بالشهره عندى غالبا لعدم ثبوت شهره القول بحجيه الظنون الخاصه و ان عد السّيد السّند النجفى القول بحجيه مطلق الظن خارجا عن المذهب كما مرّ كيف لا- و قد حكى العلامة البهبهاني فى رسالته الاستصحاويه الاجماع على القول بحجيه مطلق الظن و ان حكى فى بعض تحقيقاته ان اجماع المسلمين على ان الظن فى نفسه ليس بحجه و لذا كلّ من يقول بحجيه ظنّ يقول بدليل فان تم و الا- فينكرونه و يقال بعدم الحجّيه و ذكر فى بعض آخر من تحقيقاته ان الاصل عدم حجيه الظن و هو محلّ اتفاق جميع ارباب

المعقول و المنقول اذ كل من قال بحجيه ظن قال بدليل اتى به و نسب المحقق القمى فى بحث اخبار الآحاد من القوانين القول بحجيه مطلق الظن الى طريقه الاصحاب و نسبه فى بحث الاجتهاد الى جمل العلماء و الفحول و ذكر فى بحث الاجتهاد ايضا ان المستفاد من الاخبار و الفتاوى و الاعتبار هو ان العمل بالاخبار لاجل انها مخبره عن الامام و كاشفه عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا و كشافا راجحيا و نسبه بعض الفحول الى طريقه الاصحاب و ان كان جمله من كلماتهم تنافى ذلك و اما الثانى ففيه دعويان متدرجتان اما الدعوى الاولى فهى لو ثبت غايه مقصود ارباب الظنون الخاصه لكنها لا تثبت و لا سيما بالنسبه الى ما كان مدرك حجيه الاجماع كحجيه ظواهر الكتاب كيف لا و لا باس باظهار حجيه بعض افراد الظن مع كون الحجيه من جهه حجيه مطلق الظن لا من جهه الخصوصيه و ان امكن كون الحجيه من جهه الخصوصيه نظير انه لو قيل اكرم زيد او قيل اكرم عمرو مع كون زيد و عمرو من العلماء و يمكن ان يكون الامر باكرام زيد و عمرو من جهه الخصوصيه و يمكن ان يكون الامر بالاكرام من جهه العلم و لا باس بالثانى و من هذا الباب دلالة الاستقراء التام علما و استقراء الناقص ظنا او علما لو كان متاخما للاستقراء التام بل متباعدة عنه بدرجات و قد حررنا الحال فى محله على عموم الحكم و الغاء الخصوصيه و يتفرع على الاول وجوب اكرام من عدا زيد و عمرو من العلماء و يتفرع على الثانى اختصاص وجوب الاكرام بزيد و عمرو كما انه يتفرع على كون مفاد ما دل على حجيه الظنون الخاصه هو الحجيه من جهه الظن فانه يتفرع عليه حجيه سائر افراد الظن من مشكوك الاعتبار و موهوم الاعتبار و يرشد اليه ما ذكره ارباب القول بحجيه منصوص العله نحو حرمت الخمر لاسكارها من ان العله هى مجرد الاسكار من دون مداخلة لخصوصيه الخمرية مع كون المفروض اضافه الاسكار الى الخمر و ان كان من ذلك بمعاونه مقام التعليل بل جعل العلامه فى النهايه مثل المثل المشار اليه مورد النزاع فى باب منصوص العله و اخرج مثل حرمت الخمر للاسكار عن مورد النزاع بدعوى الاتفاق على عموميه و نظير ما ذكرناه هنا ما حررناه فى بحث الاستصحاب من جريان الاستصحاب فى باب الاستحاله نظرا الى انه لو قيل الكلب نجس فغايه الامر فيه الدلاله على نجاسه الجسم الخصوص الباقية حال انقلاب الكلب الى الملح بالوقوع فى المملحه و بعبارة اخرى غايه الامر الدلاله على كون النجاسه حال صدق الاسم و اما كونه بشرط صدق الاسم فلا دلالة فى العبارة عليه و بعبارة ثالثة لا مفهوم للعبارة المذكوره و لو كانت داله على كون النجاسه من جهه صدق الاسم لكان مقتضى مفهومه عدم استناد النجاسه

الى الجسميه الخاصه فمقتضاه طهاره الملح المنقلب اليه من باب اقتضاء المفهوم الحكم المخالف فى جانب الطول ففى مقامنا لو كان ادله حجيه خبر الواحد داله على كون حجيتها من حيث خصوصيه لكان مقتضاه عدم الحجيه من جهه حجيه مطلق الظن فيقتضى عدم حجيه ما عدا خبر الواحد من الظنون التى لم يثبت عدم حجيتها و اقتضاء عدم الحجيه من جهه مطلق الظن من باب مفهوم القيد بناء على دلالة الغير المفوظ على المفهوم و قد حررنا الكلام فيه فى محلّه نعم لو قيل خبر الواحد حجه من حيث خصوصيه يكون حيثه خصوصيه من باب القيد المفوظ و ربما يتوهم انه يقتضى عدم حجيه ما عدا خبر الواحد من الظنون الخاصه و لا بدّ من اخراجها إلاّ انه مدفوع بانه لا منافاه بين اشتمال خبر الواحد على خصوصيه مقتضيه للحجيه و اشتمال ظن آخر ايضا على خصوصيه مقتضيه للحجيه و الدلاله على عدم حجيه ظن آخر من حيث خصوصيه اخرى من باب مفهوم اللقب حيث انه لو قيل خبر الواحد حجه من حيث خصوصيه يكون الدلاله على عدم حجيه ظن آخر من حيث خصوصيه اخرى ناشيه من اضافه الخصوصيه الى خبر الواحد و خبر الواحد من باب اللقب و ان قلت انه لو اقتضى ما دل على حجيه خبر الواحد بناء على دلالاته على الحجيه من حيث الخصوصيه عدم حجيه الظنون التى لم يثبت عدم اعتبارها لما كانت مشكوك الاعتبار بل كان عدم اعتبارها مظلونا قلت ان الشك مع قطع النظر عن مفهوم دليل حجيه خبر الواحد بناء على ما ذكرناه و الا فيرجع الامر الى الظن بعدم الحجيه بالآخره و الامر من قبيل ما يقال المشكوك فيه يلحق بالاعمّ الاغلب و كذا دفع الجزئيه و المانع المشكوك فيها بظاهر الاطلاق لرجوع الامر فى كل من المرحلتين الى الظنّ و قد تقدّم كثير مما ذكرناه لكن الاعاده من جهه تمام الاهتمام فى اتمام المرام و الابرام فى المرام فى المقام و اما الدعوى الاخيرى فهى مورد وجوه من الكلام فاولا لان الآيات التى استدلت بها على اعتبار خبر الواحد و هو عمده الظنون الخاصه لا يتم الاستدلال بها على اعتبار خبر الواحد و اما الاخبار فلا يتم الاستدلال بها على ذلك ما لم تكن متواتره و على تقدير التواتر لا تكون وافيه باعتبار جميع الاخبار الخمسه المعروفه اعنى الصّحيح و الموثق و الحسن و القوى و الضّعيف المنجبر بالشهره اذ غايه الامر الدلاله على حجيه خبر الواحد فى الجملة على قبال السلب الكلى من القائلين بعدم حجيه خبر الواحد و القدر المتيقن منها الصّحيح مع ان الصّحيح يكون مخصّصات لعموماته و مقيدات لاطلاقاته فى اخواته فضلا عن غير الخبر و لا اعتبار بالعمومات و الاطلاقات المشار اليها كما تقدّم على ان الصّحيح لا يكفى بناء على عدم كفايه

الظنون الخاصه و قد حرّنا الحال فى الرساله المبسوطه و اما الاجماع فمن الواضح عدم قيام الاجماع المحقق على اعتبار ما عدا الصّحيح بعد قيام الاجماع على اعتبار الصّحيح و اما الاجماع المنقول فبعد عدم الوثوق بنقل الاجماع عندى غالبا و عدم اعتباره فى المقام ما لم يبلغ حدّ التواتر انما وقع على اعتبار الخبر الواحد فى الجملة او وقع على اعتبار بعض اقسام الخبر من بعض الرّجال كنقل اجماع الاصحاب من جماعه من العمل بمراسيل البنظى او على اعتبار اخبار بعض رجال بعض اقسام الخبر كنقل اجماع الطائفة من الشيخ على العمل باخبار الفطحى و غيرهم و ان كان الظاهر ان المقصود بالطائفة هو اصحابنا المعاصرون للاثمه عليهم السلم اذ لم يمض قبل الشيخ من الفقهاء حدّ معتد به يجدى فى نقل الاجماع و ثانيا لان الحجيه الإجماليه انما تنفع فى الترجيح لو ثبت لها المفهوم اذ المدار فى الترجيح على التّعيين كما ياتى قريبا و لا- يتاتى التّعيين بدون نفى الغير اذ من الواضح انه لا مفهوم للحجيه الاجماليه لامكان حجيه خبر الواحد ح من حيث الطّبيع بناء على سرايه الحجيه من الطّبيع الى الفرد فيمكن حجيه الظنون المشكوك اعتبارها فلما لم يات الترجيح فيتاتى التساوى بين الظنون فيتاتى حجيه مطلق الظن إلا ان يقال ان غايه ما يتاتى مما ذكر عدم وجود المرجح الاجتهادى و هو لا يكفى فى اعتبار الظن بل لا بدّ من عدم الترجيح فى مقام العمل و الترجيح فى مقام العمل انما يتاتى بمدخله اصاله عدم حجيه الظن او اصاله حرمة العمل به فاعتبار حجيه مطلق الظن مبنى على عدم تاتى اصاله عدم الحجيه او اصاله حرمة العمل بالظن فى الظنون المشكوك فيها لكن نقول انه لا مفهوم للمرجح فرضا و الحق عدم اعتبار اصاله العدم كما حرّناه فى البشارات و الرساله المبسوطه و كذا عدم اعتبار اصاله حرمة العمل بالظن فلزوم الاقتصار على الظنون الخاصه يحتاج الى الدليل و لا- دليل بالفرض فلا يتم لزوم الاقتصار على الظنون الخاصه فلا يتاتى اعتبار مطلق الظن إلا- ان يقال ان لزوم الاقتصار على الظنون الخاصه و ان لا دليل عليها لكن لا دليل ايضا على وجوب العمل بالظنون المشكوك فيها و الاصل براءه الذمّه لكن جواز العمل بالظن بمعنى تساوى الطرفين بحيث يكون المجتهد مختارا بحسب الميل فى الفتوى بالوجوب او الاباحه مثلا فى غايه البعدى بل خلاف الاجماع إلا ان يقال انه لا بعد فى ذلك كيف لا و فى تعارض الخبرين يكون المجتهد بل المقلّم على المشهور نقلا- مختارا بحسب الميل فى الجريان على احد الخبرين إلا ان يقال ان فى تعارض الخبرين بكون الاختيار بين الحجيتين و اما فى المقام فيكون الحجيه منوطه باختيار المجتهد مع ان الامر فى تعارض الخبرين من باب الوجوب التّخييرى و لا بعد فيه

و الامر فى المقام من باب صرف الجواز و البعد فيه شديد إلا ان يقال بعد الاغماض عن ابتناء دعوى كون الاختيار فى تعارض  
الخبرين بين الحجيتين على اعتبار الظنون الخاصه من باب الظن النوعى انه لا باس بكون الاختيار فى المقام بين الحجيتين ايضا  
بان يكون كل من الظن و الاصل حجه لكن يجوز للمجتهد اختيار العمل باحدهما كيف لا- و اناطه الحجيه باختيار المجتهد  
يستلزم التصويب و هو غير معقول و يمكن ان يقال ان مقتضى اصل البراءه عدم الوجوب النفسى و الحرمة النفسيه فى العمل  
بالظن فالظن وجوده كعدمه و حكمه حكم الشك فى موارد الشك فى التكليف و الشك فى المكلف به فمن عدم لزوم  
الاقتصار على الظنون الخاصه بحكم اصل البراءه لا يتأتى جواز القناعه بالصلاه بدون ما قام الشهره على وجوبه بناء على وجوب  
الاحتياط فى الشك فى المكلف به و ثالثا ان الحجيه الاجماليه انما تنفع لو لم نقل بانتفاء احتمال الحجيه من حيث الخصوصيه  
كيف لا و قد تقدم ان المحقق القمى قد ادعى انه اذا قال الشارع اعلم بخبر الواحد فكانه قال اعلم بالظن لا بالظن الحاصل من  
خبر الواحد لانه خبر الواحد بل الظاهر بل بلا اشكال انه لم يجعل طريق الاستفاده الاحكام الشرعيه لا فى هذه الشريعه و لا فى  
سائر الشرائع كما تقدم بل جعل الطريق خلاف طريقه عموم المطاعين بالنسبه الى المطيعين حيث ان احدا من المطاعين لم يجعل  
من بدو الخلقه و لا- بجعل الى يوم القيمه طريقا للمطيعين فى باب استيفاء المقاصد من العلم او الظن او غيرهما و اميا الطرق  
العاديه كطريق اشراء اللحم من السوق مثلا- فليس الاعلام بها من المطاع لاحكام من باب جعل الطريق كما لا يخفى بل لو  
جعل الطريق فى هذه الشريعه لاشتهر غايه الاشتهار بل لا يجوز عاقل ان يكون خبر الواحد طريقا مجعولا لاحكام بتوسط آيه  
البناء تبعا لاطهار الغرض المتعلق بواقعه بنى المصطلق مع خروج مورد الآيه عن منطوق الآيه و مفهومها بل جعل الطريق يقتضى  
الاغماض عن الواقع و هو يشبه التصويب فينحصر امر الحجيه فى كونه من باب اظهار بعض افراد العام و لا سيما لو كان مدرك  
الحجيه هو الاجماع اذ لا- يتصور ان يجعل الطريق و لم يكن اثر من الجعل فى الكتاب و لا فى السنه و ثبت الجعل بالاجماع و  
رابعا ان الحجيه الاجماليه لا تنفع لو قلنا بعدم كفايه الظنون الخاصه و شرح الحال موكول الى ما حذرناه فى الرساله المبسوطه و  
قد ظهر بما ذكر ان الدعوى المشار اليها لا تتم كما هو مقتضى الوجه الاوّل و الثالث او لا تنفع كما هو مقتضى الوجهين الباقيين  
و يمكن ان يقال ان خبر الواحد قد استقر طريقه الناس على العمل به و هذا و ان كان من باب الحيله

لكن تقريره يمكن ان يكون من جهه اعتباره بالخصوص فى متن الواقع و ان لم يثبت اعتباره بالخصوص بالنص فثبت اعتبار خبر الواحد فى الجملة فلا- بد من الاقتصار عليه لاصاله عدم حجيه سائر الظنون بناء على اعتبار اصله العدم او اصله البراهه عن مقتضى تلك الظنون لكن نقول ان احتمال كون التقرير من جهه اعتبار خبر الواحد بالخصوص بعد كونه فى غايه البعد فبالله من الاستدلال بذلك المنوال و بعد ما تقدم فى تزييف احتمال كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصيه مدفوع بان اقصى ما يثبت انما هو اعتبار الخبر الصيحيح و كذا الموثق لو ثبت التقرير فيه و بعد الاغماض عن العلم بوجود مخصصات و مقيدات لعمومات الخبر الصيحيح و اطلاقاته فى سائر اقسام الخبر بل غير الخبر لارتفاع الظن بالعموم و الاطلاق ح قضيه العلم بمطابقه بعض المخصصات و المقيدات بل كثير منها بل اكثرها للواقع و قس على الخبر الصيحيح الخبر الموثق لو ثبت التقرير فيه و اين التقرير من الخبر المنجر بالشهره و ان قلت انه يثبت اعتبار الخبر الحسن و القوي و الضعيف المنجر بالشهره بالقطع بعدم الفرق من اين يتاتى القطع بعدم الفرق مع ثبوت الخلاف فى اعتبار الخبر الضعيف المنجر بالشهره بعد القول باعتبار الخبر الصحيح مع انه لو اقتضى القطع بعدم الفرق القول بحجيه الخبر الضعيف المنجر بالشهره فكيف لا يقتضى حجيه ظهور الاجماع مثلا و مع جميع ما ذكر نقول ان عدم كفايه الظن بالترجيح كلام آخر بحاله و لا راد له و ياتى الكلام فيه و مع هذا ربما يقال ان الظنون المخصوصه على القول بحجيتها معلوم الحجته تفصيلا و غيرها مشكوك الحجيه و الاصل عدم الحجيه فلا يتجه اطلاق الترجيح و المرجح فى المقام و يضعف بانه لا بد فى العلم التفصيلى من احراز جميع الجهات و المفروض فى المقام عدم ثبوت الحجته الا- على الوجه المراد بين حجيه الظنون المشار اليها من حيث انها هى و حجيتها من حيث حجيه مطلق الظن فمن اين يتاتى العلم التفصيلى بالحجيه نعم لو ثبت حجيه تلك الظنون من حيث انها هى لثم الدعوى لحجيتها تفصيلا لكنه خلاف المفروض اذا الكلام بعد فرض عدم ثبوت حجيه تلك الظنون من حيث انها هى مع انه لو ثبت حجيتها من حيث انها هى لا يكون حجيتها من حيث انها هى معلومه الحال بل هى مظنونه و حجيتها من حيث انها هى تثبت لو ثبت بظاهر آيه النيا و نحوها و بعد ما مر اقول ان ترجيح احد الشئيين على الآخر لا بد فيه من اقتضاء التقديم فلا بد فيه من اقتضاء التعيين اذا التقديم يقتضى التعيين و لا فرق فى ذلك بين كون الامر من باب منع الجمع كما فى الخبرين المتعارضين و كون الامر من باب منع الخلو كما فى باب الظنون لدوران الامر بين الاخذ بالاقل و الاكثر لكن يتاتى الكلام فى باب الظنون الخاصه تاره فى ثبوت



حجيتها من حيث الخصوصية دليل خاص يكفل مؤونه افاده الحجية من حيث الخصوصية كآيه النيا وغيرها و أخرى فى ثبوت حجيتها من حيث الخصوصية ايضا بواسطة المرجح كما فى الخبرين المتعارضين مع رجحان احدهما فانه يوجب حجية الراجح من حيث الخصوصية بناء على اعتبار الظن الشخصى و ثالثه فى ثبوت المرجح العملى للظنون الخاصه اى ما يعين مورد جواز العمل فى الظنون الخاصه بانضمام جريان اصاله عدم حجية الظن و اصاله حرمة العمل به فى الظنون المشكوك فيها اما الاوّل فقد تقدّم الكلام فيه و اما الثانى فالحق ان ما عدا الشهره من المرجحات المتقدمه اعنى كون الظنون الخاصه هى القدر المتيقن او اقوى ظنا او ثابت الاعتبار فى الجملة لا يليق بكفاله مؤونه افاده الحجية من حيث الخصوصية اذ لا مفهوم للمرجحات المذكوره قضيه ان الترجيح لا يتم بدون التعيين و المدار فى التعيين على النفى و الاثبات فلا يتأتى التعيين و الترجيح بمجرد الاثبات و اما الشهره و ان يليق بالكفاله المشار اليها لاقتضاءها النفى و الاثبات لكنها لا اعتبار بها فى الاثبات فضلا عن النفى لفرض عدم ثبوت حجية الظن المستفاد من الشهره و لا سيما فى الاصول و ان قلت ان الشهره غير قابله ايضا للكفاله المشار اليها حيث انها اعمّ من كون العمل بالظنون الخاصه من حيث الخصوصية و كونها من حيث حجية مطلق الظن لاحتمال كون عدم العمل بما عدا الظنون الخاصه من جهه وجود المانع و ان كان المقتضى للعمل بالظنون الخاصه هو نفس الظن قلت ان المقصود من جهه الخصوصية ليس خصوص خصوصية الاقتضاء بل ما يعمّ خصوصية انتفاء المانع و بعبارة اخرى المقصود من جهه الخصوصية كون حجية الظن المستفاد من خبر الواحد مثلا- بنفسه سواء كان هذا لاختصاص الظن المشار اليه بالاقتضاء بان كان المقتضى للحجيه هو الظن المتقوم بخبر الواحد و كان الحجية المشار اليها للانتفاء المانع فى الظن المستفاد من خبر الواحد نظير ان القول بعدم عموم العله فى حرمة الخمر لاسكارها اما بدعوى ظهور التعليل فى اختصاص الخمر بالاقتضاء بكون عله حرمة الخمر هى خصوص الاسكار المتقوم بالخمر او بدعوى احتمال المانع فى غير الخمر بعد تسليم عموم الاقتضاء بكون عله الحرمة هى مطلق الاسكار امّا الثالث فالحق ان ما يكفل مؤونه الشأن المشار اليه منحصر فى كون الظنون الخاصه هى القدر المتيقن فبالتيقن فى الحجية يتأتى الحجية و يتأتى نفي الحجية فى غير القدر المتيقن بالاصل فيتأتى الترجيح و التعيين بمجموع التيقن و الاصل و اما الشهره و ان كان مثبته و نافية لكن لا- عبره بها اثباتا فضلا عن النفى لجريان الاصل فى مورد الاثبات على حذو الجريان فى مورد النفى لفرض عدم حجية الظن المستفاد من الشهره فى الحال بلا اشكال و اما

اقوائيه الظن فلا عبره بها ايضا فى الاثبات فضلا عن النفى بناء على كون المدار فى دليل الانسداد على الكشف لعدم ثبوت اعتبار الظن الاقوى على حدّ سواء لكن بناء على كون المدار فى دليل الانسداد على الانشاء فلا اشكال فى حكم العقل بجواز العمل بالظن الاقوى و يجرى الاصل فى الظن الغير الاقوى لكن المقرر فى محلّه فساد دعوى كون المدار فى دليل الانسداد على الانشاء و اما الحجّيه الاجماليه فينقدح القدح فى الترجيح بها فى المقام بما تقدّم قريبا هذا و لا يذهب عليك ان الترجيح بانضمام الاصل فى المقام مبنى على اعتبار اصل العدم و اصاله حرمة العمل بالظن و قد زيفناهما فى محلّه و بعد ما مرّ اقول ان الظن بالترجيح محقق لموضوع الحكم بالتعيين و لا- يرجع الى التعيين و لا بدّ فى التعيين من دليل و لا دليل غير الاصل و هو بالنسبه الى جميع الظنون على السواء لفرض عدم دليل على التعيين فوجود الظن بالحجّيه فى جانب خبر الواحد كعدمه و ان قلت انه لا- يحكم العقل بالعموم مع وجود الظن بالحجّيه فى جانب خبر الواحد قلت بعد عدم دليل على التعيين وجود الظن المذكور كعدمه كما انه لو ثبت التعيين بدليل ظنى يتاتى حكم العقل بالعموم لعدم اعتبار الدليل الظنى نظير انه يعمل على القول باعتبار الظنون الخاصّه بالاصل مع قيام الشّهره على خلافه و مع هذا لو قلنا بلزوم العمل بالراجح فى تعارض الخبرين لا يلزم منه القول بجواز الترجيح هنا لاختلاف محل الظن كيف لا- و الخبر الواحد فى باب الطهاره مثلا- و الشهره فى باب الصّلاه بخلاف تعارض الخبرين فان الموضوع فيه متحد و مع هذا انما يكفى الظن فى الترجيح لو احتمل كون الحجّيه فى الجملة من باب الحجّيه بالخصوص و لا- يتاتى هذا الاحتمال الا فى صورته احتمال نصب الطريق و قد تقدّم عدم نصب الطريق اذا عرفت ما تقدّم من المقامين تبين لك تبين الخيط الابيض من الخيط الاسود من الفجر ان الحق عدم حجّيه عموم الظن فى نفس الاحكام و مرجع ما تقدّم الى اثبات حجّيه الظن فى نفس الاحكام بالقطع بعدم جعل الطريق مع انضمام مساواه الظن الظنون اعنى عدم ترجيح الظنون الخاصّه بعد القطع ببقاء التكليف على وجه الضّروره و ان كان اثباته صعبا فى الغايه لكن منافاه بين الضّروره و تطرق الشّبهه كما تقدم و قد حرّنا فى ذلك اعنى بقاء التكليف الكلام بالبسط التمام فى الرّساله المبسوطه بعون الله العزيز العلام و بعد القطع بانسداد باب العلم بالنسبه الى مجموع كل واحد من العبادات قضيه كون النتيجة تابعه لآخس المتقدّمين بل ثبوت الانسداد المذكور بالضروره و بعد القطع ببطلان ما عدا العمل بالظن الاعمّ من عموم الظن



بحجيه الظن الاقوى نعم كلامه فى جواب استدلال المرتضى على عدم حجيه خبر الواحد يقتضى القول بذلك و قد حررنا الحال فى الرّساله المبسوطه لكنه لم يجر فى الفقه على حجيه مطلق الظن او الظنّ الاقوى كيف لا و هو قد اعتبر فى اعتبار الخبر تزكيه العدلين فى جميع رجال سنده و هو مقتضى كلمات الشّهد فى الذكري بل نسبه المحقق القمى فى بحث اخبار الآحاد الى طريقه الاصحاب و فى بحث الاجتهاد الى جلّ العلماء و الفحول و ذكر فى بحث الاجتهاد ايضا ان المستفاد من الاخبار و الفتاوى و الاعتبار هو ان العمل بالاخبار لاجل انها مخبره عن الامام و كاشفه عن مراد الملك العلام اخبارا ظنيا و كشافا راجحيا و نسبه بعض الفحول الى طريقه الاصحاب و اختار ثله اخرى من الاواخر القول بحجيه الظنون الخاصه منهم السيّد السند النجفى و هو قد بالغ فى ترويح هذا القول بحيث عد القول بحجيه مطلق الظن خارجا عن المذهب اللهم إلا ان يكون مقصوده من مطلق الظن ما يعمّ القياس و امثاله لكن ينافى ذلك استدلاله بالاستقراء على اصاله الفساد فى المعامله المنهية عنها و ان خرج من هذا الاصل المنهية عنه لغيره و على اصاله عدم تداخل الاسباب اللهم إلا ان يكون (1) المذكور مبني على ارجاع الاستقراء فى الاخبار الى دلاله الاشاره كما وقع من غير واحد و منهم العلامة النجفى و هو ايضا بالغ فى ذلك و اغرق فى القوس قال فى كشف الغطاء فى البحث السادس و الاربعين من الفن الاول ينبغى للفقهاء اذا حاول الاستدلال على مطلب من مطالب الفقهيّه ان يتخذ الادلّه الظنيه من الاخبار و غيرها من الطرق الشرعيه الظنيه ذخيره لوقت الاضطرار و فقد المندوحه لانه غالبا غنى عنها بالآيات القرآنيه و الاخبار المتواتره المعنويه و السيره القطعيه المتلقاه خلفا بعد سلف من زمان الحضرة النبويه و الاماميه الى يومنا هذا و ليس مذهبنا اقل و ضوحا من مذهب الحنفيه و الشافعيّه و الحنبلية و المالكيه و الزيديه و الناووسيه و الواقفيه و غيرهم فان لكل طائفه طريقه مستمره يتوارثونها صاغرا بعد كابر بل اهل الملل ممن عدا المسلمين على بعد عهدهم عن انبيائهم الماضين لهم طرائق و سير يمشون فيها على الاثر و لا يصغون الى انكار من انكر فما ادري و ليتنى علمت انه ما السبب و ما الباعث فى ان بعض اصحابنا رضوان الله عليهم لم يزالوا ساعين فى اخماد ضوء الشريعه الغراء و اثبات الخفاء فى مذهب ائمه الهدى حتى محوا للاعداء اكبر الابواب و نسبوا اكابر فقهاءنا الى الخطاء و ابعدهم عن الصواب و بعثوا على مجرى الاطفال على فحول العلماء الذين لو لا هم لم يعرف الحرام من

ص: ٨٩٣

من الحلال و تلك مصيبيه عامه نسال الله تعالى الوقايه منها قوله بعض اصحابنا ظاهره انفراد البعض كما هو الحال فى عموم موارد استعمال البعض لكن مقتضى ارجاع ضمير الجمع الى البعض فى قوله لم يزالوا و قوله فتحو كون البعض جماعه فليته بدل البعض بالجماعه و لعله كان الغرض من التعبير بالبعض هو التوهين لكن المفروض بروز كون البعض جماعه لو عمل بضميرى الجمع او وقوع التناقض فى كلامه لو لم يعمل بذلك و بالجمله قد ذكر الوالد الماجد ره الكلام المذكور الى قوله فما ادرى الى الآخر تايدا للقول بحجيه الظنون الخاصه مع ان التايد فى قوله فما ادرى الى الآخر ازيد و على اى حال ما ذكره فى اقصى مراتب وضوح الفساد كيف لا و الاخبار المتواتره المعنويه و السيره القطعيه و الآيات القرآنيه على فرض كثرتها الى حد يوجب العلم انما تنفع فى الضروريات و على هذا المنوال الحال فيما اتضح بالقطع من سائر المذاهب و اين الضروريات من الامور الخفيه الدقيقه التى يدور عليها العبادات فضلا عن كفايه واحد من تلك الامور فى كل واحده من العبادات لكون النتيجة تابعه لاجس المقدمتين بل يكفى وقوع واحد منها فى الصيلاه التى هى عمده العبادات و عمود الايمان و مع ذلك المتبع هو الدليل و البرهان و لا توحش عن مثل تلك العبارات و الحق احق ان يتبع و فى قبال تلك العبارات عبارات اخرى بمعنى عن الاقدام عليها ما اوجبت على نفسى من مراعاة الادب و الاحترام بالنسبه الى العلماء كافه و قاطبه فى السر فضلا عن العلانيه و منهم الوالد الماجد ره و هو انما قد اتى بما استدل به على اعتبار الظنون الخاصه فى رسالته المعموله فى عدم جواز تقليد الميت و اقتضى عن المحقق القمى ان يلاحظ ذلك فلاحظه و كتب حواشى فى الحواشى و قال فى فاتحه الحواشى ايها الولد الافضل و الخل الامثل قد اقتضيت منى تسريح النظر فى هذا الكتاب و تمييز ما فيه من القشر و اللباب و ان اكتب ما يستحنى فى الحواشى و ارفع عن وجوه مخدراته الغواشى فصرت اقدم رجلا و اؤخر اخرى بصعوبه رد ما اقترحت على من المامول و لانه لا يتمشى من الكليل العليل الا-الخاطر المعلول و مع ذلك فالموانع شتى و الروادع لا تعذر لا تحصى و نصب عينك ما انا فيه من تكسر القوى و البنيان و على عيانك مخيبات ضمائرى فضلا عن جلياتها و العيان يغنى عن البيان مع ان الكلام فى هذا المضممار متمادى الاقطار و سقى مزارع ما فى هذا الطومار و ترميم مرابعه يستدعى سحاب فكر ممطار و ايدى قوته من قلم مدرار و ان عيون افكارى قد غارت مياهها و وجوه خواطرى و أنظارى قد ذهبت بروائها الى آخر كلماته و له فى تلك الكلمات

كلمات متشده على الوالد الماجد ره بعضها قوله و العجب منك ايها الفطن الذكى كل العجب من هذا التقرير المتساقط و منها قوله و الظاهر انك لم تتعب بالك الشريف فى التفكير فى اطراف كلماتى و الا لما بقى عليك شبهه و منها قوله و لو مشيت معك قدمين و اوردت عليك كلامين لرجعت عن مقالته و منها قوله فان كان ما فى القوانين مما زاد على الف بيت لم يف باتمامه فكيف يمكن اتمامه فى هذه الحاشيه ايها الولد الاعز ان لا تعود الى مثل هذا التقرير و التحرير و لعلك تقول مطلبى دقيق و كلامى نبيه و لكنك بليد فهيه و هذا توجيه و جيه قوله اعزمك اى اقسملك كما فى قوله عليه السلم فى دعاء سيف بن عميره المعروف بدعاء علقمه المروى فى مصباح الشيخ فى وداع زياره عاشورا و قد حررناه فى شرح زياره عاشورا و بحقهم أسألك و اعزم عليك و الترجمة بالقصد خارج عن المقصود و فى المجمع و عزم عليك اى اقسمتم عليكم و منه الدعاء على الأسد عزم عليك بعزيمه و ربما رأى الوالد الماجد ره فى النوم زمان الاشتغال بالرساله المتقدمه او فى غيره انه انشق جدار البيت فجاء النبى ص فقال اذا سمعت انهزامى فلا تخرج الراحله من يدك و عبر سماع الانهزام بانتشار القول بحجيه مطلق الظن من المحقق القمى لكونه راس العصر و كان الوالد الماجد ره يذهب الى المحقق القمى فى كل شبهه فى سنوات كثيره فى ايام النيروز استفاده منه و كان يهدى اليه فى كل شهر فى ازمنه بالحل و الحامض و للمحقق القمى مكاتبات شريفه قال فى بعضها بعد از شمه از الم مفارقت و خالى بودن جاى شريف در دل و ديده اين ضعيف بى بضاعت معروض راي شريف مى دارد و قال فى بعض آخر منها معروض راي وافر الضيا ان حبيب عطوفت دستور و بر كزيده لبيب شفقت و ملاطفت موفور مى دارد كه اگر جويای احوالم باشيد شاهد حالم افصح ناطقيست بشرح شكستگى بالم و صفای خاطران مشفق مهربانم اوضح شارحيست از مخييات آمالم انما اشكو بى و حزنى إلى الله زيرا كه در هر انجمن كه آهى از دل پردرد بر آوردم از مستمعان دردى بر دردم افزود و در هر محفل ناله سردى از سينه محنت نوردم كشيدم بابى از ندامت بر روى امانيم كشود و انظر الى غايه تواضعه فى المكاتبين المذكورتين و انتصح بها و اعلم ان الله اعلم حيث يجعل رسالته و انظر ايضا الى اظهاره شده الهم فى المكاتبه الاخيره مع غايه عزه و اقطع النظر عن هذه الدار دار النار و لعمرى ان الامر كما ذكره اذا قالت حذام فصدقوها

فان القول ما قالت حذام حيث انه لو ذكر المهموم للمهموم لبعض الذئاب بصوره المتصوّره الاحباب ليزداد الهموم على الهموم و يندم المهموم عن مذاكره الهموم كيف لا و السامع للمهموم من جنس من يشتكى المهموم عنه و لو على وجه النكاره لكيلا الامر الى الغيبه كيف لا و السامع كاسباب الهموم من البلاء كل نصّ على الله سبحانه ينجر في كتابه العزيز و سمعت ان الوالد الماجد ره كان يوصل اليه عند ذهابه اليه من وجوه البرّ مع شده عزه و غايه انتشار صيته فلاحظ صبره في طول المدّه على شده المحنه و لاحظ ما اظهر من الهموم في فاتحه الغنائم و قال في بعض آخر من كلماته و لو اطلعت على ما مضى على في اوان التّحصيل من كثره الجوع و العرى غالبا لقضيت منها العجب و ما الصّبر و لا سيّما بمثل ما ذكر الا بالله سبحانه قال سبحانه وَ مَا صَبْرُكَ إِلَّا بِاللّٰهِ وَ قَالَ سبحانه اِيضًا وَ لَوْ لَا فَضْلُ اللّٰهِ عَلَيْنَا وَ رَحْمَتُهُ مَا زَكَّيْنَا مِنْكُمْ مِنْ اَحَدٍ اَبَدًا وَ لَكِنَّ اللّٰهَ يُرَكِّبُ مَنْ يَشَاءُ وَ قَالَ سبحانه اِيضًا بَلْ رَانَ عَلٰى قُلُوْبِهِمْ مَا كَانُوْا يَكْفُرُوْنَ و لعمري اني لاحسب انه لم يتفق لاحد بعد العصمه من اهل العلم و الفضيله ما ما اتفق لي من الشدائد و جهات المشقه لكن لم يكن الصّبر عليها الا- من باب النعمه من جانب الله سبحانه فالصّبر على المشقه يحتاج الى الشكر شكرا على النعمه كما ان الشكر يحتاج الى الشكر مره ثانيه فالعبد منغمر فيما لا يحصى من النعمه و مع ذلك قد انعم على بوجوه كانت في حدّ خرق العاده و لله الحمد على كل نعمه بعد نعمه ما دامت النعمه للشكر مستحقه تلك شقشقه قد هدرت ثم صارت في مقرّها مستقره و لم تكن الا من جهه النصيحه المامور بها في الشريعه و الا فالقلوب الى ما رانت عليها متسارعه بل الفاضل الخوانساري جمال الدّين و المله اصلح بالوعظ و النصيحه تكليف السجين في رسالته المعموله في الجبر و الخيره و ان كانت في معرض الايراد و المؤاخذه كما حرّرناه في الرّساله المعموله في المسأله المذكوره ثم ان القائلين بذلك القول بين اقوال فيما يعتبر من اقسام خبر الواحد فانهم بين القول باشتراط تزكيه العدلين للراوى كما اختاره المحقق في المعارج و صاحب المعالم لكن لم يجر احد منهما على ذلك في الفقه و قد حرّرنّا الكلام في طريقه صاحب المعالم في بعض الفوائد المرسومه في ذيل الرّساله المعموله في روايه الكليني عن محمّد بن الحسن و القول باشتراط ظهور العداله في الراوى كما هو المشهور و الظاهر ان القائل بذلك يشترط الايمان بالقائل بهذا القول يقتصر على حجه خبر الصّحيح فقط و القول باشتراط عدم ظهور الفسق كما هو مقتضى الاستدلال على اعتبار خبر مجهول فالظاهر ان القائل بذلك يقول ايضا باشتراط الايمان بالقائل بذلك

يتجاوز عن حجيه الخبر الصّحيح الى حجيه خبر مجهول الحال و القول بحجيه الخبر الصّحيح و الحسن و الموثق و الضّعيف المنجبر بالشهره كما عن جماعه منهم المحقق فى المعتبر و الشّهد فى الذكري و القول بحجيه الخبر الصّحيح و الحسن و الموثق و القويّ و الضّعيف المنجبر بالشهره كغير واحد من الاواخر و القول بحجيه الظن بالطريق كما جرى عليه بعض المحققين لكن جريانه عليه من باب المماشاه و التنزّل عن القول بحجيه الظنون الخاصّه كما يظهر مما ياتى و ظاهره اعتبار الظن الفعلى فى الظن باعتبار الطريق اى الظن فى المسأله الا-صوليه فالمدار على الطريق المظنون اعتباره فعلا- لكنّه لما كان ممن قال باعتبار الظن النوعى فى مداليل الالفاظ فهو يجرى هنا على اعتبار الظن النوعى فى الطريق ايضا فى المسأله الفرعيه بالنّسبه إلى الواقع لو كان الطريق من الكتاب او السنه و لو مع عدم حصول الظن بالحكم فعلا بمعارضه مثل القياس او حصول الظنّ و الظاهر عدم خروج الظنون الخاصّه من الادلّه اللفظيه الا ان الشهره ربما عدت من الظنون الخاصّه و يجرى اعتبار الظن الشخصى و الظن النوعى فيها باعتبار دلالة كلام المشهور على المقصود كما ان جريان الظن النوعى و الظن الشخصى فى الكتاب و السنه فى العنوان المعروف بحسب المقصود و فرع البعض المذكور من المحققين على القول بحجيه الظن بالطريق ان المدار فى الاعلم على من كان اجود استنباطا من الطّرق اقول انه لما انجر الكلام فى المقام الى الكلام فى المدار فى الاعلميه فراق ان نأتى فيه بقليل من الكلام و ان كان خارجا عن النظام لكون ذلك من العظام و المهام فنقول ان المدار فى الاعلميه على القول المذكور على ما ذكر و على هذا المنوال الحال بناء على حجيه الظنون الخاصّه او حجيه التقليد من باب التعيّد و اما بناء على حجيه مطلق الظن فالمدار على من كان قوله اقرب ظنا الى الواقع كما هو مقتضى الاستدلال المعروف على وجوب تقليد الاعلم من ان الظن فى جانب قول الاعلم و اقوال المجتهدين بالنّسبه الى المقلّد نظير اخبار الآحاد بالنّسبه الى المجتهد على المقلّد مراعاة الظن الاقوى او جرى على القول بذلك سيّدنا مع قوله بحجيه الظنون الخاصّه و كون اعتبار التقييد من باب التعيّد و يمكن ان يقال ان كون المدار على من كان اجود استنباطا لا- يتخلف عن كون المدار على من كان قوله اقرب ظنا الى الواقع و لا- يختلف معه فالمدار على جميع الاقوال المذكوره على من كان اجود استنباطا و يختلف الزيادة فى جوده الاستنباط بالثبوت و الزيادة فى القوّه الفكرية و تعميق النظر فى نفس الفقه و ما يتعلّق به من الاصول و الرجال و التتبع فى الاخير و حسن



و الاستعداد و استقامه السليقه بل المواظبه على الاشتغال بل زياده ادراك المشايخ و لا يكون احداث العناوين و كذا استخراجها من المخاصمات فى المسائل الفقهيّه و كذا تمهيد المقدمات للمسائل الفقهيّه او الاصوليه و ذكر التنبهات لها موجبا للاعتميه نعم هذه المذكورات من باب المزين للقوه فلو كان مجتهدان كان احدهما خاليا عما ذكر و كان الآخر حاويا له مع التساوى فى القوه لا- يكون الاوّل اعلم من الثانى بل ربما يكون الخالى عما ذكر اقوى قوه بمراتب كثيره من الحاوى له فالخالى عنه اعلم من الحاوى له بمراتب كثيره و ربما يتوهم مداخلة قوه التفريع فضلا عن قوه اكثر التفريع فى الاعتميه و ليس على ما ينبغى اذ التفريع و كذا اثاره لا يكون دخيلا فى الاستنباط فكيف يكون دخيلا فى اجوديه الاستنباط و بوجه آخر المدار فى اجوديه الاستنباط على الزيادة فى القوام و كذا اثاره من باب الكمال و بعبارة اخرى المدار فى اجوديه الاستنباط على الزيادة فى القوام لا الزيادة على القوام بمزيد وجه كمال على القوام فلو اختلف مجتهد او كان احدهما مبرما فى استقصاء ما يتعلق بالمقصود من استيفاء الاقوال و ردها اثار الدليل على المدعى و التبع فى استجماع ادله الخصم و ردها و نقد رجال الخبر على الوجه الاكمل مع الاحاطه بما يتعلق بالمقصود من الاصول لكن كان الآخر قانعا بالقليل او اقل من القليل فيما يتعلق بالمقصود فى المسائل لكن كان له قوه التفريع او اثاره فالاوّل اعلم من الاخير و بالجملة الاعلم بمعنى الاعرف حيث ان العلم قد ياتى بمعنى المعرفه كما يرشد اليه قول ابن مالك لعلم عرفان و ظن تهمة تعديه لواحد ملتزمه و لا مجال لكون المقصود بالاعلم هو الزيادة فى الجزم بعد قبول الجزم للزيادة كما لا يخفى فالغرض من الاعلم انما هو الاعرف بطريقه الاجتهاد بشهاده البحث عن وجوب تقليد الاعلم فى الاصول فى بحث التقليد المقصود به تقليد المجتهد بشهاده البحث عنه بعد الفراغ عن بحث الاجتهاد فالمرجع فى الغرض من الاعلم الى الاجود اجتهادا و هو يطرد فى الاقوال المذكوره و نظيره تفسير الاقراء فى باب اختلاف ائمه الجماعه من جماعه نقلا بالاجود قراءه فى الإتقان للحروف و اخراجها من مخارجها و ربما فسّر ايضا بالاعرف بالقواعد و الاصول المفرده بين القراء (1) كما عن بعض آخر لكن المحدث القاشانى فسّر الاعلم فى باب الاختلاف المذكور بالافقه و به فسّره فى قضيه التقليد بعض فقهاء الاواخر و فسّره بعض آخر منهم بمن كان اصوله ازيد و بنى بعض الفحول على حواله الحال الى العرف فهذه مع ما تقدّم خمس اقوال فى باب الاعلم و على كلّ حال فالكلام فى وجوب تقليد الاعلم انما هو فى صورته اختلاف الفتوى لكن

ص: ٨٩٨

لكن مال الوالد الماجد ره الى وجوب تقليد الا-علم في صورته الاتفاق في الفتوى للشك في شمول العمومات و الاطلاقات و وجوب الاحتياط و عن بعض القول بذلك و عن آخر الاشكال فيه و بسط الكلام في الباب لا يليق بالمقام و لا يذهب عليك ان كلامهم في وجوب تقليد الا-علم في صورته الاختلاف انما ينصرف الى المسائل الفقهيه المتعارفه و الى الصوره المتعارفه اعني صورته عدم اطلاع المقلد على منشأ الاختلاف فالاختلاف في المدار في الاعلميه انما يتاتي فيما لو كان المسأله التي يريد المقلد أن يقلد فيها من المسائل المذكوره في الصوره المذكوره فلو كان المسأله التي يريد المقلد ان يقلد فيها اصوليه كما لو اراد المقلد ان يقلد في مسأله البقاء على تقليد الميت و اختلف مجتهدان على وجوب البقاء و حرمة فيجب تقديم من كان له مزيه على الآخر للاصول او في الا-صول اعني من كان له جهه رجحان الارتباط بالاصول او مزيد الارتباط بها بناء على كفايه مجرد الارتباط بالاصول او مزيد الارتباط بها في الرجحان على فاقد الارتباط او مزيد الارتباط بناء على جواز تقليد الاوّل بل الثاني اذ مجرد زياده الارتباط وجوده كالعدم و الظاهر الجواز كيف لا- و هل تجد من نفسك الرخصه في المنع عن تقليد العلامه المجلسي و صاحب الوسائل و الحدائق و لا- سيما الاوّل فانه من اقطاب وحي الشريعة بعد العصمه فضلا عن من كان له جهه رجحان من جهه المهاره في الا-صول او مزيد المهاره فيها بناء في كلّ ما ذكر على كون المدار في الاعلميه على الزيادة في الا-صول او الظن بالواقع و إلا- فيتأتى التخيير و على ذلك المنوال الحال لو علم المقلد بكون منشأ اختلاف المجتهدين هو الاختلاف في مسأله اصوليه و لو علم المقلد بكون منشأ الاختلاف هو الاختلاف في اعتبار حديث و ضعفه فيقدم من كان له المهاره في الرجال او مزيد المهاره فيها بل يقدم من كان له الارتباط بالرجال او او مزيد الارتباط بها بناء على كفايه مجرد الارتباط بالرجال او مزيد الارتباط بها في الرجحان على فاقد الارتباط بها او مزيد الارتباط بها بناء على جواز تقليد المجتهد الغير الماهر في الرجال و لا- مجال للجواز الا على تقدير قوله باخبار الكتب الاربعه مع قوله بعدم لزوم نقد طريق التهذيبيين و الفقيه بناء على كفايه التهذيب في استنباط الاحكام و عدم الحاجه الى غيره خصوصا الكافي او على تقدير قوله بكفايه تصحيح الغير للحديث او الحكم بكون الحديث موثقا او حسنا او نحوهما كما جرى على القول بالكفايه بعض الفحول و اكتفى بتصحيح الغير و تحسينه و نحوهما فيما رسمه في الفقه مع كثره و لم يتفق هذا من غيره و ما اندر مثل شوارع الوالد الماجد ره لابتنائه على الاصول الكامل و اشماله على شرح حال الرجال الذين وقعوا في اسانيد المسائل التي

تعرّض لها بعد ابتناؤه على عمق النظر و قال بعض اصحابنا انه لم يتفق مثله ممن تقدّم عليه و ربما يتاتى الاشكال فى اجتهاد من لو كان كاملا فى الفقه و الاصول لكن كان فاقدا للرجال لكنه لم يجتهد فيما احتاج فيه الى التمهّر فى الرجال و يزيد الاشكال لو اجتهد فيما احتاج الى القهر فى الرجال بالنسبه الى ما اجتهد فيه بل لا مجال لاعتبار الاجتهاد فى الصوره الاخيرى لنقصان الاجتهاد و لا- سيّما بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن بل الحال على ذلك المنوال فى الصوره الاولى اذ المدار فى الاجتهاد المطلق على التمكن من الاستنباط عند الاراده و المفروض القصور فيما احتاج الى التمهّر فى الرجال فيرجع الامر الى التجرى و ربما لم يجر بعض الاعلام من المهرة فى الرجال على التصديق لمن كان كاملا فى الفقه و الاصول لكن كان قاصرا فى الرجال عند استجازته من ذلك من جهة القصور و يمكن ان يقال انه لو اشترط المهاره فى الرجال فى باب الاجتهاد و يلزم عدم اجتهاد اكثر الفقهاء بل بعض فقهاء الاواخر ممن كان بالغا منتهى معارج الفقه كان فاقدا للرجال و احتمال عدم اجتهاده من قبيل احتمال عدم العصمه فى اهل العصمه سلام الله عليهم اجمعين و ربما يتاتى الاشكال فى جواز التصديق لو قيل باسئراط المهاره فى الرجال فى الاجتهاد لو كان المستجير قاصرا فى الرجال لكنه يقول باعتبار تصحيح الغير و نحوه بخلاف المجيز لفرض عدم اعتبار اجتهاد المستجير فى باب تصحيح الغير و نحوه عند المجيز لكنه يندفع بان المفروض عدم اسئراط المهاره فى الرجال بناء على كفايه تصحيح الغير و نحوه فلا مجال القول المجيز بعدم اعتبار القول باعتبار تصحيح الغير من المستجير فيصح التصديق من المجيز للمستجير فى الفرض المذكور هذا و المدار فى العلم على من ينفع تقليده بحال المقلد و هو يختلف فى الموارد اذ قد يكون النفع فى تقليد العلم حين الاجتهاد و قد يكون النفع فى تقليد العلم حين التقليد حيث انه لو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما اعلم حين الاجتهاد من الآخر و عرض للآخر العلميه بعد ذلك و كان اجتهاده بعد عروض العلميه له فالنافع بحال المقلد تقليد العلم حين التقليد اعنى الاخير فيجب تقديمه و اما لو كان اجتهاد من عرض له العلميه قبل عروض العلميه له فالنافع بحال المقلد تقليد العلم حين الاجتهاد فيجب تقديمه إلا ان يقال ان ما ذكر انما يتم بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظنّ و الافقى كل من الصورتين المذكورتين يتاتى التحيز و ايضا الظاهر بل بلا اشكال و جوب البقاء على تقليد العلم لو تنزل العلم فصار غير العلم و صار غيره العلم بناء على و جوب البقاء على تقليد الميت فلو اختلف الفتوى من مجتهدين كان احدهما اعلم من الآخر

لكن عرض التنزل للاعلم فيجب تقديم الاول اعنى الاعلم حين الاجتهاد و اما لو كان اجتهاده بعد عروض التنزل فيجب تقديم الاخير اعنى الاعلم حين التقليد على حسب ما تقدم في عروض الاعلميه لغير الاعلم إلا ان يقال بابتناء ذلك على كون اعتبار التقليد من باب الظن و الا فيتاتي التحيز و ايضا وربما ذكر تقليد الاعلم في باب قبله المتحير تاره من باب افعال التفصيل كما في الحكم برجوع المتحير الى الاعلم لو اختلف اجتهاد غير واحد و اخرى من باب الافعل الوصفى كما في الحكم برجوع العامى و المكفوف الى الاعلم منهما و عن فخر المحققين ايضا التصريح بكون الافعل فى الاخير من باب الافعل الوصفى و ايضا فى الأدعيه قد استعمل الاعلم تاره كما فى اللهم انا لا نعلم منه الاخير و انت اعلم به منا و الا عرف اخرى كما فى اللهم انى أسألك بحق هذا القرآن و و بحق من ارسلته به و بحق كل مؤمن مدحته به فيه و بحقك عليهم فلا احد اعرف بحقك منك و قد يطلق الاعلم على مشقوقه الشقه العليا خلاف الافلح و هو مشقوق الشفه و السيفلى من ذلك على بن النعمان الاعلم المذكور فى الرجال و كذا بعض النحاه و مزيد الكلام موكول الى ما حررناه فى الرساله المعموله فى ثقته ثم ان مقتضى الاصل وجوب الاقتصار فى التقليد على الاعلم لو كان النزاع فى الحكم الوضعى كما جرى عليه الوالد الماجد ره بناء على ثبوت الاحكام الوضعيه و كون الحجيه منها لاصاله عدم حجيه قول الغير غايه الامر خروج قول الاعلم بالاجماع و بقى قول غير الاعلم تحت الاصل و كذا الحال لو كان النزاع فى الحكم التكليفى كما جرى عليه المحقق القمى على القول بوجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به إلا ان يقال انه لا اعتداد بالظن المتحرك الى جانب قول الاعلم بعد عدم اعتباره كما هو المفروض اذ المفروض الشك فى وجوب تقليد الاعلم اذ المقصود بالاصل انما هو الاصل العملى الجارى فى المقام الشك و الشك انما يتاتى بناء على كون اعتبار التقليد من باب التعيد و الا فيجب تقليد الاعلم و لا مجال للشك و يشهد بما ذكر ان احدا من القائلين بالظنون الخاصه لا يقول بوجوب الاحتياط لو قامت الشهرة على جزئيه شىء او مانعيه مثلا للعباده و اما لو كان النزاع فى الحكم التكليفى مع القول بحكومته اصل البراءه فى باب الشك فى المكلف به فمقتضى الاصل التخيير فى التقليد بين الاعلم و غير الاعلم و جرى بعض اصحابنا على القول المذكور اعنى القول بحجيه الظن بالطريق لكنه صرح باعتبار الظن النوعى بالنسبه الى الواقع و كذا بالنسبه الى اعتبار الطريق حيث حكم باعتبار الطريق المظنون الاعتبار و كذا بالنسبه الى اعتبار الطريق المشكوك الاعتبار عند تعذر الطريق المظنون الاعتبار و اعتبار الطريق الموهوم الاعتبار عند تعذر الطريق المشكوك

الاعتبار فيما لو لم يتحصّل الظن بالاعتبار او تحصيل الظنّ بعدم الاعتبار بمعارضه مثل القياس فهو قد جرى على اعتبار الظن النوعى فى كل من المسأله الفرعيه و المسأله الاصوليه و هو قد حكم فى صورته المعارضه التخبير و قد شرحنا عبارته فى الرساله المبسوطه فان استخراج المقصود منها عسر و استدلال للقول المذكور بوجهين الاول انه لا- ريب فى كوننا مكلفين بالاحكام الشرعيه و لم يسقط عنا التكليف بها فى الجملة و ان الواجب علينا او لا تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم المكلف بان يقطع معه لحكمه بتفريغ ذمتنا مما كلفنا به و سقوط التكليف عنا سواء حصل العلم باداء الواقع او لا فانه القدر الذى يحكم العقل بوجوبه و دلت الادله على اعتباره و لو حصل العلم بها على الوجه المذكور لم يحكم العقل بوجوب تحصيل العلم بما فى الواقع و لم يقض شىء من الادله الشرعيه بوجوب تحصيل شىء آخر وراء ذلك بل الادله الشرعيه قائمه على خلاف ذلك اذ لم بين الشريعه من اول الامر على وجوب تحصيل كل من الاحكام الواقعيه على سبيل القطع و اليقين و لم يقع التكليف به حين انفتاح سبيل العلم بالواقع و فى ملاحظه طريقه التسلف من زمن النبى ص و الائمه ع كفايه فى ذلك اذ لم يوجب النبى ص على جميع من فى بلده من الرجال و النساء السماع منه فى تبليغ الاحكام او حصول التواتر لآحادهم بالنسبه الى آحاد الاحكام او قيام القرينه القاطعه على عدم تعمد الكذب او الغلط فى الفهم او فى سماع اللفظ بل لو سمعوه من الثقة اكتفوا به و لا يحصل العلم بقول الثقة فالعلم الذى هو مناط التكليف اولا- هو العلم بالاحكام الشرعيه من الوجه المقرر لمعرفتها و الوصول اليها و الواجب بالنسبه الى العمل هو ادائه على وجه يقطع معه بتفريغ الذمه فى الشرع سواء حصل العلم بادائه على طبق الواقع او على طبق الطريق المقرر من الشارع و ان لم يعلم و لم يظن بمطابقته للواقع و بعبارته اخرى لا بدّ من معرفه المكلف اداء المكلف به على وجه اليقين او على وجه منته الى اليقين من غير فرق بين الوجهين و لا ترتيب بينهما و لو لم يظهر طريق مقرر من الشارع لمعرفتها تعين الاخذ بالعلم بالواقع على حسب امكانه اذ هو طريق الى الواقع بحكم العقل من غير توقف لا يصاله الى الواقع الى بيان الشرع بخلاف غيره من الطرق المقرره و ح فنقول ان صحّ لنا تحصيل العلم بتفريغ الذمه فى حكم الشارع فلا- اشكال فى وجوبه و حصول البراءه و ان انسّد علينا سبيل العلم كان الواجب علينا تحصيل الظن بالبراءه فى حكمه اذ هو الاقرب الى العلم به فتعين الاخذ به عند التنزل من العلم فى حكم العقل بعد انسداد سبيل العلم و القطع

ببقاء التكليف دون ما يحصل معه الظنّ باداء الواقع كما يدعيه القائل باصالة حجّيه الظن و بينهما بون بعيد اذ المعتبر في الوجه الاوّل هو الاخذ بما يظن كونه حجه لقيام دليل ظني على حجيه سواء حصل منه الظن باداء الواقع كما يدعيه القائل أو لا و في الثاني لا يلزم حصول الظن بالبراءه في حكم الشارع اذ لا يستلزم مجرد الظن بالواقع الظن باكتفاء المكلف بذلك الظن في العمل سيّما بعد النهى عن ابتاع الظن فاذا تعيّن تحصيل ذلك يقتضى العقل يلزم اعتبار امر آخر بظن معه رضا المكلف بالعمل به و ليس ذلك الا الدليل الدال على حجّيه فكل طريق قام ظن على حجّيه عند الشارع يكون حجيه دون ما لم يتم عليه الثاني

ما تحريره و تلخيصه كما يظهر مما تقدّم انا كما نقطع بانا مكلفون في زماننا تكليفا فعليا باحكام كثيره فرعيه كذلك نقطع بان الشارع جعل لنا الى تلك الاحكام طرقا مخصوصه و مرجع القطعين الى امر واحد و هو القطع بانا مكلفون تكليفا فعليا بالعمل بمؤدى طرق مخصوصه و حيث انسد لنا باب العلم بالاحكام المشار اليها بالقطع او بالطريق الثابت باعتباره بالقطع او القطعيّ فلا ريب في ان العقل يحكم بان اللازم الرجوع في تعيين الطرق المشار اليها الى الظن الفعلي من المدارك التي لم يثبت عدم اعتبارها و ان لم يتحصّل منها الظن بالحكم لمعارضه بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها قضيه الاجماع على عموم الاعتبار و انه اذا تعدّد الظن المشار اليه فلا بدّ من العمل بالطريق الذي دلّ عليه بعض من تلك المدارك لكن لم يحصل منها الظن فعلا لمعارضه بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها و ان لم يحصل منها الظن بالحكم فكان الطريق المذكور مشكوك الاعتبار و اذا تعدّد هذا الطريق فلا بدّ من العمل بالطريق الذي دلّ على اعتباره بعض من تلك المدارك لكن كان الظن على خلافه لمعارضه بعض الظنون المشار اليها و ان لم يحصل منها الظن بالحكم فكان الطريق المذكور موهوم الاعتبار و لا مجال للعمل بالطرق المقطوع عدم اعتبارها لان الحكم بالجواز هنا ظاهري فيمتنع ثبوته مع انكشاف الخلاف و مع زياد ما ذكر من العمل بالاصناف الثلاثه للطريق على الترتيب انما هو في صورته الاتحاد و اما في صورته التعدّد فيتأتى التخيير إلا انه لا بدّ من كون المتعدّد في جانب العرض لا الطول بكونه من مظنون الاعتبار او مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار و الا فلو كان من مظنون الاعتبار و مشكوك الاعتبار او موهوم الاعتبار او من مشكوك الاعتبار و موهوم الاعتبار فلا مجال للتخيير قضيه الترتيب للناطه حجيه مشكوك الاعتبار و موهوم الاعتبار بانتفاء مشكوك الاعتبار و لا يذهب عليك ان الوجه الاول بعد خلّوه عن صورته التعارض خال عن لزوم العمل

بالطريق المشكوك بعد تعذر الطريق المظنون و لزوم العمل بالطريق الموهوم بعد تعذر الطريق المظنون و المشكوك و هذا الوجه مشتمل على جميع ما ذكر بل الوجه الاول خال عن لزوم العمل بالطريق المظنون و لو لم يفد الظن بالواقع فعلا لمعارضه بعض الظنون التي ثبت عدم اعتبارها و هذا الوجه مشتمل عليه و على لزوم العمل بالطريق المشكوك و الموهوم و لو لم يفد احد من الطريقين الظن بالواقع فعلا للمعارضه المذكوره الا ان مقتضى اعتبار الطريق اعتبار الظن بالواقع فاعتبار الطريق يعنى عن اظهار العموم لصوره عدم افاده الظن بالواقع مضافا الى ان مقتضى ما هو المصرح به فى الوجه الاول من اعتبار الطريق المعلوم فى زمان الحضور و لو لم يفد الظن بالواقع عموم اعتبار الطريق المظنون فى زمان انسداد باب العلم لصوره عدم افاده الظن بالواقع اقول انه يظهر فساد القول بحجيه الظن بالطريق بما تقدم من الوجوه الداله على عدم جعل الطريق و المفيده للعلم به بمجموعها بل جميعها و لا سيما لو كان القول المذكور من باب التترل عن القول باعتبار الظنون الخاصه فلا حاجه فى الايراد عليه الى مزيد كلام خصوصا مع كون الملحوظ فى هذه الرساله الاقتصار على القدر اللازم مضافا الى ما اوردنا على ذلك بالبسط فى الرساله المبسوطه فمن اراد مزيد البصيره فليراجع الى تلك الرساله بقى ان بعض اصحابنا قد مال الى التبعض فى الاحتياط بالاحتياط فى التكاليف المظنونه دون التكاليف المشكوكه و التكاليف الموهومه نظرا الى ان العسر ينفى اطراد الاحتياط فى التكاليف باصنافها الثلاثه المذكوره من المظنون و المشكوك و الموهوم و امّا التبعض فى الاحتياط اعنى الاحتياط فى بعض الاصناف الثلاثه المذكوره فلا عسير فيه و لا ريب انه اذا تردّد الاحتياط بين الاصناف الثلاثه المشار اليها فالاولى الاهمال فى الصنف الاخير اعنى التكاليف الموهومه فاذا اندفع العسار بهذا المقدار يبقى وجوب الاحتياط فى القسمين الاولين خاليا عن المانع فلا يسقط وجوب الاحتياط بالكليه قضيه ان الضروره تقدر فى اباحه المحذورات بقدرها و قدرها و مقدارها فالعسر انما هو فى عموم الاحتياط لكنه لا يقتضى عموم السلب بل غايه ما هو يقتضيه انما هو سلب العموم و الفرق بين العمل بالظن فى القسم الاول من باب الظن و العمل به من باب الاحتياط انه على تقدير حجيه الظن لا بدّ فى الصنف الثانى من العمل بالاصول النافيه من دون التفات الى العلم الاجمالى بوجود التكاليف الكثيره بين المشتبهات اذ حال الظن ح كحال العلم التفصيلى فتكون الوقائع

بين معلومه الوجوب تفصيلا و ما هو بمنزله معلومه الوجوب و مشكوكه الوجوب و اما على تقدير كون العمل بالظنّ من باب الاحتياط فيجب الاحتياط فى الصّنف الثّانى و لا يضرب به عدم وجوب الاحتياط فى الصّنف الثّالث و دعوى كون الاحتياط فى الصّنف الثّانى مستلزما للعسر و الحرج خلاف الانصاف لقله الانصاف الصّنف المذكور اقول ان التّبعض فى الاحتياط على الوجه المذكور خلاف طريقه المجتهدين فى الشك فى الحرمة و خلاف الاجماع فى الشك فى الوجوب و كذا خلاف الاجماع فى المظنونات لأنّ الاحتياط فى المظنونات و ان كان فى العمل بالظنّ الاّ انّ العمل بالظنّ من باب الاحتياط خلاف طريقه فقهائنا بل خلاف طريقه فقهاء قاطبه فرق الاسلام بل خلاف طريقه من مال الى التّبعض فى اصوله و فروعه حيث انه لم يقل فى اصوله باعتبار الظنون الخاصّه و القول بحجيه مطلق الظن مبنى على بطلان الاحتياط و هو و ان مال الى التّبعض لكنّه لم يجر فى فروعه على الاحتياط فى المشكوكات بلا- شك بل ذلك خلاف ما جرى عليه الشرائع السابقه بلا شبهه و مع هذا المفروض دلالة الدليل على وجوب الاحتياط و إلاّ فلا مجال للقول بالتّبعض فلا بد من ملاحظه النّسبه بين ما دلّ على وجوب الاحتياط و ما دلّ على نفى العسر و الجرح اما دليل وجوب الاحتياط فهو منحصر فى المقام فى العقل بعد دلّالته و اما ما دلّ على نفى العسر و الجرح فهو اما من باب العقل و اما بناء على استقلال العقل بنفى العسر و الحرج مط او فى الجملة كما فى صورته اختلال النظام على تقدير ثبوت التكليف العسر بناء على استقلال العقل فى المقام بنفى وجوب الاحتياط من باب لزوم العسر و الجرح او من باب دلالة الآيات و الاخبار بناء على عدم استقلال العقل بنفى العسر و الحرج مطلقا او فى المقام و على التقديرين فالنّسبه فى البين من باب العموم و الخصوص المطلق لكون حكم العقل بوجوب الاحتياط فى المقام اخصّ من دليل نفى العسر و الحرج و على اىّ حال فلو كانت النّسبه من باب العموم و الخصوص المطلق فالامر دائر بين عدم حكم العقل بوجوب الاحتياط بملاحظه حكمه بانتفاء العسر و الجرح او بملاحظه الآيات و الاخبار الداله على نفى العسر و الجرح و تخصيص حكم العقل بقبح التكليف العسر باختصاص حكمه بذلك بما عدا الاحتياط المشار اليه بان يكون العقل حاكما بقبح التكليف العسر الا فى باب الاحتياط المشار اليه و لا ترجيح للاوّل على الثّانى اما على الثّانى فنقول اوّلا ان اعتبار الظنّ المستفاد من الآيات و الاخبار اول الكلام على حسب الفرض لفرض عدم ثبوت اعتبار الظنّ لا- عموما و لا- خصوصا و ثانيا ان حكم العقل مقدّم سواء كانت النّسبه من باب العموم و الخصوص المطلق



او من وجه لقوه حكم العقل و لا- سيّما بناء على كون النسبه من باب العموم و الخصوص المطلق و ثالثا ان الآيات و الاخبار المشار اليها انما تنصرف إلى التكليف النفسى و لا تشمل الوجوب الغيرى و الحرمة الغيريه و وجوب الاحتياط من باب الوجوب الغيرى لكونه من باب المقدمه العلميه نظير ان الامر فى قوله سبحانه فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ يَنْصَرِفَ إِلَى الْأَمْرِ النَّفْسِيِّ وَ لَا يَشْمَلُ الْأَمْرَ الْغَيْرِيَّ وَ كَذَا الْعَصِيانِ فِي قَوْلِهِ سَبْحَانَهُ وَ مَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَ رَسُوْلَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ يَنْصَرِفُ إِلَى الْعَصِيانِ النَّفْسِيِّ بَارْتِكَابِ الْحَرَامِ النَّفْسِيِّ أَوْ تَرْكِ الْوَاجِبِ النَّفْسِيِّ وَ لَا يَشْمَلُ الْعَصِيانَ الْغَيْرِيَّ بَارْتِكَابِ الْحَرَامِ الْغَيْرِيَّ أَوْ تَرْكِ الْوَاجِبِ الْغَيْرِيَّ فَلَا يَتِمُّ الِاسْتِدْلَالُ بِالْآيَاتِينَ عَلَى تَرْبِتِ الْعِقَابِ عَلَى الْوَاجِبِ الْغَيْرِيِّ كَمَا اسْتَدَلَّ بِهِمَا عَلَيْهِ الْوَالِدُ الْمَاجِدُ رَهُ وَ نَظِيرُ انِ الْإِطْلَاقِ وَ النَّهْيِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلُّ شَيْءٍ مُطْلَقٌ حَتَّى يَرَدَّ فِيهِ نَهْيٌ يَنْصَرِفُ إِلَى الْإِطْلَاقِ النَّفْسِيِّ وَ النَّهْيِ النَّفْسِيِّ فَلَا يَتِمُّ الِاسْتِدْلَالُ بِهِ مِنَ الصَّيْدِ بِدُوقِ نَقْلًا عَلَى جَوَازِ الْقَنُوتِ بِالْفَارَسِيَّةِ وَ نَظِيرُ انِ الْحَلَالِ وَ الْحَرَامِ فِي قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ كُلُّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَ حَرَامٌ فَهُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ الْحَرَامَ مِنْهُ وَ بَعِيْنَهُ يَنْصَرِفُ إِلَى الْحَلِيهِ النَّفْسِيَّةِ وَ الْحَرْمَةِ النَّفْسِيَّةِ وَ لَا يَشْمَلُ الْحَلِيهِ الْغَيْرِيَّةِ وَ الْحَرْمَةِ الْغَيْرِيَّةِ كَمَا فِي الْمَانِعِ عَنِ صَحْحِهِ مَثَلًا فَإِنْ حَرَمَهُ غَيْرُهُ بَعْدَ تَسْلِيمِ الْحَرْمَةِ الْغَيْرِيَّةِ وَ الْإِطْلَاقِ فِي الْقِنَاعَةِ بِالصَّلَاةِ الْمُشْتَمَلَةِ عَلَى الْمَانِعِ الصَّلَاةِ لَا فِي الصَّلَاةِ الْمَشَارِ الْيَهَا فَلَا يَتِمُّ الِاسْتِدْلَالُ بِذَلِكَ عَلَى جَوَازِ الصَّلَاةِ فِيْمَا شَكَّ فِي كَوْنِهِ مِنْ أَجْزَاءِ مَا لَا يُؤْكَلُ لِحَمِّهِ كَمَا اسْتَدَلَّ بِهِ عَلَيْهِ الْمُحَقِّقُ الْقَمِيَّ كَغَيْرِهِ وَ نَظِيرُ انِ الْحَرَامِ فِي كَلِمَاتِهِمْ فِي بَابِ الشَّبْهِهِ الْمَحْصُورَةِ يَنْصَرِفُ إِلَى الْحَرَامِ النَّفْسِيِّ وَ أَمَا تَرَدُّدُ الْحَرَامِ الْغَيْرِيِّ اعْنَى الْمَانِعِ بَيْنَ أُمُورٍ مَحْصُورَةٍ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ عُنْوَانِ الشَّبْهِهِ الْمَحْصُورَةِ فِي كَلِمَاتِهِمْ وَ الْكَلَامُ فِيهِ مُرْبُوطٌ بِالْكَلَامِ فِي الشَّكِّ فِي الْمَكْلُوفِ بِهِ مِنْ جِهَةِ الشَّبْهِهِ الْمَوْضُوعِيَّةِ وَ انِ امْكَنَ الْقَوْلُ بِاطْرَادِ الْكَلَامِ فِي تَرَدُّدِ الْحَرَامِ النَّفْسِيِّ بَيْنَ أُمُورٍ مَحْصُورَةٍ فِي تَرَدُّدِ الْمَانِعِ بَيْنَ أُمُورٍ مَحْصُورَةٍ وَ انِ الْحَرْمَةَ فِي كَلِمَاتِهِمْ فِي شَبْهِهِ الْحَرْمَةِ مِنْ الشَّكِّ فِي التَّكْلِيفِ تَنْصَرِفُ إِلَى الْحَرْمَةِ النَّفْسِيَّةِ وَ أَمَا الْحَرْمَةُ الْغَيْرِيَّةُ اعْنَى الْمَمَانِعِ فَهِيَ خَارِجَةٌ عَنِ كَلِمَاتِهِمْ وَ الْكَلَامُ فِيْمَا مَوْكُولٌ إِلَى الْكَلَامِ فِي الشَّكِّ فِي الْمَكْلُوفِ بِهِ مِنْ بَابِ الشَّبْهِهِ الْحَكْمِيَّةِ مِنْ حَيْثُ الْجَزْئِيَّةِ أَوْ الشَّرْطِيَّةِ أَوْ الْمَانِعِيَّةِ وَ انِ الْحَرْمَةَ فِي كَلِمَاتِهِمْ فِي الشَّبْهِهِ الْمَنْفَرَدَةِ مِنْ الشَّبْهِهِ الْمَوْضُوعِيَّةِ تَنْصَرِفُ إِلَى الْحَرْمَةِ النَّفْسِيَّةِ وَ أَمَا اشْتِبَاهُ الْمَوْضُوعِ مِنْ جِهَةِ الْحَرْمَةِ الْغَيْرِيَّةِ بَانَ تَرَدُّدُ شَيْءٍ بَيْنَ كَوْنِهِ مَانِعًا أَوْ غَيْرِ مَانِعٍ كَمَا لَوْ تَرَدُّدُ شَعْرِ بَيْنَ كَوْنِهِ مِنْ مَا كَوَّلَ اللَّحْمَ وَ غَيْرِهِ فَهُوَ خَارِجٌ عَنِ كَلِمَاتِهِمْ وَ الْكَلَامِ فِيهِ

مربوط بالكلام فى الشك فى المكلف به من جهه الشبهه الموضوعيه و ان الوجوب فى كلماتهم فى شبهه الوجوب من الشك فى التكليف ينصرف إلى الوجوب النفسى و اما الوجوب الغيرى اعنى الجزئيه و الشرطيه و بان شك فى جزئيه شىء او شرطيه فهو خارج عن كلماتهم و الكلام فيه موكول الى الكلام فى الشك فى المكلف به من جهه الشبهه الحكميه من حيث الجزئيه او الشرطيه او المانعیه و ان الوجوب فى كلماتهم فى شبهه الوجوب من الشك فى المكلف به من الشبهه الحكميه اعنى تردد الواجب بين ماهيتين مختلفتين ينصرف الى الوجوب النفسى و اما الوجوب الغيرى بان ثبت جزئيه شىء او شرطيه و تردد الشىء بين شيئين فالكلام فيه مربوط بالكلام فى الشك فى المكلف به من جهه الشبهه الحكميه من حيث الجزئيه او الشرطيه او المانعیه و قد بسطنا الكلام الايراد عليه بالبسط وجه فى الرساله المبسوطه و الله العالم هذا آخر ما اوردناه من الكلام و لله الحمد و له الشكر التمام فوق التمام على التوفيق للاقدام ثم اتمام التوفيق بتوفيق الاتمام و السلم من السلم فوق كل سلم على نيئه سيد الانام و على آله العز الكرام سيما بن عمه و كاشف عمه شافع المذنبين فى يوم القيام ما دام السلم بين اهل الاسلام حرره بيده

الدائره ابن محمّد إبراهيم ابو المعالى فى العشر العاشر من الثلث الثالث من الربع الرابع من الثلث الثالث من العشر التاسع من العشر الرابع من الالف الثانى من الهجره النبويه على هاجرها الف سلم و تحيه



بسم الله الرحمن الرحيم و منه سبحانه الاستعانه للتميم

اما بعد فهذه رساله فى باب البقاء على تقليد المجتهد الميت بعد موته و قد حررت فيه الكلام فى البشارات فى سوابق الايام لكن لما اصبت و اصيب اهل الايمان فى هذه الازمان بقضاء النجب من بعض الاعيان الركن الرصين و رصين الاركان رابع انسان العين من عين الانسان و تكثر عن ذلك الاستبصار و السؤال فراقنى فى الحال تجديد المقال مع قلّه الفرصه و ضيق المجال على حدّ الكمال و على الله سبحانه التوكّل فى كلّ حال و اليه المرجع فى المبدأ و المال فنقول أنّهم قد اختلفوا فى الباب على اقوال احدها القول بوجوب البقاء و اليه الوالد الماجد ره و هو الظاهر من بعض الفحول و بعض الاجلّه بل العلامة النجفى و اختاره سيّدنا ثانيها عدم الجواز اعنى وجوب العدول و هو الظاهر من المحقق الثانى و نقل عن العلامة البهبهانى و السيّد السّند النجفى و السيّد السّند العلى و نصره بعض الاعلام و اصر فيه بل نقل شذوذ القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء مع القول بجواز البقاء على تقليد الميت و ربما يترأى وقوع الاجماع عليه من الاحسائي فى قوله لا بدّ فى فى جواز العمل يقول المجتهد من بقائه فلو مات مبطل العمل بقوله فوجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له و على هذا نطقت مصنّفاتهم الاصوليه و الفروعيه لا اعلم فيه مخالفا منهم لكن يمكن القول بانصراف ذلك الى تقليد المجتهد الميت ابتداء الا ان يقال القول بالانصراف لعلّه خلاف الانصاف ثالثها الجواز

و هو المنقول عن بعض الاواخر و بعض آخر و قال السيد الصّيدر و مال بعض المتأخرين الى عدم بطلان التقليد بموت المجتهد المذّدى قلده فى حياته و عدم جواز التقليد ابتداء و هو قريب و حمله بعض الاعلام على الميل الى جواز العدول من بعض المتأخرين و القول به من السيد الصّدر قضيه التعبير بعدم البطلان و لذلك قد ادعى ان جواز العدول مقطوع به اى مجمع عليه و كون النزاع فى وجوب العدول و فيه أنّه لو لم يكن الكلام المذكور ظاهرا فى الميل الى وجوب البقاء من بعض المتأخرين و القول به من السيد الصّيدر فلا اقله من تردده بين وجوب البقاء و جوازه و الظاهر ان النزاع أنّما هو فيما لو كان فتوى المجتهد الميّت او فتوى المجتهد الحيّ من باب الحكم التّكليفى كان فتوى المجتهد الميّت هو الوجوب و فتوى المجتهد الحيّ هو الحرمة او الاستحباب او الكراهه او الإباحه او كان الامر بالعكس او كان فتوى المجتهد الميّت الحرمة و فتوى المجتهد الحيّ هو الوجوب او الاستحباب او الكراهه او الإباحه او كان الامر بالعكس فهذه عشرون صوره لان العمده و ما يليق بالاهتمام فيه هو ما ذكر فينصرف كلماتهم فى المقام الى ذلك و على هذا المنوال الحال فى عموم موارد النزاع فان مورد النزاع أنّما يكون ما هو العمده و القابل لصرف الهم و بذل الجهد فيه لانصراف كلماتهم اليه و اما لو كان فتوى كلّ من المجتهد الاوّل و المجتهد الثانى غير الحكم التّكليفى مع الاختلاف فى النوع بان كان فتوى المجتهد الميّت هو الاباحه او الاستحباب او الكراهه و فتوى المجتهد الحيّ احد من الحكمين الباقيين و هذه ستّ صور فهى خارجه عن مورد النزاع لكن يطردّ النزاع فيها لكن مرجع وجوب البقاء او وجوب العدول فيها الى حرمة المخالفه بالفتوى على الخلاف كما هو الحال فى وجوب متابعه دليل الاستحباب او الكراهه او الاباحه و ايضا النزاع فى المقلّد المتعارف و اما المجتهد فلو قلّم مجتهدا فيما لم يجتهد فيه على القول بجواز التقليد له كما اختاره بعض الفحول و سيّدنا و لعله الأظهر ثم مات المجتهد فلا يدخل فى المتنازع فيه لعدم شمول كلماتهم له و انصرافها الى المقلّد المتعارف بالقطع و اليقين لو لم نقل بعدم صدق المقلّد بقول مطلق و كذا عدم صدق التقليد بقول مطلق على المجتهد المذكور و تقليده لكن يطردّ النزاع فى ذلك بلا شبهه و ايضا الكلام فى المقام فى صوره اعتبار التقليد الاوّل و اما لو كان التقليد الاوّل غير معتبر بان كان من غير القابل لفقدان الاجتهاد او لفقدان العدالة بناء على اشتراط العدالة فى جواز التقليد او لفقدان غير الاجتهاد و العدالة من شرائط جواز التقليد

فلا مجال للقول بوجوب البقاء او جوازه و يجب العدول بلا كلام و منه ما لو قلد مجتهدا غير الاعلم ثم مات المجتهد و المجتهد الحى يقول بوجوب البقاء و وجوب تقليد الاعلم فيجب العدول سواء كان الاعلم فى زمان التقليد هو المجتهد الحى او كان المجتهد الاعلم فى زمان التقليد غير المجتهد الحى لكنه قد مات او تنزل بالنسبه الى الاعلم فى زمان الموت اعنى موت المجتهد المذى قلده المقلد فكان كل من الاعلم و غير الاعلم موجودا فى زمان تقليد المقلد و زمان موت المجتهد لكن لو قال المجتهد الحى بعدم جواز العدول عن الاعلم فيطرد النزاع و ايضا النزاع فيما لو كان للمجتهد فتوى اجتهادا او عملا فيتاتي النزاع فيما لو توقف المجتهد اذ له فتوى فى مقام العمل لا- محاله لكن يمكن ان يقال ان النزاع انما هو فيما لو كان للمجتهد فتوى فى مقام الاجتهاد لانصراف كلماتهم اليه قضيه الغلبه لكنه يطرد النزاع فيما لو توقف المجتهد و لا يكون الميث الامر فيه من باب عموم المتنازع فيه و ايضا النزاع فيما لو المقلد برأى المجتهد ثم مات المجتهد كما هو المتعارف لكنه يطرد فيما لم يعمل فيه المقلد برأى المجتهد لكن عمله كان عمل مطابقا لرأى المجتهد ثم بنى عمله السابق على رأى المجتهد بناء على كون وجوب الاجتهاد و التقليد من باب الوجوب التوضيلى بعد تقليد المجتهد فى كفايه بناء العمل السابق على رأى المجتهد لو لم يقلد المقلد فيه للمجتهد لكن كان عمله مطابقا لرأى المجتهد و لعل الاظهر القول الاول نظرا الى انه بعد عمل المقلد بفتوى المجتهد بوجوب السوره مثلا- كما هو المفروض حيث ان الكلام فى البقاء بعد العمل بقول المجتهد الميث يصير بغير وجوب السوره حكما فى حق المقلد فمقتضى الاستصحاب بقاء الوجوب بعد موت المجتهد نظير ان المجتهد اذا تأدى ظنه الى وجوب السوره يصير الوجوب حكما فى حقه و بعبارة اخرى مقتضى الاستصحاب بقاء الاحكام التى يصير ثابتا للمقلد بالتقليد اى بعمله بفتوى المجتهد بل مجرد اخذ المقلد حكما من المجتهد للفتوى يوجب ان يصير الحكم حكما فى حقه المقلد لكن دونه الكلام اذ الحق فى التقليد كون اعتباره من باب الظن فمدرك اعتباره هو العقل فلا يكون فى الباب اطلاق يقتضى بعمومه ثبوت الحكم فى حق المقلد بمجرد الاخذ للعمل و اما بناء على كون اعتبار التقليد من باب التعييد فلا ريب فى ان اطلاق ما دل على الاعتبار وارد مورد الاجمال و القدر المتيقن منه صورته العمل و ان قلت ان ثبوت وجوب السوره فى حق المقلد فى الفرض المذكور دائر بين التعيين و التخيير اى وجوب البقاء عليه و جواز العدول عنه بخلاف ظن المجتهد فانه لو تأدى الى حكم يصير الحكم معينا على المجتهد و لا محال لانصرافه و عدوله عنه فلا يتم الاستصحاب فى الباب قلت غايه الأمر كون الأمر فى

المقام من باب الشك في انقضاء المقتضى و الاظهر جريان الاستصحاب في الشك في اقتضاء المقتضى و من هذا انه لو تردّد الوجوب بين التّعيين و التّخيير فالاستصحاب يقتضى التّعيين لكن لما كان اصل البراءه يقتضى التّخيير و جريانه في الزمان الاوّل فاصل البراءه يقدم على الاستصحاب و ان كان الاستصحاب مقدّمًا على البراءه في صورته التّعارضه باتّحاد المورد و من ذلك ان اصل البراءه يقدم على استصحاب الاشتغال في باب الشك في الجزئيه و الشرطيه في العبادات اذ اصل البراءه يجرى في الزّمان الاوّل قبل العمل و استصحاب الاشتغال يجرى بعد العمل و تفصيل الكلام موكول الى ما حرّناه في البشارات و الرّساله المعموله في باب الشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه للعياده و كذا يقدم اصله عدم الجزئيه و الشرطيه او المانعيه للمعامله على استصحاب عدم الاشتغال لو شك في جزئيه شىء او شرطيه او مانعيته للمعامله بناء على اعتبار اصله العدم لكن الاقوى عدم اعتبار اصله العدم و مما ذكرنا ان الاظهر القول باصالة البراءه في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للعباده و اصله الفساد في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للمعامله و ايضا لو تردّد العقد بين الجواز و اللّزوم فالاصل يقتضى اللّزوم قضيه استصحاب آثار العقد خلافا لمن يقول باصالة الجواز من باب عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في اقتضاء المقتضى و قد حرّنا الحال في البشارات و يمكن ان يقال انّ ما اشتمل من اخبار اليقين على السؤال فالسؤال فيه عن الشك في البقاء في باب الموضوعات فالجواب يتصرف الى نوع مورد السؤال بل الجواب كثيرا ما ينصرف الى خصوص مورد السؤال و قد حرّنا موارد من هذا الباب من الاخبار في موردّه و لا ينافى هذا القول بكون العبره بعموم الجواب لا بخصوص المورد اذ الغرض من هذا انما هو ان المورد من حيث انه غير موجب لتخصيص الجواب بالمورد و هذا لا ينافى انصراف الجواب الى مورد السّؤال في بعض الموارد و من هذا الباب انصراف قوله عليه السّلم خذ بما اشتهر بين اصحابك الى ما اشتهر من الخبرين المتعارضين و لذا يكون الاستدلال بالخبر المذكور على اعتبار مطلق الشهره خاليا عن الاعتبار و ان كان الموصول من باب المطلق على الاقوى اذ الأظهر ان المطلق بمنزله العام في عدم الاختصاص بالمورد كما انه لا يتم الاستدلال بالخبر المذكور على اعتبار اشتهاه الفتوى كاشتهاه بالرّوايه في ترجيح احد الخبرين المتعارضين باضمار الرّوايه و الفتوى معتمداً كما بعموم المقتضى بناء على كون النزاع فيه في عموم التقدير لا عموم المقدّر لانصراف الخبر المذكور الى اشتهاه الرّوايه اى الظاهر كون المضمّر هو

الرّوايه وربما بنى السيّد السّند النجفي على كون القصاص الخبر المذكور بالمشهور من الخبرين المتعارضين من باب تحصيل المورد لا التخصيص بالمورد ولا حاصل ولا محصول له عند التّحصيل واما ما لم يشتمل من اخبار اليقين على السّؤال فلعل الظّاهر انصرافه الى الشكّ في الموضوعات فتأصيل اصاله البقاء في بعض اخبار اليقين اعنى ما رويه في الفقيه في باب احكام السّيه في الصّلاه في صحيح إسحاق بن عمّار عن ابى الحسن عليه السّلم ان شككت فابن على اليقين قال هذا اصل قال نعم انما هو في باب الشكّ في الموضوعات بل انما هو في باب الشكّ في افعال الصّلاه كما يرشد اليه ذكر الرّوايه في الفقيه في باب احكام السّيه في الصّلاه ونظير ذلك اخبار الضّرر والضرار على التحقيق حيث ان الظّاهر انصرافها الى ضرر العبد بالعبد كما هو مورد تلك الاخبار فلا- يثبت بها انتفاء الاحكام المضّرّه فلا- يتم الاستدلال بها من الفقهاء في ابواب العبادات والمعاملات فالاستدلال بالاستصحاب في باب الاحكام محلّ الكلام فلا يتم الاستدلال بالاستصحاب في المقام بل ربما نحا لحنى أنّه لو كان شيء ظاهر رطب ولاقاه شيء مشكوك النجاسه فان كان الشكّ في مشكوك النجاسه من جهه الشبهه الموضوعيه بان الشكّ في ورود النجاسه عليه فيجربى استصحاب الطّهاره في الطّاهر قضيته شمول اخبار اليقين والاستصحاب المذكور ملحق باستصحاب الموضوع اذ الحكم المتشخص سواء كان تكليفيًا او وضعيًا في حكم الموضوع وكذا يعتبر في ثبوته ما يعتبر في ثبوت الموضوعات بخلاف الحكم الكلّي فان المدار في ثبوته على مطلق الظنّ كما هو الاظهر او الظنون الخاصه وان كان الشكّ المذكور من باب الشبهه الحكميه كان الملاقى جلد حيوان كان قبوله للتذكيه مشكوكا فيه فلا يجربى استصحاب الطّهاره في الطّاهر لعدم شمول اخبار اليقين قضيه ندره ذلك وعدم فهم المخاطبين من اخبار اليقين جريان الاستصحاب في ذلك لعدم توجه اذهانهم الى الشبهه الحكميه وانهم بالشبهات الموضوعيه ويرشد الى ذلك عدم جعل الطّريق الى الاحكام بناء على حجيه مطلق الظنّ وكثره التعيّد في باب الموضوعات بما يوجب الظنّ كالظنّ في الركعات واذان الثقه في باب دخول الوقت وقبول خبر العدل في عزل الوكيل وخبر البائع باستبراء الامه لو كان عدلا وخبر الثقه في انفاذ الوصيه وخبر المرأه بالحيض والخلو عن الزّوج وانقضاء العده وغيرها وشهاده العدلين بناء على عموم اعتباره وغير ذلك وقد يعد من قبيل ما ذكر خبر الحجام اذا كان موثوقا به وربما وقع التعيّد في الموضوعات بما يرجع الى تاسيس قانون في مقام العمل في مورد الشكّ ويرشد الى



ذلك ايضا انه لا مجال الاستصحاب الاستحباب او الكراهه او الاباحه الا ان يقال انه لا مجال لاستصحاب موضوع هذه الاحكام ايضا إلا- ان يقال ان المدار في الاخبار على الموضوعات التي يترتب عليها الوجوب او الحرمة بلا واسطه او بتوسط الصحه و الفساد باستصحاب الوجود او العدم و من الاخير استصحاب عدم عروض النوم في باب الخفقه و الخفقتين و يرشد الى ذلك ايضا ان الغالب من الشك في الغالب من الناس اعنى من لا يليق لمرتبته الاجتهاد انما هو الشك في عروض الرفع فالسؤال في الأخبار انما هو عن الشك في عروض الرفع و الـجوبه تنصرف اليه و هو من باب الشك في الموضوع فالأخبار تنصرف الى الشك في الموضوعات و قد يقال ان الاخبار تنصرف الى الموضوعات لظهور النقض في الموضوع و ليس بشيء اذ النقض لا يتاتي في باب الاستصحاب على وجه الحقيقه و لو كان الاستصحاب في الموضوع و الغرض انما هو رفع اليد عما كان ثابتا في الزمان السابق و هو اعم من الحكم و الموضوع و يمكن ان يقال ايضا ان النواهي عن نقض اليقين بالشك في اخبار اليقين تفيد الرخصه لا- العزيمه قضيه انها وارده مورد توهم الوجوب كما حكم به بعض الفحول و صرح به الوالد الماجد ره في بحث ان الامر هل يقتضى الاجزاء و في بحث ورود الامر عقيب الخطر و في الشوارع بل ربما استظهر الوالد الماجد ره منها الارشاد في بحث الاستصحاب بناء على ان الامر الوارد مورد توهم الخطر يفيد الرخصه بل ورود النهي مورد توهم الوجوب اقوى في صرف النهي عن الحرمة الى الرخصه من ورود و النهي عقيب الوجوب كما ان ورود الامر عقيب توهم الخطر اقوى في صرف الامر عن الوجوب الى الرخصه من ورود الامر عقيب الخطر بل ربما يقال بدلاله الامر الوارد مورد توهم الوجوب على الرخصه و دلاله النهي الوارد مورد توهم الوجوب على الرخصه مع القول بدلاله الامر الوارد عقيب الخطر على الوجوب و دلاله النهي الوارد عقيب الوجوب على الحرمة ببقاء الموضوع و بقاء الموضوع انما يثبت لو ثبت ثبوت الحكم للموضوع لا بشرط و شك في بقاء الموضوع بوجه من الوجوه و الثابت في المقام اشتراط ثبوت الحكم في حق المقلد بحياه المجتهد قضيه ما ذكر من الاجماع على جواز العدول و كون النزاع في وجوب العدول فلا يجرى للاستصحاب في الباب و بهذا ثبت عدم قيام الدليل على وجوب البقاء لكن نقول انه لما ثبت انتفاء الوجوب فلا مجال لبقاء الجواز بالمعنى الاعم الشامله للوجوب و الاستحباب و الاباحه نظير ما اشتهر من انه لو نسخ الوجوب فلا يبقى الجواز ففي المقام يتعين حرمة البقاء اقول اولا انه لو ثبت ثبوت الحكم للموضوع لا بشرط فلا مجال

للشك في البقاء إلا ان يكون الشك بدويا كما في التمسك بالاطلاقات لدفع الشك في الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و كما في الحاق المشكوك فيه بالغالب فلو ثبت الحكم للموضوع لا بشرط يطرد الحكم في الزمان الثاني بتوسط الاطلاق الا ان التمسك بالاطلاق هنا في جانب الطول نظير التمسك بالاطلاقات في دفع الجزئيه و الشرطيه و المانعيه في جانب العرض و ثانيا أنه لو اشترط بقاء الموضوع فلا بد من ثبوت بقاء الموضوع بالعلم او الظن او قاعده عمليه فلا مجال لاعتبار الشك في بقاء الموضوع و الظاهر ان الجمع بين اشتراط بقاء الموضوع و الشك في بقاء الموضوع مبنى على ما في كلماتهم (1) و اشتراط بقاء الموضوع و اشتراط تغير الموضوع و هو مورد الايراد و تفصيل المقال موكول الى الرساله المعموله في بقاء الموضوع و ثالثا ان الاظهر عدم اشتراط بقاء الموضوع و من هذا ان الاظهر جريان استصحاب الطهاره في موارد الاستحاله و يظهر الحال بالرجوع الى الرساله المشار اليها و رابعا أنه لا- وثوق لى تبت الى الفتاوى غالبا و خامسا ان انتفاء الجواز بانتفاء الوجوب انما يجدى في نفى جواز البقاء لو قيل بجواز البقاء اجتهاد او اما لو قيل بجواز البقاء عملا من باب اصاله البراهه فلا باس به كما انه لو ثبت وجوب شىء بدليل معتبر و قام الاجماع على عدم الوجوب فلا باس بالقول بالجواز اجتهادا بدليل آخر حيث ان انتفاء الجنس انما يمنع عن بقاء الجنس اجتهادا بالدليل الدال على الفصل لكنه لا يمنع عن ثبوت الجنس عملا او اجتهادا بدليل آخر كما ان نسخ الوجوب انما ينافى بقاء الجواز بالدليل الاوّل الدال على الوجوب لكنه لا ينافى ثبوت الجواز عملا او اجتهادا بدليل آخر كيف لا و لا باس بان ياتى دليل على نسخ وجوب فعل و اباحته فلا يتم الاستدلال بالاستصحاب فى المقام على وجوب البقاء اذ مقتضاه جواز البقاء فقد بان ضعف ما ربما يقال من أنه لو تم التمسك بالاستصحاب فى الباب فيجب البقاء الا فيجب العدول لعموم ما دل على عدم جواز تقليد الميت مع أنه شمول ما دل على عدم جواز تقليد الميت اى عدم انتهاض مدرّك كلّ من القول بوجوب البقاء و القول بالاستصحاب و عدم شمول ما دل على حرمة تقليد الميت اى عدم انتهاض مدرّك كلّ من القول بوجوب البقاء و القول بوجوب العدول فليس الامر دائرا بين وجوب البقاء و وجوب العدول لكنّه نقول ان الاظهر كون النهى الوارد مورد توهم الوجوب ظاهرا فى الحرمة الا- ان يثبت افادتها للرخصه بالقرينه كما ان الاظهر ان الامر الوارد مورد توهم الوجوب ظاهر فى الوجوب الا ان يثبت دلالتها على الرخصه بالقرينه كما حررنا الحال فى محلّه مضافا

الى ما فى موثق عبد الله بن بكير من التحذير المؤكد بالتأييد لقوله عليه السّلم اياك ان تنقض اليقين الشك أبدا فإنه بعيد عن الحمل عن الرّخصه و لو حملنا سائر التّواهي عن نقض اليقين بالشك على الرّخصه فضلا عن نقل الاتفاق من الوالد الماجد ره على كون تلك التّواهي محموله على الحرمة و يمكن ان يقال ايضا ان عموم النكره اعنى اسم الجنس فى سياق النفي من باب حكم العقل قضيه أنّ نفي الطبيعه يستلزم نفي جميع الافراد فهى من باب المطلق فضلا عن النكره فى سياق التّهي و اعتبار اطلاق الوارد دون خصوص المورد مورد الكلام حيث أنّه منع عن ذلك بعض الفحول فى بعض الموارد و جرى تاره على تقييد اطلاق الوارد لخصوص المورد و حكم اخرى بانه لا اقلّ من اجمال الوارد فيبنى على الاختصاص بالمورد قضيه كون المورد هو القدر المتيقن فالامر من باب شبه التقييد حيث أنّ تعليل الإطلاق بالتقييد فى مقام الاجتهاد و تعليل الاطلاق بالاخذ بالمورد من باب القدر المتيقن فى مقام العمل لكن نقول أنّ الاوجه بكون اطلاق الوارد بمنزله العموم فى عدم الاختصاص بالمورد كما جرى عليه الوالد الماجد ره و كذا بعض الفحول فى مورد آخر و قد حرّنا الحال فى مورده و اورد بعض الأعلام على التمسك بالاستصحاب المتقدّم بانه لا مجال للاستصحاب مع قيام الاجماع على خلافه و التمسك بالاستصحاب المتقدّم من هذا الباب لقيام الاجماع على جواز العدول و كون النزاع فى وجوب العدول و بوجه آخر يشترط جريان الاستصحاب و بعد هذا اقول أنّه لو قلنا بكون حجيه من باب الحكم الوضعى بعد القول بثبوت الاحكام الوضعيه فقلنا بكون الكلام فى حجيه قول المجتهد بعد موته نظير ما ذكره الوالد الماجد ره فى باب تقليد الاعلم من أنّ الكلام فيه فى حجيه قول المجتهد فمقتضى الاصل عدم حجيه قول غير الاعلم و اورد على المحقّق القمى حيث حكم بان مقتضى الاصل عدم وجوب تقليد الاعلم بل مقتضى الاصل التخيير بين الاعلم و غير الاعلم بابتناؤه على كون الكلام فى وجوب تقليد الاعلم فى باب الحكم التكليفى لكن ينافى الايراد المذكور تمسك الوالد الماجد ره على وجوب تقليد الاعلم بقاعده الاشتغال و نظير ما يتاتى فى تعارض الخبرين مع رجحان احدهما من أنّ الاصل يقتضى وجوب العمل بالتراجح او الاصل يقتضى التخيير بين التراجح و المرجوح و المفروض ثبوت حجيه قول المجتهد فى حال حياته فالاستصحاب يقتضى بقاء الحجيه الا ان يقال ان حجيه قول المجتهد فى حال الحياه على سبيل التعيين غير ثابت بل القدر المسلم حجيه على سبيل التّخيير كما هو الحال فى حجيه قوله قبل التقليد الا ان يقال أنّه مبنى على عدم جريان الاستصحاب

فى الشك فى اقتضاء المقتضى و قد سمعت ان الازهر جريان الاستصحاب فى الشك فى اقتضاء المقتضى فالاستصحاب يقتضى التعيين كما سمعت انه اذا دار الامر فى الوجوب بين التعيين و التخيير فالاستصحاب يقتضى التعيين و كذا لو دار العقد بين اللزوم و الجواز فالاستصحاب يقتضى اللزوم لكن نقول ان التمسك بالاستصحاب المذكور بعد ابتناؤه على كون الحجية من باب الحكم الوضعى و هو لا- يتم و ان كان الازهر ثبوت الحكم الوضعى فى الجملة يظهر الكلام فيه بما مر و بعد هذا اقول ان مقتضى الاستصحاب عدم وجوب العدول و مقتضاه وجوب العدول بقاء بناء على شذوذ القول بالجواز و عدم الاعتداد به لكن يظهر الكلام فى ذلك بما مر مضافا الى ان عدم الاعتداد بالقول بالجواز لا يتم الا اذا كان القول بالجواز من باب خرق الاجماع المركب و لا- وثوق لى بتتالى الفتاوى غالبا فى الاتفاق البسيط فضلا عن الاجماع المركب بعد القول باطراد اعتبار الاجماع فى المسائل الاصولية كما هو الازهر و ان قيل بعدم اعتبار لا عبره به اذ المدار فى الاجماع على حصول القطع فى باب تراكم الظنون و لا- ريب فى اعتبار القطع فى اى مورد كان و منشأ القول بعدم اطراد الاعتبار عدم اطراد مدرک الاعتبار نظرا الى ان مدرک الاعتبار هو الحدس برضاء المعصوم عليه السلام و هو لا يتأتى فى المسائل الاصولية اذ ليس شان المعصوم بيان المسائل الاصولية و هو مبنى على كون مدرک اعتبار الاجماع هو الحدس برضاء المعصوم و الحق ان المدرک انما هو حصول القطع بالمجمع عليه من باب تراكم الظنون و قد حررنا الحال فى محله فضلا عن ان القائل بوجوب البقاء لا يكون زائدا على القائل بالجواز بكثير فلو كان القول بالجواز من شواذ الاقوال فالقول بوجوب البقاء ايضا من قبيل الشاذ بل قد تقدم من بعض الاعلام دعوى شذوذ القول بجواز البقاء مع القول بعدم جواز تقليد الميت ابتداء و بعد ما مر اقول انه يمكن التمسك لوجوب البقاء بان جواز العدول فضلا عن وجوبه يستلزم الهرج و المرج و كذا يستلزم الجمع بين المتقابلين و به يحصل العلم بمخالفه احد العاملين للواقع فلا يحصل البراءة الظاهرية مثلا لو نكح امراه ثم ظهر انها كانت مرتضعة معه بعشر رضعات فاطلق عنانها بلا طلاق تقليدا لمن لم يجوز ذلك ثم قلد من يجوز ذلك فنكح امراه اخرى بعشر رضعات و مثل ذلك ما لو تردد الامر بين الواجب و الحرام و انتفى احتمال الحكم الثالث بالاجماع فقلد مجتهدا فى الواجب و الحرام و ثم مات المجتهد و المجتهد الحى يقول بخلاف قول المجتهد الميت فان العمل بفتوى المجتهد الميت و فتوى

المجتهد الحى يستلزم القطع بارتكاب و بالجمله الاقسام الثنائيه التى يستلزم العدول فيها الجمع بين المتقابلين بالنسبه الى الاحكام الخمسه عشره احدها الجمع بين الوجوب و التدب ثانيها الجمع بين الوجوب و الكراهه ثالثها الجمع بين الوجوب و الحرمة رابعها الجمع بين الوجوب و الاباحه خامسها الجمع بين التدب و الحرمة و الكراهه سابعها الجمع بين التدب و الاباحه ثامنها الجمع بين الحرمة و الاباحه تاسعها الجمع بين الحرمة و الاباحه عاشرها الجمع بين الكراهه و الاباحه لكن لا يترتب مفسده على المجمع بين المتقابلين فى الأقسام المذكوره الأ- الجمع بين الوجوب و الحرمة على تقدير انحصار الحكم فيهما بالاجماع المركب و الاقسام الثلاثيه عشره ايضا احدها الجمع بين الوجوب و التدب و الحرمة ثانيها الجمع بين الوجوب و التدب و الكراهه ثالثها الجمع بين الوجوب و التدب و الاباحه رابعها الجمع بين الوجوب و الحرمة و الكراهه خامسها الجمع بين الوجوب و الحرمة و الاباحه سادسها الجمع بين الوجوب و الكراهه و الاباحه سابعها الجمع بين التدب و الحرمة و الكراهه ثامنها الجمع بين التدب و الحرمة و الاباحه تاسعها الجمع بين الحرمة و الكراهه و الاباحه لكن لا- باس بها و الاقسام الرباعيه خمسه احدها الجمع بين الوجوب و التدب و الحرمة و الكراهه ثانيها الجمع بين الوجوب و التدب و الحرمة و الاباحه ثالثها بين الوجوب و التدب و الكراهه و الاباحه رابعها الجمع بين الوجوب و الحرمة و الكراهه و الاباحه خامسها الجمع بين الوجوب و التدب و الحرمة و الكراهه و الاباحه و لا باس بها ايضا و القسم الخماسى واحد و هو الجمع بين الوجوب و التدب و الحرمة و الكراهه و الاباحه و لا- باس بها ايضا و يمكن ان يقال ان اجتماع الوجوب و الحرمة فى البقاء على التقليد مع قيام الإجماع على انتفاء الحكم الثالث نادر بكل من اجزائه الثلاثه لندرته اصل التقليد بين الناس و ندرته اجتماع الوجوب و الحرمة و ندرته قيام الاجماع المركب على انتفاء الحكم الثالث و المدار فى الاحكام الشرعيه على الغالب بل هو الحال فى احكام جميع المطاعين بل هو الحال كافه امور الناس بل الصوره المذكوره و مثلها من النكاح بعشر رضعات مجرّد فرض لا يكاد ان يقع و مع ذلك لو كان كل من العاملين معتبرا بحسب ظاهر الشرع فلا باس بالقطع بمخالفه احدهما للواقع و بما ذكرنا يظهر ما فى دعوى استلزام العدول للهرج و المرج و ربما يستدل على وجوب البقاء باستصحاب وجوب التقليد و باستصحاب جواز التقليد و باستصحاب صحه التقليد و باستصحاب وجوب البقاء بعد الاخذ و باستصحاب جواز البقاء بعد الاخذ

و باستصحاب عدم وجوب العدول و باستصحاب عدم جواز العدول و باستصحاب عدم ترتب الاثر على العدول و باستصحاب حجتيه قول المجتهد فى حق من صار مقلدا له و باستصحاب الاحكام الفرعيه بعد التقليد و باصالة البراءه عن تجديد التقليد و باستصحاب عدم ثبوت حكم آخر على المقلد بعد التقليد و باستصحاب عدم ثبوت حكم آخر للمقلد بعد التقليد و باستصحاب عدم تبدل الاحكام الظاهريه التى اخذها المقلد و بقاعده عدم ثبوت وجوب تجديد التقليد و بقاعده عدم تبدل الاحكام الظاهريه اقول فانظر ما ذا ترى و ربما يستدل على ذلك بان العدول الى الحى رد على المجتهد الميت و بما ورد من ان حلال محمد صلى الله عليه و آله حلال الى يوم القيمه و حرامه حرام الى يوم القيمه و ضعفه فى غايه الظهور و ربما استدل بعض الاعلام على وجوب العدول بما يظهر مما تقدم منه فى الايراد على التمسك على وجوب البقاء و لا محال لبقاء الجنس بدون الفصل فلا مجال لجواز العدول فلا محيص عن حرمة العدول فيجب العدول و يندفع بما يظهر مما مر من انه لا وثوق لى بتتالى الفتاوى غالبا مع ان الاستدلال المذكور انما يتم لو قيل بجواز البقاء اجتهادا تمسكا بالدليل الاوّل الدال على وجوب العمل بقول المجتهد الميت و اما لو قيل لجواز البقاء عملا تمسكا باصالة البراءه بناء على كون الكلام فى الحكم التكليفى من باب عدم كون الحجتيه من باب الحكم الوضعى كما هو الاظهر او من باب نفي الحكم الوضعى من اصله فلا باس بذلك و استدلال البعض المذكور من الاعلام على وجوب العدول ايضا بالصحيح المروى فى العلل عن الحسن بن محبوب عن يعقوب السراج قال قلت لابي عبد الله عليه السلم تبقى الارض بلا عالم يفرع اليه الناس فى خلالهم و حرامهم فقال لى اذا لا يعبد الله يا ابا يوسف بتقريب ان مقتضى الحديث المذكور انه يتوقف عباده الله سبحانه فى كل زمان على الرجوع الى العالم الحى فى الحلال و الحرام و لم يكن فى كل زمان عالم كيرجع فى الحلال و الحرام لم يتحقق عباده الله سبحانه و هذا اعتم من ان اخذ المسائل عن عالم فى حياته و عدمه و بوجه آخر مقتضى الحديث المذكور انه لا بد من ان يكون فى كل زمان عالم حى يرجع اليه فى المسائل سواء اخذ تلك المسائل عن عالم آخر فى حياته ام لا فمقتضى الحديث المذكور لزوم الرجوع فى المسائل فى كل زمان الى العالم سواء اخذ تلك المسائل من عالم آخر فى حياته ام لا فمقتضى الحديث المذكور وجوب العدول الى العالم الحى فى المسائل و لو اخذ تلك المسائل من عالم حى آخر فى حياته و يرد عليه انه الغرض من الحديث المذكور انما هو عدم خلؤ الارض فى شىء

من الازمونه عن عالم حتى يرجع اليه في المسائل من باب السلب الكلي فالاطلاق وارد مورد الاجمال بلا اشكال و ليس في مقام تفصيل موارد الرجوع فلا- دلالة في ذلك على وجوب الرجوع الى العالم الحي في المسائل حتى فيما اخذ من العالم الحي بعد موته و نظير ذلك ما اشتهر في مثال الاطلاق الوارد مورد الاجمال من قوله سبحانه فَكُلُوا مِمَّا أَمْسَكْنَ عَلَيْكُمْ حيث ان الغرض منه جواز الاكل من الصيد في الجملة قبال السلب الكلي بواسطة نجاسه الصيد فلا دلالة في ذلك على عدم وجوب غسل موضع العض فلا مجال للتمسك باطلاق الآيه على جواز الاكل من الصيد بدون غسل موضع العض و ربما استدل على وجوب العدول ايضا بان التقليد يتجدد بتجدد الافعال فاستدامه تقليد الحي الى حال موته يستلزم ابتداء التقليد من الميت بالنسبه الى الافعال المتجدده اقول ان دعوى تجدد التقليد بتجدد الافعال ان كان الغرض منها وجوب تجديد التقليد على حسب تجدد الأفعال فهو يستلزم لزوم تجديد التقليد للآيه في كل يوم خمس مرات و لا اقل من لزوم تجديد التقليد للآيه في كل يوم مره و لا يلتزم به ذو مسكه مع ان تجدد التكليف بتجدد الأفعال لا- وجه له و لا- سيما في المحرمات نعم في الواجبات مقتضى القول بعدم وجوب الواجب المشروط قبل تحقق الشرط تجدد الوجوب على حسب تجدد الشرط و الحق وجوب الواجب المشروط في غير الشرائط العامه و ان كان الغرض انحلال التقليد في الكل الى التقليد في الافراد و الجزئيات فيتجدد التقليد و يتعدد على تجدد الافعال و تعددها و الظاهر انه الغرض فنقول ان القدر الثابت من عدم جواز تقليد الميت انما هو التقليد في الكلي ابتداء و اما التقليد في الجزئي في باب الاستدامه و انحلال التقليد في الكلي الى التقليد في الجزئيات فلا باس به بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن و كذا الحال بناء على كونه من باب التعبد اذ غايه الامر خروج التقليد في الكلي ابتداء عما دل على اعتبار التقليد و اما التقليد في الجزئي من باب الاستدامه فيبقى تحت ما دل على اعتبار التقليد و لا اشكال فيه بناء على اعتبار الظن النوعي و اما بناء على اعتبار الظن الشخصي فغايه الأمر الشك في الجواز و مقتضى اصل البراءه الجواز بناء على كون الكلام في الحكم التكليفي كما هو الاظهر لا في الحكم الوضعي اعني حججه قول المجتهد الميت بناء على خروج الحججه عن الحكم الوضعي كما هو الاظهر و يمكن الاستدلال على جواز البقاء باستصحاب التخيير الثابت قبل التقليد إلا ان يقال انه معارض باستصحاب الحكم الثابت بعد التخيير لكنه يندفع بعد الإغماض عن ان استصحاب التخيير من باب

استصحاب الحكم و قد تقدّم الكلام في استصحاب الحكم بان استصحاب الحكم الثابت بعد التقليد وارد على استصحاب التخيير الثابت بعد التقليد وارد على استصحاب التخيير الثابت قبل التقليد لكون الشك في الأول سبباً للشك في الثاني لكن نقول ان التخيير السابق على التقليد انما كان بين كليات الاحكام بان كانت افرادها متفقه النظام ملئمه تمام الالتيام و هو انما قد انقضى و انصدع كاصداع الزجاج و لا مجال لبقائه و التخيير بعد التقليد فانه يقتضى جواز اختلاف الأفراد بحسب الحال و المنوال انما هو بين الافراد فالثابت في الزمان الاول لا يمكن بقاءه في الزمان الثاني و ما اريد استصحابه لم يكن ثابتاً في الزمان الاول فالتخيير بين الافراد غير مربوط بدليل يقتضيه بل اصله العدم بناء على اعتبارها يقتضى عدم التخيير بين الافراد مضافاً الى ما مرّ فضلاً عن ان تقدّم الاستصحاب الوارد على المورد مورد ورود بعض الورد و ان يمكن القول بالتقدم بالعناية بملاحظه تقديم استصحاب عدم النوم على استصحاب الاشتغال في صحيح زواره المعروف الوارد في باب الخفقه و الخفقتين و شرح الحال موكول الى ما حرّراه في رساله المعموله في تعارض الاستصحابين و مع ذلك كله نقول انه لو كان الثابت في الزمان الاول مجملاً عرضاً كما لو دخل في البيت داخل و تردّد الداخل بين الواحد و المتعدّد او دخل متعدّد و تردّد المتعدّد بين الاقلّ و الاكثر و خرج خارج فشكّ في بقاء داخل في الدار لا يجرى الاستصحاب و ان كان الاظهر جريان الاستصحاب لو كان المستصحب مجملاً بان كان الشكّ في اقتضاء المقتضى و شتان بين الاجمال عرضاً و ما نحن فيه اذ في الاجمال عرضاً و ما نحن فيه اذ في الاجمال عرضاً يكون المستصحب ثابتاً في الزمان الاول لكنّه يكون مشكوك البقاء في الزمان الثاني و فيما نحن فيه يكون الثابت في الزمان الاول مقطوع الانتفاء في الزمان الثاني و ما اريد استصحابه غير ثابت في الزمان الاول و ما ابعده البون في البين بل في البين بعد المشركين و بما سمعت يظهر فساد ما ربما يتوهم من كون الامر في المقام من باب كون المستصحب مجملاً في الزمان الاول

## تنبيهات

الأول أنّه لو اختل استعداد المجتهد بالطعن في السنّ او المرض او عرض له الجنون او صار فاسقاً او نحو ذلك فيطرد ما تقدّم من الأقوال و الادلّه في اصل العنوان و صرح المحقق الثاني بوجود العدول استناداً الى الوجه الأخير ممّا تقدّم في ادلّه القول بوجود العدول و قد تقدّم الكلام فيه و صرح العلامة النجفي في كشف الغطاء



بوجوب البقاء و يظهر الكلام فى المقام بما تقدّم الثانى انه لو قلّم المقلد مجتهدا ثم مات المجتهد و المجتهد الحىّ الاعلم بناء على وجوب تقليد الاعلم او غير الاعلم بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم يقول بوجوب البقاء فبقى المقلد على تقليد المجتهد الميّت بتقليد المجتهد الحىّ ثم مات المجتهد الثانى فقد حكم الوالد الماجد ره بانه يكفى للمقلد تقليد المجتهد الثانى فى وجوب البقاء على تقليد المجتهد الاوّل و لا حاجه له الى تقليد المجتهد الحىّ الثالث فى البقاء على تقليد المجتهد الثانى نظير ان يعمل المتجزى بظنه لو تاوى ظنه الى حجيه ظنه اذ من الواضح غايه الوضوح ان مسئله البقاء وجوبا او جواز او حرمه لا محيص فيها عن التقليد فتقليد المجتهد الميّت بتقليده من باب اثبات الشىء بنفسه فلا محيص عن تقليد المجتهد الحى الثالث و بوجه آخر ان بنى المقلد من عند نفسه على كفايه تقليد المجتهد الثانى فى البقاء على تقليده فى البقاء على تقليد المجتهد الاوّل فلا ريب فى فساده بوجوب التقليد المعتبر فى مسئله البقاء و ان بنى على الكفايه بتقليد المجتهد الحىّ فهذا يحصل العدول قهرا و لا مجال لان يفتى المجتهد الحىّ بكفايه التقليد المذكور للزوم اثبات الشىء بنفسه مع انه ان كان قائلا بوجوب البقاء على تقليد الميّت فالامر فى المقام من باب البقاء بعد العدول و هو انما يقول بوجوب البقاء بدون العدول و ان كان قائلا بوجوب العدول فكيف يفتى بوجوب البقاء على ان تقليد المجتهد الثانى انما كان متعلّقا بفرد متشخص و هو قد تصرّم و انقض و البقاء على تقليد بعد موته انما يتعلّق بفرد آخر متشخص فلا بدّ فيه من تجديد التقليد و لا مجال لكفايه التقليد الاوّل اعنى تقليد المجتهد الثانى فى البقاء على تقليد المجتهد الاوّل نعم لو كان التقليد الاوّل متعلّقا بالكلّى كما فى التقليد فى المسائل الفرعيه فلا باس بالبقاء لو كان المجتهد قائلا بوجوب البقاء و ياتى مزيد الكلام عن قريب و بالجمله ما حكم به من الاشتباهات الواضحه الصّادره من الاكابر و قد ضبطناها فى بعض الفوائد كما ضبطنا فى بعض الرّسائل الرّجاليه الاشتباهات الواضحه الصّادره من العلامه و ابن داود و النّجاشى و الكشى بل الاشتباه من المشهور غير عزيز بل ربما اتفق الاتفاق على الاشتباه من الكلّ كما فى عنوان اجتماع الامر و النهى حيث انه يدخل فى باب التعارض بناء على عمومه للعموم و الخصوص من وجه و من متعلّقات باب التعارض بناء على اختصاصه بالتباين و لا- وجه لعنوانه على حدّه و وجه الاشتباه انهم قد تعرّضوا للبحث عن اجتماع الامر و النهى فى اوائل الاصول و كان تعرّضوا

للبحث عن التعارض في اواخر الاصول و نظيره ما وقع من الحاجبي حيث أنه جرى على القول لجواز اجتماع الامر و النهي مع القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد مع وضوح امتناع اجتماع الامر و النهي على القول بكون متعلق الاحكام هو الافراد و وجهه أنه قد تعرّض للبحث عن جواز اجتماع الوجوب و الحرمة قبل التعرّض لكون متعلق الاحكام هو الطّبايع او الافراد و تفصيل الكلام في ذلك موكول الى ما حرّراه في محله و قد اتفق الاتفاق على الاشتباه من الكلّ في باب اقتضاء الامر بالشئ للنهي عن ضده الخاص بتفصيل حرّراه في محله و من هذا القبيل ان التّفْتَازاني قد اشتبه بين المركب الشخصي و المركب النوعي في باب الاستعاره التمثيليه و تبعه في الاشتباه المذكور عامه من تأخر عنه ممّن قال بالوضع النوعي في المركبات بل من انكر الوضع المذكور اورد على التمسك بالوجه المزبور و لم يفتنّ بالاشتباه المشار اليه و قد حرّرنا الكلام في المقام في الرّساله المعموله في حجّيه و العذر المسموع ان الغفله و النسيان كالطبيعه الثانيه للانسان فكم من جواد يكبوا و نار تخبوا و صارم ينبوا الثالث أنه لو قلّم مجتهدا ثم مات المجتهد و المجتهد الحيّ يقول بوجوب العدول فعدل المقلّد الى تقليده بتقليده من وجوب العدول و كذا في مسائل فرعّيه ثم مات هذا المجتهد و المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء فنقول انه لا مناص للمقلّد في المقام بعد فوت مجتهد الثاني من الرجوع الى المجتهد الحيّ و بتقليده يتطرّق العدول قهرا فلا مجال في المقام للبقاء على العدول و بوجه آخر البقاء على العدول احداث للتقليد بعد العدول نظير ما لو قلّد عن المجتهد الحيّ بعض المسائل الفقهيّه التي اخذها من المجتهد الميّت ثم بنى على تقليد المجتهد الميّت و لا يكون الامر في المقام من باب البقاء لفرض تحقق العدول و بوجه ثالث المجتهد الثالث يقول بوجوب البقاء في كلّ مسأله حتى مسأله العدول فالبقاء فيها يستلزم عدم البقاء و بوجه رابع البقاء على العدول يستلزم الجمع بين البقاء و العدول اذ المجتهد الميّت يقول بوجوب العدول حتى في مسأله العدول و بما مرّ يظهر أنه على القول بوجوب البقاء لا بدّ من تخصيصه في باب وجوب البقاء هذا ما كتبه في سوابق الاوقات في البشارات و الآن اقول انه لا بدّ في الفرض المذكور من تخصيص المجتهد الثالث قوله بوجوب البقاء بغير المسأله الاصوليه و هي وجوب العدول اعني المسائل الفرعيّه اذا التقليد في المقام من باب الأمر المتشخص اعني بعض افراد الكلي لا الكلي كما هو الغالب في التقليد حيث ان التقليد هنا انما هو العمل بفتوى المجتهد الثاني في العمل بفتوى المجتهد الأوّل من باب و العمل بفتوى المجتهد من باب التقليد في الامر المتشخص و الامر المتشخص قد تصرّم و انقضى فالبقاء على تقليد

المجتهد الثاني بفتوى المجتهد الثالث لو كان كل من المجتهدين الاخيرين قائلاً بوجوب البقاء ليس من باب البقاء على فتوى المجتهد الاول بتقليد المجتهد الثاني بل هو نظيره و كذا ليس العدول عن فتوى المجتهد الثاني بتقليد المجتهد الثالث لو كان المجتهد الثالث قائلاً بوجوب العدول و المجتهد الثالث قائلاً بوجوب البقاء كما هو المفروض فى المقام من باب البقاء على فتوى المجتهد الاول بل هو نظيره و ايضا تقليد المجتهد الثالث فى وجوب البقاء بعد العدول عن المجتهد الثاني لا يكون من باب التقليد للمجتهد الثالث لأنه انما يقول بوجوب البقاء بدون العدول و ايضا البقاء على تقليد المجتهد الثاني بفتوى المجتهد الثالث ثم العدول عنه القول المجتهد الثاني بوجوب العدول يستلزم اللغو فيلزم تخصيص قول المجتهد الثالث بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني بالمسائل الفرعية و ايضا لا معنى للبقاء على تقليد المجتهد الثاني بتقليد المجتهد الثالث ثم العدول عن تقليد المجتهد الثاني الا تخاطر البقاء على فتوى المجتهد الثاني بوجوب العدول اذ لا مجال لتحقيق العمل بفتوى المجتهد الثاني بالسؤال عن المجتهد الثالث و كذا مع فرض العدول عن العمل بفتوى المجتهد الثاني فلا بد من تخصيص القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني من المجتهد الثالث بالمسائل الفرعية و ايضا البقاء على تقليد المجتهد الثاني بتقليد المجتهد الثالث يستلزم من وجوده عدم نظير اشتهار عدم حجيه الشهره لو قيل بحجيه كل من كل الشهره الفرعيه و الشهره الاصول اعنى اشتهار عدم حجيه الشهره بناء على عموم الاشتهار المذكور للشهرتين المذكورتين حيث أنه لو كانت الشهره الاصوليه حجه يلزم من حجيتها عدم حجيتها فيبقى الشهره الفرعيه خاليه عن المانع عن الحجيه و كذا نظير عمل المتجزى بظنه لو تادى ظنه الى عدم حجيه ظنه فى المسأله الفرعيه و الاصوليه و ما يلزم من وجوده عدمه محال لاستلزامه اجتماع النقيضين فلا محيص عن تخصيص القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثاني عن المجتهد الثالث بالمسائل الفرعيه و يمكن ان يقال ان لزوم امتناع العدم من الوجود او بالعكس انما هو من جهه لزوم اجتماع الوجود و العدم كما ذكر و هذا انما يتأتى فى عليه وجود شىء فى زمان بعده فى هذا الزمان او عليه عدم شىء فى زمان لوجوده فيه مضافا الى أنه يلزم فى الاخير وجود جميع المعدومات و اما عليه وجود شىء فى زمان لعدمه فى زمان لاحق فلا يلزم فيه المحذور المذكور و كذا الحال فى عليه عدم شىء فى زمان لوجوده فى زمان لاحق و ان امكن القول بامتناعه فى نفسه و ان لم يلزم منه شىء من الممتنعات المعدومه فوجوب البقاء على العدول لا باس

به من جهه استلزام الوجود للعدم و ان يتاتى المحذور من سائر الجهات و ايضا السّؤال عن المجتهد الثالث عن حكم البقاء على تقليد الثانى يستلزم العدول قهرا فلا بدّ من اختصاص فتوى المجتهد الثالث بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثانى بالمسائل الفرعيّه و عدم اطرادها فى المسأله الاصوليه اعنى البقاء على تقليد المجتهد الثانى فى مسئله البقاء بالعدول عن تقليد المجتهد الأوّل و ان قلت أنّ العدول القهرى المذكور لم يكن معتبرا و أنّما المعتبر هو العدول بتقليد المجتهد الحىّ قلت اولاً انه معتبر لما ياتى من كونه مكلفاً بالرجوع الى المجتهد الحىّ و ثانياً انه يوجب عدم امكان تحقق الامر المعتبر اعنى وجوب البقاء المفتى به من المجتهد الحىّ مثلاً- لو نهى مولى عبده عن الذّهاب الى مكان ثم ذهب العبد الى ذلك المكان فهذا يوجب امتناع امثال النهى بعد ذلك اذ غايه الامر بعد ذلك أنّما هى ايباب العبد الى مكانه و الاياب غير عدم الذّهاب و ايضا المقلّد فى المقام بعد موت المجتهد الأوّل لا يمكن له ان يعمل بغير فتوى المجتهد الثالث (1) فى المسأله الاصوليه فيلزم تخصيص القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الثانى عن المجتهد الثالث بالمسائل الفرعيّه لكن و لا يذهب عليك أنّ بعض الوجوه المتقدّمه و ربما يقال أنّ المقلد مخير بين البقاء على تقليد المجتهد الأوّل و البقاء على تقليد المجتهد الثانى و على الاخير يعدل الى المجتهد الحى الثالث او اليه و الى غيره على سبيل التبعيض بناء على جواز التبعيض بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم او مساواه المجتهد الثالث لغيره و هو واضح السقوط لما تقدّم من اقامه وجوه على لزوم تخصيص القول بوجوب البقاء من المجتهد الثالث بغير مسئله العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول عن تقليد المجتهد الثانى قهرا فمورد الكلام فى المقام أنّما هو المسائل الفرعيّه التى قلّم فيها المقام للمجتهد الثانى بعد تقليد المجتهد الأوّل فيها و المفروض ثبوت الاحكام فى حق المقلّد بتقليد المجتهد الثانى على حسب ثبوت الاحكام فى حق المقلّد بتقليد المجتهد ابتداء سواء كان ملحقاً بالمجتهد اللاحق كما فى المقام او غير ملحق به كما هو الغالب فما يدلّ على وجوب البقاء بتقليد المجتهد الثانى بعد موته يدلّ على وجوب البقاء على تقليد المجتهد الثانى بعد موته يدلّ على وجوب البقاء على تقليد المجتهد بعد موته و قد يقال انه يجب على المقلّد البقاء على تقليد المجتهد الثانى بتقليد المجتهد الحىّ الثالث فيقلّد فى المسائل الفرعيّه التى قلّم فيها للمجتهد الثانى بعد تقليد المجتهد الأوّل نظير تقديم استصحاب الوارد على الاستصحاب المورود و تقديم الشهره القائمّه على عدم حجيه الشهره على الشهره فى المسائل الفرعيّه و هو واضح السقوط ايضا لانّ مرجعه الى أنّه

ص: ٩٢٥

يجب على المقامد العدول عن تقليد المجتهد الثاني في مسئلة العدول بتقليد المجتهد الثالث في القول بوجوب البقاء و قد تقدّم لزوم تخصيص القول بوجوب البقاء و قد تقدم لزوم تخصيص القول بوجوب البقاء من المجتهد الثالث بغير مسئلة العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول عن تقليد المجتهد الثاني قهرا فلات حين مناص عن البقاء على تقليد المجتهد الثاني في المسائل الفرعيه المشار اليها بتقليد المجتهد الثالث و مع ذلك تقديم الاستصحاب الوارد على الاستصحاب المورد مورد ورود الايراد كما مرّ و مع ذلك تقديم الشهره القائمه على عدم حجّيه الشهره بناء على حجّيه الظن في الأصول بعد حجّيتها في الفروع مردود بانّ الشهره الاولى يلزم من حجّيتها عدم حجّيتها فلا عبره بها فيبقى الشهره الثانيه سليمه عن المانع و على هذا المنوال الحال في كلّ مورد قام ظنّ على عدم حجّيه ظن مع اتحاد نوع الظنين بناء على حجّيه الظن في الأصول كالفروع نعم لو قام الشهره على عدم حجّيه الخبر الموثق مثلا فيسقط الخبر الموثق عن درجه الحجّيه و على هذا المنوال الحال في كلّ مورد قام ظنّ على عدم حجّيه ظنّ مع اختلاف نوع الظنين بناء على ما ذكر و قد حرّرنا الحال في الرساله المعموله في حجّيه الظنّ الرابع انه لو قلّد مجتهدا ثم مات المجتهد و المجتهد الحيّ يقول بوجوب العدول فعدل المقلّد الى تقليده بتقليده ثم مات هذا المجتهد و لم يتفق للمقلّد تقليد المجتهد الثاني في مسئلة فرعيه و المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء فنقول انه لا مسلك للمقلّد غير صوب العدول لما تقدّم في العنوان السابق من أنّه لا محيص عن تخصيص القول بوجوب البقاء من المجتهد بغير مسئلة العدول مع قطع النظر عن تحقق العدول قهرا و الفرق بين هذا العنوان و العنوان السابق ان تقليد المقلّد للمجتهد الثاني وحدانيّ في هذا العنوان لاختصاصه بالمسأله الاصوليه و في العنوان السابق ثنائى لعمومه للمسائل الفرعيه هذا و هذا العنوان و العنوان السابق يشتركان في مناقصه البقاء و العدول لكن العنوان السابق يختصّ باحتمال التخيير و لا مجال له في هذا العنوان اذ هذا العنوان وحدانيّ يختصّ التقليد فيه بالمسأله الاصوليه كما سمعت و لا مجال فيها للتخيير فلا مجال في هذا العنوان للتخيير و العنوان السابق ثنائى يعمّ التقليد فيه للمسائل الفرعيه و اشترك المجتهد الاوّل و الثاني في تقليد المقامد لهما فتطرّق احتمال التخيير في تلك المسائل بين تقليد المجتهد الاوّل و المجتهد الثاني الخامس انه لو قلّد المقلّد مجتهدا ثم مات المجتهد

و عدل المقلد الى المجتهد الحيّ و قلده في مسائل فرعيّه ثم مات المجتهد الثاني و المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء فهل يجب البقاء على تقليد المجتهد الاوّل و البقاء على تقليد المجتهد الثاني الاظهر القول بالثاني لو كان العدول من باب العلم بلزوم العدول و كذا الحال لو فرض القصور في حق المقلد و اما لو كان العدول مقرونا بالشك من باب عدم المبالاة بالدين فالظاهر القول بالاول و لا فرق في المقام بين ان يكون المجتهد الثاني قائلاً بوجوب العدول و ان يكون قائلاً بوجوب البقاء و الفرق بين هذا العنوان و العنوان السابق عليه ان عدول المقلد عن المجتهد الاوّل الى المجتهد الثاني في هذا العنوان من جانب المقلد بنفسه و في العنوان السابق بتقليد المجتهد الثاني السادس

انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد و كان المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء فجرى المقلد على البقاء تقليدا للمجتهد الثاني ثم مات المجتهد الثاني و كان المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء فلا مجال للبقاء على البقاء بتقليد المجتهد الثالث اعنى أنّه لا مجال للبقاء على تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد المجتهد الاوّل بتقليد المجتهد الثالث لتحقق العدول قهرا بالرجوع الى المجتهد الثالث و لو كان من عند نفس المقلد مع ان وظيفه المقلد انما كانت هي الرجوع الى المجتهد الثالث اذ لا مجال للبقاء على تقليد المجتهد الثاني بتقليده للزوم اثبات الشىء بنفسه او بعمله بخياله او بعمله متابعه لقول مثله من والده و غيره فيتعين ان يرجع الى المجتهد الحيّ على ان تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد المجتهد الاوّل انما كان في امر متشخص و الامر المتشخص قد تصرم و انقضى فالبقاء على تقليد المجتهد الثاني لتقليد المجتهد الثالث لا يكون من باب البقاء على تقليد المجتهد الثاني بل هو نظيره كما مرّ فلا مجال للبقاء على تقليد المجتهد الثاني بتقليد المجتهد الثاني نعم يتم ذلك لو كان تقليد الثاني في باب البقاء على تقليد المجتهد الاوّل تقليدا في امر كلّى مضافا الى أنّ المجتهد الثالث انما يقول بوجوب البقاء بدون العدول و المفروض في المقام تحقق العدول و هو يوجب امتناع تحقّق البقاء كما سمعت أنّه لو نهى مولى عبده عن الذهاب الى مكان ثم ذهب العبد الى ذلك المكان فهذا يوجب امتناع امثال النهى بعد ذلك اذ غايه الامر بعد ذلك انما هي ايباب العبد الى مكانه و الايباب غير عدم الذهاب عن أنّ البقاء على تقليد المجتهد الثاني في البقاء على تقليد المجتهد الاوّل يستلزم ان يلزم الوجود من العدم قضيه ان البقاء يترتب على العدول و لا يتمّ بدونه عكس ما سمعت من لزوم العدم من

الوجود فى الفرض المتقدم ممّا لو قلد مجتهدا ثمّ مات المجتهد و كان المجتهد الحىّ يقول بوجوب العدول فعدل المقلد الى المجتهد الحىّ ثمّ مات المجتهد الثانى و كان المجتهد الحىّ يقول بوجوب البقاء فى المقام لم يقلد المقلد عن المجتهد الثانى غير المسأله الاصوليه اعنى مسأله البقاء فىبقى فيها فقط على تقليد الثانى بتقليد المجتهد الثالث و ان قلّمده عنه مسائل فرعيه ايض فىبقى فيها ايض على تقليد ذلك بتقليد المجتهد الثالث كما يبقى فى باب البقاء على تقليد الاوّل بتقليد المجتهد الثالث و لا يذهب عليك أنّ الصّور المتصوّره فى باب البقاء و العدول اربعة البقاء على البقاء و البقاء على العدول و العدول عن العدول و العدول عن البقاء و الاوّلان ممتنعان كما يظهر ممّا مرّ لكن لا باس بالاخيرين و ربما يتوهّم امتناع العدول عن العدول يتوهّم أنّ العدول عن العدول يلزم من وجوده العدم و يندفع بأنّ الغرض من العدول عن العدول هو الاعراض عن فتوى المجتهد الميت و البناء على المجتهد الثانى و لو كان فتواه موافقا لفتوى المجتهد الاوّل فالعدول عن العدول بالعدول عن قول المجتهد الميت و الرّجوع الى المجتهد الحىّ و ان كان المجتهد الحىّ قائلا بوجوب العدول السابع أنّه لو قلّد مجتهدا فى مسائل فرعيه و هو كان يقول بوجوب العدول فى المسائل الفرعيه ثمّ مات المجتهد و المجتهد الحىّ يقول بوجوب البقاء فلا بدّ من البقاء على تقليد المجتهد الميت فى المسائل الفرعيه و لا- يتاتى فى المقام المحاذير المتقدمه اذا المقامد هنا لم يقلد المجتهد الميت فى مسأله وجوب العدول و الامر فى غايه الوضوح هذا رساله المجتهد الميت المشتمله على وجوب العدول و اما لو اخذ الرّساله لا يجد فى ترتب احكام التّقليد بل هو الحال فى الاخذ للعمل لو كان ظرف مجتهد لو كان ظرف العمل بعد الموت و يظهر الحال بما ياتى الثامن أنّه لو قلّمده بتقليده بتقليد السابق من قبيل تقليد الميت ابتداء و القول بكفايه تقليد المجتهد فى وجوب البقاء اضعف من القول بكفايه التّقليد فى وجوب البقاء لو قلّمده مجتهدا ثمّ مات المجتهد هذا و المجتهد الحىّ يقول بوجوب البقاء ثمّ مات هذا المجتهد الحىّ يقول بوجوب البقاء ثمّ مات فهذا المجتهد كما تقدّم من الوالد الماجد رضى الله تعالى عنه فى الفرض المتقدم لأنّ ظرف العمل هنا ما بعد الموت و ظرف العمل

فى

الفرض المتقدم حال الحياه و ان كان ظرفه بالأخره ما بعد الموت التاسع انه لو قلّم مجتهدا فى مسائل فرعيّه و كذا فى وجوب العدول عن تقليده بعد موته ثم مات المجتهد فلا مجال للعدول عن تقليد المجتهد الميّت بالتقليد عنه سابقا لأنّ ظرف العمل فيه ما بعد الموت فهو من قبيل المجتهد الميّت ابتداء كما سمعت فى الفرض المذكور قبيل هذا و لان العدول عن تقليد المجتهد الميّت بتقليده السابق من باب البقاء على التقليد فى العدول و لأنّ من وجوده يلزم العدم اذ من العدول يلزم عدم العدول و لان تقليد المجتهد الميّت من دون رجوع الى الحيّ من باب اثبات الشئ بنفسه العاشر

انه لو قلّم مجتهدا فى مسائل فرعيّه و اخذ مسائل فرعيّه عنه للعمل بها و كان المجتهد المذكور يقول بكفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد ثم مات المجتهد المذكور و المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء لكنه يقول بعدم كفايه الاخذ فى ترتب احكام التقليد فرما يتوهم كفايه الاخذ للعمل فى المسائل الماخوذه للعمل بها قضيه سبق التقليد من المجتهد الميّت فى باب كفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد و قول المجتهد الحيّ بوجوب البقاء و يندفع بأنّ المقلد لم يقلد المجتهد الميّت فى كفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد و كذا لم ياخذها من المجتهد الميّت لانه لم يكن محتاجا اليها راسا الحادى عشر

انه بناء على القول بوجوب البقاء يجب بقاء المقلد على ما عمل به من فتاوى المجتهد الميّت و كذا ما اخذه من المجتهد الميّت لانه يعمل به لو قلنا بكفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد لكن دون القول به المقال اذا التقليد و ان يصدق على الاخذ للعمل بل على مجرّد الاخذ كما فى التقليد فى اصول الدّين كما مر لكن الاظهر عدم شمول التقليد له اذ الاخذ للعمل نادر الا ان التّدره هنا لا تضرّ لان المدار فى التّدره على الغلبه قبل صدور المطلق و الغلبه من باب الغلبه بعد صدور المطلق مع أنّه لو فرضنا الشمول فهو انما يجدى لو كان التقليد من باب التعبد و كان مدركه ما يشتمل على لفظ التقليد او ما اشتق منه و الا فلا مجال للشمول بناء على كون التقليد من باب او كونه من باب التعبد مع كون المدرك فى باب التعبد هو طريقه الناس و ان كان طريقه الناس لا يقضى بالتعبد اذ الطريقه مستنده الى الظنّ و غايه الامر التقرير و هو لا ينافى كون اعتبار التقليد من باب الظنّ كما انّ طريقه الصحابه كانت مستقره و مستمرّه على العمل بخبر الواحد و غايه الامر فى الباب التقرير و هو لا ينافى كون اعتبار خبر الواحد من باب الظنّ و بالجمله لا جدوى فى تحقق التقليد بالاخذ للعمل الاّ عدم جواز العدول عن الماخوذ للعمل فى



حال حيوه المجتهد و وجوب البقاء على ذلك بعد فوت المجتهد هذا ما يتنبه سابقا و الآن اقول ان احكام التقليد مثل وجوب البقاء فى حال حيوه المجتهد او بعد موته لم تكن معلقه على لفظ التقليد حتى يضر عدم شمول التقليد للاخذ للعمل بل وجوب البقاء مثلا مربوط بالاستصحاب و هذا لا فرق فيه بين الاخذ للعمل و العمل قضيه كونه دليلا على حكم التقليد فى جانب الطول نعم لو دل دليل على حكم التقليد ابتداء فهذا يختلف حاله بين كون التقليد بالعمل و كونه بالاخذ للعمل اذ الاخذ للعمل يوجب كون الماخوذ للعمل حكم الله سبحانه فى حق المقلد فالاستصحاب يقتضى البقاء و يتم التمسك به بناء على صحه التمسك به بعد العمل و ان قلت انه لم يثبت كون الاخذ للعمل موجبا لكون الماخوذ للعمل حكم الله سبحانه فى حق المقلد بل العمل موجب المعمول حكم الله سبحانه فى حق المقلد قلت لا- مجال لكون العمل موجبا لكون المعمول حكم الله سبحانه فى حق المقلد الا ان يقال انه كما يكفى البناء على التقليد بعد العمل و لا سيما بعد مضى سنوات كثيره فلا باس بان يكون العمل موجبا لكون المعمول حكم الله سبحانه فى حق المقلد و لا- يكون هذا ابعد من ذلك و لا- اقل من ان كون العمل موجبا لحكم الله سبحانه فى حق المقلد هو القدر المتيقن بالاضافه الى كون الاخذ للعمل موجبا لكون الماخوذ للعمل حكم الله سبحانه فى حق المقلد نعم احكام التقليد لم تعلق على لفظ التقليد بل اصل جوازه لم يعلق على لفظ التقليد بناء على كون اعتباره من باب التعبد فضلا عن كون اعتباره من باب الظن و ان امكن كون اعتباره من باب الظن مع اخذ لفظ التقليد فى الآيات و الاخبار فى مقام التشريع لعدم ثبوت جهه الخصوصيه نظير عدم ثبوت كون اعتبار خبر الواحد من حيث الخصوصيه بعد قيام الآيات و الاخبار دليلا على اعتبار خبر الواحد كيف لا و قد قال المحقق القمي و لو قال الشارع اعلم بخبر الواحد فكأنه قال اعلم بالظن و هذا مما يحتاج فهمه الى لطف قريحه ثاقبه مرتاضه نعم روى فى تفسير الامام عليه السلام و الاجتماع عن الصادق عليه السلام فاما من كان صاننا لنفسه حافظا لدينه مخالفا مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه و هذه الروايه معروفه لكن التقليد من الالفاظ المصطلحه و لا مجال لحمله فى تلك الروايه على المعنى المصطلح عليه و لا اقل من الاجمال مضافا الى كونها من باب المرسل فضلا عما قاله فى الوسائل من ان التقليد المرخص فيها انما هو قبول الروايه لا- قبول الراى و الاجتهاد و الظن و هذا واضح و ذلك لا خلاف منه و العمده فى مستند جواز التقليد بعد الآيات الاجماع و السيره و استلزام

وجوب الاجتهاد اختلال النظام و فساد معيشه الانام بل هلاكتهم فى اقل الايام و الاخبار الداله على من يفتى الناس و هو لا يعلم الناس من المنسوخ و المحكم من المتشابه فقد هلك و على النهى عن ان يفتى الناس بما لا يعلم و ما دل على جواز الاخذ من العلماء لكنها بين ما لا- يتم من اصله و ما لا يكشف عن جهه الخصوصيه اذ الحاجه اليه منحصره فى عدم جواز العدول الى المجتهد الحى او وجوب البقاء عليه او وجوب العدول عنه بعد فوت ذلك المجتهد و المقامد لم يتخيل شيئا مما ذكر و انما تقارن تقليده عن المجتهد الميت فى المسائل الفرعيه لقول المجتهد الميت بكفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد نعم لو بنى المقلد على تقليد المجتهد الميت مع عدم الحاجه اليه من باب الغفله عن حقيقه الحال فيمكن القول بكفايه ذلك التقليد بناء على كفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد فلا يجوز العدول فى المسأله المذكوره عن التقليد المذكور و لو مات المجتهد المذكور فيترتب على التقليد المذكور وجوب البقاء او وجوب العدول او التخيير على الخلاف الثانى عشر انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد و المجتهد الحى الاعلم يقول بوجوب البقاء او بوجوب العدول لكنه لم يجتهد فى المسائل الفرعيه راسا بل كان قد بذل الجهد فى الاصول بناء على كفايه ذلك فى تشخيص كونه اجود استنباطا من غيره او اجتهد فى بعض المسائل الفرعيه الكافى فى تشخيص كونه اجود استنباطا من غيره لكنه يقول بجواز تقليد غير الاعلم فيرجع المقامد فى المسائل الفرعيه لو لم يجتهد المجتهد الاعلم فى المسائل الفرعيه او فى غير ما اجتهد فيه المجتهد الاعلم لو اجتهد فى بعض المسائل الفرعيه الى غير الاعلم و على الثانى يرجع الى الاعلم فيما اجتهد فيه من المسائل الفرعيه و على اى حال لا بد من تقليد المجتهد الاعلم فيما يثبت به اجتهاد المجتهد الغير الاعلم لو لم يحصل العلم باجتهاد المجتهد الغير الاعلم للمقلد و لا يذهب عليك انه يطرد ما ذكر و لو قيل بعدم جواز التبعض فى التقليد اذ لا محيص هنا عن التبعض مع انه لو لم يجتهد المجتهد الحى الاعلم فى المسائل الفرعيه فلا- مجال للقول بعدم جواز الرجوع فى المسائل الفرعيه الى غير الاعلم من باب القول بعدم جواز التبعض اذ الكلام فى جواز التبعض انما هو فى جواز التبعض فى المسائل الفرعيه و وجوب البقاء من المسائل الاصوليه مع ان غايه ما يمانع عن جواز التبعض فى بعض الصور انما هى القطع بمخالفه الواقع و لا مجال لهذا القطع فى المقام الثالث عشر انه لو قلد المجتهد الاعلم و هو كان يقول بوجوب تقليد الاعلم ثم مات هذا المجتهد و المجتهد الحى الاعلم يقول بوجوب البقاء و جواز تقليد غير الاعلم فرما يتوهم ان مقتضى البقاء على تقليد المجتهد الميت عدم جواز تقليد غير الاعلم

فتقليد المجتهد الحيّ قضيه ان المقلد قد قلد المجتهد الميت وجوب تقليد الاعلم و لا اقل من انه اخذ منه وجوب تقليد الاعلم و يندفع بان المقلد لم يقلد عن المجتهد الميت في وجوب تقليد الاعلم و لم باخذه معه ايضا و انما هو قد قلد الاعلم قضيه كون المفروض اعلميه المجتهد الميت فالتوهم المذكور مبني على الاشتباه بين تقليد الاعلم و التقليد في وجوب تقليد الاعلم نعم لو قلد المجتهد الميت في حياته في وجوب تقليد الاعلم كما لو تجانب عن العدول عن ذلك الى غيره تقليدا له في وجوب تقليد الاعلم فلا مجال لتقليد غير الاعلم تقليدا للمجتهد الحي و الكلام في المقام نظير ما تقدم من الكلام فيما لو قلد مجتهدا في مسائل فرعيه و هو كان يقول بوجوب العدول ثم مات هذا المجتهد و المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء و كذا نظير ما تقدم من الكلام فيما لو قلد مجتهدا في مسائل فرعيه واحد عنه مسائل فرعيه للعمل بها و هو كان يقول بكفايه الاخذ للعمل في ترتب احكام التقليد ثم مات المجتهد المذكور و المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء و عدم كفايه الاخذ للعمل في ترتب احكام التقليد و يتاتي نظير الكلام في الموارد المذكوره في كل ما لو قلد مجتهدا في مسائل فرعيه و كان المجتهد الميت يقول بمقاله في مسئله فرعيه و المجتهد الحي يقول بخلاف تلك المقاله في تلك المسأله مع قوله بوجوب البقاء الرابع عشر انه لو قلد مجتهدا في مسائل فرعيه و كذا قلده في وجوب البقاء على تقليده بعد موته لقوله بوجوب البقاء من دون ان يقول بكفايه تقليد المجتهد في وجوب البقاء بعد موته ثم مات ذلك المجتهد و المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء فيجب البقاء في المسائل الفرعيه لكن لا مجال للبقاء في المسأله الاصوليه اعني وجوب البقاء بناء على كون التقليد المذكور من قبيل تقليد الميت ابتداء لكون التقليد المذكور فاسدا قضيه كونه مبني على خيال المقلد بنفسه و توهمه اعتباره مضافا الى ما مر عن امتناع البقاء على البقاء الخامس عشر انه لو قلد مجتهدا في مسائل فرعيه ثم مات هذا المجتهد و المجتهد الحي يقول بوجوب البقاء و كفايه تقليد المجتهد في وجوب البقاء بعد موته فبقي المقلد على تقليد المجتهد الاول بتقليد المجتهد الثاني و المجتهد الثاني قال للمقلد المذكور بكفايه تقليده في وجوب البقاء لو مات المجتهد الثاني ثم مات المجتهد الثاني فيجب البقاء في المسائل الفرعيه لكن لا مجال للبقاء في المسأله الاصوليه اعني وجوب البقاء لما تقدم من امتناع البقاء على البقاء و الفرق بين هذا الفرض و الفرض السابق اعتبار التقليد الاول هنا و عدم اعتباره في الفرض السابق السادس عشر انه لو لم يكن للمجتهد الاعلم او غيره لو ثبت

للمقلد بالقطع جواز الرجوع الى غير الاعلم فتوى في بعض المسائل الفرعية و افتى بجواز الرجوع في البعض الى غيره او كان له فتوى في عموم المسائل الفرعية لكنه افتى بجواز الرجوع الى غيره في بعض تلك المسائل من جهة القول بجواز التبعيض و عدم وجوب تقليد الاعلم سواء كان هو الاعلم او غيره لو ثبت للمقلد بالقطع جواز الرجوع الى غير الاعلم كما ذكر فقلد المقلد للمجتهد المعنون في بعض المسائل الفرعية و كذا قلده في جواز الرجوع الى غيره فيما لم يفت فيه او فيما افتى فيه على حسب اختلاف الفرض في العنوان المذكور فقلد الغير بتقليد ذلك المجتهد ثم مات ذلك المجتهد فنقول ان المجتهد الحي ان كان قائلاً بوجوب البقاء فيجب بقاء المقلد على تقليد المجتهد الميت و كذا المجتهد الحي المسبوق بتقليد ذلك المقلد للمجتهد الميت و اما ان كان قائلاً بوجوب العدول فيجب عدول المقلد عن تقليد المجتهد الميت و كذا عن تقليد المجتهد الحي المسبوق بالتقليد و ليس العدول عن المجتهد المذكور من باب العدول عن المجتهد الحي المتقدم بالمنع عنه فيما تقدم من العنوان لوضوح الفرق حيث ان التقليد عن المجتهد الحي المسبوق بالتقليد هنا يتبع تقليد المجتهد الميت و العدول عن تقليده من باب العدول عن تقليد المجتهد الميت و تقليد المجتهد الحي فيما تقدم من العنوان انما هو بالاصالة ما ابعد البون في البين بل في البين بعد المشرقين ثم ان هذا العنوان يمكن ان يستغنى به عن العنوان الخامس الا ان الكلام هنا في المجتهد الاوّل و الثاني و الكلام فيما تقدم في المجتهد الاوّل و الثالث و ايضا الكلام فيما تقدم يختص بجواز التبعيض و الكلام هنا يعمّ لما لو لم يكن للمجتهد الاوّل فتوى في بعض المسائل الفرعية السّابع عشر انه هل يختص وجوب العدول على القول به بما لو كان فتوى المجتهد الحي مخالفاً بفتوى المجتهد الميت او يطرد في صورته اتفاق فتوى المجتهد الحي و المجتهد الميت اقول انه يتعين القول بالثاني على القول بوجوب تقليد الاعلم مع اتفاق فتواه و فتوى غير الاعلم بل لا ريب في تعيين القول بذلك على القول باختصاص وجوب تقليد الاعلم بصوره اختلاف فتواه و فتوى غير الاعلم لوجوب سؤال المقلد عن حكمه عن المجتهد الحي فيتحقق العدول قهراً و لا مجال للبقاء الا ان يقال ان العدول القهري انما يتحقق في المسألة الاصولية و اما المسائل الفرعية فالعدول فيها مبني على القول بوجوب العدول في صورته اتفاق المجتهد الميت و الحي و لا يكون متفرعاً على العدول في المسألة الاصولية الثامن عشر

ان القول بوجوب البقاء هل يطرد فيما لو كان بعض فتاوى المجتهد الميت مظنون الخطاء ام لا ربما يتوهم

القول بالثاني على القول بعدم اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف قضيه انّ مدرّك القول بوجود البقاء هو الاستصحاب ولا مجال للاستصحاب على القول بكون اعتباره من باب الظن بل هو الحال على القول بكون اعتبار الاستصحاب من باب التعبد لعدم شمول اخبار اليقين لصوره الظن بالخلاف و هو مردود بان استصحاب البقاء ليس مضمون الخلاف اذ الظن بالخطأ انما هو في المسأله الفرعيه و استصحاب البقاء انما هو في المسأله الاصوليه فلا يرتبط احد الامرين بالآخر و بوجه آخر الكلام في اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف انما هو فيما لو كان المظنون عند المستصحب زوال الامر الثابت في الزمان الاوّل بان يكون الظن في جانب الطول و الامتداد (1) فان كان الاستصحاب من المجتهد فالظن بالزوال لا بدّ ان يكون للمجتهد كما لو قام الشهره على خلاف الاستصحاب و ان كان الاستصحاب من المقلّد فالظن لا بدّ ان يكون للمقلّد و الاستصحاب هنا انما هو من المجتهد و الظن بالخطأ لا يكون في جهه الطول و الامتداد معارضا للاستصحاب بل الظن بالخطأ انما هو محقق لمورد جريان الاستصحاب اى متعلّق بامر خارج عن جهه الطول و الامتداد و يشهد بما ذكرناه انه لا مجال لان يمنع المجتهد عن العمل بفتوى المجتهد الآخر لو كان فتوى المجتهد مضمون الاشتباه عند المجتهد الاوّل و بما مرّ يظهر الحال فيما لو كان يبقى فتاوى المجتهد الميّت الخطأ عند المجتهد الحيّ اذ الظن المعترى مساوق للعلم فكما لا يمنع الظن بالخطأ عن وجوب البقاء فكذا الحال في العلم بالخطأ التاسع عشر

انه لو اخذ مسائل فرعيه براى مجتهد لتعليم مقلّدى المجتهد ثمّ مات المجتهد فلا مجال فيه لوجوب البقاء على القول بكفايه الاخذ للعمل في التقليد اذ المدار في كفايه الاخذ في ترتب احكام التقليد على احد من ياخذ لعمل نفسه و لا يجدى الأخذ لعمل الغير العشرون انه لو اخذ رساله المجتهد للعمل بما فيها من المسائل ثمّ مات المجتهد قبل عمل المقلّد بشيء من مسائل الرّساله او عمل ببعض من تلك المسائل فهل يجب العمل بمسائل الرّساله على تقدير عدم العمل بشيء منها او بما ثم يعمل به منها على تقدير العمل ببعضها على القول بوجود البقاء ام لا اقول ان الكلام في المقام مبنى على كفايه مجرّد اخذ الرّساله في ترتب احكام التقليد بعد كفايه الاخذ للعمل في ترتب احكام التقليد و الا فلا مجال للقول بالكفايه في المقام و قد سمعت الكلام في كفايه الاخذ للعمل في ترتب احكام التقليد و مع هذا مجرّد اخذ الرّساله للعمل لا يكون من باب الاخذ للعمل اذ المقصود بالأخذ للعمل انما هو اخذ المسأله

ص: ٩٣٤

لان يعمل بها و المفروض انّ المقلد لم ياخذ شيئاً من المسائل و انما اخذ الرّساله و اين اخذ الرّساله من اخذ المسأله كيف لا و المفروض ان من اخذ الرّساله لا يكون مطلقاً على شىء ممّا فيها و كيف لا و الرّساله ظرف للمسائل بل هي دون الظرف لها كما يظهر ممّا ياتى بعيد هذا و اين الظرف فضلاً عما دونه من المظروف و مع ذلك المضاف اليه للاخذ فى الاخذ للعمل محذوف و الالف و اللّام عوض عن المضاف اليه و هو قول المجتهد او رايه فى قبال العمل بقول المجتهد او رايه و المفروض عدم اخذ القول و الرأى و الماخوذ انما هو ظرف ما يحكى القول و الرأى اذ الرّساله ظرف كتابه القول و الرأى الحادى و العشرون أنّه لو حكم المجتهد فى مسئله بانّ الاحوط الاتيان بالفعل احتياطاً فى الوجوب و قلده المقلد فجرى مستمراً على الاحتياط بالفعل ثمّ مات المجتهد و المجتهد الحيّ يقول بعدم وجوب الفعل فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء ام لا- اقول انه ان كان الاحتياط من المجتهد الميّت من باب القول بوجوب الاحتياط فى باب الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه للعباده و كان قول المجتهد الحيّ بعدم الوجوب من باب قوله بحكمه اصل البراءه فى باب الشك فى الجزئيه او الشرطيه او المانعيه فيجب البقاء على القول بوجوب البقاء كما هو المفروض و ان كان الاحتياط المذكور من باب استحباب الاحتياط فى الشك فى الوجوب شكاً فى التكليف فيجوز العدول و ان كان الاحتياط المذكور من باب عدم الفتوى فيجوز العدول لكن تشخيص الموارد المذكوره من المقلد فى غايه الاشكال الثّانى و العشرون أنّه لو افتى مجتهد الجواز فعل من باب عدم الاطلاع على دليل على الوجوب سواء كان الشك من باب الشك فى التكليف او كان الشك من باب الشك فى المكلف به ثمّ مات المجتهد و قلده المقلد و المجتهد الحيّ يقول بوجوب الفعل المذكور من باب الاطلاع على مستند الوجوب فيجب العدول على القول بوجوب البقاء لو اطلع المقلد على مدرّك فتوى المجتهد الميّت و مدرّك فتوى المجتهد الحيّ و تحرك ظنّه الى جانب مقاله المجتهد الحيّ على القول بعدم جواز التقليد مع الظنّ بالخلاف من باب القول بكون التقليد من باب الظنّ او القول بكونه من باب التعيّد مع القول بعدم شمول الاطلاق لصوره الظنّ بالخلاف الثالث و العشرون انّ القول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الميّت مبنى على القول بعدم جواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ او يتاتى القول بوجوب البقاء على القول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ او القول بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الميّت او جوازه مبنى على القول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ لكن من يقول بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الميّت

لا يقول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ فضلا عن وجوبه (١) الزابع والعشرون أنّه على القول بوجوب البقاء هل يطرد الوجوب فيما لو أطلع المقلّد على الاعلم بعد موت مجتهده او اطلع عليه بعد تقليد مجتهده في حيّوه مجتهده لكن مجتهده كان يقول بعدم جواز العدول من المجتهد الحيّ الى الاعلم و لذا لم يعدل المقلّد الى الاعلم اقول أنّه ان كان المجتهد الاعلم يقول بجواز تقليد غير الاعلم فلا اشكال في عدم جواز العدول في شيء من الصّورتين المذكورتين و اما ان كان يقول بوجوب تقليد الاعلم فان قال بعدم جواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ او الميّت الى الاعلم فلا اشكال في عدم جواز العدول في شيء من الصّورتين المذكورتين و اما ان قال بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الحيّ او الميّت الى الاعلم فان حكم عقل المقلّد بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول الى الاعلم في كل من الصّورتين المذكورتين و ان لم يحكم عقل المقلّد فلا يجب العدول في شيء من الصّورتين المذكورتين و ان قال بعدم جواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ او الميّت الى الاعلم فان حكم عقل المقلّد بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول فيما يقول الاعلم فيه بوجوب العدول من الصّورتين المذكورتين بوجوب البقاء و ان لم يحكم عقل المقلّد بذلك فلا يجب العدول في شيء من الصّورتين المذكورتين ايضا و كيف كان فالظاهر بل بلا اشكال اطراد الوجوب في الصّوره الاولى و اما الصّوره الثانيه فان كان المقلّد يحكم عقله بوجوب تقليد الاعلم فيجب العدول و الا فيجب البقاء و بما مرّ يظهر الحال فيما لو قلّد مجتهدا ثم مات المجتهد و المجتهد الحيّ يقول بوجوب البقاء و وجوب تقليد الاعلم فبقى المقلّد على تقليد المجتهد الميّت و كان التقليد منه ابتداء باعتقاد اعلميه ثم انكشف بعد البقاء على تقليده كون المجتهد الحيّ اعلم من ذلك هذا و لو كان فتاوى المجتهد الحيّ مطابقه لفتاوى المجتهد الميّت و كان المجتهد الحيّ يقول بوجوب تقليد الاعلم حتى في صورته تطابق فتوى الاعلم و غير الاعلم و كذا يقول بوجوب البقاء على تقليد المجتهد الميّت مع تطابق فتاويه لفتاوى المجتهد الحيّ و انكشف للمقلّد كون المجتهد الحيّ اعلم من المجتهد الميّت بعد البقاء على تقليد المجتهد و الفرق بين هذا العنوان و العنوان الحادى و العشرون ان الاحتياط هنا من المقلّد و الاحتياط في العنوان المشار اليه من المجتهد و المقلّد معا الاّ أنّه من المجتهد بالاصاله و من المقلّد بتبع المجتهد الخامس و العشرون انه لو قلّم مجتهدا باعتقاد كونه اعلم ممّن عداه ثم مات المجتهد ثم اتفق تطرّق الشك للمقلّد في كون المجتهد الميّت اعلم من بعض الاحياء سواء كان هذا البعض معاصرا للمجتهد الميّت او كان بلغ

ص: ٩٣٦

---

(١-١) فالقول بوجوب العدول عن تقليد المجتهد الميّت غير مبنيّ على القول بجواز العدول عن تقليد المجتهد الحيّ

رتبه الاجتهاد بعد موت المجتهد الميّت فعلى القول بوجوب البقاء هل يجب البقاء ام لا اقول انه ان اعتقد المقلد فى حق مجتهد حى كونه اعلم من المجتهد الميّت فلو حكم عقل المقلد بوجوب تقليد الاعلم و كان المجتهد الحى الذى اعتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميّت يقول بوجوب العدول الى الاعلم بعد القول بوجوب تقليد الاعلم فيجب عدول المقلد الى المجتهد الحى الذى اعتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميّت و اما لو لم يحكم عقل المقلد بوجوب تقليد الاعلم او كان المجتهد الحى الذى اعتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميّت يقول بعدم جواز العدول الى المجتهد الاعلم مطلقا اى فى صورته حيه غير الأعلّم و موته او فى صورته موت غير الاعلم فلا يجب العدول الى المجتهد الحى الذى اعتقد المقلد كونه اعلم من المجتهد الميّت فلا يجب العدول السابع و العشرون انه لو افتى المجتهد بوجوب فعل او حرمة و جرى المقلد على الفعل فى الاول و على الترك فى الثانى من باب الاحتياط ثم مات المجتهد و المجتهد الحى يقول بالجواز فيما افتى المجتهد الميّت بوجوبه او حرمة فهل يجب البقاء على القول بوجوب البقاء ام لا اقول انه لا ريب فى عدم تحقق التقليد بالاحتياط فلا بد من تقليد المجتهد الحى لو اراد المقلد ترك الاحتياط الثامن و العشرون انه لو قلّم غير الاعلم من جهه عدم التمكن من الاعلم ثم مات غير الاعلم و المجتهد الحى يقول بوجوب البقاء مع وجوب تقليد الاعلم فعلى القول بوجوب البقاء يجب العدول يمكن القول بالاول قضيه اعتبار التقليد لكن الواجب فى حق المقلد ان يجرى على ما يقول به المجتهد الحى و يظهر بما تقدّم فيما لو اطّلع المقلد على الاعلم او اطّلع عليه بعد تقليد مجتهد هذا و لو قلّم غير الاعلم مع الاطلاع على الاعلم و التمكن من تقليده و مع حكم عقله بوجوب تقليد الاعلم فلا اشكال فى وجوب العدول لكن الواجب على المقلد ان يعمل بما يقول به المجتهد الاعلم لو لم يحكم عقل المقلد بوجوب العدول فى المقام التاسع و العشرون انه لو بنى المجتهد على وجوب البقاء مثلا ثم مضى سنوات كثيره و احتاج المقلد الى تقليده بان مات مجتهد الذى كان يقلده فهل يجوز له تقليد المجتهد المذكور فى باب وجوب البقاء الذى كان افتى به فى قديم الايام اقول ان الامر فى عهده المجتهد المذكور فانه ان كان قائلا بوجوب تجديد النّظر فيجب عليه تجديد النّظر و منع المقلد عن التقليد فهل تجديد النّظر و ان كان قائلا بعدم وجوب تجديد النّظر فلا يجب عليه بمنع المقلد عن التقليد بل لا مجال للمنع و الامر ظاهر لكن لا بد للمقلد من الوثوق باجتهاد المجتهد المذكور حين فتواه بوجوب البقاء هذا كله لو سئل المقلد عن المجتهد الحى عن تكليفه بعد موت مجتهد و اما



و اما لو اقدم على البقاء من جهة انه اطلع على قول المجتهد الحى بوجوب البقاء لكنه لم يطلع على سبق القول بوجوب البقاء بكثير او لم يطلع على تطرق الكلام فى وجوب تجديد النظر و الغالب عدم الاطلاع على الامرين فالظاهر انه لا- باس بتقليده الثلاثون انه على القول بوجوب البقاء او العدول هل يجوز البقاء فى البعض و العدول فى البعض ام لا اقول انه ياتى الكلام فى جواز التبعض فى التقليد فى حال حيوة المجتهد و الكلام فيه فى جانب العرض و الكلام هنا فى جانب الطول و لا مجال للقول بجواز التبعض هنا على القول بوجوب البقاء او القول بوجوب العدول بالاولوية لاختلاف البعضين نوعا فى عنوان جواز التبعض و اتحادهما نوعا هنا و اما على القول بجواز التبعض فلا- مجال للقول بجواز التبعض هنا على القول بوجوب البقاء او القول بوجوب العدول نعم على القول بجواز التبعض و القول بجواز البقاء و العدول بتعين القول بجواز التبعض هنا الحادى و الثلاثون انه لو قلّم مجتهدا قبل البلوغ ثم مات المجتهد فعلى القول بوجوب البقاء هل يجب البقاء او يجب العدول اقول انه ان قلنا يكون عبادات الاطفال شرعيه فيجب البقاء و ان قلنا بكونها تمرينه فيجب العدول و بما ذكر يظهر الحال على القول بجواز العدول و اما على القول بوجوب البقاء فلا مجال للبقاء فى البعض و العدول فى البعض و الامر ظاهر الثانى و الثلاثون انه لو قلّم مجتهدا نوع فى ضمن التقليد فى فرد فهل على القول بوجوب البقاء يجب التقليد فى النوع فى ضمن فرد آخر مع اختلاف الفردين فى الصنف اعنى الحاق فرد آخر بالفرد الاول بالعمل فى الفرد الآخر بمثل العمل فى الفرد الاول مع اختلاف الفردين بحسب الصنف بعد فوت المجتهد على تقدير مخالفه المجتهد الحى للمجتهد الميت فى كل من الفردين او فى الفرد الآخر و بعبارة اخرى لا اشكال على القول بوجوب البقاء فى عدم جواز التعدى للمقلّد عما قلّمه المقلّد عن المجتهد فى فرد بعد فوت ذلك المجتهد الى فرد آخر يخالف الفرد الاول نوعا لكن هل يجوز التعدى الى فرد آخر يخالف الفرد الاول صنفا فالمدار فى جواز التعدى على الوحده النوعيه او لا يجوز ذلك فالمدار على الوحده الصنفيه مثلا لو قلّد المجتهد فى جواز الاكتفاء بالظن فيما عدا الركعات كالركعات و جرى على العمل بالظن فى الركوع فهل يجوز العمل بالظن فى السجود لو فرضنا القول بعدم جواز الاكتفاء فيه بالظن من المجتهد الحى الأظهر القول بالجواز لفرض تحقق التقليد فى

فى النوع فىجوز البقاء بلا اشكال و يمكن ان يقال ان التقليد فى الفرض المذكور انما وقع فى النوع بالاصاله غايه الامر ان العمل انما وقع فى بعض الافراد فلا اشكال فى جواز التعدى المشار اليه فلا يناسب العنوان بتقليد النوع فى ضمن الفرد و يندفع بان المقصود بالتقليد فى المقام و امثاله انما هو العمل بل هو الغالب فى استعمالات التقليد بل لا يستعمل التقليد فى غير العمل اعنى مطلق الاخذ او الاخذ للعمل بعد صدقه عليهما كما هو الاظهر بدون القرينه و ما وقع فى النوع بالاصاله انما هو الاخذ للعمل و اما العمل فهو انما وقع فى الفرد بالاصاله و وقوعه فى النوع انما هو فى ضمن الفرد كيف لا و لا مجال للعمل بالنوع بالاصاله مع انه لو قلنا بعدم كفايه الاخذ للعمل فى ترتب احكام التقليد و ان صدق عليه التقليد كما مرّ فلا مجال لجواز التعدى المشار اليه فمرجع الامر فى المقام الى انه لو اخذ المقلد عن المجتهد جواز العمل بالظن فى الركعات للعمل ثم عمل بذلك فى الركوع فلا اشكال فى جواز التعدى من الركوع الى السجود اذا العمل بالظن فى الركوع ليس من حيث خصوصيه الركوع بل انما هو من باب العمل بالظن فى مطلق غير الركعات اعنى العمل بالظن فى النوع اى العمل بالظن فى الركوع من حيث طبيعه اعنى طبيعه غير الركعات الثالث الثلاثون انه لو قلد مجتهدا فى فرد من افراد نوع من دون التفات الى النوع فلا يجوز التقليد منه بعد الموت فى فرد آخر مع اتحاد الحكم و المدرك على القول بوجود البقاء لاختصاص تقليد المقلد بالفرد و عدم تفتنه بالنوع فضلا عن تقليده فيه فلا معدل عن العدول الى المجتهد الحى و الفرق بين هذا العنوان و العنوان السابق ظاهر اذ فى العنوان السابق قد اخذ المقلد عن المجتهد حكم النوع للعمل و عمل بحكم النوع فى بعض افراده من حيث طبيعه لا من حيث الخصوصيه كما مرّ و فى هذا العنوان انما وقع عمل المقلد فى الفرد ابتداء من دون سبق اخذ حكم النوع للعمل و من دون تفتن بالنوع و التفات اليه و اين هذا من ذلك فلو سال المقلد عن المجتهد عن جواز العمل بالظن فى الركوع فاجاب المجتهد بالجواز لا مجال لجواز التعدى عن الركوع الى السجود بعد موت المجتهد بل يجب التقليد فى جواز العمل بالظن فى السجود عن المجتهد الحى و ربما يقع الاشكال فيما لو استلزم العدول الى المجتهد الحى القطع بمخالفه الواقع كما لو كان القول بين الامه منحصر بين النفى و الاثبات على الاطلاق و كان المجتهد الميت ممن يقول بالاثبات على الاطلاق و اخذ المقلد منه حكم بعض الافراد اثباتا و المجتهد الحى ممن يقول بالاثبات القطع بمخالفه احد الحكمين للواقع إلا ان يقال ان بناء التقليد على الظاهر فلا يقدر العلم الاجمالي

بمخالفه احد الحكمين الظاهرتين في احد الفردين او يقال بجواز التقليد في الفرد المبتلى به بعد موت المجتهد عن المجتهد الحي و وجوب العدول فيما قلّم فيه من بعض الافراد فعلى القول بوجوب البقاء يجب العدول هنا إلا ان يقال ان العدول يستلزم التبويض فلا- جدوى في العدول فلا مخصّص لوجوب البقاء فلا يجوز العدول و ربما يقال ان التقليد في الفرد تقليد في النوع حقيقه فعلى القول بوجوب البقاء يجب العمل بفتوى المجتهد الميّت في الفرد المبتلى به بعد موت ذلك المجتهد و يظهر ضعفه بما مرّ و بما تقدّم في هذا العنوان و العنوان السابق يظهر انه لو قلّم مجتهدا في جواز نذر المستحب و صحّته لمن عليه القضاء فعمل بهذا الفتوى الكلّي في هذا الوضوء ثم مات المجتهد فلا اشكال في جواز نذر الصّلاه المندوبه و صحّته لذلك الشخص بناء على جواز البقاء او وجوبه و اما لو قلّم المجتهد في خصوص نذر الوضوء المندوب و صحّته لمن عليه القضاء ثم مات المجتهد فالظاهر أنّه لا يجوز عليه نذر الصّلاه المندوبه و لا تصحّ بناء على جواز البقاء او وجوبه لاستلزامه التقليد الابتدائي من الميّت فلو كان المجتهد الحي يقول بعدم جواز نذر المندوب و عدم صحه و وجوب البقاء فالمقلد المذكور يجوز ان نذر الوضوء المندوب و صحّته دون الصّلاه المندوبه و دعوى ان التقليد في الوضوء المندوب يستلزم التقليد في كل الفتوى بجواز نذر المندوب و صحّته لمن عليه القضاء مدفوعه بان المقلد كما لم يقلد الا الحصّه الموجوده في ضمن الفرد الخاصّ و الجزئي المتشخص كيف لا- و المقلد لم يتفطن بالكلّي و لم يلتفت الى غير الفرد الخاصّ و الجزئي المتشخص فضلا عن ان يقلد في ذلك الكلّي الرّابع و الثلاثون

انه هل يجب ان يكون البقاء او العدول بفتوى المجتهد الحيّ من اعلم الاحياء على القول بوجوب تقليد الاعلم او فتوى بعض الاحياء على القول بعدم وجوب تقليد الاعلم او يكفي المطابقه لفتوى المجتهد فلو بقى المقلد على تقليد المجتهد الميّت او عدل من تقليد المجتهد الميّت الى المجتهد الميّت الحي من جانب نفسه او بارشاد غير معتبر بل لا مجال لاعتبار المرشد اذ لا عبره بغير المجتهد و المفروض ان ان المرشد غير مجتهد و بالجملة لا محيص عن القول بالاول لو قلنا باشتراط صحه العبادات بالاجتهاد و التقليد كما هو المنقول عن المشهور و هو مقتضى ما عن التذكرة من ان كلا من افعال الصلاه و تروكها اما واجب او ندب و يجب معرفه ذلك كلّ بالدليل او بالتقليد للمجتهد فلو قلّد غير المجتهد في الاحكام لم يصحّ صلاته و ما عن الالفیه من ان المكلف بالصّلاه من الرعبه صنفا

مجتهده و فرضه الاخذ بالاستدلال على كل فعل من افعالها و مقلد و ما يكفيه الاخذ عن المجتهده و الرجوع الى المجتهده بواسطه او بوسائط مع عداله الجميع فمن لم يعتقد ما ذكرناه و لم ياخذ كما وصفناه فلا صلاه له و ما عن الجعفرية من ان طريق معرفه احكام الصلاه لمن كان بعيدا عن الامام الاخذ بالادله التفصيليه فى اعيان المسائل ان كان مجتهدا و الرجوع الى المجتهده و لو بواسطه ان تعددت و ان كان مقلدا و ما عن الزوض من ان المعبر فى معرفه الصلاه ما كانت عن دليل تفصيلي للقادر عليه و هو المجتهده فى الاحكام الشرعيه او التقليد بشرائطهما المقرره ان لم يكن مجتهدا و لا يكفى مطلق المعرفه فصلاه المكلف بدون احد الامرين باطله و ان طابق اعتقاده و ايقاعه للواجب و التدب للمطلوب شرعا و ما عن الذخيره و الكفايه من انه لا بد ان يكون معرفه كيفيه الصلاه مستنده الى دليل تفصيلي ان كان مجتهدا او دليل اجمالي ان كان مقلدا و لا يكفى تقليد غير مجتهده بلا خلاف و ربما حكى القول بذلك عن العلامه فى كشف الغطاء على ما بيالى لكن لا يبعد ان يكون مقصوده الصحه الظاهرية إلا انه حكم النجفى بكون الاجتهاد و التقليد من باب الامور التعيديه و قد يتوهم به مما ذكره الوالد الماجد ره فى كتاب الصوم و الحج من المنهاج و ربما يظهر دعوى الاتفاق على ذلك مما حكيت فى المعالم عند الكلام فى شرائط المفتى من الاتفاق على عدم وجوب استفتاء غير المجتهده لشرائط الفتوى بل عدم جوازه حيث ان مقتضاه دعوى الاتفاق على وجوب الاستفتاء عن المجتهده الجامع للشرائط فمقتضاه دعوى عدم جواز ترك التقليد للمقلد بالاحتياط و لا قائل لجواز ترك الاجتهاد و التقليد للمجتهده بالاحتياط و عدم جواز ترك التقليد للمقلد بالاحتياط فمقتضاه دعوى الاتفاق على الاشتراط و لا محيص عن القول بالثانى لو قلنا بعدم اشتراط صحه العباده بالاجتهاد و التقليد كما (1) جرى عليه المقدس و صاحب المدارك و السيد الصدر و المحقق القمى و الوالد الماجد ره و سيدنا بل هو المشهور فى الاواخر لكن نقول انه لا ريب فى ان حمل البقاء او العدول من المقلد على فتوى المجتهده الحى ليس من اولى عدم حمله عليها فحمله عليها من باب الترجيح بلا مرجح فلا بد من التقليد المتأخر بناء على ابقاء او العدول على فتوى المجتهده الحى لكن يتأتى الاشكال فى كفايه التقليد المتأخر بالنسبه الى الاعمال

ص: ٩٤١

(١-١) و كون وجوبهما من باب الوجوب التوصلى

المتقدّمه ولا يذهب عليك ان الكلام في المقام لا يختصّ بالمقام بل انما هو فرد من افراد الكلام في اصل التقليد من حيث وجوب تقدّمه على العباده بناء على اشتراط صحه العباده و كفايه التقليد المتاخر بناء على كون وجوبه من باب الوجوب التوصلى وعلى منوال حاله حال اخيه الاكبر اعنى الاجتهاد فانه يتاتى الكلام فى وجوب تقدّمه على العباده و كفايه الاجتهاد المتاخر اعنى بناء المجتهد عمله السابق على اجتهاده المتاخر و يمكن ان يقال ان ظن المجتهد كاشف عن الواقع و المفروض كون وجوب الاجتهاد و التقليد من باب الوجوب التوصلى فلو كان مقتضى ظن المجتهد صحه العباده فلا بدّ من البناء عليه حيث ان مقتضى قضيه الكاشفيه ترتب آثار المكشوف على الكاشف فكما لو كان انكشاف الواقع بما لا يتخلف عنه كان يبنى عليه فكذا الحال فى الانكشاف بالظن المذكور فيكفى بناء البقاء و العدول فى المقام على التقليد المتاخر و ان قلت لو كان الامر كذلك فيكفى الاجتهاد و التقليد المتاخر بناء على اشتراط صحه العباده بالاجتهاد و التقليد قلت ان القائل بالاشتراط انما يقول باشتراط صحه العباده بالاجتهاد و التقليد المتقدّمين على العباده لكن اصل القول فاسد و بوجه آخر لو انكشف عباده الجاهل القاصر او المقصر بناء على امكان قصد القرابه فلا مجال للارتباب فى صحه عبادته فلا يجب عليه القضاء على تقدير وجوب القضاء فى فساد العباده لو انكشف الصحه بالعلم فى خارج الوقت و لا الاعاده لو كان انكشاف الصحه بالعلم فى الوقت فكذا الحال فى ظن المجتهد قضيه كونه بمنزله العلم فيكفى بناء البقاء او العدول على المتاخر فى المقام و بوجه ثالث مؤدى ظن المجتهد نفس الحكم الشرعى الثابت للعباده المتقدّمه فالظن المذكور فى حجه اثبات مؤداه فبعد الرجوع اليه لا بد من ترتيب بالنسبه الى كل من العباده المتقدّمه و المتاخره بل هو بناء على عدم وجوب الاثبات بالسوره مثلا لو كان التقليد مثلا قبل العمل و على عدم وجوب الاعاده و القضاء على تقدير وجوب القضاء فى فساد العباده لو كان التقليد بعد العمل و كانت الصلاه خاليه عن السوره فيكفى البناء فى باب البقاء او العدول على التقليد المتاخر فى المقام و بوجه رابع الاصل فى الظن الحجّه ان يترتب عليه من الآثار ما يترتب على العلم فكما يبنى على مقتضى العلم لو انكشف صحه العلم بالعباده فكذا الحال فى الظن الحجّه فمقتضى حجيه ظن المجتهد سواء كان حجيه من باب العموم او الخصوص كفايه التقليد المتاخر الخامس و الثلاثون

انه قد تعارف بين العوام السِّئوال عن حال البقاء على تقليد المجتهد الميِّت مع انَّ التقليد عن المجتهد الميِّت انَّما كان لمجرّد الاسم من دون اخذ المسأله عن العمل و لا العمل في مسئله بقوله و لا خفاء في أنّه لا مجال فيه للبقاء و انَّما يجب ابتداء التّقليد عن المجتهد الحيّ من الاعلم على تقدير عدم وجوب تقليد الاعلم السادس و الثلاثون أنّه لو كان إبتداء التقليد من غير القابل لفقد الاجتهاد أو لفقد العدالة بناء على اشتراط العدالة في جواز التقليد أو لفقد غير الاجتهاد و العدالة من شرايط جواز التقليد فلا مجال للقول بوجوب البقاء أو جوازه فيجب العدول السّابع و الثلاثون أنّه قد تعارف بين العوام ايض السِّئوال عن جماعه عن حال البقاء من دون تقليد لاحد منهم لا بالاخذ للعمل و لا بالعمل نظير سؤال بعض الطّلاب عن معنى عباره او معنى لفظ عن جماعه و لا- ريب في عدم كفايه البقاء فيه بل لا بد في البقاء من تقليد المجتهد الحيّ من الاعلم او غيره على الخلاف في وجوب تقليد الاعلم لو كان المجتهد الحيّ من الاعلم او غيره على الخلاف في وجوب تقليد الحيّ قائلًا بوجوب البقاء او جوازه و الآ- فيجب العدول الثامن و الثّلاثون أنّه لو قلّم مجتهدا ثم نسي المجتهد ثم مات المجتهد فالامر كما لو لم ينس المجتهد فعلى القول بوجوب البقاء او جوازه يجب البقاء او يجوز و على القول بوجوب العدول يجب العدول التاسع و الثلاثون انه لو كان بعض اهل العصر قائلًا- بوجوب البقاء او جوازه او كان قائلًا بوجوب العدول فهل يجوز تقليده في وجوب البقاء او جوازه او وجوب العدول بعد فرض احراز المقلّم كون البعض المذكور جامعا لشرايط جواز التقليد سواء ثبت كون البعض المذكور اعلم ممّن عداه بناء على وجوب تقليد الاعلم او احتمال كون من عداه كلاً او بعضا اعلم منه بناء على عدم وجوب تقليد الاعلم او لا يجوز التقليد المذكور اقول انّ مرجع الكلام في المقام الى الكلام في اشتراط تعيين المجتهد في جواز التقليد عنه لكن الاظهر القول بالجواز بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظنّ مضافا الى أنّه لم يعد احد من من شرايط جواز التقليد تعيين المجتهد الآ- ان يقال انه لا يشمل شيء من كلماتهم لصوره جهاله المجتهد و بعد ما سمعت من انه لم يعد من شرايط جواز التقليد تعيين المجتهد و اما بناء على كونه من باب التّعبد فيمكن القول بعدم الجواز نظرا الى عدم شمول الاطلاقات لكنّه يندفع بعد ثبوت الاطلاقات و بعد ما سمعت من أنّه لم يعد من شرايط جواز التّقليد تعيّن المجتهد بانّه انّما يتمّ بناء على كون الكلام في امثال المقام في الحكم الوضعي بعد ثبوت الحكم

الوضعي و بعد ثبوت كون الحجية من باب الحكم الوضعي او بناء على عدم اعتبار اصاله العدم فمقتضى اصل البراءة القول بالجواز لكن الكلام بناء على انكار الحكم الوضعي و انكار كون الحجية من باب الحكم الوضعي في الحكم التكليفي و اما بناء على انكار اعتبار اصاله العدم دون انكار الحكم الوضعي و لا انكار كون الحجية من باب الحكم الوضعي فمقتضى اصل البراءة القول بالجواز ايضا و ان كان الكلام في الحكم الوضعي ربما مرّ يظهر الكلام فيما لو كان المجتهد منحصرًا في اثنين مثلا متساويين مثلا- و علم بكون فتوى احدهما لا بعينه و جوب البقاء او جوازه و ربما يقتضى بعض الكلمات اشتراط تعيين المجتهد في جواز التقليد الاربعون انه لو بقى على تقليد المجتهد الميّت تقليدا للمجتهد الحي في القول بوجوب البقاء من باب العلم بسبق تقليده للمجتهد الميّت ثم شك في سبق تقليده للمجتهد الميّت فيجب استيناف التقليد من المجتهد الحي لكن على القول باعتبار الاستصحاب في الشك الساري يجب البقاء الحادي و الاربعون انه لو قلد مجتهدا ثم مات المجتهد و لم يطلع المقلد على موت المجتهد الا- بعد برهه من الزمان فحكمه حكم الجاهل القاصر بالنسبة الى ما سبق التقليد فيه فما بقى فيه على تقليد المجتهد الميت من العبادات يصحّ لو كان المجتهد الحي قائلا بوجوب البقاء او جوازه لو بنى المقلد على تقليد المجتهد الحي بناء على كفايه التقليد المتأخر و اما بناء على اشتراط صحة العبادة بسبق الاجتهاد او التقليد فيجب الاعاده لكن فرض الاطلاع على موت المجتهد في الوقت بعد الاثبات بالعبادة ملحق بالمتقدم و اما القضاء و هو العمدة فيكون واجبا لو قيل بكون القضاء بالفرض الاول او قيل بشمول ادله و جوب القضاء بشمولها لصوره الاثبات بالواجب على وجه الفساد و عدم انصرافها الى صورته ترك الواجب بالكيفية او قيل بقضاء الاستقراء بوجوب القضاء في كل ما يجب فيه الاعاده و اما لو كان المجتهد الحي قائلا بوجوب العدول فلو كان فتوى المجتهد الحي مطابقة لفتوى المجتهد الميّت فيما لو قلد فيه للمجتهد الميّت فيكفي البناء على تقليد المجتهد الميّت بناء على كفايه التقليد المتأخر و اما بناء على اشتراط صحة العبادة بسبق الاجتهاد او التقليد فان قيل بكفايه الحياه العلميه في جواز التقليد فلا اشكال و اما لو قيل باشتراط الحياه الواقعيه فامر الاعاده و القضاء كما سمعت الثاني و الاربعون انه لو قلد عن المجتهد في بعض المسائل دون بعض

لكن عمله كان مطابقا لراى المجتهد فى البعض الاخير فعلى القول بوجوب البقاء يجب البقاء على ما عمل به فى البعض الاخير  
اولا اقول انه بناء على القول باسئراط صحه العباده بالاجتهاد او التقليد فلا يكفى الطابقه و اما على القول بكون وجوب الاجتهاد  
و التقليد من باب الوجوب التوضيلى فلا بد فى كفايه المطابقه من بناء المقامد عمله السابق على راى المجتهد لكن فى المقام لا  
يكفى البناء لرجوع الامر الى تقليد الميئ ابتداء و مثل ذلك ما لو قلّم عن المجتهد كفايته المطابقه بعد البناء لكن لم يجعل  
اعماله السابقه فى حال حيوه المجتهد مبنا على راى المجتهد نعم لو بنى المقلد فى البعض الثانى على راى المجتهد بعد تقليده  
فى كفايه البناء سواء عمل فى البعض الاول براى المجتهد أو لا- بان لم يعمل براى المجتهد فى شىء من اعماله فعلى القول  
بوجوب البقاء يجب البقاء الثالث و الأربعون انه لو قلّم مجتهدا فى وجوب البقاء من باب وجوب تقليد الاءعلم و المجتهد  
المذكور يقول بعدم جواز التبعض مع اجتهاده فى الفروع و كان غير الاءعلم يقول بجواز التبعض فلا يجوز تقليد غير الاءعلم فى  
جواز التبعض لفرض وجوب تقليد الاءعلم فلا- محيص عن رجوع المقامد الى المجتهد المذكور فيما يحتاج اليه من الاحكام  
الفرعيه و لا مجال للتفكيك فى الاحكام الفرعيه بين المجتهد المذكور و غير الاءعلم بالبقاء فى بعضها على تقليد المجتهد الميئ  
بتقليد المجتهد المذكور و تقليد غير الاءعلم فيما يحتاج اليه من الاحكام الفرعيه نعم بناء على عدم وجوب تقليد الاءعلم يجوز  
تقليد غير الاءعلم فى جواز التبعض الرابع و الأربعون انه لو بقى على تقليد المجتهد الميئ فى مدّه متيقنا لتقليد المجتهد الحى فى  
وجوب البقاء او جوازه ثم ظهر له انه لم يقلد المجتهد الحى فلا بد له من استيناف التقليد عن المجتهد الحى فى وجوب البقاء او  
العدول لكن لا يجب عليه قضاء عباداته نظير الجاهل القاصر بناء على كون القضاء بالفرض الجديد و عدم شمول ادله وجوب  
القضاء قضيه ظهورها فى الترك بالكلية و عدم شمولها للاتيان بالعباده على وجه فاسد الا ان يقال بقضاء الاستقراء بوجوب  
القضاء فى كل ما يجب فيه الاعاده كما ربما نقله سيدنا عن الشيخ فى العده مع انه لم يثبت فساد العباده فى المقام بناء على كون  
وجوب الاجتهاد من باب التوصل و على ذلك المنوال الحال فى التقليد فى الفروع اعنى ما لو اتى بعباده او عبادات متيقنا للتقليد  
ثم ظهر له عدم التقليد الخامس و الاربعون انه لو بقى على تقليد المجتهد الميئ فى



مدّه متيقنا لتقليد المجتهد الحيّ ثم شك في وقوع التقليد فلا بدّ له من استيناف التقليد ايضاً في وجوب البقاء او وجوب العدول لكن بناء على اعتبار الاستصحاب في الشك السارى يجب البقاء على ما مرّ بناء على كون اعتبار الاستصحاب من باب العزيمه و بما ذكر يظهر الحال فيما لو تيقن التقليد شك في بعض المسائل الفرعيّه و وقوع التقليد السادس و الاربعون انه لو دار القول بين المجتهدين الاحياء بين القول بوجوب البقاء او جوازه و القول بوجوب العدول و كان البقاء اسهل فهل يجوز البناء على البقاء بملاحظه السّهوله على تقدير مساواه المجتهدين المذكورين او حكم عقل المقلمد لعدم وجوب تقليد الاعلم ام لا اقول انه لا اشكال في الجواز بناء على كون وجوب الاجتهاد و التقليد من باب التوضيل و اما بناء على اشتراط صحه العباده بهما فيتاتى الاشكال إلا ان يقال ان المفروض عدم مداخله قصد القربه في اعتبار الاجتهاد و التقليد و لو بناء على اشتراط صحه العباده فلا مجال لممانعه قصد السّهوله و بما سمعت يظهر الحال في التقليد في الفروع مع قصد السّهوله على تقدير مساواه المجتهدين او حكم عقل المقلمد بعدم وجوب تقليد الاعلم السابع و الأربعون

انه اذا قلد مجتهداً في حكم فهل يجوز له العدول عن ذلك المجتهد في حال حياته في ذلك الحكم الى مجتهد آخر على فرض التساوى او عدم وجوب تقليد الاعلم ام لا- فنقول ان العدول اما ان يكون في العمل الماضى او في العمل المستقبل اما الاول فيتاتى الكلام فيه تاره في تكرار التقليد و اخرى في تكرار العمل و على الثانى اما ان يكون العمل من العبادات و اما ان يكون من المعاملات و كيف كان لا- داعى على تكرار التقليد الا- تكرار العمل لكن لا داعى على تكرار العمل الا كون العمل في المره الثانيه موافقا للاحتياط لكن لا حاجه في الاحتياط الى تكرار التقليد و بالجملة يمكن ان يقال ان الامثال يقتضى الاجزاء بحكم العقل كما هو الاظهر فيما ثبت فيه وجوب الواجب بالامر او بالاجماع او بالعقل او الامر يدلّ على الاجزاء فيما ثبت فيه وجوب الواجب بالامر كما هو المشهور و بعد حصول الاجزاء ينقطع التكليف فلا تكليف بعد اداء العباده بالتقليد لا بالتقليد و لا بالعباده فتكرار التقليد من باب البدعه فضلاً عن تكرار العباده هذا لو كان العمل من باب العبادات و اما لو كان العمل من باب المعاملات فتكرار التقليد من باب البدعه لكّنه يندفع بانه مبنّى على كون المدار في

على كون المدار في البدعه على ادخال ما ليس من الدين بقصد أنه من الدين كما هو المشهور و بمعنى البدعه احترازا بزياده قصد أنه من الدين عن ظنون المجتهدين على تقدير المخالفه للواقع بخروجها عن البدعه على التقدير المذكور بلا شبهه لكن المقصود بالقصد ان كان هو التصور فلا ريب ان التصور لا يوجب شيئا من الآثار فى شىء من الموارد فتصور ما ليس من الدين لا- يوجب تطرق البدعه و لا الحرمة و ان كان المقصود بذلك التصديق و الاعتقاد فلا ريب أنه بعد الاعتقاد بخروج شىء من الدين يمتنع الاعتقاد بدخوله فى الدين سواء كان كل من الاعتقادين من باب العلم او كان من باب الظن او كان احدهما من باب العلم و كان الآخر من باب الظن قضيه امتناع الاعتقاد بطرفى التقيض لاستلزام جواز الاعتقاد بطرفى التقيض لجواز اجتماع التقيضين نعم يمكن الاعتقاد بدخول ما ليس من الدين فى الدين باعتقاد مقرون بالفساد من جهه ابتناؤه على الحرص و التخمين او من باب تقليد فاسد فعلى كل من الوجهين يتاتى البدعه فى فعل الشخص بنفسه خاليا عن اظهار شرعيه للغير كما انه يتاتى البدعه فى اظهار شرعيه ما ليس بمشروع للغير بالقول او الفعل فلا يتم دعوى حرمة تكرار التقليد و لا حرمة تكرار العمل و قد حرّنا الكلام فى البدعه فى البشارات فى بحث التسامح فى المندوبات نعم يمكن اتمام دعوى حرمة تكرار العباده بناء على اصاله حرمة العباده كما هو مقتضى بعض الكلمات لكن زيّفناه فى محلّه فغايه الامر كون التقليد من باب اللغو لما سمعت من انه لا داعى لتكرار التقليد الا تكرار العمل و لا داعى لتكرار العمل الا كون العمل فى المره الثانيه موافقا للاحتياط لكن لا حاجه فى الاحتياط الى تكرار التقليد بلا شبهه هذا كله فى العدول بمره واحده و اما تكرار العدول فهو يوجب الهرج و المرج و اما البدعه فلا- يتم تطرقها فى التقليد و لا- فى العمل كما يظهر مما مرّ بل هو مقطوع الحرمة فى الشريعة و يمكن ان يقال ان الظاهر من جماعه من المؤلف و المخالف قيام على عدم جواز العدول فى المقام و فيه الكفايه و لو بناء على كون حجيه التقليد من باب الظن بناء الاجماع على حجيه الظن فى الاصول اذ مرجع الامر فى المقام الى قيام ظن على عدم حجيه ظن مع اختلاف الظن فى النوع من حيث الظان لاختلاف الظان هنا من حيث المقلمد و المجتهد و الحق تقديم الاول كما أنه لو قام ظن على عدم حجيه الظن مع اختلاف الظنين نوعا من حيث انفسهما مع اتحاد الظان

اي المجتهد فالحق تقديم الأوّل كما مرّ فلو قد مجتهدا في عدم نجاسه الماء القليل بملاقاه النجاسه فتوّضاً منه و صلّى لا يجوز له ان يقلّم من يقول بالنجاسه فيتاتى بالصّلاه مره نعم استحباب الاعاده و القضاء من باب الاحتياط امر آخر لا يعدّ عدداً لا ولا حاجه في الاحتياط الى العدول لكن الخطب اسهل سهل في المقام اذا صل التقليد لا يتفق الا من اندر نادر من جهه غلبه عدم المبالاه فمن اين يتفق تكرار التقليد في العمل الماضي و انى يتفق هذا و باليقين اقطع انه لم يتفق و لا يتفق الى يوم القيمه و اما الثاني فاما ان يكون قبل العمل او بعده اما الأوّل فاختلفوا فيه فظاهر الفاضلين في المعبر و النهايتين و التذكره و التهذيب جوازه حيث أنّهم حكموا الجواز العدول بعد العمل و مقتضاه القول لجواز العدول قبل العمل ايضاً بل بالاولويّه و اختاره سيّدنا و عن الذكري القول بعدم الجواز و ارتضاه العلامة النجفي في كشف الغطاء و استظهره الوالد الماجد ره و للقول الأوّل الاصل فانه كان مخيراً قبل التقليد و الاستصحاب يقتضى بقاء التخيير و ينقذ القدح فيه بما تقدّم مع انه يمكن ان يقال انه بالتزام الحكم قد امثل ما وجب عليه و الامتثال يقتضى الاجزاء فلا وجوب بعد ذلك بل التقليد بعد ذلك بدعه لكن يظهر الايراد عليه بما تقدّم و مع هذا يمكن ان يقال ان غايه الامر في تكرار التقليد كونه في المره الثانيه خالياً عن الامر قضيه ان الامتثال يقتضى الاجزاء و لو فرضاً حرمة ذلك فحرمة لا توجب فساد العمل لو كان من باب العبادات فخلوّه عن الامر لا يوجب الفساد بعد عدم كون الامر موجبا للفساد بناء على كون وجوب التقليد من باب الوجوب التوصلّي اذ الواجبات التوصلّيه يسقط وجوبها بالحرام كما في غسل الثوب بالماء المغصوب و قطع المسافه للحج بناء على وجوب مقدّمه الواجب بدابه غصبيّه نعم العباده في المره الثانيه فاسده بناء على كون عدم الامر موجبا للفساد مع قطع النظر عن كونها موجبه للاحتياط لكن الاحتياط لا يقتضى تكرار التقليد كما مرّ بالاتيان بالمعامله مره ثانيه من باب تحصيل الحاصل لكون المفروض ترتب الاثر على المعامله في المره الاولى بحسب الظاهر لكن الاحتياط امر آخر إلا انه لا يقتضى تكرار كما مرّ لكن نقول انه فرق بين توصليّه وجوب التقليد و سائر الواجبات التوصليّه اذ اختلاف الوقوع في سائر الواجبات التوصليّه لا يوجب الاختلاف في كيفية حصول اصل المأمور به لا ظاهراً و لا واقعا بخلاف التقليد فانه لو كان على وجه محرم لا يكفي في صحه العباده و المعامله بحسب الظاهر نعم لو فرض

كون العباده او المعامله صحيحه فى الواقع مع حرمه التقليد على حسب فرض كون فتاوى المجتهد مطابقه للواقع ففيه الكفايه واقعا لكن لا ينكشف حال الواقع فى هذه النشأه فلو اتى المقلد بالعباده الواقع مع حرمه مطابقه لفتاوى المجتهد الثانى لا يحصل البراءه الظاهريه (١) بتقليد غير القابل من جهه سقوط الواجبات التوصلية بالحرام و بوجه آخر سقوط الواجبات التوصلية بالحرام انما يتاتى على تقدير حصول الوصول الى المأمور به بحصول المأمور به كما سمعت فى غسل الثوب بالماء المغصوب و قطع المسافه للحج بدابه مغصوبه و لو كان التقليد على وجه محرم كما فى باب العدول على فرض حرمة فلا يثبت الوصول الى الواقع فلا يثبت البراءه فى الظاهر نعم لو ثبت الوصول الى الواقع يثبت البراءه لكن من اين يتفق الاطلاع على الواقع و انى يتفق هذا فى هذه النشأه و مع ذلك نقول انه يمكن القدح فى دعوى انقطاع وجوب التقليد بالاخذ الاوّل بان الواجب من المقدمات الواجبه للواجبات انما هو ما يوصل الى ذى المقدمه لا ما يمكن التوصل به الى ذى المقدمه و بعبارة اخرى المدار فى وجوب المقدمه على فعلية التوصل لا- امكان التوصل فبالاخذ الاوّل لا ينقطع الخطاب لو ينتهى امر المقلد الى العدول فوجوب الاخذ الاوّل مراعاتى بحسب الظاهر و منوط بعدم تحقق العدول لكن يشكل ذلك بان المدار فى مقدمه الواجب و ان كان على فعلية التوصل لكن المدار على التوصل الجائز و اما التوصل الحرام فهو خارج عن الوجوب و بعبارة اخرى ما يتصف بالوجوب من المقدمه انما هو المقدمه المباحه و اما المقدمه المحرمه فلا تتصف بالوجوب نعم سقوط الوجوب بها امر آخر قد تقدم الكلام فيه فلو لم يخبر العدول لا- يتصف الاخذ الثانى بالوجوب و قد حررنا فى الرساله فى المعموله ان وجوب الطهارات نفسى او غيرى الكلام فى مراتب مقدمه الواجب من حيث ان المدار على التوقف او التوصل و على الثانى يختص الوجوب بصوره امكان ذى المقدمه او يعم لصوره امتناع ذى المقدمه و على الاول يختص الوجوب بصوره فعلية التوصل او يكفى امكان التوصل و على الاوّل يمكن الوجوب فى صوره عدم اراده ذى المقدمه او يمتنع الوجوب فى هذه الصوره و استدلال للقول الاخير بآيه بالالتزام الحكم صار فقيها فيه و امثل الامر بالتفقه فيه و الامر يقتضى الاجزاء فلا امر بعد ذلك بل الالتزام مره اخرى من باب المبدعه و يظهر الكلام فيه بما تقدم و استدلال له ايضا بان العدول رد على المجتهد و ما ورد من ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة و حرامه حرام الى يوم القيمة و ضعفهما ظاهر و التحقيق انه ان قلنا بكون الكلام فى حجه قول المجتهد الثانى اى كون

ص: ٩٤٩

(١-١) و إن طابقت فتاوى المجتهد الثانى بتمامها مع الواقع و الا يلزم حصول البراءه الظاهريه

الكلام فى الحكم الوضعى بناء على ثبوت الحكم الوضعى و كون الحجىه من الاحكام الوضعيه فلا يجوز العدول و ان قلنا بكون الكلام فى جواز العمل يقول المجتهد الثانى اى كون الكلام فى الحكم التكليفى فان قلنا بوجود الاحتياط فى باب الشك فى المكلف به من حيث الجزئيه او الشرطيه او المانعيه فلا- يجوز العدول ايضا و اما ان قلنا بحكومه اصل البراءه فى باب الشك المذكور كما هو الاظهر فيجوز العدول و الامر واضح بناء على اشتراط صحه العباده بالاجتهاد او التقليد و اما بناء على كون وجوبهما من باب الوجوب التوصلى فلا يخرج الامر عن الاشتراط غايه الامر كون الامر من قبيل غسل الثوب للصلاه فلا يخرج الامر عما ذكر من اختلاف الحال باختلاف القولين و يمكن ان يقال ان التقليد من باب الشرط التوصلى كالاختصاص بناء على ما هو الحق من عدم اشتراط صحه العباده بالاجتهاد و التقليد و كونهما من باب الواجبات التوصليه و النزاع فى باب الشك المذكور انما يختص بالجزء التبعدى و الشرط التبعدى و لا يجرى فى الشك فى الجزء التوصلى لا من باب العموم و لا من باب الاطراد و الغرض ان النزاع فى الشك فى ممانعه وصف الجزء و الشرط يختص بممانعه وصف الجزء التبعدى و ممانعه وصف الشرط التبعدى و لا يجرى فى الشك فى ممانعه الجزء التوصلى و ممانعه الشك فى وصف الجزء التوصلى و لا يكون الغرض ان النزاع يختص بالشك فى جزئيه الجزء التبعدى و الشك فى شرطيه الشرط (1) كما ربما يساعده ظاهر العباده اذ لا فرق فى جريان النزاع فى الشك فى الجزئيه و الشرطيه بين الجزء التبعدى و الشرط التبعدى و الجزء التوصلى و الشرط التوصلى مع ان الجزء التوصلى مفروض الجزئيه و لا محيص من الاتيان بها فكيف يتاتى الشك فى جزئيه و يندفع ذلك بان الاقوى عموم النزاع للجزء التوصلى و الشرط التوصلى و لا اقل من اطراد النزاع فيهما لو قلت بعدم عموم النزاع لهما لندرتهما قضيه انصراف كلماتهم الى ما هو الشائع و الغالب فى عموم الموارد و منشأ ذلك ان الاظهر دلالة النهى عن العباده مقيده بالجزء التوصلى او الشرط التوصلى مقرونا بامر كما لو قيل لا- تصل معتمدا فى الهبوط على شىء او قيل لا تصل مع غسل ثوبك بالماء المغصوب على فساد العباده و المنهى عنه من باب المنهى عنه لوصفه بناء على كون المدار فى المنهى عنه لوصفه على تعلق النهى بالعباده او المعامله من جهة الاقتران بالوصف لا تعلق النهى بنفس الوصف كما يقتضيه كلام القطب الشيرازى و قد نفيناه فى محلّه و المرجع الى دلالة النهى على افساد الجزء و الشرط المذكورين من جهة وصفهما للعباده كما ان المرجع فى دلالة النهى فى النهى عنه لوصفه الى افساد الوصف للعباده او المعامله لكن الوصف هنا انما

ص: ٩٥٠

(١-١) التبعدى و لا يجرى فى الشك فى جزئيه الجزء التوصلى و الشك فى شرطيه الشرط التبعدى

انما يتعلّق بالجزء و الشرط بالاصاله لكن يصحّ اسناده الى العباده و المعامله هنا باعتبار ان الاضافه يكفى فيها ادنى الملايسه و كذا الاظهر دلاله النهى عن الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى مقرونا بامر مقيدا بالعباده كما لو قيل لا تهبط فى الصّلاه معتمدا على شىء او قيل لا تغسل ثوبك للصّلاه بالماء المغصوب على افساد المنهّى عنه اعنى الجزء و الشرط التوّصّلى فى حال الاقتران بامر للعباده و المنهّى عنه من باب عنوان غير معروف و هو ان النهى عن الشىء مقيدا بالعباده او المعامله يقتضى الافساد و من هذا ان الاظهر فى محرّمات الصّلاه كونها موجبه للفساد و قد حرّم من فوائد ذلك من لم يصل الى حقيقه و من هذا انه قد وقع الاكثر من الفقهاء القدماء و المتأخرين بل كلهم فى حيض يبص فى باب افساد المحرّمات الصّلاه و قد حرّنا الحال فى محلّه باسبوط وجه مع مزيد عناوين كثيره لم يسبقنى اليها سابق و لا اظن ان يلحقنى بمثلها لا حق و الموجب لتوهم اختصاص النزاع فى الشك المذكور بالجزء التّعدي و الشرط تمانع عن فساد للجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى و كذا افسادهما للعباده قضيه ان المفروض تحقق الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى و لو كان على وجه محرّم اذ يكفى وجود الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى فى صحه العباده بعد كون المفروض وجود سائر الاجزاء و انتفاع الموانع من جهات اخرى اذ يكفى فى وجود الشىء وجود اجزائه و شرائطه و انتفاء موانعه فبعد تحقق الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى لا مجال لفسادهما كيف لا و لا يكون شىء من الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى مما من شأنه الصّحه و الفساد و كذا لا مجال لافسادهما للعباده لكن يندفع ذلك بان توصليّه الجزء و الشرط تمانع عن فساد الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى لكنها لا تمانع عن افساد الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى لكنها لا تمانع عن افساد الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى فى حال اقترانهما بامر للعباده بافساد الجزء او الشرط حال الاقتران بامر للعباده فلو تعلّق النهى بالعباده فى حال اقتران الجزء التوّصّلى او الشرط التوّصّلى بامر فالنّهى يقتضى فساد العباده بافساد الجزء التوّصّلى او الشرط التوّصّلى حال الاقتران بامر للعباده و لو تعلّق النهى بالجزء التوّصّلى او الشرط التوّصّلى فى حال اقترانهما بامر مقيدا بالعباده فالنّهى يقتضى افساد الجزء او الشرط حال الاقتران بامر للعباده و لا ينبغى الارتباب فيما ذكر نعم ربما يتراءى بادى الراى الفرق بين الجزء التوّصّلى و الشرط التوّصّلى بان المرجع فى النهى عن الصّلاه بالهبوط المقرون بالاعتماد او النهى عن الهبوط المقرون بالاعتماد الى افساد الهبوط المقرون بالاعتماد للصّلاه مع حصول الوصله و المرجع فى النهى

عن الصَّيِّئِ لاه مع غسل الثَّوب بالماء المغصوب او النَّهْي عن غسل الثَّوب بالماء المغصوب للصَّلاه الى عدم حصول الوصله اى عدم حصول الشَّرط حيث ان تحقق الشَّرط يوجب تحقق المشروط فكيف تحقق المشروط يوجب فساد المشروط كيف لا و لا مجال لان يكون المصلح مفسد او جهه الفرق ان الاشتراط لما كان من جانب الشَّارع فلا مجال لحكم الشَّارع بافساد المصلح و الا يلزم اجتماع النقيضين فى حكم الشَّارع و اما الجزء فلما كان عاديا فلا باس بحكم الشَّارع على خلاف المعتاد لكنك خبير بان الجزء التوضيلى موجب لاصلاح الكل ايض فلا- مجال لكونه مفسدا شرعا مع كونه مصلحا عادة فلا- بد فى الحكم بكون الهبوط المقرون بالاعتماد مفسدا للصَّيِّئ لاه من ارتكاب التخصيص بكون الاصلاح العادى فى غير صورته الاقتران بالاعتماد كيف لا و لو كان الهبوط المقرون بالاعتماد موجب لفساد الصَّلاه فيفسد السَّجده الشرعيه فلم يتحصل الوصله و المتحصل انما هو الوصله الى صورته السَّجده المشروعه فلا- فرق بين الجزء التوضيلى و الشَّرط التوضيلى فى ان كلا منهما بعد الاقتران بامر يمنع عن حصول الوصله بناء على دلالة النَّهْي عن الجزء او الشَّرط و النَّهْي عن الكل او المشروط على الفساد و بعد ما مرَّ اقول ان شرح الحال مع مزيد تنقيح المقال يقتضى ان يقال ان النَّهْي تاره يتعلَّق بشىء خارج عن العباده غير مربوط بها حالكونه مقرونا بالعباده فاقتران الشىء بالعباده عله لتعلَّق النَّهْي اليه و قيد للنَّهْي و هو كما لو قيل لا تنظر الى اجنبيه فى الصَّيِّئ لاه و قد يتعلَّق بشىء مقرون بالعباده بكون الشىء جزء للعباده شرعا او عادة فالاقتران قيد للمنهى عنه و هو كما لو قيل لا تقرأ الحمد و السَّوره فى الظهرين جهرا او قيل لا تصعد و لا تهبط فى الصَّيِّئ لاه معتمدا على شىء و النَّهْي فى كل من الصَّورتين يقتضى افساد المنهى عنه للعباده لكن فى الصَّوره الثانيه لو كان الجزء شرعيًا ففساد العباده تاره من جهه دلالة النَّهْي على افساد المنهى عنه للعباده و اخرى من جهه استلزام فساد المنهى عنه لفساد المنهى عنه و امَّا لو كان الجزء عاديًا ففساد العباده من الجهه الاولى فقط و يفترق الصَّورتان بان حكم العقل بالافساد فى الصَّوره الاولى بملاحظه مقدمه هى انَّ الظَّاهر كون تخصيص النَّهْي عن الشىء المقيد بالعباده فى تلو النَّهْي من جهه افساده للعباده و اما فى الصَّوره الثانيه فالعقل يحكم بالافساد ابتداء اى بدون توسط الواسطه نظير حكمه بالفساد فى تعلَّق النَّهْي بالعباده و من قبيل الصَّوره الثانيه الاتيان بالمشكوك فيه فى الصَّلاه من كثير الشكَّ بعد الشكَّ فى الاتيان به او بعد الشكَّ فى صحه الماتى به بناء على كون اعتبار الشكَّ من كثير الشكَّ من باب العزيمه كما ادعى الوالد الماجد ره

كونه الظاهر من الفتاوى بل ادعى السيّد السند العلّي في الرياض كونه الظاهر من النصوص و الفتاوى لكن حكم المقدّس بكونه من باب الرخصه و ربّما حكم في الرياض و غيره ببطلان الصّيه لانه لو كان المشكوك فيه الماتى به ممكنا لكنه يضعف بان الظاهر مما دلّ على كون الزيادة سهوا موجبه لبطلان الصّيه لانه انما هو الزيادة الواقعيه بعد صحه المزيد عليه و هي غير ثابتة في المقام لاحتمال عدم الاتيان بالمشكوك فيه لو كان الشك في الاتيان و احتمال فساد الماتى به لو كان الشك في الصحه و مع هذا يمكن ان يقال بعدم اقتضاء حرمه الالتفات الى الشك في صورته كثره الشك المستفاده من الامر بالمضى او الاخبار به بقوله ع فامض و مضى للافساد لاحتمال كون التحريم من جهه انجرار الامر الى الوسواس كما انه يمكن القول بعدم اقتضاء النهى عن الوسواس للافساد لاحتمال كونه من جهه انجرار الامر الى وقوع الشخص في بعت شديد بل اختلال امر معيشه حيث ان دلالة النهى على الفساد فضلا عن الدلاه على الافساد انما تتم لو لم يكن الظاهر او المحتمل بالاحتمال المساوى كون النهى لجهه اخرى غير الفساد و الافساد و مع هذا لو صحّ الصّيه لانه بدون الاتيان بالمشكوك فيه لو كان الشك في الاتيان و بدون تكراره لو كان الشك في صحه الماتى به او لا فغايه الامر ادخال الحرام في الصّيه لانه لا مجال فيه للقول بفساد الصّيه لانه نعم مقتضى كلام جماعه منهم المقدّس و شيخنا البهائي القول بفساد العباده بمقارنه الحرام و ليس بشيء و شرح الحال موكول الى ما حرّراه في بحث دلالة النهى على الفساد و بحث اجتماع الامر و النهى و اما الثاني فاختلّفوا فيه ايضا فحكم الفاضلان في الكتب الماضيه بجواز الرجوع و هو المنقول عن ثاني المحققين و ثاني الشّهيدين و عن الذكرى القول بعدم الجواز و اختاره في القوانين و كشف الغطاء و اليه الوالد الماجد ره و بعض الفحول و سيّدنا و نقل الوالد الماجد ره القول بذلك عن النهايه و المنيه بل نقل عنهما نقل الاجماع على ذلك و فصل العميدى بانه ان تجدد ظنه برجحان المجتهد الثاني في العلم و الورع جاز العدول اليه و إلا فلا- يجوز و للقول بالجواز استصحاب التخيير الثابت قبل التقليد كما تقدّم الاستدلال به على جواز العدول في حال حيوه المجتهد في العمل الماضي و امكان الاستدلال به على جواز العدول بعد موت المجتهد و يظهر الكلام فيه بما مرّ و يمكن الاستدلال على عدم الجواز بان العدول يفضى الى الهرج و المرج و بانه يستلزم الجمع بين المتقابلين و به يحصل العلم بعدم احد العاملين مع الواقع فلا- يحصل البراءه الظاهريه كما تقدّم امكان الاستدلال بهما على وجوب البقاء بعد موت مع المجتهد بسط الكلام في الوجه الثاني و يظهر القدرح فيهما



بما تقدّم و يمكن الاستدلال على ذلك بالاجماع المنقول في النهايه و المنيه على ما سمعت نقله من الوالد الماجد ره لكن يشكل ذلك بان الظاهر ان الاجماع المنقول في النهايه و المنيه انما هو بالنسبه الى العمل الماضى قال في النهايه اذا تبع العامى بعض المجتهدين فى حكم حادثه و عمل بقوله فيها لم يجر الرجوع عنه فى ذلك الحكم الى غيره اجماعا و الوجه عندى جواز العدول فى مساويه لا فيه نفسه و قال فى المنيه اذا قلّم العامى احد المجتهدين المتساويين فى ظنه فى حكم حادثه و عمل على فتواه فيها لم يجر له الرجوع عنه فى ذلك الحكم الى غيره اجماعا و جوز بعضهم العدول عنه فى مساوى ذلك الحكم لا فيه بعينه و هو اختيار المصنّف فان الظاهر ان المراد بالحكم هو حكم الحادثه التى قلّم فيها و يرشد الى ذلك انه لا بدّ فى الاشاره من الرجوع الى ما تقدّم بجميع خصوصياته فالمشار اليه فى عبارته النهايه و المنيه انما هو الحكم المتعلّق بالحادثه المتشخصه اعنى الحكم الجزئى و لا يكون المشار اليه هو الحكم الكلى كما يتنى عليه ما صنعه الوالد الماجد ره كيف لا و لو قيل غلام زيد و هو فاسق مات يرجع الضمير الى الغلام الجزئى لا الغلام الكلى و يرشد الى ذلك ايضا ان ما يليق بقيام الاجماع على عدم جوازه انما هو العدول فى العمل الماضى لا العمل المستقبل و مع ما ذكر نقول انه لو كان الاشاره راجعه الى الحكم الكلى لقليل اذا تبع بعض المجتهدين فى حكم من دون اضافته الحكم الى الحادثه و بعد هذا اقول انه لا اقل من دوران الامر فى الاشاره بين الرجوع الى الحكم الجزئى و الرجوع الى الحكم الكلى فلا يتم ما نقله الوالد الماجد ره فضلا عن الاستدلال المذكور و اما التفصيل المذكور فهو فى غير مورد النزاع اذ النزاع انما هو فى صورته عدم تجدد الظن برجحان المجتهد الثانى فى العلم على القول بوجوب تقليد الاعلم بناء على وجوب العدول الى الاعلم و مع هذا يمكن ان يقال ان الظاهر منه اعتبار الزيادة فى العلم و الورع معا فى جواز العدول لكن اعتبار الزيادة فى الورع منضمه الى العلم او منفردة لم يتفق من احد فلا عبره باعتبار الزيادة فى جواز العدول لكنّه يندفع بان حكم فى المعالم بانه ان كان بعضهم ارجح فى العلم و العدالة من بعض تعين عليه تقليده فقال و هو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم و عن المحقق الثانى نقل الاجماع على وجوب تقليد الاعلم و الاورع من المجتهدين و عن جماعه من العامه كاحمد بن حنبل و ابن شريح و القفال القول بوجوب تقليد الاعلم و الاورع من المجتهدين و عن النهايه و الجعفريه و المقاصد العليه و المسالك و التمهيد بل المعارج و التهذيب و الذكرى و الدروس و المنيه على ما يمكن استفادته منها

القول بوجوب الاورع فى صورته المساواه فى العلم نعم عن المشهور القول بوجوب تقليد الاعلم و قال شيخنا البهائى و تقليد الافضل متعين عندنا و عن الفاضل الجواد نفى الخلاف عنه عندنا و عن المقدس نقل الاجماع على وجوب الافضل عن بعض و الظاهر عن كون البعض من الشيعه و عن المعارج و النهايه و التهذيب و المنيه و الدروس و القواعد و الذكري و الجعفرى و جامع المقاصد و التمهيد و غيرها وجوب التقليد الاعلم بل عن المعارج و النهايه و التهذيب و الدروس و الذكري و غيرها القول بوجوب تقليد الاعلم عند تعارض الاعلم و الاورع ثم انه لو قلد غير الاعلم فى حكم بناء على وجوب تقليد الاعلم من جهه عدم الاطلاع على الاعلم او عدم التمكن من تقليده او مع الاطلاع على الاعلم فيظهر الكلام فى جواز العدول فى العمل الماضى او فى العمل المستقبل قبل العمل او بعده بما تقدم من الكلام فى الصوره المذكوره بالنسبه الى موت المجتهد بعد تقليده كما هو المقصود بالاصاله فى رسم الرساله بقى ان الوالد الماجد ره قد زاد على الاقسام الثلاثه المتقدمه قسما رابعا و هو العدول عما قلده فيما يساويه لا فيه نفسه و نقل القول بالجواز عن النهايه و التفصيل المتقدمه عن المنيه عنه اقول انه قد تقدم عبارته النهايه و المنيه و الظاهر ان الغرض من المساوى فيما اختاره فى النهايه و نقله فى المنيه عن المتن و البعض و الظاهر ان المقصود بالبعض هو العلامه فى النهايه انما هو الحكم فى الواقعه المتجدده فالمرجع الى جواز العدول فى العمل المستقبل و هذا هو القسم الثالث من الاقسام المتقدمه و ايضا لم يذكر فى النهايه و المنيه قسما جديدا بل انما اختار فى النهايه القول بالجواز فيما يقابل ما نقل الاجماع على عدم جواز العدول فيه و عدم الجواز فيما نقل الاجماع على عدم جواز العدول فيه و اليه يرجع ما نقل فى المنيه من التفصيل فمرجع ما اختاره فى النهايه و ما نقله فى المنيه من التفصيل إلى القول بعدم جواز العدول فى العمل الماضى و الجواز فى العمل المستقبل لكن الظاهر مما اختاره فى النهايه و نقله فى المنيه كونه خارجا عن مورد الاجماع كيف لا و لم يفضل احد فى مورد بين مورد الاجماع و غيره و هذا صار موجبا لحسبان الوالد الماجد ره كون ما اختاره و نقله فى المنيه فى قسم جديد فالموجب لاختلال ما صنعه الوالد الماجد ره انما هو اختلال ما صنعه فى النهايه و المنيه و ايضا قد سمعت ان الظاهر ان المقصود بالبعض الذى نقل فى المنيه التفصيل عنه هو العلامه فى النهايه فنقل الوالد الماجد ره القول بالجواز عن العلامه فى النهايه و حكاية القول بالتفصيل عن المنيه كما ترى و بوجه آخر نقل الاجماع من النهايه و المنيه انما هو فى القسم الثانى مما فصل به فى النهايه و نقله فى المنيه فنقل الوالد

الماجد ره نقل الاجماع من النهايه و المنيه فى قسم و حكايه ما فصل به فى النهايه و نقله فى المنيه فى قسم آخر كما ترى لكن الموجب لاختلال ما وقع من الوالد الماجد ره انما هو اختلال ما وقع من النهايه و المنيه كما يظهر ممّا مرّ و يمكن ان يكون غرض الوالد الماجد ره من المساوى هو الوقعه الحادثه فى زمان حدوث الوقعه الاولى المامور فيها بتقليد المجتهد بملاحظه استدلاله على عدم جواز العدول بلزوم الجمع بين المتقابلين و الحكم بصحّه حكمين فى حال واحد مع العلم ببطلان احدهما لكنّه خارج عن مقصود النهايه و المنيه فلا وجه لنقله القول بالجواز عن النهايه و حكايه القول بالتفصيل عن المنيه فى ذلك و قد تحصل ممّا ذكر آنفا و سالفًا أنّه تطرّق الاشتباه على الوالد الماجد ره من وجوه احدها أنّه حمل العدول فى حكم الحادثه فى عباره النهايه و المنيه على العدول فى العمل المستقبل بعد العمل مع ان الغرض العدول فى العمل الماضى ثانياً أنّه جعل العدول فى المساوى و العين قبال العدول فى حكم الحادثه اى العمل الماضى مع انّ الغرض من العدول فى الغين انما هو العدول فى العمل الماضى ثالثاً أنّه حكى نقل الاجماع من النهايه و المنيه فى قسم و حكى ما فصل به النهايه و نقله فى المنيه من التفصيل فى قسم آخر مع ان نقل الاجماع من النهايه و المنيه انما هو فى القسم الثانى ممّا فصل به فى النهايه و نقله لكن الموجب لوقوع الوالد الماجد ره فى غيابت جبّ الاخيرين انما هو اختلال عباره النهايه و المنيه فى البين كما يظهر ممّا مرّ التاسع و الاربعون أنّه هل يجوز التبعض فى التقليد اعنى التقليد فى بعض عن بعض بعد التقليد فى بعض بناء على فرض التساوى او عدم وجوب تقليد الاعلم او لا يجوز ذلك عن المشهور القول بالاول و عن قوم القول بالثانى و يظهر من القولين التفصيل بين التزام الاخذ من واحد و عدمه بالثانى فى الاول و الاول فى الثانى و و يمكن الاستدلال على القول الاول بوجوه احدها نقل الاجماع كما استظهر الوالد الماجد ره من غير واحد لكنّه مدخول بانّه لا وثوق لى بتتالى الفتاوى فضلاً عن نقل الاجماع ثانياً اطلاق الآيات و الاخبار الدالّه على جواز التقليد لكن يحدشه أنّه مبنى على القول بكون اعتبار التقليد من باب التعبد و الاظهر ان اعتبار التقليد من باب الظنّ و لو قلنا بحجّيه الظنون الخاصّه فى حق المجتهد و ربما عكس بعض الفحول حيث بنى على حجّيه مطلق الظن للمجتهد و جرى على كون اعتبار التقليد من باب التعبد و يظهر شرح الحال بالرجوع الى الرّساله المعموله فى حجّيه الظنّ ثالثاً ظهور وقوعه

فى زمان الصّحابه و غيره فان الناس فى عموم الاعصار و الامصار كانوا يستفتون المفتين كيف اتفق و لا يلتزمون السّؤال عن واحد و لم ينكر عليهم احد من المعصومين روى و ارواح العالمين لهم الفداء و لا العلماء رضوان الله سبحانه عليهم بل قال العلامه النجفى فى كشف الغطاء و الظاهر ان جواز تقليد المجتهدين المتعدّدين فى مسائل متعدّده مقطوع به من تتبع السيره اقول ان مرجع صدر هذا الوجه الى الاستدلال بطريقه العقلاء و مرجع ذيله الى الاستدلال بالسّيره و الفرق بينهما ان المدار فى الأوّل على الاستدلال بالتقرير بعد القطع باستناد الامر المتداول بين الناس الى جيلهم انفسهم و الفرق بينه و بين الاستدلال بالعقل ان المدار فى الاخير على حكم عقل المستدلّ و غيره جزما بعد ترتيب ثلث مقدّمات كما حرّناه فى محلّه و المدار فى الأوّل على طريقه افراد الانسان من دون استنادها الى الجزم و ترتيب المقدّمات و المدار فى الاخير اعنى الاستدلال بالسّيره على الاستدلال بطريقه الناس من باب القطع باستنادها الى راي المعصوم عليه السّلم فعلا- او قولا و الاستدلال على الاخير من باب الاستدلال الاينى الاستدلال بالمعلول على العلّه كما لو قيل هذا محموم و كل محموم متعفن الاخلاط و الاستدلال على الاول من باب الاستدلال بالملزوم على اللانزم فهو خارج عن الاستدلال الاينى كما يظهر مما ذكر و هو خارج عن الاستدلال اللتى ايضا اذ المدار فيه على الاستدلال بالعلّه على المعلول اذ العلّه مقدمه على المعلول و الملزوم مقدم على اللانزم فهو خارج عن الاستدلال اللتى و الاينى معا لكن الاستدلال بطريقه العقلاء لا- يتم من اصله لانه انما يتم لو تم اطلاع ارباب العصمه روى و ارواح العالمين لهم الفداء على طريقه العقلاء بالاسباب العاديه و هو غير ثابت فى باب المفردات من موارد الاستدلال فضلا عن المركبات كتقديم الاستصحاب الوارد على المورد كما استدل عليه بطريقه العقلاء و اما الاستدلال بالسّيره فهو لا يتم ما لم يثبت استناد طريقه الناس الى راي المعصوم روى و ارواح العالمين لهم الفداء و منه المقام فلم يتم الاستدلال المذكور صدرا و لا ذيلا رابعها الاستصحاب حيث انه قبل تقليد البعض كان مخيرا فى اخذ البعض الآخر ممن شاء فبعد ذلك يقتضى الاستصحاب بقائه فيجوز اخذه عن البعض الآخر و يمكن ان يقال ان القدر الثابت من التخيير انما هو التخيير فى مجموع كليات الاحكام و اما التخيير فى الجميع فهو غير ثابت و التخيير فى المجموع قد ارتفع بالتقليد فى بعض الاحكام فالمستصحب غير معلوم الثبوت فى الزمان الأوّل و ما علم ثبوته فى الزمان الأوّل غير مستصحب بل مقتضى اصاله العدم بناء على

اعتبارها انتفاء المستصحب في الزمان الاول نظير ما مر في الايراد على التمسك بالاستصحاب على جواز البقاء في اصل العنوان البحوث عنه اعنى البقاء على التقليد بعد موت المجتهد من ان القدر الثابت هو التخيير في كليات الاحكام واما التخيير بين الجزئيات فهو غير ثابت فالمستصحب غير معلوم الثبوت في الزمان الاول غير مستصحب بل مقتضى اصله عدم بناء على اعتبارها انتفاء المستصحب في الزمان الاول و مع ذلك الاستدلال بالاستصحاب في الباب انما يتم بناء على اعتبارها في نفس الاحكام و يمكن الاستدلال على القول الثاني بان الاصل عدم حجيه قول الغير و القدر الثابت حجيه انما هو حجيه قول المجتهد الاول و اما حجيه قول المجتهد الثاني في بعض الاحكام بعد تقليد المجتهد الاول في بعض آخر من الاحكام فهو غير ثابت لكنك خبير بانه مبنى على كون الحجيه من الاحكام الوضعيه و الاظهر و ان كان ثبوت الحكم الوضعي في الجملة لكن الحجيه لا تكون منه على الاظهر كما مر فاذاً يمكن ان يقال ان الكلام في المقام انما هو في الحكم التكليفي اعنى وجوب ان يعمل المقلد في بعض الاحكام الذي لم يقلد فيه من المجتهد الاول بقول المجتهد الثاني و مقتضى اصل البراءه جواز العمل بقول المجتهد الثاني بناء على حكومه اصل البراءه في الشك في المكلف به كما هو الاظهر و اما بناء على وجوب الاحتياط في الشك المذكور فلا يجوز العمل بقول المجتهد الثاني و يظهر الحال بما مر في جواز العدول عن التقليد في حال حيوة المجتهد و الامر في المقام اظهر لو كان الحكم الثاني يتعلق بالعباده الاولى بالتى عمل في بعض احكامها بقول المجتهد الاول لكن نقول انه لو قلد مجتهدا في حكم بناء على مدرك اجتهادي او مدرك عملي لا يجوز له تقليد مجتهد آخر في حكم آخر مبنى على مدرك آخر اجتهادي او عملي يناقض المدرك الاول مع العلم بتناقض المدركين في عمليين كالصلاه و الصوم فضلا مبنى عن عمل واحد اذا التقليد و ان كان في الجزئي لكنه يستلزم الجمع بين المتناقضين في تقليد الكلي اى التقليد في المدرك فيلزم العلم ببطلان العباده لو تعلق الحكمان بعباده واحده و يلزم العلم ببطلان إحدى العبادتين لو تعلق الحكمان بعبادتين فلا يحصيل البراءه الظاهرية فلو قلد مجتهدا في فساد الصلاه مثلا بواسطة انتفاء شىء اعتمادا من المجتهد في شرطيه الشىء على الشهره لا يجوز له تقليد مجتهد آخر في صحه الصوم مع انتفاء شىء اعتمادا من المجتهد على عدم اعتبار الشهره في شرطيه ذلك الشىء قضيه ابتناء الشرطيه على الشهره مع القول بحكومه اصل البراءه في باب الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه لو اطرذ النزاع في حكومه

اصل البراءه و وجوب الاحتياط فى باب الشك المذكور لو كان مدرک الجزئيه او الشرطيه او المانعیه هو الشهره فضلا عما لو كان التقليد فى الصحه و الفساد بالنسبه الى شيئين فى الصلاه مثلا و لو قلد مجتهدا فى فساد الصلاه مثلا اعتمادا من المجتهد على وجوب الاحتياط فى الشك المذكور لا يجوز له تقليد مجتهد آخر فى صحه الصوم اعتمادا من المجتهد على اصل البرائه فى شك المذكور فضلا عما لو كان التقليد فى الصحه فضلا عما لو كان التقليد فى الصحه و الفساد بالنسبه الى شيئين فى الصلاه مثلا و يمكن ان يقال ان ما ذكر من لزوم الجمع بين المتناقضين على تقليد العلم بالمدرک و العلم ببطلان احد العلمين انما يتم لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل العملى لكنه لا يتم لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل الاجتهادى اذ غايه الامر فى هذه الصوره العلم ببطلان احد المدرکين لكن لا يلزم من العلم ببطلان احد المدرکين العلم ببطلان احد الحكمين لو حصل العلم به لاحتمال ثبوت الحكم بدليل آخر و تطابق كل من الحكمين مع الواقع فلا مانع من التبعض مع صدق اجتهاد المجتهدين كما هو المفروض فلا- باس بالتبعض فى تلك الصوره و لو كان فى عباده واحده لحصول البراءه الظاهريه و فيه الكفايه إلا ان يقال انه لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل الاجتهادى فبالتبعض يلزم الجمع بين المتناقضين فى حجه المدرک كالشهره مثلا- لكنه يضعف بان حجه الشهره و عدمها بالنسبه الى المجتهد خاصه و ليس الامر فى الحجته و عدمها تقليديا فلا يلزم محذور على تقدير التبعض مع استناد الحكمين الى دليلين اجتهاديين و اما لو كان مستند الحكمين من باب الدليل العملى فيشترك فيه المجتهد و المقلد فبالتبعض يلزم المحذور اعنى لزوم الجمع بين المتناقضين فى حجه المدرک و بعبارة اخرى حكم الله سبحانه بالنسبه الى الناس باسرههم سواء سواء كان تكليفيا او وضعيا واقعا او ظاهريا و اما حجه الادله فانما هى تختص بالمجتهد و لذا لا يكون الظن المستفاد من الشهره تقليديا و حجه فى حق المقلد كالمجتهد بل حجه مختصه فبالتبعض لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل الاجتهادى لا يلزم العلم ببطلان احد الحكمين على تقليد العلم بالمدرک فلا يلزم العلم ببطلان العمل فضلا عن العلمين بل اقصى ما يلزم من التبعض فى هذه الصوره انما هو العلم ببطلان القول لحجه الشهره مثلا او عدمها و من العلم ببطلان احدهما لا يلزم العلم ببطلان احد الحكمين فلا يلزم العلم ببطلان العمل فضلا عن العلمين و بعبارة ثلثه لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل العمل يجتمع حکمان واقعى و ظاهرى و لا يمكن الامتثال بالنسبه الى الحكم الظاهرى مع الجمع بين المتناقضين للعلم ببطلان احد الحكمين الظاهريين فلا يجوز التبعض و اما لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل الاجتهادى

فالحكم منحصر في الحكم الواقعي و بالجمع بين المتناقضين لا يحصل العلم ببطان احد الحكمين بالنسبه الى الواقع كما سمعت فلا باس بالتبعض و يمكن ان يقال ان مبنى التقليد على الظاهر فلا يقدح العلم الاجمالي بعدم ثبوت احد الحكمين الظاهريين في إحدى الواقعتين في الواقع كما في صورته رجوع المجتهد في الواقع كما فلا باس بالتبعض لو كان مدرک الحكمين من باب الدليل العملي لكنه يشكل بانه لو كان التبعض في عبادته واحده اى كان كل من الحكمين متعلقا بعبادته واحده فيحصل العلم الاجمالي بمخالفة العباده للواقع فلا مجال لصحة العباده ظاهرا إلا ان يقال انه لا يحصل العلم ببطان العباده الواحده بواسطه التبعض و الجمع بين الحكمين الظاهريين فيها لاحتمال كون الحكم الظاهري هو البراءه فلا يحصل العلم ببطان العباده بادخال المشكوك فيه بناء على القول بوجود الاحتياط في الشك في الجزئيه او الشرطيه او المانعيه لا بحسب الظاهر و لا بحسب الواقع اما الاول فلاستناد الادخال الى طريق معتبر اعنى التقليد و اما الثانى فلانه المفروض حيث ان النزاع في باب الشك المذكور انما هو في صورته عدم احتمال ادخال المشكوك فيه بالصحة و ان قلت انه لا يتمشى قصد القربه مع القطع الاجمالي بمخالفة الواقع قلت انه يكفى مجرد احتمال الصحة في قصد القربه و من هذا صحه العباده بناء على عدم التسامح في المندوبات لو كان الاتيان بها بداعى الاحتمال بل من ذلك ان التزلزل لا- ينافى قصد القربه ثم انه لا فرق في جواز التبعض على القول به او في صورته القول به بين الاختيار و الاضطرار و لا بين القليل و الكثير و لا بين قصد التسهيل و غيره ثم ان النزاع فيما لو كان بعض الاحكام الذى يريد المقلد ان يقلد فيه من المجتهد الثانى خلافا و إلا فلا اشكال في جواز التبعض ثم انه لو كان الاقتصار على المجتهد الواحد موجبا للعسر و الحرج فيجوز التبعض و لو على القول بعدم جواز التبعض بناء على تماميه قاعده نفى العسر و الحرج ثم ان المحقق القمى قد حكم في بعض الجواب عن السؤال بعدم جواز التبعض في صورته علم المقلد بكون مدرک اختلاف الحكم الاختلاف في حكم المدرک اعنى كون مدرک الاختلاف في الحكم الفرعى هو الاختلاف في حكم المدرک الاصولى و لجواز التبعض فيما عدا ذلك اعنى عدم العلم بكون مدرک الاختلاف في الحكم الاختلاف في حكم المدرک او احتمال بل ظنه بذلك اقول ان مقتضاه عدم الفرق بين كون مدرک الحكمين اجتهاديا او عمليا و قد سمعت فيه طول الكلام و ظهر لك صعوبه الامر في المقام و مع هذا احتمال جواز التبعض في صورته الظن بكون مدرک اختلاف الحكم الاختلاف في حكم المدرک في غير المحل

بناء على كون اعتبار التقليد من باب الظن بعد القول بعدم جواز التبعض في صورته العلم بكون مدرك اختلاف الحكم  
الاختلاف في حكم المدرك و الله العالم و قد فرغ منه ابن محمد إبراهيم ابو المعالي الشريف في العشر الثامن من الثلث الاوّل  
من الرّبع الاوّل من الثلث الاوّل من العشر الثالث من العشر الثاني من العشر الرابع من الالف الثاني و لله الحمد فوق التمام على  
اتمام التوفيق بتوفيق الاتمام بعد الاقدام على التوفيق بتوفيق الاقدام على الدوام بدوام ربّ الليالي و الايام و السلم من السلم فوق  
كل سلم ما دام السلم في الاسلام على سيد الانام و آله العز البره الكرام سيّما بن عمّه شافع العصاه عند قيام الساعه و ساعه القيام





احوال المحققين الذين تزينت مرايا

القلوب بانعكاس شكل عروس انظارهما

الدقيقه و أضاءت مطالع الصدور

باستضاءه انوار شمس افكارهما العميقه

موضح منهاج الهدايه و اشاراتها

و مفصح لباب الشريعه و بشاراتها

نور الله تعالى من فضله

العميم مضجعهما

بسم الله الرحمن الرحيم و به نستعين

الحمد لله المتفرد بالقدم

مد الخضاره بالجلم و تقع الصدى بالسابع الشيم

و بعد فلما كان في ذكر احوال علمائنا السابقين فوائد ظاهره و نشر اوصاف اسلافنا الصالحين عوائد باهره من بقاء اساميهم الساميه على امر الدهور و ظهور محاسنهم و محامدهم كالتور فوق الطور و تشوق الاخلاف للتشمير بالانصاف بمكارم صفاتهم و معالي خصالهم و غير ذلك من الآثار كما هي ظاهره على اولى الابصار تصدى غير واحد من افاحم الأجله و اعظم الأجله لبسط المقال في تحرير الاحوال حتى أنهم غرموا عليه و طال بينهم اعوام و ادوار و حال بينهم امصار و اعصار فلذا عزمت على ذكر احوال الوالد المحقق الوحيد و الاستاد المدقق الفريد ليكون الاطلاع على احواله على ظرف التمام مضافا الى ما يترتب من الفوائد على هذا المرام و رايت ان المناسب بالمقام نشر الكلام في احوال سلطان العلماء العاملين و برهان اهل الحق و اليقين سمي خليل الرحمن نور الله تعالى ضريحهما و عطر الله مرقدهما و سميته بالبدر التمام و البحر الطمطم في احوال الحبرين النحريرين و البحرين السفسيرين و رتبته على مقصدين

المقصد الاول: في احوال الحاج محمد ابراهيم بن الحاج محمد حسن الخراساني

فى احوال كشاف سرائر مسالك الشريعة الغراء و مفتاح جواهر المله البيضاء الخائض فى بحار العلم و التحقيق و الغائض فى تيار الفضل و التدقيق المحقق الذى اىكار افكاره ممهد قواعد الاستبصار و نفاىس عرائس انظاره كاشف الغطاء و الاسرار و العامل الذى متى رفع يديه للاستشفاء استقبله الشفاء من خزائن الغيب و اذا صعد دعائه للاستسقاء اجابته الاجابه بلا ريب مبین منهاج الهدايه و موضح اشارتها و مفصح شوارع الشريعة و مظهر بشاراتها امام المذهب و المله تعتدى الطائفه و رئيس الفرقه فقيه اهل البيت فى عصره و اوانه و مفتى الاماميه فى دهره و زمانه هو البحر لا بل دون علمه البحر هو البدر لا بل دون طلعه البدر هو الكامل الاوصاف فى البر و التقى فطاب به كل ما قطر الذكر العالم العامل الكامل الزباني الحاج محمّد إبراهيم بن الحاج محمّد حسن الخراسانى قطنه الله بجبوحه جنانه و اسبل عليه؟؟؟ حال فضله و احسانه و قد تعرّض لذكره غير واحد من علمائنا الاعلام فى زبرهم و فضلائنا الفخام فى دفاترهم كما قال سلافه عصر البيان فى التروضات و الجنان هو فى الحقيقه مصدر العلوم و الحكم و الآثار و مركز دائره الفضلاء النبلاء الاخيار و قطب الشريعة الذى عليه المدار فى هذه الاعصار و ركن الشيعه و شيخها الجليل المنزله و المقدار ان قلت فى الفضل فمثل الشمس على رابعه النهار و ان فى الفيض فانى يحسن ان تقاس به الانهار و بالجمله فهو أساس الفقاهه و الاجتهاد و استناد الكل الذى استكمل من خبره كل استناد و امعن نظر الفهم و التدقيق فى اى ما افاد و اعلن كلمه الحقّ و التحقيق على رءوس

الاشهاد و اوضح بلمعه من اشاراته الوافيه شوارع الهدايه و الارشاد و افصح بنخبه من إيقاظاته الكافيه عن منهاج الدّرايه و الرّشاد و جاهد في سبيل الله تبارك و تعالى حقّ الجهاد و عمر بفيض دعواته الشّريفه اطراف البلاد و ذكر بيمن كلماته الطّريفه اصناف العباد الى ان انهزمت جنود الجهل بجهد عمّيا بين الانفس و الآفاق و التزمت قلائد العمل بكّدّه على قاطبه الرّقاب و الاعناق انتهى و توفّى والده العالم الورع المؤتمن الحاج محمّد حسن في صغر سنّه و اوصى له الى العالم الرّياني و الفاضل الكامل الصّيداني آقا محمّد البيدآبادي فاذهب الى بيته و ربّاه في حجره و حكى الوالد المحقّق عن جدّنا العلامه ره أنّه كان يكتب العالم المشار اليه لبعض اولاده فوق الصّفحه تاره بي رياضت نتوان شهره آفاق شدن و اخرى كسب كمال كن كه عزيز جهان شوى بانا و كنت اعتبر من هذه الكلمات الشّافيه و العبارات الوافيه و سمعت انه كان يكتب له نفسه و كذا يكتب له ثالثه هزار سال بود

از تو تا مسلماني هزار سال دگر تا بشهر انساني

و كان عنده بلغ اشده فامرّه بالمسافره الى الحجّ فعزم اليه فلمّا حجّ و رجع علم بوفاته فتوجع فتوقّف في العتبات العاليات و اشتغل بتحصيل المراتب العلميه و العمليه و اتفقت فيها ملاقاه جدّنا السيّد العلامه و وقعت بينهما مؤاخاه تامّه و كان فيها سنوات ثمّ رجع منها الى اصفهان مشغلا بالتّحصيل و مواظبا للتّكميل مقدا امور التحصيل على غيرها و لو كان من الواجبات الكفائيه كالقضاء بين الاعمه او السّنين المؤكّده كإقامه الجماعه نظرا الى أنّها من الواجبات العيئيه دون غيرها حتّى قيل أنّه بعد معاودته عن العتبات العاليه على مشرفها آلاف السّلام و التّحيه لم يتشرف اليها للزياره نظرا الى منافاتها للاشتغال بتكميل المراتب العلميه و اقتضاها لتعطيل التّدريس و المباحثه نعم تشرف مره الى زياره ثامن الاثمّه عليه و على آباءه اكمل السّلام و التّحيه في سنه تسع عشره و مائتين بعد الالف ناقلا عن سيّد الاواخر صاحب الرياض أنّه قال انا عند اشتغالنا في خدمه آني منذ ثلاثين سنه لم اتشرف الى النجف الاشرف للزياره مع قلّه المسافه الا في اوان إرادتي و تريح ولدي الممخّج السيّد محمّد فتشرف اليه و كنت اجمع بين القصر و الاتمام لاحتمال حرمه السفر هذا و قد عمل العامل البصير و الكامل الخبير عمّن الازهر الشيخ جعفر رساله في احوال جدّنا العلامه و نحن نذكر ما ذكر في المقام مع اختصار في الكلام قال كان من حدائث السنّ معتزلا عن النّاس بحيث كان في ايام السّينه لا يدخل بيت احدهم بالكليه الا واحدا او اثنين بل كان في سنوات عديده انقطع تردّده بالمرّه الا في بيت سيّد نور الله تعالى مرقدهما بل كان في جميع الاوقات في غايه الكراهه من اقامه الجماعه نظرا الى أنّها و ان كانت من السّنين المؤكّده الا أنّها تتحقّق بكلّ من له العداله و الاشتغال بالتّحصيل فهو من الواجبات العيئيه على حتّى شاع انّ النّاس ذكروا يوما تلك الواقعة عند الشّيخ الاعظم مطاع العرب و العجم كاشف الغطاء عند وروده في هذا البلد فقال انّ اختيار داره معي فاذهبوا و اكسروا بابه و اخرجوه الى المسجد و استقرّ الى طريقته المذكوره الى انقضاء المده و كان محرّرا عن الفتوى في الغايه نظرا الى التهديد الواقع في الكتاب و السنّه امرا بالرّجوع الى مشايخه العظام حتّى ارتحلوا الى دار البقاء و انحصر مدار الامر في البلاد في مؤسس قوانين العلم و الاجتهاد قمع امره بالفتوى و حثه عليه لا يقدم عليه ايض و يأمر بالرّجوع اليه حتّى أنّه ذكر لبعض بلّغ سلامي الى جناب الحاجي و قل لم لا تكتب الجواب و كيف تجيب ربّ الارباب أ هذا زمان كتابتي أجوبه المسائل مع ما على من الهرم و ضعف البنيه و مع هذا كان متجافيا عن ذلك حتّى انحصر الامر اليه و ابرم الخلق في كتابه الرساله فتوجّه الى الكتابه و كان اعلى الله تعالى مقامه في نهايه الاحتراز عن الاشتغال بالامور الدنيويه لم يكن في مده عمره نور الله مرقدّه حبه من زراعه مع كمال اقتداره و سلطنته على الحكام بل نفاذ امره في ساير البلد و كان لا يقبل من احد هديه و لا تحفه و لا وديعه الا نادرا و كان في كمال

الزهد و القناعه حتّى أنّه كان ربما يلبس الثياب الخلقه مع كمال الاستغناء اقتداء بامير البرره عليه اكمل الصلاه و التحيه بل كان اعلى الله تعالى مقامه اذا غلا اسعار بعض الاشياء كالجبين و اللحم بحيث يعسر على الفقراء الشراء ترك اكله فلا يرضى بدخوله فى بيته لمشاركته و كان يأمر الاغنياء بذلك و يحذّرهم من الدّعاء عليهم لو خالفوا فكان يترك اغلب الناس نظرا الى التهديد الواقع فى الكتاب و اذا غلا سعر الحنطه امرهم باكل خبز الشعير فكان يطعم على عياله فى وقت من اليوم و الليله من خبز الدجن و الشعير للشراكه مع الفقير و لما كان سعر الخبز فى هذا البلد غاليا غالبا لكثره خراج عامليه فاستدعى من السّيلطان الاعظم و الخاقان الافحم فتحعلى

ص: ٩٤٤

شاه رفع الخراج فقبل منه لحسن فطرته و مزيد اشفاقه و كان يكثر الاعانه على الفقراء بقدر الوسع و الطاقه سيما على الطلاب و المشغولين بتعلم المسائل الشرعيه و كان يقدمهم على سائر الفقراء بتعليم الناس مسائل الحلال و الحرام و ترد لهم من العلماء من تعليمهم المسائل عند طلوع الشمس في المسجد و كان يرسل في كل شهر في يوم غير معين الي الحاضرين في مجلس التعلم و يحضرهم في خدمته و يعطيهم و كل من ان لم يكن في هذا اليوم حاضر في المجلس فلا يعطيه شيئا في هذا الشهر و لهذه الجبهه كانوا مواظبين الحضور في المجلس و كان كثير التشدد على الطلاب لمزيد اهتمامهم في نقلهم في امور الدين و كان يقول اعلى الله تعالى مقامه في مقام المعذره لو لا ما صدر من اهل بيت مخصيه العصمه سلام الله تعالى عليهم اضربوا رءوس اصحابي بالسياط حتى يتفقهوا لما بادرت الي مثل ذلك و كان ساعيا في تعمير الصدقات الجاريه سيما المدارس لتسكين الطلبة و قد بنى من ماله في جنب داره المعروفه بمدرسه حاجي و كان شديد المواظبه على الاستخاره في جميع الامور حتى في الاكل و الشرب و غيرهما بل كان يقول ان اعتقادي للوحي طريقان انقطع احدهما و الآخر باق الي يوم القيمه و كان ياتي الي المسجد في الليالي المتبركه خصوصا اسحار ليالي الجمعه في اغلب ايام السنه و يجمع الناس فبعد ذكر المواعظ الشافيه و الاشاره الي شطر من المصائب المبكيه يشتغل بالدعاء و الالحاح في قضاء الحوائج و كذا ياتي في الساعه الاخيره من يوم الجمعه فيتاتي الي المسجد و يقرأ دعاء السيمات و كذا سائر المؤمنين و المؤمنات لكثرت حثه عليه و لذا اشتهر في غايه الاشتهار و كان اهتمامه الدعاء اكثر من ان تحصى حتى انه اعلى الله مقامه كان في ايام السينه مره او مرتين او ثلث في ليالي الجمعه او غيرها يذهب الي المصلى و يهتم بعد الصلاه في الموعظه و الدعاء في بعض الاوقات التي ينزل البلاء مثل الوباء يأمر الناس بالصوم ثلاثه ايام ثم يخرج مع اجتماع الانام بل غالب ائمه الجماعه و يذهب الجميع حفاه في غايه الخشوع و الاستكانه و يلج عند الله سبحانه في الدعاء و المسأله فيدفع الله سبحانه البليه عن الولايه و قد نقل بعض الثقات في بعض سنوات التي كثر فيه الوباء و خرج اعلى الله تعالى مقامه في ليله من ليالي الجمعه الي المصلى للدعاء لرفع هذا البلاء ان بعض الطلاب كان في نهايه الاضطراب من الابتلاء بهذا البلاء و يريد الهجره من الولايه فلما رجع استخار الله تعالى للتوقف فجاءت هذه الآيه وَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ اجْعَلْ هَذَا بَلَدًا آمِنًا فاطمئن قلبه و زال خوفه و علم ان البلاء قد رفع و كان الامر كذلك اذ في غده صار الابتلاء في نهايه القله و لم يبلغ من مات به الي العشره بعد ما كان يبلغ الموتى الي المائه و زياده و كان غيورا في الامور الدينيه ساعيا في دفع ما يوجب الوهن في الشريعه كما اتفق انه ظهر بعض من الطائفه الصوفيه في بدو جلوس قاصم ظهور قياصره الدوران و كاسر اعناق اكابر الزمان السيلطان محمّد شاه و مال اليهم بعض الجهال و زعم اكثر العباد ان ميل السيلطان اليهم فخاف ره بذلك حدوث زياده في المتابعه و وهن في الشريعه و كان قد مضى من جلوس السيلطان سنه و في تلك المده سئل مرارا عديده ان يمن عليه من المسافره الي مقر السلطنه تهنيه لجلوسه و شوقا الي درك صحبته و كان يابي عن ذلك الي ان ظهر الواقعة المذكوره فلا محاله عزم على المسافره مع جماعه من العلماء و الاجله مشغولا في الطريق بالتدريس و المباحثه الي ان بلغ المحل اللازم التعظيم المدفون فيه حرما السيد عبد العظيم عليه التحيه و التسليم موقفا فيه يوما و ليله و لم يمكنه زياده لاذحام الناس فلما اصبح صلى صلاه الصبح بالجماعه و ابى بالزياده و عزم المسير الي مقر السلطنه فخرج اول طلوع الشمس من الموضع المزبور و ركب السيرير و لم يسر الا بقدر يسير لمجىء قاطبه من في بلده طهران من العلماء و الاعيان و رجال دوله السيلطان و ساير اهل الايمان و قد اغلقوا جميع الدكاكين و الخانات و البساتين و خرجوا باجمعهم بحيث لم يبق في البلد مكين و كان له قار من ثقات الاعراب و حفاظ القرآن و كان يقرأ غالبا آيات القرآن مما يشمل على الوعد و الوعيد فكان اليوم كسائر الازمان يقرأ آيات القرآن بحيث كان غالبا يحصل للناس البكاء او التباكي عند سماع قراءه او استماعه و جاء حتى بلغ المنزل و نزل في منزل شيخ المشايخ العظام قدوه العلماء الفخام سمي ثامن الائمة عليه آلاف التحيه و التسليم و لم يبق من اليوم الا مقدار الساعه مع قرب المسافه فانها لا يكون الا

فرسخا و لكن لازدحام الناس امتد الزمان و كثر زيارته في الغد كل احد فكانوا يحيئون اليه افواجا افواجا فارسل السيلطان صدر  
الممالك للاعتذار عن عدم

ص: ٩٦٥

مبادرته بالزياره و اظهار ما عرض عليه من المرض و العله و مسئله منه الدعاء رفع اليه فلما مضى ايام فبادر السيلطان بمجرد تمكنه من الحركة الى زيارته فبعد أداء التعارفات قال اعلى الله مقامه لم يكن موسى بن جعفر عنكم ملولا و عنكم ذهولا فلم يتفطن السيلطان لمراده بل استوحش من كلامه فقال ان اخلاصى بالائمه صلوات الله تعالى عليهم آلاف التحيه فى حد الكمال فقال اعلى الله تعالى مقامه اعتقادى ان جناب سيد الطائفه الى الآن لم يات مثله و انه اليوم كانه جده موسى بن جعفر صلوات الله عليهما الا انه ليس فيه العصمه من اذاه فقد اذاه و من عاداه فقد عاداه فاطهر السلطان مزيد الاخلاص و بالغ فيه ثم امره باعزاز السلسله العليه و العلماء الدينيه و نشر الآثار المحمديه صلوات الله تعالى عليه و آله خير البريه و اعانه الضعفاء و العدل بين الرعيه و ذكره مواعظ شافيه و حثه على مواظبه الاستخاره فى جميع الامور قال و على ذلك قد استقرت عادتى فى اليوم و الليله حتى ان اولادى كلهم من الاستخاره فتبسم السلطان و تعجب و من هذا البيان فقال فى هذا الامر عملتم بالاستخاره فصدقه فقال فان الامر كان كما اخبره ثم مضى ايام اراد ان يذهب الى منزل السيلطان و كان ذلك فى اواسط ذى الحجه الحرام فلما اطلع على ذلك ارسال اليه بعض رجال دولته متمنيا عن جنبه ان يؤخر الذهاب الى يوم الثامن عشر ليتفق الملاقاه فى العيد الذى هو اشرف الاوقات فقبل مسئوله فلما طلع الشمس من يوم الغدير اراد المسير فلما ركب اجتمع الناس حوله و كان القارى يقرأ القرآن امامه و كثر الازدحام بحيث صار العبور غير مقدور و كانوا متهاجمين على تقبيل يده و رجله بل ما يصل اليه من لباسه و نعله بل رجله بخله فلما تجاوز السوق شاهد الناس جماعه مجروحى السوق فدخل الميدان الواقع فى فناء دار السيلطان فتهاجم عليه العسكر فبلغ ذلك الى السيلطان فارسل مائه نفر لدفع الضرر و الشرر فحطمهم الجنود و لم يقدروا على ما هو المقصود فطال الزمان و كان السيلطان كالضائم العطشان منتظرا لدخوله وقت الاذان فدخل الزوال و ارتفع الاصوات بالاذان و هو بعد لم يدخل دار السلطان و انما قطع تلك المسافه القليله التى ينبغى ان يقطع فى اقل من نصف الساعه فى نصف اليوم فدخل دار السيلطان و بلغ ما يتلوه القارى امامه الى هذه الآيه انا جعلناك خليفه فى الارض فاحكم بين الناس بالحق و لا تتبع الهوى فدخل بيت السيلطان و استقبله و اجلسه مجلسه و اكرمه الى غير النهايه و بعد أداء التعارفات الرسميه و التحريص على العدل و ترويج امر الشريعه ذكر جمله من مفاصد الطائفه الصوفيه فتبرأ منهم السيلطان مع التاكيد بالايمان المغلظه بان لا يمشى معهم و لو خطوه و سعى بعد ذلك فى عدم بنيانهم و هدايتهم انتهى كلامه ملخصا و كان ذا نفس اييه لا يندفع لسفساف الامور و همه عليه لم ير مثله فى الدهور صاحب الشأن و المقام فى العالم الاعلى فضلا عن ارتفاعه الى غايه قصوى الدرجه فى العالم الادنى و لقد سمعت ما يتعلق بالثانى الدانى فاصغ الى ما يرتبط بالاول العالى فنقول ان الشواهد على تلك الدعوى مشاهده المقدمات السابقه و معاينه النتائج اللاحقه و قد وقع كل منهما من التحرير البديل المذكور على وجه صار فى الظهور كالتور على الطور فمن الاولى مواظبه لامثال أوامر ربه و مولاه و مجانته لشهوات نفسه و هواه فلم يزل كان سالكا مسالك الزهد و التقى و ناهجا مناهج الاحوط و الاقوى قال فى التروضات و لقد بلغ فى الاحتياط و الورع فى المناهج و الاعمال و امور المعاش و الاموال الى حيث يضرب باحتياطاته المفرطه الامثال و تحار دون مذاقاته الشديده الباب الرجال بل و ليس يمكن ان يقاس به فى هذه السجيه الباهره احد من الابدال انتهى

### ذكر نبذه من احتياطه فى الأكل و الشرب و الوضوء و الصلاه و غيرها

و ان شئت ان تطلع على القليل من هذا القبيل فاستمع لما يتلى عليك فمنها ما حكى من انه ذكر بعض انه زاره الفاضل الاربب الاميرزا محمد رضا الطيب فاستدعى فى اثناء الصبحه ماء ليشربه فذكر البعض انى ذهبت و اشترت مقدارا من الجمد و اغمسه فى حضور جدنا العلامة فى الحوض الذى كان يتوضأ منه فقال متغيرا يا حمار ما فعلت فظنت انا و الطيب الحاضر ان التشدد من



جهه ما وقع فى الماء من التبن و نحوه فاخرجه فورا من الماء فعلم بالحال فقال انى اتوضأ من هذا الماء فكيف اتوضأ منه بعد ما اغمست فيه الجمء فامر باحضار المقدس الصالح السيد على و اخلائه الحوض من الماء و اتيان عدّه من المئزر لتنشيف اطراف الحوض من هذا الماء فاتى المامور بالمامور به و ملاء الحوض بعد اخلائه و تنشيفه و كان ذلك لاحتياطه من الجمء كما انه لم يشرب شيئا منه فى مدّه عمره كما انه لم يأكل شيئا من الفرصاد نظرا الى انّ غالب اشجارها فى املاك الديوان و منها ما حكى عنه

ص: ٩٦٦

من انه كان يقضى صلاه واحده غير مرّه نظرا الى شبهه فى المسأله و ان كانت ضعيفه و مع ذلك كان بناؤه ان يقضى عنه صلاته فى مدّه عمره و منها ما حكى عنه من أنّه كان من عاداته أنّه كان يأمر بعض الثقات بذهابه الى العراق لشراء ما يحتاج اليه نفسه من الحنطه من اشخاص كان مطمئنّه باخراجهم الزكاه منها ثمّ بعد الاثيان كان يأمر اهل البيت بتنقيتها و تطهيرها فى الحوض و تنشيفها فى السطح و و طحنها فى الرّحى الّتى بناها فى دهليز داره لهذا الامر المخصوص و تعجينها فى البيت و ارسالها الى دكان الخبّاز مانعا بالمنع الشّديد من خلطها بعجين نفسه و محترزا كلّ الاحتراز من اكل اجزاء المحترقه من الخبز و منها

ما حكى عن من أنّه امر الاطباء بملاحظه ضعف مزاجه فى اواخر زمانه ان يشرب ماء النّهر فلذا قرّر ان يملأ الخادم ظرفا من ماء بئر بيته ليصبّه فى النّحر و يملأ من الماء و ياتى فيه ليشربه فكان يفعل بما قرّره و منها ما حكى من أنّه اراد جمع لاحداث ما يعبر عنه فى الفارسيّه بمهتابى فى صحن المسجد المعروف بمسجد الحكيم للصّلاه عليه فى الصّيف فاستأذنوا منه له فلم ياذن لهم كما أنّه اراد جمع آخر ان يضعوا ما تعارف من احجار اطراف المسجد المذكور فلم ياذن لهم بعد الاستيذان حذرا من التصرف فى الموقوف و امر بالرجوع الى جدّنا السيّد العلّامه فاذن لهم و لما رجعوا و اخبروا بالاذن حكم بأنّه لما اذن فى التصرفات المذكوره و افعلوا و لكن لا تتصرّفوا فى الوضع القديم اما فى الأوّل فابنوا الاحجار اللّازمه لهذا البناء فوق الاحجار المبنيه على سطح الارض و لا-تغيروها من مواضعها و امّا فى الثّانى فابنوا من اصل الحوض بناء ليستقرّ عليه الاحجار و يكون ما يقال له بالفارسيّه پاشوره من اجزاء فضاء الحوض ليكون ابعد من ارض المسجد المحكوم بوجوب ازاله النّجاسه منها فعملوا على ما قرّره هنا و بنوا على ما ذكره و كان يمانع ممانعه شديده من استقرار الكسبه فى المسجد للمعاملات و لم يكن لاحدهم جرأه لها من خوفه و كان مواظب فى الامر بتنظيف المسجد و اخراج القمامه منه حتّى دخل أنّه يوما وراى القمامه فى موضع منه فاخرج من جيبه العصابه و جمعها فيها مع ما كان معه الجماعه

### ذكر نبذه من استجابته دعواته

و من الثّانيه ما ملاء الاصقاع و قرع الاسماع من استجابته دعواته و أنّه ان استدعى شيئا من ربّ الارباب يتفضّل عليه اجابته فى كلّ باب و اذعن كلّ احد بأنّه ان دعى لاحد أنّه يتخلّص من شدّته و تعبته و ينجو من عنائه و نصبه و يصل الى مرامه و مآربه و يبلغ الى مقاصده و مطالبه و ان دعا على احد كاد ان يقطع بانه قطع زمان حياته و قرب شربه ممامته و لا مناص له الاّ بابتلائه باثر سهمه و انّ زمانه آخر ليله او يومه و لا علينا ان نحكى نذرا من الكثير و جرعه من الغدير مما وقع منه من الامور المذكوره فمن الأوّل ما اشتهر اشتها

الشّمس فى رابعه النّهار و ظهر لكلّ احد بحيث لا يشوبه شبهه و انكار من أنّه كان لا يذهب الى الاستسقاء الاّ ما ظهر فى الفور اثر اجابه الدّعاء و قد وقع ذلك منه مرارا حتّى سمعت أنّه ذكر بعض معاندى ارباب الاسرار ان وقوع نزول الامطار بواسطه نفس اقتضاء نفس اوضاع الفلك الدوّار باذن الله القادر القهار و لما كثر اطلاع العالم الداعى المرقوم بقواعد علم الهيئه و النّجوم فعند ظهور هذا الاقتضاء يتوسّل بالدّعاء و لعمرى أنّه بواسطه عمى بصر هذا المعاند و بصيرته و خباثه باطنه و سوء سريرته و الاّ فلو سلّمنا منه هذا الاحتمال الفاسد و الخيال الكاسد فمن اين له كان ظهور اقتضاء خروج هذا المعاند عن تلك الدّار لو دعى عليه كما دعى على امثاله من الاشرار فرار ما راو من الآثار المترتبه على التّخاصم مع اولياء الله القهار و غير ذلك من مواضع النّقص الظّاهر و مواقع الدّفح الباهر و بالجمله

فقد وقع منه ذلك غير مرّه حتى انه اتّفق في اواخر ايامه غور الانهار و فتور الامطار و استدعى النَّاس من ذاك الجنب الاستسقاء من ربّ الارباب لما كثر عله و ضعف قواه حتّى أنّهم اكثروا من الاصرار و اصرّوا في الاكثار (1) و ركب السّير للمسير و اخذوا النَّاس اطراف السّير و ازدحموا من الكبير و الصّغير فتوجّه الى المسجد المعروف بمسجد المصلّى و هو واقع في خارج الشّهر في المحل المعروف بتخته فولاد و لكن قد انقلب حاله الشّريف في وسط الطريق فاشتغل بالتّضرّع و المناجاه الى قاضى الحاجات فظهر الغيم و حكى عن العالم المعظم عمّا المتقدم أنّه ذكر اذا وصلنا الى سوق الصّبّاعين رايت فطرات الامطار تنزل من ثقب سقف الجدار فاذا وصلنا الى المحلّ المعروف بجهارسوق قد اشتدّ المطر مع أنّه لم يكن قبل الحركه له عين و لا اثر فوقنا و امر امير الامر ان يقوم الحاج ميرزا احمد و يشتغل بذكر المصائب ثمّ شرع بعد فراغه السيّد حسن في ذكر

ص: ٩٦٧

---

١-١) فما قبل ذلك و ما رضاه فقبل منهم

مصيبة؟؟؟ الصديقه الطاهره و على الاصغر صلوات الله تعالى و سلامه عليها و عليه الى قيام يوم الاكبر فبكى الامير و الحاضرون فوق ان يصف الواصفون و رجعا من المحل المذكور و حصل للناس السرور و من الثانيه ما حكى من انه

كان لامراه طفل صغير فمرض و اشتد مرضه حتى ايس الاطباء من معالجته فلم تجديدا الا فى الوصول بخدمته و الاستشفاء من دعائه و اسرعت فى المشى الى حضوره مع تشويش البال و اضطراب الحال فوصل الى خدمته حال حركته لعله مزاجه فاستدعت منه الدعاء فتوجه الى القبلة مع انقلاب حاله فدعا فرجعت مسرعه فرات الطفل فى الصحه و العافيه و انه ذكر المعالم العلماء المسمى بالمولى حاجى بابا انه لما تاهلت و مضى زمان لم يتفق لى الولد حتى حصل لى الياس من هذه النعمه فذكرت ذلك يوما عنده و استدعيت منه الدعاء قد على و امر بقراءه هذه الآيه الشريفه مكررا و هى قوله تعالى رَبِّ لَا تَذَرْنِي فَرْدًا وَأَنْتَ خَيْرُ الْوَارِثِينَ فلم يمض زمان اعطانى الله تعالى اولادا من الذكور و الاناث و اذكر رجل من الكسبه انه كان لى اولاد متعددون و لكن كنت أتمنى ولدا صالحا من اهل العلم حافظا للقرآن قد خلت يوما فى بيته و تشرفت بخدمته و استدعيت منه الدعاء فدعا لى و قال إن شاء الله تعالى يعطيك فولد لى بعد ذلك طفل ذكر الى ان اشتغل بنفسه و شوقه يتحصل العلم و تكميل النفس بالورع و الصيلاح و حفظ القرآن و حسن الخط قال بعض؟؟؟ و كان حافظا للقرآن رجلا جليلا ورعا و كاتبا له مع ان اخوته كانوا مشغولين بالرعى و من الاخير ما سمعته من الوالد المحقق ره و ذكره فى آخر رسالته فى زياره عاشورا من انه دعى على بعض اعيان البلد بعد صلاه الظهرين و لم يخرج عن محل منامه فى يومه فاخرجوه بعد زهوق روحه ثم ورد عليه بعض السادات و الاكابر من العلماء و قال اعتقداى انه زهق روحه يعنى المدعو عليه مقارنا للدعاء عليه قال الوالد المحقق ره و صار ظهور هذا التأثير الدعاء بهذه السيره موجبا لاستيحاش الناس منه غايه الوحشه و ما حكى عن بعض الافاضل انه ذكر انى كنت فى زمان التحصيل فى المدرسه المعروفه بمدرسه الجده عند بعض الافاضل الطلاب و كان من تلاميذ العالم المحقق الاواب اى جدنا العلامة ره و اتفق يوما انه قد اورد فى مجلس الدرس مرّات على علامه المشار اليه و اجابه عنها فلم يقنع بالأجوبه جسر بالآخره بحيث صار ملولا- عنه و دعا عليه فقال تموت إن شاء الله شابا فرجع من مجلس الدرس الى المنزل فعرض عليه الحمى و بعد مضى ساعات حصل له الانقلاب التام فاطلع على حاله الطلاب و ما وقع له من الجساره و الدعاء عليه من ذاك الجناب فعلموا ان المرض من دعائه و البلاء من اثر سهامه فسارعوا الى التشرف بخدمته مستدعيا منه العفو عن جسارته و التفضل عليه بعيادته فقبل منهم العياده مع انها لم تكن بعاده فعاده فى الغد بعد الفراغ عن الدرس و دعا له و لكن المرض كان على حاله فى الاشتداد حتى انه دفن بعد الظهر فى المزار المعروف بتخته فولاد و قد كثر منه ذلك و شاع و اشتهر وقوعه فى موارد اخرى و ذاع بل ربما كان يظهر الآثار بمجرد مخالفه ميله او محض ذكره من دون استدعاء به كما حكى الوالد المحقق ره ايضا عن بعض من انه كان شخص من الطلاب يتحمل بعض زحماته المتعلقه بالعلم ثم سافرا الى الزياره و هذا كان خلاف ميل الوالد اى جد ره ثم مات ذلك الشخص ثم اقام الوالد الماجد ره شخصا آخر مقام ذلك الشخص ثم اراد الشخص الثانى ايضا ان يسافر الى الزياره و كان هذا ايضا خلاف ميل الوالد الماجد ره فقال الوالد الماجد لذلك الشخص الثانى اوصل دعائنا الى الفلان و كان غرضه الاخبار بموت الشخص الثانى فسافر و مات و حكى عن جماعه من خيار اصحابه من انه كنا يوما فى خدمته حين مراجعه من المسجد بعد صلاه الصبح فاستقبله شاب مسرعا الى التشرف بخدمته فاستوحش منه و امتنع من تقبيله فقال استدعاء للدعاء اريد ان اقبل يدكم و قد عرض لى التوبه ثلاثين يوما فتغير و قال بدرك النار عرض لك التوبه ثلاثين يوما آخر و قطع فى ايام آخر و برى و ربما كان يخبر عن الوقوع كما حكى الوالد المحقق ره من بعض العلماء انه نقل ان الوالد الماجد قال له فى بعض الايام فى حق بعض من الحكام و هو كان يريد المسافره مع العود اكتب اخبرنى مخبر صادق انه لا يعود و لم يعد و لم يكن فى البين اثر عدم

المعاودة مثله و نظيره ما حكى عن العالم الفاضل الحاج سيد احمد المرندى طاب ثراه و كان من تلامذته انه

ص: ٩٦٨

قال عزمت زمانا للمسافره الى الطهران و تشرفت بخدمته للوداع فسئل عن مقدار طول زمان المسافره فقلت ثلاثه اشهر او اربعة اشهر احد و عشرون شهرا فتحيرت في مقالته و ودعته و ذهبت الى المنزل و كتبت في ظهر القرآن زمان المسافره فخرجت و سافرت الى الطهران و كنت فيه زمانا و اتفق وقايح في المرند لم اجد بد من الذهاب اليه فذهبت اليه و راجعت منه الى الطهران و منه الى اصفهان و لما وردت المنزل وقع نظري الى القرآن فناولت و رايت تاريخ زمان المسافره و لاحظت مع زمان الورد فوجدته احد و عشرين شهرا بدون نقصان و زياده و بالجمله قد وقع نظائره منه كثيرا و جميع الامور من ثمرات تقويه و اعراضه عما سواه و خلوص نيته في اعماله و مضايقه افعاله لاقواله و احترازه عن الشبهات فضلا عن المحرمات و مواظبته لغير واحد من المندوبات

## ذكر اساتيده و مشايخه نور الله مراقدهم

### اشاره

هذا و كان تحصيله عند جماعه من الاعيان و ثلاثه من الاركان كما ذكرهم في الرساله فمنهم العالم الزاهد و العامل العابد الزاغب في الخيرات و الساعي في المبرات و مقتدى الناس في الجماعات والد الماجد الرباني الحاج محمد حسن الخراساني رحمه الله تعالى اقول و يكفي في علو شانته و سمو مقامه ما سيأتي انشاء الله في كلام جدنا العلامة من توصيفه بانه كان من اركان العباد و اوتاد البلاد و كفى بهذا الوصف هذا الواصف شرفا و فخرا و وصفه المحقق القمي عما سيجيء في ذكر اجازته لجدنا العلامة بالعالم العابد الباذل و بالجمله كان مولده في خراسان و مسكنه في محله منه تعرف بحوض كرباس و ينتهي نسبه الشريف الى مالك الاشر النخعي و سمعت انه ادرج بعض الاعمام هذه النسبه في سجع الخاتم امثالاً لامر جدنا المعظم صيانه للنسبه و كان من الزاهدين في الدنيا و الزاغبين في الآخرة و الساعين في الامر بالمعروف و النهي عن المنكر و ترويح ما يتعلق بالشرع الانور كما انه بنى مدرسه في مده زمان اقامته في الكاخ الذي من توابع خراسان و وقف الخان والد كان و سمعت انه في زمان حكومه بعض الحكام امر بتغيير وضع الخان و بناء دكاكين في السوق و تحمل احد من الخدام مخارج هذا البناء ليستوفي المبلغ من منافع الدكاكين نعوذ بالله تعالى من الاعمال المفضحه في يوم الدين و وقف كتب الطلاب المدرسه المذكوره و أحيا المدرسه المخروبه التي في الخيابان في زمان اقامته في خراسان و بنى خاناً في جنب المقبره المدعوه بقتلكاه و وقفها لصرف منافعها في المدرسه المذكوره و سافر منه الى بلده يزد و بنى للمسجد المعروف فيه بمسجد ريكي شيبستانا وسيعا و سافر منه الى اصفهان و صحب فخر العلماء العاملين و زخر الاصفياء السالكين المعروف بمحمد البيدآبادي و عمر فيه المدارس المعروفه بمدرسه الماسيه و مباركيه و شاهزادهها بل قيل ان الحجره المبنيه فوق الباب في المدرسه الاخيره من ابنته و انه كان تلك المدرسه منزله الالوار فاخرجهم منها في زمان سلطنت كريم خان زند و اشترى الحمام المعروف بحمام علي اكبر في المحله المعروفه فعلا بمحله مسجد حكيم و وقفه و قرّر صرف منفعه بعد التعميرات اللازمه للمدارس المذكوره في دهن سراج الطلاب الساكنين فيها و حكى عنه انه اشتغل يوماً في المدرسه المعروفه بشاهزادهها لتزح الماء من البئر للحوض فرأى الحاضرون انه جاء كلب الى قرب البئر و طرح شيئاً فلما تفحصوا راوا مفتاحاً فلما ذكر ذلك له ظهر انه كان المفتاح له و سقط في الطريق و نقل الحكايات المزبوره بعض الثقات عن العالم المؤيد و الحبر المعتمد الفاضل الرباني المدقق السيد السيد البهبهاني انه ذكره في وصفه و الظاهر ان الحكايه المذكوره و غيرها هي مراد مّا ذكره الوالد المحقق ره في اواخر البشارات من انه كان له قصص و حكايات و قبره الشريف في المحل المعروف بتخته فولاد قريب القبر العالم الفاضل الالمعي و العابد العامل اللوذعي المولى

إسماعيل الخاجوئي ره فى قبال مقبره الوالد المحقق ره بفاصله ماتي ذراع و لما كان مسكنه المحله المعروفه بمحلّه حوض كرباس اشتهر جدنا العلامة بالنسبه المشهوره قال فى الروضات قيل فى وجه تسميه تلك المحله بمحلّه حوض كرباس أنّ امرأه من الشيعه امرت هناك ببناء حوض ماء من غزل نفسها الحلال الذى عملته كرباسا ثمّ باعه من جهه هذا المصرف و وقف ذلك الحوض على الشيعه الاماميين السّاكين فى تلك المحله فاشتهر ذلك المحله بذلك الحوض ثمّ حذف المضاف لكثره الاستعمال اقول و لم اقف على من يطلق عليه هذه النسبه الا فى شخصين

احدهما من اصحاب مولانا الصادق ع ذكره شيخ الطائفة في الرجال واصفا له بالكرابيسي و الآخر من العلماء المتأخرين كما حكى في الجواهر عند الكلام في العده المفقود زوجها و عن صاحب الحدائق من أنه اقتصر على حكم المفقود على خصوص المفقود بسبب سفر و غيبه دون المفقود بانكسار سفينه او معركه او نحو ذلك مما لا اثر له في النصوص فيتزوج هي من دون رفع امرها الى الحاكم و من دون تاجيل بل بالقرائن الداله على موته ناقلا- عنه أنه حكى القول المذكور عن بعض مشايخه المحققين و كذا بعض العلماء الشهر بالكرباسي فإنه قد تزوج جملة من النساء اللاتي فقدت ازواجهن في معركة قتال الافغان مع عسكر شاه سلطان حسين في مفازه قرب كرمان و لصاحب الجواهر هنا كلام كما ان لنا عليه كلام و ذكر المرام لا يوافق مقتضى المقام

### ذكر احوال العالم الرباني الآقا محمد بن المولى محمد رفيع الجيلاني المشهور بالبيدآبادي

و منهم العالم الرباني و الفاضل الصيمداني مقتدى العباد و ملجأ اهل الاسرار آقا محمد بيدآبادي و مرّ كان ملازما بخدمته و مستفيضا بصحبته في سنوات كثيره بل متوقفا في بيته اعواما عديده و قد اطلع على جملة من فضائله و مناقبه قال في الزوحدات العالم الرباني و العارف الايماني الآقا محمد بن المولى محمد رفيع الجيلاني المشهور بالبيدآبادي الاصفهاني كان من اعظم من حكماء هذه الاواخر ذخران البواهر من الجواهر و الزواهر معاصر لسميناء المروج البهبهاني المشتهر بالآقا محمد باقر ماهر في العقليات مصنفا في المعارف الحقه الالهيه معلقا على كثير من كتب المحققين محققا في مراتب الحكمه و الكلام على طرا زمردين مدرسا بدار السيلطنه اصفهان في زمانه و مرتبا لجماعه من علمائها الاعيان بكّد لسانه رافعا الويه الزهد و الورع في الدنيا الى حيث لا- يبلغه جنود الصفه الاعلى العمياء كان من تلامذه مولانا الفاضل المحدث الجليل المشتهر بالميرزا محمد تقى الالماسي و هو من احفاد سميّه المجلسي الاول و اسباط سميّننا العلامه الاول و يروى عنه ايض بالاجازه كما افيد بل ادراكه لفيض صحبتته مولانا اسماعيل الخاجوي ره غير بعيد و قد تلمذ لديه جماعه اجلاء من علماء هذه الطبقه و من قبلها منهم سيد الاجل الافخم الميرزا ابو القاسم الحسيني الاصفهاني بالمدرّس مدرّس مدرسه الشاه و المولى محراب العارف و المولى على الثوري و مولانا الحاجي محمد إبراهيم الكرباسي صاحب الاشارات و المنهاج في اوائل امره و فواتح عمره و كان رحمه الله تعالى وصي ابنه فربّاه بعد وفاته في حجره و حسّه على اقامه حجّه في اوائل بلوغه بتقليد غيره و من جملة ما سمعته من مولانا الحاجي اعلى الله تعالى مقامه و هو على منبر مسجد الحكيم و في مقام ذكر غايه زهد الرّجل المحاول عليه التعظيم انه اقتصر في بعض سني مخمسه البلده مع جميع عيالاته باكل الجرز وحده بها و نضجا بالنهار و الليل الى تمام سته من الاشهر مع نهايه الشّعف و الميل و هذا من الامر العجيب و البناء العظيم الغريب و من المشهور ايض أنه قدس سرّه كان ماهرا في صناعه الكيمياء مسلطا على استخراج الجيد من الثّقدين من غير منقصه و مين بل كان يذكر جدنا الاقرب و هو من تلاميذ سيد المدرّس المنبه على ذكره قريبا في عين تلك المنبه على ذكره قريبا في عين تلك المدرسه المشار اليها ايض ان من صفه ما كان يعمله مولانا الآقا محمد من التبر الاعز الاجود بيض الحذف من اهالي دار الضّرب ان ربع من منه متى كان يمتزج بثلاثه ارباع من الذهب الردي كان يصلحها جميعا و هذا ايض من الامر الغريب و حكى ره كان من شدّه زهده في الدنيا و ورعه داعيه الهواء لا يعبأ كثيرا بسلاطين وقته فكيف بمن كان دونهم بل كان نظير الكره من ملاقاتهم و هم يعظمونه حقّ التعظيم من كثره ما يرون فيه من الكرامات و المقامات و كان لا يستنكف من ركوب الحمير الحموله العاريه و الخروج الى المسافات البعيده التائبه و لما كان ره من القائلين بوجوب صلاه الجمعه في زمان الغيبه و لا يتيسّر له اقامتها في البلده من جهه كونها منصب ساداتها الاماميه و لا تهياً



له الایتمام بغيره و لا- الاقامه فی غیر محلّ تلك الاقامه من مصره فلا جرم كان یخرج فی كلّ جمعه الى قریه رنان الّتی هی من كبار قری ماریین اصفهان و هی علی راس اكثر من فرسخ شرعیّ بالنسبه الى الجامع الامامی فیقیم صلاه الجمعه هناك علی الطریق الاسلامیّ و توفی قدّس سرّه فی سنه سبع و تسعین و مائه بعد الالف من الهجره و دفن فی مقبره تخته فولاد بظاهر الجدار الشرقی من تکیه مولانا الآقا حسین الخوانساری ره من جهه خلفه بفاصله قلیله مرقد والده الفاضل المتّصف فی لوح مزاره بصفه الفضل و العلم و الورع و الاجتهاد و الاحترام و كانه المنتقل بنفسه الى هذه البلده و المتولّد فیها هذا العلم الهمام و الركن القمقام هذا و قد سمعت من الوالد المحقّق ایضا انه ذكر انّ الظاهر انه كان من یقین اطلاع العالم المذكور علی صنعه الكیمیا

و الظاهر كما عرف هو المشهور منه ما ذكر الفاضل الدربندی من ان العالم الواصل بذلك من العلماء المجتهدين او الحكماء بالحكمه الاشراقية و المشائيه في غلبه القله نعم قد نسب العمل و الوصول الى السيد السند الافخم و الحكيم الاعظم الميرداماد و الى الشيخ الفقيه الجامع للفنون و العلوم الشيخ البهائي و الى الحكيم الكامل آقا محمّد البيدآبادي و ان اقطع بصحه هذه الانتسابات لما عندي من القرائن المفيده للعلم و المشهور في الالسنه ان الحكيم العارف المير الأسترآبادي الفندرسكي كان بدنه اكسيرا و هذا ممّا قد أذعن به بعض علماء الرّجال و قد ذكر الفاضل المذكور غرائب في المقام قال أنّي كنت قبل خمس سنين تقريبا من المنكرين للاكسيرا اعتمادا على ما ذكره الشهيد في اوائل متاجر الدروس و شيخ علماء الحكمه ابن سينا في كتاب ذكر فيه مقاصد الحكماء و اقوالهم في هذه الصّناعه و حكم فيه بامتناع انقلاب اعيان صور الموجودات كانقلاب الذهب الى الفضة و بالعكس و انقلاب الخامس الى الفضة و بالعكس و كنت كثيرا ما اقول ان هذا الشيخ الشّهيد ره مع ما ترى من تشمخ شانته و تسنّم درجته كيف يخفى عليه وجود ما هو واقع كما أنّ الشيخ مع اشتهاه اشتهاه الشّمس في رابعه النهار كيف يدعى قيام البرهان على امتناعه ثم ما خيبنى الله تعالى عن فيض الاطلاع على حقيقه هذا الامر الاصعب و حل هذه العويصه قلعه شماء على المرتقى صماء على الرّاقى بل قد من الله سبحانه و تعالى على ببركه صاحب هذه القبه الشّريفه الحائريه عليه و على آباءه صلوات الرّحمن حيث جعلني من الواصلين الى حقيقته و المذعنين بحقيقه المدلول عليه حمله من ظواهر الكتاب و الآثار و اذعاني بذلك أنّما كان بعد مشاهدتي الأكاسير مره بعد مرّه و كره بعد كره و زدتنى بعيني الجريان و مقام التّقليب و الانقلاب في اوقات كثيره فما شاهدته أنّما كان من اعمال حكماء الهند و تدابيرهم و قد همّم؟؟؟ رجل اكمل احذق و السّيب في ازالته اياي أنّما كان الامر الصّادر اليه في عالم المنام ممّن حبه احسن و اشرف من الأكاسير و قطره دمعه في مصيبتيه اعود و انفع من الفرائد و الجواهر و ذلك كان في شهر رجب سنه ١٢٥٩ ثمّ جاءت في شهر رمضان من هذه السنّه نظيره ماريه الحكيمه امرته شابه زائره صاحبه الاعمال الستة او السّبعه من الطّرق الغير النباتيه و قد وقع بين هذا الشّخص و بينها منازعات و مباحثات و هذه الحكمه و ان كانت قد منّ الله تعالى عليها بهذه الصناعه و ممّن يسهل طرقه بحسب كثره وجود ادويته من غير احتياج الى قطع الصفاصف و الصحصحان دلالة؟؟؟ لقيعان مفتوح بذلك على ذلك الشّخص الّذي كان ممن يحتاج الى قطع المهامه و السبابس و الكسبان و الصّيعود على الاطوار و المشى في الأخاشب و الصّفوان الا أنّ مع ذلك قد غالب هذه الحكيمه بقوّه اكسيره و تشمخ الأكاسير المباينه حيث جعل ثلاثه امان عن شاهي من ذهبها المصنوع بثلاثه مثاقيل من الاكسيرا في احد و عشرين قطعه كل قطعه من ذلك بشكل الزمانه الوسطى بعد طرح مقدار مثقال من الدّواء عليها بنائه ضغث من القصب في مدّه دقيقه بل انقص فصارت هذه الحكيمه التي كانت كالصّخره الخلقاء لا تستجيب للمرتقى و الحيه الصماء لا تسمع للراقي عاجزه القوّه قاصره المنّه قال و اعجب من ذلك ما شاهدته في بلده طهران الكحل النّظري من الاكسيرا و كان من خواصّه أنّه اذا اكتحلت به العين و امعن النظر الى شيء من الاحجار و الامدار و الاشجار و غيرها مدّه ثلث دقائق بل انقص و لو كان هذا المنظور اليه في مسافه بعيده مثل مسافه فرسخ ثمّ اذا اخذ من هذا المنظور اليه الّذي لم يتغيّر صفاته من اللّون و الطّعم قدر من شاهي يطرح كلّ مثقال منه على من شاهي من النحاس فيصيره ذهباً و اثر المنظور اليه ممّا هو باق الى مدّه شهر و كان هذا الكحل عند رجل من عظماء سكنه طهران و كان اصله من المازندران و قد اعطاه في بعض بلاد الرّوم شخص علوى من اكامل الصّيناعه من اهل هند بعد كونه في خدمته و ملازمته مدّه سنتين و كان ممّا قد اعطاه ايض سياتيڪ كثيره من الاكسيرا كلّ مثقال منه كان تطرح على عشره امان بمن شاهي من النّحاس فيصيرها ذهباً و قد ارانى منها ما يقرب من خمسين سبيكه بقدر من شاهي تقريبا ثمّ انّ من اعجب فاقد

وقع هو الرّجل الكامل سألتني عن اقصى الدّرجات في النباتيه الاكسيرا به فقلت هو ان يطرح مثقال على ثمان مائه و خمسين كز

كل كَرِّ خمسمائه تبريزى و قد رايت اثرا من آثار هذا الاكسير فى كربلا فقال أنى عالم يعمل هذا الاكسير و بناته و بما هو اعلى منه درجه بل اقدر على اجراء ما هو اعلى منه فى هذه السّاعه فى هذا السّرداب فجرى البحث بيننا الى ان اخذ علينا المواثيق المؤكّده و الايمان المغلظه بان لا نتمتّع بشىء منه و لا ناخذه مقدار جوهر فرد منه بل نلقيه بين القاذورات

ص: ٩٧١

فى الخلاء فاشترطنا و عمل بما قال و اتى بما ادعى انتهى كلامه ملخصا و قد تعدينا عما نحن بصدده الا ان ذكر الفوائد المتفرقة مما يتوجه اليه الالباب المتوقده و منهم قدوه اهل العلم و السداد و نخبه اهل العلم و الرشاد ذو الخط الأوفر الا ميرزا محمد على بن ميرزا مظفر و كان وفاته فى سنه ثمانيه و تسعين و مائه بعد الالف و منهم محيى قواعد العلوم الدينيه بعد ما كادت ينطمس و مبرز معانى الاحكام الشرعيه غب ما كانت تدرس علامه زمانه اعجوبه اوانه العالم العامل الربانى المعروف بعلامه البهبهانى فاستفاد منه فى اوائل التحصيل و تشرفه الى الاعتبار العالیه و قرء من مصنفاته ما هو مشهور بالفوائد العتيق و منهم ملاذ العاملين ملجأ الفقهاء الكاملين السيد العلى العالى الامير سيد على الطباطبائى الحائرى مسكنا و مدفنا و منهم قدوه المحققين و استاد المدققين ناموس العالمين سلطان الفقهاء و برهان اهل الحق و اليقين سيدنا العلى العالى مولانا السيد مهدي الطباطبائى النجفى مسكنا و مدفنا افاض الله تعالى على تربته رحمته الواسعه و كان وفاته اعلى الله تعالى مقامه فى ليله الرابع و العشرين من شهر جمادى الاولى من السنه الثانيه بعد المائتين و الالف و مدفنه فى المسجد الذى فيه قبر شيخ الطائفه الشيخ ابو جعفر الطوسى ره و صلى عليه العالم الربانى الاميرزا محميد على الشهرستانى اقول قد حكى العالم العامل و الفاضل الكامل المضطلع باخبار الائمة الانام عليه سلام الله الملك العالم فى كتابه المسمى بدار السلام عن اسوه العلماء و قدوه الفقهاء السيد على سبط السيد المؤيد بحر العلوم قدس سره عن المولى الاجل الاعظم المولى زين العابدين السلماسى انه قال لما اشتد بالسيد مرضه الذى توفى فيه قال لنا و كنا جماعه احب ان يصلى على الشيخ الجليل الشيخ حسين النجفى الذى يضرب بكثره زهده و عبادته و تقويه المثل و لكن لا يصلى على الاحباب العالم الربانى الاميرزا مهدي الشهرستانى و كان له صداقه تامه مع السيد رحمه الله تعالى فتعجبنا من هذا الاخبار لان الاميرزا الشهرستانى كان حينئذ فى كربلا فتوفى بعد هذا الاخبار بزمان قليل فاشتغلنا بتجهيزه و ليس عن الاميرزا المزبور خبر و لا اثر و كنت متفكرا لانى لم اسمع مده مصاحبتى معه قدس سره كلاما غير محقق و لا خبرا غير مطابق فتحيرت فى وجه المخالفه الى ان غسلناه و كفتناه و حملناه و اتيناه به الى الصحن الشريف للصلاه و الطواف و معنا وجوه المشايخ و اجله الفقهاء كالبدر الازهر الشيخ جعفر و الشيخ حسين المذكور و غيرهما و حان وقت الصلاه فضاقت صدرى بما سمعت فبينما نحن كذلك و اذا بالناس يتفرجون عن الباب الشرقى فنظرت فرأيت السيد الاجل الشهرستانى قد دخل الصحن الشريف و عليه لباس المسافر و آثار تعب الطريق فلما وافى جنازه قدموه المشايخ لاجتماع اسباب التقدم فيه فصلى عليه و صلينا معه مسرورا خاطر منشرح الصدر هذا

### ذكر نبذه من كرامات السيد النجفى الشهير بحر العلوم

و يعجبني ذكر نبذه قليله من كرامات السيد السيد المشار اليه ما حكاها العالم المحدث المزبور فى كتابه المذكور قال منها ما حدثنى غواص غمرات الخوف و الرجاء و سياح فيافى الزهد و على التقى الآقا على رضا عن العالم البدل التقى المولى زين العابدين السلماسى قال كنت حاضرا فى مجلسه فى المشهد الغروى اذ دخل عليه لزيارته المحقق القمى صاحب القوانين قال انكم فزتم و حزتم مرتبه الولاده الروحانيه و الجسمانيه و قرب المكان الظاهرى و الباطنى فتصدقوا علينا بذكر عائده من موائد تلك الحنان و ثمره من الثمار التى حبيتم من هذه الجنان فاجاب السيد من غير تأمل قال انى كنت فى الليله الماضيه قبل ليلتين او اقل و التريد من الزاوى فى المسجد الاعظم بالكوفه لاداء نافله الليل عازما للرجوع الى التجف لاؤل الصبح لئلا يتعطل البحث و المذاكره و هكذا كان دابه فى سنين عديده فلما خرجت من المسجد القى فى روعى شوقا الى المسجد السهله فصرفت خيالى خوفا من عدم الوصول الى البلد قبل الصبح فيفوت البحث فى اليوم و لكن الشوق يزيد فى كل ان فيميل القلب الى ذلك

المكان فبينما اقدم رجلا و أؤخر اخرى اذا بريح فدخلت فاذا به خاليا من العباد و الزوار الا شخصا جليلا مشغولا فى المناجاه مع الجبار بكلمات ترق القلب القاسيه و تسح الدم من العيون الجامده و عرفت ان المناجى منشئها فى الحال لا أنه انشد بما اودعه فى البال و وقفت فى مكانى مستمعا متلذذا الى ان فرغ من مناجاته فالتفت الى و صاح بلسان العجم مهدي بيا اى هلم يا مهدي فتقدمت اليه بخطوات فوقفت فامرني بالتقدم فمشيت قليلا ثم وقفت فامرني بالتقدم فق ان الادب فى الامثال فتقدمت اليه بحيث تصل يدى اليه و يده الشريفه الى و تكلم بكلمه قال المولى السلماسى ره و لما بلغ كلام

السيد السيد الى هنا اضرب عنه صفحا و طوى عنه كشحا و شرع في الجواب عما سأله المحقق المذكور قبل ذلك عن سرّ قله تصانيفه مع طول باعه في الكلام فذكر له وجوها فعاد المحقق القميّ فسل عن هذا الكلام الخفي فإشار بيده شبه المنكر بأن هذا سرّ لا يذكر و منها ما نقله عن العالم الجليل و الفاضل النبيل مصباح المتقين و زين المجاهدين السيد الايد مولانا السيد محمد بن العالم السيد هاشم أنه قال أنّ ممّا اشتهر عن السيد ان جماعه من الاعيان و العلماء انه صاحب الزمان عجل الله تعالى فرجه برز بهذه الكيفيه لبعض الحكم حتى راوه شك في الصلاه بين السجدين فعلموا أنه ليس اماما لعصمته من السهو و أنه خرج في يوم صائف شديد الحر و كان لم يزل به مرض الخفقان فعجبوا كيف جاز عنده السيف في ذلك الحرّ و هو في ذلك و كان ممن سافر معه الشيخ حسين نجف ره فلما كانوا في البريه على رواحهم اقبلت غمامه فظللهم رجائهم النسيم البارد و صاروا كأنهم في سرداب و تتبعهم الغمامه تسير معهم حتى قربوا من الخان فخلف الشيخ حسين نجف يتكلم مع رجل في مطلب و سارت الغمامه مع السيد فاشرقت الشمس على الشيخ و كان في حرّها الشديد بعد ذلك البرد فسقط مغمى عليه لكبر سنه او ضعف بنيه فحمل حمي ادخل الخان و وضع الى جنب السيد فقال الشيخ سيدنا لم لم تدركنا الرّحمه فقال لم تخلفتم عنها و منها ما نقله فيه عن العالم المشار اليه عن الشيخ باقر عن بعض الاتقياء المتلمّذين عند آيه الله تعالى بحر العلوم قدّس سرّه انه قال كان للسيد جاريه تباشر خدمته بينه ففقدت يوما و بعث السيد في طلبها و البحث عنها رجالا و لم يعرف خبرها و كان ذلك اليوم مغموما من جهتها قال فكننت عنده في عصر ذلك اليوم فيينا هو مغموم اذ تحلّل وجهه و ظهر الفرح و السرور عليه و قال لي وجدوا الامه و جاءوا بها و هم الآن في الزقاق الفلاني فاستقبلهم تجدهم قد اقبلوا بها فاسرعت اليهم حتى انتهت الى ذلك الموضع فوجدت جماعه مقبلين و معهم الامه فرجعت قبلهم الى السيد و قلت له من اين علمت ذلك فقال بعد ما وضع يده على شبيه الشريفه أ تستكثر على هذه الشبيهه هذه الجزئيه و منهم شيخ مشايخ الاسلام امام الفقهاء الاعلام كاشف الغطاء عن مهمّات الشريعة الغراء الحبر الاظهر الشيخ محمد جعفر اعطاه الله تعالى كتابه بيمينه يوم المحشر و قد انتقل هو الى عالم القدس في شهر رجب في سنه سبع و عشرين و منهم جامع المعقول و المنقول حاوي الفروع و الاصول ذو المفاخر و المعالي الآخوند ملاً مهدي التراقي ره و قد قرأ عليه بعد معاودته عن الاعتبار العاليه و منهم جامع فنون الفلاسفه و الآداب آخوند ملاً محراب و كان وفاته سنه سبع و عشره و مائتين بعد الالف و منهم قدوه الحكماء و المتكلمين لسان المشائين و المتالھين مولانا العالم العامل الالمعي آخوند ملاً على النوري قدّس الله سرّه و كان وفاته اعلى الله تعالى مقامه في سته سبع و اربعين و مائتين بعد الالف و نقل على حسب وصيته الى المشهد الغروي و تعجبنى ذكر ما ذكره الفاضل المعاصر في ترجمه المولى المشار اليه الحكيم الماهر

### ذكر احوال الحكيم الرباني على النوري

قال في الرّوضات الحكيم الرباني و الفهيم الايماني و النور الشعشعاني مولانا علي بن المولى جمشيد النوري المازندراني ثم الاصفهاني و كان رحمه الله تعالى من الحكماء المتديّنين و العلماء المتشرّعين معروفا بالحكمه الالهيّه الحقه في زمانه مقدّما في المراتب الحكميه على جميع امثاله و اقراءه حسن الاعتقاد جيد الاجتهاد مواظبا للسنن و الآداب مراعيّا للاحتياط الشديد في امور المعاني و الصوره قرء طرفا من العلوم الرسميه في اوائل امره على بعض افاضل مازندران و قزوين ثم انتقل الى اصفهان و تلمذ بها في فنون الحكمه و الكلام عند مولانا الآقا محمّد البيدآبادي و سيدنا الميرزا ابو القاسم المدرّس الاصفهاني و كثير من حكماء ذلك الزمان و و العلماء الاعيان و كان بينه و بين الميرزا ابو القاسم صاحب القوانين قدّس سرّه مراسله جمه و مكاتبات كثيره في مطالب مهمه مكتوبه في كتاب اجوبه مسائله المشهوره بعيون عبارتهما المنظومه و الماثوره و المنثوره و له تعليقات

شريفه فى الحكمة و الكلام و تحقيقات طريقه فى المعارف الحقّه و اصول الاسلام و رسائل شتى و فوائد لا تحصى فى الحكمة و الكلام و تحقيقات طريقه منها تفسيره المعروف لسوره التوحيد فيما يزيد على ثلاثه آلاف بيت و كتاب الردّ على القادري النّصرانى و كان يعتقد العلم و الفقه و الورع و التّقوى ايض فى شيخى زماننا و امامى او اننا صاحبى المطالع و الاشارات و يريد عزّهما و يعظّم قدرهما و يقيم الجماعه خلفهما و قد شاهدته مدّه فى اوائل عمرى البائر و ان كان من غير تشخيص لهيئه و صورته الامر

ص: ٩٧٣

فی مسجد بناها صاحب المطالع فهو یصلی خلف ذلك الجناب ثم یقوم هو الیه بعد ما تتم صلاته من المحراب فیجلسان و یتحاوران الی حوالی الغروب و یتناجیان بكلّ شیء محبوب و كان شیخا ابیض الراس و اللحیه محترما عند العالمین المشار الیها فی الغایه و كان مع غایه عزّتهما بین الانام یقدمانه فی المماشی و المجالس من باب الاحترام و الاحتشام و توفّی قدّس سرّه فی رجب سنه ست و اربعین و مائتین بعد الالف بیلده اصفهان و صلّی علی جنازته سیدنا المقدّم ذكره فی جماعه عظیمه من الاعیان و غیر الاعیان ثمّ حمل نعشه الشّریف الی النّجف الاشرف الانور فدفن فی عتبه الباب الطوسی من الحرم المطهر تحت موضع نعال الزوار بمقتضى وصیّته نفسه ره فی ذلك كما حکاه لی بعض اقربائه الثقات السادات و نقل ایض عن بعض علماء اسمیائنا الاتقیاء و الازکیاء الّذی كان حاضرا فی زمن مواراته هناك انه ره کبر تکبیرا عالیا لما رای جسده الشّریف قد دفن فی ذلك الموضع المنیف بسعی علماء النّجف الاشرف بعد تمناع المتولین عنه شدیداً فسئل عن جهه تکبیره بهذا الوجه فی غیر موضع فقال لقد تذکرت بهذه کیفیّته واقعه رایتها فی المنام قبل هذا الوقت بخمس عشره سنه تقریبا و هی أنّی رایت کائنی فی هذا الصّبح المطهر اذ دخل علیه هذا المولی الجلیل و بیده عصا او عکازه و هو یقول انی مامور او ماذون من جانب الحضرة المرتضویّه ع ان اعین فی هذه البقع المنوره موضع قبور الناس او مضاجعهم و مقاماتهم فجعل یشیر بتلك الّتی كانت بیده الی مواضع و یسمّی اسماء الی ان بلغ هذا لموضع شریف فاشار بها الیه و قال هذا منزل نفسی و محل رمسی اعدده لیوم کریهتی و یاسی او ما یكون مثل هذه العبارة و أنّ ذلك لشیء عجیب انتهى

#### ذکر مراسله الفارسیه بین الحکیم الالهی و المحقق القمی اعلی الله تعالی مقامهما

اقول و عندنا مراسله منظومه قد وقعت بینهما یمنعنی حسن سبکهما أنّ اطوی علی عزّهما فنذکر نبذه منهما و هی ان کتب المولی المذکور الی المحقق المذکور نظم بالفارسیّه از سلّم دین سلم کرفتی ???سلم تو ز من سلم کرفتی

تسلیم تو شد مسلّم کل کو کن سلف سلم کرفتی

در فضل کمال و حشمت و جاه چون آن شه محتشم کرفتی

بر خط همه کشیده خط نام همه را قلم کرفتی

خویت بقدم روا از این روست کز هرچه جز او تورم کرفتی

این شیوه از ان کریمه داری این شیمه از ان شیم کرفتی

عرشی بود این سخن ز نوری کز تنکی من عظم کرفتی

از دیده دل غمی ز دوری و از سامعه اش صنم کرفتی

فردوس نعیم حق شناسی حق خود از این نعم کرفتی

پر کشته غنایمت که غنیه از جمله ما اغتنم کرفتی



دلها است حریم حرمت تو این حرمت ازین حرم کرفتی  
با این همه حیرتم که از چه با من روش ستم کرفتی  
بودم بکمان که قدر دانی او را و تو کالعدم کرفتی  
بحر نظر محیط عبرت یم را بنظر تو نم کرفتی  
این گونه ستم رواست حاشا می گویمت از مزم کرفتی  
من قصّه از حرم نوشتم تو قصّه از صنم کرفتی  
از نیستی و فنا نوشتم تو از منی و منم کرفتی  
حرفم الفست لام و میمی تحریف شده الم کرفتی  
شاهها بخدا همان چه کفتی ان را زیاده هم کرفتی  
هان بتیه کرده اقامت تا خود کوئی نعم کرفتی  
کس نیست کنون باعثصامت دامان من اعتصم کرفتی  
اراسته فضل بی حد و مر عالم همه را جو جم کرفتی  
در نون بقلم تو تا زدی دست بر لوح بیان رقم کرفتی  
از حادثه حدوث رستی خود خوی تو با قدم کرفتی  
از باب کرم به حسرت از تو تو داد دل از کرم کرفتی  
کر همرهی هو گذشتی در راه خدا قدم کرفتی  
عرشت دل صدر کرسی تو زین لوح در ان قلم کرفتی  
نکرفتی خود دمی تو آرام تا جای در این ارم کرفتی  
تا سودی خود دمی تواریخ زین کنج تو دمیدم کرفتی  
قم کو حرم خداست او را از بس که تو محترم کرفتی

القَصَّةُ تو بوذری و سلمان چون دامن من عصم کرفتی  
دلها همه از تو شاد و تنها ملک دل من چه غم کرفتی  
دادم به تو مخزنی پر از زرد دردا که پرش که تو کم کرفتی  
ملکی که محیط بخر و کان است کان را تو بهم و غم کرفتی  
از هر چه کرفته ام بعکسش خواندی تو که نکته ام کرفتی  
من تحفه از نعم نوشتم تو لقمه از نعم کرفتی  
گفتم نعم تو لا شنیدی لا گفتم و تو نعم کرفتی  
شیرین مرا شمرده تلخ شهدم همه را تو سم کرفتی  
کوئی نه چنین بود چنین است کوئی نکرفته ام کرفتی  
طبعم همه تبع کیف طبعت کیفم همه با که کم کرفتی

من بنده ام بیجان کو تو خواجه ام بهر چه ام کرفتی

باشی تو مدام سلامت کر سلم دین سلم کرفتی

و کتب المحقق المشار الیه فی جوابه

بیضای سنان قلم کرفتی در سحر لسان رقم کرفتی

وصف الحال برسم نامه ممزوج بمدح و ذم کرفتی

دادی تو بمدح کر چه اطناب لیکن ذمم بکم کرفتی

گاهی خواندیم اعلم دهر گاهی عامی مطلقم کرفتی

پس چهره انفعال شستی فعلم همه را اهم کرفتی

زین خجالت مدح می شدم آب کر نه ذم را تو صنم کرفتی

نه مدح کنم تو را نه ذم کز هر دو جهت رهم کرفتی

خواندن برخی تو از قصورم در ذکر تتمه تو ذم کرفتی

کفتی بحر محیط فکرم دریابد و بنم کرفتی

با آنکه غنی است یم ز کشتی زین مرحله جاهلم کرفتی

کفتم بردار تو ابر اجمال تو ابر بروی هم کرفتی

ناکرده تمیز پای از سر اول همه را دویم کرفتی

فرق حرم و صنم نکردی لا را همه جا نعم کرفتی

من بینه می کنم بیا تو کر جرح کنی سرم کرفتی

از راه قصور عرض کردم اشکال و تو متهم کرفتی

هر چند نشد دمی کران خط فایز شوم و خطم کرفتی

در نامه عذر خود نوشتم دانستم و جاهلم کرفتی

با این همه کیف و کیف طبعت هر چیز که خواهیم کرفتی  
از حکمت شعرها فلاطون ناخوانده بدیهه ام کرفتی  
شد مزج کھی ز راه ابهام که مدح بضمّ ذم کرفتی  
که صعوه من شدی کاهی عنقا شدی و بقم کرفتی  
از عالم جسم نزد تشبیه تصحیف شد و تو جم کرفتی  
لیکن چه عجب که عبد مولی اینست همان توهم کرفتی  
در راه تاّذیم بتقصیر نسبت دادی دلم کرفتی  
لمش در مدح عجز احصا است در ذم همان که لم کرفتی  
کفتی قدرت ندانم من دانستم کالعدم کرفتی  
من در پی کشتیم بساحل چون شد که تو ساجم کرفتی  
من منتظر صباح تو جا در الیل مدلهم کرفتی  
کفتی سخن مرا بعکسش فهمیدی و نکته ام کرفتی  
نشاخته ی تو سم ز تریاق صحت همه جا سقم کرفتی  
تا آخر آنچه از ملامت کفتی و بروی هم کرفتی  
یک صفحه نوشتن اولین بار در ارشادم قدم کرفتی  
خواندیش تو بحث و شرح مبسوط بر ان قلم و رقم کرفتی  
انشاد نمودی این قصیده ممزوج بمدح و ذم کرفتی  
صد شکر که باز در همین جا این مقصد را رقم کرفتی  
بادات سلامتی مرا کر موجود اگر عدم کرفتی

**کان جدنا العلام مجازا من جماعه من الاعلام**

هذا و كان جدنا العلام مجازا من جماعه من الاعلام كما صرّح في مختم الادله الشرعيه من المجلد الثاني من الاشارات قال قد اجازني جماعه من الفضلاء المتبحرين و المشايخ المتورعين الذين يبخل الزمان بامثالهم مكاتبه فمنهم العالم الكامل الامام المحقق المدقق القمقام المنزه عن الشين المبرى من المين ذو المفاخر و المعالى ميرزا ابو القاسم القمى و منهم شيخنا الاعظم و استادنا الاكرم الامام الهمام و الحبر القمقام و البحر الازخر الشيخ جعفر النجفى مسكنا و مدفنا و منهم استادنا الاقدم و شيخنا الافخم العالم الفاضل الكامل المحقق المدقق الحسيب النسب الاديب الاديب السيد الاجل و الحبر الاكمل ذو النفس القدسيه و السجيه الملكيه الامير السيد على روح الله تعالى روحه و كثر من عنده فتوحه و منهم الفاضل الوحيد الجامع بين المنقول و المعقول الزاهد الورع و موضع الحقيقه و الطريقه بل محيياها فى الحقيقه الشيخ احمد بن زين الدين الاحسائي و ذكر فيه طرفهم الى المشايخ و قال بعد ما تقدم من ذكر العلامه المحقق النجفى فقد اجازني ان اروى عنه عن شيخه و استاده الآقا محمد باقر عن مشايخه و عن شيخه ايضا و استاده وحيد العصر و فريد الدهر تاج الفخر و ناموس الدهر الحبر الماهر السيد مهدي الطباطبائي و قد ادركتهما و تلمذتهما و لا سيما ثانيهما فقد صار برهه من الزمان و الظاهر أنّهما ما كانا لم يجيزاني ان استجزتهما و لكنى ما استجزتهما و قد جمع الوالد المحقق روح الله تعالى روحه جمله من اجازات ثله من علمائنا الاخبار من مقاربي هذه الاعصار و منها اجازته المحقق القمى و العلامه النجفى لجدنا المحقق العلام و لما كان العمده فى الاولى ذكر الطرق و قد نقلها فى الاشارات كما انه نقل ما فى الاشارات بعض المعاصرين فى قصصه و لم يكن فى الثانيه ما يقتضى النقل فلذا طويتهما على عزهما و كان بين جدنا العلامه و المحقق المزبور مكاتبات و مراسلات

و بعض اجوبه المحقق المزبور موجود بخطه الشريف و بعضها ما لفظه كتيب رنجور و محنت نصيب خسارت كنجور قرين ظلمات حيرت ديچور و هم نشين متمنيات افاضة نور بدمیدن صبح سرد و معروض زای وافر الضياء ان حبيب عطوفت دستور و برکزيده لیب شفقت و ملاطفت موفور می دارد که اگر جویای احوالم باشی شاهد خیالم افصح ناطقیست بشرح شکستگی بالم و صفای خواطر ان مشفق مهربانم اوضح شارحی است از مخیبات آمالم و انما أشکو بئی و حزنی الی الله زیرا که در هر انجمن که آهی از دل پردردم برآوردم از مستمعان دردی بر دردم افزود و در هر محفل ناله سردی از سینه پردرد محنت نوردم کشیدم بابی از ندامت از روی امانیم کشود و فی بعضها ما صورته کم کشته حیرت و سرکشته بوادی بطالت و حسرت باظهار حیات مصدع اوقات سعادت سمات کردیده معروض می داده که اگر جویای احوال این شکسته بال بوده باشید فالحمد لله علی کل حال آنچه از جانب خدای؟؟؟؟ اعلی جل و علی است بر نظام اعلی و اساس اوفق و اولی است و آنچه از جانب این قاصر خاسر خائب از نیل مؤثر است در نهایت قصور و ناتمامی و در غایت فتور و بی سرانجامی است جواذب عروق قلب خسارت آیات از شدت و کثرت بحد مزقاهم کل ممزق رسیده همین قلب لفظی شاهد قلب قلبی است نه دل را حضوری مانده و نه قوا را نوری و سروری دمیدم اسباب بعد و انقطاع مهیا و لمحہ لمحہ اسباب یاس و ناامیدی برپا است اگر نه امیدواری نوید لا تقنطوا من رحمه الله و لا تياسوا من روحه بود بالمره قانط و ناامید بود باری بارم کران و جسم و جانم ناتوان و الحکم لله الملك المنان حاجتم بدعا فوق احصا است در باب استیذان سهم امام ع مستقلاً و منفرداً بر فرض قابلیت حقیر و شما و عالی جناب فضایل مآب نور چشمی فرزندی سید محمد باقر دام فضله هریک منفرداً ماذون هستید در باب نیت فرمودید ملتزم نمی شوم بوئی از وسواس می دهد و این بو از امثال شما ناخوش است و خطه الشريف المعبر عنه بشکسته فی غایه الجوده کما ان خط جَدنا العلامة المعبر عنه بنسخ كذلك و کان یدرس فی المسجد المتقدم ذکره جالسا علی الكرسي و یحضر فی مجلس درسه الشريف الافضل الأخیار و الأمائل الابرار و بالجمله مثل العالم الورع المؤمن الامیر سید حسن فالعالم الزبانی و الفاضل الصیدماني السيد محمد الشهبانی و غیرهما من العلماء العظام و الفضلاء الفخام قیل و کان فی حوزه و تدریسه اغلب الاوقات ازید من اربعین من العلماء المقدریه علی الاستنباط البالغین مرتبه الاجتهاد و حکى الوالد المحقق ره انه اضاف بعض المشایخ جماعه الحاضرين فی مجلس درسه و کان عددهم مائه و عشرين و لم یکن لهم فی هذا المجلس جرأته علی التکلم الا لواحد بعد واحد مع غایه الاحترام لرعبه و سطوته و ملاحظه علو المقام و قد تقدم حکایه ما وقع من الجساره و ما رای من ثمرها من الخساره و کان یصلی فی المسجد المذكور یجتمع خلفه من الأجله و الصیلمحاء و غیرهم تقتدی به من کان فی خارج المسجد و ربما تقتدی به من کان فی خارج المسجد و ربما کان یصلی صلاه الظهر و یشغل نفسه بالآداب و المستحبات و یأمر بقیام بعض الفضلاء و الصلحاء لاداء صلاه العصر و کان له تصنیفات رائقه و تحقیقات فائقه

### فی ذکر تصانیفه الرائقه

فمنها کتاب شوارع الهدایه فی شرح الکفایه و الانصاف انه قليل العدیل و عديم النظر لاشتماله علی جمیع الاقوال و الادله و فروع الفقهیه و دقائق الاصولیه و مطالب الرجالیه بل الریاضیه و الهیوبه مع تحقیقات رشيقه و تصرفات دقیقه و ینکشف الحال بملاحظه ما کتبه العلامه النجفی کاشف الغطاء کما هو موجود بخطه الشريف فی ظهر هذا الكتاب فانه قد کتب بعد الحمد و الصیلاه قد أطلت النظر فی تصحیح مبانیه و دقتت الفکر فی تحقیق معانیه فوجدته تحقیقات تبهر العقول و تدقیقات لا یاتی بها الا- من جمع المعقول و المنقول ما یناله من کتاب قصر عن ادراکه الافکار و عجزت عن الاتیان بمثله اثبات البصائر و الانظار لاحتوائه علی ما لم تحوه کتاب و اشتماله علی ما یقضى بالعجب العجاب قد فقد الاشباه و الانظار و اتضح به قول القائل کم

ترك الأول للآخر فصح المصنّف العالم العلامة رفعه الله تعالى في الدارين مقامه ان يفتخر على الاقران و الاماثل و يتمثل بقول  
الشاعر و انى و ان كنت الاخير زمانه لآت بما لم يستطعه الاوائل وفقه الله تعالى و نفع العالم بطول بقائه و دوامه و منحه بفضله  
العظيم و ادخله في جنّه

ص: ٩٧٤

تحيته فيها سلام حرره بيد الاقل الاحقر البغدادي النجفي جعفر و قد برز منه من اول الطهارة الى اواخر غسل الحيض و و من اول الصلاه الى صلاه الجمعة بقرب خمسين الف بيت و كان الباعث لاختاره لشرح الكفايه امر المحقق اعلى الله تعالى مقامه و حثه عليه في بعض السنوات التي تشرف الى قم حتى انه قال ان كان يمكنني لاشتغلت به الستة فلذا بعد المعاودة شرع فيه بتأييد الله سبحانه بحبوحه جناته كما اشار اليه في فاتحه الكتاب و منها كتاب الاشارات في الاصول و لقد اجاد من قال انه قد اشتمل على درر الفرائد و التحقيقات و على جواهر زواهر الفكر البكر و التدقيقات حاويه للادله و لا اقول مستفيضه معنى في كل مقال و جىء بها الى بلاد العامه و اعترف بعض علمائهم المهرة بانها في كمال المثانه و قال نفسه في بدايه خاتمه الكتاب بالحرى ان يعرفوا بان لا يبذلوه الى من لا يعرف الهر من البر و لا يضيعوه بان يرفوه الى من لا يبذل له مهرا او يبذل صداقا نجسا فانه كثر اورع فيه نقود الحقائق و فرائد درر الدقائق فاني قد مخضت لكم من زبد الحق ما لا يمكن منه الا من ايده الله سبحانه و القمتمكم ففى المسائل فى لطائف الكلم و شرعت فيه و قد اشرفت على الخمسين و اتممته و قد جاوزت السبعين و لو لا صرف العمر بانواعه فى استعماقها عند جم غفير من فضلاء المعقول و المنقول و و اكثرهم ممن انتهت رئاسته الاماميه فى عصرهم اليهم و هم ائمه الاعصار و قل من يتفق ذلك فى هذا الحزب تمكنت منه و لا قدرت عليه انتهى ملخصا و منها كتاب منهاج الهدايه الى احكام الشريعه و قد اشتمل على جميع الابواب الفقهيّه الا القصاص و الديات و شطرا من احكام الحدود قيل و هو لم ير مثله فى جميع كتب علمائنا الاماميه احتواه على فروع كثيره بحيث لا يدينه كثير من الكتب الاستدلاليه سيما ما اشتمله من اواخره على ذكر الادله اجمالا- و هو يبلغ مع الحواشى التي علقها عليه اعلى الله تعالى مقامه قريبا من مائتين الف بيت و منها كتاب نقد الاصول قيل و هو يبلغ ثمانيه الف بيت تقريبا و منها كتاب الارشاد قيل خرج تمام العبادات و شطرا من المكاسب و النخبه من المنتخبه و منها كتاب اجوبه المسائل و منها كتاب الايقاظ قيل قد اشتمل على حمله من الفوائد و التحقيقات و حل نبذه من الغوامض و الكلام من الاخبار و الآيات و منها رساله فى حرمة شرب الغليان فى ايام الصيام و منها رساله فى الصحيح و الاعم و منها

رساله فى عدم جواز تقليد الميت ابتداء و جوازه استداده قيل و له رسائل و تاليفات و تعليقات نفيسه على جملة من كتب الطائفه

### فى ذكر تاريخ ولادته و وفاته قده

و كان تاريخ ولادته فى اليوم التاسع عشر من شهر ربيع الثانى فى سنه ثمانين و مائه بعد الالف كما حكى عن خط والده الماجد ره و زمان وفاته على ما ذكره فى الرساله فى الساعه الرابعه فى ليله الخميس من ثامن شهر جمادى الاولى سنه احدى و ستين و مائتين بعد الالف فعمره الشريف تقريبا الى ثمانين و قد انهدم بذلك اركان الاحكام و تلم فى الاسلام ثله باقيه الى يوم القيام و كان يوم وفاته كيوم عاشوراء و اقيم له العزاء فى غير واحد من البلاد و القرى و رفع فى يوم عزائه ازيد من ستين مائه عمّامه من العلماء و الطلاب و غيرهم و هو دفن فى ليله الجمعة فى مقبره بناها قبل وفاته بسنه فى مقابل المسجد المعروف بمسجد الحكيم و حكى عن

بعض انه ذكر ان الحجره التي هى مدفنه الشريف الآين كانه دكان بعض التجارين كان خارجها مطرح اخشابيه و لما سمعت انه اراد ان يشريه لبناء المقبره فسبقته بالشراء لانتفع بالمبايعه معه و لما اطّلع على انى اشتريته من التجار انصرف عن هذا الخيال ثم اتفق انه جاء حجّه الاسلام يوما لملاقاته فذكر له الواقع المذكور فى طي كلامه و ذكر لعله لم يكن ذلك مقدّر الى فلما خرج



من عنده اتى الى باب دار الوالد و طلبنى و قال لى استدعاء اليك فهل يقتضيه ام لا فقلت البتة فطلب احد من خدمه و امر  
باحضار النقد فاحضر مقدارا موفورا فقال استدعى منك ان ينتقل الى دكان النجار بطيب خاطر و تاخذ كلما شئت من هذا  
الثلث الحاضر فاخذت مبلغا و انتقلت اليه و راجع بفاصله قليلا الى منزل الجد و ذكر له و اراد ان يهبه فلم يقبل فانتقل اليه بالمبلغ  
الذى انتقلته اليه فاجرى الصيغه و امر باحضار الثلث و اعطاه اليه و قد دفن فى هذه المقبره غير واحد من ابناؤه منهم العالم  
الفاضل التحرير و العالم الكامل الخبير زبده الفقهاء و المجتهدين و عمده المتبحرين و العلماء الزكى المهتدى محيّد مهدي  
مدفنه فى طرف عين الداخل القريب الى

قبر جدنا العلامه و لكن اتحد صورہ القبرین فی هذا الزمان لما ازید تحجیر سطوح القبر بحجر المرمر فهو صورہ و باطنان و ظاهر و معینان و کان من الاعظم العلماء المتبعین و افاحم الفقهاء متمهرین منها کتاب المصایح فی الاصول و شرح المنہاج و اللّمعه و رسالہ فی القرعہ و کان صہر جدنا السید العلامہ و مجازا منہ و من والدہ المحقق و جدنا المدقق و منهم العالم الربانی قد النور الشّعشعانی جامع الخصال السّنیہ و حاوی المکارم العلیہ العامل المؤید و الفاضل المسدد الحاج آقا محمّد و الظّاهر انہ کان مجازا منهما ایض و منهم العالم النبیہ و الفاضل الا مجد الفقیہ البدر الانور و الشّیخ جعفر و الظّاهر انہ کان مجازا و کان لجدنا العلامہ ابناء ستّہ و ابنتان خمسہ من الابناء من زوجہ و واحد منهم مع ابنتین من اخرى و اما الاحفاد فلا تحصی کثرہ کما انہ کان له اخوان احدہما المولی قاسم و الآخر الحاج محمّد جعفر و کذا اخوات إحداہنّ کانت زوجہ العالم الفاضل الخیر و العامل الکامل البصیر الحاج المولی محمّد النائینی و منهم ابنہ العالم الزّاهد و العامل العابد الآقا علی رضا الّہدی تقدّم ذکرہ فی ذکر بعض کرامات سیدنا بحر العلوم و قبر مولی المذكور فی تختہ فولاد و نختہ الکلام فی المرام بما ختم بہ الوالد المحقق قدّس سرّہ رسالته المعمولہ فی شرب الغلیان فی ایام الصّیام فانّہ قال قد اعجبنی ان انقل ما کتب الوالد الماجد رہ فی الجواب عن السّؤال عن شرب الغلیان من بخل السّیطان اعنی فتحعلی شاه من جانبہ بالفارسیہ مع حذف ما لا جدوی فی نقلہ اذ فیہ تبصرہ و ذکرى و ارشاد لمن استرشد بالارشاد المقید و مقتعہ فی التذکرہ لمن کان له قلب او القی السّیّمع و هو شہید ممّن سلك نفسه فی مسلک التّحصیل و ابتغى معارج غایہ المامول من ذلك السّیبل و کذا من لم یشرب من شرب التّحصیل الا الاقلّ من قليل کما هو غیر قليل فی عموم الاعصار و الامصار و یجلس مجلسا لا یجلسہ الا نبی او وصی نبیّ او شقیّ کما فی الزّواہیہ رضا بالحیاء الدّنیاء من الآخرہ ففان بیاق یشتریه سفاهتہ و سخطا برضوان و نارا بخیه و ویل ثم ویل ثم ویل لقاض الارض من قاض السّیماء و تفتن لقوّہ النّفس المرعیّہ فی الکلمات المذكورہ فیہ فراعها فی معاشراتک لکن رعاہیہ قوّہ النّفس انما تحسن مع مساعدہ العزّ کما اتفق للوالد الماجد رہ بما شدّ و ندر بل انعدم فی زمان الغیبه کیف لا و نتیجہ تابعہ للمقدّمہ و العمده فی منشأ استکمال عزّہ اشتہار سرعہ الاجابہ و فی دعواتہ علی الفجّار و الاشرار بما لم یسمع من احد من العلماء الا برار فضلا عن غیرہم من الصّیلمحاء و الاخیار فی عصر من الاعصار و ناهیک فی ذلك اعنی استکمال عزّہ انّ بعض سلاطین عصرہ قد اراد الورود علیہ مرّتين و هو قد تضایق عن ذلك فی کلّ من المرّتين و من یرید العزّہ فللّہ العزّہ جمیعا و اما رعاہیہ قوّہ النّفس مع عدم مساعدہ العزّ فانّما ہی من باب السّیفاہہ و الضّرورات تتقدّر بقدرها فعلیک بمراعات قوّہ النّفس علی القدر المقدور فانّ الضّرورہ تتقدّر بقدرها فاقلّ ما علیک قطع عرق الطّمع و الملق مع التّواضع و الانخفاض و علی هذا کان طریقہ الانبیاء و الاوصیاء و الاولیاء و لنعم ما عن امیر المؤمنین علیہ آلاف التحیّہ من ربّ العالمین و کم دقت و رقت و استترقت فضول العیش اغناق الرّجال و عن الشّہید الثانی لا اشترى من الدّنیاء جمیعا بمنّہ و لا اشترى عزّ المواہب بالذلّ و لعمرى انّ بذل الانسان اقلّ شیء من مالہ بمنزلہ فرض بعض اجزاء بدنہ لکنّ کثیرا ما یكون ذلّ القناعہ اشدّ من ذلّ المنّہ بمراتب کثیرہ فیا للّہ من دار النّار ان جانب منها اعزّ و ربّ و احلولی امر منها جانب فاویب و بالجملہ ہذہ صورہ الجواب محیّا مشفقا بعد ان مدّتی مراسلہ قلمی داشته بودید کہ سزاوار بود لرزہ بہ اندام فلک و زلزله دراز کان زمین از صفحہ تا سمک اندازد حقّا کہ موجب ہمّ و غمّ و حزن در ارکان دین و رؤسای مذهب و شرع مبین حضرت سید المرسلین صلی اللّہ علیہ و آلہ و سلم بوده آہ آہ ان طریق محبّت در مقام نصیحت می نگارد کہ افعال و اقوال بجائی رسید کہ این قدر انواع عذاب متظافر و متراکم کردید بہ حدّی کہ جزئی در این عصر دیدہ روزکار ندیدہ از جملہ ضعف اسلام بجائی رسید کہ کفّار مسلّط شدند و در حضار اسلام و ایمان رخنہ نمودند با اقتدار و شکوہ سلطان روزکار کہ در کمتر عصری از اعصار اسباب بزرگی و تمکین باین مکان بر سلطانی از سلاطین زمانہ جمع شدہ است العیاذ باللّہ ثمّ العیاذ باللّہ طاعون و وباء و فجاء پشت ان را شکست و کار روزگار بہ خرابی پیوست نفوس تمام وجود



هنوز تمام نشده و نمی شود زنک و سین و ملخ رداغه بلاد (۱) باید متنبه کردید که اینها از چه ناشی می شود و شد و شکی نیست که اسباب عادیه بلکه علمیه ان معاصی و خطایا است و معصیتی اعظم از خرابی دین و هتک حرمه شرع مبین نمی باشد و در این عصر بجائی رسید که غالب خلق در اطراف بلاد پرده حیا را از چهره برداشته و بحب ریاست مشغول فتوی و مرافعه و تصرف در اموری که از خواص انبیاء و اوصیاء سلام الله علیهم اجمعین و نواب ایشان می باشد بتوسیل بزرگان از پادشاه و امراء و حکام و به حيله و خدعه شده اند جمعی با اینکه چند صباحی در مجلس یکی از فضلاء عصر حاضر شده اند مشعوف و برخی باین مطلب که در اجداد ایشان کسی بوده که از فضلائی زمان محسوب بوده خود را معروف باعتقاد این ضعیف از اقوی اسباب نزول عذاب و تراکم جنود عتاب این مطلب است و خلقی نظر بعدم اعتناء بدین و قله مبالات و عاری بودن هرکه ادعای مراتب فتوی و مرافعه و تصرفات در اموال غیب و غیرها می نماید رجوع بان می نمایند و نمی فهمند که این معنی از اسباب نزول عذاب است یستفتون و هم ضالون یفتون و هم ظالمون و سیعلم الذین ظلموا ای منقلب ینقلبون و در حدیثی وارد شده است در مرافعه که ابی حنیفه کرده که حضرت فرمودند فی مثل هذا القضاء و شبهه تحبس السیماء مائها و تمنع الارض برکاتها و آن شاملست مرافعه کسانی را که قابل مرافعه نیستند از شیعه و بمرافعه اقدام می نمایند بلی راه بسی خطرناک و سالک راه بسی بی باک امر فتیا مرتبه عظمی است چگونه نباشد و حال آنکه ان نیابه پیغمبر آخر الزمان و خلافه اهل بیت عصمت و حضرت امام عصر صلوات الله علیهم اجمعین است وصول باین مرتبه سهل نیست نه هرکه چهره بر افروخت دلبری دارد نه هرکه آینه سازد سکندری داند صرف عمر در تحصیل نقد اجتهاد ضرور با ذکاء و و فطانه و تصفیه باطن از خسائس نفسانی و رذائل و وساوس شیطانی دستور و در طریق عزلت از ابنای زمان و کناره گیری منظور و بقدر مقدور در ریاضت و مجاهدات شرعیته می باید صبور بود و در اوامر الهیه ارتکاب مطلوب و از متناهی و ملاهی اجتناب مرغوب دائم الاوقات طریق عبودیت ارباب دین و خدمت بزرگان شرع مبین و فضلائی دوی زمین و تتبع فتاوی و کلمات شب و روز پیشه و آیین باید نمود تو ندیدی شبی سلیمان را چه شناسی زبان مرغان را مجملا حسب الوسع اهتمام در آداب و سنن و تضرع و ابتهال بدرکاه ذو المنن در روز و لیالی سیما در دل لیالی بسوز مژگان از دیده سفتن و به جاروب اخلاص صحن خانه دل رفتن و مسأله قابلیت فیض و کشف با عجز و اصرار ناچار است با این همه مراتب نشاید که هرکس و قامه هر نورس قابل خلعت رسای رئاسه و نیابت باشد دست ما کوتاه و خرما بر نخیل و نعم ما قیل کیف الوصول الی سعاد و دونها قلل الجبال و دونهن حتوف تحصیل این کار بهوش نشود بلکه تا نکذری از هوس نشود ابی الله ان یجری الامور الا باسبابها الامور العظام لا تنال بالمنی و لا تدرک بالهوی استعینوا فی کل صنعہ باربابها و اتوا البیوت من ابوابها چنانچه این اقل عباد عمر را باین نحو صرف نمود و این قدر از فضلائی زمان را درک نمود که احدی ادراک نکرده اولاً تحصیل در نزد مرحوم والد ماجد با قدسیه نفس نموده بعد از ان مرحوم مبرور آغا محمّد بیدآبادی و میرزا محمد علی میرزا مظفر که هریک از اوتاد ارض و ارکان بلاد بودند و هم چنین آخوند ملا مهدی نراقی و ملا محراب بلکه آخوند ملا علی نوری فی الجمله نور الله مراقدهم از اهل معقول و از اهل منقول آغا محمّد باقر بهبهانی و آغا سید مهدی و آغا میرزا سید علی و شیخ جعفر اعلی الله مقامهم که هریک یگانه زمانه بودند با نهایت اصرار و ابرام و بسیاری از فضلائی کم نام و غیر ایشان مثل میرزا محمّد خاتون آبادی و آغا محمّد علی هرنندی و آغا محمّد شیخ زین الدین و غیر ایشان از فضلائی زمان چنانچه کسانی را که شایسته دید از فضلائی زمان بعد از فراغ از تحصیل ابرام در درک صحبت ایشان نمودم و در خلوات بر جمله از خصائل و صفات هریک از اعظام موصوفه کامله الدوات آگاه گردیدم و دیدم و رسیدم و له الحمد خلقی از فضلائی زمان چه تحصیل نزد ایشان بوده یا نه بعد از آنکه باعتقاد خود این کم نام را بجا آوردند



دادند مثل مرحوم مبرور آقا میر سید علی و میرزا ابو القاسم و شیخ جعفر و شیخ احمد بحرینی و شیخ عبد العلی و مع جمیع ذلک در عمر کریزان از فتوی و مرافعه و تصرف در اموال و ایتم و غائبین بوده ام مگر بقدر ضرورت و این معنی وصیت اهل بیت علیهم السّلام و مشایخ عظام برد الله مضاجعهم بوده نمی داند چگونه می شود که هر کسی متصدی امور دین می شود با اینکه وحی الهی منقطع و خوارق عادات از میانه مرتفع آیا بوحی این مراحل مذکوره از برای او حاصل شده یا بخرق عاده ثمّ قال و دیناه و اسلامه و محمّده و علیاه مکنید مکنید بترسید که موجب مزید دلتنگی و شکوه بدرکاه اله می شود و به خداوند شکایت می کنم خرابی دین و دنیا تا چه حد بس است اری بسا که تنبیه و تذکار و در کار بیچارگان پریشان روزگار شد و نشد بدو ثمرات آن را دیدید بغیر العیان و خواهید دید ایران آباد ویرانه و خراب شد زنهار که مبادا که از زباد دریا گردد و لکل بنا مستقرّ و سوف تعلمون زیاده از این ازار پیغمبر خدا و اهل بیت آن جناب سلام الله علیهم اجمعین مکنید همه کس را محلّ سؤال احکام ندانید قضاء و حکام جور را مسلط کرده اید که در بسیاری از بلاد اموال و فروج مسلمین را به باد می دهند الی آخر الجواب و الظاهر افتاء بعض بجواز شرب الغلیان للضائم فی شهر رمضان مع انه من المضرّین لعدم الجواز و قد عمل رساله منفرده فی هذا الباب و قد اصرّ کل الاضرار فی عدم الجواز و علی منهجه نهج جدّنا السید العلامه فی موضع من اجوبه الأسئلة قال فی جمله کلام له بالفارسیّه از زمان اختفاء سرور همام در نظر انام کالشمس تحت الغمام الی الآن که نه صد و هشتاد و هفت سالست ندیده ایم احدی از معتمدین علماء اظهار این مطلب کرده باشند که کشیدن غلیان در ماه مبارک رمضان در حق صائم جائز و بی عیب است بلکه مستفاد از کلمات معتمدین علماء که قوام ظاهر شریعت بانها است عدم جواز و تحریم ان است و آنچه از صاحب تنقیح در این مقام صادر شده باعث ان اشتباه ما بین دخول دخان در خلق و ادخان دخان در حلق شده است محذور ثانی است نه اول و مدلول علیه بجواز ان حدیث اول است نه ثانی مجملا اعتقاد این خادم شریعت مطهره غلیان کشیدن در روز ماه مبارک رمضان در حق صائم بطریق معتاد و متعارف حرام و مبطل صوم و موجب مؤاخذه ربّ الارباب است در موقف حساب می دانم بر قاطبه اهل ایمان اجتناب از ان را لازم و واجب می دانم و اما آنچه در این اوقات استماع شده که در بلاد طبرستان کسی ادعا نموده که غلیان کشیدن در ماه مبارک رمضان جائز و بی عیب بلکه خود می کشد و ترغیب مردم در کشیدن آن می نماید و اگر اصل داشته باشد چنین کسی قابل تصرف در احکام خلاق جهان جلت عظمته نیست بلکه چنین اشخاص مخرب شریعه پیغمبر آخر الزمان و مطرود درگاه وهاب علی الاطلاق می باشند بر کافه اهل ایمان اجتناب از ایشان بلکه اهانت انها لازم است اقول اولاً انّ ما ذکره من نفی الوقوف علی احد من العلماء ممن اظهر تجویز شرب الغلیان فی تلك المده المتماديه قضیه ان من الظاهر انه لم یکن فی کلمات فقهاءنا عنوان شرب الغلیان و نحوه الا فی کلمات مقاربی هذه الاعصار و لکن یظهر من کلمات جماعه منهم القول بالجواز کما یقتضیه کلام صاحب المدارک فیما جرى علی عدم افساد ایصال الغبار الغلیظ فضلا عن الدخان الی الحلق فقد جرى علی تزییف مستند القول ببطلان الصوم بایصال الغبار الی الخلق من روایه سلیمان المروزی قال سمعته یقول اذا تمضمض الضائم فی شهر رمضان او استنشق متعمدا او شتم رائحه غلیظه او کنس بیتا فدخل فی انفه و خلقه غبار فعلیه صوم شهرین متتابعین فانّ ذلک له فطر مثل الاکل و الشرب و النکاح بوجوه متعدده منها معارضته بموثقه عمرو بن سعید قال سألته عن الضائم یتدخن بعود او بغیر ذلک فیدخل الدخنه فی خلقه قال لا باس و هو حیره غیر واحد من الاعظام کصاحب مجمع الفائده و الدخیره و المفاتیح کما انه ینصرح من المحقق فی المعبر التوقف فی الحکم بفساد ایصال الغبار بل مقتضی صریح کلام نفسه فی موضع آخر التأمل فی هذا الحکم فانه بعد ما استدلل للقول بالحرمة بالروایه المذكوره و غیرها قال و المقصود ابراز الاشکال فی المسأله و انها لیست من المسائل الّتی یمکن الجرأه فیها بالفتوی بالجواز لا ان الاستدلال المذكور لیس ممّا یمکن المناقشه فیہ بل یمکن ان یقال الانصاف ان



لجواز فيه اشهر من الحكم الجوز فينبغي فيه الاحتياط لكونه قرب في سبيل النجاة و اوفق بطريق السيداد و ثانيا ان ما ذكره من اشتباه التنقيح فيه أنه لا اشتباه في المقام اذ من المعلوم ان القائلين بحرمة ايصال الغبار و الدخان الى الحلق لا يفرقون بين ادخال الغبار و الدخان الى الحلق ابتداء او بالآخره بان يكنس موضعا مثلا فيدخل الغبار في حلقه بل هو المنصوص في روايه المروزي التي هي مستند القائلين بالحرمة و فساد الصوم كما انها نفسها مقتضى روايه عمرو التي هي مستند القول بالجواز فما ذكر من الفرقه بين الدخول و الادخال و ان ما جوزة الروايه هو الاول و ما يمنع منه هو الثاني فلا تنافي في المرام لا يصغى اليه في المقام و قد سبقه الى هذا الكلام المحقق في المعبر و العلامة في المنتهى كما لا يخفى على من لاحظها

## المقصد الثاني: في بيان احوال المتحلى بفضائل المسمى بمحمد خير الاسامى و الشهير المكنى بابى المعالى

في بيان احوال المتحلى بفضائل ابهى من التجوم الزاهره و المتصف بخصال اعطر من الازهار الناضره الوالد المحقق الهمام و المدقق القرم القمقام فنقول انه شمس سماء العلم و التحقيق و بدر فلك الفضل و التدقيق سلطان العلماء و تاج قمتهم و برهان الفقهاء و نجم ائمتهم خاتم المجتهدين و زبدتهم و قدوه المحققين و أسوتهم فحل الاصوليين و عمادهم و قريع الرجاليين و سناهم الزاهد الورع العريف العليم و الخبر البدل الغطريف العظيم علامه فاق فاضل كلمه جمعت و ايم الله فيه مناقب سيماه ناطقه بنور علومه فجانبه فلك و هن كواكب المولع باقتضاض ابيكار الافكار و التحرير المتبحر الحدى لم يظهر نظيره في الاعصار المسمى بمحمد خير الاسامى و الشهير المكنى بابى المعالى

اسكنه الله تعالى بفضله و احسانه بحبوحه دار خلد و جنانه و كان تولده في الليله السابعة من شهر شعبان المعظم ليله الأربعاء قبل طلوع الفجر بساعه تقريبا في سنه سبعة و اربعين و مائتين بعد الالف من الهجره النبويه على هاجرهما الف سلام و تحيه على ما كتبه جدنا العلامة بخطه الشريف في ظهر كتاب الكشاف و ربه العالم الربانى السيد الممجد الشهشهانى قدس سره فانه مع كونه من تلاميذ جدنا العلامة و قريب المنزل و المقام كان زوج الوالد المحقق فيهما بتعبير اهل اللسان سلفان و كان عنده حتى بلغ الى حد الاشتغال و تمكن من تحصيل الكمال فاشتغل بتعليمه و علمه الدرر الغرويه في ابتداء الزمان مشتغلا عنده بشغل لا يوصف ببيان البيان بدا لى شوق لو برضوى لهده و لو بشير كان رمسا و ساقطا؟؟؟؟ حتى توفى جدنا العلامة و لم يكمل خمس عشره سنه و راي حينئذ من شدائد الامور ما يذيب الصيخور من جملتها الاخلاء بضيق المعيشه و كان ينقل امورا من مقتضيات الفقر ما يفرح منه الصبر فلو ان ما بى بالحصا فلق الحصا و بالصخره الصماء لانصدع الصخر و لو ان ما بى بالبحور لما جرى بامواجهها بحر اذا زخر البحر و منه ما قال في خاتمه البشارات و لو وصفت لك انقطاع اسباب التحصيل عنى و اختلال امرى في ازمته التحصيل و بلغت في الوصف ما بلغت لكان الموصوف به ازيد و اشد بمراتب شتى و قد اغمضت العين عما انتقل الى من الوالد الماجد من جهه الاشتغال بالتحصيل الى ان درج درج الرياح لكن الله سبحانه قد تفضل و تصدق على من فضله و كرمه بعد ذلك سعه في المعيشه باسباب خارقه للعاده بحيث انه سبحانه كان يرى انه من اظهار اللطف محسوسا و له الحمد و له الشكر فوق ما يحمده الحامدون و يشكره الشاكرون بل كان ربما يصف ابتلاء المحقق القمى بالفقر على ما وصفه في فاتحه الغنائم و يقول انه كان مبتلى بالفقر خاصه و انى كنت مبتلى به و بغيره من الامور مما بقصم الظهور و ما محن الدنيا و ان جل خطبها تشاكل من بلواك عشر عشرها و كان يصبر عليها صبيرا يعجز عن تحمّل ادناه الصابرون و يتوسل لرفع بعضها ما يتوسل به الصالحون كما انه قد صام زمانا في الصيف ثلاثه اشهر رجاء لرفع الفقر الحدى هو امر من الصبر نظرا الى قوله سبحانه و تعالى وَ اسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَ الصَّلَاةِ لِتَفْسِيرِ الصَّبْرِ بالصوم كما ذكر في مجمع البيان من انه روى عن ائمتنا عليهم السلام ان المراد بالصبر الصوم قال في آخر



الرّسالة و قد صبرت في محن هذه الدّار دار النّار و منها محنه الفكر و تعميق النّظر بعد محن اصل التحصيل على طحنات ما يشيب فيها الصّغير و يهرم فيها الكبير و يكسح فيها مؤمن حتّى يلقي ربّه و في العين قذى و في الحلق شجى و لعله لم يتفق ما اتفق على من الصّبر على المرارات لاحد بعد العصمه و ليس الصّبر الا من عنايات

ص: ٩٨١

اللّٰه سبحانه وبالجملة فكان السيّد السيّد المذكور احد مشايخه و منه التّعبير عنه بشيخنا السيّد في تحقيقاته و كان من العلماء الأجلّه و الفقهاء الأجلّه و ذكر في الرّوضات بقوله السيّد السيّد النّبيّل المعتمد الامير سيّد محمّد بن السيّد عبد الصّمد و هو السيّد النسيب الحسيني الاصفهاني الشاه شاهاني المنتهى اليه رئاسه التّدرّيس و الفتوى في هذا الزمان باصبهان لم نر احدا يدانيه في وصف الاشتغال بامر العلم و التّعليم و الاجتناب عن يضيع العمر الكريم كان معظم تلمذته و قراءته على المرحوم الحاجي و على المولى الفاضل الكربلائي الآقا سيّد محمد الامير سيّد على محمّد الطباطبائي عاملهم الله تعالى بلطفه العميم و كتب سلمه الله تعالى في الفقه و الاصول كثيرا منها شرحه الشّريف الموسوم بانوار الزّياض على الشّرح الكبير المسمّى برياض المسائل فيما تقرّب من ابيات نفس الكتاب و منها كتاب سمّاه العروه الوثقى في الفقه و آخر سمّاه الغايه القصوى في الاصول و منها منظومه الفقهيّه التي لم يكتب منها في الاستدلال المنظوم و هي في شرقه الاتمام فيما تقرّب من مائه الف بيت تام و مناظيمه رائقه فائقه جدّا لفظا و معنى اقول و قد ذكر لنا الوالد المحقّق قدّس سرّه يوما في بيان احواله و شدائده أنّه ذكر له أنّه اشتغل بتحصيل العلم في كبر السنّ فكان على التّخمين في سن الثّلاثين و كان سبب اشتغاله بالتحصيل أنّه كان في اوان قبل الاشتغال من المشغولين باعمال الزّرع فيقع منازعه بينه و غيره فيضرب شيئا على هامه راسه فيجرى منه الدّم فيهرب من ذلك مخافه الانتقام حتّى أنّه يختفى في بعض حجرات المدرسه المشهوره في اصفهان بمدرسه بابا قاسم فيبقى فيه اياما فيرغب في التّحصيل و يشتغل به على ما ينبغي من كثرة المواظبه و شدّه المراقبه و كان يرى من بعض احدى الحدقتين و سببه أنّه كان يوما نائما مغطى باللحاف فياتي بعض لوالدته رمانا هديه فتجىء لوضعها في موضع من البيت فتضيع رجلها على وجهه و عينيه من حيث لا تعلم فينتفي احدى العينين بالمرّه و يبقى قليلا من الاخرى و كان في نهايه ضيق المعيشه و غايه الفقر و الفاقه حتّى أنّه حكى عنه أنّه ذكر له اني اكتسبت بكل كسب حتى اردل المكاسب و كان لا يتمكن من اكل اللّحم حتّى يمرّ عليه اربعون يوما فكانت عياله يؤذن في اذنه و هو يؤذن في اذنها كما هو من السنه في الشّريعه الغرّاء و دفن في المزار المعروف في مقبرته المعروفه في تحته فولاد و من مشايخه ايضا السيّد الجليل و الحبر النّبيّل المنطلق على ثنائه اللسان اللّسن السيّد المدرّس الشّهير بالامين سيّد حسن قال في الرّوضات هو من اعظم فضلاء زماننا المستاهلين للثناء بكلّ جميل عادم العديل و فاقد الزّميل مسلّمًا بحقيقه في الاصول بل ماهرا في المعقول و المنقول صاحب مستطرفات من الافكار هي بمكانه عاليه من التّأسيس و منتهيا اليه باصفهان اساس الفضيله و التّدرّيس حسن الاسم و الرّسم و الاخلاق جيد الخلق و الخلق و الاغراق لم أر في قدسيّه الدّات ثانيه و لا في ملكيه الصفات مدانيه كانه ما جبل الا بالرّضاء و التّسليم و ما اتى الله بقلب سليم اخذ العلم في مبادئ امره من جمله من فضلاء اصبهان ثم انتقل الى المشهدين الشّريفيين فقرأ فيهما ايضا على بعض افاضلها الاعيان كالمولى الاوحدى الشّريف في الاصول و صاحب الجواهر في الفقه المعمول ثمّ عاد و البلد و لازم ثانيه الحال مجلس شيخه الاعظم و استاده الافخم صاحب الاشارات الى ان صار كمثلته في المرور على افكاره و العثور على اسراره و دقايق آثاره و اشتغل ايضا في المعقول على المعلم الرّابع المتّفق بيته في جواره و المتّصل داره بداره الى ان فاق على سائر فضلاء اعصاره انتهى ملخصا و كثيرا ما كان الوالد المحقّق يصف حسن اخلاقه و رشاقه مذاقه من كثرة التّأميل و التّديق و الخوض في المباني مع التحقيق و كان يقول أنّه كثيرا ما كان يأمر تاره حضار مجلسه بالبكاء من خوف الله القهّار فسمع منه هذه النّصيحه بعض الحضار حتّى عمى بصره و عدم نظره و اخرى باكثر الفكر في المسائل و الاصرار في الدّقيق في الدّلائل و اخذت منه هذه النّصحه منه حتّى ابتليت بما ابتليت من ضعف القلب و وحشه في البال على وجه كاد ان لا يوصف في المقال هذا و قد حكى الفاضل المحدّث النّوري في دار السّلام رؤيا تكشف عن علوّ مقامه في خير المقام قال حدّثني السيّد الفاضل التقى الامير سيّد على و العالم الجليل و الفقيه النّبيّل المبرّا من كل شين و دون المحقّق المدقّق الامير سيّد حسن لما توفي الوالد المحقّق العلّامه كنت مقيما بالمشهد الغروي على ساكنه سلام الله الملك الباري مشغولا بتحصيل

العلم و كان اموره قده بيد بعض الاخوان و مضى من وفاته سبعة اشهر رايت فى المنام كانى قاعد فى بيتى الذى كنت ساكنا فيه  
اذ دخل الوالد فقامت و سلّمت فجلس فى صدر المجلس و تلى فى السّؤال او تبين لى أنّه ميّت فقلت أنّك توفيت

ص: ٩٨٢

باصفهان و اراك في هذا المكان فق نعم انزلونا بعد الوفاء في النجف و مكاننا الآن فيه ثم سألته عن حاله فق كنت في ضيق و الآن فالحمد لله في حال حسن و فرج ما كان بي من الضيق و الشدة فتعجبت من ذلك فقلت متعجبا انت كنت في ضيق فق نعم كان الحاج رضا بن آغا بابا الشهير بنعلبند فطلب مني و من اجل طلبه سأت حالي فزاد تعجبي فانتبهت من النوم فرعا متعجبا و كتبت الى اخي المذى كان وصيه صوره المنام و سألته ان يكتب الى ان للرجل المذكور دنيا عليه أو لا فكتب اني تفحصت في الدفتر فما وجدت اسمه في خلال الديانين فكتبت اليه ثانيا ان انشد من نفسه فاجاب بانى سألته عن ذلك فقال نعم كان لي عليه ثمانية عشر يوما لا يعلمه الا الله و بعد وفاته سألتك هل وجدت اسمي في الدفتر فانكرت فقلت لو اظهرته لم اقدر على اثباته فضاقت صدري لانى اقرضته بلا حجه و لا بيته و ثوقا بانه يثبت في الدفتر و انكشف لي انه تسامح في ذلك فرجعت ما يوسا فذكر له اخي صوره المنام و اراد وفاء دينه فق اني قد أبرأت ذمته لاجل اجباره بذلك و قريب منه ما سمعت انه راي في المنام بعض من اهل النجف جدنا العلامة انزل الله تعالى عليه خير التحفه انه قال انه انزلونا بعد زهوق روحنا في هذا المكان و قريب منهما ما ذكره بعض اهل العلم من انه راي زمان تشرفه في المشهد الغروي على ساكنه الف تحيه و سلام الوالد المحقق في المنام في يوم السابع و العشرين في شهر صفر المظفر اعنى يوم فوت يوم هذا المحقق و غيابه عن النظر و قال كان مقامكم في اصبهان فمتى جئتم في هذا المكان فاجابه بانه ليس زمان ورودنا في تلك المنازل العاليه الا ثلث ساعات ماضيه و قد حكى في دار السلام في وقايح كرامات الشيخ مهدي الذي وصفه بانه كان شيخا جليل القدر عظيم الشأن من وجوه الطائفه المحقه الذي ينبغي ان يفخروا به و له في الزهد و التوكل مقام لا يصل اليه الا الاوحد من العلماء عن بعض الثقات في واقعه يطول بذكرها الكلام انه قال رايت بالمشاهده العيانيه جماعه على خيول او نجب مسرجه ملجمه واقفين المعاث اي المسلك في مجلدات ثلث و هذا التصنيف الرصيف مع انه عجيب في نفسه ما لا عجب انه قد فرغ منه و قد اشرف على الاربعين و ان هو الا من تايدات الله رب العالمين و كان بنائه في التصنيف على اعمال غايه بذل الجهد في التحرير و التدقيق منكر السرعة السير و التاليف و قله التعامل في التصنيف كما هو في طريقه المحققين و منه ما حكى الفاضل الممجد الشيخ محمد عن والده المحقق الشيخ حسن صاحب المعالم و المنتقى من انه كان ينكر كثره التصنيف مع عدم تحريره و يبذل الجهد في تحقيق ما ألفه و تجيره و قال المحدث البحراني في اللؤلؤ بعد النقل المذكور و هو حقيق بالاتباع فان جمله من علمائنا و ان اكثرنا التصنيف الا ان مصنفاتهم عاريه عن التحقيق كما هو على خلاف هذه الطريقة الحبر المعتمد و الطود المستند السيد محمد الطباطبائي قدس الله تعالى سره كما يظهر من النظر في فروع و اصوله من مصايحه و منايله و مفاتيحه و وسائله فانه قد قل بالاضافه الى كثره تصانيفه تعميق النظر و اعمال الفكر و ان اتى فيها بعناوين كئيه غير المذكوره في كلام القوم كعنوان اعتبار الظن النوعي و عدمه و لزوم نقد الطريق و عدمه و غيرهما من المطالب الكليه النافعه فضلا عن المطالب الجزئيه في ذيل العناوين المعنونه و لذا انه قد اذعن الوالد المحقق قدس سره كل الاذعان بانه في قصوى مراتب التصرف و الدعوه و منه اكثره من النقل عنه معتبرا عنه ببعض الفحول و ربما ينصرح من صاحب الجواهر الازراء على اكنار النظر و التعميق حتى انه ذكر عند الكلام في الطلاق بالعرض في تضعيف ما جرى عليه المحقق القمي من صحه الطلاق المذكور بل عليه اخذ العرض و تملكه ايضا قادحا في رسالته البديعه بانها اوفق بفقهاء الاعاجم المبني على التجشم و التدقيق المعلوم كونه على خلاف طريقه المعتدلين من الفن و لقد ارخى عنان القلم في الازراء مع اعتقاد الامساك و قال و لو لا الادب معه لقلنا ما قلنا و من هنا ذكرنا انه اوفق بفقهاء الاعاجم و ليته بقى على حاله قبل الاربعين سنه انتهى و لكن الخبير بصير بان الحق ما حققه و المصيب من تبعه و وافقه و بالجمله و كثيرا ما شافهته انه قال كنت تأمل في بعض المطالب اياما من غير ان كتب شيئا بل ذكر غير مره انه قد تأملت شهرين في كتابه و رقتين من البشارات و لذا صارت تصانيفه فائقه على غيرها حاويه لمطالب مختصه بها مع طول الدليل المبني على التصرفات الدقيقة و التأملات الرشيقه و التبعات الوافره و التفحصات

المتكثره مرتباً للمطالب قبل الخوض فيها مقدمات عديده و بعد الفراغ عنها تنبيهات متعدده كلّها باعمال الفكر العميق و التصرف الدقيق كما ان من جمله مصنفاته رسالته المعموله فى لفظه ثقه الشائعه فى كتب الرّجالّيه تقرب على ثلاثه آلاف بيت معنونا فيها تنبيهات تبلغ الى ثمانين و ثلاثين معمولاً فيها تتبعات فائقه و تصرفات رائقه فيها ما اشتهر فى السنه العلماء و المحصّلين من ارباب الفضل و ابناء الفهم من استقرار الاصطلاح فيها على العدل الضابط الامامى على ما هو مدار تصحيح الاخبار و هو جيد ظاهر لمن جاس خلال

ص: ٩٨٣

الدِّيار و لقد اجاد فيما افاد فى صدرها من أنه لم يسبقنى اليها سابق فيما اعلم من الابدال و لا حسب من يحوم حوله من بعد حيال هذا الخيال و بالجملة فالنظر فى مصنفاته شاهد على الدعوى و كاشف عن المدعى و قد انتشر بعضها بحمد الله سبحانه فى الامصار و اشتهر اشتها الشمس فى رابعه النهار فلا حازه بعد العيان الى البيان و منشأ الفوز بهذه التوفيقات الربانيه و العروج الى تلك المراتب العاليه امور احدها و هو عمدتها ما جرى عليه معدن العلم و التقوى و منبع الفضل و الهدى جدنا العلامة رفع الله تعالى مقامه من توديعه عند الله تعالى و ايكال امره الى مشيئه الله سبحانه كما أنه يحكى عنه كثيرا أنه ذكر ابى اودعته عند الله سبحانه كما أودعنى والدى عند الله سبحانه كما كتب عند كتابه تاريخ تولّده و وصيتى اليه الاهتمام فى التقوى و العلم جدا لوارد رضاي و سرورى منه و ان لا ينسانى من صالح دعائه و طلب مغفرته لى جدا و ان يفعل لى من الخيرات ما لا يشق عليه و اودعته عند الله سبحانه فانه لم يبق من عمرى شىء و سلام الله عليه انتهى و كم لهذا الامر من تفويض الامور الى مقدرها و ايكالها الى منشئها تاثيرات عجيبيه و ثمرات غريبه ممّا رايناها و سمعناها و لو لا مخافه طول المقال لذكرنا شطرا و افيا و قسطا كافيا و قد ذكر جملة منها الغزالي فى كتاب الاحياء و نقل الوالد المحقق رضى الله تعالى بعضها فى رسالته فى الاستخاره ثانيها ترك متابعه نفسه و هواه و شدّه احتياطه فى الامور و تقويه فأنه اسّ اساس التّحصيل و عمار بنيان التّكميل و قد استقرت عليه طريقته و استمرت سيرته و نذكر لك نذرا من كثير و جرعه من غدیر فمنه ما قد اتفق فى هذه الازمان أنه قد وقع امور قد اضطرّ الى التصرف فى حيايم موقوف من العالم المؤمن جدنا الحاج محمّد حسن و هو قد قرر ان يصرف وجه الإجاره فى دهن السّيراج لطلاب بعض المدارس المخصوصه و لما تداول فى هذه الازمان الاستضاءه بالنّفط فاستدعى غير واحد من الطلاب تغيير المقرّر بالنّفط مضرا فيه فما اذن بالتغيير و ما رضى بالتبديل خوفا من ان يقع تغيير فيما قرّره الواقف و لا تتوهمن أنه من باب جمود القريحه و خمود الفطنه و عدم الالتفات الى ما يتطرق فى البال من القدح فى هذا الخيال كيف لا و أنه قد قدح فى كثير من القواعد المسلمه بين الفحول فى الفقه و الرّجال و الاصول و منه قدحه فى قاعده العسر و الحرج و اصاله صحّه افعال المسلمين و الاصطلاح فى لفظه ثقه و وجوب التّرجيح و غيرها من المطالب بل هو من شدّه الاحتياط و ان الاخذ به غير ناكب عن الصّيراط كما حكى بعض فضلاء المعاصرين فى روضاته عن حدائق المقرّبين عند الكلام فى المولى المقدّس الارديبلى ره من أنه كان يخرج كثيرا من النّجف الاشرف الى زياره الكاظمين عليهما السّلام على الدابه الكراء فاتفق أنه خرج فى بعض اسفاره و لم يكن معه مكارى الدابه فلمّا اراد ان يخرج من الكاظمين عليهما السّليم اعطاء بعض اهل بغداد رقيه توصلها الى بعض اهل النّجف فاخذها و ضبطها فى جيبه ثم لم يركب بعد على الدابه فكانت هى تمشى قدامه الى النّجف و يقول انى لم اودن من المكارى فى حمل ثقل هذه الرّقيه انتهى هذه حال تصرفه بعد الاضطرار و الا فقد ترك التصرف غالبا لا فى مطلق الامور الشرعيه حذرا من الوقوع فيما يخالف الواقع فأنه رحمه الله تعالى كان لا يصرفه عن العمل بالواقع فقد العزّه و الاعتبار و لا حصول الدرهم و الدّينار و لا غيرهما من اغراض هذه الدّار جزاه الله تعالى بفضله خير الجزاء و من جملته أنه قد استدعى بعض ابناء السّلاطين اذن التصرف فى بعض الاملاك من هذا الحبر النّحرير مع اهداء المبلغ الخطير فما اذن له من التصرف فى القرى و لا قيل منه الهديه الكبرى نظر الى ما جرى من الاشكال فى ثبوت ولايه العامه حتى فيما جرى عليه بعض محققى المتأخرين من التّفصيل بين استقلال الولى بالتصرف فالعدم و عدم استقلال غيره بالتصرف فالاثبات بل قال أنه لو ارسل الى جميع ما فى العالم لما خالفت الله سبحانه و على هذا قد استقرت طريقته حتى انقضت مدّته و وصل الى رحمه الله الواسعه و فاز بالنعم الدائمه ثالثها اشتغاله بالتّحصيل فى اناء الملويين بهّمته العليا التى تعلو على السماكين و التّوأمين تفوق على الفرقدين و التّسرين و لم يكن مصروفا عن الاشتغال و ان عرضت عليه الموانع و لا- معرضا عنه و تواترت عليه الروادع فكان رجلا رجله فى الثرى و هامه همته فى الثريا قال فى البشارات و العجب كل العجب مع ان النتيجة لا حس



المقدمتين تابعه منه اشتغاله بالفكر او المطالعه او الصّيححه العلميه عند الاشتغال بالغذاء فضلا عن قبله او بعده و كذا في الحّمّام و كثيرا ما كان يأمر بي بكتابه عبارته التي كانت موضع مطالعته و فكره من عبارته نفسه او سائر العلماء و يستصحبها في الحّمّام و يفكر فيها و ربما يكتب ما يخطر بباليه الشّريف كما رايت بعض مسوداته التي كتبت له عبارته من السيّد الدّاماد في ضمن المطالب الرّجاليه كان مثلونا بلون الحنّاء مواضع اصابعه المباركه قال في آخر الرّساله و غيرها بل كنت متشاغلا بالفكر في المشى حتّى في اللّيالي و كذا في مكالمه الغير معي بل كنت كلّما تيقظت من النّوم اتوجّه الى الفكر بمجرّد اليقظه بل كنت كلّما انقلبت في النّوم من شقّ الى شقّ اتوجّه الى الفكر و كان لا يمانعه طول الرّمان و كثره الاتعاب من اكثر تعميق النّظر في تحقيق المطالب في كلّ باب لاستسهل الصّعب او ادرك المنى فما انقادت الآمال الاّ لصابر و لو لا الاشتغال بهذه المثابه لما تحقّق البلوغ الى هذه الدّرجه العاليه كيف لا و انّ الاشتغال في غالب الاحوال بالامور المتعارفه كما هو الطّريقه المألوفه كيف ينتج الوصول الى هذه المراحل و يقتضى العبور عن التّيار و الوقوف على السّاحل و قد ترك بواسطه الاشتغال المعاشره بين النّاس و الدّهّاب في منزل احد الاّ نادرا قائلا بلسان حاله أنّما الدّل في مداخله النّاس فدعها و كن كريما رئيسا ليس عندى اجل من العلم فلا ابتغى سواه انيسا مستحسنا بلسان مقاله ما ذكره الحلّي في السّيراثر فانه بعد ما نقل عن بعض العلماء في مدح العلم و تخليده في الكتاب انّ الكتاب قد يفضل صاحبه و يقدم مؤلفه و يرجع قلمه على لسانه و عقله على بيانه بامور من انّ الكتاب يقرأ بكلّ مكان و يظهر ما فيه على كلّ لسان ثمّ يؤخذ مع كلّ زمان على تفاوت ما بين الاعصار و تباعد ما بين الاعصار و قد يذهب الحكيم و يبقى كتبه و يفنى القائل و يبقى اثره قال و لهذا اثر الجمله من المحقّقين و اهل العبره و الفكره و الدّيّانين وضع الكتاب و الاشتغال بها و اجتهاد النّفس في تخليدها و توريثها على صوم النّهار و قيام اللّيل و كان لا يعاشر اهل الدّيّوان بالمرّه الاّ ما ندر كما ظهرت طريقته لكلّ احد حتّى أنّه تكرر مجيء بعض ابناء السّيّلاطين من ذوى الشّوكه و الاحتشام لملاقاته مع طيب نفسه بطريقته و قد ابتلى بواسطه الجريان على هذا المنوال باشتغال نار الاشتغال حتّى أنّه ابتلى بمرض ضعف القلب بشده كاد ان لا توصف ثمّ بعد معالجات و ظهور فتور قد اشتغل ابيض على حدّو سابقه و لهذا ابتلى بمثل سالفه فترك ففتر ثمّ اكثر فظهر و لذا عاد مرّات و لم يترك المطالعه و الاشتغال الا عند الاضطرار كما أنّه اتفق أنّه كان ينقلب حالته الشّريفه بمجرّد النّظر في الكتاب و لم يتفق منه ترك المطالعه الاّ في يومين قبل ارتحاله عن دار الفناء جزاء الله تعالى خير الجزاء و كان معرضا عن اللذّات الدّنّيّويه باسرها من اكلها و شربها و عزّها و جاهها و غيرها بل كان يشمّر من غير الجلوس في غير المواضع الدّانيه فضلا عن العاليه و كان يحب الجلوس على الارض و اكثر من هذه الصّيفه في ايام مرض موته حتّى أنّه عوده بعض الاعيان حين اضطجاعه على الارض و لم يرض بالتّغيير مع سهوله الحركه عليه كما أنّه قد اضطجع يوما على الارض ابيض واضعا راسه عليها فالتمسنا من جنبه التّغيير فذكر هذا الشّعور من لم يطاء التّراب برجله وطاء التّراب بصفحه الخدّ فلما عرفنا من حالته العزم على هذه الحاله فتركنا الجساره خوفا من الملاّله اعطاه الله تعالى من نعمه الوافره ما يقر به العيون يوم لا ينفع مال و لا بنون و كان جلوسه في دعائه في ليالي الجمعه و غيرها على الارض كما انّ دعائه في وقت التّحويل كان عليها بل استدعى بعض ان يتشرف بخدمته في وقت التّحويل فقبل منه و امره في وقت التّحويل بالاشتغال بالدّعاء قال في بعض تحقيقاته المتعارف بين افراد الانسان الجلوس على الفروش عند التضرّع الى الله الملك المنّان مع انّ المناسب لمقام التضرّع الى ربّ الارباب طريق التّواضع بالجلوس على التّراب كما جرى على الطّريقه المذكوره بعض الاجلّه من العلماء الاواخر عامله الله تعالى بفضله الوافر بل الانصاف انّ الانسان و لا سيّما اهل العلم ينبغي ان يقتدى به بعد ارباب العصمه صلوات الله تعالى عليهم اجمعين فقد كان وحيدا في عباداته و تضرّعاته و مناجاته نقل بعض الثّقات كنت ليله في منزله في خارج البلد فسمعت في نصف اللّيل صوتا غريبا تحيّرت فيه فلما تفحصت عن حقيقه الحال وجدتها صوت وليّ الله





المتعال غريقا في التضرع و الابتهاال حتى أنه كرر لفظ كذلك ثلاث مرّات لادائه صحيحا و لم يتمكّن و حكي بعض اخواني كنت ليله في منزله فلما انتصف الليل سمعت صوتا غريبا ما سمعت مثله في مدّه العمر و خفت من شدّته من تحقيق الامر حتى انتهضت لتحقيقه فوجدته متضرعا مبتهالا- خائفا من يوم الحساب و حكي بعض أنه كان في كثير من الاوقات يصلى صلاه الصّيح بوضوء صلاه المغرب و العشاء و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء و نقل بعض الثّقات أنه كان عند اشتغاله بالتّعقيب يجرى دمعه و يتغيّر لونه فيتبدّل بالحمرة و كان من الممتنع ان يرفع راسه من سجده الشّكر مع جمود العين و حكي بعض أنه كان في بعض الاوقات يسجد بين الاذان و الاقامه في صلاه الجماعة و يتضرع الى الله سبحانه بصوت عال كأنه لم يكن في المسجد احد من الرجال و حكي بعض أنه قد اسودت و فخذته و لم يكن فيه موضع بياض من كثره ضرب يده عليها حين التضرع و الاضطراب فطوبى له و حسن ما ب اقول أنّ مراده من البعض المذكور كما هو في الظهور كالنور فوق الطّور جدنا السيّد العلّامه سمي خامس الاثمه صلوات الله عليهم الى يوم القيمه و كثيرا ما كان يحكي هذه الامور منه و الظاهر ان الاضطراب و الابتهاال على هذا المنوال كان من خصائص هذا البحر الذّخار و شرائف خصال هذا المربوط بعالم الانوار فانه كان مجمع خصال لا- يكاد ان يجتمع في غيره و مورد اوصاف قلما يظفر بنظيره بل ذكر في التّروضات في بيان أنه ارفع من ان يصفه الواصفون في الكتاب او يخرج عن عهده شيء من ثنائيه السنه ارباب الخطاب أنه اجتمع فيه مكارم الاخلاق الانبياء العشره الكامله و انتزع عنه من يوم خلقه سائر صفات الخلق الغير العادله قال رايته في العقل افضل جميع اهل زمانه بل عين انسان هو انسان عين جميع اترابه و اقرانه و وجدته في الدّين دانت له قاطبه حفاظه و ديانه و خزانه بل جميع ايمان الخلق جزء من ايمانه و اعتقدته في العلم افقه من تكلم على حقيقه شيء من برهانه و تفتن الى دقيقه فرع من اغصانه و لقيته في الحلم احلم من كظم الغيظ على الجاهلين بمنزله و مكانه و اجمل من حمل اعباء الخلائق بحسن خلقه و طيب لسانه و الفيته في الجود معترفا كلّ موجود من رهائن احسانه بنفسه او بعلمه او بماله او بشانه و وافيته في العرف معروف بين اهل الجوانب من الارض بانه مزين ديوانه و مذيّل عنوانه كيف لا و مسجده الاعظم باصبهان يشهد بعلو كعبه و رفقه بنيانه بل هو آيه من آيات ملكه و علامه من علامات سلطانه و شاهدته في البرّ اوصل كلّ احد من قاطعين من رحمه و اخواته و باصرتة في الصبر و املكهم للنفس عند تراكم اشجانه و توارد هزاهزه و آخر انه فلم يترجّح ميزان احد من الصّابرين على ميزانه و عاينته في الشّكر فوق كلّ من شكر ربّه بجنانه و اظهره بنطقه و بيانه و ثلثهما بالعمل باركانه و شبهته في اللّين سيّد المرسلين صلوات الله تعالى و سلامه عليه مع جميع اقوامه و اخدانه فاستوفى مراتب المعارف و الاخلاق باسرها و استقصى مدارج المكارم و الآداب باصبارها و صار بين انجم العلماء كانه بدر التّمام و جنب ابحر الكرماء كانه البحر الطّمطام علماء فائقا في المعالي سائر فضلائنا الاعلام و حجّه كاملا من مواهب الرّحمه قد اعطاه الرّمام في هذه الايام انتهى و ممّا ذكرنا ظهر انه كان عليه ان يزيد و يقنّته في شدّه تضرّعه و وجيب اركانه و كثره ابتهااله و اضطراب بنيانه وحيدا في عصره و فريدا في اوانه بل لو قيل لم يعرف نظيره لكان صادقا في بيانه و اذا بلغ الكلام في هذا المقام فقد اعجبني ان اذكر بقيه ما ذكره في بيان الحال على سبيل الاجمال قال و له اعلى الله تعالى مقامه من المصنّفات الرّائقه كتاب مطالع الانوار في شرح شرايع الفقه لم يخرج منه غير مقاصد كتاب الصّلاه الى آخر احكام الاموات في خمس مجلّدات إلا- أنه مشتمل على اغلب قواعد الفقه و ضوابطه الكليّات بل محتو على معظم مسائله المتفرقه من الطّهارة الى الدّيّات و اما تفصيله المقاصد في غايه التّدقيق و تذييله المطالب مع رعايه التّحقيق فهو من البالغ مبلغا ليس يصل اليه افئده اولى الالباب فالاحسن التّجاوز عن مرحله التّوصيف لهذا الكتاب و كان يذهب الى وجوب اقامه الحدود في زمن الغيبه على المجتهدين و يقدم على اجزائه بالمباشرة او الامر بحيث بلغ عدّه ما قتله رحمه الله تعالى في سبيل ربّه من الجناه او الجفاه و الزناه او المحاربين او اللّاطين زمن رئاسته للدّين ثمانين او تسعين و قيل مائه



و عشرين اغلبيهم مدفونين في المقبره بباب داره المعروفه بقبله الدعاء و كان قدس سره افضل المتقدمين و المتأخرين في احوال الرجال و له رسائل متكثره في هذا الفن و كان درسه منحصراف في الحديث و لا يعجبه التعمق في اصول الفقه و قد ورد ارض العراق بعزيمه التحصيل في حدود سبع و تسعين و مائه او قريبا من ذلك و هو ابن ست او سبع عشره سنه و رجع الى ديار العجم و عزم على التوطن في حدود ست و سبع عشره بعد مائتين بعد الالف و حج بيت الله الحرام في سنه اثنتين او احدى و ثلاثين في طريق البحر و اخذ في بنائه المسجد الاعظم في بيدآباد التي من اعظم ولايات اصفهان في حدود خمس و اربعين و انفق عليه ما يقرب من مائه الف دينار شرعي و مال بقبله الى يمين قبله سائر المساجد يسيرا و جعل له مدارس و حجرات للطلبه و اسس اساسا لم يعهد مثله من العلماء و المجتهدين و بنى فيه قبه لمدفن نفسه و اتفق ان حقق الله تعالى رجاء فدفن بعد ثلاثه ايام من وفاته في تلك القبه المنوره و هي الآن بمنزله مشهد من مشاهد الانبياء و الائمه صلوات الله تعالى عليهم اجمعين مطاف للخلائق في خمسه اوقات الصلاه بل يطوى اليه المراحل من كل فج عميق و لم ير مثل يوم مثل وفاته يوم عظيم ملات زقاق البلد من افواج الانام رجالا و نساء يبكون عليه بكاء الفاقد والده الرحيم و مشفقه الكريم بحيث كان همهمه الخلائق تسمع من وراء البلد و غسل في بيته الشريف ثم اتى به الى المسجد فصلى عليه ولده الافضل و خلفه الاسعد الارشد و الفقيه الاوحد و الحبر المؤيد و النور المجرد مولانا و سيدنا السيد اسد الله و كان وفاته بمرض الاستسقاء في عصيره يوم الاحد الثاني من شهر ربيع الاول سنه ستين بعد المائتين و الالف و اغلقت ابواب اسواق البلد اياما متواليه بعد وفاته ثم انتشر نعيه الى ساير بلاد الاسلام فقاموا حق عزائه في جميع الاكناف و الاطراف من المشاهد المقدسه و غيرها الى ان بلغ ارض الهند و بلاد التركستان و ما وراء النهر و اظهروا له جلائل الحزن و اهدوا الى روحه المطهر ختماتهم الكلام المجيد و صالح دعواتهم من ظهر القلب و دارت فاتحه مصيبتهم في اطراف العالم قريبا من سنه كامله و كان كثير التحرز عن الاموال المشتبته و متجنبيا كل الاجتناب عن استعمال شىء من اموال ارباب الديوان في اكله او شربه فضلا عما يتعلق بصلاته او وضوئه كما انه اتفق انه اخذ لقمه يوما و وضع في فيه فظهر له انه من تلك الاموال فاخرجه من فمه و القاه و قال ما دخل في حلقي شىء من الاموال المشبهه الى الآن و ربما اتفق ذهابه في مجلس بعضهم فاستصحب قطعات من القند ليشرب معه الماء الحار عوض ما تداول من شرب الچائى بل اتفق انه اشترى بناء مقدرا من الجص و استعمل في تعمير موضع من ارض الدار و كان الموضع مما يمشى عليه في طريقه كل يوم الى موضع وضوئه فاحتمل ان يكون وجه الحص المذكور من تلك الاموال فسئل عنه عن حقيقه الحال مصرًا فيه فانكر ان يكون منه فلم يقبل منه و اظن قويا انه استخلفه فيه فانكر ايضا ان يكون منه و لم يطب نفسه بذلك ايضا فترك مشيه و وضع قدميه على تلك القطعه من الارض و كان ينحرف عنها حين وصوله اليها كما انه ربما تقاطر شىء مما اشترى منها في محل صلواته فامر بالنزع و تخريب سطح الارض و اخراج تراب هذا الموضع و مما يكشف عن حقيقه الاموال المشبهه المستعمله ما ذكره بعض من اتى احلت زمانا رجلا الى خباز بان يأخذ منه الخبز كلما شاء و سألت عن الخباز عن طلبه مقدار منى فذكره و اقرضته و اعطيته اليه و بعد و اعطاني شخص بعد مضي شهرين من الوقعه المذكوره مبلغا من الخمس و الزكاه لصرفه في المصارف و خطر بالبال انه لا مال لي بمقدار وفاء القرض المذكور فالاحسن اداء القرض من المبلغ الزكوى فاديته منه فرأيت في المنام في آخر الليل انى اكل فضله الانسان و اذا انتبهت تعجبت و تحيرت في سر هذا الامر الغريب و حقيقه هذا المطلب العجيب و زرت مولاي سيد الشهداء عليه آلايف التحيه و الشناء فاهتمت بعد الزياره ان الستر لهذا الامر الفضيع الغريب ما اتفق انى اخذت يوما من الخباز لاضيف وردوا على في زمان الحواله المذكوره و ما اعطيت وجه الخبز المذكور و ما قلت له ان تحاسب و وجه هذا الخبر المحول اليه و نسبت اعطاء وجه هذا الخبر و حاسب الخباز وجه هذا الخبز في وجه الخبز المحول اليه فاتفق اعطاء وجه هذا الخبر



من الوجه الزكوى فهذا سر إلهامى لشهود امر غيبى فلما الهمت ذلك اعطيت فى الساعه مبلغا مؤمنا فى عوض هنا اتفق فى وجه الخبز فرأيت فى آخر الليل فى المنام انى جالس فى مسجد فى طرف الماء الصافى و استفرغ الفضله و تخرج النجاسه عن انفى و فى فانتبهت فحمدت الله سبحانه لانكشاف هذا السير المخفى قلت ان انكشاف بواطن الامور بحسب حسن باطنها او قبحها فى الرؤيا احد طرق التى تحقق انكشاف الامور بها لاهلها فانها تاره تنكشف من جهه الرؤيه و هى تاره فى الرؤيا و اخرى فى اليقظه و هى اعلى من الرؤيا و يحتاج الى قوه صفاء فى المشاهد و اخرى تنكشف من جهه الذوق فترى ان من راقب نفسه و جاهدها و الجمها فى طاعه ربها و عصيان هواها ربما يأكل اغذيه اللطيفه الحسنه فيشمئز من طعمها و لا يذوق منها الا طعم الخبائث الرديه و ثالثه تنكشف من جهه الشتم فترى انه يشمئز من كثير الامور بواسطه استشمامه الروائح المنبته منها و قد ورد فى بعض الاخبار انه ربما يتكلم الانسان بكلمه عصيان فيظهر فيها الزائحه المنبته كما انه ربما يتكلم بكلمه عباده فيظهر منها الزائحه المعطره فاذا ظهرت الروائح من الكلمات العرضيه فما ظنك بغيرها من الامور الجوهريه و الى بعض الاقسام المذكوره اشار شيخنا البهائى ره فى شرح الاربعين بقوله من العجب منك انك تنكر على عباد الاصنام و عبادتهم الاصنام لها و لو كشف الغطاء عنك و كوشفت بحقيقه حالك و مثل لك ما يمثل المكاشفين اما فى النوم او اليقظه لرأيت نفسك قائما بين يدي خنزير مشمرا ذيلك فى خدمته ساجدا له مره و راکعا اخرى منتظرا لاشارته و امره فمهما طلب الخنزير شيئا من شهواته توجهت على الفور الى تحصيل مطلوبه و احضار مشتوياته و لا بصرت نفسك جاثيا بين يدي كلب عقور عابدا له مطيعا لما يلتمسه مدققا للفكر فى الحيل الموصله الى طاعته و انت بذلك ساع فيما يرضى الشيطان و يسره فانه هو الذى يهيح الخنزير و الكلب و يبعثهما على استخدامك فليراقب كل عبد حركاته و سكناته و سكوتة و نطقه و قيامه و قعوده لئلا يكون ساعيا طول عمره فى عباده هؤلاء و هذا غايه الظلم حيث صير المالك مملوكا و السيد عبدا و الرئيس مرءوسا و كان كثير الاحترام للسادات حتى انه ربما يقدم بعض تلاميذه الحاضرين فى مجلس درسه الشريف على نفسه عند الدخول و الخروج و كان يأمر باحترامهم و يحذر عن توهينهم كما سمعت منه انه حذر يوما بعض من او هن سيده كانت تشتعل بالخدمات لا تفعلوا كذلك لو كان مولانا الصادق عليه السلام حيا و كنتم حاضرين عنده هل تجترون بامثال هذه الافعال فاستحيوا من الله تعالى و منهم من ايداء اولادهم و توهينهم و تحقيرهم فانه لا فرق بين حياتهم و مماتهم و لقد اصر فى هذا الامر الفاضل الخاجوى ره فى رسالته المعموله فى فضل الدرجه العلويه حتى انه بعد ما نقل عن جامع الاخبار من انه ص قال حقت شفاعتى لمن اعان ذريته بيده و لسانه و ماله و انه قال اذ اقامت المقام المحمود تشفعت فى اصحاب الكبائر من امتى فيشفعنى الله تعالى فيهم و الله ما تشفعت فيمن آذى ذريتى قال الفاضل المشار اليه ان كف الاذى عنهم نوع اكرام لهم اذ عدم اكرامهم نوع اذيه لهم فيجب اكرامهم محترزا عن تاذيهم المغضى الى الحرمان من شفاعته ص الى ان قال و الامر فى معاشرتهم و مخالطتهم مشكل و خاصه اذا كانت السيده زوجه غير السيد لان معاشرتها مدّه العمر على وجه لا يلزم منه ايدائها كانها من الممتنعات عاده قال و انى و الله لو استقبلت من امرى ما استدبرت لما زوجت سيده قط و لكن وقع ما وقع و الله غفور رحيم و قال بعد ذكر حديث مكافات نبينا صلى الله عليه و آله ان آذى احدا من اهل بيته او برهم او كساهم من عرى او اشيع جاءهم و لعل هذا و ما شاكلة كان الباعث لما نقل عن العالم الربانى محمد صالح المازندراني من انه كان ذات يوم مشغلا بالتأليف و كان فى داره طائفه من صبيان بعض السادات يلعبون بمحضره فكان كلما اقبوا اليه و مروا عليه فى الشاء لقبهم قام لهم تواضعا و تكريما انتهى و لكن التواضع و التكريم فى المقام من ابرد الكلام و كان كثير التعقيب و الزياره كما انه كان من عادته فى هذه الاواخر الاذان عند اول المغرب الشرعى ثم الاذان و الاقامه للصلاه و ربما اتفق ترددى فى محل صلواته بين الاذان و الاقامه فرأسه ساجدا لله تعالى نظرا الى استحباب الفاصله بينهما و الظاهر على هذا المنوال كانت



عادته ثم الشروع في الصلاه و التعقيب و الزياره و السجده مجزدا راسه الشريف في سجده و كان يتفق كثيرا امتداد زمان اشتغاله بها من اول المغرب الى مضي اربع ساعات او خمس كما ان تعقيباته بعد فراغه من صلاه الصبح كان يطول الى مضي ساعتين من النهار من غير تكلم في الاثناء الا لضروره فائده مهمه عجيبه روى في البحار عن فلاح السائل لابن طاوس انه قال ان من المهمات من يريد طول البقاء ان يكون من تعقبه بعد كل صلاه ما رواه ابو محمد بن هارون باسناده عن جميل بن دراج انه قال دخل رجل على ابي عبد الله ع فقال له يا سيدي علت سنّي و مات اقاربي و انا خائف ان يدركني الموت و ليس لي من انس به و ارجع اليه فقال له ان من اخوانك المؤمنين من هو اقرب نسبا او سببا و انسك به خير من انسك بقريب و مع هذا فعليك بالدعاء ان يقول عقيب كل صلاه اللهم صلّ على محمد و آل محمد و عجل لوليّك الفرج و العافيه و النصر و لا تسؤني في نفسي و لا في احد من احبتي ان شئت ان نسميهم واحدا واحدا فافعل و ان شئت متفرقين و ان شئت مجتمعين قال الرجل و الله لقد عشت حتى سئمت الحياه قال ابو محمد بن هارون ان محمد بن الحسن بن شمون البصري كان يدعوا بهذا الدعاء فعاش مائه و عشرين سنه في خفض الى ان ملّ الحياه فتركه فمات و نظيره ما رواه في الكافي في الصحيح عن إسحاق بن عمار انه قال لما سئل مولانا الصادق عليه السلام شيئا لخوفه من العقارب فاجابه انظر الى بنات النعش الكوكب الاوسط منها لجنبه كوكب صغير منه يسميه العرب السها و نحن نسميه اسلم احد النظر اليه كل ليله و قل ثلاث مرّات اللهم ربّ اسلم صلّ على محمد و آل محمد و عجل فرجهم و سلّمنا قال إسحاق فما تركته من دهري إلا مره واحده فضررتني العقرب و هذه خاصيه عجيبه و قد ذكرها رئيس الفلاسفه ابو علي بن سينا فيما نظمه من مجرياته قال و من رأى عشيته نجم السها لم بدن منه عقرب يمسه و نظيره ما ذكره فيها من ان رويه الشوله يوجب الوداد و رويه كف الخصيب تقتضى العناد قال في شوله العقرب نجم توام براى عين من يراه يعلم اذا راه امرءان اصطحبا و اتفقا ودا و ذا تحاببا الى ان قال كفّ الخصيب فرقه الى الابد اذ اراه اثنان او جماعه افترقوا الى قيام الساعه و ذكر فيها عجائب اخرى و كان يعتبر في الاجتهاد في الفقه امورا كاد ان لا يوجد الا في واحد بعد واحد كما ذكر في بعض تحقيقاته و لعمري انه ليس في العلم علم بمكان الفقه في عسر الحصول حيث انه لا مجال لرسم سطر فيه الا و هو يحتاج الى اكمال مباحث من الاصول بل الفقه بدون الاصول من قبيل النتيجة بدون المقدمه كما ان مجرّد الاطلاع على قوانين الاصول لا يكشف عن حصول التهيؤ القريب لاستنباط الاحكام عن المدارك و لا يكشف عن حصول الملكة المقابله للحاله المنوطه بكثره الاستنباط نظير ان الاطلاع على قواعد الخياطه لا يكشف عن حصول ملكه الخياطه بل لا بدّ من الممارسه و توهم الخلاف حبط بحث و مع ذلك لا بدّ فيه من اكمال الرجال بناء على لزوم نقد الاخبار و فيه عرض عريض و مع ذلك لا بدّ في الفقه بل في جميع العلوم من التقوى و من الممتنع حصول الدرجه القصوى في الفقه بدون التقوى و ربط القلب بعالم الاسرار و كيف يتاتى القوه القدسيه و هي من توابع العصمه لمن كان بعيدا عن المبدأ الاعلى و كيف يتيسر ذلك لمن كان في عداد كثير من الناس لهم قلوب لا يفقهون بها و لهم اعين لا يبصرون بها و لهم أذان لا يسمعون بها اولئك كالانعام بل هم اضلّ سبيلا و مع ذلك لا بدّ في الفقه بل في جميع العلوم من حسن القريحه و جوده الادراك و استقامه السيليقه فانظرا بها اللبيب ان الفرد العالى من الاجتهاد كيف يكون نادرا و ربما لا يوجد في عصر مع وفور اهل صورته ممّن اتعب و تحمّل شقّ النفس و من أسوأ الاعمال بل أسوأ الحال دعوى الاجتهاد من غير الاهل و هذا شايع في عموم الاعصار و بالجملة و من هنا انه لم يقدم في مدّه عمره الشريف على الاجازه باحد من حضّار مجلس درسه الشريف حتّى انه ظهر لهم هذه الحاله فصاروا مأیوسين من نيل تلك الدرجه و ربما اصر بعض الطلاب من حضّار المجلس في زمان مديد في الاجازه منه و كان فطنا فكورا جديدا جيد الذهن فكتب له كراسا من الفهم الحمد و الثناء لله تعالى و الصلاه على اشرف الانبياء و الاوصياء صلوات الله و سلامه عليهم





اجمعين و الحث على التحصيل و الوصيه بالتقوى و التذكر للموت و كتب موضع اظهار المطلب بهذه العبارة انه قد تهادى زمان التحصيل من الجنب المستطاب القدسي الالقاب القدوسى الانتساب العلام الفهام بالنسبه الى تحصيلات هذه الايام و قد اقتضى ان اكتب ما اعتقده فى حقه و هذا اول ما اكتب و كتبت شيئا فى حق شخص و ما كنت احسب ان اكتب شيئا فى حق شخص و لو لا مخافه ضياع حقه لألقيت الجبل على الغارب و سقيته بكاس غيره و ما احسبه فى حقه انه قليل النظر فى هذا العصر فى هذا المصر او فاقد المثال بين الامثال بل احسب ان نظيره ندر فى طلاب المشهدين بل احسبه راجحا على كثير ممن يتصدى للتصرفات الشرعيه فى هذا البلد و هو بالاضافه الى من اتفق فى حقه من قبيل نسبه الموجود الى المعدوم فانظر انه مع اعتقاده فى حقه ما ذكره من قله النظر و الرجحان على الكثير لم يذكر شيئا تصرّحا او تلويحا ممّا يدل على اجتهاده و جواز تصرفه فى الاحكام الشرعيه او رجوع العوام اليه و نظيره ما حكى بعض من اثق به من الفضلاء من حاضرى مجلس درسه الشريف من انه اصّر يوما بعض من مجازى الطلاب و مبرزيهم فى الاستجاره منه فامتنع من الاجازه فلما اصر ذكر فاني لا اضايق من ان اكتب لك شيئا فابن كنت راضيا به فاكتب لك فسل السائل ممّا لا يضايق من كتابته متوجّها لما يظهر لديه من مقاماته فقال لا اضايق ان اكتب انه من الممتازين فى المحضّين فسكت السائل و فتر و ما رضى به و ما نصر و من هنا كان متوقفا فى اجتهاد غير واحد من الفحول لاعتباره المهارة فى علمى الرجال و الاصول و نقصانها فى بعض واحدهما فى آخر كما انه قد اتى بعض سجلا ليكتب صحه مهمورا بامهار العلماء فذكر لى بعد مضى زمان انه اتانى بعض سجلا لا كتب صحته و اظهر التأمل فى التصحيح فقلت لا مجال للتأمل كيف لا و ان الحكم من العالم العامل و الفقيه الكامل الشيخ محمّد حسين الكاظمينى فقال ما نقول ان الحكم منه فقلت نعم فقال تأمل فى التصحيح بواسطه اعتقادي انه من العالم الفقيه صاحب الجواهر فاذا كان الحال على ما ذكرت فلا اعلم شيئا ورده و ما اكتب امرا و كان مدعنا بعلو مقام صاحب الجواهر فى الاصول فضلا عن الفقه و ربما حكى عنه كلاما فى الدقائق الأصوليه و منه ما عنون فى رسالته المعموله فى اصاله الاشتغال الكلام فى الشك فى اشتراط الوجوب بشىء دون اشتراط الواجب كما هو احد اقسام فى الشك فى اصل القاعده المذكوره و نقل عنه الكلام فى المرام و جرى على طريقته على الكلام فى الكلام فهذه كانت طريقته فى الامور الشرعيه و احتياطه فى الاحكام الدينيه و لله درّه فى حسن طريقته المفضيه الى المرام و من عجيب الوقائع

مما يتعلّق بالمقام ما حكاه العالم الفاضل و المحدث الكامل فى دار السّلام حاكيا عن بعض الثقات انه قال حدثنى الثقة المعتمد السيّد محمّد الدسبولى القاضى و كان من تلامذه خاتم المجتهدين الشيخ مرتضى الانصارى قدس سرّه و قبله من تلامذه صاحب الجواهر انه كان مبرزا فى دسبولى يحكم و يقضى و مؤدّب و يعزر و ياخذ الخمس لاهله قهرا و غيره من الحقوق و كأنه غير مجاز من صاحب الجواهر بحسب اطلاعه إلا انه اخذ منه الاجازه بنوع من الحيله قال قد خلت يوما فى مسجد مهجورا احببت العمل فيه فوجدت فيه رجلا من حيكه اهل الدسبولى فقال لى احتلت بالعبد الصالح و اخذت منه الاجازه بغير علم منه و جلست فى منصب الائمه و لست له اهلا ان عذابك فى جهنم سبعين خريقا و ذكر لى اشياء؟؟؟ منى سرّ لا يعلمها إلا و بعضها اسرار قلبيه و ضمائر نفسيه فعلمت ان له سيلا الى الواقع فاخبرنى انه ياتيه رجل من رجال الغيب و هم خدام صاحب الامر عجل الله تعالى فرجه و هم اربعون رجلا و كبيرهم القطب؟؟؟ خرجت الى قبر الامام زاده لاخلو بنفسى فابكى عليها و بكيت هناك كثيرا و استشفعت بالامام زاده و بقيت المسجد فى اليوم الآخر لعلى اجد صاحبى فوجدته فقال ابشر فان الامام زاده و هو لا يدرى بانى ذهبت الى قبره جاء الى خدمه الامام عليه السّلام و شفّع فيك و اكثر من الالتماس و طلب العفو لك و الامام عليه السّلام ساكت لم يرد عليه فامر القطب صاحبى المذنى ياتينى ان اشترط عليك ان تفرغ ذمتك من كل مال اخذته من رجل و ان

طابق الواقع و تبذل نفسك

ص: ٩٩٠

لمقاصه كل من امرت بتعزيزه فمن شاء اخذ منك و من شاء أبرأ قال فخرجت من دسبول الى ششتر و بعثت اليهم المكاتب تقريبا من أربعمائته الى كل رجل رجل و اخبرتهم أنني تائب و باذل نفسي للمقاصه ان كتب الي بطلبها و موف من قدرت على وفاته المال و موطن نفسي على الوفاء فلما وصلت الكتب اليهم بكوا و كتبوا الى ابراء الذمه و عدت الى النجف على هذا الوجه و كان كثير التذكّر للموت و الامور الاخرى بخلاف الامور الدنيويّه فأنه لم يكن يشتغل بها نفسه و ما ضيع بها ايامه و كان يباشر بنفسه في ليله العاشوراء و يومها و ليله الثماني و العشرين من شهر صفر و كذا يومها للخدمه في مجلس العزاء و قد عزم على الخدمه بذكر المراثيه في جنب المنبر في يوم الثماني و العشرين من الشهر المذكور و ذلك لما حكي لي بعض من الاجلاء رؤيا رآها بعض مقرونه بأمارات موجب للقطع بالصحه و الواقعيّه و كان فيها توبيخ من سيده النساء سلام الله عليها لبعض العلماء على عدم قراءه المراثيه على خامس اهل الكساء سلام الله تعالى عليه و قال البعض لما حكي له تلك الرؤيا في المسجد فبعد فراغه من صلاه الظهرين قد علا على المنبر و اشتغل بذكر بعض اشعار المحتشم على طريقه الذاكرين و لما نقلت له الحكايه المزبوره على التفصيل انقلبت حاله الشريفة حتى بكى و عزم على ما ذكر الأ- أنه ما امهله الاجل و حال بينه و ذاك العمل و المرجو من فضل الله العليّ الذي تؤتاه من يشاء و مراحم صاحب المصيبه و العزاء التفضل بالاجور التي يبقى بدوام الدهور يتصل عندها قطارت الامطار مياح البحور و قد سمع ره حاله اشتغاله بتعقيباته من وراء الغيب قبل زمان موته بشهرين تقريبا أنه ذكر له قريبا من هذه العبارة أنه قد هيأ لك دارك في الجنة كما حكي نفسه الشريفة بلفظه المبارك لنا و لا تستبعدن ذلك من مثل هذا العالم العليّ ما صرف عمره في هذه الدار الآ في العلم و العمل لله الواحد القهار فانه من آثار الارتباط بعالم الانوار و الانخراط في سلك العلماء الاخيار و الصيالحاء الابرار و اطنه بابا واسعا لمن دخله و طريقا مهيعا لمن سلكه و فيه ما سمعه بعض تاره فليتعّد الانسان لطريق الرحمن و اخرى لا تطلب علما لا ينفعك و ثالثه لا تترك الربانيه في شيء و رابعه امر لغير الله حرام و غير ذلك ممّا لا يقتضى المقام بسط الكلام و ارى كثيرا من الناظرين في الانكار لهذه الامور من المصرين مستند بن الى عدم سماع اسماعنا شيئا من هذه الامور فان هي الا من باب التخيل باب او القول الزور و جواب هذه المقايسه الفاسده مما شاه مع الكليل لاطهرية الامر عند اهله من ان يحتج في اثباته ببرهان او دليل أنه قد وقع صدور بعض ما ذكر في هذا المجال ممّن لا مسرح فيه ممّا ذكر فيه من الاحتمال فيه يثبت اصل المقال و يصفو ثبوته عن كدوره الاشكال كما أنه يمكن تضعيف ان يقال أنه لما كان المسموع من الامور الغيبية فمن المحتمل قويا اشتراط سماعها بغير الشرائط المذكوره للامور الحسيه الناسوتيه او ان سماعها بغير هذه القوه السماعيه المتعارفه راسا اعنى القوه المودعه في العصب المفروش في مقعر الصمّاخ كما ذكره الفاضل القوشجي و غيره فسماع الامور المذكوره يحتاج الى اذن اخرى و رؤيتها تتوقف على عين اخرى و هذا نظير ما ذكره شيخنا البهائي في شرح الاربعين في الجواب عمّا لو استشكل بانّا قد نقيم عند القبر بعد دفن الميت فلا نسمع شيئا من السؤل و الجواب و الخطاب و العتاب و ربما نكشف عن الميت فنراه في القبر على حاله العليّ تركناه عليه و لا نرى شيئا من الحيات و العقارب فكيف يمكن التصديق بما يخالف المشاهده بقوله ان عدم سماعك و مشاهدتك شيئا من ذلك في عالم الملك لا يمنع التصديق به فانّ هذه الامور من عالم الملكوت و هذه الاذن و العين لا يصلحان السماع الامور الملكوتيه و مشاهدتها بل أنّما تدرك الامور بجنس آخر من الحواس ثم استدللّ عليه بوجوه تبعاً للغزالي في كتاب الاحياء و قد ذكرت كلامه لتضمنه لما ذكره مع زياده في بعض تعليقاتي على شرح الاربعين و كان مرضه بلسان اهل الطب ذوسنطار و بلسان المتعارف اسهال الدموى و لم يكن من زمان حدوثه الى انتهاء مدته الاّ خمسسه ايام و لم يظهر له في تلك الايام القليله اثر الموت مط بل كان مشغلا بالمطالعه و التصنيف في ثلاثه من تلك الايام كما انه كان يذكر المطالب العلميه و العلميه على سبيل التفصيل مع الطيب و غيره في يوم الآخر و لكن



ظهر في هذا اليوم من أول الصبح بروده في يديه و زاد حتى اشتد قبيل المغرب و بعده و اجتمع عنده الأطباء في هذه الساعه و انقلبت حالته الشريفة من هذه الساعه و متدرجا ما بعدها الى طلوع الفجر و كنت حاضرا في خدمته فلما رايت و اشتداد الامر و لكن مع عدم احتمال في هذه الحال كما أنه لم يظهر من الاطباء ذلك فقامت و ذهبت للامر باحضار الطبيب فلما رجعت ناويا للتشرف بخدمته فاخبرت بما اخبرت و اشتعل النيران في القلب بما سمعت و سائله ما الخطب راعك رمحه و كادت له الشمم الشوامخ تنهد فقلت له نعي الناعي الينا محمدا فذاب أسي من نعيه الحجر الصلد مضى فائق الاوصاف مكتمل العلي و من هو في طرق السرى العلم الفرد لقد اظلمت طرق المباحث بعده و كان كيدر تم قارنه السيد فاهل المعالي يلطمون خدودهم و قد قل في ذى الرزء ان يلطم الخد و ارتفعت به الاصوات و انسكبت العبرات و اشتهرت الداهيه الكبرى و انتشرت في البلاد و القرى و اقيم له العزاء في غير مورد و مكان اسكنه الله تعالى في بجوحه الجنان و كان وقت وقوع هذه الداهيه الدهماء بعد طلوع الفجر بدقائق من يوم الأربعاء السابع و العشرين من شهر صفر المظفر سنة خمس عشر و ثلاثمائه بعد الالف و لقد ضبط غير واحد هذا التاريخ بالعرييه و الفارسيه فذكر بعض في شعره بقوله له غرف و آخر بقوله غفر له و ثالث غيرهما و قلت في هذا الباب نثرا لقد اراد الطبع المنقب الوقاد ذكر تاريخ لذاك المحقق النقاد فقلت اسكت فما في بيانك و ان أفدت ارشاد فحاشاه عن موت هي غشيه ارباب السيد و لا يخفى ما فيه من علو المفاد و ذكر المطلوب في حال الاعراض و سهوله الاستنباط بل بيان التاريخ المذكور بدون التعبير و التبديل منحصر في لفظ الغشيه و اختلف الآراء في تعيين مدفنه الشريف و ترجيح موضع على غيره و طال المقال حتى أنه حفر له مواضع متعدده و آل الحال الى البقاء على هذا المنوال حتى يستقر الامر فكانه الهمني الله تعالى في ما بين الطلوعين يوم الثاني تعيين هذا الموضوع الذي اشتهر بفضل الله سبحانه اشتهار الشمس في رابعه النهار فذكرت ذلك و جرى الاكثر على الانكار و لكني لما سمعت منه مقاله في حياته كانت تكشف عن رضائه اليه و مثله عزمت عليه مصرا فيه فوقع الامر على وفق رضائه بتوفيق الله سبحانه و تهيبا اسبابه و لم يمض زمان حتى بنى له تلك القبه العاليه و المقبره المخصوصه و توجهت اليها الافئده و عين غير واحد لنفسه موضعا منها بانيا لبناء مخصوص و قد ذكر في الذكرى نقلا من انه لو كان هناك مقبره بها قوم صالحون او شهداء استحب النقل اليها ايضا لتالها بركتهم و الحكم بالاستحباب هو اللائح من جماعه من الاصحاب و هو الاظهر في الباب بل ربما تنال البركه بعمل صالح فكيف بالاعمال الصالحه كما ربما يرشد اليه واقعه زوجه الحداد و ظهور مواظبتها لزياره العاشوراء كما ذكر الواقعه العالم المحدث الثوري في دار السلام و غيره في غيره و نقلها الوالد المحقق قدس سره في رسالته في زياره العاشوراء و نذكرها هناك ايضا لكونها من الوقائع الغريبه و المنامات العجيبه و هي ما حكى عن بعض الثقات الصالحين من عدل امين انه قال كان رجل صالح في اليزد مشغول بنفسه و مواظب لعماره رمسه بييت في الليالي في مقبره خارج بلد يزد تعرف بالمزار و فيها جمله من الصلحاء و كان له جار نشاء معه من صغر سنه عند المعلم و غيره الى ان صار عشارا في اول كسبه و كان كذلك الى ان مات و دفن في تلك المقبره قريبا من المحل الذي كان بييت فيه المولى المذكور فرآه بعد موته باقل من شهر في المنام في ذى حسن عليه نصره فتقدم اليه فقال له اني عالم بمبدئك و منتهاك و باطنك و ظاهر ك و لم تكن ممن يحتمل في حقه حسن في الباطن فبما نلت هذا المقام قال نعم الامر كما قلت كنت مقيما في اشد العذاب في يوم وفاتي الى امس و قد توفيت فيه زوجه الاستاد اشرف الحداد و دفنت في هذا المكان و اشار الى طرف بينه و بينه قريب من مائه ذراع و في ليله دفنها زارها ابو عبد الله صلوات الله عليه ثلاث مرات و في المره الثالثه امر برفع العذاب في هذه المقبره فصرت في نعمه وسعه و خفض عيش و دعه فلما اشبه متحيرا و لم تكن له معرفه باسم الحداد و محلّه فطلبه في سوق الحدادين فوجده فقال له أ لك زوجه قال نعم توفيت بالامس و دفنتها في المكان الفلاني و ذكر الموضوع الذي اشار اليه



قال فهل زارت أبا عبد الله عليه السلام قال لا قال فهل كانت تذكر مصائبه قال لا قال فهل كان لها مجلس تذكر فيها مصائبه قال لا فقال الرجل و ما تريد من السؤال فقص عليه روياه و قال اريد استكشف علاقه بينها و بين الامام عليه السلام قال كانت مواظبه لزياره العاشوراء بقى ان المعروف بين الاصحاب

استثناء البناء على قبور العلماء و الصلحاء مما دل على كراهه البناء على القبور كما جرى عليه جماعه من متاخر المتأخرين قال فى المدارك بعد استثناء قبور الانبياء عليهم السلام بل لا يبعد استثناء قبور العلماء و الصلحاء استضعافا لخبر المنع و التفاتا الى ان فى ذلك تعظيما لشعائر الاسلام و تحصيلا لكثير من المصالح الدينيه كما لا يخفى و هو الظاهر من الذخيره و استجوده فى الحدائق نقلا- و قال فى الغنائم بعد الاستثناء المذكور و كذا الامر فى قبور اولاد الائمه و العلماء و الصلحاء فان تعميرها و البناء عليها و تعاهدها كان متداوليا بين الخاصه و العامه من دون نكير و ربما جرى فى المستند على الميل الى كراهه البناء فيمن لم يعلم انتسابه الى الائمه عليهم السلام و كذا غير اولادهم من العلماء و الصلحاء و هو الظاهر من الجواهر استنادا الى اطلاق اجلاء الاصحاب من دون استثناء اقول و الاظهر هو الاول نظرا الى ما مر من ان فيه من تعظيم الشعائر و فوائد اخرى من رغبه الزائرين فى الجلوس عنده و قراءه القرآن و الزياره و الصلاه و البيتوته للاعمال الصالحه و كل منها مما ينتفع منها الميت اذا كان قصد العامل لنفسه فضلا عما لو كان المقصود هو الميت مع ان لى فى الحكم بکراهه اصل البناء اشكال نظرا الى ان المستند للقول بالكراهه ما فى خبر يونس بن ظبيان عن مولانا الصادق عليه السلام قال نهى رسول الله صلى الله عليه و آله ان يصلّى على قبر او يقعد عليه او يبنى عليه و خبر جراح المدائنى عنه ع قال لا تبنوا على القبور و لا تصوروا سقوف البيوت كان رسول الله ص كره ذلك و نظيرهما غيرهما و من المحتمل قويا ان يكون المراد النهى عن ببناء الجدار و نحوه عليه بحيث وقع القبر تحت البناء و صار سببا لمحوه او قريبا اليه فحكمه الكراهه الوهن اللازم للبناء عليه كما هو الحال فى حكمه كراهه القعود عليه على ما ينصرح عن الخبر و منه استحباب رفع القبر عن الارض باربع اصابع مفرجه او مضمومه و من الظاهر ان الحكمه هى الشهاده بالمقبور و الدلاله على المستور و اما ما استند فى الجواهر لتعميم الكراهه و عدم الاستثناء المذكور فلا يخلو عن الوهن و الفتور نظرا الى ان غير واحد من فروع غير واحد من المسائل غير المذكور فى كلمات غير واحد من الاصحاب فمن المحتمل قويا ان يكون ذلك من باب عدم الالتفات الى هذا الفرع لا- من الالتفات و اعتقاد الاطلاق و يشهد عليه اختلاف المتعرضين بل اختيار الاكثرين القول بالاستثناء هذا و له تصانيف متعدده و قد سبق وصفها من اشتمالها على التحقيقات الفائقه و التدقيقات الراتقه و التتبعات الوافره و التصرفات الظاهره فقد صنف فى كل من الفقه و الاصول و الرجال فوق ان يحيط بوصفه المقال و ذكرها فى آخر رسالته المعموله فى زياره عاشوراء و هى تتجاوز عن السنتين مع انه لم يذكر فيها رسالته الاصوليه فى ان الاصل فى الاستعمال الحقيقه او الاستعمال اعلم من الحقيقه و المجاز و كذا رسالته فى تحرير محل النزاع فى دلاله النهى على الفساد و ذلك لما وقع تصنيفهما بعد ضبطه التصانيف كما انه لم يذكر رسالته الفقهيّه فى الغساله و كذا رسالته فى عصير العنبى لنقصانهما عند الضبط و عدم مهله الاجل لا- تمامهما و كذا فوائده الرجاليه النافعه و هى غير رسائله الرجاليه المضبوطه و لما ذكرها فيها مفصلا فلا نطيل بذكرها الكلام و لكن نذكر مما هنا يتعلق بها فوائد تقربها عيون الناظرين و عوائد يتعطر بها مشام الواردين

### فيما يتعلق بالقرآن من المخالفه بين القراءه المعروفه و اللغه و رسم الخط

الأولى ان فيما كتب من الحواشى على القرآن المجيد قد اطلع على نكات لفظيه و غيرها كتبها فيها و قد اعجبني ذكر دقائق اللفظيه فقد اتعب فيها البال و اظهر حقيقه الحال و حلت عبائر المصحف و صحح ما صحف و هى بين ما يكون المكتوب فى



المصاحف مخالفة للقراءة المعروفة بين القراء و ما يكون مخالفا للغة و ما يكون مخالفا لقاعده رسم الخط فمن الاول قوله تعالى في سورة الانعام **إِنِ الْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ يَقُصُّ الْحَقَّ وَهُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ** قال القراءه المعروفة بين القراء يقضى و عليه جرى البيضاوى و غيره فى المتن و حكى البيضاوى عن ابن كثير و نافع يقص مما فى

ص: ٩٩٣

فى المصاحف على القراءه الشاذه اقول و يؤيد القراءه المعروفه قوله تعالى وَ هُوَ خَيْرُ الْفَاصِلِينَ اى خير القاضين و قوله سبحانه فى سوره الواقعه لا يُصَدِّعُونَ عَنْهَا وَ لا يُنْزِفُونَ قال ظاهر غير واحد من المفسرين كالبيضاوى وغيره و طائفه من اللغويين كصاحب الصيحاء و القاموس و المجمع كون القراءه المشهوره بفتح الزاى و كسرهما من القراءه الشاذه و الظاهر اطلاق المصاحف عليه و قوله سبحانه فى سوره المجادله إِذَا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِى الْمَجَالِسِ فَأَفْسَحُوا قَالَ الطبرسى قرء عاصم وحده فى المجلس على الجمع و الباقون فى المجلس على التوحيد و قال البيضاوى و المراد بالمجلس الجنس و يدل عليه قراءه عاصم بالجمع و قال آخر و فى قراءه المجالس فمقتضى ما سمعت شذوذ القراءه بالجمع و الظاهر اطلاق المصاحف عليه و قوله سبحانه فى سوره الفتح وَ مَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَسَيُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا قَالَ الظاهر اطلاق المصاحف على ضم الفاء المجرور إلا أنه قراءه شاذه حيث ان البيضاوى حكى ان الحيفض قرء به و لم يتعرض الطبرسى لحال الهاء و من الثانيه قوله تعالى فى سوره بنى اسرائيل وَ أَجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخَيْلِكَ وَ رَجِلِكَ قَالَ اى باعوانك من راكب و راجل قال فى الصيحاء الرّاجل خلاف الفارس و الجمع رجل مثل صحب و صاحب و قال البيضاوى و الرّجل اسم جنس للرّاجل كالصّيح و الرّكب فما فى المصاحف من كسر الجيم غلط و قال فى المجمع قرء حفص بكسر الجيم و الباقون بالسّكون و من الثالثه قوله سبحانه فى سوره الانعام إِنَّ مَا تُوعِدُونَ لَمَاتٍ قَالَ ان ما موصوله و الغرض العذاب او السيّاعه و المناسب الانفصال فى الكتابه كما جرى عليه البيضاوى فى المتن فما فى المصاحف من الاتصال ليس بشىء و قوله سبحانه فى سوره الذّاريات فَالْمُقَسَّمَاتِ أَمْراً إِنَّمَا تُوعِدُونَ لِصَادِقٍ قَالَ اى انّ وعدكم بالبعث وغيره لصادق و المناسب رسم ما متصله عن ان لكن الظاهر اطلاق المصاحف على الاتصال و قد كثر من المخالفه فى خصوص كتابه الالف فى الصّيح المفرده كما فى قوله تعالى يَتْلُوا عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا و قد حلت الالفات المذكوره المكتوبه و تبّه على عدم مناسبه ثبوتها كما أنّه اتفق عدم كتابه الالف فى الصّيح المجموعه و قد جمع موارد القسمين فى ظهر القرآن قال اعلم أنّه رسم الف الجمعيه فى موارد من الافراد و الظاهر اطلاق المصاحف عليه ففى سوره البقره رَسُولاً- يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَ رَسُولاً- يَتْلُوا عَلَيْكُمْ و الله يدعوا الى الجنّه و فى سوره المائده

وَ يَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ و فى سوره الانعام قُلْ أَدْعُوا و فى سوره يونس وَ اللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ و هنالك تبلوا كلّ نفس و ما يتلوا من قران و فى سوره يوسف أَشْكُوا بَنِي وَ حَزْنِي و فى القصص يَتْلُوا عَلَيْهِمْ وَ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ و فى النحل كُنَّا نَدْعُوا مِنْ دُونِكَ و فى بنى اسرائيل نَدْعُوا كُلَّ أَنْاسٍ بِإِمامِهِمْ و فى الكهف سَأَلُوا و يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ و فى مريم وَ أَدْعُوا رَبِّي و فى الزّوم فَلَا يَرْجُوا و فى الاحقاف

وَ مَنِ أَضَلُّ مِمَّنْ يَدْعُوا و فى الممتحنه لِمَنْ كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ و فى الجمله تلتوا عليهم و فى المعارج (ندعوا من ادبر) و فى الانشقاق يَدْعُوا تُبُوراً و فى البيئه يَتْلُوا صُحُفًا و قد اسقط الف الجمعيه فى موردين ففى العنكبوت دَعَا اللَّهَ و فى لقمان دَعَا اللَّهَ هذا و قد اكثر فى كتابه التفسير من بيان موارد التى قد رسم المصاحف على القراءه الشاذه كما قال فى سوره يوسف بعد عنوان قوله سبحانه فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا أَنْتِصَابَ حَفْظًا عَلَى التَّمْيِزِ و حافظا فى قراءه حمزه و الكسائى و حفص يحتمله و الحال كقولهم لله درّه فارسا قاله البيضاوى قوله يحتمله اى يحتمل التميز فمرجع كلامه الى كون نصب حفظا على التميز او الحال و كيف كان مقتضى صريح كلامه كون القراءه المعروفه هى حفظا و كون حافظا من القراءه الشاذه لكن من شهره انطباق المصاحف على حافظا كتب المتن حافظا و هو غلط من النسخ كما لا يخفى و جرى السّيوطى فى المتن ايضا على حفظا قال و الله خير حفظا و فى قراءه حافظا تميز كقولهم لله درّه فارسا لكن من شهره انطباق المصاحف على حافظا ضرب خطّ المتن على حافظا و هو غلط

ممن غلط فالمصاحف منطبقه على قراءه الشاذه قلت و ظهر من بيانه هذا مضافا الى انّ المرسوم من باب القراءه الشاذه الغلط في كتابه نسخ البيضاوى و السيوطى قلت و على منواله الحال فى المجمع فأنّه بعد عنوان الآيه بتمامها

ص: ٩٩٤

كما هو عادته قال و قرء خير حافظا بالالف اهل الكوفه غير ابى بكر و الباقون حفظا بغير الف و مقتضاه مضافا الى شذوذ قراءه حافظا ان يكون المكتوب فى عنوان الآيه حفظا و لكن المكتوب فى النسخه الموجوده حافظا فهو من باب غلط النساخ و قال فى سوره الكهف بعد عنوان قوله سبحانه تراور عن كهفهم قال البيضاوى اصله تتراور فأدغمت التاء فى الزاء و قرء الكوفيون بحذفها و مقتضاه كون القراءه المشهوره بتشديد الزاء بل به صرّح ابو البقاء قال بتشديد الزاء و اصله تتراور فقلبت الثانية زاء و ادغمت و يقرأ بالتخفيف على حذف الثانية و قال فى سوره مريم بعد عنوان قوله سبحانه و كنت نسيا منسيا فسر البيضاوى نسيا بما من شأنه ان ينسى و لا يطلب و نظيره الذبح لما يذبح قال و قرء حمزه و حفص بالفتح و هو لغه فيه و فسّر منسيا بمنسى الذكر بحيث لا يخطر ببالهم و مقتضى ثم استظهر تساوقهما وضعا و استعمالا و ان تعقيب النسي بالمنسى من باب التاكيد الى ان قال و مقتضى نسبه الفتح الى حفص و حمزه كون القراءه المشهوره هى الكسر بناء على ما هو المصرّح به من ان ما بمعنى المنسى هو النسي بالكسر قال فى المصباح و النسي بالكسر و هو بمعنى المنسى و بالفتح اى شيئا حقيرا و هو قريب من معنى الاول فالفتح و الظاهر اتّفاق المصاحف عليه بل هو المشهور فى اللسن بل لا يكاد يتفوه بالكسر من القراءه الشاذه بل استعمال النسي بالفتح بمعنى المنسى غلط و قال فى سوره التور بعد عنوان قوله سبحانه سينا بزقه اى ضوء برقه قال البيضاوى ثم قال و برقه بفتح الزاء و هو جمع برقه و هى المقدار من البرق كالغرفه و بضمها للتباع و قال فى الصحاح السينا بالقصر ضوء البرق و فى الصحاح البرق واحد بروق السحاب و بالجملة مقتضى ما سمعت من البيضاوى كون القراءه و هى برقه بضم الباء و فتح الراء و كون ضمّ الزاء من القراءه الشاذه فمقتضاه كون فتح الباء و سكون الزاء و الظاهر انطباق المصاحف عليه غير مقرو به فالظاهر انطباق المصاحف على ما لم يقرأ به لكن ظاهر الطبرسى حيث لم يتعرض لحال البرق هو كونه بالفتح فالسكون حواله على المعروف الا ان يعارضه الظهور المذكور مع التصريح المتقدم محلّ الاشكال بل لا تعارض فى الباب لظهور ضعف السيّكوت و لا سيّما فيما يتسارع الذهن اليه و بالجملة نظائره فى هذا الكتاب كثيره و لا غرو فيه فانه من رواشح بحار العلم و التحقيق و امطار سحاب الفضل و التدقيق كما انه قد اكثر فيه من ايضاح غوامض عبائر البيضاوى و غوامض عبارته كثيره بل قال بعد عنوان قوله سبحانه وَ آتَتْ كُلَّ وَاِحِدَةٍ مِنْهُنَّ سِتْرًا مِّنْ عِصْمٍ لِّمَا كَانُوْنَ فِي الْاَسْوَاقِ و ذكر عبارته غامضه منه مع تشريحها و عبارته هذا تشتمل على الفاظ غلقه متعمدا الى مثلها كلما تمكن اقول و من الموارد التى يظهر من البيضاوى كون المكتوب فى المصاحف بل المقر و فى اللسنه و الأفواه من الخاص و العام من باب القراءه الشاذه قوله سبحانه فى سوره الفاتحه مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ فانه نسب القراءه المذكوره الى عاصم و الكسائى و يعقوب ثم قال و قرء الباقون ملك يوم الدين قال و هو المختار لانه قراءه اهل الحرمين و هو مقتضى كلام الطبرسى الاّ انه زاد عليهم خلف قال قرء عاصم و الكسائى و خلف و يعقوب الحضرمى مالك بالالف و الباقون ملك بغير الف و تبعه شيخنا البهائى فى تفسيره للسوره و لكن نسب الامام الحافظ المقرئ الشاطبى فى منظومه القراءه المذكوره الى الاولين فقط قال و مالك يوم الدين راويه ناصر و الزاء رمز من الكسائى كما انّ التون رمز من عاصم و لعل الاقتصار فى النّقل عنهما دون الاخيرين من جهة ان المنقول عنهما من القراءه السّبع دون غيرهما فان المراد بهما النّافع و ابو عمر و الكسائى و حمزه و ابن عامر و عاصم و ابن كثير و اما خلف و يعقوب و ابو جعفر فهم من كمال العشر فمقتضى الكلمات المذكوره انّ القراءه على الوجه المعروف موافقه لقراءه اثنين من القراءه السّبع و لو قيل ان الاشتهار بهذه المثابه مع مخالفه الاكثر لهذه القراءه موافقه قراءه عاصم و قد اشتهر انّ قراءه عاصم افصح القراءات كما اشتهر ان المكتوب فى المصاحف هو مختار العاصم فى القراءه قلت و كلّ من الدّعويين المذكورتين انما يقع من الجاهل المهذار و الذاهل الغافل عمّا هو الحق فى المضمار لعدم ثبوت

احد من الدعويين اميا الاولى فلائذ الظاهر ان المنشأ فيه ما ذكره العلامة في المنتهى نقلا من ان حب القراءه قراءه العاصم من طريق ابى بكر و قراءه ابى عمرو قال فانهما اولى من قراءه ابى حمزه و الكسائى لما فيها من الادغام و الاماله و زياده المد و ذلك كله تكلف و من ذلك ما ذكر المحقق القمى فى الغنائم و لعل البناء على قراءه العاصم كما اختاره العلامة فى المنتهى و تداول فى هذه الاعصار و يكون اولى و احوط و لكنك فيه تعبد تسليم صحه المنتهى مدعى انه لا يوافق الاطلاق المدعى و من؟؟؟ يشكل ما نسبه اليه فى الغنائم و نظيره فى الضعف من وجه آخر ما ذكره فى القوانين من ان احب القراءات قراءه العاصم من طريق ابى بكر و ابى عمرو هذا لا يخفى ان الظاهر من علامه ثبوت قراءه عاصم من غير الطريقتين المذكورين مع ان المشهور ما ذكر بالانحصار من الطريقتين و يحتمل ان يكون غرضه ذكر رجحان قراءه عاصم من طريق ابى عمرو هو حفص بن سليمان بن المغيره الكوفى الاسدى فانه بعد ذكره و كذا ابى بكر المشهور بابن عياش فى الشاطبييه رجح ابى عمر باتقانه و ضبط القراءه على عاصم قال فى منظومه المندمجه المسماه بالخرز الامانى فاما ابو بكر و عاصم اسمه فشعبه راويه المبرز أفضلا و ذاك ابن عياش ابو بكر الرضى و حفص و بالاتقان كان مفضلا بل رجحانه عليه فحكى عن جماعه و اما الثانيه فلعدم ثبوت الامر المذكور بل ثبوت عدمه كما حققه الوالد المحقق ره فى البشارات فى المجلد الثانى فى فروع حجيه الكتاب قال و ما اشتهر ان المكتوب بالسواد فى المصاحف المتداوله فى هذه الاعصار على قراءه العاصم لا اصل له بل ليس للمكتوب فى تلك المصاحف على خصوص المشهور من القراءات قال و يظهر كل من الامرين بالاستقراء و التتبع فى التفسير كالمجمع و غيره ففى كل وجهه هو موليا قرء ابن عامر و ابو بكر عن العاصم هو موليا و قرء الباقر هو موليا و فى و ليس البر بان تأتوا البيوت من ظهورها قرء ابن كثير و الكسائى و الحمزه و العاصم و قالون بكسر الباء الموحده فى البيوت و قرء الباقر بالضم و هو المكتوب و فى و زلزلوا حتى يقول الرسول قرء النافع وحده برفع الرسول و هى المكتوب و قرء الباقر بالنصب و فى و الّذين يتوفون منكم و يذرون ازواجا و صيّه لازواجهم قرء اهل المدينة و ابن كثير و الكسائى و ابو بكر عن العاصم برفع الثاء فى وصيه و قرء الباقر بالنصب و هو المكتوب و فى الامن اعترف غرفه قرء ابن كثير و ابو عمرو و اهل المدينة بنصب غرفه كما هو المكتوب و قرء الباقر بالرفع و فى فان لم تقتلوا فاذنوا بحرب من الله قرء ابو بكر عن عاصم فاذنوا بمد الالف و كسر الدال و قرء الباقر فاذنوا كما هو المكتوب و فى رضوان من الله قرء ابو بكر عن العاصم بضم الراء فى كل القرآن و قرء الباقر بالكسر كما هو المكتوب و فى فيوفيهم اجورهم قرء حفص و يعقوب فيوفيهم بالياء كما هو المكتوب و قرء الباقر بالنون الى ان قال و هكذا من موارد كثيره قال و لم يعلم من صدر منه الجمع جوهر او عينه على ما هو المتداول فى هذه الاعصار و انما هو قد وقع فى الهيئه على ما يقتضيه ظاهر النظر بحسب القوانين العربيه هذا و الظاهر جواز القراءه بكل من القراءات السبع كما هو المحكى عن غير واحد من الفقهاء بل الظاهر الاجماع كما قال الطبرسى فى هو بدايه المجمع ان الظاهر مذهب الإماميه انهم اجمعوا على جواز القراءه بما يتداوله القراء بينهم من القراءات و هو المحكى عن التبيان و البحار و الذخير و استظهره السيد السند فى المفاتيح اتفاق اصحابنا من المسلمين على الجواز و لو بناء على عدم التواتر و من العجيب استدلال الوالد المحقق عليه بنفى العسر و الحرج تبعا للسيد السند المشار اليه مع انه غير قائل بانتهاء من القاعده المذكوره و الظاهر انه من جهه وقوع الاستدلال قبل الخوض فى تنقيح الجال فى القائده المذكوره فان الاول فى الثانى و الثانى فى الثالث القائده الثانيه

انه قد تصدى فى بعض تحقيقاته الرشيقه لذكر جمله من التصحيقات الواقعه كما ظفرت عليها فى بعض اجزائه المتشتمه و قد اعجبني ذكر شطر منها فى المقام فنقول انه قد عدّ منها ما فى دعاء العرفه المنسوبه الى سيد الشهداء روى و كل ذى روح له الفداء و آهيا شراهيّا ذكر ما فى القاموس من فى مادّه شره ان آهيا شراهيّا بمعنى الاولى الذى لم يزل قال لكن الناس يغلطون و

يقولون هيا شراھيا و هو خطأ و قال الصنعاني نقلا قول الناس

ص: ٩٩٦

آهتيا شراهتيا و قولهم هتيا و شرهتيا تصحيقات و تحريفات و انما هو آهتيا اشراهتيا بكسر الهمزة و سكون الهاء و اشر بتحريك الشين و سكون الزاء بعدها آهتيا بمعنى الاول و هو اسم من اسماء الله عز اسمه و معنى آهتيا شراهتيا الاولى الذى لم يزل قال هكذا حبر من احبار اليهود بعدن ابين قوله عدن بين للعدن حركه جزيره باليمن اقام بها ابين على ما ذكره فى القاموس و الابين على ما ذكره فى القاموس ايضا اسم رجل من حمير ينسب اليه عدن و منها ما فى دعاء السيدات قوله عليه السلام و الكرويين حيث ان المشهور فيه تشديد الزاء مع انها بالتخفيف قال فى القاموس و الكرويون مخففه الزاء ساد الملائكة و منها ما اشتهر فى اللسن و عبارات الفقهاء من الظن المتاخم و كل من يرد عليه يجعل المتاخم من باب التفاعل كما صرح به بعض نقلا و هو غلط حيث انه من باب المفاعله اذ قال فى القاموس فى تخم و ارضنا تتاخم ارضكم تحادها و تتاخم معرب بضم التاء و كسر الخاء و صرح المترجم بكونه من باب المفاعله فلا اعتبار بكونه من باب الفعل الماضى بفتح التاء و فتح الخاء من باب التفاعل و منها ما اشتهر فى اللسن و عبارات الفقهاء من تروى و هو من الاغلاط المشهوره كما قيل ايضا فى القاموس فى روا فى الامر تروئه و تروئا نظر فيه و لم يعمل بجواب و الاسم الترويه و الرويه و منها ما اشتهر فى العبارات من انه تلميذ له او تلمذه و هو غلط اذ قال فى الطراز نقلا فى تلمذ التلميذ كقطمير الخادم و غلام الصانع و متعلم الصيغه و اهمال الدال لغه فيه وزنه فعلى لا تفعيل اذ ليس فى كلام العرب تفعيل بالكسر الا ما كان اصله الفتح ثم اتبع كتنيب و ترغيب جمعه تلاميذ الى ان قال و اشتهر اطلاق التلميذ و التلاميذ على طلبة العالم لانهم غلمان مشايخهم و الاصل فيه غلمان الصانع و تلمذه كدحرجه دحرجه خدمه و استخدمه فهو متلمذ و متلمذ بكسر الميم و فتحها و ما اشتهر من قول الناس تلميذ له بتشديد الميم خطاء منشأ من توهم ان التاء زائده و ذكر نقلا فى لمد و فى ت ل م ذ ان التاء فى التلميذ اصله قال و قولهم تلمذه اى صار تلميذا غلط هذا و قد حكى فى الدر المنثور انه ذكر له بعض ان تلميذ او تلاميذ و نحوهما ميا فيه هذه الماده مشهور و الاستعمال و ليس موجودا فى كتب اللغه فكتب فى الجواب ما صورته انه ذكر فى القاموس ان لمد لغه فى لمح اليه اختلس النظر فيكون التلميذ و نحوه ماخوذ من ذلك فان التلاميذ يكون نظرهم الى من تلمذ و له خصوصا فى حال الدرس و القراءه و السماع منه و مناسبه الاختلاس باعتبار ملاحظه التأدب مع الاستاد فلا يكون نظرهم نظر تحديق و المجازات الماخوذه من اللغه كثيره و لا يحضرنى من كتب اللغه ما يكون موجودا فيه بالخصوص و رايت بعد هذا عباره كثر اللغه و هى هذه على ما نقل من الفعل التلمذ بر كسى چيزى خواندن من غير الصادر تلميذ شاگرد و قال فى رياض العلماء ان التلميذ لفظ مشهور دائر على اللسنه لكن قد يقال انه غير معلوم الاشتقاق و قد ألف ابن كمال باشا الرومى الفاضل المشهور رساله جيده فى تحقيق معناه و بيان وجه اشتقاقه و قد رايتها فى قسطنطينيه و نحن ايضا قد شرحنا و حققنا هذه اللقطه و بينا حقيقه اشتقاقه و صيغته فى كتاب ثمار المجالس فى باب ما يتعلق بالعلوم العربيه الى ان قال التلميذ تائه اصله و أخطأ من ظن ان تائه مزيده و يجعله مشتقا من لمد بل رباعى يقال تلمذه تلمذه كدحرجه دحرجه بمعنى خدم و التلميذ كقطمير بكسر ادله الخادم و غلام الصانع و متعلم الصيغه و اهمال الدال لغه فيه و وزنه تفعيل اذ ليس فى كلام العرب تفعيل بكسر اوله الا ما كان اصله الفتح ثم اتبع كترغيب و تنيب و جمع تلميذ تلاميذ و يحذف فى الشعر اقول و ما ذكره من ان التلميذ و نحوه ماخوذ من ينافيه ما ذكره فى القاموس فى تلم من قوله التلم محركه مشى الكراب فى الارض او كل اخذود فى الارض ج اتلام و بالكسر الغلام و الاكار و الصائغ او منفخه الطويل ج تلام و كسحاب التلاميذ حذف ذاله و لم يذكر الجوهرى غيرها و ليس من هذه الماده انما هو من باب الدال و منها ما فى دعاء كميل من قول امير المؤمنين ع عليه آلاف السلام من رب العالمين فاسألک بعزتك ان لا يحجب عنك دعائى سوء عملى و فعالى و لا تفضحنى نجفى ما اطلعت عليه من سزى و لا تعاجلنى بالعقوبه على ما عملته فى خلواتى حيث ان الظاهر





اطباق النسخ على سكون الحاء في تفضحني و سكون اللام في تعاجلني بناء على كون لفظه لا فيها حرف النهى لا حرف النفي و كون الواو الاولى استينافا و الظاهر بل بلا اشكال ان الواو عاطفه و لفظه لا في كل من تفضحني و تعاجلني للنفي و المعطوف عليه هو يحجب اى أسألك ان لا تفضحني و أسألك ان لا تعاجلني كيف لا و من البعيد غايه البعد استيناف الكلام من قوله ع و لا تفضحني هذا بعد ثبوت مجيء الواو للاستيناف كما هو مقتضى ما صنعه في المعنى حيث عد من اقسام الواو العاطفه ثم عد من اقسامها واو الاستيناف و الظاهر عدم مجيء و الاستيناف في الجملة الغير المسبوقه بشيء كما لو قيل و سلام عليكم و اما و عليكم السلام في جواب السلام كما ادعى في الوسائل تواتر الاخبار به فلعله من باب عطف الجواب على السلام و من قبيل ذلك الواو في صدور كثير من الآيات و كذا الواو في صدور كثير من الاشعار و منها اشعار ابن مالك كما جرى عليه الازهرى في تركيبه لكن الوالد الماجد ره كان يصير بكونها في الاخير لعطف شعر على شعر و اما الاستيناف عند البيهقي فهو على ما حكاه في المغنى في اوائل الباب الثاني ما لو كان جوابا عن سؤال مقدر كقوله سبحانه هَلْ أَتَاكَ خَبْرٌ ضَعِيفٌ إِبْرَاهِيمَ الْمُكْرَمِينَ إِذْ دَخَلُوا عَلَيْهِ فَقَالُوا سَلَامًا قَالَ سَلَامًا حَيْثُ ان جملة القول الثانيه جواب لسؤال مقدر تقديره فما ذا قال لهم و قد ذكر لذلك امثله اخرى هذا و قد يقع الاستيناف بدون الواو كما في الجملة المبتدئه المفتتح بها النطق كما لو قيل ابتداء ذهب زيد و كذا الجملة المنقطعه عميا قبلها نحو مات فلان رحمه الله تعالى كما صرح به في المغنى في اوائل الباب الثاني ايضا و عد من ذلك جملة العامل الملغى لتأخره نحو زيد قائم اظن ثم انه يشكل الفرق بين الواو العاطفه في عطف الجملة على الجملة و واو الاستيناف بناء على مجيء الواو لعطف الجملة على الجملة كما هو مقتضى ما ذكر في البيان من ان عطف المفرد على المفرد او عطف الجملة على الجملة انما يكون مقبولا لو كان بين المتعاطفين جهة جامعه نحو زيد كانت و شاعر او يكتب و يشعر و غير مقبول لو خلى العطف عن الجبهه الجامعه نحو زيد كاتب و معطى او يكتب و يعطى و منه قول ابى النعمان لا و الذى هو عالم ان التوى صبر ان ابا الحسين كريم لكن ذكر في المغنى في الباب الرابع اقسام العطف و لم يذكر منها عطف الجملة على الجملة و يمكن ان يقال ان عطف الجملة على الجملة انما يتاتي لو كان الجملة الثانيه شريكه للجملة الاولى في حكم اعرابها مثل كونها خبر مبتداء او حالا- او نحو ذلك و واو الاستيناف انما هي فيما لو كان الاشتراك الجملة الثانيه للجملة الاولى في حكم الاعراب موجبا للفساد كما لو قيل زيد لا يجوز و يعدل حيث انه لا مجال لعطف يعدل على يجوز كما ينصرح من المغنى لان العطف يجعله شريكا في النفي فيلزم التناقض لكنه انما يتم لو لم يجز عطف يعدل على مجموع النفي و المنفى اعنى لا- يعدل و على ذلك المنوال الحال لو كان عطف الجملة الثانيه على الجملة الاولى غير جائز و كما في عطف الجملة الخبريه على الجملة الانشائيه بناء على جواز العطف فيه كما حكم به في المغنى عن البيهقي و غير واحد من النحاه بل هو المحكى عن اكثر النحاه لكن حكى في المغنى عن جماعه من النحاه القول بالجواز و قد حررنا الحال ايضا في الرساله المعموله في ان وجوب الطهارات نفسى او غيرى و منها ما في دعاء كميل ايضا من قول امير المؤمنين و امام المسلمين عليه آلاف السلام من رب العالمين يا الهى و سيدى و ربى اتراك معدبى تبارك بعد توحيدك اه و قوله عليه السلام افتراك سبحانهك يا الهى و بحمدك تسمع فيها صوت عبد مسلم سجن فيها بمخالفته اه فانه قد اغرب تاره تراك فيهما بالضم بكون الفعل على صيغه المجهول و اعرب اخرى احدهما بالضم و الآخر بالفتح بكون الفعل من صيغه المعلوم و اعرب ثالثه احدهما بالضم و الآخر بالضم و الفتح من باب عدم المعرفه و ربما ترجم الاول بايا مى بينى خود را و ترجم الثانى بايا يافته مى شوى و ليس شىء منهما على ما ينبغي و الحق ان الفعل في كل منهما بصيغه المجهول من الرأى بمعنى الظن حيث ان الرأى يستعمل بمعنى كل من اليقين و الظن نحو قوله سبحانه إِنَّهُمْ يَرَوْنَهُ بَعِيدًا وَ نَرَاهُ قَرِيبًا فَإِنَّ الْاَوَّلَ لِلرَّجْحَانِ وَ الثَّانِي لِلْيَقِينِ وَ نظير ذلك ما في بعض الأدعيه نقلا افتراك تعدبى تبارك بعد توحيدك اياك و تقدسى و تهليلى لك و كذا ما في الحديث نقلا ترون بهن براذ خيرا اى تظنون و كذا ما في

رويه الشيخ في التهذيبين في باب مستحقى الفطره

ص: ٩٩٨

عن محمّد بن الحسن الصفّار عن محمّد بن عيسى قال حدّثني عليّ بن بلال و اراني قد سمعته عن عليّ بن بلال و كذا ما نقله الكاتبى فى بحث الفصل و الوصل من قول الشّاعر و تظنّ سلمى اننى ابغى لها بدلا اريها فى الضّلال تهيم و الظّاهر أنّ الرّأى بمعنى الظنّ يستعمل ما يشقّ منه من الفعل الماضى و المضارع على صيغه المجهول مع كونه من باب الفعل المعلوم خارجا عن القاعده كما فى الافعال و التّفاعل بمعنى المجزّد و كذا اسم الفاعل بمعنى اسم المفعول و كذا الافعال بالفتح او الضّم نحو بمعنى اسم المكان و غيرها و يظهر ذلك من الفاضل الكاشى على ما نقله الحلبي عند شرح الشّعر المذكور و كذا بعض آخر على ما نقل من كلامه و كذا السيد الداماد فى الحاشيه المنسوبه اليه فى شرح الرّوايه الثّانيه و كذا بعض آخر و منها قول امير المؤمنين و خليفه رسول ربّ العالمين عليهما آلاف السّلام من السّلام الى يوم الدّين و لك الحمد على فى جميع ذلك و لا و لا حجّه لى فيما جرى على فيه قضائك حيث أنّ الظّاهر بل بلا كلام ان الحمد مصحف الحجّه بشهاده الحجّه اللاحقه و عدم ارتباط الحمد بالمقام بل ببالى أنّ فى بعض الأدعيّه نظير ذلك و هو مشتمل على الحجّه صدرا و ذيلا و منها

قوله سبحانه فى سورة الرّحمن وَ جَنَى الْجَنَّتَيْنِ دَانٍ حيث أنّ الظّاهر اطباق المصاحف على كتابه جئا بالالف بتوهم كونه فعلا و كون الجنّتين مفعولا له مع أنّه اسم اذ مثله فى المصباح بالحصى و قال البيضاوى أنّه اسم بمعنى مجيء و منها

فى سورة المعارج لا- يَسْئَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا يُبْصِرُونَهُمْ حيث أنّ يبصرونهم بالتّشديد كما فى المجمع قال اى يبصرون الاحماء و اقرباء فلا- يخفون عليهم فلا- يمنعهم من المسأله ان بعضهم لا- يبصر بعضا و لكنهم لم يتمكّنوا من تسائلهم لتشاغلهم و الظّاهر اطباق المصاحف على فتح الضّاد اعنى كون الفعل مجهولا الا ان ظاهر التّفسير المذكور و الظّاهر أنّه مقاله الاكثر هو كون الفعل معلوما خصوصا مع السّكوت عن مجهوليّه الصيغه فانّ السّكوت عنها ظاهر فى كلّ مورد فى المعلوميه بل قد سكت ارباب التّفسير عن المجهوليّه ايضا و ان سكتوا عن التّشديد بل قد ذكروا قراءه يسال بالمجهول فدلاله السّكوت عن مجهوليّه الفعل هنا اقوى بل المعنى على المجهوليّه فى كمال البعد لغايه بعد ان يعرف شخص يوم القيمه بعض الاحماء ببعض بل فى متن الكشّاف من نسخه قديمه الاعراب بكسر الضّاد و الظّاهر أنّ الداعى على انتشار الفتح فى المصاحف هو حسابان كون التّبصير بمعنى التّعريف لا- المعرفه و لا- معنى لتعريف الحميم للغير فلا بدّ ان يكون انفعال بالفتح و يكون الفرض تعريف الغير الحميم للحميم لكن الابصار رؤيه العين نظير الادراك و الاظهار و الابرار و الاصرار و الاسرار و الاصحار و الاخبار و الاحقاق و الاحداث و الاطراح على ما يقتضيه كلام صاحب القاموس و البصاره هى المعرفه و العلم فالتّبصير فى روايه العين و الابصار بمعنى واحد و التّبصير بمعنى البصاره بمعنى التّعريف فالغرض من التّبصير رويه الغين الا أنّ الظّاهر كون الرويه على وجه المعرفه و كيف كان فالجمله اما مستانفه او حال من حميما او صفه له و الظّاهر ان جمعيه الضمير باعتبار كثره مصداق الحميم او عموم الحميم بناء على عموم المفرد المعرف باللام و بعد فعن بعض أنّ الفرض أنّه يعرفهم المؤمنون اى يبصر المؤمن اعدائه على حاله من العذاب فيشمت بهم و يسر و عن آخر أنّ الغرض أنّه يعرف اتباع الضّلاله رؤساهم و عن ثالث أنّ الضمير يعود الى الملائكه و قد تقدّم ذكرهم اى يعرفهم الملائكه و يجعلون بصراء بهم فيسوقون فريقا الى الجنّه و فريقا الى النّار و على كلّ فتوى لا يخرج الفعل عن المعلوميه اقول فقد تبين و حقّق و نظر فدقّق و تكلم فى المرام فاصاب و اظهر فاتى بما هو الواقع فى الباب و قد تفتن لامثالها من التّصحيفات الفاضحه و الاغلاط الواضحه غير واحد من الجهابذه و المتبقرين و فضلاء الامصار و المتمهّرين حتّى أنّه عمل لما تفتن بها السيّد السناد و الحبر العماد السيّد الداماد رساله كاشفه من الحقّ الواضح و ذكر غير واحد منها فى الرّواشح و اكثر فى ذكر امثالها انما ضلّ الفطن اللّغوى التّحوى الاديب الاريب المعروف بالحريرى فى كتابه المعروف بدره الغواص من

اوهام الخواص و لما كانت المطالب المتفطن بها من نفائس جواهر الفضلاء المهره التي لا يطلع عليها الا الاوحدى من اهل  
الفضل و الخبره و قد اعجبنى ارداف شطر منها لما اتى بها الوالد المحقق القمقام تعرّضا للطائف المطالب فى المقام فنقول انه قد  
عدا السيد السيد الدّاماد من جمله ما لعبت به ايدى التصحيح و الفساد ما رواه جابر بن عبد الله الانصارى رض قال قال رسول  
الله صلى الله عليه و آله و سلّم

ص: ٩٩٩

بوروا اولادكم بحب على بن ابي طالب فمن احبه فاعلموا انه لرشده و من ابغضه فاعلموا انه لغيه و روى الكليني عن سليم بن قيس عن مولانا امير المؤمنين عليه السلام قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله ان الله تعالى حرم الجنه على كل فحاش بذى قليل الحياء لا يبالي بما قال و لا بما قيل فيه فانك ان فتشته لم تجده الا لغيه او شرك شيطان فان اللام المكسوره فى لغيه جاره و هى بمجروره خبر فى حديث جابر و مفعول ثان و فى حديث سليم يقال فلان ولد غيه و لغيه مفتوحه الغين المعجمه و مكسورته و كذلك و الزنيه بفتح الزاى و كسرهما و الفتح افصح اذا لم يكن لنكاح صحيح و يقال فى ضده اى ولد رشده بفتح الزاء و كسرهما و الفتح افصح اذا كان لنكاح صحيح و فراش شرعى كما فى الصيحاء ولد غيه بكسر الغين ولد زنيه يقال لغيه تقيض قولك لرشده خلاف قولك لزينه و فى القاموس و لا غيه اى زينه و فى النهايه هذا ولد رشده اذا كان لنكاح صحيح كما يقال فى ضده ولد زنيه بالكسر فيهما و قال الازهرى المعروف ابن زنيه و ابن رشده و قيل ابن زنيه و رشده و الفتح افصح المعنيين

## و من اعاجيب التماخيف

و تعاجيب الاغاليط للمصحفين من المغاليط من اصحاب العصر ما قد وقع هناك لبعضهم و هو فى ظنه اعربهم لسانا و امثلهم طريقه فى شرح حديث سليم اذ قد تورط و توغل فى الزينغ فتعامل فى الزور فتوهم ان اللام اصلية من جوهر الكلمه ثم تجميع انه يحتمل ان يكون اللفظه لغيه بضم اللام و اسكان العين المعجمه و فتح الياء المخففه المثناه من تحت فعله من اللغو اى يلغى او لعنه بالعين المفتوحه او الساكنه و النون من اللعن اى من دابه ان يلعن الناس او يلعنوه و لم يستشعر ان فعله او فعله من المعتل اللام الواوى لا يصح قلب واوها ياء فى قوانين علم الصيرف اصلا فلو كانت اللفظه لغوه بالواو كعروه و ربوه و دعوه و صفوه لامكن على شده البعاد جدا ان يتوهم ذلك من لا يكون له بضاعه بالعلم اذ احتمال اللغو فى هذا المقام من لهو الحديث و ساقط القول فاما لغيه بالياء فلا يتطرق اليها هذا الفهم الفاسد راسا و منها فى دعاء زياره مولانا سيد الشهداء ابي عبد الله الحسين ع يوم عاشوراء و شايعة و بايعة و تابعت على قتله كلتاها بالمشناه من تحت بعد الالف كما فى شايعة و قبلها موحدته فى و مثناه من فوق فى الثانيه كتحصيل بعد التعميم اذ المبايعه بالباء الموحدته مفاعله من البيعه بمعنى المعاقده و المعاهده سواء عليها ا كانت على الخير ام على الشر و المتايعة بالتاء المثناه من فوق معناها المجاراه و المساعاه و المعاضده على الشر و لا يكون فى الخير كذلك تتابع التهافت فى الشر و التنازع اليه مفاعله و تفاعلا من التيعان تاع الفىء يتبع تيعانا خرج و تاع الشىء ذاب و سال على وجه الارض و تاع الى كذا يتبع اذا ذهب اليه و اسرع و بالجمله بناء المفاعله و التفاعل منه لا يكون الا فى الشر و المصحف المغلاط صحفها فظنها تابعت بالتاء المثناه فوق و الباء الموحدته و سقم نسخا قديمه مصححه من مصباح المتهدج بحك احدى التقطتين و جماهير القاصرين سائرون مصيره فى هذا التصحيف و ذكر الفاضل الحريرى فى دره الغواص من جمله اوهام الخواص قرأت الحواميم و الطواسين و وجه الكلام فيها ان يقال قرأت آل حم و ال طس كما قال ابن مسعود رحمه الله آل حم ديباج القرآن و كما روى عنه انه قال اذا وقعت فى آل حم وقعت فى روضات اما نقول فيهن و على هذا قول الكميت بن يزيد فى الهاشميات وجدنا لكم فى آل حم آيه تاوّلها منّا تقى و معرب يعنى بالآيه قوله تعالى فى حم عسق قل لا اَسئَلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا الْمَوَدَّةَ فِي الْقُرْبَى اقول و يشهد على ما ذكره فى القاموس من قوله و آل حامييم و ذوات حامييم السور المفتحة بها و لا- تقل حواميم و قد جاء فى شعر و هو اسم الله الاعظم او قسم او حروف الرحمن مقطعه الرن و منها المشوره قال و يقولون المشوره مباركه فينبونها على مفعله و الصواب ان يقال فيها مشوره على وزن مثوبه و معونه كما قال بشار اذا بلغ الرأى المشوره فاستعن برأى لبيب او نصاحه حازم و لا تحسب الشورى عليك غضاضه فان الخوافى وافدات القوادم و كان الاصل فى مشوره

على وزن مفعله مثل مكرمه فنقلت حركة الواو الى ما قبلها و سكنت هي فقييل مشوره و اختلف في اشتقاق اسمها فقييل أنه من قولك شرت العسل أشوره اذا جنيته و كان المستشير يجتنى الرأى من المشير و قيل بل اخذ من قولك شرت الدّابه اذا اجريتها مقبله و مدبره لتسبر حصرها و تحبر جوهرها فكان المستشير يستخرج الرأى الذى عند المشير و كلا الاشتقاين يتقارب معناه من

ص: ١٠٠٠

الآخر اقول ربما ينصرح من المصباح المشوره قال و الاسم المشوره و فيه لغتان سكون الشين و فتح الواو و الثانيه ضم الشين و سكون الواو وزان معونه انتهى و قال فى القاموس و منها المشوش قال و يقولون شوش الامر و هو مشوش و الصواب ان يقال فيه هو شته و هو مهوش لانه من الهوش و هو اختلاط الشىء و منه الحديث اياكم و هو شات الا شواق و جاء فى خبر آخر من اصاب مالا- من مهاوش اذهب اليه فى نهاير يعنى بالمهاوش و بالتخليط و بالنهابر المهالك اقول و يشهد عليه ما ذكره فى القاموس و التشويش و المشوش و التشويش كلها لحن و وهم الجوهري و الصواب التهوش و المهوش و التهوش و كذا ما ذكره فى المصباح شوشت عليه الامر تشويشا خلطته عليه فتشوش قاله الفارابى و تبعه الجوهري و قال بعض الحداق هى كلمه مولده و الفصيح هوشت قاله ائمه اللغه انما يقال هوشت و تبعه الازهرى و منها الميشوم قال و يقولون مى شوم و الصواب ان يقال مشوم بالهمزه و قد شئم اذا صار مشئوما و شئم اصحابه اذا مسهم شوم من قبله كما يقال فى نقيضه بمن اذا صار ميمونا و يمن اصحابه اذا اصابهم يمينه و اشتقاق المشوم من الشامه و هى الشمال و ذاك ان العرب تنسب الخير الى اليمين و الشر الى الشمال اقول و فى المصباح و رجل مشوم غير مبارك و من الصحيح مشيوم ايضا بتقديم الشين على الياء كما فى القاموس و هو مشيم و مشوم و مشيوم و اشيم به شامات و منها الاراضى قال و يقولون فى جمع ارض اراضى فيخطئون فيه لان الارض ثلاثيه و الثلاثى لا- يجمع على افاعل و الصواب ان يقال فى جمعها ارضون بفتح الراء و ذاك ان الهاء مقدره فى ارض فكان اصلها ارضه و لم ينطق بها و لاجل تقدير بهذه الهاء جمعت بالواو و التون على وجه التعويض لها عما حذف منها فى جمع عضه عضون و فى جمع عزه عزون و فتحت الراء فى الجمع لتؤذن الفتحة بان اصل جمعها ارضات كما يقال نحله و نخلايت و قيل بل فتحت ليدخلها ضرب من التغيير كسرت سنين فى جمع سنه فليل سنون اقول و الظاهر من القاموس صحه استعماله الا انه غير قياسى ؟؟  
؟ الارض اسم جنس او جمع بلا واحد و لم تسمع ارضين ج ارضات و اروض و ارضون و اراض و الاراضى غير قياسى و هو المتصرح من المصباح قال ابو زيد و سمعت العرب يقول فى جمع الارض الاراضى و الأروض مثل فلوس و جمع فعل فعلى و ارض و أراضى و اهل و اهالى و ليل و ليالى بزياده الياء على غير قياس و منها استعمال النفر فيما يتجاوز عن العشره قال و يقولون هم عشرون نفرا و ثلثون نفرا فيوهمون فيه لان النفر انما يقع على الثلاثه من الرجال الى العشره فيقال هم ثلاثه نفر و لم يسمع عن العرب استعمال النفر فيما جاوز العشره بحال و عند اكثر اهل اللغه ان الرهط بمعنى النفر لا يتجاوز العشره كما جاء فى القرآن و كان فى المدينه تسعه رهط إلا ان الرهط يرجعون الى أب و احد بخلاف النفر و ذكر ابن فارس فى كتاب المجمل ان الرهط يقال الى الاربعين كالعصبه اقول يشهد على ما ذكره فى المصباح و النفر بفتحتين جماعه الرجال من ثلاثه الى عشره و قيل الى سبعة و لا يقال نفرا فيما زاد على العشره و منها دستور بفتح الدال و قياس كلام العرب فيه ان يقال بضم الدال كما يقال بهلول و عرقوب و خرطوم و جمهور و نظائرها مما جاء على فعلول اذ لم يجئ فى كلامهم فعلول بفتح الفاء الا قولهم صعفوق و هو اسم قبيله باليمامه قال فيهم العجاج من آل صعفوق و اتباع آخر و اول صرح به فى القاموس دال الدستور بالضم النسخه المعموله للجماعات التى منها تحررها معربه ج دساتير و يشاكل هذا الوهم قولهم اطروش بفتح الالف و الصواب ضمها كما يقال اسكوب و اسلوب على ان الطرش لم يسمع فى كلام العرب العرباء و لا تضمنه اشعار فحول الشعراء و نقيض هذه الاوهام قولهم لما يلحق لعوق و لما تسيف سفوف و لما يمص مصوص فيضمون اوائل هذه الاسماء و هى مفتوحه فى كلام العرب كما يقال برود و سعوط و غسل و و مما يشاكل هذا قولهم تلميذ و طبخير و برطيل و جرجيل بفتح اوائلها و هى على قياس كلام العرب بالكسر او لم ينطق فى هذا المثال الا بفتح الالف كما قالوا صنديد و قطمير و غطريف و منديل و منها و يقولون للقائم اجلس و الاختيار على ما حكاه الخليل بن احمد ان يقال لمن كان قائما اقعد و لمن كان نائما او ساجدا اجلس و علل بعضهم لهذا الاختيار بان القعود و هو الانتقال من علو الى سفلى و لهذا قيل لمن أصيب برجله مقعد و ان الجلوس هو الانتقال من

سفل الى العلو و منه سميت نجد جلسا لارتفاعها و قيل لمن اتاها جالس و قد جلس اقول ربما ينصرح من المصباح التردد في  
المقام فانه ذكره

ص: ١٠١



ابتداء و الجلوس غير المقصود فالجلوس هو الانتقال من سفلى الى علو و القعود هو الانتقال من علو الى سفلى فعلى الاول يقال لمن هو نائم او ساجدا جلس و على الثانى لمن هو قائم اقعده الى ان قال بالأخره و قال الفارابى و جماعه الجلوس نقيض القيام فهو من القعود و قد يستعملان بمعنى الكون و الحصول فيكونان بمعنى واحد و منه يقال جلس متربعا و قعد متربعا و منها السل

قال و يقولون للمريض به سلّ و وجه القول ان يقال به سلال بضم السين لان معظم الادواء جاء على فعال نحو الزكام و الصداع و الفواق و السعال و نظائرها و يظهر من القاموس خلافه فأنه قال و السيله بالفتح و السل بالكسر و الضم و كغراب قرحه تحدث فى الرئه و مثله ما ذكر فى المصباح من قوله و النسل بالكسر مرض معروف و لا يكاد صاحبه يبرأ منه و فى كتب الطب انه من امراض الشبّاب لكثرة الدّم فيه و هو قروح تحدث فى الرئه و منها مزايا قال و يقولون فى جمع مرات مرايا فيوهمون فيه و الصّواب ان يقال فيه مرآة على وزن مراة فأمّا مزايا فهي جمع ناقه مرى و هى التى تدر اذا مرى ضرعها و قد جمعت على اصلها العذى هو مرية و أنّما حذفت الهاء منها عند افرادها لكونها صفة لا يشار كها المذكر فيها و منها سامراء قال و يقولون للبلده التى استحدثها المعتصم بالله سامراء فيوهمون فيه و الصّواب ان يقال فيها سرّ من رأى على ما نطق بها فى الاصل لأنّ المسمّى بالجمله يحكى على صيغته الأصليّة كما يقال جاء تابط شرا و هذا ذرا حيا و حكاية المسمّى بالجمله من مقائيس اصولهم و اوضاعهم و ذاك أنّ المعتصم بالله حين شرع فى انشاءها ثقل ذلك على عسكره فلمّا انتقل بهم اليها ستر كل منهم برؤيتها فقل سرّ من رأى و لزم هذا الاسم و به صرّح ايضا فى القاموس و حكم بان سامراء من الملحون الفائده الثالثه أنّ من جمله مصنّفاته كتابه الفوائد و هو كتاب كاسمه مشتمل على فوائد لطيفه و عوائد شريفه و مطالب نفيسه لا يوجد فى غيره و نكات علميّة فلما يظفر بنظيره و قد راقى ان اذكر فى المقام نبذه من تلك الدرر فأنها غير محصاه لا يمكن تستطر فاقول قال من الالفاظ المعروفه فى الفارسيّه مخبره لما يجمع فيه السّجلات و نحوها و هو غلط و الصّحيح محبره من الخبر قال فى الصّيحاح الخبر العذى يكتب به و موضعه المحبره ب قال فى المجمع و فى الحديث المشهور فاطمه بضعه منى بفتح الباء اى انها جزء منى كما أنّ القطعه من اللحم جزء من اللحم انتهى و المعروف فى الالسن كسر الباء و فى القاموس و البضعه القطعه من اللحم هذه بالفتح و اخواتها بالكسر مثل القطعه و الفلذه و الخرقه انتهى و قد ظهر لك ممّا ذكره فى القاموس أنّ القطعه بالفتح كما هو المعروف فى الالسن غلط يمكن ان يقال أنّ الظاهر من الاخبار اليقين كون المتيقّن فى الزّمان الاوّل معلوما بالتّفصيل و لا يشمل المعلوم بالاجمال عرضا كما لو علمنا بكون جماعه غير معلوم لنا فى دار زيد ثمّ علمنا بخروج جماعه غير معلوم لنا ايضا ثمّ شككنا فى بقاء شخص فى الدّار و يشهد على ذلك بعد الظهور المدعى أنّ الغالب كون المتيقّن فى الزّمان الاوّل معلوما بالتّفصيل و ليس هذا قول بعدم حجّيه الاستصحاب فى الشكّ فى اقتضاء المقتضى اذا الاجمال فيه فى جانب الطّول و المتيقّن فى الزّمان الاوّل معلوم بالتّفصيل قل فى القاموس المرهم دواء مرّكب للجراحات و ذكر الجوهري له فى رهم وهم و الميم اصليته لقولهم مرهمت الجرح و لو كانت زائده لقالوا رهمت و قد صنّف السيّد عليخان كتابا سمّاه سلافه العصر فى احوال العصر و السّلافه اوّل العصر كما يرشد اليه ما فى بعض الاخبار لا باس بشرب العصير سلافه قبل ان يختمر قال فى الصّيحاح و سلافه كلّ شىء عصره اوّله فالسلافه مستعمله فى الاوّل مجاز من باب استعمال الكلّ فى الجزء نحو استعمال الاصابع فى الانامل فى قوله سبحانه أصابعهم فى آذانهم من الصّواعق و الغرض تشبيه الكتاب بالسلافه فى الصّفاء

## من الاغلاط المشهوره

الوعده حيث أنّه لم يذكر فى اللّغه فى مصدر وعد الوعهده و أنّما ذكر فى مصدره العده و الموعهده و الموعود و الموعود قال

الحلبى نقلا- اعلم أنّهم ذكروا ان كلّ ما كان من اعضاء الحيوان زوجا فهو مؤنث سماعي كاليدى و العينين و الرّجلين الا الحاجبين و الجبين و كلّ ما كان من اغضائه واحدا فهو يذكّر الا الطحال و الكبد و الكرش و يرد عليه أنّ المنكبين ايضا مذكّر كما فى القاموس فدعوى التانيث فيما كان من اعضاء الحيوان زوجا فى غير ما ذكر ليس و العفق ايضا مؤنث ممّا كان واحدا فدعوى التذكير فيما كان من اعضاءه واحدا فى غير ما ذكر ليس فى محله قال فى المصباح فى ثول و انثال الناس عليه من كلّ وجه اجتمعوا لو قال فى المجمع فى نث و ينثالون علىّ اى يتزاحمون و يتتابعون و هو غريب و نظيره أنّه عنوان التّ و ذكر حديث التّ دواتك مع أنّ التّ مع الليقه العى فى الكسر و المشهور

ص: ١٠٠٢

فى الالسن الفتح و هو خلاف البيان ط قال فى القاموس استعمال التنزه فى البساتين و الخضر غلط قبيح و اورد عليه فى الوافى بانه غلط قبيح نظرا الى ما رواه زراره عن مولانا ابى جعفر عليه السلام عن القصر و الاتمام فى الخروج للتنزه ليله او ليلتين او ثلاثه لكنك خبير بان التنزه فى الزوايه فى كلام الراوى فلا يتم الاستناد من خصائص لغه العرب الحاق الواو فى الثامن من العدد كما جاء فى قوله سبحانه التائبون العابدون الحامدون السائحون الزاكعون الساجدون المأمرون بالمعروف و الناهون قال فى ذره الغواص و من ذلك انه جل اسمه لما ذكر ابواب جهنم ذكرها بغير واو لانها سبعة فقال تعالى حتى اذا جاؤها فتحت ابوابها و لما ذكر ابواب الجنة ذكرها مع الواو فقال تعالى حتى اذا جاؤها و فتحت ابوابها و فيه نظر لعدم ارتباط الحاق الواو بالثامن قوله سبحانه و فتحت ابوابها و بوجه آخر فرق واضح بين ادخال الواو على الثامن و التعبير عن الثمان بالواو و اين احدهما من الآخر العناء بفتح العين كما اعرب فى الصحاح و القاموس و هو خلاف اخرى عليه الالسن باجمعها فان المشهور بل المتفق عليه هو الضم و نقل عن بعض التصريح بالفتح قال فى المجمع فى رفق قال الجوهرى قال الاخفش اهل الحجاز يؤثنون الطريق و الصراط و السبيل و الصراط و السبيل و السوق و الزمان و بنو تميم يذكرون هذا كله قد جرى الشهيد الثانى فى الروض على جواز العدول عن سورة العزيمه فى الصلاه لو قرء المصلّى سهوا و احتمال عدم جواز الرجوع لو تجاوز عن النصف بناء على العمل بالاخبار المانعه عن جواز العدول من سورة الى اخرى مع تجاوز النصف و ليس شىء من الاخبار المانعه فى كتب الاخبار كما اعترف به فى الذكرى و هذا عكس ما ذكره فى بعض الموارد من عدم وجود النص فى المسأله مع وجوده فيها و منه عن سبطه صاحب المدارك حيث اورد على اختاره من جواز الرجوع بانه شكل لاطلاق الاخبار المانعه من جواز العدول من سورة الى اخرى مع تجاوز النصف اقول

اصلى الكلام من المحدث البحرانى فى الحدائق فانه اورد على كلام الشهيد فى الروض بقوله ان هذه الاخبار لا وجود لها و انما وقع ذلك فى كلام الاصحاب و بذلك يظهر لك ما فى كلام صاحب المدارك ردا على جدّه و انه قد اعترف فى بحث صلاه الجمعه بعدم وجود النص المذكور فى المقام الى ان قال المحدث المشار اليه فاين هذه الاخبار المانعه من جواز العدول مع تجاوز النصف الذى اورد بها الاشكال على جدّه قال الزمخشري على ما نقل عنه فى النهايه ان البريد كلمه فارسىه يراد بها فى الاصل البغل و اصلها بريده دم اى محذوف المذنب لان يقال البريد كانت محذوفه الاذنب كالعلامه لها فاغربت و خفت ثم سمي الرسول الذى يركبه بريد او المسافه التى بين السكتين بريدا و السكّه موضع كان يسكنه الفيوج المرتبون من بيت او قبه او رباط و كان يرتب بغال البريد و بعد ما بين السكتين فرسخان و قيل اربعة نقل صاحب رياض العلماء بخطه عن السيد بن طاوس فى فتح الابواب انه قال ذكر الامام المستغفرى بسمرقند فى دعواته اذا اردت ان تتفال بكتاب الله عز و جل فاقرأ سورة الاخلاص ثلاث مرات ثم صل على النبى صلى الله عليه و آله ثلاثا ثم قل اللهم تفألت بكتابك و توكلت عليك فأرنى من كتابك ما هو المكتوم من سرّك المكنون فى غيبك ثم افتح الجامع و خذ الفال من الخط الاول فى الجانب الاول من غير ان تعد الاوراق و الخطوط كذا ورد مسندا الى رسول الله صلى الله عليه و آله اقول ربما يظهر من بعض الاطلاقات ترادف لفظى الاستخاره و التفال كما ربما يشهد عليه الدعاء المعروف عند الاستخاره اعنى اللهم انى تفألت بكتابك و توكلت عليك اه و كذا ما نقله صاحب رياض العلماء عن بعض عن العلامة بخطه الشريف عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال من اراد الاستخاره من المصحف فليأخذ المصحف بيده الى ان قال و نقول اللهم انى توكلت عليك و تفألت بكتابك اه و على ترادفهما يقرب مفاد هذا الخبر مع الطريقه المعروفة فى الاستخاره من القرآن المجيد و كذا الخبر المعروف الذى استدلل به عليها ما رواه فى التهذيب باسناده عن اليسع القمى قال قلت لابى عبد الله عليه السلام اريد الشىء فاستخير الله فلا يوفق له الرأى افعله او ادعه قال

انظر اذا قمت الى الصَّيِّلاه فانَّ الشيطان ابعده ما يكون من الانسان اذا قام الى الصَّيِّلاه اى شىء يقع فى قلبك فخذ به و افتح  
المصحف فانظرا الى اولى ما ترى فيه فخذ انش تعالى و اذا بلغ الكلام الى هذا المقام فقد اعجبنى ذكر ما اضعف به الوالد  
المحقق الاستدلال بالخبر الثانى للطريقه المعروفه فى الاستخاره فانه قد اورد عليه

ص: ١٠٣

تاره من جهه السند و اخرى من جهه الدلالة اما من جهه الاولى فاضعف السند باشتراك ابى على بين الثقه و غيره و جهاله اليسع القمى و اميا من جهه الثانيه فلابتناء انتهاض الاستدلال به الاستخاره بالطريقه المعروفه على امور كلها ممنوعه احدها كون الواو فى قوله ع و افتح المصحف بمعنى او و هو خلاف الظاهر بلا شبهه اذا الظاهر انما بمعنى نفسها اعنى الجمعيه و الغرض ما ينحو اليه الراى و الخيال و ما يحكم به الاستخاره من كلام الله المتعال ثانيها كون الغرض من الاخذ فى الذيل هو العمل به مع ان الظاهر ان الغرض فى كل من الصيدر و الذيل هو الضبط فى القلب فالغرض ان يضبط فى القلب ما يقع فى القلب و كذا يضبط فى القلب اول ما يتفق رؤيته و يعمل بالمضيق طين فالمقدمتان المذكورتان و النتيجة محذوفه و الا فلا معنى للامر بالعمل بكل مما وقع فى القلب بالاستقلال و ما جاء فى اول ما يرى من القرآن المجيد بالاستقلال لاحتمال الاختلاف و عدم التطابق و ثالثها كون الغرض من اول ما يرى هو اول الصفحه و الظاهر بالظهور القوى ان الغرض اول ما يتفق رؤيته كما اختاره فى مفتاح الكرامه ناقلا عن المحدث القاسانى بالطريقه المعروفه فى الاستخاره مبنيه على الامور المذكوره كلها فاسده قاصره اقول و يمكن الجواب عن الجميع اميا عن ضعف السند فاؤلا بان فى السيد الحسن بن فضال والد احمد و هو ممن اجتمعت المسأله على تصحيح ما يصح عنه على ما نقله الكشى عن بعض و هو من اسباب انجبار ضعيف الواسطه بينهم و بين المعصوم عليهم السلام على ما هو الاظهر فى مفاد العبائر فى ذكر الطبقات على ما فصّلنا الكلام فى هذا المجال فى كتابنا المسمى بسماء المقال بل عن المشهور تسميه الخبر المشتمل سنده على احد من هؤلاء الجماعه بالتصحيح و جرى السيد الداماد على التسميه بالصّحى للمتفرقه فى البين و اكثر من هذا التعبير جدنا العلامة فى المجلد الثانى من المنهاج و اما الطريق فهو من الطرق التى لا يحتاج الى التقد لظهور كونهم من مشايخ الاجازه و ظهور وثاقهم و من هنا ما اخترنا فى المسأله من التفصيل على ما بينا فى كتابنا فى الرجال و له طريق امر ذكره مع الطريق المذكور فى الفهرست فانه قال فيه بعد ذكر الطريق المذكور و اخبرنا جماعه عن محمد بن على بن الحسين عن ابيه عن على بن الحسين عن ابيه عن محمد بن على بن محبوب و الطريق فى غايه الاعتبار و ثانيا بانه لو سلمنا ضعف السيد فيقول انه ينجر ضعفه بعمل الاصحاب و ما ذكره من ان الشهره فى المقام من باب الشهره المطابقه لا الشهره العمليه حيث انه لم يثبت كون قيام طريقه الاصحاب على الاستخاره من القرآن المجيد مستند الى العمل بالخبر المذكور و الحق ان الشهره المطابقه غير موجهه لجبر ضعف السيد او الدلالة يرد عليه ان الظاهر ان المنع من ثبوت الشهره فى المقام من باب الشهره العمليه فى غير محلّه اذا الظاهر بعد اشتهاار الطريقه المعروفه فى الاستخاره و انحصار المستند فى الخبر المذكور على ما ارتضاه ما ذكره فى الجواهر من نفي الوقوف على غير الخبر المذكور فى الطريقه المعروفه فيها ان مستند فيها هو الخبر المذكور و لو قيل ان نفي الوقوف لا يستلزم عدم قلت ان الظاهر من عدم الوقوف و الوجدان بعد التتبع فى المظان هو العدم و منه عد عدم الدليل من الادله الاجتهاديه الكاشفه عن الواقع مع ان نفي اعتبار الشهره المطابقه مط ليس على ما ينبغى فانها و ان لم يكن فى افاده الظن مثل الشهره العمليه الا انها لا يخلو من تقويه و تايبيد موجب للظن نظير توافق الاخبار الضعيفه التى تعبر عنها بالمستفيضه فليس حصول الظن فيها الا من جهه التوافق و كونها فى عرض الخبر بخلاف الشهره العمليه التى هى فى طول الخبر لا يوجب عدم مداخله الشهره المطابقه فى الظن بالصّيدور و اما عن ضعف الدلالة فالجواب عن الاول بمنع الابتناء على كون الواو بمعنى او بل ينتهض الاستدلال بناء على كونها بمعنى العطف و هو اظهر معانيها فالغرض تعليم الطريقتين النظر الى ما يخطر بالبال و الاستفاده من كلام الله المتعال و لا محذور و لا شبهه تعتبر به و عن الثانى بان الظاهر من الاخذ هو العمل و ما ذكره من انه لا معنى للامر بالعمل مما وقع اه يضعف بجريان ما ذكره من احتمال الاختلاف عدم التطابق فيما جرى اراده معنى الجمعيه من الواو ايضا بلا اشكال مع ان الاشكال المذكور مبنى على اراده المعنى المذكور منها و القائلون باراده العمل لا يقولون باجمع بل يحكمون بالتخيير بين الطريقتين فمن اين يجئ احتمال الاختلاف فى البين انما فاء الى ان ما ذكره من اراده الضبط فى القلب

فِي غَايَةِ الْبَعْدِ وَ مَا أَشْبَهَ مَا ذَكَرَهُ مِنَ الْمَضْبُوطِينَ بِمَا ذَكَرَ فِي اعْتِبَارِ الْمُحْفُوظِينَ فِي حِسَابِ الْخَطَائِنِ وَ مَا أَبْعَدَهُ مِنْ ارَادَتِهِ مِنَ الْآخِذِينَ وَ عَنِ الثَّلَاثِ فَانِ اِطْلَاقَهُ وَ انْ يَقْتَضِي مَا ذَكَرَهُ إِلَّا أَنَّهُ يُمْكِنُ تَأْيِيدُ الطَّرِيقَةِ الْمَعْرُوفَةِ بِمَا

ص: ١٠٠٤

تقدّم من الخبر و كذا بما رواه الحلبي في مستطرفات السرائر عن ابي القاسم بن قولويه عن بعض اصحابنا قال كنت عند علي بن الحسين صلوات الله عليهما و كان اذا صلى الفجر لم يتكلّم حتى يطلع الفجر فجاءه قوم يوما ولد فيه زيد فبشروه به بعد صلاه الفجر فالتفت الى اصحابه فقال عليه السّلام اى شىء ترون انّ اسمى هذا المولود فقال كلّ رجل منهم سمّه كذا فقال يا غلام على بالمصحف فجاء الغلام بالمصحف فوضعه فى حجره ثمّ فتحه فنظر الى أوّل حرف فى الورقه فاذا فيه و فضل الله المجاهدين على القاعدين اجرا عظيما ثمّ اطبقه ثمّ فتحه ثانيا فنظر فاذا فى أوّل ورقه انّ الله اشترى من المؤمنين انفسهم و اموالهم بانّ لهم الجنّه اه ثم قال هو و الله زيد فسّمى زيد و يؤيّده ايضا عدم ورود النظر على آيه مخصوصه بل يرد على الآيات و لا ترتفع به الترددات

## بقى الكلام فى تبين بعض التعبيرات لوالدنا

فى انّ لوالدنا المحقّق العلّام اسكنه الله تعالى فى دار السّلام فى تصانيفه فى الثّقل عن متاخري علمائنا الاعلام تعبيرات خاصّه قد اطّلت على مراده بكثرة التّبع و الاتعاب فى مصنّفاته و مصنّفات الاصحاب ينبغى بيانها و المراد منها يكون المناظر على بصيره و يد غير قصيره فمراده بالسّيد السّند النّجفى و بعض اصحابنا

مستند اهل العلم و التّحقيق و مناهج الفضل و التّدقيق هذا هو الاغلب فى اطلاقه و قد كثر التعبير عنه ببعض الاصحاب و قد وقع فى موضع اعنى عند الكلام فى حجّيه الاخبار الكتب الاربعه التّعبير عنه ببعض الفضلاء كما أنّه قد عبّر باوّل تلك التّعابير عند الكلام فى ابي بصير و اراد به السّيد المعتمد و الخبر الممّجد السّيد مهدي الخوانسارى و كان يثنى عليه كثيرا فى تصنيف رسالته المعروفه فى ابي بصير و هو فى محلّه فأنّه لقد اجاد فيما افاد و اتى بما فوق المراد و بعض الفحول منهل الفقه و مصاحبه وسيله الاصول و مفتاحه و العلّامه النّجفى كاشف الغطاء عن مبهمات الشّريعه العزّاء و بعض الاواخر

مخزن جواهر الكلام فى افاده الحلال و الحرام الّـ فى رسالته فى الاستخاره فعبّر عنه بالتّعبير الثّانى و بعض الاعلام مطلع انوار الفقه و الرّجال و بقر العلوم فائقا على الامثال و بعض المحقّقين هدايه المسترشدين فى اصول معالم الدين و مبتكر الافكار كالماء المعين الّا عند الكلام فى الترتّب فعبر عنه بالتّعبير الثّانى و بعض اجلتنا ربيع فصول العلم و التّحقيق و سابق مضمار الفضل و التّدقيق و سيّدنا سيّد المدرّسين فى عصره على الاطلاق و الحائر بمجالس الآداب و الاخلاق قال فى بعض تعليقاته فى المجلّد الثالث من البشارات لما ذكر فى المتن و كان عمدته تحصيل فى خدمه السّيد السّند المؤتمن السّيد السّند المؤتمن السّيد حسن و كان عمدته تحصيله فى خدمه الوالد الماجد ره كما حكاه لى اعدى الزّمان سخائه فسخرى به و لقد يكون به الزّمان بخيلا هيئات لا ياتى الزّمان بمثله انّ الزّمان بمثله لبخيل ما اتى الله الّا بقلب سليم و كانه ما جبل الّا على الرّضا و التّسليم و لعمرى يعسر غايه العسر و يندر كمال التّدره اتّفاق مثله بعد العصمه و كانه لم يشم رائحه الهوى و هو كان كثير الفكر و التّعميق و مستقيم السّليقه و لقد ندر مثله بين الاصحاب و كان يجلس على الكرسي فى التّدريس و هو المقصود بسّيدنا حيثما عبّرت به كما انّ المقصود بشيخنا السّيد هو السّيد السّند السّيد محمّد و هو كان من الفضلاء العظيم الشّأن و كان دائم الاشتغال مع طول العمر و له تصانيف كثيره من المنثور و المنظوم و نظمه من أوّل الفقه الى الآخر مع الاستدلال و لم يتفق هذا لاحد من الاصحاب و كان منشأ الاشتغال به فى كبر السنّ خوف تطرق الجنون من شدّه اسباب انقطاع المعيشه لكن قد انتظم امر معيشته فى اواخر امره و كان لا ينتفع الا بنصف احدى الحدقتين من اوائل امره فانظر انّ الله سبحانه كيف يؤيد بنصره من يشاء من عباده و كيف يوفق

من لا يتمشى منه بحسب الاسباب العاديه شىء راسا و الأ قليل و كيف يجعل ما يكرهه الانسان منشأ لخير كثير فانقطع الى جنبه سبحانه و أعلى فرع بأنه لانتظام الدّنيا و الآخره و بعض الاصحاب مؤسّس اساس الفقه و الاصول و سيد مباني التحقيق المتلقى بالقبول اعنى الفريد المرتضى و الوحيد المنتضى و عبّر عنه كثيرا بالتعبير الثّانى و بعض الاماجد

السيد الجليل السيد مهدي بن السيد السند العلي صاحب الرياض و بعض المتأخرين منتهى المقال فى احوال الرّجال و ينقل عن بعض فى بعض المواضع معبرا عنه ببعض الاعاظم و لم يظهر لى الى الآن مراده منه و قد حان اوان تمسكك عنان جواد القلم من الجولان و قد زاد فيما هو المقصود فيما جزينا من العنوان و

ص: ١٠٥



و لكن كان المطالب عند ابناء الفهم مرغوبه و الاسرار العمليه لدى ارباب العمل مطلوبه قد تجاوزنا عن بيان ما هو المقصود و زدنا في البيان في كل غير مورد بما هو المحمود و لما انتهى الكلام في بيان المرام فقد راقني ان اذكر شيئاً من احوال العبد العاشر و القن القاصر و الخاطى الخاسر و فاقد المحاسن و المآثر معترفاً بما ذكره الفاضل الشيخ بو على في كتابه في الرجال المسمى بمنتهى المقال في الاعتذار عن ذكر اسمه في ذوى الدرَج بأنه قد ينظم اللؤلؤ مع السَّبَّح و هو و ان كان من باب هضم النَّفس الآيبه و لكنّه في المقام محض الواقع و صرف الحقيقه فاقول أنه المكنى بابى الهدى و الملقب بكمال الدّين على ما يعبر عن امور بالمباين المبين و المصروف عمره في البطاله و التّعطيل و الموصوف بالحرمات عن مقام العلم و التّحصيل و بكان عمده تحصيله في خدمه الوالد المحقّق قدّس سرّه و لما كان عمده تدرّسه في الاصول و في قليل من الاحيان في الفقه و الرجال فاشتغل و في خلال تلك الاحوال و بعدها بالاستقلال في الفقه و الرجال مضافاً الى ما كتب في الاصول في زمان حضوره في المجلس الشّريف و المحلّ المنيف فكتب بفضل الله سبحانه مجلدات في الفقه و الاصول و الرجال و الانصاف ان ما كتب في علم الرجال المهجور في غالب الاعصار من نظائر ما سمح به انظار فحول هذا المضمار فصنّف فيه كتابين مسّياً احدهما بسماء المقال في تحقيق علم الرجال و رتبته على اركان اربعة في كل ركن منها تحقيقات رشيقة و تصرّفات أنيقه و ثانيهما بالدرّ الثمين في جملة من المصنّفات و المصنّفين و رتبه على ابواب ثمانية و تعرّض في كلّ باب لتحقيق حال مؤلّف كتاب و من جملته بيان مؤلّف كتاب المعروف بالتفسير العسكري و حال سند الصّحيفه السّجّديه على منشئها آلاف السّلام و التّحيّه و صاحب كتاب قرب الاسناد و دعائم الاسلام و ظريف بن ناصح و الرضوى و غيرها و استجاز من بعد مساعدته الاستخاره و الاصرار من بعض اهل المذاكره من جمع من الاعيان و ثلّه من علماء الزّمان فعزموا على كتابه ما فهموا و لكن منع بعضهم الاجل الموعود و كتب آخر و اتى بما هو المقصود و هو سيّد العلامه و الحبر العريف و النحرير الغطريف الغمطمم المولى الّذى لظهر الجهل قاصم الشهير بالآميرزا محمّد هاشم طول الله تعالى عمره و دام شمس وجوده و بدره و لا باس بان نقل في المقام ما كتب في بيان المرام و هو ما هذا لفظه بسم الله الرّحمن الرّحيم الحمد لله على جميل آلائه و له الشكر على جزيل نعمائه و الصّلاه و السّلم على مظهر آثار جماله و جلاله و كماله نبينا المصطفى المجتبي محمد و الاطائب من عشيرته و ذريّته و آله و بعد نقد منّ الله تعالى على هذه الفوائد الطريفه و التّحقيقات اللطيفه المثبتة في هذه الاوراق بما يكشف عن احرازه في ميدان العلم و المعرفة قصب السباق فله دره دام مجده و علاه و رزقه الله ما يرجوا من فضل ربّه و يتمناه و قد استجاز من العبد فاستخرت الله سبحانه و اجزت لجنابه ان يروى عنى جميع ما ارويه باسانيدى عن مشايخى و اساتيدى فمنها ما ارويه عن شيخنا و استادنا الاجلّ الافخم الاقدم الاعلم الشّيخ مرتضى الانصارى قدّس الله تعالى روحه و اكثر في عالم القدس فتوحه عن شيخه العلامه المحقّق النحرير مولانا احمد التّراقى طيب الله روحه عن الحبر العلامه الكامل البحر الّذى ليس له ساحل سيّد محمّد مهدي النجفى الشّهير ببحر العلوم اعلى الله مقامه عن مؤسّس اساس التّحقيق بعد الانطماس و المحيى لاسرار احكام الدّين عند ظهور آثار الاندراس الآقا محمّد باقر البهبهاني شكر الله تعالى مساعيه الجميله عن ابيه الاجلّ الافضل مولانا محمّد اكمل عن العلامه المجلسى قدّس الله تربته الزكيه بجميع اسانيده المذكور في اجازات بحار الانوار و منها ما ازويه عن والدى الجليل المحدّث المتتبع الخبير الوحيد في الرّهد و التّقوى اسكنه الله تعالى في جنّات العلى عن والده عن جدّى الفاضل النبيل الميرزا ابن القاسم عن والده استاد المحققين الكاملين و سند الفقهاء البارعين السيّد حسين بن العلامه النحرير السيّد ابى القاسم الموسوى الخوانسارى اعلى الله تعالى مقامها عن مولانا محمّد صادق بن العلامه المؤيّد مولانا محمّد بن عبد الفتّاح التنكابنى الشّهير بالسّيراب عن ابيه المحقّق عن شيخه و استاده العلامه الخوانسارى صاحب الدّخيره و الكفايه عن الفقيه النبيه السيد حسين بن السيد حيدر الكركى عن الشّيخ البهائى عن ابيه الفقيه المكرّم الشّيخ حسين بن عبد الصّمد عن الشّهد الثّانى قدّس الله روحه

بجميع اسانيده عن مشايخه و اسانيده و منها ما ارويه عن استادى سيد المحققين الامير السيد حسن الحسينى الاصفهانى اعلى الله  
مقامه عن والدى المبرور بجميع طرقه و لعمرى ان مؤلف هذه الفوائد و هو العالم الكامل المحقق المدقق الجامع لصنوف

ص: ١٠٠٦

الفضائل و الفواضل مَمَّن يستحقّ لمن يثنى له الوساده و يجلس اعلى مجلس الارشاد و الافاده و لله دره والده العلامه الميرزا ابى المعالى مدّ ظله العالى حيث كُنّى ولده هذا بابى الهدى و قد اجلت النظر فى جمله مما افاد فوجدته صاحب القوّه القدسيّه و ملكه الاجتهاد و قد مَنَّ الله تعالى عليه بخروجه عن ريقه التّقليد و النقاوه و بلوغه درجه الاجتهاد و الفقاهه بجده الشّديد و كدّه الشّديد و وصيتى لجنابه دام علاه ان ياخذ بمجامع الاحتياط فى جميع امور دينه و دنياه و يمنّ على العبد بصالح الدّعاء و كتب الرّاجى عفو ربه القوى محمّد هاشم بن المرحوم المبرور الحاج الامير زين العابدين الموسوى عفى الله عنهما و غيها فى الثّامن و العشرين من شعبان المعظم سنه الف و ثلاثمائه و ثلث عشر من الهجره النّبويه على صادعها آلاف السّلام و التّحيّه و الحمد لله انتهى كلامه

و رايت ان ذكر فى المقام نبذه من الفوائد حتما للكلام احدها أنّه قد اشتهر ذكر الثريا فى الاشعار و كتب فقهاثنا الاخيار و لم يتعرّضوا له الا-على سبيل الاجمال و ما فضّلوا لا يخلو عن المقال و توضيح الحال على ما يقتضى المجال انه منزل الثّالث من منازل الثّمانيه و العشرين المذكوره فى علم الهيئه للقمر و هو من جمله كواكب صوره الثور و من اشهر المنازل عند الخواصّ و العوامّ كما قال ابن الصّوفى فى منظومه فى الصّور يتبعه الثور و من كواكبه كواكب تشرق

فوق غاربه

و هنّ ايضا من منازل القمر يعرفها اهل البوادي و الحضر

و ذكر الفاضل الشهير بالمظفّر المنجم فى شرح رساله افضل المتأخّرين نظام الدّين عبد العلّى البيرجندى ان كواكبه سنّه متقاربه قال و حكى عن النّبى صلّى الله عليه و آله ص عدّ كواكبه سبعة اقول و الظّاهر ان كواكبه اكثر ممّا ذكره الفاضل المذكور أنّ الّذى رايته بتدقيق من النّظر بالآله المسّماه بدوربين كان عدد كواكبه ثمانيه بهذه الصّوره و طوله ثلاثه ذراع بل قريب الى اربعه و الفاصله بين الكوكبين الفوقانيين قريب الى ذراعين و الكوكب الواقع فى وسط الكوكبين المذكورين اخفى من البواقى كما من الكوكبين التّحتانيين فى غايه القرب و الظّاهر من الامرين المذكورين اعنى شدّه الخفاء المزبور و شدّه القرب المسطور اوجب لقول بتسديس كواكبه كيف لا و أنّ طوله المرئى بدون الآله المذكوره بقدر شبر مع أنّ طوله معها بقدر ثلاثه ذراع او اكثر فكيف الحال فى رؤيه ما يرى معها فى غايه القرب و أنّ تعداد كواكبه الثّيره لا يخلو عن اشكال فكيف بما اختفى منها و ما ذكرنا هو الكواكب التى يتحصّل منها صورته المرئيه و الّافى وسطه و حواليه كواكب كثيره خفيه صغيره فى الغايه كما حكى فى مجمع البحرين عن بعض فى أنّ فى خلاله غير الكواكب الظّاهره كواكب كثيره انتهى و هذا ما شاهدناه بحسب قوّه الآله المذكوره فى رؤيه الاشياء البعيده و كلّما زادت قوّه تلك الآلات يزداد رؤيه حقيقه الاشياء و من هنا ما ذكر فلاماريون من اهل الافرنج فى الهيئه الجديده من أنّ كواكبه اعنى الثريا المعبّر عنه فى لسانهم بلياد تقرب الى ثمانين كوكبا على ما ظهرتهم من دوربين الكبير المسمى عندهم بتلسكوب و اما ما حكى من النّبوى ص فلم يثبت صحّته ثمّ أنّ الثريا بالقصر تصغير ثرى و الثرى على فعيل بمعنى الكثره قيل و سمى به لأنّ المطر الواقع فى طلوعه اماره كثره النباتات بزعم العرب و ثانيها فى ذكر بعض الالفاظ الّتى يظهر من كلام اللغويين أنّ المشهور فيها خلاف الصّواب و بعض الاشتباهات الّتى وقع لصاحب القاموس فى الكتاب فمن الأوّل ما ذكر فى الصّيحاح من أنّ الخطمى بالكسر يغسل به الرّاس و فيه القراح كسحاب الماء الّذى لا يخالطه ثفل من سويق و غيره و الخالص و منه ما ذكر فى القاموس البقال لبياح الاطعمه عاميّه و الصّحيح البدال و قد اشاره الى ما ذكره فى بدل قال و

البَدَال بياع الماكولات و العامه تقول بَقَال و فيه دنياوند جبل بكرمان و العامه تقول دماوند و فيه زبانيا العقرب بالضم قرناها و  
كوكبان تيران في قرى العقرب و في كلامه مسامحه ظاهره و فيه في فصل الزاي و الدال المعجمتين الرمذ بالضمات و شد الرء  
الزبرجد معرب و فيه عيال ككتاب من يتكفل بهم و فيه الفندق كقنفذ حمل شجره و هو البندق و قال ابو البقاء في الكلبيات  
المحال بالضم ما احيل من جهه الصواب الى غيره و يراد به في الاستعمال ما اقتضى الفساد من كل وجه كاجتماع الحركه و  
السكون في شيء

ص: ١٠٠٧

واحد في حاله واحده و كذا خلّو الجسم عنهما في زمان و بالفتح الشك و بالكسر المكر و منه يظهر أنّ الصّحيح في استعماله المعروف بالضم و فيه و سمّى به موسى به لانه القى بين شجر و ماء و الماء بالقبطيه مو و الشجر سا فعرب فقيل موسى و فيه أنّ الامام العلامة محمّد بن سعيد ذكر أنّ بعض النصارى انتصر لدينه و افترع من البسملة الشريفة دليلاً على تقويه اعتقاده في المسيح فقلب حروفها و نكر معروفها و قدّم فيها و آخر و فكر و قدر ثم عبس و استكبر فقال قد انتظم من البسملة المسيح بن الله المحرّر فقلت له حيث رضيت البسملة بيننا و بينك حكما و جوّزت منها احكاما فلتنصرنّ البسملة الاخبار منا على الاشرار و لتفضّلن اصحاب الجنّه على النار قالت لك البسملة بلسان حالها أنّما الله ربّ للمسيح راحم المسلمين سل ابن مريم احل له الحرام لا-المسيح بن الله المحرّر فان قلت انه رسول صدقتك و قالت ايل ارسل الرّحمة من بلحم و ايل من اسماء الله بلسان كتبهم و ترجمه بلحم بيت اللحم الّذى ولد فيه المسيح الى غير ذلك ممّا يدل على ابطال مذهب النصارى ثم انظر الى البسملة قد تخبر أنّ وراء حولها خيولا و ليوثا و من دون طلها سيولا و غيوثا و لا تحسبني استحسنّت كلمتك البارده فنسجت على منوالها و قابلت الواحده بعشره امثالها بل اتيتك بما يبيغيك فيهتك و يسمعك ما يصمك عن الاجابه و يصمتك فتعلم أنّ هذه البسملة مستقر لسائر العلوم و الفنون و مستودع لجوهر سرّها المكنون أ لا ترى أنّ البسملة اذا حصلت جملتها كان عددها سبعمائه و ستة و ثمانين فوافق جملتها مثل عيسى كآدم ليس له شريك بحساب الالف الّتي بعد لامى الجلاله و لا اشرك برّبى احدا يهدى الله لنوره من يشاء باسقاط الف الجلاله فقد اجابتك البسملة بما لم تحط به خبرا و جاءتك بما لم تستطع به صبيرا و قال الطريحي في المجمع السّماق بالضمّ و التّشديد معروف يطبخ منه و قال في القاموس السّماق كزّمان ثمر يشهى و يقطع الاسهال المزمن و من الثّانى ما ذكر في القاموس من ان مسكان بالضمّ شيخ للشّيعه اسمه عبد الله مع أنّ مسكان والد عبد الله و عبد الله بن مسكان معروف في الرّجال و اسانيد الاخبار و منه ما ذكر في فاض ان محمّد بن جعفر بن المستفاض محدث و الظّاهر ان الصّحيح جعفر بن محمّد و هو الفريابى الحافظ كما ذكره ابن حجر نقلا و قريب منهما ما ذكره في شعر من ان الشعرير محله ببغداد منها الشيخ عبد الكريم بن الحسن بن على مع ان الصّحيح على المظنون كما ذكر في الزّواشح الحسن بن على بن عبد الكريم و تفصيل الحال يطلب من سماء المقال و منه ما ذكر في خور الخور واد وراء برجيل مع أنّ الصّحيح الخور واد و زابن جبل فانّ كلامه ماخوذ من كلام الاموى و هو ذكر على الوجه المذكور على ما ذكره في الطراز نقلا و منه ما ذكره في المقوقس و قاقيس بن صعصعه بن ابى الحريف محدث مع أنّه ذكر الذهبى فيما فى المحكّى عن كتاب مشتهه الانساب فى الحريف ان عبد الله بن ربيعه تابعى يكنى أبا الحريف بفتح الحاء المهمله ضبطه الدولابى و خالفه ابن الجارود فاعجمها و بمعجمها وفاق ثم قال قيس بن صعصعه بن ابى الحريف فصحف و حرف و فى كلامه فيما ذكره فى التملول مع ما ذكره فى الكملول مناقيات لا يخفى على النّاظر و ثالثها انه حكى السيّد السّند الجزائرى عن شيخنا البهاء المله و الدّين أنّه قال اوصانى والدى بالمداومه على التّفكّر فى ثلاث آيات الاولى قوله تعالى تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ الثّانية قوله تعالى إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ الثّالثة قوله سبحانه أَوْ لَمْ نَعْمَرْكُمْ مَا يَتَذَكَّرْ فِيهِ مِنْ تَذَكَّرْ وَجَاءَكُمْ النّذِيرُ وَ أَمَا أَنَا فَأَوْصِيكَ بِالْحَفْظِ وَ التّذَكَّرْ لثلاث آيات الاولى

قوله تعالى إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ إِلَى آخِرِهَا فَإِنَّ مَعْنَاهَا مَجْمَلٌ مَا تَحَقَّقَتْهُ الثّانية قوله مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ الثّالثة قوله تعالى وَقَضَىٰ بَيْنَهُمْ يَبْنَؤَ النَّارِ وَ الْحَقُّ وَ قِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ اقول و الآيات الّتى ينبغى ان يتفكر فيها الانسان غير عزيزه لا يحويها نطاق البيان نذكر منها آيات الاولى قوله سبحانه و ما هذه الحياه الدّنيا إِلَّا لَهُوَ وَ لَعِبٌ وَ إِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْخَيْرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ وَ الثّانية قوله سبحانه قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَ قَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا بعد

عَدَّه تَاكِيدَاتٍ مِتَّالِيَه وَ الثَّالِثَه قَوْلَه سَبْحَانَه وَ الْعَصْرَ إِنَّ الْإِنْسَانَ لَفِي خُسْرٍ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ فَان مَقْتَضَاهُ أَنَّ أَعْمَالِ الْإِنْسَانِ كُلَّهَا مَبْنِيَه عَلَى الْخُسْرَانِ إِلَّا الْأَعْمَالِ الصَّالِحَه بَعْدَ الْإِيمَانِ فَانظُرْ مَا تَرَى وَفَقْنَا اللَّهَ تَعَالَى لِتَقْوِيَه الْيَقِينِ وَ الْعَمَلِ بِمَا يَنْتَفِعُ بِهِ يَوْمَ الدِّينِ هَذَا وَ نَقَدِمُ لِخْتِمِ الْكَلَامِ فِي الْمَرَامِ كَلَامًا عَسَى أَنْ يَنْتَفِعَ بِهِ دَهْوَرًا وَ أَعْوَامًا وَ هُوَ أَنَّ مِمَّا يَنْتَفِعُ بِهِ الْإِنْسَانِ الدَّعَاءُ لِلْإِخْوَانِ كَمَا هُوَ الْمَنْصُوصُ فِي الرِّوَايَاتِ وَ الْمَدْلُولُ عَلَيْهِ لِبَعْضِ الْمَنَامَاتِ فَمَا أَحْسَنَ مِنْ عَمَلٍ سَهْلٍ يَنْتَفِعُ بِهِ الدَّاعِي وَ الْمَدْعُو لَهُ وَ لَا سِيْمَا إِذَا كَانَ انْتِفَاعُ الدَّاعِي أَكْثَرَ كَمَا رَوَى فِي أَصُولِ الْكَافِي فِي بَابِ الدَّعَاءِ لِلْإِخْوَانِ بِإِسْنَادِهِ عَنْ حُسَيْنِ بْنِ عَلْوَانَ عَنْ مَوْلَانَا الصَّادِقِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَا مِنْ مُؤْمِنٍ دَعَا لِلْمُؤْمِنِينَ وَ الْمُؤْمِنَاتِ إِلَّا رَدَّ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ مِثْلَ الَّذِي دَعَا لَهُمْ بِهِ مِنْ كُلِّ مُؤْمِنٍ وَ مُؤْمِنَةٍ مَضَى مِنْ أَوَّلِ الدَّهْرِ أَوْ هُوَ آتٍ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَ وَقَعَهُ عَلَى بْنِ جَنْدَبٍ مَعْرُوفَهُ كَمَا رَوَاهُ فِيهِ بَعْدَ الْخَيْرِ الْمَذْكُورِ وَ فِيهَا أَنَّهُ ذَكَرَ بَعْدَ مَا رَأَى مِنْ اشْتِغَالِهِ بِالدَّعَاءِ أَنَّ أَبَا الْحَسَنِ مُوسَى ع أَخْبَرَنِي أَنَّ مِنْ دَعَا لِأَخِيهِ بَظَهْرِ الْغَيْبِ نُوْدَى مِنَ الْعَرْشِ وَ لَكَ مَائَةُ أَلْفٍ ضَعْفَ فِكْرَهْتَ أَنَّ ادْعَاءَ أَلْفٍ ضَعْفَ مَضْمُونِ لَوَاحِدِهِ لَا أَدْرِي أَمْ لَا هَذَا وَ لَا سِيْمَا إِذَا كَانَ أَحْتِيَاجُ الْمَدْعُو لَهُ إِلَى قَصْوَى الْغَايَةِ كَمَا هُوَ الْحَالُ بَعْدَ الْحَيَاةِ الْعَارِيَةِ؟؟؟ عَنْ مَرَاةِمِ النَّازِرِينَ وَ إِشْفَاقِ الْوَارِدِينَ التَّفَضُّلَ بِالدَّعَاءِ عَسَى أَنْ يَكُونَ لِذَلِكَ دَوَاءً وَ لِإِسْقَامِنَا شِفَاءً وَ بِهِ نَقْطَعُ الْكَلَامَ حَامِدًا لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ مَصْلِيًّا عَلَى إِشْرَافِ النَّبِيِّينَ وَ آلِهِ الْإِنجِبِينَ الْإِطْهَرِينَ الْمَعْصُومِينَ قَدْ تَمَّتْ هَذِهِ الرِّسَالَةُ الشَّرِيفَةُ بِعَوْنِ الْمَلِكِ يَوْمَ الدِّينِ فِي شَهْرِ رَجَبِ الْمَرْجَبِ سَنَةِ سَبْعَةِ عَشَرَ وَ ثَلَاثِ مَائَةٍ بَعْدَ الْآلِفِ مِنَ الْهَجْرَةِ الْمَقْدَسَةِ النَّبَوِيَّةِ ص ١٣١٧

ص: ١٠٠٨

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  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



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

