

مَجَالِسُ الْأَوْصِيَاءِ

تأليف
الشيخ حسن بن الشهيد الثاني

مع
تعليقه سلطان العلماء

مصحف
الشيخ أبي محمد

مَعَالِمُ الْأَصُولِ

تأليف

الشيخ حسن بن الشهيد الثاني^(ره)

مع

تعليقة سلطان العلماء^(ره)

صحها

الشيخ علي محمدی



* اسم الكتاب: معالم الاصول

* تأليف: الشيخ حسن بن الشهيد الثاني «ره»

* تصحيح: الاستاذ الشيخ علي محمددي

* المطبعة: قدس

* عدد النسخ: ٥٠٠٠ نسخه

* الناشر: دار الفكر - قم - شارع ارم - ت ٢٣٦٤٦

* الطبعة: الأولى ١٣٧٤ هـ.ق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والعاقبة لاهل التقوى والمتقين وصلى الله على سيدنا
ونبيّنا ابي القاسم محمد صلى الله عليه وعلى وآله والطاهرين.

اما بعد، لا يخفى ان ما يلاحظه القارئ الكريم اعنى كتاب معالم الدين، كتاب
نفيس قيم ومنذ قرون وأعصار يُعد من الكتب الدراسيه العلميه للحوزات الشيعيه.
واخلاص مؤلفه العلامة من ناحية وما يحتويه الكتاب من جانب وتنقيح
مسائله من ناحية ثالثة، قد حثت العلماء الأعلام على تدريسه وتعليمه
والتحقيق حول مظامينه وحث الطلاب والمحصلين الكرام على تعلّمه وفهمه.

ومع أنّه قد أنجّلت مئات السنين من تأليف هذا الكتاب اضافة الى التطور
والتكامل الحاصل في شذرات علم الاصول والانقلابات التي حصلت في
خلجان مسائل هذا العلم، نرى لهذا الكتاب مكانته وزهوته الخاصة «وكيانه
المتنّدى الحيّ المتّفع به منذ طيلة الأزمنة المتغيرة».

وهذا ممّا يُلفت النظر الى بنائه المستحكم والمتقن وقواعده السليمة كما اشار
تعالى في الآية الكريمة: ﴿كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي

السماء تؤتي اكلها كل حين بأذن ربها... ﴿٢٤﴾ ابراهيم .

ونحن من خلال التجول في ميادين بحوث هذا الكتاب نتعرف على افكار وفتاوي القدماء الأصوليين من زمن بعيد اي عصر السيّد المرتضى علم الهدى، حتى زمان المؤلف (صاحب المعالم).

وهذا مفخرة عظيمة حيث تُعدّ من الفوائد الكبرى لأهل هذا الباب من العلوم الإسلامية.

ولا يخفى أنّ منذ تأليف الكتاب حتى يومنا هذا علّقت عليه شروح وحواش كثيرة ومن اعمق هذه الشروح وابسطها والمعروفة من بينها هي حاشية المرحوم آية الله العلامة الشيخ محمد تقي الأصفهاني المسماة بهداية المسترشدين، ومن اخصرها وادّقها هي حاشية المرحوم سلطان العلماء، وتناسباً لما يُرام من هذا الكلام - أنّ كثيراً من الفتاوى والأنظار التي تكون مداراً في بحوث الأصول الى يومنا هذا (عند الاصوليين) هي مأخوذة من حاشية سلطان العلماء على المعالم، والأنصاف كل الأنصاف قد اجاد سلطان العلماء في تبين ما يرومه صاحب المعالم.

وإنّا على هذا الصدد مع تصحيح الكتاب وتنقيحه نقطف من زهور بيان تعلية المرحوم سلطان العلماء في ما يعسر على الطالب فهمه او ما تَلْمِزُ اليه الضرورة من وجوب ذكره «من بيان غوامض الكتاب».

بتسجيلها بذيل الصفحات هذا واسأل الله التوفيق لجميع طلاب العلم والفضيلة.

على محمدى الخراساني

٧٣/١١/١٢

اول رمضان المبارك ١٤١٥ هـ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتعالي في عزّ جلاله عن مطارح الأفهام فلا يحيط بكنهه العارفون، المتقدّس بكمال ذاته عن مشابهة الأنام فلا يبلغ صفته الواصفون، المتفضّل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادّون، المتطوّل بالمتنّ الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون، القديم الأبديّ فلازليّ سواه، الدائم السرمديّ فكلّ شيء مضمحلّ عداه. أحمده سُبْحانه حمداً يقرّبني الى رضاه، وأشكره شكراً أستوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه، وأستقبله من خطاياي، استقالةً عبد معترف بما جناه، نادم على ما فرّط في جنب مولاه، وأسأله العصمة من الخطأ والخطل، والسداد في القول والعمل.

وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال، القدير فهو لما يشاء فَعَال. وأشهد أن محمّداً عبده ورسوله، المبعوث لتمهيد قواعد الدين وتهذيب مسالك اليقين، الناسخ بشريعته المطهّرة شرائع الأوّلين، والمرسل بالإرشاد والهداية رحمة للعالمين، ﷺ الهداة المهديّين، وعترته الكرام الطيّبين، صلاة ترضيهم وتزيد على منتهى رضاهم، وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم، وتكون لنا عُدّة وذخيرة يوم نلقى الله سبحانه ونلقاهم، وسلّم تسليماً.

وبعد: فإنّ أولى ما أنفقت في تحصيله كنوز الأعمار، وأطالت التردّد بين العين والأثر في معالمة الأفكار، هو العلم بالأحكام الشرعيّة والمسائل الفقهيّة؛ فلعمري إنّهُ المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه، والمغنم الذي يُبشّر بالأرباح كاسبه، والعلم الذي يعرج بحامله إلى الذروة العليا، وينال به السعادة في الدار الأخرى.

ولقد بذل علماءنا السابقون وسلفنا الصالحون، رضوان الله عليهم أجمعين، في تحقيق مباحثه جهدهم، وأكثروا في تنقيح مسائله كدّهم. فكّم فتحوا فيه مُقفلاً ببنان أفكارهم! وكم شرحوا منه مُجملاً ببيان آثارهم! وكم صنّفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة إلى سنن الصواب! فمن مختصر كاف في تبليغ الغاية، ومبسوط شاف بتجاوزه النهاية، وإيضاح يحلّ من قواعده المُشكّل، وبيان يكشف من سرائره المُعْضِل، وتهذيب يوصل من لايحضره الفقيه بمصباح الاستبصار إلى مدينة العلم، ويجلو بإنارة مسالكة عن الشرائع ظلمات الشك والوهم، وذكر دروس مقنعة في تلخيص الخلاف والوفاق، وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الآفاق، ومهذّب جمل يُسعف في مختلف الأحكام بكامل الانتصار، ومعتبر مدارك يحسم موادّ النزاع من صحيح الآثار، ولعة روض يرتاح لتمهيد أصوله الجنان، وروضة بحث تدّشّ بارشاد فروعها الأذهان. فشكر الله تعالى سعيهم، وأجزل من جوده مئوبتهم وبرّهم.

وحيث كان من فضل الله علينا أن أهّلنا لاقتفاء آثارهم، أحببنا الأسوة بهم في أفعالهم؛ فشرعنا - بتوفيق الله تعالى في تأليف هذا الكتاب الموسوم بـ «معالم الدين وملاذ المجتهدين»، وجدّدنا به معاهد المسائل الشرعيّة، وأحيينا به مدارس المباحث الفقهيّة، وشفّعنا فيه تحرير الفروع بتهذيب الاصول،

وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول، بعبارات قريبة إلى الطباع، وتقارير مقبولة عند الأسماع، من غير إيجاز موجب للإخلال، ولا إطناب مُعقِب للملال. وأنا أبتهل إلى الله، سبحانه، أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم. وأتضرّع إليه أن يهديني حين تضلّ الأفهام إلى المنهج القويم، ويثبتني حيث نزلّ الأقدام على الصراط المستقيم.

وقد رتبنا كتابنا هذا على مقدمة وأقسام أربعة، والغرض من المقدمة منحصر في مقصدين.

المقصد الاول

في [بيان امور عشرة]

- ١- بيان فضيلة العلم
- ٢- وجوب طلب العلم
- ٣- وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته
- ٤- وبيان زيادة شرف علم الفقه على غيره
- ٥- ووجه الحاجة إليه
- ٦- وذكر حده
- ٧- ومرتبته
- ٨- وبيان موضوعه
- ٩- ومبادئه
- ١٠- ومسائله.

(١) فضيلة العلم

إعلم: أنّ فضيلة العلم وارتفاع درجته وعلوّ رتبته، أمر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤونة الاهتمام ببيانه؛ غير أنّنا نذكر على سبيل التنبيه أشياء في هذا المعنى من جهة العقل والنقل، كتاباً وسنةً، مقتصرين على ما يتأدّى به الغرض، فإنّ الاستيفاء في ذلك يقتضي تجاوز الحدّ ويفضي إلى الخروج عما هو المقصد. فأما الجهة العقلية، فهي: أنّ المعقولات تنقسم الى موجودة ومعدومة، وظاهر أنّ الشرف للموجود.

ثمّ الموجود ينقسم إلى جماد ونام، ولاريب أنّ النامي أشرف.
ثمّ النامي ينقسم إلى حسّاس وغيره، ولاشكّ أنّ الحسّاس أشرف.
ثمّ الحسّاس ينقسم إلى عاقل وغير عاقل، ولاريب أنّ العاقل أشرف.
ثمّ العاقل ينقسم إلى عالم وجاهل، ولاشكّ أنّ العالم اشرف؛ فالعالم حينئذٍ أشرف المعقولات.^(١)

(١) قوله: فالعالم اشرف المعقولات:

(١)

فصل

وأما الكتاب الكريم، فقد أُشير إلى ذلك في مواضع منه: ^(١)

الأول: قوله تعالى في سورة «العلق» - وهي أول ما نزل على نبيّنا، ﷺ، في قول أكثر المفسرين -: ﴿إِقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ، خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ، إِقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ، الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ، عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾، (سورة العلق ١-٥) حيث افتتح كلامه المجيد بذكر نعمة الإيجاد، وأتبعه بذكر نعمة العلم؛ فلو كان بعد نعمة الإيجاد نعمة أعلى من العلم، لكانت أجدرَ بالذكر.

وقد قيل - في وجه التناسب بين الآي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم -: إنه تعالى ذكر أول حال الانسان، أعني كونه علقه وهي بمكان من الخساسة، وآخر حاله وهو صيرورته عالماً وذلك كمال الرفعة والجلالة. فكانه سبحانه قال: كنت في أول أمرك في تلك المنزلة الدنيّة الخسيسة ثم صرت في آخره إلى هذه الدرجة الشريفة النفيسة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ، يَتَنَزَّلُ

اقول: تلك المقدمات على تقدير تسليمها انما تدل على ان الوجود النامي الحساس العاقل العالم اشرف من الموصوف بالصفات المذكورة بدون العلم، وهذا انما يقتضى كون العلم اشرف من الجهل ولا يقتضى كونه اشرف من العقل والحس والنمو والوجود ممّا ذكر سابقا وهو ظاهر

(١) قوله: فصل واما الكتاب الكريم الخ:

اقول: لا يخفى ان ذكر الفصل هنا غير مناسب، والمناسب ان يقول:

واما الجهة الثقيلة فمن الكتاب الخ، فكانه سهو من الناسخ وكذا بعض الفصول الآتية

الْأَمْرُ يَنْهَنُ لَتَعْلَمُوا ﴿١﴾ ، الآية. (سورة الطلاق/١٢) فَانَّهُ سُبْحَانَهُ جَعَلَ الْعِلْمَ عِلَّةً لَخَلْقِ الْعَالَمِ الْعُلُويِّ وَالسُّفْلِيِّ طُرّاً، وَكَفَى بِذَلِكَ جَلَالَةً وَفَخِراً.

الثالث: قوله سبحانه: ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْراً كَثِيراً﴾ (سورة البقرة/٢٦٩) فَسُرَّتِ الْحِكْمَةُ بِمَا يَرْجِعُ إِلَى الْعِلْمِ.

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

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

السادس: قوله سبحانه: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ، وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ﴾. (سورة آل عمران/١٨)

السابع: قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾. (سورة آل عمران/٧)

الثامن: قوله تعالى: ﴿قُلْ كَفَى بِاللَّهِ شَهِيداً بَيْنِي وَبَيْنَكُمْ، وَمَنْ عِنْدَهُ عِلْمُ الْكِتَابِ﴾. (سورة الرعد/٤٣)

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

العاشر: قوله تعالى، مخاطباً لنبيه، ﷺ، أَمِرَ لَهُ مَعَ مَا آتَاهُ مِنَ الْعِلْمِ وَالْحِكْمَةِ: ﴿وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾. (سورة طه/١١٤)

الحادي عشر: قوله تعالى: ﴿بَلْ هُوَ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ فِي صُدُورِ الَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمِ﴾. (سورة العنكبوت/٤٩)

الثاني عشر: قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَالُ لِنُضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾. (سورة العنكبوت/٤٩)

(١)

فصل

وأما السّنة، فهي في ذلك كثيرة، لاتكاد تحصى:

فمنها: ما أخبرني به، إجازةً عدّة من أصحابنا، منهم السيّد الجليل شيخنا نورالدين علي بن الحسين بن أبي الحسن الحُسَيْنِيّ الموسويّ، أدام الله تأييده؛ والشيخ الفاضل عزّالدين الحسين بن عبد الصمد الحارثيّ، قدّس الله روحه؛ والسيّد العابد نورالدّين عليّ بن السيّد فخرالدين الهاشميّ، قدّس الله روحه، بحقّ روايتهم، إجازةً عن والدي السعيد الشهيد زين الملة والدّين، رفع الله درجته، كما شرفّ خاتمته، عن شيخه الأجلّ نورالدين عليّ بن عبدالعالي العامليّ الميسريّ، عن الشيخ شمس الدين محمّد بن المؤدّن الجزينيّ، عن الشيخ ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد، عن والده، قدس الله سرّه، عن الشيخ فخرالدين أبي طالب محمّد بن الشيخ الامام العلامة، جمال الملة والدين، الحسن بن يوسف بن المطهر، (الحلى - خ) عن والده، رضى الله عنه، عن شيخه المحقّق السعيد نجم الملة والدين أبي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد، قدّس الله نفسه، عن السيّد الجليل شمس الدين فخّار بن معدّ الموسويّ، عن الشيخ الامام أبي الفضل ابن شاذان بن جبرئيل القميّ، عن الشيخ الفقيه العماد أبي جعفر محمّد بن أبي القاسم الطبريّ، عن الشيخ أبي عليّ الحسن بن الشيخ السعيد الفقيه أبي جعفر بن الحسن الطوسيّ، عن والده، رضى الله عنه، عن الشيخ الامام المفيد محمّد بن محمد بن النعمان، عن الشيخ أبي القاسم جعفر بن محمّد بن قولويه، عن الشيخ الجليل الكبير أبي جعفر محمّد بن يعقوب

الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن حماد بن عيسى، عن عبد الله بن ميمون القداح، ح، وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، ح، وعن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً إلى الجنة، وإن الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضى به، وإنه ليستغفر لطالب العلم من في السماء ومن في الأرض حتى الحوت في البحر، وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر، وإن العلماء ورثة الأنبياء ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهماً،^(١) ولكن ورثوا العلم، فمن أخذ منه أخذ بحظ وافر».

وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، عن الشيخ الصدوق أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، رحمه الله، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن

(١) قوله: قال عليه السلام في رواية عبد الله، ان الانبياء لم يورثوا ديناراً ولا درهما الخ.

اقول: لعل المراد انه لم يحفظوها ولم يبق منهم شيء منها بعد الموت بل يصرفونها في مصارفها لانه لو بقي منهم شيء بعد الوفاة لم يكن ميراثاً كما زعم الجمهور ونقلوا في ذلك حديثاً وأما الفدك فاعطاه رسول الله ﷺ فاطمة عليها السلام في حياته ﷺ ولو بقي بعد وفاته وصارت تركته له لكان لها عليها السلام ايضاً بطريق الميراث ولهذا ادعت عليها السلام الاعطاء اولاً على ما هو الواقع ثم الميراث ثانياً على سبيل التسليم والتنزل.

ثم لا يخفى ان ما ذكرنا من عدم بقاء شيء منهم بعد الفوت حتى يصير ميراثاً المراد منه مثل الدرهم والدينار مما في حفظه خسارة لامثل الاثواب والآلات مما بقي بعد رسول الله ﷺ ميراثاً لاهل البيت عليهم السلام.

يونس بن عبدالرحمن، عن الحسن بن زياد العطار، عن سعد بن طريف، عن الأصمغ بن نباتة، قال: قال أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام: «تعلموا العلم، فإنّ تعلمه حسنة، ومدارسته تسبيح، والبحث عنه جهاد، وتعليمه من لا يعلمه صدقة، وهو عند الله لأهله قربة، لأنّه معالم الحلال والحرام، وسالك بطالبه سبيل الجنّة، وهو أنيس في الوحشة، وصاحب في الوحدة، وسلاح على الأعداء، وزين الأخلاء، يرفع الله به أقواماً يجعلهم في الخير أئمة يُقتدى بهم، ترمق أعمالهم، وتقتبس آثارهم، وترغب الملائكة في خلّتهم، يمسحونهم بأجنحتهم في صلاتهم، لأنّ العلم حياة القلوب، ونور الأبصار من العمى، وقوة الأبدان من الضعف، ينزل الله حامله منازل الأبرار، ويمنحه مجالسة الاختيار في الدنيا والآخرة. بالعلم يُطاع الله ويُعبد، وبالعلم يُعرف الله ويُوحّد، وبالعلم توصل الأرحام، وبه يعرف الحلال والحرام. والعلم امام العقل، والعقل تابعه، يلهمه السعداء، ويحرمه الأشقياء».

(٢)

فصل

وروينا بالإسناد عن محمد بن يعقوب، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن الحسن بن أبي الحسين الفارسيّ، عن عبدالرحمن بن زيد، عن أبيه، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضة على كلّ مسلم، ألا إنّ الله يحبّ بغاة العلم». (الامالي ص ٤٩٤)

وعن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن أبي حمزة، عن أبي إسحاق

السييحي، عَمَّنْ حَدَّثَهُ، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: «أيها الناس! اعلّموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إنّ المال مقسوم مضمون لكم، قد قسمه عادل بينكم وضمّنه، وسيبقى لكم، والعلم مخزون عند أهله، وقد أمرتم بطلبه من أهله؛ فاطلبوه». (الكافي ج ١ ص ٣٠)

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن محمد بن خالد، عن أبي البخترى، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ العلماء ورثة الأنبياء، وذلك أنّ الأنبياء لم يورثوا درهماً ولا ديناراً، وإنّما أورثوا أحاديث من أحاديثهم. فمن أخذ بشيء منها، فقد أخذ حظّاً وافراً؛ فانظروا علمكم هذا عَمَّنْ تأخذونه؛ فإنّ فينا أهل البيت، في كلّ خلف، عدولاً ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل الجاهلين» (الكافي ج ١ ص ٣٢)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن عليّ بن محمد بن سعد، رفعه عن أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام، قال: «لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه، ولو بسفك المهج وخوض اللجج. إنّ الله تبارك وتعالى أوحى إلى دانيال: إنّ أمقت عبیدی إلى الجاهل، المستخفّ بحقّ أهل العلم، التارك للاقتداء بهم؛ وإنّ أحبّ عبیدی إليّ التقى، الطلب لثواب الجزيل، اللازم للعلماء، التابع للعلماء، القابل عن الحكماء» (الكافي ج ١ ص ٣٥)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن سيف بن عميرة، عن أبي حمزة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «عالم ينتفع بعلمه أفضل من سبعين ألف عابد». (الكافي ج ١ ص ٣٣)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن أحمد بن إسحاق، عن سعدان بن مسلم، عن معاوية بن عمّار، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل راوية لحديثكم، يثّ ذلك في الناس، ويشدّه في قلوبهم وقلوب شيعتكم ولعلّ عابداً من شيعتكم ليست له هذه الرواية؛ أيّهما أفضل؟ قال: الراوية لحديثنا يشدّ به قلوب شيعتنا، أفضل من ألف عابد» (الكافي ج ١ ص ٣٣)

(٣)

فصل

ومن أهمّ ما يجب على العلماء مراعاته تصحيح القصد، وإخلاص النية، وتطهير القلب عند دنس الأغراض الدنيوية، وتكميل النفس في قوتها العلمية، وتركيتها باجتنب الرذائل، واقتناء الفضائل الخلقية، وقهر القوتين الشهوية والغضبية.

وقد روينا بالطريق السابق وغيره، عن محمد بن يعقوب، رحمه الله، عن عليّ بن إبراهيم، رفعه إلى أبي عبد الله عليه السلام، وعن محمد بن يعقوب، قال: حدثني محمد بن محمود أبو عبد الله القزويني، عن عدّة من اصحابنا، منهم جعفر بن أحمد الصيقل، بقزوين، عن أحمد بن عيسى العلويّ، عن عبّاد بن صُهيب البصريّ، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «طلبة العلم ثلاثة، فاعرفهم بأعيانهم وصفاتهم: صنف يطلبه للجهل والمراء، وصنف يطلبه للاستطالة والختل، وصنف يطلبه للفقه والعقل. فصاحب الجهل والمراء مُؤذٍ، مُمَارٍ، متعرّض للمقال في أندية الرجال، بتذاكر العلم وصفة الحلم، قد تسربل بالخشوع، وتخلّى من الورع، فصدق الله عن هذا خيشومه، وقطع منه حيزومه. وصاحب

الاستطالة والختل ذوخبٌ وملق، يستطيل على مثله من أشباهه، ويتواضع للأغنياء من دونه؛ فهو لحوائهم هاضم، ولدينهم حاطم، فأعمى الله على هذا خبره، وقطع من آثار العلماء أثره. وصاحب الفقه والعقل، ذو كابة وحزن وسهر، قد تحنك في برنسه، وقام الليل في حندسه، يعمل ويخشى، وجلأ، داعياً، مُشفقاً، مُقبلاً على شأنه، عارفاً بأهل زمانه، مستوحشاً من أوثق إخوانه. فشد الله من هذا أركانه، وأعطاه يوم القيامة أمانه» (الكافي ج ١ ص ٤٩)

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، وعن علي بن إبراهيم، عن أبيه، جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عيَّاش، عن سليم بن قيس، قال: سمعت أمير المؤمنين، عليه السلام، يقول: قال رسول الله ﷺ: «منهومان لا يشبعان: طالب دنيا وطالب علم؛ فمن اقتصر من الدنيا على ما أحل الله له سلم، ومن تناولها من غير حلها هلك، إلا أن يتوب أو يراجع. ومن أخذ العلم من أهله وعمل بعلمه نجي، ومن أراد به الدنيا فهي حظه». (الكافي ج ١ ص ٤٦)

وعنه، عن الحسين بن محمد بن عامر، عن مَعْلَى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن أحمد بن عائذ، عن أبي خديجة، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «من أراد الحديث لمنفعة الدنيا، لم يكن له في الآخرة نصيب، ومن أراد به خير الآخرة أعطاه الله خير الدنيا والآخرة» (الكافي ج ١ ص ٤٦).

وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه عن القاسم بن محمد الاصبهاني، عن المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «إذا رأيتم العالم محباً لدنياه؛ فاتهموه على دينكم، فإن كلَّ محبٍ لشيء يحوط ما أحب». وقال: «أوحى الله إلى داود، عليه السلام: لا تجعل بيني وبينك عالماً مفتوناً بالدنيا؛

فيصدّك عن طريق محبّتي؛ فإنّ أولئك قطع طريق عبادى المريدين، إنّ أدنى ما أنا صانع بهم أن أنزع حلاوة مناجاتى من قلوبهم» (الكافى ج ١ ص ٤٦).

وعنه، عن محمّد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربّعى بن عبد الله، عمّن حدّثه، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «من طلب العلم ليباهي به العلماء، أو يماري به السفهاء، أو يصرف به وجوه الناس إليه، فليتبوّأ مقعده من النار. إنّ الرئاسة لاتصلح إلّا لأهلها» (الكافى ج ١ ص ٤٧).

(٤)

فصل

وروينا بالإسناد السابق، عن الشيخ المفيد محمّد بن محمّد بن نعمان، عن الشيخ الصدوق محمّد بن عليّ بن بابويه، رحمه الله، عن عليّ بن أحمد بن موسى الدقاق، رحمه الله، قال: حدّثنا محمّد بن جعفر الكوفيّ الأسديّ، قال: حدّثنا محمّد بن إسماعيل البرمكيّ، قال: حدّثنا عبد الله بن أحمد بن الدقاق، قال: حدّثنا إسماعيل بن الفضل، عن ثابت بن دينار الثماليّ، عن سيّد العابدين عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب، عليهم السلام، قال: حقّ سائسك بالعلم: التعظيم له، والتوقير لمجلسه، وحسن الاستماع إليه، والاقبال إليه، وأن لاترفع عليه صوتك، ولاتجيب أحداً، يسأله عن شيء، حتى يكون هو الذى يجيب، ولاتحدث فى مجلسه احداً ولاتفتاب عنده أحداً، وأن تدفع عنه إذا ذكر عندك بسوء، وأن تستر عيوبه، وتظهر مناقبه، ولاتجالس له عدوّاً، ولاتعادي له وليّاً. فاذا فعلت ذلك، شهدك ملائكة الله بأنك قصدته وتعلّمت علمه، لله جلّ اسمه، لاللناس. وحقّ رعيّتك بالعلم أن تعلم أنّ الله عزّ وجلّ إنّما جعلك

قيماً لهم فيما اتاك من العلم، وفتح لك من خزائنه. فان أحسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله. وإن أنت منعت الناس علمك، أو خرقت بهم عند طلبهم منك، كان حقاً على الله عز وجل أن يسلبك العلم و بهاءه، ويسقط من القلوب محلّك». (البحار ج ٢ ص ٤٢)

وبالاسناد المذكور عن المفيد، عن أحمد بن محمد بن سليمان الزراري، قال: حدثنا مؤدّي عليّ بن الحسين السعد آبادي، عن ابى الحسن القمي، قال: حدثنا أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن أبيه، عن سليمان بن جعفر الجعفري، عن رجل، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: كان عليّ، عليه السلام، يقول: «إن من حقّ العالم أن لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه. وإذا دخلت عليه، وعنده قوم، فسلم عليهم جميعاً، وخصّه بالتحية دونهم، واجلس بين يديه، ولا تجلس خلفه، ولا تغمز بعينك، ولا تشر بيدك، ولا تكثر من القول: قال فلان و قال فلان، خلافاً لقوله، ولا تضجر بطول صحبته، فانما مثل العالم مثل النخلة، تنتظرها حتى يسقط عليك منها شيء. والعالم أعظم أجراً من الصائم القائم الغازي في سبيل الله، وإذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدّها شيء إلى يوم القيامة. (الكافي ج ١ ص ٣٧)

(٥)

فصل

ويجب على العالم العمل، كما يجب على غيره، لكنّه في حقّ العالم أكد؛ ومن ثمّ جعل الله تعالى ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله ^(١) وعقاب

(١) قوله: ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات من نساء النبي صلى الله عليه وآله:

العاصيات منهنّ، ضعيف ما لغيرهنّ؛ وليجعل له حظاً وافراً من الطاعات والقربات، فإنّها تفيد النفس ملكة صالحة واستعداداً تاماً لقبول الكمالات.

وقد روينا بالاسناد السالف وغيره، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد بن عيسى، عن حماد بن عيسى، عن عمر بن أذينة، عن أبان بن أبي عيَّاش، عن سليم بن قيس الهلاليّ، قال: سمعت أمير المؤمنين عليه السلام يحدث عن النبيّ صلى الله عليه وآله، أنّه قال في كلام له: «العلماء رجلان: رجل عالم آخذ بعلمه فهذا ناج، وعالم تارك لعلمه فهذا هالك. وإنّ أهل النار ليتأذّون من ريح العالم التارك لعلمه. وإنّ أشدّ أهل النار ندامة وحسرة رجلٌ دعا عبداً إلى الله فاستجاب له وقبل منه، فأطاع الله فأدخله الجنة، وأدخل الداعي النار بتركه علمه وأتباعه الهوى وطول الأمل. أمّا أتباع الهوى فيصدّ عن الحقّ، وطول الأمل يُنسي الآخرة». (الكافي ج ١ ص ٤٤)

عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسمعيل بن جابر عن ابى عبد الله عليه السلام قال : «العلم مقرون الى العمل^(١) فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان اجابه والا ارتحل عنه (الكافي ج ١ ص ٤٤)

اقول: أي انهم لما كانت عالماً بالاحكام الشرعية من حيث معاشرتهم به عليه السلام واختصاصهم بصحبته عليه السلام كان فعل الواجبات وترك المحرمات عليهن واجب واوكد ولذا جعل ثوابهن وعقابهن ضعف ما لغيرهن فان الثواب والعقاب. بتاكدا لوجوب والحرمة

(١) قوله: العلم مقرون الى العمل

اقول: لعل المراد ان بقاء العلم وثباته مقرون الى العمل و مشروط به، فمن لم يعمل بعلمه ارتحل عنه واما اشتراط العمل بالعلم فظاهر فمن علم عمل لانه لو لم يعمل لم يبق علمه بحكم الاشتراط الاول ومن عمل عملاً صحيحاً علم اذ بدون العلم لا يصح العمل.

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن عليّ بن محمد القاسانيّ، عمّن ذكره، عن عبد الله بن القاسم الجعفرى، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «إنّ العالم إذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته عن القلوب^(١)، كما يزل المطر عن الصفا». (الكافي ج ١ ص ٤٤)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقرى، عن عليّ بن هاشم بن البريد، عن أبيه، قال: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين، عليهما السلام، فسأله عن مسائل، فأجاب، ثمّ عاد ليسأل عن مثلها، فقال عليّ بن الحسين عليهما السلام: «مكتوبٌ في الانجيل: لا تطلبوا علم ما لا تعلمون ولما تعملوا بما علمتم؛ فإنّ العلم إذا لم يُعمل به، لم يزد صاحبه إلّا كفرًا ولم يزد من الله إلّا بعداً». (الكافي ج ١ ص ٤٤)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، رفعه، قال: قال أمير المؤمنين، عليه السلام، في كلام له خطب به على المنبر: «أيّها الناس، إذا علمتم، فاعملوا بما علمتم، لعلكم تهتدون. إن العالم العامل بغيره، كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله. بل قد رأيت أنّ الحجّة عليه أعظم والحسرة أدم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في جهله، وكلاهما حائربائر. لارتابوا فتشكّوا،^(٢) ولا تشكّوا فتكفّروا،

(١) قوله عليه السلام زلت موعظته عن القلوب أي غالباً فلا ينافى ما سبق في رواية سليم ابن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام أن أشد الناس ندامة رجل دعا عبداً لله فاستجاب وقيل إلى آخر الحديث فإنه يدل على أنه ربما كانت موعظة من لم يعمل موثرة فلعل ذلك بطريق الندرة ويحتمل حمل ذلك على صورة جهل السامع بحال المتكلم بخلاف هذا فإن قلة تأثير الموعظة مخصوص بصورة علم السامع بحال الواعظ فتأمل.

(٢) قوله عليه السلام: لارتابوا فشكّوا

ولأترخصوا لأنفسكم فتدهنوا. ولا تدهنوا في الحق فتخسروا. وإن من الحق أن تفقهوا ومن الفقه أن لا تغتروا. وإن أنصحكم لنفسه أطوعكم لربه، وأغشكم لنفسه أعصاكم لربه، ومن يطع الله يأمن ويستبشر، ومن يعص الله يخب ويندم». (الكافي ج ١ ص ٤٥)

وعنه، عن علي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن جعفر بن محمد الأشعري، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله، عليه السلام، عن آبائه، عليهم السلام، قال: جاء رجل إلى رسول الله، صلى الله عليه وآله، فقال: «يا رسول الله، ما العلم؟ قال: الانصات،^(١) قال: ثم مه؟ قال: الاستماع، قال: ثم مه؟ قال: الحفظ، قال: ثم مه؟ قال: العمل به، قال: ثم مه يا رسول الله؟ قال: نشره». (الكافي ج ١ ص ٤٨)

(٦)

فصل

وروينا بالاسناد، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن يحيى العطار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله، عليه السلام، يقول: «اطلبوا العلم، وتزينوا معه بالحلم، و تواضعوا لمن تعلمونه العلم، وتواضعوا لمن طلبتم منه العلم، ولا تكونوا علماء

اقول: ابتداءً خطاب ولعل المراد انه كونوا على اليقين في اعتقاد ائكم ولا ترتابوا أي لا تجوزوا خلافها اصلاً وان كان تجويزاً مرجوحاً فان هذا يؤدي الى الشك أي يقوى على التدرج حتى ينتهي الى تساوى الحق والباطل في نظركم فنكفروا
(١) قوله عليه السلام: الانصات الخ، لما كان الانصات وسيلة الى حصول العلم واول مقدماته فذكر في جواب السؤال عن حقيقة العلم تجويزاً ومبالغة في اشتراطه به وكذا ما بعده

جبارين، فيذهب باطلكم بحقكم». (الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن حماد بن عثمان، عن الحارث بن مغيرة النضريّ، عن أبي عبد الله، عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، (سورة فاطر ٢٨) قال: «يعنى بالعلماء من صدّق قوله فعله. ومن لم يصدّق قوله فعله فليس بعالم» (الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد البرقيّ، عن إسماعيل بن مهران، عن أبي سعيد القمّاط، عن الحلبيّ، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين، عليه السلام: «ألا أخبركم بالفقيه حقّ الفقيه! من لم يقنط الناس من رحمة الله، ولم يؤمنهم من عذاب الله، ولم يرخص لهم في معاصي الله، ولم يترك القرآن رغبة عنه إلى غيره. ألا لاخير في علم ليس فيه تفهم! ألا لاخير في قراءة ليس فيها تدبر! ألا لاخير في عبادة لا فقه فيها! ألا لاخير في نسك لا ورع فيه» (الكافي ج ١ ص ٣٦)

وعنه، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عليّ بن معبد، عمّن ذكره، عن معاوية بن وهب، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: «ياطالب العلم! إنّ للعالم ثلاث علامات: العلم، والحلم، والصمت، وللمتكلف ثلاث علامات: ينازع من فوقه بالمعصية، ويظلم من دونه بالغلبة، ويظاهر الظلمة» (الكافي ج ١ ص ٣٧)

وعنه، عن عدّة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن نوح بن شعيب النيسابوريّ، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان، عن درست بن أبي منصور، عن عروة بن أخي شعيب العقر قوفيّ، عن شعيب، عن أبي بصير، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام، يقول: كان أمير المؤمنين عليه السلام، يقول: «ياطالب العلم! إنّ العلم ذو فضائل كثيرة

فرأسه التواضع، وعينه البراءة من الحسد، وأذنه الفهم، ولسانه الصدق، وحفظه الفحص، وقلبه حسن النية، وعقله معرفة الأشياء والأمور، ويده الرحمة، ورجله زيارة العلماء، وهمته السلامة، وحكمته الورع، ومستقره النجاة، وقائده العافية، ومركبه الوفاء، وسلاحه لين الكلمة، وسيفه الرضا، وقوسه المداراة، وجيشه مجاورة العلماء، وماله الأدب، وذخيرته اجتناب الذنوب، وزاده المعروف، ومأواه الموادعة، ودليله الهدى، ورفيقه محبة الخيار» (الكافي ج ١ ص ٤٨)

وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، قال: قال لي أبو عبد الله، عليه السلام: «من تعلّم العلم، وعمل به، وعلم لله، دعي في ملكوت السماوات عظيماً، فقيل: تعلّم لله، وعمل لله، وعلم لله». (الكافي ج ١ ص ٣٥)

(٧)

فصل

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

(١) قوله: لما ثبت أن كمال العلم بالعمل

اقول: لا يخفى أن المراد مما ثبت من كمال العلم بالعمل أن كل علم يتبعه عمل فكماله ترتب ذلك العمل عليه لا أن جميع العلوم كمالها بالعمل حتى العلوم الغير الإلهية وهو ظاهر فلا يثبت شرف الفقه عليها ثم العلوم التي يتبعها عمل فأنما يثبت فيما سبق أن كمالها ترتب ذلك العمل عليها ونقصها بعدم ترتبها عليها سواء كانت الأعمال التابعة كثيرة أو قليلة فالنافع للمستدل فساد دعوى كون الفقه أقوى في ترتيب الأعمال التابعة

(٢) قوله: ولأن معلومه الخ،

أحكام الله تعالى - اشرف المعلومات، بعد ما ذكر. ومع ذلك، فهو الناظم لأمور المعاش، وبه يتم كمال نوع الانسان.

وقد روينا بطرقنا، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن الحسن وعلي بن محمد، عن سهل بن زياد، عن محمد بن عيسى، عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان، عن درست الواسطي، عن إبراهيم بن عبد الحميد، عن أبي الحسن موسى، عليه السلام، قال: «دخل رسول الله، صلى الله عليه وآله، المسجد؛ فاذا جماعة قد أطافوا برجل، فقال: «ما هذا؟»، ف قيل: «علامة»، فقال: «وما العلامة؟»، فقالوا له: «أعلم الناس بأنساب العرب، ووقائعها، وأيام الجاهلية والأشعار والعريّة». قال فقال النبي، صلى الله عليه وآله: «ذاك علم لا يضرّ من جهله، ولا ينفع من علمه». ثم قال النبي، صلى الله عليه وآله: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنة قائمة. وما خلاهنّ فهو فضل» (الكافي ج ١ ص ٣٢)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن معلى بن محمد، عن الحسن بن عليّ الوشاء، عن حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «إذا أراد الله بعبده خيراً فقّحه في الدين».

وعنه، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن حماد بن عيسى، عن ربعي بن عبد الله، عن رجل، عن أبي جعفر، عليه السلام، قال: «الكمال كلّ الكمال: التفقه في الدين، والصبر على النّائبة، وتقدير المعيشة»^(١) (الكافي ج ١ ص ٣٢)

الظاهر انه معطوف على قوله لان مدخلية ولا يخفى انه دليل على الملازمة المذكورة وهذه لا يصلح دليلاً عليها بل دليل مراسم على المرعى فهو معطوف على ما ليس في العبارة والمراد ظاهر والأمر فيه سهل

(١) قوله عليه السلام: وتقدير المعيشة.

يحتمل كون المراد جعل المعيشة مقدراً بقدر يلقى بحاله بحيث لا يكون فيها افراط ولا تفریط

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن أبي أيوب الخزاز، عن سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «مامن أحد يموت من المؤمنين أحبّ إلى إبليس من موت فقيه» (الكافي ج ١ ص ٣٨) وعنه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «إذا مات المؤمن الفقيه، ثلم في الاسلام ثلثة لا يسدّها شيء» (الكافي ج ١ ص ٣٨)

وعنه، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن محبوب، عن علي بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا الحسن موسى بن جعفر، عليهما السلام، يقول «إذا مات المؤمن بكت عليه الملائكة، وبقاع الأرض التي كان يعبد الله عليها، وأبواب السماء التي كان يصعد فيها بأعماله؛ وثلم في الاسلام ثلثة لا يسدّها شيء؛ لأنّ المؤمنين الفقهاء حصون الإسلام، كحصن سور المدينة لها» (الكافي ج ١ ص ٣٨)

وبالاسناد السالف، عن الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، عن أحمد بن محمد بن سليمان الزراري، عن علي بن الحسين السعد آبادي، عن أحمد بن أبي عبد الله البرقي، عن محمد بن عبد الحميد العطار، عن عمّه عبد السلام بن سالم، عن رجل، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «حديث في حلال وحرام تأخذه من صادق، خير من الدنيا وما فيها من ذهب أو فضة» (الحاسن ج ١ ص ٢٢٩)

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

فيكون مرفوعاً معطوفاً على الضمير ويحتمل ان يكون المراد منه ضيق المعيشة وقتلتها فيكون مجروراً معطوفاً على النائية

يسألك عن حلال وحرام ولايسألك عما لايعنيه» قال: فقال لي: «وهل يسأل الناس عن شيء أفضل من الحلال والحرام؟» (المحسن ج ١ ص ٢٢٩)

(٧)

فصل

الحقّ عندنا أنّ الله تعالى إنّما فعل الأشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية. ولا ريب أنّ نوع الانسان أشرف ما في العالم السفلي من الأجسام؛ فيلزم تعلق الغرض بخلقه، ولا يمكن أن يكون ذلك الغرض حصول ضرره، إذ هذا إنّما يقع من الجاهل^(١) او المحتاج اليه تعالى الله^(٢) عن ذلك علوّاً كبيراً؛ فتعيّن أن يكون هو النفع. ولا يجوز أن يعود إليه سبحانه، لاستغنائه وكماله، فلا بدّ وأن يكون عائداً إلى العبد^(٣). وحيث كانت المنافع الدنيويّة في الحقيقة ليست بمنافع، وإنّما هي دفع الآلام، فلا يكاد يطلق اسم «النفع» إلا على ماندر منها، لم يعقل أن يكون هو الغرض من إيجاد هذا المخلوق الشّريف، سيّما مع كونه منقطعاً، مشوباً بالآلام المتضاعفة، فلا بدّ ان يكون الغرض شيئاً آخر، ممّا يتعلق

(١) قوله انما يقع من الجاهل.

أي لعدم تميز النفع في نظره عن الضرر او لعدم علمه بقبح الاضرار وحسن النفع

(٢) قوله: او المحتاج اليه تعالى،

لان احتياجه الى الاضرار لجلب نفع او دفع ضرر عن نفسه كالانسان المحتاج الى اضرار الحيوانات وقتلها لطلب لذة الاكل او دفع ضرر الجوع وامثالها وان كان عالماً بكونه ضرراً وان الاضرار قبيح .

(٣) قوله: فلا بد وان يكون عائداً الى العبد.

اقول: وفيه نظراذ عدم عود النفع اليه تعالى لا يستلزم عوده الى العبد بنفسه لجواز عود النفع الى غير الانسان من المخلوقات اذ عدم نفع بعض الى بعض من دون عود النفع الى احد نفسه فلا يتم ما هو بصده

بالمنافع الاخرية ولما كان ذلك النفع من أعظم المطالب وأنفس المواهب، لم يكن مبدولاً لكل طالب^(١)، بل إنما يحصل بالاستحقاق. وهو لا يكون إلا بالعمل في هذا الدار، المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها هذا العلم؛ فكانت الحاجة ماسة إليه جداً، لتحصيل هذا النفع العظيم.

قدرونا بالإسناد السابق وغيره، عن محمد بن يعقوب، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن جميل بن درّاج، عن أبان بن تغلب، عن أبي عبد الله، عليه السلام، قال: «لَوَدِدْتُ أَنْ أَصْحَابِي ضُرِبَتْ رُؤُوسُهُمْ بِالسَّيَاطِ حَتَّى يَتَفَقَّهُوا» (الكافي ج ١ ص ٣١)

وعنه، عن علي بن محمد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، عن عثمان بن عيسى، عن علي بن أبي حمزة، قال: سمعت أبا عبد الله، عليه السلام، يقول: «تَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ مِنْكُمْ فِي الدِّينِ، فَهُوَ أَعْرَاجِي؛ إِنْ أَلَّهِ تَعَالَى يَقُولُ فِي كِتَابِهِ: «لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ، وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ، إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ» (الكافي ج ١ ص ٣١)

وعنه، عن الحسين بن محمد، عن جعفر بن محمد، عن القاسم بن الربيع، عن الفضل بن عمر، قال: سمعت أبا عبد الله، عليه السلام، يقول: «عَلَيْكُمْ بِالتَّفَقُّهِ فِي دِينِ اللَّهِ. وَلَا تَكُونُوا أَعْرَابًا؛ فَإِنَّهُ مَنْ لَمْ يَتَفَقَّهْ فِي دِينِ اللَّهِ لَمْ يَنْظُرِ اللَّهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَمْ يَزُكْ لَهُ عَمَلًا». (الكافي ج ١ ص ٣١)

وبالإسناد السالف، عن المفيد، عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري، قال: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ بَنْتِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: حَدَّثَنَا جَدِّي أَحْمَدُ بْنُ

(١) قوله: لم يكن مبدولاً لكل طالب الخ،

لا يخفى أن هذا لا يلائم ما ذكرنا ولا من أن الغرض من خلق العبد إيصال هذا النفع إليه إذ على هذا ربما كان لا يعمل العمل الذي هو شرط الاستحقاق

محمد بن خالد البرقي، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن العلاء القلاء، عن محمد بن مسلم، قال: قال أبو عبد الله، عليه السلام: «لو أتيت بشاب من شباب الشيعة لا يتفقه لأدبته». قال: وكان أبو جعفر، عليه السلام، يقول: «تفقهوا، وإلا فأنتم أعراب». (المحاسن ج ١ ص ٢٢٨)

وإلا اسناد، عن احمد بن محمد بن خالد، عن بعض أصحابنا، عن علي بن أسباط، عن إسحاق بن عمار، قال: سمعت أبا عبد الله، عليه السلام، يقول: «ليت السيّاط على رؤوس أصحابي، حتّى يتفقهوا في الحلال والحرام». (المحاسن ج ١ ص ٢٢٩)

(٨)

فصل

الفقه في اللغة: الفهم وفي الاصطلاح هو^(١): العلم بالأحكام الشرعية الفرعية^(٢) عن أدلتها التفصيلية. فخرج بالتقييد بالأحكام العلم بالذوات كزيد مثلاً، وبالصفات ككرمه وشجاعته، وبالأفعال ككتابته وخياطته. وخرج بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة^(٣) واللغوية. وخرج بالفرعية الأصولية. ويقولنا:

(١) قوله: وفي الاصطلاح،

انما تصدى لتعريف الفقه دون اصول الفقه كما في المختصر وغيره لان المقصود بالذات في هذا الكتاب علم الفقه وانما ذكر الاصول من باب المبادئ فلا تغفل

(٢) قوله: هو العلم بالأحكام الشرعية،

أي التصديقات المأخوذة من الشرع ولعل المراد ما ينبغي اخذها من الشرع ليتعبد بها وان استقل باثبات بعضها العقل والمراد بالفرعية ما يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة ويسمى عملية ايضاً ويقابلها الاصولية اى الاعتقادات التي لا يتعلق بكيفية العمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد بالعمل فتأمل

(٣) قوله: كالعقلية المحضة،

قيد به لان الشرعية ايضاً فيها مدخل للعقل

«عن أدلتها» علم الله سبحانه، وعلم الملائكة والأنبياء،^(١) وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية؛ فإنه مأخوذ من دليل إجمالي مطرد في جميع المسائل؛ وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتي به المفتي وعلم ان كلاً ما افتي به المفتي، فهو حكم الله تعالى في حقه، يعلم بالضرورة^(٢) أن ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه. وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه.

وقد اورد على هذا الحد: أنه إن كان المراد بالأحكام البعض لم يطرد؛ لدخول المقلد إذا عرف بعض الأحكام كذلك؛ لأننا لانريد به العامي، بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد. وقد يكون عالماً متمكناً من تحصيل ذلك، لعلو رتبته في العلم، مع أنه ليس بفقيه^(٣) في الاصطلاح. وإن كان المراد بها الكل لم

(١) قوله علم الله وعلم الملائكة والأنبياء،

جعل الظرف أي قوله عن ادلتها صفة للعلم ولم يجعله صفة للأحكام والا لم يخرج علم من ذكر لانه يصدق على علومهم انها علم بالأحكام الحاصلة من ادلتها بالنسبة الى غيرهم كالفقهاء وان لم يكن علمهم حاصلًا عن الادلة وكذا لو جعل متعلقًا بالفرعية فتدبر
(٢) قوله: يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين هو حكم الله تعالى في حقه.

اقول: هذه العبارة وما قبلها يناسب مذهب المصوبة القائلين باختلاف الاحكام بالنسبة الى المكلفين بحسب اختلاف الظنون كما سيذكر المصنف ووجه الحد على وفقه ان يقال انه علم انه كلما افتي به المفتي فهو مظنون انه حكم الله تعالى في حقه فيظن ان ذلك الحكم المعين حكم الله في حقه وان كان يجب العمل به قطعاً والتوجيه بان مراده بالعلم ما يعم الظن كما سيذكره في توجيه الحد يأباه لفظ الضرورة ههنا

نعم يمكن ان يق المراد بالعلم، العلم بوجوب العمل بالحكم لانفس الحكم او المراد بالحكم الحكم الظاهري الثانوي او العلم بكونه هو المظنون في حكم الله لكن المذكورات مع بعدها لم يرض به المصنف ولم يلتفت اليها في توجيه العبارة الآتية مع جريانها فيها فتأمل

(٣) قوله: مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح،

هذا اولي مما قال شارح المختصر وغيره من انه ليس بفقيه اجماعاً اذ دعوى الاجماع في ذلك مع وجود القائل بالتجزى في الاجتهاد مشكل بخلاف دعوى الاصطلاح فان

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

ثم إن الفقه أكثره من باب الظن؛ لابتناؤه غالباً على ماهو ظنيّ الدلالة أو السند. فكيف أطلق عليه العلم.

والجواب: أمّا عن سؤال الأحكام، فبأننا نختار أولاً: أن المراد البعض. قولكم: «لا يطرّد لدخول المقلّد فيه»،^(١) قلنا: ممنوع؛ أمّا على القول بعدم تجزّي الاجتهاد، فظاهر؛ اذ لا يتصور على هذا التقدير، انفكاك العلم ببعض الأحكام كذلك عن الاجتهاد؛ فلا يحصل للمقلّد، وإن بلغ من العلم ما بلغ. وأمّا على القول بالتجزّي، فالعلم المذكور داخل في الفقه، ولا ضير فيه؛ لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيهاً بالنسبة إلى ذلك المعلوم اصطلاحاً وإن صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة إلى ماعداه.

ثم نختار ثانياً: أن المراد بها الكلّ - كما هو الظاهر؛ لكونها جمعاً محليّ باللام، ولأريب أنّه حقيقة في العموم - قولكم: «لا ينعكس لخروج أكثر الفقهاء عنه»، قلنا: ممنوع، إذا المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له، وهو أن يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط، بأن يرجع إليه، فيحكم. وإطلاق «العلم» على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف؛ فأنه يقال في العرف: «فلان يعلم النحو» مثلاً، ولا يراد أن مسائله حاضرة عنده على التفصيل. وحينئذٍ فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه.

الاصطلاحات مختلفة

(١) قوله: لدخول المقلّد،

أي علم المقلّد لان الكلام في حد الفقه لا الفقيه

وأما عن سؤال الظنّ، فيحمل «العلم» على معناه الأعمّ، أعني ترجيح أحد الطرفين، وإن لم يمنع من النقيض، وحينئذٍ فيتناول الظنّ. وهذا المعنى شائع في الاستعمال، سيّما في الأحكام الشرعيّة.

وما يقال في الجواب أيضاً - من أن الظنّ في طريق الحكم، لافيه نفسه، وظنيّة الطريق لاتنافي علميّة الحكم - فضعفه ظاهر عندنا. ^(١) وأما عند المصوّبة القائلين بأنّ كلّ مجتهد مصيب - كما سيأتي الكلام فيه، إن شاء الله تعالى، في بحث الاجتهاد - فله وجه. وكأنّه لهم. وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الأصل، غفلة عن حقيقة الحال.

(٩)

فصل

واعلم: أنّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض، إمّا لتقدّم موضوعه، أو لتقدّم غايته، أو لاشتماله على مبادي العلوم المتأخّرة، أو لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها.

(١) قوله: فضعفه ظاهر عندنا.

حيث نختار مذهب المخطئة اذ على هذا المذهب انما يعلم قطعاً وجوب العمل بما ادى اليه ظنه لانه موحكم الله تعالى قطعاً كيف و حكمه تعالى واحد في الواقع على هذا المذهب مع اختلاف الظنون ووجوب عمل كلّي بما ادى اليه ظنه فحكم الله تعالى على المذهب ظني نعم وجوب العمل به قطعي فلايصح ان ظنيّة الطريق لاينافي قطعية الحكم واما على مذهب المصوّبة فلاوجه اذ عندهم يكون حكم الله تعالى تابعا لظن المجتهد وكل ما ادى اليه ظنه فهو حكم الله تعالى في حقه قطعاً ظنيّة الطريق لاينافي قطعية الحكم ثم لا يخفى ان هذا ايضاً مبنى على كون مسألة التصويب قطعية عندهم اما لو كانت ظنيّة يصيرالحكم ايضاً ظنيا من حيث ظنية مبناه فتأمل

ومرتبة هذا العلم متأخرة عن غيره،^(١) بالاعتبار الثالث؛ لافتقاره إلى سائر العلوم واستغنائها عنه.

وأما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك مسبق بالبحث في معرفة نفس التكليف والمكلف

وأما تأخره عن علم اصول الفقه، فظاهر، لأن هذا العلم ليس ضرورياً، بل هو محتاج الى الاستدلال، وعلم اصول الفقه متضمن لبيان كيفية الاستدلال. ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق أيضاً، لكونه متكفلاً ببيان صحة الطرق وفسادها.

وأما تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف، فلأن من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة، واحتياج العلم بهما إلى العلوم الثلاثة ظاهر. فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة. ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر.

(١٠ - ١١ - ١٢)

فصل

ولابد لكل علم أن يكون باحثاً عن امور لاحقة لغيرها. وتسمى تلك الامور^(٢) مسائله، وذلك الغير موضوعه. ولابد له من مقدمات يتوقف

(١) قوله متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث،

لعل المراد من غيره العلوم الخمسة التي سيذكر لاكل ما يغيره من العلم اذ لافتقاره الى الهندسة و الطب وكثير من العلوم وهو ظاهر وخص التأخر بالاعتبار الثالث ليستقيم بالنسبة الى كل الخمسة والا فهو متأخر عن البعض ببعض اعتبارات اخرى ايضاً اذ لامنح في الجميع فتأمل

(٢) قوله: وتسمى تلك الامور مسائله،

الاستدلال عليها، ومن تصوّرات الموضوع وأجزائه وجزئياته. ويسمّى مجموع ذلك بالمبادي.

ولما كان البحث في علم الفقه عن الأحكام الخمسة، أعني: الوجوب، و
الندب، والإباحة، والكراهة، والحرمة؛ وعن الصّحة والبطالان، من حيث كونها
عوارض لأفعال المكلفين، فلا جرم كان موضوعه هو أفعال المكلفين، من
حيث الاقتضاء والتّخيير. ومبادئه ما يتوقّف عليه من المقدّمات، كالكتاب و
السّنة والاجماع، ومن التّصوّرات، كمعرفة الموضوع وأجزائه وجزئياته؛ و
مسائله هي المطالب الجزئية المستدلّ عليها فيه.

أي من حيث لحوقها وعروضها لغيرها حتى يكون قضايا لانفس تلك الامور فانما هي
محمولات المسائل التي هي القضايا فتأمل

المقصد الثاني

في

تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس

لبناء الاحكام الشرعية

وفيه مطالب [تسعة]

(١)

المطلب الأول

في

نبذة من مباحث الألفاظ

[وفيه أربع مباحث]

(١)

تقسيم

اللفظ والمعنى، إن اتّحدا، ^(١) فأمّا أن يمنع نفسُ تصوّر المعنى من وقوع الشركة فيه، وهو الجزئيّ؛ أولاً يمنع، وهو الكلّيّ. ثمّ الكلّيّ: إمّا يتساوى معناه في جميع مواردّه، وهو المتواطى؛ أو يتفاوت، وهو المشكّك. وإن تكثرّا، فالألفاظ متباينة، سواء كانت المعاني متّصلة كالذات والصفة، أو منفصلة كالضدّين.

وان تكثرّت الالفاظ واتّحد المعنى فهى مترادفة.
وان تكثرّت المعانى واتّحد اللفظ من وضع واحد ^(٢)، فهو المشترك.

(١) قوله اللفظ والمعنى ان اتحد

لا يخفى انه يخرج بظاهره منه الفاظ الكلّي المترادفة وكذا الفاظ الجزئي المترادفة وكذا الالفاظ المشتركة الموضوعه للكلّي والجزئي بل يخرج منه مجموع الالفاظ المتباينة سواء كانت موضوعه للكلّي والجزئي ولا يدخل شيء منها الا بعد اعتبار الحيثيات وارتياب التكلفات التى لا يليق بالحدود والتقسيمات والاولى جعل التقسيم بالكلّي والجزئي تقسيماً برأسه شاملاً للمتحد والمتكثر وجعل التقسيم بالمتحد والمتكثر تقسيماً آخر

(٢) قوله: من وضع واحد:

نقل ابن المصنف عن والده رَحِمَهُ اللهُ بالوضع الواحد ما لم ينظر الى الوضع الاول فكان كُلُّ وضع ابتدائياً فلا ينافيه قولهم المشترك ما وضع باوضاع متعددة انتهى

وإن اختصّ الوضع بأحدها، ثمّ استعمل في الباقي، من غير أن يغلب فيه، فهو الحقيقة والمجاز. ^(١) وإن غلب، وكان الاستعمال لمناسبة، فهو المنقول ^(٢) اللغوي، أو الشرعي، أو العرفي. وإن كان بدون المناسبة فهو المرتجل.

أقول: فكان مراده على هذا بالوضع الواحد الوضع المنفرد المستقل في تحصيل معنى من المعاني بحيث لا يكون للوضع لاحد المعاني دخل في الوضع الآخر من حيث ملاحظة المناسبة بينهما فيفيد انه لا بد لكل معنى من المعاني من وضع منفرد به فيخرج الحقيقة والمجاز ومن ان هذا المعنى يستقل الوضع به لتحصيله فيخرج المنقول على المشهور ايضاً

(١) قوله: من غيران يغلب فيه فهو الحقيقة والمجاز

أقول: لعل المراد بغلبة الاستعمال ان يترك ويهجر المعنى الاول بمعنى انه لا يستعمل فيه بدون القرينة بالنسبة الى اهل الاستعمال الاخر صرح بذلك العلامة التفتازاني في شرح الرسالة وغيره فالمراد بعدم الغلبة في المجاز عدم صيرورته كذلك سواء اشتهرفيه او لا فيدخل المجاز المشهور في حد المجاز بلا اشكال

(٢) قوله: وإن غلب وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول

أقول: الظاهر من كلامه انه لاوضع في المعنى المنقول اليه والمرتجل كما في المجاز حيث جعل الثلاثة من اقسام ما اختص الوضع بأحد المعاني فالفرق بينهما وبين المجاز باعتبار عدم الغلبة في المجاز واعتبار الغلبة فيهما والفرق بينهما اعتبار المناسبة في المنقول دون المرتجل مع اشتراك الثلاثة في عدم الوضع الحقيقي وفيه تأمل

اما اولاً فلأنه خلاف تصريح القوم كما اشرنا اليه واماثانياً فلان المرتجل على ذلك ليس فيه وضع ولامناسبة ولا يخفى ان الاستعمال بدون احد الامرين غير صحيح ولا يحصل الدلالة والفهم بدون احدهما والتوجيه بان المراد اختصاص الوضع الابتدائي أي بدون المناسبة باحد المعاني لا مطلق الوضع فمع عدم دلالة العبارة عليه لاينفع في المرتجل اذ الوضع فيه المعنى الاخر ايضاً ابتدائي أي بلا مناسبة تقيد بقيد آخر ايضاً حتى يرجع الاختصاص اليه تكلف في تكلف والظاهر من كلام الاكثر كشارح المختصر والسيد الشريف والمحقق الدواني وغيرهم كون المعنى المنقول والمرتجل من المعاني الحقيقية الموضوعية لها اللفظ بل جعل الاكثر المرتجل من اقسام المشترك بل جوزوا كون المنقول ايضاً منه ومن لم يجوز ذلك في المنقول فرق باعتبار ملاحظة المناسبة في المنقول واعتبار عدمها في المشترك مع اشتراكهما في الوضع الحقيقي

(٢)

أصل

لاريب في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية. وأمّا الشرعية، فقد اختلفوا في إثباتها ونفيها. فذهب إلى كل فريق. وقبل الخوض في الاستدلال، لابدّ من تحرير محلّ النزاع.

فنقول: لانزاع في أنّ الألفاظ المتداولة على لسان أهل الشرع، المستعملة في خلاف معانيها اللغوية، قد صارت حقائق في تلك المعاني، كاستعمال «الصلاة» في الأفعال المخصوصة، بعد وضعها في اللغة للدعاء، واستعمال «الزكاة» في القدر المخرج من المال، بعد وضعها في اللغة للنمو، واستعمال «الحج» في أداء المناسك المخصوصة، بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد. وإنّما النزاع في أنّ صيرورتها كذلك، هل هي بوضع الشارع وتعيينه إياها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة، لتكون حقائق شرعية فيها^(١)، أو بواسطة

(١) قوله: هل هي بوضع الشارع وتعيينه إياها بازاء تلك المعاني بحيث تدلّ عليها بغير قرينة لتكون حقائق شرعية فيها الخ،

أي سواء، ذلك الوضع لمناسبة فيكون منقولات كما في أكثر الحقائق الشرعية أم لا لمناسبة فتكون موضوعات مبتدأه على ما صرح هنا شارح المختصر وغيره ولا يخفى أن هذا الكلام من المصنف وغيره يدل على أن المنقولات الشرعية على تقدير وقوعها يكون فيها وضع من الشارع بالنسبة إلى المعاني الشرعية المنقول إليها وهذا متنافي لما يشعره كلامه في المسئلة السابقة أن في المنقول اختصاص الوضع باحد المعاني اللهم إلا أن يراد اختصاص الوضع اللغوي باحد المعاني وحينئذ يكون المعتبر في المشترك تعدد الوضع اللغوي والظاهر أنه لم يقل به أحد قال العلامة في النهاية أن وضع لعينين وضعاً أولاً سواء كان الزمان واحداً أو متعدداً وسواء كان الواضع متحداً أو أكثر فهو المشترك انتهى والمراد بالوضع أولاً عدم ملاحظة المناسبة بين المعنيين على ما يظهر من سياق كلامه فتأمل

غلبة هذه الألفاظ^(١) في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع، وإنما استعملها الشارع فيها بطريق المجاز بمعونة القرائن، فتكون حقائق عرفية خاصة، لشرعية. وتظهر ثمرة الخلاف فيما إذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع؛ فإنها تحمل على المعاني المذكورة بناءً على الأول، وعلى اللغوية بناءً على الثاني. وأما إذا استعملت في كلام أهل الشرع، فإنها تحمل على الشرعي بغير خلاف. احتجّ المشتبون: بأننا نقطع بأن «الصلاة» اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الأقوال والهيئات، وأن «الزكاة» لأداء مال مخصوص، و«الصيام» لامساك مخصوص، و«الحج» لقصد مخصوص. ونقطع أيضاً بسبق هذه المعاني منها إلى الفهم عند إطلاقها، وذلك علامة الحقيقة. ثم إن هذا لم يحصل إلا بتصرف الشارع ونقله لها إليها، وهو معنى الحقيقة الشرعية.

وأورد عليه: أنه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعية،^(٢) بل يجوز كونها مجازات.

(١) قوله: وبواسطة غلبة هذه الألفاظ في المعاني المذكورة في لسان أهل الشرع وإنما استعملها فيها بطريق المجاز الخ

اقول: لا يخفى أن ههنا احتمالاً ثالثاً وهو كون الألفاظ باقية في المعاني اللغوية والزيادات شروط لوقوعها عبارات معتبرة مقبولة شرعاً والشرط خارج عن المشروط وقد ينسب اختيار هذا الاحتمال إلى قاضي أبي بكر الباقلائي من المخالفين ويشعر به بعض أدلته والمشهور اختياره للمذهب الثاني وهو كونها مجازات لغوية وأنه لم يذهب إلى الاحتمال الثالث أحد فتدبر (٢) قوله وأورد عليه أنه لا يلزم من استعمالها في غير معانيها أن تكون حقائق شرعية الخ، لا يخفى أن المستدل لم يجعل مجرد استعمالها في غير معانيها دليلاً على كونها حقائق شرعية بل ادعى سبق هذه المعاني إلى الفهم عند الإطلاق وبعد ذلك لا يبقى لهذا الإيراد وجه نعم يتوجه منع هذه الدعوى بالنسبة إلى استعمال الشارع وهو ما يذكره المصنف في ذيل البحث وأرجاع هذا الإيراد إلى ما يذكر المصنف بأن يقال المراد أنه لا يلزم من استعمال التشريعة لها والمتبادر من إطلاقاتهم أن تكون حقائق شرعية وضعها الشارع لهذه المعاني لجواز كونها مجازات في استعمال اشتهرت عندهم فتكلف بعيد عن العبارة فتأمل

وردّ بوجهين: أحدهما: أنّه إن أريد بمجازيّتها: أنّ الشارع استعملها في [غير] معانيها، لمناسبة المعنى اللّغويّ، ولم يكن ذلك معهوداً من أهل اللّغة، ثم اشتهر، فأفاد بغير قرينة، فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة، وقد ثبت المدعى؛ وإن أريد بالمجازيّة: أنّ أهل اللّغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه، فهو خلاف الظاهر؛ لأنّها معانٍ حدثت، ولم يكن أهل اللّغة يعرفونها، واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته.

وثانيهما: أنّ هذه المعاني تفهم من الألفاظ عند الاطلاق بغير قرينة. ولو كانت مجازات لغويّة، لما فهمت إلا بالقرينة. وفي كلاهذين الوجهين مع أصل الحجّة بحث.

أمّا في الحجّة، فلأنّ دعوى كونها أسماء لمعانيها الشرعيّة لسبقها منها إلى الفهم عند اطلاقها، إنكانت بالنسبة الى إطلاق الشارع فهي ممنوعة. وإن كانت بالنظر إلى اطلاق أهل الشرع فالذي يلزم حينئذٍ هو كونها حقائق عرفيّة لهم، لا حقائق شرعيّة.

وأما في الوجه الأوّل، فلأنّ قوله: «فذلك معنى الحقيقة الشرعيّة» ممنوع، إذ الاشتهار والافادة بغير قرينة إنّما هو في عرف أهل الشرع، لا في إطلاق الشارع. فهي حينئذٍ حقيقة عرفيّة لهم. لا شرعيّة.

وأما في الوجه الثاني، فلما أوردناه على الحجّة، من أنّ السبق إلى الفهم بغير قرينة إنّما هو بالنسبة إلى المشرّعة لا إلى الشارع.

حجّة النافين وجهان:

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

المخاطبين بها، حيث أنّهم مكلفون بما تضمنه^(١). ولاريب أنّ الفهم شرط التكليف. ولو فهمهم إياها، لنقل ذلك إلينا، لمشاركتنا لهم في التكليف. ولونقل، فيما بالتواتر، أو بالآحاد. والأوّل لم يوجد قطعاً، إلا لما وقع الخلاف فيه^(٢). والثاني لا يفيد العلم^(٣). على أنّ العادة تقتضي في مثله بالتواتر.

الوجه الثاني: أنّها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عريّة، واللازم باطل، فالملزوم مثله. بيان الملازمة: أنّ اختصاص الالفاظ باللغات إنّما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها. والعرب لم يضعوها: لأنّه المفروض، فلا تكون عريّة. وأمّا بطلان اللازم، فلا أنّه يلزم أن لا يكون القرآن عربياً؛ لاشتماله عليها. ومابعضه خاصّة عربيّ لا يكون عربياً كلّ. وقد قال الله سبحانه: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾ (سورة يوسف ٢)

وأجيب عن الأوّل: بأن فهمها لهم ولنا باعتبار التّرديد بالقرائن^(٤)، كالأطفال

(١) قوله: لفهمها المخاطبين بها،

حيث أنّهم مكلفون بما تضمنه الخ

أي لفهم الشارع غير المعاني اللغوية المخاطبين بها

(٢) قوله: لما وقع الخلاف فيه،

فيه تأمل اذ ربّما حصل التواتر بالنسبة الى طائفة دون طائفة اخرى

(٣) قوله: والثاني لا يفيد العلم

قد عرفت ان تفهيم كون هذا المعنى مراداً كاف في التكليف وهذا ليس مسألة اصولية حتى لا بدفيتها من العلم بناء على اعتبار القطع في الاصول والمسئلة الاصولية التي هي ان هذه الارادة بطريق الوضع او بطريق المجاز لا حاجة الى تفهيمها للتكليف فالاولى ان يقال ان الثاني أي الآحاد ايضاً لم توجد اذ الكلام في الالفاظ المجردة عن القرينة التي لم ينقل في بيانها شيء كما عرفت في ثمرة الخلاف

(٤) قوله: باعتبار التّرديد بالقرائن الخ.

لا يقال كلام المستدل في الالفاظ المجردة من القرائن كما ذكرت ولاريب في انه لم يحصل فيها التفهيم للمعاني الشرعية بالتّرديد بالقرائن وغيرها

يتعلمون اللغات من غير أن يصريح لهم بوضع اللفظ للمعنى؛ إذ هو ممتنع بالنسبة إلى من لا يعلم شيئاً من الألفاظ. وهذا طريق قطعي لا ينكر. فان عنيتم بالفهم والنقل: ما تناول هذا، منعنا بطلان اللازم، وإن عنيتم به: التصريح بوضع اللفظ للمعنى، منعنا الملازمة.

وعن الثاني: بالمتع من كونها غير عربية. كيف، وقد جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازات لغوية في المعنى اللغوي^(١)؛ فإن المجازات الحادثة عربية^(٢)، وإن لم يصريح العرب باحادها، لدلالة الاستقراء على تجويزهم نوعها. ومع التنزل، نمنع كون القرآن كله عربياً، والضمير في «إننا أنزلناه»

لأننا نقول المراد انه ربما فهم بالترديد والتكرير في الالفاظ المستعملة مجازاً في المعاني الشرعية اتفاقاً انها موضوعة لها فتحمل عليها في الالفاظ المجردة عن القرائن ايضاً ولما كان هذا الكلام في مقابل الدليل كان الاحتمال كافياً فيه فلا يضره الاستبعاد والمناقشات التي اوردها ابن المصنف رحمه الله

(١) قوله: مجازات لغوى في المعنى اللغوى

اقول: هذا الجواب مذكور في شرح المختصر وغيره من كتب الاصول بدون لفظ في المعنى اللغوى وقد زاده المصنف رحمه الله ولعله سهو منه وبدله في تلك المعاني الشرعية كما هو المفهوم من عبارات القوم اذ ليس الكلام في هذه الالفاظ حال استعمال الشارع لها في المعنى اللغوى بل انما الكلام فيها حال الاستعمال في المعاني الشرعية انها حينئذ ليست عربية فكونها مجازات لغوية في المعاني اللغوى لا دخل له في ذلك بل لا يصح في نفسه اذ باستعمال الشارع لها في المعاني اللغوية لما يصير مجازات لغوية بل مجازات شرعية مستعملة في المعاني اللغوية بمناسبة المعاني الشرعية فهي مجازات اهل الشرع حينئذ

(٢) قوله: فان المجازات الحادثة عربية الخ،

هذا الكلام يشعر بما ذكرنا من تصحيح العربية باعتبار كونها مجازات في المعاني الشرعية لتجويز العرب استعمال اللفظ الموضوع في لغتهم لمعنى في معنى آخر لعلاقة بينهما ويرد عليه ان الاستعمال في تلك المعاني الشرعية انما هو بالوضع الشرعي لا بسبب الوضع اللغوى بان كانت موضوعة في اللغة لمعنى ثم استعملت لآخر بالمناسبة لما وضع في اللغة والمجازات الحادثة التي كانت عربية من قبيل الثاني فليست بما نحن فيه

للسورة، لاللقرآن، وقد يطلق «القرآن» على السورة وعلى الآية.

فان قيل: يصدق على كل سورة وآية أنها بعض القرآن، وبعض الشيء لا يصدق عليه أنه نفس ذلك الشيء.

قلنا: هذا إنما يكون فيمالم يشارك البعض الكل في مفهوم الاسم، كالعشرة، فأنها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة، فلا يصدق على البعض، بخلاف نحو الماء، فإنه اسم للجسم البسيط البارد الرطب بالطبع، فيصدق على الكل وعلى أيّ بعض فرض منه، فيقال: هذا البحر ماء، ويراد بالماء مفهومه الكلّي، ويقال: إنه بعض الماء، ويراد به مجموع المياه الذي هو أحد جزئيات ذلك المفهوم. والقرآن من هذا القبيل، فيصدق على السورة أنها قرآن وبعض من القرآن، بالاعتبارين، على أنّا نقول: إنّ القرآن قد وضع - بحسب الاشتراك - للمجموع الشخصي وضعا آخر، فيصحّ بهذا الاعتبار أن يقال: السورة بعض القرآن.

إذا عرفت هذا، فقد ظهر لك ضعف الحجّتين.

والتحقيق أن يقال: لاريب ^(١) في وضع هذه الألفاظ للمعاني اللغوية، وكونها حينئذٍ حقائق فيها لغة، ولم يعلم من حال الشارع إلا أنه استعملها في

(١) قوله: والتحقيق ان يقال لاريب الخ.

اقول: لا يخفى قوة هذا الكلام لكن ينبغي التأمل في ان الاستعمالات الشائعة في كلام اهل البيت عليهم السّلام هل لها حكم الاستعمال في كلام الشارع حتى يحمل على اللغوية بدون القرينة بناء على هذا التحقيق اولها حكم الاستعمال في كلام المتشرعة حتى يحمل على المعاني الشرعية كما ذكرانه لا نزاع فيه في كلامهم والاقرّب الثاني اذالشيع الواقعي في عصرالمتشرعة على لسانهم حاصل ايضاً بالنسبة اليهم اذ عصرهم واحد سيّما المتأخرون عن عصر الصحابة والتابعين بعد الشيوع الكتب والتصانيف والتزام ان استعمالاتهم عليهم السلام ليست على نهج الاستعمالات المتشرعة بعيد جداً فتأمل

المعاني المذكورة. ^(١) أما كون ذلك الاستعمال بطريق النقل، أو أنه غلب في زمانه واشتهر حتى أفاد بغير قرينة، فليس بمعلوم؛ لجواز الاستناد في فهم المراد منها إلى القرائن الحالية أو المقالية؛ فلا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً. ^(٢) وبدون ذلك لا يثبت المطلوب. ^(٣) فالترجيح لمذهب النافين، وإن كان المنقول من دليلهم مشاركاً في الضعف للدليل المثبتين.

(٣)

اصل

الحق أن الاشتراك واقع في لغة العرب. وقد أحاله شِرْذِمَة. وهو شاذٌ ضعيف لا يلتفت إليه.

ثم إن القائلين بالوقوع اختلفوا في استعماله في أكثر من معنى إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً؛ ^(٤)

(١) قوله: إلا أنه استعملها في المعاني المذكورة

أي في المعاني الشرعية من الأفعال المخصوصة وغيرها

(٢) قوله: فلا يبقى لنا وثوق بالإفادة مطلقاً، أي حتى بدون القرينة

(٣) قوله: وبدون ذلك لا يثبت المطلوب

أي الحمل على المعاني الشرعية في الفاظ المجردة عن القرائن على ما عرفت في تحقيق ثمرة الخلاف والحاصل أنا بعد ظهور ضعف الحجتين يقيناً مترددين في الألفاظ المعلومة استعمالها في المعاني الشرعية أن ذلك بطريق الوضع أو المجاز مع القرينة فلا يطمئن منها حال الألفاظ المجردة عن القرائن ولما كانت تلك الألفاظ المجردة عن القرائن مستعملة في الكلام العربي فالظاهر أنها مستعملة في معانيها الحقيقية في تلك اللغة ما لم يصرف عنه صارف

(٤) قوله: إذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكناً،

أي يمكن جمعها في الإرادة عند إطلاق واحد وإن كانا متضادين كالقرء والظهر والحيض والجون للبياض والسواد في قولنا القرء من صفات النساء والجون من عوارض الجسم بخلاف صيغة افعل للوجوب والتهديد فإنه لا يمكن ارادتهما معاً منه في إطلاق واحد

فجوزّه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصلّ ثالث: فمنعه في المفرد وجوزّه في التثنية والجمع، ورابع: فنفاه في الاثبات وأثبتّه في النفي. ثمّ اختلف المجوزّون؛ فقال قوم منهم: إنّّه بطريق الحقيقة. وزاد بعض هؤلاء: أنّه ظاهر في الجميع عند التجردّ عن القرائن؛ فيجب حمله عليه حيثنّذ. وقال الباقر: إنّّه بطريق المجاز.

والأقوى عندي جوازه مطلقاً، لكنّه في المفرد مجاز، وفي غيره حقيقة. لنا على الجواز: انتفاء المانع، بماسنيّته: من بطلان ما تمسّك به المانعون، وعلى كونه مجازاً في المفرد: تبادر الوحدة. منه^(١) عند اطلاق اللفظ، فيفتقر ارادة الجميع منه الى القاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملاً في خلاف موضوعه. لكنّ وجود العلاقة المصحّحة للتجوزّز أعنى: علاقة الكلّ والجزء بجوزّه، فيكون مجازاً.

فإن قلت: محلّ النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ في كلّ من المعنيين بأن يراد به - في إطلاق واحد - هذا وذاك، على أن يكون كلّ منهما مناطاً للحكم ومتعلّقاً للاثبات والنفي، لافي المجموع المركّب الذي أحد المعنيين جزء منه. سلّمنا، لكن ليس كلّ جزء يصحّ إطلاقه على الكلّ، بل إذا كان للكلّ تركّب حقيقيّ وكان الجزء ممّا إذا انتفى، انتفى الكلّ بحسب العرف أيضاً، كالرقبة للانسان، بخلاف الإصبع والظفر ونحو ذلك.

(١) قوله: تبادر الوحدة منه، أي كون مراد المتكلم واحدا بعينه وان لم يعلم المخاطب خصوصية بدون القرينة لا واحداً لأبعينه عند المتكلم ايضاً على ما هو مذهب صاحب المفتاح في المشترك عند تجرده عن القرائن وتوهمه الفاضل الشيرازي ههنا فانه خلاف مختار المصنف والاكثر ولا مفهوم احدها كما زعمه شارع الشرح واعترض بانه حيثنّذ يكون مشتركاً معنوياً لالفظياً.

قلت: لم أرد بوجود علاقة الكلّ والجزء: أن اللفظ موضوع لأحد المعنيين و مستعمل حينئذٍ في مجموعهما معاً، فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للجزء وإرادة الكلّ كما توهمه بعضهم، ليرد ما ذكرت. بل المراد: أن اللفظ لما كان حقيقة في كلّ من المعنيين، لكن مع قيد الوحدة،^(١) كان استعماله في الجميع مقتضياً لإلغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه واختصاص اللفظ ببعض الموضوع له أعني: ما سوى الوحدة. فيكون من باب إطلاق اللفظ الموضوع للكلّ وإرادة الجزء. وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه، فلا إشكال.

ولنا على كونه حقيقة في التثنية والجمع: أنّهما في قوة تكرير المفرد بالعطف. والظاهر: اعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات؛ ألا ترى أنّه يقال: زيدان وزيدون، وما أشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفاً. وتأويل بعضهم له بالمسمى تعسفٌ بعيدٌ. وحينئذٍ، فكما أنّه يجوز إرادة المعاني المتعددة من الألفاظ المفردة المتحدة المتعاطفة، على أن يكون كلّ واحد منها مستعملاً في معنى بطريق الحقيقة، فكذا ما هو في قوّته.

احتج المانع مطلقاً: بأنّه لو جاز استعماله فيهما معاً، لكان ذلك بطريق

(١) قوله: لكن مع قيد الوحدة،

لا يخفى أن دخول قيد الوحدة في الموضوع له ممنوع بل الظاهر خلافه وإن الوحدة وعدمها من عوارض الاستعمال لا المستعمل فيه فإن الظاهر أن الواضع إنما وضعه لكل من المعاني لا بشرط الوحدة ولعدمها

نعم قد يستعمل تارة في واحد منها وقد يستعمل في أكثر الموضوع له المستعمل فيه هو ذات المعنى في صورتين على ما حققه شارح المختصر لكن يبقى الكلام في أن الوحدة وإن لم يكن داخلًا في المستعمل فيه لكنّها غالبية في الاستعمال بحيث يتبادر من الاستعمال الأفرادي والظاهر أن هذا كاف فيما هو ثمرة الخلاف حين الاستعمال وإن كان صيرورته بمجرد ذلك مجازاً في التعدد محل تأمل.

الحقيقة،^(١) إذ المفروض: أنه موضوع لكلّ من المعنيين، وأنّ الاستعمال في كلّ منهما بطريق الحقيقة. وإذا كان بطريق الحقيقة، يلزم كونه مريداً لأحدهما خاصة، غير مريد له خاصة، وهو محال.

بيان الملازمة: أنّ له حينئذٍ ثلاثة معان: هذا وحدة، وهذا وحدة، وهما معاً وقد فرض استعماله في جميع معانيه، فيكون مريداً لهذا وحدة، ولهذا وحدة، ولهما معاً. وكونه مريداً لهما معاً معناه: أن لا يريد هذا وحدة، وهذا وحدة. فيلزم من إرادته لهما على سبيل البدلية، الاكتفاء بكلّ واحد منهما، وكونهما مرادين على الانفراد؛ ومن إرادة المجموع معاً عدم الاكتفاء بأحدهما، وكونهما مرادين على الاجتماع. وهو ما ذكرنا من اللازم.

والجواب: أنّه مناقشة لفظيّة؛ إذ المراد نفس المدلولين معاً، لابقاؤه لكلّ واحد منفرداً. وغاية ما يمكن حينئذٍ أن يقال: إنّ مفهومي المشترك هما منفردين، فاذا استعمل في المجموع، لم يكن مستعملاً في مفهوميّه، فيرجع البحث إلى تسمية ذلك استعمالاً له في مفهوميّه، لا إلى إبطال أصل الاستعمال. وذلك قليل الجدوى.

واحتجّ من خصّ المنع بالمفرد: بأنّ الثنية والجمع متعدّدان في التقدير، فجاز تعدد مدلوليها بخلاف المفرد

(١) قوله: لكان ذلك بطريق الحقيقة،

قد يقال لا حاجة الى هذه المقدمة اذ يكفي ان يقال ان المفروض انه مستعمل في هذا وحدة وهذا وحدة الخ سواء كان الاستعمال بطريق الحقيقة او المجاز والظاهر ان هذه المقدمة محتاج اليها اذ فرض كونه مستعملاً في هذا وحدة وذاك وحدة بعد كون الاستعمال بطريق الحقيقة اذ على تقدير المجازية يمكن منع كونه مستعملاً في هذا وحدة وذاك وحدة بل مستعمل في نفس المعنى بدون القيد مجازاً فتأمل

وأجيب عنه: بأن الثنية والجمع إنما يفيدان تعدّد المعنى المستفاد من المفرد. فان أفاد المفرد التعدّد، أفاداه، وإلاّ، فلا.

وفيه نظر يعلم ممّا قلناه في حجة ما اخترناه.

والحقّ أن يقال: إنّ هذا الدليل إنّما يقتضي نفى كون الاستعمال المذكور بالنسبة إلى المفرد حقيقة، وأمّا نفى صحته مجازاً حيث توجد العلاقة المجوّزة له، فلا. واحتجّ من خصّ الجواز بالنفي: بأنّ النفي يفيد العموم فيتعدّد، بخلاف الاثبات. وجوابه: أنّ النفي إنّما هو للمعنى المستفاد عند الاثبات؛ فاذا لم يكن متعدّداً فمن أين يجيء التعدّد فى النفي؟

حجة مجوّزیه حقيقة: أنّ ما وضع له اللفظ واستعمل فيه هو كلّ من المعنيين، لا بشرط أن يكون وحده، ولا بشرط كونه مع غيره، على ما هو شأن الماهية لا بشرط شيء، وهو متحقّق في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كلّ منهما.

والجواب: أنّ الوحدة تتبادر من المفرد عند إطلاقه، وذلك آية الحقيقة وحيث إنّ فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء، بل هي بشرط شيء. وأمّا فيما عداه فالمدعى حقّ، كما أسلفناه.

وحجة من زعم أنّه ظاهر في الجميع عند التجرّد عن القرائن، قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ وَالشَّجَرُ وَالدَّوَابُّ وَكَثِيرٌ مِنَ النَّاسِ﴾. (سورة الحجّ ١٨) فإنّ السجود من الناس وضع الجبهة على الأرض، ومن غيرهم أمر مخالف لذلك قطعاً. وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ﴾. (سورة الاحزاب ٥٦) فإنّ الصلاة من الله: المغفرة، ومن الملائكة: الاستغفار. وهما مختلفان.

والجواب من وجوه:

أحدها: أن معنى السجود في الكلّ واحد، وهو: غاية الخضوع. وكذا في الصلاة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولومجازاً.

وثانيها: أن الآية الأولى بتقدير فعل، كأنه قيل: «ويسجد له كثير من الناس»، والثانية بتقدير خبر، كأنه قيل: إن الله يصلي. وإنما جاز هذا التقدير، لأن قوله: «يَسْجُدُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ»، وقوله: «وَمَلَائِكَتُهُ يُصَلُّونَ» مقارن له، وهو مثل المحذوف، فكان دالاً عليه، مثل قوله:

نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض والرأى مختلف

أي نحن بما عندنا راضون. وعلى هذا، فيكون قد كرّر اللفظ، مراداً به في كل مرة معنى؛ لأن المقدّر في حكم المذكور. وذلك جائز بالاتفاق.

وثالثها: أنه وإن ثبت الاستعمال فلا يتعيّن كونه حقيقة، بل نقول: هو مجاز، لما قدّمناه من الدليل. وإن كان المجاز على خلاف الأصل. ولوسلم كونه حقيقة، فالقرينة على إرادة الجميع فيه ظاهرة؛ فأين وجه الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة، كما هو المدّعى؟

(٤)

أصل

واختلفوا في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقيّ والمجازيّ، كاختلافهم في استعمال المشترك في معانيه فمنعه قوم، وجوّزه آخرون. ثمّ اختلف المجوّزون فأكثرهم على أنه مجاز. وربما قيل بكونه حقيقة ومجازاً بالاعتبارين.

حجّة المانعين: انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين، للزم الجمع بين المتنافيين.

أما الملازمة، فلأن من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن إرادة الحقيقة^(١)؛ ولهذا قال أهل البيان؛ إن المجاز ملزوم قرينة معاندة لإرادة الحقيقة، وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء وإلا لزم صدق الملزوم بدون اللازم، وهو محال. وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية. وحينئذ، فإذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما، كان مريداً لاستعماله فيما وضع له، باعتبار إرادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار إرادة المعنى المجازي، وهو ما ذكر من اللازم. وأما بطلانه فواضح. و**حجة المجوزين**: أنه ليس بين إرادة الحقيقة وإرادة المجاز معاً منافاة. وإذا لم يكن ثم منافاة لم يمتنع اجتماع الارادتين عند التكلم.

واحتجوا لكونه مجازاً: بأن استعماله فيهما استعمال في غير ما وضع له أولاً؛ إذ لم يكن المعنى المجازي داخلاً في الموضوع له وهو الآن داخل،^(٢) فكان مجازاً.

(١) قوله: من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة

اقول: يمكن ان يقال ان المجاز يعتبر في المجاز القرينة المانعة عن ارادة المعنى الحقيقي في هذه الارادة بدلاً عن المعنى المجازي واما لزوم كون القرينة مانعة عن ارادة المعنى الحقيقية بارادة اخرى منضمة الى ارادة المعنى المجازي ممنوع بل هو عين النزاع فلا يلزم الجمع بين المتنافيين فتأمل (٢) قوله: وهو الآن داخل،

أي في المراد وكان المصنف فهم من الدخول المذكور في كلام المستدل دخول الجزئي تحت الكلّي كما يظهر من جوابه والظاهر على وفق ما ذكر في المشترك ان المراد دخول الخاص في العام الاصولي وحاصله ان الموضوع له مقيد بالوحدة في الارادة أي عدم دخول معنى آخر معه في الارادة وصار المعنى المجازي الان داخلاً في الارادة مع الحقيقي ففات قيد الوحدة فلم يكن الاستعمال في المعنى الحقيقي وعلى هذا لا يرد عليه ما ليورد عليه بقوله ونزيد الحجة على مجازيته بان فيها الخ

نعم يرد عليه ما اوردنا سابقاً من عدم دخول الوحدة في الموضوع له فتأمل وهيهنا احتمال آخر اظهر بحسب اللفظ وهو ان يراد بالدخول دخول الجزء في الكل لكن هذا ايضاً خارج عن محل النزاع كالاتصال الذي فهمه المصنف اذ محل النزاع استعمال اللفظ في كلا المعنيين بحيث يكون كل منهما مناطاً للحكم لاستعماله في المجموع من حيث المجموع.

واحتج القائل بكونه حقيقةً ومجازاً: بأن اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين. والمفروض أنه حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر، فلكل واحد من الاستعمالين حكمه.

وجواب المانعين عن حجة الجواز، ظاهرٌ بعد ما قرروه في وجه التنافي. وأما الحجتان الأخيرتان، فهما ساقطتان بعد إبطال الأولى^(١). وتزيد الحجة على مجازيته: بأن فيها خروجاً عن محل النزاع؛ إذ موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على أن يكون كل منهما مناطاً للحكم ومتعلقاً للثبات والنفي، كما مرّ آنفاً في المشترك. وما ذكر في الحجة يدل على أن اللفظ مستعمل في معنى مجازيٍّ شامل للمعنى الحقيقي والمجازي^(٢) الأول، فهو معنى ثالث لهما. وهذا ممّا لا نزاع فيه؛ فإن النافي للصحة يجوز إرادة المعنى المجازي الشامل ويسمّى ذلك بـ «عموم المجاز»،^(٣) مثل أن تريد بـ «وضع القدم» في قولك: «لا أضع قدمي في دار فلان» الدخول، فيتناول دخولها حافياً وهو

(١) قوله: تساقطان بعد ابطال الاولى

أي حجة الجواز مجملاً إذ كونه مجازاً وحقيقةً ومجازاً فرع على جواز الاستعمال فإذا بطل الجواز بما ذكره من المناقات بطلاً وسيظهر من كلام المصنف أنه لو كان المراد بالمعنى الحقيقي المدلول الحقيقي من دون اعتبار الوحدة والانفراد معه لا يعانده القرينة اللازمة للمجاز فلا يطل بما ذكر من المناقات وفيه نظر ستعرفه

(٢) قوله: يدل على أن اللفظ مستعمل في معنى مجازيٍّ شامل للمعنى الحقيقي والمجاز الخ اقول: هذا ما ذكرناه سابقاً من أنه يدل على أن المصنف فهم من الدخول في كلام المستدل شمول الكلي للجزئي وقد عرفت ما فيه.

(٣) قوله: يسمى ذلك بعموم المجاز.

اقول: الذي يظهر من كلام بعض الأصوليين كصاحب الردود والنقود وغيره أن المسمى بعموم المجاز هو استعمال اللفظ في الحقيقة والمجاز الذي هو محل النزاع كما سمي استعمال المشترك في أكثر من معنى واحد بعموم الاشتراك لا ما ذكره المصنف والامر فيه سهل

الحقيقة، وناعلاً وراكباً وهما مجازان.

والتحقيق عندي في هذا المقام: أنهم إن أرادوا بالمعنى الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ حينئذ تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة في اللفظ المفرد، كما علم في المشترك، كان القول بالمنع متوجّهاً، لأن إرادة المجاز تعانده من جهتين: منافاتها للوحدة الملحوظة، ولزوم القرينة المانعة^(١)؛ وإن أرادوا به: المدلول الحقيقي من دون اعتبار كونه منفرداً، كما قرّر في جواب حجة المانع في المشترك، أتجه القول بالجواز، لأن المعنى الحقيقي يصير بعد تعريته عن الوحدة مجازياً للفظ؛ فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده^(٢). وحيث كان الاعتبار في استعمال المشترك هو هذا المعنى، فالظاهر اعتباره هنا أيضاً. ولعل المانع في الموضوعين بناؤه على الاعتبار الآخر. وكلامه حينئذ متجه، لكن قد عرفت أنّ النزاع يعود معه لفظياً. ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة ومجازاً حينئذ، فإن المعنى الحقيقي لم يُردّ بكماله، وإنما أريد منه البعض، فيكون اللفظ فيه مجازاً أيضاً.

(١) قوله: وتعانده من جهتين منافاتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة

اقول: قد عرفت ان الوحدة غير داخله في الموضوع له وايضاً قد عرفت ان القرينة انما هي مانعة عن اراد. المعنى الحقيقي بدلا عن المجازي لا من انضمام ارادة اليه فاندفعت الممانعة من كلتا الجهتين ثم لا يخفى انه ربما يناقش ايضاً بعد تسليم اعتبار الوحدة ان الوحدة المعتبرة انما هي بالنسبة الى المعنى الحقيقي لا مطلقاً لكن يدفعها تبادر الوحدة في الاستعمال الذي هو مناط توهم اعتبار الوحدة في الموضوع له فانه حاصل بالنسبة الى المعنى المجازي ايضاً فتدبر

(٢) قوله: فالقرينة اللازمة للمجاز لاتعانده

اقول: فيه نظراذ القرينة كما هي صارفة عن ارادة المعنى الحقيقي صارفة ايضاً عن ارادة المعنى المجازي الاخر اذ القرينة لتعيين ارادة ذلك المجاز بخصوصه فعلى ما فهم المصنف من معنى الصرف يلزم الجمع بين المتنافيين هنا ايضاً وقد عرفت ما هو الحق فتأمل

(٢)

المطلب الثاني

في

الآوامر والنواهي

وفيه بحثان:

البحث الأول

في

الأوامر

[وفيه اثنا عشر اصلاً]

(١)

اصل

صيغة «إفعل»^(١) وما في معناها^(٢) حقيقة في الوجوب فقط بحسب اللغة على الأقوى وفاقاً لجمهور الأصوليين. وقال قوم: إنها حقيقة في الندب فقط. وقيل: في الطلب، وهو: القدر المشترك بين الوجوب والندب. وقال علم الهدى رضى الله عنه: إنها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكاً لفظياً في اللغة، وأمّا في العرف الشرعى فهي حقيقة في الوجوب فقط. وتوقف في ذلك قوم فلم يدروا، أللوجوب هي أم للندب. وقيل: هي مشتركة بين ثلاثة أشياء: الوجوب، والندب، والاباحة. وقيل: هي للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الإذن. وزعم قوم: أنّها مشتركة بين أربعة أمور، وهي الثلاثة السابقة، والتهديد وقيل فيها

(١) قوله: صيغة افعل الخ

انما عبر بهذه العبارة لا بقولهم الامر حقيقة في الوجوب اشارة الى ان النزاع ههنا في صيغة الامر لا في لفظ «أَمْ رَهْ» فانه نزاع آخر

(٢) قوله: وما في معناها

يحتمل ان يكون المراد به سائر صيغ الامر مما لم يكن بوزن افعل و يحتمل ان المراد اسماء الافعال التي بمعنى الامر كنزال وصه واشباههما

أشياء آخر، لكنّها شديدة الشذوذ، بينة الوهن، فلا جدوى في التعرّض لنقلها.
لنا وجوه: الأوّل: أنا نقطع بأنّ السيّد إذا قال لعبده: «إفعل كذا» فلم يفعل، عدّ عاصياً وذمّه العقلاء معلّين حسن ذمّه بمجرد ترك الامتثال، وهو معنى الوجوب.
لا يقال: القرائن على إرادة الوجوب في مثله موجودة غالباً، فلعلّه إنّما يفهم منها، لامن مجرد الأمر.

لأنّا نقول: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن، فليقدّر كذلك، لو كانت في الواقع موجودة. ^(١) فالوجدان يشهد ببقاء الذمّ حينئذ عرفاً. وبضميمة أصالة عدم النقل إلى ذلك يتم المطلوب.

الثاني: قوله تعالى مخاطباً لابليس: ﴿مَآ مَنَعَكَ أَلَّا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾. (سورة الاعراف ١٢) والمراد بالأمر: «اسجدوا» في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ؛ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ﴾ (سورة البقرة ٣٤) فإنّ هذا الاستفهام ليس على حقيقته، لعلمه سبحانه بالمانع، وإنّما هو في معرض الإنكار والاعتراض، ولو لا ان صيغة «اسجدوا» للوجوب لما كان متوجّهاً.

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

فان قيل: الآية إنّما دلّت على أنّ مخالف الأمر أمور بالحذر، ولا دلالة في

(١) قوله: المفروض فيما ذكرناه انتفاء القرائن فليقدّر كل لو كانت في الواقع موجودة، ربما يقال ان فرض الانتفاء لا يستلزم وقوع الانتفاء فربما كان حكم النفس ببقاء الذم لانضمام القرائن وحصولها في النفس في الواقع وان فرض انتفائها نعم لوانتفت القرائن في الواقع وحكم الوجدان ببقاء الذم ينفع في المطلوب لكن الانصاف ان العرف يحكم بالذم على الترك لمجرد النظر الى الصيغة وهذا كاف

ذلك على وجوبه إلا بتقدير كون الأمر للوجوب،^(١) وهو عين المتنازع فيه.
قلنا: هذا الأمر للايجاب والالزام قطعاً؛ إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته.^(٢) ومع التنزل، فلا أقلّ من دلالة على حسن الحذر حينئذٍ. ولأريب أنّه إن ما يحسن عند قيام مقتضى للعذاب؛^(٣) إذ لو لم يوجد المقتضي، لكان الحذر عنه سفهاً وعيباً. وذلك محال على الله سبحانه. وإذا ثبت وجود المقتضي، ثبت أن الأمر للوجوب، لأنّ المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب، لا المندوب.

فان قيل: هذا الاستدلال مبنيّ على أنّ المراد بمخالفة الأمر ترك المأمور به، وليس كذلك. بل المراد بها حمله على ما يخالفه بأن يكون للوجوب أو الندب، فيحمل على غيره.

(١) قوله: لا بتقدير كون الأمر للوجوب،

لا يخفى أن مناط الاستدلال أن الآية تدل على التهديد على مخالف الأمر والتهديد لا يكون إلا على مخالفة الواجب وما ذكره المعترض بظاھره ليس داخلاً في شيء من المقدمتين فكانه استنبط دلالة الآية على التهديد من لفظ هذا الأمر وظن أن دلالة عليه يتوقف على كون هذا الأمر للوجوب فمنع ذلك يرجع إلى منع دلالة الآية على التهديد ولا يخفى فساد ما ظن

(٢) قوله: إذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب أو إباحته الخ.

اقول: هذا مسلم بالنسبة إلى العذاب المحقق وقوعه على تقدير عدم الحذر وأما بالنسبة إلى العذاب المحتمل على تقدير عدم الحذر فغير مسلم بل مثل ذلك كثير الوقوع في الشرع مثل ندب ترك الطهارة عن الماء المشمس للحذر عن البرص المحتمل وندب فرق الشعر للحذر عن احتمال فرقه بمنشار من النار.

(٣) قوله: إنما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب

أي عند قيام المقتضي وإن كان مقتضياً لاحتمال العذاب وليس مراده أن حسن الحذر يستلزم قيام المقتضي للعذاب القطعي البتة حتى يكون في محل المنع ولا يخفى أن قيام مقتضى احتمال العذاب كاف في كون الأمر للوجوب إذ احتمال العذاب منفي على تقدير عدم الوجوب لقبح الظلم على الله تعالى فلا تغفل.

قلنا: المتبادر إلى الفهم من المخالفة هو ترك الامتثال والالتيان بالمأمور به. وأمّا المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم، غير متبادر عند إطلاق اللفظ؛ فلا يصار إليه إلا بدليل. وكأنّها في الآية اعتبرت متضمنة معنى الإعراض، فعديت بـ «عن». **فان قيل:** قوله في الآية: «عن أمره»، مطلق فلا يعمّ، والمدعى إفادته الوجوب في جميع الأوامر بطريق العموم.

قلنا: إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم،^(١) مثل «ضرب زيد» و«أكل عمرو». وآية ذلك جواز الاستثناء منه، فأنّه يصحّ أن يقال في الآية: فليحذر الذين يخالفون عن أمره إلا الأمر الفلاني. على أنّ الإطلاق كاف^(٢) في

(١) قوله: إضافة المصدر عند عدم العهد للعموم،

قديقال ان مقتضى العموم لو سلم تحقّقه ههنا بالمعنى المصطلح في الاصول ان مخالفة جميع اوامره بالكلية يوجب العقاب وهذا لا يستلزم الاكون بعض اوامره للواجب لاكون كلها للواجب كما هو المدعى ولايبعدان يقال ان المتبادر من الآية الشريفة على تقدير عموم لفظ امره كون الحكم على كل فرد فرد فهى بمنزلة ان يقال من خالف هذا الامر فهو في معرض العذاب ومن خالف ذلك الامر فكذا وهكذا فتأمل ثم ان الظاهر استنباط العموم من تعليق الحكم بمخالفة امره من حيث انه امره يشعر بالعلية فيفيد العموم وكأنّ هذا هو مراد استفاد العموم من اضافة المصدر.

(٢) قوله: على ان الاطلاق كاف،

اقول: هذا انما يستقيم لو كان المراد بالمطلق المهمية في ضمن أي فرد كان وللمعترض ان يقول لعل المقصود من الآية الامر المطلق المتحقق في ضمن فرد معين فان للمطلق اذا استعمل باطلاقه استعمالين حقيقتين احدهما ارادة الماهية المتحقق في الواقع في ضمن فرد معين من حيث حصول الماهية فيه نحو قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة يسعى اذ لاشك ان المراد من الرجل المطلق المتحقق في ضمن فرد معين وهذا الاستعمال ليس بمجاز كما صرح به ائمة العربية ولاشك انه غير كاف هنا والثاني ارادة الماهية المتحقق في ضمن أي فرد كان وهو كاف في ما نحن فيه فبدون الترينة على الاحتمال الثاني لا يتم الدليل لكن الانصاف ان الظاهر من الآية الشريفة هنا الاحتمال الثاني وبهذا يتم الدليل فاحفظ هذا عسى ان ينفعك في مسألة حمل المطلق على المقيد.

المطلوب؛ إذ لو كان حقيقة في غير الوجوب أيضاً، لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على مخالفة مطلق الأمر.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾ (سورة المرسلات ٤٨).
فأنه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للأمر، ولولا أنه للوجوب لم يتوجه الذم.
وقد اعترض أولاً بمنع كون الذم على ترك المأمور به، بل على تكذيب الرسل في التبليغ، بدليل قوله تعالى: ﴿وَيَلَّيْ يَوْمَئِذٍ الْمُكَذِّبِينَ﴾ (سورة المرسلات ٤٩).
وثانياً: بأن الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة إليها إجماعاً، فلعل الأمر بالركوع كان مقترناً بما يقتضي كونه للوجوب.

وأجيب عن الأول: بأن المكذبين إما أن يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب أمرهم به، أو غيرهم. فان كان الأول، جاز أن يستحقوا الذم بترك الركوع،^(١) والويل بواسطة التكذيب، فإن الكفار عندنا معاقبون على الفروع كعقابهم على الأصول؛ وإن كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم منافياً لزم قوم بتركهم ما أمروا به.
وعن الثاني: بأنه تعالى رتب الذم على مجرد مخالفة الأمر، فدل على أن الاعتبار به، لا بالقرينة.

إحتجاج القائلون بأنه للندب بوجهين:

أحدهما: قوله ﷺ: «إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا اسْتَطَعْتُمْ». وجه الدلالة:

(١) قوله: فان كان الاول جازان يستحق الذم بترك الركوع

اقول: فيه انه خارج عن قانون المناظرة لان على المجيب اثبات ان الذم على ذلك ولا يكفيهِ الجواز والاحتمال وما ذكره المعترض انما هو بطريق الاحتمال والمنع والاستناد بقوله تعالى: ويل يومئذ للمكذبين والصواب في الجواب ان يقال ان الظاهر من الآية الشريفة ان الذم على مجرد عدم امتثال قوله اركعوا والاحتمالات الآتية البعيدة لا ينافي الظهور.

أنه ردّ الاتيان بالمأمور به إلى مشيئتنا، وهو معنى النذب.^(١)

واجيب بالمنع من ردّه إلى مشيئتنا، وإنّما ردّه إلى استطاعتنا، وهو معنى الوجوب.^(٢)

وثانيهما: أنّ أهل اللّغة قالوا: لافارق بين السّؤال والأمر إلّا بالرتبة؛ فإنّ رتبة الأمر أعلى من رتبة السّائل؛ والسّؤال إنّما يدلّ على النذب؛ فكذلك الأمر، إذ لودلّ الأمر على الايجاب لكان بينهما فرق آخر. وهو خلاف مانقلوه.

وأجيب: أنّ القائل بكون الأمر للايجاب، يقول: إنّ السّؤال يدلّ عليه ايضاً لان صيغة «افعل» عنده موضوعة لطلب الفعل مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه. لكنّه لايلزم منه الوجوب؛ إذ الوجوب إنّما يثبت بالشرع، ولذلك لايلزم المسؤول القبول. وفيه نظر.^(٣)

والتحقيق: أنّ النقل المذكور عن أهل اللّغة غير ثابت، بل صرّح بعضهم بعدم صحّته.

حجّة القائلين بأنّه للقدر المشترك: أنّ الصيغة استعملت تارة في الوجوب،

(١) قوله: وهو معنى النذب.

اقول: لا يخفى انه لايدل على كونه صيغة الامر لغة للنذب بل لو تم لدل على امتناع ان الشارع بين ان مراده باوامره النذب بل نقول ربما يشعر البيان على ان النذب غير معناه الحقيقي اذ لو كان معناه الحقيقي لم يحتج الى البيان.

(٢) قوله: وهو معنى الوجوب،

اقول: لا يخفى انما يستقيم هذا اذا كان امر فأتوا بطريق الوجوب وهو غير ظاهر الا ان يقال ان هذا بطريق المنع ويكفيه الاحتمال فتأمل.

(٣) قوله: وفيه نظر:

اقول: ذكر ابن المصنف ان وجه النظر ان المدعى ثبوت الوجوب لغة فقول المجيب ان الوجوب انما يثبت بالشرع لا وجه له وايضاً الظاهر من كلامه الفرق بين الوجوب والايجاب والحال انه لا فرق بينهما الا بالاعتبار انتهى.

كقوله تعالى: «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ»، وأخرى في النذب، كقوله: «فَكَاتِبُهُمْ»، فانكانت موضوعة لكلّ منهما لزم الاشتراك أو لأحدهما فقط لزم المجاز؛ فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما، وهو طلب الفعل، دفعاً للاشتراك والمجاز.

والجواب: أن المجاز، وإن كان مخالفاً للأصل، لكن يجب المصير إليه إذا دلّ الدليل عليه. وقد بينّا بالأدلة السابقة أنه حقيقة في الوجوب بخصوصه؛ فلا بدّ من كونه مجازاً فيما عداه، وإلا لزم الاشتراك المخالف للأصل المرجوح بالنسبة إلى المجاز، إذا تعارضاً، على أن المجاز لازم بتقدير وضعه للقدر المشترك^(١) أيضاً؛ لأنّ استعماله في كلّ واحد من المعنيين بخصوصه مجاز، حيث لم يوضع له اللفظ بقيد الخصوصية، فيكون استعماله فيه معها استعمالاً في غير ما وضع له. فالجواز لازم في غير صورة الاشتراك، سواء جعل حقيقةً ومجازاً، أو للقدر المشترك ومع ذلك فالتجوز اللازم بتقدير الحقيقة والمجاز أقلّ منه بتقدير القدر المشترك؛ لأنّه في الأوّل مختصّ بأحد المعنيين، وفي الثاني حاصل فيهما.

وربّما تُؤمّم تساويهم، باعتبار أن استعماله في القدر المشترك على الأوّل مجاز، فيكون مقابلاً لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني، فيتساويان.

وليس كما تُؤمّم، لأنّ الاستعمال في القدر المشترك، إن وقع، فعلى غاية الندرة والشذوذ، فأين هو من اشتغال الاستعمال في كلّ من المعنيين وانتشاره.

(١) قوله: على أن المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك .

أقول: للمستدل أن يقول انما يثبت استعماله فيهما مطلقاً وهو لا يستلزم كونه مجازاً فيهما على تقدير وضعه للقدر المشترك ولم يثبت استعماله في كلّ واحد من الخصوصيتين حتى يلزم المجاز فاستعماله في الفردين من حيث حصول الكلّي فيهما واتحادهما مع الكلّي وانما علمت الخصوصية من دليل خارج ومثل هذا الاستعمال في الفرد ليس مجازاً كما صرح به المحققون.

وإذا ثبت أن التجوّز اللازم على التقدير الأوّل أقلّ، كان بالترجيح - لولم يقدّم عليه الدليل - أحقّ.^(١)

احتجّ السيّد المرتضى - رضی الله عنه - على أنّها مشتركة لغة بأنّه لا شبهة في استعمال صيغة الأمر في الإيجاب والندب معاً في اللغة، والتعارف، والقرآن، والسنة،^(٢) وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة، وإنّما يُعدّلُ عنها بدليل.

قال: «وما استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء إلّا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة».

واحتجّ على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة إلى العرف الشرعيّ: بحمل الصحابة كلّ أمر ورد في القرآن أو السنة على الوجوب، وكان يناظر بعضهم بعضاً في مسائل مختلفة، ومتى أورد أحدهم على صاحبه أمراً من الله سبحانه أو من رسوله، ﷺ، لم يقل صاحبه هذا أمر، والأمر يقتضي الندب، أو الوقف بين الوجوب والندب، بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر. وهذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم أيضاً: أنّ ذلك من شأن التابعين لهم، وتابعي التابعين. فطال ما اختلفوا وتناظروا، فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه. وهذا يدلّ على قيام الحجّة عليهم بذلك حتّى جرت عاداتهم، وخرجوا عمّا يقتضيه مجرّد وضع اللغة في هذا الباب.

(١) قوله: لو لم يقدّم عليه دليل أحقّ،

أي فكيف إذا قام عليه الدليل كما ذكرناه.

(٢) قوله: اللغة والتعارف والقرآن والسنة

أقول: لعل مراد السيدان مقتضى ظاهرا الاستعمال في جميع المذكورات يقتضي كونه حقيقة فيهما لكن الدليل دل في استعمال الشرع على خلاف ذلك الظاهر وبقي اللغة على حالها من مقتضى الظاهراى الاشتراك فلا ينافي هذا ما سيذكره من ان في عرف الشرع للوجوب واندفع ما سيورد المصنف من المنافات.

قال - رحمه الله - : «وأما أصحابنا، معشر الامامية، فلا يختلفون في هذا الحكم الذي ذكرناه، وإن اختلفوا في أحكام هذه الألفاظ في موضوع اللّغة، ولم يحملوا قطّ ظاهر هذه الألفاظ إلا على ما بيناه، ولم يتوقفوا على الأدلة. وقد بينا في مواضع من كتبنا: أنّ إجماع أصحابنا حجة». (الذريعة ج ١ ص ٥٢)

والجواب عن احتجاجه الأوّل: أنّا قد بينّا أنّ الوجوب هو المتبادر من إطلاق الأمر عرفاً، ثمّ إنّ مجرد استعمالها في النّدب لا يقتضي كونه حقيقة ايضاً، بل يكون مجازاً؛ لوجود أماراته، وكونه خيراً من الاشتراك. وقوله: «إنّ استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين أو الأشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة»، إنّما يصحّ إذا تساوت نسبة اللفظة إلى الشيئين أو الاشياء في الاستعمال، أمّا مع التفاوت بالتبادر وعدمه أو بما أشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز، فلا. وقد بينّا ثبوت التفاوت.

وأما احتجاجه على أنّه في العرف الشرعيّ للوجوب، فيحقّق ما ادّعيناه، إذ الظاهر أنّ حملهم له على الوجوب إنّما هو لكونه له لغة، ولأنّ تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللّغويّ، وهو مخالف للأصل. هذا، ولا يذهب عليك أنّ ما ادّعاه^(١) في أوّل الحجّة، [من] استعمال الصيغة للوجوب والنّدب في القرآن والسّنة، مناف لما ذكره من حمل الصحابة كلّ امر ورد في القرآن أو السّنة على الوجوب، فتأمّل!.

احتجّ الذاهبون إلى التوقف: بأنّه لو ثبت كونه موضوعاً لشيء من المعاني، لثبت بدليل. واللّازم متنفّ؛ لأنّ الدليل إمّا العقل، ولا مدخل له، وإمّا النقل،

(١) قوله: لا يذهب عليك ان مادعاؤه.

اقول: قد عرفت دفعة ويحتمل ان قوله فتأمل اشارة الى ما ذكرناه فالله اعلم

وهو إما الآحاد، ولا يفيد العلم، أو التواتر، والعادة تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر من يبحث ويجتهد في الطلب. فكان الواجب أن لا يختلف فيه. والجواب: منع الحصر؛ فإن ههنا قسماً آخر، وهو ثبوته بالأدلة التي قدّمناها، ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والأمارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق. حجة من قال بالاشتراك بين ثلاثة أشياء: استعماله فيها، على حذو ماسبق في احتجاج السيد «ره» على الاشتراك بين الشيئين. والجواب، الجواب. وحجة القائل بأنه للقدر المشترك بين الثلاثة وهو الإذن، كحجة من قال بأنه لمطلق الطلب: وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب. وجوابها كجوابها. واحتج من زعم أنها مشتركة بين الأمور الأربعة بنحو ما تقدّم في احتجاج من قال بالاشتراك. وجوابه مثل جوابه.

فائدة:

يستفاد من تضاعيف أحاديثنا المروية عن الأئمة عليهم السلام: أن استعمال صيغة الأمر في الندب كان شائعاً في عرفهم، بحيث صار من المجازات الراجحة^(١) المساوي احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح الخارجي؛ فيشكل التعلّق في إثبات وجوب أمر بمجرد ورود الأمر به منهم عليهم السلام.

(١) قوله: بحيث صار من المجازات الراجحة الخ،

لا يخفى أن شيوع الاستعمال في الندب مع القرينة لا يستلزم تساوي الاحتمالين في المجرد عن القرينة نعم أن ثبت شيوع الاستعمال بدون القرينة المقارنة بأن يكون استعمالهم فيه مطرداً ويعلم بدليل منفصل أن مرادهم الندب فلا يبعد ما ذكره وكأن هذا مراد المصنف لكن اثبات مثل هذا الشيوع لا يخلو من اشكال فتدبر.

(٢)

أصل

الحق أن صيغة الأمر بمجردَها، لا إشعارَ فيها بوحدة والتكرار، وإنما تدلّ على طلب الماهية. وخالف في ذلك قوم فقالوا: بافادتها التكرار، ونزّلوها منزلة أن يقال: «إفعل أبداً»، وآخرون فجعلوها للمرّة من غير زيادة عليها،^(١) وتوقّف في ذلك جماعة فلم يدروا لأيّهما هي.

لنا: أن المتبادر من الأمر طلبُ إيجاد حقيقة الفعل، والمرّة والتكرار خارجان عن حقيقة، كالزمان والمكان ونحوهما. فكما أن قول القائل: «إضرب» غير متناول لمكان ولا زمان ولا آلة يقع بها الضرب، كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة. نعم لما كان أقلّ ما يمثل به الأمر هو المرّة، لم يكن بدّ من كونها مرادة، ويحصل بها الامتثال، لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالأمر بها.

وبتقرير آخر: وهو أننا نقطع بأن المرّة والتكرار من صفات الفعل، أعني المصدر، كالقليل والكثير؛ لأنك تقول: اضرب ضرباً قليلاً، أو كثيراً، أو مكرراً،

(١) قوله: وآخرون حيث جعلوها للمرّة من غير زيادة عليها.

اقول: يظهر من كلام المصنف و كلام بعض المحققين كشراح الشرح ان من قال انه للتكرار قال يأثم المكلف بترك التكرار ومن قال انه لطلب الماهية قال انه لا اثم على ترك التكرار لكن لو فعل ثانياً وثالثاً فصاعداً كان ممثلاً ومثاباً بفعل الماهية في كل مرة ومن قال انه للمرّة قال يحصل الامتثال بالمرّة الاولى خاصة ولو اتى به بعد ذلك لا يكون امتثالاً ولا ثواب له ولا يخفى ضعف القول بالماهية على هذا التقدير كما ستعلم والذي يظهر من كلام الشهيد الثاني رحمه الله في تمهيد القواعد وكلام الفاضل الشيرازي في حواشي المختصران من قال بالمرّة قال بالمتع من الزيادة ومن قال بالماهية قال بالسكوت عن الزيادة نفياً واثباتاً ولا يخفى على هذا ضعف القول بالمرّة مع عدم انطباق دليلهم على هذا اصلاً.

أوغير مكرّر، فتقيده بالصفات المختلفة. ومن المعلوم أنّ الموصوف بالصفات المتقابلة لادلالة له على خصوصية شيء منها. ثمّ إنه لاخفاء في أنّه ليس المفهوم من الأمر إلا طلب إيجاد الفعل أعني المعنى المصدرى؛ فيكون معنى «إضرب» مثلاً طلب ضرب ما، فلايدلّ على صفة الضرب، من تكرار أو مرّة أو نحو ذلك. ومايقال: من أنّ هذا إنّما يدلّ على عدم إفادة الأمر الوحدة أو التكرار بالمادّة، فلم لايدلّ عليهما بالصيغة؟.

فجوابه: أنا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة^(١) بمقتضى حكم التبادر في طلب إيجاد الفعل. وأين هذا عن الدلالة على الوحدة او التكرار؟
احتجّ الأولون بوجوه:

أحدها: أنّه لو لم تكن للتكرار، لما تكرر الصوم والصلاة. وقد تكرّرا قطعاً.
والثاني: أنّ النهي يقتضي التكرار، فكذلك الأمر، قياساً عليه، بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب.

والثالث: أنّ الأمر بالشيء نهى عن ضده، والنهي يمنع عن المنهي عنه دائماً؛ فيلزم التكرار في المأمور به.

والجواب عن الأوّل: المنع من الملازمة؛ إذ لعلّ التكرار إنّما فهم من دليل آخر، سلّمنا، لكنه معارض بالحجّ؛ فإنّه قد أمر به، ولاتكرار.

وعن الثاني من وجهين: أحدهما - أنّه قياس في اللّغة، وهو باطل، وإن قلنا بجوازه في الأحكام. وثانيهما - بيان الفارق، فإنّ النهي يقتضي انتفاء الحقيقة،

(١) قوله: فجوابه أنا قد بيّنا انحصار مدلول الصيغة

اقول: انحصارمدلول الصيغة في طلب ايجاد الفعل لاينافي كون الامر للتكرار اوالمرة فان من قال باحدهما قال معنى لطلب ذلك و كان غرض المصنف انحصار مدلوله في طلب ليس معناه احداالامرین وهوغيربعيد عندالانصاف لكن عبارة المصنف قاصرة عنه.

وهو إنَّما يكون بانتفائها في جميع الأوقات، والأمر يقتضى إثباتها وهو يحصل بمرّة، وأيضاً التكرار في الأمر مانع من فعل غير المأمور به،^(١) بخلافه في النهي، إذ التروك تجتمع وتجامع كلّ فعل.

وعن الثالث: بعد تسليم كون الأمر بالشئ نهياً عن ضده، أو تخصيصه^(٢) بالضدّ العام وإرادة الترك منه، منع كون النهي الذي في ضمن الأمر مانعاً عن المنهيّ عنه دائماً، بل يتفرّع على الأمر الذي هو في ضمنه؛ فإن كان ذلك دائماً فدائماً، وإن كان في وقت، ففي وقت. مثلاً الأمر بالحركة دائماً يقتضى المنع من السكون دائماً، والأمر بالحركة في ساعة يقتضى المنع من السكون فيها، لادائماً.

واحتجّ من قال بالمرّة بأنّه إذا قال السيّد لعبده: أدخل الدار، فدخلها مرّة عدّ ممثلاً عرفاً، ولو كان للتكرار لما عدّ

والجواب: أنّه إنّما صار ممثلاً، لأنّ المأمور به - وهو الحقيقة - حصل بالمرّة، لا لأنّ الأمر ظاهر في المرّة بخصوصها، إذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعدها^(٣).

(١) قوله: التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به،

فيه نظر اذ من قال بالتكرار قال انه للتكرار الممكن عقلاً وشرعاً كما صرح به الآمدي في الاحكام فلا يلزمه التكرار في زمان يمنع من فعل غير المأمور به مما يلزم فعله شرعاً او عقلاً لانه تكرار غير ممكن فلا يكون التكرار على مذهبه مانعاً عن فعل غيره مما يجب فعله فتدبر.

(٢) قوله: او تخصيصه،

أي تخصيص ما ذكر من الضد في كلام المستدل بالضد العام حتى لا تقبل المنع المشار اليه بقوله بعد تسليم الخ الذي وقع التجاوز عنه بطريق الماشاة فانه على تقدير التخصيص المذكور لا يقبل المنع حتى يتجاوز عنه مماشاة.

(٣) قوله: لم يصدق الامتثال فيما بعدها،

لا يخفى و روده على ما اختاره ايضاً اذ الحقيقة تحصل في المرة الاولى فلا يبقى بعدها طلب حتى يصدق الامتثال فانه لو بقي الطلب بعدها فاماً ان يكون بطريق الوجوب فيلزم الاثم

ولاريب في شهادة العرف بأنه لو أتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعدّ ممثلاً وآتياً بالمأموريه. وماذاك إلا لكونه موضوعاً للقدر المشترك بين الوحدة والتكرار، وهو طلب إيجاد الحقيقة، وذلك يحصل بأيّهما وقع.

واحتجّ المتوقفون: بمثل مامرّ، من أنّه لو ثبت، لثبت بدليل، والعقل لامدخل له، والآحاد لانفيد، والتواتر يمنع الخلاف.

والجواب: على سنن ما سبق بمنع حصر الدليل فيما ذكر؛ فإنّ سبق المعنى إلى الفهم من اللفظ أمانة وضعه له، وعدمه دليل على عدمه. وقد بينّا أنّه لا يتبادر من الأمر إلا طلب إيجاد الفعل، وذلك كاف في إثبات مثله.

(٣)

أصل

ذهب الشيخ - رحمه الله - وجماعة إلى أنّ الأمر المطلق يقتضى الفور والتعجيل؛ فلو أخر المكلف عصى^(١) وقال السيّد - رضي الله - هو مشترك بين الفور والتراخي؛ فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدلّ على ذلك.

وذهب جماعة، منهم المحقّق أبو القاسم ابن سعيد، والعلامة - رحمهما الله - تعالى - إلى أنّه لا يدلّ على الفور، ولا على التراخي، بل على مطلق الفعل،

ترك التكرار وهو لا يقول به أو بطريق النذب إذ لاقل منه فيلزم استعمال صيغة واحدة في الوجوب والنذب معاً في استعمال واحد فتأمل.

(١) قوله: فلو أخر المكلف عصى

هذا ' مشعر بان مرادهم بوجوب الفور والتعجيل العصيان بالتأخير لاعدم الصحة في الزمان التراخي فان الظاهر من كلام البعض عدم الخلاف في صحة الفعل في الزمان التراخي كما يظهر من كلام المرتضى رحمه الله عليه في الذريعة وغيره وادلة القائلين بالفور على تقدير تمامها انما يدلّ على العصيان بالتأخير لاعدم الصحة وسيأتى الكلام عليه فتأمل.

وأيّهما حصل كان مُجزياً. وهذا هو الأقوى.

لنا: نظير ما تقدّم في التكرار، من أنّ مدلول الأمر طلب حقيقة الفعل، والفور والتراخي خارجان عنها، وأنّ الفور والتراخي من صفات الفعل، فلا دلالة له عليهما. حجة القول بالفور أمور ستّة:

الأوّل: أنّ السيّد إذا قال لعبده: اسقني؛ فأخّر العبد السقي من غير عذر، عدّ عاصياً، وذلك معلوم من العرف. ولولا إفادته الفور، لم يُعدّ عاصياً. وأجيب عنه: بأنّ ذلك إنّما يفهم بالقرينة؛ لأنّ العادة قاضية بأنّ طلب السقي إنّما يكون عند الحاجة إليه عاجلاً، ومحلّ النزاع ماتكون الصيغة فيه مجرّدة.

الثاني: أنّه تعالى ذمّ إبليس لعنه الله، على ترك السجود لآدم عليه السلام، بقوله سبحانه: ﴿مَا مَنَعَكَ آلَا تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ﴾ (سورة الاعراف ١٢) ولولم يكن الأمر للفور لم يتوجّه عليه الذمّ، ولكان له أن يقول: إنك لم تأمرني بالبدار، وسوف أسجد. والجواب: أنّ الذمّ باعتبار كون الأمر مقيّداً بوقت معيّن. ولم يأت بالفعل فيه. والدليل على التقييد قوله تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾ (سورة الحجر - ٢٩)

الثالث: أنّه لو شرع التأخير لوجب أن يكون إلى وقت معيّن، واللازم منتف. أمّا الملازمة، فلاّنه لو لاه لكان إلى آخر أزمّة الامكان اتفاقاً، ولا يستقيم؛ لأنّه غير معلوم، والجهل به يستلزم التكليف بالحال؛ إذ يجب على المكلف حينئذ أن لا يؤخّر الفعل عن وقته، مع أنّه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلّف بالمنع عن التأخير عنه. وأمّا انتفاء اللازم فلاّنه ليس في الأمر إشعارٌ بتعيين الوقت، ولا عليه دليل من خارج. والجواب: من وجهين: أحدهما: النقص بما لو صرّح بجواز التأخير؛ إذ لانزاع في إمكانه. وثانيهما - أنّه إنّما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعيّناً،

إذ يجب حينئذٍ تعريف الوقت الذي يؤخّر إليه. وأمّا إذا كان ذلك جائزاً فلا،
لتمكّنه من الامتثال بالمبادرة، فلا يلزم التكليف بالمحال.

الرابع: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ (سورة آل عمران ١٣٣)،
فإنّ المراد بالمغفرة سببها، وهو فعل المأمورة، لاحقيقتها، لأنّها فعل الله سبحانه، فيستحيل
مسارعة العبد إليها، وحينئذٍ فتجب المسارعة إلى فعل المأمورة. وقوله تعالى:
﴿فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾؛ (سورة المائدة ٤٨) فإنّ فعل المأمورة من الخيرات؛ فيجب
الاستباق إليه. وإنّما يتحقق المسارعة والاستباق بأن يفعل بالفور.

واجيب: بأنّ ذلك محمول على أفضليّة المسارعة والاستباق، لاعلى
وجوبهما، وإلا لوجب الفور، فلا يتحقّق المسارعة والاستباق؛ لأنّهما إنّما
يتصوّران في الموسّع دون المضيق، ألا ترى أنّه لا يقال، لمن قيل له «صُم غداً»،
فصام: «إنّه سارع إليه واستبق». والحاصل: أنّ العرف قاض بأنّ الاتيان
بالمأمورة في الوقت الذي لا يجوز تأخيرها عنه لا يسمّى مسارعة واستباقاً؛ فلا بدّ
من حمل الأمر في الآيتين على الندب، وإلا لكان مفاد الصيغة فيهما منافياً
لما تقتضيه المادّة. وذلك ليس بجائز فتأمّل!

الخامس: أنّ كلّ مخبر كالقائل: «زيد قائم، وعمر عالم»، وكلّ منشيء
كالقائل: «هي طالق، وأنت حرّ»، وإنّما يقصد الزمان الحاضر. فكذلك الأمر،
إلحاقاً له بالأعمّ الأغلب.

وجوابه: أمّا أولاً فبأنّه قياس في اللّغة، لأنّك قست الأمر في افادته الفور على
غيره من الخير والانشاء، وبطلانه بخصوصه^(١) ظاهر. وأمّا ثانياً فبالفرق بينهما

(١) قوله: وبطلانه بخصوصه ظاهر.

اقول: أي بطلان القياس في اللغة بخصوصه ظاهر وإن لم يكن بطلان مطلق القياس ظاهراً
ولا مسلماً.

بأنّ الامر لا يمكن توجّهه إلى الحال، إذا لحاصل لا يطلب، بل الاستقبال، إمّا مطلقاً، وإمّا الاقرب إلى الحال الذي هو عبارة عن الفور، وكلاهما محتمل؛ فلا يصار إلى الحمل على الثاني إلاّ لدليل.

السادس: أنّ النهي يفيد الفور، يفيد الأمر؛ لأنّه طلب مثله. وأيضاً الأمر بالشيء نهى عن أضداده، وهو يقتضى الفور بنحو مأمّر في التكرار آنفاً. وجوابه: يعلم من الجواب السابق؛ فلا يحتاج إلى تقريره.

احتجّ السيّد - رحمه الله - بأنّ الأمر قد يرد في القرآن واستعمال أهل اللّغة ويراد به الفور، وقد يرد ويراد به التراخي. وظاهر استعمال اللفظة في شيئين يقتضي أنّها حقيقة فيهما ومشاركة بينهما. وأيضاً فانه يحسن بلا شبهة أن يستفهم المأمور - مع فقد العادات والأمارات -: هل أريد منه التعجيل أو التأخير؟ والاستفهام لا يحسن إلّا مع الاحتمال في اللفظ. (الذريعة ج ١ ص ١٣١)

والجواب: أنّ الذي يتبادر من إطلاق الأمر ليس إلّا طلب الفعل. ^(١) وأمّا الفور والتراخي فإنّهما يفهمان من لفظه بالقرينة. ويكفي في حسن الاستفهام ^(٢) كونه موضوعاً للمعنى الأعمّ، إذ قد يستفهم عن أفراد المتواطي لشيوخ التجوّر

(١) قوله: ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس الا طلب الفعل الخ

حاصله منع ان الامر بمجرد مستعمل في خصوص الفور والتراخي حتى يقتضى كونه حقيقة فيهما بل مستعمل فيما هو عام منهما والخصوصية يفهم من شيء آخر مما ينضم الى الصيغة.

(٢) قوله: يكفي في حسن الاستفهام الخ،

هذا جواب عن قوله وايضا فانه يحسن الخ وانما ذكر في السند شيوع التجوّر به من احدهما ولم يكتف في السند بأنّ الاستفهام لعله لتحقيق المخاطب ارادة المتكلم أي فرد من الاعم بلامجاز لانه على هذا للمستدل ان يقول لاحاجة الى الاستفهام اذ بعد ما علم المأمور ان اللفظ موضوع للماهية الشاملة للفردين يصح له الاتيان باى فرد كان ويرأ ذمته لو قيل فعل الآخر فيحسن الاستفهام لرفع الاحتمال ويحسن الجواب بالتخير كما ذكرنا قبل.

به عن أحدها، فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال. ولهذا يحسن فيما نحن فيه أن يجاب بالتخيير بين الأمرين، حيث يراد المفهوم من حيث هو، من دون أن يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ. ولو كان موضوعاً لكل واحد منهما بخصوصه، لكان في إرادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب للتجاوز، ومن المعلوم خلافه.

فائدة:

إذا قلنا: بأن الأمر للفور، ولم يأت المكلف بالمأمور به في أول أوقات الامكان؛ فهل يجب عليه الاتيان به في الثاني ام لا؟ ذهب إلى كل فريق. احتجوا للأول: بأن الأمر يقتضي كون المأمور فاعلاً على الاطلاق، وذلك يوجب استمرار الامر. وللثاني: بأن قوله: إفعل يجري مجرى قوله: إفعل في الآن الثاني من الأمر، ولو صرح بذلك، لما وجب الاتيان به فيما بعد. هكذا نقل المحقق والعلامة الاحتجاج، ولم يرجحاً شيئاً.

وبنى العلامة الخلاف على أن قول القائل: افعل، هل معناه: إفعل في الوقت الثاني، فان عصيت ففي الثالث؟، وهكذا، أو معناه: إفعل في الزمن الثاني، من غير بيان حال الزمن الثالث وما بعده؟. فان قلنا بالأول اقتضى الأمر الفعل في جميع الأزمان، وإن قلنا بالثاني لم يقتضيه، فالمسألة لغوية. وقد سبقه إلى مثل هذا الكلام بعض العامة.

وهو وإن كان صحيحاً إلا أن قليل الجدوى، إذ الاشكال إنما هو في مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم، لافيهما. فكان الواجب أن يبحث عنه. والتحقيق في ذلك: أنه الأدلة التي استدلوأ بها على أن الأمر للفور ليس

مفادُها، على تقدير تسليحها، متّحدًا، بل منها ما يدلّ على أنّ الصيغة بنفسها تقتضيه، وهو أكثرها. ومنها ما لا يدلّ على ذلك، وإنّما يدلّ على وجوب المبادرة إلى امتثال الأمر، وهو الآيات المأمور فيها بالمسارعة والاستباق.

فمن اعتمد في استدلاله على الأولى، ليس له عن القول بسقوط الوجوب حيث يمضي أوّل أوقات الامكان مفرّ، لأنّ إرادة الوقت الأوّل على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الأمر، فكان بمنزلة أن يقول: «أوجبت عليك الأمر الفلانيّ في أوّل أوقات الامكان» ويصير من قبيل الموقت. ولا ريب في فواته بفوات وقته. ^(١)

ومن اعتمد على الأخيرة، فله أن يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني؛ لأنّ الأمر اقتضى باطلاقه وجوب الاتيان بالمأموره في أيّ وقت كان، وأيجاب المسارعة والاستباق لم يصيّر موقتًا وإنّما اقتضى وجوب المبادرة، فحيث يعصي المكلف بمخالفته، يبقى مفاد الأمر الأوّل بحاله. هذا.

(١) قوله: فيصير من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته

أقول: صيرورته كالموقت محل التامل اذ يمكن ان يقال انه على تقدير دلالة الصيغة على الفور ليس تضاد في طلب خصوصية الزمان الاول بل ربما كان المقصود تعجيل حصول المأمور به فان فات في الزمان الاول بقى حكم التعجيل في الزمان الثاني وهكذا بخلاف الموقت بالوقت المعين فانه نص في كون الزمان المعين مطلوباً فيفترقان وعلى تقدير التسليم يمكن منع المقدمة الثانية وهى قوله لا ريب في فواته بفوات وقته كيف وهومعركة للأراء وقد قال جم غفير بكون القضاء بالامر الاول بناءً على ان الامر بالشئ في الوقت المعين ينحل بطلب شيئين الماهية المطلقة وتحصيلها في ذلك الوقت فاذا افات المطلوب الاول فيجب على الامور تحصيل الماهية المطلقة نعم من قال إنّ القضاء بالامر الجديد قال بفواته بفوت الوقت فلا بد في تحقيق المقام من تحقيق هذين القولين وترجيح مبنى احدهما وقد فصلناه في حواشى المختصر وقوينا كون القضاء بامر جديد فظهر مما ذكرنا ان مجرد كون الفور مدلول الصيغة لا يكفي في تحقيق المقام.

والذي يظهر من مساق كلامهم: إرادة المعنى الأول؛ فينبغي حينئذ القول بسقوط الوجوب.

(٤)

أصل

الأكثرون على أنّ الأمر بالشئ مطلقاً^(١) يقتضي إيجاب ما لا يتم إلا به شرطاً كان أو سبباً أو غيرهما^(٢) مع كونه مقدوراً، وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره، فقال: بعدم وجوبه. واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى، رضى الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية، ولكنه يوهم ذلك في بادي الرأي، حيث حكى فيهما عن بعض العامة إطلاق القول بأنّ الأمر بالشئ امر بما لا يتم إلا به. وقال: «ان الصحيح في ذلك التفصيل بانه ان كان الذى لا يتم الشئ إلا به سبباً، فالأمر بالمسبب يجب أن يكون أمراً به.

(١) قوله: الامر بالشئ مطلقاً،

الظاهر ان هذا القيد لاجراج الواجب المقيد وجوبه بشرط كالحج بالنسبة الى الاستطاعة أي الامر بالشئ امرأ مطلقاً غير مقيد وجوبه بشئ يقتضى ايجاب مقدمته وحينئذ لا احتياج الى قوله مع كونه مقدوراً لأن الواجب بالنسبة الى المقدمة الغير المقدورة واجب مقيد الا ان يقال انه للتوضيح ويحتمل ان قوله مطلقاً تعميم في افراد ما لا يتم الواجب الا به فقوله شرطاً او سبباً او غيرهما تفصيل له وحينئذ يحتاج الى قوله مقدوراً لكن لا بد من قيد آخر لاجراج المقدمات المقدورة بالنسبة الى الواجب المقيد.

(٢) قوله: شرطاً كان او سبباً او غيرهما،

كان مراده بالشرط ما جعل الشارع شرطاً للفعل فالمراد بقوله او غيرهما المقدمات العقلية والعادية والمراد بالسبب ما يتوقف عليه الشئ مع كون وجوده مقتضياً لوجود الشئ بحيث لا يتخلف عنه بخلاف باقى المذكورات من الشروط والمقدمات العقلية والعادية فان المراد بهما ما يتوقف عليهما وجود الشئ من غير كونها مقتضية لوجود الشئ وسيأتى فيه الكلام.

وإن كان غير سبب، وإنما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه، لم يجب^(١) أن يعقل من مجرد الأمر أنّه أمر به.

ثمّ أخذ في الاحتجاج لما صار إليه، وقال في جملته: «إنّ الأمر ورد في الشريعة على ضربين؛ أحدهما يقتضي إيجاب الفعل دون مقدّماته، كالزكاة والحجّ، فإنّه لا يجب علينا أن نكتسب المال، ونُحصّل النصاب، ونتمكّن من الزاد والراحلة. والضرب الآخر يجب فيه مقدّمات الفعل كما يجب هو في نفسه، وهو الصلاة وما جرى مجراها بالنسبة إلى الوضوء. فاذا انقسم الأمر في الشرع إلى قسمين، فكيف نجعلهما قسماً واحداً؟» (الذريعة ج ١ ص ٨٣)

وفرق في ذلك بين السبب وغيره،^(٢) بأنّه محال أن يوجب علينا المسبّب بشرط اتفاق وجود السبب؛ إذ مع وجود السبب لا بدّ من وجود المسبّب، إلّا أن يمنع مانع. ومحال أن يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل، بخلاف مقدّمات الأفعال. فإنّه يجوز أن يكلفنا الصلاة بشرط أن يكون قد تكلفنا الطهارة،^(٣)

(١) قوله: وإن كان غير سبب وإنما هو مقدّمة للفعل وشرط فيه لم يجب إلى آخره،

غرض السيّد أنّه لا يجب غير السبب لانه يحتمل كونه من مقدّمات الواجب المقيد لانه على تقدير كونه من مقدّمات الواجب المطلق ايضاً لا يجب فتوهموا من كلامه انه حكم بعدم وجوب غير السبب مع كونه من مقدّمات الواجب المطلق ايضاً.

(٢) قوله: وفرق في ذلك بين السبب وغيره

أي فرق السيّد رحمه الله في ما ذكر من كون الامر على ضربين بين السبب وغيره فحكم في السبب انه من الضرب الثاني فيحكم بوجوبه قطعاً بخلاف غير السبب فانه يحتمل انه من الضرب الاول أي من مقدّمات الواجب المقيد فلا يحكم بوجوبه ما لم يعلم بدليل خارج ان الواجب بالنسبة اليه واجب مطلقاً.

(٣) قوله: بشرط ان يكلفنا الطهارة

الظاهر ان تكلفنا ههنا بصيغة المتكلم مع الغير من ماضى التفعّل أي فعلنا الطهارة وارتكبنا الكلفة في فعلها وقوله يكلفنا الصلوة بصيغة المضارع من التفعّل.

كما في الزكاة والحج^(١). وبني على هذا في الشافعي نقض استدلال المعتزلة لوجوب نصب الامام على الرعية، بأن إقامة الحدود واجبة^(٢) ولا يتم إلا به. وهذا كما تراه، ينادي بالمغايرة^(٣) للمعنى المعروف في كتب الاصول المشهورة لهذا الأصل. وما اختاره السيد فيه محلّ تأمل^(٤)، وليس التعرّض لتحقيق حاله هنا بهمهم.

فلنعدّ إلى البحث في المعنى المعروف، والحجّة لحكم السبب فيه: أنّه ليس محلّ خلاف يعرف، بل ادّعى بعضهم فيه الاجماع، وأنّ القدرة غير حاصلة

(١) قوله: كما في الزكاة والحج

أي كما ان الزكاة كان تكليفاً بعد حصول النصاب والحج بعد حصول الاستطاعة يجوز ان يكون التكليف بالصلوة بعد حصول الوضوء او بشرط وقوعه.

(٢) قوله: بان اقامة الحدود واجبة،

هذا هو استدلال المعتزلة و حاصل استدلالهم ان اقامة الحدود واجبة ولا يتم الا بوجود الامام فيكون نصب الامام واجباً وحاصل النقض ان هذا يمكن ان يكون من قبيل الضرب الاول من الاوامر الوارد: في الشرع فيكون كالحج والزكاة أي واذا وجد الامام يجب الحدود والا فلا ومثل هذا الواجب لا يجب مقدمته فلا يلزم وجوب نصب الامام فتأمل.

(٣) قوله: ينادى بالمغايرة،

ان خلاف الاصوليين على المشهور في ما هو مقدمة للواجب المطلق هل هي واجبة ام لا بعد فرض وجوب ذى المقدمة قطعاً ولا يظهر من كلام السيد خلافه في هذه المسئلة كما توهموا من كلامه ونقلوا عنه انه زعم ان غير السبب من مقدمات الواجب ليست بواجبة مع كونها مقدمات الواجب المطلق فان هذا غير مفهوم من كلامه وانما المفهوم من كلامه انها غير واجبة لاحتمال كون ذى المقدمة واجباً مقيداً لامطناً فيكون شرطاً لوجوب الواجب المقيد فلا يجب ذوا المقدمة ما لم يحصل المقدمة فضلاً عن وجوب المقدمة لانها مقدمات للواجب المطلق ومع ذلك لم تكن واجبة وقال ان هذا الاحتمال لا يجرى في السبب فتأمل.

(٤) قوله: وما اختاره السيد فيه محلّ التأمل،

لعل وجهه ان الظاهر من الامر بشئ كونه مطلوباً مطلقاً ما لم يعلم اشتراط الوجوب بقيد وشرط فالظاهر من المقدمات من الضرب الثاني في المذكور في كلامه ما لم يعلم خلاف ذلك.

مع المسيّات فيبعد تعلق التكليف بها وحدها، بل قد قيل إنّ الوجوب في الحقيقة لا يتعلق بالمسيّات، لعدم تعلق القدرة بها. أمّا بدون الأسباب فلا متناعها، وأمّا معها فلكونها حينئذٍ لازمة لا يمكن تركها. فحيث مايرد أمر متعلق ظاهراً بمسبّب فهو بحسب الحقيقة متعلق بالسبب؛ فالواجب حقيقة هو، وإن كان في الظاهر وسيلة له.

وهذا الكلام عندي منظورٌ فيه؛ لأنّ المسيّات وإن كانت القدرة لا تتعلق بها ابتداءً، لكنها تتعلق بها بتوسّط الأسباب، وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها. ثمّ إنّ انضمام الأسباب إليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدّعى في حال الانفراد.

ومن ثمّ حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه أيضاً عن بعض. ولكنّه غير معروف.

وعلى كل حال، فالذي أراه: أنّ البحث في السبب قليل الجدوى، لأنّ تعلق الأمر بالمسبّب نادر،^(١) وأثر الشك في وجوبه هيّن.

وأما غير السبب، فالأقرب عندي فيه قول المفصّل، لنا: أنّه ليس لصيغة الأمر دلالة على إيجابه بواحدة من الثلاث، وهو ظاهر. ولا يمتنع عند العقل تصريح الأمر بأنّه غير واجب، والاعتبار الصحيح بذلك شاهد. ولو كان الأمر مقتضياً

(١) قوله: لأنّ تعلق الامر بالمسبب نادر،

أي الغالب تعليق الامر بالاسباب كامر الشارع بالوضوء والغسل وامثالهما لا الاثر الحاصل منهما لا يقال كل بسبب بل كل مأمور به مسبب لها لامحالة لكونه ممكناً محتاجاً الى السبب فيلزم ندور تعليق الامر بشيء مطلقاً لأننا نقول لعل مراده بالمسبب ماله واسطة مقدورة بين المكلف وبينه ظاهراً لاماله علة ولاشك ان كل مأمور به وكل سبب ليس له واسطة كذلك وان كان له علة.

لوجوبه لامتنع التصريح بنفيه.^(١)

احتجّوا: بأنّه لولم يقتض الوجوب في غير السبب أيضاً، للزم أمّا تكليف ما لا يطاق أو خروج الواجب عن كونه واجباً. والتالي بقسميه باطل، بيان الملازمة: أنّه مع انتفاء الوجوب - كما هو المفروض - يجوز تركه، وحينئذٍ فإن بقي ذلك الواجب واجباً لزم تكليف ما لا يطاق، اذ حصوله حال عدم ما يتوقّف عليه ممتنع. وإن لم يبق واجباً خرج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً. وبيان بطلان كلّ من قسمي اللازم ظاهر. وأيضاً، فإنّ العقلاء لا يرتابون في ذمّ تارك المقدّمة مطلقاً. وهو دليل الوجوب.

والجواب عن الأوّل، بعد القطع ببقاء الوجوب:^(٢) أنّ المقدور كيف يكون ممتنعاً؟ والبحث إنّما هو في المقدور، وتأثير الإيجاب في القدرة غير (١) قوله: لامتنع التصريح بنفيه.

اقول: فيه نظراً ذ صحة التصريح بعدم وجوب المقدمة لا ينافي ظهور وجوبها عند عدم التصريح اذ يجوز التصريح بخلاف ما هو الظاهر كما في القرائن الصارفة في المجازات عن المعاني الحقيقية والخصم لا يدعى بعدم وجوب المقدمة الا ظهور وجوب المقدمة عند ايجاب ذى المقدمة مع عدم دليل وقرينة الا ان يدعى عدم الفرق بين التصريح وعدمه وهو في مرتبة المدعى فتأمل.

(٢) قوله: بعد القطع ببقاء الوجوب الى آخر،

يعنى نختر بقاء الواجب الذي هو ذو المقدمة على وجوبه بعد ترك مقدمته كما كان قبل ذلك الترك، قول المستدل يلزم تكليف ما لا يطاق قلنا المقدور لا يخرج عن المقدورية الاصلية بسبب ترك اختياري وان عرض له الامتناع بسببه اختياره فان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار كما يقال ان الوجوب بالاختيار لا ينافي الاختيار والكلام انما هو في ما هو مقدور بالنظر الى ذات المكلف والزمان والمكان وسائر الامور الخارجية سوى ارادة المكلف واختياره فكيف يصير ممتنعاً امتناعاً مانعاً من تعلق التكليف بمجرد ارادته واختياره كيف ولو كان كذلك لم يتحقق عاصي بترك الواجبات مثلاً اذ الفعل ممتنع عنه بالنظر الى ارادته واختياره عدمه.

معقول^(١). والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي^(٢): لأن الخطاب به عبث، فلا يقع من الحكيم. وإطلاق القول فيه يوهم إرادة المعنى الشرعي فينكر. وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي يظهر بالتأمل.

وعن الثاني: منع كون الذم على ترك المقدمة، وإنما هو على ترك الفعل المأمور به، حيث لا ينفك عن تركها.

(٥)

اصل

الحق أن الامر بالشئ على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده الخاص لفظاً ولا معنى^(٣).

(١) قوله: وتأثير الايجاب في القدرة غير معقول،

الظاهر أن هذا اشارة الى قلب الدليل على المستدل ونقضه بأنه لو صح ما ذكرت لزم على تقدير الحكم بوجود المقدمة ايضاً اذ تأثير الايجاب أي الحكم بكون المقدمة واجبة في كون الفعل الذي فاتت مقدمته مقدوراً غير معقول اذ بعد فوت المقدمة ان كان فعله غير مقدور كما ذكرت لا ينفع كون المقدمة الفاتية واجبة في ذلك فالتكليف بالفعل ان كان باقياً يلزم التكليف بما لا يطاق والاخرج الواجب عن كونه واجباً.

(٢) قوله: والحكم بجواز الترك ههنا عقلي لا شرعي الخ

الظاهر انه ليس من تنمة النقص والجواب بل تحقيقاً واشارة الى رد توهم ابي الحسين حيث توهم انه على تقدير القول بعدم وجوب المقدمة يكون ذلك حكماً شرعياً فقال ان خطاب الشرع لجواز ترك المقدمة مع الامر بذى المقدمة قبيح ركيك فردّه المصنف بان جواز الترك عقلي لا شرعي حتى يكون به خطاب الشرع فيقال ان خطاب الشارع به قبيح ركيك واطلاق قولنا فيه أي في جواز ترك المقدمة بلا تقييد بكون ذلك الجواز عقلياً يوهم ارادة الجواز الشرعي فيصير معرضاً للإنكار فينكر كما انكر ابو الحسين بناء على ذلك التوهم فتأمل.

(٣) قوله: لفظاً ولا معنى،

الذي يظهر من كلامه فيما بعد ان مراده بالدلالة لفظاً الدلالة باحدى الدلالات الثلاث أي المطابقة والتضمن والالتزام المستدعية للزوم البين بالمعنى الاخص والمراد من الاقتضاء معنى ان يجزم

وأما العام؛ فقد يُطلق ويراد به أحد الأضداد الوجودية لابعينه، وهو راجع إلى الخاص، بل هو عينه في الحقيقة، فلا يقتضي النهي عنه أيضاً. وقد يطلق ويراد به الترك. وعلى هذا يدل الأمر على النهي عنه بالتضمن.^(١)

وقد كثر الخلاف في هذا الأصل، واضطرب كلامهم في بيان محله من المعاني المذكورة للضد؛ فمنهم: من جعل النزاع في الضد العام بمعناه المشهور - أعنى الترك - وسكت عن الخاص. ومنهم: من أطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه، ومنهم: من قال: إنَّ النزاع أنما هو في الضد الخاص. وأما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه، إذ لو لم يدل الأمر بالشيء على النهي عنه، لخرج الواجب عن كونه واجباً.

وعندي في هذا نظر؛ لأنَّ النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه،^(٢)

العقل بعد تصورهما بالزوم بمجرد تصورهما أو بالدليل ولم يكن تصوره فقط مستلزماً لتصوره. (١) قوله: وعلى هذا يدل الأمر على النهي عنه بالتضمن،

لا يخفى أن ما ذكره من عدم الاقتضاء في الضد الخاص والعام الذي راجع إلى الخاص حق لا شبهة فيه وكذا الاقتضاء والدلالة في العام بمعنى الترك حق وإن لم يكن بالتضمن كما ستعلم لكنه غير مفيد في شيء من المطالب الفرعية إذ لا يقتضي سوى وجوب الواجب نفسه الذي هو أصل مفاد الكلام ولا يستنبط منه حكم شيء آخر والظاهر أن محل نزاع الأصوليين ما هو مفيد في استنباط الفروع ومستعمل في كلامهم وإنما ذلك هو الدلالة في الضد الخاص أو العام بالمعنى الأول فإن كان غرض المصنف أن هذا هو الحق وإن لم يكن في محل النزاع فهو حق وإن لم يكن بالتضمن بل بالتزام وإن كان غرضه أن هذا هو محل النزاع كما هو الظاهر من كلامه حيث استدلل عليه فلا شك أنه غير مفيد فهو بعيد عن كونه محلاً للنزاع فتأمل.

(٢) قوله: وعندي في هذا نظر لأن النزاع ليس بمنحصر في إثبات الاقتضاء ونفيه،

اقول: الظاهر أن غرض من قال أنه لا خلاف فيه الخلاف باعتبار النفي والإثبات فإنه هو النافع المفيد المنقول من العلماء الاعلام إذ بعد تسليم الاقتضاء والدلالة على شيء لا ثمرة في استنباط فرع النزاع في أن هذه بطريق العينية أو الالتزام وإيضاً عند تحرير محل النزاع نقلوا عن العلماء الاعلام كالسيد المرتضى والغزالي وإمام الحرمين وأمثالهم القول بنفي الدلالة

ليرتفع في الضدّ العامّ باعتبار استلزام نفي الاقتضاء فيه خروج الواجب عن كونه واجباً، بل الخلاف واقع على القول بالاقتضاء في أنّه هل هو عينه أو مستلزمه كما ستسمعه. وهذا النزاع ليس يبيد عن الضدّ العامّ، بل هو إليه أقرب. ثمّ إنّ محصل الخلاف هنا: أنّه ذهب قوم إلى أنّ الأمر بالشئ عين النهي عن ضده في المعنى. وآخرون إلى أنّه يستلزمه، وهم: بين مُطلق للاستلزام، و مُصرّح بشئ لفظاً. وفصل بعضهم، فنفي الدلالة لفظاً وأثبت اللزوم معنى، مع تخصيصه محلّ النزاع بال ضدّ الخاصّ.

لنا على عدم الاقتضاء في الخاصّ لفظاً: أنّه لودلّ لكانت واحدة من الثلاث، وكلّها متتفية.

أمّا المطابقة، فلأنّ مفاد الأمر لغةً وعرفاً هو الوجوب، على ما سبق تحقيقه. و حقيقة الوجوب ليست إلّا رجحان الفعل مع المنع من الترك. وليس هذا معنى النهي عن الضدّ الخاصّ ضرورة.

وأمّا التضمّن، فلأنّ جزؤه هو المنع من الترك. ولا ريب في مغايرته للأضداد الوجوديّة المعبر عنه بالخاصّ.

وأمّا الالتزام، فلأنّ شرطها اللزوم العقليّ أو العرفي. ونحن نقطع بأنّ تصوّر معنى صيغة الأمر لا يحصل منه الانتقال إلى تصوّر الضدّ الخاصّ، فضلاً عن النهي عنه. ولنا على انتفائه معنى: ما سنبيّنه، من ضعف متمسكٍ مُثبتيه، وعدم قيام دليل صالح سواه عليه.

ولنا على الاقتضاء في العامّ بمعنى الترك: ما علم من أنّ ماهيّة الوجوب

اصلاً وهذا غير موجه في الضد بمعنى الترك اصلاً فتصحيح خلاف آخر فهذا المعنى لا ينفع في شئ فتأمل.

مركبة من أمرين،^(١) أحدهما المنع من الترك. فصيغة الأمر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن، وذلك واضح.

احتجّ الذهاب إلى أنّه عين النهي عن الضدّ: بأنّه لو لم يكن نفسه، لكان إمّا مثله، أو ضده، أو خلافه، واللازم بأقسامه باطل.

بيان الملازمة: أنّ كلّ متغايرين إمّا أن يكونا متساويين في الصفات النفسية، أو لا: والمراد بالصفات النفسية: ما لا يفترق اتّصاف الذات بها إلى تعقل أمرزائد، كالانسانية للإنسان. وتقابلها المعنوية المفتقرة إلى تعقل أمر زائد، كالحدوث والتحيز له - فإن تساويا فيها؛ فمثلان، كسوادين وبياضين. وإلا، فامّا أن يتنافيا بأنفسهما، بأن يمتنع اجتماعهما في محلّ واحد بالنظر إلى ذاتيهما، أو لا. فإن تنافيا كذلك، فضدّان، كالسود والبياض. وإلا، فخلافان، كالسود والحلاوة.

ووجه انتفاء اللازم بأقسام: أنّهما لو كانا ضدّين أو مثليين لم يجتمعا في محلّ واحد، وهما مجتمعان؛ ضرورة أنّه يتحقّق في الحركة الأمرُ بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها. ولو كانا خلافيين لجاز اجتماع كلّ منهما مع ضدّ الآخر، لأنّ ذلك حكم الخلافيين، كاجتماع السّود - وهو خلاف الحلاوة - مع الحموضة، فكان يجوز أن يجتمع الأمر بالشئ مع ضدّ النهي عن ضده، وهو الأمر بضده. لكن ذلك محال، إمّا لأنّهما نقيضان، وإذ يعدّ «إفعل هذا» و «إفعل ضده» أمراً متناقضاً، كما يعدّ «فعله» و «فعل ضده» خبراً متناقضاً؛ وإمّا

(١) قوله: من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين،

لا يخفى ان تركب معنى الوجوب من امرين على تقدير تسليمه لا يستلزم تضمن الامر لهما فان الوجوب حكم من احكام المأمورية وليس مفهومه عين مفهوم الامر بل الحق استلزام الامر بالشئ النهي عن تركه لزوماً بيناً بالمعنى الاعم فتأمل.

لأنه تكليف بغير الممكن، وأنه محال.

والجواب: إن كان المراد بقولهم: «الأمر بالشئ طلب لترك ضده»، على ما هو حاصل المعنى: أنه طلب لفعل ضدّ ضده، الذي هو نفس الفعل المأمور به، فالنزاع لفظي، لرجوعه إلى تسمية فعل المأمور به تركاً لضده، وتسمية طلبه نهياً عنه. وطريق ثبوته النقل لغة، ولم يثبت. ولو ثبت فمحصله: أن الأمر بالشئ، له عبارة أخرى، كالأحجية، نحو: «أنت وابنُ أختِ خالتك». ومثله لا يليق أن يدون في الكتب العلمية.

وإن كان المراد: أنه طلب للكف عن ضده، منعنا ما زعموا: أنه لازم للخلافين - وهو اجتماع كلّ مع ضدّ الآخر - لأنّ الخلافين: قد يكونان متلازمين؛ فيستحيل فيهما ذلك؛ إذ اجتماع أحد المتلازمين مع الشئ يوجب اجتماع الآخر معه؛ فيلزم اجتماع كلّ مع ضده، وهو محال. وقد يكونان ضدّين لأمر واحد، كالنوم للعلم والقدرة، فاجتماع كلّ مع ضدّ الآخر يستلزم اجتماع الضدّين.

حجة القائلين بالاستلزام وجهان:

الأول: أن حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب. فاللفظ الدالّ على الوجوب يدلّ على حرمة النقيض بالتضمّن. واعتذر بعضهم - عن أخذ المدعى الاستلزام، واقتضاء الدليل التضمّن - بأنّ الكلّ يستلزم الجزء. وهو كما ترى.

واجيب: بأنهم إن أرادوا بالنقيض - الذي هو جزء من ماهية الوجوب - الترك؛ فليس من محلّ النزاع في شيء؛ إذ لا خلاف في أن الدالّ على الوجوب دالّ على المنع من الترك، وإلاّ، خرج الواجب عن كونه واجباً. وإن أرادوا أحد الأضداد الوجودية، فليس بصحيح، إذ مفهوم الوجوب ليس بزائد على رجحان

الفعل مع المنع من الترك، وأين هومن ذاك؟

وأنت إذا أحطت خبراً بما حكيته في بيان محلّ النزاع، علمت أنّ هذا الجواب لا يخلو عن نظر؛ لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادّعى أنّه عين النهي، لاعلى أصل الاقتضاء. وما ذكر في الجواب إنّما يتمّ على التقدير الثاني.

فالتحقيق: أن يردّد في الجواب بين الاحتمالين؛ فيتلقى بالقبول على الأوّل^(١)، مع حمل الاستلزام على التضمن، ويردّد بما ذكر في هذا الجواب على التقدير الثاني^(٢). **الوجه الثاني:** أنّ أمر الإيجاب طلب يذمّ تركه اتفاقاً، ولازم إلا على فعل؛ لأنّه المقدور، وما هو ههنا إلا الكفّ عنه أو فعل ضده، وكلاهما ضدّ للفعل. والذمّ بآيهما كان، يستلزم النهي عنه، إذ لازم بمالم يُنه عنه، لأنّه معناه. **والجواب:** المنع من أنّه لازم إلا على فعل، بل يذمّ على أنّه لم يفعل. سلّمنا، لكننا نمنع تعلّق الذمّ بفعل الضدّ، بل نقول: هو متعلّق بالكفّ، ولانزع لنا في النهي عنه^(٣).

(١) قوله: فيتلقى بالقبول على الاول:

أي على ارادة الترك لكن مع حمل الاستلزام في كلامه على التضمن حتى يكون مقبولا كما هو زعم المصنف.

(٢) قوله: على التقدير الثاني

أي على تقدير كون المراد احد الاضداد الوجودية.

(٣) قوله: ولانزع لنا في النهي عنه،

هذا الاطلاق لا يناسب ما زعم المصنف من وقوع النزاع في الضد بمعنى الترك ايضاً والمناسب له ان يقول بل هو متعلق بالكف وهذا لا يقتضى كونه بالاستلزام كما هو مدعى المستدل بل انما هو بالتضمن وهو عين مدّعينا وكان هذا مراد المصنف ويكون معنى كلامه انه لانزع لنا في النهي عنه في الجملة وبذلك لا يتم ما ادّعت من الاستلزام اذ هذه الدلالة انما هي بالتضمن كما هو زعم المصنف.

واعلم: أن بعض أهل العصر حاول جعل القول بالاستلزام منحصرأ في المعنوي؛ فقال: التحقيق أن من قال بأن الأمر بالشئ يستلزم النهي عن ضده لا يقول بأنه لازم عقلياً له، بمعنى أنه لا بدّ عند الأمر من تعقله وتصوّره. بل المراد باللّزوم: العقليّ مقابل الشرعيّ، يعني: أن العقل يحكم بذلك اللّزوم، لا الشرع. قال: «والحاصل: أنه إذا أمر الأمر بفعل، فبصدور ذلك الأمر منه يلزم أن يحرم ضده، والقاضي بذلك هو العقل. فالتّهي عن الضدّ لازم له بهذا المعنى. وهذا النهي ليس خطاباً أصلياً حتّى يلزم تعقله، بل إنّما هو خطاب تبعيّ، كالأمر بمقدّمة الواجب اللّازم من الأمر بالواجب؛ إذ لا يلزم أن يتصوّره الأمر».

هذا كلامه. وأنت إذا تأملت كلام القوم رأيت أن هذا التوجيه إنّما يتمشّى في قليل من العبارات التي أطلق فيها الاستلزام. وأمّا الاكثرون فكلامهم صريح في إرادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظيّة. فحكمه على الكلّ بإرادة المعنى الذي ذكره تعسّف بحث، بل فرية بيّنة.

واحتجّ المفصلّون على انتفاء الاقتضاء لفظاً، بمثل ما ذكرناه في برهان ما اخترناه، وعلى ثبوته معنىً بوجهين.

أحدهما: أن فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتمّ إلّا بترك ضده، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، وحينئذٍ فيجب ترك فعل الضدّ الخاص. وهو معنى النهي عنه.

وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً؛ فإنّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب إلّا به مطلقاً،^(١)

(١) قوله: وجوابه يعلم ممّا سبق آنفاً فإنّا نمنع وجوب ما لا يتمّ الواجب الابه مطلقاً.

اقول: التحقيق في الجواب منع كون ترك الضد الخاص مقدّمة وموقوفاً عليه للواجب وانما يحصل معه في الوجود بلا توقف من الطرفين والعجب توهم الكمبي كون فعل احد الضدين مقدّمة لترك الضد الاخر على عكس المذكور هنا واعجب من ذلك تسليم مصنف المختصر

بل يختص ذلك بالسبب، وقد تقدم.

والثاني: أن فعل الضد الخاص مستلزم لترك المأمور به، وهو محرم قطعاً؛ فيحرم الضد أيضاً؛ لأن مستلزم المحرم محرم.

والجواب: إن أردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية، منعنا المقدمة الاولى وإن اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الخارجى على سبيل التجوز منعنا الاخيرة.

وتنقيح المبحث: أن الملزوم إذا كان علة لل لازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم،^(١) لنحو ما ذكر في توجيه اقتضاء إيجاب المسبب إيجاب السبب، فإن العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة. وكذا إذا كانا معلولين لعلّة واحدة؛ فإن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة،^(٢) فيختص المعلول الآخر الذي هو المحرم بالتحريم من دون علته.^(٣) وأما إذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة، فلا وجه حينئذٍ لاقتضاء تحريم

وشارحه ما ذكره في الموضوعين مع تنافيهما وإنما اجابا في الموضوعين بمنع كون مقدمة الواجب واجباً مطلقاً

(١) قوله: إن الملزوم إذا كان علة لل لازم لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضياً لتحريم الملزوم

اقول: هذا إنما يتوجه إذا كان الملزوم علة تامة لل لازم ومع ذلك فيه تأمل إن أراد ترتب عقاب آخر على الملزوم نفسه سوى العقاب المترتب على اللازم نعم لو اكتفى في كون الشيء حراماً بترتب عقاب عليه ولو بالواسطة وبالعرض كان ما ذكر صحيحاً فتأمل.

(٢) قوله: فإن انتفاء التحريم في أحد المعلولين يستدعي انتفائه في العلة،

اذ تجوز فعل المعلول و رخصته تجوز لفعل علته اذ لا يمكن فعله بدون فعلها

وفيه نظر اذ عدم التحريم بمعنى الاباحة الاصلية في معلول إنما يقتضى عدم تحريم علته من حيث انها علة وعدم تعلق النهى بها من هذه الحيثية وهذا لا يقتضى عدم تحريمها مطلقا اذ ربما كان التحريم فيها الترتب المعلول الاخر عليها لالهذا المعلول فتأمل

(٣) قوله: بالتحريم من دون علة وهو باطل بزعم المصنف كما ذكر.

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

وقصارى ما يُتخيل: أن تضاد الأحكام^(١) بأسرها يمنع من اجتماع حكمين منها في أمرين متلازمين.

ويدفعه: أن المستحيل إنما هو اجتماع الضدين في موضوع واحد. على أن ذلك لوائر، ثبت^(٢) قول الكعبي بانتفاء المباح، لما هو مقرر من أن ترك الحرام لا بد وأن يتحقق في ضمن فعل من الأفعال، ولاريب في وجوب ذلك الترك، فلا يجوز أن يكون الفعل المتحقق في ضمنه مباحاً؛ لأنه لازم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم.

وبشاعة هذا القول غير خفية. ولهم في رده وجوه في بعضها تكلف، حيث ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً^(٣)؛ لظنهم أن الترك الواجب لا يتم إلا في ضمن فعل من الأفعال؛ فيكون واجباً تخييرياً.

والتحقيق في رده؛ أنه مع وجود الصارف عن الحرام، لا يحتاج الترك إلى شيء من الأفعال. وإنما هي من لوازم الوجود، حيث نقول بعدم بقاء الاكوان

(١) قوله: ان تضاد الاحكام،

أي الاحكام الخمسة المشهورة، وهي الوجوب والاباحة واخواتهما.

(٢) قوله: على ان ذلك لو ائر لثبت،

أي على ان كون مطلق التلازم مانعاً من اتصاف كل من المتلازمين بحكم من الاحكام الخمسة متضاد لما اتصف به الاخر لو صح وائر لثبت قول الكعبي .

(٣) قوله: ضايقهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا الى آخر،

أي حتى في غير السبب ايضاً و اشار بذلك الى اختصاص الضيق بمن قال بهذا الاطلاق اذا انصف في سعة من ذلك اذ لا يقول بوجوب المقدمة في غير السبب فلا يلزم عليه نفى المباح كما ذكره الكعبي مع ان له تحقيقاً اخر في رد شبهة الكعبي كما ذكره.

واحتياج الباقي في البقاء إلى المؤثر. ^(١) وإن قلنا بالبقاء والاستغناء، جاز خلوّ المكلف من كلّ فعل؛ فلا يكون هناك إلا الترك.

وأما مع انتفاء الصارف وتوقّف الامتثال على فعل منها - للعلم بأنّه لا يتحقّق الترك ولا يحصل إلا مع فعله - فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب إلا به مطلقاً، يلتزم بالوجوب في هذا الفرض، ولا ضير فيه، ^(٢) كما أشار إليه بعضهم. ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا وغيره.

إذا تمهّد هذا فاعلم: أنّه ان كان المراد باستلزام الضدّ الخاصّ لترك المأمور به، أنّه لا ينفك عنه، وليس بينهما علّة ولا مشاركة في علّة، فقد عرفت: أنّ القول بتحريم الملزوم حينئذٍ لتحريم اللازم، لا وجه له. وإن كان المراد أنّه علّة فيه ومقتض له، فهو ممنوع، لما هو بين، من أنّ العلّة في الترك المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المأمور به وعدم الداعي اليه، وذلك مستمرّ مع فعل الأضداد الخاصّة ^(٣)، فلا يتصور صدورهما من جمع شرائط التكليف مع انتفاء الصارف،

(١) قوله: حيث نقول بعدم بقاء الاكوان واحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر الخ،

اقول: غرضه انه لا يحتاج ترك احد الاضداد الى شئ من افعال اضداده ولا دخل له في ذلك الترك وانما يقارن ذلك الترك فعل ضد من اضداده من حيث انه من لوازم وجود المكلف وانه لا يخلو منه وهذا هو منشأ التوهم وهذا ايضاً على تقدير ان نقول بعدم بقاء الاكوان او احتياج الباقي في البقاء الى المؤثر ولو قلنا ببقاء الاكوان والاستغناء عن المؤثر جاز خلوه المكلف عن كل فعل فلا يبقى منشأ التوهم ايضاً وتوضيح ذلك انه ان قلنا بعدم بقاء الاكوان فالمكلف فاعل في كلّ آن لكون مجدد فلا يخلو من فعل وكذا لو قلنا ببقاء الاكوان لكن قلنا باحتياج الباقي في البقاء الى المؤثر اذ المكلف حينئذٍ لا يخلو في كلّ آن من تأثير في بقاء ذلك الكون اما لو لم يكن شئ من المذكورين بل يكون الكون باقياً بلا تأثير مجدد يمكن خلوه المكلف من كل فعل وبما حررنا ظهران المناسب لفظه اوبدل الواو في قوله واحتياج الباقي الى المؤثر فتدبر.

(٢) قوله: ولا ضير فيه، اذ لا يلزم نفى المباح مطلقاً حينئذٍ.

(٣) قوله: وذلك مستمرّ مع فعل الاضداد الخاصّة

غرضه انه لا يتصور فعل ضد من الاضداد منفكاً عن ما ذكرنا من العلة واقعاً حتى يقال انه

إلا على سبيل الإلجاء،^(١) والتكليف معه ساقط.

وهكذا القول بتقدير أن يُراد بالاستلزام اشتراكهما في العلة، فإنه ممنوع أيضاً؛ لظهور أن الصارف الذي هو العلة في الترك ليس علة لفعل الضد. نعم هو مع إرادة الضد^(٢) من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد؛ فإذا كان واجباً كانا مما لا يتم الواجب إلا به.

وإذ قد أثبتنا سابقاً عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب، فلاحكم فيهما^(٣) بواسطة ما هما مقدمة له، لكن الصارف باعتبار اقتضائه ترك المأمور به، يكون منهياً

حينئذ لم يكن ما ذكرناه من العلة واقعاً فيكون الترك حينئذ معلولاً لفعل الضد والحاصل انه لو تصور صدور الضد مع انتفاء ما ذكر من العلة لثبت استناد ترك المأمور به الى فعل الضد ويطل ما ذكرنا لما لم ينفك ذلك عن فعل الضد صح ما ذكرنا ولا يتم دعوى الخصم. (١) قوله: مع امتناع الصارف الاعلى سبيل الإلجاء،

لعل مراده بانتفاء الصارف، الصارف عن فعل المأمور به من قبل المكلف فلا ينافي فرضه وقوع الإلجاء على فعل الضد من الغير. (٢) قوله: نعم هو مع إرادة الضد

من جملة ما يتوقف عليه فعل الضد، هذا ممنوع في الصارف بل لا توقف لفعل الضد على الصارف أصلاً وإنما هو المقارنة من الجانبين بلا توقف من الجانبين كما عرفت مراراً. (٣) قوله: واذ قد أثبتنا عدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلاحكم فيهما الخ،

اقول: لعل المراد بالسبب ليس العلة التامة اذ تسليم وجوبها يستلزم تسليم وجوب كل جزء من اجزائها اذ جزء الواجب واجب فلا يتصور بعد تسليم وجوب السبب بمعنى العلة التامة منع وجوب كل واحد مما ذكر انه من جملة ما يتوقف عليه فعل الواجب مع كونهما جزئين لليلة التامة فلعل المراد بالسبب هنا وفي بحث مقدمة الواجب مطلقاً هو الجزء الأخير من العلة التامة الذي هو علة قريبة للفعل عرفاً كالصعود على السلم للكون على السطح على ما مثلوا به وتحصيل السلم و وضعه على الجدار من قبيل المقدمات غير السبب وليس داخلاً في السبب ايضاً فتأمل فانه محل الاشتباه ولم نجد في كلام القوم

توضيح ذلك نعم يظهر من كلام الفاضل الشيرازي في حواشي المختصر ان المراد بالسبب العلة التامة وهو كما ترى.

عنه، كما قد عرفت. فاذا أتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة. وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب، فيحصل ويصح الاتيان بالواجب الذي هو احد الاضداد الخاصة. ويكون النهي متعلقاً بتلك المقدمة ومعلولها، لبالضد المصاحب للمعلول. وحيث رجع حاصل البحث ههنا إلى البناء على وجوب ما لا يتم الواجب إلا به وعدمه، فلورام الخصم التعلق بما نهىنا عليه، بعد تقريره بنوع من التوجيه، كأن يقال: «لولم يكن الضد منهيّاً عنه، لصحّ فعله وإن كان واجباً موسعاً»^(١). لكنّه لا يصحّ في الواجب الموسّع؛ لأنّ فعل الضدّ يتوقّف على وجود الصارف^(٢) عن الفعل المأمور به، وهو محرّم قطعاً. فلو صحّ مع ذلك فعل الواجب الموسّع، لكان هذا الصارف واجباً باعتبار كونه ممّا لا يتم الواجب إلا به. فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في أمر واحد شخصي^(٣)، ولا ريب في بطلانه؛ لدفعناه، بأنّ

(١) قوله: لصحّ فعله وإن كان واجباً موسعاً،

اقول: يمكن منع هذا التعميم مستنداً بلزوم ما ذكر من الحاصل فنسلم ان الامر بالشئ يقتضى عدم الامر بضده ولا نسلم اقتضاء للنهي عن ضده لعدم لزوم المحال المذكور في فعل الضد المباح بالاباحة الاصلية والمكروه الا أن يدعى عدم جواز كون مقدمة المباح والمكروه ايضاً حراماً بل لابد من جوازهما فيلزم من اجتماع الحرمة والجواز في الصارف الذي هو مقدمة هنا ولا يخفى ان تلك الدعوى ممنوعة على ما اشرنا اليه سابقاً في دعوى المصنف اقتضاء حرمة الحد المعلولين لحرمة الاخر مع انه يكون حيثن فرض الضد واجباً موسعاً لغواً فتدبر.

(٢) قوله: لأنّ فعل الضد يتوقف مع وجود الصارف الخ

اقول: هذا ممنوع كما عرفت مراراً وهو التحقيق في دفع الشبهة لما ذكره المصنف.

(٣) قوله: فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد شخصي،

اقول: كون المأمور به واجباً معيناً في ذلك الوقت انما يقتضى تحريم الصارف في المأمور به من حيث وقوعه في ذلك الوقت أي تحريم ايقاعه في ذلك الوقت لالتحريم ماهيته وذاته من حيث هي ووجوب الضد موسعاً انما يقتضى وجوب ماهية ذلك الصارف الذي مقدمة ذلك الواجب الموسع على ما زعم المصنف لا وجوبه في خصوص ذلك الوقت لتوسع ما يتوقف عليه فعله فيتعلق الوجوب بماهية الصارف من حيث هي بلاملاحظة خصوص الزمان معه

صحّة البناء على وجوب ما لا يتم الواجب الآ به، تقتضي تمامية الوجه الأوّل من الحجّة^(١)، فلا يحتاج الى هذا الوجه الطويل.

على أنّ الذي يقتضيه التدبّر، في وجوب ما لا يتم الواجب إلّاه مطلقاً، على القول به، أنّه ليس على حدّ غيره من الواجبات^(٢). وإلّا لكان اللّازم - في نحو ما إذا وجب الحجّ على النائي فقطع المسافة أو بعضها على وجه منهيّ عنه - أن لا يحصل الامتثال حينئذٍ؛ فيجب عليه إعادة السعي بوجه سائغ، لعدم صلاحية الفعل المنهيّ عنه للامتثال، كما سيأتي بيانه. وهم لا يقولون بوجوب الاعادة قطعاً؛ فعلم أنّ الوجوب فيها إنّما هو للتوصّل بها إلى الواجب. ولا ريب أنّه بعد الاتيان بالفعل المنهيّ عنه يحصل التوصّل؛ فيسقط الوجوب، لانتفاء غايته^(٣). إذا عرفت ذلك، فنقول^(٤): الواجب الموسّع كالصلاة مثلاً يتوقّف حصوله -

ويتعلّق الحرمة بخصوصيته ايقاعه في الزمان المخصوص فلا يتواردان على موضع ولا فساد فيه فان الاحكام الخمسة مع تضادها فلا يجتمع كذلك كصلوة الظهر الواجبة ذاتها المندوبة فعلها في المسجد المكروهة فعلها في الحمام المباح فعلها في البيت هي هنا كلام وله دفع ما ستعرف انشاء الله تعالى

(١) قوله: تمامية الوجه الاول من الحجّة،

أي الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما من جانب المفصل وقد عرفت دفعه بما هو التحقيق وهذا الكلام من المصنف مشعر بانه غفل عن الجواب الحق وان ما ذكر من الجواب ثمة ليس بطريق النزول والمماشاة فتأمل

(٢) قوله: ليس على حدّ غيره من الواجبات الى آخر،

أي من توقف برأته الذمة عن سائر الواجبات على فعلها على وجه شرعي من كونها مطلوبة بذاتها لا للتوصل الى الغير بخلاف المقدمة وفيه تأمل.

(٣) قوله: لانتفاء غايته

أي التوصل الى ذى المقدمة.

(٤) قوله: فنقول الخ

أي في تقرير شبهة الخصم.

بحيث يتحقق به الامتثال - على إرادته وكرهه ضده؛ فاذا قلنا بوجوب ما يتوقف عليه الواجب كانت تلك الارادة وهاتيك الكراهة واجبتين، فلا يجوز تعلّق الكراهة بالضدّ الواجب؛ لأنّ كراهته محرّمة، فيجتمع حينئذٍ الوجوب والتحريم في شيء واحد شخصي. وهو باطل. كما سيجيء.

لكن قد عرفت^(١): أنّ الوجوب في مثله إنّما هو للتوصل إلى ما لا يتم الواجب إلّا به؛ فاذا فرض ان المكلف عصي وكره ضدّاً واجباً، حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب، لفوات الغرض منه^(٢)، كما علم من مثال الحج ومن هنا يتجه ان يقال^(٣) بعدم اقتضاء الامر للنهي عن الضدّ الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب إلّا به^(٤) إذ كون وجوبه للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة إمكانه، ولا ريب أنّه، مع وجود الصارف عن الفعل

(١) قوله: لكن قد عرفت الخ

هذا بيان دفع الشبهة المذكورة.

(٢) قوله: فيسقط ذلك الواجب لفوات الغرض منه،

اقول: سقوط الوجوب حينئذٍ لا ينفع لدفع الشبهة اذ يلزم اجتماع الوجوب والحرمة قبل فعل المقدمة حين فعلها وان سقط بعد فعلها فما ذكره لا حاصل له والتحقيق انه لا توقف لفعل ضد على ترك ضد آخر وكرهاته وكذا على الصارف عنه واما ما ذكر في مثال الحج فالمقدمة فيه هو كلى قطع المسافة فعلى تقدير وجوب مقدمة الواجب لا يلزم الا وجوب ذلك الكلى من حيث هودون خصوصية الفرد المخصوص من القطع والمحرم على فرضه خصوصية الفرد لا الكلى ولا امتناع في ذلك كما عرفت وستعرف وهذا هو السر في عدم وجوب اعادة قطع الطريق اذا حصل الامتثال وان فعل محرماً ايضاً لا ما ذكر من انتفاء التوصل حينئذٍ فتأمل.

(٣) قوله: ومن هنا يتجه ان يقال

أي بما ينشأ من وجوب المقدمة للتوصل وليس على حدّ سائر الواجبات

(٤) قوله: وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به

كما استدلل به المفصل في احتجاجه الأول

فهذه اشارة الى جواب آخر لتلك الحجة.

الواجب وعدم الداعي، لا يمكن التوصل^(١)، فلا معنى لوجوب المقدمة حينئذٍ. وقد علمت أن وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الأضداد الخاصة. وأيضاً: فحجة القول بوجوب المقدمة - على تقدير تسليمها - إنما ينهض دليلاً على الوجوب في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها،^(٢) كما لا يخفى على من اعطاها حق النظر. وحينئذٍ فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدّمة له؛ فلا يتم الاستناد في الحكم بالاعتضاء إليه. وعليك بامعان النظر في هذه المباحث؛ فإني لأعلم أحداً حام حولها.

(٦)

أصل

المشهور بين أصحابنا أن الأمر بالشيئين أو الأشياء على وجه التخيير يقتضي إيجاب الجميع، لكن تخييراً، بمعنى أنه لا يجب الجميع، ولا يجوز الإخلال

(١) قوله: مع وجود الصارف عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل الخ، أقول: إن أراد بوجود الصارف عن الفعل المأمور به وجوده من غير اختيار المكلف صح ما قال إنه لا يمكن التوصل حينئذٍ لكن لا يخفى أنه حينئذٍ لا يكون الفعل واجباً مأموراً به فيكون هذا خارجاً عن محل النزاع وإن أراد وجود الصارف باختياره وقدرته فبقوله مع وجود الصارف لا يمكن التوصل ممنوع إذ بايجاده الصارف باختياره وقدرته لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً حتى لا يمكن التوصل إليه ويقال إنه لا معنى لوجوب المقدمة حينئذٍ بل يجب عليه ترك الصارف وإزالته وفعل المقدمة وفعل الواجب إذ الكلام في الواجب المطلق فتأمل.

(٢) قوله: في حال كون المكلف مريداً للفعل المتوقف عليها، لا يخفى فساده بل إنما يتنهض دليلاً على الوجوب في حال إمكان إرادة المكلف وإمكان صدور الفعل عنه ولا يشترط فعله الإرادة في وجوبها بمقتضى الدليل

بالجميع^(١)، وأنها فَعَلَ كان واجباً بالأصالة^(٢). وهو اختيار جمهور المعتزلة.

وقالت الأشاعرة: الواجب واحد لا بعينه، ويتعين بفعل المكلف.

قال العلامة - رَحِمَهُ اللَّهُ - ونعم ما قال: «الظاهر أنه لا خلاف بين القولين في المعنى، لأن المراد بوجوب الكلّ على البدل أنه لا يجوز للمكلف الإخلال بها أجمع، ولا يلزمه الجمع بينها، وله الخيار في تعيين أيها شاء. والقائلون بوجوب واحد لا بعينه عَنُوا به هذا، فلا خلاف معنوي بينهم. نعم هاهنا مذهب تبرأ كل واحد من المعتزلة والأشاعرة منه ونسبه كلّ منهم إلى صاحبه واتّفقا على فساده، وهو: أن الواجب واحد معيّن عند الله تعالى غير معيّن عندنا، إلا أن الله تعالى يعلم أن ما يختاره المكلف هو ذلك المعيّن عنده تعالى^(٣).

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

(١) قوله: بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الإخلال بالجميع.

اقول: لعل هذا التفسير لرد توهم ان المراد ما نقل من بعض المعتزلة ان الواجب هو الجميع ويسقط بفعل واحد.

(٢) قوله: كان واجباً بالأصالة،

أي ليس بعضها بدلها عن الواجب المعين كما زعم البعض ان الواجب معين عند الله لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر فعلى هذا المذهب يكون الواجب بالاصالة ذلك المعين وغيره لا يكون واجباً حقيقة واصالة وانما يطلق عليه الواجب لكونه مسقطاً للواجب

(٣) قوله: ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عند الله،

المراد ان الواجب معين عنده سواء فعله المكلف ام لانكن اختيار المكلف وفعله على تقدير الامثال يكون موافقاً لما اوجبه الله عليه فيختلف الواجب بالنسبة الى المكلفين ولو لم يفعل المكلف ولم يمثل بقى ذلك المعين في ذمته وقد يوهم بعض عبارات القوم ان الواجب معين عند الله تعالى وهو ما يفعله المكلف بمعنى ان تعينه عند الله تعالى بكونه ما يفعله المكلف ويرد عليه انه لو لم يفعل المكلف شيئاً منها يلزم ان لا يكون شئ واجباً معيّن عنده تعالى وللبيّض مذهب آخر وهو ان الواجب معين عنده تعالى لا يختلف لكنه يسقط به وبالاخر ولم ينقله المصنف وكأنه لسخافته.

مهمة في إطالة القول في توجيهه وردة. ولقد أحسن المحقق - رحمه الله - حيث قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة: «وليس المسألة كثيرة الفائدة». (معارج الاصول ٧٢)

(٧)

أصل

الأمرُ بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلاً، واقع على الأصح. ويعبر عنه بالواجب الموسع، كصلاة الظهر مثلاً. وبه قال أكثر الاصحاب، كالمرتضى، والشيخ، والمحقق، والعلامة، وجمهور المحققين من العامة. وأنكر ذلك قوم؛ لظنهم أنه يؤدي إلى جواز ترك الواجب. ثم إنهم اختلفوا على ثلاثة مذاهب.

أحدها: أن الوجوب، فيما ورد من الأوامر التي ظاهرها ذلك، مختص بأول الوقت.^(١) وهو الظاهر من كلام المفيد - رحمه الله - على ما ذكره العلامة. وثانيها: أنه مختص بآخر الوقت ولكن لو فعل في أوله كان جارياً مجرى تقديم الزكاة فيكون نفلاً يسقط به الفرض.^(٢)

(١) قوله: مختص بأول الوقت،

لا يخفى أن هذا لا ينافي الإجماع على عدم العقاب لو فعل بعد أول الوقت إلى آخر الوقت يمكن أن يكون ذلك بالعمد كما نقل أن أول الوقت رضوان الله وآخره عفو الله وبهذا يمتد الواجب الموسع عن المضيق بالنسبة إلى ما بعد وقته على هذا المذهب إذ لا عفو حتماً في الواجب المضيق لو فعل بعد وقته المقدر بخلاف الموسع لو أخر عن أول الوقت الذي هو وقته على هذا المذهب إلى آخر وقته الذي هو مقدر للعفو لو فعل فيه فإن العفو حتمي فيه على هذا فالتوسعة باعتبار حصول العفو إلى وقت مقدر.

(٢) قوله: يسقط به الفرض،

فالتوسعة على هذا المذهب وهو مذهب بعض الحنفية باعتبار جواز فعل مسقط للنواجب في زمان مقدر.

وثالثها انه مختص بالآخر، وإذا فعل في الأوّل وقع مراعى، فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين أنّ ما أتى به كان واجباً،^(١) وإن خرج عن صفات المكلفين كان نفلاً. وهذان القولان لم يذهب إليهما أحد من طائفتنا، وإنما هما البعض العامة.

والحقّ تساوي جميع أجزاء الوقت في الوجوب، بمعنى أنّ للمكلف الاتيان به في أوّل الوقت، ووسطه، وآخره، وفي أيّ جزء اتفق إيقاعه كان واجباً بالأصالة، من غير فرق بين بقائه على صفة التكليف، وعدمه. ففي الحقيقة يكون راجعاً إلى الواجب المخير.

وهل يجب البدل؟ وهو العزم على أداء الفعل في ثاني الحال، إذا أخره عن أوّل الوقت ووسطه. قال السيّد المرتضى: نعم. واختاره الشيخ - رحمه الله - على ما حكاه المحقّق عنه، وتبعهما السيّد أبوالمكارم ابن زهرة، والقاضي سعد الدين بن البرّاج، وجماعة من المعتزلة. والأكثر على عدم الوجوب، ومنهم المحقّق والعلامة - رحمهما الله - وهو الأقرب.

فيحصل ممّا اخترناه في المقام دعويان

لنا على الأولى منهما: أنّ الوجوب مستفاد من الأمر، وهو مقيد بجميع الوقت. لأنّ الكلام فيما هو كذلك. وليس المراد تطبيق أجزاء الفعل على أجزاء

(١) قوله: تبين ان ما اتى به كان واجباً

لا يخفى انه حينئذ لا يختص الوجوب بآخر الوقت اذ تبين انه كان واجباً في اول الوقت فلا يستقيم ما نقل لولا في هذا المذهب من ان الوجوب مختص بآخر الوقت بل على هذا لا يكون آخر الوقت وقتاً للوجوب الا اذا بقى المكلف الى آخر الوقت وفعل فيه، واعلم ان هذا المذهب منسوب الى الكرخي ولا تصرّح في كلامه على ما نقل عنه بأن الوجوب مختص بآخر الوقت كما نقل المصنف وقد ذكر العلامة رحمه الله في نقل مذهبه وجوهاً و لافائدة كثيرة في نقلها.

الوقت، بأن يكون الجزء الأول من الفعل منطبقاً على الجزء الأول من الوقت والأخير على الأخير؛ فإنّ ذلك باطل إجماعاً، ولاتكراره في أجزائه، بأن يأتي بالفعل في كلّ جزء يسعه من أجزاء الوقت. وليس في الأمر تعرّض لتخصيصه بأول الوقت أو آخره ولا بجزء من أجزائه المعيّنة قطعاً، بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة دلالة على تساوي نسبة الفعل إلى أجزاء الوقت. فيكون القول بالتخصيص بالأول أو الآخر تحكماً باطلاً. وتعيّن القول بوجوبه على التخيير في أجزاء الوقت. ففي أيّ جزء أدّاه فقد أدّاه في وقته.

وأيضاً: لو كان الوجوب مختصاً بجزء معيّن، فإن كان آخر الوقت، كان المصلّي للظهر مثلاً في غيره مقدّماً لصلاته على الوقت؛ فلا تصحّ، كما لو صلاّها قبل الزوال، ^(١) وإن كان أوّله، كان المصلّي في غيره قاضياً، فيكون بتأخيره له عن وقته ^(٢) عاصياً، كما لو أخر إلى وقت العصر، وهما خلاف الإجماع.

ولنا على الثانية: أنّ الأمر ورد بالفعل، وليس فيه تعرّض للتخيير بينه وبين العزم، بل ظاهره ينفي التخيير، ضرورة كونه دالاً على وجوب الفعل بعينه. ولم يقدّم على وجوب العزم دليل غيره؛ فيكون القول به أيضاً تحكماً، كتخصيص الوجوب بجزء معيّن.

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

(١) قوله: فلا يصح كما لو صلاها قبل الزوال الخ

هذا ممنوع إذ ربّما كان نفلاً في ذلك الوقت يسقط به الغرض بخلاف قبل الزوال

(٢) قوله: فيكون بتأخيره له عن وقته،

والمتبادر من هذا يمكن التزامه ولافساد فيه إذ ربما كان معفوفاً وبقاء العصيان خلاف الإجماع لاحصوله العصيان

ويؤيده ما نقل أن آخر الوقت عفو الله عز وجل إذ لا عفواً لاعم العصيان

غير بدل، لم ينفصل عن المندوب؛^(١) فلا بدّ من إيجاب البدل ليحصل التمييز بينهما. وحيث يجب، فليس هو غير العزم، للاجماع على عدم بدلية غيره. وبأنّه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال الكفارة، وهو أنّه لو أتى بأحدهما أجزاء، ولو أخلّ بهما عصى، وذلك معنى وجوب أحدهما؛ فيثبت.

والجواب عن الأوّل: أنّ الانفصال عن المندوب ظاهر مأمّر، فإنّ أجزاء الوقت في الواجب الموسّع باعتبار تعلّق الأمر بكلّ واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخير. ففي أيّ جزء اتّفق إيقاع الفعل فهو قائم مقام إيقاعه في الأجزاء البواقي. فكما أنّ حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يُخرجُ ماعداها عن وصف الوجوب التخييريّ، كذلك إيقاع الفعل في الجزء الأوسط أو الأخير من الوقت في الموسّع لا يُخرج إيقاعه في الأوّل منه مثلاً عن وصف الوجوب الموسّع، وذلك ظاهر. بخلاف المندوب، فإنّه لا يقوم مقامه حيث يترك شيء. وهذا كاف في الانفصال.

وعن الثاني: أنّا نقطع بأنّ الفاعل للصلاة مثلاً ممثّل باعتبار كونها صلاة بخصوصها، لا لكونها أحد الأمرين الواجبين تخييراً، أعني: الفعل والعزم؛ فلو كان ثمة تخيير بينهما، لكان الامتثال بها من حيث أنّها أحدهما، على ما هو مقرر في الواجب التخييريّ. وأيضاً، فالإثم الحاصل على الإخلال بالعزم - على تقدير تسليمه - ليس لكون المكلف مخيراً بينه وبين الصلاة، حتّى يكون كخصال الكفارة، بل لأنّ العزم على فعل كلّ واجب - اجمالاً حيث يكون الالتفات إليه بطريق الاجمال، وتفصيلاً عند كونه متذكراً له بخصوصه - حكم

(١) قوله: لم ينفصل عن المندوب الخ،

أي لم يحصل الفرق بين الواجب والمندوب.

من أحكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان، سواء دخل وقت الواجب أو لم يدخل. فهو واجب مستمر عند الالتفات إلى الواجبات إجمالاً أو تفصيلاً. فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلاة.

واعلم: أن بعض الأصحاب توقّف في وجوب العزم، على الوجه الذي ذكر. وله وجه، وإن كان الحكم به متكرراً في كلامهم. وربما استدّل له بتحريم العزم على ترك الواجب، لكونه عزماً على الحرام، فيجب العزم على الفعل، لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين^(١)، حيث لا يكون غافلاً، ومع الغفلة لا يكون مكلفاً. وهو كما ترى.

حجة من خصّ الوجوب بأوّل الوقت: أن الفضلة في الوقت ممتعة؛ لأدائها إلى جواز ترك الواجب؛ فيخرج عن كونه واجباً. وحينئذ فاللازم صرف الأمر إلى جزء معيّن من الوقت، فيأبى الأوّل أو الأخير، لانتفاء القول بالواسطة. ولو كان هو الأخير، لما خرج عن العهدة بأدائه في الأوّل، وهو باطل إجماعاً، فتعيّن أن يكون هو الأوّل.

والجواب: أمّا عن امتناع الفضلة في الوقت، فقد اتّضح ممّا حقّقناه آنفاً، فلا تطيل باعاداته. وأمّا عن تخصيص الوجوب بالأوّل، فبأنّه لو تمّ لما جاز تأخير عنه، وهو باطل أيضاً، كما تقدّمت الإشارة إليه.

واحتج من علّق الوجوب بآخر الوقت: بأنّه لو كان واجباً في الأوّل لعصى بتأخيره؛ لأنّه ترك للواجب، وهو الفعل في الأوّل، لكنّ التالي باطل بالاجماع، فكذا المقدّم.

(١) قوله: لعدم انفكاك المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلاً،

هذا ممنوع بل ربما كان مع الشعور والالتفات بالفعل لم يكن عازماً على الفعل والترك بعده إلى أن يدخل الزمان الآتي وكان قوله وهو كما ترى إشارة إلى هذا

وجوابه: منع الملازمة، والسند ظاهرماً تقدّم؛ فإنّ لزوم المدعى إتمايتهم لو كان الفعل في الأوّل واجباً على التعيين. وليس كذلك، بل وجوبه على سبيل التخيير. وذلك أنّ الله تعالى أوجب عليه إيقاع الفعل في ذلك الوقت، ومنعه من إخلائه عنه، وسوّغ له الاتيان به في أيّ جزء شاء منه. فان اختار المكلف إيقاعه في أوّله أو وسطه أو آخره، فقد فعل الواجب.

وكما أنّ جميع الخصال في الواجب الخيّر يتّصف بالوجوب، على معنى أنّه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع، بل للمكلف اختيار ما شاء منها، فكذا هنا لا يجب عليه إيقاع الفعل في الجميع، ولا يجوز له إخلاء الجميع عنه. والتعيين مفروض إليه مادام الوقت متّسعاً؛ فاذا تضيقّ تعيّن عليه الفعل.

وينبغي أن يعلم: أنّ بين التخيير في الموضوعين فرقاً، من حيث إنّ متعلّقه في الخصال الجزئيات المتخالفة للحقائق، وفيما نحن فيه الجزئيات المتّفقة الحقيقة؛ فإنّ الصلاة المؤدّة مثلاً في جزء من أجزاء الوقت مثل المؤدّة في كلّ جزء من الأجزاء الباقية، والمكلف مخيّر بين هذه الأشخاص المتخالفة بتشخصاتها، المتماثلة بالحقيقة. وقيل: بل الفرق أنّ التخيير هناك بين جزئيات الفعل وههنا في أجزاء الوقت. والامر سهل.

(٨)

أصل

الحقّ أنّ تعليق الأمر بل مطلق الحكم على شرط، يدلّ على انتفائه عند انتفاء الشرط. وهو مختار أكثر المحققين، ومنهم الفاضلان. وذهب السيّد المرتضى إلى أنّه لا يدلّ إلاّ بدليل منفصل. وتبعه ابن زهرة.

وهو قول جماعة من العامة.

لنا: أن قول القائل: «أعط زيدا درهماً إن أكرمك»، يجري في العرف مجرى قولنا: «الشرط في إعطائه إكرامك». والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفاء^(١) الاكرام قطعاً، بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان؛ فيكون الأول^(٢) أيضاً هكذا. وإذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفاً، ضمنا إلى ذلك مقدمة أخرى سبق التنبيه عليها، وهي أصالة عدم النقل، فيكون كذلك لغة.

احتج السيد - رحمه الله - بأن الشرط هو تعليق الحكم به، وليس يمتنع أن يخلفه وينوب منابه شرط آخر يجري مجراه، ولا يخرج عن أن يكون شرطاً الاترى أن قوله تعالى: ﴿وَأَشْهَدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (سورة البقرة - ٢٨٢) يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم إليه آخر؟ فانضمام الثاني إلى الأول شرط في القبول. ثم نعلم أن ضم امرأتين إلى الشاهد الأول يقوم مقام الثاني. ثم نعلم بدليل، أن ضم اليمين إلى الواحد يقوم مقامه أيضاً. فنيابة بعض الشروط عن بعض أكثر من أن تحصي.

واحتج موافقوه -^(٣) مع ذلك -: بأنه لو كان انتفاء الشرط مقتضياً لانتفاء ما علق عليه، لكان قوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّناً﴾ (سورة النور - ٣٣) دالا على عدم تحريم الإكراه، حيث لا يُرَدُّنَ التحصن، وليس

(١) قوله: والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند انتفائه،

أي انتفاء وجوب الاعطاء وقد يشعر بعض العبادات على ان المفهوم عدم جواز الاعطاء ولا يثبت بهذا الدليل ولا يخفى بعد ذلك فتأمل.

(٢) قوله: فيكون الاول،

أي قول القائل اعط زيدا درهماً.

(٣) قوله: واحتج موافقوه الخ

أي مع ما احتج السيد هنا.

كذلك، بل هو حرام مطلقاً.^(١)

والجواب عن الأول: أنه، إذا علم وجود مايقوم مقامه، كما في المثال الذي ذكره، لم يكن ذلك الشرط وحده شرطاً. بل الشرط حينئذٍ أحدهما؛ فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معاً؛ لأن مفهوم أحدهما لا يعدم إلا بعدمهما. وإن لم يُعلم له بَدَلٌ، كما هو مفروض المبحث، كان الحكم مختصاً به، ولزم من عدمه عدم المشروط، للدليل الذي ذكرناه.^(٢)

وعن الثاني بوجوه: أحدها - أن ظاهر الآية يقتضي عدم تحريم الإكراه إذا لم يُردن التحصن، لكن لا يلزم من عدم الحرمة ثبوت الإباحة؛ إذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريقتين، وقد يكون لامتناع وجود متعلقها عقلاً؛ لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة وبعدم الموضوع أخرى. والموضوع هنا منتف،^(٣) لانتهن إذا لم يردن التحصن فقد اردن البغاء ومع ارادتهن البغاء يمتنع إكراههن عليه؛ فإن الإكراه هو حمل الغير على ما يكرهه. فحيث لا يكون كارهاً يمتنع تحقق الإكراه فلا يتعلق به الحرمة.

وثانيها - أن التعليق بالشرط إنما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه، إذا لم يظهر للشرط فائدة أخرى. ويجوز فائدته في الآية، المبالغة في النهي عن الإكراه، يعنى أنهم إذا أردن العفة، فالمولى أحقُّ بارادتها. أو أن الآية نزلت

(١) قوله: بل هو حرام مطلقاً

أي سواء اردن التحصن ام لا.

(٢) قوله: للدليل الذى ذكرناه الخ

هو قوله ان القائل.

(٣) قوله: والموضوع هنا منتف،

نقول: مثلاً الاكراه ليس بحرام

فيمَن يُردنَ التحصُّنُ^(١) ويكرههنَّ الموالي على الزنا.

وثالثها: أَنَّا سَلَمْنَا أَنَّ الآيَةَ تدلُّ على انتفاء حرمة الإكراه بحسب الظاهر نظراً إلى الشرط، لكنَّ الاجماع القاطع عارضه. ولا ريب أَنَّ الظاهر يُدفعُ بالقاطع.

(٩)

أصل

واختلفوا في اقتضاء التعليق على الصفة نفى الحكم عند انتفائها. فأثبتته قوم، وهو الظاهر من كلام الشيخ. وجنح إليه الشهيد في الذكرى. ونفاه السيد، والمحقق، والعلامة، وكثير من الناس، وهو الأقرب.

لنا: أَنَّهُ لو دلَّ، لكانت احد الثلاث. وهي بأسرها منتفية. أمَّا الملازمة. فبيّنة. وأمَّا انتفاء اللازم فظاهراً بالنسبة إلى المطابقة والتضمّن، إذ نفى الحكم عن غير محلّ الوصف ليس عين إثباته فيه ولا جزءه؛ ولأنَّه لو كان كذلك، لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم، والخصم معترف بفساده. وأمَّا بالنسبة إلى الالتزام، فلأنَّه لا ملازمة في ذهن^(٢) ولا في العرف، بين ثبوت الحكم عند صفة، كوجوب الزكاة في السائمة مثلاً، وانتفائه عند أخرى، كعدم وجوبها في المعلوفة.

احتجّوا: بأنَّه، لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة؛ لعرى تعليقه عليها عن الفائدة، وجرى مجرى قولك: «الإنسان الأبيض لا يعلم الغيوب، والأسود إذا نام لا يبصر».

(١) قوله: فيمن يردن التحصن،

لا يخفى أن هذا الاحتمال قائم من أكثر الشروط

(٢) قوله: لا ملازمة في ذهن الخ

أقول: كأنه ادعى الملازمة عرفاً في الشرط من حيث التبادر والا فهذا الكلام جارٍ في الشرط.

والجواب: المنع من الملازمة؛ فإنَّ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه،^(١) بل هي كثيرة:

منها شدة الإهتمام ببيان حكم محل الوصف، إمّا لاحتياج السامع إلى بيانه، كأن يكون مالكاً للسائمة مثلاً دون غيرها، أو لدفع توهم عدم تناول الحكم له، كما في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ خَشْيَةً إِمْلَاقٍ﴾؛ (سورة الاسرى - ٣١) فإنه لولا التصريح بالخشية لأمكن أن يتوهم جواز القتل معها؛ فدلّ بذكرها على ثبوت التحريم عندها أيضاً.

ومنها أن تكون المصلحة مقتضية لإعلامه حكم الصفة بالنصّ وماعداها بالبحث والفحص.

ومنها وقوع السؤال عن محلّ الوصف دون غيره، فيُجاب على طبقه، أو تقدّم بيان حكم الغير لنحو هذا من قبل.

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

وجوابه: أنّ المدعى عدم وجدان^(٢) صورة لا تحتل فائدة من تلك الفوائد،

(١) قوله: فإن الفائدة غير منحصرة في ما ذكرتموه،

والحاصل ان الفوائد المحتملة للتوصيف والتقييد كثيرة من جملتها التخصيص ولا ترجيح لبعضها على بعض في الظهور فلا يدل التقييد الا على وقوع احدى الفوائد لا على التخصيص بخصوصه الا ان يدعى ظهور هذه الفائدة بالنسبة الى سائر الفوائد كما ادعى في الشرط وهذا هو الذي يصلح مناطاً للخلاف وينبغي التأمل فيه.

(٢) قوله: وجوابه ان المدعى عدم وجدان الخ،

ولا يخفى ان المعارض ادعى اقتضاء التخصيص في صورة عدم ظهور فائدة اخرى وان احتملت فلا يضره عدم وجدان صورة لا تحتل فوائد اخرى وانما يضره عدم وجدان صورة

وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي صرّتم إليه، صَوْنًا لكلام البلغاء عن التخصيص لالفائدة؛ إذ مع احتمال فائدة منها يحصل الصون ويتأدي مالا بدّ في الحكمة منه؛ فيحتاج إثبات ما سواه إلى دليل. وأمّا تمثيلهم في الحجّة بالأبيض والأسود، فلانسلّم أنّ المقتضي لاستهجانته هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف، وإنّما هو كونه بياناً للواضحات.

(١٠)

أصل

والأصحّ أنّ التقييد بالغاية يدلّ على مخالفة ما بعدها لما قبلها، وفاقاً لأكثر المحققين. وخالف في ذلك السيّد - رضي الله عنه - فقال: «تعلق الحكم بغاية، إنّما يدلّ على ثبوته إلى تلك الغاية، وما بعدها يعلم انتفائه أو إثباته بدليل». (الذريعة ج ١ ص ٤٠٧) ووافقه على هذا بعض العامة.

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

واحتج السيّد - رضي الله عنه - بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف، حتّى أنّه قال: «من فرّق بين تعليق الحكم بصفة و تعليقه بغاية، ليس معه إلّا الدعوى. وهو كالمناقض؛ لفرقه بين أمرين لافرق بينهما؛ فإن

لم يظهر فيها فوائد أخرى فكانه اشار في الجواب الى ان عدم الظهور لا يكفي في اقتضاء التخصيص بل لأبدّ من عدم احتمال فائدة أخرى ولا توجد صورة لا يحتمل ذلك ثم لا يخفى ان هذا الكلام يجري في الشرط ايضاً والفرق مشكل فتأمل.

قال: فأَيُّ معنى لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصَّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ (سورة البقرة ١٨٧) إذا كان ما بعد الليل يجوز أن يكون فيه صوم؟ قلنا: وأيُّ معنى لقوله لِللَّيْلِ: «في سائمة الغنم زكاة» والمعلوفة مثلها. فان قيل: لا يمتنع أن تكون المصلحة في أن يعلم ثبوت الزكاة في السائمة بهذا النص، ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر. قلنا: لا يمتنع فيما عُلّق بغاية، حرفاً بحرف».

والجواب: المنع من مساواته للتعليق بالصفة؛ فإنّ اللزوم هنا ظاهر؛ إذ لا ينفك تصوّر الصوم المقيد بكون آخره الليل، مثلاً، عن عدمه في الليل، بخلافه هناك، كما علمت. ومبالغة السيّد - رَحِمَهُ اللهُ - في التسوية بينهما لا وجه لها. والتحقيق ما ذكره بعض الأفاضل، من أنّه اقوى دلالة من التعليق بالشرط. ولهذا قال بدلالته كلّ من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها.

(١١)

أصل

قال أكثر مخالفيّنا: إنّ الأمر بالفعل المشروط جائز، وإن علم الأمر انتفاء شرطه. وربما تعدّى بعض متأخريهم، فأجازوه، وإن علم المأمور أيضاً، مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه.

وشرط أصحابنا في جوازه مع انتفاء الشرط، كون الأمر جاهلاً بالانتفاء، كأن يأمر السيّد عبده بالفعل في غدٍ، مثلاً، ويتفق موته قبله. فإنّ الأمر هنا جائز؛ باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط، ويكون مشروطاً ببقاء العبد إلى الوقت المعيّن. وأمّا مع علم الأمر، كأمر الله تعالى زيداً بصوم غدٍ، وهو يعلم موته فيه، فليس بجائز وهو الحقّ. لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث

بماترى^(١)، وإن تكثّر إيرادها في كتب القوم، وسيظهر لك سرّ ما قلته وإنّما لم أعدل عنها ابتداءً قصداً إلى مطابقة دليل الخصم لما عنون به الدعوى، حيث جعله على الوجه الذى حكيناه.

ولقد أجاد علم الهدى، حيث تنحّى عن هذا المسلك، وأحسن التأدية عن أصل المطلب!. فقال: «وفى الفقهاء والمتكلمين^(٢) من يجوز أن يأمر الله تعالى بشرط أن لا يمنع المكلف من الفعل، أو بشرط أن يقدره. ويزعمون: أنّه يكون مأموراً بذلك مع المنع^(٣). وهذا غلط؛ لأنّ الشرط إنّما يحسن فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له إلى علمها، فأما العالم بالعواقب وبأحوال المكلف؛ فلا يجوز أن يأمره بشرط».

قال: «والذى يبيّن ذلك أنّ الرّسول - ﷺ - لو أعلمنا أنّ زيداً لا يمكن من الفعل في وقت مخصوص، قبح منّا أن نأمره بذلك لامحالة. وإنّما حسن دخول الشرط فيمن نأمره فقد علمنا بصفته في المستقبل. ألا ترى أنّه لا يجوز الشرط فيما يصحّ فيه العلم ولنا إليه طريق نحو حسن الفعل^(٤)، لأنّه ممّا يصحّ أن

(١) قوله: لكن لا يعجبني الترجمة عن البحث بما ترى

من تعميم الشرط بالنسبة الى المقدور وغير المقدور بل لابد من تخصيص الشرط بما لا يكون مقدوراً للمكلف فانه لا خلاف في انه يصح التكليف مع انتفاء الشرط المقدور فانه تكليف بالشرط والمشروط معاً وايضاً من تخصيص المسألة بصورة علم الأمر بانتفاء الشرط بل ينبغي ان يصور المسألة بان الأمر اذا كان عالماً هل يصح منه الاشتراط ام لا كما قاله السيد رحمه الله فانه لا يصح الاشتراط من العالم حتى من العالم بوقوع الشرط فتأمل.

(٢) قوله: والمتكلمين

أي من الاشاعرة.

(٣) قوله: مع المنع الخ

أي الذى عدمه شرط فيكون مأموراً مع انتفاء الشرط.

(٤) قوله: حسن الفعل،

نعلمه، وكون المأمور متمكناً لا يصح أن نعلمه عقلاً؛ فاذا فقد الخبر، فلا بد من الشرط، ولا بد من أن يكون أحدنا في أمره يحصل في حكم الظان لتمكّن من يأمره بالفعل مستقبلاً، ويكون الظن في ذلك قائماً مقام العلم. وقد ثبت أن الظن يقوم مقام العلم إذا تعدّر العلم. فأما مع حصوله، فلا يقوم مقامه. وإذا كان القديم تعالى عالماً يتمكن من يتمكن وجب أن يوجه الأمر نحوه دون من يعلم أنه لا يتمكن. فالرسول - ﷺ - حاله كحالنا إذا أعلمنا الله تعالى ^(١) حال من نأمره، فعند ذلك نأمر بلا شرط» (الذريعة ج ١ ص ١٦٣)

قلت: هذه الجملة التي أفادها السيّد - قدس الله نفسه - كافية في تحرير المقام، وافية بآثبات المذهب المختار، فلا غرو ^(٢) إن نقلناها بطولها، واكتفينا بها عن إعادة الاحتجاج على ماصرنا إليه.

احتجّ المجوّزون بوجوه: الأوّل لولم يصحّ التكليف بما علم عدم شرطه، لم يعص أحد، واللازم باطل بالضرورة من الدين. وبيان الملازمة أن كلّ مالم يقع، فقد انتفى شرط من شروطه، وأقلّها إرادة المكلف له؛ فلا تكليف به؛ فلا معصية. الثاني لولم يصحّ، لم يعلم أحد أنه مكلف. واللازم باطل. أمّا الملازمة، فلأنّه مع الفعل، وبعده ينقطع التكليف، وقبله لا يعلم، لجواز أن لا يوجد شرط من شروطه فلا يكون مكلفاً.

لا يقال: قد يحصل له العلم قبل الفعل إذا كان الوقت متّسعاً، واجتمعت

مثال لما يصح فيه العلم ولنا إليه طريق.

(١) قوله: إذا أعلمنا الله تعالى

أي إذا أعلمنا الله تعالى حال المأمور كان حالنا كحال الرسول ﷺ فإنا مربلا شرط كما أمر بلا شرط.

(٢) قوله: فلا غرو أي فلا عجب.

الشرائط عند دخول الوقت. وذلك كاف في تحقق التكليف.

لأننا نقول: نحن نفرض الوقت المتسع زمنًا زمنًا، ونردّد في كلّ جزء جزء، فإنّه مع الفعل فيه، وبعده ينقطع، وقبل الفعل يجوز أن لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر؛ فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه، فلا يعلم التكليف. وأمّا بطلان اللازم فالضرورة.

الثالث: لولم يصح، لم يعلم إبراهيم - عليه السلام - وجوب ذبح ولده؛ لانتفاء شرطه عند وقته - وهو عدم النسخ - وقد علمه وإلا لم يقدم على ذبح ولده ولم يحتج إلى فداء.

الرابع كما أنّ الأمر يحسن لمصالح تنشأ من المأموره، كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الأمر. وموضع النزاع من هذا القليل، فإنّ المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المأموره، ربّما يُوطّن نفسه على الامتناع، فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا، لانزجاره عن القبيح. ألا ترى: أنّ السيّد قد يستصلح بعض عبيده بأوامر ينجزها عليه، مع عزمه على نسخها، امتحاناً له. والانسان قد يقول لغيره: «وكلّتك في بيع عبدي» مثلاً، مع علمه بأنّه سيعزله، إذا كان غرضه استمالة الوكيل أو امتحانه في أمر العبد.

والجواب عن الأوّل: ظاهرهما حقيقه السيّد - رحمه الله -، إذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع، وإنّما هو في الشرط الذي يتوقّف عليه تمكّن المكلف شرعاً وقدرته على امتثال الأمر. وليست الارادة منه قطعاً، والملازمة إنّما تتمّ بتقدير كونها منه. وحينئذ فتوجّه المنع عليها جليّ.

وعن الثاني: المنع من بطلان اللازم. وادّعاء الضرورة فيه مكابرة و بهتان. وقد ذكر السيّد - رضي الله - في تمة تنقيح المقام ما يتّضح به سند هذا المنع؛

فقال: «ولهذا نذهب إلى أنه لا يعلم بأنه مأمور بالفعل إلا بعد تَقْضِي الوقت وخروجه، فيعلم أنه كان مأموراً به. وليس يجب، إذا لم يعلم قطعاً أنه مأمور، أن يسقط عنه وجوب التحرز. لأنه إذا جاء وقت الفعل، وهو صحيح سليم، وهذه أمانة يغلب معها الظنّ ببقائه، فوجب أن يتحرز من ترك الفعل والتقصير فيه. ولا يتحرز من ذلك إلا بالشروع في الفعل والابتداء به. ولذلك مثال في العقل، وهو أنّ المشاهد للشيء من بُعد، مع تجويزه أن يخترم السَّيِّع قبل أن يصل إليه، يلزمه التحرز منه، لما ذكرناه، ولا يجب إذا لزمه التحرز أن يكون عالماً ببقاء السَّيِّع وتمكّنه من الاضرار به» (الذريعة ج ١ ص ١٦٥).

وهذا الكلام جيّد، ما عليه في توجيه المنع من مزيد. وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل، بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض، إذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظنّ بالبقاء والتمكّن، حيث لا سبيل إلى القطع، فلا دلالة له على حصول العلم.

وعن الثالث: بالمنع من تكليف إبراهيم عليه السلام بالذبح الذي هو فري الأوداج،^(١) بل كلّ بمقدّماته كالإضجاع، وتناول المديّة، وما يجري مجرى ذلك. والدليل على هذا قوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَن يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ (سورة الصافات ١٠٥-١٠٤). فأما جزعه عليه السلام فلا شفافه^(٢) من أن يؤمر - بعد مقدّمات الذبح - به نفسه، لجريان العادة بذلك. وأما الفداء، فيجوز أن يكون عمّا ظنّ أنّه سيأمر به من الذبح، أو عن مقدّمات الذبح زيادة على ما فعله، لم

(١) قوله: الأوداج

هي جمع الودج وهي عروق العنق وتناول المديّة أي اخذ السكين.

(٢) قوله فلا شفافه

أي خوفه.

يكن قد أمر بها، إذ لا يحب في الفدية أن يكون من جنس المفديّ.
وعن الرابع: أنه لو سلّم، لم يكن الطلبُ هناك للفعل؛ لما قد علم من امتناعه، بل للعزم على الفعل والانقياد إليه والامتثال. وليس النزاع فيه، بل في نفس الفعل. وأما ما ذكره من المثال^(١)، فأتما يحسن لمكان التوصل إلى تحصيل العلم بحال العبد والوكيل، وذلك ممتنع في حقّه تعالى.

(١٢)

أصل

الأقرب عندي^(٢): أنّ نسخ مدلول الأمر - وهو الوجوب - لا يبقى معه الدلالة على الجواز، بل يرجع إلى الحكم الذي كان قبل الأمر. وبه قال العلامة في النهاية، وبعض المحققين من العامة. وقال أكثرهم بالبقاء، وهو مختاره في التهذيب.
لنا: أنّ الأمر إنّما يدلّ على الجواز بالمعنى الاعمّ - اعني الاذن في الفعل فقط - وهو قدر مشترك بين الوجوب، والندب، والإباحة، والكرهية. فلا يتقوم إلا بما فيها من القيود، ولا يدخل بدون ضمّ شيء منها إليه في الوجود، فادعاء بقاءه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول.
والقول بانضمام الاذن في الترك إليه باعتبار لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه

(١) قوله: وأما ما ذكر من المثال فأتما يحسن الخ،

لا يخفى انه ربما يحسن مع العلم بحال العبد اذا كان الغرض اظهار حاله على الغير وهذا ممكن في حق الله تعالى ايضا.

(٢) قوله: الاقرب عندي الخ،

الاقرب هو الاقرب لكن رجوع الحكم السابق المرفوع بالامر لادليل عليه فالحق انه يصير من قبيل ملاحكم فيه فتأمل.

النسخ، موقوف على كون النسخ متعلقاً بالمنع من الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب، دون المجموع. وذلك غير معلوم؛ إذ النزاع في النسخ الواقع بلفظ: «نسخت الوجوب» ونحوه. وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذي هو المنع من الترك، لكون رفعه كافياً في رفع مفهوم الكل، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع، وبالجزء الآخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل، كما ذكره البعض، وإن كان قليل الجدوى؛ لكونه في الحقيقة راجعاً إلى التعلق بالمجموع.

احتجوا: بأنّ المقتضي للجواز موجود، والمانع منه مفقود؛ فوجب القول بتحقيقه.

أما الأول: فلأنّ الجواز جزء من الوجوب، والمقتضي للمركّب مقتض لأجزائه. وأمّا الثاني: فلأنّ الموانع كلّها منتفية بحكم الأصل والفرض، سوى نسخ الوجوب وهو لا يصلح للمانعية؛ لأنّ الوجوب ماهية مركبة، والمركّب يكفي في رفعه رفع أحد أجزائه، فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزؤه. وحينئذ فلا يدلّ نسخه على ارتفاع الجواز.

فان قيل: لأنّ عدم مانعية نسخ الوجوب لثبوت الجواز؛ لأنّ الفصل علة لوجود الحصّة التي معه من الجنس، كما نصّ عليه جمع من المحققين. فالجواز الذي هو جنس للواجب وغيره لا بدّ لوجوه في الواجب من علة هي الفصل له، وذلك هو المنع من الترك، فزواله مقتض لزوال الجواز، لأنّ المعلول يزول بزوال علته، فنثبت مانعية النسخ لبقاء الجواز.

قلنا: هذا مردود من وجهين أحدهما: أنّ الخلاف واقع في كون الفصل علة للجنس؛ فقد أنكره بعضهم وقال: أنّهما معلولان لعلة واحدة. وتحقيق ذلك يطلب من مواضعه.

وثانيهما: أنا وإن سلمنا كونه علة له فلا نُسلم أن ارتفاعه مطلقاً يقتضي ارتفاع الجنس، بل إنما يرتفع بارتفاعه، إذا لم يخلفه فصل آخر؛ وذلك لأن الجنس إنما يفتقر إلى فصل ما ومن البين أن ارتفاع المنع من الترك مقتض ثبوت الإذن فيه، وهو فصل آخر للجنس الذي هو الجواز.

والحاصل: أن للجواز قيدتين: أحدهما - المنع من الترك، والآخر - الإذن فيه؛ فإذا زال الأول خلفه الثاني. ومن هنا ظهر أنه ليس المدعى ثبوت الجواز بمجرد الأمر، بل به وبالناسخ، فجنسه بالأول وفصله بالثاني. ولا يُنافي هذا إطلاق القول بأنه إذا نسخ الوجوب بقي الجواز، حيث أن ظاهره استقلال الأمر به، فإن ذلك توسّع في العبارة. وأكثرهم مصرّحون بما قلناه.

فان قيل: لما كان رفع المركّب يحصل تارة برفع جميع أجزائه، وأخرى برفع بعضها، لم يعلم بقاء الجواز بعد رفع الوجوب؛ لتساوي احتمالي رفع البعض الذي يتحقّق معه البقاء، ورفع الجميع الذي معه يزول.

قلنا: الظاهر يقتضي البقاء، لتحقّق مقتضيه أولاً، والأصل استمراره. فلا يدفع بالاحتمال. وتوضيح ذلك: أن النسخ إنما توجّه إلى الوجوب، والمقتضي للجواز هو الأمر، فيستصحب إلى أن يثبت ما ينافيه. وحيث أن رفع الوجوب يتحقّق برفع أحد جزئيه، لم يبق لنا سبيل إلى القطع بثبوت المنافي فيستمرّ الجواز ظاهراً. وهذا معنى ظهور بقاءه.

والجواب: المنع من وجود المقتضي؛ فإن الجواز الذي هو جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الأحكام الثلاثة الأخر، لا تحقّق له بدون انضمام أحد قيودها إليه قطعاً، وإن لم يثبت عليّة الفصل للجنس، لأنّ انحصار الأحكام في الخمسة يعدّ في الضروريات. وحينئذٍ فالشكّ في وجود القيد

يوجب الشك في وجود المقتضي. وقد علمت أن نسخ الوجوب، كما يحتمل التعلق بالقيّد فقط - أعني المنع من الترك - فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو قيد آخر، كذلك يحتمل التعلق بالمجموع، فلا يبقى قيد ولا مقيد؛ فانضمام القيد مشكوك فيه، ولا يتحقق معه وجود المقتضي. ولوتشبت الخصم في ترجيح الاحتمال الأول بأصالة عدم تعلق النسخ بالجميع، لكان معارضاً بأصابة عدم وجود القيد، فيتساقطان.

وبهذا يظهر فساد قولهم في آخر الحجة: «إنّ الظاهر يقتضي البقاء، لتحقيق مقتضيه، والأصل استمراره»، فإن انضمام القيد ممّا يتوقّف عليه وجود المقتضي، ولم يثبت.

إذا تقرّر ذلك، فاعلم: أنّ دليل الخصم لو تمّ، لكان دالاً على بقاء الاستحباب، لا الجواز فقط، كما هو المشهور على ألسنتهم، يريدون به الإباحة. ولا الأعمّ منه ومن الاستحباب، كما يوجد في كلام جماعة. ولا منها ومن المكروه، كما ذهب إليه بعض، حتّى أنّهم لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه إلّا عن شاذّ، بل ربما ردّ ذلك بعضهم نافياً للقائل به، مع أنّ دليلهم على البقاء كما رأيت ينادى بأنّ الباقي هو الاستحباب.

وتوضيحه: أنّ الوجوب لما كان مركّباً من الإذن في الفعل وكونه راجحاً ممنوعاً من تركه، وكان رفع المنع من الترك كافياً في رفع حقيقة الوجوب، لاجرم كان الباقي من مفهومه هو الإذن في الفعل مع رجحانه؛ فاذا انضمّ إليه الإذن في الترك على ما اقتضاه الناسخ، تكملت قيود الندب وكان الندب هو الباقي.

البحث الثاني

في

النواهي

وفيه اصول

(١)

أصل

اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة، على نحو اختلافهم في الأمر. والحق أنّها حقيقة في التحريم، مجاز في غيره؛ لأنّ المتبادر منها في العرف العام عند الإطلاق؛ ولهذا يُدْمُ العبدُ على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله: لاتفعله، والأصل عدم النقل؛ ولقوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾، أوجب سبحانه الانتهاء عمّا نهى الرسول، ﷺ، عنه؛ لما ثبت من أنّ الأمر حقيقة في الوجوب، وما وجب الانتهاء عنه حرم فعله. ^(١)

وما يقال: من أن هذا مختصّ بمنهائي الرسول، ﷺ، وموضع النزاع هو الأعم؛ فيمكن الجواب عنه: بأنّ تحريم ما نهى عنه الرسول، ﷺ، يدلّ بالفحوى على تحريم ما نهى الله تعالى عنه. مع ما في احتمال الفصل من

(١) قوله: وما يجب الانتهاء عنه حرم فعله،

اقول: يمكن المناقشة فيه بأن ما يجب الانتهاء عنه يشتمل المكروه ايضاً اذا الانتهاء معناه العمل بمقتضى النهي وهواعم من الانتهاء بطريق الحرمة والكراهة والانتهاى عن المكروه بطريق الكراهة اي العمل بمقتضى كراهته واعتقاداته مكروه واجب فلايتم الاستدلال الا بأن يثبت ان النهي المأخوذة في مادة انتهوا هو النهي التحريمي وهوغير مسلم فتأمل فيه.

البعد، هذا. واستعمال النهي في الكراهة شائع في أخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام، على نحو ما قلناه في الأمر.

(٢)

أصل

واختلفوا في أن المطلوب بالنهي ما هو؟ فذهب الأكثرون إلى أنه هو الكف عن الفعل المنهي عنه، ومنهم العلامة - رحمه الله - في تهذيبه. وقال في النهاية: المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل. وحكى: أنه قول جماعة كثيرة. وهذا هو الأقوى.

لنا: أن تارك المنهي عنه كالزنا، مثلاً يُعدّ في العرف ممثلاً، ويمدحه العقلاء على أنه لم يفعل، من دون نظر إلى تحقق الكف عنه، بل لا يكاد يخطر الكف ببال أكثرهم. وذلك دليل على أن متعلّق التكليف ليس هو الكف، وإلا لم يصدق الامتثال، ولا يحسن المدح على مجرد الترك.

احتجّوا: بأن النهي تكليف، ولا تكليف إلا بمقدور للمكلف. ونفي الفعل يمتنع أن يكون مقدوراً له، لكونه عدماً أصلياً، والعدم الأصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها، وتحصيل الحاصل محال.

والجواب المنع: من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية فلو لم يكن نفي الفعل مقدوراً، لم يكن ايجاده مقدوراً، اذ تأثير صفة القدرة في الوجود فقط، وجوب، لاقدرة.

فان قيل: لا بدّ للقدرة من أثر عقلاً، والعدم لا يصلح أثراً، لأنه نفي محض. وأيضاً فالأثر لا بدّ أن يستند الى المؤثر ويتجدّد، والعدم سابق

مستمر^(١)، فلا يصلح أثراً للقدرة المتأخرة.

قلنا: العدم إنما يجعل أثراً للقدرة باعتبار استمراره. وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز المنع؛ وذلك لأنّ القادر يمكنه أن لا يفعل فيستمر، وأن يفعل فلا يستمر. فأثر القدرة إنما هو الاستمرار المقارن لها، وهو مستند إليها، ومتجدّد بها.

(٣)

أصل

قال السيد المرتضى - رضي الله عنه - وجماعة منهم العلامة في أحد قوليّه: «إنّ النهي كالأمر في عدم الدلالة على التكرار، بل هو محتمل له وللمرّة». وقال قوم: بافادته الدوام والتكرار، وهو القول الثاني للعلامة، رحمه الله، اختاره في النهاية، ناقلاً له عن الأكثر وإليه أذهب.

لنا: أنّ النهي يقتضي منع المكلف من إدخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود، وهو إنّما يتحقّق بالامتناع من إدخال كلّ فرد من أفرادها فيه؛ إذ مع إدخال فرد منها يصدق إدخال تلك الماهية في الوجود؛ لصدقها به؛ ولهذا إذا نهى السيّد عبده عن فعل، فأنتهى مدّة كان يمكنه إيقاع الفعل فيها ثمّ فعل، عدّ في العرف عاصياً مخالفاً لسيّده، وحسن منه عقابه، وكان عند العقلاء مذموماً بحيث لو اعتذر بذهاب المدّة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك، وليس

(١) قوله: والعدم سابق مستمر

ليس بينه وبين ما ذكره في الاحتجاج كثير فرق ولعل الفرق ان المناط في الاحتجاج لزوم تحصيل الحاصل وهو هنا غير ملحوظ.

نهى السيّد بمتناول غيرها، لم يقبل ذلك منه، وبقي الذّم بحاله. وهذا ممّا يشهد به الوجدان.

احتجّوا: بأنّه لو كان للدوام؛ لما انفكّ عنه، وقد انفكّ. فإنّ الحائض نهيت عن الصلاة والصوم، ولا دوام. وبأنّه ورد للتكرار، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزَّانَا﴾ (سورة الاسراء ٣٢) وبخلافه، كقول الطبيب: «لَا تَشْرَبِ اللَّبَنَ»، «وَلَا تَأْكُلِ اللَّحْمَ». والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، فيكون حقيقة في القدر المشترك. وبأنّه يصحّ تقييده بالدوام ونقيضه، من غير تكرار ولا نقض؛ فيكون للمشارك. **والجواب عن الأوّل:** أنّ كلامنا في النهي المطلق. وذلك مختصّ بوقت الحيض، لأنّه مقيد به، فلا يتناول غيره. ألا ترى أنّه عامّ لجميع أوقات الحيض. وعن الثاني أنّ عدم الدوام في مثل قول الطبيب، إنّما هو للقرينة، كالمرض في المثال. ولولا ذلك، لكان المتبادر هو الدوام. على أنّك قد عرفت في نظيره سابقاً: أنّ ما فرّوا منه بجعل الوضع للقدر المشترك - أعني: لزوم المجاز والاشتراك - لازم عليهم، من حيث أنّ الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازاً فلا يتمّ لهم الاستدلال به.

وعن الثالث: أنّ التجوّز جائز، والتأكيد واقع في الكلام مستعمل، فحيث يقيّد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز، وحيث يؤتى بما يوافقه يكون تأكيداً.

فائدة:

لما أثبتنا كون النهي للدوام والتكرار، وجب القول بأنّه للفور؛ لأنّ الدوام يستلزمه. ومن نفى كونه للتكرار، نفى الفور أيضاً. والوجه في ذلك واضح.

(٤)

اصل

الحق امتناع توجه الأمر والنهي إلى شيء واحد. ولانعلم في ذلك مخالفاً من أصحابنا. ووافقنا عليه كثير ممن خالفنا. وأجازه قوم. وينبغي تحرير محل النزاع أولاً فنقول:

الوحدة تكون بالجنس وبالشخص. فالأول يجوز ذلك فيه، بأن يؤمر بفرد وينهى عن فرد، كالسجود لله تعالى، وللشمس، والقمر. وربما منعه مانع، لكنه شديد الضعف، شاذ.

والثاني إما أن يتحد فيه الجهة، أو تعدد. فان اتحدت، بأن يكون الشيء الواحد من الجهة الواحدة مأموراً به منهيّاً عنه؛ فذلك مستحيل قطعاً.

وقد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال - قبحهم الله - ومنعه بعض المجيزين لذلك؛ نظراً إلى أن هذا ليس تكليفاً بالمحال، بل هو محال في نفسه لأن معناه الحكم بأن الفعل يجوز تركه، ولا يجوز وإن تعددت الجهة، بأن كان للفعل جهتان، يتوجه إليه الأمر من إحديهما، والنهي من الأخرى، فهو محل البحث؛ وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة، يؤمر بها من جهة كونها صلاة، وينهى عنها من حيث كونها غصباً؛ فمن أحال اجتماعهما أبطلها، ومن أجازه صححها.

لنا: أن الأمر طلب لايجاد الفعل، والنهي طلب لعدمه؛ فالجمع بينهما في أمر واحد ممتنع. وتعدد الجهة غير مُجدٍ مع اتحاد المتعلق؛^(١) إذ الامتناع إنما ينشأ

(١) قوله: وتعدد الجهة غير مُجدٍ مع اتحاد المتعلق

من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد. وذلك لا يندفع إلا بتعدد المتعلق، بحيث يُعدُّ في الواقع أمرين، هذا مأمور به وذلك منهى عنه. ومن البين أنَّ التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعاً؛ فالصلاة في الدار المغصوبة، وإن تعددت فيها جهة الأمر والنهي، لكن المتعلق الذي هو الكون متحد؛ فلو صحَّت، لكان مأموراً به - من حيث أنه أحد الأجزاء المأمور بها للصلاة وجزء الجزء جزء والأمر بالركب أمر بجزائه - ومنهياً عنه، باعتبار أنه بعينه الكون في الدار المغصوبة، فيجتمع فيه الأمر والنهي وهو متحد. وقد بينا امتناعه؛ فتعين بطلانها.

احتج المخالف بوجهين، الأول: أنَّ السيّد إذا أمر عبده بخياطة ثوب، ونهاه عن الكون في مكان مخصوص، ثمَّ خاطه في ذلك المكان، فأنَّه قطع بأنَّه مطيعٌ عاص لجهتي الأمر بالخياطة والنهي عن الكون.

الثاني: أنَّه لو امتنع الجمع، لكان باعتبار اتحاد متعلق الأمر والنهي، إذ لا مانع

هذا مستقيم إذا كانت الجهتان تعليلتين إذ يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد واختلاف الجهة غير نافع وأما إذا كانت الجهتان تقييدتين فلا يلزم اجتماع المتنافيين في موضع واحد فلا بد من تنقيح محل النزاع

ثم لا يخفى أن دعوى أن الصلوة في الدار المغصوبة من قبيل اختلاف الجهة التعليلية محل نظر بل الظاهر أنها من قبيل الثاني فإن متعلق الوجوب فيها هو ماهية الكون من حيث هو كون مطلق ومتعلق الحرمة وموضوعها خصوصية الكون وتشخصه ويمكن انفكاك أحدهما وقد جمعهما المكلف باختياره فالموضوعان مختلفان وإن عرض أحدهما للآخر ولا فساد فيه كالفرد المستحب من الصلوة الواجبة كالصلوة في المسجد والمكروهة كالصلوة في الحمام فإن الأحكام الخمسة كلها متضادة مع أنه لا نزاع في إمكان ذلك

نعم لو امتنع انفكاك الجهة المفروضة للوجوب عن الجهة المفروضة للحرمة امتنع التكليف به لالانه يلزم اجتماع المتنافيين المحال بل لعدم تمكن المكلف من الامتثال بهما هذا على تقدير تسليم جزئية الكون المطلق للصلوة ويمكن فيها المناقشة فتأمل.

سواه اتفاقاً. واللازم باطل؛ إذ لا اتحاد في المتعلقين. فإن متعلق الأمر الصلاة، ومتعلق النهي الغصب، وكلّ منهما يتعلّق انفكاكه عن الآخر، وقد اختار المكلف جمعهما، مع إمكان عدمه. وذلك لا يخرجهما عن حقيقتيهما اللتين هما متعلّقا الأمر والنهي، حتّى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين؛ فيتحد المتعلق. والجواب عن الأول: أنّ الظاهر في المثال المذكور إرادة تحصيل خياطة الثوب بأيّ وجه اتّفق. ^(١) سلّمنا، لكن المتعلّق فيه مختلف، فإنّ الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة، ^(٢) بخلاف الصلاة. سلّمنا، لكن نمنع كونه مطيعاً والحال هذه. ودعوى حصول القطع بذلك في حيّز المنع، حيث لا يعلم إرادة الخياطة كيف ما اتّفقت.

وعن الثاني: أنّ مفهوم الغصب، وإن كان مغايراً لحقيقة الصلاة، إلّا أنّ الكون الذي هو جزءها بعض جزئياته؛ إذ هو ممّا يتحقّق به. فاذا أوجد المكلف الغصب بهذا الكون، صار متعلّقاً للنهي، ضرورة أنّ الأحكام إنّما تتعلّق بالكليات باعتبار وجودها [في ضمن الأفراد]، والفرد الذي يتحقّق به الكلّي هو الذي يتعلّق به الحكم حقيقة. وهكذا يُقال في جهة الصلاة، فإنّ الكون المأمور به فيها وإن كان كلياً، لكنه إنّما يُرادُ باعتبار الوجود. فمتعلّق الأمر في الحقيقة إنّما هو الفرد الذي يُوجد منه، ^(٣) ولو باعتبار الحصّة التي في ضمنه من

(١) قوله: بأي وجه اتفق،

لا يخفى انه يجري مثل هذا في الصلوة ايضاً فتأمل.

(٢) قوله: فإن الكون ليس جزءاً من مفهوم الخياطة يمكن المناقشة بان ربط الكون في الصلوة ليس ازيد من ربطه بالخياطة بل في كلاهما من لوازم الجسم وربما يفسر الطمأنينة بعدم الحركة فتأمل.

(٣) قوله: انما هو الفرد الذي يوجد منه بعد تسليم ان المطلوب ليس وجود الكلي لا بشرط شئ

الحقيقة الكلية، على أبعد الرأيين في وجود الكلّي الطبيعيّ.

وكما أنّ الصلاة الكلية تتضمن كوناً كلياً، فكذلك الصلاة الجزئية تتضمن كوناً جزئياً؛ فإذا اختار المكلف إيجاد كلّي الصلاة بالجزئيّ المعين منها، فقد اختار إيجاد كلّي الكون بالجزئيّ المعين منه الحاصل في ضمن الصلاة المعينة. و ذلك يقتضي تعلّق الأمر به. فيجتمع فيه الأمر والنهي، وهوشيّ واحد قطعاً؛

فقوله: «وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما، الخ»، إن أراد به خروجهما عن الوصف بالصلاة والغصب، فمسلمٌ، ولا يُجديهِ؛ إذ لانزاع في اجتماع الجهتين، وتحقّق الاعتبارين؛ وإن أراد أنّهما باقيان على المغايرة والتعدد بحسب الواقع والحقيقة، فهو غلط ظاهرٌ ومكابرةٌ محضة، لا يرتابُ فيها ذومُسكة.

وبالجملة فالحكم هنا واضح، لا يكاد يلتبسُ على من راجع وجدانه، ولم يطلق في ميدان الجدل والعصبيّة عنانه.

(٥)

أصل

اختلفوا في دلالة النهي على فساد المنهيّ عنه، على أقوال. ثالثها: يدلّ في العبادات، لافي المعاملات. وهو مختار جماعة، منهم المحقّق والعلامة. واختلف القائلون بالدلالة، فقال جمع منهم المرتضى: إنّ ذلك بالشرع، لا باللغة. وقال آخرون: بدلالة اللّغة عليه أيضاً، والأقوى عندي: أنّه يدلّ

بل وجود الفرد نقول ان اراد وجود خصوص الفرد فممنوع والسند ظاهر وان اراد وجود فرد ما فيختلف الموضوع ايضاً اذ موضوع الوجوب هو الماهية المعروضة لشخص ما وموضوع الحرمة خصوص الشخص مع ان الظاهر ان المطلوب هو الكلّي لا بشرط شيء.

في العبادات بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقاً. فهنا دَعَوِيَان.

لنا على أوليهما: أن النهي يقتضي كونَ ما تعلق به ^(١) مفسدة، غير مراد للمكلف. والأمر يقتضي كونه مصلحة مراداً. وهما متضادان؛ فالأني بالنهي عنه لا يكون آتياً بالمأمور به. ولازم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج عن العهدة. ولانعني بالفساد إلا هذا.

ولنا على الثانية: أنه لودل، لكانت إحدى الثلاث، وكلها منتفية. أمّا الأولى والثانية فظاهر. وأمّا الالتزام، فلأنها مشروطة بالزوم العقلي أو العرفي، كما هو معلوم، وكلاهما مفقودان. يدلّ على ذلك: أنه يجوز عند العقل وفي العرف أن يصرح بالنهي عنها، ^(٢) وأنها لا تفسد بالمخالفة، من دون حصول تناف بين

(١) قوله : ان النهي يقتضي كون ماتعلق به الخ،

هذا اما يستقيم في المنهي عنه بعينه اذ لا يعقل فيه الجهتان فلا يتوجه ان يقال ان المصلحة ربما تكون مرتبة على نفس الكلي والمفسدة على الخصوصية فيجوز ان يكون الانبي بالفرد المنهي عنه بخصوصه آتياً بالكلي المأمور به من حيث هو كما ذكرنا في الصلوة في الدار المغصوبة وذلك لان مثل هذا ليس منهياً عنه بعينه وأمّا المنهي عنه بوصفه فان كان وصفاً مفارقاً كالغصب بالنسبة الى الصلوة المذكورة فلا يستقيم مطلقاً اذ يتوجه عليه ما ذكرناه نعم ربما يرد من الشرع الحكم بالفساد في بعض الموارد كما في الصلوة المذكورة وبهذا لا يصير قاعدة كلية على ما هو منظور الاصوليين وان كان الوصف لازماً فدلّيل المصنف لا يتم فيه ايضاً اذ ترتب المفسدة على اللازم من حيث خصوصيته لا يقتضي عدم ترتب المصلحة على الملزوم من حيث هو نعم لا يجوز مثل هذا التكليف من الشارع اذ لا يمكن الامتثال بكلا التكليفين معاً ومما ذكرنا يظهران كلام المصنف على اطلاقه غير مستقيم والحق التفصيل.

(٢) قوله: ان يصرح بالنهي عنها،

لا يقال جواز التصريح بالتحريم وعدم الفساد لا ينافي ظهور التحريم في الفساد اذ يجوز التصريح بما هو خلاف الظاهر ونحن لاندعي الا الظهور لماسيأتي من انه لو كان كذلك لكان التصريح بالنقيض ينافي ذلك الظاهر قطعاً بحسب الظاهر وليس كذلك يشهد بذلك الذوق السليم.

الكلامين. وذلك دليلٌ على عدم اللزوم بين.

حجة القائلين بالدلالة مطلقاً بحسب الشرع لا اللغة: أن علماء الأمصار في جميع الأعصار، لم يزالوا يستدلّون على الفساد بالنهي في أبوابه، كالأنكحة والبيع وغيرها. وأيضاً لو لم يفسد، لزم من نفيه حكمة يدلّ عليها النهي، ومن ثبوته حكمة تدلّ عليها الصحة. واللازم باطل؛ لأنّ الحكمتين، إن كانتا متساويتين تعارضتا وتساقطتا، وكان الفعل وعدمه متساويين، فيمتنع النهي عنه؛ لخلوّه عن الحكمة. وإن كانت حكمة النهي مرجوحة فهو أولى بالامتناع؛ لأنّه مفوّت للزائد من مصلحة الصحة، وهو مصلحة خالصة؛ إذ لامعارض لها من جانب الفساد، كما هو المفروض. وإن كانت راجحة فالصحة ممتنعة؛ لخلوّها عن المصلحة، بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي، وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة.

وأما انتفاء الدلالة لغة، فلا لأنّ فساد الشيء عبارة عن سلب أحكامه. وليس - في لفظ «النهي» ما يدلّ عليه لغة قطعاً.

والجواب عن الأوّل انه لا حجة في قول العلماء بمجرد ما لم يبلغ حدّ الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محلّ النزاع؛ إذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر جليّ. وعن الثاني: بالمنع من دلالة الصحة، بمعنى ترتّب الأثر على وجود الحكمة في الثبوت؛ إذ من الجائز عقلاً انتفاء الحكمة في إيقاع عقد البيع وقت النداء مثلاً مع ترتّب أثره - أعني انتقال الملك - عليه. نعم، هذا في العبادات معقول؛ فإنّ الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال، تدلّ على وجود الحكمة المطلوبة؛ وإلّا لم يحصل.

وبما قدّمناه في الاحتجاج على دلالة النهي على الفساد في العبادات

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

واحتجّ مثبتوها كذلك لغة أيضاً، بوجهين:

أحدهما: ما استدلّ به على دلالة شرعاً، من أنّه لم يزل العلماء يستدلّون بالنهي على الفساد.

وأجاب عنه أولئك: بأنّه إنّما يقتضي دلالة على الفساد، وأمّا أنّ تلك الدلالة بحسب اللّغة، فلا. بل الظاهر أنّ استدلالهم به على الفساد إنّما هو لفهمهم دلالة عليه شرعاً؛ لما ذكر من الدليل على عدم دلالة لغة، والحقّ ما قدّمناه: من عدم الحجّية في ذلك. وهم وإن أصابوا في القول بدلالته في العبادات لغة، لكنّهم مخطئون في هذا الدليل. والتحقيق ما استدللنا به سابقاً.

الوجه الثاني لهم: أنّ الأمر يقتضي الصّحة، لما هو الحقّ من دلالة على الأجزاء بكلا تفسيريه. ^(١) والنهي نقيضه، والنقيضان مقتضاهما نقيضان. فيكون النهي مقتضياً لنقيض الصّحة، وهو الفساد.

وأجاب الأوّلون: بأنّ الأمر يقتضي الصّحة شرعاً، لا لغة، ونقول بمثله في النهي. وأنتم تدعون دلالة لغة. ومثله ممنوع في الأمر.

والحقّ أن يقال: لأنّ سلّم وجوب اختلاف أحكام المتقابلات، لجواز اشتراكها في لازم واحد، فضلاً عن تناقض أحكامها. سلّمنا، لكن نقيض قولنا: «يقتضي الصّحة»: أنّه «لا يقتضي الصّحة»، ولا يلزم منه أن «يقتضي

(١) قوله: بكلا تفسيريه

أي تفسيري الصّحة اعني موافقة الامر وسقوط القضاء

الفساد». فمن أين يلزم في النهي أن يقتضي الفساد؟ نعم يلزم أن لا يقتضي الصحة. ونحن نقول به.

حجة النافين للدلالة مطلقاً، لغة وشرعاً: أنه لو دلّ لكان مناقضاً للتصريح بصحة المنهي عنه. واللازم منتف، لأنه يصحّ أن يقول: «نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلاً. ولو فعلت لعاقبتك. لكنّه يحصل به الملك.»

وأجيب: بمنع الملازمة، فإنّ قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه، وأنّ الظاهر غير مراد. ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها.

وفيه نظر، فإنّ التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعاً. وليس بين قوله في المثال: «ولو فعلت لعاقبتك الخ»، وبين قوله: «نهيتك عنه» مناقضة ولا منافاة. يشهد بذلك الذوق السليم.

فالحق: أنّ الكلام متّجه في غير العبادات وهو الذي مثلّ به. وأمّا فيها، فالحكم بانتفاء اللازم غلط بين؛ إذا المناقضة بين قوله: «لا تُصلّ في المكان المغصوب» و«لو فعلت لكانت صحيحة مقبولة» في غاية الظهور، لا ينكرها إلا مكابر.

(٣)

المطلب الثالث

في

العموم والخصوص

وفيه فصول [ثلاثة]

الفصل الأول

في

الكلام على ألفاظ العموم

[وفيه اصول اربعة]

(١)

أصل

الحقّ: أنّ للعموم في لغة العرب صيغة تخصّص. وهو اختيار الشيخ، والمحقّق، والعلامة، وجمهور المحقّقين. وقال السيّد - رحمه الله - وجماعة: إنّ له لفظ موضوع إذا استعمل في غيره كان مجازاً، بل كلّ ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم. ونصّ السيّد على أنّ تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع إلى العموم، كقوله بنقل صيغة الأمر في العرف الشرعيّ إلى الوجوب. وذهب قوم إلى أنّ جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص، وإنّما يستعمل في العموم مجازاً.

لنا: أنّ السيّد إذا قال لعبده: «لا تضرب أحداً» فهم من اللفظ العموم عرفاً، حتّى لو ضرب واحداً عدّ مخالفاً. والتبادر دليل الحقيقة؛ فيكون كذلك لغة؛ لأصالة عدم النقل، كما مرّ مراراً. فالنكرة في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة، وهو المطلوب.

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

للاشتباه، وذلك باطل بيان الملازمة: أن «كلّ» و«أجمعين» مشتركة عند القائل باشتراك الصيغ، واللفظ الدالّ على شيء يتأكّد بتكريره^(١)؛ فيلزم أن يكون الالتباس متأكّداً عند التكرير. وأمّا بطلان اللازم؛ فلأنّا نعلم ضرورة أن مقاصد أهل اللغة في ذلك تكثير الإيضاح وإزالة الاشتباه.

احتجّ القائلون بالاشتراك بوجهين.

الأوّل أن الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل فيه تارة وفي الخصوص أخرى. بل استعمالها في الخصوص أكثر، وظاهر استعمال اللفظ في شيءين أنّه حقيقة فيهما. وقد سبق مثله.^(٢)

الثاني: أنّها لو كانت للعموم^(٣)، لعلم ذلك إمّا بالعقل، وهو محال؛ إذ لا مجال للعقل بمجرّده في الوضع؛ وإمّا بالنقل، والآحاد منه لا تفيد اليقين.^(٤)

(١) قوله: واللفظ الدال على شيء يتأكّد بتكريره الخ،

فيه خلط عظيم إذ فرق عظيم بين الاتصاف بالشئ والدلالة عليه واللفظ هنا متصف بالاجمال دال على معنى متصف بالاشتباه لادال على الاجمال والاشتباه فبتكرير اللفظ هنا لا يتكرر حصول الاشتباه في الذهن بل يتكرر ذات الموصوف بالاشتباه فيه فلا يلزم تأكيد الاشتباه عند التكرير وعلى تقدير تسليم دلالة على الاشتباه وتكرير حصوله في الذهن انما يلزم زيادة تصورا الاشتباه لازيادة الاشتباه كما في تكرير اللفظ الدال على السواد فانه لا يفيد شدة السواد وزيادته بل انما يفيد تقرير السواد في الذهن وزيادة تصوره فتأمل.

(٢) قوله: وقد سبق مثله، أي في مبحث الامر.

(٣) قوله: الثاني انها لو كانت للعموم الخ،

يمكن قلب الدليل بانه لو كان للعموم والخصوص بالاشتراك يعلم ذلك بالعقل او بالنقل الى آخر الدليل

فان قلت ذلك يعلم بدليل اخر غيرهما قلنا هذا ايضا كذلك.

(٤) قوله: والاحاد منه لا يفيد اليقين،

فيه انه نحن لاندعي اليقين بل يكفي الظن اذ مدار مباحث الالفاظ على الظن.

ولو كان متواتراً^(١) لاستوى الكل فيه.^(٢)

والجواب عن الأول أن مطلق الاستعمال أعم من الحقيقة والمجاز، والعموم هو المتبادر عند الإطلاق. وذلك آية الحقيقة؛ فيكون في الخصوص مجازاً، إذ هو خير من الاشتراك حيث لا دليل عليه.

وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الأوجه؛ فإن تبادل المعنى من اللفظ عند إطلاقه دليل على كونه موضوعاً له، وقد بينا أن المتبادر هو العموم.

حجة من ذهب إلى أن جميع الصيغ حقيقة في الخصوص:^(٣) أن الخصوص متيقن؛ لأنها إن كانت له فمراد، وإن كانت للعموم فداخل في المراد، وعلى التقديرين، يلزم ثبوته. بخلاف العموم،^(٤) فإنه مشكوك فيه؛ إذ ربما يكون للخصوص؛ فلا يكون العموم مراداً، ولا داخلاً فيه؛ فجعله حقيقة في الخصوص المتيقن أولى من جعله للعموم المشكوك فيه.

وأيضاً: اشتهر في الألسن حتى صار مثلاً أنه: «ما من عام إلا وقد خُصَّ منه»، وهو وارد على سبيل المبالغة وإحقاق القليل بالعدم.^(٥) والظاهر يقتضي

(١) قوله: ولو كان متواتراً الخ،

فيه بحث إذ يجوز تواتره بالنسبة إلى بعض دون بعض.

(٢) قوله: لا يستوي الكل فيه،

أي فيجب أن لا يكون خلاف والحال أنه قد وقع فيه الخلاف.

(٣) قوله: حقيقة في الخصوص،

أي في موضوعه لبعض ماصدق عليه مفهوم الصيغة من الأفراد من غير تعيين والظاهر أنه لم يقل أحد أنها موضوعة لخصوص مخصوص.

(٤) قوله: بخلاف العموم فإنه مشكوك فيه

هذا انما يدل على كون الخصوص متيقناً في كونه حاصلاً في المراد فالعمل به متيقن هذا لا يدل على كونه موضوعاً له وتام تحقيق ذلك في حواشينا على شرح المختصر.

(٥) قوله: على سبيل المبالغة وإحقاق القليل بالعدم،

كونه حقيقة في الأغلب مجازاً في الأقل، تقليلاً للمجاز.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل، فبأنّه إثبات اللّغة بالترجيح، وهو غير جائز على أنّه معارض بأنّ العموم أحوط؛ إذ من المحتمل أن يكون هو مقصود المتكلّم؛ فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره ممّا يدخل في العموم. وهذا لا يخلو من نظر.

وأما عن الأخير، فبأنّ احتياج خروج البعض عنها إلى التخصيص بمخصّص ظاهر في أنّها للعموم. على أنّ ظهور كونها حقيقة في الأغلب، إنّما يكون عند عدم الدليل على أنّها حقيقة في الأقل، وقد بيّنا قيام الدليل عليه. هذا، مع ما في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن.

(٢)

أصل

الجمع المعروف بالاداة يفيد العموم حيث لا عهد. ولا نعرف في ذلك مخالفاً من الأصحاب. ومحقّقوا مخالفينا على هذا أيضاً. وربّما خالف في ذلك بعض من لا يُعتدُّ به منهم، وهو شاذّ ضعيف، لا يلتفات إليه.

وأما المفرد المعروف؛ فذهب جمع من الناس إلى أنّه يفيد العموم. وعزاه المحقّق إلى الشيخ. وقال قوم بعدم إفادته، واختاره المحقّق والعلامة، وهو الأقرب. لنا: عدم تبادر العموم منه إلى الفهم، وأنّه لو عمّ لجاز الاستثناء منه مطرداً، وهو متنفّ قطعاً.

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

هذا اعتراف بأنّ هذه العبارة ظاهرة في العموم إذ لولا ذلك لامبالغة ولا إلحاق.

قولهم: «أهلك النَّاسَ الدَّرْهَمَ البَيْضَ والدِّينَارُ الصَّفَرُ».

الثاني صحّة الاستثناء منه، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لَقِيْ خُسْرًا إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ (سورة العصر ٢-٣)

واجيب عن الأوّل : بالمنع من دلالة على العموم؛ وذلك لأنّ مدلول العام كل فرد، ومدلول الجمع مجموع الافراد، وبينهما بون بعيد.

وعن الثاني: بأنّه مجاز؛ لعدم الاطراد.

وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر:

أما الأوّل: فلأنّه مبنيّ على أنّ عموم الجمع ليس كعموم المفرد، وهو خلاف التحقيق، كما قرّر في موضعه.

وأما الثاني، فلأنّه الظاهر: أنّه لا مجال لإنكار إفادة المفرد المعروف باللام^(١) العموم في بعض الموارد حقيقة؛ كيف ودلالة أداة التعريف^(٢) على الاستغراق حقيقة وكونه أحد معانيها، ممّا لا يظهر فيه خلاف بينهم؛ فالكلام حينئذٍ إنّما هو في دلالة على العموم مطلقاً^(٣)، بحيث لو استعمل في غيره كان مجازاً، على حدّ

(١) قوله: لا مجال لإنكار إفادة المفرد المعروف باللام،

لكن لا من حيث إفادة اللام بل من خارج.

(٢) قوله: كيف ودلالة أداة التعريف الخ،

الظاهر من كتاب المحصول إنكار ذلك مطلقاً في جميع المفردات وكذا يظهر من كتاب الاحكام إنكار قوم كون اللام حقيقة للاستغراق في جميع الموارد حتى في الجمع ايضاً وقد اعترف المصنف بوقوع الخلاف من شاذ في الجميع ايضاً في صدر المسألة فقله: هي هنا لا يظهر فيه خلاف محل نظر وعلى تقدير عدم الاعتداد بالخلاف المذكور في الجمع وتسليم ان اللام للاستغراق في بعض الموارد فيمكن ان يكون ذلك في المجموع فلا يقتضى عدم مجال إنكار ذلك في كل مفردات فتأمل.

(٣) قوله: فالكلام حينئذٍ الخ،

فيه اشارة الى الجواب عن الحجتين بعد رد الجوابين المذكورين ويرد عليه انه بعد تسليم كونه

صيغ العموم التي هذا شأنها. ومن البين: أنّ هذه الحجّة لاتنهد باثبات ذلك، بل إنّما تثبت المعنى الأوّل الذي لاتزاع فيه.

فائدة مهمّة:

حيث علمت أنّ الغرض من نفي دلالة المفرد المعروف على العموم، كونه ليس على حدّ الصيغ الموضوعية لذلك، لاعداد إفادته إيّاه مطلقاً، فاعلم: أنّ القرينة الحالية قائمة في الأحكام الشرعية غالباً، على إرادة العموم منه، حيث لا عهد خارجي، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ (سورة البقرة ٢٧٥) وقوله ﷺ: «إِذَا كَانَ الْمَاءُ^(١) قَدَرٌ كُرِّمَ يُنَجِّسُهُ شَيْءٌ» (وسائل الشيعة ج ١ ص ١١٧) ونظائره، ووجه قيام القرينة على ذلك امتناع إرادة الماهية والحقيقة؛ إذ الاحكام الشرعية إنّما تجري على الكلّيات باعتبار وجودها، كما علم آنفاً.

وحينئذٍ، فأمّا أن يُراد الوجود الحاصل بجميع الأفراد أو ببعض غيرمعيّن. لكن إرادة البعض يُنافي الحكمة؛ إذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع، وتحريم فرد من الربا، وعدم تنجيس مقدار الكرّ من بعض الماء، إلى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب والسنة؛ فتعيّن في هذا كلّ إرادة الجميع،^(٢) وهو معنى العموم.

حقيقة في بعض الموارد لانسلم انه لو استعمل في غيره لكان مجازاً لان المجاز اولي من الاشتراك. (١) قوله: كما في قوله تعالى واحل الله البيع وحرم الربا وقوله اذا كان الماء الخ،

لا يخفى انه يمكن ان يقال ان العموم في امثالها يفهم من تعليق الحكم على الماهية من حيث هي فحيث توجد يوجد الحكم لامن وضع اللام له نعم اللام يدل على ارادة الماهية من حيث هي وبهذا يظهر الفرق بينه وبين المفرد المنكر المنون فتأمل.

(٢) قوله: فتعين في هذا كله ارادة الجميع

لا يخفى ان هذا لا يدل على استعمال اللام في العموم وكونه حقيقة فيه بل انما يدل على ارادة العموم هنامن الكلام فيجوز كون اللام مستعملاً في معناه المطلق ويفهم تحقيق هذا

ولم أر أحدا تنبه لذلك من متقدمي الأصحاب، سوى المحقق - قدس الله نفسه - فإنه قال في آخر هذا البحث: «ولو قيل: إذا لم يكن ثم معهود، وصدر من حكيم، فإن ذلك قرينة حالية تدلّ على الاستغراق، لم ينكر ذلك».

(٣)

أصل

أكثر العلماء على أن الجمع المنكر لا يفيد العموم، بل يُحمل على أقلّ مراتبه. وذهب بعضهم إلى إفادته ذلك. وحكاه المحقق عن الشيخ، بالنظر إلى الحكمة. ^(١) والأصح الأول.

لنا: القطع بأن «رجالاً» مثلاً بين الجموع في صلوحه لكلّ عدد بدلاً، «كرجل» بين الآحاد في صلوحه لكلّ واحد؛ فكما أن «رجلاً» ليس للعموم فيما يتناوله من الآحاد، كذلك «رجال» ليس للعموم فيما يتناوله من مراتب العدد. نعم أقلّ المراتب واجبة الدخول قطعاً؛ فعلم كونها مرادة، وبقي ما سواها على حكم الشك.

حجة الشيخ: أن هذه اللفظة، إذ دلت على القلّة والكثرة، وصدرت من حكيم، فلو أراد القلّة لبيّنها ^(٢). وحيث لا قرينة، وجب حمله على الكلّ. وزاد

المطلق في ضمن العموم من القرينة المذكور فلا يلزم كونه حقيقة فيه ولا المجاز ويوجه هذا الكلام في المفرد المنكر أيضاً.

(١) قوله: بالنظر إلى الحكمة،

أي يفيد العموم لكن لا بالوضع لغة بل بالنظر إلى حكمة المتكلم كما سيذكر في دليله.

(٢) قوله: فلو أراد القلّة لبيّنها

هذا قريب مما نقل عن المحقق في المفرد المعروف باللام واختاره ثمة مع أنه رده هنا فعليه بيان الفرق.

من وافقه من العامة: أنه ثبت إطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب المجموع؛ فإذا حملناه على الجميع فقد حملناه على جميع حقائقه، فكان أولى.

والجواب: عن احتجاج الشيخ، أما أولاً: فبالمعارضة بأنه لو أراد الكل لبينه أيضاً. ^(١) وأما ثانياً: فلأننا لأنسلم عدم القرينة، إذ يكفي فيها كون أقل المراتب مراداً قطعاً.

وفيه نظر، ^(٢) والتحقيق: أن اللفظ لما كان موضوعاً للجمع المشترك بين العموم والخصوص، كان عند الإطلاق محتملاً للأمرين، كسائر الألفاظ الموضوعية للمعاني المشتركة، إلا أن أقل مراتب الخصوص - باعتبار القطع بارادته - يصير متيقناً، ويبقى ما عداه مشكوكاً فيه، إلى أن يدل على إرادته. ^(٣) ولا نجد في هذا منافاة للحكمة بوجه.

وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الأخير، فأننا نمنع ^(٤) كون اللفظ حقيقة في

(١) قوله: بأنه لو أراد الكل لبينه أيضاً،

أقول: لا يخفى أنه يمكن أن يقال من جانب الشيخ أن عدم البيان بيان لإرادة الكل.

(٢) قوله: وفيه نظر،

وجه النظر أن كون أقل المراتب مراداً قطعاً لا يصير دليلاً على استعمال اللفظ فيه وكونه موضوعاً له وهو ظاهر.

(٣) قوله: إلى أن يدل دليل على إرادته، لا يخفى جريان هذا الكلام في المفرد المعروف باللام بزعمه وبه ينهدم ما اختاره فيه من عمومته شرعاً ونقله عن المحقق والفرق مشكل بناءً على أن الدليل الذي ذكره سابقاً في عموم المفرد شرعاً نعم لا يبعد أن يفرق بناءً على ما ذكرناه سابقاً من إمكان استفادة العموم شرعاً من التعليق على الماهية من حيث هي فإن هذا الكلام لا يجري في الجمع المنكر فانه ليس ظاهراً في الماهية من حيث هي.

(٤) قوله: فأننا نمنع الخ،

هذا المنع لا يضر المستدل إذ يكفي كون هذه المراتب من أفراد الحقيقة وكون هذا الفرد يشمل جميع الأفراد فالوجه منع كون هذا موجباً للأولوية.

كل مرتبة، وإنما هو للقدر المشترك بينهما؛ فلا دلالة له على خصوص أحدها. ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها، لكان الواجب حينئذ التوقف، على ما هو التحقيق من أن المشترك لا يحمل على شيء من معانيه إلا بالقرينة، وأن استعماله في جميعها^(١) لا يكون إلا مجازاً، فيحتاج الحمل عليه إلى الدليل.

فائدة:

أقل مراتب صيغة الجمع ثلاثة على الأصح، وقيل: أقلها إثنان. لنا: أنه يسبق إلى الفهم عند إطلاق الصيغة بلا قرينة الزائد على الاثنين. وذلك دليل على أنه حقيقة في الزائد دونه؛ لما هو معلوم من أن علامة المجاز تبادر غيره.

احتج المخالف بوجوه:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾ (سورة النساء - ١١)، والمراد به ما يتناول الأخوين اتفاقاً. والاصل في الإطلاق الحقيقة.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنَّا مَعَكُمْ مُسْتَمْعُونَ﴾ (سورة الشعراء - ١١) خطاباً لموسى وهرون فأطلق ضمير الجمع مخاطبين على الاثنين.

الثالث قوله ﷺ: «الإثنان فما فوقهما جماعة».

(١) قوله: وإن استعماله في جميعها الخ،

هذه العبارة مشعرة بأنه حمل قول المستدل فقد حملناه على جميع حقائقه على استعمال المشترك في جميع معانيه ولذلك قال في الجواب انه مجاز لكن الظاهر ان يكون مراد المستدل انه حملناه على معنى حقيقي يتضمن جميع حقائقه وعلى هذا لادخل في الجواب لقوله وان استعماله في جميعها لا يكون الامجازاً فتأمل.

الجواب عن الأول: أنَّ الاتفاق إنَّما وقع على ثبوت الحجب مع الأخوين، لا على استفادته من الآية؛ فلا دلالة فيه.

وعن الثاني: بالمنع من إرادتهما فقط، بل فرعون مراد معهما. سلَّمنا، لكنَّ الاستعمال إنَّما يدلُّ على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز. وقد دلَّلنا على كونه مجازاً فيما دون الثلاثة.

وعن الثالث أنَّه ليس من محل النزاع في شيء، إذا الخلاف في صيغة المجموع لافي ج م ع.

(٤)

أصل

ما وضع لخطاب المشافهة، نحو: «يا أيُّها الناسُ»، «يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا» لا يعمُّ بصيغته من تأخَّر عن زمن الخطاب، وإنَّما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول أصحابنا وأكثر أهل الخلاف، وذهب قوم منهم إلى تناوله بصيغته لمن بعدهم. لنا: أنَّه لا يقال للمعدومين: ^(١) «يا أيُّها الناسُ» ونحوه، وإنكاره مكابرة. وإيضاً، فإنَّ الصبيَّ والمجنون أقرب إلى الخطاب من المعدوم، لوجودهما واتصافهما بالإنسانية، مع أنَّ خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعاً. فالمعدوم أجدر أن يمتنع.

احتجَّوا بوجهين: أحدهما: أنَّه لو لم يكن الرسول، ﷺ، مخاطباً لمن بعده،

(١) قوله: لنا انه لايق للمعدومين الخ،

قال المحشي الشيرازي يحتمل ان يكون ماوضع لخطاب المشافهة شاملاً للمعدومين بحسب التغليب على مأمَر.

لم يك مرسلًا إليه. واللازم منتف. بيان الملازمة: أنه لا معنى لإرساله إلا أن يقال له: «بَلِّغْ أَحْكَامِي». ولا تبليغ إلا بهذه العمومات، وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة إليه. وأما انتفاء اللازم فبالاجماع.

والثاني: أن العلماء لم يزالوا يحتجّون على أهل الأعصار بمن بعد الصحابة، في المسائل الشرعيّة، بالآيات والأخبار المنقولة عن النبي، ﷺ، وذلك لإجماع منهم على العموم لهم.

والجواب: أمّا عن الوجه الأوّل: فبالمنع من أنه لا تبليغ إلا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة؛ إذ التبليغ لا يتعيّن فيه المشافهة، بل يكفي حصوله للبعض شفاهاً، وللباقين بنصب الدلائل والأمارات على أن حكمهم حكم الذين شافهم.

وأما عن الثاني: فبأنه لا يتعيّن أن يكون احتجاجهم لتناول الخطاب بصيغته لهم، بل يجوز أن يكون ذلك لعلمهم بأن حكمهم ثابت عليهم بدليل آخر. وهذا ممّا لا نزاع فيه؛ إذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم بالضرورة من الدين.

الفصل الثانى

في

جملة من مباحث التخصيص

[وفيه اصول اربعة]

(١)

أصل

اختلف القوم في منتهى التخصيص إلى كم هو، فذهب بعضهم إلى جوازه حتى يبقى واحد. وهو اختيار المرتضى، والشيخ، وأبي المكارم ابن زهرة. وقيل: حتى يبقى ثلاثة. وقيل: اثنان. وذهب الأكثر ومنهم المحقق إلى أنه لا بدّ من بقاء جمع يقرب من مدلول العام، إلا أن يستعمل في حق الواحد على سبيل التعظيم. وهو الأقرب.

لنا: القطع بقبح قول القائل: «أكلتُ كلَّ رمانة في البستان»، وفيه آلاف وقد أكل واحدة أو ثلاثة. وقوله: «أخذتُ كلَّ ما في الصندوق من الذهب» وفيه ألف، وقد أخذ ديناراً إلى ثلاثة. وكذا قوله: «كلُّ من دَخَلَ دارى فهو حرٌّ»، أو «كلَّ من جاءك، فأكرمه»، وفسّره بواحد أو ثلاثة، فقال: «أردتُ زيداً أو هومع عمرو وبكر». ولا كذلك لو أريد من اللفظ في جميعها كثرة قرية من مدلوله.

احتجّ مجوّزه إلى الواحد بوجوه:

الأوّل: أن استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز، على ما هو

التحقيق، وليس بعض الأفراد من البعض؛ فوجب جواز استعماله في جميع الأقسام إلى أن ينتهي إلى الواحد.

الثاني: أنه لو امتنع ذلك، لكان لتخصيصه وإخراج اللفظ عن موضوعه إلى غيره. وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص.

الثالث: قوله تعالى: ﴿وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (سورة الحجر - ٩)، والمراد هو الله تعالى وحده.

الرابع: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ﴾ (سورة آل عمران - ١٧٣)، والمراد نعيم بن مسعود، باتفاق المفسرين. ولم يعدّه أهل اللسان مستهجنًا؛ لوجود القرينة؛ فوجب جواز التخصيص إلى الواحد، مهما وجدت القرينة. وهو المدعى. الخامس: أنه علم بالضرورة من اللغة صحة قولنا: «أكلتُ الخبزَ وشربتُ الماءَ»، ويراد به أقلّ القليل ممّا يتناول الماء والخبز.

والجواب عن الأول: المنع من عدم الأولوية؛ فإنّ الأكثر أقرب إلى الجميع من الأقلّ. هكذا أجاب العلامة - رحمه الله - في النهاية.

وفيه نظر، لأنّ أقربيّة الأكثر إلى الجميع يقتضى أرجحية إرادته على إرادة الأقلّ، لا امتناع إرادة الأقلّ، كما هو المدعى.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: لما كان مبنى الدليل على أنّ استعمال العامّ في الخصوص مجاز، كما هو الحقّ، وستسمعه، ولا بدّ في جواز مثله من وجود العلاقة المصحّحة للتجاوز، لاجرم كان الحكم مختصّاً باستعماله في الأكثر، لانتفاء العلاقة في غيره.

فان قلت: كلّ واحد من الأفراد بعض مدلول العامّ، فهو جزؤه. وعلاقة الكلّ والجزء حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكلّ في الجزء غير مشروط

بشيء، كما نصّ عليه المحققون. وإنّما الشرط في عكسه، أعني: استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، على ما مرّ تحقيقه.^(١) وحيثُذِ فمواجهه تخصيص وجود العلاقة بالأكثر؟

قلت: لا ريب في أنّ كلّ واحد من أفراد العامّ بعض مدلوله، لكنّها ليست أجزاء له،^(٢) كيف؟ وقد عرفت أن مدلول العامّ كلّ فرد، لامجموع الأفراد. وإنّما يتصوّر في مدلوله تحقّق الجزء، والكلّ، لو كان بالمعنى الثاني. وليس كذلك فظهر أنه ليس المصحّح للتجوّز علاقة الكلّ والجزء، كما توهم. وإنّما هو علاقة المشابهة، أعني: الاشتراك في صفة، وهي ههنا الكثرة؛ فلا بدّ في استعمال لفظ العامّ في الخصوص من تحقّق كثرة تقرب من مدلول العامّ، لتحقّق المشابهة المعتبرة لتصحيح الاستعمال. وذلك هو المعنى بقولهم: «لا بدّ من بقاء جمع يقرب، الخ».

وعن الثاني: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يُعدّ في اللغة لغواً، وينكر عرفاً.

وعن الثالث: بالمنع من كون الامتناع للتخصيص مطلقاً، بل لتخصيص خاصّ، وهو ما يُعدّ في اللغة لغواً، وينكر عرفاً.

وعن الرابع: أنّه غير محلّ النزاع، فإنّه للتعظيم، وليس من التعميم

(١) قوله: كما مرّ تحقيقه،

أي في بحث استعمال المشترك في معانيه

(٢) قوله: لكنّها ليست اجزاء له الخ،

لا يخفى على الناظر في كتب الأصول ان موضع النزاع في هذه المسئلة يشمل العام بمعنييه اعني المستغرق ومثل العشرة بالنسبة الى اجزائها ولهذا مثلوا بالعشرة وامثالها والجواب المذكور لا يتمشى في المعنى الثانى.

والتخصيص في شيء. وذلك لما جرت العادة به، من أنّ العظماء يتكلمون عنهم وعن أتباعهم، فيغلبون المتكلم؛ فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق معنى العموم ملحوظاً فيه أصلاً.

وعن الخامس: أنّه، على تقدير ثبوته، كالثالث في خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ البحث في تخصيص العام، و«الناس»، على هذا التقدير ليس بعام بل للمعهود، والمعهود غير عام. وقد يتوقف في هذا، لعدم ثبوت صحّة إطلاق «الناس» المعهود على واحد. والأمر عندنا سهل.

وعن السادس: أنّه غير محلّ النزاع أيضاً؛ فإنّ كلّ واحد من الماء والخبز في المثاليين ليس بعام، بل هو للبعض الخارجيّ المطابق للمعهود الذهنيّ، أعني: الخبز والماء المقرّر في الذهن أنّه يؤكل ويشرب، هو مقداراً معلوم.

وحاصل الأمر أنّه أطلق المعرف بلام العهد الذهنيّ - الذي هو قسم من تعريف الجنس - على موجود معيّن، يحتمله وغيره اللفظ وأريد بخصوصه من بين تلك المحتملات بدلالة القرينة. وهذا مثل إطلاق المعرف بلام العهد الخارجيّ على موجود معيّن من بين معهودات خارجيّة، كقولك لمخاطبك: «أدخل السوق» مريداً به واحداً من أسواق معهودة بينك وبينه عهداً خارجياً معيّناً له من بينها بالقرينة، ولو بالعادة؛ فكما أنّ ذلك ليس من تخصيص العموم في شيء، فكذا هذا. حجة مجوّزه إلى الثلاثة والاثنتين: ما قيل في الجمع، وأنّ أقلّه ثلاثة أو اثنان، كأنّهم جعلوه فرعاً لكون الجمع حقيقة في الثلاثة أو في الاثنتين.

والجواب: أنّ الكلام في أقلّ مرتبة يخصّص إليها العام، لا في أقلّ مرتبة يطلق عليها الجمع، فإنّ الجمع من حيث هو ليس بعام، ولم يقم دليل على تلازم حكميهما؛ فلا تعلق لأحدهما بالآخر؛ فلا يكون المثبت لأحدهما مثبتاً للآخر.

(٢)

أصل

وإذا خصّ العام وأريد به الباقي، فهو مجاز مطلقاً على الأقوى، وفاقاً للشيخ، والمحقق، والعلامة في أحد قوليه، وكثير من أهل الخلاف.

وقال قوم: إنّه حقيقة مطلقاً. وقيل: هو حقيقة، إن كان الباقي غير منحصّر، بمعنى أنّ له كثرة يعسر العلمُ بعددها؛ وإلاّ فمجاز. وذهب آخرون إلى كونه حقيقة، إن خصّ بمخصّص لا يستقلّ بنفسه، من شرط، أو صفة، أو استثناء، أو غاية، وإن خصّ بمستقلّ، من سمع أو عقل، فمجاز. وهو القول الثاني للعلامة، اختاره في التهذيب. وينقل ههنا مذاهب للناس كثيرة سوى هذه لكنّها شديدة الوهن، فلا جدوى للتعرّض لنقلها.

لنا: أنّه لو كان حقيقة في الباقي، كما في الكلّ، لكان مشتركاً بينهما. والألزام منتف. بيان الملازمة: أنّه ثبت كونه للعموم حقيقة، ولا ريب أنّ البعض مخالف له بحسب المفهوم، وقد فرض كونه حقيقة فيه أيضاً؛ فيكون حقيقة في معنيين مختلفين، هو معنى المشترك. وبيان انتفاء اللازم: أنّ الفرض وقع في مثله، إذ الكلام في ألفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه بها في أصل الوضع. حجة القائل بأنّه حقيقة مطلقاً، أمران:

أحدهما: أنّ اللفظ كان متناولاً له حقيقة بالاتّفاق، والتناول باق على ما كان، لم يتغيّر، إنّما طرء عدم تناول الغير.

والثاني: أنّه يسبق إلى الفهم؛ إذ مع القرينة لا يحتمل غيره. وذلك دليل الحقيقة.

والجواب عن الأول: أن تناول اللفظ له قبل التخصيص إنما كان مع غيره، وبعده يتناوله وحده، وهما متغايران؛ فقد استعمل في غير ما وضع له.

واعترض: بأن عدم تناوله للغير أو تناوله له، لا يغير صفة تناوله لما يتناوله.

وجوابه: أن كون اللفظ حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي، حتى يكون بقاء التناول مستلزماً لبقاء كونه حقيقة، بل من حيث أنه مستعمل في المعنى الذى ذلك بعض منه، وبعد التخصيص يستعمل في نفس الباقي، فلا يبقى حقيقة. والقول بأنه كان متناولاً له حقيقة مجردة عبارة؛ إذ الكلام في الحقيقة المقابلة للمجاز، وهي صفة اللفظ.

وعن الثاني: بالمنع من السبق إلى الفهم. وإنما يتبادر مع القرينة، وبدونها يسبق العموم. وهودليل المجاز.

واعترض: بأن إرادة الباقي معلومة بدون القرينة. إنما المحتاج إلى القرينة، عدم إرادة المخرج.

وضعه ظاهر؛ لأن العلم بإرادة الباقي قبل القرينة إنما هو باعتبار دخوله تحت المراد، وكونه بعضاً منه. والمقتضى لكون اللفظ حقيقة فيه، هو العلم بإرادته على أنه نفس المراد، وهذا لم يحصل إلا بمعونة القرينة. وهو معنى المجاز.

حجة من قال بأنه حقيقة، إن بقى غير منحصر، أن معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالاً على أمر غير منحصر في عدد، وإذا كان الباقي غير منحصر، كان عاماً.

والجواب: منع كون معناه ذلك؛ بل معناه تناوله للجميع. وكان للجميع أولاً، وقد صار لغيره. فكان مجازاً.

ولا يذهب عليك أن منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ

العام^(١) أو في الصيغ. وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة، ككون الأمر للوجوب، والجمع للاثنتين، والاستثناء مجازاً في المنقطع. وهو من باب اشتباه العارض بالمعروض^(٢).

حجة القائل بأنه حقيقة، إن خصّ بغير مستقل: أنه لو كان التقييد بما لا يستقلّ يوجب تجوّزاً في نحو: «الرجال المسلمون» من المقيّد بالصفة، و: «أكرم بني تميم أن دخلوا» من المقيّد بالشرط، و «اعتزل الناس إلا العلماء» من المقيّد بالاستثناء، لكان نحو: «مسلمون» للجماعة مجازاً، ولكان نحو: «المسلم» للجنس أو للعهد مجازاً، ولكان نحو: «ألف سنة إلا خمسين عاماً» مجازاً. واللوازم الثلاثة باطلة. أمّا الأولان: فإجماعاً، وأمّا الأخير، فلكونه موضع وفاق من الخصم. بيان الملازمة: أن كلّ واحد من المذكورات يقيّد ب قيد هو كالجزء له، وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له أولاً. وهي بدونه، لما نقلت عنه، ومعه لما نقلت إليه. ولا يحتمل غيره. وقد جعلتم ذلك موجباً للتجوّز. فالفرق تحكم.

والجواب: أن وجه الفرق ظاهر. فإن الواو في «مسلمون»، كألف «ضارب» و واو «مضروب» جزء الكلمة، والمجموع لفظ واحد.^(٣) والألف واللام في نحو «المسلم» وإن كانت كلمة، إلا أن المجموع يعدّ في العرف كلمة واحدة،

(١) قوله: اشتباه كون النزاع في لفظ العام،

لا يخفى انه لو كان المراد من لفظ العام ايضاً ما هو مصطلح الاصوليين لا يصلح قوله منشأ للاشتباه نعم لو كان المراد العام المنطقي كان له وجه فتأمل.

(٢) قوله: اشتباه العارض بالمعروض الى آخره،

أي الكلي بما صدق عليه

(٣) قوله: لفظ واحد،

لا يخفى انه لا مدخل في ذلك لكونه لفظاً واحداً او متعدداً

وفهم منه معنى واحد من غير تجوز ونقل من معنى إلى آخر. فلا يقال إن «مُسْلِم» للجنس، والألف واللام للقيّد والحكم بكون نحو «ألف سنة إلا خمسين عاماً» حقيقة - على تقدير تسليمه - مبني على أن المراد به تمام مدلوله، وأن الإخراج منه وقع قبل الإسناد والحكم.

وأنت خبير بأنه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصور الثلاث بمتحقق في العام المخصوص؛ لظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص، وكون كل منهما كلمة برأسها، ولأن المفروض إرادة الباقي من لفظ العام، لا تمام المدلول مقدماً على الإسناد وحيثئذ فكيف يلزم من كونه مجازاً كون هذه مجازات؟

(٣)

أصل

الأقرب عندي أن تخصيص العام لا يخرجُه عن الحجية في غير محل التخصيص، إن لم يكن المخصص مجعلاً مطلقاً. ولا أعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً. نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين ما يشعر بالرغبة عنه. ومن الناس من أنكر حجيتَه مطلقاً^(١). ومنهم من فصل، واختلفوا في التفصيل على أقوال شتى، منها: الفرق بين المتصل والمنفصل، فالأول حجة، لا الثاني. ولا حاجة لنا إلى التعرض لباقيها، فإنه تطويل بلا طائل، إذ هي في غاية الضعف

(١) قوله: مطلقاً،

ظاهره انه قيد لأصل المسئلة أي لا يخرج عن الحجية في غير محل التخصيص مطلقاً ويحتمل ان يكون قيداً للنفي يعني سواء كان المخصص المجمل مستقلاً أو لا وسواء كان عقلاً أو لا وانه لم يبق حجة لا قطعاً ولا ظناً والحاصل انه اشارة الى الخلاف المنقول في المخصص المجمل من الخلافات النادرة.

و السقوط. وذهب بعض إلى أنه يبقى حجة في أقل الجمع، من اثنين أو ثلاثة، على الرأيين.

لنا: القطع بأن السيد إذا قال لعبده: «كُلْ مَنْ دَخَلَ دَارِي، فَأَكْرِمَهُ» ثم قال بعد: «لا تُكْرِمْ فُلَانًا»، أو قال في الحال: «إِلَّا فُلَانًا»، فترك إكرام غير من وقع النص على إخراجهم، عُدَّ في العرف عاصياً، و ذمه العقلاء على المخالفة. و ذلك دليل ظهوره في إرادة الباقي، وهو المطلوب.

احتج منكر الحجة مطلقاً بوجهين:

الأول: أن حقيقة اللفظ هي العموم، ولم يُرد؛ وسائر ما تحته من المراتب مجازاته.^(١) وإذا لم تُرد الحقيقة وتعددت المجازات، كان اللفظ مجملاً فيها، فلا يحمل على شيء منها. و تمام الباقي أحد المجازات؛ فلا يُحمل عليه، بل يبقى متردداً بين جميع مراتب الخصوص؛ فلا يكون حجة في شيء منها. ومن هذا يظهر حجة المفصل؛ فإن المجازية عنده إنما تتحقق في المنفصل، للبناء على الخلاف في الأصل السابق. ٩

الثاني: أنه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهراً؛ وما لا يكون ظاهراً لا يكون حجة.

والجواب عن الأول: أن ما ذكرتموه صحيح، إذا كانت المجازات متساوية ولا دليل على تعيين أحدها. أما إذا كان بعضها أقرب إلى الحقيقة، و وجد

(١) قوله: وسائر ما تحته من المراتب مجازاته،

هذا لا ينتهز على من قال انه حقيقة في الباقي ويمكن توجيهه بأنه ليس مراد من قال انه حقيقة في الباقي انه حقيقة في تمام الباقي من حيث انه تمام بل من حيث انه احد ابعاض العام فحينئذ يقال في استدلال انه احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه فتدبر وله تفصيل في حواشينا على المختصر.

الدليل على تعيينه، كما فى موضع النزاع، فإنّ الباقي أقرب إلى الاستغراق. و ما ذكرناه من الدليل يعينه أيضاً، لافادته كون التخصيص قرينة ظاهرة فى إرادته، مضافاً إلى منافاة عدم إرادته للحكمة، حيث يقع فى كلام الحكيم، بتقريب ما مرّ فى بيان إفادة المفرد المعروف للعموم؛ إذ المفروض انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص. فحينئذ يجب الحمل على ذلك البعض، و سقط ما ذكرتموه. هذا مع أنّ الحجّة غير وافية بدفع القول بحجّيته فى أقلّ الجمع، إن لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز فى التخصيص الى الواحد لكون اقلّ الجمع حينئذٍ مقطوعاً به على كلّ تقدير. ~

و عن الثانى: بالمنع من عدم الظهور فى الباقي، وإن لم يكن حقيقة. و سندُ هذا المنع يظهرُ من دليلنا السابق. و انتفاء الظهور بالنسبة إلى العموم لا يضّرنا. واحتجّ الذهاب إلى أنّه حجّة فى أقلّ الجمع: بأنّ أقلّ الجمع هو المتحقّق، و الباقي مشكوك فيه، فلا يصار إليه.

والجواب: لا نسلم أنّ الباقي مشكوك فيه، لما ذكرنا من الدليل على وجوب الحمل على ما بقى.

(٤)

أصل

ذهب العلامة فى التهذيب إلى جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء البحث فى طلب التخصيص، واستقرب فى النهاية عدم الجواز، ما لم يستقص فى الطلب و حكى فيها كلاماً من القولين عن بعض من العامة. و قد اختلف كلامهم فى بيان موضع النزاع.

فقال بعضهم: إنّ النزاع في جواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص. وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب، وصرّح به في النهاية. وأنكر ذلك جمع من المحققين، قائلين، إنّ العمل بالعموم قبل البحث عن المخصّص ممتنع إجماعاً. وإنّما الخلاف في مبلغ البحث. فقال الأكثر: يكفي بحيث يغلب معه الظنّ بعدم المخصّص، وقال بعض: إنّ لا يكفي ذلك، بل لابدّ من القطع بانتفائه.

والظاهر: أنّ الخلاف موجود في المقامين لنقل جماعة القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصّص عن بعض المتقدّمين، وتصريح آخرين باختياره. لكنّه ضعيف.

وربّما قيل إنّ مراد قائله: أنّه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصّص، يجب اعتقاد عمومّه جزماً؛ ثمّ إنّ لم يتبين الخصوص، فذاك، والآ غير الاعتقاد. وينقل عن بعض العلماء أنّه قال - بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل -: «وهذا غير معدود عندنا من مباحث العقلاء ومضطرب العلماء. وإنّما هو قول صدر عن غباوة واستمرار في عناده».

إذا عرفت هذا: فالأقوى عندي: أنّه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم، قبل البحث عن المخصّص، بل يجب التفحص عنه، حتّى يحصل الظنّ الغالب بانتفائه، كما يجب ذلك في كلّ دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالاً راجحاً، فإنّه في الحقيقة جزئى من جزئياته.

لنا: أنّ المجتهد يجب عليه البحث عن الأدّلة، و كيفة دلالتها. والتخصيص كيفة في الدلالة. وقد شاع أيضاً حتّى قيل: «ما من عام إلّا وقد خصّ»، فصار احتمالُ ثبوته مساوياً لاحتمال عدمه، وتوقّف ترجيح أحد الأمرين على

البحث و التفتيش. وإنما اكتفينا بحصول الظنّ و لم نشترط القطع؛ لأنه ممّا لاسبيل إليه غالباً؛ إذ غاية الأمر عدم الوجدان، وهو لا يدلّ على عدم الوجود. فلو اشترط، لأدّى إلى إبطال العمل بأكثر العمومات.

احتجّ مجوّز التمسكّ به قبل البحث: بأنّه لو وجب طلب المخصّص في التمسكّ بالعام، لوجب طلب المجاز في التمسكّ بالحقيقة. بيان الملازمة: أن إيجاب طلب المخصّص إنّما هو للتحرزّ عن الخطاء. وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز. لكنّ اللازم أعنى طلب المجاز منتفٍ؛ فإنّه ليس بواجب اتفاقاً، والعرف قاض أيضاً بحمل الألفاظ على ظواهرها، من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته. و بهذا احتجّ العلامة على مختار التهذيب. وهو كالصرّيح في موافقة هذا القائل، فتأمّل.

و الجواب: الفرق بين العامّ و الحقيقة؛ فإنّ العمومات أكثرها مخصوصة، كما عرفت. فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحاً في الظنّ قبل البحث عن المخصّص. ولا كذلك الحقيقة، فإنّ أكثر الألفاظ محمول على الحقائق.

و احتجّ مشترط القطع: بأنّه إن كانت المسألة ممّا كثر فيه البحث،^(١) و لم يطّلع على تخصيص، فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه؛ إذ لو كان، لوجد مع كثرة البحث قطعاً. وإن لم يكن ممّا كثر فيه البحث، فبحث المجتهد فيها يُوجب

(١) قوله: بأنّه ان كان المسألة كثر فيه البحث الى آخره،

لا يخفى ان هذا لا يدل على اشتراط القطع بل لو تمّ انما يدل على امكان حصول القطع او حصوله واين هذا من ذاك وكان هذا الكلام من الخصم في ردّ ما قيل انه لا يمكن القطع لافي مقام الاحتجاج على اشتراط القطع اللهم الا ان يقال هذا الكلام مبني على انه اذا امكن القطع لا يجوز العمل بالظنّ وانما رخص العمل بالظن في ما لا يمكن تحصيل القطع فاذا ثبت امكان القطع ثبت اشتراطه ولا يخفى انه محل النظر سيما في الفرعيات.

القطع بانتفائه أيضاً؛ لأنه لو أريد بالعام الخاص، لنصب لذلك دليل يطلع عليه،
فاذا بحث المجتهد و لم يعثر بدليل التخصيص، قطع بعدمه.

وأجيب: بمنع المقدمتين، أعنى: العلم عادة عند كثرة البحث، و العلم
بالدليل عند بحث المجتهد. فإنه كثيراً ما تكون المسألة مما تكرر فيه البحث، أو
يبحث فيها المجتهد، ليحكم، ثم يجد ما يرجع به عن حكمه. و هو ظاهر.

الفصل الثالث

في

ما يتعلق بالمخصص

[وفيه اصول اربعة]

1871

(١)

أصل

إذا تعقّب المخصّص متعدّداً، سواء كان جملاً أو غيرها، وصحّ عوده إلى كلّ واحد، كان الأخير مخصصاً قطعاً. وهل يخصّ معه الباقي، أو يختصّ هو به؟ أقول. وقد جرت عادتهم بفرض الخلاف والاحتجاج، في تعقّب الاستثناء ثمّ يشيرون في باقي أنواع المخصّصات إلى أنّ الحال فيها كما في الاستثناء. ونحن نجري على منهجهم، حذراً من فوات بعض الخصوصيّات بالخروج عنه، لاحتياجه إلى تغيير أوضاع الاحتجاجات.

فنقول: ذهب قوم إلى أنّ الاستثناء المتعقّب للجمل المتعاطفة، ظاهرٌ في رجوعه الى الجميع. وفسّره بعضهم بكلّ واحدة. ويحكى هذا القول عن الشيخ رحمه الله. وقال آخرون: انه ظاهر في العود الى الأخيرة. وقيل: بالوقف، بمعنى لا ندرى أنّه حقيقة في أيّ الأمرين. وقال السيّد المرتضى رضي الله عنه: إنّهُ مشترك بينهما، فيتوقّف إلى ظهور القرينة. وهذان القولان موافقان للقول الثاني في الحكم، لأنّ الأخيرة مخصصة على كلّ حال. نعم تظهر ثمرة الخلاف في استعمال الاستثناء في الإخراج من الجميع؛ فإنّه مجاز على ذلك القول، محتمل

عند أول هذين، حقيقة عند ثانيهما.

وفصل بعضهم تفصيلاً طويلاً، يرجع حاصله إلى اعتماد القرينة على الأمرين. واختاره العلامة في التهذيب. وليس بجيد؛ لأنّ فرض وجود القرينة يُخرج عن محلّ النزاع، إذ هو فيما عرَى عنها.

والذي يقوى في نفسي: أنّ اللفظ محتمل لكلّ من الأمرين، لا يتعيّن لأحدهما إلا بالقرينة. وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقة فيه، كمذهب الوقف، ولالكونه مشتركاً بينهما مطلقاً،^(١) كما يقوله المرتضى - رضى الله عنه - وإن كنّا في المعنى موافقين له. ولولا تصريحه - رحمه الله - بلفظ «الاشتراك» في أثناء الاحتجاج، لم يَأْب كلامه الحمل على ما اخترناه؛ فأنّه قال: ^(٢) «والذي أذهب إليه: أنّ الاستثناء إذا تعقّب جملاً، وصحّ رجوعه إلى كلّ واحدة منها لو انفردت، فالواجب تجويز رجوعه إلى جميع الجمل كما قال الشافعيّ، وتجويز رجوعه إلى ما يليه على ما قال أبو حنيفة، وأن لا يقطع على ذلك إلاّ بدليل منفصل، أو عادة، أو أمانة وفي الجملة: لا يجوز القطع على ذلك بشيء يرجع إلى اللفظ».

هذا. والحال فيما صرنا إليه، نظير ما عرفت في مذهبي الوقف والاشتراك، من الموافقة بحسب الحكم للقول بتخصيص الأخيرة، لكونها متيقّنة التخصيص على كلّ تقدير. غاية ما هناك أنّه لا يعلم كونها مرادة بخصوصها أو في جملة

(١) قوله: مشتركاً بينهما مطلقاً،

الظاهر أنه قيد للمنفي أي ليس ذلك في جميع الموارد لكونه مشتركاً كما يقوله المرتضى وإن كان في بعض الموارد كذلك كما سنبين و ستعرف تحقيقه.

(٢) قوله: فأنّه قال،

هذا بيان للكلام الذي لم يَأْب الحمل على ما اخترناه.

الجميع. وهذا لأثر له في الحكم المطلوب، كما هو ظاهر. فالاحتاج إلى القرينة في الحقيقة إنما هو تخصيص ما سواها.

ولنقدم على توجيه المختار مقدّمة يسهلُ بتدبرها كشف الحجاب عن وجه المرام، وتزداد بتذكّرها بصيرة في تحقيق المقام. وهي: أنّ الواضع لا بدّ له من تصوّر المعنى في الوضع. فإن تصوّر معنًى جزئياً، وعيّن بازائه لفظاً مخصوصاً، أو ألفاظاً مخصوصةً، مُتصوِّرة تفصيلاً أو إجمالاً، كان الوضع خاصاً، لخصوص تصوّر المتعبر فيه أعني تصوّر المعنى، والموضوع له خاصاً أيضاً. وهو ظاهر، لا لبس فيه. وإن تصوّر معنًى عاماً، يندرج تحته جزئيات إضافية أو حقيقية، فله أن يعيّن لفظاً معلوماً أو ألفاظاً معلومة بالتفصيل أو الإجمال بازاء ذلك المعنى العام. فيكون الوضع عاماً؛ لعموم تصوّر المتعبر فيه، والموضوع له أيضاً عاماً. وله أن يعيّن اللفظ أو الألفاظ بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته؛ لأنها معلومة إجمالاً، إذا توجه العقل بذلك المفهوم العام نحوها. والعلم الاجمالي كاف في الوضع؛ فيكون الوضع عاماً؛ لعموم تصوّر المتعبر فيه، والموضوع له خاصاً.

فمن القسم الأول^(١) من هذين: المشتقات. فإن الواضع وضع صيغة «فاعل» مثلاً، من كلّ مصدر لمن قام به مدلوله، وصيغة «مفعول» منه لمن وقع عليه. وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين.

ومن القسم الثاني: المبهّمات، كاسم الإشارة؛ فلفظ: «هذا» مثلاً، موضوع لخصوص كلّ فرد ممّا يشار به إليه، لكن باعتبار تصوّر الواضع للمفهوم العام، وهو كلّ مشار إليه مفرد مذكّر، ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلّي، بل لخصوصيات تلك الجزئيات المندرجة تحته. وإنما حكموا بذلك، لأنّ لفظ

(١) قوله: ومن القسم الاول، أي الوضع العام والموضوع له العام.

«هذا» لا يطلق إلا على الخصوصيات، فلا يقال: «هذا»، ويراد واحداً مما يشار إليه، بل لابد في إطلاقه من القصد إلى خصوصية معينة؛ فلو كان موضوعاً للمعنى العام كـ «رجل» لجاز فيه ذلك. وهكذا الكلام في الباقي.

ومن هذا القبيل أيضاً وضع الحروف؛ فأنها موضوعة باعتبار معنى عام - وهنوع من النسبة - لكل واحدة من خصوصياته. فـ «من» و «إلى» و «على»، مثلاً، موضوعات باعتبار الابتداء والانتها والاستعلاء، لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء معين بخصوصه. وفي معناها الأفعال الناقصة. وأمّا التامة فلها جهتان، وضعها من إحداهما عام، ومن الأخرى خاص؛ فالعام بالقياس إلى ما اعتبر فيها من النسب الجزئية؛ فأنها في حكم المعاني الحرفية؛ فكما أن لفظة «من» موضوعة وضعاً عاماً، لكل ابتداء معين بخصوصه، كذلك لفظة «ضرب» مثلاً موضوعة وضعاً عاماً، لكل نسبة، للحدث الذي دلت عليه، إلى فاعل بخصوصها. وأمّا الخاص بالنسبة إلى الحدث، هو واضح.^(١)

إذا تمهد هذا، قلنا: إن أدوات الاستثناء كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج.^(٢) أمّا الحرف منها، فظاهر. وأمّا الفعل، فلأن الإخراج

(١) قوله: وهو واضح،

فيه نظر فإن الحدث كالضرب هو معنى كلي يندرج تحته جزئيات فالوضع والموضوع له فيه عامان.

(٢) قوله: كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الإخراج،

لا حاجة فيما اختاره إلى هذا التحقيق بل لو كان الموضوع له عاماً أيضاً لكفي على ما زعمه فان مناط تحقيقه عموم الوضع وهو ما لا خلاف فيه في أدوات الاستثناء إذ لاشك أنه ليست موضوعة لإخراج شيء خاص بخصوصه عن أشياء خاصة بخصوصها بل لوحظ في حال الوضع هذا المعنى الكلي ووضعت أما لأفراد أو له وبما ذكرنا ظهر أنه لا حاجة في تحقيقه إلى التمهيد الذي مهده.

بِهَ إِنَّمَا هُوَ بِاعْتِبَارِ النَّسْبَةِ؛ وَقَدْ عَلِمْتُ: أَنَّ الْوَضْعَ بِالِإِضَافَةِ إِلَيْهَا عَامٌّ، وَأَمَّا
الِاسْمُ؛ فَلَأَنَّهُ مِنْ قَبِيلِ الْمُشْتَقِّ، وَالْوَضْعُ فِيهِ عَامٌّ، كَمَا عَرَفْتُ.
ثُمَّ إِنْ فُرِضَ إِمَّاكَانُ عُدُودِ الْإِسْتِثْنَاءِ إِلَى كُلِّ وَاحِدٍ يَقْتَضِي صِلَاحِيَّةَ الْمُسْتَثْنَى
لِذَلِكَ، وَهِيَ تَحْصَلُ بِأُمُورٍ.

مِنْهَا: كَوْنُهُ مَوْضُوعًا وَضَعَ الْأَدَاتِ، أَعْنِي بِالْوَضْعِ الْعَامِّ وَهُوَ الْأَغْلَبُ. كَأَنَّ
يَكُونُ مُشْتَقًّا، أَوْ اسْمًا مَبْهَمًا، أَوْ نَحْوَهُمَا، مِمَّا هُوَ مَوْضُوعٌ كَذَلِكَ.
وَعَلَى هَذَا، فَأَيُّ الْأَمْرَيْنِ ^(١) أُرِيدُ مِنَ الْإِسْتِثْنَاءِ كَانَ اسْتِعْمَالُهُ فِيهِ حَقِيقَةً،
وَاجْتِيجُ فِي فَهْمِ الْمَرَادِ مِنْهُ إِلَى الْقَرِينَةِ، كَمَا فِي نَظَائِرِهِ. فَإِنَّ إِفَادَةَ الْمَعْنَى الْمَرَادِ مِنَ
الْمَوْضُوعِ بِالْوَضْعِ الْعَامِّ إِنَّمَا هِيَ بِالْقَرِينَةِ. وَلَيْسَ ذَلِكَ مِنَ الْإِشْتِرَاكِ فِي شَيْءٍ؛
لِاتِّحَادِ الْوَضْعِ فِيهِ وَتَعَدُّدِهِ فِي الْمَشْتَرَكِ. لَكِنَّهُ فِي حُكْمِهِ بِاعْتِبَارِ الْاجْتِيجِ إِلَى
الْقَرِينَةِ.

عَلَى أَنَّ بَيْنَهُمَا فَرْقًا مِنْ هَذَا الْوَجْهِ أَيْضًا، فَإِنَّ احْتِيجَ الْفَرْقِ الْمَشْتَرَكِ إِلَى
الْقَرِينَةِ إِنَّمَا هُوَ لِتَعْيِينِ الْمَرَادِ؛ لِكَوْنِهِ مَوْضُوعًا لِمُسْمِيَّاتٍ مُتَنَاهِيَةٍ، فَحَيْثُ يُطْلَقُ
يَدُلُّ عَلَى تِلْكَ الْمُسْمِيَّاتِ، إِذَا كَانَ الْعِلْمُ بِالْوَضْعِ حَاصِلًا، وَيَحْتَاجُ تَعْيِينَ الْمَرَادِ
مِنْهَا إِلَى الْقَرِينَةِ. بِخِلَافِ الْمَوْضُوعِ بِالْوَضْعِ الْعَامِّ؛ فَإِنَّ مُسْمِيَّاتِهِ غَيْرَ مُتَنَاهِيَةٍ؛
فَلَا يُمْكِنُ حَصُولُ جَمِيعِهَا فِي الذَّهْنِ، وَلَا الْبَعْضُ دُونَ الْبَعْضِ، لِاسْتِوَاءِ نِسْبَةِ
الْبَعْضِ إِلَيْهَا؛ فَاجْتِيجُهَا إِلَى الْقَرِينَةِ إِنَّمَا هُوَ لِأَصْلِ الْإِفَادَةِ، لَا لِلتَّعْيِينِ.

وَمِنْهَا: كَوْنُهُ مِنَ الْأَلْفَافِ الْمَشْتَرَكَةِ، بِحَيْثُ يَكُونُ صِلَاحِيَّتُهُ لِلْعُدُودِ إِلَى
الْأَخِيرَةِ، بِاعْتِبَارِ مَعْنَى، وَإِلَى الْجَمِيعِ بِاعْتِبَارِ آخَرٍ، وَحِينَئِذٍ فَحُكْمُهُ حُكْمُ

(١) قوله: فاي الامرين،

أي الرجوع الى الجميع اوالي الاخير فقط.

المشترك. وقد اتَّضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقاً، ^(١) فإنه لا تعدُّد في وضع المفردات غالباً، كما عرفت. ولادليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعاً متعدداً لكل من الأمرين، كما ظهر فساد القولين بالعود إلى الجميع مطلقاً، وإلى الأخيرة مطلقاً، مع كون الوضع في الأصل للأعم، وعدم ثبوت خلافه.

احتج المرتضى - رضى الله عنه - بوجه:

الأول: أن القائل إذا قال لغيره: «إضرب غلمانى، والى أصدقائى، إلّا واحداً، يجوز أن يستفهم المخاطب: هل أراد استثناء الواحد من الجملتين أو من جملة واحدة؟ والاستفهام لا يحسن إلّا مع احتمال اللفظ واشترائه.

الثاني: أن الظاهر من استعمال اللفظة في معنيين مختلفين، من غير أن تقوم دلالة على أنّها متجاوز بها في أحدهما: أنّها حقيقة فيهما. ولا خلاف في أنّه وجد في القرآن واستعمال أهل اللغة استثناء تعقّب جملتين، عاد إليهما تارة، وعاد إلى إحديهما أخرى. وإنما يدعى من خصّه بإحديهما أنّه، إذا عاد إليهما؛ فللدلالة دلت، ومن أرجعه إليهما: أنّه إذا اختصّ بالجملة التى تليه فللدلالة. وهذا من الجماعة اعتراف بأنّه مستعمل في الأمرين. وإذا كان الأمر على هذا، فيجب أن يكون تعقّب الاستثناء الجملتين محتملاً لرجوعه إلى الأقرب، كما أنّه محتمل لعمومه للأمرين، وحقيقة في كلّ واحد منهما. فلا يجوز القطع على أحد الأمرين إلّا بدلالة منفصلة.

الثالث: أنّه لا بدّ في الاستثناء المتعقّب لجملتين من أن يكون إمّا راجعاً

(١) قوله: بالاشتراك مطلقاً، الظاهر أنه قيد لدخول البطلان للبطلان فيكون رفعاً للإيجاب الكلي كما يظهر من قوله غالباً في التعليل لا سلباً كلياً.

إليهما معاً، وإلى واحدة منهما؛ لأنه من المحال أن لا يكون راجعاً إلى شيء منهما. وقد نظرنا في كل شيء يعتمد من قطع على رجوعه إليهما، فلم نجد فيه دلالة على وجوب ما ادّعاه. ونظرنا أيضاً فيما يتعلق به من قطع على عوده إلى الأقرب إليه من الجملتين، من غير تجاوز لها؛ فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاصه بالجملة التي تليه، دون ما تقدّمها. فوجب - مع عدم القطع على كل واحد من الأمرين - أن نقف فيهما، ولا نقطع على شيء منهما، إلا بدلالة.

الرابع: أن القائل إذا قال: «ضربتُ غلماني، وأكرمت جيرانني، وأخرجت زكاتي، قائماً»، أو قال: «صباحاً»، أو «مساءً»، أو «في مكان كذا» احتمل ما عَقِبَ بذكره من الحال، أو ظرف الزمان، أو ظرف المكان: أن يكون العاملُ فيه والمتعلّق به جميعاً ما عدّد من الأفعال، كما يحتمل أن يكون المتعلّق به ما هو أقرب إليه. وليس لسامع ذلك أن يقطع على أن العامل فيما عَقِبَ بذكره الكلّ، ولا البعض، إلا بدليل غير الظاهر؛ فكذا يجب في الاستثناء والجامع بين الأمرين أن كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في الكلام تأتي بعد تمامه واستقلاله. قال: وليس لأحد أن يرتكب: أن الواجب فيما ذكرناه القطع على أن العامل فيه جميع الأفعال المتقدّمة، إلا أن يدلّ دليل على خلاف ذلك؛ لأنّ هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف. ولا فرق بين من حمل نفسه عليه وبين من قال: بل الواجب القطع على أن الفعل الذي تعقبه الحال أو الظرف هو العامل، دون ما تقدّمه، وإنّما يعلم في بعض المواضع أن الكلّ عامل بدليل. (الذريعة ج ١ ص ٢٥٠-٢٥٣)

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من اختصاص حُسن الاستفهام بالاشتراك، بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال، سواء كان بواسطة الاشتراك، أو لكونه

موضوعاً بالوضع العام، اولعدم معرفة ما هو حقيقة فيه، كما يقول أهل الوقف، أولغير ذلك من الأسباب المقتضية له.

وأما عن الثاني: فبأنه، على تقدير تسليمه، إنما يدلّ على كون اللفظ حقيقة في الأمرين، لأعلى الاشتراك، لجواز كونه بوضع واحد، كما قلناه، ولا بدّ في الاشتراك من وضعين.

وأما عن الثالث: فبأنّ عدم الدليل المعتبر على تحتمّ عوده إلى الجميع أو اختصاصه بالأخيرة، لا يقتضي المصير إلى الاشتراك، بل يتردّد الأمرين، وبين ما قلناه، وبين الوقف.

وأما عن الرابع: فبأنّه قياس في اللغة. مع أنّه لا يدلّ على الاشتراك، بل على الأعمّ منه ومما قلناه.

حجّة القول بالرجوع إلى الجميع أمورستة:

أحدها: أن الشرط المتعقّب للجمل يعود إلى الجميع؛ فكذا الاستثناء بجامع عدم استقلال كلّ منهما بنفسه، واتّحاد معنييهما؛ فإنّ قوله تعالى في آية القذف: «إلا من تاب» جار مجرى قوله: «إن لم يتوبوا».

وثانيها: أنّ حرف العطف يصيّر الجمل المتعدّدة في حكم الواحدة؛ إذ لا فرق بين قولنا: «رأيت زيد بن عبد الله ورأيت زيد بن عمرو» وبين قولنا: «رأيت الزيد بن». وإذا كان الاستثناء الواقع عقيب الجملة الواحدة راجعاً إليها لامحالة، فكذلك ما هو بحكمها.

وثالثها: أنّ الاستثناء بمشية الله تعالى إذا تعقّب جملاً، يعود إلى جميعها بلاخلاف؛ فكذلك الاستثناء بغيره. والجامع بينهما: أنّ كلّاً منهما استثناء، و غير مستقلّ.

ورابعها: أن الاستثناء صالح للرجوع إلى كلّ واحدة من الجمل، والحكم بألويّة البعض تحكّم؛ فيجب عوده إلى الجميع. كما أن ألفاظ العموم، لما لم يكن تناولها لبعض أولى من آخر، تناولت الجميع.

وخامسها: أن طريقة العرب الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا؛ فلا بدّ لهم، حيث يتعلّق إرادة الاستثناء بالجمل المتعدّدة، من ذكره بعدها، مريدين به الجميع، حتّى كأنّهم ذكروه عقيب كلّ واحدة؛ إذ لو كرّر بعد كلّ جملة، لاستهجن، وكان مخالفاً لما ذكر من طريقتهم. ألا ترى أنّه لو قيل: في آية القذف مثلاً: ﴿وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، «أو لك هم الفاسقون، إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا» (سورة النور - ٤ - ٥)، لكان تطويلاً مستهجنًا. فأقيم فيها مقام ذلك ذكر التوبة مرّة واحدة عقيب الجملتين.

وسادسها: أن لواحق الكلام وتوابعه، من شرط أو استثناء يجب أن يلحقه مادام الفراغ منه لم يقع؛ فمادام متّصلاً لم ينقطع، فاللواحق لاحقة به ومؤثّرة فيه؛ فالاستثناء المتعقب للجمل المتّصلة المعطوف بعضها على بعض، يجب أن يؤثّر في جميعها.

والجواب عن الأوّل: المنع من ثبوت الحكم في الأصل، بل هو محتمل، كما قلنا في الاستثناء ولو سلّم؛ فهو قياس في اللغة. وعن الثاني: أنّه قياس كالأوّل.

وعن الثالث: بأن ذكر المشيئة عقيب الجمل ليس باستثناء ولا شرط؛ لأنّه لو كان استثناءً، لكان فيه بعض حروفه. ولو كان شرطاً على الحقيقة لما صحّ دخوله على الماضي. وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل: «حَجَجْتُ وَزُرْتُ، إن شاء الله تعالى». وإنّما ادخلت المشيئة في كلّ هذه المواضع ليقف

الكلام عن النفوذ والمضي، لالغير ذلك.

فان قيل: كيف اقتضى تعقّب المشيئة أكثر من جملة وقوف حكم الجميع ولم يحتمل التعلّق بالأخيرة فقط؟

قلنا: لولا نقلهم الإجماع على ذلك، لكان القول باحتماله ممكناً. لكنهم نقلوا إجماع الأمة على أنّ حكم الجميع يقف.

وعن الرابع: أنّ صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه، وإنّما تقتضي التجويز لذلك والشك فيه، فرقاً بين ما يصحّ عوده إليه وبين ما لا يصحّ. وتناول الفاظ العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك، بل لأنّها موضوعة للشمول والاستغراق وجوباً؛ فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام. وإنّما يحسن أن يشبّه بالجمع المنكر؛ فإنّه صالح للجميع ومع ذلك، ليس بظاهر فيه، ولا في شيء ممّا يصلح له، من مراتب الجمع. ألا ترى: أنّ القائل إذا قال: «رأيت رجالاً» كان كلامه صالحاً لإرادة البيض والسود، والطوال والقصار. ولا يظهر منه مع ذلك - أنّه قد أراد كلّ من صلح هذا اللفظ له.

وعن الخامس: أنّهم كما يريدون الاستثناء من كلّ جملة، فيختصرون بذكر ما يدلّ على مرادهم في أواخر الجمل، هرباً من التطويل، بذكره عقيب كلّ جملة، كذلك يريدون الاستثناء من الجملة الأخيرة فقط؛ فلا بدّ من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه.

وعن السادس: أنّ اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة إلى اللواحق، كالشرط والاستثناء والمشيئة، إنّما هو لصحة اللّحوق والتأثير فيه؛ لتمييز حكم ما يصحّ لحوقه بالكلام ممّا لا يصحّ، لالصيرورتها ظاهرة في التعلّق بجميعه، وإن كان بعضه منفصلاً وبعيداً عن محلّ المؤثّر.

واحتج من خصّه بالأخيرة بوجوه:

الأوّل: أن الاستثناء خلاف الأصل، لاشتماله على مخالفة الحكم الأوّل فالدليل يقتضي عدمه. تركنا العمل به في الجملة الواحدة، لدفع محذور الهذرية، فيبقى الدليل في باقي الجمل سالماً عن المعارض. وإنّما خصّصنا الأخيرة، لكونها أقرب، ولأنّه لا قائل بالعود إلى غير الأخيرة خاصّة.

الثاني: فإنّ المقتضي لرجوع الاستثناء إلى ما تقدّمه، عدم استقلاله بنفسه، ولو استقلّ لما علّقَ بغيره. ومتى علّقناه بما يليه استقلّ وأفاد؛ فلامعنى لتعليقه بما بعد عنه، إذ لو جاز مع افادته واستقلاله أن يتعلّق بغيره، لوجب فيه - لو كان مستقلاً بنفسه - أن تعلّق بغيره.

الثالث: أنّ من حقّ العموم المطلق أن يُحمل على عموميه وظاهره، إلّا لضرورة تقتضي خلاف ذلك. ولما خصّصنا الجملة التي يليها الاستثناء بالضرورة، لم يجز تخصيص غيرها، ولا ضرورة.

الرابع: أنّه، لو رجع الاستثناء إلى الجميع؛ فإن أضمر مع كلّ جملة استثناء لزم مخالفة الأصل، وإن لم يضمّر، كان العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد، ولا يجوز تعدّد العامل على معمول واحد في إعراب واحد، لنصّ سيويوه عليه، وقوله حجة؛ ولئلاّ يجتمع المؤثران المستقلّان على الأثر الواحد.

الخامس: أنّه لا خلاف في أنّ الاستثناء من الاستثناء يرجع إلى ما يليه، دون ما تقدّمه. فاذا قال القائل: «ضربت غلmani، إلّا ثلاثة، إلّا واحداً» كان الواحد المستثنى راجعاً إلى الجملة التي يليها، دون ما تقدّمها. فكذا في غيره، دفعاً للاشتراك.

السادس: أنّ الظاهر من حال المتكلّم أنّه لم ينتقل من الجملة الأولى إلى

الثانية إلا بعد استيفاء غرضه منها، كما لو سكت؛ فإنه يكون دليلاً على استكمال الغرض من الكلام. وكما أن السكوت يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلّقها به؛ فكذلك الجملة الثانية حائلة بين الاستثناء وبين الأولى فتكون مانعة من تعلّقه بها.

والجواب عن الأول: أنّه إن كان المراد بمخالفة الاستثناء للأصل: أنّه موجب للتجوّز في لفظ العامّ، والأصل الحقيقة، فله جهة صحّة. لكن تعليله بمخالفة الحكم الأول فاسد؛^(١) إذ لا مخالفة فيه للحكم بحال.

أمّا على القول بأنّ الاستثناء إخراج من اللفظ بعد إرادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد، كما هو رأي محقّقي المتأخّرين، فظاهر. وكذا على القول بأنّ المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الأداة، عبارة عن الباقي، فله اسمان: مفرد، ومركّب.

وأمّا على القول بأنّ المراد بالمستثنى منه: ما بقي بعد الاستثناء مجازاً والاستثناء قرينته، وهو مختار أكثر المتقدّمين؛ فلأنّ الحكم لم يتعلّق بالأصالة إلاّ بالباقي، فلا مخالفة بحسب الحقيقة.

وقوله: «إنّ ترك العمل بالدليل - يعنى الأصل - في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذريّة» هذر، فإنّ الخروج عن أصالة الحقيقة والمصير إلى المجاز عند قيام القرينة ممّا لا يدانيه^(٢) شوب الريب ولا يعتريه شبهة الشك. وتعلّق الاستثناء

(١) قوله: لكن تعليله بمخالفة الحكم الأول فاسد،

لا يخفى انه بعد تسليم صحة مقدمة المستدل لا يضره فساد هذا التعليل بل يتم دليله فالجواب المذكور لا يحسم مادة الشبهة ولا يصلح جواباً ورداً لدليله وإنما هو إيراد على بعض أقوال المستدل فالصواب على هذا الشك ان يقال انه يرجع حينئذ الى دليله الثالث وسنجيب عنه.

(٢) قوله: فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة ممّا لا يدانيه

بالأخيرة في الجملة مقطوع به، فتعليل ترك العمل بالأصل حينئذٍ بدفع محذور الهذرية فُضُولٌ، بل غفلة وذُهل؛ لأنّ دفع الهذرية لو صلح بمجرده سبباً للخروج عن الأصل لقبل الاستثناء وإن انفصل في الظن عرفاً^(١) وانقطع عن المستثنى منه حساً، بل وغيره من اللواحق أيضاً. والبديهة تنادي بفساده.

وإن كان المراد أنّ الظاهر من المتكلم باللفظ العام إرادة العموم، والاستثناء مخالف لهذا الأصل، يعني القاعدة أو استصحاب هذه الإرادة، فتوجّه المنع إليه ظاهراً؛ لأنّ الاتفاق واقع على أنّ للمتكلّم مادام متشاعلاً^(٢) بالكلام أن يلحق به ما شاء من اللواحق. وهذا يقتضي وجوب توقّف السامع عن الحكم بإرادة المتكلم ظاهر اللفظ حتّى يتحقّق الفراغ وينتفى احتمال إرادة غيره، ولو كان صدور اللفظ بمجرده مقتضياً للحمل على الحقيقة، لكان التصريح بخلافه قبل فوات وقته منافياً له ووجب رده.^(٣) ويتمشّى ذلك إلى الأخيرة أيضاً. ولا يُجدي معه دفع محذور الهذرية، لما عرفت.

فعلم أنّ مقتضى لصحة اللواحق وقبولها مع الاتصال، إنّما هونصّ الواضع

يمكن ان يقال ان دفع محذور الهذرية احد القرائن التي توجب المصير الى المجاز يقتضي الخروج عن اصالة الحقيقة فذكره المستدل لبيان قيام القرينة فلا اعتراض عليه وكونه مقطوعاً به لا ينافي بيان وجهه وسببه.

(١) قوله: لقبل الاستثناء وان انفصل في الظن عرفاً،

يمكن ان يقال ان ههنا مانعاً عن قبوله وكونه قرينة وهو الانفصال فلا ينافي كونه قرينة على الخروج عن الاصل فيما ليس فيه هذا المانع.

(٢) قوله: على ان للمتكلّم مادام متشاعلاً لان الاتفاق الى آخره، هذا لا ينافي كون ذلك خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بدليل.

(٣) قوله: ووجب رده،

هذا ممنوع فانه يكفي لدفع المنافات العدول عن الحقيقة الى المجاز وان حمل اولاً على الحقيقة فلا يوجب الرد.

على أن لمريد العدول عن الظاهر أن يأتي بدليله، في حال تشاغله بالكلام، حيث شاء منه؛ فما لم يقع الفراغ منه، لا يتجه للسامع الحكم بإرادة الحقيقة، لبقاء مجال الاحتمال.

نعم لما كان الغرض قد يتعلّق بتخصيص الأخيرة فقط، كما يتعلّق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار، واللفظ صالح بحسب وضعه لكلّ من الأمرين؛ لم يحصل الجزم بالعود الى الكلّ إلا بالقرينة، وكان تعلّقه بالأخيرة متحقّقاً؛ للزومه على كلا التقديرين، وصحّ التمسك في انتفاء التعلّق بالباقي بالأصل إلى أن يعلم الناقل عنه. وليس هذا من القول بالاختصاص بالأخيرة في شيء.

وإن قدرّ عروض اشتباه فيه عليك، فاستوضحه بالتدبر في صيغة الأمر؛ فإنّها - على القول باشتراكها بين الوجوب والندب إذا وردت مجردة عن القرائن تدلّ على الندب؛ وذلك لأنّ اقتضاءها كون الفعل راجحاً أمرٌ متيقّن، وما زاد عليه مشكوك فيه؛ فيُتمسّك في نفيه بالأصل؛ لكونه زيادة في التكليف. غير أنّه إذا قامت القرينة على إرادته، كان استعمالُ اللفظ فيه واقعاً في محله، غير منتقل به عنه إلى غيره، كما يقوله من ذهب إلى كونه حقيقة في الندب فقط.

وهذا ممّا يفرق به بين القولين؛ حيث إنّ الاحتياج إلى القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك، إنّما هو في الحمل على الوجوب. وهكذا الحال عند من يقول بأنّها حقيقة في الندب.

وعدّ بعض الأصوليّين القول بالاشتراك في فرق الوقف إنّما هو بالنظر إلى نفس اللفظ. حيث لا يقطعون على إرادة الندب بخصوصه منه. وذلك لا ينافي

الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه.

وحالنا فيما نحن فيه هكذا؛ فأنّا لانعلم أقصد المتكلم الكلّ، أو الأخيرة وحدها؟ لكنّا نعلم أنّ الأخيرة مقصودة على كلّ حال؛ فالشك في قصد غيرها. ولو فرض أنّ المتكلم نصب قرينة على إرادة الكلّ، لم يكن خارجاً عندنا من موضوع اللفظ، ولا عادلاً عن حقيقته، بل كان مستعملاً له فيما هو موضوع له عموماً و يلزم من قال باختصاص الأخيرة أن يكون المتكلم، بإرادتها مع الباقي، متجاوزاً ومتعدّياً عن موضوع اللفظ إلى غيره. وهذا بعيد جداً، بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات، وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية موضوعة للتعلّق بالأخيرة فقط.

على أنّه لو ثبت ذلك، لأشكّل جواز التجوّز بها في الإخراج من الجميع؛ لتوقفه على وجود العلاقة، وفي تحقّقها نظراً. وقدمرّ غير مرّة أنّ علاقة الكلّ والجزء بالنسبة إلى استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكلّ، ليست على إطلاقها، بل لها شرائط، وهي ههنا مفقودة.

والجواب عن الثاني: أن حصول الاستقلال بتعلّقه بالأخيرة، إنّما يقتضي عدم القطع بالتعلّق بغيرها. ونحن نقول به، إذا العود إلى الجميع عندنا وعند السيّد - رضى الله عنه - محتمل، لا واجب.

وأما قوله: «لوجاز مع إفادته واستقلاله النخ»، فظاهر البطلان؛ لأنّ ما يستقلّ بنفسه ولا تعلّق له بغيره وجوباً ولا جوازاً، لا يجوز أن يتعلّق بغيره قطعاً، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه من الجائز مع حصول الاستقلال بالتعلّق بالأخيرة أن يتعلّق بالجميع وإن لم يكن لازماً.

قال علم الهدى - رضى الله عنه - مشيراً إلى هذه الحجّة في جملة جوابه

عنها: «وهذه الطريقة توجب على المستدلّ بها أن لا يقطع بالظاهر من غير دليل على أن الاستثناء ما تعلّق بما تقدّم، ويقتضي أن يتوقّف في ذلك، كما نذهب نحن إليه؛ لأنّه بنى دليله على أن الاستقلال يقتضي أن لا يجب تعليقه بغيره. وهذا صحيح، غير أنّه وإن لم يجب، فهو جائز. فمن أين قطع على أن هذا الذي ليس بواجب، لم يردّه المتكلّم؟ وليس فيما اقتصر عليه دلالة، على ذلك».

وعن الثالث: بنحو الجواب عن الثاني؛ فان غاية ما يدلّ عليه أنّه لا يجوز القطع على تخصيص غير الأخيرة بمجرد اللفظ. ونحن نقول به. لكنّه مع ذلك محتمل، ولا سبيل إلى منعه.

وعن الرابع: أنّا نخtar عدم الإضمار. قوله: «يلزم أن يكون العامل فيما بعد الاستثناء أكثر من واحد»، قلنا: ممنوع، وإنّما يلزم ذلك ان لو كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه، وهو في موضع المنع أيضاً؛ لضعف دليله. ومذهب جماعة من النحاة: أن العامل في المستثنى هو «إلا»، لقيام معنى الاستثناء بها، والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضي؛ ولكونها نائبة عن «أستثنى»، كما أن حرف النداء نائب عن «أنادي»، وهو المتّجه.

سَلّمنا، لكن نمنع عدم جواز اجتماع العاملين على المعمول الواحد؛ فإنهم لم ينقلوا له حجة يعتدّ بها. وإنّما ذكر نجم الأئمة - رضى الله عنه - أنّهم حملوها على المؤثرات الحقيقية، وضعفه ظاهر. وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع؛ لكونها معرّفات، والعلل الإعرابية كذلك؛ فإنّما هي علامات. وما نقل عن سيبويه من النصّ عليه، لاحجة فيه. مع أنّه قد عورض بنصّ الكسائي على الجواز.

وقول الفراء في باب التنازع مشهور، وقد حكم فيه بالتشريك بين العاملين في العمل، إذ كان مقتضاهما واحداً، «كأعطاني وأكرمني الأمير» و«أعطيت وأكرمت الأمير». فالفعلان في المثالين مشتركان في رفع الفاعل ونصب المفعول، من غير تنازع.

ووافقه على ذلك بعض محققي المتأخرين، مستدلاً عليه بأصالة الجواز، وانتفاء المانع سوى توهم توارد المؤثرين على اثر واحد. وهو مدفوع: بأن العامل عندهم كالعلامة، ويجوز تعدد العلامات. قال: ويدل على جوازه، من حيث اللغة: أنهم يُخبرون عن الشيء الواحد بأمرين متضادين، نحو «هذا حلّو حامض»، ولا يجوز خلوّهما عن الضمير اتفاقاً. فهو إمّا في كلّ واحد منهما بخصوصه، أو في أحدهما بعينه دون الآخر، أو فيهما ضمير واحد بالاشتراك.

والأوّل: باطل، لأنّه يقتضي كون كلّ واحد منهما محكوماً به على المبتدأ، وهو جمع بين الضدين. والثاني: يستلزم انتفاء الخبريّة عن الخالي من الضمير، واستقلال ما فيه الضمير بها، وهو خلاف المفروض. والثالث هو المطلوب^(١). ثمّ أيّده بتجويز سيبويه: «قام زيدٌ وذهب عمروُ الظريفان». ^(٢) والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف.

(١) قوله: والثالث هو المطلوب،

اذ يلزم تأثير العاملين في ضمير واحد ويمكن ان يقال ان الحلّو والحامض في المثال المذكور بمنزلة كلمة واحدة فهي عامل واحدة لاعاملين،

(٢) قوله: قام زيد وذهب عمر والظريفان،

واحتمال ان الظرفين بمنزلة تكرار الظريف فالمعمول متعدد كالعامل بعيد اذ تكرار التثنية والجمع اتما هو بحسب المعنى ومناط اتحاد المعمول والعامل على اللفظ.

ولا يذهب عليك: أن هذا الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم، من النصّ على عدم الجواز. وقد نقل هذا الحكم أيضاً نجم الأئمة - رحمه الله - عن الخليل وسيبويه، ونقل عن سيبويه القول بأنّ العامل في الصفة هو العامل في الموصوف، وارتضاه.

والجواب عن الخامس: أن الاستثناء من الاستثناء إنّما وجب رجوعه إلى ما يليه دون ما تقدّمه، لأنّ تعليقه بالأمرين يقتضي الغاء وانتفاء فائدته. فإنّ القائل إذا قال: «لَكَ عِنْدِي عَشْرَةُ دَرَاهِمٍ، إِلَّا دَرَهْمَيْنِ»، كان المفهوم من اللفظ الإقرار بالثمانية، فإذا قال عقيبَ ذلك: «إِلَّا دَرَهْمًا» رجع الإقرار إلى تسعة؛ لكونها مُخرِجاً من الدرهمين الذين وقع استثناءهما من العشرة. فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك إلى العشرة، لكان وجوده كعدمه؛ لإخراجه منها مثل ما أدخل. ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله: «على عشرة إِلَّا درهمين»، وهو الإقرار بالثمانية من غير زيادة عليها أو نقصان، بخلاف ما لو جعلناه راجعاً إلى ما يليه فقط. فإنّه يرد الإقرار بالثمانية إلى التسعة، فيفيد. وذلك ظاهر.

وعن السادس: بالمنع من أنّه لم ينتقل عن الأولى إِلَّا بعد استيفاء غرضه منها. وهل هو إِلَّا عين المتنازع فيه؟ ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين الأولى، فإنّه مصادرة.

إذا عرفت ذلك كلّه فاعلم أنّ حكم غير الاستثناء من التخصّصات المتعقّبة للمتعدّد بحيث يصلح لكلّ واحد منه حكم الاستثناء، خلافاً وترجيحاً وحجّة وجواباً غير أنّ بعض من قال بعود الاستثناء إلى الأخيرة، حكم بعود الشرط إلى الجميع، لخيال فاسدٍ. والأمر فيه هيّن. وأنّت إذا أمعنت النظر في الحجج السابقة، لم يشبه عليك طريق سوقها إلى هنا، وتميّز المختار منها عن المزيف.

(٢)

أصل

ذهب جمع من الناس إلى أن العام، إذا تعقبه ضمير يرجع إلى بعض ما يتناوله، كان ذلك تخصيصاً له. واختاره العلامة في النهاية وحكى المحقق رحمه الله، عن الشيخ إنكار ذلك، وهو قول جماعة من العامة. واختار هو التوقف، ووافقه العلامة في التهذيب، وهو مذهب المرتضى - رضى الله عنه - أيضاً. وله أمثلة، منها: قوله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ﴾ (سورة البقرة ٢٢٨) ثم قال: ﴿وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾. (سورة بقره ٢٢٨) والضمير في «بردّهن» للرجعيات. فعلى الأول: يختص الحكم بالتربّص بهنّ. وعلى الثاني: لا يختصّ، بل يبقى على عمومه للرجعيات والباينات. وعلى الثالث: يتوقف. وهذا هو الأقرب.

لنا أنّ في كلّ من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكاباً للمجاز.

أما الأول: فلأنّ اللفظ العام حقيقة في العموم، فاستعماله في الخصوص مجاز، كما عرفت، وهو ظاهر.

وأما الثاني: فلأنّ تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازاً؛ إذ وضعه على المطابقة للمرجع؛ فإذا خالفه لم يكن جارياً على مقتضى الوضع، وكان مسلوفاً به سبيل الاستخدام. فإنّ من أنواعه: أن يراد بلفظه معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي. ومانحن فيه منه، إذ قد فرض إرادة العموم من المطلقات، وهو المعنى الحقيقي له، وأريد من ضميره المعنى المجازي، أعني الرجعيات. وإذا ظهر هذا، فلا بدّ في الحكم بترجيح أحداً للمجازين على الآخر من مرجح. والظاهر انتفاؤه، فيجب الوقف.

فان قلت: تخصيص العام - أعني المظهر - وصيرورته مجازاً، يستلزم تخصيص المضمرو وصيرورته مثله. ولا كذلك العكس؛ فان تخصيص المضمّر لا يتعدّى إلى العام، ولا يقتضي مجازية. فبان أنّ المجاز اللازم من عدم التخصيص أرجح مما يستلزمه التخصيص؛ لكون الأوّل واحداً والثاني متعدداً.

قلت: هذا مبنيّ على أنّ وضع الضمير لما كان المرجع ظاهراً فيه حقيقة له، لا لما يراد بالمرجع وإن كان معنى مجازياً له؛ فأنّه حينئذ يتحقّق المجاز في المضمّر أيضاً على تقدير تخصيص العام لكونه مراداً به خلاف ظاهر المرجع وحقيقته. وذلك خلاف التحقيق. والأظهر أنّ وضعه لما يراد بالمرجع. فاذا اريد بالعام الخصوص، لم يكن الضمير عاماً ليلزم تخصيصه وصيرورته مجازاً. فليس هناك إلا مجاز واحد، على التقديرين.

وما قيل: - من أنّ اللازم لعدم التخصيص هو الأضرار، لأنّ التقدير في الآية حينئذ «وبُعُولَهُ بَعْضُهُنَّ»، وكذا في نظائرها. وأمّا مع التخصيص فهو اللازم وقد تقرّر: أنّ التخصيص خير من الأضرار - فضعفه ظاهرٌ بعدما قرّرناه؛ إذ لا حاجة إلى إضرار «البعض» بل يتجاوز بالضمير عنه. فالتعارض إنّما هو بين التخصيصين لا التخصيص والمجاز^(١). والظاهر تساويهما وإن ذهب بعضهم إلى رجحان التخصيص.

احتج الأولون: بأنّ تخصيص الضمير، مع بقاء عموم ما هو له، يقتضي مخالفة الضمير للمرجوع إليه، وأنّه باطل.

وجوابه: منع بطلان المخالفة مطلقاً. كيف؟ وباب المجاز واسع، وحكم الاستخدام شائع.

حجة الشيخ ومتابعيه: أنّ اللفظ عام فيجب إجراؤه على عموم ما لم يدلّ

(١) قوله: فالتعارض إنّما هو بين التخصيصين لا التخصيص والمجاز،

فلا ترجيح على أي قوله كان.

على تخصيصه دليل. ومجرد اختصاص الضمير العائد في الظاهر إليه لا يصلح لذلك؛ لأنّ كلاّ منهما لفظ مستقلّ برأسه، فلا يلزم من خروج أحدهما عن ظاهره وصيرورته مجازاً خروج الآخر وصيرورته كذلك (عدة الاصول ج ١ ص ١٥١)

والجواب: المنع من عدم الصلاحية، فإن إجراء الضمير على حقيقته التي هي الأصل، أعني المطابقة للمرجع، يستلزم تخصيص المرجع. لكن لما كان ذلك مقتضياً للتجاوز في لفظ العام، فلا يجدي الفرار من مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به، وبقاء المرجع على حاله في العموم. ولما لم يكن ثمة وجه ترجيح لأحد المجازين على الآخر، لاجرم وجب التوقف.

(٣)

أصل

لاريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقة، وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة^(١) خلاف. والأكثرون على جوازه. وهو الأقوى.

لنا: أنّه دليل شرعي عارض مثله، وفي العمل به جمعه بين الدليلين؛ فيجب احتج المخالف بأن الخاص إنما يقدم على العام، لكون دلالة على ما تحته أقوى من دلالة العام على خصوص ذلك الخاص، وأرجحية الأقوى ظاهرة. وليس الأمر هنا كذلك؛ فإن المنطوق أقوى دلالة من المفهوم، وإن كان المفهوم خاصاً؛ فلا يصلح لمعارضته. وحيثُذ، فلا يجب حمله عليه.

والجواب: منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص أقوى من

(١) قوله: وفي جوازه بما هو حجة من مفهوم المخالفة،

كتخصيص لاتتبع الظن بمفهوم قوله تعالى ان جائكم فاسق نبأ فبينوا وكتخصيص كل ماء طاهر بمفهوم قولهم اذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شيء.

دلالة مفهوم المخالفة مطلقاً. بل التحقيق: أن أغلب صور المفهوم^(١) التي هي حجة أو كلها، لا يقصر في القوة^(٢) من دلالة العام على خصوصيات الأفراد، سيما بعد شيوع تخصيص العمومات.

(٤)

أصل

لاخلاف في جواز تخصيص الكتاب بالخبر المتواتر. ووجهه ظاهر أيضاً.^(٣)

(١) قوله: بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم الى آخره،

الظاهر التفصيل بمراتب الظن الحاصل بالمفهوم باعتبار المواد وانتفاء البواعث على التقييد سوى المفهوم فيخصص العام بمفهوم اقوى منه دلالة او مساوي له بخلاف ما هو اضعف منه وما يترأى من عدم دليل على ترجيح كل ظن اقوى وعلى اعتباره بل المعتبر ما اعتبره الشارع فيمكن دفعه بانه لاخلاف في اعتبار الظنون وقوتها الحاصلة من دلالة الالفاظ وظواهر العبارات انما الاشكال في غيرها.

(٢) قوله: لا يقصر في القوة،

فان قلت عدم القصور في القوة، لا يكفي في كونه مخصصاً بل لابد من كونه اقوى ولذا ادعى المستدل بان الخاص انما يقدم على العام لكونه اقوى دلالة فيكفيه في عدم صلاحية كون المفهوم مخصصاً للعام عدم كون المفهوم اقوى ولا حاجة له في ذلك الى دعوى كون دلالة العام اقوى وما ادعاه اخيراً بقوله فان المنطوق اقوى دلالة من المفهوم فلا ثبات العمل بالعموم كما هو مذهب اذ يتساويهما وتعارضهما يسقط العمل بهما فلا يعمل بالعام الا مع كونه اقوى وليس تلك الدعوى لنفي كونه مخصصاً فمنعها لا ينفع للمجيب قلت المجيب اشار الى ان المساواة كافية في التخصيص بناءً على الجمع بين الدليلين وعدم الغناء احدهما كما قال في دليله على مختاره وعدم جواز التخصيص وانما يكون التخصيص لو كان دلالة العام اقوى فيكفيه منعه ولذا اكتفى بمنعه فتأمل.

(٣) قوله: ووجهه ظاهر ايضاً،

أي كما ان عدم الخلاف الظاهر او كما ان في المسئلة السابقة لا خلاف ولا ريب في ظهور كون مفهوم الموافقة مخصصاً للعام ووجهه هو تساوي الخبر المتواتر للكتاب من حيث قطعية الطريق وظنية دلالة اللفظ مع رجحان الظن الحاصل بالخبر الخاص لكونه خاصاً فلا يجوز

وأما تخصيصه بالخبر الواحد - على تقدير العمل به - فالأقرب جوازه مطلقاً.^(١) وبه قال العلامة وجمع من العامة.

وحكى المحقق - رحمه الله - عن الشيخ وجماعة منهم إنكاره مطلقاً. وهو مذهب السيّد، رضي الله عنه، فإنه قال في أثناء كلامه: على أنّا لو سلّمنا: أنّ العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك دلالة على جواز التخصيص به. ومن الناس من فصل؛ فأجازه إن كان العام قد خصّ من قبل بدليل قطعيّ، متصلاً كان أو منفصلاً. وقيل: إن كان العام قد خصّ بدليل منفصل، سواء كان قطعياً أم ظنياً.

وتوقف بعض وإليه يميل المحقق، لكنته بناءً على منع كون خبر الواحد^(٢) دليلاً على الإطلاق؛ لأنّ الدلالة على العمل به، الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة؛ فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب العمل به. لنا: أنّهما دليلان تعارضان؛ فاعمالهما - ولو من وجه - أولى. ولا ريب أنّ ذلك لا يحصل إلّا مع العمل بالخاص؛ إذ لو عمل بالعام، لبطل الخاصّ ولغى بالمرّة.

طرح احدهما بالكلية سيما مع كونه ارجح في الدلالة فتخصيص الكتاب العام بالخبر المتواتر الخاص جمعاً بين الدليلين مع كون المخصص ارجح في القوة. (١) قوله: فالأقرب جوازه مطلقاً،

لا يخفى انه قد وردت اخبار دالة على ان الخبر لو خالف القرآن فاضربوه على الجدار وهذا ينافي مختاره الا ان يحمل الاخبار على صورة عدم امكان الجمع بوجه. (٢) قوله: لكنته بناءً على منع كون خبر الواحد،

لا يخفى ان هذا يقتضي الحكم بعموم القرآن وعدم التوقف في عدم كون الخبر الواحد مخصصاً له فلا يستقيم بناء التوقف عليه اللهم الا ان يقال هذا لمنع منه ايضا بطريق التردد والتوقف لا الجزم فيكون مراد. بقوله سقط وجوب العمل سقط الجزم بوجوب العمل وان كان محتملاً وحينئذ يستقيم كونه مبني التوقف فتأمل.

احتجوا للمنع بوجهين:

أحدهما: أن الكتاب قطعي، وخبر الواحد ظني، والظن لا يعارض القطع، لعدم مقاومته له فيلغى.

والثاني: أنه لو جاز التخصيص به، لجاز النسخ أيضاً، والتالي باطل اتفاقاً؛ فالمقدم مثله. بيان الملازمة: أن النسخ نوع من التخصيص؛ فإنه تخصيص في الأزمان والتخصيص المطلق أعم منه؛ فلو جاز التخصيص؛ بخبر الواحد، لكانت العلة أولوية تخصيص العام على إلغاء الخاص، وهو قائم في النسخ.

والجواب عن الأول: أن التخصيص وقع في الدلالة؛ لأنه دفع للدلالة في بعض الموارد، وهي ظنية، وإن كان المتن قطعياً. فلم يلزم ترك القطعي بالظني، بل هو ترك الظني بالظني. وبتقرير آخر^(١): وهو أن عام الكتاب، وإن كان قطعياً المنقل، لكنه ظني الدلالة. وخاص الخبر، وإن كان ظني النقل، لكنه قطعي الدلالة؛ فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه؛ فتساويا؛ فتعارضاً. فوجب الجمع بينهما.

وعن الثاني: أن الإجماع الذي ادّعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص، على أن التخصيص أهون من النسخ.^(٢) ولا يلزم من تأثير الشيء في الضعيف تأثيره في القوي. فليتأمل.

(١) قوله: وبتقرير آخر،

إنما كان هذا بتقرير آخر لا جواباً آخر إذ لا يتم التقرير الأول إلا بدعوى مساواة الظن الحاصل بالخبر لذلك الظن المتروك أو أرجحته إذ لو كان أضعف لا يصلح مخصصاً وتلك المساواة لا يتم إلا بما قال في التقرير الثاني فتأمل.

(٢) قوله: على أن التخصيص أهون من النسخ،

إن سلم أن النسخ نوع من التخصيص أي التخصيص في الأزمان كما ادعى المستدل فكونه أهون منه مشكل إلا أن يقال أنه أهون أنواعه إذ يكفي احتمال ذلك للموجب المانع ويحتمل أن يكون الأمر بالتأمل في كلام المصنف إشارة إليه فتأمل.

حجة المفصلين: أن الخاصّ ظنّي، والعامّ قطعيّ؛ فلا تعارض إلا أن يضعف العامّ. وذلك عند الفرقة الأولى، بأن يدلّ دليل قطعيّ على تخصيصه، فيصير مجازاً، وعند الفرقة الثانية، بأن يُخصّ بمنفصل؛ لأنّ التخصيص بالمنفصل مجاز عندها، دون المتصل. والقطعيّ يترك بالظنّي، إذا ضعف بالتجاوز؛ إذ لا يبقى قطعياً؛ لأنّ نسبته إلى جميع مراتب التجوّز بالجواز سواء، وإن كان ظاهراً في الباقي، فارتفع مانع القطع.

والجواب: بمثل ما تقدّم، فإنّ التخصيص يقع في الدلالة وهي ظنيّة، فلا ينافيه قطعيّة المتن.

واحتجّ المتوقّف: بأنّ كلّاً منهما قطعيّ من وجه وظنّي من آخر، كما ذكرنا؛ فوقع التعارض، فوجب التوقّف.

والجواب: بترجّح الخبر، بأنّ في اعتباره جمعاً بين الدليلين، واعتبار الكتاب إبطال للخبر بالكلية والجمع أولى من الإبطال، هذا.

ودفع ما قاله المحقّق هنا، يعلم ممّا ذكره في محلّه، من بحث الأخبار، إن شاء الله تعالى.

خاتمة:

في بناء العامّ على الخاصّ^(١)

إذا ورد عامّ وخاصّ متنافيا الظاهر، فأمّا أن يعلم تاريخهما أولاً، والأوّل: إمّا

(١) قوله: في بناء العام على الخاص

الظاهر ان المراد بالخاص والعام هنا العام والخاص المطلقين لامن وجه كما يظهر من ادلة الطرفين ولم يتعرض الاكثر لحكم تعارض العام والخاص من وجه ولا يخفى ان الادلة المذكورة لا يجري فيها فالظاهر في تعارضهما اعتبار المرجحات الخارجة من الخصوص

مقترنان أو لا، والثاني إما لتقدم العام أو الخاص، فهذه أقسام أربعة.

الأول: أن يُعلم الاقتران، ويجب حينئذٍ بناء العام على الخاص بلاخلاف يعبأ به. ^(١)

الثاني: أن يتقدم العام. فإن كان ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام كان نسخاً له، ^(٢) وإن كان قبله بني على جواز تأخير بيان العام. ^(٣) فمن جوزه، جعله تخصيصاً وبياناً له، كالأول، ^(٤) وهو الحق. وغير المجوز: بين قائل بأنه يكون ناسخاً - وهو من لا يشترط في جواز النسخ حضور وقت العمل - وبين رادّ له، وهم المانعون من النسخ ^(٥) قبل حضور الوقت، وسيأتي تحقيق ذلك.

(١) قوله: بناء العام على الخاص بلاخلاف يعبأ به،

قد وردت روايات معتبرة تدل على انه اذا وردت اليكم روايات منا متخالفة فاعملوا بما يخالف مذهب العامة وهذا يقتضي ان الخاص لو كان موافقاً لمذهب العامة يقدم العام عليه الا ان يحمل التخالف في الروايات المذكورة على ما لا يمكن الجمع بينهما بوجه ويجب طرح احدهما فيطرح ما هو موافق للعامة وفيما نحن فيه يمكن الجمع بحمل العام على الخاص فتأمل.

(٢) قوله: كان نسخاً له

لا تخصيصاً بالعام، والا لزم تأخير بيان العام المذكور عن وقت الحاجة اليه اذ الغرض بعد حضور وقت العمل به وهو غير جائز ولا يخفى انه يشكل كون الخاص ناسخاً له ان كان من كلام الائمة عليهم السلام سواء كان العام من كلامهم عليهم السلام او من كلام الرسول اذ لا يتصور النسخ من الائمة الا ان يقال كلامهم دليل على وقوع النسخ في زمان النبي ﷺ فتأمل.

(٣) قوله: على جواز تأخير بيان العام،

أي من وقت الخطاب وهو مختلف فيه ولا يلزم حينئذٍ تأخير البيان عن وقت الحاجة اذ الغرض انه قبل حضور وقت العمل بالعام.

(٤) قوله: وبياناً له كالأول، أي كما اذا كان العام والخاص مقترنين.

(٥) قوله: وهم المانعون من النسخ فهم يمنعون هنا التخصيص

الثالث: أن يتقدم الخاص. والأقوى: أن العام يُبنى عليه، وفاقاً للمحقق، والعلامة، وأكثر الجمهور. وقال قوم: إنه يكون ناسخاً للخاص حينئذٍ. وعزاه المحقق إلى الشيخ، وهو الظاهر من كلام علم الهدى وصريح أبي المكارم بن زهرة لنا: أنهما دليلان تعارضا. والعمل بالعام يقتضي إلغاء الخاص^(١)، إن كان وروده قبل حضور وقت العمل به؛^(٢) ونسخه، إن كان بعده. ولا كذلك العمل بالخاص: فإنه إنما يقتضي دفع دلالة العام على بعض جزئياته، وجعله مجازاً فيما عداه. وهويّن عند ذنك المحذورين. فكان أولى بالترجيح.^(٣)

وما يقال:^(٤) من أن العمل بالعام على تقدير التأخير عن وقت العمل بالخاص يقتضي نسخه، والنسخ تخصيص في الأزمان فليس التخصيص في اعيان العام بأولى من التخصيص في أزمان الخاص - فضعه ظاهراً؛ لأن مرجوحية النسخ

والنسخ كليهما فلو ورد مثل ذلك ظاهراً كان كالحاصين المتعارضين فلا بدّ من الجمع بوجه آخر كالفتية أو ترجيح أحدهما من مرجح خارج.
(١) قوله: والعمل بالعام يقتضي إلغاء الخاص،

هذا إنما يلزم لو لم يمكن حمل الخاص على المجاز فلا يلزم حينئذٍ من العمل بكل منهما إلا ارتكاب مجاز في الآخر ولا يلزم إلغاء ولا نسخ فلا بد حينئذٍ من ملاحظة مجاز من الطرفين من الشهرة والشبوع وغيره وذلك يختلف باختلاف المواد ولا يبعد إلا أن يقال إن مجاز تخصيص العام أكثر شيوعاً من سائر المجازات.

(٢) قوله: قبل حضور وقت العمل به،

هذا بناء على عدم جواز النسخ قبل حضور وقت العمل بالنسخ والإيكون نسخاً على التقديرين والبحث في كونهما في كلام الأئمة عليهم السلام والنبي ﷺ كما ذكرنا.

(٣) قوله: فكان أولى بالترجيح،

هذا إنما يتم لو ثبت جواز العمل بمثل هذه الظنون والمرجحات فتأمل

(٤) قوله: وما يقال،

هذا الاعتراض لصاحب النهاية على الحجة مع استدلاله بمثلها على ما صار إليه ولم يجب عنه.

بالنسبة إلى التخصيص بالمعنى المعروف لامساغ لانكارها، ومجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظراً الى المعنى، لا يقتضي المساواة. كيف؟ وقد بلغ التخصيص في الشيوخ^(١) والكثرة، الى حدّ قيل معه: «ما من عام إلا وقد خصّ»، كما مرّ.

حجّة القول بالنسخ وجهان.

أحدهما: أنّ القائل، اذا قال: «أقتل زيداً» ثمّ قال: «لا تقتل المشركين» فهو بمثابة أن يقول: «لا تقتل زيداً ولا عمرأ» الى أن يأتي على الأفراد، واحداً بعد واحد. وهذا اختصار لذلك المطوّل، وإجمال لذلك المفصّل. ولا شك أنّه لو قال: «لا تقتل زيداً» لكان ناسخاً لقوله: «أقتل زيداً». فكذا ما هو بمثابة.

والثاني: أنّ المخصّص للعامّ بيان له. فكيف يكون مقدّماً عليه؟

والجواب عن الأوّل: المنع من التساوي. فإنّ تعديد الجزئيات وذكرها بالنصوصيّة، يمنع من تخصيص بعضها، لما فيه من المناقصة، بخلاف ما إذا كانت مذكورة باللفظ العامّ؛ فإنّ التخصيص حينئذٍ ممكن؛ فلا يصار إلى النسخ؛ لما بيناه من أولويّة التخصيص بالنسبة إليه؛ ولأنّ النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه^(٢)، وإنّما هو دفع، والدفع أهون من الرفع.

(١) قوله: كيف وقد بلغ التخصيص في الشيوخ،

والحاصل ان التخصيص في الافراد اغلب من التخصيص في الازمان والظاهر الحاق الفرد بالاعم الاغلب.

(٢) قوله ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه،

فيه تأمل وتحقيق اذ الرفع الحقيقي غير متصور بالنسبة الى الشارع تعالى شأنه فالرفع انما هو بحسب الظاهر واما بحسب الحقيقة فهو رفع بالنسبة الى بعض الازمنة كالتخصيص بالنسبة الى الافراد والتحقيق ان في النسخ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم يكن وقوع المدلول مراداً بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض اولا ولا يراد الكل من اللفظ ايضا

وعن الثاني: بأنه استبعاد محض؛ إذ لا يمتنع أن يرد كلام ليكون بياناً للمراد بكلام آخر يرد بعده. وتحقيقه: أنه يتقدم ذاته ويتأخر وصف كونه بياناً. ولا ضير فيه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المحقق، عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ، علّله بأنه لا يجوز تأخير البيان. وكأنه يريد به عدم جواز إخلاء العام^(١)، عند إرادة التخصيص، من دليل عليه مقارنة له،^(٢) وإن كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان. وإلا، فلأ معنى لجعل صورة التقديم من تأخير البيان.

والجواب عن هذا التعليل: أولاً - أننا لو نُسّم عدم جواز تأخير البيان؛ وثانياً - أنه على تقدير سبق الخاص، لا يكون البيان متأخراً. ولم يتعرض السيدان^(٣) هنا للاحتجاج على ما صار إليه. ولعله مثل احتجاج الشيخ، فأنهما يشترطان الاقتران في التخصيص.

القسم الرابع: أن يجهل التاريخ. وعندنا، أنه يعمل حينئذٍ بالخاص أيضاً؛ لأنه لا يخرج في الواقع عن أحد الأقسام السابقة. وقد بينا أن الحكم في الجميع العمل بالخاص.

وما قيل: من أن الخاص المتأخر، إن ورد قبل حضور وقت العمل بالعام، كان

وبهذا يفرق النسخ من التخصيص وظهر أنه لا رافع في التخصيص أصلاً بخلاف النسخ فإنه مرفوع في الجملة وتام تحقيق ذلك في حواشينا على الشرح المختصر.

(١) قوله: وكأنه يريد عدم جواز إخلاء العام

والأفلا معنى له بحسب الظاهر إذا الخاص الذي هو بيان للعام مقدم عليه.

(٢) قوله: من دليل عليه مقارنة له،

وحينئذ يكون مراد الشيخ عدم جواز التأخير عن وقت الخطاب أي إخلائه

(٣) قوله: ولم يتعرض السيدان،

أي المرتضى وابن زهرة.

مخصّصاً وان ورد بعده كان ناسخاً وحيثُذ فان كانا قطعيين^(١)، أو ظنيين، أو العام ظنياً والخاص قطعياً، وجب ترجيح الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصّصاً وناسخاً وان كان العام قطعياً والخالص ظنياً فاما ان يكون الخاص مخصّصاً او ناسخاً. وعلى الأول، يعمل بالخاص أيضاً وأما على الثاني، فلا يجوز، بل يكون مردوداً؛^(٢) فقد تردّد الخاص مع جهل التاريخ بين أن يكون مخصّصاً، وبين أن يكون ناسخاً مقبولاً، وبين أن يكون ناسخاً مردوداً؛ فكيف يقدم، والحال هذه، على العام؟.

فجوابه: أن احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل، واحتمال التخصيص مطلق؛^(٣) فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط، والأصل يقتضي عدمه، إلا أن يدلّ على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه؛ فلا يصحّ احتمال النسخ حيثُذ لمعارضة احتمال التخصيص.

(١) قوله: وحيثُذ فان كان قطعيين الى آخره،

لا يخفى ان المنظور في المسئلة تعارض الخاص والعام وترجيح احدهما من حيث الخصوص والعموم من غير نظر الى مرجحات آخر و الأ فلا ريب انه يختلف حكم الترجيح بالنظر الى انضمام المرجحات الخارجة الى احد الطرفين و يتكثر الاحتمالات في كل الاقسام فلا خصوصية لكلام القائل بصورة جهل التاريخ بل لاحاصل له.

(٢) قوله: بل يكون مردوداً،

اذ لا يجوز النسخ القطعي بالظن وفيه دلالة القطع على جميع الازمنة ليس قطعياً والنسخ تخصيص في الزمان فالنسخ انما هو بالنسبة الى الجهة الظنية وان كان نفس الحكم قطعياً الا ان يفرض في صورة تكون دلالته على جميع الازمنة قطعياً وحيثُذ يردان التخصيص ايضاً كذلك لو كان دلالة العام على جميع الافراد قطعياً فلا وجه للفرق بينهما.

(٣) قوله: واحتمال التخصيص مطلق،

الاطلاق ممنوع بل مشروط بعدم حضور وقت العمل ولا يصح ما قال ان الاصل عدمه اذا لاصل تأخير الحادث وهو يقتضي ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام لاقبله.

لا يقال: هذا معارض بمثله: فنقول: إن احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت العمل. وذلك غير معلوم، حيث يجهل الحال؛ فيتمسك في نفيه بالأصل، ويلزم منه نفي المشروط الذي هو التخصيص.

لأننا نقول: قد علم^(١) مما قدّمناه رجحان التخصيص على النسخ، وأنه إذا تردّد الأمر بينهما، يكون التخصيص هو المقدم، ولا يصار إلى النسخ إلا حيث يمتنع التخصيص، كما في صورة تأخير الخاص عن وقت العمل. فإن التخصيص يمتنع حينئذ؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة. وهو غير جائز، وهذا يقتضي المصير إلى التخصيص، حيث لا يدلّ على خلافه دليل. فالاشتراط إنما هو في العدول عنه، لا إليه. ومن البين أنه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع؛ فيجب الحكم بالتخصيص. ولأن سلّمنا تساوي الاحتمالين، فالاشكال مختصّ بما إذا كان العام قطعياً والخاص ظنياً، فليختصّ التوقف به؛ إذ ما عداه من الصور خالص من هذا الشوب. وحينئذ فلا وجه لتخييل التوقف في تقديم الخاص، بقول مطلق؛ لتردّده بين ما ذكر من الأمور. بل يستثنى هذه الصورة من البين، ويبقى الحكم بالتقديم على حاله في الباقي. ولعلّ هذا المعنى هو مقصود القائل، وإن قصرت العبارة عن تأديته، إلا أن سوق كلامه يأباه. هذا.

وينبغي أن يعلم: أن أثر هذا الاشكال، على تقدير ثبوته، عند أصحابنا سهل؛ إذ الظاهر أن جهل التاريخ لا يكون إلا في الأخبار، واحتمال النسخ إنما يتصور في النبويّ منها، وهو قليل عندهم، كما لا يخفى.

(١) قوله: لانا نقول قد علم إلى آخر،

لا يخفى أن هذا عدول عن الجواب المذكور وتغيير له لاتسليم له فلا ينفع له في تصحيحه بل أن صح فهو جواب آخر.

قال المرتضى - رضى الله عنه - عند ذكر احتمال جهل التاريخ وارتفاع العلم بتقديم أحدهما أو تأخيرها: «وهذا لا يليق بعموم الكتاب»^(١) فإن تاريخ نزول آيات القرآن مضبوط محصور لا خلاف فيه. وإنما يصح تقديره في أخبار الأحاد لأنها هي التي ربما عرض فيها هذا ومن لا يذهب إلى العمل بأخبار الأحاد، فقد سقطت عنه كلفة هذه المسألة. فان تكلم فيها، فعلى طريق الفرض^(٢) والتقدير. والذي يقوى في نفوسنا - إذا فرضنا ذلك - التوقف عن البناء،^(٣) والرجوع ما يدل عليه الدليل من العمل بأحدهما انتهى كلامه.

وما ذهب إليه من التوقف، هنا، هو مذهب من قال بالنسخ في القسم السابق. ووجهه بعد ملاحظة البناء على مذهبهم هناك ظاهر؛ لدوران الخاص حينئذ بين أن يكون مخصصاً^(٤) أو منسوخاً،^(٥) ولا ترجيح لأحدهما؛ فيتوقف.

(١) قوله: وهذا لا يليق بعموم الكتاب،

أي بالعمومات الواقعة في الكتاب إذا وقع تعارضها مع الخاص الواقع فيه أيضاً.

(٢) قوله: فعلى طريق الفرض،

أي لو يعمل بأخبار الأحاد بطريق الفرض ما هو الحكم في هذه المسئلة.

(٣) قوله: عن البناء

أي بناء العام على الخاص.

(٤) قوله: بين أن يكون مخصصاً،

بكسر الصاد الأولى أن كلان متأخراً عن العام أو مقارناً له في الواقع ولا يخفى أنه على تقدير

التأخير قد ذكره اجتماعاً لآخر من كونه ناسخاً وغيره أيضاً لم يظهر من كلامهم المنقول أنه

ترجيح لأحدهما على الآخر إلا أن يستفاد ذلك من خارج.

(٥) قوله: أو منسوخاً،

انكان مقدماً على العام في الواقع

(٤)

المطلب الرابع

في

المطلق والمقيد والمجمل والمبين

[وفيه ثلاثة اصول]

(١)

أصل

المطلق هو ما دلَّ على شايع في جنسه، بمعنى كونه حصّة^(١) محتملة^٩ لخصص كثيرة مما يندرج تحت أمر مشترك. والمقيد خلافه، فهو ما يدل^(٢) لا على شايع في جنسه. وقد يطلق «المقيد» على معنى آخر، وهو ما أخرج من شايع،^(٣)

(١) قوله: بمعنى كونه حصّة،

قال في الحاشية انما فسرنا الشايع بالحصّة ليندفع ما قديتوهم من ظاهر كثير من العبادات ان المطلق ما يراد به الحقيقة من حيث هي وذلك لان الاحكام انما يتعلق بالافراد لا بالمفاهيم انتهى

واقول: هذا اشارة الى ان مرادهم من هذه العبارات ما ذكرناه وان كان ظاهرها ما يومهم خلاف ذلك.

(٢) قوله: فهو ما يدل،

لم يقل ما لا يدل لشموله ظاهر المهملات وان كانت خارجة عن القسم اذا القسم لفظ الموضوع.

(٣) قوله: وقد يطلق المقيد على معنى آخر وهو ما اخرج من شايع

فالمطلق في مقابل المقيد بهذا المعنى ما لا يخرج من هذا الشايع، فالمطلق بالمعنى الاول اعم من المطلق، بالمعنى الثاني لصدقهما على اعتق رقبة وتصدق الاول على عتق رقبة مؤمنة لا الثاني وبين المقيدين عموم من وجه فان المقيد بالمعنى الاول يصدق على الاعلام الشخصية والجنسية وكل جزئي حقيقي والالفاظ العامة لم يصدق عليه المقيد بالمعنى الثاني اذ لم يكن

مِثْلُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ، فَإِنَّهَا وَإِنْ كَانَتْ شَايِعَةً بَيْنَ الرِّقَبَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ لِكِنَّهَا أُخْرِجَتْ مِنَ الشِّيَاعِ بِوَجْهِ مَا، مِنْ حَيْثُ كَانَتْ شَايِعَةً بَيْنَ الْمُؤْمِنَةِ وَغَيْرِ الْمُؤْمِنَةِ، فَازِيلُ ذَلِكَ الشِّيَاعُ عَنْهُ وَقِيدٌ بِالْمُؤْمِنَةِ فَهُوَ مُطْلَقٌ مِنْ وَجْهِه، ^(١) مُقَيَّدٌ مِنْ وَجْهِ آخِر. ^(٢) وَالْأَصْطِلَاحُ الشَّايِعُ فِي الْمَقْيَدِ هُوَ الْإِطْلَاقُ الثَّانِي. ^(٣)

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا فَاعْلَمْ: أَنَّهُ إِذَا وَرَدَ مُطْلَقٌ وَمَقْيَدٌ: فَإِمَّا أَنْ يَخْتَلِفَ حُكْمُهُمَا، نَحْوُ: «أَكْرَمَ هَاشِمِيًّا»، «جَالِسَ هَاشِمِيًّا عَالِمًا»، فَلَا يَحْمِلُ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ حِينَئِذٍ بِوَجْهِهِ مِنَ الْوُجُوهِ اتِّفَاقًا، سَوَاءٌ كَانَ الْخُطَابَانِ الْمُتَضَمِّنَانِ لِهَاشِمٍ مِنْ جِنْسٍ وَاحِدٍ بَأَن كَانَا أَمْرَيْنِ أَوْ نَهْيَيْنِ، أَمْ لَا، كَأَن يَكُونَ أَحَدُهُمَا أَمْرًا وَالْآخَرُ نَهْيًا؛ وَسَوَاءٌ اتَّحَدَ مُوجِبُهُمَا ^(٤)، أَوْ اخْتَلَفَ، إِلَّا فِي مِثْلِ ^(٥) أَنْ يَقُولَ: «إِنْ ظَاهَرَتْ،

فِيهَا خُرُوجٌ عَنِ الشِّيْعِ مِثْلُ زَيْدٍ وَكُلِّ إِنْسَانٍ يَصْدُقُ الْمَقْيَدُ بِالْمَعْنَى فِي مِثْلِ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَلَمْ يَصْدُقْ عَلَيْهِ الْمَقْيَدُ بِالْمَعْنَى الْأَوَّلِ وَيَصْدُقَانِ مَعًا عَلَى مَا أَخْرَجَ مِنَ الشِّيْعِ بِحَيْثُ صَارَ جَزْئِيًّا حَقِيقِيًّا.

(١) قوله: فهو مطلق من وجهه،

أي بالمعنى الأول.

(٢) قوله: من آخر،

أي بالمعنى الثاني.

(٣) قوله: والاصطلاح الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني الى آخر،

حيث يقال اذا ورد مطلق ومقيد فالحكم كذا فالمراد من المقيد بالمعنى الثاني والمراد بالمطلق مقابله اي ما لم يخرج من ذلك الشيوع.

(٤) قوله: وسواء اتحد موجبهما،

بكسر الجيم أي علة الحكم مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وان ظهرت اطعم رقبة مومنة فان موجب الحكم وعلته فيهما واحد وهي الظهار او اختلف الموجب مثل ان ظهرت فاعتق رقبة وان ضربت زيدا فاطعم رقبة مؤمنة.

(٥) قوله: الا في مثل الى آخره،

أي في مادة يكون عدم احد الحكمين المختلفين يستلزم عدم الآخر.

فَأَعْتَقُ رَقَبَةً» ويقول: «لَا تَمْلِكُ رَقَبَةً كَافِرَةً»،^(١) فَإِنَّهُ يَقِيدُ الْمُطْلَقَ بِنَفْيِ الْكُفْرِ، وَإِنْ كَانَ الظَّهَارُ وَالْمَلِكُ حَكَمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ لِتَوَقُّفِ الْإِعْتِقَاقِ عَلَى الْمَلِكِ^(٢)، وَإِنَّمَا أَنْ لَا يَخْتَلِفَ، نَحْوُ: «أَكْرَمُ هَاشِمِيًّا»، «أَكْرَمُ هَاشِمِيًّا عَارِفًا». وَحِينَئِذٍ فَإِنَّمَا أَنْ يَتَّحِدَ مُوجِبُهُمَا، أَوْ يَخْتَلِفَ.^(٣) فَإِنْ اتَّحِدَ فَإِنَّمَا أَنْ يَكُونَ مُثْبِتَيْنِ أَوْ مَنْفِيَيْنِ. فَهَذِهِ أَقْسَامُ ثَلَاثَةٍ.

الأول: أَنْ يَتَّحِدَ مُوجِبُهُمَا مُثْبِتَيْنِ،^(٤) مِثْلُ: «إِنْ ظَاهَرَتْ فَأَعْتَقُ رَقَبَةً»، «إِنْ ظَاهَرَتْ فَأَعْتَقُ رَقَبَةً مُؤَمَّنَةً». فَيَحْمِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ إِجْمَاعًا. نَقْلُهُ فِي النِّهَايَةِ. وَيَكُونُ الْمُقَيَّدُ بَيَانًا لِلْمُطْلَقِ، لَانْسِخَافِهِ، تَقَدُّمُ عَلَيْهِ أَوْ تَأَخُّرُ عَنْهُ. وَقِيلَ: نَسَخَ لَهُ إِنْ تَأَخَّرَ الْمُقَيَّدُ. فَهَهُنَا مَقَامَانِ: حَمْلُ الْمُطْلَقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ، وَكَوْنُهُ بَيَانًا، لَانْسِخَافِهِ. أَمَّا أَنَّهُ يَحْمِلُ الْمُطْلَقُ عَلَى الْمُقَيَّدِ^(٥)، فَلِأَنَّهُ جُمِعَ بَيْنَ الدَّلِيلَيْنِ، لِأَنَّ الْعَمَلَ

(١) قوله: لا تملك رقبة كافرة، أي يحرم ولا يصح مالكيته لها لا مجرد التحريم وإن كان صحيحاً فإنه حينئذ يمكن المناقشة بأن تحريم مالكية الكافر لا ينافي في اجزاء عتقها في الظهار.

(٢) قوله: وإن كان الظهار والملك إلى آخر،

فإن الصواب أن يقال وإن كان العتق والملك حكمين مختلفين فإن الظهار موجب للحكم وعلته لا الحكم نفسه،

(٣) قوله: أما أن يتحد موجبهما أو يختلف،

لا يخفى أنه على تقدير عدم اختلاف الحكم يحتمل كونها مطلقيين مسببين مع اتحاد السبب واختلافهما وعلى التقادير أما أن يكونا مثبتين أو منفيين أو مختلفين فالاحتمالات كثيرة ولعله اكتفى بما ذكر ظهور حكم الباقي بعد الإطلاع بما ذكر.

(٤) قوله: الأول أن يتحد موجبهما مثبتين،

أي حال كون الحكمين مثبتين.

(٥) قوله: فيحمل المطلق على المقيّد إجماعاً،

أي بحسب العمل بالمقيّد وترك إطلاق المطلق اعم من أن يكون بطريق النسخ أو بارتكاب المجاز في المطلق حتى يصح دعوى الإجماع ويحصل مقامان لا المعنى المتبادر من الحمل فإنه

بالمقيّد يلزم منه العمل بالمطلق، والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيّد، لصِدْقِهِ مع غير ذلك المقيّد. وبهذا استدَلَّ القوم. وهو جيّد، حيث ينتفى احتمال التجوُّز في المقيّد بارادة الندب أعني: كونه أفضل الأفراد^(١) أو إرادة الوجوب التخيريّ. وكذا لولم يكن احتمال التجوُّز بما ذكرناه منتفياً. ولكنّه كان مرجوحاً بالنسبة إلى التجوُّز في لفظ المطلق بارادة المقيّد منه. أمّا مع تساوي الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح أحد المجازين، بل يحصل التعارض المقتضي للتساقط او التوقّف، ويبقى المطلق سليماً من المعارض.

وقد أشار إلى بعض هذا الاشكال في النهاية وأجاب عنه بما يرجع إلى: أنّ حمله حينئذ على المقيّد يقتضى تيقّن البرائة^(٢) والخروج عن العهدة، بخلاف إبقائه على إطلاقه، فإنّه لا يحصل معه ذلك اليقين. وقد أخذه بعضهم دليلاً على الحكم مبتدأ مع الدليل الآخر من غير تعرّض للاشكال. وهو كما ترى.^(٣) وأمّا أنّه بيان لانسح؛^(٤) فلاّنه نوع من التخصيص في المعنى، فإنّ المراد من

معروف في البيان لانسح.

(١) قوله: أعني كونه أفضل الافراد،

لا يخفى ورود مثل هذا على القول ببناء العام على الخاص وقد اشرنا اليه سابقاً والعجب غفلته عنه ثمة.

(٢) قوله: يقتضي تعين البرائة، قد عرفت مافيه من انه بعد تسليم لزوم المجاز وتساوي المجازين لا جزم بشغل الذمة ولا الظن به حتى تجب تحصيل البرائة منه والخروج عن العهدة.

(٣) قوله: وهو كما ترى،

اذ لا يتم الدليل الاول مطلقاً بدون ضم هذا اليه لورود الاشكال المذكور عليه.

(٤) قوله: واما انه بيان لانسح الخ،

قد علمت سابقاً مختاره في بناء العام على الخاص انه على تقدير تقدّم العام وحضور وقت العمل به قبل ورود الخاص فيكون الخاص ناسخاً لامخصصاً وهذا جارٍ هنا لانه نوع منه بزعمه فعليه ان يفصل كما فصل ثمة.

المطلق، كرقبة مثلاً، أي فرد كان من أفراد الماهية فيصير عامّاً. إلاّ أنّه على البديل ويصير تخصيصه بنحو المؤنّة تخصيصاً وإخراجاً لبعض المسمّيات من أن يصلح بدلاً؛ فالتقييد يرجع إلى نوع من التخصيص، يسمّى تقييداً، اصطلاحاً؛ فحكمه حكم التخصيص. فكما أنّ الخاصّ المتأخّر بيان للعامّ المتقدّم وليس ناسخاً له، فكذا المقيّد المتأخّر.

احتجّ الذهاب إلى كونه ناسخاً^(١) مع التأخّر: بأنّه لو كان بياناً للمطلق حينئذٍ لكان المراد بالمطلق هو المقيّد.^(٢) فيجب أن يكون مجازاً فيه، وهو فرع الدلالة وأنّها منتفية إذا المطلق لادلالة له على مقيد خاص

والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وهي ههنا المقيّد؛ فيجب حصول الدلالة والفهم بعده، لاقبله.^(٣) وماذ كرموه إنّما يتمّ لو وجب حصولها قبل. وليس الأمر كذلك. وسيأتي لهذا مزيد تحقيق عن قريب.

الثاني: أن يتحدّ موجههما، منفيين؛^(٤) فيعمل بهما معاً اتفاقاً، مثل أن

(١) قوله: احتج الذهاب الى كونه ناسخاً،

كان خلاف المصنف معه فيما اذا ورد المقيّد قبل حضور وقت العمل بالمطلق حتى لا يلزم تأخير البيان عن وقت الحاجة وحينئذٍ يكون بناء كلام الخصم على جواز النسخ قبل حضور وقت العمل.

(٢) قوله: لكان المراد بالمطلق هو المقيّد،

اورد عليه انه يلزم عليه كون المطلق ناسخاً للمقيّد لو تأخر عنه لثبوت التنافي من الطرفين مع انه لم يقل به وكان منظوره عدم جريان هذا الدليل فيه حيث يكون الدلالة فيه حاصلة من حيث تقدم المقيّد عليه فيكون قرينة بخلاف صورة تقدم المطلق فتأمل.

(٣) قوله: فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لاقبله

ولا يلزم الانأخير البيان عن وقت الخطاب لاعن وقت الحاجة اذ ربما كان وقت الحاجة بعد ورود المقيّد.

(٤) قوله: الثاني ان يتحدّ موجههما منفيين،

أي حال كون الحكمين منفيين

يقول في كفارة الظهار: «لأنتعتى المكاتب»، «لأنتعتى المكاتب الكافر» حيث لا يقصد الاستغراق. ^(١) كما في «اشتر اللحم» ^(٢) فلا يجزئ إعتاق المكاتب أصلاً.

الثالث: أن يختلف موجبهما؛ كإطلاق الرقبة في كفارة الظهار وتقبيدها في كفارة القتل وعندنا أنه لا يحمل على المقيد حينئذ لعدم مقتضى له، وذهب كثير من مخالفينا إلى أنه يحمل عليه قياساً مع وجود شرائطه. وربما نقل عن بعضهم الحمل عليه مطلقاً. ^(٣) وكلاهما باطل، لاسيما الأخير.

(٢)

أصل

المجمل هو مالم يتضح دلالاته. ويكون فعلاً، ^(٤) ولفظاً مفرداً، ومركباً. أما الفعل: فحيث لا يقترن به ما يدل على وجه وقوعه.

(١) قوله: حيث لا يقصد الاستغراق الخ

اقول: في هذا الكلام فرار عما أورده شارح المختصر على مصنفه حيث أورد المثال بقوله لأنتعتى مكاتباً كافراً من أن هذا من تخصيص العام لامن تقيد المطلق بناءً على عموم النكرة في سياق النفي فمصنف هذا الكتاب غير المثال بقوله لأنتعتى المكاتب الكافر معرفاً باللام وقيد بعدم إرادة الاستغراق ليصير المثال من تقيد المطلق لامن تخصيص العام واقتني في ذلك اثر شارح الشرح المختصر.

(٢) قوله: كما في اشتر اللحم،

حيث يراد منه العهد الذهني.

(٣) قوله: مطلقاً،

أي وإن لم يوجد بشرائط القياس كالجامع وامثاله لأن كلام الله تعالى واحد وبعضه يفسر ببعض وهذا رواية شاذة عن الشافعي ولا يخفى بطلانه.

(٤) قوله: ويكون فعلاً،

أي وقد يكون فعلاً وعملاً وقد يكون لفظاً واللفظ قد يكون مفرداً وقد يكون مركباً والفعل المجمل كما إذا فعل الرسول أو أحد الأئمة فعلاً لم يعلم وجه وقوعه من الوجوب والاستحباب وغير ذلك مثل القيام عن الركعة الثانية لاحتمال السهو والشرعية.

وَأَمَّا اللَّفْظُ الْمَفْرَدُ: فَكَالْمُشْتَرَكِ، لِتَرَدُّدِهِ بَيْنَ مَعَانِيهِ، إِمَّا بِالْأَصَالَةِ كَالْعَيْنِ وَالْقُرَى، ^(١) وَإِمَّا بِالِإِعْلَالِ، كَالْخُتَارِ الْمُتَرَدِّدِ بَيْنَ الْفَاعِلِ وَالْمَفْعُولِ. إِذْ لَوْلَا الْإِعْلَالُ لَكَانَ مُخْتِئِرًا، بِكُسْرِ الْيَاءِ لِلْفَاعِلِ وَبِالْفَتْحِ لِلْمَفْعُولِ فَيَنْتَفِي الْاجْمَالِ.

وَأَمَّا اللَّفْظُ الْمُرَكَّبُ فَكَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ (سورة البقرة - ٢٢٨) لُتَرَدُّدِهِ بَيْنَ الزَّوْجِ وَالْوَلِيِّ؛ وَكَمَا فِي مَرْجِعِ الضَّمِيرِ حَيْثُ يَتَقَدَّمُهُ أَمْرَانِ يَصْلُحُ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا، نَحْوُ: «ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرَوًا» ^(٢) فَضَرَبَتْهُ لُتَرَدُّدِهِ بَيْنَ زَيْدٍ وَعَمْرُو؛ وَكَالْخُصُوصِ بِمَجْهُولٍ، نَحْوُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَحِلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْصِنِينَ﴾ (سورة النساء - ٢٤) فَإِنَّ تَقْيِيدَ الْحَلِّ بِأَحْصَانٍ مَعَ الْجَهْلِ بِهِ أَوْجَبَ الْاجْمَالَ فِيْمَا أُحِلَّ؛ وَقَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿أَحْلَلْتُ لَكُمْ بِهِيْمَةَ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يَتْلَى عَلَيْكُمْ﴾ (سورة المائدة - ١)

إِذَا عَرَفْتَ هَذَا، فَهَهُنَا فَوَائِدُ:

الْأَوَّلَى: ذَهَبَ السَّيِّدُ الْمُرْتَضَى - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - وَجَمَاعَةٌ مِنَ الْعَامَّةِ إِلَى أَنَّ آيَةَ السَّرْقَةِ، وَهِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: «وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ، فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا»، مَجْمُوعَةٌ بِاعْتِبَارِ الْيَدِ، وَقِيلَ: بِاعْتِبَارِ الْقَطْعِ أَيْضًا. وَالْأَكْثَرُونَ عَلَى خِلَافِ ذَلِكَ وَهُوَ الْأَظْهَرُ. لَنَا: أَنَّ الْمُتَبَادِرَ مِنْ لَفْظِ «الْيَدِ» عِنْدَ الْإِطْلَاقِ، هُوَ جُمْلَةُ الْعَضْوِ إِلَى الْمَنْكَبِ؛

(١) قَوْلُهُ: كَالْعَيْنِ وَالْقُرَى،

تَكَرَّرَ الْمَثَلُ لِأَنَّ الثَّانِي مِنْ قَبِيلِ الْمَشْتَرَكِ بَيْنَ الْأَضْدَادِ بِخِلَافِ الْأَوَّلِ فَكَقَوْلُهُ تَعَالَى أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ، أَوَّلُ الْآيَةِ وَإِنْ طَلَقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمْسُوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنَصَفْ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّا أَنْ يَعْفُوَ أَوْ يَعْفُوَ الَّذِي الْآيَةُ فَيَحْتَمِلُ الَّذِي بِيَدِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ الزَّوْجَ وَيَكُونُ عَفْوُهُ عَمَّا يَعُودُ إِلَيْهِ مِنْ نَصْفِ الْمَهْرِ بِالطَّلَاقِ قَبْلَ الدُّخُولِ فَيَسْقُوقُ الْمَهْرَ إِلَيْهَا كَلَّا وَيَحْتَمِلُ الْوَلِيَّ أَيْ وَلِيَّ الزَّوْجَةِ وَيَكُونُ عَفْوُهُ عَنِ النِّصْفِ الْبَاقِي فَتَبَرُّ الزَّوْجُ عَنْ الْمَهْرِ كُلِّهِ.

(٢) قَوْلُهُ: نَحْوُ ضَرَبَ زَيْدٌ عَمْرَوًا،

وَمِنْهُ مَا نَقَلَ أَنَّهُ سَثَلَ أَحَدُ الْعُلَمَاءِ عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَبِي بَكْرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا خَلِيفَةُ الرَّسُولِ ﷺ فَقَالَ مِنْ كَانَ بَنَتْهُ فِي بَيْتِهِ وَمِنْهُ قَوْلُ عَقِيلٍ أَمْرَنِي مَعَاوِيَةَ أَنَّ الْعَنْ عَلِيًّا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَلَا فَالْعَنْوَهُ.

فيكون حقيقة فيه، وظاهراً منه حال الاستعمال فلا إجمال. ويتبادر أيضاً من لفظ «القطع» إبانة الشيء عما كان متصلاً به، وهو ظاهر فيه. فأين الإجمال؟ احتج السيد «أن اليد يقع على العضو بكماله وعلى أبعاضه وإن كان لها أسماء تخصها؛ فيقولون: غوّصت يدي في الماء إلى الأشجاع، وإلى الزند، وإلى المرفق، وإلى المنكب. وأعطيت كذا يدي وإنما أعطى بأنامله. وكذلك كتبت يدي، وإنما كتب بأصابعه. قال: وليس يجرى قولنا: «يد» مجرى قولنا: «إنسان» - كما ظنه قوم - لأن الإنسان يقع على جملة يختص كل بعض منها باسم، من غير أن يقع «إنسان» على أبعاضها، كما يقع اسم «يد» على كل بعض من هذا العضو»^(١) (الذريعة ص ٣٥٠)

واحتج معتبر القطع أيضاً مع ذلك: بأن «القطع» يطلق على الإبانة، وعلى الجرح. يقال لمن جرح يده بالسكين: «قطع يده» فحصل الإجمال. والجواب عن الأول أن الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز. ولفظ «اليد» وإن كان مستعملاً في الكل، إلا أن فهم ماعدا الجملة منه موقوف على ضمنية القرينة. وذلك آية كونه مجازاً فيه. والفرق الذي ادّعاه بين لفظ «اليد» ولفظ «الإنسان» غير مقبول بل هما مشتركان في تبادر الجملة عند الإطلاق وتوقف ماسواها على القرينة، وإن كان استعمال «اليد» في الأبعاض متعارفاً، دون الإنسان، فإن ذلك بمجرد لا يقتضي الإجمال، بل لا بد من كونه ظاهراً في الكل بحيث لا يسبق أحدهما بخصوصه إلى الفهم، والواقع خلافه.

(١) قوله: اسم يد على كل بعض من هذا العضو،

ظاهرة كل بعض حتى الأصبع والظاهر أنه لم يذهب إليه أحد وكان المراد الأبعاض المخصوصة المذكورة ولعل المراد الإطلاق بالاشتراك اللفظي إذا اشتراك المعنوي لا يوجب الإجمال إلا أن يكون المراد الفرد المعين.

وعن الأخير بمثله، فإنّا قد بينّا أنّ القطع ظاهر في الابانة.

الثانية: عدّ جماعة في المجمل، نحو قوله صَلَّى الله عليه وآله «لا صلاة إلا بطهور»، و«لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صيام لمن لا يتيّ الصيام من الليل» و«لا نكاح إلا بولي»، ممّا ينفيه الفعل ظاهراً مطلقاً.

وقيل: إن كان الفعل المنفيّ شرعيّاً، كما في الأمثلة المذكورة، أو لغويّاً ذا حكم واحد. فلا إجمال؛ وإن كان لغويّاً له أكثر من حكم فهو مجمل.

والحق: أنّه لإجمال مطلقاً،^(١) وفاقاً للإكثر. لنا: أنّه: إن ثبت كونه حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الأفعال، كان معناه «لا صلاة صحيحة» «لا صيام صحيحاً». ونفي المسمّى حينئذ ممكن، باعتبار فوات الشرط أو الجزء.

وقد اخبر الشارع به، فتعيّن للإرادة، فلا إجمال؛ وإن لم يثبت له حقيقة شرعية^(٢) كما هو الظاهر وقد مرّ. فان ثبت له حقيقة عرفية^(٣) وهو أنّ مثله يقصد منه نفي الفائدة والجدوى، نحو «لا علم إلا مانفع» و«لا كلام إلا مافاد» و«لا طاعة إلا لله» كان متعيّناً أيضاً، ولا إجمال، ولو فرض انتفاؤه أيضاً.

(١) قوله: مطلقاً

أي سواء كان شرعيّاً أولاً وسواء كان لغويّاً ذا حكم واحد لا.

(٢) قوله: وإن لم يثبت له حقيقة شرعية،

ظاهر العبارة أن مراده أنه لم يثبت للفظ الصلوة وامثاله حقيقة شرعية مطلقاً فإن ذلك قد مر لانه ليست حقيقة شرعية في الصحيح ولا يخفى أن المناسب للمقام هذا كما هو مقتضى المقابلة للشق الأول فهو اعم من أن لا يكون له حقيقة شرعية اصلاً أو يكون لكن اعم من الصحيح والفاسد فتأمل.

(٣) قوله: فإن ثبت له حقيقة عرفية، أي لهذا الكلام كما يظهر من تنمة الكلام للفظ الصلوة وامثاله ولا يخفى ما في العبارة من فوات المقابلة إذ المراد في الشق الأول أي يكون للفظ الصلوة حقيقة شرعية إلا أن يكون المراد في الشق الأول أيضاً كون هذا الكلام له حقيقة شرعية لكنه بعيد فتأمل.

فالظاهر أنه يحمل على نفي الصحة دون الكمال، لأنّ مالا يصحّ كالعدم في عدم الجدوى بخلاف مالا يكمل. فكان أقرب المجازين إلى الحقيقة المتعدّرة، وكان ظاهراً فيه فلا إجمال.

لا يقال: هذا إثبات اللغة بالترجيح، وهو باطل.

لإنّا نقول: ليس هو منه، وإنّما هو ترجيح أحد المجازات بكثرة التعارف. ^(١) ولذلك يقال: هو كالعدم، إذا كان بلا منفعة.

احتجّ الأولون: بأنّ العرف في مثله مختلف؛ فيفهم منه نفي الصّحة تارة، ونفي الكمال أخرى. فكان متردّداً بينهما ولزم الاجمال.

والجواب: أنّ اختلاف العرف والفهم إن كان، فإنّما هو باعتبار اختلافهم في أنّه ظاهر في الصّحة أو في الكمال. فكلّ صاحب مذهب يحمله على ماهو الظاهر فيه عنده؛ لأنّه متردّد بينهما، فهو ظاهر عندهما، لا مجمل. إلّا أنه ظاهر عند كلّ في شيء، ولو تنزّلنا إلى تسليم تردّده بينهما، فكونه على السواء ممنوع، بل نفي الصّحة راجح، لما ذكرنا من أقربيته إلى نفي الذات.

حجّة المفصّل: أنّ انتفاء الفعل الشرعيّ ممكن بفوات شرطه أو جزئه.

(١) قوله: بكثرة التعارف،

هذا يشعر بأن المرجح تعارف هذا المجاز وتبادره وعبارته سابقا يدل على ان المرجح كونه اقرب المجازله

ويمكن ان يقال انه عبرهيهنا بلازم ما ذكر سابقا فان التعارف والتبادر لازم لذلك القرب والمراد بالتبادر والتعارف بين المجازات بعد وجود القرينة الصارفة عن ارادة الحقيقة فلاينا في انتفاء كونه حقيقة عرفية كما هو المفروض في هذا الشق لكن في عدم كون لاعلم الامانفع وامثاله من هذا الشق تامل لا يخفى ويظهر مما ذكرنا احتمال آخر بعد انتفاء الحقيقة العرفية لاجمال فيه ايضاً هو تعارف احد المجازات اعنى نفي الصحة بحيث لا يكون تبادره وتعارفه من حيث كونه اقرب المجازات وحينئذ يُخَدَشُ احتمال الاجمال لو تعارض تبادر مجاز وتعرفه مع اقربيته مجاز آخر وان كان الفرض بعيد فتأمل.

فيجری النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك إجمال. وكذا مع اتحاد حكم اللغوى. فإنه يجب صرف النفي إليه وهو ظاهر. وأما إذا كان له حكمان: الفضيلة والإجزاء، فليس أحدهما أولى من الآخر، فيحصل الاجمال. والجواب: ظاهر مما قدّمناه، فلا نعيده.

الثالثة: أكثر الناس على أنه لا إجمال في التحريم المضاف إلى الأعيان، نحو قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ﴾ (سورة النساء - ٢٣) وخالف فيه البعض. والحق الأول. لنا: أن من استقر كلام العرب علم أن مرادهم في مثله: حيث يطلقونه إنما هو تحريم الفعل^(١) المقصود من ذلك، كالأكل في المأكول، والشرب في المشروب، واللبس في الملبوس، والوطي في الموطوء. فاذا قيل: «حُرِّمَ عَلَيْكُمْ لَحْمُ الْخَنزِيرِ، أَوْ الْخَمْرُ، أَوْ الْحَرِيرُ، أَوْ الْأَمْهَاتُ» فهم ذلك سابقاً إلى الفهم عرفاً، فهو متّضح الدلالة، فلا إجمال.

احتج المخالف بأن تحريم العين غير معقول فلا بد من اضممار فعل يصح متعلقاً له والافعال كثيرة ولا يمكن اضممار الجميع لأن ما يقدّر لضرورة يقدّر بقدرها فتعين اضممار البعض ولا دليل على خصوصية شئ منها فدلالته على البعض المراد غير واضحة وهو معنى الاجمال.

والجواب: المنع من عدم وضوح الدلالة على ذلك البعض، لما عرفت من دلالة العرف على إرادة المقصود من مثله.

(١) قوله: إنما هو تحريم الفعل،

هذا إذا كان المقصود منه في العرف بعض الافعال اما اذا كان المقصود افعالا كثيرة فيحتمل الاجمال والظاهر تقدير الجميع الامع امتناع الخلو فالاجمال اقوى هذا في التحريم وكذا ان تعليق الوجوب بالأعيان لو تساوى الضدان او الاضداد في كونها مقصوداً فالظاهر الاجمال ايضاً وان كان الفرض بعيد فتأمل.

(٣)

أصل

المبين نقيض المجمل، فهو متّضح الدلالة، سواء كان بنفسه، نحو: ﴿والله بكل شيء عليم﴾ أو بواسطة الغير. ويُسمى ذلك الغير مبيناً، وينقسم كالمجمل^(١) إلى ما يكون قولاً مفرداً، أو مركباً، وإلى ما يكون فعلاً على الأصح. ولبعض الناس خلاف في الفعل ضعيف لا يُعبأ به.

فالقول من الله سبحانه، ومن الرسول ﷺ. وهو كثير، كقوله تعالى: ﴿صَفَرَاءُ فاقِعٌ لَوْنُهَا﴾ (سورة البقرة - ٦٩) إلى آخر الآيات، فإنه بيان لقوله سبحانه: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ (سورة البقرة ٦٧) في أظهر الوجهين، وكقوله ﷺ: «فيما سَقَتِ السَّمَاءُ العُشْرُ»، فإنه بيان لمقدار الزكاة المأمور باتيانها.

والفعل من الرسول ﷺ، كصلاته، فإنها بيان لقوله تعالى: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾؛ وكحجّه، فإنه بيان لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ (سورة آل عمران - ٩٧)

(١) قوله: وينقسم كالمجمل الخ،

المعهود في كتب الاصول هذاتقسيم المبين المفعول الى المذكورات كما يظهر من التشبيه بالمجمل ومصرح به في شرح المختصر حيث قال وكما انقسم المجمل الى المفرد والمركب فكذلك مقابلة المبين قد يكون في مفرد ومركب وقد يكون في فعل انتهى ولا يخفى ان مقابل المجمل هو المبين بصيغة المفعول لا الفاعل فان كان مقصود المصنف ايضا ذلك كما هو المشهور ويشعر به قوله كالمجمل فقله على الاصح ولبعض الناس خلاف في الفعل المنظور فيه اذ لاخلاف في كون الفعل مبيناً بصيغة المفعول كما يظهر من كتب الاصول وانما الخلاف في كونه مبيناً بصيغة الفاعل وان كان مراده تقسيم المبين بصيغة الفاعل وهو المعروف بالبيان على ما يشعر به عباراته الآتية. فمع عدم ملائمة التشبيه بالمجمل لم ينقل بيان مفرد ولم يذكره احد فتأمل.

ويعلم كون الفعل بياناً تارة بالضرورة من قصده، وأخرى بنصّه. كقوله ﷺ: «صلّوا^(١) كما رأيتموني أصلي» و«خذوا عني مناسككم» وحيناً بالدليل العقلي، كما لو ذكر مجملاً وقت الحاجة إلى العمل به، ثم فعل فعلاً يصلح بياناً له ولم يصدر عنه غيره، فأنّه يعلم أنّ ذلك الفعل هو البيان، وإلا لزم تأخيرُه عن وقت الحاجة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّه لاخلاف بين أهل العدل في عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة. وأمّا تأخيرُه عن وقت الخطاب إلى وقت الحاجة، فأجازه قوم مطلقاً، ومنعه آخرون مطلقاً، وفصل المرتضى - رضى الله عنه - فقال: «الذي نذهب إليه أنّ المجمل من الخطاب يجوز تأخير بيانه إلى وقت الحاجة. والعموم لو كان على أصل اللّغة في أنّ الظاهر محتمل لجاز^(٢) أيضاً تأخير بيانه، لأنّه في حكم المجمل؛ وإذا انتقل بعُرف الشرع إلى وجوب الاستغراق بظاهره، فلايجوز تأخير بيانه» (الذريعة ص ٣٦٣)

(١) قوله: وأخرى بنصّه كقوله صلّوا الخ،

إشارة إلى رد ما قيل إن البيان بقوله صلّوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم صدور قول آخر لا بالفعل بأن البيان بالفعل وذلك دليل على كون الفعل بياناً لانه هو البيان أقول: وعلى تقدير التسليم ففعله ﷺ بيان لهذين القولين أعني صلّوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم بدون صدور قول آخر بعد ذلك فثبت كون الفعل بياناً مستقلاً في بعض الموارد وهذا كاف في المدعى الجزئية فتأمّل.

(٢) قوله: في أن الظاهر محتمل الخ،

أي كان ظاهره من الاستغراق محتملاً مثل احتمال الخصوص من غير تعيين العمل بالاستغراق فيكون مجملاً في العموم والخصوص وحينئذ فاستعمال لفظ الظاهر في العموم أمّا بناء على ظهوره بزعم بعض أو المراد منه ظاهر النظر وبأدى الرأي ثم لا يخفى أن كلامه مشعر بأن في أصل اللغة كذلك وليس ظاهراً في الاستغراق في اللغة وهو محل التامل

وحكى العلامة في النهاية عن بعض العامة بعد نقله الأقوال التي ذكرناها وغيرها: قولاً آخر هو: جواز تأخير بيان ما ليس له ظاهر كالمجمل. وأمّا ماله ظاهرٌ وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ، فيجوز تأخير بيانه التفصيلي لإلجماليّ، بأن يقول وقت الخطاب: «هذا العام مخصص» و «هذا المطلق مقيد» و «هذا الحكم سينسخ». وقال: إنه الحق.

ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيّد بعد إمعان النظر فرق، إلّا في جهة النسخ. فإن السيّد لم يتعرّض له في أصل البحث، وإنّما ذكر في أثناء الاحتجاج: أنّ الاجماع من الكلّ واقع على أنّه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به، والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وإن كان مراداً بالخطاب.

والعجب بعد هذا: من رغبة العلامة رحمه الله عن قول السيّد وموافقته لذلك القائل على وجوب اقتران بيان المنسوخ به، مع مافيه من البعد والمخالفة لما هو المعروف بينهم من اشتراط تأخير النسخ، حتّى أنّه في مباحث النسخ عدّه شرطاً من غير توقّف ولا استشكال، وجعله كغيره وجهاً للفرق بين التخصيص والنسخ.

وأما ما يوهمه ظاهر عبارة السيّد - من تخصيصه المنع من جواز التأخير بالعام، وعدم تعرّضه للمراد من البيان: أهو التفصيلي أو غيره؛ بحيث يُعدّان وجهين في المخالفة لذلك القول؛ إذ عمّم فيه المنع لكلّ ماله ظاهر أريد منه خلافه، واكتفى بالبيان الإجماليّ - فمدفوع: بأنّ كلام السيّد في الاحتجاج يُعرب^(١)

(١) قوله: في الاحتجاج يعرب الخ،
انه من الاعراب بمعنى الايضاح والاطهار

عن الموافقة في كلا الوجهين. وستره. وكأنّ العلامة - رحمه الله - لم يُعطِ الحجة حقّ النظر وإلاّ لتبيّن له الحال. هذا.

والذي يقوى في نفسى هو القول الأول. ^(١) لنا: أننا نتصور مانعاً من التأخير سوى ماتخيله الخصم من قبح الخطاب معه، على ما استسمعه وسنبيّن ضعفه، ولا يمتنع عند العقل فرض مصلحة فيه يحسن لأجلها، كعزم المكلف وتوطين نفسه على الفعل إلى وقت الحاجة؛ فإنّ العزم وما يلحقه طاعة يترتب الثواب عليها. وفيه مع ذلك تسهيل للفعل المأمور به.

حجة المانعين على عدم جواز تأخير بيان الجمل: أنّه لو جاز، لجاز خطاب العربيّ بالزنجية من غير أن يبيّن له في الحال؛ والجامع كون السامع لا يعرف المراد فيهما.

والجواب: منع الملازمة وإبداء الفرق بأنّ العربيّ لا يفهم من الزنجية شيئاً، بخلاف المخاطب باللفظ الجمل. فأنّه يعلم أنّ المراد أحد مدلولاته، فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك، إذا بيّن له.

ولمّا حجّتهم على منع تأخير بيان غير الجمل أيضاً فتعلم من حجة المفصل، وكذا الجواب.

احتجّ المرتضى - رضي الله عنه - على جواز تأخير بيان الجمل بنحو ما ذكرناه وهو أنّه لا يمتنع أن يفرض فيه مصلحة دينية يحسن لأجلها. قال: «وليس لهم أن يقولوا: ههنا وجه قبح، وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب معناه؛ فإنّ هذه الدعوى منهم غير صحيحة، لأنّا نعلم ضرورة: أنّه يحسن من الملك

(١) قوله: هو القول الخ،

أي جواز تأخير بيان عن وقت الخطاب مطلقاً في الجمل والظاهر اجمالاً وتفصيلاً.

أن يدعو بعض عمّاله، فيقول: «قد وليتكَ البَلَدَ الفُلانيَّ وَعَوَّلْتُ على كفايتِكَ فاخرُجْ إليه في غد، أو في وقت بعينه، وأنا أكتبُ لك تذكرة بتفصيل ماتعمَلُه وتأتيه وتَدْرُه، أسَلِّمُها إليك عند توديعك، أو أنفِذْها إليك عند استقرارك في عملك. وأيضاً، فتأخير العلم بتفصيل صفات الفعل، ليس بأكثر من تأخير إقدار المكلف على الفعل. ولاخلاف في انه لايجب ان يكون في حال الخطاب قادراً ولاعلى سائر وجوه التمكن. فكَذلك العلم بصفة الفعل» (الذريعة ج ١ ص ٣٦٣) هذا ملخص كلامه في الاحتجاج للشق الأول من مذهبه. وهو جيد واضح لانتزاع فيه.

واحتج على الثاني - أعني: منع تأخير بيان العام المخصوص - ^(١)بوجوه ثلاثة:
 الأول: أن العام لفظ موضوع للحقيقة. ^(٢)ولايجوز أن يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لايريدها، من غير أن يدلّ في حال خطابه أنّه متجاوز باللفظ. ولاإشكال في قبح ذلك، والعلة في قبحه: أنّه خطاب اريد به غير ماوضع له من غير دلالة.

قال: والذي يدلّ على ذلك أنّه لايحسن أن يقول الحكيم منّا لغيره: «افعل كذا» وهو يُريد التهديد والوعيد؛ ^(٣)أو «اقتل زيداً» وهو يُريد: اضربه الضرب

(١) قوله: منع تأخير البيان العام المخصوص الخ،

فما لم يرد معه مخصص يكون المراد منه في الواقع العموم على هذا المذهب.

(٢) قوله: الاول ان العام لفظ موضوع للحقيقة الخ،

بناء على انتقاله في عرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره كما هو محل خلافه على ماذكر سابقاً.

(٣) قوله: والوعيد الخ،

اوغير هما من المعاني المجازية للفظ افعل.

الشديد، الذي جرت العادة أن يسمّى 'قتلاً، مجازاً؛ ولأن يقول «رأيت حماراً»، وهو يريد رجلاً بليداً، من غير دلالة تدلّ على ذلك. وبهذا المعنى بانّت الحقيقة من غيرها؛ لأنّ الحقيقة تستعمل بلا دليل، والمجاز لا بدّ له من دليل. وليس تأخير بيان المجلّ جارياً هذا المجزى، لأنّ المخاطب بالمجلّ لا يريد به إلاّ ما هو حقيقة فيه، ولم يعدل به عما وُضع له. ألا ترى أنّ قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً﴾ (سورة التوبة ١٠٣)، أراد به قدرأ مخصوصاً؛ فلم يرد من اللفظ إلاّ ما هو اللفظ بحقيقة موضوع له. وكذلك إذا قال: «لَهُ عِنْدِي شَيْءٌ»، فإنّما استعمل اللفظ الموضوع في اللّغة للاجمال فيما وضعوه له. وليس كذلك مستعمل لفظ العموم، وهو يُريد الخصوص؛ لأنّه أراد باللفظ مالم يوضع له، ولم يدلّ عليه دليل.

الثاني: أنّ جواز^(١) التأخير يقتضي أن يكون المخاطب قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به، لأنّ لفظ العموم مع تجرّده يقتضي الاستغراق. فاذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالاً بما لادلة فيه او يكون قد دلّ به على العموم، فقد دلّ على خلاف مراده، لأنّ مراده الخصوص، فكيف يدلّ عليه بلفظ العموم؟

فان قيل: إنّما يستقرّ كونه دالاً، عند الحاجة إلى الفعل.

(١) قوله: الدليل الثاني ان جواز الخ،

الفرق بين هذا والدليل الاول ان مناط الاول انه يقبح من الحكيم عدم الدلالة على ما هو مراد من الخطاب و عدم نصب دليل عليه مع مرجوحية فهمه من الخطاب ومناط هذا الدليل انه يلزم من ان المخاطب أي المتكلم ارتكب وقصد دلالة على شئ على وجه غير صحيح لانه ان قصد بلفظ العموم الدلالة على الخصوص فقد قصد من اللفظ ما لايتأتى منه افادته وهذا قصد للدلالة على وجه غير صحيح وان قصد الدلالة على العموم فقد قصد الدلالة على شئ لايريده وهو ايضاً غير صحيح.

قلنا: حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ؛ فان دل اللفظ على العموم^(١) فيه فانما يدل بشيء يرجع إليه، وذلك قائم قبل وقت الحاجة. على أن وقت الحاجة إنما يُعتبر في القول الذي يتضمن تكليفاً. فأمّا مالا يتعلق بالتكليف من الأخبار وضروب الكلام، فيجب أن يجوز تأخير بيان المجاز فيه^(٢) عن وقت الخطاب إلى غيره من مستقبل الأوقات. هذا يؤدي إلى سقوط الاستفادة^(٣) من الكلام.

الثالث: أن الخطاب وضع للاستفادة. ومن سمع لفظ العموم - مع تجويزه أن يكون^(٤) مخصوصاً ويبيّن له في المستقبل - لا يستفيد في هذه^(٥) الحالة به

(١) قوله: فان دل اللفظ على العموم الخ،

أي بعد ان سلم دلالة اللفظ على العموم كما هو المفروض في محل النزاع فانما يكون دلالة عليه بشيء يرجع الى اللفظ بمجرد ولادخل لحضور وقت الحاجة وغيره في تلك الدلالة.

(٢) قوله: فيجب ان يجوز تأخير بيان المجاز

أي فيلزم على ما ذكرتم من جواز تأخير البيان مطلقاً حتى في الاخبار وهذا بناء على ان من قال بجواز التأخير مطلقاً قائل به في الاخبار لكن قال به في التكليفات الى وقت الحاجة وفي الاخبار الى مستقبل الاوقات.

(٣) قوله: وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة

فيه نظر لانه ان اراد سقوط الاستفادة من الكلام دائماً فممنوع اذ ربما يحصل الافادة ويستقر في مستقبل الاوقات كما في وقت الحاجة في التكليفات وان اراد سقوطها الى ذلك الوقت فلا فرق بين التكليفات والاخبار في هذا الزمان فان جاز جاز في كليهما والا فلا.

(٤) قوله: مع تجويزه ان يكون،

أي كما هو مذهب من قال بجواز تأخير البيان في العام ومقصود المستدل ان دل على مذهبيكم يحتمل هذا الاحتمال في جميع العمومات قبل حضور وقت العمل حتى في العام الذي يكون المراد منه العموم في الواقع ولا يعقبه مبين التخصيص في وقت الحاجة.

(٥) قوله: لا يستفيد في هذه،

أي انما يلزم ذلك على من جوز ان المراد المخصوص مع تأخير البيان واما علينا فلا يلزم ذلك لا نناقول ان مالم يرد معه مخصص يكون المراد منه العموم

شيئاً، ويكون وجوده كعدمه^(١).

فان قيل: يعتقد عموميه بشرط أن لا يخصّ.

قلنا: ما الفرق بين قولك، وبين قول من يقول: يجب أن يعتقد خصوصه إلى أن يدلّ في المستقبل على ذلك؟ لأنّ اعتقاده للعموم مشروط، وكذلك اعتقاده للخصوص. وليس بعد هذا إلا أن يقال: يعتقد أنّه على أحد الأمرين، إمّا بالعموم أو بالخصوص وينتظر وقت الحاجة، فإمّا أن يترك على حاله فيعتقد العموم، أو يدلّ على الخصوص فيعمل عليه. وهذا هو نصّ قول أصحاب الوقف في العموم. قد صار إليه من يذهب إلى أنّ لفظ العموم مستغرق بظااهره على أقبح الوجوه.

هذا جملة ما احتجّ به على هذه الدعوى مبالغاً في تقريبه. نقلناه بعين الفاظه غالباً، حفظاً لما رآه من زيادة التقريب.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالنقض بالنسخ أولاً. وتقريره، أنّ من شرط المنسوخ - كما اعترف به - أن لا يكون موقّناً بغاية تقتضي ارتفاعه حتّى أنّه عدّ من الموقّت^(٢) ما يعلم فيه الغاية على سبيل الجملة، ويحتاج في تفصيلها إلى دليل سمعيّ، نحو قوله: «دوموا على هذا الفعل إلى أن أنسخه عنكم». وحينئذٍ فلا بدّ من كون اللفظ المنسوخ ظاهراً في الدوام والاستمرار، وبعد فرض نسخه

(١) قوله: ويكون وجوده كعدمه،

لا يخفى ورود هذا في الجمّل مع انه قائل بجوازه فيه وكان مراده الالتزام أي مع انكم تقولون باستفادة العموم من الالفاظ العموم قبل ورود المبين المخصص على اقبح الوجوه من حيث انه قول منهم به مع الاعتراف ببطلانه بخلاف القول بالوقف من اصحاب الوقف فانهم يدعون صحته ويقولون به.

(٢) قوله: من الموقّت الخ

لامن المنسوخ.

يعلم أن المراد خلاف ذلك الظاهر. فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير دلالة في حال الخطاب على المراد.

ومن هنا التجأ بعض أصحاب هذا القول إلى طرد المنع في النسخ أيضاً - كما حكيناه عن العلامة - فأوجب اقتران بيانه الاجمالي بالمنسوخ فراراً من هذا المحذور.

لكن السيد ادّعى الاجماع على خلاف هذه المقالة، كما مرّت إليه الاشارة، وجعله وجهاً للردّ على من منع تأخير بيان المجمل، فقال: قد أجمعنا على أنه تعالى يحسن منه تأخير بيان مدّة الفعل المأمور به، والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب، وإن كان مراداً بالخطاب، لأنه إذا قال: «صلّوا» وأراد بذلك غاية معيّنة، فالانتهاء إليها من غير تجاوز لها مراداً في حال الخطاب، وهو من فوائده ومراد المخاطب به.

وهذا هو نصّ مذهب القائلين بجواز تأخير بيان المجمل. ولم يجز ذلك، عند أحد، مجرى خطاب العربي بالزنجيّة.

فان قالوا: ليس يجب أن يبيّن في حال الخطاب كلّ مراد بالخطاب.

قلنا: أصبتم؛ فأقبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك:

فان قالوا: لاحاجة إلى بيان مدّة النسخ وغاية العبادة؛ لأنّ ذلك بيان لما لا يجب أن يفعله. وإنّما يحتاج في هذه الحال إلى بيان صفة ما يجب أن يفعله.

قلنا: هذا هدم لكلّ ماتعمدون عليه في تقبيحكم تأخير البيان، لأنكم توجبون البيان لشيء يرجع إلى الخطاب، لا لامر يرجع إلى إزاحة علّة المكلف في الفعل؛ فان كنتم إنّما تمنعون من تأخير البيان، لأمر يرجع إلى إزاحة العلّة

والتمكن من الفعل، فانتُمْ تميزون^(١) أن يكون المكلف في حال الخطاب غير قادر، ولا تمكّن بالآلات. وذلك أبلغ في رفع التمكين من فقد العلم بصفة الفعل.

وإن كان امتناعكم لأمر يرجع إلى وجوب حُسن الخطاب وإلى أن المخاطب لا بد أن يكون له طريق إلى العلم بجميع فوائده، فهذا ينتقض بمدة الفعل وغايته، لأنّها من جملة المراد. وقد أجزتم تأخير بيانها، وقلتم بنظير قول من يجوز تأخير بيان المجل؛ لأنّه يذهب إلى أنّه يستفيد بالخطاب المجل بعض فوائده دون بعض، وقد أجزتم مثله. فالرجوع إلى إزاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار كلّّه (الذريعة ج ١ ص ٣٧٤)

هذه عبارته بعينها. وإنّا نقلناها بطولها لتضمّن تحقيق المقام له وعليه. فنحن نعيد عليه ههنا كلامه وننقض استدلاله بعين مانقض به دليل خصمه غير محتاجين إلى تشنية التقرير؛ فإنّ مواضع الامتياز - على نزارتها - لا يكاد يخفى على التأمّل طريق تغييرها وسوقها بحيث ينتظم مع محلّ النزاع. وأمّا ثانياً، فبالحلّ. وتحقيقه أنّه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ في غير المعنى الموضوع له إلى القرينة، وأنّ ذلك هو المائزين بين الحقيقة والمجاز وكذا لا ريب في منع تأخير القرينة عن وقت الحاجة. وأمّا تأخيرها عن وقت التكلّم إلى وقت الحاجة، فلم ينقل على المنع منه مطلقاً من جهة الوضع دليل. وما

(١) قوله: فانتُمْ تميزون الخ

أي فكيف انتُمْ تميزون ان يكون المكلف الخ

فالجزاء مقدور وهذا تعليل لجزاء المقدّر والتقدير انه ان كنتم انما تمنعون لامر يرجع الى ازالة العلة وحصول التمكن من الفعل فلا يصح ذلك منكم لانه انتُمْ تميزون ان يكون المكلف في حال غير قادر.

يتخيل - من استلزامه الإغراء بالجهل فيكون قبيحاً عقلاً - مدفوع بأن الإغراء إنما يحصل حيث ينتفي^(١) احتمال التجوز. وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت منع التأخير مطلقاً وقد فرضنا عدمه^(٢).

وقولهم: الأصل في الكلام الحقيقة، معناه: أن اللفظ مع فوات وقت القرينة^(٣) وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقاً، يدلك على هذا أنه لانزاع في جواز تأخير القرينة عن وقت التلفظ بالمجاز بحيث لا يخرج الكلام عن كونه واحداً عرفاً. ومنه تعقب الجمل المتعددة المتعاطفة بالاستثناء؛ ونحوه إذا أقام المتكلم القرينة على إرادة العود إلى الكل كما مرّ تحقيقه. ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي صرفه إلى الحقيقة لم يجز ذلك، لاستلزامه المحذور الذي يظن في موضع النزاع، أعني: الإغراء بالجهل آنأماً. على أنهم قد حكموا بجواز إسماع العام المخصوص بأدلة العقل وإن لم يعلم السامع أن العقل يدل على تخصيصه، ولم ينقلوا في ذلك خلافاً عن أحد.

وجوز أكثر المحققين، كالسيد، والمحقق، والعلامة، وغيرهم من محققى

(١) قوله: حيث ينتفى الخ،

لا يخفى أن احتمال التجوز احتمالاً مرجوحاً لا يدفع الإغراء بناء على ظاهر الكلام إذاً الأصل عدم التخصيص ومنع ظهوره مكابرة وإن جوز تأخير البيان و ورود التخصيص إذاً الأصل عدم حدوث الحادثة وما ذكر من أن قولهم أن الأصل الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة فما لم يقل به أحد نعم يمكن أن يقال أنه لا ناسد في هذا الإغراء بجواز حصول مصلحة فيها لكن يشكل حيثئذ الفرق بين التخصيص والنسخ وسيأتى لهذا زيادة تفصيل.

(٢) قوله: وقد فرضنا عدمه الخ،

هذا غير مستقيم أن أراد الانتفاء ظناً بل يحصل الظن بعدم وجدان التخصيص بعد الفراغ من الكلام والتفحص له والأصل عدمه .

(٣) قوله: وقت القرينة،

وهو الحاجة بزعمه.

العامة: إسماع العامّ المخصوص بالدليل السمعيّ من دون إسماع المخصّص. مع أنّ ما ذكرنا من التوجيه للمنع هنا، لو تمّ لاقتضى المنع هناك أيضاً؛ لأنّ السامع للعامّ مجرداً عن القرينة حينئذٍ يحمله على الحقيقة - كما ظنّ - وليست مرادة، فيكون إغراء بالجهل.

فان أجابوا: بأنّه لايجوز الحمل على الحقيقة إلّا بعد التفحص عن المخصّص الذي هو قرينة التجوّز، وبعد فرض وجودها لا بدّ أن يعثر عليها فيحكم حينئذٍ بمقتضاها.

قلنا: في موضع النزاع ^(١) أنّه لايجوز الحمل على شيء حتّى يحضر وقت الحاجة. وعند ذلك توجد القرينة فيطلع المكلف عليها ويعمل بما تقتضيه. والعجب من السيّد - رحمه الله - أنّه تكلم على المانعين من تأخير بيان المحمل بمثل هذا، ولم يتنبّه لورود نظيره عليه، حيث قال:

«ومن قويّ ما يلزمونه أنّه يقال لهم: إذا جوّزتم أن يخاطب بالمحمل ويكون بيانه في الأصول، ويكلف المخاطب بالرجوع إلى الأصول ليعرف المراد؛ فما الذي يجب أن يعتقد هذا المخاطب إلى أن يعرف من الاصول المراد.

فان قالوا: يتوقّف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد في الجملة أنّه يمثل بمايّن له.

قلنا: إيّ فرق بين هذا القول وبين قول من جوّز تأخير البيان؟

(١) قوله: قلنا يمكن في الفرق بأن موضع النزاع ان يقال،

يعنى كما لايجوز حمل العام على الحقيقة الا بعد التفحص كذلك لايجوز حمل مانحن فيه على الحقيقة الا بعد وقت الحاجة والافما الفرق بينهما قلنا في موضع النزاع يمكن الفرق بأن في موضع النزاع وان جوّز ايضاً المخصّص بناء على شيوع التخصيص لكن بعد التفحص ممّا لم يطلع على المخصّص لعدم وجوده يلزم اغرائه الى العموم حينئذٍ بخلاف ما اذا وجد المخصّص في الواقع ولم يسم فانه بعد تجويزه و تفحصه يطلع عليه و الافلا يلزم اغرائه الى العموم حينئذٍ ايضاً وان كان لا يلزم الاغراء اول الامر في الموضعين فتأمل فيه.

فاذا قالوا: الفرق بينهما أنه إذا خوطب - وفي الاصول بيان - فهو متمكن من الرجوع إليها ومعرفة المراد. ولا كذلك إذا أخر البيان فإنه لا يكون متمكناً. قلنا: إذا كان البيان في الاصول، فلا بدّ من زمان يرجع فيه إليها ليعلم المراد. وهو في هذا الزمان - قصيراً او طويلاً - مكلف^(١) بالفعل ومأمور باعتقاد وجوبه والعزم على أدائه على طريق الجملة، من غير تمكّن من معرفة المراد، وإنما يصحّ أن يعرف المراد بعد هذا الزمان. فقد عاد الأمر إلى أنّه مخاطب بما لا يتمكّن في الحال من معرفة المراد به. وهذا هو قول من جوز تأخير البيان. ولا فرق في هذا الحكم بين طويل الزمان وقصيره.

فان قالوا: هذا الزمان الذي أشرتم اليه لا يمكن فيه معرفة^(٢) المراد، فيجري مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه. قلنا: ليس الأمر كذلك، لأنّ زمان مهلة النظر لا بدّ منه ولا يمكن أن يقع المعرفة الكسبيّة في أقصر منه. وليس كذلك إذا كان البيان في الرجوع إلى الاصول، لأنّه تعالى قادر على أن يقرن البيان إلى الخطاب، فلا يحتاج إلى زمان الرجوع إلى تأمل الاصول.

هذا كلامه. وليت شعري! كيف غفل عن ورود مثل ذلك عليه، فيقال له: إذا جوزت إسماع العام المخصوص من دون إسماع مخصّصه، لكّنه يكون موجوداً في الاصول والمخاطب به مكلفاً بالرجوع إليها فما الذي يجب أن

(١) قوله: او طويلاً مكلف الخ،

أي تكليفاً غير تنجيزي إذا لغرض قبل وقت الحاجة.

(٢) قوله: لا يمكن فيه وقوع المعرفة،

حاصله ان هذا الجهل ضروريّ و لازم يمتنع دفعه بخلاف الجهل في صورة تأخير البيان فانه يمكن دفعه بعدم التأخير.

يفهمه المكلف من العامّ قبل أن يعثر على التخصّص في الاصول
فان قلت: يتوقّف على اعتقاد أحد الأمرين بعينه ويعتقد أنّه يمثل العموم
 إن لم يظهر له التخصّص.

قلنا: ما الفرق بين هذا وبين ماقلناه من جواز تأخير البيان؟
فان قلت: الفرق بينهما وجود القرينة وتمكّنه من الرجوع إليها هناك، وانتفاء
 الامرين في موضع النزاع.

قلنا: القرينة وإن كانت موجودة، لكنّ العلم بها موقوف على زمان يرجع
 فيه إليها. ففي ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة لم يردها المخاطب به من
 غير دلالة على أنّه متجاوز. وهو الذي نفيت الاشكال عن قبحه^(١).

فان قلت: هذا الزمان مستثنى^(٢) من البين، وإنما يستقبح الخلو عن الدلالة
 فيما بعده.

قلنا فاقبل مثل ذلك^(٣) في موضع النزاع، ويبقى الكلام، على ماادّعاه من

(١) قوله: وهو الذي نفيت الى آخره،

أي هذا الخطاب بلفظ له حقيقة وهو الذي حكمت بنفي الاشكال عن قبحه حيث قلت في
 اثناء تقرير الحجة الاولى انه لا اشكال في قبح ذلك مع انه يلزم عليك التزامه حينئذ.

(٢) قوله: هذا الزمان مستثنى

كزمان النظر كما ذكرنا في كلام السيد من جانب المانعين

(٣) قوله: فاقبل مثل ذلك في موضع النزاع،

لا يخفى انه ليس على وفق نظائره السابقة فان ما اورده سابقاً قلب كلام السيد عليه حتى
 هذا السؤال فان ما ذكره المصنف الى ههنا بقوله فان قلت هذا الزمان مستثنى الخ نظير
 ما ذكره السيد بقوله فان قالوا هذا الزمان الذي اشترتم اليه لا يمكن فيه معرفة المراد الخ بخلاف
 هذا الجواب فانه ليس مثل ما ذكره السيّد في جواب ذلك السؤال بل هو محل التأمل في
 نفسه اذ الدعوى استثناء زمان الرجوع الى الاصول من حيث توهم ضرورته وجهاً بخلاف
 الزمان الكثير الذي وقع فيه تأخير البيان فان ذلك التوهم فيه ضعيف ولذا لم يجب به السيد

دلالة العرف على قبح تأخير القرينة عن حال الخطاب^(١) مطلقاً مستشهداً بما ذكره من الوجوه^(٢) الثلاثة. فإنه يقال عليه لأنسلم دلالة العرف على القبح في الكل^(٣). نعم هي في غير محلّ النزاع^(٤) موجودة، ومجرد الاشتراك^(٥) في مفهوم التجوّز لا يقتضي التسوية في جميع الأحكام^(٦).

وأما الوجوه التي استشهد بها^(٧) فلا دلالة فيها، لأنّ وقت الحاجة في الوجه الأوّل^(٨) - وهي الانزجار عن الفعل المهدّد عليه - مقارن للخطاب^(٩)، فلا بدّ

في كلامه فالأولى الجواب بمثل ما اجاب به السيد هناك من ان الامر ليس كذلك اذ لا وجه لاستثناء ذلك الزمان فانه تعالى قادر على ان يقتصرن البيان بالخطاب فلو قبح لم يجز تاخيره وهو جائز اتفاقاً.

(١) قوله: عن حال الخطاب مطلقاً،

أي حتى في العام قبل الحاجة.

(٢) قوله: بما ذكره من الوجوه الخ،

أي التي ذكرها في اثناء تقرير الحجة الاولى وهي قبح قولنا افعل كذا مريداً للتهديد والوعيد وقبح قولنا اقتل زيداً مريداً ضرباً شديداً وقبح رأيت حمراً مريداً رجلاً بليداً من غير قرينة.

(٣) قوله: في الكل،

أي في كل المجازات.

(٤) قوله: في غير محل النزاع،

أي غير العام قبل وقت الحاجة.

(٥) قوله: ومجرد الاشتراك،

أي بين المجازات الثلاثة المذكورة في محل النزاع.

(٦) قوله: لا يقتضي التسوية،

حتى يلزم من قبح ترك القرينة في المجازات المذكورة قبحه في العام قبل وقت الحاجة.

(٧) قوله: استشهد بها،

أي المجازات الثلاثة المذكورة.

(٨) قوله: في الوجه الاول،

وهو قول افعل تهديداً بلا قرينة

(٩) قوله: مقارن للخطاب،

من اقتران البيان به. وأيضاً فحقيقة التهديد عرفاً إنّما تحصل مع مقارنة قرينة للفظ فالقبح الناشي من تأخير القرينة حينئذٍ إنّما هو باعتبار عدم تحقّق مسمّى التهديد المطلوب حصوله، لا بمجرد كونه تأخيراً.

والوجه الثاني إن فرض^(١) وقت الحاجة فيه متأخراً [عن وقت الخطاب] منعنا قبح التأخير فيه. وإن فرضه مقارناً للخطاب، سلّمناه ولايجديه.

والوجه الثالث^(٢): ليس من محلّ النزاع^(٣) في شيء. لأنّه من قبيل الأخبار وليس لها وقت حاجة يتصور التأخير إليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب. وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر أيضاً. مع أنّ تجريدها عن القرينة

هذا على اطلاقه غير صحيح إذ ربما كان المقصود الانزجار في وقت مستقبل فليس التأخير الى ذلك الوقت تأخيراً عن وقت الحاجة مع انه تأخير عن وقت الخطاب فان سلّم متجه تمّ مقصود المستدل فالصواب في الجواب ما يذكّر في الوجه الثاني من التريديد بانه ان فرض وقت الحاجة متأخراً منعنا قبح التأخير والا فلا يجديه ويظهر مما ذكرنا حال قوله وايضاً فحقيقة التهديد الخ إذ هذا انما يصح لو كان المقصود حصول التهديد حال الخطاب وهو غير لازم إذ ربما كان المقصود حصوله في الزمان المستقبل فلا يلزم فوت المطلوب حتى يقال ان القبح ناش منه.

(١) قوله: والوجه الثاني ان فرض،

وهو قولنا اقتل زيداً مريد الضرب الشديد وسند المنع جواز مصلحة فيه.

(٢) قوله: والوجه الثالث،

وهو قولنا رايت حماراً مريدا الرجل البليد.

(٣) قوله: ليس من محلّ النزاع،

لا يخفى ان المستدل لم يذكره من حيث انه من محلّ النزاع بل ذكره تنظيراً لمحلّ النزاع وكذا لم يذكر القولين السابقين الانتظيراً وقياساً فلا يضره منع كونه من محلّ النزاع بل لا بد للمجيب من منع الجامع وابداء الفرق وكان مراد المصنف انه ليس مثل محلّ النزاع وما ذكره في بيان الفرق من عدم وقت الحاجة فيها محلّ التأمل إذ ربما كان للمتكلّم غرض في حصول العلم للمخاطب في المستقبل من الزمان فهو وقت الحاجة في الاخبار فاذا سلم قبح التأخير في الاخبار ثم ينظر المستدل فالحق في الجواب التريديد المذكور في الوجه الثاني فتأمل

المبينة للمراد فيها حال العُدول عن موضوعها يصيرها كذباً^(١) على ما هو التحقيق في تفسيره من عدم المطابقة^(٢) للخارج. وقبحه معلوم. ومن هذا التحقيق يظهر الجواب^(٣) عن الثاني: فأننا لانسلم أنه بالتأخير يكون قد دلّ على الشيء بخلاف ما هو به.

قوله: «لأن لفظ العموم مع تجرّده، الخ»، قلنا: مسلم، ولكن لا بدّ من بيان محلّ التجرّد^(٤). فان جعلتموه وقت الخطاب، فممنوع، لأنّه هو المدعى، وإن كان ما بينه وبين وقت الحاجة، فمسلم ولا ينفعكم.

قوله: «فاذا خاطب به مطلقاً لا يخلو من أن يكون دلّ به على الخصوص الخ»، قلنا: هو لم يدلّ^(٥) به فقط على الخصوص، بل مع القرينة التي ينصبها

(١) قوله: يصيرها كذباً،

أي انما يستقيم هذا لو كان الكذب عدم مطابقة المفهوم الظاهر. من الكلام للخارج واما لو كان عدم مطابقة المعنى المراد للخارج فلا يلزم الكذب فتأمل.

(٢) قوله: في تفسيره من عدم المطابقة،

هذا مشعر بانه لو فسر بعدم المطابقة للاعتقاد لم يكن كذباً وفيه نظر اذا منظور في المطابقة ان كان المفهوم الظاهر من الكلام يلزم كونه كذباً سواء اعتبر مطابقتها مع الخارج او مع اعتقاد المتكلم وان كان المنظور مراد المتكلم لم يلزم الكذب اعتبر مطابقتها مع ايهما كان فما ذكره لاحاصل له فتأمل.

(٣) قوله: ومن هذا التحقيق يظهر الجواب، أي التحقيق الذي ذكره عند الحلّ بقوله وتحقيقه انه لاريب في افتقار استعمال اللفظ.

(٤) قوله: لكن لا بد من بيان محل التجرد

أي بيان ان التجرد عن القرينة في أي محل يقتضى الاستغراق فان ادعيت ان تجرد لفظ العام في وقت الخطاب عن القرينة يقتضى الاستغراق فممنوع بناء على ما ذكر من بقاء احتمال التجوز وان انتفائه موقوف على ثبوت امتناع تأخير البيان عن وقت الخطاب وهو عين دعواه وقولهم الاصل الحقيقة معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة أي وقت الحاجة يحمل على الحقيقة لامطلقاً وقد عرفت ما فيه.

(٥) قوله: قلنا هو لم يدل الى آخره،

على ذلك بحيث لا يستقلّ واحد منهما بالدلالة عليه بل يحصل من المجموع ولا يلزم من عدم صلاحيته للدلالة مجرداً عدمها مع انضمام القرينة والا لانفى المجاز رأساً اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة له مجردة على المعنى المجازي.

قوله: «حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ، الخ» قلنا: ما المانع من تأثيره؟ بمعنى أنّه ينقطع به احتمال عروض التجوّز فيحمل اللفظ على حقيقة إن لم يكن قد وجدت القرينة. وإلا، فعلى المجاز، وأيّ بعد في هذا التأثير؟ وأنتم تقولون بمثله في زمن الخطاب، لأنكم تجوزون التجوز مادام المتكلم مشغولاً بكلامه الواحد. فمالم ينقطع لا يتّجه للسامع الحكم بإرادة شيء من اللفظ. وعند انتهائه يتبيّن الحال، أمّا بنصب القرينة فالجواز، وأمّا بعدهما فالحقيقة. فعلم أنّ الدلالة عندنا وعندكم إنّما تستقرّ بعد مضيّ زمان، واختلافه بالطول والقصر لا يجوز إنكار أصل التأثير.

وبهذا يتّضح فساد قوله: «وذلك قائم قبل وقت الحاجة»، لظهور منع قيامه بعد ما علمت من جواز التجوّز قبله، وعدمه بعده كما هو يقوله في وقت الخطاب، فيجيء الاحتمال المنافي لقيام الدلالة من قبل، وينتفي فتحصل الدلالة من بعد.

قوله: «على أنّ وقت الحاجة إنّما يعتبر في القول الذي يتضمّن تكليفاً الخ». قلنا: ونحن لا نجزئ التأخير إلا فيما يتضمّن التكليف، أعني: الإنشاء، لأنّه الذي يعقل فيه وقت الحاجة. وأمّا ما عداه من الأخبار، فلا بدّ من اقتران بيان المجاز فيها بها، كما بيناه.

حاصله منع الدلالة قبل وقت الحاجة حتى يرد انه دل على الخصوص او العموم وهو بعينه مذكوره السيّد رحمه الله بقوله فان قيل انما يستقر كونه دالاً عند الحاجة واجاب عنه ولهذا تعرض المصنف لما ذكره السيد في دفعه.

وأما الجواب عن الثالث: فواضح لا يكاد يحتاج إلى البيان، لأنّ فرض الفائدة في الخطاب بالمجمل يقتضي مثله في العام؛ إذ غايته أن يصير مجملاً في المعنيين، وهو غير ضائر^(١) ولا فيه خروج^(٢) عن القول بكونه موضوعاً للعموم. وما ذكره من الرجوع إلى القول بالوقف لوجه له؛ فإنّ التوقّف فيما قبل وقت الحاجة بمنزلة التوقف إلى اكمال الخطاب. ومن المعلوم أنّ ذلك لا يعدّ وقفاً والتفرقة فيما بعد الحاجة جليّة؛ لأنّ الخصوص عندنا يحتاج إلى القرينة، فبدونها يكون للعموم. وأهل الوقف يقولون: بأنّ المحتاج إلى القرينة، هو العموم، فإنّ الخصوص متيقن الإرادة على كلّ حال.

(١) قوله: وهو غير ضائر لان مذهبنا ان العام قبل وقت الحاجة غير دال على المستغرق ولا المخصص وانما يدل عند الحاجة باعتبار وجود القرينة وعدمها.

(٢) قوله: ولا فيه خروج الخ،

دفع لتوهم ان هذا خروج عن المفروض وهو القول بكون العام موضوعاً للعموم كما ذكر عند تحرير محل نزاع المذاهب بان هذا ليس خروجاً عنه اذ كونه موضوعاً للعموم لا يقتضي دلالة على العموم دائماً حتى عند الخطاب بل يكفي دلالة عليه عند الحاجة مع عدم القرينة على خلاف العموم والاصل في الاطلاق الحقيقة مخصوص بوقت الحاجة لاقبله وقد عرفت ما فيه فتأمل.

(٥)

المطلب الخامس

في

الاجماع

[وفيه خمسة اصول]

(١)

أصل

الإجماع يُطلق لغة على معنيين أحدهما: العزم، وبه فُسِّر قوله تعالى ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ أي اعزموا وثانيهما: الاتفاق. وقد نقل في الاصطلاح: إلى اتفاق خاص، وهو اتفاق ^(١) من يعتبر ^(٢) قوله من الأمة في الفتاوى الشرعية على أمر من الأمور الدينية.

والحق إمكان وقوعه، والعلم به، وحجّيته. وللناس خلاف في المواضع الثلاثة: فزعم قوم أنّه محال، وأحال آخرون العلم به مع تجويز وقوعه، ونفى

(١) قوله: وهو اتفاق الخ،

قد اعترض على هذا الحدّ بانه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته ﷺ الى يوم القيامة فيخرج الاتفاق في عصر واحد من الاعصار عن الحدّ مع انه اجماع اتفاقاً ودفع بان المتبادر عند المتشعبة الاتفاق في عصر واحد من الاعصار.

(٢) قوله: من يعتبر قوله من الامة الخ،

عدل عن العبارة المشهورة وهي اتفاق المجتهدين لان المنظور عندنا الامامية قول المعصوم ﷺ في المتفقين ولايصح عندهم اطلاق المجتهد عليه ثم لا يخفى ان لفظ الاتفاق يشعر باعتبار تعدد من يعتبر قوله من الامة في حصول الاجماع وان كان لفظ «من» يعم الواحد والمتعدد وليس كلفظ المجتهدين صريحاً في التعدد.

ثالث حجّيته مُعترفاً بإمكان الوقوع والعلم به. والكلُّ باطل، والذاهب إليه شاذّ، وحُججه ركيكة واهية، فهي بالإعراض عنها أجدر، والإضراب عن حكايتها والجواب عنها أليق.

وقد وقع الاختلاف بيننا من وافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدرَكها فانهم لَفَقُوا لذلك وجوهاً من العقل والنقل لا يُجدي طائلاً. ومن شاء أن يقف عليها فليطلبها من مظانّها، إذ ليس في التعرّض لنقلها كثير فائدة. ونحن لما ثبت عندنا بالادلة العقلية والنقلية - كما حقّق مستقصى في كُتب أصحابنا الكلامية -: أن زمان التكليف لا يخلو من إمام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوعُ إلى قوله فيه. فمتى اجتمعت الامة على قول، كان داخلاً في جُمْلتها؛ لأنّه سيّدها، والخطأ مأمون على قوله؛ فيكون ذلك الإجماع حجة. فحجّية الإجماع في الحقيقة عندنا إنّما هي باعتبار كشفه عن الحجّة التي هي قولُ المعصوم. وإلى هذا المعنى أشار المحقّق - رحمه الله - حيث قال، بعد بيان وجه الحجّية على طريقتنا: «وعلى هذا فالإجماع كاشف عن قول الامام لأنّ الإجماع حجّة في نفسه من حيث هو إجماع» انتهى.

ولا يخفى عليك: أن فائدة الاجماع تعدم عندنا إذا علم الإمام بعينه، نعم يتصوّر وجودها حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه في جملة المجمعين. ولا بدّ في ذلك من وجود من لا يعلم أصله ونسبه في جملتهم إذ مع علم أصل الكلّ ونسبهم يقطع بخروجه عنهم. ومن هنا يتّجه أن يُقال: إنّ المدار في الحجّية على العلم بدخول المعصوم في جملة القائلين، من غير حاجة إلى اشتراط اتّفاق جميع المجتهدين أو أكثرهم، لاسيّما معروفي الأصل والنسب. قال المحقّق في الاعتبار. «وأما الإجماع فعندنا هو حجّة بانضمام المعصوم.

فلو خلا المائة من فقهاءنا عن قوله لما كان حجة، ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة، لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار قوله. فلاتغترّ إذن بمن يتحكّم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة أو العشرة من الأصحاب مع جهالة قول الباقيين إلا مع العلم القطعيّ بدخول الامام في الجملة» (معارج الاصول ص ١٢٦) هذا كلامه وهو: في غاية الجودة.

والعجب من غفلة جمع من الاصحاب عن هذا الأصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم به للمسائل الفقهيّة كما حكاها - رحمه الله - حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق الجماعة من الأصحاب، فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من غير قرينة جليّة، ولا دليل على الحجية معتدّاً به^(١).

وما اعتذر به عنهم الشهيد - رحمه الله - في الذكرى: - من تسميتهم المشهور إجماعاً، أو بعدم الظفر حين دعوى الاجماع بالمخالف، أو بتأويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الإجماع وإن بعد، أو ارادتهم الاجماع على روايته، بمعنى تدوينه في كتبهم، منسوباً الى الأئمة - عليهم السلام - لا يخفى عليك مافيه؛ فإنّ تسمية الشهرة إجماعاً لاتدفع المناقشة^(٢) التي ذكرناها؛ وهي العدول عن المعنى المصطلح المتقرّر في الاصول من غير إقامة قرينة على ذلك. هذا مع مافيه من الضعف، لانتفاء الدليل على حجية مثله كما سنذكره.

(١) قوله: معتدّاً به،

اشارة الى انه ربما يدل على حجية حسن الظن بالجماعة المتفقين من العلماء الاعلام العدول لولا دليل قوى دال على الحكم لما اتفقوا عليه لكن ليس هذا دليلاً قوياً يعتد به ولا يدل دليلاً على اعتباره شرعاً

(٢) قوله: لا يدفع المناقشة،

لا يخفى ضعف هذه المناقشة

وأما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع، فأوضح حالاً في الفساد من أن يسيّن. وقريب منه تأويل الخلاف، فأنّا نراه في مواضع لا يكاد تنالها يد التأويل. وبالجمله، فالاعتراف بالخطأ في كثير من المواضع أخف من ارتكاب الاعتذار. ولعلّ هذا منها. والله أعلم.

إذا عرفت هذا، فهنا فوائد:

الأولى: الحقّ امتناع الأطلاع عادة على حصول الإجماع في زماننا هذا وماضاهاه^(١)، من غير جهة النقل، إذ لاسبيل إلى العلم بقول الامام. كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين^(٢) المجهولين ليدخل في جملتهم، ويكون قوله مستوراً بين اقوالهم وهذا ممّا يقطع بانتفائه.

فكلّ إجماع يدعى في كلام الأصحاب، ممّا يقرب من عصر الشيخ إلى زماننا هذا، وليس مستنداً إلى نقل متواتر أو آحاد حيث يعتبر أو مع القرائن المفيدة للعلم، فلا بدّ من أن يراد به ما ذكره الشهيد - رحمه الله - من الشهرة.

وأما الزمان السابق على ما ذكرناه، المقارب لعصر ظهور الأئمة، عليهم السلام. وإمكان العلم بأقوالهم؛ فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التّبع. وإلى مثل هذا نظر بعض علماء أهل الخلاف^(٣) حيث قال: «الإنصاف أنّه

(١) قوله: في زماننا هذا الخ

الظاهران قوله في زماننا هذا وماضاهاه ظرف لحصول الاجماع أي يمتنع الاطلاع على الاجماع الحاصل في زماننا وماشابهه من الازمنة من غير جهة النقل إذ لاسبيل الى العلم بقول الامام.

(٢) قوله: موقوف على وجود المجتهدين

بل وعلى العلم بانحصار المجتهدين المجهولين في الداخلين او بعدم خروج المعصوم من الداخلين وان لم يكن الانحصار معلوماً.

(٣) قوله: نظر بعض علماء اهل الخلاف.

هو فخرالدين نقل عنه العلامة في نهاية الاصول.

لا طريق إلى معرفة حصول الإجماع إلا في زمن الصحابة^(١)، حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم بأسرهم على التفصيل».

واعترضه العلامة - رحمه الله - بأننا نجزم بالمسائل المجمع عليها جزءاً قطعياً، ونعلم اتفاق الأمة عليها علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار عليه.

وأنت بعد الإحاطة بما قرررناه خبيرٌ بوجه اندفاع هذا الاعتراض عن ذلك القائل؛ لأن ظاهر كلامه: أنّ الوقوف على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن عادة^(٢)، لامطلقاً، وكلام العلامة إنّما يدلّ على حصول العلم به من طريق النقل كما يصرّح به قوله آخراً: «علماً وجدانياً حصل بالتسامع وتظافر الأخبار».

الثانية: قال الشهيد - رحمه الله - في الذكرى: «إذا أفتى جماعة من الأصحاب ولم يعلم لهم مخالف، فليس إجماعاً قطعياً، وخصوصاً مع علم العين؛ للعزم بعدم دخول الإمام حينئذٍ؛ ومع عدم علم العين، لا يعلم أنّ الباقي موافقون. ولا يكفي عدم علم خلافهم فإنّ الاجماع هو الوفاق لا عدم علم

(١) قوله: الا في زمن الصحابة

الظاهران «في زمن الصحابة» في قول هذا القائل من اهل الخلاف ظرف للاجماع فإنّ الاجماع في زمن الصحابة هو الذي خصّ جواز المعرفة به وان كان معرفته في زماننا مثلاً لا ظرف للمعرفة حتى يكون مفاده تخصيص المعرفة بذلك الزمان للاجماع فينايه معرفتنا في زماننا فظهر بما ذكرنا من ظاهر كلام القائل انه انما يرد الاعتراض عليه لو ثبت الجزم بوجود الاجماع غير الاجماع الذي في زمن الصحابة وثبات ذلك مشكل جداً واما حصول الجزم بالمعرفة في غير ذلك الزمان بالنقل والتسامع للاجماع الحاصل في ذلك الزمان فلا يضرّ القائل فتأمل.

(٢) قوله: غير ممكن عادة

هذا مشعران الوقوف على الاجماع الحاصل في زمان الصحابة ايضاً ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن والحاصل انه يشعران مناط كلامه أنّ الاطلاع الابتدائي غير ممكن والاطلاع من جهة النقل ممكن.

الخلاف. وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية أو عقلية؟ الظاهر ذلك؛ لأنّ عدالتهم تمنع من الاقتحام على الإفتاء بغير علم، ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل. وهذا الكلام عندي ضعيف، لأنّ العدالة إنّما يؤمن معها تعمّد الإفتاء بغير ما يظنّ بالاجتهاد دليلاً، وليس الخطأ بمأمون على الظنون». الثالثة: حكى فيها أيضاً عن بعض الأصحاب: إلحاق المشهور بالمجمع عليه. واستقر به إن كان مراد قائله اللّحوق في الحجية، لافي كونه إجماعاً.

واحتجّ له بمثل ما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف؛ وبقوّة الظنّ في جانب الشهرة، سواء كان اشتهاً في الرواية بأن يكثر تدوينها أو الفتوى. ويضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى، وبأنّ الشهرة التي تحصل معها قوّة الظنّ هي الحاصلة قبل زمن الشيخ - رحمه الله - لالواقعة بعده.

وأكثر ما يوجد مشهوراً في كلامهم حدث بعد زمان الشيخ، «ره» كما نبّه عليه والد - رحمه الله - في كتاب الرّعاية الذي ألفه في دراية الحديث - مبيّناً لوجهه، وهو: أنّ أكثر الفقهاء والذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليداً له، لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنّهم به. فلمّا جاء المتأخرون وجدوا أحكاماً مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه، فحسبوا شهرة بين العلماء ومادروا أنّ مرجعها إلى الشيخ وأنّ الشهرة إنّما حصلت بمتابعتهم.

قال الوالد قدّس الله نفسه: ومّن اطّلع على هذا الذي بينته وتحقّقه من غير تقليد، الشيخ الفاضل المحقّق سديد الدين محمود الحمّصي، والسيد رضي الدّين بن طائوس وجماعة.

وقال السيّد رحمة الله في كتابه المسمّى بالبهجة ثمرة المهجة: أخبرني جدّي الصالح ورّام بن أبي فراس - قدس الله روحه -: أنّ الحمّصي حدّثه أنّه

لم يبق للإمامية مفت على التحقيق بل كلهم حاك. وقال السيد عقيب ذلك: والآن فقد ظهر أن الذي يفتى به ويجاب، على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين».

(٢)

أصل

إذا اختلف أهل العصر على قولين^(١)، لا يتجاوزونهما. فهل يجوز إحداث قول ثالث؟ خلاف بين أهل الخلاف. ومثّلوا له بأمثلة.

منها: أن يطاء المشتري البكر، ثم يجد بهاعيباً. ف قيل: الوطي يمنع الرد؛ وقيل: بل يردّها مع أرش النقصان. وهو تفاوت قيمتها بكراً وثيباً؛ فالقول يردّها مجّاناً قول ثالث.

ومنها: فسخ النكاح بالعيوب الخمسة المخصوصة. قيل: يفسخ بها كلّها. وقيل: لا يفسخ بشيء منها؛ فالفرق وهو القول بأنّه يفسخ بالبعض دون البعض قول ثالث. ومحققوهم على التفصيل بأنّه ان كان الثالث يرفع شيئاً متفقاً عليه فممنوع وإلا فلا. فالأوّل كمسألة البكر؛ للاتفاق على أنّها لا تردّ مجّاناً. والثاني كمسألة فسخ النكاح ببعض العيوب لأنّه وافق في كلّ مسألة مذهباً.

وهذا التفصيل جيّد على اصولهم؛ لأنّه في صورة المنع، إذا رفع مجمّعاً عليه. يكون قد خالف الإجماع، فلم يجوز. وأمّا في صورة الجواز فلم يخالف

(١) قوله: العصر على قولين:

الظاهر ان ذكر القولين بطريق التمثيل والاكتفاء باقل يتحقق فيه المسئلة والافالمسئلة جارية فيما اذا كان الاتفاق على ثلثة اقوال ايضاً مع احداث قول رابع وهكذا وقد اشار المصنف الى هذا في آخر كلامه.

إجماعاً، ولا مانع سواه. فجاز.

والمتّجه على اصولنا المنع مطلقاً؛ لأنّ الإمام في إحدى الطائفتين فرضاً قطعاً فالحق مع واحدة منهما والاخرى على خلافه وإذا كانت الثانية بهذه الصفة فالثالثة كذلك بطريق أولى، وهكذا القول فيما زاد.

(٣)

أصل

إذا لم تفصلّ الأمة بين مسألتين؛ فإن نصّت على المنع من الفصل فلا إشكال. وإن عدم النصّ:

فإن كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل باحديهما العمل بالأخرى لم يجز الفصل، كما في زوج وأبوين، وامرأة وأبوين؛ فمن قال: للام^(١) ثلث أصل التركة، قال: في الموضوعين، ومن قال: ثلث الباقي، قال: في الموضوعين، إلّا «ابن سيرين» فإنّه فصلّ. وإن لم يكن بينهما علاقة^(٢)، قال قوم: يجوز الفصل بينهما.

والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز؛ لأنّ الإمام مع إحدى الطائفتين قطعاً. ولازم ذلك وجوب متابعتة في الجمع. وهذا كلّ واضح.

(١) قوله: فمن قال للامّ

قال ابن عباس للامّ ثلث الأصل قبل فرض الزوجين وقال الباقي للام ثلث الباقي بعد فرضهما واحداث ابن سيرين قولاً ثالثاً فقال بقول ابن عباس في الزوج دون الزوجة وقال تابعي آخر بالعكس.

(٢) قوله: وإن لم يكن بينهما علاقة

يشعر هذا الكلام بأن الخلاف مخصوص بما إذا لم يكن بينهما علاقة والمستفاد من النهاية أن الخلاف عام وإن بعض العلماء قال بجواز التفصيل مطلقاً مستنداً بقول ابن سيرين وغيره.

(٤)

أصل

إذا اختلف الامامية على قولين، فان كانت إحدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام أحدهم كان الحق مع الطائفة الأخرى. وإن لم تكن معلومة النسب: فان كان مع إحدى الطائفتين دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها، لأن الامام معها قطعاً؛ وإن لم يكن مع إحدیهما دليل قاطع، فالذي حكاه المحقق عن الشيخ^(١): التخيير في العمل بأيهما شاء. وعزى إلى بعض الأصحاب القول باطراح القولين^(٢) والتماس دليل من غيرهما.

ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول، بأنه يلزم منه اطراح قول الامام عليه السلام. قال: و بمثل هذا يبطل ما ذكره - رحمه الله - لأن الامامية اذا اختلفت على

(١) قوله: فالذى حكاه المحقق عن الشيخ

يشمل هذا بظاھر ما اذا كان في المسئلة دليلان ظنيان لهما واحدهما ارجح اولاحدهما دليل ظنى وليس للآخرى دليل ظنى اصلا ولا يخفى ان الحكم بالتخيير في العمل في الصورتين مشكل جدا نعم لو كان الدليلان الظنيان متساويين من الطرفين اولايظهر للطرفين دليل اصلا يتجه التخيير في العمل وكأن هذا مقصود الشيخ وان كان عبارته قاصرة.

(٢) قوله: القول باطراح القولين

يمكن ان يقال المراد بطرح القولين عدم العمل بهما بمجرد قولهما وترك دليلهما المتعارض بل لابد من التوقف والتماس دليل مرجح لاحد الطرفين حتى يصح العمل باحد الطرفين وعلى هذا لايرد عليه مانقل عن الشيخ في تضعيفه بانه يلزم اطراح قول الامام عليه السلام اذ التوقف و طلب المرجح حتى يظهر قول الامام ليس اطراح قول الامام عليه السلام وكان الشيخ حمل ذلك على ترك القولين واحداث قول الثالث. ولا يخفى ان العبارة المنقولة عنه يقبل الحمل على ما ذكرناه الا ان الشيخ اعرف بما نقل فرجما كان في كلام ذلك البعض من الاصحاب مايدل على ما فهمم الشيخ (ره) فتدبر.

قولين، فكل طائفة توجب العمل بقولها^(١) وتمنع من العمل بقول الآخر. فلو
تخيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم (معارج الاصول ص ١٣٣)
قلت: كلام المحقق - رحمه الله - هنا جيد. والذي يُسهل الخطب علمنا
بعدم وقوع مثله^(٢)، كما تقدمت الإشارة إليه^(٣).

فائدة:

قال المحقق - رحمه الله -: إذا اختلف الإمامية على قولين، فهل يجوز اتفاقها
بعد ذلك على أحد القولين؟ قال الشيخ - رحمه الله -: إن قلنا بالتخير لم يصح
اتفاقهم بعد الخلاف، لأنّ ذلك يدلّ على أنّ القول الآخر باطل. وقد قلنا: إنهم
مخيرون في العمل.

ولقائل أن يقول: لم لا يجوز أن يكون التخير مشروطاً بعدم الاتفاق فيما بعد؟

(١) قوله: فكل طائفة توجب العمل بقولها.

هذا ممنوع إذ كل طائفة حكمت بحكم وتمنع صحة القول الآخر ولا ينافي ذلك تجويزها
العمل بما قال الآخر لمن لا يظهر عليه الخطأ في الواقع وإن كان خطأ في الواقع والحاصل أن
التخير في العمل ليس قولاً ثالثاً في المسئلة بل ليس قولاً أصلاً في المسئلة وإنما هو طريق العمل
وكيفيته مع الجهل بالحكم وجهل الفتوى، الراجع في المسئلة فلا يكون اباحة لما حظره
الإمام عليه السلام بل التخير في العمل بما أباحه الإمام عليه السلام لمن جهل بالحكم وإنما خطأ نفس حكم
الآخر نعم لو قال الشيخ حيثشذ ان الحكم الواقعي في المسئلة التخييري لكان منافياً لقول
الإمام عليه السلام في حكم المسئلة لانه عليه السلام حكم حكماً معيناً في المسئلة قطعاً والظاهر أن مراد
الشيخ التخير في العمل كما ذكرنا كيف وقد صرح به في عبارته المنقولة فتأمل.

(٢) قوله: بعدم وقوع مثله.

أي الاطلاع على انحصار في القولين أو القول الواحد وبامتناع العادى لذلك.

(٣) قوله: كما تقدمت.

من انه لا يمكن الاطلاع على الاتفاق ودخول المعصوم فيه في زماننا وماضاهاء.

وعلى هذا الاحتمال يصحّ الإجماع بعد الاختلاف (معارج الاصول ص ١٣٣) وكلام المحقّق هنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح.

(٥)

أصل

اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد، بناءً على كونه حجّة. فصار إليه قوم وأنكره آخرون.

والأقرب الأوّل. لنا: أنّ دليل حجّية خبر الواحد^(١) - كما ستعرفه - يتناوله بعمومه، فيثبت به كما يثبت غيره^(٢).

احتجّ الخصم بأنّ الاجماع أصل^(٣) من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد.

(١) قوله: دليل حجية خبر الواحد.

قد يقال كون المسئلة اجماعية ليس من قبيل الاخبار حتى يكفى فيه النقل بل من قبيل المسائل الاجتهادية التي يجري فيها الترجيح لوقوع الخلاف في شرائط حجّيته بين اهل الخلاف وكذا عندنا من حيث استنباط دخول المعصوم عليه السلام فيه بالقرائن والامارات المفيدة لظن دخوله وغير ذلك فالعمل بخبر الواحد العرفية نوع من التقليد الا ان يصرح بكيفية اطلاعه فتأمل.

(٢) قوله: كما يثبت غيره.

ربما يقال ان ثبوت الاجماع به اولى لانه اذا كان الظنى المنقول بخبر الواحد حجّة كان قطعى المنقول به اولى وردّ بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد جداً نادر الحصول فالظن الحاصل بوقوعه شيء نادر الوقوع من الاخبار الآحاد اضعف من الظن الحاصل بوقوع شيء غير نادر الوقوع من اخبار الآحاد فسامل فانه بما ذكرنا يظهر انه كما ان الاولوية محل المنع كان مساواته سائر الاخبار ايضاً محل التامل.

(٣) قوله: بان الاجماع اصل

فيه بحث اذ لا يخفى انه لامعنى لكون ذات الاجماع اصلاً من اصول الدين لان المراد بالاصول هنا الضوابط والقواعد التي يستنبط منها الفروع وهي المعلومات التصديقية فان اراد

وجوابه: منع كلية الثانية^(١)، فإن السنة اعني: كلام الرسول، ﷺ، أصل من اصول الدين أيضاً، وقد قبل فيه خبرا لواحد.

فائدتان:

الأولى: لا بدّ لحاكي الاجماع من أن يكون علمه باحد الطرق المفيدة للعلم، وأقلّها الخبر المحفوف بالقرائن. فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله إليه باخبار من يُقبل إخباره ليكون حجة وجب البيان حذراً من التدليس؛ لأنّ ظاهر الحكاية الاستناد إلى العلم. والفرض استنادها إلى الرواية. فترك البيان تدليس.

وبالجملة: فحكمُ الاجماع حيث يدخل في حيز النقل حكمُ الخبر، فيشترط في قبوله^(٢) ما يشترط هناك، ويثبت له عند التحقيق الأحكام الثابتة له حتّى حكم التعادل والترجيح، على ما يأتي بيانه في موضعه. وإن سبق إلى كثير من الأوهام خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التأمل. وحينئذٍ فقد يقع التعارض بين

به كون الاجماع المنقول بخبر الواحد حجة اصل من اصول الدين فمسلم لكن لم يثبت هذا بخبر الواحد بل بما ثبت به حجّية خبر الواحد وان اراد ان القول بان في المسئلة الفلانية اجماعا كما قال الفقهاء اصل من اصول الدين فكونه اصلاً ممنوع فتأمل.

(١) قوله: وجوابه منع كلية الثانية.

الصواب ايراد نقل السنة على دليل الخصم بطريق الازام والنقض الاجمالي لاالنقض التفصيلي كما فعل فان ما ذكره من السنة اصل من اصول الدين وقد تثبت بخبر الواحد كلام لا تحقيق له لان كون السنة حجة لم يقبل فيه خبر الواحد ومانقل فيه بخبر الواحد في خصوص الفروع من السنة حيث قالواوردت سنة في حكم كذا وقيل فيه الخبر الواحد ليس من اصول الدين فالتحقيق في الجواب ما ذكره آنفاً وبه ينحل النقض ايضاً.

(٢) قوله: فيشترط في قبوله ما يشترط هناك

والحاصل ان نقل الاجماع ليس من قبيل الفتوى حتى يكفى فيه الظن بل من قبيل الاخبار والحكاية ولا بد للخبر والحاكي ان يعلما ما يخبران ولايكفى لهما ظن.

إجماعين منقولين وبين إجماع وخبر، فيحتاج إلى النظر في وجوه الترجيح بتقدير أن يكون هناك شيء منها، وإلا حكم بالتعادل.

وربما يستبعد حصول التعارض بين الإجماع المنقول والخبر من حيث احتياج الخبر الآن إلى تعدد الوسائط في النقل، وانتفاء مثله في الإجماع. وسيأتي أن قلة الوسائط في النقل من جملة وجوه الترجيح.

ويندفع: بأن هذا الوجه، وإن اقتضى ترجيح^(١) الإجماع على الخبر، إلا أنه معارض في الغالب بقلة الضبط في نقل الإجماع من المتصدين لنقله، بالنسبة إلى نقل الخبر. والنظر في باب التراجيح إلى وجه من وجوهها مشروط بانتفاء ما يساويه أو يزيد عليه في الجانب الآخر كما ستعرفه.

الثانية: قد علمت أن بعض الأصحاب استعمل لفظ «الإجماع» في المشهور من غير قرينة في كلامهم على تعيين المراد. فمن هذا شأنه لا يعتد بما يدعيه من الإجماع إلا أن يبين أن المراد به المعنى المصطلح. وما أظنه واقعاً. اللهم إلا أن يذهب ذاهب إلى مساواة الشهرة للإجماع في الحجية كما اتفق كذلك. فلا حرج عليه حينئذ في الاعتداد به. وذلك ظاهر.

(١) قوله وإن اقتضى ترجيح الخبر

كذا في أكثر النسخ وكان المراد المصدر المبني للمفعول أي مرجوحية الخبر وفي بعض النسخ ترجيح الإجماع على الخبر ولا غبار عليها

(٦)

المطلب السادس

في

الأخبار

[وفيه احد عشر اصلاً]

(١)

أصل

ينقسم الخبر إلى متواتر وآحاد، فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه ^(١) العلم بصدقه. ولا ريب في إمكانه ووقوعه. ولا عبرة بما يحكى من خلاف بعض ذوى الملل الفاسدة في ذلك، فإنه بهت ومكابرة؛ لأننا نجد العلم الضرورى بالبلاد النائية والأمم الخالية كما نجد العلم بالمحسوسات، ولا فرق بينهما ^(٢) فيما يعود إلى الجزم. وما ذلك إلا بالاخبار قطعاً. وقد أوردوا عليه شكوكاً.

منها: أنه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الجملة، إذ لا يُنافي كذب واحد كذب الآخرين قطعاً، ولأن المجموع مركب من الآحاد،

(١) قوله: يفيد بنفسه.

قيد بنفسه الى آخر ليخرج خبر جماعة علم صدقهم لا بنفس الخبر بل بالقرائن الزائدة المغارقة.

(٢) قوله: لا فرق بينهما.

إشارة الى ان الفرق بينهما في غير ما يعود الى الجزم يعنى عدم احتمال النقيض مثل السرعة وعدمها لا يضر كما اشار اليه في جواب الشك الخامس.

بل هونفسها. فاذا فرض كذب كلّ واحد فقد فرض كذب الجميع. ومع وجوده لا يحصل العلم.

ومنها: أنّه يلزم تصديق اليهود والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام أنّه قال: «لأنبيّ بعدي». وهونافي نبوة نبينا عليه الصلاة والسلام، فيكون باطلاً.

ومنها: أنّه كاجتماع الخلق الكثير^(١) على أكل طعام واحد وأنّه ممتنع عادة. ومنها: أنّ حصول العلم به يؤدّي إلى تناقض المعلومين إذا أخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير بنقيضه وذلك محال.

ومنها: أنّه لو أفاد العلم الضروريّ، لما فرقنا بين ما يحصل منه كما مثلم به وبين العلم بالضروريّات. واللازم باطل؛ لأنّا إذا عرضنا على أنفسنا وجود الإسكندر مثلاً وقولنا: الواحد نصف الاثنين، فرقنا بينهما، ووجدنا الثاني أقوى بالضرورة.

ومنها: أنّ الضروريّ يستلزم الوفاق فيه^(٢). وهو متنفّ، لمخالفتنا.

(١) قوله: ومنها انه كاجتماع الخلق الكثير.

لا يخفى هذه الشبهة ليست على نسق الشبهة الاخرى فانها لو تمّت لدكت على عدم تحقق التواتر وكثرة الاخبار بخلاف الشبهة الاخرى فانها لو تمّت لدكت على عدم افادته العلم اوعلى عدم ضرورة العلم لاعلى عدم تحققه فالمناسب بحسب الرتبة تقديم هذه الشبهة على باقى الشبه كما فعل صاحب المختصر فتأمل.

(٢) قوله: ان الضرورية يستلزم الوفاق.

لا يخفى ان ما ادعينا ضروريته هو المخبر عنه بالتواتر كوجود مكة واسكندر وهو متفق عليه ولا مخالفة للخصم فيه وانما كان مخالفته في كون المتواتر مفيداً للعلم الضروري وهذا غير ما ادعينا ضروريته فان هذا حكم اخر غير متواتر وبداهة التواتر لا يستلزم بداهة حكم هذه المسئلة فتأمل.

وكلّ هذه الوجوه مردودة.

أما إجمالاً، فلأنّها تشكيك في الضروري^(١)، فهي كشبهة السُوفسطائية، لا تستحقّ الجواب.

وأما تفصيلاً، فالجواب عن الأوّل: أنّه قد يخالف حكم الجملة^(٢) حكم الآحاد. فإنّ الواحد جزء العشرة وهو بخلافها^(٣)، والعسكر متألّف من الأشخاص وهو يغلب ويفتح البلاد دون كلّ شخص على انفراده.

وعن الثاني: أنّ نقل اليهود والنصارى لك لم يحصل بشرائط التواتر، فلذلك لم يحصل العلم.

وعن الثالث: أنّه قد علم وقوعه. والفرق بينه وبين الاجتماع على الأكل

(١) قوله: تشكيك في الضروري.

هذا لما يستقيم في غير الخامس والسادس إذ كون هذا العلم بديهياً. حتى يكون الدليل على نفية تشكيكا في الضروري كيف وهو معركة للآراء ومختلف للعلماء وقد ذهب الى نظريته جمع من المعبرين فتأمل.

(٢) قوله: إذ قد يخالف حكم الجملة.

لا يخفى ان هذا انما يناسب لو كان مراد المستدل انه يجوز الكذب على كل واحد فيجوز على المجموع من حيث هو مجموع لكن يحتمل ان يكون مراده انه لما جاز الكذب على كل واحد منفرداً فيجوز على كل واحد حالة الاجتماع ايضاً ويبيّن ذلك بوجهين وعلى هذا لا يلائمه مثال العشرة إذ آحادها في حالة الاجماع ايضاً متصفة بالجزئية كما في حال الانفراد وحينئذ فالمناسب في الجواب ان يقال حكم كل واحد في حالة الانفراد غير حكمه حالة الاجتماع فربما جاز عليه شيء حالة الانفراد لايجوز عليه حالة الاجتماع مع غيره فتأمل تعرف الفرق بين ما ذكرنا وبين ما في الكتاب والتفصيل في حواشينا على شرح المختصر.

(٣) قوله: وهو بخلافها

أي فحكم العشرة ان الواحد جزؤها والواحد بخلاف العشرة في هذا الحكم ويحتمل ارجاع ضمير وهو الى الحكم المذكور للواحد أي هذا الحكم للواحد بخلاف العشرة وحكمها ولا يخفى ركابة العبارة على التقديرين والاولى اسقاط لفظ هو كما في عبارة شرح المختصر.

وجود الداعي، بخلاف أكل الطعام الواحد وبالجملة فوجود العادة هنا وعدمها هناك ظاهر.

وعن الرابع: أنَّ تواتر التقيضين محال عادة.

وعن الخامس: أنَّ الفرق الذي نجده بين العلمين إنما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعاً من الضروري. وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها، لكثرة استيناس العقل بأحدهما دون الآخر.

وعن السادس: أنَّ الضروري لا يستلزم الوفاق، لجواز المباهة والعناد من الشر ذمة القليلة.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنَّ حصول العلم بالتواتر يتوقف على اجتماع شرائط^(١)، بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين.
فالأوّل ثلاثة: الأوّل: أن يبلغوا في الكثرة حدّاً يتمتع معه في العادة تواطؤهم على الكذب.

الثاني: أن يستند علمهم إلى الحسّ، فإنّه في مثل حدوث العالم لا يُفيد قطعاً.
الثالث: استواء الطرفين والواسطة، أعني بلوغ جميع طبقات المخبرين في الأوّل والآخر والوسط، بالغاً ما بلغ، عدد التواتر.
والثاني أمران، الأوّل: أن لا يكونوا عالمين بما أخبروا عنه اضطراراً،

(١) قوله: يتوقف على اجتماع شرائط ...

لا يخفى أنه عرّف المتواتر بخبر جماعة يفيد العلم بنفسه فإذا حصل خبر بهذه الصفة لا يتوقف حصول العلم به على شرط قطعاً إذ كونه معتبراً في حقيقة التواتر فبعد تحقق التواتر لا يتوقف افادته للعلم على شيء آخر نعم يتوقف حصول تلك الحقيقة على شروط فالأولى جعل الشروط المذكورة من شروط تحقق التواتر كما فعل في المختصر لامن شروط افادته العلم وكأنّ هذا مراد المصنف وإن كانت عبارته قاصرة.

لاستحالة تحصيل الحاصل.

الثاني: أن لا يكون السامع قد سبق بشبهة أو تقليد يؤدي إلى اعتقاد نفي موجب الخبر. وهذا الشرط ذكره السيّد المرتضى رضي الله عنه. وهو جيد، وحكاه عنه جماعة من الجمهور ساكتين عنه.

قال السيّد - رضي الله عنه - إذا كان هذا العلم - يعني الحاصل من التواتر - مستنداً إلى العادة وليس بموجب عن سبب^(١)، جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى من المصلحة. وإنما احتجنا إلى هذا الشرط لئلا^(٢) يقال لنا: أي فرق بين خبر البلدان والأخبار الواردة بمعجزات النبي، ﷺ، سوى القرآن، كحنين الجذع، وانشقاق القمر، وتسبيح الحصى، وما أشبه ذلك؟ وأي فرق أيضاً بين خبر البلد، وخبر النصّ الجليّ على أمير المؤمنين ﷺ، الذي تنفرد الإمامية بنقله؟ وإلا، أجزتم أن يكون العلم بذلك كلّ ضرورياً، كما

(١) قوله: وليس بموجب عن سبب.

أي سبب معين لا يختلف في المواد بحسب الشروط حتى لا يجوز الزيادة والنقصان في الشروط فلا يريد أنه لو كان موجبا عن سبب أيضاً لجاز الزيادة والنقصان في الشروط، إذ ربما كان سببته مشروطا في بعض المواد بشرط لا يكون مشروطا في غيرها به.

(٢) قوله: وإنما احتجنا إلى هذا الشرط.

الظاهر بحسب لفظ الشرط أن هذا إشارة إلى الشرط الأخير الذي ذكرها السيّد (ره) أي عدم سبق شبهة أو تقليد على خلافه لكن لا يلائمه ما ذكره من معجزات النبي ﷺ إذ ليس فيها بالنسبة اليها شبهة أو تقليد على خلافها مع أنه لم يحصل فيها التواتر المفيد للعلم بالنسبة اليها إلا أن يقال مراده وجه عدم تواترها بالنسبة إلى الكفار لكن يبقى سؤال الفرق بالنسبة اليها فالظاهر بحسب المعنى وإن كان بعيداً بحسب اللفظ أن مراده من هذا الشرط ما يستفاد من التحقيق الذي ذكره بقوله إذا كان هذا العلم مستنداً إلى العادة جاز في شروطه الزيادة والنقصان بحسب ما يعلم الله تعالى بحسب المصلحة إذ بهذا التحقيق يظهر جواب سؤال الفرق المذكور فتأمل.

أجزتموه في أخبار البلدان. وقد اشترط بعض الناس^(١) ههنا شروطاً آخر ظاهرة الفساد، فهي بالإضراب عنها أجدر وأحرى» (الذريعة ص ٤٩١)

فائدة:

قد تتكرر الأخبار في الوقائع وتختلف. لكن يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن أو الالتزام. فيحصل العلم بذلك القدر المشترك ويسمى التواتر من جهة المعنى. وذلك كوقائع أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه، من قتله في غزاة بدر كذا، وفعله في أحد كذا، إلى غير ذلك فإنه يدل^(٢) بالالتزام على شجاعته. وقد تواتر ذلك منه، وإن كان لا يبلغ شيء من تلك الجزئيات درجة القطع.

(١) قوله: وقد اشترط بعض الناس.

أي اشترط قوم الإسلام والعادلة كما في الشهادة واشترط قوم آخر عدم احتوائهم بلد واحد ليمتنع تواطؤهم على الكذب وقوم اختلاف النسب والدين والوطن وقال اليهود يشترط أن يكون فيهم أهل الذمة والكل ظاهر الفساد وأما ما نسب إلى الشيعة من اشتراط كون المعصوم عليه السلام في المخبرين فافتراء واشتباه بالاجماع.

(٢) قوله: فإنه يدل.

قد يقال إن الشجاعة لما كانت ملكة لا يتضمنها ولا يستلزمها كل واحدة من الوقائع فلا يكون مشتركة بينها حتى يحصل العلم بالقدر المشترك ولا يخفى أن هذا مع أنه مناقشة في المثال يمكن دفعه بوجهين أحدهما أن كل واحدة من الوقائع المنقولة لعظمتها واشتمالها على كيفيات لا تنفك عن الشجاعة عادة يدل بالالتزام على الشجاعة بفتحها فنقلها يحصل العلم بها والثاني أن الوقائع المنقولة كثرت فنقلها بحيث يتكرر جملات متعددة متكررة يستلزم كل جملة متعددة الشجاعة بفتحها فنقلها يحصل تواتر الشجاعة فتأمل.

ثم لا يخفى أنه يمكن تصوير التواتر المعنوي بوجه آخر بان تكرر نقل وقائع تدل كل واقعة منها ظناً على شيء واحد لكن بتكرير المنقولات الدالة كل واحدة ظناً يحصل القطع بالدلول عادة وقد فصلناه في حواشينا على المختصر ثم هناك بحث آخر وهو يشترط في التواتر مطلقاً كونه محسوساً ولاشك أن الشجاعة والسخاوة وامثالها ليست بمحسوسة فالخفى في امثالها عن التواتر بالمعنى بالحقيقة ماهو ملزوم لهما واللوازم لو كانت معلومة فبطريق الاستدلال بالملزوم على اللازم فتأمل.

(٢)

أصل

وخبر الواحد هو ما لم يبلغ حدّ التواتر، سواء كثرت رواته أم قلت وليس شأنه إفادة العلم بنفسه. نعم قد يفيد بانضمام القرائن إليه. وزعم قوم: أنه لا يفيد العلم، وإن انضمت إليه القرائن.

والأصح الأول. لنا: أنه لو أخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم إليه القرائن من صراخ، وجنازة، وخروج المخدّرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله، وكذلك الملك وأكابر مملكته؛ فإننا نقطع بصحة^(١) ذلك الخبر ونعلم به موت الولد. نجد ذلك من أنفسنا وجداناً ضرورياً لا يتطرق إليه الشك. وهكذا حالنا في كلّ ما يوجد من الأخبار التي تحفّ بمثل هذه القرائن بل بما دونها، فإننا نجزم بصحة مضمونها بحيث لا يتخالجنا في ذلك ريب ولا يعترينا فيه شك.

احتج المخالف بوجوه، أحدها: أنه لو حصل العلم به لكان عادياً، إذ لاعلية ولا ترتّب إلا بأجراء الله تعالى عادته بخلق شيء عقيب آخر، ولو كان عادياً لا طرد^(٢). وانتفاء اللازم بين.

(١) قوله: فإننا نقطع بصحة.

في دخل الخبر هنا في إفادة العلم تأمل إذ يمكن أن يقال إن القرائن مستقلة بالإفادة على ما فرض من العلم بأشرف ولد معين له على الموت فتأمل.

(٢) قوله: لكان عادياً.

لا يخفى أن هذا الدعوى لغو إذ لو كان عقلياً لكان الاطراد بطريق أولى ولا يتوهم أحد أن قوله «عادياً» احتراز عن خلاف العادة إذ ياباه قوله إذ لاعلية ولا ترتّب فتأمل.

الثاني: أنه لو أفاد العلم، لأدّى إلى تناقض المعلومات، إذا حصل الإخبار على ذلك الوجه بالأمرين المتناقضين، فإنّ ذلك جائز. واللازم باطل، لأنّ المعلومات واقعان في الواقع، وإلا لكان العلم جهلاً، فيلزم اجتماع النقيضين.

الثالث: أنه لو حصل العلم به لوجب القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد. وهو خلاف الاجماع.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبالمنع من انتفاء اللازم، والتزام الاطراد في مثله، فإنّه لا يخلو عن العلم.

وأمّا عن الثاني، فبأنّه إذا حصل في قضية، امتنع أن يحصل مثله في نقيضها عادة.

وأمّا عن الثالث: فبالتزام التخطئة حينئذٍ. ولو وقع العلم لم يجز مخالفته بالاجتهاد إلاّ أنّه لم يقع في الشرعيّات. والإجماع المدّعى على خلاف ذلك ظاهر الفساد.

(٣)

أصل

وما عرى من خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلاً. ولا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، سوى ما حكاها المحقق - رحمه الله - عن ابن قبة، ويعزى إلى جماعة من أهل الخلاف^(١). وكيف كان فهو

(١) قوله: ويعزى الى جماعة من اهل الخلاف.

كأبي على الجبائي ونقل عنهم شبهة مثل انه يؤدى الى تحليل الحرام وتحريم الحلال الى غير ذلك.

بالإعراض عنه حقيق. وهل هو واقع أولاً؟ خلاف بين الأصحاب؛ فذهب جمع من المتقدمين. كالسيد المرتضى، وأبي المكارم بن زهرة، وابن البراج، وابن ادريس إلى الثاني، وصار جمهور المتأخرين إلى الأول. وهو الأقرب^(١). وله وجوه من الأدلة:

الأول: قوله تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ، لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ، لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ (سورة التوبة - ٢٢) دلّت هذه الآية على وجوب الحذر على القوم عند إنذار الطوائف لهم. وهو يتحقق بإنذار كل واحد من الطوائف واحداً من القوم حيث أسند الإنذار إلى ضمير الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع - اعني: القوم^(٢) - ففي كليهما اريد المجموع. من البين تحقّق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختصّ بكلّ بعض

(١) قوله: وهو الاقرب.

قال البيضاوي وغيره في تفسير هذه الآية هلانفر من كل جماعة كثيرة كقبيلة او اهل بلد جماعة قليلة ليتفقوا في الدين ولينذروا قومهم اذ ارجعوا اليهم وتخصيص الانذار بالذكر مع ان المقصود ارشادهم مطلقا لانه اهم وقد قيل ان للاية معنى آخر وهو انه لما نزل في المختلفين عن الجهاد ما نزل سبق المؤمنون الى الجهاد وانقطعوا عن التفقه فامروا ان ينفر من كل فرقة طائفة الى الجهاد ويبقى اعقابهم يتفقهون في الدين فيكون الضمير في ليتفقوها ولينذروا راجعاً الى البواقي وفي رجعوا الى الطوائف النافرة والمستفادة من كلام المصنف الاول.

(٢) قوله: وعلقه باسم الجمع اعني القوم.

ظاهره انه اعتبر التوزيع بين الطوائف والقوم وهو لا يقتضي الانذار طائفة واحدة لواحد من القوم لا واحد من القوم اذ التوزيع انما يكون بين مفردات المجمعين ومفردات الطوائف الطائفة الواحدة من الطائفة و لا اظهر اعتبار التوزيع بين الطوائف والاقوام فانه يستفاد جميعه الاقوام من اضافة القوم الى الضمير الراجع الى الطوائف ثم التوزيع بين الطائفة والقوم حتى يكون بازاء واحد من الطائفة واحد من القوم وان كان يكفي وقوع الطائفة الواحدة بازاء بعض القوم بناء على عدم اعتبار بلوغ الطائفة عدد التواتر فتأمل.

من القوم بعض من الطوائف، قلّ أو كثر. ولو كان بلوغ التواتر شرطاً لقليل: «ولينذروا كل واحد^(١) من قومهم» أو «ولينذر البعض الذي يحصل به التواتر كل واحد من القوم» أو ما يؤدّي هذا المعنى. فوجوب الحذر عليهم بالإندار الواقع على الوجه الذي ذكرناه دليل على وجوب العمل بخبر الواحد.

فان قيل: من أين علم وجوب الحذر، وليس في الآية ما يدلّ عليه؟ فان امتناع حمل كلمة «لعلّ» على معناها الحقيقيّ، باعتبار استحالة على الله تعالى، يُوجب المصير إلى أقرب المجازات إليه، وهو مطلق الطلب لا الايجاب.

قلت: قد بينّا فيما سبق أنّه لا معنى لجواز الحذر أو ندبه، لأنّه إن حصل المقتضي^(٢) له وجب، وإلا لم يحسن، فطلبه دليل على حسنه. ولا يحسن إلا عند وجود المقتضي. وحيث يُوجد يجب. فالطلب له لا يقع إلا على وجه الايجاب. على أنّ ادّعاء^(٣) كون مطلق الطلب أقرب المجازات^(٤) لا

(١) قوله: وولينذروا كل واحد.

حتى يكون صريحاً في خلاف التوزيع فيفيد انه لا بد من انذار مجموع الطوائف التي بلغوا حدّ التواتر لواحد من القوم وهذا بناء على ان الطوائف بالغة حدّ التواتر والافلا فيفيد هذه العبارة ايضاً اشتراط التواتر فتأمل.

(٢) قوله: لانه ان حصل المقتضى له

هذا ممنوع ان اراد بحصول المقتضى حصوله جزماً او ظناً، اذ ربما كان الاحتذار حسناً بمجرد احتمال المقتضى فيمكن طلبه ندباً باحتمال حصول البرص وان اراد حصول المقتضى ولو بالاحتمال فلا نسلم انه لو حصل لوجب.

(٣) قوله على ان ادعاء

لا حاجة للمعترض الى هذا الادعاء بل يكفيه الاحتمال

(٤) قوله: الى اقرب المجازات.

يمكن الجواب عنه بان من قال بجواز العمل بخبر الواحد قال بوجوبه فالقول بوجوبه بدون الوجوب قول ثالث فتأمل.

الإيجاب، في موضع النظر.

فان قيل: وجوب الحذر عند الإنذار لا يصلح بمجرد دليله على المدعى^(١)، لكونه أخص منه؛ فإن الإنذار هو التخويف وظاهر أن الخبر أعم منه.

قلت: الإنذار هو الإبلّاغ، ذكره الجوهري قال: ولا يكون إلا في التخويف. وقريب من ذلك في الجمهرة والقاموس. والعرف يوافقّه أيضاً. ولا ريب أن عمدة الأحكام الشرعيّة الوجوب والتحريم، وما يرجع^(٢) بنوع من الاعتبار إليهما. وهما لا ينفكان عن التخويف، فإنّ الواجب يستحقّ العقاب تاركه، والحرام يستوجب المؤاخذه فاعله. وإذا نهضت الآية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما، فالخطب فيما سواهما سهل. إذا لقول بالفصل معلوم الانتفاء. مع أنّه يمكن ادّعاء الدلالة على القبول فيه أيضاً بلحن الخطاب^(٣).

فان قيل: ذكر التفقه في الآية يدلّ على أنّ المراد بالإنذار: الفتوى، وقبول الواحد فيها موضع وفاق.

قلت: هذا موقوف على ثبوت عرفيّة المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين

(١) قوله: على المدعى

وهو وجوب العمل بكل خبر.

(٢) قوله: وما يرجع

كأحكام الوضع مثل أحكام العقود والايقاعات فإنّ انتقال المبيع بالبيع اللازم الى المشتري يرجع الى وجوب تسليم البايع له اليه وحرمة تصرّفه بعد ذلك فيه بدون اذن المشتري و بينونة الزوجه بالطلاق يرجع الى حرمة التمتع منها بعد الطلاق ووجوب الشرعية وامثال ذلك.

(٣) قوله: بلحن الخطاب.

أي مفهوم الموافقة اذ لو كان مقبولا في الوجوب الذين هما عمدتان في الاحكام واعظمهما احتياطاً في الدين فيكون مقبولا في النذب والكراهة والاباحة بطريق اولي وفيه تأمل اذ ربما يقال ان الاحتياط ودفع الضرر انما يقتضى القبول فيهما بخلاف الباقي فما ذكره كان عليه لاله.

للتفقه في زمن الرسول، ﷺ، على الوجه المعتبر، ليحمل الخطاب عليه. وأتى لكم بإثباته. ومعناه اللغوي مطلق التفهم، فيجب الحمل عليه^(١)، لأصالة بقائه حتى يعلم النقل عنه. ولم يثبت حصوله في ذلك العصر.

الثاني: قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ، فَتَبَيَّنُوا﴾ (سورة الحجرات ٦) وجه الدلالة: أنه سبحانه علّق وجوب التثبت على مجيء الفاسق؛ فينتفى عند انتفائه، عملاً بمفهوم الشرط. وإذا لم يجب التثبت عند مجيء غير الفاسق^(٢)، فأمّا أن يجب القبول^(٣) وهو المطلوب، أو الردّ وهو باطل، لأنه يقتضي كونه أسوأ حالاً من الفاسق. وفساده بين. وما يقال: من أن دلالة المفهوم ضعيفة، مدفوع: بأن الاحتجاج به مبنيّ على القول بحجّيته فيكون حينئذٍ من جملة الظواهر التي يجب التمسك بها.

الثالث: إطباق قدماء الأصحاب الذين عاصروا الأئمة عليهم السلام و

(١) قوله: فيجب الحمل عليه.

الظاهر أن الحمل على معناه اللغوي لا يضر المعترض إذ يكفي الاحتمال فله أن يقول لعل المراد فهم الأحكام والافتاء بها لأنقل الأخبار وكان الاستدلال من حيث الإطلاق وإن عدم التفصيل في معرض بيان الحكم يفيد العموم ولا يخفى ضعفه ويمكن أن يقال إن الظهور من الفهم والالذار الفتوى لأنقل الخبر فتأمل.

(٢) قوله: عند مجيء غير الفاسق.

لا يخفى أن مجيء غير الفاسق ليس مفهوم الشرط بل مفهوم الصفة ومفهوم الشرط هنا عدم مجيء الفاسق ويمكن أن يقال إنه ذكر مجيء غير الفاسق من حيث إنه أحد أفراد عدم مجيء الفاسق الذي هو مفهوم الشرط الذي ينتفى وجوب التثبت عند جميع أفرادها فتأمل.

(٣) قوله: يجب القبول

لا يخفى أن عدم وجوب التثبت عند مجيء غير الفاسق لا يستلزم وجوب أحد الأمرين أي القبول والردّ لاحتمال جواز العمل واستجاباه أو كراهته وتوجيهه أن هذه الاحتمالات منفية بالاجماع إذ من قال بالجواز المطلق قال بالوجوب ولا قائل بالتفصيل فتأمل.

أخذوا عنهم أو قاربوا عصرهم على رواية أخبار الآحاد وتدوينها والاعتناء بحال الرواة، والتفحص عن المقبول والمردود، والبحث عن الثقة والضعيف؛ واشتهار ذلك بينهم في كل عصر من تلك الأعصار وفي زمن إمام بعد إمام. ولم ينقل عن أحد منهم إنكار لذلك أو مصير إلى خلافه، ولا روى عن الأئمة عليهم السلام حديث يصادّه، مع كثرة الروايات عنهم في فنون الأحكام.

قال العلامة في النهاية: «أمّا الإمامية، فالأخباريون منهم لم يعولوا في اصول 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 أحد، سوى المرتضى وأتباعه، لشبهة حصلت لهم».

وقد حكى المحقق - رحمه الله - عن الشيخ سلوك هذا الطريق في الاحتجاج للعمل بأخبارنا المروية عن الأئمة عليهم السلام، مقتصرأ عليه؛ فادعى الاجماع على ذلك وذكر أن قديم الأصحاب وحديثهم، اذا طُوبِئوا بصحة ما أفتى به المفتى منهم، عولوا على المنقول في أصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك. وهذه سجيّتهم من زمن النبي ﷺ إلى زمن الأئمة عليهم السلام. فلولا أن العمل بهذه الأخبار جائز لأنكروه^(١) الصحابة وتبرؤا من العمل به.

وموافقونا من أهل الخلاف احتجّوا بمثل هذه الطريقة أيضاً، فقالوا: إنّ

(١) قوله: لأنكروه.

لا يخفى ان هذا مبنى على حجية الاجماع السكوتي وفي حجّيته عند الامامية تأمل الان يقال ان الاجماع السكوتي اذا تكرر في المواد المختلفة التي لاتكاد تحصى مرة بعد اخرى وشاع وذاع العمل والحكم بلاتكرر في المامور العام البلوى يفيد العلم العادي بالاتفاق كالصريح كما اشار اليه وهذا من جملة ذلك فتأمل.

الصحابة والتابعين أجمعوا على ذلك؛ بدليل ما نُقل عنهم من الاستدلال بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لاتكاد تحصى. وقد تكرر ذلك مرة بعد أخرى وشاع وذاع بينهم. ولم ينكر عليهم أحد، ولا لنقل. وذلك يوجب العلم العادي باتفاقهم كالقول الصريح.

الرابع: أن باب العلم القطعي بالأحكام الشرعية التي لم تعلم بالضرورة من الدين أو من مذهب أهل البيت عليهم السّلام في نحو زماننا هذا منسند قطعاً؛ إذا الموجود من أدلتها لا يُفيد غير الظنّ، لفقد السنّة المتواترة، وانقطاع طريق الاطلاع على الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد، ووضوح كون أصالة البراءة لا يفيد غير الظنّ، وكون الكتاب ظنيّ الدلالة. وإذا تحقّق انسداد باب العلم في حكم شرعيّ كان التكليف فيه بالظنّ^(١) قطعاً. والعقل قاض بأنّ الظنّ إذا كان له جهات متعدّدة يتفاوت بالقوّة والضعف. فالعدل عن القويّ منها إلى الضعيف قبيح. ولاريب أنّ كثيراً من أخبار الآحاد يحصل بها من الظنّ ما لا يحصل بشيء من سائر الأدلّة، فيجب تقديم العمل بها.

لا يقال: لو تمّ هذا لوجب - فيما إذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد أو دعواه، ظنّ أقوى من الحاصل بشهادة العدلين أن يحكم بالواحد أو

(١) قوله: وكان التكليف فيه بالظنّ.

ان اراد انه كان التكليف بالظن من حيث انه ظن فالملازمة المذكورة ممنوعة اد انسداد باب العلم لا يستلزم اعتبار ظن من حيث انه ظن لجواز اعتبار الشارع اموراً مخصوصة وان كانت مفيدة للظن لامن حيث افادتها للظن كاصالة البرائة فانها ربما يقال حجيتها ليست من حيث افادتها الظن بل للاجماع على حجيتها وان اراد انه كان التكليف بما يفيد الظن وان لم يكن من حيث افادة الظن فالملازمة مسلمة لكن نمنع قوله «والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات الى آخره» لانه على هذا التفسير لادخل للظن حتى يعتبر ضعفه وقوته ويكون الانتقال من القوى الى الضعيف قبيحاً فتأمل.

بالدعوى. وهو خلاف الإجماع.

لأنّا نقول: ليس الحكم في الشهادة منوطاً بالظنّ بل بشهادة العدلين، فينتفى باتنفاها، ومثلها الفتوى والإقرار^(١). فهي كما أشار إليه المرتضى - رضي الله عنه في معنى الأسباب أو الشروط الشرعية، كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة إلى الأحكام المتعلقة بهما، بخلاف محلّ النزاع، فإنّ المفروض فيه كون التكليف منوطاً بالظنّ.

لا يقال: الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم^(٢)، لا مظنون. وذلك بواسطة ضميمة مقدّمة خارجيّة، وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر^(٣)، وهو يريد خلافه، من غير دلالة تصرفه عن ذلك الظاهر. سلّمنا، ولكن ذلك ظنّ مخصوص؛ فهو من قبيل الشهادة، لا يعدل عنه إلى غيره إلاّ بدليل.

لأنّا نقول: أحكام الكتاب كلّها من قبيل خطاب المشافهة^(٤)، وقد مرّ أنّه

(١) قوله: ومثلها الفتوى

أي ليس الحكم في الفتوى والاقرار منوطاً بحصول الظن من قول المفتي والمقر بل باعتبار الشارع لهما المعلوم بدليل الاجماع وغيره.

(٢) قوله: من ظاهر الكتاب معلوم.

لا يخفى ان هذا على تقدير صحته لا يضر المستدل اذ لاشك ان اكثر الاحكام غير مستفادة عن ظاهر الكتاب والتكليف بها واقع قطعاً فطريق العلم بها منسدة وهذا كاف في الاستدلال وكون ظاهر القرآن مفيداً للعلم في قليل من الاحكام لو سلّم لا ينفع في الباقي.

(٣) قوله: بما له ظاهر،

الظاهر ان ذلك اشارة الى ظاهر الكتاب ولا يخفى انه غير موجود في اكثر الاحكام فطريق هذا الظن المخصوص منسدة كالعلم بالنسبة الى اكثر الاحكام مع وقوع التكليف بها قطعاً وهذا كاف للمستدل فظهر ان هذا البحث ايضاً لا يضر المستدل نعم لو قيل مثل هذا في البرائة الاصلية لكان موجهاً فتامل.

(٤) قوله: من قبيل خطاب المشافهة

مخصوص بالموجودين في زمن الخطاب، وأنّ ثبوت حكمه في حقّ من تأخّر إنّما هو بالإجماع وقضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكلّ. وحينئذٍ فمن الجائز أن يكون اقترن ببعض تلك الظواهر^(١) ما يدلّهم على إرادة خلافها. وقد وقع ذلك في مواضع علمناها بالإجماع ونحوه، فيحتمل الاعتماد^(٢) في تعريفنا بسائرهما على الأمارات المفيدة للظنّ القويّ، وخبر الواحد من جملتها. ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي القطع بالحكم، ويستوي حينئذٍ^(٣) الظنّ المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من غيره، بالنظر إلى اناطة التكليف به. لا بناء الفرق بينهما^(٤) على كون الخطاب متوجّهاً إلينا، وقد تبين خلافه، ولظهور

هذا في مثل قوله تعالى «لله على الناس حجّ البيت محلّ التأمل».

(١) قوله: اقترن ببعض تلك الظواهر

يمكن أن يقال أن دلالة حينئذٍ على خلاف الظاهر معلوم فيكون الحكم المستفاد من القرآن أيضاً معلوماً والحاصل أنه لم يقتصر بتلك الظواهر ما يدلّهم على إرادة خلاف الظاهر كان الظاهر معلوماً وأن اقترن بما يدلّهم على خلاف الظاهر كان خلاف الظاهر معلوماً إلا أن يقال مراده أنهم كانوا يجوزون فيما لم يقتصر به الصارف عنه بحسب الظاهر أن يكون هناك صارف مع غفلتهم عنه فيبقى القطع بإرادة الظاهر لقيام هذا الاحتمال فتأمل في عبارته.

(٢) قوله: فيحتمل الاعتماد.

لا يخفى أنه على هذا لا حاجة إلى دعوى اختصاص أحكام الكتاب بالموجودين في زمن الخطاب وإن كان كلها من قبيل خطاب المشافهة إذ على تقدير عموم الخطاب أيضاً يكفي أن يقال أنه مع قيام هذا الاحتمال لا ينتفى القطع والأولى جعل هذا جواباً آخر بعد التنزل عن ذلك فتأمل.

(٣) قوله: ويستوي حينئذٍ.

هذا لدفع ما ذكره بقوله «سلمنا إلى آخره» وقد عرفت ما فيه فتذكر.

(٤) قوله: لا بناء الفرق بينهما.

أي بإفادتهما العلم والآخر أو اعتبار خصوص ظنّ دون غيرها في ابتناء الفرق الأخير على ما ذكره خفاءً.

اختصاص^(١) الإجماع والضرورة الدالّين على المشاركة في التكاليف المستفادة من ظاهر الكتاب بغير صورة^(٢) وجود الخبر الجامع للشرائط الآتية، المفيد للظنّ الرجّح بأنّ التكليف بخلاف ذلك الظنّ الظاهر^(٣). ومثله^(٤) يُقال: في أصالة البرائة لمن التفت إليها. بنحو ما ذكر^(٥) أخيراً في ظاهر الكتاب.

حجّة القول الآخر: عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ (سورة الاسراء ٣٦) فأنّه نهى^(٦) عن اتّباع الظنّ. وقوله تعالى: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾، (سورة الانعام ١١٦)، و﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ (سورة النجم ٢٨) ونحو ذلك من الآيات الدالّة^(٧) على ذمّ اتّباع الظنّ. والنهي والذمّ دليل الحرمة، وهي تنافي (١) قوله: ولظهور اختصاص.

الظاهر انه عطف على قوله «لابتداء الفرق» فيكون دليلاً آخر على تساوى ما يستفاد من ظاهر الكتاب وغيره.

(٢) قوله: بغير صورة

فلا يفيد ظاهر الكتاب القطع بالنسبة إلينا ايضاً لاحتمال وجود الخبر المتعارض فيه فلا يحصل الدليل الدال على المشاركة فيه على سبيل القطع بل على سبيل الظهور.

(٣) قوله: بخلاف ذلك الظاهر

أي الظن المستفاد من الكتاب.

(٤) قوله: ومثله.

بان يقال انه لما كان المناط الظن يستوى حينئذٍ الظن من البرائة الاصلية والحاصل من غيرها كخبر الواحد.

(٥) قوله: بنحو ما ذكر اخيراً

أي قوله «ذلك ظن مخصوص لا يعدل عنه الى غيره الابدليل».

(٦) قوله: فانه نهى عن اتباع الظن

يمكن ان يقال ظاهره مخصوص بالنبي ﷺ وقد اشار اليه المصنف ويحتمل ايضاً ان يقال ان هذا رفع للايجاب الكلى لا السلب فتأمل.

(٧) قوله: وقوله تعالى ان يتبعون

يمكن ان يقال الذم على حصر الاتباع في الظن فلا يدل على قبح اتباع الظن.

الوجوب، ولا شك أنّ خبر الواحد لا يُفيد إلا الظنّ.

وما ذكره السيّد المرتضى في جواب المسائل التّبانيّات: من أنّ أصحابنا لا يعملون بخبر الواحد، وأنّ أدعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة. قال: لأنّا نعلم علماً ضرورياً لا يدخل في مثله ريب ولا شك أنّ علماء الشيعة الإماميّة يذهبون إلى أنّ أخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها و أنّها ليست بحجّة ولا دلالة. وقد ملأوا الطوامير و سطوروا الأساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفهم فيه.

ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب إلى أنّه مستحيل من طريق العقول: أن يتعبّد الله تعالى بالعمل بأخبار الآحاد. و يجري ظهور مذهبهم في أخبار الآحاد مجرى ظهوره في إبطال القياس في الشريعة و حظره.

وقال في المسألة التي أفردتها في البحث عن العمل بخبر الواحد: إنّهُ بيّن في جواب المسائل التّبانيّات: أنّ العلم الضروريّ حاصل لكلّ مخالف للإماميّة أو موافق بأنّهم لا يعملون في الشريعة بخبر لا يوجب العلم؛ وأنّ ذلك قد صار شعاراً لهم يعرفون به، كما أنّ نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كلّ مخالط لهم.

وتكلّم في الذريعة على التعلّق بعمل الصحابة والتابعين، بأنّ الإماميّة تدفع ذلك و تقول: إنّما عمل بأخبار الآحاد من الصحابة، المتأمّرون الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم. فامسك النكير عليهم لا يدّل على الرضاء بما فعلوه. لأنّ الشرط في دلالة الإمساك على الرضاء: أن لا يكون له وجه سوى الرضاء من تقية وخوف وما أشبه ذلك (الذريعة ص ٥٣٧)

والجواب عن الاحتجاج بالآيات: أنّ العامّ يُخصّص والمطلق يُقيّد بالدليل وقد

وجد كما عرفت. على أن آيات الذم ظاهرة بحسب السّوق في الاختصاص باتّباع الظنّ في أصول الدين. لأنّ الذمّ فيها للكفّار على ما كانوا يعتقدونه. وآية النهي محتملة لذلك أيضاً، ولغيره ممّا ينافي عمومها أو صلاحيتها للتمسك بها في موضع النزاع. لاسيّما بعد ملاحظة ما تقرّر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه علينا مع ما علم في الوجه الرابع من الحجّة لما صرنا إليه. وأيّ إجماع أو ضرورة تقتضي بمشاركتنا لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب العلم به عنّا دونهم؟ وهذا واضح لمن تدبّر.

وأما ما ذكره المرتضى، فجوابه:

أولاً: أنّ العلم الضروريّ بأنّ الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقاً غير حاصل لنا الآن قطعاً، واعتمادنا في الحكم بذلك على نقله له نقض لغرضه؛ إذ لم يصل إلينا معه ما يخرجّه عن كونه خبر واحد.

وثانياً: أنّ التكليف بالحال ليس بجائز عندنا، ومعلوم أنّ تحصيل العلم القطعيّ بالحكم الشرعيّ في محل الحاجة إلى العمل بخبر الواحد الآن مُستحيل عادة. وإمكانه في عصره وما قبله من أزمنة ظهور الأئمة، عليهم السلام، لا يُجدي بالنسبة إلى زمان عدم الإمكان. ولعلّ الوجه في معلومية مخالفة الأمامية لغيرهم في هذا الأصل تمكّنهم في تلك الأوقات من تحصيل العلم بالرجوع إلى أئمتهم المعصومين، عليهم السلام فلم يحتاجوا إلى اتّباع الظنّ الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم يؤثره على العلم.

وقد أورد السيّد على نفسه، في بعض كلامه، سؤالاً، هذا لفظه: فان قيل: إذا سدّتم طريق العمل بالأخبار، فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّّه؟ وأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمتنا، عليهم السلام،

فيه بالأخبار المتواترة. وما لم يتحقق ذلك فيه ولعلّه الاقلّ يعوّل فيه على إجماع الإمامية.

وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم. ومحصوله: أنه، إذا أمكن تحصيل القطع بأحد الأقوال من طرق ذكرها تعيّن العمل عليه و إلاّ كنّا مخيرين بين الأقوال المختلفة لفقد دليل التعيين. ولا ريب أنّ ما ادّعه من علم معظم الفقه بالضرورة وبإجماع الإمامية، أمر ممتنع في هذا الزمان وأشباهه. فالتكليف فيها بتحصيل العلم غير جائز، والاكتفاء بالظنّ فيما يتعذّر فيه العلم ممّا لا شك فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه أيضاً، فيستوى حينئذٍ الأخبار وغيرها من الأدلة المفيدة للظنّ. في الصلّاحية لإثبات الاحكام الشرعية في الجملة كما حقّقناه، وأما مع إمكان تحصيل العلم، فيتوقّف العمل بما لا يفيده على قيام الدليل القطعيّ عليه. ولا حاجة بنا الآن إلى تحمّل مشقّة البحث عن قيامه حينئذٍ على العمل بخبر الواحد وعدمه مع أنّ السيّد قد اعترف في جواب المسائل التّبانيات بأنّ أكثر أخبارنا المروية في كتبنا معلومة، مقطوع على صحتها، اما بالتواتر، او بأمارة وعلامة دلّت على صحتها وصدق روايتها. فهي موجهة للعلم، مقتضية للقطع، وإن وجدناها مؤدّعة في الكتب بسند مخصوص من طريق الآحاد.

وبقي الكلام في التدافع الواقع بين ما عزاه إلى الأصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة في النهاية فإنّه عجيب.

ويمكن أن يُقال: إنّ اعتماد المرتضى، فيما ذكره، على ما عهده من كلام أوائل المتكلمين منهم. والعملُ بخبر الواحد بعيدٌ عن طريقتهم. وقد مرّت حكاية المحقّق عن ابن قبة وهو من جملتهم: القول بمنع التعبد به عقلاً. وتعويل

العلامة على ما ظهر له من حال الشيخ وامثاله من علمائنا المعتنين بالفقه والحديث حيث أوردوا الأخبار في كتبهم، واستراحوا إليها في المسائل الفقهية ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى.

والإنصاف: أنه لم يتضح من حالهم المخالفة له أيضاً. إذ كانت أخبار الأصحاب يومئذٍ قريية العهد بزمان لقاء المعصومين، ع، واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن العاضدة لها متيسرة، كما أشار إليه السيد. ولم يعلم أنهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرأيه فيه.

وقد تفتن المحقق من كلام الشيخ لما قلناه بعد أن ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا: أنه عمل بخبر الواحد إذا كان عدلاً من الطائفة المحقة، وأورد احتجاج القوم من الجانبين، فقال: وذهب شيخنا أبو جعفر - رحمه الله - إلى العمل بخبر العدل من رُواة أصحابنا. لكن لفظه وإن كان مطلقاً فعند التحقيق يتبين أنه لا يعمل بالخبر مطلقاً بل بهذه الأخبار التي رويت عن الأئمة عليهم السلام ودونها الأصحاب. لا أن كل خبر يرويه إمامي يجب العلم به.

هذا الذي تبين لي في كلامه ويدعي: إجماع الأصحاب على العمل بهذه الأخبار حتى لورواها غير الامامي وكان الخبر سليماً عن المعارض واشتهر نقله في هذه الكتب الدائرة بين الأصحاب، عمل به.

ثم أخذ في نقل احتجاج الشيخ بما حكيناه سابقاً: من أن قديم الأصحاب وحديثهم، إلى آخر ما ذكره هناك. وزاد في تقريره مالا حاجة لنا إلى ذكره.

وما فهمه المحقق من كلام الشيخ، هو الذي ينبغي أن يعتمد عليه، لا ما نسبته العلامة إليه.

وأما اهتمام القدماء بالبحث عن أحوال الرجال: فمن الجائز أن يكون طلباً

لتكثير القرائن وتسهيلاً لسبيل العلم بصدق الخبر، لالما مرّ في الوجه الثالث من حجة القول الأوّل، وكذا اعتناؤهم بالرواية فأنّه محتمل لأن يكون رجاء للتواتر وحرصاً عليه. وعلى هذا تُحمل روايتهم لأخبار اصول الدّين، فإنّ التعويل على الآحاد فيها غير معقول. وقد طعن بذلك المرتضى على نقلها حيث ظنّ منهم الاعتماد عليها. ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه، وإن اقتضى ضعف الوجه المذكور من الحجة لما صرنا إليه. فإنّ في بقية الوجوه لاسيّما الأخير كفاية إن شاء الله تعالى.

(٤)

أصل

وللعمل بخبر الواحد شرائط، كلّها يتعلّق بالرّاي.

الأوّل: التكليف: فلا يقبل رواية المجنون والصّبيّ وإن كان مميّزاً، والحكم في المجنون وغير المميّز ظاهر. ونقل الاجماع عليه من الكلّ. وأما المميّز فلا يعرف فيه من الأصحاب مخالف وجّمهور أهل الخلاف على ذلك أيضاً. ويعزى إلى بعض منهم القبول قياساً^(١) على جواز الاقتداء به. وهو يمكن من الضعف، لمنع الحكم في المقيس عليه أولاً، سلّمنا، لكن الفارق موجود كما يعلم من قاعدتهم^(٢)

(١) قوله: ويعزى الى بعض منهم القبول قياساً.

لا يقال المميز داخل في غير الفاسق الذي لا يجب الثبوت في خبره فيقبل خبره كالعادل بحكم الآية لانا نقول لعدم وجوب الثبوت احتمالان الردّ جزماً والقبول جزماً ولما لم يحتمل الاول في العادل والالكان ادون من الفاسق وهو باطل بالضرورة تعين الثاني بخلاف المميز فانه يحتمل كونه ادون من الفاسق فيحتمل فيه الرد جزماً فتأمل.

(٢) قوله: كما يعلم من قاعدتهم.

أي يجوزون الاقتداء بالفاسق مع انهم لا يقبلون روايته فظهر الفرق عندهم ايضاً بين الاقتداء والرواية.

في القدوة. ولمنع أصل القياس ثانياً^(١).

والتحقيق: أن عدم قبول رواية الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق أولى؛ لأنَّ للفاسق - باعتبار التكليف - خشية من الله ربَّما منعه عن الكذب. والصبيَّ باعتبار علمه بانتفاء التكليف عنه فلا يحرم عليه الكذب، ولا يستحقُّ به العقاب لامانع له من الاقدام عليه. هذا إذا سمع وروى قبل البلوغ. أمَّا الرواية بعد البلوغ، لما سمعه قبله فمقبولة حيث يجتمع غيره من الشرائط. لوجود المقتضي حينئذٍ، وهو إخبار العدل الضابط وعدم صلاحية ما يقدر مانعاً للمانعية.

الثاني: الإسلام: ولا ريب عندنا في اشتراطه. لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ...﴾، (سورة الحجرات ٦) وهو شامل للكافر وغيره. ولئن قيل: باختصاصه في العُرف المتأخَّر بالمسلم، لدلِّ بمفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر^(٢)، كما هو ظاهر.

الثالث: الإيمان: واشتراطه هو المشهور بين الأصحاب. وحجَّتهم^(٣) قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ...﴾.

وحكى المحقق عن الشيخ: أنه أجاز العمل بخبر الفطحية، ومن ضارعه، بشرط أن لا يكون متَّهماً بالكذب. محتجاً بأن الطائفة عملت بخبر عبد الله بن

(١) قوله: لمنع اصل القياس.

أي الدليل الذي هو القياس فلفظ الاصل يحتمل ان يكون المراد منه نفس القياس ويحتمل ان يكون المراد منه القاعدة والدليل أي يمنع صحة القياس الذي هو احد الاصول في الدلائل بزعمه وليس المراد منه المقيس عليه كما هو المعهود في القياس لمنعه.

(٢) قوله: على عدم قبول خبر الكافر.

فيه تأمل اذ لانسلم ذلك في الكافر الثقة في دينه المعتقد بحرمة ذلك فتأمل.

(٣) قوله: بين الاصحاب وحجَّتهم.

فيه تأمل قد ذكرناه في الكافر بل هذا أولى.

بكير، وسماعة وعليّ بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى، وبما رواه بنو فضال، والطّاطريّون.

وأجاب المحقق رحمه الله: بأنّا لم نعلم إلى الآن بأنّ الطائفة عملت بأخبار هؤلاء. والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب، أكثر في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذاهب. وحكى والدي - رحمه الله - في فوائده على الخلاصة، عن فخر المحققين، أنّه قال: سألتُ والدي: عن أبان بن عثمان، فقال: الأقرب عندي عدم قبول روايته، لقوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ﴾، الآية، ولا فسق أعظم من عدم الايمان. وأشار بذلك إلى ما رواه الكشي، من أنّ أباناً كان من النّاوسيّة، هذا والاعتماد عندي على المشهور.

الشرط الرابع: العدالة. وهي ملكة في النّفس تمنعها عن فعل الكبائر والإصرار على الصغائر، ومنافيات المروّة. واعتبار هذا الشرط هو المشهورين الأصحاب أيضاً، وظاهر جماعة من متأخريهم الميل إلى العمل بخبر مجهول الحال، كما ذهب إليه بعض العامّة.

ونقل المحقّق عن الشيخ أنّه قال: يكفي كون الراوي ثقة متحرّزاً عن الكذب في الرواية وإن كان فاسقاً بجوارحه وادّعى عمل الطائفة على أخبار جماعة هذه صفتهم.

ثمّ قال المحقّق: ونحن نمنع هذه الدّعوى ونطالب بدليلها. ولو سلّمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها بأخبار خاصّة ولم يجز التعدي في العمل إلى غيرها. ودعوى: التحرّز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد. (معارج الاصول ص ١٤٩) وهذا الكلام جيّد.

والقول باشتراط العدالة عندي هو الأقرب. لنا: أنّه لا واسطة بحسب الواقع

بين وصفي العدالة والفسق في موضع الحاجة^(١) من اعتبار هذا الشرط؛ لأنّ الملكة المذكورة إن كانت حاصلة فهو العدل، وإلاّ فهو الفسق. وتوسّط مجهول الحال إنّما هو بين من علم فسقه أو عدالته، ولا ريب أنّ تقدّم العلم بالوصف لا يدخل في حقيقته، ووجوب الثبوت في الآية متعلّق بنفس الوصف لا بما تقدّم العلم به منه، ومقتضى ذلك إرادة البحث والتفحص عن حصوله وعدمه. الا ترى: أنّ قول القائل: «أعطِ كُلَّ بالغٍ رشيدٍ من هذه الجماعة - مثلاً - درهماً»، يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع هذين الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه.

ويؤيد كون المراد من الآية هذا المعنى: أنّ قوله: ﴿أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ؛ فَتُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ (سورة الحجرات - ٦)، تعليل للأمر بالثبوت، أي كراهة أن تُصيبوا. ومن البين: أنّ الوقوع في النّدم لظهور عدم صدق الخبر يحصل من قبول أخبار من له صفة الفسق في الواقع حيث لا حرج معها عن الكذب، ولا مداخلية لسبق العلم بحصولها في ذلك.

إذا عرفت هذا: ظهر لك. أنّه يصير مقتضى الآية حينئذٍ وجوب الثبوت عند خبر من له هذه الصفة في الواقع ونفس الأمر؛ فيتوقّف القبول على العلم بانتفائها. وهو يقتضي بملاحظة نفي الوسطة اشتراط العدالة. وبهذا التحقيق يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول؛ لأنّه مبنيّ على توسّط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد تبين فساده^(٢).

(١) قوله: في موضع الحاجة.

أي بعيد العهد عن زمان التكليف كما هو الغالب في الرواة التي كان بحثنا عن روايتهم بخلاف حديث العهد كما سيأتي.

(٢) قوله: وقد تبين فساده.

لأنك عرفت انه واسطة بين معلوم العدالة ومعلوم الفسق لابين العادل والفاسق الواقعيين .

وأما قول الشيخ؛ فلا تعلق له بحديث الوسطة. وإنما نظره فيه إلى قضية العمل الذي أدّعه. ولونهض دليلاً لخصّصنا به عموم ظاهر الآية. لكنّه مردود بما أشار إليه المحقق، وحاصله: منع أصل العمل أولاً، بمعنى نفي العلم بحصوله، فيحتاج مدّعيه إلى إثباته، وبتقدير التنزّل للموافقة على الحصول يردّ الاحتجاج ثانياً بأنّ عملهم. إنّما يدلّ على قبول تلك الأخبار المخصوصة لا مطلقاً، ومن الجائز أن يكون العمل منوطاً بانضمام القرائن إليها لا بمجرد الأخبار.

وبقي في المقام إشكال، أشرنا إليه بتقييد نفي الوسطة في صدر الحجّة بموضع الحاجة. وتقريره: أنّ انتفاء الوسطة؛ للتقريب الذي ذكر إنّما يتمّ فيمن بعد عهده من أوّل زمان التكليف، كما هو الغالب و الواقع في رواة الأخبار التي هي محلّ الحاجة إلى هذا البحث؛ فإنّ العادة قاضية بعدم انفكاك من هو كذلك عن أحد الوصفين وأما حديث العهد بالتكليف فيمكن في حقّه تحقّق الوسطة بأن لا يقع منه معصية توجب الفسق. ولا يكون له ملكة تصدق بها العدالة، فإنّ ذلك غير ممتنع. وحينئذٍ تثبت الوسطة، فلا تقوم الحجّة باشتراط العدالة مطلقاً.

وحلّه: أنّ الوسطة المذكورة وإن كانت ممكنة بالنظر إلى نفس الأمر ولكن العلم بوجودها متعذّر؛ لأنّ المعاصي غير منحصرة في الأفعال الظاهرة، ولارباب أنّ العلم بانتفاء الباطنة ممتنع عادة بدون الملكة. سلمنا؛ لكنّ التعليل الواقع في الآية لوجوب الثبّت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت الحكم عند خبر من لا ملكة له، لمشاركته الفاسق في عدم الحجر عن الكذب، فيقوم في قبول خبره احتمال الوقوع في الندم، لظهور عدم صدق الخبر على حدّ قيامه في

خبر الفاسق، و سيأتي: أن العلة المنصوصة يتعدى بها الحكم إلى كل محلّ توجد فيه.

الشرط الخامس: الضبط. ولا خلاف في اشتراطه، فإن من لا ضبط له قد يسهو عن بعض الحديث ويكون ممّا يتمّ به فائدته ويختلف الحكم بعدمه، أو يسهو فيزيد في الحديث ما يضطرب به معناه، أو يبدل لفظاً بآخر، أو يروي عن المعصوم ويسهو عن الوساطة مع وجودها. إلى غير ذلك من أسباب الاختلال؛ فيجب أن يكون بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالباً؛ فلو عرض له السهو نادراً لم يقدح. إذ لا يكاد يسلم منه أحد.

قال المحقق - رَحِمَهُ اللهُ -: لو كان زوال السهو، أصلاً، شرطاً في القبول، لما صحّ العمل إلا عن معصوم من السهو. وهو باطل إجماعاً من العاملين بالخبر. (معارج الاصول ص ١٥١)

(٥)

أصل

تُعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المؤكدة والملازمة بحيث يظهر أحواله ويحصل الاطلاع على سريره، حيث يكون ذلك ممكناً، وهو واضح ومع عدمه، باشتهارها بين العلماء وأهل الحديث، وبشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة، وبالتزكية من العالم بها و هل يكفي فيها الواحد، أو لابد من التعدّد؟ قولان، اختار أولهما العلامة في التهذيب، وعزاه في النهاية إلى الأكثر، من غير تصريح بالترجيح. وقال المحقق: «لا يقبل فيها إلا ما يقبل في تزكية الشاهد، وهو شهادة عدلين».

وهذا عندي هو الحق. لنا: أنّها شهادة، ومن شأنها اعتبار العدد فيها، كما هو ظاهر. وأن مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها. والبينة تقوم مقامه شرعاً؛ ففتنى عنه. وما سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل.

احتجوا: بأنّ التعديل شرط للرواية، فلا يزيد على مشروطه. وقد اكتفي في أصل الرواية بالواحد. وانتصر لهم بعض أفاضل المتأخرين؛ فاحتجّ بعموم المفهوم في آية: «ان جئكم فاسق»، نظراً إلى أنّ تركية الواحد داخله فيه فحيث يكون المزكى عدلاً لا يجب الثبّت عند خبره. واللازم من ذلك الاكتفاء به.

والجواب عن الأوّل: المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على المشروط. فلانراه إلا مجرد دعوى. سلّمنا، ولكن الشرط في قبول الرواية هو العدالة لا التعديل^(١). نعم هو أحد الطرق إلى المعرفة بالشرط.

سلّمنا، ولكن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المخصوصة أظهر في الأحكام الشرعية - عند من يعمل بخبر الواحد - من أن تُبين، إذا أكثر شروطها يفتقر المعرفة بحصولها على بعض الوجوه إلى شهادة الشاهدين والمشروط يكفي فيه الواحد.

والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة: بأنّه ليس في الأحكام الشرعية شرط يزيد على مشروطه!!

هذا. والذي يقتضيه الاعتبار أنّ التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط، يناسب طريقة أهل القياس. فكانّه وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تأمل

(١) قوله: هو العدالة لا التعديل.

لا يخفى ان هذه مناقشة في العبارة فإنّ للمستدل ان يقول ان الشرط في قبول الرواية العدالة فكما يكفي في قبول الرواية وثبوتها قول الواحد يكفي في قبول العدالة وثبوتها قول الواحد حتى لا يزيد على المشروط بها فالاولى ترك هذا الجواب.

من يُنكر العمل بالقياس.

ومّا ينبّه على ذلك: ما وجدته في كلام بعض العامة، حكاية عن بعض آخر منهم: أنّ الاكتفاء بالواحد في تركية الراوي، هو مقتضى القياس.

وعن الثاني: أنّ مبنى اشتراط العدالة في الراوي على أنّ المراد من الفاسق في الآية: من له هذه الصفة في الواقع، فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفاءها. وهو موقوف على العدالة، كما بيناه آنفاً. وإنّما صرنا إلى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعاً. وفرض العموم في الآية، على وجه يتناول الإخبار بالعدالة، يؤدي إلى حصول التناقض في مدلولها؛ وذلك لأنّ الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي عدم توقّف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة^(١) أنّ خبر العدل بمجرّده لا يوجب العلم. وقد قلنا: إنّ مقتضاها توقّف القبول على العلم بالانتفاء، وهذا تناقض ظاهر، فلا بدّ من حملها على إرادة الإخبار بما سوى العدالة.

لا يقال: ما ذكرتموه وارد على قبول شهادة العدلين، إذ لا علم معه.

لأنّا نقول: اللازم من قبول شهادة العدلين تخصيص الآية بدليل خارجي. ولا محذور فيه، كيف: وتخصيصها لازم، وإن وافقنا على تناولها للإخبار بالعدالة، من حيث أنّ تركية الشاهد لا يكتفى فيها بالواحد. وهذا من أكبر

(١) قوله: بانتفاء صفة الفسق ضرورة

هذا محل التأمّل على تقدير شمول الآية للإخبار بالعدالة ايضاً فإنه على ذلك التقدير كان تلك الاخبار مقبولة شرعاً بحكم مفهوم الآية فيمكن ان يقال انه قائم مقام العلم كالشاهدين فكلية التوقف على العلم مخصصة بهما بحكم مفهوم الآية او يقال انه مفيد للعلم الشرعي وهو كاف فلا يلزم التناقض على التقديرين الا انه يخدش ان تخصص المنطوق بالمفهوم ليس اولى من العكس بل الامر بالعكس فتأمل.

الشواهد^(١) على أن النظر في الوجه الأول إنما هو إلى القياس، كما نبهنا عليه. إذا عرفت هذا، فاعلم: أن طريق معرفة الجرح كالتعديل. والخلاف في الاكتفاء بالواحد، واشتراط التعدد جارفيه. والمختار في المقامين واحد.

(٦)

أصل

اختلف الناس في قبول الجرح والتعديل مجردين عن ذكر السبب. فقال قوم: بالقبول فيهما، وصار آخرون إلى خلافه فأوجبوا ذكر السبب فيهما، وفصل ثالث؛ فأوجبه في الجرح، دون التعديل. ورابع فعكس. واستندوا في هذه الأقوال إلى إعتبارات واهية ووجوه ركيكة، لاجدوى في التعرض لذكرها. ولأعلم في الأصحاب قائلًا بشيء منها، إذا تعرض منهم للبحث في هذا الأصل قليل، على ما وصل إلينا.

والذي^(٢) استوجهه العلامة - رحمه الله - هنا: هو أن المزكي والمجرح إن كانا عارفين بالأسباب قبل الاطلاق فيهما وإلا وجب ذكر السبب فيهما. وذهب والدي - رحمه الله - إلى الاكتفاء بالاطلاق فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يتحقق العدالة والجرح، ومع انتفاء ذلك يكون القبول موقوفًا على

(١) قوله: وهذا من اكبر الشواهد.

أي ما ذكرنا في الجواب عن الثاني أي انتصار بعض افاضل المتأخرين من اكبر الشواهد على ان مبني ما ذكرنا هو القياس اذ ما يتصور ان يكون مبني ما ذكرنا القياس او الآية فاذا دفعنا الثاني بقى الاول.

(٢) قوله: والذى.

هو مختار امام الحرمين من المخالفين.

ذكر السبب. وهذا هو الأقوى، ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان^(١)، ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامة - رَحِمَهُ اللَّهُ -.

(٧)

أصل

إذا تعارض الجرح والتعديل قال أكثر الناس: يقدم الجرح؛ لأن فيه جمعاً بينهما؛ إذ غاية قول المعدل: أنه لم يعلم فسقاً، والجرح يقول: أنا علمته؛^(٢) فلو حكمنا بعدالته كان الجرح كاذباً، وإذا حكمنا بفسقه، كانا صادقين. والجمع أولى، ما أمكن. وهذه الحجة مدخولة^(٣). ومن ثم قال السيد العلامة جمال الدين بن طاووس - قدس روحه -: إنه، إن كان مع أحدهما رجحان يحكم (١) قوله: ووجهه ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

أما إن الاكتفاء بالاطلاق فيما علم عدم المخالفة فلان ذكر السبب إنما هو لاحتمال المخالفة فإذا علم عدمها فلا حاجة إليه وأما عدم الاكتفاء بالاطلاق في صورة عدم العلم فلا احتمال المخالفة وأما ما ذكروا من أنه لو كان في المسئلة خلاف لما اطلق العادل لانه تدليس منه فضعيف إذ احكام الناس وفتاويهم إنما هو على وفق زعمهم وظنهم ولاتدليس في ذلك فتأمل. (٢) قوله: والجرح يقول انا علمته.

لا يخفى انه قد يكون عدم العلم في طرف الجرح كما اذا كان جرحه باعتبار ترك الواجب كترك الصلوة وترك الزكوة وغيرهما والمعدل يقول انا علمته فيعكس حكم ما ذكر لكن هذا نادر.

ثم لا يخفى ايضاً ان ما ذكره لا يتم فيما عين الجرح السبب ونفاه المعدل بطريق اليقين مثل ان يقول الجرح هو قتل فلاناً يوم كذا وقال المعدل هو حيٌّ رأيته بعد ذلك اليوم فلا يمكن الجمع بينهما فحينئذ يصار الى الترجيح.

(٣) قوله: وهذه الحجة مدخولة.

يمكن ان يكون ذلك من حيث عدم الدليل على اعتبار مثل هذه الظنون واليه اشار ابن طاووس حيث قال رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره.

التدبر الصحيح باعتباره، فالعمل على الراجع، وإلا وجب التوقف. وما قاله هو الوجه.

فائدة

إذا قال العدل: «حدّثني عدل» لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد، وكذا لو قال العدلان^(١) ذلك، بناءً على اعتبارهما. وهو اختيار والدي - رَحِمَهُمُ اللَّهُ -.

وذهب المحقق إلى الاكتفاء به بل بما دونه، حيث قال: «إذا قال: «أخبرني بعض أصحابنا» - وعنى الإمامية - يقبل وإن لم يصفه بالعدالة إذا لم يصفه بالفسق. لأنّ إخباره بمذهبه شهادة بأنّه من أهل الأمانة، ولم يعلم منه الفسق المانع. من القبول. فان قال: «عن بعض أصحابه»، لم يقبل لإمكان أن يعني نسبته إلى الرواة وأهل العلم؛ فيكون البحث فيه كالمجهول» (معارج الاصول ص ١٥١)

هذا كلامه وهو عجيب منه، بعد اشتراطه العدالة في الراوي؛ لأنّ الأصحاب لا ينحصرون في العدول.

سلمنا، لكنّ التعديل^(٢) إنّما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح له. وإنّما يعلم

(١) قوله: وكذا لو قال العدلان.

يظهر وجهه مما سيذكر في ردّ كلام المحقق وفيه كلام ستعلمه.

(٢) قوله: سلمنا لكنّ التعديل وسلمنا ان قوله اخبرني بعض اصحابنا تعديل من القائل لذلك البعض وليس المراد تسليم ان الاصحاب منحصرون في العدول في الواقع كما توهم العبارة اذ بعد تسليم ذلك لا يبقى للكلام مجال فهو تسليم لما هو المقصود بالذات منعه في الكلام السابق لا المذكور صريحاً لأن مقصوده من قوله لان الاصحاب لا ينحصرون في العدول انهم

الحال مع تعيين المعدّل وتسميته، لينظر^(١) هل له جرح أولاً. ومع الإبهام لا يؤمن وجوده. والتمسك في نفيه بالأصل غير متوجّه بعد العلم بوقوع الاختلاف في شأن كثير من الرواة.

وبالجملة: فلا بدّ للمُجتهد من البحث عن كلّ ما يحتمل أن يكون له مُعارض حتّى يغلب على ظنّه انتفاءه، كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن الخاصّ.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ وصف جماعة من الأصحاب كثيراً من الروايات بالصحة من هذا القبيل^(٢)؛ لأنّه في الحقيقة شهادة بتعديل روايتها وهو بمجردّه غير كاف في جواز العمل بالحديث، بل لا بدّ من مراجعة السند، والنظر في حال الرواة؛ ليؤمن من معارضة الجرح.

لا ينحصر في العدول بزعم أحد حتّى يكون قول القائل أخبرني بعض أصحابنا بمنزلة قوله أخبرني عدل، فتأمّل.

(١) قوله: مع تعيين المعدل وتسميته لينظر.

لا يخفى أن هذا يدلّ على أن تعديل الراوي المعين أيضاً غير كاف لانه لا بد من النظر في انه هل تعارضه جرح ام لا فلا اختصاص بعدم الكفاية بصورة الإبهام نعم في صورة الإبهام لا يمكن ذلك النظر وفي صورة التعيين يكون ممكناً ومن هنا ظهر أن تقدير المسئلة بعدم الكفاية كما فعل غير جيد وكان مراده بعدم الكفاية عدم النفع وعدم ترتب الثمرة حتى يستقيم في الإبهام دون التعيين فتأمّل.

(٢) قوله: من هذا القبيل.

أي من قبيل قول العدل حدثني عدل ولا يخفى انه انما يستقيم في الروايات التي ليس سندها معينة معهودة اذ على تقدير تعيين السند والعلم به كان الحكم بالصحة تعديلاً للراوي المعين فيترتب عليه الثمرة كما اشترنا اليه فتأمّل.

(٨)

أصل

لابدّ للراوى من مُستند يصحّ له من أجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه. وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ^(١) ظاهرٌ معروف. وأمّا في الرواية عن الراوى فله وجوه. أعلاها السّماع من لفظه سواءً كان بقراءة في كتابه، أو بإملائه من حفظه. ودونه، القراءة عليه مع إقراره به وتصريحه بالاعتراف بمضمونه. ودون ذلك إجازته رواية كتاب ونحوه.

ويحكى عن بعض النّاس إنكار جواز الرّواية بالإجازة، ويُعزى إلى الاكثرين خلافه. وهذا البحث غير منقّح في كلام الأصحاب. وتحقيق القول فيه: أنّ لجواز الرّواية بالإجازة معنيين وقع الخلاف من بعض أهل الخلاف في كلّ منهما.

أحدهما: قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له إلى غيره بلفظ يدلّ على الواقع، «كأخبرنى إجازة» ونحوه. والقول بنفيه في غاية السّقوط، لأنّ الاجازة في العرف إخبار إجماليّ بأمور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتّصحيف ونحوهما. وما هذا شأنه لا وجه للتوقّف في قبوله. والتعبير عنه بلفظ «أخبرنى» وما في معناه مقيّدًا بقوله: «إجازة» تجوز مع القرينة؛ فلامانع

(١) قوله: عن المعصوم نفسه.

فان اعلى المراتب ان يقول الصحابى سمعت المعصوم عليه السلام يقول كذا او حدثنى او اخبرنى او شافهنى وادنى منه ان يقول قال كذا وادنى منه ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا واما القراءة عليه مع تقريره او اجازته عليه السلام فلم يتوجه الاصحاب الى حكمه لعدم وقوع ذلك وعلى تقدير وقوعه لاشك في ندرته.

منه. ومثله آت في القراءة على الراوي؛ لأن الاعتراف بإخبار إجماليّ، ولم يلتفتوا إلى الخلاف في قبول، وإتّما ذكر بعضهم: أن قبوله موضع وفاق، وإن خالف فيه من لا يعتدّ به.

ثم إنّ جمعاً من الناس أجازوا في صورة الاعتراف أن يقول الراوي: «أخبرني» و«حدّثني» ونحوهما من غير تقييد بقوله: «قراءة عليه» ونحوه. والباقون على جوازه، مقيّداً بما ذكر، إلّا المرتضى - رضى الله عنه - . فإنّه منع من استعمال هذه الألفاظ ونحوها فيه، وإن كانت مقيّدة، حيث قال: «فأمّا قول بعضهم: - يجب أن يقول: «حدّثني قراءة عليه» حتّى يزول الإبهام ويعلم أنّ لفظة «حدّثني» ليست على ظاهرها - فمناقضة لأنّ قوله: «حدّثني» يقتضي أنّه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به، وقوله: قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك، فكأنّه نفى ما أثبت». (الذريعة ص ٥٦)

وهذا من السيّد - رحمه الله - في غاية الغرابة؛ فإنّه سدّ لباب المجاز، إذ ما من مجاز إلّا ومعه قرينة تُعانِد الحقيقة وتُناقضها؛ وإذا كان معنى «حدّثني» ما ذكره، فقوله بعد ذلك: «قراءة عليه» قرينة على أنّه ليس المراد حقيقة اللفظ، بل مجازه، وهو الاعتراف بما قرأه عليه، تشبيهاً له بالحديث، لما بينهما من المناسبة في المعنى.

وقد نقل العلامة - رحمه الله هذا الكلام عن السيّد في النهاية، وتنظر فيه قائلاً: «إنّا نمنع اقتضاء «حدّثني»، حال انضمامها إلى لفظة «قراءة»، أنّه سمعه من لفظه وأدرك نطقه به». وهو جيّد، وتفصيله ما ذكرناه.

وإذ قد تبين ضعف ما ذهب إليه السيّد، واتفاق من عداه من علمائنا على صحة إطلاق المقيّد على القراءة مع الاعتراف؛ فأيّ مانع من إجراء مثله في

صورة الإجازة، والاعتبار فيهما واحداً؟.

المعنى الثاني لجواز الرواية بالإجازة، تسويغ قول الراوي بها: «حدّثني» و «أخبرني»، وما أشبه ذلك من الألفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلاً. وقد عُزّي إلى جمع من العامة القول به. وهو بالإعراض عنه حقيق. هذا.

ويظهر من العلامة في النهاية أنّه فهم من كلام السيّد المرتضى القول: بعدم جواز الرواية بالإجازة مطلقاً^(١). تفرّيعاً على العمل بخبر الواحد، حيث قال: «وأما الاجازة فلاحكم لها، لأنّ ما للمتحمّل أن يرويه، له ذلك، أجازة له أو لم يجزه، وما ليس له أن يرويه، يحرم عليه مع الإجازة وفقدها».

وعبارة السيّد هذه وإن أفهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الإطلاق، إلّا أنّ المتدبّر في سابقها ولاحقها يطّلع على أنّ غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ: «حدّثني» و «أخبرني»، ونحوه. فإنّه ذكر قبل ذلك، في البحث عن القراءة على الراوي: «أنّ كلّ من صنّف أصول الفقه أجاز أن يقول من قرأ الحديث على غيره ممّن قرّره عليه، فأقرّ به: «حدّثني» و «أخبرني»؛ وأجروه مجرى أن يسمعه من لفظه».

ثمّ قال: «والصحيح أنّه إذا قرأه عليه وأقرّ له به، أنّه يجوز أن يعمل به، إذا كان ممّن يذهب إلى العمل بخبر الواحد، ويعلم أنّه حديثه، وأنّه سمعه، لإقراره له بذلك. ولا يجوز أن يقول: «حدّثني» و «أخبرني»؛ لأنّ معنى «حدّثني» و «أخبرني»: أنّه نقل حديثاً وخبراً عن ذلك وهذا كذب محض لم يجز». وذكر بعد هذا: «أنّ المناولة - وهي أن يُشافه المحدث غيره ويقول له في

(١) قوله: مطلقاً.

أي سواء كان مقيداً أو غير مقيد.

كتاب أشار إليه: هذا سماعي من فلان - يجري مجرى أن يقرأه عليه ويعترف به له في علمه بأنه حديثه» قال: فإن كان ممن يذهب إلى العمل بأخبار الآحاد، عمل به ولا يجوز أن يقول: «حدثني» ولا «أخبرني».

ثم ذكر حكم الإجازة بتلك العبارة. وقال بعدها: «وأكثر ما يمكن أن يدعى: أن تعارف أصحاب الحديث أثر في أن الإجازة جارية مجرى أن يقول، في كتاب بعينه: هذا حديثي وسماعي؛ فيجوز العمل به عند من عمل بأخبار الآحاد. فأما أن يروي فيقول: «أخبرني» أو «حدثني» فذلك كذب».

وسوق هذا الكلام كله ^(١) - كما ترى - يدل على أن نفي حكم الإجازة. إنما هو بالنسبة إلى خصوص الرواية بلفظ «حدثني» ونحوه، لا مطلقاً. وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت. فهما عنده في هذا الوجه سواء، وتفاوت عبارته في التعدية عن القبول فيهما حيث صرح بجواز العمل في صورة القراءة، وعبر هنا بما يشعر بنوع شك نظراً منه إلى أن دلالة الإجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة والأمر كذلك. وقد عرفت. فظهر: أن ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد فليعلم.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن أثر الإجازة بالنسبة إلى العمل إنما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوماً بالتواتر ونحوه، ككتب أخبارنا الأربعة، فإنها متواترة إجمالاً. والعلم بصحة مضامينها تفصيلاً يستفاد من قرائن الأحوال. ولا مدخل للإجازة فيه غالباً. وإنما فائدتها حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي ﷺ، والأئمة عليهم السلام. وذلك أمر مطلوب مرغوب إليه للتيمن كما لا يخفى.

(١) قوله: وسوق هذا الكلام.

فيه تأمل فان قوله «أكثر ما يمكن إلى آخره» مشعر بمافهم العلامة وان هذا بطريق النزول والمماشاة فتأمل.

على أنّ الوجه في الاستغناء عن الاجازة فيها ربّما أتى في غيرها^(١) من باقي وجوه الرواية. غير أنّ رعاية التصحيح والأمن من حدوث التصحيف وشبهه من أنواع الخلل يزيد في وجه الحاجة إلى السّماع ونحوه، وذلك ظاهر. وبقي في هذا الباب وجوه آخر^(٢)، مذكورة في كتب الفنّ يعلم حكمها بما ذكرناه. فلذلك آثرنا طيّ ذكرها على غرّة.

(٩)

أصل

يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط أن يكون الناقل عارفاً بمواقع الألفاظ وعدم قصور الترجمة^(٣) عن الأصل في إفادة المعنى ومساواتها له في الجلاء^(٤)

(١) قوله: ربما أتى في غيرها.

أي بالنسبة إلى تلك الكتب المتواترة فإن تواترها مغنى عن قراءة الشيخ أو القراءة عليه أو غير ذلك.

(٢) قوله: وجوه آخر مذكورة في كتب الفنّ.

مثل أن يكتب إلى غيرهابانى سمعت كذا من فلان أو يقال له هل سمعت هذا الخبر فيشير برأسه أو باصبعه أو يقرء عليه حدثك فلان فلا ينكر ولا يقرء بعبارة ولا إشارة أو يشير إلى كتاب يعرف ما فيه فيقول قد سمعت ما فيه ولم يقل أخبرت ولك أن تروى عنى أو حدث ما فيه عنى وغير ذلك.

(٣) قوله: وعدم قصور الترجمة.

يدل على أنه لو افاد الحديث حكمين لا يجوز نقل أحدهما والسكوت عن الآخر وفيه تأمل لو لم يكن له مدخل في الأول وكان المراد عدم قصوره في إفادة تلك المعنى لجميع المعاني فتأمل.

(٤) قوله: ومساواتها له في الجلاء والخفاء.

يشعر بأنه لا يجوز مع كونه أجلى ولا وجه له كذا على تقدير كونه أخفى مع العلم بفهم السامع له فتأمل.

والخفاء. ولم نقف على مخالف في ذلك من الأصحاب نعم لبعض أهل الخلاف فيه خلاف وليس له دليل يعتد به.

وحجّتنا على الجواز وجوه:

منها: ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أسمع الحديث منك، فأزيد وأنقص. قال: إن كنت تريد ^(١) معانيه فلا بأس. (الكافي ج ١ ص ٥٢)

ومنها: أن الله سبحانه قصّ القصّة الواحدة بألفاظ مختلفة. ومن المعلوم: أن تلك القصّة وقعت إمّا بغير العربية، أو بعبارة واحدة. منها. وذلك دليل على جواز نسبة المعنى إلى القائل وإن تغاير اللفظ.

(١٠)

أصل

إذا أرسل العدل الحديث. بأن رواه عن المعصوم عليه السلام ولم يلقه. سواء ترك ذكر الوساطة رأساً، أو ذكرها مبهمّة لنسيان أو غيره. كقوله: «عَنْ رَجُلٍ» أو «عَنْ بعض أصحابنا» ففي قبوله خلاف بين الخاصّة والعامة والاقوى عندي عدم القبول مطلقاً وهو مختار والذي (رحمه الله).

وقال العلامة - رحمه الله - في النهاية: الوجه المنع، إلا إذا عرف أنّه لا يرسل إلا مع عدالة الوساطة، كمراسيل محمد بن أبي عمير من الأماميّة. وكلامه في

(١) قوله: قال ان كنت تريد.

لعل مراده عليه السلام انه ان كنت تريد بقولك قال فلان نقل معاني ما قال فلا بأس وان تريد بقولك قال فلان ان هذا الفاظه فلا يجوز لانه كذب.

التهذيب خال عن هذا الاستثناء. وهو الوجه، لما سنبينه. وحكى في النهاية: القول بالقبول عن جماعة من العامة. ثم قال: وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية.

وقال المحقق رحمه الله إذا أرسل الراوي الرواية. قال الشيخ رحمه الله: إن كان ممن عرف أنه لا يروي إلا عن ثقة، قبلت مطلقاً، وإن لم يكن كذلك قبلت بشرط أن لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة.

واحتج لذلك بأن الطائفة عملت بالمراسيل عن سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد؛ فمن أجاز أحدهما أجاز الآخر (معارج الاصول ص ١٥١)

هذه عبارة المحقق بلفظها. وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله عن الشيخ بحجته من غير إشعار بالقبول والرد.

لنا: أن من شرط القبول: معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع النزاع. إذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه. وهو غير مفيد لأننا نعلم بالعيان أن العدل يروي عن مثله وغيره، ومع فرض اقتصاره على الرواية عن العدل، فهو إنما يروي ممن يعتقد عدالته. وذلك غير كاف لجواز أن يكون له جرح لا يعلمه، كما ذكرناه آنفاً، وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول.

ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب إليه العلامة في النهاية: من قبول نحو مراسيل ابن أبي عمير بما عرف أن الراوي فيه لا يرسل إلا مع عدالة الواسطة، لأن العلم بعدالة الواسطة إن كان مستنداً إلى إخبار الراوي بأنه لا يرسل إلا عن الثقة فهو عمل بشهادته على مجهول العين وقد علم حاله، وإن كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع من خارج على أن المحذوف فيها لا يكون إلا ثقة

فهذا في معنى الإسناد، ولا نزاع فيه.

والعجب: أن العلامة رحمه الله ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا نصه: «عدالة الأصل مجهولة، لأن عينه غير معلومة، فصفتة أولى بالجهالة، ولم يوجد إلا رواية الفرع عنه. وليست تعديلاً، فإن العدل قد يروى عن لوسئل عنه لتوقف فيه أو جرحه، ولو عدله لم يصر عدلاً. لجواز أن يخفى عنه حاله فلا يعرفه بفسق، ولوعينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع عليه العدل».

وهذا الكلام كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين بمجرد. فتعين أن يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء، وحصوله في نهاية البعد، وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت.

وأما كلام الشيخ - رحمه الله - فيرد على أوله ما ورد على العلامة - رحمه الله - وعلى آخره أن عمل الطائفة يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حدّ الاجماع ولا نعلمه.

حجة القائلين بالقبول مطلقاً وجوه. منها: أن رواية العدل عن الأصل المسكوت عنه ^(١) تعديل له، لأنه لو روى عن ليس بعدل ولم يبين حاله لكان ملبساً غاشاً. وعدالته تنافي ذلك.

ومنها: أن اسناد الحديث إلى الرسول ﷺ يقتضى صدقه ^(٢). لأن اسناد

(١) قوله: عن الأصل المسكوت عنه

لا يخفى أنه إذا قال حدثني رجل أو بعض أصحابنا لا يتوهم التليس والغش. نعم إنما يتوهم ذلك فيما إذا قال قال رسول الله ﷺ.

(٢) قوله: يقتضى صدقة.

لا يخفى أن هذا إنما يجري فيما إذا قال قال رسول الله ﷺ كذا أما لو قال عن رجل أو بعض أصحابنا عن رجل أو أصحابنا فلا يجري.

الكذب يُنافي العدالة. وإذا ثبت صدقه تعيّن قبوله، وذكروا وجوهاً آخر ردّية تركنا نقلها لظهور فسادها.

والجواب عن هذين الوجهين: ظاهرهما حقّقناه فلانطيل بتقريره.

(١١)

أصل

ينقسم خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتّصاف بالايمان والعدالة والضبط وعدمها إلى أربعة أقسام، يختصّ كلّ قسم منها في الاصطلاح باسم.

الأوّل: الصحيح. وهو ما اتّصل سنده إلى المعصوم بنقل العدل الضابط عن مثله في جميع الطبقات. وربّما يطلق هذا اللفظ مضافاً إلى راو معيّن على ما جمع السند إليه الشرائط، خلا الانتهاء إلى المعصوم وإن اعتراه بعد ذلك إرسال أو غيره من وجوه الاختلال، فيقال: صحيحُ فلان عن بعض أصحابنا عن الصادق - عليه السلام - مثلاً. وقد يطلق على جملة من الأسناد جامعة للشرائط سوى الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار، فيقال مثلاً: روى الشيخ في الصحيح عن فلان ويقصد بذلك بيان حال تلك الجملة المحذوفة. وأكثر ما يقع هذا الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند أكثر من واحد.

الثاني: الحسن. وهو متّصل السند إلى المعصوم بالإماميّ المدوح من غير معارضة ذمّ مقبول ولا ثبوت عدالة في جميع المراتب أو بعضها، مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح^(١). وقد يستعمل على قياس ما ذكر في الصحيح.

(١) قوله: بصفة رجال الصحيح.

الثالث: الموثق. وهوما دخل في طريقه من ليس بامامي، لكنه منصوص على توثيقه بين الاصحاب، ولم يشتمل باقي الطريق على ضعف من جهة أخرى. ويسمى القوي أيضاً. ويستعمل اللفظ الأول في المعنيين المذكورين في ذينك القسمين.

الرابع: الضعيف. وهوما لم يجتمع فيه شروط أحد الثلاثة بأن يشتمل طريقه على مجروح بغيرفساد المذهب أو مجهول. ويسمى هذه الأقسام الأربعة اصول الحديث، لأنّ له أقساماً آخر باعتبارات شتى. وكلّها ترجع إلى هذه الأقسام الأربعة. وليس هذا موضع تفصيلها. وإنما تعرضنا لبيان الأربعة لكثرة دوران الفاظها على ألسن الفقهاء.

(٧)

المطلب السّابع

في

النسخ

[وفيه ثلاثة اصول]

(١)

أصل

لا ريب في جواز النسخ^(١) ووقوعه^(٢)، وما يُحكى فيهما من الخلاف لا يستحق أن ينظر إليه. وجمهور أصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل المنسوخ^(٣)، سواء فعل أم لم يفعل. ووافقهم على ذلك جمع من العامة.

(١) قوله: النسخ

بجواز اختلاف المصالح.

(٢) قوله: ووقوعه.

كتحويل القبلة وثبات الواحد للعشرة المنسوخ بثباته للثنتين وتقديم الصدقة للنجوى وغير ذلك.

(٣) قوله: بحضور وقت الفعل المنسوخ.

فيكون حينئذ نسخاً ورفعاً للحكم بالنظر الى المستقبل ولا خلاف بين المجوزين للنسخ في جوازه حينئذ لأن مثلاً الفعل المأمور به في الحال يجوز ان لا يكون فيه مصلحة في المستقبل فينسخ الامر به في المستقبل مع كونه مأموراً به في الحال ولا استحالة فيه سواء فعل في تلك الحال ام لا اذ لا فرق بين المطيع والعاصي في حسن توجه الامر والنهي اليهما بالنظر الى المستقبل بعد الاطاعة او العصيان وهذا واضح بالنظر الى المأمور به الذي يكون وقته بقدر فعله واما الواجب الموسع الذي يزيد وقته على قدر فعله فبعد حضور وقته وفعله فواضح ايضاً صحة النسخ بالنظر الى ما بعد ذلك الوقت المقدّر من الاوقات الاخر واما مع عدم فعله في

وحكى المحقق رحمه الله - عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل. وهو مذهب أكثر أهل الخلاف.

والحق الأول، لنا: أنه لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي بنفس ما تعلق به الأمر. وهو محال. لأن الأمر يدل على كونه حسناً، والنهي يقتضى قبحه. فاجتماعهما يستلزم كونه حسناً قبيحاً معاً وهو ظاهر الاستحالة. ولأن الفعل الواحد، إما حسن أو قبيح. فبتقدير أن يكون حسناً يكون النهي عنه قبيحاً وبتقدير أن يكون قبيحاً يكون الأمر به قبيحاً^(١).

احتج المخالف بوجوه: الأول: قوله تعالى: ﴿يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَ

اوائل الوقت ففي صحة النسخ بالنظر الى بقية ذلك الوقت الموسع تأمل من حيث انه هل هو من قبيل النسخ قبل الوقت فيلزم تعلق الامر والنهي بشئ واحد في زمان واحد كما هو زعم النافين بناء على ان بقية الزمان المقدر.

الاول داخل مراد في الواقع في الامر قطعاً فلا يصح تعلق النسخ به وانما يصح بالنسبة الى ساير الازمان التي لايشمله الامر الا ظاهراً لا قطعاً او من قبيل النسخ بالنسبة الى ساير الازمان بناء على ان دخول بقية الوقت الاول ايضاً مثل ساير الازمان في شمول الامر ظاهراً لاحقيقة فيجوز نسخه كساير الازمان فتكون التوسعة في وقت الواجب بحسب الظاهر من الحكم ثم نسخ كما هو تحقيق حقيقة النسخ فيما نسخ.

ثم لا يخفى ان المراد بحضور وقت الفعل حضور. مع زمان يسع الفعل وشرائطه اذ قبل ذلك كقبل حضور الوقت في المفسدة وقوله سواء فعل ام لم يفعل اشارة الى ان محل الخلاف انما هو قبل حضور وقت المقدّر له شرعاً لا قبل زمان وقوع الفعل في الواقع كما يتوهم من بعض العبارات حيث عبروا بقبل الفعل في محل الخلاف فان المراد ما ذكرناه اذ لا خلاف في جواز النسخ بعد دخول الوقت ومضى زمان الواسع كما ذكرنا وان لم يقع الفعل فتأمل في المقام وارجع الى كلام القوم حتى يظهر لك حقيقة الحال.

(١) قوله: في الحاشية يجوز ان يكون الفعل الواحد حسناً باعتبار قبيحاً باعتبار آخر. لا يخفى فساده فان الكلام في الامر الواحد من جهة واحدة اذ النزاع في نسخ ما هو مأمور به بعينه قبل دخول وقته لا بشئ آخر.

يُثْبِتُ ﴿سورة رعد ٣٨﴾، فانه يتناول بعمومه موضع النزاع.

الثاني أنه تعالى أمر إبراهيم عليه السلام ^(١) بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل.
الثالث ما روي أن النبي صلى الله عليه وسلم، امر ليلة المعراج بخمسين صلاة، ثم راجع إلى أن عادت إلى خمس. وذلك نسخ قبل وقت الفعل.
الرابع أن المصلحة قد تتعلق بنفس الأمر والنهي. فجاز الاقتصار عليهما من دون إرادة الفعل.

والجواب عن الأول: أن المحو والاثبات متعلقان على المشيئة ولا نسلم أنه تعالى يشاء مثل هذا. وعن الثاني: أن إبراهيم - عليه السلام - لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الأوداج، بل المقدمات كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾. ولو كان ما فعله بعض المأمور به لكان مصدقاً لبعض الرؤيا. وقد سبق بيان ذلك. وعن الثالث: المطالبة بصحة الرواية ^(٢)، مع أن فيها طعناً على الأنبياء بالإقدام على المراجعة في الأوامر المطلقة. وعن الرابع: أن الأمر والنهي ^(٣) قوله: انه تعالى امر ابراهيم عليه السلام.

يمكن ان يقال بعد تسليم امره بالذبح وان هذا نسخاً ان نسخه قبل وقت الفعل ممنوع بل انما نسخ قبل وقوع وقت الفعل لاقبل دخول الوقت المقدر له كيف و ابراهيم عليه السلام قام الى الفعل ولارب في انه ليس فعله قبل دخول الوقت وقد عرفت ان محل النزاع النسخ قبل دخول الوقت لاقبل وقوع الفعل تأمل ولا تغفل.
(٢) قوله: بصحة الرواية.

هذا السند يمنع صحة الرواية باشمالها على الطعن على الانبياء بالاقدام على سوء الادب.

(٣) قوله: ان الامر والنهي

فيه تأمل وانما يصح ذلك لو كان المراد بالامر والنهي وقوع المأمور به وترك المنهى عنه اما لو لم يكن ذلك مراداً بل الغرض ابقاء الامر والنهي نفسيهما لمصلحة في ذلك كتوطين المأمور نفسه على ذلك وابتلاؤه وغير ذلك ثم لو صح ذلك قبل دخول الوقت بطريق النسخ فلا ينم مذكروه والتحقيق ان مبنى الخلاف انه يجوز مثل هذا الامر والنهي ام لافجوزه قوم ومنعه قوم

يتبعان متعلقهما؛ فان كانا حسناً كانا كذلك وإلا قبيحاً، على أنه - لوصح ذلك لم يكن متعلق الأمر مراداً^(١) فلا يكون مأموراً به و ينتفي النسخ حينئذٍ.

(٢)

أصل

يجوز نسخ كل من الكتاب والسنة المتواترة والآحاد بمثله، ولا ريب فيه. و نسخ الكتاب بالسنة المتواترة وهي به، ولا نعرف فيه من الأصحاب مخالفاً، وجمهور أهل الخلاف وافقونا فيه، وأنكره شذوذ منهم، وهو ضعيف جداً لا يلتفت إليه، ولا ينسخ الكتاب والسنة المتواترة بالآحاد عند أكثر العلماء؛ لأن خبر الواحد^(٢) مظنون وهما معلومان ولا يجوز ترك المعلوم للمظنون. وذهب

فمن جوزه جوز النسخ قبل الوقت ومن منع منعه فتأمل.

(١) قوله: متعلق الأمر مراداً.

يمكن ان يقال يكفي كونه مراداً بحسب الظاهر مأموراً لتحقيق النسخ اذ رفع ماهو مراد حقيقة في الواقع محال على الله تعالى فتأمل.

(٢) قوله: لان خبر الواحد

قد نقل سابقاً في بحث تخصيص الكتاب باخبار الاحاد الاجماع على عدم جواز نسخ الكتاب باخبار الا فان ثبت انقطع الكلام والا فما ذكره هنا من الدليل محل نظر بمثل ما ذكره سابقاً في بيان تجويز تخصيص الكتاب بخبر الواحد ورد دليل الخصم حيث قال ان التخصيص وقع في الدلالة لانه دفع للدلالة في بعض المواد وهي ظنية وان كان المتن قطعياً فلم يلزم ترك القطعي بالظني بل ترك الظني بالظني انتهى وكذلك نقول في النسخ بالنسبة الى الازمان

وما قيل ان التخصيص اھون من النسخ فكلام لا ينفع في مقام الاستدلال.

ثم لا يخفى ان دليله سابقاً على جواز تخصيص الكتاب بالاحاد بانهما دليلان تعارضاً فاعمالهما ولو من وجه اولي جار في النسخ بعينه فتأمل.

شرذمة من العامة الى جوازه، وربما نفى بعضهم الخلاف في الجواز مدّعياً أنّ محلّه هو الوقوع، وأمّا أصل الجواز فموضع وفاق. وأرى البحث^(١) في ذلك قليل الجدوى. فترك الاشتغال بتحقيقه أخرى.

وأما الاجماع: ففي جواز نسخه والنسخ به خلاف مبنيّ على الخلاف في أنّ الإجماع: هل يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي أولاً.

قال المرتضى - رَحِمَهُ اللهُ -: «اعلم: أنّ مصنّف أصول الفقه ذهبوا كلّهم إلى أنّ الاجماع لا يكون ناسخاً ولا منسوخاً واعتلّوا^(٢) في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا النسخ به. وهذا القدر غير كاف^(٣)، لأنّ لقاتل أن يعترضه فيقول: أمّا الاجماع عندنا فدلالته مستقرّة في كلّ حال قبل انقطاع الوحي وبعده، وإذا ثبت ذلك سقطت هذه العلة.

على أنّ مذهب مخالفينا، في كون الإجماع حجة يقتضي أنّه في الأحوال كلّها مستقر؛ لأنّ الله تعالى أمر باتّباع المؤمنين. وهذا حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبويّ، ﷺ، أخبر على مذهبهم بأنّ أمته لا تجتمع على خطأ. وهذا ثابت في سائر الأحوال. وإذا كان الإجماع دليلاً على الأحكام كما

(١) قوله: وأرى البحث.

لعلّ ذلك اشارة الى تحقيق ان الخلاف في الجواز او الوقوع كونه قليل الجدوى بناء على ان الجواز بدون الوقوع لافائدة فيه للاصولي ويحتمل ان ذلك اشارة الى اصل المسئلة وكونه قليل الجدوى بناء على كونه اجماعياً على زعمه فتأمّل.

(٢) قوله: واعتلّوا.

أي استدلّوا.

(٣) قوله: وهذا القدر غير كاف

أي مجرد دعوى انه مستقر بعد انقطاع الوحي غير كاف بل لابد من اثبات هذه الدعوى فتأمّل فان العبارة موهمة.

يدلّ الكتاب والسنة، والنسخ لا يتناول الأدلة وإنّما يتناول الأحكام التي يثبت بها، فما المانع من أن يثبت حكم باجماع الأمة قبل انقطاع الوحي ثمّ ينسخ بآية تنزل على خلافه، أو يثبت حكم بآية تنزل فينسخ باجماع الأمة على خلافه؟.

والأقرب أن يقال: إنّ الأمة مجتمعة على أنّ ما ثبت بالاجماع لا ينسخ ولا ينسخ به (الذريعة ص ٤٥٦) هذا كلام السيّد - رحمه الله - .
وحكى المحقّق عن الشيخ، بعد أن نقل مضمون كلام السيّد، أنّه قال: «الاجماع دليل عقليّ والنسخ لا يكون إلّا بدليل شرعيّ، فلا يتحقّق النسخ فيما يكون مستنده العقل».

ثمّ حكى عن بعض المتأخّرين أنّه قال: «الاجماع لا يكون اتفاقاً^(١) وإنّما يكون عن مستند قطعيّ. فيكون الناسخ ذلك المستند، لانفس الإجماع». قال المحقّق - رحمه الله: «وفي هذه الوجوه إشكال، والذي يجبيء على مذهبا أنّه يصحّ دخول النسخ فيه بناءً على أن الاجماع انضمام أقوال إلى قول لوانفرد لكانت الحجة فيه. فجائز حصول مثل هذا في زمن النبي، ﷺ، ثمّ ينسخ ذلك الحكم بدلالة شرعية متراخية. وكذلك يجوز نسخ الحكم المعلوم من السنة والقرآن بأقوال يدخل في جملتها قول النبي. وهذا الكلام جيّد، غير أنّه لا تترتب عليه فائدة^(٢) مهمّة، كما لا يخفى.

(١) قوله: لا يكون اتفاقاً.

أي مجرد اتفاق ان كان بلا دليل والمراد انه لا يحصل بحسب الاتفاق من قبيل الامور الاتفاقية بل لا بدله من مستند ففي العبارة لطف لا ينبغي الغفلة عنه.

(٢) قوله: فائدة.

لانه لم يقع مثل ذلك ولم ينقل وقوعه وان جاز وقوعه.

(٣)

أصل

معنى النسخ شرعاً هو الإلغاء^(١) بزوال مثل الحكم الثابت بالدليل الشرعي^(٢) بدليل آخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه^(٣) لكان الحكم الأوّل ثابتاً. وعلى هذا فزيادة العبادة المستقلّة^(٤) على العبادات ليست نسخاً للمزيد عليه، صلاة كانت تلك العبادة أو غيرها، وهو قول جمهور العلماء. ويعزى إلى القوم من العامة القول بأنّ زيادة صلاة على الصلوات الخمس نسخ، لأنّها تخرج الوسطى عن كونها وسطى، وهو ظاهر الفساد^(٥). وأمّا العبادة الغير

(١) قوله: شرعاً هو الإلغاء.

هذا معناه الشرعي وأما في اللغة فيطلق على معنيين الإزالة يقال «نسخت الشمس الظل» والنقل يقال نسخت الكتاب أي نقلت ما فيه.

(٢) قوله: بالدليل الشرعي.

فخرج ازالة حكم الاصل وحكم العقل وكذا خرج ازالة الحكم الشرعي بغير دليل شرعي مثل ازالته بجنون او موت ومثل ذلك وكذا ازالته بدليل شرعي متأخر نحو صم كل يوم الى آخر الشهر وان كان يمكن ان يقال ان هذا ليس ازالة الحكم لان الحكم لا يستفاد الا بعد تمام الكلام فتأمل.

(٣) قوله: على وجه لولاه.

احتراز عن قول العدل ان حكم كذا قد نسخ فانه وان كان دالاً على الزوال المذكور لكن ليس بحيث لولاه لثبت الحكم في نفس الامر وان اعتقد المكلف ثبوته لانه ارتفع بقول الشارع رواه العدل ام لا.

(٤) قوله: العبادة المستقلة.

لانه ليس ازالة للحكم الشرعي بل ازالة للعدم الاصلی

(٥) قوله و هو ظاهر الفساد.

لانه لا يطل وجوه ما صدق عليه انها وسطى وانما يطل كونها وسطيا وليس حكماً شرعياً.

المستقلة فقد اختلف الناس في أن زيادتها هل هي نسخ أو لا؟. والمحققون على أنها إن رفعت حكماً شرعياً مستفاداً^(١) من دليل شرعي كانت نسخاً^(٢)، وإلا فلا. وهو الظاهر^(٣)، لما علم من تفسيره.

وقال المرتضى: «إن كانت الزيادة مغيرة لحكم المزد عليه في الشريعة حتى يصير لو وقع مستقلاً من دون تلك الزيادة لكان عارياً من كل تلك الأحكام الشرعية التي كانت له أو بعضها، فهذه الزيادة تقتضي النسخ. ومثاله: زيادة ركعتين على ركعتين على سبيل الاتصال». قال: «وإنما قلنا: إن هذه الزيادة قد غيرت الأحكام الشرعية لأنه لو فعل بعد الزيادة الركعتين على ما كان يفعلهما عليه أولاً لم يكن لهما حكم، وكأنه ما فعلهما، ويجب عليه استينافهما. لأن مع هذه الزيادة يتأخر ما يجب^(٤) من تشهد وسلام، ومع فقد هذه لا يكون كذلك وكل ما ذكرناه يقتضي تغيير الأحكام الشرعية بهذه الزيادة».

(١) قوله: مستفاداً.

كانه قيد توضيحي للحكم الشرعي لاحترازي اذ الحكم الشرعي لا يكون الامستفاداً من دليل شرعي.

(٢) قوله: كانت نسخاً.

مثل ان يقال في الغنم السائمة زكاة ثم يقال في المعلوفة زكاة فان ثبت المفهوم وتحقق انه مراد نسخ والافلا كذاذكروا اذ في كونه من امثلة زيادة العبادة الغير المستقلة نظر وقد وجه بتوجيه بعيد والظاهر في التمثيل بزيادة ركعة على صلوة الفجر فانه ثبت تحريم الزيادة ثم ارتفع بوجوبها.

(٣) قوله: وهو الظاهر.

ذكر بعض المحققين هذا كلام خال عن التحصيل لان كل احد يعلم ذلك ويعرف به وانما الكلام في ان أي صورة يقتضي رفع حكم شرعي.

(٤) قوله: يتأخر ما يجب.

ظاهاه انه اراد بقوله على سبيل الاتصال عدم الفاصلة بالتشهد ايضاً و لذا ذكر هناالتشهد فالكلام بطريق الفرض والتسليم.

وقد حكى المحقق - رحمه الله - عن الشيخ موافقة السيد على هذه المقالة، اختارهم ما حكيناه أولاً محتجاً بأن شرط النسخ أن يكون رافعاً لمثل الحكم الشرعي المستفاد بالدليل الشرعي. فتقدير أن يكون ذلك الحكم مستفاداً من العقل لا يكون الرفع لمثله نسخاً، وإلا لكان كل خبر يرفع البراءة الأصلية نسخاً، وهو باطل.

ثم ذكر كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال، وأجاب : بأننا لأنسلم أن ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وإن كان التغيير فيهما ثابتاً بل بتقدير أن يكون الشرع دلّ على وجوب تعقيب التشهد للثانية يلزم أن يكون الأمر بتأخير نسخاً لتعجيله؛ إذ لم يرفع الدليل الثاني شيئاً غير ذلك. وأما الركعتان فإن حكمهما باقٍ من كونهما واجبتين. غاية ما في الباب: أن وجوبهما كان منفرداً فصار منضمّاً، والشيء لا ينسخ بانضمام غيره إليه، كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة إذا وجب بعدها أخرى. وأما كونهما لو انفردتا لما أجزءتا بعد أن كانتا مجزئتين، فإن الإجزاء يعلم^(١) لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخاً، ولو علم^(٢) الإجزاء من نفس الدليل الشرعي، لكان المنسوخ إجزاءهما منفردتين لا وجوبهما.

(١) قوله: فإن الإجزاء يعلم.

لا يخفى أن هذا مجرد اصطلاح وعلى ذلك فترتب اثر الخلاف الذي يذكر عليه محل التأمل فإن الإجزاء وإن لم يعلم من منطوق الدليل بل بالعقل ربما يعلم بدليل قطعي فلا يجوز زواله بخبر الواحد على زعم من لا يجوز نسخ القطعي به إذ مناط ذلك عدم مقاومة خبر الواحد لزوال القطعي سواء سمي تلك الإزالة نسخاً أولاً إذ لا دخل للتسمية في ذلك فتأمل.

(٢) قوله: ولو علم.

أي ولو سلم أن الإجزاء علم من نفس الدليل أيضاً لا يكون الوجوب منسوخاً كما نقل عن الخصم بل الإجزاء.

إذا عرفت هذا، فاعلم أن أثر هذا الاختلاف يظهر في جواز إثبات الحكم بخبر الواحد بناءً على أنه لا ينسخ^(١) به لدليل المقطوع به فكلاً ثبت كونه ناسخاً لا يجوز إثباته به، وهذا عند التحقيق أثر هين. كغيره من آثار أكثر مباحث هذا الباب.

(١) قوله: بناءً على أنه لا ينسخ.

فان كان زيادة العبادة نسخاً لا يجوز اثباته بخبر الواحد اذ كان المزيد عليه يثبت بالدليل القطعي لانه يلزم نسخ القطعي بخبر الواحد والقرض انه لا يجوز وان لم يكن نسخاً كان اثباته به جائزاً.

(٨)

المطلب الثامن

في

القياس والاستصحاب

[وفيه اصول ثلاثة]

(١)

أصل

القياسُ هو الحكمُ على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر؛. لاشتراكهما في علة الحكم. فموضع الحكم الثابت يُسمّى أصلاً؛ وموضع الآخر يُسمّى فرعاً، والمشارك جامعاً وعلّة. وهي إمّا مستنبطة أو منصوصة.

وقد أطبق أصحابنا على منع العمل بالمستنبطة إلّا من شدّد. وحكى إجماعهم فيه غير واحد منهم، وتواتر الأخبار بانكاره عن أهل البيت عليهم السلام. وبالجمله فمنعه يُعدّ في ضروريّات المذهب.

وأما المنصوصة: ففي العمل بها خلاف بينهم. فظاهر المرتضى - رضي الله - المنع منه أيضاً.

وقال المحقّق - رحمه الله -: إذا نصّ الشرع على العلة وكان هناك شاهد حال يدلّ على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم. وكان ذلك برهاناً^(١) (معارج الاصول ص ١٨٥)

(١) قوله: وكان ذلك برهاناً.

أي برهاناً وقياساً منطقياً إذ تحصل بذلك قضية كلية تجعل كبرى للقياس كقولنا هذا مسكرو يتمّ هذا الدليل.

وقال العلامة: «الأقوى عندي أنّ العلة إذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة».

واحتجّ في النهاية لذلك: بأنّ الأحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع كاشف عنها. فإذا نصّ على العلة عرفنا أنّها الباعثة والموجبة لذلك الحكم. فإين وجِدَتْ وجب وجود المعلول.

ثمّ حكى عن المانعين الاحتجاج بأنّ قول الشارع: «حرّم الخمر لكونها مُسكرّة» يحتمل أن تكون العلة هي الإسكار، وأن يكون إسكار الخمر بحيث يكون قيد الاضافة إلى الخمر معتبراً في العلة. وإذا احتمل الأمران لم يجز القياس.

وأجاب: بالمنع من احتمال اعتبار القيد في العلة، فإنّ تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتّى يقال: الحركة إنّما اقتضت المتحرّكية لقيامها بمحلّ خاصّ وهو محلّها، فالحركة القائمة بغيره لا تكون علة للمتحرّكية.

سألنا إمكان كون القيد معتبراً في الجملة، لكنّ العرف يسقط هذا القيد عن درجة الاعتبار. فإنّ قول الأب لابنه: «لا تأكل هذه الحشيشة لأنّها سمّ» يقتضي منعه عن أكل كلّ حشيشة تكون سمّاً.

سألنا: عدم ظهور إلغاء القيد، لكن دليلكم إنّما يتمشى فيما اذا قال الشارع: «حرّم الخمر لكونه مُسكرّاً». أمّا لو قال «علة^(١) حرمة الخمر هي الإسكار» انتفى ذلك الاحتمال.

ثمّ أورد الإعتراض: بـ «أنّ الحركة إن عُنيت بها معنى يقتضي المتحرّكية،

(١) قوله: اما لوقال علة.

لا يخفى ان هذا القول ايضاً ليس نصّاً في علة مطلق الاسكار لاحتمال ان مراده ان علة حرمة الخمر هي اسكاره بان يكون المراد باسكاره، الاسكار المجهود وكان مراد العلامة انه لوقال ذلك مع التصريح بالاطلاع انتفى ذلك الاحتمال كما يظهر من اعتراضه عليه.

فهذا المعنى يمتنع فرضه بدون المتحرّكية؛ وإن عُنيتم بها أمراً آخر يتأتّى فيه ذلك الاحتمال. فهناك نُسلّم أنّه لا بدّ في إبطاله من دليل منفصل.

قولكم: «العرف يقتضي إلغاء هذا القيد»، قلنا: ذلك عرف بالقرينة. وهي شفقة الأب المانعة من تناول المضرّ، فلم قلتُم إنّهُ في العلة المنصوصة كذلك؟.

قولكم «لو صرّح بأنّ العلة هي الإسكار انتفى ذلك الاحتمال»، قلنا: في هذه الصورة يستلزم الإسكار الحرمة أين وُجد. لكنه ليس بقياس لأنّ العلم بأنّ الإسكار من حيث هو إسكار يقتضي الحرمة، يُوجب العلم بثبوت هذا الحكم في كلّ محالة، ولم يكن العلم بحكم بعض تلك المحالّ متأخراً عن العلم ببعض، فلم يكن جعل البعض فرعاً والآخر أصلاً أولى من العكس، فلا يكون هذا قياساً.

وقال بعد ذلك: «والتحقيق في هذا الباب أن يُقال: النزاع هنا لفظي، لأنّ المانع إنّما منع من التعدية، لأنّ قوله «حرّمت الخمر لكونه مُسكرًا» محتملٌ لأنّ يكون في تقدير التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر فلا يعم؛ وأن يكون في تقدير التعليل بمطلق الإسكار فيعم، والمثبت يسلم أنّ التعليل بالإسكار المختصّ بالخمر غير عام، وأنّ التعليل بالمطلق يعم. فظهر أنّهم متفقون على ذلك نعم: النزاع وقع في أنّ قوله: «حرّمت الخمر لكونه مُسكرًا» هل هو بمنزلة: علة التحريم الإسكار، ام لا؟ فيجب أن يجعل البحث^(١) في هذا، لافي أنّ النصّ على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردّها؟ فإنّ ذلك متفق عليه.

وأقول: كأنّ العلامة - رحمه الله - لم يقف على احتجاج المرتضى - رضي

(١) قوله: فيجب ان يجعل.

لا يدلّ هذا على كون النزاع لفظياً على ما هو المشهور من معنى النزاع اللفظي أي النزاع الناشئ من استعمال احد الطرفين اللفظ في معنى والطرف الاخر في معنى آخر لا ينافيه وكان مراده غير ما هو المشهور و هو النزاع في تفسير لفظ وعبرة فتأمل تعرف الفرق.

الله عنه - فى هذا الباب فلذلك حسب النزاع فيه بين القوم لفظياً، وأنهم متفقون فى المعنى. وكلام المرتضى مصرّح بخلاف ما ظنّه. فأنّه احتجّ على المنع بـ «بأن علل الشرع إنّما تنىء عن الدواعى إلى الفعل او عن وجه المصلحة فيه. وقد يشترك الشيئان فى صفة واحدة ويكون فى أحدهما داعية إلى فعله دون الآخر مع ثبوتها فيه، وقد يكون مثل المصلحة مفسدة. وقد يدعو الشيء إلى غيره فى حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر». قال: «وهذا باب فى الدواعى معروف، ولهذا جاز أن يعطى بوجه الإحسان فقير دون فقير، ودرهم دون درهم، وفى حال دون أخرى، وإن كان فيما لم نفعله الوجه الذى لأجله فعلناه بعينه».

ثمّ قال: «وإذا صحّت هذه الجملة لم يكن فى النصّ على العلة ما يوجب التخطي والقياس، وجرى النصّ على العلة مجرى النصّ على الحكم فى قصره على موضعه. وليس لأحد أن يقول: إذ لم يُوجب النصّ على العلة التخطي كان عبثاً. وذلك أنّه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه. وهو ماله كان هذا الفعل المعين مصلحة». (الذريعة ص ٦٨٤)

هذا كلامه، ودلالته على كون النزاع فى المعنى ظاهرة، فلا وجه لدعوى العلامة - رَحِمَهُ اللهُ - الاتفاق فيه. نعم من جعل الحجّة ما ذكره فهو موافق فى المعنى، فلا ينبغي^(١) أن يعدّ فى المانعين.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ الأظهر عندي^(٢) ما قاله المحقّق - رَحِمَهُ اللهُ - و

(١) قوله: فلا ينبغي.

لا يخفى أن ما ذكره السيّد «ره» تفصيل وتطويل ملخّصة مانقله العلامة من المانعين.

(٢) قوله: أن الأظهر عندي

الأظهر عنده هو الأظهر لكن الشاهد والقرينة على سقوط ما عدا العلة المنصوصة إذا لم يبلغ

وجهه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام. فلا نُطيل بتقريره.
وأما حجة المرتضى، فجوابها أنّ المتبادر من العلة حيث يشهد الحال بانسلاخ
الخصوصية منها تعلق الحكم بها، لا بيان الداعي اووجه المصلحة.

(٢)

أصل

ذهب العلامة - رحمه الله - في التهذيب، وكثير من العامة: إلى أنّ تعدي
الحكم في تحريم التأفيف إلى أنواع الأذى الرائد عنه من باب القياس وسمّوه
بالقياس الجلي. وأنكر ذلك المحقق - رحمه الله - وجمع من الناس، واختلفوا في
وجه التعدي، ف قيل: إنّه دلالة^(١) مفهومه وفحواه عليه وسمّوه بهذا الاعتبار
مفهوم الموافقة، لكون حكم غير المذكور فيه موافقاً لحكم المذكور. ويُقابله
مفهوم المخالفة، وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفاً للمذكور في الحكم،
كمفهوم الشرط والوصف، ويُسمّى هذا دليل الخطاب. ويقال للأوّل فحوى الخطاب^(٢)

حدّ القطع انما تغيد ظن التعدي ولا يصير برهاناً وربما يناقش في اعتبار هذا الظن فتأمل.
(١) قوله: ف قيل انه دلالة.

لا يخفى فساد ما في هذه العبارة فان المفهوم والفحوى هو المدلول الذي فيه الكلام بان
الدلالة عليه باى وجه فلامعنى لدلالة المفهوم والفحوى عليه.

ثم لا يخفى انه بصدد بيان وجه الدلالة والتعدي ولا يظهر مما ذكره مع قطع النظر عن عدم
استقامة العبارة وجه الدلالة، والظاهر ان وجه الدلالة على هذا المذهب اللزوم العقلي والعرفي
بين تحريم التأفيف وتحريم ساير انواع الاذى فيكون دلالة الالتزام فتدبر.

(٢) قوله: وفحوى الخطاب.

قال العلامة الشيرازي في شرحه على المختصر يسمّى فحوى الكلام لان الفحوى ما يفهم
على سبيل القطع وهذا كذلك.

أيضاً ولحن الخطاب^(١). وقال قوم: إنّه منقول عن موضوعه اللغويّ إلى المنع من أنواع الأذى. وهو صريح كلام المحقّق رَحِمَهُ اللَّهُ.

حجّة الذاهيين إلى كون مثله قياساً: أنّه لو قطع النظر عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم، كالأكرام في منع التأفيف، وعن كونه أكد في الفرع، لما حكم به. ولا معنى للقياس إلّا ذلك.

وأجيب بأنّ المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتّى يكون قياساً، بل لكونه شرطاً في دلالة الملفوظ على حكم المفهوم لغة. ولهذا يقول به كلّ من لا يقول بحجّة القياس، ولو كان قياساً لما قال به النافي له.

وردّ: بأنّه لانا في للقياس الجلّي، أعني ما يعرف الحكم فيه بطريق الأولى. حتّى يقال: إنّه قائل بهذا المفهوم دون القياس. ويجعل ذلك حجّة على أنّه ليس بقياس.

وحجّة النافين: القطع بافادة الصيغة في مثله، المعنى المذكور، من غير توقّف على استحضار القياس.

وأجيب بأنّ التوقّف على استحضاره هو القياس الشرعيّ لا الجلّي، فأنّه ممّا يعرفه كلّ من يعرف اللّغة من غير افتقار إلى نظروا اجتهد.

إذا عرفت ذلك. فالحق ما ذكره بعض المحقّقين: من أنّ النزاع ههنا لفظيّ لا طائل تحته.

(١) قوله: ولحن الخطاب

اللحن صرف الكلام عن السنة الجارى عليه اما بازالة الاعراب او التصحيف وهو مذموم واما بازالته عن التصريح وصرفه الى تعريض وفحوى وهو محمود ومنه قيل للفظن لحن لانه يفهم فحوى الكلام قال في القاموس الحنة القول افهمه اياه فلحنة واللاحن العالم بعواقب الكلام.

(٣)

أصل

اختلف الناس في استصحاب الحال. ومحلّه أن يثبت حكم في وقت، ثمّ يجيء وقت آخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب، أم يفتقر الحكم به في الوقت الثاني إلى دليل؟.

المرتضى وجماعة من العامة على الثاني، ويحكي عن المفيد - رحمه الله - المصير إلى الأوّل، وهو اختيار الأكثر وقد مثلوا له بالتميم إذ دخل في الصلاة ثم رأى الماء في اثائها. والاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية. فهل يستمرّ على فعلها بعدها استصحاباً للحال الأوّل أم يستأنفها بالوضوء؟. فمن قال بالاستصحاب^(١) قال بالأوّل، ومن أطرحه قال بالثاني.

احتج المرتضى بأنّ في استصحاب الحال جمعاً بين الحالين في حكم من غير دلالة، لأنّ الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في إحداهما واجداً له في الأخرى. فكيف سوى بين الحالين من غير دلالة.

قال: وإذا كنّا قد أثبتنا الحكم في الحالة الاولى بدليل، فالواجب أن ننظر.

(١) قوله: فمن قال بالاستصحاب.

فيه تأمل بل انطباق المثال على الممثل غير ظاهر فانه ذكر في صدر الكلام في بيان محل الاستصحاب انه محله ما لا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم في ثاني الحال وعدم دليل على انتفاء حكم التيمم بعد رؤية الماء محل التأمل فان العمومات الدالة على اشتراط الوضوء على تقدير وجود الماء تنافي بقاء ذلك الحكم فالقول بالاستصحاب في محل لانسلم انه يقتضي الحكم ببقاء التيمم هنا والقول بعدم بقاء التيمم لانسلم كونه مبنياً على طرح الاستصحاب ويمكن ان يقال ان مبنى الخلاف في تلك المسئلة ان المراد باشتراط الصلوة مع وجود الماء بالوضوء في العمومات هل هو في الابتداء او مطلقاً فتأمل.

فان كان الدليل يتناول الحالين سوينا بينهما فيه، وليس ههنا استصحاب، وإن كان تناول الدليل إنمّا هو للحال الاولى فقط، والثانية عارية من دليل، فلا يجوز اثبات مثل هذا الحكم لها من غير دليل، وجرت هذه الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى لوخلت من دلالة. فاذا لم يجرز إثبات الحكم للأولى إلاّ بدليل فكذلك الثانية.

ثمّ أورد سؤالاً، حاصله: أنّ ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره إلاّ لما منع، إذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الحكم في موضع، وحدث الحوادث لا يمنع^(١) من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما جرى مجراه من الحوادث. فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع مانع.

وأجاب: بأنّه لا بدّ من اعتبار الدليل^(٢) الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية إثباته، وهل يثبت ذلك في حالة واحدة أو على سبيل الاستمرار؟ وهل يتعلّق بشرط مُراعى، أو لم يتعلّق؟

قال: وقد علمنا أنّ الحكم الثابت في الحالة الاولى إنّما يثبت بشرط فقد الماء، والماء في الحالة الثانية موجود. واتفقت الأمة على ثبوته في الأولى واختلف في الثانية. فالحالان مختلفتان وقد ثبت في العقول أنّ من شاهد زيداً في الدار ثمّ غاب عنه لا يحسن أن يعتقد استمرار كونه في الدار إلاّ بدليل متجدّد و صار كونه في الدار في الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيهما مع فقد الرؤية. وأمّا القضاء بأنّ حركة الفلك وما جرى مجريها لا يمنع من استمرار

(١) قوله: كما لا يمنع

أي كما لا يمنع من استمرار الاحكام

(٢) قوله: من اعتبار الدليل.

أي ملاحظة الدليل المذكور والتأمّل فيه.

الأحكام، فذلك معلوم بالأدلة. وعلى من ادعى أن رؤية الماء لم يغيّر الحكم^(١)، الدلالة.

ثم قال: وبمثل ذلك نجيب من قال: فيجب أن لا نقطع بخبر من أخبرنا عن مكّة وما جرى مجريها من البلدان على استمرار وجودها. وذلك انه لا بد للقطع^(٢) الى الاستمرار من دليل اما عادة او ما يقوم مقامه ولو كان البلد الذي أخبرنا عنه على ساحل البحر لجوّزنا زواله لغلبة البحر إلا أن يمنع من ذلك خبر متواتر^(٣). فالدليل على ذلك كله لا بدّ منه. (الذريعة ص ٨٣٠)

حجّة القول الآخر وجوه:

الأوّل: أنّ المقتضى للحكم^(٤) الأوّل ثابت، والعارض لا يصلح رافعاً له، فيجب الحكم بثبوته في الثاني. أمّا أنّ مقتضى الحكم الأوّل ثابت، فلأنّ نتكلم على هذا التقدير. وأمّا أنّ العارض لا يصلح رافعاً. فلأنّ العارض إنّما هو احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم. لكن احتمال ذلك يُعارضه احتمال عدمه، فيكون

(١) قوله: لم يغير الحكم.

أي اقامة الدليل فقوله الدلالة مبتدأ قدم عليه خبره وهو قوله «على من ادعى».

(٢) قوله: وذلك انه لا بد.

أي الجواب الذي يجب عن ذلك القائل وحاصله ان ما يقطع ببقائه انما هو لدليل كالعادة وغيرها وما ليس فيه الدليل لانسلم القطع ببقائه.

(٣) قوله: من ذلك خبر متواتر

أي بالنسبة الى الزمان الثاني الذي هو حال رؤية المخبرين لازمان اخبارهم لنا بجواز غلبة الجزئين رؤيتهم واخبارهم فتأمل.

(٤) قوله: ان المقتضى للحكم.

ان اراد ان المقتضى لوجود الحكم الاول ثابت في الزمان الثاني فهو ممنوع بل هو اول الكلام وعين النزاع والمفروض المحقق انما هو ثبوته في الزمان الاول وان اراد انه ثابت في الزمان الاول فهو مسلم ولا ينفع في المطلوب فتأمل.

كل واحد منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن رافع.
 الثاني: أن الثابت أولاً قابل للثبوت ثانياً، وإلا لانتقل من الامكان الذاتي إلى الاستحالة. فيجب أن يكون في الزمان الثاني جائز الثبوت كما كان أولاً. فلا ينعدم إلا للمؤثر، لاستحالة خروج الممكن من أحد طرفيه إلى الآخر لا للمؤثر فاذا كان التقدير عدم العلم بالمؤثر يكون بقاءه أرجح^(١) من عدمه، في اعتقاد المجتهد، والعمل بالراجح واجب.

الثالث: أن الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف. وذلك كمسألة من تيقن الطهارة وشك في الحدوث فإنه يعمل على يقينه^(٢). وكذلك العكس، ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها، ومن شهد بشهادة بنى على بقاءها حتى يعلم رافعها، ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء أنكحته ولم يقسم أمواله وعزل نصيبه في الموارث. وما ذاك إلا لاستصحاب حال حياته. وهذه العلة موجودة في مواضع للاستصحاب فيجب العمل به.

الرابع: أن العلماء مطبقون على وجوب إبقاء الحكم مع عدم الدلالة

(١) قوله: يكون بقاءه أرجح.

هذا ممنوع إذ كما ان التقدير عدم العلم بالمؤثر في العدم في الزمان الثاني كذا لا يعلم المؤثر في الوجود في الزمان الثاني إذا لم يكن نسبته بذاته الى الطرفين في كل ان على السواء والعلم بالمؤثر في الوجود في الزمان الاول لا يكفي بالنسبة الى الزمان الثاني الا ان يقال بعدم احتياج الممكن في البقاء الى تأثير جديد وهو ممنوع ولا سيما كليته ولا ينعف ههنا الا الكلية فتأمل.

(٢) قوله: فإنه يعمل على يقينه

لانسلم ان في المسائل المذكورة عملوا بالاستصحاب بل ربما عملوا في بعضها بالنصوص الدالة عليه وفي بعضها بحكم العادة وغيرها فتأمل.

الشرعية، على ما يقتضيه البراءة الأصلية^(١). ولا معنى للاستصحاب^(٢) إلا هذا. إذا تقرر ذلك فاعلم: أن المحقق - رَحِمَهُ اللَّهُ - ذكر في أوّل كلامه أن العمل بالاستصحاب محكيّ عن المفيد، وقال إنه المختار، واحتجّ له بهذه الوجوه الأربعة.

ثمّ ذكر حجة المانع والجواب عنها، وقال بعد ذلك: والذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم. فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح مثلاً، فإنّه يوجب حلّ الوطى مطلقاً. فاذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، كقوله: «أنت خلية» أو «برية»، فإنّ المستدلّ على أن الطلاق لا يقع بهما لو قال: حلّ الوطى ثابت قبل النطق بهذه، فيجب أن يكون ثابتاً بعدها، لكان استدلالاً صحيحاً، لأنّ المقتضي للتحليل، وهو العقد، اقتضاء مطلقاً، ولانعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتاً، عملاً بالمقتضي.

لا يقال: المقتضي هو العقد ولم يثبت أنّه باق، فلم يثبت الحكم. **لأنّا نقول:** وقوع العقد اقتضى حلّ الوطى لامقيّداً بوقت. فلزم دوام الحلّ نظراً إلى وقوع المقتضى، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحلّ حتى يثبت الرفع. فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس ذلك عملاً بغير دليل،

(١) قوله: على ما يقتضيه البراءة

الظرف متعلق بقوله ابقاء الحكم أي مطبقون على وجوب ابقاء الحكم على ما يقتضيه البراءة الأصلية إذ لم يدل دليل شرعي على خلافه.

(٢) قوله: ولا معنى للاستصحاب.

فيه منع إذ يمكن أن يقال أن ابقائهم الحكم على البراءة الأصلية ليس من حيث الاستصحاب بل من حيث النصوص والدلائل الدالة على البراءة في كل وقت مالم يدل دليل على خلافها.

وإن كان يعني به أمراً وراء ذلك فنحن مُضربون عنه (معارج الاصول ص ٢٠٦)
وهذا الكلام جيّد، لكنه عند التحقيق رجوع عمّا اختاره أولاً، ومصير إلى
القول الآخر كما يرشد إليه تمثيلهم لموضع النزاع بمسألة المتيمّم، ويفصح عنه
حجّة المرتضى. فكأنه - رَحِمَهُ اللَّهُ - استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة،
فاستدرك بهذا الكلام. وقد اختار في الاعتبار قول المرتضى وهو الأقرب.

(٩)

المطلب التاسع

في

الاجتهاد والتقليد

[وفيه ثمانية اصول]

(١)

أصل

الاجتهاد في اللغة: تحمّل الجهد^(١) وهو المشقة في أمر. يقال: اجتهد في حمل الثقل، ولا يقال ذلك في الحقير. وأمّا في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه^(٢) وسعه في تحصيل الظنّ بحكم شرعيّ. وقد اختلف الناس في قبوله

(١) قوله: تحمّل الجهد الجهد بالضم والفتح الاجتهاد وعن الفراء الجهد بالضم الطاقة و بالفتح المشقة كذا قال العلامة التفتازاني في شرحه المطول على التلخيص.

(٢) قوله: استفراغ الفقيه.

الظاهر ان المراد بالفقيه في الاجتهاد من اتصف بالفقه بالمعنى المصطلح الذي فسّره في اول الكتاب وهو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية الى آخر ما ذكر صرح بذلك شارح المختصر وقال هذا احتراز عن استفراغ غير الفقيه وسعه والظاهر انه لا وجه له لان الظاهر ان الفقيه لا يحصل الا بعد الاجتهاد وايضاً استفراغ الوسع اما باحاطة كل الادلة والتأمل فيه ودلائل مسائل مخصوصة على الخلاف وكل من فعل ذلك يكون مجتهداً قطعاً فلا يستقيم اخراج استفراغ مامن الحد من أي شخص كان توهم ان استفراغ المنطقى قاصر هنا في الشرعية اذ للممارسة له فيها فيجب اخراجها من الحد فمد فوع بان هذا ليس استفراغاً للوسع اذ يمكنه تحصيل الممارسة فبعد الاستفراغ لاحاجة الى قيد آخر.

ثم لا يخفى ان الفقه هو العلوم الحاصلة بالاجتهاد او التهيؤ لذلك العلوم والاجتهاد هو السعى واعمال النفس في تحصيلها فيغايران فليس الحد من قبيل استعمال احد المترادفين في تعريف الآخر.

للتجزية بمعنى جريانه في بعض المسائل دون بعض، وذلك بأن يحصل للعالم^(١) ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط، فله حينئذ أن يجتهد فيها أولاً. ذهب العلامة - رحمه الله - في التهذيب، والشهيد في الذكرى والدروس، ووالدى في جملة من كتبه، وجمع من العامة، الى الأول، وصار قوم إلى الثاني. حجة الأولين: أنه إذا اطلع على دليل مسألة بالاستقصاء فقد ساوى المجتهد^(٢) المطلق في تلك المسألة، وعدم علمه بأدلة غيرها لا مدخل له فيها. وحينئذ فكما جاز لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا.

وأحتج الآخرون: بأن كل ما يقدّر جهله يجوز تعلّقه بالحكم المفروض. فلا يحصل له ظنّ عدم المانع من مقتضى ما يعلمه من الدليل. وأجاب الأولون: بأن المفروض حصول جميع ما هو دليل في تلك المسألة بحسب ظنّه، وحيث يحصل التجويز^(٣) المذكور يخرج عن الفرض. والتحقيق عندي في هذا المقام: أن فرض الاقتدار على استنباط بعض

(١) قوله: بأن يحصل للعالم.

الظاهر ان المراد انه يحصل بحسب ظنه جميع ما هو المناط في تلك المسئلة سواء كان هذا الظن مطابقاً للواقع او لا كما يظهر من احتجاج الآخرين وجوابه.

(٢) قوله: فقد ساوى المجتهد

فيه بحث اماً أولاً فلانه لما لم يكن محيطاً بجميع ادلة الاحكام فظنه بعدم المعارض وانحصار المناط فيما علم اضعف من ظن المحيط بالكل بذلك فلا تساوى واما ثانياً فعلى تقدير تسليم تساوى ظنهما في الانحصار فلا نسلم تساوى قوتهما في الاستنباط لظهور زيادة قوة من كان تدبره واحاطته اكثر غالباً فلا نسلم تساوى ظنهما في الحكم واما ثالثاً فلاناً لانسلم ان مناط الاعتماد في المحيط بالكل ظنه من حيث انه ظن حتى يستلزم الاعتماد في كل ما يساويه بل ربما كان للاجماع او غيره والى بعض ما ذكرنا اشار المصنف في تحقيقه الذى يأتى.

(٣) قوله: وحيث يحصل التجويز

أي التجويز المنافى للظن بالطرف الآخر اذ التجويز مطلقاً لا ينافى الظن المفروض فتأمل.

المسائل دون بعض، على وجه يساوي^(١) استنباط المجتهد المطلق لها، غير ممتنع، ولكن التمسك في جواز^(٢) الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق قياس لا نقول به.

نعم: لو علم أن العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط المسألة، أمكن الإلحاق من باب منصوص العلة. ولكن الشأن في العلم^(٣) بالعلة لفقد النصّ عليها، ومن الجائز أن يكون هي قدرته على استنباط المسائل كلّها. بل هذا أقرب إلى الاعتبار من حيث أن عموم القدرة إنما هو لكمال القوة، ولا شك أن القوة الكاملة أبعد عن احتمال الخطأ من الناقصة. فكيف يستويان؟.

سلمنا، ولكن التعويل^(٤) في اعتماد ظن المجتهد المطلق إنما هو على دليل

(١) قوله: على وجه يساوي

هذا محل التأمل وقد اشرنا اليه.

(٢) قوله: ولكن التمسك في جواز.

وقد يستدل على جواز التجزي برواية ابى خديجة عن الصادق عليه السلام حيث قال انظروا الى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته عليكم قاضياً فتحاكموا اليه ولي في هذا الاستدلال نظر فان المنافي للتجزي لا يدعى وجوب العلم بكل الاحكام دائماً وإنما يدعى وجوب الاحاطة بكل الأدلة ليحصل له الظن القوي بعدم المعارض فزعمه انه لا يحصل العلم بشئ من المسائل والاحكام الا بعد الاحاطة بكل الدلائل فاكتفائه عليه السلام بعلم الحاكم بشئ من المسائل والاحكام لا ينافي مذهبه اذ زعمه ان هذا لا يحصل الا بعد الاحاطة بالكل وظن عدم المعارض فالتزاع معه ليس الا في هذا والحديث لا يدلّ عليه وايضاً يمكن ان يقال ان موضع النزاع ظن المتجزي لاعلمه و المذكور في الحديث هو العلم.

(٣) قوله: ولكن الشأن.

أي لكن الكلام والبحث في ذلك.

(٤) قوله: سلمنا ولكن التعويل...

أي سلمنا حجّة القياس وان لم يكن منصوص العلة لكن ليس الادليلاً ظنياً والتعويل عليه يوجب الدور.

قطعيّ، وهو إجماع الأمة عليه وقضاء الضرورة به، وأقصى ما يتصور في موضع النزاع أن يحصل دليل ظنيّ يدلّ على مساواة التجزيّ للأجتهد المطلق. واعتماد التجزيّ عليه يفضي إلى الدور^(١)، لأنّه تجزّي في مسألة التجزيّ، وتعلّق بالظنّ في العمل بالظنّ. ورجوعه في ذلك^(٢) إلى فتوى المجتهد المطلق وإن كان ممكناً. لكنه خلاف المراد، إذ لفرض إلحاقه ابتداءً بالمجتهد. وهذا إلحاق له بالمقلّد بحسب الذات، وإن كان بالعرض إلحاقاً بالاجتهد. ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد، لاقتضائه ثبوت الوساطة بين أخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه إلى التقليد. وإن شئت قلت: تركب التقليد والاجتهد، وهو غير معروف.

(٢)

أصل

والاجتهد المطلق^(٣) شرائط يتوقّف عليها. وهي بالاجمال: أن يعرف

(١) قوله: يفضي الى الدور.

قد يقال انه لاخلاف في جواز التجزى في المسائل الاصولية وانما الخلاف في جواز التجزى في المسائل الفرعية ولا يخفى ان جواز التجزى من المسائل الاصولية لاالفرعية فلا دور وكان وجه عدم الخلاف في جواز التجزى في الاصول ان مناط اكثر مسائلها الادلة العقلية ولادخل فيها كثيراً لزيادة التبع وليس فيها احتمال المعارض بخلاف الفروع الشرعية فتأمل.

(٢) قوله: ورجوعه في ذلك.

أي في الحكم بجواز التجزى.

(٣) قوله: والاجتهد المطلق.

كأنه اراد بالاجتهد المطلق في الكل كما هو مستعمل في كلامه في المسئلة السابقة وانما خصّ به بناء على انه اراد بما ذكر في بيان الشروط معرفة جميع مايتوقف عليه جميع الادلة وجميع مسائل الاصول وكذا باقي الشروط ويحتمل ارادة التعميم بالنسبة الى مجتهد الكل والمتجزى فيكون الاطلاق اشارة الى التعميم وحينئذ لابد ان يراد بما ذكر في الشروط اعم من معرفة مايتوقف عليه الكل والبعض والاول اظهر من عبارته.

جميع ما يتوقف عليه إقامة الإدلة على المسائل الشرعية الفرعية، وبالتفصيل أن يعلم من اللغة ومعاني الألفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الأحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع إلى الكتب المعتمدة. ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف، ومن الكتاب قدر ما يتعلق بالأحكام بأن يكون عالماً بمواقعها و يتمكن عند الحاجة من الرجوع إليها ولو في كتب الاستدلال. ومن السنة الأحاديث المتعلقة بالأحكام، بأن يكون عنده من الأصول المصححة ما يجمعها، ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع إليها، وأن يعلم أحوال الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة، وأن يعرف مواقع الاجماع ليحترز عن مخالفته. وأن يكون عالماً بالمطالب الأصولية من أحكام الأوامر والنواهي والعموم والخصوص إلى غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها، وهو أهم العلوم للمجتهد، كما نبه عليه بعض المحققين. ولا بد أن يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل أصل منها، لما فيها من الاختلاف، لا كما توهمه القاصرون. وأن يعرف شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه، إلا من فاز بقوة قدسية تغنيه عن ذلك؛ وأن يكون له ملكة مستقيمة وقوة إدراك يقتدر بها على اقتناص الفروع من الأصول وردّ الجزئيات إلى قواعدها والترجيح في موضع التعارض.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن جمعاً من الأصحاب وغيرهم عدواً في الشرائط: معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره إلى صانع موصوف بما يجب، منزّه عما يمتنع، باعث للأنبياء، مصدق إياهم بالمعجزات. كل ذلك بالدليل الإجمالي، وإن لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هودأب المتبحرين في علم الكلام.

وناقشهم في ذلك بعض المحققين: بأنّ هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه، لا من مقدّماته وشرائطه. وهو حسن، مع أنّ ذلك لا يختصّ بالمجتهد، إذ هو شرط الايمان.

وأما معرفة فروع الفقه، فلا يتوقف عليها أصل الاجتهاد. ولكنها قد صارت في هذا الزمان طريقاً يحصل به الدربة فيه وتعين على التوصل إليه. وما يلهج به جهلاً أو تجاهلاً بعض أهل العصر، من توقّف الاجتهاد المطلق على أمور وراء ما ذكرنا، فمن الخيالات التي تشهد البديهة بفسادها، والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين بكذبها.

(٣)

أصل

اتّفق الجمهور من المسلمين على أنّ المصيب من المجتهدين المختلفين، في العقلات التي وقع التكليف بها، واحداً، وأنّ الآخر مخطيء آثم لأنّ الله تعالى كلّف فيها بالعلم ونصب عليه دليلاً. فالخطيء له مقصّر فيبقى في العهدة، وخالف في ذلك شذوذ من أهل الخلاف. وهو بمكان من الضعف. وأما الأحكام الشرعية فان كان عليها دليل^(١) قاطع فالمصيب فيها أيضاً واحد

(١) قوله: فان كان عليها دليل.

كانه اراد بالدليل القاطع ما لا يفتقر الى الاجتهاد ودقة النظر كما يظهر من مقابله للشق الثاني حتى يصح حكمه فيه بان الخطي غير معذور مطلقاً بناء على انه حينئذ يكون مقصراً حيث يكون الدليل واضحاً في الدلالة ومع ذلك لا بد من عدم تقصيره في الطلب اذ كونه قاطعاً بذلك المعنى ايضاً لا يقتضي حضوره في نظره بحيث لا يحتاج الى الطلب اللهم الا ان يقال ان مراده بالقاطع ما يكون كذلك وحينئذ يستقيم الحكم بكونه غير معذور.

والمخطيء غير معذور، وإن كانت مما يفتقر إلى النظر والاجتهاد فالواجب على المجتهد است فراغ الوسع فيها ولا إثم عليه حينئذ قطعاً بغير خلاف يعبأ به.

نعم اختلف الناس في التصويب.

فقيـل: كل مجتهد مصيب، بمعنى أنه لاحكم معيناً لله تعالى فيها، بل حكم الله تعالى فيها تابع لظن المجتهد. فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها في حقه وحق مقلده.

وقيل: إن المصيب فيها واحد، لأن الله تعالى فيها حكماً معيناً، فمن أصابه فهو المصيب، وغيره مخطيء معذور.

وهذا القول هو الأقرب^(١) إلى الصواب. وقد جعله العلامة في النهاية رأي

(١) قوله: وهذا القول هو الأقرب.

وقد ذكروا لاثبات هذا القول حججاً كثيرة في أكثرها مناقشات واضحة والعمدة فيها بعد اجماع الامامية لو ثبت، شيوع تخطئة السلف بعضهم بعضاً من غير نكر. و ماروى ان للمصيب اجرين وللمخطيء اجر واحداً وان الاصل عدم تعدد حكم الله تعالى في واقعة واحدة حتى يثيب وللمصوبة ايضاً شبه اعظمها انه لو كان المصيب واحداً والمخطيء يجب عليه العمل اجمعاً بموجب ظنه فاما ان يوجب عليه مع القول ببقاء الحكم الذي في نفس الامر في حقه او مع زواله والاول يستلزم ثبوت الحكم بالنقيضين والثاني يستلزم التغيير في حكم الله وعلمه من غير نسخ اجمعاً وهو باطل اجمعاً مع انه خلاف الفرض اذ حينئذ يكون الحكم الثاني الباقي صواباً والزائل خطأ.

وقد يستدل بوجه آخر وهو ان عمل كل مجتهد بما ظنه واجب اجمعاً ومخالفته له حرام قطعاً فلو كان بعض الظنون خطأ لزم كون العمل بالخطأ واجباً والصواب حراماً ويمكن دفعهما على القاعدة الحسن والقبح الذاتيين كما هو الحق بمسامحة في معنى الخطأ والصواب بان المراد بالصواب مافيه جهة الحسن الذاتي وان لم يتعلق به الحكم والخطأ بخلافه فيختار ان الحكم ليس متعلقاً بالصواب بالنسبة الى من ظن خلافه وكونه صواباً بمعنى ان فيه جهة الحسن الذاتي.

واما يتعلق بما ظن باعتبار حسنه العرضي وهو كونه متعلق الظن فلو تعلق الظن بالصواب

الامامية. وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه. وكيف كان فلا أرى للبحث في ذلك بعد الحكم بعدم التأثيم كشير طائل. فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما فيها من الاشكال أوفق بمقتضى الحال.

(٤)

أصل

والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة، كاخذ العامي^(١) والمجتهد بقول مثله. وعلى هذا فالرجوع إلى الرسول مثلاً ليس تقليداً له، وكذا رجوع العامي إلى المفتي لقيام الحجة في الأول بالمعجزة، وفي الثاني بما سنذكره.

هذا بالنظر إلى أصل الاستعمال، وإلا فلا ريب في تسمية أخذ المقلد العامي بقول المفتي تقليداً في العرف، وهو ظاهر.

إذا تقرر هذا فأكثر العلماء على جواز التقليد^(٢) لمن لم يبلغ درجة الاجتهاد سواء كان عامياً، ام عالماً بطرف من العلوم.

وعزى في الذكرى إلى بعض قدماء الأصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام وأنهم اكتفوا فيه بمعرفة الإجماع الحاصل من مناقشة العلماء عند الحاجة إلى الوقائع، او النصوص الظاهرة، وأن الأصل في

اجتمع الحسنان فيكون له ثوابان والافتواب واحد والمشهور في دفعها النقض بالقطعيات فان المصيب فيها واحد اجماعاً.

(١) قوله: كاخذ العامي.

أي اخذ العامي بقول العامي والمجتهد بقول المجتهد.

(٢) قوله: على جواز التقليد.

اراد بالتقليد هنا معناه العرفي كما ذكر.

المنافع الإباحة، وفي المضارّ الحرمة مع فقد نصّ قاطع في متنته ودلالته، والنصوص محصورة^(١). وضعف هذا القول ظاهر.

وقد حكى غير واحد من الأصحاب: اتفاق العلماء عن الإذن للعوام في الاستفتاء من غير تناكر، واحتجوا مع ذلك: بأنّه لو وجب على العاميّ النظر في أدلة المسائل الفقهيّة لكان ذلك إمّا قبل وقوع الحادثة، أو عندها. والقسمان باطلان. أمّا قبلها فبالاجماع، ولأنّه يؤدّي إلى استيعاب وقته بالنظر في ذلك فيؤدّي إلى الضرر بأمر المعاش المضطرّ إليه.

وأما عند نزول الواقعة، فلأنّ ذلك متعذر، لاستحالة اتّصاف كلّ عامّي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين. وبالجمله فهذا الحكم لا مجال للتوقّف فيه.

(٥)

أصل

والحقّ منع التقليد في اصول العقائد، وهو قول جمهور علماء الاسلام، إلّا من شدّ من أهل الخلاف. والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات إليه.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ المحقّق - رَحِمَهُ اللّهُ -، بعد مصيره إلى المنع في هذا الأصل وذكره الاحتجاج عليه، قال: «وإذا ثبت أنّه غير جائز، فهل هذا الخطأ موضوع عنه؟»^(٢). قال شيخنا أبو جعفر - رضى اللّهُ عنه -: نعم، وخالفه

(١) قوله: والنصوص محصورة.

إشارة إلى دفع ما يقال أنهم كيف يعلمون فقد نصّ قاطع فقال النصوص محصورة.

(٢) قوله: هذا الخطأ موضوع عنه.

لا يخفى أن تصور كونه موضوعاً عنه بعد الحكم بأنه غير جائز على المكلف لا يخلو من اشكال فيحتمل أن المراد به سقوط الائتم بالعفو من حيث أنه صغيرة فلا ينافي العدالة وأن

الأكثر. احتج - رحمه الله - باتفاق فقهاء الأمصار على الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقائد بالأدلة القاطعة.
لا يقال: قبول الشهادة إنما كان لأنهم يعرفون أوائل الأدلة، وهو سهل المأخذ.

لأننا نقول: إن كان ذلك حاصلاً لكل مكلف لم يبق من يوصف بالمؤاخذ فيحصل الغرض وهو سقوط الإثم^(١)، وإن لم يكن معلوماً لكل مكلف لزم أن يكون الحكم بالشهادة موقوفاً على العلم بحصول تلك الأدلة للشاهد منهم، لكن ذلك محال. ولأن النبي ﷺ كان يحكم^(٢) بإسلام الأعرابي من غير أن يعرض عليه أدلة الكلام ولا يلزمه بها، بل يأمره بتعلم الأمور الشرعية اللازمة به كالصلاة وما أشبهها. (معارج الاصول ص ٢٠٠)

وفي هذا الكلام إشعار بميل المحقق إلى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه، أو

كان عمداً عالماً وبهذا يشعر كلامه الآتي أو المراد اتيانه مع الجهالة بعدم جوازه فيكون معذوراً لكونه جاهلاً بالحكم كما يشعر به لفظ الخطأ لكن لا يلائمه الدليل إذ لا يختص ما ذكره بالجاهل بالمسئلة والحكم فتأمل.

(١) قوله: فيحصل الغرض.

فيه نظر إذ الغرض سقوط الإثم على تقدير عدم حصول الأدلة مطلقاً على ما نقل المصنف منه فسقوط الإثم على تقدير حصول الأدلة اجمالاً لا يكون محصلاً للغرض وايضاً مقصوده اثبات كونه موضوعاً عنه مع كونه غير جازٍ على تقدير حصول الأدلة اجمالاً لكل واحد فالإثم ساقط لكن لا يتصور حينئذ حديث عدم الجواز فتأمل.

(٢) قوله: كان يحكم.

لا يخفى أن هذا يدل على أنه لا يعتبر في الإسلام ولا يدل على أنه موضوع عنه كما هو المدعى الآن يقال إن مناط الاستدلال قوله «ولا يلزمه بها... إلى آخره».

ثم لا يخفى أنه لو تم هذا الدليل لدل على عدم الوجوب لعل كونه واجباً موضوعاً عنه فتأمل.

تردده فيه. مع أنه ليس بشيء لأن تحرير الأدلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس بلازم. بل الواجب معرفة الدليل الإجمالي بحيث يوجب الطمأنينة. وهذا يحصل بأيسر نظر. فلذلك لم يوقفوا^(١) قبول الشهادة على استعلام المعرفة، ولم يكن النبي، ﷺ، يعرض الدليل على الأعرابي المسلم، إذ كانوا يعلمون منهم العلم بهذا القدر، كما قال الأعرابي: «البعرة تدل على البعير وأثر الأقدام على المسير؟، أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير؟»

(٦)

أصل

ويعتبر في المفتي الذي يرجع إليه المقلد مع الاجتهاد أن يكون مؤمناً عادلاً، وفي صحة رجوع المقلد إليه علمه بحصول الشرائط فيه، إما بالخالطة المطلقة، أو بالأخبار المتواترة، أو بالقرائن الكثيرة المتعاضدة، أو بشهادة العدلين العارفين. لأنها حجة شرعية إلا أن اجتماع شرائط قبولها في هذا الموضع عزيز الوجود كما لا يخفى على المتأمل.

يظهر من الأصحاب هنا نوع اختلاف، فإن العلامة - رَحِمَهُ اللَّهُ - قال في التهذيب: لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي، لقوله تعالى: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ﴾^(٢) (سورة النحل - ٤٣) من غير تقييد، بل يجب عليه أن

(١) قوله: فلذلك لم يوقفوا.

أي لم يجعلوا قبول الشهادة موقفاً على ذلك فتأمل.

(٢) قوله: فاسئلوا اهل الذكر.

من غير تقييد بكون اهل الذكر معلوم الاجتهاد فيشمل المظنون اجتهاده.

يقلّد من يغلب على ظنّه أنّه من أهل الاجتهاد والورع. وإنّما يحصل له هذا الظنّ برؤيته له منتصباً للفتوى بمشهد من الخلق، واجتماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه.

وقال المحقّق - رَحِمَهُ اللَّهُ -: ولا يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدراً، ولا داعياً إلى نفسه. ولا مدّعياً، ولا باقبال العامة عليه، ولا اتّصافه بالزهد والتورع. فإنّه قد يكون غالطاً في نفسه، أو مغالطاً. بل لا بدّ أن يعلم منه الاتّصاف بالشرائط المعتمدة من ممارسته وممارسة العلماء وشهادتهم له باستحقاق منصب الفتوى وبلوغه إياه. (معارج الاصول ص ٢٠١)

والاختلاف بين هذين الكلامين ظاهر، كما ترى. وكلام المحقّق رَحِمَهُ اللَّهُ - هو الأقوى، ووجهه واضح لا يحتاج إلى البيان.

واحتجاج العلامة - رَحِمَهُ اللَّهُ -: بالآية على ما صار إليه مردود. أمّا أولاً: فلمنع العموم فيها. وقدنبّه عليه في النهاية. وأمّا ثانياً: فلأنّه على تقدير العموم لا بدّ من تخصيص أهل الذكربمن جمع شرائط الفتوى بالنظر إلى سؤال الاستفتاء، للاتّفاق على عدم وجوب استفتاء غيره، بل عدم جوازه، وحينئذ فلا بدّ من العلم بحصول الشرائط، أو ما يقوم مقام العلم، وهو شهادة العدلين.

ويظهر من كلام المرتضى: الموافقة لما ذكره المحقّق - رَحِمَهُ اللَّهُ - حيث قال: وللعامي طريق إلى معرفة صفة من يجب عليه أن يستفتيه، لأنّه يعلم، بالخالطة والأخبار المتواترة، حال العلماء في البلد الذي يسكنه ورببتهم في العلم والصيانة أيضاً والديانة. قال: وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا، بأن يقول: كيف يعلمه عالماً، وهو لا يعلم شيئاً من علومه؟ لأنّا نعلم أعلم الناس

بالتجارة والصناعة في البلد، وإن نعلم شيئاً من التجارة والصناعة وكذلك العلم بالنحو واللغة وفنون الآداب.

إذا عرفت هذا، فاعلم أنّ حكم التقليد، ومع اتّحاد المفتي ظاهر، وكذا مع التعدّد والاتّفاق في الفتوى؛ وأمّا مع الاختلاف، فإن علم استوائهم في المعرفة والعدالة، تخير المستفتى في تقليد أيّهم شاء. وإن كان بعضهم أرجح في العلم والعدالة من بعض، تعيّن عليه تقليده، وهو قول الأصحاب الذين وصل إلينا كلامهم. وحجّتهم عليه أنّ الثقة بقول الأعلّم أقرب وأوكد.

ويحكى عن بعض الناس: القول بالتخيير هنا أيضاً. والاعتماد على ما عليه الأصحاب ...

ولو ترجّح بعضهم بالعلم والبعض بالورع، قال المحقّق - رَحِمَهُ اللهُ -: يقدم الأعلّم، لأنّ الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع، والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم، فلا اعتبار برجحان ورع الآخر. وهو حسن.

(٧)

أصل

ذهب العلامة في التهذيب: إلى جواز بناء المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق. ومنع من ذلك المحقق فعده في شرائط تسويغ الفتوى أن يكون المفتي بحيث إذا سئل عن لميّة الحكم في كلّ واقعة يفتي بها أتى به وبجميع أصوله التي يتّني عليها.

وقال في موضع آخر: إذا أفتى المجتهد عن نظري واقعة ثمّ وقعت بعينها في وقت آخر، فإن كان ذاكرةً لدليلها جازله الفتوى، وإن نسيه افتقر إلى استيناف

النظر. فان أدّى نظره إلى الأوّل فلا كلام، وإن خالفه وجب الفتوى بالأخير. ولا ريب أنّ ما ذكره المحقّق أولى. غير أنّ ما ذهب إليه العلامة متوجّه، لأنّ الواجب^(١) على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد، وقد حصل. فوجوب الاستيناف عليه بعد ذلك يحتاج إلى الدليل، وليس بظاهر.

(٨)

أصل

لأنعرف خلافاً في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله، بل يجوز بالرواية عنه، مادام حيّاً. واحتجوا لذلك بالإجماع على جواز رجوع الحايض إلى الزوج العامي، إذا روى عن المفتي، وبلزوم العسر بالتزام السماع منه.

وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت؟ ظاهر الأصحاب الإطباق على عدمه. ومن أهل الخلاف من اجازته. والحجّة المذكورة للمنع في كلام الأصحاب على ما وصل إلينا رديّة جداً لا يستحق أن تذكر. ويمكن الاحتجاج له بأنّ التقليد إنّما ساغ للإجماع المنقول سابقاً، وللزوم الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد.

(١) قوله: لان الواجب.

فيه تأمل اذ يصدق انه لم يستفرغ ولو حينئذ اذ يمكنه حينئذ النظر في الدلائل والفكر فيها وربما زاد قوته على السابق فيكون عالماً بحكم لم يبدل جهده فيه فيكون مقصراً غير معذور في الخطأ لتمكّنه حينئذ من اصابة الصواب ولم يفعل والعمل بالاجتهاد وان كان خطأ من قبيل الرخصة حيث لا يقدر على غيره فلو كان قادراً فجاز العمل به محل التأمل وقد فصل بعضهم بمضى زمان وتغيير حال يجوز معه زيادة قوته واطلاعه على الادلة وعدمه فان كان كذلك فلا يجوز البناء على السابق والاجاز وهذا غير بعيد.

وكلا الوجهين لا يصلح دليلاً في موضع النزاع، لأن صورة حكاية الإجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الأحياء. والخرج والعسر يندفعان بتسوية التقليد في الجملة. على أن القول بالجواز قليل الجدوى على أصولنا، لأن المسألة اجتهادية، وفرض العامي فيها الرجوع إلى فتوى المجتهد. وحينئذ فالقائل بالجواز إن كان ميتاً^(١) فالرجوع إلى فتواه فيها دور ظاهر، وإن كان حياً فاتّباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى في غيرها بعيد عن الاعتبار غالباً، مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع إلى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي، بل قد حكى الإجماع فيه صريحاً بعض الأصحاب.

(١) قوله: إن كان ميتاً

هذا انما يتم لو لم يجوز التجزى في الاجتهاد حتى في الاصول كما هو مذهب المصنف اذ لو جَوَّزَ لجاز كون المكلف مجتهداً في هذا المسئلة الاصولية زاعماً انه يجوز الرجوع الى الميت فيرجع اليه في باقى المسائل ولا يلزم الدور ولا مفسدة اخرى فالتعويل في المسئلة على ما ذكره اولى وعلى الاجماع لو كان.

خاتمة

في

التعادل والترجيح

[خاتمة]

[في]

التعادل والترجيح

تعادل الأمرتين، أي الدليلين الظنّيين، عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما. لانعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً، وعليه أكثر أهل الخلاف. ومنهم: من حكم بتساقطهما والرجوع إلى البراءة الأصلية. وإنّما يحصل التعادل مع اليأس من الترجيح بكلّ وجه، لوجوب المصير إليه أولاً عند التعارض وعدم إمكان الجمع.

ولما كان تعارض الأدلة الظنّية منحصراً عندنا^(١) في الأخبار، لاجرم كانت

(١) قوله: منحصراً عندنا.

بخلاف أهل الخلاف فإن التعارض عندهم قد يقع مع القياس ايضاً ثم حصر تعارض الأدلة الظنّية عندنا في الأخبار اما بناء على ان المراد بالظنية، الظنية سنداً ومتناً فالكتاب على هذا ليس من الأدلة الظنية لقطعية سنده ولا يخفى انه لا يتم حينئذ قوله «لاجرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة إليها» أي الى الأخبار اذ حصل تعارض الأدلة الظنية بالمعنى المذكور في

وجوه الترجيح كلها راجعة إليها، وهي كثيرة:

منها: الترجيح بالسند، ويحصل بأمور:

الأول: كثرة الرواة، وكأن يكون رواية أحدهما أكثر عدداً من رواية الآخر فيرجح ما رواه أكثر، لقوة الظن. إذا العدد الأكثر أبعد عن الخطأ من الأقل؛ ولأن كل واحد يفيد ظناً، فاذا انضم إلى غيره قوي حتى ينتهي إلى التواتر المفيد لليقين.

الثاني: رجحان راوي أحدهما على راوي الآخر في وصف يغلب معه ظن الصدق، كالثقة، والفتنة، والورع، والعلم، والضبط.

قال المحقق - رحمه الله -: رجح الشيخ بالضابط والأضبط، والعالم والأعلم، محتجاً بأن الطائفة قدّمت ما رواه محمد بن مسلم، يريد بن معاوية، والفضيل بن يسار ونظائريهم، على من ليس له حالهم قال: ويمكن أن يحتج لذلك بأن رواية العالم والأعلم أبعد من احتمال الخطأ وأنسب بنقل الحديث على وجهه فكانت أولى.

الثالث: قلة الوسائط، وهو علو الاسناد. فيرجح العالي، لأن احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه أقل.

قال العلامة في النهاية: «علو الاسناد وإن كان راجحاً من حيث أنه كلما كانت الرواة أقل، كان احتمال الغلط والكذب أقل، إلا أنه مرجوع باعتبار

الاخبار لا يستلزم رجوع كل وجوه الترجيح إليها لجواز رجوعها الى الكتاب من جهة ظنية دلالتها وامناء على جعل الاخبار شاملة للكتاب ونقل الاجماع ايضاً وهو بعيد والظاهر ان مراده ان تعارض الادلة الظنية التي هنا بصدد بيانها منحصر في الاخبار اذ تعارض الخبر مع الكتاب بالعموم والخصوص والاطلاق والتقييد قد مرّ حكمه ولا يتصور التعرض فيه بزعمه لانه قطعى المتن قد صرح بذلك العلامة وفيه تأمل.

نذوره. وأيضاً فإنّ احتمال الخطأ والغلط في العدد الأقلّ إنّما يكون أقلّ لو اتّحدت أشخاص الرواة في الخبرين، أو تساوا في الصفات. أمّا إذا تعدّدت أو كانت^(١) صفات الأكثر أكثر فلا. وهذا الكلام ليس بشيء، لأنّ تأثير النذور^(٢) في مثله غير معقول. واشتراط الاتحاد أو المساواة في الصفات مستدرك، لأنّ المفروض في باب الترجيح استيثار أحد الدليلين بجهة الترجيح. وهو إنّما يكون مع الاستواء فيما عداها، إذا لو وُجد مع الآخر ما يساويها أو يرجّح عليها، لم يعقل اسناد الترجيح إليها. وبالجمله فهذا في غاية الظهور. ومنها: الترجيح باعتبار الرواية، فيرجّح المرويّ بلفظ المعصوم على المرويّ بمعناه.

وحكى المحقّق - رَحِمَهُ اللهُ - عن الشيخ أنّه قال: إذا روى أحد الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضاً، فإن كان راوى المعنى معروفاً بالضبط والمعرفة فلا ترجيح بينهما؛ وإن لم يوثق منه بذلك ينبغي أن يؤخذ المرويّ لفظاً. ثمّ قال المحقّق - رَحِمَهُ اللهُ -: وهذا حقّ لأنّه أبعد من الزلل. والعجب منه: كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه؟ مع أنّ

(١) قوله: أو كانت.

الظاهر «الواو» بدل «او» فتأمّل.

(٢) قوله: لأن تأثير النذور.

الظاهران مراد العلامة بالنذور ليس ان الحديث العالى الاسناد قليل بالنسبة الى غيره من الاحاديث حتى يقال انه لا دخل لذلك في كونه مرجوحاً بل مراده بعد حصوله ونذرة تحقّقه وانعقاده من حيث طول المدة وقلّة الوسائط فيحصل ريب سقوط واسطة او كذب ناقل ولا شك ان لهذا الريب دخلاً وتأثيراً في المرجوحية لكن يرد عليه ان هذا الكلام لايجرى فيما اذا علم طول عمر الوسائط وعداتهم وملاقات كل لمن تقدم عليه بل امكان ملاقاته نعم لو لم يعلم الامور المذكورة كان لما ذكره وجه فتأمّل.

صحّة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله بترجيح اللفظ بأنّه أبعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقاً، لامع عدم الضبط والمعرفة في راوي المعنى، كما شرطه الشيخ.

ومنها: الترجيح بالنظر إلى المتن، وهو من وجوه:

أحدها: أن يكون لفظ أحداً الخبرين فصيحاً ولفظ الآخر ركيكاً بعيداً عن الاستعمال، فيرجّح الفصيح، ووجهه ظاهر، وأمّا الأفصح فلا يرجّح على الفصيح، خلافاً للعلامة في التهذيب، إذا المتكلم الفصيح لا يجب أن يكون كلّ كلامه أفصح.

وثانيها: أن يتأكّد الدلالة في أحدهما بأن يتعدّد جهات دلالة أو يكون أقوى، ولا يوجد مثله في الآخر فيرجّح متأكّد الدلالة. ومن أمثله ما جاء في بعض أخبار التقصير للمسافر بعد دخول الوقت من قوله: «قصر فإن لم تفعل فقد والله خالفت رسول الله، ﷺ».

وثالثها: أن يكون مدلول اللفظ في أحدهما حقيقياً وفي الآخر مجازياً وليس بغالب، فيرجّح ذو الحقيقة، أو يكون فيهما مجازياً. لكن مصحّح التجوّز أعني العلاقة في أحدهما أشهر وأقوى وأظهر منه في الآخر، فيجب ترجيح الأشهر والأقوى والأظهر.

ورابعها: أن يكون دلالة أحدهما على المراد منه غير محتاجة إلى توسّط أمر آخر، ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجّح غير المحتاج. وقد ذكر الناس ههنا وجوهاً آخر كثيرة والمقبول منها داخل في عموم ما ذكرناه، وإن كان في كلام الكلّ مفرداً بالذكر، كترجيح العام الذي لم يخصّص، والمطلق الذي لم يقيد على المخصّص والمقيد؛ وكرجيح ما فيه تعرّض للعلّة على ما اقتصر فيه على

الحكم؛ و كترجيح ما يكون اللفظ فيه أقل احتمالاً على ما هو أكثر، كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلاثة معان. ووجه دخولها فيما ذكرناه أن الأول يرجع إلى ترجيح الحقيقة على المجاز. والثاني: إلى ترجيح الأقوى دلالة على الأضعف، لأنّ التعليل يفيد تقوية الحكم، وكذا الثالث.

ومنها: الترجيح بالأمور الخارجة، وهي أربعة:

الأول: اعتضاد أحدهما بدليل آخر، فأنه يرجح به على ما لا يؤيده دليل.

الثاني: عمل أكثر السلف بأحدهما فيرجح به على الآخر. قال المحقق - رَحِمَهُ اللهُ -: إذا عمل أكثر الطائفة على إحدى الروايتين كانت أولى إذا جوزنا^(١) كون الامام في جملة، لأنّ الكثرة أمانة الرجحان والعمل بالراجح واجب.

الثالث: مخالفة أحدهما للأصل وموافقة الآخر له فيرجح المخالف عند العلامة وأكثر العامة، وذهب بعضهم إلى ترجيح الموافق وهو اختيار الشيخ رَحِمَهُ اللهُ -.

حجة الأول: وجهان، أحدهما: أن المخالف للأصل - ويعبرون عنه بالناقل - يستفاد منه ما لا يعلم إلا منه، والموافق - ويسمونه بالمقرر^(٢) - حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار الأول أولى. والثاني أن العمل بالناقل^(٣) يقتضي تقليل

(١) قوله: إذا جوزنا

إذا لولم يجوز كون الامام فيهم لكان في مخالفيهم قطعاً إذا انحصر الخلاف في قولين فلا يتصور ترجيح الموافق للاكثر.

(٢) قوله: ويسمونه بالمقرر.

اعترض عليه بأنه لو جعلنا المقرر متأخراً استفدنا منه ما لا يستقل العقل به ولو جعلناه متقدماً استفدنا منه ما يمكن العقل من معرفته وهذا راجع الى ما يذكر من حجة المذهب الثاني.

(٣) قوله: ان العمل بالناقل

اعترض عليه بان ورود النقل بعد حكم الاصل ليس بنسخ لانه مثبت لانتهائه والنسخ هو رفع الحكم الشرعي وايضاً لوجعلنا المقرر متقدماً لكان المنسوخ حكماً يثبت بدليلين العقل والسمع وهو اشد مخالفة لانه ينسخ الأقوى بالضعف.

النسخ، لأنه يزِيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر، فإنه يوجب تكثيره لازالته حكم الناقل بعد إزالة الناقل حكم العقل.

وحجة الثاني: أن حمل الحديث على ما لا يستفاد إلا من الشرع، أولى من حمله على ما يستقلّ العقل بمعرفته، إذ فائدة التأسيس أقوى من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع على الأكثر فائدة أولى، والحكم بترجيح الناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر عليه، وذلك يقتضي كونه وارداً حيث لا حاجة إليه، لأنّ مضمومه معلوم، إذ ذاك بالعقل فلا يُفيد سوى التأكيد، وقد علم مرجوحيته بخلاف ما إذا رجّحنا المقرر. فإنّ ترجيحه يقتضي تقدّم الناقل عليه، فيكون كلّ منهما وارداً في موضع الحاجة، وأمّا الناقل فظاهر، وأمّا المقرر فلو روده بعده، فيؤسّس ما رفعه الناقل، فيكون هذا أولى. وكلتا الحجّتين لاتنهض باثبات المدعى.

قال المحقّق - رَحِمَهُ اللَّهُ - بعد نقله القولين وحاصل الحجّتين - ونعم ما قال :- «الحقّ أنّه إمّا أن يكون الخبران عن النبيّ ﷺ، أو عن الأئمة، عليهم السلام. فإن كان عن النبيّ ﷺ، وعلم التاريخُ كان المتأخراً أولى، سواء كان مطابقاً للأصل، أو لم يكن. ومع جهل التاريخ يجب التوقف، لأنّه كما يحتمل أن يكون أحدهما ناسخاً يحتمل أن يكون منسوخاً. وإن كان عن الأئمة، عليهم السلام، وجب القول بالتخيير، سواء علم تاريخهما أو جهل، لأنّ الترجيح مفقود عنهما. والنسخ لا يكون بعد النبيّ ﷺ». (معارج الاصول ص ١٥٦)

الرابع: أن يكون أحدهما مخالفاً لأهل الخلاف، والآخر موافقاً فيرجح المخالف، لاحتمال التقيّة في الموافق.

وقد حكى المحقّق - رَحِمَهُ اللَّهُ - عن الشيخ أنّه قال: إذا تساوت الروايتان في

العدالة والعدد عمل بأبعدهما من قول العامة:

ثم قال المحقق - رَحِمَهُ اللَّهُ -: والظاهر أنَّ احتجاجه في ذلك برواية رُويت عن الصادق عليه السلام، وهو إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد. ولا يخفى عليك ما فيه، مع أنَّه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره.

فان احتجَّ بأنَّ الأبعد لا يحتمل إلا الفتوى، والموافق للعامة يحتمل التقيّة فوجب الرجوع إلى ما لا يحتمل.

قلنا: لأنَّسَلَّمَ أنَّه لا يحتمل إلا الفتوى، لأنَّه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الإمام كذلك يجوز الفتوى ^(١) بما يحتمل التأويل، مراعاة لمصلحة يعلمها الإمام وإن كنّا لانعلمها.

فإن قال: ذلك يسدّ باب العمل بالحديث.

قلنا: إنّما نصير إلى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل لا مطلقاً؛ فلم يلزم سدّ باب العمل. (معارج الاصول ص ١٥٦)

هذا كلامه. وهو ضعيف: أمّا أولاً، فلأنَّ ردّ الاستدلال بالخبر بأنَّه إثبات لمسألة علمية بخبر الواحد ليس بجيّد، إذ لا مانع من إثبات مسألة بالخبر المعتبر من الآحاد. ونحن نطالبه بدليل منعه. نعم هذا الخبر الذي أشار إليه لم يثبت صحّته فلا ينهض حجة.

وأما ثانياً، فلأنَّ الإفتاء بما يحتمل التأويل وإن كان محتملاً إلا أنَّ احتمال التقيّة على ما هو المعلوم من أحوال الأئمة عليهم السلام، أقرب وأظهر، وذلك كاف في الترجيح. فكلام الشيخ عندي هو الحقّ.

(١) قوله: يجوز الفتوى

لا يخفى ان احتمال التأويل مشترك اذ الفرض تساويهما في جميع الامور سوى مخالفة العامة وموافقها فاحتمال التقيّة في احدهما دون الاخر يوجب الترجيح فما ذكره ساقط.

الفهرس

٧.....	مقدمة الناشر.....
٧.....	مقدمة الكتاب.....
١٣.....	المقصد الاول: فضيلة العلم.....
	المقصد الثاني: تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي هي الاساس
٣٩.....	لبناء الاحكام الشرعية.....
٤١.....	المطلب الأول: نبذة من مباحث الألفاظ.....
٦١.....	المطلب الثاني: الاوامر والنواهي.....
٦٣.....	البحث الأول: الأوامر.....
١٢٥.....	البحث الثاني: النواهي.....
١٣٩.....	المطلب الثالث: العموم والخصوص.....
١٤١.....	الفصل الأول: الكلام على ألفاظ العموم.....
١٥٥.....	الفصل الثاني: جملة من مباحث التخصيص.....
١٧١.....	الفصل الثالث: ما يتعلق بالخصوص.....

المطلب الرابع: المطلق والمقيّد والمجمل والمبيّن	٢٠٥
المطلب الخامس: الاجماع	٢٣٧
المطلب السادس: الأخبار	٢٥٣
المطلب السّابع: النسخ	٢٩٩
المطلب الثامن: القياس والاستصحاب	٣١١
المطلب التاسع: الاجتهاد والتقليد	٣٢٥
التعادل والترجيح	٣٤٣