

الكتاب: قوانين الأصول

المؤلف: الميرزا القمي

الجزء:

الوفاء: ١٢٣١

المجموعة: أصول الفقه عند الشيعة

تحقيق:

الطبعة:

سنة الطبع:

المطبعة: حجرية قديمة

الناشر:

ردمك:

ملاحظات:

قوانين الأصول
للمحقق الفقيه ميرزا أبو القاسم القمي
المتوفى سنة ١٢٣١ -

(١)

ليت ابن سينا درى إذ جاء مفتخرا * باسم الرئيس بتصنيف لقانون
إن الإشارات والقانون قد جمعا * مع الشفا في مضامين القوانين
هذا كتاب قوانين الأصول
بسم الله الرحمن الرحيم
الحمد لله الذي هدانا إلى أصول الفروع وفروع الأصول وأرشدنا إلى شرائع الاحكام
بمتابعة الكتاب
وسنة الرسول صلى الله عليه وآله وقفا هما بيان أهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم
الخلفاء من آل الرسول
صلى الله عليه وعليهم صلاة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقاة بالقبول ما دامت عقد
المشكلات
منحلة بأنامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بأنوار العقول. أما بعد فهذه نبذة من
المسائل
الأصولية وجملة من مباني المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن
استرشد
في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة مرجوة لأجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني إلى
رسمها مذاكرة جمع
من فضلاء الأصحاب ومباحثة جملة من أذكى الأحاب وكان ذلك عند قرائتهم علي
أصول كتاب معالم
الدين للفاضل المحقق المدقق الشيخ حسن بن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الأئمة
الطاهرين صلوات
الله عليهم أجمعين فافتلذت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين عوائده ووضعت هذه
الوريقات
على ترتيبه وأضفت مسائل إلى مسائله وفوائد إلى فوائده ونبهت على ما في بعض
إفاداته وأعرضت
عن كثير من زوايده وإذا وجدت وضع شئ منها على خلاف المعهود من مصنفات
القوم فعذره الحرص
على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام إلا لذلك فاقترت بأدنى مناسبة في الاقحام
بجعل الزوايد
إما مقدمة لأصل أو خاتمة أو غير ذلك وربما أضفت أصلا عليه حسب ما ساعدني
الوقت والمجال
وأفردت قانونا في هذه القاعدة التي لم تذكر فيه على وفق مقتضى الحال وسميته
بالقوانين المحكمة
ورتبته على مقدمة وأبواب وخاتمة وهذا الكتاب مع أن مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع

وليس محسوبا من جملة من يرتكب هذا الشأن ويؤسس هذا البنيان وليس في مضمار
الاستباق
إلا كراكب القصب أو كراجل التفت ساقه بالساق بالساق فهو من فضل الله مشتمل
على ما لم يشتمل عليه
زبر السابقين ومخرج لجواهر ما اختفى من الحقائق في كنوز كلمات الفائقين فإن
وجدتها بعد

استيفاء الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فله الحمد على ذلك وإلا فالملتمس منك
الإصلاح

ما استطعت وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب. أما المقدمة ففي بيان
رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية. واعلم أن قولنا أصول الفقه علم لهذا
العلم وله

اعتباران من جهة الإضافة ومن جهة العلمية فأما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد
الممهدة

لاستنباط الأحكام الشرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق
والعربية

وغيرهما مما يستنبط منه الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالأحكام ما يستنبط منها
الماهيات وغيرها

وبالشرعية العقلية وبالفرعية الأصولية وأما رسمه باعتبار الإضافة فالأصول جمع أصل
وهو في اللغة

ما يتنى عليه شئ وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الأربعة المتداولة في السنة
الأصوليين وهي

الظاهر والدليل؟ والقاعدة والاستصحاب والأولى هنا إرادة اللغوي ليشتمل أدلة الفقه
إجمالا و

غيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي
العرف هو العلم

بالأحكام الشرعية الفرعية عن أدلتها التفصيلية والمراد بالأحكام هي النسب الجزئية
وبالشرعية ما من

شأنه أن يؤخذ من الشارع وإن استقل بإثبات بعضها العقل أيضا فخرج بالشرعية العقلية
المحضة

التي ليس من شأنها ذلك كبيان أن الكل أعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان
وبالفرعية ما يتعلق

بالعمل بلا واسطة فخرج بها الأصولية وهو ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وإن كان لها
تعلق بعيد و

ههنا إشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال
المكلفين مع كون

الكتاب من أدلة الاحكام وهو أيضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح
الأشاعرة

عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع أن الكلام النفسي
فاسد في أصله

ان الكتاب مثلا حينئذ كاشف عن المدعى لا أنه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا في الاصطلاح والذي يخالجنى في حله هو جعل الاحكام عبارة عما علم ثبوته من الدين بديهية بالاجمال والأدلة عبارة عن الخطابات المفصلة فإننا نعلم أولا بالبديهية أن لاكل الميتة وأكل الربا وغيرهما حكما من الاحكام ولكن لا نعرفه بالتفصيل إلا من قوله تعالى حرمت عليكم الميتة وحرم الربوا ونحو ذلك وهي هنا إشكال آخر وهو أن الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة وقد تكون نفس العبادة ولا ريب أن معرفة ماهية العبادة وظيفه الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه لالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادئ العلم والمبادئ قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع وأجزائه وجزئياته يحصل غالبا في أصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف

العلم ودخوله في طبي مسائله وقولنا عن أدلتها من متعلقات العلم لا الاحكام فخرج علم الله وعلم الملائكة والأنبياء عليهم السلام ويمكن إخراج الضروريات أيضا عن ذلك فإنها من جملة القضايا التي قياساتها معها ولا يسمى ذلك في العرف استدلالا لا العلم الحاصل معها علما محصلا من الدليل وإن كان تلك الضرورة علة لتلك العلوم في نفس الامر وأما إخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له إذ الاستدلال قد يفيد القطع وقبله لم يكن قطع بالحكم وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فإنه ناش عن دليل إجمالي مطرد في جميع المسائل وهو أن كلما أفتى به المفتي فهو حكم الله في حقي هكذا قرره القوم أقول ويرد عليه أن ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو أن كلما أدى إليه ظني فهو حكم الله في حقي وحق مقلدي فإن قلت نعم ولكن له أدلة تفصيلية أيضا مثل أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ونحوهما والمراد هنا تلك وليس مثلها للمقلد قلت للمقلد أيضا أدلة تفصيلية فإن كل واحد من فتاوي المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالأولى في الإخراج التمسك بإضافة الأدلة إلى الاحكام وإرادة الأدلة المعهودة فإن الإضافة للعهد فيكون التفصيلية قيда توضيحيا ثم أن ما ذكرته بناء على عدم الاغماض عن طريقة القوم رأسا وإلا فأقول إن ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا عن علم المقلد إنما يصح إذا كان ما ذكره من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا لعلمه بالحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل به ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما أن الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد هو أيضا كذلك فلا يحصل بذلك احتراز عما ذكره ويمكن أن يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الأدلة الاجمالية كما بينا سابقا من أن ثبوت الاحكام في الجملة من ضروريات الدين فما دل على ثبوت الاحكام إجمالا من

الضرورة وغيرها مثل
عمومات الآيات والأخبار الدالة على ثبوت التكاليف إجمالاً أدله لكن إجمالاً لا تفصيلاً
وهذا لا
يسمى فقها بل الفقه هو معرفة تلك الأحكام الاجمالية من الأدلة التفصيلية والعجب من
فحول العلماء
كيف غفلوا عن ذلك ولم يسبقني إلى ما ذكرته أحد فيما أعلم ثم أنهم أوردوا على
الحد بأميرين الأول
أن الفقه أكثره من باب الظن لا بتناؤه غالباً على ما هو ظني الدلالة أو السند فما معنى
العلم وأجيب
عنه بوجوه أوجهها أن المراد بالأحكام الشرعية أعم من الظاهرية والنفس الامرية فإن
ظن المجتهد
بعد انسداد باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة إليه كالتقية في زمان المعصوم
عليه السلام فإذا سمع
المكلف من لفظه في حال التقية يحصل العلم به مع أنه ليس بحكم الله النفس الأمري
ولكن هو حكم الله
بالنسبة إليه وإلى ذلك ينظر قول من قال أن الظن في طريق الحكم لا في نفسه وإن ظنية
الطريق لا ينافي

قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب كما توهمه بعض الأصحاب ومنها أن المراد
بالعلم هو الظن أو الاعتقاد
الراجح فيشمل الظن ومجاز يبعد استعماله في الحدود ومنها أن المراد به العلم بوجوب
العمل به ومنها
أن المراد العلم بأنه مدلول الدليل وكلها بعيد والثاني أن المراد بالأحكام إن كان كلها
كما هو مقتضى
ظاهر اللفظ فيخرج عنه أكثر الفقهاء لو لم يخرج كلهم وإن كان البعض فيدخل فيه من
علم بعض المسائل
بالدليل. والجواب انا نختار أولا إرادة الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة
التي بها يقتدر
على استنباط الاحكام من الأدلة ولا ينافي ذلك ما مر من الأجوبة عن السؤال الأول من
جهة أنها مبتنية
على جعل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك
يقينيا أو ظنيا والملكة لا
تتصف بالظنية والعلمية لأننا نقول الملكة معنى مجازي للعلم بمعنى الادراك فتتصف
بالظنية والعلمية
باعتبار الادراك أيضا فنقول بناء على جعل العلم بمعنى اليقين أن المراد الملكة التي
يقتدر بها (على الادراكات اليقينية على جعله بمعنى الظن) على
الادراكات الظنية غاية الامر أنه يلزم على إرادة الظن من العلم سبب مجاز من مجاز
فالعلم بالحكم مجاز
عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة يقتدر بها على تحصيل الظن به وكذلك يلزم
ذلك على الوجهين
الأخيرين فالعلم على أول الوجهين استعارة للظن بمشابهة وجوب العمل كما أن في
الصورة السابقة
(الملكة التي يقتدر بها) كان استعارة بمشابهة رجحان الحصول أو مجازا مرسلا بذكر
الخاص وإرادة العام ثم يترتب على
ذلك إرادة الملكة من ذلك بعلاقة السببية والمسببية ويظهر من ذلك الكلام في الوجه
الأخير
أيضا وهو أردء الوجوه وأما على ما اخترناه من الوجه الأول فلا يلزم ذلك وثانيا إرادة
البعض و
تقول إما أن يمكن تحقق التجزي بأن يحصل للعالم الاقتدار على استنباط بعض
المسائل عن المأخذ
كما هو حقه دون بعض أو لا يمكن فعلى الثاني فلا ينفك الفرض عن المجتهد في

الكل وعلى الأول كما هو
الأظهر فإما أن نقول بحجيته وجواز العمل به كما هو الأظهر أو لا وعلى الأول فلا
إشكال أيضا لأنه من
افراد المحدود وعلى الثاني فإن قلنا أن التعريف لمطلق الفقه فيصح أيضا وإن قلنا أنه
للفقه الصحيح
فيقع الاشكال في إخراجها واستراح من جعل العلم في التعريف عبارة عما يجب العمل
به بأن ذلك
خرج عن العلم فإنه ليس بذلك ويمكن دفعه على ما اخترناه أيضا بأنه لم يثبت كون ما
أدركه حكما
شرعيا حقيقيا ولا ظاهريا لان الدليل لم يقيم على ذلك فيه وأما موضوعه فهو أدلة الفقه
وهي الكتاب والسنة
والاجماع والعقل وأما الاستصحاب فإن اخذ من الاخبار فيدخل في السنة وإلا فيدخل
في العقل وأما
القياس فليس من مذهبنا قانون اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى
كنفس المعنى فما يمنع نفس تصوره عن وقوع الشركة فجزئي وما لا يمنع فهو كلي
فإن تساوى صدقه في

جميع أفرادها فمتواط وإلا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل والحرف فلا يتصفان
بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه أن نظرهم في التقسيم إلى المفاهيم المستقلة التي يمكن
تصورها بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو أمر نسبي رابطي وآلة لملاحظة حال
الغير في الموارد المشخصة المعينة لا يتصور انفكاكها أبدا عن تلك الموارد فهي تابعة لمواردها
وكذلك الفعل بالنسبة إلى الوضع النسبي فإن له وضعين فبالنسبة إلى الحدث كالاسم وبالنسبة
إلى نسبته إلى فاعل ما كالحرف وأما أسماء الإشارة والموصولات والضمائر ونحوها فإن قلنا بكون
وضعها عاما والموضوع له خاصا فيشبه الحروف لمناسبتها في الوضع فلا بد أن لا يتصف بالكلية
والجزئية وإنما المتصف هو كل واحد من الموارد الخاصة ولعل ذلك هو السر في عدم التفات كثير منهم
في تقسيماتهم للمعاني وللألفاظ إليها وأما على القول بكون الموضوع له فيها عاما كالوضع كما هو مذهب
قدماء أهل العربية فهو داخل في الكلي (فيكون) مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع إلا في الجزئيات ثم أن
اللفظ والمعنى إما أن يتحدا بأن يكون لفظ واحد له معنى واحد فالفلفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ
أولا فان تكثر كل منهما فالألفاظ متباينة سواء توافقت المعاني أو تعاندت وإن تكثرت الألفاظ
واتحد المعنى فمترادفة وإن اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فإن وضع لكل منهما مع قطع النظر عن الآخر
ومناسبته سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون أو عدم التذكر أو مع التذكر ولكن
لم يلاحظ المناسبة فمشارك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا إلى أن المشترك هو ما لا
يلاحظ فيه المعنى الاخر وإن كان من جهة عدم المناسبة أيضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة
فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القولين

لعدم تعدد
الوضع المستقل بالنسبة إلى كل واحد من الجزئيات أما على قول قدماء أهل العربية
فظاهر وأما على
القول الآخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من
الجزئيات بوضع واحد
لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف بالنسبة إلى المفهومات الكلية
كالتبويض
والتبيين وإن لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وإن اختص الوضع المستقل
بواحد فهو
الحقيقة والباقي مجاز إن كان الاستعمال فيها بمجرد المناسبة والعلاقة مع القرينة وإن
كانت مجرد
الشهرة ليدخل المجاز المشهور كما سيجيء أو منقول إن ترك المعنى الحقيقي أولاً
ووضع لمعنى آخر بمناسبة
الأول أو استعمل في المعنى المجازي وكثر استعماله إلى أن وصل إلى حد الحقيقة
فالمنقول قسمان تخصيصي و
تخصيصي والثاني يثمر بعد معرفة تأريخ التخصيص وهذا كله في الأسماء ظاهر وأما
الأفعال والحروف

فالحقيقة والمجاز فيها إنما هو بملاحظة متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال
وليكون لهم عدوا
هذا بحسب المواد وأما الهيئة فقد يتصف الفعل بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل
كالماضي
للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب
عليك ان
الحيثية معتبرة في هذه الأقسام فقد يكون المشترك مبائنا أو مرادفا والمرادف مبائنا إلى
غير ذلك
فلاحظ ولا تغفل قانون اللفظ إن استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة
وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب إلى الواضع وفي معنى الوجود استعمال اللفظ
في شئ مع
القرينة مكررا إلى أن يستغنى من القرينة فيصير حقيقة فالحقيقة باعتبار الواضعين
والمستعملين
في غير ما وضع له إلى حد الاستغناء عن القرينة تنقسم إلى اللغوية والعرفية الخاصة مثل
الشرعية والنحوية
والعامة وكذلك المجاز بالمقايسة واعلم أن المجاز المشهور المتداول في ألسنتهم
المعبر عنه بالمجاز الراجح
يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر به المعنى بقرينة الشهرة وأما مع قطع
النظر عن الشهرة
فلا يترجح على الحقيقة وإن كان استعمال اللفظ فيه أكثر وسيجئ تمام الكلام وأما
المجاز الذي صار في
الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة
كما بينا
قانون اعلم أن الجاهل بكل اصطلاح ولغة إذا أراد معرفة حقائق ألفاظه ومجازاته فله
طرق
الأول تنصيبهم بأن اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وإن استعماله في الفلاني
خلاف
موضوعه الثاني التبادر وهو علامة الحقيقة كما أن تبادر الغير علامة المجاز والمراد
بالتبادر
أن الجاهل بمصطلح هذه الطائفة إذا تتبع موارد استعمالهم ومحاوراتهم وعلم من
حالهم أنهم يفهمون
من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية أو مقالية ولو كان شهرة في
الاستعمال في المعنى

الغير الموضوع له وعرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ
موضوع
عندهم لذلك المعنى وينتقل إليه انتقالا آنيا فيكون التبادر معلولا للوضع وأما العالمون
بالأوضاع
فلا يحتاجون إلى اعمال هذه العلامة إلا من جهة إعلام الجاهل ولما كان استناد
الانفهام إلى مجرد
اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه أمرا غامضا لتفاوت الانفهام في التحلية وعدمه وتفاوت
القرائن في
الخفاء والوضوح فمن ذلك يجيء الاختلاف في دعوى التبادر من (الاجانبية)؟
بالاصطلاح المذكور فقد
يكون الانفهام عند أهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر
بزعم انتقاء
القرينة ويدعي خصمه التبادر في معنى آخر وهكذا ولذلك أوجبوا استقراء غالب موارد
الاستعمال
ليزول هذا الاحتمال فالاشتباه والخلط إما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء وإما
لتلبس الوهم و

اخفاء القرينة على المدعى ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة إلى العرف
وان كان هو من أهل
العرف لكثرة وفور الاحتمالات وغلبة مزاوله المتخالفة من الاستعمالات مع ما يسنحه
من المنافيات
من جهة الأدلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي أحدهم ان الامر بالشئ ء لا يدل على
النهى عن ضده
الخاص عرفا بأحد من الدلالات كما هو الحق ويدعي اخر دلالتة لما التبس عليه الامر
من جهة الأدلة
العقلية التي قربت إليه مقصوده وكذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع إلى عرف
عوام العرب
فإنهم هم اللذين لا يفهمون شيئا الا من جهة نفس وضع اللفظ فالفقيه حينئذ كالجاهل
بالاصطلاح وان كان
من جملة أهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان انفهام المعنى
انما هو من جهة
اللفظ لاغير وبما ذكرناه يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي
فكذلك في المجاز
المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا لازما خاصا لها بل هو أعم من الحقيقة وتوضيح
ذلك أن المجاز
المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال أو يغلب ثم إن
آل الامر فيه إلى حيث
يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة أيضا
فلا ريب انه
يصير بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا أيضا وضع فالتبادر كاشف عنه وان لم
يكن كذلك
بل كان بحيث يتبادر المعنى بإعانة الشهرة وسببته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي
ذكره الأصوليون
في باب تعارض الأحوال واختلفوا في ترجيحه على الحقيقة المرجوحة في الاستعمال
فالحق ان هذا مجاز والتبادر
الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة والذي اعتبر في معرفة الحقيقة هو التبادر من
جهة اللفظ مع قطع
النظر عن القرائن وان كانت القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من
جهة القرينة وبعدها
بيننا لك سابقا لا مجال لتوهم ان يقال ان الجاهل بالاصطلاح إذا رأى أن أهل هذا

الاصطلاح يفهم
من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة أو من جهة نفس اللفظ
فينفي القرينة
بأصل العدم ويحكم بالحقيقة مع أنه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط
وذلك لان أصل
العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى
يختص بالحقيقة هذا
إذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الأصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق
فهذا الظن الحاصل
من الأصل مع التبع التام في محاورات أهل ذلك الاصطلاح يقوم مقام العلم كما في
سائر المسائل
الأصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير
مضر مع أن هذا
لا يتصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدرح في القواعد المبتنية على
الغالب وينبه على ما
ذكرنا البناء على أصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز
في نفس الامر فان قلت

فأي فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشتبه إلى أن يفهم منه المعنى مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه المعنى مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا يثمر ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الأول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت إذا كان الحقيقة الأولى محتاجة في الانفهام إلى القرينة فهو أيضا في معنى المهجورة فيصير معنى مجازيا كالصورة الأولى قلت ليس كذلك اما أولا فلان احتياج الحقيقة حينئذ إلى القرينة انما هو لعدم إرادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوف على انتفاء قرينة المجاز حقيقة أو حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الأسد موقوف على فقدان يرمي مثلا ولما لم يمكن إزالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة تدل على المعنى الحقيقي كما أشار إليه الفاضل المدقق الشيرازي واما ثانيا فلان اللفظ يستعمل في المعنى الحقيقي حينئذ أيضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فينوب مناب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح أيضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع أنه جعل الامر في اخبار الأئمة عليهم السلام مجازا راجحا في النذب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في النذب خاليا عن القرينة وانفهام إرادة النذب من رواية أخرى أو اجماع أو غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم (عليهم السلام) ثم أيضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر حينئذ بين تبادر المجاز الراجح أو حصول التوقف والظاهر أن من يقول بتبادر المجاز الراجح أيضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق ذلك التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك

اختلفوا في
مبحث تعارض الأحوال في حكم اللفظ إذا دار الامر بين الحقيقة والمجاز الراجح فقليل
بتقديم الحقيقة من جهة
رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق
الشيء بالأعم الأغلب
ومثل ما ذكرنا مثل المشترك إذا اشتهر في أحد معانيه مثل العين في الباصرة أو هي مع
الينبوع أو هي مع
الذهب فإنه لا ريب انه عند اطلاقها ينصرف الذهن إلى أحد المذكورات لا إلى غيرها
من المعاني
ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانصراف وبالجملة التبادر مع ملاحظة الشهرة
لا يثبت كونها
حقيقة ولا يخرج الحقيقة الأولى عن كونها حقيقة فتأمل وافهم واستقم وبالتأمل فيما
حققنا تعلم معنى
كون تبادر الغير علامة للمجاز الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما تعرف
الحقيقة
بعدمها والمعتبر فيه أيضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمها في اصطلاح لا
يدل الا على كون

اللفظ مجازاً أو حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة إليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والأصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج إليه وان كان مؤداه صحيحا في نفس الامر وقد أورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر بواسطتين فان كون المستعمل فيه مجازاً لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف سلب جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها بل هو معنى مجازي لاحتمال الاشتراك فإنه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض وهو موقوف على معرفة كونه مجازاً فلو أثبت كونه مجازاً بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه أيضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه وعدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كالكامل في الانسانية ومعرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد نعم لو قلنا ان قولنا عدم صحة سلب الحقائق علامة الحقيقة سالبة جزئية كما هو الظاهر فلا يحتاج إلى اضمار الدور لكنه لا يثبت الا الحقيقة في الجملة وبالنسبة كما سنذكره وعلى هذا فلم لم يكتفوا في جانب المجاز أيضا بالموجبة الجزئية ويقولوا ان صحة سلب بعض الحقائق علامة للمجاز في الجملة وبالنسبة وقد أجاب عنه بعضهم بان المراد انا إذا علمنا الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما أراد القائل منه فانا

نعلم بصحة سلب
المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قال إن ذلك
الدور لا يمكن دفعه
في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة وعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى
الدور فيه بحاله
فانا إذا علمنا المعنيين ولم نعلم أيهما المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة لعدم صحة
سلب المعنى الحقيقي
فان العام المستعمل في فرد مجاز مع امتناع سلب معناه الحقيقي عن مورد استعماله
وأنت خبير بما
فيه اما أولا فلانه خروج عن محل البحث فان الكلام فيما علم المستعمل فيه ولم يتميز
الحقايق من المجازات
لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الأصل في الثاني هو
الحمل على الحقيقة واما
ثانيا فلان صحة سلب المعنى المجازي حينئذ أيضا يدل على إرادة المعنى الحقيقي فلا
اختصاص لهذه العلامة
بالمجاز لا يقال ان المجازات قد تتعدد فنفي الحقيقة لا يوجب تعيين بعضها لان هذا
القائل قد

عين المجاز والمفروض أيضا إرادة تعيين شخص المجاز لا مطلقه مع أن لنا أيضا ان نقول سلب مطلق
المعنى المجازي علامة لمطلق الحقيقة فافهم واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب للحقيقة فمع انه يرد عليه
ما سبق من كونه خروجاً عن المبحث فيه ان العام إذا استعمل في الخاص فهو انما يكون مجازاً إذا
أريد منه الخصوصية لا مطلقاً ومع إرادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا
الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحثيات وقد أجيب أيضا بان المراد سلب ما يستعمل فيه
اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه كذلك عرفاً إذ لا شك في أنه يصح عرفاً ان يقال للبليد انه ليس
بحمار ولا يصح ان يقال ليس برجل ولا ببشر أو بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال
فان معرفة ما يفهم من اللفظ عرفاً مجرداً عن القرائن هو بعينه معرفة الحقائق سواء اتحد المفهوم العرفي
وفهم معينا أو تعدد بالاشتراك ففهم الكل اجمالاً وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون
المستعمل فيه ليس هو عين ما يفهم عرفاً على التعيين أو من جملة ما يفهم عرفاً على الاجمال فيبقى الدور بحاله
ويمكن ان يقال لا يلزم من نفي المعاني الحقيقية العلم بكون المستعمل فيه مجازاً بل يكفي عدم ثبوت كونه حقيقة
بسبب عدم الانفهام العرفي فإذا سلب ما علم كونه حقيقة يحكم بكون المستعمل فيه مجازاً لان احتمال الاشتراك
مدفوع بان الأصل عدمه والمجاز خير من الاشتراك فهذه العلامة مع هذا الأصل والقاعدة يثبت
المجازية وفيه انه مناف لاطلاقهم بان هذه علامة المجاز أو الحقيقة فان ظاهره كونه سبباً تاماً
لفهم المجازية أو الحقيقية لا جزء سبب مع أن ذلك انما يتم عند من يقول بكون المجاز خيراً من الاشتراك
وظاهرهم الاطلاق والذي يختلج بالبال في حل الاشكال وجهان الأول ان يقال ان المراد بكون صحة
السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى

المبحوث عنه علامة
لمجازيته بالنسبة إلى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في
نفس الامر فيكون ذلك
المسلوب عنه مجازا مطلقا وان تعدد فيكون مجازا بالنسبة إلى ما علم سلبه عنه لا
مطلقا فإذا استعمل العين
بمعنى النابعة في الباصرة الباكية لعلاقة جريان الماء فيصح سلب النابعة عنها ويكون
ذلك علامة كون
الباكية معنى مجازيا بالنسبة إلى العين بمعنى النابعة وإن كانت حقيقة والباكية أيضا من
جهة وضع
آخر فإن قلت أن سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى الميزان لا يفيد كون الميزان
معنى مجازيا لها
لعدم العلاقة قلت هذا لو أردنا كونه مجازا عنها بالفعل وأما إذا كان المراد كونه مجازا
بالنسبة إليها
لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما أردنا وما ذكرنا في المثال إنما هو من باب
المثال فافهم
وبالجملة قولهم للبليد ليس بحمار إذا أريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى
حقيقي للحمار في الجملة

جزما فيكون البليد معنى مجازيا بالنسبة إلى ذلك المعنى الحقيقي وإن احتمل أن يكون
الحمار موضوعا بوضع
آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد حقيقة بالنسبة إليه فلا يكون سلبه بالمعنى
الأول موجبا
لمجازيته بالنسبة إلى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة إليه حينئذ ومما ذكرنا يظهر حال
عدم صحة السلب بالنسبة
إلى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب المعنى الحقيقي في الجملة فيقال انه
علامة لكون ما لا يصح سلب
المعنى الحقيقي عنه معنى حقيقيا بالنسبة إلى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه وإن
احتمل أن يكون للفظ
معنى حقيقي آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة إليه فلا يتوقف
معرفة كون المبحوث
عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع الحقائق
على حقيقة لو فرض
كون اللفظ مشتركا حتى يجعل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز إذ
هذا التصور مبني على جعل
قولهم عدم صحة سلب الحقائق سلبا كليا كما في المجاز وأما لو جعل سلبا جزئيا فلا
يرد ذلك ولا
يحتاج إلى إضمار الدور ولكنه لا يناسب حينئذ إثبات الحقيقة مطلقا بل يناسب إثباتها
في الجملة فليعتبروا
في المجاز أيضا كذلك ويضيفوا إليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور والحاصل أن
معرفة كونه حقيقة
في هذا المعنى الخاص موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم دورا
الثاني أن يكون المراد
من صحة السلب وعدم صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه عما احتمل فرديته
له بأن يعلم للفظ
معنى حقيقي ذو أفراد وشك في دخول المبحوث عنه فيها وعدمه وحاصله أن الشك
في كون ذلك
مصدق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك موضوعا له أم لا مثل انا نعلم أن
للماء معنى حقيقيا و
نعلم أن الماء الصافي الخارج من ينبوع من أفراده ونعلم أن الوحل خارج منها ولكن
نشك في
ماء السيل الغليظ أنه هل خرج عن هذه الحقيقة أم لا وكذا الجلاب المسلوب الطعم

والرائحة هل
دخل فيها أم لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا أيضا لا يستلزم الدور فافهم ذلك
وهذان
الوجهان مما لم يسبقني إليهما أحد فيما أعلم والحمد لله الرابع الاطراد وعدم الاطراد
فالأول علامة
للحقيقة والثاني للمجاز فنقول هيئة الفاعل حقيقة لذات ثبت له المبدء فالعالم يصدق
على كل ذات
ثبت له العلم وكذا الجاهل والفاسق وكذلك اسئل موضوع لطلب شئ عمن شأنه ذلك
فيقال اسئل
زيدا أو اسئل عمرا إلى غير ذلك بخلاف مثل اسئل الدار فنسبة السؤال مجازا إلى شئ
وإرادة أهلها غير
مطرد فلا يقال اسئل البساط واسئل الجدار وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة هي أن
الحقائق
وضعها شخصي والمجازات وضعها نوعي والمراد بالأول أن الواضع عين اللفظ الخاص
المعين بإزاء
معنى خاص معين سواء كان المعنى عاما أو خاصا وسواء كان وضع اللفظ باعتبار
المادة أو الهيئة

أما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه على السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة
فيقاس عليه كأنواع
المشتقات إلا ما خرج بالدليل كالرحمن والفاضل والسخي والمتجوز ونحوها للمنع
الشرعي وإن أسماء
الله تعالى توقيفية والمراد بالثاني أن الواضع جوز استعمال اللفظ فيما يناسب معناه
الحقيقي بأحد
من العلائق المعهودة فالمجازات كلها قياسي لعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها
بل
المعتبر فيها هو معرفة نوع العلاقة بينها وبين المعاني الحقيقية وبعبارة أخرى لا يحتاج
المجاز إلى
نقل خصوصياته من العرب بل يكفي أن يحصل العلم أو الظن برخصة ملاحظة نوع
العلاقة في الاستعمال
فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كلما ورد من المجازات الحادثة وغيرها ولا
يتوقف على النقل وإلا لتوقف أهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولما احتاج
المتجوز إلى
النظر إلى العلاقة بل كان يكتفى بالنقل ولما ثبت التجوز في المعاني الشرعية المحدثه
مع عدم معرفة
أهل اللغة بتلك المعاني وبطلان اللوازم بين ومذهب جماعة إلى اشتراط نقل آحادها
لوجهين
أحدهما أنه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال الله تعالى إنا أنزلناه
قرآنا عربيا
توضيحه أن ما لم ينقل من العرب فهو ليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو
لم يكن المجازات
منقولة عنهم يلزم ما ذكر وفيه أولا النقص بالصلاة والصوم وغيرهما على مذهب غير
القاضي و
ثانيا أن ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولاً عن العرب لا جميع المجازات
وثالثا لا نسلم
انحصار العربي فيما نقل بشخصه عن العرب بل يكفي نقل النوع ورابعا لا نسلم كون
القرآن بسبب
اشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الأسلوب مع أنه منقوض
باشتماله على الرومي
والهندي والمغرب كالقسطاس والمشكاة والسجيل وخامسا لا نسلم بطلان كونه غير
عربي فإنه

مسلم لو أريد بضمير أنزلناه مجموع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود
كالسورة التي هذه الآية
فيها بتأويل المنزل أو المذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على
كل واحد
من أجزائها وثانيهما أنه إن كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط
والجبل
الطويلين للشبابة والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للأب وبالعكس للسببية و
المسببية وهكذا والتالي باطل فالمقدم مثله وقد أجيب عن ذلك بأن ذلك من جهة
المانع لا
عدم المقتضي وإن لم يعلم المانع بالخصوص أقول الصواب في الجواب أن يقال أن
المقتضي غير معلوم
فإن الأصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية إلا ما ثبت الرخصة فيه فنقول إن
المجاز على ما
حقوقه هو ما ينتقل فيه عن الملزوم إلى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب
الانتقال ولذلك

اعتبروا في الاستعارة أن يكون وجه الشبه من أشهر خواص المشبه به حتى إذا حصل القرينة على عدم إرادته انتقل إلى لازمه كالشجاعة في الأسد فلا يجوز استعارة الأسد لرجل باعتبار الجسمية أو الحركة ونحوهما وكذلك الحال في المشبه فلا بد أن يكون ذلك المعنى أيضا فيه ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم إلى كون الاستعارة حقيقية فإن التجوز في أمر عقلي وهو أن يجعل الرجل الشجاع من أفراد الأسد بأن يجعل للأسد فردان حقيقي وادعائي فالأسد حينئذ قد أطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود بين النخلة والحائط والجبل فإن المجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل هو المشابهة الخاصة من حصول الطول مع تقاربهما في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا ملاحظة المجاورة فإن المجاورة لا بد أن يكون بالنسبة إلى المعنيين معهودا ملحوظا في الأنظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيهما اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المؤانسة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح وأما الأب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما أيضا خفية عرفا وليس أظهر خواص الابن والأب حين ملاحظتهما معا السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤسية من الخواص الظاهرة فيهما مع أن التقابل الحاصل من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر المناسبات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم إلى اللازم فلم يظهر من العرب إلا تجويز العلاقة الظاهرة ألا ترى أن استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس بمحض علاقة الجزئية والكلية بل لوحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بأن يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للإنسان والعين للربئية باعتبار وصف كونه ربئية وبالجملة الرخصة الحاصلة في النوع يراد بها الحاصلة في جملة هذا النوع وإن كان في صنف من أصنافها أو في أفرادها الشائعة الظاهرة وهكذا

فالاستقراء في
كلام العرب لم يحصل منه الرخصة في مثل هذه الافراد من الشبابة والسببية والمجاورة
ونحوها لا أنه حصل
الرخصة في نوعها بعمومه وخرج المذكورات بالدليل فلاحظ وتأمل إذا تقرر ذلك
فنقول قد أورد
على كون الاطراد دليل الحقيقة النقض بمثل أسد للشجاع فإنه مطرد ومجاز فيتخلف
الدليل عن المدلول
وعلى كون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بمثل الفاضل والسخي فإنهما موضوعان
لذات ثبت له الفضيلة
والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فإنها موضوعة لما يستقر فيه
الشيء ولا يطلق على
غير الزجاجة وأجيب عن الثاني مضافا إلى ما ذكرنا بأن الفاضل موضوع لمن من شأنه
الجهل والسخاء
موضوع لمن من شأنه البخل فلا يشملته تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا كل ما
يستقر فيه الشيء أقول
والقارورة منقولة وقد ترك المعنى الأول وإلا لجاز الاطراد والتحقيق أن يقال إن أريد
بكون عدم

الاطراد دليل المجاز أنه يقتصر فيه بما حصل فيه الرخصة من نوع العلاقة ولو في صنف من أصنافه فلا ريب أن المجاز حينئذ ينحصر فيما حصل فيه الرخصة وهو مطرد وإن أريد أنه بعد حصول الرخصة في النوع غير مطرد فقد عرفت أنه ليس كذلك فنقول أن عدم جواز اسئل الجدار مثلا إنما هو لعدم مناسبة الأهل للجدار المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذلك اسئل الشجر واسئل الإبريق ونحو ذلك فذلك لعدم انفعال الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم ألا ترى انه يجوز أن يقال اسئل الدار واسئل البلدة واسئل الرستاق واسئل المزرعة واسئل البستان وغير ذلك ومثله اطراد الأسد لذات ثبت له الشجاعة وإن كان من سائر أفراد الحيوان غير الانسان وبالجملة المجاز أيضا بالنسبة إلى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف ذلك النوع قانون إذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فكلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالأصل الحقيقة أعني به الظاهر لان مبنى التفهيم والتفهم على الوضع اللفظي غالبا ولا خلاف لهم في ذلك وأما إذا استعمل لفظ في معنى أو معان لم يعلم وضعه له فهل يحكم بكونه حقيقة فيه أو مجازا أو حقيقة إذا كان واحدا دون المتعدد أو التوقف لان الاستعمال أعم المشهور الأخير وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال على الحقيقة والسيد المرتضى رحمة الله عليه على الأول لظهور الاستعمال فيه وهو ممنوع والثاني منقول عن ابن جني وجنح إليه بعض المتأخرين لان أغلب لغة العرب مجازات والظن يلحق الشيء بالأعم الأغلب وهو أيضا ممنوع ولو سلم فمقاومته للظن الحاصل عن الوضع ممنوع والثالث مبني على أن المجاز مستلزم للحقيقة فمع الاتحاد لا يمكن القول بمجازيته وأما مع التعدد فلما كان المجاز خيرا من الاشتراك فيؤثر فيه ويترتب على ذلك لزوم استعمال إمارات الحقيقة والمجاز في التمييز وحيث لم يتميز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقيقة بل

إنما هو مستلزم للوضع كالرحمن والحقيقة مستلزم للاستعمال وإن عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود ثم إعلم أن عدم العلم بالوضع مع العلم بالمستعمل فيه يتصور على وجهين الأول أن يعلم لفظ استعمال في معنى واحد أو في معان متعددة ولم يعلم أنه موضوع لذلك المعنى أو المعاني أم لا فيحتمل عندنا أن يكون المستعمل فيه نفس الموضوع له ويحتمل أن يكون له معنى آخر وضع له ويكون هذا مجازا عنه فلا يعرف فيه الموضوع له أصلا لا معينا ولا غير معين وعلى هذا يترتب القول بكون مبنى القول الثالث على كون المجاز مستلزما للحقيقة لا على الوجه الآتي ولكن ذلك الفرض مع وحدة المستعمل فيه فرض نادر بل لم نقف عليه أصلا والثاني أن يعلم الموضوع له الحقيقي في الجملة وهو يتصور أيضا على وجهين أحدهما إنا نعلم أن له معنى حقيقيا ونعلم أنه استعمال في معنى خاص أيضا ولا نعلم أنه هل هو أو غيره وذلك

الجهالة إنما هو بسبب جهالة نفس الموضوع له لا بسبب جهالة الوضع مثل أنا نعلم أن ليلة القدر موضوعة
لليلة خاصة واستعمل فيها أيضا مثل قوله تعالى إنا أنزلناه في ليلة القدر ولكن لا نعلمها بعينها فإذا أطلقها
الشارع على ليلة النصف من شعبان مثلا أو ليلة الإحدى والعشرين من رمضان مثلا فهل يحكم بمجرد ذلك
الإطلاق أنها هي الموضوع له اللفظ أو يقال أن الاستعمال أعم من الحقيقة إذ يمكن أن يكون إطلاقها عليها من باب
الاستعارة ويكون نفس الموضوع له اللفظ شيئا آخر هذا إذا لم يكن من باب التنصيص أو الحمل الظاهر
في بيان الموضوع له كما لو انحصر الاستعمال في الواحد وقال بأن ليلة القدر هي هذه وذلك مثل أن يقول
إقرأ في ليلة القدر (مثل)؟ الليلة فلانا ولو تعدد المستعمل فيه حينئذ فيتضح عدم دلالة الاستعمال على شيء ويلزم
السيد ومن قال بمقالته القول بتعدد الموضوع له لو عمموا المقال حينئذ وهو كما ترى والثاني إنا نعلم أن
اللفظ مستعمل في معنى أو أكثر ونعلم أن له معنى آخر حقيقيا معينا في نفس الامر أيضا ولكن نشك في أن
المستعمل فيه أيضا حقيقة أم لا وذلك يتصور على وجهين أحدهما أن نشك في أنه هل هو فرد من أفراد
المعنى الحقيقي أو مجاز بالنسبة إليه وثانيهما أن نشك في أن اللفظ هل وضع له أيضا بوضع على حدة فيكون
مشتركا أم لا مثل أنا نعلم أن للصلاة معنى حقيقيا في الشرع قد استعمل فيه لفظها وهو المشروط بالتكبير
والقبلة والقيام فإذا استعملت في الأفراد المشروطة بالطهارة والركوع والسجود منها أيضا نعلم جزما أنها
من معانيها الحقيقية وإذا أطلقت على صلاة الميت فهل هذا الإطلاق علامة الحقيقة بمعنى أن المعنى
الحقيقي للصلاة هو المعنى الأول العام لا المشروط بالطهارة والركوع والسجود أيضا أو أنها موضوعة
بوضع على حدة لصلاة الميت أيضا أو الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز فالمشهور على التوقف لأن
الاستعمال أعم من الحقيقة والسيد يحملها على الحقيقة فإن ظهر عنده أنها من أفراد

الحقيقة المعلومة
فيلحقها بها وإلا فيحكم بكونها حقيقة بالوضع المستقل فيكون مشتركا لفظيا وكذلك
إذا رأينا
إطلاق الخمر على الفقاع ويظهر الثمرة في عدم إجراء حكم الحقيقة على المشكوك
فيه على المشهور وإجرائه
على مذهب السيد على الاحتمال الأول والتوقف في أصل حكم الحقيقة حتى يظهر
المراد منها بالقرائن
على الثاني مثلا إذا رأينا أن الشارع حكم بوجوب نزع تمام ماء البئر للخمر الخالية عن
قرينة المراد مع
علمنا بأن المسكر المأخوذ من العنب خمر حقيقة فيتردد الأمر بين أن يكون المراد أن
الفقاع مثل الخمر
في الحرمة فيكون مجازا فلا يثبت جميع أحكام الحقيقة فيه ليتفرع على نزع جميع ماء
البئر وبين أن يكون
المراد منه الخمر الواقعي إما بمعنى أن الخمر هي اسم للقدر المشترك بينهما فيدخل
الفقاع في الخمر المطلق المحكوم
عليها بوجوب نزع الجميع أو بمعنى أن الخمر كما أنه موضوع للمتخذ من العنب
المسكر فكذلك موضوع

للفقاع أيضا فحينئذ يتوقف حتى يظهر من القرينة أن أي المعنيين هو المراد في الخمر المطلق المحكوم عليها
بوجوب نزع الجميع فظهر بما ذكرنا أن المراد بالمعنى في قولنا أما إذا استعمل لفظ في معنى أو معان ماذا
وإن المراد بالمعاني ماذا وإن الأول إنما يتم بالنظر إلى الوجه الأول إذا اتحد المستعمل فيه المعلوم وأما
مثل كلمة الرحمن فهو خارج عن المتنازع فيه فإن المجازية فيه مسلمة إنما النزاع في أن له حقيقة أم لا
وذلك لا ينافي القول بصيرورتها حقيقة عرفية فيه تعالى أو مما حققنا ظهر لك أنه لا منافاة بين
قول مشهور بوجوب التوقف لان الاستعمال أعم من الحقيقة في صورة تعدد المستعمل فيه وقولهم بأن
المجاز خير من الاشتراك أما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه مجازا أو فردا من أفراد ما هو
القدر المشترك بينهما فظاهر لعدم اشتراك لفظي هناك يرجح المجاز عليه وهو غالب موارد قولهم ان
الاستعمال أعم من الحقيقة يعنون بذلك أنه لا يثبت حكم ما هو من أفراد الكلي حقيقة لهذا المشكوك فيه
بمجرد إطلاق الاسم عليه وأما في صورة التردد بين كون المستعمل فيه حقيقة أو مجازا كما لو سلم كون صيغة
إفعل حقيقة في الوجوب وشك في كونه حقيقة في الندب أيضا لأجل الاستعمال فمرادهم بقولهم أن الاستعمال
لا يدل على الحقيقة وأنه أعم للرد على السيد ومن قال بمقالته فإذا قطعنا النظر عن غير الاستعمال فلا
بوجب الاستعمال إلا التوقف لا أنه لا يمكن ترجيح المجازية بدليل آخر فلذلك يقولون بأن الصيغة في
الندب مجاز ولا يتوقفون في ذلك فتبصر حتى لا يختلط عليك الأمر ولا بأس أن نشير إلى بعض الغفلات
فمنها ما وقع عن صاحب المدارك قال في منزوحات البئر واعلم أن النصوص إنما تضمنت نزع الجميع
في الخمر إلا أن معظم الأصحاب لم يفرقوا بينه وبين سائر المسكرات في هذا الحكم واحتجوا عليه بإطلاق
الخمر في كثير من الاخبار على كل مسكر فيثبت له حكمه وفيه بحث فإن الإطلاق

أعم من الحقيقة والمجاز
خير من الاشتراك إنتهى ونظير ذلك أيضا قال في رد من أوجب نزع الجميع للفقاع
مستدلا بإطلاق
الخمر عليه في الاخبار وأنت خير بعدم صحة الجمع بين قوله فإن الاطلاق أعم وقوله
والمجاز خير من الاشتراك
ويظهر وجه بالتأمل فيما حققناه وأما نظر جمهور علمائنا رحمهم الله في الاستدلال
بتلك الأخبار فليس
إلى كون المسكرات خمرا حقيقة أو الفقاع خمرا كذلك بل وجه استدلالهم هو أن
الاستعارة والتشبيه المطلق
يقتضي إعتبار المشابهة في جميع الأحكام لوقوعه في كلام الحكيم أو الاحكام الظاهرة
الشائعة ومنها حكم
النجاسة ومقدار النزع فقد ذكروا في مثل ذلك وجوها ثلاثة أحدها الاجمال لعدم تعيين
وجه الشبه و
الثاني العموم لوقوعه في كلام الحكيم والثالث التشريك في الاحكام الشائعة وهو أظهر
الاحتمالات ومن
هذا القبيل قولهم الطواف في البيت صلاة قانون قد ذكرنا أن الأصل في التفهيم والتفهم
هو الوضع

وأيضاً الأصل والظاهر يقتضيان عدم إرادة الزايد على المعنى الواحد وعدم وضع اللفظ لأكثر من معنى حتى يكون مشتركاً أو منقولاً وعدم إرادة معنى آخر من اللفظ غير المعنى الأول بسبب علاقة حتى يكون مجازاً فحيث علم وجود هذه المخالفات وإرادة هذه الأمور من اللفظ بقريئة حالية أو مقالية فهو وإن احتمل إرادة هذه الأمور ولم يكن قريئة عليها فلا ريب أنه يجب الحمل على الموضوع له الأولى كما تقدم وأما لو كان الاحتمال والتردد بين هذه الأمور المخالفة لأصل الموضوع له المتجددة الطارئة له الحاصلة بسبب دواع خارجية فيتصور هناك صور عديدة يعبر عنها الأصوليون بتعارض الأحوال يحصل من دوران اللفظ بين بعض من الاشتراك والنقل والتخصيص والاضمار والمجاز وبعض آخر والتخصيص والاضمار وإن كانا قسامين من المجاز لكنه لما كان لهما مزيد اختصاص وامتيازاً فردوهما من أقسام المجاز وجعلوهما قسيماً له وذكروا لكل واحد منهما مرجحاً على الآخر مثل أن المجاز أرجح من الاشتراك لكثرة وأوسعيته في العبارة وكونه أفيد لأنه لا توقف فيه أبداً بخلاف المشترك والاشتراك أرجح من المجاز من حيث أبعديته عن الخطأ إذ مع عدم القريئة يتوقف بخلاف المجاز فيحمل على الحقيقة وقد يكون غير مراد في نفس الأمر وإن المجاز يصح من كل من المعنيين فيكثر الفائدة بخلاف المجاز والاشتراك أرجح من النقل لأن النقل يقتضي الوضع في المعنيين على التعاقب ونسخ الوضع الأول بخلاف الاشتراك والنسخ يقتضي بطلان المنسوخ والاشتراك يقتضي التوقف فيكون أولى وإن الاشتراك أكثر من النقل والاضمار أرجح من الاشتراك لاختصاص الاجمال الحاصل بسبب الاضمار ببعض الصور وذلك حيث لا يتعين المضمرة وتعميمه في المشترك وإن الاضمار أوجز وهو من محاسن الكلام والتخصيص أرجح من الاشتراك لأنه خير من المجاز وهو خير من الاشتراك والمجاز أرجح من النقل لاحتياج النقل إلى اتفاق أهل اللسان على تغيير الوضع

والمجاز يفتقر إلى قرينة
صارفة وهي متيسرة والأول متعسر والمجاز فوايده أكثر من النقل ويظهر من ذلك
ترجيح الاضمار عليه
أيضا والتخصيص أرجح من النقل لأنه أرجح من المجاز وهو أرجح من النقل
والتخصيص أرجح من المجاز
لحصول المراد وغيره مع عدم الوقوف على قرينة التخصيص والمجاز إذا لم تعرف
قرينة يحمل على الحقيقة
وهي غير مرادة والتخصيص أرجح من الاضمار لكونه أرجح من المجاز المساوي
للاضمار إلى غير ذلك من
الوجوه التي ذكروها وفي كثير منها نظر إذ أكثرها معارض بمثلها والبسط في تحقيقها
وتصحيحها لا يسعه
هذا المختصر وحاصل غرض المستدل في الترجيح بهذه الوجوه إبداء كون صاحب
المزية الكاملة أولى
بالإرادة للمتكلم فلا بد من حمل كلامه على ما هو أكمل وأحسن وأتم فائدة فلا يختار
المتكلم ما هو
أخس وأنقص وأقل فائدة إلا في حال الضرورة وحال الضرورة نادرة بالنسبة إلى غيرها
والظن يلحق

الشيء بالأعم الأغلب وفيه أنا نمنع أن غالب المتكلمين في أغلب كلماتهم يعتبرون ذلك
فإن قيل الحكماء
منهم يعتبرون ذلك وما يجدي للأصولي هو ملاحظة كلام الشارع وهو حكيم فيقال أن
الحكمة لا تقتضي
ذكر الأتم والأحسن غالبا بل ربما يقتضي ذكر الأنقص نعم إذا كان المراد إظهار
البلاغة للاعجاز ونحوه
فيعتبر ما له مزيد دخل بموافقة مقتضى المقام والخلوص عن التعقيد اللفظي والمعنوي
وما يرتبط
بالمحسنات اللفظية والمعنوية ولكن مقتضى المقامات مختلفة وما هذا شأنه من
كلامهم ليس له مزيد
دخل في بيان الأحكام الشرعية الذي هو محط نظر الأصولي ومع تسليم ذلك فمنع
حجية مثل هذا الظن و
التحقيق أن المجاز في نفس الامر أغلب من غيره من المذكورات في أكثر كلام
المتكلمين ولا يمكن إنكار هذه
الغلبة وكذلك التخصيص أغلب أفراد المجاز في العام لا مطلقا وأما حصول الغلبة في
غيرهما فغير معلوم
بل وندرته معلومة وعلى هذا يقدم المجاز على الاشتراك والنقل بل ولا يبعد ترجيحه
على الاضمار أيضا
ويقدم التخصيص على غيره من أقسام المجاز وغيرها لان الظن يلحق الشيء بالأعم
الأغلب وأما حجية
مثل هذا الظن فيدل عليه ما يدل على حجية أصالة الحقيقة مع احتمال إرادة المجاز
وخفاء القرينة فكما
أن الوضع من الواضع فهذه الأمور المخالفة له الطارئة عليها أيضا من جانب الواضع
ولذا يقال
أن المعنى المجازي وضع ثانوي فكما يكتفى في المعنى المجازي بالقرائن المعهودة
المعدودة فكذا يكتفى في
معرفة أن ذلك اللفظ مجاز لا مشترك ولا منقول بقرينة الغلبة سيما والأصل عدم الوضع
الجديد و
عدم تعدده وعدم الاضمار وغير ذلك ولم نقف على من منع إعتبار مثل هذا الظن من
الفقهاء
وبالجمله فلا مناص عن العمل بالظن في دلالة الألفاظ خصوصا على قول من يجعل
الأصل جواز العمل بالظن
إلا ما خرج بالدليل مع أنه يظهر من تتبع تضاعيف الأحكام الشرعية والأحاديث إعتبار

هذا
الظن فلاحظ وتأمل وإن شئت أرشدك إلى موضع واحد منها وهو ما دل على حلية ما
بياع في
أسواق المسلمين وإن أخذ من يد رجل مجهول الاسلام فروى إسحاق بن عمار في
الموثق عن العبد
الصالح عليه السلام أنه قال لا بأس بالصلاة في فرو يمانى وفيما صنع في أرض الاسلام
قلت فإن كان فيها
غير أهل الاسلام قال إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس ويدل على ذلك العرف
أيضا
فلاحظ قانون كل لفظ ورد في كلام الشارع فلا بد أن يحمل على ما علم إرادته منه
ولو كان معنى
مجازيا وإن لم يعلم المراد منه فلا بد من أن يحمل على حقيقة اصطلاحه سواء ثبت له
اصطلاح خاص
فيه أو لم يثبت بل كان هو اصطلاح أهل زمانه وإن لم يعلم ذلك أيضا فيحمل على
اللغوي أو العرفي
إن وجد أحدهما بضميمة أصالة عدم النقل فإذا وجد واحد منهما (واتحد) فهو إن تعدد
فيتحرى في تحصيل

الحقيقة باستعمال إماراتها أو القرينة المعينة للمراد ثم يعمل على مقتضاه من الترجيح أو التوقف وإن وجد كلاهما فإن كان المعنى العرفي هو عرف المتشعبة فهو محل النزاع في ثبوت الحقيقة الشرعية وإلا فالمشهور تقديم العرف العام لإفادة الاستقراء ذلك وقيل يقدم اللغة لأصالة عدم النقل والأول أظهر وأما ثبوت الحقيقة الشرعية ففيه خلاف والمشهور بينهم أن النزاع في الثبوت مطلقا والنفي مطلقا والحق كما يظهر من بعض المتأخرين التفصيل وتحرير محل النزاع هو أن كثيرا من الألفاظ المتداولة على لسان المتشعبة أعني بهم من يتشعب بشرعنا فقيها كان أو عاميا صار حقايق في المعاني الجديدة التي استحدثها الشارع ولم يكن يعرفها أهل اللغة مثل الصلاة في الأركان المخصوصة والصوم في الامساك المخصوص إلى غير ذلك فهل ذلك بوضع الشارع إياها في إزاء هذه المعاني بأن نقلها من المعاني اللغوية ووضعها لهذه المعاني الجديدة أو استعمالها مجازا في هذه المعاني مع القرينة وكثر استعمالها فيها إلى أن استغنى عن القرينة فصارت حقائق أو لم يحصل الوضع الثانوي في كلامه بأحد من الوجهين وكان استعماله فيها بالقرينة ويظهر ثمرة النزاع إذا وجدت في كلامه بلا قرينة فإن قلنا بثبوت الحقيقة فلا بد من حملها على هذه المعاني وإلا فعلى اللغوي وقد طال التشاجر بينهم في الاستدلال ولكل من الطرفين حجج واهية وأقوى أدلة النافين أصالة عدم النقل وأقوى أدلة المثبتين الاستقراء فيدور الحكم مدار الاستقراء وقد يستدل بالتبادر بأنا إذا سمعنا هذه الألفاظ في كلام الشارع يتبادر في أذهاننا تلك المعاني وهو علامة الحقيقة وهذا الاستدلال من الغرابة بحيث لا يحتاج إلى البيان إذ من الظاهر أن المعتبر من التبادر هو تبادر المعنى من اللفظ عند المتحاورين بذلك اللفظ فإذا سمع النحوي لفظ الفعل من اللغوي وتبادر إلى ذهنه ما دل على معنى في نفسه مقترن بأحد الأزمنة الثلاثة لا يلزم

منه كونه حقيقة
فيه عند اللغوي أيضا وربما زاد بعضهم مصادرة وقال الظاهر أن ذلك التبادر لكثرة
استعمال
الشارع لا لأجل ألف المتشعبة بهذا المعنى ثم أغرب وقال أن التبادر معلوم وكونه
لأجل أمر غير الوضع
غير معلوم يعني وضع الشارع وهو مقلوب عليه بأن التبادر معلوم وكونه من أجل وضع
الشارع غير
معلوم وعلى المستدل الاثبات ولا يكفيه الاحتمال وكيف كان فالحق ثبوت الحقيقة
الشرعية في الجملة
وأما في جميع الألفاظ والأزمان فلا والذي يظهر من استقراء كلمات الشارع ان مثل
الصلاة والصوم
والزكاة والحج والركوع والسجود ونحو ذلك قد صارت حقايق في صدر الاسلام بل
ربما يقال إنها
كان حقايق في هذه المعاني قبل شرعنا أيضا لكن حصل اختلاف في الكيفية وحصولها
فيها وفي غيرها
من الألفاظ الكثيرة الدوران في زمان الصادقين عليهما السلام ومن بعدهما مما لا ينبغي
التأمل

فيه كما صرح به جماعة من المحققين وأما مثل لفظ الوجوب والسنة والكرهية ونحو ذلك فثبوت الحقيقة فيها في كلامهما عليهما السلام ومن بعدهما أيضا محل تأمل فلا بد للفقهاء من التتبع والتحري ولا يقتصر ولا يقلد ثم أن ما ذكرناه من الوجهين في كيفية صيرورتها حقيقة فالأول منهما في غاية البعد بل الظاهر هو الوجه الثاني وعليه فلا تحصل الثمرة إلا فيما علم أنه صدر بعد الاشتهار في هذه المعاني إلى أن استغنى عن القرينة فإن علم أنه كان بعده فيحمل على الحقيقة وإلا فيمكن صدوره قبله وحينئذ فيمكن إرادة المعاني الجديدة واختفى القرينة ويمكن إرادة المعنى اللغوي والأصل عدمها فيحمل على اللغوي وهذا أقرب فليرجع إلى التفصيل الذي ذكرنا وليتأمل وليتبع لئلا يختلط الأمر والله الهادي ثم اعلم أنه قد نسب إلى بعض المنكرين للحقيقة الشرعية القول بأن الشارع لم يستعمل تلك الألفاظ في المعاني المخترعة بل يقول أنه استعملها في المعاني اللغوية والزوايد شروط لصحة العبادة فالصلاة مثلا مستعملة في الدعاء وكونه مقترنا بالركعات شرط لصحة الدعاء والشرط خارج عن المشروط وكذلك الغسل هو غسل مشروط بزوايد وهكذا فلا نقل عنده ولا حقيقة جديدة ورد بأنه يلزم أن لا يكون المصلي مصليا إذا لم يكن داعيا فيها كالأحرس أو لم يكن متبعا كالمنفرد وهو باطل ويلزم هذا القائل نفي التركيب والماهيات المخترعة عند الشارع ويظهر الثمرة في إمكان جريان أصل العدم في إثبات الاجزاء والشرائط وعدمه وبيان ذلك أنه لا خلاف ولا ريب في كون الأحكام الشرعية توقيفية لا بد أن يتلقى من الشارع وأما موضوعات الأحكام فإن كان من قبيل المعاملات فيرجع فيها إلى العرف واللغة وأهل الخبرة كالبيع والأرش ونحوهما وكذلك كل لفظ يستعمل في كلام الشارع لإفادة الحكم أو لإفادة بيان ماهية العبادة كالغسل بفتح الغين والمسح ونحوهما وإن كان من قبيل العبادات كالصلاة

والغسل ونحوهما
فهو أيضا كنفس الاحكام فإنها حقايق محدثة من الشارع لا يعلمها إلا هو وأما هذا
القائل فيرجع فيها
أيضا إلى اللغة والعرف كالمعاملات لأنه لم يقل بكونها منقولات غاية الامر أن يقارنها
بما يثبت عنده
من الشرايط فإن قلنا بجعل الماهيات الجديدة من جانب الشارع وإحداثها فيصير
العبادات من
باب مركب ذي أجزاء ينتفي بانتفاء أحد أجزائه فلا بد في حصول الامتثال به من
حصول العلم بجميع
أجزائه وشرائطه فإذا شك في كون شئ جزء له أو شرطا له فلا يمكن القول بأن الأصل
عدم المدخلية
للزوم العلم بالاتيان بالماهية المعينة ولا يكفي في ذلك عدم العلم بعدم الاتيان وأما على
القول بعدم
تركيب جديد فالمكلف به هو المعنى اللغوي ولا تأمل فيه والباقي أمور خارجة عنه
يمكن نفي ما شك
في ثبوته من الشرائط الخارجة بأصل العدم كالمعاملات وإما بناء دفع كلام هذا القائل
بالبناء على

القول بثبوت الحقيقة الشرعية وعدمه بأن يقال بطلان قوله على القول بثبوت الحقيقة الشرعية
واضح فإن الصلاة اسم لهذا المركب وكذا الغسل والوضوء فكيف يحملها على الدعاء
والغسل بفتح
الغين وعلى القول بعدمها فبعد وجود القرينة الصارفة عن اللغوي لا بد أن يحمل على
الشرعي لكونه
أشهر مجازاته وأشيعها فهو غريب لما عرفت من أنه منكر للحقيقة الشرعية بل منكر
للماهيات المحدثه
ثم بعد القول ببطلان مذهب هذا النافي والبناء على المشهور من كون تلك العبادات
ماهيات
محدثه فهل يجوز إجراء أصل العدم فيها بمعنى أنا إذا شككنا في كون شيء جزء لها أو
شرطا لصحتها
فهل يمكن نفيه بأصالة العدم أو لا بد من الاتيان بما يوجب اليقين بحصول الماهية في
الخارج فيه
خلاف ولا بد في تحقيق ذلك من تمهيد مقدمة وهي أنهم اختلفوا في كون العبادات
أسامي
للصحيحة أو الأعم منها وهذا الخلاف أيضا لا يتوقف على القول بثبوت الحقيقة
الشرعية فيها بل
يكتفى فيه بثبوت الحقيقة المتشعبة ومطلق استعمال الشارع تلك الألفاظ فيها فالنزاع
في الحقيقة في
أنه متى أطلق لفظ دال على تلك الماهية المحدثه فهل يراد الصحيحة منها أو الأعم
والشمره في هذا
النزاع تظهر فيما لم يعلم فساده فهل يحصل الامتثال بمجرد عدم العلم بالفساد لصدق
الماهية عليها
أو لابد من العلم بالصحة مع الشك في مدخلية شيء في تلك الماهية جزء كان أو شرطا
فلا يحكم بمجرد
فقدان ذلك بالبطلان على الثاني بخلاف الأول للشك في الصحة وما يظهر من كلام
بعضهم من
التفرقة بين الشك في الجزء والشرط وإن الأول مضر على القول الثاني أيضا فلعله مبني
على أن المركب
لا يتم إلا بتمام الاجزاء فكيف يقال بصدق الاسم على الثاني مع الشك في جزئية شيء
آخر له وفيه أن
مبنى كلام القوم على العرف وانتفاء كل جزء لا يوجب انتفاء المركب عرفا ولا

يوجب عدم صدق
الاسم في التعارف ألا ترى أن الانسان لا ينتفي بانتفاء اذن منه أو إصبع عرفا بخلاف
مثل رأسه
ورقبته والحاصل أنه لا ريب في أن الماهيات المحدثة أمور مخترعة من الشارع ولا
شك أن ما أحدثه
الشارع متصف بالصحة لا غير بمعنى أنه بحيث لو اتى به على ما اخترعه الشارع
يكون موجبا للامتنال
للامر بالماهية من حيث هو أمر بالماهية لكنهم اختلفوا هذا الاختلاف بوجهين أحدهما
أن نقول
إذا وضع الشارع أسماء لهذه المركبات أو استعمل فيها بمناسبة فهو يريد تلك الماهية
على الوجه
الصحيح بالمعنى المذكور من الحثية المذكورة وهذا القدر متيقن الإرادة ولكنه لما
كان الماهية عبارة
من المركب عن الاجزاء بأجمعها من دون مدخلية الشرائط والشرائط خارجة عنها ولا
مانع من وضع
اللفظ بإزاء الماهية مع قطع النظر عن كونها جامعة للشرائط ولا من وضعه بإزاء الماهية
مع ملاحظة

اجتماعها لشرائط الصحة فاختلفوا في أن الألفاظ هل هي موضوعة للماهية مع اجتماع الشرائط أو الماهية المطلقة فمراد من يقول أنها أسام للصحيحة منها أنها أسام للماهية مجتمعة لشرائط الصحة الزائدة على الصحة الحاصلة من جهة الماهية من حيث هي ومراد من يقول بأنها أسام للأعم انها أسام لنفس الماهية الصحيحة من حيث هي القابلة للصحة الزائدة على هذه الحيثية وعدمها والحاصل أن الأول يقول بأن الصلاة مثلا اسم للأركان المخصوصة حال كونها جامعة للشرائط مثل الطهارة عن الحدث والخبث والقبلة ونحو ذلك لا أنها اسم للأركان المخصوصة والشرائط معا والثاني يقول بأنها اسم للصلاة بدون اشتراط اجتماعها للشرائط ولا مع الشرائط فحينئذ تظهر الثمرة فيما لو حصل الشك في شرطية شئ لصحة الماهية فعلى القول بكونها أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة فلا بد من العلم بحصول الموضوع له في امتثال الامر بها ولا يحصل إلا مع العلم باجتماعه لشرائط الصحة وأما على القول الاخر أعني وضعها لنفس الاجزاء المجتمعة مع قطع النظر عن الشرائط فيحصل امتثال الامر الوارد بالعبادة بمجرد الاتيان بها بما علم من شرائطها وما يقال أن الشك في الشرط يوجب الشك في المشروط معناه الشك في تحقق الشرط المعلوم الشرطية لا الشك في أن لهذا الشئ شرطا يتوقف صحته عليه أم لا والوجه الثاني أن مع قطع النظر عن الشرائط أيضا قد يحصل الاشكال بالنظر إلى ملاحظة الاجزاء فإن النقص في أجزاء المركب قد لا يوجب سلب اسم المركب عنه عرفا كما ذكرنا في الانسان المقطوع الاذن أو الإصبع فالصلاة إذا كانت في الأصل موضوعة للماهية التامة الاجزاء ولكن لم يصح سلبها عنه بمجرد النقص في بعض الاجزاء فيتم القول بكونها اسما للأعم من الصحيحة فيرجع الكلام إلى وضعها لما يقبل هذا النقص الذي لا يوجب خروجها من

الحقيقة عرفا وذلك
لا يستلزم كون الناقصة مأمورا بها ومطلوبة لان مجرد صدق الاسم عند الشارع لا
يوجب كونها
مطلوبة له ويظهر الثمرة حينئذ فيما فلو نذر أحد أن يعطي شيئا بمن رآه يصلي فرأى من
صلي ونقص
طمأنينته في إحدى السجدين مثلا أو لم يقرأ السورة في إحدى الركعتين (فبر)؟ النذر
بذلك لا يستلزم
كون تلك الصلاة مطلوبة للشارع ومأمورا بها فكونها مصداق الاسم معنى وكونها
مأمورا و
مطلوبا يحصل به الامتثال معنى آخر إذ لا بد في الامتثال مضافا إلى صدق الاسم كونها
صحيحة أيضا
ويتفاوت الاحكام بالنسبة إلى الامرين ويظهر الثمرة فيما لو أريد إثبات المطلوبة
والصحة حينئذ بمجرد صدق
الاسم فيما لو شك في جزئية شئ للصلاة ولم يعلم فسادها بدونه فعلى القول بكونها
اسما للأعم يتم
المقصود وعلى القول بكونها اسما للصحيحة التامة الاجزاء الجامعة للشرائط فلا لعدم
معلومية

تمامية الاجزاء حينئذ وجامعيته لشرائط الصحة من الحيثية التي قدمنا ذكرها وغيرها من سائر شرائط الصحة
ثم أن الأظهر عندي هو كونها أسامي للأعم بالمعنيين كما يظهر من تتبع الاخبار ويدل عليه عدم صحة السلب
عما لم يعلم فساده وصحته بل وأكثر ما علم فساده أيضا وتبادر القدر المشترك منها ويلزم على القول
بكونها أسامي للصحيحة لزوم القول بألف ماهية لصلاة الظهر مثلا فصلاة الظهر للمسافر شيء و
للحاضر شيء آخر وللحافظ شيء وللناسي شيء آخر وكذلك للشاك وللمتوهم والصحيح والمريض والمحبوس
والمضطر والغريق إلى غير ذلك من أقسام الناسي في جزئيات مسائل النسيان والشاك في جزئيات
مسائله وهكذا إلى غير ذلك وأما على القول بكونها أسامي للأعم فلا يلزم شيء من ذلك لان هذه
أحكام مختلفة ترد على ماهية واحدة مع أن الصلاة شيء والوضوء والغسل والوقت والسائر والقبلة
وغیرها أشياء اخر وكذلك اتصاف الصلاة بالتلبس بها فالظاهر أن لكل شيء منها اسما آخر ولا دخل
في اشتراط شيء بشيء اعتباره في تسميته به ومما يؤيد كونها أسامي للأعم اتفاق الفقهاء على أن أركان
الصلاة هي ما تبطل الصلاة بزيادتها ونقصانها عمدا أو سهوا إذ لا يمكن زيادة الركوع مثلا عمدا إلا
عصيانا ولا ريب في كونه منهيًا عنه ومع ذلك يعد ركوعا لا يقال أن مرادهم صورة الركوع لا الركوع
الحقيقي وإن لم يكن صحيحا فإن من انحى في الصلاة بمقدار الركوع لأجل أخذ شيء من الأرض سيما مع وضع
اليد على الركبة بحيث يحسب الناظر أنه قد ركع فلا يوجب بطلان الصلاة من أجل زيادة الركن فالمراد
إطلاق الاسم في عرف المشرعة حقيقة وهو لا يتحقق إلا مع كون الركوع اسما للأعم من الصحيحة واحتجوا
بالتبادر وصحة السلب عن العاري عن الشرائط وكون الأصل في مثل لا صلاة إلا بطهور الاستعمال في
نفي الحقيقة لأنه المعنى الحقيقي وفي الأولين منع ولعل المدعى لذلك إنما غفل من

جهة الأوامر فإن
الامر لا يتعلق بالفاسد وهذا فاسد لعدم انحصار محل النزاع في الأوامر فالامر قرينة
لإرادة الصحيحة
وذلك لا يستلزم وضعها لها وأما قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور فيتوجه المنع فيما
ادعوه في
خصوص هذا التركيب كما لا يخفى على من لاحظ النظائر كقوله عليه السلام لا عمل
الابنية ولا نكاح إلا بولي ولا صلاة
لجار المسجد إلا في المسجد وغير ذلك فإن القدر المسلم في أصالة الحقيقة إنما هو
في مثل لا رجل في
الدار وأما مثل هذه الهيئات التركيبية التي نفس الذات موجودة فيها في الجملة جزماً
وليس المراد
فيها إلا نفي صفة من صفاتها فلا يمكن دعوى أصل الحقيقة فيها وفيما يشكل كونه من
هذه الجملة
مثل ما أقحم فيه خصوص الصلاة والصيام ونحوهما مما يحتمل فيه هذا الاحتمال
السخيف وهو كونها
أسامي للصحيحة بحيث يمكن عرفاً نفي الذات بمجرد انتفاء شرط من شروطها بل
ومع الشك في حصول
شرط من شروطها فهو لا يخرج هذه الهيئة عما هو ظاهر فيه في العرف ولذلك تداولها
العلماء هذا

التداول في مبحث المجمل والمبين ولم يحتملوا إرادة نفي الحقيقة والذات إلا على تقدير هذا القول الضعيف وذلك ليس لأن الأصل الحمل على الحقيق بل الأصل هنا خلافه بل لأن دعوى كون هذه الألفاظ أسامي للصحيحة صارت قرينة لحمل هذه العبادة على مقتضى الحقيقة القديمة التي هي الموضوع له لكلمة لا فقالوا بأن حملها على نفي الذات حينئذ ممكن فحينئذ نقول حمل هذه العبارة على نفي الذات مع كونها ظاهرة في نفي صفة من صفاتها إنما يمكن إذا ثبت كون الصلاة اسما للصحيحة وإلا فهي منساقة بسياق نظائرها سيما مثل قوله عليه السلام لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد فإذا أردنا إثبات كون الصلاة اسما للصحيحة بسبب مقتضى الحقيقة القديمة فذلك يوجب الدور إلا أن يكون مراد المستدل أن أصالة الحقيقة يقتضي ذلك خرجنا عن مقتضاه في غيرها بالدليل وبقي الباقي فبهذا نقول أن مثل قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور مما كان الفعل المنفي عبادة خارج عن سياق النظائر وبقا على مقتضى الأصل فلا ريب أن ذلك خلاف الانصاف فإن هذه في جنب الباقي ليست إلا كشعرة سوداء في بقرة بيضاء ولذلك لم يتمسك أحد من العلماء الفحول في ذلك المبحث لإثبات نفي الاجمال بأصالة الحقيقة و تمسكوا بالقول بكونها موضوعة للصحيحة من العبادات والانصاف أن كون هذه منساقة بسياق النظائر من الأدلة على كون العبادات أسامي للأعم فهو على ذلك أدل مما أراده المستدل وأيضا نقول بعد التسليم أن هذا إنما يدل على أن الصلاة التي لا طهور لها ولا فاتحة فيها ليست بصلاة ولا يدل على أن الصلاة اسم للصحيحة كما لا يخفى إذ لو حصل الفاتحة والطهور للصلاة وشككنا أن السورة أيضا واجبة مع الفاتحة أم لا فهذا الحديث لا ينفي كون الصلاة الخالية عنها صلاة ولا يدل على أن الصلاة اسم لكل ما جامع جميع الشرائط ثم اعلم أن الشهيد رحمه الله

قال في قواعد الماهيات
الجعلية كالصلاة والصوم وسائر العقود ولا يطلق على الفاسد إلا الحج لوجوب المضي
فيه فلو خلف
على ترك الصلاة أو الصوم اكتفى بمسمى الصحة وهو الدخول فيها فلو أفسدها بعد
ذلك لم يزل
الحنث ويحتمل عدمه لأنه لا يسمى صلاة شرعا ولا صوما مع الفساد وأما لو تحرم في
الصلاة أو دخل
في الصوم مع مانع من الدخول لم يحنث قطعا إنتهى والظاهر أن مراده اكتفى بمسمى
الصحة في الحنث
يعني لو حلف على ترك الصلاة مثلا في مكان مكروه يحصل الحنث بمجرد الدخول
وأقول يظهر من
قوله رحمه الله إلا الحج لوجوب المضي فيه أن كلامهم في الأوامر والمطلوبات
الشرعية إن مرادهم أن الفاسد
لا يكون مطلوبا له إلا في الحج فإنه يجب المضي في فاسده لا في مطلق التسمية
والاصطلاح ولو لأغراض
أخر مثل كونها علامة للإسلام وموجبا لجواز أكل الذبيحة بمجرد ذلك حيث قلنا
بذلك ونحو ذلك

وذلك لأنه رحمه الله إن كان أراد من الاطلاق أعم من الاطلاق الحقيقي فلا ريب أن
إطلاق الصلاة
مثلا على الفاسدة واستعمالها فيها في كلام الشارع والمشرعة فوق حد الاحصاء وإن
أراف منه
الاطلاق الحقيقي فلا معنى لتخصيص الحقيقة بالحج والتفصيل إذ محض الامر بالمضي
لا يوجب كون اللفظ
حقيقة فيه فظهر أن مراده الاطلاق على سبيل الطلب والمطلوبية فإن التسمية في كلام
الشارع مما
لا يقابل بالانكار ولنشر إلى بعض ما يفيد ذلك وهو ما رواه الكليني في الموثق
كالصحيح لأبان بن
عثمان عن الفضل بن يسار عن أبي جعفر عليه الصلاة والسلام قال بني الاسلام على
خمس الصلاة و
الزكاة والحج والصوم والولاية ولم يناد أحد بشئ كما نودي بالولاية فأخذ الناس بأربع
وتركوا
هذه يعني الولاية فإن الظاهر الواضح أن المراد بالأربع هو الأربع من الخمس والتحقيق
أن عبادة هؤلاء
فاسدة كما دل عليه الاخبار وكلام الأصحاب فالأخذ بالأربع على هذا الوجه لا يمكن
إلا مع جعلها
أسامي للأعم وذلك لا ينافي كون المطلوب في نفس الامر هو الصحيح والاكتفاء في
التسمية بالأعم كما نشير
إليه من أن التسمية عرفية وإن كان المسمى شرعيا ومن جملة ما ذكرنا قوله عليه السلام
دعي الصلاة
أيام أقرائك فإن صيرورة الصلاة صحيحة إنما يكون بأن لا تكون في أيام الحيض
والتسمية بالصلاة
إنما كانت قبل هذا النهي وليس المعنى أن الصلاة التي لا تكون في حال الحيض
اتركيها في حال الحيض
بل المعنى أتركي الصلاة في حال الحيض وادعاء أن التسمية وإثبات الشرط هنا قد
حصلا بجعل واحد
يكذبه الوجدان السليم لتقدم التسمية وضعاً وطبعاً وما ذكر إنما يصح إذا قيل معناه أن
الأركان
المخصوصة التي هي جامعة لجميع الشرائط ولكونها في غير هذه الأيام واسمها صلاة
على القول بكونها
اسماً للصحيحة لا تفعليها في هذه الأيام والمفروض أن كونها في غير هذه الأيام إنما

استفيد من قوله
لا تفعلها في هذه الأيام وأما على القول بكونها اسما للأعم فلا يرد شئ من ذلك إذ
يصح المنع عن
الصلاة مع قطع النظر عن كونها في هذه الأيام ومما ذكرنا يظهر ما في قوله رحمه الله
لأنه لا يسمى صلاة شرعا
ولا صوما مع الفساد ولعل نظره ونظر من وافقه إلى أن الظاهر من حال المسلم في نذر
الفعل والحلف
عليه هو قصد الفعل الصحيح فالحنث إنما هو لأجل الصحة وعدم الصحة لا لأنه ليس
بصلاة فتعدوا من
عدم الصحة إلى نفي الذاب فلو نذر أحد أن يصلي ركعتين في وقت خاص فالتقائلون
بكونها اسما
للأعم أيضا يقولون بأن الفاسدة لا تكفي وكذا لو نذر أن يعطي مصليا شيئا فلا يبر
نذره بإعطائه
لمن علم فساد صلاته ويظهر الثمرة فيما لو جهل حاله بالخصوص من جهة نفس الامر
لعدم المعرفة بحال
المصلي أو من جهة نفس الحكم للاختلاف الحاصل من جهة الأدلة في حقيقة العبادة
ولا مرجح عنده

لاعتبار الصحة عنده أو عند المصلي الذي يريد ان يعطيه مثلا وعلى هذا فلو حلف أو لا
بييع الخمر
فيحنت ببيعها وإن كان بيعها فاسدا كما ذهب إليه الأكثر لأجل تحقق البيع لا ينافي
ذلك حمل
فعل المسلم على الصحة كما كان ينافيه في المثال المتقدم والظاهر أن ذلك أيضا لكون
البيع اسما للأعم
وسنشير إلى جريان الخلاف في المعاملات أيضا ومما يؤيد كونها أسامي للأعم أنه لا
إشكال عندهم
في صحة اليمين على ترك الصلاة في مكان مكروه أو مباح مثلا وحصول الحنث بفعالها
ويلزمهم
على ذلك المحال لأنه يلزم حينئذ من ثبوت اليمين نفيها فإن ثبوتها يقتضي كون الصلاة
منهيا عنها
والنهي في العبادة مستلزم للفساد وكونها فاسدة مستلزم لعدم تعلق اليمين بها إذ هي
إنما تتعلق
بالصحيحة على مفروضهم فيحكم بصحتها وبعد تعلق اليمين لا يتحقق الحنث لعدم
تحقق الصلاة الصحيحة
والقول بأن المراد الصلاة الصحيحة لولا اليمين لا يجعلها صحيحة في نفس الامر
حقيقة كما هو مراد القائل
ويجري هذا الكلام في المعاملات أيضا إن قلنا بدلالة النهي على الفساد فيها أيضا ومما
يؤيده أيضا أنه
يلزم على القول بكونها أسامي للصحيحة أن يفتش عن أحوال المصلي إذا أراد أن يعطيه
شيئا لأجل النذر
إذا لم يعلم مذهبه وصحة صلاته في نفس الامر فإن حمل فعل المسلم على الصحة لا
يكفي هنا فإن غاية ذلك حمل
فعل المسلم على الصحيح عنده والصحة قد تختلف باختلاف الأداء فإذا رأى من نذر
شيئا للمصلي رجلا
صالحا يصلي بجميع الأركان والاجزاء ولكن لا يدري أنه هل صلى بغسل غير الجنابة
بلا وضوء أو مع الوضوء
وهو يرى بطلان الصلاة به وذلك الصالح قد يكون رأيه أو رأي مجتهدة الصحة
والمفروض أن المعبر
في وفاء الناذر على تكليفه ملاحظة الصحيح عنده المطابق لنفس الامر بظنه وكذلك
ملاحظة غيره من
الاختلافات في الاجزاء وسائر الشروط ولا ريب أن الصحيح من العبادة ليس شيئا

واحدًا حتى يبنى عليه
في المجهول الحال على حمل فعل المسلم على الصحة ولم نقف إلى الآن على من
التزم هذه التفحصات و
التدقيقات ويعطون على من ظاهره الوفاء وليس ذلك إلا لأجل كونها أسامي للأعم
ولعله لأجل
ذلك لا يتفحص المؤمنون في الأعصار والأمصار عن مذهب الامام في جزئيات مسائل
الصلاة مثل
أنه هل يعتقد وجوب السورة أو ندبها أو وجوب القنوت أو ندبه ويأتمون به بعد ثبوت
عدالته
نعم إذا علم المخالفة فلا يصح الاقتداء فيما يعتقد به باطلاً مثل ما لو ترك الامام السورة
أو نحو ذلك فما
لم يعلم بطلانه يجوز الاقتداء به ويصح صلاته لأنه إثم بمن يحكم بصحة صلاته شرعا
والقدر الثابت من
المنع هو ما علم بطلانه وإن كان صحيحا عند الامام فليس هذا إلا من جهة كفاية
مسمى الصلاة ما
لم يعلم المأموم بطلانها على مذهبه لا أنه لا يصح الاقتداء حتى يعلم أنه صحيح على
مذهبه بقي الكلام في بيان

بعض ما أشار إليه الشهيد رحمه الله وهو أمور الأول أنه يستفاد منه أن الحقايق الشرعية كما تثبت في العبادات تثبت في المعاملات أيضا وهو كذلك وقد يظهر من بعضهم اختصاص ذلك بالعبادات وهو ضعيف وعلى هذا فيمكن عطف قوله رحمه الله وسائر العقود على تاليه لا الماهيات الجعلية أيضا الثاني أن الخلاف في كون الألفاظ أسامي للصحيحة أو الأعم لا يختص بمثل الصلاة والصوم بل يجري في سائر العقود أيضا وهو أيضا كذلك قال المحقق رحمه الله في الشرائع في كتاب الايمان إطلاق العقد ينصرف إلى العقد الصحيح دون الفاسد ولا يبر بالبيع الفاسد لو حلف لبييعن وكذا غيره من العقود وقال الشهيد الثاني رحمه الله في شرحه عقد البيع وغيره من العقود حقيقة في الصحيح مجاز في الفاسد لوجود خواص الحقيقة والمجاز فيهما كمبادرة المعنى إلى ذهن السامع عند إطلاق قولهم باع فلان داره وغيره ومن ثم حمل الاقرار به عليه حتى لو ادعى إرادة الفاسد لم يسمع إجماعا وعدم صحة السلب وغير ذلك من خواصه ولو كان مشتركا بين الصحيح والفاسد لقبل تفسيره بأحدهما كغيره من الألفاظ المشتركة وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة أقول ويمكن حمل كلام المحقق على ما ذكرنا من أن الظاهر والغالب في المسلمين إرادة الصحيح فينصرف إليه لا لأن اللفظ حقيقة فيه فقط فلا ينصرف إلى غيره لكونه مجازا وأما ما ذكره الشارح من دعوى التبادر فإن أراد به ما ذكرنا فلا ينفعه وإن أراد كونه المعنى الحقيقي ففيه المنع المتقدم وعدم سماع دعوى الفساد في صورة الاقرار أيضا لما ذكرنا كظائره وأما تمسكه بعدم صحة السلب فلم تحقق معناه لأننا لا ننكر كونه حقيقة انما الكلام في الاختصاص وهو لا يثبت وأما قوله رحمه الله وانقسامه إلى الصحيح والفاسد أعم من الحقيقة فإن أراد أن التقسيم ليس بحقيقة في تقسيم المعنى فيما أطلق المقسم بل أعم من تقسيم اللفظ والمعنى ففيه أن المتبادر من التقسيم هو تقسيم المفهوم والمعنى

لا ما يطلق عليه اللفظ
ولو كان مجازا وإن أراد أن الدليل لما دل على كون الفاسد معنى مجازيا فلا بد أن
يراد من المقسم معنى
مجازي يشملهما فهو مع أنه لا يساعده ظاهر كلامه رحمه الله أول الكلام الثالث أن
الدخول في العمل على وجه الصحة
يكفي في كونه صحيحا أقول والأظهر عدم الاكتفاء فإن الدخول على وجه الصحة غير
الاتيان بالفعل الصحيح و
المفروض أن الحلف إنما وقع على الثاني فإن الصلاة والصيام ليسا من باب القران
المحتمل وضعه
للمجموع وللکلام المنزل على سبيل الاعجاز المتحقق في ضمن كل من أبعاضه بل
هما إسمان للمجموع وعلى ما
ذكره يلزم الحنث وإن لم يتمها فاسدا أيضا وهو كما ترى بل هذا لا يصح على
المختار أيضا بل يمكن أن يقال أنه
لا يحصل الحنث على المختار لو أتمه فاسدا أيضا عالما بالفساد لما ذكرناه في توجيهه
كلامه رحمه الله ومن وافقه
من إرادة الصحيحة في أمثال ذلك وإن بنى على المختار إذا عرفت هذا فاعلم أن الظاهر
أنه لا إشكال

في جواز إجراء أصل العدم في ماهية العبادات كنفس الاحكام والمعاملات بل الظاهر أنه لا خلاف فيه كما يظهر من كلمات الأوائل والأواخر ولم نقف على تصريح بخلافه في كلام الفقهاء وأما ما نراه كثيرا في كلماتهم من التمسك بالاحتياط واستصحاب شغل الذمة فهو إما مبني على مسألة الاحتياط والقول بوجوبه وستعرف ضعفه أو تأييد الدليل به فلاحظ الانتصار وقد يتمسك بالاجماع وطريقة الاحتياط في إثبات أصل الحكم كما تمسك به في وجوب صلاة العيدين خلافا للشافعي وفي مسألة المنع عن صلاة الأضحى وغير ذلك وأما استدلالهم بالأصل في مهية العبادات فهو فوق حد الاحصاء وكيف كان فالمتبع هو الدليل ولا ينبغي التوحش مع الانفراد إذا وافقنا الدليل فكيف وجل الأصحاب إن لم نقل كلهم متفقون في عدم الفرق فمن يعمل بالأصل لا يفرق بين العبادات وغيرها فنقول أن من اليقينيات إنا مكلفون بما جاء به محمد صلى الله عليه وآله من الاحكام والشرائع والعبادات وكما أن سبيل القطع بمعرفة الاحكام كما وردت منسد لنا فكذلك بمعرفة مهية العبادات وكما يمكن أن يقال التكليف بالعبادات أمر بشئ غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهياتها كما وردت فكذلك سائر الأحكام الشرعية غير معلوم لنا ولا يحصل الامتثال بها إلا بإتيانها بماهياتها كما وردت وكما أن انسداد باب العلم مع بقاء التكليف بالضرورة وقبح تكليف ما لا يطاق يوجب جواز العمل بالظن في الاحكام بعد التفحص والتجسس عن الأدلة وحصول الظن بسبب رجحان الدليل على المعارضات أو بسبب أصالة عدم معارض آخر فكذلك في ماهية العبادات وكما لا يمكن في ماهية العبادات التمسك بالأصل قبل الفحص والتفتيش واستفراغ الوسع فكذلك لا يمكن ذلك في نفس الاحكام وسيجئ الكلام في ذلك مستقصى في مباحث التخصيص ومباحث الاجتهاد والتقليد فنقول أنه لا مانع من إجراء أصالة العدم في إثبات

مهية
العبادات كنفس الاحكام إذ لو قيل أن المانع هو أن اشتغال الذمة بالعبادة في الجملة
قاطع لأصالة
العدم السابق فيصير الأصل بقاء شغل الذمة حتى يثبت المبرء فمثله موجود في الاحكام
أيضا فإن
اشتغال الذمة بتحصيل حقيقة كل واحد من الاحكام الذي علم إجمالا بالضرورة من
دين محمد
صلى الله عليه وآله قاطع ولذلك اشترطوا في إعمال أصل البراءة وأصالة العدم في
الأحكام الشرعية
الفحص عن الأدلة أولا فنحن نعلم جزما أن لغسل الجمعة مثلا حكما من الشارع لا
نعلمه فبعد البحث
والفحص وعدم رجحان دليل الوجوب نقول الأصل عدم الوجوب والأصل عدم
معارض آخر يترجح
على ما ظهر علينا من أدلة الاستحباب ولا يمكننا ذلك قبله ولا يوجب امتزاج أمور
متعددة
وثبوت حكم فيها الفرق في ذلك فكما نتفحص من حكم المفرد وبعد استفراغ الوسع
نستريح إلى أصل

البراءة وأصل العدم في عدم ما يدل على خلاف ما فهمناه وظنناه من قبل الأدلة فكذلك
في ماهية
العبادات المركبة فإذا حصل لنا من جهة الاخبار والاجتماعات المنقولة بانضمام ما
وصل إلينا من
سلفنا الصالحين يدا بيد ان مهية الصلاة لا بد فيها من النية والتكبير والقراءة والركوع
والسجود
وغيرها من الاجزاء المعلومة وشككنا في أن الاستعاذة قبل القراءة في الركعة الأولى
مثلا هل هو
أيضا من الواجبات كما ذهب إليه بعض العلماء أم لا ورأينا أن دليله على الوجوب
معارض بدليل
آخر على الندب فمع تعارضهما وتساقطهما فيبقى احتمال الوجوب لامكان ثبوت دليل
آخر يدل
عليه فحينئذ يجوز لنا نفيه بأصل العدم وأصالة عدم الوجوب فإنه يفيد الظن بالعدم
ويحصل من مجموع
الامرین الظن بأن مهية العبادة هو ما ذكر لا غير وإن قلت بلزوم تحصيل اليقين قلنا
بمثله في
نفس الحكم مع أنا نقول لم يثبت انقطاع أصل البراءة السابقة وعدم اشتغال الذمة
السابقة إلا
بهذا القدر فكيف يحكم بانقطاعه رأسا حتى يقال لا يمكن التمسك بالأصل لانقطاعه
بالدليل مع
أن ذلك يجري في الحكم الشرعي أيضا فإن من المعلوم أن أصل العدم في الأحكام
الشرعية أيضا القطع
بثبوت حكم مجمل لكل واحد من الموضوعات فكيف يحكم بأن الأصل عدم هذا
الحكم وثبوت حكم آخر و
الحاصل أنا إذا بنينا على كفاية الظن عند انسداد باب العلم فلا فرق بين الحكم ومهية
العبادات هذا
مع أن لنا أن نقول في الاخبار أيضا ما يدل على بيان المهية وأن العبادات هي هذه مثل
صحيحة حماد
الواردة في بيان آداب الصلاة ونحوها فحينئذ يتضح عدم الفرق بينها وبين نفس
الاحكام في اجراء أصالة
العدم وقد ظهر مما ذكرنا إمكان اثبات مهية العبادات بضميمة أصل العدم مطلقا سواء
حصل لنا
ظن من جهة خبر أن هذا هو المهية أو حصل الظن من جهة مجموع ما ورد من الأدلة

في خصوص
جزء جزء وأصالة عدم شيء آخر وأما ما يقال أن السبيل منحصر في الاجماع فلا نفهم
معناه فإن أراد
أنه لا بد أن ينعقد الاجماع على أن هذا هو المهية لا غير فلا سبيل لنا إلى مثل هذا
الاجماع ولم يدعه
أحد من العلماء وإن ادعاه أحد فهو أيضا ظن مثل الظن الحاصل من تلك الرواية أو من
الأصل
ولا يتم إلا بضميمة أصالة عدم دليل آخر يدل على ثبوت جزء آخر له أو شرط آخر له
وإن أراد أن ما حصل
الاجماع على صحته فالماهية موجودة فيه جزما ففيه أن هذا ليس إثبات المهية وتعيينها
بل هو إثبات
لما اندرج فيه المهية جزما لاحتمال اشتغالها على المستحبات التي ليست داخلة في
ماهية العبادة
مع أن ذلك مما لا يمكن غالبا كما لو دار الامر بين الوجوب والحرمة في شيء من
الاجزاء مثل الجهر بيسم الله
الرحمن الرحيم في الصلاة الاخفائية وبطلان الصلاة بتذكر إسقاط الركوع بعد إكمال
السجدين

مع ملاحظة القول بلزوم حذفهما وتدارك الركوع فيما بعده وربما يتكلف في دفع هذا الاشكال بأن
المخالف في المسألة إذا سلم أنه لو كان دليله باطلا لكان المهية هي على وفق ما
اقتضاه دليل خصمه
سواء صرح بذلك التسليم أم لا فهذا يكفي في كون المهية إجماعية عند الخصم إذا
ظهر له بطلان دليل
المخالف وغفلته عن الحق وفيه مع أن هذا إنما يتم بالنسبة إلى المخالفة الخاصة دون
سائر المخالفات
وذلك لا يثبت المهية مطلقا أن ظهور بطلان دليل المخالف غالبا إنما هو بحسب
اجتهاد الخصم
وقد يكون الغفلة في نفس الامر من جهة الخصم لا المخالف مع أن هذا الاحتمال
حاصل بالنسبة إلى
المخالف أيضا بالنظر إلى دليل الخصم فيصير الاجماع تابعا لاجتهاد المجتهد وهو كما
ترى ويزيد شناعة
ذلك لو تعدد الأقوال أزيد من اثنين كما في الجهر بيسم الله فإن الأقوال فيه ثلاثة
الحرمة والوجوب
والاستحباب وإن قلت الاجماع حينئذ يحصل بتكرير الصلاة فيصير الامر أشنع ومال
هذا القول إلى
وجوب الاحتياط وهو مع أنه لم يقم عليه دليل من العقل والنقل يوجب العسر والخرج
أو الترجيح بلا
مرجح وأما ما أورد على أعمال الأصل في ذلك بأنه إنما يتم إذا جاز العمل
بالاستصحاب حتى في نفس الحكم
الشرعي مع أنه معارض بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة وإن شغل الذمة اليقيني
مستصحب حتى
يثبت خلافه ففيه مع أن المحقق في محله كما سيحى إنشاء الله تعالى حجة
الاستصحاب مطلقا أن مرادهم من
عدم حجيته في إثبات نفس الحكم الشرعي أن يكون الاستصحاب مثبتا لنفس الحكم
مثل أن يقال أن المذي
غير ناقض للوضوء مثلا لاستصحاب الطهارة السابقة فاستصحاب الطهارة هو المثبت
لعدم كون المذي
ناقضا وأصل العدم منفردا لا يثبت به المهية بل هي بضميمة سائر المثبتة لها كما لا
يخفى مع أنه
مقلوب على المعارض بأنه كيف يجوز التمسك في إثبات استحباب غسل الجمعة مثلا

بعد تعارض الأدلة بأصالة عدم شئ آخر يدل على الوجوب فيحكم بالاستحباب فإن الذي يثبت من نفس أدلة الطرفين إنما هو القدر الراجح لاشتراكهما في الرجحان فيبقى نفي الوجوب وتعيين نفس الاستحباب مستفادا من نفس الاستصحاب وأصالة العدم إذ ليس مطلق الرجحان معنى الاستحباب وأما المعارضة بأصالة عدم كونها العبادة المطلوبة ففيه أن الموجود الخارجي كما يحتمل كونه غير العبادة المطلوبة يحتمل كونه هي فجعل أحدهما هو الأصل دون الآخر ترجيح بلا مرجح نعم يمكن أن يقال الأصل عدم تحقق العبادة المطلوبة في الخارج بمعنى عدم حصول اليقين بالاتيان بالعبادة المطلوبة ولا محصل لهذا الاستصحاب إلا بقاء المكلف به في الذمة وهو يرجع إلى استصحاب شغل الذمة اليقيني وجوابه ان اشتغال الذمة اليقيني مقتضى لليقين بإبراء الذمة إذا أمكن والظن الاجتهادي الحاصل من الأصل

بضميمة سائر الأدلة قائم مقام اليقين كما هو متفق عليه عندهم مع أن شغل الذمة بأزيد من ذلك لم يثبت
من الأدلة وأصل البراءة السابق لم ينقطع إلا بمقدار ما ثبت إشغال الذمة به وما ثبت علينا من
الأدلة وسلمناه هو اشتغال ذمتنا بما يظهر علينا من الظنون الاجتهادية ثبوته وقد يتمسك
في إثبات ماهية العبادات بطريق آخر وهو أن يرجع إلى اصطلاح المشرعة ويقال المتبادر
في اصطلاحهم هو هذا فهو مطلوب الشارع أما على القول بثبوت الحقيقة الشرعية فظاهر
وأما على القول بالعدم فمع القرينة الصارفة عن اللغوي يحمل عليه لكونه أقرب مجازاته وأشيعها لكن يشكل ذلك على القول بكون ألفاظ العبادات
أسامي للصحيحة الجامعة لشرائط الصحة مطلقا وعلى القول بكونها اسما للأعم من الصحيحة
لو كان الاشكال و التشكيك في الاجزاء وأما لو كان الاشكال في ثبوت شرط لها فيصير مثل المعاملات
في جواز الاكتفاء بما يفهم منه عرفا وينفي الشرط المحتمل بالأصل وإنما قلنا أنه لو كان الحيرة
والاشكال في الاجزاء فلا يتم هذا الطريق على القول بكونها أسامي للأعم فلان غاية ما يتبادر من الصلاة مثلا هو
ذات الركوع و السجود فيخرج صلاة الميت وكذلك يمكن عندهم سلب اسم الصلاة عن صلاة وقع
فيها فعل كثير بمحو صورة الصلاة ولا يثبت بهما ماهية الصلاة بتمامها كما لا يخفى وفيه نظر من
وجوه أما أولا فلان دعوى الحقيقة الشرعية وثبوت الحقيقة المشرعة إنما هو في المعنى المحدث الذي
أبدعه الشارع في مقابل المعنى اللغوي ويكفي في تصور إرادة ذلك المعنى دون المعنى اللغوي أو معنى آخر
التصور في الجملة فلا يلزم في ذلك تصوره بالكنهه وبجميع الاجزاء والشرائط وما ذكره من الرجوع إلى عرف
المشرعة والشارع إنما يناسب تمايز المعاني بوجه ما لا من جميع الوجه بحيث يكون تصور الكنهه شرطا في
كونه مرادا من اللفظ فالتفصيل المذكور لا دخل له في إثبات ما هو بصدده وأما ثانيا فممنقول إذا بنينا بيان

المهية بالرجوع
إلى مصطلح المتشعبة أو الشارع فنقول هيهنا مقامان من الكلام الأول بيان تلك المهية
المختربة
وتميزها من بين ما هي منه صنفه من المخترعات مثل أن يقال المعنى المخترع الذي
نقل الشارع اسم
الصلاة إليه هل هو ذات الركوع والسجود أو المشروط بالقبلة والقيام فنرجع إلى عرف
المتشعبة ونثبت
به مراد الشارع والثاني أن بعد بيان أن المراد أيهما قد يقع الاشكال في كون بعض ما
يحتمل كونه
فردا للموضوع له فردا له مثل إنا نعلم أن ذات الركوع والسجود هو معنى الصلاة لكن
نشك في أن
الصلاة المذكورة إذا كانت بحيث وقع في بينها فعل كثير غاية الكثرة هل هو فرد
حقيقي لها أم لا نظير
ما تقدم في ماء السيل في مسألة عدم صحة السلب والذي يناسب ما نحن فيه هو
المقام الثاني

لا المقام الأول فذكر تبادر ذات الركوع والسجود وصلاة الميت لا يناسب المقام وأما
ثالثا

فنقول لا يتفاوت الحال بتعدد القولين في ألفاظ العبادات إذ حقيقة المشرعة تابعة لما
هي عليها

عند الشارع فإن كانت عند الشارع هي الصحيحة فكذلك عند المشرعة وإن كانت
الأعم فكذلك

عند المشرعة واختلاف عرف المشرعة وعدم انتظامها لا يوجب عدم الاعتداد بها
وقد بينا

سابقا أن الاختلاف اليسير غير مضر في الحقيقة عرفا وإن أضر بها عقلا والمعيار هو
العرف

خرج ما ثبت فساده بالدليل وبقي ما شك في فساده تحت الحقيقة العرفية لا يقال أن
هذه التسمية

شرعية وليست بعرفية حتى يجعل من الأمور العرفية لأنا نقول المسمى شرعية والتسمية
ليست بشرعية

فالتسمية مبنية على طريق العرف والعادة فإن الشارع أيضا من أهل العرف فالمسمى
وإن كان من

الأمر التوقيفية المحدثة من الشارع لكن طريق التسمية هو الطريق العرفي فافهم
وبالجملة لا فرق بين

العبادات والمعاملات في ذلك ألا ترى أنهم استشكلوا في المعنى العرفي للغسل فقيل
يدخل فيه العصر

في الثياب وقيل يدخل في ماهيته إخراج الماء منه وقيل يحصل بالماء المضاف وقيل
يشترط المطلق وهكذا

وبعضهم فرق بين صب الماء والغسل ونحو ذلك فكما يؤخذ في ألفاظ المعاملات بما
هو المتداول

عند عامة أهل العرف وأغلبهم فكذلك يؤخذ في ألفاظ العبادات ما هو المتداول عند
المشرعة

سواء قلنا بأنها أسام للصحيحة أو الأعم فنقول مثلا المتبادر عند المشرعة لو كان
الصلاة المتلبسة

بالركوع والسجود والقراءة والقيام والتشهد والسلام مع كونها مصاحبة للطهارة من
الحدث و

الخبث وحصل الشك في أن المهية هل تتم بهذا المجموع أم يجب فيه كون المصلي
في مكان مباح أيضا

فيمكن إجراء أصل العدم فيه نظير اشتراط الدلك في غسل غير الثياب والعصر فيها

وكذا لو قلنا أن المتبادر من الصلاة هو ذات التكبير والقيام والفاتحة والركوع والسجود وشككنا في كون التشهد والسلام أيضا جزء لها أم لا وفي كون السورة أيضا جزء لها أم لا أو هل هو مشروط بشرط آخر أم لا نعم إذا علمنا مدخلية شيء آخر فيه ولم نعلمه بعينه فلا يمكن إجراء الأصل حينئذ ويجب إبراء الذمة بالالتيان بالمحتملات وهذا غير ما نحن فيه ثم أن الفرق بين الشك في الجزء والشرط أيضا قد عرفت أنه لا وجه له لما نبهناك عليه هنا وأشرنا إليه في المقدمة أيضا مع أن تحديد الشرط والجزء في غاية الاشكال ولعل نظر من فرق بينهما إلى أن الشرط خارج عن المهية والجزء داخل فيها وأنت خبير بأن الشرط أيضا قد يكون داخلا في المهية فإن قولنا الطمأنينة بمقدار الذكر شرط في صحة الركوع في قوة قولنا يجب الكون الطويل بالمقدار المعلوم في حال الركوع وكما يمكن أن يقال يجب الطمأنينة في القيام بعد الركوع يمكن أن

يقال يجب المقدار الزايد عن تحقق طبيعة القيام بعد الركوع وهكذا تنبيه يمكن أن يستفاد مما ذكرنا في هذا المقام من باب التأييد والإشارة والاشعار كون مهية الصلاة مثلا هو التكبير والقيام والركوع والسجود ويكفي في تحقق كل ذلك مجرد حصول المهية وأما الزايد على الماهية وغيرها من الواجبات فشروط وزوايد ولعله إلى ذلك ينظر اصطلاح العلماء في الأركان وجعل الركن في كل من المذكورات المسمى وإن بانتفاء كل منها ينتفي المركب وجعل لباقي الواجبات أحكام أخر فليتأمل

تذنيبان الأول قد ذكرنا تقديم عرف الشارع على غيره وهو فيما خص به مما حصل فيه الحقيقة الشرعية واضح لان تعيينه ووضع له هذا المعنى الذي أحدثه إنما هو لأجل تفهيم المكلفين المخاطبين فإذا خاطبهم به فلا بد أن يحمل على إرادة هذا المعنى وأما فيما لم يخص به بل كان عرفا لأهل زمانه فكذلك أيضا كالدينار وقد يقع الاشكال فيما لو اختلف عرفه الخاص الذي لا يختص به بل يوافق طائفة من قومه مع عرف طائفة أخرى منهم كلفظ الرطل الذي اختلف فيه أهل المدينة والعراق فإذا خاطب الإمام عليه السلام مع كونه من أهل المدينة مع من كان من أهل العراق فهل يقدم عرف الراوي أو المروي عنه فيه إشكال والحق الرجوع إلى القرائن الخارجية ومع عدمها التوقف الثاني إذا أطلق الشارع لفظا على شئ مجازا مثل قوله صلى الله عليه وآله الطواف بالبيت صلاة وتارك الصلاة كافر وكذا تارك الحج ونحو ذلك فالظاهر أن المراد منه المشاركة في الحكم الشرعي وفيه وجوه القول بالاجمال لعدم ما يدل على التعيين والقول بالعموم للظهور ولئلا يلغو كلام الحكيم والقول بتساويهما في الاحكام الشائعة لو كان للمشبه به حكم شائع وإلا فالعموم والأوجه الوجه الأخير والظاهر أنه إذا قال فلان بمنزلة فلان أيضا كذلك بل هو أظهر في العموم لصحة الاستثناء مطلقا قانون

اختلفوا في جواز إرادة أكثر من معنى من معاني المشترك في إطلاق واحد على أقوال
وتحقيق
الحق في ذلك يتوقف على بيان مقدمات الأولى أن المشترك حقيقة في كل واحد من
معانيه
وقد عرفت أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له أي فيما عين الواضع اللفظ
للدلالة
عليه بنفسه في اصطلاح به التخاطب وقيد الاستعمال مبني على اعتبار الاستعمال في
الحقيقة والقييد
الثاني لاخراج المجاز فإن دلالة على المعنى ليس بنفسه بل إنما هو من جهة القرينة
وأما المشترك
فإنه وإن كان قد عين في كل وضع للدلالة على المعنى بنفسه لكن الإجمال وعدم
الدلالة إنما نشأ
من جهة تعدد الوضع فالقرينة في المشترك إنما هي لأجل تعيين أحد المعاني المدلول
عليه إجمالاً
لا لنفس الدلالة فإن الدلالة حين الإطلاق حاصلة إجمالاً لكنها غير معينة حتى تنصب
القرينة

بخلاف المجاز فإننا إذا علمنا من قرينة أن المعنى الحقيقي غير مراد فتوقف في المعنى المراد حتى يعين بقرينة أخرى ولا يتحقق لنا من نفسه شيء لا إجمالا ولا تفصيلا وهذا معنى ما يقال أن المجاز يحتاج إلى قرينتين صارفة ومعينة بخلاف المشترك وقد يكتفى بقرينة واحدة إذا اجتمع فيه الحثيتان

لا أقول أن مدلول المشترك عند الاطلاق واحد من المعنيين غير معين كما يتوهم من ظاهر كلام الكسائي بل مدلوله واحد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب لطريان الاجمال بسبب تعدد

الوضع وأما القيد الأخير فهو لاجراج الاستعمال فيما وضعت له في اصطلاح آخر فاستعمال الفعل في مطلق الحدث في اصطلاح النحوي ليس حقيقة وإن كان مستعملا فيما وضع له في الجملة وقد يستغنى عنه باعتبار الحثية كما أشرنا إليه في أول الكتاب الثانية أن اللفظ المفرد أعني ما ليس بتثنية

وجمع إذا وضع لمعنى كلي أو جزئي حقيقي فمقتضى الحكمة في الوضع أن يكون المعنى مرادا في الدلالة عليه بذلك اللفظ منفردا توضيحه ان غرض الواضع من وضع الألفاظ هو التفهيم بنفسه فلو كان في دلالة اللفظ

الموضوع بإزاء معنى كلي أو جزئي مدخليته لشيء آخر أو كان للمعنى شريك آخر في إرادة الواضع بأن يريد دلالة اللفظ عليه أيضا لما كان ذلك المعنى هو تمام الموضوع له ولا بد من التنبيه عليه لا أقول

أن الواضع يصرح بأني أضع ذلك اللفظ لهذا المعنى بشرط أن لا يراد معه شيء آخر وبشرط الوحدة ولا يجب أن ينوي ذلك حين الوضع أيضا بل أقول إنما صدر الوضع من الواضع مع الانفراد وفي حال

الانفراد لا بشرط الانفراد حتى تكون الوحدة جزء للموضوع له كما ذكره بعضهم فيكون المعنى الحقيقي

للمفرد هو المعنى في حال الوحدة لا المعنى والوحدة فلا يتم ما يفهم من بعض المحققين أيضا من أن الموضوع له هو المعنى لا بشرط الوحدة ولا عدمها فقد يستعمل في الواحد وقد يستعمل في

الأكثر والموضوع له هو ذات
المعنى في الصورتين فإن الموجود الخارجي الذي هو الموضوع له مثلا هو جزئي
حقيقي وإن كان قد
يكون الموضوع له كليا بالنسبة إلى أفراده واعتبار الكلية والجزئية الجعليتين والحاصلتين
من ملاحظة
انضمامه مع الغير وعدمه إنما هو باعتبار المعبر ومع عدم الاعتبار فالمتبع هو ما حصل
العلم بكونه موضوعا
له وهو ليس إلا المعنى في حال الانفراد لا بشرط الانفراد ولا لا بشرط الانفراد فإن
شئت توضيح ذلك
فاختبر نفسك في تسميتك ولدك هل تجد من نفسك الرخصة بأن تقول أني وضعت
هذا الاسم
له بشرط أن يراد الوحدة أو لا بشرط الوحدة ولا عدمها فهذا الاطلاق والتقييد إنما هو
باعتبار
الوضع لا الموضوع له والمفروض عدم ثبوت ذلك الاعتبار من الواضع والأصل عدم
والحاصل أن
المعنى الحقيقي توقيفي لا يجوز التعدي فيه عما علم وضع الواضع له وفيما نحن فيه لا
نعلم كون غير المعنى الواحد

موضوعا له اللفظ فلا رخصة لنا في استعمال اللفظ بعنوان الحقيقة إلا في المعنى حالة
الوحدة لا بشرط
الوحدة الثالثة المجاز مثل الحقيقة في أنه لا يجوز التعدي عما حصل الرخصة من
العرب في نوعه
فإن الحقيقة كما أنها موضوعة بوضع شخصي فالمجاز موضوع بوضع نوعي ولا بد
من ملاحظة الوضع
النوعي أيضا وإن الرخصة في أي نوع حصل والحاصل أنه لا يجب الرخصة من العرب
في كل واحد من
الاستعمالات الجزئية إذا حصل الرخصة في كليها وهذه الرخصة ليست بنص من العرب
وتصريح منه
بل يحصل لنا من استقراء استعمالاته الجزئية العلم بتجويزه لهذا النوع من الاستعمالات
في ضمن
أي فرد من أفراد ذلك النوع وقد ذهب المحققون من علماء الأدب إلى عدم وجوب
الرخصة
في الجزئيات إذا عرفت هذا فاعلم أنه قد يوجد تلك الاستعمالات في جزئيات صنف
من أصناف
نوع من العلاقات المعتمدة في المجاز أو نوع من أنواع جنس منها ولم يوجد في صنف
آخر من
ذلك النوع ولا نوع آخر من ذلك الجنس فالذي نجد الرخصة من أنفسنا هو الحكم
بتجويز فيما
لم نطلع عليه من سائر جزئيات ذلك الصنف المستعمل في بعضها بسبب استقراء ما
وجد فيه
الاستعمال لا في جزئيات الصنف الاخر وهكذا الكلام في النوع من الجنس مثلا إذا
رأينا العرب
يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل لكننا وجدنا ذلك فيما كان للكل تركيب
حقيقي خارجي وكان
الجزء مما له قوام في تحقق الكل كالرقبة في الانسان والعين في البيئة فلا يجوز
القياس باستعمال
سائر الأجزاء في المركبات الحقيقية وجميع الاجزاء في المركبات الاعتبارية وكذلك
وجدنا أنهم يستعملون
اللفظ الموضوع للكل في الجزء إذا كان المركب مركبا حقيقيا كالأصابع في الأنامل
في قوله تعالى يجعلون
أصابعهم في آذانهم واليد في الأصابع إلى نصف الكف في آية السرقة وإلى المرفق في

آية الوضوء وإلى
الزند في آية التيمم فلا يجوز القياس في غير المركبات الحقيقية وأيضا انا وجدنا العرب
يستعمل
الألفاظ الموضوعية للمعاني الحقيقية في المعاني المجازية مع القرينة الصارفة منفردا
منفردا أعني لا يريد
في الاستعمال الواحد إلا معنى مجازيا واحدا وبالجملة المجازات المستعملة وحداني
غالبا ولم يحصل
لنا العلم بترخيصهم في استعمال اللفظ في مجازين وعدم العلم بالرخصة كاف في عدم
جواز الاستعمال
فإن جواز الاستعمال مشروط بحصول العلم أو الظن بالرخصة الرابعة المتبادر من التثنية
والجمع
هو الفردان أو الافراد من ماهية واحدة لا الشيئان أو الأشياء المتفقات في الاسم فيكون
حقيقة
في ذلك فإن التبادر علاقة الحقيقة وعدم تبادر الغير من علائم المجاز فإن شئت اعتبر
نفسك
في مثل رأيت مسلمين أو مسلمين فإنه يتبادر منه رجلان مسلمان أو رجال مسلمون لا
الرجلان

المسميان بمسلم والرجال المسمون بمسلم في الاعلام المثنيات والمجموعات
مفهوم كلي
في مفردهما مجازا مثل المسمى بمسلم أو المسمى بزيد مثلا ثم يثنى ويجمع ويؤيد ما
ذكرنا ويؤكد
أنه لو قلنا بكفاية مجرد اتفاق اللفظ في التثنية والجمع للزم الاشتراك في مثل عينين إذا
جوزنا
استعماله حقيقة في الشمس والميزان أو البصر والينبوع فلا بد من التوقف فيلزم هيئنا
قرينة
أخرى لان التثنية للنوعين لا للفردين من نوع والمجاز خير من الاشتراك فيتكثر
الاحتياج
إلى القرائن الخمسة المتبادر من النكرة المنفية المفيدة للعموم هو نفي أفراد ماهية
واحدة
وأیضا الاسم المنكر إذا اعتبر خاليا عن اللام والتنوين وعلامة التثنية والجمع حقيقة في
الماهية لا بشرط
شئ وإذا لحقه التنوين يراد به فرد من أفراد تلك الماهية غير معين وإذا لحقه الألف
والنون أو الواو و
النون مثلا يراد به فردان أو أفراد من تلك المهية وإذا لحقه الألف واللام فأما أن يشار
بها إلى
الفرد أولا فالثاني يراد به تعريف الجنس وتعيينه والأول فيما أن يراد به الإشارة إلى فرد
غير معين
فهو المعهود الذهني وهو في معنى النكرة أو إلى فرد معين فهو المعهود الخارجي أو
إلى جميع الافراد فهو
الاستغراق إذا عرفت هذا فاعلم أن دخول حرف النفي على النكرة لا تفيد إلا نفي أفراد
تلك المهية و
إذا ثبت أن اللفظ المشترك حقيقة في كل واحد من المعاني منفردا منفردا فلا شئ
يوجب دخول معنى
آخر من معانيه فيما دخله حرف النفي إذا تمهد لك هذه المقدمات فنقول استعمال
المشترك في
أكثر من معنى يتصور على وجوه منها استعماله في جميع المعاني من حيث المجموع
ومنها استعماله في كل
واحد منها على البدل بأن يكون كل واحد منها مناطا للحكم والفرق بينهما الفرق بين
الكل المجموعي والافرادي
ومنها استعماله في معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وقد يسمى ذلك بعموم

الاشترك والظاهر أنه
لا إشكال كما أنه لا خلاف في جواز الأخير وأما الأول فالظاهر أنه لا إشكال في عدم
الجواز اما حقيقة
فظاهر وأما مجازا فلاشترط استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل بكون الجزء مما
ينتفي الكل بانتفائه
مع اشتراط كون الكل مما له تركيب حقيقي كما مرت إليه الإشارة وهو منتف فيما
نحن فيه وأما
المعنى الثاني فهو محل النزاع فقليل فيه أقوال ثالثها الجواز في التثنية والجمع دون
المفرد ورابعها الجواز
في النفي دون الإثبات ثم اختلف المجوزون على أقوال ثالثها كونه مجازا في المفرد
وحقيقة في التثنية
والجمع والأظهر عندي عدم الجواز مطلقا أما في المفرد فعدم الجواز حقيقة لما عرفت
في المقدمة الثانية من
أن اللفظ المفرد موضوع للمعنى حال الانفراد والعدول عنه في استعماله فيه في غير
حال الانفراد ليس
استعمالا فيما وضع له حقيقة وأما عدم الجواز مجازا فلما عرفت في المقدمة الثالثة من
عدم ثبوت

الرخصة في هذا النوع من الاستعمال فلو ثبت إرادة أكثر من معنى فلا بد من حمله على معنى مجازي عام يشمل جميع المعاني وأما ما ذكره بعضهم من أن العلاقة فيه هو أن اللفظ الموضوع لكل وهو كل واحد من المعاني مع الوحدة المعتبرة في الموضوع له قد استعمل في المعنى باسقاط قيد الوحدة وهو جزء الموضوع له فيظهر ما فيه مما ذكرنا في المقدمات مع أن ذلك يستلزم وجود سبعين مجازا في استعمال واحد في مثل العين بالنسبة إلى سبعين حقيقة وهو أجنبي بالنسبة إلى موارد استعمالات العرب وأما في التشية والجمع حقيقة فلما عرفت في المقدمة الرابعة من أنهما حقيقتان في فردين أو أفراد من ماهية لا في الشئيين المتفقين في اللفظ والأشياء كذلك وللزوم الاشتراك وتكثير الاحتياج إلى القرائن لو كان كذلك والمجاز خير من الاشتراك وأما مجازا فلعدم ثبوت الرخصة في هذا المجاز فإن الظاهر أن المجاز في التشية والجمع إنما يرجع إلى ما لحقه علامتهما لا إلى العلامة والملحق به معا فإن الألف والنون ونحوهما لا يتفاوت فيهما الحال في حال من الأحوال فإن لفظ عينان أو عينين مثلا يراد به الشئان سواء أردت منهما الفردين من عين أو شئيين مسميين بالعين إنما التفاوت في لفظ العين فيراد في أحد الاستعمالين منهما أعني الاستعمال الحقيقي الماهية المعينة الواحدة ويشار بالألف والنون ونحوهما إلى الفردين منها أو أكثر وفي الاستعمال الآخر لا يمكن إرادة كل واحد بأن يكون مجازا مرسلا من باب استعمال اللفظ الموضوع لكل في الجزء فلا بد أن يراد منها المسمى بالعين ليكون كليا له أفراد فيشار بالألف والنون حينئذ إلى الفردين من المسمى بالعين أو أكثر وهذا واضح مما ذكرنا وهذا المجاز خارج عن المتنازع ويكون من قبيل عموم الاشتراك اللهم إلا أن يقال أن مدلول العلامات ليس مجرد الإشارة إلى الاثنية أو التعدد بل

الاثينية
الخاصة والتعدد الخاص أعني ما يراد بها اثنان من مهية أو أفراد منها فيكون التشية
والجمع
مستبدا بوضع على حدة فيمكن حينئذ القول بالتجاوز في هذا اللفظ بأجمعه فيستعمل
اللفظ الموضوع لإفادة
الفردين من ماهية أو الافراد من مهية في شيئين متفقين في الاسم لا لكونهما فردين من
المسمى بهذا
الاسم بل لكونهما مشابهين لفردين من مهية معينة وعلاقة المشابهة اشتراكهما في
الاسم وصدق الاسم
عليهما لفظا وإن لم يرتبطا معنى والحاصل تشبيه الاشتراك اللفظي بالمعنوي فيكون
استعارة إلا
أن ذلك لا يثمر فائدة بعد تجويز إرادة الفردين من المسمى بالعين مجازا وذلك لان
ثمرة النزاع
في استعمال اللفظ حقيقة ومجازا يحصل بذلك المجاز فإذا علم بالقرينة إرادة المعنى
الحقيقي
فيصح الحمل على هذا المجازي أعني عموم الاشتراك فثبوت المجاز الاخر الذي هو
داخل في محل النزاع غير

معلوم وعدم الثبوت يكفي في ثبوت العدم غاية الامر جوازه وهو لا يفيد وقوعه فتأمل
مع أن المجاز
الأول أقرب وأشيع فهو أولى بالإرادة لا يقال يمكن القول بوجود ثمرة ضعيفة حينئذ
نظير الثمرة الحاصلة
في الفرق بين قول المعتزلة والأشاعرة في الواجب التخييري لان مورد الحكم هنا
الفردان على
التقديرين لا الطبيعة كما لا يخفى على المتأمل فتأمل ولم أقف على من ذهب إلى
المذهب الذي ذكرته
في مجازية التثنية والجمع من كونه من باب الاستعارة وأما في النفي فيظهر الكلام فيه
مما مر وأنه
حقيقة في نفي جميع أفراد مهية واحدة وإن التجوز فيه إنما يكون بإرادة فرد من أفراد
المسمى بالعين
مثلا فيكون خارجا عن المتنازع ويجري التكلف الذي ذكرته في التثنية والجمع من
اعتبار الاستعارة
ثم أن بعض من جوز استعمال المشترك في أكثر من معنى حقيقة أفرط في القول حتى
قال أنه ظاهر في
الجميع عند التجرد عن القرائن فلا إجمال عنده في المشترك عند التجرد عن القرينة
واستدل على ذلك
بقوله تعالى إن الله وملائكته يصلون على النبي وأن الله يسجد له من في السماوات
ومن في الأرض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس فإن الصلاة من
الله الرحمة
ومن الملائكة الاستغفار والسجود من الناس وضع الجبهة على الأرض ومن غيرهم على
نهج آخر و
أجيب عن ذلك بوجوه الأول منع ثبوت الحقيقة الشرعية فالمراد هو المعنى اللغوي
أعني غاية الخضوع
أو جعل ذلك من باب عموم الاشتراك لو سلم ثبوت الحقيقة الشرعية فيراد منه غاية
الخضوع ومن
الصلاة الاعتناء بإظهار الشرف والمراد من غاية الخضوع ما يعم الخضوع التكليفي
والتكويني ولهذا
لم يذكر في الآية جميع الناس مع ثبوت الخضوع التكويني في الكل الثاني أن ذلك
مجاز لا حقيقة وهذا
الجواب لا يتم على ما اخترناه الثالث أنه على فرض تسليم كون ذلك حقيقة أيضا لا

يتم الاستدلال
بهما على ظهورهما في إرادة الجميع عند التجرد عن القرائن إذ القرينة على إرادة
الجميع هي هنا موجودة
وأما حجج سائر المذاهب فيظهر بطلانها من ملاحظة ما ذكرنا واحتج من جواز
الاستعمال حقيقة مطلقا
بأن الموضوع له هو كل واحد من المعاني لا بشرط الوحدة ولا عدمها وهو متحقق
في حال إرادة الواحد
والأكثر والجواب عنه أن الموضوع له هو كل واحد من المعاني في حال الانفراد كما
مر في المقدمات
واحتج من جواز في المفرد مجازا وفي التثنية والجمع حقيقة أما على الجواز في المفرد
فبأن المانع منتف
لضعف ما تمسك به المانع كما سيجيء وأما على كونه مجازا فيتبادر الوحدة منه عند
الاطلاق
فيكون الوحدة جزء للموضوع له فإذا استعمل فيه عاريا عن الوحدة فيكون مجازا لأنه
استعمال
اللفظ الموضوع للكلمة في الجزء وأما على كونه حقيقة في التثنية والجمع فبأنهما في
قوة تكرار المفرد ولا

يشترط فيهما الاتفاق في المعنى بل يكفي الاتفاق في اللفظ كما يقال زيدان وزيدون وفيه أن المانع ليس منحصرًا فيما تمسك به المانع بل المانع هو أن اللغات توقيفية والوضع لم يثبت في المفرد إلا في حال انفراد المعنى في الإرادة كما حققنا سابقًا وأما مجازيته فيتوقف على حصول الرخصة في نوع هذا المجاز كما أشرنا وإن كان ولا بد فالأولى أن يقال العلاقة هو استعمال اللفظ الموضوع للخاص في العام كما لا يخفى وأما كونه حقيقة في التثنية والجمع ففيه أن المتبادر منهما هو الاتفاق في المعنى كما بينا سابقًا وحجة من خص المنع بالمفرد دون التثنية والجمع أن التثنية والجمع متعددان في التقدير فيجوز تعدد مدلوليهما بخلاف المفرد والمدعى في المفرد حق والجواب عن التثنية والجمع يظهر مما مر إلا أن يراد به ما ذكرنا من الاستعارة وحجة من خص الجواز بالنفي أن النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الإثبات ومدعاه في المثبت حق وجوابه عن التجويز في النفي أنه إنما يفيد عموم النفي في أفراد المهية المثبتة لا في المشتركات في الاسم كما حققناه إلا أن يراد الاستعارة كما أشرنا واحتج المانع مطلقًا بأنه لو جاز الاستعمال في المعنيين لكان ذلك بطريق الحقيقة إذ المراد بالمعنى هو المعنى الحقيقي فيلزم التناقض إذ يكون حينئذ له ثلاثة معان هذا وحده وهذا وحده وهما معا وإرادتهما معا مستلزم لعدم إرادة هذا وحده وهذا وحده وبالعكس والمفروض استعماله في المعاني الثلاثة وأجيب عنه بأن المراد ليس إرادة المعاني مع بقاءه لكل واحد منها منفردًا بل نفس المدلولين مع قطع النظر عن الانفراد فيرجع النزاع إلى أن ذلك ليس استعمالًا في المعنيين وهذا مناقشة لفظية والأولى في الاستدلال على المنع ما ذكرنا قانونًا اختلفوا في جواز استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي و المجازي على نهج استعمال المشترك في أكثر من معنى بأن يكون كل واحد منهما

محلا للحكم وموردا
للفي والاثبات فمنهم من منع مطلقا ومنهم من جوز مجازا ومنهم من جعله حقيقة
ومجازا بالنسبة
إلى المعنيين والأقوى المنع مطلقا لما عرفت في مقدمات المسألة السابقة من أن وضع
الحقايق و
المجازات وحدانية نظرا إلى التوظيف والتوقيف فمع القرينة المانعة عن إرادة ما وضعت
له و
إرادة معنى مجازي لا يمكن إرادة ما وضعت له كما ذكرنا بل ولا غيره من المعاني
المجازية الاخر ويتم بذلك
عدم جواز إرادة المعنيين من اللفظ وقد يستدل على ذلك بأن المجاز ملزوم للقرينة
المعاندة
للمعنى الحقيقي وملزوم معاند الشيء معاند له ومناطق هذا الاستدلال عدم جواز اجتماع
الإرادتين
عقلا كما أن مناطق ما ذكرنا عدم الرخصة من الواضع وقد اعترض على هذا الاستدلال
بأن غاية
ما ثبت كون المجاز ملزوما لقرينة مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفردا وأما عن إرادة
المعنى

الحقيقي مطلقا فلا يعني أن يرمي في قولنا رأيت أسدا يرمي يدل على أن المراد من الأسد ليس الحيوان المفترس فقط وأما هو مع الرجل الشجاع فلا وأيضا فقد يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل مثل الرقبة في الانسان ولا ريب في ثبوت إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي وكما يمكن دفع ذلك بأن مرادنا من القرينة المانعة عن إرادة المعنى الحقيقي هي المانعة عن إرادته بالذات لا مطلقا فكذا يمكن أن يقال بأن مرادنا منها المانعة عن إرادته منفردا فمن أين يحكم بأن المراد هو الأول لا الثاني فكما لا يجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي في ضمن المجازي كذا لا يجب كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي مع المجازي بحيث يكون كل منهما موردا للنفي والاثبات أقول ويمكن الجواب عن الأول بأن ذلك مبني على كون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط الانفرد ولا عدمه حتى يصح القول بكون اللفظ مستعملا حينئذ في المعنى الحقيقي والمجازي وقد عرفت في الأصل السابق بطلانه ولكن يدفعه أن ذلك مناقشة لفظية فإن مآله يرجع على عدم تسمية ذلك استعمالا في المعنى الحقيقي والمجازي مع بقاء المعنى الحقيقي على حقيقته وإلا فلا ريب أنه يصدق عليه أنه استعمال في المفهومين كما مر نظير ذلك في جواب حجة المانع مطلقا في المبحث السابق فالأولى في الاستدلال هو ما ذكرنا وأما الجواب عن الثاني فإن إرادة الجزء في المركب كإرادة الرقبة من الانسان إذا استعملت وأريد منها الانسان غير معلوم لا مجتمعا مع الكل ولا بالذات بل عدمه معلوم غاية الامر انفهامها بالتبع لا بمعنى القصد إليها بدلالة الالتزام أو انفهامها من اللفظ عرفا كما في دلالة التنبيه بل بمعنى كونه لازم المراد فيكون من باب دلالة الإشارة الغير المقصودة من اللفظ كدلالة الآيتين على أقل الحمل وهذه الدلالة متروكة في نظر أرباب الفن وأيضا المراد من الاستعمال في الشيء هو الاستعمال قصدا لا الاستعمال فيما يستتبعه

ويستلزمه تبعا
كما لا يخفى وقد يعترض أيضا بأن النزاع المفيد في هذا المقام هو أنه هل يجوز
استعمال اللفظ في
الموضوع له وغيره أم لا وليس يلزم في كل ما استعمل في غير الموضوع له أن يكون
له قرينة مانعة عن
إرادة الموضوع له غاية الأمر أن يسمى ذلك استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي
والكنائي لا الحقيقي و
المجازي فإن الكناية أيضا استعمال اللفظ في غير الموضوع له مع جواز إرادة ما وضع
له فلم يثبت عدم
جواز الاستعمال بالتزام القرينة المعاندة للحقيقة لعدم ضرورة الالتزام والجواب عن ذلك
أما أولا
فبما قيل أنه إنما يتم لو قلنا أن الكناية هي إرادة المعنى الغير الموضوع له من اللفظ مع
جواز إرادة
الموضوع له فيتم حينئذ جواز إرادة المعنيين من اللفظ بلا احتياج إلى القرينة المانعة
وأما إن قلنا
بأنها إرادة المعنى الحقيقي لينتقل منه إلى المعنى المجازي فلا إذ لا ينفك حينئذ
استعمال اللفظ في غير ما وضع له

عن القرينة المانعة عن إرادة ما وضع له فلا يصح فرض المعترض إذ اللفظ لم يستعمل حينئذ في المعنى الموضوع له والغير الموضوع له معا وصرح بأن لهم في تعريف الكناية طريقتين للمحقق التفتازاني في شرح المفتاح وأما ثانياً فبأننا نجعل البحث فيما يتناقضان وقامت القرينة المانعة فلا يمكن جعله من باب الكناية ويدفعه أنه إن أريد بقيام القرينة المانعة قيام ما يمنع عن إرادة المعنى الحقيقي منفردا ومجتمعاً مع المعنى المجازي فهو خارج عن محل النزاع فإن النزاع في هذه المسألة مثل المسألة السابقة فيما يمكن إرادة المعنيين بالذات لا فيما لا يمكن أصلاً وإن أريد كونها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي منفردا فهو لا ينافي كونه من باب الكناية فتأمل وقد يعترض أيضاً بأن القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة في المجاز إنما تمنع عن إرادتها بتلك الإرادة بدلاً عن المعنى المجازي وأما بالنظر إلى إرادة أخرى منضمة إليها فلا إذ المراد من إرادة المعنى الحقيقي والمجازي من اللفظ معا هو كون كل واحد منهما مراداً بإرادة على حدة بالاعتبارين وهذا الاعتراض مستفاد من كلام سلطان العلماء رحمه الله وفيه أن دخول المجاز في الإرادة حينئذ إنما هو من باب دخول الخاص في العام الأصولي على ما صرح هو رحمه الله به في حواشي المعالم وقال أنه هو المراد في المشترك أيضاً ولا يخفى أن إرادة كل واحد من الأفراد في ضمن العام ليس بإرادة ممتازة عن غيره بل المراد كل واحد منها بعنوان الكل الإفرادي وليس هنا إرادتان متضامتان فيعود المحذور من لزوم اجتماع المتنافيين نعم له وجه إن أريد من البدلية إرادة هذا وهذا لا كل واحد كما هو التحقيق مع أن من الظاهر أن الاستعمال لا تعدد فيه وظاهر كلمات علماء البيان أن المجاز يستلزم قرينة معاندة لاستعمال اللفظ في المعنى الحقيقي فالاستعمال واحد وإنما هو لأجل الدلالة على المعنى والإرادة تابعة له واحتج من قال بالجواز بعدم تنافي إرادة

الحقيقة والمجاز
معا فإذا لم يكن هناك منافاة فلم يمتنع اجتماع الإرادتين عند المتكلم ويظهر جوابه مما
تقدم ولعله
نظر إلى إرادة وقد عرفت بطلانه وزاد من قال مع ذلك بكونه حقيقة ومجازا بأن اللفظ
مستعمل في
كل واحد من المعنيين فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وفيه مع ما عرفت أن
الاستعمال لا تعدد
فيه مع أنه لو صح فإنما يتم على القول بكون اللفظ موضوعا للمعنى لا بشرط وقد
عرفت بطلانه واحتج من
قال بكونه مجازا بأن ذلك يستلزم سقوط قيد الوحدة المعتبرة في الموضوع له فيكون
مجازا يعني
أن المعنى الموضوع له هو المعنى الحقيقي وحده فإذا أريد كل واحد من المعنيين من
اللفظ على سبيل
الكل الافرادي كما هو محل النزاع فيستلزم ذلك إسقاط قيد الوحدة فيكون مجازا إلا
أنه يراد به معنى
ثالث يشمل المعنيين حتى يكون من باب عموم المجاز الذي لا نزاع فيه والجواب عن
ذلك بعد بطلان

أصل الجواز واضح وأما ما فصل بأن المراد في محل النزاع من المعنى المستعمل فيه إن كان هو المعنى الحقيقي حتى مع قيد الوحدة فالمانع مستظهر لان المجاز معاند للحقيقة حينئذ من وجهين من جهة القرينة المانعة ومن جهة اعتبار الوحدة وإن أرادوا مطلق المدلول من دون اعتبار الانفراد اتجه الجواز لان

المعنى الحقيقي حينئذ يصير مجازا بإسقاط قيد الوحدة فالقرينة اللازمة للمجاز لا تعانده ففيه مع أن ذلك يستلزم عدم الفرق بين الكناية والمجاز حينئذ لأن المفروض أن المجازية إنما حصلت بإسقاط قيد

الوحدة ومع إسقاطه صحت إرادته مع المعنى المجازي إن القرينة كما أنها مانعة عن إرادة المعنى الحقيقي لا بد أن تكون مانعة عن إرادة المعنى المجازي الاخر أيضا وإلا لم يتعين المراد إلا أن يقال أن القرينة مانعة

عن المجازات الاخر إلا أن يقوم قرينة على إرادة بعضها كما فيما نحن فيه فإن المفروض

وجوب إقامة قرينة أخرى على إرادة المعنيين معا كما في المشترك أيضا وإلا فكيف يعلم إرادة المعنيين من

اللفظ وما ما عرفت من كون أوضاع الحقائق والمجازات وحدانية فالامر أوضح قانون المشتق كاسم الفاعل والمفعول والصفة المشبهة حقيقة فيما تلبس بالمبدء دون ما وجد المبدء فيه في

حال التكلم فقط كما توهمه بعضهم حتى يكون قولنا زيد كان قائما فقعد أو سيصير قائما مجازا والظاهر

أن هذا (وفاقي)؟ كما ادعاه جماعة ومجاز فيما لم يتلبس بعد سواء أريد بذلك إطلاقه على من يتلبس بالمبدء

في المستقبل بأن يكون الزمان مأخوذا في مفهومه أو إطلاقه عليه بعلاقة أوله إليه والظاهر أن

ذلك أيضا اتفاقي كما صرح به جماعة وقد يتوهم أن إطلاق النحاة مثلا على مثل الضارب في قولنا زيد

ضارب غدا ينافي دعوى الاجماع وهو باطل لما حققنا سابقا من أن الاستعمال أعم من الحقيقة و

فيما انقضى عنه المبدء أعني إطلاق اللفظ المشتق وإرادة ما حصل له المبدء في الماضي من الأزمنة بالنسبة

إلى زمان حصول النسبة في المشتق إلى من قام به خلاف وقد يعبر بإرادة ما حصل له
المبدء وانقضى
قبل زمان النطق فيعتبر المضي بالنسبة إلى زمان النطق وما ذكرناه أحسن ويظهر الثمرة
في مثل قولنا
كان زيد قائما فقعد فعلى ما ذكرنا حقيقة وعلى ما ذكره هذا القائل يكون محلا
للخلاف نعم إذا قلنا كان
زيد قائما أمس باعتبار كونه قائما قبل أمس فيصير محلا للخلاف على ما ذكرنا أيضا
ومن هذا يظهر
جواز إجراء هذين التعبيرين فيما لم يتلبس بعد بالمبدء أيضا فتأمل وهناك تعبيران آخران
أحدهما
استعمال المشتق في المنقضي عنه المبدء بعلاقة ما كان عليه وثانيهما استعماله فيما
حصل له المبدء في
الجملة أي ما خرج من العدم إلى الوجود من دون اعتبار القدم والحدوث والبقاء
والزوال والظاهر
أن المعنى الأخير أيضا مما وقع فيه النزاع كما سيظهر بعد ذلك وأما المعنى الأول
فالظاهر عدم الخلاف

في كونه مجازا والمشهور بينهم في محل الخلاف قولان المجاز مطلقا وهو مذهب أكثر الأشاعرة والحقيقة مطلقا وهو المشهور من الشيعة والمعتزلة وهناك أقوال آخر منتشرة والظاهر أنها محدثة من إجماع كل واحد من الطرفين في مقام العجز عن رد شبهة خصمه ففصل جماعة وفرقوا بين ما كان المبدء من المصادر السيالة كالتكلم والاختبار وغيره فاشتروا البقاء في الأول دون غيره وأخرى ففرقوا بين ما لو كان المبدء حدوثيا أو ثبوتيا فاشتروا البقاء في الأول دون الثاني وأخرى ففرقوا بين ما طرء الضد الوجودي على المحل سواء ناقض الضد الأول كالحركة والسكون أو ضاده وغيره فاشتروا البقاء في الأول دون الثاني وفصل بعضهم بين ما كان المشتق محكوما عليه أو به فاشتروا في الثاني دون الأول والأقوى كونه مجازا مطلقا لنا وجوه الأول تبادل الغير منه وهو المتلبس بالمبدء وهو علامة المجاز والثاني أنه لا ريب في كونه حقيقة في حال التلبس فلو كان حقيقة فيما انقضى عنه أيضا للزم الاشتراك والمجاز خير منه كما مر مرارا وما يقال من أن المشتق إنما يستعمل في المعنى الأخير من الثلاثة المتقدمة وهو أعم من الماضي والحال واستعمال العام في الخاص حقيقة إذا لم يرد منه الخاص من حيث الخصوصية فلا مجاز ولا اشتراك ففيه أنه مناف لكلمات أكثرهم وكثير منهم ادعى الإجماع على كونه حقيقة في الحال ولو كان حقيقة في ذلك المعنى العام أيضا للزم الاشتراك أيضا ومما ينادي ببطالان ذلك أن المستدلين بكونه حقيقة فيما انقضى عنه المبدء يستدلون باستعمال النحاة فإنهم يستعملونه في الماضي وفي الحال وفي المستقبل (الاستقبال) ولا يريدون به المعنى الأعم جزما الثالث أنه إذا كان جسم أبيض صار أسودا فينعدم عنه حينئذ مفهوم الأبيض جزما وإلا للزم اجتماع المتضادين بإطلاق لفظ الأبيض حين انعدام مفهومه إطلاقا على غير ما وضع له ويرد على أنه إنما يسلم لو

لم يكن
مراد من لا يشترط بقاء المبدء هو المعنى العام وإلا فلا منافاة حينئذ ولا يلزم اجتماع
الضدين الرابع إنا لا
نفهم من لفظ المشتق إلا الذات المبهمة والحدث والنسبة ولكن يتبادر منه حصول
المبدء في زمان
صدق النسبة الحكمية ولا يذهب عليك أن هذا الزمان ليس بأحد من الأزمنة المعهودة
بل هو
أعم من الجميع فلسنا ندعي دلالة على زمان كيف وقد أجمع أهل العربية على أن
الدال على الزمان إنما
هو الفعل ألا تريهم أنهم يقيدون حد الفعل بأنه ما يقترن بأحد الأزمنة الثلاثة ليخرج
اسم الفاعل
وما في معناه ولا منافاة بين ذلك وبين ما يقولون إن اسم الفاعل بمعنى الحال
والاستقبال يعمل
عمل النصب وبمعنى الماضي لا يعمل فإن مرادهم بالاقتران بأحد الأزمنة في حد الفعل
إنما هو بسبب الوضع
ومرادهم في اسم الفاعل إنما هو بالقرينة فيكون مجازا وقد يوجه بأن هذا هو مقتضى
الوضع الثانوي

الحاصل بسبب كثرة الاستعمال وأما في الفعل فبمقتضى الوضع الأول وهو بعيد فإن غاية ما يمكن أن يدعى فيه الوضع الثانوي والتبادر من جهته إنما هو الحال فتأمل فإن ذلك أيضا لا ينطبق على الزمان المعهود كما ذكرنا بل المتبادر هو التلبس والحاصل أن تحقق المبدء شرط في صحة الاطلاق حين النسبة كالجوامد بعينها فلا يقال للهواء المنقلب عن الماء هو ماء حقيقة ومرادنا من هذه النسبة أعم من الخبرية الصريحة أو اللازمة للنسبة التقييدية فإن قولنا رأيت ماء صافيا يتضمن النسبة الخبرية ويستلزم الاخبار عن الماء بالصفاء فيلاحظ حال هذه النسبة ويعتبر الاتصاف بالمبدء حين تحقق هذه النسبة وذلك فيما نحن فيه في الزمان الماضي فهو حقيقة وإن صار في زمان التكلم كدرا وقد يكون كذلك في الحال وقد يكون في الاستقبال كقولك سأشتري ماء صافيا وكذلك الحال في الجوامد كقولك اشتريت عبدا أو خمرا أو سأشتري خمرا فإنه حقيقة وإن كان ما سيشير به لم يصر حين التكلم خمرا حجة القائلين بكونه حقيقة أن المشتق قد استعمل في الأزمنة الثلاثة والأصل في الاستعمال الحقيقية خرج الاستقبال بالاتفاق وبقي الباقي وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة كما بينا سابقا وقد استدل بعضهم بعد الاستدلال بذلك بأن معنى المشتق من حصل له المشتق منه أي خرج من القوة إلى الفعل فيشمل الماضي حقيقة وفيه مع أنه ينافي الاستدلال الأول لان مفاده إرادة الخصوصية لا المعنى العام منع قد عرفته حجة مشرطي بقاء المبدء فيما لم يكن المبدء من المصادر السيالة امتناعه فيها لأنها تنقضي شيئا فشيئا فهو قبل حصول إجرائه غير متحقق وبعده منعدم والحق اعتبار العرف في ذلك لا ريب أن العرف يحكم على من يتكلم وهو مشتغل به ولو بحرف منه أنه متكلم ولا يضره السكوت القليل بمقدار التنفس أو أزيد بل بمقدار شرب الماء أيضا في بعض الأحيان وحجة من اشترط البقاء في الحدوثي

دون الثبوتي أنه لو كان شرطا مطلقا للزم أن يكون إطلاق المؤمن على النائم مجازا إذ لا تصديق في حال النوم وأجيب عن ذلك بأن ما حصل للنفس من التصديق هو حاصل في الخزانة حال النوم وإن لم يكن حاصلًا في المدركة حينئذ وحجة من خص الاشتراط بما طرء على المحل ضد وجودي أنه لو لم يكن كذا يلزم كون إطلاق النائم على اليقظان والحامض على الحلو باعتبار النوم السابق والحموضة السابقة حقيقة وهو خلاف الاجماع وأيضا يلزم أن يكون أكابر الصحابة كفارا حقيقة وقد يجاب عن الثاني بأن ذلك إنما هو من جهة الشرع لا اللغة والحق المنع في الجميع لغة وعرفا أيضا وحجة من اشترط البقاء في المحكوم به دون المحكوم عليه هو أنه لو اشترط في المحكوم عليه أيضا للزم عدم جواز الاستدلال بمثل قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة فاقطعوا ونحو ذلك بالنسبة إلى

من لم يكن زانيا أو سارقا حال الاطلاق بل المعتبر اتصافه في أحد الأزمنة الثلاثة ووجه هذا الاستدلال

إنهم يستدلون بهذه الآيات وظاهرهم إرادة الحقيقة فيكون المشتق حينئذ حقيقة في كل واحد من الأزمنة

أقول ويلزم من ذلك أن ذلك القائل يقول بكون المشتق حقيقة في المستقبل أيضا وقد يوجه

بأن مراده حينئذ أن المحكوم عليه حقيقة فيما تلبس بالمبدء في الجملة يعني المعنى العام السابق أو ما هو أعم

منه ليشمل الاستقبال وكيف كان فهو باطل أما أولا فلان هذا الكلام مبني على أن المراد بالحال

وأخويه في محل النزاع هو حال النطق وما قبله وما بعده وقد عرفت خلافه وأما ثانيا فلان المشتق

كونه حقيقة في الحال مع الخصوصية مما لا خلاف فيه وإن كان محكوما عليه فلو جعلناه حقيقة في

القدر المشترك أيضا للزم الاشتراك والمجاز أولى منه وكونه محكوما عليه قرينة للمجاز مع أن الاستدلال

بها على من لم يتلبس بعد حين الاطلاق أو لم يوجد أيضا هو من قبيل الاستدلال بالخطابات

الشفاهية فإن تلك الخطابات لا تثبت إلا أصل التكليف وأما خصوص تكليفنا فإنما يثبت بدليل

خارج كالأجماع وغيره وأما على ما حققنا موضع النزاع من عدم مدخلية الزمان أصلا وعدم اعتبار

حال النطق فلا إشكال إذ المراد أن المتلبس بالزنا أو السرقة مثلا حكمه كذا سواء كان تلبسه حال

النطق أو قبله أو بعده ولا يضر ثبوت الحكم بعد حال الانقضاء وإن طال المدة لان إجراء الحكم ثابت

حينئذ بالاستصحاب وغيره من الأدلة تتميم ينبغي أن يعلم أن مبادئ المشتقات مختلفة فقد يكون

المبدء حالا كالضارب والمضروب وقد تكون ملكة وقد يعتبر مع كونه ملكة كونه حرفة وصنعة مثل

الخياط والنجار والبناء ونحوها وقد يكون لفظ يحتمل الحال والملكة والحرفة كالقاري والكاتب والمعلم

والتلبس وعدم التلبس يتفاوت في كل منها فالذي يضر بالتلبس في الملكة هو زوالها

بسبب حصول
النسيان وفي الصناعة الاعراض الطويل بدون قصد الرجوع وأما الاعراض مع قصد
الرجوع ولو كان
يوما أو يومين بل وشهرا أو شهرين أيضا مع إرادة العود فغير مضر ويصدق على من لم
ينس ومن
أعرض وقصد العود في العرف أنه متلبس بالمبدء فيهما وإن طرء الضد الوجودي لأصل
ذلك الفعل أيضا
وأما في الأحوال فالتلبس فيها أيضا يختلف في العرف فأما في المصادر السيالة فيكفي
الاشتغال بجزء
من أجزائه وأما في غيرها كالسواد والبياض وغيرهما من الصفات الظاهرة والباطنة
فالمعتبر بقاء
نفس الصفات وقد اختلط على بعض المتأخرين واشتبه عليه الامر واحداث مذهبا في
التفصيل فقال
إن إطلاق المشتق باعتبار الماضي حقيقة إن كان اتصاف الذات بالمبدء أكثريا بحيث
يكون عدم
الاتصاف بالمبدء مضمحلا في جنب الاتصاف ولم يكن الذات معرضا عن المبدء
وراغبا عنه سواء كان

المشتق محكوما عليه أو به وسواء طرء الضد الوجودي أو لا لأنهم يطلقون المشتقات على المعنى المذكور
من دون نصب القرينة كالكاتب والخياط والقاري والمتعلم والمعلم ونحوها ولو كان المحل متصفا بال ضد الوجودي كالنوم ونحوه والقول بأن الألفاظ المذكورة ونحوها كلها موضوعة لملكات هذه الأفعال مما يأبى عنه الطبع السليم في أكثر الأمثلة وغير موافق لمعنى مبادئها على ما في كتب اللغة إنتهى وبعد ما حققنا لك لا يخفى عليك ما فيه إذا تحقق ذلك فنقول أن ما جعلوه ثمرة النزاع من مثل كراهة الجلوس تحت الشجرة المثمرة ينبغي التأمل في موضع الثمرة منها فإن المثمرة يجوز أن يكون المبدء فيها هو الملكة فإن للشجرة أيضا يتصور نظير ما يتصور للانسان وعلى هذا فلا يضر عدم وجود الثمرة بالتلبس بالمبدء فيها إلا أن يحصل للشجرة حالة لا يحصل معها الثمرة أصلا بالتجربة ونحوها شبيه النسيان للانسان ويجوز أن يكون هو الحال والحال أيضا يحتمل معنيين أحدهما صيرورته ذا ثمرة مثل اغد البعير والثاني المعنى المعهود الحالي فعليك بالتأمل والتفرقة في كل موضع يرد عليك الباب الأول في الأوامر والنواهي وفيه مقصدان الأول في الأوامر قانون الامر على ما ذكره أكثر الأصوليين هو طلب فعل بالقول استعلاء والأولى اعتبار العلو مع ذلك كما اختاره جماعة و سنشير إليه في آخر المبحث والمراد بالعالي من كان له تفوق يوجب إطاعته عقلا أو شرعا وقيل هو الطلب من العالي وما قيل باشتراكه مع ذلك بين الفعل والشأن وغير ذلك بعيد لعدم تبادرها و المجاز خير من الاشتراك والاستعمال أعم من الحقيقة وظني أن من يقول بأن الامر أعني المركب من أمر حقيقة في الوجوب هو ممن يقول بالقول الأول ولا بد أن يقول به ليناسب تعريفه الاصطلاحي معناه العرفي إذ الاستعلاء ظاهر في الالتزام إذ لا معنى لاظهار العلو في المندوب وادعائه كما لا يخفى و هو الأظهر عندي للتبادر وللآيات والاحبار مثل فليحذر الذين يخالفون إلخ وما منعك

أن تسجد
إذ أمرتك ولولا أن أشق على أمتي لامرتهم بالسواك وقوله صلى الله عليه وآله لبريرة بعد
قولها أتأمرني يا رسول
الله حيث طلب عليه السلام مراجعتها إلى زوجها لا بل إنما أنا شافع فكلما ثبت كونه
أمرا وصدق عليه هذا
المفهوم يستفاد منه الوجوب لان كون المشتقات من هذا المبدء حقيقة في الوجوب
وكون المبدء
أعم منه كما ترى فالوجوب مأخوذ في مفهوم الامر فالتعريف الأول مناسب لمعناه
العرفي المتبادر
منه ومن يقول بعدم إفادته الوجوب ولا يأخذ الوجوب في مفهوم الامر فهو إما ممن
يقول بأن الامر
هو الطلب من العالي لا من حيث أنه مستعمل وقد عرفت بطلانه أو يأخذ الاستعلاء في
مفهوم الندب
أيضا ويجعله أعم من الندب وستعرف بطلانه واحتج من قال بعدم إفادة لفظ الامر
الوجوب بتقسيم

الامر إلى الواجب والندب وهو لا يستلزم كونه حقيقة فيهما إذ لو أريد أن الامر الحقيقي ينقسم فهو غير مسلم وإن أريد الأعم فلا ينفع مع أنه ينقسم إلى ما ليس بحقيقة فيه اتفاقا كالتسخير والتعجيز ونحوهما وكذلك الكلام في قولهم أن المندوب طاعة والطاعة فعل المأمور به فإن الطاعة إما فعل المأمور به الحقيقي أو فعل المندوب لا فعل المأمور به الحقيقي فقط وإن أريد الأعم من المأمور به الحقيقي فلا يجد بهم نفعاً ولما كان العالي قد يطلب الشيء ولكن لا على سبيل الاستعلاء كالمندوب فإنه إرشاد وهداية ولا يلزم فيه اعتبار الاستعلاء فلا بد أن يميز بين أقسام طلبه بالتمييز بين الألفاظ التي يطلب بها حتى يعلم أيها أمر وأيها ندب وإرشاد وقد ظهر لك أن الطلب إذا كان بما يشق من أصل الامر كقوله أمرك بكذا أو أنت مأمور بكذا ونحو ذلك يفيد الوجوب وهو أمر حقيقة وأما إذا كان الطلب من العالي بغير ما يشق من لفظ الامر كالصيغ الموضوعة للطلب مثل إفعل وأخواته ورويد وأخواته فهو الذي جعله الأصوليون أصلاً على حدة ومحل نزاع برأسه فنزاعهم في دلالة هذه الألفاظ على الوجوب يتصور على صور إحديها أن العالي إذا طلب شيئاً بهذا اللفظ يفهم منه الالتزام والحثم الذي يستلزم مخالفته الذم والعقاب الذين هما لازم مخالفة السافل للعالي حين الالتزام حتى يثبت خلافه فيكون حقيقة في ذلك أو مطلق الرجحان أو غير ذلك وثانيتها أن هذه الألفاظ مع قطع النظر عن القائل والقرينة هل تفيد الالتزام والحثم أم لا مثل أن يسمع قائل من وراء الجدار ولم يعرف حال المتكلم والمخاطب فهل يفهم منه الالتزام ثم يعرف الذم واللوم على الترك وعدمهما بعد معرفة حالهما أم لا وثالثتها الصورة بحالها ولكنه هل يفهم منه الالتزام من العالي المستحق تاركه اللوم والعقاب أو لا وبعبارة أخرى يفهم منها أن القائل بها

شخص عال أوجب
الفعل على المخاطب أم لا ومرجع الأولى إلى الثانية إذ الذي ظهر من الصيغة هو مجرد
الحتم والالزام وحصول
الدم والعقاب على الترك إنما هو من لوازم خصوص المقام وعلى هذا فيمكن إجراء
النزاع في الصيغة
إذا صدرت عن السافل والمساوي أيضا فإن طلبهما أيضا قد يكون على سبيل الحتم
واللزوم وقد يكون
غير فلك من المعاني وعلى هذا فما استدل به بعض القائلين بكونها حقيقة في الندب
من أن الفرق
بين الامر والسؤال ليس إلا تفاوت رتبة الطالب فالوجوب شيء زايد والسؤال إنما يدل
على الندب
فكذا الامر فجوابه التحقيقي بعد منع اختصاص الفرق بذلك لما عرفت ثم تسليمه هو
أن النزاع إنما
هو في الصيغة والقائل بكونها للوجوب يقول به في السؤال أيضا يعني به الحتم والالزام
غاية الامر أن حصول
الدم والعقاب ثمة يحصل بالترك بخصوص المقام دون ما نحن فيه والحاصل أن صيغة
إفعل مع قطع
النظر عن القرائن تفيد الوجوب اللغوي وبضمنية المقام يتم الوجوب الاصطلاحي هذا
هو مراد

القائل بكونها حقيقة في الوجوب نعم يمكن الفرق بين الصورتين الأوليين بإمكان المناقشة في الصورة الأولى بأن الدلالة على الالتزام لعله يكون من جهة أنه صدر عن العالي فلا يتم القول بالدلالة على الالتزام لغة في السؤال أيضا ولا يظهر من ذلك حال الصيغة إذا صدرت عن السائل إنها حقيقة فيه أو مجاز فاستدل اللهم في دلالة الصيغة على الوجوب بدم العقلاء على الترك إذا قال السيد لعبده إفعل ولم يفعل كما سيحى ليس على ما ينبغي اللهم إلا أن يجعل النزاع في خصوص الصيغة إذا صدرت عن العالي وهو لا يلائم الجواب المذكور عن دليل القائل بالندب أيضا وأما على الصورة الثالثة فلا يرد السؤال المتقدم أصلا ولا يتمشى الجواب المتقدم قطعا كما لا يخفى والفرق بين الصورتين هو ان حصول الذم والعقاب خارج عن مدلول اللفظ في الصورة الأولى وداخل فيه في الصورة الأخيرة فلا بد أن يكون إفعل مثلا حقيقة في كل من الامر والسؤال والالتماس إذا أراد كل منهم اللزوم والحثم على الصورة الأولى وحقيقة في الامر فقط على الصورة الأخيرة فيكون استعماله في الالتماس والسؤال مجازا والذي يترجح في النظر القاصر هو الصورة الأخيرة وإن لم يساعدها تحرير محل النزاع في كلام كثير منهم واعلم أن ما ذكرناه من الصور الثلاث يجري في لفظ أم ر أيضا والكلام فيه الكلام في الصيغة بعينه ويظهر الثمرة في كون هذا اللفظ من الملتمس والسائل مجازا أو حقيقة أيضا وعليك بالتأمل فيما ذكرنا والتحفظ به فإن كلام القوم ههنا مشوش فرمما وقع الاشتباه بين المادة والصيغة وربما حصل الخلط وعدم التمييز بين الصور المتقدمة والله الهادي قانون اختلاف الأصوليون في صيغة إفعل وما في معناه على أقوال المشهور بين الأصوليين أنه حقيقة في الوجوب لغة وذهب جماعة إلى أنها حقيقة في الندب وقيل بالاشتراك بينهما معنى وعلم الهدى رحمه الله بالاشتراك بينهما لفظا لغة وبكونها حقيقة في الوجوب في

عرف الشارع وتوقف
بعضهم في الوجوب والندب وقيل بالاشتراك بينهما والإباحة لفظا وقيل معنى وهيئنا
مذاهب آخر
ضعيفة والأقرب للأول للتبادر عرفا ويثبت في اللغة والشرع بضميمة أصالة عدم النقل لا
يقال إنا
لا نفهم من الصيغة غير طلب الفعل ولا يخطر ببالنا الترك فضلا عن المنع منه فإن معنى
الوجوب
غيره أمر بسيط إجمالي وهو الطلب الحتمي الخاص ولكنه ينحل عند العقل باجزاء
كسائل المهيات المركبة كالإنسان
والفرس وغيرهما فهذا الطلب البسيط الاجمالي الخاص إذا تحلل عند العقل ينحل إلى
طلب الفعل
مع المنع من الترك فانظر إلى العرف ترى أن السيد إذا قال لعبده إفعل كذا فلم يفعل عد
عاصيا وذمه
العقلاء للترك وإن لم يكن هناك قرينة تدل على الوجوب وما يتوهم من منافاة ذلك
لاستعمال
الشارع إياها متعلقا بأمور كثيرة بعضها واجب وبعضها مندوب مثل قوله إغتسل
للجمعة وللزيارة

وللجنابة ولمس الميت وغير ذلك مدفوع بأنه لا يتصور في ذلك قبح إلا لزوم تأخير
البيان عن وقت
الخطاب سيما فيما له ظاهر وقبحه ممنوع وكون ذلك في كل المواضع موضع الحاجة
سيما موضع معرفة الوجه
واعتماد ان هذا واجب وذلك مندوب أيضا غير ظاهر والحاصل أن الدليل قام على تعيين
الحقيقة

ولا مانع من استعماله في المعنى المجازى وهو عموم المجاز بقرينة من خارج ولا
يجب وجود القرينة في
اللفظ وكذلك استعمال الصيغة في المندوبات فقط بدون قرينة في اللفظ وقد استدل
أيضا بآيات منها
قوله تعالى فليحذر الذين إلخ هدد سبحانه مخالف الامر وحذره من العذاب وهو يفيد
الوجوب وما ذكرنا
هو مدلول السياق لا صيغة ليحذر ليستلزم الدور والمصدر المضاف يفيد العموم حيث
لا عهد فلا يرد

أن الامر لا عموم فيه والعموم الافرادي لا المجموعي ليرد النقص بترك مجموع
المندوبات لكونه معصية و
كل واحد منها على البدلية لا السالبة الكلية بمعنى لا يأتون بشئ من أوامره ليرتفع
بالموجبة الجزئية
فيلزم عدم العقاب على بعضها والأولى أن يقال المراد بالامر الطبيعة الكلية وهو مستلزم
للعوم

لوجودها في ضمن كل فرد وكيف كان فهذه الآية إنما على وجوب الامر الشرعي لا
الوجوب لغة و
أيضا لا تدل على دلالة الصيغة على الوجوب بل الامر وما قيل من أن الامر حقيقة في
الصيغة المخصوصة و
التهديد على مخالفة ما صدق عليه الامر من الصيغ ففيه ما لا يخفى إذ الامر إنما يسلم
صدقه على الصيغة

إذا كان الطلب بها على سبيل الاستعلاء المستلزم للوجوب وأما إذا أريد منها مجرد
الندب أو الارشاد
أو الاذن أو غير ذلك فلا يصدق عليه أنه والحاصل أن قولهم في تعريف الامر مطابقا
لمعناه العرفي
طلب بالقول على سبيل الاستعلاء أو طلب بالقول من العالي يعتبرون في ذلك حيثية
العلو سيما في

التعريف الأول وهو مستلزم للوجوب عرفا ولا ريب أن صيغة إفعال الصادرة عن العالي

ليس يعتبر
فيها الاستعلاء في جميع موارد استعمالها فكيف يقال باستلزام دلالة الامر على الوجوب
دلالة
الصيغة المطلقة عليه حتى يجدي في المواضع الخالية عن القرينة التي هي محط نظر
الأصولي وأيضا فعلى هذا
فلا معنى للنزاع في دلالة صيغة افعل على الوجوب ويكفي في ثبوت ذلك إثبات دلالة
لفظ الامر عليه وهو
كما ترى خلاف ما اتفقت عليه كلمة الأصوليين والتحقيق أن لفظ الامر حقيقة في
الطلب الاستعلائي
على سبيل الوجوب وهو المتبادر منه عرفا وصيغة إفعال كثيرا ما تستعمل في غير هذا
المعنى فكون الامر
حقيقة في الوجوب لا يستلزم كون إفعال حقيقة فيه ولذلك أفردوا البحث في كل منهما
فما اخترناه من
كون الصيغة للوجوب إنما هو للتبادر في الصيغة لا من أجل كونها مصداقا للامر وإن
كنا نقول بكون
الامر أيضا حقيقة في الوجوب لما دللنا عليه سابقا ومما ينادي بذلك قوله صلى الله
عليه وآله لولا أن أشق على أمتي

لامرتهم بالسواك فإن طلبه عليه السلام للسواك بصيغة إفعال في غاية الكثرة وأما ما يقال أنه لا بد من تضمين الاعراض ونحوه ليكون متعلقا بكلمة المجاوزة فهذا لا يدل إلا على التهديد على المخالفة على سبيل الاعراض والتولي وهو يتم إذا كان الامر للندب أيضا ففيه أن ذلك ليس إلا من جهة صحة التركيب النحوي ولا يشترط في ذلك اعتبار التولي كما لا يخفى ومنها قوله تعالى وما منعك أن لا تسجد إذ أمرتك فإن الاستفهام إنكاري لاستحالته على الله وهو يفيد التهديد والتهديد لا يجوز إلا على ترك الواجب وهذه الآية أيضا لا تدل إلا على دلالة الامر على الوجوب بل وخصوص أمر الشارع إلا أن يقال المراد به قوله تعالى اسجدوا قبل هذا وإن المتبادر من التعليل هو كون العلة مخالفة الامر من حيث أنه أمر لا من حيث هو أمره تعالى فتأمل وما يتوهم من أن التهديد لعله من جهة اكتناف الصيغة بقرينة حالية تدل على الوجوب لا من جهة دلالة نفس الصيغة يدفعه أصالة عدمه لا يقال إن هذا إنما يتم لو ثبت اتحاد عرفنا مع عرف الملائكة لان حكاية أحوال كل أهل لسان لآخرين إنما تصح من الحكيم إذا تكلم بما يفيد المطلب من لسان الآخرين ويستعمل حقيقتهم في حقيقتهم ومجازهم في مجازهم وهو ظاهر وما يقال أيضا أن الاستفهام تقريرى لاتمام الحجة فالغرض إقرار إبليس باستكباره وإن المخالفة إنما كانت من جهة الاستكبار حيث قال أنا خير منه وهذا يتم إذا كان الامر للندب أيضا ففيه أن الاستكبار من إبليس لعنه الله ليس على الله بل على آدم عليه السلام فيرجع بالنسبة إلى الله إلى محض المخالفة التبعية الغير المقصودة بالذات المتولدة من المخالفة الحاصلة من الحمية والعصية وهذه شئ ربما يعد من تبعها نفسه في عداد المقصرين فافهم و منها قوله تعالى وإذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذمهم سبحانه على مخالفة الامر واحتمال كون الذم على ترك الامر مشاققة تكذيبا خلافا للظاهر وقوله تعالى بعد ذلك ويل يومئذ الخ لا يدل على

ذلك لجواز ذمهم
على الجهتين إن كانوا المكذبين واختصاص الذم بهم والويل للمكذبين إن كانوا غيرهم
واحتمال
ثبوت القرينة على الوجوب ينفيه الأصل واحتج من قال بكونها حقيقة في النذب بما مر
في القانون السابق
وبقوله صلى الله عليه وآله وإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم فإن الرد إلى مشيتنا
يفيد النذب وفيه أن الاستطاعة
غير المشية بل لعل ذلك يفيد الوجوب مع أن بيان المعنى يشعر بعدم كونها حقيقة في
النذب وإلا لما
احتاج إلى البيان ولو سلم جميع ذلك فإنما يدل على أن أمر الشارع كذلك لا أن الأمر
في اللغة كذا و
الكلام في عدم دلالاته على حكم الصيغة نظير ما مر حجة القول بكونها حقيقة في
الطلب مضافا إلى ما مر
في أوائل القانون مع جوابه أن الحقيقة الواحدة خير من الاشتراك والمجاز لو قيل
بوضعها لكل
منهما على حدة أو لأحدهما فقط وجوابه أن المصير إلى المجاز في النذب لدلالة
الدليل الذي قدمناه وأنه

خير من الاشتراك بينه وبين الوجوب مع أن المجاز لازم على ما ذكروا أيضا إذا استعمل في كل من المعنيين بقيد الخصوصية مع أن لزوم المجاز حينئذ أكثر لان المجاز على المختار مختص بالندب إلا أن يقال بالتساوي من جهة الاستعمال في عموم المجاز على المختار أيضا وهو مجاز شائع لا شذوذ له كما توهمه صاحب المعالم حجة الاشتراك اللفظي بينهما لغة الاستعمال فيهما والأصل فيه الحقيقة وقد عرفت أن الاستعمال أعم منها ونحن قد دللنا على كونها حقيقة في الوجوب فقط وحجة الدلالة على الوجوب شرعا إحتجاج بعض الصحابة على بعض في المسائل بالأوامر المطلقة من غير نكير وإجماع الامامية على ذلك والأول مدفوع بأن الظاهر أن استدلالاتهم من جهة دلالة لغة والأصل عدم طرو وضع جديد والاجماع لو سلم فلا ينفي كونها حقيقة فيه في اللغة أيضا وقد يستدل على ذلك ببعض الآيات والاختبار مثل قوله تعالى ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم فإن امتثال الامر طاعة وترك الطاعة عصيان وفيه منع كلية الكبرى مع أنه لم تم ذلك لتم في الدلالة عليه لغة أيضا ولا اختصاص لذلك بالشرع إذ الواجب ليس إلا ما يعد تاركه عاصيا ومثل قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الامر منكم مضافا إلى الآيات الدالة على مذمة من لم يطعهم مثل من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا ومثل الأخبار الدالة على وجوب إطاعة الأئمة عليهم السلام وإن إطاعتهم مفترضة وهي كثيرة وفيه أن الطاعة هو الانقياد للامر والاذعان بما يحكم إن واجبا فواجب وإن ندبا فندب والحاصل أنا لا نسلم دلالة هذه الآيات والاختبار إلا على عدم جواز المخالفة وهولا يستلزم إيجاب جميع ما طلبوا بصيغة إفعل وما في معناها مع أن الظاهر أن المراد من الاخبار أنهم عليهم السلام أحق بالاتباع من الحجت و الطاغوت وأشياءهما كما قيل والاتباع أعم من المدعى كما لا يخفى حجة التوقف

عدم ثبوت كونها حقيقة
في شئ لان الطريق منحصر في النقل والآحاد منه لا يفيد العلم والمتواتر منه مفقود لان
العادة تقضي
بالاطلاع لمن يبحث ويجتهد وليس فليس والجواب منع اشتراط العلم أولا بل يكفي
الظن ومنع الانحصار
ثانيا لثبوته بما ذكرنا من الأدلة ويظهر حجة الباقيين بملاحظة ما ذكرنا وكذا جوابه تنبيهه
قال
في المعالم يستفاد من تتبع تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام إن
استعمال صيغة
الامر في النذب كان شايعا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ
لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي فيشكل التعلق في إثبات وجوب أمر
بمجرد ورود الامر به عنهم
وتبعه بعض من تأخر عنه كصاحب الذخيرة ويرد عليه أن هذا إنما يصح إذا ثبت
استعمالهم في النذب
بلا قرينة حالية أو لفظية ونفهم إرادة النذب من دليل آخر ولم يثبت وأيضا قد عرفت أن
المجاز

الراجح رجحانه إنما هو مع قطع النظر عن الوضع وأما معه فمساواته مع الحقيقة إلا إذا غلب في

المجاز بحيث يصير وضعاً جديداً فيصير حقيقة في المعنى الثاني وأنى له بإثباته فيما نحن فيه مع أنه لم

يدعه أيضاً والحاصل أن مجرد كثرة الاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب الخروج عن الحقيقة وإن كان

الاستعمال في غاية الكثرة بل وأكثر من استعماله في الحقيقة بكثير ألا ترى أن الألفاظ التي ادعوا صيرورتها

حقائق شرعية في المعاني الشرعية استعمالها في المعاني الشرعية أكثر من اللغوية ومع ذلك يحملها

المنكرون عند التجرد عن القرينة على المعاني اللغوية وهو رحمه الله منهم وكذلك العام مع أنه بلغ في التخصيص

إلى أن قيل ما من عام إلا وقد خص وأيضاً تلك الكثرة إنما حصلت بملاحظة مجموع روايات مجموع

الرواة عن مجموع الأئمة عليهم الصلاة والسلام والذي يضر على سبيل التسليم هو الكثرة بالنسبة إلى

كل واحد واحد فافهم قانون إذا وقع الأمر عقيب الحظر أو في مقام ظنه أو وهمه فاختلف

القائلون بدلالته على الوجوب في كونه حقيقة في الوجوب أو مجازاً في الندب أو الإباحة أو التوقف

أو تابعيتها لما قبل الحظر إذا علق الأمر بزوال علة عروض النهي والأقوى كونه للإباحة بمعنى الرخصة في

الفعل ويلزمه بينا رفع المنع السابق للتبادر بمعنى أرجحيته في النظر من الوجوب إذ ما نقدم من

تقدم الحقيقة على المجاز اتفاقاً إنما هو إذا دار الأمر بين المعنى الحقيقي والمجازي إذا خلا المقام عن قرينة

مرجحة لأحدهما وأما مع القرينة الموجبة للجزم بإرادة المجاز فيقدم المجاز اتفاقاً وكذا مع إفادتها

الظن به مع كون أصل الحقيقة في النظر أيضاً فالمقصود أن ملاحظة المقام والاتفات إلى هذه القرينة

أعني وقوع الصيغة عقيب الحظر يوجب تقديم إرادة المعنى المجازي وهو الإباحة على الحقيقي فيدور

ترجيح المعنى الحقيقي أو المجازي مع القرينة على حصول الترجيح والظهور ولما كان

قرينة الشهرة ليست
من قبيل القرائن الاخر و كانت منضبطة أفردوا الكلام فيها في باب تعارض الأحوال وإلا
فالدوران
والتعارض حاصل في جميع القرائن لكنها غير منضبطة فالترجيح فيها يتفاوت بالنسبة
إلى تفاوت
الناظرين وبالنسبة إلى المقامات فاضبط ذلك ويدل على ذلك أيضا تتبع موارد
الاستعمال
فإنك لو تتبعتها وتأملتها بعين الانصاف تجد ما ذكرنا ولو بقي لك شك في موضع
فألحقه بالغالب
لان الظن يلحق الشئ بالأعم الأغلب وهذه قاعدة نفيسة مبرهن عليها بالعقل والعرف
والشرع قد حرم عن فوايدها من لم يصل إلى حقيقتها وقد أشرنا إليه سابقا أن بعضهم
لاحظ
مثل قول المولى لعبده أخرج من المحبس إلى المكتب ومثل قوله تعالى فإذا انسلخ
الأشهر الحرم فاقتلوا
المشركين ولا تحلقوا رؤوسكم حتى يبلغ الهدى محله وأمر الحائض والنفساء بالصلاة
والصوم بعد رفع

المانع وقال بالوجوب مضافا إلى أن المقتضي وهو الأدلة على دلالتها على الوجوب موجود والمانع منه مفقود لان الإباحة لا تنافي الوجوب وفيه أنا نقول أن المراد من الامر هنا مجرد رفع الحظر لما ذكرنا فلا دلالة فيها على أزيد من ذلك وأما عدم منافاته لثبوت الوجوب فهم مسلم لكن الوجوب ليس من جهة هذا الامر فالمانع عن الدلالة من جهة هذا الامر موجود وأكثرهم قد قرروا هذا الدليل على نهج آخر أضعف وهو أن المقتضي موجود أعني صيغة الامر لما تقدم من الأدلة والمانع لا يصلح للمانعية وهو ما ذكره الخصم من أن الوجوب ضد للحظر ولا يجوز الانتقال منه إليه لان الإباحة أيضا ضد له أقول بل المانع هو قرينة المقام كما بينا ودلالة الأدلة على دلالة مطلق الصيغة على الوجوب لا تنافي عدم دلالتها عليه في خصوص موضع باعتبار القرينة كما في سائر المجازات وأما المثال المذكور والآيات المذكورة فالجواب عنها أن محل النزاع هو ما إذا حظر عن شئ تحريما أو تنزيها ثم أمر به من دون اكتنافه بشئ آخر يخرج عنه عن حقيقة الجنسية أو النوعية والمراد من قولنا أن ما ورد الامر به حينئذ ليس واجبا بل إنما هو أمر مرخص فيه أن الوجوب لا يراد من هذا الامر من حيث هو هذا الامر ولا نمنع من ثبوت الوجوب من موضع آخر فحينئذ نقول مثل قول المولى للعبد بعد نهيه عن الخروج عن المحبس اخرج إلى المكتب خارج عن موضع النزاع فإن الامر ليس بعين ما نهى عنه بل المحذور خروجه من المحبس من حيث هو خروج عن المحبس و المأمور به هو خروجه ذاهبا إلى المكتب ولا يضر هذا بدلالة الامر على الوجوب وأما قوله تعالى فاقتلوا المشركين فهو لرفع الحظر لا غير والوجوب إنما هو لثبوته قبل الحظر وعدم حصول النسخ فيرجع إلى الحكم السابق وهذا ليس من دلالة اقتلوا على الوجوب في شئ وكذلك ترخيص الحائض والنفساء ووجوب الحلق بعد النهي عنه أيضا ثابت بدليل خارجي لأنه أيضا من النسك ولعلك

بالتأمل فيما
ذكرنا تقدر على استخراج أدلة القائلين بالتابعية لما قبله والتوقف والجواب عنها وأما
القائل
بالندب فلعله نظر إلى أن الندب أقرب المجازات للوجوب فإذا انتفى الدلالة عليه ببعض
ما ذكر
فيحمل عليه وأنت بعد ملاحظة ما ذكرنا تقدر على إبطال ذلك أيضا وأما توهم
اختصاص كونها
حقيقة في الإباحة في عرف الشارع فهو ضعيف لعدم الفرق بينه وبين العرف العام
قانون
المشهور أن صيغة إفعال لا تدل إلا على طلب الماهية وقيل تدل على التكرار مدة العمر
ان أمكن عقلا
وشرعا ويكون تركه اثما وقيل على المرة ويظهر من بعضهم أن مراد القائلين بالمرة هو
الدلالة على
المهية المقيدة بالوحدة لا بشرط التكرار ولا عدمه فالزائد على المرة لا يكون امثالا
ولا مخالفة ومن
بعضهم دلالتها على عدم التكرار فتكون الزيادة إثما والقائلون بالماهية أيضا بين مصرح
بحصول

الامتثال لو اتى به ثانيا وثالثا وهكذا فلا إثم على ترك الزيادة على المرة ويحصل الثواب بفعل الزايد
وبين قائل بأن الامتثال إنما يحصل بالمرة ولا معنى للامتثال عقيب الامتثال وحينئذ
فيمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الأول في المرة فلم يكن عقاب كما لم يكن ثواب فينتفي ثمره النزاع
بينهما ويمكن أن يكون من قبيل الاحتمال الثاني فيها فينتفي ثمره النزاع بينهما أيضا وما ذكرنا من الاحتمالين ينشأ
من القول بكون ما لم يرد عليه من الشارع دليل تشريعا حراما كما هو المشهور المحقق وعدمه
والحق هو الأول وعلى هذا فلا يظهر بين القولين في المرة أيضا ثمره والأقرب عندي أنها لا تدل إلا على طلب
الماهية وإن الامتثال إنما يحصل بالمرة الأولى لان الامر يقتضي الاجزاء والآتيان به ثانيا وثالثا تشريع محرم
لكون أحكام الشرع توقيفية موقوفة على التوظيف لنا أن الأوامر وسائر المشتقات مأخوذة من
المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الطبيعة لا بشرط شئ اتفاقا كما صرح به السكاكي
وما قيل من أن اسم الجنس موضوع للماهية مع قيد الوحدة المطلقة فإنما يسلم إذا كان مع التنوين
والوحدة والتكرار مثل سائر صفات الطبيعة قيود خارجة عنها فلا دلالة للفظ الدال على الطبيعة الكلية على
شئ من قيودها لان العام لا يدل على الخاص والهيئة العارضة لهذه المادة لا تفيد مزيد من طلبها
بحكم العرف والتبادر بعنوان الايجاب والالزام كما مر والأصل عدم إرادة شئ آخر معها فما
قيل من أن المادة إن لم تدل على القيد فالهيئة تدل عليه في معرض المنع ومقايسة القائلين بالتكرار
الامر بالنهي بجامع الطلب باطل لأنه في اللغة ومع الفارق لان نفي الحقيقة كما هو مدلول النهي
يقتضي استغراق الأوقاف كما سيحى بخلاف إيجادها والتروك تجامع كل فعل بخلاف تكرار المأمور
به وقولهم بأنه لو لم يكن الدلالة على التكرار لما تكرر الصوم والصلاة مع أنه معارض بالحج مدفوع

بأنه من دليل خارج
كما توضحه كيفية التكرار المقررة واحتجاجهم بأن الامر يستلزم النهي عن الضد
والنهي يفيد دوام
الترك ويلزمه دوام فعل المأمور به فيه منع الاستلزام أولا إن أريد الخاص كما سيجيئ
ومنع استلزام
دوام الترك دوام الفعل ثانيا وفي ضدين لا ثالث لهما كالحركة والسكون لعدم استحالة
ارتفاع
الضدين مطلقا فلا يتم الاطلاق ومنع دلالة النهي على التكرار مطلقا ثالثا كما سيجيئ
ومنع دلالة خصوص
النهي الذي في ضمن الامر على الدوام دائما بل إنما هو تابع للأمران دائما فدائما وإن
في وقت ففي وقت وإن
أريد من الضد العام أعني الترك فيسقط المنعان الأولان ويجيئ عليه الباقي واحتجاج
القائل بالمرّة
بامثال العبد عرفا لو أمره السيد بدخوله الدال فدخل مرة مردود بأن ذلك لعله من جهة
الاتيان
بالطبيعة كما ذكرنا لا لان الامر ظاهر في المرة واعلم أن ما ذكرنا من حصول الثمرة
وعدمها فيما بين

القول بالمرّة والماهية إنّما هو في الاتيان بالافراد متعاقبة وأما لو أوجد أفراداً متعدّدة في آن واحد

مثل أن يقول المأمور بالعتق لعبيده المتعدّدة أنتم أحرار لوجه الله فقبل على القول بالمهية يحصل

الامتثال بالجميع وأما على القول بالمرّة فاما على القول الثاني فيها فيبنى ذلك على جواز اجتماع

الأمر والنهي مع اختلاف الجهة فإن قلنا بجوازه كما هو الأصح فيستخرج المطلق بالقرعة لو احتيج إلى

التعيين ويكون غيره معصية فإن الظاهر أن المراد بالمرّة هو الفرد الواحد لا مجرد كونه في الزمان

الواحد وإن لم نقل بجوازه فلا يحصل الامتثال أصلاً وأما على القول الأول فلا إثم ويستخرج المطلوب

بالقرعة أيضاً هذا وقد ذكرنا أن الأقوى بالنظر إلى هذا القول أيضاً حصول الإثم بقي الكلام في قول من

يصرح بحصول الامتثال بالاتيان ثانياً وهكذا مع قوله بالماهية كصاحب المعالم رحمه الله والتحقيق أنه

إن أراد حصول الامتثال في الجملة أي ولو في ضمن المرّة الأولى فحسن وإلا فنقول أنه لا معنى للامتثال عقيب

الامتثال فإن الامتثال قد حصل بالأولى جزماً وما يتوهم أنه يكون من باب الواجب المخير بين

الواحد والاثنين والأزيد ففيه أنه إن أريد التنجيز المستفاد من العقل في الواجبات العينية فإن

الكلّي المكلف به عينا لا يمكن الاتيان به إلا بإتيان الافراد فيكون الافراد من باب مقدّمة الواجب

والعقل يحكم بجواز الاتيان بأي فرد يتحقق في ضمنه الكلّي فلا ريب أنه مع ذلك يوجب الاتيان بالمرّة

الأولى سقوط الواجب عن ذمّة المكلف فلا يبقى بعد واجب حتى يمكن الاتيان بمقدّمته فضلاً

عن الوجوب وإن أريد التخيير المستفاد من النقل المدلول عليه بهذا الأمر ففيه منع ظاهر مع أنه لا

معنى للتخيير بين فعل الواجب وتركه وليس هذا من باب التخيير بين القصر والاتمام في الأماكن

الأربعة فإنهما حقيقتان مختلفتان ولو بالقصد والنية وجعل الشارع بخلاف ما نحن فيه

بل ليس
من قبيل التسيحة والثلث في الركوع والسجود والركعة فإذا عرفت هذا فيرد على هذا
القائل أيضا
أنه إن كان يقول باتصاف المرة الثانية والثالثة وهكذا بالوجوب فهو قول بالتكرار وإن
كان
يقول بالنذب فمع أنه قول جديد مستلزم لاستعمال اللفظ في معنیه الحقيقي والمجازي
على القول
بكون الصيغة حقيقة في الوجوب وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا من التحقيق تعرف أنه لا
يتم ما نقلناه
أنفا من القول بحصول الامتثال في الجميع على القول بالماهية في صورة الاتيان
بالافراد مجتمعة
أيضا وكذلك تنمة ما نقلناه من البناء على اجتماع الأمر والنهي على القول الثاني في
المرة وغيره
فتأمل حتى يظهر لك حقيقة الأمر تذييب الأمر المعلق على شرط أو صفة يتكرر بتكرر
الشرط والصفة عند القائلين بدلالته على التكرار قولاً واحداً لوجود المقتضي عدم المانع
غاية الأمر

تقليل التكرار بالنسبة إلى الامر المطلق وأما غيرهم فذهبوا إلى أقوال ثالثها دلالة عليه مع فهم العلية
يعني كون الشرط أو الوصف علة فيكون من باب المنصوص العلة والسيد المرتضى رحمه الله هنا أيضا من
المانعين مطلقا لعدم اعتباره المنصوص العلة مطلقا وسيجيئ إنشاء الله تعالى أن الحق حجيتها فالأقرب إذا
التفصيل وتحرير المقام إن كل ما دل على العموم من أدوات الشرط مثل كلما ومهما ونحوهما فلا ينبغي
التأمل في تكرار الام بتكرر الشرط وأما ما لم يدل على العموم مثل إن وإذا فلا يفيد التكرار أصلا إلا أن
يقال بحملها على العموم لوقوعها في كلام الحكيم وكون الشرط لغوا لولاه وأما الصفة فهي أيضا لما لم
تدل على العلية على ما هو التحقيق كما سيجيئ إنشاء الله تعالى بل فيها إشعار بالعلية والمعتبر هو العلة
الثابتة كما صرحوا به فلا اعتبار بها أيضا وأما إذا فهم العلية الثابتة بمعونة الخارج فيفيد العموم و
التكرار بتكرر العلة سواء كان في الشرط أو الصفة مثل الزانية والزاني فاجلدوا وإن زنى فاجلدوا
ونحوهما واحتج القائلون بالتكرار مطلقا بالاستقراء فإن قوله تعالى وإذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وإن كنتم جنبا فاطهروا وإن لم تجدوا ماء فتيمموا والزانية والزاني فاجلدوا والسارق والسارقة
فاقطعوا إلى غير ذلك من الآيات والاحبار يتكرر الامر فيها بتكرر الشرط فكذا فيما يحصل الشك إلحاقا
بالغالب وفيه أن حملة على التكرار فيما ذكر انما هو لأجل فهم العلية وهو مسلم عندنا واحتج النافي بمثل
إن دخلت السوق فاشتر اللحم أو أعط هذا درهما إن دخل الدار فلا يفهم منه التكرار وفيه أن
ذلك لعدم فهم العلية وذلك لا يستلزم الاطراد وقيل أن ذلك للقرينة فإن من قال لعبد إذا
شبعت فاحمد الله فهم منه التكرار وهو مقلوب عليه بل ذلك أيضا لفهم الغلبة قانون لا دلالة
لصيغة الامر على وجوب الفور كما ذهب إليه جماعة وليست مشتركة بينه وبين جواز

التراخي كما
ذهب إليه الشهيد رحمه الله بل هي لطلب الماهية وأيهما حصل حصل الامتثال كما
ذهب إليه جماعة من المحققين
وأما القول بتعيين التراخي فلم نقف على مصرح به لنا نظير ما مر في القانون السابق
واستدلال
القائلين بالفور بمذمة العبد إذا أخرج في السقي عند قول مولاه اسقني مدفوع بأنه للقرينة
ولا نزاع
فيه مثل استدلالهم بدم إبليس لعنه الله على تركه السجود بقوله تعالى ما منعك أن لا
تسجد إذ أمرتك
مع إمكان أن يعتذر بعدم دلالة الامر على الفور لان الفاء في قوله فقعدوا يفيد التوقيت
فلم يثبت
دلالتها على الفور وإن الذم لعله من جهة الاستكبار وأيضا ينافيه قوله خلقتني من نار
وخلقتني
من طين لأنه كاشف عن الاعراض أولا وأما استدلالهم بأنه لو جاز التأخير لجاز إلى
وقت معين
وإلا لزم أن يجوز إلى آخر وقت الامكان وهو مجهول وتكليف المكلف بعدم التأخير
عن وقت

لا يعلمه تكليف بالمحال ولا دلالة في الصيغة على وقت معين فأجيب عنه مرة بأنا
نجوز التأخير إلى
حصول ظن الموت وهو ممكن الحصول غالبا كساير الواجبات الممتدة بامتداد العمر
ومرة بالنقض
بصورة التصريح بجواز التأخير وأخرى بأن جواز التأخير لا يستلزم وجوبه فالامثال
ممكن وأورد
عليه أن هذا وإن كان يرفع تكليف المحال إلا أنه يلتزم بوجوب الفور في العمل
لتحصيل براءة
الذمة وإن لم يثبت كونه مدلول الصيغة لغة إذ جواز التأخير حينئذ مشروط بمعرفة لا
يمكن تلك المعرفة
فينحصر الامثال بالمبادرة فيجب الفور ورد بان جواز التأخير ليس بمشروط بمعرفة
المكلف بآخر
أزمنة الامكان بل إنما يتوقف على عدم كونه آخر أزمنة الامكان والموقوف على معرفة
آخر أزمنة
الامكان إنما هو العلم بجواز التأخير لا نفس الجواز فإن الجواز في نفس الامر لا
يتوقف على العلم بالجواز
بل يكفي فيه عدم العلم بالمنع على ما يقتضيه أصالة الإباحة وعلى هذا فيصير مال كلام
المجيب تسليم
أنه يجب عدم تأخير الفعل عن آخر أزمنة الامكان ويمكن تحصيل البراءة بالمبادرة مع
عدم لزوم
وجوب المبادرة فلو بادر فيخرج عن عهدة التكليف ولو لم يبادر وفعله ثانيا فكذا
وهكذا ولو
لم يفعل حتى خرج الوقت فيصير آثما فلم يلزم من ذلك فور ولا خروج الواجب عن
الوجوب وتوهم
كون البدار مقدمة للواجب أعني عدم تأخير الفعل من آخر أزمنة الامكان مدفوع بمنع
التوقف
نعم إنما يتوقف حصول العلم بعدم تأخيره مع آخر أزمنة الامكان في أول زمان
التكليف بذلك
ووجوبه ممنوع وما يقال من أن تحصيل البراءة اليقينية المسببة عن شغل الذمة يقينا
يستلزم الفور
لامكان أن يفاجاه الموت في الجزء الثاني من الوقت فضلا عن غيره فيأثم بالترك فهو
ممنوع مثل
سائر الواجبات الموسعة أو الممتدة بامتداد العمر فإن غاية الامر وجوب تحصيل اليقين

بالمأمور
به وأما وجوبه فورا فيحتاج إلى الدليل نعم يتم ذلك على القول بوجوب الاحتياط مع
احتمال وجوب
الفور اما باشرطه في الصحة أو في مجرد حصول الاثم وهو ممنوع وكيف كان فهذا
الدليل مع
تمامه لا يدل على كون الصيغة للفور بل يدل على وجوب العمل بالفور من الخارج
واستدلوا
أيضا بالاستقراء فإن مقتضى النسب الخبرية مثل زيد قائم وعمرو عالم والانشائية كأنت
طالق
وهو حر قصد الحال فكذا الامر إلحاقا له بالأعم الأغلب وظنه بعضهم قياسا ورده بأن
القياس
غير جازم سيما في اللغة وسيما مع الفارق فإن الامر لا يمكن توجيهه إلى الحال
لاستحالة طلب الحاصل
بل إلى الاستقبال وهو إما الأقرب إلى الحال المعبر عنه بالفور أو ما بعده فلا يتعين
الأول إلا
بدليل ورد بعدم إرادة الحال الحقيقي والحال العرفي متحقق في الامر أيضا والكلام في
الاستفهام

نظير الكلام في الامر فإن التفهيم لا يمكن في آن الاستفهام وكذلك النهي وفيه أن ذلك يستلزم تفاوت مدلولات المواد المستقرئة فيها إذ الفرق واضح بين هو حر وهي طالق وبين الاستفهام والقدر المشترك لا يثبت المطلق إلا أن يقال أن المعلوم من هذه المواد إرادة أحد المعنيين اما حصول مدلولها مقارنا لحصولها أو في الآن المتصل بها ولما لم يكن الأول في الامر فتعين الثاني و التحقيق مطلوب المستدل إن كان حصل له من الاستقراء إن النسب الخبرية والانشائية الصادرة عن المتكلم حاصلة في الحال الحاضر فهو لا يجديه لأنه لا إشكال في أن النسبة الانشائية في الامر وهي الطلب القائم بنفس المتكلم حاصلة في الحال فلا يمكن النزاع فيه وإن كان إن مفاد تلك الجمل ومدلولاتها حاصلة في الحال كقيام زيد وعلم عمرو وطلاق هند وحرية بلال فهو مع أنه منقوض بمثل كان زيد قائما وعمرو سوف يجيء وموقوف على كون المشتق حقيقة في الحال المقابل للاستقبال لا حال التلبس كائنا ما كان وقد عرفت أن التحقيق خلافه لا يمكن الوثوق على مثل هذا الاستقراء في إثبات اللغة وهناك طريق آخر يمكن إثبات المطلق به وهو ان النحاة ذكروا أن الامر للحال وغرضهم من اقتران معنى الفعل بأحد الأزمنة هو المعنى الحداثي وإن شئت قلت انتسابه إلى الفاعل مقترن بأحد الأزمنة وأما نسبة المتكلم فكلها واقعة في حال التكلم فعلى هذا إذا انضم إلى ذلك أصالة عدم النقل فيثبت كونها للحال لغة فيثبت الفور ولكنه مدفوع بأن كلام النحاة مع أنه لم يثبت اتفاقهم على ذلك يضعفه خلاف علماء الأصول والبيان فالظاهر إن نظرهم إلى الأغلب من إمكان حصول الطبيعة في الحال والحاصل أن الامر مأخوذ من المضارع ولا فرق بينهما في الاشتراك بين الحال والاستقبال وقد استدلوا أيضا بقوله تعالى وسارعوا إلى مغفرة من ربكم الآية وبقوله تعالى فاستبقوا

الخيرات الآتية بتقريب أن المراد من المغفرة سببها لاستحالة المسارعة إلى فعل الله
وفعل المأمور به
سبب إذ قد يكون بعض الواجبات سببا لإزالة الذنوب كما ورد في الصلوات الخمس
والحج وغيرهما
سيما على القول بالاحباط كما هو الحق ويثبت في الباقي بعدم القول بالفصل فلا يرد
أن سبب المغفرة
إنما هو التوبة وهو فوري اتفاقا ولا حاجة إلى الاستدلال ولا يتم المطلوب بعدم القول
بالفصل
أيضا لاتفاق الفريقين فيه وكذا لا يرد على إرادة فعل المأمور به بناء على الاحباط أن
هذا إنما يتم فيما
حصل الذنب فلا يعم جميع الأوامر وأما ما يقال من أن بعض المستحبات مما ورد
كونه سببا
للمغفرة فلا بد من حمل الامر على الاستحباب ففيه أن العام يخصص والمطلق يقيد
والتخصيص والتقييد
أولى من غيرهما من المجازات وكذلك الكلام في قوله تعالى فاستبقوا الخيرات وقد
يجاب عن الآيتين

بالحمل على الاستحباب لمنافاة مدلول الهيئة للمادة لو حملت على الوجوب لعدم إطلاق المسارعة والاستباق
عرفا الا على الموسع فالحكم بوجوب الفور إثبات للتضييق والآتيان بالمضييق عرفا ليس
بمسارعة
واستباق فإن المأمور بصوم رمضان إذا صام فيه لا يقال أنه مسارع وفيه أنه كما يمكن
تحقيق المسارعة
عرفا بملاحظة الوسعة في زمان الرخصة كذلك يمكن تحققها بملاحظة الوسعة في
زمان الصحة فعلى
القول بالصحة في صورة التأخير في الفوري يصدق عرفا المسارعة بإتيانه في أول زمان
الصحة كما
يقال لمن حج في العام الأول من الاستطاعة أنه سارع في حجه وكذلك لمن عجل في
أداء دينه حين القدرة
ومطالبة الداين وهذا واضح مع أن قابلية الأوامر المطلقة للتوسعة يكفي في صدق
المسارعة عرفا ولا
يلزم ثبوتها بالفعل بالتحقيق في الجواب بعد منع نهوض هذا الاستدلال على إثبات
الفور لغة وعرفا
بل ولا شرعا أن الآيتين لو سلم ظهورهما في الوجوب مع ملاحظة هذه المذكورات
فهو ظهور وما
ذكرنا من التبادر في الماهية في الأوامر المطلقة ظهور ولا ريب أن هذا أقوى منه
فيحمل الآتيان على الاستحباب
فكيف ولا ظهور في آية المسارعة أصلا فإن الامر بالمسارعة إلى سبب المغفرة كما
هو مناط الاستدلال
لا يفيد إلا وجوب المسارعة إلى السبب في الجملة فإذا تعدد الأسباب كما فيما نحن
فيه فإن أحد
الأسباب فيه التوبة التي فوريتها مجمع عليها فلا يفيد إلا فورية أحدها وهو لا يستلزم
المطلوب كما
لا يخفى واحتج السيد رحمه الله بالاستعمال وإن الأصل فيه الحقيقة ويحسن الاستفهام
ولا يحسن إلا مع
الاحتمال في اللفظ وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة وتبادر الماهية لا بشرط ينفي
غيرها وإن الاستفهام
يحسن على القول بالماهية أيضا احتياطا عن أن يكون مراد الامر بعض الافراد مجازا
لشيوع استعمال الكلي
في الفرد مجازا وذلك لا يدل على عدم انفهام الماهية مستقلة ووجوب التوقف حتى

يثبت الاشتراك
بل إنما ذلك لرجحان الاحتياط ولذلك يصح التخيير في الجواب مع عدم ارتكاب
خلاف الظاهر خلافا
لصورة الاشتراك فإنه إما لا يجوز كما اخترناه وحققناه سابقا أو يجوز مجازا ثم أن
الفور على القول
به تحديده موكول إلى العرف ويتفاوت بتفاوت المأمور به ونحوه كالسفر القريب الغير
المحتاج إلى زمان
معتد به للتهيؤ والبعيد المحتاج إليه إن لم نقل بأن الكلام في المجرد عن القرائن وهذه
الأمور قرائن
لجواز التأخير (والمهلة)؟ فتأمل تذييب اختلف القائلون بكون الامر الامر للفور في
ثبوت التكليف
على من ترك الامتثال فورا في الزمان المتأخر وعدمه وفرعوا الكلام فيه على معنى إفعال
هل هو إفعال
في الزمان الثاني إن لم تفعل ففي الثالث وهكذا أو معناه إفعال في الزمان الثاني مع
السكوت عما
بعده واما كون المعنى عدم الفعل في الزمان المتأخر فلم نقف على مصرح به قيل وهذا
الكلام غير

مفيد والفائدة في بيان صحة المبنى والتحقيق أن أدله القول بالفور على تسليمها صنفان منها ما يدل على أن الصيغة بنفسها دالة على الفور منها ما يدل على وجوب المبادرة بالامتنان كآية المسارعة و الاستباق فمن اعتمد على الأول فيلزمه القول بالسقوط لصيرورته من باب الموقت ومن اعتمد

على الثاني فيلزمه القول بالثبوت لاطلاق أصل الامر ورده بعض المحققين بمنع صيرورته كالموقت

على الأول لاحتمال إرادة التعجيل بالمأمور به فإن لم يفعل التعجيل أيضا في الزمان الثاني وهكذا

ومنع عدم وجوب الموقت مع فوات الوقت على تقدير تسليم كونه من قبيله وبأن وجوب الفور إن

اقتضى التوقيت وخصوصية الزمان المعين فلا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة أو من

الخارج كما إذا ثبت التوقيت من دليل خارج في الموقت فإن من يقول بفوات الموقت بفوات وقته

لا يفرق بين ما ثبت التوقيت من خارج أم لا فالأولى تفريع المسألة على أن التكليف بالموقت هل

هو تكليف واحد أو تكليفان وهل ينتفي المقيد بانتفاء القيد أم لا كما ذكروا في مسألة تبعية القضاء

للأداء وعدمها أقول والظاهر من الصيغة على القول بدالاتها بنفسها على الفور هو الوجوب في أول

الوقت لا ما ذكره والظاهر هو الحجة وهو تكليف واحد والحق أن المقيد ينتفي بانتفاء القيد فلا يبقى

تكليف مع أن الأصل عدمه ولا يجب التنصيص بالتوقيت وثبوت وجوب الموقت بعد فوات الوقت

خلاف التحقيق لأن الجنس لا بقاء له بعد انتفاء الفصل كما حقق في محله فالحق أن القضاء في الموقت إنما

هو بفرض جديد وما ذكر أنه لا يتفاوت الامر بين ما ثبت وجوبه من الصيغة أو من الخارج ففيه أن في

الثاني تكليفين فالأول لا ينتفي بانتفاء الثاني بخلاف الأول لأنه تكليف واحد وقياسه بالموقت قياس

مع الفارق إذ ربما يفهم من الموقت عدم الوجوب بعد الوقت أيضا ويسلم المساواة لو

كان معنى
الموقت مجرد الوجوب في الوقت وبالجملة عدم الحكم أما من جهة عدم الدليل عليه
أو من جهة الدليل
على عدم والظاهر أن الموقت من الثاني وما يثبت فيه الفور من دليل خارج من الأول
ولذلك ترى
الأصوليين نازعوا في حجية مفهوم الزمان وعدمها ومعنى حجية المفهوم المخالف هو
كون اللفظ ذا
دلالتين منطوقية ومفهومية متخالفتين في النفي والاثبات فافهم ذلك وانتظر لزيادة
توضيح في مباحث
المفاهيم قانون اختلف الأصوليون في أن الامر بالشئ هل يقتضي إيجاب مقدماته مطلقا
أم لا على أقوال ثالثها اقتضاء الايجاب في السبب دون غيره ورابعها في الشرط الشرعي
دون غيره و
تحقيق هذا الأصل يقتضي تمهيد مقدمات الأولى أن الواجب كما أنه ينقسم باعتبار
المكلف
إلى العيني والكفائي وباعتبار المكلف به إلى العيني والتخييري وباعتبار الوقت إلى
الموسع والمضيق

وباعتبار المطلوبة بالذات وعدمها إلى النفسي والغيري وباعتبار تعلق الخطاب به بالأصالة وعدمه إلى الأصلي والتبعي وغير ذلك فكذا ينقسم باعتبار مقدماته إلى المطلق والمشروط وقد يطلق عليه المقيد وتسمية الثاني بالواجب مجاز في الحقيقة تسميته باسم ما يؤل إليه ولذلك لم نقيد الامر في صدر المبحث بالمطلق مع كون المبحث مختصا بمقدماته والواجب المطلق هو ما لا يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده وإن كان في العادة أو في نظر الامر والمقيد ما يتوقف وجوبه على ما يتوقف عليه وجوده كذلك الثانية إن الامر المطلق حقيقة في الواجب المطلق على الأصح للتبادر واستحقاق العبد التارك للامثال المعتذر بأن أمر المولى لعله كان مشروطا بشرط للذم ولأصالة عدم التقييد ويظهر من السيد المرتضى رحمه الله القول بالاشتراك فيلزمه التوقف حتى يظهر من الخارج ودليله الاستعمال و الجواب أن الاستعمال أعم من الحقيقة نعم استثنى السيد الواجب بالنسبة إلى السبب فقال بكونه مطلقا بالنسبة إليه مطلقا لعدم إمكان الاشتراط لعدم انفكاك المسبب عن السبب وستعرف الكلام فيه الثالثة ما يتوقف عليه الواجب إما سبب أو شرط والسبب هو ما يلزم من وجوده وجود الشيء ومن عدمه عدمه لذاته فخرج الشرط والمانع فإن الشرط هو ما يلزم من عدمه عدم المشروط ولا يلزم من وجوده وجوده والمانع ما لا يلزم من عدمه عدم شيء بل يلزم من وجوده عدم شيء وأما التقييد بقولنا لذاته احتراز عن مقارنة وجود السبب عدم الشرط أو وجود المانع فلا يلزم الوجود أو قيام سبب آخر حالة عدم الأول مقامه فلا يلزم عدمه ويدخل في الشرط جميع العلل الناقصة من المقدمات العقلية والعادية والشرعية والسبب والشرط قد يلاحظان بالنسبة إلى الحكم الشرعي فيكونان من الأحكام الوضعية وقد يلاحظان بالنسبة إلى موضوع الحكم ولا يتوقفان على وضع الشارع حينئذ وإن كان قد

يكون بوضعه و كلامنا
انما هو في الثاني وعبارة أخرى إنما الكلام في مقدمات الواجب لا في مقدمات
الوجوب و كل منهما إما
شرعي أو عقلي أو عادي فالسبب الشرعي كالصيغة بالنسبة إلى العتق الواجب والوضوء
والغسل بالنسبة
إلى الطهارة عن الحدث والغسل بالنسبة إلى إزالة الخبث والعقلي كالنظر المحصل
للعلم الواجب والعادي
كجز الرقبة في القتل الواجب والشرط الشرعي كالوضوء بالنسبة إلى الصلاة والعقلي
كترك الأضداد في الاتيان
بالمأمور به والعادي كغسل شئ من العضد لغسل اليد في الوضوء وشاع التمثيل لذلك
بأمر المولى عبده
بالكون على السطح فالسلم ونصبه من الشروط والصعود سبب إذا عرفت هذا يظهر لك
أن ما يستفاد
من بعض الكلمات أن السبب هو ما يستحيل انفكاكه عن المسبب مطلقا مساوقا للعلة
التامة والجزء
لا خير منها ليس كما ينبغي وخلاف ما صرحوا به في الكتب الأصولية ثم أن مقدمة
الواجب تنقسم إلى

ما يتوقف عليها وجوده كما مر أو يتوقف عليها صحته كالطهارة للصلاة على القول
بكون العبادات
أسامي للأعم أو يتوقف عليها العلم بوجوده لتوقف العلم بالآتيان بالصلاة إلى القبلة عند
اشتباها
على الآتيان بأكثر من صلاة ولو اعتبرنا كون الواجب هو تحصيل العلم فيكون هذا
أيضا مقدمة للوجود
وأیضا المقدمة إما تكون فعلا أو تركا ومن المقدمات الفعلية تكرار نفس الواجب
كالصلاة إلى أكثر
من جانب وفي أكثر من ثوب عند اشتباه القبلة والثوب الطاهر ومن المقدمات التركبية
ترك
الانائين المشتبهين ونظيره من الشبهة المحصورة الرابعة الواجب بالنسبة إلى كل مقدمة
غير
مقدورة مشروط فتقيد كثير من الأصوليين المقدمات بالمقدورة ههنا لا وجه له إلا
توضيح هذا المعنى
وإلا فليس مقدمات الواجب المشروط مما يتنازع في وجوبها بل عدم وجوبها مجمع
عليه والمقدورية
أعم من المقدورية بالذات أو بواسطة فالأفعال التوليدية كلها مقدورة إذا حصل القدرة
على
المباشرة واعلم أن الاطلاق والتقييد للواجبات إضافية بالنسبة إلى المقدمات فقد يكون
الشيء
واجبا مطلقا بالنسبة إلى مقدمة ومشروطا بالنسبة إلى أخرى الخامسة قد يقال الواجب
المطلق
ويراد منه الاطلاق بالنسبة إلى اللفظ وقد يضاف إلى ذلك اقتضاء الحكمة والعدل ذلك
أيضا وإلا لزم
التكليف بالمحال وهذا أخص من الأول وأيضا النزاع في وجوب مقدمات الواجب
يجري في ما
يثبت وجوب الواجب من غير لفظ إفعال وما في معناه أيضا كالأجماع والعقل وغيرهما
وإن كان سياق
الاستدلال بتفاوت في بعض المواد السادسة الوجوب المتنازع فيه هو الوجوب الشرعي
لان
الوجوب العقلي بمعنى توقف الواجب عليه وأنه لا بد منها في الامتثال مما لا ريب فيه
ذو مسكة و
المراد من الوجوب الشرعي هو الأصلي الذي حصل من اللفظ وثبت من الخطاب قصدا

وبالجمله النزاع
في أن الخطاب بالكون على السطح هل هو تكليف واحد وخطاب بشيء واحد أو
تكليفات وخطاب
بأمور أحدها الكون والثاني نصب السلم والتدرج بكل درجة درجة وغيرهما ويظهر
الثمره فيما لو
وجب عليه واجب بالنذر واليمين ونحوهما وفي ثبوت العقاب والثواب على ترك كل
من المقدمات
وفعلها وربما يقال أن القائل بوجوب المقدمه أيضا لا يقول بترتب الثواب والعقاب على
فعل
المقدمات وتركها بل الثمره تظهر في جواز الاجتماع مع الحرمة فلو كانت المقدمه
واجبه شرعا فلا يجوز
أن يجتمع مع الحرام وفيه مع أنه خلاف ما صرح به بعضهم ان وجوب المقدمه من
باب التوصل و
الواجب التوصل يجمع مع الحرام غاية الامر عدم الثواب حينئذ وأما البطلان فلا نعم
يمكن ذلك فيما لو
كانت المقدمه أيضا من العبادات التوقيفيه كالوضوء والغسل ولا ريب أن ذلك حينئذ
إنما هو من

جهة كونها مطلوبة بالذات مع جهالة علة تخصيصها باشتراط الواجب بها وتوقفه عليها
لا من جهة

الوجوب الحاصل من إيجاب ذي المقدمة فإن الواجب قد يجتمع
فيه التوصيلية والتوقيفية بالاعتبارين ومما يؤيد ما ذكرنا من أنهم يقولون بثبوت العقاب
استدلّاهم في دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد بأن ترك الضد واجب من باب
المقدمة فيكون

فعله حراما فثبت حرمة الضد ويترتب عليه أحكامه من الفساد وغيره فإن القائل بأن
الامر

بالشئ يقتضي النهي عن الضد ليس مراده طلب الترك التبعي كما سنحققه بل مراده
الخطاب الأصلي و

وجه التأييد إن النهي المستلزم للفساد ليس إلا ما كان فاعله معاقبا السابعة دلالة الالتزام
إما لفظية وإما عقلية واللفظية على قسمين إما بين بالمعنى الأخص كدلالة صيغة إفعال
على الحتم والالزام

عند من يدعي التبادر فيه كما هو الحق والمراد به دلالة اللفظ عليه وكونه مقصودا
للفظ أيضا واما

بين بالمعنى الأعم كدلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد العام بمعنى الترك فبعد
التأمل في الطرفين والنسبة

بينهما يعرف كون ذلك مقصود المتكلم أيضا بذلك الخطاب وأما العقلية فهو أن
يحكم العقل بعد

التأمل في الخطاب وفي شئ آخر كون ذلك الشئ لازما مرادا عند المتكلم وإن لم يدل
عليه ذلك الخطاب

بالوضع ولم يقصده المتكلم أيضا بذلك الخطاب بل ولم يستشعر به أيضا كوجوب
المقدمة على ما سنحققه

ودلالة الآيتين على أقل الحمل ونحو ذلك فهذا الحكم وإن كان انما حصل من العقل
لكن حصل بواسطة

خطاب الشرع ويقال لذلك أنه خطاب حصل بتبعية الخطاب الشرعي وإن كان الحاكم
باللزوم

هو العقل ولا يخفى أن هذه الدلالة معتبرة أيضا محكمة في المسائل سواء كان من
أحكام الوضع

كأقل الحمل المستفاد من الآيتين أو من أحكام الطلب وأما الوجوب المذكور أي
وجوب المقدمة

فلما كان هو أيضا تبعا كأصل الخطاب به بمعنى أنه لازم لأجل التوصل إلى ذي
المقدمة وحكمه حكم

الخطابات الأصلية التوصلية كانقاذ الغريق واطفاء الحريق وغسل الثوب النجس للصلاة
فلم يحكم
بكونه واجبا أصليا ولم يثبت له أحكام الواجب الأصلي الذاتي فلا عقاب عليه لعدم
ثبوت العقاب
على الخطاب التبعية كما سنشير إليه ويجمع مع الحرام لأجل كونه توصليا نظير
الانقاذ والغسل الواجبين
لاستخلاص النفس المحترمة والصلاة في الثوب الطاهر ولذلك يحصل المطلق بالحرام
أيضا بل بفعل
الغير أيضا فيرجع هذه الدلالة أيضا إلى البين بالمعنى الأعم لكن بالنسبة إلى المأمور به
لا الأمر نظير
توابع الماهية في الوجود وغاياتها وأما القائل بوجوب المقدمة فلا بد أن يقول بوجوب
آخر غير
الوجوب التوصلية ويقول بكونه مستفادا من الخطاب الأصلي وإلا فلا معنى للثمرات
التي أخذوها

لمحل النزاع فلا بد لهم من القول بأنها واجبة في حد ذاتها أيضا كما أنها واجبة
الموصول إلى الغير ليرتب
عليه عدم الاجتماع مع الحرام وأن يكون بالخطاب الأصلي ليرتب العقاب عليه وأنى
لهم بإثباتها ثم إن
هيهنا معنى آخر للاستلزام العقلي وهو أن العقل يحكم بوجود المقدمة عند وجوب
ذي المقدمة يعني
أن وجوب أصل الفعل يحصل من الأمر ووجوب مقدمته يحصل من العقل وهو من أدلة
الشرع فهيهنا
خطابان أصليان للشارع تعالى أحدهما بلسان الرسول الظاهر وثانيهما بلسان الرسول
الباطن وإلى
هذا ينظر استدلالهم الآتي على إثبات وجوب مطلق المقدمة وأنت خبير بأن ذلك لا يتم
حين انفراد
كل منهما عن الآخر حتى يثبت الوجوب الذاتي للمقدمة فتأمل ولعلنا نتكلم بعض
الكلام في تنميم هذا المراد
في مباحث المفهوم والمنطوق الثامنة قد أشرنا أن وجوب المقدمة من التوصليات و
المراد بالواجب التوصلي هو ما علم أن المراد به الوصول إلى الغير وليس هو مطلوباً في
ذاته ولذلك يسقط
وجوب الامتثال به بفعل الغير أيضا كغسل الثوب النجس للصلاة وبالآتيان به على
الوجه المنهي عنه كالغسل
بالماء المغصوب ونحو ذلك وهذا هو السر في عدم اشتراط النية فيها دون الواجبات
التي لم يحصل العلم
بانحصار الحكمة منها في شئ أو علم أن المراد منها تكميل النفس ورفع الدرجة
وحصول التقريب فإنها لا
تصح بدون النية (ابد)؟ حصول الامتثال عرفاً إلا بقصد إطاعة الأمر إذا عرفت هذا فاعلم
أن المقدمة لا ينحصر
فيما كان مقدوراً للمكلف أو فيما أتى به أو فيما تفتنه وكان مستشعراً به وقد ذكرنا
سابقاً ان الواجب
بالنسبة إلى المقدمات الغير المقدورة مشروط وكلامنا هنا في مقدمات الواجب المطلق
لكن لا بد
أن يعلم أنه قد يكون الغير المقدور مسقطاً عن المقدور وفعل الغير نائباً عن فعل
المكلف وما لا يتفتنه
ولا يستشعر به أيضا من المقدمات فإن من وجب عليه السعي في تحصيل الماء للوضوء
إن فاجأه من أعطاه

الماء فسقط عنه ذلك السعي ويكون فعل الغير نائبا عن فعله فالمقدمة هو القدر
المشترك بين المقدور
وغيره والقدر المشترك بينهما مقدور وثمره النزاع إنما تحصل فيما كان مقدورا
للمكلف وفعله
فالقائل بوجوب المقدمة إنما يقول بوجوب القدر المشترك والكلام في حصول الثواب
وعدمه بالنسبة
إلى مثل هذه المقدمة هو الكلام في مثل حصوله على غسل الغير ثوبه من دون إطلاعه
نعم يثاب على
نيته لو نوى ذلك ثم ناب عنه فعل الغير فظهر من جميع ذلك أن الواجب قد يكون
مطلقا وإن
كان مقدمته قدر المشترك بين المقدور وغير المقدور فليكن على ذكر (هناك)؟ إذا
تمهد هذا لك
فنقول القول بالوجوب مطلقا لأكثر الأصوليين وبعدهم مطلقا نقله البيضاوي في المنهاج
عن
بعض الأصوليين والشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد وبوجوب الشرط الشرعي
لابن الحاجب و

بوجوب السبب دون غيره للواقفية ونسبه جماعة إلى السيد رحمه الله وهو وهم لأنه جعل الواجب بالنسبة إلى السبب مطلقا وبالنسبة إلى غيره محتملا للاطلاق والتقييد فيحكم بوجوب السبب مطلقا لعدم احتمال التقييد ويتوقف في غير الاحتمال كون الوجوب مقيدا بالنسبة إليه وهذا بعينه قول المشهور في مقدمات الواجب المطلق والأقرب عندي عدم الوجوب مطلقا لنا الأصل وعدم دلالة الامر عليه بإحدى من الدلالات اما المطابقة والتضمن فظاهر وأما الالتزام فلانتفاء اللزوم البين وأما الغير البين فهو أيضا منتف بالنسبة إلى دلالة اللفظ إذ لا يقال بعد ملاحظة الخطاب والمقدمة والنسبة بينهما أن هيهنا خطابين وتكليفين كما هو واضح ولذلك يحكم أهل العرف بأن من أتى بالمأمور به امثلا امثالا واحدا وإن أتى بمقدمات لا تحصى وكذا لو ترك المأمور به لا يحكم إلا بعصيان واحد ولا يحكم العقل والعرف بترتب المذمة والعقاب على ترك المقدمة في نفسها إذ المذمة والعقاب أما لقبحه أو لحصول العصيان بتركها ولا يستحيل العقل كون ترك شئ قبيحا بالذات ولا يكون ترك مقدمته قبيحا بالذات وحصول العصيان يدفعه فهم العرف كما بينا نعم يمكن القول باستلزام الخطاب لإرادتها حتما بالتبع بمعنى أنه لا يرضى بترك مقدمة ولا يجوز تصريح الامر بعدم مطلوبيتها للزوم التناقض من باب دلالة الإشارة ولا يستلزم استفادة شئ من الخطاب كونه مقصودا للامر مشعورا به له حتى يقال أنه ربما نأمر بشئ ولا يخطر ببالنا المقدمة فكيف يكون واجبا ألا ترى انا نحكم باستفادة كون أقل الحمل ستة أشهر من الآيتين مع عدم كونه مقصودا في الآيتين والحاصل أنه لا مانع من استفادة وجوب المقدمة تبعا بالمعنى المتقدم ولا يكون على تركها ذم ولا عقاب بل يكون الذم والعقاب على ترك ذي المقدمة وقد سبقنا إلى هذا التحقيق جماعة من المحققين وأما المدح والثواب على فعلها فالتزمه بعض

المحققين ونقله
عن الغزالي ولا غائلة فيه ظاهر إلا أنه قول بالاستحباب وفيه إشكال إلا أن يقال
باندراجه تحت
الخبر العام فيمن بلغه ثواب على عمل فعمله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن لم يكن كما
بلغه فإنه يعم جميع
اقسام البلوغ حتى فتوى الفقيه فتأمل احتج الأكثرون بالاجماع نقله جماعة وربما ادعى
بعضهم الضرورة
وبأن المقدمة لو لم تكن واجبة لجاز تركها وحينئذ فإن بقي التكليف لزم التكليف
بالمحال وإلا لزم خروج
الواجب المطلق عن كونه واجبا وكلاهما باطلان وإن العقلاء يذمون تارك المقدمة
مطلقا والجواب عن
الأول ان الاجماع في المسائل الأصولية غير ثابت الحجية ودعوى بعضهم الضرورة مع
دعوى الجماعة
الاجماع يقرب كون مراد الأكثرين أيضا الوجوب بالمعنى الذي اخترناه لا الوجوب
الأصلي لغاية بعده
وعن الثاني إنا نختار الشق الأول ونجيب أولا بالنقض أو ترك عصيانا على القول
بالوجوب

إذ المدخلية للوجوب في القدرة فإن قلت العصيان موجب لحصول التكليف بالمحال ولا مانع منه إذا كان السبب هو المكلف كما فيمن دخل دار قوم غصبا أو زنى بامرأة فهو مكلف بالخروج وعدمه وإخراج فرجه من فرجها وعدمه قلنا فيما نحن فيه أيضا صار المكلف هو سببا للتكليف بالمحال لأن الفعل كان مقدورا له أولا فهو بنفسه جعله غير مقدور وثانيا بالحل وهو أن المقدور لا يصير ممتنعا إذ الممتنع هو التكليف بشرط عدم المقدمة لا حال عدم المقدمة نظير تكليف الكفار بالفروع حال الكفر وإن فرضت الكلام في آخر أوقات الامكان على ما هو مقتضى جواز الترك فنلتزم بقاء التكليف أيضا لعدم استحالة مثل هذا التكليف لأنه بنفسه تسبب للتكليف بالمحال وصير المقدور ممتنعا باختياره ولا يستحيل العقل مثل ذلك ولا يذهب عليك ان هذا الجواب يوهم أنا نقول بجواز تصريح الامر بجواز ترك المقدمة فحينئذ يستظهر القائل بالوجوب ويقول إن ذلك قبيح من الحكيم فكيف يجوز تجويز الترك منه وما لا يجوز تجويز تركه يكون واجبا ولكننا إنما قررنا هذا الدليل والجواب على مذاق القوم واما على ما اخترناه وحققناه فلا يرد ما ذكر لأننا لا نقول بجواز تجويز ترك المقدمة وإن قلنا بجواز التصريح بعدم العقاب على ترك المقدمة وإن العقاب إنما هو على ترك ذي المقدمة ولا يستلزم ذلك عدم الوجوب التبعية أيضا وأما على مذاق القوم فقد يجاب عن هذا الاشكال بأن هذا التجويز إنما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون سفها وعبثا وإنما استقصينا التأمل في جواز انفكاك حكم العقل ههنا من الشرع فلم نقف على وجه يعتمد عليه وقد يوجه ذلك بأن أصالة البراءة التي هي حكم العقل تقتضي جواز الترك فيما لا نص فيه وهو بمعزل عن التحقيق إذ المراد من حكم العقل هنا إن كان مع قطع النظر عن ورود الامر من الشرع بوجوب ذي المقدمة فلا اختصاص له بالعقل واما معه فلا يمكن الحكم

للعقل أيضا إذ هو من
أدلة الشرع مع أنه لا يجري فيما يستقل بوجوبه العقل كعرفة الله تعالى ولا قائل
بالفرق وبالجملة لا بد من التفرقة
بين قول المولى للعبد كن على السطح وأجزت لك أن لا تنصب السلم أو لا تصعد
وبين قوله كن على السطح
وإن لم تكن عليه فأعاقبك على ترك الكون ولا أعاقبك على ترك النصب ولا على ترك
الترقي على كل
واحد من الدرجات والذي نجوزه هو الثاني والذي يرد عليه الاعتراض هو الأول وعن
الثالث منع كون
المذمة على ترك المقدمة لذاتها بل إنما هو لأجل ترك ذي المقدمة حيث لا ينفك عن
تركها ولهم حجج
أخرى ضعيفة أقواها ما ذكرنا حجة القائلين بوجوب السبب دون غيره أما في غير
السبب فما مر وأما
في السبب فهو أن المسبب لا يتخلف عن السبب وجودا وعدما فالقدرة لا تتعلق
بالمسبب بل القدرة
على المسبب باعتبار القدرة على السبب لا بحسب ذاته فالخطاب الشرعي وإن تعلق
على الظاهر بالمسبب

إلا أنه يجب صرفه بالتأويل إلى السبب إذ لا تكليف إلا بالمقدور من حيث هو مقدور
فإذا كلف
المكلف كان تكليفا بإيجاد سببه لان القدرة إنما تتعلق بالمسبب من هذه الحيثية
بخلاف ما إذا
كانت المقدمة شرطا للواجب غير مستلزم إياه كالطهارة للصلاة والمشي للحج فإن
الواجب ههنا
يتعلق به القدرة بحسب ذاته فلا يلزم أن يكون إيجابه إيجابا للمقدمة وحاصله أن
المسبب لا ينفك
عن السبب قطعا ووجوده واجب حينئذ ويمتنع عند عدمه فالتكليف بالمسبب إما
تكليف بإيجاد الموجود
أو الممتنع وكلاهما محال فلا يصح تعلق التكليف به فالتكليف متعلق بالسبب وجوابه
أن المقدور
لا يصير ممتنعا فإن الوجوب بالاختيار لا ينافي وكذلك الامتناع بالاختيار وبالجملة
المسبب
مقدور وإن كان بواسطة السبب ولذلك ذهب المحققون إلى جواز كون المطلوب
بالأوامر هو
المفاهيمات الكلية وإن لم يمكن وجودها الا في ضمن الفرد مع أن الامتناع بالمعنى
المذكور يتمشى في
الشروط أيضا وقد يورد عليه أيضا بأن ذلك مستلزم لارتفاع التكليف إذ كل سبب
مسبب
أيضا لاحتياج الممكن إلى المؤثر حتى ينتهي إلى الواجب وقد يجاب بأن المراد
بالمسبب ههنا ما له واسطة
مقدورة بينه وبين المكلف لا كل ما له علة وانتهاء العلة إلى الواجب تعالى لا يستلزم
الجبر كما يشهد
به الضرورة والشبهة المشهورة لا يعتنى بها في مقابلة البديهة وما يقال أن النزاع في
السبب قليل
الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر بل الغالب التعليق بالأسباب كالأمر بالوضوء
والغسل دون
رفع الحدث ففيه ما لا يخفى إذ التعليق بالمسببات أيضا كثير إن لم نقل بكونه أكثر
كالأمر بالكفارة والامر
بالعتق ونحوهما فإن الصيغة سبب العتق والعتق سبب الكفارة ولاحظ تعلق التكليف
بالكليات
مع أن الفرد إنما هو السبب لوجود الكلي فالحاصل أن المختار عدم دلالة الامر

بالمسبب على وجوب السبب
كغيره من المقدمات بدلالة ما قدمنا سابقا نعم يمكن أن يقال أن الامر بالمسبب أمر
بالسبب إذا كان
المسبب فعل الغير مثل الامر بالاحراق فإنه حقيقة أمر بإلقاء الحشيش في النار مثلا لان
الاحراق إنما
هو فعل النار ولكن الظاهر إن المراد بالاحراق هنا هو ما يمكن حصوله من المكلف من
المبادئ المستلزمة
للاحراق مجازا لا أن يكون نفس الاحراق مأمورا به ويكون دالا على وجوب السبب
باللزوم العقلي من جهة
استحالة حصول الاحراق عنه وهذا هو مقتضى استدلال المستدل أيضا فعلى هذا يخرج
الكلام عن موضوع
هذا الأصل ومحل النزاع فإن الظاهر أن من يقول بدلالة الامر على وجوب السبب لا
يقول بدلالته عليه
مطابقة فالامر حقيقة إنما يوجه هناك إلى السبب مطابقة وإن كان باللفظ المجازي
فافهم ذلك فإنه
دقيق ثم أن ما ذكرنا مبني على أن لا يكون الافعال التوليدية مستندة إلى العلة الأولى
حقيقة وإلا

فلا مانع من إسناد الاحراق إلى المخاطب كما في أمر الملك أحد أمرائه بفتح البلاد فلا يتفاوت المقام في دعوى كون الامر بالمسبب مستلزما للامر بالسبب بعنوان اللزوم العقلي لا الدلالة المجازية المطابقة ولكن ظاهر كلام المستدل هو المعنى الثاني فيختلف موضع النزاع بالنسبة إلى السبب وغيره من المقدمات و مع ذلك فقد عرفت بطلان دليله بما لا مزيد عليه حجة القول بتخصيص الوجوب بالشرط الشرعي أنه لو لم يكن واجبا لم يكن شرطا والتالي باطل فالمقدم مثله أما الملازمة فلانه لو لم يجب لجاز تركه وحينئذ فإما أن يكون الآتي بالمشروط آتيا بتمام المأمور به أم لا والثاني باطل لأن المفروض أن المأمور به منحصر في المشروط فيلزم تمامية المأمور به بدون الشرط فيلزم عدم توقفه على الشرط هف وأما بطلان التالي فواضح والدليل على عدم الوجوب في غيره يظهر مما تقدم والجواب اختيار الشق الثاني وإن عدم الاتيان بتمام المأمور به لا يلزم أن يكون من جهة عدم الاتيان ببعض المأمور به بل يجوز أن يكون لفوات وصف من أوصاف المأمور به يختلف كيفية المأمور به بسببه وكون ما يستلزم عدمه عدم المأمور به واجبا أول الكلام وسيجئ بيان أن علة الحرام ليست بحرام كما تقدم أن سبب الواجب ليس بواجب ومن هذا يندفع ما قيل أو الواجب هو الصلاة المتصفة بكونها صادرة عن المتطهر فالأركان المخصصة مع الطهارة حينئذ يكون سببا لايجاد الهيئة المحصلة لحقيقة المأمور به فيكون واجبا لكونه سببا مع أن ذلك إنما يتم إذا قلنا أن الجزء يجب بوجوب الكل وسيجئ الكلام فيه وتحقيق المقام هو ما تقدم من إثبات الوجوب الحتمي والتبعي ولكنه ليس بمحل النزاع في شئ ثم إن سوق هذه الحجة يجري في غير الشرط الشرعي من المقدمات العقلية والعادية أيضا ولا اختصاص لها بالشرط الشرعي والجواب الجواب تنبيهات الأول ربما يتوهم أنه لا خلاف في وجوب المقدمة إذا كانت المقدمة هو إتيان

أمر يحصل الواجب في ضمنها كالصلاة إلى أكثر من جانب والآتيان بالظهر والجمعة
معا عند من اشتبه
عليه المسألة وأوجب الاحتياط ونحو ذلك لأنه عين الاتيان بالواجب بل هو منصوص
في بعض الموارد
كالصلاة إلى أربع جهات وفيه ما لا يخفى على المتأمل سيما بعد ما بينا من معنى
الوجوب وثمره النزاع
والاجماع المتوهم ممنوع وأما الكلام في النص الوارد في بعض هذه الموارد فنحن
أيضا لا نتحاشى عن القول
بالوجوب هناك ولا اختصاص به بهذا المورد بل الكلام فيه هو الكلام في مثل الموضوع
إذا لوحظ وجوبه
المستفاد من النص إذ الوجوب فيهما الحاصل من النص عليه هو الوجوب الغيري
والفرق بين
المنصوص وغير المنصوص إنما يحصل في كون الخطاب به أصليا أو تبعا فوجوب
سائر المقدمات
تبعا ووجوب مثل ذلك أصلي ولا يذهب عليك أن ما ذكرنا هنا لا ينافي ما سبق منا
من منع

وجوب الشرط الشرعي من المقدمات إذ الشرطية غير الوجوب كما هو مصرح به في كلام الاعلام مع أن ما تقدم من الكلام إنما هو في الوجوب المستفاد من إيجاد نفس الواجب وهو باق بحاله بالنسبة إلى مثل الوضوء أيضا والحاصل انا نقول بأن الامر بالصلاة ليس أمرا بالوضوء وذلك لا ينافي كون الوضوء شرطا من قبيل الشارع ولا كونه مأمورا به بخطاب على حدة بل لا نضائق في ترتب العقاب على ترك الوضوء من جهة خصوص الامر به وإن كان وجوبه للغير كما هو مدلول أصل لفظ الامر ومصرح به في كلام جماعة من المحققين ونفي الخلاف في وجوب هذا القسم الذي تعلق به الوجوب على حدة المحقق الشيرازي في حاشية العضدي الثاني صرح جماعة بوجوب التروك المستلزمة للترك الواجب كالمطلقة المشتبهة فيما بين الأربع أو أقل والدينار المحرم في الدنانير المحصورة ونحوهما من باب المقدمة والذي يترجح في النظر هو عدم الوجوب وإن قلنا بوجوب المقدمة إذ الواجب إنما هو الاجتناب عما علم حرمة لا عن الحرام النفس الامرى لعدم الدليل على ذلك والأصل والاختبار المعبرة يساعدنا وكيف ما كان فالذي نمنع وجوبه هو اجتناب الجميع وأما إذا بقي منه بمقدار نجزم بارتكاب الحرام فلا نجوزه وتام التحقيق في ذلك يجيء في أواخر الكتاب إنشاء الله تعالى الثالث الظاهر أن الكلام في دلالة الواجب على وجوب جزئه كالكلام في سائر مقدماته والقدر المسلم من الدلالة هو التبعية إلا أن ينص عليه بالخصوص بعنوان الوجوب كما مر في حكم المقدمة الخارجة وربما نفى الخلاف عن الوجوب في الجزء لدلالة الواجب عليه تضمننا وهو ممنوع وقد جعل العلامة من فروع المسألة الصلاة في الدار المغصوبة من جهة أن الكون الذي هو جزء الصلاة واجب بسبب وجوب الواجب فلا يجوز أن يكون منهيًا عنه قانون الحق أن الامر بالشئ لا يقتضي النهي عن ضده الخاص مطلقا وأما الضد العام فيقتضيه التزاما وتوضيح المقصد يقتضي رسم مقدمات الأولى الضد الخاص للمأمور به هو كل

واحد من الأمور
الوجودية المضادة له عقلا أو شرعا وأما العام فقد يطلق على أحد الأضداد الوجودية لا
بعينه وهو
يرجع إلى الأول وقد يطلق على الترك اما بجعله عبارة عن الكف أن مجازا للمناسبة
والمجاورة والمراد
في هذا المبحث هو المعنى الثاني الثانية أن ترك الضد مما يتوقف عليه فعل المأمور به
لاستحالة
وجود الضدين في محل واحد فوجود أحدهما يتوقف على انتفاء الآخر عقلا فالتوقف
عقلي وإن كان
الضد شرعيا إذ المراد بعد فرضه ضدا وقد أغرب بعض المحققين فأنكر كونه مقدمة
وقال أنه من المقارنات
الاتفاقية فلو كان ترك الضد مقدمة لفعل ضده فكون فعل الضد مقدمة لترك ضده أولى
بالإذعان
ولما كان منشأ توهم التوقف هو المقارنة الاتفاقية حصل ذلك الاشتباه في المقامين مع
أنه
محال وغرضه من المقام الثاني هو شبهة الكعبي الآتية فإنه جعل فعل المباح مقدمة لترك
الحرام يعني

أنه لما قارن ترك الحرام لفعل المباح فتوهم أن المباح مقدمة له فكما أن ذلك باطل من باب محض الاتفاق فكذا فيما نحن فيه وأنت خبير بأن الفرق بينهما في كمال الوضوح فإن ترك الحرام قد يتخلف عن جميع الأفعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا يتوقف عليه غالبا بخلاف فعل المأمور به فإنه لا يمكنه التخلف أبدا وقوله مع أنه محال الظاهر أنه أراد منه لزوم الدور وهو أغرب من سابقه لان المقامين متغايران وإن أراد ان ترك الضد كما أنه مقدمة لفعل الضد الاخر على ما قلت ففعل الضد الاخر أيضا علة لترك هذا الضد ففيه أن في هذا الكلام اشتباه التوقف بالاستلزام فإن ترك أحد الضدين لا يتوقف على فعل الضد الاخر لجواز خلو المكلف عنهما جميعا نعم فعل الضد الاخر يستلزم ترك الاخر وأين هذا من التوقف و الظاهر أن منشأ توهمه النظر إلى أن ترك الضد يتخلف غالبا من فعل ضده فحسب من ذلك أنه لا مدخلية لترك الضد في فعل ضده وحسب أن مقدمة الشيء هي ما يتوقف عليه الفعل في نظر المكلف مع تفتنه بكونه مما يتوقف عليه وأما مع وجود الصارف عن المكلف به وعدم حصوله في الخارج فلا يتحقق واجب في الخارج حتى يتحقق توقف ثم طرد الكلام غفلة إلى حال الاشتغال والتفطن وأنكر التوقف هنا أيضا وأنت خبير بأن عدم تفتن المكلف بالتوقف لا يوجب عدم التوقف في نفس الامر والثاني إنما هو معنى ما لا يتم إلا به لا الأول مع أن هذا الكلام يجري في سائر المقدمات أيضا فإن قلت إذا ترك الواجب لصارف عنه فينتفي الواجب فما معنى وجوب المقدمة مع أن وجوبه للتوصل إلى الواجب فإذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفتن به المكلف أم لا وسواء أتى بالواجب أم لا فكيف يصح لك الحكم بالوجوب شرعا حينئذ كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الأمر بعدم الامتثال لا يؤثر في قدرة المكلف وإلا لزم

الجبر وتوهم
كون الخطاب بالمقدمة حينئذ قبيحا لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لأنها
ليست مطلوبة
في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدره مدفوع بالنقض بأصل الواجب أولا
وبمنع امتناع الواجب
ثانيا وبأن التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب
على ترك
المقدمات التي لو فعل الواجب كان موقوفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التأثير في
الوجود في
الخارج وفي نظر المكلف لا يضر وهذا من أفضح ما يلزم القائل بوجوب المقدمة
فإن إجراء أحكام الواجب على تلك المقدمات أصعب شيء فمن كان عليه أداء دين مع
المطالبة
وكان له صارف عن أدائه يلزمه عدم صحة عباداته من أول العمر إلى آخره غاية ما في
الباب أنه لا يترتب
ثواب على ترك الضد لو لم يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمأمور به لو قلنا بأن
الامتثال

بالنهي إنما يكون بالكف لا بنفس أن لا يفعل وذلك مع أنه غير مسلم كما سيحى لا
ينفي ترتب العقاب على فعله
على القول بوجود المقدمة الثالثة المباح يجوز تركه خلافا للكعبي فإنه قال بوجود
المباح و
المنقول عنه مشتبه المقصود فقد يقال أن مراده أن كل ما هو مباح عند الجمهور فهو
واجب عنده لا غير
وقد يقال أن مراده أن كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى أي التقديرين
فالنزاع معنوي
والمنقول عنه في دليله وجهان أحدهما أن ترك الحرام واجب وهو متلازم الوجود مع
فعل من الافعال
فكل ما يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما أنه لا يتم
ترك الحرام إلا بإتيان
فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل أيضا واجب لان ما لا يتم الواجب إلا به فهو
واجب و
الجواب عن الأول منع ذلك فإن الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا في
المتقارنين في الوجود إلا
في العلة والمعلول عند بعضهم وأما الثاني فأجيب عنه بوجوه الأول ان هذا لا يختص
بالمباح فقد يتم
بالواجب وفيه أنه لا يرفع الاشكال لأنه يقول حينئذ بكونه أحد أفراد الواجب المخير
والثاني
أنه يلزم كون الحرام واجبا (كالشرب)؟ لترك القذف والواجب حراما كالصلاة لترك
الواجب
ويدفعه اعتبار الجهتين والثالث منع وجوب المقدمة
والتحقيق في الجواب أن ذلك ليس بمقدمة مطلقا إذ الصارف يكفي في ترك الحرام نعم
لو تحقق فرض لا يمكن
التخلص إلا بإتيان شئ فنقول بوجوبه إن قلنا بوجود المقدمة وذلك لا يثبت الكلية
المدعاة خصوصا
إن قلنا بأن المراد من ترك الحرام هو نفس أن لا يفعل فإنه يحصل غالبا ولا يحتاج إلى
شئ أصلا بل وقد يكون
المكلف حينئذ خاليا عن كل فعل إن قلنا ببقاء الأكوان وعندم احتياج الباقي إلى المؤثر
فكذلك إن قلنا بكونه
الكف إذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فحينئذ لا يكون المباح
أحد أفراد الواجب المخير أيضا

اللهم إلا أن يقال بالنظر إلى ما حققناه سابقا في مقدمات القانون السابق من أن المقدمات قد تكون غير مقدورات وأنه قد يقوم غير المقذور مقام المقذور ان المباح أحد أفراد الواجب المخير ولكن قد يقوم مقامه ومقام سائر أفراده بعض الأمور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام ووجود المانع عنه ونحو ذلك فالصارف أيضا من أحد أفراد الواجب المخير لو كان هو ترك الإرادة بالاختيار ومن جملة ما يقوم مقام تلك الافراد لو كان شيئا خارجا عن الاختيار وأنت خبير بأن هذا في الحقيقة تخيير بين الأمور المقدورة والغير المقدورات مسقطات لها لا أنه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما قد يتوهم مع أنا لو سلمنا التخيير مطلقا فلا نأبى عن كونه أحد أفراد الواجب المخير بهذا المعنى ولكن ليس هذا مراد الكعبي وأما ما ذكره المحقق السابق الذكر من أنه لا مدخلة للمباح في ترك الحرام أصلا ومطلقا وأنه من مقارناته الاتفاقية مطلقا ففيه ما فيه إذ كثيرا ما نجد من أنفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن إنكاره وأطلقنا الكلام في إبطال توهمه وتوضيحه فيما

علقناه على تهذيب العلامة الرابعة موضع النزاع ما إذا كان المأمور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع وأما لو كان مضيقين فيلاحظ ما هو الأهم وقد يفصل بأن الفعلين إما كلاهما من حق الله أو حق الناس أو مختلفان وعلى التقديرات أما معا موسعان أو مضيقان أو مختلفان فمع ضيق أحدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا وأما الثاني فمع اتحاد الحقيقة التخيير مطلقا إلا إذا كان أحدهما أهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس إلا مع الأهمية إذا تمهد هذا فنقول يكثّر النزاع في اقتضاء الامر بالشئ (النهي)؟ عن ضده بكل من المعنيين و عدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية أو التضمن أو الاستلزام اللفظي أو العقلي ولما كان بعض الخلافات والأقوال في المسألة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في بيان مقامين الأول الأقوى أن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ترك المأمور به التزاما لا تضمنا كما توهم بعضهم إذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فإن معنى إفعال هو الطلب الحتمي الجازم ويلزمه إذا صدر عن الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعة عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزء معنى الوجوب لا يلزم منه كون جزء معنى إفعال كما توهم وبتذكر ما أسلفنا في مباحث دلالة الصيغة على الوجوب تتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما بينا بالمعنى الأعم والقول بالعدم منقول عن السيد رحمه الله وبعض العامة محتجا بأن الامر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي و فيه أن الغفلة مطلقا حتى إجمالا ممنوع وهو يكفي ولذلك قلنا بكون اللزوم بينا بالمعنى الأعم مع أن القصد غير معتبر في الدلالة كما في دلالة الإشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكما أن القول بالعينية في الضد الخاص إفراط فهذا القول تفريط ولا ثمرة في هذا النزاع الثاني الحق عدم دلالة الامر بالشئ على النهي عن الضد الخاص والمثبتون بين من يظهر منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية

العقلية لنا أنه لا دلالة لقولنا أزل النجاسة عن المسجد على قولنا لا تصل ونحوه بإحدى
من الدلالات
الثلاث أما المطابقة فظاهر وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك إبطاله به بطريق أولى
وأما الالتزام فاللزوم
البين بالمعنى الأخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم أيضا كما يظهر من
أدلتهم الآتية وأما
البين بالمعنى الأعم فأیضا غير موجود لأنه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة
بينهما كون الأمر
قاصدا حرمة الضد وسنبطل ما تشبث به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من
قبل دلالة
الإشارة ولكن ذلك ليس مما يثمر فيما نحن فيه فإن ترك الضد من مقدمات المأمور به
ووجوب تركه
تبعي والوجوب التبعي لا يفيد إلا أن ترك الضد مطلوب للأمر تبعا بمعنى ان المقصود
بالذات هو
الاتيان بالمأمور به وطلب ترك الضد إنما هو لأجل الوصول إليه فلا يثبت بذلك عقاب
على ترك

الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساد كما مرت الإشارة واحتج المدعون للدلالة اللفظية بأن أمر الإيجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم إلا على فعل لأنه المقذور وهو ليس إلا الكف وفعل ضده والذم بأيهما كان يستلزم النهي عنه إذ لا ذم بما لم ينه عنه لأنه معناه وفيه منع انحصار الذم على الفعل لما سنحققه من أن مطلق ترك الفعل أيضا مقذور بسبب القدرة على استمراره ولا نحتاج إلى الكف مع أن الكف لا يتحقق في ترك المأمور به عرفا فالمدخلية الزجر والاكراه في مفهومه وإن أريد به مطلق صرف عنان الإرادة فيكفي في ذلك الكف ولا يثبت بذلك حرمة الأضداد الخاصة لعدم انفكاكها عنه بهذا المعنى سلمنا لكن نقول أن هذا الاستلزام تبعي لا أصلي كما مر ولا (يضر)؟ بل القدر المسلم في الكف أيضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو الحكم الأصلي لا التبعي كما يظهر من ترتب الثمرات في الفقه واحتج المشتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي أن العقل يحكم بأن مراد المتكلم ذلك أصالة لا العقلي بمعنى التبعي فإنه ليس من محط النزاع في شئ الأول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المأمور به إلا به فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد أجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المأمور به وقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة أصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل كما تكرر الإشارة وقد أجيب أيضا بأن وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف عن فعل المأمور به لا يمكن التوصل إليه بترك الضد وفيه ما لا يخفى إذ اختيار الصارف بالاختيار لا ينفي إمكان تركه و اختيار الفعل والتوصل إليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فكما أنه مكلف بأصل الواجب مكلف بإتيان ما يتوصل إليه على القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك

هنا وقد
أجيب أيضا بأن دليل القول بوجوب المقدمة لو سلم فإنما يسلم في حال إرادة الفعل
وإذا كان له صارف
فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن الواجب وفيه أنه يدل
على الوجوب
في حال إمكان الإرادة ولا يشترط فعليتها نعم وجودها لا بد أن يكون في حال الإرادة
فهو غير محل
النزاع ويظهر ما ذكرنا أيضا من التأمل في المقدمة الثانية الثاني أن فعل الضد مستلزم
لترك المأمور به
المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد أجيب بأن الاستلزام إن أريد به محض المقارنة
في الوجود وعدمه الانفكاك
في الوجود الخارجي فنمنع الكبرى وإلا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وإن أريد به
كونه من
جملة مقدماته وإن لم يكن سببا وعلة ففيه أيضا منع الكبرى بل الصغرى أيضا وإن أريد
علية فعل
الضد لترك المأمور به أو كونهما معا معلومين لعلة ثالثة فهو إن كان يستلزم ذلك
لاستبعاد

حرمة المعلول من دون العلة كوجود المسبب من دون السبب ولأن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته ولكنها ممنوعان فيما نحن فيه إذ العلة في ترك المأمور به إنما هو الصارف وهو عدم الإرادة فهو المانع أبدا سيما بملاحظة أنه مقدم على فعل الضد طبعا إلا أن يجبر على فعل الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع لسقوط التكليف حينئذ فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المأمور به معلولا لعللة ثالثة إذ ما يتصور كونه علة لهما هو الصارف عن المأمور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته أقول الظاهر أن مراد المجيب من العلة هو السبب والتحقيق أن منا ذكره أيضا لا يستلزم التحريم لو ثبت فكيف ولم يثبت فإنك قد عرفت أن وجوب المسبب لا يدل على وجوب السبب ومثله الكلام في علة الحرام بل الظاهر أنه كذلك لو أراد من العلة العلة التامة أيضا وكذلك إذا كانا معلولين لعللة واحدة إذ انتفاء التحريم معلول إنما يقتضي عدم تحريم علته من حيث أنها علته فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة إلى المعلول الآخر وبالجملة ولا دليل على كون علة الحرام حراما فإن ذلك إما من جهة كونها مقدمة للحرام فيدل على حرمتها النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب عليها ممنوع أولا سلمنا لكن الخطاب تبعية توصلي عقلي وقد تقدم أنه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة وأما من جهة استفادة ذلك من سائر أحكام الشرع وتتبع مواردها وفيه أنا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من تتبعها خلافه ويرشدك إلى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنائع تنجر إلى الحرام وأما من جهة حكم العقل صريحا وهو أيضا ممنوع لأن العقل لا يستحيل كون الشيء حراما من دون علته بلا لا يستبعد فلا مانع من الحكم

بحرمة الزنا مع حلية
أكل الطعام الذي يوجب القوة عليه إلا من باب التكليف التبعية الثالث لو لم يحرم الضد
وتلبس به
كالصلاة بالنسبة إلى إزالة النجاسة مثلا فإن بقي الخطاب بالإزالة لزم التكليف بالمحال
وإلا خرج
الواجب المضيق عن وجوبه وقد أجيب بأن الأوامر الدالة على وجوب الإزالة ونحوها
فورا مخصوصة
بما لم يكن المكلف متلبسا بواجب والأولى في الجواب اختيار الشق الأول وتسليم
جواز هذا
التكليف لكون المكلف هو الباعث عليه فيعاقب على ترك الإزالة ويحكم بصحة الصلاة
ولا منافاة
تنبيهات الأول ان بعض المحققين ذكر أدلة المثبتين والنافين وضعفهما ثم قال ولو
أبدل النهي عن الضد الخاص بعدم الأمر به فيبطل لكان أقرب وحاصله أن الأمر بالشئ
وإن لم يقتض
النهي عن ضده لكن يقتضي عدم الأمر بالضد اقتضاء عقليا لامتناع الأمر بالمتضادين في
وقت واحد

فإذا لم يكن الضد مأمورا به فيبطل لان الصحة إنما هو مقتضى الامر وبدونه يبطل فإن الأصل عدم الصحة وفيه أولا أن ذلك على تسليم صحته إنما يتم في العبادات وأما في المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا إذ الذي يقتضيه الامر بالشئ عدم الامر بالضد إذا كان مضيقا وأما إذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر المضيق والامر الموسع فإن معنى الموسع أنه يجب أن يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لو فعل في أي جزء منه امتثل ولم يتعين عليه الاتيان في آن معين من آناته وهذا نظير ما سيجئ تحقيقه من جواز اجتماع الأمر والنهي في الشئ الواحد مع تعذر الجهة فإن ذلك من سوء اختيار المكلف كما إذا اختار المكلف إيقاع مطلق الصلاة في خصوص الدار الغصبي الثاني ان النزاع في أن النهي عن الشئ هل هو أمر بضده أم لا بعينه هو النزاع في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الأدلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل لدل على الامر بضدها بخلاف الامر فإنه يقتضي النهي عن جميع الأضداد والامر الندبي أيضا فيه قولان وقد يقال لو دل على النهي عن الضد تنزيها لصار جميع المباحات مكروهة لاستحباب استغراق الوقت بالمندوبات فتأمل والحق عدم الدلالة فيه أيضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده أيضا قانون لا خلاف في ورود الامر بواحد من أمرين أو أمور على سبيل التخخير ظاهرا واختلفوا في المأمور به فذهب أصحابنا وجمهور المعتزلة إلى أنه كل واحد منها على البطل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وأيها فعل كان واجبا في نفسه لا أن يكون بدلا عما هو واجب وذهب الأشاعرة إلى أنه أحد الابدال لا بعينه وهناك أقوال أخر شاذة فمنها أنه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها أنه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر وهما أيضا للمعتزلة ومنها ما تبرء كل من

الفريقين منه ونسبه
إلى الآخر وهو أن ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب عند الله فيختلف باختلاف
المكلفين
وكلها باطلة مخالفة للاجماع والاعتبار فأجود الأقوال القولان الأولان ولكن الاشكال
في تحقق
معنى التخيير على مذهب الأشاعرة من جهة أن الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فهي وإلا
لزم التخيير بين فعل
الواجب وعدمه ويندفع بأن المراد المخير في أفرادها فالوصف بحال المتعلق ويشكل
هذا بالواجبات
العينية فإنها أيضا كليات مخير في أفرادها ويمكن دفعه بأن الكلي في المخير جعلي
منتزع من الافراد
تابع لها في الوجود كأحد الابدال بخلافه في العينيات فإنه متأصل وعلة للافراد سابق
عليها طبعاً
وقد يجتمع الاعتبار ان كالكفارة بالنسبة إلى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع
التخيير في
أفرادها والخطاب بإحدى الخصال تخييري ويبقى الكلام في ثمره النزاع بين الفريقين
فربما قيل أن

النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل الفائدة في الفقه ومما يمكن أن يكون ثمرة
النزاع
أنه إذا نذر أن يأتي بثلاث واجبات شرعية تعلق الوجوب من الشارع بها بنفسها فيبر
نذره بالاتيان
بخصال الكفارة الثلث مطلقا على الأول بخلاف مذهب الأشاعرة فإن الخطاب لم
يتعلق بالخصال
بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها وأما الدليل على المذهبين فالأولون يتمسكون بالتبادر
من قوله تعالى
فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة
فإن الظاهر
منه إيجاب الاطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والأشاعرة يقولون كلمة أو
لاحد الشئيين
أو الأشياء مبهما وإذا جاز تعلق الامر بواحد مبهم كما هو محقق ومستقيم والنص دل
بظاهره عليه يجب
العمل بمقتضى ظاهره ولكل وجه ولما كان أصل هذا المبحث قليل الفائدة فلنقتصر
على ذلك ولا
نطيل الكلام بالكلام في سائر الأقوال وعليها وقد أطلنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب
فائدة قد عرفت أن المكلف بالواجبات العينية أيضا مخير في إتيانها في ضمن أي فرد
شاء و
هذا التخيير عقلي فاعلم أن الافراد قد يكون بعضها أزيد من بعض فالامثال بالامر
بالتصدق يمكن
بدرهم وبدينار وبمطلق الذكر في الركعتين الأخيرتين على القول به يحصل بتسييحة
وبأكثر وهكذا وكذا
الواجبات التخيرية فقد تكون متفقات في الحقيقة مختلفات في الزيادة والنقصان
كالقصر والاتمام
في المواطن الأربعة والأربعين والخمسين في بعض منزوحات البئر والستة والخمسة في
ضرب التأديب
واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على أقوال أظهرها ثالثها وهو أنه إن كان حصوله
تدرجيا بحيث
يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسييحة في الأول والأربعين في الثاني
فالمتصف بالوجوب هو
الأول لا غير لحصول الطبيعة في الأول وبه يحصل الامتثال وحصول أحد الافراد في
الثاني وإن لم يكن ذلك

فواجب كله لكونه فردا من الواجب نعم اختياره مستحب لكونه أكمل الافراد فيكون
ثوابه أزيد وهذا
هو دليل من أطلق الوجوب وغفل عن صورة التدريج وأما القائل باستحباب الزايد
فيستدل بأنه
يجوز تركه لا إلى بدل فلا يجب وفيه أن الأقل بدل عن المجموع وعلى ما ذكره يلزم
تكرار المسح فيمن يمسح
بثلث أصابع إذا قصد كون الاثني مستحبا والواحد واجبا وعلى ما ذكرنا فالواجب
واحد وهو أكمل
أفراده ويمكن جعل التمام ماهية مخالفة للقصر فلا يكون تخييرا بين مجرد الزايد
والناقص ولذلك لا
يجوز الاكتفاء بالركعتين إذا نوى التمام أولا فتدبر في الأمثلة والأمكنة فلا تغفل قانون
لا خلاف في جواز الامر بالشئ في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا إشكال في
عدم جواز الامر بشئ في وقت
ينقص عنه للزوم المحال وإطلاق الأداء على مجموع الصلاة المدرك ركعة منها في
الوقت اصطلاح أو من

جعل الشارع للنص الصحيح المستفيض بأن من أدرك ركعة من الوقت قد أدرك الوقت فيكون ذلك شرعا بمنزلة إدراك الوقت أجمع ويتفرع عليه كونه مؤديا للجميع ويضعف كونه قاضيا مطلقا أو لما وقع في خارج الوقت كما صرح به في تمهيد القواعد واختلفوا في جواز الامر بشئ في وقت يزيد عليه ويطلق عليه الواجب الموسع والحق وقوعه وفاقا لأكثر المحققين لامكانه عقلا ووقوعه شرعا اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه إلا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب وهو باطل جزما لأنه يلزم لو ترك في جميع الوقت فكما أنه يجوز تخيير الشارع بين أفراد مختلفة الحقائق فيجوز تخييره بين أفراد متفقة الحقائق متميزة بخصوصيات أجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة في المكان كوقوف عرفات و غيرها وأما وقوعه فلأمر بصلاة الظهر وصلاة الزلزلة وغيرهما فلما كان تطبيق أول جزء من الفعل بأول جزء من الوقت وآخره بآخره غير مراد إجماعا وغير ممكن عادة في الأغلب وكذا تكريره إلى انقضاء الوقت ولا مرجح لاحد من الاجزاء على الاخر فينبغي أن يراد ما ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الايقاعات الممكنة في أجزاء ذلك الوقت والخصم لما أحال التوسيع للزوم خروج الواجب عن الواجب فيلزمه التجشم في تأويل أمثال هذه الأوامر فافترقوا على مذاهب فذهب بعض الشافعية إلى اختصاص الفعل بأول الوقت ونقل لك عن ظاهر المفيد وابن أبي عقيل بل نقل عنهما العقاب على التأخير وصيرورته قضاء والظاهر أن مرادهم بالعقاب هو ما إذا تركه رأسا لا بمعنى كون العقاب على الترك في الجميع لكي يرتفع النزاع بل بمعنى العقاب على الترك في الأول ولكنهم يقولون بالعفو حتما بعد فعله ثانيا ولا كذلك المضيقات فإنه لا عفو حتما فيها فالتوسعة في وقت العفو احتجوا بأنه لو لم يكن الوقت هو الأول للزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل الزوال وفيه أنه انما يتم في مقابل من خصه

بالآخر مع أن بطلان
التالي على قوله أيضا ممنوع للنقض بتقديم الزكاة نفلا وتقديم غسل الجمعة يوم
الخميس وأما نحن ففي
فسحة عن ذلك وغيره وبعض الحنفية إلى اختصاصه بالآخر محتجا بلزوم المعصية في
التأخير لولاه
وهو منفي بالاجماع وفيه أن الاجماع ممنوع لو أريد أصل المعصية ومع حصول العفو
فلا يضر كما ورد أن
أول الوقت رضوان الله واخره عفو الله فحصل الفارق وقيل أنه مراعى فإن أدرك آخر
الوقت ظهر
كونه واجبا وإلا فهو نفل ففعله في الأول نفل لكنه قد يسقط الفرض ولعله أراد أن
الوجوب مشروط
بإدراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعدما بينا وقد ذكروا في تفسيره وجوابه
وجوها ذكرناها
في حواشي التهذيب لا فائدة في ذكرها وعلى ما اخترناه من كونه من باب التخيير في
الايقاعات فهل
يجب في كل من التروك بدلية العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب أو لا
قولان

أظهرهما العدم لعدم الدليل وعدم دلالة الامر عليه بأحد من الدلالات وأما سائر الأدلة فمدخولة
مثل أنه لا بد من مساواة البدل والمبدل والفعل واحد والعزم متعدد ومن لزوم تساويهما
في الحكم
والفعل مسقط للتكليف دون العزم وفيهما معا أن المبدل منه هو الايقاعات إلى أن
يتضيق فيتعين
ومثل دعوى القطع بأن الامتثال بالفعل يحصل من غير جهة البدلية وفيه أن ثبوت البدلية
لا
يقتضي قصد الفعل من جهتها وقد يجاب أيضا بان البدل هيهنا تابع مسبب عن ترك
مبدله
كالتيمم بدل الوضوء وكحصال الكفارة على القول بالترتيب وكتحصيل الظن بوقوع
الكفائي عند تركه
فإطلاق البدل عليه اصطلاح وجهة البدلية لا يعتبر في مثل ذلك احتجوا بأنه لو جاز
الترك بلا بدل
لما فصل عن المندوب وفيه أنه لا كلام لنا في الفرد الأخير وأما الباقي فالبدل محقق
وهو كل واحد من
الجزئيات المتميزة بالوقت وبلزوم خلو الترك عن بدل فيما إذا مات فجأة ولا إثم
لجواز التأخير و
فيه أن الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه أنه لو لم يفعله ولا
سائر الافراد مع
ظن الموت أو مع فرض بقائه إلى آخر الوقت لاستحق العقاب وسيجئ أنه يجوز
التأخير مع ظن
السلامة فالموت فجأة مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب وبأنه لولاه لزم تساويه
في الوقت
وقبله فيخرج عن الوجوب وفيه أن تركه في الوقت ليس بدون البدل وهو الجزئي الاخر
من جنسه
بخلاف ما قبل الوقت وبأنه ثبت فيه حكم خصال الكفارة لسقوط كل بفعل الاخر
وحصول العصيان
بتركهما وفيه أن سقوط كل بفعل الاخر بمجرد لا يستلزم الوجوب إن أريد مجرد
الرخصة في الترك و
إن أريد حصول العصيان أيضا بتركهما فهو أول الكلام فإن الكلام إنما هو قبل تضيق
الوقت مع
أن كون الرخصة في الترك لأجل اختيار العزم لا الفرد الآخر أول الكلام ومع تسليم

وجوب العزم
فقد يقال أنه ليس من جهة أنه بدل الفعل بل لان غير الغافل يجب عليه العزم على
الواجبات إجمالاً
أو تفصيلاً حين استشعرها كذلك وهو من أحكام الايمان ولوازم (المؤمن)؟ ولا
اختصاص له
بالواجب الموسع ولا بها بعد الوقت بل يجب ولو قبل عشرين (سنة)؟ فوجوب العزم
ليس من جهة
أنه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد وقوعه ممتنعاً فيتوهم بعد الفعل أنه
كان
أحد الواجبين التخييرتين وأسقطه الآخر مع أنه قد يتأمل في أصل وجوبه أيضاً لان غاية
الامر
أنه يجب على المؤمن أن لا يعزم على الترك حين الالتفات وأما وجوب العزم على
الفعل ففيه
إشكال ولا تلازم بينهما كما توهم لثبوت الوسطة ويؤيده ما قيل أنه لو وجب العزم
فيلزم انضمام
بدل آخر في بعض الأحيان مثل العزم على صوم رمضان أو اختيار سفر مباح ولم يقل
به أحد

تتميم التوسعة في الوقت إما محدود كالظهر أو غير محدود مثل ما وقته العمر كالحج
وصلاة الزلزلة
والنذر المطلق ويتضيق الأول بتضييق وقته أو بظن الموت والثاني بظن الموت ومثل ظن
الموت
الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبرائة لا
يحصل إلا
بذلك وتحصيله واجب عند اشتغال الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والإطاعة
لا أن براءة
الذمة لا يحصل بالاثيان فيما بعد لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان
الظن فالظاهر
بقاء المعصية لأنه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار عاصيا كما لو وطئ امرأته
بمظنة الأجنبية وشرب
خلا بمظنة الخمر ونحو ذلك فلا ريب في العصيان إنما الاشكال في أنه قضاء أو أداء
الأشهر الأقوى الثاني لأنه
وقع في وقته وقيل أنه قضاء لوقوعه بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر واما ظان
السلامة الذي
فجأه الموت فلا عصيان عليه بالتأخير وقيل بالعصيان فيما وقته العمر للزوم خروجه عن
الوجوب لولاه
بخلاف الموقت فإنه يجوز التأخير فيه إلى أن تضييق الوقت وتعين الوجوب وهو تحكم
بحت لان ذلك
يرد في المحدود لو ظن السلامة إلى آخر الوقت مع أن غير المحدود أيضا يتضييق وقته
ويتعين عند
ظن الموت تنبيه ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه بدلالة
الإشارة
فلا يمكن التمسك باستصحاب ما يلزم المكلف في أول الوقت في جزء آخر فالمكلف
في أول الظهر إنما
هو مكلف بمطلق صلاة الظهر فعلى القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في
السفر لا يمكن
التمسك باستصحاب وجوب التمام أول الوقت لان المكلف مخير في أول الوقت بأداء
مطلق صلاة الظهر
في أي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام
والصلاة بالتميم والغسل
والوضوء وصلاة الخوف وصلاة المريض وغير ذلك فتخيير المكلف بإيقاعها في هذه

الاجزاء

تخيير في لوازمها فافهم ذلك واضبطه وإن شئت تقريرا أوضح فاعتبر الإشارة من ملاحظة ما

دل على توسيع الظاهر مع ما دل على إباحة السفر مطلقا مثلا كما يستفاد أقل الحمل من الآيتين فتأمل
قانون الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض بحصوله من

كل واحد من المكلفين أو بعض معين منهم كخصائص النبي صلى الله عليه وآله ولا ريب في جوازه عقلا

ووقوعه شرعا كالجهاد المقصود منه حفظ الاسلام وإذلال الكفار وصلاة الميت المقصود منه

احترام الميت والحق أنه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل بتعلقه بالمجموع ولا كما قيل

بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا أنهم لو تركوا جميعا لدموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق

الخصم وهو معنى الوجوب وأما السقوط بفعل البعض فإجماعي حجة القول الثاني أنه لو تعين على

كل واحد كان إسقاطه عن الباقيين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر إلى خطاب جديد
ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فإنه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض وأجيب بأن سقوط الامر قبل الأداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فإنه يحصل بفعل البعض ولهذا ينسب السقوط إلى فعل البعض وبأن الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل واحد منهم الوجوب وحجة الآخرين وجوه الأول أن الوجوب لو كان على الكل لما سقط بفعل البعض وفيه أنه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية أيضا كإسقاط دين رجل بأداء متبرع عنه الثاني كما أنه يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا يجوز الامر ببعض مبهم فإن ما يحصل مانعا هو الابهام وقد لغى وقد يسقط بفعل أي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه أنه قياس مع الفارق لأنكم تقولون بتأثيم الكل على ترك ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فإن التأثيم ليس إلا على ترك الواحد بل التأثيم لكل حين ترك الكل دليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع إذا إنما هو في اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه إذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمراته الثالث قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة الآية فإن التنديم والتهديد على طائفة منكورة مبهمة وأجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا بين الأدلة مع أن اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والخرج وكما أن الشروع واجب فالإتمام أيضا واجب فالسقوط إنما هو بعد التفقه ثم أن الواجب الكفائي لا يسقط إلا مع حصول العلم بفعل الآخر وهو يعتبر الظن الشرعي مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الأقرب الاعتبار والظاهر أن مجرد العلم

بحصول الفعل
من مسلم يكون كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الأدلة القاطعة فلا يعتبر العدالة
وتمام هذا
الكلام في الفروع قانونا اختلفوا في أن الامر المعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو
الماهية
أو الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول وصرح بعضهم بوصفه بالحقيقي أيضا لأنه
هو الموجود في
الأعيان والأقرب الأول للتبادر عرفا ولأن الأوامر مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام
و
التنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط شئ ونقل فيه السكاكي إجماع أهل العربية ولا
يفيد الهيئة إلا
طلب ذلك الحدث مع أن الأصل عدم الزيادة والظاهر أن من يدعي أن المطلوب هو
الفرد
أيضا لا ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على
خلافه من
جهة العقل فقد تريهم لا ينكرون ذلك في شئ من الموارد مثل أنهم يقولون في مبحث
إفادة

الامر للمرة أو التكرار أو الفور وعدمه وغير ذلك أن الامر لا يقتضي إلا طلب المهية
فلعل مرادهم
أن حقيقة اللفظ وإن كان يقتضي ذلك إلا أن العقل يحكم بأن المراد هنا هو الفرد لان
مطلوب
الشارع هو ما أمكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم
التكليف بالمحال و
الماهية مما لا وجود له في الأعيان فثبت أن المطلوب هو الفرد وجوابه أن المستحيل
وجوده في الخارج
هو الطبيعة بشرط أن لا يكون مع قيد وتشخص وأما هي لا بشرط شئ فيمكن وجودها
بإيجاد الفرد والممكن
بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب
المقدمة
وذلك لا يستلزم نفي مطلوبة الطبيعة فإن قلت النزاع في هذا الأصل متفرع على النزاع
في وجود
الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته إنما يتم على تقدير تسليم وجوده ولعل الخصم لا
يسلم ذلك قلت
أولا أن ما حققه المحققون هو وجوده وإن وجوده غير وجود الافراد وبينوه في محله
وثانيا
أن المقام يتم بدون ذلك أيضا فإن منكري وجود الكلي الطبيعي لا ينكرون أن العقل
ينتزع من
الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها وأخرى من الاعراض المكتتفة بها بحسب
استعدادات
مختلفة واعتبارات شتى كما صرحوا به وإن لم يكن لتلك الصور وجود إلا في العقل
وتلك الصور هو الكلي
الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب أن له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم
وجودها في
الخارج إنما يظهر بعد التدقيق الفلسفي وأما أهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون
بين ما كان
وجوده متأصلا ومتحققا أو بالإضافة والاعتبار فيفهمون من الامر أن مطلوب الامر هو
هذه
الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر إلا بإيجاد الفرد ولا
ضير فيه مع القدرة
عليه بالواسطة ويكفي في انفعالهم ذلك تولد الامر الانتزاعي مما به الانتزاع وإن كان

أمرا اعتباريا
وحاصل المرام أن أهل العرف يفهمون من ذلك أن الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها
في الامتثال
ويكفي تحقق هذا المفهوم في الخارج على أي نحو يكون وإن كان اعتقادهم بتحقيقه
في الخارج فاسدا في
نفس الامر ولا يضر فساد هذا الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في
المسائل الحكمية على
أنا نقول غاية ما دل عليه دليلكم أن المطلوب لا بد أن يكون هو الفرد وأما تعيينه
وتشخصه وإرادة
فرد معين فلم يدل عليه دليل لا من اللفظ ولا من العقل ولا ريب أن فردا ما من الطبيعة
أيضا كلي و
لا تحقق له في الخارج على مذاقكم وإرادة فرد خاص تحكم بحت فإن قلت إنا نريد
من فرد ما أحد الافراد
بمعنى أن المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير
فيتعلق الطلب بكل واحد
منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين
الواجب التخييري

والعيني وإن تخيير المكلف في أفراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخيري وإلا لما بقي فرق بينهما مع أنهم نازعوا في الواجب التخيري على أقوال شتى ولم ينازعوا فيما نحن فيه أصلا وهو من أعظم الشواهد على أن المطلق هنا شيء واحد وإن التخيير بين الافراد إنما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة أو من جهة خطاب الشرع أيضا بخطاب تبعي لا أن يكون خطابا متأصلا كما هو مقتضى قول الخصم فإنه يقول إن مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالأصالة ونحن نقول بأن وجوب المقدمة يقتضي الرخصة في إتيان أيها شاء تبعا للخطاب بالكلي وأيضا الافراد في الواجبات التخيرية لا بد أن تكون منظورة بالذات ومفصلة والمطلوب هنا التخيير في إتيان هذه الطبيعة في ضمن أي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينهما ليس من حيث أنها أشياء متأصلة بذاتها بل من حيث إنها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها إلى تحصيل الامثال بإيجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو في نظر أهل العرف ومما يلزمهم كون أكثر خطابات الشرع مجازا فإن قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق اتحاد الكلي مع الفرد فيصح إطلاق الكلي وإرادة الفرد حقيقة وإن كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا إبتني برجل وأتاني رجل وسلم أمري إلى الرجل لا إلى المرأة والمسلم في كون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الأولى وفي الثانية إشكال فإن المراد منه شخص خاص وإنما علق الحكم على المطلق أولا ليسري إلى الفرد والمطوي في ضمير المتكلم إنما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة فلم يعلق الحكم أولا على الفرد الخاص ولم يقصد من اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن إدراجه تحت الحقيقة أيضا وأما الثالثة فلا التفات فيه إلى الفرد لا أولا وبالذات و لا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامثال إلا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب أن

الأوامر من قبيل الثالث
فلا ريب أن إرادة الفرد من ذلك مجاز فتأمل وانتظر لتمام التحقيق في باب العموم
والخصوص وأما
ما قيل من أن الخلاف في هذا الأصل إنما نشأ من عدم التمييز بين المهية لا بشرط
وبينها بشرط لا
وحمل كلام النافي على إرادة الثاني فهو بعيد من أنظار العلماء تنبيه وتحقيق أعلم أن
صيغة
الامر مثل اضرب لها اعتبارات ثلث يلاحظ الكلية والجزئية بالنسبة إليها الأول ملاحظة
كونها كليا
بالنسبة إلى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من
الوجوب والندب
استعمال في أفرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة إلى أفراد الضرب والثالث ملاحظتها
بالنسبة إلى المخاطبين
وهذه المواضع متغايرة بالذات والحكم ووضعها بالنسبة إلى الثالث حرفي نسبي
والموضوع له هو
الأفراد فلا مجاز في استعمالها في الأفراد على ما هو التحقيق في وضع الأفعال
والحروف وأما الأولان فقد

عرفت حكم الثاني منهما هيهنا مفصلا والوضع هنا وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة وأما الأول فالظاهر أنه من باب وجاء رجل من أقصى المدينة وكونه حقيقة حينئذ إنما هو لأجل التعلق بالطبيعة والظاهر أن الوضع فيه أيضا كسابقه وإنما هو متعلق بالهيئة لا بالمادة ولكن مع قطع النظر عن النسبة إلى الفاعل وقد اشتبه الامر على بعض الفحول فحسب وضع الامر من حيث كيفية الطلب وضعاً حرفياً كوضعه بالنسبة إلى ملاحظة النسبة إلى الفاعل فتأمل وانتظر لتمام الكلام قانون الحق عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك يستدعي رسم مقدمة وهي أن الواجب المشروط أعني ما توقف وجوبه على ما توقف عليه وجوده اما ان يعلم بتنصيب الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلا ويجب الصيام على من كان حاضرا ونحو ذلك أو يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه وجوبه أيضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق ومعنى الشرطية أي التعليق على ما يفهم منه هنا مما لا يصح على العالم بالعواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فإن ظاهره الجهل بالوقوع وهو ينافي العلم فينحل الاشتراط حينئذ إلى حكيمين مطلقين ثبوتياً بالنسبة إلى الواحد وسلبياً بالنسبة إلى الفاقد نعم اشتراطه إنما هو بالنسبة إلى المكلف والامر الجاهلين فالعمومات الشاملة بظاهرها لكل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونها مطلقاً وهو إذا جمع المكلف جميع الشرائط العقلية والشرعية ومضى من الوقت مقدار ما يتمكن من أدائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونها مطلقاً بالنسبة إلى الشروع فيه كالفرض السابق في أول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه إلى التمام ومنها ما يحصل الظن بالاطلاق بالنسبة إليهما كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه إلى أن يتم الواجب ولا ريب أنه مع هذا الظن يجب الاقدام على الواجب بعد دخول وقته بل قبل الدخول فيما يتوقف عليه أيضا

كالحج من البلد (النائي)؟
وهذا مما لا ريب فيه بل مما لا يمكن صحة التكليف الشرعية إلا بذلك سيما في
المضيقات ومدار إرسال
الرسل وإنزال الكتب وشرح الشرائع بل مدار نظام العالم وانتظام عيش بني آدم على
ذلك فيكفي الظن
ويجب التعبد به والقول بأن التكليف يتجزى بالنسبة إلى أجزاء المكلف به فهو مع أنه
في محل المنع بالنسبة
إلى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة الواجب لا يتم العلم قبل
حصول ذلك
الجزء وبعد تحققه يخرج من المتنازع فيه مع أن الكلام في نفس التكاليفات لا أجزاءها
والمراد بالشرط
في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطاً للوقوع أيضاً كالقدرة والتمكن من
المقدمات
العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطاً للوقوع أولاً
كتملك النصاب
من الزراعة في الزكاة وأما جعل إرادة المكلف من ذلك فهو لا يتم إلا على مذهب
الجبرية وبالجملة

وكلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة لأنه يجب تحصيله كالواجب ولا يلزم من أمر الأمر إذا علم انتفائه نقص وقبح وإن علم أنه يتركه اختيارا لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار إذا تقرر هذا فنقول أن هيئنا مقامين (من الكلام) الأول أنه هل يجوز توجيه الامر إلى المكلف الفاقد للشرط مع علم الأمر بانتفائه وإن لم يكن المراد نفس الفعل المأمور به بل كان المراد مصلحة أخرى حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل وتوطين النفس على الامتثال والابتلاء والامتحان أم لا والثاني أنه هل يجوز إرادة نفس المأمور به مع العلم بعدم الشرط أم لا والظاهر أنه كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الأصوليين المفيد في تعريفاتهم هو النزاع الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من استدلالاتهم والحق في الأول الجواز ولا يحضرنى الان كلام من أنكر جواز ذلك إلا العميدي رحمه الله في شرح التهذيب حيث قال إن ذلك غير جائز لما يتضمن من الاغراء بالجهل لما يستلزم من اعتقاد المأمور إرادة الأمر الفعل المأمور به منه ويظهر ذلك من صاحب المعالم أيضا في أواخر المبحث وفيه أنه لا قبح في ذلك أما أولا فلما بينا أنه قلما يحصل العلم للمأمور بكونه مكلفا بأصل الفعل لاحتمال انتفاء شرط التمكّن بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع انكشاف فسادة كما هو المشاهد في العمومات الشاملة لقاطبة المكلفين مع أن كثيرا منهم لا يتمكن عن الاتمام وإلا لانتفى الواجب المشروط غالبا غاية الامر كون ذلك الاستعمال مجازيا تأخرت عنه قرينته وتأخيرها إنما يقبح إذا كان عن وقت الحاجة وأما عن وقت الخطاب فلا قبح فيه كما سيحيى تحقيقه وأما ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا فإن ظاهر الحكم التأييد وعلى القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة أظهر والحاصل أن الامر حقيقة في طلب

نفس الفعل ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لقصد الامتحان وغيره وانكشاف عدم الشرط قرينة على ذلك متأخرة عن الخطاب وما قيل أن الامتحان لا يصح في حقه تعالى لأنه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى إذ لا تنحصر فائدة الامتحان في خصوص حصول العلم للامر بل قد يكون للغير وللمكلف ولاتمام الحجة كما لا يخفى وبما ذكرنا يعلم الجواب عما يقال في هذا المقام أيضا بأنه لو جاز الامر لمجرد مصلحة في نفس الامر مما ذكر لما دل الامر على وجوب المقدمة ولا النهي عن ضده ولا على كون المأمور به حسنا فإن الدلالة على المذكورات إنما هي من خواص الصيغة فلا يخرج عنها إلا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحصل الاشتراك الموجب للاجمال المانع عن الدلالة ومن عدم إرادة المذكورات في بعض الأحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو وأما المقام الثاني فذهب أصحابنا فيه إلى عدم الجواز و

جمهور العامة على الجواز وربما أفرط بعضهم فجوزوه مع علم المأمور بانتفاء الشرط
أيضا لنا أنه تكليف بما
لا يطاق أما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح وأما فيما انتفى فيه ما
جعله الشارع
شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه رخص في السفر
ومنع في حال الحيض
فبعد اختيار السفر يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذلك يحرم في حال
الحيض فيمتنع فعله شرعا
فتكليفه بالوجوب والحرمة معا مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيحى ولا فرق عندنا بين
الممتنع بالذات و
الممتنع بالغير في قبح التكليف به إلا فيما صار الامتناع من جهة سوء اختيار المكلف
فلا يرد ما أجاب
به ابن الحاجب وغيره بأن ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الإضافي ولا ما
أورده من النقض
بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر أيضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه أنا لا نقول
بانحصار جهة
قبح التكليف في امتناع الامتثال بل هو ذلك مع علم الامر به والقبح إنما هو في هذه
الصورة احتجوا بوجوه
الأول أن حسن الامر قد يكون لمصالح تتعلق بنفسه دون المأمور به كالعزم والتوطين
ونحوهما
وفيه أن هذا خروج عن المتنازع والثاني أنه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم
يعص أحد
واللازم باطل بالضرورة من الدين وأما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من
شروطه وأقلها
إرادة المكلف وفيه أن الكلام في شرط الوجوب والإرادة من شرط الوقوع لا غير نعم
يصح ذلك على
القول بكون العبد مجبورا لا في الإرادة وبطلانه بديهي والثالث لو لم يصح لم يعلم
أحد أنه مكلف وهو
باطل بالضرورة أما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده ينقطع التكليف عنه وقبله لا يحصل
العلم ببقائه
على صفات التكليف إلى التمام والمراد العلم بالاثبات به فيما بعد فلا يضر حصول العلم
بالواجب الموسع بعد
تقضي الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام

بالنسبة إلى جزء
جزء من الزمان يمكن إيقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو أراد من العلم أعم من الظن
المعلوم الحجية
كما مرت الإشارة إليه ومنع بطلان التالي لو أراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه
مكابرة وعناد مع
أن انقطاع التكليف حال الفعل أيضا محل كلام والرابع لو لم يصح لم يعلم إبراهيم عليه
السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء
شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه قطعاً وإلا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج
إلى فداء وأجيب عنه
بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الحقيقي بل إنما كلف بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدينة ونحو ذلك
بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا وأما جزعه فلاشفاقه عن أن يؤمر بعد ذلك بالذبح
نفسه لجريان
العادة بذلك وأما الفداء فيجوز أن يكون عما ظن أنه سيؤمر به أو عما لم يؤمر به من
المقدمات إذ لا
يجب أن يكون الفدية من جنس المفدى وفيه أن ذلك لا يناسب امتحان مثل إبراهيم
عليه السلام واشتهاره

بالفضل لذلك وكذا ولده إسماعيل عليه السلام ولا اشتهاره بذبيح الله ولا ما ورد أن
المراد بذبح عظيم هو
الحسين صلوات الله وسلامه عليه والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بأني أذبحك مع
كون
المجاز في الأول أظهر كما لا يخفى وقد يجاب أيضا بأن ذلك من باب البداء الذي
يقول به الشيعة وهو مشكل
لان البداء إنما هو في الافعال التكوينية الإلهية لا الاحكام والذي يجري في الاحكام هو
النسخ نعم قد يطلق
كل منهما على الآخر مجازا فيقال أن النسخ بداء في الاحكام كما أن البداء نسخ في
الافعال ويمكن توجيهه بأن
المراد حصول البداء فيما ظهر له من الله تعالى وعلم من قبله أنه يذبحه ويصدر عنه
الذبح بقريظة قوه تعالى اني أرى
في المنام أني أذبحك لا أمرني تعالى ثم بدا لله فلم يقع في الخارج مثل اخبار عيسى
عليه السلام عن موت العروس
ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه أن رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام مسببة عن أمره
تعالى به فيدور الكلام ويشهد
بذلك قوله تعالى حكاية عن إسماعيل عليه السلام يا أبت افعل ما تؤمر فالأولى جعله
إما من باب النسخ والقول
بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته أو من باب إرادة العزم والتوطين فتأمل مع أن
حصول العلم
لإبراهيم عليه السلام في معرض المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام
مع أن الوجوب الشرطي فيما
لو كان المكلف واحدا والحال واحدا أيضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسألة لزوم
القضاء على
المكلف إذا دخل القوت وجن أو حاضت المرأة قبل مضي زمان يسع الصلاة وانتقاض
التيمم من وجد
الماء وإن لم يمض زمان يتمكن عن المائية أو منع عنها مائع فلا يكون مكلفا بالمائية
فلا ينتقض و
المشهور انتقاضه ولعله من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام
الأول ثم مات أو
تلف ماله فلا قضاء وفروع المسألة كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من أفطر
في شهر رمضان
ثم فرض في ذلك اليوم أو حصل له مفطر آخر من سفر ضروري أو غير ضروري ونحو

ذلك وفيه إشكال إذ لا
دليل على انحصار الكفارة في إفطار الصوم التام النفس الأمري بل قد يجب لأنه فعل
فعلا حراما وأفطر
صوم رمضان بحسب ظنه الذي عليه المعول في التكليف ولذلك وقع الخلاف فيه بين
الأصحاب
قانون اختلفوا في أن الشارع إذا وجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل يبقى الجواز أم لا
والظاهر أن
الجواز الثابت بالبراءة الأصلية ثابت حينئذ جزما وإنما الاشكال في بقاء الجواز الذي
أستفيد من الامر
فمحل النزاع هو ثبوت حكم آخر شرعي من الإباحة بالمعنى الأخص أو الاستحباب
وعدمه فالأقوى عدمه بل يرجع
إلى الحكم السابق من البراءة أو الإباحة أو التحريم بالنظر إلى الموارد مثل أن يكون من
العبادات فيحرم
لكونها تشريعا بدون الاذن أو العادات والتلذذات فيكون مباحا أو المعاملات فالأصل
البراءة
من اللزوم لأصالة عدم ترتب الأثر أو بالنظر إلى الأقوال فيما لم يرد فيه نص فإن منهم
من قال فيه

بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فما يتوهم من أن المراد رجوع الحرمة المنسوخة
مثلا لو فرضت ثبوتها
قبله أيضا باطل وبالجملة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر بالدلالة التضمنية
مطلقا لا رجوع
الحكم السابق وإن كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما إذا قال نسخت
الوجوب أو رفعته أو
نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه أو صرح بنسخ مجموع مدلول الامر فلا
إشكال احتجوا
على بقاء الجواز بأن الامر الايجابي دل على الجواز مع المنع من الترك فالمقتضي
للجواز موجود ونسخ
الوجوب لا يحصل معه اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فإن رفع
المركب يحصل برفع
أحد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل إنما يسلم لو لم يخلفه فصل آخر ولا
ريب إن رفع المنع
عن الترك يستلزم جواز الترك فمع انضمامه إلى جواز الفعل يحصل الإباحة وفيه أن
الجنس والفصل
وجودهما في الخارج متحد ووجودهما إنما هو في ضمن الفرد فلا معنى فلا معنى
للتفكيك بينهما مع أن المحققين
منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع أن الاحكام منحصرة في الخمسة فلا
يتصور الانفكاك
عن واحد من الفصول الأربعة التي يتركب الجواز معها وما قيل في الاحتجاج من نيابة
الفصل الاخر
ففيه ان تحصل الجنس في ضمن الفصل الأول غير تحصله في ضمن فصل آخر فإذا
انتفى التحصيل الأول
فما الذي أوجب حصوله ثانيا فإن قلت أن وجوده مستصحب قلت عليه الفصل لوجود
الجنس و
التفرقة بين التحصيلين لا يجامع القول بالاستصحاب وإن تقارن رفع الفصل وجود فصل
آخر في الخارج
سلمنا لكنه معارض باستصحاب عدم القيد فإن جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان
منعدما يقينا
وحصوله الآن مشكوك فيه فإن قلت لا ريب في حصول القيد لأن جواز الترك حاصل
برفع الوجوب
مطلقا فمع استصحاب الجواز يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الأصل عدم الارتباط

والتقييد فإن قلت
الارتباط والتقييد أمر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار
ذلك قلت
سلمنا ذلك لكن نقول الأصل عدم تيقن اللقوق وهو مستصحب غاية الامر حصول
باللقوق بالاستصحاب
ولا يقين لا لان الانضمام في نفسه يحتاج إلى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج إلى
اليقين بثبوت
المنضم إليه وهو غير متيقن كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق
بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فعدم اليقين بالانضمام إنما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم إليه فكما أن بقاء
المنضم إليه
أعني الجواز مستصحب حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لقوق
القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب اليقين فيتعارض
الاستصحابان و
يتساقطان فيبقى المورد بلا حكم وبعبارة أخرى فكما أن الأصل بقاء الجواز الذي في
ضمن الوجوب فالأصل

عدم تحقق الإباحة بالمعنى الأخص والاستحباب فإن جميع الأحكام الشرعية الأصل
عدمها ومن طريق بيان
المبحث علم أن الباقي على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الإباحة ولا غيرها مما توهم
فإن جنس الوجوب
هو الطلب الراجح ثم أن هذا الأصل وإن قل فروع له بل لا يحضرني الآن له فرع ما
توهمه بعض الأصحاب من
تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه أعني حضور الإمام
عليه السلام أو نائبه أو
تحريمه لبقائه بلا دليل والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرفه لكن له نظير كثير
الفروع عظيم الفائدة
وهو ما اشتهر في ألسنتهم من أن بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه
كما بينا فمن
فروعه أن القضاء تابع للأداء والتحقيق خلافه ومنها أن الوضوء لا يجزي عن الغسل إذا
تعذر ومنها أنه
لو نذر إيقاع صلوته في مكان لا رجحان فيه والتحقيق أنه لو نذر إيقاع صلاة الظهر
مثلا أو نافلته في مكان
لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر وأما لو نذر إيقاع
ركعتين مبتدئة في
المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار العام فلا بد أن
ينعقد ويفعلها
ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو ذلك الفرد وهو راجح باعتبار الكلي
الموجود فيه ومنها
ما لو باع العبد المأذون أو أعتقه ففي (الاذن أو) انعزاله وجهان بل الوجهان يجريان لو
صرح بكونه وكيلا أيضا
فإن الاذن الحاصل من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن إلى غير ذلك من
الفروع مثل أن ينذر
أضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر أنه كما لا يجري
الاستصحاب في الاجزاء العقلية لاثبات
الأحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام ما لا يدرك
كله لا يترك كله والميسور
لا يسقط بالمعسور وإذا أمرتكم بشئ فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية
فيجب غسل الأقطع
بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك وأما انتفاء الشرط فليس مما نحن فيه في شئ

فبانتفائه ينتفي المشروط
رأسا وهو ليس بنسخ جزما وبديهة لتجدده أنا فأنا في جميع الأزمان ومسألة صلاة
الجمعة المتقدمة
من هذا القبيل ومما قررنا يظهر لك بعد التأمل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة
وغيرهما وكذلك
الكلام في أقسام العام والخاص قانون الحق أن الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الأصل
يقتضي
رسم مقدمات الأولى الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وإنما يكون إذا أتى
المكلف به
مستجمعا لجميع الأمور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن إسقاط القضاء كما سيجيئ
نظيره في الصحة وهو أخص
من الصحة إذ مورد الصحة أعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات بخلاف
الاجزاء فإنه
مختص بموارد التعبد فالظاهر أن الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها
وتعريف الاجزاء
بهذا اللفظ قد وقع في كلام بعضهم وهو موهم لخلاف المقصود والأولى أن يعبر عن
المعنى الأول بحصول

الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا أعم من الإعادة والقضاء فإن ما لا يكون مسقطا للقضاء
لا يكون مسقطا للإعادة بطريق أولى والظاهر أن مراد من عبر بما ذكر هو ذلك أيضا وإن لم يساعده
العبرة ويشهد بذلك اتفاقهم على دلالة الامر على الاجزاء بالمعنى الأول دون الثاني الثانية
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو إذا أتى به المكلف على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا لشرائطه
المستفادة له من الشرع بحسب فهمه وعلى مقتضى تكليفه كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه
فإن التكليف قد يكون بشئ واحد في نفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف واستجمع جميع الأمور
المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به وباستجماع
تلك الأمور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فإن اعتماده على الظن المستفادة حجيته عموما من العقل
والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على كفاية الظن عن اليقين كالطهارة
المظنونة بسبب الشك في حصول الحدث وكذلك قد يكون التكليف بشئ أولا مع الامكان وببدله
ثانيا مع عدمه كالتييمم عن الماء والاشكال في أن المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن
عن اليقين ومحكوم بإجراء عمله كذلك أو مطلقا وبعبارة أخرى هل هو مكلف باليقين والعمل بمقتضاه
في الحال والماضي إلا في حال عدم التمكن منه أو هو منقطع بالظن ولا يترتب على الماضي شئ وكذلك
الكلام في المبدل والبديل فمن تيمم لعذر ثم تمكن من الماء في الوقت فإن قلنا أن المكلف به هو الوضوء
في الوقت إلا في حال عدم التمكن منه وبعبارة أخرى أنه مكلف بابداله بالتييمم ما دام متعذرا فيجب عليه
الإعادة في الوقت وإن قلنا ان التكليف الأول انقطع والتكليف الثاني أيضا مطلق فلا والظاهر أن
هذا لا يندرج تحت أصل ويختلف باختلاف الموارد فلا بد من ملاحظة الخارج ثم أن

الظاهر أن
التكليف يتعدد بحسب اختلاف الأزمان والأحوال والمكلف به في الأوامر المطلقة إنما
هو الطبيعة لا بشرط
المرّة ولا التكرار والطبيعة تتحصل بوجود فرد منها فصوله الظهر قد تجب مع الوضوء
في وقت ومع
التيمم في آخر فبأيهما حصلت فقد حصلت فحينئذ نقول موضع الخلاف إن كان
بالنسبة إلى كل واحد من
الحالات فلا إشكال في الاجزاء بمعنييه لحصول الامتثال وعدم وجوب الإعادة والقضاء
بسبب نقصان
بالنسبة إلى ذلك التكليف وإنما يكون عدم الاجزاء بالنسبة إلى الامر الاخر فوجوب
القضاء أو الإعادة
لمن انكشف فساد ظن طهارته إنما هو لعدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية لا
للاختلال في
الصلاة بالطهارة الظنية ففعلها ثانيا إنما هو لعدم الاتيان بالأولى لا الثانية وكذلك فعل
الصلاة
ثانيا بالمائية لأجل اختلال المبدل لا البدل ولذلك لا تعاد بالطهارة الترايبية وإن كان
بالنسبة إلى

مطلق الامر أعم من المبدل والبدل فلا أظن مدعي الدلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة إلى المبدل ولعل النزاع في هذه المسألة لفظي فإن الذي يقول بالاجزاء إنما يقول بالنظر إلى كل واحد من الأوامر بالنسبة إلى الحال التي وقع المأمور به عليها ومن يقول بعدمه إنما يقول بالنسبة إلى مطلق الامر الحاصل في ضمن البدل والمبدل الثالثة محل النزاع في هذه المسألة يحرر على وجهين الأول هو ان اتيان المأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء أم لا والظاهر أن المخالف حينئذ يقول أنه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في الجملة لا أنه لا بد ان يقتضي فعله ثانيا دائما كما لا يخفى والثاني أن يكون معنى إسقاط القضاء أنه لا يجوز أن يكون معه آخر يفعله ثانيا قضاء أو يجوز والظاهر أن النزاع على الثاني يكون لفظيا إذ لا يمكن إنكار إمكان ذلك فيعود النزاع في تسميته ذلك قضاء ونحن أيضا نسقط هذا التقرير ونجري في الاستدلال على التحرير الأول ونقرر الأدلة على ما يطابقه ثم إن هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف الآتي في كون القضاء تابعا للأداء أو بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة أو المرة أو التكرار إذ نفي المرة للغير إنما هو بالتنصيص وإسقاط القضاء على القول بالاجزاء إنما هو من جهة عدم الدليل إذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر يمثّل به ثانيا فيسقط لأنه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار إنما هو بالأصالة والتكرار فيما نحن فيه على القول بعدم دلالة على الاجزاء إنما هو من باب القضاء أو الإعادة الرابعة القضاء يطلق على خمسة معان الأول هو الفعل كقوله تعالى إذا قضيت الصلاة وإذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء كان وجب عليه في الوقت كتارك

الصلاة عمدا
مع وجوبه عليه أم لم يجب كالنائم والناسي والحائض والمسافر في الصوم أو وجب
على غيره كقضاء
الولي وهذا هو المعنى المصطلح عليه المنصرف إليه الاطلاق الثالث استدراك ما تعين
وقته
إما بالشروع فيه كالاكتكاف أو بوجوبه فورا كالحج إذا أفسد فيطلق على المأتي به
ثانيا القضاء وإن
لم ينو به القضاء الرابع ما وقع مخالفا لبعض الأوضاع المعتبرة فيه كما يقال التشهد
والسجدة يقضى
بعد التسليم الخامس ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه في فعله بعد خروج الوقت
المحدود كقولهم
الجمعة يقضى ظهرا إذا تمهد هذه المقدمات فنقول اختلف الأصوليون في أن إتيان
المأمور به
على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد اتفاهم على اقتضائه الامتثال
على قوله
المشهور نعم وخالف فيه أبو هاشم و عبد الجبار لنا أن الامر لا يقتضي إلا طلب المهية
المطلقة

بدون اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه أن المطلوب به إيجاد الطبيعة وهو يحصل بإيجاد فرد
منه والمفروض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى طلب آخر فقد سقط الوجوب بل
المشروعية أيضا لما
مر تحقيقه في نفي دلالة الامر على التكرار فلو قيل أن حصول الامتثال بالنسبة إلى ذلك
الامر إنما هو
بالنسبة إلى بعض الأحوال دون بعض وإنما الساقط هو الامر بالبدل دون المبدل فأقول
إن ذلك
باطل من وجهين الأول أن ذلك خروج عن المتنازع إذ ما ذكرته يصير أمرين وكلامنا
في الامر
الواحد والثاني أن المكلف بالصلاة مع الوضوء مثلا إنما هو مكلف بصلاة واحدة كما
هو
مقتضى صيغة الامر من حيث أن المطلوب بها المهمة لا بشرط فإذا تعذر عليه ذلك فهو
مكلف
بهذه الصلاة مع التيمم وهو أيضا لا يقتضي إلا فعلها مرة وظاهر الامر الثاني إسقاط
الامر الأول فعوده
يحتاج إلى دليل والاستصحاب وأصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذلك مضافا إلى
فهم العرف واللغة
وما ترى أن الصلاة بظن الطهارة تقتضي بعد انكشاف فساد الظن وإنما هو بأمر جديد
ودليل
خارجي نعم لو ثبت من الخارج أن كل مبدل إنما يسقط عن المكلف بفعل المبدل ما
دام غير متمكن
عنه فلما ذكر وجه وأنى لك بإثباته بل الظاهر الاسقاط مطلقا فيرجع النزاع في المسألة
إلى إثبات
هذه الدعوى لا أن الامر مطلقا يقتضي القضاء أو يفيد سقوطه فالمسألة تصير فقهية لا
أصولية
وقد استدلوا على المشهور أيضا بوجهين آخرين الأول أنه لو كان مكلفا بذلك الامر
بعينه بفعل ما
أتى به على وجهه ثانيا فيلزم تحصيل الحاصل وهو محال وإن كان مكلفا بذلك الامر
بإتيان غير
المأتي به أولا فيلزم أن لا يكون المأتي به أولا تمام المأمور به هف أما الثاني فظاهر
وأما الأول
فهو مبني على ما حققناه من أن حصول الامتثال لا يبقى معه طلب آخر فتحصيل

الامتثال الثاني لا يتم
إلا بإعادة الامتثال الأول وهو تحصيل الحاصل وبذلك يندفع ما يقال أن فعله ثانيا مثل
المأتي به
أولا لا نفسه فإن ذلك إنما يصح لو كان فعله ثانيا بأمر آخر كما يستفاد من التحرير
الثاني في محل النزاع و
أما على التحرير الأول فلا يبقى طلب وأمر حتى يستدعي إثباته ثانيا بحيث يكون غير
الأول وأما ما قيل
في رده من أن المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في أن تحصيل الطبيعة بعد
حصوله أولا تحصيل
للحاصل فهو قريب من الهديان إذ ذلك يستلزم أن يكون فعل جميع الأنواع المندرجة
تحت جنس
بعد فعل واحد منها تحصيلًا للحاصل الثاني أنه لو لم يكتف بإتيان المأمور به على
وجهه في حصول الامتثال
واقضى الامر فعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار وهو خلاف التحقيق أو خلاف
المفروض ويرد عليه
أن منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول بأن الامر يقتضي ذلك بحيث لا يتخلف منه
بالذات كما يقوله

القائل بالتكرار بل يقول أنه لا مانع من اقتضائه ذلك كما أشرنا في المقدمات وأيضا التكرار على القول
به إنما هو على مقتضى العقل والعادة إلا أن يمنع مانع عنه كما مر في مبحثه وما نحن فيه ليس كذلك احتج
المانع بوجوب إتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان إتمامه مسقطا للقضاء و
فيه أن القضاء للفئات وهو الحج الصحيح وإتمام الفاسد أمر على حدة ولا يجب له قضاء وبأنه لو
كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء على من صلى بظن الطهارة ثم انكشف فساد ظنه وقد أجيب
من ذلك بوجوه ضعيفة منها أن تسمية ذلك قضاء مجاز بل هو أمر على حدة وفيه أنه مستلزم
للواسطة بين القضاء والأداء وليس بإعادة أيضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب
يظهر بعد التأمل فيما ذكرنا فنقول أن هذا القضاء إنما يجب من جهة دلالة الدليل على أن المطلق
هو الصلاة بالطهور ويجوز الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فإذا حصل فيقضي الفئات
فالقضاء إنما هو للمبدل بالدليل لا البديل فيصح إطلاق القضاء المصطلح عليه حقيقة هذا وإني
لم أقف في كلماتهم على تصريح بما ذكرنا ووجدنا كلماتهم مختلطة في بيان المقصود فعليك بالتأمل فيما يرد
عليك من الفروع لكي لا تخبط والله الهادي قانون اختلفوا في أن الامر إذا كان مقيدا بوقت
إذا فات فيه فهل يجب بعده بذلك الامر أم لا وهذا هو الخلاف المشهور بينهم من أن القضاء تابع
للأداء أو بفرض جديد والحق أن الامر لا يقتضي إلا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج إلى أمر
جديد وبنى العضدي ال مسألة على أن قولنا صم يوم الخميس المركب في اللفظ والذهن من شيئين
هل المأمور به فيه شيئين فيبقى أحدهما بعد انتفاء الآخر أو شيء واحد وقال إن هذا الخلاف أعني
كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود الخارجي أو شيئا واحدا مبني على الخلاف في

أن الجنس و
الفصل متمايزان في الوجود الخارجي أم لا والظاهر أن مراده التنظير وإلا فالقيد أعني
الزمان خارج
عن الماهية ورده بعض المحققين بأن كونهما شيئين في الخارج لا يقتضي كون القضاء
بالفرض
الأول ولا ينافي كونه بفرض جديد لاحتمال أن يكون غرض الأمر إتيانهما مجتمعا فمع
انتفاء أحدهما ينتفي
الاجتماع وكذا لا يجدي كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الأول
وإثبات كونه بفرض جديد
لا احتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخاص لكونه محصلا للمطلق
بلا نظر إلى خصوصية
الشيء المذكور فلا ينتفي المطلق بانتفاء هذا القيد فالنافي لكون القضاء بالفرض الأول
مستظهر لثبوت
الاحتمال الغير المستلزم للقضاء وعلى المثبت نفي ذلك الاحتمال وفيه أن احتمال
اعتبار الاجتماع و
إن كان يعضده أصالة البراءة عن القضاء ولكن يعضد الاحتمال الاخر أصالة عدم اعتبار
الاجتماع

واستصحاب البقاء فاشتغال الذمة بمحمل التكليف مستصحب لا يحصل البراءة منه إلا بالقضاء ولا يكفي فيه البراءة الاحتمالية واحتمال إرادة المطلق من المقيد لا يكفي في نفي البراءة الأصلية مع أن الظاهر من المقيد هو الفرد الخاص بشرط الخصوصية والحجة إنما هو الظاهر هذا ولكن يرد عليه العضدي أيضا أن مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء بالفرض الأول إلا إذا ثبت جواز انفكاك أحدهما عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على القول بكون الفصل علة للجنس وأما على القول بعدمه فنقول أن المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج إلا في ضمن أحد الفصول فمع انتفاء أحدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل الآخر عنه الأصل عدمه كما مر تحقيقه في مسألة نسخ الوجوب ونظير الجنس والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وإيقاعه في يوم الخميس أو في يوم آخر ونيابة يوم آخر عن الخميس يحتاج إلى جعل الشارع وما يتوهم أن يوما ما مأخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام في شئ إذ الصوم الذي هو عبارة عن إمساك يوم ما يعتبر تقييده بالخميس أو يوم ما غير الخميس لا يوم ما مطلقا الذي كان مأخوذا في مفهوم الصوم فإذا انتفى الخميس فلا يبقى إلا إمساك يوم ما مطلقا ولا وجود له في الخارج فإن شئت توضيح ذلك فاجعل قولك صم يوم الخميس بمعنى أمسك يوم الخميس متلبسا بالشرائط المقررة والتحقيق أن الفرق بين ما نحن فيه وبين الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التفريع لا مكان تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الامتثال بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذلك بمطلق صلاة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخت الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في حكاية الجنس والفصل فما مر من عدم التمايز وإلا لما جاز الحمل (بهو بهو)؟ وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وأن الأصل عدم لحوق

فصل آخر وأما فيما نحن فيه
فإن المتبادر من المقيد هو شئ واحد والتبادر هو الحجة فلا نفهم من قول الشارع صم
الخميس إلا
تكليفا واحدا والزائد منفي بالأصل فإذا انتفى الخميس فينتفي المأمور به بل يستفاد منه
على القول بحجية
مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم أيضا ومن ذلك يظهر أنه لا
يمكن إجراء
الاستصحاب فيه أيضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا
يترك كله والميسور إلخ ونحو ذلك
وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه
والمفعول به والحال و
غيرهما فلا يصح تفريع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد
السدر والكافور إلا
أن يثبت بدليل من خارج وقد استدل على المختار أيضا بأن الامر قد يستتبع القضاء
كاليومية وقد
لا يستتبع كالجمعة والعيد فهو أعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى إذ ذلك
إنما يصح لو كان

الاستتباع من جهة الامر الأول وهو ممنوع وقد يوجه بأن المراد ان مقتضى الشئ لا يتخلف عنه فالتخلف عنه شاهد على عدم الاقتضاء وفيه أيضا ما لا يخفى إذ التخلف لعله من جهة دليل آخر فهو مقتضى إلا أن يمنع مانع وقد يستدل أيضا بلزوم كون القضاء أداء ومساويا للأول لو كان بالامر الأول فلا يعصي بالتأخير وفيه أن الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتجوا بوجوه الأول أن الزمان ظرف من ظروف الأمور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه ويعلم جوابه مما سبق مع أنه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه أيضا فتأمل الثاني أن الوقت كأجل الدين فكما يجب أدائه بعد انقضاء الأجل فكذا الأمور به إذا لم يؤد في الوقت وفيه أنه قياس مع الفارق إذ وجوب أداء الدين توصلي والمصلحة المطلوبة باقية وهي براءة الذمة وإيصال الحق إلى صاحبه بخلاف العبادات فإن المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها وبالجملة العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات وسيجيء تحقيقه الثالث لو وجب بأمر جديد لكان أداء لأنه أمر بالفعل لا بعد الوقت فيكون مأتيا به في وقته وجوابه أن الأداء ما لا يكون استدراكا لمصلحة فائتة وما نحن فيه استدراك للمصلحة الفائتة قانون الأظهر أن الامر بالامر أمر فإذا قال القائل لغيره مر فلانا أن يفعل كذل أو قل له أن يفعل كذا فهذا أمر بالثالث مثل أن يقول ليفعل فلان كذا لفهم العرف و التبادر واحتمال أن يكون المراد أوجب عليه من قبل نفسك بعيد مرجوح وإن كان ما ذكرنا مستلزما للاضمار وهو من قبلي ويؤيده إنا مأمورون بأوامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بل إذا اطلع الثالث على الامر قبل أن يبلغه الثاني ولم يفعل واطلع الأمر على ذلك فيصح أن يعاقبه على الترك وأن يذمه العقلاء على ذلك احتجوا بقوله صلى الله عليه وآله مروهم بالصلاة وهم أبناء سبع فإنه لا وجوب على الصبيان

إجماعاً وبأن القائل لو قال لغيره مر عبدك بأن يتجر لم يتعد ولم قال لذلك العبد لا تتجر لم يناقض كلامه
الأول والجواب عن الأول أن الاجماع أوجب الخروج عن الظاهر وعن الثاني أن القرينة دالة على أنه
للارشاد ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبي ونضعف كونها محض التمرين ومن فروع المسألة ما
لو قال زيد لعمره مر بكراً بأن يبيع هذا الفرس فهل لبكر قبل أن يأمره عمرو أن يتصرف فيه أم لا وهل يصح
بيعه أم لا وأما الأمر بالعلم بالشئ فهل يستلزم حصول ذلك الشئ في تلك الحالة أم لا الأظهر لا فإن الأمر
طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم إنني طلق زوجتي لا يوجب
الاقرار بالطلاق بالنظر إلى القاعدة ولكن المتفاهم في العرف في مثله الاقرار وإن لم يتم على تلك القاعدة
فافهم المقصد الثاني في النواهي قانون النهي هو طلب ترك الفعل

بقول من العالي على سبيل الاستعلاء ويدخل فيه التحريم على ما هو المتبادر من هذه
المادة في العرف
أيضا وأما مثل اكفف عن الزنا فيدخل في الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وأنه
فعل من
الافعال ونهي من حيث أنه آلة لملاحظة فعل آخر وهو الزنا وحال من الأحوال وربما
قيل بكونه
مشتركا بين التحريم والكراهة أو قدر مشترك بينهما والأقرب الأول ويظهر وجهها مما
تقدم في الامر
وأما صيغة لا تفعل وما معناها فالأشهر الأظهر إنها أيضا حقيقة في الحرمة وقيل بأنها
حقيقة في
الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا وكذلك لغة
وشرعا لأصالة
عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر آتية هنا فعليك بالتأمل وتطبيقها على
ما نحن فيه
وكذلك يظهر أدلة سائر الأقوال وأجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله
تعالى وما
نهيكم عنه فانتهاوا فإن صيغة إفعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس إلا تحريم
فعله فدل
على تحريم المنهي عنه وفيه أن هذا إنما يتم لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهى وهو مسلم
إن لم نقل بكون النهي
بلفظه مأخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت فحينئذ فلا يصدق
النهي على صيغة لا تفعل
إلا ما علم إرادة الحرمة منه والنزاع في صيغة لا تفعل مجردة عن القرائن لا فيما علم
كونه للحرمة فحينئذ يكفي
صدق النهي عليها في إفادة الحرمة ولا حاجة إلى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وإن
لم يجعل لفظ نهى ينهي
مأخوذا في معناه الحرمة كما هو مبني الاستدلال ظاهرا ففيه أولا ما بيناه من أن الحق
خلاف ذلك
وثانيا أن هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة وإلا لما احتاج إلى الاستدلال وأما
في خصوص
نهيه صلى الله عليه وآله فصيرورته بذلك مدلولا حقيقيا له أيضا محل الكلام بل يصير
ذلك من باب الأسباب والعلامات
ولا يفيد أن مدلول لا تفعل في كلامه يصير كذلك حقيقة بل إنما يدل على أن كل ما

منعه بقوله لا تفعل
يجب الانتهاء عنه وثالثا أن حمل الامر على الاستحباب مجاز وتخصيص كلمة
الموصول مجاز آخر ولا محالة
لا بد من إخراج المكروهات ولا ترجيح لأحدهما على الاخر وأرجحية التخصيص
يعارضه لزوم إخراج الأكثر
مع أنه يحتمل أن يكون المراد أنه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه وامثالها على طبق
مدلولاتها إن
حرمة فبالانزجار البت وإن كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاهما في
المقامين وبالجملة
المطلوب الاذعان على مقتضاه ورابعا أنه لا يدل إلا على حكم مناهي الرسول صلى الله
عليه وآله و
انفهام حرمة مخالفة الله تعالى عن حرمة مخالفته صلى الله عليه وآله بالفحوى لا يدل
على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه تعالى
على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بين إلا أن يتشبهت بعدم القول بالفصل
وفيه أيضا
إشكال ثم إن صاحب المعالم رحمه الله ومن تبعه تأملوا في دلالة المناهي الواردة في
كلام أئمتنا عليهم السلام

على الحرمة بعد تسليمها في أصل الصيغة لما ذكره في صيغة الامر من جهة كثرة الاستعمال في المكروهات و صيرورتها فيها من المجازات الراجحة المساوية للحقيقة والجواب عنه هو نفس الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ قانون اختلفوا في أن المراد من النهي هو الكف أو نفس أن لا تفعل والأقرب الثاني لنا صدق الامتثال عرفا بمجرد ترك العبد ما نهاه المولى مع قطع النظر عن ملاحظة أنه كان مشتاقا إلى الفعل فكف نفسه عنه فإن قلت العدم الأزلي سابق ويمتنع التأثير فيه للزوم تحصيل الحاصل مع أن أثر القدرة متأخر عنها قلت الممتنع هو ايجاد العدم السابق لا استمراره وأثر القدرة يظهر في الاستمرار فإذا ثبت إمكان رفعه بإتيان الفعل فيثبت إمكان إبقائه باستمرار الترك إذ القدرة بالنسبة إلى طرفي النقيض متساوية وإلا لكان وجوبا أو امتناعا فإن قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم أن يكون ممثلا ومثابا بمحض الموافقة الاتفاقية أو بسبب عدم القدرة على الفعل و عدم إرادته أو غير ذلك قلت أولا أنه معارض بالكف بقصد الربا وثانيا أن الكلام إنما هو على ظاهر حال المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل ندعي إمكان حصول الامتثال بمجرد ترك الفعل فإن الثواب موقوف على الامتثال سواء كان محتاجا في الترك إلى الكف أو فعل ضد آخر أو لم يكن بل يكفي في ذلك قوة الداعي الحاصل بتوطين النفس على الامتثال والانتهاز عن كل ما نهى عنه وإن لم يكن قادرا على الفعل بل وغير مستشعر أيضا ويؤيد ذلك أنه لو لم يكن نفي الفعل مقدورا للزم عدم العقاب على ترك الواجب إلا مع الكف عنه وهو باطل جزما فإن قلت على ما ذكرت أيضا يؤل الكلام إلى أن المكلف به ليس نفس ترك الفعل كيف كان بل هو أمر وجودي وهو إبقاء العدم واستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على الامتثال بمجرد تصور تمكن أن يصدر عنه الفعل وإن لم يكن قادرا عليه بالفعل

أيضا وإلا فقد يكون
مكلفا بالكف وقد يكون مكلفا بفعل أحد الأضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون
(مقدورا)؟ له هو
أحد هذه الأمور على التفصيل فالمطلوب إنما هو ذلك الامر الوجودي كالأمر بإحراق
الحطب فإنه حقيقة
أمر بإلقاء الحطب في النار قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر
ونقول هنا أن ذلك
من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة
المقدور مقدور
وإن كان غير مقدور بلا واسطة فعدم الفعل في الآن الثاني من التكليف مقدور بواسطة
أحد
الأمور المذكورة فهو المكلف به بالذات وسائر الأمور مكلف بها بالتبع من باب
المقدمة ومن جميع
ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط
فائدتان
الأولى قد عرفت أنهم اختلفوا في دلالة النهي عن الشيء على الامر بضده على حذو ما
ذكروه في الامر و

يشكل الفرق بين هذا المقام وما تقدم وعلى القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية
هنا ويمكن الفرق بأن الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر مع قطع النظر عن الأدلة الخارجية
مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هيئتها وهو أيضا مشكل لعموم الكلام ثمة أيضا وعلى
أي تقدير فهيئتها إشكال آخر وهو أنه على القول بكون المطلوب بالنهي هو الكف يؤل الامر إلى النهي
عن ضد الكف أيضا على القول بأن الامر بالشئ يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتأمل الثانية
اختلفوا في أن هذا الترك هل هو من قبيل الفعل أم لا ذهب المحققون إلى الأول ويظهر الثمرة في مثل
ما لو علق الظهر على فعل ليس فيه رضى الله فتركت صوما أو صلاة وما لو ألقى في النار وتمكن عن
الخلاص فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه وإلا فيجب القصاص له قانون اختلفوا في دلالة
النهي على التكرار على قولين فعن الأكثر أنه للتكرار والأقوى العدم لنا ما مر مرارا من أن الأوامر و
النواهي وغيرها مأخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في المهية لا بشرط
شئ ولا يزيد الهيئة على المادة إلا الطلب الحتمي التحريمي أو الايجابي والأصل عدم شئ آخر
فمن يدعيه فعليه بالبيان مع أنا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين كالزنا وصلاة
الحائض ونهي الطبيب عن الضار في المرض فاللفظ قابل لهما ومستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف
الأصل حتى يثبت بالدليل واحتجوا بأن النهي طلب ترك الطبيعة ومنع المكلف عن إدخال المهية في
الوجود وهو إنما يتحقق بالامتناع عن إدخال كل فرد كما أن الطلب الايجابي يحصل الامتثال فيه
بإتيان فرد وفيه أن ذلك لا يفيد ذلك ولو كان مدخول الطلب التحريمي المهية بشرط الوحدة أو
بشرط العموم المجموعي أيضا مع كونهما مفيدين للعموم في الجملة فضلا عما لو كان

المدخول هو الطبيعة المطلقة كما هو القدر المسلم في مبدء الاشتقاق إذ كما أن المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطلب أيضا يحتملها فكما يصح أن يقال طلب منك عدم الزنا الحاصل ما دام العمر أو عدم الزنا في شهر أو سنة كذلك يصح أن يقال أطلب منك ما دام العمر ترك الزنا أو أطلب في هذا الشهر منك ترك الزنا ولا دلالة في اللفظ على أحد التقييدين فطلب ترك الطبيعة إنما يقتضي ترك جميع أفراد الطبيعة في الجملة لا دائما وأين المطلقة من الدائمة فلا يمكن إثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك اللهم إلا أن يتشبه بالتبادر العرفي كما يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل مع أنه في معرض المنع أو يتشبه في ذلك بأن طلب الترك مطلق وإرادة ترك الطبيعة في وقت غير معين اغراء بالجهل فوقوعه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه

ولكنه أيضا خلاف ظاهر المستدل وعلى هذا فما أنكرناه هو دلالة الطبيعة عليه باعتبار
الدلالة
اللفظية كما هو المعيار في نظائر المبحث وإلا فلا نمنع الحمل على العموم وحينئذ
فصلوة الحائض وما نهاه الطبيب
قد قيد أولا بالوقت والزمان المطلوب تركه فيه ولو حظ مقيدا بذلك ثم وقع عليه النهي
ولذلك
يحمل إطلاقه في ذلك الزمان بالنسبة إلى جميع أجزائه وإن كان مطلقا بالنسبة إليها ولا
يذهب
عليك أنه لا يمكن إجراء هذه الطريقة في الأمر وادعاء حمل مطلقه على الدوام لحصول
الامتثال هنا بفرد
ما وعدم لزوم اللغو والقبح في كلام الحكيم بخلاف ما نحن فيه نعم يجري هذا الكلام
في مثل أحل الله البيع
كما سيحى هذا ولكن لك أن تمنع إجراء هذه الطريقة في النهي أيضا بأن يقال لا يلزم
من الإطلاق في الصيغة
كون المطلوب ترك الطبيعة في وقت غير معين حتى يلزم الإغراء القبيح بل نقول المراد
مطلق طلب؟
مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك جميع أفراد المنهي عنه في الآن المتأخر عن
النهي في زمان يمكن
حصول الفعل فيه ثم أن التكليف بترك الطبيعة وتكراره على القول بالتكرار هل هو
تكليف واحد أو
تكليفان فيحصل الامتثال بتركه على الثاني دون الأول مقتضى الاستدلال على التكرار
بأن المطلوب
ترك الطبيعة وهو لا يحصل إلا بتركه دائما عدم الامتثال بالترك في بعض الأوقات
ومقتضى ما ذكرنا
من انفهام التكرار من وقوع المطلق في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بموافقة مطلق
النهي وإن عصى
بترك استمراره وأما على الاستدلال بالتبادر فلا بد من التأمل فإن تبادر مع تقييد التروك
المفروضة
بحسب الأوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال إلا بالدوام وإلا فيحصل الامتثال
بفعل البعض وترتب
العقاب على ترك الآخر والحق على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة إلا ما
أخرجه الدليل
كثر الأكل في الصوم وليس في ذلك لدلالة النهي بخلاف قوله تعالى لا تقربوا الزنا

فإن الامتثال يحصل بتركه
في شهر أو عام أو أقل أو أكثر ثم إن ما ذكرنا من حصول الامتثال بترك الطبيعة في
الجملة إنما هو بالنسبة
إلى الزمان والافراد المتعاقبة بحسب تماديه وأما الافراد المتميزة بسائر المشخصات
فكلا فمن ترك الزنا
بامرأة معينة وارتكب الزنا مع الأخرى فلا يحصل له الامتثال حينئذ لأجل ذلك الترك
فإن الطبيعة لم
تترك حينئذ مع أن الامتثال بالترك الاخر حينئذ ممنوع لعدم المقدورية لان المقدور ما
يتساوى طرفاه فكما
لا يمكن تحصيل زنائين في آن واحد لا يمكن ترك أحدهما في آن ارتكاب الاخر
وبالجملة فلا بد من ترك
الطبيعة رأسا في آن من الأوان ليتحقق الامتثال ولا يحصل إلا بترك جميع الافراد تنبيه
كل من
قال بكون النهي للدوام لا بد أن يقول بكونه للفور ليتحقق الدوام وأما من لا يقول به
فلا يلزمه عدم
القول به من هذه الجهة فما ادعاه بعضهم من أن كل من لا يقول بالتكرار يلزمه عدم
القول بالفور

وفيه ما فيه مع أن الشيخ في العدة ذهب إلى كونه للفور ولا يقول بالتكرار نعم ذهب العلامة في التهذيب إلى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار ولا يلزم أن يكون ذلك للتلازم بين القولين فمن يقول بالفور مع عدم قوله بالتكرار فلعله يدعي التبادر في الفور ويقول أن العقلاء يذمون العبد المسوف لامثال المولى في النهي وأما على ما ذكرنا من إخراج الكلام عن الاغراء بالجهل فيلزم القول بالفور أيضا قانون

اختلف العلماء في جواز اجتماع الأمر والنهي في شئ واحد وموضع النزاع ما إذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة وأما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد الجهة فيه بأن يكون مأمورا لهما من جهة واحدة فهو مما لا نزاع في عدم جوازه إلا عند بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم تمسكا بأن هذا التكليف محال لا أنه تكليف بالمحال ولعله نظر إلى كون الأمر والطلب مسبوqa بالإرادة واجتماع إرادة الفعل والترك محال وأما الواحد بالجنس فهو أيضا مما لا نزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة إلى أنواعه وأفراده كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وإن منعه بعض المعتزلة أيضا نظرا إلى جعل الحسن و القبح من مقتضيات المهية الجنسية وهو في غاية الضعف وكما أن المخالف الأول أفرط فهذا قد فرط ثم إن القول بجواز الاجتماع هو مذهب أكثر الأشاعرة والفضل بن شاذان رحمه الله من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد رحمه الله في الذريعة وذهب إليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الأردبيلي وسلطان العلماء والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرازي والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل صدر الدين وأمثالهم رحمهم الله تعالى بل ويظهر من الكليني حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه رضائه بذلك بل ويظهر من كلام الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وإنما المخالف فيه كان من العامة كما أشار إلى ذلك العلامة المجلسي رحمه

الله في كتاب بحار الأنوار
أيضا وانتصر هذا المذهب جماعة من أفاضل المعاصرين والقول بعدم الجواز هو
المنقول عن أكثر
أصحابنا والمعتزلة وهذه المسألة وإن كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت
يتفرع عليها
كثير من المسائل الفرعية ذكرها الأصوليون في كتبهم فنحن نفتني آثارهم في ذلك
والذي يقوى في نفسي و
يترجح في نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة
في الدار المغصوبة
فإن المفروض انها شئ واحد شخصي ومحط البحث فيها هو الكون الذي هو جزء
الصلاة فهذا الكون
هو شئ واحد فإنه هو الذي يحصل به الغضب ويحصل به جزء الصلاة فهذا الكون شئ
واحد له
جهتان فمن حيث إنه من أجزاء الصلاة مأمور به ومن حيث أنه تصرف في مال الغير
وغضب
منهي عنه لنا على الجواز وجوه الأول أن الحكم إنما تعلق بالطبيعة على ما أسلفنا لك
تحقيقه فمتعلق
الامر طبيعة الصلاة ومتعلق النهي طبيعة الغضب وقد أوجدهما المكلف بسوء اختياره
في شخص واحد

ولا يرد من ذلك قبح على الأمر لتغائر متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين
ولا كون الشيء
الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فإن قلت الكلبي لا وجود له إلا بالفرد فالمراد
بالتكليف
بالكلي وهو إيجاد الفرد وإن كان متعلقا بالكلي على الظاهر وما لا يمكن وجوده في
الخارج يقبح التكليف
بإيجاده في الخارج قلت إن أردت عدم إمكان الوجود في الخارج بشرط لا فهو مسلم
ولا كلام لنا فيه و
إن أردت استحالة وجوده لا بشرط فهو باطل جزما لان وجود الكلبي لا بشرط لا ينافي
وجوده مع ألف
شرط فإذا تمكن من إتيانه في ضمن فرد فقد تمكن من إتيانه لا بشرط غاية الأمر توقف
حصوله في الخارج
على وجود الفرد والممكن بالواسطة لا يخرج عن الامكان وإن كان ممتنعا بدون
الواسطة وهذا كلام
سار في جميع الواجبات بالنسبة إلى المقدمات فالفرد هنا مقدمة لتحقيق الكلبي في
الخارج فلا غائلة في
التكليف به مع التمكّن عن المقدمات فإن قلت سلمنا ذلك لكن نقول إن الأمر
بالمقدمة اللازم
من الأمر بالكلي على ما بنيت عليه الأمر يكفينا فإن الأمر بالصلاة أمر بالكون والأمر
بالكون أمر بهذا
الكون الخاص الذي هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مأمور
به وهو بعينه
منهي عنه لأنه فرد من الغضب والنهي عن الطبيعة يستلزم النهي عن جميع افراده ولو
كان ذلك أيضا
من باب مقدمة الامتثال بمقتضى النهي فإن مقدمة الحرام حرام أيضا فعاد المحذور وهو
اجتماع الأمر و
النهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع أولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبه التبعي
الذي بيناه في موضعه
ولكن غاية الأمر حينئذ توقف الصلاة على فرد ما من الكون لا الكون الخاص الجزئي
وإنما اختار المكلف
مطلق الكون في ضمن هذا الشخص المحرم فإن قلت نعم لكن ما ذكرت من كون
الأمر بالكلي مقتضيا
للأمر بالفرد يقتضي كون كل واحد مما يصدق عليه فرد ما مأمورا به من باب المقدمة

أيضا والامر وإن
لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب
التخييري أيضا بقبح
اجتماعه مع الحرام قلت أما أولا فهذا ليس بواجب تخييري كما حققنا لك في مبحث
الواجب التخييري و
إلا لم يبق فرق بين الواجبات العينية والتخييرية وحاصله أن التخيير في أفراد الواجب
العيني بحكم العقل
ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري بالعكس فوجوب الافراد
في العيني توصلي ولا
مانع من اجتماعه مع الحرام كما يعترف به الخصم وثانيا إنا نمنع التخيير بين كل ما
يصدق عليه الفرد
بل نقول إذا أمر الشارع بالكلي فإن انحصر في فرد أو انحصر الفرد المباح في فرد
فيصير الفرد والشخص أيضا
عينيا كأصل الكلي وإلا فإن كان الكل مباحا فالتخيير بين الجميع وإلا ففي الافراد
المباحة فليس ذلك
الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم منه بطلان الطبيعة الحاصلة في ضمنه لان الحرام
قد يصير

مسقطا عن الواجب في التوصليات بل التحقيق أن قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام على مذاق الخصم لا بد أن يكون معناه أنه مسقط عن الواجب لا أنه واجب وحرام كما لا يخفى وقد حققنا لك في مقدمة الواجب أن المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب وعدمه هي المقدورات المباحة التي كانت من أفعال المكلف وإلا فقد يصير مقدمة الواجب شيئا غير مقدور بل من غير فعل المكلف مثل غسل الثوب الذي حصل من الغير من دون إطلاعه وقد يكون شيئا حراما ويتم الواجب به فغاية الامر سقوط التكليف هنا بسبب حصول الطبيعة في الخارج وذلك لا يستلزم كون المقدمة مطلقا مطلوبا للآمر وكل واحد مما يمكن أن يتحقق به الواجب واجبا تخييريا نعم لو فرض انحصار تحقق الصلاة مثلا في الدار المغصوبة فنحن أيضا نقول بامتناع الاجتماع فلا بد إما من الوجوب أو التحريم فإن قلت هذا إنما يتم على القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع أن الثابت في موضعه عن المحققين هو الوجود قد بينا لك في مسألة تعلق الامر بالكلي المناص عن ذلك على القول بعدمه أيضا فإن قلت القدر المشترك الانتزاعي من الافراد التي من جملتها المحرم كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ويتخلص عنه قلت إن ماهية الصلاة المنتزعة من الافراد إنما هي منتزعة عنها باعتبار أنها أفراد للصلاة لا باعتبار أنها غصب والمنتزعة عنها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب الثاني أنه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فإن الاستحالة المتصورة إنما هي من جهة اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجددا للزم القبح والمحال وهو محال على الشارع الحكيم مع أن هذا يدل على المطلوب بطريق أولى إذ النهي في المكروهات تعلق بالعبادات دون ما نحن فيه وبعبارة أخرى المنهي عنه بالنهي التنزيهي أخص من الأمور به مطلقا بخلاف ما نحن فيه فإن النسبة

بينهما فيما نحن فيه
عموم من وجه ومن كل ذلك ظهر أن العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في المنهي
عنه تحريما أيضا لو كان أخص
من الأمور به مطلقا أيضا وإن أمكن إثباته من جهة فهم العرف كما سنحققه إنشاء الله
تعالى ولذلك أفرد الأصوليون
الكلام في المسئلتين وما نحن فيه أشبه بالمقاصد الكلامية وإن كان لادراجه في
المسائل الأصولية
أيضا وجه ولكن المسألة الآتية أنسب بالمسائل الأصولية لابتنائه على دلالة الألفاظ وإن
كانت راجعة
إلى الأصول الكلامية أيضا على بعض الوجوه فلنرجع إلى تحرير الدليل ونقول معنى
قول الشارع لا تصل في الحمام
ولا تتطوع وقت طلوع الشمس إن ترك هذه الصلاة أرجح من فعلها كما هو معنى
المكروه مع أنها
واجبة أو مستحبة ومعنى الوجوب والاستحباب هو رجحان الفعل إما مع المنع من
الترك أو عدمه ورجحان
الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما في محل واحد وقد أجيب عن ذلك
بوجوه الأول إن

المناهي التنزيهية راجعة إلى شئ خارج من العبادة بخلاف التحريمية بحكم الاستقراء فالنهي عن الصلاة في الحمام إنما هو عن التعرض للرشاش وفي معاطن الإبل عن انفار البعير وفي البطايح عن تعرض السيل ونحو ذلك فلم يجتمع الكراهة والوجوب وفيه أولا منع هذا الاستقراء وحجيته وثانيا أن معنى كراهة تعرض الرشاش أن الكون في معرض الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون الحاصل في الصلاة فلا مناص عن اجتماع الكونين في كون واحد وإن قلت أن مطلق الكون في معرض الرشاش لا كراهة فيه إنما المكروه هو التعرض له حال الصلاة قلت أن المعنى حينئذ أن الصلاة في الحمام منهي عنها لكونها معرض الرشاش فالنهي أيضا تعلق بالصلاة وعاد المحذور وإن قلت أن مطلق التعرض للرشاش مكروه و النهي عن الصلاة في الحمام لأنه من مقدماته وعلله فيعود المحذور أيضا وثالثا أن الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة تحكم بحت قلنا ان نقول أن حرمة الصلاة في الدار المغصوبة إنما هو لأجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة واتحاد كون الغصب مع كون الصلاة ليس بأوضح من اتحاد كون التعرض للرشاش مع كون الصلاة ورابعا أن هذا لا يتم في كثير من الحمامات وفي كثير من الأوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلاة بما لو كان في معرض الرشاش والحكم بعدم الكراهة في غيرها أيضا في غاية البعد وكون العلة والنكته هو ذلك في أصل الحكم كرفع أرياح الإباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما لذلك كما نشاهد في غسل الجمعة هذا كله فيما ورد من (الشارع)؟ النهي عنه وأما في مثل الصلاة في مواضع التهمة مما يكون من جزئيات عنوان هذا القانون فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم أن يقول بطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا أيضا يدل على بطلان مذهبه الثاني أن المراد بالكراهة هو كونه أقل ثوبا

يعني أن الصلاة
في الحمام مثلا أقل ثوابا منها في غيره ومرادهم أن لمطلق الصلاة مع قطع النظر من
الخصوصيات ثوابا
وقد يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة في المسجد وقد ينقص
كالصلاة في الحمام وقد يبقى
بحاله كالصلاة في البيت فلا يرد ما يقال أنه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة
لكون بعضها
دون بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلا لأنها أقل ثوابا منها
في المسجد الحرام
وحاصل هذا الجواب أن مراد الشارع من النهي أن ترك هذه الصلاة واختيار ما هو
أرجح منها أحسن
فاترك الصلاة في الحمام واختر الصلاة في المسجد أو البيت وأنت خبير بأن ذلك أيضا
مما لا يسمن و
لا يغني فإن الترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص من الصلاة من جهة هذا النهي لا
يجتمع مع الفعل
المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلاة مع أنك اعترفت بأن الخصوصية أوجبت نقصا
لهذا الفرد

الموجود عن أصل العبادة فمع هذه المنقصة إما أن يطلب فعلها بدون تركها أو تركها بدون فعلها
أو كلاهما فعلى الأول يلزم عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان
قلت أن المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية عن بيان حال الفعل بأنه أقل ثوابا عن غيره
فلا طلب حتى يلزم اجتماع الأمر والنهي قلت مع أن هذا تعسف بحث لا يجدي بالنسبة إلى نفس الامر
فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل في نفس الامر مطلوب الفعل أو
مطلوب الترك أو مجتمعهما إلى آخر ما ذكرنا على أننا نقول ترك الفرد لكونه أقل ثوابا واختيار ما هو أعلى
منه إنما يصح فيما له بدل من العبادات وأما في ما لا بدل له كالتطوع في الأوقات المكروهة على القول بها
والتطوع بالصيام في السفر أو الأيام المكروهة فلا يصح ما ذكرت بوجه لان كل آن يسع لصلاة
ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الأيام يستحب فيه الصيام وما يقال لان الاحكام واردة
على طبق المعتاد وعادة أغلب الناس بل كاد أن يكون كلهم عدم استغراق أوقاتهم بالنوافل فإن كان
المراد منه أنه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصلي فيه بدلا عن الصلاة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها
فيه هو الصلاة التي كانت وظيفة الوقت المرجوح فهذا ليس بأولى من أن يقال أن هذا هو الصلاة التي
هي وظيفة هذا الوقت ولم يكلف في الوقت المكروه بصلاة وإن كان المراد أنه لما علم الشارع أنه لا
يستغرق أوقاته بالنوافل فقال له لا تصل وظيفة هذا الوقت المكروه وصل وظيفة الوقت الاخر فهذا
اعتراف منك بأن الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل مع أن هذا الكلام في مثل صوم يوم
الغدِير وأول رجب وأيام البيض والأيام المخصوصة من شعبان وغيرها كما ترى فإن صوم مثل الغدير
الذي يتفق مرة في عرض السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون بل يتبرك به

الفساق ومع ذلك
ينهى عنه الشارع في السفر ولا يريد منه بدله الذي لا وجود له أصلا بل لا معنى له
مطلقا كما عرفت فإن قلت فما
تقولون أنتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها أو بالعكس قلت
المناهي التي وردت
عن العبادات تنزيها كلها إنما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاتها وإن
فرضت
تعلقها بذاتها مثل أن تقول ان قراءة القرآن مكروهة للحائض على التقريب الذي سنبينه
في جعل صلاة
الحائض من جملة ما نهى عنه لذاتها فلا إشكال عندنا في رجحان تركها ومرجوحية
فعلها ولا حاجة فيه
إلى تكلف أصلا وإما لم نحكم صريحا بكونها كالصلاة لاحتمال أن يقال أن المنهي
عنه هو قراءة ما زاد
على سبع أو سبعين فيرجع إلى النهي باعتبار الوصف أيضا والحاصل أن المفروض إن
كان المتعلق
بالذات فقد عرفت وإلا فلنا أن نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا
إشكال في أحد

منهما العقل لا يستبعد من أن يكون لأصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان و
للخصوصية التي تحصل معها في فرد خاص مرجوحية من جهة تلك الخصوصية وهذه
المرجوحية قد توازي
الرجحان الثابت لأصل العبادة وتساويه أو تزيد عليه أو تنقص عنه فعلى الأول يصير
متساوي الطرفين
وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس ففيما له بدل من
العبادات كالصلاة في الحمام
فلا إشكال لان النهي عن الخصوصية لا يستلزم طلب ترك الماهية فنختار غير هذه
الخصوصية سواء
فيه الأقسام الثلاثة المتقدمة وأما فيما لا بدل له كالصيام في الأيام المكروهة والنافلة في
الأوقات المكروهة
فنقول هي إما مباحة أو مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا على فعله بل
الثاني هو المتعين
هناك لئلا يخلو النهي عن الفائدة على ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب
الخصوصية على
الرجحان الحاصل لأصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون عليهم الصلاة والسلام
يتركون
تلك العبادات وينهون عنها وإلا فلا معنى لتفويتهم عليهم السلام تلك الرجحان والمثوبة
على أنفسهم وعلى شيعتهم
بمحض كونها أقل ثوابا من سائر العبادات سيما إذا لم يتداركه بدل كما عرفت في
دفع التوجيه المتقدم
فإن قلت فكيف يمكن بها نية التقرب وكيف يصير ذلك عبادة مع أن العبادة لا بد فيها
من
رجحان جزما قلت أن القدر المسلم في اشتراط الرجحان إنما هو في أصل العبادات
وماهيتها وأما
لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت وأما قصد التقرب فهو أيضا يمكن بالنسبة
إلى أصل العبادة و
إن كان لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد التقرب حصول القرب وإلا فلا يصح أكثر
عباداتنا التي لا
ثواب فيها أصلا لو لم نقل بأن فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع الخزانات
الغير المبطللة
على ظاهر الشرع فيها مع أن قصد التقرب لا ينحصر معناه في طلب القرب والزلفى

والوصول إلى الرحمة
فإن من معانيه موافقة أمر الامر فهذه العبادة من حيث أنها موافقة لأمر الامر يمكن قصد
التقرب
بها وإن لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية ألا ترى أن الإمام
موسى بن جعفر
عليهما الصلاة والسلام كان يترك النوافل إذا اهتم أو اغتم كما ورد في الروايات وأفتى
بمضمونه في
الذكرى فترك التكلم والمخاطبة مع الله سبحانه متكاسلا ومتشاغلا أولى من فعله
ولذلك ارتكبه
الإمام عليه السلام ولو كان مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا عن مثله سيما متكررا
وسيما في مثل الرواتب
المتأكدة غاية التأكيد المتممة للفرائض ومع ذلك فلا ريب في صحتها لو فعل بهذه
الحالة وجواز
قصد التقرب بها وأما الفرائض فعدم جواز تركها مع ذلك فإنما هو لحماية الحمى ولئلا
يفتح سبيل
تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لفسطاط الدين فإن أكثر أحكام
الشرع

من هذا الباب كتشريع العدة مطلقا وإن كان العلة فيها عدم اختلاط الأنساب فلعل صورة
العبادة تكفي في صحة قصد التقرب ما لم يثبت له مبطل من الخارج وإن لم يكن مما يحصل له ثواب في
الخارج فحينئذ فإن ورد في أمثال هذه العبادات المكروهة معارض فلا بد من طرحها
كما ورد في بعض الاخبار الضعيفة أن الإمام عليه السلام صام في السفر في شعبان مع أنه ليس بصريح في
كونه مندوبا بل ربما كان مندورا بقيد السفر أو غير ذلك من الاحتمالات فاما لا بد من نفي الكراهة
فيما لا يدل له أو من القول برجحان تركه مطلقا والأظهر في صوم السفر الكراهة وفي التطوع في
الأوقات المكروهة العدم ففيما يثبت الكراهة فالكلام فيه ما مر وفيما لم يثبت فلا إشكال الثالث أن المراد
بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة إلى غيرها من الافراد وسماه بعضهم بخلاف الأولى فرجحانها ذاتية
والمرجوحية الإضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الأربعة فهو مرجوح بالنسبة إلى التمام مع
كونه أحد فردي الواجب المنخير وكما أنه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كاستحباب
غسل الجنابة للصلاة المندوبة على القول بوجوبه لنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي
على القول الآخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي مع الكراهة للغير كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة
والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد البارز لها ونحوهما وفيه أن المراد
بالمرجوحية الإضافية إن كانت مع حصول منقصة في ذاتها أيضا يستحق الترك بالنسبة إلى ذاتها
أيضا فيعود المحذور وإلا فيصير معناه كون الغير أفضل منه وأرجح وحينئذ فنقول ذلك الغير ربما يكون مما
يوازي أصل الطبيعة في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة إلى أصل الطبيعة أيضا فيحصل
بذلك لهذا الفرد أيضا منقصة ذاتية لا يقال ان هذه المنقصة إنما هي من جهة الخصوصية لا من

جهة أصل العبادة
لان ذلك خلاف أصل المجيب فإن مبناه عدم اعتبار تعدد الجهة ثم إن الكلام لا يتم
في غير هذه
الصورة أيضا أعني ما كان مرجوحا بالنسبة إلى سائر الافراد التي لها مزية على أصل
الطبيعة ولا يجدي
ما ذكره المجيب إذ نقول حينئذ بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة إلى
الغير فإما أن يكون
فعل ذلك مطلوباً أو تركه أو كلاهما إلى آخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فإن قلت
مطلوب فعله
لذاته ومطلوب تركه من جهة أنه مفوت للمصلحة الزائدة الحاصلة في الغير فقد كررت
على ما
فررت عنه فإن المطلوب شيء واحد ولا يعتبر عندك تعدد الجهة فإن قلت
لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف
بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو أراد الفعل واختار الفرد المرجوح وجواز الفعل والترك
لا يجوز اجتماع

المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع أنه لا فارق بين قولنا لا تصل في الدار
المغصوبة ولا تصل
في الحمام فاعتبر فيه الرجحان الذاتي والمرجوحية الإضافية أيضا وما يقال أن الفارق أن
الصلاة ثمة
(عين)؟ الغضب وهيهنا غير الكون في الحمام مع ما فيه من التكليف الواضح وإن ذلك
إنما هو بعد تسليم أن
الاتحاد في الوجود الخارجي يوجب ارتفاع الاثنية في الحقيقة يرد عليه أن ذلك مبني
على الخلط بين
ما عنون به القانون وبين ما سيحى فيما بعد فالنهي ثمة تعلق بالصلاة في الدار المغصوبة
لا بالصلاة
لأنها غصب بعينها والغضب منهي عنه والذي ذكرناه من النقص إنما كان من باب
الأولية والاكتفاء
بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادة المكروهة مطابقا في النوع ولزم
مما ذكرنا
القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه أخص من المأمور به أيضا وإن شئت تطبيق المثال
على المقامين
فطابق بين قولنا صل ولا تغضب وبين قولنا ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا
لا تصل
في الحمام ولا تصل في الدار المغصوبة فإن كنت تقدر على أن تقول ان المرجوحية
في الصلاة في مواضع التهم
إضافية بالنسبة إلى غيرها في المثال الأول فنحن أقدر بأن نقول مرجوحية الصلاة في
الدار الغصبية
إضافية بالنسبة إلى الصلاة في غيرها في المثال الثاني والنقض الأول الذي أوردناه في
الاستدلال إنما هو بالفقرة
الأولى من المثال الثاني على الفقرة الأولى من المثال الأول والمعارضة التي ذكرناها في
دفع جوابك إنما
هو بالفقرة الثانية من المثال بالنسبة إلى ما ذكرته في الفقرة الأولى منه وما دفعت به
المعارضة
يناسب لو أردنا بالمعارضة المعارضة بالفقرة الأولى من المثال الأول بالنسبة إلى الفقرة
الأولى
من المثال الثاني قوله وكما أنه يجتمع إلخ فيه أنه رجوع عن أول الكلام فإن
المرجوحية بالنسبة إلى الغير غير
المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب وقد اختلطا في هذا المقام ويشهد به

التشبيه بالغسل
(مطلقا والذي ذكرته في رفع تلك المعارضة لو تم فإنما يناسب فيما لو كان بينهما
عموما وخصوصا صح)
والتمثيل بالاتزار مع أن الكلام في الواجب النفسي والغيري أيضا هو الكلام فيما نحن
فيه وهو أيضا
من المواضع التي أشرنا إلى ورودها في الشرع بملاحظة اعتبار الجهة ولا يصح ذلك
إلا بهذه الملاحظة
مع أن الاستحباب النفسي على القول بالوجوب لغيره إنما هو إذا لم يدخل وقت
مشروط بالطهارة
وبعد دخوله فيجب للغير فيختلف الزمان وأما على القول الآخر فالاستحباب الغيري
معناه أنه يستحب
أن يكون هذا الفعل في حال كون المكلف مغتسلا لا أنه يستحب الغسل له إلا أن يقال
استحباب الفعل
في حال الغسل لا يتم إلا بالغسل وما لا يتم المستحب إلا به فهو مستحب فيستحب
الغسل فالمناص هو
اعتبار تعدد الجهة وإلا فلا يصح التكليف لأن المكلف به على مذهب المجيب هو
الفرد وهو شئ واحد
شخصي لا تعدد فيه (أصلا) ومن المواضع التي ذكرناها هو الصلاة في المسجد فإن
المستحب والواجب

أيضا متضادان وكذلك أفضل أفراد الواجب التخييري فإنه واجب من حيث كونه فردا من الكلي و
مستحب من حيث الشخص وما أدري ما يقول المجيب هنا (قبالا)؟ لما ذكره في
الفرد المرجوح اللهم الا ان
يقول الفرد الأفضل راجح بالنسبة إلى الفرد الاخر وإن كان فاقدا لذلك الرجحان
والمزية الموجودة في
الأفضل بالنظر إلى أنه أحد فردي المخير لا بالنسبة إلى ذاته فحينئذ يخرج عن المقابلة
ومنها ما ورد في الأخبار الكثيرة
وأفتى به الفقهاء من تداخل الأغسال الواجبة والمستحبة وكذلك الموضوعات ونحو ذلك
واضطرب فيه كلام الأصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم إلى صوب والكل
بعيد عن الصواب
وأما على ما اخترناه فلا إشكال وقد بينا ذلك في كتاب مناهج الاحكام الثالث أن
السيد إذا
أمر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فإننا نقطع أنه
مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون وأجيب عنه بأن الظاهر في المثال
المذكور إرادة
تحصيل خياطة الثوب بأي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فإن الكون ليس
جزء من مفهوم
الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في
حيز المنع حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيفما اتفقت وفيه أن هذا الكلام بظاهره مناقض
لمطلب المجيب
من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فإن إرادة الخياطة بأي وجه اتفق هو معنى كون
المطلوب هو الطبيعة
وأيضا فإنما الكلام في جواز اجتماع الأمر والنهي في نفس الامر عقلا وعدمه والظهور
من اللفظ لا يوجب
جوازه إذا كان مستحيلا عقلا اللهم إلا أن يقال مراد المجيب أن وجوب الخياطة
توصلي ولا مانع من
اجتماعه مع الحرام وهذا معنى قوله بأي وجه اتفق وفيه ما أشرنا من أن المحال وارد
على مذهب المجيب
في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب أو غيره نعم يصير الحرام مسقطا عن الواجب
لا أن الواحد

يصير واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال نفس الصحة بأن يتمسك بها في جواز
الاجتماع حتى يجاب
بالانفكاك في التوصلوي ويقال بأنه صحيح من أجل إسقاط الحرام ذلك لا لجواز
الاجتماع فلا يدل مطلق
الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه أن الامتثال العرفي للامر بنفسه شاهد على
جواز الاجتماع وكلام
المستدل من قوله مطيع عاص من جهتي الأمر والنهي صريح في أن حصول الإطاعة من
جهة موافقة
الامر لا لان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول
باجتماع الواجب
التوصلوي مع الحرام على مذهب المجيب إنما يصح إذا أريد به سقوط الواجب عنه
بفعل الحرام وأما على
المذهب المنصور فيصح بإرادة ذلك وإرادة حصول الإطاعة من جهة كونه من أفراد
المأمور به في
بعض الأحيان أيضا هذا كله مع ما ذكرنا من أن وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون
هو أيضا

توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه بالنسبة إلى أصل (للصلاة توصلي) فما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري أيضا كما أشرنا في ذلك المبحث وبسببه يختلف الحكم قوله فإن الكون ليس جزء من مفهوم الخياطة فيه إن إنكار كون تحريك الإصبع وإدخال الإبرة في الثوب وإخراجه عنه جزء للخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فإنه هو الذي يمكن منع جزئته كما يمكن منع ذلك في الصلاة أيضا ولا ريب أن مراد المستدل المنع من جميع صور الكون في هذا المكان أو ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم إرادة الخياطة كيفما اتفقت فيه أن أهل العرف قاطعون بأنه ممثّل حينئذ ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء أشد الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم أن مراده الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليست مطلوبة لكان لما ذكره وجه وأما بمجرد عدم العلم بإرادة الخياطة كيفما اتفقت فمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فلنمثّل بما ذكره بعض المدققين بأمر المولى عبده بمشي خمسين خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فإذا مشى المقدار المذكور إلى داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجاجوا بأن الأمر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق إذ الامتناع إنما نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع إلا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع أمرين هذا مأمور به وذلك منهي عنه ومن البين أن التعدد في الجهة لا يقتضي ذلك والكون الحاصل في

الصلاة

في الدار المغصوبة شئ واحد ويمتنع أن يكون مأمورا به ومنهيا عنه فتعين بطلانها وأيضاً
كيف يجوز على الله تعالى أن يقول للمصلي إذا أراد الصلاة في الدار المغصوبة لا
تركع فإذا ركعت
لعاقبتك ويقول أيضاً ركع هذا أو غيره وإلا لعاقبتك أقول ويظهر الجواب عن ذلك
بالتأمل
فيما مر ونقول ههنا أيضاً قوله فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع إن أراد أن المر
بالصلاة من حيث
أنه هو هذا الفرد الذي بعينه هو الغصب والنهي عن الغصب الذي بعينه هو الكون
الحاصل في الصلاة
ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره لكن الأمر والنهي لم يرد إلا مطلقين والحاصل أن
جهتي الأمر والنهي هنا
تقيديتان لا تعليلتان كما أشار إليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد
الجهة
ممنوع قوله بحيث يعد في الواقع أمرين إن أراد بذلك لزوم تعددهما في الحس ففيه منع
ظاهر وإن

أراد مطلق التعدد فلا ريب أنهما متعددان ولم ينتف إحدى الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الفرد و

لم يصيرا شيئا ثالثا أيضا بل هما متغايران في الحقيقة متحدان في نظر الحس في الخارج وذلك كاف في

اختلاف المورد وقد عرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فإن الجنب الذي يغتسل يوم الجمعة غسلا

واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث أنه جمعة ولا يجوز تركه من حيث أنه جنابة

ولا تعدد في الخارج في نظر الحس مطلقا وكذلك المكروهات وغيرها مما مر قوله وأيضا كيف يجوزاه قد

عرفت أن الشارع لا يقول له لا تركع ولا أركع هذا أو غيره بل يقول لا تغصب ويقول اركع ولا يقول

اركع هذا الركوع لما مر أن التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة إنما هو بالنسبة إلى الافراد المباحة

نعم ذلك مسقط عن المباح كما أشرنا والتكليف الباقي في حال الفعل على تسليم تعلقه حال الفعل إنما

هو بإتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية وبشرطها فلا يرد أنه يستلزم مطلوبة الفرد

الخاص فإن قلت أن الحكيم العالم بعواقب الأمور المحيط بجميع أفراد المأمور به كيف يخفى عليه هذا

الفرد فإذا كان عالما به فمقتضى الحكمة أنه لا يريد به فلا يكون من أفراد المأمور به فيكون باطلا قلت لعل

هذا البحث استدراك من أجل ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته تبعا ومن باب

الإشارة وأن محاورات الشارع على طبق محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصود من اللفظ

وهو استدراك حسن لكننا نجيب عنه بأن المأمور به إيجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن أن هذا

الفرد مما أمر به الشارع وإيجاد الطبيعة لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فإن قلت نعم لكن لما رخص

الشارع في إيجاد الطبيعة مطلقا وأمرنا بإيجادها في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد أن يكون

إيجادها في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجادات قلت كاشفا للحجاب عن وجهه

المطلوب و
رافعا للنقاب عن السر المحجوب أنه لا استحالة في أن يقول الحكيم هذه الطبيعة
مطلوبي ولا أرضى
بإيجادها في ضمن هذا الفرد أيضا ولكن لو عصيتني وأوجدتها فيه لعاقبتك لما خالفتني
في كيفية
الإيجاد لا لأنك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شئ خارج عن العبادة
فهذا معنى
مطلوبية الطبيعة الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا أنها مطلوبة مع كونها في ضمن الفرد
فقد أسفر
الصبح وارتفع الظلام فإلى كم قلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاشكال في نية
التقرب
لان قصد التقرب إنما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الحاصلة في ضمن هذا الفرد لا
بإتيانه في
ضمن هذا الفرد الخاص المنهي عنه ثم أن هيهنا تنبيهين الأول أن مقتضى عدم جواز
اجتماع
الأمر والنهي في شئ واحد عدم إمكان كون الشئ الواحد مطلوبا ومبغوضا وأما اقتضاء
ذلك

تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فإن قول الشارع صل مطلق
والامر يقتضي الاجزاء
في ضمن كل ما صدق عليه المأمور به كما مر وقوله لا تغضب أيضا مطلق يقتضي
حرمة كل ما صدق عليه أنه
غضب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي إلا لزوم
إرجاع أحد العامين
إلى الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه بل لنا أن نقول
الغضب حرام إلا إذا كان
كونا من أكوان الصلاة كما تقول الصلاة واجبة إلا إذا كانت محصلة للغضب ولذلك
ذهب بعض
المتأخرين إلى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في أصل المسألة ويؤيده بعض
الأخبار الدالة على أن
للناس من الأرض حقا في الصلاة فلا بد من الرجوع إلى المرجحات الخارجية وقد
ذكروا في وجه ترجيح النهي
وجوها منها أن دفع المفسدة أهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع إذ في ترك
الواجب أيضا مفسدة
إذا تعين ومنها أن النهي أقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر
ما يضعفه في
مبحث تكرار النهي ومنها ما يقال أن الاستقراء يقتضي ترجيح محتمل الحرمة على
محتمل الوجوب كحرمة العبادة
في أيام الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه أنه لم يظهر أن هذا
الحكم
أمثال ذلك لأجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان للدليل آخر مع أن الحرمة
في الانائين مقطوع
بها بخلافه هنا بل يمكن للقلب بأن الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام
مع أن ذلك
الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته بأصل البراءة وكذلك ما دل من
الاخبار على
تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على أصل الإباحة فيما تعارض فيه النصان
وبالجملة فلا بد من
مرجح يطمئن إليه النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة أو البطلان الثاني أن ما عنون
به القانون هو
الكلام في شئ ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الآخر وأما ما يمكن الانفكاك

عن أحدهما دون
الآخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مرت الإشارة إلى جواز الاجتماع
فيه عقلا ولغة وإن
فهم العرف خلافه وسيجئ الكلام فيه وأما ما لا يمكن الانفكاك عن أحد الطرفين مثل
من دخل دار
غيره غصبا ففيه أقوال الأول أنه مأمور بالخروج وليس منهي عنه ولا معصية في الخروج
والثاني أنه
عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث أنه مأمور به ومنهي عنه أيضا
ويحصل العصيان
بالفعل والترك كليهما وهو مذهب أبي هاشم وأكثر أفاضل متأخرينا بل هو ظاهر
الفقهاء وهو الأقرب
فإنهما دليلان يجب إعمالها ولا موجب للجمع والتقييد إذ الموجب إما فهم العرف
كما في العام والخاص
المطلقين على ما أشرنا إليه وسنبينه أو العقل كما لو دخل في دار الغير سهوا فإن الأمر
بالخروج والنهي
عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير وأما فيما نحن فيه فإنه وإن
كان يلزم

تكليف ما لا يطاق أيضا ولكن لا دليل على استحالته إن كان الموجب هو سوء اختيار
المكلف كما
يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج إذا أخره اختيارا وإن فات استطاعته
لا يقال أن
الخروج أخص من الغضب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين العام والخاص إذا
كانا مطلقين لأنا
نقول ان الخروج ليس مورد الامر من حيث هو خروج بل لأنه تخلص عن الغضب كما
أن الكون في
الدار المغصوبة ليس حراما إلا من جهة أنه غصب والنسبة بين الخروج والغضب عموم
من وجه والظاهر
أن ذلك الامر إنما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغضب الواجب ومقدمة
الترك
أعم من الخروج وإن انحصر أفراده في الخروج بحسب العادة فإن الظاهر أن العام الذي
أفراده الموجودة
في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر أيضا لا يخرج عن كونه
عاما في باب التعارض
فلو فرض ورود الامر بالخروج أيضا بالخصوص فالظاهر أنه من جهة أنه الفرد الغالب
الوجود لامكان التخلص
بوجه أخر إما بأن يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختياره أو غير ذلك
فليضبط ذلك فإنه
فائدة جلية لم أقف على تصريح بها في كلامهم وأما القول الأول فاختره ابن الحاجب
وموافقوه
مستدلين بأنه إذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يسدل عليه فالقطع بنفي المعصية
عنه إذا خرج بما
هو شرطه من السرعة وسلوك أقرب الطرق وأقلها ضررا إذ لا معصية بإيقاع المأمور به
الذي لا نهى
عنه وفيه ما عرفت أنه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزمه
حصول المعصية أيضا
وأما القول الثاني فاختره فخر الدين الرازي وقال أن حكم المعصية عليه مستصحب مع
إيجابه الخروج
وفيه أنه لا معنى للمعصية إلا في ترك المأمور به أو فعل المنهي عنه فإذا لا نهى فلا
معصية مع أن النهي أيضا
مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن أن يقال على أصولنا أن النزاع بين

هذا القول وبين ما اخترناه
لفظي إذ مبنى ما اخترناه من اجتماع الأمر والنهي جعل التكليف من قبيل التكليف
الابتلائي والتنبيه
على استحقاق العقاب لا طلبا للترك في نفس الامر مع علم الأمر بأنه لا يمكن حصوله
مع امتثال الامر ومراد
المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر بعيد قانون
اختلف
الأصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على أقوال وتحقيق
المقام يستدعي
رسم مقدمات الأولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها إلى النية وبعبارة أخرى ما
لم يعلم انحصار المصلحة فيها شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها أصلا أو علمت في
الجملة واحتياجها إلى
النية وهو قصد الامتثال والتقرب من جهة ذلك فإن امتثال الامر لا يحصل إلا بقصد
إطاعته في
العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا تكفي نعم لو علم انحصار المصلحة في شيء خاص
فبعد حصوله لا يبقى

وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط الموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك أي ما لا يحتاج صحتها إلى النية سواء كان من الواجبات كغسل الثياب والأواني أو من العقود أو الايقاعات فإن المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على قصد الامتثال وإن لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في إتيانها المعاملات على الطريق المرحم ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بماء مغصوب أو بإجبار غيره عليه أو بحصوله من مسلم دون إطلاعه بإعادة الغسل وكذلك ترتب الآثار على الأفعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والإرث بزوجته في حال الحيض وغير ذلك الثانية الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الأحكام الشرعية كلها توقيفية ومنها الصحة والأصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وإن كان هو أيضا من الأحكام الشرعية لان عدم الدليل دليل على العدم وأما استدلال بعض الفقهاء بأصالة الصحة وأصالة الجواز في المعاملات فالظاهر أن مراده من الأصل العموم أو مطلق القاعدة وإن كان مراده غير ذلك فهو سهو إلا أن يراد به أصالة جواز إعطاء ماله بغيره وأخذ مال غيره مثلا لان الناس مسلطون على أموالهم ولكن ذلك لا يفيد الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال أن الأصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى آخر والمراد به ان ما تحقق صحيقه عن فاسده في نفس الامر ولم يعلم أن ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح أو الفاسد فيحمل على الصحيح إذا صدر من مسلم إلا بمعنى أن صحة أصل المعاملة تثبت بمجرد فعل المسلم فالمذبوح المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل إذا صدر عن مسلم إلا أن الأصل في الذبح أن يكون صحيحا بل الأصل عدم التذكية والحرمة حتى تثبت التذكية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم

مقام ثبوت
التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الأصل إجماعي مدلول عليه بالأدلة المتينة
القويمة مصرح به في الأخبار الكثيرة
الثالثة محل النزاع في هذا الأصل ما تعلق النهي بشئ بعد ما ورد عن الشارع له جهة
صحة ثم ورد النهي عن بعض أفراده أو خوطب به عامة المكلفين ثم استثنى عنه بعضهم
فمثل الامسك
ثلاثة أيام والقمار ونحو ذلك ليس من محل النزاع في شئ إذ الكلام والنزاع في دلالة
النهي على الفساد و
عدمه وما ذكر فاسد بالأصل لان الأصل عدم الصحة وأما الفساد فيدل عليه عدم الدليل
ومما
ذكرنا يظهر أن ما تقدم من اجتماع الأمر والنهي فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه
عموم من وجه
سواء اتحدا في الوجود أم لا أيضا خارج عن هذا الأصل ولذا أفرده القوم وأفردناه
بالذكر وبالجملة
النزاع في هذا الأصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه أو المأمور والمنهي عموم
وخصوص مطلق ثم أعلم

أن النهي المتعلق بكل واحد من العبادات والمعاملات إما يتعلق به لنفسه أو لجزئه أو لشرطه أو لوصفه الداخِل أو لوصفه الخارج أو لشيء مفارق له متحد معه في الوجود أو لشيء مفارق غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق به لنفسه أن يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة أو المعاملة مع قطع النظر عن الأفراد والعوارض والأوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن صلاة الحائض وصومها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلاة باعتبار وقوعها حال الحيض فالمنهي عنه هو الصلاة الكائنة في حال الحيض فالنهي إنما تعلق بها لوصفها ويؤيده ما قيل أن مفهوم الصيغة إنما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها أو حيثياتها فقولنا زيد أعلم من عمرو في الهيئة وعمرو أعلم من زيد في الطب معناه أن علم الهيئة في زيد أكثر من عمرو وعلم الطب في عمرو أكثر من زيد وبذلك يندفع ما أورد على قولهم ان صيغة التفضيل تقتضي الزيادة في أصل الفعل مع قطع النظر عن الأفراد من أنه يلزم أن يرجع العقل عما فهمه أولا في مثل ذلك المثال فيكون معنى قولنا لا تصل الحائض ان الصلاة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون المنهي عنه لنفسه منحصرًا في مثل المثالين المتقدمين لأننا نقول أن الحيض من مشخصات الموضوع لا المحمول وما ذكر في التائيد من جعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيودا للموضوع لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فإن سلمنا كون القضية عرفية عامة بأن يكون المراد الحائض منهيّة عن الصلاة ما دامت حائضا فليس معناه أنها منهيّة عن الصلاة الكائنة في حال الحيض بل المراد أنها منهيّة في حال الحيض عن الصلاة والحاصل أن المنهي عنه لنفسه إنما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلقا فالظاهر مكلف بالصلاة والحائض منهيّة عنها وأما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف أيضا

كالامساك ثلاثة أيام
فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن
محل النزاع
كما ذكرنا وأما المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح الخماسة لمن عنده أربع وبيع
العبد والسفيه
ونحو ذلك ويظهر وجهه مما تقدم في صلاة الحائض وأما المنهي عنه لجزئه فكالنهي
عن قراءة العزائم
في الصلاة وكبيع الغاصب مع جهل المشتري على القول بأن البيع هو (نفس)؟
الايجاب والقبول الناقلين
للملك وأما على القول الاخر فالأمثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء أيضا يحتمل أن
يكون لجزئه أو لشرطه
إلى آخر الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة أحكام أصل الأقسام وكذلك الشرط
وأما المنهي عنه لشرطه
فإما بأن يكون لفقدان الشرط كالصلاة بلا طهارة وبيع الملاقيح فإن القدرة على التعليم
حال
البيع شرطه وهو مفقود فيه أو لكون الشرط منهيًا عنه لوصفه اللازم أو المفارق أو غير
ذلك من

الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلاة والوضوء بالماء المتغير للصلاة وكانهني
عن الذبح بغير
الحديد في غير الضرورة وأما المنهي عنه لوصفه الداخلة ويقال له الوصف اللازم
كالجهر والاختفات
للقرائة فإنها لا تنفك عن أحدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي
عن صوم يوم النحر
فكون الصوم في يوم النحر من أوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو أن يقول بعثك ثوبا
من هذه الأثواب
والمبيع ما وقع عليه هذه الحصاة إذا رميت فإن النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو
كون تعيين
المبيع فيه بهذا النهج وكانهني عن ذبح الذمي وكالبيع المشتمل على الربوا وأما المنهي
عنه لوصفه الخارج
فهو مثل قوله (لا تصل) في الدار المغصوبة فإن كون الصلاة في الدار الغصبية وصف
خارج عن حقيقة الصلاة
وليس من مقوماتها ومميزاتها نعم كونها في هذه الدار من أحد مقوماتها كالدار
الأخرى والمكان
الأخر لكن اعتبار وصف كونها دار الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك والظاهر
أن قوله لا تصل
متلقنا أيضا مثل ذلك إذا لم يعلم قبل النهي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلاة من
الشارع
وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج أيضا وكانهني عن ذبح مال الغير وبيع
العنب ليعمل خمرا
وبيع تلقي الركبان وأما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود فكقول الشارع
صل ولا تغصب
والنهي عن المكالمة مع الأجنبية وإجراء صيغة البيع معها على القول بكون المعاطاة بيعا
وكالبيع وقت
النداء إن قلنا بأن النهي إنما هو تفويت الجمعة وإلا فهو من القسم الأول وأما المنهي
عنه لشيء
مفارق غير متحد معه في الوجود فكانهني عن النظر إلى الأجنبية حال الصلاة أو البيع
وهذان القسمان
خارجان عن محل النزاع في هذه المسألة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام في الأول
منهما مستقصى
وكلام القول في تفصيل الأقسام والأمثلة مغشوشة مختلطة أعرضنا عن ذكره والكلام

فيه وإنما
استوفيناها لذلك وإلا فلا يتفاوت الحال بين تلك الأقسام في أكثر الأقوال الآتية الرابعة
اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو
موافقة الامتثال
للشريعة وعند الفقهاء إسقاط القضاء وذكروا في ثمره النزاع ما لو نذر أن يعطي من
صلى صلاة
صحيحة درهما فهل يبر بأن أعطى من صلى بظن الطهارة إذا ظهر له كونه فاقدا لها في
نفس الامر فعلى
الأول نعم لأنه موافق للشريعة ومطابق للامتثال بما أمر به الشارع في هذا الحال وعلى
الثاني لا لأنه غير
مسقط للقضاء فلو علم به بعد الصلاة يجب عليه القضاء وما يقال أنه مسقط للقضاء
بالنسبة إلى
هذا الامر أعني الامر بالصلاة المظنون الطهارة وإن الذي لا يسقط قضائه هو الصلاة مع
يقين
الطهارة فيمكن دفعه بأن المراد إسقاط القضاء بالنسبة إلى كلي التكليف المحتمل
وقوعه على وجوه

متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها لا يؤثران في وحدة الصلاة
الظهر بحسب النوع وقد يجاب أن ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للأداء وهو باطل
وفيه ما لا يخفى إذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلاة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد أيضا
على المعنى المصطلح الا مع فوت هذه الصلاة أيضا فهي مسقطه للقضاء على القولين والظاهر أن
مراد الفقهاء إسقاط القضاء يقينا وفي نفس الامر وإلا فالصلاة بظن الطهارة أيضا مسقطه للقضاء
ظنا فلا بد على مذهبهم أما القول باختلاف وصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان (طهور)؟
الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن أو يجعله مراعى فلا يوصف بالصحة فيما لو ظن الطهارة إلا إذا
حصل اليقين أو بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة إلى أن ينكشف الفساد فيحكم بالفساد من أول الامر
وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الأخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة
هو الموافقة ولو ظنا وإلا فالتكليف في نفس الامر إنما هو بالصلاة مع الوضوء الثابت في نفس
الامر وإنما قام الظن بكون هذه الصلاة هي الصلاة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين
به بتجوز الشارع فلا منافاة بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء إنما يتحقق بفوات
الأداء لان المكلف يجوز له التعبد بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد أن يكون
مراد الفقهاء من القضاء هو الأعم من الإعادة فإن الإعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء
بعد الصلاة في الوقت أيضا بل بطريق أولى فما أسقط القضاء في تعريفهم كناية عن عدم اختلال
المأمور به بحيث يوجب فعله ثانيا لو ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا إما من جهة عدم حصول
الامتثال فيجب إعادته مطلقا إن قلنا بكون القضاء تابعا للأداء أو ثبت بأمر جديد بالفعل

خارج
الوقت أيضا وفي الوقت فقط إن لم يكن كذلك وإما من جهة أمر جديد وإن حصل
الامتثال ظاهرا
أو المراد من قولهم ما أسقط القضاء هو ما أسقط القضاء إن فرض له قضاء فلا يرد
النقض في عكس
التعريف بصلاة العيد الصحيحة إن أريد بما أسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء
في الشريعة
ولا في طرده بفاسدته إن أريد بما أسقط القضاء ما ثبت معه القضاء وإن كان من جهة
عدم
مشروعية القضاء وأما في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الأثر الشرعي عليها
كتملك
العين في البيع وجواز التزويج بآخر في الطلاق ونحو ذلك وقد يعرف مطلق الصحة
بذلك ولا
بأس به وحينئذ فلا بد من بيان المراد من الأثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين
بأنه حصول
الامتثال أو سقوط القضاء وأما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقايسة وهو
مرادف

للفساد خلافا للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما لم يكن مشروعاً بأصله دون وصفه كالبيع الربوي فيصحونه مع إسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعاً بأصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل بالصلاة في الدار المغصوبة وللفساد بصوم العيد ووجهه غير معلوم إلا أنه لا مشاحة في الاصطلاح إن كان بنائهم على تغيير الاصطلاح إذا تمهد ذلك فنقول الأقوال في ال مسألة خمسة الأول الدلالة على الفساد مطلقاً والثاني عدمها مطلقاً نقله فخر الدين عن أكثر أصحابه والأول عن بعضهم وهو مذهب جمهور الشافعية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقاً وهو مذهب أكثر أصحابنا وبعض العامة والرابع الدلالة فيها شرعاً لا لغة وهو مذهب السيد رحمه الله وابن الحاجب والخامس الدلالة في العبادات شرعاً لا لغة وقد نسبه بعض الأصحاب إلى أكثرهم والأقرب القول الثالث لنا على دلالة على الفساد في العبادات أن المنهي ليس بمأمور به فيكون فاسداً إذ الصحة في العبادات هو موافقة الأمر ولا يمكن لك إلا مع الامتثال وإذ لا أمر فلا امتثال فإن قلت إن هذا إنما يتم لو لم يكن أمر أصلاً ولكن الأمر موجود وهو الأمر بالعام فيكفي موافقة العمومات فالصلاة في الدار المغصوبة وإن لم يكن مأموراً بها بالخصوص لكنها مأموراً بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة الأمر بل وإسقاط القضاء أيضاً لأن القضاء المصطلح لا يتحقق إلا مع فوات المأمور به كما مر الإشارة في مبحث دلالة الأمر على الأجزاء فلا مانع من كونها مأموراً بها ومنهياً عنها من جهتين كما أشرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي قلت نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع أن يقول الشارع صل ولا تصل في الدار المغصوبة ولكن لو صليت فيها لعاقبتك على إيقاعها فيها ولكنك أتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة أيضاً على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه أيضاً ولكن

المتبادر
في العرف من مثل ذلك التخصيص بمعنى أن هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب
والعرف إنما هو
المحكم لا أن المنهي عنه محض الصفة دون الموصوف كما يقول الحنفية هذا في غير
المنهي عنه لنفسه و
أما هو فالتخصيص فيه أظهر وأوضح لان التخصيص فيه بالنسبة إلى المكلفين لا
التكليف كما أشرنا و
أما النقض بالمعاملات بأن التجارة أيضا قد تكون واجبة وقد تكون مستحبة ولا أقل من
الإباحة
ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص أيضا ففيه أن منافاة الوجوب
والاستحباب
للتحريم لا تنافي صحة المعاملات بمعنى ترتب الأثر فالتجارة بالنسبة إلى الوجوب
والاستحباب من العبادات
أو بطلانها من هذه الحثية بمعنى عدم الثواب أو حصول العقاب لا ينافي صحتها من
جهة ترتب
الأثر وكذلك الكلام في الإباحة فإن منافاة التحريم معها لا تنافي ترتب الأثر عليها
وسيجئ تمام

الكلام وأما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي إنما هو التحريم هو لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الأثر كما لا يخفى فيصح أن يقال لا تبع بيع التلقي ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وما يقال من أن التصريح بذلك قرينة للمجاز وإن الظاهر عن النهي ليس بمراد ففيه أن القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة له كما في يرمي بالنسبة إلى الأسد ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالاته من جانب الشرع أيضا كما سيحى وأما اللغة والعرف فكذلك أيضا لعدم دلالاته على الفساد بأحد من الدلالات أو الأولان فظاهر وأما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يفصل بأن ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات منحصرًا فيما يناقض التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه أن المعاملة مما لم يخترعه الشارع بل كانت ثابتة قبل الشرع فما جوزه الشارع وقرره وأمضاه فيترتب عليه الآثار الشرعية سواء كان ذلك الأثر أيضا ثابتا قبل الشرع أو وضعه الشارع وما لم يجوزه فلا يترتب عليه الآثار الشرعية فإن كان تجويزه بلفظ يناقض التحريم مثل الحلية والإباحة والوجوب ونحو ذلك كما في أحل الله البيع وتجارة عن تراض المستثنى عن النهي عن أكل المال بالباطل وأوفوا بالعقود ونحوها فالنهي في أمثال ذلك يدل على الفساد لان النهي يدل على الحرمة فإذا كان بيع مخصوص حراما أو عقد مخصوص كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما أحل الله ولا مما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والوجوب فيخصص عموم أحل وأوفوا مثلا بذلك فيخرج عما يثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه إلى الأصل وهو عدم الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة أخرى

لا تناقض التحريم فلا يدل كما في قوله عليه السلام إذا إلتقى الختانان وجب المهر فلا
ينافي في وجوب المهر للحرمة
في حال الحيض ونحو ذلك وهذا إنما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفاً
وانفهام
التخصيص وإلا فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غير ما كان المنهي عنه
نفس المعاملة
بعين ما مر ويشكل بأن انحصار المقتضي في البيع في مثل أحل الله ونحوه ممنوع لم
لا يكون المقتضي فيه
مثل قوله عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن
التمسك بأصالة تأخر
ذلك إذ الأصل في كل حادث التأخر فإن قلت لما كان الأصل في المعاملات الفساد
كما مر في
المقدمات فهو يعارض كون المقتضي مما يوجب الفساد لان غاية الامر تعارض
الاحتمالين وتساقطهما
قلت لا تعارض بينهما ولا تناقض حتى يوجب الترجيح والأصل إعمال الدليلين مع
الامكان

فيخصص النهي عموم أحل ويبقى مدلول قوله البيعان بالخيار بحاله مستلزما للزوم بعد الافتراق و
إن كان حراما وقلما كان عقد من العقود يخلو عن مثل ذلك ثم إن ذلك المفصل جعل ذلك عذرا
للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد في البيوع والأنكحة ردا على من ادعى إجماع العلماء على دلالة
النهي على الفساد حيث يستدلون في جميع الأعصار والأمصار بالنهي على الفساد وقال إن ذلك الاستدلال
إنما هو في الموضوع المذكور لا في كل موضع وأنت خبير بأن أكثر تلك الاستدلالات في البيع
والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال والتحقيق أن النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت
الفساد إلى دليل من خارج من إجماع أو نص أو غير ذلك من القرائن الخارجية حجة القول بالدلالة
مطلقا في العبادات والمعاملات أن العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الأعصار و
الأمصار من غير تكبير ورد بأنه إنما يدل على الفساد شرعا والحق في الجواب أن عمل العلماء ليس بحجة
إلا أن يكون إجماعا وهو غير معلوم وان الأمر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما
نقيضان فالنهي يقتضي الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه مع عدم جريانه فيما ليس مقتضيا الأمر وإن
أصل المقايسة باطلة لان الأمر يقتضي الصحة لأجل موافقته والامثال به والفساد المستفاد من النهي
لو سلم فإنما هو لأجل مخالفته وتسليم التناقض أو حمل التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انا
نمنع كون مقتضى المتناقضين متناقضين إذ قد يشتركان في لازم واحد سلمنا لكن
نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا أنه يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني
ومقتضى الدليل هو الأول حجة القول بالدلالة مطلقا شرعا فقط استدلال العلماء كما مر ومر جوابه مع أن
ذلك لا يستلزم كونه من جهة الشرع فلا وجه للتخصيص وادعاء الحقيقة الشرعية في

الفساد كما يظهر
من بعضهم أيضا في معرض المنع احتجاجوا أيضا بأنه لو لم يفسد لزم من نفيه حكمة يدل
عليها النهي ومن
ثبوته حكمة يدل عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين إن كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوة عن الحكمة وإن كانت حكمة
النهي مرجوحة فهو
أولى بالامتناع لأنه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة إذ لا معارض
لها من جانب
الفساد كما هو المفروض وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل
لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه إن
كون مصلحة أصل
النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الأثر بالنسبة إلى عدمه فترك الفعل أولا راجح
على فعله أما لو فعل
وعصى فترتب الأثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما أصلا (إذ)؟ رجحان النهي
إنما هو على الفعل و

رجحان الترتب إنما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب الأثر بالذات لا
أنه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهم المدقق الشيرازي وقد يستدل بما ورد في بعض الاخبار
من صحة عقد المملوك إذا كان بغير إذن مولاه ثم رضي به معللا بأنه لم يعص الله تعالى بل عصى سيده
فإنه يدل على أنه إذا كان فيه معصية بالنسبة إله تعالى وكان منهيًا عنه فيكون فاسداً وفيه أنه على
خلاف المطلوب أدل فإن المراد من المعصية في الرواية لا بد أن يكون هو مجرد عدم الإذن والرخصة
من الشارع وإلا فمخالفة السيد أيضاً معصية والحاصل أنه لما كان في مثل هذا العقد إذن من الله تعالى
من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الإجازة فيصح وعدم إذن السيد غير مضر
وبالجمله المراد أن ليس العقد خالياً عن مقتضى الصحة وإن كان معلقاً على إذن المولى أيضاً واحتجوا
على عدم الدلالة لغة بأن فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو
مسلم في المعاملات على ما حققناه وأما في العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بن هذا لاحتجاج
والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول النهي اللغوي فكيف
ينكر دلالاته عليه لغة إلا أن يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم إنما هو
من باب الاستلزام العقلي أو أنه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم أيضاً شرعيان فقط حجة القول
بعدم الدلالة مطلقاً وهو عدم استحالة النهي ثم التصريح بالصحة كما مر ويظهر الجواب مما مر وأما القول
الخامس فلم يقف له على حجة يعتد بها ويمكن استنباط دليل والجواب عنه مما تقدم تذييلات
الأول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه فذهب أبو حنيفة إلى أنه يرجع إلى الوصف لا الموصوف
فصوم يوم النحر حسن لأنه صوم وقبيح لأنه في يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع

الربوي والمبيع به
بعد إسقاط الزيادة والشافعي وأكثر المحققين على أنه يرجع إلى الموصوف أيضا وهو
الحق بناء على ما
حققناه من فهم العرف في التخصيص وإن كان العقل لا يحكم به ومناطق من أرجع
الكراهة إلى الوصف
في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء وقد عرفت بطلانه الثاني
المنهي عنه لشرطه إن كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة النهي بل
إنما هو لأن
فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وإن كان باعتبار (خزازة)؟ في الشرط بأن يكون
منهيا عنه لو صفه
أو لجزئه أو نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد أيضا مطلقا وإن قلنا بامتناع اجتماع الأمر
والنهي ويكون النهي
دالا على الفساد في الجملة أيضا إذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات ويكون وجوبه
توصليا
كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم إنما يصح فيما كان من
قبيل العبادات

كالوضوء ومما ذكرنا في مسألة اجتماع الأمر والنهي يظهر أن هذا الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه أيضا
في الجملة فراجع وتأمل الثالث أفرط أبو حنيفة وصاحباة فقالا بدلالة النهي على الصحة وهو
في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك عين الصحة ولا
مستلزم لها بوجه
من الوجوه والظاهر أنهم أيضا لم يريدوا أن النهي يدل على الصحة بل مرادهم أن النهي
يستلزم إطلاق
الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر وللحائض لا تصل يستلزم إطلاق الصوم على
ذلك الصوم وكذلك
الصلاة والأصل في الاطلاق الحقيقة وذلك مبني على كون العبادات وما في معناها من
المعاملات
التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع أسامي للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي
صحيحا لم يصدق
تعلق النهي على أمر شرعي فيكون المنهي عنه مثل الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو
باطل إذ نحن نجزم
بأن المنهي عنه أمر شرعي وفيه أولا منع كونها أسامي للصحيحة سلمنا لكن المنهي
عنه ليس الصلاة المقيدة
بكونها صلاة الحائض مثلا بل المراد أن الحائض منهي عن مطلق الصلاة الصحيحة فإن
قالوا أن الحائض
إما تتمكن من الصلاة الجامعة للشرائط أولا والثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور
لاستحالة
تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على اليجاد لا يجدي في مقدوريتها
فتعين الأول والنهي
لا يدل على الفساد فهي باقية على صحتها قلنا نختر الأول ونقول أنها متمكنة عن
الصلاة الصحيحة الشرعية
في الجملة وإن لم تكن صحيحة بالنسبة إلى خصوص الحائض ولا ريب أن الصلاة
الجامعة للشرائط غير عدم
كونها في أيام الحيض صحيحة بالنظر إلى سائر المكلفين وبالنظر إليها قبل تلك الأيام
وعدم تمكنها من
الصلاة الصحيحة بالنسبة إلى نفسها وامتناعها عنها إنما هو بهذا المنع والنهي وطلب
ترك الممتنع بهذا
المنع لا مانع منه مع أن قاعدتهم منقوضة بصلاة الحائض ونكاح المحارم اتفاقا

وتخصيص الدليل
القطعي مما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلاة الحائض على المنع اللغوي غلط
لاستحباب الدعاء لها
بالاتفاق وكذلك حمل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف ظاهر لا دليل عليه
والله الهادي
الباب الثاني في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم
وفيه مقصدان الأول في المحكم والمتشابه قال العلامة رحمه الله في التهذيب اللفظ
المفيد إن لم يحتمل
غير معناه فهو النص وهو الراجح المانع عن النقيض وإن احتمل وكان راجحا فهو
الظاهر والمشارك
بينهما وهو مطلق الرجحان المحكم وإن تساويا فهو المجمل ومرجوح الظاهر المأول
والمشارك بينه وبين
المجمل وهو نفي الرجحان المتشابه وفسر الشارح العميدي المفيد بالدال على المعنى
بالوضع وزاد قيذا
آخر وهو أن الاحتمال وعدم الاحتمال إنما هو بالنظر إلى اللغة التي وقع بها التخاطب
قال وإنما قيذنا

بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر إلى لغة لعدم احتمال إرادة غير معناه بحسب تلك اللغة و

مجملا بالقياس إلى لغة أخرى ومثل للظاهر بلفظ الأسد وللمجمل بلفظ القرء ولم يمثل للنص قال شيخنا

البهائي رحمه الله في زبدته اللفظ إن لم يحتمل غير ما يفهم منه لغة فهو نص وإلا فالراجح ظاهر والمرجوح مأول

والمساوي مجمل والمشارك بين الأولين محكم وبين الأخيرين متشابه ومثل الشارح الجواد رحمه الله للنص

بالسما والأرض وللظاهر في أواخر الكتاب بالأسد والغائط والصلاة بالنسبة إلى اللغة والعرف و

الشرع على الترتيب وقال شيخنا البهائي في الحاشية على قوله لغة أي بحسب متفاهم اللغة نحوه ما

في السماوات وما في الأرض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز أن يكون قيذا للفتلين معا أما

جعله قيذا للأخير أعني يفهم دون الأول فلا لقيام الاحتمال العقلي في أكثر النصوص انتهى ثم مثل في

الحاشية أيضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤوسكم وأرجلكم فحملها على المسح ظاهر و

على الغسل (الخفيف)؟ كما فعله في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذا التقسيم بالدال

بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره أعم وهو أقرب لان المجازات أيضا تنقسم إلى هذه

الأقسام فإن القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد إلا الظن وقد يكون مجملا ثم أن كلام

القوم هنا لا يخلو عن إجمال فإن الفرق بين السماء والأرض والأسد بجعل الأولين نصا و

الثالث ظاهرا تحكم بحت إذ احتمال التجوز هو الداعي إلى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو

قائم في السماء والأرض كما لا يخفى إذ ليس هذا التقسيم بالنظر إلى الوضع الافرادي فإن القطع فيه

وعدم القطع إنما هو من جهة ثبوت اللغة بالتواتر والآحاد وبعد الثبوت فالتقسيم إنما هو بالنظر إلى الوضع التركيبي وفي إفادة المراد من اللفظ في الكلام المؤلف كما لا يخفى

فكما يجوز احتمال

المجاز في إطلاق الأسد في قولك رأيت أسدا بإرادة الرجل الشجاع وينفى بأصالة الحقيقة
فكذلك يجوز في قولك انظر إلى السماء وانظر إلى الأرض بإرادة مطلق الفوق والتحت
كما لا يخفى فالتمثيل
بالسما والأرض كما وقع من الشارح الجواد (ليس)؟ في محله ولعل (غفل)؟ عن مراد
شيخنا البهائي بتمثيله بقوله
تعالى وله ما في السماوات وما في الأرض والفرق واضح وتحقيق المقام أن هذا
التقسيم لا بد أن
يعتبر بالنسبة إلى دلالة اللفظ مطلقا حقيقة كان أو مجازا ولا بد أن يناط القطع في
الإرادة والظن
بها بالقرائن الخارجية فإن دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة
على إرادة
المجاز فإن ثبت القرينة على عدم إرادة المجاز فنقطع بإرادة المعنى الحقيقي وإذا لم
يكن هناك قرينة
على نفي التجوز فأصالة العدم وأصالة الحقيقة يحصل الظن بإرادة الحقيقة بإرادة
المعنى الحقيقي

من اللفظ قد يكون قطعيًا وقد يكون ظنيًا ولعل مراد شيخنا البهائي رحمه الله أن
السموات والأرض في هذا
التأليف نصف في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو أيضا محل تأمل
لاحتمال إرادة العالم
العلوي والسفلي وإن اشتمل على هذين المخلوقين أيضا من باب عموم المجاز وإن أراد
جميع الكلام فالتأمل
فيه أظهر ثم إن مراده من التقييد بقوله لغة لا بد أن يكون هو ما قابل العقلي لا اللغة
فقط ثم إن أراد
بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى أن العقل يجوز أن يراد من ذلك اللفظ غير
المعنى الموضوع
له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما نحن فيه
إذ الكلام في الاستعمال
الخاص وإن أراد تجويز العقل بالنظر إلى هذا الاستعمال الخاص مع صحته فهو ليس
بقطعي بالنظر إليه
بملاحظة تلك اللغة أيضا ومع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم أيضا إذ الغلط
في الكلام لا
يصدر عن الحكيم الذي كلام الأصوليين على كلامه وإن أراد بذلك تفاوت الظهور فلا
ريب أن
مراتب الظواهر مختلفة وذلك لا يجعل الأظهر نصا بالنسبة إلى الظاهر وهكذا ولا
يحصل التباين
فالنص هو ما لا يحتمل غير المعنى عقلا أيضا بالنظر إلى هذه اللغة والاستعمال وهذا
القطع يحصل بحسب
القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم أن النصوصية والظهورية أمور إضافية فقد
ترى
الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطعي على الخاص والظني على
العام مع
أن الخاص أيضا عام بالنسبة إلى ما تحته مع احتمال إرادة المجاز من الخاص أيضا من
جهة أخرى غير
التخصيص وكونه ظاهرا بالنسبة إلى المعنى المجازي فلاحظ أكرم العلماء ولا تكرم
الاشتقاقين لاحتمال
إرادة البصريين من الاشتقاقين دون الكوفيين واحتمال إرادة الصرفيين منهم لمشابهتهم
في العلم فالمراد بالنصوصية هو بالنسبة إلى العام يعني أن دلالة الاشتقاقين عليهم قطعي
من حيث

تصورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف دلالة العلماء عليهم فان دلالة
عليهم إنما هي
بضميمة أصالة الحقيقة وأصالة عدم التخصيص وهما لا يفيدان إلا الظن المقصد الثاني
في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول ويظهر من بعضهم إنهما من صفات
الدلالة و
الأول أظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه اللفظ في محل النطق
والمفهوم هو
ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فإن المعيار في الفرق
بينهما هو كون
ما له المدلول أي الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم
أو الوصف فلا يتم
جعل قوله في محل النطق حالاً من الموصول إلا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل
الموصول
كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح وارتكاب نوع استخدام في الضمير
المحرور وكيف كان

فالامر في ذلك سهل فالمهم بيان الفرق فنقول أن المنطوق هو مدلول يكون حكما من أحكام شئ
مذكور وحالا من أحواله وأما نفس ذلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق أيضا كما
ستعرف والله الهادي قانون المنطوق إما صريح أو غير صريح فالأول هو المعنى المطابق
أو التضمني ولي في كون التضمني صريحا إشكال بل هو من الدلالة العقلية التبعية كما
مرت الإشارة إليه في مقدمة الواجب فالأولى جعله من باب الغير الصريح وأما الغير الصريح فهو
مدلول الالتزامي وهو على ثلاثة أقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء والمدلول عليه بدلالة التنبيه
والإيماء والمدلول عليه بدلالة الإشارة لأنه إما أن يكون الدلالة مقصودة للمتكلم أولا فأما الأول فهو
على قسمين الأول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله صلى الله عليه وآله رفع عن أمي
الخطاء و النسيان فإن المراد رفع المؤاخذة عنها وإلا لكذب أو صحته عقلا كقوله تعالى واسئل
القرية فلو لم يقدر الأهل لما صح الكلام عقلا أو شرعا كقول القائل أعتق عبدك عني علي ألف أي
مملكا لي على ألف إذ لا يصح العتق شرعا إلا في ملك وهذا يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم أن
الذي يظهر من تمثيلهم بالأمثلة المذكورة أن دلالة الاقتضاء مختصة بالمجاز في الاعراب أو ما
يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فعلى هذا فدلالة قولنا رأيت أسدا يرمي على الشجاع ونحو ذلك
يكون من باب المنطوق الصريح أو لا بد من ذكر قسم آخر ليشتمل سائر المجازات والثاني ما لا
يتوقف صدق الكلام ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشئ لو لم يكن ذلك الشئ علة له لبعد
الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول هو علية ذلك الشئ لحكم الشارع مثل قوله صلى الله عليه وآله كفر
بعد قول الأعرابي هلكت و أهلكت واقعت أهلي في نهار رمضان فيعلم من ذلك أن الوقاع علة لوجوب الكفارة

عليه وهذا
يسمى مدلولاً بدلالة التنبيه والایماء وهذا في مقابل المنصوص العلة فيصير الكلام في
قوة أن يقال
إذا واقعت فكفر وأما التعدية إلى غير الأعرابي وغير الأهل فإنما يحصل تنقيح المناط
وحذف الإضافات
مثل الاعرابية وكون المحل أهلاً وغير ذلك وربما يفرض في القول فيحذف الوقاعية
ويعتبر محض إفساد
الصيام وتامم الكلام في ذلك سيحى إنشاء الله تعالى في أواخر الكتاب وأما الثاني فهو
ما يلزم من الكلام بدون
قصد المتكلم على ظاهر المتعارف في المحاورات مثل دلالة قوله تعالى وحمله وفصاله
ثلاثون شهراً مع
قوله تعالى والوالدات يرضعن أولادهن حولين كاملين على كون أقل الحمل ستة أشهر
فإنه غير
مقصود في الآيتين والمقصود في الأولى بيان (نعب)؟ الام في الحمل والفصال وفي
الثانية بيان أكثر مدة
الفصل هذه أقسام المنطوق وأما المفهوم فاما أن يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقاً

للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التأفيف على
حرمة الضرب و
يسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب وسيجئ الكلام في بيانه في أواخر الكتاب وإلا
فهو مفهوم المخالفة
ويسمى بدليل الخطاب وهو أقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير
ذلك و
سيجئ تفصيلاتها ثم أن تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتأمل
في الفرق
بين المفهوم والمنطوق الغير الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعل وجهه كون
ماله المدلول
غير مذكور في بعض الأمثلة التي ذكروها للمنطوق الغير الصريح فإن أقل الحمل مثلا
غير مذكور في
الآيتين فإنه هو الموضوع لا مطلق الحمل وكذلك حرمة الضرب حكم من أحكام
الوالدين وهما مذكوران
صريحا في الآية وقد يذب عن ذلك باعتبار الحثيات والاعتبارات فإن جعل المفهوم في
آية التأفيف هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم هو
حرمة الضرب
والموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحمل وأقل الحمل قانونا يختلف
الأصوليون في
حجية مفهوم الشرط ولا بد في تحقيق هذا الأصل من رسم مقدمات الأولى أن لفظ
الشرط
يستعمل في معان قال في الصحاح الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط
وشرائط وقد شرط
عليه كذا بشرط ويشترط واشترط عليه ويفهم من ذلك أنه أراد به مجرد الالتزام والالتزام
ولو بمثل
النذر واليمين وعن القاموس إلزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا
حرف الشرط
مطلقا أو ما علق عليه جملة وجودا يعني حكم بحصول مضمونها عند حصوله وقد
يستعمل في العلة و
في مصطلح الأصوليين ما يستلزم انتفائه انتفاء المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود
المشروط
فمن مصاديق الاستعمال الأول النذر والعهد ونحوهما والشرط في ضمن العقد مثاله
أنكحتك

ابتني وشرطت عليك أن لا تخرجها عن البلد ومن مصاديق الثاني ما عملت من خير
تجز به
وإن كان مثقال ذرة وقد تسميه النحاة أن الوصلية ومثل لا تكرهوا فتياتكم على البغاء
إن أردن
تحصنا ومثل إن كان هذا إنسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وإن كنتم جنبا
فاطهروا
ومن مصاديق الرابع الوضوء شرط الصلاة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف
وحلول الحول شرط
لوجوب الزكاة وأما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة إطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح
به أهل
اللغة فإن اشراط الساعة هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض
الاستعمالات الأخر مثل
شرط الحجام إذا شق الجلد بمبضعته ولم يدم مأخوذ من المتحرك الثانية الجملة
الشرطية أيضا
تستعمل في معان كثيرة أحدها ما يفيد تعليق وجود الجزاء على وجود الشرط فقط مثل
قولهم إن كان

هذا إنسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه ومنه قوله تعالى لو كان فيهما آلهة
إلا الله لفسدتا

وهذا الاستعمال مبني على قاعدة أهل الميزان حيث يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل
على
العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون أن استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم
بخلاف

العكس يعني يعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد
الالهة و

الثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم الشرط أيضا مثل إذا كان الماء قدر كرم
ينجسه شيء فعدم

النجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائه وهذا هو مصطلح
أهل العربية

ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الأول سببا للثاني والنظر إنما هو
على ظاهر

الحال مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل من أن الأول إذا كان سببا فلا يفيد انتفائه
انتفاء المسبب

لجواز تعدد الأسباب بل العكس أولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما
آلهة ففيه أولا أنه

ناش من الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس أولى فيه إن العكس هو كون انتفاء
الثاني علة

لانتفاء الأول ولم يقل به أحد بل هو علة للعلم بانتفاء الأول فلا وجه لهذا الكلام
بظاهرة وثانيا أن

المراد انحصار السبب في الظاهر وثالثا أن الأصل عدم سبب آخر وإذا علم له سبب
آخر فالسبب هو

أحدهما لا بعينه لا معينا ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي ولو طار
ذو حافر قبلها

لطارت ولكنه لم يطر فإن رفع المقدم لا ينتج رفع التالي على قاعدة أهل الميزان وحينئذ
يبقى الاشكال

في إطلاق الشرط على السبب وللظاهر أنه لان قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم
الجملة الشرطية

أي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد آن وأخواته معلقا عليه حصول مضمون
الجملة التي بعده

كما هو محل نزاع الأصوليين كما يشهد به قولهم الامر المعلق بكلمة إن عدم عند

عدم شرط ونحو ذلك
لا إذا كان ذلك الواقع بعد إن وأخواته شرطا أصوليا أيضا فإن الواقع بعد هذه الحروف
قد يكون
شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز أن يقال إن قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز
أن يقال إذا غسلت
ثوبك من البول فيطهر مع أنه إذا كان ذلك الواقع شرطا أصوليا فلا معنى لكون انتفاء
الحكم بانتفائه
مفهوما له بل هو معنى الشرط نفسه فالحاصل أن حدوث تلك الهيئة يغيره عن معناه
ويصيره سببا
على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه أن ما يفهم من تلك الجملة الشرطية التي
يسمونها النحاة
شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة أخرى تعليق الحكم على شيء بكلمة ان
وأخواتها يقيد انتفاء الحكم
بانتفاء ذلك القيد بدلالة الالتزامية لفظية (بينه)؟ فيكون حجة سواء فهم منه الشرطية
المصطلحة
للأصوليين أو السببية فلا منافاة إذن بين الشرطية والسببية لتغاير الموضوعين بالنظر إلى

الاصطلاح فما يقال من أن قولنا إن قبضت في المجلس يصح الصرف هو عبارة أخرى
عن قولنا
شرط صحة الصرف القبض في المجلس والفرق هو الاسمية والحرفية كالفرق بين من
وإلى والابتداء و
الانتهاء إن أريد به الشرط الأصولي كما هو الظاهر فلا يتم إذ قد بينا أن الظاهر من
الجملة الشرطية
على تقدير الحجية وفهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية كائنا ما كان
فكيف يصير مساوقا
للشرط الأصولي فحاصل قولنا مفهوم الشرط حجة أن مفهوم الجملة الشرطية سببية
الأولى للثانية
وإلا لزم التناقض وإن أريد به معنى آخر مثل أن يقال المراد بالشرط هو ما علق على
انتفائه انتفاء شيء
آخر وتوقف وجود الآخر عليه ليشمل السبب أيضا وإن الجملة الشرطية أيضا تفيد هذا
المعنى فهذا
وإن كان أوجه من سابقه لكنه أيضا لا يتم لأن الجملة الشرطية أخص من هذا إذ لا
تفيد إلا السببية
الثالث ما يكون شرطا لصدور الحكم على القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل إن نزل
الثلج فالزمان
شتاء فإنه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد أشرنا أن محل النزاع هو الجملة الواقعة
عقيب إن وأخواتها فالظاهر أنه لا فرق بين أدوات الشرط وما دل على التعليق صريحا
أو تضمنا
فالأسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل قوله تعالى فمن لم يستطع منكم طولا
أن ينكح المحصنات
فمما ملكت أيمانكم وموثقة ابن بكير ناطقة بحجية مفهومها بالخصوص إذا تمهد ذلك
فنقول
ذهب الأكثرون إلى أن تعليق الحكم على شيء بكلمة إن وأخواتها يدل على انتفاء
الحكم عند انتفائه
وذهب جماعة إلى العدم والأول أقرب لنا أن المتبادر من قولنا إن جائك زيد فأكرمه إن
لم
يجئك فلا يجب عليك إكرامه لا لا تكرمه فلا توهم وهو علامة الحقيقة فإذا ثبت
التبادر في العرف
ثبت في الشرع واللغة لأصالة عدم النقل وأما ما قيل معناه في العرف الشرط في
إكرامك إياه

مجيئه إياك فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة رحمه الله في التهذيب حيث قال
الامر المعلق بكلمة
إن يعدم عند عدم الشرط لأنه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم
العدم
خرج عن كونه شرطا ويؤدي مؤداه كلام غيره أيضا وهذان الكلامان مبنيان على الخلط
بين
اصطلاح النحاة واصطلاح الأصوليين في الشرط وقد عرفت أن المتبادر هو السببية
ظاهرا وإن
كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع النظر عن دخول إن فهذان الكلامان ناظران إلى
اعتبار
لفظ الشرط والغفلة عن أن الشرط معناه في الأصول هو ما ذكره لا مطلقا ونحن لما
أثبتنا التبادر
لهذه الهيئة التركيبية فنقول سائر الاستعمالات التي ذكرت كلها مجازات لتبادر غيرها
ولأنه خير من الاشتراك فما يقال من أنها مستعملة في جميع هذه المعاني والاشتراك
والمجاز كلاهما

خلاف الأصل فلا بد أن يكون حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود
المشروط لا وجه له
بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة الشرطية وأما لفظ الشرط فهو وإن كان
خارجا عن محل
النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول هنا فخلط الاصطلاحات فتحقيق القول به
أن المتبادر
منه في العرف أحد المعنيين أما ما يتوقف عليه وجود شئ وينتفي بعدمه أعم من أن
يكون
وجوده علة أم لا وأما معنى الالتزام والالتزام فلا وجه لحمله على المعنى الأصولي حيث
ما ورد هذا
واحتجوا على حجية مفهوم الشرط أيضا بأنه لو لم يفد التعليق انتفاء الحكم عند انتفاء
الشرط لكان
التعليق لغوا يجب تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه أولا أن الخروج عن اللغوية لا ينحصر
في اعتبار هذه
الفايدة بل يكفي مطلقها وأصالة عدم الفائدة الأخرى لا تنفي احتمالها مع أن الغالب
وجود الفوائد
وثانيا أن هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو
المعهود في هذا
المقام في السنة القائمين بالحجية فإن المعيار في أمثال هذه المقامات إثبات الحقيقة
والتشبيث
بأصالة الحقيقة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه إلا فيما دل
دليل على خلافه
من الخارج ولذلك يتمسكون بالتبادر وفهم أهل اللسان كما يستفاد من استدلالهم
ببعض
الأخبار المذكورة في كتب الأصول وأما إثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية
بمعنى أن
العقل يحكم بأن كل موضع لم يظهر للشرط فائدة أخرى سوى ما ذكر فلا بد من
حمله على إرادة ذلك
فمع أن ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط ولا
يقتضي تأصيل
أصل على حدة لحكم مفهوم الشرط أو مطلق المفهوم بل هو يجري في جميع
المواضع وإنه إنما يتم لو وجد
مقام لم يحتمل فائدة أخرى توجب الخروج عن اللغوية وهو ممنوع يرد عليه أنه يؤل

النزاع حينئذ بين
المثبت والمنكر إلى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد مثل هذا الفرض ولا
أظن أحدا من المنكرين
يرضى بذلك بل الظاهر مهم أنهم إما ينكرون وجود موضع لا يحتمل فائدة أخرى وإن
ذلك إثبات
اللغة بالعقل وما يقال من أن الاستقراء يحكم بأن كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة
سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق غاية الأمر استفادة كون
المعنى مرادا من
اللفظ وأما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فإن قيل إنما نحن نقول بأن مفهوم الشرط
حجة
إذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه ظهورا مساويا لها أو أزيد منها
وبالجملة إذا كان
هذه أظهر الفوائد لا إذا لم يحتمل فائدة أخرى قلنا هذا أيضا لا يثبت الدلالة اللفظية
وأما
العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر أن المنكر أيضا

العقلية الحاصلة بسبب القرائن الخارجية فالظاهر أن المنكر أيضا يعترف بحجته ولكنه لا يصير قاعدة كلية بخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد الأصولية فالذي يليق بقواعد الفن إثبات أظهريتها من بين (الفوائد)؟ مطلقا لا أنه إذا كان أظهر الفوائد في موضع يكون حجة في ذلك الموضوع واحتج النافون بأن (؟ شرط)؟ هو تعليق الحكم به وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج من أن يكون شرطا ألا ترى أن انضمام أحد الرجلين إلى الآخر شرط في قبول شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين أو اليمين فلا يفيد تعليق الحكم بشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم فهم السببية كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال النائب فلا يكفي مجرد تعليق الحكم بالشرط في نفي الحكم عند انتفائه وأنت خبير بأن الاحتمال لا يضر بالاستدلال بالظواهر وإلا لا نسد باب الاستدلال في الآيات والخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الأصل عدمه لا يقال هذا ينافي ما ذكرت سابقا أن معنى حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولاً للفظ في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ إذ لا يتم ذلك إلا بانضمام أصالة عدم تعدد السبب لأننا نقول التبادر يقتضي انحصار المدلول ويفيد تعيين السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الألفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتني به أبدا وإلا لما كان للتمسك بأصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وإن ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر كالمثال المذكور فحينئذ نقول الشرط أو السبب أحد المذكورات كما أن الظاهر من الامر الوجوب العيني فإذا ورد أمران متضادان في محل واحد نحملهما على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها حقيقة في العيني واحتجوا أيضا بقوله تعالى ولا

تكرهوا فتياتكم
على البغاء إن أردن تحصنا فإنه لا يجوز الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو أريد به انتفاء
الحكم عند انتفاء
الشرط وجوابه أن السالبة هذا بانتفاء الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم
نفي إرادة
التحصن إرادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد يحصل الذهول عنهما فهو مدفوع بأنها
تنتفي عند
التنبية وقد يجاب أيضا بأن مفهوم الشرط إنما يكون حجة إذا لم يظهر له فائدة سواه
وهو متحقق هنا
مثل تنبيه الموالى على أنهم إن أردن التحصن مع ما بهن من الضعف والقصور فأنتم
أولى بذلك
ويظهر لك ما في هذا الجواب مما أسلفنا لك سابقا ويمكن أن يقال أن الشرط هنا ورد
مورد الغالب
إذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع إرادة التحصن فلا حجة فيه كما سيأتي والأولى أن
يقال ان مطلق
الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا استعمال مجازي لكون
المجاز خيرا من

الاشترار أو يقال أن اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم إرادة المفهوم من الاجماع القاطع (لعملنا)؟ على مفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم إرادة ذلك وأولى المعاني التي يمكن حمل الآية عليها حينئذ هو التنبيه على علة الحكم فإن القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين إما أن يكون للفعل مثل لا تصل إلا إذا كنت محدثاً أو للترك مثل لا تبالي في الاختصار إن حاولت سهولة الفهم أو للعلة مثل لا تشرب الخمر إن كنت مؤمناً وما نحن فيه من هذا القبيل أقول ومن هذا القبيل قوله تعالى ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن إن كن يؤمن بالله الآية قانون اختلفوا في أن تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف أم لا سواء كان الوصف صريحاً مثل أكرم كل رجل عالم أو في السائمة زكاة ولي الواحد يحل عقوبته أو مقدراً كقوله عليه السلام لان يمتلئ بطن الرجل قيحا خير من أن يمتلئ شعراً فامتلاء البطن من الشعر كناية عن الشعر الكثير فمفهومه أنه لا يضر الشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفاء لعى الوصف حينئذ عن الفائدة ولعه العلاء مستهجننا مثل قولك الانسان الأبيض لا يعلم الغيب وبأن أبا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواحد يحل عقوبته وعرضه أن لي غير الواحد لا يحل عرضه وقال أنه يدل على ذلك وهو من أهل اللسان والجواب عن الأول يظهر مما سبق فإنه يلزم اللغو لو لم يحتمل فائدة أخرى والفوائد المحتملة كثيرة مثل الاهتمام بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى أو احتياج السامع إليه أن سبق بيان غيره أو ليستدل السامع على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد أو غير ذلك مما ذكره فإن قيل نقول بذلك إذا كان ذلك أظهر الفوائد فيجاء عنه بما

تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل بلزوم العراء عن الفائدة وإخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي إلا ثبوت فائدة ما فاد أثبت من القرينة الخارجية أظهرية هذه الفائدة المتنازع فيها فلا أظن المنكر متحاشيا عن القول بمقتضاه أيضا وما يظهر إنكاره من بعضهم لاحتمال إرادة الغير كما يظهر نظيره من السيد رحمه الله في مفهوم الشرط حيث اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف لما بينا ومن هذا القبيل قول أبي عبد الله عليه السلام في صحيحة الفضيل قال قلت له عليه السلام ما الشرط في الحيوان قال عليه السلام ثلاثة أيام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان قال عليه السلام البيعان بالخيار ما لم يفترقا وأما الاستهجان فممنوع وما يترأى هجنة في المثال المذكور فإنما هو لكون أصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات كذلك ذكر الوصف هنا وإلا فقد يكون فائدة الوصف

مجرد التوضيح بل نقل عن الأخفش وجماعة من أئمة العرب أن وضع الصفة للتوضيح
فقد لا للتقييد وإن
مجيئها للتقييد خلاف الوضع غاية الامر تعارض ذلك مع ما نقل من فهم أبي عبيدة
وظهور خلافه في
افهامنا أيضا فيتساقطان فيبقى عدم الدلالة على المدعى وأما الجواب عن الثاني فيظهر
مما ذكرنا
من المعارضة مع أن فهمه لعله كان عن اجتهاده في اللغة وكلام اللغويين واحتج النافون
بأنه لو
دل لدل بإحدى الثلاث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر وإلا لكان منطوقا
واما الالتزام
فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عرفا ولي في المسألة التوقف وإن كان الظاهر في
النظر أنه لا يخلو
عن إشعار كما هو المشهور إذ التعليق بالوصف مشعر بالعلية لكن لا بحيث يعتمد عليه
في الاحتجاج إلا أن
ينضم إليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذا القبيل القيود الاحترافية في
الحدود والرسوم
وأما مثل قوله تعالى أعتق رقبة مؤمنة فدلالته على عدم كفاية عتق الكافر ليس من جهة
مفهوم الوصف
كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه كما نقله العلامة رحمه الله في النهاية بل
لان اتحاد الموجب المطلق والمقيد
مع كون التكليف شيئا واحدا يوجب العمل على المقيد لان العمل على المطلق ترك
للمقيد بخلاف
العكس وبالجملة القيد مطلوب فمع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعقوب الكافرة
إنما هو
لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة التي ورد الخطاب بها مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم
أن هيئنا
فوائد الأولى أنهم ذكروا أن حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما إنما هو إذا لم
يكن على طبق
الغالب مثل وربائبكم اللاتي في حجوركم ولا يحضرن منهنم كلام في بيان ذلك
وعندي أن وجهه أن
النادر إنما هو المحتاج حكمه إلى التنبيه والافراد الشائعة تحضر في الأذهان عند إطلاق
اللفظ المعرى
فلو حصل احتياج في الانفهام من اللفظ فإنما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد

أن يكون شيئاً
آخر لا تخصيص الحكم بالغالب وهو فيما نحن فيه التشبيه بالولد ومما بينا ظهر السر
في عدم إطراد الحكم
فيما إذا ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم أيضاً ألا ترى أنا لا نجوز التيمم لواجد
الماء لمن
منعه زحام الجمعة أن الخروج مع أن الشارع أطلق الحكم بالتيمم لمن منعه زحام
الجمعة عن الخروج
وأيضاً قالوا باشتراط عدم كون المخالف أولى بالحكم مثل ولا تقتلوا أولادكم خشية
إملاق و
النكتة فيه التنبيه على خطأهم في العلة والحجة ويمكن إرجاعه إلى القسم الأول
وبالجملة المعتبر في
دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على إرادة الخلاف فكلما ظهر
قرينة على
إرادة غيره فنحملها عليه لا لان الحجية إنما هو إذا لم يظهر للقيود فائدة أخرى كما هو
مقتضى الدلالة
العقلية بل لثبوت القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية الثانية قد توهم
بعضهم

ان فائدة المفهوم وثمره الخلاف إنما تظهر إذا كان المفهوم ومخالفا للأصل مثل ليس في الغنم المعلوفة
زكاة أو ليس في الغنم زكاة إذا كانت معلوفة أو إلى أن تسوم وأما إذا كان موافقا للأصل كما في قوله
في الغنم السائمة زكاة فلا لان نفي الزكاة هو مقتضى الأصل وقال أن دعوى الحجية إنما نشاء من الغفلة
عن ذلك لكون المفهوم مركزا في العقول من جهة الأصل واستشهد على ذلك بكون الأمثلة
المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وأنت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفايدة في
الموافق للأصل أيضا لان المدعي للحجية يقول بأن هيهنا حكمين من الشارع فلا يحتاج إلى الاجتهاد
في طلب حكم المعلوفة كما أن المنكر يحتاج وكونه موافقا للأصل لا يكفي إلا بعد استفراغ الوسع في
تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي إنشاء الله تعالى في محله وأيضا الأصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلين
يتعارضان ويحتاج المقام إلى الترجيح فإذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه
من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما
يترجح المفهوم على المناطق إذا كان أقوى فضلا عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو
غفلة عن المتوهم إذ كلماتهم مشحونة بالحكم في المخالف للأصل والموافق والأمثلة واردة على القسمين
كما لا يخفى على المتتبع الثالثة مقتضى المفهوم المخالف إنما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة
الثابتة للمذكور وقد وقع هنا توهمان أحدهما ما أشرنا سابقا إليه من أن مفهوم قولنا إعط زيدا
إن أكرمك لا تعطه إن لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو أعم من الحرمة
التي هي مقتضى النهي نعم إذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الأعم يكون مفهومه الحرمة كقوله صلى الله عليه وآله كل
ما يؤكل لحمه يتوضأ من سوره ويشرب فإن مفهومه أن كل ما لا يؤكل لحمه لا

يتوضأ من سؤره ولا
يشرب فإنه وإن كان مفهومه الصريح نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة وثانيهما ما صدر
عن جماعة من
الفحول قال بعضهم إن مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكاة ليس كل غنم معلوفة فيه
الزكاة وإن
هذا يصدق على تقدير ان يجب في بعض المعلوفة الزكاة وعلى تقدير ان لا يجب في
شئ منها ومفهوم
قولنا بعض السائمة كذلك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذلك ويلزمه أن يصدق
قولنا
لا شئ من المعلوفة كذلك ويلزمه أن يقول أن مفهوم قولنا لا شئ من المعلوفة كذلك
هو بعض
السائمة كذلك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى أن مفهوم قولنا كل
حيوان مأكول اللحم
يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو أنه لا شئ مما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب
بأن هذه
دعوى لا شاهد له عليها من العقل والعرف والعلامة على الشيخ رحمه الله كذلك وأنت
خبير بأن ذلك

التوهم يشبه بأن يكون إنما نشاء من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وإن كان صدور مثل ذلك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذلك يتصادقان أيضا والظاهر أن مراد من أطلق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي إنما هو أن المفهوم رافع لحكم المنطوق فإن نقيض كل شئ دفعه والمراد رفع ذلك الحكم من غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ و صاحب المعالم فإن الحكم المخالف في جانب المفهوم إنما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل قدر يثبت فيه القيد وتعلق به من أفراد الموضوع فيفهم انتفاء الحكم بالنسبة إلى ذلك القدر وإلا لبقى التعليق بالنسبة إليه بلا فائدة وما يقال من أن الفائدة تحصل في الجملة بثبوت المخالفة في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق إذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكاة لا شئ من المعلوفة كذلك فإن وجوب الزكاة معلق على سوم كل غنم فيرتفع بمعلوفية كل غنم وما قيل إن ذلك لعله لعدم وجود أمر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض أفراد المسكوت عنه يعني أن جميع أفراد ما يؤكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضأ من سؤره فنطق به في الكلام و إنما لم يشرك بعض الافراد الغير المأكول أيضا مع كونه شريكا للمنطوق لأجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه إلى وقت الحاجة ففيه أنه لا ينحصر الإفادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح أن يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضأ من سؤره إلا الكلب مثلا وكذلك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكاة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة أيضا يمكن أن يقال كل غنم فيه الزكاة إلا النوع الفلاني فلا ينقطع المناص حتى يلتزم تأخير البيان وغيره من الخزازات فلا بد للقيد من فائدة والمفروض أنه ليس إلا نفي الحكم عن غير محل النطق مع أن القول بكون استعمال القيد هنا

لذلك لا لاخراج
غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم إذ هو إما مبني على
التبادر من اللفظ
أو على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو إنما يصح لو لم يكن
هناك فائدة أخرى و
أما ما ذكره بعضهم أن مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكاة إلخ إن أراد به أن
تكون السائمة
صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة أهل الشرع فمفهومه
أن ليس في
البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكاة ولا ما ذكره وإن أراد البعض الغير المعين بل
يكون السائمة صفة
للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة أهل الميزان فحينئذ
يتوجه الحكم نفيا وإثباتا
إلى البعض فإنه القيد الأخير لا السوم والنفي والاثبات إنما يرجعان إلى القيد الأخير
على التحقيق
فمفهومه حينئذ أن البعض الاخر من السائمة ليس يجب فيه الزكاة وهذا مما يعز ويقل
وروده في كلام

الشارع فإنه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم رحمه الله لا ما فهموه فالتحقيق أن يقال إن جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع نفس الطبيعة المقيدة فالأقرب ما ذكره هؤلاء وإن جعلناه جزء الموضوع بأن يرجع القيد إلى كل واحد مما يشمله السور فالأقرب ما اخترناه مثلا اما نقول الحيوان المأكول اللحم حكمه أنه يجوز استعمال سؤر كل واحد من أفراده أو نقول كل واحد من أفراد الحيوان المأكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتأمل في أن معنى قولنا كل ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لأيهما وأيهما يتبادر منه في العرف والأظهر الثاني للتبادر فيكون الوصف قيذا لكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذلك القيد الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكاة على نفي الزكاة من معلوفة الإبل بإحدى من الدلالات واستدل فخر الدين على ذلك بأن دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا الاستدلال ضعيف لما أشرنا إليه والأولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بأن السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائها وفهم العلية العامة ممنوع وإلا لكان وجهها وجهها قانون الحق أن مفهوم الغاية حجة وفاقا لأكثر المحققين والظاهر أنه أقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال به كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل بها والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة كما هو عند النحاة بخلافها في قولهم إلى لانتها الغاية فالمراد أن تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها وأما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكروها في مبحث بيان أن إلى لانتها الغاية فلنقدم الكلام فيه لتقدمه على ما بعده فنقول اختلفوا فيه على أقوال ثالثها دخولها في

المغيا إن كانتا من جنس واحد كقولك بعتك هذا الثوب من هذا الطرف إلى هذا
الطرف وإلا
فلا كقول القائل صوموا إلى الليل والظاهر أن دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب إدخاله
من باب
المقدمة كما في إدخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلفا في الماهية وتميزا في
الخارج فلا يظهر حينئذ ثمره
بين هذا القول وبين القول بالعدم مطلقا ورابعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم
الترجيح
والحق عدم الدخول لأنه الأصل بمعنى أن اللفظ لا يدل على الدخول والأصل عدم
إرادة المتكلم ذلك و
إلا فقد يكون الدخول موافقا للأصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك
أيضا مفهوما
من التعليق بكلمة إلى وأما دخول المرفق في آية الوضوء فإنما هو من دليل خارج لا
لان إلى بمعنى مع
لان الحق أنه لانتهاى الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وإنما يصار إليه من جهة الدليل
الخارجي ثم إن التوقف

لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وأبطله بأنه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما أولا فلان الاستعمال أعم من الحقيقة والاجمال أعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك وأما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وأما ما قاله فخر الدين من أنه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حين التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل واحد قبل إطلاق اللفظ أيضا ففيه أنه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقرء فتأمل في ذلك فإنه يمكن إرجاع الطهر إلى الوجودي أيضا إذا عرفت هذا فلنرجع إلى أصل المسألة والحق ما قلناه لان المتبادر من قول القائل صوموا إلى الليل أن اخر وجوب الصوم الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل أيضا أو حرمة المقاربة بعد حصول الطهر أيضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فإن قلت أنه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم إرادة المفهوم مجازا ولم يقل به أحد وأيضا فإن كان المراد من قولك آخر وجوب الصوم الليل ما ينقطع عنده الصوم فقد صار هذا المفهوم من جملة المنطوق وإن كان المراد ما ينتهي عند الصوم سواء انقطع أو لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في المسكوت أعني ما بعد الغاية قلت إن أردت من التصريح بعدم إرادة المفهوم مثل أن يقول المولى لعبده سر إلى البصرة ولا أريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم كل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بأنه لم يقل به أحد وإن علم من المتكلم إرادة الحقيقة فلا بد أن يحمل ذلك على النسخ إن قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا إذا كان قبل حضور وقت العمل وإلا فبقيح

صدوره عن الحكيم وإن أردت من ذلك مثل أن يقول سر إلى البصرة ومنها إلى الكوفة
ومنها إلى
بغداد ففيه أن أمثال ذلك يقال في العرف لتحديد المنازل أو لاعلام المعالم فيتجدد
المسافة من كل علم
ومنزل فلكل مسافة مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة إليها ويعتبر أن بخصوصها فلا يرد
تجوز ولا يحصل
منه نقض على القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي أسرى بعبده
ليلا من المسجد
الحرام إلى المسجد الأقصى مع ثبوت إسرائه إلى السماء وكذلك قول الفقهاء إذا صام
المسافر إلى نصف
النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فإن القرينة قائمة على
إرادة الخلاف و
مطلق الاستعمال أعم من الحقيقة والاستعمال في المعنى المجازي لا يوجب خروج
اللفظ عن كونه حقيقة
في غيره والنكته في الأول أن المحسوس المعين في نظر الكفار (المتعنتين)؟ إنما كان
ذلك الذي ذكر في

في الآية وكان يمكن إثبات هذه الدعوى بما يحصل لهم المشاهدة كإخباره صلى الله عليه وآله عن (غيرهم)؟ وعما وقع فيهم في أثناء الطريق وكان تحصل المعجزة بمجرد ذلك أيضا فالمذكور ما بعد إلى إنما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم الممكن التسليم عندهم وكذلك المراد من قولهم إذا صام المسافر إلى نصف النهار هو الامسك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم وإلا فلا معنى للصوم الحقيقي إلى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى أن المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الإفطار هو الامسك إلى نصف النهار فالامسك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكأنه قال الموجب لعدم الإفطار إنما هو الامسك إلى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظائر هذه وأما قولك وأيضا إلخ فنقول هناك شق ثالث وهو أن المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط من شئ مطلقا لا خصوص ملاحظة أن ما بعد الآخر ونفسه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى أن يلاحظ أن الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا أو موافقا منقطعا عنده الصوم أم لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله احتج المنكرون بعدم دلالة اللفظ على ذلك بإحدى من الدلالات أما الأولان فظاهر وأما الالتزام فلعدم اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون للقدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الأصل ويظهر الجواب عنهما بالتأمل فيما ذكرناه قانون مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو أن يقدم الوصف على الموصوف الخاص خيرا له مثل الأمير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لأن الترتيب الطبيعي خلافه والعدول عنه إنما هو لذلك وقد يقال أن الأولى تعميم المبحث في كل ما قدم وكان حقه التأخير على ما ذكره علماء المعاني وفيه إشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر أو التلذذ أو غير ذلك فلا

بد إما من دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع أو ذكر دليل آخر وسيجئ الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم أو المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لأن الحصر معنى مركب من إثبات ونفي وما له المدلول مذكور في أحدهما فيستفاد المجموع من المجموع وإن جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور عن الغير فلا ريب أنه مفهوم على ما مر والدليل على إفادة الحصر أمران الأول التبادر فإن المتبادر من قولنا العالم زيد أن العالمية لا يتجاوز عن زيد إلى عمرو وبكر وغيرهما والثاني أنه لو لم يفد الحصر للزم الاخبار بالأخص عن الأعم وهو باطل وتقريره أن المراد بالصفة إن كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لأن الحمل يقتضي الاتحاد والفرد الخاص ليس عين حقيقة الجنس فينبغي أن يراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد وعدم إفادة العهد الذهني

فيحمل على الاستغراق فيصير المعنى أن كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا
يصح إلا إذا انحصر مصداقه
في الفرد لاستحالة اتحاد الكثيرين مع الواحد وذلك إما حقيقة كما لو فرض انحصار
الإمارة في الخارج و
إما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل
وقد لا يحتاج إلى
صرف الصفة إلى استغراق الافراد بأن يدعي وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك
هل سمعت بالأسد
وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره عبد القاهر في الخبر المحلي باللام وهو
الظاهر من الزمخشري
في تفسير قوله تعالى أولئك هم المفلحون وهذا معنى أعلى من الحصر في المبالغة وهو
بعينه جار في قولنا
الأمير زيد واحتج النافون بان ذلك لو صح لصح في العكس يعني في مثل زيد الأمير
وعمره العالم لجريان
ما ذكر فيه أيضا وبأنه لو كان الأصل مفيدا له دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم
الكلمة بسبب
التقديم والتأخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وإنما وقع في الهيئة التركيبية أقول
أما الجواب
عن الأول فأما أولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما
سبق وأما ثانيا
فبالفرق بين صورة التقديم والتأخير فإن الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو
الوصف
والعارض ولذلك اصطلح المتكلمون على إطلاق الذات على المبتدأ والوصف على
الخبر فإذا وقع
الوصف مسندا إليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالأمير في قولنا الأمير زيد
الذات
المتصفة بالإمارة فإذا اتحد الذاتان بحسب الحمل فيلزم الحصر أعني حصر الإمارة في
زيد وإن اقتضى
قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى ولم يفد انحصار وصفه في الإمارة وإذا وقع
مسندا فالمراد به
كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للأول والعارض أعم والحمل وإن كان يوجب
الاتحاد لكن حمل الأعم
على الأخص معناه صدق الأعم على الأخص وذلك لا يوجب عدم وجوده في ضمن

غيره كما في الكلبي الطبيعي
بالنسبة إلى أفراد فالمراد من الاتحاد أن المحمول موجود بوجود الموضوع أو أن
المحمول والموضوع
موجودان بوجود واحد لا أنهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا أن الحمل لو
اقتضى الاتحاد
وأوجب القصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر أيضا مثل زيد إنسان فإن المراد
من إنسان هو
مفهوم فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم أن المراد بالمحمول هو المفهوم ومن
الموضوع هو المصداق
والمصداق هنا إما فرد معين هو زيد أو غير زيد وإرادة كل منهما محال لاستحالة حمل
الشيء على
نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد ما قابل لجميع الافراد فإذا اتحد مع الموضوع في الوجود
بسبب الحمل لزم
الحصر لما ذكرنا أن ذلك لا يفيد إلا اتحاده مع الموضوع في الوجود لا أنهما موجود
واحد والحق أن
صورة العكس أيضا يفيد الحصر لا لإفادة الحمل ذلك من حيث هو حتى يرد أن
الاتحاد الحمل لا

يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس أو الاستغراق يفيد ذلك أما الاستغراق فظاهر وأما
الجنس فلان
المقصود منه إن كان مجرد صدق هذا الجنس ولو من حيث أنه فرد منه لثم ذلك
بحمل المنكر مثل زيد أمير
فيبقى التعريف لغوا فعلم منه أن المقصود أن زيدا هو حقيقة الأمير وماهيته فيفيد المعنى
الذي هو أعلى
من الحصر كما مر إليه الإشارة وأشار إلى ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه
فظهر من جميع ما ذكر
أن قولنا الأمير زيد يدل على الحصر من وجهين أحدهما تقديم المتأخر بالطبع وإن
صار موضوعا الآن
والثاني التعريف على ما مر بيانه وأما صورة العكس فمن جهة واحدة هو التعريف وأما
الجواب عن
الثاني فيظهر ما تقدم أيضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو أريد به مجرد المغايرة في
إرادة الذات و
الصفة ومنع الملازمة إن أريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم إن الكلام لا يختص
بالمعرف باللام بل كلما
يراد به الجنس حكمه ذلك مثل قولك صديقي زيد حيث لا عهد خارجي فإنه يحتمل
على الجنس أو الاستغراق
كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجهتان المتقدمتان حاصلتان فيه وأما صورة العكس
فلا يجري ما
قدمنا في المعرف باللام فيه بل الظاهر أن معناه زيد صديق لي على طريق الإضافة
اللفظية ثم قد ظهر
لك مما مر من تعدد الجهتين ان المسند إليه إذا كان معرفا باللام يفيد حصره في
المسند وإن لم يكن حقه
التأخير أيضا كما في قولهم الكرم التقوى والعلماء الخاشعون والكرم في العرب والامام
من قریش كما صرح
به علماء المعاني ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كريما ولا كل من في القریش
إماما كما لا يلزم في زيد قائم
أو إنسان انحصار القائم والانسان في زيد وأما الحصر بإنما والمراد به نفي غير
المذكور أخيرا كقولك إنما زيد
قائم في قصر الموصوف على الصفة وإنما القائم زيد في العكس فالأشهر الأقوى فيه
الحجية للتبادر عرفا
ونقله الفارسي عن النحاة وصوبهم وكذلك لغة أيضا مع أصالة عدم النقل ويدل عليه

أيضا استدلال
العلماء بمثل قوله صلى الله عليه وآله إنما الأعمال بالنيات وإنما الولااء لمن أعتق على
نفي العمل من دون نية ونفي الولااء
لغير المعتقد من دون نكير وإن كان يمكن القدح فيه بأنه مقتضى التعريف في المسند
إليه كما مر فقوله عليه السلام
إنما الأعمال بالنيات في قوة الموجبة الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وأنت خير بكمال
وضوح
الفرق بين الملحوق بإنما وعدمه وإن قلنا بدلالة تعريف المسند إليه أيضا ولا أظن أن
من يعتمد على
دلالة تعريف المسند إليه على ذلك لا يعتمد على دلالة إنما عليه مع كمال وضوحه
وكيف كان فالعمدة
هو التبادر في سائر الموارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في مثل قوله
الفرزدق وإنما
يدافع عن أحسابهم أنا أو مثلي فإن الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى أن يكون
الفصل
لغرض وهو أن يكون المعنى ما يدافع عن أحسابهم إلا أنا وقد يستدل أيضا بان أن
للاثبات وما

للنفي ولا يجوز أن يكونا لاثبات ما بعده ونفيه بل يجب أن يكونا لاثبات ما بعده ونفي ما سواه أو على العكس والثاني باطل بالاجماع فتعين الأول وهو ضعيف لان انما هو لتأكيد الكلام نفيا كان أو إثباتا كقوله تعالى فإن الله لا يظلم الناس شيئا وما النافية لا تنفي إلا ما دخلت عليه بإجماع النحاة فهي كافة كما في لیتما ولعلما وغيرهما كما صرح به ابن هشام وغيره والتحقيق أنه كلمة متضمنة لمعنى ما وإلا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض بقوله تعالى إنما المؤمنون الذي إذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وإنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس لعدم انحصار إرادة الله في إذهاب الرجس عنهم وإنما أنت منذر من يخشاها أي الساعة لانذاره غيرهم أيضا وفيه أن المراد في الأول الكمل منهم وفي الثاني أن إرادة إذهاب الرجس مقصور على أهل البيت عليهم السلام في زمانهم لا غيرهم لانحصار مطلق إرادة الله في ذلك إذ عرفت أن النفي يرجع إلى غير المذكور أخيرا وفي الثالث الانذار النافع وعلى فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال بدل على الحقيقة وقد أثبت كونها حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بأنه لا فرق بين أن زيدا قائم وإنما زيد وما زائدة فهي كالعدم وقد عرفت الفرق واختلف المثلثون أيضا فقليل أنه بالمنطوق لأنه لا فرق بين إنما إلهكم الله وبين لا إله إلا الله ويظهر لك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد أشرنا إليه آنفا أيضا وأما ما وإلا فلا خلاف في حجية مفهومهما ظاهرا والظاهر أن الدلالة فيهما بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم قانون الحق أنه لا حجية في مفهوم الألقاب لعدم دلالة اللفظ عليه بإحدى من الدلالات ولأنه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا لاستلزامهما نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض

الحنابلة على الدلالة
بأن التخصيص بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والأصل
عدم غيره وأيضا قول القائل
لست زانيا ولا أختي زانية يدل على أن المخاطب وأخته زانيان وأوجب الحنابلة الحد
عليه لهذا والجواب
عن الأول أن تعلق الإرادة منخصص وليس الاسم واللقب قيذا زايذا في الكلام حتى
يحتاج إلى زائدة خاصة
في ذكره وفائدته فايذة أصل الكلام وعن الثاني أن القرينة قائمة على إرادة التعريض وأما
مفهوم العدد
فمذهب المحققين عدم الحجية فلو قيل من صام ثلاثة أيام من رجب كان له من الاجر
كذا فلا يدل على
عدمه إذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه إلى الرخصة من الشارع لان العبادة توقيفية
يحتاج إلى التوظيف
لا لان القول الأول ناف له فإذا صام الزايد من باب عموم الصوم فلا ضرر أصلا
وكذلك الكلام في
عدد الأذكار والتسبيحات ولكن في بعض الاخبار المنع عن التعدي والظاهر أنه من
جهة اعتقاد أن الزايدة

مثل المأمور به في الاجر لا لعدم الجواز وأما إذا قيل يجب عليك صوم عشرة أيام فلا يجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال بالمنطوق حينئذ لا لان المفهوم يقتضي ذلك ولورود الامر بخمسة أخرى فلا يعارض السابق بأن يقال أن مفهوم القول الأول يقتضي عدمها فلا بد من الترجيح وأما في بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي إلى ما فوق وما تحت فإنما هو بدليل خارجي فعدم جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين أو المائة جلدة فإنما هو لحرمة الايذاء من دون إذن من الشارع فيقتصر على التوظيف وعدم قبول الشاهد الواحد إنما هو لفقدان الشرط وهو الشاهدان فهو مقتضى المنطوق كما أشرنا وكذلك كون الماء أقل من كر أو أو قلتين في النجاسة ولذلك ترى أن الأكثر أيضا لا ينجس ولأن المناط في الحكم هو الكثرة وعدم نقص الماء عن هذا المقدار لا عدم كونه أكثر من ذلك أيضا وبالجملة الاعداد المعتمدة في الشرع قد يتوافق حكمها مع الأقل والأكثر وقد يتخالف فاستعماله عام والعام لا يدل على الخاص وقد يتوهم أن تحديد أقل الحيض بالثلاثة وأكثره بالعشرة إنما استفيد من مفهوم العدد في قوله عليه السلام أقل الحيض ثلاثة أيام وأكثره عشرة أيام فإنه لا يجوز التجاوز ولا الاقتصار بالأقل وفيه ما لا يخفى فإن تحديد الأقل لا يتم إلا بعدم تحقق الحيض في يومين وإلا لكان هو الأقل وبأن لا يكون الأربعة وإلا فلا يتحقق بثلاثة وليس هذا من مفهوم العدد في شئ وقس عليه حال الأكثر والظاهر أن الكلام في المقدار والمسافة وأمثالهما هو الكلام في العدد وأما مفهوم الزمان والمكان فهو أيضا كذلك وذهب إلى حجيتها جماعة و يظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فإن قلت إذا قيل بعه في يوم كذا وخالف الوكيل فالعقد غير صحيح وكذا غيره من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومختص بما قيده لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن في ذلك ولذلك لم يخالف من رد المفهوم في

اختصاص
الوكالة والوقف ونحوهما بما قيده وصفا وشرطا وزمانا ومكانا وغيرها وصرح بما
ذكرنا
الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه
مقدمة ومقاصد أما المقدمة فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق
أجزائه أو جزئياته كما عرفه شيخنا البهائي رحمه الله واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن
المثنى والجمع المنكر
وأسماء العدد فإنها لم توضع للدلالة على ذلك وإن دلت وقوله أجزاء أو جزئياته
لدخول مثل
الرجال على كل واحد من المعنيين الآتين من إرادة العموم الجمعي أو الافرادي وهذا
اصطلاح
وإلا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة أيضا عاما كما يشهد به صحة الاستثناء بالعام على
قسمين

إما كلي يشمل أفراده أو كل يشمل أجزائه والعام المعهود الغالب الاستعمال في كلامهم هو المعنى الأول
ولذلك ذكروا أن دلالة العموم على كل واحد من أفراده دلالة تامة ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل اي الهيئة الاجتماعية المعبر عنه
بالكلي المجموعي ويظهر الثمرة في المنفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا أولادكم بمعنى الكلي المجموعي فلم يدل على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الأول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة
وسيحيى أن العموم قد يستفاد من جهة المقام لاقتضاء الحكمة ذلك وهو أيضا ليس من العام المصطلح
وإن ترتب عليه أحكامه المقصد الأول في صيغ العموم قانونا اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الألفاظ موضوعا له أو مشتركا بينه وبين الخصوص أو حقيقة
في الخصوص على أقوال فقيل بالتوقف ثم القائلون بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الألفاظ و
اختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في أصل الوضع فالأشهر الأظهر كونها حقيقة في العموم لنا
التبادر فإن أهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت أحدا ومن دخل داري فله درهم ومتى
جاء زيد فأكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب أحدا ثم ضرب العبد واحدا
لاستحق بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه والاتفاق على لزوم الحنث
على من حلف أن لا يضرب أحدا بضرب واحد وإن من ادعى ضرب رجل لو أردت تكذيبه قلت
ما ضربت أحدا فلولا أنه سلب كلي لما ناقض الجزئية فإن سلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي و
لقصة ابن الزبير فإنه لما سمع قوله تعالى إنكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال
لأخصمن محمدا صلى الله عليه وآله ثم جائه عليه السلام وقال يا محمد صلى الله عليه وآله أليس عبد موسى وعيسى والملائكة ففهمه دليل العموم
لأنه من أهل اللسان وأدل من ذلك جوابه صلى الله عليه وآله حيث قال ما أجهلك

بلسان قومك
أما علمت أن ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره وأما استعمال كلمة ما في ذوي
العقول أو أعلى
منهم كما في قوله تعالى والسما وما بناها فإنما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي
رواية أخرى أجاب عليه السلام
بأن المراد (عتاد)؟ الشياطين التي أمرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم
منا
الحسنى أولئك عنها مبعدون حجة القائلين بأنها حقيقة في الخصوص وجهان الأول أن
الخصوص متيقن المراد من هذه الألفاظ حيث استعملت سواء أريد منها الخصوص
فقط أو في
ضمن العموم بخلاف العموم فإنه مشكوك الإرادة وما كان الوضع مسلماً للخصم ولا
بد له من مرجح
فالأولى أن يقول أنه موضوع للمتيقن المراد فإنه أوفق بحكمة الواضع حيث أن غرضه
من الوضع

التفهم وبهذا التقرير اندفع ما أورد على الدليل بأنه إنما يدل على تيقن الإرادة لا على
الوضع والجواب
ان هذا إثبات اللغة بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا
محضا بالتواتر
أو الآحاد أو بإعانة تصرف من العقل كما لو أستفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل
عموم الجمع
المحلى باللام فإنه ثبت بواسطة مقدمتين مستفادتين من النقل إحداهما ما ثبت من أهل
اللغة جواز
الاستثناء منه بأي فرد أمكن إرادته من الجمع واحتمل شموله له في كل موضع
وثانيتها ما ثبت ان
الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل ويحصل من ذلك أنه يجوز إخراج كل فرد من
الجمع ثم العقل يحكم
بأن الشئ ما لم يكن داخلا في شئ لا يمكن إخراجه منه فثبت أن جميع الافراد داخل
فيه وهو معنى
كونه موضوعا للعموم وهكذا وأما العقل المحص فلا مدخلية له في إثبات اللغات وأما
التبادر
وصحة السلب ونحوهما فإنما هي أدلة للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لإثبات أصل
الوضع ولا بأس
بتوضيح المقام وإن كان خارجا عما نحن فيه لتنبية الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت إلا
بالنقل
عن الواضع لبطلان مذهب عباد بن سليمان الصيمري وأصحاب التكسير من أن دلالة
اللفظ
على المعنى إنما نشأت من مناسبة ذاتية وإلا لتساوت المعاني بالنسبة إلى اللفظ فإما أن
يكون
هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على المعنى أو لا فعلى الثاني يلزم التخصص من غير
مخصص وعلى الأول
التخصص بلا مخصص وهما محالان والجواب إما بأن المرجح هو الإرادة إما من الله
تعالى لو كان
هو الواضع كخلق الحوادث في أوقاتها أو من الخلق لو كان هو الواضع كتخصيص
الاعلام بالأشخاص
أو بمنع انحصار المرجح فيما ذكره لم لا يكون شخص آخر مثل سبق المعنى إلى
الذهن من بين المعاني في
غيره تعالى ومصلحة أخرى فيه تعالى مع أنه يدفعه الوضع للتقيضين والضدين واقتضاء

اللفظ بالذات
لذلك في وقت دون وقت أو شخص دون شخص مما لا معنى له لان الذاتي لا يتخلف
ولذلك
وجه السكاكي هذا المذهب وأوله بأن مراده أن الواضع لم يهمل المناسبة بين اللفظ
والمعنى
كما هو مذهب أهل الاشتقاق فذكروا أن القصم بالفاء لكسر الشيء مع عدم الإبانة
والقصم بالقاف
له مع الإبانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاء كالقسمين من الكسر فثبت أن
طريق
ثبوت الوضع هو النقل لعدم إمكان حصول العلم به من جهة أخرى والمرجحات العقلية
والمناسبات
الذوقية مما لم يثبت جواز الاستناد إليها في إثبات الأشياء التوظيفية التوقيفية كالأحكام
الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز إثباته بالقياس أيضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو
دار التسمية
بالاسم مع معنى في المسمى وجودا وعدما كالخمر فإنها دائرة مع تخمير العقل وجودا
وعدما فقبله عصير

وبعده خل والدوران (يعيد)؟ العلية فكان الواضع قال سميت هذا خمرا لأنه يخمر العقل
فكأنه جوز تسمية
كل ما فيه هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم وكترخيصه في سائر الكليات
كما أشرنا إليه في أوائل
الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع أن جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم
يجوزه في اللغة و
قد يقلب الدوران على المستدل بأن التسمية دارت مع المعنى وهو ماء العنب أيضا فإن
المجموع إذا وجد وجدت التسمية فإذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا يذهب عليك
ان رفع كل فاعل
لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذلك
إطلاق الرجل على من
لم يطلقه العرف وكذلك أقسام المجازات وأنواع العلائق ليس من باب القياس بل هو
المستفاد
من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا مما
لا خلاف في
جواز الاعتماد عليه وأما الاعتماد على التبادر عدم صحة السلب ورجحان المجاز على
الاشترار و
نحو ذلك فليس من باب إثبات الوضع بالعقل بل إنما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق
المجازات
والحاصل أن الأجنبي باصطلاح قوم الجاهل بأوضاع كلماتهم إذا رأى أنهم يستعملون
لفظا في معان متعددة
ولا يعرف أيها حقيقة وأيها مجاز فلا ريب أنه يعرف أن في ذلك الاصطلاح ألفاظا
مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية أو النوعية وألفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية وألفاظا مستعملة
في غير الموضوعات
لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع
اللغات والاصطلاحات
ويعلم أن ما يتكلمون به قد بلغ إليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان أو مجازا أو
لكنه يريد أن يميز
بين الحقيقة والمجاز ويعرف ان المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على
التناوب أيها
حقيقة وأيها مجاز فيتفحص عن أحوالهم فاما يصرحون له بنقل الوضع أو يظهر عليه من
مزاولة محاوراتهم

خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر فمن خواص الحقيقة التبادر وعدم
صحة السلب ومن
خواص المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم
بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء
من خارج لا يحتاج إلى النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعمال هذه الخواص
تحصيل العلم
بالوضع بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وإن حصل العلم بالوضع في
ضمنه أيضا فإن القدر
المشترك بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لذلك الجاهل إنما إشكاله في تعيين
الخصوصية فطلب
تحصيل العلم بالقدر المشترك تحصيل الحاصل فإن قلت نعم ولكن لا ينفي القول
بإثبات اللغة
بالعقل فإن اللغة هو اللفظ الذي وضع لمعنى سواء كان بالوضع الشخصي أو النوعي
الحقيقي أو المجازي
فأيها ثبت بالعقل فيلزم ثبوت اللغة بالعقل والمفروض هنا إثبات المعنى الحقيقي مثلا
بالتبادر وهو

دليل عقلي مع أن إثبات الوضع للخصوص على ما ذكره المستدل هنا أيضا إثبات للحقيقة لا لمطلق

اللغة قلت المراد من عدم ثبوت اللغة بالعقل عدم إمكان الاستدلال عليه من طريق اللم من دون

الاستناد إلى وضع الواضع من حيث هو وضع الواضع وأما طريق الان والاستناد إلى وضع الواضع

من حيث هو فلا مانع منه فإن التبادر وعدم صحة السلب والنقل المتواتر والآحاد كلها معلولات

للووضع ودلالاتها انية غاية الامر كون بعضها قطعيا وبعضها ظنيا فلا بد أن يوجه ما ذكره من أن

طريق إثبات اللغة إما تواتر أو آحاد بأن مرادهم أن طريقه إما قطعي أو ظني فخير الواحد والتبادر

والتواتر وعدم صحة السلب والاستقراء يعني كون هذه الهيئة الخاصة مثلا مستعملا في معنى خاص

في أكثر الموارد وأمثال ذلك كلها من الظنيات وكلها معلول للوضع وأما خامرية العقل وكون

الأقل متيقن المراد وأمثالهما فهي على فرض تسليمها من العلل الموجودة للوضع التي يستدل بوجودها

على العلم بوجود الوضع أيضا وهذا هو الممنوع ومثل التبادر وأخواته في أدلة الوضع من جملة التوقيفيات

قبالا للنقل المتواتر والآحاد مثل اتفاق العلماء الكاشف عن رأي المعصوم عليه السلام وتقرير الكاشف عنه

قبالا للأخبار المتواترة والآحاد في الشرعيات فافهم ذلك واضبطه فلنرجع إلى ما كنا فيه فنقول وقد

يعارض الدليل على فرض التسليم بأن العمل على العموم أحوط وهو باطل لان ذلك إنما يتم في الواجب

فقد يكون التكليف بالإباحة هكذا قيل وأورد عليه بالمنع في الواجب مطلقا أيضا كما في اقتلوا المشركين

فإن قتل النفس المحترمة أشد من مخالفة الامر الثاني أنه اشتهر في الألسن حتى صار مثلا أنه مأمّن عام

إلا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة وإلحاق القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الأغلب

مجازا في الأقل تقليلا للمجاز وأجيب بأن احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص

بمخصص ظاهر في أنها
للعوم ويوهن التمسك بمثل هذه الشهرة أقول فيه نظر أما في الأول فلان احتياج
الخروج إلى مخصص
عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق
عليه مفهوم
الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا لكل واحد من الابعاض
فالتخصيص إنما يحتاج
إليه لبيان المراد من لفظ العام لان العام ظاهر في الجميع حتى يحتاج إرادة البعض إلى
المخصص ولعل
هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه وتعبير المستدل بذلك إنما هو ذهاب على
ممشى الخصم
وتكلم باصطلاحه وإلا فحاصل مراد المستدل أن غالب استعمال الألفاظ التي يدعى
عمومها في بعض ما
يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون غلبة الاستعمال
دليلا للحقيقة
سلمنا لكنه يصير دليلا إذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الأقل وقد بينا الأدلة
وأما في الثاني

فلان متمسك المستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك المطلوب حقيقة له والمثل مطابق للواقع
حتى أن ذلك المثل أيضا مخصص في نفس الامر بأن الله بكل شئ عليم وإنما قال
وارد على سبيل المبالغة
لأنه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا باللزوم التخصيص في نفس المثل واحتج القائل
بالاشتراك بالاستعمال
فيهما وظاهر الاستعمال الحقيقة وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز كما مر
مرارا وبأنه لو كانت
حقيقة في العموم لعلم اما بالنقل أو بالعقل ولا مجال للعقل والنقل اما تواتر أو آحاد
والآحاد لا يفيد
اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل وفيه أن التمييز بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في
نص الواضع أو
النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما أشرنا والخاصة موجودة فيها وهو
التبادر كما بينا مع أنه
لا دليل على وجود تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر لاختلاف الدواعي
والموانع وحجة
التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته قانون صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له
كثيرة منها
لفظ كل والأظهر أنه حقيقة في العموم وإرادة الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه
وهو العموم الافرادي
وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه كأجمع وجمع وجمعاء وأجمعين وتوابعه
المشهوره و
منها لفظ سائر على إطلاقه وإن كان أظهر في إرادة الباقي فإنه ظاهر في تمام الباقي
ومنها كافة وقاطبة
ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان وأما الموصولتان فلا عموم فيهما إلا أن يتضمن
معنى الشرطية
 ويفهم ذلك من الخارج وإلا فالأظهر الحمل على الموصولة ولا عموم إلا أن يجعل من
باب إطلاق الجنس
كما سيحى في المفرد المحلى باللام والأظهر الأقوى أن ما حقيقة في غير أولي العلم
ودعوى أنه حقيقة في الأعم
منه كما ذهب إليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو
مررت بمن أو بما
معجب لك وعن بعضهم إلحاق ما الزمانية مثل إلا ما دمت عليه قائما والمصدرية إذا

وصلت
بفعل مستقبل مثل يعجبني ما تصنع ومنها أي في الشرط والاستفهام وعن جمهور
الأصوليين أنها
عامة في أولي العلم وغيرهم إلا أنها ليست للتكرار بخلاف كل فلو قال لو كيله أي
رجل دخل المسجد
فاعطه درهما اقتصر على إعطاء واحد بخلاف ما لو قال كل رجل فإنه يعطي الجميع
فعلى هذا يكون عموم
أي عموما بدليا كما في المطلق بخلاف كل ومنها مهما وإذ ما وإيان وأنى ومنها متى
وحيث وأين وكيف
وإذا الشرطية إذا اتصلت بواحد منها ما وأما إذا كانت منفردة فقد يحمل على العموم
إذا اقتضاه
الحكمة مثل ان وهناك ألفاظ أخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في الكل
التبادر (فإن فهم التبادر) فيثبت
الحقيقة وإلا فإن اقتضاه الحكمة أيضا فكما عرفت وإلا فلا عموم وسنفرد الكلام في
بعضها (للاشكال) والخلاف
فيه بالخصوص قانون اختلف أصحابنا بعد اتفاقهم ظاهرا في إفادة الجمع المحلى باللام
للعوم

في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الأولى المراد بالمفرد هنا
اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس (في)؟ النكرة
والمعرف بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم أن المراد من الجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس
الامر مع قطع النظر عن وضع لفظ له فمفهوم الرجل بمعنى ذات ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم
المرأة هو الجنس ولا يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل ويتحقق مع الواحد وما فوّه والقليل
والكثير ولفظ رجل اسم يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في أن المراد باسم الجنس هو المهية المطلقة
لا بشرط شئ فيكون مطابقا للمسمى أو المهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والأقوى الأول
وذلك لان الأسماء التي يتعاور عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الألفاظ الغير المستقلة عليها
كاللام والتنوين والألف والنون وغيرها من التغييرات والتميمات لا بد أن يكون لها مع قطع
النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما أنه يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق أوضاع نوعية
مستفادة من استقراء كلامهم فالقول بثبوت الوضع الشخصي بالنسبة إلى كل واحد من المعاني بملاحظة
كل واحد من اللواحق في كل واحد من الأسماء لعله جزاف فيستفاد من ملاحظة تعاور المعاني المختلفة
على اللفظ بسبب تعاور الملحقات بحسب المقامات ان هناك مفهوما مشتركا بينهما مع قطع
النظر عن اللواحق يوجد منه شئ في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك في مثل رجل إلا
معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شئ من اللواحق ولا يجوز استعمال بدون شئ منها فلم
لا تقول بأن رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا وملحقا به الألف والنون
لكذا وهكذا فلا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له إثبات معنى

ويقال أنه موضوع
للجنس والماهية لا بشرط لأننا نقول أولاً أن مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن
التعيين في
الذهن مفهوم مستقل يحتاج إلى لفظ في التفهيم وثانياً أنه أيضاً مستعمل في الأسماء
المعدودة
ولا ريب أنه ليس بمهمل بل موضوع وليس له معنى إلا ما ذكرناه وثالثاً أن كل
اللواحق ليس مما
يفيد معنى جديداً ولا يجب أن يؤثر في المعنى تأثيراً فمناًشاً التوهم في هذه الاعتراض
لزوم إتمام
الاسم بأحد المذكورات ويدفعه أن تنوين التمكن أيضاً مما يتم به الاسم ولكنه ليس
الغرض منه إلا
أمراً متعلقاً بالأعراب كما في جائني زيد فقولك رجل جائني لا امرأة إنما يراد به بيان
المهية وكذلك
أسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر أن لفظ رجل إذا خلا عن اللام
والتنوين
موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا سابقاً عن السكاكي اتفاقهم على كون
المصادر

الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في المهية لا بشرط وعلى هذا فأصل مادة الرجل مع قطع النظر عن اللواحق
اسم جنس وموضوع للماهية لا بشرط شئ وإذا دخل التنوين فيصير ظاهرا في فرد من تلك الطبيعة فالمراد
به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من أخذ الوحدة الغير المعينة في تعريف اسم
الجنس وادخالها في معناه نظرا إلى أن المقصود من الوضع التركيب لا تفهيم المعنى والاسم لا يستعمل بدون
التنوين واللام وغيرهما من المتممات وأنت خبير بان الخاص لا يدل على العام وكونه كذلك في بعض
الأحيان لا يستلزمه مطلقا فإن ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المرأة فإن قلت إنما أخذ هذه في تعريف
المنكر منه قلت مع أنه ينافي إطلاق القائل لا يتم في مثل المثاليين المتقدمين وفي مثل قولك لمن يسئل
عن شبح يتردد في كونه رجلا أو امرأة أنه رجل فإن المراد من التنوين ههنا ليس الإشارة إلى الفرد الغير
المعين بل المراد أنه هذه الماهية لا غيرها وإلى هذا ينظر من قال إن اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة
فقولنا رجل في جائي رجل نكرة لا اسم جنس ولذا جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس وإلا فالنكارة قد تلاحظ
بالنسبة إلى الطبيعة أيضا بحسب ملاحظة حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة
باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال المتأخر باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فهنا
أربعة أمثلة رجل إذا خلا عن اللام والتنوين وهذا رجل يعني لا امرأة وجائي رجل أو جئني برجل والرجل
خير من المرأة أما الأول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة
غفل من هذا لان نظره إلى المركبات لا إلى مثل الأسماء المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات وإلا
فلا بد أن يقول بدخول الوحدة فيه أيضا وأما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى التنكير في أصل الطبيعة
مقابل تعيينها في الذهن وأما الثالث فهو نكرة بمعنى أن المراد منه فرد ومن ذلك

الجنس اما غير معين
أصلا كما في جئني برجل أو عند السامع كما في جائني رجل وعلى قول من يقول
بدخول الوحدة الغير المعينة
في الجنس فيكون اسم جنس فلا يبقى فرق عند هذا القائل بين اسم الجنس والنكرة ولا
يصح له جعل النكرة
قسما لاسم الجنس إذا كان المراد اسم الجنس الغير المعرف وأما الرابع فهو تعيين
للطبيعة وإشارة إلى
حضورها في الذهن على المختار ومعنى مجازي لاسم الجنس على القول الثاني لعدم
إرادة الوحدة والكثرة
جزما فقد استعمل في جزء ما وضع له وسيجئ الكلام في باقي أقسام المعرف باللام
وحاصل الكلام وتتميم
المرام أن رجلا مثلا مع قطع النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول بأنه لا بد أن
يكون الوضع إما
مع التنوين أو اللام أو غيرهما يحتاج إلى دليل فإن لحوق تلك الملحقات في آحاد
جميع الألفاظ ليس
مسموعا من العرب بل المرخص فيه من العرب إنما هو نوعها ولا ريب أن هذه
اللواحق تتعاور على

لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تقديم رخصة بعضها على بعض بأن يقال
مثلا رخص
العرب أولا في استعمال اللفظ مع التنوين لإفادة الوحدة ثم مع اللام لسلب ذلك وإرادة
الماهية
ثم مع الألف والنون لسلب ذلك وإرادة التثنية وهكذا جزاف واعتساف فالقول بأن
الجنس
المعرف باللام كان أصله منونا ثم عرف باللام أو بالعكس وهكذا قول بلا دليل
وترجيح بلا مرجح فلا بد
من إثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض يتساوى نسبتته إلى الجميع فلا بد من
القول بأن اللفظ مع
قطع النظر عن اللواحق له معنى وإنما يتفاوت المعنى بسبب إلحاق الملحقات بمقتضى
حاجة
المتكلمين بحسب المقامات ولا ريب أنه اتفقوا في مثل رجل ان هذه الحروف الثلاثة
بهذا الترتيب
موضوعة للماهية المعهودة وإنما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في ضمن فرد غير
معين وعدمه والمانع
مستظهر والوضع توفيقى مع أن السكاكي نقل إجماع أهل العربية على أن المصادر
الخالية عن اللام و
التنوين موضوعة للماهية لا بشرط شئ ويبعد الفرق بينها وبين غيرها فحينئذ نقول اسم
الجنس عبارة
عما دل على الماهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الخالي من الملحقات وقد يلحقه
تنوين التمكّن كما في
مثل هذا رجل لا امرأة ومنه قول الشاعر أسد علي وفي الحروب نعمة وقد يلحقه آلاف
واللام للإشارة
إلى نفس الطبيعة وتعيينه في مثل الرجل خير من المرأة وفي هذه الأمثلة التفات إلى
جانب الفرد لا
واحدا ولا أكثر وأما إذا لحقه التنوين المفيد للوحدة فحينئذ يصير نكرة ولا يقال له
حينئذ اسم الجنس فالمراد به
فرد من ذلك الجنس وإذا لحقه الألف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك
الجنس وهكذا
الجمع وإذا لحقه الألف واللام فإن أريد بها الإشارة إلى فرد خاص باعتبار العهد في
الخارج فهو
المعهود الخارجي وهو إما باعتبار ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول

والمصباح في
زجاجة فيقال له العهد الذكري أو باعتبار حضوره كقوله تعالى اليوم أكملت لكم
دينكم ومنه يا أيها
الرجل وهذا الرجل كما يشار بهذه اللام إلى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها إلى
الصنف
المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من إرجاع المفرد المحلى باللام إلى الافراد
المتعارفة وسنشير إليه وكما
يمكن إرادة الفرد المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد هذه فيمكن إرادة
أحد معني
المشترك اللفظي أيضا كما هو أحد الاحتمالين في الارجاع إلى الافراد الغالبة كما
سنبينه إنشاء الله تعالى وإن أشير
بها إلى تعيين الماهية فهي لتعريف الجنس وتعيينه من غير نظر إلى الفرد كما في قولك
الرجل خير من المرأة
وهو قسمان قسم يصح إرادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في
المعرفات مثل الانسان
حيوان ناطق وقسم لا يمكن إرادة الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم
قد يراد بذلك

الماهية باعتبار الوجود يعني يطلق المعرف بلام الجنس ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين لمعهوديته في الذهن وكونه جزئيا من جزئياتها مطابقا لها يصح إطلاقها عليه كما في قولك ادخل السوق واشتر اللحم وذلك إنما يكون إذا قام القرينة على عدم جواز إرادة الماهية من حيث هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول فيما نحن فيه وهو في معنى النكرة وإن كان يجري عليه أحكام المعارف وقد يراد بها المهية باعتبار وجودها في ضمن جميع الافراد كقوله تعالى إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وجعل المعهود الخارجي خارجا عن المعرف بلام الجنس هو المذكور في كلام القوم ووجهه أن معرفة الجنس لا يكفي في تعيين شئ من أفراده بل يحتاج إلى معرفة أخرى وفيه أن الاستغراق وإرادة فرد ما أيضا لا يكفي فيهما معرفة الجنس بل يحتاجان إلى أمر خارج وهو ما يدل على عدم إمكان إرادة الماهية من حيث هي فيهما وعدم إمكان إرادة البعض الغير المعين أيضا في الاستغراق فالأولى أن يجعل المقسم اسم الجنس إذا عرف باللام ويقال اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والإشارة إليها كما هو أصل موضوع الألف واللام ولم يقصد أزيد منه بأصل العدم فيما يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما أن يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود فاما أن يثبت قرينة على إرادة فرد خاص فهو العهد الخارجي وإلا فإن ثبت قرينة على عدم جواز إرادة جميع الافراد فهو للعهد الذهني وإلا فللاستغراق ويبقى الكلام في أمور الأول أنه هل يكفي مجرد المعهودية في الخارج في حمل اللفظ عليه أو يحتاج إلى شئ آخر والثاني أن الحمل على العهد الذهني كيف صار بعد عدم إمكان الحمل على الاستغراق والثالث ما وجه الحمل على الاستغراق إذا لم يعهد شئ في الخارج وهل هو من باب دلالة العقل واللفظ وسيجئ الكلام فيها ثم إن الفرق بين العهد الذهني والنكرة ليس إلا من جهة أن الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر أنه أيضا

يستعمل في كلا
معنَيي النكرة أعني ما كان من باب جاء رجل من أقصى المدينة ومن باب جئني برجل
وأما الفرق
بين علم الجنس واسم الجنس فهو إن علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع
ملاحظة (تعيينها)؟ وحضورها
في الذهن كأسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة المعارف بخلاف اسم الجنس فإن
التعيين و
التعريف إنما يحصل فيه بالآلة مثل الألف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم الجنس
بالآلة وأما الكلي
الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له إنما هو نفس الجنس وليس كل
جنس يكون كليا
طبيعيًا فالجنس أعم فإن الكلي الطبيعي معروض لمفهوم الكلي ونفس الكلي جنس
فالجنس أعم مطلقًا وأما الفرق
بين اسم الجنس واسم الجمع فهو إن اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع
بخلاف اسم الجمع
الثانية لا اختصاص للجنسية بالمفردات بل قد يحصل في الجمع أيضا لا بمعنى أن
المراد من الجمع هو

الجنس الموجود في ضمن جماعة كما يقال في النكرة أنه الجنس والطبيعة مع قيد وحدة غير معينة بل بمعنى
أن الجماعة أيضا مفهوم كلي حتى أن جماعة الرجال أيضا مفهوم كلي فلك تصوير جميع الصور المتقدمة
فيه فيقال لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلاثة و
الأربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة أعني جماعة واحدة مثل النكرة
الافردية في المفرد وقد ينون لمحض التمكّن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول
الشاعر أقوم آل (حصن)؟ أم نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا أتزوج الثيبات
بل الابكار إذا أراد جنس الجمع وقد يراد به الجمع المعهود إذا كان هناك عهد خارجي وقد يراد
به العهد الذهني كقوله تعالى إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا
يهتدون سبيلا إن قلنا بكون الجملة صفة للمستضعفين بل وقد يثنى ويقال رجالان وقد يجمع
كرجاجيل وجمالات إلى غير ذلك وأما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فإن القدر المشترك بين كل واحد من
الجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة الرجال بخلاف رجالان فإن مفهوم اثنان من الرجال مشترك
بين كل واحد من الاثنيّات بخلاف المجموع فإنه ليس من أفراد اثنين من الرجال ولكن التثنية
أيضا قد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل العهد الذهني أيضا وقد يراد به الاستغراق
فالجنسية تعرض الجمع كما أن الجمعية تعرض الجنس ثم أن الجمع المعرف باللام قد يراد به الجنس بمعنى أن
الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويبقى إرادة الجنس فحينئذ يجوز إرادة الواحد أيضا عنه
وإلى هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بأنه خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل
وجوب صلاة الليل على النبي صلى الله عليه وآله بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان

انسلاخ معنى الجمعية
لا يوجب كون اللفظ حقيقة في المفرد كما صرحوا بأن قولهم فلان يركب الخيل
مجازا وبنوا فلان قتلوا فلانا
وقد قتله واحد منهم مع أن انسلاخ الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بأنه
حقيقة في العموم كما
هو المشهور والمعروف فيكون حينئذ أيضا مجازا نعم يمكن أن يقال بعد التجوز
وإرادة الجنس فلا يكون إرادة
الواحد مجازا بالنسبة إلى هذا المعنى المجازي ومثل قوله تعالى الرجال قوامون على
النساء يحتمل انسلاخ
الجمعية وجمع الجنس كليهما ولعل الثاني أظهر الثالثة قد علمت أن الألفاظ الموضوعية
للمفاهيم
الكلية لها وضع شخصي مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي بالنظر إلى لحوقها
فاعلم أن الوضع النوعي
الحاصل بسبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كساير الحقائق والمجازات
فيحصل الاشكال
هنا في أن المعاني المستفادة بسبب لحوق اللام أو التنوين أو غيرهما أيها حقيقة وأيها
مجازا إذ كما

ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة أنواع العلائق فقد يكون وضع الحقايق أيضا نوعيا باعتبار

الضم والتركيب فمعنى تعريف الماهية وتعيينها بسبب لحوق اللام مما لا ينبغي الريب في كونه معنى حقيقيا

للمفرد المعرف باللام وأما دلالة على العهد الذهني أو الخارجي أو الاستغراق ففيه إشكال ويظهر من

الافتازاني في المطول أن استعماله في العهد الذهني حقيقة فإنه أطلق وأريد من الجنس وفهم الفرد من

القرينة كما في قولك جاء رجل فإن المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الغرض الأصلي من استعمال اللفظ

هو الدلالة عليه والمقصد الأصلي هنا إرادة الجنس لكن فهم إرادة فرد منه بانضمام قرينة المقام ويلزم

من ذلك كونه في الاستغراق أيضا حقيقة إذ هو أيضا من افراد تعريف الجنس وبسبب قيام القرينة على

عدم إرادة فرد معين أو غير معين يحمل على بل ويلزم ذلك في العهد الخارجي أيضا على ما بيناه من

عدم الفرق وضعف إخراجه عن تعريف الجنس وإدخال صاحبيه فيه ويظهر ذلك من غيره من العلماء

أيضا وهذا إنما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو المهية لا بشرط وإلا فعلى اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه

يصير مجازا بسبب التعريف لاسقاط الوحدة عنه وإرادة الوحدة الثانية بسبب المقام في العهد

الذهني أو الكثرة في الاستغراق إنما هو بقرينة المقام لا بسبب ما كان في أصل الموضوع له وإلا لم يتم

في الاستغراق جزما وأنا أقول الظاهر أن المعرف بلام الجنس لا يصح إطلاقه على المذكورات بعنوان

الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة الافراد مع التعين والحضور

في الذهن وذكره وإرادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعرية عن ملاحظة الافراد

ليس عبارة عن ملاحظة عدمها ولا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لأنها نجيب عنه

بنظير ما أشرنا إليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من أن الوضع

توقيفي كالأحكام
الشرعية وأن اللفظ المشترك موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط
الوحدة وأنه لا رخصة في
إرادة غيره معه ولا ريب أن حال عدم الملاحظة مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر
اللفظ الموضوع
لمعنى وإرادة معنى آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع لمعنى على معنى آخر مغاير له
في الجملة والثاني قد لا يستلزم
المجازية كما في قولك هذا رجل فإن المراد هنا صدق رجل على المشار إليه وغايته
إفادة اتحاد وجودهما
لا كونهما موجودا واحدا كما أشرنا في مفهوم الحصر فقولك زيد الرجل يغير معنى
زيد رجل ولذلك يحمل
الأول على المبالغة لان معناه أن زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني أنه يصدق عليه
أنه رجل
إذا عرفت هذا علمت أن القول بكون الأقسام المذكورة من أقسام المعرف بلام الجنس
وأنه حقيقة
في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي أو كونه حقيقة في بعضها
ومجازا في الآخر و

الذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد أو الاستغراق لا بد له من إثبات وضع جديد للهيئة التركيبية أو يقول باشتراك اللام لفظا في إفادة كل واحد منهما وتعيينها يحتاج إلى القرينة والتبادر وغيره مما سنذكر سيما أصالة عدم إرادة الفرد يرحح ما ذكرنا وعلى ما ذكرنا من التقرير في الجمع مطابقا للمفرد لا بد أن يقال أنه أيضا حقيقة في الجنس إذا عرف باللام لكن الغالب في استعماله الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وسنحققه إنشاء الله تعالى وبقي الكلام في النكرة وأنه حقيقة في أي شيء فقولنا رجل جائي لا امرأة وجائي رجل وجائي برجل ونحو ذلك أيها (نكرة) حقيقة وأيها مجاز أم مشترك بينهما لفظا أو معنى ويظهر الثمرة في الخالي عن القرينة كقولنا رجل جائي فيحتمل إرادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو معنى النكرة المصطلحة المجعولة قسيما لاسم الجنس ويحتمل إرادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن والظاهر أنه حقيقة في النكرة المصطلحة بإطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا يحتمل كونها حقيقة في الأعم تنبيه. أعلم أن الاستعمال الكلي في الفرد يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان أيها حقيقة وأيها مجاز منها حمل الكلي على الفرد صريحا مثل أن يقال زيد إنسان فالإنسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في مفهومه الكلي الذي زيد أحد أفراده وتوينه تنوينه التمكن لا التنكير لا يقال أن الحمل يقتضي الاتحاد فإذا كان المراد بالإنسان هو المفهوم الكلي فيلزم أن يكون الإنسان منحصرًا في زيد لأننا نقول الاتحاد الحملي لا يقتضي إلا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا وإلا لبطل قولهم الأعم ما يصدق على الأخص صدقا كليا دون العكس فالحاصل إن زيدا والإنسان موجودان بوجود واحد وإن أمكن أن يوجد الإنسان مع عمرو أيضا

بوجود واحد
وهكذا ولو أريد كونهما موجودا واحدا فلا ريب أنه لا يصح إلا على سبيل المبالغة
وهذا هو مأل قولهم
إن الانسان حمل على زيد مع الخصوصية يعني أن زيدا لا غير إنسان ويلزمه كونهما
موجودا واحدا وبهذا
الوجه يستفاد الحصر في مثل قولهم زيد الشجاع على أحد الوجوه وحينئذ فلا مجاز
في اللفظ أصلا بل المجاز
إنما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان
معرفا باللام وإن
إسناده مجازي فالأولى أن يخرج هذا من أقسام إطلاق الكلي على الفرد ومنها أن يطلق
الكلي و
يراد به الفرد وهذا يتصور على أقسام مثل جائني رجل وجئني برجل وهذا الرجل فعل
كذا فلو أريد اتحاد
المفهوم مع الفرد في كل منها بأن يكون المراد جائني شخص هو الرجل لا غير بأن
يكون مع الفرد موجودا
واحدا ويكون هو هو فلا ريب أنه مجاز في الجميع وهذا معنى قولهم إذا أطلق العام
على الخاص مع قيد

الخصوصية فهو مجاز وإن أريد كونهما موجودين بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج إلى لطف قريحة وبيانه انا قد حققنا لك أن اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس أعني الشامل للقليل و الكثير المنشان بالشؤون المختلفة هو مادة اللفظ المفرد بدون اللام والتنوين أو إذا دخله تنوين التمكن أيضا في بعض الصور وأما فيما دخله تنوين التنكير فلا ريب أنه يحصل له معنى بوضع نوعي هو معنى النكرة كسائر التصرفات الاخر الموجبة لتنويع الأوضاع كالتثنية والجمع وغيرهما ففي قولنا جاء رجل أريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب ومعناه حينئذ في ظرف التحليل جاء شخص متصف بأنه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة خبرية وهو قولنا هو رجل بالحمل المتعارفي والكلام فيه هو الكلام في زيد إنسان كما مر ولا مجاز في أطرافه ولا في نسبته كما بيناه ولو أريد جاء شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ بظاهر الاطلاق فإن الحبيب النجار لا غير مثلا معنى مجازي للفظ المركب من رج ل فإن قلت إرادة الخصوصية من الفرد لا يستلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه أن هذا الشخص مع الخصوصية رجل فاستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارفي وهو لا ينافي تحقق الرجل في غير هذا الشخص أيضا والحاصل أن اللفظ هنا استعمل في الفرد مع قيد الخصوصية وأطلق عليه والمفروض أنه لم يوضع إلا للماهية فاستعماله في الماهية والتشخص استعماله في غير ما وضع له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا كلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز وتحقيق المقام أن الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضع له المستلزمة في طرف التحليل للحمل الذاتي فإننا إذا سمعنا أن العرب وضع لفظ الأسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فإذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين

الحيوانات وقيل
لنا هذا الأسد فلا ريب أن هذا حمل ذاتي وأن المجاز أيضا هو استعمال اللفظ
الموضوع لمعنى في معنى
آخر بأن يعيد أن هذا ذلك بعنوان الحمل الذاتي لا الحمل التعارفي فإن أسدا في قولنا
رأيت أسدا يرمي
لم يستعمل إلا في الرجل الشجاع ولم يستعمل في زيد مثلا نعم استعمل الرجل
الشجاع الذي أريد من هذا اللفظ
في زيد على نهج يتضمن الحمل المتعارفي إذ النسبة إنما وقع بين مفهوم الأسد ومفهوم
الرجل الشجاع
بمعنى أن زيدا نسبة من جهة أنه رجل شجاع بالحيوان المفترس لا من حيث
الخصوصية واستعير لفظ
الأسد الموضوع له لزيد من حيث أنه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ أسد
في هذا التركيب
مجاز من حيث أنه أريد منه الرجل الشجاع وحقيقة من حيث إطلاقه على فرد منه
فإطلاق أسد على
زيد له جهتان من إحداهما مجاز وهو إطلاق عليه من حيث أنه رجل شجاع ومن
الأخرى حقيقة وهو

إطلاقه عليه من حيث أنه فرد من أفراد الرجل الشجاع وهذا الأخير بعد جعل الأسد
عبارة عن الرجل
الشجاع ففي هذا المثال لم يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة إلى زيد
من حيث أنه رجل
شجاع بل حملة ذاتي فإن الرجل الشجاع ليس من أفراد المعنى الحقيقي إلا على
مذهب السكاكي من باب الادعاء
حتى يمكن أن يقال حمل الأسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه فظهر أن إطلاق المعنى
الحقيقي على المعنى المجازي
ليس إلا من باب الحمل الذاتي فإذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما
موجودا واحدا ادعاء وهذا
معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المستعمل في المستعمل فيه وإذا
عرفت هذا في الاستعارة يظهر
لك الحال في غيرها من أنواع المجاز فإن قولنا عينا الغيث أطلق فيه الغيث على النبات
بعنوان
الحمل الذاتي ادعاء يعني أن النبات غيث لا بمعنى أنه فرد من أفراد الغيث الحقيقي بل
هو هو نعم لما
أريد منه النبات الخاص الذي رعوه فإطلاق الغيث بعد جعله بمعنى النبات على الفرد
حقيقة من باب اطلاق
الكلي على الفرد بالحمل المتعارفي ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا في معنى وحقيقة
في حملة على بعض أفراد ذلك
المعنى المجازي من جهة إطلاق الكلي على الفرد إذا تحقق لك هذا فاعلم أن استعمال
العام في الخاص يعني
الكلي في الفرد إن كان من باب الحمل المتعارفي بأن كان المراد بيان اتحاد العام مع
الخاص في الوجود لا كونهما
موجودا واحدا وبعبارة أخرى أطلق العام على الفرد باعتبار الحصاة الموجودة فيه فهو
حقيقة كما بينا
لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي وأما إذا أريد الخاص بشرط الخصوصية ومع
اعتبار القيد فلا يمكن فيه
الحمل المتعارفي إذ لا وجود للانسان بهذا المعنى في فرد آخر لاستحالة تحقق
الخصوصية في موارد متعددة ضرورة
وإمكان صدقه على عمرو بالحمل المتعارفي في إنما هو بانسلاخ الخصوصية ومع
الانسلاخ فهو معنى آخر هو الموضوع
له لا هذا المعنى والمراد من الحمل المتعارفي حمل المشترك المعنوي على أفراده لا

من قبيل حمل المشترك اللفظي على معانيه أو حمل المعنى الحقيقي والمجازي على معنييه ومن التأمل في جميع ما ذكرنا ظهر لك أن قولنا أن العام إذا أطلق على الخصوص باعتبار الخصوصية معناه ادعاء كون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا تدعوه إلى أن يقول لا نسلم ذلك فإن إرادة الخصوصية هنا لا تمنع استعماله في خصوصية أخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فإن ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى الحقيقي والخصوصية عنه منسلخة بالمرّة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة وكلامنا في هذا المعنى المجازي فظهر بطلان قوله وهو لا ينافي تحقق هذا الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فمدخول اللام الذي يفيد العهد الخارجي حقيقة في المشار إليه مثل هذا الرجل خير من هذه المرأة ونحو ذلك وذلك لأن اللام للإشارة إلى شيء يتصف بمدخولها اما اتصافا

يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة أو الحمل المتعارفي كالعهد الخارجي وأيا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس مجازا في العهد الخارجي كما حققناه مع أن الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد أو مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فلا مدخولية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فإن أشير باللام إلى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح المقصود وأما إذا أشير إلى تعيين الجنس فلا بد أن يراد من مدخوله نفس الطبيعة المعرفة عن الفرد فما اشتهر بينهم من أن الفرد المحلى بلام الجنس إذا استعمل في إرادة فرد ما ويقال له المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك هو أنه من باب إطلاق الكلي على الفرد وهو حقيقة ولا ريب أن المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المعرفة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا وإطلاقه وإرادة الماهية باعتبار الوجود خلاف المعنى الحقيقي فإن قلت أن الماهية المعرفة عن ملاحظة الافراد لا تستلزم ملاحظة عدمها قلت نعم لكنها تنافي اعتبار وجود الافراد وإن لم تنافي تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع أنه لا مدخولية للام في دلالة لفظ الكلي على فردة فيصير اللام ملغاة فإن اللفظ الموضوع الكلي من حيث هو كلي مدخول اللام لا المعرف باللام مضافا إلى أنه لا معنى لوجود الكلي في ضمن فرد ما لأنه لا وجود له إلا في ضمن فرد معين مع أن المعرف باللام قد وضع للماهية المعرفة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك مثلوا له بقولهم الرجل خير من المرأة ورخصة استعمالها في حال ملاحظة الافراد لم تثبت من الواضع كالمشترك في أكثر من معنى لا يقال يرد هذا في أصل المادة بتقريب أنها أيضا موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة الافراد لأننا نقول أن استعمالها على هذا الوجه أيضا مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة إنما كان من جهة الحمل لا

من جهة الاطلاق وهو
غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما والحاصل ان وجود
الكلي واتحاده مع الفرد
انما يصح في الفرد الموجود الذي هو مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلوب هنا
من المعرف باللام
الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه
وبالجمله مقتضى ما
ذكروه أن المراد بالمعرف باللام إذا أطلق وأريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط
وجودها في ضمن
فرد ما لا حال وجودها في الأعيان الخارجية ولا معنى محصل لذلك إلا إرادة مفهوم
فرد ما من الطبيعة
من اللفظ ولا شبهة أن مفهوم فرد ما مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق
فرد ما
يتحد معها في الوجود وليس بمراد جزما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فإن
قلت هذا
بعينه يرد على قولك جئني برجل فإنه أريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما
يعني مصداق فرد ما

لا مفهوم فرد ما فلم قلت هنا أنها حقيقة ولم تقل فيما نحن فيه قلت كونه حقيقة من
جهة إرادة النكرة
الملحوظة في مقابل اسم الجنس وله وضع نوعي من جهة التركيب مع التنوين ونفس
معناه فرد ما و
هو أيضا كلي وطلبه يرجع إلى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن
الفرد فالمطلوب منه
فرد ما من الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما إلا أن الاتيان بالكلي يتوقف
على الاتيان
بمصادق فرد ما وهو فرد معين في الخارج بتعيين المخاطب فلو أردت من قولك جنني
برجل جنني
بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز أيضا لعدم الوجود بالفعل اللازم لصحة
الاطلاق بالفعل
بخلاف هذا الرجل مشيرا إلى الطبيعة الموجودة بالفعل في ضمن فرد وأما مثل جاء
رجل فإن أريد منه
النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لأنه أطلق على الطبيعة الموجودة فإن الرجل الجاني هو
مصادق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وإن أريد منه اسم الجنس فيصح
أيضا حقيقة لاطلاقه
على الطبيعة الموجودة ومع هذا كله فالعجب من هؤلاء أنهم أخرجوا العهد الخارجي
عن حقيقة الجنس
وهو أولى بالدخول ولعلمهم توهموا أن هيهنا لما أطلق وأريد الفرد بخصوصه فهو مجاز
وهو توهم
فاسد لان هذا ليس معنى إرادة الخصوصية كما بينا فإن قولنا هذا الرجل أيضا من باب
العهد
الخارجي الحضوري ولا ريب أن المشار إليه هو الماهية الموجودة في الفرد لا أن
المراد أن المشار إليه
هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا وظني أن توهم القول بكون المعرف بلام
الجنس حقيقة في العهد
الذهني إنما نشأ من أنهم لما رأوا الأحكام المتعلقة بالطبائع على أنواع منها ما يفيد
حكما للماهية
من حسن أو قبح أو حل أو حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلاة
واجبة والصوم
جنة من النار (والخمر كذا) والخنزير كذا واللحم كذا وأمثال ذلك مما لا يحتاج إلى

تصور معناه ولا تحققه إلى ملاحظة
فرد ومنها ما يفيد طلب تحصيل (الهيئة)؟ مثل صم وصل واشتر اللحم وجئني باللحم
وغير ذلك وفي هذه
الأمثلة يدل الأمر على إيجاد الماهية في ضمن الفرد والآتيان بفرد منها دلالة طبيعية غير
مقصودة
بالذات من باب المقدمة وهذا لا يسمى مدولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول
القائل
اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم لا بشرط إلى المشتري من دون التفات إلى فرد
ولكن يلزمه وجوب
كون فرد ما مطلوباً بالتبع وهو عين المعرفة بلام الجنس ولم يرد من اللفظ فرد ما
مطلقاً فظنوا أن
هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فإن قلت إن مراد هؤلاء أيضا هو ما ذكرت لا غير
قلت ليس كذلك
بل صرحوا بأن المعرفة باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعاً بوجوب
إيجاد فرد ما وإن شئت
لاحظ كلام التفتازاني في المطول وقد (يأتي)؟ المعرفة بلام الحقيقة لواحد من الافراد
باعتبار عهديته

في الذهن لمطابقة ذلك الواحد الحقيقة يعني يطلق المعرفة بلام الحقيقة الذي موضوع للحقيقة المتحدة

في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن وجزئيا من جزئيات تلك الحقيقة مطابقا

إياها كما يطلق الكلبي الطبيعي على كل من جزئياته إلى آخر ما ذكره وصرح في موضع آخر بأنه إنما أطلق على

الفرد الموجود منها باعتبار أن الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر والحاصل ان اسم الجنس المعرفة

باللام إما أن يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر إلى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف

الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كأسامة وأما على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة

كرجل وإما على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل مضافا إلى نكرة وقد صرح بذلك في مواضع أخرى

ثم قال في آخر كلامه فإن قلت المعرفة بلام الحقيقة وعلم الجنس إذا أطلقا على واحد كما في أدخل السوق

ورأيت أسامة مقبلة أحقيقة هو أم مجاز قلت بل حقيقة إذ لم يستعمل إلا فيما وضع له إلى أن قال و

سيتضح هذا في بحث الاستعارة وحاصل ما ذكره هنا أن لفظ الأسد لم يوضع للرجل الشجاع ولا

لمعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المجتري وإلا لكان استعمال الأسد في

الرجل الشجاع في قولنا رأيت أسدا يرمي حقيقة لا مجازا لغويا نقل هذا عن الجمهور واستشهد بذلك

على أن استعمال العام في الخاص حقيقة كما إذا رأيت زيدا فقلت رأيت إنسانا أو رجلا فلفظ إنسان

ورجل لم يستعمل إلا فيما وضع له لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا إذا قال القائل أكرمت زيدا و

أطعمته وكسوته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث التعريف باللام إشارة إلى تحقيقه

وهذا كله كما ترى يشهد بأنه أراد أن المعرفة بلام الجنس إذا أطلق على فرد ما يكون حقيقة والحاصل

أنني أقول لو أريد من المعرفة بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد

ما فهو مجاز وهم يقولون
إنه حقيقة (فتصير بعين)؟ الاعتبار وانظر إلى ما قيل لا إلى من قال لا يقال كيف تجتري
على مخالفة أئمة
الفن في ذلك (واحد)؟ من مباحث الألفاظ لأننا نقول هذا الكلام مبني على اجتهادهم
في فهم إطلاق
الكلبي على الفرد وليس ذلك أمرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية
فتفكر وتدبر مع
أن الفاضل الحلبي نقل الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول به أيضا غير عزيز مضافا
إلى ما يظهر من
غيره أيضا والحاصل أنهم إن أرادوا أن مثل أدخل السوق واشتر اللحم أو نحو إن
الانسان لفي خسر
لتعريف الجنس ولكن العقل يحكم بسبب المقام إن إتيان فرد ما مطلوب بالتبع وهو
حقيقة من
جهة أنه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس فنعم الوفاق لكنه غير موافق
للكلمات المتقدمة
فإنها صريحة في الإطلاق على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الإطلاق والاستعمال بأن
الإطلاق

يطلق على ما هو غير مقصود بالذات بخلاف الاستعمال فهو كلام يرجع حاصله إلى ما ذكرناه من الدلالة
التبعية فلا ريب أن رجل في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك رأيت أسدا ورجلا ونحو ذلك فكيف يحول تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وإن أرادوا أنه أطلق وأريد منه فرد ما أو جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رأيت إنسانا وجاء رجل فهو مجاز لا حقيقة لاستعمال اللفظ في غير ما وضع له كما بينا فغاية الامر أن وجود الكلي في ضمن الفرد (علامة)؟
للمجاز وكذا مناسبة الكلي لفرد ما علاقة له بقي الكلام في بيان مطلب من قال أن صيغة إفعال حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لأنه قد استعمل فيهما فلو كان حقيقة في أحدهما أو كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما أجيب عن ذلك بأنه يلزم على هذا تعدد المجاز لو استعمل في كل منهما لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما رد به من أن ذلك إذا أريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فإنه لا يخلو عن إشكال وإغلاق وذلك لان صيغة إفعال مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة إلى المادة عام والموضوع له عام واما بالنسبة إلى الهيئة فهي متضمنة لاسنادين أحدهما إسناد الفعل إلى المتكلم من حيث الطلب والثاني إسناده إلى المخاطب من حيث قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة إليهما وضع حرفي والمتصف بالوجوب و
الندب والرجحان هو النسبة الطلبية الصادرة عن المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كل واحد من الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فإذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة بنفسها فيما وضع له لا أنها من قبيل استعمال العام في فردة بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات الخاصة في تلك الجزئيات فكما أن كل طلب خاص من كل متكلم خاص وانتساب

الفعل إلى كل مخاطب
خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال الصيغة فيها حقيقة مثل أن زيدا إذا قال
لعمرو اضرب أو
بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منهما مستعمل فيما وضع له فكذلك الكيفية الطارئة
لنسبة في هذه
المواضع من الوجوب والندب أو الطلب الراجح أيضا راجعة إلى نفس ما وضع له فلا
يصح القول بأن
ذلك استعمال للعام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور أيضا فعلى هذا القول
إن قلنا بأن
الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب الحتمي الايجابي بعد تصور ذلك المفهوم الكلي حين
الوضع وجعله
آلة لملاحظة الموضوع له فإذا استعمل في مورد خاص لإفادة الايجاب مثل أن يقول
زيد لعبده إفعل
كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق
فالمستدل في هذا
المقام إن أراد أن الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة
الوجوب والاستحباب

والغفلة عن وجه الرجحان وكيفيته فيكون أفراده حينئذ أيضا الطلبات الراجحة الصادرة عن خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب وإيجاب فإن هذا ممكن بالنظر إلى الطلب وإن كان (المطلوب)؟ لا يخلو في نفس الامر عن أحدهما فلا يخفى أن الافراد حينئذ إنما تشخص وتميز بتميز المتكلمين والمخاطبين لا بتفاوت الطلب وملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل حينئذ في الوجوب أو الندب فيكون مجازا وإن أراد القدر المشترك المنتزع من الوجوب والندب بمعنى الامر الدائر بين الامرين فحينئذ يصح كلام المستدل من أنه حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له ويظهر بطلان كلام المجيب ولعل المستدل أراد ذلك نعم لو فرض حينئذ استعمال الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الأول أعني الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم الالتفات إليهما أصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط أو للندب فقط أيضا فعليك بالتأمل في موارد إطلاق الكلي وتميز أنواعها وأقسامها حتى لا يختلط عليك الامر هداانا الله وإياك إلى صراط مستقيم الرابعة مقتضى ما ذكرنا من التقرير في الجمع أولا أن يكون عموم الجمع بالنسبة إلى الجماعات كالمفرد بالنسبة إلى الافراد فإن جنس الجماعة إذا عرف بلام الجنس وأريد منه الاستغراق لا بد أن يراد منه استغراق لجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه يشمل الجماعات فيكون معنى جائي الرجال جائي كل جماعة من جموع الرجال وأورد عليه بأن ذلك يستلزم جواز صحته إذا لم يجئه رجل أو رجلان ورد بأن رجلا أو رجلين إذا انضم إلى غيرهما ممن جاؤوا أو بعضهم يصير أيضا جمعا آخر فلم يصدق مجيء كل جمع من الجموع والمراد ثبوت الحكم لآحاد كل جمع لا مجموع كل جمع حتى لا ينافي خروج الواحد والاثنين فلا يصح جائي جمع من الرجال باعتبار مجيء فرد أو فردين وأورد عليه أيضا بأن إرادة ذلك تستلزم تكرارا في مفهوم الجمع

المستغرق لان
الثلاثة مثلا جماعة فتندرج فيه بنفسها وجزء من الأربعة والخمسة وما فوقهما فتندرج
فيه أيضا في
ضمنها بل نقول الكل من حيث هو كل جماعة فيكون معتبرا في الجمع المستغرق وما
عداه من الجماعات
مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها أيضا لكان تكرارا محضا ولذلك ترى الأئمة
يفسرون
الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد وإما بالمجموع من حيث المجموع وأورد عليه أولا
بالنقض بقوله تعالى كل
حزب بما لديهم فرحون وكلمنا دخلت أمة لعنت أختها ونحو ذلك وفيه أن الحزب
والأمة
في الآيات قد اعتبرت منفردة منفردة ولم يعتبر فيه للأحزاب المتداخلة باعتبار مفهوم
الجزئية
حكم على حدة وهكذا في الأمة فاليهود أمة والنصارى أمة والمجوس أمة وإن كان
يصدق على كل واحد
من أصناف اليهود أمة أيضا وهكذا غيرهم وثانيا بالحل وهو أنه إن أريد بالتكرار ان من
يحكم

باكرام العلماء لا بد أن يلاحظ الحكم للثلاثة مرارا متعددة فهو باطل جزما وإن أريد أنه لا بد أن يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة بحسب مقتضى اللفظ مع أنه ليس كذلك فهو أيضا ممنوع وإن أريد أن (لنا ان) نعتبر دخول الثلاثة في الحكم باعتبارات فلا يضر على أنه يجوز أن يشترط حينئذ عدم تداخل الجماعات واجزائها لئلا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة إلى كل فرد فردا إنما يكون مع إبطال الجمعية واعتباره بالنسبة إلى كل واحد من الجموع مع بقاءه على حالته الأصلية من اعتبار الجمعية والظاهر أنه أيضا يفيد عموم الافراد ضمنا وأما اعتباره بالنسبة إلى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح أن يقال للرجال عندي درهم على هذا إذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد لا يثبت به لكل واحد منهم درهم إذا تمهد هذه فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر أنه لا خلاف بين أصحابنا في إفادته العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز إرادة الجنس والعهد وغيره بل الظاهر أن المتبادر هو العموم الافرادي لا الجمعي ولا المجموعي فينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر أن هذا وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه لأصل المقرر في المقدمات من إرادة جنس الجمع على طريق المفرد المحلي وكيف كان فالدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطرد لا يقال لعل جواز الاستثناء لاحتمال إرادة العموم وذلك لا يفيد إرادة العموم عند المتكلم لأننا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر إلى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يتم قرينة على خلافه لا الجواز العقلي بسبب إمكان أن يكون موردا للاستثناء كما لا يخفى و أما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر وكذلك الجمع المضاف عند جمهور الأصوليين ومن فروع المسئلتين ما لو أوصى للفقراء أو فقراء البلد فإن كانوا محصورين صرف

إليهم جميعاً
مع الامكان وإلا فيصرف إلى ثلاثة فصاعداً لان المقام قرينة عدم إرادة الحقيقة وأما
المفرد المعرف
باللام فقليل بإفادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام إلى
أقسامه تقتضي القول
بكونه حقيقة في الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلّي في
الأفراد كما أشرنا إليه وقد
يستشم من بعضهم القول بالاشتراك اللفظي وأما القائل بإفادته العموم فمذهبه أنه حقيقة
في
الاستغراق ولعله يدعي وضع الهيئة التركيبية للاستغراق والأظهر عندي كونه حقيقة في
الجنس للتبادر
في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولأن المدخول موضوع للماهية لا بشرط إذا
خلا عن التنوين و
اللام واللام موضوع للإشارة والتعيين لا غير فمن يدعي الزيادة فعليه بالاثبات وحاصل
هذا

الاستدلال يرجع إلى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والرخصة النوعية في مجرد التركيب مع قطع النظر عن خصوصيات التراكيب فلا يرد أن هذا إثبات اللغة بالترجيح إلا أنه يمكن أن يقال بعد الرخصة النوعية الحاصلة في أنواع الإشارة احتمال إرادة المتكلم بالنسبة إلى الكل مساو فلا يجري أصل العدم في واحد منها والكلام في أن مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والأصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية فالأولى التمسك بالتبادر نعم يمكن الاستدلال هكذا في مقابل من يعترف بكون تعريف الجنس معنى له إما متوحداً أو بكونه أحد المعاني المشترك فيها اللفظ إلزاماً بأن يقال كونه حقيقة فيه اتفاقي والأصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك ويبقى الكلام مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق وسنبطله إنشاء الله تعالى ويدل عليه أيضاً عدم إطراد الاستثناء بمعنى أنه لا يصح في العرف في كل موضع وإن لم يوجد هنا قرينة إرادة خلاف العموم أيضاً لقبح جائني الرجل إلا البصري وأكرم الرجل إلا السفهاء وأما الاستدلال بجواز أكلت الخبز وشربت الماء وعدم جواز جائني الرجل كلهم فضعيف لأن عدم إمكان أكل جميع الأخباز وشرب جميع المياه قرينة على عدم العموم وعدم جواز التأكيد بما يؤكد به العام لعله مراعاة للمناسبة اللفظية واحتجوا بما حكاه بعضهم عن الأخفش أهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر وأجيب عنه بأنه لا يدل على العموم لأن مدلول العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من أن عموم الجمع أيضاً إفرادي وبقوله تعالى إن الانسان لفي خسر إلا الذين آمنوا وفيه أن ما يدل على كون اللفظ للعموم إطراد الاستثناء في جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره على السوية لا مطلق جواز الاستثناء والاستثناء هنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازاً ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب عن الأول أيضاً فإن التوصيف

بالعام قرينة
على إرادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب عن الوجهين
إن الظاهر أنه
لا مجال لانكار إفادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف
ودلالة أداة التعريف
على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام حينئذ
إنما هو في دلالة على العموم
مطلقا بحيث لو استعمل في غيره لكان مجازا على حد جميع صيغ العموم التي هذا
شأنها والدليل لا يثبت إلا
إفادته العموم في الجملة وهو غير المتنازع فيه وإنما هو مبني على الاشتراك اللفظي أو
على إطلاق الكلي على
الفرد وقد عرفت بطلانهما ثم اعلم إنا وإن ذهبنا إلى أن اللفظ لا يدل على العموم لكنه
لازم ما اخترناه
من كونه حقيقة في تعريف الجنس إذ الحكم إذا تعلق بالطبيعة من حيث هي
والمفروض أنها لا تنفك عن شيء
من أفرادها فيثبت الحكم لكل أفرادها والقول بأن الطبائع إنما تصير متعلقة للأحكام
باعتبار وجودها

كلام ظاهري بل الطبائع بنفسها تصير متعلقة للأحكام ومتصفة بالحسن والقبح وغاية ما يمكن أن يقال أنه لا وجود لها إلا بالافراد وفيه أنا نقول بتعلقها بها لا بشرط أن لا يكون معها شيء حتى لا يمكن التكليف بها وإذا تمكن المكلف من الاتيان بها في ضمن الفرد فيصدق عليه أنه متمكن منها كما أشرنا في مبحثه ولا فرق بين تعلق الامر به أو تعلق الحل والجواز والحرمة ونحوها نعم بعد الامتثال بفرد في الأوامر يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان بأي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها وأما في مثل أحل الله البيع فلا سقوط للحل والجواز بمجرد ثبوته لفرد منه أو أفراد ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبائع فقد سلك هنا مسلكا آخر في استفادة العموم إذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال بأن الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مرادا بالفرض ولا فائدة في إرادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين إرادة الاستغراق وهذا الكلام يجري على مذاق من يقول بالاشتراك اللفظي وغيره وأما المفرد المضاف فالظاهر أن المراد به الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه وباعتبار الحكمة على التقرير الاخر ثم أن الشهيد الثاني رحمه الله قال في تمهيد القواعد إذا احتمل كون أل للعهد وكونها لغيره كالجنس أو العموم حملت على العهد لأصالة البراءة عن الزائد ولأن تقدمه قرينة مرشدة إليه ومن فروعها ما لو حلف لا يشرب الماء فإنه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه إذ لو حمل على العموم لم يحنث ومنها إذا حلف لا يأكل البطيخ قال بعضهم لا يحنث بالهندي وهو الأخضر وهذا يتم حيث لا يكون الأخضر معهودا عند الحالف إطلاقه عليه إلا مقيدا ومنها الحالف لا يأكل الجوز لا يحنث بالجوز الهندي والكلام فيه كالسابق إذ لو كان إطلاقه عليه معهودا في عرفه حنث به إلا أن الغالب خلافه بخلاف السابق فإنه على العكس أقول بعد

الاعراض عما بينا من
أنه حقيقة في الجنس وأصالة الحقيقة تقتضي إرجاعه إلى إرادة الماهية نقول أن أصالة
البراءة لا تقتضي
الحمل على العهد مطلقا إذ قد تقتضي الحمل على الجنس أو العموم فإذا قال الشارع
يجوز السجود على الحجر فإذا
جوزنا السجود على أي حجر كان فلا يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض
حصول غير المعهود
مثل المقنطيس وأمثله في أحكام الشرع كثيرة مع أن ما ذكره في حكاية شرب الماء
مع المناقشة في
عدم كونه مثالا لما نحن فيه إذ العهد فيه إنما هو في الشرب لا الماء يقتضي خلاف ما
ادعاه وبالجملة
فأصالة البراءة قد تقتضي الحمل على المعهود كما في المثالين الأخيرين وقد تقتضي
الحمل على العموم مع أن
فيما يقتضي الحمل على العهد إنما يتم ما ذكره في الجنس إن أريد به ما يستلزم العموم
كما حققناه و
إن أريد به ما يشمل المعهود الذهني فلا توافقه أيضا لأنه قد يكون أصالة البراءة مقتضية
للتنكير و

أن حمل العهد في كلامه على الأعم من الذهني فمع بعده أيضا لا يتم لان أصالة البراءة
قد تقتضي الحمل
على العموم مع أنه لا يناسب قوله ولأن تقدمه قرينة مرشدة إليه هذا كله مع أنه لا
يقتضي ما ذكره إلا
عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بأزيد منه لا أن المتكلم استعمل اللفظ
في العهد
فالأولى أن يقال في موضع أصالة البراءة أصالة عدم ثبوت الحكم إلا في المعهود يعني
إذا دار الامر
بين إرادة الجنس والعهد والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتها والأصل عدم
ثبوت الحكم
في غيره وحينئذ يرد عليه أنه يتم لو لم يحتمل الجنس إرادة وجوده في ضمن فرد ما
فإن المعهود حينئذ غير معلوم
المراد جزما نعم لو أريد بالجنس ما يستلزم العموم كما بيناه سابقا فلذلك وجه لكن
يبقى عليه الانظار
الاخر وأما قوله ولأن تقدمه قرينة مرشدة إليه ففيه أنه إن أراد أنه حصل العلم بسبب
تقدمه
أنه هو المراد أو الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة فحينئذ لا يبقى
احتمال لإرادة
المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى أصالة البراءة وإن أراد أن التقدم
والمعهودية
يجوز إرادة العهد ويصححه فهو ليس إلا جعل المقام قابلا للاحتمال وتحقيقا للاجمال
بسبب إرادة
كل واحد من المعاني المشتركة ومجرد صلاحية إرادة أحد المعاني من المشترك لا
يرجح إرادته كما
لا يخفى ثم ما يظهر لي أن ما لبس المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تعارف
بينهم ان المطلق
ينصرف إلى الافراد الشايعة فجعل الشهيد الثاني رحمه الله الافراد الشايعة معهودة
وجعل الألف واللام
إشارة إلى الصنف المعهود المتعارف في المحاورات ثم عمم الكلام في مطلق العهد
ونظر إلى أن
التقدم في اللفظ يرشد إلى إرادة المذكور سابقا في العهد الذكرى والتقدم في التعارف
والاصطلاح
يرشد إلى إرادة الافراد المتعارفة فيما كان العهد من جهة ذلك فعلى هذا يكون التقدم

قرينة معينة
للإرادة لا مجوزة ويرد عليه حينئذ مضافا إلى ما سبق أن التقدم في الذكر لا يعين إرادة
المذكور و
إلا فلم يبق الاحتمال المذكور في صدر المقال وأما تعيين التعارف ذلك فالظاهر أنه لا
مدخلية
للألف واللام فيه بل هو لانصراف جوهر اللفظ إليه كما هو شأن المطلق وانصرافه إلى
الافراد
الشائعة فلنقدم الكلام في معنى انصراف المطلق إلى الافراد الشائعة حتى يتضح المرام
فنقول
أن ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث
هجر المعنى
الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين أن يكون المراد في كلام الشارع هو الحقيقة
العرفية أو اللغوية
هو تقديم العرف وإثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد ولذلك لم يعتبر ذلك علم
الهدى رحمه الله
ويراعي أصل الوضع ويجري الحكم في جميع الافراد النادرة وأما إذا لم يثبت الحقيقة
العرفية بمعنى هجر

اللغوي بل حصل حقيقة عرفية للفظ في المعاني المتعارفة مع بقاء المعنى الحقيقي أيضا
فيصير اللفظ مشتركا
بين الكلبي وبعض الافراد لكن يكون استعماله في أحد المعنيين أشهر كما في العين
بالنسبة إلى الباصرة
والنابعة من بين سائر المعاني أو حصل هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال
فيشكل الحمل على
الافراد الشائعة فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في أحد معاني المشترك في ترجيحه
ولمعارضة الشهرة
في المجاز المشهور بأصالة الحقيقة إلا أن إرادة الافراد الشائعة لما كان متحقق
الحصول على أي
تقدير فتعين إرادته ويصير الباقي مشكوكا فيه وذلك ليس لترجيح المجاز المشهور أو
أحد معنبي
المشترك بسبب اشتغاره بل لدخوله في اللفظ على أي التقديرين إذا تقرر هذا فنقول أن
العهد
الذي جعله معيار الكلام هو هذا المعنى وهذا لا مدخلية له في اللام اللهم إلا أن يكون
اللام إشارة
إلى أحد معنبي المشترك اللفظي كما أشرنا إلى إمكانه سابقا إلا أنه ليس في ذلك كثير
فائدة مع إفادة
جوهر اللفظ ذلك وحينئذ يبقى الكلام في تعميم المقام بحيث يشمل العهد الذكري
قانون
المشهور أن الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقال بإفادته العموم نظرا إلى
الحكمة والجبائي
يحمل المشترك عنده على جميع معانيه احتجوا بأنه قابل لآحاد الجماعات ومنها
الجميع ودلالته على
الجميع تحتاج إلى دليل والدلالة اللفظية مفقودة فإنها منحصرة في الثلاثة وانتفاء الأولين
معلوم
وكذا الثالث لعدم اللزوم فإن العام لا يدل على الخاص نعم أقل المراتب معلوم المراد
جزما ولا دلالة
على ما فوجه احتج الشيخ بأن اللفظ يدل على القلة والكثرة فإذا صدر عن الحكيم ولم
يبين القلة فعلم
عدم إرادتها فيحمل على إرادة الكل حيث لا قرينة على غيره لئلا يلغو كلام الحكيم
واحتج الجبائي بأنا
لو حملناه على الجميع لحملناه على جميع حقائقه فكان أولى وأجيب عن الأول بأن

الأقل معلوم الإرادة
جزما فيعمل عليه ويتوقف في الباقي حتى يتبين وهو لا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع
كون اللفظ حقيقة
في كل واحد من المراتب بل هو للقدر المشترك بينها مع أن ما ذكره من لزوم حمل
المشترك على
جميع المعاني إذا لم يظهر قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف والاجمال
حتى يظهر المراد أقول
والتحقيق أن يقال أن الجمع المنكر يتصور استعماله على صور الأولى الاخبار عنه بمثل
جائني رجال وله
علي دراهم والثانية الحكم عليه بشئ مثل أحل الله بيوعا والثالثة الامر بإيجاده مثل أقم
نوافل و
الرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل أعط ثلث مالي رجالا أو علماء أو أضفهم في أيام
وصم أياما
ونحو ذلك أما الصورة الأولى فقد لا يراد من الاخبار معرفة حال المخبر عنه ولا يقصد
إلا إسناد
الفعل إليه والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند
المخاطب

كما في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم أصلا ويبقى في الجمع إفادة الكثرة ولما لم يتعين من اللفظ فيعلم أن الأقل مراد جزما فالذي نستفيده من المثالين الأولين بعنوان الجزم هو مجيء ثلاثة رجال وثبوت ثلاث دراهم وأما الصورة الثانية فإذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة أشخاصها بصيغة خاصة بها أو بما يعمها فلا يتأتى الجواب المذكور فيها وحملها على الأقل ينافي الحكمة لعدم التعيين إلا أن يرجع ذلك المثال أيضا إلى الصورة الأولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بأن يقال لا إجمال في بيان العدد بحيث ينافي الحكمة وهو المقصود بالذات في هذا المثال كما في جاء رجل من أقصى المدينة وإنما يحتاج إلى البيان في غيره وهو تعيين أشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور إلى الذكر والتفصيل وهو خلاف المفروض فإن المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم شخص البيع ومعلومية حاله كما هو شأن الحكيم في بيان الحكم ومما ذكرنا يظهر أن ما أورد على الجواب المذكور بالنقض بأنه إذا حصل عدم المنافاة للحكمة بحمل اللفظ على القدر المتيقن من مدلوله فيجري ذلك في المفرد المعرف أيضا فما وجه حمله على العموم نظرا إلى الحكمة لا يتم إلا أن ينزل كلام المستدل و المحجب على بعض هذه الصور لا مطلقا لأن إرادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى أحل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة أصلا بخلاف الكلام في مطلق الجمع المنكر وأما الصورتان الأخيرتان فإن أريد منهما مثل ما أريد في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وإن كنا نتيقن بإرادة الأقل بحسب العدد أيضا وإن أريد الاتيان به مع عدم قصد التعيين عند المتكلم فلا يحتاج إلى الحمل على العموم أصلا بل يحصل الامتثال بأقل

الافراد إذ يحصل الامتثال
بإيجاد الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر الكلي فكما أن
قولك جئني برجل يقتضي
الامتثال بإتيان أي رجل يكون فكذلك فيما نحن فيه إذ كما أن كل رجل يصدق عليه
أنه رجل فكذلك
كل رجال يصدق عليه أنه رجال ولما كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الأقل
والأكثر لا يقتضي
إلا كون الأكثر أفضل فالأقل متيقن المراد فالعمدة في تحقيق المسألة إرجاع الامر إلى
أن المراد بالجمع
المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب أو مجرد الطبيعة
المبهمة فعلى الأول لا بد أن
يحمل على العموم لئلا ينافي الحكمة وعلى الثاني يكتفي بالأقل لأصالة البراءة عن
الزائد وحصول الامتثال بالأقل
وأما حصول العلم بإرادة الأقل والشك في الباقي فهو مشترك بين المعنيين ثم لا بد ان
يعرف أن اللفظ
أظهر في اي المعنيين والظاهر في الصورة الأولى بل المتعين هو الأول وكذا في الصورة
الثانية وأما في باقي

الصور فالأظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفي بالأقل إلى أن يظهر من الخارج
إرادة التعيين فيما
يحمل على العموم أو ينتظر البيان إن كان له مجال ثم أن ما ذكرنا أن الحكمة تقتضي
الحمل على العموم فيما يحتاج
إليه إنما هو إذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة وإلا فقد يكون مقتضاها الإبهام إذا لم
يكن وقت الحاجة
إلى بيانه ولكن لما كان الأصل عدم تلك الحكمة والظاهر في أكثر الخطابات أنها
وقت الحاجة فيحمل على
العموم ثم أن كلام المجيب ظاهر في أن الأقل متيقن الإرادة والباقي مشكوك فيه وهذا
لا يتم مطلقا فان
الامر الدال على التخيير في إيجاد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الأزيد من
أقل الافراد فقول
القائل أعط زيدا دراهم ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله
ما باب جاء
رجل من أقصى المدينة نص في أجزاء ثلاثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب
الأزيد ثم إن الظاهر أن
مراد الجبائي الحمل على الجميع من حيث أنه مجموع معانيه المشترك فيهما لفظا لا
من حيث أنه هو أحد
معانيها فعلى هذا يصح معنى عمومه الافراي والجمعي كليهما فيتجه الجواب بمنع
الاشتراك أولا وبمنع
الظهور في الجميع ثانيا وبمنع أولوية إرادة الجميع ثالثا والقول بأن الحمل على الجميع
أحوط معارض بأنه
قد يكون خلافه أحوط وعلى ما ذكرنا فلا يرد ما يقال أن منع الاشتراك اللفظي لا يضر
المستدل إذ يكفي
كون هذه المراتب من أفراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الافراد وقد ظهر من
جميع ما ذكرنا
أن القول بدلالة الجميع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ حقيقة بل على
مذهب الجبائي أيضا
فإن حمله على الجميع ليس من جهة أنه أحد معانيه بل لأنه يشمل جميع المعاني
فانقدح من ذلك أنه لا نزاع
في عدم دلالة الجمع المنكر على العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره
يكون مجازا فتأمل تذييب
الحق أن أقل ما يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلاثة وقال بعض العامة أنه (اثنان)؟

والقول بعدم جواز إطلاقها
على الاثنين مطلقا شاذ ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمائهما
والظاهر أنه لا نزاع
في نحو نحن وإننا وجئنا لأنه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ
لنا تبادر الزايد على
الاثنين عند الاطلاق وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع
علامات
وإمارات مثل الألف والنون والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فإن كان له
إخوة
فلأمه السدس للاجماع على حجب الأخوين عما زاد عن السدس فأطلق الاخوة على
الأخوين فما زاد
والأصل في الاستعمال الحقيقة وفيه أن الاجماع إنما هو الدال على المطلوب لا الآية
سلمنا لكنه بضم
القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال أعم من الحقيقة بقوله تعالى إنا معكم مستمعون
والمراد موسى
وهارون عليهما السلام وفيه منع الاختصاص بل هي لهما مع فرعون تغليبا مع أن
الاستعمال أعم من الحقيقة كما في

مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه أن المراد حصول فضيلة الجماعة مع أنه ورد في الخبر أن المؤمن وحده أيضا جماعة إذا لم يكن معه من يصلي معه مع أن بيان اللغات ليس من شأنه صلى الله عليه وآله فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب أيضا أن النزاع إنما هو في صيغ الجمع لا في لفظ الجمع فإنه بمعنى مطلق ضم شئ إلى شئ وفيه أن المتبادر من لفظ الجماعة أيضا الثلاثة وما فوقها وكذلك لفظ الجمع إذا لم يقصد به المعنى المصدرى أعني الانضمام والظاهر أنهما أيضا محل النزاع والذي هو خارج عن محل النزاع هو مادة ج م ع بمعنى مطلق الضم واللاحاق فإن يصدق في الاثنين أيضا حقيقة قانون لا خلاف ظاهرا في أن النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة ففي بعضها بالنصوصية وفي بعضها بالظهور أما الأول ففيما إذا وقعت بعد لا الكاينة لنفي الجنس وكذلك فيما كانت صادقة على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كأحد (ويد)؟ أو مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا أو لم أو لن أو غيرها وأما الثاني فهو ما إذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم و الحق أنها ظاهرة في العموم ففي الأول لا يجوز أن يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل رجلان وجواز الاستثناء بأن يقال لا رجل في الدار إلا زيدا لا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيها في الاعداد بخلاف الثاني فيجوز أن يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بأن يراد بالتنوين الإشارة إلى الوحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا إلى الوحدة ولكن الظاهر منه الوحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور إخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل إلا زيد وأما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو مخرج عن هذه القاعدة كما لا يخفى والظاهر أنه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وإن الحكم في الظهور والنصوصية أيضا لا يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار أيضا نص في العموم

لكنه نص في
أفراد الجموع وإن قلنا بكونه ظاهرا في عموم الافراد أيضا كالجمع المحلي بسلخ معنى
الجمعية فلذلك يجوز أن يقال
لا رجال في الدار بل رجلا ورجلان بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا
والظاهر أن النكرة في سياق
الاستفهام أيضا مثلها في سياق النفي في إفادة العموم وذهب جماعة من الأصوليين إلى
عموم النكرة
في سياق الشرط أيضا وفرعوا عليه ما لو قال الموصي إن ولدت ذكرا فله الألف وإن
ولدت أنثى
فلها المائة فولدت ذكرين أو أنثيين فيشرك بين الذكرين في الألف وبين الأنثيين في المائة
لأنه ليس
أحدهما أولى من الآخر فيكون عاما والأظهر أن مرجع ذلك إلى تعليق الحكم بالطبيعة
فعمومه
من هذه الجهة كما اخترناه في المفرد المحلي وإلا فلا يستفاد العموم من اللفظ

وأما النكرة في سياق الإثبات فلا يدل على العموم إلا بالنظر إلى الحكمة في بعض الموارد أو بكونه في معرض الامتنان عند بعضهم وأما لو كانت مدخولة للامر نحو أعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا الشمول وهذا العموم مستفاد من انضمام أصالة البراءة عن اعتبار قيد زايد من الايمان وغيره فالإطلاق مع أصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة أي فرد يكون منه ولذلك يصح الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق أن المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما مر وهذان والوقوف في معرض الامتنان والوقوف في كلام الحكيم وأمثال ذلك مما يستفاد منها العموم وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك نحملها على الافراد الشائعة لأنها هي مورد الاستعمال في الاطلاقات ولخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فإنها تشمل الافراد النادرة وإطلاق كلامهم يدل على ذلك أيضا إلا أن بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر كما نقله في تمهيد القواعد وليس ببعيد والأولى التفرقة بين العروض النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات إلى الافراد الغير الشائعة أيضا إن لم تكن في غاية الندرة وأما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه و يحصل الإشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فإن الطبيعة لا تنفك عن واحد من أفرادها فيشمل الأندر أيضا إلا أن يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف إلى الوجود الغالب فتأمل لئلا تتوهم إن هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقة للأحكام كما أشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام أن المطلق هو المهية لا بشرط شيء والعام هو

الماهية بشرط
الكثرة المستغرقة وهذا لا يخلو عن (حفاء)؟ فإن المطلق على ما عرفوه في بابه هو
الحصة الشائعة في جنسها
وبعبارة أخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة أيضا بأن
المطلق هو
الماهية لا بشرط شئ والنكرة هو المهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص
المنتشر عبارة أخرى
عنها وغلط من قال بأن المطلق هو الدال على واحد إلا بعينه وأنت خبير بأن ذلك ينافي
ما ذكره في
تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل بمثل أعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكره في الفرق
بين العام و
المطلق بأن المراد من المطلق هو المهية لا بشرط والعام هو المهية بشرط شئ بأن يقال
أن المراد برقبة في
قوله أعتق رقبة هو مثل ما أريد بأسد في قول الشاعر أسد علي وفي الحروب نعامة أو
رجل في مثل
رجل جائي لا امرأة كما أشرنا سابقا ومقتضاه حينئذ جواز عتق أكثر من واحد في
كفارة واحدة ولكن لما

كان الامتثال يحصل بفرد من الكلي سيما إذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لأنه مقتضى الامر ولا يبقى أمر بعد الامتثال كما حققناه في الواجب التخييري ومسألة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل استفيد من خارج أو يقال أن الطبيعة لا بشرط إذا تصور لها قيود وشرايط متعددة فتقيدها ببعض القيود إنما يجعلها مقيدة بالنسبة إلى هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة إلى سائر القيود فالرقبة في قوله أعتق رقبة مع قطع النظر عن التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شئ من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والصحة والمرض والصغر والكبر والبياض والسواد كما مر الإشارة إليه وبعد لحوق التنوين وصورته مدخول الامر في هذا الكلام يتقيد بإرادة فرد ما منه وهذا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة إلى إرادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة إلى سائر القيود فلو قيل أعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيودان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة إلى سائر القيود وهكذا ومرادهم في باب المطلق والمقيد هو الاطلاق بالنسبة إلى غير الوحدة فحينئذ يمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق والنكرة أيضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة إلى عدم اعتبار غير الوحدة الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم تنبيه قالوا أن عموم المفرد أشمل من عموم المثنى والمجموع وهو في المثنى واضح فإن عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين وخروج فرد منه غير مضر إلا أن يعتبر منضمًا إلى الواحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما أشرنا في عموم الجمع إلا أنه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق لا رجلين في الدار إذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار وأما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكره إذا أردنا منه العموم الجمعي على إشكال فيه أيضا كما أشرنا وأما العموم الافرادي كما

بيناً أنه هو الظاهر في
الجمع المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار النصوصية والظهور فالنكرة المنفية
في المفرد نص في
عموم الافراد مثل لا رجل في الدار وأما الجمع المنكر المنفي فإما لا يشمل بعض
الآحاد كما يقال لا رجال في الدار
بل رجل أو رجلان أو يكون ظاهراً فيه لو سلخنا عنه الجمعية والمفرد نص وأما ما في
مثل ليس رجل في الدار
وليس رجال في الدار فالمفرد أيضاً أظهر في الشمول لان فيه احتمالين إرادة الوحدة
المعينة والغير
المعينة وفي الجمع احتمالات ثلاثة العموم كالمفرد بانسلاخ الجمعية ونفي الجمع
الواحد وإثبات الجماعات و
نفي الجمع وإثبات الواحد أو الاثنين وأما المفرد المعرف والجمع المعرف فالامر فيه
واضح مما مر لقلّة الاحتمال
في المفرد وكثرته في الجمع باحتمال إرادة العموم الجمعي والمجموعي أيضاً قانون
ترك الاستفصال
في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقام نقله في التمهيد عن
جماعة من المحققين وقال

أن أصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو أن حكايات الأحوال إذا تطرق إليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والأظهر أنه لا تعارض بينهما وإنهما قاعدتان مختلفتا المورد فالأولى هي ما كان جوابا عن سؤال بخلاف الثانية وتفصيل القول فيهما

أما الأولى فهو أن السؤال إما عن قضية وقعت وهي محتملة أن تقع على وجوه مختلفة وإما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى الأول فإما أن يعلم أن المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقع في نفس الامر أو لا يعلم سواء علم أنه لا يعلم أو جهل الحال أما الأول فلا عموم في الجواب بل هو وإنما ينصرف إلى الواقعة حسب ما وقع في نفس الامر وأما الثاني فإن كان للواقعة وجه ظاهر ينصرف إليه إطلاق السؤال فالظاهر أن الجواب ينزل عليه وإلا فيحمل على العموم لأنه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال وظاهر انصراف الجواب إلى إطلاق السؤال يستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح وأما فيما لم يعلم فهو كذلك لأصالة عدم العلم فإن علوم المعصومين عليهم السلام أيضا حادثة وكل حادث مسبق بالعدم الأزلي يقينا ولا يجوز نقض اليقين إلا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الأخبار الصحيحة وما يقال أن ثبوت علمهم عليهم السلام بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا شيء من العلم بحاصل لهم فثبوت بعض العلوم لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم بشيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فهو كلام ظاهري إذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة إلى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة إلى القضايا المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم إلا بحصول اليقين بحصوله وما يقال أن القضية الجزئية متيقنة الحصول وإن هذا الشك إنما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين السابق إنما

هو بالشك
الحاصل من يقين آخر ولا يظهر اندراج هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليهم
السلام لا ينقض اليقين بالشك
فهو أيضا في غاية الوهن أما أولا فلانا نمنع كون الشك حاصلًا من جهة هذه القضية
بل قد يحصل
الشك مع عدم العلم بهذه القضية أيضا وأما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين (عام)؟ في
الحديث
ويشمل جميع الافراد وأما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون
وجود علته وإن
كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل
بسبب أمر يقيني
وعلى أي التقديرين إنما تسبب عن شئ يقيني فإن بنى على ذلك لا يوجد مورد للرواية
كما لا يخفى نعم
يمكن توجيه كلام القائل بأن من (الأشياء)؟ هو معلوم لهم جزما ومنها ما هو غير
معلوم وقد اختلطا
فعدم العلم يكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكون من غير المعلوم من
أجل استصحاب

عدم العلم وفيه أن ذلك إنما يتم إذا علمنا بأن فيما لا نعلم حاله من الأشياء من جهة
المعلومية لهم وعدمها
ما هو معلوم لهم وهو فيما نحن فيه ممنوع إذ لا نعلم نحن أن في زمرة ما لا نعلم حاله
من المسؤولات ما يعلمه
المعصوم عليه السلام وأما الثاني وهو السؤال عما لم يقع بعد فهو أيضا يحمل على
العموم إن لم يكن له فرد ظاهر
ينصرف إليه واحتمال أن يكون المقام مقتضيا للابهام فلعل المسؤول أراد الحكم
بالنسبة إلى بعض
الأحوال وترك بيانه إلى وقت الحاجة مع أنه خلاف الأصل لا يلتفت إليه مع ثبوت
الظهور في العموم
فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحمل على العموم وأما الثانية فهو إنه
أما نقل فعل المعصوم عليه السلام
سواء علم جهة الفعل كما لو أخذ مالا عن يد مسلم بشاهد ويمين أو لم يعلم كما لو
أخذ المال عن يد أحد و
لم يعلم وجهه فلا يجوز التعدي إلا أن يثبت دليل من خارج أو نقل حكمه في مادة
مخصصة مع احتمال وقوعها
على كفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال وهذه مما يقولون
لها قضايا
لأحوال وأنه لا عموم فيها فإنها محتملة لاقتصاره في المادة المخصصة فتصير في
غيرها مجمل الحكم فلا يصح
الاستدلال وأما التعدي في مثل قوله عليه السلام في جواب الأعرابي كفر حيث سئل
عن موقعة أهله في نهار
رمضان فهو من جهة فهم العلة كما أشرنا في باب المفهوم وسيجيء في باب القياس
ولنذكر للقاعدتين
مثالين الأولى أن امرأة سئلت عنه عليه السلام عن الحج عن أمها بعد موتها فقال نعم
ولم يستفصل هل أوصت
أم لا والثانية حديث أبي بكر لما ركع ومشى إلى الصف حتى دخل فيه فقال له النبي
صلى الله عليه وآله
زادك الله (حرضا)؟ ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز المشي وإن كان كثيرا
إذ يحتمل أن يكون مشي
أبي بكر قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يحصل الكثرة عادة قانون المعروف من مذهب
الأصحاب أن ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا أيها الذين آمنوا ويا أيها الناس
ونحو ذلك لا يعم

من تأخر عن زمن الخطاب بل يظهر من بعضهم أنه إجماع أصحابنا وهو مذهب أكثر أهل الخلاف وذهب الآخرون إلى العموم والشمول والحق هو الأول لنا أن خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الأشاعرة بجوازه مكابرة ناشئة عن قولهم بقدوم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع أن الكلام النفسي غير معقول أن التكليف طلب والطلب أمر إضافي نسبي لا يتحقق إلا بتحقيق المنتسبين والمفروض انعدام المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدام الطلب مع أنه لا معنى له لا يدفع إلتزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الأول بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وأيضا جواز التكليف مشروط بالفهم فإذا لم يجز تكليف الغافل والنائم والساهي بل الصبي المجنون فالمعدوم أولى بالعدم وكل ذلك عند القائلين بتحسين

العقل وتقييحه واضح وأيضا المفروض كون تلك الألفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص
الواضع والتبادر و
صحة سلب الخطاب عن مخاطبة المعدوم والملفك من الموجود والمعدوم فالأصل
إرادة الحقيقة
ولا يجوز العدول عنه إلا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه أولا وعلى ثبوت
القرينة ثانيا أما
الأول فممنوع لما ذكرنا من استحالة الطلب عن المعدوم فإن قلت أن الطلب من
المعدوم قبيح إذا
كان على سبيل الخطاب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب عنه على سبيل التعليق
قلت أولا أن الطلب
التعليقي أيضا لا محصل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وإن حقيقة
ذلك
يرجع إلى إعلام الموجودين بأن المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم
وبلوغهم
لا الطلب عنهم بالفعل بإتيان المطلوب إذا وجدوا وإن ذلك ليس من قبيل أنت وزيد
تفعلان
كذا وثانيا على التسليم جواز ذلك أو أن المراد من التجوز هو إعلام الموجودين بأن
المعدومين يصيرون
مكلفين وأمرهم بتبليغهم ذلك إياهم نقول أن ذلك يستلزم كون جميع الخطابات
الشفاهية مجازات
إن أريد التغليب وهو كما ترى وإن أريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على
البدل فهو غير
جائز أيضا على ما حققناه سابقا من أن جميع الخطابات الشفاهية مجازات
إن أريد التغليب وهو كما ترى وإن أريد استعمال اللفظ في الحقيقي والمجازي على
البدل فهو غير جائز
أيضا على ما حققناه سابقا وما يقال في دفع ذلك عن أن جميع الخطابات معلقة على
شروط التكليف
وهي مختلفة بالنسبة إلى آحاد المكلفين فمن حصلت له يدخل تحته وهذا أمر واحد لا
تعدد فيه فلا يلزم
استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه أن التحقيق أن الخطابات
المشروطة لا تتعلق
بفاقد الشروط قطعا كما حققناه سابقا والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا
في مباحث

الأوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيد فالخطابات المطلقة لا تتعلق إلا بالواجدين والغرض من التعليق بالشرط هو إعلام الحال وإن الفاقد للشرط إذا صار واجدا فيتعلق به الحكم حينئذ وقد بينا سابقا أن الأصل في الواجبات هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات إلا بمن وجد الشرائط الثانية سواء قارن ذكر الشرط لأصل الخطاب أو ثبت من دليل خارج فثبت لزوم إرادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير والمقايسة وأما الثاني فمعدوم لأن المفروض انتفاء الدليل عليه والاشترك في أصل التكليف مع كون الرسول صلى الله عليه وآله مبعوثا إلى الكافة لا يثبت كما لا يخفى ومما ذكرنا يظهر أن القول بأن تلك الخطابات بالنسبة إلى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة إلى (الثاني)؟ فكما أنه يجوز الخطاب

في الكتاب إلى من لا يصل إليه إلا بعد سنة أو أزيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة من سيوجد و لو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتب والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا لأنها لا تصح إلا إلى الوجود الفاهم إذا أريد منه الطلب الحقيقي وإلا فيكون المراد من المكاتب أيضا هو العمل على ما يشمله من الاحكام من باب الوصية لا التكلم والتخاطب مع أن احتمال ذلك لا يكفي ولا بد للمدعي أن يثبت ذلك فإن قلت فإذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكليف للمعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت أخبر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وآله بأنهم إذا وجدوا يصيرون مخاطبين مكلفين بهذه الأحكام وأخبر رسوله صلى الله عليه وآله خلفائه عليهم السلام وهكذا ولا يلزم من ذلك إخبار المعدوم وحتى يلزم محذور القبح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك إخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم الاجماع على الاشتراك فالحاصل لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة وإلا مجازا بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع و الضرورة والأخبار الواردة في ذلك المدعى فيها التواتر من غير واحد فإن قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى إخبار الموجودين بأن المعدومين مكلفون بذلك بقريئة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة أو قلنا بعدم شموله أصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والأخبار الواردة في ذلك فأى ثمرة للنزاع بين القولين بكونه حقيقة في الأعم أو مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم أو عدم الشمول أصلا وثبوت الاشتراك من الخارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب فإن خطاب الحكيم بما له ظاهر وإرادة غيره بدون قريئة قبيح فإن قلنا بتوجه الخطاب إلى المعدومين فلا بد لهم من أن يبنوا فهم الخطاب على اصطلاحهم وليس

عليهم التفحص عن
اصطلاح زمن الخطاب بل ولا يجوز لهم ذلك بخلاف ما لو اختص الخطاب
بالحاضرين فيجب على
المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم المخاطبين وطريقة إدراكهم ولو بضميمة
الظنون الاجتهادية
ومنها أصل عدم النقل وأصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة الحالية الدالة على
خلاف الظاهر و
أمثال ذلك وربما يذكر هنا ثمرة أخرى وهو أن شرط اشتراك الغائبين للحاضرين في
الشرايع والاحكام
مع قطع النظر عن الورود بخطاب الجمع هو أن يكونا من صنف واحد فوجوب صلاة
الجمعة مثلا
على الحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله أو نائبه الخاص لا
يوجب وجوبه على
الغائبين الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث أنهم مدركون للسلطان العادل
أو
نائبه بخلاف الغائبين فعلى القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال بإطلاق
الآية

على نفي اشتراط حضور الإمام عليه السلام أو نائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين
لأنهم واجدون للسلطان
العادل أو نائبه فلا يمكن التعدي عنهم إلى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وأنت
خبير بما
فيه إذ اعتبار الاتحاد في الصنف لا يحده قلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية
كونهم في عصر النبي
صلى الله عليه وآله أو أنهم كان صلاتهم خلفه وأمثال ذلك في الأحكام الشرعية
وحصول التفاوت
بذلك وعدم الحكم باشتراك الغائبين معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت مما يهدم
أساس
الشريعة والاحكام رأسا كما لا يخفى ومدخلية حضور السلطان أو نائبه فيما نحن فيه
على القول به إنما
هو من دليل خارج من إجماع أو غيره فحينئذ نقول لو أورد على القول باشتراط
السلطان أو نائبه بإطلاق
الآية واستدل به على إبطال الاشتراط أن وجه عدم التقييد في الآية بهذا الشرط كون
الخطاب مختصا
بالحاضرين وورود الآية مورد الغالب وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة إليهم
مطلق
بالنظر إلى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب شاملا للغائبين لثم الاستدلال بإطلاق الآية
في دفع الاشتراط
للزوم القبيح بإيراد المطلق وإرادة المشروط والحاصل أن القول بأن الاجماع ثبت على
الاشتراك
إلا فيما وقع فيه النزاع لا معنى له إلا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من
المسائل المعلوم اشتراك
الفريقين فيها والقول بأن شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان أمر وجودي هو
ما به
الاشتراك بينهما لا يمكن تفسيره بأن المراد أن الفريقين مشتركان إلا ما وقع النزاع فيه
فيكون كل ما
لم يقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام أن المستفاد
من الأدلة هو
ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة واقعة مجازفة
والواجب المشروط
مطلق بالنسبة إلى واجد الشرط ومقيد بالنسبة إلى الفاقد ولا مدخلية في ذلك لزمان

الحضور والغيبة
من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة إليه مطلقا كما لو فقد
الواجد في زمان
الحضور وقد يتحصل الشرط بنفس زمان الحضور فيظن أن التفاوت إنما كان من جهة
زمان الحضور
وإن ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فلو فرض في زمان النبي صلى الله عليه وآله أسر
جماعة من
المسلمين بغتة في أيدي الكفار وإذهابهم إلى بلاد الكفر من دون رخصته صلى الله عليه
وآله إياهم في صلاة الجمعة فلا
ريب أنه لا يجب عليهم صلاة الجمعة حينئذ على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور
صاحب الزمان صلوات
الله عليه واليوم أو نائبه الخاص فلا ريب أنه يجب على من أدركه إقامة الصلاة فآل
الكلام إلى أن
الفارق والموجب لعدم الاشتراط هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد
ثبوت
الاشتراط لا فرق بين القول بشمول الخطاب للمعدومين وعدمه فالكلام إنما هو في
إثبات الاشتراط

وعدمه وكون مجردا احتمال مدخلية كونهم مدركين خدمة النبي صلى الله عليه وآله ومصليين خلفه
مثبتا للشرط كما ترى إذ أمثال ذلك مما لا يحصى ولم يقل أحد بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط
فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا بمعنى أن الواجب مطلق مع وجود الشرط
مطلقا ومشروط مع فقدته مطلقا ولكن وقع النزاع في ثبوت الشرط فإذا استدل النافي للشرط على
المثبت بإطلاق الآية فيمكنه حينئذ الرد بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق
بالنسبة إليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ونحن فاقدون له فلا يجب علينا ولو كان
الخطاب مع الغائبين أيضا لكان واجبا مطلقا لقبح الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وإرادة خلافه
فالمستدل بإطلاق الآية يريد نفي الاشتراط مطلقا والمجيب بأن الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد رفع
دلالة ذلك على ما ادعاه لا إثبات الاشتراط من كون ذلك خطابا للحاضرين وهو صنف مخالف
للغائبين فلا بد للمستدل للاشتراط التمسك بدليل آخر فإذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق
فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها إلى الغائبين فرجع الثمرة إلى فرع من فروع الثمرة الأولى وهو أن
الخطاب إذا كان مع الغائبين فيجب أن يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف
ما لو لم يكن كذلك وبالجملة حاصل مراد من ذكر هذه الثمرة بعد تفسير اشتراط اتحاد الصنف بعدم
كونه مما وقع النزاع فيه أو وقع الاجماع الاجماع على عدم الاتحاد أنه لا نزاع أن صلاة الجمعة مثلا واجبة على المشافهين
لأنهم كانوا يصلون مع الرسول صلى الله عليه وآله وعلى كل من هو مثلهم في وجوب المنصب
من المعدومين فهم مشاركون لهم إلى يوم القيامة فالقدر المسلم من الاجماع هو ذلك وأما المعدومون
الفاقدون لذلك فلا إجماع على مشاركتهم فحينئذ يثمر القول بشمول الخطاب

للمعدومين فعلى القول به
يثبت الوجوب عليهم أيضا من غير تقييد بوجوب المنصوب لاطلاق الآية ويرد عليه أن
المعيار
في المشاركة إذا كان وهو الاجماع فلا ريب أن القدر المسلم الثابت للمشافهين من
وجوب الصلاة
هو ما داموا واجدين للصلاة خلف النبي صلى الله عليه وآله أو من ينصبه فإذا فقد هؤلاء
المشافهون
ذلك المنصب بمسافرتهم أو ممنوعيتهم عن ذلك بمثل فوت النبي صلى الله عليه وآله
وغير ذلك فلا ريب انه لا
إجماع على مشاركتهم حينئذ مع المدركين فهم مشاركون للفاقدين من المعدومين فإذا
أثمر القول
بشمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلاة على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم فلا
بد أن يثمر
القول باختصاص الخطاب للموجودين وجوبها على الفاقدين منهم أيضا لأجل العموم
فيصير هذا
من ثمرات الاطلاق والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من ثمرات التعلق
بالغائبين أو

الحاضرين ومع حصول الشك في عمومه للفاقدين على القول باختصاصه للموجودين فلم لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين على القول بشموله للمعدومين أيضا ولو فرض لك في ذلك توهم وتفرقة لفهم الخطاب للحاضرين والغائبين في العموم والخصوص فقد عرفت أن ذلك على تقدير صحته رجوع إلى الثمرة الأولى فثمره نفي اشتراط إذن المعصوم عليه السلام إنما يترتب على ما ذكر على دعوى العموم لا على كون الخطاب متعلقا بالمعدومين يعني أن العموم لما كان غير مقيد بوجودان الاذن وهو شامل للفاقد والواجد فينتفي اشتراط الاذن لا أن الخطاب لما كان للمعدومين قاطبة فانتفى اشتراط الاذن ودعوى كونهما مساوقين بمعنى أن كل معدوم فهو فاقد وكل موجود فهو واجد مع بطلانه في نفسه ومغايرتهما في المفهوم فاختلاف الاحكام بالعنوانات وإن تصادفت مصاديقها قد عرفت فيه التخلف وعدم الاستلزام فإن قلت على القول باختصاص الخطاب بالموجودين خرج الفاقدون منهم بالدليل قلت على القول بشموله للمعدومين خرج الفاقدون منهم أيضا بالدليل فإن الدليل إن كان هو فقدان الشرط فهما مشتركان فيه وإن كان شئ آخر فلا بد من بيانه لا يقال ان التخصيص الأول مرضي دون الثاني لكون الباقي أقل لأن المفروض عدم اختصاص الخطاب بالمعدومين ومع ملاحظة الموجودين والمعدومين معا وضعف المعدوم في جنب الموجود يندفع هذه الحزارة احتج المخالف بأن رسول المعدومين هو رسول الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة إلا بتبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الأعصار بهذه الخطابات من بعد زمن الصحابة إلى الآن من دون نكير وذلك بإجماع منهم والجواب عن الأول منع المقدمة الثانية إن أريد بتبليغه على سبيل المشافهة وعدم لزوم الخطاب لو أريد ما يعم أيضا الموجودين بإخبار المعدومين ومشاركة الرسول بينهم لا تقتضي مزيد من ذلك والجواب عن الثاني

منع أن احتجاجهم
عليهم من جهة أن الخطاب متوجه إليهم بل لاثبات أصل الحكم فيما جهل أصل
الحكم أو اختلف فيه وبعد
ثبوت أصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوتها لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع
الحاضرين في الأحكام
بالإجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية الكثرة ألا ترى أن المتخاصمين في
انفعال الماء القليل
بملاقاة النجاسة وعدمه إذا أورد أحدهما على الآخر برواية تدل على مذهبه في بعض
الأفراد كالرواية الدالة
على أن الطير إذا وطئ العذرة ودخل في الماء القليل لا يجوز التوضي به للقائل
بالنجاسة والرواية الدالة
على عدم تنجس القرية بموت الجرذ فيها لخصمه لا يرد أحدهما على الآخر بأن ذلك
في مورد خاص ولا يشمل
العذرة الدم والبول ولا عدم جواز التوضي عدم الشرب وكذلك لا يشمل الجرذ غيرها
من النجاسات و

لا القربة غيرها من المياه القليلة بل رفع أحدهما دليل الاخر إنما هو من جهة القدر في
السند أو الدلالة أو
الاعتضاد أو غير ذلك وذلك لأنهما يسلمان أن عدم الفرق بين أفراد النجاسة وأفراد
المياه إجتماعي فالغرض
من الاستدلال إثبات نفس الحكم لا عمومه وشموله وبالتأمل في هذه النظائر يندفع
استبعاد بعض المتأخرين
من عدم ذكر مستند الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع أنه هو العمدة وادعاء
أن ظهور المستند
بحيث يعلمه كل واحد من الخصوم مما يحكم البديهة بفساده مع أن جماعة منهم
ادعى أن الشراكة في الحكم بديهي
معلوم بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من
الضرورة والاجماع
بل الأخبار المتواترة على ما ادعى تواترها البيضاوي أيضا في تفسير قوله تعالى يا أيها
الناس اعبدوا ان
المعدومين مشاركون مع الحاضرين في الاحكام إلا ما أخرجه الدليل بل الظاهر أن
الدليل المخرج إنما هو
من جهة عدم حصول الشرط في المعدومين في الواجبات المشروطة كالجهاد وصلاة
الجمعة على القول
باشترط حضور السلطان أو نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض
فقد الموجودين
للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما أشرنا
سابقا وقد نص
بذلك مولانا الصادق عليه الصلاة والسلام في رواية ابن أبي عمير والزبيدي في الجهاد
لان حكم الله في
الأولين والآخرين وفرائضه عليهم سواء إلا من علة أو حادث يكون والأولون والآخرين
أيضا في منع
الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن أداء الفرائض كما يسئل
عنه الأولون الحديث
ومما يوضح ما ذكرنا أن العلماء يستدلون في جميع الأعصار بالخطابات المفردة أيضا
مثل إفعل وافعلي
ونحو ذلك فلا ريب في عدم شمولها فالمقصود إنما هو إثبات نفس الحكم واحتجاج
بعضهم بالروايات
الواردة في أن كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة نشأوا بعد النبي صلى الله عليه

وآله وما ورد في
أن كثيرا منها وردت في الأئمة عليهم السلام مثل قوله تعالى كنتم خير أمة أخرجت
للناس مندفع بأن
ذلك من البطون والكلام إنما هو في الظاهر مع أنه تعالى قال لليهود فلم تقتلون أنبياء
الله من قبل
ولا ريب أن ذلك كله مجاز أريد به مطلق التبليغ ولا ينحصر التبليغ في الخطاب كما
أشرنا ومن ذلك
يندفع أيضا ما احتج به من ورود الامر بقول لبيك بعد قول يا أيها الذين آمنوا ولا بشئ
من الآئك يا
رب أكذب بعد قراءة فبأي آلاء ربكما تكذبان مع أن لبيك لا يدل على كون الخطاب
معهم بل الظاهر
أن المراد منه إظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم استحبابه بعد قوله يا أيها الناس
واستحبابه بعد قوله
يا أيها الذين آمنوا الا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي صلى الله عليه وآله وكذلك في
الآية الثانية مع أن غير المكذبين
مأمورون بذلك ألبة والمكذبون لا يقولون ذلك وكذا احتجاجه بمثل قوله تعالى
لينذركم به ومن بلغ

ولعدم انحصار الانذار في الخطاب كما مر وكذلك بقوله صلى الله عليه وآله فليبلغ
الشاهد الغائب بل هو على خلاف
مراده أدل وهيها كلمات واهية واستدلالات سخيصة أخر لا تليق بالذكر منها الاستدلال
بقول
المصنفين في كتبهم أعلم وتدبر وتأمل ولا ريب أنه مجاز أريد به الايحاء بل هو نصب
علامة علامة للاغلاق
والاشكال كنصب الأميال للفراسخ وقد يقال أن تلك الخطابات مختصة بالحاضرين
ولكن قام
الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها إلا الموجود
الحاضر فكان
الكتابة نداء مستمرا من ابتداء صدور الخطاب إلى انتهاء التكليف والسر فيه أن
المكتوب إليه ينتقل من
الوجود الكتبي إلى الوجود اللفظي ومنه إلى المعنى فمن حيث هو قار متكلم ومن حيث
أنه من المقصودين
بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه أن ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا يستلزم ما
ذكره كون الخطاب
من الله تعالى في كل زمان بالنسبة إلى أهله وكما أن في زمان الحضور لا يجوز
المخاطبة بتلك الألفاظ مع
المعدومين لانتفاء أحد المنتسبين فكذلك في الأزمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة عن
الله تعالى لانقطاعه
وامتداده بحسب الأزمان أول الدعوى فلم يبق إلا بتبليغ نفس الحكم وهو مسلم قوله
فمن حيث هو قار
متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا أنه مخاطب بكسر الطاء تنبيهان الأول
قيل بشمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وإن كانوا غائبين عن مجلس
الوحي لان الخطاب
عن الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الأمكنة ويظهر من بعضهم عدم الشمول ولعله ناظر
إلى تفاوت
أحوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فإن قوله تعالى وإذا قرء القرآن
فاستمعوا له وأنصتوا
مثلا قد فسر في الأخبار الصحيحة بالقراءة خلف الامام فلعل في مجلس الوحي كان
قرينة لإرادة ذلك كان
خافية عن الغائبين فمخاطبتهم بذلك مع إرادة الخاص قبيح فلا بد من القول بتشريكتهم
معهم بدليل

آخر مثل الاجماع وغيره وليس ببعيد وعلى أي تقدير فيختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ حد التكليف
بعد زمن الخطاب وإن كان موجودا حينئذ ويظهر الوجه مما تقدم الثاني الصيغ المفردة
مثل إفعل
وافعلي وأمثال ذلك لا تشمل بصيغتها غير المخاطب بها وإنما المشاركة بالدليل
الخارج وهو الاجماع
على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على
الاشتراك أثبت
الاشتراك في غير ما يختص بأحدهما يقينا كأحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة
وأحكام غيبوبة
الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال وأما الاحكام المختلف فيها فقليل بأن
الأصل فيها
الاشتراك إلا ما أخرجه الدليل وقيل بالعكس والأول أظهر فإثبات الجهر في الصلاة
الجهرية إنما ثبت
اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك استحباب وضع اليدين على الفخذين فوق
الركبتين حال

الركوع في المرأة وما ذكرنا إنما هو المستفاد من الاخبار والأدلة وإثبات دعوى أن الأصل الاشتراك إلا ما أثبتته الاجماع دونه خرط القتاد لا يقال أن الاجماع لا يقبل التخصيص لكونه من الأدلة القطعية لأننا نقول انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل عموم الحديث معتبر لاشتراك الدليل وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح به بعضهم ومنه المحقق الخونساري في شرح الدروس وببالي أنه في مبحث نجاسة الخمر والمحقق الأردبيلي رحمه الله في أوائل كتاب الحدود من شرح الارشاد واعلم أن الألفاظ المختصة بأحد الفريقين من الرجال والنساء مثل ذينك اللفظين المختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات والمسلمات يختص بها وأما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والأظهر الاختصاص لنص اللغة وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك وفيه أن الاستعمال أعم من الحقيقة والتغليب مجاز و يؤيده آية الحجاب وغيرها ومما ذكرنا يظهر أن خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله تعالى يا أيها النبي ويا أيها المزمّل وغيرهما لا يعم غيره المقصد الثاني في بيان بعض مباحث التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود من ذلك تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة إلى أجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل يحتاج إن انضمامه إلى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض بالمنفصل وهو ما يستقل بنفسه وهو إما عقلي كقوله خالق كل شئ والمراد غير ذاته تعالى وأفعال العباد وأما لفظي كقوله تعالى خلق لكم ما في الأرض جميعا ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص إلى كم هو الأشهر أنه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز

الاستعمال في الواحد
على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب من مدلول العام بكونه أكثر من النصف
سواء علم العدد بالتفصيل
أو ظهر بالقرينة كون الباقي أكثر كقولك أكرم أهل المصر إلا زيدا وعمروا وقيل لا بد
في ذلك من
بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة إلى جوازه حتى يبقى واحد وقيل حتى يبقى
ثلاثة وقيل اثنان وقيل
لا بد (في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة إلى جوازه حتى) في صيغة
الجمع من بقاء ثلاثة وفي غيرها
يجوز إلى الواحد وقيل أن التخصيص إن كان بالاستثناء أو بدل البعض جاز إلى الواحد
نحو له علي عشرة
إلا تسعة واشترت العشرة أحدها وإن كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية أو
كان بمنفصل
في محصور قليل فيجوز التخصيص إلى الاثنین مثل أكرم بني تمیم الطوال أو إن كانوا
طوالا أو إلى أن يفسقوا
وقتل كل زنديق وهم ثلاثة ولعله ناظر إلى صدق تلك العمومات مع الثلاثة وأكثرها
اثنان وهذا من

الشواهد على أن العام يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما أشرنا وإن كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور أو في عدد محصور كثير فكقول الأكثر والأقرب عندي قول الأكثر لما تقدم من أن وضع الحقائق والمجازات شخصية كانت أو نوعية يتوقف على التوقيف ولم يثبت جواز الاستعمال إلى الواحد من أهل اللغة وعدم الثبوت دليل عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الأمر التشكيك في مراتب القرب وهو سهل إذ ذاك في الأحكام الفقهية والأصولية ليس بعام النظير كما في الأفراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما ترجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز وما ترجح عدمه فلا وما تردد فيه فيرجع فيه إلى الأصل من عدم الجواز والقول بأن الرخصة في نوع العلاقة في المجاز يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في أوائل الكتاب وفي أوائل الباب إذ قد عرفت أن نوع العلاقة إطراده غير معلوم بالنسبة إلى جميع الأصناف وفي جميع أنواع الحقائق وسنبطل ما استدل به المجوزون واحتج الأكثرون على ذلك بقبح قول القائل أكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثا ولعل مرادهم استقباح أهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله عن العرب لا محض الغرابة والمنافرة الموجبتين لنفي الفصاحة إذ عدم الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز إلا أن يراد استقباحه في كلام الحكيم سيما الحكيم على الإطلاق الذي هو موضوع علم الأصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع بعدمه في كلام الحكيم أيضا مطلقا غير واضح والمقام قد يقتضي ذلك احتج مجزوه إلى الواحد بأمور الأول أن استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الأفراد أولى من البعض فيجوز إلى أن ينتهي إلى الواحد ورد بمنع عدم أولوية البعض لأن الأكثر أقرب إلى الجميع وعورض بأن الأقل متيقن الإرادة مع الكل ومع الأكثر بخلاف

الأكثر فإنه متيقن
المراد من الكل خاصة على أن أقربية الكثر تقتضي أرجحية ارادته على إرادة الأقل لا
امتناع إرادة الأقل
وفي أصل الاستدلال وجميع الاعتراضات نظر أما في الاعتراضات فإن مبناها على
ترجيح المراد من
العام المخصوص كما لا يخفى لا بيان جواز أي فرد من أفراد التخصيص وعدمه كما
هو المدعى فإنما يتمشى هذه
إذا علم التخصيص في الجملة فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة أمكن التمسك
بأمثال ما ذكر ولا يمكن
ذلك في إثبات أصل الجواز وعدمه بل لا يجري بعض المذكورات فيه أيضا مثلا إذا
قيل (اقتلوا)؟ المشركين والمفروض
ان المشركين مائة واحد منهم مجوسي والباقون أهل الكتاب وورد بعد ذلك نهى عن
قتل المجوس و
رود نهى آخر عن قتل أهل الكتاب وفرضنا تساوي الخاصين من حيث القوة فمن
يلاحظ الأقربية إلى
الجميع فلا بد أن يبنى على النهي الأول ومن يلاحظ تيقن الإرادة فلا بد أن يبنى على
الثاني ولكنك خبير

بأنه لا معنى حينئذ لدخول الأقل في الأكثر فإن المحسوس ليس من جملة أهل الكتاب كما لا يخفى نعم يمكن إجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية بقدر الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو أريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها إلى اختيار المخاطب ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للأصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكر فيما نحن بصدده فالتحقيق في الجواب أن الأولوية إنما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد بلفظ الأولوية في كلام المستدل وفي جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض لا الأرحام كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك إنما هو الذي أوجب مقابلته بهذه الأجوبة والاعتراضات فحاصل مراده أن العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده بيان نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يقابل ما ذكر وحاصل جوابنا أن الذي ثبت عن استقراء كلام العرب من الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص إنما هو الاستعمال في الجمع القريب بالمدلول لا مطلق علاقة العموم والخصوص حتى يتساوى الكل فيه وما يظهر من بعضهم أن العلاقة هو علاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشئ كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مساو في الجميع ففيه أن أفراد العام ليست أجزاء له فإن مدلول العام كل فرد لا مجموع للأفراد مع أن استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء إنما يثبت الرخصة فيه فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر أن الكلام لا يجري في مثل العشرة أيضا رأسا فضلا عن صورة إبقاء الواحد واتفاق الفقهاء على أن من قال له علي عشرة إلا تسعة يلزمه واحد لا يدل

على صحة هذا الاطلاق
كما سيجئ وجواز إبقاء الجمع القريب بالمدلول فيه أيضا لا يلزم أن يكون بسبب
علاقة الجزئية فإن
الحيثيات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وإن لم يكن من باب العموم
المصطلح المشهور
وإن كان يرجع إليه بوجه لان المراد بالعشرة في الحقيقة وهو مميزة مثل الدراهم
والدنانير فيصير من باب
الجمع المعهود فكان المعنى له علي دراهم عددها عشرة وكذلك الكلام في الاعداد
التي مميزها في صورة المفرد
فإن معناها جمع ومما ذكرنا ظهر أيضا أن العلاقة ليست من باب استعمال الكلى في
الجزئي أيضا وإنما هو في
العام والخاص المنطقيين ثم أن صاحب المعالم رحمه الله أجاب عن أصل الدليل بأن
العلاقة في ذلك المجاز إنما
هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي إنما تتحقق في كثرة تقرب من
مدلول العام فهذا وجه
الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيهما بل العلاقة إنما هو العموم والخصوص وكون
ذلك من جملة العلائق

من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان مصرح به في كلام أهل الأصول والبيان والظاهر أن كونه علاقة اتفاقي وما يترأى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلائق خمسة وعشرين ومن جملتها العموم والخصوص إلى المشهور والمحقق البهائي رحمه الله في حاشية الزبدة حيث نسب إلى القدماء فهو ناظر إلى تغيير العبارات من حيث الإيجاز والاطناب فبعضهم ردها إلى اثنين وبعضهم إلى خمسة وبعضهم إلى اثني عشرة وكل ذلك اختلاف في اللفظ وإلا فلا خلاف ولأصحاب هذا القول أيضا حجج واهية أخرى منها قوله تعالى وإنا له لحافظون وفيه أنه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام وإرادة الخاص فكأنه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد سيما وصف الحافظة صار بمنزلة العام أو لأن العظماء لما جرت عادتهم بأنهم يتكلمون عنهم وعن أتباعهم فيغلبون المتكلم فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس إن الناس قد جمعوا لكم والمراد نعيم ين مسعود باتفاق المفسرين وأجيب بمنع اتفاق المفسرين أولا وإن الناس ليس بعام بل للمعهود ثانيا و الظاهر أن مراده عهد الجمع وفيه إشكال لأن الناس اسم جمع وإطلاقه على الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه أصحابنا عن أئمتهم عليهم السلام فلاوجه لرده والصواب في الجواب أن ذلك أيضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فإن أبا سفيان لما خرج إلى ميعة رسول الله صلى الله عليه وآله للحرب بعد عام أحد ألقى الله الرعب عليه فأراد الرجوع وكره أن يكون ذلك على وجه الصغار و الاحجام عن الحرب ويكون ذلك سببا لجرئة أهل الاسلام فأراد تشييط رسول الله صلى الله عليه وآله عن الحرب على سبيل الخداع بأن يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم بن مسعود واشترط له عشرة من الإبل على أن يشبطهم عن الحرب فجاء نعيم وقال لهم أن الناس قد جمعوا لكم فآخشوهم

ووجه التشبيه أنه لما
أخبر عن لسان الناس يعني أبا سفيان وجيشه وتكلم عن مقتضى مقصدهم وكان ذلك
رسالة عنهم
فكأنهم قالوا ذلك بأنفسهم وهذا مجاز شائع في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام
إيهام إلى المبالغة
في الاتحاد ومنها أنه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا أكلت الخبز وشربت الماء
ويراد به أقل
القليل مما يتناوله الماء والخبز وفيه أنا قد حققنا في أول الباب أن المفرد المحلى باللام
حقيقة في الجنس
ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على إرادة الفرد المعين عند المتكلم المطابق للمعهود
الذهني وهو نظير
قولنا جاء رجل بالأمس عندي لا من قبيل جئني برجل فكما أن للنكرة إطلاقين قد مر
بيانهما فكذلك للعهد
الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل أن المراد به المعهود الذهني سواء قلنا
باشتراك المعرف باللام
بين المعاني الأربعة ويعين ذلك بالقرينة أو قلنا بكونه حقيقة في الجنس واستعمل هنا في
الفرد حقيقة

من باب إطلاق الكلي على الفرد مع قطع النظر عن الخصوصية فإن استعمال الكلي في الفرد وإن كان على سبيل المجاز أيضا فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الأصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث احتج مجوزوه إلى الثلاثة والاثنين بما قيل في الجمع وإن أقله ثلاثة أو اثنان وفيه منع واضح إذ لا ملازمة بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بأن العام إذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلاثة والاثنين ولا قائل بالفصل وفيه أن من ينكر التخصيص إلى الواحد والاثنين والثلاثة لا يسلم ذلك في الجمع المعرف باللام أيضا وحجة التفصيل مع جوابه يظهر بالتأمل فيما ذكر وما سيحى قانون إذا خص العام ففي كونه حقيقة في الباقي أو مجازا أقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الأولى أن الغرض وضع الألفاظ المفردة ليس إفادة معانيها لاستحالة إفادتها لغير العالم بالوضع واستفادة العالم بالوضع أيضا غير ممكن لاستلزامه الدور لان العلم بالوضع مستلزم للعلم بالمعنى واللفظ ووضع اللفظ للمعنى فالعلم بالمعنى مقدم على العلم بالمعنى بل إنما المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب من معانيها بواسطة تركيب ألفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فإن قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه وجعل الدلالة عرضا للوضع ينافي ما ذكرت من نفي ذلك قلت لا منافاة فإن مراده من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له و مرادهم ثمة في نفي كون استفادة المعاني عرضا في الوضع التصديق بأن تلك المعاني قد وضعت لها تلك الألفاظ فمجمع القاعدتين أن الألفاظ قد وضعت بإزاء المعاني لأجل أن يحصل تصور المعاني بمجرد تصور الألفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود من وضع الألفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوفة غالبا على استعمال الألفاظ وتركيب

بعضها مع بعض
ولا بد أن يكون الاستعمال أيضا على قانون الوضع ول ينفك الدلالة غالبا عن الإرادة
بمعنى أن المدلول
غالبا لا بد أن يكون هو المراد ولا بد أن يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل
اللفظ عليه وإن لم يكن
مرادا للفظ في نفس الامر ولا بد أن يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية
والكيفية فلا
استبعاد أن يقال مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هو الدلالة على مراد اللفظ
ويتضح حينئذ عدم المنافاة
غاية الوضوح وحينئذ فالمشترك لا يدل إلا على معنى واحد لان الوضع لم يثبت إلا
لمعنى واحد وقد مر تحقيق
ذلك في محله وإن أبيت إلا عن أن مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة
على معنى هو تعيينه
لأجل تصور المعنى مطلقا وقلت أنه حاصل في المشترك إذا تصور معانيه بمجرد تصور
لفظه فكيف ينكر دلالاته
عليه وعدم جواز إرادة أكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الأكثر من
معنى عند تصوره بل

تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وإن لم يستعمل اللفظ أو استعمله من لا إرادة له أصلا كالنائم و
الساھي فنقول ان تصور معنى المشترك ليس عين تصور ما عين له اللفظ ليحصل من
تصوره تصورہ إذ
الواضع قد عين اللفظ بإزاء كل منهما مستقلا فلم يثبت من الواضع إلا كون كل من
المعنيين موضوعا له
اللفظ في حال الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما
عين الواضع اللفظ
لأجل الدلالة عليه ليس إلا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في أوائل الكتاب و (تبصر)؟
وإلى ما ذكرنا ينظر الكلام
المحقق الطوسي رحمه الله في بيان عدم احتياج حدود الدلالات إلى قيد الحيثية ولا
بأس أن نشير إليه وإن كان
خروجا عن مقتضى البحث فاعلم أن العلامة الحلي قدس سره في شرح منطق التجريد
بعدهما أورد الاشكال
المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم أن اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى
وجزئه أو بينه وبين لازمه
وحيث أن اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين فباعتبار دلالة عليه من
حيث الوضع يكون
مطابقة و باعتبار دلالة عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا في الالتزام
فكان الواجب عليه
يعني على المصنف أن (يعيد)؟ في الدلالات الثلاث دخوله من حيث هو كذلك وإلا
اختلت الرسوم قال
ولقد أوردت عليه قدس الله روحه هذا الاشكال فأجاب بأن اللفظ لا يدل بذاته على
معناه بل باعتبار
الإرادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد منه معناه التضميني فهو إنما
يدل على
معنى واحد لا غير وفيه نظر انتهى وحاصل ما ذكره ذلك المحقق كما نقل عنه بالمعنى
في موضع آخر أن دلالة
اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بإرادة الالفاظ إرادة جارية على قانون الوضع
فاللفظ إن أطلق
وأريد به معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال عليه وإلا فلا فالمشترك إذا أطلق وأريد به
أحد المعنيين
لا يراد به المعنى الاخر ولو أريد أيضا لم يكن تلك الإرادة على قانون الوضع لان قانون

الوضع أن لا يراد
بالمشترك إلا أحد المعنيين فاللفظ أبدا لا يدل إلا على معنى واحد فذلك المعنى إن
كان تمام الموضوع له
فمطابقة وإن كان جزئه متضمن وإلا فالتزام وتوضيحه أن التضمن التكلم بالألفاظ
الموضوعة لما كان
مقتضاه أن تكون صادرة على طبق قانون الوضع فلا بد أن يراد منها ما أراده الواضع
على حسب ما
أراده ومن المحقق أن وضع المشترك لكل واحد من معانيه مستقل غير ملتفت إليه إلى
معناه الآخر
فلم يحصل الرخصة من الواسع إلا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم
استعمال المشترك
في معنييه حتى يقال أنه اتحد مصداق الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا حينئذ فاما
يستعمل اللفظ في
الكل أو في الجزء على سبيل منع الجمع وفي صورة استعماله في الكل لم يرد منه إلا
الكل وكون الجزء أيضا معنى آخر
له لا يستلزم جواز إرادته منه حتى يدل عليه أيضا فلا دلالة للفظ حين إرادة الكل على
المعنى الآخر الذي

هو الجزء وأما مجرد تصوره حينئذ فلا يستلزم كونه مدلولاً له بالفعل على ما قدمنا
لكون ذلك خلاف مقتضى
الوضع وحينئذ فلا يراد من اللفظ إلا معنى واحد فإن اعتبر دلالاته على ذلك المعنى
بتمامه لمطابقة وإن اعتبر
دلالاته على جزئه من جهة كون الجزء في ضمن الكل فتضمن وإن اعتبر دلالاته على لازم
له إن كان له لازم
بمعنى الانتقال من أصل المعنى إلى ذلك اللازم فهو إلتزام ولا يخفى إن الدلالة على
الجزء بهذا المعنى يعني في ضمن
الكل هو معنى التضمن لا إذا استعمل اللفظ في الجزء مجازاً كما يتوهم وكذلك في
الإلتزام وأما استعماله في الجزء
منفرداً إذا وضع له بوضع على حدة فهو مطابقة جزماً فعلى ما مر من التحقيق فاللفظ إما
مستعمل في الكل
سواء اعتبر فيه الدلالة التضمنية أو الإلتزامية أم لا وإما مستعمل في الجزء فلا (يمكن
تصادق)؟ الدلالة
التضمنية الحاصلة في الصورة الأولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه
من جهة وضعه
له على حدة واستعماله فيه إذ تلك الدلالة التضمنية لا تنفك من المطابقة التي هي في
ضمنه وهو أحد
معنيي المشترك ولا يجوز مع إرادته إرادة المعنى الآخر الذي هو ذلك الجزء بعينه
بوضع مستقل وظهر
أيضاً أنه لا ينتقض كل واحد من التضمن والإلتزام بالآخر بأن يكون جزء أحد المعنيين
لازماً للآخر
أو بالعكس لأن صدق كل منهما على الآخر يستلزم جواز إرادة كل واحد من
المطابقين فلنفصل
الكلام ليتضح المرام فنقول إن المعارض يقول أن اللفظ المشترك بين الكل والجزء إذا
أطلق على الكل
كان دلالاته على الجزء تضمناً مع أنه يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له
فينتقض بها
حد المطابقة وإذا أطلق على الجزء كان دلالاته عليه مطابقة ويصدق عليها أنها دلالة
اللفظ على
جزء ما وضع له اللفظ وكذا الحال في الملزوم واللازم وأقول إنا لا نسلم حينئذ أن
دلالة اللفظ على الجزء في ضمن
الكل وبتبعيته كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليها أنها دلالة اللفظ على تمام ما

وضع له وإن كان
ذلك تمام الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع
جواز الإرادة الجارية على
قانون الوضع وقد ذكرنا أن المشترك إذا أريد منه أحد معانيه فلا يجوز إرادة الآخر معه
مثلا في
حوالنا رستاق مسمى بالكزاز (مشمتمل على قرى كثيرة إحديها مسماة بالكزاز) فإذا
أطلق الكزاز وأريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية إنما
هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل ولا ريب أنه حينئذ لا يدل على تلك القرية الخاصة
بخصوصها ولا يجوز
إرادتها أيضا فهو غير مدلول اللفظ بالاستقلال حينئذ نعم لو جاز إرادة المعنيين ولم
تخالف القانون
الوضع لاحتاج حينئذ إلى قيد الحيشية والقول بأن تلك القرية من حيث أنه جزء أحد
المعنيين المطابقين
مدلول تضمني ومن حيث أنه نفس أحدهما الآخر فهو مطابق قوله وإذا أطلق على
الجزء كان دلالة عليه
مطابقة إلخ قلنا لا نسلم حينئذ صدق أنه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو
الدلالة التضمنية إذ المراد بها

دلالتة عليه في ضمن الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز إرادة الكل الذي ذلك المعنى جزئه وهو ممنوع لما ذكرنا ومما ذكر يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقة مطابقة لإرادة الالفاظ الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالآخر ومما ذكرنا ظهر أن مراد المحقق الطوسي رحمه الله من قوله لا يراد منه معناه التضميني فيما نقله العلامة رحمه الله عنه لا يراد منه معناه التضميني الحاصل بسبب ذلك المطابقي بإرادة مستقلة مطابقة أخرى بالنظر إلى وضعه الآخر ومن قوله فهو إنما يدل على معنى واحد لا غير أنه لا يدل إلا على معنى مطابقي واحد كما لا يخفى فإذا دل على أحد المطابقين الذي هو الكل وتبعه فهم الجزء ضمنا فلا يدل على المطابقي الآخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك تقدر على توجيه آخر ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتأمل فيما ذكرنا لك يظهر أن كثيرا من الناظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بأمور لا يرد عليه مثل إلزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلاث لما ذكره من امتناع أن يراد بلفظ واحد أكثر من معنى واحد ويندفع بأن مراده اجتماع الدلالات التي تتوقف على الإرادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومثل أنه يلزمه أن تكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الإرادة من اللفظ ويندفع مما مر أيضا إذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الإرادة ومثل ما قيل أنه بعد تسليم عدم ورود ما ذكر أنه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الجزء والكل إذا أطلق وأريد به الجزء لا يظهر أنه مطابقة أو تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بأنه لا ريب أنه حينئذ مطابقة كما يظهر مما تقدم هذا ما وصل إليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم إنما هو فكري والله

يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم إذا تقرر ذلك فلنعد إلى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الألفاظ بالمفردة ومقتضاه أن الغرض من وضع الألفاظ المركبة هو إفادة معانيها ولا يلزم فيها الدور لمنع توقف إفادة الألفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع بأن متى علمنا كون كل واحد من تلك الألفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا أيضا كون حركات تلك الألفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فإذا توالى الألفاظ بحركاتها المخصوصة على السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها إلى بعض في ذهن السامع ومتى حصلت المعاني المفردة مع نسبة بعضها إلى بعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة أقول وتحقيق المقام أن المركبات لا وضع لها بالنظر إلى أشخاصها بل وضع المركبات من حيث أنها مركبات

نوعي وفائدة الوضع النوعي إفادة معاني أشخاصها فمن تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الألفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه إفادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا الشخص منه فهئية تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول أيضا مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتأخير موضوعة لإفادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فإذا تشخص في مادة ضرب زيد (عمروا) أفادت صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد وأما فهم معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهئية التركيبية تفاوت في أوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء ونحو ذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما اقتضاه الهئية التركيبية لا خصوص وضع المفردات الثانية الاستثناء من النفي إثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضوعين وقيل أن خلافهم إنما هو في الأول وأما في الثاني مثل له علي عشرة إلا ثلاثة فهم أيضا يقولون بإفادة النفي وربما اعتذر لذلك بأن قولهم بذلك إنما هو لأجل مطابقته لأصل البراءة لا لأجل إفادة اللفظ وقد أشرنا إلى مثل ذلك في مبحث المفاهيم وكيف كان فالمختار الإفادة في المقامين للنقل عن أهل اللغة والتبادر ولأن كلمة التوحيد يفيد بلفظه اتفاقا والقول بأن دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي صلى الله عليه وآله كان يقبل ذلك من أهل البادية الغير المطلعين بحال الشرع ولولا أنهم يريدون به ذلك لما قبله منهم واستدل الحنفية بقوله صلى الله عليه وآله لا صلاة إلا بطهور ولا نكاح إلا بولي والوجه في تقريره أنه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلاة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع أن حصول الصلاة والنكاح يتوقف على أمور شتى وجوابه أنه

لما لم يجز استثناء الطهور عن الصلاة للمخالفة فلا بد من تقدير أما في جانب
المستثنى يعني لا صلاة
صحيحة الا صلاة متلبسة بطهور أو المستثنى منه يعني لا صلاة صحيحة بوجه من
الوجوه إلا باقترانها
بالطهور والمطلوب نفي إمكان الصحة بدون الطهور والاستثناء يقتضي إمكان الصحة
معه كما
هو مقتضى الشرطية وحينئذ فالحصر بالنسبة إلى أحوال عدم الطهور وإن جامع جميع
الكمالات المتصورة
للصلاة لا إلى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير
سببا للصحة ويلزم
المحذور وقد يوجه بإرادة المبالغة في المدخلية والحصر الادعائي وما ذكرناه أوجه
وبالجملة فهذا
النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو عين ما جعلناه حقيقة في الاستثناء سلمنا
عدم الطهور
لكن الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد أثبتنا الحقيقة فيما
ادعينا بالتبادر

فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى
وما كان لمؤمن
أن يقتل مؤمنا إلا خطأ فإن استثناء منقطع والمراد إخبار عن حال المؤمن أنه لا يفعل
ذلك
إلا خطأ أو المراد الرخصة فيما حصل له الظن بالجواز كما إذا حسبه المؤمن صيدا
وقتله أو حربيا بسبب
اختلاطه معهم ولا ينحصر الخطاء فيما لو لم يكن فيه قصد حتى لا يصح الاستثناء من
عدم الرخصة
الثالثة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل
أن المراد بالعشرة مثلا في قولنا له علي عشرة إلا ثلاثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج
الثلاثة بحرف
الاستثناء ثم أسند الحكم إلى الباقي أعني السبعة فليس في الكلام إلا إسناد واحد فلا
تناقض اختاره
العلامة رحمه الله وأكثر المتأخرين والأكثرين ومنهم السكاكي في المفتاح على أن
المراد بالعشرة هو السبعة
وحرف الاستثناء قرينة المجاز والقاضي أبو بكر على أن مجموع عشرة إلا ثلاثة اسم
لسبعة كلفظ سبعة
وأوسط الأقوال أوسطها لبطلان القولين الآخرين ولا رابع أما بطلان الأول فلانه يستلزم
أن
لا يكون الاستثناء من النفي إثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر
فيلزم حينئذ أن لا
يثبت في ذمة من قال ليس له علي شيء إلا خمسة شيء لان الخمسة مخرجة عن شيء
قبل إسناد النفي إلى شيء
فهو في حكم المسكوت عنه بل يلزم أن لا يكون الاستثناء من الإثبات أيضا نفيا وأيضا
فلو أشير
إلى عشرة مجتمعة شخصية وقيل خذ هذه العشرة إلا ثلاثة منه فلا يتصور هناك إخراج
إلا من الحكم
فإن المفروض أنه لا يخرج أشخاص الثلاثة من جملة العشرة بل المراد إخراجها عنها
بحسب الحكم فلا بد
من القول بإخراجها عن الحكم المتعلق بالمجموع والمفروض أنه لا حكم إلا الإسناد
الموجود في الكلام
فإن قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناس عن ذلك على ما
اخترت

قلت وإني لأظنك غافلا عن حقيقة التخصيص ملتبسا عليك أمره بالبداء فإنك إن أردت
من
الايخراج في قولهم الاستثناء هو إخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم
الصادر عن المتكلم
بعنوان الجزم فهو لا يتحقق إلا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم
وغفل عن حال
المخرج ثم تذكره بعد إيقاع الحكم على المخرج منه أو جهل بكونه داخلا وحكم
بالمجموع ثم علم فإخرج وأنت خبير
بأن أمثال ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى وأمنائه عليهم السلام في الأحكام
الشرعية والتخصيص
المذكور في السنة الأصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فإن قلت فعلى هذا فيكون الهيئة
الاستثنائية
استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى
الاستثناء ذلك
لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وإن أردت من الاخراج أعم من
الايخراج الواقعي

بأن يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وإن لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض أيضا وهو المراد في التخصيص وبيانه أن القائل يسند الحكم أولا بالباقي ولكن يؤديه بلفظ الاسناد إلى الكل لنكتة ثم يجيء بلفظ دال على الاخراج للقرينة على إرادة الباقي ويظهر بذلك أنه أراد به الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل قولك رأيت أسدا يرمي فلا يريب أحد في أن المراد بالأسد حقيقة فيه هو الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الأسد ولا يمكن فيه إرادة الحيوان المفترس إلا على جعل الاستعارة من باب المجاز العقلي كما هو مذهب السكاكي بجعل الأسد شاملا للأسد الادعائي مع أنه أيضا مجاز لغوي كما لا يخفى والمراد به غير ما هو مدلوله اللغوي جزما كما لا يخفى وأما النكتة التي أشرنا إليها فهو أن المتكلم إذا أراد النسبة إلى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة يستلزم تعداد أسامي الباقي وهو متعذر غالبا أو متعسر فلا بد أن يجعل مقامه شيئا يتمكن به عن ذلك فيطلق عليه نفس العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة أو يأتي باسم آخر للباقي إن كان له اسم كما هو موجود في الاعداد والعدول في الاعداد من الاسم إلى ذكر العام وقرينة الاخراج أيضا لا بد أن يكون لنكتة كما في قوله ولبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاما مع التمكن عن قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو أن عدد الألف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان طول المكث والحاصل أن مقتضى إرادة التخصيص اللائق بكلام الله تعالى وأوليائه الذي هو محط نظر الأصولي هو إسناد الحكم إلى الباقي في نفس الامر مع تأديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بملاحظة ظاهر الإرادة وإن لم يكن إخراج في نفس الامر أصلا و ما ذكره بعض المدققين في رفع التناقض حيث قال ولك أن يزيد أنه مخرج عن النسبة

إلى المتعدد
بأن تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء إليه فتأتي بالاستثناء لاجراجه عن النسبة ولا
تناقض لان الكذب
صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد بالنسبة إفادة الاعتقاد بل قصدت النسبة لتخرج
عنه شيئا
ثم تفيد الاعتقاد فإن أراد به ما ذكرنا فهو وإلا فلا تتركب في النسبة الاستفادة من
الكلام ليفك
ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها متعلقا للاعتقاد مع أنه لا يتأتى حينئذ على ما هو
التحقيق من
كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس كما لا يخفى على المتأمل ومما حققنا ظهر أنه
لا وجه للايرادات
التي أوردوها على المذهب المختار من لزوم الاستثناء المستغرق في قولك اشترت
الجارية إلا
نصفها لو أردت بالجارية نصف كلها والتسلسل لو أريد ما بقي من النصف بعد
الاجراج وهو
الربع وإذا كان المراد بالنصف الربع فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا
ومن أن ضمير

نصفها عائد إلى الجارية بكمالها قطعاً وان المراد إلا نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد بالجارية مع انضمام الاستثناء إليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الانضمام فلا يبقى استثناء آخر ليلزم المحذور وأما ارجاع الضمير إلى كل الجارية فجوابه أن الاخراج إذا كان من ظاهر المراد لا نفس الامر على ما حققناه فالضمير أيضا يعود إلى ظاهر المراد من اللفظ على سبيل الاستخدام ويظهر مما ذكر الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها أيضا ثم أن هذا القول الذي أبطلناه كما ترى مخصوص في كتبهم بالاستثناء أو المخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل أيضا وقال أنه لا يمتنع أن يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم إلى بعضه بمعونة الخارج من سمع أو عقل ودعوى قبحه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم إلا بعد الاطلاع على سمع أو عقل خارج تحكم فإن الكلام إنما هو في تصرف المتكلم في أنه هل تصرف في معنى اللفظ وأحال العلم به إلى الخارج أو تصرف في الحكم وأحال الامر إليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك وأقول مضافا إلى ما مر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل المستلزم لبطلان ذلك بطريق أولى أن من مفسد هذا القول لزوم اللغو في إرادة الحكيم فإن إرادة الاستغراق من اللفظ حينئذ لا فائدة فيه بل هو غلط فإننا قد بينا لك في المقدمة الأولى أن الغرض من وضع الألفاظ هو تركيب معانيها وتفهم التراكيب والأحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الألفاظ فإذا لم يرد في الكلام إسناد إلى نفس مفهوم العام ولا إسناده إلى شئ سواء كان إسنادا تاما أو ناقصا فما الفائدة في إرادتها فإن قلت ذكر العام وإرادة مفهومه أولا لأجل إحضاره في ذهن السامع ثم إسناد الحكم إلى بعضه وإخراج بعض آخر منه قلت إنما يتم هذا لو جعل العام في الكلام موضوعا

لان يحمل عليه هذان
الحكمان مثل أن يقال كل إنسان إما كاتب أو غير كاتب وأين هذا ما نحن فيه وليس
معنى قولنا
أكرم العلماء إلا زيدا ان العلماء يجب إخراج زيد من جملتهم وإكرام الباقي فإنه لا
خلاف في صحته وكونه
حقيقة حينئذ ودعوى كون معنى هذا التركيب هو ما ذكرنا يحتاج إلى الاثبات والذي
هو محط نظر أرباب
البلاغة في أداء المعاني وإيهاماتهم إنما هو بعد تصحيح اللفظ بل جعله فصيحاً أيضاً
نعم ملاحظة اعتباراتهم
في البلاغة يتم فيما اخترناه كما أشرنا من جعل الاسناد أولاً متوجهاً إلى العام ثم نصب
القرينة على
خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وحاصل الكلام وفذلكة المرام أن علينا متابعة وضع
الواضع
أو رخصة في نوع المجاز والذي نفهمه من اللفظ كون لفظ العام مورداً للاسناد
ومقتضاه كون
مفهومه مورداً للاسناد وليس في الكلام إسناد آخر يتعلق بالباقي فلا بد من التصرف في
لفظ

العام بمعونة قرينة المخصص والعضدي أسس هنا أساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اخرج كلام القوم
عن ظاهره ورد الأقوال الثالثة إلى اثنين وحاصله أن هنا مفهومين أحدهما عشرة
موصوفة بأنها
أخرجت عنها الثلاثة وثانيتها الباقي من العشرة بعد إخراج الثلاثة فإن قلنا أن قولنا
عشرة إلا الثلاثة
معناه الحقيقي المفهوم الأول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وإن
قلنا إن معناه
الحقيقي هو الثاني فيكون حقيقة في السبعة لا بمعنى أنه وضع له وضع واحد بل على
أنه يعبر عنه بلازم مركب ثم رد القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة
والمأخرين إلى
أحد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني أن القول الثالث بيان لمعاني
مفردات
الهيئة التركيبية قال وعلى أي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية إنما
الخلاف في المركب
فعند الجمهور مجاز في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك بما حررنا ان
الجمهور لا
يقولون بمجازية لفظ العشرة التي هو أحد المفردات في السبعة مع أن تفسير قولهم
بأنهم يريدون
بالمركب العشرة الموصوفة بالاجزاء المذكور مناف لوضع الاستثناء والمتبادر من
الاجزاء وغير ذلك
أيضا وأما قول القاضي يعني كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه
موضوعا له بوضع على حدة
حتى يرد عليه أنه خارج عن قانون اللغة إذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلاثة ألفاظ
يعرب الجزء الأول
منه وهو غير مضاف وأنه يلزم إعادة الضمير على جزء الاسم في اشترت الجارية إلا
نصفها مع عدم دلالة
فيه بل بمعنى التعبير عنه بلازم مركب كالمطائر الولود للخفاش ومثل ذلك أربعة
مضمومة إلى الثلاثة لها
ومثل بنت سبع وأربع وثلث لأربعة عشر وهكذا فيرد عليه أيضا أنه مستلزم لخلاف
التحقيق من
كون الاستثناء من النفي إثباتا وبالعكس وإن ذلك يتم لو كان معنى عشرة إلا ثلاثة
الباقي من العشرة

بعد إخراج الثلاثة وتبادر منه كما حرره العضدي وهو ممنوع ومستلزم لان لا يكون
الاستثناء تخصيصا
أيضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على إرادة العشرة الموصوفة
بإخراج الثلاثة عنه
كما فهمه العضدي أيضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي ولا إثبات وأنت خبير
بأن جميع ذلك
خروج من الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقص والابرام
على ما ذكره
القوم في هذا المقام تضييع للأيام الرابعة الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء ساوى
المستثنى
منه أو زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه واستثناء الأقل من
النصف صحيح اتفاقا
أيضا واختلفوا في جواز استثناء الأكثر والمساوي فقليل بوجوب كونه أقل وقيل بجواز
المساوي والأكثر
على جواز الأكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الأولى وقيل لا يجوز إلا الأقل في
العدد دون غيره

فيجوز أكرم بني تميم إلا الجهال وإن كان العالم فيهم واحدا واعتبر المحقق في الجواز أن لا ينتهي الكثرة إلى حد يقبح استثنائها عادة مثل أن يقال له علي مائة إلا تسعة وتسعين ونصفا احتج الأكثرون بأمور الأول قوله تعالى إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من الغاوين مع قوله فبعزتك لأغوينهم أجمعين إلا عبادك منهم المخلصين فإن قلنا باشتراط كون المستثنى أقل من المستثنى منه يلزم أن يكون كل من المخلصين والغاوين أقل من الآخر وهو محال فإن الآية الثانية تدل على أن غير المخلصين كملهم غاؤون لا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد إخراج الغاوين في الآية الأولى هم المخلصين لعدم الواسطة ومما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال يظهر لك فساد كل ما أورد عليه فلا نطيل بيانه نعم يرد عليه أنه لا يدل على جواز استثناء الأكثر لجواز التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو أن يضم إلى الآية الأولى قوله وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين بتقريب إن كلمة من بيانية و الغاؤون المتبعون للشيطان وإذا كان أكثر الناس غير مؤمن بحكم الآية الثانية فيكون متبعوا الشيطان الغاؤون أكثر الناس ورد بأن المراد من قوله تعالى عبادي هم المؤمنون لكون الإضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعاً فلا إخراج سلمنا لكن لا نسلم أكثرية الغاوين لان من العباد الملائكة والجن وكل الغاوين أقل من الملائكة وأجيب بأن المنقطع مجاز ومتى أمكن الحمل على الحقيقة فلا يصار إلى المجاز ولذلك يحمل قول القائل له علي ألف درهم إلا ثوبا على قيمة وكون الإضافة للتشريف ممنوع وصرح المفسرون بأن المراد من العباد بنو آدم الثاني إجماع العلماء على أن من قال له علي عشرة إلا تسعة يلزم بواحد فلولا صحته لحكموا بإلغاء الاستثناء وألزموه بعشرة كما في المستغرق الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع إلا مع أطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم إن لي إشكالا في هذا المقام لم

يسبقني إليه فيما أعلم
أحد من الاعلام وتحقيقا في المخلص عنه من مواهب كريم المنعام ولكنه لا ينفع لما
يرد من جهته على
الأقوام وهو أنهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور
إلى أنه لا بد من بقاء
جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسألة وأسندوا القول
بوجوب بقاء
الأكثر إلى شاذ من العامة وجواز استثناء الأكثر إلى أكثر المحققين فإن كان وجه
التفرقة الفرق بين
المتصل والمنفصل وإن الكلام في المبحث السابق كان فيما كان المخصص فيه
منفصلا وفي هذا المبحث
في المستثنى فهذا ينافي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثمة بين الأقوال وإن
قلت انا نمنع كون
الاستثناء تخصيصا والكلام في المبحث السابق إنما كان في التخصيص قلت مع أنه
ينافي نقل القول
بالتفصيل المذكور ثمة فيه أن جمهور الأصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما
عرفت من أنهم

قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة له وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم
أن يكون مختار الأكثرين في الاستثناء لزوم بقاء الأكثر وكون المخرج أقل وكيف
يجتمع هذا مع اختيارهم
جواز الاستثناء الأكثر وكيف يجمع بين أدلتهم في المقامين وما تحقيق الحال والذي
يختلج بالبال
أنهم قد غفلوا عما بنوا عليه الامر لظاهر هذه الأدلة والتحقيق ما حققوه في المبحث
السابق كما
اخترناه وشيدناه وأما الجواب عن ذلك الأدلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي أنا قد
بيننا لك في أوائل الكتاب أن وضع الحقائق شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك
ههنا
أن الحقيقة والمجاز يعرضان للمركبات كما يعرضان للمفردات ووضع المركبات قاطبة
نوعية حقيقة
كانت أو مجازية والأوضاع النوعية إما هو للقدر المستفاد من تتبع كلماتهم من
الرخصة فالاستثناء
مثلا تركيب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى أنه لا يتوقف على سماع كل واحد
من أفرادها كما يتوقف
في الحقائق المفردة والقدر الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع إنما هو المتبع
نظير ما بيناه
في الحقائق المجازية ألا ترى أنهم يحكمون بأن الاستثناء المنقطع مجاز فعلم أنه في
المتصل حقيقة و
كذلك يحكمون بأن الاستثناء من النفي إثبات بعنوان الحقيقة لأجل التبادر وبالعكس
وهكذا و
القدر الذي تيقن ثبوته من أهل اللغة هنا هو لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة وأما أنه
يكفي في ذلك
أي إخراج يكون أم لا بد أن يكون على وجه خاص من كون المخرج أقل من الباقي
فلا بد من إقامة الدليل
عليه وإثبات الرخصة فيه من جهة أهل اللغة وكما أن الحقيقة والمجاز في المفردات
يرجع إلى النقل و
التبادر وعدم صحة السلب وأمثالها فكذلك في المركبات كما عرفت في نظرائه
ومجرد الاستعمال لا
يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيننا أن الاستعمال أعم من الحقيقة فمجرد
الاستعمال في إخراج الأكثر

لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الأصلي للأصولي هو ذلك لا مطلق الاستعمال
فحينئذ نقول القدر
الثابت المتيقن هو ما لو كان المخرج أقل وكون ما لو كان المخرج أكثر من الباقي
مما رخص فيه من العرب
بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل على عدم لكون الوضع توقيفيا
وحينئذ فالصور
المشكوكه مثل ما لو كان المخرج أكثر فيمكن كونها من أفراد الحقيقة وكونها من
أفراد المجاز بأن يستعمل
الاستثناء فيه بعلاقة مشابهة أو ادعاء القلة فيه للمبالغة في التحقير وإن كان كثيرا ونحو
ذلك فلا
يثبت كونها حقيقة مع أنه لا يبعد أن يدعى التبادر فيما لو كان المخرج أقل وهو علامة
الحقيقة ولا ريب
أن أهل العرف يعدون مثل قول القائل له علي مائة إلا تسعة وتسعين مستهجننا ركيكا لا
لأنه إطالة
مملة بل لمخالفته لما بلغهم من الاستعمال نعم قد يقال ذلك في موضع السخرية
والتلميح بل وكذلك له علي

عشرة إلا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصفا وثلثا ومما يؤيد ما ذكرناه أن المستثنى في معرض النسيان غالبا لقلته وأن الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي كما هو الغالب في السنة العوام هو إخراج القليل وليس ذلك إلا لمطابقته لأصل وضع الاستثناء وحينئذ فقد ظهر لك بحمد الله تعالى أن التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع قريب من المدلول وغفلة الأكثرين إنما حصل من جهة الأمثلة المذكورة وقد عرفت أن مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الأصولي والحاصل أنه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير إخراج الأقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير استعماله في الأكثر كما بيناه آنفا فلا بأس علينا أن نجيب من الأمثلة المذكورة التي استدل بها الأكثرون ونقول يمكن دفع الأول بمنع الدلالة من جهة أن ظاهر العام قابل لأصناف كثيرة فإخراج صنف منه يكون أفراده أكثر من سائر الأصناف لا يستلزم كون نفس الأصناف الباقية أقل والمقصود هنا إخراج الصنف يعني أفراد صنف خاص من حيث أنها افراد ذلك الصنف الخاص فظاهر الآية استثناء صنف من الأصناف لا افراد من جميع الافراد وأكثرية الصنف لا تستلزم أكثرية الافراد وبالجملة إذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة إلى العام القابل للأصناف فهو أقل من الباقي وإن فرض كونه بالنسبة إلى الافراد أكثر من الباقي وذلك يختلف باختلاف الاعتبارات والحديثيات فيه ان عموم الجمع افرادي لا إضافي والذي يؤيد ما ذكرنا أن المقصد الأصلي لله تعالى لما كان هو الهداية والرشاد فجعل الغاوين مخرجا (حصلا)؟ لما ليس موافقا للغرض الأصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي إبليس (لعنه الله)؟ بالعكس بل ذلك المعنى إنما يلاحظ بالنسبة إلى قابلية العام لا فعلية تحقق الأصناف فيه (ففي كل واحد)؟ من الآيتين استثناء الأقل

من الأكثر
ويوضح ما بينا أن لو فرض أنك (أضفت)؟ جماعة من العلماء والشعراء والظرفاء وكان
عدد كل واحد
من العلماء والشعراء ثلاثة وعدد الظرفاء مائة فإذا قيل جاء الأضياف إلا الظرفاء فيمكن
تصحيحه بما
ذكرنا لان الباقي حينئذ أكثر وأما لو قيل جاء الأضياف إلا زيذا وعمرا وبكرا ونخالدا
إلى آخر المائة من الظرفاء
لعد قبيحا ودفن الثاني بأن اتفاهم على إلزام الواحد لا يدل على اتفاهم على صحة
الاستثناء أو كونه
حقيقة فإن فتوى الأكثرين لعله مبني على تجويزهم ذلك وبناء الباقي على أن الاقرار
عبارة
عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان النصوصية ولو كان بلفظ غلط أو لفظ مجازي ولما
كان الأصل
براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال فمع قابلية اللفظ للدلالة على المراد وانفهام
المعنى عنه
بمعونة المقام أو بسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة واضحة لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون

اللفظ غلطا كما أن في قولهم له علي عشرة إلا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون الاستثناء
غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فإنه لغو بحث فيؤخذ بأول الكلام ويترك بآخره ودفع
الثالث
بأن المراد والله يعلم لعله أنه لا يقدر على الاطعام إلا أنا فكلكم يبقى على صفة الجوع
لو أراد الاطعام
من غيري وهذا معنى واضح على من كان له ذوق سليم وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه
على مطلبهم
إذا تمهد هذه فنقول لما كان موضوع المسألة في الأقوال المذكورة مختلفة فلا بد من
تحرير محل النزاع بحيث يصح ورود الأقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة
يريدون
كون العام مع المنخص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة
وهؤلاء أيضا
مختلفون في التقرير فلا بد أن يقال في تقرير محل النزاع أن لفظ العام في هذا التركيب
هل استعمل في
معنى مجازي أم لا فذهب الأكثرون إلى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة مطلقا
وقيل حقيقة إن
كان الباقي غير منحصر أي له كثرة يعسر العلم بقدرها وإلا فمجاز وقيل حقيقة إن
خصص بغير مستقل
كالشرط والصفة والغاية والاستثناء ومجاز إن خصص بالمستقل من عقل أو سمع
وظاهر هؤلاء
أنهم يريدون أن مجموع التركيب حقيقة في إرادة الباقي وهكذا ما في معناه من
التفصيلين الذين
بعده فلا يكون العام بنفسه حقيقة ولا مجازا وقيل حقيقة إن خصص بشرط أو استثناء
لا صفة و
غيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظي اتصل أو انفصل وقيل حقيقة في تناوله ومجاز في
الاقتصار عليه
والأول أقرب لنا أنه لو كان حقيقة في الباقي كما كان في الكل لزم الاشتراك
والمفروض خلافه وقد يقال
ان إرادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة
فإن المراد
بقول القائل أكرم بني تميم الطوال عند الخصم أكرم من بني تميم من قد علمت من
صفتهم أنهم الطوال

سواء عمهم الطول أو خص بعضهم ولذلك نقول وأما القصار منهم فلا تكرمهم ويرجع
الضمير إلى
بني تميم لا إلى الطوال منهم وكذلك معنى أكرم بني تميم إلى الليل أو إن دخلوا الدار
الحكم على جميعهم
غايته أنه ليس في جميع الأزمنة في الأول وعلى جميع الأحوال في الثاني وكذا أكرم
بني تميم إلا الجهال منهم
الحكم على كل واحد بشرط اتصافه بالعلم وأنت خير بأن ذلك كله تكلفات باردة
وتجشم حمل
الهيئة التركيبية على خلاف وضعه مع استلزامه التجوز في بعض المفردات أيضا ليس
بأولى من حمل
العام فقط على المعنى المجازي ولا ريب أن الهيئة المفسرة مغايرة للهيئة المفسرة وكل
منهما موضوع
لمعنى وأول معنى قولنا رأيت أسدا يرمي مع قولنا رأيت شجاعا مثلا إلى أمر واحد لا
يقتضي اتحادهما
وكذلك تأدية التراكيب الحقيقية لمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة وأما إرجاع
الضمير

إلى بني تميم فجوابه يظهر مما مر في قولك اشتريت الجارية إلا نصفها وأما قوله أكرم
بني تميم إلى الليل إلى
آخره فهو من غرائب الكلام إذ التخصيص هنا ليس متوجها إلى بني تميم بل إلى زمان
الاكرام المستفاد
من الاطلاق وكذلك إن دخلوا إن لم يرد به الداخلين منهم والمثال المناسب لتخصيص
الغاية أكرم
الناس إلى أن يفسقوا أو أن يجهلوا أو غرابة تفسير الاستثناء بما ذكره لا يحتاج إلى
البيان وما يقال
أيضا أن هذا إنما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي أما إذا كان مستعملا في العموم
وإرادة الباقي
طء بعد التخصيص بمعنى أن الاسناد وقع إلى الباقي بعد إخراج البعض من العام فلا
يلزم الاشتراك و
لا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه مما قدمناه في المقدمة الثالثة سيما في
المخصصات المنفصلة كما نقلنا
جريان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك أنه لا يمكن أن يقال أيضا ان
هذا إنما يتم لو
بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي إذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة
في معناه أو عدم
كون واحد منها حقيقة ولا مجازا فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي حجة
القول بكونه حقيقة في
الباقي مطلقا أن اللفظ كان متناولا ولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه
لم يتغير إنما طء
عدم تناول الغير وأن الباقي يسبق إلى الفهم حينئذ وذلك دليل الحقيقة والجواب عن
الأول أنه إن أراد
من تناوله حقيقة ثبوت التناول في نفس الامر فهو لا يثبت الحقيقة المصطلحة المبحوث
عنها وإن
أراد تناولها بعنوان الحقيقة المصطلحة فنمنع ذلك أولا قبل التخصيص إذ المتصف
بالحقيقة هو
اللفظ باعتبار تناوله للجميع لا للباقي وكون الباقي داخلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم
كون اللفظ
حقيقة فيه لا من جهة أن الباقي جزء المجموع وإن الدلالة التضمنية ليست بنفس
المعنى الحقيقي بل
هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال

ان الخاص ليس
بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من الافراد منفردا غير الموضوع له
الحقيقي بل الموضوع له
هو كل فرد بدون قيد الانفراد ولا قيد الاجتماع لا بمعنى إرادة كل فرد لا بشرط
الانضمام ولا عدمه حتى
يقال انه لا ينافي كونه حقيقة في المنفرد بل بمعنى أن الوضع إنما ثبت في حال إرادة
جميع الافراد بعنوان
الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم
ذلك فإنه لا ينافي
ما حققناه سابقا من أن الدلالة العام على أفراده دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر أنه لا معنى
للتمسك
بالاستصحاب إذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله للجميع بعنوان الحقيقة حتى
يستصحب
بل لأنه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فإنما يثبت
ذلك في حال كونه
في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة
وبدونها

يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان إرادة الباقي معلومة بدون القرينة وإنما المحتاج إليها هو خروج غيره ففيه أن العلم بإرادة الباقي إنما هو لأجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب كونه حقيقة فيه إنما الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بإرادته على أنه نفس المراد ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه إلا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بأنه حقيقة إن بقي غير منحصر أن معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على أمر غير منحصر في عدد وأجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه تناوله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع أن الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما أن كون إفعال حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذلك لا يقتضي كون مفهوم الامر معتبرا فيه الايجاب كون صيغة إفعال حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلكم أيضا أن كون الهيئة الاستثنائية حقيقة في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه ليرد أنه ليس بإخراج ما لولاه لدخل احتج القائل بأنه حقيقة إن خص بغير مستقل بأن لفظ العام حال انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض أعني ما عدا المخرج بالمخصص لأنه لو كان كذلك لما بقي شيء يفيد المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد البعض حقيقة وفيه انه إن أراد عدم إفادته البعض بخصوصه بحسب الوضع فلا كلام لنا فيه وإن أراد أنه لا يفيد البعض بحسب إرادة الالفاظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الإفادة من حيث هو وأما مع انضمام المخصص فلا ريب في إفادته ذلك كما هو المدار في المجازات وأما المخصص فهو يدل على إخراج البعض الآخر أيضا وأيضا يرجع هذا الكلام إلى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية ولفظ العام حينئذ إما حقيقة في معناه والنسبة إلى الباقي وقع بعد الإخراج وإما أنه ليس بحقيقة ولا مجاز إن

قلنا بالوضع
الجديد وقد عرفت بطلانهما سابقا واستدل أيضا بأنه لو كان التقييد بما لا يستقل
موجبا لتجوز
في نحو الرجال المسلمون وأكرم بني تميم إن دخلوا وأكرم الناس إلا الجهال لكان
نحو المسلمون للجماعة
والمسلم للجنس أو العهد وألف سنة إلا خمسين عاما مجازات واللوازم باطلة أما
الأولان
فإجماعا وأما الأخير فبالنظام الخصم بيان الملازمة أن كل واحد من المذكورات يقيد
بقيد هو
كالجزء له وقد صار به لمعنى غير ما وضع له أولا وهي بدونها للمنقول عنه ومعه
للمنقول إليه ولا يحتمل
غيره وقد جعلتم ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب إنك إن أردت
أن لفظه
مسلم في المسلمون والمسلم حقيقة مع تغيير معناه بسبب القيد فهو ممنوع فيكف
يدعي الاتفاق
عليه وإن أردت أن المسلمون حقيقة في الجماعة والمسلم في الجنس أو العهد فهو إنما
يثبت حقيقة

المركب من حيث التركيب لا من حيث أنه حقيقة في معنى منفرد وهو خارج عن
المبحث وبيان ذلك
أن المفردات مختلفة الأوضاع كما أشرنا سابقا فوضع الاعلام وأسماء الأجناس
ونحوها وضع شخصي
ووضع الافعال والمشتقات والتشبية والجمع ونحوها وضع نوعي كما أن وضع
المركبات كلها نوعية
ومنقسمة إلى الحقيقة والمجاز كما أشرنا وكما أن كون وضع المركبات حقيقة لا
ينافي كون بعض مفرداتها
مجازا لما ذكرنا في المقدمة الأولى كذلك كون وضع المفردات النوعية حقيقة لا
ينافي كون بعض
أجزائها مجازا فكما أنه لا ينافي كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما
اخترناه كون الهيئة
الاستثنائية حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من أفراد
هذا الجنس
يعني المسلم وبعبارة أخرى المسلم المتحقق في ضمن أفراد حقيقة كون لفظ المسلم
في هذه الكلمة مجازا
كما لا يخفى هذا إن اعتبرنا دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد
وتعيين المهية على
مدلولها وإن جعلناها كلمة واحدة موضوعة بالاستقلال لمجموع هذا المعنى فوجه
الدفء أن الاستدلال
قياس مع الفارق لكون المقيس عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ
فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ بإزاء مجموع المعنى بخلاف المقيس
فإنه أريد من كل
كلمة منه معنى على حدة والقول بأن المجموع عبارة عن الباقي بعنوان الحقيقة فهو مع
بطلانه كما
بيننا سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة في قياسه والحاصل أن
المستدل
إن أراد مقايسة المركبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي نوعي لمعان
مركبة معهودة
في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعة
بالوضع النوعي
للمعاني المنحلة باجزاء متعددة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها وأجزائها فلا ريب
انه ليس

من محل النزاع في شئ وكون كل منهما حقيقة في معانيها متفق عليه وإن أراد مقايسة بعض أجزائها وهي المقيدات بباقي الاجزاء في كونها حقيقة على أجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه أول الدعوى وإن ادعى في المفردات وضعاً مستقلاً فلا مناسبة حينئذ بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من أراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي إذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه حينئذ وذلك الوضع لم يثبت في المقيس ولا معنى للقياس هنا في إثبات الوضع كما لا يخفى فإن الوضع لم يثبت حينئذ في المقيس عليه من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال أنه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه أول الكلام بقي الكلام في المثال الأخير وجعله مقيساً عليه ووجهه أن الخصم

يفرق بين أسماء العدد وغيرها والتحقيق في جوابه منه الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات

وقد يجاب بأن الخصم لعله يقول في المثال المذكور بأن المراد بالألف تمام المدلول وإن الإخراج وقع قبل الإسناد والحكم وفيه مع ما عرفت من فساد هذه الطريقة أنه مبني على الفرق بين أسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه والقائل وحجة التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل من قبيل المستقل وكذلك حجة التفصيل الرابع هو الحجة السابقة

وضعفها غني عن البيان وأما حجة القول الأخير وهو قول فخر الدين فقال في البرهان والذي أراه اجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المتناول واختصاصه بها وقصوره عما عداها جهة في التجوز وضعفه ظاهر مما مر

قانون العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا فإن كل مجملا من جميع الوجوه ففي الجميع مثل قوله تعالى أحلت لكن بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم وإن كان إجماله في الجملة ففي قدر الاجمال مثل إلا بعض اليهود فلا إجمال في غير اليهود وأما المخصص بمبين فالمعروف من مذهب أصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الأصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف العامة فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية لما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في أقل الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة إلى الحربي بخلاف مثل السارق فإنه لا ينصرف الدهن منه إلى من يسرق ربع دينار فما فوقها من الحرز ومنهم من خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج إلى البيان كالمشركين قبل إخراج الذمي بخلاف أقيموا الصلاة قبل إخراج الحايض لنا ظهوره في إرادة الباقي بحيث لا

يتوقف أهل
العرف في فهم ذلك حتى ينصب قرينة أخرى عليه غير المخصص ولذلك ترى العقلاء
يذمون عبدا
قال له المولى أكرم من دخل داري ثم قال لا تكرم زيدا إذا ترك إكرام غير زيد أيضا
وأیضا العام
كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص بمعنى أنه كان بحيث يجب
العمل على مقتضاه في
كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي فيستصحب حجيته في الباقي
وأما ما ذكره بعضهم بأنه
كان متناولا للباقي قبل التخصيص وهو مستصحب فإن أراد تناول الواقعي فهو غلط
لعدم العلم
به ولزوم البدء في المخصص وإن أراد تناول الظاهري فلا معنى لاستصحاب الظهور
وإن
أراد استصحاب حكم تناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا أيضا احتجاج السلف من
العلماء وأهل
العصمة عليهم السلام بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الإنكار وربما يستدل أيضا
بأنه لو لم

يكن حجة في الباقي لكانت إفادة العام لدخول الباقي موقوفة على إفادته للمخرج فلو كانت إفادته للمخرج أيضا متوقفة على ذلك لزم الدور وإلا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لأنه دور معية كالمتضائين (واللبنتين المتساندتين)؟ احتج المنكر مطلقا بوجهين الأول إن حقيقة العموم غير مراد والباقي أحد من المجازات فلا يتعين الحمل عليه لاحتمال إرادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني أنه خرج بالتخصيص عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا لا يكون حجة والجواب عن الأول منع الاجمال وعدم المرجح إذ الأقرببة إلى العام مرجح ومدار مباحث الألفاظ على الظنون فكما أن التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رأيت أسدا يرمي لتبادر إلى الذهن معنى الشجاع لا (البخر)؟ ولا ريب أن العام المخصص سيما مع ملاحظة عدم ذكر مخصص آخر معه ينصرف منه إلى الباقي لكون أقرب إلى أصل المقصود المدلول وكفاك في المرجح ما ذكرنا من الأدلة مع أن الوقوع في كلام الحكيم أيضا يصرفه عن الاجمال لا بمعنى أنه لا يقع المحمل في كلام الحكيم أبدا لوقوعه في الجملة كما لا يخفى بل بمعنى أن الأصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه كحمل كلامه على خلاف الظاهر إذا دل الدليل عليه والحمل على أقل الجمع كما ذكره القائل به وإن كان يدفع الاجمال لكن الحمل على تمام الباقي أولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولا قائل بإرادة غيرهما بالخصوص مضافا إلى ما سنذكره في بطلان ذلك القول أيضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني هذا ولكن الاشكال في أن مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بأنه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع هذا مع كلام في القانون السابق

فإن الكلام ثمة يقتضي حجته في الباقي سواء كان حقيقة أو مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه هنا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بأن مراد من قال إن العام المخصص حقيقة في الباقي أنه حقيقة فيه من حيث أنه أحد أبعاض العام لا أنه حقيقة في الباقي من حيث أنه تمام الباقي فحينئذ يقال في الاستدلال أن تمام الباقي أحد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه ورد بأنه لا يجري على القول بكون المجموع اسما للباقي فكما لا يقول أحد أن السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي أن يجوز ذلك في عشرة إلا ثلاثة ولا على القول بأن الاسناد وقع بعد الاخراج فإن المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي الأصلي لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا أحد الحقائق ولا على القول بأنه حقيقة في الباقي لاستصحاب التناول السابق وعدم منافاة

عدم تناول الغير لتناول الباقي فإن ظاهره أنه لم يطء عليه شئ إلا خروج ما أخرجه
المخصص فلا يبقى
الاتمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الاخر الذي هو سبق الباقي إلى الذهن فإنه لا
معنى لسبق أحد الأبعاض
من دون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي غير منحصر لان هذا القول
منهم ليس لأنه
أحد أبعاض العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لأنه هو عام فالظاهر أن النزاع
هنا إنما
هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق وقول
المفصل بالمتصل
والمنفصل أيضا مبني على ذلك فإنه مبني على أن المخصص بالمنفصل مجاز دون
المتصل أقول و
لعل التفصيلات الاخر في المسألة أيضا على هذا ناظرة إلى ملاحظة مناسبة بعض
المجازات للعام دون
بعض بحسب المقامات فإن ما (أنباء)؟ عن الباقي قبل التخصيص أقوى من غير المنبئ
وكذلك ما لا يحتاج
إلى البيان أقوى ممن يحتاج إليه ونظر من قال بالحجية في أقل الجمع هو ان أقل الجمع
هو المتيقن من بين
المجازات يعنى جميع افراد الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد إنا إن قلنا بأن
العام لم يستعمل
في معنى مجازي وبنينا على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية
وإن قلنا بالمجازية
فيجئ فيه هذا الخلاف المذكور في هذا القانون وبما ذكر يندفع المنافاة المتوهمة بين
الأصلين أيضا
وأقول الانصاف أن ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول بأنه
حقيقة في
الباقي أنه حقيقة فيما لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة
أخرى وكرة بعد أولى بل وكرات
متعددة ولم نطلع إلا على التخصيص الأول فاحتمال التخصيصات حاصل عند السامع
ولا ريب ان القائل
بكونه حقيقة في الباقي يقول بالحقيقة في المرة الأخيرة أيضا كما هو مقتضى دليله
فالمراد بالباقي ما لم يثبت
خروجه بهذا التخصيص وإن احتمل خروجه عنه بتخصيص آخر وحينئذ فالعام محتمل

لحقائق متعددة فإذا قامت
القرينة على عدم إرادة الجميع فيتساوى احتمال سائر الحقائق ويتم الدليل إذ الكلام في
هذا المقام بعد تسليم
تصحيح هذا القسم من الحقيقة فيصير ذلك نظير إطلاق العام المنطقي على أفراده من
حيث وجوده
في ضمن كل واحد لا من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال
مكابرة فيتم الكلام
فيه مثل القول بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد التأمل على إجراء الدليل
على جميع الأقوال في
الحقيقة فإن مراد من قال إن عشرة إلا ثلاثة اسم للسبعة لعله كون المستثنى والمستثنى
منه اسما للباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال وسيجئ الكلام السابق في الباقي من أنه يحتمل مراتب
متعددة كلها معنى
حقيقي لمجموع التركيب على قول هذا القائل وكذلك الكلام على القول بكونه حقيقة
في غير المحصور
لأن لغير المحصور أيضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل
نعم يחדش في ذلك

أن ذلك إنما يتم فيما كان أفراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة منه وأما على القول بكون الاسناد إلى الباقي بعد الاخراج فأنت بعد التأمل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم أن الكلام في الحجية وعدم الحجية إنما يرجع إلى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض أنه ليس إلا بالنسبة إلى الباقي والتخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة إلى لفظ العام بل إنما تحقق بالنسبة إلى الاسناد والحكم فإذا خص الاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر اندفاع المنافاة بين الأصليين أيضا إذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الأحوال بل إنما هو إذا لم يطرئهما إجمال فقد يحتاج الحقيقة إلى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز إذا تعددت المجازات وكذلك المشتري المعنوي إذا أريد منه فرد معين فإن معرفة أن المراد برجل في قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج إلى القرينة مع أنه حقيقة على الظاهر كما بيناه في مباحث الأوامر و قد يقال أن الكلام في القانون السابق إنما هو بعد تسليم الحجية فلا منفاة وهو أيضا باطل ومما ينادي ببطلانه بناء استدلالهم على عدم الحجية في هذا الأصل بتعدد المجازات وإجمالها وهو موقوف على كون المجازية مفروغا عنها في هذا القانون فكيف يختلفون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز مع أنه كان ينبغي حينئذ تقديم هذا القانون على السابق وكتب الأصول التي حضرنا الآن كلها متفقة في تقديم القانون السابق على هذا قيل والحق ان الخلاف فيما سبق مبني على فرض إرادة الباقي وأما ظهوره فغير لازم و القائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه إذ المجاز قد يكون ظاهرا أو قد يكون غيره وقس عليه التفصيل فتأمل أقول ويظهر ما فيه بالتأمل فيما قدمناه إذ لو بنينا على التحقيق واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معنهما إذا اتحدا وتعين القرينة

على كل منهما فيما
احتاج إليه على فرض الاشتراك أو تعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة وتعيين
المجاز في تمام
الباقي واحتمال إرادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا يصار إليه ولو أعرضنا عن
التحقيق وتماشينا
مع الخصم في تصحيح الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على
القولين فتأمل ويؤيدها
ذكرنا استدلالهم الثاني فإنه لو لم يكن ناظرا إلى احتمال الحقيقة لرجع إلى الدليل
الأول وكان تكراره لغوا
إذ الاجمال من جهة تعدد المجاز أخص من عدم الظهور فإنه أعم من أن يكون من
تلك الجهة أو من
جهة احتمال الحقايق فحينئذ يصير العام في محتملات الباقي على القول بالحقيقة مثل
النكرة التي أريد بها فرد معين
عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة
وكذلك كل أدلة
القائلين بالحجية قابل للقولين من دعوى الظهور ولزوم الدم واستصحاب التناول وغيرها
كما

بينها بل بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة أظهر ثم إن هيهنا أمرا لا بد أن ينبه عليه وهو أن ظاهر كلام المستدل في أقل الجمع أن محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين أفراد المخرج والباقي إلى المخاطب كما لو قال كل البيضات إلا ثلاثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص إلى الواحد أن يكون العام حجة في الواحد لأنه المتيقن أيضا ولم يستثنه المستدل وعمم في الاجمال ولعل نظر المستدل في ذلك إنما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في أقل الجمع فإن الغالب الوقوع في كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعينات في الاحكام ولا بد أن يكون مراد من يجوز التخصيص إلى الواحد في القانون المتقدم أيضا التخصيص إلى واحد معين عند المتكلم لا أي واحد يكون وكذلك أقل الجمع عند القائل به ثمة مثلا قوله تعالى قل لا أجد فيما أوحى إلي محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير قد تعلق الإخراج عن نفي التحريم بهذه الثلاثة بخصوصها وكذلك إنما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير فإذا ورد النص بحرمة لحم الأسد ولحم الكلب فيجب الإخراج أيضا وهكذا وكما أن الحرمة تتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة لا بد أن يتعلق بالباقي بتعيينه فلا بد أن يكون الباقي متعينا سواء كان واحدا خاصا أو أقل جمع خاص والى ما ذكرنا ينظر الكلام السابق على الاستدلال وإجرائه على القول بالحقيقة أيضا كما نبهنا عليه وسيجئ في القانون الآتي أيضا إشارة إلى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض أقربية المجاز المرجحة للحجية في تمام الباقي على ما ذكرنا (باين)؟ إرادة الواحد وأقل الجمع وكذلك ضعف هذه المعارضة في بيان عدم جواز التخصيص إلا بإرادة جمع يقرب من المدلول كما أشرنا إليه في محله هذا ولكني لم أقف في كلماتهم تنبيهها على ما ذكرنا فإنهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في أقل الجمع دون غيره كما ذكرنا ولم يتعرضوا لما فيه فلا بد لهم أن يحييوا

عنه بأن تيقن الأقل
إنما يفيد الحجة إذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وإن اعتمد المفصل في التعيين على قرينة
أخرى فهذا ليس
من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية حينئذ إنما ثبت في العام مع
القرينة المذكورة تنبيه
قد عرفت أن المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل
البعض ولا يخفى
أن المخرج في الاستثناء والغاية هو المذكور بعد أداتهما وفي الباقيات هو الغير
المذكور فالباقي في قولنا
أكرم الناس إلا الجهال هو الناس العلماء وفي أكرم العلماء إلى أن يفسقوا هو غير من
فسق من العلماء
والمخرج في أكرم العلماء إن كانوا صلحاء هو غير الصالحين منهم وفي أكرم الرجال
المسلمين هو غير
المسلمين من الرجال وفي أكرم العلماء شعرائهم هو غير الشعراء منهم وأنت بعد ذلك
خبير بطريق
إجراء الكلام في المباحث السابقة فيها من بيان مورد الحقيقة والمجاز والحجية وعدم
الحجية وغيرها

وتميز المخترار والمزيف قانون الحق موافقا للأكثرين حتى ادعى عليه جمع منهم
الاجماع عدم جواز
العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز وعلى المخترار فالحق الاكتفاء
بالظن وقيل يجب تحصيل
القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة ينكشف
بملاحظتها غواشي
الأوهام وهي أن الفرق الواضح حاصل بين حالنا وحال أصحاب النبي صلى الله عليه
والأئمة عليهم الصلاة والسلام
في طريق فهم الاحكام ومعرفتها وأخذها منهم عليهم السلام ومن أحاديثهم لأنهم كانوا
مشافهين لهم
ومخاطبين بخطابهم وعارفين بمصطلحهم واجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين
لبعض الاحكام
من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمونه من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم
ويشبهه عليهم الخصوصية
في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من الخارج وأنه مخالف لباقي
الافراد ويعرفون
أن المراد من العام هو الباقي بقريئة ما سمعوه أو بقريئة المقام وأكثرهم كانوا محتاجين
حين السؤال
فمكالمة المعصوم عليه السلام معهم لا بد أن يكون معهم بحيث يفهمون ولا يؤخر
بيانه عن وقت حاجتهم فيجب
عليهم العمل على العام والمطلق إذا سمعوه بدون التخصيص فربما كان الوقت يقتضي
التعميم له والتخصيص
لاخر وربما كان يتفاوت الحال من أجل التقية وغيرها وإن شئت توضيح الحال
فقايسهم بالمقلد
السائل عن مجتهده في هذا الزمان وأما نقلهم الاخبار إلى آخرين في زمانهم وعملهم
عليه فهو أيضا لا
يشبهه الاخبار الموجودة عندنا فإنه كان أسباب الاختلال والاشتباه قليلا الا ترى انهم
كانوا
يستشكلون فيما لو ورد عليهم أخبار مختلفة من أصحابهم وكانوا يسئلون عن أئمتهم
عليهم السلام في
ذلك ويحييون بالعلاج بالرجوع إلى موافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة أو الشهرة
أو غير ذلك
ثم التخيير أو الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا أو

أخبار منقولة
متخالفة عنه وبالجملة انحصر أمرنا في هذا الزمان في الرجوع إلى كتب الأحاديث
الموجودة بيننا ولا ريب
أن المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض إلا في غاية
الندرة فكيف يقاس
هذا بخبر ينقله الثقة عن إمامه عليه السلام بلا واسطة إلى أهله أو إلى بلد آخر مع عدم
علم المستمع بمعارض له و
لا أظن بذلك مع اتحاد أن الاصطلاح وقلة أسباب الاختلال وإنما عرض الاختلالات
بسبب طول
الزمان وكثرة تداولها بالأيدي سيما أيدي الكذابة وأهل الريبة والمعاندين للأئمة عليهم
السلام
فأدرجوا فيها ما ليس منهم فنحن في الاخبار التي وصلت إلينا في وجوه من الاختلال
من جهة العلم
بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد الظني وعدمه وكذلك في
اشتراط العدالة
وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من تزكية عدل أو
عدلين ومن جهة

الاختلال في المتن من جهة النقل بالمعنى مرة أو مرارا مختلفة واحتمال السقط
والتحريف والتبديل و
حصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال من جهة السند والدلالة ومن جهة الاختلال
في الدلالة
بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول المعارضات اليقينية
والاشكال
في جهة العلاج من جهة اختلاف النصوص الواردة في التعارض وإن التكليف اليقيني
الثابت بالضرورة
من الدين لا بد من تحصيل معرفته من وجه يرضى به صاحب الشرع وسبيل العلم به
منسد غالبا و
ليس لنا وجه وسبيل في ذلك إلا الرجوع إلى الأدلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد
منه إلا أقل
قليل من الاحكام مع اختلال وإشكال في كيفية الدلالة في أكثرها والاجماع اليقيني
نادر الحصول
وكذلك الخبر المتواتر والاستصحاب لا يفيد إلا الظن والايخبار مع أنها لا تفيد إلا الظن
متخالفة و
متعارضة في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف حاصل بينها وبين سائر الأدلة أيضا
بل
الاختلاف موجود بين جميع الأدلة ولا بد في الاعتماد على شئ منها على بيان مرجح
لئلا يلزم ترجيح
المرجوح أو المساوي والقول بالتخيير مطلقا أو الاخذ بأحد الطرفين من باب التسليم
إنما يتم مع العجز عن
الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار مدلول عليه بالاعتبار فالأخذ بكل ما رأيناه
أولا من حديث
أو ظاهر آية أو استصحاب مع وجود الظن الغالب بوجود المعارض مجازفة من القول
إذ يلزم على هذا
التخيير في العمل مطلقا ورأسا وهو باطل جزما وبالجملة الذي نجزم به ويمكن أن
نعتقده بعد ثبوت العجز
عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الأدلة في الجملة بمعنى أنه
يمكن الاعتماد على ما حصل
الظن بحقيقته من جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والأصل حرمة العمل بالظن إلا
ما قام عليه الدليل
ولم يقم إلا على هذا القدر مع أننا لو قلنا أنه يجوز لكل من رأى حديثا أو فهم

استصحابا أن يعمل عليه و
كذلك سائر الأدلة فيصير الفقه حينئذ من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق
فإن قلت أنك
قائل بأن الخبر الصحيح من باب الخبر الواحد حجة مثلا فإذا رأينا حديثا صحيحا نعمل
عليه لأن الأصل
عدم المعارض ولا علم بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت إجراء الأصل مع
وجود العلم بوجود
المعارضات غالبا لا معنى له فإن قلت العلم بوجود المعارضات إنما هو في الجملة
وليس في خصوص
هذا الحديث قلت إن هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب
الاجتناب عنها مع
أنا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة أيضا إلى أن يلزم منه العمل بالحرام لا
يتم الكلام هنا
لأن فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع
فأين اعتبار ملاحظة
المعارض مع أن الغالب في ذلك هو التعارض وخبر لم يوجد له معارض لمن آنس
بطريقة الاستنباط

في غاية الندرة وإن كان في أول أمره والحاصل أن المجتهد إذا علم أن دليل الحكم إنما هو في جملة هذه الأدلة المتعارضة المتخالفة لا نفس كل واحد منها فلا بد من البحث عن المعارض حتى يعرف أن العمل بأيها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون تاركا للأخبار المستفيضة الواردة بالعلاج والترجيح فيما لو كان الخبران متخالفين إذ العلم بوجود الخبرين المتعارضين في جملة تلك الأخبار حاصل لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالفعل بأن هذا الخبر الذي رآه أولا هل هو من هذا الباب أم لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق على ما ورد علينا في جملة الأدلة مع إمكان معرفتهما بعينهما ومما ذكرنا يظهر أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم المعارض في كل رواية إذ المفروض ان أحاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا معارض له وكون الأصل عدم كون الحديث الذي نراه أولا هو ما لا معارض له ليس بأولى من كونه هو الذي له معارض فيجب إجراء حكم كل من الصنفين فيه وهو لا يتم إلا بعد البحث والفحص وحاصل المقام إن حجة الله على العباد منحصر في النبي صلى الله عليه وآله والوصي عليه الصلاة والسلام وبعد العجز عن الوصول إليهما وبقاء التكليف فلا دليل على جواز الاعتماد إلا على ظن من استفرغ وسعه في تحصيل الظن من جهة الأدلة المنسوبة إليهم ولا يمكن ذلك إلا بعد الفحص عن المعارض والاعتماد على الترجيحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه إذا تمهد هذا فنقول أن العام المتنازع فيه واحد من الأدلة واحتمال وجود المعارض أعم من المناقض الرابع لجميع حكمه أو المخصص الرافع لبعضه و لما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام إلا وقد خص فقوى احتمال وجود المعارض هنا فصار مطنونا فصار ذلك أولى بوجوب الفحص عن المعارض عن سائر الأدلة

وشبهة من لا يقول
بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو أنه لو وجب طلب المخصص في التمسك
بالعام لوجب طلب
المجاز في التمسك بالحقيقة إذ احتمال إرادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الخطأ
بالعمل على الظاهر
قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة اتفاقاً وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام
وفيه أولاً أنه
إن أراد أنه لا يجب التفحص عن الحقيقة أصلاً بمعنى أنه إذا ورد حديث يدل على فعل
شيء بعنوان الوجوب
ولكن احتمال احتمالاً راجحاً وجود حديث آخر يدل على أن المراد بالامر في الحديث
الأول لاستحباب فهو
في الحقيقة احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعي عليه
الاتفاق وإن أراد أنه
لا يجب في الحقيقة طلب المجاز إذا لم يكن هنا ظن بوجود المعارض من الأدلة بل
ولا احتمال له بمعنى
أن يتفحص لاحتمال قيام قرينة حالية أو مقالية دلت على إرادة المعنى المجازي من
الكلمة فهو صحيح ومسلم

في العام أيضا من هذه الجهة فإننا لا نتفحص في العام عن المخصص لاحتمال أن يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص يرفع أحكام بعض أفراد العام محتمل أو مضمون وإن آل ذلك إلى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فتداخل الباحثين لا يوجب كون كل منهما مقصودا بالذات ولما كان العام من جملة الأدلة أكثر احتمالا لوجود المعارض خصوه بالبحث دون سائر الأدلة وثانيا على فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة دلالة اللفظ وحقيقته والاحتراز عن التجوز ولكن نقول أن الاتفاق الذي ذكره المستدل هو الفارق بين أنواع الحقائق لعدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فحصل الفارق وبطل القياس مع أن الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور ألا ترى أنهم اختلفوا في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا أن استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار إلى أن قيل ما من عام إلخ بخلاف سائر الحقائق فإن لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا أقل من التوقف فالغلبة مرجحة للتجوز وأصالة الحقيقة وعدم التخصيص للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج إلى الفحص بخلاف سائر الحقائق فإن الغلبة ليس فيها إلى هذا الحد بل أكثر الألفاظ محمول على الحقائق وما يقال أن أكثر كلام العرب مجازات فهو إغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا أنه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام أيضا كما إذا احتمل إطلاق العام على شخص باعتبار جامعية جميع أوصاف أفراد العام فإذا قيل جاء العلماء فيحتمل أن يراد منه زيد باعتبار أن علمه مساو لعلم كلهم بعلاقة المشابهة ويحتمل أن يراد منه أمرهم أو حكمهم أو نوابهم بعلاقة المجاورة أو التعلق أو نحو ذلك بل نحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة التخصيص بإرادة

بعضهم دون البعض وكأنه غفل من غفل في هذا الأصل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات أو عن أن الكلام في الفحص عن المعارض من حيث أنه معارض لا في طلب المجاز من حيث أنه طلب المجاز وقد عرفت إمكان اجتماع الحثيات وافتراقها فتأمل فيما ذكرنا بعين الانصاف تجده حقيقا بالقبول وأما الدليل على كفاية الظن (بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن) في مطلق معارضات الأدلة وهو أن ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل إلى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز العمل به وإن فرض إمكان الوصول إليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن أن يحصل فيه العلم إن كان مركبا أو كان جزءا للعبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيليا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل في غاية البعد وإن كان بسيطا أو كان هو

نفس المركب أيضا فاستفراغ الوسع في تحصيله إنما يمكن بعد تتبع جميع الأدلة وهو مستغرق للأوقات غالبا مفوت للمقصود مع أنه عسر عظيم وحرص شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والآيات والاعخبار فثبت كفاية العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه أن العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن العلم فيه مستلزم لتفويت العمل بأكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم أن ذلك يقتضي جواز العمل بالظن في البعض دون البعض وإن العمل بالظن إنما هو فيما إذا لم يكن تحصيل القطع وهو مخالف لما والمعهود من طريقته في الفقه من جواز العمل بالظن وإن أمكن تحصيل العلم في بعض الأحكام أيضا فإن المراد في هذا الاستدلال أن العمل بالظن في الكل إنما هو لأجل أن تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب تفويت العمل بالأكثر والعسر والحرص لا أنه لا يجوز العمل بالظن إلا فيما لا يمكن القطع وأما ما يمكن أن يوجه للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو أن العمل بالظن مشروط بعدم إمكان تحصيل اليقين وهو ممكن لأن ما يعم البحث فيه وكان مما يتلى به عموما فالعادة تقتضي باطلاع الباحثين عليه وتنصيبهم على وجوده وعدمه وأما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع بذلك إذ لو كان مخصص لذكروه وفيه ما فيه من منع حصول القطع في المقامين إذ غاية الأمر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود أن اشتراط العمل بالظن بعدم إمكان تحصيل اليقين لا دليل عليه إذ اليقين بحكم الله الواقعي لا يحصل بالقطع بعدم المخصص إذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الأمر أيضا فكيف يحصل القطع بأن المراد من العام هو جميع الأفراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية أفهمت إرادة البعض مجازا مع ما في سند العام

ودلالته من
غير جهة العموم والخصوص أيضا وجوه من الاحتمال تمنع عن القطع بحكم الله تعالى
الواقعي وهكذا
الكلام في سائر الأدلة بالنسبة إلى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه أحد
أسباب الخلل كما
أشرنا سابقا فدعوى أنه بعد حصول القطع بعدم المعارض أو المنخصص يحصل القطع
بحكم الله تعالى
جزاف من القول وإمكان سد جميع الخلل في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم
نر إلى
الآن سبيلا إلى التمكن عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل إذا أمكن مع
عدم
إفادة الدليل لا الظن ترجيح بلا مرجح إن قلت إن ما ذكرت يوجب الاكتفاء بمطلق
الظواهر
في حكم الله الظاهري فلا يجب البحث عن المعارض أصلا فضلا عن تحصيل القطع
قلت إن المراد
من الظاهر هو الراجح الدلالة المرجوح خلافه وبعد ملاحظة احتمال المعارض احتمالا
راجحا لا يفي

ظهور في دلالاته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض لها ظهور في مدلولاتها و هو لا يكفي لنا نعم إنما هو يكفي لأصحاب الأئمة عليهم السلام والحاضرين مجلس الخطاب ومن قاربهم وشابهم فدلينا على المطلوب هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الأدلة بعد البحث والفحص لا كل واحد مما يمكن أن يصير دليلا ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم إن بعض أفاضل المتأخرين خبط خبطا عظيما وتبعه بعض أفاضل من تأخر عنه و هو أنه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض في جميع الأدلة سواء كان العام أو غيره واستدل على ذلك بوجوه الأول ان أحدا من المنازعين والمباحثين في المسائل من أصحاب الأئمة عليهم السلام والتابعين لم يطلب في المسألة التوقف من صاحبه حتى يبحث وينقب عن المعارض والمخصص بل سكت أو تلقى بالقبول وإلا لنقل إلينا فصار إجماعا على عدم البحث عن المخصص والمعارض وزاد بعضهم على ذلك أيضا وقال أيضا الأصول الأربع مائة لم تكن موجودة عند أكثر أصحاب الأئمة عليهم الصلاة والسلام بل كان عند بعضهم واحد وعند الآخر اثنان أو الثلاثة وهكذا والأئمة عليهم الصلاة والسلام كانوا يعلمون بأن كلا منهم يعمل في الأغلب بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص إلا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لأمرهم الأئمة عليهم السلام بتحصيل الكل ونهوه عن العمل ببعضها والجواب عن الأول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الظاهر بين زماننا و زمان الأئمة و زمان الأئمة عليهم السلام وهذا الكلام يجري في خطاب الأئمة عليهم السلام مع أصحابهم أيضا حيث لم يسئل الأصحاب عنهم عليهم السلام عن المخصص وقرروهم على معتقدهم من العموم ونزيد توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكذلك

خطاب الأئمة عليهم السلام بالنسبة إلى أصحابهم فإنه قد يكون الحاضر في ذهن
الأصحاب هو طائفة
من أفراد العام المطابق لخطاب الإمام عليه السلام وكان ذلك موضع حاجته وبين
الخصوص في
موضع آخر وكذلك المنازعين والمباحثين كان نزاعهم في طائفة من افراد العام وكانوا
غافلين
عن العام فباستدلال صاحبه بذلك كان يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة
إلى
غير تلك الافراد إذ العام المخصص حجة في الباقي كما مر تحقيقه فمرادنا من قولنا أنه
يجب في العمل
بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد ويندفع الاشكال الطارئ من
جهة شيوع
التخصيص وغلبته بالتفحص عن المخصص في الجملة فإذا ظهر وجود مخصص ما فلا
دليل على وجوب
التفحص أزيد من ذلك لا ظنا ولا قطعاً لأصالة الحقيقة إلا مع احتمال وجود مخصص
آخر راجح على

عدمه بالخصوص وليس ذلك من باب أصل التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتأمل حتى يتحقق لك أن دعوى مثل ذلك الاجماع لا أصل لها ولا حقيقة مع أنه ورد في الاخبار ما يدل على ذلك مثل رواية سليم بن قيس الهلالي في الكافي عن أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام حيث أجاب عن اختلاف أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وفي آخرها فإن أمر النبي صلى الله عليه وآله مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون من رسول الله صلى الله عليه وآله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص مثل القرآن إلى أن قال فما نزلت على رسول الله صلى الله عليه وآله آية من القرآن إلا أقرأنيها وأملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها و محكمها ومتشابهها وخاصها وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع فبعد ملاحظة أن في الآيات والاعخبار عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة إلا بملاحظتها وإنا مأمورون بمعرفة العام والخاص فكيف يقال إنا لم نؤمر بالبحث عن الخاص و أحاديث الأئمة عليهم السلام مثل أحاديث الرسول صلى الله عليه وآله وقد قال الصادق عليه الصلاة والسلام في رواية داود بن فرقد المروية في معاني الأخبار وأنتم أفقه الناس إذا عرفتم معاني كلامنا أن الكلمة لتصرف على وجوه فلو شاء إنسان لصرف كلامه كيف يشاء ولا يكذب ويدل على المطلوب أيضا الأخبار المستفيضة الدالة على عرض الاخبار المتخالفة على الكتاب ولا ريب أن موافقة الكتاب وعدمها لا يعلم إلا بعد معرفة عام الكتاب وخاصته ومعرفة ذلك في فهم الكتاب لازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة عام الخبر عن خاصه أيضا وهو معنى البحث

عن المخصص وأما الجواب عما زاده بعضهم فنقول مضافا إلى ما ظهر مما تقدم أن الأحاديث المجتمعة عندنا من الكتب الأربعة وغيرها أكثر مما كان عند كل واحد من أصحاب الأئمة عليهم السلام من تلك الأصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المتكررة في كتب الفقهاء الخالية عن النصوص أكثر مما وجد فيه النص بمراتب شتى وما لم يذكره في كتب الفروع وما يتجدد يوما فيوما أضعاف مضاعف ما ذكره بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم أنهم العياذ بالله قصرُوا في ذلك لعدم تبليغ ذلك بالخصوص في الجميع جزما فظهر أنهم اكتفوا في جميع ذلك بالأصول الملقاة إلينا بقولهم علينا أن نلقي إليكم الأصول وعليكم أن تفرعوا و هذا من أقوى الأدلة على جواز العمل بالظن في الأحكام الشرعية إذ غاية ما في الباب جعل الفرع من

جزئيات أصل وقاعدة ولا ريب أن دلالة العام والقاعدة على جزئياتهما ظنية فنقول أن
الواجد
للأصل والأصلين من أصحاب الأئمة عليهم السلام كان عالما بالأصول الأصلية التي
هي أمهات
المسائل مثل أصل البراءة وعدم وجواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر والخرج وعدم
التكليف بما
لا يطاق وأصالة الإباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار ونحو ذلك
وبينوا لهم في
جواب مسألتهم كثيرا من الخصوصيات وكثيرا من العمومات الواردة في الكليات ولم
يظهر من
حالهم أن تلك العمومات الثابتة في الأصل والأصلين كانت أبكارا لم يصلها أيدي
التخصيص فلعل
الرواة كانوا يعلمون أن مرادهم عليهم السلام من تلك العمومات الاستدلال على الباقي
بعد
التخصيص كما أشرنا وان الخاص بين له من خارج والتنصيص على جميع الجزئيات
ليس بواجب على
بيننا واحتمال وجود مخصص آخر غير ما فهموه لا يضر كما بينا لان الظن بالعدم كاف
بل يكفي أصالة
العدم حينئذ ولم يظهر من حال صاحب الأصل والأصلين أنه يظن بوجود خاص أو
معارض في
سائر الأصول وعلى فرض الثبوت أنه كان متمكنا من الرجوع إليه ولم يفعل وعلى
فرض ذلك
أن الإمام عليه السلام اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوة لا بينة عليها بخلاف زماننا فإن
وجود
المعارض في جملة الاخبار مما لا يدانيه ريب ولا يعتريه شك فيكف يقاس بزمان
أصحاب الأئمة
عليهم السلام ولعمري أن أصحاب هذه الكلمات ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه
والفقهاء
مما يقتضى منه العجب ومما ذكرنا ظهر أن عدم أمر الإمام عليه السلام بتحصيل سائر
الكتب لم يكن لأجل
أن الفحص عن المخصص أو المعارض لا حاجة إليه مع قيام الاحتمال الراجح إذ لعله
يعتمد على ذلك بأنه
إذا أشكل عليه الامر في العام يرجع إلى الإمام عليه السلام الثاني قوله تعالى إن جائكم

فاسق
بنياً فتبينوا إلخ وجه الاستدلال أنه نفي بالمفهوم الثبت عند مجئ العدل والبحث عن
المخصص
تثبت وأي تثبت وفيه أن الظاهر من الآية لزوم الثبت في خبر الفاسق الذي يفهم منه
مراده بعنوان
القطع أو الظن في أنه هل هو صادق أو كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر
العدل إذا كان
محتملاً لغير ظاهره احتمالاً مساوياً له ليس تثبتاً في أنه هل هو صادق فيه أو كاذب
والحاصل أن
خبر العدل لا يتأمل في قبوله من حيث احتمال الكذب بل التأمل والتثبت إنما هو في
فهم المراد ولم
يظهر من الآية نفيه كما لا يخفى لا يقال أن هذا تقييد في خبر العدل والأصل عدمه
وإطلاق الآية
يقتضي عدم الثبت في خبر العدل مطلقاً لا في نفي الكذب فقط لأننا نقول إنا نمنع
الإطلاق بالنسبة
إلى هذا المعنى حتى نطالب بدليل التقييد بل نقول المتبادر من الآية المقيد وإنكاره
ومكابرة مع

انه يرد على المستدل النقض بمجمل خبر العدل فإن قيل إن المجمل خرج بالاتفاق
وبحكم العقل للزوم
التحكم من حمل الكلام على بعض الاحتمالات ولا اتفاق هنا ولا يحكم العقل بعدم
جواز ترجيح العموم لوجود
المرجح من تبادر العموم وأصالة الحقيقة وأيضا القول بكون العام مثل المجمل رجوع
عن القول بكون
ألفاظ العام حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة تساوي
احتمال إرادة الخصوص لأصالة الحقيقة لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما
في المجاز المشهور عند
من يتساوى عنده احتمالاه مع الحقيقة والتبادر الحاصل في المجاز المشهور للمعنى
الحقيقي كما أنه بعد قطع
النظر عن الشهرة فكذلك المسلم من التبادر ذهنا هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة
التخصيص مع
أن هنا فرقا آخر وهو أن العام بعد ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي
كما مر بخلاف المجمل و
المشترك ولئن سلمنا إطلاق الآية حتى بالنسبة إلى الدلالة فنقول أن ما ذكرناها من
الأدلة على المختار
يقيدها وإلا فلا ريب انه يصدق على كل من خبري العدلين المتعارضين ولا ريب أنه لا
يمكن العمل
حينئذ مطلقا فظاهر أن المراد من الآية أن خبر العدل من حيث أنه خبر العدل لا يجب
فيه التفحص عن الصدق
والكذب وإن وجب فيه من حيث أنه يعارضه خبر عدل آخر فضلا عما كان التثبت من
جهة فهم المراد
الثالث آية النفر ووجه الاستدلال أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الواحد ولم يقيده
بالبحث
عن المخصص ويظهر الجواب عنه أيضا مما مر ثم إن مناط القول المختار أنه لا
يحصل الظن بإرادة المعنى
الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب أصالة الحقيقة ولكن لا يكتفي
بهذا الظن بل يوجب
الظن الزايد بل نقول أن أصالة الحقيقة إن أفاد الظن فإنما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع
التخصيص
والمفروض أنه غير منفك فلا معنى لمقابلة مختارنا بأنا نكتفي بالظن الحاصل من أصالة
الحقيقة بل

لا بد أن يقال أن الظن حاصل مع شيوع التخصيص أيضا وجوابه المنع ثم إن مطلق
الظن كاف وإلا فيشكل
الامر لتفاوت مراتب الظنون بل تفاوت مراتب الظن المتاحم للعلم أيضا فلو قلنا
باشتراطه لزم الحرج
الشديد مع أنها غير ميسر غالبا وما أمكن تحصيله فيه فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه
في تحصيل
العلم ثم إن الظاهر أنه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب بوبوه في كتب الاخبار
لكل مطلب وكل ما
يظن وجود ماله مدخلية في المسألة فيه من سائر الأبواب وإن كان في كتاب آخر مثل
أن ملاحظة
أبواب لباس المصلي في كتاب الصلاة له مدخلية في أحكام الطهارة وغسل الثياب
وملاحظة
كتاب الصوم له مدخلية في أحكام الاستحاضة والحيض ونحو ذلك وهكذا وقد صار
الآن تتبع
ذلك سهلا عندنا من جهة تأليف الكتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار زاد
في ذلك

إعانة كتاب الوافي للفاضل الكاشاني وكتاب وسائل الشيعة لمحمد بن الحسن الحر
العالمي عظم الله
أجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة الكتب الفقهية سيما الاستدلالية
منها ليطلع
على موارد الاجماع أيضا وذلك مما يعين على الاطلاع بحال الاخبار وخصوصها
وعموها أيضا سيما
ملاحظة كتب المتأخرين من أصحابنا مثل المعبر والمنتهى والمختلف والمسالك
والمدارك وغيرها
ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من أولها إلى آخرها في كل مسألة وكذلك الكتب
الفقهية مع أنه
مما يوجب العسر الشديد والخرج الوكيد المقصد الثالث فيما يتعلق بالمخصص
قانون إذا تعقب المخصص عمومات متعددة جملا كانت أو غيرها متعاطفة بالواو أو
غيرها وصح عوده إلى كل واحد فلا خلاف في أن الأخيرة مخصصة به جزما وإنما
الخلاف في غيرها
وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ والشافعية إلى أن
الاستثناء
المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه إلى الجميع وفسره العضدي بكل واحد
وأبو حنيفة وأتباعه إلى
أنه ظاهر في العود إلى الأخيرة والسيد رحمه الله إلى أنه مشترك بينهما فيتوقف إلى
ظهور القرينة والغزالي
إلى الوقف فلا يدري أنه حقيقة في أيهما وهذان القولان متوافقان لقول أبي حنيفة في
الحكم و
ان تخالفا في المأخذ لان الاستثناء يرجع على القولين إلى الأخيرة فيثبت حكمه فيها
ولا يثبت
في غيرها كقول أبي حنيفة لكن هؤلاء لعدم ظهور تناولها وأبو حنيفة لظهور عدم
تناولها هكذا قرره
العضدي وجماعة من الأصوليين وليس مرادهم محض الموافقة في تخصيص الأخيرة
فإن قول الشافعي
أيضا موافق له في ذلك ولا أن غير الأخيرة باق على العموم على القولين محمول على
ظاهرها ليتحدا
في تمام الحكم مع قول الحنفية لينا في التوقف والاشترك بل مرادهم بيان موافقة القولين
لقول
أبي حنيفة من جهة لزوم تخصيص الأخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص أعم

من القول بالعموم
فعدم تخصيص الغير عند أبي حنيفة لحمله على العموم والعمل على ظاهر اللفظ
ومأخذه الحمل على أصل الحقيقة
وعندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة الحال ومأخذه أما تصادم
الأدلة أو
الاجمال الناشئ عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في أمرين
أحدهما أن غير
الأخيرة في التخصيص غير معلوم الحال عندهما ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما أنه
لو استعمل
في الاخراج عن غير الأخيرة أيضا كان مجازا عند الحنفية وحقيقة عند السيد رحمه الله
محتملا لهما عند الغزالي
والعجب من الفاضل المدقق الشيرواني حيث نفى الاشكال في موافقة القولين الأخيرين
للقول
الثاني في تمام الحكم وقال يجب أن لا يعمل في غير الأخيرة أصحابهما إلا على
العموم لان له صيغة خاصة به

دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة أخرى يعارضها ومجرد احتمال
المعارض لا يكفي في
الصرف عنها وإلا كان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء أيضا والمفروض أن
أصحاب المذهبين
بحثوا ونقبوا في المسألة إلى آخر ما ذكره وفيه أنه لم يظهر من كلام الأصوليين نسبة
ذلك إلى صاحب
القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة إرادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا
أدل وأوفق
ومرادهم مجرد نسبة المخصص إلى الجمل من حيث ثبوت التخصيص لا من حيث
إرادة العموم من غير
الأخيرة وعدمه مع أن مقتضى تلك الأقوال أن الخلاف إنما هو في الهيئة التركيبية من
الاستثناء
المتعقب للجمل كما يظهر من ملاحظة أدلتهم أيضا كما سيحى فاقول باشتراك تلك
الهيئة بين
الرجوع إلى الأخيرة فقط والرجوع إلى الجميع معناه أن تلك الهيئة حقيقة في كل
واحد منهما ومقتضى
كونه حقيقة في الرجوع إلى الجميع أن العموم لم يبق على حاله في واحد منها
ومقتضى كونه حقيقة
في الرجوع إلى الأخيرة بقاء العموم على حاله في غيرها والمفروض أن الأمر مردد
حينئذ بين أن المراد من
اللفظ هل هو العمومات المخصصة باحتمال إرادة المعنى الأول من معنيي المشترك أو
العمومات
الغير المخصصة باحتمال إرادة المعنى الثاني والشك في أن المراد من ذلك اللفظ هل
هو العام
المخصص أم العام الغير المخصص غير الشك في أن العام هل خص أم لا فيجري فيه
أصالة عدم
التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث
حتى يقال أن له
صيغة خاصة به دالة على معنى ولم يوجد له معارض فكون العام مخصصا أو غير
مخصص جزء مدلول
اللفظ فيما نحن فيه والشك في أن المراد أي المدلولين لا أنه أمر خارج عنهما يمكن
نفيه بأصالة
الحقيقة وأصالة عدم التخصيص ونحوهما وظني أن ذلك واضح لا يحتاج إلى مزيد

(الاطناب)؟ ويا
ليته رحمه الله اختار موضع مقايسة ما نحن فيه بمبحث البحث عن المخصص مقايسة
بجواز العمل بالعام
المخصص بالمجمل والحاصل أن القائل بالاشتراك يتوقف عن الحمل على العموم لأنه
لا يظهر عليه أنه
أريد من الهيئة المعنى الذي لازمه تخصيص الكل أو أريد منها المعنى الذي لازمه تعميم
ما سوى الأخيرة
والمتوقف يتوقف ما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يبنى على أصل
الحقيقة
أو الاشتراك مع أنه يعلم أن للفظ حقيقة معينة لا بد من الحمل عليه ولم يبق العمومات
على سجيتها
الأصلية حتى يعرض عن حال المعارضات الخارجية رأساً بأصالة العدم وهي هنا قول
خامس اختاره
صاحب المعالم رحمه الله وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله أن الاستثناء موضوع
لمطلق الإخراج
واستعماله في أي فرد من أفراد الإخراج حقيقة غاية الأمر الاحتياج إلى القرينة في فهم
المراد لكون أفراد

الكلي غير متناهية وظاهر هذا القول بل صريحه أنه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم أن ذكر الاستثناء وإرادة الاخراج عن كل واحد حقيقة كما أن إرادة الاخراج عن الأخيرة فقط أيضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه لعام واحد أو لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من الافراد الاخراج يحتاج إلى قرينة لكن لا من قبيل قرينة المشترك اللفظي فإنه للتعيين لا للتفهم ثم انه رحمه الله مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا بأس بإيرادها مع توضيح مني وتحرير وإصلاح وهي أن الواضع لا بد له من تصور المعنى في الوضع فإن تصور معنى جزئيا وعين بإزائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو أو ألفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين وأب الفضل له أو إجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد وأحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا لخصوص التصور المعبر فيه أعني تصور المعنى والموضوع له أيضا خاصا وهو ظاهر وإن تصور معنى عاما تحته جزئيات إضافية أو حقيقية فله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومة بالتفصيل أو الاجمال بإزاء ذلك المعنى العام فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعبر فيه والموضوع له أيضا عاما مثال الأول الحيوان ومثال الثاني الانسان و البشر ومثال الثالث وضع المشتقات لمعانيها مثل فاعل لذات قام به الفعل والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يحصل اجتماع الألفاظ الفصيالية في الأوضاع النوعية كوضع فعال وفعال للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي أيضا وله أن يعين لفظا معلوما أو ألفاظا معلومة بالتفصيل أو الاجمال بإزاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لأنها معلومة إجمالا إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع له خاصا مثال الأول الحروف قاطبة فإن من وإلى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي

هو الابتداء
والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هذا وهو
لكل فرد
مذكر ومثال الثاني ذي وتي وتهي لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الهيئي للأفعال
التامة فإنها باعتبار النسبة وضعها حرفي نوعي إجمالي وإن كان باعتبار المادة من القسم
الأول
من هذين القسمين وضعها عام والموضوع له عام وربما قيل أن المشتقات من باب
وضع الحروف
وأسماء الإشارة وهو غلط واضح ولا بأس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات
كاسم
الفاعل والمفعول يتصور على وجوه أحدها أن يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا أي كل
ما كان
على زنة فاعل من أي مادة بنيت إنما هو لكل من قام به تلك المادة للخصوصية وبعبارة
أخرى
كل واحد من الصيغ المبنية على زنة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد يعنى
ضارب

موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا
وعلى هذا فالوضع
عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما وهو كل واحد من
الذوات
القائمة بها احداث ووضع بإزاء كل واحد منها ما بنيت من ذلك الحدث على هيئة
فاعل وهذا
من باب الوضع النوعي فإنه قد لوحظ الألفاظ الموضوعية إجمالاً في ضمن الهيئة
الخاصة فقولنا
هيئة فاعل موضوع لمن قام به مبدء ما بنيت منه في قوة قولنا كلما كان على زنة فاعل
إلخ فقد
تصور الواضع الألفاظ إجمالاً عند وضع الهيئة والثاني أن يقال صيغة فاعل وضعت لمن
قام به
المبدء يعني هذا الجنس من اللفظ هو ما بنيت على فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي
وهذا أيضاً
كسابقه لكن المراد بالعام في الأول هو العام الأصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال
إن هذا
يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلاً موضوعاً لهذا المفهوم الكلي والمفروض خلافه
لان معنى
هذه المذكورات ليس هو نفس ذلك الكلي يعني من قام به المبدء بل معناها من قام به
الضرب و
القتل والعلم لأننا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي وأما خصوصية قيام الضرب
والقتل
ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة أو اللفظ بواسطة الهيئة
فالهيئة من
حيث هي لا تدل إلا على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ
ضارب
موضوع لمن قام به الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا وهذا أيضاً كسابقه في كون
الوضع عاماً
والموضوع له عاماً لكن الوضع فيه شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ
بخلاف السابق
فإنه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه نوعي وحقيقة الوضع النوعي
يرجع إلى بيان
القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الشخصي بعيد إذا عرفت هذا فاعلم أن

جمعا من
الأصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف والمبهمات من حيث أن
الواضع للفظ
فيها تصور المعنى الكلي ووضع الألفاظ بإزاء خصوصيات الافراد إلا أن الموضوع له
في الحروف
والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الإضافية وحاصله أن
الواضع
حين الوضع تصور معنى كلياً وهو من قام به مبدء ما ووضع بإزاء جزئياته الإضافية يعني
من قام
به الضرب أو القتل مثلاً ألفاظاً متصورة بالأجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما
لا يخفى إذ
الواضع إن كان غرضه تعلق بوضع الهيئة أي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء
فحينئذ إنما وضع
لفظاً كلياً منطقياً لمعنى كلي منطقياً وكما يتشخص كلي اللفظي في ضمن مثل ضارب
فكذلك يتشخص
كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم ذلك وضعاً جزئياً لمعنى جزئي بل
لفظة ضارب

من حيث أنه تحقق فيه المعنى الكلي أعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب
إذا أريد به من قام به الضرب كما أنه لا يلزم التجوز في إطلاق الكلي على الفرد مثل زيد إنسان وبالجملة
وضع اللفظ الكلي للمعنى الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لا أن اللفظ الجزئي موضوع
للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة المعنى الكلي وإن كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على
هذه الهيئة من الألفاظ فحينئذ إنما وضع كل واحد من أفراد اللفظ الكلي بعنوان العموم
الأصولي لكل واحد ممن قام به موزعا تلك الألفاظ على تلك المعاني فهيهنا أيضا قد وضع الألفاظ
بعنوان العموم الأصولي بإزاء المعاني بدون أن يلاحظ معنى كلياً ثم يضع لجزئياته الإضافية
وأیضا فلا حاجة إلى ملاحظة المعنى الكلي في الوضع للجزئيات حينئذ وما ذكره من ملاحظة
المعنى الكلي في وضع الألفاظ المتعددة بإزاء الجزئيات إنما ينفع لو أريد بتصوير الكلي جميع شتات الجزئيات
ليمكن أن يوضع لجمعها لفظ واحد كهذا أو ألفاظ متعددة مترادفة مثل ته وتي وتهي وذه
وذهي فيكون اللفظ والمعنى الكلي كلاهما جامعين لشتات الجزئيات وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظه ضارب يفيد معنى وقائل تفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور
المعنى الكلي لذلك فالألفاظ هنا موزعة على الجزئيات الإضافية بخلاف أسماء الإشارة ثم انه
رحمه الله بعد تمهيد المقدمة المتقدمة بنى قوله على أن وضع أداة الاستثناء من قبيل وضع الحروف
عام والموضوع له هو خصوصيات الاخراجات والمفروض أن المستثنى أيضا صالح للعود إلى الأخيرة
وإلى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى أيضا عاما سواء كان الموضوع له أيضا
عاما كالمشتقات والنكرات أو كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات ولا بد أن يكون
مراده مثل

الموصولات أو بأن يكون مشتركا بين معنيين يصلح من جهة أحدهما للرجوع إلى
الجميع ومن جهة
الآخر للأخيرة فقط مثل أكرم بني تميم واخلع بني أسد إلا فارسا إذا فرض كون
شخص من بني أسد
مسمى بفارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك
بينه وبين
الراكب وأنت خبير بأن وجه الصلاحية لا ينحصر فيما ذكره بل يختلف باختلاف
الأوضاع والأحوال
فقد يجري الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة أيضا وفي أسماء الإشارة أيضا إذا
فرض اتحاد المستثنى
منه مع اختلاف الجمل كما تقول أضف بني تميم واخلعهم إلا زيدا والا هذا نعم لا يتم
ذلك إذا اختلف
المستثنى منه وإن اتحد الحكم وأيضا فرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي
ذكره يخرج الكلام
عن محل النزاع إذ محل النزاع ما لو كان المخصص صالحا لان يخصص به كل واحد
من العمومات

السابقة ولا خلاف بين أرباب الأقوال في تخصيص الأخيرة بالنسبة إلى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع إلى الجميع ولا ريب أن في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية أولا لاحتمال إرادة المعنى المختص بالأخيرة وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع إلى غيرها سيما إذا لم يكن هذا الشخص راكبا وبعد تعيين إرادة الراكب بالقرينة والرجوع إلى البحث فيه فيغني عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فإنما يدخل في المبحث بعد نفي احتمال إرادة المعنى العلمي إذ يصير حينئذ من باب الموضوع له بالوضع العام وإن فرض المثال بمثل أكرم بني تميم وأضف بني خالد واخلع بني أسد إلا الزيدين مع فرض وجود شخص مسمى بزید واحد في كل واحد من القبائل ومسمى بزیدين في بني أسد فهو وإن كان أقرب من المثال السابق لكنه أيضا خارج عن المبحث للزوم إرادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولأن الظاهر أنهم أرادوا صلاحية المخصص بالفعل لكل واحد لا صلاحية لفظه لإرادة معنيين يناسب أحدهما الأخير بحيث لا يجوز استعماله للغير والآخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الأخيرة فاللايق في المبحث أن يقال لفظ المخصص صالح لأن يراد منه ما يختص بالأخيرة ولا يمكن إرادته في غيرها وصالح لأن يراد منه ما يختص بالجميع ولا يمكن إرادة الأخيرة فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات كما هو الظاهر من كلماتهم والعجب أنه رحمه الله فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعرض على من قال بالاشتراك وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فإنه لا تعدد في وضع المفردات غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الأمرين وفيه أن القائل بالاشتراك

يقول بأن الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى أنه لا يعلم أنه أريد
بذلك الاستثناء
الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الأخيرة أو الاخراج عن الكل لا بمعنى أنا لا
نعلم أنه هل أريد
بالمستثنى ما يصلح أن يخرج من الكل أو ما لا يصلح إلا للأخيرة وبينهما بون بعيد
وبالجمله هو رحمه الله وإن
أتعب باله في التعقيب والتدقيق وأسس أساس التحقيق لكنه قد اختلط عليه الشأن بعض
الاختلاط
ولم ينته أمره إلى الاتقان في الارتباط أو المتهم هو فكري القاصر والله ولي السرائر
والتحقيق عندي
أنه لا إشكال ولا خلاف في أنه لم يوضع أدوات الاستثناء لاجراج شئ خاص من
متعدد خاص بل
الظاهر أنها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وإن كان
بعضها اسما
كغير وسوى وأما الافعال فوضعها أيضا حرفي لان الاخراج إنما هو باعتبار النسبة وهو
معنى حرفي

والأسماء أيضا وإن كان لها وضع مستقل لكنه لا بد أن يراد منها في باب الاستثناء
المعنى الحرفي و
المستعمل فيه ليس إلا خصوصيات الإخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج أمرا
كليا كما لا يخفى والحاصل
أن المعيار في الكلام هو عموم الوضع فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الأدوات
خصوصية إخراج
خاص بل تصور عموم معنى الإخراج ووضع تلك الألفاظ لكل واحد من جزئيات
الإخراج ثم انه لم يثبت
طريان وضع جديد للهيئة التركيبية الحاصلة من اجتماع الجمل مع الاستثناء والأصل
عدمه وعوده
إلى الأخيرة حقيقة لا بمعنى أنه حقيقة في الرجوع إلى الأخيرة فقط بل بمعنى أن
رجوعه إلى الأخيرة معنى
حقيقي له ولم يثبت استعماله ولا جوازه معه في غيره وبيان ذلك يتوقف على أمور
الأول إن
وضع الحقائق والمجازات وحداني كما حققناه وبيناه في مسألة استعمال اللفظ
المشترك في
معنييه ومن التأمل فيه يظهر أن وضع الأدوات وكذلك وضع المستثنى لا بد أن يكون
وحدانيا
فلا يجوز إرادة إخراجين من الأدوات ولا إرادة فردين من المستثنى والثاني أن محل
النزاع
هو جواز كون كل من الجمل موردا للإخراج على البدل لا كون المجموع موردا له
كما يفهم من تفسير
العضدي لقول الشافعي من إرادة كل واحد لإرادة الجميع ويؤيده المثال الذي ذكره
السيد رحمه الله
بقوله اضرب غلmani واللق أصدقائي إلا واحدا فإن إخراج الواحد من كليهما محال إذ
لفظة
واحد موضوعة لمفرد ما وتخيير المخاطب في اختيار أي فرد يريد إذا قيل له جئني
بواحد من الغلمان
لا يخرج عن المفردية فلا يصح جريان الكلام والبحث في هذا المثال إلا بإرادة واحد
من الأصدقاء
وواحد من الغلمان فيتبادل إرادة الإخراج بالنسبة إلى كل واحد منهما في الواحد فمن
يقول أنه
يرجع إلى الجميع يقول إن المراد اضرب غلmani إلا واحدا منهم واللق أصدقائي إلا

واحد منهم
وإن فسر الجميع بالمجموع لا كل واحد لكفى إخراج واحد من المجموع الثالث إن
جعل قول القائل
لا أكلت ولا شربت لا نمت إلا بالليل بمعنى لم أفعل هذه الأفعال إلا بالليل مجاز
وخروج عن
الأصل لا يصار إليه إلا بدليل وأيضا جعل قول القائل إلا العلماء بعد قوله إضرب بني
تميم وأهن
بني أسد واشتم بني خالد راجعا إلى الجميع إنما هو لأجل أن الجمع الحلي باللام
حقيقة في العموم وإرادة
علماء بني خالد منه فقط توجب التخصيص وهو خلاف الأصل ولكن يعارضه لزوم
تخصيص بني تميم
وبني أسد أو إرادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين مجازات
ثلاثة إذا تحقق هذا
فنقول كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد أن يكون كل من المستثنى منه
والاستثناء
والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في أكثر من معنى كما
حققناه في محله إلا

اللفظ في معنياه الحقيقي والمجازي كما بينا فكذلك لا يمكن إرادة فردين من الماهية
بالنكرة المفردة
ولو على سبيل البدل ولو فرض إرادة الارجاع إلى أكثر من جملة فلا بد من إرادة معنى
مفرد منتزع
من الجمل السابقة مثل هذه الأفعال أو هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار
إليه إلا بدليل
ولما كان القرب مرجحا للأخيرة فنرجعه إليها من جهة أنه فرد من أفراد الاستثناء لا من
حيث
أنه خصوصية الأخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكون خلاف الوضع وخلاف
الأصل والحاصل
أنه إذا ثبت من الخارج كون المتعددة السابقة في حكم الواحد فلا إشكال في الرجوع
إلى الجميع وإنها
حقيقة أيضا وإن حصل التجوز في بعض أجزاء الهيئة التركيبية كما أشرنا إليه في
المباحث السابقة و
لكنه ليس من محل النزاع في شيء لأن النزاع إنما هو في إرادة كل واحد منها على
البدل إلا فلا وجه
لارجاعه إليها لا حقيقة ولا مجازا وحاصل الفرق بين ما اخترناه وما اختاره صاحب
المعالم رحمه الله هو
أنه يقول أن الواضع تصور معنى الإخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع أدوات
الاستثناء
لكل واحد من خصوصيات أفرادها فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق عليه الإخراج
عن المتعدد
الواحد والإخراج عن المتعدد المتعدد على البدل وعن المتعدد المأول بالواحد وعن
متعدد واحد
من المتعددات مثل الأخيرة فقط وكذلك الخصوصيات الموضوعية بإزائها تحتمل
خصوصيات
جميع هذه المفاهيم فإذا استعمل الاستثناء في أي شيء من المذكورات كان حقيقة وإن
احتاج
في التعيين إلى القرينة ونحن نقول ان الواضع تصور معنى الإخراج عن المتعدد ووضع
اللفظ بإزاء
جزئياته وليس المعنى العام المتصور إلا مفهوم الإخراج عن متعدد واحد سواء كان
واحدا بالنوع
أو متعددات تأولت بالواحد مجازا كهذه الأفعال وهذه الجماعات وكذلك

الخصوصيات
الموضوعة بإزائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه تبادر الوحدة وعدم
تبادر الاخراجات
المتبادلة فيكون في المتبادلة مجازا إن صح وكما أنه لا يتبادر من قولنا جاء رجل إلا
رجل
واحد وإن كان قابلا للاستعمال في كل واحد من أفراد الرجال ولا يجوز إرادة آحاد
كثيرة على التبادل
من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على ما حققناه فكذلك لا يتبادر من قولنا إضرب
غلماني و
لق أصدقائي إلا واحدا إلا إخراج واحد إما من الغلمان أو من الأصدقاء وإنما خصصنا
الأخيرة
واخترناه من جهة خارجية مثل القرب أو الاجماع وإلا لكان رجوعه إلى الأول فقط
أيضا جازيا
بعنوان الحقيقة لأنه أيضا فرد من أفراد الاخراج وأما ما اختاره في المعالم فلا يدل عليه
دليل المنع
كون العموم المتصور حين الوضع شاملا للصور المذكورة المتقدمة ودعوى تحقق
الوضع لافراد

ذلك العموم المقصود الكذائي أول الكلام لا يقال أن الوضع إما هو لافراد الاخراج
على المتعدد وهو
مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته من اعتبار الوحدة خلاف الأصل ولا دليل عليه والوضع
للماهية
يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لأننا نقول إنا لا نقول بان الواضع اعتبر
الوحدة حتى
يقال أنه خلاف الأصل ولا دليل عليه بل نقول أنه لم يثبت من الواضع إلا الوضع في
حال الوحدة
لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق أيضا قيد يحتاج إلى
الدليل فما
ذكرناه معنى دقيق لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها (فالشكلان)؟
على التوظيف
والتوقيف مع أنا ندعي التبادر أيضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا
بطلان ما
ذكره صاحب المعالم رحمه الله وأما بطلان سائر الأقوال فمع ما ظهر مما ذكرنا يظهر
مما سيأتي في
نقل أدلتهم احتج السيد رحمه الله بوجوه ضعيفة أقواها وجهان الأول حسن الاستفهام
بأن المتكلم
هل أراد تخصيص الأخيرة أو الجميع وهو مدفوع بأنه يحسن على القول بالوقف وعلى
القول
بالاشتراك المعنوي أيضا فإنه إذا قيل لك جاء رجل بالأمس عندي فيحسن أن تقول من
الرجل
وثانيهما أن الأصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعمال الصورة المفروضة في
الاجراج
عن الكل مرة كما في قوله تعالى أولئك جزائهم أن عليهم لعنة الله والملائكة والناس
أجمعين
خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون إلا الذين تابوا والاجراج عن
الأخيرة أخرى
كما في قوله تعالى إن الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فإنه
مني إلا من اغترف
غرفة بيده فشربوا منه من غير قرينة على التجوز وفيه أن الاستعمال لا يدل على الحقيقة
كما مر في
محله واحتج الشافعية بوجوه ضعيفة أقواها وجوه ثلاثة الوجه الأول ان حرف العطف

يصير
الجمل المتعددة في حكم الفرد وقرروه على وجهين الأول أن الجمل في قولنا زيد
أكرم أباه وضرب
أخاه وقتل عبده في قوة قولنا زيد فعل هذه الأفعال فكما أن ما يلي الجملة الواحدة من
المخصصات
يرجع إليها فكذا ما في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي إلا مناسبة ما
ومغايرة ما ووجوب
إعطاء كل ما هو في قوة شيء حكم ذلك الشيء ممنوع والقياس باطل سيما في اللغة
والثاني أن حكم الجمل
المتعاطفة حكم الألفاظ المفردة فإن قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا إلا من تاب
في
قوة قولنا اضرب اللذين هم قتلة وسراق وزناة وفيه مع ما تقدم من المنع أن ذلك مبني
على
كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع موجودة فيه أيضا الثاني إن الاستثناء بمشية
الله إذا تعقب جملا يعود إلى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء بجامع كون كل منهما
استثناء

وغير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع ولو سلم فالاجماع فارق وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز في الشرط كلاهما ممنوعان وبيانه كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان هذا الكلام لا يراد به تعليق الفعل على المشية بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما يذكر ذلك من باب التسليم و التوكل وبيان الاعتقاد بأنه لا مناص عن مشية الله و ارادته وقدرته أو من جهة امثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ايقاف الكلام عن النفوذ والمضي فإذا قال افعل كذا غدا فهو جازم في نفسه بأنه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه لا يكون الا بمشية الله تعالى فهو جازم في الايقاع شك في الموضوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك أنه يستعمل في الماضي أيضا مثل قولك حججت وزرت انشاء الله مع أن كلمة ان تصير الماضي مضارعا ومراد القائل الحج والزيارة في الماضي ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولتان انشاء الله تعالى إذ هو خارج عن فرض المثال بل المراد نفس الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله وتوفيقه واما بيان كونه ليس باستثناء فهو عدم اشتماله على شئ من أدواته ولو تكلف بتأويل الشرط بالاستثناء بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام السابق في الشرط من أن المراد انما هو الايقاف عن النفوذ والمضي لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو أريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول الأسباب الظاهرة الغالبة للزوم لحصول المسببات مثل ان يسئل عم جامع امرأته مرة هل انعقد ولد منك في الرحم فيقول انشاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في

استعمال
تلك الكلمة كما لا يخفى ثم انه لا محصل للاجماع المدعي في عود هذه الكلمة إلى
الجميع إذ ذلك مسألة
لغوية وانعقاد الاجماع على أن مراد كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة
هو الرجوع
إلى الجميع شطط من الكلام الا ان يقال المراد الاجماع في كل ما ورد في كلام
الشارع أو يقال ان المراد
لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لأنه من توابع الايمان والتوكل والاذعان بهذا الامر
الوجه الثالث
ان الاستثناء صالح للرجوع إلى الجميع والحكم بأولوية البعض تحكم فيحب عوده إلى
الجميع كما أن
ألفاظ العموم لما لم يكن تناولها لبعض أولى من الاخر تناولت الجميع وفيه ان
الصلاحية للجميع لا
يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجويز والشك والتعيين موقوف على الدليل واخراج
كلام
الحكيم عن اللغوية عن الاجمال يحصل بتخصيص الأخيرة وان لم يكن من باب التعيين
فلاوجه

لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضي الصيغة سيما إذا كان موافقا للأصل أيضا والقياس بألفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا لرفع التحكم نعم يتم هذا القياس في مثل النكرة المثبتة والجمع المنكر ونحوهما مما يرجع إلى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية مع أنه أيضا تابع لحصول الفائدة فإذا حصل الفائدة بالافراد الشائعة أو أقل مراتب الجمع فلا ضرورة إلى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الطاهر هو العود إلى الجميع فلا يتوقف على القرينة نظرا إلى غلبة الوقوع وهو مع ما فيه من منع الغلبة غير واضح المأخذ وقد أشرنا في تحقيق معنى التبادر ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح في أمثال ذلك نعم ربما حصل التوقف في ترجيح المجاز الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن أغلبية استعمال بعض معاني المشترك لا يوجب ترجيح ارادته وان بادر الذهن إلى انفهامه عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز وترجيحه على الحقيقة أو التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة هو منتف فيما نحن إذ كثرة استعمال لفظ العين مثلا في النابعة والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الأولين لم يحصل من جهة مناسبة في المعنى الثالث لهما وعلاقة كما كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الأصل لاشتماله على مخالفة الحكم الأول فالدليل يقتضي عدمه تركنا العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الأخيرة لكونها أقرب ولأنه لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة خاصة واعترض عليه بأنه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل انه موجب

للتجوز في
لفظ العام فهو مسلم سيما على مذهب الجمهور ولكن تعليقه بمخالفة الحكم الأول
فاسد إذ لا مخالفة
فيه للحكم الأول على قول من الأقوال في وجوه تقرير الجملة الاستثنائية كما مر سابقا
وأیضا تعلیل ترك
العمل في الجملة الواحدة بدفع محذور الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصته
النوعية على جواز
الخروج عن أصالة الحقيقة إلى المجاز عند قيام القرينة مع أن تخصيص الجملة الأخيرة
مقطوع به
ولا حاجة فيه إلى التمسك برفع الهذرية لأنه لو صلح بمجرد سبب للخروج عن الأصل
لجاز في
المنفصل في النطق عرفا أيضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام إرادة العموم
وإرادة العموم
اقرار والاستثناء مستلزم لانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار بالاستثناء مخالف
للأصل
يعني هذه القاعدة أو ان إرادة العموم بعد ما بينا من الظهور مستصحبة والاستثناء مزيل
له

فهو مخالف للاستصحاب ففيه أن للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام أن يلحق به ما شاء
من اللواحق
فلا يجوز للسامع أن يحكم بإرادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ
مقتضيا للحمل
على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ولا يتمشى
ذلك إلى الأخيرة
ولا ينفع في ذلك دفع محذور الهذرية لما مر فما لم يقع الفراغ لم يتجه للسامع الحكم
بإرادة الحقيقة
لبقاء مجال الاحتمال لكن لما كان تعلقه بالأخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
(فيخزم)؟ به ونتمسك
في انتفاء التعلق بالباقي بالأصل فليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شئ أقول
ويمكن تصحيح
الاستبدال على كلا التقديرين في الجملة أما الأول فنقول في تقريره أن المراد أن الجملة
الاستثنائية
لما كان ظاهرها التناقض فأوجب إخراج الكلام عن ظاهره بأحد التقريرات المتقدمة في
محلّه
فالغرض من التعليل إن الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الأول ظاهرا
كما صرحوا به في محلّه
لا المخالفة النفس الامرية فمنع المخالفة النفس الامرية بعد القول بالتجوز الناشئ عن
توهم المخالفة و
حصول المخالفة الظاهرية غريب وإبطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا
فيمكن تعميم
العنوان أيضا بأن يقال أن الاستثناء خلاف الأصل يعني موجب لخلاف الظاهر لأنه
بظاهره مخالف
للحكم الأول فيلزم فيه ارتكاب خلاف ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام
أو أحد الامرين
الأخيرين ولا ريب أن كلها خلاف الظاهر ثم إن المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من
الواضع بأن
الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وأنه يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت
هو ما تعلق
بمتعدد خاص وأما لو ورد استثناء محتمل للمتعددات ولم يعلم متعلقه فلم يظهر من
الواضع الرخصة
في تعليقه بأيها لكن وقوعه في كلام الحكيم لا بد أن لا يكون لغوا فيصير من باب

المجمل والعقل الحاكم
بنفي اللغو عن كلام الحكيم يحكم برجوعه إلى واحد من المتعددات لا أزيد منها لان
مقتضى الأصل عدم
التعلق بالكل ودفع الهذرية يحصل بالارجاع إلى الواحد ثم تعيين ذلك البعض أيضا
يحتاج إلى
دليل فيتمسك فيه بالأقربى وبالقطعية بالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية
(ليس لأجل تصحيح أصل التعليق
في الاستثناء فإنه لا ريب أنه من جهة الواضع وكذلك تخصيص الأخيرة أيضا ليس من
جهة رفع الهذرية) لرفعه
بغيره أيضا بل إنما هو من جهة الأقربى ونحوها فهيهنا مقامات ثلاثة اعتبرها المستدل
وغفل
عنها المعترض وأما العلاوة التي ذكرها المعترض أخيرا ففيه أن عدم سماع الاستثناء
المنفصل
عن النطق إنما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في أصل تعليق الاستثناء في مثله
فأصل ترتيب
الكلام فيه غلط مخالف لضوابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فإن استعماله بعد
العمومات المتعددة
صحيح وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار مثل المجملات فلا بد حينئذ
لرفع القبح عن كلام الحكيم

ودفع لزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة من الارجاع إلى أحد العمومات والتمسك في نفيه عن أكثر منه بالأصل والاكتفاء بالأخيرة إعمالا للدليلين وأما التقرير الثاني فمقتضاه أن توهم التناقض وظهور المخالفة للحكم الأول في الاستثناء صار سببا للعدول عن القاعدة وهي أن لا يسمع الإنكار بعد الإقرار فلما كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الإنكار بعد الإقرار مثلا فصار مخالفا للأصل فعدلنا عنه في جملة واحدة لدفع الهذرية إلى آخر ما ذكرنا في التقرير الأول وتحريره والفرق بين التقريرين مع أن مقتضاهما واحد لان فهم العموم أيضا من أجل كون اللفظ حقيقة فيه أن هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وإن اتفق هنا اتحاد موردهما فقد يحصل الإقرار والاعتراف بلفظ مجازي فمخالفة الاعتراف ومناقضة مخالفة للقاعدة سواء دل على الاعتراف بأصالة الحقيقة أو غيره كما أن المخالفة بحسب الحقيقة والمجاز أيضا قد تكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقريران مفهوما وإن اتحد مصداقهما فيما نحن فيه في العام الذي له لفظ حقيقي وأما بيانه في مخالفته للاستصحاب فهو غلط فاحش ولا يمكن تطبيقه إلا على الاستثناء البدائي و هو خارج عن المتنازع كما لا يخفى ولا معنى لاستصحاب ظهور الإرادة (أيضا كما لا يخفى وأما ما ذكره المعترض في دفع هذا التقرير فما له منع ظهور الإرادة) وأنت خبير بما فيه إذ احتمال ذكر المنافي لا يخرج الحقيقة عن الظهور وفي معناها الحقيقي ينادي بذلك أصلهم المشهور في الاستثناء وعلاج ظهور التناقض فيه ولا ريب أن انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام أيضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود الاحتمال ما دام الكلام لم ينته غير مضر بظهور الدلالة على الحقيقة مع أنه لا يجتمع إنكار ظهور الإرادة في هذا التقرير مع قبول أن التجوز

خلاف أصل
الحقيقة في التقرير الأول لان معنى قولهم الأصل في اللفظ الحقيقة أن اللفظ الذي له
موضوع له
معين واستعمل في شئ لم يظهر للسامع لا بد أن يحمل على معناه الحقيقي ما لم يجئ
قرينة على خلافه
ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المباحث السابقة من أن المقصود في الوضع هو غرض
التركيب
لا ينافي ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل أكرم العلماء ولا ينتظر في فهم معناه
التركيب
لمجئ جمل متعددة بعده ومجئ استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وإن لم يتم
الكلام الاصطلاحي
بعد والمعيار في صحة الفهم هو الأول وإن كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق
مربوطة
بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور الحقيقة في معناها ولا نقول أن مجرد صدور
اللفظ يوجب
الجزم بإرادة الحقيقة حتى ينافيه التصريح بخلافه بل نقول أن ظاهره إرادة الحقيقة
ونحكم به حكما
ظنيا لا قطعيا وإذا جاء المنافي في تنمة الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس
تصديق

جديد بإرادة المعنى المجازي ولا غائلة فيه أصلا وأما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه إلخ ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فإنه قال سابقا أيضا أنه لا يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب أنه بعد الفراغ عن ذكر الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض فما معنى إبقاء غير الأخيرة على عمومها تمسكا بالأصل وما معنى الأصل هنا فقد عرفت بطلان إرادة الاستصحاب منه وكذلك القاعدة على مذاق المعترض فلم يبق إلا الظاهر أعني أصل الحقيقة إذ ليس كل عموم موافقا لأصل البراءة حتى يقال أنه هو المراد والتحقيق في الجواب أن هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك المعنوي وإن ما ذكره المستدل قرائن لتعيين أحد أفرادها وأين هذا من إثبات كونه حقيقة مخصوصة في الإخراج عن الأخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسألة بلا قصور ولا غائلة ومنها أنه لو رجع إلى الجميع لرجع في قوله تعالى والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا مع أنه لا يسقط الجلد بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبأ به وفيه أن مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك كونه حقيقة في الرجوع إلى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد بالدليل الخارجي وهو الاجماع وأنه حق الناس فلا يسقط بالتوبة مع أنه لا يدل على الاختصاص بالأخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة إلا أن يمنعها المستدل ومنها أن الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والانفصال عن النطق إلى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه بالمنع ودعوى أنه لم ينتقل من الجملة الأولى إلا بعد استيفاء الغرض منها أول الكلام ومنها أنه لو رجع إلى الجميع فإن أضمر مع كل منها

استثناء لزم
خلاف الأصل وإلا فيكون العامل في المستثنى أكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل
على معمول
واحد في اعراب واحد لنص سيبويه على ولثلا يجتمع المؤثران المستقلان على أثر
واحد وأجيب باختيار
الشق الثاني ومنع كون العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو أداة
الاستثناء
كما هو مذهب جماعة من النحاة لقيام معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم
به المعنى المقتضى للأعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف النداء عن أدعو سلمنا
لكن نمنع
امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لاحتمال أن يكون
ذلك من
اجتهاده لا من نقله كما أن رواية الثقة حجة على غيره لاجتهاده ورأيه مع أنه معارض
بما نقل
عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع أنه قائل بأن العامل في الصفة
هو العامل

في الموصوف وبنص الكسائي على الجواز وكذلك بتجويز الفراء بتشريك العاملين في العمل إذا كان

مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بمثل هذا حلو حامض لعدم جواز إخلائهما عن الضمير ولا

يختص أحدهما به فتعين أن يكون فيهما ضميرا واحد وفيه إشكال لاحتمال أن يقال هما كالكلمة

الواحدة وهو مز مع احتمال أن يكون حامض صفة لحلو لا خبرا بعد خبر وأما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى إذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية

معرفة وعلامات لا علة حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع المعارف أقول ويرد عليه أيضا

مضافا إلى ما ذكر النقص بصورة التجوز فلو استعمل الهيئة المذكورة في الإخراج عن الجميع فيكون

مجازا على رأي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور عليهم ولا يمكنهم

دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منهما من جهة انه نفس التجوز الذي ذهبوا إليه فإن المراد

بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ وضع لإخراج شيء عن عام واحد في الإخراج عن عمومات

متعددة على التبادل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف أصل آخر يجب التحرز

عنه على القول بالمجازية أيضا ثم أن تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه حرط القتاد

ولا يصح جعله من باب استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل إذ الإخراج عن الأخيرة ليس جزء

للإخراج عن كل واحد كما لا يخفى وأما التجوز بإرادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن

المتنازع مع أن لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود ولا العكس بتقريب أن يقال أنه موضوع للإخراج المخصوص وهو الإخراج عن الأخيرة فاستعمل في الإخراج المطلق الشامل

للإخراج عن

الأخيرة والإخراج عن غيرها فإن جزء الموضوع له هو مطلق الإخراج أي الماهية الجنسية

ولا ريب أنه لم يستعمل فيه حينئذ بل استعمل في فرد خاص آخر منه وهو الإخراج عن

كل واحد وهذا
ليس من باب إطلاق المشفر على شفة الانسان إذ الشفة ماهية مشتركة بينهما وبين
غيرهما أيضا
من شفاه الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع من العلاقة يصح استعماله في كل شفة
بخلاف
ما نحن فيه لعدم جواز استعماله في كل إخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء
الإخراج عن الأخيرة
هو القدر المشترك بينه وبين الإخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا
أيضا مما
يوهن هذا القول ويضعفه هذا كله مع أنه لو تم هذا الاستدلال لا يضر ما اخترناه في
المسألة
أصلا فإننا لا نقول بجواز رجوعه إلى كل واحد لا حقيقة ولا مجازا ومنها أن الاستثناء
من الاستثناء
يرجع إلى ما يليه دون ما تقدمه اتفاقا فإذا قال القائل ضربت غلmani إلا ثلاثة إلا واحدا
كان

الواحد المستثنى راجعا إلى الجملة التي تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا
للاشتراك وفيه
أولا أن الكلام في الحمل المتعاطفة لا غير سلمنا لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع
في المقيس
عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد إلى غير الأخيرة أيضا لأنه لو رجع مع الرجوع
إلى الاستثناء
الأول إلى المستثنى منه أيضا لزم أن يخرج من المستثنى منه مثل ما ادخل فيه فيبقى
الاستثناء
الأخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة إلا ثلاثة إلا واحدا فالكلام بعد استثناء الثلاثة
اعتراف بالسبعة
وإذا أخرج من الثلاثة واحدا بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف إلى الثمانية ثم إذا رجعناه
إلى
العشرة ثانيا فيخرج من العشرة أيضا واحدا ويصير اعترافا بالسبعة وهو المستفاد من
الاستثناء
الأول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا وحجة القول بالتوقف هو تصادم الأدلة وعدم ظهور
شئ
مرجح لاحد الأقوال عنده ثم إنك إذا أحطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الأدلة
على
حكم سائر المخصصات وإن الكلام واحد فلا حاجة إلى الإعادة قانون إذا تعقب العام
ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله فقليل أنه يخصص وقيل لا وقيل بالتوقف وذلك مثل
قوله تعالى
والمطلقات يتربصن بأنفسهن ثلاثة قروء إلى أن قال تعالى وبعولتهن أحق بردهن فإن
الضمير
في قوله تعالى بردهن بل في وبعولتهن للرجعيات فعلى الأول يختص التربص بهن وعلى
الثاني
يعم البائيات وعلى الثالث يتوقف احتج المبتون بأن تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما
هو له
يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع إليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فإنه
وإن كان
واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بأن اللفظ عام فيجب إجراءاته على عموم ما
لم يدل دليل
على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك لان كلا
منهما لفظ مستقل

فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره خروج الآخر واحتج المتوقفون بتعارض
المجازين وتساقطهما
وعدم المرجح وقد يقال في ترجيح الأول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان
المراد من قوله تعالى
وبعولتهن بعولة بعضهن والتخصيص أولى من الاضمار وقد يجاب عنه بأن الضمير كناية
عن البعض
فلا إضمار فالامر مراد بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح
للتخصيص على المجاز
وقد يقال ان ذلك تردد بين التخصيصين ولا وجه لترجيح أحدهما على الآخر وفيه ما
فيه إذ المراد
التجوز الحاصل من صرف الضمير عن ظاهر وضعه وهو المطابقة للمرجع وهو لا
يستلزم كونه من
باب التخصيص وإن اتفق تحققه في ضمنه في بعض الأحيان مع أن العموم غير مسلم
في الضمير فإن
وضعه للجميع لا غير فالأولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح
الثاني بأنه

يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الأول فإن مجازية العام يستلزم مجازية الضمير أيضا

فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بأنه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة

له لكن الحق أن حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه أن الضمير وإن كان حقيقة

في المراد لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد فهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ إذا عرفت

هذا فالأظهر عندي هو القول الأوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الأولى أن في معنى

كون الأصل في الضمير المطابقة للمرجع وكون وضع الضمير في الأصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له

أو المراد منه غموضا وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت أنه من قبيل الوضع العام وإن الموضوع

له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد إجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما

أشرنا إليه في أول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب مثلا إذا استعمل في كل واحد من

أفراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة وكذلك اسم الإشارة مثل هذا لكنها تحتاج في إفادة

المعاني إلى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير المعين عند المخاطب

فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في وضع الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعبر في وضع ضمير الغائب

مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو بمقتضى الحال والمقام فلا بد أن يستعمل ضمير

الغائب في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد إن كان باللفظ الذي أريد به المعنى الحقيقي

أو كان بغير اللفظ كمقتضى المقام أو بلفظ مجازي مقرون بالقرينة فلا إشكال في تحقق الوضع

الأصلي ووروده على مقتضاه حينئذ وأما إذا كان المرجع لفظا له حقيقة وأريد به المعنى المجازي فلما

كان مقتضى أصل الحقيقة حمل اللفظ إلى معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الأصل أن

المراد من ذلك
اللفظ هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة الظاهر فإذا دلت القرينة على
إرادة خلاف
الظاهر منه بعد ذكر الضمير فيكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال
الضمير في غير
ما وضع له وهذا هو معنى مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام وبما ذكرنا
تقدر على
فهم المجازية في سائر أنواع الاستخدام الذي يحصل بغير إرادة بعض أفراد الموضوع
له من سائر
العلائق والحاصل أن مقتضى وضع الضمير الغائب رجوعه إلى متقدم معهود مفهوم
بينهما بالدلالة
الحقيقية أو الحاصلة بالقرينة وإذا ظهر بعد ذكر الضمير خلاف مقتضى العهد والدلالة
ظهر كونه مجازا الثانية إنك قد عرفت سابقا أن التشاغل بالكلام مع احتمال عروض
ما يخرج عن الظاهر من اللواحق وبقاء مجال إلحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر
في معنى مثل

العموم عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به وإخراجه عن الظاهر فالعام المذكور أولا
ظاهر في
معناه الحقيقي حتى يأتي ما تحقق كونه مخصصا له وما يتوهم أن ذلك ينافي عدم
جواز العمل بالعام
قبل الفحص عن المخصص ومقتضى ذلك التوقف عن الحكم بإرادة الحقيقة من العام
حتى يتم الكلام
فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي إلا مع انتفاء احتمال إرادة المجاز ففيه أن البحث
عن وجود المخصص
وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا أم لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو
الأول لا
الثاني وأيضا فأصالة الحقيقة تقتضي الحكم بظهورها في المعنى الحقيقي وغلبة
التخصيص تقتضي الحكم
بعدمه فهو مراعى حتى يتفحص وبعد التفحص والتأمل
في أن ذلك الذي وقع في الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص أم لا فإذا لم
يحصل الظن بالتخصيص
فيحكم بأصل الحقيقة وبالجملة الذي يضر بأصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب
في إعمال أصل
الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع أنا لو فرضنا التفحص من
الخارج وثبت
تخصيص ما له من وجه آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما أشرنا في القانون السابق
وكذلك لو
حصل الظن بعدم من الخارج وبقي الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا
وبالجملة فرق بين
توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقعي وبين توقيفه عن
العمل حتى
يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل كونه مخصصا من اللواحق في الكلام أو غيرها
مخصصا له والكلام
إنما هو في الثاني إذا تمهد هذا فنقول في توضيح جميع المقامات المذكورة فيما نحن
فيه أنه إذا ابتداء
في الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان ظاهرها العموم وإذا قيل يترصد
بأنفسهن
ثلاثة قروء فنقول ان المراد منها غير الغير المدخولات وغير اليائسات على الأقوى فبقي
العام

ظاهرا في الباقي إذ مرادنا من أصل العموم أعم من الحقيقة الأولية أو الظهور الحاصل
في الباقي
وإن قلنا بمجازيته في الباقي أيضا فحينئذ المطلقات أيضا ظاهرة في ذوات الأقران مطلقا
وإذا قيل و
بعولتهن أحق بردهن علمنا أن الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك
أن المرجع
أولا هل كان هو الرجعيات أو الأعم فأصل العموم بحاله وإن كان المراد به تمام الباقي
لا نفس المدلول
فلا دليل على تخصيص العدة بالرجعيات وعدم ثبوت الإرجاع كاف ولا يجب ثبوت
العدم
فظهر أن احتمال كون مخالفة الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في
العموم مع أنه يمكن
القلب بأن قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع أيضا عام يمكن أن يكون مخصصا بما
سبقه
ظاهر ينافي حمله على مقتضى لقاعدة (المطابقة) هذا مع أن الظاهر أصل والضمير تابع
والدلالة الأصلية

أقوى من الدلالة التبعية والتصرف في الأضعف أسهل قانون لا خلاف في أن اللفظ
الوارد بعد سؤال أو عند وقوع حادثة يتبع السؤال وتلك الحادثة في العموم والخصوص
إذا كان
اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى أنه يحتاج إلى انضمام السؤال إليه في الدلالة على معناه
إما لذاته و
باعتبار الوضع كقوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر أينقص إذا
جف فقليل نعم فقال فلا
إذن أو بحسب العرف مثل قولك لا آكل في جواب من من قال كل عندي فإن أهل
العرف يفهم
تقييد الجواب يعني لا آكل عندك وكذا لو كان مستقلا مساويا للسؤال في العموم
والخصوص مثل
ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فيقول على المجامع في نهار رمضان
الكفارة أو أخص من
السؤال مع دلالة على حكم الباقي على سبيل التنبيه مع كون السامع من أهل الاجتهاد
ووسعة
الوقت لذلك لثلاث يفوت الغرض كأن يقال في جواب السؤال عن الزكاة في الخيل في
ذكور الخيل
زكاة أو ليس في إناثه زكاة فإن الإناث لما كانت هي محل النمو ففي إثباتها في
الذكور يثبت في
الإناث بطريق أولى ومن نفيها في الإناث ينفي عن الذكور كذلك ولو كان أعم منه في
غير محل
السؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور مائه الحل ميتة
فإن السؤال عن الماء
والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع عموم الجواب في المقامين أيضا لعدم مانع من
ذلك و
وأما لو كان اللفظ أعم منه في محل السؤال مثل قوله صلى الله عليه وآله وقد سئل عن
بئر بضاعة خلق الله الماء طهورا
لا ينجسه شيء إلا ما غير لونه أو طعمه أو رائحته وقوله صلى الله عليه وآله لما مر بشاة
ميمونة على ما رواه العامة
أيما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق كما هو مختار المحققين أن العبرة بعموم
اللفظ لا
بخصوص المحل وبعبارة أخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل أن السبب مخصص
للجواب لنا

أن المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا
سينبئله
ولعمل العلماء والصحابة والتابعين على العمومات الواردة على أسباب خاصة بحيث
يظهر
منهم الاجماع على ذلك كما لا يخفى ذلك على من تتبع الآثار وكلام الأختيار
واحتجوا بأنه لو كان عاما
في السبب وغيره لفاتت المطابقة بين الجواب والسؤال وفيه أن المطابقة إنما يحصل
بإفادة
مقتضى السؤال والزيادة لا تنفي ذلك مع ما فيه من كثرة الإفادة وبأنه لو كان يعم غير
السبب لجاز
تخصيص السبب وإخراجه بالاجتهاد كما يجوز في غيره والتالي باطل والمقدم مثله
وفيه أن عدم جواز
إخراج السبب إنما هو لأجل أنه بمنزلة المنصوص عليه المقطوع به وبأنه لو لم يخص
بالسبب لما
كان لنقل السبب فائدة مع أنهم بالغوا في ضبطه وتدوينه وليس ذلك إلا لأجل
الاختصاص به و

فيه أن الفوائد كثيرة منها معرفة شأن ورود الحكم ومنها معرفة كون هذا الفرد بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلك من الفوائد وبأن من حلف والله لا تغذيت بعد قول القائل له تغذ عندي لا يحنث بكل تغذ بل إنما يحنث بالتغذي عنده فقط فلو لم يكن السبب مخصصا لحصل الحنث بكل تغذ وهو باطل بالاتفاق وفيه أن العرف دل على هذا التخصيص كما أشرنا إليه سابقا قانونا اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم الموافقة والأكثر على الجواز حجة الأكثرين أنه دليل شرعي عارض بمثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب واحتج الخصم بأن الخاص إنما يقدم على العام بكون دلالاته على ما تحته أقوى من دلالة العام على ذلك والمفهوم أضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد أجيب عنه مرة بأن الجمع بين الدليلين أولى من إبطال أحدهما وإن كان أضعف وأخرى بمنع كون العام أقوى بل لا يقصر المفهوم الخاص غالبا عن العام المنطوق سيما مع شيوع تخصيص العمومات أقول وفي أوضاع الحجتين والجوابين مع ملاحظة ما قرره في باب التعادل والترجيح تشويش واضطراب وذلك لأنهم ذكروا في باب التعادل أن تعادل الامارتين وتساويهما من جميع الوجوه يوجب التخيير أو التسايط والرجوع إلى الأصل أو التوقف على اختلاف الآراء وإن ذلك إنما هو بعد فقد المرجحات وعدم إمكان الجمع بين الدليلين وكأنه لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامكان وإن التخيير وغيره من الأقوال إنما هو بعد فرض عدم الامكان و ممن صرح بكون ذلك إجماع العلماء الفاضل ابن الجمهور في غوالي اللثالي حيث قال بعد ذكر مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذكر المرجحات إن كل حديثين ظاهرهما التعارض يجب

عليك أولاً البحث
عن معناهما و كفاءات دلالة ألفاظهما فإن أمكنك التوفيق بينهما بالحمل على جهات
التأويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فإن العمل بالدليلين مهما أمكن خير من ترك أحدهما
وتعطيله
بإجماع العلماء فإذا لم تتمكن من ذلك أو لم يظهر لك وجهه فارجع إلى العمل بهذا
الحديث انتهى فعلى
هذا إذا تعارض دليلان من الأدلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول أو ظاهر آيتين أو
نحو ذلك
فلا بد أولاً من ملاحظة الجمع والعمل بهما إما بالتخصيص أو بالتقييد إذا كان بينهما
عموم وخصوص
أو إطلاق وتقييد أو بحمل أحدهما على بعض الأفراد وحمل الأخير على بعض آخر إذا
كان بينهما تناقض
أو نحو ذلك مع العجز عن ذلك لمانع خارجي مثل التناقض في قضية شخصية أو
إجماع على عدمه فيرجع
إلى المرجحات ومع التساوي فالأقوال المذكورة فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة
المرجحات تمسكا

بكونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام بكونه أقوى كما في حجة الخصم وكذلك قول المجيب الأول وغيره بالجمع بين الدليلين وإن كان أحدهما أضعف ينافي رجوعهم إلى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القرآن بخبر الواحد وغيره من مقامات الجمع فإنهم يعتبرون الترجيحات أيضا فالمناص عن هذا الاشكال وتحقيق المقام ومحصل ما ذكروه في قاعدة التعادل والترجيح مع تحرير مني وتصحيح على ما اقتضاه الحال والمقام إن مرادهم في مقام لزوم الجمع مع الامكان من عدم الرجوع إلى المرجحات الخارجية إنما هو بالنسبة إلى الهجر والترك والاسقاط لا بالنسبة إلى ارجاع أحدهما إلى الاخر فان ارجاع أحد الدليلين إلى الاخر أو ارجاعهما إلى ثالث يقتضي اخراج اللفظ عن الحقيقة إلى المجاز إذ العمل بالمتخالفين مع بقائهما على حقيقتهما مما لا يمكن بالضرورة فكما يمكن اخراج العام عن حقيقة العموم يمكن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص أيضا فلا بد في توجيه التأويل إلى أحدهما دون الاخر من مرجح فلا ينافي عدم الرجوع إلى المرجحات فيما أمكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع إليها في ارجاع التأويل إلى أحدهما دون الاخر ومرادهم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى مدلولهما اما بالحقيقة أو بالمجاز الذي يصح في محاورات أهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المصححة المقبولة عند أهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازي كذلك بان تكون موجودة في اللفظ أو مقارنة معها أو كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفي في ذلك مجرد احتمال اللفظ لذلك وكذلك معنى ارجاع أحدهما إلى الاخر ابقاء أحدهما على حقيقته وارجاع الاخر إليه كذلك ومعنى

ارجاعهما إلى
ثالث اثبات القرينة للتجوز في كليهما بحيث يحصل من التجوز فيهما معنى ثالث مثال
الأول العام
والخاص المطلقان فان العمل بالخاص يوجب العمل بالدليلين في الجملة اما في الخاص
فبحقيقته و
اما في العام فبمحاذاة المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والخاص المتنافي
الظاهر في
كلام متكلم واحد أو متكلمين كانا في حكم واحد قرينة على إرادة التخصيص سيما
وفيه إشارات
من كلام الشارع أيضا بان في كلامه عاما وخصوصا ولا بد من معرفتهما ومثال الثاني
إرجاع
عامين متنافيين إلى خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين مثل انه ورد في الاخبار ان
الام
أحق بحضانة الولد إلى سبع سنين وورد أيضا ان الأب أحق (بحضانته) إلى سبع سنين
فالجمع بينهما
بان المراد بالولد في الأول الأنثى وفي الثاني الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن
حقيقتهما

بالتخصيص لكن الخاص هنا في الاخبار غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاجراج اللفظ عن الحقيقة

وعدم تنزيهه على مجاز متعارف عند أهل اللسان لعدم القرينة عليه الا ان يجعل الشهرة بين

الأصحاب قرينة على أنهما لعلهما كانتا مقترنتين بقرينة مفهومة لذلك واما الذي وجد فيه القرينة

من الاخبار فأمره واضح مثل الاخبار الواردة في أن العاري يصلي قائما ويؤمي والأخبار الواردة

في أنه يصلي قاعدا فالمشهور أن الاخبار الأولية محمولة على الامن من المطلع والثانية على العدم

وبهذا التفصيل رواية صحيحة هي كالمخصص لكليهما وهي قرينة لذلك الحمل واما مطلق الحمل كيفما

اتفق كما يذهب إليه بعض من أفرط في التأويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم إذا رأى خبرا ورد

بلفظ الامر واخر بلفظ النهى في ذلك بعينه فيجعل الامر بمعنى الاذن والنهى بمعنى مطلق المرجوحية

ويثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فإذا لم يكن قرينة على ذلك حالية أو مقالية

فلا يجوز ذلك بمجرد انه جمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقته ولا مجازه

اما الحقيقة فظاهر واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذي افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود

القرينة والعلم بها ومجرد احتمال وجود قرينة توجب فهم المخاطبين المشافهين كذلك لا يجوز الحكم

بإرادة ذلك ف (ولا يورث الظن بإرادة ذلك) فهذا مما لا يمكن فيه الجمع والعمل بالدليلين ولا بد من التخيير بعد اليأس من الترجيح

مع أن هذا ليس عملا بالدليل بل هو ذكر احتمال في معنى الدليل فالتحقيق في جواب حجة الخصم منع كون

المفهوم أضعف من العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوي

فيحمل العام على الخاص لا لمحض الجمع بين الدليلين حتى يرد انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما

مع تساويهما قرينة لإرادة ذلك في العرف سيما مع غلبة التخصيص وشيوعه وأما ما

يقال من الرجوع إلى مراتب الظن باعتبار الموارد فحيثما حصل في المفهوم ظن أقوى من العام فيخصص به والا فلا فهو خروج عن طريقة أرباب الفن ورجوع إلى القرائن ومحط نظر الأصولي هو ملاحظة المقام خاليا عن القرائن والا فمع الالتفات إلى المرجحات الخارجة فيعتبر ذلك في ارجاع التأويل إلى أحد الدليلين دون الآخر مع ثبوتهما أو إليهما معا مع التساوي والامكان أو التخيير بينهما أيضا فنقول مع كون الخاص أقوى فلا اشكال في ترجيح الخاص وارجاع العام إليه واخراجه عن حقيقته واما مع كون العام أقوى فلا يجوز إذا كان العام أقوى من جهة الاعتضاد أو كان المفهوم أضعف من جهة خصوص المقام واما مع التساوي فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لأجل ما ذكره في تعارض الأحوال من أن الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد

رأسا بخلاف سائر المجازات فليس الاعتماد في التخصيص بمحض أنه جمع بين
الدليلين كما ظنه بعض
المحققين لا مكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتأويل الخاص بمجاز اخر فالاعتماد
هنا أيضا
على المرجح فمع وجود المرجح في أحد الطرفين وموافقته لمحاورات أهل اللسان من
مراعاة شرايط المجاز
لا يجوز التجوز في الطرف الآخر فيرجع مأل الكلام جملة إلى ما يترجح في النظر
ويحصل به الظن من الامارتين
بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعاني فهذا أيضا يرجع إلى ملاحظة التراجيح وبعد
العجز
عنه يرجع إلى التخيير أو التوقف فالتخصيص والتقيد وأمثالهما أيضا في الحقيقة يرجع
إلى الاثبات و
الاسقاط الا ان في ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط
الكل واثبات
الكل مع أن القول بان التخصيص فيما نحن فيه عمل الدليلين مشكل بل هو إلقاء
أحدهما واعمال
الاخر فان التخالف انما هو في بعض مدلول العام ونفس الخاص ولا ريب ان مع العمل
بالخاص
يلغي ذلك البعض وان لوحظ مجموع مدلول اللفظ في الجانبين فلا يخفى ان المفهوم
أيضا ليس تمام
مدلول اللفظ بل بعضه كما أشار إليه بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات
في الكل أعني
في العمل بالدليلين معا في الجملة وفي طرح أحدهما ويشهد به اطلاق الأخبار الواردة
في علاج الاخبار
المختلفة وسيجيء تمام الكلام في اخر الكتاب انشاء الله تعالى وفذلكة المقام في
ضابطة
الجمع والتراجيح ان التخالف الحاصل بين الدليلين سبب لان يكون العمل بأحدهما
تركا لظاهر
الاخر وحقيقته أو تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على إرادة
خلاف الظاهر
من نفس المتعارضين أو الخارج فبذلك يندرج في الدلالة المجازية المتعارفة ويكون
هذا أيضا
مع القرينة من جملة الظواهر أو لا تحصل ومع ذلك فاما يمكن تأويل هناك بمعنى

احتمال ينزل عليه
المخالف ولو لم يكن ظاهرا أو لا يمكن فحينئذ نقول إن أراد القوم من قولهم الجمع
مهما أمكن أولى من
الطرح انه لا يجوز رد كلام الشارع ولو بحمله على محتمل صحيح يناسب سائر
كلماته وان كان بعيدا
ولم نجعله حكما شرعيا دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ رحمه الله في التهذيب
لغرض دعاه إلى ذلك
في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم أولى ببعض وان
أرادوا انه
يجب تنزيل المتخالفين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون بذلك مستندا
شرعيا و
دليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين
ولا في الخارج
بل لمحض احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه
وجعله مستندا

شرعيا فإنه يؤل إلى الخروج عن كلام الشارع رأسا وفي العمل بأحدهما عمل بكلامه
في الجملة فلا بدان
يكون مراد القوم من الأولوية اما مطلق الرجحان أو الوجوب فيما يمكن جمع يوافق
طريقة متفاهم
أهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان
ما يعم الامكان
بملاحظة العرف ثم إن مجرد ظهور القرينة من نفس المتعارضين أو غيرهما على
مجازية أحدهما أو كليهما
لا يوجب الذهاب إلى الاعتماد عليها واعمالها الا إذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان
حمل اللفظ على المجاز
في الحقيقة خروج من مقتضى الدليل لدليل اخر وهو لا يصح الا إذا تساويا أو ترجح
القرينة على مقتضى
حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام الارجاع أيضا كما تريهم يعتبرون
ذلك
في القانون الآتي وغيره أيضا ويظهر بذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره من لزوم
الجمع بين
الدليلين وان كان بارجاع الأقوى إلى الأضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فنمنع ما
ادعاه
من الاجماع بظاهره إذ عندنا ما هو أقوى في العمل من ذلك الاجماع المنقول من
دلالة العقل على
قبح ترجيح المرجوح مع أن الرواية صريحة في إرادة المتناقضين اللذين لا يمكن الجمع
بينهما وسؤال
الراوي فيها انما هو عنهما والسبب ليس مخصصا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير
المتناقضين أيضا
إلى الترجيحات قانون لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا
بالخبر
المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا في جوازه بخبر الواحد على أقوال ثالثها بالتفصيل
فيجوز ان
يخصص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل أيضا بتخصيصه بما خص قبل بمنفصل قطعي
كان
أو ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب إلى المحقق رحمه الله نظرا إلى أنه قال الدليل
على العمل بخبر الواحد
هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود الدلالة القرآنية يسقط

وجوب
العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفى للتخصيص كما لا يخفى والأظهر الجواز
كما هو مذهب
أكثر المحققين واحتجوا عليه بأنهما دليلان تعارضا بإعمالهما ولو من وجه أولى ولا
ريب ان
ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص إذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرّة
وبعد ما حققنا
لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما أنه يخرج عن حقيقته بالتخصيص بسبب كونه
مجازا حينئذ و
مع ذلك فنقول أنه قد عمل به فكذلك الخاص إن أريد به معنى مجازي أيضا بحيث لا
يوجب
ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص
مع
ما عرفت من أنه ليس جمعا بين الدليلين بل هو إلغاء لأحدهما إذ المعارضة انما هو بين
ما
دل عليه العام من أفراد الخاص وهو ملغى بأجمعه حينئذ فلا بد من بيان وجه التخصيص
واختياره

فالأولى أن يقال دليان تعارضا وتساويا وأحدهما عام والآخر خاص وفهم العرف
وشيوع
التخصيص وكونه أقل استلزاما لمخالفة المراد في نفس الامر كلها مرجحة لاختيار
تخصيص العام
بالخاص وأما وجه التساوي فستعرف احتج المانع بأن الكتاب قطعي وخبر الواحد ظني
و
الظن لا يعارض القطع لعدم مقاومته له فيلغى وبأن التخصيص به لو جاز لجاز النسخ
وهو باطل
أما الملازمة فلانه تخصيص في الأزمان فهو من أفراد التخصيص أو أن العلة في
التخصيص هو
أولوية تخصيص العام من إلغاء الخاص وهو موجود في النسخ وأما بطلان التالي
فبالاتفاق و
الجواب عن الأول ان الكتاب وإن كان قطعي الصدور ولكنه ظني الدلالة وخاص الخبر
و
إن كان ظني الصدور ولكنه قطعي الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا فتعارضوا
فوجب
الجمع بينهما هكذا ذكره وأنت خبير بأن الخاص أيضا ليس بقطعي الدلالة سيما إذا
كان عاما
بالنسبة إلى ما تحته لاحتمال مجاز آخر غير التخصيص من أنواع المجاز مضافا إلى
احتمال التخصيص فيما
كان عاما أيضا نعم هو نص بالإضافة إلى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا يستلزم
قطعيته مطلقا
وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والمنطوق فالتحقيق في الجواب هو أنهما
ظنان تعارضا و
تساويا ولأجل أن التخصيص أرجح أنواع المجاز والفهم العرفي رجحنا التخصيص وأما
التساوي
فلان المعيار في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة من حيث هو والذي نقطع
بصدوره هو لفظ العام وأما أن المراد منه هل هو معناه الحقيقي أم لا فهو غير مقطوع
به
فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه بعنوان العموم فكون الحكم على
العموم مراد
الشارع مزنون وكذلك الحكم في الخاص على الخصوص مزنون والقول بأن الخطاب
بما له ظاهر

وإرادة غيره قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية المخاطبة به إنما يتم
بالنسبة إلى
من يوجهه الخطاب والخطابات الشفاهية وما في منزلتها منصوصة بالحاضرين كما
تقدم وربما
كانت مقترنة بقرائن تخرجها عن الظاهر قد اختفى علينا كما ظهر في مواضع كثيرة
ووجوده في غير
ما ظهر أيضا محتمل فلم يبق القطع بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره
يمكن أن يكون
من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة باللفظ لا يوجب تأخير البيان عن وقت
الحاجة
إذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال أو كانت مقترنة بالقول
منفصلة
عن ظاهر القرآن أو لم تكن مقترنة بها ولم يكن حينئذ وقت الحاجة ونحو ذلك
وشركتنا للحاضرين
في التكليف إنما هو فيما علم المراد منها أو ظن فإذا لم يمكن العلم بالمراد وان تكليف
الحاضرين

اي شئ كان فلا ريب في الاكتفاء بما ظن أنه مراد فأين العلم ومما ذكرنا يظهر النقض
بحصول العلم
بمدلول خبر الواحد أيضا لكونه خطابا بما له ظاهر لمخاطبة فيحصل من ذلك قوة
أخرى في الخبر أيضا
مع أن جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية قد خالف فيه الأخباريون
والتمسك
في حجيته وإثبات جواز العمل به بالأخبار إلى دفع الاخبار المعارضة وبالاجماع
مدفوع
بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان كلام المحقق أيضا بالمعارضة بالقلب فكما أن
الاجماع لم
يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك عام من الكتاب فلم يعلم
انعقاد
الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما يثبت من الأخبار الخاصة ما يعارضه
سيما والقائلون
بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بمخالفتهم مشكل مع أن في كون العام
حقيقة في العموم
كلاما وهو أيضا من المسائل الاجتهادية وقد مر وكذلك العام المخصص بل سد باب
تخصيص
الكتاب بخبر الواحد يوجب المنع من العمل بخبر الواحد إذ قل ما وجد خبر لم يكن
مخالفا لظاهر
من عمومات الكتاب فلا أقل من مخالفته لأصل البراءة الثابتة بنص الكتاب مثل لا
يكلف الله
نفسا إلا ما أتاها ونحو ذلك مضافا إلى ما يظهر ذلك من تتبع أحوال السلف من العلماء
و
الصحابة والتابعين كما أشار إليه بعض الأفاضل وبالجملة مع ملاحظة ما ذكر وأضعاف
ما ذكر
مما لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى إلا مجرد دعوى حصول ظن من
ظاهر الكتاب
بمراد الله تعالى ولا ريب أن خبر الواحد الجامع لشرائط العمل أيضا يورث ذلك الظن
فإن قلت
أن الأخبار الكثيرة وردت بأن الخبر المخالف لكتاب الله يجب طرحه وضربه على
الجدار ونحو
ذلك فكيف يصح الخروج عن ظاهر الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الأخبار مختلفة

متعارضة معارضة
بمثلها أو بأقوى منها من تقديم العرض على مذهب العامة والاختذ بما خالفهم ونحو
ذلك فهي على
إطلاقها غير معمول بها مع أن الظاهر من المخالفة هو رفع حكم الكتاب كليا وإن كان
يتحقق
بسلب البعض أيضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها بما هو أقوى منها من الأدلة
الدالة
على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الأدلة أيضا إذ
قد عرفت
أن الخاص إنما يقدم على العام مع المقاومة مع أن من جملة أدلة حجية خبر الواحد هو
قوله تعالى
إن جئكم فاسق إلخ وآية النفر وما اتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب
تخصيصها
وهو كر على ما فررت منه ومما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام أيضا من أن
تخصيص الكتاب
بخبر الواحد يستلزم تخصيص أدلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص
الكتاب

بخبر الواحد لان ما يستلزم ثبوته انتفائه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بهذه الاخبار فالقول بتخصيص الكتاب بخبر الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة الخاصة فإنها إما مهجورة أو مخصوصة بصورة المناقصة والمنافاة رأساً وأما الجواب عن الثاني فعن الشق الأول من التردد بأن المسلم من التخصيص والذي ندعيه هو الفرد الخاص يعني التخصيص في الافراد لا جميع أفرادها أو ما يشملهما وعن الشق الثاني فيإبداء الفارق بالاجماع المدعى في النسخ أولاً وبأن التخصيص أغلب وأشيع وأرجح من النسخ لكمال وضوح ندرته وغلبة التخصيص ثانياً وقد يتمسك في إبداء الفرق بأن التخصيص أهون من النسخ لأنه دفع لبعض المدلول قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول المعمول عليه وقد يوجه ذلك بأن حدوث الحادث محتاج إلى العلة ويكفي في بقاءه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته أسهل من دفع ما ثبت لعدم احتياجه في الثبوت إلى علة أخرى وهو مع أنه لا معنى له في أحكام الله تعالى وأفعاله ولا يصعب عليه شيء أبداً وأنه موقوف على إثبات عدم احتياج البقاء إلى المؤثر الجديد وهو ممنوع وإن حصول ما لم يكن في الواقع والخارج ليس بأقل من بقاء ما ثبت فهو مردود بأنه لا يرجع إلى محصل إذ الاشكال في أن خاص الخبر إذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة أهل اللسان في فهم الألفاظ حمله على النسخ والتخصيص وأيهما أرجح وكون أحدهما أصعب في نفس الامر عن الآخر مع عدم أقليته بالنسبة إلى الآخر لا يوجب فهمه من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وأرجحيته يوجب ترجيحه فبطل القول بعدم الفرق بذلك وربما يقال في بيان الفرق بين النسخ والتخصيص ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الأزمنة وإن لم يكن وقوع المدلول مراداً بخلاف التخصيص فإنه لا يراد منه الا البعض أولاً فظهر بذلك أنه لا رفع في

التخصيص أصلا بخلاف
النسخ فإن فيه رفعا في الجملة وفيه أن ذلك تحكم من قائله فإن إمكان إرادة الدلالة في
العام و
وجود المصلحة في ذلك أيضا قائم إن أريد مجرد الامكان وإن أريد الفعلية في النسخ
دون التخصيص
فهو أيضا ممنوع لامكان أن يكون المراد في النسخ أيضا الحكم في بعض الأزمان
مجازا ولكن تأخر بيانه
فالفرق بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير إلى أن الخاص
ظني والعام قطعي
فلا يقاومه إلا مع ظهور ضعف فيه وذلك عند الفرقة الأولى بأن يخصص مرة بدليل
قطعي وعند
الفرقة الثانية بأن يخصص بمخصص منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الأولى يصير
بذلك مجازا
في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا والدلالة المجازية أضعف من الدلالة الحقيقية كما
سيجئ في
باب التراجيح وجوابه يظهر مما مر فإن القطعية إنما كانت في المتن لا في الدلالة
والتخصيص إنما

يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجة المتوقف تصادم أدلة الطرفين وعدم
المرجح وجوابه
إننا قد بينا إثبات المرحح قانون إذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فإما أن يعلم
تاريخهما
بالاقتران أو تقدم الخاص أو تقدم العام أو يجهل تاريخهما وإن كان بجهالة تاريخ
أحدهما فهذه
أقسام أربعة واعلم أن مراد الأصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص
المطلقان فإن العامين من وجه لا يمكن أن يكون موضوعا لهذا المبحث لأنه لا يقال
لهما
العام والخاص على الاطلاق بل هما عامان من وجه وخاصان من وجه ولأن الأدلة
المذكورة
في هذا المبحث لا تنطبق إلا على الأول كما لا يخفى على من تأملها فقد تراهم
يجعلون في طي هذه الأدلة
الخاص بيانا للعام ويفرعون الكلام فيه على جواز تأخير البيان وهو لا يتم في الثاني إذ
كل منهما
متصف بما اتصف به الاخر من استعداد البيانية والمبينة وصيرورة أحدهما بيانا للاخر
في بعض
الأوقات وتخصيصه للاخر ليس بذاته بل إنما هو بضميمة المرححات الخارجية التي
قدمته على الاخر و
أيضا قولهم في الصورة الآتية بنى العام على الخاص اتفاقا أو على الأقوى أو نحو ذلك
لا يجري في
الثاني إذ لو أريد من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الأخير فيلزم
تساقطهما جميعا
وبطلانهما رأسا كما لا يخفى وإن أريد بناء أحدهما على الأخير فيلزم الترجيح بلا
مرجح ولا مرجح في
أنفسهما كما هو المفروض أي من حيث (محض)؟ العموم والخصوص والاعتماد على
المرححات الخارجية
ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح أحدهما على الاخر في مادة
التعارض وبالجملة
المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتناقضين لا بد فيه من ملاحظة
المرححات
الخارجية في التخصيص يعني بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان أحدهما على الاخر
أولا لاشتراك

هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الأعظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد الذي لا يشهد له بشئ ومنشأ اختلاط الامر عليه اختلاط مباحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص في بعض الكتب الأصولية وأنت خبير بأنهما مقامان متفاوتان فصل بينهما في كثير من كتب الأصول فمن الشواهد الذي ذكره ان محققي الأصوليين استدلوا في هذه المسألة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب بأيدي عدة الحامل والمتوفى عنها زوجها مع أن بينهما عموماً من وجه و فيه ما لا يخفى إذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب وكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا ذلك محتجين بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل إليهم والتخصيص بيان فيجب أن يكون بالسنة وأجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى

في صفة القرآن تبيانا لكل شئ وبأن معنى البيان منه صلى الله عليه وآله للآية
المخصصة وبأن بيانه مختص
بالمشبهة ومع وجود المخصص من الكتاب لا اشتباه ويندفع كلام الظاهرية بمحض
إثبات مطلق
التخصيص وإن كان بمعاونة المرجح الخارجي وإطلاق التخصيص على قصر أحد
العامين من وجه على
بعض أفراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص
بقول مطلق
أعم من المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة وأما الامامية فلما كان مذهبهما
اعتبار أبعد
الأجلين فيجمعون بين الآيتين على غير صورة التخصيص المصطلح بأن المراد أن
المتوفي عنها زوجها
تتربص أربعة أشهر وعشرا إلا إذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعد فتصبر حتى تضع
وإن الحامل
تصبر حتى تضع الحمل إلا إذا كانت متوفى عنها زوجها ولم يبلغ مدة وضعه له أربعة
أشهر وعشرا
فتصبر بعد الوضع حتى يتم الشهور وهذا ليس معنى التخصيص المصطلح كما لا يخفى
على المتدبر البصير و
الذي دعاهم إلى ذلك إجماعهم واخبارهم المستفيضة مع أن الظاهر من آية أولات
الأحمال المطلقات
فلا تعارض وأما العامة فبنوا أمرهم في ذلك أولا على ترجيح عموم آية أولات الأحمال
بسبب دلالة
اللفظ واقترانها بالحكمة وغير ذلك ثم خصصوا بها الآية الأخرى وتام الكلام فيها في
الفروع مع
أن تمثيل ابن الحاجب (ونظراته)؟ لا يصير حجة على أحد وأما المحققون منا مثل
العلامة في التهذيب
وغيره فقد مثلوا لجواز التخصيص الكتاب بالكتاب بآية القروء وآية أولات الأحمال
وكلامهم هذا
ظاهر في العام والخاص المطلقين فإن الظاهر من آية أولات الأحمال المطلقات وهي
أخص من آية
ذوات القروء مطلقا ومنها أنه استشهد بكلام صاحب المعالم رحمه الله في حواشيه
على كتاب وسيجيئ
الإشارة إليه وإلى أنه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه وبالجملة لا مسرح لجعل

موضوع هذا القانون
القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع إلى تفصيل الكلام في الأقسام الأربعة ونقول القسم
الأول وهو
ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل والفعالين مع احتمال إرادة القولين
المتصلين
من دون تراخ أيضا إن جعلنا المقارنة أعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص
من دون
نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا إن حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو
ثبوت
حكم التعارض في قدر ما يتناولانه فيرجع إلى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في
المقارنة الحقيقية
دون القولين المتصلين عرفا فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيها والعام المتأخر ناسخ
لنا ما مر
مرارا من الفهم العرفي والرجحان النفس الامرئ والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في
الخاص
مرجوح بالنسبة إليه وقد يستشكل بأن الاخبار وردت في تقديم ما هو مخالف العامة أو
ما هو

موافق الكتاب ونحو ذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب أو
المخالف
للعام أو نحو ذلك وفيه أن المبحث منعقد لملاحظة العام والخاص
من حيث العموم والخصوص لا بالنظر إلى المرجحات الخارجية إذ قد يصير التجوز في
الخاص أولى
من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن المتنازع ومما ظهر
لك من اتفاق
العلماء إلا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض
العموم و
الخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما
ذكرنا سابقا
القسم الثاني وهو ما علم تقدم العام وتراخي زمان صدور الكلام المشتمل على الخاص
فإما أن
يكون ورود الخاص بعد حضور وقت العمل (بالعام) فيكون ناسخا لا تخصيصا للزوم
تأخير البيان عن
وقت الحاجة وقد يستشكل ذلك في اخبارنا المروية عن أئمتنا عليهم الصلاة والسلام
فإنه إذا
كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وهو باطل
لانقطاع الوحي
بعده وبهذا يظهر إشكال آخر أورده بعضهم أيضا وهو أنه يلزم عدم جواز العمل بأخبار
الآحاد
المخصصة للكتاب أو الاخبار النبوية رأسا للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة والأول
مدفوع
بأن لزوم النسخ إنما هو إذا علم أن هذا البيان والتخصيص كان من الرسول صلى الله
عليه وآله
بعد حضور وقت العمل لا مجرد تراخي رواية الإمام عليه السلام من حيث هو عن
زمان العام فإن
الأئمة عليهم السلام حاكون عن النبي صلى الله عليه وآله لا مؤسسون للشريعة فلا بد
في لزوم
الحكم بالنسخ من إثبات أن الخبر الخاص من حيث أنه ناسخ متأخر عن زمان العمل
بالعام وهو
غير معلوم بل خلافه معلوم لاتفاقهم ظاهرا على أن الاحكام الكلية بعد الرسول صلى
الله عليه وآله

باقية إلى يوم القيامة وإن لم يمتنع عقلا ان النبي صلى الله عليه وآله أخبر خلفائه عليهم السلام بأن الحكم الفلاني باق بعدي إلى الزمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم بإجرائه إلى ذلك الحين وإخفاء غايته ثم بيان الغاية عند انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن إشكال لزوم تأخير البيان أيضا والحاصل أن الأئمة عليهم السلام يظهرون ما وصل إليهم عن النبي صلى الله عليه وآله وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما أراده الله في كتابه وما رام النبي صلى الله عليه وآله من سنته فحالهم مع الأمة كحال الفقيه مع مقلده وقد أشار إلى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرازي في حاشيته الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض أن أحد الرواة سمع العام من إمامه عليه السلام وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظاهر

فلا بد أن يكون ظهور كونه مكلفا بالعام إلى ذلك الحين من جهة أخرى غير النسخ
مثل تقية أو
ضرورة أو نحو ذلك علمها الإمام عليه السلام ولا يعلمها الراوي ولا يلزم بمجرد ذلك
القول بالنسخ حتى
يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ونهايته أيضا قد يكون من غير جهة النسخ فليفهم
ذلك
وإن كان ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالأقوى كونه مخصصا تأخير
البيان
عن وقت الخطاب كما سنحققه وأما من لا يقول بجوازه فإما يجعله ناسخا إن قال
بجواز النسخ
قبل حضور وقت العمل أو يجعله كالمعارضين ويرجع إلى المرجحات
الخارجية إن لم يقل بجوازه والقسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالأقوى وفاقا
لأكثر
المحققين ان العام يبنى على الخاص وذهب جماعة منهم السيد والشيخ إلى كونه
ناسخا للخاص
لنا رجحان التخصيص بما مر وترجيح الراجح واجب واستدل أيضا بأن فيه الجمع بين
الدليلين
في الجملة فلو عمل بالعام لزم إلغاء الخاص إن كان ورود العام قبل حضور وقت العمل
به ونسخه ان
كان بعده والتخصيص أولى منهما وفيه أن مجرد الجمع لا يصير دليلا على اختيار
التخصيص لامكانه
بغيره بأن يرتكب تجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص ووجه
اختياره على غيره
وقد عرفت أن التخصيص الذي ثبت رجحانه هو التخصيص في أفراد العام لا في أزمانه
فلا ينافي ما
ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص أيضا واستدل أيضا بأننا لو لم نخصص العام
وألغينا الخاص
لزم إبطال القطعي بالظني وهو باطل بالضرورة بيان الملازمة إن دلالة الخاص على
مدلوله قطعي
ودلالة العام محتمل لجواز أن يراد به الخاص ومرجع هذا الاستدلال إلى الترجيح من
جهة قوة
الدلالة بسبب النصومية وإن لم يكن قطعيا في معناه كما أشرنا إليه مرارا ولا بأس به
وترك صاحب

المعالم رحمه الله الاستدلال به وقال في الحاشية إنما عدلنا عنه في الأصل لأنه لا يتم إلا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ليكون قطعي الدلالة إذ لو كان له عموم من جهة أخرى لم يكن قطعيا فليتأمل انتهى والظاهر أنه أراد مما يكون فيه الخاص خاليا من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فإن الخاص الكلي أيضا عام وظاهر في معناه لا قطعي وحسب الفاضل المدقق أنه أراد بذلك ما كان الخاص أعم من وجه من العام وجعل ذلك شاهدا على دعواه من عموم محل النزاع بل جعله صريحا في ذلك وأنت خبير بما فيه أما أولا فلأنه لا وجه لجعل المعارضة بين العام والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشعرا بقلته بل هو الأغلب وأما ثانيا فلأن مقتضى ذلك أن يكون الدليل الذي ذكره في الأصل من

أن العمل بالعام يقتضي إلغاء الخاص دون العكس جاريا في المعنيين وهو مما لا مساغ له في العام و
الخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فلنرجع إلى الجواب عما أورده صاحب المعالم على
الدليل ونقول ان
(لغوية)؟ الخاص لا تنفي نصوصيته وقطعيته بالنسبة إلى فرد ما من الخاص بخلاف العام
فإنه لا قطع فيه إلا
على دلالة على (فرد ما)؟ من العام مع أن احتمال التجوز في الجزئي الحقيقي أيضا
قائم وكذا في الخاص والعام
بالنسبة إلى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية إرادة فرد ما
منه بعد فرض
أن المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال
احتج القائل
بالنسخ بوجوه الأول أن قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتل المشركين بمثابة أن يقول لا
تقتل زيدا
ولا عمروا ولا بكرا إلى آخر الافراد ولا شك أن هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابة وجوابه
المنع عن التساوي
فإن التنصيص بمنع التخصيص بخلاف ما إذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص
من النسخ
وغيره حينئذ مرجوح لما مر مرارا فتعين التخصيص والثاني أن المنخصص للعام بيان
فكيف يتقدم
عليه وجوابه أن المقدم ذات البيان وأما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل أن وصف
البيانية حينئذ مقارن للعام فهو وهم لان وصف البيانية من حيث هي يتوقف على تقدم
ما يحتاج
إلى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما يحتاج إلى البيان طبعاً وإن تقدم
عليه
وضعا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التأريخ والمعروف من مذهب
الأصحاب العمل
بالخاص وهو الأقوى لأنه لا يخرج عن أحد الأقسام السابقة وقد عرفت في الكل
رجحان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام أو لكونه منحصرا كما
مر مفصلا ثم إن
الكلام في هذه المقامات إذا كان الخاص مما يجوز نسخ العام به واضح وكذلك فيما
لا يجوز مع العلم بالتأريخ

ويظهر الحال في الترجيح مما مر في المباحث السابقة وما سيحى في مبحث النسخ
فإطلاق الكلام
في هذه المقامات إنما هو بالنظر إلى ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الآخر
من حيث العموم (والخصوص) و
إلا فيشكل الأمر فيما يتفاوت الحال فيه من جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل
التأريخ فقد يجوز التخصيص
دون النسخ كما لو كان العام من الكتاب أو السنة المتواترة والخاص من أخبار الآحاد
وجهل التأريخ
فالقول بالتقديم العمل بالخاص مطلقا يستلزم تجويزه في صورة ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل
بالعام في نفس الأمر أيضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص في صورة جهل التأريخ بقول
مطلق وربما يجاب
عن هذا الاشكال في الصورة المفروضة بأن الأصل عدم تحقق شرط النسخ وهو
حضور وقت العمل
فينتفي المشروط فيبقى التخصيص وهو معارض بأن الأصل عدم تحقق شرط التخصيص
أيضا فإن

تحققه في نفس الامر أيضا مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل وما قيل أن الأصل تأخر الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام فهو معارض بأن حضور وقت العمل أيضا حادث والأصل تأخره فالتحقيق في الجواب إن أريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التأريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعي به أن يقال أن شيوع التخصيص وغلبيته ومرجحاته المتقدمة يقتضي ترجيح التخصيص بمعنى أن الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بمعنى أن الظاهر أن الخاص ورد قبل حضور وقت العمل ليثبت التخصيص إلحاقا للشئ بالأعم الأغلب واتباعا لمرجحات التخصيص وأما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فيما لو فرض تقدم الخاص على العام كما نقلنا عن الشيخ والسيد رحمهما الله تعالى فهو أيضا يتوقف في مجهول التأريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا أو منسوخا ويظهر جوابه مما مر ثم أن ثمرة هذا الاشكال وأثر ذلك في أخبار أئمتنا عليهم السلام غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم عليهم السلام كما أشرنا سابقا ولا الناسخ من حيث أنه ناسخ بل ما يؤثر عنهم عليهم السلام إنما هو حكاية ما علم من سنة النبي صلى الله عليه و آله ومعاملاته وبياناته في الكتاب وسنته صلى الله عليه وآله نعم هم عليهم السلام ربما يقولون إن هذه الآية نسخت بهذه الآية وأمثال ذلك فلو ثبت باخبارهم شئ فإنما يثبت بها حال ما وقع في زمان الرسول صلى الله عليه وآله وأما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا وأما الكتاب فقد ادعى السيد رحمه الله إن تأريخ نزول آياته مضبوط لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر الباب الرابع في المطلق والمقيد قانون المطلق على ما عرفه أكثر الأصوليين هو ما دل على شايع في جنسه أي على حصة محتملة الصدق على حصة كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلي الذي يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص

فيدخل
فيه المعهود الذهني ويخرج العام منه والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجي وهذا
التعريف يصدق
على النكرة ويظهر من جماعة منهم الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد حيث
قال في مقام الفرق
بين المطلق والعام أن المطلق هو الماهية لا بشرط شئ والعام هو المهية بشرط الكثرة
المستغرقة
وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بينا ما عندنا في ذلك في مبحث العام
والخاص
وإن التحقيق إمكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع
ذلك
المقام وأما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة
من أن الاحكام
إنما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققناه في مبحث جواز تعلق
التكليف

والاحكام بالطباع فحينئذ نقول أن البيع مثلا في قوله تعالى أحل الله البيع مطلق وبيع
الغمر مقيد
وكذلك الماء في مثل خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شئ والماء القليل المفهوم من
قوله عليه السلام
إذا كان الماء قدر كره لم ينجسه شئ وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك
وعرفوا المقيد بما
دل لا على شايع في جنسه فيدخل فيه المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما
اخرج من
شايع مثل رقة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق هو ما لم
يخرج
عن هذا الشايع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الأول
على زيد دون
الثاني والثاني على رقة مؤمنة دون الأول وكذا بين المطلق والمعنى الثاني لصدقهما
على رقة
مؤمنة والأول على رقة دون الثاني والثاني على هذا الرجل دون الأول إذا عرفت هذا
فاعلم أن الاطلاق والتقييد يؤول من وجه إلى التعميم والتخصيص كما سنشير إليه
فجميع ما مر
في أحكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظني والقطعي
وعدمه
وأقسام معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجري هيها أيضا ويزيد هذا المبحث بما
سنورده وهو أنه إذا أورد مطلق ومقيد فإما أن يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم
به فيهما مختلفين
وإن لم يختلف نفس الحكم الشرعي مثل أطعم يتيما وأكرم يتيما هاشميا أو يتحد
حكمهما مثل أطعم يتيما أطعم
يتيما هاشميا اما على الأول فلا يحمل المطلق على المقيد إجماعا إلا عن أكثر الشافعية
على ما نقل عنهم
فحملوا اليد في آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء إلى المرفق لاتحاد
الموجب وهو الحدث
وهو باطل لأنه يرجع إلى إثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس أولا ومنع العلة
ثانيا والمختار
وهو مختار الأكثرين سواء كانا أمرين أو نهيين أو مختلفين وسواء كان موجبهما أي
علة الحكم متحدا
أو مختلفا لعدم المقتضي للجمع وإمكان العمل بكل منهما رأسا إلا فيما كان أحدهما

مستلزما لعدم الاخر
مثل أن يقال إن ظهرت فأعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فإن العتق والملك وإن كانا
مختلفين لكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك أيضا
يستلزم عدم
العتق فحينئذ يقيد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة بل ولا يصح أيضا وأما
على الثاني فإما أن
يتحد موجهما أو يختلف أما الأول فإما أن يكون الحكمان مثبتين أو منفيين أو
مختلفين فهذه
أقسام ثلاثة الأول مثل أن يقول إن ظهرت فأعتق رقبة وإن ظهرت فأعتق رقبة مؤمنة
ولا
خلاف بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما من باب البيان أو من باب النسخ والمختار
أنه من باب
البيان سواء تقدم على المطلق أو تأخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل إذا
علم تقدم المطلق

فيكون ناسخا فحينئذ فهيهنا مسئلتان الأولى وجوب حمل المطلق على المقيد والثانية كونه بيانا لا نسخا
لنا على المقام الأول نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وشهرته ورجحانه وانفهامه في
العرف فإنه في الحقيقة أيضا نوع من التخصيص كما سنشير إليه واحتج الأكثرون بأنه جمع بين
الدليلين لان العمل بالمقيد يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا بنفسه لا يتم
لامكان الاعتراض
بأن الجمع لا ينحصر في ذلك فلا بد من بيان المرجح ولا يتم إلا بما ذكرنا وأما سند
هذا المنع فقد يقرر
بوجوه الأول أنه يمكن الجمع بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر
في قوله أعتق رقبة مؤمنة
مثلا على الاستحباب فيكون المؤمنة أفضل أفراد الواجب التخييري والثاني أن يحمل
الامر فيه على
الواجب التخييري بمعنى التخيير المصطلح لا التخييري المستفاد من العقل فيما لو كان
المأمور به
كليا قابلا لكثيرين فإنه كان مستفادا من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل أيضا
وفيهما أنهما مرجوحان
بالنسبة إلى ما ذكرنا لما ذكرنا سيما الأخير وقد يذب عنهما أيضا بأن حمل الامر على
الاستحباب مجاز جزما
كذا حملة على التخيير بخلاف استعمال المطلق في المقيد فإنه ليس مجازا مطلقا بل له
جهة حقيقة
كما صرحوا به وفيه أنه إن أريد بذلك مجرد هذه الملائمة لا كونه مستعملا فيه بعنوان
الحقيقة فيما
نحن فيه فله وجه وإن أريد أنه مستعمل في المقيد فيما نحن فيه بعنوان الحقيقة في
بعض الأحيان ففيه أن
هذا الاستعمال ليس إلا الاستعمال المجازي لإرادة الخصوصية منه حينئذ وإن لم يتعين
عند المخاطب
نعم قد يمكن دعوى الحقيقة مع عدم التعيين عند المخاطب إذا اشعر المقام بتعيينه عند
المتكلم في
مثل جاء رجل من أقصى المدينة وما نحن فيه ليس من هذا القبيل لاستحالة تعليق
الحكم على المبهم من
الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك بسبب القرينة بإرادة ذلك فيكون

حيثئذ بيانا
للمجمل يعني يظهر بعد القرينة أنه كان مجملا فيكون هذا من باب المجمل لا المطلق
فيكون مجازا في
معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية وإلى هذا ينظر قولهم بكون المقيد والخاص
بيانا للمطلق
والعام وتقسيمهم المجمل بما له ظاهر وما ليس له ظاهر فعلم أن ذلك خروج عن
الظاهر والظاهر هو
الحقيقة فهذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع ولئن سلمنا
تساوي الاحتمالين
فنقول ان البراءة اليقينية لا تحصل إلا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة رحمه الله في
النهاية
وقد يعترض عليه بأنه لم يحصل العمل بشغل الذمة مع احتمال إرادة المجاز من المقيد
حتى يجب
تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه أن المكلف به حيثئذ هو
القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد أو المطلق ونعلم أنا مكلفون بأحدهما فاشتغال الذمة إنما هو
بالمجمل ولا

يحصل البراءة منه إلا بالاتيان بالمقيد وإنما يتم كلام المعترض لو سلمنا أنا مكلفون
بعتق رقبة
ما ولكن لا نعلم هل يشترط الايمان أم لا فحينئذ يمكن نفيه بأصل البراءة وليس كذلك
بل نقول بعد
تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشك في أن المكلف به هل هو المطلق أو
المقيد وليس
هيهنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزايد عنه بالأصل لان الجنس الموجود في ضمن
المقيد لا
ينفك عن الأصل ولا تفارق بينهما فليتأمل والثالث ذكر سلطان العلماء رحمه الله أنه
يمكن العمل
بهما من دون إخراج أحدهما عن حقيقته بأن يعمل بالمقيد ويبقى المطلق على إطلاقه
فلا يجب
ارتكاب تجوز حتى يجعل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق ليس صحة
العمل بأي فرد
كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو أعم منه ومما يصلح للتقييد بل المقيد في الواقع
ألا ترى أنه
معروض للتقيد كقولنا رقبة مؤمنة إذ لا شك أن مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو
المطلق
وإلا لزم حصول المقيد بدون المطلق مع أنه لا يصلح لأي رقبة كان فظهر أن مقتضى
المطلق
ليس كذلك وإلا لم يتخلف عنه وفيه أن مدلول المطلق وإن لم يكن ما ذكره ولكن
مقتضاه
هو ذلك بالوجهين اللذين سنذكرهما فمقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع
بين مقتضاه
ومقتضى المقيد بدون تصرف وإخراج عن الظاهر وقوله بل هو أعم إلخ إن أراد أن
مدلول
المطلق هو الامر الدائر بين الامرين أعني أي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل
جزما لان
مدلوله الحصة الشائعة والماهية لا بشرط كما مر وإن أراد أنه معنى عام قابل لصدقه
على المعنيين
فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العمل بأي فرد كان منه وإن كان بضميمة حكم العقل
لان الطبيعة يوجد
في ضمن أي فرد يكون والامثال بها يحصل بالاتيان بأي فرد كان منه وأيضا الأصل

براءة الذمة
عن التعيين فهو يقتضي التخيير في الافراد ولا ريب أن هذا ينافي مقتضى المقيد والظاهر
أن مراد
القائل هو الشق الأول من الترديد لأنه ذكر في موضع آخر أن المراد من المطلق كرقبة
ليس أي فرد
كان من أفراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وإن لم يكن اللفظ
مستعملا
في التعيين بل هذا أظهر وأكثر في الاخبار نعم في الأوامر يحتمل الاحتمالين فلا يكون
التقييد تخصيصا
وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وأنت خبير بأن كل ما يتعلق به الحكم الشرعي على
سبيل التعيين في
الواقع فلا بد أن يكون معرفة المخاطب للتعين مقصودا فيه من الشارع سواء قارنه ذكر
التعيين
أو فارقه وسواء كان في صورة الاخبار كقوله تعالى أحل الله البيع أو في صورة الانشاء
أمرا كان كأعتق
أو نهيا لتمكن الامتثال فذكر لفظة المطلق وإرادة المعين الواقعي مجاز جزما نعم ربما
يصح ذلك

في القصص والحكايات مثل قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فكلما فرض استعمال مطلق وإرادة فرد معين واقعي منه ولم يقترن بقريئة فهو حقيقة في بادي النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل أن استعمال المطلق في المقيد حقيقة على وجهين ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع إلى كون المقصود بالذات الحكم على الكلي و يكون إرادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من أقصى المدينة وفي مثل ائني برجل إذا أراد فردا منه أي فرد يكون ومآل الوجه الآخر إلى ذكر المطلق وإرادة فرد خاص منه إما باقترانه بما يدل على ذلك أو بإنكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا إنما هو في الأخير و هو المتداول في مسائل المطلق والمقيد فلو قيل بعد قوله تعالى وجاء رجل من أقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى أو جاء (حزقيل)؟ مؤمن آل فرعون يسعى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمطلق فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط عليه الأمر فلا تغفل وقوله ألا ترى أنه معروض للقيد فيه ما لا يخفى إذ لا شك أن مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد قوله وإلا لزم حصول المقيد بدون المطلق فيه أنه لا يستلزم ذلك محالا وقبيحا بل هو عين الحق والذي لا يمكن تخلف المقيد عنه إنما هو المفهوم الكلي القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس معنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وإن كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يقال له المطلق إذا استعمل وحده ويقال له المقيد إذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المطلق بل إنما يلزم منه وجود ما وجد في المطلق من المعنى الكلي ثم إن هيهنا كلاما من المحقق البهائي رحمه الله في حواشي زبدته في مباحث

المفاهيم وهو أنه قال
قد يقال ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بمفهومها في نحو أعتق
في
الظهار رقبة أعتق في الظهار رقبة مؤمنة فإذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف
يقيدون
به المطلق فما هذا إلا التناقض والجواب أن مفهوم الصفة إما أن يكون في مقابله مطلق
كما
في المثال المذكور أو لا نحو جاء العالم ففي الثاني ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا
يلزم من الحكم
بمجيء العالم نفي مجيء الجاهل إلا إذا قامت قرينة على إرادة ذلك أما الأول فقد أجمع
أصحابنا
على أن مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الأصول فالقائلون
بعدم حجية
مفهوم الصفة يخصون كلامهم بما إذا لم يكن في مقابله مطلق لموافقته في حجية ما
إذا كان في
المقابل مطلق ترجيحاً للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بأن
الامر

حقيقة في الوجوب كيف قالوا بأن الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الإباحة انتهى
أقول ولا
خفاء في بطلان الاعتراض ولا وقع لهذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله أعتق
في
الظهار رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافي
جواز عتق
الكافرة وحمل المطلق على المقيد إنما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم فإن
المطلوب إن
كان عتق فرد واحد فلا ريب أن مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وإن
كان
مطلق الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال بإيجاد الطبيعة في ضمنه فلا
يبقى
طلب حتى يحصل الامتثال بغيرها فيكون الاتيان ثانيا حراما فلا منافاة بين القول بعدم
حجية
المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان أول قوله أعتق رقبة مؤمنة بأن المراد
منه أن
كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا مجرد إيجاب عتق رقبة مؤمنة فهو وإن كان يصحح
الاعتراض
في الجملة ولكنه لا يتم أيضا إذ يكفي في نفي الجواز الغير وحدة المطلوب مع
ملاحظة المنطوق ولا
حاجة إلى استفادته من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص
المتوافقين في
الحكم والنفي والاثبات مثل قولك أكرم بني تميم أكرم بني تميم الطوال فإن نفي
وجوب الاكرام في
البعض ينافي وجوبه في الكل ولا يجري في المطلق والمقيد لعدم العموم الافرادي في
المطلق ولذلك
تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وإنما خصوا الحمل بالعام
والخاص (المتنافي)؟
الظاهر وأما الجواب ففيه أنه يفهم منه قبول التناقض في الجملة وقد ظهر لك بطلانه
وإنه لا حاجة
إلى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص بل إنما
يثبت وجوب العمل
بالمقيد والظاهر أن العلامة رحمه الله أيضا لم يدع الاجماع إلا على ذلك ولم

يحضرني الآن كتاب النهاية
لألاحظ وأيضا التمسك بترجيح التأسيس على التأكيد أيضا مما لا يناسب المقام إذ هو
مما يصلح
مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وإن قيل إنه فيما انحصر
فائدة القيد في اعتبار
المفهوم فنمنع الانحصار فيما نحن فيه إذ التأسيس يحصل بحمله على إرادة الأفضلية
ومما ذكرنا
يظهر أن ما نحن فيه ليس من قبيل الامر الواقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا
على المقام الثاني
أنه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بانضمام العقل إليه
حصول الامتثال
بأي فرد كان من أفرادها فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص أن
الخاص مبين
لا ناسخ إلا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل فذلك المطلق والمقيد واحتج من
قال
بكون المقيد ناسخا إذا تأخر عن المطلق والظاهر أنه لا يشترط حضور وقت العمل
لنسخه بأن الدلالة

لا بد أن تكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا يلزم منه شيء إلا تأخير البيان عن وقت الخطاب و لا دليل على امتناعه وأجيب أيضا بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد أن يراد منه المقيد من دون (دلالة و) تقييد الرقبة بالسلامة عندهم أيضا واعتراض على الأول بأن تقدم المقيد يصلح قرينة لانتقال الذهن من المطلق إلى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة حتى يكون مجازا في السليمة ولو سلم فالمطلق ينصرف إلى الفرد الكامل والشايع الثاني وهو ما كانا منفيين مع اتحاد الموجب حكمه وجوب العمل بما اتفقا ومثل له الأكثرين بقوله في كفارة الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا وأورد عليه بأنه من تخصيص العام لا تقييد المطلق فإن النكرة المنفية تفيد العموم وبدله بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييده ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني وأورد عليه بأن معناه حينئذ لا تعتق مكاتبا ما عن المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد إلى الاستغراق ويكفي لامثاله بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل حينئذ أن قوله لا تعتق مكاتبا كافرا بيان لهذا الفرد المنفي فمن أين يحصل الحكم بعدم أجزاء اعتاق المكاتب أصلا كما قالوا في حكم هذه المسألة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة أقول ويمكن دفع الإيراد عن مثال الأكثرين بإرادة الجنس فيكون التنوين تنوين التمكين ويصح المثال الثاني أيضا بإرادة الماهية أيضا كما بينا سابقا فلا حاجة إلى جعله من باب العهد الذهني مع أنه أيضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع أن التقييد بعدم قصد الاستغراق لا فائدة فيه إلا أن يراد دفع توهم أن يجعل من قبيل والله لا يحب كل مختال فخور وإلا فاللام داخل على المنفي والنفي إنما يفيد نفي العموم لا عموم النفي

فهو أوفق بالمطلق
من العام وأما ما ذكره المورد من أن معناه حينئذ إلخ ففيه أنه إن أراد أن مكاتبا ما من
المكاتب
على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين
النكرة المنفية
المفيدة للعموم وإن أراد بعد اختيار المكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس معنى
هذا
اللفظ بل يحتاج إلى تقدير وإضمار ومع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره إذ
البيان إنما
حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وإن أراد جعله من باب جاء رجل من أقصى المدينة
فهو مع
فيه مما مر أنه ليس من موضوع المسألة في شيء فيه ان هذا ألصق بالمثال المشهور من
هذا المثال
فلا وجه للعدول عنه فبالضرورة لا بد أن يكون مراد من بدل المثال بذلك غير هذا نعم
يصح

ما ذكره لو أخرج النهي عن معناه إلى معنى إثباتي مثل أن يراد منه أبق على الرق مكاتب
ما وحينئذ
يتم معنى المطلق ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد إلى آخر ما ذكره لك
خبير بأنه خارج
عن مقاصد الفروع وأغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف إذ المقصود من
أمثال ذلك
بيان مورد العتق لا بيان مورد إبقاء الرق فالمقصود بالذات عتق غير المكاتب لا إبقاء
الرق
للمكاتب مع أن إرادة فرد ما بعد النهي بدون العموم مما يعبد فرضه غالبا أو يصير
المعنى حينئذ
كون غير ذلك المنفي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق
مكاتب ما أعتق
من عداهم من العبيد وهو وإن كان يتم في مثل هذا المثال لو كان مالكا لمكاتب ولغير
مكاتب
ولكن كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا إذ حينئذ يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما إلا
أن يخرج
أيضا إلى المعنى الإثباتي مثل أن يقال إذا أصبتم صيودا فأبقوا منها واحدا ويجوز لكم
قتل الباقي
وهذا كله خارج عن العرف والعادة ثم إن الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد هنا
لا يتم إلا
بفرضهما عاما وخصا والظن أن اتفاهم على ذلك مبني على مثالهم المشهور وإلا فعلى
الفرض
الذي ذكرنا من إرادة الماهية لا بشرط فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد
اللهم إلا أن
يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى أن يكون ذلك كاشفا من اصطلاح عند أهل
العرف متفقا
عليه وهو كما ترى وإن أريد الاجماع الفقهي فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا
مختلفين مثل
إن ظاهرت فأعتق رقبة وإن ظاهرت فلا تعتق رقبة ككافة فحكمه حمل المطلق على
المقيد و
وجهه ظاهر مما مر وأما الثاني كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقييدها في كفارة
القتل فمذهب
الأصحاب فيه عدم الحمل ولا فرق بين الأقسام المتصورة فيه من كونها مثبتين أو

منفيين أو
مختلفين واختلف مخالفتونا فعن الحنفية المنع عنه مطلقا وعن أكثر الشافعية أنه يحمل
عليه إن
اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وحججهم واهية لا تليق
بالذكر والحق
ما اختاره الأصحاب لعدم المقتضي الباب الخامس في المجمل والمبين
والظاهر والمؤول قانون المجمل ما كان دلالاته غير واضحة بأن يتردد بين معنيين
فصاعدا
من معانيه وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولاً أما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على
جهة وقوعه
من الوجوب والندب وغيرهما كما إذا صلى النبي صلى الله عليه وآله صلاة ولم يظهر
وجهها و
أما القول فهو إما مفرد أو مركب أما المفرد فإما إجماله بسبب ترده بين المعاني
بسبب الاشتراك
اللفظي في أول الأمر كالقرء أو بسبب الاعلال كالمختار أو بسبب الاشتراك المعنوي

وهو فيما لو أراد منه فردا معيناً عنده غير معين عند المخاطب وذلك إما في الاخبار مثل
جاء رجل
من أقصى المدينة وإما في الأوامر والاحكام مثل أن تذبحوا بقرة وأعتق رقبة إذا أريد بها
المؤمننة وإلى هذا ينظر قولهم إن الخاص والمقيد بيان لا ناسخ وقولهم فيما سيأتي أنه لا
يجوز تأخير
البيان عن وقت الخطاب فيما له ومرادهم مما له ظاهر هو الظاهر على الظاهر وفي
النظر الأول
ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لإطلاق المجمل عليه هو المجمل في النظر
الثاني فلا يتوهم التناقض
بين وصف العام بالمجمل والظاهر والحاصل أن مرادهم بكون العام والمطلق حينئذ
مجملا وكون الخاص
والمقيد بيانا هو أن الخاص والمقيد يكشفان عن أن مراد المتكلم بالعام والمطلق كان
فردا
معينا عنده مبهما عند المخاطب وهذا هو الأكثر في الاحكام وإلا فقد يقترن العام
والمطلق
بقريئة تدل على إرادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكنه لم يقترن
ببيان
تلك المرتبة فذلك مجمل في أول النظر أيضا ولكنه مجاز حينئذ ولا يقال له أنه مما له
ظاهر فإن القرينة
أخرجته من الظهور في أول النظر أيضا وقد يجعل من الاجمال باعتبار الاشتراك
المعنوي قوله تعالى
وآتوا حقه يوم حصاده باعتبار إمكان صدق الحق على كل واحد من الابعاض مع أن
المراد هو
العشر لا غير والتحقيق أنه يرجع إلى الإشارة إلى القدر المخرج من المال الذي قدره
الشارع مثل
الزكاة مثلا فالاجمال بسبب الاشتراك المعنوي إنما هو فيما لو قال أخرج قدرا من
مالك و
أراد قدرا معيناً ولم يبين وأما إذا سمي ذلك القدر بالحق فهيهنا الحق معين لان المراد
منه
هو القدر المذكور فالاجمال في الحق إنما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن
الاجمال تردد اللفظ
بين مجازاته إذا قام قرينه على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته وأما المركب فيما أن
يكون الاجمال

فيه بجملته مثل قوله تعالى أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي
المرأة أو
باعتبار تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين إلا بعضهم مع إرادة البعض
المعين وأحل
لكم بهيمة الأنعام إلا ما يتلى عليكم وأحل لكم ما وراء ذلكم أن تبتغوا بأموالكم
محصنين لجهالة
معنى الاحصان فإنه قد يجيء بمعنى الحفظ كما في أحصنت فرجها وقد يجيء بمعنى
التزوج وقد يكون الاجمال
بسبب تردد مرجع الضمير بأن يتقدمه شيئان يحتمل رجوعه إلى كل منهما مثل ضرب
زيد عمرو
وأكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب أو لزيد
مطلقا إذ
عرفت هذا فاعلم أن التكليف بالمجمل جازع عقلا واقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم
الافهام فاسد
لان ذلك إنما يتم إذا كان وقت الحاجة والفائدة فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ
للامثال

وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاختبار أكثر من أن يحتاج إلى الذكر وقد سمعت بعضها و
ستسمع ثم أن هيهنا فروعاً مهمة الأول ذهب أكثر الأصوليين إلى أنه لا إجمال في آية السرقة
لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى رحمه الله وجماعة من العامة إلى إجمالها
بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من أعضائها وقيل بإجمالها باعتبار القطع أيضاً
لاشترائه بين الإبانة والجرح حجة السيد مع تحرير مني لها أن اليد تطلق على الجملة وعلى كل بعض
منه كما يقال غوصت يدي في الماء إذا غوصه إلى الأشاجع أو إلى الزند أو إلى المرفق وأعطيته بيدي
وكتبت بيدي مع أنهما إنما حصلاً بالأنامل والاستعمال دليل الحقيقة فثبت الاشتراك قال و
ليس قولنا يد يجري مجرى قولنا إنسان كما ظنه قوم لأن الإنسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم من
غير أن يقع إنسان على أعضائها بخلاف اليد ويظهر من ذلك استدلال من يعتبر القطع أيضاً
في الإجمال والجواب أن الاستعمال أعم من الحقيقة كما مر مراراً والتبادر علامة الحقيقة والمتبادر
من اليد إنما هو المجموع إلى المنكب والشاهد على ما ذكرنا أنه إذا قيل فلان بيده وجع يقال له
أي موضع من يده به وجع لا أي يد منه به وجع نعم يصح الاستفهام بالنسبة إلى اليمنى واليسرى
فعلم أنه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو ولا ريب أنه لو كان اليد
موضوعاً لكل واحد من الأجزاء لصح الاستفهام بأنه أي الأيدي ومن القطع الإبانة والمقايسة
بالإنسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لأن الإنسان لم يوضع إلا للمفهوم الكلي وإطلاقه
على الشخص من باب إطلاق الكلي على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك أن
كليهما مثل اليد فيقال قبلت زيدا أو إنساناً وإنما قبل وجهه أو ضربت زيدا أو إنساناً

وإنما ضرب
رجله وهكذا بل الظاهر أن مرادهم في النزاع إنما هو بعنوان المثل وهذا الكلام يجري
في الرجل و
الوجه والرأس والجسد واليوم والليل وغير ذلك مما يكون ذا أجزاء وكل جزء منه
مسمى باسم على حدة
ويطلق اسم المجموع على كل منها والتحقيق في الكل أن الأسماء في الكل موضوعة
للمجموع وإطلاقها على
الابغاض مجاز نعم هي هنا معنى دقيق خالجنى في حل الاشكال في بعض موارد هذه ال
مسألة وهو أنهم
اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر بينهم ف قيل بأنه ما بين طلوع الفجر الثاني
إلى غروب
الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس إلى الغروب وقيل بالاشتراك وقيل بكون ما بين
الطلوعين واسطة
والتحقيق عندي القول الأول ولكني أقول ان من اشتغل من أول طلوع الشمس إلى
الغروب بعمل
فيصدق عليه أنه عمل يوماً حقيقة فلو صار أجير يوم برء ذمته وكذا لو وقع مورد نذر
وكذا لو دخل

في بلد في أول طلوع الشمس يحسب ذلك اليوم من أيام إقامته وبيان ذلك أن هذا من
خواص
الإضافة لا أن المضاف إليه حقيقة في هذا القدر فهذا عمل يوم حقيقة لا أنه عمل اليوم
الحقيقي
وإقامة في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الإضافي ولذلك يقال نمت ليلة في
هذه

الدار ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه
يتفرع مقدار
المضاجعة في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب أنه
حقيقة وإن كان
الضرب وقع على بعض أعضائه وكذلك لو قال جرح زيدا وكذلك جرح يده ورجله
ونحو ذلك و
لكن إذا قيل ابن يده عن جسده لا يتأمل في أن المراد هو مجموع العضو إلى المنكب
ولا يسئل هل
أبين كفه أو ساعده أو عضده وكذلك إذا قيل اغسل جسدك يفهم منه تمام الجسد وأما
إذا قيل

جرح يد زيد أو جسد زيد أو ضرب على جسد زيد يفهم تمامه بل يكفي حصوله في
الجملة ولذلك
يحسن الاستفهام بأنه في أي موضع منه لا أي يد ولا أي جسد وعلى هذا فإذا قيل
اغسلوا وجوهكم
فيجب غسل تمام الوجه وكذلك اغسلوا أيديكم لو لم يكن قوله تعالى إلى المرافق
وكذلك لو قيل امسحوا
رؤوسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤوسكم مع ذكر الباء في كونه
مجملا وعدمه ونحن
قد تخلصنا عن الاجمال ببيان أئمتنا عليهم الصلاة والسلام من كون الباء للتبعيض
بالنص

الصحيح واختلف الناس فيه على أقوال فذهب الحنفية إلى أنها مجملة وبينها النبي صلى
الله عليه وآله

بمسح ناصيته ودليله أن الباء إذا دخلت في محل المسح تعدى الفعل إلى الآلة
فيستوعبها دون

المحل كما في الآية وإذا دخلت في آلة المسح تعدى الفعل إلى محله فيستوعبه دون
الآلة مثل مسحت رأس

اليتيم بيدي وموجب ذلك في الآية مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع

وغيرهما وفيه أن
المراد هو مطلق البعض ومسماه وهو يحصل في ضمن أي الأبعاض اختاره فلا إجمال
وذهب جماعة منهم
إلى وجوب مسح الكل لمنعهم مجئ الباء للتبعيض ويقولون أنه للالصاق والعضو حقيقة
في المجموع و
ذهب بعضهم إلى القدر المشترك لمجيئها لكلا المعنيين والمجاز والاشتراك خلاف
الأصل فتعين
القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم انها للتبعيض مدعين أنها إذا دخلت على اللازم
كانت
للتعدية وإذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولأن العرف إنما يفهم في مثل
مسحت يدي بالمنديل
البعض وأجيب بالمنع وبأن الباء في المنديل للاستعانة والالية وهو يقتضي ذلك بخلاف
ما
نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الأصمعي على مجيئها
له في نظمهم ونثرهم
وهو المنقول عن أبي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه
وكذلك ابن

هشام في المغني فلا عبرة بإنكار سيويه وابن جني ذلك مع أن الشهادة على الاثبات
مقدم ومع
جميع ذلك فصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ناطقة بذلك الثاني اختلفوا في
نحو قوله صلى الله عليه وآله
لا صلاة إلا بطهور ولا صلاة إلا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل
ولا
نكاح إلا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل أم
لا على أقوال ثالثها
إن كان الفعل المنفي شرعيان كالصلاة والصيام أو لغويا ذا حكم واحد فلا إجمال وإن
كان لغويا
له أكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الأكثر واحتجوا عليه بما
تحريره وتوضيحه
أن الفعل المنفي في هذه التراكيب إن كان من قبيل العبادات وقلنا بأنها حقيقة شرعية
في الصحيحة
منها فحينئذ يصح نفي الذات ويمكن حمل التركيب على الحقيقة اللغوية لعدم منافاة
وجود عامة أركان
الصلاة التي يطلق عليها الصلاة حقيقة على القول بكونها أسامي للأعم لنفي اسم الصلاة
حقيقة
عنها على هذا القول وحينئذ فإذا صح الحمل على المعنى الحقيقي فنحملها عليه إذ
المانع عنه لم يكن إلا عدم الامكان
باعتبار وجود الأركان في الجلة وقد انتفى اعتبار ذلك على هذا القول فإذا صح الحمل
على نفي الذات
فيعلم ان ذلك بسبب كون ما فقد مع تلك الأركان من مثل الطهور والفاتحة شرطا أو
جزء وإلا
لما صح نفي الذات فعلم بذلك النفي كونهما شرطا أو جزء أيضا فينتفي الاجمال فلا
إجمال وإن لم يكن من
قبيل العبادات أو كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل تكون حقيقة في الأعم
فإن قلنا بثبوت
معنى عرفي لهذه التراكيب بأن يقال المراد من أمثالها نفي الفائدة كما في قولهم لا علم
إلا ما نفع ولا
كلام إلا ما أفاد فيحمل عليه ويعبر عن الفائدة بالصحة إذا كان في مثل العبادات إذ
الصحة هو ترتب
الأثر وهو مساوق الفائدة وإن لم نقل بثبوت ذلك فالامر متردد فيها بين أن يكون المراد

نفي
الفائدة أو نفي الكمال وإذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي الفائدة
والصحة أقرب إلى
الحقيقة نم نفي الكمال فيحمل عليه فلا إجمال أيضا أقول وبما حققنا في أوائل الكتاب
تعرف أنه لا حاجة
إلى إقحام كونها حقيقة شرعية في الصحيحة بل يكفي إرادة الشارع من الأركان
المختصرة الصحيحة منها ثم
أن التمسك بأقربية المجاز ليس من باب إثبات اللغة بالترجيح بل من باب تعيين أحد
المجازات
بكثرة التعارف ولذلك يقال هو العدم إذا كان بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة
إرادة هذا
المجاز وظهوره في العرف لا صيرورتها حقيقة فيه ليناقض ما تقدم احتج القائل
بالاجمال باختلاف
العرف في نفي الصحة والكمال وتردده فيلزم الاجمال والجواب إن أريد أن أهل العرف
مختلفون في
الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا إجمال عند أحد منهم وكل
يحمل على ما يفهمه

وإن أريد أن العرف مترددون بمعنى عدم استقرار رأي أحدهم على شئ لتساوي
الاحتمالين في كل
مورد قلنا لا نسلم التردد وإن سلم فهو في البادي وأما بعد التأمل ففي الصحة أرجح
لكونه أقرب
إلى الحقيقة فيقدم على غيره وإن أريد أن الألفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا
صلاة لجار المسجد
إلا في المسجد نفي الكمال ومن قوله عليه السلام لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب نفي
الصحة وهكذا قلنا ممنوع بل
الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وسائر الأدلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في
الأول ويظهر حجة المفصل
وجوابها مما تقدم بالتأمل والظاهر أن المفصل ممن يدعي كون الألفاظ الشرعية كلها
حقيقة في
الصحيحة الثالث اختلفوا في التحليل والتحریم المضافين إلى الأعيان مثل حرمت عليكم
أمهاتكم والخمر والخنزير والميتة وأحلت لكم بهيمة الأنعام وما وراء ذلكم والطيبات
وغير ذلك
وكذلك غير لفظ الحل والحرمة من الاحكام والأكثر على عدم الاجمال واحتجوا عليه
بأن استقراء
كلام العرب يفيد أن في مثل ذلك المراد هو الفعل المقصود من ذلك كالأكل من
المأكل والشرب
من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وأنت خبير بأن المقامات في
أمثال
ذلك مختلفة إذ الشئ قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وهكذا
المشروب
فقد يقصد بالخمير الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشري وغير ذلك وكذلك قد
يكون
الشئ الواحد مشتملا على أشياء كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والإهاب والعظم
والصوف و
المقصود من الإهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون هو الاستسقاء به وغير ذلك فلا بد
من ملاحظة
ذلك لإرادة المنكوح والموطوء من الأمهات والبنات ونحوها والقول بأن المقصود منها
ذلك لا معنى له إلا بإرادة بعض النسوان منها نعم مقابلة المرأة بالرجل وخلق النسوان
يصحح أن
يقال المقصود المتعارف منها الوطي وأما مع عنوان الام والبنات بدون قرينة على أن

ذكرها في
مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذلك الميتة
في مقام
لم يظهر قرينة على أن المراد بيان المأكولات فلا استصحاب والاكل واتخاذ الصابون
بالنسبة إلى
الشحم متساوية فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى أن الاجمال ثابت ولا
كلام فيما ظهر من القرائن
إرادة فرد من الافراد والظاهر أن مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شئ مع
تعدد الافعال
لا في (مثل) آية التحريم المنادية بأن المراد بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا
يجوز ولا ريب
أن الاجمال فيما لا قرينة فيه ثابت ويمكن دفع الاجمال في أمثال ذلك بحملها على
الجميع لئلا يلزم
القبیح في كلام الحكيم وعراه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بأن تحريم العين غير
معقول فلا بد

من إضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام إنما تتعلق بأفعال المكلفين ولا يمكن
إضمار كل الافعال
المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الأصل فلا يرتكب إلا بقدر الضرورة وهي ترتفع
بإضمار
البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فيقع الاجمال وأجابوا عنه بمنع عدم الدليل
على الخصوصية
لان ظهور ما هو المقصود منه في العرف يرجح ذلك أقول وقد عرفت ما في ذلك
فالتحقيق في الجواب
أن ما لم يثبت من الخارج مرجح لاحد المعاني فنحملها على الجميع إذ قد لا يرتفع
الضرورة إلا بذلك
فقوله وهو يرتفع بإضمار البعض مطلقا ممنوع قانون المبين نقيض المجمل فهو ما
دلالته
على المراد واضحة وهو قد يكون بينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل شئ عليم فإن
أفادته
لشمول علمه تعالى لجميع الأشياء بنفس اللغة لا بشئ خارج وفي هذا المثال تأمل إذ
العام ظاهر في
الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج إليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد
مر في الفرق
بين النص والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم إجمال كقوله تعالى
أقيموا الصلاة بعد
حصول البيان بفعله عليه السلام والعام المخصص وغيرهما وتسمية القسم الأول بالمبين
إما مسامحة وإما
لأنه من باب ضيق فم الركبة فإن أهل اللغة وضعوه مبينا والبيان مأخوذ من بان بمعنى
ظهر أو
من البين وهو الفرقة بين الشئيين وهو إما المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام
بمعنى
التكليم والسلام بمعنى التسليم وأما الدليل على ذلك أي ما به التبيين وأما متعلق التبيين
وهو
المدلول ومعناه حينئذ العلم من الدليل وقد يسمى ما به البيان مبينا على لفظ الفاعل وهو
يحصل بالقول
إجماعا وبالفعل على الأقوى أما القول فمن الله تعالى كقوله عز وجل صفراء فاقع إلخ
فإنه بيان للبقرة
في قوله تعالى أن تذبحوا بقرة على الأصح ومن الرسول كقوله صلى الله عليه وآله فيما

سقت السماء
العشر فإنه بيان لمقدار الزكاة المأمور بإتيانها وأما الفعل فهو قد يكون دلالة على البيان
بمواضعه
كالكتابة وعقد الأصابع والإشارة بالأصابع في تعيين عدد أيام الشهر وغيره أو غيرها
كما
بين صلى الله عليه وآله الصلاة والحج بفعله وإتيانه بالأركان على ما هي عليه وقد
يكون تركا كما لو ركع
في الثانية بغير قنوت فإنه يدل على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا إما يعلم
بالضرورة من قصده
أو بقوله إن ما فعله بيان للمجمل أو أمره بأن يفعل مشابها لما فعله مثل قوله عليه
السلام صلوا كما رأيتموني أصلي
فإنه ليس فيه بيان قولي لأفعال الصلاة بل إحالة على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم
أن هذا بيان
قولي الافرلي أو بالدليل العقلي كما لو أمر بفعل مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه
بيانا فالعقل يحكم بأنه
بيان له وإلا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون
الفعل بيانا

محتجا بأن البيان بالفعل يوجب الطول فيتأخر البيان مع إمكان تعجيله وفيه أولا أنه قد يكون القول أطول من الفعل وثانيا أنه يلزم تأخير البيان لو لم يشرع بالفعل بعد إمكان الشروع وبعدهما شرع فإذا احتاج إتمامه إلى زمان طويل لا يسمى ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج إليه وثالثا أنه لا قبح في هذا التأخير سيما إذا كان أصلح ورابعا أن امتناع تأخير البيان مع إمكان التعجيل إنما يسلم قبحه إذا كان عن وقت الحاجة وهو خارج عن الفرض قانون ذهب أصحابنا وجميع أهل العدل إلى امتناع تأخير بيان المجمل عن وقت الحاجة لاستلزامه تكليف ما لا يطاق وأما تأخيره عن وقت الخطاب ففيه أقوال ثلاثة المشهور الجواز وفصل بعضهم فجوز في غير ما له ظاهر وأما ما له ظاهر كالعام والمطلق والامر الظاهر في الوجوب فلا يجوز فيه تأخير البيان رأسا وأما مع البيان الاجمالي فلا بأس وربما زاد بعض العامة عدم جواز تأخير البيان في المنسوخ أيضا فذهب إلى لزوم اقترانه بالبيان الاجمالي بأن يقال وقت الخطاب إن هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة على عدمه بل جعلوا تأخير بيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع عقلا ووقوعه في العرف والشرع أما الأول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وإمكان المصلحة في التأخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه إلى وقت الحاجة وتهيؤه للفعل حتى يكون عليه أسهل بل قد يكون التأخير أصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف والتوطين عليه إلى وقت الحاجة سهل وأما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به أشق مما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الأشق والأسهل مع أن المط منه هو الأسهل وفي صورة اقتران البيان بإرادة الأسهل لا يوطن إلا على الأسهل ولا

فرق في ذلك
بين الأوامر والتكاليف والحكايات والقصص فما توهم بعض القائلين بجواز تأخير البيان
عن وقت
الخطاب مطلقا من عدم جوازه في الاخبار والحكايات نظرا إلى أنها ليس لها وقت
الحاجة بل المراد منها
التفهم ولا بد أن يكون مقترنا بالخطاب لا وجه له إذ من الجائز أن يكون المراد من
الخبر لازم
فائدته مثل أن يعتقد على ما هو ظاهر ليحصل به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن
تأخر زمان الاحتياج
إلى بيان نفس المراد والعلم بأصل الخبر وحصول فائدته بذاته مثل أن يقال قتل فلان مع
أنه ضرب
ضربا شديدا لأجل تعذيب أوليائه وتشويشهم أو لأجل تفريح أعدائه وتجريرهم ثم يبين
أن المراد
الضرب الشديد وأما الثاني فكثير لا حاجة إلى البيان أما في العرف فلانه يصح عرفا أن
يقول
الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني فاذهب إليه إلى وقت كذا وسأكتب لك

كتابا فيه بيان ما عمله هناك وأرسله إليك بعد استقرارك في عملك وأما في الشرع
فمنها قوله تعالى
إن الله يأمركم أن تذبحوا بقرة وهي كانت معينة في الواقع وإلا لما سئلوا عن التعيين
بقوله أذع
إلى ربك يبين لنا ما هي وما لونها ولم يبينه تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر إلى قوله
تعالى فاقع لونها
تسر الناظرين وقيل إنه ليس من هذا الباب لظاهر قوله ان تذبحوا بقرة فإنه يفيد التخيير
وقوله وما
كادوا يفعلون فإنه ظاهر في قدرتهم على الفعل وإنما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم
ونقل
عن ابن عباس أنه قال لو ذبحوا أي بقرة لأجزأتهم ولكنهم شددوا على أنفسهم فشدد
الله عليهم
وفي عيون أخبار الرضا عليه السلام عنه عليه السلام لو عمدوا إلى أي بقرة أجزتتهم
ولكنهم شددوا على
أنفسهم فشدد الله عليهم أقول ظاهر تكبير يندفع بالقرائن المتأخرة وقوله وما كادوا
يفعلون
يعني من جهة التواني في الامتثال ومن جهة عظم ثمن البقرة فقد روي أنه بلغ إلى ملاء
مسكها
ذهبا فأرادوا أن لا يفعلوا ولكن اللجاج حملهم على ذلك واتهامهم موسى عليه السلام
حداهم عليه و
أما قول ابن عباس فعلى فرض تسليمه لا حجة فيه وأما حديث العيون فمعارض بما في
تفسير الإمام عليه السلام
وبما في تفسير علي بن إبراهيم عن الصادق عليه الصلاة والسلام وغيرهما ومنها قوله
تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والسارق والساqrقة فاقطعوا أيديهما والزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مع تأخر بيان تفاصيلها من الأركان والمقدار واشتراط
(الحرز)؟ والنصاب
وتخصيص الزاني بالمحصن وأما بيان الفائدة في تأخير بيان ما له ظاهر فسيجيء وأما
وقوعه في
العرف والشرع أيضا فأكثر من أن يحصى ومنها الآيات المتقدمة في حكم السارق
والزاني وغيرهما
وكفاك ملاحظة عموم التكاليف للظانين لبقائهم إلى آخر الامتثال جامعا للشرائط مع أن
الصائم
قد يمرض والصائمة قد تحيض والمصلي قد يموت بين الصلاة إلى غير ذلك واحتج

المانع مطلقا
اما على عدم التأخير في المجمل فبأنه لو جاز لجاز خطاب العربي بالزنجية من غير
بيان في الحال وهو
قبيح لعدم فهم المراد وجوابه منع الملازمة للفرق بينهما فإن خطاب العربي بالزنجية لا
يحصل منه
العلم بشئ من أصناف الكلام وضروب القول حتى أنه لا يميز بين كونه خبرا أو إنشاء
مدحا أو
ذما ثناء أو شتما بخلاف المجمل فإن المخاطب يفهم أنه يريد به أحد معانيه المحتملة
ويوطن نفسه
على الامتثال بأيهما تبين له أنه مراد ولو فرض في خطاب العربي بالزنجية حصول فهم
في الجملة للسامع
بقرائن المقام وكان له رجاء تفسير له فلا نسلم بطلان اللازم حينئذ وأما على عدم
الجواز فيما له ظاهر
فيما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل أما في المجمل فبما بيناه
فيما اخترناه و

أما على عدم جواز تأخير بيان ما له ظاهر فيقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدنا من
دون نصب قرينة على المراد بل ذلك دلالة له على غير المراد لان الأصل في اللفظ
حمله على معناه
الحقيقي وأما المحمل فلما لم يكن فيه مرجح لإرادة أحد معانيه فيقتصر على اقتضاه
الوضع الحقيقي
ويتوقف بسبب الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على المراد في الجملة أيضا
بخلاف الحقيقة
التي أريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة وبأن الخطاب وضع للإفادة ومن
سمع
العام مثلا مع تجويزه أن يكون مخصصا ويبين في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة
به شيئا
والتحقيق في الجواب عن الدليل الأول ان مناطه لزوم القبح من جهة أنه إغراء بالجهل
وهو قبيح
وفيه منع كلية الكبرى لغاية وفور التكاليف الابتدائية كتكليف إبراهيم عليه السلام
بذبح ولده وما قيل
أن التكاليف إنما كان بالمقدمات وجزعه إنما كان من جهة خوفه من أن يؤمر بنفس
الذبح
بعده لا يليق مدح إبراهيم عليه السلام ذلك المدح وقد مر الإشارة إلى ذلك والتكاليف
الامتحانية
في العرف والعادة أكثر من أن تحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم
بانتفاء الشرط
فإذا كان مصلحة في توطين المكلف نفسه على ظاهر العموم إلى وقت الحاجة أو على
الوجوب في الامر
إلى وقت الحاجة ويحصل له هذا الثواب ثم يبين له أن المراد هو الخصوص والندب
فأي مانع
منه وقد يجاب بمنع لزوم الاغراء لأنه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل
وقت الحاجة
موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقا وقد فرضنا عدمه وما يقال أن الأصل في الكلام
الحقيقة معناه
أنه مع فوات وقت القرينة وهو الحاجة في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا ألا ترى
أنه لا يحمل اللفظ على حقيقته حتى يتم الكلام وأنه يجوز تأخير القرينة عن وقت

التلفظ كما في الجمل المتعاطفة
المتعقبة بمخصص وأيضا قد حكموا بجواز إسماع العام المخصص بأدلة العقل وإن لم
يعلم السامع أن
العقل يدل على تخصيصه فيثبت جواز تأخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء
وكذلك قد جوزوا
إسماع العام المخصص بالدليل السمعي من دون إسماع المخصص فكما أن احتمال
وجود المخصص يوجب
عدم الحمل على الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان
الحاجة يوجب ذلك
وفيه أن الحمل على الحقيقة هو مقتضى الظاهر والظن والمدار على الظنون
في مباحث الألفاظ ولا ريب أن احتمال التجوز ضعيف في جنب إرادة الحقيقة ولا
ريب في حصول
الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وأن المراد هو الحقيقة وقد صرحوا بأن معنى
الأصل في
قولهم الأصل هو الحقيقة هو الظاهر وما ذكره المجيب في معنى أصالة الحقيقة فهو
مختص به وما

استشهد به من جواز تأخير القرينة عن اللفظ إلى آخر الكلام فهو قياس مع الفارق لان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت عنه كما تقتضيه العرف والعادة وذلك ليس لتفاوت زمان التأخير في الطول والقصر كما توهم بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك وأما الاستشهاد بالعام المخصوص بدليل العقل من دون إعلام السامع ذلك ففيه أنه غير مضر لان إعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء ودلالته قرينة على إرادة التخصيص فإن العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما الآخر ومع عدم تعقل المخاطب فلا ريب في قبحه إلا أن لا يتعقل العموم بحيث يشمل الفرد المخرج بالعقل وهو أيضا كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص إلا بعد زمان فهذا يكون من باب تأخير البيان عن وقت الخطاب وملتزم فيه الاغراء ونمنع قبحه كما مر وأما تجويز إسماع العام المخصص بالدليل السمعي فلا دخل له بما نحن فيه إذ العام إن كان مما خوطب به المخاطب من لسان الشارع مواجهها له مريدا إفهامه والعمل على مقتضاه فعلا أو تعليما للغير ليجري فيه ما سبق من عدم جواز تأخير بيان المخصص عن وقت الحاجة واما عن وقت الخطاب فإذا أخره فيلزم الاغراء جزما لأنه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك الاغراء حتى يتبين له المخصص إما بذكره له قبل وقت الحاجة أو إحالته على (راو)؟ أو أصل أو كتاب وأما إذا لم يكن السامع ممن يراد فهمه للخطاب كالعجمي القح والعامي البحت فهو ليس بمخاطب بذلك حتى يترتب عليه أحكام الخطاب بل هو مخاطب بالأخذ من العالم وكذلك من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج إلى العمل به وأما إذا كان العام من باب الأدلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة إلى زماننا على ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فإن الكلام في لزوم الاغراء وقبح الخطاب

فخطابنا حينئذ هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه أو سمعناه مع ما يقتضيه سائر الأدلة التي لم نعثر عليها وهي في الأصول يقينا أو ظنا لا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون يجب الفحص عن المخصص في الأصول فخطابنا حينئذ هو العمل بما نفهمه من مجموع الأدلة ولا إجمال في هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وإرادة غيره أيضا وهذا الغرض الحاصل في زماننا الآن هو أيضا قد يحصل في زمن الشارع أيضا إذ ليس كل أحد في زمن الشارع يسمع الخطابات شفاهة عموما كان أو خصوصا بعنوان أن يراد منه فهمه والعمل به بل الأئمة عليهم السلام كانوا يقررون أصحابهم على العمل بما يفهمون من الجمع بين أخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب وبمذاهب العامة و بسنة النبي صلى الله عليه وآله وغيرها فالكلام في الازعان يكون العام باقيا على عموم أم لا في غير محل

الخطاب الشفاهي وما في معناه غير خطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا به الافهام
مع عدم إسماع
مخصصه وما نحن فيه من قبيل الأول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني وبينهما بون
بعيد هذا مع
أن الشيوخ والغلبة في التخصيص زاحم أصالة الحقيقة في العام وذلك لا يوجب تأسيس
القاعدة التي
بنى عليه الامر وهو أن مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف عن الحمل على أصل
الحقيقة مع انا قد أشرنا في
مبحث البحث عن المخصص أن البحث عن المجاز معنى والبحث عن المعارض معنى
آخر ولزوم التوقف
عن العمل بظاهر الدليل حتى يتفحص عن معارضه عاما كان الدليل أو غيره من الظواهر
مثل الامر و
النهي غير التوقف عن حمله على أصالة الحقيقة حتى يعلم عدم القرينة على المجاز
وهذا التوقف الذي
أورده المجيب من باب الأول لا الثاني وقد يحاب بالنقض بالنسخ وتوجيهه أن
المنسوخ لا بد
أن يكون ظاهرا في الدوام وإن كان عن القرائن الخارجية لا من دلالة اللفظ والحقيقة
فبعد
مجئ الناسخ يعلم أنه غير مراد ومن هنا التجاء بعضهم إلى القول بلزوم اقتران المنسوخ
بالبیان
الاجمالي وهو باطل وأما الجواب عن قوله أن الخطاب وضع للإفادة إلخ فهو أولا
منقوض بتأخير
بيان المجمل وثانيا بأن الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الظاهر تنبيه قد عرفت
وجوب
البيان في الجملة فاعلم أن البيان إنما يجب لمن أراد الله إفهامه الخطاب دون من لا
يريد إفهامه
للزوم التكليف بالمحال لولاه في الأول دون الثاني ثم الأول قد يراد منه فعل ما تضمنه
الخطاب
إن تضمن فعلا كالعالم في الصلاة وقد لا يراد منه إلا معرفة المضمون لارشاد الغير
كمسائل الحيض له
والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب أيضا كالعوام بالنسبة إلى مسائل الحيض
وقد يراد
(فعلا)؟ كالعبادات بالنسبة إلى العوام ومسائل الحيض بالنسبة إلى النساء فإن وظيفتهم

الاحذ عن العالم
قانون قد عرفت معنى الظاهر في أقسام المحكم وتنبهت على معنى المأول أيضا ونقول
هيهنا
أيضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالألفاظ التي لها
معان حقيقة إذا
استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية أو شرعية أو غيرها ومنه المجاز المقترن
بالقرينة الواضحة
على ما أشرنا إليه سابقا وأما المؤول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه
المرجوح وإن
أردت تعريف الصحيح منه فرد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة إما عقلية مثل قوله تعالى
يد الله فوق
أيديهم ومثل يضل الله من يشاء ويهدي من يشاء وإما لفظية كحمل آية الصدقة على
بيان المصرف
لا الاستحقاق والملك بقرينة ملاحظة ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في
الصدقات
فإن أعطوا منها رضوا وإن لم يعطوا إذا هو يسخطون فالآية رد عليهم وردع عما
اعتقدوا أنه

يجوز في ذلك بل أنه صلى الله عليه وآله يصرف في مصرفه وثمره ذلك عدم وجوب
التوزيع على الأصناف (واخاصهم)؟
وربما يكون القرينة مفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما وإن
شئت جعلت
المجازات كلها من باب المأول بالنسبة إلى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء
قارنها القرينة أو
فارقها فمع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ظاهر ومع قطع النظر عن القرينة
مأول وهو
بعيد والتحقيق أن يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له اللفظ
والمأول
ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الآية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناها الحقيقي
عند عامة العرب
محمولة على خلاف ظاهرها عند أهل المعرفة والقرينة على هذا الحمل هو العقل وعلى
هذا يظهر الفرق
بين قولنا رأيت أسدا يرمي وبين يد الله فوق أيديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها
ظاهر وتأخر
بياناتها عن وقت الخطاب مأولات وكذلك العمومات المخصصة بما هو مفصول عنها
وأطلق
عليها المجاز توسعا من أجل احتمال أن يكون القائل أراد منها حين التكلم ما ظهر
إرادته أخيرا و
نصب قرينة عليها حين التكلم بها قد اختفت علينا ولا يجوز ارتكاب التأويل إلا مع
تعذر الحمل
على الظاهر بأن يتحقق عليه دليل يترجح على ظهور اللفظ وكما أن الراجح متفاوت في
مقدار الرجحان
فالمرجوح أيضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها أبعد وأما ما لا يحتمله اللفظ فلا
يجوز
تنزيهه عليه وتفاوت القرب والبعد إنما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانتقالاتهم
وتفاوت
القرائن فربما يكون اللفظ عند أحدهم ظاهرا وعند الآخر مأولا وبالعكس وقد ذكر
الأصوليون
لاقسام التأويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الأصولية أمثلة لا فائدة في التعرض لها
والكلام عليها
الباب السادس في الأدلة الشرعية وفيه مقاصد المقصد الأول في

الاجماع قانون الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح اتفاق خاص يدل عليه حقبة مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكره وجرحها وتعديلها فلنقتصر
على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة أما الأول فهو أنه
اتفاق المجتهدين من هذه الأمة على أمر ديني في عصر من الاعصار فقيده الاجتهاد لعدم
اعتبار
وفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الأمة لأنهم لا يقولون بحجية إجماع سائر
الأمم وإن اقتضى
بعض أدلتهم ذلك وأما الشيعة فيلزمهم القول بالحجية لان حجية الاجماع عندهم اعتبار
دخول
المعصوم عليه السلام وهو لا يختص عندهم بزمان دون زمان وأما ما ذكره العلامة في
أول نكاح
القواعد وغيره من أن عصمة الأمة من خواص نبينا صلى الله عليه وآله فقد نقل المحقق
البهائي رحمه الله

عن والده وعن مشايخه رحمهم الله تعالى أن مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتقيد بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والديني أعم من الاعتقادي والفروعي وقيد عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجتماع ما معنى وما يأتي وإلا فلا يتحقق بعد إجماع وأما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن رأي المعصوم عليه السلام فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة به وقد يتخلف عنه فإنهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الأمة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم عليه السلام أيضا لعدم خلو العصر عن معصوم عليه السلام عندهم أو لان مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بأنه مأخوذ من رئيسهم ثم إن أصحابنا متفقون على حجية الاجماع ووقوعه موافقا لأكثر المخالفين ولكن منهم من أنكر إمكان حصوله ومنه من أنكر إمكان العلم به و منهم من أنكر حجيته والكل ضعيف وأدلتهم سخيصة وسنشير إليها بعد ذلك فلنقدم الكلام في مدرك حجية الاجماع وكونه مناطا للاحتجاج ثم نتبعه بذكر الشكوك والشبهات في المقامات الثلاثة ولما كان مدرك حجيته مختلفا بالنسبة إلى مذاهب العامة والخاصة فلنذكر أولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة أما الخاصة فاعتمدوا في ذلك على كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام فلا حجية عندهم في الاجماع من حيث أنه إجماع بل لأنه كاشف عن رأي رئيسهم المعصوم عليه السلام ولهم في بيان ذلك وجوه ثلاثة أولها ما اشتهر بين قدمائهم وهو أنهم يقولون إذا اجتمع علماء أمة النبي صلى الله عليه وآله على قول فهو قول الإمام المعصوم عليه السلام القائم بعده لأنه عليه السلام من جملة الأمة وسيدها فإذا ثبت اجتماع الأمة على حكم ثبت موافقته لهم فإن قيل إن علم أنه قال بمثل ما قال سائر الأمة فلا معنى للاعتماد على اتفاق سائرهم فالمعتمد هو قوله

عليه السلام وإلا فكيف
يقال أنه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي وكلامنا إنما هو في العلم
الاجمالي وما
علم قوله فيه بالتفصيل فالكلام فيه هو ما ذكرت وذلك من باب كلية الكبرى في
الشكل الأول
فإن العلم بجسمية الانسان في ضمن قولنا كل حيوان جسم إنما هو بالاجمال لا
بالتفصيل حتى يستلزم
الدور كما أورده بعض المتصوفة على أهل الاستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي أوردها
من عدم إمكان العلم بمذاهب العلماء المنتشرين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم
وعدم
إمكان لقاءهم فإن العلم الاجمالي مما يمكن حصوله بلا شك ولا ريب كما في
ضروريات المذهب
وسيجئ تمام الكلام وبالجملة مناط هذا التقرير في حجية الاجماع إني علمت بالعلم
الاجمالي أن
جميع أمة محمد صلى الله عليه وآله متفقون على كذا فكلما كان كذلك فهو حجة
لان الإمام عليه السلام في

جملتهم فهو حجة وهذا هو السر في اعتبار هؤلاء وجود شخص مجهول النسب في جملة المجمعين ليجامع العلم الاجمالي ولو (بذلوا)؟ اعتبار وجود مجهول النسب بعدم العلم بأجمعهم تفصيلا لكان أولى و لعلهم أيضا يريدون بمجهول النسب ذلك وحاصله فرض إمكان صورة يمكن القول بكون الامام فيهم إجمالا لا تفصيلا وعلى هذه الطريقة فإن حصل العلم باتفاق الجميع إجمالا فيتم المطلوب وكذا إن خرج منهم بعض من يعرف بشخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقيين ولكن الانصاف إن على هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في أمثال زماننا إلا على سبيل النقل وإن قال بعضهم أن المراد من موافقة الإمام عليه السلام موافقة قوله لقولهم لا دخول شخصه في أشخاصهم حتى يستبعد ذلك في الإمام المنتظر عليه السلام وثانيها ما اختاره الشيخ في عدته بعدما وافق القوم في الطريقة السابقة والظاهر أن له موافقا من أصحابنا أيضا ممن تقدم عليه وممن تأخر في هذه الطريقة و هي أنه اعتمد في ذلك على ما رواه أصحابنا من الأخبار المتواترة من أن الزمان لا يخلو من حجة كي إن زاد المؤمنون شيئا ردهم وإن نقصوا أتمه لهم ولولا ذلك لاختلط على الناس أمورهم و يظهر ثمره هذه الطريقة حيث لم يحصل العلم بالطريقة الأولى كما لو وجد في الامامية قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف أيضا ولكن لم يعرف مع ذلك أيضا كونه قول الإمام ومختاره فقال حينئذ انا نعلم أنه قول الإمام عليه السلام ومختاره لأنه لو لم يكن كذا لوجب عليه أن يظهر القول بخلاف ما أجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر ظهر أنه حق ويظهر ذلك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا إذا ظهر قول بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده ووجب القطع على صحة ذلك القول وأنه موافق لقول المعصوم عليه السلام

لأنه لو كان قول المعصوم
مخالفا لوجب أن يظهره وإلا كان يقبح التكليف الذي ذلك القول لطف فيه وقد علمنا
خلاف
ذلك وقال قبل ذلك في مقام آخر وهو فيما لو اختلفت الإمامية على قولين لا يجري
فيهما التخيير كالوجوب
والحرمة مثلا وكان أحدهما قول الإمام عليه السلام ولم يشاركه أحد من العلماء فيه
وكان الجميع متفقين
على الباطل فقال ومتى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الإمام عليه السلام
دليل من كتاب أو سنة
مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة على ذلك لان ما هو موجود من الكتاب
والسنة كاف
في باب إزاحة التكليف ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه يعني
على النحو الذي
فرضه من الكتاب أو السنة المقطوع بها وجب عليه الظهور وإظهار الحق وإعلام بعض
ثقاته حتى
يؤدي الحق إلى الأمة بشرط أن يكون معه معجزة تدل على صدقه وإلا لم يحسن
التكليف وقد أورد عليه

بعض المحققين بأنه يكفي في إلقاء الخلاف بينهم بأن يظهر القول وإن لم يعرفه العلماء أنه إمام بل يكفي قول الفقيه المعلوم النسب في ذلك أيضا بل يكفي وجود رواية بين روايات أصحابنا دالة على خلاف ما أجمعوا وفيه نظر ظاهر إذ مناط كلام الشيخ ليس ان الاجتماع على الخطأ لما كان باطلا ووجب على الإمام عليه السلام دفع ذلك وهذا يتم بنقض الاجتماع ولو كان بوجود مخالف بل مناط كلامه أن لطفه تعالى الداعي إلى نصب الإمام عليه السلام أوجب ردع الأمة عن الباطل وذلك لا يتم إلا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذلك علم أنه راض على ما اجتمعوا عليه والتحقيق في جوابه منع ذلك وإنما الواجب على الله تعالى نصبه عليه السلام والواجب عليه عليه السلام الابلاغ والردع عن الباطل إن لم يمنعه مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره عليه السلام لا مطلقا وبهذا رد هذا القول السيد المرتضى رحمه الله وقال ولا يجب عليه الظهور لأنه إذا كنا نحن السبب في استتاره فكل ما يفوتنا من الانتفاع به (وبتصرفه)؟ وبما معه من الاحكام يكون قد أتينا من قبل نفوسنا فيه ولو أزلنا سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وأدى إلينا الحق الذي عنده وحاصل هذا الكلام هو الذي ذكره المحقق الطوسي رحمه الله في التجريد حيث قال وجوده عليه السلام لطف وتصرفه لطف آخر وعدمه منا هذا مع أنا نرى أن خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجود إلى غير النهاية والأقوال المختلفة في غاية الكثرة مع تعطل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر وإجراء الاحكام والحدود وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الأقوال بأنهم أوقعوا الخلاف وبينوا لنا علاجه وهو وإن كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتم فيه ما ذكر بل لا يتم في الغالب أيضا كما سيحى وقد ينتصر لطريقة الشيخ ردا على الجواب الذي ذكرنا من أن عدم إظهار الإمام عليه السلام المخالفة لعله كان لأجل تقية أو مصلحة بأن هذا هو الذي يذكره العامة في الرد على الشيعة من أن الحكمة لعلها اقتضت خلو

الزمان عن الحجة أيضا
وبأن ذلك ينافي كون تقرير المعصوم عليه السلام حجة خصوصا تقرير كل الشيعة على
أمر مع أن الحكمة
إذا اقتضت إبقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغير المصلحة فيثبت
المطلوب مع
أنه يمكنه ردعهم بأن يظهر بعنوان المجهول النسب ويلقي الخلاف الخلاف بينهم
ويبين لهم ولا يكفي في ذلك
وجود رواية أو مجتهد معروف مخالف كما توهم لأنه لا يوجب ردعهم كما هو
المعهود من طريقته
من طرحهم (مقتضى اللطف) الرواية الشاذة والقول النادر واما عدم ردعهم في المسائل
الخلافية وعدم رفع الخلاف
من بينهم فلانه رضى باجتهد المجتهدين وتقليد المقلدين مع أنهم أوقعوا الخلاف بينهم
فيظهر
منه في الخلافيات بأنه راض بأحد طرفي النقيض لمجتهد وبآخر لمجتهد آخر وأما فيما
اجتمعوا عليه فليس إلا

رضاه بشئ واحد فلا يجوز مخالفته أقول فرق بين بين الحكمة الباعثة على نصب الإمام
وعلى إنفاذه
جميع الأحكام سيما إذا تسبب لعدمه المكلفون فلا يرد نقض العامة وليس هنا مقام
بسط الكلام
وهذا واضح سيما في مسائل الفروع وأما كون تقرير المعصوم عليه السلام حجة فهو
إنما يسلم إذا علم إطلاعه
عليه وتمكنه من المنع لو كان باطلا ولم يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع وأما رضاه
على بقائهم على معتقدهم
فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بدليل دل المتأخر منهم على المخالفة إذ ذلك أيضا من
باب الرضا باجتهدهم
في حال الاضطرار كما في الخلافات إذ ليس في كل قول من الأقوال المتخالفة
حديث أو آية بل ربما اعتمد
بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطأ وغفلة ومع ذلك نقول بأن الإمام عليه
السلام
راض باجتهداه وبتقليد مقلده له فعمل اجتماع هؤلاء أيضا يكون من هذا القبيل ولا مانع
من مخالفتهم
إذا دل عليه دليل لمن بعدهم إلا مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يفيد عدم جواز مخالفة
الشهرة
وإنه لا يمكن ان يثبت دليل يترجح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه دليل ولا يفيد
إثبات الاجماع
كما هو مرادك والعلم برضا الإمام عليه السلام بذلك بالخصوص من حيث هؤلاء من
حيث أنه أيضا
من الاجتهادات المعفوة وأما ردعهم بعنوان مجهول النسب فمع تجويز رضا الإمام عليه
السلام
باجتهاد المجتهد وعمل المقلد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن هذا
الاجتهاد الخاطئ الذي
اجتمع عليه جماعة ورضاه على هذا الاجتماع لا يسلم إلا من جهة كونهم باجتهدهم
المعفو عنهم و
ذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم إذا أدى دليل إلى مخالفتهم مع أن جريان ما
ذكره في مثل
زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الطائفة
على فتوى ولم يعلم
موافقة الإمام عليه السلام لهم وكذا على قولين أو ثلاثة بالاخبار مثل قوله صلى الله عليه

وآله لا تجتمع أمتي على
الخطأ ونحوه بأن يقول يمتنع اجتماعهم على الخطأ فلو كان ما اجتمعوا عليه خطأ
لوجب على
الإمام عليه السلام ردهم عن الاجتماع ويلزمه الاكتفاء بمجرد إلقاء الخلاف ولكن
الكلام في إثبات دلالة
تلك الأخبار وحجيتها وسيجئ الكلام فيها مع أن مدلولها المطابق يقتضي اجتماع
كل الأمة ومع عدم
العلم بقول الإمام عليه السلام يخرج عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محققي
المتأخرين وهو أنه
يمكن حصول العلم برأي الإمام عليه السلام من اجتماع جماعة من خواصه على فتوى
مع عدم ظهور مخالف
لهم وكذلك يمكن العلم برأي كل رئيس بملاحظة أقوال تبعته فكما لو فرض أن فقيها
له تلامذة
ثقات عدول لا يروون إلا عن رأي فقيهم ولا يصدرن إلا عن معتقده فاجتمعوا على
فتوى من أن دون ان يسندوه إلى فقيهم ولم يعلم مخالفة لأحدهم فيه يمكن حصول
العلم بذلك

بأنه رأي فقيهم فكذلك يمكن العلم بفتوى جمع كثير من أصحاب الصادق عليه الصلاة والسلام من قبيل زرارة بن أعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن يسار من الفضلاء الثقات العدول وأمثالهم من دون ظهور مخالف منهم أن ذلك فتوى إمامهم عليه السلام ومعتقده وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا يجوز إنكارها فإذا حصل العلم بذلك بمعتقد الإمام عليه السلام فلا ريب في حجيته بل يمكن أن يدعى ثبوته في أمثال زماننا أيضا بملاحظة تتبع أقوال علمائنا فإنه لا شك في أنه إذا أفتى فقيه عادل ماهر يحكم فهو بنفسه يورث ظنا بحقيقته وأنه مأخوذ من إمامه وإذا ضم إليه فتوى فقيه آخر مثله يزيد ذلك الظن فإذا انضم إليه آخر واستوعب فتواهم بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بأنه رأي إمامهم وإذا انضم إلى ذلك البعض المؤيدات الآخر مثل أن جمعا منهم نسبوه في كتبهم إلى مذهب علمائنا وجمعا منهم نفي الخلاف فيه وبعضهم ذكر المذهب مع سكوته عن ذكر مخالف بل وإذا رأى بعضهم أو جماعة منهم ذكر في كتابه أنه إجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا وإذا انضم إلى ذلك كون الطرف المخالف مدلولا عليه بأخبار كثيرة صحيح السند فيزيد وضوحا أكثر مما مر وإذا انضم إلى ذلك عدم ورود خبر في أصل الحكم أو ورود خبر ضعيف غير ظاهر الدلالة فيتضح غاية الوضوح إذا انضم إلى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع الخلاف بينهم في أكثر المسائل وقلمما يوجد خبر ضعيف إلا وبه قائل وملاحظة غاية اهتمامهم في نقل الخلافات ولو كان قولنا شاذ نادرا بل القول النادر من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة أنهم لا يجوزون التقليد للمجتهدين سيما تقليد الموتى وأن كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم من جميع ذلك بأن

الباعث
على هذا الاجتماع هو كونه رأيا لامامهم ورئيسهم الواجب الإطاعة على معتقدتهم
سيما ولا يجوزون
العمل بالقياس والاستحسان والخروج عن مدلولات النصوص وخصوصا مع كون
القياس و
أمثاله من الأدلة العقلية مما يختلف فيه المشرب غاية الاختلاف من جهة تخريج المناط
بالمناسبات
الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق ونحو ذلك لكان ذلك
مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل الظاهر أن مدار كل من يدعي الاجماع من
علمائنا
المتأخرين على هذه الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع أنه إذا كان يمكن
حصول
العلم بمذهب الرئيس إلى حد الضرورة كما وصل في ضروريات الدين والمذهب
كوجوب الصلوات
الخمسة ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم إلى حد اليقين بالنظر أولى
وكما أنه يجوز

أن يصير بعض أحكام النبي صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام بديها للنساء
والصبيان بحيث يحصل
لهم العلم بالبديهة أنه من دين نبيهم ومذهب إمامهم بسبب كثرة التضايف والتسامع فكذا
يجوز أن يصير بعض أحكامه يقينيا نظريا للعلماء بسبب ملاحظة أقوال العلماء وفتاوي
أهل
هذا الدين والمذهب إذ الغالب في الضروريات أنه مسبوق باليقين النظري فكيف يمكن
حصول
المسبوق بدون حصول السابق وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع
طائفة دل
بنفسه أو مع انضمام بعض القرائن الاخر على رضا المعصوم عليه السلام بالحكم
ويكون كاشفا عن رأيه
فلا يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط فيه وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول
شخص الإمام عليه السلام
فيهم ولا قوله عليه السلام فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من
ذلك أنه لا يشترط
وحدة العصر في تعريفهم الاجماع أيضا بل يجوز انضمام أهل عصر آخر في إفادة
المطلوب فإن قلت
أمثال ذلك لا تكون إلا من ضروريات الدين أو المذهب قلت إن كنت من أهل الفقه و
التتبع فلا يليق لك القول بذلك وإن لم تكن من أهله فاستمع لبعض الأمثلة تهتدي إلى
الحق
فنقول لك قل أي ضرورة دلت على نجاسة ألف كر من الجلاب بملاقة مقدار رأس
إبرة
من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك العلماء الفحول من
جهة الأخبار المتواترة مع أنه لم يرد به خبر واحد فضلا عن المتواتر فإن قلت أنهم قالوا
في
ذلك هذا القول من غير دليل فقد جفوت عليهم جدا وإن قلت دليلهم غير الاجماع من
آية
أو عقل أو غيره فأت به إن كنت من الصادقين وإلا فاعتقد بأن الدليل هو الاجماع بل
مدار
العلماء في جميع الأعصار والأمصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا
يشعرون
بل لا يتم مسألة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة إلا بانضمام الاجماع إليه بسيطا
أو مركبا

فانظر إليهم يستدلون على نجاسة أبوال وأرواث ما لا يؤكل لحمه مطلقا بقوله صلى
الله عليه وآله اغسل ثوبك
من أبوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا من أن ذلك ليس مدلولا مطابقا للفظ ولا تضمنيا ولا
التزاميا إذ وجوب الغسل أعم من النجاسة والثوب غير البدن وغيره من الملاحظات
المأكولة
والمشروبة وغيرهما وكذلك البول غير الروث إلى غير ذلك من المخالفات فليس فهم
النجاسة
الشرعية منه إلا من جهة إجماعهم على أن العلة في هذا الحكم هو النجاسة وليس من
باب التعبد و
أنه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذلك غيرهما من المخالفات
وكذلك في
مسألة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس فيستدل ببعض الأخبار الخاصة
ببعض

النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي ولغ فيه في الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض آخر مختص ببعض النجاسات وبعض المياه كالجزر الميتة والقربة من الماء مع أن في الخبر الأول فهم النجاسة من الامر بالصب أو النهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر بالتوضي ولا ريب أن الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي ومع ذلك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم ييقوهما على حالهما مع عدم التعارض بينهما وليس ذلك إلا الاجماع المركب وعدم القول بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع أو إمكان وقوعه أو العلم به بأي شئ يعتمد في هذه المسائل فإن كان يقول إفهم كذا من اللفظ فمع أنه مكابرة واقتراح وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو أمر الشارع بالجهر في الصلاة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله إغسل ثوبك دون قوله اغسلي وجوبه عليها وبالجملة لو أردنا شرح هذه المقامات وإيراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطاً أو مركباً لكننا ارتكبنا بيان المعسور أو المحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية ومن لا دراية له لا يفيد ألف حكاية ثم لا بأس أن نجدد المقال في توضيح الحال لرفع الاشكال ونقول كل طريقة أحدثها نبي فبعضها مما يعلم به البلوى ويحتاج إليه الناس في كل يوم أو في أغلب الأوان كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوات الخمس وأمثال ذلك فذلك بسبب كثرة تكرره وكثرة التسامع والتضافر بين أهل هذا الدين والملة يصير ضرورياً يحصل العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه الملة إذا دخل فيهم وعاشرهم يوماً أو يومين أو أزيد فيحصل له العلم بأن الطريقة من رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذلك بالقبول من دون منكر في ذلك ومخالف لهم أن منكر لا يعتد به لندرته أو ظهور

نفاقه وعناده فهذا يسمى بديهي الدين ودون ذلك بعض المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج إليها جميعهم ولكن علماء هذه الأمة وأرباب إفهامهم المترددين عند ذلك النبي صلى الله عليه وآله و الرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا يتداولون هذه المسألة بينهم لأجل ضبط المسائل أو لرجوع من يحتاج في هذه المسائل إلى الرجوع بهم فيحصل من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسألة وتسامعهم بينهم من دون إنكار من أحدهم على الاخر العلم بأنه طريقة رئيسهم فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين إلا التسامع والتضافر بدون إنكار المنكر مع ملاحظة اقتضاء العادة ذكر المخالفة لو كان هناك مخالف فكذلك في الاجماعي الوجه هو ملاحظة تسامع العلماء وتضافرهم و اتفاقهم في الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان فوجود المخالف لو فرض في عصر

(التتبع)؟ وحصول الحدس فهو من باب النادر والذي ذكرنا في الضرورة بأن يكون بحيث ثبت عندهم غفلته وخطأه من أجل شبهة أولم لم يقفوا عليه وأدى اجتهادهم وسعيهم إلى الاعتماد على حدسهم الذي استقر عليه رأيهم إذ لا ننكر احتمال الخطأ في مدعى الاجماع كما سنحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع وتضافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من تسامع العلماء وتضافرهم وهذا نسميه إجماعاً ونظير ذلك في المتواترات موجود فإن التواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كما لو جاء ألف رجل من مكة وأخبروا بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذلك للعلماء والنسوان والصبيان وقد يحتاج ذلك إلى تتبع وإعمال روية كقوله عليه السلام إنما الأعمال بالنيات على ما ذكره فإن اليقين بكون ذلك قول النبي صلى الله عليه وآله مختص بالعلماء بل ببعضهم لاحتياجه إلى معرفة الوسائط وتعددتها بالعدد المعتبر في كل طبقة فهناك النظر إلى كثرة الرواة والنقلة وثمة إلى كثرة المفتين والقائلين (والعاملين) ولنرجع إلى بيان مدرك الاجماع على طريقة العامة وهو من وجوه وليعلم أولاً أنه لا جدوى لنا في التعرض إلى القدح في أدلتهم التي أقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم إذا ثبت فلا ريب أنه حجة عندنا أيضاً ولكن نتعرض لذكر أدلتهم والكلام فيها على وجهين أحدهما بيان نفس الامر والثاني إظهار أن ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن أن يعتمد عليه فيبطل كل ما يعتمدون في إثباته على إلزاما عليهم بعد إبطال المستند ومن ذلك أصل مذهبهم ودينهم فنحن نلزمهم إما ببطالان طريقتهم من جهة عدم حجية الاجماع إن كان مستنده ما ذكره على معتقدتهم إلزاما أو بمنع تحقق الاجماع المصطلح فيما يضرنا تسليمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه أم لا مع أن حجية

الاجماع عندهم
ليس (بوفائي)؟ بل أنكره النظام وجعفر بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم
أنكر إمكان
وقوعه وبعضهم العلم به ولكن جمهورهم على حجيته وإن اختلفوا أيضا في انحصارها
في إجماع الصحابة
أو أهل المدينة وعدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من
الآيات
والاخبار ونحن نقتصر بما هو أظهر دلالة منها فأما الآيات فمنها قوله تعالى ومن يشاقق
الرسول
من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى ونصله جهنم الآية فإنه
تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة الرسول صلى الله عليه وآله
ولا ريب
في حرمة الثاني فكذا الأول وفيه أن الوعيد على المجموع من حيث المجموع لا على
كل واحد وما قيل إن
مشاقة الرسول صلى الله عليه وآله كافية فيه مستقلا فلا حاجة إلى ضم غيره ففيه أنه
كذلك لكن متابعة غير

سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك حتى تنضم إلى مشاققة الرسول صلى الله عليه وآله فلا يتم الاستدلال و التمسك بأصالة الاستقلال في كل منهما وإن الأصل عدم انضمام كل منهما إلى الآخر باطل لفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار وجلس فله درهم مع أن القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع (فثم)؟ يثبت حجيته وأيضا سبيل المؤمنين ليس على حقيقته ومن أقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفسه هذا جملة مما ذكره في هذا المقام وقد أطب الأوصحاب في هذا المقام بما لا حاجة إلى إيرادها والأوجه أن يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به مؤمنين ويرد عليها أيضا أن مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع الغير لا اتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة رأسا لا يقال أن ترك المتابعة رأسا هو متابعة غير سبيل المؤمنين لأننا نقول المتابعة أمر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفائه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس فإن وسط كل شئ عدله وخياره في اللغة فمن عدله الله تعالى يكون معصوما عن الخطأ فقولهم حجة ففيه أن ذلك يستلزم عدم صدور الخطأ عنهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك إذا اجتمعوا لا مطلقا ففيه أن تقييد بلا دليل وتخصيص قبيح مع أن التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث المجموع فكذلك الأمة مع أن المراد إما الشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو إنما يستلزم العدالة عند الأداء لا التحمل فلا يجب عصمتهم في الدنيا وأما في الدنيا فهو إنما يدل على قبول شهادتهم وهو لا يستلزم حجية فتواهم فالآية متشابهة الدلالة فالأولى أن يقال المراد بهم أئمتنا عليهم السلام كما روي في تفسيرها ومنها

قوله تعالى فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول فإن مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه أن عدم وجوب الرد حينئذ أعم من أن يكون وجواز العمل لكون إجماعهم حجة بل إنما كان من أجل أن عند كل منهم ما يكفيهم من الدليل على مطلبه من عقل أو نقل مع أن عموم الجمع في قوله تنازعتم وردوا افرادي لا مجموعي كما لا يخفى وسيجئ أن بعض العامة استدل بهذه الآية على عدم حجية الاجماع وأما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتر مضمونها معنى وأظهرها دلالة وهو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع أمتي على الخطأ وفي لفظ آخر لم يكن الله ليجمع أمتي على خطأ ومنها قوله صلى الله عليه وآله كونوا مع الجماعة و يد الله على الجماعة ونحو ذلك وفيه أولا منع صحتها وتواترها بل هي أخبار آحاد لا يمكن التمسك بها في إثبات مثل هذا الأصل الذي بنوا دينهم عليه فضلا عن فقهم ولم يثبت دلالتها على القدر

المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيا منع دلالتها أما أولا فلان الظاهر من الاجتماع هو التجامع الإرادي لا محض حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجتماعات إذ لا يتوقف

تحقق الاجتماع على اجتماع آرائهم على سبيل إطلاع كل منهم على رأي الآخر واختياره موافقة الآخر وتتميمه بالاجماع المركب أو بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح إلا أن يقال مرادهم إثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي الذي يدعيه الخصم وثالثا أن لام الخطأ جنسية لما حققناه

سابقا في محله من أنها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز اجتماعهم على جنس الخطأ وهو قد يحصل بأن يختار كل واحد من الأمة خطأ غير خطأ الآخر وذلك يوجب عصمتهم ولا يقولون به فهذا من

أدلة الشيعة على القول بوجوب وجود الامام المعصوم عليه السلام والعجب من المخالفين حيث

قالوا بمقتضاه من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي رحمه الله عن صاحب المحصول وهو نسبة فيه إلى

أكثرهم وسيجئ في مسألة تعاكس شطري الاجتماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول

بجنسية اللام بأن يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ الاجتماع لا من لفظ الخطأ فيكون المراد لا يجتمع

أمتي على جنس الخطأ بأن يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فما اجتمعوا عليه فهو صواب وهو تقييد

بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية مفيدا للعموم لكنه أيضا

معنى مجازي للفظ وأيضا الظاهر من اللفظ سيما على القول بكون الاجتماع بمعنى التجامع الإرادي ان

اجتماع الأمة (لا يحصل) على ما خطأته ثابتة قبل الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الأمة على ما هو خطأ لا أن ما

اجتمعوا عليه يعلم أنه ليس بخطأ وظاهر الأول أن المعتبر في الخطأ كون خطأته ثابتة قبل الاجتماع

فالغرض نفي اجتماع الأمة على ما هو خطأ عندهم لا أن ما اجتمعوا عليه يكشف عن

أنه صواب و
ليس بخطأ وإن قلنا بكون الألفاظ أسامي للماهيات النفس الامرية والحاصل أن هذه
الرواية وما
في معناها ظاهرة في مذهب الإمامية من لزوم معصوم في كل زمان ويؤيده أيضا ما
رووه من
قوله صلى الله عليه وآله لا يزال طائفة من أمتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو أيضا
يشعر بأن نفيه صلى الله عليه وآله
اجتماعهم على الخطأ إنما هو لأجل أنه لا بد أن يكون طائفة من أمته صلى الله عليه
وآله على الحق كما نبه عليه بعض
المحققين قال وهو ما يقوله أصحابنا من وجوب دخول المعصوم عليه السلام في
الاجماع حتى يكون
حجة فيلزم المخالفين أن يقولوا بأن حجية الاجماع إنما هو من أجل ذلك كما يقوله
أصحابنا لا لأنه
إجماع من حيث أنه إجماع وأما قوله صلى الله عليه وآله لم يكن الله ليجمع أمتي على
خطأ فمع ما فيه من أكثر ما مر
من القدح في السند والدلالة أن ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عن الله
تعالى

ولكن لا ينفى صدوره عن الخلق ويظهر الكلام في الباقي مما مر وأما الأدلة العقلية التي أقاموها

على ذلك فأقواها أن العلماء أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف للاجماع فدل على أنه حجة فإن

العادة تحكم بأن هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطئ

وظن بل لا يكون قطعهم إلا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه و

هو خطأ المخالف للاجماع حقا وهو يقتضي حقية ما عليه الاجماع وهو المطلوب وأجيب أولا بالنقض

باجماع الفلاسفة على قدم العالم وإجماع اليهود على أن لا نبي بعد موسى عليه السلام وأمثال ذلك ورد

بأن إجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبه واشتباه الصحيح والفاسد فيه كثير وأما في

الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني بين لا يشتهه على أهل المعرفة والتمييز وإجماع اليهود

والنصارى عن الاتباع لآحاد الأوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما ذكرنا وبالجملة فإنما يرد نقضا إذا وجد فيه ما ذكرنا من القيود وانتفائه ظاهر وقد يعترض بأنه

لا حاجة في هذا الاستدلال إلى توسيط الاجماع على تخطئة المخالف لأنه لو صح لاستلزم وجود

قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بأن كل المجمعين ليسوا بقاطعين على خطأ مخالفينهم بل

ربما يكون كل حكم منهم ظنيا مستندا إلى إمارة لكن يحصل لنا القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك

قال في الاستدلال أجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل على تخطئة المخالف واعترض عليه أيضا

بأنه مستلزم للدور لأنه إثبات للاجماع بالاجماع ورد بأن وجود الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع

لاستلزامه ثبوت أمر قطعي يدل عليها كما مر فحجية الاجماع موقوفة على وجود هذا الاجماع الخاص

ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالاته على وجود قاطع يدل

عليها لا تتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات وأقول إن كان

مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو إجماع كما هو لازم طريقته بل هو صريح

أكثرهم فلا يتم الاستدلال لان مرادهم إن من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة مخالف

الاجماع علماء الإمامية أيضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم عليه السلام فلا

ريب في حقية ما ذكروه ولكن ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم إلا فإن لم

يعلم دخول المعصوم عليه السلام أو علم خروجه عن الاجماع الذي يخطأ مخالفة فلا نسلم إجماع جميع العلماء حتى

الإمامية على القطع بتخطئة المخالف وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة

الإمامية على القطع بتخطئة المخالف وإن لم يعلم دخول المعصوم عليه السلام فيهم فحينئذ نقول إن كان موافقة

الإمامية في القطع في التخطئة بحيث يحصل القطع معه بكونه قول المعصوم عليه السلام فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطأ مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا لأجل قضاء العادة بذلك وبدونه فنمنع أيضا حكم العادة على ما ذكره ويظهر ثمرة هذا الكلام في أمثال زماننا حيث لا يمكن تحقق الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الإمام المنتظر فيهم وكذلك في عصر النبي صلى الله عليه وآله مع فرض عدم معصوم آخر حال انعقاد الاجماع لأنه لا يستحيل ذلك عندنا أيضا مع أن القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكره وهو ما لو كان عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالفه والجواب بأن الدليل ناهض في إجماع المسلمين من غير تقييد واشتراط فإنهم خطأوا المخالف مطلقا لا يخفى ما فيه فإن دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف لا بد أن تكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في إرادة العموم لا يكفي في ذلك مع أن المجمعين على القطع بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص مثل هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم العادة حينئذ على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن أن يقال يتم الاستدلال بناء على كون المطلوب إثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وكيف كان فما ذكره من الأدلة من العقل والنقل لو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فايضا لا يخلو من تأييد لاثبات حجية الاجماع وأكثر أدلتهم مطابقة لمتقضي مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر لمن تأمل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي أوردوها في المقامات الثلاثة المتقدمة ولنجب عنها فمنها ما ذكره في نفي إمكانه وهو أن الاتفاق إما عن قطعي أو ظني وكلاهما باطل أما القطعي فلان العادة تقتضي نقله إلينا فلو كان لنقل وليس فليس ولو نقل لاغنى عن الاجماع وأما الظني فللقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه

لاختلاف
القرائح وتباينهم وذلك كاتفاقهم على أكل الزبيب الأسود في زمان واحد فإنه معلوم
الانتفاء
وما ذلك إلا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة القطعي إذا أغنى عنه ما هو أقوى
عنه
وهو الاجماع ونقله أيضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الأدلة
سيما مع كون
القطعيات متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما إذا كان
جليا
واضح الدلالة معلوم الحجية مع أنا سنثبت إمكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في
إمكانه ومنها
ما ذكره في نفي إمكان العلم به وهو أنه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام
لانتشارهم في
مشارك الأرض ومغاربها بل لا يمكن معرفة أعيانهم فضلا عن أقوالهم مع احتمال خفاء
بعضهم
لثلا يلزمه الموافقة أو المخالفة أو انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبر أو اسره في
المطمورة أو كذبه

في قوله رأبي كذا مع أن العبرة بالرأي دون اللفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما قال
بعد الاستماع
عن الآخر وفيه أن هذه شبهة في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء
الاسلام بأن
رأيهم وجوب الصلوات الخمس وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بأن
رأيهم حلية
المتعة ومسح الرجلين فإذا أمكن حصول العلم برأيهم على سبيل البديهة فكيف لا
يمكن حصول اليقين
بالنظر مع أن مرتبة البداهة متأخرة عن النظر ولا ريب أن أعيان العلماء غير معروفة
بأجمعهم في
ذلك فضلا عن حصول الاستماع منهم وليس الداعي إلى ذلك أمر عقلي حتى يقال ان
العلم باجتماعهم
إنما هو بحكم العقل بأن العقلاء يجتمعون على ذلك لأجل عقلهم مع أن العقليات أيضا
مما
وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكره في نفي حجيته
فمنها ما ذكره
العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فإن تنازعتهم في شيء فردوه
إلى
الله والرسول فظهر منها أن المرجع والمعول إنما هو الكتاب والسنة وفيه أن كون
الكتاب
تبيانا لا ينافي تبيانية غيره وأن المجمع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وأن تقولوا
على الله ما
لا تعلمون وفيه منع واضح وأما ما ذكره بعض القاصرين من الخاصة فهو أمور الأول أنه
يجوز
الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي أوردوها
على نفي التواتر وجوابه
الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فإن للاجماع تأثيرا واضحا في
حصول الاعتماد بل هو في
الاجماع أظهر منه في الخبر الثاني أن المعصوم عليه السلام لو كان معلوما بشخصه فلا
حاجة إلى الاجماع وإلا
فلا يمكن الاطلاع على رأيه وقوله وجوابه أنه قد لا يمكن الوصول إلى خدمته ولكن
يمكن العلم الاجمالي
بقوله ورأيه وقد بينا إمكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وأنه يمكن العلم

برأيه في زمان
حضوره بسبب أقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديها في زمانه مع عدم
الاستماع من لفظه
ومن ذلك يظهر عدم الفرق بين زمان الظهور وزمان الغيبة الثالث وقوع الخلاف في
حجية الاجماع وفي أدلة حجيته كما مر وفيه مع أن علماء الشيعة المعتننين بأقوالهم لم
يختلفوا في حجيته
وكذلك المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم الحجية إلى الشيعة افتراء أو
اشتباه
لفهم مقصد الشيعة فإنهم يمنعون حجية الاجماع من حيث أنه إجماع لا مطلقا أن
وجود الخلاف لا
ينفي الحجية وكذلك اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد وغيره
بل الخلاف موجود
في أصول الدين وأصول المذهب بل في جميع العقليات إلا ما شد وندر الرابع وجود
المخالف في
أكثر الاجماع وفيه أنه إن أراد أن وجود المخالف يمنع عن تحقق الاجماع فهو إنما
يصح على طريقة

العامة مع أن بعضهم أيضا لا يعتبر خلاف النادر وأما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف أما

على المختار من الطرق الثلاثة فلما عرفت أن المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم عليه السلام ولو باتفاق جماعة من الأصحاب وأما على المشهور بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول

النسب أيضا إذا علم أنه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي أن غير الخارجين الذين علم أنهم ليسوا بإمام كلهم متفقون على كذا بحيث حصل العلم بأن الامام فيهم مع أنه يحتمل تقدم المخالف على تحقق

الاجماع أو تأخره مع عدم إطلاعه على الاجماع إذ لم نقل بأن كل إجماع تحقق لا بد أن يحصل العلم به لكل أحد سواء كان في حال الحضور أو الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشارع على أقسام منها بديهي ومنها يقيني نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض

الخواص ظنيا لبعض آخر ومرجوحا عند بعض آخر إذ أسباب الحدس والتبع مختلفة في تفاوت الحال بالنسبة إلى الناظر والمتتبعين ألا ترى أن الشيعة مجمعون على حرمة العلم بالقياس مع أن ابن

الجنيد رحمه الله قال بجوازه ولا ريب أن الحرمة حينئذ إجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع أن ابن

أبي عقيل قال بوجوبه وإن شهر رمضان يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع أن الصدوق رحمه الله خالف فيه و

هكذا ولا يتفاوت الحال بين زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الأزمنة بالنسبة

إلى الاشخاص إما يقيني أو ظني واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا

يلزم إطراد الحكم ولا القول بأن الاجماع المتحقق في نفس الامر لا بد أن يحصل به العلم لكل أحد ولا بد أن

لا يوجد له مخالف نعم لا نضايق من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب

بطلان أصل الاجماع كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء بطلان أصول الدين

والعقليات مع حصول
الخطأ فيها من كثير وإن أراد أن وجود المخالف يمنع عن الاحتجاج بالاجتماعات
المنقولة ويورث
العلم بخطأ المدعين فإن أراد أنا نجزم مع وجود المخالف بخطأهم في الدعوى فهو في
غاية الظهور من
البطلان لما عرفت من إمكان حصول العلم مع وجود المخالف وإن أراد ذلك يورث
ضعف الاعتماد
عليه ففيه مع أنه ممنوع لما ذكرنا أن ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق
الاجماع
المنقول ألا ترى أن خروج بعض أخبار الآحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق
الاخبار وكذلك
تخصيص العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن أصالة العموم وكذلك
المخالفات الواقعة
في سائر المسائل وسائر العلوم لا يوجب عدم الاعتماد بأصل العلم تنبيهات الأول
إذا قال بعض المجتهدين بقول وشاع الباقيين من غير إنكار له وهو المسمى بالاجماع
السكوتي

فهو ليس بحجة خلافا لبعض أهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال التوقف والتمهل للنظر أو لتجديد النظر ليكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال خوف الفتنة بالانكار أو غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضا نعم إذا تكرر ذلك في وقائع متعددة كثيرة في الأمور العامة البلوى بلا نكير بحيث يحكم العادة بالرضا فهو حجة الثاني قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسألة إجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه إلا من جهة النقل عن الأزمنة السابقة على ذلك إذ لا سبيل إلى العلم بقول الإمام عليه السلام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله عليه السلام مستورا بين أقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل إجماع يدعى في كلام الأصحاب مما يقرب من عصر الشيخ رحمه الله إلى زماننا هذا وليس مستندا إلى نقل متواتر وآحاد حيث تعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد أن يراد به ما ذكره الشهيد رحمه الله من الشهرة إلى أن قال وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف حيث قال الانصاف أنه لا طريق إلى معرفة حصول الاجماع إلا في زمن الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل أقول لا ريب في إمكان حصول العلم في هذا الزمان أيضا (كما أشرنا صح) على الطريقة التي اخترناها فإنه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات العلماء ومؤلفاتهم بإجماع جميع الشيعة من زمان حضور الإمام عليه السلام إلى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور مخالف مع قضاء العادة بأن المتصدين لنقل الأقوال حتى الأقوال الشاذة والنادرة حتى من الواقفية وسائر المخالفين لو كان قول في المسألة من علمائنا لنقلوه وإذا مضاف إلى ذلك دعوى جماعة منهم الاجماع أيضا وكذا سائر القرائن مما أشرنا سابقا فيمكن

حصول العلم
بكونه إجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم لرئيسهم وما قيل أنهم لعلهم
اعتمدوا على دليل
عقلي لو وصلنا لظهر عدم دلالة على المطلوب ولم يعتمدوا على ما صدر من المعصوم
عليه السلام من
قول أو فعل أو تقرير ففيه ما لا يخفى إذ هذا الكلام لا يجري في الأمور التي لا مجال
للعقل فيها وجل
الفقه بل كلها من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فإن كان من جهة إدراك
حسن
ذاتي أو قبح ذاتي فلا إشكال في كونه متبعا سواء انعقد عليه الاجماع أو لا وإن كان
من باب
استنباط أو تخريج أو تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم
الغفير المتخالفة
المذاق المتباينة المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما أشرنا سابقا وأصحابنا لا
يعملون
بأمثال ذلك وإن كان مأخوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو
استدلوا بعله

غير معلومة المأخذ كما استدلووا في لزوم الشاهد والتزكية على اليمين إذا كان المثبت للحق هو الشاهد مع اليمين وأنه لو قدم اليمين وقعت ملغاة بأن وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن أن يقال بأن هذا أيضا في الحقيقة اتفاق آخر على أمر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازمه التأخير فاتفاقهم على هذا التعليل أيضا اتفاق على أمر شرعي فإذا حصل من التبع اجتماع السلف والخلف على أصل الحكم فلا يضر هذا التعليل ولا يقدر في إمكان دعوى الاجماع أن هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لا يمكن دعوى الاجماع على أصل العلة أيضا نعم على ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في أمثال هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور أيضا إلا بأن يؤول كلامهم بما ذكرنا سابقا من أن يراد من حصول العلم بأقوال العلماء حتى الإمام عليه السلام العلم الاجمالي لا العلم بهم تفصيلا حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وإن فرض معرفتهم بأشخاصهم مفصلا لو شاهدتهم ولقيهم وبالجملة إنكار إمكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة وإن كان انعقاده في الأزمنة السابقة وكيف يمكن قبول إمكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتضافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا عليه والعلم النظري ودونهما الظن المتأخم للعلم إذ كثيرا ما يحصل الظن المتأخم للعلم بكون المسألة إجماعية بسبب القرائن والتبع العام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين رحمه الله لعل الاجماع الظني أيضا يكون حجة كما سنشير إليه فيما بعد لو لم يكن هناك دليل أقوى منه وإلى ما بينا يرجع كلام العلامة رحمه الله في جواب ما نقله في المعالم عن بعض علماء أهل الخلاف حيث قال إنا نجزم

بالمسائل المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الأمة عليها علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتضافر
الاخبار عليه وحاصله أنه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل
يحصل في أمثال زماننا
أيضا بالتسامع والتضافر ان المسألة إجماعية من دون أن ينقل يدا بيد أصل الاجماع من
الزمان
السابق إلى الزمان اللاحق وغفل صاحب المعالم رحمه الله عن مراده واعترض عليه بأن
ذلك لا ينافي ما
ذكره بعض العامة حيث أراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول
العلم بالنقل وإنما دعاه
إلى هذا الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب
للسؤال شاهد على أن
مرجع الضمير كل واحد من فتاوي العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر
ما في قوله فكل إجماع يدعى
في كلام الأصحاب إلخ لأنهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز
تكذيبهم ويكون لنا

بمنزلة خبر صحيح أخبر به العدل عن إمامه عليه السلام بلا واسطة مع أن ما ذكره
موافقا للشهيد رحمه الله من إرادة
الشهرة لا يليق بمن هو دونهم بمراتب فكيف وهو امناء الأمة ونواب الأئمة عليهم
الصلاة والسلام
ومتكفلوا أيتامهم الورعون المتقون الحجج على الخلق بعد أئمتهم عليه السلام وهذا
منهم تدليس و
خداع حيث يصطلحون في كتبهم الأصولية ان الاجماع هو الاجتماع الكاشف عن
رأي إمامهم و
يطلقونه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم عن ذلك نعم تطرق الغفلة
والاشتباه عليهم لا
(نمنعه)؟ واحتمال الخطأ لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر أو عدم جواز
الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم
يزاحمه ظن أقوى أو لم يظهر من الخارج قرائن تدل على غفلته في دعوى الاجماع
واشتباهه في حدسه
وكذلك لا وجه لسائر التوجيهات التي ذكره الشهيد رحمه الله في الذكرى أيضا من
أنهم أرادوا بالاجماع عدم
ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع إلا أن يرجع إلى الاجتماع على مصطلح
الشيخ رحمه الله وقد عرفت
ضعفه وأنه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ أيضا يريد من الاجتماع الذي يدعيه
مطلق مصطلح
المشهور كما سنشير إليه وأرادوا الاجتماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا
إلى الأئمة عليهم السلام
أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجتماع وإن بعد كجعل الحكم
من باب التخيير وكل
ذلك بعيد لا حاجة إليه فنقول تلك الاجماعات إجماعات نقلها العلماء ومن يقول
بحجية الاجتماع
المنقول بخبر الواحد يقول بحجيتها إلا أن يعارضها أقوى منها من الأدلة وظهور الخلل
في بعضها
لا يوجب خروج أصل الاجتماع المنقول عن الحجية أو كون جميع تلك الاجماعات
باطلة في نفسها
الثالث قد عرفت أن الاجتماع هو اتفاق الكل أو اتفاق جماعة يكشف عن رأي الإمام
عليه السلام
فأما لو أفتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف ولم يحصل القطع بقول الإمام

عليه السلام فهو ليس
بإجماع جزما قال الشهيد رحمه الله في الذكرى وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر
من حجة عقلية أو نقلية
الظاهر ذلك لان عدالتهم تمنع عن الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم
الظفر بالدليل
عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس إلى كثير من الأحاديث لمعارضة الدول
المتخالفة و
مباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقيين إلى الرد له مع أن الظاهر وقوفهم عليه وأنهم لا
يقرون
ما يعلمون خلافه فإن قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من الجانبين قلت فيبقى
قول
أولئك سليما من المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك أو قلته مع عدم معارض وقد
كان
الأصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ أبي الحسن بن بابويه رحمه الله
تعالى عند إعواز النصوص
لحسن ظنهم به وإن فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم بمنزلة روايتهم هذا مع ندور
هذا الفرض

إذ الغالب وجود الدليل دال على ذلك القول عند التأمل وقال في المعالم بعدما نقل
كلامه إلى قوله عدم
الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة إنما يؤمن معها تعمد الافتاء بغير ما يظن
بالاجتهاد
دليلاً وليس الخطأ بمأمون على الظنون أقول وسيجيئ منه رحمه الله في مباحث الاخبار
استدلالات
له بما يدل على كفاية الظن مطلقاً إذا انسدت باب العلم ولا ريب أن ما ذكر من الظنون
القوية فلو
لم يعارضه ما هو أقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما إذا كان القائل به في غاية
الكثرة إلا أن الفرض
بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى ألحق بعضهم المشهور بالمجمع
عليه فإن أراد في
الاجماع فهو ممنوع وإن أراد في الحجية فهو قريب لمثل ما قلناه يعني قوله لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم إلى آخر ما ذكره ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاً
في الرواية بأن يكثر
تدوينها أو الفتوى أقول وقوله لقوة الظن يحتمل أن يكون المراد به بيان كون الظن
الحاصل من جانب
المشهور أقوى من الظن الحاصل من مخالفهم ولما كان المفروض في المسألة السابقة
عدم العلم بالمخالف
فلم يتعرض لذلك وما ذكره رحمه الله قوي ويؤيده قوله عليه السلام خذ بما اشتهر بين
أصحابك واترك
الشاذ النادر فإن المجمع عليه لا ريب فيه فإن ملاحظة الحكم والتعليل في الرواية
يقتضي إرادة الشهرة
من المجمع عليه أو الأعم منه والعلة المنصوصة حجة والتخصيص بالرواية خروج عن
القول بحجية العلة المنصوصة
كما لا يخفى وعلى القول بكون الأصل العمل بالظن بعد انسداد باب العلم إلا ما
أخرجه الدليل يتقوى
حجية الشهرة وإذا كان معها دليل ضعيف فأولى بالقبول سيما إذا كان الدليل الذي في
طرف المخالف
أقوى بل كلما كان الأدلة والاخبار في جانب المخالف أكثر وأصح يتقوى جانب
الشهرة ويضعف الطرق
الاخر ثم إن صاحب المعالم رحمه الله اعترض على الشهيد رحمه الله بمثل ما سبق

وبأن الشهرة التي تحصل معها قوة
الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله لا الواقعة بعده قال وأكثر ما يوجد مشتهرا
في كلام الأصحاب حدث
بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والذي في كتاب الرعاية الذي ألفه في دراية الحديث مبينا
لوجهه وهو
أن أكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد زمن الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة
اعتقادهم فيه
وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا أحكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ
ومتابعوه فحسبوا
شهرة بين العلماء وما دروا أن مرجعها إلى الشيخ رحمه الله وإن الشهرة إنما حصلت
بمتابعته ثم نقل من
والده رحمه الله تأييدا لما ذكره من كلام بعض أصحابنا وأنت خير بأن هذا الكلام في
غاية البعد فإن
توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد رحمه الله فيما لو يعرف خلاف
للجماعة ولم يظهر
مستندهم في الحكم فإن ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا بأس حينئذ
بمتابعتهم لحصول الظن

بل قولهم كان عن دليل شرعي وأما القول بأن كل مشهور بعد زمان الشيخ هو من هذا القبيل فلا ريب أنه اعتساف وإن أبقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ مع تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرئة عظيمة ولا ريب أن ذلك في معنى تفسيقهم مع أنا نرى مخالفتهم له بل أن كثيرا من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه في غاية الكثرة على أنا نقول أن كتب الشيخ كثيرة وفتاويه في كتبه متخالفة بل له في كتاب واحد فتاوى متخالفة فهذه الشهرة حصلت في أي موضع وتبعية أي فتوى من فتاويه وتقليد أي كتاب من كتابه إذ قلما يوجد قول بين الأصحاب إلا وللشيخ موافقة فيه وربما وافق الشهرة فتواه في النهاية وخالفت فتواه في المبسوط وربما كان بالعكس وربما كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج إلى البيان فإن كان اعتمادهم على كتاب النهاية فسائر كتبه متأخرة عنه فهي أولى بالاذعان مع أن المشهور ربما كان موافقا للخلاف والمبسوط وإن كان بالعكس وربما كانت موافقة للنهية وهكذا نعم يمكن ترجيح الشهرة (الحاصلة بين القدماء من جهة قربهم بزمان المعصوم عليه السلام وإن كان لترجيح الشهرة صح) بين المتأخرين أيضا وجه لكونهم أدق نظرا وأكثر فأكثر تأملا فرب حال فقه إلى من هو أفقه منه فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات وقد وجدنا المقامات مختلفة في غاية الاختلاف وترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين أخرى وتارة وجدنا مشهورا لا أصل له وأخرى وجدناها مستقلة في الحكم ومحلا للاعتماد ثم إن هيئتنا كلاما وهو أن المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما

يستلزم وجوده عدمه فهو باطل ويمكن دفعه بأن الذي يقوله القائل هو حجية الشهرة
في مسائل الفروع والذي يقوله القائل هو حجية الشهرة في مسائل الفروع والذي يلزم
عدم
حجيته هو الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ابتناء المسألة الأصولية على دليل عقلي يمكن
القدح
فيه وهو عدم الائتمان على الخطأ في الظنون وهو لا يقاوم ما دل على حجية الشهرة
وهو ما دل
على حجية الظن بعد انسداد باب العلم إلا ما أخرجه الدليل كما سيجيء والعلة
المنصوصة
وغيرهما فما يحصل من الظن بصدق الجماعة في الحكم الفرعي أقوى من الظن
الحاصل من قول
الجماعة بعدم جواز العمل بالمشهور الخامس قد يطلقون الاجماع على غير مصطلح
الأصولي
كإجماع أهل العربية العربية والأصوليين واللغويين ومثل قولهم أجمعت العصابة على
تصحيح ما
يصح عنه وأجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كاشفا عن قول الحجة ولكنه
مما يعتمد عليه

في مقام الترجيحات ومراتب الظنون قانون لا يجوز خرق الاجماع المركب عندنا
سواء
كان مركبا عن قولين أو أكثر فلا يجوز الزايد القول على ما أجمعوا عليه وذلك قد
يحصل بملاحظة
توارد حكمين أو أحكام متعددة من الأحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب أقوال
الأمة ثم حكم آخر
من آخر وقد يحصل بملاحظة توارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلي ثم
حكم موافق لأحدهما
في بعض أفراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق لآخر في البعض الآخر من تلك
الأفراد من فريق آخر مثال
الأول أن القول من الشيعة منحصر في استحباب الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة مثلا
والقول بحرمة فالقول
بوجوبه خرق للاجماع المركب ومثل أن المشتري إذا وطئ الجارية الباكرة ثم وجد
بها عيبا
ف قيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الأرش وهو تفاوت ما بين الثيوبة والباكارة
فالقول بردها
مجانا خرق للاجماع المركب ومثال الثاني أن الشيعة مختلفة في وجوب الغسل بوطئ
الدبر فمن
قال بوجوبه في المرأة قال به في الغلام ومن لم يقل به لم يقل به في شئ منهما فالقول
بوجوبه في بعض أفراد
الدبر وهو دبر المرأة دون الرجل خرق للاجماع المركب وكذلك مسألة الفسخ
بالعيوب فإن الأمة
مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها وقيل لا يفسخ بها كلها فالقول بالفسخ في بعض
العيوب دون بعض
خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولاً بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل
ويتمسكون بعدم
القول بالفصل في تعميم الحكم في كل واحد من القولين بالنسبة إلى أفراد (لغو بل و)؟
قد يقولون إذ لم
يفصل الأمة بين مسألتين في حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك إذا لم يكن
هناك كلي
جامع لموضوع المسألتين مثل الدبر والعيوب ومن أمثله أن بعضهم قال بأن المسلم لا
يقتل بالذمي
ولا يصح بيع الغائب وبعضهم يقتل المسلم بالذمي ويصح بيع الغائب فالقول بالقتل

وعدم
الصحة قول بالفصل بين المسئلتين فقد يجتمع خرق الاجماع المركب مع القول
بالفصل فقد
يتقارنان من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسألة وطئ الدبر والفسخ بالعيوب وأمثالهما
ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب هو مسألة الجهر في ظهر الجمعة
ورد الجارية
الموطوءة وأمثالهما وأما من جانب القول بالفصل فأمثله كثيرة يتضح في ضمن ما يتلى
عليك
فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد من كلماتهم وهو أنه إذا لم يفصل الأمة بين
مسئلتين
أو أكثر فإن نصوا على عدم الفصل بينهما بأن يعلم من حالهم الاتفاق على ذلك وإن لم
نجد
التصريح به من كلامهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه في كل الاحكام أو بعض
الأحكام وله
صور ثلاث الأولى أن يحكم الأمة بحكم واحد فيهما مثل أنهم يستدلون لوجوب
الاجتناب

عن البول بقوله عليه السلام اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه فالحكم من الأمة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل بين وجوب غسل الثوب عنه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحب وغير ذلك وكذلك سائر أحكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين أحكام المذكورات بالنسبة إلى ملاقات البول مع كون الحكم واحدا أيضا فهذا في الحقيقة إجماعان بسيطان وليس لنا هنا إجماع مركب وموارد هذه الصورة في الأحكام الشرعية فوق حد الاحصاء الثانية أن يحكم بعض الأمة في المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل أن بعضهم يقول بنجاسة الماء القليل الذي في الاناء بولوغ الكلب وكذلك بنجاسة القليل الذي دخل فيه الدجاجة التي وطأت العذرة وكذلك غيرهما من أفراد الماء القليل وأقسام النجاسة والآخر يقول بعدم تنجسه بشئ منها في شئ من أفرادها وهذا أيضا ممن اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك إجماع بسيط ومركب وذلك أيضا في الأحكام الشرعية في غاية الكثرة الثالثة أن لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه وإن اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك في الاحكام الاجتهادية التي لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه إجماع بسيط أو مركب سواء كان في أول الاطلاع على المسألة وابتداء البحث في خصوص حكمها أو بعد الاطلاع والفحص وقبل استقرار الامر على حكم أو حكمين مثل انا إذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فإذا ثبت جواز تذكية الذئب من جملتها من (أجل)؟ ما دل على جواز تذكية السباع فنحكم بجواز التذكية في الباقي ان ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل وهكذا في الحشرات بعد إثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز التذكية في الفارة لكونها منها وقد أثبتنا جوازها فيها وهكذا وأمثال ذلك أيضا كثيرة وإن لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما أيضا

فإن علم اتحاد
طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاهم على عدم الفرق مثاله من ورت العمه ورت
الخالة ومن منع
إحديهما منع الأخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى وأولوا الأرحام بعضهم
أولى ببعض ومثله
زوج وأبوان وامرأة وأبوان فمن قال للام ثلث أصل التركة كابن عباس قال به في
الموضعين و
من قال لها ثلث الباقي بعد فرضهما قال في الموضعين إلا ابن سيرين فقال في الزوج
بمثل
قول ابن عباس دون الزوجة وعكس آخر وإن لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة رحمه
الله الحق جواز
الفرق لمن بعدهم عملا بالأصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه أو مثله
ولأن منع
المخالفة يستلزم أن من قلد مجتهدا في حكم أن يوافقه في كل حكم ذهب إليه وهو
ظاهر البطلان و

قال في المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الإمام عليه السلام مع إحدى الطائفتين قطعاً أقول
وهذا لا يتم إلا مع العلم بعدم خروج قول الإمام عليه السلام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن
التكلف في إرجاع كلامه إلى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع إلى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق
الاجماع المركب يعني ما علم أن قول الإمام عليه السلام ليس بخارج عن أحد الأقوال فإن الخروج عن
الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الإمام عليه السلام يقينا فهذا هو الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا
وأما العامة فأكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب الأقلون منهم إلى الجواز وفصل ابن الحاجب ومن
تبعه بأن الثالث إن كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسألة رد البكر مجانا فلا يجوز وإلا فيجوز
كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لأنه وافق في كل مسألة مذهبا فلم يخالف إجماعا ويوضحه مثل قتل
الذمي وبيع الغائب المتقدم فهما مسألتان خالف في إحداهما بعضا وفي الأخرى بعضا وإنما الممنوع
مخالفة الكل فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بأنهم اتفقوا على عدم التفصيل في
مسألة العيوب ومسئلتني الام فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاهم على عدم التفصيل فإن
عدم القول بالفصل ليس قولاً بعدم الفصل وإنما الممتنع مخالفة ما قالوا بنفسه لا ما لم يقولوا بثبوت
ويوضحه مسألة قتل الذمي وبيع الغائب واعترض بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسألة العيوب
فيستلزم قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب
الكلي يستلزم قوله بطلان الايجاب الجزئي الذي هو نقيضه قطعاً بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل
مركب من الجزئيتين فالمركب منهما باطل على القولين باعتبار أحد جزئيه قطعاً ولا يخفى ما فيه فإن
دلالة القول بالقضية الكلية وإن سلمت من باب الالتزام البين بالمعنى الأعم كما في

دلالة الامر بالشئ
على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان أحد جزئي المركب إنما يستلزم بطلان
المركب من حيث أنه
مركب لا من حيث سائر الأجزاء أيضا مع أنه لا تركيب هنا حقيقيا بل الجزئيتان كل
منهما مسألة
برأسها اتفق للقائل القول بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط
التركيب فلا دلالة
في أحد من القولين إلا على بطلان أحد من الجزئيتين فلم يثبت اجتماع الفريقين على
بطلان كل واحد
منهما وأما ما قيل من أن اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول لكل الأمة وإن لم
يقولوا به صريحا والتفصيل
ينافيه ففيه أن اللازم لقولهم إنما هو نفس اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعية لا
القول باتحاد الحكم
في كل الافراد وما يفيد في تحقق الاجماع هو الثاني لا الأول سملنا لزوم الثاني أيضا
لكن لا يلزم
من القول باتحاد الكلي في الحكم القول ببطلان القول بالحكم الموافق في البعض إذ
ليس في القول

باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام وكل منهما بالآخر لان الحكم إنما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد
بشرط تربيها واجتماعها سلمنا جميع ذلك لكن المسلم من العقاب على مخالفة
الاجماع (والقدر الثابت الحجية من الاجماع) هو ما علم اتفاهم
على شئ بدالاتهم المقصودة لا التبعيات وأدلتهم التي أقيمت على ذلك إنما تنصرف
إلى ذلك و
استدل المانعون أيضا بأن فيه تخطئة كل فريق في مسألة وفيه تخطئة كل الأمة والأدلة
السمعية
تنفيها ورد بأن المنفي تخطئة كل الأمة فما اتفقوا عليه وأما فيما لم يتفقوا عليه بان
يخطئ كل بعض
في مسألة غير ما خطأ فيه الآخر فلا ينفي أقول وقد مر منا ما يחדش في هذا الكلام
وما يصلحه في
خصوص الاستدلال بقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع أمتي على الخطأ يجعل اللام
للجنس أو
للعهد ولكن الأظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج
المجوزون بأن اختلافهم
دليل على أن المسألة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وأدى إليه فيجوز إحداث
الثالث
وأجيب بأن الاختلاف إنما يدل على جواز الاجتهاد إذ لم يكن هناك إجماع مانع فإذا
اختلفوا
على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسألة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين
فلا يجوز
الثالث واحتجوا أيضا بمسألة الام ومخالفة ابن سيرين وتابعي آخر وعدم إنكارهم
عليهما وأجيب
بأنه كان قسما من الجائز مما لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ بالعيوب و
يشكل هذا الجواب بأن الظاهر أنه مما اتحد فيه طريق المسئلتين إلا أن يمنع عن ذلك
وأما عندنا
فلا إشكال لعدم الثبوت ثم إن الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته وأقسامه من
القطعي والظني
وغير ذلك نظير ما مر في الاجماع البسيط فلا حاجة إلى الإعادة قانون إذا اختلف الأمة
على قولين ولم يدل على أحدهما دليل قطعي أو ظني يرجحه على الآخر فمقتضى
طريقة العامة الرجوع إلى
مقتضى الأصل إن لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه وإلا فالتخيير وأما على مذهب

الإمامية ففيه قولان
نقلهما الشيخ رحمه الله في العدة أحدهما إسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من
حظر أو إباحة على
اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وأنه يجري مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح
لأحدهما ورد الشيخ
القول الأول بأنه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام واختار الثاني واعترضه المحقق
رحمه الله بأن
في التخيير أيضا ابطالا لقول الإمام عليه السلام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل
بقوله ويمنع من العمل
بالقول الأخرى فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم عليه السلام ولا يخفى ضعف
هذا الاعتراض
فإن التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسألة يوجب طرح كل واحد
من القولين كالتخيير
في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما يبطلان القول الآخر وعدم
صحته في نفس الامر لا

ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما أنه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر عن تقليده وإن علم خطأه
في المسألة بل له أن يجوز تقليده إذا كان أهلاً للاجتهد ويرخصه فيه فإن الترخيص في التقليد غير
إمضاء نفس الحكم وإظهار الرضا به بالخصوص ثم إن فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على أحد
القولين فقال الشيخ بجواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل وإسقاط القولين لانعقاد الاجماع
حينئذ على ما أجمعوا عليه وأما على مختاره من التخيير فمنعه لأنه يوجب بطلان القول الاخر والمفروض كان
التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير إنما كان في العمل لجهالة قول الإمام عليه السلام
بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الإمام عليه السلام ويظهر بطلان القول الاخر ولا منافاة بين عدم
ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس
الفريقين عند أصحابنا للزوم رجوع المعصوم عليه السلام عن قوله اللهم إلا إذا كان القولان منه وكان
أحدهما من باب التقية وهو خلاف الأصل لا يصار إليه إلا مع الثبوت وربما يستدل على عدم جواز
التعاكس بقوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع أمتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع
على جنس الخطأ حينئذ فإن من عدل عن الخطاء فيلزمه الخطأ أولاً ويلزم الفرقة الأخرى بعدولها عن
الصواب إلى ذلك الخطأ فصدر عن كل منهما جنس الخطأ وإن كان في وقتين وربما يستدل بذلك
على هذا على لزوم عدم خلو الزمان عن المعصوم عليه السلام لان إتيان كل واحد من الأمة خطأ و
إن كان خطأ كل واحد منهم غير خطأ الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطأ فلا بد من معصوم حتى يصدق
عدم الاجتماع على الخطأ ويؤيده قوله عليه السلام لا يزال طائفة من أمتي على الحق بناء على كون اسم كلمة
لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن قانون الأقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد

لأنه خبر
وخبر الواحد حجة أما الأول فلان قول العدل أجمع العلماء على كذا يدل بالالتزام على
نقل قول المعصوم عليه السلام
أو فعله أو تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المشهور أو على رأيه واعتقاده على
الطريقة التي
اخترنا فكأنه أخبر عن اعتقاد المعصوم عليه السلام اخبارا ناشئا عن علم فهو بناء وخبر
وأما الثاني فلما يجيء
في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقتين أن الأول يفيد كونه حديثا مصطلحا والثاني أنه
خبر لغة و
عرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال بآية النبأ وأما آية النفر فهي أيضا دالة عليه
كالخبر لان تحصيل
المعرفة به تفقه والاخبار به إنذار وأما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما
كان بالنسبة
إلينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا
النبأ الذي
هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم فيه فهو وإلا فلا وجه للاستدلال
به وأما انسداد باب

العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث أنه ظن لا ظن خاص واستدلوا أيضا على حجيته بالأولوية بالنسبة إلى خبر الواحد فإن الظني المنقول بخبر الواحد إذا كان حجة فالقطعي المنقول به أولى وسيجئ الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله عليه السلام نحن نحكم بالظاهر و أجيب عن الأول بأن الاطلاع على الاجماع أمر بعيد فالظن بوقوعه أضعف من الظن بوقوع الخبر و ربما يمنع من جهة ذلك التساوي أيضا وعن الأول والثاني بأنهما لا يفيدان إلا الظن وهو غير معتبر في الأصول أقول واحتمال الخطأ في مدعي الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن أكثر ما ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الأصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الإشارة إليه وسيجئ والحق أن المقامات تختلف في الترجيح فرب خبر يقدم على إجماع منقول بل وإجماعين منقولين ورب إجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل وأخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الأصل يعني انا لا نعلم أن الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع أو لا نعلم الاجماع عليه لأنه ليس بحديث أقول أما الاتيان فقد ذكرنا أنهما تشملانه أيضا وأما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجئ فهو لا يدل على حجية الخبر مطلقا أيضا بل غاية ما ثبت هو أخبار الآحاد مع وصف تداولها بين أصحاب الأئمة عليهم السلام ولا ريب أن حال زمانهم زماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط و

إمكان حصول القرائن على صدورهم من الإمام عليه السلام وقلة الاختلال من جهة النقل والتقطيع
وسائر التصرفات وكذلك بسبب تغائر الاصطلاحات وتفاوت القرائن في فهم اللفظ
وبسبب
علاج التعارض المتفاوت حاله بالنسبة إلى الزمانين فالاعتماد على الاجماع المدعى
الذي لم يعلم
دعواه ولا وقوعه إلا على العمل بأخبار الآحاد في زمان الأئمة عليهم السلام لا يثبت
الاجماع على
جواز العمل به في زماننا أيضا فما تقول في غالب أخبار الآحاد في زماننا نقوله في
الاجماع المنقول
فإن أردت إثبات جواز العمل على الظنون التي يحتاج إليها في العمل بأخبار الآحاد في
زماننا من
جهة المتن والسند والدلالة وغيرها من الوجوه كلها بالدليل من إجماع أو غيره فلا
ريب أنه
تمحل فاسد بل العمل بظواهر الآيات أيضا كذلك إذ لا ريب أن القدر الثابت من كون
الآية

(حجة)؟ هو متفاهم المشافهين وتحصيل متفاهمهم يحتاج إلى استعمال ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجيته كل واحد واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ إلى حقيقته يعلم أن دعوى أنه لا يجوز العمل فيه إلا بظن ثبت حجيته من إجماع أو دليل آخر قاطع مجازفة فإذا لم يبق فرق بين الظنون فلا ريب أن الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد لنا ظنا أقوى من ظاهر الخبر بل الآية أيضا فالآيات والأخبار الدالة على عدم جواز العمل بالظن مخصوصة بصورة إمكان تحصيل العلم أو بأصول الدين فقط كما هو مورد أكثر الآيات نعم مثل القياس الذي أجمع الشيعة على بطلانه وصار حرمة من باب ضروريات المذهب فهو إنما خرج بالدليل فاقتضى الدليل جواز العمل بالظن إلا ما أخرجه الدليل ولذلك ذهبنا سابقا إلى تقوية حجة الشهرة والاجتماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة وإلحاق الظن بالأعم الأغلب وإن كان ذلك مما يستفاد بالأخبار أيضا كما أشرنا في أوائل الكتاب ثم إن الأشكال في الاجتماعات المنقولة بسبب وجود المخالف وتعارضها حتى من مدعيها كما مر الإشارة إليه قد ظهر لك الجواب عنه ونقول هنا أيضا أن وجود المخالف غير مضر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطأ من المدعي أيضا في استنباطه أيضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في أخبار الآحاد مع أنا نقول بحجيتها فكذلك التعارض والاختلاف فكما يمكن حصول الاختلاف في الأخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغير ذلك وهو لا يقدر في حجيته ماهية خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فإن مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا على الحدس وهو مما يجري فيه الخطأ و الخطأ في القطعيات في غاية الكثرة ألا ترى أن بعض أرباب المعقول يدعي أن الجسم بعد الانفصال هو بالبدئية والآخر يدعي أنه غيره بالبدئية فتعارض الاجتماعات ومخالفتها مبتن

على ذلك
ألا ترى أن السيد رحمه الله ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ
رحمه الله الاجماع على خلافه و
وجهه أن السيد رحمه الله كان ناظرا إلى طريقة المتكلمين والناظرين إلى أصول العقائد
وانضم إلى ذلك في
(نظره)؟ قرائن أخرى وغفل عن طريقة أهل الحديث وحكم بكون عدم الجواز العمل به
مطلقا إجماعيا و
الشيخ رحمه الله إلى طريقة الفقهاء وأهل الحديث وغفل عن طريقة المتكلمين وحكم
بكون جواز العمل به
إجماعيا وكما أن سبب حصول الاختلاف من جانب الشارع ممكن في الاخبار كما
صرحوا عليهم السلام به
فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد إجماع على مستند صدر قطعا من الامام عليه الصلاة
والسلام
وانعقد إجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه عليه السلام قطعا هذا ليس بمستبعد
ولا مستنكر
ووجه صدور المتخالفة من الاحكام عنهم عليهم السلام ظاهر من جهة التقية وغيرها
فلا مانع من رجوع المدعي

عن دعواه أيضا من جهة هذه الأمور نعم هيهنا كلام آخر وهو انا بينا أن الطريقة التي
اختارها الشيخ رحمه الله
وغيره من الأصحاب الذين يعتمدون في إثبات موافقة قول الإمام عليه السلام للمجمعين
بأنه لو كان اجتماعهم على
الباطل لوجب على الإمام عليه السلام ردعهم عن الضلالة بنفسه أو بغيره ضعيفة ولا
يمكن الاعتماد عليها
فكيف يجوز الاعتماد على إجماعاتهم المنقولة مع أنكم لا تفرقون بينها فإذا كان
الاجماع المنقول من مثلهم
أو محتملا لكون مدعيه قائلًا بكونه إجماعًا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد عليه
وهو نظير الاشكال
الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج إليه بأن كيف يعرف عدالة الراوي
مع وجود
الاختلاف في معنى العدالة وعدم المعرفة بحال المذكي واعتقاده في العدالة وسنجيب
عنه في محله إنشاءً الله تعالى
وأقول في دفع الاشكال هنا أن هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه عبر الشيخ ممن لم
يقبل بهذه المقالة وهم
الأكثر بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة
وزيفها سيدنا
المرتضى رحمه الله وأما الشيخ رحمه الله ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون
بانحصار العلم بثبوت الاجماع في
هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بأن الاتفاق كاشف عن قول الإمام عليه السلام
وبأن العلم يحصل
من جهة الاتفاق كغيرهم من الأصحاب والاجماع الواقعي عنده أيضا هو ما ذكره القوم
فلاحظ كتاب
العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك أيضا في طريق معرفة قول الإمام
عليه السلام حيث
لم يوجد للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف بموافقة إمامهم لهم
أيضا فقال من عدم ظهور
المخالفة يعلم أنه عليه السلام راض بما اتفقوا عليه وإلا لوجب عليه الظهور بنفسه أو
بغيره وردعهم عن ذلك و
كذلك لو كان بينهم قولان لم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته عليه السلام لهم
فقال إن هذا يدل على أن الإمام عليه السلام
خيرهم بين القولين وإلا لظهر وأقامهم على الحق فمتى ذكر الشيخ أن الأصحاب

أجمعوا على كذا و هو أغلب ما يذكرونه في هذا المقام فهو دال على الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فإن اتفاق الكل واجتماعهم كاشف عن رأي رئيسهم بلا إشكال مع أن الشيخ إذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله أنه إذا أراد حكاية الاجماع على غير الطريقة المستمرة بين العلماء أن يبين ذلك فإن نقلهم الاجماع في كتبهم لأجل أن يعتمد عليه من بعدهم فإخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس منه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع إرادة المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فإن ظاهر حال المذكي أنه يذكر في كتابه ليكون معتمدا لكل من سيجيء بعده فإنه إذا قال فلان عدل لا بد أن يريد منه العدالة التي تكون كافية عند الكل مع أن الغالب الشائع في الاجتماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف إلى الافراد الغالبة مع أن حصول مقام لم يعرف في

الإمامية مخالفة في الحكم ولم يبق احتمال ظاهر لوجود المخالف قلما ينفك عن حصول العلم بموافقة الإمام عليه السلام من جهة اتفاهم ولا يحتاج إلى إثبات الموافقة من جهة الدليل الذي ذكره الشيخ رحمه الله ومع هذا كله فلا يخفى أن ما ذكره الشيخ أيضا لو لم يصير إجماعا فلا ريب أنه يفيد ظنا قويا قد يمكن الاعتماد عليه فليجعل الاجماعات المنقولة على قسمين وذلك لا يوجب نفي حجية الاجماع المنقول رأسا وهيئنا إشكال آخر أيضا وهو أن بعضهم يعتمد على الاجماع الظني بمعنى أنه يدعي الاجماع بمظنة حصوله وآخرون لا يعتمدون إلا على القطعي فكيف يجوز الاعتماد على مطلق الاجماعات المنقولة مع عدم العلم بأنها من قبيل الأول أو الثاني وفيه أيضا انا لو سلمنا أنهم يعتبرون ذلك فلا يخفى أنهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم في كتبهم الأصولية والفقهيية هو القسم الثاني فيحمل إطلاقها عليه وكل ما كان من قبيل الأول فيصريحون بما يدل على ظنيته مثل أنهم يقولون الظاهر أنه إجماعي أو لعله إجماعي وأمثال ذلك وأما قولهم أجمع العلماء على كذا أو اتفقوا أو أنه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب أنها صريحة في دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الألفاظ وإرادة الظن بالاجماع تدليس ينافي عدالتهم حاشاهم عن ذلك مع أنه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة إلى الاجماع على ما وجهه الشهيد رحمه الله كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب في الاحتجاج وتفاوت المذكورات في القوة والضعف ثم إن الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجري فيه أقسامه وأحكامه من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات (الخارجة) من علو الاسناد وكثرة الوسطة الأفقيية والأعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة

والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والاسناد والارسال يحصل باتصال السند إلى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل أن الشيخ رحمه الله سمع عن شيخه المفيد رحمه الله أن المسألة إجماعية فقال هو أجمع الأصحاب من دون رواية عن شيخه فهذا موقوف أو روى ابن إدريس رحمه الله عن المفيد رحمه الله بواسطة الشيخ رحمه الله بحذف الواسطة وأما كونه بخبر الواحد أو متواترا فقد أورد المحقق البهائي رحمه الله سؤالا فيه على القوم بأنهم مطبقون على اشتراط الحس في التواتر وأنه لا يثبت بالتواتر إلا ما كان محسوسا والاجماع هو تطابق آراء رؤساء الدين على حكم والذي ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشئ لا يستلزم ادعائهم به في نفس الامر وإن قال كل منهم أما مدعن بذلك لاحتمال التقية أو الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لأصالة عدمهما وسيما الثاني لمصادمته للعدالة فظهر

فظهر بذلك ان تقسيم الأصوليين الاجماع إلى قطعي ثابت بالتواتر وظني ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذا قول بعض المتكلمين أن للقطع بحدوث العالم حاصل من الاجماع المتواتر على حدوثه أقول وفرض تواتر الاجماع وإن كان قلما ينفك عن الضروري وفرضه بدونه نادر سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن أن يقال في جواب الاشكال أما أولاً فبمنع انحصار التواتر في المحسوسات بل يمكن به إثبات غيره أيضاً فيمكن حصول العلم ب مسألة علمية بإجماع كثير من العقلاء الأزكيا سيما مع عدم قيام دليل علي بطلان قولهم كما استدل بعضهم على إثبات الصانع ووحدته باتفاق الأنبياء والأوصياء عليهم السلام والعلماء قاطبة على ذلك فإن العقل يستحيل اجتماع أمثلا ذلك على الخطأ فكذلك فيما نحن فيه إذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطأ أقوال المجمعين مع دعواهم بمعرفتهم من حالهم إذعانهم بما قالوا وأنهم صادقون في ذلك فيمكن حصول العلم بصدقهم في نقل القول إصابتهم في إدراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة تطابقهم في ذلك واعتراف كل منهم بأني مدعن بما قلت فثبت مما ذكرنا أنه يمكن حصول القطع بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل أن ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء إجمالاً في أصل انعقاد الاجماع فإنه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأي أكثرهم وعامتهم وإن كان ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع وإن كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع أنه يكفي ثبوت أقوالهم (فنفهم)؟ نحن تحقق الاجماع بسبب اجتماع أقوالهم فالتواتر إنما هو في ملزوم الاجماع لا في نفسه كما سنذكره في المتواتر بالمعنى وقال بعض الأفاضل في مقام الجواب أنه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة الذين يقولون

بحجية الاجماع
من حيث أنه إجماع واتفاق بأن يقال أن الرؤساء إذا اتفقوا على قول مثل أن الماء
الكثير لا ينجس
بالملافة لا بد من أن يكون كذلك في الواقع وليس علينا أن نبحث عن مطابقتها لآرائهم
لان قوله صلى الله
عليه وآله لا تجتمع أمتي على الخطأ كما يدل على عدم اجتماعهم على الرأي الخطأ
يدل على عدم اجتماعهم على
القول الخطأ أيضا فلو اجتمعت على هذا القول الكاذب لزم كذبه صلى الله عليه وآله
وهو محال فهذا القول
المتفق عليه إن ثبت بالتواتر فقطعي وإلا فظني لظنية طريقه لا لظنية نفسه فهو كالمتن
القطعي
الثابت بالسند الظني قال الحاجبي في مقام الاستدلال دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر
ظنية
وإذا وجب العمل مع نقل الخبر الظني فوجوبه مع نقل القطعي أولى وليس غرضه أن
الاجماع المنقول
بخبر الواحد يقيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل أن يقول أحد ان العمل بالظاهر
المحكي عن المعصوم عليه السلام

مثلا إذا كان واجبا فالنص المحكي أولى انتهى أقول ولا يخفى ما فيه فإنه لا معنى
محصل للاجماع على القول
الخطأ والاتفاق على القول الصواب إذا أريد منه محض اللفظ إلا اتفاقهم في كيفية قراءة
اللفظ وإعرابه
وإلا فالظاهر من الاجتماع على القول هو الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فأى
فائدة له
في المسائل الفقهية إلا أن يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وإن كان الدلالة ظنية
كالخبر المتواتر
قوله إن ثبت بالتواتر قطعي يعني أن هذا اللفظ حينئذ للواقع ونفس الامر على ما حقق
المقام
لا أنه قطعي الدلالة على مراد المجمعين وحينئذ فلا معنى لقوله وإلا فظني لظنية طريقه
لا لظنية نفسه فإن
مراده بذلك بقرينة المقابلة لا بد أن يكون أنه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا
للوواقع و
نفس الامر لكن ذلك بسبب ظنية طريقه لا بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق
لنفس الامر
وهو كما ترى وإن أراد من نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه أن المفروض قطع
النظر عن الدلالة
وعن مراد القائل والمفروض عدم القطع بمرادهم أيضا فهل هذا إلا تناقض فإن قلت لعل
مراده نظير
أن ينقل أحد آية ويذكر أنه من القرآن لمن يعلم قطعاً بأن القرآن قطعي موافق لنفس
الامر و
محدود معين ولكن لا يعلم أن هذه الآية هل هي من القرآن أم لا فهذا نقل قطعي
بالظني قلت ليس
ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي في الشواذ زيادة بعض الكلمات أو
الآيات فالكلام
في ذلك أنا لا نعلم أن هذه الآية قرآن أم لا لا أنها من القرآن أم لا لان الاجماعيات
ليست متعينة
في الخارج بشخصها لا يتجاوزها حتى يشك في أن ذلك هل هو (بل الشك في أن
هذا اجماعي أم لا) منها أم لا فتأمل حتى تفهم الفرق و
لا يختلط عليك الامر قوله فهو كالمتمن القطعي الثابت لم أفهم معنى هذا التشبيه فإن
أراد من
المتن القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وإن أراد قطعي الدلالة

فالمفروض
عدمه قوله قال الحاجبي اه لا يخفى أن الخبر الذي يسمع الراوي من المعصوم عليه
السلام بلا واسطة
ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور نعم هذا الخبر لمن يرويه عنه عليه
السلام إذا لم يحتف بقريئة
توجب القطع ظني ودلالته أيضا ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في هذا المقام جواز
نقل هذا الخبر
عن الراوي بطريق الآحاد فإذا جاز نقل ما هو ظني أنه من الشارع دلالة وسندا فنقل ما
هو
قطعي أولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فإن من يدعي
الاجماع فهو يحكي
لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي عن الشارع فإنه
يحكي ما هو
ظني له انه من الشارع فإن اقتضرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك المقايسة بالنسبة إلى
أول صدور
الخبر أيضا قوله وليس غرضه اه لا يتوهم هذا المعنى أحد من كلامه قوله فالنص
المحكي أولى قد عرفت

أن هذا التشبيه لا يصح على ما بني عليه المقام إن كان موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا
لغرضه كما عرفت المقصد الثاني في الكتاب قانون الحق جواز العمل بمحکمات
الكتاب نصا كان أو ظاهرا خلافا للاخباريين حيث قالوا بمنع الاستدلال بکله على ما
نسب
إليهم بعضهم وقال أن مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة إلينا ولا يجوز أخذ حکم
منه إلا من
دلالة الاخبار على بيانه وهو الأظهر من مذهبهم أو بالظواهر فقط على ما يظهر من آخر
وفصل بعض
الأفاضل فقال إن أرادوا أنه لا يجوز العمل بالظواهر التي ادعيت إفادتها للظن المحتملة
لمثل
التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة أكثرها متشابهة بالنسبة إلينا فلا يفيد الظن
وما
أفاد الظن منه قد منعنا عن العمل به مع قبول أن في القرآن محكما بالنسبة إلينا أيضا فلا
كلام معهم
وإن أرادوا أنه لا محكم فيه أصلا فهو باطل أقول وهذا التفصيل غفلة عن محل النزاع
فإن هذا
التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب بل هو يجري في الاخبار أيضا
وقد مر بيانه
في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع في المقام إنما هو بالنسبة
إلى خصوص الكتاب
وإنما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي دل على أن علم القرآن مختص
بالمعصومين
عليهم السلام وإنه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت دون وقت وبزمان
دون زمان
وأما ما ذكره المفصل فهو إنما يصح في زمان عروض الاختلالات لا في أول زمان
النزول
فنقول الحق القول بجواز العمل فأما في الصدر الأول الذي خوطب به المشافهون فلان
الضرورة
قاضية بان الله تعالى بعث رسوله صلى الله عليه وآله وأنزل إليه الكتاب بلسان قومه
مشتملا على أوامر ونواهي ودلائل لمعرفته وقصصا عن غبر ووعدا ووعيدا واخبارا بما
سيجيء و
ما كان ذلك إلا لان يفهم قومه ويعتبروا به وقد فهموا وقطعوا بمراده تعالى من دون

بيانه صلى الله عليه وآله
وما جعل القرآن من باب اللغز والمعنى بالنسبة إليهم مع أن اللغز والمعنى أيضا مما
يظهر للذكي
المتأمل من أهل اللسان والاصطلاح بل أصل الدين وإثباته إنما هو مبني على ذلك إذ
النبوة
إنما تثبت بالمعجزة ولا ريب أن من أظهر معجزات نبينا صلى الله عليه وآله وأجلها
وأتقنها هو القرآن و
الحق أن إعجاز القرآن هو من وجوه أجلها وأقواها بلاغته لا مجرد مخالفة أسلوبه
لسائر
الكلمات ولا يخفى أن البلاغة هو موافقة الكلام الفصيح لمقتضى المقام وهو لا يعلم
إلا بمعرفة
المعاني والقول بأن العرب كانت تتوقف في فهم المعاني على بيان النبي صلى الله عليه
وآله
من دون أن يفهموه بأنفسهم ثم تعلم البلاغة شطط من الكلام مع أن الأخبار الدالة على
جواز

الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر أو متواتر منها ما ذكره أمير المؤمنين عليه

الصلاة والسلام في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلاة على نبيه الذي أرسله بالفرقان

ليكون للعالمين نذيرا وأنزل عليه القرآن ليكون إلى الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن أمر زاجر وصامت ناطق حجة الله على خلقه أخذ عليهم مشاقه إلى آخر ما ذكره عليه السلام من هذا النمط ومنها

خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فإن الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف أهل

البيت عليهم السلام عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالإفادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته لا يدل على

توقف فهم جميع القرآن ببيان أهل البيت عليهم السلام فإن ذلك لأجل إفهام المتشابهات وما

لا يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم فإما مدعون بما قاله تعالى هو الذي أنزل إليك الكتاب منه

آيات محكمات هن أم الكتاب الآية فإن المراد بالمتشابه هو مشتبه الدلالة والمحكم في مقابله

وما قيل إن المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل أن يكون الظاهر منه لجهالة معناه بالنسبة إلى الواقع

وكذلك المراد بالمحكم لما يستفاد من بعض الاخبار أن المحكم هو ما يرادف النص أو المراد به الناسخ

ففيه ما لا يخفى إذ من (المعائن)؟ الغني عن البيان أن مجرى عادة الله تعالى في بيان الاحكام على النطق و

الكلام وإن الكلام كله لا يفيد اليقين بل أكثره مبتن على الظن من العمل بأصل الحقيقة في الحقايق

وبالقرائن في المجازات مع احتمال إرادة المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال اشتباه القرينة

بقرينة أخرى ولم يعهد من نبي ولا وصي ولا متكلم (النبي)؟ من حكيم وعاقل أو سفیه وجاهل التوقف

في حال التكلم مع مخاطبه في أنه هل حصل له اليقين بمرامه أم اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول

واستفسر وبين له ثانيا أيضا فلا ينفك ذلك أيضا غالبا عن لفظ آخر محتمل لتلك الوجوه وهكذا

وسيجئ زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالة بأن يصير
السامع مترددا
لأجل تعدد الحقايق أو لأجل خفاء القرينة المعينة للمجاز لتعدد المجازات وهكذا
والحاصل ما لم يكن
له ظاهر أريد منه سواء لم يكن له ظاهر أو كان ولم يرد واشتبه دلالة في غيره فما
وضح دلالة إما
للقطع بالمراد أو للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وأرباب اللسان به فهو المحكم
ومقابله المتشابه
فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في كلام
بعض العلماء على ما يرادف
النص أو يدعى استفادة ذلك من بعض الاخبار أيضا وإن في بعض الاخبار ما يدل على
أن المحكم هو
الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فإن الظاهر أن المراد من كون
المنسوخ من
المتشابهات أنه مثلها في عدم جواز العمل ومن أن الناسخ محكم أنه يجب العمل به
فهذه الآية محكمة

لا تشابه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه إلى كلام الأئمة عليهم السلام ومما ذكرنا
يندفع ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين أيضا من أن الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل على أنه يمكنه
الفهم بنفسه
بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فإن لفظ ما إن تمسكتم به لن تضلوا
لفظ النبي صلى الله عليه وآله
لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب أن المتبادر منه التمسك بلا واسطة
والاحتياج إلى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج إلى بيان الإمام عليه السلام فإنه يشمل
العربي القح أيضا فنحن
لا نلتزم وجوب أن يمكنه الفهم بنفسه بل يجوز احتياجه إلى المترجم لو كان عجميا
مثلا لا البيان ولو كان
عربيا أيضا وهذا لا ينافي في دلالة الحديث على عدم الاحتياج إلى بيان الإمام عليه
السلام بالمعنى الذي يحتاج
إليه العربي أيضا ومنها الأخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها في عرض الحديث المشكوك
فيه على كتاب الله
والمراد بكتاب الله هو ما يفهمه أهل اللسان منه وما يتوهم منه أن العرض على بيان
الأئمة عليهم السلام
للكتاب أيضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد حينئذ على البيان
لا على الكتاب كما
لا يخفى ومنها الأخبار الكثيرة التي استدلت فيها الأئمة عليهم السلام بالكتاب لأصحابه
مرشدين إياهم
لذلك واستدلال بعض الأصحاب به على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في مواضع
شتى لا نطيل
بذكرها والحاصل أن هذا المقصد من الواضحات التي لا تحتاج إلى البيان وأما أدلة
الأخباريين
فهي الاخبار التي دل بعضها على حصر علم القرآن في النبي صلى الله عليه وآله والأئمة
عليهم السلام مثل ما رواه الكليني
عن الصادق عليه الصلاة والسلام قال إنما يعلم القرآن من خوطب به ويدفعه أن جميع
الحاضرين
مجلس الوحي أو الموجودين في زمانه كانوا ممن خوطب به فلا يختص به صلى الله
عليه وآله وما رواه أيضا في الروضة
عنه عليه السلام واعلموا أنه ليس من علم الله ولا من أمره أن يأخذ أحد من خلق الله

في دينه بهوى
ولا رأي ولا مقائيس قد أنزل الله القرآن وجعل فيه تبيان كل شئ وجعل للقرآن ولعلم
القرآن أهلا
إلى أن قال عليه السلام وهم أهل الذكر الذين أمر الله هذه الأمة بسؤالهم الحديث وفيه
أنه ظاهر بل صريح
في أن المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناهما أخبار آخر والجواب عن الكل واحد
ولو فرض ورود حديث
صريح صحيح بل أخبار صحاح أيضا في أن العلم منحصر فيهم رأسا وقطعا ولا يفهمه
أحد سواهم ولا يجوز
العمل إلا ببيانهم عليهم السلام لتأوله أو نذره في سنبله كيف ولا خبر يدل على ذلك
صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار
التي دلت على عدم جواز التفسير بالرأي وأفتى بمضمونه المحقق الطبرسي رحمه الله
حيث قال في مجمع البيان وعلم
أن الخبر قد صح عن النبي صلى الله عليه وآله والأئمة القائمين مقامه عليهم السلام أن
تفسير القرآن لا
يجوز إلا بالأثر الصحيح والنص الصريح قال وروى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله
أنه قال من فسر القرآن برأيه

فأصاب الحق فقد أخطأ وفيه أن الظاهر أن المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي رحمه الله أيضا كشف المراد عن اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف الغطاء ولا ريب أنه لا يجوز الحكم بالمراد من الألفاظ المشتركة والمجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صريح من الأئمة عليهم السلام أو دليل معتبر فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن أن يراد أن من ترك متابعة مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وأبدع معنى للفظ بمجرد الاشتباه فهو ممنوع مع أنا نرى أن المحقق الطبرسي رحمه الله كثيرا ما يفسر الألفاظ ويبين المعاني من دون نص وأثر وأما ما ذكره المفصل من أنه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص وغيره ففيه ما مر من أن محل النزاع إن كان ظاهر الكتاب من حيث أنه هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات قبل طروها مثل أوائل نزول الكتاب فإذا نزل آية كان يجوز العمل بها حتى يثبت لها ناسخ أو مخصص أو مقيد وأما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها إذا علم بها على وجهها وإلا فالحال فيه هو الحال في جميع ما يرد علينا في أمثال زماننا من متعارضات الأدلة والمجتهدون أيضا يقولون بأنه لا يجوز العمل بها حينئذ إلا بعد ملاحظة المعارض ينادي بذلك اتفاهم على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم أو الظن وما يدعى أن الحاصل من تتبع الاخبار أن أصحاب الأئمة عليهم السلام كانوا يعملون بالاخبار العامة بمحض الورد من دون فحص عن المخصص وأنهم ما كانوا يعملون بالآيات كذلك وإجماعهم المستفاد من طريقهم هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من أغرب الدعاوي فنحن نقول في الكتاب نظير ما قلناه في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام

والخاص ثم يعمل على ما
يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظواهر على ما هو محل النزاع وأما
الاستدلال بما
دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فإن كان بالآيات ففيه وإن كان لا يتم
إلا إلزاما
وإلا عند هذا المفصل إن ادعى أن هذا من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر إن
دلالتها
ممنوعة لظهورها في أصول الدين ثم قطعيتها لأنها عمومات وإطلاقات مخصصة
بالظواهر لما
بيننا من الأدلة على حجية الظن الحاصل عن التخاطب ثم الظن الحاصل بعد انقطاع
سبيل العلم إلى
الإحكام في أمثال زماننا كما سنبينه ومن جميع ذلك ظهر أن حجية ظواهر القرآن على
وجوه فبالنسبة
إلى بعض الأحوال معلوم الحجية مثل حال المخاطبين بها وبالنسبة إلى غير المشافهين
مظنون الحجية
وكونها مظنون الحجية أما بظن آخر علم حجيته بالخصوص كأن نستنبط من دلالة
الأخبار وجوب

التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما بظن لم يعلم حجيته بالخصوص كأن نعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة أصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فإن ذلك إنما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع إلى الظن ولما كان الاخبار أيضا من باب الخطابات الشفاهية فكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية إنما هو للمشافهين بتلك الأخبار وطرو حكمها بالنسبة إلينا أيضا لم يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل حينئذ أيضا في القسم الاخر فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قانون قالوا القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لأنه مما يتوفر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي بتواتر تفاصيله أما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكون أصل سائر الأحكام وأما الثانية فظاهرة أقول أما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في أيدينا اليوم فمما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره أما الثاني فلانه إما يتم لو انحصر طريق المعجزة وإثبات النبوة لمن سلف وغير فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وأيضا يتم لو لم يمنع المكلفون على أنفسهم اللطف كما منعه في شهود الإمام عليه السلام وأما الأول أعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الأول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن أكثر الأخباريين أنه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني رحمه الله وشيخه علي بن إبراهيم القمي رحمه الله والشيخ أحمد بن أبي طالب الطبرسي رحمه الله صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين رحمهم الله تعالى وعدمه وكلام الصدوق رحمه الله في اعتقاداته يعرب عن أن المراد بما ورد في الأخبار الدالة على أن في القرآن الذي جمعه أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام كان زيادة لم تكن في غيرها

انها كانت من باب
الأحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والأدلة على الأول على ما ذكره الفاضل السيد
نعمة الله رحمه الله
في رسالته منبع الحياة وجوه منها الأخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن أمير
المؤمنين عليه
الصلاة والسلام لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وإن خفتم ألا تقسطوا في اليتامى
فانكحوا فقال عليه السلام
لقد سقط بينهما أكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق عليه الصلاة والسلام في
قوله تعالى كنتم خير
أمة قال عليه السلام كيف يكون هذه الأمة خير أمة وقد قتلوا ابن رسول الله صلى الله
عليه وآله ليس هكذا
نزلت وإنما نزلها كنتم خير أئمة أي الأئمة من أهل البيت عليهم السلام ومنها الأخبار
المستفيضة في أن آية الغدير هكذا
نزلت يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك في علي عليه السلام فإن لم تفعل فما بلغت
رسالته إلى غير ذلك مما لو جمع
لكان كتابا كثيرا لحجم ومنها أن القرآن كان ينزل منجما على حسب المصالح
والوقائع وكتاب الوحي كانوا

أربعة عشر رجلا من الصحابة وكان رئيسهم أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام وكانوا في الأغلب ما يكتبون إلا ما يتعلق بالأحكام وإلا ما يوحى إليه صلى الله عليه وآله في المحافل والمجامع وأما الذي كان يكتب ما ينزل عليه في منازلته وخلواته فليس هو إلا أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام لأنه كان يدور معه صلى الله عليه وآله كيفما دار فكان مصحفه عليه السلام أجمع من غيره من المصاحف فلما مضى رسول الله صلى الله عليه وآله إلى لقاء حبيبه وتفرقت الأهواء بعده جمع أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام القرآن كما أنزل وشده بردائه أتى به إلى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما أنزل فقال عمر ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان فقال عليه السلام لن تروه ولن يراه أحد حتى يظهر القائم عليه السلام إلى أن قال وهذا القرآن كان عند الأئمة عليهم السلام يتلونه في خلواتهم وربما اطلعوا عليه لبعض خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكليني عطر الله مرقده بإسناده إلى سالم بن سلمة قال قرء رجل على أبي عبد الله عليه السلام وأنا أستمع حروفا من القرآن ليس على ما يقرئها الناس فقال أبو عبد الله عليه السلام مه كف عن هذه القراءة واقراء كما يقرئها الناس حتى يقوم القائم عليه السلام فإذا قام قرء كتاب الله على حده وأخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام وقد يوجه هذا الحديث وأمثاله مما يدل على ثبوت شيء آخر نقص من هذا القرآن الذي في أيدينا بأن المراد إما نقص المعنى وتغييره إلى ما ليس مراده تعالى أو نقص ما فسروه به يعني أنهم عليهم السلام كتبوا في مصاحفهم تفسير الآيات وأصحابهم كانوا يتلفظون بها فمنعوا عن ذلك وإن أصحابهم كانوا يفسرون الآيات بشيء لم يكن إظهاره صلاحا لوقتهم فأمرهم بالكف عن ذلك حتى يظهر القائم عليه السلام فيظهره لأنه كان شيء في القرآن داخلا فأخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه في كثير من تلك الأخبار بوجه من الوجوه ثم قال السيد رحمه الله بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه

قد أظهر العذر في
تلاوتنا من هذا المصحف والعمل بأحكامه ثم ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه
من مصاحف كتاب
(؟؟) فلولا حصول المخالفة بينهما لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذي صار من أعظم
المطاعن عليه ثم نقل
عن كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس رحمه الله أنه نقل عن محمد بن بحر الرهني
من أعظم علماء العامة في
بيان التفاوت في المصاحف التي بعث بها عثمان إلى أهل الأمصار قال إتخذ عثمان
سبع مصاحف
نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وأرسل إلى أهل مكة مصحفا وإلى أهل الشام
مصحفا وإلى أهل الكوفة
مصحفا وإلى أهل البصرة مصحفا وإلى أهل اليمن مصحفا وإلى أهل البحرين مصحفا
ثم عدد ما وقع فيها
من الاختلاف بالكلمات والحروف مع أنها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس
بخطه ثم كر السيد رحمه الله
الاختلاف الواقع في أزمان القراء وذلك أن المصحف الذي دفع إليهم خال من الاعراب
والنقط

كما هو الآن موجود في المصاحف التي هي بخط مولانا أمير المؤمنين وأولاده
المعصومين صلوات
الله وسلامه عليهم وقد شاهدنا عدة منها في خزانة الرضا صلوات الله وسلامه عليه نعم
ذكر
جلال الدين السيوطي في كتابه الموسوم بالمطالع السعيدة أن أبا الأسود الدئلي أعرب
مصحفا
واحدا في خلافة معاوية وبالجملة لما دفعت إليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا
في إعرابها و
نقطها وإدغامها وإمالتها ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم
في
اللغة والعربية كما تصرفوا في النحو وصاروا إلى ما دونه من القواعد المختلفة قال
محمد بن بحر الرهني ان
كل واحد من القراء قبل أن يتجدد القاري الذي بعده كانوا لا يجيزون إلا قرائته ثم لما
جاء القارئ
الثاني انتقلوا عن ذلك المنع إلى جواز قراءة الثاني وكذلك في القراءات السبعة فاشتمل
كل واحد
على إنكار قرائته ثم عادوا إلى خلاف ما أنكروه ثم اقتصروا على هؤلاء السبعة مع أنه
قد حصل في علماء
المسلمين والعاملين بالقرآن أرجح منهم من أن زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا
عددا معلوما
من الصحابة للناس يأخذون القراءات عنهم ثم ذكر قول الصحابة لنبیهم صلى الله عليه
 وآله على الحوض إذا سئلهم
كيف خلقتموني في الثقلين من بعدي فيقولون أما الأكبر فحرفناه وبدلناه وأما الأصغر
فقتلناه ثم
يذاون عن الحوض وأما الدليل على الثاني فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا
من خلفه ولا
دلالة فيه أصلا كما لا يخفى وقوله تعالى إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون وفيه أنه
لا يدل على عدم
التغيير في القرآن الذي بأيدينا فيكفي كونه محفوظا عند الأئمة عليهم السلام في حفظ
أصل القرآن في
مصدق الآية ولا ريب أن ما في أيدينا أيضا محفوظ من أن يتطرق إليه نقص آخر أو
زيادة مع احتمال
أن يراد من قوله تعالى لحافظون لعالمون وإن القول بجواز التبديل فتح لباب الكلام على

إعجاز القرآن
وعلى استنباط الاحكام منه وفيه أنه لم يخرج بذلك عن كونه معجزا لبقاء الأسلوب
والبلاغة اللذين هما
مناط الإعجاز بحالهما بل سائر وجوه الإعجاز أيضا مع أنه لم يدخل الاخبار على
حصول الزيادة وادعى على عدمها
أيضا الاجماع الشيخ والطبرسي في التبيان ومجمع البيان والذي له مدخلية في الاخراج
عن حد الإعجاز
هو الزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع أنه لو وقع
فليس بأعظم من غيبة
الإمام عليه السلام وما ورد من الأخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر
باتباعه وعرض الاخبار
على كتاب الله ونحو ذلك وفيه أن ما ورد من هذه الأخبار عن النبي صلى الله عليه
وآله وسلم لا ينافي
ما ذكرنا فإنه أمر أيضا بالتمسك بالأوصياء عليهم السلام مع أنهم صاروا ممنوعين عن
التبليغ كما هو حصة
وأما ما ورد من الأئمة عليهم السلام فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية
وحكم الله الظاهري

كما سنقول في القراءات السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك أو نقول إنا نلتزم تغيير
الاحكام فيما ذكر
في الكتاب الذي بأيدينا اليوم بل هي صحيحة وإن كان لا ينافي ذلك حذف بعض
الكلمات منه كذكر أسماء
أهل البيت عليهم السلام والمنافقين وعدم ذكر بعض الأحكام أيضا بل الظاهر من بعض
الأصحاب دعوى
الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني أن
المشهور كون
القراءات السبع متواترة وهي المروية عن مشايخها السبعة وهم نافع وأبو عمرو
والكسائي وحمزة وابن عامر
وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من أصحابنا وبعضهم الحق بها
القراءات الثلاثة
الباقية أيضا ومشايخها أبو جعفر ويعقوب وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن
صرح بكونها متواترة
الشهيد رحمه الله في الذكرى والشهيد الثاني رحمه الله في روض الجنان بعد نقل
الشهرة عن المتأخرين وشهادة
الشهيد رحمه الله على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد
فيجوز القراءة بها مع أن بعض
محققي القراء من المتأخرين أفرد كتابا في أسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة
وهو يزيدون عما يعتبر في
التواتر فيجوز القراءة بها إنشاء الله تعالى انتهى كلامه وبعضهم زاد على ذلك وهو
مهجور وأنكر الزمخشري تواتر
السبعة ووافقه على ذلك جماعة من الأصحاب قال السيد الفاضل المقدم ذكره بعد
اختياره عدم التواتر
وقد وافقنا عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره
وصاحب الكشاف
عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركائهم ونجم
الأئمة الرضي رحمه الله
في موضعين من شرح الرسالة أحدهما عند قول ابن الحاجب وإن عطف على الضمير
المجورر أعيد الخافض
ثم إن ظاهر الأكثر أنها متواترة إن كان جوهرية أي من قبيل جوهر اللفظ كملك
ومالك مما يختلف خطوط
المصحف والمعنى باختلافه لأنه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه وأما إن كانت أدائية

أي من قبيل
الهيئة كالإمالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الألفاظ ليست كلاما
ولأنه لا يوجب
ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فايده مهمة بتواتره أقول والظاهر أن مراد الأصحاب
ممن يدعي تواتر السبعة
أو العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله عن الله تعالى كما يشير إليه ما
سننقله عن شرح الألفية ويشكل ذلك
بعدهما عرفت ما نقلناه في القانون السابق نعم إن كان مرادهم تواترها من الأئمة عليهم
السلام بمعنى تجويزهم
قراءتها والعمل على مقتضاها فهذا هو الذي يمكن أن يدعى معلوميتها من الشارع
لأمرهم بقراءة القرآن
كما يقرء الناس وتقريرهم لأصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علمية صدورها عن
النبي صلى الله عليه وآله
ووقوع الزيادة والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواه أوفق بطريقة
الاحتياط وأما الاستدلال
على كون السبع من الله تعالى بما ورد في الاخبار أن القرآن نزل على سبعة أحرف فهو
لا يدل على المطلوب

وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب من أربعين قولاً وقال
ابن الأثير في نهايته في
الحديث نزل القرآن على سبعة أحرف كلها كاف شاف أراد بالحرف اللغة يعني على
سبع لغات من لغات
العرب أي أنها متفرقة في القرآن فبعضه بلغة قریش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة
هوازن وبعضه
بلغة يمن وليس معناه أن يكون في الحرف الواحد سبعة أوجه على أنه قد جاء في
القرآن ما قرء بسبعة وعشرة
كقوله تعالى مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود إني قد
سمعت القراء
فوجدتهم متقاربين فاقروا كما علمتم انما هو كقول أحدكم هلم وتعال وأقبل وفيه
أقوال غير ذلك هذا
أحسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع أن الكليني رحمه الله روى في الحسن
كالصحيح عن الفضيل بن
يسار قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام ان الناس يقولون ان القرآن نزل على سبعة
أحرف فقال كذبوا
أعداء الله ولكنه على حرف واحد من عند الواحد والظاهر أنه كذبهم لأجل فهمهم من
النزول على
سبعة أحرف النزول على القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله عليه السلام نزل على
حرف واحد من عند الواحد فلا
ينافي صحة الخبر إذا أريد منه اللغات السبع أو البطون السبعة أو نحو ذلك مثل ما روى
أصحابنا عن أمير
المؤمنين عليه الصلاة والسلام أنه قال إن الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام
كل قسم منها كاف
شاف وهي أمر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة عن
النبي صلى الله عليه
 وآله وكذلك ما رووه أيضا عن زرارة عن الباقر عليه الصلاة والسلام قال إن القرآن
واحد نزل من
عند واحد ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا أن المراد بالسبعة ليس
القراءات السبع
ما رواه في الخصال عن الصادق عليه الصلاة والسلام حين قال له حماد أن الأحاديث
تختلف عنكم قال
فقال إن القرآن نزل على سبعة أحرف وأدنى ما للإمام عليه السلام أن يفتي على سبعة

وجوه ثم قال هذا عطائنا
فامنن أو أمسك بغير حساب وما رواه العامة عنه صلى الله عليه وآله أن القرآن نزل على
سبعة أحرف لكل آية منها
ظهر وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية أخرى أن للقرآن ظهرا وبطنا ولبطنه
بطنا إلى سبعة أبطن
نعم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن أبيه عن آبائه قال قال رسول
الله صلى الله عليه وآله
أتاني آت من الله فقال إن الله يأمرك أن تقرء القرآن على سبعة أحرف وهذه الرواية مع
ضعف
سندها أيضا غير واضحة الدلالة على المطلوب وكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن
النبي صلى الله عليه
وآله محل كلام وقد ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها أيضا أنهم نصوا على
أنه كان لكل قار
راويان يرويان قرائته نعم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وأيضا تواترها عنهم كيف
يفيدوهم من
آحاد المخالفين استبدوا بأرائهم كما تقدم وإسنادهم إلى النبي صلى الله عليه وآله إن
ثبت فلا حجة فيه مع

ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة بقولهم قرء حفص كذا وعاصم كذا وفي قراءة علي بن أبي طالب وأهل البيت عليهم الصلاة والسلام كذا بل ربما قالوا في قراءة رسول الله صلى الله عليه وآله كذا كما يظهر من الاختلافات المذكورة في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل أنهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين عليهم السلام فكيف يكون القراءات السبع متواترة من الشارع انتهى ما ذكره أقول ويمكن أن يقال أن الراويين كانا يرويان القراءة عن شيخهم بمعنى أن شيخهم كان يقرء كذا يعني أن الشيخ كان يختار هذه القراءة من جملة القراءات المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل إنما هو لأجل إسناد الاختيار و الترجيح لا رواية أصل القراءة حتى يستند في منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم للمعصومين عليهم السلام أيضا لأنهم عليهم السلام كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم تواتر السبع أيضا باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواتر عن قراءة كثير منهم ترك البسملة مع أن الأصحاب مجمعون على بطلان الصلاة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي صلى الله عليه وآله وفيه تأمل وأما على ما بنينا عليه من كون ذلك تجويزا عن الأئمة عليهم السلام فيصح الجواب باستثناء ذلك كما ورد في الأخبار المستفيضة من كون البسملة جزء وانعقد إجماعهم عليه ثم إن الشهيد الثاني رحمه الله قال في شرح الألفية واعلم أنه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءات متواتر بل المراد انحصار المتواتر الآن فيما نقل من هذه القراءات فإن بعض ما نقل عن السبعة شاذ فضلا عن غيرهم كما حققه جماعة من أهل هذا الشأن والمعتبر القراءة بما تواتر من هذه القراءات وإن ركب بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض آخر بحسب العربية فيجب مراعاته كتلقي آدم من ربه كلمات فتاب فإنه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصف وإن كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع آدم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قرائته فإن ذلك لا يصح لفساد

المعنى ونحوه
كفلها زكريا بالتشديد مع الرفع أو بالعكس وقد نقل ابن الجوزي في النشر عن أكثر
القراء جواز ذلك
أيضا واختار ما ذكرناه وأما اتباع قراءة الواحد من العشرة في جميع السور فغير واجب
قطعا بل ولا
مستحب فإن الكل من عند الله نزل به الروح الأمين على قلب سيد المرسلين تخفيفا
عن لامة و
تهوينا على أهل الملة وانحصار القراءات فيما ذكر أمر حادث غير معروف في الزمن
السابق
بل كثير من الفضلاء أنكروا ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم أن المراد بالسبعة هي
الحرف التي ورد في
النقل أن القرآن أنزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى قوله
رحمه الله وانحصار
القراءات اه متشابه المقصود والأظهر أنه ابتداء تحقيق يعني انها في الصدر الأول لم
تكن منحصرة
في السبع والعشر بل كانت أزيد من ذلك وأنكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم أن
المرخص فيه في الصدر

الأول لم تكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت أزيد من ذلك وأنكر كثير منهم ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في الصدر الأول إنما هو هذا القدر كما يشير إليه ما نقلناه عن النهاية ثم إن ما توافقت فيه القراءات فلا إشكال والمشهور في المختلفات التخيير لعدم المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم في ظاهر اللفظ مثل يطهرن ويظهرن فإن ثبت مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الآية وإلا لتعين التخيير في العمل وقال العلامة رحمه الله في المنتهى وأحب القراءات إلي ما قرئه عاصم من طريق أبي بكر بن عياش وطريق أبي عمرو بن العلاء فإنها أولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيها من الادغام والإمالة وزيادة المد وذلك كله تكلف ولو قرء به صحت صلاته بلا خلاف الثالث

لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت كونها قرانا وذهب بعض العامة إلى أنها كأخبار الآحاد يجوز العمل بها وهو مشكل لان إثبات السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين فصيام ثلاثة أيام متتابعات فهل ينزل منزلة الخبر لأنها رواية أم لا لأنها لم تنقل خبرا و القرآن لا يثبت بالآحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه ولكن ثبت الحكم عندنا من غير القراءة المقصد الثالث في السنة وهو قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره الغير

العاديات وفيه مطلبان المطلب الأول في القول قانون الحديث هو ما يحكي قول المعصوم عليه السلام أو فعله أو تقريره والظاهر أن حكاية الحديث القدسي داخله في السنة وحكاية هذه الحكاية عنده صلى الله عليه وآله داخل في الحديث وأما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث و القرآن والفرق بينه وبين القرآن إن القرآن هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي و قد يعرف الحديث بأنه قول المعصوم عليه السلام أو حكاية قوله أو فعله أو تقريره ليدخل فيه أصل

الكلام المسموع عن المعصوم عليه السلام والأنسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول
لكون كلامه عليه السلام في
الأغلب أمرا أو نهيا بخلاف حكايته فإنه دائما أخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي
يسمونه بالمتن
ومتن الحديث مغاير لنفس ومذهب أصحابنا أن ما لا ينتهي إلى المعصوم عليه السلام
ليس حديثا وأما
العامّة فاكتفوا فيه بالانتهاء إلى أحد الصحابة أو التابعين أيضا والكلام فيما يرد على
التعريفات و
اصطلاح طردها وعكسها يشغلنا عنه ما هو أهم فلنقتصر على ذلك ثم أن الخبر قد
يطلق على ما يراد و
الحديث كما هو مصطلح أصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت
تعريفه على الأول
وأما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج يطابقه أو لا يطابقه والمراد بالخارج هو
الخارج عن مدلول
اللفظ وإن كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ثبوته في جملة الأعيان
الخارجية لينافي

كونها أمرا اعتباريا لا أمرا مستقلا موجودا وأيضا الموجود الخارجي على ما ذكره
بعض المحققين هو ما كان
الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب أن الخارج ظرف لنفس النسبة لا لوجودها
فيقال زيد موجود في
الخارج بمعنى أن وجود زيد في الخارج لا نفسه وأما حصول القيام لزيد مثلا فليس
وجوده في الخارج حتى
يكون موجودا خارجيا بل هو نفسه في الخارج فالحاصل أن الموجود الخارجي هو
زيد لا وجوده والقيام
لا حصوله لأنه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين خارجيين لزم
التسلسل فيقال
لحصول القيام أنه أمر خارجي (لا موجود خارجي) وكذلك لوجود زيد وبالجملة
النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن
إليها أم لا وأما الانشاء فإنها يثبت بنفسه نسبة بالتفات الذهن إليها وإيقاعها ويوجد
الحكم بنفس
الكلام الانشائي فقولنا بعث إذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد أن يكون البيع واقعا
في نفس الامر قبل
هذا الكلام حتى يطابقه بخلاف بعث الانشائي قان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي
ذلك جواز
التعليق شيء كما في الظهار مثل أن يقول رجل لزوجته إن كلمت فلانا فأنت علي
كظهر أمي فإن الظهار
وإن كان لا يحصل بمجرد التنطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط ولكن الحكم
الحاصل من هذا اللفظ إنما يحصل
به ولا خارج له أصلا وحيلولة حائل عن أثره وتأخيرته عن المؤثر لا ينافي حصوله به
ومن هذا القبيل صيغة
الإجارة مع تأخر زمان الإجارة عن الصيغة وصيغة الامر المعلق على شرط وقيل في
تعريف الخبر أنه كلام
يحتمل الصدق والكذب وقيل التصديق والتكذيب وقد يفرع على ذلك ما لو قال
لإحدى زوجاته من
أخبرني بقدوم زيد فهي علي كظهر أمي فأخبرته إحداهن بذلك كاذبة فيقع الظهار
لصدق الخبر وهو
يشكل بأن المتعارف في ذلك إرادة الخبر الصادق بل الصدق إنما هو مدلول الخبر
والكذب إنما هو احتمال
عقلي فإن علم أن المراد مطلق الخبر فكذلك وقد يتوهم أن تعريف الخبر بذلك نع انهم

عرفوا الصدق بأنه
الخبر عن الشيء على ما هو به يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في
تعريف الصدق هو مطلق
الاعلام فلا دور أو أن المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر
هو صدق الكلام و
إن شئت تعريف صدق الخبر فيقال صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا إشكال وقد
اختلفوا في تعريف
صدق الخبر وكذبه على أقوال المشهور والأقوى أن الصدق مطابقة الواقع والكذب
عدم مطابقته للتبادر
والاجماع على أن اليهودي إذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه وإذا قال خلافه يحكم
بكذبه وذهب النظام
ومن تبعه إلى أن الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وإن لم يطابق الواقع والكذب عدمها
وإن طابق الواقع
فقول القائل السماء تحتنا معتقداً ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب
والمراد بالاعتقاد
ما يعم الظن وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم وهو الحكم
الذهني الجازم الثابت

المطابق للواقع الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم
الغير المطابق سواء زال
بتشكيك المشكك أم لا والاعتقاد المشهور اي الحكم الذهني الجازم الذي يقبل
التشكيك ثم إن أرادوا من
قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في بعض افراده فيشمل العلم وإلا فيخرج
عنه العلم وما لا يقبل
التشكيك من أفراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الجازم المطابق للواقع الذي
يقبل التشكيك وربما
قيل إن العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور هو ما يقبله
وقسم الاعتقاد إلى هذين و
الظن وهو مفوت للجهل المركب وما قيل في دفعه أن الجهل المركب ما يقبل
التشكيك مطلقا بمعنى أنه يمكن زواله
بإقامة البرهان فيرد عليه أن العلم أيضا ربما يقبل التشكيك بإلقاء الشبهة فإن قلت المراد
من قبول
التشكيك احتمال نفس الامر للخلاف لا مجرد حصول الشك للمخبر فيرد عليه أن
الاعتقاد الجازم المشهوري
الذي يقبل التشكيك ربما يكون مطابقا للواقع أيضا وكيف كان فالخبر المعلوم
والمظنون والمجزوم به
بالاعتقاد المشهوري صادق عند النظام بخلاف الموهوم يعني إذا دل الخبر على الطرف
الذي هو مرجوح عند
المخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده لعدم كونه مطابقا لاعتقاده وإن كان
بسبب انتفاء
الاعتقاد رأسا والمراد أن مدلول الخبر متصف بالكذب وإلا فلا حكم للشاك حتى يقال
أن خبره صادق
أو كاذب واحتج النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنافقين لكاذبون فإنه تعالى حكم
بكونهم كاذبين
في قولهم إنك لرسول الله صلى الله عليه وآله مع أنه مطابق للواقع فاتصافه بالكذب
إنما يكون من جهة مخالفة اعتقادهم
وأجيب عنه بوجوه أحدها أنهم كاذبون فيما تضمنه شهادتهم من ادعائهم أنه من صميم
القلب كما يدل
عليه تأكيد الكلام بأنواع التأكيدات من ذكر كلمة إن واللام والجملة الاسمية لا يقال
ان هذا لا يبطل قوله
لان دعوى المواطاة وكون الشهادة من صميم القلب مخالف لمعتقدتهم أيضا لأننا نقول

انه غير مطابق للواقع أيضا فلم يثبت أن وصفه بالكذب لما ذكره دون ما ذكرنا وثانيها أنه راجع إلى دعوى الاستمرار كما يشهد به الجملة المضارعة وثالثها أنه راجع إلى لازم فائدة الخبر وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها أن المنافقين قوم متسمون بالكذب وهو عاداتهم وسجيتهم فلا تغتر بشهادتهم ولا تعتمد عليهم فإن الكذوب قد يصدق وخامسها أنهم كاذبون في تسمية شهادة لاشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة وتوجيهه أن تسميتهم كأنه اخبار بأن ذلك شهادة فيؤول التسمية إلى الخبر وإلا فالتسمية ليست بخبر وربما يمنع اشتراط مواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها أنه على فرض تسليم رجوع التكذيب إلى قولهم إنك لرسول الله فالمراد أنهم كاذبون في اعتقادهم الفاسد لأنهم يعتقدون أن هذا غير مطابق للواقع وسابعها أنه راجع إلى حلفهم على أنهم لم يقولوا لا تنفقوا على من عند رسول الله

ولم يقولوا لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعرز منها الأذل وذهب الجاحظ إلى أن
الصدق مطابقة الواقع
والاعتقاد والكذب مخالفتها معا وإن هناك واسطة وحاصله أن الخبر إما مطابق للواقع
أو لا وكل
منهما إما مع اعتقاد المطابقة أو اعتقاد عدمها أو الشك أو عدم الشعور والصدق هو
المطابقة مع اعتقاد
المطابقة والكذب هو المخالفة مع اعتقاد المخالفة والست البواقى وسائط بينهما
واستدل على ثبوت
الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا أم به جنة فإن الكفار حصروا أخبار النبي
صلى الله عليه وآله
عن الحشر أو عن نبوته صلى الله عليه وآله في الافتراء وهو الكذب والأخبار حال
الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر
مفاد كلمة أم والهمزة ولا بد أن يكون المراد من الثاني غير الكذب لاقتضاء التردد
مغايرته معه وغير
الصدق لا اعتقادهم عدمه ولعدم دلالة قولهم أم به جنة على إرادة ذلك فلا بد أن يكون
هناك واسطة يحمل
عليها قولهم لأنهم عقلاء من أهل اللسان وعارفون باللغة وكون الخبر صادقا في نفس
الامر لا ينافي كونه
واسطة بينهما على زعمهم والحاصل أنهم اعتقدوا أن هذا الخبر خبر وليس من قسم
الصدق ولا من قسم الكذب
بل هو شئ ثالث وخطاهم في أنه شئ ثالث لا ينفي صحة إطلاقهم الخبر على شئ
ثالث وإطلاقهم دليل على صحة
الإطلاق عليه وأجيب بأن التردد بين الافتراء وعدم الافتراء والافتراء هو الكذب عن
عمد ولا عمد
للمجنون فهذا تردد بين نوعي الكذب وتوضيحه أن القصد إما داخل في مفهوم الافتراء
أو هو المتبادر
من الأفعال المنسوبة إلى ذوي الإرادات ولذلك ذكروا في خيار المجلس المستفاد من
قوله صلى الله عليه وآله البيعان
بالخيار ما لم يفترقا إن التفارق على غير الاختيار لا يوجب انقطاع الخيار بل لا يبعد
إجراء ذلك في نفي
الأفعال فيعتبر في عدم الافتراق أيضا القصد والاختيار ولو سلم عدم المدخلية للقصد في
الموضوع له و
لا من جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور

فنحمله هنا على إرادة
القصد ولو كان مجازا جمعا بين الأدلة وربما يجاب بأنه ترديد بين الكذب وما ليس
بخبر فإن الكلام الذي
لا قصد معه ليس بخبر وفيه أن مدخلية القصد في كون الكلام خبرا ممنوع إلا أن يمنع
كونه كلاما حينئذ وهو كما
ترى واعلم أن هذه الآية على فرض تسليم دلالتها فإنما تدل على ثبوت الوسطة لا على
تحقيق معنى الصدق
والكذب فإن غاية ما ثبت من الآية إطلاق الكذب فيها على ما خالف الواقع والاعتقاد
بزعمهم وأما
انحصاره فيه فلا وإذا لم يثبت حقيقة الكذب منها فالصدق بالطريق الأولى ثم على
فرض تسليم إثبات الوسطة
فإنما تثبت واسطة واحدة من الوسائط وهو الخبر لا عن شعور الغير المطابق للواقع
كما هو معتقدهم
على ما فهمه العضدي وذكر شيخنا البهائي رحمه الله أن الثابت بها ثلث وسائط الخبر
لا عن قصد وشعور و
مع الشك في مطابقة الواقع ومع اعتقادها بأن يكون في زعمهم الفاسد أن الشك في
الصدق لا يكون إلا

عن مجنون فكيف اعتقاد الصدق أقول وتوضيحه أن الكفار يقولون أن خبره صلى الله عليه وآله مخالف للواقع جزما فإن كان مع اخباره بثوته يعتقد عدم المطابقة للواقع فهو كذب ولا ينافي طريقة العقل وإن كان يعتقد المطابقة للواقع أو يشك في المطابقة وعدمها فهو مجنون يعني شبيهه بالمجنون حيث إن الشك في المطابقة وعدمها لا يصدر عن عاقل ولا ينبغي أن يصدر مثله إلا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ويرد على ما ذكره أنه لا يثبت إلا واسطتين لأنه لا يبقى حينئذ مجال لادخال ما لا قصد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون إما من جهة خيالاته وأفكاره أو من جهة مطلق تكلماته وأطواره ولا يمكن الجمع بينهما في التشبيه فإن خبره صلى الله عليه وآله أمر واحد وجزئي حقيقي موجود في الخارج لا يقبل إلا أحد الاحتمالات اما كونه لا عن شعور العباد بالله أو عن اعتقاد المطابقة أو مع الشك ولا يجتمع أحد الاحتمالات مع الاخر في الوجود فإما يقال انه يقول لا عن شعور كالمجنون أو يقال أنه يشك كالمجنون أو يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الأخيرين أيضا إلا من باب الاستلزام الفرضي والحاصل أنه لا يمكن الجمع في تشبيه الخبرين ذي الاعتقاد ولا عن شعور فالتحقيق أن الآية لا تثبت إلا المخبر لا عن قصد وشعور لو أريد التشبيه في طور كلام المجنون وحاله أو المخبر عن اعتقاد مع عدم المطابقة للواقع لو أريد التشبيه بأفكار المجنون وخيالاته ولا يبعد ترجيح الأول لكونه أكد في سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره العضدي أظهر ووافقه الجماعة أيضا فلاحظ الشهيد الثاني رحمه الله أيضا في تمهيد القواعد حيث جعل مذهب الجاحظ ثلاثية ثالثها الاخبار بدون اعتقاد والظاهر أن المراد بالاعتقاد وهو قابلية ليدخل الشك أيضا ولذلك لم يلتفت الجماعة ثم إن لي هنا كلاما طارفا لم يلتفت إليه

من قبلي هُداني
إليه التأمّل فيما ذكره شيخنا البهائي رحمه الله من فروع هذه المسألة في حواشي زبدته
فقال ومما يتفرع
على كون صدق الخبر وكذبه مطابقتة للواقع وعدمها أم لا أن المدعي لو قال بعد إقامة
البينة كذب
شهودي فعلى المذهب المختار تسقط دعواه وكذا على مذهب الجاحظ وأما على
مذهب النظام
لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فإن دعواه على المختار تسقط دون
المذهبيين الأخيرين
ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو إقرار على المذهبيين دون مذهب النظام ولو قال
لم يكذبوا
فهو إقرار على المختار دون المذهبيين الأخيرين ومما يتفرع على هذا الخلاف أيضا ما
لو قال المنكر
إن شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو إقرار كما هو
مذكور في كتب
الفروع لأنه لو لم يكن الحق ثابتا لم يكن صادقا إن شهد وأما على مذهب النظام فليس
إقرارا انتهى

كلامه رحمه الله أقول الذي يظهر لي أن مناط الأقوال الثلاثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب و الحكم عليه بأنه صدق أو كذب عند التحقيق هو اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه فإن النظام أيضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد هو كون اعتقاده إن هذا الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو ما يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ ولا يصف به إلا ما يعتقد كذلك وأما المشهور فلما لم يكن ظهور الواقع إلا بالاعتقاد أنه واقع فوصفهم بالصدق إنما يكون بعد اعتقادهم المطابقة فالاعتقاد مما لا بد من ملاحظته في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت إن الصدق والكذب أمران نفس الأمرين والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الأمرين لا ما يعتقد صدقه أو كذبه فلو كان شئ مطابقا للواقع واعتقد أحد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له فساد اعتقاده فيحكم بأنه كان صادقا فلو نذر أحد أن يعطي من أخبر بصدق شئ فأعطاه بشخص لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا فيبر نذره إذا ظهر له بعد ذلك أنه كان صادقا وبالعكس قلت اتصافه بما هو كذلك في نفس الامر إنما هو في نفس الامر لا عندنا والذي يثمر في الفروع ما هو ما عرفنا اتصافه به في نفس الامر و اعتقدناه وبر النذر في الصورة المفروضة وعدمه في عكسها ممنوع مع أنه يجري ذلك على المذهبين الأخيرين أيضا فإنه إذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام أيضا بخلاف المعتقد في ذلك الخبر وكذلك الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام كذلك وإذا تبدل فيتصف بالكذب بمعنى أن ذلك الخبر كذب رأسا لا أنه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في آخر في نفس الامر بل إنما ذلك من جهة الاعتقاد ثم أعلم أن معنى قولنا كتب فلان أنه فعل ما هو كتابة في نفس الامر لا ما هو كتابة عنده فلا بد في الاسناد من ملاحظة المسند والمسند إليه ثم الاسناد فالكتابة أمر مستقل ملحوظ في

ذاته قبل الاسناد
غاية الامر أنه يتقيد بإدراك المدرك ضرورة يعني أن من يلاحظ نسبتها إلى فلان يعرفها
ويعلم أنها كتابة
ثم يسندها إلى فلان إذا عرفت هذا وتأملت فيما ذكرنا تعلم أنه لا محصل للتفريعات
التي ذكرها رحمه الله لان
قول المدعي كذب شهودي معناه كذب شهودي في الواقع لا في اعتقاد الشهود يعني
قالوا قولاً كاذباً في الواقع
على أي قول كان من الأقوال الثلاثة وهو يستلزم بطلان حقه على الأقوال الثلاثة فإن
كل واحد منها يعتبر
فيه اعتقاد مطابقة الواقع وعدمه كما بينا والحاصل أن معنى قول المدعي كذب شهودي
هو أنني اعتقد
عدم مطابقته للواقع على ما بينا لك سابقاً وهو إقرار ببطلان حقه فإن الإقرار أيضاً تابع
للاعتقاد
الواقع فكلما دل عليه فهو يثبتته وإن لم يقصد وليس معنى كذبوا أنهم أخبروا من غير
علم واعتقاد فإن
هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم بمعنى قالوا قولاً مخالفاً لمعتقدهم وإذا صرح بهذا
المضمون فهو كما ذكره

لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هذا تفريعا على لفظ الكذب المطلق وبالجملة كما أن نفس المخبر إذا قال خبري كذب معناه على مذهب النظام أن خبري غير موافق لاعتقادي فكذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لا بد أن يريد أنه غير موافق لاعتقاده وحينئذ فهو إقرار بعدم ثبوته في الواقع كما مر وتوضيح هذا المطلب أن الخبر كما ذكره وهو كلام كان له خارج يطابقه أو لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول وإن كان في الذهن كما أشرنا ولا ريب أن النسبة التي هو خارج المدلول أما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ أو ما يدركه المدرك ويزعمه أن هو ذلك المكتوب وهذا هو الاعتقاد وإن لم يكن مطابقا للمكتوب في الواقع فحقيقة مذهب المشهور في الصدق هو مطابقة مدلول الكلام والنسبة الذهنية الحاصلة منه لما هو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث هو مكتوب هناك وإن أخطأ الواصف به في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد المدرك أنه كذلك في اللوح المحفوظ من حيث إن اعتقاده ذلك فوصف الخبر بالصدق والكذب على كل المذاهب يلاحظ بالنسبة إلى الخبر من حيث هو خبر لا من حيث صدوره عن المخبر فإذا قال أحد زيد قائم والمفروض في اللوح المحفوظ قيام زيد وكان اعتقاد المخبر عدم قيامه فالخارج عند المخبر عدم القيام يعني يعتقد أن ما في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقولته زيد قائم عند المخبر كذب لأنه مخالف لمعتقده من حيث أنه مخالف لمعتقده وأما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صدق عنده على مذهب النظام أيضا لكونه موافقا لاعتقاده وهكذا فالخبر عند النظام أيضا لا بد أن يتصف بالصدق والكذب مطلقا فإن الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اتصافه بكون صادرا عن المخبر فما يتوهم أن مذهب النظام هو مطابقة

اعتقاد المخبر فقط و
الكذب هو مخالفة اعتقاد المخبر فقط فذلك يستلزم أن يكون مذهبه عدم اتصاف
الخبر بالنسبة إلى
معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو واه جدا لان الخبر هو نفس الكلام لا هو من
حيث أنه صادر
عن المخبر ولا بد له من خارج اعتقادي على مذهبه وهو يختلف بحسب الاعتقادات
فلا بد أن يكون
مراد النظام من المخبر في قوله صدق الخبر هو مطابقته لاعتقاد المخبر هو مطلق من
يلاحظ الخبر لا نفس
من تكلم به وأخبر به فقط والذي أوجب والتعبير بهذه العبارة في مذهب النظام وأوقع
المتوهم في الوهم
هو الاستدلال بقوله تعالى إنهم لكاذبون من حيث أن الواصف بالكذب هو الله تعالى
مع أن علمه تعالى
مخالف ما اعتقدوه فوصف الله تعالى هذا الخبر بالكذب لأجل محض كونه مخالفا
لاعتقاد المخبرين ويدفعه
إن ذلك الاستدلال لا بد أن يكون بالنظر إلى اعتقاد المخبرين يعني أنهم لكاذبون
بالنظر إلى اعتقادهم أنهم

موصوفون بالكذب عند أنفسهم وفي اعتقادهم وبالنظر إلى ملاحظة مخالفته لمعتقدتهم
لا أنه كذب عند غيرهم
أيضا ممن لم يعتقد ذلك وإلا فيلزم أن ينحصر اتصاف الخبر بكونه صدقا أو كذبا
بالنظر إلى ملاحظة حال
المخبر فقط ولم يكن بالذات متصفا بصدق ولا كذب فتأمل حتى لا تتوهم أن ما
ذكرناه هو ما ذكروه في الجواب
عن الاستدلال بالآية بعد تسليم رجوع الكذب إلى قولهم إنك لرسول الله صلى الله
عليه وآله بأن المراد أنهم لكاذبون في
زعمهم فإنه معنى آخر وحاصله أنهم يزعمون ويعتقدون أن هذا كذب لمخالفته للواقع
لا أنهم كاذبون
لأجل مخالفته لمعتقدتهم والحاصل أن مذهب النظام لا بد أن يكون أن الصدق
والكذب هما مطابقة
الخبر لاعتقاد من يطلع على الخبر ويلاحظه سواء كان نفس المخبر أو غيره
والاستدلال بالآية بتقريب أن
الله تعالى أطلق الكذب على مثل ذلك فإن ما شهدوا به كذب لكونه مخالفا مخالفا
لاعتقادهم والجواب عنه منع
رجوع قوله تعالى لكاذبون إلى هذا الخبر أولا ومنع كونه لأجل مخالفته لمعتقدتهم من
حيث أنه مخالف لمعتقدتهم
بل لأجل أنه مخالف للواقع بحسب معتقدتهم من حيث أنه مخالف للواقع في معتقدتهم
ثانيا ومن جميع ما
ذكرنا يظهر جواب آخر عن استدلال النظام غير ما ذكرنا سابقا وهو أن ذلك حينئذ
تقييد لاطلاق الآية
وخلاف ظاهرها فلا بد من حملها على أحد الوجوه المتقدمة لئلا يلزم ذلك وإن كان
ولا بد من التقييد
فتقيده بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه ههنا ثم بالتأمل فيما ذكرنا تقدر
على معرفة بطلان سائر
الفروع التي ذكرها رحمه الله ووافقها الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد في
ذكر الفرع الأخير لكنه رحمه الله لم ينقل فيه
مذهب النظام بل اكتفى بنقل مذهب المشهور ومذهب الجاحظ كالعلامة في التهذيب
ثم قال إذا عرفت
ذلك فمن فروع القاعدة ما لو قال إن شهد شاهدان بأن علي كذا فهما صادقان فإنه
يلزمه الآن على
القوليين معا لأننا قررنا أن الصدق هو المطابق للواقع وإذا كان مطابقا على تقدير الشهادة

لزم أن يكون ذلك عليه لأنه يصدق كلما لم يكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقديرها فيكون ذلك عليه الآن ومثله ما لو قال إن شهد شاهد علي إلخ أقول إن أراد أنه يثبت الحق على المذهبين دون مذهب النظام ففيه ما مر بل هي هنا أوضح لظهور أن مراد القائل ليس مجرد ان ما يخبره الشاهد هو مطابق لاعتقاده فقط وإن هذا الاحتمال في غاية البعد من هذا الاطلاق في هذا المثال وإن كان القائل على مذهب النظام أيضا وإن أراد نفس تفريع المسألة على معنى الصدق على المذهبين ففيه نظر آخر لا دخل له بما نحن فيه وهو منع استلزام ذلك ثبوت الحق بل الحق خلافه وفاقا للمتأخرين وتفصيله في كتب الفروع ثم إن العضدي قال في آخر كلامه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع والظاهر أنه أراد من كون المسألة لفظية هو كون الخلاف في تفسير اللفظ لا المعنى المشهور للنزاع اللفظي كما يظهر من

التفتازاني أيضا ولكن يمكن أن يكون مراده من عدم النفع هو ما ذكرنا لا ما ذكره التفتازاني فإنه قال في شرح هذا الكلام المسألة لفظية أي لغوية لا يتعلق بعلم الأصول كثير تعلق إذ المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ الصدق والكذب بإزائه ليس المراد به أنه نزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح على ما يشعر به كلام الآمدي لأنه لا قائل بنقل اللفظين عن معناهما اللغوي انتهى وفيما ذكره تأمل إذ كون المسألة لغوية لا يوجب عدم تعلقها بعلم الأصول ولا يوجب عدم النفع بسبب كونه غير متعلق بالأصول ولا ريب ان كثيرا من المسائل الأصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في أن صيغة إفعال للوجوب أولا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة أم لا وان الجمع المحلى يفيد العموم أم لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فإن قيل نعم ولكن هناك فرق وهو أن ما يبحث عنه في علم الأصول من هذه المسائل هو ما كان بمنزلة القاعدة لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع في الأوضاع الهيئية كصيغة إفعال والمشتق والجمع المحلى وأمثال ذلك مركبا كان أو مفردا ومثل أن الضمير المتعقب للعام هل يخصه أم لا في مثل وبعولتهن أحق بردهن ومثل أن الضمير الذي (سبقه)؟ مضاف ومضاف إليه مثل له علي ألف درهم إلا نصفه هل يرجع إلى الأقرب أو الأبعد مع إمكانهما فيتفرع عليه استثناء نصف الدرهم أو الخمس مائة وبعض الأوضاع المادية أيضا من جهة العموم والخصوص وغيرهما كالنزاع في كلمة كل أنه للعموم أم لا وكذلك من وما وانهما لذوي العقول أو لغيرهم بل في أصل (منسبك)؟ اللفظ فيما حصل فيه تغيير الاصطلاح كالنزاع في أن الصلاة والصوم معناهما الأركان المخصوصة أم لا مما ادعى فيها ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها بل وكثير من القواعد المذكورة في علم العربية مثل معاني الحروف كالباء ومن وإلي وغير ذلك وبالجملة ما يتعلق معرفة حال استخراج الأحكام الشرعية بأن ينازع في أن اللفظ هل يفيد هذا الحكم أم هذا الحكم كصيغة الأمر والنهي أو هل يفيد

عموم الحكم أو خصوصه و
هل يفيد إخراجهم عن الحكم أم لا كألفاظ العام والخاص وكذلك ما يتعلق
بالموضوعات التي اخترعها
الشارع فهل تصرف الشارع في أوضاع الألفاظ ليحمل على معانيها التي اصطلاحها أم
لا وهكذا ولا يبحث في
علم الأصول عن سائر الأوضاع المادية مثل أن الصعيد هو التراب أو وجه الأرض وهل
الإنفحة هو الكرش
أو الشيء الأصفر الذي ينجم فيه البلاء وهكذا ولا ريب أن الصدق والكذب من قبيل
الصعيد والإنفحة لا من
قبيل صيغة إفعال وأمثالها ولا من قبيل الصلاة والصوم وأمثالهما لعدم تجدد اصطلاح
فيهما كما أشار إليه
التفتازاني قلت نعم ولكن نرى أن الأصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر
والنهي وأمثالها لما
يترتب عليها من الثمرات وذلك لأجل احتمال تجدد الاصطلاح أو دعوى ثبوته وتغاير
العرف واللغة
فيها وما كان معرفة أمثال المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الأحكام الشرعية وطريق
استنباطها

ولذلك يبحث عنها في علم الأصول فكذلك ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فإذا كان لفظ يستعمل في تعريف المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا يتم معرفة المذكورات إلا بتحقيق معنى ذلك اللفظ

فلفظ الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ولا يتم البحث عن حال الخبر ولا يتميز حقيقته

إلا بمعرفتهما فليس حالهما مثل حال الصعيد والإنفحة فالتحقيق أن البحث في هذين اللفظين من هذه الجهة لا من حيث دعوى تغيير الاصطلاح كما نقل عن الآمدي ولا أنه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق بمباحث الأصول فبقي الكلام في أن البحث في تفسير اللفظين والخلاف في معناه هل هو نزاع لفظي بالمعنى المشهور أو نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وإن الظاهر أنه ليس بلفظي

لكن لا ثمرة فيه يعتد بها ثم إن كلام العضدي لما كان في آخر المبحث قابلا لما ذكرنا لأنه ذكر المذاهب الثلاثة ثم قال والذي يحسم النزاع الاجماع على أن اليهودي إذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه وإذا قال خلافه حكمنا بكذبه وهذه المسألة لفظية لا يجدي الاطناب فيها كثير نفع فيمكن تنزيل ما ذكره من كون المسألة لفظية إلى ما ذكرنا وأما كلام غيره فلا يمكن تنزيهه على ذلك بل مرادهم أن النزاع في ثبوت الوساطة لفظي منهم السيد عميد الدين في شرح التهذيب بل هو الظاهر من ابن الحاجب

حيث عقد المسألة لبيان حصر الخبر في القسمين ونقل القول بالوساطة عن الجاحظ وقال في آخر كلامه وهي لفظية ومرجع الضمير المسألة المعقودة ونقله الفاضل الجواد في شرح الزبدة أيضا و

تنظر فيه قال بعد نقل قول الجاحظ بإثبات الوساطة ورده واعلم أن النزاع هذه المسألة كاللفظي

فإننا نقطع إن كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه أو لا فإن اكتفى في الصدق بالمطابقة كيف كان والكذب بعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بأنه لا واسطة وإن اعتبر العلم

بالمطابقة أيضا
في الصدق والعلم بالعدم في الكذب يثبت الوساطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم
فيه المطابقة
كذا قيل وفيه نظر يعلم وجهه بأدنى ملاحظة انتهى أقول وجه النظر ان النزاع في إثبات
الوساطة
بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويصير
النزاع لفظيا
فلذلك عدل العضدي عما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وفسر اللفظي بما هو خلاف
المشهور وقال
أنه ليس فيها كثير نفع إذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه أصلا لا أنه قليل النفع
فأخذ بمجامع المسألة
وتوابعها ولوازمها ونظر إلى مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق
والكذب وقال
أنه خلاف لغوي قليل الفائدة فقله لا يجدي الاطباب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا
توضيحية و
لو كان الفروع التي ذكرها شيخنا البهائي رحمه الله كما ذكره لكان فيه نفع كثير
فتأمل في أطراف هذا الكلام

وتعمق النظر في غمار مقاصده ومبانيه ولا تنظر إلى تفردى به كأكثر مقاصد الكتاب
وإلا تلحظ إليه بعين
الحقارة وإلى بعين العتاب ثم بعد ذلك فاما قبولاً وإما اصلاًحاً واما عفواً والله الموفق
للسواب
تنبهان الأول المعبر في الاتصاف بالصدق والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهر إلا
ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارة وأراد منه البليد من دون نصب قرينة فهو يتصف
بالكذب و
إن لم يكن المراد مخالفاً للواقع وكذلك إذا رأى زيدا أو اعتقد أنه عمرو وقال رأيت
رجلاً فهو صادق
لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل والاعتقاد أيضاً وإن لم يكن معتقده في شخص
الرجل موافقاً
للوواقع فهو على مذهب الجاحظ أيضاً صدق والمعتبر في مطابقة الواقع هو مطابقتها
واقعا ولكن يكفي
في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وإن كان مخالفاً لنفس الامر ونظيره ما أشرنا إليه
في العدالة فإن
اعتقاد كونه عدلاً في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك الاتصاف داير مدار
عدم ظهور الفساد
ثم يتبدل الثاني المشهور أن الصدق والكذب من خواص النسبة الخبرية دون التقييدية
مثل يا زيد الفاضل و غلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة التقييدية
أيضاً إما
مطابق للواقع أو غير مطابق للواقع فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب ويا زيد
الفاضل
محتمل والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين أن النسبة الذهنية في المركبات الخبرية
تشعر من حيث هي
هي بوقوع نسبة أخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها أو لا مطابقتها
وأما النسبة
الذهنية في المركبات التقييدية فلا إشعار لها من حيث هي هي بوقوع نسبة أخرى
تطابقها أو لا
تطابقها بل انما أشعرت بذلك من حيث إن فيها إشارة إلى نسبة أخرى خبرية بيان ذلك
أنك إذا
قلت زيد فاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه يشعر بذاتها بوقوع نسبة
أخرى خارجة عنها
وهي أن الفضل ثابت له في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة

الخارجية استلزاما
عقليا فإن كانت النسبة الخارجية المشعر بها واقعة كانت الأولى صادقة وإلا فكاذبة
وإذا لاحظ العقل
تلك النسبة الذهنية من حيث هي هي جوز معها كلا الامرين على السواء وهو معنى
الاحتمال وأما إذا قلت
يا زيد الفاضل فقد اعتبرت بينهما نسبة ذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي هي بأن
الفضل ثابت
له في الواقع بل من حيث أن فيها إشارة إلى معنى قولك زيد فاضل إذ المتبادر إلى
الافهام أن لا يوصف
شئ إلا بما هو ثابت له في الواقع فالنسبة الخبرية يشعر من حيث هي هي بما يوصف
باعتباره بالمطابقة
واللا مطابقة أي الصدق والكذب فهي من حيث هي هي محتملة لهما وأما التقييدية
فإنها تشير إلى
نسبة خبرية والانشائية تستلزم نسبا خبرية فهما بذلك الاعتبار يحتملان الصدق والكذب
واما

بحسب مفهومهما فلا تصح ان الحق هو المشهور من كون الاحتمال من خواص الخبر انتهى الخبر انتهى ويمكن أن يكون مرادهم بالاختصاص هو الاطلاق العرفي حقيقة يعني أنهم لا يصفون بالصدق والكذب حقيقة إلا أن النسبة الخبرية المقصودة بالذات بإطلاقهما على غيرهما مجاز ويتفرع على ذلك الأحكام المتعلقة بالصدق والكذب فمن نذر لمن قال صدقا درهما وقال أحد يا زيد الفاضل لا يبر النذر بإعطائه وإن وافق فضله للواقع كما يقتضيه أصل الحقيقة قانون الخبر ينقسم إلى ما هو معلوم الصدق ضرورة أو نظرا أو معلوم الكذب وما لا يعلم صدقه وكذبه وهو اما يظن صدقه أو كذبه أو يتساويان فهذه أقسام ستة فالأول إما ضروري بنفسه كبعض المتواترات أو بغيره كقولنا الواحد نصف الاثنين فإن ضروريته ليست مقتضى الخبر من حيث أنه هذا الخبر بل لمطابقة الخبر لما هو كذلك في نفس الامر ضرورة والثاني مثل خبر الله تعالى والمعصومين عليهم السلام والخبر الموافق للنظر الصحيح والثالث هو الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل خبر الكذوب والسادس مثل خبر مجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار آخر إلى متواتر وآحاد أما المتواتر فعرفه الأكثرون بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا أن التقييد بنفسه ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل إما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الأمور الخارجية كما سيحى في الخبر المحفوف بالقرائن وإما بغير القرائن كالعلم بمخبره ضرورة أو نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنها الخبر عادة هو ما يتعلق بحال المخبر ككونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع ككونه خالي الذهن وعدمه والمخبر عنه ككونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد يختلف الحال باختلاف الأمور المذكورة أقول ويشكل ما ذكروه بأنهم اشترطوا في التواتر تعدد

المخبرين وكثرتهم إلى حد يؤمن تواطئهم على الكذب عادة ولا ريب أن مقتضى ذلك أن يكون للكثرة مدخلية في حصول العلم بحيث لو لم تكن لم يحصل العلم وقولهم أن التقييد بنفسه احتراز عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عن لوازم الخبر من الأمور المتقدمة يقتضي أنه إذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا سيما مع ملاحظة ما يذكرونه في نفي تعيين العدد وإن المدار بما يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يقتضي اعتبار ما ذكر اعتبار الكثرة فيه فعلى هذا لو أخبر ثلاثة بواقعة وحصل العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع من الشبهة يلزم أن يكون هذا متواترا مع أن الظاهر أنهم لا يقولون به والحاصل أن اشتراط الكثرة أمر زايد على اعتبار كون المخبرين جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فالتعريف على ما ذكره غير مطرد

فلو لم نمنع من مدخلية حال المخبرين والسامعين ونفس الخبر في حصول العلم فلا بد أن نعتبرها في حصول العلم بالكثرة فالأولى أن يقال أنه خبر جماعة يؤمن تواطئهم على الكذب عادة وإن كان للوازم الخبر مدخلية في إفادة ذلك الكثرة العلم ثم إن الحق إمكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف في ذلك السمنية والبراهمة وهما طائفتان من أهل الهند أوليهما عبدة الأوثان وقائلة بالتناسخ والثانية من الحكماء على زعمهم وكلاهما نافيتان للأديان والنبوات وبعضهم خص المنع بما لو كان الخبر عما مضى لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والأمم الخالية كقوم فرعون وقوم موسى عليه السلام ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية شبه واهية مثل أنهم قالوا أولا أنه كاجتماع الخلق الكثير على أكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه مع أنه مدفوع بوقوعه كما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي فيما نحن فيه دون ما ذكره وثانيا أنه لو حصل العلم به لزم اجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه أيضا وفيه أن هذا الفرض محال وثالثا لو حصل العلم به لحصل بما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بأنه لا نبي بعده فيطل دين محمد صلى الله عليه وآله وفيه منع تحقق التواتر فيما ذكره لاشتراط التساوي الوسائط في إفادة العلم بالكثرة وبخت نصر قد استأصل اليهود فلم يبق منهم عدد التواتر وكذلك النصارى في أول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع أن عدم العلم بتساوي الطبقات يكفي في المنع ولا يهمننا إثبات العدم واعلم أن هيئنا دقيقة لا بد أن ينبه عليها وهو أنه قد يشته ما يحصل العلم فيه بسبب التسامع والتضافر وعدم وجود المخالف بالتواتر فمثل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم ليس من جهة التواتر لأننا لم نسمع إلا من أهل عصرنا وهم لم يرووا لنا عن سلفهم ذلك فضلا عن عدد يحصل به التواتر وهكذا و ذلك وإن لم يستلزم عدم حصول التواتر في نفس الامر إلا أن علمنا لم يحصل من جهته

بل الظاهر أنه من
جهة أن أهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك إما بالتصريح أو بظهور أن سكوتهم مبني
على عدم بطلان
هذا النقل فكثرة تداول ما ذكر على الألسنة وعدم وجود مخالف في ذلك في العصر
ولا نقل عن سلف في
غيره تفيد القطع بصحته وذلك نظير الاجماع على المسألة وليس ذلك من باب التواتر
فالظاهر أن
وجود البلاد النائية والأمم الخالية لنا من هذا الباب لا من باب التواتر بل الذي يحصل
لنا من باب
المتواتر في هذا العصر ليس من باب تلك الأمثلة والمثال المناسب لهذا العصر هو نقل
زلزلة وقعت
في بلد فتكاثر الواردون المشاهدون لذلك وتضافروا في الاخبار حتى حصل القطع
فعلى هذا فاجتماع
اليهود والنصارى على الخبر أو على ملتهم ليس من إحدى القبيلتين أما التواتر فلعدم
العلم بتساوي الطبقات
بل العلم بالعدم كما ذكرنا وأما الاجماع فلوجود المخالفة من المسلمين وغيرهم فلا
نغفل فإن أكثر الأمثلة

التي يذكرون في هذا الباب من باب الثاني لا الأول وكم من فرق بينهما ورابعا إن الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد فيجوز على الجميع لأنه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتحاد حكم المجموع مع الآحاد فإن العسكر يفتح البلاد ويظفر ولا يتمشى ذلك من كل واحد والعشرة من حكمها ان الواحد جزئها بخلاف الواحد فلا يلزم من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التعاضد والتقوى حصوله من كل واحد وذكروا غير ذلك أيضا من الشبه الواهية الظاهرة الدفع مع أنها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا يستحق الجواب كالشبه السوفسطائية المنكرين للحسيات فإن غاية مراتب الجواب الضرورة وهم ينكرونها و لهم شبهتان أخريان إنما تردان على من قال بأن العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو المشهور وهو أنه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات واللازم باطل لأننا نفرق بين وجود الإسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان ضروريا لما اختلف فيه ونحن لكم مخالفون وفيهما مع أنهما لا يردان إلا على القول بكون العلم به ضروريا لا مطلقا أنه يرد على الأول أن الفرق إنما هو من جهة تفاوت الضروريات في حصول العلم من جهة كثرة المؤانسة ببعضها دون بعض وعلى الثاني أن الضرورة لا تستلزم عدم المخالف كما نشاهد في السوفسطائية وإنما هو من جهة بهت وعناد تنبيهات الأول انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالتواتر فالمشهور أنه ضروري وقال الكعبي وأبو الحسين والجويني وإمام الحرمين أنه نظري وعن الغزالي الميل إلى الواسطة وذهب السيد رحمه الله إلى التوقف في موضع وإلى التفصيل في موضع آخر وارتضاه الشيخ في العدة والأقرب عندي القول بالتفصيل احتج المشهور بأنه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم منتف لأنا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة وهند وغيرهما مع انتفاء ذلك وأيضا لو

كان نظريا
لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان وأيضا يلزم أن لا يعلمه من ترك
النظر قصدا إذ
كل علم نظري فإن العالم به يجد نفسه أولا شاكا ثم طالبا ونحن لا نجد أنفسنا طالبين
لوجود مكة
ويمكن دفع الأول بأنا نمنع عدم الاحتياج إلى توسط المقدمتين في المتواترات مطلقا
نعم يتم فيما حصل
القطع من جهة التواتر اضطرارا فإن المتواترات على قسمين قسم منها ما يحصل بعد
حصول مبادئها
اضطرارا وبدون الكسب كالمشاهدات وضروريات الدين ووجود مكة وهند وأمثال
ذلك و
منها ما هو مسبوق بالكسب كالمسائل العلمية التي لا بد أن يحصل التتبع فيه من جهة
ملاحظة الكتب
وملاقة أهل العلم والاستماع منهم أصولية كانت وفروعية ولا ريب أن التتبع واستماع
الخبر يتدرج
في حصول الرجحان في النظر إلى حيث يشرف المتتبع على حصول العلم فيلاحظ
حينئذ المقدمات من كون هذه

الاخبار مسموعة ومنوطة بالحس وإن هؤلاء الجماعة الكثيرين لا يتواطؤون على الكذب ثم يحصل له القطع بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن علامات النظري أن بعد حصول العلم أيضا إذا ذهل عن المقدمتين قد يتزلزل القطع ويحتاج إلى مراجعة المقدمات وهو مما يحصل في كثير من المتواترات بخلاف الضروري فالضروري وإن كان أيضا لا ينفك عن المقدمات لكنها لا تحتاج إلى المراجعة إليها والاعتماد عليها ما دام ضروريا فإن كان مراد المشهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وإن كان مرادهم إن كل متواتر لا يحتاج إلى النظر مطلقا فهو مكابرة وإلى ما ذكرنا ينظر كلام سيدنا المرتضى رحمه الله حيث قال إن اخبار البلدان والوقائع والملوك وهجرة النبي صلى الله عليه وآله ومغازيه وما يجري هذا المجرى يجوز أن يكون العلم بها ضرورة من فعل الله تعالى ويجوز أن تكون مكتسبة من أفعال العباد وأما ما عدا ذلك مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه وآله وكثير من أحكام الشريعة والنص الحاصل على الأئمة عليهم السلام فنقطع على أنه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي أشرنا إليه وارتضاه الشيخ في العدة والظاهر أن القول بالتوقف المنسوب إليه أيضا إنما هو في القسم الأول من الضروريات ومنشأ التوقف الشك والتأمل في أن العلم هل يحصل بجعل الله تعالى اضطرارا من دون اختيار العبد بعد حصول المقدمات (هنا)؟ ويحصل من جهة كسب العبد والتأمل في المقدمات من كون المخبرين عددا يمتنع كذبهم وأنهم أخبروا عن حس وإن لم يكن متفطنا بها حين حصول العلم إذ يصدق حينئذ أن العلم ناش عن الكسب وإن لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم إذ لا فرق بين المعلومات الموصلة إلى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي أو التفصيلي فإن من أسس أساسا وأصل أصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما ترتب عنده نتيجة على ما أصله بسبب علمه به إجمالا يصدق

أنه من كسبياته و
إن احتمل أيضا أن يكون مع ذلك إلقاء العلم في روعه بفعل الله تعالى ومجرى عادته
عقيب اخبار هذا
القدر من المخبرين ومما ذكرنا ظهر أن المتواتر بعد العلم بالتواتر أيضا يمكن أن يكون
نظريا فضلا
عن ابتداء الامر وأما الدليل الثاني ففيه أن العوام والصبيان أيضا لهم معلومات نظرية
بالضرورة
وأنهم يستفيدون ذلك من المقدمات ويترتب في نظرهم مقدمات الدليل ويحصل لهم
النتيجة لكنهم
لا يتفطنون بها من حيث هي كذلك والمقدمات العادية لا إشكال فيها ولا دقة بحيث
لم تحصل للعوام
والصبيان بل مدار العالم وأساس عيش بني آدم غالبا على المقدمات العادية التي يفهمه
أكثر العقلاء
وإلا فلا نجد أحدا من غير العلماء والأزكياء يعلم ضره من نفعه وخيره من شره مع أن
ذلك مبتن
على قاعدة إدراك الحسن والقبح العقلي ولزوم الاجتناب عن المضار وحسن ارتكاب
المنافع و

النظري هو ما كان العلم به موقوفا على المقدمتين لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا
الجواب عن الدليل الثالث
فلا يفيد واحتج القائلون بكونه نظريا بأنه لو كان ضروريا لما احتاج إلى توسط
المقدمتين والتالي باطل
لأنه يتوقف على العلم بأن المخبر عنه محسوس وأن هذه الجماعة لا يتواطؤون على
الكذب وأجيب بمنع التوقف
على ذلك إذ العلم بالصدق ضروري حاصل بالعادة ووجود صورة الترتيب للمقدمتين لا
يستلزم الاحتياج
إليه على أن مثل ذلك موجود في كل ضروري فإن قولنا الكل أعظم من الجزء يمكن
أن يقال لأن
الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك فهو أعظم ومما ذكرنا من بيان
التفصيل يعرف حقيقة الحال
وإن الحق هو التفصيل وأما مذهب الغزالي فالذي نقل عنه في كتابه المستصفى أنه قال
العلم الحاصل بالتواتر
ضروري بمعنى أنه لا يحتاج إلى الشعور به بتوسط واسطة مفضية إليه مع أن الواسطة
حاضرة في
الذهن وليس ضروريا بمضي أنه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون
معدوما فإنه لا بد فيه
من حصول مقدمتين إحداهما أن هؤلاء مع كثرتهم واختلاف أحوالهم لا يجمعهم على
الكذب جامع
الثانية أنهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر إلى ترتيب المقدمتين بلفظ
منظوم ولا
إلى الشعور بتوسطهما وإفضائهما إليه وقال التفتازاني أن حاصل كلامه أنه ليس أوليا
ولا كسبيا
بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وأنت بعد
التأمل فيما
ذكرنا تعرف أنه ليس من هذا القبيل وأن الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر أن ما
ذكره الغزالي
نوع من النظري لا واسطة ولذلك نسب العلامة رحمه الله في القول بالنظرية إليه ولعل
مراد الغزالي أنه من
باب نظريات العوام فإنهم وإن استفادوها من المقدمتين لكنهم لم يتفطنوا بهما
بكيفية المترتبة
في نفس الامر فكان الغزالي قسم النظري إلى قسمين بالنسبة إلى الناظرين وهو في

الحقيقة تقسيم للناظرين
لا للنظري فكأنه قال العالم والعامي كلاهما مساويان في النظر فيما نحن فيه دون سائر
النظريات
الثاني أنهم بعدما عرفوا المتواتر بما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بأمر
فيشترط في
تحقق هذا الخبر الذي يفيد العلم بنفسه أمور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق
بالسامع فأما
الأول فهو كون المخبرين بالغين في الكثرة حدا يمتنع منه في العادة توأطئهم على
الكذب وكون علمهم
مستندا إلى الحس فإنه في مثل حدوث العالم لا يفيد قطعاً واستواء الطرفين والواسطة
بمعنى أن يبلغ
كل واحد من الطبقات حد الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل هناك أكثر من طبقة
وإلا فلا واسطة
ولا تعدد في الطبقات وربما زاد بعضهم اشتراط كون اخبارهم عن علم ولا دليل عليه
بل يكفي حصول
العلم من اجتماعهم وإن كان بعضهم ظانين مع كون الباقيين عالمين وأقول الكثرة
المذكورة التي

اشترطوا هنا إن كانت مأخوذة في ماهية المتواتر فالتعريف مختل لعدم دلالة على ذلك إذ مع ملاحظة
مدخلية لوازم الخبر في حصول العلم وعدم ضرره في الحد فلا حاجة إلى الكثرة فإذا
حصل العلم بخبر ثلاثة
بسبب صدقهم وصلاحتهم وثقتهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر فيحصل العلم
ويصدق الحد على ذلك
فيكفي ذلك في تحقق التواتر وإن لم تكن مأخوذة في ماهية فما معنى قولهم ويشترط
في حصول التواتر و
تحققه كون المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد إذ ذلك من مقومات المهية عندهم وإلا
فلا معنى لكون
ذلك شرطا لحصول العلم بالمتواتر بعدما أخذوا إفادة العلم بنفسه في تعريفه فإن ما يفيد
العلم
بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر كما لا يخفى وأيضا قولهم
ويشترط في حصول التواتر كون
المخبرين في الكثرة إلى هذا الحد إما أن يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الجعل
والاصطلاح في
والتواتر فما معنى تقييده بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب وما وجه تخلية
التعريف عن لفظ
الكثرة إذ المراد كثرة الجماعة لا الكثرة مطلقا حتى تشتمل الثلاثة مع أنه مما يناقش في
صدقه في الثلاثة
أيضا فلا يحسن أن يقال أن الثلاثة أيضا كثير واما أن يراد به الكثرة المقيدة بما ذكر
وحينئذ فنقول إن أريد
من امتناع تواطؤهم على الكذب عادة من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم
الخبر وعن كل
شئ فمع أنهم لا يقولون به لا يلائم تخصيصهم الاحتراز بما لو كان العلم من جهة
القرائن الخارجة عن
لوازم الخبر بل لا بد أن يحترزوا من القرائن اللازمة للخبر أيضا فالمتواتر حينئذ هو ما
كان إفادته العلم من
جهة الكثرة لا غير مع أنه ليس لذلك معيار معين بل يختلف باختلاف لوازم الخبر جزما
ولذلك
لم يعين الجمهور للمتواتر عددا خاصا وإن أريد امتناع تواطؤهم على الكذب بملاحظة
خصوصيات
المواضع وتفاوت لوازم الخبر فيرجع هذا إلى أن هذا الشرط لمحض إدراج قيد الكثرة

إذ امتناع تواطئهم
على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم يفيد بنفسه العلم فيرجع
الكلام فيه البحث
الأول وهو أن التعريف مختل للزوم إدراج قيد الكثرة فيه وإن قولهم بنفسه لا يغني عنه
وبالجملة
كلماتهم هنا في غاية الاختلال فالأولى في التعريف ما ذكرنا سابقا والذي يحضرنى من
كلام القوم ما
يوافق ما اخترته التعريف الذي اختاره السيد عميد الدين رحمه الله في شرح التهذيب
حيث قال هو في
الاصطلاح عبارة عن خبر أقوام بلغوا في الكثرة إلى حيث حصل العلم بقولهم وأما
الثاني فهو كون
السامع غير عالم بما أخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وأن لا يكون قد سبق بشبهة أو
تقليد إلى اعتقاد
نفي موجب الخبر وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى رحمه الله وأوفقه
المحققون فمن تأخر عنه وهو
شرط وجيه وبذلك يجاب عن كل من خالف الاسلام ومذهب الامامية في إنكارهم
حصول العلم بما

تواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص على الوصي عليه السلام وكذلك كل من اشرب (قلبه حب)؟
خلاف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم له إلا مع تخليته عما شغله عن ذلك إلا نادرا الثالث
اختلفوا في أقل عدد التواتر والحق أنه لا يشترط فيه وعدد وهو مختار الأكثرين فالمعيار هو ما حصل العلم
بسبب كثرتهم وهو يختلف باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون الاخر وقيل
أقله الخمسة وقيل اثني عشر وقيل عشرون وقيل أربعون وقيل سبعون وقيل غير ذلك وحججهم ركيكة
واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس هنا شروطا آخر لا دليل
عليها وفسادها أوضح من أن يحتاج إلى الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط أن
لا يحويهم بلد ليمتنع تواطئهم ومنهم من اشترط اختلاف النسب ومنهم من اشترط غير ذلك والكل
باطل ونسب بعضهم إلى الشيعة اشترط دخول المعصوم عليه السلام فيهم وهو افتراء أو اشتباه بالاجماع.
تتميم إذا تكثرت الاخبار في الوقائع واختلف لكن اشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالنص
أو الالتزام وحصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرة الاخبار فيسمى ذلك متواترا بالمعنى و
قد مثلوا بذلك بشجاعة علي عليه الصلاة والسلام وجود حاتم فقد روي عنه عليه السلام أنه عليه السلام فعل في غزوة بدر
كذا وفي أحد كذا وفي خيبر كذا وهكذا وكذلك عن حاتم أنه أعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فإن
كل واحد من الحكايات الأول يستلزم شجاعته عليه السلام وكل واحد من الحكايات والاخر يتضمن جود حاتم
لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس من جملة الافعال حتى تتضمنه
بل هو مبدئها وعلتها فذلك أيضا من باب الاستلزام وتحقيق المقام أن التواتر يتصور على وجوه
الأول أن يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك اللفظ تمام الحديث مثل إنما

الأعمال بالنيات

على تقدير تواتره كما ادعوه أو بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلى مولاه ولفظ إني تارك فيكم

الثقلين لوجود تفاوت في سائر الألفاظ الواردة في تلك الأخبار والثاني أن يتواتر بلفظين مترادفين أو ألفاظ مترادفة مثل أن الهر طاهر والسنور طاهر أو الهر نظيف والسنور طاهر

و

هكذا فيكون اختلاف الأخبار باختلاف الألفاظ المترادفة والثالث أن يتواتر الأخبار بدلالاتها

على معنى مستقل وإن كان دلالة بعضها بالمفهوم والأخرى بالمنطوق وإن اختلف ألفاظها أيضا

مثل نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الحاصلة من مثل أن يرد في بعض الأخبار أن الماء القليل

ينجس بالملاقاة وفي آخر الماء الأنقص من الكر ينجس بالملاقاة وفي آخر إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء

بل ويتم ذلك على وجه فيما كان النجاسة في تلك الأخبار مختلفة كما في قوله عليه السلام ولا تشرب سؤر الكلب إلا

أن يكون حوضا كبيرا يستسقى منه الماء وقوله صلى الله عليه وآله حين سئل عن التوضي في ماء دخله الدجاجة التي وطنت العذرة لا إلا أن يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فإن المطلوب بالنسبة إلى الماء القليل وهو انفعاله أمر مستقل مقصود بالذات لا أنه قدر مشترك منتزع من أمور فإن الحكم لمفهوم الماء القليل لا لخصوصيات أفراده التي يشترك فيها هذا المفهوم وذلك أيضا أعم من أن يكون الاخبار منحصرة في بيان هذا المطلب المستقل أو مشتملة على بيان مطلب آخر أيضا والرابع أن يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شئ مع اختلافها بأن يكون ذلك المدلول التضميني قدرا مشتركا بين تلك الأخبار مثل أن يخبر أحد أن زيدا اليوم ضرب عمرو وآخر أنه ضرب بكرا وآخر أنه ضرب خالدًا وهكذا إلى أن يحصل حد التواتر مع فرض الواقعة واحدا فإنه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وإن لم يحصل العلم بالضروب وكذلك لو اختلفوا في كفيات الضروب ومن ذلك ورود الاخبار فيما تحرم عنه الزوجة من الميراث بأن يقال أن حرمانها في الجملة يقيني لكن الخلاف فيما تحرم عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس أن يتواتر الاخبار بدلالة التزامية بكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل أن ينهانا الشارع عن التوضي عن مطلق الماء القليل إذا لاقاه العذرة وعن الشرب عنه إذا ولغ فيه الكلب وعن الاغتسال عنه إذا لاقاه الميتة وهكذا فإن النهي عن الوضوء في عرف الشارع يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا الشرب والاعتسال فإنه يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس أن يتكاثر الاخبار بذكر أشياء تكون ملزومات للآزم يكون ذلك اللازم منشأ لظهور تلك الأشياء مثل الأخبار الواردة في غزوات علي عليه الصلاة والسلام وما ورد في عطايا حاتم وذلك يتصور على وجهين الأول أن يذكر تلك الوقائع بحيث

تدل بالالتزام
على الشجاعة والسخاوة مثل أن يذكر غزوة خيبر بالتفصيل الذي وقع فإنه لا يمكن
صدورها بهذا
التفصيل والتطويل والمقام الطويل والكرارية من دون الفرارية إلا عن شجاع بطل قوي
بالغ
أعلى درجة الشجاعة وهكذا غزوته عليه السلام في أحد وفي الأحزاب وغيرها
فباجتماع هذه الدلالات
يحصل العلم بثبوت أصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الآثار وكذلك عطايا حاتم
والفرق بين هذا
وسابقه أن الدلالة في الأول مقصودة جزما والآخر مسوقة لبيان ذلك الحكم الالتزامي
بخلاف
ما نحن فيه فإنه قد لا يكون بيان الشجاعة مقصودا أصلا وإن دل عليها تبعا فحصول
العلم فيما نحن
فيه من ملاحظة كل واحد من الأخبار ثم تلاحق كل منها بالآخر والثاني أن يذكر تلك
الوقائع لا بحيث
تدل على الشجاعة مثل أن يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا وقال آخر انه قتل في
حرب آخر رجلا وهكذا

فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بأن مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة نفسانية هي الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق أو مع الجبن أو لأجل القصاص ونحو ذلك وكذلك في قصة الجود والقدر المشترك الحاصل من تلك الوقائع على النهج السابق هو كلي القتل والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن الحاصل من ملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ولعل من جعل الجود من باب الدلالة التضمنية غفل عن هذا واختلط عليه الفرق بينت الجود والعطاء ولعل كلام العضدي ناظر إلى هذا الوجه حيث قال واعلم أن الواقعة الواحدة لا تتضمن السخاوة ولا الشجاعة بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات ذلك وهو المتواتر لا لان آحادها صدق قطعاً بل بالعادة انتهى والظاهر أنه فرض المقام خالياً عن وجه يدل على الشجاعة بالالتزام ومع هذا الفرض فالامر كما ذكره من عدم دلالة كل واحد من الوقائع على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من الجزئيات يعني الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لإفادتها بكثرتها الملكة النفسانية وأما قوله لا لان آحادها صدق يعني أن المتواتر في سائر الأقسام لا ينفك عن صدق الآحاد بناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وإن كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها أو التضمنية الحاصلة مع كل منها كما في الصورتين السابقتين وأما في ذلك فلا يستلزم صدق واحد من الوقائع فضلاً عن جميعها ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك يعني ما هو قدر مشترك في كونه لازماً لها وهو الشجاعة والسخاوة من سماع تلك الوقائع وإن لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقائع بعنوان القطع إذ لا مشترك بينها في الدلالة حينئذ والقدر المشترك إنما يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام أنه حصر المتواتر المعنوي في الوجه

الثاني من الوجهين
ومقتضاه أنه يحصل بمجموع الآحاد الدلالة على القدر المشترك بعنوان القطع لا ان
الدلالة كانت حاصلة
في كل من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها وإلا فكان اللازم عليه أن ينبه على أن
ذلك
مناقشة في المثال مع أن المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت وإدخال
الوجه الأول
تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدمه من الأقسام مشكل وعلى هذا فجميع أقسام
المتواتر يجمعها
قسمان أحدهما أن يدل آحاد الاخبار على شئ يوجب كثرتها مع دلالتها على ذلك
الشئ القطع بحصول
ذلك الشئ وذلك هو ما عدى الوجه الثاني من القسم السادس من الأقسام والثاني أن
يحصل
من مجموع آحاد متكثرة الدلالة على شئ وكانت مقطوعا بها ويمكن أن يمثل للوجه
الثاني بالاخبار
التي وردت في نجاسة الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ومن جهة
الماء معا فإن

بملاحظة مجموعها يمكن دعوى القطع بأنها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل
الظاهر أن الحكم كذلك
ولو كان الحكم بالنجاسات المخصوصة كان واردا في مطلق الماء القليل كما هو
مضمون بعض الاخبار
فإن عموم الموضوع لا ينفع مع خصوص الحكم إذا عرفت هذا فاعلم أن ما ذكره في
تعريف التواتر من
اشتراط كونه منوطا بالحس فإن أرادوا إدراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد أن
يقال ان
المتواتر هو ما يكون نقل المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس
أو بالقدر المشترك
بين الآحاد الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وإن عرض له
المحسوسية بسبب وجوده في
ضمن الفرد أو بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد أو من
مجموعها فعلى هذا
يندفع الاشكال الذي أورده المحقق البهائي رحمه الله على الاجماع المنقول بالخبر
المتواتر كما أشرنا سابقا
فيكون هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل أصل الاجماع وفهم
اتفاق آراء الكل و
مطابقة آرائهم لأقوالهم فكما أن هناك الأقوال المحسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل
فكذلك في الاجماع
المتواتر والخبر المتواتر معنى بالمعنى الأخير ويمكن أن يقال في الوجه الأول من
الوجهين أن العلم بحصول
فرد محسوس من الافراد مع العلم بمقارنتها مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من
الآحاد يحصل للسامع
وكذلك فيما قبله قانون خبر الواحد ما لم ينته إلى حد التواتر كثرت رواه أم قلت وقيل
ما
أفاد الظن ويطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته على ثلاثة كذا
ذكره ابن الحاجب وقرره
العضدي وقال التفتازاني في تفسيره أي خبر لا يفيد العلم بنفسه سواء لم يفد العلم
أصلا أو أفاد بالقرائن
الزائدة قال وعلى هذا لا واسطة بين الخبر المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه
أقول قد عرفت
أنهم عرفوا المتواتر بأنه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترزوا بالتقييد بنفسه عما لو

حصل العلم من القرائن
الخارجة عما لا ينفك الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي
فظهر أن مدخلية
القرائن الداخلة في حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وإن كان للكثرة أيضا مدخلية في
حصول العلم
فإذا كان خبر الواحد بقرينة المقابلة هو ما لم ينته إلى حد التواتر يعني لم يكن مما
حصل العلم به من جهة
الكثرة فيكون له فردان فرد لا يثبت به العلم أصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة
وإن حصل
من جهة القرائن الداخلة أو الخارجة إذ لم يقد دليل على امتناع حصول العلم بخبر
الواحد بملاحظة
القرائن الداخلة كما سنذكره أو الخارجة كما هو مختار الأكثر فعلى هذا فللخبر
الواحد أقسام كثيرة منها
ما يفيد القطع من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجة
ومنها ما
يفيد الظن ومنها ما لا يفيد أيضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من
القسمين فيكون قسما

ثالثا ولا مانع من تداخل الأقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فإذا لم يبلغ
الكثرة إلى حيث
يكون له في العرف والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلاثة
والأربعة و
الخمسة وإن حصل العلم من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وإن زاد على
المذكورات بحيث
يمتنع التواطؤ على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الأوقات ولكن لم يحصل فيما
نحن فيه فهذا مستفيض
ظني ويمكن إحقاق الأول بالتواتر على وجه مر الإشارة إليه من القول بكون خبر
الثلاثة إن كان
قطعيًا متواترًا وإحقاق الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلهما قسمين من خبر الواحد على
ما بيناه من جعل
خبر الواحد أعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع إلى أن
الخبر الواحد الخالي
عن القرائن الزائدة هل يفيد العلم أم لا وعلى الأول فهل هو مطرد أم لا وعلى الثاني
فهل يفيد العلم
مع القرائن الزائدة أم لا فهناك أقوال أربعة واعلم أن القول بإفادة العلم مع قطع النظر عن
القرائن الداخلة والخارجة في خبر غير العدل لم يعهد من أخذ منهم وكذلك اشترط
العدالة
في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية ومحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن
الخارجية مخصوص
بخبر العدل وفيه أعم فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية
فالمشهور عدم
إفادته العلم مطلقا وذهب أحد من العامة إلى أنه يفيد العلم مطردا وذهب قوم إلى أنه
يفيده غير مطرد
وهذا أظهر لأننا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم من خبر العدل الواحد بملاحظة
القرائن اللازمة
للخبر التي لا ينفك عنها عادة وإن لم يكن هناك قرينة خارجية إذ قد عرفت أن اعتبار
القرائن
الداخلة لم يخرج عن تعريف الخبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو مشاهد
بالوجدان بل (لامعد)؟
القول بحصول ذلك في خبر غير العدل أيضا وما استدلل به القائل بالاطراد في خبر
العدل من

أنه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به بل لم يجز لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وإن يتبعون إلا الظن والتالي باطل للاجماع فالمقدم مثله فهو باطل لان الاجماع إنما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن في الفروع وإنما هو في الأصول كما مر وسيجيء واحتج الجمهور بوجوه ثلاثة الأول أنه لو حصل بلا قرينة يعني خارجية لكان عاديا إذ لا عليية عندنا ولا ترتب إلا بإجراء الله عادته بخلق شيء عقيب شيء آخر ولو كان عاديا لا طرد كالخبير المتواتر و انتفاء اللازم بين الثاني أنه لو حصل العلم به لادى إلى تناقض المعلومين إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين فإن ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان في الواقع وإلا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من

يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الأول منع بطلان التالي إن أراد أنه لا يفيد القطع إذ فرض صورة أخرى مثله إذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة القرائن الداخلة أنه إذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت في القرائن المذكورة أيضا يفيد العلم فإن أراد من عدم الاطراد عدم الإفادة في مثل ذلك الموضوع أيضا فهو ممنوع وإن أراد في جميع أفراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فإنه أيضا يختلف باختلاف الموارد كما صرحوا به فكلما أرادوا من الاطراد وجريان العادة في المتواتر فيزيد نظيره فيما نحن فيه وقد يورد على هذا الدليل بأن دعوى الملازمة لغو إذ لو كان عقليا لثبت الاطراد بالطريق الأولى وإرادة نفي كون ذلك على سبيل الاتفاق من ذلك ياباه التعليل بقوله إذ لا عالية ولا ترتب اه وفيه أن هذا الدليل من الأشاعرة وهو لما جعلوا عدم العلية والترتب العقلي مفروغا عنه ففرضهم أن الامر هنا منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب جريان عادة الله به ومقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق ولا ينافيه التعليل بقوله إذ لا عالية ولا ترتب اه فإن الحصر بالنسبة إلى محض الاتفاق وعن الثاني أن هذا الدليل إنما ينهض على القائل بالاطراد ونحن لا نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين وإن هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبه السومناية في المتواتر ولو فرض أن أحدا ادعى حصول العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة وآخر بنقيضه ظهر أن أحدهما أخطأ في دعوى العلم وكذلك ولو ادعى أولا حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل واقع إن أراد مجرد صدور خبر عدلين في طرفي النقيض فهو كذلك لكننا لا نقول بحصول العلم منهما وإن أراد حصول العلم بشئ لاحد من يخبر بسبب القرائن الداخلة ولآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك

كاشف عن الخطأ
في دعوى العلم ونظيره في البراهين غير محصور عن الثالث إن أراد ما لو حصل العلم
به للمخالف
بالاجتهاد أيضا فلا ريب ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل
قطعا وإن أراد
ما لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه إذ
ربما يحصل لاحد العلم
بشيء لا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له والظاهر أن الدليلين الأخيرين في مقابل
من يقول بالاطراد
وأما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجة فالأظهر فيه أنه قد يفيد القطع وذهب قوم إلى
المنع
لنا أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ
وجنازة وخروج
المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك وأكابر
مملكته فإنه يحصل
بذلك العلم بصحة الخبر ويعلم به موت الولد وجدانا ضروريا لا يعتريه شك وريب بل
وقد يحصل

دون ذلك وأما ما أورد عليه من الشكوك ومنع العلم إذ لعله غشي عليه فأفاق أو مات
وله آخر له
فجأة وأعتقد المخبّر أنه المشرف على الموت ففيه أنها احتمالات عقلية لا تنافي
العلوم العادية مع أنا
نفرض الواقعة بحيث لا يبقى هذه الاحتمالات وكذلك ما قيل أن ذلك العلم لعله من
جهة القرائن من
دون مدخلية الخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وارتضاع الطفل اللبن من
الثدي ونحوها فإن
القرينة قد تستقل بإفادة العلم مدفوع بأنه حصل بالخبر بضميمة القرائن إذ لولا الخبر
لجوز موت شخص
آخر والحق أن إمكان حصول العلم بديهى لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون بالوجوه
الثلاثة المتقدمة
والجواب عنها يظهر ما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم إن بعضهم ذكر أن الخبر المحفوف
بالقرائن القطعية
لم يقع في الشرعيات أقول إمكان حصوله للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين
والمقاربيين
عهد الأئمة عليهم السلام مما لا يمكن إنكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة وأما
في أمثال زماننا
فلم نقف عليه في اخبارنا وما ذكره بعض أصحابنا كالشيخ رحمه الله في أول
استبصاره من القرائن المفيدة
للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع إذ غاية
الامر موافقة
الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية صدوره ولا دلالة ولا فرض كون مضمونه
قطعيًا بسبب
أخذ من تلك القرائن فهو الخبر المقرون بالقرينة الدالة على صحة مضمون الخبر لا
صحة نفس الخبر وموضوع
المسألة إنما هو الثاني لا الأول فإخبارنا اليوم كلها ظنية إلا ما ندر ومخالفة الأخباريين
في ذلك
ودعواهم قطعيتها مما لا يصغى إليه ولعلنا نتكلم في ذلك بعض الكلام في باب
الاجتهاد والتقليد
قانون اختلفوا في حجية الخبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدق نفسه
وبصدق
مضمونه وإن كان نصا في الدلالة فإنما قيدنا بذلك لأنه قد يكون مضمونه قطعيًا باعتبار

موافقته لدليل
قطعي ولم يتعرضوا هنا للخلاف فيه لعدم فائدة مهمة في الخلاف من حيث حجيته في
نفسه مع ثبوت
قطعية مضمونه وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا باعتبار كون دلالة
ظاهرا لا نصا
وخلافهم في هذا المقام أيضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز
العمل بالظن مطلقا و
أما الخبر الذي كان صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه عن البحث ظاهر فانحصر
البحث فيما لم يحصل
العلم به من حيث السند والمضمون معا والحق أنه يجوز التعبد به عقلا أي لا يلزم من
تجويز العمل به
محال أو قبيح بلا خلاف فيه من أصحابنا إلا ما نقل عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس
تمسكا بأنه يؤدي
إلى تحليل الحرام وتحريم الحلال وأنه لو جاز التعبد به في الاخبار عن المعصوم عليه
السلام لجاز عن الله تعالى
أيضا لجامع كون المخبر عادلا في الصورتين وفيه ما فيه ويمكن توجيه الاستدلال
الأول بأن للمحرمات

مثلا قبحا ذاتيا وكذا الواجبات وربما يحرم شئ لكونه سما أو موجبا لفساد في العقل
أو الجسم كالخمر والميتة
الموجبتين للقساوة وظلمة القلب وتلك خاصيتهما ولا تزول بالجهل فإذا جوز العمل
بخبر الواحد المفيد
للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجوز العمل به مظنة الوقوع في المهلكة
ويمكن دفعه بأنا نرى
بالعيان أن الشارع الحكيم جوز لنا أخذ اللحم عن أسواق المسلمين وحكم بالحل وإن
لم نعلم كونه مذكى وكذلك
وقع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فعلم من ذلك أنه تدارك هذا النقص من
شئ آخر من الشرائع
من الأعمال الشاقة والمجاهدات الصعبة وسائر التكاليفات فلا مانع من أن يجوز العمل
بالظن الحاصل
من خبر الواحد وإن كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم
اختلفوا في جواز العمل به
شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لأنه إذا
جاز العمل به شرعا
فلا بد أن يجب أن يعمل على مقتضاه بعنوان الوجوب في الواجب وبمعنوان الاستحباب
في المستحب
وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين
خلافًا لجماعة من قدمائنا
كالسيد رحمه الله وابن زهرة وابن البراج وابن إدريس والحق أنه يدل على ذلك السمع
والعقل كلاهما كما
سيجئ خلافًا لجماعة حيث أنكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الأول قوله تعالى إن
جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا أن تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين وجه الدلالة أنه سبحانه
علق
وجوب التبين على مجئ الفاسق فينتفي عند انتفائه عملا بمفهوم الشرط وإذا لم يجب
التبين عند مجئ
غير الفاسق فإما أن يجب القبول وهو المطلوب أو الرد وهو باطل لأنه يقتضي كونه
أسوأ حالا من الفاسق
وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الأصوليين والوجه عندي أنه ليس من باب
مفهوم الشرط لان
غاية ما يمكن توجيهه على ذلك أن يكون المعنى إن جاءكم خبر الفاسق فتبينوا

ومفهومه إن لم يجهلكم
خبر الفاسق فلا يجب التبين سواء لم يجهلكم خبر أصلا أو جائكم خبر عدل فالمطلوب
داخل في المفهوم
وإن لم يكن هو هو وفيه أولا أن ظاهر الآية إن جائكم الفاسق بالخبر ومفهومه إن لم
يجيء الفاسق بالخبر
لا إن لم يجيء خبر الفاسق وثانيا أن المراد بالتبين والتثبت طلب ظهور حال خبر الفاسق
والثبات
والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكأنه قال تبينوا خبر الفاسق فالمفهوم يقتضي عدم
وجوب تبين حال
خبر الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم والمنطوق في
الشرط والجزاء
نعم لما كان مقدم المفهوم إن لم يجهلكم خبر الفاسق بحيث يشمل عدم خبر أصلا أو
مجئي خبر عادل وتاليه
لا يجب تبين خبر الفاسق بحيث يشمل ما لو لم يكن هناك خبر أصلا أو كان ولكن
كان خبر العادل
فيندرج فيه خبر العادل ولكن لا يدل على عدم وجوب تبينه مع أن ذلك خروج عن
حقائق الكلام

وترك للعرف والعادة بمجرد كون احتمال السالبة منتفية الموضوع ولا ريب أنه مجاز لا يصار إليه وقسمة المنطقيين السالبة إلى الموجود الموضوع المنتفي الموضوع لا توجب كونه معنى حقيقيا لها أو عرفيا والكتاب والسنة إنما وردا على مصطلح أهل اللغة والعرف ولا مصطلح أهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فإننا وإن لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما أشرنا إليه في مباحث المفاهيم وعلى فرض إمكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى أن حجية مثل هذا المفهوم الوصفي أوضح من حجية هذا الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية إن كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار ذلك من باب مفهوم الشرط وهو خلاف الظاهر وكيف كان فنتيجة الاستدلال بالآية والخذشة في الاستدلال بأن المفهوم نفي وجوب التبين وهو لا يدل إلا على جواز العمل والمقصود إثبات الوجوب لا وجه لها لما أشرنا إليه من معنى الجواز ولعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب وسيجيء تمام الكلام ثم إن هذا الاستدلال إنما ينهض على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الأصول وقد عرفت في المباحث السالفة التحقيق فيهما وستعرف في الثاني أيضا واعترض أيضا بأن سبب نزول الآية أن رسول الله صلى الله عليه وآله بعث وليد بن عتبة بن أبي معيط إلى بني المصطلق مصدقا فلما جاء إلى ديارهم ركبوا مستقبلين فحسبهم مقاتليه فرجع وأخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بأنهم ارتدوا فنزلت الآية وأيضا التعليل بقوله أن تصيبوا إلخ إنما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخ والمقصود إثبات حجية مطلق الخبر والأول مردود بما حققنا سابقا من أن العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق وبنياً ينزلان على العموم كما لا يخفى إذ لو كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بأن التعليل لبيان أن خبر الفاسق معرض لمثل هذه المفسدة العظمى لا أنه كذلك مطلقا وفي جميع

الافراد وذلك لا يوجب
اختصاص التبين بمثل هذه الواقعة مع أن ذلك أيضا يفيد المطلوب إذ مفهومه يقتضي
عدم التثبت في
مثل هذه الواقعة وغيرها لخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض
أيضا بأن العمل بخبر
العدل لا يصح في مورد نزول الآية لعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد
فلا يدل على حجية خبر العدل
مطلقا فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه وإلا فكان
يكفي أن يقول إن
جائكم أحد ونحوه وفيه أن عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا يضر بحجية
المفهوم لا مكان التخصيص
يعني إخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير حينئذ هو
التعريف والعهد فالعدول
عنه بعد ترك ذكر مثل أحد ونحوه يدل على أن ذلك من جهة اعتبار المفهوم مع أن
عدم قبول خبر العدل
الواحد في الردة إنما هو إذا لم ينضم إليه آخر بخلاف خبر الفاسق فإنه لا يقبل أصلا
فكأنه أريد أن جائكم فاسق

بخبر وإن كان خبر غير الارتداد فلا تقبلوه أصلا لا منضمًا ولا منفردًا إلا مع التثبيت
بخلاف خبر العدل
فإنه يقبل في الجملة أما في غير الردة فمطلقا وأما في الردة فمع انضمام الغير الثاني قوله
تعالى
فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم
لعلهم يحذرون
وجه الدلالة أنه تعالى أوجب الحذر عند إنذار الطوائف للأقوام وهو يتحقق بإنذار كل
طائفة
من الطوائف لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة
أولى بعدم
الدلالة بل الظاهر أن الفرقة يطلق على الثلاثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد
أيضا ولا يضر
ضمير الجمع في قوله تعالى ليتفقهوا في شموله للواحد أيضا لأنه عبارة عن الطوائف
ولا يلزم من ذلك لزوم
اعتبار الإنذار من جميع الطوائف لصدق حصوله بإنذار كل واحد منهم كل واحد من
الأقوام ثم
يصدق حصوله بملاحظة كل واحد واحد منهم بالنسبة إلى قومهم وكيف كان
فالمقصود بيان حجية خبر
الواحد في الجملة لا حجية مجرد خبر رجل واحد مع أنه لا قائل بالفرق في جانب
المنع وأما دلالة الآية على
وجوب الحذر فلان التهديد المستفاد من كلمة لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر
بالتفقه
يدل على وجوبه وكذا تعليله بالإنذار ومن المستبعد جدا وجوب الإنذار وعدم وجوب
إطاعة
المستمع بل المتبادر وجوب الإطاعة للمنذرين والمشهور في وجه الدلالة أن كلمة لعل
للترجي وهو
ممتنع على الله تعالى فلا بد من إخراجها عن ظاهرها وأقرب مجازاتها الطلب الذي هو
في معنى الأمر
الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بيناه في مبحث الأمر وقيل إن أقرب مجازاتها مطلق
الطلب و
تحمله على الوجوب لأنه لا معنى لندب الحذر وجوازه لأنه إن حصل المقتضي له
فيجب وإلا فلا يحسن و
رد بأن ندب الحذر لا معنى له إذا كان المقتضي موجودا قطعاً أو ظناً وأما مع احتمال

وجود المقتضي
فربما كان الحذر مندوبا كالحذر عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص
أقول نعم ولكن لا
معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى أن يقال يستحب الحذر عما أنذر به بخبر الواحد
بمعنى العمل بمدلوله
مطلقا فإنه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب ولا معنى لاستحباب الحذر عن
ترك العمل بهذا
الخبر بأن يقال يستحب أن يعمل بهذا الواجب وكذلك لا يصح حمل الطلب على
القدر المشترك
بينهما بمعنى أنه يجب العمل بخبر الطائفة إذا حصل منه القطع ويستحب إذا حصل منه
الظن فإن معناه
حينئذ استحباب الحذر عن الانذار الظني الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام
أن القول باستحباب
العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور
له معنى محصل
فإن استحباب الواجب لا يتصور إلا في أفضل فردي الواجب التخيري والمفروض أنه
لا يتصور له

فرد آخر حينئذ سوى العمل بمقتضى الأصل فإن الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا إذا كان معارضا لظاهر الآية أو الاجماع أو غيرهما والتخيير بين العمل بالأصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لأنه إما أن يعتبر مفهوم الأصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليين فيقال ان المكلف مختار بين أن يعمل على مقتضى الأصل بأن يقول لا حكم في المسألة بالخصوص من الشارع لان الأصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل على مقتضى خبر الواحد بأن يقول ورد في المسألة حكم من الشارع فيرجع هذا إلى التخيير بين الاذعان بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم وإما أن يعتبر الأصل الخاص في مقابل الخبر الخاص (مثل ان يقول الأصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص) مثلا فيقال لان المكلف مخير بين أن يعلم ذمته بريئة عن هذا التكليف وبين أن يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول الخبر وعلى أي الفرضين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وما يتوهم أن هذا من باب التخيير في الرجوع إلى المجتهدين المخالفين في الرأي أو إلى الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين إنما هو في حال الاضطرار وإرشاد بطريقة العمل في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب أنه لا يعلم في هاتين الصورتين كون خصوص أحد الحكمين من الشارع بل يحتمل أن يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل إلى العمل فرخص لنا الشارع حينئذ إلى الاخذ بأيهما شئنا من باب التسليم وأما فيما نحن فيه فليس كذلك إذ هو إنشاء الحكم الأولى حين حضور الشارع والأصل الثابت بالعقل ولا شرع متيقن الثبوت من الشرع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب التخيير بين خصال الكفارة المصرح به في الكتاب

والسنة لا من باب
التخيير الذي دلنا عليه الاجاء والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور
بين جواز
العمل بالأصل وجواز العمل بخبر الواحد وقد يتصور بين الأصل وخبر الواحد والأول
إنما هو من باب
المسائل الأصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان يستدل عليه برجحان الحذر
المستفاد من الآية على
ما بني عليه المأول إنما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة من آحاد أخبار الآحاد
وحمله على
الاستحباب إنما يصح إذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا يعني إذا عارض خبر
الواحد
للأصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار العمل بخبر الواحد فهو في معنى
التخيير في المطلوب
بخبر الواحد بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب ولا يجامع مع إتيانه
على سبيل الوجوب
كما توهمه فهذا إخراج للخبر عن المدلول الحقيقي وأما التخيير بين الاعتقاد بجواز
العمل بالأصل
وبين الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للأصل الذي هو من
المسائل

الأصولية فهو غلط إذ لا يتوهم فيه تعارض وتناقض حتى يستلزم التخيير وأرجحية أحدهما فإن الاعتقاد بجواز العمل بالأصل قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز العمل بخبر الواحد في الصورة المفروضة فإن قلت نعم ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة ولزوم الامتثال بالتكاليف فكل ما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب فيجب الاتيان به فلا معنى للاستحباب فإن قلت نعم ولكن يقدر على استنباطه من الأصل أيضا فهو مخير بينهما قلت المفروض أن الأصل إنما يصح العمل به قبل إمكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز ولهذا اشترط الأصوليون في جواز العمل بأصل البراءة الاستقراء والتتبع بل أوجبوا ذلك في العام مع أنه أولى بعدم الوجوب فكيف يقال بالاستحباب مع أنه لا دليل على الاستحباب في ذلك بقي الكلام في تأويل كلمة لعل بناء على ما اخترناه وأثبتناه في محله فيمكن جعلها من باب اللام في قوله تعالى ليكون لهم عدوا وحزنا بأن يكون استعارة تبعية فيشبه حصول الخوف والإطاعة مرة وعدمه أخرى اما من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن أو المخبرين بالصدق والكذب أو المستمعين بالإطاعة وعدمها بالترجي لان المترجي قد يحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن أن يجعل حكاية عن حال المنذرين فإنهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل إلا على وجوب الحذر عند الانذار وهو التخويف فهو أخص من المدعى مدفوع بعدم القول بالفصل وبأنه يثبت بذلك غيره بطريق أولى إذ إثبات الحرمة والوجوب أصعب من الكراهة والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الأولين ولموافقتهما للأصل وكمال مباينة الأولين له وقد اعترض على الاستدلال أيضا بأن مقتضى الآية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول به أحد وأجيب بأنه مخصص بالدليل

والأولى أن يقال ان
المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة التي تحتاج إلى منذر مستقل مثل بني حرب أو
بني أسد ونحوهما لا محض
ما يصدق عليه الفرقة لغة فيصح الوجوب الكفائي في الكل واعترض أيضا بإمكان حمل
التفقه على
التفقه في أصول الدين وهو أيضا بعيد لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع أنه
أهم بالتهديد
على ترك النفر فيه لاستقلال العقل فيه غالبا دون الفروع مع أن الخطاب متعلق
بالمؤمنين و
اتصافهم بكونهم مؤمنين لا يكون إلا بعد كونهم عالمين بما يعتبر في الايمان واعترض
أيضا بأن التفقه
ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية إلى على لزوم المقلد بفتوى المجتهد
وهو خارج
عن المبحث وهو اتفاقي وأجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة في ذلك في عرف الشارع بل
هو اصطلاح
جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق على سماع الخبر ونقله
مع أنه مستلزم

لتخصيص القوم بالمقلدين وهو أيضا مجاز نعم يمكن أن يدعى أن المتبادر من الفهم
والانذار هو الفتوى
لا نقل الخبر فتأمل هذا كله مبني على المشهور في تفسير الآية وأما على التفسير الاخر
وهو أن يكون
المراد بالطوائف المجاهدين وأن يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال أيضا
بملاحظة ما سبق كما لا يخفى الثالث قوله تعالى والذين يكتُمون ما أنزلنا من البينات و
الهدى الآية فان المنقول من النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم الصلاة والسلام
أيضا من
الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بينا سابا من التبادر فإن الظاهر من وجوب إظهاره
أنه يجب على السامع الامتثال به فتأمل الرابع اشتها العمل بخبر الواحد في زمان
رسول
الله صلى الله عليه وآله وعمل الصحابة عليه من غير تكبر وذكر الخاصة والعامة وقائع
كثيرة ذكروا
فيها عمل الصحابة به يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه صلى الله
عليه وآله بل كان صلى الله عليه وآله يأمر به
ويجوزه حيث كان يرسل والولاية إلى القبائل والأطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار
عدد
التواتر وكذلك أصحاب الأئمة عليهم السلام ومن يليهم من أصحابنا القدماء كان
طريقتهم رواية أخبار
الآحاد وتدوينها وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الأئمة
عليهم السلام
على ذلك بل أمرهم بالعمل بها كما يستفاد من تتبع أخبار كثيرة لا نطيل بذكرها
فليراجعها من أرادها
في مظانها بل من الواضح الجلي الذي لا يقبل الانكار أن كل واتحد من أصحاب
الأئمة عليهم السلام
المترددون عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون الخبر وينقلون إلى غيرهم العلم ولم
يكن يحصل
بخبر كل واحد منهم العلم للسامع ومع ذلك كان أئمتهم عليهم السلام مطلعين على
طريقتهم ويقررونهم
على ذلك واحتمال أن كل ذلك كان من القرائن المفيدة للعلم مما ياباه العقل السليم
والفهم المستقيم
فحصل من جميع ما ذكرنا أن إطباقهم على هذه الطريقة من غير تكبر منهم إجماع

منهم على الجواز
فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم عليه السلام بل أمره وصرح بالاجماع الشيخ في
العدة حيث قال و
اما ما اخترته من المذهب فهو أن خبر الواحد إذا كان من طريق أصحابنا القائلين
بالإمامة
وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه وآله أو أحد من الأئمة عليهم السلام وكان
ممن لا يطعن في
روايته ويكون سديدا في نقله ولم تكن هناك قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر لأنه
إذا كان هناك
قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا للعلم ونحن نذكر القرائن
فيما بعد
جاز العمل به والذي يدل على ذلك إجماع الفرقة المحقة فإنني وجدتها مجمعة على
العمل بهذه الاخبار
التي أوردوها في تصانيفهم ودونوها في أصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى
أن واحدا

منهم إذا أفتى بشئ لا يعرفونه سئلوه من أين قلت هذا فإذا أحالهم على كتاب معروف أو أصل مشهور وكان رواية ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عاداتهم وسجيتهم

من عهد النبي صلى الله عليه وآله ومن بعده من الأئمة عليهم السلام إلى زمان الصادق جعفر بن محمد

عليهما الصلاة والسلام الذي انتشر عنه العلم فكثرت الرواية من جهته عليه السلام فلولا أن العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما أجمعوا على ذلك ولأنكروه لان إجماعهم لا يكون إلا عن معصوم عليه السلام لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك أنه لما كان العمل بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به أصلا

وإذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل أو استعمله على وجه المحاجة لخصمه وإن لم يعلم اعتقاده

تركوا قوله وأنكروا عليه وتبرأوا من قوله حتى أنهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الأحد يجري هذا المجرى لوجب فيه أيضا مثل ذلك وقد علمنا

خلافه انتهى ما أردت نقله وقال العلامة رحمه الله في النهاية أما الامامية فالأخباريون منهم لم يعولوا

في أصول الدين وفروعه إلا على أخبار الآحاد المروية عن الأئمة عليهم السلام والأصوليون منهم كأبي جعفر الطوسي رحمه الله وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى رحمه الله وأتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه رحمه الله أن المخالف إنما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر دعوى الاجماع أيضا

من المحقق رحمه الله على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة الفقه وتتبع أحوال أصحاب الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والأئمة عليهم السلام ولاحظ الأخبار الدالة على رخصتهم في العمل بكتب أصحابهم والرجوع إليهم والأخبار الواردة في بيان علاج الاخبار المتخالفة سيما مع ملاحظة ان ذلك هو طريقة العرف

والعادة وجميع أرباب العقول بل مدار العالم وأساس عيش بني آدم غالبا كان على ذلك

يظهر له
العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة وما يستبعد من أنه كان العمل بخبر الواحد
جائزا وواقعا في زمان
الأئمة عليهم السلام لم يختف على مثل السيد رحمه الله مع قربه بزمانهم عليهم السلام
وكمال فطانتهم واطلاعه فهو مدفوع
باستبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقين الحاصل من مثل الأخبار المتواترة أو
المحفوفة بالقرينة
ونحوها ثابتا وكان المنع من العمل بخبر الواحد طريقة للأئمة عليهم السلام ومذهبا لهم
لصار شايعا من
باب حرمة القياس ولم يختف على مثل الشيخ رحمه الله حتى ادعى إجماعهم على
جواز العمل بل التحقيق أن الاشتباه
أنما حصل للسيد رحمه الله ومن تبعه لما بينا ولما سنبينه إنشاء الله تعالى الخامس
الأدلة الدالة على حجية
ظن المجتهد في حال غيبة الإمام عليه السلام من أمثال وزماننا المتباعدة عن زمان
الأئمة عليهم السلام
واعلم أن ما تقدم من الأدلة إنما يدل على حجية المراد بخبر الواحد فإنه هو المتبادر
من النبأ والانداز

وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه وأما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن
الحاصل من جهة
دلالاته وإن هذا المظنون هو المراد أو غيره مع تفاوت ذلك بسبب إفهام الناظرين
والمعاصرين
للأئمة عليهم السلام والمتباعدين فهو يحتاج إلى دليل آخر من إجماع عليه حجية أمثال
هذه الظنون
أو غيره من الأدلة التي تدل على حجية ظن المجتهد في أمثال زماننا فهذه الأدلة دلالتها
على حجية
خبر الواحد ليس من حيث أنه خبر الواحد ولا تشمل جميع الأزمان والأوقات بل إنما
تتم في أمثال
زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة أدلة على جواز عمل المجتهد بالظن إلا
ما أخرج الدليل
في مقابل قول من لا يجوز العمل إلا باليقين أو الظن الذي ثبت فيه الرخصة من الشارع
والأول
أشهر وأظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الأول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد
واستدلالهم
على حدة إنما هو لأجل إثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان
إمكان العلم أيضا و
لأجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لأجل ما ادعاه السيد رحمه الله من
الاجماع على الحرمة
كما سيحى وإلا فهذه الأدلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم بجواز
العمل بخبر الواحد و
كذلك استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهمه الأخباريون من المنع وعلى
هذا فقس
سائر المقاسات التي استدلوها على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة أو
مفهوم الموافقة
واستصحاب حال الشرع وغيرها والأدلة على ذلك من وجوه وأنت إذا تأملتتها تقدر
على
استنباط حجية خبر الواحد منها الأول إن باب العلم القطعي في الأحكام الشرعية منسد
في
أمثال زماننا في غير الضروريات غالبا ولا ريب إنا مشاركون لأهل زمان المعصومين
عليهم
السلام في التكليف وليس في غير ما علم ضرورة أو إجماعا أو حكم به العقل القاطع

ما يدل على
الحكم باليقين فإن الكتاب بنفسه لا يفيد إلا الظن وكذلك أصل البراءة والضرورة
والاجماع والعقل
القاطع لا يثبت به شيء ينفعنا في الفقه غالبا بل هي إنما تثبت بعض الأحكام إجمالا ولا
يحصل منها
التفصيلات وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن وإلا لزم التكليف بما لا يطاق
ويندرج في ذلك
الظن الحاصل من الخبر الواحد فإنه لا فارق بين أفراد الظن من حيث هو فإذا حصل منه
ظن أقوى
من غيره فيجب متابعتة بل لا معنى حينئذ لكونه أقوى بل الظن إنما هو من جهته
وملاحظة القوة والضعف
إنما هو بملاحظة كل منهما على حدة لا مجتمعا وقد أورد على ذلك بأن انسداد باب
العلم لا يوجب
العمل بالظن من حيث أنه ظن لأنه يجوز أن يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها
لا من حيث
أنها ظن كظاهر الكتاب وأصل البراءة لا لأنهما ظن بل للاجماع على حجيتهما وفيه أن
حجية ظواهر الكتاب

من حيث الخصوص بعد تسليم معلوميته مطلقا لا يثبت إلا أقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المطلع و
الاجماع على أصالة البراءة فيما ورد في خلافه خبر الواحد أول الكلام إن لم ندع
الاجماع على خلافه و
قد أورد على هذا الدليل أيضا أن انسداد باب العلم بالأحكام الشرعية غالبا لا يوجب
جواز العمل
بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز أن لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم
به من ضرورة أو إجماع
نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم فيه بأصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا
للاجماع على وجوب
التمسك بها بل لان العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلا بالعلم به أو ظن يقوم
على اعتباره
دليل يفيد العلم ففيما انتفى الأمران فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب
على تركه
لا لان الأصل المذكور يفيد ظنا بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من أخبار
الآحاد بخلافها
بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم لزوم شئ علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي
الظن به ويؤكد ذلك
ما ورد من النهي عن اتباع الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على أحد الوجهين
وكان لنا مندوحة
عنه لغسل الجمعة مثلا فالخطب سهل إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل المذكور
وأما فيما لم تكن مندوحة
عنه كالجهر بالتسمية والاختفات بها في الصلوات الاخفائية التي قال بوجود كل منهما
قوم ولا يمكن لنا
ترك التسمية في محيد لنا عن الاتيان بأحدهما فنحكم بالتخير فيهما لثبوت وجوب
أصل التسمية
وعدم ثبوت خصوص الجهر أو الاختفات فلا حرج لنا في فعل شئ منهما وعلى هذا فلا
يتم الدليل المذكور لأننا
لا نعمل بالظن أصلا أقول وفيه نظر من وجوه أما أولا فلان قوله وما لم يحصل العلم به
نحكم فيه إلخ
أن أراد منه عدم حصول العلم الاجمالي أيضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وإن
أراد منه عدم
حصول العلم التفصيلي ففيه أن عدم العلم التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف

بالمجمل
سيما مع التمكن باللاتيان به بأن يأتي بالمحتملات بحسب القدرة والاستطاعة فإن قيل
لا نسلم العلم
الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في أمثال زماننا بل إنما تكليفنا هو العمل
بالضروريات واليقينيات
قلنا التكليف بغير الضروريات يقيني فإننا نعلم بالضرورة إن في الصلاة واجبات كثيرة
علينا غير ما
علم منها ضرورة مثل وجوبها أو مطلق مسمى الركوع والسجود أيضا مع أنا لا يمكننا
معرفة تلك
التفصيلات إلا بالظنون وأيضا الضروريات أمور إجمالية غالبا لا يمكن الامتثال بها إلا
بما
يفصلها فالحكم بين المسلمين وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا بالضرورة أو بالاجماع
لكن معرفة
كيفية ذلك يحتاج إلى الظنون التي يشتمل عليها كتب الفقهاء غاية الامر حصول القطع
في كفيته بأن
البينة للمدعي واليمين على من أنكر لكن معرفة حقيقة المدعي والمنكر والتميز بينهما
ومعرفة معنى

البينة أنه رجل أو امرأة أو واحد أو متعدد أو يشترط فيه العدالة أو لا وإن العدالة أي شيء وبأي شيء
ثبت وإن الحكم أي شيء إلى غير ذلك مما لا يحصل للفقهاء إلا باستعمال الظنون كما
لا يخفى على من
ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع أبواب الفقه من العبادات
والمعاملات
والاحكام فمن قال أنه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة أو بالاجماع في تحصيل
الفقه فقد تغافل ولعله
هنا في مقام المحادلة والتدقيق في نفس الدليل وأنت خبير بأنه لا وجه له وأما ثانيا فلان
قوله بل
لان العقل يحكم بأنه لا يثبت تكليف علينا إلخ هذا أول الكلام لان حكم العقل إما أن
يريد به الحكم
القطعي أو الظني فإن كان الأول فدعوى كون مقتضى أصل البراءة قطعيا أول الكلام
كما لا يخفى
على من لاحظ أدلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا كونه قطعيا في الجملة لكن
المسلم
إنما هو قبل ورود الشرع وأما بعد ورود الشرع فالعلم بأن فيه أحكاما إجمالية بعنوان
اليقين (يشبطننا)؟
عن الحكم بالعدم قطعيا كما لا يخفى سلمنا ذلك أيضا ولكن لا نسلم حصول القطع
بعد ورود مثل الخبر الواحد
الصحيح في خلافه وإن أراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه أيضا سواء كان بسبب
كونه بذاته مفيدا
للظن أو من جهة استصحاب الحالة السابقة فهو أيضا ظن مستفاد من ظواهر الآيات
والاخبار
التي لم يثبت حجيتها بالخصوص مع أنه ممنوع بعد ورود الشرع ثم بعد ورود الخبر
إذا حصل من
خبر الواحد ظن أقوى منه وأما ثالثا فلان قوله ويؤكد ذلك إلخ يرد عليه أنها عمومات
لا تفيد إلا
الظن وإن كان سندها قطعيا بل هي ظاهرة في غير الفروع وشمول عموم ما دل على
حجية ظاهر القرآن
لما نحن فيه ممنوع لأنه إن كان هو الاجماع ففيما نحن فيه أول الكلام وإن كان غيره
فهو ليس إلا الظنون الحاصلة
من الاخبار وإن فرض التواتر في تلك الأخبار فقد مر الكلام في الاستدلال بها وأما

رابعاً فلان
قوله إذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الأصل إلخ فيه أن ذلك لا ينطبق على مدعاه إذ
المفروض أن رجحان
غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا ثالث لهما وما ذكره من
الحكم
بجواز الترك وأصل البراءة إن أراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا
يلائم ما (ثبت)؟
يقينا من الشرع وإن أراد إثبات الاستحباب فهو ليس إلا معنى ترجيح أحاديث
الاستحباب على أحاديث
الوجوب بسبب الاعتضاد بالأصل وأما الحكم بسبب الأصل إن الرجحان الثابت
بالاجماع والضرورة
لا بد أن يكون هو الرجحان الاستحبابي دون الوجوبي فهو لا يتم إلا بترجيح أصل
البراءة على الاحتياط
وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس لا بقاء له بدون الفصل والثابت من
الشرع أحد
الأميرين وأصل البراءة لا ينفي إلا المنع عن الترك وعلى فرض أن يكون الرجحان الثابت
بالاجماع هو

الحاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك بأصل البراءة لا يبقى رجحان أصلا
لانتفاء الجنس بانتفاء فصله وأصل البراءة من المنع عن الترك لا يوجب كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده بأصل البراءة وهذا ليس مراده وإنما المناسب لما رامه من المثال هو أن يقال في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا أن خبر الواحد الوارد في ذلك أو الاجماع المنقول الدال على ذلك لا حجة فيه والأصل براءة الذمة عن وجوب الاجتناب وحينئذ فالجواب عن ذلك يظهر مما قدمنا من منع حصول الجزم أو الظن بأصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح وبما ذكرنا ظهر أن حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية والاختفات على ما فهمه والحاصل أن الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل أصل البراءة وفي غسل الجمعة الحكم بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعين من الأخبار الواردة فيه في مقابل أصل البراءة قوله وأما فيما لم تكن مندوحة إلخ إن أراد أن هذا التخيير الذي هو في معنى أصل البراءة في مقابل الدليل الظني هو مقدم فهو فاسد إذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شئ في مقابل أصل البراءة حتى يقال انه ظني ولا نعمل به بل يرجع الكلام فيه إلى مثل جريان أصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابله حينئذ هو أدلة التوقف والاحتياط وهو لا يقول به والمستدل أيضا لا يقول به وإن أراد أن هذا التخيير إنما هو في العمل بأيهما اختار من القولين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لأصل البراءة حينئذ نظير التخيير بين الرجوع إلى المجتهدين كما مر فإن المفروض أن القول منحصر في وجوب الجهر أو وجوب الاختفات وإن أحدهما ثابت في نفس الامر جزما لا أن الأصل عدم وجوب شئ والدليل الظني دل على وجوب أحدهما فينفيه أصل البراءة فبعد ثبوت التخيير أيضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع إلى الدليلين أو

القولين غير التخيير في
اختيار أحد المدلولين ليكون تخييرا في أصل المسألة كما مر الإشارة إليه مرارا إذا
عرفت هذا ظهر أنه لا مناص
عن العمل بالظن وأنه حجة إلا ما صرح الشارع بحرمة وثبت حرمة من جانبه مثل
القياس والاستحسان
ونحوهما والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فإذا حصل الظن بمدلول
خبر الواحد أكثر
مما دل عليه أصل البراءة وغيره فيقدم عليه وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره
من الظنون
كشهادة العدلين وغيرها فإنه قد يحصل الظن بشاهد واحد أكثر من شاهدين ولا يعتبر
ذلك لأن
الشارع جعل الشاهدين من حيث أنهما شاهدان مناطا للحكم لا من حيث الظن
الحاصل بهما كالفتوى و
الاقرار وغيرهما والثاني أنه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح
وهو بديهي
البطلان ذكره العلامة رحمه الله في النهاية وغيره وتوضيحه أن لفظ الترجيح في قولنا
ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار ولفظ

المرجوح عبارة عن القول بأن الموهوم حكم الله أو العمل بمقتضاه والراجح عبارة عن القول بأن
المظنون حكم الله تعالى أو العمل بمقتضاه ومبدء الاشتقاق في لفظ الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى
استحقاق فاعله المدح أو الذم لا بمعنى كون الشيء ذا المصلحة الداعية إلى الفعل كما هو المصطلح في لفظ
المرجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المصطلحين عند نزاعهم في أن الترجيح بلا مرجح
محال وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجمله المراد أن الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى
والعمل بالراجح حسن ووجهه أن الأول يشبه الكذب بل هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار
القبيح وأورد على هذا بأنه إنما يتم إذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل
إذ العقل إنما يدل على أنه لو وجب الافتاء أو العمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم
به العقل وأما النقل فلأنه لا دليل على وجوب الافتاء عند عدم القطع بالحكم والاجماع الذي ادعوه
على وجوب الافتاء على المفتي فيما نحن فيه ممنوع إذ الأخباريون الذين يعتبر فتواهم في انعقاد الاجماع
مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب التوقف أو الاحتياط عند فقد ما يفيد القطع أقول وهذا الايراد
في جانب المقابل من الايراد المتقدم في الدليل الأول وكما أنه إفراط فهذا تفريط وإذ قد أبطلنا العمل بأصل
البراءة ثمة فبطلان التوقف والاحتياط هنا أولى فإننا نقول أولاً وجوب العمل بالمقطوع به في الفرعيات
أول الكلام وما دل عليه من ظواهر الآيات مع أن ظواهرها ليست بحجة عند الأخباريين ليست
إلا ظنونا مع أن الظاهر منها أصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعواهم أن
الاخبار قطعية وأنهم يعملون بالقطع في غاية الوهن فإن عيان وجوه الاختلال في متنها وسندها
ودلالاتها وتعارضها الموجبة لعدم الوثوق بها فضلاً عن حصول اليقين منها يغني عن

البيان و
قد أشرنا إليه سابقا وسنشير مع أنه لا دليل على حجيتها إذ الاتيان على فرض تسليم
دلالتها فهما من
ظواهر القرآن وقد عرفت حالها مع أن آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما علل
ولا ريب
أنه إذا وجد ظن أقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد لا يجري العلة فيه وأما
الاجماع فهو لم يثبت
على حجيتها مطلقا وفي جميع الأحوال والأزمان خصوصا فيما كان هناك ظن أقوى
منه لا يقال ثبوت
الاجماع على جواز العمل بها في زمن الصحابة والتابعين يكفي في ثبوته مطلقا لعدم
القول بالفصل لأنا
نقول أولا لم نعلم الاجماع على عدم القول بالفصل بل بعضهم منعوا عن ثبوت
الاجماع إلا في الصدر
الأول فيفرق بين الزمانين وثانيا أن الاعتماد على الاجماع المركب إنما هو إذا لم يعلم
مستند المجمعين
ونحن علمنا أن مستند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الاتيان والاجماع وقد
عرفت حال

الآيتين وأما الاجماع فلم يثبت إلا في الصدر الأول ولا معنى حينئذ للتمسك بعدم القول بالفصل لاحد
شطري الاجماع المركب إذ تحقق ذلك الشطر حينئذ إنما هو بهذا الاجماع البسيط ولم يتحقق إلا في هذا القدر
فليفهم ذلك وبالجملة عدم إمكان القطع في الفقه في أمثال زماننا غالبا مما لا يجوز إنكاره في غير
الضروريات والضروريات لا تكفي كما أشرنا وأيضا العمل بالتوقف أو الفتوى أيضا يحتاج إلى دليل يفيد القطع فإن تمسكوا فيه بالأخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم فمع أن تلك الأخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها معارضة بما دل على أصالة البراءة ولزوم العسر والخرج ولو فرض ترجيح تلك الأخبار عليها فلا ريب أنه ترجيح ظني أيضا مع أنه قد لا يمكن الاحتياط في العمل ولا التوقف كما لو دار المال بين شخصين ولا يقتضي الاحتياط إعطائه بأحدهما دون الآخر أو كان بين يتيمين فإن قلت إنا لا نتعرض للمال في العمل ولا نحكم به لأحدهما في الفتوى قلت إبقائه قد يوجب التلف فيكف تجتري بأن تقول إن الله تعالى يرضى عنك بذلك وأي شيء ذلك على أن دليل هذا العمل قطعي وأنه لا يجوز العمل على مقتضى الظن الحاصل للمجتهد فترك الفتوى وترك العمل أيضا يحتاج إلى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاعتناء وحرمة العمل بالظن لم يثبت من أدلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في إتلاف مال اليتيم وتعطيل الامر والتزام العسر والخرج فلنأت بمثال من جهة التقريب فنقول ان المشهور بين أصحابنا أن لكل من أولاد الابن وأولاد البنت من مال جدهما نصيب من يتقربان به فالثلثان لأولاد الابن والثلث لأولاد البنت خلافا للسيد رحمه الله ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام أولاد الجد فيقسمون بينهم للذكر مثل حظ الأنثيين ثم المشهور بعدم اعتبار الفرق بين أولاد الابن وأولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم للذكر

مثل حظ الأنثيين ولا دليل لهم ظاهرا إلا الشهرة فإن جعلنا الشهرة حجة فهو وإلا فلا
بد أن يوقف
المال ويهلك الأيتام من الجوع والتمسك بالأخبار الواردة في أن كل رحم يرث نصيب
من يتقرب
به لا يعطى إلا أن لكل واحد من الفريقين نصيب والدهم ولا يعطى كيفية القسمة بينهم
بأنفسهم والعمل
بعموم آية يوصيكم الله في أولادكم كما ذهب إليه السيد ومن تبعه فمع أنه يوجب
الرجوع إلى قول السيد
في الأصل وأنه في نفسه ممنوع لكون الأولاد حقيقة في ولد الصلب إنما هو ظاهر آية
ولا حجة فيه عندهم
فلا بد للأخباريين هنا من بيان دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وإرشادهم إيانا
سبيل
الاحتياط إذا كان الفريقان كلاهما أيتاما صغارا فقارا لا حيلة لهم في المعيشة إلا أخذ
مالهم وبالجملة
من سلك سبيل الفقه واطلع على أحكامه وعاشر الناس ولاحظ وقائعهم المختلفة
ومقتضياتهم المتناقضة

وتتبع الأدلة ومؤداها وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التمييز وعرف الفرق بين زمان المعصوم عليه السلام وغير زمانه يعلم أن ما ذكره الأخباريون محض كلام بلا محصل ولو فرضنا في مسألة قيام الشهرة في أحد طرفي المسألة وخبر واحد في الطرف الآخر من دون عامل أو مع عامل نادر فعلى الاخباري ان يثبت أن أدلة حجية خبر الواد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فإن قال لا أقول بنفي العمل ولا بوجوبه بل أتوقف واحتاط فأقول كيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل أقول لك هنا كلاما هو بمنزلة السر لمختار العاملين بالظنون في أمثال ذلك الزمان وهو أن العاقل البصير لا بد أن يلاحظ مضار طرفي الفعل والترك في كل ما يرد ولا يقتصر على أحد الطرفين ولذلك أمثلة كثيرة منها الاجتناب عن مساورة عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فإن الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده أيضا حسن بل أحسن وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن إقامة المعروف وإغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع الدعاوي بين الناس والإصلاح بينهم أيضا حسن بل أحسن وهكذا فإذا ورد عليك مسألة وتردد أمرك بين أن تحكم فيها بما أدى إليه ظنك وأن تحتاط فكما تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما ذلك عليه من الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن وتذكرها تثبط على الدخول فيه فتذكر حينئذ ما ورد عليك من الآيات والأخبار الدالة على إقامة المعروف والإصلاح بين الناس وأنه لا حرج في الدين ولا عسر ولا ضيق وأن التسبب لتلف الأموال والنفوس وتعطيل أحكام الشرع مذموم وعليك أن تحتاط من أن يكون ذلك من جهة الوسواس وتسويل الشيطان فإن الشيطان أيضا قد

يصير عالما
صالحا متنسكا لأجل تغيير الصلحاء والعباد ألا ترى أنه يوسوس في أحكام النجاسات
ونية العبادات
إلى أن يجعل الانسان متأذيا عن طاعة الله ولا يتعرض لحال أمر الانسان في الاجتناب
عن المحرمات
المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الطاهر اليقيني بسبب
احتمال قربه بالنجس
ولا يحتاطون أبدا من أكل لحوم السوق مع ظهور أن أكثر الجزارين مما لا يعتمد على
دينهم وتقويهم
بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله أكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا
يجتنبون
من أكل السكر بل ولبس منسوجات أهل الكفر مع أن الغالب أنهم ملاقوها بالرطوبة
وكما أن
عدم التنزه عن النجاسة يوجب الهلاك فكذلك أكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى
القصاص فربما
يظهر لفقهاء لزوم القصاص ويحتاط لأجل التحرز عن الدخول في أحكام الدماء وينسى
عما ذكره الله تعالى

في كتابه أن في القصاص حياة وعن النظر إلى حال أولياء الدم مع ما بهم من الوجد والألم وإن تركه ربما
يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل أقول لك أنه ربما يكون ظن أحدهم متاخما
للعلم بل يصير
إلى حد العلم العادي ولا يجترى على فتوى القصاص فإن سئلته عن ذلك يجيب بأنه
يخاف الله عن
سوء الحساب وإن تتبعته حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم أكثر مما يظهر له
من حقيقة الأمر
فكيف يصير الفرع زائدا على الأصل وبالجملة لا بد من ملاحظة طرفي الإفراط
والتفريط أعاذنا الله من
الميل إلى الهوى ومتابعة النفس وإطاعة الشيطان لعنه الله تعالى ومع ذلك كله فلا تغتر
بما نهيتك
عن إلتزام الاحتياط ويصير ذلك سببا للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فإن
ذلك أيضا
من الموبقات المهلكة ومن أعظمها بل عليك بالاعتقاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل
بمقتضاه
الثالث أن مخالفة ما ظنه المجتهد حكم الله مظنة للضرر ودفع الضرر المظنون واجب
و
رد بمنع بان مخالفة الظن مظنة للضرر لان علمنا بوجود نصب الدلالة من الشارع
على ما يتوجه التكليف به
يؤمننا الضرر عند صدق المخبر مع أنه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فإن الظن
يحصل عند
خبره ولا يمكن أن يقال انه مخرج بالاجماع لان للدليل العقلي لا يختلف بحسب
مظانه ولا بد أن يكون
مطردا وربما يمنع وجوب دفع هذا الضرر المظنون بل هو أولى للاحتياط وعلى تقدير
التسليم فإنما يسلم
في العقلية الصرفة المتعلقة بأمر المعاش دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فإن
العقل يستقل
بمعرفة حكم العقلية دون الشرعية أقول مراد المستدل أنه إذا علم بقاء التكليف
ضرورة وانحصر
معرفة طريق الحكم الشرعي في الظن فيجب متابعته ولا يجوز تركه بأن يقال الأصل
براءة الذمة من هذا
التكليف إذ ما ظنه حراما أو واجبا فيظن أن الله تعالى يؤاخذة على مخالفته وظن

المؤاخذة موجب
لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره من السند فيه أن وجوب نصب
الدلالة القطعية
بالخصوص على الشارع حينئذ ممنوع وهو أول الكلام ألا ترى أن الامامية تقول
بوجوب اللطف على الله تعالى
ونصب الإمام عليه السلام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح بين الناس
وإقامة المعروف
ومع ذلك مخفي عن الأمة وإن كان خفاه بسبب ظلم ظالمهم وكما أن المجتهد صار
نائباً عنه بالعقل والنقل
وكان اتباعه واجبا كاتباعه فكذلك ظن المجتهد بقولهم ودينهم وشرايعهم صار نائباً
عن يقينه بها
وكما كان يجب أن يكون الإمام عليه السلام عارفا بجميع الاحكام بحيث لو احتاج
الأمة أعلمهم بها وإن لم تكن
محتاجة بالفعل إليها فكذلك يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام بقدر طاقته
ليرفع احتياج
الأمة عند احتياجهم وإن لم يكن فعلية الاجتهاد واجبا ولا ريب أنه لا يمكن له تحصيل
الكل باليقين

فنا ب ظنه مقام يقينه ولما لم يكن إثبات اليقين بحجية أخبار الآحاد وظواهر الكتاب في زماننا لما
أشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتها لنا والاعتماد على أصل البراءة قد عرفت
حاله وكذلك
التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم إذا فرض حصول ظن للمجتهد في مسألة
أصلا فيرجع
فيه إلى أصل البراءة لا يقال انه على هذا التقرير يرجع مال هذا الدليل إلى الدليل الأول
لان مرجع الدليل
الأول إلى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بظن المجتهد ومرجع
هذا الدليل إلى أن
ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قوله مع أنه منقوض برواية الفاسق فيه أن عدم
جواز العمل
بخبر الفاسق إذا أفاد الظن أول الكلام إذ اشتراط العدالة معركة للآراء والاستدلال بالآية
غاية الظن
ولم يحصل العلم بحجيته هذا الظن كما مر مع أن الشيخ صرح بجواز العمل بخبر
المتحرز عن الكذب وإن كان
فاسقا بجوارحه ولا ريب أن ذلك من القرائن الداخلية لا القرائن الخارجة مع أن
المشهور بينهم
جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الأصحاب ولا ريب أن ذلك لا يفيد إلا
الظن وغايته أن
يثبت حجية هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الأصحاب وهو مع أنه قد
يعارض بغيره من
المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد
عرفت حاله والحاصل
انا لم نجوز العمل بخبر الفاسق فإنما هو لأجل عدم حصول الظن به أو لحصول الظن
بعدمه لا لأنه فاسق
وإن حصل الظن بن وهكذا يقال إذا أورد النقض بالقياس أيضا بل نقول أن الواجب
على المجتهد العمل
بمقتضى ما يؤديه إلى الظن بالحكم من الأدلة التي تتداول إلا خبر الفاسق مثلا أو
القياس مثلا وذلك
أما لأنهما لا يفيدان الظن وذلك هو علة منع الشارع عنهما أو لأنهما مستثنيان من
الأدلة المفيدة
للظن لا أن الظن الحاصل منهما مستثنى من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه

الأول أيضا لان
تكليف ما لا يطاق إذا اقتضى العمل بالظن بعد انسداد باب العلم فلا معنى لاستثناء
الظن الحاصل من
القياس والجواب أن تكليف ما لا يطاق وانسداد بال العلم من جهة الأدلة المقتضية
للعلم أو
الظن المعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن يعني في نفسه
ومع قطع النظر
عما يفيد ظنا أقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع على مراد الشارع ولو ظنا ولكن
لا من حيث أنه يفيد الظن لا أنه يوجب
جواز العمل بالظن المطلق النفس الأمري وهذا المعنى قابل للاستثناء فيقال أنه يجوز
العمل بكل ما يفيد
الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع إلا بالقياس وبعد وضع القياس من البين فإذا تعارض
بأقي
الأدلة المفيدة للظن فحينئذ يعتبر الظن النفس الأمري ويلاحظ القوة والضعف بل لا
يبقى حينئذ ظن ضعيف
بل الأقوى يصير ظنا والأضعف وهما ويمكن أن يقال أن في مورد القياس لم يثبت
انسداد باب العلم

بالنسبة إلى مقتضاه فإننا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على مؤدى القياس
فنعلم أن حكم الله
غيره وإن لم نعلم أنه أي شيء هو ففي تعيينه يرجع إلى سائر الأدلة وإن كان مؤداها عين
مؤداه فليتأمل
فإنه يمكن منع دعوى بدهاة حرمة القياس حتى في موضع لا سبيل إلى الحكم إلا به
فإن قلت لو لم يحصل الظن
بشيء حين انسداد باب العلم حتى بالقياس أيضا فما المناس في العمل والتخلص عن
لزوم تكليف ما لا
يطاق فإن عملت بأصل البراءة حينئذ فلم لم تعمل به أولا قلت المناس حينئذ هو
المناس حين تعارض الأدلة
لمن لم يرجح شيئا مع وجود الأدلة المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى أو يبنى على
أصل البراءة وكذلك
في الظنون الغير المعلوم الحجية إذا تعارضت أو فقدت فقد يتوقف أو يعمل على أصل
البراءة وعدم
جواز العمل بأصل البراءة أولا لان الثابت من الأدلة ان جواز العمل عليه موقوف على
اليأس من
الأدلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس عن الأدلة في الأدلة الاختيارية فكذا
الحال في الأدلة
الاضطرارية فإن قلت ما ذكرت من منع بقاء الحرمة عند انحصار العمل في مثل القياس
مثلا أو غيره
من الظنون التي لم يثبت حرمتها بالخصوص أيضا يدفعه منع بقاء التكليف حينئذ أيضا
قلت ما دل على حرمة
العمل بالقياس وغيره من الظنون أيضا ليس بأقوى دلالة وأشمل افرادا وأوقاتا مما دل
على بقاء التكليف
إلى آخر الأبد فغاية الامر عدم الوجوب فما الدليل على الحرمة ثم أجدد المقال في هذا
المجال ليظهر جليلة الحال
وأقول غير آل جهدي في إقامة الدليل على الظنون وإثبات العلم في حجية بعضها
بالخصوص مميزا إياها
عن غيرها أنه لا ريب ولا شك أن الله بعث رسولا وأنزل كتابا وسنن شرايع وأحكاما
وأراد من
عباده العمل عليها وطريق إبلاغ الاحكام إلى العباد على ما هو وفق مجرى عادته تعالى
إنما هو بالنطق والكلام
غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس إلا بلسان رسوله اما بتلاوة كتابه عليهم أو بحكمه

بنفسه وبيانه إياها
بلسانه الشريف فما حصل العلم بمراد الله تعالى للمخاطبين المشافهين من الكتاب أو
سنته صلى الله عليه وآله فلا كلام
فيه وفي أنه حجة على العباد ويجب متابعتهم وحصول العلم من الخطاب ولو بضميمة
المقام مما لا يداني
إمكانه ريب ولا شك وكذلك ما حصل الظن به لهم من العمل على مقتضى الحقائق
والمجازات بحمل الألفاظ
على حقايقها عند عدم القرينة على خلافها والبناء على القرائن في الحمل على المعاني
المجازية لان ذلك كان
طريقة العرف والعادة من لدن خلقة آدم عليه السلام إلى يومنا هذا وإنهم كانوا يبنون
المحاورات على (ما لا)؟
يعلم ذلك بملاحظة أحوال العرف والعادة علما وجدانيا فالشارع اكتفى في المحاورات
مع أصحابه بما
حصل لهم الظن به في التكاليف أيضا والسرف في ذلك مع أن المحقق عند أصحابنا هو
التخطفة وإن حكم
الله الواقعي واحد في نفس الامر أن عمدة العماد في التدين والايمان بالله هو أصل
التوحيد وخلع

الأنداد والأضداد والتسليم والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله
تعالى فلاحكام
الفرعية وإن كانت من الأمور الحقيقية المتأصلة الناشئة من المصالح النفس الامرية لكن
العمدة في
تأسيسها هو الابتلاء والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقرب بها من جهة
أنه إطاعة
فإذا فهم المكلف من خطاب الشارع فهما علميا بنفس الحكم وامثال به فهو جامع
للسعادتين أعني الفوز
بالمصلحة الخاصة الكامنة فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والإطاعة
وإذا فهم فهما
ظنيا على مقتضى محاورة لسان القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول صلى الله
عليه وآله عليه
فهو وإن فقد المصلحة الخاصة لكنه أدرك المصلحة العامة بل عوض المصلحة الخاصة
أيضا لئلا يخلو
عمله عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه أيضا وبعد ملاحظة هذا السر يندفع
ما يتوهم
انه كيف يجمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في كل شئ على نهج
مستقر ثابت وإن
التصويب باطل والحاصل أن المقصود بالذات من الخطاب وإن كان حصول نفس
الحكم النفس الأمري
لكن يظهر من جعل الشارع مناط تفهيمه النطق بالألفاظ التي جرى عادة الله بأنها لا
تفيد اليقين في
الأغلب أنه راض بهذا الظن ويكتفي به عما اراده في نفس الامر لأنه غير فاقد للمصلحة
أيضا كما عرفت فهذا
الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته من دون خلاف بينهم
قائلين ان الظن في
موضوعات الاحكام من مباحث الألفاظ وغيرها حجة إجماعا ثم إن هذا الكلام إذا نقل
إلى غير المشافهين
المشاركين لهم في التكليف بمقتضاه فإن كان نقله بمعناه بمعنى أن مراده الواقعي صار
يقينا لهم و
علموا أنه أراد ذلك لا غير فلا كلام فيه أيضا وإن كان نقله بلفظه بمعنى أنه حصل لهم
العلم بأن هذا
هو لفظ الشارع فالاشكال حينئذ في أن الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ القطعي

الصدور حجة عليهم
أم لا نقول حينئذ ان هذا اللفظ على قسمين قسم يحتمل أن يكون مما يقصد به بقاءه
في الدهر والاستفادة
منه كتأليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل إنما قصد به تفهيم المخاطبين وإن
كان غيرهم
أيضا مشاركون لهم في أصل الحكم فأما الكتاب كالعزير فهو وإن كان يمكن أن
يكون من القسم الأول
وذلك لأننا وإن لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكننا نقول
بأن الله تعالى
يريد من جميع الأمة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه خلافا لأخباريين كما بيناه
سابقا فيكون
هذا الظن أيضا حجة بالخصوص لان طريقة العرف والعادة في تأليف الكتب وإرسال
المكاتيب والرسائل
إلى البلاد البعيدة سيما مع مخالفة مخالفة الألسنة ومباينة الاصطلاحات تقتضي ذلك
فإن المصنفين
وأهل المكاتيب والرسائل لا يريدون ممن يبلغ إليه كتابهم إلا العمل على مقتضاه بقدر
فهمهم ووسعهم

فالذي يجب على الله تعالى أن يكتفي عنا بما نفهمه من كتابه إما يقينا أو ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال أن يكون الكتاب العزيز من باب القسم الثاني سيما الخطابات الشفاهية منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق الغرض ببقائه أبد الدهر أيضا لحصول الاعجاز و سائر الفوائد مع ذلك أيضا فإن قلت إن أخبار الثقلين وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله تعالى تفيد ان الكتاب من القسم الأول قلنا أولا ننقل الكلام إلى تلك الأخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على أن يكون تلك الأخبار من قبيل القسم الأول لا من باب مجرد الخطاب الشفاهي مع الأصحاب وثانيا أنه لا قطع لنا بكونها ظني الدلالة بالنسبة إلى المشافهين في هذا المعنى كما ذكرنا القدر من الأخباريين في دلالتها وإن كان خلاف الظاهر فإن غايتها الظن بكون جواز العمل بما يظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قاطع لحجية هذا الظن ويمكن أن يكون المراد تمسكوا بها إذا فسرنا الأئمة عليهم السلام كما ذكروه الأخباريون وإن كان خلاف الظاهر وإن سلمنا أن تعاضد تلك الأخبار بعضها ببعض مع قرائن خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك أيضا لا يفيد إلا جواز العمل في الجملة وأما لو حصل ظن أقوى من ظاهر الكتاب من جهة خبر الواحد وغيره من الأدلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع لوجوب العمل على ظاهر الكتاب حينئذ وأما السنة المعلومة الصدور عنه صلى الله عليه وآله فيحتمل ضعيفا أن تكون مثل المصنفات والمكاتيب ولكن الأظهر أن يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم إلى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك فلا يعلم من حاله رضاه صلى الله عليه وآله بما يفهمه الغير المشافهين حتى يكون ظنا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي يمكن أن يقال أنه الظن المعلوم الحجية وأما أصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الأدلة الظنية

كما أشرنا و
سنشير إليه في محله وأما خبر الواحد فقد عرفت أنه لا دليل على وجوب العمل به إذ
أقوى أدلته الأجماع
وهو على فرض تسليمه لا يثبت إلا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص
إذ حجيته في الاعصار
المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلومة وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل والمسلم
منه العادل
المعلوم العدالة والمسلم منه ما لم يعارضه مثله أو لم يعارضه أضعف منه إذا كان
معمولا به وهو
مهجور أو لم يسنحه السوانح من المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره
مما ليس هنا
محل البسط وقد أشرنا إلى بعضها في مباحث التخصيص وغيرها وأكثر هذه السوانح
يعود إلى كيفية
الاستنباط من الكتاب والسنة المتواترة أيضا باعتبار حصول العلم بالتخصيص والتقييد
بالنظر إلى
العمومات في الجملة واحتمال (ورودها فيما لم نطلع عليه فيجب البحث والفحص إلى
أن يحصل
الظن بعدمه كما مر في محله لما بينا انها من باب الخطابات الشفاهية المقصودة عنها
تفهيم المخاطبين
واحتمال) أن يكون معهم من القرائن ما يفيد أن المراد خلاف ظاهرها كما علم في
كثير

من المواضع بالاجماع وغيره واحتمال أن يكون من هذا الباب أيضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في أصل التكليف بالاجماع لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الأدلة وتوجه الخطاب إلينا ولا إجماع على مساواتنا في العمل بالظن بالحاصل منها لنا فالحاصل أن العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا يحصل منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات المجملة كيف يكمن تحصيل العلم بها بمجرد حصول العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض بشئ آخر خاليا عن السوانح التي لا مناص عنها إلا بالعمل بالظن مع أنه إن لم نقل بامتناع وجوده في أخبارنا فهو في غاية الندرة ولا إجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من جهة المعالجات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض بينها وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة باللفظ مع غاية ندرة علمية مدلولهما وكذلك أصل البراءة إن سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية إذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا أقوى منه أو ظن آخر ممنوع ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد لنا إلا الظن لو ثبت فيصير حال الظنون المعلومه الحجية عندنا مثل حال نفس الاحكام المعلومه إجمالا بالضرورة من الدين فكما أن العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي في استفادتها لا يفيد فيها إذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة أو مع خبر الواحد في الجملة أيضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بضميمة ما لا مناص لنا عنه في علاج الاختلالات الحاصلة من المعارضات اليقينية والمحتملة كيف وجدنا فيما نريده من العمل بأحكام الله تعالى مع الاجتناب عن العمل بظن لا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك

غالباً إلا مثل من يتكلف
في جعل إحدى مقدمتي قياسه قطعية مع كون الأخرى ظنية فهل ينفعه ذلك في
صيرورة النتيجة قطعية
أو من يحصل العلم في بعض أجزاء صلاته مثلاً مع كون سائر الأجزاء ظنية فهل ينفعه
ذلك في صيرورة
صلاته يقينية مع ملاحظة عدم كون الجزء مطلوباً بذاته وغير مفيد منفرداً في نفسه ولو
فرض ثبوت
حكم مستقل من جهة الظنون المعلومة الحجية مستقلاً من دون حاجة إلى غيرها فهو
في غاية
الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت التكليف فيه يقيناً فثبت من جميع ذلك
أنه لا مناص
من العمل بالظن إلا ما أخرجته الدليل كالقياس والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما
ذكرنا ثبت حجية
خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في إثبات حجيتها ثم قد ظهر ذلك مما حققنا
المقام أنه لا فرق بين
مسائل أصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن وأنه لا دليل على اشتراط القطع
في الأصول نعم

لا بد في إثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وسنشير في موضعه أنه من الأصول الكلامية لا الأصول الفقهية وإذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الأصول والفروع وسيجئ زيادة توضيح لهذا في مبحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع إلى ذكر أدلة النافين لحجية خبر الواحد وهو أيضا من وجهين أحدهما هو

الدليل على حرمة العمل بالظن إلا ما أثبتته الدليل حدوا لما ذكرناه في خامس الأدلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص أما الأول فهو الآيات والأخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى إن يتبعون إلا الظن إن الظن لا يغني من الحق شيئا وغير لك فإن

النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد لا يفيد إلا الظن بالفرض والجواب اما عن آية النهي فإنها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود من اختصاصها بأصول الدين

أو بما ينسب إلى المسلمين كما يظهر من قوله تعالى يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن إن بعض الظن إثم ومن إرادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع أن اشتراك غير المشافه للمشافه إنما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفیان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم وأيضا التمسك بهذه الآية

يفيد حرمة العمل بالظن فالتمسك بالظن الحاصل بها هو ما نفاه نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده عدمه

فهو محال ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب وقد عرفت الكلام فيه وأنه ليس بثابت في

الأصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع أن الآية

إنما تفيد العموم لو كانت (كلية)؟ ما نكرة ولو كانت موصولة فلا تنافي جواز اتباع بعض الظنون وأما مثل

قوله تعالى إن الله لا يجب كل مختال فخور فعلى خلاف الأصل فإن الظاهر من ليس

كل أنه سور للسلب
الجزئي وأما عن آية الذم فمع أنه يرد عليه بعض ما ذكر فيه أنها ظاهرة في أصول الدين
بالنظر إلى سياقها
وإن قلنا بأن السبب والمحل لا يخصص اللفظ سلمنا العموم في جميع الآيات لكن ما
ذكرنا من الأدلة
يخصصها لأن الخاص مقدم على العام وأما الثاني فهو ما ذكره السيد المرتضى رحمه
الله في جواب المسائل
البتانيات من أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وإن ادعاء خلاف ذلك عليهم رفع
للضرورة قال لأنا
نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الإمامية يذهبون
إلى أن أخبار
الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وأنها ليست بحجة ولا دلالة
وقد ملؤا الطوامير و
سطروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد
على هذه الجملة ويذهب
إلى أنه مستحيل من طريق العقول أن يتعبد الله بالعمل بالآحاد ويجري ظهور
مذهبهم في أخبار

الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في
الشريعة وخطره وقال في
المسألة التي أفردها في البحث عن العمل بخبر الواحد أنه بين في جواب مسائل
البتانيات ان العلم الضروري حاصل
لكل مخالف للإمامية أو موافق بأنهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وإن
ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما أن نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل
مخالط لهم وتكلم في
الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بأن الإمامية تدفع ذلك وتقول إنما عمل
بأخبار الآحاد
من الصحابة المتأمرين الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج من جملتهم فإمسك
النكير عليهم
لا يدل على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامسك على الرضا أن لا يكون له
وجه سوى الرضا من
تقية وخوف وما أشبه ذلك هكذا نقله عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا
يحصل لنا
العلم بالاجماع الحقيقي على ذلك لو لم يحصل على عدمه والاتكال على نقله
الاجماع رجوع إلى العمل بخبر الواحد
مع أنه لو سلم الاجماع فإنما يسلم فيها لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا
انقطاعه كما مر فالقدر
المسلم منه في زمان أصحاب الأئمة عليهم السلام لكونهم قادرين على تحصيل العلم
بل ولبعضهم لعدم تمكن
كثير منهم من العلم أيضا ووجه امتناع أصحاب الأئمة عليهم السلام عن العمل بأخبار
الآحاد لعله كان لأجل
تمكنهم بل الظاهر أن السيد رحمه الله أيضا كان متمكنا لقرب عهده بصاحب الشرع
ووجود القرائن والامارات
ولذلك قال إن معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا عليهم السلام وبالأخبار
المتواترة وما لم
يتحقق فيه ذلك فيعمل فيه على إجماع الإمامية وفي سائر المتخالفات يرجع إلى التخيير
بين الأقوال وأنت
خبير بأنه لا يحصل لنا سبيل إلى العلم بتفاصيل الفقه بشئ مما ذكر فكيف يكون حالنا
متحدة مع حال
السيد رحمه الله وأصحاب الأئمة عليهم السلام مع أن السيد رحمه الله أيضا يكتفي

بالظن فيما لا سبيل فيه إلى العلم هذا
إذا أردنا إثبات حجية الخبر في أمثال زماننا وكان غرضنا إبطال القول بحرمة العمل به
في أمثال هذا الزمان
وأما لو أردنا إثبات جواز العمل به مطلقا ومع تمكن العلم فيحتاج إلى تميم الأدلة
المخصوصة بإثبات حجية
خبر الواحد مطلقا والظاهر من الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك بقي
الكلام في تحقيق الحق
في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة
فاعلم أن إنكار العمل
بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه أنه كان مذهبا للامامية وعلى ذلك تنزل دعوى
السيد وإن غفل
في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين أن السيد كان
اعتماده في هذه الدعوى
على ما عهدت من كلام أوائل المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم
حتى قال بعضهم
باستحالة عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المعتنين
بالفقه والحديث

حيث أوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا إليها في المسائل الفقهية وأقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقته للسيد في إنكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر أنه هو ما رواه المخالفون في كتبهم وأما الذي رواه أصحابنا الامامية في كتبهم وتداولوه بينهم فاتفقوا على العمل بها وصاحب المعالم رحمه الله بعد ما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا أولا كتب في الحاشية إن ذلك كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل رحمه الله في الحاشية في وجهها ما نقلناه عن الشيخ واستبعده عن الصواب لان الاعتراف بإنكار عمل الامامية بأخبار الآحاد لا يعقل صرفه إلى روايات مخالفهم لاشتراط العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كاف في الاضراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يروونه أقول و يمكن دفع الاستبعاد بأن الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز وضع الأحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر أن سمرة بن جندب اختلق رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله بأمر معاوية في إزاء أربعمأة ألف درهم بأن آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت في شأن علي عليه الصلاة والسلام وآية أخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شأن قائله كذا غيره من المعروفين بالكذب وما كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول أخبارهم من حيث أنها أخبارهم فاحتالوا فيه مناصا واعتمدوا في احتجاجاتهم على أن خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر بينهم هذا المطلب بهذا الاشتهار حتى ظن السيد ونظرائه أن ذلك كان مذهبهم في خبر الواحد وإن كان من طرق الأصحاب في فروع المسائل الحق أن الغفلة إنما وقع من السيد في التعميم وإن العمل بخبر الواحد من طرق الأصحاب كان جازيا عند الإمامية وعليها شواهد كثيرة لا تخفى على المتتبع المتأمل ثم إن صاحب

المعالم رحمه الله تصدى
لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المدعيين وقال الانصاف أنه لم يتضح من
حال الشيخ
وموافقيه مخالفة السيد رحمه الله إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذ قرينة العهد بزمان
لقاء المعصومين
عليهم السلام واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما أشار
إليه السيد رحمه الله
ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه ثم استشهد على
ذلك بكلام المحقق رحمه الله
وأنت إذا تأملت كتاب العدة تعرف أن هذا الكلام بعيد بمراحل عن الصواب وكذلك
لا شهادة في
كلام المحقق له ووجه غفلته رحمه الله أنه لم يكن عنده كتاب العدة حين تأليف
المعالم والحاصل أن في
العدة مواضع متعددة من كلامه رحمه الله ينادي بأعلى صوتها أن كلامه في الاخبار
المجردة عن القرائن
الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا إلى نقلها نعم خص الشيخ القول
بجواز العمل بأخبار

الإمامية التي دونتها في الكتب المتداولة الدائرة بين الأصحاب سواء رواها الإمامية أو غيرهم أيضا
إذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه أيضا وأنت خير بأن مجرد ذلك لا يوجب
كون تلك الأخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع بالصدور سيما مع تصريحه في مواضع كثيرة مما
يدل على أنها غير موجبة للعلم فلاحظ مع أن كون تلك الأخبار مقترنة بالقرائن المفيدة للقطع
لأصحاب الأئمة عليهم السلام لا يفيد كونه كذلك عند الشيخ أيضا ولا دلالة في كلام الشيخ على أنها كانت
كذلك عند هذا ولكن الحق والتحقيق أن الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في أمثال زماننا على
الاجماع أيضا مشكل لان ما نقله الشيخ وإن كان يفيد عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد
على عموم لفظ الاجماع المنقول في إثبات خبر الواحد دوري والعلم بجواز العمل بجمعها لأنفسنا غير
معلوم فلا يمكننا اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب المتداولة مع أن الاجماع لا يثبت إلا جواز
العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه لا يحصل منه شئ ودعوى الاجماع على العمل
بالنحو الذي رخصه في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض مع عدم حصول العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها
لاختلاف وجوه الجمع والترجيح بالنسبة إلى الاخبار وغيرها مما لا يسمن ولا يغني فظهر من جميع ذلك
أن ذلك أيضا بعد التسليم حجة إجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في حجية خبر الواحد حقيقة
انما هو الدليل الخامس كما أشرنا سابقا ثم إن بعض المتأخرين تمسك بالأخبار الواردة في أمرهم
عليهم السلام بحفظ الكتب والعمل بها ولو سلم التواتر فيها فإنها لا تفيد أيضا إلا الاجمال كما بينا والله
العالم قانون ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع إلى الراوي وهي البلوغ والعقل و
الاسلام والايامن والعدالة والضبط والتحقيق أن هذه الشرائط إنما تتم إذا ثبت جواز

العمل بخبر الواحد
من الأدلة الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو وأما إذا كان بناء العمل
عليه من جهة أنه
مفيد للظن كما هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشروط بل الامر دائر مدار
حصول الظن فحينئذ
اشتراط هذه الشروط لا بد أن يكون للتنبه على أن الخالي عن المذكورات لا يفيد
الظن أو لبيان
مراتب الظن أو لاثبات تحريم العمل بالخالي عن الشروط كالقياس وقد عرفت أنه ليس
كذلك إذ قد يحصل الظن
بخبر الفاسق والمخالف ما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية أيضا
وستعرف الكلام
في دعوى حرمة العمل في الخالي عنها في الأكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة
الاستثناء فيما ذكرناه في
استثناء القياس وأما تفصيل القول في الشروط فأما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على
عدم قبول
خبر المجنون المطبق والصبي الغير المميز وأما المجنون الأدواري فلا مانع من قبول
روايته حال إفاقته

إذا انتفى اثر الجنون عنه وأما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الأصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الأصل وعدم شمول أدلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالأولية بالنسبة إلى الفاسق فإن للفاسق خشية من الله ربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تأمل وذهب آخرون إلى القبول قياسا على جواز الاقتداء به ورد ببطلان القياس أولا وبمنع الأصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فإنهم يجيزون الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا إذا رواه قبل البلوغ وأما إذا رواه بعده وسمعه قبله فلا إشكال في القبول إذا جمع سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض الأصحاب من أن وجه رد الصدوق رحمه الله ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا لا وجه له وأما الاسلام فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا إلى قوله تعالى إن جائكم فاسق اما الاجماع فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره والحاصل أنه يمكن الاعتماد على الاجماع وإن كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة إمكان تحصيل العلم وأما في غيره فلا إلا إذا أوجب نفي الظن وأما الاستناد إلى الآية فإن كان مستندا للاجماع هو أيضا هذه الآية فلا يبقى اعتماد على الاجماع أصلا وإن كان المستند نفس الآية ففيه منع الدلالة لمنع إطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الأولوية حينئذ ممنوع فإنه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة أكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن أن يقال لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا نسلم تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل أن يكون الكافر فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق وهو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر بعدمه ولا نعلم إلا بالعلم بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد تكون في كون الشيء من الافراد

المعلومة الفردية لمفهوم
فقد تكون في كون الشيء من أفراد تلك المفهوم مطلقا وهما سياتن فيما نحن بصدده
ويمكن أن يقال
مع تسليم صدق الفاسق على الكافر أيضا لا يدل الآية على عدم قبول روايته إذا كان
ثقة لأن معرفة
كونه ثقة نوع تثبت في خبره ولو كان إجمالا كما سنبينه في خبر المخالفين وكيف
كان فلا ثمرة يعتد
بها في خصوص العمل برواياتنا وإن كان يثمر في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج
إليه في الموضوعات وأما
الإيمان والمراد كونه إماميا اثني عشريا فالمشهور بين الأصحاب اشتراطه لقوله تعالى
إن جئكم فاسق
والكلام فيه مثل ما تقدم بل أظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر
المخالفين ولا سائر فرق
الشيعة وقال الشيخ رحمه الله في العدة بجواز العمل بخبر المخالفين إذا روي عن أئمتنا
عليهم السلام إذا لم يكن في
روايات الأصحاب ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق عليه الصلاة
والسلام (أنه قال) إذا

نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا إلى ما رووه عن علي عليه الصلاة والسلام فاعملوا به
ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن دراج و
السكوني وغيرهم من العامة عن أئمتنا عليهم السلام فيما لن ينكروه ولم يكن عندهم
خلافه ورد بمنع صحة الرواية التي استدل بها الشيخ وبمنع إجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو أريد من
عمل الطائفة إجماعهم سيما إذا انفرد بعض العامة بروايته لاحتمال أن يراد من قوله عليه السلام اجتماعهم على
روايته وما ذكرنا سابقا من حصول الثبوت الاجمالي يجري هنا أيضا فيمن وثقه الأصحاب منهم كالسكوني
فإن المحقق رحمه الله في المعبر وثقه في مسائل النفاس وكذلك غيره وأما على البناء على الدليل الخامس فالامر
واضح مما بينا و أما سائر فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفية والناوسية وغيرهم فقال الشيخ أيضا في
عدة إن كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب أن يعمل به إذا
كان متحرزا في روايته موثوقا به في أمانته وإن كان مخطئا في أصل الاعتقاد ولأجل ما قلناه عملت
الطائفة بأخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره وأخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن أبي حمزة
وعثمان بن عيسى ومن بعد هؤلاء مما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن
عندهم فيه خلاف و رده المحقق رحمه الله بأننا لا نعلم إلى الآن أن الطائفة عملت بأخبار هؤلاء ولعله أراد
منع إجماعهم على العمل وأنه لا حجية في عمل البعض وإلا فلا مجال لانكار العمل مطلقا واختلفت العلامة
رحمه الله ففي الخلاصة أكثر من قبول روايات فاسدي المذهب مع اشتراطه الايمان في يب ونقل صاحب المعالم
رحمه الله عن والده في فوائد الخلاصة أنه حكى عن فخر المحققين أنه سئل والده عن أبان بن عثمان فقال
الأقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى إن جئكم فاسق ولا فسق أعظم من عدم الايمان وأشار بذلك

إلى ما رواه الكشي
أن أبانا كان من الناوسية أقول والأظهر قبول أخبار الموثقين منهم إذ لو قلنا بصدق
العدالة مع
فساد العقيدة وعدم إطلاق الفاسق عليهم فيدل على حجية مفهوم الآية كما سيحى وإن
لم نقل بذلك
وقلنا بكونهم فساقا لأجل عقائدهم فيدل على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من
التثبت
سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة فإن التثبت إنما يحصل بتفحص حال كل واحد
واحد من الاخبار أو
بتفحص حال الرجل في خبره فإذا حصل التثبت في حال الرجل وظهر أنه لا يكذب في
خبره فهذا تثبت في
خبره لاتحاد الفائدة وإن أبيت عن ذلك مع ظهوره فالعلة المنصوصة تكفي عن ذلك
وأما على البناء
على الدليل الخامس فالامر واضح وأما العدالة فهي في الأصل الاستقامة والاستواء
فالكيفية الحاصلة
من تعديل القوي النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها وانفعالها من الطرفين بحيث
يحصل شبه

مزاج منها عدالة وأما القوة العاقلة إذا اعتدلت بين طرفي أراطها وهو الجربزة وتفريطها وهو
البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية إذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى عفة والقوة
الغضبية
إذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما وأما في عرف الفقهاء والأصوليين
فالمشهور بين
المتأخرين أنها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر والاصرار على الصغائر ومنافيات
المروءة يعني ما
يدل على خسة النفس ودنائة الهمة بحسب حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف
(بحبة)؟ أو سرقته أو
مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي والاكل في الأسواق في بعض الأوقات والأزمان
والكاشف عن تلك
الكيفية هو المعاشرة المطلعة على تلك الملكة يقينا أو ظنا أو شهادة عدلين والمختار
الاكتفاء بحسن
الظاهر وظهور الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب ومجتنبا عن الكبائر مواظبا
للطاعات على ما
اشتمل عليه صحيحة عبد الله بن أبي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه
وغيره وأما الاكتفاء
بظاهر الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف
وتفصيل الكلام
والخلافات في معنى العدالة والكاشف عنها وأدلتها ونقضها وإبرامها قد أوردناه في
كتبنا
الفقهية فالمشهور اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ رحمه الله بكون
الراوي ثقة متحرزا عن
الكذب في الرواية وإن كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في عدة فأما من كان مخطئا
في بعض الأفعال
أو فاسقا بأفعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فإن ذلك لا يوجب رد خبره
ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وإنما الفسق بأفعال
الجوارح يمنع من قبول
شهادته وليس بمانع من قبول خبره ولأجل ذلك قبلت الطائفة أخبار جماعة هذه
صفتهم وعن ظاهر
جماعة من متأخري الأصحاب الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب
بعض العامة والظاهر أن

هذا القول ليس من جهة اختيار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظهور
الاسلام و
عدم ظهور الفسق كما هو مذهب بعض العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على
جواز العمل بخبر
المجهول وإن لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى
إن جئكم فاسق
الآية وجه الدلالة ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم أنه فاسق فإذا وجب
التثبت عند خبر
من له هذه الصفة في الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي اشتراط
العدالة إذ لا
واسطة بين الفاسق والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض
كون الراوي
في أول سن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن أول
زمان التكليف بمقدار
يحصل له الملكة ولم يصدر عنه فسق أيضا فرض نادر لا التفات إليه وأما في غير ذلك
فهو إما فاسق في

نفس الامر أو عادل والواسطة إنما تحصل بين من علم عدالته ومن علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا
أو فاسقا وذلك الوساطة إنما هو في الذهن لا في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية
له في ثبوت الوصف والواجبات المشروطة بوجود شئ إنما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على
العلم بوجودها فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط مثل أن من شك في كون ماله بقدر استطاعة الحج
لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول إني لا أعلم إني مستطيع ولا يجب علي شئ بل يجب عليه
محاسبة ماله ليعلم أنه واجد للاستطاعة أو فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل
يكفيه في الاستطاعة أم لا فالأصل عدم الوجوب حينئذ فمقتضى تعليق الحكم على المتصف بوصف في نفس الامر
لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فإذا قيل أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة درهما يقتضى إرادة
السؤال عن جمع الوصفين لا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما فيه ويؤيده التعليل المذكور في الآية فإن الوقوع
في الندم يحصل بقبول خبر من كان فاسقا في نفس الامر وإن لم يحصل العلم به فيه وأما خبر العدل وإن ظهر
كذبه فيما بعد فلا يذم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لأنه عمل على مقتضى الدليل ومقتضى طريقة العرف
والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكاية التعليل يظهر أن في صورة فرض ثبوت الوساطة أيضا لا
يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم أيضا مع أن العلم بتحققها متعذر لعدم إمكان
العلم بانتفاء المعاصي الباطنية عادة وقد تصدى بعضهم لبيان أن المراد الفاسق النفس الأمري بما
لا كرامة فيه فقال إذا علق أمر بشئ فالظاهر أن المراد ما هو مدلول ذلك الشئ بحسب الواقع فإذا
قيل زيد صالح أو فاسق أو شاعر أو كاتب فالمراد اتصافه بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب
معتقد المخاطب وإلا انتفى من الكلام الذي لا قرينة على إرادة إفادة معنى الخبر

المتعارف إفادة
معنى الخبر وانحصر الإفادة حينئذ في إفادة لازم معنى الخبر وأيضا لو كان المراد هو
مدلول الكلام بحسب
معتقد المخاطب لصح للمخاطب الجزم بكذب المتكلم بمحض عدم اعتقاده بما أخبر
به وأيضا ليس إثبات
المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر إثباتا لما أخبر به وأيضا لا يصح طلب
الدليل عما أخبر به
لأنه حينئذ بمنزلة أن يقول أقم الدليل على أنني معتقد بصلاح زيد وبطلان اللوازم أظهر
من أن يحتاج
إلى البيان فظهر أن المتبادر من الفاسق هو الفاسق بحسب نفس الامر انتهى وفيه مالا
يخفى من
الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازمة للنسبة التقييدية الحاصلة في كل واحد من
المحكوم
عليه والمحكوم به بالنسبة إلى ذاتهما والوصف العنواني الثابت لهما فإن معنى قولنا زيد
صالح ان
ما هو زيد في الواقع صالح في الواقع وكلمة في الواقع في الموضوعين قيد لطرفي النسبة
والمراد بالواقع هنا

مقابل اشتراط علم المخاطب لا مقابل الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم وأما النسبة الخبرية المستفاد من الجملة فلا يلزم أن تكون مقيدة بالواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وأنه معتقد لذلك ووضع الجملة الخبرية لإفادة هذه النسبة ولا يجري فيه توهم إرادة ثبوت النسبة على معتقد المخاطب حتى يلزم انحصار فائدة الجملة في إفادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة في كلامه ممنوعة وإن كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال إن الله تعالى علق وجوب الثبوت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وإن لم يعلم به وإلا لزم التكليف بما لا يطابق فتعين أن يكون المراد الفسق المعلوم فانتفاء الامر بالثبوت ليس بالرد للزوم كونه أسوء حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول أولى ومما بينا يظهر لك جوابه من أن المراد بالفسق هو الفسق النفس الأمري وبعد إمكان تحصيل العلم به أو الظن فلا يلزم تكليف بما لا يطاق وقد يتمسك بالأصل في نفي الفسق وهو باطل لان الأظهر ان العدالة أمر وجودي فالأصل بالنسبة إليهما سواء مع أنه معارض بغلبة الفسق في الوجود وأنه مقتضى الشهوة والغضب اللتين هما غريزتان في الانسان و الراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه والحاصل أن مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم وأما قبول قول المسلم المجهول الحال في التذكية والطهارة ورق الجارية ونحوها فهو من دليل خارجي من القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للأصل في بعضها وأما إخراج الخبر و الشهادة من البين فلأنهما مخصصان بالدليل الخاص والسر فيهما أنهما يثبت بهما الحكم على الغير غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجردة ولو كان عدلا وأما حجة الشيخ رحمه الله فالظاهر أنها أيضا آية الثبوت لا ما فهمه صاحب معالم رحمه الله من كلام المحقق رحمه الله أن دليل الشيخ هو مجرد

عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق أما
أولا فبمنع العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبأن عملهم إنما يدل على قبول
تلك الأخبار المخصوصة
لا مطلقا فلعله كان لانضمام القرائن إليها لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكرناه على من
لاحظ كلام الشيخ و
تأمل فيه ووجه الاستدلال بآية التثبت أن معرفة حال الراوي بأنه متحرز عن الكذب في
الرواية
تثبت إجمالي محصل للظن بصدق الراوي فيجوز العمل به كما مر في أخبار الموثقين
من المخالفين وسائر
فرق الشيعة والظاهر كفاية الظن فإن الظاهر من الآية أنه إذا حصل الاطمينان من جهة
خبير الفاسق
بعد التثبت بمقدار يحصل من خبر العدل فهو يكفي سيما العدل الذي ثبت عدالته
بالظن والأدلة
الظنية فإن المراد بالعدل النفس الأمري هو ما اقتضى الدليل إطلاق العادل عليه في نفس
الامر لا ما
كان عادلا في نفس الامر والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن وأما بناء على الدليل
الخامس في أمثال

زماننا فالامر واضح نعم قال المحقق دعوى التحرز عن الكذب مع ظهور الفسق
مستبعد واستجوده في معالم
أقول وجه الاستبعاد أن الداعي على ترك المعصية قد يكون هو الخوف عن فضيحة
الخلق وقد يكون
لأجل إنكار الطبيعة لخصوص المعصية وقد يكون من أجل الخوف عن الحاكم وقد
يكون هو الخوف عن
الله تعالى وهذا هو الذي يعتمد عليه في عدم حصول المعصية في السر والعلن بخلاف
غيره فمن كان فاسقا
بالجوارح ولا يبالي عن معصية الخالق فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق أن
إنكار حصول
الظن مطلقا حينئذ لا وجه له كما ترى بالعيان أن كثيرا ممن (لا يجتنب عن اكل مال
الحرام انه يهتم في
الصلاة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن) هو مبتلى بأنواع الفسوق أنه لا
يستخف بكتاب الله
وسائر شعائره وكذلك الكذب خصوصا في الرواية بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام كما
هو ظاهر كلام
الشيخ فمجرد ظهور سائر الفسوق عن يعظم في نظره الكذب على الإمام عليه السلام
لا يوجب عدم حصول
الظن بصدقه وكذلك إذا كان طبيعة مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم إن كان
ترك الكذب محضا
من جهة أن الشارع منعه وأوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو أعظم منه مما
يدل على عدم
الاعتناء بوعيده تعالى ونواهيه فالأقوى إذن ما ذهب إليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة
إلى التثبت الاجمالي
أو إلى مطلق العمل بالظن عند انسداد باب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال
الحسن من أقسام
الخبر وإن حجيته أيضا من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكره في مدح
الرجل فيتبع ما
أفاده دون غيره وأما الضبط فلا خلاف في اشتراطه إذ لا اعتماد ولا وثوق إلا مع
الضبط لأنه قد
يسهو فيزيد في الحديث أو ينقص أو يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم واختلال
المقصود وقد يسهو
عن الوساطة مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير

ذلك
والمراد به من يغلب ذكره سهوه لا من لا يسهو ابدا وإلا لما صح العمل إلا عن معصوم
عن السهو وهو باطل
إجماعا عن العاملين بالخبر فمفهوم الآية المتقضي لقبول خبر العدل مطلقا مخصص
بالضابط لاشعار المنطوق
به من حيث التعليل ولاجماعهم ظاهرا وإما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس
فالامر واضح ومراد علماء
الرجال حيث يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدل الضابط إذ لا وثوق إلا مع
الضبط ولذلك
اختاروا هذا اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي إلا ما
تحققه لأنا
نقول ان العدل لا يكذب عن عمد لا عن سهو فإنه قد يسهو عن كونه غير مضبوط
عنده أو عن كونه
ساهيا والظاهر أنه يكفي في إطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بأنه بمجرد
سماع الحديث يكتبه
ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وإن كان كثيرا السهو إذ ربما
يكون الانسان متفطنا
زكيا لا يغفل عن درك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو بعد ساعة أو أكثر
فمثل هذا إذا كتب

وأُتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط وبمثل هذا يمكن أن يجاب عما
يقال أن حبيب
الخشعمي ممن وثقوه في الرجال مع أن الصدوق رحمه الله روى في الفقيه أنه سئل أبا
عبد الله عليه السلام فقال
إنني رجل كثير السهو فما أحفظ على صلاتي الحديث ويمكن أن يقال في وجهه أن
كثرة السهو في الصلاة
لا تنافي الضبط في الرواية أو أن المراد كثير الشك لكثرة استعمال الشك في السهو
واعلم أن معرفة
الضبط أيضا ما تحصل بممارسة حال الراوي باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات
المعروفين
بالضبط والاتقان وموافقتها لها ولو من حيث المعنى فقط أو بشهادة العدول وقد ذكرنا
أن قولهم
ثقة شهادة على ذلك تنبيه المعتبر في شرائط الراوي هو حال الأداء لا حال التحمل كما
أشرنا إليه في
الصبي فلا إشكال في جواز الرواية عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين
أو فسق في حال
استقامته وكذا في عدم الجواز عمن خلط بعد الاستقامة في حال الخلط إن كان فسقا
مطلقا وعلى المشهور
إن كان مخالفة في المذهب أيضا قال الشيخ في عدة فأما ما يرويه الغلاة والمتهمون
والمضعفون
وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فإن كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو
بما روه حال
الاستقامة وترك ما روه في حال خطأهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه أبو
الخطاب محمد بن أبي زينب
في حال استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في أحمد بن هلال
(العبرتاني)؟ وابن أبي
العزاق وغير هؤلاء وأما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال
انتهى ومقتضى ما ذكرنا
ترك رواياتهم مع جعل التاريخ إلا أن يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الأظهر
وقد يتأمل في
ذلك لأن خطأ أبي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعت الأهواء الفاسدة إلى
تعمد الكذب
والظاهر أنه لم يكن في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريئا من غاية الشقاوة لكن جعل

إخفاء المعصية و
إظهار الطاعة وسيلتين إلى ما أراد من الرياسة وإضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد
على روايته و
رواية أمثاله في وقت من الأوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن
عيسى و
علي بن أبي حمزة ثقتين أقول فما نراه من أخبار أمثال هؤلاء قد عمل به الأصحاب ولم
يظهر لنا تاريخ
الرواية فعلينا أن نرجع إلى القرائن الخارجية إذ لعلهم عملوا بها لاعتمادهم على القرائن
الخارجية لا لكون
الرواية في حال الاستقامة فعلينا أن نجتهد في القرائن أيضا ومن القرائن المفيدة
للرجحان هو عمل
جمهور الأصحاب والحاصل أن المعيار في أمثال ذلك قوة الظن من القرائن الخارجية
فلا بد من التأمل
والتفحص فمثل ما يرويه الأصحاب عن الحسين بن بشار وعلي بن أسباط ممن كانوا
من غير الامامية
ثم تابوا ورجعوا واعتمد الأصحاب على روايتهم ومثل علي بن محمد بن رياح وعلي
بن أبي حمزة وإسحق بن

جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا وروى عنهم ثقات الأصحاب وصرح
أجلاء المتأخرين
بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فيمكن الوثوق على روايتهم لأجل ما ذكر لان المعهود
من حال أصحاب
الأئمة عليهم السلام كما اجتنابهم عن الواقفية وأمثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم
معهم وتبريهم
عنهم أزيد منها عن العامة سيما الواقفية حتى أنهم كانوا يسمونهم الممطورة أي
الكلاب التي أصابها المطر
يتزهون عن صحبتهم والمكالمة معهم وكان أئمتهم عليهم الصلاة والسلام يأمرونهم
باللعن عليهم التبري
عنهم فرواية ثقاتهم وأجلائهم عنهم قرينة على أن الرواية كانت حال الاستقامة أو أن
الرواية عن أصلهم
المعتمد المؤلف قبل فساد العقيدة أو المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من أصحابنا
ككتب علي بن الحسن
الطاطري فإن الشيخ ذكر في الفهرست أنه روى كتبه عن الرجال الموثوق بهم
وبروايتهم قال المحقق
البهائي رحمه الله في كتاب مشرق الشمسيين والظاهر أن قبول المحقق طاب ثراه رواية
علي بن حمزة مع
شدة تعصبه في مذهبه الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة عن أصله
وتعليه رحمه الله يشعر
بذلك فإن الرجل من أصحاب الأصول وكذلك قول العلامة رحمه الله بصحة رواية
إسحاق بن جرير عن الصادق
عليه الصلاة والسلام فإنه ثقة من أصحاب الأصول أيضا وتأليف أمثال هؤلاء أصولهم
كان قبل الوقف
لأنه وقع في زمن الصادق عليه الصلاة والسلام فقد بلغنا عن مشايخنا قدس الله
أرواحهم أنه كان
من دأب أصحاب الأصول أنهم إذا سمعوا من أحد الأئمة عليهم السلام حديثا بادروا
إلى إثباته في أصولهم
لئلا يعرضه لهم نسيان لبعضه أو كله بتمادي الأيام وتوالي الشهور والأعوام قانون تعرف
عدالة
الراوي بالملازمة والصحة المتأكدة حتى يظهر سريره علماء أو ظنا وباشتهارها بين
العلماء وأهل
الحديث كالصدوق فان علماء الرجال لم يذكروا له توثيقا واشتهاره بذلك كفافا من

غيره وبشهادة
القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية
من لا يروي
إلا عن عدل ونحو ذلك من القرائن وبالتزكية من العالم بها إما بأن يقول هو عدل أو ما
يشمله أو يقبل
شهادته إن كان ممن يرى العدالة شرطاً أو نحو ذلك واختلفوا في أن الواحد هل يكفي
في التزكية أو
لا بد من المتعدد على قولين وبني كثير منهم ذلك على أن التزكية رواية أو شهادة فعلى
الأول يكفي دون
الثاني ولا بد في ذلك من تمهيد مقدمة وهو أن الرواية والشهادة والفتوى كلها من أفراد
الخبر
المقابل للانشاء والشهادة في اللغة أخبار عن اليقين وعلى ما عرفها الفقهاء أخبار جازم
بحق لازم
للغير من غير الحاكم فحكم الله ورسوله صلى الله عليه وآله وخلفائه عليهم السلام
والحاكم ليس بشهادة
وقال الشهيد رحمه الله في القواعد الشهادة والرواية تشتركان في الجزم وتنفردان في
أن المخبر عنه إذا كان

أمرا عاما لا يختص بمعين فهو الرواية لقوله لا شفعة فيما لا يقسم فإنه شامل لجميع الخلق إلى يوم القيامة و إن كان لمعين فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا لفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الأولى رؤية الهلال فان الصوم مثلا لا يتشخص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله ما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادة ومن ثم اختلف في التعدد الثانية المترجم عند الحاكم من حيث أنه يصير عاما للترجمة ومن اخباره عن كلام معين والأقوى التعدد في الموضوعين الثالثة المقوم من حيث أنه منصوب لتقويمات لا نهاية له فهو رواية ومن أنه إلزام لمعين الرابعة القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين في كل قضية الخامسة المخبر عن عدد الركعات أو الأشواط من أنه لا يخبر عن إلزام حكم لمخلوق بل للخالق سبحانه وتعالى فهو كالرواية ومن أنه إلزام لمعين لا يتعداه السادسة المخبر بالطهارة أو النجاسة ترد فيه الشهادة ويمكن الفرق بين قوله طهرته ونجسته لاستناده إلى الأصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة أما لو كان ملكه فلا شك في القبول السابعة المخبر عن دخول الوقت الثامنة المخبر عن القبلة التاسعة الخارص والأقرب في هذه الخمسة الاكتفاء بالواحد إلا في الاخبار بالنجاسة إلا أن تكون يده ثابتة عليه بإذن المالك أما المفتي فلا خلاف في أنه لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لأنه ناقل عن الله تعالى إلى الخلق فهو كراوي ولأنه وارث النبي صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام الذي هو واحد وأما قبول الواحد في الهدية وفي الاذن في دخول دار الغير فليس من باب الشهادة لا لأنه رواية إذ هو خاص بل هو شهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع ولهذا قيل وإن كان صبيا ومنه أخبار المرأة في إهداء العروس إلى زوجها ولو قيل بأن هذه الأمور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وإن كان مشبها للرواية كان قويا وليس اخبارا ولهذا لا يسمى

الأمين المخبر
عن فعله شاهدا ولا راويا مع قبول قوله وحده كقوله هذا مذكى أو ميتة لما في يده
وقول الوكيل بعت أو
أنا وكيل أو هذا ملكي انتهى ما أردنا ذكره أقول ولا يخفى على المتأمل في كلامه
رحمه الله ما فيه من المسامحة في
البيان واشتباه ما هو المقصود من الرواية والشهادة ووجه التفرقة بينهما وحكمهما فإن
من يقول
بأن الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة إن أراد بالرواية الخبر المصطلح الذي هو
واحد من أدلة
الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل للانشاء فهو لا يتم لأنه لا
معنى حينئذ للتفريعات التي
ذكروها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما مما ذكروه ولا لجعل التزكية رواية
بهذا المعنى مطلقا
كما لا يخفى وإن قيل أن المراد مقابلة الشهادة بسائر أفراد الخبر والغرض من الرواية
هو سائر أفراد الخبر
فيشمل الخبر المصطلح وغيره أيضا ففيه أنه لا معنى حينئذ لاشتراط كون المخبر عنه
في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا

إذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة كإخبار زيد بمجئ ولده من السفر مثلا مع أن أكثر الروايات إخبار عن الخاص لان إخبار عن سماع خاص أو رؤية خاصة فإن قول الراوي قال النبي صلى الله عليه وآله كذا أو الإمام عليه السلام كذا إخبار عن جزئي حقيقي وإن اعتبر نفس إلزام الحق في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالتخصيص والتعميم كما يظهر منه رحمه الله في أول كلامه ولا لتخصيص الحق بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من أواسط كلامه إذ قد يكون الشهادة في حق الله تعالى كالشهادة على شرب الخمر لاجراء الحد وجعله رحمه الله الأمور المذكورة أخيرا قسما ثالثا أيضا ينافي إرادة المعنى الأعم أيضا والظاهر أن مرادهم من الرواية هنا مطلقا الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح فالتقرير الواضح حينئذ أن يقال أن كل خبر يسمع فيه الواحد إلا الشهادة وهو إخبار جازم عن حق لازم للغير عن غير الحاكم ووجهه أن أقوال المسلمين وأفعالهم محمولة على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يسري إلى غير الخبر واضح وأما إذا أوجب تكليفا للغير فيعارضه أصالة البراءة عن التكليف فلا بد في إثبات التكليف من ظن بالصدق أزيد من أصل كونه قول المسلم لرفع الظن الحاصل بأصل البراءة وهو إما بعدالة الراوي علاوة على الاسلام أو بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خير مثبت للتكليف وإن كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر أو قوله وكان في واقعة خاصة فقد ينبغي فيه التعدد كما في الشهادة فلا بد حينئذ من ملاحظة أدلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية الخبر المصطلح أو مطلق خبر الواحد وقد عرفت أن آية النفر ظاهرة في الفتوى غايته دخول الخبر المصطلح فيه أيضا وأما غيرهما فلا وأما آية النبأ فهو وإن كان أعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكره من اشتراط عموم المخبر عنه في الخبر فإنه أعم من ذلك بل حكاية وليد التي هو شأن نزول الآية واقعة خاصة وهي بالشهادة أشبه وكيف كان فالشهادة

داخلة فيه و
لذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الآية وحينئذ فلا دلالة فيها
على قول
الواحد إذ مقتضاها لا بد أن يكون إن كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل
الصدق بل
يجوز العمل به حينئذ في الجملة وإن كان من جهة كونه أحد شطري (التنبيه)؟ وذلك
لا يفيد إلا جواز العمل في
الجملة لا خصوص العمل إذا كان واحدا مطلقا كما هو المطلوب وإرادة المعنيين معا
بالنسبة إلى الشهادة وغير
الشهادة استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا
وجعل الأصل والظاهر
من الآية العمل بالواحد والقول بأن الشهادة مخرج بالدليل مع كون الآية واردة فيما هو
من باب
الشهادة على ما هو شأن نزول الآية محل إشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق
بالخبر أيضا
لان الظن الحاصل بالثبوت لا يفيد في الشهادة وأما الاجماع فهو ظاهر في الخبر
المصطلح واما الدليل

الخامس فهو لا يفيد الاعتماد على الواحد من جهة أنه خبر الواحد بل لأنه ظن لا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق والتحقيق أن هذا البناء باطل إذ ليس ذلك من باب الخبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد بالخصوص في غير الشهادة من أقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق تعريفها عليه عند التأمل فإن المراد من التزكية ليس إثبات حق لازم للمخلوق أو للخالق وإفادته لذلك بالآخرة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل مشترك الورد في الخبر والشهادة مع أن العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه لاستحالة العلم بالعدالة عادة سلمنا أنه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فإن بعض الأصحاب قد اعتبر الواحد في بعض المواد بل اعتبروا المرأة الواحدة أيضا في بعض الأحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فالأولى أن يقال أن ذلك من باب الظنون الاجتهادية المرجوع إليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة ولا الرواية المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد رحمه الله حيث قال وينفردان في أن المخبر عنه اه بأن المراد أن العموم انما يوجد في الرواية دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزمه أن الشهادة دائما مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان أحد المميزات لا الجميع حتى يرد أن بينهما فرقا اخر وهو أن الشهادة اخبار بحق لازم للغير البتة ولا يلزم أن يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها إلا على سبيل التبعية والاستلزام كالفتوى وأما قوله فإن الصوم مثلا لا يتشخص لمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بالضرورة وذلك يوجب إثبات حق الله تعالى وهو الصوم الخاص الحاصل في الشهر الخاص على عباده كإثبات الحد على شارب الخمر وتوهم عموم الصائم والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم و الخصوص هنا أن أكثر الروايات مفيد للحكم لموضوع مفروض وإن لم يتحقق ولم

يتصور تحققه كالفتاوى
فقوله عليه السلام لا شفعة فيما لا يقسم يعني كلما وجد ما لا يقسم فحكمه أنه لا
شفعة فيه لا أن الأملاك الموجودة
الغير المقسومة حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فإنه يثبت الصوم والافطار لو أجدى
الشرائط من الحياة
والعقل والبلوغ وغيرها بالفعل بل لأهل البلاد الخاصة بخلاف مثل يجب الصوم للرؤية
والفطر للرؤية
وكذلك الشهادة على الوقف العام فإن المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف
بالخصوص
فهو حقيقة متعين من حيث المورد وإن لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في أفراد
الموقوف عليه وأشخاصه
وكذلك الشهادة على النسب فإنها تثبت شيئاً معيناً خاصاً ولكن الانتساب إلى آخر
الأبد يتبعه و
أما المترجم فهو أيضاً أخبار عن جزئي معين مشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بأن
يقال مراد المترجم
أن كل من يقول بمثل هذا الكلام فمراده هذا ولا يخفى بعده وأما القاسم والمقوم
فيظهر توجيه العموم

مما ذكرنا في المترجم والتوجيه فيهما أظهر من المترجم وأما قوله الخامس المخبر عن عدد الركعات والأشواط
ففيه ما قدمناه من عدم انحصار الشهادة في حق الخلق ثم إن تحقيق هذه المسائل والتكلم في كل واحد
منها ليس وظيفة هذا الكتاب وحظ الأصولي في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار
حتى يجعل الشهادة أصلا ويطلب فيها العدد وهو مشكل إذ ما ذكره من المميزات للشهادة كثيرا
يتخلف عن العدد فدعوى لزوم العدد في الشهادة إلا ما أخرجه الدليل ليس بأولى من دعوى كفاية
مطلق الخبر إلا ما أثبتته الدليل فالمتبع هو ما اقتضاه الأدلة في خصوصيات المقامات إلا أن يتمسك
بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فإنه يقتضي كون الأصل فيها العدد وإن ما اكتفى فيه بالواحد فإنما
خرج بدليل خاص بقي الكلام في الفرق بين الفتوى والحكم وهو أن الفتوى هو إخبار عن الله تعالى
بأن حكمه في هذه القضية كذا ومن خواصه عدم المنع من مخالفته من المجتهد والمقلد أما المجتهد
فظاهر وأما المقلد فلان له أن يستفتي عن آخر ومع التعدد فيختار الأعم ثم الأورع ومع التساوي يتخير
والحكم هو إنشاء إطلاق أو الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك فيها مما يتنازع
فيه الخصمان بمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد رحمه الله في القواعد وحكمه أنه لا يجوز لغيره نقضه وإن كان
مجتهدا مخالفا له في الرأي لاستلزام ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة في شرع الاحكام هو حصول
النظام وذلك ينافيه وقال في القواعد فبالانشاء يخرج الفتوى لأنها اخبار والاطلاق والالزام
نوعا الحكم وغالب الاحكام إلزام ومثل للاطلاق بإطلاق مسجون لعدم ثبوت الحق عليه وبإطلاق
حر من يد من ادعى رقه بلا بينة وغير ذلك قال وبتقارب المدارك في المسائل الاجتهادية يخرج
ما ضعف مدركه جدا كالعول والعصيب وقتل المسلم بالكافر فإنه لو حكم به حاكم

ووجب نقضه و
بمصالح المعاش يخرج العبادات فإنه لا مدخل للحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة
صلاة زيد لم يلزم صحتها بل
إن كانت صحيحة في نفس الامر فذاك وإلا فهي فاسدة وكذا الحكم بأن مال التجارة
لا زكاة فيه وأن الميراث
لا خمس فيه فإن الحكم به لا يرفع الخلاف بل لحاكم غيره أن يخالفه في ذلك نعم لو
اتصل بها أخذ الحاكم
ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم المجرد عن اتصال الاخذ اخبار
كالفتوى وأخذه للفقراء
حكم باستحقاقهم فلا ينقض إذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على أمرين
أحدهما من مصالح
المعاد والآخر من مصالح المعاش كما لو حكم بصحة حج من أدرك اضطراري المشعر
وكان نائبا فإنه لا أثر له
في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوعهم عليه بالأجرة انتهى
وسيجئ تحقيق الكلام في
أواخر الكتاب إذا تمهد هذا فنقول ذهب الأكثرون إلى كفاية المزكي الواحد في الرواية
وهو مذهب

العلامة رحمه الله في التهذيب وذهب المحقق رحمه الله ومن تبعه إلى أنه لا يقبل فيه إلا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وعن بعض العامة عدم اعتبار التعدد فيهما فلنقدم الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض إلى ذكر أدلة الأقوال فإنه غير مجرد في كلام القوم وأقول ان حجية خبر الواحد إما من حيث أنه ظن كما هو مقتضى الدليل الخامس أو من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ أو من حيث أنه الخبر المصطلح أعني المروي عن المعصوم عليه السلام كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم إن اشتراط العدالة لا معنى له على الأول إلا باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على أن خبر الفاسق لا يفيد الظن كما أشرنا إليه سابقا وأما عن الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة أو شهادة أو غيرهما ولذلك استدل الأصحاب بآية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد أيضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولما ثبت من دليل خارجي اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا في أن التزكية شهادة أم لا وبعد ثبوت كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا معنى له إذ عدالة الراوي إن ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته أيضا والافتداء به وإلا فلا يقبل في قبول الرواية أيضا لان معنى العدالة شئ واحد و لا معنى لكون الشخص عادلا بالنسبة إلى أمر دون أمر وأما ما يفهم من كلام الشيخ رحمه الله في العدة من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع أن مراده أن مجرد الوثوق بالصدق كاف لا أن محض ذلك عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع إذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد أن يوافق مذاق الجميع فيرجع الكلام في هذا الفرق أيضا إلى أن المدار هو حصول الظن وإن مجرد حصول الظن يكفي في الرواية وهو رجوع إلى الوجه الأول أعني الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو

مطلق الظن ولا يفيد ذلك
إثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث أنه خبر والحاصل أن سبيل العلم بالأحكام
الشرعية إذا كان
منسدا فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد وأما إثبات حقوق
الله أو حقوق الناس
فالمدار فيهما على العلم أو البينة أو اليمين فلم ينحصر المناص فيهما في العمل بمطلق
الظن فمثل اخبار الطبيب
عن إنبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضر للمريض واخبار أهل
الخبرة بالقيمة والأرش
ونحو ذلك فهي مثل الفتوى فيكفي فيها الواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثني كما
وقع من بعض الفقهاء
وتوضيحه أن الأحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل أن يقول يجوز
الصلاة في الخبز أو إنبات اللحم محرم أو المرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك لا
شبهة في أنها إنما تعلق
بما هو في نفس الامر كذلك فإن حصل للمكلف العلم به فهو وإلا فيرجع إلى الظن
لاستحالة التكلف بالمحال

والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطيب وأهل الخبرة والمزكي هو كونه معتمدا
بحيث يحصل الظن
فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فخير هؤلاء بالنسبة إلى كون ما
ذكره مطابقا
لنفس الامر بمقعدهم وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لأجل حصول الاعتماد
بعدم كذبهم في
ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل قد يكتفي بما يحصل الظن
وإن كان أهل
الخبرة فاسقا بل وكافرا أيضا بل وظاهر الفقهاء جواز الاعتماد على كلام الأطباء إذا
أفاد الوثوق مطلقا
وهو مقتضى الأخبار الواردة في مسألة القيام في الصلاة ويقتضي ذلك تخصيص آية
التثبت عند خبر
الفاسق بما لم يفد الظن فالأصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق التزكية إلا أن تزكية
الشاهد
خرج بالدليل من الاجماع كما ادعى بعضهم أو لأجل ما ذكرنا من مقابلة حق المسلم
ولذلك خص
حمل أفعال المسلمين وأقوالهم على الصحة بما لو لم يعارضه مثله أو أقوى منه مع تأمل
في الأخير لكون
الخبر أيضا قد يكون كذلك كما أشرنا من أنه أيضا قد يثبت حقا على أحد بالآخرة
ولكن يبقى الاشكال
الذي أوردناه أولا من أن العدالة شئ واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة
فمتى ثبت سبب
ثبوت العدالة فيتحقق العدالة في الخارج ويحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى
الفرق وأي
معنى للاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بأن المراد أن
قبول شهادة
العدل موقوف على كون مزكيه اثنين دون الرواية لا أن ثبوت العدل فيها مشروط
بتزكية اثنين
دون الرواية فهو شرط لقبول العدلين لا لثبوت العدالة وأما مثل مترجم القاضي واخبار
المقلد
مثله بفتوى المجتهد وإعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن إيقاع
الحج و
نحو ذلك فيكفي فيه الواحد لأنه خير ويعتبر فيه العدالة الظنية الحاصلة من تزكية واحد

وأما مثل الاخبار
عن القبلة أو الوقت أو نحو ذلك فإن كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل
المسلمين عليها في
هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وإن كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر
من أنه خبر عن
مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق إما فتوى من فقيه أو من هو في معناه من أهل
الخبرة أو شهادة
أو مجرد اخبار عن نفس الامر ويختلف احكامها حسب ما ذكرنا فلاحظ وتأمل وميز
بينها حتى يختلط
عليك الامر واما على الثالث فإثبات اشتراط العدالة إما من جهة أية النبأ وقد مر الكلام
فيه و
مقتضاه كفاية المزكي وأما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على أزيد من العدالة
الثابتة
بمرك واحد فلنرجع إلى ذكر أدلة الأقوال أما على المذهب المختار فإما بناء على الدليل
الخامس كما
هو المعتمد في الاستدلال فظاهر لحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الأدلة
فلاية النبأ

وتقريبه صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن
يخذه أنه لا يدل
إلا على قبوله في الجملة كما مرت الإشارة إليه في الشهادة إلا أن يثبت بالعموم
وإخراج الشهادة بالدليل
كما أشرنا سابقا وأما ما أورد عليه بأنه مؤد إلى حصول التناقض في مدلول الآية لأنه
يدل على أن قبول
خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس
الامر لا يعلم إلا مع العلم بالعدالة
فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وإن كان عدلا
فإن اعتبرنا تزكية
العدل الواحد فقد علمنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم إفادته العلم
وهذا تناقض
فلا بد من حملها على ما سوى الاخبار بالعدالة ففيه أن المراد بالفاسق النفس الأمري
والعادل النفس
الأمري هو ما يجوز إطلاق العادل والفاسق عليه فنفس الامر هنا مقابل مجهول الحال
لا مقابل مضمون
الفسق والعدالة ألا ترى أنا نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار والاشتهار وهما لا يفيدان
العلم غالبا
بل العدلان أيضا لا يفيد العلم فمن ظنناه عادلا بأحد الأمور المذكورة فنقول أنه عادل
ويؤيده
قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المرض المبيح للتيمم والافطار وإنبات اللحم وشد
العظم وغير ذلك
فإنه يطلق على ما هو مضمون أنه كذلك والكلام فيها وفي العدالة على السواء سلمنا
لكن لا ريب أن
مع انسداد باب العلم يكتفي بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع أن اشتراط
العلم بالعدالة
مستفاد من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بمفهومها حيث أفاد بعمومه قبول خبر
العدل الواحد في
التزكية وما قيل إن تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس أولى من العكس بل العكس أولى
فيدفعه أن
المفهوم إذا كان أقوى بسبب المعاضدات الخارجة فيجوز تخصيص المنطوق به وهو
معتضد بالشهرة
وغيره من الأمور التي ذكرنا مع أنه مخصص بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم

وذلك أيضا يوجب وهنا في عمومته وإن كان العام المخصص حجة في الباقي على التحقيق والمشهور بين المتأخرين في الاستدلال على هذا المذهب هو أن العدالة شرط في الرواية وشرط الشيء فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الأصل وقد اكتفى في الأصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع أيضا أعني العدالة وإلا زاد الاحتياط في الفرع على الأصل وأنت خبير بضعف هذا الاستدلال ويشبه أن يكون مبناه القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض أصحابنا أنه قياس الأولوية أيضا ممنوع بل لا يبعد دعوى أن ثبوت الحكم في الأصل أقوى منه في الفرع لان الأصل وهو الرواية معلوم أنه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وإن كان ضعيفا على ما اخترناه وهذا قياس لم يقل به العامة أيضا ما قيل في دفع

ذلك بأن الأصل مشروط بثلاثة الراوي ومزكيه والفرع بإثنين وهما المزكيان فالفرع لم يزد على الأصل فهو مدفوع بأنك تقبل رواية عدل واحد زكاه عدلان ولا تقبل تزكية عدل واحد زكاه عدلان

فثبت زيادة الفرع على الأصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الأصل بهذا المعنى إذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل وما قيل إن المتبادر من الشرط أن لا يكون وجوده و

اعتباره زائدا على المشروط كما هو شأن المقدمات فإنكاره مكابرة فيدفعه أن ذلك لو سلم فإنما هو من جهة التبعية لا من حيث هو ألا ترى أن الايمان شرط لصحة الصلاة مع أن وجوده

واعتباره زايد على المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من أصول الدين وهي من فروعها مع أن فرض التعدد في الفرع دون الأصل أيضا موجود في الأحكام الشرعية

فإن بعض الحقوق يثبت بشهادة واحد بل امرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع أن تزكية الشاهد لا بد فيه من عدلين وأما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على شاهدين ففيه نظر فإنه

إن أريد من خبر الواحد حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا أصلها وإن أريد منه الرواية الدالة على أصل المسألة فهو ليس بمشروط بثبوت القذف بالشاهدين بل المشروط به هو إجرائه في المادة

المخصوصة وما قيل في دفعه من أن هذا شهادة وثبوت التعدد فيها لا يوجب ثبوته في غيرها

وبعبارة أخرى أن هذا مخرج بالدليل ففيه أن عدم زيادة الفرع على الأصل إن سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد إن المدار في أمثال زماننا بتزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وأمثالهم وهم ينقلون تعديل أكثر الرواة عن غيرهم وموافقة اثنين

منهم في
التزكية إنما تنفع لو علم أن مذهب كل واحد منهم في التزكية اشتراط العدد وهو غير
معلوم بل خلافه
معلوم من حال بعضهم كالعلامة حيث اكتفى في كتبه الأصولية بالمزكي الواحد فالقول
باشتراط التعدد
في أمثال زماننا إنما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة أو
بشهادة العدلين
وأنى للمشترط بإثباته واحتج من اعتبر اثنين بوجهين الأول أنها شهادة ومن شأنها اعتبار
التعدد
وقد يجاب بالمعارضة بأنها خبر ومن شأنه قبول الواحد وأنت بعد التأمل فيما ذكرناه
في المقدمة
تعرف ضعف المعارضة نعم يتجه في الجواب منع كونها شهادة أولاً فيبقى تحت باقي
أقسام الخبر الذي
يقبل فيها خبر الواحد لآية النبأ أو يدخل تحت ما هو من قبيل لفتوى وأنه ظن من
الظنون
الاجتهادية الحاصلة لأرباب الخبرة بكل مسلك كمعرفة المرض المضر والقيمة والأرش
ونحو ذلك وإن

اعترته الخبرة بالعرض أيضا من جهة أنه إخبار عما هو مطابق لظنه ومنع كلية الكبرى
ثانياً سنده ما مر
من ثبوت ربع ميراث المستهل وربع الوصية وثبوت هلال رمضان برجل واحد عند
بعض
علمائنا وإن أمكن دفع ذلك بأن اعتبار التعدد صار أصلاً في الشهادة من جهة تتبع
الآيات و
الإخبار فخرج ما خرج بالدليل لا يضر ببقاء الباقي تحت الأصل حتى يثبت المخرج
فالأولى منع الصغرى
والثاني أن مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد واكتفينا
بالعدلين
مع عدم إفادته العلم لقيامه مقامه شرعاً ويظهر جوابه مما أسلفناه سابقاً من منع اعتبار
العلم
فيها كيف وكل ما جعلوه طريقاً لمعرفة العدالة لا يفيد إلا الظن سلمنا لكنه إنما يسلم
إذا أمكن تحصيل
العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن كما مر وهو يحصل بالمزكي الواحد ثم إن الظاهر
كفاية تزكية غير
الإمامي العادل أيضاً مثل علي بن الحسن بن فضال وغيره لأنه نوع تثبت ويؤيده أن
الفضل
ما شهد به الأعداء ومقتضى طريقة المشهور عدم الاعتبار والأقوى اعتباره لإفادته الظن
وهو على
ما اخترناه من البناء على الدليل الخامس في أصل حجية الخبر أوضح وأما الجرح
فالكلام فيه هو الكلام
في التزكية ونقل عن المحقق البهائي رحمه الله قول بالفرق بين التزكية والجرح إذا
صدر عن غير الإمامي
فيقبل الأول دون الثاني والحق ما اخترناه لما ذكرناه ومن جميع ما ذكر يظهر أنه
لاوجه للجرح في
مثل أبان بن عثمان لأجل ما رواه الكشي رحمه الله عن علي بن الحسن بن فضال أنه
كان من الناوسية
فإن كون الرجل غير إمامي إن كان جرحاً فالجرح مجروح وإلا فلا وجه لكون أبان
مجروحاً فعلى هذا فما
نقله فخر المحققين عن والده وذكرناه في القانون السابق فيه ما فيه إلا أن يكون إطلاعه
على هذا من
جهة غير هذه الرواية قانوناً اختلف الأصوليون في قبول الجرح والتعديل مطلقين بأن

يقال فلان عدل أو ضعيف من دون ذكر سبب العدالة والضعف على أقوال ثالثها قبولها
في
التعديل دون الجرح ورابعها العكس وخامسها إن كانا عالمين بالأسباب قبل وإلا
فلا و
سادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح والتعديل والأقوال الأربعة من
العامّة
والخامس من العلامة رحمه الله والثالث هو مختار الشهيد الثاني وقبله السيد عميد
الدين في شرح
التهذيب وهو الأقوى حجة الأولين أنه إن كان من ذوي البصائر بهذا الشأن لم يكن
معنى
للاستفسار وإن لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه أنه مع اختلاف المجتهدين في
معنى العدالة و
الجرح وعدد الكبائر وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة إذ لعله يبني كلامه على
مذهبه ولا يعلم
موافقته للحاكم والمجتهد إلا أن يقال إطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم
الموافقة تدليس

وظاهر العدل عدم التدليس وبذلك يندفع إشكال احتمال غفلته عن هذا المعنى فإن
المعيار هو الظاهر
وأنت خبير بأن الكلامين في محل المنع نعم يتم ذلك فيما إذا كان تركيته لأجل عامة
المكلفين أو لمن
كان قوله حجة عليه ومن هذا يحصل الجواب عن إشكال مشهور وهو أن مذاهب
علماء الرجال غير
معلومة لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يرجع إلى تعديلهم
إذ هم يطلقون
العدالة والجرح ولا نعلم سببه عندهم بل ونرى العلامة رحمه الله أنه يبيّن تعديله على
تعديل الشيخ مثلا مع
أنا نعلم مخالفتها في المذهب وتوضيحه أن احتمال أن يكون تعديله على وفق
مذهبهم خاصة مع كونهم
عارفين بالاختلاف وتفاوت المذاهب مع أن تأليفهم إنما هو للمجتهدين وأرباب النظر
لا
لمقلديهم في زمانهم إذ لا يحتاج المقلد إلى معرفة الرجال والظاهر أن المصنف لمثل
هذه الكتب
لا يريد اختصاص مجتهد زمانه به حتى يقال أنه صنّفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة
أهل العصر
من العلماء عدم الرجوع إلى كتب معاصريهم من جهة الاستناد غالبا وإنما ينفع
المصنفات بعد
موت مصنفه غالبا وسيما إذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تأليف هذه الكتب بقائها
أبد الدهر
وانتفاع من سيحى بعدهم منهم فإذا لوحظ هذا المعنى منضمّا إلى عدالة المصنفين
وورعهم وتقويهم
وفطانتهم وتقويهم وحقاقتهم يظهر أنهم أرادوا بما ذكروا من العدالة المعنى الذي هو
مسلم الكل حتى
ينتفع الكل واحتمال الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التأليف سيما مع تمادي زمان
التأليف و
الانتفاع به في حياته في غاية البعد وخصوصا من مثل هؤلاء الفحول الصالحين فلو قيل
أن ما ذكرت
معارض بأن إرادة المعنى الاعلى وإن كان مستلزما لتعميم النفع ولكنه مفوت لفائدة
أخرى وهي
أنه قد يكون مذهب المجتهدين اللاحقين إن العدالة هو المعنى الأدنى فلا يعلم حينئذ

هل كان الراوي
متصفا بهذا المعنى أم لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع أكثر قيل
مع أن هذا النفع بالنسبة
إلى الأول أقل لمهجورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتأخرين فيه انا
نراهم كثيرا ما يمدحون
الرجل بمدايح كثيرة توجب العدالة بمعنى حسن الظاهر بل وأكثر منه ومع ذلك لا
يصرحون بعدالتهم فمن لحق
بهؤلاء وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فليأخذ بمقتضى هذا المدح ويجعله
عدالة وهذا من أعظم
الشواهد أنهم أرادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهم لاحظوا الأطراف وأخذوا بمجامع
النفع سيما وقولهم
ثقة لا يحتمل مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو واضح بل الظاهر أنه
ليس مجرد حسن الظاهر أيضا
فإن الوثوق غالبا لا يحصل إلا مع اعتبار الملكة ويؤيده أن العلماء اکتفوا بمجرد
التعديل ولم يتأملوا
من هذه الجهة ولم يحصل تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول
الثاني فإن أسباب الجرح

والتعديل كليهما مختلف فيها فلا بد من بيانها وفيه أن ذلك حسن لو لم يعلم الموافقة وعدم المخالفة وحجة القول الثالث وهو مذهب الشافعي وكثير من الأصحاب اختلاف المذاهب في الأحكام الشرعية فربما جرح بما ليس جرحا وفيه أنه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة تابع للجرح فإنها ترك لما هو موجب للجرح وما يقال ان التعديل يصعب ذكر أسبابه لكثرة أسبابها بخلاف الجرح فإنه يثبت بسبب واحد لا ينفع في دفع هذا البحث و حجة القول الرابع أن مطلق الجرح كاف في إبطال الثقة برواية المجروح وشهادته وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس إلى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه أيضا ما مر من أن الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في إبطال الاعتماد مع أن التسارع إلى البناء على الجرح أغلب وأقرب إلى طباع الناس من العدالة لعدم اجتنابهم كثيرا من الظن مضافا إلى أن تسارع الناس إلى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متأخري أصحابنا بل وأكثر متقدميهم أيضا وحجة القولين الأخيرين لا يحتاج إلى البيان وكذلك ضعف أولهما وقوة الثاني قانون إذا تعارض الجرح والتعديل فقبل يقدم الجرح مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فإن أمكن الجمع بينهما بمعنى أن لا يلزم تكذيب أحدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل لا ينافي عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق فكلاهما صادقان بمعنى أنه معذور في اجتهاده في التعديل وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك مثل قول المفيد رحمه الله في محمد بن سنان أنه من ثقات الكاظم عليه الصلاة والسلام وقول الشيخ رحمه الله أنه ضعيف لجواز إطلاع الشيخ على ما لم يطلع عليه المفيد رحمه الله وإن لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رأيت في أول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل إني

رأيته في ذلك الوقت
بعينه أنه يصلي فلا بد حينئذ من الرجوع إلى المرجحات كالكثرة والأعدلية والأورعية
وغير ذلك ومن
هذا القبيل توثيق الشيخ ومدح الكشي والعلامة لداود بن كثير الرقي وروايته في شأنه أن
الصادق عليه الصلاة والسلام قال أنزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد عن رسول الله
صلى
الله عليه وآله وسلم ومن سره أن ينظر إلى رجل من أصحاب القائم عليه الصلاة
والسلام فليُنظر
إلى هذا يعني داود وقيل أنه موافق لما رواه الصدوق رحمه الله أيضا وتضعيف النجاشي
وقول ابن
الغضائري فيه بأنه كان فاسد المذهب ضعيف الرواية لا يلتفت إليه فيرجع إلى الأكثرية
سيما
وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا وإن جبر ضعفه بتضعيف النجاشي
المعتمد و
الأقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من أصحابنا الرجوع إلى المرجحات في
القسم الأول أيضا

غاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فإن الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر هذا فيما صرح بالسبب وإلا فمثل قولهم ضعيف أو مجروح أيضا ظاهر والظاهر قد يقدم على النص بسبب المرجحات كما مرت الإشارة إليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن الحصين أنه ثقة على قول الشيخ أنه واقفي فإنه وإن أمكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب أن الرجل إمامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون النجاشي أضبط من الشيخ يرجح كونه إماميا إن لم يكافئه نصوصية كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في إبراهيم بن سلمان وغيره والحاصل أن المعتمد الرجوع إلى المرجحات مطلقا وكل ما ذكرنا في هذا القانون وسابقه من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية لا الرواية والشهادة وإن المعيار هو حصول الظن على أي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا أصحاب الأئمة عليهم السلام وإنما اعتمدوا على مثل ما رواه الكشي وقد يفهمون منه ما لا دلالة فيه أو فيه دلالة على خلافه بل وكل منهم قد يعتمد على تزكية من تقدم عليه الحاصلة باجتهاده ومن ذلك قد يتطرق الخلل من جهة فهم كلام من تقدمه أيضا فضلا عن عدم كونه موافقا للحق أو كونه موافقا مثل أن العلامة رحمه الله وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع أنه لم يوثقه أحد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهمه من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين فإن النجاشي قال في ترجمة محمد بن إسماعيل بن بزيع ان ولد بزيع ليس منهم حمزة بن بزيع وذكر بعد ذلك كان من صالحى هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعلك تقول فإذا كان الامر كذلك فيلزم أن يكون مثل العلامة رحمه الله مقلدا لمن تقدمه وكذلك من تقدمه لمن تقدمه فإنهم قلما

ثبت لهم عدالة
الرواة من جهة الاشتهار كسلمان وأبي ذر أو من جهة المزيين اللذين عاشرا الراوي
ومع ذلك
فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من ثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكر أو من جهة
الاجتهاد ويلزم
من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد للمجتهد وإذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكر
وبين أن يقول
الصدوق مثلا أو الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة أو يقول العلامة هذه
الرواية
صحيحة مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه أحد من علماء الرجال قلت إن
اشتراط العدالة في
الراوي إما للاجماع أو للآية أما الأول فلم يثبت إلا على اشتراطه لقبول الخبر من حيث
هو وإلا
فلا ريب أن أكثر الأصحاب يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها
عند جلهم
وأما الآية فمنطوقها يدل على كفاية التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن مجهول
الحال وهذا

نوع تثبت مع أنا حققنا سابقا أن المعيار في حجية خبر الواحد والمعتمد هو الدليل الخامس والمعتبر هو حصول الظن وإنما ذكرنا سائر الأدلة على فرض تسليمها لبيان إمكان إثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم أيضا وكذلك الكلام في إثبات العدالة فأى مانع من الاعتماد على هذا الظن و ليس ذلك من باب التقليد بل لأنه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع إلى قول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي تقليدهم في الفروع الشرعية فإذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية أو تصحيح العلامة رحمه الله للسند ولم يحصل ظن أقوى منه من جهة تزكية غيره للراوي صريحا أو غير ذلك فيتبع ولا مانع عنه تنبيه إعلم أن القول في المزكي والجرح هو القول في الأدلة المتعارضة فكما أنه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول أحد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة إلى رواة الاخبار وأما مطلق التزكية والجرح فليس كذلك مثل أن يزكي عدل في هذا الزمان رجلا موجودا في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك نظير العام المسموع من الإمام عليه السلام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في مبحث العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة في رواية كان هو في سنده مثلا صحيح في أنه لا بد أن يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود المعارض و عدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة أخرى أيضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين الرجل إذ أكثر الرجال مشترك فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات أيضا أولا ثم العمل على ما أدى إليه النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل فالاعتماد على تزكية المزكي للرجل

المعين إنما هو في تزكيته
وأما في السند المعين ففي ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي رأيه فيه العدالة
والجرح هذا كله
إذا تعين الرجل أو السند وأما إذا قال حدثني عدل من أصحابنا فإن كان ذلك المزكي
والمزكي من
جملة رواة أصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم
إمكان الفحص
عن حاله بسبب جهالته وكذلك لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند
أنه صحيح وأما لو
كان ذلك في غير ما وقع الاختلاف فيه كما لو أخبرنا أحد في زماننا هذا وقال أخبرني
عدل بكذا
فيمكن الاعتماد عليه إذا كان المخبر والمستمع عارفين بأسباب الجرح والتعديل متفقين
في الرأي
أو مقلدين لمجتهد واحد إذا لم يكن المخالفة في الجرح والتعديل وفي هذا البلد
موجودة في حق
العدول وأما ما ذهب إليه المحقق من الاكتفاء بقول العدل حدثني عدل بل بما دونه
حيث قال

إذا قال أخبرني بعض أصحابنا وعنى الامامية يقبل وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالجرح لأن إخباره بمذهبه شهادة أنه من أهل الأمانة ولم يعلم منه الجرح المانع من القبول فإن قال عن بعض أصحابه لم يقبل لامكان أن يعني نسبته إلى بعض الرواة أو أهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط العدالة في الراوي لعدم انحصار أصحابنا في العدول ولعل مراده أن هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما أخبر عدل واحد أو عدلان على القولين في اعتبار المزكي الواحد أو المتعدد كما لا يخفى قانون إذا أسند العدل الحديث إلى المعصوم عليه السلام ولم يلقيه أو ذكر الوساطة مبهمة مثل أن يقول عن رجل أو عن بعض أصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف بين العامة والخاصة فقليل بالقبول مطلقا وقليل بعدمه مطلقا وقليل بالقبول إن كان الراوي ممن عرف أنه لا يرسل إلا مع عدالة الوساطة كمراسيل ابن أبي عمير والأول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء أصحابنا ونسبه ابن الغضائري إلى ابنه أحمد أيضا والثاني أحد قولي العلامة رحمه الله في التهذيب والثالث قوله الآخر وذهب الشيخ إلى قبوله إن كان الراوي ممن عرف أنه لا يروي إلا عن ثقة مطلقا وإلا فيشترط أن لا يكون له معارض من المسانيد الصحيحة ويظهر من المحقق رحمه الله التوقف والأقوى هو القول الثالث لا لأن ذلك تعديل للوساطة حتى يقال انه على فرض تسليمه شهادة على عدالة مجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجرح كما تقدم بل لأنه يفيد نوع تثبت إجمالي إذ غايته أن العدل يعتمد على صدق الوساطة ويعتقد الوثوق بخبره وإن لم يكن من جهة العدالة عنده أيضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن

الظن الحاصل بصدق خبر الفاسق بعد التثبت ولذلك نعتمد على مسانيد ابن أبي عمير
مثلا و
إن كان المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه علماء الرجال فإن رواية ابن أبي عمير عنه
يفيد الظن
بكون المروي عنه ثقة معتمدا عليه في الحديث لما ذكر الشيخ في عدة أنه لا يروي
ولا يرسل إلا عن
ثقة ولما ذكره الكشي أنه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه ولما ذكروا
أن أصحابنا
يسكنون إلى مراسيله وغير ذلك وكذلك نظرائه مثل البزنطي وصفوان بن يحيى
والحمادين وغيرهم
والحاصل أن ذلك يوجب الوثوق ما لم يعارضه أقوى منه وبالجملة حجية الخبر لا
تنحصر في الصحيح و
خبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو أنه شرط في قبوله بنفسه
وأما من جهة ملاحظة
التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب أنه لا ينحصر الحججة في خبر العدل وغرضنا
إثبات حجية

مثل هذه المراسيل لا إثبات أن أمثالها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج المثبت مطلقا
بوجوه أقواها أمران الأول أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه تعديل له لأنه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان ذلك غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه أولا أنه إنما يتم فيما لو أسقط الواسطة لا ما أبهمه وثانيا أنه يتم لو انحصر أمر العدل في روايته عن العدل أو عن الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يظهر من كلام الصدوق رحمه الله في أول من لا يحضره الفقيه حيث قال إن دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني أن إسناد الحديث إلى المعصوم عليه السلام يقتضي صدقه لمنافاة إسناد الكذب العدالة فيتعين قبوله وفيه مع أنه لا يتم في صورة إبهام الواسطة إنما يدل على كون الواسطة عادلا أو موثوقا بصدقه وهو توثيق مجهول العين فلعل له جارحا والأولى بناء على ما مر (تحقيقه منع) كون ذلك إسنادا حقيقيا بل لعله يريد الإسناد الظني الحاصل بمجرد إخبار المسلم ويمكن دفعه بأن الظاهر أن العدل يعتبر ظنا فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم عليه السلام فيما يتكل على عدالة الأصل أو التثبت الحاصل له المفيد لصدقه ودعوى أن الإسناد لا بد أن يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الأخبار فالانصاف أن ذلك لا يخلو عن قوة سيما في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطائية فإن العدل لا ينسب إلى المعصوم عليه السلام في مقام بيان الأحكام إلا ما حصل له الظن بالصدق أما من جهة العدالة أو التثبت وكلاهما يفيد الظن واحتج الثاني مطلقا بما مرت الإشارة إليه من أن شرط قبول الرواية معرفة عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وإن كان مثل ابن أبي عمير أيضا فإن عدالة الواسطة إن ثبت بأخباره فهو شهادة منه على عدالة

مجهول العين
وإن علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع عن خارج علي أنه لا يروي إلا عن ثقة
فهو في معنى
الاسناد ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه مما مر واحتج الشيخ رحمه الله لما ذكره
أخيرا بعمل الطائفة على المراسيل
مطلقا إذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فإن أراد الاجماع فلم يثبت وإلا فلا حجة
فيه على
الاطلاق قانون لا خلاف بين أصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب
بعض
العامّة إلى المنع عنه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل
عارفا بمعاني
الألفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وأن لا يقصر الترجمة على إفادة المراد وإن
اقتصر على
نقل بعضه فلا يضر إذا لم يكن مخلا بما ذكر وأن يكون مساويا له في الخفاء والجلاء
وعلله بعضهم
بأن الخطاب الشرعي تارة يكون بالمحكم وتارة بالمتشابه لحكم وإسرار لا يصل إليها
عقول البشر وهو

غير واضح إذ المتشابه إذا اقترن بقريئة تدل على السامع المراد فلا يضر نقله بالمعنى فإنه ليس بمتشابه عند السامع بل هو كأحد الظواهر فلا يضر تغييره وإن لم يقترن بقريئة فحملة على أحد المعاني المحتملة من دون علم من جانب الشارع باطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء حينئذ بل الشرطان السابقان يكفيان مؤنة ذلك نعم لو أريد مثل ما لو نقل غير السامع من الرواة والوسائط وأداه بمعنى أدى إليه اجتهاده بملاحظة سائر الأخبار والأدلة فهو كذلك إذ ربما كان الرواية في الأصل متشابهة بالنسبة إلى السامع أيضا والحكمة اقتضت ذلك أو الحكمة اقتضت أن يوصل إلى المراد بالاجتهاد والفحص فحينئذ فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة أخرى ذكرها بعنوان آخر وسنشير إليها اللهم إلا أن يكون المراد أنه لو أدى المعصوم عليه السلام المطلوب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ المتشابه وإن عقبه ببيان ما قارنه بالعرض من القريئة المبينة له بانضمام أحوال التحاور والتخاطب بناء على الفرق بين أقسام الدلالات مثل ما لو حصل من المشترك مع القريئة أو من اللفظ الأحادي المعني ويظهر من ذلك أنه ينبغي مراعاة النص والظاهر أيضا بل وأقسام الظواهر إذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار في غاية الكثرة فإذا ذكر الإمام عليه السلام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقريئة المقام الطهر مثلا فلا يروي الحديث بلفظ الطهر إذ ربما كان فهم الراوي خطأ لاشتباه القريئة عليه فلو أراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء ثم يفسره ما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا إذا قال الإمام عليه السلام لو بقي من اليوم بمقدار صلاة العصر فهو مختص به فنقله الراوي بقوله إذا بقي من اليوم بمقدار أربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلاة العصر أيضا إذ يتفاوت الامر بين اللفظين

بملاحظة
شمول صلاة العصر لركعتي المسافر وأقل منه لصلاة الخوف وأمثال ذلك وكذلك في
صلاة
العشاء ونصف الليل ومن أجل ذلك الفرق أفردت في هذه المسألة من الأصحاب في
جواز
الائتيان بصلاة المغرب والعشاء كليهما إذا بقي من نصف الليل بمقدار أربع ركعات
فإنهم يخصونه
بالعشاء وأنا أجمع بينهما لما استفاض من النقل الصحيح أن من أدرك ركعة من الوقت
فقد أدرك
الوقت فيصدق على هذا أنه يدرك وقت الصلاتين وإن لم يدرك وقت الثلاث والأربع
وبالجملة
فلا بد لناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العنوانات (المتعاورة)؟ على مصداق واحد
مع
اختلاف الحكم باختلافها وملاحظة تفاوت الأحكام بتفاوت العنوانات أهم شيء
للمجتهد في

المسائل الشرعية فبأدنى غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا وأما ضبط مراتب
الوضوح و
الخفاء بالنسبة إلى مؤدى الألفاظ فهو مما يصعب إثبات اشتراطه إذ الظاهر أن المعصوم
عليه
السلام إنما يقصد من الاخبار غالبا تفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة
المحتاج
إليها بحسب اتفاق الوقائع التي دعتهم إلى السؤال عنه عليه السلام أو علم المعصوم
عليه الصلاة والسلام
احتياجهم إليها فهم عليهم السلام يكلمون أصحابهم بقدر فهمهم لا أنهم عليهم السلام
يتكلمون على معيار خاص
يكون هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للآخر ذلك المقدار بل الناقل للغير أيضا
لا بد أن يلاحظ
مقدار فهم مخاطبه لا كل مخاطب وهكذا فنقل المطلوب بعبارة أوجز إذا كان
المخاطب المعيا
فطنا زكيا لا مانع منه وكذلك نقله أبسط وأوضح إذا كان بليدا غيبيا وكيف كان فالحق
جواز نقل
الحديث بالمعنى مع الشرائط المذكورة لنا إن ذلك هو الطريقة المعهودة في العرف
والعادة من
لدى آدم وعلى نبينا وآله وعليه السلام إلى زماننا هذا والشارع أيضا بنائه في
المحاورات على طريقة
العرف والعادة فإن المقصود في العرف والعادة هو إفهام المراد من دون اعتبار
خصوصية
لفظ وأنه مرسل بلسان قومه ومن ذلك نقل الراوي إلى العجمي باللسان العجمية وكذا
الناقل من
المجتهد إلى أهله أو عياله والأخبار الواردة عنهم عليهم السلام منها ما رواه محمد بن
مسلم في الصحيح
قال قلت لأبي عبد الله عليه الصلاة والسلام اسمع الحديث منك فأزيد وأنقص قال عليه
السلام إن
كنت تريد معانيه فلا بأس والظاهر أن المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في
تغيير
المراد بقريئة جلاله شأن الراوي وجواب الإمام عليه السلام وقوله عليه السلام إن كنت
تريد معانيه
يعني إن لم تقصد نسبة اللفظ إلينا فإنه كذب ولا يخفى أن أفراد العام كلها من

مدلولات
العام وكذلك لوازم المفهوم فيصدق أن الكل معاني اللفظ فإذا أراد أن ينقل عن الإمام
عليه السلام
أنه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الإمام عليه السلام خافوا من الله واجتنبوا عما
نهاكم الله عنه من الشرك والفسق وشرب الخمر والزنا إلى غير ذلك وواظبوا على ما
أوجبه عليكم
من إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ونحو ذلك فيصدق على ذلك أنه نقل المعاني كلام الإمام
عليه السلام
بل وكذلك أيضا لو كان مما دل عليه بالإشارة أيضا مع إشكال فيه لحصول الغفلة
ووجود
الثمره بين الخطابات الأصلية والتبعية كما أشرنا سابقا ويدل على المختار أيضا أنه
تعالى قص
القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم أنها وقعت بغير العربية أو بعبارة واحدة
منها بل يمكن أن يقال لم يقع بإحدى تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطور
الغريب

والأسلوب العجيب منحصر في القرآن الذي هو منزل على سبيل الإعجاز فتأمل ويظهر
جواز ذلك
لمن تتبع الآثار والاحبار فإن تتبعها يفيد أن ذلك كان طريقة أصحاب النبي وآله
صلوات الله
وسلامه عليهم أجمعين واحتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واستحالة
المعنى
سيما مع كثرة الطبقات وتداول الأزمنة وتغيير كل منهم اللفظ لاختلاف أهل اللسان
بل
العلماء في فهم الألفاظ واستنباط المقصود وفيه أن بعدما ذكرنا من الشروط لا وقع
لهذا
الاحتجاج سيما وذلك معارض بما مر من الأدلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو
معفو
مع أن اعتبار النقل باللفظ في الجميع يقرب من المحال بل هو محال عادة نعم يتم في
مثل الأدعية التي
اعتبر فيها الألفاظ المخصوصة وطريقتهم في ذلك غالبا أنهم عليهم السلام كانوا
يملؤون على
أصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف الاخبار وبقوله صلى الله
عليه وآله
نصر الله من سمع مقالتي فرعاها ثم أداها كما سمعها فرب حامل فقه إلى من هو أفقه
منه وأدائه
كما سمعه إنما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة أولا ومنع الدلالة على
الوجوب ثانيا
كما لا يخفى ومنع الدلالة على وجوب التأدية بلفظه ثالثا لصدق التأدية كما سمعه عرفا
بمجرد أداء
المعنى كما هو مع أن الظاهر أن هذا الحديث واحد وقد اختلف ألفاظه ففي رواية كما
ذكر و
في أخرى نضر الله بالضاد المعجمة وفي أخرى رحم الله وفي رواية إلى من لا فقه له
فهذا الحديث لنا
لا علينا إلا أن يمنع الظهور ويتمسك بأصالة عدم التغيير وهو معارض بأصالة عدم
التعدد و
أما المفصل فيظهر ضعف قوله مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو أن الراوي
الثقة إذا
روى مجملا وفسره بأحد محامله فالأكثر على لزوم حملة عليه بخلاف ما لو روى

ظاهراً وحمله على
خلاف الظاهر لأنه فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة
المحمل
على شيء بخلاف الثاني فإن فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة أقول وكما أن
مقتضى الظاهر
العمل عليه فمقتضى المحمل السكوت عنه ولا يتفاوت الحال مع أن الظاهر إنما يعتبر
لان الظاهر أنه
هو الظاهر عند المخاطب بالحديث لا لظهوره عندنا لان الخطاب مختص بالمشافهين
كما بيناه
في محله فإذا ذكر المخاطب به أن مراده هو ما هو خلاف الظاهر فالظاهر اعتباره غاية
الامر
التوقف وأما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن خاتمة فيها مباحث
الأول اصطلاح المتأخرون من أصحابنا بتنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف أحوال رواته
في الاتصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها بأنواع أربعة الأول الصحيح وهو ما
كان جميع

سلسلة سنده إماميين ممدوحين بالتوثيق مع الاتصال ولا يضره الشذوذ وإن سقط عن
الحجية
خلافًا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللاً يعني
مشتماً على علة
خفية في متنه أو سنده لا يطلع عليها إلا الماهر كالإرسال فما ظاهره الاتصال أو
مخالفته لصريح
العقل أو الحس واعتبار عدم كونه معللاً أيضاً مستغنى عنه إذ ما ظهر كونه منقطعاً أو ما
شك فيه فلا
يصح الحكم بأنه متصل السند إلى المعصوم عليه السلام بالإمامي العدل الثقة فإن ظاهر
هذا التعريف هو
ما حصل اليقين بذلك أو ما ترجح في النظر كونه كذلك فالمعلل أعني ما حصل الشك
في ذلك خارج
عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحة مع ظهور كونه معللاً عند آخر مبني
على غفلة الواصف
وخطئه في اجتهاده وترجيحه أنه غير معلل وأما عيب المتن فلا مدخلية له بهذا
الاصطلاح الثاني
الحسن وهو ما كانوا إماميين ممدوحين بغير التوثيق كلاً أو بعضاً مع توثيق الباقي
الثالث
الموثق وهو ما كان كلهم أو بعضهم غير إمامي مع توثيق الكل وقد يسمى بالقوي أيضاً
وقد يطلق
القوي على ما كان رجاله إماميين مسكوتاً عن مدحهم وذمهم كنوح بن دراج وأحمد
بن عبد الله
بن جعفر الحميري وغيرهما وأما لو كان رجال السند منحصرًا في الإمامي الممدوح
بدون التوثيق
وغير الإمامي الموثق ففي لحوقه بأيهما خلاف يرجع إلى الترجيح بين الموثق والحسن
لان السند
يتبع في التوصيف أحسن رجاله كالنتيجة تتبع أحسن مقدمتها والأظهر كون الموثق أقوى
فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن أقوى بسبب خصوص المدح في خصوص الرجل
وهو لا يوجب
ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافاً إلى راو معين على خبر كان سنده إلى
هذا الرجل
متصفاً بصفات رجال الصحيح وإن لحقه بعد ذلك ضعف وإرسال مثل أن يقال يدل
على ذلك

صحيحة ابن أبي عمير عن رجل عن الصادق عليه الصلاة والسلام ولا ريب أن ذلك
ليس من الصحيح
المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة أو اصطلاح لاعلام تصحيح السند إلى
الرجل المعين وأما
قولهم أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلاً فهو ليس من
هذا القبيل كما
توهم من وجهين أحدهما أنه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني أنه أريد منه بيان
الوثوق
بما قبل عبد الله بن بكير أيضاً وقد يطلق على جملة محذوفة من السند للاختصار
جامعة لأوصاف
رجال صحيح السند مثل أن يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وإن لم يكن الفلان
ولا ما قبله
متصفاً بها ويثمر ذلك في الأغلب فيما كان لفلان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنهم
ونحو ذلك مما يدل على اعتبار ذلك الحديث بسبب روايته والاصطلاحان المذكوران
يجريان

في القسمين الآخرين أيضا الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شرائط أحد الثلاثة وقد عرفت مما سبق
كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن إذا أفاد مدحه التثبت الاجمالي وأما
الضعيف فلا
حجة فيه إلا إذا اشتهر العمل به وحينئذ يسمى مقبولا وهو حجة حينئذ سيما إذا كان
الاشتهار بين قدماء
الأصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المنذوبات والمكروهات للأخبار المستفيضة
المعتبرة
جملة منها الدالة على أن من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه وإن
لم يكن
كما بلغه رواها العامة والخاصة وغيرها من الأدلة وقد بينها وحققناها في كتاب مناهج
الاحكام وغيره ثم إن نسبة هذا الاصطلاح إلى المتأخرين لان قدماء الأصحاب لم يكن
ذلك معروفا
بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح على كل حديث اعتضد بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل
وجوده في كثير
من الأصول الأربعمأة أو تكرر في أصل أو أصلين فصاعدا بطرق متعددة أو وجوده في
أصل
أحد من الجماعة الذين أجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى
وأحمد بن أبي نصر
ويونس بن عبد الرحمن أو على تصديقهم كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار أو
على العمل بروايتهم
كعمار الساباطي ونظرائه ممن عدده الشيخ رحمه الله في كتاب العدة أو وقوعه في أحد
الكتب المعروضة
على الأئمة عليهم السلام فأثنوا على مؤلفيها ككتاب عبد الله الحلبي المعروف على
الصادق عليه
الصلاة والسلام وكتابي يونس بن عبد الرحمن والفضل بن شاذان المعروفين على
العسكري
عليه الصلاة والسلام أو كونه مأخوذا عن أحد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق بها
والاعتماد
عليها ككتاب الصلاة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار
وكتاب حفص بن غياث القاضي وأمثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه فيمن لا
يحضره
الفقيه فحكم بصحة ما أورده فيه مع عدم كون المجموع صحيحا باصطلاح المتأخرين

وقد أشار إلى
هذه الطريقة القدماء وبينها شيخنا البهائي رحمه الله في مشرق الشمسين ثم قال ما
حاصله أن الباعث
للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول الأزمنة
بينهم و
بين صدر السالف واندراس بعض الأصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجابرين من أهل
الضلال والخوف من إظهارها وانتساخها وانضم إلى ذلك اجتماع ما وصل إليهم من
الأصول في
الكتب المشهورة في هذا الزمان (فالتبست)؟ المأخوذة من الأصول المعتمدة بغيرها
واشتبهت
المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا إلى قانون يتميز به
الأحاديث
المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال أول من سلك هذا الطريق العلامة أقول
و

لا يتم ذلك إلا بعد ملاحظة أن التوثيق والتعديل أيضا كان أحد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء أيضا والظاهر أنه كان كذلك كما يستفاد من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم وأخبارهم المنقولة في الرجوع إلى الاعدل والأفقه وغيرهما فالظاهر أن القدماء أيضا كانوا يعتبرون ذلك كما أن المتأخرين أيضا قد يسلكون مسلك القدماء في التصحيح بسبب الاعتضاد بالقرائن أيضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الوثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق في كلامهم محمول على مصطلحهم وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن أو غفلة والعمدة أنهم قد يعتمدون على الحديث مع عدم التصريح بالعدالة وإن كان توصيفهم إياه بالصحة مجازا على مصطلحهم فلا بد من التفطن لتلك القرائن وعدم الاقتصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من أصحابنا لحصول الثبوت الموجب لظن الصدق بغيرهما أيضا فمن أسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق وأقوى ومنهما وجه من وجوه أصحابنا وأوجه منه أوجه من فلان إذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي من مشايخ الإجازة فقيل انه توثيق وقيل إنه في أعلى درجات الوثاقة وقيل إن مشايخ الإجازة لا يحتاجون إلى التنصيص على تزكيتهم وربما نسب كون ذلك توثيقا إلى كثير من المتأخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الأئمة عليهم الصلاة والسلام لما قيل أنهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يردون رواية الضعفاء والمراسيل كأحمد بن محمد بن عيسى ومنها أن يروي عنه الذين قيل فيهم أنهم لا يروون إلا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبنزطي وابن أبي عمير وذهب جماعة من المتأخرين إلى أن ذلك من إمارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب عنهم علي بن الحسن الطاطري ومحمد بن إسماعيل بن ميمون وجعفر

بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه في سند حصل القدح فيه من غير جهة
و
منها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكرا في أولهما وما وجد في كليهما فأقوى
وإذا انضم
إليهما التهذيب والاستبصار فأقوى وأقوى وهكذا ومنها إكثار الكليني الرواية عن رجل
أو
الفقيه ومنها كونه معمولاً به عند مثل السيد رحمه الله وابن إدريس رحمه الله ممن لا
يجوز العمل بخبر الواحد
ومنها قولهم معتمد الكتاب وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها قولهم
سليم (الجنة)؟
إن أريد سليم الأحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها قولهم فقيه من فقهاءنا أو فاضل دين
أو
أصدق من فلان إذا كان المفضل عليه جليلاً ومنها توثيق ابن فضال وابن عقدة وربما

يعتمد على توثيق مثل ابن نمير ومن ضارعه أيضا ومنها رواية الثقة عن رهط أو عن غير واحد
أو عن أشياخه ومنها أن يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه أو مترصيا له ومنها أن يقول
الثقة حدثني الثقة ومنها أن يروي محمد بن أحمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه
القميون وعن جماعة من المحققين أن فيه شهادة على العدالة والصحة وكذلك استثناء محمد بن عيسى عن رواة يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها قولهم
أسند عنه يعني سمع منه الحديث على وجه الاسناد إلى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق أو
الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال وغيرها في المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقهاء
الماهر بالتتبع في الموارد الخاصة فاجعل المعيار حصول الظن وإن اكتفى بالتعديل الصريح في العمل
بالاخبار ويلزم خلو أكثر الاحكام عن الدليل ويلزم مخالفة طريقة جل العلماء سيما على القول
باشتراط العدلين في التزكية وقد أشرنا إلى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه
الثاني إنهم ذكروا للخبر أقساما أخر باعتبارات شتى كلها ترجع إلى الأقسام الأربعة بعضها
مختص بالضعيف وبعضها مشترك بين الكل في الجملة وذكر تفصيلها وتعريفاتها وإن كان وظيفة علم
الدراية إلا أنا نذكر هنا أكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند وهو ما اتصل سنده إلى المعصوم
عليه السلام بأن لا يعرضه قطع بسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل
إسناده بنقل كل راو عمن فوقه سواء رفع إلى المعصوم عليه السلام كذلك أو وقف على غيره
فهو أعم من الأول ومنها المرفوع وهو ما أضيف إلى المعصوم عليه السلام من قول أو فعل أو
تقرير سواء اعتراه قطع أو إرسال في سنده أم لا ومنها المعلق وهو ما حذف من أول إسناده

واحد أو أكثر فإن علم المحذوف فهو كالمذكور وإلا فهو كالمرسل ومنها العالي
الاسناد وهو
القليل الوسائط ومنها المعنعن وهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر
التحديث
والاخبار والأظهر أنه متصل كما عليه الأكثر إذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء وأمن
التدليس و
منها المدرج وهو أن يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن أنه منه ومنها المشهور
و
هو الشايح عند أهل الحديث بأن ينقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة
مخالفا لما رواه الأكثر فإن رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو إما
غريب الاسناد والمتن بأن ينفرد بروايته واحد أو غريب الاسناد خاصة كخبر يعرف متنه
عن جماعة من الصحابة مثلا إذا انفرد بروايته واحد عن آخر غيرهم أو غريب المتن
خاصة بأن

ينفرد بروايته واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة في طرفه الأول وبالشهرة في طرفه الاخر ومنها المصحف وهو إما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء المثناة التحتانية والزاء المعجمة أو في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا وأكثره مذكور في الكتب الموضوععة لغريب الحديث كالنهاية لابن الأثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما نقلوه وعملوا به سواء كان رواه ثقة أم لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه إما في المتن كأن يزيد فيه ما لا يفهم من الاخر أو في السند كأن يرويه أحدهم عن اثنين والآخر من ثلاثة سواء كان في الوسط أو في الاخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد على صفة أو حالة من قول أو فعل كالمسلسل بالتحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا أو بالأسماء نحو أخبرنا محمد عن محمد أو بالآباء نحو فلان عن أبيه عن فلان عن أبيه عن فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة وأخذ الشعر وغير ذلك فإن اتصل السند كذلك إلى المعصوم عليه السلام فتام وإلا فبحسبه وهذه المذكورات مما يشترك فيه أصول الأنواع الأربعة وأما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن في حكمه وقد يطلق على الأعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل والمنقطع الوسط وغير ذلك ثم إن كان الساقط من السند أكثر من واحد يسمى معضلا بصيغة اسم المفعول بمعنى المشكل وإلا فمنقطع ومنها المرسل وهو ما رواه عن المعصوم عليه السلام أو غيره من لم يدركه أو لم يلقه من دون واسطة أو بواسطة مبهمة كرجل أو بعض أصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على اصطلاح المتأخرين وإلا فقد عرفت

أن بعض المراسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن
صاحب المعصوم
عليه السلام من غير أن يسنده إلى المعصوم عليه السلام وأما المضمّر كأن يقول
صاحب المعصوم
عليه السلام سئلته عن كذا قال كذا فإن كان من مثل زرارة ومحمد بن مسلم
وأضرابهما من
الاجلاء فالأظهر حجيته بل الظاهر أن مطلق الموثقين من أصحابنا أيضا كذلك لان
ظاهر حال
أصحاب الأئمة عليهم السلام أنهم لا يسئلون إلا عنهم عليهم السلام والذي صار سببا
للاضمار اما التقية
أو تقطيع الاخبار من الأصول فإنهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سئلت فلانا عليه
السلام عن فلان
قال كذا وسئلته عن كذا قال كذا وهكذا ثم بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة
صار مشتبهها
والأظهر الاعتماد على القرائن وأشخاص الرواة ومنها المدلس كأن يقول الراوي قال
فلان على

وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع أنه ليس كذلك فإن قال حدثني فهو كذب وهكذا
إن أسقط عن
السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث أو يذكر بعض الرجال باسم أو لقب أو نسبة غير
مشتهر به فإن
كل ذلك قبيح مذموم إلا لأجل تقية أو غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب
وهو ما اختلف
فيه الرواية إما بالسند كأن يرويه تارة بواسطة وأخرى بدونها أو في المتن كحديث
تمييز
الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بأن خروجه عن الأيمن علامة الحيض كما في بعض
النسخ أو عن الأيسر
كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الإشارة إليه ومنها المقلوب وهو حديث يروى
بطريق فيغير
كل الطريق أو بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود إلا إذا كان سهوا فيغتفر عن صاحبه
ومنها
الموضوع وهو معلوم الثالث لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رواية
الحديث
ويقبل منه اما الرواية عن المعصوم عليه السلام فله وجوه أعلاها السماع ولفظه أن يقول
سمعت العصوم عليه السلام
يقول كذا وسمعني أو شافهني أو حدثني ثم إن يقول قال كذا لاحتمال كون السماع
حينئذ بواسطة وإن
كان خلاف الظاهر ثم أن يقول أمر بكذا ونهى عن كذا فإنه يحتمل مضافا إلى احتمال
الواسطة الغفلة
في فهم الأمر والنهي أو إطلاق الأمر والنهي على ما فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن
ضده أو الامر به
وإن كان بعيدا وأما مثل أمرنا بكذا أو نهانا عن كذا ونحو ذلك بصيغة المجهول أو من
السنة
كذا أو قول الصحابي كنا نفعل كذا وأمثال ذلك فهي أدون الكل ويتبع العمل بها
وقبولها الظهور
من جهة القرائن وأما الرواية عن الراوي فله أيضا وجوه أعلاها السماع من الشيخ سواء
كان
بقراءة من كتابه أو بإملائه من حفظه فيقول سمعته أو حدثني أو أخبرني إن قصد الشيخ
سماعه وإن قصد
إسماع غيره فيقول حدث فلانا وأنا أسمع وعلل الشهيد رحمه الله كونه أعلا بأن

الشيخ أعرف بوجوه
ضبط الحديث وتأديته ولأنه خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله وسفيره إلى أمته
والأخذ
عنه كالأخذ منه ولأن النبي صلى الله عليه وآله أخبر الناس أولاً وأسمعهم ما جاء به
والتقرير على ما
جرى بحضرتة صلى الله عليه وآله أولى ولأن السامع أربط جأشاً وأوعى قلباً وشغل
القلب وتوزع الفكر إلى
القارئ أسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قال قلت لأبي عبد الله عليه الصلاة
والسلام
يجيئني القوم فيستمعون مني حديثكم فأضجر ولا أقوى قال فاقراء عليهم من أوله حديثاً
ومن
وسطه حديثاً ومن آخره حديثاً فعدوله إلى قراءة هذه الأحاديث مع العجر يدل على
أولويته
من قراءة الراوي وإلا أمر بها انتهى وفي دلالة الصحيحة على مدعاه تأمل ظاهر ثم دونه
القراءة على
الشيخ مع إقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضاً والظاهر أن
يكون السكوت

مع توجهه إليه وعدم مانع عن المنع والرد من غفلة أو إكراه أو خوف وانضمام القرائن
بالرضا كافيا
وعبارته قرأت على فلان وأقربه واعترف أو حدثنا أو أخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله
قرآته
عليه عند جماعة والحق المنع إذا لم يقيم قرينة على إرادة ذلك فإن ظاهره سماعه من
الشيخ وعن السيد رحمه الله
المنع عنه مقيدا أيضا محتجا بأنها مناقضة لان معنى الاخبار والتحديث هو السماع منه
وقوله قراءة
عليه يكذبه وهو مدفوع بان كل مجاز كذلك فينسب باب المجاز ومن وجوه التحمل
الإجازة وهو
اخبار إجمالي بأمور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيح ونحوهما
وذلك اما تشخص
الثاب كقوله أجزت لك رواية هذه النسخة المصححة أو بنوعه المتعين في نفس الامر
الصحيح في الواقع
مثل تهذيب الشيخ رحمه الله أو استبصاره مثلا ثم انه لا إشكال في جواز النقل والرواية
والعمل بسبب الإجازة
وعبارته الشايعة أنبأنا ونبأنا ويجوز حدثنا وأخبرنا أيضا والأظهر عدم الجواز على
الاطلاق إلا مع
القرينة بل يقول أنبأنا بهذا الكتاب إجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والإجازة
على أقسام
الأول إجازة معين بمعين كقوله أجزت لك التهذيب أو هذه النسخة منه وهذا على أقسام
الإجازة
والثاني إجازة معين بغير معين كأن يقول أجزت لك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت
عنده
أنه من مسموعاته الثالث إجازة غير معين بغير معين كقوله أجزت التهذيب لكل الطلبة
أو
لأهل زماني الرابع إجازة غير معين بغير معين كأجزت مسموعاتي لكل أحد من أهل
زماني
الخامس إجازة المعدوم إما منفردا أو عطفًا على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة
الإجازة إنما
تظهر في صحة الأصل الخاص المعين وحصول الاعتماد وعليه أو ما لم يثبت تواتره من
المروي عنه وإلا
فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الأربعة عن مؤلفيها نعم يحصل بها بقاء

اتصال
سلسلة الاسناد إلى المعصوم عليه السلام وذلك أمر مطلوب للتمين والتبرك ويظهر مما
ذكرنا
الكلام في قراءة الشيخ والقراءة عليه أيضا فيحصل منه التصحيح والخلاص من
التصحيف والتحريف وغير
ذلك ومن أنحاء التحمل المناولة وهي إما مقرونة بالإجازة أو خالية عنها فالأول هو أن
يدفعه كتابا
ويقول هذا سماعي أو روايتي عن فلان فارووه عني أو أجزت لك روايته عني ولا
إشكال في جواز
روايته والثاني أن يناوله الكتاب مقتصرًا على قوله هذا سماعي من فلان والأكثر على
عدم جواز
الرواية عنه بذلك حينئذ ومنها الكتابة وهو أن يكتب مسموعه لغائب أو حاضر بخطه أو
يأذن لثقة
أن يكتبه أو كتب أن الفلان سماعي فإن انضم ذلك بالإجازة وكتب فارووه عني أو
أجزت لك
روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير وإن خلا
عن ذكر

الإجازة ففيه خلاف والأكثر على الصحة وهو الأظهر والعبارة أن يقول كتب إلي فلان أو أخبرنا أو حدثنا مكاتبة ومنها الوجدادة وهي أن يجد الانسان أحاديث بخط راويها معاصرا كان له أو لا ولم يجوزوا الرواية بمجرد ذلك بل يقول وجدت أو قرأت بخط فلان وفي جواز العمل به قولان

المطلب الثاني في الفعل والتقرير قانون فعل المعصوم عليه السلام حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتعيين ما يحكم بمتابعته فنقول أما الأفعال الطبيعية كالأكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا إشكال وذلك إذا لم يلحقه حيثية واعتبار وخصوصية كالاستمرار على القيلولة وأكل الزبيب على الريق مثلا فإنها بذلك تدرج في الأقسام الآتية وأما ما يتردد بين كونه من أفعال الطبايع أو من الشرع ففي حمله على أيهما وجهان نظرا إلى أصالة عدم التشريع وإلى أنه صلى الله عليه وآله بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد رحمه الله في القواعد وقد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة وهي ثابتة من فعله صلى الله عليه وآله وبعض العامة زعم أنه صلى الله عليه وآله إنما فعلها بعد أن بدن و حمل اللحم فتوهم أنه للجبلية ومنها دخوله في ثنية كداء وخروجه من ثنية كذا فهل ذلك لأنه صادف طريقه أو لأنه سنة ويظهر الفائدة في استحبابه لكل داخل ومنها نزوله (بالمخصب)؟ لما نفر في الأخير و تعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه بآخر والصحيح حمل ذلك كله على الشرعي انتهى

كلامه رفع مقامه أول ويرجع الكلام فيه إلى ما لم يعلم وجهه وسيجئ التفصيل والتحقيق ثم انه لا إشكال أيضا فيما علم اختصاصه به صلى الله عليه وآله كوجوب التهجد وإباحة الوصال في الصوم والزيادة على أربع في النكاح الدائم وأما غيرهما فإما أن لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب أو الندب أو غيرهما أو نعلم وجهه وعلى الأول فإما أن نعلم أنه قصد به التقرب أم لا وعلى الأول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب و

المندوب وعلى الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم عليهم السلام لاستحالة صدور المحرم عنهم عندنا فهذه أقسام ثلاثة وهذا كله إذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجئ الكلام فيه فأما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا متابعتة مطلقا أو يستحب مطلقا أو يباح أو يجب التوقف فيه أقوال أقواها القول الثاني لنا أصالة البراءة من الوجوب عدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الإباحة مقهور بأكثرية الراجح في أفعالهم ولأن ذلك مقتضى الاحتياط لاحتمال الوجوب بل والندب أيضا فيستحب ولأن ذلك مقتضى عمومات ما دل على حسن التأسى بعد نفي دلالتها على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة أقواها الآيات الآمرة باتباعه صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى فاتبعوه وفيه أن المتابعة

والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لأنه فعله ففعل ما فعله بقصد
الندب
بعنوان الوجوب ليس متابعة له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لابقاء هيئتها على
حقيقتها
يمكن العكس بإرادة الطلب الراجح سيما والأول مستلزم للتخصيص أيضا جزما لعدم
الوجوب
في كثير من الافعال وفي خصوص الخواص إجماعا مع أنه إذا بقي الاتباع على معناه
الحقيقي وهو
إتيان الفعل على ما فعله لأجل أنه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق بهذا
المعنى
من جهة صيغة الامر إنما يتعلق بالقيد لا بالمقيد فلا مجاز أصلا ومنه يظهر الجواب عن
قوله تعالى
إن كنتم تحبون الله فاتبعوني ووجه الاستدلال بها أنه جعل وجوب المتابعة معلقا على
محبة الله تعالى التي هي واجبة اتفاقا وما أوجب بأن وجود الشرط غير مستلزم
للمشروط فهو
فاسد لابتناؤه على الخلط بين معاني الشرط وجعله هنا عبارة عن الشرط الأصولي ومثل
قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر
وتقديره
من كان يرجو الله واليوم الآخر فله فيه أسوة حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم
تكن فيه
أسوة حسنة فليس ممن يرجو الله اليوم الآخر وهذا تهديد ووعيد على ترك الأسوة وهو
دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فإن التأسي هو متابعة الفعل لأجل أنه فعله
على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم أسوة في مقام
الجواب مما
لا كرامة فيه لارجاعه إلى العموم في أمثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن
سائر
الآيات مثل أطيعوا الرسول وما آتاكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا
زوجناكها
لكيلا يكون على المؤمنين حرج أوضح فإن إطاعة موافقة الامر وهو حقيقة في القول
والمراد
بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهاكم عنه فانتهوا وغاية ما يدل عليه
الآية
الأخيرة الإباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر وأين هو من الوجوب وأما الاستدلال

بالاحتياط
ففيه مع أنه لا يتم لأجل احتمال الحرمة لاحتمال كون ما فعله من الخصائص لا دليل
على وجوبه بل إنما
يتم لو سلم فيما يثبت التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو أول الكلام
وأنت بعد
التأمل في جميع ما ذكرنا تقدر على استنباط دليل القائل بالإباحة والتوقف والجواب
عنهما
فالقائل بالإباحة يقول إن تعارض الاحتمالات من الرجحان والحظر يوجب الرجوع إلى
الأصل و
هو الإباحة المتوقف يتوقف ويظهر الجواب مما مر مضافا إلى أن احتمال الحظر من
جهة كونه
من الخصائص نادر ولا يلتفت إليه فإن الغالب موافقة النبي صلى الله عليه وآله والأئمة

عليهم السلام لأمتهم وتابعيهم فالأصل هو المشاركة إلا ما أخرجه الدليل وأما ما علم وجهه (حتب)؟
أنه يعلم أنه واجب عليه أو مندوب أو غيره ولم يعلم أنه من خصائصه صلى الله عليه وآله فالأظهر لزوم اتباعه
بمعنى اشتراكنا معه على الوجه الذي يفعله وذهب بعضهم إلى ذلك في العبادات دون المناكحات
والمعاملات واخر إلى إنكار ذلك كله لنا الأدلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم كونه من الخصائص وأما ما علم أنه ليس
منها فلا إشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا فيها أيضا وجوابه فيما يحتملها عدم الالتفات إلى
النادر سيما مع قيام الأدلة على حسن التآسي وأما المفصل فلا دليل له يعتد به وقد استدل على
المختار مضافا إلى ما مر بإجماع العصابة على الرجوع في الاحكام إلى أفعاله كقبلة الصائم لما رواه أم سلمة
عن فعله صلى الله عليه وآله والغسل بمجرد التقاء الختانين وإن لم ينزل لما رواه عائشة عن فعله صلى الله عليه وآله
نظرا إلى أن وجه الأول معلوم فإنه للإباحة وإن الغسل من التقاء الختانين ظاهر في أنه كان يفعله
بعنوان الوجوب لأنه صلى الله عليه وآله كأن يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه أحكامه وغسل الجنابة واجب
جزما والظاهر أن الحكم في الترك وهو الحكم في الفعل ومما يتفرع على هذا التآسي به صلى الله عليه وآله في التباعد عن
الناس عند التخلي المعلوم أنه كان على سبيل الاستحباب ثم إن معرفة وجه فعله صلى الله عليه وآله إما يعرف بنصه
بأن هذا الذي فعلته فعلته بعنوان الوجوب أو يعلم أنه كان امتثالا لأمر يدل على الوجوب مثل
قوله تعالى أقم الصلاة الدال على الوجوب أو أمر يدل على مجرد الرخصة أو أمر ندبي والتمثيل
لذلك بقوله تعالى إذا حللتم فاصطادوا وكتبوهم سهو لعموم الخطاب فيهما أو يعلم بانضمام القرائن
كما أشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي أو غير ذلك من القرائن ومنها أصالة عدم الوجوب

الدالة على الإباحة إليه إذا فقد الدليل على الوجوب والندب قانون إذا وقع الفعل بيانا
لمجمل فيتبعه في الوجه ويظهر منه وجهه مما سبق ثم إنك قد عرفت في باب المجمل
والمبين حكم كون
الفعل بيانا وأقسام ما يدل على بيانيته فاعلم أن المعصوم عليه السلام إذا صدر منه فعل
في
مقام البيان فما علم مدخليته وما علم عدم مدخليته فيه من الحركات والسكنات
وغيرهما فلا كلام
فيه وما لم يعلم فإن كان مما استحدثه ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في
البيان و
ما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلاة بل مثل الطهارة لصلاة الميت إذا كان فعلها
في
حالة توضأ قبلها للصلاة اليومية فالظاهر عدم المدخلية إلا أن يثبت بدليل من خارج و
كذلك الكلام في عوارض ما استحدثه مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطؤ الغير
المعتد بها

عرفا فمثل تفاوت القراءة بسبب طلاقة اللسان وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كل واحد من أعضاء الوضوء وتعجيلها بحيث يتفاوت في المصداق العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود لا يتجاوز عنه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق وأما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الأوساط فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من أعضائه في ظرف ساعة مثلا وأما ما يشك في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الأعضاء في الوضوء بحيث إذا فرغ من عضو شرع في الآخر بلا فصل وكذلك غسل الوجه من الأعلى وكذلك اليد وكذلك المسح من الأعلى فإن ذلك كله مما يشك في دخوله لان الغسل العرفي للأعضاء يصدق مع الفصل وعلى أي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد من الماهية هنا مما يشك في أنه هل هو بمجرد الاتفاق لأنه فرد من ماهية الغسل أو أنه معتبر وكذلك الكلام فيما لو علم اشتغال المجمل على واجبات ومندوبات وحصل الشك في بعضها أنه من الواجبات أو المندوبات كالسورة في الصلاة ففيه الاشكال المتقدم في أوائل الكتاب من أنه يمكن الاعتماد على الأصل ونفي الجزئية والوجوب بأصالة عدمهما أم لا وقد بينا أن التحقيق إمكان جريان الأصل في مهية العبادات كنفس الأحكام الشرعية وأنه لا فرق بينهما فاعتبار المذكورات في الماهية موقوف على ثبوتها من دليل خارجي ومما حققنا لك في القانون السابق يظهر أن الأقوى في أمثال المذكورات والبناء على الاستحباب لدخوله في الفعل الذي لم يعلم وجهه وقد عرفت أن التحقيق فيها الاستحباب لحسن التأسى والاحتياط وأما الوجوب فلا دليل عليه وما يتوهم من أن اشتغال الذمة بالمجمل يقيني وتحصيل البراءة اليقينية واجبة فيحكم بالوجوب فقد عرفت جوابه في أول الكتاب وإن الاشتغال بأزيد مما يقتضيه ظن المجتهد فيما لا

يمكن تحصيل العلم به بشخصه ممنوع ولا دليل على وجوب الاحتياط ومن ذلك يظهر أن مقتضى ما ذكره الشهيد من حمل الافعال المتردد في كونها من أفعال الجبلة والعادة أو الشرع والعبادة على الشرعي هو الحمل على الاستحباب لا غير لعدم الدليل على ما فوقه قانون تصرف المعصوم عليه الصلاة و السلام إما بالإمامة كالجهد والتصرف في بيت المال أو بالقضاء كرفع النزاع بين الخصمين بالبينة أو اليمين أو الاقرار أو علمه أو بالفتوى والتبليغ وتصرفاته في العبادات كلها من باب التبليغ وفي غيرها قد يشتهر بين القضاء والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله لهند زوجة أبي سفيان خذي لك ولولدك ما يكفيك بالمعروف حيث شئت إليه صلى الله عليه وآله وقالت إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني

ولولدي ما يكفيني فلو كان فتوى فيثبت منه جواز التقاض للمسلط بإذن الحاكم وغيره
ولو كان قضاء
فلا يجوز الاخذ إلا بقضاء قاض قال الشهيد رحمه الله في القواعد لا ريب أن حمله
على الافتاء أولى لان
تصرفه صلى الله عليه وآله بالتبليغ أغلب والحمل على الغالب أولى من النادر وقد يشته
بين التصرف بالإمامة
والفتوى كقوله صلى الله عليه وآله من أحى أرضاً ميتة فهي له فعلى الأول كما هو
قول الأكثر لا يجوز
الاحياء إلا بإذن الإمام عليه السلام وعلى الثاني يجوز كما ذهب إليه بعض أصحابنا
ويرد عليه أن
التصرف بالتبليغ أغلب فلا بد من الحمل عليه كالسابق فلا يشترط الاذن وأجاب عنه
الشهيد رحمه الله
بأن اشتراطه يعلم من دليل خارج لا من هذا الدليل قانون الحق أن نبينا صلى الله
عليه وآله وسلم قبل البعثة كان متعبدا ولكن لا بشريعة من قبله من الأنبياء عليهم السلام
وقيل
لم يكن متعبدا بشئ وقيل كان متعبدا بشريعة من قبله على اختلاف في مذاهبهم فقيل
بشريعة نوح عليه السلام
وقيل بإبراهيم عليه السلام وقيل بموسى عليه السلام وقيل بعيسى عليه السلام وقيل بكل
الشرايع وقيل بالوقف لنا أن ضرورة
ديننا يقتضي أفضليته صلى الله عليه وآله عن كل الأنبياء عليهم السلام وفيما ذكره يلزم
تقديم المفضول
وهو قبيح ولأنه لو كان كذا لكان إما بالوحي أو بالتعليم من علمائهم والأول هو معنى
الرسالة والموافقة
لا يقتضي المتابعة وأما الثاني فلو ثبت لافتخر أهل الأديان بذلك ولو افتخروا به لشاع
ولم يعاشر
أهل الكتاب ولم يأخذ منهم شيئا وإلا فالعادة تقتضي بنقله ولا من كتبهم لأنه صلى الله
عليه وآله كان أميا لا
يقراء ولا يكتب ومع ما روى الخاصة والعامة أنه صلى الله عليه وآله قال كنت نبيا وادم
بين الماء والطين وأيضا
كون عيسى عليه السلام في المهد نبيا ويحيى عليه السلام في الصبي دون نبينا صلى الله
عليه وآله إلى أربعين سنة ينافي
أفضليته وأما بطلان القول بعدم تعبده بشئ فأوضح لاستلزامه كمال النقص وكونه أسوء
حالا من

آحاد الناس مع ما ورد بما كان يفعله من الأعمال والحج في الاخبار وأما بعد البعثة
فالحق أيضا أنه صلى الله عليه وآله
لم يكن متعبدا بشريعة من قبله وتوافقه مع غيره في كثير منها ليس نفس المتابعة
واختلف الناس فيه
أيضا فقال بعضهم بمتابعة شرع من قبله في الجملة مستدلا بظواهر بعض الآيات لنا مع
ما تقدم من
الأدلة وإن هو إلا وحي يوحى وإن شرعه كان ناسخا وكان ينتظر الوحي في كل مسألة
ولا يتمسك
بالأديان السابقة وإخباره عن التوراة برجم الزانية لاتمام الحجة على اليهود وإظهار علمه
وأما
الآيات مثل قوله تعالى ثم أوحينا إليك ان اتبع ملة إبراهيم وبهداهم اقتده وشرع لكم من
الدين
ما وصى به نوحا فهي محمولة على أصول العقائد وإلا فلم يجوز النسخ سيما مع
ملاحظة قوله تعالى ومن
يرغب عن ملة إبراهيم إلا من سفه نفسه وكذلك المراد بهدي الجميع ما اتفق الجميع
فيه وهو

أصول العقائد وإلا فأديانهم مختلفة ويظهر من ذلك الجواب عن سائر الآيات فائدة إذا
ثبت
بطريق صحيح أمر من الشرائع السابقة ولم يثبت نسخه في ديننا فهل يجوز لنا اتباعه أم
لا مثل أن
يذكر في القرآن أو في الأخبار المتواترة حكم من الأحكام في شرع من الشرائع
السابقة مثل قوله تعالى
في شأن يحيى عليه السلام انه كان سيذا وحصورا ونحو ذلك اختلف الأصوليون فيه
على قولين والأقوى
أنه إن فهم أنه تعالى أو نبيه صلى الله عليه وآله نقل ذلك على طريق المدح لهذه الأمة
أيضا وبحيث
يدل على حسنه مطلقا فنعم وإلا فلا وربما يقال ان عدم علم الناسخ كاف في
استصحاب بقائه فهو حجة
مطلقا وهو مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتيا وهو ممنوع ومناف للقول بالنسخ
بل التحقيق
أنه بالوجوه والاعتبارات إن كنا لا نمنع الذاتية في بعض الأشياء لكن إعمال
الاستصحاب لا يمكن
إلا مع قابلية المحل كما سيحى حقيقة ويتفرع على المسألة فروع ذكرها في تمهيد
القواعد منها الاحتجاج
على أرجحية العبادة على التزويج بالآية المتقدمة ومنها لو حلف ليضربن زيدا مثلا مائة
خشبة
فضربه بالعتكال ونحوه لقوله تعالى بيدك ضغثا لأيوب عليه السلام والضغث هو
الشماريخ القائمة
على الساق الواحد وهو المسمى بالعتكال قال في تمهيد القواعد وهذا الحكم مروى
عندنا في اليمين
بشروط خاصة وفي الحدود وكذلك لا مطلقا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى ولمن جاء
به حمل بغير وأنا
به زعيم على صحة كون عوض الجعالة مجهولا ومنها الاحتجاج بقوله تعالى وما أمروا
إلا ليعبدوا الله
مخلصين له الدين على اشتراط الاخلاص إن لم نضم إليها قوله تعالى وذلك دين القيمة
فقد يفسر
القيمة بالثابتة التي لا تنسخ قانون تقرير المعصوم عليه السلام حجة وهو أن يفعل
بحضوره فعل
أو اطلع على فعل في عصره ولم ينكر فهو يدل على الجواز إن لم يمنعه مانع من خوف

أو تقية أو سبق
منعه عليه أو معلومية عدم الفائدة في المنع ونحو ذلك من المصالح وأصالة عدمه تكفي
في المقام
وكذلك إذا اطلع أن المكلف اعتقد شيئاً على خلاف الواقع والدليل على ذلك لزوم
النهى عن
المنكر سيما على المعصوم عليه السلام وأن التقرير على الحرام حرام لكونه إغانة على
الاثم فالظاهر من السكوت
الرضا بفعله قال المحقق في المعتبر وأما ما يندر فلا حجة فيه كما روي أن بعض
الصحابة قال كنا نجامع
فنكسل على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله فلا نغتسل لجواز أن يخفى فعل ذلك
على النبي صلى الله عليه وآله
فلا يكون سكوته صلى الله عليه وآله عنه دليلاً على جوازه لا يقال قول الصحابي كنا
نفعل دليل على عمل الصحابة أو
أكثرهم فلا يخفى ذلك عن الرسول صلى الله عليه وآله لأننا نمنع إذ قد يخبر بمثل ذلك
عن نفسه أو عن
جماعة يمكن أن يخفى حالهم على النبي صلى الله عليه وآله يقاظ قيل إن الحكم الذي
حكم به المعصوم

عليه السلام في الرؤيا حجة لما ورد من أن من رآه فقد رآه وإن الشيطان لا يتمثل به
ورد بأنه فرع
أن يعرفه بصورته في اليقظة حتى يصدق عليه أنه رآه فلا يتم الاطلاق وأجيب
بأنه ورد أنه رأى أحد رسول الله صلى الله عليه وآله في المنام في زمان مولانا الرضا
عليه الصلاة
والسلام فقال هو رسول الله صلى الله عليه وآله ومن رآه فقد رآه ومن المعلوم أن
الرائي لم يره صلى الله عليه وآله
ويدفعه أن كثيرا ما نرى في المنام صورتهم ويظهر في اليقظة أنه كان عالما صالحا
(تروئي)؟ بصورته
إظهارا لجلالته كما في حكاية رؤيا المفيد رحمه الله حيث رأى في المنام فاطمة
الزهراء صلوات الله وسلامه
عليها والحسين عليهما الصلاة والسلام معها قالت له في المنام يا شيخ علمهما الفقه
فجئت في
يومه والدة السيدين المرتضى والرضي رحمهما الله بهما وقالت يا شيخ علمهما الفقه
وكيف كان فالاعتماد
مشكل سيما إذا خالف الأحكام الشرعية الواصلة إلينا مع أن ترك الاعتماد مطلقا حتى
فيما لو لم يخالفه
شئ أيضا مشكل سيما إذا حصل الظن بصحته وخصوصا لمن كان أغلب رؤياه صادقة
سيما بملاحظة
ما رواه الكليني رحمه الله في الحسن لإبراهيم بن هاشم عن هشام بن سالم عن أبي
عبد الله عليه الصلاة والسلام
قال سمعته يقول رأى المؤمن ورؤياه في آخر الزمان على سبعين جزء من أجزاء النبوة
وفي الصحيح
عن معمر بن خلاد عن الرضا عليه الصلاة والسلام قال إن رسول الله صلى الله عليه
وآله كان
إذا أصبح قال لأصحابه هل من مبشرات يعني به الرؤيا وفي معناه روايات أخر الحمد
لله رب
العالمين الذي وفق عبده العاجز الذليل عبد الرحيم بن عبده محمد تقي المرحوم
المغفور
بحوله وقوته ومنه العظيم الجليل لاتمام تحرير المجلد الأول من القوانين المحكمة في
الأصول
المتقنة في العشر لآخر من شهر ذي حجة الحرام من شهر سنة ١٣٠٢ ونسئله
التوفيق في إتمام المجلد الثاني من هذا الكتاب والصلاة والسلام على سيدنا

النبي ووصيه الولي أمير المؤمنين وعلى آلهما الأئمة المعصومين
الذين هم حجج الله على الخلق أجمعين وكان انطباع
هذا الكتاب في دار الطباعة المخصصة لفخر
الحاج والمعتمرين الحاج إبراهيم
وفقه الله في الدارين و
نلتمس الدعاء من
المؤمنين
الطالبين المنتفعين من هذا الكتب لمؤلفه و كاتبه وسائر مباشره المغفرة من الله تعالى
طبعت على نفقة الحاج سيد محمود كتابچي
في شهر بيع الأول
صاحب المكتبة العلمية الاسلامية بطهران
سنة ١٣٧٨ ق